

中央研究院歷史語言研究所集刊

第八十七本，第三分

出版日期：民國一〇五年九月

中國中古先代帝王祭祀的 形成、演變與意涵—— 以其人選與地點為主軸的探討

廖宜方*

「先代帝王祭祀」是當權王朝對於本朝以前、過去各個朝代及其皇帝的祭祀。此一祭祀始於北魏孝文帝，終於清末，擁有超過一千五百年的歷史。筆者的研究採取長時段的觀點，並以祭祀地點作為劃分歷史階段的準則，進而在本文中論證，從北魏孝文帝太和十六年到唐玄宗天寶年間，計約兩百五十年，應劃分為「在象徵王朝的代表性地點」舉行祭祀的階段。此一階段又分為前後兩期，這兩期對於象徵王朝的代表性地點的看法不同，前期為「定都之地」，後者為「肇跡之處」。定都之地指的是王朝的首都，肇跡之處則是王朝在建立政權基礎的過程中，貢獻最大的君主有實際作為的地方。選擇肇跡之處作為象徵王朝的代表性地點，正反映了一種實際主義的王權觀，即重視開國祖先的具體貢獻，而非天命、德運與登基即位的儀式或程序。

本文對此一祭祀的人選與地點進行詳細的分析之後，發現無論是在北魏孝文帝之時，或在隋與唐代前期，這項禮制都不是單純出於憑空的創造，而是鑲嵌在其歷史與時代的多重背景與源流當中。當我們逐一進行檢討，就會發現各種複雜的因素所扮演的角色，以及制度背後的各種考量。即制度的規範背後，有一套政治觀念在其中。

關鍵詞：先代帝王祭祀 政治祖先 王權 治統 制度史

* 中央研究院歷史語言研究所

本文乃科技部研究計畫「王權的歷史論：帝制中國『先代帝王祭祀』地點之考察」(NSC 102-2410-H-001-033-MY3) 之部分成果。

一・前言

在中國北京留存的前清禮制建築中，有一座歷代帝王廟，位置距今天的北京故宮不遠。這間廟宇以歷代君主為祭祀對象，在清代供奉了從三皇五帝到明代超過上百位的君主。歷代帝王廟的佔地面積不大，但在建築的規模與等級上，卻是比照皇家建築，由此可知它的地位與重要性。最早，在都城建立一廟祭祀歷代君主是明太祖的主意，這間建築及其附帶的禮儀在明清易代後由滿人接手、甚至受到更高程度的重視。

明清兩朝為何在首都建廟祭祀歷代的帝王？理由何在？帝制時代的朝廷有幾項重要的祭祀，比如祭天、祭祖和祭孔，都各自有其政治、宗教與意識型態的理念與意涵。郊祀祭天，因為天命是王朝統治正當性最重要的根源。宗廟雖然是皇室的家廟，但它同時也是尊崇開國祖先、紀念其功業之地。祭孔則為國家宗教的一環，意在呈現朝廷與君主對「道統」的重視。¹ 由此可見，王朝祭天、祭祖和祭孔各有特定的用意。那麼當權的王朝，為何要祭祀已經喪失天命、與本朝並無血緣關係、甚至彼此前後相隔甚遠的歷代君主呢？為何將已經消逝在歷史上的王朝君主，納為國家禮儀的對象？

對這些疑問，即對這座歷代帝王廟和在此舉行的禮儀「先代帝王祭祀」，明清史學界已進行了一些研究，甚至還有其他領域的學者從建築與文化保存等角度探討該廟的意涵。但在明清時代之外，當我們放眼於歷史的縱深，將會疑惑明代以前各王朝是否也有類似的禮儀？明代以前的祭祀活動，又在什麼地點舉行？

（一）過去研究的回顧及其評論

嚴格說來，在進行這項祭祀禮儀的研究回顧時，應先從歷史上的政書、禮典開始。最早是中唐的杜佑留意到李唐本朝及其之前各朝祭祀前代君主的活動，故在《通典》中創立「祀先代帝王」一節，追溯其歷史淵源與發展。此後，唐宋以降的政書禮典多承續此一名稱和類目，持續編入、條列相關歷史紀錄，並附以編

¹ 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《新史學》5.2 (1994)：1-82；後收入氏著，《聖賢與聖徒》（北京：北京大學出版社，2005）。

撰者的考察和評論。² 清代秦蕙田亦於《五禮通考》中考察此一主題。³ 因此在這一千多年間，歷代執政者與史家多參考先前的政書、禮典與史著，在「先代帝王祭祀」的概念與範疇之下，舉行祭祀活動，編纂歷史紀錄。

在現代史學中，儘管有不少學者關注國家禮儀與皇帝祭祀，但多致力於探討郊祀、封禪、宗廟、孔廟等儒家性格濃厚的主題，相形之下，對先代帝王祭祀的研究並不多見。晚近發表的研究論著以斷代史的研究居多，通論概說與通史性的著作較少，只有張璉進行長時段的考察。⁴ 斷代的研究則有兩個側重的時代：隋唐史與明清史。前者有 Wechsler 和雷聞，⁵ 後者以臺灣的張璉為最早，⁶ 晚近中國學者的討論亦不少見。⁷ 張璉的論文兼有通史與斷代兩個層面：一方面根據正史本紀、志書、禮典等資料，論述先代帝王祭祀在明代以前的淵源與發展，劃分其歷史為五個階段；另一方面探討這項祭祀在明代的情形。整體來看，從研究論著的時代分布可知，對這項祭祀在先秦、兩漢與魏晉南北朝的淵源，所知有限；至於它在隋唐到明清之間的發展或斷裂，即宋遼金元的狀況，亦不得而知。由於失落了居間的環節，前後不相連屬，不同時代之間的源流多未能詳，使得長時段的通論概說也無法提供深入的看法。

這些論著對前代君主祭祀的性質，多強調它與政治正當性的關聯。比如高明士劃分帝制時代的國家祭祀為道統與治統兩系，⁸ 將先代帝王祭祀歸入治統諸

² 杜佑著，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷五三，〈祀先代帝王（名臣附）〉；馬端臨，《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987），卷一〇三，〈祀先代帝王賢士〉；鄭樵，《通志》（臺北：臺灣商務印書館，1987），卷四三，〈祀先代帝王（名臣附）〉。

³ 秦蕙田，《五禮通考》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷一一六，〈祀先代帝王〉。

⁴ 張璉，〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識——從明代帝王廟祀的祭祀思維談起〉，《東華人文學報》10（2007）：319-366。

⁵ Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), pp. 135-141；雷聞，〈試論隋唐對於先代帝王的祭祀〉，《文史》78（2007）：123-136；後收入氏著，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009）。

⁶ 張璉，〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識〉。

⁷ 關於明清時代歷代帝王廟的研究，可另見趙克生，〈嘉靖時期帝王廟、孔廟及其他祭禮改制〉，氏著，《明朝嘉靖時期國家祭禮改制》（北京：社會科學文獻出版社，2006）；黃愛平，〈清代的帝王廟祭與國家政治文化認同〉，《清史研究》2011.1：13-20；史可非，〈試論清朝在對歷代帝王廟建成統一多民族國家祭祀體系上的貢獻〉，《安徽文學》2010.4：140-142。

⁸ 高明士，〈皇帝制度下的廟制系統——以秦漢至隋唐作為考察中心〉，《臺大文史哲學報》40（1993）：53, 55-96。

廟。張璉也採取這個角度，討論先代帝王祭祀的活動與帝王治統的觀念之連繫。Wechsler 舉出他個人初入中國時參觀毛澤東遺體的經驗，發現政權藉由掌控已逝的國家先祖來獲取正當性。循此，他在研究唐代的先代帝王祭祀時，認為這些被祭祀的歷代君主，雖然與李唐本朝並無血緣關係，卻是他們的「政治祖先」(political ancestors)。雷聞致力於考察隋唐的國家祭祀與宗教之關聯，所以他除了考察先代帝王祭祀的基本內容之外，也將它與孔廟釋奠、岳瀆山川等祭祀同列一章，賦予「隋唐國家祭祀的神祠色彩」的章名。基本上，現代學者率皆注意到這項祭祀的政治意涵及其對王權、君主的重要性。比如「政治祖先」或「治統」兩種解釋，用語雖然不同，但內涵相當接近，都強調王權有其長久的、跨越朝代的歷史傳承。這個祭祀之所以值得探究的原因之一在於學界對儒家理念如何建立道統，所知較多，但對政治權力如何形塑治統，所知較少。

本文對於過去的研究有一項批評：自中唐杜佑在《通典》設立「祀先代帝王」的類目並追溯前此的歷史發展之後，後繼王朝不但多參考前代的政書禮典來舉行本朝的禮儀行事，這些後世的祭祀活動又繼續被附加在原有的歷史紀錄之後。於是歷史上諸多活動與事蹟，遂逐一編入「祀先代帝王」的類目之下。實際上，杜佑所追溯的歷史淵源不無可疑之處，將宋遼金元以及明清時代的某些祭祀一概編在唐代「祀先代帝王」的活動之後也未必完全合理。因此這些政書、禮典所匯編的資料，固然提供了研究的便利，但也有誤導的作用，使得若干現代學者在參考這些著作時，不但連帶接收這些編撰者的觀點，甚至設限了資料範圍，以致於未能辨識真正的歷史現象。本文主張，應避免接收政書、禮典中「祀先代帝王」的既定分類，從而將它當作範圍與邊界清楚的範疇來研究。它和孔廟祭祀一樣，在先秦儒家經典中皆無明確的規範，都在漫長歷史過程中逐漸成型，從而織入數個不同源流的影響而變化。這是和郊祀祭天、宗廟祭祖的重大差別之一。

雖然過去已有許多對先代帝王祭祀的研究，但本文之所以繼續開拓此一課題，在於採取新的研究取徑：一，在通史與斷代史的兩種路線之外，嘗試以歷史階段作為研究範圍。雖然張璉曾概觀整個歷史並加以分期，但其依據的材料有限，而且本文的看法與之不同，故提供新的歷史分期。

二，此一課題在唐宋時代及其之前的史料極為簡略，故其理路與背景往往不得其詳，過去的研究所能討論的問題也因此受限。加上有些研究受到杜佑以降政書、禮典和史著的影響，對相關史料的搜集不足。有鑑於此，本文為突破限制，

乃旁及更多的相關材料與訊息，並以更嚴密的方式進行分析和論證，藉以呈現研究方法上尚有進步的空間。

三，雖然多數的研究都注意到這項祭祀的政治意涵，但在治統或政治祖先的概念之外，本文將提出新的看法。因為這項祭祀的對象是歷代皇帝，屬於國家禮儀，因此和王朝的政治論述、帝王個人的想法及其身處的政治局勢，往往有關。本文探索這些時代背景，發現新的觀念和理路，從而有新的解釋。

（二）以祭祀地點劃分歷史階段

一般認為先代帝王祭祀源起於北魏孝文帝，⁹ 成型於唐宋時代，漸具規模、納入禮典，成為正式的制度。明清時代更受到皇權的重視，可謂達到高峰；最後亦隨帝制時代結束而退出歷史舞台。在深入了解這項祭祀的內容之後，注意到若干特殊的歷史現象，比如各個王朝在祭祀地點上的變化、祭祀原理的不同，祭祀對象的擴增與單位轉換等。其中最重要的一項可能是祭祀地點的變化，本文所劃分的歷史階段也依據祭祀地點的變化。以下嘗試提出一個概觀，以便讀者掌握整體面貌。大體而言，先代帝王祭祀在其近千五百年的歷史中，祭祀地點有四種：最早是北魏孝文帝於「各朝的定都之地」致祭；其次是唐玄宗於「各朝的肇跡之處」致祭；第三是宋太祖於「各個帝王的陵墓」致祭；最後是明太祖在都城立廟致祭，成為明清兩代的常規。決定祭祀地點的這四位皇帝：北魏孝文帝、唐玄宗、宋太祖、明太祖都是各個王朝歷史上的重要君主，宋太祖、明太祖更是開國之君，在登基不久後即著手規劃將前代君主納入國家祭祀中，可見皇權對此祭典的重視。這四種地點，依時代順序觀之經歷了三個變化，但實際上應劃分為三個歷史階段：

（一）中古時代：以王朝為單位，在「象徵王朝的代表性地點」致祭，其中包含各朝的定都之地與建國之地兩種地點。祭於定都之地與建國之地，有一個共通的前提，即祭祀應該在能夠代表這些過去王朝的地點舉行。一個王朝只有一個代表性的地點，一個地點不能代表兩個王朝，即每個王朝的代表性地點必須是獨立、不同的。

⁹ 雖然有些學者探討先代帝王祭祀時，追溯其源頭到先秦、兩漢，但筆者對此持保留態度。至於先秦兩漢與魏晉南朝若干被視為先代帝王祭祀的事例，與北魏隋唐此一傳統的差異，將另文說明。

(二) 北宋：以帝王為單位，祭於各個帝王的陵墓之所。這是因為中古以降，帝王陵墓多被盜掘，引起官方關注，從而採取初步的保護措施，並進行不固定的祭祀活動。中古時代官方在帝王陵墓致祭，與前述在「象徵王朝的代表性地點」致祭，雙軌並行，但後者的位階較高。北宋立國之後，正式將在陵墓致祭，定為朝廷正規的制度。

(三) 明清時代：在當朝首都創立一廟，合祭歷代帝王。宋室南渡之後，金朝在中原仍舉行先代帝王祭祀之禮，但其制度大體上依據北宋。南宋與蒙元則無此禮，直到明太祖在首都立廟合祀，成為明清兩朝的新規。

此一劃分並不意味直線的發展或演進，不同的階段正蘊含了斷裂與創新，衰微或恢復，嫁接與抽換等各種狀況，因此這項祭祀如何成為「傳統」值得注意。其祭祀地點或場所的變化，更是特殊現象與問題所在。為何祭祀地點前後三變？這在中國史上並不多見，祭天、祭祖、祭孔的地點相對穩定許多。祭天在都城南郊與泰山封禪，祭祖在宗廟或帝陵，祭孔在孔廟或山東曲阜，但對已經消逝在過去的王朝，當權的王朝在什麼地點祭祀才適當？各王朝選定的祭祀地點或場所又為何歷經多次更動？此正為這項祭祀最特殊之處。如前所述，其原因之一在於這項祭祀本不見載於先秦禮書、不受經典規範，從而擁有較大的變化幅度。由於相異的時代背景與發展情勢，各王朝遂有不同的選擇。

(三) 本文的範圍與論點

本文討論的時間始於北魏太和十六年 (492)，終於天寶十二年 (753)，涵蓋北魏孝文帝到隋與唐代前期約兩百五十年。長時段來看，這是中國祭祀歷代君主的第一階段。就祭祀地點而言，可稱為「象徵王朝的代表性地點」。此一階段包含兩種不同、代表過去王朝的祭祀地點：分別是王朝的定都之地和建國之地。這兩種地點各自為北魏孝文帝與唐玄宗所制定。因此本文第二節先以北魏孝文帝為中心，從四個層面分析太和十六年祭祀地點的內涵，討論它如何出現，為何選擇在「定都之地」致祭。第三節則分析這項祭祀在隋與唐代前期的祭祀人選與地點，闡明它如何一方面傳承北魏的前例，另一方面發展出新的內涵，並說明它為何可以被當作一個傳統，而非逕視為理所當然。第四節特別就天寶年間的變化，闡明唐玄宗改在「肇跡（建國）之處」致祭的變革在政治觀念上的淵源與背景。總之，本文透過對祭祀人選與地點的詳細分析，發現無論是北魏孝文帝的詔令，或隋與唐代前期的祀典，皆非憑空創造，而是鑲嵌在其歷史與時代的多重背景與源

流中。當我們逐一詳細檢討，就會發現各種複雜的因素，以及制度背後的各种考量。

以正式編入朝廷禮典而言，「先代帝王祭祀」之禮至隋唐始告成立。但從祭祀地點的延續性來看，此一傳統的淵源必須上溯至北魏孝文帝，但也只能到他為止，不宜再上，因為兩漢魏晉並無相似的歷史現象，此所以本文將這段期間歸為一個階段之故。本文旨在討論這段期間的一個核心現象：中古北朝胡族或具有胡人性格的君主，致力將過去歷史上的王朝與君主，納入當朝王權的祭祀禮儀中。雖然孝文帝的創舉沒有延續性，卻是重要的前例，並在隋與唐初重新出現，這顯示其間存有一脈相承的內在動力，即其人對華夏的政治遺產與歷史傳統的致意。此一趨勢以孝文帝遷都前後為關鍵點，在隋與唐初進一步體系化，進而將先代帝王祭祀建構為政權正當性的國家禮儀之一環。

這段歷史的變化細節表現在兩種不同的祭祀地點：定都之地與建國之地。這兩種地點皆具有政治意涵：前者（都城）對於王朝的象徵意義，論者已多，容易理解。但建國之地的意涵則較為陌生，故本文另立一節專論此一議題。無論哪種地點，皆非理所當然：前者眾說紛紜，並無定說，後者同樣經過規劃與安排，始符合國家禮制對嚴整的要求。簡言之，古人決定祭祀地點時有諸多考量，故本文嘗試探索其中的思想觀念。最後，這個階段的歷史結束於安史之亂，由唐入宋以後，雖然先代帝王祭祀之禮為北宋所繼承，但祭祀地點大異於前，其時代背景與相關的因素源流，皆與中古不同。

基本上，「先代帝王祭祀」指當權王朝對於本朝以前、歷史上各個王朝及其皇帝的祭祀。歷史上各王朝對於前一代、前一到三代，乃至歷代王朝的君主，實際上分別有不同的對待方式。首先，前後相連、或並立相鄰的兩個政權，比如秦與漢，隋與陳等，關係多半比較複雜。無論政權交替出之於何種形式，後繼王朝對於被取而代之以的政權，往往有針對性的處置措施，所以這是應該另外特別探討的課題。不過，前一個朝代當然包含在廣義的前代各朝的範圍內，因此不免涉及，故本文亦視需要納入討論。其次，前一至三代的王朝及其君主的對待方式，在傳統禮制上稱為「二王三恪」。這方面的研究已多，亦不在本文討論之內。

二・北魏在「定都之地」祭祀先代帝王的背景與源流

廣泛來看，以中古朝廷禮敬前代君臣聖賢的崇拜而言，北魏孝文帝是最重要

的啟動者。除了以下所論太和十六年之詔下令祭祀過去的君臣聖賢，成為隋唐以降國家禮制中「先代帝王祭祀」的源起之外，孝文帝還有兩項措施和行動：（一）保護前代君臣的墓冢，劃界封禁，維護華夏文明的歷史遺跡；（二）在遷都、南征途中，多在前代君臣的祠墓致祭。這三件事表現了胡族君主對華夏的政治遺產與歷史傳統的致意。語其形成，實與他個人對華夏的歷史記憶與文化意識互為表裏；論其影響，這些措施為禮敬前代君臣聖賢祠墓的規範奠定重要的前例，而後在隋與唐初逐步落實為固定的制度。北魏孝文帝可謂中古時期召喚華夏歷史記憶的關鍵人物。限於篇幅，本文的討論以「先代帝王祭祀」的形成為主，其餘兩項，請俟他文。

本節意在說明孝文帝太和十六年下詔祭祀堯舜禹周孔之舉，如何鑲嵌在其歷史與時代的多重背景與源流當中。以下分為五個小節，第一小節引述太和十六年之詔，除說明其內容之外，並評論過去之研究。過去對此一課題的研究多集中、也侷限在這份史料。本文則嘗試從另外四個角度：祭祀傳統、地方信仰、時空背景和文獻記載，重新理解此一祭祀的內涵。這四個角度依序構成第二至第五小節的內容。

