

第四章

王肅禮學體系的擴散與傳播

本章主要擬就王肅禮學義理於兩晉南北朝時期的接受情形進行考察，希冀透過文獻層面的梳理，以說明王肅禮學義理在兩晉南北朝時期禮學發展中傳播與擴散的表現、影響程度及其具備的功能意義。王肅禮學義理對兩晉南北朝禮學發展產生影響，至少透過以下兩種可能的模式：一是透過王肅禮學類相關文獻，以對這段時期的禮學發展造成「直接影響」，二是透過王肅非禮學類相關文獻，對禮學發展產生「間接影響」。本章將討論焦點鎖定於第一種直接影響，透過比對此時期禮家相關禮學著述、議禮活動中徵引、運用王肅禮說的情形，以說明王肅禮學義理所產生的影響及效應。

皮錫瑞（1850~1908）《經學歷史》中概括南北朝時期的經學發展，採用南學、北學對列格局以進行論述。¹查考這種論述模式的形成，至少可上溯至唐代。《隋書·儒林傳》曾對南北朝時期的經學發展提出鳥瞰式的說明：

南北所治，章句好尚，互有不同。江左《周易》則王輔嗣，《尚書》則孔安國，《左傳》則杜元凱。河、洛《左傳》則伏子慎，《尚書》、《周易》則鄭康成。《詩》則並主於毛公，《禮》則同遵於鄭氏。大抵南人約簡，得其英華，北學深蕪，窮其枝葉。²

魏徵以政權勢力區域作為依據，將南北朝時期的經學發展情形以「江左」與「河洛」兩條線索予以貫串，作為論述的形式。此種模式同樣也可以見於約略同時之人孔穎達（574~648）〈禮記正義序〉：

爰從晉宋，逮于周隋，其傳《禮》業者，江左尤盛。其為義疏者，南人有賀循、賀瑒、庾蔚之、崔靈恩、沈重、范宣、皇侃等；北人有徐遵明、李業興、李寶鼎、侯聰、熊安生等。其見於世者，唯皇、熊二家而已。³

由此看來，以政權區域作為探討南北朝時期經學發展的論述模式，在唐代儼然確立。本章前二節行文主要便依兩晉南學、北學架構進行討論。然由於六朝禮學著述亡佚狀況甚為嚴重，今經眼著述，多為清人輯佚的成果，故以下先將清朝嘉道年間王謨（1731~1817）、馬國翰（1794~1857）、黃奭（1810~1853）、王仁

¹〔清〕皮錫瑞著，周予同增註：《經學歷史·經學分立時代》（臺北：藝文印書館，1987年），頁179~180。劉師培（1884~1919）於光緒年間所出版的《經學教科書》便已循此模式撰寫。劉於〈序例〉中寫道：「六朝以降，說經之書，分北學、南學二派：北儒學尚實際，喜以漢儒之訓說經，咸直質寡文。南儒學尚浮夸，多以魏晉之注說經，故新義日出。及唐人作義疏，黜北學而崇南學，故漢訓多亡」，見《經學教科書》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁3。

²〔唐〕魏徵（580~643）撰，楊家駱（1912~1991）主編：〈儒林傳〉，《新校本隋書附索引》（臺北：鼎文書局，1996年），第2冊，卷75，頁1705~1706。

³〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記注疏·禮記正義序》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年（1815）江西南昌學府本），總頁4。其中部份落字已據阮元校勘記而修定。

俊（1866~1913）四大輯佚家所輯得南北朝禮學著述結果列如【表 1】，供讀者按圖索驥之用。

	書名	朝代	姓名	王謨	馬國翰	黃奭	王仁俊
	周禮類						
1.	周官禮干氏注	晉	干寶	1	1	1	
2.	周禮徐氏音	晉	徐邈		1		
3.	周禮李氏音	晉	李軌		1		
4.	周官禮異同評	晉	陳邵		1		
5.	周禮劉氏音	齊梁	劉昌宗		2		
6.	周禮戚氏音	陳	戚衮		1		
7.	周官禮義疏	北周	沈重		1		
	儀禮類						
8.	喪服變除圖	吳	射慈	1	1	1	
9.	凶禮	晉	孔衍		1		
10.	葬禮	晉	賀循		1		
11.	喪服要集	晉	杜預		1		
12.	喪服經傳袁氏注	晉	袁準		1		
13.	集注喪服經傳	晉	孔倫		1		
14.	喪服釋疑	晉	劉智	1	1		
15.	出後者爲本父母服議	晉	王虞				1 續
16.	孫曾爲後議	晉	何琦				1 續
17.	蔡氏喪服譜	晉	蔡謨		1		
18.	賀氏喪服譜	晉	賀循		1		1 續
19.	賀氏喪服要記	晉	賀循		1		
20.	葛氏喪服變除	晉	葛洪		1		
21.	喪服經傳陳氏注	晉宋	陳銓		1		
22.	集注喪服經傳	宋	裴松之		1		
23.	儀禮喪服經傳略注	宋	雷次宗	1	1	1	
24.	喪服難問	宋	崔凱		1		
25.	周氏喪服注	宋	周續之		1		
26.	喪服古今集記	齊	王儉		1		
27.	喪服世行要記	齊	王遂之		1		
28.	喪服要記注	不詳	謝徽		1		
	禮記類						
29.	禮記音義隱	吳	射慈		1	1	
30.	禮記范氏音	晉	范宣		1		

31.	禮記徐氏音	晉	徐邈		2		
32.	禮記略解	宋	庾蔚之		1		
33.	禮記劉氏音	齊梁	劉昌宗		1		
34.	禮記隱義	梁	何胤		1		1 續
35.	禮記新義疏	梁	賀瑒		1		
36.	禮記皇氏義疏	梁	皇侃		4		
37.	禮記義證	北魏	劉芳		1		
38.	禮記沈氏義疏	北周	沈重		1		
39.	禮記熊氏義疏	北周	熊安生		4		
	三禮總議						
40.	五禮駁	晉	孫毓	1			
41.	雜祭法	晉	盧諶		1		
42.	禮雜問	晉	范寧		1		
43.	禮雜儀	晉	吳商		1		
44.	祭典	晉	范汪		1		
45.	禮論難	晉	范宣		1		
46.	後養議	晉	干寶		1		
47.	宗議	晉	賀循		1		1 續
48.	答庾亮問宗議	晉	賀循				1 續
49.	禮論答問	宋	徐廣		1		
50.	禮論	宋	何承天	1	1		
51.	禮論條牒	宋	任豫		1		
52.	逆降義	宋	顏延之		1		
53.	禮義答問	齊	王儉		1		
54.	禮論要鈔	齊	荀萬秋		1		
55.	王度記三正記	齊	淳于髡等	1			
56.	諡法	梁	賀琛	1			
57.	禮疑義	梁	周捨		1		
58.	三禮義宗	梁	崔靈恩	1	4	1	1 續
59.	禮雜問答鈔	梁	何佟之		1 ⁴		
60.	禮統	梁陳	賀述	1	1		
61.	明堂制度論	北魏	李謐		1		

【表 1】⁵

⁴ 本章所使用《玉函山房輯佚書》之版本，乃取臺北文海出版社 1967 年影印清同治 10 年（1871）濟南皇華館書局補刻本。此本所錄何佟之《禮雜問答鈔》一書有目無文，今於杜佑《通典》卷 45 注文、中揀得一則何佟之與治禮學士議祭社方位之事，似可暫訂為何氏該書內容，今補輯於後。文見〔唐〕杜佑（734~812）撰，王文錦校點：《通典·禮五·沿革五·吉禮四》（北京：中華書局，1988 年），第 2 冊，卷 45，頁 1269。

統整清人四家對中古時期禮學著述之結果，目前共得上述 61 種。若重以柯金虎老師《魏晉南北朝禮學書考佚》的結果，另增加五經總義類中晉人束皙《五經通論》、楊方《五經鉤沉》、戴逵《五經大義》、南朝雷次宗《五經要義》，以及北魏常爽《六經要注》與北周樊深《七經義綱》等 6 種作品，⁶共計 67 種。此處將對這些禮學相關著述中徵引、運用王肅禮說的情形進行考察，以下分述之。

第一節 兩晉南朝禮家運用王肅禮說探討

本節主要就兩晉、南朝諸家禮說進行考察。在將各家徵引王肅情形條列如下之前，必須先針對透過整理歸納各家徵引情形，以論證影響效應的研究模式提出部分說明。主要原因是有鑑於任何一套方法必定有其缺陷與不足之處，職是之故，理當在此先行說明本章所使用的研究方法其侷限所在。

從一種理想狀態下對資訊接受過程進行思考，大致上可以將接受者的訊息來源區分五種類型，以中古禮家著述與王肅著述之間可能存在的互動關係為例，其間存在的可能情形便有：(1) 直接源於王肅之說；(2) 早於王肅之人的說法，例如馬融、許慎；(3) 約略與王肅同時之人的說法；(4) 晚於王肅之人的說法；(5) 與己同時之他人說法。以上五種假設都有可能造成後人與王肅見解相同的現象出現；除此之外，更不能排除原出於一己創發且與王肅所見略同的情況。另外重以後世傳鈔過程中，有意刪改、硬傷而造成與王肅禮說相同的情形，那麼足以造成南北朝禮學著述中與王肅禮說相近、雷同的可能原因，便可概略地歸納為上述 7 種。當然，以上的推論是預設在理想條件之下所進行的資訊傳播，實際的發生狀況只會更加複雜而難以預估。因此，本章在利用整理各家徵引王肅的情形，以試圖說明王肅禮學義理在兩晉南北朝時期的傳播情形時，自然無法否認上述，甚至是其他種種可能的存在情況。不過在有限的文獻線索之下，原則上本章將與王肅之說相同、相近者，皆以上述第一種情況視之。至於真正成因是否為其他因素，尙俟來日有更多證據線索之時以進一步研究。

此外，有別於今日學術寫作之規範，中國古代著述中在徵引他人說法、典故之時，並無強制要求必須明確予以標示，因此往往產生「明引」與「暗用」兩種類型。⁷以研究立場而言，進行明引的考察研究，雖然所得之結果可能趨於保

⁵ 本表乃參考曹書傑(1954~):《中國古籍輯佚學論稿》(長春:東北師範大學出版社,1998年),頁400~407所製之表。曹氏該表統整了王謨《漢魏遺書鈔》、《重訂漢唐地理書鈔》,馬國翰《玉函山房輯佚書》,黃奭《黃氏逸書考》、王仁俊《玉函山房輯佚書續編》(表中簡稱“續”)、《玉函山房輯佚書補編》、《十三經漢注四十種輯佚》、《經籍佚文》等書以成此表。此外,本章撰寫得以順利進行,渥蒙玄奘大學中國語文學系柯金虎老師不吝贈送大作《魏晉南北朝禮學書考佚》(臺北:國立政治大學中國文學研究所博士論文,1984年)供學生參考、拜讀,而老師公子柯岳君先生不辭辛勞,特地親自將老師大作送至山上系辦公室,更令我甚感虧欠與不安。此外,尉天驄老師(1935~)因知悉學生為文之需,特出借私人所藏《玉函山房輯佚書》一套,以減省學生蒐集資料所需之時間,皆在此一併致上最告謝意與敬意!

⁶ 此 6 種五經總義類著作,皆可見於馬國翰《玉函山房輯佚書》。經由上表可知清四家輯佚成果,尤以馬氏為最,故本章將以《玉函山房輯佚書》為主要文獻依據。

⁷ 根據羅積勇(1961~)的研究指出,古文中「明引」與「暗用」兩種用典類型,各自皆存在著

守，而較難以突顯其真正的傳播影響情形；但相對來說，判讀結果也較趨於實證，且獲得結果也具較大的解釋效力，故以下所列將以明引王肅之說者為主要討論對象，若有較為明確的暗用狀況，也將一併納入討論。為方便閱讀，特於每則徵引實例前標註編號，以供區別。

一、兩晉時期禮家運用王肅禮說情形。⁸

賀循⁹《賀氏喪服要記》。3條。

1. 崇氏問淳于睿曰：「凡大夫待放於郊三月，君賜環則還，賜玦則去，不知此服已賜環玦未？」答曰：「其待郊已三月，未得環玦，未適異國，而君掃其宗廟，故服齊縗三月。」或難曰：「今去官從故官之品，則同在官之制也，故應為其君服斬。王肅、賀循皆言老疾三諫去者為舊君服齊，則明今以老疾三諫去者不得從故官之品可知矣。今論者欲使解職歸者從老疾三諫去者例，為君服齊，失之遠矣。」釋曰：「按令，諸去官者從故官之品，其除名不得從例。令但言諸去從故官之品，不分別老疾三諫去者，則三諫去得從故官之例。王賀《要記》猶自使老疾三諫去者為舊君服齊，然則去官從故官之例，敢見臣服斬，皆應服齊明矣。夫除名伏罪不得從故官之例，以有罪故耳。老疾三諫去者，豈同除名者乎？又解職者嘗仕於朝，今歸家門，與老疾三諫去者豈異，而難者殊其服例哉！」¹⁰

2. 殷仲堪答宗氏庶子服出母：「按王賀以父在服齊縗周，父沒不服。故以為父喪之服。父在齊縗周，本自心喪，終二十五月。今雖無服，當不應減三年之節也。」¹¹

茲為馬國翰自《通典》輯得。馬於《賀氏喪服要記》提要寫道：「鄭康成作《喪服譜》，循亦作《喪服譜》；王肅作《喪服要記》，循亦作《要記》，其書似參用鄭王而酌其中」，¹²由此可知，賀循撰寫《要記》動機之一，有可能是受王肅《喪服要記》的影響。此二條雖皆為轉引之說，然可窺時人多「王賀」連言，未將王賀兩人之間是否存有歧異復行仔細審視，可推測時人似乎多將賀循所論之禮義內涵直接視為王肅禮學內容的呈現。然而今查《通典》尚有賀循徵引王肅一例，

「照錄原文」與「略取語意」兩種模式，這也與現代式的寫作模式有所不同，見氏著：《用典研究》（武昌：武漢大學出版社，2005年），頁34~37。此書渥蒙 楊師晉龍賜贈，謹此一併致謝！

⁸ 由於兩晉時期人物生卒年較難確認，故以下排序謹依《晉書》所載各家本傳出現次第為序，未有本傳者列於末位。所依版本為〔唐〕房玄齡（578~648），楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種》（臺北：鼎文書局，1987年）。

⁹ 〔唐〕魏徵，楊家駱主編：《經籍志》，《新校本隋書附索引》，同注2，第2冊，第32卷，頁921（以下簡稱《隋志》）錄喪服譜1卷、喪服要記10卷。〔宋〕歐陽修（1007~1072）等，楊家駱：《藝文志》，《新校本新唐書附索引》（臺北：鼎文書局，1989年），第2冊，第57卷，頁1431（以下簡稱《新唐志》）錄喪服譜1卷，喪服要記5卷。

¹⁰ 《通典·禮五十四·沿革五十四·凶禮十二》，同注4，第3冊，卷90，頁2475~2476。

¹¹ 《通典·禮五十四·沿革五十四·凶禮十六》，同注4，第3冊，卷94，頁2546。

¹² 〔清〕馬國翰輯：《玉函山房輯佚書》（臺北：文海出版社1967年影印〔清〕同治10年（1871）辛未濟南皇華館書局補刻本），第2冊，頁1a，總頁853。

其中似有可說之處，一併附於下。

3. 東晉賀循答傅純云：「鄭玄云三月者，以親親尸柩，故三月以序其餘懷。但遲速不可限，故不在三月章也。王氏虞畢而除，且無正文。鄭得從重，故《要記》從之。」¹³

賀循此處斟酌鄭王二人對〈喪服〉：「改葬總」的看法。鄭玄注《儀禮·喪服》「改葬總」時言：「親見尸柩，不可以無服總，三月而除之」；¹⁴王肅則以為：「本有三年之服者，道有遠近，或有艱故，既葬而除，不待有三月之服也」。¹⁵對賀循來說，鄭王之別在於鄭玄強調若遇改葬，則須服總麻三月；而王肅則認為凡葬畢返殯宮行完虞祭後即可除服，而後便無須再服。賀循在此從鄭捨王之因，在於依循鄭玄的說法，則更能展現喪家對於死者的重視，故從之。也因此誠如馬國翰所說，賀循《要記》的立場並非全然從王或從鄭，而是有個人禮學義理的判斷作為依據。觀時人未復細查王賀義理取捨仍有異同而竟連言王賀的情形，似可作為接受群眾習染此說已久，日用而不察的證明。推測此現象的成因，極有可能是賀循在當時給予大眾傳播王肅禮說的形象，久而久之多數接受者遂將此形象固著而成一刻板印象。這也可以作為王肅禮說在晉代傳播過程中的一項媒介的說明。

葛洪¹⁶《葛氏喪服變除》。1條。

4. 喪服，斬衰裳，苴經、杖、絞帶，冠繩纓，菅屨者。〈傳〉朝一溢米，夕一溢米。葛洪曰：滿手曰溢。¹⁷

《經典釋文》言：「王肅、劉逵、袁準、孔倫、葛洪皆云滿手曰溢」。劉逵，據嚴可均推測，乃晉元康時人，著有《喪服要記》2卷，¹⁸活動時間不早於王肅。依《釋文》之說，則南北朝時期解溢為滿手者，極有可能是受到王肅之說的影響。

范甯¹⁹《禮雜問》。1條。

5. 殷仲堪問范甯曰：「從兄道林營遷改事，先儒並不疑總服，代所多用，且當依行。至於釋除，王鄭不同，何者為允？」甯答曰：「改葬者非常，故不在五服之章。葬遲者自當以畢事為斷，亦猶久喪服踰三年。」又云：「父喪未葬，主喪者不除。當其為主，五服皆然。苟有事故，葬必踰期，此非常之通服也。」²⁰

¹³ 《通典·禮六十二·沿革六十二·凶禮二十四》，同注4，第3冊，卷102，頁2678。

¹⁴ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏·喪服》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年（1815）江西南昌府學重刊宋本儀禮注疏本），卷34，頁5a，總頁399。

¹⁵ 《通典·禮六十二·沿革六十二·凶禮二十四》，同注4，第3冊，卷102，頁2678。

¹⁶ 〔隋志〕錄喪服變除1卷。

¹⁷ 〔唐〕陸德明（556~627）撰，黃焯（1902~1984）彙校，黃延祖重輯：《經典釋文彙校》（北京：中華書局，2006年），頁22b，總頁334。

¹⁸ 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（北京：中華書局，1999年），第2冊，卷105，頁11a~b，總頁2064。

