

史學研究論文叢刊
中國歷史學會主編

甘懷真著

唐代家廟禮制研究

臺灣商務印書館發行

甘懷真 著

唐代家廟禮制研究

臺灣商務印書館發行

史學研究論文叢刊

唐代家廟禮制研究

基本定價二元六角

主編者 中國歷史學會

著者 甘懷真

責任編輯 張樹怡

校對者 黃種琴

發行人 張連生

出版者 臺灣商務印書館股份有限公司

登記證：局版臺業字第〇八三六號

臺北市103區重慶南路一段三十七號

郵政劃撥：〇〇〇〇一六五——號

電話：(〇二)三一一六一—八

傳真：(〇二)三七一〇二七四

• 中華民國八十年十一月初版第一次印刷

版權所有·翻印必究

目 錄

第一章 導 論	一
第二章 唐代家廟制度的淵源	九
第一節 漢代的諸侯廟	九
第二節 封建廟制的重建——魏晉南朝	一六
第三節 北朝的封建宗廟	二五
第三章 家廟制與身分制度	三五
第一節 禮、令中的家廟制度	三五
第二節 立廟的官品	四一
第三節 小 結	五〇
第四章 家廟的建築形式與空間格局	五五
第一節 廟堂的平面結構	五五
第二節 廟堂立面的構造及裝飾	五九
第三節 門屋之制及其他	六〇

第五章 家廟享饌的諸規定	六七
第一節 祭期	六七
第二節 犧牲	六九
第三節 神主	七〇
第四節 禘祫	七二
第五節 餘論	七六
第六章 家廟的祭祀相續	八一
第一節 始封祖	八一
第二節 昭穆相續	八二
第三節 宗法原則	八三
第四節 子孫官位不符合家廟資格時	八八
第五節 家廟的廢祀	九一
第六節 小結——兼論家廟與家的關係	九三
第七章 家廟的地點	九七
第一節 立廟在兩京	一〇二
第二節 唐武宗禁止長安城立家廟	一〇八
第八章 唐代對於違禮的處分——以家廟禮為例	一一五

第一節	前 言	一一五
第二節	違令入律	一一六
第三節	嚴禮的原則	一二〇
第四節	家禮與國法	一二七
第五節	小 結	一二九
第九章	結 論	一三三
	參考書目	一三七

第一章 導論

本書是藉著探討封建禮法①與皇帝制度的關係，以理解封建禮法作為皇帝制度的治術，以及作為皇帝制度的正當性根據的相關問題。

禮在中國文化中，具有不同範疇的意義，可以是宗教儀式的，可以是社會習俗的，可以是人文精神的，也可以是權力秩序的，本書僅討論屬於權力秩序範疇的禮。從權力秩序的角度論禮，亦即儒家所仰慕的「禮治」，可以有兩個層面，一是指統治的技術或工具；二是指禮作為政治權力（公權力）的正當性的根據。

關於「禮治」的發生，儒家有一套說法，最清楚的表現在《禮記·禮運篇》。根據禮運篇的記載，在孔子的心目中，理想的政治社會是沒有嚴格的國家機構，社會自發性的道德規範就可以維持社會秩序。相對於這種社會的政治即堯舜禪讓，所謂「天下為公」。三代以來，「天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己」，即私有制度出現，相應於這種社會發展，在政治上，由夏禹傳子開始，開啓了「家天下」的世襲政治，整個統治階層也「大人世及以為禮」，較嚴格的國家機構也開始出現。由於私有制的產生，爭奪也應運而生，所以「城郭溝池以為固」，「而兵由此起」。儒家的聖王面對爭端的產生，為了維護公共秩序，只有承認政治權威存在的必要性，然而反對藉由武力（兵）或由武力轉化成的刑罰來安定秩序，主張依「禮」而治。②儒家所謂的「禮治」，是基於承認三代以來社會分化的出現，進而產生了許多社會身分的