（一）孝文帝太和十六年之詔的內容

孝文帝在太和十六年二月下詔祭祀堯、舜、禹及周公、孔子，¹⁰ 為一大創舉。以下先引述此詔之內容，再作進一步的分析：

崇聖祀德，遠代之通典；秩□□□，中古之近規。故三五至仁，唯德配享；夏殷私己，稍用其姓。且法施於民，祀有明典。立功垂惠，祭有恒式。斯乃異代同途，奕世共軌。今遠遵明令，憲章舊則，比於祀令，已為決之。其孟春應祀者，頃以事殷，遂及今日。可令仍以仲月享祀焉。凡在祀令者，其數有五。帝堯樹則天之功，興巍巍之治，可祀於平陽。虞舜播太平之風，致無為之化，可祀於廣寧。夏禹禦洪水之災，建天下之利，可祀於安邑。周文公制禮作樂，垂範萬葉，可祀於洛陽。其宣尼之廟已於中省，當別勅有司。享薦之禮，自文公已上，可令當界牧守，各隨所近，攝行祀事，皆用清酌尹祭也。¹¹

¹⁰ 魏收，《魏書》（北京：中華書局，2006），卷七，頁169。

¹¹ 魏收，《魏書》卷一〇八，頁2750；杜佑，《通典》卷五三，頁1476。

這篇詔令首先表明祭祀聖賢的歷史傳統相當久遠，其基本理念如下：「法施於民，祀有明典。立功垂惠，祭有恒式。」接著提到祭祀的時間，似乎表示本應在孟春之月進行，但因故拖延，所以改在仲春舉行。再來提到編入「祀令」的五個對象分別在不同地點致祭：平陽祭堯、廣寧祭舜、安邑祭禹；周公祭於洛陽，孔子祀於中省。至於祭祀的執行者，除了孔子另有安排之外，其他四位都由所在的地方長官致祭。祭祀的品項則是酒水。

關於這項祭祀的地點、對象和性質、理由，過去學界已有討論，以下加以說明，並作進一步的分析。首先，關於祭祀地點：平陽祭堯、廣寧祭舜、安邑祭禹、洛陽祭周公。為何在這些地點致祭？由於太和十六年之詔並未明言這些祭祀地點與祭祀對象的關係，因此歷來的學者多推測其中是否有用意存焉，古今共同的答案是「立都之地」。胡三省注《資治通鑑》云：「皆因其故都而祀之」；¹² 蔡宗憲也主張這些地點為「其朝之舊都」。¹³ 這些推斷，主要來自學者核對聖王立都之處的傳說地點後所得。不過，這個猜測無法解釋的一點在於祭舜於廣寧。因為先秦兩漢的史傳未見舜都於廣寧潘縣之說。下一小節將對此提出看法。

其次，關於祭祀對象與性質。學界注意到北魏與隋唐在祭祀對象與地點上有其延續性，故以孝文帝此詔為「先代帝王祭祀」的淵源，但在解釋上卻又保留若干彈性。比如張璠認為這是「歷史上第一次皇帝下詔以正式儀式祭祀古代『聖德』……明確奠下崇祀聖德的典範」；¹⁴ 雷聞認為，「北魏王朝已將先代帝王的祭祀正式列入國家的《祀令》之中」，但又暗示隋代以前的先代帝王祭祀有「聖賢崇拜的性質」。¹⁵ 「聖德」與「聖賢」的意涵相同，張璠與雷聞之所以如此解釋，主要是因為兩漢魏晉不曾將此五人在同一篇詔令中相提並論，因為堯、舜、禹和周、孔在身分地位上應為兩組不同的人物：堯、舜、禹是聖人與帝王合於一身的典範，但周、孔並非王者。而且隋唐正式成形的先代帝王祭祀，周、孔已被排除在外，於是無法完全以先代帝王祭祀來定位此詔，所以採用涵蓋面較廣的「聖賢」祭祀來圓滿其說。簡言之，學者論及此詔的祭祀對象與性質，介於君主與聖人之間。誠然，本文同意隋唐先代帝王祭祀的淵源，應該上溯至北魏孝文帝。

¹² 司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1995），卷一三七，頁4320。

¹³ 蔡宗憲，〈北朝的祠祀信仰〉（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1999），頁41。

¹⁴ 張璠，〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識〉，頁342。

¹⁵ 雷聞，〈郊廟之外〉，頁74, 76。

然而，北魏孝文帝的影響並不限於太和十六年之詔，還包括其他措施與行動。同時，雖然孝文帝未必有後世明確、嚴格的先代帝王祭祀之理念，但他以各種形式紀念的眾多人物中，歷史上的君主仍佔了相當大的比例，所以對王者的重視，仍應視為其行事作為的核心。關於「聖賢祭祀」此一解釋的問題，以下尚有說明。

第三，關於祭祀原理。由於太和十六年之詔提到「法施於民，立功垂惠」，故學者多認為此詔本於《禮記·祭法》的祭祀原則：「報功聖賢。」《禮記》標舉的祭祀標準，除了「法施於民」之外，還包括「以死勤事」、「以勞定國」、「能禦大災」、「能捍大患」等「有功烈於民」的事蹟。在列舉的人物典範中，涵蓋了后土、帝嚳、堯、舜、鯀、禹、黃帝、顓頊、契、冥、湯、周文、武王等。其實，報功聖賢是兩漢以降朝野舉行祭祀的基本原則，以此解釋太和十六年之詔並不能帶來更多啟示，而且無法說明為何只有堯、舜、禹受祭。對此，當我們比較太和十六年之詔與《禮記·祭法》的內容，將會發現後者的敘述中有強調聖賢的勤勞、奉獻與犧牲的一面，比如：「舜勤衆事而野死；鯀鄣鴻水而殛死……冥勤其官而水死。」對比之下，太和十六年之詔著重的是帝王治國的宏大功業與非凡成就：「帝堯樹則天之功，興巍巍之治……虞舜播太平之風，致無為之化……夏禹禦洪水之災，建天下之利……周文公制禮作樂，垂範萬葉。」簡言之，在太和十六年之詔，以死勤事、以勞定國的一面被忽略，選擇性突出的是法施於民、禦災捍患的一面。誠然，凡有功於人民者即為「聖賢」，並不限於帝王。帝王因有功於民，得以廁身聖賢之列，而非因為帝王的身分入祀。然而，「聖賢」一詞負載濃厚的儒家色彩，往往掩飾其人在政治上多半是統治階級上層。若非王者，何來權力以達成施法立功、禦災捍患的成就？因此，此詔之核心意念與所欲呈現之意象仍偏重在掌握權力的君主。

以上是過去研究對太和十六年之詔的解釋，及其檢討。接著，以下四個小節將考察過去的研究未能觸及的祭祀地點這一面向，藉此重新考察太和十六年之詔的祭祀對象、地點與性質究竟為何。

（二）平城時代的祭祀傳統

以下試論太和十六年之詔與北魏前期的祭祀傳統兩者之關聯。孝文帝之前，北魏本有祭祀黃帝與堯、舜的傳統。平城時代的道武帝、明元帝、太武帝和文成

帝四位帝王，前後六十年間東巡幽州的途中，¹⁶ 五度於燕州廣寧郡的涿鹿（今河北省涿鹿縣），祭祀黃帝與堯、舜。¹⁷

如果我們將北魏前期在涿鹿祭祀黃帝與堯、舜的傳統，與太和十六年之詔的祭祀內容結合起來，將會發現若干現象。請見下表：

表一：孝文帝太和十六年詔令所祭對象與地點及其源流

祭祀對象	黃帝	堯	舜	禹	周公	孔子	
平城時代的祭祀地點	廣寧郡涿鹿 （河北省涿鹿縣）						地點 集中
孝文帝 太和十三年增祀孔子						平城	
十四、十五年停繼黃 帝土德	停止						
十六年詔令的祭祀地 點		平陽	廣寧	安邑	洛陽	平城 ¹⁸	地點 分散
祭祀對象與地點的變 動		地點 改變	地點 不變	對象 新增	對象 新增	地點 維持	
十六年詔令的祭祀地 點之今地		山西省 臨汾市	河北省 涿鹿縣	山西省 夏縣	河南省 洛陽市	山西省 大同市	
地圖代碼		A	B	C	D	E	

¹⁶ 洪吉，〈北魏皇帝的巡幸〉（上海：華東師範大學碩士論文，2007），頁 4-21。

¹⁷ 據王北辰考訂，涿鹿之地名已見於戰國，於兩漢為上谷郡涿鹿縣。西晉時，分割上谷郡之西部，另立廣寧郡，統下洛、潘、涿鹿三縣。北魏時，廢涿鹿縣，涿鹿縣降為一般城鎮，史書中僅稱「涿鹿故城」，詳見王北辰，〈黃帝史跡涿鹿、阪泉、釜山考〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1994.1：108-115；後收入《王北辰西北歷史地理論文集》編輯組編，《王北辰西北歷史地理論文集》（北京：學苑出版社，2000）。

¹⁸ 司馬光將太和十六年詔令的「中省」理解為「中書省」，如此一來則北魏孝文帝所設之孔廟位在政府官署之內，見《資治通鑑》卷一三七：「其宣尼之廟，祀於中書省。」（頁 4320）

廖宜方



依上表，就祭祀對象可以發現北魏前期祭祀傳統到太和十六年之詔的延續與變革：黃帝已不在其中，堯、舜延續下來，新增禹與周公之祀。但是，光從祭祀對象的增減，無法深入了解太和十六年之詔的內涵。真正複雜的是祭祀地點的變化。因為原本黃帝與堯、舜之祭祀統一集中在廣寧郡涿鹿，但孝文帝祭祀堯、舜、禹的地點卻各自獨立、分散。此一變化有三個層面：首先，顯而易見的是祭祀地點的改變；其次，祭祀地點在地域與方位上的轉移，從太行山東西兩麓為主，轉移到以洛陽週邊居多；最後，祭祀地點之分布型態的改變，從集中到分散。這些變化的原因與意涵，後文將有所說明。

首先要問的是，在北魏的平城時代，為何集中在廣寧郡涿鹿，向黃帝與堯、舜致祭？一般認為，北魏前期之所以祭祀黃帝，與拓跋氏自命為黃帝的後裔子孫，在政治上依五行德運、承繼其土德有關。¹⁹ 此一觀點言之成理，但關鍵是在哪裏舉行祭祀？實際上，平城時代在都城之內的朝廷禮儀中，並沒有特別突顯對黃帝的祭祀。在都城以外，除了涿鹿，還有另一個祭祀地點的選項，即西漢上郡陽周縣的橋山（今陝西省靖邊縣），此即傳說中黃帝成仙之後、遺留衣冠成冢之處。漢武帝北巡朔方時曾前往致祭，王莽也曾遣使修治陵園。²⁰ 這個地點位在平城之西，但北魏前期諸帝，雖然經常出巡或征伐平城以西之地，但史書中沒有留下他們在橋山黃陵祭祀的記載，反而是平城之東的涿鹿成為祭祀的地點。涿鹿乃是傳說中黃帝與蚩尤大戰、立都之處，兩漢時即已設祠。簡言之，橋山與涿鹿都是黃帝的傳說史跡與信仰崇拜的地點，卻是後者脫穎而出，進入北魏皇帝的視野。其故安在？史料無徵。也許和中古政區變動、名稱改易，遺落了橋山黃陵的記憶有關。²¹ 又或許相較於橋山，涿鹿一帶更是漢人聚居的地區，使得有關黃帝的記憶更為鞏固、強化，以致於涿鹿當地也出現了「橋山」的地名。²² 最重要的

¹⁹ 楊倩描，〈北魏王朝與涿鹿黃帝廟祭〉，《張家口職業技術學院學報》13.1 (2000)：13。

²⁰ 班固著，王先謙補注，《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008，上海師範大學古籍整理研究所據光緒二十六年虛受堂刊本為底本，參校「萬有文庫」本漢書補注以及中華書局點校本漢書進行整理），卷二八下，頁 2672；王北辰，〈橋山黃帝陵地理考〉，《西北史地》1995.2：17-31；後收入《王北辰西北歷史地理論文集》，頁 264。

²¹ 王北辰指出《魏書·地形志》中，魏收甚至誤載橋山黃陵的地點，見氏著，〈橋山黃帝陵地理考〉，頁 278-280。

²² 《魏書》多稱北魏皇帝至廣寧郡之涿鹿登「橋山」（或喬山）。橋山乃傳說中黃帝升仙與遺留衣冠成冢之地；自兩漢至北魏，皆視其地在上郡陽周縣，其他各地未見橋山之地名。因此，北魏皇帝至廣寧郡涿鹿所登之「橋山」，實非西漢上郡陽周縣之橋山；兩地一東一西，相去絕遠。涿鹿之「橋山」乃後起之名，疑指涿鹿當地山脈之名，此當源於涿鹿當地

或許是地理位置：涿鹿位和平城之東，北魏皇帝東巡，「取道桑乾河兩岸，經廣寧而趨幽州」，²³ 涿鹿正在這條前往太行山東麓的必經之路上。

以往關於北魏祭祀前代君主的研究，較少深入辨析平城時代此一祭祀傳統，並釐清其與孝文帝的變革兩者之關聯，故本文特著墨於此。從最明顯的事實來看，對堯、舜的祭祀都延續下來，而且祭舜的地點仍繼續在涿鹿舉行。因此，平城時代與洛陽時代的前代君主祭祀，並非前後斷裂，孝文帝雖有變革，但也有因循、妥協於傳統之處。上一小節述及古今學者皆指出祭祀地點為古帝王定都之處，但唯一無法解釋者就是廣寧，因為經史典籍絕少稱舜定都於此地。當我們追溯北魏前期的祭祀傳統，也了解孝文帝對此一傳統的承襲，就能理解太和十六年之詔祭舜於廣寧的緣故。

另外，太和十六年之詔與前此的祭祀傳統，還有若干蛛絲馬跡的聯繫。唐初張守節注《史記》云：「（涿鹿）山側有涿鹿城，即黃帝、堯、舜之都也。」²⁴ 這則記事令人聯想到北魏前期在涿鹿一帶祭祀黃帝與堯舜的傳統，是否正因為北魏諸帝相信「涿鹿城，即黃帝、堯、舜之都」的傳說，從而有祭祀之舉？北魏當時是否已經有此看法？若然，則以立都之地為原則來決定祭祀地點，實可推前至道武帝。孝文帝在太和十六年下詔改變具體的祭祀地點，但在選擇新地點時仍然遵循先前的原則。

不過，由於張守節的時代晚於北魏，因此不足以作為充分可靠的證據。不過，他既然將此說注入《史記》，當有所據，只是其依據未必來自傳世典籍，因為黃帝都涿鹿之說久傳，但少聞堯、舜亦都涿鹿。所以，也有可能是因為黃帝與堯舜在當地的傳說史跡與信仰崇拜，加上北魏舉行的祭祀，在當地留下深遠的影響，傳諸耆舊的口傳而載入地志，最終形成了張守節的看法。

（三）古帝王傳說史跡之地的信仰崇拜

如前所述，北魏前期之所以在涿鹿祭祀黃帝，或許有部分緣故和拓跋氏自命黃帝後裔、繼其德運有關。但何以在廣寧郡一帶祭祀堯、舜？實際上，廣寧郡一帶，除了涿鹿舊傳為黃帝所都之外，同時還流傳著堯、舜的傳說史跡與信仰崇拜，但堯、舜的情形又各自不同。關於堯，學界多已注意到中古華北對堯的祭祀

對黃帝的信仰崇拜而附會衍生而來，詳見王北辰，〈橋山黃帝陵地理考〉，頁 278-280。

²³ 王北辰，〈橋山黃帝陵地理考〉，頁 289。

²⁴ 司馬遷，《史記》（北京：中華書局，2002），卷一，頁 47。

頗盛。²⁵ 進一步縮小範圍來看，東漢祭祀堯母的地點在冀州望都、唐縣（今河北省保定市西南之望都縣、唐縣），兩地正位在涿鹿之南。廣寧郡一帶的堯祠可能是從望都或唐縣擴散而來。直到近世，河北中部一帶，更是堯之傳說史跡的三大集中區之一。²⁶

舜的情況則稍微不同。嚴耀中認為，北方關於堯的傳說史跡及其在民間的崇拜信仰，遠過舜、禹。²⁷ 然而，廣寧郡一帶的傳說史跡與舜似乎特別密切。北魏地志，如《水經注》、《魏土地記》和《後魏輿地風土記》，以及唐初《括地志》等，皆記載廣寧郡下之潘縣有諸多舜的傳說史跡與信仰崇拜，如媯水、舜井、歷山以及舜與其父瞽叟之祠廟等。或許是地方耆舊言之鑿鑿，故酈道元以採自地方傳說的口吻說：「或云舜所都也」。儘管現代學者指出此說於史無稽，乃地方之附會。²⁸ 但舜都於潘縣之說，在北魏當時甚為堅強，不但吸引北魏前期諸帝在此致祭，而且載入諸多地志，甚至在太和十六年更動祭祀地點時，仍然繼續以廣寧郡作為舜的祭祀地點。綜上所述，北魏前期諸帝之所以在廣寧郡一地祭祀黃帝和堯、舜，與地方性的傳說史跡與信仰崇拜或多或少有關。

總之，黃帝、堯、舜本為兩漢以降廣受推崇的聖王，其傳說史跡有不少散布、座落在今河北中部一帶，廣受當地漢人的信仰崇拜。在北魏前期，由於朝廷自認為黃帝的後裔，加上諸位皇帝從平城東巡，順道所及，遭遇這些在地的傳說史跡與信仰崇拜，在以上諸多條件聚合下，遂於涿鹿致祭黃帝，兼及堯舜。

由以上討論可知，兩漢魏晉以降，相當重視祭祀對象之地緣關係。如蔡宗憲所論，北朝的人靈祠廟「較多見的則是依其故里、冢墓或惠民行止之處而立祠，其祭祀圈有一定的範圍，大約皆與祠主生前的活動有所關聯」。²⁹ 即這些歷史或傳說人物的活動之地，往往有其地方性的崇拜與信仰。但此一地方性的特色有正反兩面的作用：它肯定這些祭祀存在於地方上的正當性，但同時也限制它的範圍。比如介子推的信仰，因其生前活動在縣、介一帶，所以士大夫認為寒食之俗

²⁵ 蔡宗憲，〈北朝的祠祀信仰〉，頁 110；嚴耀中，〈關於北朝的堯帝崇拜〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》2011.2：101-106。

²⁶ 陳泳超，《堯舜傳說研究》（南京：南京師範大學出版社，2000），頁 335-336。

²⁷ 一般認為，北齊承繼了北魏洛陽時代的制度與文化。但太和十六年下詔所祭的堯、舜、禹和周、孔，只有平陽堯廟和國學的孔廟仍保留在北齊的九祀中，其他三者已不在其中。這或許反映堯在平陽的傳說史跡及其在民間受崇拜信仰的盛況。

²⁸ 馬世之，〈虞舜的王都與帝都〉，《中原文物》2006.1：24-27。

²⁹ 蔡宗憲，〈北朝的祠祀信仰〉，頁 112。

「令縣、介之間奉之為允，於天下則不通矣」。³⁰ 即各地傳說史跡與信仰崇拜原本侷限於特定範圍的地域，國家又據此扼抑民間祠祀的擴散。

類似例子亦見於漢唐儒者論周公、孔子的祭祀。孔穎達疏鄭玄對先聖的解釋時云：「近周公處祭周公，近孔子處祭孔子。」³¹ 確實，曲阜祭孔、洛陽祭周公，皆為漢唐時代最穩定的信仰崇拜之一。周公受封於魯，本應在魯地接受其後裔之祀。然而，隨著歷史傳說的發酵，周公營建雒邑的史實成為洛陽祭祀周公的理由。蔡宗憲推測：「周公神在洛陽一帶的信仰可能具有相當的勢力。」³² 如北魏劉芳所言：「周公廟所以別在洛陽者，蓋姬旦創成洛邑，故傳世洛陽，崇祀不絕，以彰其庸。」³³ 由此觀之，周公近乎洛陽的城隍神。至於孔子，北齊下令尊孔，「下魯郡以時修治廟宇，務盡褒崇之至」，³⁴ 也是在「近孔子處祭孔子」。其他例子又如周文王、武王之於長安，《魏書》即載：「長安牧守常有事於周文、武廟。」³⁵ 太和二十一年（497），孝文帝將周文王、武王納入祭祀時：「以太牢祭周文王於鄆，祭武王於鎬。」³⁶ 鄆、鎬正是《詩經》記載文王、武王立都的地方。總之，古人講究祭祀的對象與地點必須有恰當的關係。否則，不當所立之處，有淪為淫祠之虞。