¹⁹ 〔隋志〕錄禮雜問10卷，〔新唐志〕錄禮問9卷、禮論答問9卷。

²⁰ 《通典·禮六十二·沿革六十二·凶禮二十四》，同注4，第3冊，卷102，頁2679。

改葬服制究竟應當如何實行，在當時似乎引起熱烈的討論，統計《通典》「改葬服議」一節，包括前述賀循答傅純例以及此范甯與殷仲堪的討論，共錄魏晉南北朝事例 12 條。王肅主張改葬畢即可除服，而鄭玄主張當總服三月，今殷仲堪以此詰問范甯何者為允。觀賀循、殷仲堪所論，似皆以鄭王二人之說為對反的兩套說法，這或許多少反映了當時禮家諸生的看法。而范甯較傾向於王肅「既葬而除」的看法，並且透過范甯的詮釋，開展了王肅禮說重視權變的面向。多數認為王肅既葬而除說與鄭玄總服三月說有所緊張者，往往只著眼王肅既葬除而未滿三月的情形，故以為王肅不如鄭玄重喪（如賀循之流）；然范甯此處的回應則揭示了王肅主張另一值得注意的方向：倘若改葬過程中，發生人力不克的因素而致使超過三個月時，難道也只能服總三月嗎？范甯主張「葬遲者自當以畢事為斷」，便是自此立場而發。²¹

蔡謨²²《蔡氏喪服譜》。2 條。

6. 王氏說云：「己生之時，祖父母已卒也。諸父謂伯叔也，昆弟者，伯叔之子也。」此於情為允，又生不及之名亦得通。然既謂諸父為伯叔，而復稱伯叔之兄弟，於文煩重，又不說己聞兄喪當稅與否，於制亦闕，未盡善也。然猶賢乎鄭氏以同時並存為生不及。²³

此條為馬國翰自《通典》輯出，主在討論「稅服」之制。古代由於交通不便，訊息傳遞不易，無法即時在喪期之內著服的情況之下，要如何追服，服制輕重為何，時間長短等問題，皆是稅服之制當回應之議題。²⁴〈喪服小記〉記有「生不及祖父母，諸父昆弟，而父稅喪，己則否」，王肅注曰：「謂父與祖離隔，子生

²¹ 乍看鄭王對於改葬服總三月的看法似是矛盾，然倘若仔細推敲字句，或許可以發現二人之說實是針對不同情境而發。今將二人之說摘錄於下。鄭玄曰：「謂墳墓以他故崩壞，將亡失尸柩也。言改葬者，明棺物毀敗，改設之如葬時也。其奠如大斂。從廟之廟，從墓之墓，禮宜同也。服總者：臣為君也，子為父也，妻為夫也。必服總者，親見尸柩，不可以無服總，三月而除之」。王肅曰：「本有三年之服者，道有遠近，或有艱故，既葬而除，不得待有三月之限」。我認為其中癥結在於二人討論之改葬原因根本不同，進而造成處理方式有別。鄭玄所說的改葬，是因年久失修情況之下進行的改葬，所費時間、物力成本當可在掌握之中。然而王肅所謂「道有遠近，或有艱故」，則指出改葬過程中的不確定性，倘若將王肅所處的動盪時局納入考量，則王肅所言極有可能是針對客死異鄉而必須落葉歸根，或是避亂遷徙而必須改葬等情形而發。也因此王肅所言的現實情況，似是有別於後世如賀循之流所擔心葬畢即除而不足三月的情形；反而范甯之說可能較為貼近王肅本意。在此前提之下，鄭玄所論可以作為一般改葬時的規範原則；而王肅之說，正好可以說明非常時期改葬的權宜之計。如此看來，二人之說分主經權，相輔相成。而倘若上述推論合宜，那麼可以看出王肅之說在後世傳播時，有受到化約解釋的傾向。而這似乎也間接暗示著，王肅之說雖與鄭玄有所不同，但並非對立；但後人為便於進行討論，故往往在無意之間將二者予以對立。這或許也可以作為說明後人耳熟能詳「王肅駁鄭」此一“定見”之所以發生的遠因。有關上述對於鄭王二說之間可能存在的聯繫關係，似是受到藤川正數（1915~?）之說影響，見氏著：《魏晉時代喪服禮の研究》（東京都：敬文社，1960年），頁133~134。鄭玄之說見《儀禮注疏·喪服》，同注14，卷34，頁5a，總頁399；王肅之說見《通典·禮六十二·沿革六十二·凶禮二十四》，同注4，第3冊，卷102，頁2677。

²² 〈隋志〉錄喪服譜1卷、禮記音2卷，〈新唐志〉錄喪服譜1卷、喪服要難1卷。

²³ 《通典·禮五十八·沿革五十八·凶禮二十》，同注4，第3冊，卷98，頁2621。

²⁴ 鄭玄曰：「稅喪者，喪與服不相當之言」，正義曰：「稅是輕稅，或前後不與正時相當，故云稅也」。見《禮記注疏·喪服小記》，同注3，卷32，頁15b、16a，總頁596。

之時，祖父母已死，故曰生不及祖父母。若至長大，父稅服，己則不服也。諸父，伯叔也。昆弟，諸父之昆弟也。以爲計己之生，不及此親之存，則不稅。若此親未亡之前而已生，則稅之也」，²⁵王肅認爲稅喪與否的關鍵，在於是否與死者生前有所交往。親人之間有所互動，則有情感之交流，故依情而論，則當稅服，這也與前章所歸納之王肅禮學精神相呼應。而蔡謨亦從是說。²⁶

然《通典》中另有一則蔡謨徵引王肅之例，此一併列入。

7. 蔡謨論曰：「學者疑此久矣，王氏又以為不然。謨以為聖人雖鑒照，至於訓世言行，皆不聖之事也。故咨四岳，訪箕子，考著龜，每事問，皆其類也。不知墓者，謂兆域之間耳。防墓崩者，謂墳土耳。言古不修墓者，謂本不崩，無所修，非崩而不修也。今崩而後修，故譏焉。此自譏崩，非譏修也。夫子言此者，稱古以責躬也。」²⁷

此處涉及《禮記·檀弓》中所謂孔子不知父墓一說的解讀，以及連帶有關「修墓」是否合禮的討論。不過後世留存王肅之說，其內容僅觸及了他對於孔子不知父墓一說的想法。

《孔子家語·曲禮公西赤問》載孔子將母合葬於父之墓一事，²⁸王肅知悉此書的記載，故以爲〈檀弓〉所記爲謬。²⁹其於《聖證論》便言：「聖人而不知其父死之與生，生不求養，死不奉祭，斯不然矣」，³⁰王肅認爲如果孔子真不知其父葬於何處，不只記載合葬父母一事真實性受到質疑外，更重要的是，要如何追遠敬孝都將成問題，因此王肅是以能否行禮如宜爲其關切之處；不過蔡謨以爲王肅反對該說的理由，似乎是認爲孔子不知父墓一事會對於孔子的聖人形象有所虧礙，故不贊成。也因此蔡謨便對於孔子聖人形象的內容提出了說明，並試圖將王肅之說與〈檀弓〉所記之間的扞格矛盾，予以調合，因此將「不知墓者」，解釋爲不知「兆域之間」。由蔡謨的理解，以及試圖調合王肅禮說與〈檀弓〉之間的矛盾，足以得知王肅禮說對於蔡謨的影響，否則蔡謨大可直接依循〈檀弓〉的說法，而無需在意王肅禮說，職是也可間接突顯出王肅禮說在當時的影響深度。

²⁵ 見《通典·禮五十八·沿革五十八·凶禮二十》同注4，第3冊，卷98，頁2619；《禮記注疏·喪服小記》，同注3，卷32，頁16a，總頁596。

²⁶ 與蔡謨約略同時之另一位禮家劉智亦從王說，見《禮記注疏·喪服小記》，同注3，卷32，頁16a，總頁596。劉智之說可參《通典·禮五十八·沿革五十八·凶禮二十》，同注4，第3冊，卷98，頁2620。

²⁷ 《通典·禮六十三·沿革六十三·凶禮二十五》，同注4，第3冊，卷103，頁2705。

²⁸ 楊朝明主編：《孔子家語通解——附出土資料與相關研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2005年），頁571。

²⁹ 《正義》曰：「王肅據《家語》之文以爲《禮記》之妄」，見《禮記注疏·檀弓上》，同注3，卷6，頁10a，總頁113。又張華《博物志》記有「王肅皆云：『無此事，注記者謬。』時賢咸從之」，見〔晉〕張華（232~300），范寧校證：《博物志校證》（臺北：明文出版社，1981年），卷8，頁940。

³⁰ 《通典·禮六十三·沿革六十三·凶禮二十五》，同注4，第3冊，卷103，頁2705。

袁準³¹《喪服經傳袁氏注》。1 條。

8. 喪服，斬衰裳，苴經、杖、絞帶，冠繩纓，菅屨者。〈傳〉朝一溢米，夕一溢米。袁注：滿手曰溢。

同前葛洪注。

徐邈³²《禮記徐氏音》。2 條。

9. 〈祭義〉敬齊之色。徐注：齊，側皆反。

《經典釋文》「敬齊」下，陸德明注曰：「如字，注及下同。王、徐，側皆反」，³³可知徐邈此說極有可能受王肅之說影響。《通典》中尚有徐邈徵引王肅一例，見下。

10. 徐邈答王詢曰：「鄭玄云『五月之內追服』。王肅云『服其殘月。小功不追，以恩輕故也』。若方全服，與追何異？宜服餘月。」³⁴

此處徐邈對於王詢的回應，主在闡明小功服之親要如何稅服。以徐邈所言來看，可以推測當時稅服的討論中，鄭玄、王肅二說皆頗具影響力，故徐邈引二家禮說以衡度之。若自歷時發展的視野進行觀察，禮家以鄭王二說作為討論稅服時的理論資源，此種模式為其後劉宋禮家庾蔚之所接受（詳如後）。時至大唐，此種鄭王對列的討論形式，其影響層面便已擴及官方，例如《禮記·檀弓上》「曾子曰：『小功不稅』」節，孔穎達疏曰：「鄭康成義，若限內聞喪，則追全服；若王肅義，限內聞喪，但服殘日，若限滿即止」，³⁵而孔在其後曰：「假令如王肅之義，限內只少一日，乃始聞喪。若其成服，服未得成即除也。若其不服，又何名追服？進退無禮，王義非也」，³⁶且不論孔穎達舉非一般情形的特例來質疑王肅禮說是否得宜，不過倘若將王肅稅服之說在晉代、劉宋，乃至於唐代的接受情形加以對比，那麼也可約略看出王肅禮說影響層面的消長情形。

孔倫³⁷《集注喪服經傳》。1 條。

11. 喪服，斬衰裳，苴經、杖、絞帶，冠繩纓，菅屨者。〈傳〉朝一溢米，夕一溢米。袁注：滿手曰溢。

同葛洪注，見前。

³¹ 〈隋志〉錄喪服經傳注 1 卷，〔後晉〕劉昫（887~946），楊家駱主編：〈經籍志〉，《新校本舊唐書附索引》（臺北：鼎文書局，1989 年），第 3 冊，卷 46，頁 1972（以下簡稱〈舊唐志〉）錄注喪服紀 1 卷，〈新唐志〉注儀禮 1 卷。

³² 〈新唐志〉錄禮記音 3 卷。

³³ 《經典釋文彙校》，同注 17，卷 13，頁 18a，總頁 432。

³⁴ 《通典·禮五十八·沿革五十八·凶禮二十》，同注 4，第 3 冊，卷 98，頁 2622。

³⁵ 《禮記注疏·檀弓上》，同注 3，卷 7，頁 7a，總頁 128。

³⁶ 同上。

³⁷ 〈隋志〉錄集注喪服經傳 1 卷、〈新唐志〉錄儀禮注 1 卷。

此外，《晉書·禮志》記載了有晉一朝制定國家禮制的相關訊息，其中徵引王肅之說者，亦一併繫於此。晉武帝太康初年，命摯虞重新典校荀顛奉敕所撰之《五禮》。摯虞對於其中喪服內容有所損益，其意見如下。

12. 三年之喪，鄭云二十七月，王云二十五月。改葬之服，鄭云服總三月，王云葬訖而除。繼母出嫁，鄭云皆服，王云從乎繼寄育乃為之服。無服之殤，鄭云子生一月哭之一日，王云以哭之日易服之月。如此者甚眾。〈喪服〉本文省略，必待注解事義迺彰；其傳說差詳，世稱子夏所作。鄭王祖《經》宗《傳》，而各有異同，天下並疑，莫知所定。而顛直書古《經》文而已，盡除子夏《傳》及先儒注說，其事不可得行。及其行事，故當還頒異說，一彼一此，非所以定制也。臣以為今宜參采《禮記》，略取《傳》說，補其未備，一其殊義。可依準王景侯所撰〈喪服變除〉，使類統明正，以斷疑爭，然後制無二門，咸同所由。³⁸

若就喪禮實踐的角度來看，鄭王之別最明顯之處在於王肅喪服主張的實際內容多較鄭玄之說來得簡約，依此推想實踐過程中所耗費的成本也當較鄭說儉省。摯虞採取王說的考量為何？是全然出於一己對於經典義理的理解與抉擇，抑或是受制於當時外在的現實需求？以下試就此兩個層面略述之。

第一，先就摯虞個人議禮之態度多以契合現實效用為其導向而說。此可由其本傳所記二事看出端倪。其一是陳廼掘地得古尺一事。由於根據當時出土之古尺度量與今尺有別，故潘岳以為「習用已久，不宜復改」。摯虞則以為「今尺長於古尺幾於半寸，樂府用之，律呂不合；史官用之，曆象失占；醫署用之，孔穴乖錯。此三者，度量之所由生，得失之所取徵，皆絀闕而不得通，故宜改今而從古」。³⁹摯虞不以從古或從今的立場思考，而全然以切合實用與否為立意考量。第二個例子，發生於元皇后崩，虞與杜預議論皇帝、太子服喪之制。杜預以為當依前朝慣例，皇帝服喪至虞祭為止，而太子服喪至卒哭祭畢為止。摯虞則主張「今帝者一日萬機，太子監撫之重，以宜奪禮，葬訖除服，變制通理，垂典將來，何必付之於古」，⁴⁰由此可知摯虞制禮的原則可以「以宜奪禮」四字為主軸。而「宜」要如何斷定，往往訴諸實踐過程中的現實需求為優先考量。

由於摯虞重議《五禮》的時代在西晉武帝司馬炎時期，故查考〈武帝本紀〉所述，當有助於理解當時政治環境。〈武帝本紀〉記載司馬炎泰始元年（265）登基時曾下詔「大弘儉約」，⁴¹且觀其政績與統領方針，亦頗倡言精實，力避疊床架屋之失，⁴²而其左右股肱，於公於私亦多持清儉。⁴³可推測當時官方皆有意識

³⁸ 〈禮志〉，《新校本晉書并附編六種》，同注 8，第 1 冊，卷 19，頁 581~582。

³⁹ 〈摯虞傳〉，《新校本晉書并附編六種》，同注 8，第 2 冊，卷 51，頁 1425。

⁴⁰ 〈摯虞傳〉，《新校本晉書并附編六種》，同注 8，第 2 冊，卷 51，頁 1426。概略地說，喪禮流程大約如下：葬→三虞祭→卒哭祭→祔祭→小祥（又稱“練”第 13 個月）→大祥（第 25 個月）→禫祭（第 25 或 27 個月）→脫喪。

⁴¹ 〈武帝紀〉，《新校本晉書并附編六種》，同注 8，第 1 冊，卷 3，頁 52。

⁴² 茲列出〈武帝紀〉中足以呈現武帝追求精實之政策措施。為減篇幅，故各條末以括號中之數

地建構素樸精簡之氛圍。重以上述摯虞議禮時之切合實用、以宜奪禮的立場，頗足以說明當時官方取王捨鄭之決策，背後所隱藏的可能成因，這也間接地呈現出王肅喪服禮制具有儉約精實的功能意義。

13. 泰始二年正月，詔曰：「有司前奏郊祀權用魏禮，朕不慮改作之難，令便為永制，眾議紛互，遂不時定，不得以時供饗神祇，配以祖考。日夕難企，貶食忘安，其便郊祀。」時群臣又議，五帝即天也，王氣時異，故殊其號，雖名有五，其實一神。明堂南郊，宜除五帝之坐，五郊改五精之號，皆同稱昊上帝，各設一坐而已。地郊又除先后配祀。帝悉從之。二月丁丑，郊祀宣皇帝以配天，宗祀文皇帝於明堂以配上帝。是年十一月，有司又議奏，古者丘郊不異，宜并圓丘方丘於南北郊，更修立壇兆，其二至之祀合於二郊。帝又從之，一如宣帝所用王肅議也。是月庚寅冬至，帝親祠圓丘於南郊。自是後，圓丘方澤不別立。⁴⁴

《資治通鑑》：「帝，王肅外孫也，故郊祀之禮有司多從肅議」，⁴⁵歷來多主張王肅之說得以行於晉初之因，乃緣於政治裙帶聯繫之故。此種以王肅個人政治身分進行推論的方式當然不無成立的可能；但若斷然地宣稱此說具有絕對的必然性，則似有待斟酌。今若以整體歷史情境重新設想，執司建請採納王肅以一神易五神，合郊丘為一祭等諸多說法，頗與前段所說武帝崇尚儉約精實的政策方針相切合。⁴⁶且根據呂思勉（1884~1957）對於晉人的觀察可知，相較於漢人多援引天道以說政事的現象，晉代則展現出重視人事作為對政治的影響。⁴⁷此文化內涵的轉變與王肅禮學精神的「人間性格」多所相符，這或許可以解釋王肅之說能在晉初受到當局者青睞的可能原因之一。

第三事例是太康 9 年（288），武帝欲合併太社帝社為一。此事《通典》與《晉書·禮志》皆有記載，然詳略不同，茲不徵引全文，以免拖沓。以下略述之。

字表示頁數，不標示卷數。「循省風俗，除禳祝之不在祀典者」（53），「有司請建七廟，帝重其役，不許」（53），「罷雞鳴歌」（53），「并圓丘、方丘於南、北郊，二至之祀合於二郊」（55），「律令既就，班之天下，將以簡法務本，惠育海內」（56），「禁彫文綺組非法之物」（61），「群臣以天下一統，屢請封禪，帝謙讓弗許」（72），「絕縑綸之貢，去雕琢之飾，制奢俗以變儉約，止澆風而反淳朴」（81）。以上共 8 條。