歧異與不平等的現象，這種現象也形成了社會的亂源，因此盜賊兵亂蜂起。爲了維護公共秩序，儒家想到的辦法是依禮來規定各種不同的身分，包括治人到治於人者，上層的勞心食於人者，到下層的勞力食人者。各種身分有一定的行爲規範，身分與身分之間有一定的權力關係。孔子說他如果執政，第一件要做的事是「正名」，如果名不正，最後則「民無所措手足」。（《論語》子路篇）所謂正名即孔子對齊景公所說的「君君、臣臣、父父、子子」，（《論語》顏淵篇）亦即各種身分的行爲規範。執政者必須給人民一套固定的行爲規範，人民才能夠正確的生活。儒家假設每種身分的人，包括統治者與被統治者，都能夠將這套禮的秩序內化成他們自己的價值觀，而且從內心就能夠循名安分，自然就有一個安定且合理的社會秩序。

在依禮而治的政治型態下，對於統治者而言，首要之務就是要使人民能將這套禮與身分秩序，內化成自己的價值觀，並衷心的遵守它。其辦法主要是訴諸道德政治的力量，儒家相信「教化」的效用，透過教化，統治者能夠化民成俗，亦即將統治者所認可的價值觀念轉換成人民的習俗。而教化的成功關鍵，端賴統治者本身是否能遵守他自己的分際，只要統治者能遵守在禮的秩序中的分際，其所散發出來的道德力量，自然能使人民自動的遵守他們在禮的秩序中的位置與規範。這也是孔子所說的：

子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。（《論語》顏淵篇）

禮的秩序得以推行與維持，正是靠道德政治的「風行草偃」效果。

接下來的問題是被統治者如何知道統治者的行爲，如何去感受統治者的道德情操，套用孔子的比喻，小人所感受的君子之風是什麼，小人如何去感受君子內在的道德感，一個抽象的世界？唯有藉著禮儀、符號才可以將抽象的道德、秩序，轉化成具體的事物，而且是一種可以憑藉著簡單的知識或感觀的活動，就

可以理解或感受的事物。因此「禮」是一體兩面，具有兩個層面的內容：一指一種政治社會的秩序與規範，另一是指宣示這種秩序與規範的象徵符號。就後者而言，舉凡政治、宗教的儀式；社會禮節，如進退揖讓、談吐儀態；宮室車服器物等都包含在內。因此就統治技術的層面而言，統治者藉著使用與表現屬於統治者的象徵符號，使人民能領略到統治者抽象與神秘的「德」，被統治者因此能受到教化，自動的遵守屬於他們身分的規範，服從與其他身分之間的權力關係。另一方面，作爲一個禮治政權的統治者，他也必須藉著不斷的使用與表現禮儀符號，向人民展現他的政權的合法性；並重複的得到人民對他的政權的承認。用傳統儒家的術語來說，統治者可以藉著禮儀，展現並肯定他統治的「正統」地位。

自孔子以來的儒家都認爲對禮治最有貢獻的三代聖人是周公。不論禮運篇所載是否爲孔子本人的意見，及孔子心目中的堯舜禪讓、周公制禮是否爲史實，禮治的政治理想爲許多傳統中國的知識分子深信不疑，而且發揮了重大的作用。儒家經典中的周制多成爲儒家謳歌的對象，《周禮》一書也成爲儒家政治制度的聖經，是建設「大道既隱」後的中國的藍圖。

儒家多說周公制禮作樂，是周禮的創建者，這恐怕言過其實。周公是西周前期政治制度的釐定與創建者，也爲周封建奠下了基礎，但周代的封建禮法，於西周的中期起逐漸成型。③配合周人殖民戰爭的大抵完成，周人逐漸將他們的政權憑藉由武力轉向禮儀，於是發展出許多貴族的封建禮法。如前所述，禮儀被用來作爲宣示及再肯定權力秩序之用，周代的封建禮法最主要是用來宣示及再肯定貴族制度，即貴族之間的差序，及貴族作爲統治者與庶民作爲被統治者之間的差序。《周禮》典命將貴族區分爲九等（命），每一等的「宮室、車旗、衣服、禮儀各視其命之數」。周封建秩序的實態是否真如《周禮》所載的那樣嚴整

，或須存疑，但以符號禮儀宣示權力秩序，確為周代禮制的性質之一。周的貴族講究威儀，重視排場，生活豪華奢侈，衣食住行都要合乎身分和地位，從另一個角度來說就是重「禮」。④

