

兩宋皇家原廟及其禮俗意義淺探

彭美玲*

摘要

中國歷代皇家除正統的「宗廟」(太廟)以外,又有所謂「原廟」。原廟即重廟,始自漢惠帝採叔孫通之議,施行於西漢前期,其事不經,屢遭後人譏評。久歷年所之後,兩宋卻大肆仿行漢原廟之制,不僅造成享祀繁黷,甚至流於「重原廟而輕太廟」的非常現象。究竟宋皇家原廟實情如何,何以致之,本文略就禮俗視野考察相關現象及其意義,可發現「太廟」與「原廟」構成「正禮/別俗」相對照的互補類型。而宋之所以復行原廟,不僅因為真宗編造遠祖祀典以強化王權基礎,猶與唐以來國家最高層供奉先帝「御容」、假佛寺道觀設立先人「影堂」、「功德寺」具有明顯的因果關係。原廟做為太廟的支流與裔,不受邦國祀典拘牽,甚且容許佛、道宗教儀軌滲入,相較於古制儒禮宗教意味淡薄,未曾措意究心於身後世界,適能填補其所遺留的空缺之處,為當事人帶來更多的心靈安頓。要之,兩宋原廟與太廟之間構成「禮(嚴敬)/俗(親昵)」對比,反映「禮典」與「情性」微妙的拉鋸關係,實為中國禮制史上深富趣味的案例。

關鍵詞：太廟、原廟、御容、神御殿、景靈宮

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

Study on Sub-Imperial Ancestral Temple and Its Ritual and Custom Meanings in Song Dynasty

Peng Mei-Ling

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

In ancient Chinese royal court, besides the main ancestral temple (太廟), there is also sub ancestral temple (原廟), the branch ancestral temple which started since Emperor Han Hui, who adopted Shu Sun Tong's advice and implemented this practice in early West Han Dynasty. This type of temples was criticized by their deviation from the formal ritual standard for many dynasties, until it was widely adopted again in Song Dynasty, resulting in not only more complex ritual but also the bigger popularity of sub ancestral temple over the main ancestral temple.

What is the real picture of sub ancestral temple in Song Dynasty and what led to its resurfacing? The findings from this study suggest that main ancestral temple and sub ancestral temple are complementary and contrasting to each other at the same time, greatly contributing to the formalizing of ancient ritual, which became distinctively different from common customs.

The reason of re-adopting sub ancestral temple can be attributed to the royal worshipping of ancient imperial portrait and sculpture, Buddhist temple, Taoist temple, portrait hall (影堂), and funerary temple (功德墳寺) since Tang Dynasty. Sub ancestral temple, evolving from the Ancestral temple and not bonded by formal royal ritual, allows the influences from Buddhism and Taoism ritual. The absence of religious influence and lack of interest toward afterlife in ancestral temple ritual are markedly different from sub

ancestral temple ritual. On the other hand, sub ancestral temple ritual also serves to fill the void left by the dead, by bringing peace to the living.

To sum up, this article discusses the contrast of “ritual V.S. custom” between sub ancestral temple and main ancestral temple in Song Dynasty. The subtle relationship and dynamic between ritual and sentiment found in these two types of worshiping are an important topic in studying ancient Chinese ritual.

Keywords: ancestral temple, sub temple, imperial portrait, imperial portrait palace, Jing Ling Palace

兩宋皇家原廟及其禮俗意義淺探*

彭美玲

一、引言

中國古代吉、凶、軍、賓、嘉五禮以祭為首，在思想、文化上向來最受重視的莫過於「敬天法祖」，由此建構出一整套鄭重繁富的祭祀傳統，以家門為分界而含括外祭和內祭。自兩周宗法制度發展到秦漢以降皇帝制度，中國政體最高統領者——天子、皇帝，其統治權力來源無非訴諸天命與祖宗，故皇朝禮典乃以「郊」、「廟」（郊天與宗廟）二祭為頭等大事。¹近半世紀以來，日本學界基於對天皇制的高度關切，連帶重視中國古代王權和國家祀典間的關係。西嶋定生首先提出，中國古代王權具有「天子」和「皇帝」雙重性，此說久為學界共識，並促成漢、唐郊廟研究的日趨成熟。²

本文擬討論的主題，則是兩宋盛極一時的皇家原廟制度。「原廟」即重廟，皇家原廟意指在正規太廟外又別立祭祖奉先的場所。漢惠帝採納叔孫通之議首開其端，後因不合古制正禮而遭罷廢。大約自南北朝以降，皇家祭先日益兼採「像設」，即在

* 初稿於 2015 年 8 月 21 日宣講於「經學史研究的回顧與展望——林慶彰先生榮退紀念研討會」，日本京都大學大學院文學研究科中國哲學史專業主辦，北京大學禮學研究中心協辦。

¹ 參〔日〕小島毅：〈天子と皇帝——中華帝國の祭祀体系〉，收入〔日〕松原正毅編：《王權の位相》（東京：弘文堂，1991），頁 333-350；〔日〕渡邊信一郎撰，徐冲譯：《中國古代的王權與天下秩序：從日中比較史的視角出發》（北京：中華書局，2008），頁 128。

² 論者如日人西嶋定生、尾形勇、金子修一等。參〔日〕金子修一：《中國古代皇帝祭祀の研究》（東京：汲古書院，2001）。此外可參考章群：〈宗廟與家廟〉，《中國唐代學會會刊》4（1993.11），頁 1-36；高明士：〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 23-86；甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2004）；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），關於當代唐宋禮制研究，朱書首章提供了翔實的學術史回顧，見頁 9-37。

太廟神主外，復於他所別設先帝塑畫御容以奉祀之，亦即以注重寫貌圖形的影像代替寫意象徵的神主。³王豔云指出，至遲由南北朝起，歷代皇家為供奉、祭祀、瞻仰之需，專門繪寫、雕鑄、織造或拍攝⁴帝王后妃的圖與像，稱為「御容」，並發展出「神御殿」的祭祀活動。而南北朝帝王等身像及等身御容的出現，正是當時「帝王即佛」觀念的直接體現。⁵唐閻立本（600-673）流傳有《歷代帝王圖》，現藏波士頓博物館，畫家為漢昭帝至隋煬帝等十三位帝王繪像，其主要創作意圖應在於以史為鑑。⁶然而歷代帝后影像每奉設於內廷、民間和寺觀等處，旨在供宮廷祭祀和臣民瞻仰⁷，顯然帶有現實致用的功能。清故宮南薰殿藏歷代帝后像質量俱優，今藏臺北故宮博物院。⁸其中「宋代帝后像二十九軸皆出宋代，大多是各處神御殿、天章閣及欽先、孝思殿所供奉」。⁹事實上兩宋皇家不只重視御容，更大幅發揚沉寂已久的原廟制度，於太廟外興立原廟以供奉御容，原廟不只數量眾多，規模可觀，其間投注的人力、物力尤不可勝計，以致當朝臣子屢興奏議，或參贊建言，或針砭規諫。究竟兩宋皇家緣何特重原廟，皇室本身抱有何種心態，禮官儒臣又持以何種立場，箇中

³ 茲以南朝梁為例，梁武帝天監 16 年，「起至敬殿，景陽臺立七廟座，月中再設淨饌」，並且「宣脩容奉造二親像，朝夕禮敬，虔事孜孜」。爾後梁元帝亦「竊慕考妣之盛則，立尊像供養於道場，內設花、幡、燈、燭，使僧尼頂禮」，其云：「雖復於禮經無文，家門之內行之已久。」要之，梁武帝於宗廟外復營別所，於神主外復為尊親立像，乃至元帝種種舉措，實已近乎「功德寺」（詳下文）雛形，預告後世原廟儒禮與釋、道交融的先聲。以上分參唐·魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1973），卷 7，〈禮儀志二〉，頁 134；南朝梁·蕭繹：《金樓子》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 154 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 4，〈立言篇九上〉，頁 837。

⁴ 此言「拍攝」，其事甚晚。遲至清末慈禧太后，始由滿人裕勳齡以玻璃底片為之拍攝影像，參向斯：《慈禧私家相冊》（臺北：知本家文化公司，2011），卷首〈題記〉，頁 2-4。今北京故宮博物院、美國弗利爾和賽克勒美術館（The Freer Gallery of Art and The Arthur M. Sackler Gallery）收藏有慈禧當時的照片。

⁵ 參王豔云：〈帝王即佛——佛教造像對南北朝帝王等身御容的影響〉，《故宮文物月刊》359（2013.2），頁 112、115。

⁶ 參陳葆真：〈圖畫如歷史：傳閻立本《十三帝王圖》研究〉，《美術史研究集刊》16（2004.3），頁 1-48。陳文以為原畫家有意透過圖像上的對比，以品評南北朝雙方的得失長短。

⁷ 參周晉：《寫照傳神：晉唐肖像畫研究》（杭州：中國美術學院出版社，2008），頁 11。

⁸ 參清·胡敬：《胡氏書畫考三種》，收入《續修四庫全書》子部第 1082 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷上、下，〈南薰殿圖像考〉，頁 4-30。又蔣復璁：〈國立故宮博物院藏清南薰殿圖像考〉，《中華文化復興運動與國立故宮博物院》（臺北：臺灣商務印書館，1977），頁 254-281。

⁹ 蔣復璁：〈國立故宮博物院藏清南薰殿圖像考〉，《中華文化復興運動與國立故宮博物院》，頁 277。

錯綜複雜，在在形成有趣的禮俗議題足資探討。

前代史志、政典、禮書，存在不少宋原廟的相關資料。近年山內弘¹⁰、伊佩霞¹¹、汪聖鐸¹²、劉長東¹³等陸續投入研究，諸家固然各有發明，若干面向或仍有補苴空間。說到本文主要的思考脈絡，乃將「太廟」、「原廟」置於古禮的「源流」與「型態」關係中，視之為既相依又對照的兩種類型。如所周知，古代天子郊廟之禮，壇墀郊天、宗廟祭祖兼行，藉以體現皇權之兩源——「天命」與「祖宗」，然則「太廟」絕不止於一般私領域的家廟，而是帶有昭告天下「皇權所出」的重大意味。至於後世皇家原廟既屬別設重立，應不足以取代太廟固有的地位，故原廟之設必另有其動機和禮俗上的功能與意義。惟目前所見相關研究，多偏重制度史、現象面，較少觸及上揭的問題意識，是以本文希望掌握禮俗意義層面深入抉探。

初步看來，當太廟、原廟相對，太廟顯然具有公門範疇的形象意味，反之原廟則無妨畫歸私家場域¹⁴，一如尾形勇所辨析「君臣之禮」和「家人之禮」的明顯相對性。他界定中國古籍常見的「家人之禮」就是「私家之禮」，儘管其最大義界是「規定各種『家』（包括皇帝的『家』）的內部秩序的禮儀」，多數情況下「家人」實際上等同「庶人」之意。¹⁵誠如尾形氏所言：

皇帝對近親者不應該輕易地使用「家人之禮」，應該把「君臣之禮」奉為第

¹⁰ 〔日〕山內弘一：〈北宋時代の神御殿と景靈宮〉，《東方學》70（1985.7），頁46-60；又〔日〕山內弘一：〈北宋時代の國家祭祀と道教〉，《東洋文庫歐文紀要》58（2000），頁1-18。

¹¹ 〔美〕Patricia Buckley Ebrey（伊佩霞），"Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China", *T'oung Pao* 83(1997), pp. 42-92.

¹² 汪聖鐸：〈宋代寓於寺院的帝后神御〉，收入姜錫東、李華瑞主編：《宋史研究論叢》第5輯（保定：河北大學出版社，2003），頁241-264。該文大抵著重史料的排比與考辨。

¹³ 劉長東：〈附錄一：宋代神御殿考〉，《宋代佛教政策論稿》（成都：巴蜀書社，2005），頁381-390。劉文所揭要點是：宋神御殿原則上建於祖宗嘗臨幸處；宋神御殿沿襲唐五代寺觀御容制度，而唐寺觀御容又可上溯中古盛行的「丈六等身像」；宋神御殿寺觀因地位崇高而享有國家給予的特殊優待。

¹⁴ 賈福林以為：「在太廟祭祀祖先，既是家族行為，又是國家行為，所以太廟不僅僅是『家廟』。（明清）皇帝純粹的『家廟』是在紫禁城內的奉先殿。」見氏著：《太廟探幽》（北京：文物出版社，2005），頁229。按：明清奉先殿即屬有別於太廟的皇家原廟。

¹⁵ 〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與國家》（北京：中華書局，2010），頁154-164。

一義。但這並不意味著，在皇帝周圍「家人之禮」全都不存在。¹⁶

將這段微妙的話語置放行文之初，應可為理解「太廟」、「原廟」異同提供必要的起點。

二、略述歷朝皇家原廟流變及其評價

《說文》：「廟，尊先祖兒也。」¹⁷據晚商甲骨文反映，商王室已建立頻繁的祖妣周祭制度。而自周初施行宗法封建、制禮作樂以來，貴族宗廟制度更高度呈現規範化——天子七廟，諸侯五，大夫三，士一，庶人無廟而逕祭於寢。¹⁸《史記》載漢孝惠5年（190 B.C.）「以沛宮為高祖原廟」，這是正史所見「原廟」最早的紀錄，其基本定義即重廟¹⁹，乃為同一祭祀對象重複設廟之意²⁰，不嚴格地說亦可稱為別廟。²¹後世皇家原廟多供奉祖容，故又稱「影殿」、「真殿」，衍生「神御殿」之稱，如《宋史》云：「神御殿，古原廟也，以奉安先朝之御容。」²²《元史》亦云：「神

¹⁶ 〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與國家》，頁159。

¹⁷ 清·段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化公司，1983），「9篇下」，頁446。

¹⁸ 分參漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1955），卷12，〈王制〉，頁241；卷23，〈禮器〉，頁451；卷46，〈祭法〉，頁799。〈祭法〉間有適士（上士）二廟的些許殊異。

¹⁹ 南朝宋裴駟云：「謂原者，再也。先既已立廟，今又再立，故謂之『原廟』。」唐顏師古云：「原，重也。言已有正廟，更重立之（本作「也」）。」分見漢·司馬遷：《史記》（臺北：啟業書局，1977），卷8，〈高祖本紀〉，頁393；漢·班固：《漢書》（臺北：鼎文書局，1991），卷22，〈禮樂志二〉，頁1045。

²⁰ 例如孔廟，「漢孔廟不出闕里，許天下建原廟，自唐貞觀始。」「孔子廟偏天下，皆原廟也。」分見明·程敏政：《新安文獻志》，收入《文淵閣四庫全書》集部第314冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷14，元·方回：《徽州重建紫陽書院記》，頁215；明·程敏政：《新安文獻志》，收入《文淵閣四庫全書》集部第315冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷95上，元·方回：〈定齋先生汪公墓銘〉，頁590。

²¹ 唐王朝宗廟外又出現不少「別廟」，乃為故去的皇帝甚或皇后、諸太子所建，「大多遠離皇城裡的太廟，而散佈於長安城的不同坊里」。參雷聞：《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009），頁92-96。故知「原廟」可稱為「別廟」，但「別廟」未必是「原廟」，狹義的別廟乃為不能入太廟者單獨設立。

