臺大歷史學報第 46 期
2010 年 12 月，頁 35-83

BIBLID1012-8514(2010)46p.35-83
2010.10.21 收稿，2010.12.17 通過刊登

唐至北宋時期太廟祭祀中私家因素的成長

朱　溢*

提　要

太廟祭祀兼具公私兩種屬性，一方面象徵著帝位傳承的合法性，另一方面又是皇帝和宗室祭祀祖先的一種方式，相對而言，前者顯得更為重要。唐至北宋時期，「公」的一面仍然是太廟祭祀的主要面相，但是「私」的因素不斷凸顯，並在相當程度上改造了太廟祭祀的面貌。太廟主管機構的轉移、主祭官員身分的限定、廟室中一帝一后形式的打破，以及祭品的變化說明，漢魏以來形成的太廟祭祀模式在這一時期發生了很大的改變，太廟祭祀表現皇帝和宗室追思緬懷祖先的功能得到了強化。這裏既有皇帝安撫宗室、增強宗室凝聚力的因素，也有如何更好地表達皇帝對祖先情感的考慮，凡此都體現了皇權的膨脹。

在皇帝利用自身權力改造傳統禮制的過程中，不可避免地受到正統勢力的反對和抵制，使太廟祭祀的改革充滿了搖擺、折衷和妥協。儘管如此，這些變化的源頭，還是在於皇帝的情感需要以及背後的權力支撐在很大程度上超越了禮制傳統。

關鍵詞：唐　北宋　太廟祭祀　皇帝　宗室

* 復旦大學文史研究院副研究員
200433 上海市楊浦區邯鄲路 220 號；Email: zhuyi@fudan.edu.cn。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、太廟管理機構的變動
三、宗室參與太廟祭祀程度的加深
四、一帝一后形式的打破
五、常饌珍羞與太廟祭品的變化
六、結語

一、前言

祖先崇拜是人類社會普遍存在的一種信仰方式，中國也不例外。早在上古時代，祭祖禮儀就已經出現。[1]在儒家的禮制理想中，宗廟祭祀是祖先崇拜極為重要的一種表現形式，因此，經典對權貴階層的宗廟做了規劃。《禮記．王制》：「天子七廟，三昭三穆，與大（太）祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與大（太）祖之廟而五。大夫三廟，一昭一穆，與大（太）祖之廟而三。士一廟。庶人祭於寢。」[2]《禮記．禮器》：「禮有以多為貴者。天子七廟，諸侯五，大夫三，士一。」[3]進入帝制時代後，宗廟祭祀仍然十分重要，隨著天子、諸侯、大夫、士的封建宗法關係轉化為皇帝制度下的身分等級制，宗廟分為太廟和官員家廟兩種類型。與時斷時續的百官家廟不同，[4]皇帝宗廟祭祀貫穿了整個帝制時代，

1 陳戍國，《先秦禮制研究》（長沙：湖南教育出版社，1991），頁 129-145、198-205、286-291；張鶴泉，《周代祭祀研究》（臺北：文津出版社，1993），頁 129-190；張榮明，《中國的國教——從上古到東漢》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 122-146；劉源，《商周祭祖禮研究》（北京：商務印書館，2004）。

2 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義》，收入〔清〕阮元刊刻，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 12，頁 1335。

3 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，收入阮元刊刻，《十三經注疏》，卷 23，頁 1431。

4 司馬光對於北宋中期以前各朝家廟制度的歷史，有非常準確的描述，見〔宋〕司馬光撰，《傳家集》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 1094 冊，

臺灣大學學術期刊資料庫

而且對統治者來說，其意義是百官家廟無法比擬的。

在中國古代，郊祀禮儀與太廟祭祀是國家祭祀的兩大支柱，分別象徵著君主受命於天和受命於祖。《禮記．曲禮下》：「踐祚，臨祭祀，內事曰『孝王某』，外事曰『嗣王某』。」鄭玄注：「皆祝辭也。唯宗廟稱孝，天地社稷祭之郊內，而曰嗣王，不敢同外內。」孔穎達疏：「內事曰『孝王某』者，內事，宗廟，是事親，事親宜言孝，故升祚階，祭廟則祝辭云『孝王某某』，為天子名也。外事曰『嗣王某』者，外事，郊社也。天地尊遠，不敢同親云孝，故云『嗣王某』，言此王繼嗣前王而立也。」[5]宗廟祭祀和郊祀禮儀分別被視為「內事」和「外事」的代表。到了帝制時代，君主舉行郊祀禮儀和太廟祭祀時，祝文中的自稱有「天子臣某」和「皇帝臣某」的分別，此即沿襲自古禮中的「嗣王某」和「孝王某」。[6]郊祀禮儀和太廟祭祀成為君主展示其「天子」和「皇帝」雙重身分最重要的禮儀舞臺。

與郊祀禮儀類似，太廟祭祀在兩漢之際也經歷了儒家化的改革。[7]這些改革取得了一系列的成果：從廟數來看，天子七廟制導入帝國禮制中，毀廟與不毀廟的制度也隨之確立；就構造形式而言，同殿異室的太廟形式逐步形成；在祭祀時節上，不但在四孟月和臘月實行時祭制度，還建

卷 79，〈河東節度使守太尉開府儀同三司潞國公文公先廟碑〉，頁 722。唐宋家廟制度的研究，參見甘懷真，《唐代家廟禮制研究》（臺北：臺灣商務印書館，1991）；〔日〕吾妻重二，〈宋代の家廟と祖先祭祀〉，收入〔日〕小南一郎編，《中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001），頁 509-520；趙旭，〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《中國史研究》2008 年第 3 期（北京），頁 18-28；游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第 15 卷（2009，北京），頁 435-481。

5 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，收入阮元刊刻，《十三經注疏》，卷 4，頁 1260。

6 〔日〕尾形勇，《中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造》（東京：岩波書店，1979），頁 179-180。

7 〔日〕伊藤德男，〈前漢の宗廟制——七廟制の成立を中心にして〉，《東北學院大學論集．歷史學地理學》第 13 號（1983，仙台），頁 43-67；〔日〕藤川正數，《漢代における禮學の研究》（東京：風間書房，1985），頁 91-138；〔日〕金子修一，《古代中國と皇帝祭祀》（東京：汲古書院，2001），頁 103-111。

臺灣大學學術期刊資料庫

立了三年一祫、五年一禘的殷祭制度。儘管中華帝國太廟祭祀的基本格局確立於這一時期，但是後代仍然出現了不少值得關注的變化，唐宋時期就是如此。

近年來，唐宋時期的太廟祭祀受到學者重視，獲致一些重要的研究成果。例如，戶崎哲彥從廟數的變化出發，對唐代的太廟制度作了分期；[8]他另有一文分析八世紀後期的禘祫之爭及其背後的社會思想變遷。[9]江川式部對唐代太廟祭祀中的祼禮有深入研究，揭示了祼禮與鬱鬯背後的禮制秩序。[10]高明士從禮制和法制的角度，探討中古時代太廟祭祀對專制皇權的意義，重點放在唐代。[11]而通過金子修一的研究，我們可以看到統治者如何運用太廟祭祀與郊祀禮儀來為現實政治服務。[12]郭善兵對唐代太廟的廟數變化、禘祫制度的變革都有探討。[13]山內弘一分析了北宋太廟的構造、祭祀制度諸環節、皇帝位次的變遷以及后妃祠廟等問題。[14]張煥君探討了發生於神宗熙寧五年至光宗紹熙五年（1072-1194）間的宋朝始祖之爭。[15]筆者研究了唐宋時期太廟廟數如何超越鄭玄和王肅學說的制約，而呈現新的歷史特色。[16]這些論著從不同側面豐富了學界對唐宋太廟祭祀的認識，也成為研究再出發的起點。

---

8 〔日〕戶崎哲彥，〈唐代における太廟制度の變遷〉，《彥根論叢》第 262、263 號（1989，彥根），頁 371-390。

9 〔日〕戶崎哲彥，〈唐代における禘祫論爭とその意義〉，《東方學》第 80 號（1990，東京），頁 82-96。

10 〔日〕江川式部，〈唐の廟享と祼禮〉，《明治大學人文科學研究所紀要》第 55 冊（2004，東京），頁 174-200。

11 高明士，〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，收入氏編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）：家族、家禮與教育》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 23-86。

12 〔日〕金子修一，《中國古代皇帝祭祀の研究》（東京：岩波書店，2006），頁 309-430。

13 郭善兵，《中國古代帝王宗廟禮制研究》（北京：人民出版社，2007），頁 372-439。

14 〔日〕山內弘一，〈北宋時代の太廟〉，《上智史學》第 35 號（1990，東京），頁 91-119。

15 張煥君，〈宋代太廟中的始祖之爭——以紹熙五年為中心〉，《中國文化研究》2006 年夏之卷（北京），頁 48-56。

16 朱溢，〈唐宋時期太廟廟數的變遷〉，《中華文史論叢》第 98 期（2010，上海），頁 123-160。

臺灣大學學術期刊資料庫

麥大維（David L. McMullen）在研究唐代的禮儀機構時，注意到宗正寺在開元年間取代了太常寺，成為太廟的主管機構，[17]但是他未進一步闡發這一變化的意義。太廟祭祀具有雙重屬性，一方面象徵著帝位傳承的合法性，是皇帝統治國家的權力來源之一；另一方面又是皇帝和宗室追緬先祖的一種儀式。[18]也就是說，太廟祭祀兼具公私兩種性質：「公」指太廟具有國家宗廟的一面，作為國家祭祀的兩大柱石之一，太廟祭祀用來表現皇帝受命於祖、統治萬民的合法性；「私」指太廟又是皇帝、宗室祭祀祖先的場所，太廟祭祀是皇帝和宗室祖先崇拜最重要的方式。在帝制時代，「公」的一面占據上風，毋庸置疑，宗廟與社稷一起成為國家的象徵。[19]到了唐玄宗（685-762，712-756 在位）統治時期，太廟的主管機構由負責國家禮儀的太常寺改為掌管宗室譜牒的宗正寺，這一變化可謂意味深長，促使我們思考在「公」的一面主導太廟祭祀的情況下，「私」的一面如何展現，其間是否經歷了動態的變化過程，這是過去的研究很少涉及的問題。種種跡象表明，唐至北宋時期，太廟祭祀用於皇帝和宗室祖先崇拜的一面迅速成長，並在一定程度上影響了這一祭祀的面貌。以下試說明之。

二、太廟管理機構的變動

秦漢以來，太廟一直由太常寺主管。《漢書．百官公卿表》：「奉

17 David L. McMullen, “Bureaucrats and Cosmology: The Ritual Code of T’ang China,” in David Cannadine and Simon Price, eds., *Ritual of Royalty: Power and Ceremony in Traditional Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 208.

18 高明士指出，太廟同時具有公私兩種意義，除了有皇室家廟的屬性外，又有與國家同義的存在，這是太廟與士大夫家廟最大的區別。參見高明士，〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，收入氏編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》，頁 65-66。

19 甘懷真討論了漢唐時期太廟作為國家最高象徵而具有的公共性，參見氏著，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：喜馬拉雅基金會，2003），頁 244-246。到了宋代，仍是如此。

臺灣大學學術期刊資料庫

常，秦官，掌宗廟禮儀，有丞。景帝中六年更名太常。屬官有太樂、太祝、太宰、太史、太卜、太醫六令丞，又均官、都水兩長丞，又諸廟寢園食官令長丞，有廱太宰、太祝令丞，五畤各一尉。又博士及諸陵縣皆屬焉。」[20]可見，秦代奉常的主要職責是太廟祭祀，到了西漢，太廟禮儀仍屬於太常的職權範圍，具體事務由下屬諸廟寢園食官令負責。兩漢之後，太廟還是由太常寺主管。《晉書・職官志》：「太常，有博士、協律校尉員，又統太學諸博士、祭酒及太史、太廟、太樂、鼓吹、陵等令。」[21]劉宋時期，太常寺之下也有太廟令。[22]蕭梁的太常卿「統明堂、二廟、太史、太祝、廩犧、太樂、鼓吹、乘黃、北館、典客館等令丞，及陵監、國學等」。[23]「二廟」是太廟和太祖太夫人廟，《隋書・禮儀志》對此有解釋：「又有小廟，太祖太夫人廟也。非嫡，故別立廟。皇帝每祭太廟訖，乃詣小廟，亦以一太牢，如太廟禮。」[24]隋代的太常寺，「統郊社、太廟、諸陵、太祝、衣冠、太樂、清商、鼓吹、太醫、太卜、廩犧等署。各置令、丞」。[25]唐前期仍然如此：「太常卿之職，掌邦國禮樂、郊廟、社稷之事，以八署分而理之：一曰郊社，二曰太廟，三曰諸陵，四曰太樂，五曰鼓吹，六曰太醫，七曰太卜，八曰廩犧。總其官屬，行其政令。」[26]太廟與太常寺在地理空間上極為親近，「承天門街之東第七橫街之北，從西第一太常寺，寺東安上門街，街東第一太廟、中宗廟元獻皇后廟，次東太廟署」。[27]太常寺與太廟和太廟署隔著安上

20 〔漢〕班固，《漢書》（北京：中華書局，1962 點校本），卷 19 上，〈百官公卿表上〉，頁 726。

21 〔唐〕房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1974 點校本），卷 24，〈職官〉，頁 735。

22 〔南朝梁〕沈約，《宋書》（北京：中華書局，1974 點校本），卷 39，〈百官上〉，頁 1228。

23 〔唐〕魏徵等，《隋書》（北京：中華書局，1973 點校本），卷 26，〈百官上〉，頁 724。

24 魏徵等，《隋書》，卷 7，〈禮儀二〉，頁 131。

25 魏徵等，《隋書》，卷 28，〈百官下〉，頁 776。

26 〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 44，〈職官三〉，頁 1872。

27 〔宋〕宋敏求，《長安志》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），

臺灣大學學術期刊資料庫

門街相望，這樣的空間布置便於太常寺對太廟祭祀的管理。

到了開元末年，情況有了重大變化。首先是太廟署被裁撤，太廟祭祀由太常寺直轄管理。玄宗下敕：「宗廟所奉，尊敬之極，因以名署，情所未安。宜令禮官，詳擇所宜奏聞。」太常少卿韋縚奏曰：「謹按經典，竊尋令式，宗廟享薦，皆主奉常，別置署司，事非稽古。其太廟署望廢省，本寺專奉其事。」這一建議得到批准。[28]開元二十五年（737），玄宗下敕：「宗正設官，實司屬籍。而陵寢崇敬，宗廟惟嚴，割隸太常，殊乖本系奉先之旨，深所未委。自今已後，諸廟置並隸宗正寺。」[29]於是，宗正寺接管了太廟。如果說太廟祭祀由太常寺直接管理，是出於尊崇太廟的考慮，那麼宗正寺取代太常寺來管理太廟，主要是為了強化皇帝和宗室「奉先」的需要。這一舉措很有可能與玄宗時期宗室政策的變化有關。玄宗登基後，對宗室採取監視和防範態度，降低他們對皇帝的威脅，最典型的例子是十王宅（後為十六王宅）和百孫院的建立，諸王集中起居，皇帝委派宦官進行管理。[30]另一方面，他又對宗室採取懷柔親和政策，例如在他的四個兄弟去世後，分別給予讓皇帝、惠莊太子、惠文太子和惠宣太子的謚號。[31]宗正寺接管太廟，也有安撫宗室、增強