以地緣關係來決定祭祀地點的原則，套用在古昔聖王時，其相關的傳說史跡所在之地的種類很多，包括立都、冢墓及其他行跡的傳說之地，皆可入選。其中最富有政治色彩者，當以立都之地居先。或許這是基於漢代以降逐漸形成「中心—四方」的國家想像。這是一種「以王畿為中心支配四方的空間思維」，它「形成於戰國後期，體現出古代國家『核心—四方』的國家型態」。³⁷ 國家的核心既為帝王所在的都城，都城因此成為王權的象徵。最能代表過去帝王的地點，同樣為其立都之地。

³⁰ 房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，2003），卷一〇五，頁2750。

³¹ 《禮記注疏》（收入《十三經注疏分段標點》〔臺北：新文豐出版公司，2001，據阮元刻本標點影印〕，第13冊），卷二〇，頁984。

³² 蔡宗憲，〈北朝的祠祀信仰〉，頁102。

³³ 魏收，《魏書》卷五五，頁1224。

³⁴ 李百藥，《北齊書》（北京：中華書局，2003），卷四，頁51。

³⁵ 魏收，《魏書》卷一〇八之一，頁2740。

³⁶ 魏收，《魏書》卷七，頁182：「遣使者以太牢祭周文王於鄆，祭武王於鎬。」《詩經》云：「文王受命……作邑於豐……宅是鎬京……武王成之。」詳見顧炎武，《歷代宅京記》（北京：中華書局，1984），卷一，頁5。

³⁷ 王德權，《為士之道——中唐士人的自省風氣》（臺北：政大出版社，2012），頁18。

總之，太和十六年之詔和北魏前期在涿鹿祭祀黃帝、堯、舜一樣，並非全然新創，部分原因是本於當地的傳說史跡與信仰崇拜：這些神話與歷史人物的傳說史跡之處，往往有其地方性的崇拜與信仰活動。此詔的作用，則是透過帝王詔令由官方加以承認，編入祀典以合法化；肯定其地位為天子所命之祀的「命祀」，地方官員進而參與當地原有的祭祀，提昇其聲望。祭祀地點在方位上的轉移（以平城為原點，次及涿鹿、後在洛陽週邊），大體上也接近北魏立國由西而東、由北而南的重心轉移，從而在新征服的領土與漢人聚居之地，將當地已有之祭祀納入朝廷祀典以爭取民心。

之後，原本的五個祭祀對象各有不同的發展。周公、孔子另於國學立廟致祭。至於堯、舜、禹，祭舜於廣寧乃本於北魏前期諸帝六十年間五度致祭的傳統，其後似隨北魏政權核心的南移而淡化。至於平陽，當地本有堯廟。³⁸ 北魏滅亡後，平陽祭堯和山東祭孔仍受到北齊官方的肯定。其他如舜、禹和周公已不見載於朝廷的典禮中。但周公似乎受到洛陽當地的信奉，直到隋唐之際仍有相當大的影響力。

（四）太和十六年之詔的時空背景

接著，本小節從孝文帝親政、遷都洛陽前後的脈絡來理解太和十六年之詔的意涵。孝文帝親政後，推動諸多變革，尤措意於禮儀的更動。康樂指出其大方向是從北亞草原游牧民族的祭祀傳統，轉化為中原王朝的禮制。³⁹ 太和十六年之詔下令祭祀堯、舜、禹和周、孔，即為中原王朝禮制之一環。但這並非單獨、孤立的措施，而是與前此的兩項措施有關：（一）太和十三年（489），立孔廟於平城；⁴⁰（二）太和十四、十五年，經朝議討論後，北魏不再繼黃帝之土德、改承晉為水德。以上兩件事都反映在太和十六年之詔。詔令云「其宣尼之廟已於中省，當別勅有司享薦之」，顯然是以太和十三年所立孔廟為基礎，進一步確立孔子在國家祀典的地位。另外，太和十六年之詔完全沒有提到黃帝，可見朝廷與黃帝之德運劃清界線的意念相當堅決。此後，幾乎不見朝廷特別祭祀黃帝的紀

³⁸ 施鰲存，《水經注碑錄》（天津：天津古籍出版社，1987），頁41。

³⁹ 康樂，《從西郊到南郊》（臺北：稻鄉出版社，1995），頁178, 186。

⁴⁰ 黃進興，《聖賢與聖徒》，頁32。

錄。⁴¹ 總之，這些措施逐漸調整了北魏的政治文化，實為北魏之政治、社會與文化從平城時代轉變為洛陽時代的先聲，太和十六年之詔亦為其眾多變革之一。

孝文帝的漢化改革諸措施中，以遷都洛陽的變動最鉅。太和十六年之詔的祭祀地點，基本上是以定都之地為原則，因此不免讓人揣測，孝文帝另選定都之地祭祀先代帝王與他遷都洛陽的計畫是否有任何關係？尤其因為詔令不但指定在洛陽祭祀周公，而且所定的堯、禹立都之地和洛陽相近。遺憾的是，史云孝文帝決定遷都在太和十七年九月，付諸行動已在太和十八年。祭祀堯舜禹周孔之詔卻頒布於稍早的太和十六年二月。因為史料有關，後人幾乎無法推測兩個歷史事件之間的關聯，從而率爾認定孝文帝下令在堯、禹定都之地致祭，是為一年半後的遷都計畫預留伏筆。但太和十六年之詔，或許仍有暗示的作用。因為這項詔令中所定堯、禹和周公的祭祀地點（平陽、安邑、洛陽），皆在中原一帶，彼此相近。因此，這項詔令或許顯示孝文帝的地域視野與歷史想像的焦點已逐漸轉向中原。

雖然史料有關，幾乎無從查考太和十六年之詔的決策背景。但有一點值得推敲：堯舜禹周孔乃華夏文化中備受推崇的人物。孝文帝下令在其故都致祭以表尊崇，是否有任何宣示意義？又向誰宣示？過去的研究多著眼於北魏的「內部」，但南、北之間的互動關係，可能也有所影響。在此僅舉兩條線索：一，國家禮儀中，明堂、五輅的營造。太和十年文明太后執政時，曾下令營造明堂，但似無結果。太和十五年文明太后已逝、孝文帝親政，下令再造明堂、新建五輅，並於年內完成。實際上，江左的明堂和五輅也是直到劉宋孝武帝大明年間（457-464）才刻意營造，再加上指定建康及其週邊地域為「王畿」，並習稱為「神州」，脫離過去指涉洛陽、中原的語境；這一切皆旨在克服江左地理上的「邊境性」，逐漸構成以建康為中心的天下觀。⁴² 二，劉宋孝武帝形塑正統性的效果，可能逐漸發酵。尤其南齊永明年間與北魏頻繁通使，「北魏孝文帝前中期即南齊武帝時期，南北朝關係進入了一個空前密切的和平通使階段」，直到孝文帝遷都、南征才告終止。⁴³ 在這段期間（486-494），雙方不但傳播彼此訊息與動向，更互相較勁。總之，基於上述背景，太和十六年之詔突顯堯舜禹周孔及其在中原的故都，很可能是孝文帝在內、外雙重局勢下的決定。

⁴¹ 楊倩描認為，此後「黃帝與土德一道，便脫離了北魏政治」，見氏著，〈北魏王朝與涿鹿黃帝廟祭〉，頁15。

⁴² 戶川貴行，《東晉南朝における傳統の創造》（東京：汲古書院，2015），第二編，「東晉南朝の天下觀」。

⁴³ 張金龍，《北魏政治史》（蘭州：甘肅教育出版社，2008），第6冊，頁341, 343, 348。

更重要的是，太和十六年之詔，可能在說服平城舊人遷都時，發揮了相當作用。因為在太和十八年三月，孝文帝與朝臣爭論遷都洛陽時：

燕州刺史熊羆曰：「臣聞黃帝都涿鹿，以此言之，古昔聖王不必悉居中原。」高祖曰：「黃帝以天下未定，居於涿鹿。既定之後，亦遷於河南。」⁴⁴

這段對話雖短，卻有三項意涵值得分析。

第一，從引文來看，孝文帝與熊羆兩人都引史立論，皆以古昔聖王立都之地何在，來為維持現狀或遷都洛陽辯護。從文意推測，熊羆之言意在反對孝文帝所提「古昔聖王悉居中原」的看法，主張黃帝都涿鹿作為例外與反證。孝文帝舉出了哪些居於中原、河南的古昔聖王呢？或許他曾提到太和十六年詔令中堯、禹和周公分別建都平陽、安邑和洛陽的例子。

第二，當熊羆指出「黃帝都涿鹿……古昔聖王不必悉居中原」，正是提醒孝文帝過去在涿鹿祭祀黃帝、堯、舜的傳統。熊羆本人是燕州刺史，涿鹿正在燕州境內，他應當曉得涿鹿的祭祀傳統。由此可知，涿鹿，無論作為黃帝的定都之地與祭祀之地，因為靠近平城，而且負載平城時代的祭祀傳統，從而對孝文帝向南發展的意志構成阻礙。或即因此，孝文帝日後更淡化了黃帝在祭祀中的地位。⁴⁵

第三，孝文帝答覆「（天下）既定之後，亦遷於河南」之說，值得討論。古來相傳黃帝定都涿鹿，這是根據西漢以來司馬遷《史記》稱黃帝「邑于涿鹿之阿」的說法。⁴⁶ 然而，西晉汲冢出土的《竹書紀年》卻稱黃帝即位後「居有熊」。⁴⁷ 這大概是因為相傳黃帝乃有熊（今河南新鄭）國君少典之子的緣故。《竹書紀年》稱黃帝居有熊之說，具有相當的影響。西晉皇甫謐編《帝王世紀》則採取一貫諸說並陳的態度，⁴⁸ 稱「黃帝都涿鹿……或曰黃帝都有熊，今河南新鄭也」。⁴⁹ 南朝梁之劉昭注《續漢書·郡國志》也稱引皇甫謐之說云：新鄭為「古有熊國，黃帝之所都」。⁵⁰ 到了南北朝末年所編地志，如《輿地志》，即稱黃帝

⁴⁴ 魏收，《魏書》卷一四，頁359。

⁴⁵ 見康樂，《從西郊到南郊》，頁186。

⁴⁶ 司馬遷，《史記》卷一，頁6。

⁴⁷ 方詩銘、王修齡，《古本竹書紀年輯證（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，2005），頁203。

⁴⁸ 這種態度也見於他記述禹、舜都邑的段落，詳見下一小節。

⁴⁹ 皇甫謐著，陸吉點校，《帝王世紀》（濟南：齊魯書社，2010），頁8。

⁵⁰ 范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），〈志第十九 郡國一〉，頁3394。

先都涿鹿，後遷有熊，⁵¹ 讓這兩種看法得以圓滿。回到孝文帝所說的「（天下）既定之後，亦遷於河南」，可能正反映從《竹書紀年》到《帝王世紀》此一脈絡的新說法。

（五）古帝王立都之地的學說史

以上層層抽絲剝繭，企圖還原北魏前期諸帝與孝文帝決定祭祀地點的條件與脈絡，意在找出其人其時之視野與侷限。如前所述，古今學者多推測太和十六年之詔是以定都之地為原則來決定祭祀地點，其中除了在廣寧祭舜乃北魏前期已有的祭祀之外，平陽祭堯、安邑祭禹、洛陽祭周公，皆為新創。三者當中，周公創建洛邑，久為人知，毫無疑義。至於堯、禹所都之處，其實有許多異說。這是因為漢晉之際對古帝王立都之處有各種記載與傳說，沒有絕對的定論。以下簡單介紹這些說法，尤其堯都和禹都。當我們了解這些說法，再來評估孝文帝的決定，就會有更清楚的認識。

關於堯都，東漢班固《漢書·地理志》稱河東郡平陽縣「堯都此」，⁵² 可能反映東漢的一般看法。西漢司馬遷《史記》已云：「昔唐人都河東」，但尚未具體指明哪一城市。至東漢後期，出現堯都在漢代平陽之地的說法。⁵³ 雖然同時有其他地點的說法，但以平陽之說最受肯定。⁵⁴ 因此，孝文帝定於平陽祭堯，符合漢代以來的主流意見。

至於禹都，北魏孝文帝下令在安邑祭禹則和先秦兩漢以來的看法不同。因為漢晉時代的史書，以禹都陽城（今河南登封市）為主流看法，另外還有其他六個地點。⁵⁵ 禹都安邑（今山西夏縣）屬於比較新的說法，因為它可能出自《古文尚書》，孔安國傳云：「桀都安邑」，先見於西晉皇甫謐《帝王世紀》，後為《水經注》因之。⁵⁶ 總之，漢晉之際有各種古帝王立都之處的記載與傳說，沒有絕對

⁵¹ 顧野王著，顧恒一等輯注，《輿地志輯注》（上海：上海古籍出版社，2011），第一四六條，頁108。

⁵² 班固，《漢書補注》卷二八上，頁2224, 2234。

⁵³ 周征松，〈臨汾由來考〉，《山西師大學報（社會科學版）》2000.4：96-97。

⁵⁴ 王社教、朱士光，〈堯都平陽的傳說和華夏文明的起源〉，《中國歷史地理論叢》2000.2：120。

⁵⁵ 孫華，〈夏代都邑考〉，《河南大學學報（社會科學版）》1985.1：81-86；傅振倫，〈文獻上的夏都所在〉，《史學月刊》1984.1：7-9。

⁵⁶ 傅振倫，〈文獻上的夏都所在〉，頁8。

的定論，異說甚多。⁵⁷ 大體而言，史料中較少明確言及舜都的地點，而堯都平陽、禹都陽城則是較受肯定的說法。

既然漢晉以來，古帝王立都之地的說法如此紛歧，孝文帝與漢人士大夫或多或少知道這些異說，他們又為何決定在平陽祭堯，在安邑祭禹而排除陽城？嚴格來說，由於史料有關，我們無從確切得知孝文帝捨此取彼的選擇和判斷之依據，只能設法從漢魏晉學術史的背景來理解。以下想指出兩點：首先，古帝王立都之地的異說紛呈，和魏晉南北朝學術發展有關。因為此時逐漸出現各種地志的撰述，使得各地民間有關聖王的傳說史跡，逐一載入文字，這是異說紛呈的原因之一。加上當時的出土文獻以及撰作造偽的風氣彼此交雜，更推波助瀾。這種眾說紛紜的結果，讓《帝王世紀》論及舜、禹立都之處時，兼收各種看法，卻不有所斷定：如舜「都平陽，或云蒲坂、滹沱」、「或言蒲坂，或言平陽及潘者」；禹「都平陽，或都安邑」、「受禪都平陽，或在安邑，或在晉陽」。⁵⁸

其次，孝文帝之所以捨陽城而以安邑為禹都，或許和經史之學對古帝王立都之地大致範圍的看法有關。鄭玄《詩·魏風譜》云：「魏國，虞舜、夏禹所都之地。」此處之「魏國」，指河東一帶。服虔云：「堯居冀州，虞、夏因之，不遷居，不易民。其陶唐、虞、夏之都大率相近，不出河東之界。」⁵⁹ 晉杜預注《左傳》亦云：「唐、虞及夏同都冀州。」⁶⁰ 簡言之，漢晉之際的經史學者雖然並未指明哪個城市，但認為堯舜禹立都之地相去不遠，都在〈禹貢〉所劃定的古「冀州」一帶：居九州之中，相當於今山西黃河以西、河南黃河以北的範圍。皇甫謐所撰《帝王世紀》即云：「夏與堯舜同在河北冀州之域，不在河南也。」⁶¹ 所謂「不在河南」，即是針對禹都陽城之說。可能正是依據以上的看法，孝文帝便將禹都定在安邑。總之，從上述兩點觀之，孝文帝制訂祭祀地點時並非根據一套穩定的成說，而是混雜了舊經史的觀點與新地志的異說，再經過選擇而定。

實際上，除了聖王立都之地的傳說地點不一之外，不同帝王同都一地之說有

⁵⁷ 這些立都之地記載與傳說的時間先後層次，無法輕易劃定。即後人很難斷言各種說法的源起和流傳，僅能推測言之。

⁵⁸ 皇甫謐，《帝王世紀》，頁 17, 22。

⁵⁹ 《毛詩正義》（收入《十三經注疏分段標點》第 6 冊），卷五，頁 567。

⁶⁰ 左丘明著，杜預集解，李夢生整理，《春秋左傳集解》（南京：鳳凰出版社，2010），卷二九，頁 839。

⁶¹ 皇甫謐，《帝王世紀》卷三，頁 27。

之，如應劭云：平陽，「堯、舜竝都之也」。⁶² 而且還有國都遷移、前後不同的例子，此亦為孝文帝君臣所知的常識。但孝文帝排除了以上兩種型態（不同帝王同都一地，一個帝王有兩個以上之國都），為堯、舜、禹分別指定不同的都城，將其位置確立在河東一帶，形成一套整齊、各自獨立的地點：各個帝王在不同地點進行祭祀，突顯各個帝王各有不同的都城。

此一規劃的影響深遠：首先，奠定了後世祭祀先代帝王的前例。當隋唐重建統一帝國，逐漸提高君權，他們在追溯祭祀先代帝王的歷史傳統時，找到了北魏孝文帝的前例，並在孝文帝所定的祭祀地點上，啟動了新一輪的先代帝王祭祀。其次，強化了後世對堯、禹定都之地的通見。到了唐代，堯舜禹定都之地的說法日趨穩定。比如孔穎達疏、杜預注《左傳》「唐、虞及夏同都冀州」一語云：「堯治平陽，舜治蒲坂，禹治安邑，三都相去各二百餘里，俱在冀州。」⁶³ 顏師古注《漢書》云：「堯都平陽，舜都蒲坂。」⁶⁴ 唐玄宗時，大臣褚無量在奏議中說：「臣又聞堯都平陽、舜都蒲坂、禹都安邑，今河東地也。」⁶⁵ 上引史料有一點需辨明，即舜都蒲坂（今山西永濟市）。太和十六年之詔原本祭舜於廣寧，但孝文帝日後出巡，亦曾至蒲坂祭舜。當隋唐重建帝國，恢復先代帝王祭祀之禮時，不採都於廣寧之說，改於蒲坂致祭，此後遂成定例。

（六）小結

以上討論北魏平城時代在廣寧向黃帝與堯、舜致祭的傳統，孝文帝太和十六年之詔對此的傳承與新變，以及這兩項祭祀活動所嵌鑲的時空環境與背景。就太和十六年之詔的前提條件而言，除了北魏前期的祭祀傳統，還有華夏文化的大傳統與小傳統：包括古帝王的傳說史跡與信仰崇拜，以及經史地志的各種說法，都是孝文帝君臣在下詔致祭時必須面對與處理之事。過去的研究孤立看待太和十六年之詔，視之為隋唐「先代帝王祭祀」的源頭，但它並非出於單一特定理念的規劃或創造，實為各種因素輻湊與新舊層次堆疊的結果。

儘管個別的行動者恆處於歷史背景與條件中，但我們仍不可忽略人所扮演的角色及其行動所造成的影響。孝文帝從傳統與條件中有所取捨和裁決，在因襲中

⁶² 施蟄存，《水經注碑錄》，頁41。

⁶³ 《左傳注疏》（收入《十三經注疏分段標點》第17冊），卷五八，頁2594。

⁶⁴ 班固，《漢書補注》卷五七上，頁5340。

⁶⁵ 陳尚君輯校，《全唐文補編》（北京：中華書局，2005），卷二九，頁343。

加入新意，從而帶來了變革。他致力將華夏歷史上的王朝與君主，納入當朝王權的祭祀禮儀中。藉由致意於這些君主所代表的政治遺產與歷史傳統，進一步帶領拓跋部族邁向中原，轉化為華夏型態的國家。