²² 元·脫脫：《宋史》（北京：中華書局，1977），卷109，〈禮志十二〉，頁2624。

御殿舊稱『影堂』，所奉祖宗御容，皆紋綺局織錦為之。」²³皆為其例。

根據清嵇璜（1711-1794）《續通典》纂述，可略知歷代皇家原廟的流行概況。嵇氏採取通說，以漢惠帝納叔孫通之議為原廟起源²⁴，爾後間有：

- 「北魏明元帝永興（409-413）時，立太祖道武帝廟於白登山，又立太祖別廟於宮中」
- 「唐中宗神龍（705-707）後，東西二都（按：洛陽、長安）皆立廟，歲時並享」
- 「宋真宗景德（1004-1007）間建神御殿，又奉安御容於禪院；仁宗皇祐（1049-1054）時於滁、并等州遣使奉安御容」
- 「遼、金、元皆有神御殿，明建奉先殿以奉神御」²⁵

嵇氏將以上事例分成兩類：前三則「倣漢郡國廟之意，……與太廟典禮略同」，後一則「本漢原廟之意」，亦即各屬漢「郡國廟」、「原廟」兩源。²⁶近時論者則依據修建地點的不同，將西漢諸廟區分為：京師城內的「京廟」、陵寢近處的「陵廟」、正廟以外另設的「原廟」，及立於郡國的「郡國廟」。²⁷而本文所稱之「原廟」，寧採取涵容較寬的定義，即相對於中樞太廟（正禮宗廟）別設的先帝后祭所，無論其地點在京畿或外郡²⁸，亦無論是否附設於陵墓，概以「原廟」視之。

原廟扼要界定如上，且由漢制追溯其來源背景。歷經東周禮崩樂壞、嬴秦焚書坑儒，入漢典籍散亡，文獻難徵，兩漢廟制迭經議論、因革，竟成為當朝深感棘手

²³ 明·宋濂等：《元史》（北京：中華書局，1976），卷26，〈祭祀志四〉，頁1875。

²⁴ 前人於此非無異議，如清江永主張：「原廟不始漢惠帝，周時已有之。」並舉《周書·作雒解》洛邑諸宮及《左傳》襄公12年魯之周廟為證，見清·江永：《群經補義》，收入《文淵閣四庫全書》經部第188冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷2，頁22。

²⁵ 清·嵇璜：《續通典》（臺北：臺灣商務印書館，1987），卷51，頁1437。

²⁶ 宋·徐天麟談到西漢前期制度，亦分言「郡國之立祖宗廟，京師之立原廟」，見氏著：《東漢會要》（北京：中華書局，1991），卷4，頁39。

²⁷ 參郭善兵：〈學與制：儒家經學與西漢國家禮制之間的關係——以西漢皇帝宗廟禮制為考察中心〉，《齊魯文化研究》10（2011），頁164。

²⁸ 宋程大昌云：「廟之立於郡國者，得稱『原廟』也。」見氏著：《考古編》，收入《文淵閣四庫全書》子部第158冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷8，〈廟在郡國亦名原廟〉，頁51。

的課題。漢初高祖「令諸侯王都皆立太上皇廟」，此即郡國廟的由來，爾後帝所行幸、巡狩處亦立廟，「凡祖宗廟在郡國六十八，合百六十七所」，諸帝王陵旁復各立廟，陵園中各有寢、便殿。²⁹日祭於寢，四上食；月祭於廟，歲二十五祠；時祭於便殿，歲四祠。又月一游衣冠。職是之故，諸廟祭祀、諸陵上食，所用衛士、祝、宰、樂人、犧牲數以萬計³⁰，洵可謂糜費無度。

直到元帝時期（48-33 B.C.），距漢朝初立（206 B.C.）約莫百六十年，朝廷始折衷採納韋玄成之議，全面釐定廟制，尊高祖為太祖、文帝為太宗、武帝為世宗，祖宗廟世世奉祠不毀；其餘各序昭穆，親盡迭毀。³¹高祖原廟一度廢而復行，郡國廟則遭罷黜，並罷游衣冠。其間，永光4年（40 B.C.）詔透露了相關的政治考量：「往者天下初定，遠方未賓，因嘗所親³²以立宗廟，蓋建威銷萌、一民之至權也。」³³其既闡明當年郡國廟的特殊用心，遂經群臣禮議罷郡國廟，將分散諸侯的祭祀權收歸中央王廷。³⁴東漢初年或為一時便宜，「乃合高祖以下至平帝為一廟，藏十一帝主於其中」³⁵，隨後明帝遺詔帶來重大轉變——改「別代異廟」為「同堂異室」，自此皇家宗廟建築規制大幅縮減，迄唐沿承不改，演為歷朝核心制度。

如前所述，西漢前期廟制未上軌道，王畿、郡國乃至陵寢諸廟林立，祠祀繁複，引致後儒深惡痛絕的評價。如清萬斯同（1638-1702）枚舉十二失，包括：立天子廟於郡國；既有宗廟，復設原廟；日祭、月享、歲祠，禮儀繁數；衣冠月出游等，故指斥西漢廟制「最為不經」。³⁶其中「原廟」源自惠帝時偶發事端，叔孫通權宜獻策

²⁹ 「園者，於陵上作之，既有正寢以象平生正殿，又立便殿為休息閑宴之處耳。」見漢·班固：《漢書》，卷6，頁159，唐·顏師古注〈武帝紀〉。

³⁰ 參漢·班固：《漢書》，卷73，〈韋玄成傳〉，頁3115-3116。

³¹ 唐·杜佑：《通典》（北京：中華書局，1996），卷47，頁1301-1302。

³² 「親，謂親臨幸處也。」見《漢書》，卷73，頁3116，唐·顏師古注〈韋玄成傳〉。

³³ 漢·班固：《漢書》，卷73，〈韋玄成傳〉，頁3116。

³⁴ 有關西漢郡國廟的興廢問題，林聰舜曾予中肯的析論，詳《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2014），第七章「西漢郡國廟之興毀——禮制興革與統治秩序維護之關係之一例」，頁181-211。

³⁵ 漢·蔡邕：《獨斷》（北京：中華書局，1985），卷下，頁21。

³⁶ 清·萬斯同：《群書疑辨》，收入《續修四庫全書》子部第1145冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷7，頁560。

所造成，尤引來後世譏評。《漢紀·平帝紀》記載：

初，惠帝為出遊長樂宮，方築復道，在高廟道上。叔孫通曰：「子孫奈何乘高廟道上行？」帝懼，遂急毀之。叔孫通曰：「人君無過舉。願陛下因為原廟，渭上衣冠出遊之處立廟。」³⁷

當時長安已立高廟，渭北又復設一座高祖廟³⁸，初衷固為掩飾惠帝築復道以出遊的過當之舉。東漢班固直斥其事「非正」³⁹，後世指摘叔孫者亦夥。如宋賈昌朝(998-1065)以為「廟無二主」，譏叔孫通「苟出胸臆，趣時失古」，甚至造成「後世祠祀叢複，儀典煩褻」的後遺症。⁴⁰按賈氏官至宰相(同中書門下平章事)，撰有《太常新禮》四十卷、《慶曆祀儀》六十三卷等禮書儀注⁴¹，綜考各方線索，其所謂「後世」自非「炎宋」莫屬。無獨有偶，司馬光(1019-1086)在上呈神宗的《資治通鑑》中，亦執「臣光曰」之史筆，指責叔孫通「是教人君以文過遂非」⁴²，忠言譏諫，用心良苦，後人紛紛表示附從。⁴³清秦蕙田(1702-1764)措辭尤為嚴厲：

叔孫通號為習禮，隨時迎合上意，因陋就簡，一切為權宜之制，于是古先制度紊滅幾盡。……伊古迄今，祭禮之壞亂，未有甚於西京者也。⁴⁴

至於為叔孫通緩頰者尚不乏人，如宋秦觀(1049-1110)基於「禮以義起」，對叔孫

³⁷ 漢·荀悅：《漢紀》(臺北：鼎文書局，1977)，卷30，〈平帝紀〉，頁208。《史記》、《漢書》叔孫通本傳稍詳其事。

³⁸ 今江蘇沛縣立有漢高祖原廟，世界劉氏宗親總會每年於此舉行祭典，以示追崇紀念。2014年5月18日甫舉行漢高祖誕辰2270週年祭典。參《中國清明網》，網址：<http://www.tsingming.com/news/show/956724500980> (2015年7月17日上網)。

³⁹ 漢·班固：《漢書》，卷27上，〈五行志上〉，頁1338。

⁴⁰ 宋·賈昌朝：《群經音辨》(北京：中華書局，1985)，卷7，頁153。本文所敘語稍櫟括。

⁴¹ 元·脫脫：《宋史》，卷204，〈藝文志三〉，頁5132、5135。

⁴² 宋·司馬光：《資治通鑑》(北京：古籍出版社，1956)，卷12，〈漢紀四〉，頁416，事繫漢惠帝4年。

⁴³ 分見宋·劉才邵：《樞溪居士集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第69冊(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷10，〈叔孫通論〉，頁549-550；清·彭孫貽：《茗香堂史論》，收入《續修四庫全書》史部第450冊(上海：上海古籍出版社，1995)，卷1，頁502；清·陸隴其：《四書講義困勉錄》，收入《文淵閣四庫全書》經部第203冊(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷22，頁486。

⁴⁴ 清·秦蕙田：《五禮通考》(臺北：聖環圖書公司，1994)，卷90，頁3。

通立原廟、獻櫻桃之請表示寬貸。⁴⁵晁補之（1053-1110）亦云：「其一時損益，固不必皆出先王。」⁴⁶清李麟（1634-1710）則以為「因事導人主以孝，而非徒為人主遂過」。⁴⁷有趣的是，上揭意見無論正反依違，總以宋人、清人為多。⁴⁸

綜上所見，漢高祖原廟的設立並不具有必要性、合理性，無怪屢遭世人非議，直到唐代為止，亦未曾獲得各朝的支持與實踐，這個情況到了宋代卻大有轉變。取資唐杜佑（735-812）《通典》、清嵇璜《續通典》並觀，吉禮部分「原廟」子目出現了前無後有的差異⁴⁹，可以略窺歷史消長。漢高祖原廟之後，各朝事例零星散見，反觀宋、遼、金⁵⁰、元則皆有「神御殿」，「遼諸帝各有廟，又有原廟，如『凝神殿』之類」⁵¹，「金太廟⁵²、原廟、神御殿略如宋制」。⁵³資料顯示，遼所奉不乏帝后石像⁵⁴，

⁴⁵ 宋·秦觀：《淮海集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第54冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷19，〈韋元（玄）成論〉，頁523。

⁴⁶ 宋·晁補之：《雞肋集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第57冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷38，頁707。

⁴⁷ 清·李麟：《虬峰文集》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部第131冊（北京：北京出版社，2000），卷14，〈論叔孫通〉，頁398。

⁴⁸ 姑揣度箇中原因或不相同。宋人本身見識到當朝駁其盛的原廟制，感受必格外深切；而清皇室並未特別突顯原廟制，論者心中理應兼有對古禮的學術暨實踐關懷。

⁴⁹ 清嵇璜云：「杜典載唐以前廟制，原廟本略，故無專條。今詳考唐宋以後典制，別為一條。」見清·嵇璜：《續通典》，卷51，頁1437。

⁵⁰ 當時西夏亦建有「聖容寺」，見於漢文、西夏文文獻記載。論者以為它應是安放西夏帝后神御的特殊寺廟，係仿自宋代的做法，並「吸取吐蕃民族『佛、祖合一』的思想」而創建。參彭向前：〈西夏聖容寺初探〉，《民族研究》5（2005.9），頁102。另詳梁松濤、楊富學：〈西夏聖容寺及其相關問題考證〉，《內蒙古社會科學》33：5（2012.9），頁66-69。

⁵¹ 清·嵇璜：《續通志》（臺北：臺灣商務印書館，1987），卷113，頁3924。

⁵² 宋楊奐曾實地考察金朝太廟，云：「今汴梁（即汴京，現為開封市）太廟法度，故家具有圖說。自己亥春定課，時有告隱匿官粟者，親入倉檢視，而倉即太廟也，因得考其制度焉。」楊氏生當孝宗至理宗年間，所言「己亥」應為理宗嘉熙3年（1239），時距南宋聯合蒙古滅金（1234）已五年，宋人一度得返故都，楊氏因考得金太廟正殿凡二十五間，奉祀始祖及歷代君主。東西夾室除外，各室通例為石室在西壁，每間門一牖一，門左牖右。參清·海忠纂修：《（道光）承德府志》（上海：上海書店，2006），卷50，〈與姚公茂書〉，頁426。

⁵³ 清·秦蕙田：《五禮通考》，卷82，頁31。

⁵⁴ 遼代所建華嚴寺在大同府城西門內，「北閣下銅、石像數尊：中石神主五人，男三女二；銅神主六，男四女二。內一銅人袞冕帝王之像，垂足而坐，餘皆巾幘常服危坐，乃遼帝后真形。」參明·李侃、胡謐纂修：《（成化）山西通志》，收入《四庫全書存目叢書》史部第174冊（臺南：莊嚴文化公司，1996），卷5，頁138。

金所奉皆稱御容，蓋以畫像為主。蒙元踵繼其後，原廟尤盛，其建置包含儒、釋、道、景四大系統，尤以佛寺所佔八成上下的比例為高，並設有五類管理機構。⁵⁵當時神御殿制度盛行，屢見「御容」、「影堂」相關記載⁵⁶，此不只因為蒙元崇信佛教、廣設寺院，亦當與草原民族素有偶像崇拜之風習有關。

相對看來，明、清皇室雖亦仿行原廟，較諸往代則顯得相當節制，不再構成朝廷典制的議論話題。「明太祖洪武三年（1370）冬，上以太廟時享未足以展孝思，復建奉先殿於宮門內之東，以太廟象外朝，以奉先殿象內朝。」職是之故，奉先殿又俗稱「內太廟」⁵⁷，「製四代帝后神位、衣冠，其祔祧送遷之禮，如太廟寢殿儀」，爾後成祖遷都北京，仍營建如制。⁵⁸清道光皇帝頒諭：「其奉先殿、（景山）壽皇殿、（圓明園）安佑宮，乃古原廟之制，庶可遵循舊制。」⁵⁹在清廷保守的態度措施背後，乾隆皇帝猶透露對原廟制度的負面看法：

若繼體之君，皆欲特為所生崇祀，以展孝思，於父皇平日居處燕息之地奉安御容，非特於禮制未符，而宮庭之內供奉亦無餘地，且增設處所過多，豈能一一躬親行禮，勢必別遣恭代，轉非精禋專壹之義。⁶⁰