第 587 冊，卷 7，頁 120。

28 〔宋〕王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》（上海：上海古籍出版社，1991），卷 19，〈廟隸名額〉，頁 437。關於此事發生的時間，各種史書的記載各不相同。《唐會要》在此處將其繫為開元二十一年（733），在另一處記為開元二十四年（卷 65，〈太常寺〉，頁 1341）。〔唐〕李林甫等著，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華書局，1992），卷 14，太常寺卿少條的注文也提到，「開元二十四年，敕廢太廟署，令少卿一人知太廟事」（頁 394）。劉昫等，《舊唐書》，卷 8，〈玄宗紀上〉將此事繫年為開元二十二年（頁 201）。在〔唐〕杜佑著，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷 25，〈職官七〉，此事發生在開元二十五年（頁 705）。對這些不同的記載，我們只能暫且存疑。

29 杜佑著，王文錦等點校，《通典》，卷 25，〈職官七〉，頁 705。

30 Denis C. Twitchett, “The T’ang Imperial Family,” *Asia Major*, 3rd series, 7:2 (1994, Princeton), pp. 44-46；孫英剛，〈隋唐長安的王府與王宅〉，《唐研究》第 9 卷（2003，北京），頁 193-204。

31 劉昫等，《舊唐書》，卷 95，〈讓皇帝李憲傳〉，頁 3013；〈惠莊太子李撝傳〉，頁

臺灣大學學術期刊資料庫

凝聚力的意圖。

從開元二十五年至代宗大曆二年（737-767），太廟的主管機構在太常寺與宗正寺之間經歷了幾個來回：「天寶十二載五月十二日，太廟及諸陵署，依舊隸太常寺。至德二載十一月二日，陵廟並依宗正寺收管。至永泰元年二月十九日，勅諸陵廟署，並隸太常寺。至大曆二年八月二十五日，勅諸陵廟，並宜依舊宗正寺檢校。」[32]這一系列變化與當時的人事調整有關。例如天寶年間（742-756），「張垍為駙馬都尉，太常卿。又以承恩太常，復奉陵廟」。[33]代宗時期（762-779），駙馬都尉姜慶初（?-767）因為受寵而擔任太常卿，掌管陵廟，至大曆二年，「慶初敗，又以陵廟歸宗正云」。[34]可以看到，雖然主管機構不時變換，但掌管太廟祭祀的都是皇親。大曆二年以後，太廟事務一直由宗正寺負責。

自從帝制建立以來，宗正寺就以掌握皇室名籍為最重要的職能。例如，東漢的宗正卿「掌序錄王國嫡庶之次，及諸宗室親屬遠近，郡國歲因計上宗室名籍」。[35]西晉的宗正卿「統皇族宗人圖諜，又統太醫令史，又有司牧掾員」。[36]有些朝代規定宗正卿只能由皇室成員擔任，有些朝代則沒有嚴格限制。例如，「兩漢皆以皇族為之，不以他族。魏亦然。晉兼以庶姓」。[37]唐朝建立後，常用外姓擔任宗正卿。到了開元年間（713-741），宗正寺的職權範圍與人事結構都有變化，朝廷多次申明宗正寺的官員全部由皇室宗親擔任。如開元二十年（732），玄宗下詔：「宗正寺官員，悉以宗子為之。」到開元二十五年，他又下敕：「其宗正卿、丞

3016；〈惠文太子李範傳〉，頁 3017；〈惠宣太子李業傳〉，頁 3019。

32 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 19，〈廟隸名額〉，頁 437。

33 〔宋〕王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》（南京：鳳凰出版社，2006），卷 621，〈卿監部・司宗〉，頁 7189。

34 〔宋〕歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 91，〈姜謇傳附姜慶初傳〉，頁 3794。

35 〔晉〕司馬彪，《續漢書・百官志三》，收入〔南朝宋〕范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965 點校本），頁 3589。

36 房玄齡等，《晉書》，卷 24，〈職官〉，頁 737。

37 杜佑著，王文錦等點校，《通典》，卷 25，〈職官七〉，頁 703。

臺灣大學學術期刊資料庫

及主簿，擇宗室中才行者補授。」[38]透過今人郁賢皓、胡可先對唐代宗正卿少人選的收集整理，同樣可以看到這一轉變。[39]宗正寺變成完全由宗室掌理的機構。太廟改屬宗正寺後，人事組織結構也朝這一方向發展。同年，玄宗「勅諸陵廟並隸宗正寺，其官員悉以宗子為之」。[40]這一變化顯示太廟與宗室的關係更趨緊密。

除了宗正寺之外，皇帝有時還將一些太廟事務交由身邊的宦官來處理。大和五年（831），因為太廟的第四室和第六室毀損，文宗（809-840，826-840 在位）責罰宗正卿李銳、將作監王堪，並下詔由中使葺修。韋溫（788-845）上疏曰：

> 今慢官不恪，止于罰俸，宗廟所切，便委內臣。是許百司之官，公然廢職，以宗廟之重，為陛下所私，羣官有司，便同委棄。此臣竊為聖朝惜此事也。事關宗廟，皆書史策，苟非舊典，不可率然。伏乞更下詔書，得委所司營繕，則制度不紊，官業交修。[41]

最後，文宗撤消了原先的命令。在韋溫看來，太廟不只是皇帝和宗室祭祀祖先的宗廟，同時也屬於整個國家，皇帝讓宦官來負責太廟的維修，是將宗廟視為私有，因此他上奏表示反對。此前宗正寺取代太常寺掌管太廟，已經使太廟在一定程度上傾向私家宗廟，但宗正寺畢竟是正式的國家機構，若以宦官承擔與太廟有關的事務，更加深了太廟的皇帝私有色彩。由於外廷官員的反對，文宗終止由宦官修繕太廟的計畫。但到了北宋，宦官還是在很長一段時間內參與太廟祭祀的管理。

在五代，太廟事務仍然由宗正寺負責。例如後唐明宗長興三年（932），宗正寺上奏：「今年經大雨，太廟正殿疏漏，門樓墊陷，宮牆及神門外仗舍並皆缺漏，請下所司修補。」[42]後晉出帝開運二年（945），

38 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 65，〈宗正寺〉，頁 1349。
39 郁賢皓、胡可先，《唐九卿考》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 247-290。
40 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 621，〈卿監部・司宗〉，頁 7188。
41 劉昫等，《舊唐書》，卷 168，〈韋溫傳〉，頁 4378。
42 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 31，〈帝王部・奉先四〉，頁 317。

臺灣大學學術期刊資料庫

宗正卿石光贊上言：「園陵宗廟，請依古義，時節薦新。」[43]儘管史籍對五代時期宗正寺的職能記載不詳，從上面這些事例來看，太廟應該仍在宗正寺的掌管之下。

在太廟祭祀的管理上，宋代延續了唐代開元以來的制度：「宋初，舊置判寺事二人，以宗姓兩制以上充，闕則以宗姓朝官以上知丞事。掌奉諸廟諸陵薦享之事，司皇族之籍。」[44]根據《兩朝國史志》的記載，到了仁宗、英宗時期（1023-1067），依然如此。[45]與唐代有所不同，北宋宗正寺的長官並不都是宗室，有不少是同為「國姓」（或稱「宗姓」）的非宗室官員。[46]

在北宋，太廟一直屬於宗正寺的業務範圍，但是就實際執行過程而言，情況較為複雜。神宗元豐四年（1081），詳定禮文所上奏：

> 自唐開元中廢局令，以太常少卿一員知太廟事，良以太常職奉宗廟故也。近世太廟職務既歸宗正，每遇親祠及有司攝事，別差官攝知廟卿，殊無義理。又宮闈令職掌宮內門閤之禁及出納后主，今或行朔望祠事及薦新物，滋為非禮。臣等欲乞依唐初之制，置太廟局令，以宗正寺丞充，宮闈令仍不與祠事。

朝廷對此奏議的應對是：「今置太廟令，可專行薦新之禮，至親祠及禘祫、常祀及七祀功臣之禮，知廟少卿更不差攝。」[47]

透過這條史料，可以看到兩點重要信息。第一，直到元豐四年，太

43 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 31，〈帝王部・奉先四〉，頁 320。

44 〔元〕脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1977 點校本），卷 164，〈職官四〉，頁 3887。

45 〔清〕徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），〈職官二十之一〉，頁 2821。《兩朝國史志》是《兩朝國史》的志書，《兩朝國史》共一百二十卷，「熙寧十年詔修仁宗、英宗正史，宋敏求、蘇頌、王存、黃履等編修，吳充提舉。元豐五年，王珪、李清臣等上之」。參見〔宋〕陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987），卷 4，〈正史類〉，頁 105。

46 汪聖鐸，〈宋朝宗室制度考略〉，《文史》第 33 輯（1990，北京），頁 171-173。

47 〔宋〕李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979 點校本），卷 318，元豐四年十月甲戌條，頁 7690。

臺灣大學學術期刊資料庫

廟仍由宗正寺掌管，只是臨近祭祀時，朝廷時常另外差遣官員負責太廟祭祀的執行。元豐四年的做法是詳定禮文所的意見和過去慣例的折衷，朝廷只任命知廟卿，不再差攝少卿，宗正寺對太廟祭祀過程的掌控程度比此前有所加強。第二，宮闈令在太廟祭祀中的角色引起爭議。在唐代，宮闈令是內侍省宮闈局的長吏，「凡大享太廟，帥其屬詣于室，出皇后神主，置於輿而登座焉；既事，納之」。[48]內侍在太廟祭祀中出納后主，是其侍奉宮闈的職能在禮制上的延伸。到了北宋真宗咸平元年（998），「始命內侍充宮闈令，限年與代，令居廟中，與知廟官同掌宗廟祀事」，[49]於是宮闈令開始發揮更大的作用，與知廟卿共同掌理太廟祭祀。仁宗景祐三年（1036），「詔太廟、奉慈廟、后廟每室各差內臣一員攝宮闈令，應奉行事」，[50]所以《兩朝國史志》記載：「太廟、后廟宮闈令三人，以入內內侍充。」[51]《宋史．職官志》：「入內內侍省與內侍省號為前後省，而入內省尤為親近。」[52]入內內侍是皇帝最親近的宦官，他們在太廟祭祀中扮演重要角色，使太廟祭祀為皇帝私有的色彩較之以往有所加深。元豐四年的措施，把宮闈令排除在太廟祭祀之外，強調了宗正寺與太廟祭祀的關係。

元豐五年（1082）官制改革後，「詔宗正長貳不專用國姓」，[53]但是這並沒有改變太廟的行政歸屬，「元豐改制，（宗正寺）所掌與舊署同」。[54]在《職官分記》中，太廟令的條目置於宗正之下。[55]根據羅禕楠的研究，《職官分記》成書於哲宗元祐年間（1086-1094），[56]可見太廟

48 李林甫等著，陳仲夫點校，《唐六典》，卷 12，宮闈局條，頁 358。
49 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 43，咸平元年五月壬戌條，頁 912。
50 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 119，景祐三年十月乙卯條，頁 2809。
51 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈職官二十之一〉，頁 2821。
52 脫脫等，《宋史》，卷 166，〈職官六〉，頁 3939。
53 脫脫等，《宋史》，卷 164，〈職官四〉，頁 3887。
54 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈職官二十之一〉，頁 2821。
55 〔宋〕孫逢吉，《職官分記》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 923 冊，卷 18，頁 436-437。
56 羅禕楠，〈孫逢吉《職官分記》成書史事考略〉，《史學月刊》2002 年第 9 期（開封），

臺灣大學學術期刊資料庫

祭祀依然由宗正寺管理。到了北宋末年，除了宗正寺，大宗正司也承擔太廟祭祀事務。此時的大宗正司下設士案、戶案、儀案、兵案、刑案和公案，其中，「儀案係掌行宗室朝參，主奉祠事，陳乞入道為尼，及太廟五饗、三獻、奏告等行事差官，並宗室聽請、量試、贈官、南班差藥院等事務」。[57]這些記載充分顯示北宋後期太廟祭祀與宗室的緊密聯繫。

三、宗室參與太廟祭祀程度的加深

在執行太廟祭祀的人員中，以負責獻酒的三獻官最為重要。皇帝出席時，還要親自擔任初獻。唐代建立後，太廟祭祀分皇帝親祭和有司攝事兩種形式，皇帝不參加，則由有司攝行其事。《唐六典》記載：「凡國有大祭祀之禮，皇帝親祭，則太尉為亞獻，光祿卿為終獻；若有司攝事，則太尉為初獻，太常卿為亞獻，光祿卿為終獻。」[58]作為大祀，太廟祭祀的三獻也是如此安排。太尉一般不授人，祭祀中的太尉由他官攝理，司徒和司空也是如此，《舊唐書・職官志》：「武德初，太宗為之，其後親王拜三公，皆不視事，祭祀則攝者行也。」[59]

在唐代，參與太廟祭祀的高級官員與其他祭祀無異。太常卿和光祿卿自然不用說，攝三公者也不必是宗室，例如「睿宗將祠太廟，刑部尚書裴談攝太尉。」[60]開元十五年（727），玄宗下敕：「享宗廟，差左右丞相、尚書、嗣王、郡王攝三公行事。若人數不足，通取諸司三品以上長官。」開元二十五年，玄宗再次下敕：「太廟每至五饗之日，應攝三

頁 42-46。

57 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈職官二十之二十〉，頁 2830。

58 李林甫等著，陳仲夫點校，《唐六典》，卷 4，祠部郎中條，頁 124。實際上，從中晚唐開始，每當皇帝親祀時，親王充當亞獻和終獻，並逐漸形成了慣例。參見江川式部，〈唐朝祭祀における三獻〉，《駿台史學》第 129 號（2006，東京），頁 34-40。

59 劉昫等，《舊唐書》，卷 43，〈職官二〉，頁 1815。

60 歐陽修、宋祁，《新唐書》，卷 128，〈齊澣傳〉，頁 4468-4469。

臺灣大學學術期刊資料庫

公，令中書門下及丞相、師傅、尚書、御史大夫、嗣王、郡王中揀擇德望高者通攝，餘司不在差限。」[61]這兩份敕書旨在嚴格限定攝三公行事者的級別，符合規定級別的朝官和宗親都在考慮的範圍內。

玄宗曾經要求，有司攝行太廟祭祀時，三公必須具備宗親的身分。在開元二十七年（739）的制書中，玄宗下令：「宗廟致敬，必先于如在，神人所依，無取于非族。其應太廟五享，宜于宗子及嗣王、郡王中揀擇有德望者，令攝三公行事。其異姓官，更不須令攝。」[62]不過，這一政策似乎沒有嚴格執行，至少在安史之亂後是如此。例如，顏真卿「攝祭太廟，以祭器不修言於朝，（元）載坐以誹謗，貶硤州別駕、撫州湖州刺史」。[63]穆宗長慶元年（821），監察御史監祭史路羣奏：「今月（七月）九日孟秋，饗太廟。攝太尉國子祭酒韓愈，唯式合起今月六日於太廟致齋，今於國子監宿，有違格令。」[64]這說明在唐後期，非宗親的朝官依然可以主持太廟常祀。事實上，唐代後期太廟祭祀運作的人事安排，反而是按照上引開元二十五年的敕書來進行的。憲宗元和四年（809），監察御史劉遵古（?-834）上奏：