自長時段觀之，北魏孝文帝在太和十六年下詔於堯舜禹的立都之地致祭，開啟了中國祭祀前代君主的歷史：面對過去歷史上的王朝，在其立都之地致祭，藉此表示敬意與紀念。孝文帝的創舉不只成為隋唐追溯的歷史與襲用的前例，更重要的是「立都之地」蘊含的暗示，影響了隋唐兩代祭祀前代君主的方式：因為都城是代表一個王朝的地點，⁶⁶ 不同的都城代表不同的王朝，一個都城不能同時代表兩個王朝。也就是說，在中國祭祀前代君主的歷史上，孝文帝不只在具體的立都之地致祭，更重要的是創始了在「象徵王朝的代表性地點」致祭的原則。此一傳統下及隋唐，到了唐玄宗天寶年間又有新的創造，即改以「肇跡之地」作為王朝的代表性地點。這將是下一節要討論的內容。

三・隋唐祭祀先代帝王的對象與地點之分析

對於中國祭祀前代君主之歷史，本文處理的時間範圍為中古時代，並將之定位為「象徵王朝的代表性地點」之歷史階段。此一階段分為前後兩期，這兩期對於王朝之代表性地點的界定不同。前期以「定都之地」為準則，始於北魏孝文帝太和十六年，終於唐玄宗天寶六、七年（748），約二百五十年。上一節即討論以定都之地作為王權的代表性地點並致祭此一傳統在北魏之源起。儘管北魏末年陷入動亂，北方進而分裂，孝文帝的詔令與北魏制定的祀典未必長久為後世遵循，但離太和十六年不到百年，隋朝征服南方、重建帝國之後，文帝將前代君主納入朝廷祭祀的禮制。考察其祭祀之對象與地點，多與北魏之前例有關，由是可知兩者之間的傳承。本節進而探討北魏的前例如何在隋與唐初恢復，並形成新的傳統。

然而，祭祀前代君主的禮儀，從唐玄宗天寶六年起產生較大的變化：不但在祭祀對象上重新組合排列，在祭祀地點上也有所更動。從祭祀對象與地點的變化，我們可以發現其規劃的原則已有所調整，從王朝的定都之地，改在「肇跡之地」致祭。儘管有此變革，但宏觀來看，肇跡之地仍屬於象徵王朝的代表性地點之一種，與定都之地屬於同一階段。本節後半部分即分析天寶年間的這項變化，

⁶⁶ 一個王朝若先後有兩個以上的都城，則選擇其中一個來代表該王朝。

第四節再更進一步分析肇跡之地在政治理念上的意涵。

放寬來看，中古時代祭祀前代君主之歷史，除了本文嘗試論證的代表性地點之外，還有其他不同的類型與方案。比如探討此一課題的前行學者張璉、雷聞，都注意到在陵墓舉行祭祀的事例。張璉指出在定都或肇跡之地致祭之外，還有另一種模式「是基於對先代帝王的追懷禮敬，而有維護陵墓之制……日後的發展不外在這兩種模式上因革損益」。⁶⁷ 儘管前行的研究皆已注意到此一現象，並提出若干意見，但本文的看法不盡相同。如前所述，帝王維護前代帝王陵墓，並因出行所經而致祭，亦見於北魏孝文帝。這兩項措施與在代表性地點致祭，一同復現於隋與唐初，正式成為國家禮儀。然而，在代表性地點致祭成為有體系之常祀，地位較高。在墓前致祭則不成系統，其初多因皇帝出行所遇而祭，並受各種因素影響，包括出巡路徑、地緣關係、前代君主的歷史評價與地位，還有皇帝個人的觀點等，即此一活動本依皇帝個人行之所至兼意之所向而祭。其後才正式編入帝王巡狩的禮典，成為固定行事，脫離了原先具有偶然性、選擇性的祭祀型態，不論皇帝意之所向，但問其行之所至，一律致祭。因此兩者輕重判然有別，應分別考察。若在本文中一併探討這個課題，則牽涉的史料與議題將更紛繁，慮及本文的篇幅規模、主題完整與集中焦點，故如前所述，皇帝下詔維護前代君主之陵墓、並於出巡路過致祭的活動，將在其他論文一併檢討。

實際上，廣義的祭祀前代君主，究竟應該包含幾種模式，或哪幾種現象彼此相關，學者的看法不一。雖然張璉與雷聞都注意到維護前代君主陵墓並祭祀的事例，但 Wechsler 提出「政治祖先」的概念，卻包含「先代帝王祭祀」和「二王三恪」兩種禮制。相形之下，張璉與雷聞並不將二王三恪放進他們的討論中。筆者認為上述三者皆可視為廣義的祭祀歷代君主之現象。但三者在歷史上形成複雜的縱橫交錯，無法在單一論文中加以呈現。因此本文集中討論「先代帝王祭祀」的部分，其他兩者將另文再予說明。

隋唐時代祭祀先代帝王之研究，已先有若干論著與解釋觀點。所以在開展本文的討論之前，為了便於讀者的理解，以下先大略說明此一課題的歷史面貌，並回顧相關研究的發現與論點。就先代帝王祭祀的記載而言，嚴格來說，在隋與唐代前期，以現有的史料觀之，幾乎未見哪一位皇帝在特定時空下舉行了先代帝王的祭祀；即缺乏真正發生之實際活動的記載。相關史料主要見於禮典、詔令、官

⁶⁷ 張璉，〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識〉，頁 344。

員的意見書等涉及規範與制度的文本。現代學者根據這些片斷的記載，以其對律令與禮制的了解為基礎，推測隋與唐代前期對先代帝王的祭祀，在不同時期頒布的禮典中，各有不同的內容。以下基於現有的研究來回顧這段時期的發展，但本文在摘述中另有討論的焦點，請讀者留意此一禮儀在長時段的歷史中斷裂與恢復、維繫與變化的時間間隔，藉此進而重新評估此一「傳統」如何形成。

最早，在隋文帝頒布的《開皇禮》(583) 中，可說是重新恢復了北魏孝文帝太和十六年下詔祭祀先代帝王的基本內容。兩者之間相隔近百年，而且北方多經戰亂，但《開皇禮》重新復活此一祭典。但此一恢復的成效如何？隋亡唐興，此一祭典是否在李唐開國之後，繼續沿用？似乎沒有。學者指出唐高祖、太宗之時，不行此禮，故太宗的《貞觀禮》(637) 無祭祀先代帝王之禮。直到高宗顯慶二年 (657)，經由許敬宗上奏提議，才再度制定先代帝王祭祀的規範，並納入隔年修成的《顯慶禮》(658)。許敬宗生於隋末，或許保有隋朝舉行此禮的記憶；即使有，但兩者相隔也超過數十年了。此後，先代帝王祭祀之禮可能穩定舉行，又經過近八十年，再度載入玄宗修訂的《開元禮》(732)；基本內容雖有更動，但幅度不大。至天寶年間，始出現較大的變化，雷聞稱之為「天寶新制」，本文也沿用此一稱呼。

回顧此一過程，在隋與唐代前期，先代帝王祭祀在開皇與顯慶年間先後兩度復活。似乎隋文帝開皇年間短暫恢復的成效不彰，持續不久。李唐開國之後，並未沿用此禮，直到高宗顯慶年間方始確立，因此嚴格來說，自北魏孝文帝太和十六年始創，其後因故斷絕，過了一百五十年，到唐高宗顯慶三年 (658)，先代帝王祭祀才真正恢復。從高宗顯慶至玄宗開元，此一祭典的規範內容相對穩定，維繫近百年，但在天寶六年起出現大幅度的改動，隨後又遭逢安史之亂的變局而中斷。此後李唐的國勢與格局產生重大變遷，君臣關注的重心也與之前相異，此禮更受忽略。中晚唐五代如果不是沒有舉行，就是並不重視。兩百年後，直到十世紀北宋初年恢復祭祀時，已經改在不同的祭祀地點，採取不同的方式，並沿用於北宋一代。本文視為另一全新的歷史階段。

由是觀之，祭祀先代帝王之禮，一方面有其本身內蘊的發展動力，故在隋、唐以及北宋三度恢復；但發展中也進一步出現變化，比如唐玄宗天寶新制以及北宋初的變革。另一方面它也受到所在的時空環境，即王朝興衰起伏與動亂，以及帝王個人的信仰與觀念之影響，它的持續性和穩定性遠不如南郊祀天和宗廟祭祖，以及孔廟之釋奠等。

以上說明先代帝王祭祀在隋唐時代的歷史大略。關於這項禮制的具體細節，比如祭祀的時間、場所、人員、等級、方式以及祭文，雷聞有更詳細的討論。但因與本文的主軸關係較遠，故以下略人所詳，除非必要不多作說明。此外，榮新江、史睿和李錦繡亦以此禮的相關年代為基準來考訂敦煌寫本文書。⁶⁸ 這些前行的研究豐富了我們對此一禮制的認識。

不過，最重要的問題是如何界定先代帝王祭祀的性質與意義。依筆者所見，目前的研究有三個觀點。第一，強調這項祭祀與王權的關聯性，突出其政治性格。持此看法者有 Wechsler 和高明士。Wechsler 提出「政治祖先」的概念，高明士則將此一祭祀視為「治統」諸廟之一，異於「道統」諸廟。⁶⁹ 第二，宗教性的定位。吳麗娛認為「先代的名王都被神仙化了，而祭祀他們的皇帝本人，事實上也被視同在世的神」。⁷⁰ 即先代帝王祭祀被解釋為「神仙祭祀」的一環。第三，在上述兩者之外，也有學者依傳統的概念語彙來界定，比如金相範以「國家祭祀型祠廟中的聖賢之廟」來定位先代帝王祭祀。⁷¹ 稱為「聖賢」，則有一種道德性的意味。至於雷聞，他通觀隋唐祭祀先代帝王的歷史過程，注意其流變，得出其「性質從『聖賢』向『帝王』的重心轉變」，⁷² 兼有第一種與第三種觀點。本文的立場偏向第一種觀點，即視先代帝王祭祀為有關王權的祭祀。嚴格來說，吳麗娛視之為神仙祭祀，但未作論證；其看法是從雷聞的研究推衍而來。至於聖賢祭祀之說，則難以解釋在天寶新制的祭祀對象中有劉邦、乃至曹操以降諸位帝王，因為這些人的歷史形象與評價，離聖賢相當遙遠。

（一）隋與唐初祭祀對象與地點的變化

介紹隋唐先代帝王祭祀之禮的大略之後，以下更進一步討論這項禮儀在祭祀

⁶⁸ 榮新江，〈俄藏 Ⅱ x.3558 唐代令式殘卷再研究〉，《敦煌吐魯番研究（第九卷）》（北京：中華書局，2005）；榮新江、史睿，〈俄藏敦煌寫本唐令殘卷 Ⅱ x.3558 考釋〉，《敦煌學輯刊》1999.1：3-13；李錦繡，〈俄藏 Ⅱ x.3558 唐《格式律令事類·祠部》殘卷試考〉，《文史》2002.3：150-165。

⁶⁹ 高明士，〈皇帝制度下的廟制系統〉。

⁷⁰ 吳麗娛，〈〈顯慶禮〉與武則天〉，《唐史論叢（第十輯）》（西安：三秦出版社，2008），頁 6, 8。

⁷¹ 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2001），頁 35-45, 181, 202。

⁷² 雷聞，〈郊廟之外〉，頁 91。

對象與地點上的變化。首先是關於祭祀對象。下表列出從北魏孝文帝到唐玄宗的祭祀對象。由表中受祭對象可知，隋唐的祭祀對象大體上承襲自北魏，但逐漸增加。因此從北魏至隋唐，儘管此禮有興廢、斷裂與恢復，但稱它構成了一項祭祀傳統，並不為過。

表二：隋與唐初增祀商湯、帝嚳和漢高祖的系譜化過程

	帝嚳	唐堯	虞舜	夏禹	商湯	周文王、 武王	漢高祖
北魏孝文帝太和十六年 詔令所祭之對象		●	●	●			
北魏孝文帝太和十六年 以後出行所祭之對象						●	●
隋《開皇禮》(583)		●	●	●	●	●	●
唐《顯慶禮》(658)		●	●	●	●	●	●
唐《開元禮》(732)	●	●	●	●	●	●	●

如前所述，隋《開皇禮》重現先代帝王之祭祀，時距北魏孝文帝太和十六年，已近百年。當年編入祀典的對象有五：堯舜禹和周孔。唐初以降，周公、孔子另於國學致祭，與先代帝王祭祀分離。⁷³ 至於堯舜禹湯、周文武王與漢高祖的祭祀，則統稱為「先代王公」。《開皇禮》增加的祭祀對象，則有商湯、周文王、武王與漢高祖四位。

隋唐時代為何增加若干祭祀對象，可有三種解釋：第一，經典所載。雷聞以《禮記·祭法》為參考對象，指出商湯、周文王、武王皆已見於《禮記·祭法》。⁷⁴ 但是，此一觀點未能說明〈祭法〉無文的漢高祖為何被納入其中。第二，已有前例。其實，北魏孝文帝在太和十六年之後，於其出行途中曾致祭於周文王、武王與漢高祖。因此，孝文帝對於先代帝王祭祀之形成的影響，並不限於太和十六年的詔令，也包括他後續出巡致祭的前例。

除了從經典和前例的角度來解釋之外，還有一個比較抽象的觀點，即系譜化。因為隋唐兩代增祀帝嚳、商湯、周文王、武王與漢高祖，使得歷史上王朝先後相連、銜接的序列更為明確。或即因此，雷聞認為，楊堅已經有以隋朝承繼歷

⁷³ 黃進興，《聖賢與聖徒》，頁38。

⁷⁴ 雷聞，《郊廟之外》，頁75。

代「治統」的目的。⁷⁵ 張璠在討論天寶新制時，也主張此一制度「勾勒出一脈相承的歷史軌跡……突顯出自古以來由帝王締造歷史的綿延特性」。⁷⁶ 簡言之，雷聞和張璠都認為隋唐兩代藉由先代帝王祭祀，創造出「系譜化」的意象，不過雷聞所定的時代較早，而張璠所定較晚。總之，這不只是單純增加祭祀對象而已，而是舊有的與新增的祭祀對象形成一個整體，並呈現系譜的意象。

不過，不論是「治統」或「一脈相承」的歷史解釋，都未有仔細的討論。我們必須討論各個王朝一脈相承的治統在這項祭祀中有哪些空缺，如何補足，並產生連繫與形成整體性，始能論證系譜化的意涵。比如說，隋《開皇禮》增祀商湯，表面上看是為了填補堯、舜、禹與周文、武王之間的缺口，使得堯舜與三代連成一氣。至於增祀漢高祖，或許出於隋唐兩代肯定漢朝的歷史成就與地位，⁷⁷ 意在使隋唐上繼三代與兩漢，成為輝煌的朝代。

然而，依此邏輯推論，唐代增祀帝嚳的理由何在？增祀帝嚳填補了治統的哪個空缺與環節？增祀帝嚳如何有助於形成帝王系譜的完整性？現有研究對於先代帝王祭祀中的帝嚳，有兩種看法，⁷⁸ 但由於史料有關，皆非絕對可靠的定論。本文在此只能提供另一個推測。筆者認為，增祀帝嚳同樣發揮了銜接、連繫的作用。它讓先代帝王祭祀中堯舜以降的君主，和「五帝」及其之前的上古帝王，形成一個連續的整體。實際上，將五帝、乃至三皇等上古帝王納入先代帝王祭祀之中，乃是長期的趨勢。如上所述，北魏孝文帝的祭祀最遠只到堯舜。但如以下所論，在玄宗天寶年間，又建立「三皇五帝廟」和「三皇以前帝王廟」，企圖將上古帝王一併納入朝廷的祀典。宋初重新疏理祭祀先代帝王的對象，同樣包含三皇、五帝等。在這個大方向之下，增祀帝嚳可說是祭祀先代帝王的對象向上延伸的起點與環節。接著進一步說明帝嚳如何扮演這個角色。

先秦各種傳說中古代帝王的名號，進一步被劃進「三皇」、「五帝」的群組，從而形成人們對上古帝王最一般性的認識。雖然三皇、五帝有哪些成員的異說很多，但從先秦到隋唐亦逐漸形成若干較穩定的說法。以「五帝」而言，先秦

⁷⁵ 雷聞，《郊廟之外》，頁 75。

⁷⁶ 張璠，〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識〉，頁 346。

⁷⁷ 廖宜方，《唐代的歷史記憶》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），第三章。

⁷⁸ 中村裕一認為武德、貞觀時帝嚳已祀於頓丘，在顯慶年間改訂時被刪除，直到開元二十年才又恢復，見氏著，《唐令の基礎的研究》（東京：汲古書院，2012），頁 237-243。吳麗娛則認為是基於《禮記·祭法》的「周人禘嚳」之說，見氏著，〈新制入禮：《大唐開元禮》的最後修訂〉，《燕京學報》19 (2005)：5。

時代的各種說法中有甲、乙兩說佔主流的地位。⁷⁹（請見下表）這兩種說法的人選有兩位重疊，因此合起來一共八位，這八位可說是最為人知與認可的古代帝王。其中甲說的五帝由太昊、炎帝、少昊、黃帝、顓頊所組成，他們從漢代以降就在朝廷的郊祀中取得穩定的地位，接受祭祀。當北魏孝文帝將堯、舜納入先代帝王祭祀之後，這八位廣受認可的古代帝王中唯獨剩下帝嚳，沒有在朝廷祀典中佔有任何位置。因此本文推測，李唐將帝嚳納入先代帝王祭祀，意在將古來兩種五帝說、廣受認可的古代帝王共八位，都為他們在國家祀典中找到位置。

表三：甲、乙兩種「五帝」說及其納入朝廷祭祀的先後順序

甲說	太昊	炎帝	少昊	黃帝	顓頊			
乙說				黃帝	顓頊	帝嚳	堯	舜
納入朝廷祭祀的時間	自西漢起， 在郊祀中受祭。					自唐代起， 納入先代 帝王祭祀。	自北魏孝文帝起， 納入朝廷祀典。	

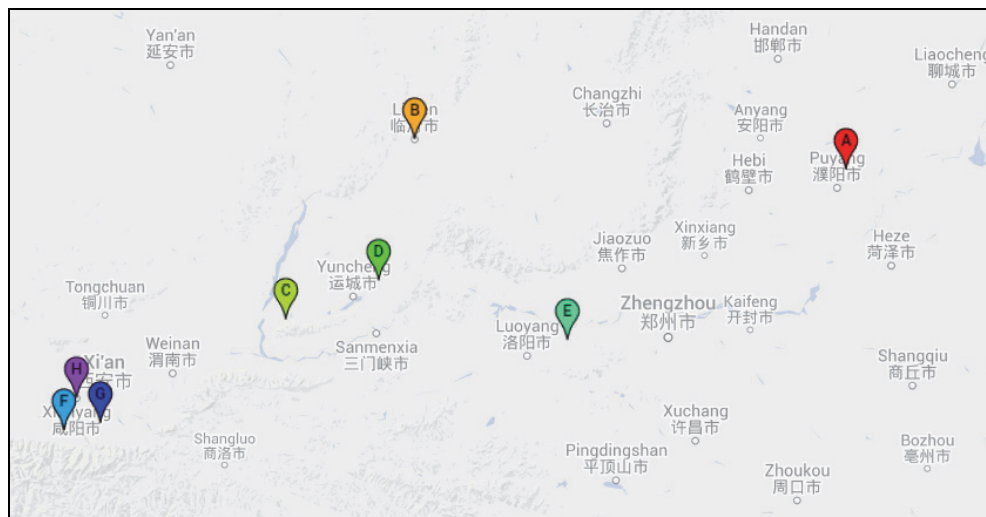
以上探討了隋與唐代前期的祭祀對象之變化，接著討論祭祀地點。下表條列了北魏孝文帝以降至唐《開元禮》祭祀前代帝王的地點，以明其傳承與變化。

表四：北魏到唐《開元禮》先代帝王祭祀之地點

	帝嚳	堯	舜	禹	湯	周文王	周武王	漢高祖
孝文帝太和十六年 詔令致祭之地		平陽	廣寧	安邑				
孝文帝太和十六年 後出巡致祭之地		平陽	蒲坂	龍門		鄆	鎬	小沛、 長陵
隋《開皇禮》 ⁸⁰		平陽	河東	安邑	汾陰	澧、渭之交		長陵
唐《顯慶禮》		平陽	河東	安邑	偃師	鄆	鎬	長陵
唐《開元禮》	頓丘	平陽	河東	安邑	偃師	鄆	鎬	長陵
地圖代碼	A	B	C	D	E	F	G	H

