

## 唐至北宋時期的皇帝親郊\*

朱 溢\*\*

根據主持者的不同，郊祀禮儀有皇帝親祭與有司攝事兩種形式，原先這兩種形式的差別比較有限，但是從唐玄宗統治時期開始，兩者之間的差異不斷擴大。本文主要通過分析唐至北宋時期這些差異的形成過程，來探討皇帝親郊的歷史變遷。天寶以後，在南郊親祭前的兩天，皇帝分別前往太清宮和太廟舉行祭祀，因此合稱三大禮。五代和宋初皇帝在南郊親祭前只舉行太廟祭祀，但是隨著宋真宗時期景靈宮祭祀的出現，景靈宮、太廟和南郊祭祀構成新的三大禮。因為皇帝親郊祭祀性和非祭祀性的事務繁多，經過晚唐五代的醞釀，到了北宋初年，朝廷設立了大禮五使以負責各項事務。非祭祀性因素的成長是唐至北宋皇帝親郊最引人注目的變化。每逢皇帝親郊，地方官府和蕃夷都會前來助祭。親郊大赦儀式化，赦文的內容更趨豐富，不但包括各種赦免和賞賜，還成為立法的重要形式。臣下還通過多種儀式向皇帝進賀親郊成功舉行。這些非祭祀性因素的凸顯，意味著皇帝親郊比以前

---

\* 本文的修改受益於匿名審查人惠賜的極富建設性的修改建議，特此誌謝。

\*\* 復旦大學文史研究院副研究員。

聯絡地址：中國200433上海市邯鄲路220號光華樓西主樓28層復旦大學文史研究院  
(28F, West Guanghua Tower, 220 Handan Rd., Shanghai, 200433 China, National  
Institute for Advanced Humanistic Studies at Fudan University)

承載了更多的功能，它不僅僅用來確認和強化天子與神靈的關係，還成為展現人間秩序的舞臺。

關鍵詞：唐朝，北宋，皇帝親郊，非祭祀性因素

## 一、前言

郊祀禮儀和太廟禮儀是中華帝國禮儀體系的兩大柱石，相比之下，象徵君主受命於天的郊祀禮儀具有更加突出的地位。因為郊祀禮儀極端的重要性，也因為經典記載的模糊性，圍繞郊祀禮儀的爭論一直沒有斷過。最主要的話題有兩個：一是南郊祭祀與圜丘祭祀、北郊祭祀與方丘祭祀是否等同；二是皇帝親郊究竟應該採取天地合祭還是天地分祭的形式。唐至北宋時期，經歷了帝制時代郊祀禮儀爭論兩大話題的歷史性轉移，從郊丘之爭走向天地分合之爭。<sup>1</sup>從祭祀的執行者看，郊祀禮儀分為皇帝親祭與有司攝事兩種形式，若遇皇帝不能親行郊祀禮儀，就由有司代行其事。郊丘之爭是整個郊祀制度模式的爭論，天地分合之爭是皇帝親郊模式的爭論，這一轉變說明郊祀禮儀的焦點完全集中到了皇帝親郊上。我們不禁要追問，皇帝親郊禮儀在唐至北宋時期究竟發生了什麼變化？這些變化意味著什麼？

近二十年來，唐至北宋時期皇帝親郊的研究已經有了一些階段性成果：金子修一深入研究了唐代南郊親祭的實施及其與政治局勢的關聯；吳麗娛對晚唐南郊親祭與皇權盛衰的關係進行了探討；楊倩描分析了北宋皇帝親郊難行的原因及其性質的轉變。<sup>2</sup>這些論著從不同角度增進了學界對唐至北宋皇帝親郊的認識，但是我們上面的疑問還不能從中得到完整的回答。因此，這一時期皇帝親郊的整體變遷很有研究的必要。

金子修一的研究表明，唐前期皇帝親祭與有司攝事的差別主要在於規模、費用和參與者等方面。<sup>3</sup>我們注意到，從中晚唐至北宋，皇帝親祭與有司攝事的不同已不止這些，在儀式上也呈現出相當的差異。如果說兩者在

<sup>1</sup> 朱溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，《漢學研究》，第27卷第2期(臺北，2009.06)，頁267-302。

<sup>2</sup> 金子修一，《古代中國と皇帝祭祀》(東京：汲古書院，2001)，頁172-195；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；吳麗娛，〈禮制變革與中晚唐社會政治〉，收入黃正建編，《中晚唐社會與政治研究》(北京：中國社會科學出版社，2006)，頁112-121；楊倩描，〈宋代郊祀制度初探〉，《世界宗教研究》，1988年第4期(北京，1988.12)，頁75-81。

<sup>3</sup> 金子修一，《中國古代皇帝祭祀の研究》，頁107-116。

神位方面還時分時合的話，那麼其他環節的差別就顯得格外醒目了。在唐代，除了太極元年(712)睿宗在方丘親祭過皇地祇外，其他歷次皇帝親郊都是在圜丘祭祀昊天上帝。<sup>4</sup>在開元二十年(732)頒布的《開元禮》中，皇帝親郊有齋戒、陳設、省牲器、鑾駕出宮、奠玉幣、進熟和鑾駕還宮七個環節，<sup>5</sup>有司攝事有齋戒、陳設、省牲器、奠玉幣和進熟五個環節，<sup>6</sup>兩者在儀式上的差異只是鑾駕出宮和還宮的有無。這很容易理解，既然是皇帝親郊，那麼，多出鑾駕出宮和鑾駕還宮的儀節是理所當然的事情。北宋後期的皇帝親郊有南郊祭天、北郊祭地和明堂大享三種形式。在政和三年(1113)修成的《政和五禮新儀》中，冬至的南郊親祭有時日、齋戒、奏告、陳設、車駕自太廟詣青城、省牲器、奠玉幣、進熟、望燎、端誠殿受賀、車駕還內和宣德門肆赦十二個事項，<sup>7</sup>有司攝事少了車駕自太廟詣青城、端誠殿受賀、車駕還內和宣德門肆赦。<sup>8</sup>北郊和明堂的情況也是類似，只是具體的行禮地點與南郊不同而已。<sup>9</sup>就有司攝事而言，兩部禮典中的儀軌相差不大，都有齋戒、陳設、省牲器、奠玉幣和進熟的環節，《政和五禮新儀》中看似多了時日、奏告和望燎，實際上《開元禮》中有時日的規定，<sup>10</sup>望燎包含在進熟環節裏，<sup>11</sup>所以兩者的不同只是體現為奏告的有無。相形之下，兩部禮典中皇帝親郊的差別、《政和五禮新儀》中皇帝親郊與有司攝事的差別就明顯得多，

<sup>4</sup> 郊丘之爭到《開元禮》頒布後即告終止：一年四次祭天禮儀的主神都是昊天上帝，地點都是圜丘，或稱南郊，從此「圜丘」與「南郊」在郊祀的意義上互相通用；一年兩次祭地禮儀是夏至方丘祭祀皇地祇和孟冬北郊祭祀神州地祇。參見朱溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，頁275。方丘祭祀在唐宋時期亦常稱作北郊祭祀，本文提到的北郊祭祀即方丘的皇地祇祭祀。

<sup>5</sup> [唐]蕭嵩等，《大唐開元禮》(東京：古典研究會，1972)，卷4，〈皇帝冬至祀圜丘〉，頁35-44。

<sup>6</sup> 《大唐開元禮》，卷5，〈冬至祀圜丘有司攝事〉，頁44-49。

<sup>7</sup> [宋]鄭居中等，《政和五禮新儀》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第647冊)，卷25-28，〈皇帝祀昊天上帝儀〉，頁231-249。

<sup>8</sup> 《政和五禮新儀》，卷29，〈祀昊天上帝儀(有司行事)〉，頁249-256。

<sup>9</sup> 《政和五禮新儀》，卷30-33，〈皇帝宗祀上帝儀〉，頁257-272；卷34，〈宗祀上帝儀(有司行事)〉，頁272-278；卷80-83，〈皇帝祭皇地祇儀〉，頁470-487；卷84，〈祭皇地祇儀(有司行事)〉，頁487-494。

<sup>10</sup> 《大唐開元禮》，卷1，〈序例上〉，頁12-13。

<sup>11</sup> 《大唐開元禮》，卷5，〈冬至祀圜丘有司攝事〉，頁49。

這些差別直指皇帝親郊的本質。因此，我們將從皇帝親郊與有司攝事之間差異的擴大入手，來探討這一時期皇帝親郊的變遷。

## 二、三大禮的形成和展開

天寶年間，皇帝親郊發生了很大變化，宋代親郊禮儀的基本面貌由此奠定。一方面，玄宗舉行南郊親祭時，將皇地祇的神位置於其中一並祭祀。儘管天地合祭以前就有過，但是這種形式是從天寶年間開始逐漸成爲主流，並且在宋初制度化的。<sup>12</sup>另一方面，太清宮、太廟和南郊爲順序的皇帝親祭成立。北宋以景靈宮、太廟和南郊爲順序的皇帝親祭即源於此，神宗時期的禮官李清臣指出：「唐因祠南郊，即祠太清宮及太廟，謂之三大禮。本朝三歲郊祠，必先及景靈宮及太廟，蓋因前制。」<sup>13</sup>「三大禮」的說法出現於天寶年間。例如天寶十載(751)，杜甫向玄宗獻上〈朝獻太清宮賦〉、〈朝享太廟賦〉和〈有事於南郊賦〉，同時上〈進三大禮賦表〉。<sup>14</sup>三大禮最早出現在天寶元年，但沒有固定下來。天寶六載南郊親祭前，只有太廟告享，沒有太清宮告獻。<sup>15</sup>天寶十載，出現了皇帝一連三天分別祭祀太清宮、太廟和南郊的形式，並形成了慣例，一直持續到唐末。安史之亂後，皇帝通常是在繼位的第二年舉行三大禮。<sup>16</sup>想像中的遠祖、真實的祖先和天地神祇的連續祭祀，較之以往分開舉行的三種禮儀，顯然具有更强的表現統治合法性的力度，這對處於國力衰落、政治動蕩中的晚唐皇帝尤其重要。晚唐皇帝的實際權力與盛唐相去甚遠，但是通過禮制來強化皇權的企圖卻是一脈相承。

天寶九載(750)，玄宗下制：「承前有事宗廟，皆稱告享，茲乃臨下之辭，頗虧尊上之義，靜言斯稱，殊爲未允。自今以後，每親告獻太清宮、太微

<sup>12</sup> 朱溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，頁276-282。

<sup>13</sup> [宋]李燾，《續資治通鑑長編》(北京：中華書局，1979)，卷304，「元豐三年五月甲子」條，頁7399。

<sup>14</sup> [唐]杜甫著，[清]仇兆鰲注，《杜詩詳注》(北京：中華書局，1985)，卷24，頁2103-2157。

<sup>15</sup> [後晉]劉昫等，《舊唐書》(北京：中華書局，1975)，卷9，〈玄宗紀下〉，頁221。

<sup>16</sup> 金子修一，《中國古代皇帝祭祀の研究》，頁362。

宮改爲朝獻，有司行事爲薦獻；親告享宗廟爲朝享，有司行事爲薦享。」<sup>17</sup>於是，朝獻和朝享分別成爲此後南郊親祭前太清宮和太廟告祭的規範名稱。三大禮出現後，皇帝幾乎不再親行太廟和太清宮的正祭，而是借助朝享和朝獻來履行祭祀太廟和太清宮的職責，作爲受命於祖先和想象中之遠祖的儀式化展現。<sup>18</sup>因此，朝享和朝獻的性質不同於一般的告祭儀式，馬端臨對此有準確的判斷：「以爲告祭，則其禮太過；以爲正祭，則其禮無名。」<sup>19</sup>

到了五代，三大禮時斷時續。中原政權一共舉行了四次南郊親祭。以繼承唐朝正統自居的後唐實行了三大禮，莊宗和明宗分別在同光二年(924)和長興元年(930)親祭南郊，他們都在南郊祭祀前的兩天分別朝獻太微宮、朝享太廟。<sup>20</sup>後唐定都洛陽，此地的老子廟名曰太微宮。另外兩次南郊親祭，分別在後梁開平三年(909)和後周顯德元年(954)舉行，但南郊祭祀前只有太廟朝享。<sup>21</sup>

北宋的皇帝親郊比唐和五代頻繁許多。《宋史·禮志》：「故事，三歲一

<sup>17</sup> [宋]宋敏求，《唐大詔令集》(北京：商務印書館，1959)，卷75，〈太清宮行事改爲薦獻制〉，頁423。

<sup>18</sup> 縱觀整個中華帝國的禮儀制度，郊祀禮儀與太廟禮儀堪稱兩大柱石，就表徵統治合法性的意義而言，郊祀禮儀居首，太廟禮儀次之。然而，唐宋時期並不完全是這樣，太廟禮儀的地位下降，兩者之間的差距有逐漸拉大的趨勢。例如天寶三載(744)，九宮貴神祭祀建立，「禮次昊天上帝，而在太清宮太廟上」(《舊唐書》，卷24，〈禮儀志四〉，頁929)，太清宮是否在太廟之上尚不能斷定，但是九宮貴神祭祀的規格無疑僅次於南郊禮儀。九宮貴神祭祀在九世紀引起了強烈的爭議，祭祀等級升降不定，詳情參見吳麗娛，〈論九宮祭祀與道教崇拜〉，《唐研究》，第9卷(北京，2003.12)，頁284-288。儘管九宮貴神祭祀在唐後期地位不穩，但是至少太廟祭祀無法理所當然地位居郊祀禮儀之後了。在北宋，太廟地位也不如景靈宮。[宋]沈括，《夢溪筆談》(上海：上海書店出版社，2003)，卷1，頁1：「上親郊廟，冊文皆曰恭薦。歲事，先景靈宮謂之朝獻，次太廟謂之朝享，末乃有事於南郊。予集郊式時，曾預討論，常疑其次序。若先為尊，則郊不應在廟後；若後為尊，則景靈宮不應在太廟之先。」沈括在神宗統治初期主持過《南郊式》的編撰，對禮制是很熟悉的，此時景靈宮的重要性在太廟之上應該是事實。由此可見，唐宋時期太廟禮儀表述王朝統治合法性的意義有所削弱。另一方面，以南郊親祭為中心的三大禮又極大地強化了皇權的神聖性。皇帝不再親行太廟時享的現象需要放在這兩條歷史綫索中來理解。

<sup>19</sup> [元]馬端臨，《文獻通考》(北京：中華書局，1986)，卷71，〈郊社考四〉，頁646。

<sup>20</sup> [宋]薛居正等，《舊五代史》(北京：中華書局，1976)，卷31，〈後唐莊宗紀五〉，頁428；卷41，〈後唐明宗紀七〉，頁560。

<sup>21</sup> 《舊五代史》，卷4，〈後梁太祖紀四〉，頁67；卷113，〈後周太祖紀四〉，頁1500。

親郊，不郊輒代以他禮。」<sup>22</sup>這一說法不是完全準確，但是大體不差。<sup>23</sup>外敵的環伺和內部分裂的可能，使宋初面臨著深刻的合法性危機，禮制的建立是確立趙宋王朝權力來源正當性的重要一環。<sup>24</sup>在這些禮儀制度中，以皇帝親郊最為重要。北宋建立後很長一段時間內，皇帝親郊前都只舉行太廟朝享。<sup>25</sup>景靈宮於大中祥符九年(1016)落成，天禧三年(1019)，真宗在南郊親祭前的兩天分別前往景靈宮和太廟祭祀，北宋的三大禮從此確立。景靈宮的興建與真宗時期的聖祖崇拜密切相關。<sup>26</sup>為了解決澶淵之盟造成的統治危機，真宗舉行了一系列盛大禮儀慶典，如供奉天書、泰山封禪、汾陰祭后土等，來給自己的統治帶上神聖的光環。<sup>27</sup>真宗追認黃帝為聖祖，建立供奉聖祖的景靈宮，也是其中的一項舉措。真宗通過聖祖的虛構來強化宋朝的統治合法性，並使景靈宮帶上了鮮明的趙宋色彩，與太清宮之於李唐王朝的意義相似，所以，景靈宮朝獻成爲皇帝親郊之前的一個固定儀式，用於加強統治合法性的展現，就在情理之中了。

三大禮在仁宗時期出現了新的變化。景祐二年(1035)以後，仁宗在親郊

<sup>22</sup> [元]脫脫等，《宋史》(北京：中華書局，1977)，卷98，〈禮志一〉，頁2427。皇祐二年(1050)至大觀元年(1107)，若皇帝未親行南郊正祭，主要用明堂親享來代替，明堂親享前同樣有景靈宮朝獻和太廟朝享。從政和四年(1114)開始，徽宗開始親行北郊祭祀，時間是在南郊親祭後的次年夏至，北郊親祭前沒有景靈宮朝獻和太廟朝享。

<sup>23</sup> 關於北宋皇帝歷次親郊的時間，參見梅原郁，〈皇帝·祭祀·國都〉，收入中村賢二郎編，《歷史のなかの都市——續都市の社會史》(京都：ミネルヴァ書房，1986)，頁285-292。

<sup>24</sup> 葛兆光，〈禮學誕生前的中國〉，《中國史研究》，2001年第1期(北京，2001.02)，頁66-67。

<sup>25</sup> 《續資治通鑑長編》，卷4，「乾德元年十一月癸亥」條，頁108；卷9，「開寶元年十一月壬寅」條，頁212；卷12，「開寶四年十一月戊午」條，頁274；卷19，「太平興國三年十一月乙未」條，頁437；卷22，「太平興國六年十一月庚戌」條，頁505；卷25，「雍熙元年十一月丙寅」條，頁589；卷34，「淳化四年正月庚寅」條，頁745；卷39，「至道二年正月己酉」條，頁828；卷45，「咸平二年十一月乙酉」條，頁968；卷53，「咸平五年十一月辛丑」條，頁1162；卷61，「景德二年十一月丙辰」條，頁1373。

<sup>26</sup> 吾妻重二，〈宋代の景靈宮について——道教祭祀と儒家祭祀の交差〉，收入小林正美編，《道教の齋法儀禮の思想史的研究》(東京：知泉書館，2006)，頁286-293。

<sup>27</sup> Suzanne C. Cahill, "Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair of 1008," *Bulletin of Sung Yuan Studies*, 16 (1980), 23-44.