> 太廟五享攝祭三公等，伏准開元二十五年七月八日勅，每至五饗之日，應攝三公，令中書門下及丞相、師傅、尚書、御史、兼嗣郡王，擇德望高者通攝，諸司不在差限者。伏以太廟攝祭公卿，准勅令先差僕射、尚書及師傅等，如無此色官，亦合次差諸司三品。比來吏部因循，不守勅文，用人稍輕。伏請起今年冬季已後，勅吏部准勅差定，如僕射、尚書等闕，即差京師三品職事官充。[65]

此建議得到了批准。我們清楚地看到，劉遵古引用的是開元二十五年的敕書，而不是以開元二十七年的制書為依據。

---

61 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 17，〈原廟裁制上〉，頁 414。
62 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 17，〈原廟裁制上〉，頁 414。
63 劉昫等，《舊唐書》，卷 128，〈顏真卿傳〉，頁 3595。
64 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 520 下，〈憲官部・彈劾三下〉，頁 5911。
65 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 18，〈原廟裁制下〉，頁 423-424。

臺灣大學學術期刊資料庫

五代時期，太廟祭祀的主事官員亦不受血緣限制。例如後梁太祖於開平三年（909）正月，將太廟遷至長安，同年七月，「命宰臣楊涉赴西都，以孟秋享太廟」。[66]後唐莊宗同光二年（924），祠部提到：「本朝舊儀，太微宮每年五薦獻，其南郊壇每年四祠祭。吏部申奏，請差中書門下攝太尉行事。其太廟及諸郊壇，並吏部差三品已上攝太尉行事。」意見通過後沒多久，中書門下上奏：「據太常禮院狀，每年太微宮五薦獻，南郊壇四祠祭，並宰臣攝太尉行事。唯太廟時祭，獨遣庶寮。雖為舊規，慮成闕禮。臣等商量，自此後太廟祠祭，亦望迭差宰臣行事。」奏請得到了認可。[67]宰臣攝行太廟祭祀，提高了這一祭祀主事官員的級別，但這一變化並不影響外臣主持太廟祭祀。

宋朝建立後，沒有宗室身分的朝官仍然可以主持太廟祭祀。淳化三年（992），中書門下上奏：「昊天四祭、太廟五饗，望依舊以宰臣攝太尉行事。」太宗（939-997，976-997 在位）表示同意。[68]在實際運作中，太廟時享常由參知政事攝理太尉之職。例如淳化五年（994），沒有皇室血統的參知政事趙昌言（945-1009）「攝祭太廟」，[69]參知政事寇準（961-1023）在至道年間攝事太廟。[70]因為宰臣和執政之外的官員開始主持太廟時享，真宗大中祥符八年（1015），中書門下上奏：「每歲祀昊天上帝及饗太廟，舊例竝宰相及參知政事攝事。近歲多遣他官，慮乖嚴重之旨，請復舉舊例。」這一建議後被採納。[71]我們可以看到，朝廷對太廟祭祀的主事者始終只有職級上的考慮，沒有宗親血緣上的限制。此後，非宗親的朝官依然能夠主持太廟祭祀。例如，仁宗景祐四年（1037），禮部侍郎、參知政事盛度（?-1041）「奉敕孟夏薦饗太廟，已受戒誓」後，被任命為知樞密院事，以「樞密不差攝行祠事」的故事，要求改命

66 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 189，〈閏位部・奉先〉，頁 2118。
67 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 593，〈掌禮部・奏議二十一〉，頁 6805。
68 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈禮一之二〉，頁 398。
69 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 36，淳化五年八月癸卯條，頁 793。
70 脫脫等，《宋史》，卷 281，〈寇準傳〉，頁 9529。
71 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 85，大中祥符八年七月乙亥條，頁 1942。

臺灣大學學術期刊資料庫

攝祭官。[72]盛度因故沒有攝祭太廟，但是他的事例說明，主事太廟祭祀的資格不受宗親血緣限制。歐陽修（1007-1072）有詩〈夏享太廟攝事齋宮聞鶯寄原甫〉，[73]「原甫」即是劉敞（1019-1068）。歐陽修擔任朝廷重臣之時，已在仁宗慶曆年間（1041-1048），他攝祭太廟之事也應發生在這一時期。

從神宗（1048-1085，1067-1085 在位）時期開始，太廟祭祀中的太尉都由宗室代攝。熙寧五年（1072）：

> 詔自今奉祠太廟，命宗室使相已上攝事。先是，侍御史知雜事鄧綰言：「伏見著令，郊廟大祀，常以宰臣攝太尉受誓致齋，動經累日，中書政事多所廢滯。祭祀之禮，於古則專以宗伯治神。於唐則宰相之外，兼用尚書、嗣王、郡王，下至三品以上職事官通攝。而本朝車駕行大禮，亞獻、終獻亦有以親王及宗室近親攝事者。方陛下講修百度，政府大臣翊贊萬機，而又使之奉郊廟四時獻享之禮，實恐淹廢事務。欲乞明詔有司，凡四時郊廟大祀專使宗室近親兼使相者攝上公行事。」故有是詔。[74]

鄧綰（1028-1086）以祭祀影響政務為由，要求由使相以上的宗室取代宰臣，在郊廟常祀中充任太尉。最後神宗下詔，此後太廟常祀由使相以上的宗室攝太尉行事。我們看到，朝廷沒有完全接受鄧綰的建議，郊祀仍由宰臣攝太尉行事，看來政務繁忙不是導致這一變化的唯一原因，此舉更重要的目的恐怕在於凝聚宗室。因為不斷繁衍的宗室給國家造成了巨大的負擔，宋神宗於熙寧二年（1069）開始推行宗室改革，改進宗室管理制度，裁減宗室恩澤。[75]在減損宗室實際利益的同時，朝廷又需要撫慰他們。太廟廟室的調整與此也有關係。出於對宗室由來的強調，雖然

72 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 120，景祐四年四月乙丑條，頁 2827。

73 〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），卷 13，頁 221。

74 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 229，熙寧五年正月己亥條，頁 5570。

75 John W. Chaffee, *Branches of Heaven: A History of the Imperial Clan of Sung China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1999), pp. 66-86；王善軍，《宋代宗族和宗族制度研究》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁 239-254。

臺灣大學學術期刊資料庫

此前已經被祧遷的僖祖對宋朝的建立無甚功勞，但因為他是趙宋皇室所能追溯到最遠的祖先，在熙寧五年不僅遷回太廟，還取代了宋朝的建立者太祖，在太廟中占據東向之位，太祖反而只能長居昭穆之中。[76]同年太廟常祀中攝太尉者身分的變化，應該也是出於同樣的考量。使相以上的宗室人數有限，所以後來朝廷放寬了對宗室攝三公的官階要求。熙寧十年（1077），侍御史周尹上言：「今後宗室使相已上赴太廟大祠行事者，不得臨時托疾避免，如違請委大宗正司勘劾取旨。如使相已上員數不多，祠事差攝頻數，即乞自節使已上相兼差攝。」這一建議得到了認可。[77]

到了元豐年間（1078-1085），宗室在皇家宗廟祭祀中的作用進一步擴大，主要表現在三獻由宗室包辦。元豐四年（1081），詳定禮文所對各項祭祀禮儀的三獻人選不滿意，因而上奏：「自漢以來，官不得其職。太尉常郊祀亞獻，光祿掌三獻。太尉掌兵，今則為三公，光祿本掌宮殿門戶，皆非祠官之任。伏請祠祭應攝太尉並以禮部尚書充，如正官闕，則南北郊以中書臣僚攝，太廟以宗室攝，其餘及亞獻太常卿並以太常禮院主判官攝，其光祿卿並罷終獻，仍以太常卿行禮。」[78]有司攝行大祀時，太尉初獻，太常卿亞獻，光祿卿終獻，在詳定禮文所的禮官看來，太尉和光祿卿在歷史上皆與祭祀無關，因此要求太常卿通攝亞獻和終獻，同時又小心翼翼地保留太尉，只是限定了攝太尉者的身分。針對他們的請求，神宗下詔：「自今南、北郊，差執政官為初獻，禮部尚書、侍郎為亞獻，太常卿少為終獻。諸祠祭，禮部尚書、侍郎、太常卿為初獻，太常少卿、禮部、祠部郎中、員外郎為亞獻，太常博士為終獻。宗廟，親王、宗室使相、節度使為初獻，宗室正任已上為亞獻、終獻。已上如闕，即遹差以次官充。」[79]比起禮官的建議，神宗更加激進，徹底

76 朱溢，〈唐宋時期太廟廟數的變遷〉，《中華文史論叢》第 98 期，頁 142-145。
77 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈禮一之七〉，頁 401。
78 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈禮一之十至十一〉，頁 402-403。
79 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈禮一之十一〉，頁 403。

臺灣大學學術期刊資料庫

廢除了原先三獻由太尉、太常卿和光祿卿行使的框架，代之以新的人選。此後，太廟祭祀三獻都由宗室執行，相較於熙寧五年（1072）後使相以上宗室攝太尉行事的情形，宗室與太廟祭祀的關係又拉近了一步。

在元豐年間，皇后別廟的常祀也開始由宗室承擔。元豐五年，神宗下詔：「自今太廟祠祭：前廟初獻，差親王、宗室使相、節度使、郡王；后廟初獻，差宗室節度觀察使。歲以序差，不赴，罰俸一月。」[80]前廟即太廟，后廟即皇后別廟。雖然這裏沒有提到皇后別廟的亞獻和終獻人選，根據引文中太廟與皇后別廟對舉的情形和下文《政和五禮新儀》的記載，此時皇后別廟的三獻官極可能都是宗室成員。

在徽宗政和三年（1113）頒布的《政和五禮新儀》中，太廟和皇后別廟依然由宗室負責三獻：「太廟、別廟，親王、宗室使相、節度使並郡王及觀察使以上為初獻，宗室正仕（按：當為「正任」）以上為亞獻、終獻。每歲奏告配帝室，以宗室節度使至遙郡防禦使為獻官。」[81]在祭祀人選的安排上，太廟與其他祭祀有相當的不同，這顯示了它們在性質上的微妙差別。

四、一帝一后形式的打破

除了皇帝，太廟還供奉皇后的神主，通常都是採取一帝一后的形式，即便冊立過的皇后不止一人。自漢代以來，一直就是如此。[82]然而，到了唐宋時期，尤其是北宋，這種模式被打破，一室之中往往有數個皇后的神主。下文將探討這一歷史現象是如何發生和演變的。

---

80 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 324，元豐五年三月戊戌條，頁 7803。

81 〔宋〕鄭居中等，《政和五禮新儀》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 647 冊，卷 5，〈序例五〉，頁 149。

82 〔日〕新城理惠，〈唐宋期の皇后・皇太后——太廟制度と皇后〉，收入野口鐵郎先生古稀記念論集刊行委員會編，《中華世界の歷史的展開》（東京：汲古書院，2002），頁 134-137。

臺灣大學學術期刊資料庫

在唐代的太廟中，只有睿宗一室採取一帝二后形式。文明元年（684），睿宗初次即位（662-716，684-690 在位），立劉氏（?-693）為皇后，睿宗遜位後，劉氏降為妃，竇氏（?-693）成為德妃，玄宗為竇氏所生。武周長壽年間（692-693），劉氏和竇氏被武則天殺害。景雲元年（710），睿宗再次登基（710-712），分別追謚劉氏和竇氏為肅明皇后和昭成皇后。開元四年（716），睿宗去世後，「玄宗奉昭成皇后祔睿宗室，又欲肅明皇后並升焉」。[83]玄宗當然更希望生母單獨配祔睿宗，並升肅明皇后的想法恐怕只是為了避免臣下的反對。在決策過程中，太常博士陳貞節等人的意見發揮了至關重要的作用，其曰：

> 禮，宗廟父昭子穆，皆有配座，每室一帝一后，禮之正儀。自夏、殷而來，無易茲典。伏惟昭成皇后，有太姒之德，已配食於睿宗；則肅明皇后，無啟母之尊，自應別立一廟。謹按《周禮》云「奏夷則，歌小呂，以享先妣」者，姜嫄是也。姜嫄是帝嚳之妃，后稷之母，特為立廟，名曰閟宮。又《禮論》云，晉伏系之議云：「晉簡文鄭宣后既不配食，乃築宮於外，歲時就廟享祭而已。」今肅明皇后無祔配之位，請同姜嫄、宣后，別廟而處，四時享祭如舊儀。[84]

太姒是周文王之妻、周武王之母，啟母即夏啟之母。陳貞節等人堅持一帝一后的形式，同時又將誕育了玄宗的昭成皇后比作啟母和太姒，主張只升祔昭成。雖然他們聲稱，肅明的神主供奉於別廟，是借鑒了姜嫄和鄭宣后的成例，其實三者之間無可比性。在古人的觀念中，姜嫄是后稷的母親，儘管關於西周太廟的構成，鄭玄和王肅各有一套說法，但都是以后稷為太祖，帝嚳本就在太廟之外，姜嫄廟自然另立。鄭宣后是簡文帝司馬昱之母，晉元帝司馬睿在世時，她的身分一直是夫人，太元十九年（394），簡文帝之子孝武帝司馬曜追冊鄭氏為簡文太后，立其廟於太廟路西。[85]元帝的正妻是虞皇后，與元帝一起祔廟。繼承元帝皇位的是

83 歐陽修、宋祁，《新唐書》，卷 200，〈儒學・陳貞節傳〉，頁 5694。
84 劉昫等，《舊唐書》，卷 25，〈禮儀五〉，頁 951。
85 房玄齡等，《晉書》，卷 32，〈簡文宣鄭太后傳〉，頁 980。

臺灣大學學術期刊資料庫

其子明帝，明帝生母王氏也沒有進入太廟。在姜嫄、鄭宣后和肅明皇后之間，除了在太廟之外另立廟供奉，其他方面實無共同點。鄭宣后和明帝生母王氏的例子反而說明，能否進入太廟並非取決於其與後代皇帝的母子關係，正后身分纔是關鍵。陳貞節等人陳述的理由雖然牽強，但是迎合了玄宗的真實想法，建議因而獲准，肅明被排除在太廟之外，供奉於儀坤廟。

當朝皇帝的生母壓倒前朝皇帝的正后而配祔太廟，頗不尋常。宋代禮官呂公著認為：「唐開元四年，以昭成皇后升祔睿宗廟，遂為失禮之首。」[86]元代史家胡三省（1230-1302）對此也有批評：「肅明皇后，睿宗之元妃也。昭成后，次妃也，以生帝升祔睿宗，而肅明后祀於別廟，非禮也。」[87]這一舉措既是出自玄宗對生母的情感，他跟母族的關係也起了一定作用。玄宗幼年喪母後，主要由母家親屬撫養長大，他登基後，對母族多有回饋，包括後來改革喪服制度，以提高母族親屬的地位。[88]與母親和母族的情感紐帶，使玄宗選擇了昭成配享睿宗。此舉開啟了生前不具有皇后身分的後世皇帝生母配祔太廟的序幕，在晚唐和北宋，不論太廟廟室中是一帝一后還是一帝數后，這類皇后的神主大都居於其中。