⁷⁹ 劉起釪，〈幾次組合紛紜錯雜的「三皇五帝」〉，氏著，《古史續辨》（北京：中國社會科學出版社，1991）。

⁸⁰ 魏徵，《隋書》（北京：中華書局，2002），卷七，頁136。



如前所述，從北魏孝文帝太和十六年，到隋《開皇禮》，再到唐《顯慶禮》，三者之間的兩個間隔分別為近百年與七十餘年。除了祭祀對象在傳承中有新增以外，祭祀地點也有相當的延續性，因此我們幾乎可以指認存在著一個先代帝王祭祀的傳統，此一傳統又維持七十餘年，再編入唐玄宗《開元禮》。在此，可以注意到隋制統合了孝文帝太和十六年詔令的內容，以及其後孝文帝出巡各地對歷代君主致祭之活動，後者包括祭舜於蒲坂、祭周文王、武王於酆、鎬，以及祭漢高祖於小沛（今江蘇沛縣）、長陵（今陝西咸陽市）等。此一現象可以印證前說孝文帝對於先代帝王祭祀此禮之形成的影響，並不限於太和十六年的詔令，也包括他出巡致祭的活動。

不過，延續之中亦有小變。以下嘗試解析上表中祭祀地點的五個變化：

- （一）北魏之蒲坂即隋之河東，隋改祭舜於河東郡蒲阪縣（今山西永濟市）。蒲阪乃史傳舊說舜立都之處。隋祭舜於此，徹底脫離北魏前期於燕州廣寧郡涿鹿（今河北省涿鹿縣）的祭祀傳統。
- （二）澧、渭之交與酆（今陝西戶縣）、鎬（今陝西長安區）相去不遠，前者為澧水匯流於渭水之地，後者位在澧水中下游的兩岸，皆指西周的都城。
- （三）隋增祀商湯，並將其祭祀地點設在汾陰（今山西萬榮縣）。實際上，史傳中絕少論及汾陰與殷湯的關聯，無論湯的出生、定都與死葬，皆與汾陰無關。

唯今輯佚所得之唐初《括地志》稱「汾陰故城俗名殷湯城」。⁸¹ 中唐《元和郡縣圖志》指當地有「殷湯陵」。⁸² 宋初《太平寰宇記》統合前說，指稱當地有殷湯故城與殷湯陵。⁸³ 可見至遲在南北朝末年，汾陰當地民間已有殷湯故城的傳說，至中唐又增添湯陵之傳說，並流傳至宋初。或許此即隋初祭湯於汾陰的緣由。

(四) 唐顯慶年間改祭商湯於河南偃師（今河南偃師市）。偃師本為史傳正典所言商湯立都之地，但《括地志》亦云當地「有湯冢」，可見偃師與汾陰一樣，兼具立都與葬地兩重性質，唯偃師一說基於經史正典，汾陰出於地志。⁸⁴

(五) 《開元禮》祭帝嚳於頓丘（今河南清豐縣）。唐以前的史傳多言帝嚳定都於「亳」。「亳」的地點有諸說，若採「西亳」之說，則在偃師（今河南偃師市）。然而，《顯慶禮》已經祭商湯於偃師。或為了避免重複，只好從史傳中尋找和帝嚳相關的其他地點致祭。依據中古前期《帝王世紀》中的看法，⁸⁵ 帝嚳的葬地在頓丘，或即據此指定頓丘為祭祀地點。

綜上所述，從隋祀商湯於汾陰、唐改祀於偃師，以及唐增祀帝嚳於頓丘來看，隋與唐初在選擇、決定祭祀先代帝王的代表性地點時，固然承襲既有的傳統，以立都之地為主導的準則，但由於立都之地，一方面在經史上有各種異說，民間地志有各種訛傳，結果民間訛傳之汾陰、史傳記載之偃師先後入選；另一方面傳說中的上古帝王立都或同在一地，為避免重複，於是導入墓冢之處作為次要的準則，所以在頓丘祭祀帝嚳、在長陵祭祀漢高祖。

為何唐人如此重視祭祀地點？有一則史料透露當時的想法：「雖岳海鎮瀆、名山大川、帝王先賢，不當所立之處，不在典籍，則淫祠也。」⁸⁶ 簡言之，祭祀地點恰當與否，是國家祭祀與民間淫祠的區別之一。以帝王而言，他們的都城或墓葬所在之處就是恰當的地點之一，否則就可能淪為淫祠。所以朝廷君臣在古代

⁸¹ 李泰等著，賀次君輯校，《括地志輯校》（北京：中華書局，1980），卷二，頁60。

⁸² 李吉甫，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983），卷一二，頁328。

⁸³ 樂史著，王文楚等點校，《太平寰宇記》（北京：中華書局，2007），卷四六，頁958-959。

⁸⁴ 「亳邑故城在洛州偃師縣西十四里……商湯之都也。洛州偃師縣東六里有湯冢。」李泰等，《括地志輯校》卷三，頁170。

⁸⁵ 皇甫謐，《帝王世紀》卷二，頁12。

⁸⁶ 《因話錄》（收入丁如明等校點，《唐五代筆記小說大觀》〔上海：上海古籍出版社，2000〕），卷五，頁867。

聖王的眾多傳說史跡中，勢必依據特定原則，經過審慎考量，而後有所抉擇。以上所論，並非曲為之說。事實上，此乃中國中古在祭祀先代帝王時選擇與決定地點之常態。如前所述，北魏孝文帝在決定祭祀地點時，同樣並非基於既有的成說或單一的準則，而是承繼既存舊有的傳統、協調異說之後的混合產物。同樣地，如後所論，唐玄宗天寶年間改以「肇跡之地」為準則，重新調整先代帝王祭祀之地點。但實際上這些地點仍與北魏以降，從《開皇禮》、《顯慶禮》到《開元禮》一脈傳承下來的祭祀地點，有若干重複之處。天寶新制表面上有所更動、但實質上有所傳承，而且儘管標舉特定準則，但仍舊必須遷就政治現實與迴避政治忌諱。下一小節將對天寶新制這種雜糅的性格，作進一步的說明。

（二）天寶新制的傳承與變革

對於先代帝王祭祀在中古之發展，本文主要的論點是將這段歷史定位為在「象徵王朝的代表性地點」祭祀的階段。此一階段又分前後兩期，前期以定都之地作為代表性地點，始於北魏孝文帝太和十六年，復見於隋《開皇禮》與唐《顯慶禮》，並延續至《開元禮》。其間雖有斷續與新變，但仍可辨識出其為一持續的傳統。後期則始於玄宗在天寶六、七年的變革，改動了《開元禮》的既有規範，重組整個祭祀活動，但它為時甚短。到了天寶十二年，朝廷宣佈廢止此一新制。兩年後，安史之亂爆發。繼位的肅宗有鑑於玄宗時祭祀活動之多變與浮濫，又於上元元年（760）宣佈「權停中祀并雜祭祀」。此令對隸屬「中祀」的先代帝王祭祀之傳統，帶來相當的打擊。安史亂後，李唐立國之格局與國勢大異於前，人心所關注更偏重富國強兵等現實議題，朝野君臣對於禮樂、祭祀等象徵性活動，不像武后、玄宗那樣擁有極高的熱忱。因此嚴格來說，先代帝王祭祀在唐天寶年間的中挫之後，愈形失去其原有之地位。

儘管如此，玄宗的天寶新制仍然具有豐富的歷史內容，值得探索。雖然它真正有具體影響的時間不過短短數年，但其所孕生的歷史背景卻淵遠流長，因為本文發現，由此一事件可以窺測中國中古政治觀念的一個側面。本文第四節將就此作進一步的說明。另一方面，限於篇幅和主題，本文無法徹底窮究天寶新制之所以誕生的根源。這是因為天寶新制的出現，一方面可以從長時段、歷時性與觀念史的角度來考察，但另一方面它又和玄宗本人的態度，以及唐代前期朝廷與民間在宗教、信仰與祠祀的互動，有密切的關係。本文限於論述之主軸，將著重在前者，後者將另文檢討。

關於天寶新制，雷聞的論著有比較詳盡的說明，茲不贅述。因其大多數的內容與本文討論的重心無關，故以下僅略述其基本事件，以便讀者掌握其歷史大略。整體來看，天寶新制對先代帝王的祭祀，上起三皇以前，下到隋朝，將歷代的重要王朝與皇帝都納入祀典，此一體系包含中央與地方兩個層次。其變革分為兩步：首先，在天寶六年，下敕在京城為三皇（伏羲、神農、軒轅）、五帝（少昊、顓頊、高辛、唐堯、虞舜）置廟。其次，在天寶七年下詔追加「三皇以前帝王廟」（天皇、地皇、人皇、有巢、燧人），同樣設於長安，鄰近三皇五帝廟。在天寶七年的詔令中，同時下令以「肇跡之處」為原則，在地方州縣為三代至隋的王朝與君主立廟祭祀。如此一來，形成了三皇五帝及其之前、三代秦漢與魏晉、北魏北周與隋的王朝與君主的譜系。如雷聞、張璉所論，此舉「突破了《開元禮》中對先代帝王祭祀的範圍」、「勾勒出一脈相承的歷史軌跡……凸顯出自古以來由帝王締造歷史的綿延特性」。⁸⁷

表五：玄宗天寶新制的歷史淵源

	太昊	炎帝	少昊 ⁸⁸	黃帝	顓頊	帝嚳	堯	舜	禹	湯	周文 武王	漢 高祖
先秦傳說				乙說五帝								
	甲說五帝											
漢制	此後，從祀於「郊祀禮」中											
	□	□	□	□	□							
北魏孝文帝 太和十六年詔	□	□	□	□	□	「先代帝王祭祀」之禮逐漸擴充						
							■	■	■			
隋《開皇禮》	□	□	□	□	□		■	■	■	■	■	■
唐《顯慶禮》	□	□	□	□	□		■	■	■	■	■	■
唐《開元禮》	□	□	□	□	□	■	■	■	■	■	■	■
唐天寶新制	合併為「三皇五帝廟」									祭於「歷代肇跡」之處		

⁸⁷ 雷聞，《郊廟之外》，頁 83；張璉，〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識〉，頁 346。

⁸⁸ 此處為便於圖示，將黃帝與少昊的前後次序互調，但不會造成混淆或扭曲。

細察其祭祀對象，天寶新制是在《開元禮》的基礎上向前與向後延伸。向前囊括了三皇以前之帝王，向後涵蓋魏、晉、北魏、北周與隋。以下略論其前括的作法與緣由。如前所述，先秦以降甲乙兩說的五帝共八位在此重新整合為「三皇五帝」：把西漢以降祭於郊祀禮中的五人帝、北魏以來祀於定都之地的堯、舜，以及《開元禮》中方始入祀的帝嚳，合併奉祀於「三皇五帝廟」。三皇之位既滿，有巢、燧人遂被向上推到三皇以前。至於玄宗為何將上古帝王納入先代帝王祭祀之中，不可逕視為理所當然。這或許和唐代前期的政治文化中上古帝王備受推崇，尤其三皇、五帝，作為其統治理念的「皇道」、「帝道」被視為遠高於三代以降之「王道」、「霸道」。因此玄宗為三皇五帝及其之前的帝王立廟，當與中古時期道家政治理念的影響、以及唐代前期諸帝的歷史想像有關：⁸⁹「道化」、「淳樸」的理念與境界。由是而形成的王朝與君主之譜系，並非僅如今人所見、單純只是「一脈相承」或「帝統」譜系而已，而有其政治寓意。因為在中古的歷史論述中，此一軌跡反映著從「皇道」、「帝道」、「王道」到「霸道」的演變。依道教的宇宙歷史觀推論，或許在玄宗眼中，歷史將結束一個循環，重新回到「皇道」。

另一方面，相較於三皇五帝等集中立廟於都城，天寶新制更向後延伸，將三代至隋之間「家天下」的王朝、以「王道」、「霸道」開國、創建王業的君主，安排在「肇跡之處」受祀。關鍵在於：為什麼家天下的王朝在肇跡之處受祀？「肇跡之處」的意涵為何？家天下與肇跡之處的關聯為何？本文推測，「肇跡之處」即為「王業所興之地」。因為家天下的王朝異於上古帝王的同族相繼或尊賢禪讓者，正在其創建王業的過程，而帝王開國、創建王業的過程多有具體的事跡，並落實於特定的地點，這些地點就是「肇跡之地」。重視「王業所興」、「肇跡之處」，正反映古人的王權觀，而這套觀念與上述「王道」以功德、「霸道」以武力開國的觀念互相搭配。此為帝制中國古典政治文化之一部分，但少為學界所關注。玄宗對先代帝王祭祀的變革，正反映了中古時代對王權的這種觀點。詳細的討論，見下一節。

以下先對天寶新制的詔令文本，進行分析。玄宗的天寶新制改變前此在定都之地祭祀的傳統，對於象徵王朝的代表性地點，提出「肇跡之處」的新準則。這是一項重大的變化，然而如果細讀此一詔令的原文，將會發現「肇跡之處」的原

⁸⁹ 廖宜方，《唐代的歷史記憶》，頁 80-101。

則與實際的祭祀地點，似乎不盡相符。天寶七年正月敕云：

歷代帝王肇跡之處未有祠宇者，所由郡置一廟享祭……夏王禹都安邑；殷王湯都亳；周文王都鄴，周武王都鎬，請入文王廟同享；秦始皇帝都咸陽；漢高祖起沛；後漢光武皇帝起南陽；魏武皇帝都鄴；晉武帝都故洛陽；後魏道武皇帝起雲中；周文帝起馮翊；隋文帝封隋漢東。⁹⁰

詔令中出現了「都」（定都）、「起」（起兵）、「封」（冊封）三種用語，其中又以「都」居多。上述十二位帝王，超過一半、高達七位在其所「都」之地受祭。因此詔令雖云在「肇跡之處」致祭，但實際上延續北魏以來的傳統，主要在立都之地致祭。其餘五位有四位在「起」兵之地、僅有一位在受「封」之地受祭。此處所謂延續北魏以來之傳統，可分為前例與原則兩種：所謂「前例」是指夏禹、商湯與周文、武四位，其祭祀地點皆沿襲自《開元禮》而不變。至於新增的秦始皇、魏武帝和晉武帝三位，則是採用過去在定都之地致祭的原則，分別為之選取咸陽、鄴與故洛陽三個地方。

簡言之，天寶新制對於三代以降諸王朝的祭祀地點，是以肇跡之地為皮，以定都之地為骨。該如何理解此一現象？一方面，此乃制度史隱而不宣的內在實態，即諸多看似創舉與變革的制度更動，實際上都有其延續傳統之一面。正如同第二節所論，北魏孝文帝太和十六年之詔的祭祀地點，同樣有繼承北魏前期傳統之處，而非全盤新造。但另一方面，詔令是朝廷昭告天下的文書，理應不會自相矛盾。即雖然本文依據整個歷史背景，將「定都之地」和「肇跡之處」分別看待，視為兩種地點，但在唐人看來，「肇跡之處」的意涵範圍比較大，可以涵蓋「都」、「起」、「封」三者。也就是說，在帝王開國的過程中，王者的起兵、分封和定都之地，都被視為君主創業、奠定王權基礎的地方。

（三）天寶新制祭祀人選與地點之分析

以上闡明了天寶新制與前此之祭祀傳統的關聯性。接著就新制的祭祀人選與地點，作進一步的分析。首先，關於祭祀人選。先前學者早已指出，在肇跡之處受祀的帝王乃「開國之君」。⁹¹ 但何謂「開國之君」？在帝制時代，開國之君的

⁹⁰ 王溥，《唐會要》（北京：中華書局，1998），卷二二，頁501。

⁹¹ 張璠已指出此一特點，但未作申論，見氏著，〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識〉，頁346。

定位，乃是王朝政治中最關鍵而複雜的問題。此一問題，不僅是後世的政治史家在探討王朝掌權之過程中必然觸及的研究課題，歷史上當權的各王朝也無不重視誰才是本朝的開國君主，因為此一身分涉及王權統治正當性的核心根源，從而使得這個位置和國家最重要的郊祀祭天（配天受祭）與宗廟祭祖（不遷之祖），產生密不可分的關係。在傳統王朝的政治文化中，最接近「開國之君」的概念，可能是宗廟中的太祖之位。但何謂「太祖」？此問題從漢至宋爭議不斷，但簡言之，就是宗廟中最重要的祖先，必須始終接受皇帝的祭祀，不像其他次要的祖先，必須依照宗法的規定逐漸被遷出宗廟。

然而，究竟誰才是皇室家族中最重要的祖先，可居於太祖之位？總共有四個選項：始祖、始封、受命和創業。（一）「始祖」是指皇室追溯其本身血緣的起源。以李唐而言，遠溯至涼武昭王；至於趙宋，其始祖則為太祖之高祖父。（二）「始封」則來自先秦封建的概念，以為王者之興必曾有先祖受封奠基而後崛起，如夏商周。但這個概念無法運用在西漢，因為劉邦出身庶民。（三）「受命」的界定則比較複雜。相較於始封是基於歷史事實或文獻記載，尚有依據，受命（接受天命，成為天子）則與超自然的徵兆或異象有關。在王朝建國的過程中，已經預備就天子之位的帝王，遵守政治文化的傳統，操弄、製作超自然的徵兆與異象，以完成整套登基即位的程序。因此所謂「受命之君」往往是指正式登基即位，接受皇帝與天子之號，完成開國流程的皇帝。（四）「創業」則是在王朝創建的過程中，有最重大而具體的貢獻；以古典的語言來說，即是「功德」。嚴格來說，就太祖之位的條件而言，以始封、受命與創業三項為主，始祖可不論。⁹² 高明士根據這三個條件，分析兩漢魏晉南北朝與隋唐太祖之位的人選。⁹³ 不過，他的分析將始封與創業整合為一以解決若干矛盾現象。但本文主張，始封與創業是不同而獨立的概念，不應混同。對「創業」、「功德」的重視，正是天寶新制決定祭祀人選的標準，並符合其祭祀地點的原則：「肇跡之處」。

⁹² 梁滿倉，《魏晉南北朝五禮制度考論》（北京：社會科學文獻出版社，2009），頁 182-183；朱溢，《事邦國之神祇：唐至北宋吉禮變遷研究》（上海：上海古籍出版社，2014），頁 181-183。

⁹³ 高明士，〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 46, 62。

表六：魏晉北朝太祖和始封、受命、創業之君

	曹魏	晉	北魏 ⁹⁴	北周	隋
始封	武帝	司馬師、司馬昭 ⁹⁵		孝閔帝 ⁹⁶	楊忠 ⁹⁷
太祖	武帝	司馬懿、司馬昭	平文帝 道武帝	文帝（宇文泰）	楊忠
受命	文帝	武帝	道武帝	孝閔帝	文帝
創業	武帝	司馬懿		文帝	文帝
天寶新制 祭祀人選	武帝	武帝	道武帝	文帝	文帝

準此，天寶新制的祭祀人選，是否正是各王朝所立之太祖？抑或依據哪一項條件（始封、受命與創業）為標準而決定？首先，天寶新制的祭祀人選並非各朝宗廟的太祖。因為其中晉武帝與隋文帝皆非該朝的太祖：兩晉太祖多虛位，而隋之太祖為文帝之父楊忠。

其次，天寶新制並非以受命（即位）為準則。以魏、晉而言，司馬炎稱帝而曹操則否。另外，北周文帝（宇文泰）也未稱帝。因此，天寶新制對開國君主的認定，並不以即位稱帝、舉行受命告天之儀式作為祭祀人選的條件。

