臺大歷史學報第33期
2004年6月，頁43~69

BIBLID1012-8514(2004)33p.43-69
2003.11.18收稿，2004.5.21通過刊登

宋代的「車駕臨奠」

皮　慶　生*

提　要

車駕臨奠，即君主親臨哭奠臣下之喪，在五禮中屬喪禮。本文以臨奠禮為個案，將其納入唐宋轉型的解釋框架中，將具體的禮儀制度與實踐同禮所規範和存在的更廣闊的社會環境結合起來，以探討臨奠禮的因革與實踐同現實社會君臣權力關係、宗教習俗、思想世界之間的互動關係。通過文獻梳理筆者發現，先秦至唐、北宋中前期的臨奠禮基本屬於同一系統，而北宋末制定的政和臨奠禮則在臨奠時間、儀式空間安排、儀式過程、具體實踐等方面都發生了重大轉變，儀式的重心從實施對象（臣下）向實施者（君主）一方傾斜，民間喪禮中的佛教因素滲透進來，而北宋中期開始出現的新的經典解釋思路也推動了傳統臨奠禮中巫祝桃苅的隱退。

關鍵詞：臨奠　桃苅　擇日　舉哭　政和禮

＊ 北京清華大學歷史系博士候選人。

一、宋以前臨奠禮的基本情況
二、北宋中前期的臨奠禮
三、北宋末、南宋時期的臨奠禮
四、巫祝桃苅執的隱退——禮儀與經典解釋之關係試析

車駕臨奠，即君主親臨哭奠臣下之喪，在五禮中屬喪禮。[1]從臨奠禮的行為主體（皇帝）與對象（臣下，多為宗戚或高級官員）來看，它在喪禮中顯得十分特殊，是極少數死者及其家屬方能獲得的殊榮。[2]然而，它與其他喪禮一樣，既反映生者與死者之間的情義，同時又對生者之間的社會關係、情感起著強調或消解的功能，[3]且它的因革變遷往往與現實社會其他方面的變化，如君臣權力關係、宗教習俗、思想世界的變化等存在著互動關係，以臨奠禮為切入點可以認識現實社會權力結構、思想觀念等方面的變化。至於以宋代臨奠禮作為討論中心，乃是因為許多史家將唐宋轉型視為中國古代社會的中古與近世的分水嶺，這一轉型包括人口、經濟、政治、社會和思想文化等諸多方面，學界對這一

1 車駕，此處專指皇帝，見蔡邕，《獨斷》（日本影印南宋槧本），卷上：「天子至尊，不敢渫瀆言之，故託之於乘輿，……或謂之車駕」；嚴格說來，車駕臨奠只是喪禮中的一個儀節，不能稱為臨奠之禮，本文為符合今人閱讀習慣，也為行文方便，逕稱之為臨奠禮、臨奠之禮或君臨臣喪，其意皆同。臨奠禮除皇帝親臨外，還包括遣使臨奠甚至皇太子臨奠等，其禮與皇帝臨奠各有差減，因篇幅所限，皆置不論。此外，大臣、宗戚死喪，皇帝亦有行舉哀挂服、輟朝、賻贈等禮者，論其禮意亦與車駕臨奠有相通之處，但也只能留待今後討論，原因同前。

2 臨奠的實行範圍從文獻記載來看有一個變化過程，在先秦，似乎士、大夫士的喪事君主從禮制上都需要臨奠，而後世臨奠的範圍則只限於宗戚和高級官員。北宋時二者順序容有先後，但具體儀式則基本相同，因為臨奠者都是皇帝，以之考察皇權在現實權力結構中的變化應該是成立的。由於後者在王朝政治中具有特殊地位，所以本文也將重點放在皇帝對大臣的臨奠禮上。當然，從北宋的臨奠實踐來看，前者占總數的百分之七十以上，今後我將對禮儀中體現的皇權與宗戚之關係做專門分析，茲不贅。

3 參看郭于華，《死的困擾與生的執著——中國民間喪葬儀禮與傳統生死觀》（北京：中國人民大學出版社，1992），43~76。

時期的研究已相當深入，[4]但轉型期禮制的研究則相對薄弱，而從唐宋社會變遷的視角探討宋代禮制史的論著就更少了。[5]本文試以車駕臨奠禮為例，探討轉型期禮制因革與社會變遷的關係，不妥之處，願研禮、治史方家有以教我。

一、宋以前臨奠禮的基本情況

從現存的文獻材料來看，宋代以前曾對臨奠禮的具體儀節作過全面規定只有先秦和唐代，二者之間的各個朝代應該是沿襲先秦儀制，只是偶爾對皇帝臨奠時所穿著的服飾等細節問題有過討論。[6]

先秦典籍中言及君臨臣喪的有《儀禮．士喪禮》、《左傳》襄公二

4 關於唐宋轉型的情況可參 Richard von Glahn, “Imagining Pre-modern China”中的綜述，見 Paul J. Smith and Richard von Glahn ed., *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2003), 35-56，大陸對這一問題較好的概括可參羅禕楠，〈模式及其變遷——史學史視野中的唐宋變革問題〉，載《中國文化研究》（2003，北京），夏之卷，18~31。

5 陳戍國是第一位全面論述宋代禮制的學者，他主要以先秦禮制分類為框架，對趙宋各種禮的情況進行梳理，對於宋禮與歷史上的禮之關係也有所分析，然往往限於簡單對比層面，很少對禮的制度、實踐之因革變遷作深入探討，見氏著，《中國禮制史．宋遼金夏卷》（長沙：湖南教育出版社，2001）；此外，楊志剛在《中國禮儀制度研究》一書中也提到宋代禮制沿革和禮典修訂情況，他以「崇古與維新」為主線分析兩宋禮制之演變很有啟發意義，可惜未見更為精細的個案研究，參《中國禮儀制度研究》（上海：華東師範大學出版社，2001），177~210；對某一具體的禮作專門研究的文章也偶爾見到，如郊祀，見楊倩描，〈宋代郊祀制度初探〉，《世界宗教研究》（1988，北京），第 4 期，75~81；但總的來說，目前的宋代禮制研究無論從數量還是質量上都亟待提高。

6 見杜佑，《通典》（北京：中華書局，1992），卷 81，「天子大臣弔服議」，2201~2202，卷 83，「天子諸侯大夫士弔哭議」，2250~2258；清《古今圖書集成．經濟彙編禮儀典》，卷 132~135，「弔哭部」；徐乾學，《讀禮通考》（臺北：商務印書館，1986 影印文淵閣四庫全書本），卷 79，談到臨奠禮沿革時，宋以前的情況也基本上只能談先秦與唐，而中間這一段的情況則因文獻不足略而不談，而其言弔服部分則徵引豐富。

九年、《禮記．檀弓下》、《禮記．喪大記》等，互有詳略。[7]其中，〈士喪禮〉所言最為詳盡：

> 君若有賜焉，則視斂。既布衣，君至。主人出迎于外門外，見馬首，不哭。還，入門右，北面，及眾主人袒。巫止於廟門外，祝代之，小臣二人執戈先，二人後。君釋采，入門，主人辟。君升自阼階，西鄉。祝負墉，南面，主人中庭。君哭，主人哭，拜稽顙，成踊，出。君命反行事，主人重定。君升主人，主人西楹東，北面。升公卿大夫，繼主人，東上。乃斂。卒，公卿大夫逆降，重定。主人降，出。君反主人，主人中庭。君坐撫當心。主人拜稽顙，成踊，出。君反之，復初位。眾主人辟于東壁，南面。君降，西鄉，命主人馮屍。主人升自西階，馮屍，不當君所，踊。主婦東面馮，亦如之。奉屍斂於棺，乃蓋。主人降，出。君反之，入門左，視塗。君升即位，眾主人重定。卒塗，主人出，君命之反奠，入門右。乃奠，升自西階。君要節而踊，主人從踊。卒奠，主人出，哭者止。君出門，廟中哭，主人不哭，辟。君式之。貳者畢乘，主人哭，拜送。襲，入即位。眾主人襲，拜大夫之後至者，成踊。賓出，主人拜送。[8]