開元二十年頒布的《開元禮》，吸收了開元四年的變化，昭成配祔於睿宗室，[89]肅明依然留祀於儀坤廟（《開元禮》稱之為肅明皇后廟）。[90]次年，唐玄宗下令，肅明的神主也祔於太廟，並廢除儀坤廟。這很有可能是玄宗受到朝中壓力的結果，儘管史書沒有記載此事的前因後果。睿宗一室出現了一帝二后的現象，禮制傳統與皇帝的個人意志以這種形式

86 〔宋〕趙汝愚著，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》（上海：上海古籍出版社，1999），卷 88，〈上仁宗議四后廟饗〉，頁 950。

87 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956 點校本），卷 211，開元四年七月壬辰條，頁 6719-6720。

88 參見吳麗娛，《唐禮摭遺——中古書儀研究》（北京：商務印書館，2002），頁 496-510。

89 〔唐〕蕭嵩等，《大唐開元禮》（東京：古典研究會，1972 影印東京大學東洋文化研究所大木文庫所藏光緒十二年洪氏公善堂校刊本），卷 37，〈皇帝時享於太廟〉，頁 211。

90 蕭嵩等，《大唐開元禮》，卷 43，〈肅明皇后廟時享有司攝事〉，頁 252-255。

臺灣大學學術期刊資料庫

達成妥協，太廟廟室中一帝一后的傳統由此被打破。玄宗時期在國家禮儀上有很多創新，吳麗娛指出，從太宗朝開始，唐代君臣在禮制上表現出強烈的批判精神，《開元禮》的編撰更是不拘泥於古禮的原則，肯定唐朝自身的制度創造，以現實需要和皇帝意志為依歸。[91]太廟廟室中一帝二后形式的出現，正是這股思想浪潮的一部分，並且成為宋代太廟推行一帝數后制度的歷史依據。

晚唐的太廟配祔有些特殊，既堅持了一帝一后的形式，升祔太廟的幾乎又都是非正后的皇帝生母。晚唐的皇帝經常不立皇后，馬端臨（1254-ca.1330）指出：「唐自肅宗張后之後，未嘗有正位長秋者。史所載皇后，皆追贈其太后，則皆所生子為帝而奉上尊號者也。」[92]這就助長了母以子貴的現象，最終祔廟的皇后大多是繼任皇帝的生母。例如，張皇后（?-762）雖由肅宗（711-762，756-762 在位）冊立，卻因為捲入肅、代之際的帝位之爭而遇害；代宗（726-779，762-779 在位）即位後，將生母吳氏（?-740）尊為章敬皇后，並祔於肅宗室。德宗（742-805，779-805 在位）追尊在安史之亂中失蹤的生母沈氏為太后，其長孫憲宗（778-820，805-820 在位）登基後，冊謚沈氏為睿真皇后，並將其祔於代宗室。

唐後期的帝位繼承並不都是父死子繼，兄終弟及和叔繼侄位的現象不時發生，這就使圍繞皇后祔廟而展開的鬥爭格外激烈。敬宗（809-826，824-826 在位）、文宗（809-840，826-840 在位）和武宗（814-846，840-846 在位）是同父異母的兄弟，在他們的生母中，只能有一位與穆宗（795-824，820-824 在位）同祔太廟。敬宗之母王氏和文宗之母蕭氏都是穆宗的妃子，她們在敬宗和文宗即位後分別被尊為皇太后。敬宗和文宗在位期間，王氏和蕭氏尚在人世，[93]無法升祔太廟。她們去世後，只能屈居

91 吳麗娛，〈營造盛世：《大唐開元禮》的撰作緣起〉，《中國史研究》2005 年第 3 期（北京），頁 93-94。

92 〔元〕馬端臨，《文獻通考》（北京：中華書局，1986 影印萬有文庫十通本），卷 252，〈帝系考三〉，頁 1986。

93 王氏和蕭氏的去世時間分別是會昌五年（845）和大中元年（847），見歐陽修、宋祁，

臺灣大學學術期刊資料庫

別廟。而武宗即位前，其生母韋氏已去世，因此得以祔於穆宗室。開成五年（840），武宗即位，追謚韋氏曰宣懿太后，會昌元年（841），宣懿祔廟。[94]此時敬宗和文宗皆已歿，所以韋氏祔廟並未引起異議。即使如此，因為王氏和蕭氏尚未離世，武宗還是在制書中借太皇太后郭氏之口，顯示此舉的正當性：「天子之孝，莫大於丕承；人倫之義，莫重於嗣續，……當以宣懿皇太后祔太廟穆宗睿聖文惠孝皇帝室。率是彝訓，其敬承之。」[95]這說明武宗對朝野的反應不無疑慮，起草制書的李德裕（787-849）說得很明白：

> 前者附欽義、承慶口奏，假以太皇太后之意，即於禮至順，人無異詞。制中云：『近因慶誕太皇太后，追感先帝久曠配食之禮，便及先太后母德慈仁，合配先聖。』陛下秖承聖旨，詔臣下行之，於禮無違，可為後代之法。若捨此商量，便須出於聖意降勅。情禮至重，實難措詞。[96]

皇后祔廟的敏感性在這裏體現得相當明顯。

與韋氏祔廟相比，敬宗、文宗和武宗時期的太皇太后——穆宗之母郭氏本人祔廟就不那麼順利了。郭氏是郭子儀的孫女，於憲宗元和元年（806）立為貴妃。穆宗即位後，冊立郭氏為皇太后。宣宗大中二年（848），郭氏去世，[97]但直到懿宗咸通六年（865），其神主纔祔於憲宗之室。[98]可以想見，郭氏祔廟阻力甚大。《新唐書．憲宗懿安皇后郭氏傳》云：

> 太常官王皡請后合葬景陵，以主祔憲宗室，帝不悅，令宰相白敏中

《新唐書》，卷 77，〈恭僖王太后傳〉，頁 3506；〈貞獻蕭太后傳〉，頁 3507。

94 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 31，〈帝王部．奉先四〉，頁 313。

95 〔唐〕李德裕著，傅璇琮、周建國校箋，《李德裕文集校箋》（石家莊：河北教育出版社，2000），卷 3，〈宣懿皇太后祔廟制〉，頁 24。

96 李德裕著，傅璇琮、周建國校箋，《李德裕文集校箋》，卷 10，〈宣懿皇太后祔陵廟第三狀〉，頁 181-182。

97 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 3，〈皇后〉，頁 33。

98 司馬光，《資治通鑑》，卷 250，咸通六年正月丁巳條，頁 8111。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 讓之。暐曰：「后乃憲宗東宮元妃，事順宗為婦，歷五朝母天下，不容有異論。」敏中亦怒，周墀又責謂，暐終不撓，墀曰：「暐信孤直。」俄貶暐句容令。懿宗咸通中，暐還為禮官，申抗前論，乃詔后主祔於廟。[99]

《唐語林》的記載則稍有不同：聞知此事，「宣宗大怒」。[100]這更合乎情理。郭氏去世時，正值宣宗（810-859，846-859 在位）在位。宣宗與穆宗是同父異母的兄弟，宣宗之母鄭氏出身卑微，憲宗未曾冊其為后妃，穆宗長慶元年（821），宣宗為光王時，她成為王太妃，宣宗即位後，被尊為皇太后。宣宗自然希望將生母祔於太廟，更何況他與郭氏不和，郭氏之死也與兩人之間的衝突有關。[101]宣宗慮及一旦郭氏祔廟，鄭氏將沒有機會進入太廟，因此宣宗時期郭氏一直沒有祔廟。然而，鄭氏直到懿宗咸通六年纔去世，[102]宣宗只能暫時擱置這個問題。懿宗（833-873，859-873 在位）是宣宗長子，但在禮官的壓力下，還是將郭氏祔於太廟，鄭氏的神主置於別廟。

從唐玄宗統治時期開始，圍繞皇后的祔廟問題，朝廷內已有不少紛爭。儘管如此，唐代的太廟除了睿宗一室外，其他各室仍然維持一帝一后的形式。有關五代時期皇后祔廟的記載極其少見，但是從後來宋人對皇后祔廟問題的討論來看，太廟廟室中一帝一后的格局在五代應該沒有遭到破壞。北宋初期仍是如此。太祖（927-975，960-975 在位）有過三個正妻：首先是賀氏（929-958），後晉時與趙匡胤成婚，後周世宗顯德

---

99 歐陽修、宋祁，《新唐書》，卷 77，〈憲宗懿安皇后郭氏傳〉，頁 3505。

100 〔宋〕王讜著，周勳初校證，《唐語林校證》（北京：中華書局，1987），卷 3，〈方正〉，頁 210。

101 歐陽修、宋祁，《新唐書》，卷 77，〈憲宗懿安皇后郭氏傳〉，頁 3505。

102 歐陽修、宋祁，《新唐書》，卷 77，〈憲宗孝明皇后鄭氏傳〉，頁 3505。劉昫等，《舊唐書》，卷 52，〈憲宗孝明皇后鄭氏傳〉記載，鄭氏在大中末年去世（頁 2198）。這一說法有誤。根據司馬光，《資治通鑑》，卷 250，咸通七年五月條，頁 8114：「葬孝明皇后於景陵之側，主祔別廟。」若鄭氏於宣宗在位時去世，宣宗必然會將其神主祔於太廟。因此，當以《新唐書》的說法為是。

臺灣大學學術期刊資料庫

五年（958）去世，於太祖建隆三年（962）追冊為皇后，乾德二年（964）謚號定為孝惠；賀氏過世後，王氏（942-963）為繼室，太祖登基後，立王氏為皇后，乾德元年（963）去世，謚號為孝明；開寶元年（968），太祖納宋氏（952-995）為后，至道元年（995）宋氏去世，謚號為孝章。[103]開寶八年（975），太祖去世，神主於太宗太平興國二年（977）升祔太廟。有司上奏：「合奉一后配食。按唐睿宗追謚肅明、昭成二后，至睿宗崩，獨昭成以帝母之重升配，肅明止享於儀坤廟。近周世宗正惠、宣懿二后並先崩，正惠無位號，宣懿居正位，遂以配食。今請以孝明皇后配，忌日行香廢務，其孝惠皇后享於別廟。」太宗批准了這一建議，孝明配祔太祖。[104]孝章去世後，與孝惠一起供奉於別廟。

太祖與太宗是兄弟，太祖室的配祔不涉及繼任皇帝生母的問題，一帝一后的形式得以延續。宋代太廟中一帝數后的現象，最早出現於太宗一室，原因就在於真宗生母非太宗正后。太宗有過三個正妻：在後周，他娶了滁州刺史尹廷勳之女為妻，尹氏早逝；又續娶魏王符彥卿之女，符氏（941-975）於開寶八年去世；開寶年間（968-975），太祖為其聘淄州刺史李處耘之女為妃，雍熙元年（984），太宗立李妃（960-1004）為皇后，並追冊尹氏和符氏為皇后，謚號分別為淑德和懿德。[105]太平興國二年，尹氏與符氏的神主祔於別廟。至道三年（997），太宗去世後，哪位皇后與他一起祔於太廟的問題，在朝廷內引起爭議。有司主張懿德配祔，宗正少卿趙安易（930-1005）建議，按照先後順序，以淑德配食。[106]都官員外郎吳淑（947-1002）認為，淑德和懿德都不是真正的皇后，「伏請行追崇之命，以賢妃李氏處尊極之地，升於清廟，居同配之位，其淑

103 脫脫等，《宋史》，卷 242，〈孝惠賀皇后傳〉，頁 8607-8608；〈孝明王皇后傳〉，頁 8608；〈孝章宋皇后傳〉，頁 8608-8609。

104 脫脫等，《宋史》，卷 109，〈禮十二〉，頁 2613-2614。

105 脫脫等，《宋史》，卷 242，〈淑德尹皇后傳〉，頁 8609；〈懿德符皇后傳〉，頁 8609；〈明德李皇后傳〉，頁 8610。

106 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 43，咸平元年三月癸酉條，頁 911。

臺灣大學學術期刊資料庫

德、懿德，依舊饗於別廟，庶叶禮制」。[107]李賢妃（943-977）是真宗的生母，太宗在位時期，她只是夫人，至道三年真宗（968-1022，997-1022在位）即位後，纔追授為賢妃。吳淑所謂「同配」，就是仿效唐玄宗先將生母昭成祔於睿宗室，此後再將睿宗正后肅明升祔的做法，以李賢妃配祔太宗，等到李皇后去世後，再將其神主祔於太廟。李賢妃當時甚至還未被追冊為皇太后，不具配祔太宗的資格，吳淑之議其實是在刻意討好真宗。

此事經過百官的商議，朝廷形成初步意見：「淑德皇后生無位號，沒始追崇，況在初潛，早已薨謝。懿德皇后饗封大國，作配先朝，雖不及臨御之期，但夙彰賢懿之美。若以二后之內，則升祔當歸懿德。伏請奉懿德皇后神主升配太宗室。」真宗下詔予以認可。[108]站在真宗的立場，無論淑德或懿德配祔太宗，對他都是有利的，因為兩人皆非太宗正后，而李太后去世後必然升祔太廟，如此一來，每個廟室一帝一后的格局就會被打破，真宗生母將來進入太廟就會容易許多。懿德升祔後，淑德的神主仍然在別廟中。雖然真宗沒有接受吳淑的提議，但他隨即開始為生母配祔太廟做準備。咸平元年（998），李賢妃加號皇太后，謚號元德，神主供奉於別廟。

真宗景德元年（1004），太宗的正宮皇后李氏去世，謚號為明德。真宗下詔有司詳定升祔之禮，禮官在奏文中舉例證明二后並祔的合理性，謂：

> 唐睿宗昭成、肅明二后，先天之始，唯以昭成配享，開元之末，又以肅明遷祔。晉驃騎將軍溫嶠有三夫人，嶠薨，詔問學官陳舒，謂秦、漢之後，廢一娶九女之制，妻卒更娶，無復繼室，生既加禮，亡不應貶。朝旨以李氏卒於嶠之微時，不霑贈典，王、何二氏並追加章綬。唐太子少傅鄭餘慶將立家廟，祖有二夫人，禮官韋公肅議與舒同。……晉南昌府君有荀氏、薛氏，景帝廟有夏侯氏、羊氏，

107 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 81，大中祥符六年七月庚子條，頁 1840。
108 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 43，咸平元年三月癸酉條，頁 911-912。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 魯公顏真卿廟有夫人商氏、繼夫人柳氏。略稽禮文，參諸故事，二夫人並祔，於理為宜。

他們提出如下建議：「恭惟懿德皇后久從升祔，不可中移，明德皇后繼受崇名，亦當配享。雖先後有殊，在尊親一貫，請同祔太宗室，以先後次之。」[109]禮官基本上是藉憲宗元和七年（812）韋公肅用來支持鄭餘慶祖廟應祔二夫人而列舉的事例，[110]證明懿德、明德二后並祔太廟的合理性。百官家廟的例子也被當作論據，這是太廟祭祀中私的一面成長之絕佳反映。真宗同意了禮官的奏請，宋代的太廟遂出現二后並祔的現象。

真宗對元德祔廟之事慎之又慎，在他登基十多年後，纔將元德的神主升祔太廟，畢竟在此之前，太廟已經供奉了太宗的正后和其中一位元妃，繼唐玄宗統治時期後，又一次出現一帝二后的形式。大中祥符三年（1010），判宗正寺趙湘奏請元德升祔太廟，真宗下令：「此重事也，俟令禮官議之。」[111]此事恐怕遭遇了不小的阻力，[112]直到大中祥符六年