的前一天朝享太廟和奉慈廟。<sup>28</sup>奉慈廟建於明道二年(1033)，性質為別廟。該年五月，錢惟演奏請莊獻明肅皇后和莊懿皇后升祔太廟真宗室，前者是仁宗即位後臨朝稱制的皇太后，後者為仁宗的生母。八月，經過禮官、學士等人的討論，朝廷決定在太廟之外建立別廟，名曰奉慈廟。十月，升祔二后於奉慈廟。<sup>29</sup>出於對二后的感情，仁宗在親郊前也朝享奉慈廟。景祐三年十一月，仁宗的乳母莊惠皇太后去世，仁宗將其神主祔於奉慈廟。<sup>30</sup>慶曆四年(1044)，這些皇后諡號中的「莊」改為「章」。<sup>31</sup>五年，仁宗下令有司商議章獻明肅、章懿和章惠太后升祔太廟之事。賈昌朝提議，升祔章獻明肅和章懿，「章惠皇后於陛下有慈保之恩，義須別祠，伏請享奉慈廟如故」，建議得到了批准。<sup>32</sup>此後，仁宗仍然在親郊前朝享奉慈廟。慶曆七年，仁宗「詔將來南郊，享奉慈廟，朕親行之」，<sup>33</sup>在行動上也確實是如此。仁宗的兒子都早亡，繼承仁宗帝位的英宗是其養子，英宗與章惠皇后的感情疏遠了很多，在親郊前不再朝享奉慈廟了。奉慈廟的廢置問題也被提上了議事日程，治平元年(1064)，同判太常寺呂公著上言：「按〈喪服小記〉：『慈母不世祭。』章惠太后，仁宗嘗以母稱，故加寶慶之號。蓋生有慈保之勤，故沒有廟享之報。今於陛下恩有所止，禮難承祀，其奉慈廟，乞依禮廢罷。」<sup>34</sup>不少人反對廢除奉慈廟，例如劉敞認為：「今議者疑於毀其廟、瘞其主，如此豈惟震駭士大夫之情，亦甚違先帝之意。」<sup>35</sup>但是大勢不可阻擋，

<sup>28</sup> 《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。

<sup>29</sup> [宋]王應麟，《玉海》(南京、上海：江蘇古籍出版社、上海書店，1987)，卷97，〈明道奉慈廟〉，頁1772。

<sup>30</sup> 《續資治通鑑長編》，卷119，「景祐三年十一月戊寅」條，頁2811。

<sup>31</sup> 《續資治通鑑長編》，卷153，「慶曆四年十一月己卯」條，頁3720。

<sup>32</sup> [宋]王珪，《華陽集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1093冊)，卷56，〈賈昌朝墓志銘〉，頁412。

<sup>33</sup> 《玉海》，卷97，〈明道奉慈廟〉，頁1772。

<sup>34</sup> 《宋史》，卷109，〈禮志十二〉，頁2619。

<sup>35</sup> [宋]劉敞，《公是集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1095冊)，卷33，〈論奉慈廟〉，頁687。



熙寧二年(1069)，神宗下令廢奉慈廟。<sup>36</sup>

在北宋，三大禮逐漸遭到了質疑，其中一部分非議與齋戒制度有關。齋戒是祭祀禮儀前淨化身心的環節，祭祀者通過齋戒達到可以與神明交流的境界。爲了保持祭祀的聖潔性，國家對齋戒活動有非常細緻嚴格的規定，唐宋時期也不例外。<sup>37</sup>齋戒分爲散齋和致齋，《禮記·祭統》：「致齋於內，散齋於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所爲齊也。」<sup>38</sup>這裏的「齊」與「齋」相通。在舉行祭祀禮儀之前，先是散齋，後是致齋，致齋比散齋更重要，執行起來也更嚴格，《舊唐書·禮儀志》：「散齋之日，晝理事如舊，夜宿於家正寢，不得弔喪問疾，不判署刑殺文書，不決罰罪人，不作樂，不預穢惡之事。致齋惟爲祀事得行，其餘悉斷。」<sup>39</sup>唐代大祀之前散齋四日，致齋三日。北宋長期沿用這一制度，直到大觀四年(1110)，纔將大祀的散齋改爲七日。<sup>40</sup>《開元禮》規定，南郊親祭前，「皇帝散齋四日於別殿，致齋三日，其二日於太極殿，一日於行宮」。<sup>41</sup>無論是三大禮，還是五代和北宋一度實行的親郊前只朝享太廟的做法，都使這一齋戒制度無法真正執行。<sup>42</sup>這一現象在宋代引起了士人的不滿。元豐六年(1083)，太常丞呂升卿上奏，指出在郊祀致齋期內，皇帝不應赴景靈宮和太廟祭祀，「今陛下致齋三日，其一日於大慶殿，而用其二日內行禮焉。古之大祀，未有不齋三日而敢與神明交者」。他還說：「今陛下行禮於天興殿，纔齋一日爾，其之太廟與郊宮也，前祀之一日皆嘗用之矣，謂之一日之齋，尚非全也。夫用一日之齋，以修大祀，未見其可，

<sup>36</sup> [宋]陳均，《九朝編年備要》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第328冊)，卷18，頁467。

<sup>37</sup> 朱溢，〈唐至北宋時期的大祀、中祀和小祀〉，《清華學報》，新39卷第2期(新竹，2009.06)，頁291-292。

<sup>38</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏，《禮記正義》(北京：北京大學出版社，1999)，卷47，頁1311。

<sup>39</sup> 《舊唐書》，卷21，〈禮儀志一〉，頁819。

<sup>40</sup> 《政和五禮新儀》，卷首，頁14-15。

<sup>41</sup> 《大唐開元禮》，卷4，〈皇帝冬至祀圜丘〉，頁35。

<sup>42</sup> 例如[宋]王欽若等，《冊府元龜》(南京：鳳凰出版社，2006)，卷34，〈帝王部·崇祭祀三〉，頁352：「(貞元九年十一月)癸未，帝朝獻太清宮，畢事，宿齋於太廟行宮，甲申，朝於太廟，畢事，齋於南郊行宮。乙酉，日南至，帝郊祀。」

况非全日乎！」<sup>43</sup>天興殿是景靈宮的主殿，用來供奉聖祖。皇帝在朝獻景靈宮前僅僅致齋一天，太廟和南郊祭祀前的致齋時間更是不足一個整日，這些都與齋戒制度及其精神不符。呂升卿的意見沒有得到皇帝的重視，三大禮的運行依然如故。《政和五禮新儀》的齋戒制度也認可了此前的實際運作情形，並將之吸收進來：「冬祀夏祭，一日於大慶殿，一日於太廟，一日於行宮。」<sup>44</sup>

在北宋，朝廷內不但有人質疑三大禮的齋戒制度，還出現了要求廢除皇帝親郊前朝獻景靈宮和朝享太廟的聲音。天聖五年(1027)，南郊禮儀司劉筠上言：「天聖二年南郊，朝享玉清昭應宮、景靈宮，又宿齋於太廟。一日之內，陟降為勞。請罷朝享玉清昭應宮，俟郊祀畢，行恭謝之禮。」建議得到了批准。<sup>45</sup>玉清昭應宮始建於大中祥符元年(1008)，主要用來供奉天書，焚毀於天聖七年。<sup>46</sup>天聖二年皇帝在南郊親祭前朝獻玉清昭應宮，成為北宋僅有的一次。到了寶元元年(1039)，司封員外郎、直集賢院兼天章閣侍講賈昌朝對皇帝親郊前朝獻景靈宮的行為提出了異議：「伏睹南郊前一日，皇帝謁景靈宮，薦享訖，仍齋於太廟；次日朝享訖，齋於南郊。以臣所見，凡郊禋前，唯朝廟之禮，本告以配天享侑之意，合於舊典，所宜奉行。其景靈宮朝謁，蓋沿唐世太清宮故事，有違經典，有可改革。欲望將來朝廟前未行此禮，俟郊祀禮畢，駕幸諸寺觀日，前詣景靈宮謝成，如下元朝謁之儀。所冀尊祖事天，禮簡誠至。」仁宗將此事交給禮儀使和太常禮院討論，結果被否決。禮官認為：「今若俟南郊禮畢，依下元朝拜，則太為簡略。如別擇日，備仗衛，宿齋親謁，又成煩並。况遵祖之地，務極嚴祇，欲望且依舊例。」<sup>47</sup>所謂「下元朝謁」之儀，即景靈宮常祀之禮節，景靈宮的正祭在下元日(十月十五日)舉行。儘管朝獻並非景靈宮的正祭，但因為皇帝親臨，

<sup>43</sup> 《續資治通鑑長編》，卷340，「元豐六年十月庚辰」條，頁8181-8182。

<sup>44</sup> 《政和五禮新儀》，卷5，〈序例五〉，頁149。

<sup>45</sup> 《續資治通鑑長編》，卷105，「天聖五年七月丙寅」條，頁2444。

<sup>46</sup> 關於玉清昭應宮的歷史，參見吳羽，〈北宋玉清昭應宮與道教藝術〉，《藝術史研究》，第7輯(廣州，2005.12)，頁139-146。

<sup>47</sup> [宋]歐陽修，《太常因革禮》(上海：上海古籍出版社，1995，續修四庫全書本，第821冊)，卷32，〈冬至祀昊天上帝於圜丘四〉，頁473。

比正祭隆重的多。南宋士人楊復指出：「夫賈昌朝之說，即劉筠之說也。然劉筠之議婉而明，不若賈昌朝之言嚴而正。」<sup>48</sup>然而，景靈宮朝獻能夠強化皇帝親郊的統治合法性表達力度，加上北宋的崇道氛圍，這一儀式不可能被排除出三大禮。

三大禮對太廟時享的衝擊同樣引起了人們的疑慮。元豐六年(1083)，呂升卿在指出三大禮違背了齋戒制度的同時，還嚴厲批判了太廟朝享的合理性。他認為：「人主於宗廟之饗，自當歲時躬修其事，其不親享者，蓋後世之失禮也。今日必因郊祀以行之，則義尤不可。」三大禮建立之後，皇帝一般不再親臨太廟正祭，親祭太廟的職責通過太廟朝享來實現，呂升卿指出，太廟朝享不是正祭，無法以此彌補失禮的缺憾。他主張罷黜景靈宮朝獻和太廟朝享，若皇帝非要前往太廟，那就只告於郊祀的配帝太祖一室，並撤去樂舞，「以盡尊天致齋之義」。他還提出：「伏請繼今日已往，別修太廟躬祀之制。歲五大享，乘輿親臨其一焉。仍望自今歲臘享為首，於明年行春祠之禮；禴與烝嘗，自次年以敘終之。每遇行廟享之時，則罷景靈宮一孟朝謁之禮，廟享致齋，乞於內殿，車駕出入如常儀。如此，則祀天、饗親，兩得其當。」<sup>49</sup>他的言論沒有得到神宗的認可，但是皇帝借太廟朝享來履行祭祀祖先的職責，確實影響到了太廟正祭的地位，從而引起了一些士大夫的不滿和憂慮。直到南宋，呂升卿的看法仍有影響力，例如樓鑰引用了他的奏文來說明三大禮對齋戒制度的破壞。樓鑰的改進建議與呂升卿未盡相同，他主張皇帝在親郊之歲的孟冬朝獻景靈宮，在太廟五享中擇一朝享，但是這些只是細節上的差別。<sup>50</sup>馬端臨評論道：「蓋近代以來，天子親祠，其禮文繁，其儀衛盛，其賞賚厚，故必三歲始能行之。而郊祀所及者，天地百神與所配之祖而已，於宗廟無預，故必假告祭之說，就行親祀宗廟之禮焉，於事則簡便矣，謂之合禮則未也。」<sup>51</sup>實際上，皇帝親郊前的太廟朝享之所以無法廢除，不僅僅是因為它確實方便了皇帝，更重要的還

<sup>48</sup> 《文獻通考》，卷71，〈郊社考四〉，頁645。

<sup>49</sup> 《續資治通鑑長編》，卷340，「元豐六年十月庚辰」條，頁8182。

<sup>50</sup> [宋]樓鑰，《攻媿集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1152冊)，卷22，〈論郊廟之禮〉，頁512-514。

<sup>51</sup> 《文獻通考》，卷71，〈郊社考四〉，頁646。

是強化皇權神聖性的需要壓倒了禮制傳統。

### 三、大禮五使的出現及其展開

唐朝建立後，主管國家祭祀的機構主要有禮部和太常寺。其中，禮部是政務機關，太常寺是事務機關。<sup>52</sup>根據《開元禮》的規定，南郊祭天的具體事務主要由太常寺承擔，如太樂令擺放宮懸鍾磬，郊社令省牲器，廩犧令薦犧牲，奉禮郎排放君臣版位、贊導跪拜儀節，太祝執行各項細瑣事務。皇帝親郊時，由太常卿引導皇帝行禮。其他機構也負擔一部分事務，如光祿寺的太官令供應牲饌，又如皇帝親郊時，殿中省的尚舍局負責齋宮帷幄、郊壇行宮和大次的設置。<sup>53</sup>南郊祭天有眾多高級官員出席和參與，但是他們並不掌管這一禮儀的運作。《唐律疏議》提到大祀「或車駕自行，或三公決事」，<sup>54</sup>這不是說三公負責儀式的實行，而是指大祀有皇帝親祭和有司攝事兩種形式。在皇帝親祭的場合，「太尉亞獻，司徒奉俎，司空掃除」，<sup>55</sup>皇帝不能出席大祀時，由太尉代替皇帝初獻。<sup>56</sup>可見三公並不掌管郊祀禮儀的全盤實施，而且三公在唐代是榮譽性的官銜，經常空缺，但是在祭祀中不可或缺，所以由其他官員攝理，《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。」<sup>57</sup>

開元時期情況有所變化，出現了禮儀使負責皇帝親郊實施的現象。開元十一年(723)玄宗南郊親祭，宰相張說擔任禮儀使。禮儀使的出現，意味著使職差遣制波及到了禮制領域，也說明皇帝親郊的意義開始凸顯，與有

<sup>52</sup> 嚴耕望，〈論唐代尚書省之職權與地位〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第24本(臺北，1953.06)，頁28-45。

<sup>53</sup> 《大唐開元禮》，卷4，〈皇帝冬至祀圓丘〉，頁35-44；卷5，〈冬至祀圓丘有司攝事〉，頁44-49。

<sup>54</sup> [唐]長孫無忌等，《唐律疏議》(北京：中華書局，1983)，卷9，〈職制律〉，「大祀不預申期及不如法」條，頁187。

<sup>55</sup> 《舊唐書》，卷43，〈職官志二〉，頁1815。

<sup>56</sup> [唐]李林甫等，《唐六典》(北京：中華書局，1992)，卷4，「祠部郎中員外郎」條，頁124。

<sup>57</sup> 《舊唐書》，卷43，〈職官志二〉，頁1815。

司攝事的落差有所擴大。不過在安史之亂以前，禮儀使只見於開元十一年的皇帝親郊，在後來的《開元禮》中，也絲毫不見禮儀使的踪影，禮儀使掌管皇帝親郊在這段時間大概還不常見。安史之亂以後，大禮使取代了禮儀使，負責皇帝親郊的具體運作。例如貞元元年(785)，御史大夫崔縱擔任南郊大禮使，「屬兵旱之後，賦入尚少，縱裁定文物，儉而中禮」；<sup>58</sup>龍紀元年(889)，宰相孔緯擔任大禮使，負責操辦昭宗的南郊親祭。<sup>59</sup>禮儀使依然存在，如貞元年間以禮學知識聞名的辛秘，「山陵及郊丘二禮儀使皆署為判官」，<sup>60</sup>可以看到南郊親祭不但有禮儀使，而且禮儀使之下還有判官。參照這一時期的國恤使職，<sup>61</sup>在南郊親祭中，禮儀使應該是輔佐大禮使的。唐代的皇帝親祭規模巨大，事務繁重，需要較長的準備期，南郊使職的出現順應了形勢發展的需要。不過，南郊使職的發展比較緩慢，無論是從使職種類看，還是從職能分工看，比起財政、軍事等部門的使職，都有明顯的差距。

南郊使職的發展主要實現於五代。後唐天成四年(929)，「以宰臣馮道為南郊大禮使，兵部尚書盧質為禮儀使，御史中丞許光義為儀仗使，兵部侍郎姚顛為鹵簿使，河南尹從榮為橋道頓遞使，客省使、衛尉卿張遵誨為修裝法物使」。<sup>62</sup>後周廣順三年(953)，「以中書令馮道為南郊大禮使，以開封尹、晉王榮為頓遞使，權兵部尚書王易為鹵簿使，御史中丞張煦為儀仗使，權判太常卿田敏為禮儀使」。<sup>63</sup>比起後唐，後周少了修裝法物使，南郊五使最終形成。在晚唐的皇帝喪葬禮儀中，一般由宰相任山陵使，太常卿任禮儀使，下設儀仗、鹵簿、橋道頓遞等使職，所以國恤使職比南郊使職更為成熟，五代時期形成的大禮五使便脫胎於此。<sup>64</sup>