參照其他文獻，則先秦君臨臣喪的儀式施行主體又分天子與諸侯，實施對象則有大夫與士之別，其禮各有等差。大體而言，大夫去世，國君要參加小殮和大殮；士去世，只需參加大殮。[9]參加臨奠時國君需要改變服飾，《讀禮通考》卷三五「弔服」對此有詳細分疏，臨奠者不同（或為諸侯、或為天子）、臨奠對象不同、時間不同（小殮、大殮、既殯之後），臨奠者須穿不同的服飾，當時各種材料的敘述不一，後人的解釋也各不相同，《讀禮通考》幾乎將各家說法網羅無遺，可參看。[10]要之，

---

7 分見阮元，《十三經注疏》（杭州：浙江古籍出版社，1998），頁 1140~1142、1302~1303、2004~2005。

8 賈公彥，《儀禮注疏》，卷 37，《十三經注疏》，頁 1140~1142。

9 據《荀子．大略》，則「君于大夫三問其疾，三臨其喪，於士一問一臨，諸侯非問疾弔喪不之臣之家」，見王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），494。

10 徐乾學，《讀禮通考》，卷35，影印《文淵閣四庫全書》，冊112（以下簡稱作四庫冊112），

不可穿吉服臨奠則一也。臨奠的隊伍中包括朝廷的宗教人士巫、祝以及執戈的小臣，按照《禮記．檀弓下》的說法，這些人所拿的桃苅、戈都是因為「惡之也。所以異於生也。」[11]國君到達時，喪主要到外門之外迎接，看到國君車駕的馬頭，就不再號哭，回到門內朝北而立，並與眾主人一起袒露左臂，國君脫去吉服，進門後從阼階上堂，面對屍體而哭。喪主奉命進行大殮，隨同國君而來的公卿大夫依次奉命上堂，站在喪主之西。大殮完畢，公卿大夫下堂，回到哭弔之位。國君有一個「坐撫當心」的儀節。在喪禮中，用接觸死者身體的方式同死者作最後的告別，稱為馮屍。不同身份的馮屍方式與具體稱呼不同，或稱執屍、拘屍，國君的馮屍稱撫屍，即按撫屍體的心口。如果國君親臨喪事，一般由國君先撫屍，然後命喪主、喪主之婦馮屍。大殮之後，國君在祭席擺設完畢後出廟門，喪主號哭，拜送國君。[12]

遺憾的是，我們不太清楚〈士喪禮〉中規定的臨奠之禮在當時及隨後的王朝是否得到具體實施，文獻中提到皇帝行臨奠禮往往十分簡略，並不多說具體儀節，偶爾言及也只是主人「望馬首如禮免絰去杖，不敢以戚凶服當尊者」，[13]「車駕親臨，撫屍慟哭」，[14]「入室，哀慟，撫屍而出」。[15]從中我們可以窺得一點先秦典禮在王朝更替中綿綿不絕的信息，如撫屍之儀的存在。但正如北魏延興二年（472）討論廣川王略的臨奠禮時有些臣僚所說的，「三臨之事乃自古禮，爰及漢魏，行之者稀」，[16]似乎臨奠之禮尚存，然一臨再臨乃至三臨者已稀矣。一些人對

頁713~726。

11 《禮記正義》，卷9，《十三經注疏》，頁1302。

12 彭林先生在〈侍奉逝者的魂魄：士喪禮〉一文中也提到「國君親臨大殮」，本文對先秦君臨臣喪之禮的介紹參考了彭著第105~106頁的概述，彭文載《文史知識》6期（2003，北京）；另，陳戍國的《中國禮制史．先秦卷》將之視為春秋臨奠禮，所言十分簡略，見氏著，《中國禮制史．先秦卷》（長沙：湖南教育出版社，1991），318。

13 《後漢書．禮儀志下》（北京：中華書局，1965），3152。

14 《魏書．崔光傳》（北京：中華書局，1974），1498；《北史》，卷44同。

15 《魏書．廣川王略傳》，527；《北史》，卷19同。

16 《魏書．廣川王略傳》，527。

臨奠禮的意義也有清楚的認識，如賈山在上書中稱臨奠問疾等禮可以使「臣下莫敢不竭力盡死以報其上，功德立於世而令問不忘也。」[17]在遇到吉祭與臨奠相衝突時，有的皇帝能以後者為先，如馮道根卒，正逢梁武帝孟春饗二廟，「既出宮，有司以聞」，中書舍人朱異認為「道根雖未為社稷之臣，亦有勞王室，臨之，禮也。」結果梁武帝「即幸其宅，哭之甚慟。」[18]但是，這個時期人們對臨奠禮關注更多的是皇帝行禮時的車服制度，具見《南齊書．輿服志》與《隋書．禮儀志》，此不贅。[19]

唐代的臨奠禮也是先確定輿服之制，[20]後來才制定行禮的具體儀節，其時已是開元二十年（732）。是年九月，唐玄宗頒行了由集賢院學士蕭嵩、起居舍人王仲丘等修纂的《大唐開元禮》，全書共一百五十卷。[21]《大唐開元禮》卷一三三為臨奠禮，包括「皇帝臨諸王、妃主喪」、「臨外祖父母喪」、「臨皇后父母喪」、「臨宗戚喪」、「臨貴臣喪」等。後四者與第一項基本相同，所以開元禮實際上只列了諸王妃主的臨奠禮，其主要內容為：

> 儀式舉行之前有司要在喪家大門外設行宮大次及皇帝、隨從人員的位次，皇帝從出宮至行宮的鹵簿儀仗一切如常（但不作鼓吹），到行宮變素服後，臨奠禮才正式開始。皇帝乘輿出行宮，主人免絰去杖，由典儀者引至大門外，望見乘輿止哭，再拜。皇帝至堂下，將根據所臨喪者秩位尊卑決定御輿升堂還是步行升堂，但都須「升自東階，即哭位，坐，巫祝各一人先升，巫執桃，立於東南，祝執苅，立於西南，相向，千牛四人執戈隨升，二人先，二人後，侍臣夾升，列於戶內外及階下左右」。

17 《漢書．賈山傳》（北京：中華書局，1962），2334。

18 《梁書．馮道根傳》（北京：中華書局，1973），290。

19 《南齊書．輿服志》（北京：中華書局，1972），337；《隋書．禮儀志》（北京：中華書局，1973），216、239、245、255。

20 《舊唐書．輿服志》（北京：中華書局，1975），1937~1939。

21 關於《大唐開元禮》的介紹可參楊志剛，《中國禮儀制度研究》，171~176；這裏我們使用的是四庫全書本。

主人拜而後升堂，「立於戶內之東，西面」。接著皇帝在儀式主持人[22]的引導下哭，主人及隨行的文武官員跟在皇帝哭聲之後哭，一共要「十五舉聲」。在這個過程中，典謁先後要引導諸王為首者一人、諸從官文武行首一人至奉慰位，「跪奉慰」。最後侍中跪奏「哭止」，皇帝止哭，主人及從者皆拜。皇帝從堂上下來，乘輿出，主拜送於大門外。皇帝至行宮大次換上常服，主人在司儀引導下回屋，皇帝則按來時的儀仗返回。[23]

與先秦的臨奠禮比較，唐禮更為繁雜，整個儀式參與人員眾多，所以要讓有關機構預先在喪主家門外排設行宮大次和其他人員的位次，儀式的主持者、組織人員也相應增加。儀式的大體過程中，乃至具體的儀節、行禮的空間方位都很相似，甚至古老的巫祝桃茢，小臣執戈也保留下來，整個臨奠禮的核心環節則為皇帝的舉哭，通過哭泣以表達對死者的哀情與告別。但我們也不難發現，唐代的臨奠禮沒有對撫屍、祭奠兩個環節的相關規定，巫祝也不再是喪禮的主持者，而是純粹起著禳除凶邪之氣的作用。我們以「撫屍」、「馮屍」為關鍵字檢索電子版《影印文淵閣四庫全書》，可以肯定唐以後關於皇帝臨奠的文獻記載已無撫屍的儀節了。這可能與古人對屍體、鬼神的觀念有關，《禮記．檀弓下》云：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也。所以異於生也。」鄭注：「為有凶邪之氣在側……桃，鬼所惡，茢，萑苕，可掃不祥。」[24]人死魂歸為鬼，其屍體傍有某種「凶邪之氣」，而鬼又具有襲人害人的能力，這已為出土秦簡所證實。[25]撫屍儀節在實踐和儀制中的隱退很可能是出於皇帝自身安全考慮。此外，道教對屍體的看法也可能起了某些作用，如著名的《老君說一百八十戒》中便有「戒不得馳騁世俗弔問死喪，宜密哀