109 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 58，景德元年十月戊子條，頁 1275。

110 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 19，〈百官家廟〉，頁 450-451。韋公肅列舉了晉南昌府君、景帝、溫嶠、唐睿宗以及顏真卿之祖先顏勤禮的事例。顏勤禮二夫人並祔，於史有徵，見〔清〕徐松編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷 341，〔唐〕顏真卿，〈祕書省著作郎夔州都督長史上護軍顏公神道碑〉，頁 3455。在碑文中，顏勤禮的先夫人為殷氏，「殷」與「商」相通。溫嶠的事例其實與升祔無關，爭議在於李氏、王氏及何氏能否得到夫人的身分（房玄齡等，《晉書》，卷 20，〈禮中〉，頁 644）。在韋公肅之前，晉南昌府君和景帝二后並祔的情況從未見提及。南昌府君即豫章府君司馬量，他的娶妻情況不見於《晉書》。夏侯氏和羊氏是景帝司馬師之妻，但是《晉書》只記載了她們共同祔葬峻平陵（卷 31，〈景懷夏侯皇后傳〉，頁 949；〈景獻羊皇后傳〉，頁 950），不見並祔太廟的紀錄。若豫章府君和景帝的廟室有二后並祔，以這一問題的敏感性，在史書中不可能沒有記載。所以，韋公肅用來證明自己看法的事例並不可靠。

111 脫脫等，《宋史》，卷 242，〈李賢妃傳〉，頁 8611。

112 大中祥符四年（1011）三月，「禮儀使王欽若請躬謁太廟畢，親詣元德皇太后廟。詔禮官定議，議如欽若所請，從之」（李燾，《續資治通鑑長編》，卷 75，大中祥符四年三月己亥條，頁 1717）；次月，「謁太廟。又謁元德太后廟，自門降輦步入，酌獻如太廟，設登歌。兩省、御史供奉官，宗室防禦使以上，竝班於廟內，餘於廟外」（李燾，《續資治通鑑長編》，卷 75，大中祥符四年四月巳酉條，頁 1718）。王瑞來指出，此事是

臺灣大學學術期刊資料庫

（1013），中書門下纔上奏：「恭以元德皇太后翊贊先朝，茂揚內則，誕生聖嗣，繼撫中區，毓德堯門，宣功媯汭，徽音所洽，寰宇攸同。陛下順考古經，遹追慈訓，奉尊名於懿冊，修時饗於閟宮，未升侑於崇祊，止奉祠於別廟，誠遵典故，尚鬱孝思。」他們要求元德皇太后改徽號為元德皇后，祔其神主於太宗廟室，真宗批准了這一建議。有司還以唐代昭成和肅明皇后為例，要求元德的位次在明德之上。真宗表示不贊同，於是元德居明德之下。[113]右僕射兼門下侍郎、平章事王旦（957-1017）主持元德皇后祔廟禮儀，真宗在冊文中表示，元德皇后「輔佐先帝，誕生眇躬，鞠育之念深，顧復之恩重。……是用展因心之孝，從有位之謀，考明規於舊章，遵合饗於清廟」。[114]儀式完成後，「百官詣閤門稱賀」，真宗「作〈慶升祔禮成詩〉，賜近臣和」。[115]很顯然的，此事對真宗非常重要，所以纔有大功告成的感覺。

在元德皇后祔廟的決策過程中，真宗的個人情感是決定性因素，朝官的提議與附和不過是道出了真宗的心聲。太廟祭祀的運作，自古以來都是以名分為準則，到了唐宋時期，特別是宋代，皇帝對生母的情感以及相關政治利益的考量越來越多地滲透進來，一帝一后的形式限制也就一而再、再而三地被突破。

真宗去世後，皇后配祔問題也相當複雜。真宗有三個正妻，元配為忠武軍節度潘美之女，潘氏（968-989）早亡，真宗登基後，追冊潘氏為皇后，謚號莊懷。[116]他再娶宣徽南院使郭守文之女，並於即位後立郭氏

王欽若拍馬有術，真宗通過「詔禮官定議」、「從之」的方式，順理成章地將自己的要求變成臣下的請求。參見王瑞來，《宰相故事——士大夫政治下的權力場》（北京：中華書局，2010），頁 165-166。換個角度看，這很可能是真宗為元德祔廟之事向臣下施壓。

113 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 81，大中祥符六年七月庚子條，頁 1840-1841。

114 〔宋〕不著撰人，《宋大詔令集》（北京：中華書局，1962 排印本），卷 138，〈元德皇后升祔太宗室冊文〉，頁 494。

115 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 81，大中祥符六年十月辛酉條，頁 1849。

116 脫脫等，《宋史》，卷 242，〈章懷潘皇后傳〉，頁 8611。

臺灣大學學術期刊資料庫

（975-1007）為皇后。景德四年（1007），郭皇后亡故，謚號莊穆。[117]真宗又立劉德妃（968-1033）為皇后。乾興元年（1022），真宗去世，朝臣在討論哪位皇后與真宗一起祔廟時，禮儀院上奏：「莊穆皇后郭氏曾母儀天下，欲請依周世宗宣懿皇后、太祖孝明皇后例遷，祔廟配食。」仁宗（1010-1063，1023-1063 在位）批准了這一建議。[118]這是遵循了正后祔廟的禮制傳統，莊懷的神主則置於別廟。

仁宗即位後，劉皇后根據真宗的遺詔成為皇太后，明道二年（1033）劉太后去世，謚號莊獻明肅。[119]劉太后去世後，仁宗得知自己的生母不是劉太后，而是李宸妃（987-1032），於是尊李宸妃為莊懿皇太后。同年，在朝廷鬥爭中失勢的判河南府、泰寧節度使、同平章事錢惟演（962-1034）上言，提請將莊獻和莊懿的神主祔於真宗廟室，希望以此得到仁宗垂青。他的理由是：「母以子貴，廟以親升，蓋古今之通義也。」他列舉了一些例子，如韋后祔於唐穆宗室，孝明和孝章並祔太祖之室，懿德、明德、元德並祔太宗之室等，來說明諸后並配的歷史依據。[120]太常禮院指出，錢惟演的論述有不少史實上的錯誤，唐穆宗廟室只有韋后祔廟，宋太祖廟室也沒有孝章的神主。禮官指出：「夏、商已來，父昭子穆，皆有配坐。每室一帝一后，禮之正儀。……今莊穆著位長秋，祔食真宗，斯為正禮。莊獻母儀天下，與明德例同，若從古禮，止應祀后廟。莊懿帝母之尊，與元德例同，便從升祔，似非先帝謹重之意。」在仁宗的要求下，太常禮院與尚書都省共同商定對策：「莊穆位崇中壺，與懿德有異，已祔真廟，自協一帝一后之文。……宜於太廟外別立新廟，奉安二后神主，同殿異室，歲時薦享，用太廟儀。別立廟名，自為樂曲，以崇世享。」[121]於是，在皇后別廟之外又建立奉慈廟，以供奉莊獻明肅和莊懿的神主。景祐三年（1036），真宗時期的淑妃、仁宗時立為保慶

117 脫脫等，《宋史》，卷 242，〈章穆郭皇后傳〉，頁 8611-8612。
118 徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》，〈禮十五之二十九〉，頁 665。
119 脫脫等，《宋史》，卷 242，〈章獻明肅劉皇后傳〉，頁 8612-8614。
120 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 112，明道二年五月丁卯條，頁 2615。
121 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 112，明道二年六月己未條，頁 2620。

臺灣大學學術期刊資料庫

皇太后的楊氏（984-1036）去世，謚號莊惠，神主也供奉於奉慈廟。[122]慶曆四年（1044），這幾位皇后謚號中的「莊」改為「章」。[123]在舉行親郊儀式前，仁宗都要朝享太廟和奉慈廟，即使後來奉慈廟中只剩下章惠，也是如此，[124]這充分體現了仁宗對奉慈廟的重視程度。

仁宗即位時，年僅十三，直到莊獻明肅皇太后去世後，纔確實親政，加之朝廷上下都不同意，莊獻明肅和莊懿的神主也就沒有升祔太廟。而至慶曆五年（1045），仁宗詔中書門下曰：「朕有事太廟，格於奉慈，每懷保育之仁，儼若見乎其位。三后厭代，多歷年所，肆饋合食，猶隔閟宮，有司不時討論，使國有闕典，朕甚懼焉。其令禮官稽考故籍，議升祔之禮。」[125]仁宗顯然是要將生母的神主升祔於真宗廟室，此時仁宗的統治基礎已經非常穩固，朝廷內一面倒地要求升祔章獻明肅和章懿的神主。例如，太常禮院上奏：「竊惟宗廟之位，所以奉先烈，配祔之禮，所以嚴時饗，典制具在，今昔所遵。謹按唐肅明皇后本中閨之正，昭成皇后緣帝母之尊，開元中並祔睿宗之室。國朝懿德、明德、元德三后，亦同祔太宗皇帝廟。」所以他們主張，章獻明肅和章懿的神主祔於太廟，章惠的神主遷於皇后廟。[126]中書門下也說：「伏以親廟之尊，配食尤重，或稱古者祔止一后，而語無經見之明；或謂歷世祭有別園，而理非孝道之極。」[127]

在討論祔廟問題時，龍圖閣直學士李昭述（?-1059）還主張將章懿的神主置於章穆之上，理由是：「禮緣人情，孝為德本，母之貴必由於

122 脫脫等，《宋史》，卷 242，〈楊淑妃傳〉，頁 8618。
123 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 153，慶曆四年十一月己卯條，頁 3720。
124 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 117，景祐二年十一月甲午條，頁 2762；卷 122，寶元元年十一月己酉條，頁 2886；卷 134，慶曆元年十一月乙丑條，頁 3198；卷 153，慶曆四年十一月辛巳條，頁 3721；卷 161，慶曆七年十一月丁酉條，頁 3890；卷 175，皇祐五年十一月戊辰條，頁 4238。
125 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 156，慶曆五年閏五月壬子條，頁 3779。
126 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 156，慶曆五年六月壬申條，頁 3785。
127 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 156，慶曆五年七月壬寅條，頁 3790。

臺灣大學學術期刊資料庫

子，子之孝必極於親，此古今之通誼也。」[128]這與大中祥符年間建議元德神位應在明德之上的主張如出一轍。在北宋皇后祔廟的決策中，皇帝的個人情感發揮越來越大的作用，即使皇帝生母生前不是正后，最終也能祔廟，有些官員甚至主張其在太廟中的地位應高於正后。最後李昭述的主張遭到反對，章穆還是在真宗諸后中居首，正后地位得以維繫，這體現出禮制傳統與現實需要之間的平衡。

北宋時期，有人對太廟廟室中一帝數后的現象提出批評。例如仁宗嘉祐四年（1059），同判太常寺呂公著（1018-1089）上奏：

> 臣聞宗廟父昭子穆，皆有配坐。苟非正嫡，雖以子貴立廟，即無配祔之禮。案《周官》大司樂之職，「歌小呂，舞大濩，以享先妣」者，姜嫄也。姜嫄即帝嚳之妃，后稷之母，即無所配，故特立廟而祭，謂之閟宮。晉簡文宣太后既不配食，亦築宮於外。唐開元四年，以昭成皇后升祔睿宗廟，遂為失禮之首。先朝自元德皇太后追尊之後，累有臣寮請行升祔之禮，先皇敬重禮典，皆不允從，別廟薦享凡十有七年。其後，宰臣等不深詳典據，繼上封奏，請從升祔，中旨勉俞。至明道中，議章獻皇太后、章懿皇太后廟享，有司參酌儀典，請立新廟，二后同殿異室。每歲五享及禘祫，並就本廟，及特撰樂章，以崇世享。是為奉慈廟。載之甲令，蓋合經據。其後卒用錢惟演之議，祔於真宗廟室。臣等今參議，若以懿德皇后祔於后廟，元德、章獻、章懿三后祔於奉慈廟，同殿異室，每歲五享，四時薦新，朔望上食，一同太廟，庶合典禮。[129]

在他看來，昭成壓倒肅明而升祔太廟，是皇后祔廟混亂的開始，雖然後來肅明同配睿宗，但此舉還是為宋代非正宮皇后的皇帝生母遷祔太廟提供了例證，從此以後，皇后祔廟成為太廟禮儀中的敏感問題。他主張將懿德、元德、章獻明肅和章懿的神主從太廟中遷出，懿德供奉於皇后別

128 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 156，慶曆五年七月壬寅條，頁 3789。

129 趙汝愚著，北京大學中國中古史研究中心校點整理，《宋朝諸臣奏議》，卷 88，〈上仁宗議四后廟饗〉，頁 950。

臺灣大學學術期刊資料庫

廟，另外三位供奉於奉慈廟。但是他的建議並沒有激起迴響。到了這一時期，皇帝生母生前無論是否被立為皇后，死後祔於太廟的做法已廣為朝臣接受了。

升祔仁宗廟室的皇后則無爭議。仁宗先後冊立過兩位皇后：天聖二年（1024），立平盧軍節度使郭崇的孫女為皇后，明道二年（1033）廢黜；景祐元年（1034），立樞密使周武惠王曹彬的孫女為皇后。曹后（1016-1079）在英宗朝成為皇太后，在神宗朝被尊為太皇太后，元豐二年（1079）去世。次年，朝廷決定其謚號為慈聖光獻，祔於太廟仁宗室。英宗的親生父母並非仁宗和曹后，但是因為生父濮安懿王沒有當過皇帝，加上英宗本人短祚（1032-1067，1063-1067 在位），所以英宗統治時期太廟配祔沒有出現問題，只在英宗對濮安懿王的稱謂上有過爭執，也就是所謂的「濮議」。[130]

神宗元豐三年（1080），慈聖光獻祔廟前後，禮官楊傑「請孝惠賀后、淑德尹后、章懷潘后皆祖宗首納之后，孝章宋后嘗母儀天下，升祔之禮，久而未講，宜因慈聖光獻崇配之日，升四后神主祔於祖宗祏室，斷天下之大疑，正宗廟之大法」，[131]提議將太祖之妻孝惠、孝章、太宗之妻淑德和真宗之妻章懷升祔太廟。他用懿德皇后的例子說明，只要是皇帝正妻，即使生前未被冊立為皇后，一樣可以祔於太廟，更何況孝章在太祖朝繼孝明之後成為皇后。[132]楊傑此議雖未立即在朝廷內引起強烈回應，最終還是變成了現實。元豐六年（1083）三月，詳定禮文所上奏，要求升祔四皇后，理由是：

> 自漢以來，凡不祔、不配者，皆援姜嫄以為比，或以其微，或以其

130 「濮議」的經過及其歷史意涵，參見 Carney T. Fisher, “The Ritual Dispute of Sung Ying-tsung,” *Papers on Far Eastern History* 35 (1987, Canberra), pp. 109-138；〔日〕小林義廣，《歐陽修：その生涯と宗族》（東京：創文社，2000），頁 192-226；〔日〕福島正，〈濮議と興獻議〉，收入小南一郎編，《中國の禮制と禮學》，頁 578-597。