⁴³ 統計武帝時期重要大臣共有 8 人，分別為：何曾、王沈、賈充、裴秀、鄭沖、荀勗、王祥、荀顛、齊王司馬攸等 9 人。分別考查各〈傳〉，除〈何曾傳〉有明確指何性奢豪、務華侈之外，其他或出身寒微（如王祥、鄭沖）；或身後貧困（如王沈、荀顛）；又或是在施政措施中展現清約精神（如齊王攸、荀勗）。礙於篇幅，不一一羅列，可覆案各家本傳。

⁴⁴ 〈禮志〉，《新校本晉書并附編六種》，同注 8，第 1 冊，卷 19，頁 583~584。

⁴⁵ 〔宋〕司馬光撰，〔宋〕胡三省注，章鈺校記：〈晉紀一〉，《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1987 年），第 5 冊，卷 79，頁 2495。

⁴⁶ 清人陳啓源（1606~1683）：「鄭玄王肅論郊祀各有不同。鄭謂天有六天，歲有九祭；王謂天惟一天，歲止二祭」；王葆玟（1946~）討論禘郊典禮時曾指出此類祭典所費不貲，經常舉行，有傷國力。上引說法，陳啓源之說見：《毛詩稽古編·數典·祀典》（臺北：復興書局，1961 年《皇清經解》據清咸豐 11 年（1861）補刊道光 9 年（1829）刊本影印），第 3 冊，頁 1a，總頁 1103。王葆玟之說參《西漢經學源流考》（臺北：東大圖書公司，1994 年），頁 218。

⁴⁷ 呂思勉：〈晉人不重天道〉，《呂思勉讀史札記·丙帙·魏晉南北朝》（上海：上海古籍出版社，2005 年），中冊，頁 887~888。

當時傅咸援引王肅王社、太社之說以為依據：

14. 〈祭法〉王社太社，各有其義。天子尊事郊廟，故冕而躬耕。躬耕也者，所以重孝享之棗盛。親耕故自報，自為立社者，為藉田而報者也。國以人為本，人以穀為命，故又為百姓立社而祈報焉。事異報殊，此社之所以有二也。王景侯之論王社，亦謂春祈藉田，秋而報之也。其論太社，則曰王者布下圻內，為百姓立之，謂之太社，不自立之於京都也。景侯此論據〈祭法〉。〈祭法〉：「大夫以下成群立社，曰置社。」景侯解曰，「今之里社是也」。景侯解〈祭法〉，則以置社為人間之社矣。而別論復以太社為人間之社，未曉此旨也。太社，天子為百姓而祀，故稱天子社。〈郊特牲〉曰：「天子太社，必受霜露風雨。」以群姓之眾，王者通為立社，故稱太社也。若夫置社，其數不一，蓋以里所為名，《左氏傳》盟于清丘之社是也。眾庶之社，既已不稱太矣，若復不立之京都，當安所立乎！⁴⁸

武帝欲合併二社的動機不明，或許與前述治國政策方針力主精實不無關係。但不論真實原因為何，至少此次君臣議禮事件可以證實：自《通鑑》以降主張王肅乘政治身分之利，促使其說得以施行於晉初的說法需要重新評估，⁴⁹因為倘若當時果真是「凡王必尊」，何以武帝會提出與王肅相左的說法？由此可推測王肅禮說得行於晉初，並不全然與其政治身分有關。但根據傅咸徵引王肅主張太社不立於京城說，卻引來太常成祭非議：

時成祭議稱景侯論太社不立京都，欲破鄭氏學。咸重表以為：「如祭之論，景侯之解文以此壞。〈大雅〉云『乃立冢土』，毛公解曰，『冢土，大社也』。景侯解詩，即用此說。〈禹貢〉『惟土五色』，景侯解曰，『王者取五色土為太社，封四方諸侯，各割其方色土者覆四方也』。如此，太社復為立京都也。不知此論何從而出，而與解乖，上違經記明文，下壞景侯之解。臣雖頑蔽，少長學門，不能默已，謹復續上。」劉寔與咸議同。詔曰：「社實一神，而相襲二位，眾議不同，何必改作！其便仍舊，一如魏制。」⁵⁰

⁴⁸ 〈禮志〉，《新校本晉書并附編六種》，同注8，第1冊，卷19，頁591~592。

⁴⁹ 據目前經眼著作論及王肅之說得行於晉初者，無不對王肅為武帝外祖父的身分有所著墨。例如錢穆（1895~1990）：《經學大要》（臺北：素書樓文教基金會，2000年），頁217~219。包鸞賓（1899~1944）：〈經學通義（初稿）〉，收入包鸞賓著，馬敏等整理：《包鸞賓學術論著選》（武漢：華中師範大學出版社，2005年），頁64。盧元駿（1914~1977）：〈經學之發展與今古文之分合〉，《孔孟月刊》第15卷4期（1976年12月），頁35~43。黃彰健（1919~）：〈論曹魏西晉之置十九博士，並論秦漢魏晉博士制度之異同〉，《經今古文學問題新論》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992年），頁460。吳雁南（1929~2001）等：《中國經學史》（福州：福建人民出版社，2001年），頁174~175。李學勤先生（1933~）主編，王志平著：《中國學術史·三國兩晉南北朝卷》（南昌：江西教育出版社，2000年），上冊，頁225。張立文（1935~）主編，向世陵（1955~）著：《中國學術通史·魏晉南北朝卷》（北京：人民出版社，2004年），頁391~392、395~396、403~404。徐芹庭（1941~）：〈三國時代之易學〉，《孔孟學報》第38期（1979年9月），頁113~130。王錦民（1963~）：〈魏晉尚書學與晚書〉，《古學經子：十一朝學術史新證》（北京：華夏出版社，1996年），頁79~85。

⁵⁰ 〈禮志〉，《新校本晉書并附編六種》，同注8，第1冊，卷19，頁592~593。

案鄭玄以爲社稷設於庫門內雉門外，在天子九門之內，⁵¹然根據傅咸前所說，則王肅以爲太社不立京城之中，此與鄭說相牴觸。傅咸方舉毛、王解〈縣〉「乃立塚土」同主大社之說作爲依據，試圖化解鄭王二說間所存在的歧異。根據目前所存文獻無法推斷傅咸稱毛、王之說相同是否有所根據，亦或只是出於一己的臆測，不過，試圖化解鄭王二說分歧，卻又要兼顧王肅之說的反應，頗具討論意義。因爲解冢土爲大社，乃是毛、鄭、王三家之共識，傅咸藉助《詩》說傳統中鄭王交集之處，以消解二家在禮學實踐過程中的矛盾情形，突顯出鄭玄禮說在晉初仍舊是不可忽視的實踐範式，然王肅禮說卻又是當時禮家不得予以安頓的另一套說法。這反映出王肅禮說，在當時官方範圍中的確具有相當的影響力，也可以間接證實前賢所謂王肅之說興於晉初的觀察無誤。⁵²

二、劉宋時期禮家運用王肅禮說情形。

崔凱⁵³《喪服難問》。1 條。

15. 崔凱云：「『父卒，繼母嫁，從爲之服，報。』，鄭玄云：『嘗爲母子，貴終其恩也。』按王肅云：『若不隨則不服。』凱以爲『出妻之子爲母』及『父卒，繼母嫁，從爲之服，報』，此皆爲庶子耳，爲父後者皆不服也。《傳》云：『與尊者爲體，不敢服其私親』，此不獨爲出母言，爲繼母發。繼母嫁已隨，則爲之服，則是私也。爲父後者，亦不敢服也。鄭玄云：『嘗爲母子，貴終其恩』，不別嫡庶。王肅云：『隨嫁乃爲之服』。此二議，時人惑焉。凱以爲〈齊衰三年章〉『繼母如母』，則當終始與母同，不得隨嫁乃服，不隨則不服，如此者不成『如母』。爲父後者則不服，庶子皆服也。」⁵⁴

《儀禮·齊衰三年章》「父卒，繼母嫁，從爲之服，報」，鄭玄注曰：「嘗爲母子，貴終其恩」；⁵⁵王肅則主張「若不隨則不服」、「隨嫁乃爲之服」，二人之說據崔凱所言，似爲當時議論的焦點之一。繼母與子的關係，根據鄭王二人所言，界定上有所不同。鄭玄就親屬結構關係而論，認爲繼母與父因具有婚姻關係，故繼母與子可有「母子」之名。察鄭玄說法與〈齊衰三年章〉「繼母如母」《傳》文大底無違。⁵⁶而王肅之說除了上述之外，《通典》卷 89 另有王肅「從乎繼而寄育則爲服，不從則不服」的說法；⁵⁷就此觀之，王肅認爲繼母與子之所以具有身分聯繫，並非出於形式上的親屬關係，而是因繼母在實際生活層面對繼子具有寄育

⁵¹ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏·春官·小宗伯》（臺北：藝文出版社，1981 年影印〔清〕嘉慶 20（1815）年江西南昌府學重刊宋本周禮注疏本），卷 19，頁 1a，總頁 290。

⁵² 必須加以澄清的是，我於論述中並不反對前人主張王肅之說在晉初興起的看法；但對於以王肅的政治血統身分作爲此歷史現象的「唯一」解釋原因，則是我所反對的！

⁵³ 〈隋志〉錄喪服難問 6 卷。

⁵⁴ 《通典·禮五十四·沿革五十四·凶禮十六》，同注 4，第 3 冊，卷 94，頁 2549。

⁵⁵ 《儀禮注疏·喪服》，同注 14，卷 30，頁 7b，總頁 355。

⁵⁶ 〈齊衰三年章〉：「繼母如母」傳曰：「繼母何以如母？繼母之配父，與因母同。故孝子不敢殊也」，鄭玄注：「因猶親也」。見《儀禮注疏·喪服》，同注 14，卷 30，頁 2b~3a，總頁 352~353。

⁵⁷ 《通典·禮四十九·沿革四十九·凶禮十一》，同注 4，第 3 冊，卷 89，頁 2452。

撫養之恩，故子當為繼母服喪以報恩。若就實行而可能產生之效應來說，鄭玄之說易於強化人倫體系對於個人的規範功能；⁵⁸王肅之說則易導向個人自我獨立意識之覺醒；而崔凱之說，試圖強調嫡庶有別，特別強調為父後者承緒家族宗統的身分意義，故此處不採王說。⁵⁹

庾蔚之⁶⁰《禮記略解》。9條。

16. 〈曲禮上〉堂上接武。庾曰：謂接則足連，非半也。武跡相接，謂每移足半躡之也。中人跡一尺二寸，半躡之，是每進六寸也。⁶¹

鄭云：「武，迹也。迹相接，謂每移足半躡之，中人之跡尺二寸」，王云：「足相接也」，庾承此而說，雖不必然受王肅之說影響，卻不無可能，故一併列入。

17. 〈王制〉將徙於諸侯，三月不從政，自諸侯來徙家，期不從政。庾曰：據仕者從大夫家，出任諸侯，從諸侯退仕大夫。⁶²

〈正義〉言王肅、庾蔚之同。

18. 〈內則〉芝栴菱根。庾曰：無華而生者曰芝栴。

王肅曰：「無華而實者名栴，皆芝屬也」，⁶³芝栴無華之說，兩者皆主之。庾當似承於王肅。

19. 〈樂記〉奮疾而不拔。庾曰：舞者雖貴於疾亦不失節，謂不大疾也。⁶⁴

王肅曰：「舞雖奮疾，而不失節，若樹木得疾風而不拔」，⁶⁵二人皆言舞者行

⁵⁸ 吳雁南等解釋鄭學得盛行六朝時提出兩點原因：第一、世家大族為維持門第內部等級建制，第二、世家大族要求遵守古制。在此二原因之下，鄭學較王學更易被世家大族接受。此說在此也可作一旁證。見吳雁南等：《中國經學史》，同注 49，頁 212。

⁵⁹ 張壽安先生（1951~）於《十八世紀禮學考證的思想活力》一書第三章〈為人後：清儒論“君統”之獨立〉卷首說道：「漢魏以後，因人口遷移、地理、經濟等因素造成宗法型態改變，過繼本旨喪失。過繼，竟流向財產爭奪，民間的過繼尤其如此」，張先生此說揭櫫了服制確認與家產分配之間可能存在的討論空間；柳存仁先生（1917~）對此亦有所著墨：「有資格穿孝服的人，就是在“五服之內”，是會得到遺產，或家族的照顧，是有好處的」，見〈研究中國傳統學問的門徑和方法〉，收入《道家與道術：和風堂文集續編》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁 29~45，引文出自頁 38。楊師晉龍也在論文撰寫過程中有所提醒。前引錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉一文說道喪服禮對於門第結構具有維持內部秩序的功能意義，更可放在張先生提出的服制確認與家產分配此一脈絡下進行理解。然礙於此部分研究除了涉及經學實踐的議題之外，同時亦涉及社會經濟活動等知識背景，目前學力無法承擔，俟他日另撰文處理。前引張先生之言，見氏著：《十八世紀禮學考證的思想活力》（北京：北京大學出版社，2005年），頁 144~145。

⁶⁰ 〈隋志〉錄撰喪服 31 卷、注喪服要記、撰喪服世要 1 卷、撰禮論鈔 20 卷、撰禮答問 6 卷，〈新唐志〉錄禮記略解 10 卷、注喪服要記 5 卷、禮論鈔 20 卷。

⁶¹ 《禮記注疏·曲禮上》，同注 3，卷 2，頁 6b，總頁 33。

⁶² 《禮記注疏·王制》，同注 3，卷 13，頁 22b，總頁 266。

⁶³ 《禮記注疏·內則》，同注 3，卷 27，頁 18a，總頁 525。

⁶⁴ 《禮記注疏·樂記》，同注 3，卷 38，頁 14b，總頁 683。

⁶⁵ 〔漢〕司馬遷（145~86B.C.）撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1997年），第 2 冊，卷 24，頁 1217。

止不失節，彼此間似有所聯繫，故予以收入。另自《通典》輯出 5 則庾引王肅之例，茲列於下。

20. 庾蔚之謂：「王順《經》文，鄭附《傳》說。王即情易安，於《傳》亦無礙。繼嫁則與宗廟絕，為父後者安可以廢祖祀而服之乎！」⁶⁶

由於此文內容過於簡短，難以推斷庾蔚之當時是針對何種情形而發此議論。《通典》將此條文獻繫於「為父後為嫁母及繼母嫁服議」條目之下，目前僅能根據此條線索，配合王肅相關言論，將此處所言看作是庾蔚之闡述自己對於嫡子是否為改嫁的繼母服喪的看法。繼母與子本無血緣關係，依照前段整理崔凱引述王肅說法的討論，可知王肅「隨嫁為之服」的主張，是著眼於繼母改嫁後，對前夫之子仍然願意繼續撫養的這份撫育的恩情，因此王肅之說較能契合為人子者情感層面的需求。但是後人在實踐王肅此說之際，卻因為當事人具有嫡子（為人後）的身分，而引起爭端，原因在於嫡子象徵著血緣宗統的維繫，而繼母改嫁後已不具有親屬的身分，在此情形下，倘若嫡子仍為改嫁的繼母服喪，那麼將會造成親屬間倫理秩序的混亂。因此，當時禮家對於此一議題的討論，實際上正是反映著在「血緣倫理」與「個人情感」兩造之間要如何取舍的心理焦慮。即便正如庾蔚之所說，王肅禮說「即情易安」，但在「緣情制禮」的原則與維繫門閥世族內部秩序的需求之間，庾蔚之及崔凱仍選擇了後者作為制禮的首要目的。除此之外，「即情易安」的說法，也可以代表當時禮家對王肅禮說的總體觀感。

21. 宋庾蔚之謂：「鄭王所說，雖各有理，而王議容朝聞夕除，或不容成服，求之人心，未為允愜。若服其殘月，官人得寧，則應多少不同。今喪寧心制，既無其條，則是前朝已自詳定，無服殘月之制。」⁶⁷

此論稅服追喪事宜。關於鄭王主張之異同，前已有所闡釋。庾蔚之此說係針對王肅注〈檀弓上〉「小功不稅」一節所說「限內聞喪，但服殘日，若限滿即止」而論。⁶⁸王肅之說無法受庾青睞，主要癥結在於王說與庾蔚之「求之人心，未為允愜」此種訴諸感受層次的預期不符。任何一項在傳播之流中的想法、觀念乃至於學說系統，其能否產生短程影響，甚至是造成長期效應，關鍵就在於有無契合多數接受者的預期視野，以及契合程度的高低。換言之，接受主體的品味與傳播對象的性質符應程度，決定了此對象產生影響的幅度與深度。⁶⁹我無法窮盡當時禮家心中的預期，是否都如庾蔚之此處所言，不過庾氏此例可供做一參考，以說明討論王肅禮說傳播過程時必須納入考量的變因之一。

22. 宋庾蔚之謂：「〈服問〉云『君為天子三年，夫人如外宗之為君。』按

⁶⁶ 《通典·禮五十四·沿革五十四·凶禮十六》，同注 4，第 3 冊，卷 94，頁 2549。

⁶⁷ 《通典·禮五十八·沿革五十八·凶禮二十》，同注 4，第 3 冊，卷 98，頁 2622。

⁶⁸ 《禮記注疏·檀弓上》，同注 3，卷 7，頁 7a，總頁 128。

⁶⁹ 此處所言「預期視野」，乃參考熊禮匯（1944~）：〈從選本看南宋古文家接受韓文的期待視野——兼論南宋古文選本評點內容的理論意義〉，收入王兆鵬（1959~）等編：《文學傳播與接受論叢》（北京：中華書局，2006 年），頁 125~146。其中頁 126 借用德國文學理論學者姚斯（Jauss, Hans Robert, 1921~1997）文學接受理論的觀點，對於期待視野此一觀念有所界定，可參看。

鄭玄注云：『外宗，君外親之婦也。其夫與諸侯為兄弟，服斬，妻從服周。諸侯為天子服斬，夫人亦從服周。』按王肅注云：『外宗，外女之嫁於卿大夫者也，為君服周。』今鄭王雖小異，而同謂夫服君斬縗，故妻從服周耳。未聞王妃服后與不。〈雜記〉云『外宗為君夫人，猶內宗也。』鄭注：『皆謂嫁於國中者也。為君服斬縗，夫人齊縗，不敢以其親服服至尊也。外宗謂姑姊之女、舅之女及從母，皆是也。內宗，五屬之親也。其無服而嫁於諸臣者，從為夫之君。』按先儒皆以有親服之故，成以君臣之服。瑯琊王妃者，是司馬道子妻，於孝武定后，本娣姒小功之服。王者絕旁親，故宜成以臣妾齊縗之周。」⁷⁰