在北宋，大禮五使制度迅速發展起來。根據《國朝會要》的記載，「自

<sup>58</sup> 《舊唐書》，卷108，〈崔縱傳〉，頁3281。

<sup>59</sup> 《冊府元龜》，卷317，〈宰輔部·正直二〉，頁3594。

<sup>60</sup> 《舊唐書》，卷157，〈辛秘傳〉，頁4150。

<sup>61</sup> 吳麗娛，〈唐代的禮儀使與大禮使〉，《中國社會科學院歷史研究所學刊》，第5集(北京，2008.04)，頁132-133。

<sup>62</sup> 《舊五代史》，卷40，〈後唐明宗紀六〉，頁553。

<sup>63</sup> 《舊五代史》，卷113，〈後周太祖紀四〉，頁1499。

<sup>64</sup> 吳麗娛，〈唐代的禮儀使與大禮使〉，頁131-135。

建隆以來，承唐五代近制，以宰相為大禮使，太常卿為禮儀使，御史中丞為儀仗使，兵部尚書為鹵簿使，開封尹為橋道頓遞使。太常卿、御史中丞或闕，則以學士及他尚書丞郎為之。<sup>65</sup>實際情況要比這一概括複雜許多，<sup>66</sup>不過大禮使幾乎一直由宰相擔任，而且五使之間形成了比較明確的分工。葉夢得將北宋南郊五使的職能概括為：「大禮掌贊相，鹵簿掌儀衛，橋道掌頓遞，禮儀掌禮物，儀仗無正所治事，但督察百司不如禮者而已。」<sup>67</sup>他們還有了獨立的印章。北宋初建，「南郊五使皆權用他司印」，雍熙元年(984)，「始令鑄印給之」。<sup>68</sup>南郊五使都是臨時性的差遣，從任命到撤消只有數月時間，他們各有本司，其下屬也是如此，例如禮儀使、儀仗使和鹵簿使的下屬，分別來自禮院、御史臺和兵部。<sup>69</sup>這個非常設的機構擁有銅印，足見朝廷對南郊大禮的重視。<sup>70</sup>

明堂五使的職責與南郊五使有類似之處，馬端臨指出：「大禮使總一行大禮事務，行事日，復從皇帝行禮。禮儀使行事日前導奏請皇帝行禮。儀仗使總轄提振一行儀仗，儀仗用四千一百八十九人，自太廟排列至麗正門。鹵簿使，依《禮經》，鹵者，大盾也，總一部儀仗，前連後從，謂之鹵簿。橋道頓遞使提振修整車駕經由道路、頓宿齋殿等。」<sup>71</sup>明堂五使與南郊五使相比，只是儀仗使的職責稍有不同，不擔負監察的職責。明堂儀仗使很少由御史臺官員擔任的事實，<sup>72</sup>也說明了這一使職的職權範圍。

<sup>65</sup> 《太常因革禮》，卷3，〈總例三〉，頁369。

<sup>66</sup> 關於宋代歷次大禮五使的名錄，參見郭聲波，〈宋大禮五使系年〉，《宋代文化研究》，第3輯(成都，1993.11)，頁34-61。

<sup>67</sup> 《文獻通考》，卷71，〈郊社考四〉，頁643。

<sup>68</sup> 《續資治通鑑長編》，卷25，「雍熙元年七月癸丑」條，頁582。

<sup>69</sup> 《續資治通鑑長編》，卷102，「天聖二年七月庚子」條，頁2362-2363。

<sup>70</sup> 片岡一忠的宋代官印研究，並未涉及南郊五使的官印問題。關於宋代官印制度的整體面相，可以參見氏著，《中國官印制度研究》(東京：東方書店，2008)，頁106-152。

<sup>71</sup> 《文獻通考》，卷75，〈郊社考八〉，頁689。

<sup>72</sup> 最典型的例子是元祐四年(1089)的明堂親享，在短短幾個月內，五使人選迭經變化，但是儀仗使的擔任者都不是御史臺的憲官。三月，以知樞密院事安燾為儀仗使；六月，以門下侍郎孫固為儀仗使；七月，以中書侍郎劉摯為儀仗使；八月，以同知樞密院事趙瞻為儀仗使。分見《續資治通鑑長編》，卷424，「元祐四年三月乙未」條，頁10254；卷429，「元祐四年六月辛亥」條，頁10371；卷430，「元祐四年七月庚辰」條，頁10387；卷432，「元祐四年八月己未」條，頁10426。

大禮五使之中，鹵簿使和橋道頓遞使特別值得留意。我們先來瞭解鹵簿的含義。蔡邕說：「天子出，車駕次第謂之鹵簿，有大駕，有小駕，有法駕。」<sup>73</sup>在東漢，「行祠天郊以法駕」。<sup>74</sup>蔡邕對法駕的解釋是：「法駕，公卿不在鹵簿中，惟河南尹、執金吾、洛陽令奉引，侍中參乘，奉車郎御，屬車四十六乘。」<sup>75</sup>在唐代，鹵簿由太常寺所轄的鼓吹署掌管，<sup>76</sup>南郊親祭使用大駕，<sup>77</sup>人數約一萬五千人。<sup>78</sup>

北宋統治者對親郊禮儀的外在形式更加注重。《宋史·范質傳》：「乾德初，帝將有事園丘，以質為大禮使。質與鹵簿使張昭、儀仗使劉溫叟討論舊典，定《南郊行禮圖》上之。帝尤嘉獎。由是禮文始備，質自為序。」<sup>79</sup>范質等人在後唐天成年間《南郊鹵簿字圖》的基礎上進行了修正，《南郊行禮圖》由此而成。<sup>80</sup>此後，南郊鹵簿圖又幾次作了修訂。景德二年(1005)，鹵簿使王欽若奏上《鹵簿記》三卷；因為這一版本相當粗疏，天聖六年(1028)，翰林學士宋綬上《天聖鹵簿記》十卷；寶元元年(1038)，宋綬上《景祐南郊鹵簿圖記》十卷。<sup>81</sup>李燾指出，《景祐南郊鹵簿圖記》是在《天聖鹵簿記》之上增飾而成的。<sup>82</sup>仁宗時期的《鹵簿圖記》，「凡儀衛之物，既圖繪其形，又稽其製作之所而敘於後，一代之物容文物，備載於此矣」，故而長期行用。直到徽宗政和年間重訂鹵簿圖時，兵部尚書蔣猷還提到：「臣伏見

<sup>73</sup> [漢]蔡邕，《蔡中郎集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1063冊)，卷1，頁153。三國以後，官吏的儀衛導從也開始被稱為鹵簿，參見劉增貴，〈漢隋之間的車駕制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第63本第2分(臺北，1993.05)，頁400-403。

<sup>74</sup> [晉]司馬彪，《續漢書·輿服志上》，收入[南朝宋]范曄，《後漢書》(北京：中華書局，1965)，頁3650。

<sup>75</sup> 《蔡中郎集》，卷1，頁153。

<sup>76</sup> 《舊唐書》，卷44，〈職官志三〉，頁1875。

<sup>77</sup> 《大唐開元禮》，卷4，〈皇帝冬至祀園丘〉，頁38；卷6，〈皇帝正月上辛祈穀於園丘〉，頁52。

<sup>78</sup> 馬冬，〈唐代大駕鹵簿服飾研究〉，《文史》，第87輯(北京，2009.05)，頁111。關於大駕鹵簿的構成，參見《大唐開元禮》，卷2，〈大駕鹵簿〉，頁20-23。

<sup>79</sup> 《宋史》，卷249，〈范質傳〉，頁8795。

<sup>80</sup> 《續資治通鑑長編》，卷4，「乾德元年十一月甲子」條，頁108。

<sup>81</sup> 《玉海》，卷80，頁1480-1481。

<sup>82</sup> 《續資治通鑑長編》，卷122，「寶元元年十一月乙巳」條，頁2885-2886。

尚書兵部見行《大禮鹵簿圖記》，實天聖間侍臣宋綬等所撰集。」<sup>83</sup>

北宋皇帝親郊的鹵簿規模比唐代更大。至道二年(996)正月，太宗前往南郊祭祀天地，「顧左右，瞻具車駕自廟出郊，仗衛周列，千官奉引，旌旗車輅，相望無際，郊祀之盛儀，京邑之壯觀，因詔有司畫圖以獻。凡為三幅，外幅列儀衛，中幅車輅及導駕官人物，皆長寸餘，又圖畫園壇、祭器、樂架、警場。青城別為圖，以紀一時之盛，令內臣裴愈、石承慶於朝元殿，集翰林畫工繪之。仍命翰林學士承旨宋白監總，再期而畢」。<sup>84</sup>此次皇帝親郊，「凡仗內自行事官、排列職掌並捧日、奉宸、散手天武外，步騎一萬九千一百九十八人」。仁宗頒布《天聖鹵簿記》後，南郊親祭的鹵簿達到了二萬六十一人。<sup>85</sup>這一規定長期執行，紹聖元年(1094)，權禮部侍郎黃裳提到的南郊鹵簿仍是二萬六十一人。<sup>86</sup>明堂鹵簿用法駕，規模略小。皇祐二年(1050)，確定了明堂鹵簿的字圖，共一萬一千八十八人。<sup>87</sup>在北宋，每當皇帝親郊，鹵簿主要由鹵簿使掌管，明堂親享時，儀仗使也負一部分的責任。

與唐代相比，北宋皇帝親郊的鹵簿儀仗給民衆帶來的視覺效果更加強烈。除了鹵簿儀仗規模的擴大外，都城禮儀空間結構的變化也是重要原因。根據《開元禮》的規定，每當皇帝南郊親祭，盛大的禮儀隊伍的起點是位於長安中軸線上的太極殿。<sup>88</sup>他們經過承天門街和朱雀門街，到達園丘。不過，在實際操作中，隨著越來越多的皇帝居住於偏東北的大明宮，南郊親祭多數時候以含元殿為起點，從太極殿出發的例子相對較少。三大禮形成後，禮儀隊伍還前往皇城內的太廟和位於大寧坊的太清宮，長安的禮儀重心向東偏移。<sup>89</sup>北宋的情況有所不同，宮城居於都城的中心，景靈宮就在都

<sup>83</sup> [清]徐松，《宋會要輯稿》(北京：中華書局，1957)，輿服2，1a-b。

<sup>84</sup> 《玉海》，卷93，〈至道南郊圖〉，頁1704。

<sup>85</sup> 《宋史》，卷145，〈儀衛志三〉，頁3401。

<sup>86</sup> 《文獻通考》，卷76，〈郊社考九〉，頁699。

<sup>87</sup> 《宋史》，卷145，〈儀衛志三〉，頁3404。關於宋代鹵簿儀仗序列的研究，參見梅原郁，〈皇帝·祭祀·國都〉，頁297-303；Patricia B. Ebrey, "Taking out the Grand Carriage: Imperial Spectacle and the Visual Culture of Northern Song Kaifeng," *Asia Major*, 3<sup>rd</sup> series, 12:1(1999), 43-52。

<sup>88</sup> 《大唐開元禮》，卷4，〈皇帝冬至祀園丘〉，頁38-39。

<sup>89</sup> 妹尾達彦，〈唐長安城的禮儀空間——皇帝儀禮の舞臺を中心に〉，《東洋文化》，第72號(東京，1992.03)，頁22-24。



城南北向的主街邊。根據孟元老對北宋末年東京城市布局的記載，「御街大內前南去，左則景靈東宮，右則西宮」。<sup>90</sup>元符三年(1100)，景靈宮已經無處供奉神宗和哲宗的畫像，徽宗下令建立景靈西宮，<sup>91</sup>所以景靈宮有了東宮和西宮之分。比起唐代，太廟和南郊在都城中的相對空間位置沒有什麼變化，但是東京的商業突破了東市、西市的限制，<sup>92</sup>景靈宮和太廟周圍也是商業娛樂場所林立。<sup>93</sup>這樣的城市空間格局增強了國家禮儀的世俗色彩，也使北宋的民眾能夠更直接地感受景靈宮、太廟和南郊三大禮的氣氛。例如，三大禮舉行前的兩個月，就要舉行鹵簿的預演彩排，「諸戚里宗室貴族之家，勾呼就私第觀看。御街遊人嬉集，觀者如織，賣撲土木粉捏小象兒，並紙畫看人，攜歸以為獻遺」。<sup>94</sup>南郊禮畢後，禮儀隊伍「入南薰門，御路數十里之間，起居幕次，貴家看棚，華綵鱗砌，略無空閑去處」。<sup>95</sup>盛大禮儀隊伍的行進，拉近了國家禮儀與民眾的距離，從而使皇帝親郊的社會效應得以成倍放大。治平二年(1065)，宋英宗與龍圖閣直學士呂公著之間有一番對話，英宗問：「今之郊何如？」呂公著答曰：「古之郊也貴誠而尚質，今之郊也盛儀衛而已。」<sup>96</sup>儘管略有誇張，但這確實道出了皇帝親郊的外在形式愈顯重要的事實。

我們再來看橋道頓遞使。《資治通鑑》記載，中和元年(881)五月，「李克用牒河東，稱奉詔將兵五萬討黃巢，令具頓遞」。胡三省注：「緣道設酒食以供軍為頓，置郵驛為遞。」<sup>97</sup>在皇帝親郊的場合，因為龐大的禮儀隊伍和相當長的移動距離，整修道路、供應食宿等事務變得更加重要，橋道頓

<sup>90</sup> [宋]孟元老著，鄧之誠注，《東京夢華錄注》(北京：中華書局，1982)，卷2，〈宣德樓前省府宮宇〉，頁52。

<sup>91</sup> 《九朝編年備要》，卷25，頁683。

<sup>92</sup> 加藤繁，《支那經濟史考證》(東京：東洋文庫，1952)上卷，頁299-346；梅原郁，〈宋代の開封と都市制度〉，《鷹陵史學》，第3、4號(京都，1977.07)，頁47-74。

<sup>93</sup> 《東京夢華錄注》，卷2，〈潘樓東街巷〉，頁70；卷2，〈酒樓〉，頁72；卷3，〈寺東門街巷〉，頁102；

<sup>94</sup> 《東京夢華錄注》，卷10，〈大禮預教車象〉，頁235。

<sup>95</sup> 《東京夢華錄注》，卷10，〈郊畢駕回〉，頁246。

<sup>96</sup> 《續資治通鑑長編》，卷206，「治平二年十一月壬申」條，頁5007。

<sup>97</sup> [宋]司馬光，《資治通鑑》(北京：中華書局，1956)，卷254，「中和元年五月乙未」條，頁8251。

遞使由此而起。天聖二年(1024)，「南郊橋道頓遞使王臻請車駕自太廟還，西過景靈宮、朱雀門赴郊宮，如景德之制。從之」。<sup>98</sup>除了具體人選之外，其他有關橋道頓遞使的史料非常少，這是為數不多的一份記載，由此可以看到橋道頓遞使不但負責道路、食宿的保障，還參與行進路線的設計。

在南郊五使中，大禮使負責親郊大禮的全面統籌，禮儀使掌管祭祀器物，儀仗使承擔督察之責，而鹵簿使、橋道頓遞使與祭祀過程的關係相對疏遠。明堂五使的情況也有類似之處，稍有不同的是，儀仗使還承擔一部分儀仗的管理職責。鹵簿使和橋道頓遞使的設置，意味著皇帝親郊的外在形式變得越來越重要，吸引了統治者更多的注意力。正因為這樣，鹵簿儀衛對郊祀禮儀的形態構成了強大的制約作用，這在北宋後期的天地分祭與合祭的爭論中有突出的表現。恢復經典記載的天地分祭的提議得到了神宗、哲宗和徽宗三朝皇帝的支持，但是作為爭論的焦點，北郊親祭屢屢無法舉行，鹵簿儀衛是一個重要的制約因素。這就使天地分祭的皇帝親郊制度無法真正落到實處，也使天地合祭的祖宗權制一直保持了相當的號召力。北郊親祭一直到徽宗統治後期纔實現，到了南宋，天地合祭的皇帝親郊制度又被恢復。<sup>99</sup>

#### 四、皇帝親郊與國家秩序

郊祀禮儀是君主溝通天神地祇的途徑，並以此來體現其「天子」的身份。到了唐宋時期，皇帝親郊在這一功能之外，還用來調整人與人的關係，更多的世俗因素融入進來，使其成為塑造國家秩序的重要舞臺。中央與地方、君主與臣民的權力秩序，在這一時期的皇帝親郊中得到了充分的反映。我們將從地方官府助祭、皇帝大赦天下、臣民向皇帝進賀等方面入手，對此展開論述。

<sup>98</sup> 《續資治通鑑長編》，卷102，「天聖二年八月辛未」條，頁2365。

<sup>99</sup> 朱濤，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，頁288-294。

### (一)地方官府的助祭

在上古時代，每逢君主舉行祭祀，諸侯都會前來助祭，《孝經·聖治章》：「昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。是以四海之內，各以其職來祭。」<sup>100</sup>「國之大事，在祀與戎」的說法也表明，為君主助祭和出兵征討是先秦時代諸侯最重要的兩項義務。<sup>101</sup>漢代的諸侯也有助祭的義務，最典型的形式就是「酎金」。《史記·平準書》：「至酎，少府省金，而列侯坐酎金失侯者百餘人。」裴駟《史記集解》引如淳曰：「《漢儀注》，王子為侯，侯歲以戶口酎黃金於漢廟，皇帝臨受獻金以助祭。大祀日飲酎，飲酎受金。金少不如斤兩，色惡，王削縣，侯免國。」<sup>102</sup>在兩漢之際的某些禮儀盛典上，仍然可以看到諸侯助祭的事例。例如元始五年(5)，「禘祭明堂。諸侯王二十八人、列侯百二十人、宗室子九百餘人徵助祭」。<sup>103</sup>建武中元元年(56)，光武帝封禪泰山，「諸王、王者後二公、孔子後褒成君，皆助祭位事也」。<sup>104</sup>這種助祭行為的主體是諸侯，而地方官助祭的記載幾乎看不到，他們很可能是沒有這一義務的。漢代以後到唐前期，依然很少看到地方官為國家祭祀承擔一部分費用和人力的記載，只有封禪等場合例外。<sup>105</sup>