131 脫脫等，《宋史》，卷 443，〈文苑・楊傑傳〉，頁 13102。

132 〔宋〕楊傑，《無為集》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 1099 冊，卷 15，〈奏請四皇后廟升祔狀〉，頁 774。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 繼而已。蓋其間有天下者，起於側微，而其后不及正位中宮；或已嘗正位矣，有不幸則當立繼，以奉宗廟。故《禮》有「祖姑三人則祔於親者」之說，則立繼之禮，其來尚矣。始微終顯，皆嫡也；前娶後繼，皆嫡也。後世乃以始微後繼置之別廟，不得伸同几之義，則非禮之意。夫婦，天地之大義，故聖王重嫡，所以重宗廟，非始微終顯、前娶後繼所當異也。[133]

神宗下令升祔四后於太廟。同年七月，她們的神主進入太廟，「孝惠、孝明、孝章、淑德、懿德、明德、元德、章懷、章穆、章獻明肅、章懿各以配繼先後為次」。[134]

隨著四后的升祔，太廟配祔的皇后數量更為驚人，太祖、太宗和真宗三室一共供奉了十一位皇后的神主。從這些皇后的身分來看，有正后，有皇帝即位前亡故的元妃，還有未被立為皇后的後世皇帝生母。正后具有無可比擬的名位優勢，皇帝生母有在位皇帝的強烈意志支持，所以元豐六年之前配祔的皇后，除了懿德外，都是這兩類皇后。元豐六年配祔的四位皇后，除了孝章是立繼的正后外，都是早亡的元妃，楊傑建請她們升祔的關鍵理由就是：懿德在太宗登基前就已去世，卻得以配祔於太宗廟室。升祔四后的舉措，實際上是通過容納更多的皇后神主平息有關祔廟的爭議，使此前混亂無序的皇后配祔變得相對有序；以配繼先後順序安排皇后位次的做法，也淡化了她們生前身分的差異，儘管代價是距離禮制傳統越來越遠。趙冬梅認為，這一舉措使得繼室配祔問題得到圓滿解決，但是今上生母的配享問題在制度上依然懸而未決。[135]筆者以為，四后祔廟的意義在於，朝廷實際上認可了具有上述三種身分的皇后皆可升祔於太廟，事實也正是如此。此後，哲宗紹聖元年（1094）英宗正后

133 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 334，元豐六年三月庚子條，頁 8040。

134 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 337，元豐六年七月乙卯條，頁 8117。

135 趙冬梅，〈先帝皇后與今上生母——試論皇太后在北宋政治文化中的含義〉，收入張希清、田浩、黃寬重、于建設編，《10-13 世紀中國文化的碰撞與融合》（上海：上海人民出版社，2006），頁 399-400。

臺灣大學學術期刊資料庫

宣仁聖烈（1032-1093）及政和三年（1113）哲宗正后昭懷（1079-1113）升祔太廟，都是理所當然的。徽宗建中靖國元年（1101），神宗的正后向氏（1047-1102）和哲宗的生母朱氏（1052-1102）去世，謚號分別是欽聖憲肅和欽成，祔於太廟。此時是徽宗在位（1082-1135，1100-1125在位），但欽成仍然能夠祔廟，這印證了筆者對元豐六年四后祔廟意義的判斷，即皇帝生母具備了升祔太廟的合法身分。崇寧元年（1102），徽宗生母陳氏去世，謚號欽慈，祔於太廟。

在中晚唐和北宋太廟的皇后神主配祔中，那些生前未被冊立為正后的皇帝生母得到了空前的重視。晚唐通常不立皇后，祔廟者基本上都是後世皇帝的生母。北宋有正后，有繼后，有因為早亡而未被立后的元妃，而且皇帝多是側室所生，他們欲使自己的生母進入作為國家象徵的太廟，以更尊貴、更榮耀的方式表達對生母的情感，結果是私的因素在太廟祭祀中進一步成長。為了消減生母升祔太廟帶來的反對聲音，平衡各方意見，除了正后和皇帝生母，元妃和繼后也得以進入太廟，一個廟室供奉的皇后神主甚至可以多達三、四個。所以，北宋太廟中一帝數后形式頻繁出現的主要動力，在於皇帝生母的升祔。

五、常饌珍羞與太廟祭品的變化

唐至北宋時期太廟祭品的爭論和變化，非常值得留意。這不僅從一個側面體現統治者對太廟祭祀的偏好和定位，還使太廟祭祀出現了新的形式，在這一過程中，太廟祭祀「私」的一面有了進一步的成長。在太廟祭品的問題上，吳麗娛有過非常深入的論述，尤其是精彩地揭示了陵寢薦食對太廟祭祀的影響，並進而討論道教對國家祭祀的衝擊，以及中古時代國家與皇帝並重的禮制觀念。[136]該篇論文以唐代為主，兼顧北宋。

136 吳麗娛，〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》第 11 卷（2005，北京），頁 233-258。

臺灣大學學術期刊資料庫

筆者的研究除了主旨與其不盡相同，還將兼顧朝代之間的平衡，以便較完整地刻劃唐至北宋時期太廟祭品的變化及其對太廟祭祀的影響。

自古以來，太廟祭祀有正祭和薦新兩種基本形式，此外還有臨時舉行的告祭。曹魏時期的禮學家高堂隆（?-237）說：「按舊典，天子諸侯月有祭事，其孟，則四時之祭也，三牲、黍稷，時物咸備。其仲月、季月，皆薦新之祭也。」[137]我們先來看太廟正祭。《周禮·春官·大宗伯》：「以肆獻祼享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」鄭玄注：「宗廟之祭，有此六享。肆獻祼、饋食，在四時之上，則是祫也，禘也。」[138]四孟時享是太廟正祭，禘祫是殷祭。從東漢開始，太廟正祭還增加了臘享。[139]太廟正祭的祭品是按照古禮來置備的，唐代的崔沔（673-739）指出：「清廟時饗，禮饌畢陳，用周制也。」胡三省注：「如籩豆、籩豆、鉶羹之類。」[140]根據《開元禮》的規定，太廟正祭「籩實以石鹽、乾魚、乾棗、栗黃、榛子仁、菱仁、芡仁、鹿脯、白餅、黑餅、糗餌、粉餈，其豆實以韭菹、醓醢、菁菹、鹿醢、芹菹、兔醢、筍菹、魚醢、脾析菹、豚胉、酏食、糝食」，「簋實以稷黍飯，簠實以稻粱飯。瓟實以太羹，鉶實以肉羹」。[141]由此可以看到，太廟正祭雖有春夏秋冬時節的不同，但是祭品不變。顯然，這些祭品是相當儀式化的。

薦新之儀是將新鮮時令物品獻給太廟中的祖先。高堂隆指出：「〈月令〉：仲春，天子乃獻羔開冰。季春之月，天子始乘舟薦鮪。仲夏之月，天子乃嘗魚。咸薦之寢廟。此則仲春季月薦新之禮也。」[142]在《禮記·月令》中，有更多太廟薦新的內容：仲春「天子乃鮮羔開冰，先薦寢廟」，

137 杜佑著，王文錦等點校，《通典》，卷 49，〈禮九〉，頁 1368。

138 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，收入阮元刊刻，《十三經注疏》，卷 18，頁 758。

139 司馬彪，《續漢書·祭祀志下》，收入范曄，《後漢書》，頁 3193。

140 司馬光，《資治通鑑》，卷 214，開元二十四年六月條，頁 6819。

141 蕭嵩等，《大唐開元禮》，卷 1，〈序例上〉，頁 19。

142 杜佑著，王文錦等點校，《通典》，卷 49，〈禮九〉，頁 1369。

臺灣大學學術期刊資料庫

季春「薦鮪於寢廟」，孟夏「天子乃以雛嘗麥，先薦寢廟」，仲夏「天子乃以雛嘗黍，羞以含桃，先薦寢廟」，孟秋「農乃登穀。天子嘗新，先薦寢廟」，仲秋「以犬嘗麻，先薦寢廟」，季秋「天子乃以犬嘗稻，先薦寢廟」，季冬「天子親往，乃嘗魚，先薦寢廟」。[143]《開元禮》有太廟薦新禮儀的詳細規定，祭品不止《禮記．月令》規定的這些，共計五十五種，大大超出了禮學經典的記載。[144]而與經典不同的是，《開元禮》沒有明確規定太廟薦新的舉行時間，也就是憲宗朝中書舍人武儒衡（769-824）所謂：「物有可薦則薦之，不必卜擇日時也。」[145]從祭品的角度看，薦新之禮更貼近現實生活。

在唐玄宗統治時期，太廟正祭的祭品發生了變化。開元二十二年（734），玄宗下敕：「宗廟致享，務在豐潔，禮經沿革，必本人情。籩、豆之薦，或未能備物，宜令禮官、學士，詳議具奏。」[146]他認為傳統的籩豆祭品已經不合人情，要求在制度上作出改變。太常卿韋縚「請宗廟之奠，每座各加十二」，以盛放帝王平時食用的常饌。然此議引起朝廷內一片反對聲浪，官員們大多堅持經典的規定。兵部侍郎張均、職方郎中韋述認為：「聖人知孝子之情深，而物類之無限，故為之節制，使有常禮，物有其品，器有其數。上自天子，下至公卿，貴賤差降，無相踰

143 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，收入阮元刊刻，《十三經注疏》，卷 15，頁 1362、1363、1365；卷 16，頁 1370、1373、1374；卷 17，頁 1380、1384。

144 蕭嵩等，《大唐開元禮》，卷 51，〈薦新於太廟〉，頁 286-287。關於《開元禮》中薦新禮儀的研究，參見〔日〕西岡市祐，〈《大唐開元禮》「薦新於太廟」の儀禮復元——玄宗朝から憲宗朝までの準備〉，《國學院中國學會報》第 40 輯（1994，東京），頁 32-42；〈唐代「薦新於太廟」儀禮復元——《大唐開元禮》を中心として〉，《國學院雜誌》第 97 卷第 3 號（1996，東京），頁 16-27；〈釋蕨・筍・蒲白・韮——《大唐開元禮》の薦新物について〉，《國學院雜誌》第 97 卷第 8 號（1996，東京），頁 56-69；〈釋菫・舂豆・小豆・蘘荷・菱人——《大唐開元禮》の薦新於太廟禮の薦新物〉，《國學院雜誌》第 102 卷第 2 號（2001，東京），頁 1-10；〈薦新禮（《大唐開元禮》）の薦物〉，《國學院大學紀要》第 42 卷（2004，東京），頁 113-136。

145 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 18，〈原廟裁制下〉，頁 420。

146 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 17，〈祭器議〉，頁 403。

臺灣大學學術期刊資料庫

越。」禮部員外郎楊仲昌說：「薦肥濃則褻味有登，加籩、爵則事非師古。與其別行新制，甯如謹守舊章？」玄宗並不滿意，「韋縚又請每室加籩、豆各六，每四時異品，以當時新果及珍羞同薦。制可之」。[147]太廟正祭中出現了常饌，又有薦新之物，[148]高度儀式化的太廟正祭祭品出現鬆動的跡象，但是仍然採用傳統的籩、豆盛放，君臣之間對太廟時享祭品的不同看法達成了暫時的妥協。高宗顯慶二年（657）後，籩豆數量與祭祀等級緊緊掛鉤：大祀各十二，中祀各十，小祀各八。[149]玄宗的舉動表明，在其心目中，太廟祭祀中加入日常飲食的重要性，超過了國家祭祀體系中籩豆數量形式上的美觀。

此後，玄宗繼續對太廟時享的祭品進行改革。開元二十四年（736），玄宗下敕：「宗廟祭享，籩、豆宜加麞鹿鶉兔野雞等料，夏秋供腊，春冬供鮮。仍令所司祭前十日，具數申省，准料令殿中省供送。」[150]此舉增加了太廟時享的祭品種類，供應這些祭品時，還根據季節的不同供鮮或供臘。至天寶五載（746），玄宗改革太廟時享祭品的想法完全實現。他下令：「祭神如在，傳諸古訓，以多為貴，著在禮經。膟膋之儀，蓋昔賢之尚質；甘旨之品，亦孝子之盡誠。既切因心，方資變禮。其已後享太廟，宜料外每室加常式一牙盤，仍令所司，務盡豐潔。」[151]常饌不再和時令蔬果一起置於籩豆中，專用牙盤盛放，傳統祭品則依然用籩豆盛放，太廟時享的祭品以籩豆祭品加上牙盤常食的形式出現。既然已有牙盤盛放常食，開元二十三年（735）增加的六個籩豆就顯得多餘。在《大

147 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 17，〈祭器議〉，頁 403-406。

148 吳麗娛指出，開元二十二年（734）太廟正祭的祭品中加入薦新之物，是朝廷吸收魏晉以來士大夫家祭中薦新禮與四時祭祀混合之普遍趨勢的結果。參見氏著，〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》第 11 卷，頁 249-250。而燕私常饌的加入，尤其是天寶五載（746）牙盤常食制度的確立，使太廟正祭「私」的一面在祭品上有了更為突出的表現。

149 劉昫等，《舊唐書》，卷 21，〈禮儀志一〉，頁 825。

150 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 17，〈原廟裁制上〉，頁 415。

151 王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》，卷 17，〈原廟裁制上〉，頁 415。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐郊祀錄》中，太廟時享的籩豆數量是十二，[152]這一變化應該是始自天寶五載。

在玄宗統治時期，常饌不但在太廟時享中占據一席之地，還使朔望薦食成為太廟常祀的一種新形式。天寶十一載（752），玄宗下敕：「今後每月朔望，宜令薦食於太廟，每室一牙盤，乃五日一開室門灑掃。」[153]太廟朔望薦食的出現，主要是受到陵寢祭祀的影響。[154]根據楊寬的研究，在唐代的陵寢中，獻殿（寢殿）和寢宮（下宮）分在兩處建設，分別舉行上陵朝拜和日常供奉飲食起居生活。[155]上陵朝拜只在春秋二仲舉行，除了個別時候由皇帝親自主持外，一般由三公或太常卿執行。[156]對於寢宮上食，國子博士、史館修撰李翺（774-836）說：「祭器不陳俎豆，祭官不命三公，執事者唯宮闈令與宗正卿而已。謂之上食也，安得以為祭乎？」[157]寢宮上食由宗正卿和宮闈令執行，私家禮儀的色彩頗為明顯。

在宋代，上陵朝拜與寢宮薦食的區分更加清楚。景德四年（1007），真宗親臨帝陵時，「凡上宮用牲牢、篚祀，有司奉祀事；下宮備膳羞，內臣執事，共家人禮，百官階位」。[158]上陵朝拜採用牲牢，由有司行事，下宮薦食採用常饌，主要由宦官執行，外廷群臣只是陪位觀禮。這尚且是在皇帝親自拜陵的情況下發生的，平時舉行下宮薦食時，外廷百官都不會在一旁觀禮。無論從祭品還是從行事者來看，陵寢薦食都具有家祭的性質，那麼，受陵寢薦食影響產生的太廟朔望薦食也不可能不帶上一

152 〔唐〕王涇，《大唐郊祀錄》（東京：古典研究會，1972 影印適園叢書所收本），卷 1，〈凡例一〉，頁 735。

153 王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》，卷 30，〈帝王部・奉先三〉，頁 306。

154 吳麗娛，〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》第 11 卷，頁 253-258。

155 楊寬，《中國古代陵寢制度史研究》（上海：上海古籍出版社，1985），頁 51。

156 吳麗娛，〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》第 11 卷，頁 235-239。

157 劉昫等，《舊唐書》，卷 160，〈李翺傳〉，頁 4207。

158 〔宋〕歐陽修等，《太常因革禮》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），第 821 冊，卷 45，〈皇帝拜陵〉，頁 511。