此段涉及從服之制。《禮記·大傳》論及六種設定服制之原則，稱為「服術」，其中第六項便是從服。⁷¹根據此處文獻記載尚無法斷定庾蔚之在議定服制時，參酌鄭王二說的舉動究竟是出於一種自覺而有意識的行為，亦或是一種無自覺的慣性使然。倘若是一種無意識的慣性徵引，那麼可以推測這種將鄭王平等看待的制禮態度與模式，在當時極有可能是禮家彼此議禮時的處理方法。職此而論，要能成為禮家約定俗成的處理模式，也就意味著鄭王二說已從一般書面的「資訊」，轉化成為使用者「日用而不察」的背景知識。而這種知識建構的過程最為典型的方式便是透過教育。倘若以上推論的因果關係說明不致過於跳躍，那麼可以大膽地推測，至少在劉宋時期（甚至是更早的時候），禮家養成教育的內容便已包括了王肅禮說。當然，上述的推論是建立在庾蔚之對於王肅的徵引是一種屬於慣性行為的前提之下；倘若庾蔚之對王肅的徵引是一種刻意的行為，那麼至少可以證明，王肅之說相當程度上影響了庾蔚之的禮學義理；而庾蔚之也在議禮過程中，間接地促進王肅學說的傳播。

23. 宋庾蔚之謂：「自以同生成親，繼父同居，由有功而致服，二服之來，其禮乖殊。以為因繼父而有服者，失之遠矣。馬昭曰：『異父昆弟，恩繫於母，不於繼父。繼父，絕族者也。母同生，故為親者屬，雖不同居，猶相為服。王肅以為從於繼父而服，又言同居，乃失之遠矣。』子游、狄儀，或言齊縗，或言大功，趨於輕重，不疑於有無也。《家語》之言，固所未信。子游古之習禮者也，從之不亦可乎。」⁷²

有關王肅主張從於繼父同居則服，以及同母異父昆弟相為服之說，前章已有述及。基本上王肅主張若從繼父同居，是著眼於繼父對已有切身的養育之恩，故得為繼父服喪。根據現存資料無法判斷庾蔚之修正馬昭之說的理據為何，不過在此的基本立場大致與王肅相近。

⁷⁰ 《通典·禮四十一·沿革四十一·凶禮三》，同注4，第2冊，卷81，頁2216。

⁷¹ 「服術有六，一曰親親，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰長幼，六曰從服」，《禮記注疏·大傳》，同注3，卷34，頁8b，總頁619。丁鼎（1955~）釋從服曰：「是指隨某一親屬而為某一對象服喪的原則。具體說來，就是服喪者與服喪對象之間本無直接的血緣親屬關係或政治關係，但由於服喪者的某一親屬與服喪對象有直接的宗親關係或政治關係，故隨從此一親屬而為其服喪。」見氏著：《儀禮·喪服》考論（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁194。

⁷² 《通典·禮五十一·沿革五十一·凶禮十三》，同注4，第3冊，卷91，頁2496。

24. 宋庾蔚之《問答》曰：「『有葬在小祥之月，此月復有虞祔之禮。使用晦祥，於理為速，此與久喪復異。取後月祥練，於情允否？』答曰：『三年後葬，祥不在葬月耳。今未為絕久，祥理取後月也。』又問曰：『葬與練祥三事各月，猶未足伸漸殺之情，況乃練祥三變而可共在一月邪！虞喜之言，不近人情。盧、鄭、王皆以此不同時日，良有由也。言各有當，亦不嫌同辭。春夏秋冬既各為一時，一日有十二時，然十二月何為不得各為一時之言也！』」⁷³

〈隋志〉著錄庾蔚之著作，其中有《禮答問》6卷，此條似出於該書。一般而言，自靈柩下葬，家屬行反哭之禮後，一直到正式除喪之前，其間必須經過三虞、卒哭、祔、小祥（練）、大祥、禫等祭祀儀典之後，纔能正式脫喪。⁷⁴各儀典舉行時間大致如下：下葬當日便行初虞之祭，間隔一日行再虞之祭，再虞次日行三虞之祭。三虞之祭次日舉行卒哭之祭。卒哭之次日行祔禮。⁷⁵喪期第13個月行小祥之祭，以表示喪期滿一週年。喪期第25個月行大祥之祭，以表示喪滿二年。依王肅之見，則當月行禫祭之後，便告三年除喪。而此段文獻所論，乃針對久喪未葬情形下，祥禫各祭當於何時舉行。庾蔚之所引盧植、鄭玄、王肅的意見，可參考三人對〈喪服小記〉「三年而後葬者必再祭，其祭之間不同時而除喪」的詮釋。王肅曰：「不同時者，異月也，謂葬後一月練，後一月大祥也。除重服宜有漸，間一月若異時矣，故不言同時者，但不同月耳」，⁷⁶王肅在此釋「不同時而除喪」的「時」為「月」，與鄭玄之說相同。⁷⁷依庾蔚之所說，當時認為盧鄭王之說相較虞喜《釋疑》所言「同日而異時，時謂日也，非三月之時」之說，⁷⁸更為貼近人情，故庾從鄭王之說。由此也可再次證明庾蔚之以人情為依歸的接受預期立場。

⁷³ 《通典·禮六十三·沿革六十三·凶禮二十五》，同注4，第3冊，卷103，頁2694~2695。

⁷⁴ 〔清〕徐乾學（1631~1694）：《讀禮通考》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》本），第113冊，卷48~51，總頁203~281。彭林（1949~）：《中國古代禮儀文明》（北京：中華書局，2005年），頁244~249。其中歷來禮家討論爭訟頻繁處，乃在於大祥與禫祭之間究竟是否需要間隔一月為期，由此進而衍伸出鄭王對於三年之喪時限的分歧見解。一般認為王肅主張第25個月行大祥之祭後，當月即可復行禫祭，進而除喪。故推斷王肅主張三年之喪，實際期限為25個月。而鄭玄則主張大祥之後尚需間隔一個月，方能行禫祭而除喪，故鄭玄對於三年之喪的理解，乃是以27個月為斷限。較近期的研究，可以參考張煥君：〈第2章 三年之喪〉，《魏晉南北朝喪服制度研究》（北京：清華大學歷史學博士論文，2005年），頁36~66。根據張氏觀察，王肅所主張的25月之說，實際上是延續了漢代以來的三年喪期傳統。

⁷⁵ 「明日以其班祔」，鄭玄注曰：「卒哭之明日也」。見《儀禮注疏·士虞禮》，同注14，卷43，頁11b，總頁512。

⁷⁶ 《通典·禮六十三·沿革六十三·凶禮二十五》，同注4，第3冊，卷103，頁2693。《通典》作「不同者」，似當作「不同時者」，今依李振興老師（1930~）《王肅之經學》補。見李老師：《王肅之經學》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1980年），頁634。

⁷⁷ 鄭玄注曰：「間不同時者，當異月也」。見《禮記注疏·喪服小記》，同注3，卷32，頁14a，總頁595。

⁷⁸ 虞喜《釋疑》之說，見《通典·禮六十三·沿革六十三·凶禮二十五》，同注4，第3冊，卷103，頁2694。虞喜釋「時」字為日，主張這些祭儀可於一日內依次行畢，庾以為此舉對喪家的情感而言，較難接受。

何承天⁷⁹《禮論》。1 條。

25. 王莽時，劉歆、孔昭以爲《易》〈震〉、〈巽〉等六子之卦爲六宗。光武即位，依〈虞書〉「禋于六宗」，禮同大社。至魏明帝時，詔令王肅議六宗，取《家語》宰我問六宗，孔子曰「所宗者六，埋少牢於大昭祭時，相近於坎壇祭寒暑，王宮祭日，夜明祭月，幽禋祭星，雩禋祭水旱」。孔安國注《尚書》與此同。張融注從鄭君，於義爲允。⁸⁰

六宗之祀，歷來爭訟不已。秦蕙田《五禮通考》曰：「稱禋則陽祀天神之屬也，但不知何神。自漢諸儒已經聚訟，立一說即有一難，迄今未定」，⁸¹ 上述資料係何承天彙整歷來六宗之說。《南史》云：「先是《禮論》有八百卷，承天刪減并合，以類相從，凡爲三百卷，并《前傳》、《雜語》、所《纂文》及文集，並傳於世」，⁸² 則此處所記，當是承天欲辨析六宗所祀對象而作。察《禮論》此書性質，屬於劉宋一朝國家典制之書，⁸³ 而何承天在當時不僅參與此部禮典的編修，且對此部禮典在後世的傳播具有相當貢獻。據上述《南史》及〈新唐志〉所言，推測唐宋時人所見《禮論》，便是繫之於何承天之名下。若以王肅禮學義理歷時傳播的角度而言，何承天與《禮論》300 卷的傳世，間接地促成王肅禮學義理的縱向傳播；而就共時的橫向傳播來說，⁸⁴ 由於何承天禮學義理與劉宋官學內涵相繫甚密，⁸⁵ 且古代官學相對於私學而言，對學術發展具有更強大的制約性，據此可推測何承天之說透過官學效應，對當時禮學發展產生影響的同時，王肅之說遂於同時進行擴散。

三、蕭齊時期禮家運用王肅禮說情形。

⁷⁹ 〈隋志〉著錄撰禮論 300 卷、分明士制 3 卷收入三禮雜大義；〈新唐志〉著錄禮論 307 卷。

⁸⁰ 《周禮注疏·春官·大宗伯》，同注 51，卷 18，頁 5b，總頁 272。

⁸¹ 〔清〕秦蕙田（1702~1764）：《五禮通考·吉禮五十四》（中壙：聖環圖書公司，1994 年影印味經窩初刻試本），第 2 冊，卷 54，頁 1a，未標總頁數。

⁸² 〔唐〕李延壽，楊家駱主編：〈何承天傳〉，《新校本南史附索引》（臺北：鼎文書局，1994 年），第 2 冊，卷 33，頁 870。

⁸³ 《南史》「文帝以新撰《禮論》付（傳）隆，使更下意。隆表上五十二事」。另外《宋書》記有傳隆上表的部分內容：「國典未一於四海，家法參駁於縉紳，誠宜考詳遠慮，以定皇代之盛禮者也。伏惟陛下欽明玄聖，同規唐、虞，疇咨四岳，興言三《禮》，而伯夷未登，微臣竊位，所以大懼負乘，形神交惡者，無忘夙夜矣。而復猥充博採之數，與聞爰發之求，實無以仰酬聖旨萬分之一。不敢廢默，謹率管穴所見五十二事上呈。蚩鄙茫浪，伏用竦報」，據此當可推斷《禮論》一書編訂之意圖，主在作為國家行政制度之規範藍本，見〔梁〕沈約（441~513），楊家駱主編：《新校本宋書附索引》（臺北：鼎文書局，1990 年），第 2 冊，卷 55，頁 1551。上引《南史》所言，見〈傳隆傳〉，《新校本南史附索引》，同上注，第 1 冊，卷 15，頁 444。

⁸⁴ 此處所謂的「縱向傳播」與「橫向傳播」，也可替換為「縱向的歷史影響」與「橫向的交互影響」兩組觀念。可參考朱立元（1945~）：《接受美學導論》（合肥：安徽教育出版社，2004 年），頁 362、371。

⁸⁵ 除了藉由何承天編修《禮論》一事作為證明之外，另可以何承天於宋文帝元嘉 19 年（442）任國子學博士，以及為太子經筵講習《孝經》為例證。

王儉⁸⁶《喪服古今集記》、《禮義答問》。2 條。

26. 儉又答曰：「含閏之義，通儒所難。但祥本應周，屈而不遂。語事則名體具存，論哀則情無以異。迹雖數月，義實計年，閏是年之歸餘，故宜總而包之。周而兩祥，緣尊故屈，祥則沒閏，象年所伸，屈伸兼著，二途具舉。經紀之旨，其在茲乎！如使五月小祥，六月乃閏，則祥之去縞，事成三月，是為十一月以象前周，二朔以放後歲，名有區域，不得相參。魯襄二十八年『十二月乙未，楚子卒』。唯書上月，初不言閏，此又附上之明義也。鄭、射、王、賀唯云周則沒閏，初不復區別杖周之中祥，將謂不俟言矣。成休甫云『大祥後禫，有閏別數之』。明杖周之祥，不得方於綬縞之末。即恩如彼，就例如此。」⁸⁷

由於此段文獻較為繁冗，故僅摘錄王儉引述王肅之說處。此次議禮始末主要在於齊高帝建元年間皇太子妃過世，至次年小祥之間恰逢閏月，那麼閏月是否需要納入喪期計算，成為當時王儉必須面對的問題。觀歷來禮家對喪遇閏月之爭議，多執兩端，或主含閏，或持沒閏之說。王儉引用王肅等人「周則沒閏」之說，以為理據。根據王儉所言，鄭玄、射慈、王肅、賀循等人所說大致相同，然今考文獻記載，唯鄭玄、射慈相關文獻對此議題有較為細緻之說明：鄭玄以為「以月數者則數閏，以年數者雖有閏不數之」，射慈之說為「三年、周喪，數則沒閏，三九月以下數閏也」，⁸⁸觀鄭、射二氏之說以為喪期若為三年、一年者，則閏月毋需納入喪期統計；若是輕於一年者，則閏月便必須納入喪期計數。藉此大致可以了解王肅之說的內容。若自傳播與影響的角度觀察，雖然此說並非王肅首創，且後人亦有類似主張，無法明確斷定王儉此處是否受到王肅的影響，但這筆文獻有助於了解王肅學說在蕭齊時期的傳播情形。

27. 永明元年當南郊，而立春在郊後，世祖欲遷郊。尚書令王儉啟：「案《禮記·郊特牲》云『郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也』。《易說》『三王之郊，一用夏正』。盧植云『夏正在冬至後，《傳》曰啟蟄而郊，此之謂也』。然則園丘與郊各自行，不相害也。鄭玄云『建寅之月，晝夜分而日長矣』。王肅曰『周以冬祭天於園丘，以正月又祭天以祈穀』。〈祭法〉稱『燔柴太壇』，則園丘也。《春秋傳》云『啟蟄而郊』，則祈穀也。謹尋《禮》、《傳》二文，各有其義，盧、王兩說，有若合符。中朝省二丘以并二郊，即今之郊禮，義在報天，事兼祈穀，既不全以祈農，何必俟夫啟蟄。史官唯見《傳》義，未達《禮》旨。又尋景平元年正月三日辛丑南郊，其月十一日立春，元嘉十六年正月六日辛未南郊，其月八日立春，此復是近世明例，不以先郊後春為嫌。若或以元日合朔為礙者，則

⁸⁶ 〈隋志〉著錄喪服古今集記 3 卷、喪服圖 1 卷、禮論要鈔 10 卷、禮答問 3 卷、禮義答問 8 卷；〈新唐志〉著錄禮儀答問 10 卷、禮雜答問 10 卷、喪服古今集記 3 卷。

⁸⁷ 《通典·禮六十·沿革六十·凶禮二十二》，同注 4，第 3 冊，卷 100，頁 2658。

⁸⁸ 鄭、射之說，皆見於《通典·禮六十·沿革六十·凶禮二十二》，同注 4，第 3 冊，卷 100，頁 2656。

晉成帝咸康元年正月一日加元服，二日親祠南郊，元服之重，百僚備列，雖在致齋，行之不疑。今齋內合朔，此即前准。若聖心過恭，寧在嚴潔，合朔之日，散官備防，非預齋之限者，於止車門外別立幔省，若日色有異，則列於省前，望實為允，謂無煩遷日。」從之。⁸⁹

此節主在議定郊禮時間。根據前章分析得知王肅認為周、魯時期行一歲二郊之制，一次舉於冬至辛日之時，一次則假寅月啓蟄之時舉行。由於現實條件的限制，王儉主張春郊不必然於啓蟄之時舉行。在與王肅之說有所齟齬的情況下，王儉先列舉經典注疏之間義理不一致的情形，進而將郊祀禮義重新予以界定，最終訴諸前朝故事為依據。透過三個步驟，王儉之說獲得採納。其中第 2 步驟討論郊祀禮義的定位問題，是直接牽涉王肅禮說如何被理解、詮釋，進而轉化的表現。根據前章說明可知，王肅將郊祀主要對象設定為天，這與王儉的認定相切合。然王肅《聖證論》亦嘗言：「魯冬至郊天，至建寅之月又郊以祈穀，故《左傳》云『啓蟄而郊』」，⁹⁰可知在王肅的郊禮架構中，選擇啓蟄作為郊祀的時間點，與企求歲首春耕順利的目的有著相當程度的關聯性。王儉將王肅郊祀之禮的內容予以離析，接受郊祀主在祭天的看法；但受制於行禮時間無法配合的外在條件之下，王儉捨棄了啓蟄而郊以祈穀的說法。從此例可以看出接受過程中，面對既存的王肅禮說，王儉選擇接受與否多取決於實踐過程中的現實需求。倘若與實際需求無所抵觸，甚至具有強化己說的功能時，則該主張能被接受採納的機會也較高；相反來說，倘若前人禮說在今日有窒礙難行之處，禮家也會依自己當下需求，而對原說剪裁，以採取有條件的接受。

陳寅恪（1890~1969）於《隋唐制度淵源述略》書中對於隋唐國家制度的制定過程，曾進行詳實的考察。陳氏所說，或許可與上述王儉之例相參照。陳氏考察隋代太子朝賀服冕之制定訂的過程後，下一案語曰：「隋代制禮實兼採梁陳之制，雖北周之制合於經典，牛弘亦所同意，然揚帝從許善心之言，依魏晉故事，不改開皇舊式，蓋不欲泥經典舊文，而以江東後期較近之故事為典據，可知北齊間接承襲南朝前期之文物尚有所不足，不得不用梁陳舊人以佐參定也」。⁹¹根據陳氏案語進一步思考影響國家制禮的因素，至少可以歸納為：經典之說、臣子意見、前朝故事及皇帝意志四項因素。此四項因素在制禮過程中皆有機會產生影響，然而四者效力在議禮過程中是否具有固定的優位次第？結合王儉之例與陳氏案語以觀之，其中似無絕對的取舍標準可說，端賴推行者實踐過程中的現實需求而定。⁹²

⁸⁹ [梁]蕭子顯（489~537?），楊家駱主編：〈禮志〉，《新校本南齊書附索引》（臺北：鼎文書局，1996年），第1冊，卷9，頁122。

⁹⁰ 《禮記注疏·郊特牲》，同注3，卷26，頁2b，總頁497。

⁹¹ 陳寅恪：《陳寅恪集·隋唐制度淵源論稿》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年與《唐代政治史述論稿》合印本），頁66~67。

⁹² 劉曉東（1945~）提出議定禮儀的根據包括有：先秦禮籍的明文、《記》《傳》等經解注疏、經學家的注釋、禮籍中有明文記載的禮儀制度、前代慣例、遵從時宜等六項，見劉曉東：〈論六朝時期的禮學研究及其歷史意義〉，《文史哲》1998年第5期，頁86~89。