22 通觀臨奠禮的全過程，儀式的總主持人為侍中，具體儀節的引導者有典儀、贊者、典謁、司儀等。

23 《大唐開元禮》，卷133，四庫冊646，頁781~783；並參《通典》，卷135，3459~3462。

24 《十三經注疏》，頁1302。

25 吳小強，《秦簡日書集釋》（長沙：嶽麓書社，2000），307~308。

恤之」（第八十三戒）；[26]《太上黃素四十四方經戒》則說「凡道士存思上法及修學太一事皆禁見死屍血穢之物。」[27]所以，高儉死後，太宗欲臨奠，大臣苦苦勸阻，因為當時他正餌金石，不宜臨喪。[28]而皇帝因身體欠佳，臣僚勸止臨奠的事也時有發生，[29]這些都與古人對屍體、鬼神、喪事可能侵害喪禮參加者身體的觀念有關。如此，皇帝臨奠不再撫屍也就可以理解了。

二、北宋中前期的臨奠禮

在討論宋代臨奠禮之前，我們有必要對《宋史》的一段話略加辨析。《宋史》卷一二四〈禮〉二七特立「車駕臨奠」之目，言有宋皇帝臨奠之事，於其儀制，則云：

> 其儀，乘輿自內出，千牛將軍四人執戈，一人執桃，一人執茢，前導。車駕將至所幸之第，贊禮者引喪主哭於大門內，望見乘輿，止哭，再拜，立於庭。皇帝至幕殿，改素服就臨，喪主內外再拜。皇帝哭，十五舉音，喪主內外皆哭。皇帝詣祭所三奠酒，喪主已下再拜。皇帝退，止哭。從官進名奉慰。皇帝改常服還內。[30]

後世治禮者言及趙宋臨奠之禮時多徵引之，信之不疑，如《讀禮通考》卷五九、《欽定續通典》卷七五。[31]今人陳戍國在其《中國禮制史．宋遼金夏卷》亦全引上段文字，特加按語云：（《宋史》）「文字或失之煩瑣，或失之疏略，或顧此失彼，或誤分倫類」，「記皇帝臨奠儀式一

---

26 張君房，《雲笈七籤》（濟南：齊魯書社，1988），卷39，頁217。

27 張君房，《雲笈七籤》，頁223。

28 《舊唐書．高儉傳》，3840。

29 如范祖禹勸哲宗取消臨奠孫固之喪的理由之一便是「陛下氣體清羸，猶未復舊……聖躬初就康復，正當保護，未宜沖冒」，《范太史集．乞車駕不出劄子》，卷19，收入《全宋文》（成都：巴蜀書社，1994），卷2134，459~460。

30 《宋史．禮》二七（北京：中華書局，1977），2903。

段，以簡潔之筆墨，敘臨奠之大禮，卻是十分準確」，「執戈執桃荊云者，先秦君臨臣喪禮制之遺也」，並引典籍為證。[32]顯然，陳先生也是將之視為整個宋代的臨奠之禮。事實上，《宋史》所載臨奠禮乃是唐禮之節略本，北宋中前期的臨奠已在此基礎上更為簡化，後來則更為政和禮所取代，因此，用這段材料來談整個宋代的皇帝臨奠之禮是很成問題的。

《宋會要．禮》四一之一五也保存了這段文字，不過首先聲明這是「唐禮」，並且說「國朝不具其儀，乘輿但素服臨喪致奠，舉哭，賻賜有差，或詔從官拜奠而還。」[33]又，《宋會要．禮》四一之二二也談到與此之相關的一件事。[34]乾德四年（966）九月二十五日，皇舅、右衛大將軍杜審瓊卒，中書門下詔禮官訪求以往皇帝臨喪故事。太常禮院在上奏中提到開元禮臨喪和周世宗臨奠郭仁誨之儀，「（顯德）五年（958）王朴薨，世宗臨喪，更不具儀，今乞用朴例」，得到批准，可見太祖臨奠杜審瓊之禮即遵王朴之例。將太常禮院所提到的開元禮臨喪與周世宗臨奠郭仁誨之儀略加整合，即為《宋會要．禮》四一之一五所說的「唐禮」，也就是《宋史》所載「車駕臨奠」之儀。如果與我們前面所說的開元禮中的臨奠禮進行對照，此處的「唐禮」比開元禮多了「皇帝詣祭所三奠灑，喪主已下再拜」這個環節，後周世宗臨奠郭仁誨時有之。由於文獻有闕，我們已無法確知這一儀節是何時補入開元禮所規定的臨奠儀制中去的，但根據目前學者的研究，開元之後唐代處於一個「變禮」期，其特點為變禮迭出，儀注興革，開元臨奠禮中「奠」的環節的缺失為禮家發現並加以彌補的可能性不是沒有的。[35]當然，也有可能是後周

31 分見四庫第113冊，頁427；第640冊，頁472。

32 見前揭陳戍國，《中國禮制史．宋遼金夏卷》，100。

33 徐松輯，《宋會要輯稿》（北平圖書館影印本，1936，以下簡稱《宋會要》），〈禮〉四一之一五。

34 此事並見於《太常因革禮》禮院例冊，見徐乾學，《讀禮通考》，卷59引，四庫冊113，頁425，今本《太常因革禮》喪禮已佚。

35 參姜伯勤，〈唐貞元元和間禮的變遷——兼論唐禮的變遷與敦煌元和書儀〉，載氏著，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》（北京：中國社會科學出版社，1996），442~458；吳麗

時才增加進去的。不管哪種可能性，《宋會要》在兩處都明言「國朝不具其儀」或「更不具儀」，亦即宋朝皇帝臨奠時行禮比《宋史》所載「唐禮」更為簡略，所以《宋會要》對於北宋中前期臨奠禮的具體情況只是簡單地說了一句「乘輿但素服臨喪致奠，舉哭」，具體儀節則語焉不詳。

雕版印刷的發達和史學的發展使宋代保留了可與此前各代材料總數相媲美的文獻資料，也留下了趙宋諸帝實行臨奠禮比較詳細的記載，我們從中基本可以勾勒出北宋中前期臨奠禮的大致情況。[36]

一是臨奠的範圍。《宋會要．禮》四二有「臨奠門」，稱：「國朝凡親王、公主及宰相、使相、樞密使、宣徽使、參知政事、知樞密院、同知院事、副使、駙馬都尉喪，皆即時車駕臨奠，嘗任宰相及致仕者，掌兵觀察使以上、都指揮使至副都指揮使，或亦臨奠，諸王、公主將欑及發引，皆再臨奠。」朝廷官員的臨奠對象基本上限於在任的宰輔與高級武官，致仕者也有可能被臨奠；宗戚則為親王、公主、駙馬都尉。不過這只是禮制上規定的範圍，現實中多有所突破，如真宗臨奠翰林侍讀學士禮部尚書兼秘書郭贄、[37]宗室趙惟敘（再從侄）、長清郡主（再從姑）、咸寧郡主（再從姑）等。（神宗）治平四年（1067）十二月九日詔入內內侍省：「皇親薨，內尊屬正任刺史以上即幸其宮臨奠，雖尊屬官未及正任刺史以者更不臨奠，緦麻已上親雖非尊屬，及官未及正任刺史，本省臨時取旨，多特臨奠。」[38]明確將宗室臨奠範圍進一步擴大，並與其任官高低結合起來。

二是臨奠的儀式。當時的臨奠禮應該很簡單，如吳育曾稱仁宗時期車駕臨奠「皆即時出幸，道路不戒，羽衛不全，從官賓士，眾目驚異」，[39]范

娛，〈唐五代服制的總體發展與中古禮的定型〉，載氏著，《唐禮摭遺——中古書儀研究》（北京：商務印書館，2002），464~495。

36 今本《太常因革禮》目錄，卷64、65「凶禮」為有「問大臣病、車駕臨奠」和「問宗族疾、車駕臨奠」，將大臣置於宗族之前殊堪玩味，然皆存目而已，內容已佚，所以我們已無法確知當時具體的臨奠禮儀了。