臺灣大學學術期刊資料庫

定的家人之禮色彩。

太廟的朔望薦食在唐後期多遭反對。例如德宗貞元九年（793），太常博士韋彤、裴堪（?-825）指出：「王者稽古，弗敢以孝思之極而溢禮，弗敢以肴品之多而賸味。願罷天寶所增，奉園寢以珍，奉宗廟以禮，兩得所宜。」[159]憲宗元和十四年（819），李翺認為：「太廟之饗，籩豆牲牢，三代之通禮，是貴誠之義也。園陵之奠，改用常饌，秦、漢之權制，乃食味之道也。今朔望上食於太廟，豈非用常褻味而貴多品乎？」[160]這些意見沒有產生實質效果，太廟的朔望薦食得以保留。於是，太廟常祀有了時享、薦新和朔望薦食三種形式，到了北宋依然如此：「國朝宗廟之制，歲以四孟月及季冬，凡五享，朔望薦食、薦新。」[161]

北宋時期，常饌對太廟祭祀仍有很深的影響，朝廷對此作出了不同的回應。以下還是分正祭、薦新和朔望薦食三個方面來探討這一問題。太廟正祭最重要，因此時饌對其造成的影響也就更受關注，歷史演化更加複雜，趙宋政權建立伊始，就是如此：

> 先是，上入太廟，見其所陳籩豆簠簋，問曰：「此何等物也？」左右以禮器對。上曰：「吾祖宗寧識此？」亟命撤去，進常膳如平生。既而曰：「古禮亦不可廢也。」命復設之。於是，判太常寺和峴言：「案唐天寶中享太廟，禮料外，每室加常食一牙盤。五代以來，遂廢其禮。今請如唐故事。」詔自今親享太廟，別設牙盤食，禘祫、時享皆同之。[162]

上古之食與世間膳食極不相同，以致於太祖不認識，所以他認為不宜用籩豆簠簋祭品來祭祀祖先。太廟祭祀有著深厚的歷史積澱與強烈的統治合法性表徵意義，無法完全改弦易轍，於是重拾唐代中後期的制度，在

159 歐陽修、宋祁，《新唐書》，卷 200，〈儒學・韋彤傳〉，頁 5709。
160 劉昫等，《舊唐書》，卷 160，〈李翺傳〉，頁 4206。
161 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 1，建隆元年正月己巳條，頁 8。
162 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 9，開寶元年十一月壬寅條，頁 211。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮饌之外另加牙盤常食。[163]

很長一段時間內，北宋的太廟正祭都有牙盤常食。在慶曆四年（1044）頒布的《慶曆祀儀》中，即載「禘祫、時享太廟、別廟，一循用此制」，[164]雖然有人表示不滿，但是到元豐三年（1080）之前，朝廷沒有對此進行改革。例如仁宗皇祐元年（1049），禮部侍郎、平章事文彥博（1006-1097）在一份奏疏中指出牙盤常食不合禮法：「清廟昭德，著于前訓，牙盤上食，本非舊儀。始因唐天寶五載，實明皇之季年，緣秦漢陵寢之制，有朔望上食之儀，遂詔太廟時享，兼供牙盤常食于牲牢籩俎之間，雜燕私膳羞之品，率情變禮，褻味瀆神。而當時禮官不能執守典法，遂即因循行之。」不過，對於這些「燕私膳羞之品」，他還是認為：「國朝以來，奉宗廟之重，修祭祀之禮，率遵典故，備極精虔，牙盤上食，亦循唐制，行之已久，罷之固難。」[165]

禮制改革是北宋後期政治生活的重要話題，太廟正祭的祭品也隨之經歷了一系列變遷。元豐三年，詳定禮文所上奏：

> 看詳祠礿嘗烝之名，春夏則物未成而祭薄，秋冬則物成而祭備，故許慎以「品物少多文詞」為祠；而王弼以禴為祭之薄，何休謂秋穀成者非一，黍先熟可得薦，故曰嘗，冬萬物畢成，所薦眾多，故曰烝。故禮以嘗為大嘗，《周禮》以烝為大享。今太廟四時雖有薦新，

163 日常食饌在北宋士大夫的家廟祭祀中占有重要的一席之地。在司馬光設計的家廟四時享祭中，祭品包括膾（紅生）、炙（炙肉）、羹（炒肉）、殽（骨頭）、軒（白肉）、脯（乾脯）、醢（肉醬）、庶羞（猪羊之外珍異之味）、麵食（如薄餅、油餅、和餅、蒸餅、棗餻、環餅、捻頭、餺飥之類）、米食（黍、稷、稻、粱、粟所為飯及粢餻、團粽、餳之類）。〔宋〕司馬光，《書儀》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 142 冊，卷 10，頁 522。家廟祭品與日常食品的關係相當緊密，反映了北宋的祖先祭祀進一步世俗化的趨勢，這有助於我們理解此時太廟祭祀中日常飲食的存在及其意義。

164 歐陽修等，《太常因革禮》，收入《續修四庫全書》，第 821 冊，卷 13，〈牙盤食〉，頁 400。

165 歐陽修等，《太常因革禮》，收入《續修四庫全書》，第 821 冊，卷 13，〈牙盤食〉，頁 400-401。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 而孟享禮料無祠祊嘗烝之別，伏請春加韭、卵，夏加麥、魚，秋加黍、豚，冬加稻、鴈，當饋熟之節薦於神座。其籩豆於常數之外別加時物之薦，豐約各因其時，以應古禮。[166]

他們認為，太廟時享的籩豆祭品千篇一律，無法體現出季節變化和物品豐歉，因此要求增加籩豆以盛放時新物，這樣比純粹的籩豆祭品更貼近日常生活，比牙盤常食更有古禮氣息。這一建議被採納。禮官們的言論暗示了他們對太廟正祭中牙盤常食的不認可。有了這一準備工作，次年，詳定禮文所就順理成章地要求罷除牙盤上食了。他們同意晚唐禮官韋彤、裴堪的意見，牙盤常食是「宴私之饌」，「可薦寢宮而不可瀆於太廟」，要求「享太廟宜自用古制」。神宗同意了這一建議。[167]

不過，詳定禮文所的態度並不那麼堅定，他們承認，太廟正祭增設牙盤，「亦貴本親用之意」，與《荀子．禮論》的精神並不衝突。他們還用《禮記．禮運》來佐證自己的看法：

> 〈禮運〉曰：「玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎，熟其殽。」鄭氏謂此薦上古、中古之食也。又曰：「然後退而合亨，體其犬豕牛羊，實其簠、簋、俎、豆、鉶羹。」鄭氏謂此薦今世之食也。[168]

在鄭玄看來，太廟祭品有上古、中古和今世之食之別。照此推斷，宋朝的太廟祭祀應該有與時代相符的「今世之食」，這就給了他人批駁的機會。哲宗元祐七年（1092），禮官呂希純用這一記載，得出完全不同的結論：「宋有天下，距商周之世千有餘年，凡飲食器皿，先帝先后平日之所饗用者，與古皆已不同，則於宗廟之祭，不可專用古制，亦已明矣。故所設古器禮料，即上古、中古之食也，《荀子》所謂貴本者也。牙盤常食，即今世之食也，《荀子》所謂親用者也。」他由此提議：「今後每遇皇帝親祀，及有司攝事，並依祖宗舊制，每室除禮料外，各薦常食

166 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 317，元豐四年十月戊午條，頁 7659。
167 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 318，元豐四年十月丁卯條，頁 7681。
168 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 318，元豐四年十月丁卯條，頁 7681。

臺灣大學學術期刊資料庫

一牙盤。庶於禮義人情，咸得允當。」哲宗「詔太廟復用牙盤食」。[169]只是此次改制也沒有維持多久。在《政和五禮新儀》中，太廟、別廟各加豆二，「春實以韭、卵，夏實以鮪、麥，秋實以豚、黍，冬實以稻、鴈」，[170]牙盤常食再次被取消。

北宋時期，除了太廟正祭中的牙盤常食外，薦新禮儀和朔望薦食也經歷了制度上的調整。透過這些變化，我們同樣可以看到，來自現實生活的因素在太廟祭祀中趨於鞏固，但也不斷受到正統力量的重塑。仁宗景祐二年（1035），朝廷對薦新祭品的種類進行了修正：

> 宗正丞趙良規言：「〈月令〉，一歲之間，八薦新物。〈周頌〉，潛冬薦魚春獻鮪，是其樂章存者。《通禮》著宗廟薦新，凡五十餘品。」詔禮官議，曰：「本朝惟薦冰著常祀，呂紀簡而近薄，唐令雜而不經。」於是更定四時所薦，凡二十八物，卜日薦獻，一以《開寶禮》。[171]

《呂氏春秋》中薦新的內容與〈月令〉類似。[172]正如《玉海》注文所言，《開寶通禮》中薦新物的規定來自《開元禮》。[173]在宋代禮官看來，〈月令〉和《呂氏春秋》記載的薦新物太少，《開元禮》和《開寶通禮》增加了很多品種，但與經典相去甚遠，因此亟需改變。新定的二十八種薦新物是：

> 每歲春孟月薦蔬，以韭以菘，配以卵，仲月薦冰，季月薦蔬以筍，果以含桃；夏孟月嘗麥，配以鹙，仲月薦果，以瓜以來禽，季月薦

169 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 476，元祐七年八月乙丑條，頁 11344-11345。

170 鄭居中等，《政和五禮新儀》，收入《文淵閣四庫全書》，第 647 冊，卷 5，〈序例五〉，頁 152。

171〔宋〕王應麟，《玉海》（臺北：華聯出版社，1964 影印元後至元三年慶元路儒學刊本），卷 97，〈景祐宗廟薦新禮〉，頁 1835。

172〔秦〕呂不韋著，〔漢〕高誘注，〔清〕畢沅校，余翔標點，《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，1996），卷 2，頁 28；卷 3，頁 43；卷 4，頁 60；卷 5，頁 74；卷 7，頁 105；卷 8，頁 118；卷 9，頁 133；卷 12，頁 174。

173 王應麟，《玉海》，卷 97，〈景祐宗廟薦新禮〉，頁 1835。

臺灣大學學術期刊資料庫

果，以芣以菱；秋孟月嘗粟嘗稌，配以鷄，果以棗以梨，仲月嘗酒嘗稻，蔬以茭筍，季月嘗豆嘗蕎麥；冬孟月羞以兔，果以栗，蔬以藷蓣，仲月羞以鴈以麞，季月羞以魚。[174]

景祐二年確定的薦新制度後來又有調整。元豐元年（1078），詳定禮文所上奏：

今欲稍加刊定，取其間先王所嘗享用膳羞之物，見於經者存之，不經者去之。請自今孟春薦韭以卵，羞以葑，仲春薦冰，季春薦筍，羞以含桃；孟夏嘗麥以鬳，仲夏嘗雛以黍，羞以瓜，季夏羞以芣以菱；孟秋嘗粟與稷，羞以棗以梨，仲秋嘗麻嘗稻，羞以蒲，季秋嘗菽，羞以兔以栗；孟冬羞以鴈，仲冬羞以麞，季冬羞以魚。今春不薦鮪，誠為闕典。請季春薦鮪，無則闕之。舊有林檎、蕎麥、藷蓣之類，及季秋嘗酒，並合刪去。

這一建議獲採用。[175]奏議聲稱「見於經者存之，不經者去之」，保留的薦新物以經典提到的物品為界，還是大大超出了〈月令〉的範圍。例如，葑見於《詩經・邶風・谷風》：「采葑采菲，無以下體。」[176]這樣既使薦新物不超出經典的限制，又能合乎太廟祭祀增加現實生活因素的需要。《政和五禮新儀》規定的太廟、別廟薦新物與元豐元年所定者基本相同。[177]

北宋在朔望薦食上的做法有類似之處。神宗時期的禮制改革取消了月半祭，保留了朔祭。元豐四年（1081），詳定禮文所指出：「古者宗廟有時享、月祭，而無月半祭，月半有祭者，非古禮也。」他們認為，天寶年間將朔望上食行於太廟，是非禮之舉。鑒於宋代沿襲了這一禮儀，

174 脫脫等，《宋史》，卷 108，〈禮十一〉，頁 2602。

175 脫脫等，《宋史》，卷 108，〈禮十一〉，頁 2603。

176 〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》，收入阮元刊刻，《十三經注疏》，卷 2，頁 303。

177 鄭居中等，《政和五禮新儀》，收入《文淵閣四庫全書》，第 647 冊，卷 5，〈序例五〉，頁 153。

臺灣大學學術期刊資料庫

長期沒有釐正，詳定禮文所建議：「翼祖、宣祖時享止於秋嘗，僖祖、太祖、太宗、真宗、仁宗、英宗時享外，仍行朔祭廟，各一獻牲，用特牛，若不親祠，則以太常卿攝事，牲用羊。」[178]於是月半祭被取消，朔祭雖然保留下來，但是牙盤常食被牲牢取代。《政和五禮新儀》大體繼承了這一制度，沒有月半祭，只有朔祭，以太常少卿為獻官，牲用羊。[179]

六、結語

太廟祭祀既象徵著帝位傳承的合法性和國家政權所在，又是皇帝、宗室祖先崇拜的最重要形式。縱觀中國古代歷史，前者顯然更重要，唐至北宋時期的太廟祭祀也不例外，但是其作為皇帝和宗室祖先崇拜的一面，確實有顯著成長，太廟祭祀的內容和形式因此受到相當程度的改造。

從唐玄宗時期到北宋末年，太廟祭祀發生了一系列重大變化：一、太廟的主管機構從掌管國家祭祀的太常寺變為負責宗親名籍的宗正寺；二、宗親參與太廟祭祀的程度不斷加深，到了北宋後期，太廟和別廟祭祀的三獻都由宗室擔任；三、廟室中一帝一后的形式被打破，一帝數后的形式時常出現，皇帝將生母升祔太廟的意願是主導廟室帝后神主結構變化的動力；四、祭品中加入了過去用於家人之禮的常饌珍羞，對太廟祭祀中日常飲食因素的重視，還帶動了新的太廟祭祀形式——朔望薦食的出現。這一歷史進程，從一個側面充分顯示了唐宋禮制的緊密聯繫。[180]

178 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 318，元豐四年十一月辛未條，頁 7684。

179 鄭居中等，《政和五禮新儀》，收入《文淵閣四庫全書》，第 647 冊，卷 5，〈序例五〉，頁 149、153。

180 樓勁認為，北宋初年的禮制直承五代，對唐制的繼承是間接、有選擇的，所以宋人的「宋承唐制」說不夠準確。他還指出，「宋承唐制」學說出現於仁宗時期，體現了標榜繼承唐代正統、刻意淡化五代歷史地位的思潮的興起。參見樓勁，〈宋初禮制沿革及其與唐制的關係——兼論「宋承唐制」說之興〉，《中國史研究》2008 年第 2 期（北京），頁 57-76。他的研究讓我們看到了宋初禮制的形成過程，以及「宋承唐制」說興起的思想