乾隆此諭值得留意，他明白指陳原廟失當之處：其一，不符禮制；其二，宮中無餘地；其三，天子未便躬行其禮。倘挪借以稽考兩宋原廟（詳下文），誠可謂若合符節，切中要害。

歷朝皇家原廟源流略如上述，相對顯見宋皇室原廟頗為突出。宋於正規太廟外多設原廟，崇奉原廟的程度甚且還超過太廟，究竟趙宋皇室基於何許情由而形成「輕太廟、重原廟」的現象，箇中意涵引人興味，有待下文展開探究。

⁵⁵ 參許正弘：〈試論元代原廟的宗教體系與管理機關〉，《蒙藏季刊》19：3（2010.9），頁54-55。

⁵⁶ 清·嵇璜：《續通典》，卷51，頁1438。

⁵⁷ 清·孫承澤撰，王劍英點校：《春明夢餘錄》（北京：北京古籍出版社，1992），卷6，頁49。

⁵⁸ 清·嵇璜：《續通典》，卷51，頁1438。

⁵⁹ 清·王先謙：《東華續錄》，收入《續修四庫全書》史部第375冊（上海：上海古籍出版社，1995），道光朝卷60，頁742，道光30年春正月。

⁶⁰ 清·王先謙：《東華續錄》，收入《續修四庫全書》史部第374冊，乾隆朝卷120，頁362，乾隆60年冬十月戊戌。

三、考察兩宋皇家原廟之歷史現象

上節通觀歷朝原廟因革演變，本節則聚焦瀏覽兩宋皇家原廟的情形大要。日本史學界「唐宋變革論」眾所周知，論及宋禮，仍不妨參考神宗元豐元年（1078）陳襄等所言：「國朝大率皆循唐故，至於壇壝神位、法駕輿輦、仗衛儀物，亦兼用歷代之制。其間情文訛舛，多戾於古。」⁶¹略考宋廟制、祭儀，足證斯言不虛。論者指出「御用道教」乃宋道教一大特點，並說：「宋代御用道教利用道教的宗教形式，結合儒教的一般特徵，形成了自己的神仙體系、宮觀體系、職官結構以及齋醮儀規等。……其作用主要是神化皇權，宣揚君權神授。」⁶²此一論斷大致可取。知者，宋代道教的發展高峰首推真宗、徽宗兩朝，真宗景德元年（1004）為緩解契丹壓境而締結澶淵之盟，爾後不遺餘力「封泰山、祀汾陰，天書、聖祖崇奉迭興」⁶³，尤成為宋代推行原廟具關鍵性的歷史因素，所興築玉清昭應宮、景靈宮等實屬大型道觀，皇帝卻在此處舉行儒家屬性的祭祖儀典。不只如此，「國家道觀佛寺，並建別殿，奉安神御」⁶⁴，皇家廟祭重心明顯從「太廟」轉移至「原廟」。此類原廟的特色端在：「略于七廟之室，而為祠於佛、老之側；不為木主，而為之象；不為禘祫烝嘗之祀，而行一酌奠之禮」⁶⁵，無怪遭致「情文訛舛，多戾於古」的譏評。

回顧寺觀之奉祀「御容」源流匪淺，直可追溯南北朝佛教（像教）的文化影響。其時盛行「轉輪王即佛」的思想論調，亦即主張世間「人王」無異「法王」，故有「皇帝菩薩」之稱，伴隨著大乘佛教提倡的造像崇拜，遂使中土原有的帝王形象突破「成教化、助人倫」的禮教意義，更進一步與崇奉、祭祀活動相結合。⁶⁶自此以往，皇室與佛、道二教的往來關係日形密切，如「隋文帝仁壽元年（601），建舍利塔於恆

⁶¹ 元·脫脫：《宋史》，卷 98，〈禮志一〉，頁 2422。

⁶² 石濤：〈宋代的御用道教〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》4（1998.11），頁 60-61。

⁶³ 元·脫脫：《宋史》，卷 98，〈禮志一〉，頁 2421。

⁶⁴ 元·脫脫：《宋史》，卷 106，〈禮志九〉，頁 2569。

⁶⁵ 參宋·朱熹撰，陳俊民校訂：《朱子文集》第 7 冊（臺北：德富文教基金會，2000），卷 69，〈禘祫議〉引宋·李清臣說，頁 3453。

⁶⁶ 參王豔云：〈帝王即佛——佛教造像對南北朝帝王等身御容的影響〉，頁 112-117；古正美：《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（臺北：允晨文化公司，1993），卷首〈導言〉。

嶽寺，詔吏民皆行道七日⁶⁷，人施十錢，又自寫帝形像於寺中」。⁶⁸一方面，世俗有力人家樂於出資捐助道場事業，甚或「捨產（宅第園田）為寺」，期以積功德、修福報；相對更有唐以來王室暨高層顯貴，往往採取「影堂」制度，寄託先人塑畫形影於寺觀，委託僧道設懺修福⁶⁹，從而發展為豪門巨族專屬的「功德寺院」（鄰近墓葬者又稱「墳寺」）⁷⁰，其基本特點是「買田置屋，招僧住持，藉田養僧，藉僧養墳」。⁷¹此風延續入宋，甚且由王室高層日益流播臣民之家。⁷²

隨著功德寺院的擴大發展，其所採用的影祭亦大行其道。趙旭指出：「唐代自上至下，形象（畫像和塑像）祭祀已然十分普遍。這與漢代以來民間刻木為偶像、繪影圖形的祭祀方式有關，亦與帝王受宗教文化影響，於宮廷祭祀先帝真容，於佛寺、道觀、景教廟宇內供奉當世皇帝的塑像（偶爾是畫像）有關。」例如唐玄宗不僅於別殿祭祀太宗、高宗、睿宗真容，又將一己塑像（偶或為畫像）頒於各地寺觀加以供奉，「迄今可考者仍有三十七處之多」。⁷³宋真宗屢謁啓聖院太宗神御殿，又於景德 4 年（1007）2 月詔西京建太祖神御殿，大中祥符 5 年（1012）12 月作景靈宮。⁷⁴

⁶⁷ 「行道」意指做法事，如北魏沙門道登卒，高祖孝文帝深為悼惜，「設一切僧齋，并命京城七日行道」，參北齊·魏收：《魏書》（北京：中華書局，1988），卷 114，〈釋老志〉，頁 3040。

⁶⁸ 宋·陳思：《寶刻叢編》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 440 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 6，〈隋恆嶽寺舍利塔碑〉，頁 281。「從隋文帝起，佛教寺院就開始建立皇帝造像，其後……擴大至道觀甚至景教寺院，在唐玄宗時甚至成為國家制度而遍佈全國。」隨著皇帝崇拜的普及，使得皇帝的神聖性更為增強。參雷聞：《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，頁 108。

⁶⁹ 例如：唐長安城西北隅興福寺，「本右領軍大將軍彭國公王君廓宅，貞觀八年太宗為太穆皇后追福，立為宏福寺，神龍中改為興福寺。」見宋·宋敏求：《（熙寧）長安縣志》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 10，〈唐京城四〉，頁 361。「大慈寺御容院，有唐明皇鑄像在焉，又有壁畫《明皇按樂十眉圖》。」見宋·范鎮：《東齋記事》（北京：中華書局，1980），卷 4，頁 32。

⁷⁰ 參黃敏枝：〈宋代的功德墳寺〉，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 241-300；劉淑芬：〈唐、宋時期的功德寺——以懺悔儀式為中心的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》82：2（2011.6），頁 261-323；〔日〕竺沙雅章：〈宋代墳寺考〉，《中國佛教社會史研究》（京都：朋友書店，2002），頁 111-143。

⁷¹ 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》，〈序言〉，頁 III。

⁷² 黃敏枝談到宋敕賜功德墳寺之所以蓬勃發展，原因有三：家廟、祠堂制度不及僧寺久遠，士大夫徙居風氣盛行，墳寺享有諸多特權。元明情況有所改變，時人固多於先人墓側買田置庵，但不再委託僧道奉祠。參黃敏枝：〈宋代的功德墳寺〉，《宋代佛教社會經濟史論集》，頁 247、265。

⁷³ 趙旭：〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《宋遼金元史》1（2009.2），頁 10。

⁷⁴ 分參元·脫脫：《宋史》，卷 6，〈真宗紀一〉，頁 114；卷 7，〈真宗紀二〉，頁 132、133；卷 8，〈真

自唐入宋，可看出御容制度確立的過程，這也促成了太廟的次生型態——宋原廟於焉復出。

下文續及宋原廟的整體發展沿革。北宋前期，皇家御容或散置外郡，為宗室所擁，或寄寓方外，廣佈道場，形成原廟眾多的奇特景象。時人曾予追述：「我國朝陪京及車駕嘗所臨幸⁷⁵，咸即寺觀創殿，以奉安神御；而洛師之應天、啟聖，則又即誕生而紀瑞也。」⁷⁶據此可知宋原廟常見的幾種來歷。其一，北宋初年，屢為彰顯、紀念先帝戰績勳勞，而於外郡相關地點增設原廟。如：

- 建隆元年（960），太祖親討李重進之亂，駐蹕揚州，後即其地為原廟，天子每歲五度遣使獻祠——值得注意的是，「以家人之禮進於廟下」。⁷⁷此即揚州建隆寺，立彰（或作「章」）武殿以奉太祖容。⁷⁸
- 仁宗以太祖擒皇甫暉於滁州為「受命之端」；太宗取劉繼元於并州為「太平之統」；真宗歸契丹於澶州為「偃武之信」，故於三州「因其舊寺建殿，以奉安神御」。⁷⁹

這些措施猶如為先帝營造專屬的紀念堂，深具表彰崇仰、追思緬懷的精神意味。

其二，兩宋最具代表性的原廟當推「景靈宮」⁸⁰，大中祥符 5 年（1012）創設，

宗紀三》，頁 147、152。

⁷⁵ 「古者天子巡幸所至，郡國必建原廟，所以廣孝恭、示後世。」見宋·張耒：《張右史文集》，收入商務印書館編：《四部叢刊初編》（上海：上海商務印書館，1936），卷 49，〈咸平縣丞廳醮醮記〉，頁 354。

⁷⁶ 元·徐碩：《至元嘉禾志》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 249 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 18，〈興聖寺記〉，頁 154。

⁷⁷ 宋·沈括：《長興集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 56 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 9，〈揚州九曲池新亭記〉，頁 298-299。

⁷⁸ 參宋·王栎：《燕翼貽謀錄》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 32，頁 15。

⁷⁹ 宋·李攸：《宋朝事實》（上海：商務印書館，1935），卷 6，頁 98。

⁸⁰ 大中祥符元年（1008）營建「玉清昭應宮」，因為當時原廟之首，史載「作玉清昭應宮尤為精麗，屋室有小不中程，雖金碧已具，必毀而更造，有司不敢計其費」，7 年（1014）落成，府庫殆為之窮竭。孰料仁宗天聖 7 年（1029）猝遇雷擊，三（或作「二」）千六百餘楹幾付之一炬，歷時僅十五年耳。分參宋·李燾：《續資治通鑒長編》第 4 冊（北京：中華書局，2004），卷 81，頁 1839，大中祥符 6 年秋 7 月乙未條後；宋·李燾：《續資治通鑒長編》第 5 冊，卷 108，頁 2515，天聖 7 年夏 6 月丁未條。

9年（1016）5月落成，凡七百二十六區⁸¹，最初旨在崇奉真宗編造的宋室始祖「聖祖」及先代列聖，在諸廟中獨具特出的地位。「凡七十年間，太祖以下神御在宮者四，寓寺觀者十有一。（神宗）元豐五年（1082），始就宮作十一殿，悉遷在京寺觀神御奉安。累朝文武元勳十餘人，圖形兩廡為配享。」⁸²自神宗此番大幅改制後，景靈宮遂成為諸帝后神御殿集中的京師原廟，兼行「圖畫功臣」的王廷盛事，受重視的程度甚且不亞於太廟。北宋末年，徽宗又為神宗、哲宗帝后增建神御殿，「兩宮合為前殿九、後殿八、山殿十六，及齋宮廊廡，共二千三百二十區」⁸³，即此數字，不難想見其規模浩大，氣象萬千。

其三，「神御殿……自宣祖、太祖而下，匪直諸宮院有之，『睦親』、『廣親』二宅亦竝建神御殿。」北宋睦親宅、廣親宅，本是皇室宗親集居的大型宅第，其中同樣設有神御殿，供宗室禮拜先帝之用。⁸⁴仁宗嘉祐3年（1058），適逢天寒休役，劉敞以「明正統、尊一人」為由，進言睦親宅神御殿「不合王制，不應經義」⁸⁵，於是詔罷修睦親宅⁸⁶，廣親宅則仍存續不廢。

值此檢視神宗時原廟制的大幅更革，格外令人矚目，事分兩階段進行。其初禮院進言：「禮：諸侯不得祖天子，公廟不設於私家。今宗室有祖宗神御，非所以明尊卑、崇正統也。」⁸⁷基於此，熙寧4年（1071）「詔……諸宗室宮院祖宗神御迎藏天章閣。自是臣庶之家凡有御容，悉取藏禁中。」⁸⁸事隔十年，元豐5年（1082）復採取措施：「作景靈宮十一殿，而在京宮觀、寺院神御皆迎入禁中。」所存惟萬壽觀

⁸¹ 宋·唐士恥：《靈巖集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第120冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷5，〈景靈宮頌〉，頁555。

⁸² 明·柯維騏：《宋史新編》，收入《續修四庫全書》史部第308冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷27，頁644。

⁸³ 明·柯維騏：《宋史新編》，收入《續修四庫全書》史部第308冊，卷27，頁644。

⁸⁴ 宋宗室地位、活動及其與王朝的關係，詳〔美〕賈志揚著，趙冬梅譯：《天潢貴胄：宋代宗室史》（*Branches of Heaven: A History of the Imperial Clan of Sung China*）（南京：江蘇人民出版社，2010）。

⁸⁵ 宋·劉敞：《公是集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第34冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷31，〈上仁宗論睦親宅不當建神御殿〉，頁668。

⁸⁶ 參元·脫脫：《宋史》，卷12，〈仁宗本紀〉，頁242。

⁸⁷ 宋·李燾：《續資治通鑒長編》第9冊，卷225，頁5489，熙寧4年秋7月庚子條。

⁸⁸ 清·嵇璜：《續通典》，卷51，頁1437。

三殿而已。⁸⁹晁補之（1053-1110）描述：

（當朝）其在宗廟，所以觀德於天下者，禮既備矣。而老、佛之宮，往往祖宗神御所在。意者嚴事未極，故合諸一宮，因漢制為原廟，歲時饋食，如家人禮。⁹⁰

數語之間適突顯宋皇家原廟特殊的文化圖景——除循例設太廟以備禮數外，頗不乏就寺觀以奉神御，至神宗時始「合諸一宮」，轉型發展出前所未有的群聚型原廟，洵為兩宋原廟史大事一樁。神宗行事素稱幹練有為，此類輯斂皇家祭所的舉措，不啻化繁為簡，一來宣示祭祀權集中收歸皇朝中樞，二來亦可減免皇帝分身躬祭、四處奔勞的窘境⁹¹，此與漢元帝之罷郡國廟，有部分異曲同工之處。要之，宋原廟制度可謂奠基於真宗，神宗時則臻乎完備成熟。徽宗大觀 4 年（1110）11 月置編政典局，「張商英請編熙寧、元豐事，號《皇宋政典》」，便將「原廟」列為神宗施政要項諸篇目之首⁹²，足見上揭情事的重要意義。