禮儀作為傳達政治秩序的符號，可以有兩種互補的功能。一方面它可以製造社會的一體感，另一方面可以清楚的劃分出社會的差異性。⑤對於後者而言，周的封建禮制中，以宗廟禮最具代表性，它表現出既成的社會上各種階層的差別，進而肯定這些社會階層的安排及它們所蘊涵的價值觀念的合理性。宗廟禮制具有兩項特質：一、禮經中所設計的封建宗廟制有明顯的等差秩序，如其中一說認為天子七廟、諸侯五廟、大夫三廟、士二廟或一廟，庶人無廟祭於寢。廟數的不同標識著天子以至庶人等差性的政治身分。二、一個有階級或身分差別存在的社會不一定有「貴族」，問題在於是否有身分世襲上。封建廟制的設計是預設了貴族世襲制度的存在，由祭祀相續顯示貴族的身分永遠在家內傳承。以諸侯為例，他因為這樣的政治身分而得立五廟，而他的子孫也因為可以世襲諸侯的身分，所以得繼續享有五廟的祭祀，並且可以死後昭穆相續，入廟受祀。試想，如果一位有五廟祀的諸侯，他的子孫降為大夫，必須改為三廟，廢祀二廟，生者費事，死者何堪。萬一他的子孫又升為諸侯，又要建廟，如此拆折建建，必不是恆常的制度所當為。貴族制度保障了上述的情形不致於發生。封建宗廟制也配合宗法制，即強調宗子的優越地位，從宗廟制顯示出來的是宗子的主祀權，及宗子可以相續入廟受祀。

中國的封建貴族制度隨著秦的一統天下而正式覆亡，皇帝制度由秦始皇正式建立起來。到漢武帝以後，一套相應於皇帝制度的政治符號，亦即漢代的禮制，逐步被建立起來，其中最重要的是郊祀與宗廟。⑥就本書所討論的宗廟制而言，在西漢後期大致建立起了天子七廟制。然而，漢朝並沒有依照封建廟制

的理論建立起諸侯以下的廟制。宋代史家司馬光認為秦漢時代公卿貴人無宗廟，是「尊君卑臣」的結果。^⑦推行其說，依秦漢時代皇帝制度的身分秩序的理念，皇帝到庶民之間並不存在著等差的秩序，也沒有貴族階級的存在，宗廟制的象徵意義自然無所施用。

漢朝滅亡以後，土族成爲歷史舞臺的主角，學者習稱魏晉南北朝隋唐爲土族、門閥、門第或「貴族制」的時期。這些歷史學用語都意味著當時政治社會存在著階層（身分）分化與固定的現象，亦即各種身分之間的差距加大，如權力、聲望、財產等；另一方面社會流動變小，統治階層只限於少數的集團或家族，且其子弟可以保有統治者的地位。這種民之不齊的現象對於漢代皇帝制度的統治理念是一大挑戰。

在土族得勢的過程中，禮制是他們重要的政見。六朝、土族重視禮學也是一項很突出的現象。相較於前代與後代士大夫，這個時期的土族積極的將禮學推展到政治制度中，或許是項更重要的特色。^⑧尤其是儒學大族司馬氏創立晉政權以後，可以看見禮經的法制化及封建禮制取得了國法的地位。^⑨晉武帝泰始四年（二六八年）頒佈了「泰始律令」，一反秦漢法制是屬於法家的系統，轉而走向儒家化。晉武帝太康年間，中國第一次向全天下頒佈禮典，是「五禮」（吉凶軍賓嘉）第一次成爲國家的成立禮典，且它的目的是要規範整個政治社會，不同於漢代的朝儀。

土族推展禮治的原因不只一端，而土族能藉禮制以象徵統治階級的合法權威與統治的正當性，就現實的條件而言，禮制可以顯示兩項權力關係，一是重新調整皇帝與其官僚（主要由土族擔任）之間的結合原理，重建封建制下的君臣以禮結合的關係，由等差的秩序取代絕對的尊卑。其二是維護土族對於庶民的優越地位。對於這些土族而言，這些禮制不須創造，可以從封建禮制中稍加修改，源源不斷的借過來用。故