唐前期，在禮儀方面溝通中央與地方關係的是朝集使。朝集使主要由刺史或上佐擔任，基本禮儀職能是參加京師的元會禮儀。上陳土貢的環節實踐儒家經典中「任土作貢」的原則，對帝國秩序的展現尤為重要。<sup>106</sup>在

<sup>100</sup> [唐]李隆基注，[宋]邢昺疏，《孝經注疏》(北京：北京大學出版社，1999)，卷5，頁29。

<sup>101</sup> [春秋]左丘明傳，[晉]杜預注，[唐]孔穎達疏，《春秋左傳正義》(北京：北京大學出版社，1999)，卷27，頁755。

<sup>102</sup> [漢]司馬遷，《史記》(北京：中華書局，1959)，卷30，〈平準書〉，頁1439。

<sup>103</sup> [漢]班固，《漢書》(北京：中華書局，1965)，卷12，〈平帝紀〉，頁358。

<sup>104</sup> 《續漢書·祭祀志上》，頁3169。

<sup>105</sup> 在唐前期的封禪大典中，可以看到地方官甚至蕃客出席。例如，《舊唐書》，卷183，〈外戚·武承嗣傳〉，頁4728：「乾封年，惟良與弟淄州刺史懷運，以嶽牧例集於泰山之下。」又《舊唐書》，卷84，〈劉仁軌傳〉，頁2795：「麟德二年，封泰山，仁軌領新羅及百濟、耽羅、倭四國酋長赴會。」

<sup>106</sup> 渡邊信一郎，《天空の玉座——中國古代帝國的朝政と儀禮》(東京：柏書房，1996)，頁237-247。

京逗留期間，如遇皇帝南郊親祭，朝集使也要出席，<sup>107</sup>但這只是其附屬職能。安史之亂後，隨著地方行政體制由州縣二級制向道州縣三級制的轉化，朝集使制度逐漸消亡，賀正使代表藩鎮參加元會禮儀。<sup>108</sup>上陳土貢的儀節也一度消失，到了建中二年(781)元日，德宗「御含元殿受朝賀，四方貢物珍寶，列為庭實，復舊制也」。<sup>109</sup>儘管如此，土貢與元會禮儀在晚唐仍然呈現逐漸疏遠的趨勢。元和十二年(817)，戶部上奏：「淮西夷虺蜥攸居，歷年貢賦不入，有司羞之。今則化被齊民，便為善地，其中、光、蔡等州，令所貢鸚鵡綾、金石斛等，並同日到。其諸道貢物舊例，至今月十五日已進納訖，臣今便欲取中、光、蔡貢物，以元日陳於樂懸之南，示中外。禮畢，請准式送納。」奏議被批准。<sup>110</sup>由此可見，在唐後期，元會禮儀不必陳列所有的貢物，有時只需展示少數道、州的土貢，以象徵朝廷對此地區管轄權力的重新確立。這一事實說明，元會禮儀表現整個帝國統治秩序的功能有所削弱。

與此同時，藩鎮也為南郊親祭進奉財貨。例如大和三年(829)，「故鄆州烏重胤男從弘奏請進助南郊絹一萬匹，生馬一百匹，請降中使交領」。<sup>111</sup>〈大和三年南郊赦〉：「王者祇見宗廟，情極於孝思；肅事郊丘，義崇於嚴配。諸侯駿奔於助祭，百靈肸蠁而降祥，感達神祇，斯為茂範。」<sup>112</sup>由此可以看到，前來進奉的藩鎮為數不少。安史之亂後，朝廷的力量遭到了嚴重削弱，掌握的財力有限，皇帝南郊親祭的費用成為一項沉重的負擔。在這種情況下，地方官府的助祭成為紓緩朝廷財政窘境的一種方式，並體現中央與地方的權力關係。不過，與五代和宋代相比，晚唐皇帝親郊時地方政府進奉行為的記載還不是太多。

五代皇帝舉行南郊大禮時，朝廷均會收取藩鎮的助禮錢，有時朝廷也

<sup>107</sup> 《大唐開元禮》，卷4，〈皇帝冬至祀園丘〉，頁36-37；卷6，〈皇帝正月上辛祈穀於園丘〉，頁50-51。

<sup>108</sup> 雷聞，〈隋唐朝集制度研究——兼論其與兩漢上計制之異同〉，《唐研究》，第7卷(北京，2001.12)，頁301-302。

<sup>109</sup> 《冊府元龜》，卷107，〈帝王部·朝會一〉，頁1168。

<sup>110</sup> [宋]王溥，《唐會要》(北京：中華書局，1955)，卷58，〈戶部侍郎〉，頁1012。

<sup>111</sup> 《冊府元龜》，卷169，〈帝王部·納貢獻〉，頁1877。

<sup>112</sup> 《唐大詔令集》，卷71，頁397。

會主動索取。<sup>113</sup>另一方面，朝廷發布詔書，對這一現象進行規範。例如，後周廣順三年(953)，「詔以來年正月一日有事於南郊，諸道州府不得以進奉南郊爲名，輒有率斂」。<sup>114</sup>那些以進奉南郊爲名義橫徵暴斂的行爲遭到了制裁，如單州刺史趙鳳「嘗抑奪人之妻女，又以進奉南郊爲名，率斂部民財貨，爲人所訟。廣順三年十二月，詔削奪鳳在身官爵，尋令賜死」。<sup>115</sup>

到了北宋，每逢皇帝親郊，地方州府一般都向朝廷進奉財貨。活躍於太宗和真宗朝的楊億和田錫任地方長官時，都曾向中央進奉。楊億進奉絹一千匹，「合陳任土之宜，式備充庭之實」。<sup>116</sup>田錫〈進賀南郊〉：「右臣伏以聖君纂嗣，諒陰之制，爰除景運升平，郊祀之儀遂展，凡居率土，咸貢明庭。前件絹，邦民樂輸公帑所積，用慶禋宗之禮，冀伸贊幣之誠。謹差某乙奉狀上進，幹冒宸嚴。」<sup>117</sup>北宋後期，進奉之風同樣盛行。熙寧四年(1071)，神宗在南郊親祭天地，襄州知州曾鞏向朝廷進獻銀，並稱：「祀而嚴配，王國之上儀；助者駿奔，人臣之常奉。前件物，實之用筐，旅以造庭。阻就列以陪祠，庶將心於拱極。載循僭冒，伏積震惶。」<sup>118</sup>哲宗親享明堂時，渭州知州劉昌祚進奉五十匹馬，爲此蘇頌替皇帝寫了詔敕：「省所進奉助明堂馬五十匹事，具悉。宗祀配天，國家之大事；職來助祭，臣子之至誠。乃眷守藩之良，勤修任土之式。載觀厥貢，深諒爾衷。」<sup>119</sup>除了正州，羈縻州也不時有進奉之舉。蔣州是西南地區紹慶府所轄四十九個羈縻州之一。<sup>120</sup>在皇帝南郊親祭時，知蔣州田元宗曾向朝廷進奉貨物，王安

<sup>113</sup> 杜文玉，《五代十國制度研究》(北京：人民出版社，2006)，頁533-535。

<sup>114</sup> 《舊五代史》，卷113，〈後周太祖紀四〉，頁1499。

<sup>115</sup> 《舊五代史》，卷129，〈趙鳳傳〉，頁1705。

<sup>116</sup> [宋]楊億，《武夷新集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1086冊)，卷15，〈進奉南郊禮物狀〉，頁546。

<sup>117</sup> [宋]田錫，《咸平集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1085冊)，卷26，頁527。

<sup>118</sup> [宋]曾鞏，《曾鞏集》(北京：中華書局，1984)，卷33，〈進奉熙寧四年南郊絹狀〉，頁478。

<sup>119</sup> [宋]蘇頌，《蘇魏公文集》(北京：中華書局，1988)，卷24，〈賜知渭州劉昌祚進奉助明堂馬詔敕書〉，頁321。《宋史》，卷349，〈劉昌祚傳〉，頁11055：「哲宗立，進步軍都虞候、雄州團練使、知渭州，歷馬軍殿前都虞候。」據此可以判斷，此文寫於哲宗統治時期。

<sup>120</sup> 《宋史》，卷89，〈地理志五〉，頁2226。

石起草了給田元宗的敕書：「附綏種落，葆衛疆陲，能來獻琛，以贊釐事，忠勤之意，良有可嘉。」<sup>121</sup>在皇帝親郊時，蕃使通常也會出席。慶曆元年(1041)，「詔免諸藩太廟陪位，其宣德門景靈宮門外及南郊壇立班如故」。<sup>122</sup>由此可以推測，在皇帝親郊的場合，藩客一般都會前來參加，想必他們是不會空手而來的。

北宋的皇帝親郊開銷巨大，所以，除了收取地方官府進奉的財貨，朝廷還不時反過來派遣使者在地方割發錢帛。早在景德二年(1005)，真宗就在詔書中說：「向來每因郊祀，於京畿近州配率供億。」<sup>123</sup>治平元年(1064)，蔡襄上奏：「慶曆年中，因郊禮，遣朝臣於江南等路割發錢帛。後來或有闕用，時亦遣使。嘉祐七年明堂，為計校左藏所管錢帛數事，已差官諸路取撥，以此連年割發，江淮諸路歲計別無寬剩。將來南郊難更遣使出外取索。」<sup>124</sup>神宗即位後，王安石在奏議中指出：「至遇軍國郊祀之大費，則遣使割刷，殆無餘藏。」<sup>125</sup>遣使割發錢帛既部分地解決了皇帝親郊的支出問題，又達到了壓縮地方財政空間的目的。

對於北宋皇帝親郊時的地方官府助祭問題，我們有必要聯繫一下這一時期的元會禮儀。宋代依然有元會禮儀，<sup>126</sup>但實施狀況與唐代有很大的不同。北宋的元會禮儀不是每年都舉行的，在一百六十多年內只舉行了二十九次。<sup>127</sup>上陳貢物的環節不能說完全沒有，例如大中祥符五年(1012)，真宗「詔自今諸州土貢物至京，令戶部牒合屬庫、務，先次受納，來人遣回，候

<sup>121</sup> [宋]王安石，《臨川先生文集》(臺北：中華書局，1971)，卷48，〈賜溪洞知蔣州田元宗等進奉助南郊並賀冬賀正敕書〉，頁504。

<sup>122</sup> 《續資治通鑑長編》，卷134，「慶曆元年十一月辛酉」條，頁3197。

<sup>123</sup> [宋]不著撰人，《宋大詔令集》(北京：中華書局，1962)，卷118，〈景德二年有事南郊詔〉，頁401。

<sup>124</sup> [宋]蔡襄，《蔡忠惠集》，卷26，〈乞封樁錢帛準備南郊支賜札子〉，收入《蔡襄集》(上海：上海古籍出版社，1983)，頁454。

<sup>125</sup> 《臨川先生文集》，卷70，〈乞制置三司條例〉，頁745。

<sup>126</sup> 金子由紀，〈宋代の大朝會儀禮〉，《上智史學》，第47號(東京，2002.11)，頁49-85；〈南宋の大朝會儀禮——高宗紹興15年の元會を中心として〉，《紀尾井史學》，第23號(東京，2003.11)，頁25-36。

<sup>127</sup> 《玉海》，卷71，頁1342。

正旦朝賀排仗，別差人齋擎陳列」。<sup>128</sup>此前的元會禮儀很可能沒有陳列土貢的部分，所以需要下詔糾正。在此之後，在元會禮儀中陳列土貢的事例恐怕也不多，所以到了元豐三年(1080)，詳定朝會儀注所上奏：「唐尚書戶部主貢物，大朝會則陳之。國朝舊儀，元正朝賀所陳貢物，僅存其名，蓋有司之闕。謹稽案圖志，推原州郡物產之所宜，輕重多寡，稍為條次。」<sup>129</sup>由此可見，土貢與元會禮儀的關係在北宋長期處於較為疏離的狀態。在北宋的大多數時候，諸州依然向中央入貢，<sup>130</sup>但是已經不怎麼在元會禮儀上表現了，何況朝廷還一度取消過土貢制度。治平四年(1067)，神宗下詔罷除了各州貢物，尤其值得注意的是詔文中的一句話：「所貢物，多飲食之類，雖闕之亦無害也。」<sup>131</sup>這意味著土貢的政治象徵意義在北宋有所弱化。<sup>132</sup>正是因為元會禮儀不再每年舉行，同時實用性成為北宋土貢制度的主要面，於是比起晚唐，元會禮儀通過土貢表現帝國統治秩序的意義受到了進一步的削弱。<sup>133</sup>元豐三年以後，詳定朝會儀注所制定了《朝會儀》，恢復了上呈諸州貢物的環節。<sup>134</sup>因為史料所限，無法斷定這一規定是否得到了認真的執行。

北宋時期，在禮儀制度中表現帝國秩序的需要，逐漸從元會禮儀轉移到了皇帝親郊上。與唐代的元會禮儀不同，自從晚唐開始，特別是到了北宋，皇帝親郊主要收取地方進奉的銀絹，有時還有馬匹這樣的軍事物資，

<sup>128</sup> 《續資治通鑑長編》，卷79，「大中祥符五年十二月庚寅」條，頁1810-1811。

<sup>129</sup> 《續資治通鑑長編》，卷302，「元豐三年二月丙午」條，頁7353。

<sup>130</sup> 《宋會要輯稿》，食貨41之36-41，頁5554-5557。

<sup>131</sup> 《宋大詔令集》，卷145，〈罷諸州貢務詔〉，頁531。

<sup>132</sup> 黃正建認為，唐後期貢物的實用性增強，到了宋代，貢物的禮儀性或象徵性讓位給了實用性。參見黃正建，〈試論唐代前期皇帝消費的某些側面——以《通典》卷六所記常貢為中心〉，《唐研究》，第6卷(北京，2000.12)，頁210，註62。作者沒有對這一看法進行論證，但是很有啟發性，有助於我們理解北宋的土貢制度、元會禮儀的各自意義和相互關係。治平四年(1067)的〈罷諸州貢務詔〉或許可以為之提供一個佐證。

<sup>133</sup> 渡邊信一郎認為，與貢納制度緊密結合的元會禮儀是帝國政治身體的具體體現，參見氏著，《天空の玉座——中國古代帝國の朝政と儀禮》，頁256-257。那麼，隨著貢納制度意義的轉變和元會禮儀重要性的下降，宋代的元會禮儀已不具備展示帝國政治身體的機能了。相比之下，皇帝親郊與帝國秩序的聯繫更值得重視。

<sup>134</sup> 《宋史》，卷116，〈禮志十九〉，頁2747。

土貢則很少見。值得注意的是，諸道州府為皇帝親郊進奉銀絹等物品的行爲，也帶上了土貢的標籤，前面引用的公文中就有「任土之宜」、「任土之式」、「凡居率土，咸貢明庭」等措辭，這正說明「任土作貢」的帝國秩序在皇帝親郊中得到了展現。皇帝每次下御札宣布即將親郊的時候，都申明諸道州府不得以助祭為名率行科斂。<sup>135</sup>這既是禁止諸道州府借此橫徵暴斂，同時也是肯定和鼓勵他們的進奉行爲。地方政府的助祭既是朝廷控制更多財源的需要，同時也是雙方權力關係在禮制上的重要表現，在皇帝親郊的場合，中央對地方的控制正是通過經濟和禮儀雙管齊下。

## (二)親郊大赦

權力關係是雙向的，皇帝親郊並非只有地方政府單方面的上貢，朝廷也借此廣施恩惠於臣民，這集中體現在大赦上，這是帝國秩序的另一面。在中國古代，皇帝往往在即位、改元、冊后、立太子、親郊後，大赦天下。<sup>136</sup>在北齊，「赦日，則武庫令設金鷄及鼓於闔闔門外之右。勒集囚徒於闕前，搥鼓千聲，釋枷鎖焉」，<sup>137</sup>因為史料所限，我們無法斷定，宣赦書在北齊或更早以前是否已經成為國家禮儀的一部分。到了唐代，這一點變得非常明確。宣赦書屬於嘉禮，《開元禮》規定了宣赦書的整個流程，整個儀式沒有皇帝在場，是以中書令為中心的。<sup>138</sup>這說明，皇帝是不必親臨現場並頒布赦書的。從實際的運作情況來看，從武后開始，皇帝參加赦文頒布儀式的例子大為增加，但是這通常發生在即位、改元等場合，<sup>139</sup>在安史之亂前，皇帝一直沒有親臨過南郊赦文的頒布儀式。安史之亂以後，皇帝南郊祭畢，通常登上丹鳳門或承天門，頒布赦書。表一是綜合吳麗娛和禹成旻的研究成果而製成的，囊括了安史之亂後所有南郊親祭的情形。<sup>140</sup>幾乎

<sup>135</sup> 《宋大詔令集》，卷118，頁400-404。

<sup>136</sup> 關於大赦之於中國古代專制國家的意義，參見根本誠，〈唐代の大赦に就いて〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》，第6輯(東京，1960.12)，頁241-259。