時至南宋，高宗渡江後力圖恢復，「自聖祖已下神御皆寓溫州天慶宮（按：以開元寺為之）」。可想而知的是，紹興初年局勢擾攘，物議紛紜，就連異地創建明堂、太廟之舉，也引發臣民諸多的揣測疑慮，認為朝廷「將以臨安府為久居之地，不復有意中原矣」，論者憂心將因此引起蕃敵窺伺，甚至使我方軍心士氣渙散。⁹³姑不論高宗所懷一己之圖，迨和議成，紹興 13 年（1143）——南渡十七年後於臨安（今杭州市）重建景靈宮，通為三殿，以奉聖容⁹⁴，始備太廟⁹⁵、原廟之制，自此南宋廟制

⁸⁹ 元·脫脫：《宋史》，卷 109，〈禮志十二〉，頁 2626。

⁹⁰ 宋·晁補之：《雞肋集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 57 冊，卷 38，頁 707。

⁹¹ 宋元符 3 年（1100）8 月（按：哲宗崩於春正月），蔡京建請新君徽宗作景靈西宮，以奉曆神宗、哲宗館御。右正言陳瓘力主其不可者五，除基地選址等疑慮外，理由之一是神宗既合祖宗神御於一宮，「今乃析為兩處，則鑾輿酌獻，分詣禮繁」，可知原廟分散確然帶來「分詣禮繁」的困擾。參宋·陳均：《宋九朝編年備要》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 86 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 25，頁 683。

⁹² 宋·陳均：《宋九朝編年備要》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 86 冊，卷 27，頁 749。

⁹³ 宋·李心傳：《建炎以來繫年要錄》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 84 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 85，頁 191，紹興 5 年 2 月己丑條。

⁹⁴ 宋·李心傳：《建炎以來朝野雜記》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1981），甲集卷 2，〈景靈東西宮〉，頁 9-10。

大抵仍遵行不替。

以上略述兩宋原廟源流梗概，下文將取資太廟以為比對，就若干主題進行探討，先討論象神樣式，次討論祭祀儀物。

基本上，宋太廟與原廟的重大差別，在於太廟源自古制周禮，以「木主」為象神的核心樣式；反之，原廟做為附設的重廟，各方面比較不受正禮制約，故所奉祀的象神樣式改採「像設之道」，或塑或繪，以高度視覺化、形象化的先人影像為主。據記載：

蓋宋都汴京時，太廟奉塑像，龍圖閣奉畫像，景靈宮奉棊櫨像——像甚輕，故靖康之亂、建炎之遷，藏于福州。⁹⁶

此處敘及「太廟奉塑像」，語用「蓋」字，不知是否一時誤說；若果屬實，不言神主而特言塑像，或因為「廟必有主」乃毋庸置疑的常態與常識，「文不具」耳。⁹⁷相對於太廟神主，原廟則以像設為常，包括立體雕塑⁹⁸、平面繪畫，乃至質量輕巧的棊櫨像⁹⁹等。如「咸平（998-1003）初，真宗始令供奉僧元藹寫太宗聖容于啟聖後院、

⁹⁵ 1995年杭州市上城區紫陽山東麓發現了南宋太廟建築遺蹟與遺物，見唐俊杰：〈南宋太廟研究〉，《文博》5（1999.10），頁73。

⁹⁶ 元·劉壘：《隱居通議》（北京：中華書局，1985），卷17，〈劉會孟題本朝（按：此指宋）列聖遺像〉，頁187。

⁹⁷ 《宋史》明言：「東京以來奉先之制，太廟以奉神主。」見卷109，〈禮志十二〉，頁2624。

⁹⁸ 一般而言，雕屬於減法，塑屬於加法。「泥塑須在黏土中攪進適當比例的纖維（如麥秸、稻草、棉花等），多經手捏而成。造型較大的泥塑須先搭結構架，然後多層次貼泥，經打磨光滑後，有的還上粉底，在粉底上施彩繪。」見劉鳳君：《考古學與雕塑藝術史研究》（濟南：山東美術出版社，1991），頁21。梁思成指出宋代造像的特點：「就材料言，除少數之窟崖外，其他單像多用泥塑、木雕，金像則銅像以外尚有鐵像鑄造，而唐代盛行之塑壁至此猶盛。普通石像亦有，然不如李唐之多矣。」見氏著：《中國雕塑史》（香港：三聯書店，2000），頁179。所言或以宗教造像為主，然亦不妨推演於人物造像。

⁹⁹ 「棊櫨」一詞罕見，初疑係音近訛混為俗稱的「剪黏」——或稱「剪花」，乃結合泥塑與鑲嵌，為中國南方特有的傳統工藝。其先以鐵絲紮束骨架，次以灰泥搏塑雛形，再將陶瓷片黏附灰泥表面，如遇人臉部，則用陶土捏塑燒製後嵌接。然而前引劉壘特言「像甚輕」，竊以為更可能是「夾紵像」，謂之「棊櫨」，蓋由於內部用木為胎，外層既捲復黏之故。論者謂夾紵像又稱「乾漆像」、「脫空像」、「搏換像」、「脫沙像」等。其製法大體先塑以泥胎，復於表面貼傳麻布，塗漆，如此層層貼塗髹飾，最後除去胎泥即成。此類夾紵佛像質地甚輕，便於抬舉巡行，常用於「行像」活動。參陳少豐：《中國雕塑史》（廣東：嶺南美術出版社，1993），頁276。

玉清昭應宮（後改為萬壽觀），範金以肖祖宗像，餘多塑像」¹⁰⁰，其造像技法涉及寫真、金鑄¹⁰¹、泥塑等。據前人纂述，宋代屢為先帝后「塑製神御」，官方乃至設有「塑製神御所」。¹⁰²與「塑」相對的是「畫」，徽宗宣和（1119-1125）年間，畫師朱漸遍寫六殿御容。¹⁰³陳騏（1128-1203）《南宋館閣錄》著錄「御容四百六十七軸」¹⁰⁴，畫像顯為大宗。陳氏卒於寧宗之際，若往上歷數十三帝，則平均每人逾三十五幅，縱使考慮扣除諸后像，諸帝御容的製作數量仍不在少數。

其次，有關宋皇家太廟、原廟的祭祀頻率和供奉品物，為求眉目清醒，姑列表呈現如下：¹⁰⁵

地點	象神樣式	祭日&祭儀	行禮者
太廟	神主	歲五享	宗室諸王 ¹⁰⁶
		朔日祭 月薦新	太常寺卿
景靈宮	塑像	歲四孟饗	皇帝
		帝后大忌	宰相率百官（行香），僧道（做法事），后妃六宮繼往
天章閣	畫像	時節、朔望、帝后生辰以薦	內臣

¹⁰⁰ 宋·李攸：《宋朝事實》，卷6，頁98。

¹⁰¹ 萬壽觀有黃金所鑄真宗像及后像，上曰：「置金像外方，人所側目，若不取入，是誨為盜也。」參宋·王象之：《輿地紀勝》，收入《續修四庫全書》史部第584冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷1，頁14，「景靈宮」下原注載《中興小曆》。

¹⁰² 其例甚夥，分參宋·禮部太常寺纂修，清·徐松輯：《中興禮書》，收入《續修四庫全書》史部第823冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷105、108、247、254、258、262、275；宋·禮部太常寺纂修，清·徐松輯：《中興禮書續編》，收入《續修四庫全書》史部第823冊，卷77、78、79多處，茲不一一。

¹⁰³ 宋·鄧椿：《畫繼》，收入《文淵閣四庫全書》子部第119冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷6，頁534。

¹⁰⁴ 宋·陳騏：《南宋館閣錄》，收入《文淵閣四庫全書》史部第353冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷3，頁426。

¹⁰⁵ 主要依據宋·李心傳：《建炎以來朝野雜記》，甲集卷2，〈太廟景靈宮天章閣欽先殿諸陵上宮祀式〉，頁4；〈內中神御殿〉，頁11。

¹⁰⁶ 神宗熙寧5年春正月己亥詔：「自今奉祠太廟，命宗室使相已上攝事。」事出有因，蓋原先慣遣外朝大臣「奉郊廟四時獻享之禮」，「郊廟大祀，常以宰臣攝太尉，受誓致齋，動經累日，中書政事多所廢滯」，不只有違情理，尤淹廢政務。然而熙寧10年春正月庚辰大臣復建言：「宜申約束：自今宗室使相合赴太廟行事者，毋得臨時以疾苟免，委宗正司舉劾。」所謂「臨時以疾苟免」，透露太廟祭祀庶幾流於形式，以致當事人心存怠忽，等閒視之。以上分參宋·李燾：《續資治通鑑長編》第9冊，卷229，頁5570；第11冊，卷280，頁6857。

欽先、孝思殿 ¹⁰⁷	神御	日焚香	皇帝
		朔望、節序、帝后生辰酌獻 行香（蓋用家人之禮）	皇帝
諸陵上宮	御容	時節酌獻（如天章閣） 寒食、十月朔朝拜	宗室內人

朱熹（1130-1200）說詞首先引人注意：「（祭禮）灌獻蕪蕭，乃天子、諸侯禮。蕪蕭欲以通陽氣，今太廟亦用之。」¹⁰⁸而原廟系統的神御殿「焚香」、「行香」，屬佛、道儀軌，畢竟與太廟正禮不同。¹⁰⁹其次攸關重點的是，「太廟之祭以俎豆，景靈宮用牙盤，而天章閣等以常饌，用家人之禮云，迄今不改。」¹¹⁰「俎豆」與「牙盤常饌」無疑呈現古今之別，宋太祖初年掌故便充分反映妙趣：

先是，上入太廟，見其所陳籩豆簠簋，問曰：「此何等物也？」左右以禮器對，上曰：「吾祖宗寧識此！」亟命撤去，進常膳如平生。既而曰：「古禮亦不可廢也。」命復設之。¹¹¹

太祖面對古禮制訂的器物，當下出乎自然反應，秉持「事死如事生」的原則，為自家祖先將心比心而逕予排斥，故撤除稀奇的往古禮器，改設先人熟習的常饌。孰料其後態度又生反覆，遂比照唐玄宗天寶 5 年（746）故事：「享太廟，禮料外，每室加常食一牙盤。」¹¹²宋太祖此類事件，十足說明了任何一名當事人（即令貴為天子）

¹⁰⁷ 據載景命殿前廊福寧殿為至尊寢所，「自福寧至孝思殿，前一殿即欽先。欽先奉諸帝，孝思奉諸后，帳座、供具皆在。」見宋·鄭剛中：《北山集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 77 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 13，頁 141。

¹⁰⁸ 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1999），卷 90，頁 2315。

¹⁰⁹ 按《禮記·郊特牲》：「蕭合黍稷，臭陽達於牆屋。故既奠，然後炳蕭、合羶薌。」鄭《注》云：「蕭，薌蒿也。染以脂，含（本作「合」）黍稷燒之。」見漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 26，頁 507。朱熹此處刻意辨正，道家「焚香」係以香氣供養神明，異於禮書「蕪蕭」之「通陽氣」。竊以為古來祭祀用香，儒、釋、道各有源流，其間異同瓜葛尚須細辨。惟從祭祀原理思之，林素娟指出古代祭儀往往瀰漫各式氣味，眾氣氤氳之下，「透過『氣』而歆饗神祇」，「透過氣所交融成的氣氛生動之場域而與天地祖先感通」。參林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》43：3（2013.9），頁 389。要之，「焚香」、「蕪蕭」所涉事物表面容有差異，其本質用意或未必有別。

¹¹⁰ 宋·李心傳：《建炎以來朝野雜記》，甲集卷 2，〈太廟景靈宮天章閣欽先殿諸陵上宮祀式〉，頁 4。

¹¹¹ 宋·李燾：《續資治通鑑長編》第 1 冊，卷 9，頁 211，太祖開寶元年 11 月條。

¹¹² 宋·高承：《事物紀原》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 226 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），

面對古禮古物可能的反應，箇中心態不言可喻。然而不只太廟殿堂出現古今禮俗的拉鋸之戰，宋初原廟景靈宮別有來歷，同樣發生古今失諧、禮俗不調的異狀，其一即奉祀對象的形容裝束，其二即祭薦所用的器皿和供品。朱熹指出：

景靈宮（哲宗）元符（1098-1100）所建貌象，西畔六人東向。其四皆衣道家冠服，是四祖；二人通天冠、絳紗袍，乃是太祖、太宗。

元初奉祀景靈宮聖祖，是用簠簋、籩豆，又是蔬食；今若祔列祖主，祭時須用葷腥、須用牙盤食，這也不可行。¹¹³

知者，當年宋真宗納王欽若之議，行封禪、奉天書以期懾服契丹，又創建景靈宮尊奉始祖「聖祖」趙玄朗，及趙匡胤高祖以下四祖（僖、順、翼、宣）。基於「神道設教」的考量，聖祖被宣稱為人皇九皇之一，且神化為道教天尊，景靈宮內聖祖殿因此獨立設於前殿，位在諸帝后神御殿之前。要之，「聖祖是一位道教的神」，景靈宮「始終是一所道教宮觀」¹¹⁴，然則四祖「衣道家冠服」自是不難理解。此外「景靈宮祭聖祖用素饌」¹¹⁵，亦為求符合道教清淨戒殺的教義思想之故，如斯作法，顯然違異「宗廟血食」——儒禮奉牲牢、饋羞以享獻的慣例成規。

值此猶須補充說明，舊時「牙盤」顧名思義，原係採用象牙、雕飾精美的食盤，祭祀或用此盤進奉食物以示隆重，故有「牙盤食」之稱。¹¹⁶牙盤之進奉太廟與否，宋群臣各持異見，每成為當朝游移難定的抉擇。如神宗元豐4年（1081）「詳定禮文所」本唐人議奏言：「宴私之饌可薦寢宮，而不可瀆於太廟。」故請罷牙盤上食，從

卷2，頁43。

¹¹³ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷107，頁2661。

¹¹⁴ 參汪聖鐸：〈宋朝禮與道教〉，《宋代社會生活研究》（北京：人民出版社，2007），頁38-39。

¹¹⁵ 宋·樓鑰：《攻媿集》，收入任繼愈、傅璇琮總主編：《文津閣四庫全書》集部第385冊（北京：商務印書館，2005），卷24，頁757。

¹¹⁶ 仁宗皇祐元年文彥博嘗奏：「臣近以差攝祠官祭享太廟，于點膳之日親閱牙盤食器，並精皆潔，塗金、銀鑲、朱裏漆器，列于簠簋之次。」見宋·歐陽脩：《太常因革禮》，收入《續修四庫全書》史部第821冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷13，頁401，錄《禮院儀注》。程大昌謂「牙盤」原係「以牙飾盤」，惟「今世上食，止是髹盤，亦不飾牙」，見宋·程大昌：《演繁露》（北京：中華書局，1991），卷2，頁21。漢末曹操〈上雜物疏〉所敘御物有「銀畫象牙盤五具」，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》第2冊（北京：中華書局，2009），〈全三國文〉卷1，頁1058。