第三，天寶新制亦不以「始封」為準則。晉之始封是在晉武帝司馬炎的父輩司馬師、司馬昭封於晉。至於隋之始封在文帝之父楊忠封隋國公。

最後的可能答案是「創業」。在高明士的分析中，漢代以降，創業之君只是始封之君的一種變體。這是因為他視「始封」與「受命」為最重要的兩大原理。儘管他也注意到「自漢以來，有關太祖問題的討論與行事，發展出功德論予以界定」，⁹⁸ 但猶未能徹底標舉「創業」（亦即功德、成就與勳勞）作為獨立的條件。實際上，在傳統的經史之學與王朝的禮樂制度中，始終存在著重視創業之君的意念，這在第四節分析「肇迹」與「王迹」等概念時，將有清楚的說明。

⁹⁴ 北魏廟號之太祖由平文帝改為道武帝，乃孝文帝所為。北魏以游牧民族入居中原，自無始封之君；其國號由代改魏，自有緣故，亦與封地無關。

⁹⁵ 晉武帝之父輩司馬師、司馬昭皆受封於晉。

⁹⁶ 宇文泰之子宇文覺被封為周公，並登基即位。

⁹⁷ 隋文帝之父楊忠在北周被封為「隋國公」。

⁹⁸ 高明士，〈禮法意義下的宗廟〉，頁 61。

過去的研究者之所以未能再進一步，或許是過於專注在太祖之位的討論，以及採用古人既有的概念，如「始封」與「受命」。首先，太祖之位的決定，牽涉諸多複雜的因素與條件，因此無法輕易直接從太祖之位來判斷其人是否為開國之君。因為太祖之位的人選，不但必須按照宗法理論，往往還遷就各種複雜的現實情況。在宗法的原則中，「尊尊」之外，尚有「親親」，於是宗廟裏祖宗之位的選擇與安排，並非完全以開國功業為單一的判準。而且正因為「親親」的血緣連帶，使得太祖之位的決定涉及實際的利益。比如西晉、東晉的宗廟中太祖多虛位，這是因為西晉欲尊司馬昭而東晉欲尊司馬懿。其所以如此在於兩晉皇室的家系差異：⁹⁹ 西晉武帝司馬炎為司馬昭之後，而東晉元帝屬司馬懿一系。晉武帝與晉元帝所尊不同，皆私心希望自己的家系成為皇統的大宗。¹⁰⁰

其次，開國之君的定位，不妨跳脫「始封」與「受命」的範疇，思考創建王朝的要件為何？這可以區分為名義與實質兩個層面。實質的部分是排除敵對勢力，掌握政治權力；名義的部分則是在實質的基礎上，進一步透過各種儀式與象徵，為政權賦予正當性，建立君臣的身分秩序。名義與實質兩個層面，也能夠和古人的概念「始封」與「受命」、「創業」相對應：名義亦即「受命」的部分，實質則可以涵蓋先祖「始封」奠下的基礎，以及帝王個人本身「創業」的成就。理想上，當一位君主同時完成名義與實質兩個部分，無疑就是開國之君。所以在秦漢時代，嬴政、劉邦與劉秀當然是開國之君。

但魏晉以降，由於時代動盪，各朝君主取得政權的方式相當複雜而多樣化。粗分之下有以掃蕩敵對群雄的武力崛起，或翦除朝中政治對手的權臣篡位兩種，而其過程又多有綿延兩代以上。因此，若干在名義上完成開國程序的君主實際上是承受其父祖在實質上打下的基礎。曹丕、司馬炎、宇文泰與高歡之子等，都是顯例。所以當名與實兩部分各自由不同君主完成時，該如何認定誰才是開國君主？該以名為準，或以實為主？過去的學者認為天寶新制的祭祀人選是開國君主，固然不錯，卻忽略了「開國君主」的人選在魏晉以降的爭議性。古人以名義、或以實質為定位準則，其實反映兩種不同對於王權的觀點，這正是本文之所以進一步挖掘的原因。本文的看法是，大體上，天寶新制是以實質的貢獻作為定位開國君主的原則。

⁹⁹ 梁滿倉，〈魏晉南北朝皇家宗廟制度述論〉，《中國史研究》2008.2：23-24。

¹⁰⁰ 梁滿倉，《魏晉南北朝五禮制度考論》，頁243。

如前所述，天寶新制的祭祀人選以其對建立王權的貢獻為準。但此一論斷最不能解釋之處，在西晉開國之君的位子，究竟應該由誰來坐？天寶新制選擇了稱帝即位的晉武帝司馬炎。如前所述，兩晉之時因皇室的家系不同，西晉與東晉欲尊之太祖不同；這顯示了宗法的「親親」原則與人心私利如何左右太祖之位的影響力。及至後世，宋初編《冊府元龜》，在〈帝系〉、〈創業〉兩篇，又皆以司馬懿為首；¹⁰¹ 這或許反映了後世之見的客觀性。因乏史料，無從索解天寶新制的背後用意。依照宗廟制度，太祖之位只有一人能坐，故不免有爭。但持平而論，西晉建國歷三世而名實俱成，不宜全歸於一人之功。所以通達地說，開國君主不必然只能有一位。因為創建王朝的過程艱辛漫長，前後君主往往有不同而重大的貢獻，何必非定於一？即使不論名義，單從實質的層面來看，也是如此。魏晉南北朝時父子兩代、乃至祖父孫三代接力建國的事例已如上述，至於唐、宋兩代的開國君主，又難道真能在唐高祖與太宗、宋太祖與太宗之間擇一不可？如同第二節所論，王朝所都之地也不必限於一地，前後屢遷也屬於正常的現象。但由於國家禮制要求整齊、化約，北魏孝文帝將堯舜禹所都之地，唐玄宗也將魏晉以降各朝奠定王權基礎的君主，都化約為單一地點、單一人選。由此可見，中古祭祀先代帝王的規劃，其背後都有這種「單一、化約」的理路和想像，並對中國後世的政治文化，留下深遠的影響。

¹⁰¹ 此一重視實際成就，而非即位稱帝或接受尊號的評價取向，亦表現在其他史料中。宋初《冊府元龜·帝王部》述及魏晉以降王朝時，就曹魏、西晉與北周三朝的部分，在〈帝系〉和〈創業〉兩篇，皆以魏武帝（曹操）、晉宣帝（司馬懿）、周文帝（宇文泰）為首；在〈創業〉篇中，更以大篇幅敘述其肇建王迹之功業，最後才以極少篇幅述及其子孫之登基即位，顯然意在說明他們三位雖未稱帝，但有真正創建王業之功、蔭及後世之即位者。

表七：天寶新制的祭祀地點與「開國之君」的性格

稱號	禹	湯	周 文王	周 武王	秦 始皇	漢 高祖	光武 帝	魏 武帝	晉 武帝	魏道 武帝	周 文帝	隋 文帝
廟號						高祖	世祖	太祖	世祖	太祖	太祖	高祖
即位						是	是	否	是	是	否	是
創業						是	是	是	否	否	是	是
祭祀 地點	都 安邑	都 亳 ¹⁰²	都 鄴	都 鎬 ¹⁰³	都 咸陽	起 沛	起 南陽	都 鄴	都 故 洛陽	起 雲中	起 馮翊	封 隋 漢東
現今 地點	山西 夏縣	河南 商丘 縣	陝西 戶縣	陝西 長安 區	陝西 咸陽 市	江蘇 沛縣	河南 桐柏 縣	河北 臨漳 縣	河南 洛陽 市	山西 大同 市	陝西 大荔 縣	湖北 鍾祥 市
地圖 代碼	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L
附註	禹、湯、周文、武王與漢高祖皆見祀於《開元禮》，唯秦始皇乃新增。 地點上唯一的變化是漢高祖從長陵改為沛。						光武帝以降諸帝，皆不見祀於《開元禮》。					

¹⁰² 亳即《開元禮》中的偃師。

¹⁰³ 併入文王廟同享。



在討論完祭祀人選之後，接著分析祭祀地點。首先，整體來看，天寶新制在肇跡之地的祭祀有項特點，即似乎有意避開長安、洛陽兩地。由於天寶新制將秦、漢以降諸王朝君主納入祀典，如果繼續堅持在立都之地舉行祭祀，勢必因為漢唐時代中原王朝多立都於長安、洛陽而產生同在一地的重覆情形。唐人或許認為各個王朝是獨立、差異的存在，必須個別安排，不能以同一地點來代表不同的王朝，猶如孝文帝定位堯舜禹各有不同的定都之地，不在同一地點祭祀過去不同的帝王。而且，長安、洛陽為李唐之都城，唐人或許不願在當朝立都之地祭祀過

去的王朝。因此，秦漢以降諸王朝的祭祀地點，明顯避開長安、洛陽。或許正因此一緣故，從而需要變通和調整，新增「起」、「封」等原則來增加祭祀地點，並以「肇跡之處」統括「都」、「起」和「封」三者。

接著，對個別的地點作更進一步的分析。因為三代（禹、湯、文、武）的祭祀地點都延續《開元禮》的規定，故不論。新增之秦始皇，則祭於咸陽。以下將先循著前述避開長安、洛陽的推測來思考，稍後再從其他角度討論之。在天寶新制所祭的王朝中，定都長安者有西漢、北周、隋；立都洛陽者有東漢、曹魏、西晉、北魏。首先，為避開長安、洛陽，兩漢的開國之君，分別祭於其「起」（起兵）之地：沛與南陽。接著，曹丕受禪之後，由鄴遷都洛陽；但天寶新制所祭對象為曹操，故仍在鄴致祭。祭祀晉武帝之地，則特別稱「故洛陽」。「故洛陽」非隋唐新建之洛陽城，而是漢魏之洛陽城，即西晉武帝所都、北魏孝文帝所遷之地。所以「故洛陽」不同於唐之洛陽。其後，雖然孝文帝也遷都「故洛陽」，但天寶新制所祭之對象為道武帝，道武帝由盛樂遷都平城（今山西大同市）。雲中，為山西省大同市之古名，在唐為雲州，一度改稱雲中郡。詔令雖稱道武帝「起雲中」，但稱「都雲中」亦無不可。北魏分裂之後，西魏都長安，不曾稱帝的宇文泰設霸府於同州，同州在唐即為馮翊（今陝西大荔縣）。¹⁰⁴ 直到北周孝閔帝受禪之後，才入居長安。天寶新制祭宇文泰，地點正在馮翊。最後，隋朝創建之新都長安與洛陽，既為李唐入主，無法用為祭祀之地。楊堅為北周之外戚與重臣，自中央政府奪權，並無起事之地，唐人不得已只好在其被封之地舉行祭祀。這也是天寶新制唯一在受「封」之地致祭的對象。總之，以避開長安、洛陽為前提，而且讓秦漢以降各王朝及其開國創業之君主各自有其獨特、不與他人重複的祭祀之地為原則，天寶新制可說是煞費苦心。因為在上述諸地點中，咸陽、馮翊與長安相近，「故洛陽」更緊鄰洛陽，但都被當作有別於長安與洛陽，被挑選出來作為祭祀地點。

以上分別從祭祀人選與地點來分析天寶新制的内容。嚴格來說，天寶新制所祭的人選既然是開國之君，所以它實際上是以王朝為單位，而非單純以君主為對象。由於這份名單明顯不取東晉南朝的王朝入列，學者於是推測唐人有以北朝為正統的考量。¹⁰⁵「正統」，是從時間軸上有選擇性地建立前後順序來定位王朝，

¹⁰⁴ 宇文泰霸府之地點及其地名的變動，詳見陶賢都，《魏晉南北朝霸府與霸府政治研究》（長沙：湖南人民出版社，2007），頁190。

¹⁰⁵ 雷聞，《郊廟之外》，頁84。以北朝為正統之說，相關討論另見劉浦江，〈南北朝的歷史

但如果從空間的面向來思考，將會發現這些地點大多近在長安、洛陽週邊。此一地理分布的現象，和北魏孝文帝將堯、禹定都之處放在洛陽週邊的情形相近，都反映了華夏文明發展於黃河流域的歷史事實，同時也呈現了古人以中原為中心的觀點。

透過以上分析，本文有意在此重申這項研究的複雜程度。如同第二節所論，北魏孝文帝太和十六年之詔對於祭祀地點的決定，可能來自多重的背景因素：一方面有北魏前期祭祀傳統的影響，一方面和北魏國勢的發展方向有關，一方面和孝文帝對都城的關注有關，一方面和漢人民間對古帝王的傳說史跡與崇拜有關。由於史料簡略殘闕，後世學者難以輕下定論。但透過詳盡的分析，我們仍有可能追索當日決策的相關背景。玄宗的天寶新制亦然，它一方面承襲隋與唐初祭祀先代帝王的傳統，但也有變革。另一方面，除了從歷史上時代前後的脈絡觀之，這項祭祀也應該放在玄宗一朝的時空環境中，來考察它與朝廷以及民間其他各種祭祀活動的關聯。唯限於論文的主題與篇幅，在此不能處理。本文僅針對制度的內容，逐一分析其祭祀理念、人選與地點，探索其中諸多層面的考量。在了解這些考量之後，我們離古人的思想與觀念，就又更近一步。因此，下一節將由此進而探討唐人對王權的看法。

四・天寶新制「肇跡」理念的王權觀

天寶新制選擇的祭祀人選與地點，不只對於過去各個王朝成立於何人何地，提出自己的觀點；從總體上看，這些評定背後有一個統整的原則，此即詔令所言的「肇跡」。此一看法，雖然先前多次提及，但未有詳細的論證，以下即進行明確的解說。如第二節所述，北魏孝文帝以定都之地作為祭祀前代君主的地點，除了他個人有意遷都的動向之外，在王權的觀念上則反映了「核心—四方」的國家型態，和「以王畿為中心支配四方的空間思維」。¹⁰⁶ 在這種國家型態與空間思維下，作為政權核心的王畿與都城，自然被視為王權的代表性地點。既然以定都之地來象徵王權有其依據，那麼在天寶新制中，「肇跡」的意涵為何？「肇跡之處」何以成為王權的代表性地點？這一小節，即嘗試探討「肇跡」此一理念所本的王權觀為何。

遺產與隋唐時代正統論》，《文史》103 (2013)：127-152。

¹⁰⁶ 王德權，《為士之道》，頁18。

所謂「肇跡」為「肇基王迹」之省文，迹、同跡，典出《尚書·武成》：「至于大王，肇基王迹，王季其勤王家。」孔安國傳云「始王業之肇迹」，孔穎達疏云「始王業之兆迹」，並稱王季「勤立王家之基本」。¹⁰⁷《康熙字典》釋迹云：「凡功業可見者。」由是可知，漢唐時代的「王跡」即王業的跡象之意，故「肇跡」意為奠定王權基礎、留下可見之跡。各王朝在奠定王權基礎的過程中，最有成就與貢獻的君主即為「開國之君」。「肇跡之地」正是和開國之君的功業關係最密切的地方。君主的作為事跡、成就貢獻，以古典的政治語言來說，即「功德」；其具體作為有諸多事項，如夏禹治理水患、商湯討伐無道之君的革命、周文王施行仁政，或平定動亂、重建秩序，皆有功於民。

上一小節分析天寶新制祭祀人選的抉擇是以「創業」來定位開國君主，這一小節探討詔令所標舉的「肇跡」理念。這兩個觀念的意涵其實彼此相通，這兩個小節也旨在論證，天寶新制所定的人選是對王權最有貢獻的君主，並以其成就貢獻中和王權基礎最有關係的地點，作為象徵王朝的代表性地點。此一探討在研究史上有其新意。自古以來，對於王權的正當性，傳統史家早已提出「究天人之際」的考察重點。古人認為王權的形成兼有天、人兩方面的因素，必須區辨其分野。從祭祀上來看，國家禮儀中的郊祀祭天與宗廟祭祖，即分別對王權之根源（天命）與基礎（祖先功業）的致意。然而，長久以來學界對漢唐時代王權正當性的研究多偏重在郊祀天地、五德終始的面向，這些研究也進而闡明了古人對「天」的認識。相形之下，古人如何理解「人」在王權形成的過程中所扮演的角色，我們所知不多。比如古人是否認為，人力並不重要、一切歸於天命？這正是我們認識古人心態、思想的關鍵問題之一。從天寶新制不以始祖（血緣）、始封（封建）、受命（天命）為基準，而以創業、肇跡作為選取祭祀人選與地點的原則，提示我們古人在相當程度上也重視人的具體作為與人事所扮演的角色。這個論點若能成立，除了補足過去側重天命的研究形成的片面認識，更可進一步理解古人對「人」的看法。

本文稱之為實際主義的觀念，在中國古代的政治文化中舉足輕重，並表現在諸多歷史現象之中，先代帝王祭祀的天寶新制不過是其中之一而已。這種崇尚實際具體之事業成就的態度與價值取向，無法在此細述，期能日後再予討論。以下僅就與本文主題與論證最密切者，略作說明。漢唐古人對「功德」作為的重視，並不少見，且不限於君主或先代帝王祭祀而已，卻向為學者所忽略。比如在中古

¹⁰⁷ 《尚書正義》（收入《十三經注疏分段標點》第3冊），卷一一，頁432。

史上，武人的地位與角色都相當突出，遠非北宋以降崇文抑武的政治景觀。功臣配享太廟、陪葬帝陵，賜予鼓吹以示榮寵等，¹⁰⁸ 以及彰顯其特殊成就與身分地位的「功臣號」，皆萌生或大盛於這個時期。因此，這種重視功德成就的價值觀與態度，乃涵蓋君臣雙方，實為中古政治制度與觀念的核心之一。

以政權的正統論述而言，樓勁也注意到漢魏以降儒者及其解經，在面對掌權君主改朝換代、開國創制的各種新變之局，已出現了「天命運曆從屬於德行功業的思想潮流……而當時所謂功德，則不僅要一統中原或天下，更表現為順乎聖王之路的政教制度」。¹⁰⁹ 樓勁所言之功德，雖與本文的焦點不完全相等，但同樣提示了帝王之作為與政策的重要性。

在君主的功德成就中，或王權成立的根本條件之一，實乃軍事性的暴力。本文之所以提出實際主義的解釋，實亦歸屬晚近學界從不同角度重新省察古代王權內涵的趨勢，比如甘懷真檢討西周到西漢的王權論，區分兩種不同性質的王權：天子身分的「祭祀王」與霸者身分的「戰爭王」。¹¹⁰ 又如徐沖考察皇帝權力的正當起源，同樣注意到王朝國史如何看待君主的功業與成就。他注意到中古時代的王朝更迭雖然表面上出之於禪讓的形式，但新舊王朝禪代過程中君臣身分的轉化，造成了新朝在敘述國史時的疑難：前朝之臣何以成為新朝之君？對此疑難的兩種答案，表現在「起元」的兩種時間點（禪讓之前或後），同時也反映出評價開國君主成就功業的兩種詮釋。但無論哪一種，開國之君肇建王迹的功業成就都受到高度重視。¹¹¹ 依徐沖所論，劉宋至唐代前期國史中的起元方式，強調了「創業之主的『創業』本身——即其在亂世中所取得的暴力成就，而非對於前朝的『功業』——就已經可以構成皇帝權力的正當起源了」。¹¹² 上述研究帶出了有別於傳統、尤其儒家觀點的啟示，提醒學界關注帝王的軍事成就，有助於我們越過歷代王朝與儒家宣揚的意識型態，重新理解王權正當性的構造與形成。尤其徐沖分析王朝國史如何敘述王跡之興，與本節主旨有相通之處，他的論點更有助於本文的論證，請有興趣的讀者參閱。

¹⁰⁸ 梁滿倉，《魏晉南北朝五禮制度考論》，頁 274, 385-415。

¹⁰⁹ 樓勁，〈《周禮》與北魏開國建置〉，《唐研究》13 (2007)：104-107。

¹¹⁰ 甘懷真，〈天下概念成立的再探索〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》9 (2010)：333-349。

¹¹¹ 徐沖，《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》（上海：上海古籍出版社，2012），單元一「起元」、單元二「開國群雄傳」。