<sup>137</sup> [唐]魏徵等，《隋書》(北京：中華書局，1973)，卷25，〈刑法志〉，頁706。

<sup>138</sup> 《大唐開元禮》，卷129，〈宣赦書〉，頁609。

<sup>139</sup> 禹成旻，〈唐代赦文頒布的演變〉，《唐史論叢》，第8輯(西安，2006.01)，頁114-132。

<sup>140</sup> 吳麗娛，〈禮制改革與中晚唐社會政治〉，頁125-141；禹成旻，〈唐代赦文頒布的



每次南郊親祭後，皇帝都會登上承天門或丹鳳門，參加頒宣赦文的儀式。<sup>141</sup>丹鳳門是大明宮的正南門，一度改名為明鳳門，<sup>142</sup>承天門是太極宮的正南門，都極其雄偉。

表一 唐後期皇帝南郊親祭頒赦地點一覽

時間	在位皇帝	頒赦地點
上元二年(761)十二月	肅宗	不詳
廣德二年(764)二月	代宗	明鳳門
建中元年(780)正月	德宗	丹鳳門
貞元元年(785)十一月	德宗	丹鳳門
貞元六年(790)十一月	德宗	丹鳳門
貞元九年(793)十一月	德宗	丹鳳門
元和二年(807)正月	憲宗	丹鳳門
長慶元年(821)正月	穆宗	丹鳳門
寶曆元年(825)正月	敬宗	丹鳳門
大和三年(829)十一月	文宗	丹鳳門
會昌元年(841)正月	武宗	承天門
會昌五年(845)正月	武宗	丹鳳門
大中元年(847)正月	宣宗	承天門

演變》，頁122-125。

<sup>141</sup> 有學者認為，唐代的皇帝南郊親祭以鑾駕還宮落幕，不像宋代皇帝那樣有宣赦書的儀節。參見梅原郁，〈皇帝·祭祀·國都〉，頁297。事實上，安史之亂前後的情況有很大的不同，安史之亂後，皇帝在親郊後通常都會登上城樓頒宣赦文。這說明，唐後期的親郊禮儀運作超出了《開元禮》的規定。關於《開元禮》在唐和五代的行用問題，參見吳麗娛，〈禮用之辨：《大唐開元禮》的行用釋疑〉，《文史》，第71輯(北京，2005.05)，頁97-130；劉安志，〈關於《大唐開元禮》的性質及行用問題〉，《中國史研究》，2005年第3期(北京，2005.08)，頁105-117。

<sup>142</sup> 《唐會要》，卷86，〈城郭〉，頁1584。關於丹鳳門的考古發掘報告，參見中國社會科學院考古研究所西安唐城隊，〈西安市唐長安城大明宮丹鳳門遺址的發掘〉，《考古》，2006年第7期(北京，2006.07)，頁39-49。

大中七年(853)正月	宣宗	不詳
咸通元年(860)十一月	懿宗	丹鳳門
咸通四年(863)正月	懿宗	丹鳳門
乾符二年(875)正月	僖宗	丹鳳門
龍紀元年(889)十一月	昭宗	承天門

晚唐皇帝南郊親祭後登臨宮城正南門頒宣大赦文的做法，在五代得到了延續。後梁開平三年(909)，太祖在洛陽舉行南郊大禮，「禮畢，御五鳳樓，宣制大赦天下」。<sup>143</sup>後唐共有兩次南郊親祭，皇帝也都是在五鳳樓宣布大赦的。<sup>144</sup>五鳳樓是唐末朱溫令魏博節度使羅紹威重建的，是宮城的正南門。<sup>145</sup>從後晉到北宋，都是定都開封。顯德元年(954)後周太祖南郊親祀後，宣赦的地點是明德樓。<sup>146</sup>在北宋，明德門是宮城的正南門，<sup>147</sup>後周時期也當是如此。

雖然《開寶通禮》「皇帝親祀畢，還宮，無御樓宣赦之儀」，<sup>148</sup>但是在實際操作中，北宋的皇帝在親郊儀式後，依然登臨城樓頒宣赦書。例如，乾德元年(963)太祖在明德門，開寶九年(976)太祖在洛陽的五鳳樓，太平興國三年(978)太宗在丹鳳樓，熙寧四年(1071)、元豐三年(1080)和元豐六年神宗在宣德門，都出席了頒宣大赦文的儀式。<sup>149</sup>丹鳳門、宣德門也就是原來的明德門。<sup>150</sup>可見，這幾次宣赦的地點一直在宮城的正南門。

<sup>143</sup> 《舊五代史》，卷4，〈後梁太祖紀四〉，頁67。

<sup>144</sup> 《冊府元龜》，卷92，〈帝王部·赦宥十一〉，頁1015；卷93，〈帝王部·赦宥十二〉，頁1023。

<sup>145</sup> 周寶珠，〈北宋時期的西京洛陽〉，《史學月刊》，2001年第4期(開封，2001.07)，頁111-112。

<sup>146</sup> 《舊五代史》，卷113，〈後周太祖紀四〉，頁1500。

<sup>147</sup> 《玉海》，卷170，〈建隆明德門〉，頁3119。

<sup>148</sup> 《太常因革禮》，卷16，〈總例十六〉，頁411。

<sup>149</sup> 《續資治通鑑長編》，卷4，「乾德元年十一月甲子」條，頁108；卷17，「開寶九年四月庚子」條，頁368；卷19，「太平興國三年十一月丙申」條，頁437；卷226，「熙寧四年九月辛卯」條，頁5512；卷308，「元豐三年九月辛巳」條，頁7486；卷341，「元豐六年十一月丙午」條，頁8195。其中開寶九年的南郊親祭在洛陽舉行，是太祖遷都計劃的一部分，這與他防止太宗對帝位的覬覦有關，參見久保田和男，《宋代開封の研究》(東京：汲古書院，2007)，頁43-48。

<sup>150</sup> 太平興國三年(978)七月，明德門改名為丹鳳門；九年七月，改名為乾元門。大中祥

通過《續資治通鑑長編》和《宋史》等史書，可以看到北宋時期皇帝完成南郊祭祀後，都會大赦天下，但除了上文提到的幾次，其他時候都沒有提供宣赦的地點，因此我們無法像唐後期那樣將親郊大赦的地點一一列出。不過種種跡象表明，那些宣赦儀式仍然在宣德門舉行。例如，王珪〈宣德門肆赦文武百僚宰臣已下稱賀批答〉：「有制：朕躬臨泰時，既交昉蚤之靈，還御端闈，遂肆龐鴻之澤，上儀丕就，百福來綏。」<sup>151</sup>此文當是寫於熙寧三年(1070)前。<sup>152</sup>文中的「泰時」是西漢末年郊祀改革之前的祭天之處，這裏代指南郊。熙寧三年前近二十年內親郊大赦的地點在史書中沒有明確記載，通過王珪的制文可以看到，此次大赦地點仍是宣德門。王安石寫於熙寧元年的〈宣答文武百僚稱賀宣德門肆赦〉內容類似：「有制：朕升禋泰時，登就吉儀，駐蹕端門，布宣惠澤，臣鄰協豫，黎庶交欣，賴天之休，與卿等內外同慶。」<sup>153</sup>可見，北宋皇帝親郊後，一般都登上宮城的正南門頒布赦文。宣德門氣勢恢弘，非常壯觀：「大內正門宣德樓列五門，門皆金釘朱漆，壁皆磚石間甃鏤龍鳳飛雲之狀，莫非雕畫棟，峻桷層椽，覆以琉璃瓦，曲尺朵樓，朱欄彩檻，下列兩闕亭相對，悉用朱紅樣子。」<sup>154</sup>這顯然更能體現大赦儀式的隆重氣氛。

前文提到，《開寶通禮》中沒有皇帝親郊完畢御樓宣赦的儀式，但是隨著皇帝親郊與頒赦儀式的高度結合，後者的制度化是順理成章的事情。《國朝會要》由王洙編修，完成於慶曆五年(1045)，內容的起訖時間是建隆元年(960)至慶曆四年(1044)。<sup>155</sup>《國朝會要》已經佚失，根據《太常因革禮》的

符八年(1015)六月，改名為正陽門。景祐元年(1034)正月，改名為宣德門。參見《玉海》，卷170，頁3119。

<sup>151</sup> 《華陽集》，卷26，頁184。

<sup>152</sup> 自仁宗朝開始，王珪長期擔任學士，「神宗即位，遷學士承旨。珪典內外制十八年，最為久次，嘗因展事齋宮，賦詩有所感，帝見而憐之。熙寧三年，拜參知政事」(《宋史》，卷312，〈王珪傳〉，頁10242)。在宋代，內制的起草都由學士執掌，批答屬於內制，故該文寫於熙寧三年之前。

<sup>153</sup> 《臨川先生文集》，卷48，頁506。關於此文的寫作時間，參見[宋]王安石著，李之亮箋注，《王荊公文集箋注》(成都：巴蜀書社，2005)，頁382。

<sup>154</sup> 《東京夢華錄注》，卷1，〈大內〉，頁30。

<sup>155</sup> 《九朝編年備要》，卷13，頁335。

記載，此書有皇帝御樓宣赦的儀注，<sup>156</sup>皇帝親郊之後應當是按照這一程式來舉行肆赦儀式的。北宋後期，皇帝應當分別前往南北郊祭祀昊天上帝和皇地祇的呼聲，在朝廷內引起了很大反響，北郊親祭一次次提上議事日程。<sup>157</sup>紹聖三年(1096)，權禮部尚書黃裳在討論北郊親祭時提到：「元豐所定《北郊親祀議》稱，如遇車駕赴景靈宮、太廟，即依大禮儀注施行。其宣德門肆赦，亦有已定儀注，並系朝廷臨時指揮。」<sup>158</sup>北郊親祭直到政和四年(1114)纔實現，但是在當時的人看來，跟南郊親祭一樣，皇帝親祭北郊之後，也應該有宣德門肆赦的環節。在《政和五禮新儀》中，宣德門肆赦禮典化，成爲整個皇帝親郊儀式的有機組成部分。<sup>159</sup>政和三年後，皇帝南郊親祭之後依然大赦天下，<sup>160</sup>北郊親祭只是「降德音於天下」或「降德音於諸路」。<sup>161</sup>德音的規格比大赦略低，《宋史·刑法志》：「恩宥之制，凡大赦及天下，釋雜犯死罪以下，甚則常赦所不原罪，皆除之。凡曲赦，惟一路或一州，或別京，或畿內。凡德音，則死及流罪降等，餘罪釋之，間亦釋流罪。」<sup>162</sup>

我們再來分析南郊赦文的內容。推恩一直是大赦制度最主要的職能。《冊府元龜》的編者認爲：「帝王以爲死者不可復生，刑者不可復續，故開仁恕之道，行曠蕩之恩，所以釋既往之辜，示自新之路也。漢晉而下，歷代相承。」<sup>163</sup>大赦的最初目的是爲了讓罪犯悔過自新，因此釋囚成爲每個朝代大赦必不可少的內容。<sup>164</sup>在大赦制度的發展過程中，官爵和財物的恩

<sup>156</sup> 《太常因革禮》，卷16，〈總例十六〉，頁411-412。

<sup>157</sup> 山內弘一，〈北宋時代の郊祀〉，《史學雜誌》，第92編第1號(東京，1985.01)，頁47-53；小島毅，〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》，第108冊(東京，1989.02)，頁176-194；朱溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，頁282-294。

<sup>158</sup> 《宋會要輯稿》，禮28之56，頁1047。

<sup>159</sup> 《政和五禮新儀》，卷28，〈皇帝祀昊天上帝儀四〉，頁247-249；卷33，〈皇帝宗祀上帝儀四〉，頁270-272；卷83，〈皇帝祭皇地祇儀四〉，頁485-487。

<sup>160</sup> 《宋史》，卷21，〈徽宗紀三〉，頁392、397；卷22，〈徽宗紀四〉，頁405、412。

<sup>161</sup> 《宋史》，卷21，〈徽宗紀三〉，頁393、398；卷22，〈徽宗紀四〉，頁406。

<sup>162</sup> 《宋史》，卷201，〈刑法志〉，頁5026。

<sup>163</sup> 《冊府元龜》，卷82，〈帝王部·赦宥一〉，頁893。

<sup>164</sup> 關於唐代的錄囚與釋囚制度，參見陳俊強，〈唐代錄囚制試釋〉，收入高明士編，

賜、賦稅的減免等內容逐漸加入進來，推恩的形式更加多樣。從唐高宗和武后時期開始，除了赦免恩賜等事項外，大赦詔中還出現了不少涉及具體政務和法律制度的內容，赦文開始成爲一種重要的立法方式。<sup>165</sup>在唐後期，赦文與立法的關係更加密切。<sup>166</sup>赦文的內容變得前所未有的豐富，尤以南郊赦文最爲突出。例如，〈乾符二年正月七日南郊赦〉「內容從犯罪赦免、京兆府和三司各類錢物的條流放免、財物勘檢、漕糧腳價、軍糧徵運、羨餘進獻、武器製作、兵士闕額、文牒影占、賦稅逼徵，乃至於刺史上任、禮部注擬，事無巨細，皆有鋪陳」。<sup>167</sup>皇帝的南郊親祭在溝通神祇之外，也成爲施惠百姓、布政更始的契機。

魏斌認爲，朝廷通過大赦發布政策法令的現象只存在於唐代。<sup>168</sup>這一看法不妥。例如，後唐同光二年(924)的南郊大赦規定：「喪葬之典，合式具言，使貧者足以備其儀，富者不得逾其制。頃自淳風漸散，薄俗相承，不守等威，競爲僭侈，生則不能盡其養，沒則廣費飾其終。自今後仰所司舉名條制，勿令逾越，若故違犯，嚴加責罰。」這份赦文涉及申禁的內容，還包括廢除苛捐雜稅、整頓力役的分派、加強對地方官的選拔和監察等。<sup>169</sup>長興元年(930)的南郊赦文也有這方面的內容：「應天下府州合徵秋夏苗稅。土地節氣，各有早晚，訪聞州縣官於省限前預先徵促，致百姓主持送納博買供輸，既不利其生民，今特議其改革，已令所司更展期限。」<sup>170</sup>顯德元年(954)的南郊赦文，規定了後周對前代及其帝王的政策：「梁室受命，奄有中原，當歷數之有歸，亦神器之所在。潞王踐阼，承紹唐基，累年司牧於生靈，諸夏奉承於正朔。莊宗克復，以朱氏爲僞朝，晉祖統臨，以清泰爲

---

《東亞傳統教育與法制研究(一)——教育與政治社會》(臺北：臺灣大學出版中心，2005)，頁265-295。

<sup>165</sup> 禹成旻，〈試論唐代赦文的變化及其意義〉，《北京理工大學學報》，2004年第3期(北京，2004.06)，頁84-87。

<sup>166</sup> 魏斌，〈「伏准赦文」與晚唐行政運作〉，《中國史研究》，2006年第1期(北京，2006.02)，頁95-106；〈唐代赦書內容的擴展與大赦職能的變化〉，《歷史研究》，2006年第4期(北京，2006.08)，頁26-28。

<sup>167</sup> 吳麗娛，〈禮制變革與中晚唐社會政治〉，頁149。

<sup>168</sup> 魏斌，〈唐代赦書內容的擴展與大赦職能的變化〉，頁34-35。

<sup>169</sup> 《冊府元龜》，卷92，〈帝王部·赦宥十一〉，頁1015-1017。

<sup>170</sup> 《冊府元龜》，卷93，〈帝王部·赦宥十二〉，頁1023。

偽號。所宜追正，庶協通規。今後不得名梁朝為偽朝，潞王為偽主。前代帝王陵廟及名臣墳墓無後者，所在官吏檢校，勿令樵采耕犁。」<sup>171</sup>可以看到，在五代時期的南郊大赦中，依然有不少涉及行政事務和法規制度的內容。

到了北宋，親郊赦文中還是有與政策法令相關的內容。例如，張方平在討論南郊赦書的條目時說：「比來朝廷雖降責王逵、王隲等，以懲聚斂之吏。而近見奏報，郡縣猶以助軍為名，因緣為奸。調宜因赦書，特與戒勵，使天下知誅求之暴，本非朝廷之意。」<sup>172</sup>趙抃在其奏狀中說：「臣伏睹明堂赦書節文，今後應系選差職任，令主判官審擇人才，參校履歷，不得以公私輕過便隔選差，如須合立定選格，即仰本院別行詳定聞奏。」<sup>173</sup>可見，在北宋時期皇帝親郊的赦文中，確實經常有行政事務和法令條規方面的內容。

然而，從總體上看，在北宋的親郊大赦中，推恩的內容還是占據了絕對的主導地位。這與宋代的統治政策有關，天水一朝推行懷柔政策，通過各種恩賜政策來換取臣民的效忠，這在親郊大赦中有充分的表現。開寶四年(971)，右補闕梁周翰上疏曰：「陛下再郊上帝，必覃赦宥。臣以天下至大，其中有慶澤所未及，節文所未該者，所宜推而廣之。方今賦入至多，加以可科變之物，名品非一，調發供輸，不無重困。且西蜀、淮南、荊、潭、桂、廣之地，皆以為王土。陛下誠能以三方所得之利，減諸道租賦之入，則庶乎德澤均而民力寬矣。」<sup>174</sup>太平興國六年(981)，太宗舉行南郊親祭前，「有秦再思者，上書願勿再赦，且引諸葛亮佐蜀數十年不赦事。上頗疑之，以問趙普，普曰：『國家開創以來，具存彝制，三歲一赦，所謂其仁如天，堯、舜之道。劉備區區一方，用心何足師法。』上然其對，赦宥之文遂定」。<sup>175</sup>可見，用親郊大赦來顯示國家的權威及其對臣民的仁慈，是宋初即已貫徹