之。¹¹⁷哲宗元祐 7 年（1092），禮官呂希純陳詞：

宋有天下，距商周之世千有餘年，凡飲食器皿，先帝先后平日之所饗用者，與古皆已不同，則於宗廟之祭不可專用古制，亦已明矣。

慮及「歲時奉祀，必求祖宗顧享」，故請復牙盤食，以期「禮義、人情咸得允當」，詔太廟復用之。¹¹⁸孰料紹聖元年（1094）7 月，旋又罷太廟牙盤食¹¹⁹，緣於陸佃（1042-1102）所言：

太廟用先王之禮，於用俎豆為稱；景靈宮、原廟用時王之禮，於用牙盤為稱。¹²⁰卒從佃議。

綜上所見，牙盤常饌用或不用時陷兩難，當局立場竟如此反覆不定，時人禮議則多主張「禮緣人情，隨時變古」。先前唐開元 24 年（736）崔沔（673-739）本於晉盧諶《家祭禮》而議曰：

觀其所薦，皆晉時常食，不復純用禮經舊文。然則當時飲食，不可闕於祭祀明矣，是變禮文而通其情也。¹²¹

朱熹亦贊同折衷古今：

行古禮，須是參用今來日用常禮，庶或饗之。如太祖祭，用簠簋、籩豆之外，又設牙盤食，用椀楪之類陳於床，這也有意思。¹²²

總言之，宋之去周已逾千年，其間物質文化、生活習尚迭經變遷，必然形成明顯的古今之異，即令是高高在上的廟堂禮典，也不能不適度加入時代變化的成分調整改易。宋人在學術思想上既勇於「疑經改經」，面對禮數成規亦日趨通俗化、簡易化、實用化，「折衷古今、因時制宜」便成為理想的制禮原則，太廟之外復立原廟，似乎也成為眾人恬然不以為忤的「時王之制」。

¹¹⁷ 宋·李燾：《續資治通鑑長編》第 13 冊，卷 318，頁 7681，元豐 4 年冬 10 月丁卯條。

¹¹⁸ 宋·李燾：《續資治通鑑長編》第 19 冊，卷 476，頁 11345，元祐 7 年 8 月乙丑條。

¹¹⁹ 宋·李埴：《宋十朝綱要》（上海：上海古籍出版社，2013），卷 13，頁 561。

¹²⁰ 元·脫脫：《宋史》，卷 343，〈陸佃傳〉，頁 10918。

¹²¹ 後晉·劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 188，〈孝友傳〉，頁 4929。

¹²² 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 90，頁 2293。

四、試揭兩宋皇家原廟之禮俗特色

欲明原廟的禮俗特色，應同時兼顧太廟乃至陵廟寢園之禮。一般而言，宋禮正規情形大抵是：

親享太廟，則用牲牢、籩豆、鉶登，存古禮而不尚褻味；至于寢園，則朔望薦食，各以牙盤，備極諸品。……故廟一歲而五享，寢園一月而二薦。享尚氣臭，敬之至也；薦用褻味，情之盡也。¹²³

據此，太廟、寢園判分為不同的行禮氛圍。然而神宗元豐 6 年（1083）春正月，太常博士何洵直言：

春秋遣官拜陵，用牲牢、俎豆，具祭服行事，殊不應禮。……今四時孟月朝獻景靈宮，純用時王之制，則與陵寢義歸一體。伏請自今朝拜諸陵，並薦牙盤食，獻官常服行事。¹²⁴

所奏內容卻透露當時上陵違禮的異常現象——幾與宗廟正禮無別，議者以為不可，因此建議改從原廟禮制，可見得太廟宜與原廟、陵寢分成兩系，原廟雖為太廟的分支別裔，其禮儀屬性反而較接近寢園之禮。至此且為太廟、原廟區隔其分野特色：

廟別 / 項目	地點	從屬對象	供設	禮數	屬性
太廟	京師皇城	國家（公眾）	象徵性木主	儒式古禮官儀（用太常禮樂）	正禮
原廟	外內不拘 寺觀尤多	皇家（私家）	寫實性影像	世俗家人之禮 釋道宗教儀軌	別俗

相對於正宗太廟，兩宋皇家原廟兀自展現如下特點：

1、祭祀空間的彈性擴充

自東漢明帝遺詔頒行以來，天子宗廟由「異代別廟」大幅限縮為「同堂異室」，固然減省了大量的空間資源，相對則帶來實際利用上的不便。如朱熹以為，宗廟「同堂異室」後效堪虞：「蓋其別為一室，則深廣之度，或不足以陳鼎俎。而其合為一廟，

¹²³ 宋·章如愚：《山堂考索》（又名《群書考索》）（北京：中華書局，1992），續集卷 26，頁 1066。

¹²⁴ 宋·李燾：《續資治通鑑長編》第 13 冊，卷 332，頁 8008，元豐 6 年春正月癸卯條。

則所以尊其太祖者，既褻而不嚴；所以事其親廟者，又厭而不尊。」如此一來，宗廟之禮不能不淪為虛文，然而人子祭祖奉先的孝心終不能自己，反造成「原廟之儀不得不盛」。¹²⁵

參酌朱說，足以說明後世原廟制度等於變相的救濟手段，眾祖先除以神主樣式集居於最具代表性的惟一太廟之外，並得以透過高度寫實的塑繪影像複製再現祖靈「分身」，使之別居於數額未曾設限的原廟，無怪論者或謂：「生者尚有離宮別館之奉；原廟之設，擬諸離宮別館，宜亦為神靈所降集。」¹²⁶將原廟比擬為人主行館，不失為引人莞爾的妙喻。

2、祭祀儀物的從俗由便

傳統太廟禮數乃是典型的「以質為貴」，相關儀物必以復古、淳樸為尚，亦即質性和當今年代愈有差距，則愈顯出相對的尊崇感，因此太廟中舉凡服裝、器物乃至用樂，每每強調遵奉古式，惟古是好。相形之下，原廟本非為禮制目的所產生，往往容許遊走於規矩法度之外。姑以漢初高廟「月一游衣冠」為例，其與高踞宗廟儼然矜莊、不涉先人形貌的神主相去甚遠，既不以具象的模擬展演為諱，不難揣想它可能較接近草野民俗思維與慣習——無可否認的是，劉邦乃中國史上第一位平民皇帝，親信近臣亦多出身草野，君臣素不諳禮制，類此聯想或有一定程度的佐證力。

回到宋代來說，官方儀典太廟謂之「大享」，景靈宮謂之「朝獻」¹²⁷，換言之，前者屬「祭」而後者屬「薦」，析言對文，意味兩者「正式／非正式」的差別——祭享為邦國宗廟大事，薦獻屬私家（含皇家）「追養繼孝」之舉，前者必多設規條禁忌，後者則容許伸張私情，便宜行事。舉例言之：

中興以來，九廟之外既有已祧者，惟禘祫則合食于太廟，時享則分祭于原廟（原注：景靈宮是也）。所謂原廟孟（按：指四孟月）享，各於其室，春祠、

¹²⁵ 宋·衛湜：《禮記集說》（臺北：大通書局，1969），卷30，頁17124，引宋·朱熹：《四書或問·中庸或問》。

¹²⁶ 清·王元啓：《祇平居士集》，收入《續修四庫全書》集部第1430冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷1，〈祧主不宜毀瘞論一〉，頁481。

¹²⁷ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷128，頁3065。

夏禴、秋嘗、冬烝，與臘享而五也。無事則（今上）親享，有事則命官攝事也。¹²⁸

由此看來，太廟祧主固已毀廟而未瘞，藏於夾室或別殿，遇重大禘祫始得合食¹²⁹，今依南宋制度卻得於原廟接受「歲五祠」的禮遇，甚至皇帝本身無事必躬身舉祭，可見孝思親情的成分促使禮數加隆。

伊佩霞專文詳述北宋到南宋高、孝時期皇家原廟的沿革，並指陳宋太廟、原廟之別。其中兩點值得留意：由於古禮廟有祧、毀，木主年久代遠輒有「退休」之虞，原廟塑畫御容則無此規矩；再者，後世太廟幾乎全由男性舉祭行禮，而原廟則對女性有更大程度的開放。¹³⁰另一方面，「皇后附于太廟，古之大典，一帝配以一后，禮之正儀。妃不入太廟。」¹³¹然而宋原廟卻出現一帝配以數后的奉祀型態，意味原廟場域不再以儒禮唯尊，而能彈性包容更多規制上的突破。

3、祭所氛圍的親切平易

針對宋太廟、天章閣、景靈宮各奉神主、繪像及塑像的差別，清蔣超伯抒發己見：「（景靈宮）惟其塑像馨效如生，所以歲四孟饗，天子親行也。」¹³²此話或許未盡周延，卻也不無理據。單就古今象神樣式源流來說，可大別為「主」、「影」（神主與像設）兩系，箇中牽涉頗為複雜，此處不贅。¹³³簡言之，依《公羊》家古禮經說，先秦天子諸侯宗廟祭祖奉先，立「木主」以為敬奉膜拜的對象，長期流衍為中國歷代「廟必有主」的祭祖文化傳統。然而秦漢以降「尸事廢而像事興」，像設之道日益

¹²⁸ 宋·章如愚：《山堂考索》，續集卷 26，頁 1066。

¹²⁹ 舊說宗廟時祭不及毀廟祧主，惟據東漢許慎《五經異義》引《左氏》古文家說，時享及於二祧。參清·黃以周：《禮書通故》第 2 冊（北京：中華書局，2007），卷 18，頁 919。

¹³⁰ 參〔美〕Patricia Buckley Ebrey, "Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China", pp. 88, 90.

¹³¹ 清·楊潮觀：《古今治平彙要》，收入《四庫禁燬書叢刊》子部第 31 冊（北京：北京出版社，2000），卷 7，頁 177。

¹³² 清·蔣超伯：《南漕楛語》，收入《續修四庫全書》子部第 1161 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 6，〈南北宋二十四臣〉，頁 344。

¹³³ 詳彭美玲：〈「立主」與「懸影」——中國傳統家祭祀先象神樣式源流之抉探〉，《臺大中文學報》51（2015.12），頁 41-98。

發展，因而別以雕塑、繪畫等樣式再現先人形影。職是之故，後世無論經義禮說或具體實踐，經常出現各持一端的「主／影之爭」。前引蔣氏的意見，顯然屬意於寫實取向的人物塑繪造像，欣賞其「警欬如生」的特點，將之與「天子親行其禮」做因果連結，透露出普天下眾人子真切的心理反應。基於上述，可想見原廟御容別具逼真傳神的視覺效果，最足以觸動人子的思親孺慕之情，連帶滋生的心理效應，遠非太廟單調枯寂的木主所能比擬。

正由於原廟的靜態陳設、動態禮節更合乎「事死如事生，事亡如事存」，往往便於突破成規格套，世俗珍玩諸物亦在進獻之列。蔡條（蔡京之子）敘及：「吾待罪西清時¹³⁴，於原廟祖宗神御諸殿閣，遇時節則皆陳設玩好之具，如平生時。」其中得見宵夜圖，「皆象牙局¹³⁵為元宵夜起自端門及諸寺觀，作游行次第」¹³⁶，將消遣娛樂用的元宵夜圖進奉於祖宗神御之前，誠可謂「舜五十而不失孺慕之心」。南宋景靈宮「上元結燈樓，寒食設鞦韆，七夕設摩睺羅¹³⁷」¹³⁸，更是費盡心思將俗節應景事物呈現祖靈跟前，但求娛樂親心。

綜上可知，兩宋原廟的特出現象即廣設神御殿，相對於正宗太廟，採取「設像懸影」為象神核心樣式，不僅別立於京師宮闈，又經常分設於各地寺廟宮觀。太廟貴為古禮、正典的重鎮，恪遵古制儒禮；原廟則自始與儒禮的脈絡統緒兩不相應，儘管時而背負罵名，卻別具太廟所無的彈性空間，朝向人情化、世俗化發展，不只「上親行其禮」，更為僧、道儀式之參用另開方便之門。誠可見自唐迄宋，功德寺觀

¹³⁴ 「〈司馬相如傳〉『青龍蚺於東箱，象輿婉蟬乎西清』，（顏）師古曰：『西清者，西箱清淨（本作「靜」）之殿（本作「處」）也。』其東曰箱，以形言也，即上文謂殿旁之房也；其西曰清，以清淨言也，謂其地嚴潔，無羃塵也。……本朝汴京大內御藥院、太清樓在西，祖宗書閣自龍圖以下皆在其前，故進職帶殿閣者，訓辭多用西清，正本此也。」見宋·程大昌：《雍錄》（北京：中華書局，2002），卷10，〈東西廂〉，頁212。

¹³⁵ 元官制有「犀象牙局，秩從六品。……掌兩都宮殿營繕犀象龍床卓器繫腰等事」，其屬附見雕木局、牙局。參明·宋濂等：《元史》，卷90，〈百官志六〉，頁2280-2281。

¹³⁶ 宋·蔡條：《鐵圍山叢談》，收入《文淵閣四庫全書》子部第343冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷5，頁598。

¹³⁷ 「摩睺羅，泥孩兒也。有極巧、飾以金珠者。七夕用以饋送，以作天仙送子之祥。」見清·張岱：《夜航船》（杭州：浙江古籍出版社，1987），卷1，頁49。

¹³⁸ 宋·李心傳：《建炎以來朝野雜記》，甲集卷2，〈今景靈宮〉，頁10。

大力催生了兩宋原廟，兩宋原廟因而採納佛道禮儀，在看似理所當然的移植嫁接過程中，將之融入原有的儒式廟祭系統中。

然而，兩宋皇家原廟既表現上述特點，連帶也難免產生各種流弊：

1、當局輕太廟而重原廟，有失體制

以本始的形象地位來說，「太廟」乃皇家祖靈安奉、木主長駐之所，尊貴性自不待言。然而宋太廟、原廟之間，竟隱然有炎涼差別。建置方面，太廟以「堂」而原廟以「殿」，「向時太廟一帶十二間，前堂後室，每一廟各占一間」¹³⁹，後者則是「規制宏壯，每帝各居一殿¹⁴⁰，不如太廟之共處一堂」。¹⁴¹資料屢見宋太廟地狹室淺，不足以為禮。北宋太廟「廟室前楹狹隘，禘祫序昭穆，南北不相對。（仁宗）嘉祐親禘，增築土階，張幄帘，乃可行禮」。¹⁴²據宋祁（998-1061）描述，太廟內神御物「在祖宗（按：指太祖）之時其數尚少，故就致夾室，不須他處。及時歷三聖（按：指太宗、真宗、仁宗），崇奉益恭，而寶盞、鈿牀¹⁴³充滿二室」，然而「今廟地狹隘，不可別為庫室」¹⁴⁴，窘迫之際，只得另建太廟神御庫於宗正寺西。¹⁴⁵南宋情況依舊，紹興 16 年（1146）「新祭器將成，而太廟室隘，至不能陳列」，後設法增建，始獲改善。¹⁴⁶朱熹亦云：「近因在朝，見太廟之堂亦淺。禘祭時，太祖東向，乃在虛處；羣