37 並見《宋史．郭贄傳》，9175。

38 《宋會要．禮》四一之二二。

39 《宋史》，卷124，2902。

祖禹也說過宋代前期臨奠「儀衛簡省」。[40]皇帝行禮時須素服，[41]主要環節為舉哭和致奠。[42]文獻中常有「哭之甚哀」、「哭慟」、「灑涕」、「悲慟」等描述，有時乾脆將臨奠稱為「臨哭」，如太祖「幸燕國長公主高氏第臨奠，哭之甚哀」、太宗「幸右仆射石熙載第臨奠，灑涕，左右無不感愴」、真宗聞兗王元傑薨，「震悼，不俟旦，步及中禁門，乃乘輿輦臨視，雨泣，哀動左右，翌日，再臨哭之。八月又臨幸悲慟久之。」他在臨奠儀式上常常是「臨哭久之」。仁宗臨奠荊王元儼「哭之慟」、「哭久之」，神宗在曾公亮和宗室趙宗達的臨奠禮上皆「哭之」，而司馬光死，哲宗和太皇太后「皆臨其喪，哭之哀甚」。[43]北宋中前期臨奠禮的這一特徵與先秦至唐臨奠禮的規定及文獻中對臨奠事例的描述是一脈相承的，可見，此時的臨奠禮的核心環節仍是舉哭。

儀仗中的「巫祝桃茢」在北宋可能繼續存在，我們在文獻中尚能尋找到一些證據。比如太宗御制《趙普神道碑》就說「不待巫祝桃茢，親臨其喪」，[44]楊億在李沆的墓誌中也提到「桃茢臨喪，禮優賵襚」；[45]夏竦為魏威信寫的墓誌銘中也說「桃茢臨喪，密章加秩，帝極哀悼，禮贈優恤」。[46]當然，這三則材料也可以理解為文學作品中的用典，不足以證實北宋實有其事。但《長編》卷一九〇，嘉祐四年（1059）十一月庚

40 《范太史集．乞車駕所過不毀民屋劄子》，卷19，見《全宋文》，卷2134，459。

41 《讀禮通考》，卷59引〈天聖喪葬令〉：「皇帝臨臣之喪，一品服錫衰，三品以上緦麻，四品以下疑衰，皇太子臨弔三師三少則錫衰，宮臣四品以上緦麻衰，五品以下疑衰。」四庫冊113，頁426，並見《欽定續通典》，卷75引，四庫冊640，頁471。

42 《宋會要．禮》四二之一五。

43 以上諸例分見《宋會要．禮》四一之一五至一九。

44 李攸，《宋朝事實》，卷3，四庫冊608，頁36；另據李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979），卷33，淳化三年（992）七月己酉條，未言臨奠之事；《宋會要．禮》四一「臨奠」部分列舉了兩宋皇帝臨奠之禮的大量實例，亦無趙普；《宋史》之〈太宗本紀〉、〈趙普傳〉皆未言太宗有臨奠之事。所以我們不敢確認《宋朝事實》所云「不待巫祝桃茢，親臨其喪」實有其事，很可能是虛詞套語，屬於文學作品中的「用典」了，且用的是古典而非今典。

45 楊億，《武夷新集．李沆墓誌銘》，卷10，收入《全宋文》，卷300，36。

46 夏竦，《文莊集》，卷29，收入《全宋文》，卷356，222。

子條云：

> 汝南郡王允讓薨……既臨奠，詔特屏桃茢枝祓滌，以示親厚。[47]

既然「屏桃茢枝祓滌」是皇帝對死者及其家屬表示親厚之意的特例，那麼普通的臨奠應該都須由禮儀人員（或為巫祝）事先用桃茢枝除去凶邪、不祥之氣。

三是臨奠的時間。先秦臨奠或為死者小殮、大殮之日，若三臨則在既殯之後。開元禮似乎認為臨奠時間是一個無須考慮的問題，所以根本不提，從唐代臨奠的事例來看，與先秦制度應該沒有區別。北宋禮典似乎也沒有對臨奠時間有所規定，康定二年（1041）右正言、知制誥吳育奏：

> 竊見車駕每有臨奠臣僚、宗戚之家，皆即時出幸，道路不戒，羽衛不全，從官賓士，眾目驚異。萬乘法駕，豈慎重之意乎？雖震悼方切於皇慈，而舉動貴合乎經禮。臣竊詳《通禮》舊儀，蓋俟喪家成服，然後臨奠，於事不迫，在禮亦宜。臣愚欲乞今後車駕如有臨奠去處，乞俟本家既斂成服，然後出幸，則恩意容典，詳而得中，警蹕羽儀，備之有素。

然而，禮官的意見是：「遭喪之家，有出殯日乃成服者，恐至時難行臨奠。請自今聖駕臨奠臣僚、宗戚之家，若奏訃在交未前，即傳宣閤門，只於當日令所屬候儀衛備，奏請車駕出幸；若奏訃在交未後，即次日臨奠。庶使羽衛整肅，於事為宜。」仁宗下詔採納了禮官的意見。[48]

吳育所引《通禮》即宋初之《開寶通禮》，「蓋」者推測之辭也，他主張在喪家既殮成服後再臨奠主要從事理合宜著眼，其實並非《通禮》中有這樣的規定，所以禮官在反駁他的意見時根本不提《通禮》。不過，吳育所批評的現象卻反映了北宋臨奠禮的真實情景：臨奠禮一般是聞訃

47 李燾，《續資治通鑑長編》，卷190，4598。《宋會要．禮》四一之一八，「嘉祐三年十一月九日幸睦親宅臨奠汝南郡王喪。」似有脫漏，應以《長編》為準。

48 《宋史．禮》二七，2902~2903。因為是年十一月改元慶曆，所以《長編》、《宋會要》皆繫之於慶曆元年，分見《長編》，卷132，慶曆元年七月甲寅條，3150；《宋會要．禮》四一之二二。

之後「即時出幸」，《宋會要》也說是「即時車駕臨奠」，[49]言及時間的臨奠事例一般也是即時出發，偶爾推遲也都因為有特殊情況，如真宗臨奠石保吉，本來要「即日臨喪」，因為「將饗太廟，已致齋，於禮非便」，只好在太廟祭祀結束之後才去；[50]英宗臨奠王疇也因「命官祈雨致齋」而推後；[51]神宗臨奠趙宗達則因道路泥濘未能立即成行，但「上命趣治道」。[52]由於吳育的提議，康定二年之後臨奠改為「奏訃在交未（相當於現在的中午）前，即傳宣閣門，只於當日令所屬候儀衛備，奏請車駕出幸；若奏訃在交未後，即次日臨奠。」禮官的想法是「天子臨喪，禮不可緩」，[53]而吳育強調的慎重萬乘法駕的用意也不可忽視，前者是從喪事出發，後者考慮更多的是臨奠的實施主體，本質上二者乃臨奠禮的兩種不同思路。

根據上面的分析，我們對北宋中前期臨奠禮可以得出一個基本的認識：即此期臨奠禮實施頻繁，儀式趨於簡化，但仍保存了先秦、唐代臨奠禮基本要素，行禮的中心環節依然是舉哭，三者之間的沿襲多於變革。

三、北宋末、南宋時期的臨奠禮

政和三年（1113），《政和五禮新儀》修成，徽宗下令雕版印行，以之指導官方和民眾的禮儀實踐。[54]《政和五禮新儀》卷二百十一「凶禮」為「臨奠弔喪儀」，包括：「皇帝臨奠諸王以下喪」、「皇帝遣使弔諸王以下喪」、「皇帝遣使奠諸王以下喪」等內容。其中，「皇帝臨

49 《宋會要．禮》四一之一五。

50 《宋會要．禮》四一之一六。

51 《宋會要．禮》四一之一八。

52 《宋會要．禮》四一之一九。

53 《宋會要．禮》四一之二二。

54 《政和五禮新儀》，鄭居中、白時中等人奉敕編纂，共二百二十卷，今佚者十九卷，闕者三卷，楊志剛，《中國禮儀制度研究》，頁183~186對政和新儀有簡單的介紹。本文用的是影印《文淵閣四庫全書》本。