<sup>171</sup> 《冊府元龜》，卷96，〈帝王部·赦宥十五〉，頁1050。

<sup>172</sup> [宋]張方平，《樂全集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1104冊)，卷20，〈郊禋赦書事目〉，頁189。

<sup>173</sup> [宋]趙抃，《清獻集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1094冊)，卷6，〈奏狀論三路選差〉，頁835。

<sup>174</sup> 《續資治通鑑長編》，卷12，「開寶四年十月甲申」條，頁271-272。

<sup>175</sup> 《續資治通鑑長編》，卷22，「太平興國六年十一月辛亥」條，頁505。

的統治政策。後來仍然有人反對親郊大赦，例如景祐元年(1034)，將大赦視為「政教之大患」的龐籍上書，要求不再舉行南郊大赦，<sup>176</sup>但沒有取得任何效果，親郊大赦在北宋不曾中斷過。

郭東旭指出，宋代的赦文內容主要有加恩百官、恩及子孫、優寬諸君、特恩赦百官、蠲免逋欠及私債等。<sup>177</sup>這一概括比較準確，南郊親祭後的大赦內容也大抵如此，宋人田錫在〈賀大赦表〉中說：「以一陽來，復有事於南郊，肆赦遂行，宣令於北闕。澤遍天下，先陽春而布和；風行域中，與品物而更始。釋放刑禁，務寬過尤，蠲復租征，招懷違叛，勛勞先賞，遺滯旁求，惠孚惇嫠，恩加存歿。」<sup>178</sup>然而，如此多的恩赦內容帶來了不少問題。例如，錢物賞賜的支出給國家財政帶來了巨大的困難。<sup>179</sup>又如，在宋代的各種蔭補方式中，通過南郊大赦入仕的人數最多，冗官問題在很大程度上由此造成。限制蔭補是北宋政治生活中的重要話題，朝廷也採取了很多措施，尤其是在仁宗和神宗朝，但效果極其有限。<sup>180</sup>

赦文時常有涉及地方事務的內容，因此需要向地方官民宣行。《隋書·田式傳》：「每赦書到州，式未暇讀，先召獄卒，殺重囚，然後宣示百姓。其刻暴如此。由是為上所譴，除名為百姓。」<sup>181</sup>可見，向官民宣赦書是隋代地方官應盡的職責。到了唐代，宣行赦書在禮典中得到了反映。在《開元禮》的嘉禮部分，有使臣到諸州宣赦書的禮儀。地點在州城門，由刺史招集文武官參加，禮儀最核心的部分是：「持案者進使者前，使者取赦書，持案者退復位，使者稱有赦，刺史以下皆再拜。宣赦訖，又再拜、舞蹈，又再拜。本司釋囚，行參軍引刺史進使者前，北面受赦書，退復位。」<sup>182</sup>當南郊赦書下達諸州時，應當按照此儀軌宣赦。長興元年(930)後唐明宗南郊

<sup>176</sup> [宋]趙汝愚，《宋朝諸臣奏議》(上海：上海古籍出版社，1999)，卷100，〈上仁宗乞郊禋更不行赦〉，頁1073。

<sup>177</sup> 郭東旭，《宋朝法律史論》(保定：河北大學出版社，2001)，頁380-384。

<sup>178</sup> 《咸平集》，卷25，頁514。

<sup>179</sup> 曹福鉉，〈宋代對官員的郊祀賞賜〉，《宋史研究論叢》，第6輯(保定，2005.04)，頁66-83。

<sup>180</sup> 游彪，《宋代蔭補制度研究》(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁1-77。

<sup>181</sup> 《隋書》，卷74，〈田式傳〉，頁1694。

<sup>182</sup> 《大唐開元禮》，卷130，〈皇帝遣使詣諸州宣赦書〉，頁613。

親祭後，針對過去赦書宣布不廣的問題，宣布：「夫施令覃恩，比期及物，苟有壅滯，曷浼焦勞？如聞近年赦書所在不廣宣布，為人臣者豈若是乎？其在輔弼公卿藩侯郡守各輸忠力，副朕憂勤，共致治平，永躋仁壽。仍令御史臺嚴加訪察，無縱稽留。赦書日行五百里，告諭天下，咸使聞知。」<sup>183</sup>在北宋，向州縣官民宣赦變得更為重要。至道二年(996)正月，太宗在南郊親祭天地，時任知滁州郡知事的王禹偁寫了〈賀南郊大赦表〉，提到：「今月二十日降到赦書一道，南郊禮畢大赦天下者，臣當時集軍州官吏、百姓、僧道宣讀施行訖。」<sup>184</sup>曾鞏〈賀熙寧四年明堂禮畢大赦表〉：「今月十三日樞密院遞到赦書一道，以宗祀明堂禮畢，大赦天下，臣已即時集軍州官吏將校等宣布訖。」<sup>185</sup>這樣的例子還有不少，格式也大體相同。<sup>186</sup>這表明，赦書下達地方，向百姓宣布赦文的內容，並由地方長官撰寫賀表，將此事告知朝廷，已經成為親郊大赦的基本程式。宣赦書是朝廷與地方社會溝通的一種有效手段，包括釋囚在內的整個儀式，意在使民衆直觀地感覺到朝廷的存在與天子的恩威，從而建立穩定的統治秩序。

### (三) 賀禮

在皇帝親郊的場合，除了地方政府的助祭和皇帝的大赦天下外，君臣還要在祭祀完成後進行進賀與受賀的禮儀，這也是權力秩序的一種體現。

<sup>183</sup> 《冊府元龜》，卷93，〈帝王部·赦宥十二〉，頁1024。關於赦書「日行五百里」的問題，參見中村裕一，《唐代制敕研究》(東京：汲古書院，1991)，頁910-925。

<sup>184</sup> [宋]王禹偁，《小畜集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1086冊)，卷22，〈賀南郊大赦表〉，頁216。此文的定年，參見徐規，《王禹偁事迹著作編年》(北京：中國社會科學出版社，1982)，頁128。

<sup>185</sup> 《曾鞏集》，卷27，頁418。

<sup>186</sup> 相關的例子，參見[宋]宋祁，《景文集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1088冊)，卷36，〈賀南郊禮畢表〉，頁314；卷36，〈定州賀南郊禮畢表〉，頁314-315；《曾鞏集》，卷27，〈賀熙寧十年南郊禮畢大赦表〉，頁418-419；[宋]余靖，《武溪集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1089冊)，卷16，〈賀南郊赦表〉，頁160；[宋]文同，《丹淵集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1096冊)，卷27，〈賀明堂禮畢表〉，頁714-715；[宋]劉摯，《忠肅集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1099冊)，卷2，〈賀南郊禮成表〉，頁466-467。



在唐前期，地方長官和在外京官在皇帝親郊前後，需要通過禮部上奏賀表。例如《開元禮》規定：「凡踐祚、加元服、冊皇后、皇太子及元日，並巡狩、親征、封禪、拜郊及諸大禮，諸州刺史、都督及京官五品以上在外者，並拜表疏賀，禮部爲奏。」<sup>187</sup>此時，群臣進賀還沒有成爲皇帝親祭南郊的一個禮儀環節。

到了唐後期，那些沒有參與南郊親祭的官員，依然會在祭祀前後以上表的方式向皇帝進賀。例如，令狐楚〈賀南郊表〉：「伏奉聖旨，以來年正月五日朝獻太清宮，饗太廟，七日有事於南郊，宜令所司准式者」，「臣謬貞師律，叨守戎藩，不得捧豆籩於清廟之中，執玉帛於泰壇之下，仰觀盛禮。伏賀鴻休，聳躄轅門，無任戀結，屏營之至，謹遣某官某奉表陳賀以聞。」<sup>188</sup>這是令狐楚在南郊親祭前上的賀表。根據令狐楚的生平以及文中透露的南郊親祭時間，此文作於長慶四年(824)，他時任檢校禮部尚書、汴州刺史、宣武軍節度、汴宋亳觀察等使。<sup>189</sup>他另有〈爲桂府王珙中丞賀南郊表〉一文：「伏奉十一月十日制書，南郊大禮畢，大赦天下者」，「臣蒙被恩澤，獲齒生類，會守遠郡，阻窺盛禮，徘徊天外，目與心斷，無任抃躍，戀結之心，謹遣突將王清朝等奉表陳賀以聞。」<sup>190</sup>此文寫於貞元九年(793)十一月南郊大禮之後。「王珙」應爲王拱。貞元七年，令狐楚進士及第，一度被桂管觀察使王拱辟署，因此替他寫下了向皇帝進賀南郊禮成的文表。

更爲重要的是，在唐後期的皇帝親郊中，群臣進賀成爲其中的一個禮儀環節。《舊唐書·禮儀志》：「〔長慶元年〕正月，南郊禮畢，有司不設御榻，上立受群臣慶賀。及御樓仗退，百僚復不於樓前賀，乃受賀於興慶宮。二者闕禮，有司之過也。」<sup>191</sup>關於這一事件，《冊府元龜》有不同的說法：「長慶元年正月辛丑，郊社禮畢，大赦天下。宣赦畢，宰臣率百僚稱賀於樓前。仗退，帝朝太后於興慶宮。先是，南郊禮畢，不設御榻，帝立受群臣稱賀，

<sup>187</sup> 《大唐開元禮》，卷3，〈序例下〉，頁33。

<sup>188</sup> [宋]李昉等，《文苑英華》(北京：中華書局，1982)，卷553，頁2827。

<sup>189</sup> 《舊唐書》，卷172，〈令狐楚傳〉，頁4461。

<sup>190</sup> 《文苑英華》，卷553，頁2827-2828。

<sup>191</sup> 《舊唐書》，卷21，〈禮儀志一〉，頁845。

及御樓仗退，百僚復不賀於興慶宮。舉大典而有二闕，皆有司之過也。」<sup>192</sup>在這裏，所謂「有司之過」，是指在皇帝接受群臣賀禮時不設御榻，以及官僚不在興慶宮慶賀。《冊府元龜》和《舊唐志》對前一過失的說法相同，後一過失則正好相反。《舊唐書·穆宗紀》：「禮畢，群臣於樓前稱賀。仗退，上朝太后於興慶宮。」<sup>193</sup>由此看來，在前面的兩種說法之中，當以《冊府元龜》的說法為是。通過上面的史料辨析可以看到，在唐後期的皇帝南郊親祭中，大致有三個受賀禮儀：皇帝完成南郊親祭後，在郊宮接受群臣的進賀；在城樓上宣布大赦後，群臣稱賀；鑾駕回宮後，另有一個太后在場的慶賀儀式，皇帝和群臣都出席。興慶宮建立於開元二年(714)，被稱為南內，與西內太極宮、東內大明宮並稱三大內。<sup>194</sup>元和十五年(820)正月，憲宗駕崩，穆宗即位，懿安皇后郭氏被尊為皇太后。同年六月，太后移居興慶宮。<sup>195</sup>可見，回宮後的慶賀儀式是在太后所居住的宮中舉行。

五代時期有關南郊慶賀的記載相當少，不過，後唐長興元年(930)和後周顯德元年(954)南郊親祭後的行宮受賀都有記載。<sup>196</sup>

我們通過長慶元年(821)的例子，概括出唐後期皇帝南郊親祭的一系列受賀禮儀，接下來我們來看一下宋代是否也是如此。《太常因革禮》在記載開寶元年(968)的皇帝親祭時，提到：「《通禮》無行宮稱賀儀。是歲儀注，皇帝還青城行宮，受文武百僚賀，皇帝升坐，文武百僚俱橫行，起居再拜。中書門下班首少前，跪賀，訖，復位。典儀曰再拜，在位官皆再拜，舞蹈，三稱萬歲，又再拜。宣徽使進詣御坐前，承旨，退西，稱有制。典儀曰再拜，在位官皆再拜。宣答訖，典儀曰再拜，在位官皆再拜，舞蹈，三稱萬歲，又再拜。訖，分班序立，皇帝降坐，文武百僚相次退，所司轉仗於還

<sup>192</sup> 《冊府元龜》，卷596，〈掌禮部·謬妄〉，頁6861。

<sup>193</sup> 《舊唐書》，卷16，〈穆宗紀〉，頁484。

<sup>194</sup> 關於興慶宮的歷史，參見Victor Cunrui Xiong, *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000), 97-104.

<sup>195</sup> 《舊唐書》，卷16，〈穆宗紀〉，頁479。

<sup>196</sup> 《舊五代史》，卷41，〈後唐明宗紀七〉，頁560；卷113，〈後周太祖紀四〉，頁1500。

途，如來儀。」<sup>197</sup>開寶六年頒布的《開寶通禮》沒有吸收行宮稱賀的儀注，但是這一儀式在北宋的禮儀實踐中長期實行。景德二年(1005)，「是歲儀注，南郊禮儀使奏，自乾德六年(按：即開寶元年)以來，行宮稱賀，橫行再拜，遂奏聖躬萬福，於禮未備。今欲橫行，再拜，搢笏，舞蹈，又再拜，而後聖躬萬福，又再拜，余稱賀如舊。詔可」。<sup>198</sup>從這裏可以看到兩點，一是自從開寶元年至景德二年，每逢皇帝南郊親祭都有行宮受賀禮儀，二是通過增加臣下的舞蹈環節和再拜次數，來進一步展現皇帝的權威。<sup>199</sup>政和元年(1111)，禮官指出，「端拱元年、明道元年，天子耕籍之禮一準郊例」，並要求「端拱、明道中命五使及稱賀肆赦之類，並乞不行」。<sup>200</sup>端拱元年(988)、明道元年(1032)分別處於太宗和仁宗的統治時期，從這一側面的記載可以看到，行宮受賀禮儀是長期實行的。

自熙寧七年(1074)始，南郊青城的殿宇和宮門有了確定的名稱。《宋史·禮志》：「先是，每郊撰進，至是始定名，前門曰泰禋，東偏門曰迎禧，正東門曰祥曦，正西門曰景曜，後三門曰拱極，內東側門曰夤明，西側門曰肅成，殿曰端誠，殿前東、西門曰左右嘉德，便殿曰熙成，後園門曰寶華，著為定式。」<sup>201</sup>青城的中心端誠殿成為皇帝南郊受賀的地點。例如元豐六年(1083)，神宗祭畢昊天上帝，「百官稱賀於端誠殿」。<sup>202</sup>在《政和五禮新儀》中，端誠殿受賀依然是皇帝南郊親祭的重要組成部分，內容與開寶元年的儀注相近。

<sup>197</sup> 《太常因革禮》，卷29，〈冬至祀昊天上帝於圜丘〉，頁462。

<sup>198</sup> 《太常因革禮》，卷30，〈冬至祀昊天上帝於圜丘二〉，頁467。

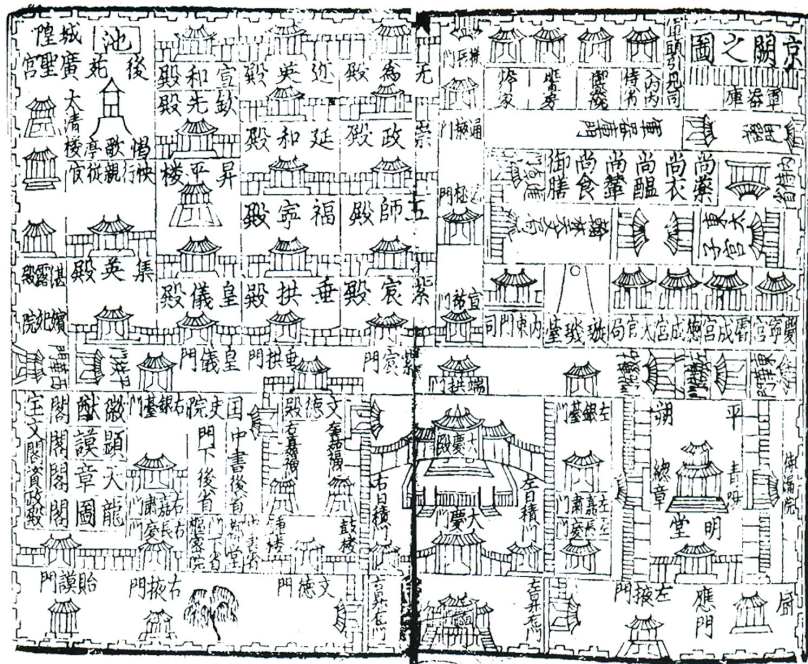
<sup>199</sup> 渡邊信一郎對唐代國家禮儀中的舞蹈之禮有過討論，特別是對元會禮儀中的委贄之禮向舞蹈之禮的轉化與皇權強化的關係進行了深入剖析，參見渡邊信一郎，《天空の玉座——中國古代帝國の朝政と儀禮》，頁170-176。

<sup>200</sup> 《政和五禮新儀》，卷首，頁28。

<sup>201</sup> 《宋史》，卷99，〈禮志二〉，頁2433。

<sup>202</sup> 《宋史》，卷99，〈禮志二〉，頁2444。

圖一 北宋宮城圖<sup>203</sup>



我們再來看明堂親享。皇帝親享明堂是從皇祐二年(1050)開始的，此前的明堂大享都由有司攝事。在北宋，明堂長期沒有建立，直到政和五年(1117)纔開始動工興建，兩年後落成。在明堂建立以前，有司攝行明堂大享，都是寓於南郊。皇帝的明堂親享都是在宮城正殿——大慶殿舉行的。在確定明堂親享的地點時，仁宗說：「明堂者，布政之宮，朝諸侯之位，天子之路寢，乃今之大慶殿也。況明道初合祀天地於此，今之親祀，不當因循，尚於郊壇寓祭也。其以大慶殿為明堂，分五室於內。」於是，「禮院請依《周禮》，設五室於大慶殿」。<sup>204</sup>在古人的禮制理想中，明堂是天子的布政之宮。《白虎通》謂：「天子立明堂者，所以通神靈，感天地，正四時，出教化，