¹³⁹ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 107，頁 2663。

¹⁴⁰ 神宗元豐 8 年 12 月劉摯奏言：「今景靈宮……帝之與后各建殿室，蓋緣舊來神御散在諸寺，故亦各殿，乃出于一時規畫，別無義據。」見宋·劉摯：《忠肅集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 38 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 4，〈論景靈宮帝后同殿乞下近臣疏〉，頁 490。

¹⁴¹ 元·馬端臨：《文獻通考》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 370 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 94，頁 274。

¹⁴² 宋·王應麟：《玉海》（南京：江蘇古籍出版社，1987），卷 97，〈建隆四親廟、嘉祐八室圖〉，頁 1770-1771。

¹⁴³ 寶盞蓋指貯放珍寶的小型匣盒，鈿床則指裝飾金玉的置物架。按《金史》載有「昇寶官捧寶盞，門下侍郎奉置於寶牀」，可知盞、床二物上下搭配，見元·脫脫：《金史》（北京：中華書局，1997），卷 32，〈禮志五〉，頁 781。

¹⁴⁴ 宋·宋祁：《景文集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 27 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 27，〈乞置太廟神御庫〉，頁 235。

¹⁴⁵ 宋·李燾：《續資治通鑑長編》第 5 冊，卷 129，頁 3058，仁宗康定元年 12 月癸巳條後。

¹⁴⁶ 宋·李心傳：《建炎以來朝野雜記》，甲集卷 2，〈今太廟〉，頁 9。

穆背簷而坐，臨祭皆以帟幙圍之。」¹⁴⁷反之，「景靈宮會靈觀殿宇宏壯」¹⁴⁸，卻是北宋前期早已顯現的優越態勢。諸如此類，太廟之經營慘澹，與原廟之宮觀宏麗，在在形成強烈的對比。

富弼（1004-1083）曾指出，宋制皇帝每三年必親行南郊之祀，誠恪事天，可謂得禮；相反的則是，「獨於宗廟，祇遣大臣攝行時享而已，親祀未講，誠為闕典」。¹⁴⁹故而楊時（1053-1135）批評：

今太廟卻閒了，只嚴奉景靈宮，是舍先王之禮，而從一謬妄之叔孫通也。¹⁵⁰所謂「閒」及「嚴奉」，大可對照出太廟、原廟冷熱不同的待遇。又如南宋楊復云：「自漢以來，宗廟之禮不合古制者，其失有二：混禘祫為一事，一失也；輕宗廟而重原廟，二失也。」¹⁵¹其所譏議非宋莫屬。他又說：

宗廟之體極乎嚴，原廟之體幾乎褻。人情常憚於嚴而安於褻，則親祀之禮反移於原廟，故宗廟之禮雖重，而反為虛文矣。¹⁵²

《續通典》並歷歷指陳，唐以來每歲太廟五享，原屬國家重要祀典，「自開元時遣官攝祭，後乃相沿成習。至宋之世，終三百年未一親行，甚至禘祫大禮，亦命有司攝事，惟郊祀時先期朝享，乃親行之。」與此相對的則是「景靈神御時復駕臨，仍後代之失，乖先王之典」。¹⁵³凡此物議，均可見事態的嚴重悖反性。

2、營建原廟，廣佔地皮，多費土木

不同於太廟獨設，原廟乃分立的祭所。北宋原廟由奠立到擴張，頗有孳衍不息之勢。起初，「太祖、太宗御容在京師者，止於興國寺、啟聖院而已；真宗御容已有

¹⁴⁷ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 107，頁 2662。

¹⁴⁸ 宋·包拯：《包孝肅奏議》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 185 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 8，〈請不修上清宮〉，頁 157-158。

¹⁴⁹ 元·馬端臨：《文獻通考》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 370 冊，卷 102，頁 434。

¹⁵⁰ 宋·楊時：《龜山集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 64 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 12，頁 226。

¹⁵¹ 元·馬端臨：《文獻通考》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 370 冊，卷 100，頁 403。

¹⁵² 清·秦蕙田：《五禮通考》，卷 78，頁 2。

¹⁵³ 清·嵇璜：《續通典》，卷 52，頁 1445。

數處」，而仁宗至和 2 年（1055）8 月，范鎮（1007-1088）因并州神御殿火災，以「天意示警」為由奏曰：「近日又聞下并州復加崇建，是徒事土木以重困民力，非以答天意也。」¹⁵⁴仁宗嘉祐 7 年（1062），帝為先皇真宗改壽星觀為崇先觀，時任諫官的司馬光進言：「……乃更求開展觀地，別建更衣殿及諸屋宇將近百間，制度宏侈，計其所費踰數千萬，向去增益，未有窮期。」可知擴建規模之驚人，故其諫請「創添一切停寢」。¹⁵⁵元豐 8 年（1085）12 月，神宗神主既祔太廟，又將於景靈宮為之別建神御殿，劉摯奏言：「伏緣宮中地步今已隘逼，若或開展民區，則理有未安。」故建議仿宗廟之制，帝后同御一殿。¹⁵⁶

另據歐陽脩（1007-1072）嘉祐 3 年（1058）所奏，更深刻揭露現實中隱藏的面向：

臣伏見近日京師土木之功，糜耗國用，其弊特深。原其本因，只為差內臣監修，利於偷竊官物，及訖功之後，僥求恩賞，以故多起事端，務廣興作。其甚則託以祖宗神御，張皇事勢。近年以來，如此興造，略無虛歲。¹⁵⁷

然則當朝原廟大興，竟不只是宸綱獨斷的皇權意志展現，隨著包辦工程、承攬業務而湧現大量利益空間，屬下經手之際，營私舞弊、巧取豪奪，病象更是層出不窮。

要之，北宋朝再三擴增原廟，不惜大興土木，投入大量土地、人力、物力成本，朝臣則為此迭相進諫。南宋紹興 13 年，猶見洪皓（1088-1155）沉痛發言：「錢塘暫居，而太廟、景靈宮皆極土木之華，豈非示無中原意乎？」¹⁵⁸有清秦蕙田向來反對原廟，立場鮮明，故不忘嚴詞批評：「七廟，禮也；景靈宮，非制也。南渡以後，尚

¹⁵⁴ 宋·李攸：《宋朝事實》，卷 6，〈范鎮乞罷修并州神御殿〉，頁 100。

¹⁵⁵ 宋·李燾：《續資治通鑑長編》第 8 冊，卷 197，頁 4780-4781，嘉祐 7 年秋 9 月戊辰條。

¹⁵⁶ 宋·劉摯：《忠肅集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 38 冊，卷 4，〈論景靈宮帝后同殿乞下近臣疏〉，頁 490。

¹⁵⁷ 宋·歐陽脩：《歐陽脩全集》（臺北：河洛出版社，1975），卷 4，〈論郭皇后影殿筭子〉，頁 247。本則文字又見宋·劉敞：《公是集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 34 冊，卷 32，〈上仁宗論景靈宮不當建郭后影殿〉，頁 678。今按宋·趙汝愚：《諸臣奏議》（臺北：文海出版社，1970），卷 88，頁 3018-3019，同時收錄歐陽脩〈上仁宗論景靈宮不當建郭后影殿〉及劉敞〈上仁宗論睦親宅不當建神御殿〉，二文前後正相毗鄰，或緣於此，後人編輯時混淆致誤？

¹⁵⁸ 宋·李心傳：《建炎以來繫年要錄》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 85 冊，卷 148，頁 71，該年 2 月乙酉條原注。

不悟其非，而重建景靈宮，何耶？」¹⁵⁹趙宋原廟制之強固，洵可謂積重難返。

3、原廟祠祀勞師動眾，耗蠹錢財

兩宋原廟做為皇家極其重視的祭祖場所，不只營建之初有土木工役等龐大開銷，建成後並須配置人員編制¹⁶⁰，再加上例行祭祀乃至重大儀式的各種花費，無疑增添國家沉重的財政負擔。仁宗慶曆3年（1043）某次君臣對話殊堪玩味，監察御史蔡稟規諫：「周制四時饗親之禮有九，今寺觀（按：指各處原廟）則車駕一歲再臨，未嘗薦獻，非奉先教民之意。」上謂輔臣曰：

朕三歲一祠郊廟，而賚及天下；今若歲親行之，則人皆有覬賞之心。朕朝夕奉三聖御容於禁中，未嘗敢怠也。¹⁶¹

仁宗一則表明平日於宮中晨昏拜謁神御，自認無愧於人子孝親之禮，再則透露了天子巡幸行禮、賞賜多費的苦衷。尤其是唐宋皇帝親行郊廟，久為邦國盛典，然而因增設原廟之故，宋制遂演成「先郊二日而告原廟，一日而祭太廟」。哲宗元祐8年（1093），禮部尚書蘇軾為此奏言：

自真宗以來三歲一郊，必先有事景靈，徧饗太廟，乃祀天地，此國朝之禮也。……自秦漢以來，天子儀物日以滋多，有加無損，以至於今，非復如古之簡易也。今所行皆非周禮。¹⁶²

其抨擊時制「三年一郊非周禮」，其實意在針對先廟後郊，連日繁文縟節、所費不貲而發。元馬端臨（1254-1323）亦表示：

蓋近代以來，（郊祭）天子親祀，其禮文繁，其儀衛盛，其賞賚厚，故必三歲始能行之。而郊祀……於宗廟無預，故必假告祭之說，就行親祀宗廟之禮

¹⁵⁹ 清·秦蕙田：《五禮通考》，卷82，頁5。

¹⁶⁰ 南宋景靈宮「掌宮內侍七人、道士十人、吏卒二百七十六人」，見宋·李心傳：《建炎以來朝野雜記》，甲集卷2，〈今景靈宮〉，頁10。

¹⁶¹ 宋·李攸：《續資治通鑑長編》第6冊，卷142，頁3423，慶曆3年秋8月乙卯條。

¹⁶² 宋·李攸：《續資治通鑑長編》第19冊，卷481，頁11454，元祐8年2月壬申條。

焉。於事則簡便矣，謂之合禮則未也。¹⁶³

換言之，唐宋郊祭必先告祭宗廟（含原廟），諸禮貫串結合，踵事增華，固然有利於宣揚皇權天威，隨之而來的賞賚開支則益發難以估算。¹⁶⁴

不只如此，舊時國朝演禮、鑾駕出行，無不是萬民欣忭觀瞻的大型展演，必極盡耳目聲色娛樂之能事，為此備辦的車馬、鹵簿、儀仗、隨從陣容可想而知。¹⁶⁵真宗以降、神宗以前，宋朝諸原廟祖宗神御，「皆舊寓于老、佛之祠，布在都邑與夫郊野之外。歲時奠謁，或不克躬行，而清蹕所臨，動涉塗巷，百工執事，疲于奔走，陟降跛倚而不恭。」¹⁶⁶以上生動的描寫正點明原廟禮儀勞師動眾的境況。

又如前已述，兩宋廣設原廟，不僅建築本身佔用諸多地盤，時與官民爭地，倘舉行重大禮儀，皇家大隊人馬出動，也免不了干擾民生，甚且破壞民居。尤其南宋初，行都杭州短時間湧入大量移居人口，原本熱鬧的城市變得更加擁擠不堪，房舍密度提高，自然出現交通動線、流量等問題。紹興 13 年原廟重建之際，高宗便曾表示：「將來郊祭詣景靈宮，可權宜乘輿。蓋此去十里，若乘輅，則拆民居必多。」¹⁶⁷約當南宋中期，張璠（一作璠，宋寧宗嘉定 4 年〔1211〕擢第）經筵上疏，再度反映類似的問題：

邇者郡民咸稱：乘輿（按：此當指理宗）將祀原廟，事竣臨幸龍翔¹⁶⁸，所經之途，截鋸人家屋簷，加闢舊來路陌。雖被截之家，有司皆有供給，而物情

¹⁶³ 元·馬端臨：《文獻通考》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 369 冊，卷 71，頁 625。

¹⁶⁴ 以原廟奉安禮為例，「禮成，宴百官於紫宸殿，酒九行罷。教坊已下支賜，凡絹一千一百餘疋，錢四百餘千，紅錦一端，銀椀十四口，用正旦例也。」見宋·龐元英（仁宗至哲宗時人）：《文昌雜錄》，收入嚴一萍選輯：《學津討原》第 19 函（臺北：藝文印書館，1965），卷 2，頁 6。

¹⁶⁵ 伊佩霞曾析論北宋開封行幸鹵簿所展示的皇朝圖景和視覺文化，參“Taking out the Grand Carriage: Imperial Spectacle and the Visual Culture of Northern Song Kaifeng”, *Asia Major* 12.1 (1999), pp. 33-65。

¹⁶⁶ 宋·李攸：《宋朝事實》，卷 6，頁 101。

¹⁶⁷ 宋·熊克：《皇朝中興紀事本末》（北京：北京圖書館出版社，2005），卷 61，頁 1144。

¹⁶⁸ 理宗淳祐 7 年（1247）春 2 月，「詔改潛邸為龍翔宮」，見元·脫脫：《宋史》，卷 43，〈理宗本紀〉，頁 837。據咸淳《臨安志》：臨安龍翔宮在後市街，宮門之左曰「福慶殿」；度宗咸淳 2 年（1266）改為理宗神御殿。參清·胡敬：《胡氏書畫考三種·南薰殿圖像考》，收入《續修四庫全書》子部第 1082 冊，卷上，頁 10。

不協，議論譁然。……況回鑿之後更行錫賚，又將有名器濫干之懼，費繁弊滋，莫此為甚。¹⁶⁹

由此可見，南宋天子為赴原廟行禮，法駕所過之處，不惜拓寬道路、拆坼民宅，縱使官家給予補償，其數值往往不能相當；事後回程於侍從人員又勢必多行賞賚。此番疏奏情辭剴切，果然獲致行幸事寢的效果。

4、原廟或寄寺觀、或附塋域，奉於僧道，違古非禮

宋原廟的類型之一，既隸屬功德寺、墳寺之流，不只淆亂了廟祭與墓祭原有的畛域，其與方外佛、道關係深厚，尤使醇儒之士為之側目。北宋神宗朝狀元鄭獬（1022-1072）直言批評：

而今之祖宗神御，或寓之浮屠之便室，虧損威德，非所以致肅恭尊事之意也。此則變吾之宗廟之禮而為夷矣。¹⁷⁰

南宋岳珂（1183-1234）更談到：「祖宗以景靈為原廟，每國忌用時王禮，集緇黃以薦時思焉。……僧、道各二十五員，以為常制。」較諸唐制動輒數百千人，「唐制固甚侈，今幾止二十之一」，「然祝嘏之詞，……要於宗廟非所直言，亦鄰於俚云。」¹⁷¹知者，傳統佛教多行誦經拜懺，道教則採修齋建醮，或為信眾消災祈福，或為先人超度救拔¹⁷²，宋皇家原廟既多採佛道科儀，其勢力尚不免漸染儒禮重地——太廟。