何佟之⁹³。3 條。

馬國翰《玉函山房輯佚書》「通禮類」所輯何佟之《禮雜問答鈔》有目無文，茲採《通典》、《南齊書·禮志》所記何佟之徵引王肅的相關言論，謹繫於此。

28. 齊武帝永明十一年，何佟之議其神一，位北向。稷東向。齋官社壇東北南向立，以西為上，諸執事西向立，以南為上。稷名太稷。兼祠部郎中何佟之議：「按《禮記·郊特牲》『社祭土而主陰氣也，君南向于北墻下，答陰也。』王肅云『陰氣北向，故君南向以答之。答之為言是相對之稱』。知古祭社，北向設位，齋官南向明矣。近代相承，帝社南向，太社及稷並東向，而齋官在帝（社）壇北，西向，於神背後行禮。又名稷為稷社，甚乖禮意。乃未知失在何時，原此理當未久。竊以皇齊改物，禮樂惟新，中國之神，莫貴於社，若遂仍前謬，懼虧盛典。⁹⁴謂二社，語其義則殊，論其神則一，位並宜北向。稷若北向，則成相背。稷是百穀之總神，非陰氣之主，宜依先東向。齋官在社壇東北，南向立，以西為上（案·《南齊書·禮志》作「東為上」）；諸執事西向立，以南為上。稷依禮無兼稱，若欲尊崇，正可名太稷，豈得（謂為）稷社耶？臘祠太社日近，案奏事御，改定儀注」⁹⁵

誠如前章處理王肅社稷之禮時所說，今所見王肅的著述，內容涉及社稷之禮者，相對於王肅討論郊丘、祖廟、禘祫等吉禮儀文而言，可以說是寥寥可數。其中成為後儒論辯之資且深具影響效應者，唯「句龍」之屬性（是人或是神），及社祭時其身分功能究竟為何（是主神或是配祭）兩項議題。後者又和社禮的祭祀對象此一議題相連結。（前章皆有交代）茲將《通典》所記各代社稷禮制情形予以統整，可知官方以「太社、太稷、帝社」之規模行社稷禮，大抵於曹魏景初年間便已確立。（見下【表 2】）今何佟之議社稷禮，是在此基礎上進一步討論社稷禮之祭壇方位、所司位置以及「稷」之名義等細節。筆者管見所及，當時諸家討論社稷禮制相關細節者鮮少，⁹⁶今統計三國至南北朝時期禮家著述論及社稷禮制者，時間早於何佟之者，除王肅之外，唯見劉宋雷次宗《五經要義》有所觸及。

⁹³ 〈隋志〉著錄喪服經傳義疏 1 卷，亡、禮答問 10 卷，梁 20 卷、禮雜問答鈔 1 卷；〈新唐志〉著錄禮記義 10 卷、禮答問 10 卷。
⁹⁴ 「乃未知……懼虧盛典」40 字以及最末「臘祠太社…改訂儀注」14 字，皆據《南齊書·禮志》補。〈禮志〉，《新校本南齊書附索引》，同注 89，第 1 冊，卷 9，頁 137。
⁹⁵ 《通典·禮五·沿革五·吉禮四》，同注 4，第 2 冊，卷 45，頁 1269。
⁹⁶ 茲以王謨：《漢魏遺書鈔》（上海：上海古籍出版社，1997 年《續修四庫全書》影印〔清〕嘉慶三年(1798)刻本），第 1199、1200 冊；王仁俊：《玉函山房輯佚書續編》（上海：上海古籍出版社，1997 年《續修四庫全書》影印上海圖書館藏稿本），第 1206 冊；黃奭：《黃氏逸書考》（上海：上海古籍出版社，1997 年《續修四庫全書》影印〔清〕道光黃氏刻民國 23 年(1934)江都朱長圻補刊本），第 1207 冊為搜尋對象，檢索三家所輯三國至南北朝時期禮學著作與五經總類著作，共查得論及社稷禮制之條目如下（標示方式為「冊數/頁碼/總頁數」）。《漢魏遺書鈔·三禮義宗》：1199/4a-b/582、1199/6a/583、1199/13a/587、1199/16a/588、1199/16b/588、1199/22b-23a/591-592、1199/25b/593、1199/26a/593，共計 8 條。《漢魏遺書鈔·王度記》：1199/1b/685，共計 1 條。《漢魏遺書鈔·五經要義》：1200/2a-b/342，共計 1 條。《漢魏遺書鈔·五經疑問》：1200/3a/349，共計 1 條。《玉函山房輯佚書續編》：無。《黃氏逸書考·三禮義宗》：1207/2a-b/277、1207/4b/278、1207/16a/284、1207/16b/284、1207/23b-24a/287-288、1207/27a/289、1207/27b/289，共計 7 條。《黃氏逸書考·五經要義》：1207/1b/408、1207/5a/410，共計 2 條。《黃氏逸書考·五經疑問》：1207/2a-b/412，共計 1 條。總計三國至南北朝時期各家著述有論及社稷禮制者，除王子雍外，尚有〔宋〕雷次宗《五經要義》、〔梁〕崔靈恩《三禮義宗》、〔北魏〕房景先《五經疑問》、〔周〕淳于髡《王度記》四家。

但或是雷次宗所論無關何佟之議禮所需；又或是何佟之當時尚未涉獵雷氏之作；又可能是王肅之說在何氏之時甚富影響，故被何佟之所採納。諸多假設皆有可能，姑一併列茲。

	中央			地方	
	太社	稷		社	無稷
東漢光武	太社	稷		社	無稷
曹魏初	太社	稷		官社	無稷
魏明帝景初	太社	太稷	帝社		
西晉武帝	太社	太稷	帝社		
東晉元帝	太社	太稷	帝社		
劉宋	太社	太稷	帝社		
蕭齊	太社	太稷	帝社		
梁	太社	太稷	帝社	社	稷
梁大同初	太社	太稷	帝社	官社	官稷
陳	太社	太稷	帝社	官社	官稷
後魏	太社（句龍配）	太稷（周棄配）	帝社（句龍配？）		
北齊	太社	太稷	帝社		
後周	社	稷			

【表2】

29. 建武二年旱，有司議雩祭依明堂。祠部郎何佟之議曰：「《周禮·司巫》云『若國大旱，則帥巫而舞雩』。鄭玄云『雩，旱祭也。天子於上帝，諸侯以下於上公之神』。又〈女巫〉云『早暵則舞雩』。鄭玄云『使女巫舞旱祭，崇陰也』。鄭眾云『求雨以女巫』。《禮記·月令》云『命有司為民祈祀山川百原，乃大雩帝，用盛樂。乃命百縣雩祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實』。鄭玄云『陽氣盛而恆旱。山川百原，能興雲致雨者也。眾水所出為百原，必先祭其本。雩，吁嗟求雨之祭也。雩帝，謂為壇南郊之旁，祭五精之帝，配以先帝也。自鞞鞞至祝敵為盛樂，他雩用歌舞而已。百辟卿士，古者上公以下，謂句龍、后稷之類也。《春秋傳》曰龍見而雩，雩之正當以四月』。王肅云『大雩，求雨之祭也。《傳》曰龍見而雩，謂四月也。若五月六月大旱，亦用雩，《禮》於五月著雩義也』。晉永和中，中丞啟，雩制在國之南為壇，祈上帝百辟，舞童八列六十四人，歌〈雲漢〉詩，皆以孟夏。得雨，報太牢。于時博士議，舊有壇，漢、魏各自討尋。〈月令〉云『命有司祈祀山川百原，乃大雩』。又云『乃命百縣雩祀百辟卿士』。則大雩所祭，唯應祭五精之帝而已。句芒等五神，既是五帝之佐，依鄭玄說，宜配食於庭也。鄭玄云『雩壇在南郊壇之旁』，而不辨東西。尋地道尊右，雩壇方郊壇為輕，理應在左。宜於郊壇之東，營域之外築壇。既祭五帝，謂壇宜員。尋雩壇高廣，《禮》、《傳》無明文，案〈覲禮〉

設方明之祀，為壇高四尺，用珪璋等六玉，禮天地四方之神，王者率諸侯親禮，為所以教尊尊也。雩祭五帝，粗可依放。謂今築壇宜崇四尺，其廣輪仍以四為度，徑四丈，周員十二丈，而四階也。設五帝之位，各依其方，如在明堂之儀。皇齊以世祖配五精於明堂，今亦宜配饗於雩壇矣。古者孟春郊祀祈嘉穀，孟夏雩祭祈甘雨，二祭雖殊，而所為者一。禮唯有冬至報天，初無得雨賽帝。今雖闕冬至之祭，而南郊兼祈報之禮，理不容別有賽答之事也。禮祀帝於郊，則所尚省費，周祭靈威仰若后稷，各用一牲，今祀五帝、世祖，亦宜各用一犢，斯外悉如南郊之禮也。武皇過密未終，自可不奏盛樂。至於旱祭舞雩，蓋是吁嗟之義，既非存懼樂，謂此不涉嫌。其餘祝史稱辭，仰祈靈澤而已。禮舞雩乃使無闕，今之女巫，並不習歌舞，方就教試，恐不應速。依晉朝之議，使童子，或時取舍之宜也。司馬彪《禮儀志》云雩祀著皂衣，蓋是崇陰之義。今祭服皆緇，差無所革。其所歌之詩，及諸供須，輒勒主者申攝備辦。」從之。⁹⁷

此段討論祈雨雩祭之制，其中涉及祭祀與配食對象、祭壇規模、所用犧牲、司掌容止等議題。雩祭祭祀對象的結構大致於鄭玄注《月令》時業已確立。《月令》「大雩帝，用盛樂」，鄭玄曰：「雩帝，謂壇南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝也」，⁹⁸《通典》解釋為「大雩五方上帝。其壇名曰雩祭，於南郊之旁。配以五人帝」，⁹⁹這也就是孔穎達《正義》所說「大皞配靈威仰，炎帝配赤熛怒，黃帝配含樞紐，少皞配白招拒，顓頊配汁光紀」，基本上何佟之亦是在此傳統視野下進行論述。不過誠如前文闡示禮家議禮活動時，其選取前人禮說的標準，乃全然以一己當下之現實需求為最終考量，以此例來說，即便王肅與鄭玄的禮學義禮內涵並非全然相契合，甚至有所扞格之處；但何佟之立足於鄭玄提出的五精帝祭祀架構，而徵引王肅說法時，似乎並不需要重新調適兩者理論結構上不相容之處。如此怡然理順的使用現象，可以提供兩種可能的推測：其一是可再度確認禮家議禮時，對各家說法取舍具有相當的任意性與主動性；其二是揭示了對於當時禮家而言，鄭、王之間的差異並非涇渭分明如後世相關論述一般，甚至可以進一步推測，在當時認為王肅有意「駁」鄭，以立己說的看法尚不普遍。¹⁰⁰

⁹⁷ 《禮志》，《新校本南齊書附索引》，同注 89，第 1 冊，卷 9，頁 128。亦可見《通典·禮三·沿革三·吉禮二》，同注 4，第 2 冊，卷 43，頁 1204。

⁹⁸ 《禮記注疏·月令》，同注 3，卷 16，頁 3a，總頁 316。

⁹⁹ 《通典·禮三·沿革三·吉禮二》，同注 4，第 2 冊，卷 43，頁 1200。

¹⁰⁰ 其中值得注意之處在於唐代《詩經正義》、《禮記正義》、《尚書正義》中徵引王肅之說時，多稱「王肅難鄭」；然清人討論鄭王之辨時，則多言「王肅駁鄭」、「與鄭立異」（如朱珪：《禮箋序》、王鳴盛《尚書後案》，皆收入《皇清經解》）。觀「難」與「駁」詞彙使用上的差異，呈現出使用者心中不自覺的前理解立場。倘若進一步重建中古時期語境，「難」字的使用似與當時清談論難的文化活動關係較為密切。今統計《全三國文》中與答難相關之文章，魏文共得 56 篇；蜀文得 10 篇；吳文得 11 篇。其中較為後人所知者，如嵇康《答向子期難《養生論》》、《難張遼叔自然好學論》、《難張遼叔宅無吉凶攝生論》與《答張遼叔釋難宅無吉凶攝生論》；此外，李勝《難夏侯太初《肉刑論》》、夏侯玄《答李勝難《肉刑論》》、王弼《難何晏《聖人無喜怒哀樂論》》、何晏《與夏侯太初難蔣濟叔嫂無服論》、蔣濟《難鄭玄注《祭法》》、《答何晏夏侯玄叔嫂服難》、傅嘏《難劉劭考課法論》等，由此觀之，答難之風在當時頗為盛行。而論難的對象多數是針對時人之見相互往返討論，但也有追難前人之例。若在此脈絡下重新理解「王肅難鄭」，或許能擺落前人

30. 至永元二年，佟之又建議曰：「案〈祭法〉『有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯』。『周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王』。鄭玄云『禘郊祖宗，謂祭祀以配食也。此禘謂祀昊天於圜丘也。祭上帝於南郊曰郊，祭五帝五神於明堂曰祖宗』。『郊祭一帝，而明堂祭五帝，小德配寡，大德配眾』。王肅云『祖宗是廟不毀之名』。果如肅言，殷有三祖三宗，竝應不毀，何故止稱湯、契？且王者之後存焉，舜寧立堯、顓之廟，傳世祀之乎？漢文以高祖配泰畤，至武帝立明堂，復以高祖配食，一人兩配，有乖聖典。自漢明以來，未能反者。故明堂無兼配之祀。竊謂先皇宜列二帝於文祖，尊新廟為高宗，竝世祖而泛配，以申聖主嚴父之義。先皇於武皇，倫則第為季，義則經為臣，設配饗之坐，應在世祖之下，竝列，俱西向。」

101

此次議禮緣起當上溯至 6 年前隆昌元年（494）之際。當時鬱林王蕭昭業即位，追尊其父蕭長懋為世宗文皇帝，因此引發朝臣討論，世宗是否應當配祀於明堂。何佟之此處所論，主要有三：首先主在確立〈祭法〉所言「禘郊祖宗」各自內容究竟為何；其次復行釐清明堂祭祀之制；最後試圖回應世祖武帝與世宗文帝兼配的現實政治需求。礙於篇幅，僅列出其中與王肅之說相交涉者。何佟之在此徵引王肅之說，主在確立〈祭法〉禘、郊、祖、宗，四種祭祀禮制中，祖祭與宗祭之內涵。觀何氏所說，主要以鄭玄「祭五帝五神於明堂曰祖宗」¹⁰²之說為其立場，而對王肅「祖有功而宗有德」、「非謂配食於明堂者也」¹⁰³等說法提出反駁。

若檢索《通典》、《玉函山房輯佚書》中記載王肅身後以迄南齊期間，有關明堂制度的討論資料，可以發現除了王肅之外，未見其他禮家對此議題提出新說。大抵可以推測，兩晉南北朝時期，王肅與鄭玄對於明堂制度的兩套說法，是當時制禮之人重要的討論資源。職是之故，何佟之此處以王肅作為辯駁的首要對象，自是不足為奇。

四、梁朝時期禮家運用王肅禮說情形。

皇侃¹⁰⁴《禮記皇氏義疏》。3 條。

之成說定見，而有不同的理解。

¹⁰¹ 〈禮志〉，《新校本南齊書附索引》，同注 89，第 1 冊，卷 9，頁 128~129。

¹⁰² 鄭注見《禮記注疏·祭法》，同注 3，卷 46，頁 1a，總頁 796。今人張一兵對於明堂制度的研究或許可以將此處鄭玄之說，賦予一明確且容易理解的現代解釋。張氏將「祭天配祖」定位為明堂制度的核心內容，然其中又以祭天為主要的功能，祭祖則為次要。而明堂制度反映的正是自周朝以後所分立的祭天與祭祖兩套祭祀系統，在周以前尚處於交雜模糊的情形。見氏著：《明堂制度研究——明堂制度的源流》（長春：吉林大學古籍所中國古代史博士論文，2004 年），頁 16~22。

¹⁰³ 《通典·禮四·沿革四·吉禮三》，同注 4，第 2 冊，卷 44，頁 1223。若依據前述張一兵理論框架解釋王肅議祖宗祭禮的意義，那麼對比於鄭玄有意地以祭天為核心的明堂祭祀統攝祖宗祭祀，王肅之說則展現了欲使祖宗祭禮與祭天之禮脫鉤的傾向。此點也可間接地呼應前章分析王肅禮制精神有趨向現實人間的旨趣。

¹⁰⁴ 〈隋志〉著錄喪服文句義疏 10 卷、喪服問答目 13 卷、禮記講疏 99 卷、禮記義疏 48 卷；〈新唐志〉著錄禮記講疏 100 卷、禮記義疏 50 卷、喪服文句義 10 卷。

31. 〈郊特牲〉周之始郊日以至。皇注：魯冬至郊天，至建寅之月又郊以祈穀。故《左傳》云「啟蟄而郊」，又云「郊祀后稷，以祈農事」是二郊也。¹⁰⁵

王肅注曰：「周之始郊日以至者，對建寅之月，又祈穀郊祀，此言始者，對建寅為始」，¹⁰⁶依孔穎達所言「崔氏、皇氏用王肅之說」，則可確立皇侃此說當從王肅。且〈禮記正義序〉曾明言「其見於世者，唯皇、熊二家而已……刪理仍據皇氏以為本」，據此可推測，王肅禮說得以能流傳至唐代，皇侃極具傳播功能價值意義。

32. 〈祭義〉濟濟者，客也遠也。漆漆者，容也自反也。客以遠，若容以自反也。皇注：客有其容。¹⁰⁷

《正義》曰：「王肅以容為客，皇氏用王肅以客有其容之義」，故知此乃承襲王肅之說。

33. 〈哀公問〉公曰，寡人固，不固，焉得聞此言也。〈疏〉曰：皇氏用王肅之義。二固皆為固陋，上固言己之固陋，下固言若不鄙固則不問，不問焉得聞此言哉。¹⁰⁸

據正義所言得知此用王肅之說。

崔靈恩¹⁰⁹《三禮義宗》。7條。

34. 〈王制〉以三十年之通制國用。崔注：三十年之間大略有閏月十三，足為一年，故惟有九年之蓄。¹¹⁰

鄭玄注曰：「通三十年之率，當有九年之蓄」、¹¹¹王肅注曰：「二十七年有九月之蓄，而言三十者，舉全數」，¹¹²雖然實際年數的計算上有所出入，然基本上認為當儲有九年之蓄以為國之備用，三人所見相同。此段雖不必然反映崔氏承襲王肅所言，然不無可能，故一併列入。