奠諸王以下喪」的儀制為：

> 訃奏，命太史擇日臨奠。前一日，尚舍、奉御於受奠者之第大廳中間，設御幄，周以簾帷。有司於大門之外設從駕臣僚次。其日質明，皇帝常服出東內門，文武從駕臣僚及侍衛應奉人起居如常儀。尚輦奉御奉輦稍前，典御進輦，皇帝乘輦以出，侍衛警蹕如常儀。（不由宣德門余皆臨時取旨）
>
> 將至，主人服縗、免絰、去杖，哭，出於門外立班。（如未成服，則著帽收發皂衫紫帽帶）
>
> 望見乘輿，止哭，迎駕起居。（本家人各從其後）舍人贊拜，主人以下皆再拜，訖，退。（俟宣乃入）從駕臣僚至門外退就次。
>
> 皇帝至御幄，降輦，步至靈座前。（婦人縗服起居於堂西階下）三上香，三奠酒。
>
> 訖，退，歸幄，南向坐，宣主人入，立於階下，北面，宣問，賜賻贈，訖，（無男子者，遣內侍宣問本家婦人之長者。）舍人贊拜，主人皆再拜，訖，退，出門外立班。拜送。
>
> 奉御奉輦稍前，典御進輦，皇帝乘輦還內，如常儀。（有陳乞者皆即時附表以聞）[55]

南渡之初，宗室秦國大長公主與中興名臣劉光世卒，高宗下令講求臨奠之禮，「太常寺比附《政和五禮新儀》，參酌修立臨奠冠服儀注」，儀注的內容具見《宋會要．禮》四一和《中興禮書》卷二九五「車駕臨奠」部分。[56]將之與《政和五禮新儀》的臨奠禮進行比較，它們之間只有一些細節上的區別，如政和禮的「尚舍、奉御」變成了「儀鸞司」，設御幄從「大廳中間」改作「大廳東間」等，整個儀式的具體進程完全一致。所以北宋末、南宋時期的臨奠禮其實仍屬政和禮。

但將政和臨奠禮與開元、北宋前期的臨奠禮略加比較，就會發現一

55 《政和五禮新儀》，卷21，四庫冊647，頁872。

56 見《宋會要．禮》四一之二一，徐松輯，《中興禮書》（國家圖書館藏清抄本），卷295，「車駕臨奠」部分同。

些值得注意的變化。

臨奠的時間由太史擇日，這一規定將以往臨奠時間由喪事進程決定的傳統從此中斷。如前所述，以往也偶爾出現過因其他事務推遲臨奠的事例，但其常態則為訃奏的當天或次日即駕幸臨奠，也就是按照喪事進程決定皇帝臨奠的時間；而擇日的規定則使皇帝臨奠的時間取決於皇帝的安排，而非喪事本身。從臨奠的時間安排上來看，開元、北宋前期的臨奠禮與先秦禮制的精神是一致的，先秦的臨奠一般是在始死小斂、或在大斂，特殊情況三臨則在既殯之後，皆以喪事進程為準。[57]而從政和臨奠禮實施的幾則事例來看，大史所擇之日都在三日大斂之後，如劉光世死於紹興十二年（1142）十一月十四日，太史所擇之日為十二月八日；張俊死於紹興二十四年（1154）七月八日，所擇之日為七月二十七日；秦檜死於紹興二十五年（1155）十月二十四日，起初擇日為十一月二日，因同月癸亥（十九日）要行南郊大禮，又改擇為十一月二十日。[58]太史擇日自有其一整套知識和技術，其具體考慮我們已不得而知，但《中興禮書》關於張俊臨奠日的決定還是透露出一些消息，原來決定在七月二十七日臨奠是因為當天「戊寅吉」！這當然是對於皇帝而言的「吉」日，聯繫到前面提到的康定二年（1041）吳育的提議，可以說，這一看似細微的改變實則蘊含著觀念性的轉變，臨奠儀式關注的重心已稍稍從臨奠對象向實施主體轉移。

與擇日相關的是行禮前所設御幄及隨行人員在皇帝行禮時所處空間位置的變化。開元禮中為皇帝所設行宮大次是在「主人第大門外之西

57 在《儀禮．士喪禮》中，君主對喪事的介入均附於主要喪儀之後，從中亦不難窺知當時君主臨奠時間取決於喪事進程，《禮記》與之相同，它們反映的應該是先秦的基本面貌。隋唐都曾出現過如喪事進程臨奠將與皇帝個人情況如身體、本命日等相衝突的情況，當時也有臣下提出不宜臨哭，但均被駁回，如《隋書．蕭吉傳》、《舊唐書．張公謹傳》等都有記載。史家載之，固有稱美君上之意，但從另一方面也說明當時的通常情況是根據喪事進程決定是否哭臨，無需擇日，這些都是特例，所以都是臨時提出。《蕭吉傳》之材料承匿名評議人揭示，特此致謝。

58 皆據《中興禮書》，卷295；秦檜事並可參《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，1988），卷169、170。

南向」，政和禮則進入「受奠者之第大廳中間（南渡後改為東間）」，皇帝進入喪家大門之後方改變服飾，而其主要隨行人員則始終立班於大門之外，臨奠實質上變成了皇帝一人的儀式，這與開元禮中皇帝在入門前改變服飾，隨行從官「列於戶內外及階下左右」、一同舉哭（根據尊卑有序的原則，從官的舉哭當然要在皇帝之後）的規定有絕大的區別。政和禮關於隨行人員的安排可能是對此前已經出現的一些變化的總結。仁宗天聖七年（1029）正月二十八日的一份詔書便稱：「自今幸臣僚第問疾及臨奠，除宗室外，閤門諸司使、副閤門祇侯等並不得至其家堂前。」[59]我們的推測是，如果死者與君主關係親密，生前已有較深的情意，禮儀中規定的舉哭自然是表達君主對臣下感情的一種較好的方式，痛哭流涕的場面也能為隨行官員所理解甚至被感動，絲毫不會影響到君權的神聖性；但是，如果死者與君主之間生前並無太多私人交情，皇帝的舉哭（按照開元禮的要求還必須是十五次）便成為純粹的儀式表演了，儀式性的哭泣有損體面自不必說，對於君權的神秘性也是大為不利的。將從官與行禮的皇帝隔開，既可以更突出皇帝在整個禮儀的中心位置，也不必顧慮儀式化的哭泣被臣僚看到而影響到自身的權威。

不過，政和禮不僅把以前儀式空間隔離的做法禮制化，更進一步將導致這一做法的主要原因的舉哭也取消了，政和禮中的臨奠成為沒有哭泣的儀式，這可能是政和臨奠禮與歷史上的臨奠禮最大的區別。[60]除了儀式的準備過程外，政和臨奠禮的實質性環節只剩下皇帝在靈座、香案前「三上香，三奠酒」，而後慰問喪主，不再有「舉哭」之儀了，文獻中也不見有哭慟、灑涕之類的記載。奠酒是傳統的祭奠儀式，三上香則

59 《宋會要．禮》四一之二二。

60 《政和五禮新儀》，卷209~213，有對皇帝舉哀，中宮舉哀，東宮舉哀、臨奠，遣使臨奠之禮，其中皇帝遣使不哭，而中宮、東宮遣使則必須哭，可見皇帝臨奠無哭應該不是文獻失載。但這裏也存在一個無法解釋的問題，即皇帝在後苑的舉哀須哭。宋代的舉哀成服範圍較臨奠更窄，只有一品、二品之大臣或大功以上親方有此殊榮，行禮的場所選擇在後苑，當時群臣都在前殿，儀式似乎是在一個相對隔離的空間舉行的，且皇帝經常因各種原因不按禮為大臣舉哀，故其對象以宗室為主，舉哀有哭或許更多地從宗室親情角度出發？待考。

可能含有佛教的因素。研究佛教史或喪葬制度史的學者都注意到唐宋時期佛教日趨世俗化的傾向，佛教觀念、儀式既滲透到普通民眾日常生活之中，也開始走向上層，進入國家禮制。[61]上香、行香與喪事結合並普及化始於唐代，但多在佛寺之中，如遍行全國的國忌行香：「據令式：諸上州國忌日官吏行香於寺」，[62]「凡國忌日官兩京大寺各二以散齋僧尼，文武五品已上、清官七品已上皆集行香而退，天下州府亦然。凡遠忌日，雖不廢務，然非軍務急切亦不舉事，餘如常式」。[63]趙宋亦如之，詳見《宋史》卷一二三〈禮志〉二六「忌日」部分。但祭奠上香的習俗則不知起於何時，查考宋以前文獻，尚未發現小斂奠、大斂奠或賓客弔奠有上香的記載。[64]然北宋中期司馬溫公的《書儀》卷五「弔酹賻襚」則云：「若賓與亡者為執友，則入酹。名紙既通，喪家於靈座前炷香澆茶斟酒，設席褥，家人皆哭，若主人未成服，則護喪出延賓……賓入，至靈堂前哭盡哀，乃焚香，再拜，跪酹茶酒，俯伏興，再拜，主人……再拜，賓答拜，賓主相向哭，賓先止，寬釋主人……揖而出，主人不送，哭而反，護喪為之送賓。若主人已成服，則自出受弔，畢，若賓請入酹，則主人命炷香斟茶酒於靈座前……」[65]據文後對小斂、大斂的敘述，其奠禮都須設靈座，並由祝、執事者舉新饌自阼階升，置靈座前，「祝焚