¹¹² 徐沖，《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，頁 99, 115, 119。

在傳統中國的政治文化史上，對於「王跡」（王權基礎的奠定）的關注，有兩種立場與形式。首先是各朝關注本朝王跡所起的立場，其次則從後世的角度檢討前朝或歷代王跡的興衰。前者的形式主要表現在禮儀、樂舞和祭祀制度的規劃與安排，而後者多見於經學、史學等層面。依張樹國之見，這兩種形式，亦可謂先秦時代古典史詩中「舞蹈史詩」與「口誦史詩」的遺留與演化。前者「儀式化的、歌舞樂綜合型態的舞蹈史詩卻成了古代雅樂體系的重要形式，其功用主要在於表達祖先崇拜的宗教感情和王業創建之艱難，其場面的盛大、舞人的眾多、器樂的張陳無一不體現出王權的廣大和威嚴」。後者在帝制時代中則「讓位於散文化的歷代正史」。¹¹³

本文所論先代帝王祭祀之天寶新制，可謂以上兩種形式的混合。雖然它呈現的是歷史的觀點，屬於唐玄宗之世對前代各朝開國之君、肇跡之地的定位，但因為這項祭祀屬於國家禮儀的一環，所以在表現上屬於禮樂文化的一部分。以下第一和第二小節，即呈現先秦兩漢以降這種重視王迹的歷史現象，並分別敘述經史傳統與王朝禮樂兩種形式，第三小節再就中古時代特有的歷史背景以說明之。

（一）經史傳統對各朝王迹之興的見解

在經史傳統中，對於王權的基礎及其形成過程的想法與討論，源起於漢唐儒者對先秦史料的理解與詮釋，並逐漸形成比較穩定的觀念與思想。因為在《尚書》、《詩經》的經文中，已有對周朝「王迹」之興始於何人何地的表述。《尚書·武成》云：「至于大王，肇基王迹，王季其勤王家。」大王、王季是文王的祖、父兩代，大王首先定居岐山。請注意此處不以始祖后稷，亦非以文王、武王作為肇基王迹的君主。漢唐儒者對西周王權基礎及其形成的認識，多以這份史料為根據。漢孔安國云：「大王修德以翦齊商人，始王業之肇迹；王季續統其業，乃勤立王業。」¹¹⁴ 唐孔穎達疏《尚書·無逸》云：「其惟我周家大王、王季，能以義自抑而畏敬天命，故王迹從此起也。」¹¹⁵《詩經·閟宮》云：「后稷之孫，實維大王，居岐之陽，實始翦商。」漢鄭玄注云：「大王自豳徙居岐陽，四方之

¹¹³ 張樹國，《漢—唐國家祭祀型態與郊廟歌辭研究》（北京：人民出版社，2013），頁301。

¹¹⁴ 《尚書正義》卷一一，頁430-432。

¹¹⁵ 《尚書正義》卷一六，頁642。

民咸歸往之，於時而有王迹。」¹¹⁶ 而且，與本文論述有關的一點是，漢唐儒者對西周王權之形成過程的理解，已經區分「始祖」、「王迹」與「受命」不同的層次。孔穎達疏《詩經》，在〈清廟〉一篇即云此詩「近舉王跡所起，其辭不及於后稷」。¹¹⁷ 王跡所起者，即是大王、王季。在其他地方也提到：「大王始有王迹，勤行其道。大王以前，未有王迹，不得言。」¹¹⁸ 至於肇建王迹與接受天命的區別，鄭玄注〈文王〉云：「王迹起矣，而未有天命，至文王而受命。」¹¹⁹ 總之，從上引史料可見漢唐儒者在理解、詮釋《尚書》、《詩經》的史料時，形成對西周王權基礎之形成過程的見解，並且在王朝祖先中，區分得姓之始、肇建王迹與接受天命等不同定位。這些看法的影響及於後世著述，比如李唐編纂《隋書》、《晉書》，都提到周朝「王迹」的建立：「太王肇基王迹」、¹²⁰「周之三王（太王、文王、武王），德配天地，王迹之興，自此始也」。¹²¹

漢唐儒者透過解讀《尚書》、《詩經》而形成了對西周歷史的詮釋，正是一種歷史的見解。與此相近，兩漢以來，由司馬遷、班固開創之紀傳體史書，以及由後起王朝為前朝編修正史的傳統，同樣致力於考察與評價歷史上各朝王權形成的過程。從司馬遷《史記》到李唐所修兩晉與南北朝諸史，都可以發現史書中對「王迹之興」此一議題的評述，因為這本來就是修史的目的之一。如司馬遷〈太史公自述〉，即稱其著書之意在「罔羅天下放失舊聞，王迹所興，原始察終，見盛觀衰」，¹²² 並稱劉邦建漢的「王跡之興，起於閭巷，合從討伐，軼於三代」，¹²³ 指出漢高祖出身社會基層，其功業來自軍事行動。後世為前代修史的傳統，更是有意考察前代王朝興衰的緣由。這些史書往往論及各朝「肇基帝業」、「王跡所起」始於何人，並辨別其建國過程中「王迹未顯」、¹²⁴「王跡已顯」、¹²⁵「王迹初基，風德未展」等不同的階段。¹²⁶ 另外特別補充一點，正史以外，各王朝撰修

¹¹⁶ 《毛詩正義》卷二〇，頁 2140。

¹¹⁷ 《毛詩正義》卷一九，頁 1965。

¹¹⁸ 《毛詩正義》卷一六，頁 1604。

¹¹⁹ 《毛詩正義》卷一六，頁 1468。

¹²⁰ 魏徵，《隋書》卷三二，頁 918。

¹²¹ 房玄齡，《晉書》卷二一，頁 657。

¹²² 司馬遷，《史記》卷一三〇，頁 3319。

¹²³ 司馬遷，《史記》卷一六，頁 760。

¹²⁴ 李延壽，《北史》（北京：中華書局，2003），卷二〇，頁 761。

¹²⁵ 魏收，《魏書》卷一八，頁 421；李延壽，《北史》卷一六，頁 608。

¹²⁶ 魏收，《魏書》卷二三，頁 607。

現當代史書時，對於本朝王迹所興的來龍去脈，尤其致意。¹²⁷ 除了司馬遷《史記》對西漢建國的評論之外，李唐的溫大雅撰《大唐創業起居注》（又稱《今上王業記》），¹²⁸ 即意在記錄、呈現高祖李淵建國的功勞與貢獻。可見溫大雅與司馬遷同樣關注本朝王迹之興的用心。

以上討論旨在強調，漢唐時代對於遠古以及近現當代各朝王迹的肇建，乃是學術思想上受到關注的議題。玄宗天寶年間改於肇跡之地致祭前代君主，並非玄宗朝君臣突如其來的妙想，而有其長久的思想與文化脈絡。

（二）各朝禮制對本朝王迹之興的重視

上一小節呈現後世對前代各朝王迹之興的見解。在各王朝當權之時，皇室同樣高度重視此一議題。如前所述，祭祀禮儀中的太祖之位，近乎開國之君的定位。但由於漢以降各王朝的興起有各種特殊的情況，個別的處境差異甚大，往往與先秦的禮制、宗法不合，所以我們會發現各朝所立的太祖未必都是開國君主。在此過程中引發的爭議與反省，逐漸形成了以功德來評價太祖之位的「太祖功德論」。¹²⁹ 比如說，北魏孝文帝在太和十五年（491）論議祖宗之功德，主張道武帝「有創業之功」、「建業之勳」，其成就高於平文帝，故應取代平文帝為太祖，成不遷之祖，重新定位道武帝的功業成就與歷史地位。唐朝在安史亂後，獨孤及與黎幹爭論太廟與郊祀之首位究竟該立太祖李虎或高祖李淵，也反映中唐士人對王業與功績的觀念：黎幹推崇李淵的功業超過太祖，但獨孤及認為李虎有始封之功。儘管「兩派的不同就在於對偉業、功勳本身內容的理解」，但雙方的共同點都是以對王權的貢獻大小來評估誰當居首位。另外，德宗朝的禘祫論爭中，主張太祖應居禘祫首位的古文家同樣以「實績主義」為原則，反對以血統原則立獻祖的觀點。¹³⁰ 在唐宋時代，在始祖與太祖孰重的爭論中，功業的標準始終與太祖之位的評定緊密相連，甚至被用來抗衡推崇始祖、強調血緣的主張。¹³¹ 總之，各王朝都很重視祖先功業的評定，反映了古人對具體有功於王權基礎之君主的肯定。

¹²⁷ 徐沖，《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，單元一、二。

¹²⁸ 歐陽修，《新唐書》（北京：中華書局，2003），卷五八，頁1467。

¹²⁹ 高明士，〈禮法意義下的宗廟〉，頁61。

¹³⁰ 戶崎哲彥，〈唐代的禘祫論爭及其意義〉，蔣寅編譯，《日本學者中國詩學論集》（南京：鳳凰出版社，2008），頁120。

¹³¹ 朱溢，《事邦國之神祇》，頁181-188。

以上所述旨在強調，對太祖的尊崇本身即蘊含了對開國之君、王迹之興的重視。然而，其他的國家禮儀也多涉及如何將最重要的祖先放在他最應得的位置上。因此，如果我們想了解古人如何評定開國君主的人選，應將視野擴展到太祖之位以外的其他事項。所以在這一小節，本文想從樂舞方面來觀察各王朝如何界定開國之君。我們將會發現，雖然兩晉所立太祖不同、多虛其位，還有唐太宗在宗廟的地位不及太祖、高祖，但從王朝樂舞來看，司馬懿和李世民實際上被視為奠定王迹的開國之君。

自漢代肇建，逐漸採納先秦儒家提倡的禮樂制度，在郊祀、宗廟等祭祀，以及朝會、宴享等場合，以詩歌、音樂和舞蹈的表演來歌頌帝國的莊嚴、禮敬開國的祖先。在郊祭天地、宗廟祭祖中用來頌揚天地與祖先，演出的詩歌樂舞即為「雅樂（舞）」。其中又分為文、武兩種。「文、武二舞的創制具有功成作樂、改朝換代的重要象徵意義」，而且「一經制定，少有改動」。¹³² 簡言之，文舞、武舞旨在歌頌整個王朝，彰顯其道德與武力的成就，是代表王朝最重要的樂舞。

漢末魏晉之際，朝廷的禮樂文化出現若干變動。由於雅樂衰亡，「在郊廟祭儀中表演史詩的傳統就讓給了鼓吹曲辭」。¹³³ 魏晉以降的鼓吹曲，乃從漢代俗樂、軍樂的鐃歌轉化而演變為各王朝「專門紀頌功德的樂曲」。《文獻通考》即云其曲「專敘其創業以來伐叛討亂肇造區宇之事，則純乎《雅》、《頌》之體」。¹³⁴ 學者指出，鼓吹曲「涉及較多建功立業的大事件，而這些大事件中又是以軍事事務為多」、「每一套鼓吹曲在內容上都有基本固定的模式，簡單說來就是『創業——立國、軍功——頌德』的模式」；其中對應漢鐃歌〈朱鷺〉者，「敘述創業之功」，其音樂風格有「激烈、雄壯的特點」、「曲辭的風格越來越趨於典雅、莊重」。¹³⁵ 以西晉傅玄所作《鼓吹曲辭》二十二篇為例，其內容也是記敘「由司馬懿至司馬炎歷三代四人的建功立業史跡」。¹³⁶ 其中第四首〈宣輔政〉歌頌司馬懿「肇創帝基，洪業垂」。¹³⁷ 而且，雅舞之外、施於宴會場合的雜舞，也

¹³² 梁海燕，《舞曲歌辭研究》（北京：北京大學出版社，2009），頁49。

¹³³ 張樹國，《漢—唐國家祭祀型態與郊廟歌辭研究》，頁310-313, 324-325。

¹³⁴ 馬端臨，《文獻通考》卷一四一，頁1247。

¹³⁵ 韓寧，《鼓吹橫吹曲辭研究》（北京：北京大學出版社，2009），頁88-89, 95-97。

¹³⁶ 洪順隆，〈由詩歌與歷史的關係論傅玄〈鼓吹曲辭二十二首〉的敘事詩性格〉，氏著，《抒情與敘事》（臺北：黎明文化事業公司，1998），頁39。

¹³⁷ 郭茂倩編著，聶世美、倉陽鄉校點，《樂府詩集》（上海：上海古籍出版社，1998），卷一九，頁234。

有歌頌開國之君、王業之迹的作品。以西晉而言，同樣由傅玄所作的《鼙舞歌》五首，其文字內容亦追述司馬懿至司馬炎三世肇建王迹的功績。第一首〈洪業篇〉首句即云：「宣文（司馬懿）創洪業」。第二首〈天命篇〉即敘述司馬懿生平的功業。

總之，從文武二舞的歌辭，到鼓吹曲的曲辭，都有歌功頌德的主題。其中「歌功一類大都頌述所頌美對象的受天命、繼祖業、立戰功、遂治蹟等事跡」、「它的內容以史實為主，以六朝各代君主的起源、建國、治國、天命、戰功、政績為題材」。¹³⁸ 以現代文學觀念視之，或名為「建國史詩」的敘述文學，表現本朝如何以卓越的道德品質與武力成就創建國家的歷史。此一禮樂文化之傳統，自魏晉南北朝延續至隋唐，其間雖有變革，但歌頌本朝歷史及其文德武功的性質卻始終不變。¹³⁹ 我們從這些歌辭的內容，即可了解時人對於王迹之興、開國之君的評定。以晉代而言，儘管西晉、東晉所尊太祖的人選不同，但在文、武二舞以及鼓吹曲的歌辭中，毫無疑問皆以司馬懿為肇建王迹之首。

類似情形，亦見於唐代。如前所述，在郊廟祭祀中，誰為李唐本朝首位之君，一再引發爭議。在候選的祖先中，限於宗法的原則，排不上唐太宗。然而，由於李世民在反隋與統一戰爭中舉足輕重，又在玄武門之變後掌握政權，使得朝廷禮樂中歌頌建國成就的樂舞，幾乎皆集中在太宗一人。李世民性本武人，親制〈破陣樂〉的武舞以象徵其「征伐四方之功」，歌辭交由富有詞藻才華的文臣撰作。〈破陣樂〉不但在郊廟的祭祀中表演，更安排在朝賀、宴享等活動和儀式中舉行。唐高宗曾在觀賞之後發表感想：「追思往日，王業艱難勤苦若此，朕今嗣守洪業，可忘武功？」簡言之，儘管太宗在宗廟中的地位不及高祖、太祖等，但從朝廷樂舞的歌頌對象來看，他無疑被視為以武功開國最重要的先祖。¹⁴⁰

本小節所論，旨在說明各王朝無不關注本朝王迹之興的過程、開國之君的定位。這件事涉及國家禮制，尤其表現在太祖之位，郊廟祭祀中的首位之君、不遷

¹³⁸ 洪順隆，〈六朝建國史詩試論〉，國立成功大學中國文學系編，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991）；後收入氏著，《抒情與敘事》，頁53, 72。

¹³⁹ 渡邊信一郎，〈隋文帝的樂制改革——以鼓吹樂的再編為中心〉，中國政法大學法律史學研究院編，《日本學者中國法論著選譯》（北京：中國政法大學出版社，2012）。

¹⁴⁰ 關於樂舞的政治性格與唐太宗的地位，與本文所論相近、但關注點稍有不同者，見孫英剛，〈音樂史與思想史：《景雲河清歌》的政治文化史研究〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》26 (2010)：103-130。

之祖的評定，還有文武二舞和鼓吹曲所歌頌的對象，雖然實際上三者未必完全一致。這一政治文化，正是天寶新制以「肇迹」來選擇祭祀人選與地點之準則的歷史背景。更深入論之，對開國之君肇建王跡的關注，偏重在具體的成就與貢獻。因為是具體的事跡，往往是不易被否定或操縱的客觀歷史事實。因此天寶新制所祭歷代開國之君，與各王朝本身的評定、乃至現代學術的看法，基本上符合，只有兩晉例外。另外，從文武二舞以及鼓吹曲辭所表現的內容來看，古人更是不曾低估軍事武力在建國過程中所發揮的作用。當我們嘗試理解中國古代王權的觀念時，此一暴力性格固然並非儒者所願意強調，¹⁴¹ 卻是我們必須留意的面向。下一小節，本文將從這一點繼續探討，李唐時人如何看待魏晉南北朝這段充滿戰亂與暴力的近世歷史？肯定軍事武力的態度與觀念，如何納入天寶新制當中？

（三）中古霸府與王業肇迹之地的關聯

以上兩小節，分別藉由學術上的經史傳統，以及結構性地存在於各王朝政治文化中的禮樂制度，指出「王迹」的界定乃是傳統中國學術與政治上的關鍵議題，以此說明唐玄宗改在肇迹之地致祭的歷史背景。從此一寬闊的背景當中，尚可作更進一步的分析。因為在唐人眼中，上古至唐朝計約三千的年數中，王權的原理及其統治時代的性格並非單不變。他們依照王權與時代的互動關係，將這三千年的時間，約略劃分為「皇道、帝道、王道、霸道」四個階段。「皇道、帝道」相當於三皇五帝之時，「王道」則為三代，「霸道」則屬春秋、戰國之世。漢朝的統治並不採用單一的原理，乃是混雜運用王道與霸道。至於魏晉以降，由於群雄崛起、戰亂頻仍、政權變換，在唐人眼中則屬於霸道之世。¹⁴² 當我們將唐人的這種歷史階段論，與其對王迹的重視並置合觀，將產生一個問題：在魏晉南北朝的「霸道」之世，如何定位王權的肇迹之地？開國之君奠定「王迹」的具體、實際作為是什麼？這些問題的答案，將有助於我們了解天寶新制中曹魏與北周的開國之君與肇迹之地的關聯性。

如前所述，古人對於王權形成的看法，在天命、德運之外，至少同等重視祖先功業、人力作為。¹⁴³ 在這些具體的功業、實際的作為中，憑藉武力建立秩序更

¹⁴¹ 徐沖，《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，頁40, 43, 63, 99, 101, 119。

¹⁴² 廖宜方，《唐代的歷史記憶》，頁80-84。

¹⁴³ 史家對這一點可能更為重視。學者即指出唐初史家劉知幾在討論項羽、劉備該放入本紀或世家時，其人之政治功業即為衡量標準之一，見瞿林東編，《中國古代歷史理論》（合肥：安徽人民出版社，2011），中卷，頁328-330。

被視為王權的根源之一。¹⁴⁴ 但由於儒家思想對於道德理想的重視，往往淡化武力所扮演的角色，以致於後世、乃至現代學者也未能完全突破儒學理念的籠罩，在論及王權正當性時未能給予武力適當的評價。然而，隋唐上承魏晉南北朝之世，隋唐時人對之前充斥戰亂與失序的「近世」印象深刻；由於其間政權林立、興替頻繁，王業之奠定常基於軍事力量，因此隋唐古人在評估王業時，似乎更意識到君主以武力建立秩序此一軍事性成就的貢獻。如前所述，徐沖的研究已經突顯中古史家如何為王朝創業給予合理化的解釋。重視創業的意識到宋初編《冊府元龜》尚存，其〈帝王部·創業〉篇的序文引《易經》「雲雷屯，君子以經綸」與《孟子》「天下溺，援之以道」來定義「創業」：平定動亂、重建秩序。序文中還稱述黃帝戰蚩尤，商湯、周武之革命以及漢魏以降之英雄豪傑，最後總結道：「有以知天造草昧，王業之艱難也。」簡言之，傳統中國政治思想與文化中，本即重視開國之君的人力作為與成就貢獻。在隋唐五代，時人也不低估武力在王權形成的份量。¹⁴⁵ 在中古史家中，重視實質功業的態度並不少見。蔡宗憲考察曹操的祠廟，指出魏晉至北宋間，曹操的才略與功業多受肯定。¹⁴⁶ 這種實際主義的態度很可能影響了宋代史學對正統論的看法，故司馬光修《資治通鑑》，對於正閏之說的爭議，表示：「臣愚誠不足以識前代之正閏，竊以為苟不能使九州合為一統，皆有天子之名而無其實者也……正閏之際，非所敢知。但據其功業之實而言之」。¹⁴⁷

所謂軍事武力，用古人的概念術語來說，即「霸」、「霸道」是也。據學者考訂，最早是東晉袁宏提出「霸朝」一詞來定位曹操的政權。¹⁴⁸ 唐初編修兩晉南北朝諸史，更常以「霸朝」來界定這些政權。現代學者更指出魏晉南北朝期間「霸府」的政治現象。¹⁴⁹ 所謂「霸府」，即掌握權勢與武力、最終創建王朝的軍閥或權臣。這些軍閥或權臣，往往仰賴特定（地域）的軍事集團，並將其統治機構設立在軍事根據地。比如曹操的霸府在鄴、高歡和宇文泰分別設置在晉陽和同