¹⁶⁹ 清·林春溥纂，盧鳳琴修：《道光新修羅源縣志》（上海：上海書店，2000），卷19，頁584。

¹⁷⁰ 宋·鄭獬：《鄖溪集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第36冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷16，〈禮法論〉，頁261。

¹⁷¹ 宋·岳珂：《愧郊錄》（北京：中華書局，1985），卷9，〈國忌設齋〉，頁112-113。

¹⁷² 約自南北朝起，世俗習為亡者舉行「七七」、百日、周年、三年等追薦活動，大抵源出佛、道，參彭美玲：〈近代方俗三十六月除喪考——傳統禮俗學理與現實的對勘〉，收入臺灣大學中國文學系主編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2009），頁35-70。漢傳佛教有《地藏懺》，「其儀式與《藥師懺》、《淨土懺》略同，是較晚出的懺法之一。凡報親恩祈父母冥福之法事，多禮此懺。」參佛教編譯館主編：《佛教的儀軌制度》（臺北：佛教出版社，1986），頁102。道教齋醮方面，南朝道士陸修靜制訂靈寶派「黃籙齋」，旨在超度家先，爾後演為主流，南宋更進一步流行「煉度儀」，參盧國龍、汪桂平：《道教科儀研究》（北京：方志出版社，2009），頁179-184。宋仁宗時，宋祁曾諍朝廷「大有三冗，小有三費」，三費之首即「道場齋醮無日不有」，事態可見一斑，參宋·宋祁：《景文集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第27冊，卷26，〈上三冗三費疏〉，頁225-226。

如孝宗淳熙 15 年（1188）3 月 26 日高宗神主升祔太廟，「自有細仗鼓吹，導其僧道威儀」。¹⁷³權禮部官倪思等鄭重表示異議：「蓋從來太廟事體，與景靈宮原廟不同。」詔依之，始減去僧道威儀。¹⁷⁴

南宋張栻（1133-1180）以為墓祭與原廟同屬不可行，理由是「不知禮而徒徇乎情，則隳廢天則」。¹⁷⁵陳宓亦認為「所謂奉塋之僧舍，皆後世流俗之所有」，故反對「營廟於墓」。¹⁷⁶而無論漢、宋原廟，朱熹一概斥為「非禮」。¹⁷⁷清秦蕙田云：「漢立原廟，議者非之。宋迺復襲其名建立神御殿，至不可數。而以帝王之尊，雜處于浮屠、道家之宇，先王之禮掃地盡矣。」¹⁷⁸沈欽韓（1775-1831）亦指斥宋之神御殿「多行鄙倍，動違典禮」。¹⁷⁹要之，宋原廟踵武西漢，負面加以否定的聲浪始終未曾休歇。

話雖如此，久保田和男卻注意到「皇帝行幸」的問題，進而提出另類解讀。初期宋太祖、太宗多因親征、戡亂而出行；真宗兼好祥瑞，行幸特多。仁宗以下以首都內的行幸為主，「皇帝奔赴寺觀，參拜神佛或先帝的神御『為民祈福』之事貫穿整個北宋」。經整理北宋皇帝行幸開封景靈宮的紀錄是：真宗 13 次、仁宗 15 次、英宗 1 次、神宗 16 次、哲宗 34 次、徽宗 12 次，又以上諸帝駕臨道觀/寺院的次數依序是：

¹⁷³ 「僧道威儀」，概指「僧道必具幡幢螺鈸遠迎，僧錄、道錄騎馬引駕」諸場面，參宋·釋贊寧：《大宋僧史略》，收入《續修四庫全書》子部第 1286 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷下，〈內供奉并引駕〉，頁 689。

¹⁷⁴ 宋·禮部太常寺纂修，清·徐松輯：《中興禮書續編》，收入《續修四庫全書》史部第 823 冊，卷 69，頁 640。

¹⁷⁵ 宋·張栻：《南軒集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 106 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 20，〈答朱元晦祕書〉，頁 586。

¹⁷⁶ 宋·陳宓：《復齋先生龍圖陳公文集》，收入《續修四庫全書》集部第 1319 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 11，〈回真西山書〉，頁 380。

¹⁷⁷ 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 54，頁 1302。只不過，朱熹固不以原廟為是，他本人卻深懷黍離麥秀之思，致書向伯元云：「祠祿將滿，未敢再請，而朝廷記憶，遂有鴻慶之命。……然舊京原廟隔在異域，每視（祠官）新銜，不勝悲憤之填膺也。」見宋·朱熹撰，陳俊民校訂：《朱子文集》第 10 冊，別集卷 4，頁 5177。又〈拜鴻慶宮有感〉詩云：「舊京原廟久煙塵，白髮祠官感慨新。北望千門空引籍，不知何日去朝真。」見前書，第 2 冊，卷 9，頁 305。

¹⁷⁸ 清·秦蕙田：《五禮通考》，卷 81，頁 28。

¹⁷⁹ 清·沈欽韓：《漢書疏證》，收入《續修四庫全書》史部第 267 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 32 上，頁 75。

81/62、46/47、1/3、26/26、36/11、24/3。¹⁸⁰參考陳瓘（1057-1124）所云：「況自祖宗以來，乘輿初出，必正其名。若非為民祈禱，即因謁見宗廟。」¹⁸¹實則宋帝王謁廟目標更可能是分散各處、為數眾多的原廟，可想而知原廟連帶提高了皇帝行幸的頻率。要之，久保田氏認為宋之行幸，可說已發展成「帶有強化皇帝和首都居民一體感的政治性的裝置」¹⁸²，這樣的意見倒是為原廟難得地正向加分。

五、綜論兩宋皇家原廟之禮俗意義

近數十年來，東亞史學界著力考察唐宋皇帝郊廟禮制，關注焦點多在於政體與皇權的問題上。高明士論及中古宗廟制，進一步提出富於洞見的析論：「秦漢以後，本欲藉廟制來強化治統的威勢，所以由孝而忠，由親親而功德。」正面看來廟制確足以鞏固皇權；反之，卻也成為儒臣議禮時制衡君權、伸張道統的利器。唐宗廟祖靈既被視為當朝皇權的重要來源之一，皇帝奉祀之於宗廟，實兼具公、私雙重身分。¹⁸³至於本文則認為，古代皇家禮儀除了必然的政治面向之外，也有必要改從禮俗角度加以看待。從以上兩宋「太廟」與「原廟」的對比不難發現，距離漢儒建構的三《禮》學相去千年之遙，宋室的思維心態已然隨時發生明顯的變改。在前揭的堂皇制度傳統之下，在經師儒臣苦口婆心的諫諍之餘，兩宋諸帝卻熱衷營設原廟，甚且輕太廟而重原廟，這樣的反常現象不能不考慮從其他層面——禮俗，來尋求可能的理解。

回顧唐以來皇帝郊廟之禮暗生的變化，或可為上揭論題抉取若干線索。金子修一指出：唐代皇帝親祭郊廟之禮日趨世俗化，宗教性日低而展示性日高，皇帝本身

¹⁸⁰〔日〕久保田和男：〈關於北宋皇帝的行幸——以在首都空間的行幸為中心〉，收入〔日〕平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編：《宋代社會的空間與交流》（開封：河南大學出版社，2008），頁122-123，統計參頁106附表。

¹⁸¹宋·陳瓘：《宋九朝編年備要》，收入《文淵閣四庫全書》史部第86冊，卷25，頁684，繫於哲宗元符3年9月。

¹⁸²〔日〕久保田和男：〈關於北宋皇帝的行幸——以在首都空間的行幸為中心〉，收入〔日〕平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編：《宋代社會的空間與交流》，頁124。

¹⁸³高明士：〈禮法意義下的宗廟——以中國中古為主〉，《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》，頁64。

對郊廟的重視已漸不如以往。¹⁸⁴雷聞同樣以為，唐代禮制的重要現象之一就是「吸收民俗入禮典」，隋唐國家祭祀頗有將祭祀對象「人格化」、「偶像化」的特徵，從而使原先抽象的儒家原則朝向世俗化發展。¹⁸⁵朱溢也論證了自唐玄宗到北宋後期太廟祭祀的顯著變化，端在於「私家因素的成長」，其跡象包括：掌理者由太常寺改為宗正寺¹⁸⁶；宗親與祭程度不斷加深；廟室奉祀形式由一帝一后轉變為一帝數后；增設朔望薦食，祭品加入常饌。¹⁸⁷究其實，這類改變頗與宋原廟的偏榮聲氣相通。從政治的角度觀之，或如朱溢所言，這些現象「體現了皇權的膨脹」；從禮俗的角度觀之，則可謂「人情」日益凌駕於「禮典」，也就是「緣情制禮」、「以情入禮」的呼聲愈見高漲。¹⁸⁸

但是，禮教、人情向來互有消長，其間的張力與拉鋸關係無時無之。周秦以來王朝政權結構與禮儀典制長期緊密結合，使得出於俗情的原廟自始備受批評，被指責為於古不合、失禮不經，亦即不符合邦國政教運作機制的基本要求，不難窺知朝臣儒士「非禮」之議背後的恐懼，無非是「政權不合體統」的恐懼。相對看來，宋皇室本身由太廟轉而傾向原廟，則不妨說是從古至今人情普遍「由禮轉俗」、試圖解套鬆綁而有所傾斜的表現之一。

太廟供奉的是簡質莊重的正規木主，原廟卻採用寓目動心的「像設之道」。高度寫真的塑像、畫像，與源自古禮、事屬寫意的木主明顯異調，一般而言不可能直入太廟重地，反而仿效起佛門禪院祖師「影堂」，假借寺觀一隅安奉先人影像，既便於生者瞻仰、憑弔、禮拜，亦利於委請僧、道追懺祈福。至遲隋唐以來，皇族、高官顯宦等多為家先設立功德寺，往來佛寺道觀，其中頗不乏供奉帝王御容者，自然擴

¹⁸⁴ 參甘懷真：〈第五章：禮制〉，收入胡戟等主編：《二十世紀唐研究》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁183。

¹⁸⁵ 參雷聞：《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，頁98-100。

¹⁸⁶ 所謂「太廟掌理者由太常寺改為宗正寺」，就官制的長期流變看來，應是回歸返正而已。朱溢將之並列為論據之一，宜有較周延的說明。

¹⁸⁷ 朱溢：〈唐至北宋時期太廟祭祀中私家因素的成長〉，《臺大歷史學報》46（2010.12），頁76。

¹⁸⁸ 以北宋末年官訂的《政和五禮新儀》為例，其祭祀儀節「吸納了許多道教與民間信仰的因子」，冠婚喪禮也「加入了許多庶人的儀節」。參張文昌：〈唐宋禮書及其研究的回顧與展望〉，收入黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁164。

充發展為皇家祭祀行禮的場所，更進一步在宋代演化成原廟。換言之，有宋皇家原廟固然受到漢高祖原廟的啟發，隋唐以來皇室「御容」、高層「功德寺」及佛門「影堂」的交錯影響，尤其不容忽視。

另一方面，原廟的禮俗性格亦有待釐清。中國皇家祭祖歷來牽連重大，遠超乎常民百姓「家人之禮」，而攸關王朝社稷「政統」之所繫。漢代以降，國朝典制莫不以儒家經義禮說為最高指導，「遵古守禮」幾乎是政權合法性的不二保障。然而歷經長期世變，儒家禮文固然仍主導、掌控國家檯面上的政教運作，一旦事涉喪、祭，觸及死生課題，則向來淡漠鬼神的儒式禮教，便顯得捉襟見肘，無法有效安頓世俗大眾面對死生物化的憂怖不安之感，中古以降佛道勢力日興，正是為了填補人心的這部分空缺，從而衍生古禮、儒禮、正禮時受「異端」文化侵蝕的窳病現象。上述的「病徵」，同樣體現於宋代復行的皇家原廟制，原廟做為有別於「太廟」的另類型態，一開始即顯示出與「正宗本源」分道揚鑣的性格，不再受制於格套規範，基本上得以比照「庶人祭於寢」，「以『薦』代『祭』」（按：此指嚴格的古義），改採簡便易行、無多拘束的家人之禮，這對肩負神器的天子毋寧說是一種難得的「開釋」，故容許兼採僧道儀軌，滿足人間子孫為亡親設饌修福的實際需求。

本文探討兩宋原廟，固以「禮俗意義」為考察旨趣所在，不過，我們仍不能忽略大環境中歷史現實的強大作用。朱溢指出：「唐至北宋時期的禘祫禮儀在很大程度上擺脫了魏晉以來禮制和禮學的束縛：尊崇正統、體現名分的功能有所淡化，敬奉祖先、著眼本宗的考量不斷凸顯；漢魏禮學家對儒家經典的解釋已經無法左右禮制的調整，現實需要和經典的當下解讀才是決定性的。」¹⁸⁹如前已述，真宗朝東封西祀，大肆崇道，將趙宋聖祖打造為道家天尊，本質上即與儒式太廟扞格，為此別設祖宗原廟，越界兼採佛道儀式的同時，猶勉與國朝正禮相容，終究不敢棄儒禮廟祀於不顧，實乃勢所必至的權宜之舉。故如同吳羽所觀察：從真宗朝的玉清昭應宮開始，京師若干重要的皇家宮觀（包括景靈宮在內），成為國家大禮運行不可或缺的要角，但這些道觀之行禮如儀，絕非由道士和道教儀式佔主導地位，而是「傳統國家

¹⁸⁹ 朱溢：〈唐至北宋時期的太廟禘祫禮儀〉，《復旦學報（社會科學版）》1（2012.1），頁84。

大禮的一種變通形式」。¹⁹⁰朱溢的分析同樣值得採納：

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，景靈宮朝獻成為皇帝親郊前的一個固定儀式，用於加強統治合法性的展現。¹⁹¹

個人以為，正由於真宗重啟原廟機制，藉以安頓聖祖、先皇，以期鞏固趙宋皇權來源的政治神話，並突顯帝王崇拜，自此以往，宋室繼位諸帝莫不因崇奉「祖宗家法」之故¹⁹²，數百年間遵行不替，蔚為一代奇觀。張文昌鳥瞰唐宋禮書及其研究，認為「唐、宋禮儀禮制的變化」仍頗有研究空間，例如「國家禮典所代表的『公禮』，與家禮所代表的『私禮』」之關係，足以納為「唐宋變革論」的議題之一。¹⁹³本文討論的宋皇家原廟，卻是界於「公／私禮」的過渡地帶，為禮俗史留下異乎尋常的文化印記，諸如象神樣式改採塑畫像設，陳設薦獻改用牙盤常饌、珍寶玩具，行禮儀節傾向時王之制、家人之禮，乃至兼容佛道法事等。而當我們轉由心理的、文化的層面看待原廟，或不至於片面強調古禮有本有源的正統性，對於類似的禮俗變遷，也就能給予更多的包容和理解。