61 徐吉軍對南北朝以來佛教介入傳統喪葬習俗的過程有詳細考察，大約到唐朝中晚期，士人開始將佛教葬俗正式列入指導民眾喪葬實踐的《喪儀》，有宋則更出現火葬盛行的局面，參見氏著，《中國喪葬史》（南昌：江西高校出版社，1998），357~367，425~440；劉浦江最近撰文指出，唐宋變革的大背景推動了佛教的世俗化進程，宋代佛教對社會生活的影響較唐代要廣泛、深入得多，喪葬禮俗方面尤為突出，參氏著，〈宋代宗教的世俗化與平民化〉，《中國史研究》第2期（2003，北京）；佛教對傳統禮制的全面滲透也反映在其他方面，比如禮典中就正式將佛教的祈雨儀式、方法作為朝廷祈雨實踐的主要選擇之一，唐代則尚未將之納入禮制範圍，參見拙文，〈祈雨與宋代社會初探〉，載《華學》第6輯（北京：紫禁城出版社，2003），323~328。

62 《舊唐書．武宗本紀》，604~605。

63 《舊唐書．職官志二》，1831。

64 如《大唐開元禮》，卷138~149，為「三品以上喪」至「六品以下」之喪禮，所陳之奠無一為設香案、香爐、炷香者。

65 司馬光，《書儀》，卷5，四庫冊142，頁489。

香，洗盞斟酒奠之，卑幼再拜哭。」[66]可見小斂、大斂奠時焚香、炷香已通行於北宋民間喪禮之中，政和臨奠禮的上香儀式很有可能是對民間喪禮中的佛教因素的借用，而且將民間奠禮（包括賓客弔奠）必備的哭的儀式省去。對於臨奠的皇帝而言，上香、奠酒顯然比「舉哭」更為從容，所營造的儀式空間的氣氛也從悲痛向莊嚴肅穆偏移。「舉音」、「舉哭」從禮典中的消失比實踐中的隱退更值得注意，後者可能是偶然性的、個別人的行為，前者則使之合法化，並成為一種普遍性的做法。將之單獨抽取出來進行解釋可能有求之過深的嫌疑，畢竟，「尊尊」是古禮中最重要的法則之一，先秦臨奠禮中也包含了「尊尊」的原則。但政和臨奠禮中的「尊尊」遠遠超越了古代的禮。如果我們將政和禮與先秦以來的臨奠禮及其實踐、時人或後人的敘述結合起來分析，便不難發現，臨奠儀式的時間、空間、過程選擇、安排都從以臨奠對象（死者）為中心向以臨奠者（君主）一方傾斜，皇帝的權威得以凸顯，死者和臣下完全被置於從屬地位。

禮儀的這一變遷與現實權力關係的演變有著密切關係。臨奠從先秦的古禮到「撫屍」的消失、君主儀仗的鋪排，直至最後君主穿常服進入死者的大門、不再舉哭等，體現的是上古、中古、近世君權不斷提升的總的趨勢。[67]這一過程結束的時間是在北宋末期也是很耐人尋味的現象。隨著學界對唐宋轉型研究的不斷深入，大家越來越發現十二世紀初是一個關鍵時期，如美國學者Robert M. Hartwell 和Robert P. Hymes等認為唐代尚處在士族政治階段，北宋則基本由建國精英和職業官僚控制政權，大約在十二世紀初作為社會群體的職業官僚開始被地方精英所取代。職業官僚雖然與以前的士族不同，通過科舉考試是其進入權力的主要途徑，但他們同時通過聯姻等方式使職業官僚家族之間關係密切，家族成員能夠長期在朝廷佔據重要職位，有的家族甚至能夠出數名宰輔，

66 《書儀》，卷5，其中小斂奠之儀已闕，然因大斂奠後稱「卑幼哭再拜皆如小斂奠之儀」可知二者相同，見四庫冊142，頁490~491。

67 這裏的「近世」借用了日本學者內藤湖南、宮崎市定等人的分期理論，指從唐宋轉型開始以來的古代中國社會，可參前揭羅禕楠文的評述。

而十二世紀之後一個家族在同一朝代出數名宰輔的情況不復存在, 地方精英們的主要注意力也日益轉向本鄉本地而非朝廷任官。[68]同時, 十二世紀前後中國的社會、經濟、民族關係、思想文化也展現出不同的圖景, 最近出版的《宋元明變遷》一書便是以北宋結束、南宋建立為起點。[69]一些學者通過對宋代中樞權力的研究也發現, 將皇權與相權簡單地歸結為此強彼弱或此弱彼強的關係是有問題的, 因為二者很有可能同時得到加強, 但中國古代皇權與相權歷史演變的總趨勢是皇權逐步趨強, 相權步步趨弱, 這在北宋已為定勢。[70]劉子健通過對兩宋政治、思想和社會的綜合研究認為, 兩宋之際中國出現了一個思想文化轉向內在化的趨向（turning inward）, 與之相應的是南宋皇權比北宋的增強。[71]君權不斷上升, 而支援宰輔的門閥大族群體或職業官僚家族群體又相繼衰落, 到十二世紀之後, 皇帝面對的是個體的宰輔, 而非士族或職業官僚家族群體中一員, 雙方位置的改變已屬必然, 臨奠禮只不過將現實權力關係的轉變化為禮制規定, 當然反過來又會強化現實社會中權力關係的變化。君臣權力關係的變化不僅改變了臨奠禮的禮制規定, 也直接影響到臨奠

68 參考Robert M. Hartwell: “Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42(1982), 405-425; Robert P.Hymes, *Statesmen and Gentlemen: the Elite of Fu-chou Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*, (Cambridge: Cambridge University press, 1986), 210-218。目前關於宋代政治精英（political elite）的研究尚未突破Hartwell文章中'The transformation of the political elite'一節的範圍，雖然在一些具體觀點上已有不同，但他勾勒的總體框架仍為大多數歐美學者所採用，甚至思想史的研究亦以之為討論背景，可參鮑弼德（Peter Bol）〈唐宋轉型的反思——以思想的變化為主〉一文的闡釋，載《中國學術》第3輯（北京：商務印書館，2000）。

69 See Paul J. Smith and Richard von Glahn eds., *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, 2-11, 37-56.

70 參考楊世利、尚平，〈宋代中樞權力研究綜述〉，《中國史研究動態》第1期（1998，北京）。

71 參考劉子健著，趙冬梅譯，《中國轉向內在——兩宋之際的文化轉向》（南京：江蘇人民出版社，2002）的第五、六章對南宋相權所作個案研究。

禮的實行。這裏我們將文獻中記載的宋代臨奠事例列表如下：[72]

	太祖	太宗	真宗	仁宗	英宗	神宗	哲宗	徽宗1	徽宗2	欽宗	高宗
宗戚	2	4	21	35	2	39	16	14	4	0	1
大臣	2	2	7	12	2	7	10	5	4	1	3

兩宋臨奠共一百九十三次，其中宗戚一百三十八次，占百分之七十以上。其中，政和禮之前一百五十三年（960~1112），共行禮一百八十次，宗戚一百三十三次，大臣四十七次；政和禮頒佈後一百六十三年（1113~1275），共行禮十三次，宗戚五次，大臣八次。從禮的實施角度來說，可謂是政和禮頒而臨奠禮亡，整個南宋一共才四舉其禮而已！政和禮前後臨奠禮的實施情況與我們前面提到的兩宋君臣關係走向基本吻合。政和臨奠禮實施過程還出現了一個前所未有的現象，即喪主紛紛請求辭免臨奠，《宋會要》和《中興禮書》對此有詳細記載，喪家請辭的理由不外乎「所居隘陋」、「道路窄隘」、「大暑之月，恐勞聖體」、「私門凶釁，不敢仰勤至尊」、「秋暑異常」等，[73]這些問題在北宋也存在，如元祐五年范祖禹在諫止哲宗臨奠的兩份劄子中就提到「皇帝陛下氣體清羸，猶未復舊，適聞來日車駕欲出臨奠孫固，緣固家見居石頭巷，往來甚遠，又方盛暑，竊恐聖躬初就康復，正當保護，未宜沖冒」，