<sup>203</sup> [宋]陳元觀，《事林廣記》(北京：中華書局，1963)，後集卷6，無頁碼。

<sup>204</sup> 《宋史》，卷101，〈禮志四〉，頁2465。

宗有德，重有道，顯有能，褒有行者也。明堂上圓下方，八窗四闔，布政之宮，在國之陽。」<sup>205</sup>雖然明堂沒有建立，大慶殿畢竟是大內的正殿，故以此為皇帝親行明堂大享的場所。仁宗完成明堂親享後，「御紫宸殿，百官稱賀」。<sup>206</sup>紫宸殿舊名崇德殿，明道元年(1032)，改名紫宸殿，「即視朝之前殿」。<sup>207</sup>作為政治功能僅次於大慶殿的宮殿，紫宸殿用來舉行受賀禮儀，是非常自然的事情。皇祐二年後，明堂親享禮畢，皇帝都是在紫宸殿受賀，在《政和五禮新儀》中亦是如此。<sup>208</sup>結合前面的分析可以看到，北宋時期親郊完畢，立即有群臣向皇帝進賀，這也是皇帝一系列受賀禮儀中最重要的一個。在《政和五禮新儀》規定的皇帝親郊禮儀中，有這一單獨的環節，這足以顯示其重要性。

與唐後期一樣，親郊大赦後，群臣在城樓下向皇帝進賀。如元豐六年(1083)，神宗完成南郊親祭回宮後，「常服，乘輿御宣德門，肆赦，群臣稱賀如常儀」。<sup>209</sup>明堂也是如此，皇祐二年(1050)，仁宗祭畢明堂、在紫宸殿接受百官祝賀後，「乃常服，御宣德門肆赦，文武內外官遞進宮有差。宣制畢，宰臣百僚賀於樓下」。<sup>210</sup>在《政和五禮新儀》中，群臣的樓下進賀禮儀被列入「宣德門肆赦」的環節。

在北宋的禮制實踐中，朝臣一般不出席皇帝親郊禮畢在太后宮中舉行的慶賀儀式，只是奉表稱賀。這一禮儀主要發生在皇帝與太后之間，唯一的例外發生在天聖五年(1027)，群臣賀章獻皇太后於其居住的會慶殿。<sup>211</sup>元祐四年(1089)，哲宗親享明堂，「三省以章獻皇后故事，將俟禮畢，百官班賀於會慶殿」。宣仁太皇太后宣諭：「今有司因天聖之故事，修會慶之盛禮，將俾文武稱賀於庭。吾自臨萬機，日懷祗畏，豈敢以菲薄之德，自比章獻之明。矧復皇帝致賀於禁中，群臣奉表於闈左，禮文既具，夫又何求？」

<sup>205</sup> [漢]班固著，[清]陳立疏證，《白虎通疏證》(北京：中華書局，1994)，卷6，頁265。

<sup>206</sup> 《宋史》，卷101，〈禮志四〉，頁2467。

<sup>207</sup> 《玉海》，卷160，〈明道紫宸殿〉，頁2945。

<sup>208</sup> 《政和五禮新儀》，卷33，〈皇帝宗祀上帝儀四〉，頁269-270。

<sup>209</sup> 《宋史》，卷99，〈禮志二〉，頁2444。

<sup>210</sup> 《宋史》，卷101，〈禮志四〉，頁2467。

<sup>211</sup> 《續資治通鑑長編》，卷105，「天聖五年十一月癸丑」條，頁2456。

前朝舊議，吾不敢受，將來明堂禮畢，更不受賀。百官並內東門拜表，故茲詔示，想宜知悉。」<sup>212</sup>看來在北宋，太后宮中的郊畢賀禮是一個封閉性的禮儀，在以《政和五禮新儀》為代表的官方禮典中，不見這一禮儀的儀注，也就可以想見了。

與唐代一樣，在北宋，那些無法出席皇帝親郊的官員往往會向皇帝進呈賀表。例如熙寧十年(1077)，蘇轍在南京應天府任職，當時的知府是張方平。該年冬至，神宗在南郊親祭天地，蘇轍寫了〈代張公賀南郊表〉、〈代南京留守賀南郊表〉和〈代南京百官賀南郊表〉，上奏朝廷。<sup>213</sup>被貶斥嶺南期間，蘇轍也有向皇帝親郊表示祝賀的奏表。建中靖國元年(1101)，徽宗舉行南郊親祭，蘇轍上表：「臣頃斥居荒服，豈意生還？今密邇邦畿，亟聞敷命。造庭稱慶，雖絕望於餘生；鼓腹載歌，竊有幸於今日。」<sup>214</sup>他借此表明雖然遭到了貶逐卻忠於朝廷與皇帝的心跡，權力關係正是通過類似這樣的方式得到了表達。

## 五、結論

上面，我們分析了唐至北宋時期皇帝親郊與有司攝事的差別是如何擴大的，進而來探討皇帝親郊在這一時期的歷史變遷。

唐宋王朝都極為重視禮儀制度，將其作為表述國家意識形態的重要途徑。魏侯璋(Howard J. Wechsler)指出，在唐前期，為了適應不斷膨脹的皇權，並為之提供宇宙觀念的解釋，昊天上帝在國家禮儀體系中的地位更為突出。它將這一現象看作唐代禮制演進的一個重要特徵。<sup>215</sup>相較於有司攝事，皇帝親郊表徵統治合法性的意義得到了更多的重視，最突出的表現就是，

<sup>212</sup> [宋]蘇轍，《龍川略志》(北京：中華書局，1982)，卷6，〈享祀明堂禮畢更不受賀〉，頁32。

<sup>213</sup> [宋]蘇轍，《樂城集》，卷49，收入《蘇轍集》(北京：中華書局，1990)，頁848-850。這三篇奏表的寫作時間，參見曾棗莊，《蘇轍年譜》(西安：陝西人民出版社，1986)，頁73-74。

<sup>214</sup> [宋]蘇轍，《樂城後集》，卷18，〈南郊賀表〉，見《蘇轍集》，頁1082。

<sup>215</sup> Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), 107-122, 234.

唐玄宗確立了在南郊親祭前進行太清宮朝獻和太廟朝享的成例。以想像中的遠祖、真實的祖先和天神地祇為順序的祭祀，比起這些神靈的單獨祭祀，無疑使統治合法性得到了更加有力的展示。盛唐時代過去之後，面對內憂外患帶來的秩序危機，朝廷不但通過政治、經濟等方式來強化自身、壓制地方，還借助富有象徵意義的儀式來樹立權威，三大禮是其中最重要的禮儀措施。晚唐的皇帝通常在繼位後的第二年舉行親郊儀式，以體現自己的合法地位。在宋初面臨深刻的統治合法性危機之時，親郊禮儀同樣成為解決這一問題的重要手段，皇帝還在南郊親祭前祭祀太廟，而且舉行頻率比唐代頻繁很多。這些被他們的子孫後代繼承，隨著景靈宮祭祀的加入，新的三大禮在宋真宗時期形成。就性質而言，皇帝親郊前的這兩項禮儀均非正祭，被視為不符合禮制傳統之舉，卻一直得以貫徹，顯然強化皇權的現實需要壓倒了一切。

從中晚唐開始，因為皇帝親郊愈顯重要，所以需要朝廷官員協調各種繁瑣的事務，專門的臨時性禮儀使職便應運而生，並在十世紀中葉形成了大禮五使。大禮五使是大禮使、禮儀使、儀仗使、鹵簿使和橋道頓遞使，其中鹵簿使和橋道頓遞使與祭祀過程無關，專門處理非祭祀性的環節。五使之中有兩個不涉及祭祀儀式的使職，說明皇帝親郊的外在形式得到了前所未有的重視，鹵簿、儀仗等原先的輔助性事務越來越重要，並在相當程度上制約了親郊禮儀的形式。

唐至北宋時期皇帝親郊中非祭祀性禮儀環節的凸顯，不僅表現為盛大的禮儀隊伍給民眾造成的視覺衝擊和社會效應，更重要的是皇帝親郊以此來展現和鞏固人間權力秩序。原來，郊祀禮儀側重於表現天子與天神地祇的關係，太廟禮儀用來表現皇帝與祖先的關係，表現人間權力關係的主要是元會禮儀。從晚唐開始特別是進入宋代後，元會禮儀表徵帝國秩序的意義大不如前，而三大禮除了展示人神關係外，還有表現中央與地方、君主與臣下權力關係的內容。每當皇帝親郊，地方官府、蕃夷專程派員前來助祭，進奉大量財貨，並與文武朝官一起出席皇帝親郊儀式。朝廷在接受地方的進奉後，以大赦的方式進行回饋。雖然皇帝親郊後大赦天下的現象在唐以前也很常見，但是，以中書令為中心的宣赦書儀式直到唐前期纔形成，

到了安史之亂後，皇帝出席每次親郊後的頒宣赦書儀式，大赦儀式與皇帝親郊高度結合，成為皇帝親郊禮儀不可或缺的一部分。就赦文內容而言，除了有給予臣民形式多樣的赦免和恩賜外，各種規章制度和行政事務的調整也時常包含在內。此外，親郊之後臣下向皇帝的進賀也在唐後期儀式化了，並融入進整個親郊禮儀中。皇帝親郊禮儀成為君臣之間、中央與地方之間雙向權力關係的展示窗口，這些儀式雖然是表演性的，但是表現的內容卻是實在的。唐至北宋時期的皇帝親郊禮儀，除了像以前一樣確認天子與神靈的關係以顯示受命於天的意義，還成為宣揚國家權力秩序和調整統治措施的舞臺，世俗性與神聖性在此同時得到了有力的體現。



## 徵引書目

*Bibliography*

## (一) 古代文獻

1. [春秋]左丘明傳，[晉]杜預注，[唐]孔穎達正義，《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，1999。  
(Chun qiu) Zuoqiu Ming, zhuan; (Jin) Du Yu, zhu; (Tang) Kong Yingda, zheng yi. *Chun qiu Zuo zhuan zheng yi*, Beijing: Beijing da xue chu ban she, 1999.
2. [漢]班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。  
(Han) Ban, Gu. *Han shu*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1962.
3. [漢]班固著，[清]陳立疏證，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。  
(Han) Ban, Gu, zhu; (Qing) Chen Li, shu zheng. *Bai hu tong shu zheng*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1994.
4. [漢]蔡邕，《蔡中郎集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1063冊。  
(Han) Cai, Yong. *Cai zhong lang ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1063 ce.
5. [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏，《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999。  
(Han) Zheng, Xuan, zhu; (Tang) Kong, Yingda, shu. *Li ji zheng yi*, Beijing: Beijing da xue chu ban she, 1999.
6. [南朝宋]范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。  
(Nanchao Song) Fan, Ye. *Hou Han shu*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1965.
7. [唐]李林甫等，《唐六典》，北京：中華書局，1992。  
(Tang) Li, Linfu, deng. *Tang liu dian*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1992.
8. [唐]李隆基注，[宋]邢昺疏，《孝經注疏》，北京：北京大學出版社，1999。  
(Tang) Li, Longji, zhu; (Song) Xing Bing, shu. *Xiao jing zhu shu*, Beijing: Beijing da xue chu ban she, 1999.
9. [唐]杜甫著，[清]仇兆鰲注，《杜詩詳注》，北京：中華書局，1985。  
(Tang) Du, fu, zhu; (Qing) Qiu Zhao'ao, zhu. *Du shi xiang zhu*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1985.

10. [唐]長孫無忌等，《唐律疏議》，北京：中華書局，1983。  
(Tang) Zhangsun, Wuji, deng. *Tang lü shu yi*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1983.
11. [唐]蕭嵩等，《大唐開元禮》，東京：古典研究會，1972。  
(Tang) Xiao, Song, deng. *Da Tang Kaiyuan li*, Tokyo: Gu dian yan jiu hui, 1972.
12. [唐]魏徵等，《隋書》，北京：中華書局，1973。  
(Tang) Wei, Zheng, deng. *Sui shu*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1973.
13. [後晉]劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。  
(Houjin) Liu, Xu, deng. *Jiu Tang shu*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1975.
14. [宋]不著撰人，《宋大詔令集》，北京：中華書局，1962。  
(Song) Bu zhe zhuan ren. *Song da zhao ling ji*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1962.
15. [宋]文同，《丹淵集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1096冊。  
(Song) Wen, Tong. *Dan yuan ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1096 ce.
16. [宋]王安石，《臨川先生文集》，臺北：中華書局，1971。  
(Song) Wang, Anshi. *Linchuan xian sheng wen ji*, Taipei: Zhonghua shu ju, 1971.
17. [宋]王安石著，李之亮箋注，《王荊公文集箋注》，成都：巴蜀書社，2005。  
(Song) Wang, Anshi, zhu; Li Zhiliang, jian zhu. *Wang Jingong wen ji jian zhu*, Chengdu: Ba Shu shu she, 2005.
18. [宋]王禹偁，《小畜集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1086冊。  
(Song) Wang, Yucheng. *Xiao chu ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1086 ce.
19. [宋]王珪，《華陽集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1093冊。  
(Song) Wang, Gui. *Hua yang ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1093 ce.
20. [宋]王欽若等，《冊府元龜》，南京：鳳凰出版社，2006。  
(Song) Wang, Qinruo, deng. *Ce fu yuan gui*, Nanjing: Fong huang chu ban she, 2006.
21. [宋]王溥，《唐會要》，北京：中華書局，1955。  
(Song) Wang, Pu. *Tang hui yao*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1955.
22. [宋]王應麟，《玉海》，南京、上海：江蘇古籍出版社、上海書店，1987。  
(Song) Wang, Yinglin. *Yu hai*, Nanjing; Shanghai: Jiangsu gu ji chu ban she; Shanghai shu dian, 1987.

23. [宋]司馬光，《資治通鑒》，北京：中華書局，1956。  
(Song) Sima, Guang. *Zi zhi tong jian*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1956.
24. [宋]田錫，《咸平集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1085冊。  
(Song) Tian, Xi. *Xian ping ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1085 ce.
25. [宋]余靖，《武溪集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1089冊。  
(Song) Yu, Jing. *Wuxi ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1089 ce.
26. [宋]宋祁，《景文集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1088冊。  
(Song) Song, Qi. *Jingwen ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1088 ce.
27. [宋]宋敏求，《唐大詔令集》，北京：商務印書館，1959。  
(Song) Song, Minqiu. *Tang da zhao ling ji*, Beijing: Shang wu yin shu guan, 1959.
28. [宋]李昉等，《文苑英華》，北京：中華書局，1982。  
(Song) Li, Fang. *Wen yuan ying hua*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1982.
29. [宋]李燾，《續資治通鑒長編》，北京：中華書局，1979。  
(Song) Li, Tao. *Xu Zi zhi tong jian chang bian*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1979.
30. [宋]孟元老著，鄧之誠注，《東京夢華錄注》，北京：中華書局，1982。  
(Song) Meng, Yuanlao, zhu; Deng Zhicheng, zhu. *Dongjing meng hua lu zhu*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1982.
31. [宋]陳元靚，《事林廣記》，北京：中華書局，1963。  
(Song) Chen, Yuanjing. *Shi lin guang ji*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1963.
32. [宋]陳均，《九朝編年備要》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第328冊。  
(Song) Chen, Jun. *Jiu chao bian nian bei yao*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 328 ce.
33. [宋]張方平，《樂全集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1104冊。  
(Song) Zhang, Fangping. *Lequan ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1104 ce.
34. [宋]曾鞏，《曾鞏集》，北京：中華書局，1984。  
(Song) Zeng, Gong. *Zeng Gong ji*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1984.

35. [宋]楊億，《武夷新集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1086冊。  
(Song) Yang, Yi. *Wuyi xin ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1086 ce.
36. [宋]蔡襄，《蔡襄集》，上海：上海古籍出版社，1983。  
(Song) Cai, Xiang. *Cai Xiang ji*, Shanghai: Shanghai gu ji chu ban she, 1983.
37. [宋]趙汝愚，《宋朝諸臣奏議》，上海：上海古籍出版社，1999。  
(Song) Zhao, Ruyu. *Song chao zhu chen zou yi*, Shanghai: Shanghai gu ji chu ban she, 1999.
38. [宋]趙抃，《清獻集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1094冊。  
(Song) Zhao, Bian. *Qing xian ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1094 ce.
39. [宋]鄭居中等，《政和五禮新儀》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第647冊。  
(Song) Zheng, Juzhong, deng. *Zhenghe wu li xin yi*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 647 ce.
40. [宋]劉敞，《公是集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1095冊。  
(Song) Liu, Chang. *Gongshi ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1095 ce.
41. [宋]劉摯，《忠肅集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1099冊。  
(Song) Liu, Zhi. *Zhongsu ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1099 ce.
42. [宋]歐陽修，《太常因革禮》，上海：上海古籍出版社，1995，續修四庫全書本，第821冊。  
(Song) Ouyang, Xiu. *Tai chang yin ge li*, Shanghai: Shanghai gu ji chu ban she, 1995, in *Xu xiu Si ku quan shu*, di 821 ce.
43. [宋]歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975。  
(Song) Ouyang, Xiu; Song Qi. *Xin Tang shu*, Beijing: Zhong hua shu ju, 1975.
44. [宋]薛居正等，《舊五代史》，北京：中華書局，1976。  
(Song) Xue, Juzheng, deng. *Jiu Wu dai shi*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1976.