¹⁴⁴ 瞿林東，〈「修德振兵」而君出的觀念〉，氏編，《中國古代歷史理論》上卷，頁360。

¹⁴⁵ 後唐莊宗之劉后即云：「吾夫婦得天下，雖因武功，蓋亦有天命。」歐陽修，《新五代史》（北京：中華書局，2002），卷一四，頁145。

¹⁴⁶ 蔡宗憲，〈曹操的祠廟與祭祀〉，《早期中國史研究》5.1（2013）：83-103。

¹⁴⁷ 司馬光，《資治通鑑》卷六九，頁2187。

¹⁴⁸ 龐駿，〈魏晉南北朝「霸朝」概念辨析〉，《揚州大學學報（人文社會科學版）》2010.4：103-107。

¹⁴⁹ 陶賢都，《魏晉南北朝霸府與霸府政治研究》。

州。¹⁵⁰ 因為其政權基礎在於武力，所以這些權臣或君主都非常重視其軍事實力的根據地。這種軍事根據地，往往被當時人稱為「霸王之地」或「霸王處」，¹⁵¹ 顯示他們很清楚這是依據「霸道」（即武力）的原理而成立。這些根據地往往在王朝創建之後，被視為奠基王業的地方，亦即肇跡之地。比如曹丕篡漢，遷都洛陽，仍視鄴城為「王業之本基」，立為五都之一。¹⁵² 對這些肇跡之地，當權者往往特別優待。比如劉裕以北府兵崛起，非常重視京口的基地，往往蠲復租布，其詔令即云：「丹徒桑梓綢繆，大業攸始。」¹⁵³ 又如北齊開朝之後，下詔云：「冀州之渤海、長樂二郡，先帝始封之國，義旗初起之地。并州之太原、青州之齊郡，霸業所在，王命是基。君子有作，貴不忘本，思申恩洽，蠲復田租。」¹⁵⁴

回到天寶新制的祭祀地點，之所以祭曹操於鄴、祭宇文泰於同州，¹⁵⁵ 正是基於以上討論的觀念：在魏晉南北朝的「霸道」之世，王業肇迹之地亦即「霸府」、「霸朝」以武力恢復秩序、建立王權的軍事根據地。

實際上，唐人對本朝王業所起的肇迹之地，也有清楚的認識與定位。李唐的肇跡之處，非晉陽（今山西太原市）莫屬，堪稱是國家聖地，皇室詔令與地方民眾上表常稱「汾晉之地，王跡所基」、¹⁵⁶「太原之地，肇基王業」、¹⁵⁷「太原，王業所因」。¹⁵⁸ 唐高祖死後，太宗一度有意在太原設立高祖寢廟，但遭到儒者引經據典反對而作罷。¹⁵⁹ 從太宗到玄宗，太原常是皇帝巡幸之目的地。開元十一年（723），玄宗巡幸至并州，「以王業所興，又建北都」。¹⁶⁰ 中唐不空為太原的寺廟上表，稱當地「實為國家皇業所興之源」。¹⁶¹ 凡此種種，都透露李唐君臣士民

¹⁵⁰ 陶賢都，《魏晉南北朝霸府與霸府政治研究》，頁 221。

¹⁵¹ 房玄齡，《晉書》卷三七，頁 1098；卷六〇，頁 1647。

¹⁵² 皇甫謐，《帝王世紀》卷九，頁 61。

¹⁵³ 沈約，《宋書》（北京：中華書局，2011），卷五，頁 76。

¹⁵⁴ 李百藥，《北齊書》卷四，頁 51。

¹⁵⁵ 詳細討論見陶賢都，《魏晉南北朝霸府與霸府政治研究》，頁 175, 190。

¹⁵⁶ 宋·王欽若等編纂，周勣初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》（南京：鳳凰出版社，2006），卷八三，頁 919；另見李淵著，韓理洲輯校編年，《唐高祖文集輯校編年》（西安：三秦出版社，2002），頁 95。

¹⁵⁷ 王溥，《唐會要》卷一五，頁 377。

¹⁵⁸ 劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，2002），卷三，頁 52。

¹⁵⁹ 王溥，《唐會要》卷一五，頁 377。

¹⁶⁰ 李吉甫，《元和郡縣圖志》卷一三，頁 361。

¹⁶¹ 不空，〈請太原號令堂安像淨土院抽僧表〉，陳尚君，《全唐文補編》卷四四，頁 537。

非常看重本朝王業所興的肇跡之地。循此一政治文化的邏輯，就能理解為何玄宗天寶新制以肇跡之地來選擇祭祀前代君主的地點。

五・結論

玄宗的天寶新制在中晚唐是否繼續實施？事實上，天寶七年的新制在天寶十二年（753），《唐會要》即記云「有敕停廢」。以其中「三皇五帝已前帝王廟」一項而言，停廢之事在墓誌中亦有反映，死於天寶十三年（754）的韋豫，生前最後之官即為「三皇五帝已前帝王廟令。俄以減省去官」。¹⁶² 不過，直到中晚唐，仍然可見一些士人出任三皇五帝廟的職務。如咸通唐思禮墓誌言其兄弟，「伯氏官至三皇五帝廟令」。¹⁶³ 另外，廣明年間陳諷，「釋褐授洪州建昌尉，次授三皇五帝廟丞」。¹⁶⁴ 或許三皇五帝廟不曾減省，或在日後恢復，亦未可知。

安史亂後，天寶年間若干變革被視為玄宗失政，遭到肅宗取消，回復到開元或更早之前的制度。以先代帝王祭祀而言，天寶新制先已停廢，是否回復《開元禮》的舊制？肅宗〈改元上元赦〉云「權停中祀并雜祭祀」，由於先代帝王祭祀屬於「中祀」，故亦在暫停之列。雷聞認為，「赦文所停者為常祀，而臨時的致祭則不在此限」。¹⁶⁵ 誠然，中晚唐朝廷大典的詔書中，常固定提醒地方官員：「名山大川、自古聖帝明王、忠臣烈士各令所在以禮致祭」，此或許即雷聞所謂的臨時致祭。嚴格來說，對先代帝王祭祀在中晚唐的歷史，目前的看法大多屬於推測之詞，因為史料上並無明確與絕對的證據。但可以肯定的一點是，先代帝王祭祀在唐代後期的重要性已經下降。

整體來說，本文嘗試論證中國在祭祀歷代君主的歷史上，從北魏孝文帝到唐玄宗這段期間，構成了一個獨立的階段。此一歷史階段是依照祭祀地點與場所的同一性來界定。在這段時間，是以「象徵王朝的代表性地點」作為決定祭祀地點

¹⁶² 周紹良等編，《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001），天寶 095〈大唐故普安郡司馬韋君墓誌銘并序〉，頁 651；吳鋼等編，《全唐文補遺（第五輯）》（西安：三秦出版社，1998），頁 398。

¹⁶³ 周紹良等，《唐代墓誌彙編續集》，咸通 078〈唐故銀青光祿大夫檢校太子賓客前杭州長史兼監察御史上柱國唐公墓誌銘〉，頁 1094。

¹⁶⁴ 周紹良等，《唐代墓誌彙編續集》，廣明 001〈唐故銀青光祿大夫檢校太子賓客……上柱國潁川郡陳府君墓誌銘并序〉，頁 1141。

¹⁶⁵ 雷聞，《郊廟之外》，頁 85。

的準則。然而，代表性地點隨時代而不同。在北魏孝文帝時為「定都之地」，在唐玄宗時為「肇跡之處」，但這兩種地點都可以象徵前代的王朝。前者是基於「核心—四方」的國家型態，以及「以王畿為中心支配四方的空間思維」而形成的；後者則反映了一種實際主義的王權觀，因為肇跡之處指的是王朝在建立政權基礎的過程中，貢獻最大的君主有實際作為的地方。這種實際主義的王權觀，在帝制時代的政治與文化中，有其長久的歷史淵源。自兩漢以降，學術上的經學和史學，以及禮儀上的宗廟祭祀與樂舞等，都可以找得到這種重視開國之君及其奠定王權基礎之地的相關現象。簡言之，先代帝王祭祀的制度背後，有一套政治觀念在其中。

最後，在本文討論的這段時間中，祭祀前代君主還有另一種模式，即除了在象徵王朝的代表性地點致祭之外，還有對前代君主的陵墓進行維護並在墓前舉行祭祀的方式。兩種模式在許多方面有所不同。宋初太祖重新訂定祭祀先代帝王的制度時，揚棄了中古時代在象徵王朝的代表性地點致祭的方式，轉而在各個前代君主的陵墓之地舉行祭祀。因此，從中古至近世、從唐至宋，祭祀前代君主的地點之變化，並非同一層面上的前後銜接，反而是不同模式之間的轉軌。對於這種維護前代君主之陵墓並致祭的方式，將另文探討。

（本文於民國一〇四年二月五日收稿；同年十二月十七日通過刊登）

後記

文章內容曾發表於各個學術場合，蒙朱溢、大原信正、洪廷珂、游逸飛等諸多師友指正，並獲三位審查人提供建議，以及政治大學歷史研究所博士班吳承翰先生的協助，謹致謝意。

引用書目

一・傳統文獻

- 《毛詩正義》，收入《十三經注疏分段標點》，臺北：新文豐出版公司，2001，
據阮元刻本標點影印，第6冊。
- 《左傳注疏》，收入《十三經注疏分段標點》第17冊。
- 《因話錄》，收入丁如明等校點，《唐五代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 《尚書正義》，收入《十三經注疏分段標點》第3冊。
- 《禮記注疏》，收入《十三經注疏分段標點》第13冊。
- 王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，南京：鳳凰出版社，2006。
- 王溥，《唐會要》，北京：中華書局，1998。
- 司馬光，《資治通鑑》，北京：中華書局，1995。
- 司馬遷，《史記》，北京：中華書局，2002。
- 左丘明著，杜預集解，李夢生整理，《春秋左傳集解》，南京：鳳凰出版社，2010。
- 李吉甫，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1983。
- 李百藥，《北齊書》，北京：中華書局，2003。
- 李延壽，《北史》，北京：中華書局，2003。
- 李泰等著，賀次君輯校，《括地志輯校》，北京：中華書局，1980。
- 李淵著，韓理洲輯校編年，《唐高祖文集輯校編年》，西安：三秦出版社，2002。
- 杜佑著，王文錦等點校，《通典》，北京：中華書局，1988。
- 沈約，《宋書》，北京：中華書局，2011。
- 吳鋼等編，《全唐文補遺（第五輯）》，西安：三秦出版社，1998。
- 房玄齡，《晉書》，北京：中華書局，2003。
- 周紹良等編，《唐代墓誌彙編續集》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 皇甫謐著，陸吉點校，《帝王世紀》，濟南：齊魯書社，2010。
- 范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 施鰲存，《水經注碑錄》，天津：天津古籍出版社，1987。
- 班固著，王先謙補注，《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008，上海師範大學古籍整理研究所據光緒二十六年虛受堂刊本為底本，參校「萬有文庫」本漢書補注以及中華書局點校本漢書進行整理。

- 馬端臨，《文獻通考》，臺北：臺灣商務印書館，1987。
- 秦蕙田，《五禮通考》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 郭茂倩編著，聶世美、倉陽鄉校點，《樂府詩集》，上海：上海古籍出版社，1998。
- 陳尚君輯校，《全唐文補編》，北京：中華書局，2005。
- 樂史著，王文楚等點校，《太平寰宇記》，北京：中華書局，2007。
- 劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，2002。
- 歐陽修，《新五代史》，北京：中華書局，2002。
- 歐陽修，《新唐書》，北京：中華書局，2003。
- 鄭樵，《通志》，臺北：臺灣商務印書館，1987。
- 魏收，《魏書》，北京：中華書局，2006。
- 魏徵，《隋書》，北京：中華書局，2002。
- 顧炎武，《歷代宅京記》，北京：中華書局，1984。
- 顧野王著，顧恒一等輯注，《輿地志輯注》，上海：上海古籍出版社，2011。

二・近人論著

- 王北辰著，《王北辰西北歷史地理論文集》編輯組編
2000 《王北辰西北歷史地理論文集》，北京：學苑出版社。
- 王社教、朱士光
2000 〈堯都平陽的傳說和華夏文明的起源〉，《中國歷史地理論叢》
2000.2：119-127。
- 王德權
2012 《為士之道——中唐士人的自省風氣》，臺北：政大出版社。
- 方詩銘、王修齡
2005 《古本竹書紀年輯證（修訂本）》，上海：上海古籍出版社。
- 史可非
2010 〈試論清朝在對歷代帝王廟建成統一多民族國家祭祀體系上的貢獻〉，《安徽文學》2010.4：140-142。
- 甘懷真
2010 〈天下概念成立的再探索〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》9：333-349。
- 朱溢
2014 《事邦國之神祇：唐至北宋吉禮變遷研究》，上海：上海古籍出版社。

廖宜方

李錦繡

- 2002 〈俄藏 Д x3558 唐《格式律令事類·祠部》殘卷試考〉，《文史》2002.3：150-165。

吳麗娛

- 2005 〈新制入禮：《大唐開元禮》的最後修訂〉，《燕京學報》19：1-22。
- 2008 〈〈顯慶禮〉與武則天〉，《唐史論叢（第十輯）》，西安：三秦出版社。

周征松

- 2000 〈臨汾由來考〉，《山西師大學報（社會科學版）》2000.4：96-97。

金相範

- 2001 〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文。

洪吉

- 2007 〈北魏皇帝的巡幸〉，上海：華東師範大學碩士論文。

洪順隆

- 1998 《抒情與敘事》，臺北：黎明文化事業公司。

馬世之

- 2006 〈虞舜的王都與帝都〉，《中原文物》2006.1：24-27。

徐冲

- 2012 《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，上海：上海古籍出版社。

高明士

- 1993 〈皇帝制度下的廟制系統——以秦漢至隋唐作為考察中心〉，《臺大文史哲學報》40：53, 55-96。
- 2005 〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

孫英剛

- 2010 〈音樂史與思想史：《景雲河清歌》的政治文化史研究〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》26：103-130。

孫華

- 1985 〈夏代都邑考〉，《河南大學學報（社會科學版）》1985.1：81-86。

康樂

- 1995 《從西郊到南郊》，臺北：稻鄉出版社。

- 張金龍
2008 《北魏政治史》，蘭州：甘肅教育出版社，第6冊。
- 張璉
2007 〈歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識——從明代帝王廟祀的祭祀思維談起〉，《東華人文學報》10：319-366。
- 張樹國
2013 《漢—唐國家祭祀型態與郊廟歌辭研究》，北京：人民出版社。
- 陳泳超
2000 《堯舜傳說研究》，南京：南京師範大學出版社。
- 梁海燕
2009 《舞曲歌辭研究》，北京：北京大學出版社。
- 梁滿倉
2008 〈魏晉南北朝皇家宗廟制度述論〉，《中國史研究》2008.2：20-25。
2009 《魏晉南北朝五禮制度考論》，北京：社會科學文獻出版社。
- 陶賢都
2007 《魏晉南北朝霸府與霸府政治研究》，長沙：湖南人民出版社。
- 傅振倫
1984 〈文獻上的夏都所在〉，《史學月刊》1984.1：7-9。
- 黃進興
2005 《聖賢與聖徒》，北京：北京大學出版社。
- 黃愛平
2011 〈清代的帝王廟祭與國家政治文化認同〉，《清史研究》2011.1：13-20。
- 楊倩描
2000 〈北魏王朝與涿鹿黃帝廟祭〉，《張家口職業技術學院學報》13.1：12-16。
- 雷聞
2009 《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》，北京：三聯書店。
- 趙克生
2006 《明朝嘉靖時期國家祭禮改制》，北京：社會科學文獻出版社。
- 廖宜方
2011 《唐代的歷史記憶》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 榮新江
2005 〈俄藏Д x.3558 唐代令式殘卷再研究〉，《敦煌吐魯番研究（第九卷）》，北京：中華書局。

廖宜方

榮新江、史睿

- 1999 〈俄藏敦煌寫本唐令殘卷 Д x3558 考釋〉，《敦煌學輯刊》1999.1：3-13。

蔡宗憲

- 1999 〈北朝的祠祀信仰〉，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文。
2013 〈曹操的祠廟與祭祀〉，《早期中國史研究》5.1：83-103。

樓勁

- 2007 〈《周禮》與北魏開國建置〉，《唐研究》13：87-148。

劉浦江

- 2013 〈南北朝的歷史遺產與隋唐時代正統論〉，《文史》103：127-152。

劉起鈞

- 1991 《古史續辨》，北京：中國社會科學出版社。

韓寧

- 2009 《鼓吹橫吹曲辭研究》，北京：北京大學出版社。

瞿林東編

- 2011 《中國古代歷史理論》，合肥：安徽人民出版社。

龐駿

- 2010 〈魏晉南北朝「霸朝」概念辨析〉，《揚州大學學報（人文社會科學版）》2010.4：103-107。

嚴耀中

- 2011 〈關於北朝的堯帝崇拜〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》2011.2：101-106。

中村裕一

- 2012 《唐令の基礎的研究》，東京：汲古書院。

戶川貴行

- 2015 《東晉南朝における傳統の創造》，東京：汲古書院。

戶崎哲彦

- 2008 〈唐代的褹袷論爭及其意義〉，蔣寅編譯，《日本學者中國詩學論集》，南京：鳳凰出版社。

渡邊信一郎

- 2012 〈隋文帝的樂制改革——以鼓吹樂的再編為中心〉，中國政法大學法律史學研究院編，《日本學者中國法論著選譯》，北京：中國政法大學出版社。

Wechsler, Howard J.

- 1985 *Offerings of Jade and Silk*. New Haven, CT: Yale University Press.

On the Grounds and Implications of the Worship of Past Emperors in Medieval China

Yifang Liao

Institute of History and Philology, Academia Sinica

In imperial China, emperors in power worshiped their counterparts from previous dynasties along with the worship to the Heaven, royal ancestors, and Confucius. The worship of past emperors (*xiandai diwang jisi*) constituted one of the most important cults in the imperial courts. According to traditional Chinese political theory, the founding emperor of every dynasty was able to found the dynasty through military conquest due to the mandate of Heaven. The succeeding emperors in the dynasty offered worships to the Heaven and their royal ancestors who had founded the dynasty, as the worship pertained to the legitimacy of their sovereignty. On the other hand, the bygone dynasties not only had lost their mandates of Heaven, but their emperors also had no blood ties with the dynasty now in power. It is intriguing that this kind of worship was long practiced in China: according to recent studies, it can be dated back to the time of the Northern Wei and was institutionalized during the Tang and Song dynasties. Ming and Qing emperors continued to practice the worship of past emperors until its abolition in 1912. What were the purposes and concepts behind the worship of different dynasties? How did this ritual come into being?

In this article, I argue that the development of the worship of past emperors could be divided into several stages according to their different sites of worships. The first one began at the time of Emperor Xiaowen of Northern Wei and ended during the regime of Emperor Xuanzong of Tang. Emperor Xiaowen worshiped emperors from previous dynasties at their respective capitals while Emperor Xuanzong held this ceremony at the “nation-founding site” of the respective dynasty. These two kinds of sites were representative of the dynasties in the past. Therefore, the first stage could be called the “symbolic sites representative of dynasties.”

This paper not only analyses the choices of the different worship sites of the Northern Wei and Tang, but also scrutinizes the purposes and concepts behind the worship, particularly the meaning of the “nation-founding site.” In fact, the “nation-

廖宜方

founding site” was associated with the founding emperor of the dynasty. The choice of this kind of sites reflected the emphasis on the real deeds and achievements of the emperors, rather than the supernatural mandate of Heaven. Analyzing these topics will certainly allow us to have more insights on the kingship in imperial China.

Keywords: *xiandai diwang jisi* (worship of past emperors), political ancestors, kingship, genealogy of governance, institutional history