72 本表主要依據的是《宋會要．禮》四一和《中興禮書》，卷295，並參照了《長編》、《宋史》、《要錄》等文獻，這個數字並非宋代臨奠事例的全部，如前舉夏竦在其文集中提到的魏信威（《文莊集》，卷29）就不見於《宋會要》；但可以肯定，漏列的事例不會太多，所以本表的統計基本上可以反映宋代臨奠禮實施的基本情況。由於政和禮頒佈前後宋代臨奠禮發生了很大變化，所以我們將徽宗朝以政和三年（1113）一分為二。

73 《宋會要．禮》四一之二二、二三，《中興禮書》，卷295。

所舉不宜臨奠的因素幾乎包括南宋所有喪家提出的辭臨理由。[74]但如同北宋及以前請求皇帝不去臨奠或推遲臨奠的事例一樣，范代表的是朝臣，而非喪家，范氏也絲毫未有「私門凶釁」的意思，而且最後的結果是孫固的臨奠禮照行不誤。[75]南宋喪家請辭臨奠的真實原因我們已無法得知，但其結果則基本相同，即朝廷順水推舟，不行臨奠（只有兩次例外，即劉光世和張俊之喪）。以至於南宋末的趙升在《朝野類要》中解釋「駕幸臨奠」時稱：「本朝禮例，每大臣薨，皆駕幸其府第，臨奠之恩多是其子孫上表辭免之。」[76]他說的只是南宋之事，並非趙宋通例，可見當時人們對臨奠之禮已經很陌生了。

其實，宋人也意識到臨奠之禮的這一變革折射出現實權力結構中君臣關係的潛在變化，並認為這一變化會影響到現實的政治。朱熹曾兩次對弟子談到宋代臨奠禮的這一變革，一則說「只看古人君臣之際，如公前日所畫圖子，君臨臣喪，坐撫當心，腰絰而踴。今日之事，至於死生之際，恝然不相關，[77]不啻如路人。所謂君臣之恩義安在！祖宗時，於舊執政喪亦親臨，渡江以來一向廢此。只秦檜之死，高宗臨之，後來不復舉。如陳福公，壽皇眷之如此隆至，其死亦不親臨。祖宗凡大臣死，遠地不及臨者，必遣郎官往弔。壽皇凡百提掇得意思，這般處卻恁地不覺。今日便一向廢卻。」[78]再則說「看古禮，君于大夫，小斂往焉，大斂往焉；於士，既殯往焉；何其誠愛之至！今乃恝然。這也只是自渡江後，君臣之勢方一向懸絕，無相親之意，故如此。古之君臣所以事事做得成，緣是親愛一體。」[79]見微知著，朱子之眼光確實十分精到。然而，

74 范祖禹，《范太史集》卷19，〈乞車駕所過不毀民屋劄子〉、〈乞車駕不出劄子〉，收入《全宋文》，卷2134，459~460。

75 《宋會要．禮》四一之二〇。

76 趙升，《朝野類要》（叢書集成初編本），卷5，「駕幸臨奠」條。

77 《辭海》對「恝然」的解釋為：「不經心，無動於衷。《孟子．萬章上》：『夫公明高以孝子之心為不若是恝』，趙岐注：恝，無愁之貌。」見《辭海》（上海：上海辭書出版社，2000），1933。

78 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷85，2194。

79 《朱子語類》，卷89，2284。

正如上面所說的，南宋臨奠之禮不只是行不行，舉不舉的問題，而是禮儀本身已使「君臣之勢方一向懸絕，無相親之意」，至於「坐撫當心」的儀式，唐禮已無，且只有在三日大斂成服時方可舉行，而秦檜死後近一月高宗方臨奠，怎麼也不可能「坐撫當心」了。

四、巫祝桃苅執的隱退
——禮儀與經典解釋之關係試析

史華慈（Benjamin Schwartz, 1916~1979）先生曾批評將思想史當作「自主過程」來研究的方法，認為要充分考慮到思想與環境的關係，[80] 禮學、禮制史的研究也一樣。禮的制定與實踐、延續與變遷都必須納入其所規範和存在的更廣闊的社會環境去分析，方可得到較為合理的解釋。前面我們已經對宋以前臨奠禮及其實踐之變遷做了一個比較簡單的分析，主要側重禮制與現實社會權力結構與宗教習俗方面的關係，這裏我們再對臨奠禮中的巫祝桃苅問題略作分析，探討一下禮制變遷與思想世界之間的關係。

在先秦典籍關於臨奠禮的敘述中，提到巫祝者為《儀禮．士喪禮》和《禮記．喪大記》，言及巫祝桃苅者則有《左傳》襄公二九年和《禮記．檀弓下》。〈士喪禮〉只說君主臨奠的隨行人員中有巫祝，「巫止於廟門外，祝代之，小臣二人執戈先，二人後。」據鄭注，祝的作用是替君釋菜，[81]「為君禮門神也」，〈喪大記〉云「巫止於門外，君釋菜，祝先入，升堂。」二者意思基本相同。《左傳》襄公二九年則談到巫祝與桃苅的關係，襄公在臨喪時有個「使巫以桃苅先祓殯」的儀節，與〈檀弓下〉：「君臨臣喪，以巫祝桃苅執戈，惡之也。所以異於生也」相合。綜合鄭玄對這一問題的解釋，再參考目前學術界對先秦、秦漢巫祝的研

80 本傑明．史華慈，〈關於中國思想史的若干初步考察〉，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1976），14。

81 按：菜又作采，可參《十三經注疏》阮校。

究，臨奠禮中巫祝執桃茢走在君主之前的做法確實有祛凶邪之氣的功能，[82]鄭注所說的「桃，鬼所惡；茢，萑苕，可掃不祥」，也可以得到相關文獻的佐證。[83]只是因為祝在給君主「釋菜」的過程中起到「禮門神」的作用，孔穎達說「祝以其事接通鬼神者也」。[84]但綜觀鄭注、孔疏、賈疏，他們都同意臨奠儀中巫祝使用桃茢是為了避凶邪之氣，「接通鬼神」專指「釋菜」，經、注、疏皆無以桃茢釋菜之意。更深入的解釋也多半是從君臣等級觀念角度疏通《儀禮》、《左傳》、《禮記》及鄭注之間的關係，比如孔疏便提出天子、諸侯在臨奠對象未襲、已襲時巫祝桃茢的具體配置的不同，如「天子未襲之前，臨臣之喪，巫祝、桃茢、執戈，三者並具」。[85]他們都未提到君臨臣喪有巫祝桃茢有何不妥，似乎都認為是理所當然的。

但是，宋代的一些學者開始對臨奠禮的巫祝桃茢產生了懷疑。劉敞專門寫了一篇名為「君臨臣喪辨」的文章，反復辨析「君臨臣喪，以桃茢先，非禮也，周之末造也。」認為巫祝桃茢的儀節於情於理皆與君臣關係相悖，是衰世的做法，與禮不符。[86]劉敞在北宋中期思想界是開風氣之先的人物，他的《七經小傳》對此後的疑經辨偽、明理辨性風氣的出現影響很大。[87]劉敞承接唐代啖助、趙匡疑古惑經的餘風，從義理出發重新審查、解釋傳統的經、傳、注、疏，這也是慶曆以後宋人解釋經典的主導思路。[88]

82 參考李零，〈先秦兩漢文字史料中的「巫」〉，《中國方術續考》（北京：東方出版社，2000），41~79。

83 王利器在給《風俗通義．祀典》「桃梗」條作注時，引證了大量材料，足以說明在先秦至漢代，桃木製品具有驅除凶邪惡鬼之功已為常識，見氏著，《風俗通義校注》（北京：中華書局，1981），卷8，369~371。

84 賈公彥，《儀禮注疏》，卷37，《十三經注疏》，頁1141。

85 《禮記正義》，卷9，《十三經注疏》，頁1303。

86 劉敞，《公是集．君臨臣喪辨》，卷37，收入《全宋文》，卷129，275~276。

87 王應麟，《困學紀聞》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），卷8，190。

88 今人葉國良對宋人疑經、改經之風有詳細研究，參氏著，《宋人疑經改經考》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1980）的相關論述；至於慶曆前後的疑經辨偽與明理之性