35. 〈郊特牲〉周之始郊日以至。崔注：魯冬至郊天，至建寅之月又郊以祈穀。故《左傳》云「啟蟄而郊」，又云「郊祀后稷以祈農事」是二郊也。¹¹³

¹⁰⁵ 《禮記注疏·郊特牲》，同注3，卷26，頁2b，總頁497。

¹⁰⁶ 《禮記注疏·郊特牲》，同注3，卷26，頁2a，總頁497。

¹⁰⁷ 《禮記注疏·祭義》，同注3，卷47，頁6a-7a，總頁809~810。

¹⁰⁸ 《禮記注疏·哀公問》，同注3，卷50，頁12a，總頁850。

¹⁰⁹ 〈隋志〉著錄集注周官禮20卷、三禮義宗30卷；〈新唐志〉著錄周官集注20卷、三禮義宗30卷。

¹¹⁰ 《禮記注疏·王制》，同注3，卷12，頁9a，總頁239。

¹¹¹ 《禮記注疏·王制》，同注3，卷12，頁8a，總頁238。

¹¹² 《禮記注疏·王制》，同注3，卷12，頁9a，總頁239。

¹¹³ 《禮記注疏·郊特牲》，同注3，卷26，頁2b，總頁497。

前述皇侃《禮記皇氏義疏》時業已有所說明，茲不贅。

36. 〈樂記〉商為臣。崔注：商是金。金以決斷，為臣事君，亦以義斷為賢矣。¹¹⁴

王肅注曰：「秋義斷」。¹¹⁵此處王、崔所言皆是取「決斷」之義為說。

37. 〈樂記〉角為民。崔注：角屬春。春時物生眾，皆有區別，亦象萬民眾多而有區別也。¹¹⁶

王肅注曰：「春物並生，各以區別，民之象也」。¹¹⁷王肅之說，所重或是強調民事繁雜有別，又或言百姓屬性不同。而崔靈恩承王說且加以衍伸，不僅說明萬民之間存在差異，另外又強調萬民眾多之義，此當是王肅之說所未著墨之處。

38. 〈樂記〉羽為物。崔注：羽屬冬，冬物聚則成財用，冬則物皆藏聚，於財相類也。¹¹⁸

王肅注：「冬物聚，故為物」。¹¹⁹王肅此句話所要表達的真正涵義，礙於資料有限，無法確切地了解，不過王肅在此將物聚之「物」及故為物的「物」對列，似乎意指此二「物」的涵義有所不同。現在雖然無法確切得知在王肅的觀念中，這兩種「物」指涉的對象差異何在，但崔靈恩此處所言，似乎是有意進一步深化王肅「冬物聚，故為物」的說法。崔靈恩在詮釋王肅的說法時，引入了「用」的觀念，強調「物」須聚集，方能於現實生活中發揮實際作用。¹²⁰崔氏此處認為須待眾物聚合以發揮效用之後纔能稱為「物」的說法，頗與前文所闡示王肅禮說著重實際效用的特性相契合。透過崔靈恩此例，可以發現，徵引或述評王肅禮說時，其實不單是原封不動地複製原說，另一種情形則是在引述的過程中，參與了使用者個人的想法在其中。但是對照崔靈恩引申及詮釋所獲得的新理解，與王肅原本的說法，即使有所差異，卻仍然與原說具有交集。就徵引、傳播這類行為而言，這種「同中生異」的情形，其實是理所當然的現象；不過令筆者感到好奇的是，崔靈恩要如何在以不違背王肅原意的前提下，進行引申與詮釋？對於後世引述者而言，除了藉由直接閱讀王肅著述的方式之外，是否還有其他方式能促成後人，對於王肅禮說的「原意」有著共同的理解？而「引述」行為在此問題中，是否具有其功能效用？崔靈恩此例所引發出的上述問題，第三節中會有所說明，此處不贅述。

¹¹⁴ 《禮記注疏·樂記》，同注 3，卷 37，頁 5b，總頁 664。

¹¹⁵ 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義，楊家駱主編：《樂書》，《新校本史記三家注并附編二種》，同注 65，第 2 冊，卷 24，頁 1182。

¹¹⁶ 《禮記注疏·樂記》，同注 3，卷 37，頁 5b，總頁 664。

¹¹⁷ 《樂書》，《新校本史記三家注并附編二種》，同注 65，第 2 冊，卷 24，頁 1182。

¹¹⁸ 《禮記注疏·樂記》，同注 3，卷 37，頁 6a，總頁 664。

¹¹⁹ 《樂書》，《新校本史記三家注并附編二種》，同注 65，第 2 冊，卷 24，頁 1183。

¹²⁰ 〔清〕王鳴盛（1722~1777）：《尚書後案》「金曰從革」，王氏案曰：「馬云云者上下文，王（肅）孔注必本馬義，木金土皆言其人事之用」與我此處推論相同，可為佐證。見《尚書後案》，同注 46，第 12 冊，卷 415，頁 16a，總頁 4533。

39. 鄭玄注：「社稷者土穀之神，勾龍、后稷以配食也。」按所據：〈郊特牲〉云：「社祭土而主陰氣，君南嚮于北墉下，答陰之義」。又云「社者神地之道」。又《周禮》以血祭祭社稷、五祀、五岳，樂用靈鼓。大喪，三年不祭，唯天地社稷，越紼而行事。王肅云：「勾龍、周棄並為五官，故祀為社稷。」按所據：《左氏傳》云「勾龍為后土，祀以為社」，故曰「伐鼓於社，責上公也」。今俗猶言社公，上公之義耳。又，牲用太牢，與地不同。若稷是穀神，祭之用稷，反自食乎！崔靈恩云：二家之說，雖各有通途，但昔來所習，謂鄭為長。故依鄭義試評曰：按崔靈恩以鄭為長，當矣！。¹²¹

有關鄭玄與王肅對於勾龍、后稷在社稷禮中地位與功能意義的看法，前文已多有陳述，此處不再就禮學義理層面進行討論。若以知識傳播的立場解讀此段文獻，則另有可說之處：首先，崔靈恩同意鄭王兩人之說雖然所據經典有別，但各自皆成道理而能成為一家之言。透過崔靈恩的表述可以得知，基本上在其認知中，並未顯現出鄭玄與王肅之說孰優孰劣的訊息。然又稱「昔來所習，謂鄭為長」，其中「習」字是否必然要看作「教育」之意當然尚有可討論的空間，不過連接前段討論劉宋庾蔚之徵引王肅之說時所進行的推測，以為當時禮家養成教育中極有可能包括王肅禮學內容，又加上此處崔靈恩所言，則此種推論之可能性當亦不低。有關六朝時期家學內容的討論，一直是六朝研究者關注的議題之一。¹²²筆者在此無意涉入，不過為了要說明六朝家學中，對於禮學多所注意，因此特地挑選具有間接反映當時家學內容的家訓類文獻作為旁證。而自六朝流傳至今，保存較為完整的家訓類文獻，自然可以《顏氏家訓》作為代表。筆者檢索通本《顏氏家訓》，統計《家訓》中徵引儒家經典的狀況，發現明引《詩》者共 21 次、明引《書》者共 4 次、明引《三禮》者共 27 次、明引《易》者共 7 次、明引《春秋》三《傳》者共 15 次、明引《論語》及「孔子云」者共 13 次、明引《孟子》者共 1 次、明引《孝經》者共 4 次、明引《爾雅》者共 13 次。¹²³就次數來看，當以《三禮》最多、《詩經》其次。雖然這僅是單就一部著作作為考察對象，就統計結果的解釋效力來說，稍嫌不足；不過透過統計結果以及前賢研究成果，當可說明六朝家學中，禮學教育受到相當程度的關注。

而崔靈恩所言「二家之說，雖各有通途，但昔來所習，謂鄭為長」，其實可以區分為兩個層次來進行理解，首先是「二家之說，各有通途」，主要針對鄭玄與王肅兩家禮說的成立條件進行判斷，由於兩人提出的主張背後，皆有經典義理

¹²¹ 《通典·禮五·沿革五·吉禮四》，同注 4，第 2 冊，卷 45，頁 1266。

¹²² 涉及此議題研究的學者，包括有陳寅恪（1890~1969）、錢穆（1895~1990）、王伊同（1914~）、唐長孺（1911~1994）、周一良（1913~2001）、毛漢光（1937~）、蘇紹興等人。近人研究成果，則可以吳正嵐（1968）《六朝江東士族的家學門風》為例。有關上述諸家研究成果之大要，皆可見於吳正嵐此書，見吳正嵐：《六朝江東士族的家學門風》（南京：南京大學出版社，2003 年），頁 2~5。

¹²³ 本次檢索所依據的版本為〔北齊〕顏之推，王利器（1912~）集解：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2002 年）。

作為根據，因此雙方說法皆具有合法依據，這是純粹就知識義理體系的客觀角度進行分析。其次崔靈恩所說「昔來所習，謂鄭為長」，則是就當時接受者個人主觀的好惡觀感而說。好惡的判斷，屬於價值比較的層次，而影響好惡判斷的因素，則會隨接受者現實層面需求的不同，而有所差別，因此，「謂鄭為長」實際上代表的是鄭玄禮說較能符合當時的需求，而並不意味著鄭玄禮說具有較大的解釋效力及實用功能。透過分析崔靈恩此處所說，可以得知，「對錯」（合理與否）與「好壞」（價值優劣）實際上是屬於兩種不同的層次。能否將其中的層次予以明確地區分，影響到傳播歷程中王肅形象的建構，這也是討論王肅禮說接受情形時，不可不注意的一項要點。

其次，此段文獻本是《通典》中杜佑轉述之語。引文末句「故依鄭義試評曰：按崔靈恩以鄭為長，當矣」之說，明確表示杜佑採取鄭玄之說。而杜佑論社稷之禮選擇從鄭而非王，也可以部份反映中晚唐時期，王肅禮說的傳播情形。¹²⁴

40. 〈祭法〉埋少牢於泰昭，祭時也。崔注：孔光、劉歆謂六宗者，〈乾〉、〈坤〉之六子，取水、火、雷、風、川、澤能生萬物，故禋祀以報，謂之六宗。馬昭難云：凡八卦者，所以生育萬物，若祭卦便應祭八卦，豈但祭六，明非六卦也。意謂劉、孔之意所以但祭六者，以子不能成父之業，故生物之功，由於六子合據成功而報，故合〈乾〉〈坤〉而不祭也。鄭云宗者星、辰、司中、司命、風師、雨師此謂六宗也。王肅難云：星則五緯之星合為一位，辰則十二月之會，次又合為一位，名實不相副也。司中、司命、文昌第五第四星而別為兩位，文昌之星獨分為二，五緯之星所主各異，合而為一，義為不安。尋鄭本意，以五星十二，二次各共成功，故各合為一。司中、司命所司有一，不共成功，故分而二。王肅六宗亦以四時共成歲功，得合為一宗，鄭以十二次五星各共成歲，則何以不得各合為一？王此難無通義也。¹²⁵

前文討論劉宋禮家何承天時，業已交代歷來討論六宗禮制莫衷一是的聚訟情形。除前文所徵引清人秦蕙田《五禮通考》有相關的說明之外，另可參考孫詒讓（1848~1908）《周禮正義》，孫詒讓於〈春官·大宗伯〉的案語中，歸納了歷來討論六宗的說法，共得 13 類，甚具參考價值。¹²⁶此外，若仔細觀察以上各家徵引王肅禮說時的態度，唯獨此條，是第一次將王肅對鄭玄禮說的質疑，以「難」

¹²⁴ 杜佑認同崔靈恩取鄭說之後，遂對於王肅議社稷之禮的內容提出非議。其中最主要非難之處，仍舊是停留在王肅以句龍、周棄為社稷禮之祭祀對象這一點上。原文茲不贅引，見《通典·禮五·沿革五·吉禮四》，同注 4，第 2 冊，卷 45，頁 1266~1267。此處將《通典》一書時間定位於中晚唐時期，除了參考杜佑生卒年之外，另外可參考清代紀昀等為《通典》所撰寫之〈提要〉。其中認為是書記載內容的時間段限為：「所載上溯黃、虞，訖於唐之天寶。肅代以後，間有沿革，亦附載注中」，見〔清〕紀昀（1724~1805）等，四庫全書研究所整理：《欽定四庫全書總目·史部三十七·政書類一·通典》（北京：中華書局，1997 年整理本），上冊，頁 1077。

¹²⁵ 〔宋〕章如愚（1196 年進士）：《群書考索·禮門·六宗類》（臺灣：臺灣商務印書館，1983 年影印文淵閣《四庫全書》本），第 936 冊，卷 35，頁 22a-23a，總頁 461。

¹²⁶ 〔清〕孫詒讓，王文錦等點校：《周禮正義·春官·大宗伯》（北京：中華書局，2000 年），第 5 冊，頁 1297~1314。

字來界定。而對照《禮記正義》徵引王肅時的用詞，也多稱「難鄭」，¹²⁷就詞彙使用雷同的現象看來，二者之間當有所承接。且考察《正義》對於有別於鄭玄的六宗說法，其立場多予以否定，而以鄭玄之說為塙論。¹²⁸雖然目前無法證明這些例證究竟是單一特殊情況，或是當時的普遍情形，不過觀察王肅六宗禮說在劉宋何承天、至梁朝崔靈恩，以訖有唐一朝，其間的接受與評價情形可以推測，自西元 420 年劉宋政權建立，至西元 618 年李唐王朝興起此 200 年中，王肅禮說的接受情形發生了明顯的變化。這部份變化的發生，與唐代官方立場的確立，當可相互聯繫而做進一步的探討，然而這部份與本文所關心的時代不同，故在此不做討論，未來另撰文說明。

五、陳朝時期禮家運用王肅禮說情形。

姚察。1 條。

41. 遷尚書祠部侍郎。此曹職司郊廟，昔魏王肅奏祀天地，設宮縣之樂，八佾之舞，爾後因循不革。梁武帝以為事人禮縟，事神禮簡，古無宮縣之文。陳初承用，莫有損益。高宗欲設備樂，付有司立議，以梁武帝為非。時碩學名儒、朝端在位者，咸希上旨，竝即注同。察乃博引經籍，獨違群議，據梁樂為是，當時驚駭，莫不慙服，僕射徐陵因改同察議。其不順時隨俗，皆此類也。¹²⁹

這段文獻紀錄陳高宗宣帝欲改郊祀禮制，然而在群臣一片附和聲中，惟姚察獨排眾議。前章討論郊祀之禮時，曾經略為梳理王肅所上〈議祀圓丘方澤宜宮縣樂八佾舞〉、〈又議（議祀圓丘方澤宜宮縣樂八佾舞）〉二文，可知王肅主張行郊禮之時，應奏宮縣之樂，合舞八佾。據陳書此段記載，該制乃沿用至梁武帝時期。然由於未見姚察所據為何，難知其中推敲過程，且最終是否採納姚察之見也不得而知。不過透過此段文獻記述至少可以約略得知，王肅吉禮主張在南朝各政權的更迭起伏中，仍具有一定之程度的影響。而透過國家制度固著不隨意更動的特性，也間接促使王肅禮說得以輾轉延續，這也是王肅禮說透過官方管道，進行擴散與傳播的方式之一。

第二節 北朝禮家運用王肅禮說探討

今得見存之北學禮學著作，根據前表所列共有 7 項。其中與南學禮學著作最明顯的差別之處在於北朝禮家有關討論喪服、凶禮等相關著作，數量上相對來

¹²⁷ 目前粗略統計《禮記正義》中稱王肅難鄭共有 9 處。結果以《禮記注疏》本之「卷數/頁碼/總頁數」標示如下：6/22b/119,8/10b/146,12/14a/241,25/1b/480,25/22a-b/490,26/3a、4a/498,38/1b/677,39/11a/696,46/2a-b/796。

¹²⁸ 如「若王肅及先儒之意，以此為六宗歲之常禮，〈宗伯〉不見，文不具也，非鄭義，今不取」、或是「案《禮論》六宗，司馬彪等各為異說，既非鄭義，今略而不論」，見《禮記注疏·祭法》，同注 3，卷 46，頁 5b、6b，總頁 798。

¹²⁹ 〔隋〕姚察等，楊家駱主編：〈姚察傳〉，《新校本陳書附索引》（臺北：鼎文書局，1990 年），卷 27，頁 349。

說較少。以下將北朝禮家徵引王肅之說者述列如下。

一、北魏時期禮家運用王肅禮說情形。

前章闡述王肅禘禘禮制內容時，曾舉北魏孝文帝太和 13 年（489）下令諸臣共議禘禘之禮為例：

42. 詔曰：……鄭玄解禘，天子祭圓丘曰禘，祭宗廟大祭亦曰禘。三年一禘，五年一禘。禘則合群毀廟之主於太廟，合而祭之。禘則增及百官配食者，審禘而祭之。天子先禘禘而後時祭，諸侯先時祭而後禘禘。魯禮，三年喪畢而禘，明年而禘。圓丘、宗廟大祭俱稱禘，祭有兩禘明也。王肅解禘禘，稱天子諸侯皆禘於宗廟，非祭天之祭。郊祀后稷，不稱禘，宗廟稱禘。禘、禘一名也，合而祭之故稱禘，審禘之故稱禘，非兩祭之名。三年一禘，五年一禘，總而互舉之，故稱五年再殷祭，不言一禘一禘，斷可知矣。禮文大略，諸儒之說，盡具於此。卿等便可議其是非。¹³⁰

根據北魏孝文帝的徵引可以看出，在當時北魏官方禮學內容中，鄭玄與王肅二說深具影響力。最末所謂「諸儒之說，盡具於此」，或可指稱歷來諸家議禮之徒，或專言當時研禮之輩，其說皆不出鄭王。而當時參與議禮眾家的意見，大抵可分為兩類。其中以尙書游明根及著作郎崔光等人為代表者，主張鄭玄所解禘禘之義：

鄭氏之義，禘者大祭之名。大祭圓丘謂之禘者，審禘五精星辰也；大祭宗廟謂之禘者，審禘其昭穆。圓丘常合不言禘，宗廟時合故言禘。斯則宗廟禘禘並行，圓丘一禘而已。宜於宗廟俱行禘禘之禮。二禮異，故名殊。依《禮》：春廢禘，植禘，於禘則禘禘，於嘗、於烝則禘嘗禘烝，不廢三時，三時皆行禘禘之禮。¹³¹