臺灣大學學術期刊資料庫

以上四個方面，大概稱得上唐至北宋時期廟數之外太廟祭祀最重要的變化。由此可見，漢魏以來形成的太廟祭祀模式在這一時期發生了很大的改變，太廟祭祀表現皇帝和宗室追思緬懷祖先的功能得到強化。這裏既有皇帝安撫宗室、增強宗室凝聚力的因素，也有如何更好地表達皇帝對祖先情感的考慮，凡此都體現了皇權的膨脹。本文論述的太廟祭祀四個方面的變化，主要發生在唐玄宗和宋神宗時期，這兩個時期都是以皇權的強化著稱。例如，唐玄宗利用使職差遣制來加強對軍國大事的直接控制，宋神宗採取了「大政府」的模式以控制更多的社會資源，這些都為學人所熟知。因為權力的強化，皇帝可以更有力地控制宗室，同時對他們採取適當的懷柔政策。同樣的，因為權力的強化，皇帝可以超越傳統形式的限制，把自我情感的表達放在較之以往更突出的位置。魏晉以來，為了解決社會中實際問題與傳統禮制的矛盾，「緣情制禮」或「以情入禮」成為禮制變革的重要原則。[181]不過，緣情制禮的原則主要應用於喪服禮，喪服禮是一種與社會結構高度結合的禮儀。作為以象徵統治合法性為主的禮儀形式，太廟祭祀較少被觸及。從唐玄宗開始，因為表達人情孝思的需要，部分太廟祭祀的內容遭到顛覆，如一帝一后的形式被一帝數后的形式取代，過去多用於家人之禮的燕私常饌納入太廟祭品之列，都是變化甚著的部分。

皇權並不是超越一切的存在，在皇帝利用自身權力改造傳統禮制的過程中，不可避免地受到正統勢力的反對和抵制，因此，太廟祭祀的改革過程充滿折衷和搖擺。唐宋時期太廟廟室中一帝數后的形式就是不斷妥協的產物，若當朝皇帝的生母不是前朝皇帝的正后，因為正后的地位無法取代，為了使生母配祔太廟，不得不採取一帝二后的形式；為了平息生母升祔引起的朝野爭議，有時還要將前朝皇帝的元妃和繼后祔於太

史背景。但是若從長時段的變化趨勢著眼，「宋承唐制」的表述沒有什麼問題，反而更能揭示唐宋禮制變遷的本質特徵。本文所論即是一例，唐宋時期太廟祭祀「私」的一面強化，就是在唐玄宗時期開始，並在北宋得到了空前的發展。

181 余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁 427-435。

臺灣大學學術期刊資料庫

廟，從而形成了一帝數后的格局，成為中國歷史上一個特殊的景象。[182]太廟祭品的變化也經歷了類似的過程。在舉行太廟正祭時，要不要在傳統的籩豆祭品之外加入常饌，以何種方式加入，究竟是用牙盤常食還是用額外的籩豆盛放，在統治集團內部一直有爭議，相應的制度因此經歷了反覆變化。唐代天寶年間的朔望薦食，到了北宋後期只剩下朔祭，月半祭被取消。雖然經歷折衷妥協，但是這些歷史變化的源頭，還是在於皇帝的情感需要以及背後的權力支撐在很大程度上超越了禮制傳統。

*本文的寫作和修訂獲得上海市浦江人才計畫的資助。投稿至《臺大歷史學報》後，承蒙三位匿名審查人的指教和匡正，促使我更為審慎周全地思考自己提出的問題，並得以避免不少疏失謬誤，在此致以深深的謝意。

（責任編輯：林楓珏　校對：洪尚毅　宮啟崴）

182 明代的太廟堅持一帝一后的形式，松崎哲之曾對此進行詳細論述，參見〔日〕松崎哲之，〈明代の一帝一后制と太廟〉，《筑波中國文化論叢》第 20 號（2001，筑波），頁 29-55。無法升祔太廟的皇帝生母則在奉慈殿等處，以家人禮的方式受祭拜。除了松崎哲之的論文，亦可參見禹平、王柏中，〈明朝內廟祭祀制度探討〉，《吉林大學社會科學學報》2004 年第 1 期（長春），頁 124-128。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、文獻史料

〔秦〕呂不韋著，〔漢〕高誘注，〔清〕畢沅校，余翔標點，《呂氏春秋》。上海：上海古籍出版社，1996。
〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，《毛詩正義》，收入〔清〕阮元刊刻，《十三經注疏》。北京：中華書局，1980。
〔漢〕班　固，《漢書》。北京：中華書局，1962 點校本。
〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義》，收入〔清〕阮元刊刻，《十三經注疏》。北京：中華書局，1980。
〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，收入〔清〕阮元刊刻，《十三經注疏》。北京：中華書局，1980。
〔南朝宋〕范　曄，《後漢書》。北京：中華書局，1965 點校本。
〔南朝梁〕沈　約，《宋書》。北京：中華書局，1974 點校本。
〔唐〕王　溥，《大唐郊祀錄》。東京：古典研究會，1972 影印適園叢書所收本。
〔唐〕李林甫等，陳仲夫點校，《唐六典》。北京：中華書局，1992。
〔唐〕李德裕著，傅璇琮、周建國校箋，《李德裕文集校箋》。石家莊：河北教育出版社，2000。
〔唐〕杜佑著，王文錦等點校，《通典》。北京：中華書局，1988。
〔唐〕房玄齡等，《晉書》。北京：中華書局，1974 點校本。
〔唐〕蕭嵩等，《大唐開元禮》。東京：古典研究會，1972 影印東京大學東洋文化研究所大木文庫所藏光緒十二年洪氏公善堂校刊本。
〔唐〕魏徵等，《隋書》。北京：中華書局，1973 點校本。
〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》。北京：中華書局，1975 點校本。
〔宋〕不著撰人，《宋大詔令集》。北京：中華書局，1962 排印本。
〔宋〕王欽若等著，周勳初等校訂，《冊府元龜》。南京：鳳凰出版社，2006。
〔宋〕王溥著，方詩銘等點校，《唐會要》。上海：上海古籍出版社，1991。
〔宋〕王應麟，《玉海》。臺北：華聯出版社，1964 影印元後至元三年慶元路儒學刊本。
〔宋〕王讜著，周勳初校證，《唐語林校證》。北京：中華書局，1987。
〔宋〕司馬光，《資治通鑑》。北京：中華書局，1956 點校本。
〔宋〕司馬光，《書儀》，收入《文淵閣四庫全書》第 142 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕司馬光，《傳家集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1094 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔宋〕宋敏求，《長安志》，收入《文淵閣四庫全書》第 587 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕李 燾，《續資治通鑑長編》。北京：中華書局，1979 點校本。
〔宋〕孫逢吉，《職官分記》，收入《文淵閣四庫全書》第 923 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》。上海：上海古籍出版社，1987。
〔宋〕楊 傑，《無為集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1099 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕趙汝愚著，北京大學中國中古史研究中心點校整理，《宋朝諸臣奏議》。上海：上海古籍出版社，1999。
〔宋〕鄭居中等，《政和五禮新儀》，收入《文淵閣四庫全書》第 647 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕歐陽修、宋祁，《新唐書》。北京：中華書局，1975 點校本。
〔宋〕歐陽修等，《太常因革禮》，收入《續修四庫全書》第 821 冊。上海：上海古籍出版社，1995。
〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》。北京：中華書局，2001。
〔元〕馬端臨，《文獻通考》。北京：中華書局，1986 影印萬有文庫十通本。
〔元〕脫脫等，《宋史》。北京：中華書局，1977 點校本。
〔清〕徐松輯，陳垣等編，《宋會要輯稿》。北京：中華書局，1957。
〔清〕徐 松，《全唐文》。北京：中華書局，1983。

二、近人論著

王善軍，《宋代宗族和宗族制度研究》。石家莊：河北教育出版社，2000。
王瑞來，《宰相故事——士大夫政治下的權力場》。北京：中華書局，2010。
甘懷真，《唐代家廟禮制研究》。臺北：臺灣商務印書館，1991。
甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。臺北：喜馬拉雅基金會，2003。
朱 溢，〈唐宋時期太廟廟數的變遷〉，《中華文史論叢》第 98 期，2010，上海。
余英時，《士與中國文化》。上海：上海人民出版社，1987。
吳麗娛，《唐禮摭遺——中古書儀研究》。北京：商務印書館，2002。
吳麗娛，〈營造盛世：《大唐開元禮》的撰作緣起〉，《中國史研究》2005 年第 3 期，北京。
吳麗娛，〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》第 11 卷，2005，北京。
汪聖鐸，〈宋朝宗室制度考略〉，《文史》第 33 輯，1990，北京。
郁賢皓、胡可先，《唐九卿考》。北京：中國社會科學出版社，2003。
禹 平、王柏中，〈明朝內廟祭祀制度探討〉，《吉林大學社會科學學報》2004 年第 1 期，

臺灣大學學術期刊資料庫

長春。
孫英剛，〈隋唐長安的王府與王宅〉，《唐研究》第 9 卷，2003，北京。
郭善兵，《中國古代帝王宗廟禮制研究》。北京：人民出版社，2007。
陳戍國，《先秦禮制研究》。長沙：湖南教育出版社，1991。
高明士，〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，收入高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）：家族、家禮與教育》。臺北：臺灣大學出版中心，2005。
張煥君，〈宋代太廟中的始祖之爭——以紹熙五年為中心〉，《中國文化研究》2006 年夏之卷，北京。
張榮明，《中國的國教——從上古到東漢》。北京：中國社會科學出版社，2001。
張鶴泉，《周代祭祀研究》。臺北：文津出版社，1993。
游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第 15 卷，2009，北京。
楊　寬，《中國古代陵寢制度史研究》。上海：上海古籍出版社，1985。
趙冬梅，〈先帝皇后與今上生母——試論皇太后在北宋政治文化中的含義〉，收入張希清、田浩、黃寬重、于建設編，《10-13 世紀中國文化的碰撞與融合》。上海：上海人民出版社，2006。
趙　旭，〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《中國史研究》2008 年第 3 期，北京。
劉　源，《商周祭祖禮研究》。北京：商務印書館，2004。
樓　勁，〈宋初禮制沿革及其與唐制的關係——兼論「宋承唐制」說之興〉，《中國史研究》2008 年第 2 期，北京。
羅禕楠，〈孫逢吉《職官分記》成書史事考略〉，《史學月刊》2002 年第 9 期，開封。
〔日〕小林義廣，《歐陽修：その生涯と宗族》。東京：創文社，2000。
〔日〕小島毅，《宋學の形成と展開》。東京：創文社，1999。
〔日〕山內弘一，〈北宋時代の太廟〉，《上智史學》第 35 號，1990，東京。
〔日〕戶崎哲彥，〈唐代における太廟制度の變遷〉，《彥根論叢》第 262、263 號，1989，彥根。
〔日〕戶崎哲彥，〈唐代における禘祫論爭とその意義〉，《東方學》第 80 輯，1990，東京。
〔日〕伊藤德男，〈前漢の宗廟制——七廟制の成立を中心にして〉，《東北學院大學論集・歷史學地理學》第 13 號，1983，仙台。
〔日〕江川式部，〈唐の廟享と祼禮〉，《明治大學人文科學研究所紀要》第 55 冊，2004，東京。
〔日〕江川式部，〈唐朝祭祀における三獻〉，《駒台史學》第 129 號，2006，東京。
〔日〕西岡市祐，〈《大唐開元禮》「薦新於太廟」の儀禮復元——玄宗朝から憲宗朝までの準備〉，《國學院中國學會報》第 40 輯，1994，東京。
〔日〕西岡市祐，〈唐代「薦新於太廟」儀禮復元——《大唐開元禮》を中心として〉，《國學院雜誌》第 97 卷第 3 號，1996，東京。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔日〕西岡市祐，〈釋蕨・筍・蒲白・韭——《大唐開元禮》の薦新物について〉，《國學院雜誌》第 97 卷第 8 號，1996，東京。

〔日〕西岡市祐，〈釋菫・菽豆・小豆・蘘荷・菱人——《大唐開元禮》の薦新於太廟禮の薦新物〉，《國學院雜誌》第 102 卷第 2 號，2001，東京。

〔日〕西岡市祐，〈薦新禮（《大唐開元禮》）の薦物〉，《國學院大學紀要》第 42 卷，2004，東京。

〔日〕吾妻重二，〈宋代の家廟と祖先祭祀〉，收入小南一郎編，《中國の禮制と禮學》。京都：朋友書店，2001。

〔日〕尾形勇，《中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造》。東京：岩波書店，1979。

〔日〕松崎哲之，〈明代の一帝一后制と太廟〉，《筑波中國文化論叢》第 20 號，2001，筑波。

〔日〕金子修一，《古代中國と皇帝祭祀》。東京：汲古書院，2001。

〔日〕金子修一，《中國古代皇帝祭祀の研究》。東京：岩波書店，2006。

〔日〕新城理恵，〈唐宋期の皇后·皇太后——太廟制度と皇后〉，收入野口鐵郎先生古稀記念論集刊行委員會編，《中華世界の歷史的展開》。東京：汲古書院，2002。

〔日〕福島正，〈濮議と興獻議〉，收入小南一郎編，《中國の禮制と禮學》。京都：朋友書店，2001。

〔日〕藤川正數，《漢代における禮學の研究》。東京：風間書房，1985。

Chaffee, John W. *Branches of Heaven: A History of the Imperial Clan of Sung China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1999.

Fisher, Carney T. “The Ritual Dispute of Sung Ying-tsung,” *Papers on Far Eastern History* 35, 1987, Canberra.

McMullen, David L. “Bureaucrats and Cosmology: The Ritual Code of T’ang China,” in David Cannadine and Simon Price, eds., *Ritual of Royalty: Power and Ceremony in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Twitchett, Denis C. “The T’ang Imperial Family,” *Asia Major*, 3rd series 7:2, 1994, Princeton.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Growth of the Private Character of the Imperial Ancestral Temple Sacrifices in Tang and Northern Song China

Zhu, Yi*

Abstract

The imperial ancestral temple sacrifices principally symbolized the legal throne succession. At the same time, they acted as a kind of ancestor worship for emperors and royal clans. In the Tang and Northern Song Dynasties, especially in the late Northern Song, the private character of the sacrifices grew greatly. This article discusses this phenomenon by examining the institution responsible for the temple, the hosting officials of the sacrifices, the number of empresses enshrined and worshipped in each chapel, and the sacrificial offerings. Beginning from the reign period of Tang Xuanzong (唐玄宗), the imperial ancestor temple sacrifices were used to demonstrate the ancestor worship of emperors and royal clans to a great extent, though the expression of legal throne succession was still their main point. These changes were caused by the demand of appeasing the royal clans and consolidating their identification, and consideration of how to express the emperors' personal feelings in a better way, which showed the expansion of monarchical power. Because of the resistance from those who held orthodox views on ritual, those changes in the imperial ancestor temple sacrifices were followed with wavering and negotiation. Anyway, the rise of the private side(character?) of the sacrifices originated from the emperors' personal emotions and their expanding power, which went beyond the ritual tradition to a considerable extent.

Keywords: Tang Dynasty, Northern Song Dynasty, imperial ancestral Temple Sacrifice, emperor, royal clan.

* Associate Professor, National Institute for Advanced Humanistic Studies, Fudan University. 220 Handan Road, Shanghai, 200433; Email: zhuyi@fudan.edu.cn.

臺灣大學學術期刊資料庫