45. [宋]樓鑰，《攻媿集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本，第1152冊。  
(Song) Lou, Yao. *Gongkui ji*, Taipei: Taiwan shang wu yin shu guan, 1983, in *Ying yin Wen yuan ge Si ku quan shu*; di 1152 ce.
46. [宋]蘇頌，《蘇魏公文集》，北京：中華書局，1988。  
(Song) Su, Song. *Su Weigong wen ji*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1988.
47. [宋]蘇轍，《龍川略志》，北京：中華書局，1982。  
(Song) Su, Che. *Longchuan lue zhi*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1982.
48. [宋]蘇轍，《蘇轍集》，北京：中華書局，1990。  
(Song) Su, Che. *Su Che ji*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1990.
49. [元]馬端臨，《文獻通考》，北京：中華書局，1986。  
(Yuan) Ma, Duanlin. *Wen xian tong kao*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1986.
50. [元]脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。  
(Yuan) Tuotuo, deng. *Song shi*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1977.
51. [清]徐松，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957。  
(Qing) Xu, Song. *Song hui yao ji gao*, Beijing: Zhonghua shu ju, 1957.

## (二)近人論著

1. 久保田和男，《宋代開封の研究》，東京：汲古書院，2007。  
Kubota, Kazuo. *Sōdai kaifū no kenkyū*, Tōkyō: Kyūkosho, 2007.
2. 小島毅，〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》，第108冊(東京，1989.02)，頁123-219。  
Kojima, Tsuyoshi. “Kō shi seido no henshen,” *Tōyō Bunka Kenkyūjo kiyō*, 108 (Tōkyō, 1989.02), 123-219.
3. 山內弘一，〈北宋時代の郊祀〉，《史學雜誌》，第92編第1號(東京，1985.01)，頁40-66。  
Yamauchi, Kōichi. “Kita sō jidai no kō shi,” *Shigaku zasshi*, 92:1 (Tōkyō, 1985.01), 40-66.
4. 中村裕一，《唐代制敕研究》，東京：汲古書院，1991。  
Nakamura, Hiroichi. *Tōdai seichoku kenkyū*, Tōkyō: Kyūko Shoin, 1991.
5. 中國社會科學院考古研究所西安唐城隊，〈西安市唐長安城大明宮丹鳳門遺址的發掘〉，《考古》，2006年第7期(北京，2006.07)，頁39-49。  
Zhongguo she hui ke xue yuan kao gu yan jiu suo xi an tang cheng dui. “Xian shi Tang Changan cheng da ming gong dan feng men yi zhi de fa jue,” *Kao gu*, 2006:7

- (Beijing, 2006.07), 39-49.
6. 片岡一忠，〈《中國官印制度研究》〉，東京：東方書店，2008。  
Kataoka, Kazutada. *Chūgoku kan in seido kenkyū*, Tōkyō: Tōhō Shoten, 2008.
  7. 加藤繁，〈《支那經濟史考證》上卷〉，東京：東洋文庫，1952。  
Katō, Shigeshi. *Shina keizaishi kōshō*, jōkan, Tōkyō: Tōyō Bunko, 1952.
  8. 朱溢，〈唐至北宋時期的大祀、中祀和小祀〉，《清華學報》，新39卷第2期(新竹，2009.06)，頁287-324。  
Zhu, Yi. “Tang zhi bei Song shi qi de da si, zhong si he xiao si,” *Tsing hua xue bao*, xin39:2 (Hsinchu, 2009.06), 287-324.
  9. 朱溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神位的變化〉，《漢學研究》，第27卷第2期(臺北，2009.06)，頁267-302。  
Zhu, Yi. “Cong jiao qiu zhi zheng dao tian di fen he zhi zheng: Tang zhi bei Song shi qi jiao si zhu shen wei de bian hua,” *Han xue yan jiu*, 27:2 (Taipei, 2009.06), 267-302.
  10. 吾妻重二，〈宋代の景靈宮について——道教祭祀と儒家祭祀の交差〉，收入小林正美編，〈《道教の齋法儀禮の思想史的研究》〉，東京：知泉書館，2006。  
Azuma, Jūji. “Sō dai no kei rei kyū nitsuite: dōkyō saishi to juka saishi no kōsa,” in Kobayashi Masayoshi, hen, *Dōkyō no saihō girei no shisōshiteki kenkyū*, Tōkyō: Chisen Shokan, 2006.
  11. 吳羽，〈北宋玉清昭應宮與道教藝術〉，《藝術史研究》，第7輯(廣州，2005.12)，頁139-178。  
Wu, Yu. “Bei Song yu qing zhao ying gong yu dao jiao yi shu,” *Yi shu shi yan jiu*, 7 (Guangzhou, 2005.12), 139-178.
  12. 吳麗娛，〈論九宮祭祀與道教崇拜〉，《唐研究》，第9卷(北京，2003.12)，頁283-314。  
Wu, Liyu. “Lun jiu gong ji si yu dao jiao chong bai,” *Tang yan jiu*, 9 (Beijing, 2003.12), 283-314.
  13. 吳麗娛，〈禮用之辨：《大唐開元禮》的行用釋疑〉，《文史》，第71輯(北京，2005.05)，頁97-130。  
Wu, Liyu. “Li yong zhi bian: *Da Tang kai yuan li de xing yong shi yi*,” *Wen shi*, 71 (Beijing, 2005.05), 97-130.
  14. 吳麗娛，〈禮制變革與中晚唐社會政治〉，收入黃正建編，〈《中晚唐社會與政治研究》〉，北京：中國社會科學出版社，2006。  
Wu, Liyu. “Li zhi bian ge yu zhong wan Tang she hui zheng zhi,” in Huang, Zhengjian, bian, *Zhong wan Tang she hui yu zheng zhi yan jiu*, Beijing: Zhongguo

she hui ke xue chu ban she, 2006.

15. 吳麗娛，〈唐代的禮儀使與大禮使〉，《中國社會科學院歷史研究所學刊》，第5集(北京，2008.04)，頁127-156。  
Wu, Liyu. "Tang dai de li yi shi yu da li shi," *Zhongguo she hui ke xue yuan li shi yan jiu suo xue kan*, 5 (Beijing, 2008.04), 127-156.
16. 杜文玉，〈五代十國制度研究〉，北京：人民出版社，2006。  
Du, Wenyu. *Wu dai shi guo zhi du yan jiu*, Beijing: Ren min chu ban she, 2006.
17. 周寶珠，〈北宋時期的西京洛陽〉，《史學月刊》，2001年第4期(開封，2001.07)，頁109-116。  
Zhou, Baozhu. "Bei Song shi qi de xi jing Luoyang," *Shi xue yue kan*, 2001:4 (Kaifeng, 2001.07), 109-116.
18. 妹尾達彦，〈唐長安城的禮儀空間——皇帝儀禮の舞臺を中心に〉，《東洋文化》，第72號(東京，1992.03)，頁1-35。  
Seo, Tatsuhiko. "Tō Chōan jō no reigi kūkan: kōtei girei no butai wo chūshin ni," *Tōyō Bunka*, 72 (Tōkyō, 1992.03), 1-35.
19. 金子由紀，〈宋代の大朝會儀禮〉，《上智史學》，第47號(東京，2002.11)，頁49-85。  
Kaneko, Yuki. "Sō dai no dai chōkai girei," *Jōchi shigaku*, 47 (Tōkyō, 2002.11), 49-85.
20. 金子由紀，〈南宋の大朝會儀禮——高宗紹興15年の元會を中心として〉，《紀尾井史學》，第23號(東京，2003.11)，頁25-36。  
Kaneko, Yuki. "Nan Sō no dai chōkai girei: Kōsyū Shōkyō 15 nen no genkai wo chuushin toshite," *Kioi shigaku*, 23 (Tōkyō, 2003.11), 25-36.
21. 金子修一，〈古代中國と皇帝祭祀〉，東京：汲古書院，2001。  
Kaneko, Shūichi. *Kodai Chūgoku to kōtei saishi*, Tōkyō: Kyūko Shoin, 2001.
22. 金子修一，〈中國古代皇帝祭祀の研究〉，東京：岩波書店，2006。  
Kaneko, Shūichi. *Chūgoku kodai kōtei saishi no kenkyū*, Tōkyō: Iwanami Shoten, 2006.
23. 禹成旻，〈試論唐代赦文的變化及其意義〉，《北京理工大學學報》，2004年第3期(北京，2004.06)，頁83-87。  
Yu, Chengmin. "Shi lun Tang dai she wen de bian hua ji qi yi yi," *Beijing li gong da xue xue bao*, 2004:3 (Beijing, 2004.06), 83-87.
24. 禹成旻，〈唐代赦文頒布的演變〉，《唐史論叢》，第8輯(西安，2006.01)，頁114-132。  
Yu, Chengmin. "Tang dai she wen ban bu de yan bian," *Tang shi lun cong*, 8 (Xian,

- 2006.01), 114-132.
25. 徐規,《王禹偁事迹著作編年》,北京:中國社會科學出版社,1982。  
Xu, Gui. *Wang Yucheng shi ji zhu zuo bian nian*, Beijing: Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1982.
26. 根本誠,〈唐代の大赦に就いて〉,《早稻田大學大學院文學研究科紀要》,第6輯(東京,1960.12),頁241-259。  
Nemoto, Makoto. "Tō dai no taisha ni tsui te," *Waseda daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō*, 6 (Tōkyō, 1960.12), 241-259.
27. 馬冬,〈唐代大駕鹵簿服飾研究〉,《文史》,第87輯(北京,2009.05),頁107-139。  
Ma, Dong. "Tang dai da jia lu bu fu shi yan jiu," *Wen shi*, 87 (Beijing, 2009.05), 107-139.
28. 曹福鉉,〈宋代對官員的郊祀賞賜〉,《宋史研究論叢》,第6輯(保定,2005.04),頁66-83。  
Cao, Fuxuan. "Song dai dui guan yuan de jiao si shang ci," *Song shi yan jiu lun cong*, 6 (Baoding, 2005.04), 66-83.
29. 梅原郁,〈宋代の開封と都市制度〉,《鷹陵史學》,第3、4號(京都,1977.07),頁47-74。  
Umehara, Kaoru. "Sō dai no Kaifū to toshi seido," *Takaryō shigaku*, 3,4 (Kyōto, 1977.07), 47-74.
30. 梅原郁,〈皇帝・祭祀・國都〉,收入中村賢二郎編,《歴史のなかの都市——續都市の社會史》,京都:ミネルヴァ書房,1986。  
Umehara, Kaoru. "Kōtei · Saishi · kokuto," in *Nakamura Kenjirō, hen, Rekishi no naka no toshi: zoku Toshi no shakaishi*, Kyōto: Mineruva Shobō, 1986.
31. 郭東旭,《宋朝法律史論》,保定:河北大學出版社,2001。  
Guo, Dongxu. *Song chao fa lu shi lun*, Baoding: Hebei da xue chu ban she, 2001.
32. 郭聲波,〈宋大禮五使系年〉,《宋代文化研究》,第3輯(成都,1993.11),頁34-61。  
Guo, Shengpo. "Song da li wu shi xi nian," *Song dai wen hua yan jiu*, 3 (Chengdu, 1993.11), 34-61.
33. 陳俊強,〈唐代錄囚制試釋〉,收入高明士編,《東亞傳統教育與法制研究(一)——教育與政治社會》,臺北:臺灣大學出版中心,2005。  
Chen, Junqiang. "Tang dai lu qiu zhi shi shi," in Gao Mingshi, bian, *Dong ya chuan tong jiao yu yu fa zhi yan jiu (1): Jiao yu yu zheng zhi she hui*, Taipei: Taiwan da xue chu ban zhong xin, 2005.



34. 曾棗莊，《蘇轍年譜》，西安：陝西人民出版社，1986。  
Ceng, Zaozhuang. *Su Che nian pu*, Xi'an: Shanxi ren min chu ban she, 1986.
35. 游彪，《宋代蔭補制度研究》，北京：中國社會科學出版社，2001。  
You, Biao. *Song dai yin bu zhi du yan jiu*, Beijing: Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2001.
36. 渡邊信一郎，《天空の玉座——中國古代帝國の朝政と儀禮》，東京：柏書房，1996。  
Watanabe, Shinichirō. *Tenkū no gyokuza: Chūgoku kodai teikoku no chōsei to girei*, Tōkyō: Kashiwa Shobō, 1996.
37. 黃正建，〈試論唐代前期皇帝消費的某些側面——以《通典》卷六所記常貢為中心〉，《唐研究》，第6卷(北京，2000.12)，頁173-211。  
Huang, Zhengjian. "Shi lun Tang dai qian qi huang di xiao fei de mou xie ce mian: yi *Tong dian* juan liu suo ji chang gong wei zhong xin," *Tang yan jiu*, 6 (Beijing, 2000.12), 173-211.
38. 楊倩描，〈宋代郊祀制度初探〉，《世界宗教研究》，1988年第4期(北京，1988.12)，頁75-81。  
Yang, Qianmiao. "Song dai jiao si zhi du chu tan," *Shi jie zong jiao yan jiu*, 1988:4 (Beijing, 1988.12), 75-81.
39. 葛兆光，〈禮學誕生前夜的中國〉，《中國史研究》，2001年第1期(北京，2001.2)，頁63-76。  
Ge, Zhaoguang. "Li xue dan sheng qian ye de Zhongguo," *Zhongguo shi yan jiu*, 2001:1 (Beijing, 2001.2), 63-76.
40. 雷聞，〈隋唐朝集制度研究——兼論其與兩漢上計制之異同〉，《唐研究》，第7卷(北京，2001.12)，頁289-310。  
Lei, Wen. "Sui Tang chao ji zhi du yan jiu: jian lun qi yu liang Han shang ji zhi zhi yi tong," *Tang yan jiu*, 7 (Beijing, 2001.12), 289-310.
41. 劉安志，〈關於《大唐開元禮》的性質及行用問題〉，《中國史研究》，2005年第3期(北京，2005.08)，頁95-117。  
Liu, Anzhi. "Guan yu Da Tang kai yuan li de xing zhi ji xing yong wen ti," *Zhongguo shi yan jiu*, 2005:3 (Beijing, 2005.08), 95-117.
42. 劉增貴，〈漢隋之間的車駕制度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第63本第2分(臺北，1993.05)，頁371-453。  
Liu, Zenggui. "Han Sui zhi jian de che jia zhi du," *Zhong yang yan jiu yuan li shi yan yan jiu suo ji kan*, 63:2 (Taipei, 1993.05), 371-453.

43. 魏斌，〈「伏准赦文」與晚唐行政運作〉，《中國史研究》，2006年第1期(北京，2006.02)，頁95-106。  
Wei, Bin. “‘Fu zhun she wen’ yu wan Tang xing zheng yun zuo,” *Zhongguo shi yan jiu*, 2006:1 (Beijing, 2006.02), 95-106.
44. 魏斌，〈唐代赦書內容的擴展與大赦職能的變化〉，《歷史研究》，2006年第4期(北京，2006.08)，頁21-35。  
Wei, Bin. “Tang dai she shu nei rong de kuo zhan yu da she zhi neng de bian hua,” *Li shi yan jiu*, 2006:4 (Beijing, 2006.08), 21-35.
45. 嚴耕望，〈論唐代尚書省之職權與地位〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第24本(臺北，1953.06)，頁1-68。  
Yan, Gengwang. “Lun Tang dai shang shu sheng zhi zhi quan yu di wei,” *Zhong yang yan jiu yuan li shi yu yan yan jiu suo ji kan*, 24 (Taipei, 1953.06), 1-68.
46. Cahill, Suzanne C. “Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair of 1008,” *Bulletin of Sung Yuan Studies*, 16 (1980), 23-44.
47. Ebrey, Patricia B. “Taking out the Grand Carriage: Imperial Spectacle and the Visual Culture of Northern Song Kaifeng,” *Asia Major*, 3<sup>rd</sup> series, 12:1(1999), 33-65.
48. Wechsler, Howard J. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, New Haven: Yale University Press, 1985.
49. Xiong, Victor Cunrui. *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000.

## **Suburban Sacrifices Hosted by Emperors between the Tang and Northern Song Dynasties**

**Zhu, Yi**

Associate Professor of  
National Institute for Advanced Humanistic Studies at Fudan University

This essay discusses the evolution of suburban sacrifices hosted by emperors or relevant bureaucrats, which had evolved into two distinct forms by the reign of Tang Xuanzong. Beginning from the Tianbao period, emperors held sacrifices in the Taiqing Temple and the ancestral temple respectively in the two days preceding the southern suburban sacrifices. These sacrifices in the Taiqing Temple, the ancestral temple and the southern suburbs were collectively called the “Three Grand Rites”. While during the Five Dynasties and the first years of the Northern Song Dynasty emperors had only conducted sacrifices in the ancestral temple before the southern suburban sacrifices by the reign of Song Zhenzong, the new “Three Grand Rites” were established, with the emergence of the sacrifice at Jingling Temple. Due to the complicated nature of the sacrifices, the Five Envoys of Grand Rites, originating in the late Tang, were established in the Five Dynasties. The most conspicuous change in the sacrifices was the rise of non-sacrificial affairs such as tributes presented to emperors by representatives of local governments and foreign regimes, and the ritualization and legislation of amnesties of the sacrifices including many remits and rewards. In addition, officials held congratulation rituals on the success of the sacrifices. The rise of non-sacrificial elements indicates the suburban sacrifices were not only used to confirm and strengthen the relationship between the Sons of Heaven and other deities, but were also a stage symbolizing interpersonal relationships.

**Keywords: Tang Dynasty, Northern Song Dynasty, suburban sacrifices hosted by emperors, non-sacrificial affairs**