崔、游所說，似可釐析「禘禘之禮」一詞為二：或專稱夏季於宗廟合祀昭穆祖先之禮；或總說夏、秋、冬三季，於宗廟以合祭昭穆的方式祀奉祖先之禮。查崔游之說，當是依據鄭玄注《王制》「天子諸侯宗廟之祭，春曰禘、夏曰禘、秋曰嘗、冬曰烝」而來。歷來對於「禘禘」之說，紛爭不斷，綜觀鄭玄「禘」祭之說，由於出處不一，且礙於經注書寫模式，因此較為片段零散，趙翼（1727~1814）《陔餘叢考》乃謂鄭解禘為「隨處異議，迄無定說」。¹³²據孫星衍（1753~1818）歸納結果，得知鄭說周禘大可分為三：（1）圓丘之祭，配以帝嚳。出自鄭注《祭法》「祭昊天於圓丘」之說；（2）夏正郊天，配以后稷。出自《大傳》鄭注「大祭其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之先祖，皆感太微五帝之精以生，皆用正歲

¹³⁰ 〔北齊〕魏收（506~572），楊家駱主編：《禮志》，《新校本魏書附西魏書》（臺北：鼎文書局，1996年），第4冊，卷108之1，頁2741。

¹³¹ 〔北齊〕魏收，楊家駱主編：《禮志》，《新校本魏書附西魏書》，同上注，第4冊，卷108之1，頁2742。內容已依《校勘記》改。

¹³² 〔清〕趙翼：《鄭康成註禘祭之誤》，《陔餘叢考》（北京：中華書局，2006年），第1冊，卷3，頁58~59。

之正月祭之」；(3) 明堂之祭五天帝，配以文王，曰祖；五人帝配以武王，曰宗。出自〈周頌序〉鄭箋。¹³³

另一方意見則是以高閭等人為首。其說的焦點仍是著重於「禘祫之禮」與宗廟祭典之關係：

禘祭圓丘之禘與鄭義同，其宗廟禘祫之祭與王義同。與鄭義同者，以為有虞禘黃帝，黃帝非虞在廟之帝，不在廟，非圓丘而何？又〈大傳〉稱祖其所自出之祖，又非在廟之文。《論》稱「禘自既灌以往」，《爾雅》稱「禘，大祭也」。〈頌〉「長發，大禘也」，殷王之祭。斯皆非諸侯之禮，諸侯無禘。禮唯夏祭稱禘，又非宗廟之禘。魯行天子之儀，不敢專行圓丘之禘，改殷之禘，取其禘名於宗廟，因先有祫，遂生兩名。據王氏之義，祫而禘祭之，故言禘祫，總謂再殷祭，明不異也。禘祫一名也。其禘祫止於一時，止於一時者，祭不欲數，數則黷。一歲而三禘，愚以為過數。¹³⁴

依孔穎達疏的說法，由夏、殷商時期發展至周朝時，礙於周人傳統本以禘祭為重要祭典（殷祭）之名，故將夏商時期於夏季舉行之宗廟祭祀——禘祭，改名為禘（禴）祭以避免混淆。¹³⁵按照高閭等人的說法，魯國宗廟之禮有禘祫二稱之成因，也與為因應殷周政權轉變所發生的國家禮制架接有關。因此禮典名稱雖有不同，然禮典內容與精神實為一致。高閭宣稱其主張禘祫一致乃援引王肅之說為據，不過，深究高、王二說之底蘊，頗為不同。據前章討論王肅禘祫內容時，可以看出將禘祫與祭天禮典相區隔的方式，以傳達禘祫即是奉祀先人之禮的訊息，是王肅說明禘祫內容的取徑與方式。而高閭此處的說法，則是就歷史發展的角度，對禘祫異名同實的現象進行說明。二者雖然目標一致，皆主張禘祫相同；但可以看出雙方立場實為不同：對於王肅而言，禘祫一致乃是一種不證自明的“真理”，因此無需依恃於其他理由以“證明”禘祫一致。而高閭則是將禘祫一致的現象定位為歷時發展的結果。王肅是以超越古今時空——「經」的角度，對於禘祫禮制進行詮釋；高閭則是將禘祫禮制定位為各項時空條件和合後所生成的現象。雖然二者將禮制的呈現界定在不同層次，但卻在高閭的徵引過程中予以解消。

帝曰：「尚書、中書等，據二家之義，論禘祫詳矣。然於行事取衷，猶有

¹³³ 〔清〕孫星衍，駢字騫（1948~）點校：〈三禘釋〉，《問字堂集·雜文五》（北京：中華書局，1996年與《岱南閣集》合印本），卷5，頁109~110。清人考辨禘祫之說，成績斐然。雖不盡然專以鄭說為的，然皆多少受鄭說影響。茲另舉錢塘（乾隆進士）〈魯禮禘祫考〉以為對照參考。錢曰：「禘有二而祫有三。禘何以有二？有特禘之禘，有祫禘之禘，故有二。祫何以有三？有大禘之祫、有大嘗之祫、有大烝之祫，故有三。實唯四而已矣。古者一歲四祭，禘禘嘗烝，祫于三時，唯春獨否。周以禘為大祭而分為二，故祫禘為大禘，與大嘗大烝而三，即古三時之祫也。特禘多在春時，因亦弗祫，四者皆殷祭也」，此與鄭玄注〈王制〉「天子禘祫、祫禘、祫嘗、祫烝」之說略同。前引錢塘文，見氏著：〈魯禮禘祫考〉，《漚亭溯古錄》，同注46，第22冊，頁7a-9b，總頁8397~8398。引文見頁7a-b，總頁8397。

¹³⁴ 〔北齊〕魏收，楊家駱主編：〈禮志〉，《新校本魏書附西魏書》，同注130，第4冊，卷108之1，頁2742。部分內容依《通典》改。

¹³⁵ 《禮記注疏·王制》，同注3，卷12，頁16a-b，總頁242。

未允。監等以禘祫為名，義同王氏，禘祭圓丘，事與鄭同。無所間然。尚書等與鄭氏同，兩名兩祭，並存並用，理有未稱。俱據二義，一時禘祫，而闕二時之禘，事有難從。夫先王制禮，內緣人子之情，外協尊卑之序。故天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，數盡則毀，藏主於太祖之廟，三年而祫祭之。世盡則毀，以示有終之義；三年而祫，以申追遠之情。禘祫既是一祭，分而兩之，事無所據。毀廟三年一祫，又有不盡四時，於禮為闕。七廟四時常祭，祫則三年一祭，而又不究四時，於情為簡。王以禘祫為一祭，王義為長。鄭以圓丘為禘，與宗廟大祭同名，義亦為當。今互取鄭、王二義。禘祫并為一名，從王；禘是祭圓丘大祭之名，上下同用，從鄭。若以數則黷，五年一禘，改祫從禘。五年一禘，則四時盡禘，以稱今情。禘則依《禮》文，先禘而後時祭。便即施行，著之於令，永為世法。」¹³⁶

根據孝文帝最後的裁奪，宗廟祭祀的禮制規模乃以禘祫為一祭，將禘祫併為一名。而舉行的時間則以每五年舉行一次。對照規模與王肅主張相一致，可知孝文帝認同王肅禘祫之說當是無疑。接受王肅禮說的理由當是其主張五年一禘祭且四時常祀照舊舉行的規模，相較於三年一祫而不盡四時的制度，既可以符合「稱今情」之情感需求外，又不會違背「以數則黷」的制禮規範，職是之故，方採王說。此乃北魏時期徵引王肅之例 1。

43. 世宗景明二年夏六月，祕書丞孫惠蔚上言：……察記傳之文，何、鄭禘祫之義，略可得聞。然則三年喪畢，祫祭太祖，明年春祀，遍禘群廟。此禮之正也，古之道也。又案魏氏故事，魏明帝以景初三年正月崩，至五年正月，積二十五晦為大祥。太常孔美、博士趙怡等以為禫在二十七月，到其年四月，依禮應祫。散騎常侍王肅、博士樂詳等以為禫在祥月，至其年二月，宜應祫祭。雖孔王異議，六八殊制，至於喪畢之祫，明年之禘，其議一焉。陛下永惟孝思，因心即禮，取鄭捨王，禫終此晦，來月中旬，禮應大祫。¹³⁷

前文處理劉宋庾蔚之徵引王肅禮說時，業已對鄭、王祥禫之歧說有所交代。北魏宣武帝時孫惠蔚所上此言，其內容亦涉及守喪三年之期限問題。孫在此徵引曹魏故事以說祥禫，進而主張採用鄭玄 27 月之說乃是「永唯孝思，因心即禮」之舉。比較庾蔚之一例，二者相同之處在於雙方主張皆傾向以服喪期限長短來判斷孝心深淺與否，這或許是受制於《禮記》凶喪尚遠之說的影響，由於王肅 25 月之說較鄭玄 27 月之說為短，故容易予人不盡孝道之觀感。此其例 2。

44. 延昌四年正月，世宗崩，肅宗即位。三月甲子，尚書令、任城王澄奏，太常卿崔亮上言：「秋七月應祫祭于太祖，今世宗宣武皇帝主雖入廟，然

¹³⁶ 〔北齊〕魏收，楊家駱主編：〈禮志〉，《新校本魏書附西魏書》，同注 130，第 4 冊，卷 108 之 1，頁 2742~2743。

¹³⁷ 〔北齊〕魏收，楊家駱主編：〈禮志〉，《新校本魏書附西魏書》，同注 130，第 4 冊，卷 108 之 2，頁 2760。

烝嘗時祭，猶別寢室，至於殷禘，宜存古典。案《禮》，三年喪畢，禘於太祖，明年春禘於群廟。又案杜預亦云，卒哭而除，三年喪畢而禘。魏武宣后以太和四年六月崩，其月既葬，除服即吉。四時行事，而猶未禘。王肅、韋誕並以為今除即吉，故特時祭。至於禘禘，宜存古禮。高堂隆亦如肅議，於是停不殷祭。仰尋太和二十三年四月一日，高祖孝文皇帝崩，其年十月祭廟，景明二年秋七月禘於太祖，三年春禘於群廟。亦三年乃禘。謹準古禮及晉魏之議，并景明故事，愚謂來秋七月，禘祭應停，宜待三年終乃後禘禘。」詔曰：「太常援引古今，並有證據，可依請。」¹³⁸

北魏宣武帝駕崩後三年喪期之間遇禘禘殷祭太祖。崔亮等人分別以經典所記及故事慣例為依據，主張宜待三年喪期屆滿後再行禘禘之禮。分析崔亮徵引順序，先引述經典注疏，後舉王肅議禮故事，最後舉前期事例；此或是依據時間發生先後次第，又或是反映了崔亮心中預設舉證之效力大小。但無論如何，藉由此例可以發現，此三項證據彼此之間的最大交集即為三年喪期屆滿方行禘禘。然而三年喪期之內容在此三項例證之中是否一致，由於無關乎此處討論的最終目的，因此崔亮對相關細節遂略而不論。此乃北魏制禮過程徵引王肅之第 3 例。

45. 後魏宣武帝延昌二年春，偏將軍乙龍武喪父，給假二十七月，而龍武數閏月詣府求仕。領將軍元珍上言：「按違制律，居三年之喪而冒哀求仕，五歲刑。龍武未盡二十七月而請宿衛，刑五歲。」三公郎中崔鴻駁曰：「三年之喪，二十五月大祥。諸儒或言祥月下旬而禫，或言二十七月，各有其義，未知何者會聖人之旨。龍武居喪已二十六月，若依王、杜之義，便是過禫即吉之月。如其依鄭玄二十七月，禫中復可以從御職事。」珍復上言：「龍武居喪二十六月，始是素縞麻衣，大祥之中，何謂禫乎？三年沒閏，理無可疑。麻衣在體，冒仕求榮，是為大尤，罪其焉舍！又省依王、杜，祥禫同月，全乖鄭義。喪凶尚遠，而欲速除。」鴻又駁曰：「按三年之喪，沒閏之義，儒生學士，猶或病諸。龍武生自戎馬之鄉，不蒙稽古之訓，數月成年，便懼違緩。原其本心，非貪榮求仕，而欲責以義方，未可便爾也。喪事尚遠日，誠如鄭義。龍武未盡二十七月而請宿衛，幸彼昧識，欲加之罪，豈是遵禮敦風之致乎？正如鄭義，武罪宜科。」¹³⁹

前文討論齊王儉徵引王肅之說時，已交代喪期是否計閏此禮制議題。梳理各家內容，基本上都不脫鄭、王「以月數則數閏，以年數則有閏不數」的說法。而北魏時期乙龍武一案，實際上涉及「喪期判斷」與「數閏與否」二層禮學義理問題。根據當時給假 27 個月的線索，可以推測當時官方對於三年喪期的認定，

¹³⁸ 〔北齊〕魏收，楊家駱主編：〈禮志〉，《新校本魏書附西魏書》，同注 130，第 4 冊，卷 108 之 2，頁 2761~2762。

¹³⁹ 《通典·禮六十·沿革六十·凶禮二十二》，同注 4，第 3 冊，卷 100，頁 2659~2660。此段亦可見於〔北齊〕魏收，楊家駱主編：〈禮志〉，《新校本魏書附西魏書》，同注 130，第 4 冊，卷 108 之 4，頁 2796~2799。《魏書》所記巨細靡遺，然考量寫作篇幅，故此引《通典》所記作為討論文獻之據。

是採取鄭玄說法。因此就「喪期斷定」而說，當時以 27 月為說應是多數人依循之標準；然崔鴻卻持王肅三年喪期 25 月之說為龍武辯護。觀察崔鴻願意獨持王肅之說的理由，乃是有鑒於實際進行經典閱讀時，呈現出理解「聖人之旨」往往是一種仁智互見的不穩定狀態，在此前提下，鄭王孰是孰非，其實尚有推敲的空間。由此可知，崔鴻判斷合理與否的最終依據，乃是經典所傳遞的聖人意旨。但對於以元珍為代表的官方立場而言，雖然無法否認經典與聖人之旨仍是其進行表述時背後合法性的來源依據；但面對於來自官方的論述，更不能忽視的是其中透顯出，來自於現實政治需求的考量。換句話說，崔鴻與元珍正代表著王肅之說在傳播時可能會面臨到的兩種情境，一是較純粹地站在經典聖人義理內涵進行考量；另一則是除了念及聖人之意之外，還必須兼顧現實的律令與規範。簡單來說，王肅學說傳播的場域，乃是透過以經典、聖人之意為主的傳統文化力量，以及現實世界的政治權威力量兩條脈絡交織、攪繞而成。而此例正好揭示了來自於政治層面的制度規範對於王肅傳播的制約情形。以此例來說，違反官方立場者將面臨統治階層的制裁。對於多數人面臨義理層面從鄭從王的抉擇時，這種透過公權力對個人人身最直接的施壓，將具有絕對的影響力量。¹⁴⁰這也是勾勒王肅傳播歷程中不可忽視的外在因素之一。此為北魏時期徵引王肅的第 4 例。

二、北周時期禮家運用王肅禮說情形。

熊安生¹⁴¹《禮記熊氏義疏》。2 條。

46. 〈樂記〉三成而南。熊注：謂舞者從第三位至第四位，極北而南反，象武王克紂而南還也。¹⁴²

鄭玄謂「三奏象克殷有餘力而反也」，¹⁴³王注曰「誅紂已而南」，¹⁴⁴實乃約鄭之文而說。¹⁴⁵熊氏雖承此義而說，但另外加以轉化，與舞者位次之義相聯繫，對於鄭王之說的傳播而言，頗具有創造新義的功能價值。但此條並不能直接定位為王肅之說北傳的有力證據，僅充為一間接旁證。

47. 〈樂記〉散軍而郊射，左射〈狸首〉，右射〈騶虞〉。（鄭）注：「郊射，為射宮於郊也。左東學也，右西學也。」……熊注：〈王制〉篇云：殷禮：小學在公宮南之左，大學在郊。武王伐紂之後，猶用殷制。故小學射〈狸首〉，大學射〈騶虞〉也。言為射宮於郊者，據〈大學〉也。¹⁴⁶

¹⁴⁰ 林師啓屏（1963~）曾藉助教育心理學正負增強的觀念，說明官方透過刑罰的強制介入，以塑造、鞏固制度之權威地位，見林師：《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》（臺北：國立臺灣大學中文研究所博士論文，1995 年），頁 234。

¹⁴¹ 〈新唐志〉著錄禮記義疏 40 卷。

¹⁴² 《禮記注疏·樂記》，同注 3，卷 39，頁 10a，總頁 695。

¹⁴³ 《禮記注疏·樂記》，同注 3，卷 39，頁 10a，總頁 695。

¹⁴⁴ 〈樂書〉，《新校本史記三家注并附編二種》，同注 65，第 2 冊，卷 24，頁 1231。

¹⁴⁵ 見李振興老師（1930~）：《王肅之經學》，同注 76，頁 654。

¹⁴⁶ 《禮記注疏·樂記》，同注 3，卷 39，頁 15a，總頁 698。

王肅注「郊有學宮，可以習禮也」，¹⁴⁷此亦是承鄭玄之說而解，熊氏繼此而說，雖與王肅之說無悖，但不必然承襲王肅禮說而來，今一併摘錄。不過就經眼所及而說，北學禮學著作之數量，相對於南學文獻而言較為單薄，因此不易根據此類文獻推斷出王肅禮學義理在北學發展中的所造成的影響規模。

第三節 擴散與傳播的意義

本節主要將前二節各家徵引王肅情形予以彙整，綜觀地勾勒出兩晉南北朝時期王肅可能的擴散情形、傳播方式。並且進一步分析徵引活動如何反饋王肅禮學內涵。此外，擬自皇權制度運作與禮制互動的角度，試圖詮釋王肅禮學體系所可能蘊含的功能意義。以下分述之。

唐代魏徵等人所撰《隋書·禮儀志》記有一段文獻，可作為考察六朝時期王肅禮學主張流行擴散狀況之參考。

秦人蕩六籍以為煨燼，祭天之禮殘缺，儒者各守其所見物而為之義焉。一云：祭天之數，終歲有九，祭地之數，一歲有二，圓丘、方澤，三年一行。若圓丘、方澤之年，祭天有九，祭地有二。若天不通圓丘之祭，終歲有八。地不通方澤之祭，終歲有一。此則鄭學之所宗也。一云：唯有昊天，無五精之帝。而一天歲二祭，壇位唯一。圓丘之祭，即是南郊，南郊之祭，即是圓丘。日南至，於其上以祭天，春又一祭，以祈農事，謂之二祭，無別天也。五時迎氣，皆是祭五行之人帝太皞之屬，非祭天也。天稱皇天，亦稱上帝，亦直稱帝。五行人帝亦得稱上帝，但不得稱天。故五時迎氣及文、武配祭明堂，皆祭人帝，非祭天也。此則王學之所宗也。梁、陳以降，以迄于隋，議者各宗所師，故郊丘互有變易。¹⁴⁸