在恢復封建禮制的過程中，現實的目的是在正當化以士族為中心的權力秩序。

封建廟制便是士族想恢復的禮制，這一點也是拙稿考察的重點。司馬光認為魏晉以降，漸復諸侯大夫士的宗廟。②杜佑也以為諸侯以下的封建宗廟制始於曹操在漢末被封為魏公，在其所著的《通典》「禮典」中留下了許多魏晉時代討論諸侯廟制的對話。③如前所述，六朝的政治社會型態有貴族化的傾向，但是否有條件實施封建宗廟制？禮儀除了宣示當事者或所屬集團對於權力秩序的意志外，也受到客觀條件的影響。以封建宗廟禮儀而言，它除了行禮如儀之外，還必須配合祖先祭祀的社會習俗、政治社會中的身分制度、血緣團體內部的人際關係、生活型態等。具體而言，封建宗廟禮至少要有三項客觀條件的配合。一是政治社會中存在著等差性的社會秩序，二是世襲的身分，三是家族內存在著宗法制度。魏晉以來的統治者，在重建禮制的潮流中，也想恢復封建宗廟制度，但在中國中古時代，封建化的身分秩序，世襲的貴族階層，宗族內的宗法制度等是否存在？

本文便藉由封建宗廟如何在魏晉以後建立起來，到唐代制度大備，用以理解中國中古時期的身分制度，及這種身分秩序與皇帝所代表的國家權力之間的關係。唐代繼承魏晉以來禮制的發展，「大唐開元禮」可謂是中古禮制的大成，也是繼《儀禮》之後，第一次詳載大夫、士的祭儀。④故筆者便以唐代宗廟制的探討為主軸，兼追溯魏晉以來的發展。「家廟」一詞是唐代法制上用來稱呼官人依唐制所建立起來的宗廟，也有稱作「私廟」者，這些史料，以後都會引用，此不詳證。無論稱家廟或私廟，其意都指「私家宗廟」，本文使用「家廟」一詞指稱官人的私家宗廟。

本文是由法制史的角度討論官人祭祀祖先的制度，有關於民俗、宗教的範疇，非拙稿所能論。純粹禮

學的探討，除非對所論主旨有必要，也儘量避免，希望讀者諒察。

拙稿所涵蓋的時間由漢迄唐，所論的主題諸侯大夫士宗廟，在史料中多隱晦不明，後世論者也少。就唐代家廟制度的專論而言，近代學者中，管見所及，只知道有守屋美都雄氏的一篇摘要，其預定發表的論文並沒有撰成。^⑥以筆者的資歷與資質，本書的疏失與謬誤在所難免。聊以自慰的是禮制研究本當是中國史研究中的重要領域，近代以來較受史學界忽視，本書忝為禮制研究的著作之一，可以提供學界批判，或許也有助於這個領域水準的提升。最後，敬祈方家不吝教正。

註釋

- ① 本文中所謂「封建」皆指儒家所說的周封建，與社會科學習用的英文 Feudal 一詞無涉。
- ② 有關儒家政論中的禮、樂、政、刑的探討，參見高明士「政治制度與政治理想·治國平天下」（收入《中國文明的精神 I》
，臺北，廣播電視基金會，民國七十九年）。
- ③ 參考白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯《金文的世界》（臺北，聯經出版公司，民國七十八年），第四章、第六章。
- ④ 參考杜正勝「周禮身分的象徵」，收入《第二屆國際漢學會議論文集·歷史與考古組》（臺北，中央研究院，民國七十八年）。
- ⑤ 有關於象徵符號的意義的學說可參考 Abner Cohen: *Two Dimensional Man*，宋光宇譯《人心深處》（臺北，業強出版社，一九八六年）。
- ⑥ 西嶋定生氏認為郊祀、宗廟禮的成立代表秦代的法家皇帝觀為儒家的皇帝觀所取代，參見氏著「皇帝支配の成立」，收入氏著《中國古代國家と東アジア世界》（東京，東京大學出版會，一九八三年）。有關於這種禮制的成立過程請參考張寅成《西漢的宗廟與郊祀》（臺灣大學歷史學研究所碩士論文，民國七十四年）。
- ⑦ 司馬光「文潯公家廟碑」，收入《溫國文正司馬文集》（四部叢刊本），卷七十九，頁九上。
- ⑧ 參看陶希聖《中國政治思想史》（臺北，食貨出版社，民國七十一年），頁一五八。