¹⁹⁰ 參吳羽：〈宋代國家的禮制宮觀：道教與國家禮制互動的空間〉，《唐宋道教與世俗禮儀互動研究》（北京：中國社會科學出版社，2013），頁93。

¹⁹¹ 朱溢：《事邦國之神祇：唐至北宋吉禮變遷研究》，頁126-127。

¹⁹² 「趙宋的『祖宗之法』，開創於太祖、太宗時期，當時陸續奠定的政策基調和一系列做法，是宋初政治的中心內容，……將其明確稱之為『祖宗典故』、『祖宗之法』，並且奉之為治國理事之圭臬，則肇始於北宋真宗至仁宗前期。」見鄧小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》（北京：三聯書店，2006），頁15。

¹⁹³ 參張文昌：〈唐宋禮書及其研究的回顧與展望〉，收入黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》，頁174-175。

徵引文獻

一、原典文獻

- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：啟業書局，1977。
- 漢·班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1991。
- 漢·荀悅：《漢紀》，臺北：鼎文書局，1977。
- 漢·蔡邕：《獨斷》，北京：中華書局，1985。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 北齊·魏收：《魏書》，北京：中華書局，1988。
- 南朝梁·蕭繹：《金樓子》，收入《文淵閣四庫全書》子部第154冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 唐·杜佑：《通典》，北京：中華書局，1996。
- 唐·魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，1973。
- 後晉·劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·王栎：《燕翼貽謀錄》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 宋·王象之：《輿地紀勝》，收入《續修四庫全書》史部第584冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 宋·王應麟：《玉海》，南京：江蘇古籍出版社，1987。
- 宋·包拯：《包孝肅奏議》，收入《文淵閣四庫全書》史部第185冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·司馬光：《資治通鑑》，北京：古籍出版社，1956。
- 宋·朱熹撰，陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。
- 宋·宋祁：《景文集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第27冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·宋敏求：《（熙寧）長安縣志》，南京：鳳凰出版社，2007。
- * 宋·李心傳：《建炎以來朝野雜記》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1981。
- 宋·李心傳：《建炎以來繫年要錄》，收入《文淵閣四庫全書》史部第82-85冊，

臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·李攸：《宋朝事實》，上海：商務印書館，1935。

宋·李埴：《宋十朝綱要》，上海：上海古籍出版社，2013。

*宋·李燾：《續資治通鑒長編》，北京：中華書局，2004。

宋·沈括：《長興集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 56 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·岳珂：《愧郊錄》，北京：中華書局，1985。

宋·范鎮：《東齋記事》，北京：中華書局，1980。

宋·唐士恥：《靈巖集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 120 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·徐天麟：《東漢會要》，北京：中華書局，1991。

宋·晁補之：《雞肋集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 57 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·秦觀：《淮海集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 54 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·高承：《事物紀原》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 226 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·張耒：《張右史文集》，收入商務印書館編：《四部叢刊初編》，上海：上海商務印書館，1936。

宋·張栻：《南軒集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 106 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·章如愚：《山堂考索》（又名《群書考索》），北京：中華書局，1992。

宋·陳均：《宋九朝編年備要》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 86 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·陳宓：《復齋先生龍圖陳公文集》，收入《續修四庫全書》集部第 1319 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

宋·陳思：《寶刻叢編》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 440 冊，臺北：臺灣商

- 務印書館，1983。
- 宋·陳騏：《南宋館閣錄》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 353 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·程大昌：《考古編》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 158 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·程大昌：《演繁露》，北京：中華書局，1991。
- 宋·程大昌：《雍錄》，北京：中華書局，2002。
- 宋·楊時：《龜山集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 64 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·禮部太常寺纂修，清·徐松輯：《中興禮書》，收入《續修四庫全書》史部第 822-823 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 宋·禮部太常寺纂修，清·徐松輯：《中興禮書續編》，收入《續修四庫全書》史部第 823 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 宋·賈昌朝：《群經音辨》，北京：中華書局，1985。
- 宋·熊克：《皇朝中興紀事本末》，北京：北京圖書館出版社，2005。
- 宋·趙汝愚：《諸臣奏議》，臺北：文海出版社，1970。
- 宋·劉才邵：《槲溪居士集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 69 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·劉敞：《公是集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 34 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·劉摯：《忠肅集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 38 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·樓鑰：《攻媿集》，收入任繼愈、傅璇琮總主編：《文津閣四庫全書》集部第 385 冊，北京：商務印書館，2005。
- 宋·歐陽脩：《歐陽脩全集》，臺北：河洛出版社，1975。
- 宋·歐陽脩：《太常因革禮》，收入《續修四庫全書》史部第 821 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

- 宋·蔡條：《鐵圍山叢談》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 343 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·衛湜：《禮記集說》，臺北：大通書局，1969。
- 宋·鄧椿：《畫繼》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 119 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·鄭剛中：《北山集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 77 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·鄭獬：《鄖溪集》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 36 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- * 宋·黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1999。
- 宋·龐元英：《文昌雜錄》，收入嚴一萍選輯：《學津討原》第 19 函，臺北：藝文印書館，1965。
- 宋·釋贊寧：《大宋僧史略》，收入《續修四庫全書》子部第 1286 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 元·徐碩：《至元嘉禾志》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 249 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元·馬端臨：《文獻通考》，收入《文淵閣四庫全書》史部第 368-374 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- * 元·脫脫：《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 元·脫脫：《金史》，北京：中華書局，1997。
- 元·劉壘：《隱居通議》，北京：中華書局，1985。
- 明·宋濂等撰：《元史》，北京：中華書局，1976。
- 明·李侃、胡謐纂修：《（成化）山西通志》，收入《四庫全書存目叢書》史部第 174 冊，臺南：莊嚴文化公司，1996。
- 明·柯維騏：《宋史新編》，收入《續修四庫全書》史部第 308 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 明·程敏政：《新安文獻志》，收入《文淵閣四庫全書》集部第 314-315 冊，臺北：

- 臺灣商務印書館，1983。
- 清·王元啓：《祇平居士集》，收入《續修四庫全書》集部第 1430 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·王先謙：《東華續錄》，收入《續修四庫全書》史部第 374-375 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·江永撰：《群經補義》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 188 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·李麟：《虬峰文集》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部第 131 冊，北京：北京出版社，2000。
- 清·沈欽韓：《漢書疏證》，收入《續修四庫全書》史部第 267 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·林春溥纂，盧鳳琴修：《道光新修羅源縣志》，上海：上海書店，2000。
- 清·段玉裁：《說文解字注》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 清·胡敬：《胡氏書畫考三種》，收入《續修四庫全書》子部第 1082 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·孫承澤撰，王劍英點校：《春明夢餘錄》，北京：北京古籍出版社，1992。
- 清·海忠纂修：《（道光）承德府志》，上海：上海書店，2006。
- * 清·秦蕙田：《五禮通考》，臺北：聖環圖書公司，1994。
- 清·張岱：《夜航船》，杭州：浙江古籍出版社，1987。
- 清·陸隴其：《四書講義困勉錄》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 203 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·嵇璜：《續通典》，臺北：臺灣商務印書館，1987。
- 清·嵇璜：《續通志》，臺北：臺灣商務印書館，1987。
- 清·彭孫貽：《茗香堂史論》，收入《續修四庫全書》史部第 450 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·黃以周：《禮書通故》，北京：中華書局，2007。
- 清·楊潮觀：《古今治平彙要》，收入《四庫禁燬書叢刊》子部第 31 冊，北京：北

京出版社，2000。

清·萬斯同：《群書疑辨》，收入《續修四庫全書》子部第 1145 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

清·蔣超伯：《南溥楛語》，收入《續修四庫全書》子部第 1161 冊，上海：上海古籍出版社，1995。

清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，2009。

二、近人論著

(一) 專書

古正美：《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，臺北：允晨文化公司，1993。

甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2004。

向斯：《慈禧私家相冊》，臺北：知本家文化公司，2011。

* 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。

佛教編譯館主編：《佛教的儀軌制度》，臺北：佛教出版社，1986。

吳羽：《唐宋道教與世俗禮儀互動研究》，北京：中國社會科學出版社，2013。

汪聖鐸：《宋代社會生活研究》，北京：人民出版社，2007。

周晉：《寫照傳神：晉唐肖像畫研究》，杭州：中國美術學院出版社，2008。

林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，臺北：臺大出版中心，2014。

姜錫東、李華瑞主編：《宋史研究論叢》第 5 輯，保定：河北大學出版社，2003。

胡戟等主編：《二十世紀唐研究》，北京：中國社會科學出版社，2002。

高明士：《東亞傳統家禮、教育與國法（一）》，臺北：臺大出版中心，2005。

梁思成：《中國雕塑史》，香港：三聯書店，2000。

陳少豐：《中國雕塑史》，廣東：嶺南美術出版社，1993。

黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。

* 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局，1989。

- 賈福林：《太廟探幽》，北京：文物出版社，2005。
- * 雷聞：《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，北京：三聯書店，2009。
- 劉長東：《宋代佛教政策論稿》，成都：巴蜀書社，2005。
- 劉鳳君：《考古學與雕塑藝術史研究》，濟南：山東美術出版社，1991。
- 蔣復璁：《中華文化復興運動與國立故宮博物院》，臺北：臺灣商務印書館，1977。
- 鄧小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》，北京：三聯書店，2006。
- 盧國龍、汪桂平：《道教科儀研究》，北京：方志出版社，2009。
- 〔日〕平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編：《宋代社會的空間與交流》，開封：河南大學出版社，2008。
- 〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與國家》，北京：中華書局，2010。
- 〔日〕松原正毅編：《王權の位相》，東京：弘文堂，1991。
- 〔日〕竺沙雅章：《中國佛教社會史研究》，京都：朋友書店，2002。
- 〔日〕金子修一：《中國古代皇帝祭祀の研究》，東京：汲古書院，2001。
- 〔日〕渡邊信一郎撰，徐冲譯：《中國古代的王權與天下秩序：從日中比較史的視角出發》，北京：中華書局，2008。
- 〔美〕賈志揚著，趙冬梅譯：《天潢貴胄：宋代宗室史》（*Branches of Heaven: A History of the Imperial Clan of Sung China*），南京：江蘇人民出版社，2010。
- （二）單篇暨學位論文
- 王豔云：〈帝王即佛——佛教造像對南北朝帝王等身御容的影響〉，《故宮文物月刊》359（2013.2），頁112-117。
- 石濤：〈宋代的御用道教〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》4（1998.11），頁57-61。
- * 朱溢：〈唐至北宋時期太廟祭祀中私家因素的成長〉，《臺大歷史學報》46（2010.12），頁35-83。
- 朱溢：〈唐至北宋時期的太廟禘祫禮儀〉，《復旦學報（社會科學版）》1（2012.1），頁75-84。
- 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感

- 知與教化意涵》，《清華學報》43：3（2013.9），頁 385-430。
- 唐俊杰：〈南宋太廟研究〉，《文博》5（1999.10），頁 73-79。
- 梁松濤、楊富學：〈西夏聖容寺及其相關問題考證〉，《內蒙古社會科學》33：5（2012.9），頁 66-69。
- 章群：〈宗廟與家廟〉，《中國唐代學會會刊》4（1993.11），頁 1-36。
- 許正弘：〈試論元代原廟的宗教體系與管理機關〉，《蒙藏季刊》19：3（2010.9），頁 54-78。
- 郭善兵：〈學與制：儒家經學與西漢國家禮制之間的關係——以西漢皇帝宗廟禮制為考察中心〉，《齊魯文化研究》10（2011），頁 161-175。
- 陳葆真：〈圖畫如歷史：傳閣立本《十三帝王圖》研究〉，《美術史研究集刊》16（2004.3），頁 1-48。
- 彭向前：〈西夏聖容寺初探〉，《民族研究》5（2005.9），頁 100-102。
- 彭美玲：〈近代方俗三十六月除喪考——傳統禮俗學理與現實的對勘〉，收入臺灣大學中國文學系主編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》，臺北：臺灣大學中文系，2009，頁 35-70。
- 彭美玲：〈「立主」與「懸影」——中國傳統家祭祀先象神樣式源流之抉探〉，《臺大中文學報》51（2015.12），頁 41-98。
- 趙旭：〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《宋遼金元史》1（2009.2），頁 3-23。
- * 劉淑芬：〈唐、宋時期的功德寺——以懺悔儀式為中心的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》82：2（2011.6），頁 261-323。
- 〔日〕山內弘一：〈北宋時代の神御殿と景靈宮〉，《東方學》70（1985.7），頁 46-60。
- 〔日〕山內弘一：〈北宋時代の國家祭祀と道教〉，《東洋文庫歐文紀要》58（2000），頁 1-18。
- 〔美〕Patricia Buckley Ebrey（伊佩霞），“Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China”，*T'oung Pao* 83（1997），pp. 42-92.
- 〔美〕Patricia Buckley Ebrey（伊佩霞），“Taking out the Grand Carriage: Imperial Spectacle and the Visual Culture of Northern Song Kaifeng”，*Asia Major* 12.1

(1999), pp. 33-65.

(說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Huang Min Zhi, *Song Dai Fo Jiao She Hui Jing Ji Shi Lun Ji* [A Collection about Buddhist social-economic History of Song dynasty], (Taipei: Student Book Co., Ltd., 1989).
- Lei Wen, *Jiao Miao Zhi Wai: Sui Tang Guo Jia Ji Si Yu Zong Jiao* [Beyond Suburban Rites and Imperial Ancestral Temples: State Sacrifices and Religions in Sui and Tang Dynasty], (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009).
- [Song] Li Jing De, *Zhu Zi Yu Lei* [The Analects of Zhuzi], (Beijing: Zhong Hua Book Comany, 1999).
- Liu Shu Fen, “Buddhist Funerary Temples, Penitential Rites, and the Cult of the Dead in Tang-Song China” in *Zhong Yang Yan Jiu Yuan Li Shi Yu Yan Yan Jiu Suo Ji Kan* (Bulletin Of the Institute of History and Philology Academia Sinica), Vol.82, No.2, (June, 2011), pp.261-323.
- [Song] Li Tao, *Xu Zi Zhi Tong Jian Chang Bian* [Extended Continuation to Zi zhi Tong jian], (Beijing: Zhong Hua Book Company, 2004).
- [Song] Li Xin Chuan, *Jian Yan Yi Lai Chao Ye Za Ji* [Miscellaneous notes on inner and outer politics since the Jianyan reign], (Yangzhou: Jiangsu Guangling Ancient Books Printing Co., 1981).
- [Qing] Qin Hui Tian, *Wu Li Tong Kao* [A General Study of the Five Rites], (Taipei: Sunhwan Book Co., Ltd., 1994).
- [Yuan] Tuo Tuo, *Song Shi* [History of The Song Dynasty], (Beijing: Zhong Hua Book Company, 1977).
- Zhu Yi, *Shi Bang Guo Zhi Shen Qi: Tang Zhi Bei Song Li Bian Qian Yan Jiu* [Offering sacrifices to the deities of state: the propitious rituals in Tang and Northern Song China], (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2014).
- Zhu Yi, “The Growth of the Private Character of the Imperial Ancestral Temple Sacrifices in Tang and Northern Song”, in *Tai Da Li Shi Xue Bao* (Historical Inquiry), Vol.46, (Dec, 2010), pp.35-83.