透過〈禮儀志〉的說明，可以約略窺得王肅禮說經過六朝諸家徵引、運用以及傳播之後，延續至隋唐的大致情形。略為統整文中敘述，可以將王肅吉禮主張歸納為以下 4 點：(1) 僅有昊天（一天）而無五精帝（五天）說 (2) 每年於冬至、春季祭天。其中春季祭天尚有祈穀助農之用意 (3) 圓丘即郊，壇位唯一 (4) 明堂所祭乃是五人帝而非祭天。今將上述 4 點與王肅原作內容進行核對，表列如下。

¹⁴⁷ 〈樂書〉，《新校本史記三家注并附編二種》，同注 65，第 2 冊，卷 24，頁 1232。

¹⁴⁸ 〔唐〕魏徵等，楊家駱主編：〈禮儀志〉，《新校本隋書附索引》，同注 2，第 1 冊，卷 6，頁 107~108。

王肅原說	隋書禮儀志
又天唯一而已，何得有六？ 《聖證論》	唯有昊天，無五精之帝。無別天也。天稱皇天，亦稱上帝，亦直稱帝。
魯冬至郊天，至建寅之月又郊以祈穀，故《左傳》云：「啓蟄而郊。」又云：郊祀后稷，以祈農事，是二郊也。《聖證論》	一天歲二祭。 日南至，於其上以祭天，春又一祭，以祈農事，謂之二祭。
郊與圓丘是一，郊即圓丘。 《聖證論》	壇位唯一。圓丘之祭，即是南郊，南郊之祭，即是圓丘。
祖宗者，不毀之名。其廟有功者謂之祖，至於周文王是也。有德者謂之宗，武王是也。二廟自有祖宗乃謂之二祧。又以為配食明堂之名，亦可謂違聖相失實事也。 《家語注》 古者祖有功而宗有德，祖宗自是不毀之名，非謂配食於明堂者也。《聖證論》	五時迎氣，皆是祭五行之人帝太皞之屬，非祭天也。五行人帝亦得稱上帝，但不得稱天。故五時迎氣及文、武配祭明堂，皆祭人帝，非祭天也。

【表 3】

兩相對照之下，與王肅原說最為不同者，是有關明堂祭祀內容的討論。查王肅現存著述內容中有論及明堂制度者，唯此處所列 2 條。內容是王肅針對「祖」「宗」名義提出說明，並不以議論明堂之制為其討論重心。然而《隋書·禮儀志》的記載則是對明堂制度的祭祀對象進行辨別與討論，似已脫離王肅原說的內容。進一步分析〈禮儀志〉所論，明堂祭祀的性質是祭祀人神而非祭天的說法，基本上與王肅禮學所強調的人間性格不相違背。不過，根據目前已知的文獻紀錄，雖然無法推斷〈禮儀志〉對於明堂制度的開展是受到何人之說的影響；不過可以確定的是，魏徵等人之所以能準確地掌握王肅禮學精神，並加以引申或運用，這與六朝時期各家對於王肅學說的接受與傳播有著極大的關係。¹⁴⁹

促使王肅禮學內容與其精神能精準地被後人掌握與運用，實際上與諸家徵引王肅的方式甚是有關。上述禮家如南齊王儉議定郊禮、何佟之論雩祭，或是北魏高閭論禘祫及崔亮辨別喪期時，徵引王肅之說的方式往往展現出禮家個人選擇的任意性，各家在進行徵引時，最優先的考量乃是當下來自於現實的理據需求，

¹⁴⁹ 與魏徵等人根據王肅禮學精神而自行推演相類似的情形，也可見於前述梁朝崔靈恩，承襲王肅之說以擴大解釋〈樂記〉「羽為物」之說。

因此徵引的行為主要是以成全己說為最高目的。至於王肅原說的整體內容為何，是否能全然妥切地與己說相接榫，並不是禮家在徵引時需要迫切納入考量的項目。換句話說，禮家的徵引過程往往是在「斷章取義」的模式下進行。「斷章取義」的徵引模式反映出禮家以實踐為主要導向，以及以個人意志左右經典詮釋的兩項制禮活動的特性。然而「斷章取義」勢必對於王肅原說有所剪裁，以切合己用：與己相關之內容乃加以保留，而與當下討論無干者遂予以刪除，這是斷章取義所可能造成的化約效應。¹⁵⁰某些特定的觀點，會隨著王肅再次被徵引時受到強化，進而與王肅的形象更緊密地連繫。此種動態歷程是為「典型化」過程。¹⁵¹

另一方面，越加典型的對象，因其代表的觀念或思想明確，利於使用者借以傳遞訊息，故被後人徵引與使用的頻率也將大為提升。如此一來，不斷地使用促成不斷地典型化，而不斷地典型化又造成更頻繁的使用。以「徵引使用」與「強化典型」為兩端的雙向迴環體系，足以說明前揭王肅的禮學義理傾向是如何在六朝禮家的徵引過程中建構而成。¹⁵²而這也促成後人能更方便地掌握王肅的禮學精神，並且加以深化或應用。

但是值得進一步扣問的問題是：在面對皇權神化的君王需求時，王肅展現出側重於人間現實面的學術性格；在強調維持制度運作的政治考量下，王肅卻更關注個人的情感與內心狀態。如果將宇宙萬殊間的秩序狀態歸納為自然秩序與人為秩序兩大類型，那麼王肅體現出自人為秩序疏離的禮學精神，究竟具有哪些功能意義？¹⁵³

法國漢學家白樂日（Etienne, Balazs, 1905~1963）曾對於受到古代官僚主義支配下的中國社會結構進行分析，歸納出六項特性。其中之一為「公家利益先於私

¹⁵⁰ 傳播行為受制於文化語境所型構的傳播規則，在此前提下傳播者不可能將其所知的全部信息，毫無保留地加以傳播，而必須有所取捨。傳播學中稱此種傳播現象為「把關人模式」（gatekeeper），此處所說徵引行為多有斷章取義的現象，其實也可以此觀念加以解釋。有關把關人模式（或譯為守門人模式）的內容，可參考王政挺（1958~）：《傳播：文化與理解》（北京：人民出版社，1998年），頁260~263。

¹⁵¹ 前引羅積勇《用典研究》一書，便提到用典會促使被稱說的對象更加典型。見羅積勇：《用典研究》，同注7，頁256。所謂的典型，我認為即是強化該對象之某一特性。因此典型化所帶來的正面效應在於促使該對象符號化，造成其具有不可替代性，而容易為人所掌握。然而典型化所可能造成之負面效應在於簡化了該對象可能具有的其他內容以及價值。

¹⁵² 楊師晉龍於民國96年4月25日曾向我說明此種徵引模式及其所造成的傳播效應，並且將上述的模式稱為「引述的循環」。必須多做說明的是：我認為引述循環所造成的傳播效應，並不因徵引者贊成或反對的立場而有所不同。換句話說，即便是反對王肅者，在其言談中對王肅予以負面評述時，也同時進入引述循環的運作之中，而間接地強化了王肅的特定面向。

¹⁵³ 將對於超越力量的追尋與倚賴視為人類本至具足的內心需求本無疑義；但以後設的角度，試圖透過儀式、神話等方式以塑造神格屬性的造神活動，乃是基於特定意志以達成某種目的的人為活動，故將此歸入人為秩序的範圍當無問題。除此之外，王肅禮學精神展現出疏離於人為秩序的傾向，是否於當時的崇玄之風有所關聯，似可進一步考察。另外，以下對於王肅禮學體系所具備的功能意義的開展，純粹是在抽象層次進行推衍，試圖開發出隱藏於此體系中可能具備的價值與功能。然而這些價值與功能是否曾為王肅或是後世詮釋者所意識到、甚至是落實於歷史過程中呢？這並非是此處所要回應的問題。或許更可以說，本段開展出王肅禮學體系可能具備的功能意義，實際上是根據前文對於歷代運用情形進行考察與歸納所得之結果，進一步參入我個人意識判斷、所詮釋而得的說法，因此不涉及實然現象的描述，而僅具有應然層次的意義。

人利益，國家的理由高於個人權利」，¹⁵⁴白樂日是以國家對社會生活的全面控制模式作為思考進路而得出此說。當然這只是鳥瞰式地總說，其中尚有許多可以討論的空間。不過該說在此具有的價值意義在於揭櫫了中國古代語境裡，國家集體優先於個人的歷史現象。¹⁵⁵若要對此現象稍作解釋的話，則可以透過組織運作的模式進行理解。即便以韋伯為代表的組織研究，是建立在西方近代法律契約論式的知識背景之上，¹⁵⁶而與古典中國以血緣倫理為底蘊的文化語境有所差異；但是此處將古代帝國比擬為韋伯所謂的現代式的組織運作，主要是著眼於二者形成條件之類似：皆是「由一群專職且有專長的成員所組成的功能實體，在這個實體內，這些專職且有專長的成員是負責日常作業的主要成員」。¹⁵⁷

倘若上述的類比不致離譜，那麼國家政體實際運作時，為了因應更有效率地完成某些特定任務（“富國強兵”可算是最為典型的目標吧！），遂產生以制度運作的普遍理則，取代成員個別的現實需求的傾向。¹⁵⁸這種幾近於現代式組織科層化的現象，將造成忽略人性，甚至是受到物化與工具化的對待。人民被化約為國家機器中的一項零件，而失去了主體性。¹⁵⁹朱自清（1898~1948）於《經典常談》中論及三禮時，便曾揭櫫此種異化過程的負面效應，他說：

就按那些實際實施的說，每一個制度、儀式或規矩，固然都有它的需要和意義。但是社會情形變了，人的生活跟著變；人的喜怒愛惡雖然還是喜怒愛惡，可是對象變了。那些禮的惰性卻很大，並不跟著變。這就留下了許許多多遺形物，沒有了需要，沒有了意義；不近人情的偽禮，只會束縛人。

¹⁵⁴ 〔法〕艾蒂安·白樂日，黃沫譯：《中國的文明與官僚主義》（臺北：久大文化，1992年），頁31。白樂日認為中國古典社會意義下的「官僚主義」，其特徵是「士大夫」作為一種從未間斷的統治階層。白氏主張過去以為科舉制度、掌握儒家學說這些是形構士大夫社會地位的主因，實際上僅具有“維持”其地位不墜的功能。白氏以為支撐士大夫階層挺立最根本的原因，乃是緣於幅員廣大的農業社會難以有效控管，因此需要一批能維持經濟穩定生產的技術性官吏。見頁21~23。

¹⁵⁵ 當然，此處所謂「國家集體」一詞是確有所實指，亦或是虛構想像的空集合則是仁智互見的開放議題，因為君與國在古代君國一體的觀念下，往往難以明確地切割。有關古代國家與君主同體的觀點，可以參考甘懷真：〈中國中古時期「國家」的型態〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁207~258。其中直接討論君王個人與「國家」等同期歷史現象，請參看頁209~213。

¹⁵⁶ 〔美〕本迪克斯（Bendix, Reinhard），劉北成等譯：《馬克斯·韋伯思想肖像》（上海：上海人民出版社，2002年），頁452~464。

¹⁵⁷ 語出張荳雲（1952~）等：《社會組織》（臺北：國立空中大學，1998年），頁28~29。此外，許倬雲先生（1930~）亦曾採取現代式公司組織運作的角度，向普羅大眾介紹中國古代國家運作模式，見氏著：《從歷史看組織》（上海：上海人民出版社，2000年）。

¹⁵⁸ 林師啓屏在其博士論文最末節便是處理走上法家制度化後的帝國，逐漸面臨國家性質異化，人性主體受到工具理性戕害等諸多窘境，可一併參看。見林師啓屏：《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，同注140，頁236~239。

¹⁵⁹ 舉例來說，張荳雲觀察現代式醫療機構的組織行為，發現許多病患的實際需求往往受制於醫療機構內部的制度、規章守則而無法得到滿足。由此衍伸出許多徒具形式但缺乏實質幫助意義的行為。相較於此例，中國古代君王、官吏立身官場的傳統多強調「先憂後樂」、「愛民如子」等行為規範。然而真正的以人為本的理想治理狀態，何以多無法在現實的皇權運作中得到開展？這也間接地呈現出組織科層化所造成的效應。張荳雲之研究，可參考氏著：《醫療與社會——醫療社會學的探索》（臺北：巨流圖書公司，2002年），頁238~258。

朱自清在此雖然強調的是禮制當與時俱進，以時為大；不過他同時提到制度的固著性所可能帶來對於人性的戕害。在此情形之下，人情以及由此開展出的倫理網絡要如何在趨向僵化的皇權制度運作中得到適當的安置與回應，想必是古代禮家所意識到的問題之一。在此脈絡之下，重新省視王肅的禮學精神、具體的主張，可以發現緣情制禮、即情易安的特色，展現出以人為本的關懷考量。此當為王肅禮學功能意義之一。

此外，王肅禮學義理展現出強烈地人間屬性，是前章所得出的結論。所謂思想內涵的人間屬性，其實就是面對訴諸超越力量以企求安置人倫秩序、鞏固統治合法基礎的方式時，採取較為保留的態度。由於傳統經學意義之下的禮學的基調，乃是以「如何實踐」為其終極關懷。¹⁶¹因此禮學實踐自是無法從現實脈絡中抽離。而觀察禮制在皇權場域中的運作情形，可以發現禮制基本上具有積極與消極兩大功能：積極的功能足以作為統治合法性之來源，進而鞏固統治者身分與地位；消極的作用在於維持既成之結構秩序。由於禮制能在皇權運作中起著相當的作用，故掌握禮學義理的禮家儒生，其議禮內容與學術傾向，便具有動進觀瞻的權力意義。

然而動靜觀瞻的位置，往往極易引起動輒得咎，甚至是動彈不得的尷尬窘境。¹⁶²活動在皇權場域下的古代禮家儒生，徘徊在經典聖人本意與君王意志兩造之間，在聖與君無法整合為一的情況之下，士人要如何自處，如何抉擇？在此意義之下，王肅禮學不傾向以神道設教的立場，而著重以血緣親情的角度創設國家諸項禮制，其實具有兩項功能意義。若以競逐對立的角度來看，王肅禮學精神對於君王權威的建構祭起了一定程度的抗衡作用；但是若以合作共生的角度來看，皇權運作過程中倘若吸納王肅的禮制主張，則將有助於強化君臣乃至於君民之間的擬血緣關係。此當為王肅禮學體系所蘊含的第二項功能意義。

綜合上兩節對於各條文獻的分析與梳理，大致可以將王肅禮說於兩晉南北朝時期的傳播及擴散的方式、接受與詮釋的情形，歸納如下列幾點：

- (1) 綜觀以上 47 條徵引情形，其中便有 22 條涉及鄭玄之說。足見王

¹⁶⁰ 朱自清：《經常常談》（嘉義：興國出版社，1977年），頁33。

¹⁶¹ 傳統經學以實踐為其終極目的，換句話來講，也就是耳熟能詳的「經世致用」。楊師晉龍曾對此一觀念進行較為細緻的分析。師以為所謂的「致用」，實可分析為兩個層次：一是對社會大眾造成影響；一是對己身產生作用。由此方可聯繫到所謂「達則兼善天下，窮則獨善其身」，又或「內聖外王」等觀點。請參考蔡長林老師（1968~）、黃智信學長（1971~）整理：〈「常州經學研究」座談會紀錄〉，《中國文哲研究通訊》第13卷2期（2003年6月），頁117~155。上述老師發言內容，請見頁138~141。

¹⁶² 干春松（1965~）便指出，古代儒生隨著大一統皇權政治的確立，便逐漸失去了對禮儀制度的解釋發言權力：「隨著大一統的政治體制的確立，對於何種制度是最合理的制度的討論顯然是不合時宜的。統治者所關心的是如何通過種種手段將儒生的精力引導到更好地證明已經存在的制度的合理性而非討論制度本身的合理性，由此，儒家的“禮”被簡單化為服從而非制約」，見干春松：《制度化儒家及其解體》（北京：中國人民大學出版社，2003年），頁69。

肅禮說在進行擴散時的傳播環境，其實是深受鄭玄禮說的影響與介入。由此可間接地證實鄭玄禮學系統在兩晉南北朝時期仍具有相當的影響勢力。

- (2) 當時禮家面對鄭、王二說有所矛盾扞格情況之時，或是依各自當下實際需求進行選擇，又或是如晉人傅咸一樣，試圖融合調適兩造之說。相較於清代大儒面對鄭、王歧異時崇鄭抑王的態度，更可突顯中古時期禮學家平等看待王肅禮說之情形。而此現象反映了兩種可能存在的狀況，其一是在當時禮家心中，漢代的師法家法觀念已不復存在，因此主導禮家進行選擇的因素，端賴於實踐過程中的現實需求。其二，在禮家以實用為主要導向的前提下，王肅禮說也好，鄭玄禮說也罷，其存在之價值多傾向為工具意義，而較少具有獨立的價值意義。
- (3) 承上，時人已不再恪守漢儒師法家法，轉以實用為導向的解經模式。在此前提下，鄭、王二說不見得就如同後世所認定涇渭水火般的對立不容，這可舉何佟之議雩祭為例。
- (4) 同樣受到實用取向的解經模式影響，禮家在援引各家禮說以解決實踐所需之時，往往表現出近乎「斷章取義」式的理解與實際運用。可參考王儉、何佟之、崔靈恩等人參酌徵引王肅禮說的情形。斷章取義的徵引與應用也回應了前述鄭、王禮說工具化的現象。
- (5) 根據蔡謨「於情為允」、庾蔚之「即情易安」的說法可以推測兩晉南北朝時期禮家對禮學義理普遍的預期視野在於以人情為優先考量，凡是愈能彰顯此一觀念之禮說，愈能被當時禮家所接受。所謂的「緣情制禮」，正是此階段禮家進行判斷的學理依據。
- (6) 承上，一方面時人多受制於喪凶尚遠的觀念；另一方面，處理具有爭議的禮節規範時，多展現出如朱子所言「禮疑從厚」¹⁶³的實踐傾向，在此外在條件下，王肅喪禮儀文從輕簡約的特色，較不易為當時禮家所接受，但卻在晉初因與官方立場相契合，故而得以推行於當時。
- (7) 王肅禮說透過官方進行傳播與擴散的模式大致有三：或是經由如何承天的官學博士身分進行傳授；或是透過國家制度的固著性達到保存之效，見隋姚察徵引實例；或是透過官方公權強制力，如律令、刑罰以介入傳播與接受的過程，如北魏乙龍武案例便可見到皇權透過律令規範以主導經典詮釋與義理認知。

¹⁶³ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類·禮六 冠昏喪》（北京：中華書局，2004年），第6冊，卷89，頁2283。