⑨ 陳寅恪「崔浩與寇謙之」(收入《陳寅恪先生文集》)一文中說到：「然則中國儒家政治理想之書如周官者，在興午之前，已尊爲聖經，而西晉以後復更成爲國法矣。」作者在文中又認爲晉律一反秦漢律屬於法家體系，轉而走向儒家化。

⑩ 同⑦。

⑪ 《通典》(北京，中華書局，一九八八年)卷四十八「諸侯大夫士宗廟」條。

⑫ 參考清·秦蕙田《五禮通考》(臺北，新興書局，民國五十九年)，頁六九一三。

⑬ 守屋美都雄「唐代百官家廟考」(《史學雜誌》，五四—七，一九四三年)。

第二章 唐代家廟制度的淵源

漢以後的論者，多盛稱三代的廟制。但其實態如何，近代以來爭訟紛紜。由於拙稿所述，是皇帝制度下的封建廟制，所以對上古之制略而不論，僅討論漢隋之間，家廟制發展的沿革。

第一節 漢代的諸侯廟

紀元前二〇二年漢朝建立，復活了秦所廢除的封建制度，在地方行政制度上出現了特有的「郡國制」。但當時並沒有「恢復」封建廟制，而是實施「郡國廟」。

關於郡國廟，指在元帝永光四年（前四十年）十月廢郡國廟以前，①在郡國設立皇帝廟，計有太上皇廟、高祖廟、太宗廟（文帝）、世宗廟（武帝）。地方長官，包括諸侯王及郡守，按一定時序祭祀之。這樣的作法，與封建廟制的原理大相逕庭。封建宗廟首重宗法秩序，所謂「公子不得禰先君」，諸侯開國，自為始祖，以天子觀之，是為小宗，不得上祭天子的大宗。但在郡國廟制下，產生諸侯上祭天子的情形。茲舉一例，淮南厲王劉長是高祖的少子，出封淮南王，多為不法，文帝令薄昭諫之，曰：

大王不思先帝之艱苦，日夜慌惕，修身正行，養犧牲，豐潔粢盛，奉祭祀，以無忘先帝之功德。②

至於異姓郡守主祭天子，更非封建宗廟制所允許。因此論者多以為郡國廟不是為祭祀祖先的目的而設計的。^③

在郡國廟的體系下，諸侯王、列侯仍應有自身的祖先祭祀。但制度不明，在欠缺直接史料的證據下，只好存疑。元帝廢除郡國廟，建立天子宗廟制，^④其後，有關諸侯的廟制，留下一些零碎的記載。以下略作探討。

首先討論「共皇廟」的事例。《漢書》卷八十六「師丹傳」，載哀帝即位後，郎中令冷褒等主張立哀帝生父定陶王廟於京師，師丹反對，曰：

孝成皇帝聖恩深遠，故為共王立後，承奉祭祀。今共皇長為一國太祖，萬世不毀。……今欲立廟於京師，而使臣下祭之，是無主也。又親盡當毀，空去一國太祖不墜之祀，而就無主當毀之禮。

據《漢書》卷八十宣元六王·定陶共王傳，定陶共王劉康子劉欣為太子，而另立楚思王子劉景為定陶王，奉共王後。劉欣即位後，是為哀帝，欲立他的生父共王廟於長安，於是引起一場爭論。由師丹的話中，指出共王是「太祖」。而且若在其封國，將可「萬世不毀」。所以諸侯王國也有一定的廟制，且多少用了一些封建廟制的理論。至於是否屬於元帝以後的新制度，無從判斷。

又如金日磾的例子。先敘其世系如下：^⑤（見下頁）

金日磾在宣帝時受封為侯，傳子賞，賞無子國除。金日磾姪安上，受封都成侯，傳子常，無子國除。王莽當政的元始年間，講求「人後之誼」，封金當繼承金賞之後，封金欽繼承金安上之後。金欽曾公然鼓動金當為其父祖立廟，《漢書》卷六十八「金日磾傳」記載金欽對金當說：