此後，宋代對於經典中巫祝桃茢解釋除了部分學者仍沿襲漢唐注疏外，另外一些學者開始從以下二條路線進行解釋。一是支援劉敞的觀點，斥之為非禮，是衰世的做法。如黃震在《黃氏日鈔》卷十五中說：

> 君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也。所以異於生也。喪有死之道焉，先王之所難言也。桃辟惡，茢，苕帚也，掃不祥。戈所以刺。故君臨臣喪，巫執桃，祝執茢，小臣執戈以先，喪有死之道而惡之也。然臣死，君親哭之，所以致忠愛，而乃惡之，非禮也，周之末造也。（合孔氏、劉氏說）[89]

孔氏蓋孔疏也，名物訓釋從之，於理義黃氏則全襲劉氏，從臨奠目的在於表達君臣之間的忠愛之情出發，否定巫祝桃茢的合理性。據清人胡培翬的看法，宋代《儀禮》名家李如圭對於巫祝桃茢的批評也源自劉敞。[90]

另一種是調和漢唐注疏與劉敞的觀點，楊簡在《慈湖遺書》卷九云：

> 《檀弓》下篇：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也。」此非聖人之言。夫君臨臣喪，親愛之心也，人不能皆聖人，聖人則無畏，常人安能皆無所畏，桃茢執戈所以安夫人君之心也，聖人不敢盡去此禮，慮夫畏心之勝，並與夫臨喪之禮，而不行也。巫祝所以接夫鬼神者，桃，鬼之所畏，茢，萑苕，蓋曰掃不祥，鬼亦惡鐵，戈益足以抗之矣。聖人安以此為禮？因人情而為，故有此。謂畏之猶可也，而曰惡之，豈君臨臣喪之本心哉。記者誤釋，賊其君所以親愛其臣之心，夫聖人不得已而存是禮，記者又從而增益，其不善之心奚可。（見訓語）[91]

之間的關係，可參陳植鍔、徐洪興等人的研究，陳著，《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學出版社，1992），第二章，190~235；徐著，《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996），86~89。

89 黃震，《黃氏日鈔》，卷15，四庫冊707，頁416~417。

90 胡培翬，《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993），卷28，1782；明人楊慎亦引劉氏之說，見《檀弓叢訓》（叢書集成初編本），卷下，頁29，可見劉敞關於巫祝桃茢的批評在後世注禮學者一直不乏支持者。

91 楊簡，《慈湖遺書》，卷9，四庫冊1156，頁740。

楊簡以「畏之」易《檀弓下》的「惡之」，意在替聖人開脫，潛含的意思是巫祝桃茢之儀雖非盡善盡美的，但還是有它的合理性，聖人也是不得已而存之。至於「惡之」，則是記者所增，而非聖人之言。楊氏的調停之說在後來學者中也不難找到知音，清人孫希旦在著作中便暗用楊說，並特別強調巫祝起的作用是「與神交之道也」，[92]當然這一強調也與楊氏在這段話中的「巫祝所以接夫鬼神者」一樣，顯得不太協調。

宋儒對經典中巫祝桃茢的懷疑、批評、調停當然應該從更廣大的學術風氣、思想變遷角度去認識，對此，吳萬居先生有詳細分析，此不贅。[93]不過，我們認為，對臨奠禮中的巫祝桃茢的批評既與有宋一代學術思想的宏觀背景有關，也可能與具體禮儀的變遷、儀節中的巫祝在歷史上的地位升降有所關聯，這裏只提供一個嘗試性的解釋。

巫祝桃茢自先秦到唐、北宋一直是臨奠禮的一個重要環節，其減除需要特別下詔，但自政和禮開始就不再有此規定，南渡後的臨奠禮儀注也沒有提到巫祝桃茢。我們還注意到，劉敞為慶曆六年（1046）進士，卒於熙寧元年（1068），而嘉祐四年（1059）仁宗臨奠汝南郡王允讓時「詔特屏桃茢枝祓滌，以示親厚」，[94]正在二者之間，劉氏批評巫祝桃茢非所以表示君臣「忠愛」之意，亦與仁宗屏巫祝桃茢以示「親厚」之意合。劉敞的「君臨臣喪辨」未標明著作時間，也未提示與現實中的臨奠禮有任何關係，所以我們無法得知劉氏的批評與現實臨奠實踐的更張與禮制規定的改變之間是否存在某種聯繫，但二者觀念相通，且時間相距不遠，這是個很有意思的巧合。而現實和禮制中巫祝桃茢的不復存在使宋儒在解釋經典中的巫祝桃茢也獲得更大的空間，這或許是劉氏之說為一些學者接受的原因之一。

92 孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1998），卷10，262、263。

93 可參吳萬居，《宋代三禮學研究》各章之分析及結論部分之總結，吳先生認為「通於懷疑」乃宋代禮學精神之一，洵為不易之論，本文分析的巫祝桃茢問題時引證的部分材料吳氏也提及，但他只是將之作為說明宋儒治《禮記》存在「疑經義之失當」的做法之例證，至於疑巫祝桃茢儀節合理性的原因則並未分析，見氏著，《宋代三禮學研究》（臺北：國立編譯館，1999），326~328。

94 《長編》，卷190，4598。

當然，巫祝桃苅的隱退最主要的原因可能不是來自思想界的批評，而是現實社會中巫祝地位的下降。自先秦以來巫祝的社會地位一直處在總體下降的趨勢之中，然至唐巫祝仍在宮廷儀式、官方禮制中佔有一席之地。[95]日本學者中村治兵衛先生據《文獻通考》卷五五「宋乙太卜隸司天臺，然不置專官」，推斷自古以來存在於王朝官制體系中的巫至趙宋完全變成民間群體。[96]從我們前面對北宋臨奠禮的分析來看，當時還有少量巫、祝服務於朝廷禮儀，但朝廷禮儀活動的各種文獻很少提到巫，可見他們的活動極少。但整個北宋對巫的打擊、取締十分嚴厲，就連巫最主要的生存手段之一治病亦被宣佈為非法，宋代巫的社會地位較以往各朝急劇下降，其生存狀況也大不如前，這方面的材料很多，學者對此已有充分研究。[97]在官方發起的一次次禁巫浪潮中，一些官員、學者對巫覡的批評、打擊也日益嚴厲，昔日手執桃苅的巫也最終從臨奠禮中排除出去。

（責任編輯：李如鈞　校對：鄒金芳　鄭坤騰）

95 先秦、秦漢的巫覡社會地位之升降，可參文鏞盛，《中國古代社會的巫覡》（北京：華文出版社，2000）；對唐宋巫覡研究最著名的學者是中村治兵衛先生，他在《中國シヤーマンズムの研究》的第一章對唐、五代、宋代巫與王權的關係有詳細分析，見氏著，《中國シヤーマンズムの研究》（東京：刀水書房，1992），3~28。

96 前揭中村治兵衛著，85。

97 見前揭中村治兵衛著，第四章「北宋朝と巫」，85~106；國內學者的研究見楊倩描，〈宋朝禁巫述論〉，《中國史研究》1期（1993，北京），76~83，楊氏討論了宋朝對巫蠱、治病巫以及祭祀巫的打擊，也簡要分析了巫覡在民間禁而不止的原因。

The Rite of Emperor Condolence in Song Dynasty

Pi, Qing-sheng*

Abstract

The rite of emperor condolence is a part of the funeral rites of the five rituals. This paper discusses the rite of emperor condolence in the interpretative frame of the Tang-Song transformation and studies the interactive relationship between the ritual changes and practices, the rites and the reality liege, the religious convention, the intellectual world, etc. From the pre-Qin era to the Tang dynasty and into the mid-Northern Song, the rites of emperor condolence belonged to one system. Some important changes occurred in the later Northern Song, such as the time of condolence, the arrangement of ritual space, the process of the rites, etc. All these changes reveal that the stress of the rites had been shifted from the ritual object (the pasha and the imperial clansmen) to the ritual subject (the emperor), Buddhist elements of popular funerals had pervaded the emperor's condolence, and witchcraft and peach-broom existing in the traditional rite of emperor condolence began to disappear, boosted by the new approach to classical interpretation which emerged in the mid-Northern Song.

Keywords: the rite of emperor's condolence, peach-broom, choosing an auspicious day, weep, zhenghe rite

* PhD. Candidate of History, Tsinghua University, Beijing