

蘇洵論禮蠡測——兼論其經史觀^{*}

蔣義斌^{**}

摘要

蘇洵（1009-1066）為北宋蜀學的重要學者，他完成有關禮的論述，自成體系，約可分為禮的內容及禮的實踐兩方面。禮的內容方面：包括論述禮具有神聖性、權威力量、內化和諧、人情基礎；禮的實踐方面：說明禮與民俗的辯證關係、檢討合宜與否（賞罰）的依據。其中禮的實踐方面，論證「史」的時空環境、反省，亦是禮能遂行的要件之一。

蘇洵對禮有完整的論述，並強調禮必須在歷史中實踐，他的禮論凸顯出歷史的重要性。蘇洵重史的立場，也形成他經史「義一體二」說，經史相資互用，經、史均不可絕對化，在經史關係上，亦是甚有特色的論述。

蘇洵晚年參與《太常因革禮》的修撰，以「史」來落實對以禮治國的關懷。該書因蘇洵堅持以「史」的立場來撰寫，而非撰寫「禮典」，故得以順利完成。「因革」的體例，可以掌握史實細節，同時使「善惡自著」。

蘇洵主張對「禮」的討論，必須落實到歷史之中。由「迹」來驗證「道」的發展，有其理論的依據，同時他也證明了這是種重要的方法。

關鍵詞：蘇洵、禮、經史關係、太常因革禮

^{*} 本文承匿名審查人提供寶貴意見，特此致謝。本文撰寫期間，曾獲國科會專題研究計畫補助，謹此致謝。

^{**} 國立臺北大學歷史學系教授

一、前言

蘇洵（1009-1066）為北宋蜀學的重要學者，曾撰〈六經論〉諸文有系統地討論「禮」，論證「禮」的內容及其實踐，¹其論旨獨特，²且宗旨一貫。

約與撰寫〈六經論〉同時，蘇洵又撰寫〈史論〉系列專文。³於〈史論〉中，他主張經與史「其義一，其體二」，相當能代表宋代「蘇氏蜀學」經史觀的特色。晚年蘇洵參與《太常因革禮》的

¹ 蘇洵〈六經論〉系列專文中所討論的「禮」，並不專指《儀禮》、《禮記》或《周禮》，而是指社會尊卑貴賤所必遵之法則。參宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》（上海：上海古籍出版社，1993），頁149。

² 雖然蘇洵對禮的內含見解獨到，但不少學者對蘇洵的經解採批判的態度。如朱熹即曾說：「看老蘇〈六經論〉，則是聖人全是以術欺天下也。」參見黎靖德編，《徽州本朱子語錄》（京都：中文出版社，1982），卷130，頁1797。北宋末有蜀、洛政爭，而蘇洵父子的蜀學與朱熹所宗主的伊洛之學，亦有學術上的爭執。如朱熹曾撰〈辨蘇氏易解〉、〈辨蘇黃門老子解〉等文，專為批駁蘇氏蜀學而作，參蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》（臺北：臺灣商務印書館，1988），頁167-169。

姑不論伊洛之學與蜀學的學術之爭，近代學者對蘇洵〈六經論〉的看法，亦有兩種不同的態度。

第一種態度，是將〈六經論〉視為「文學」作品：如吳武雄，〈蘇洵「六經論」意蘊〉，《台中商專學報（文史社會篇）》，25（臺北，1993.6），頁223-257乙文，雖承認蘇洵〈六經論〉有實用價值，並有創新意義，但其實是文學著作。

此外，學界同時也視蘇洵的散文與《戰國策》有密切關係：如王水照認為《戰國策》主要是遊說之詞，蘇洵之文則是專題論述記敘之作，而其〈六經論〉也表現出「善識變權」，蘇洵主要的貢獻仍在文學。參王水照，〈蘇洵散文與戰國策〉，收於《王水照自選集》（上海：上海教育出版社，2000），頁480。

第二種態度，不由縱橫家、兵家的角度來看待蘇洵，而是凸顯三蘇的學術立基於人情之常：早期的作品，有吳孟復、詹亞圓，〈蘇洵思想新探〉，《安徽大學學報》，1982年第3期，頁67-70；及郝明工，〈蘇氏蜀學之經學考察〉，《成都大學學報（社科版）》，1998年第3期，頁43-47等文。新近的作品，則有曾棗莊等主編之《三蘇全書》，收錄三蘇父子經學作品，如《蘇氏易傳》、《東坡書傳》、《詩集傳》、《春秋集解》、《論語說》等書。曾先生於《三蘇全書》的〈導言〉中，特別強調：「以人情說解釋六經，是三蘇父子的共同特色。」參曾棗莊、舒大剛主編，《三蘇全書》（北京：語文出版社，2001），第1冊，〈導言〉，頁18-32。

³ 據孔凡禮考訂，〈六經論〉及〈史論〉系列專文，均撰寫於至和二年（1055），蘇洵四十七歲之時。參孔凡禮，《三蘇年譜》（北京：北京古籍出版社，2004），頁155、161；但曾棗莊、金成禮箋註的《嘉祐集箋註》，則認為該系列專文，約於皇祐三年（1051）蘇洵四十二歲之後至嘉祐元年（1056）數年間完成。參宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，頁227、561。

編撰，該書因蘇洵堅持用「因革」的書法，而得以順利編成。

蘇洵對禮的內含，有其獨到之處，此與其經史觀有重要關聯。過去學界雖有不少有關蘇洵的研究成果，⁴但鮮少見到蘇洵論禮及其經史觀方面的專著，筆者因此根據相關史料草就此文，希望能對此議題有所補益。

二、以論禮為中心的〈六經論〉

明道二年（1033）蘇洵 25 歲，始有志於學，⁵約於至和元年（1054）撰寫〈權書〉系列十篇論文，⁶不久又完成了〈衡論〉十篇、〈幾策〉二篇、⁷〈六經論〉六篇、⁸〈史論〉三篇等論文，⁹這些系列論文彼此均有關連。其中〈六經論〉與〈史論〉論及經史關係，其立論宗旨一貫，結構嚴密，層層深入，相當能代表宋代「蘇氏蜀學」¹⁰經史觀的特色。

⁴ 除註2所列有關諸文之外，目前研究蘇洵歷史思想的專文，尚有下列諸文：
一為 George Hatch, "Su Hsun's Pragmatic Statecraft" in Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer ed., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 59-75. 該文討論了蘇洵「時間觀」的發展，由權謀的「時機」，發展到在複雜的歷史歷程中的政治覺醒（審勢），頗有參考價值，不過也因為如此，他的討論由蘇洵的〈權書〉、〈衡論〉開始，基本上並未觸及蘇洵的〈六經論〉。

另一為齋木哲郎，〈蘇洵と《春秋》——史論の《春秋》化〉，《鳴門教育大學研究紀要》（人文・社會科學編），2005年第20卷，頁27-38。作者肯定蘇洵對《春秋》有很深的研究，並認為他對北宋春秋學的發展也很有影響，也略涉及蘇洵的經史觀，但作者僅注意及《春秋》與史的關係，而未敘及「禮」（六經）與史的關係。

⁵ 關於蘇洵「少而不學」，25歲始向學的曲折過程，參曾棗莊，《蘇洵評傳》（成都：四川大學出版社，1983），第三章，〈絕意於功名，而自託於學術〉，頁20-28。此外，西上勝，〈蘇洵晚學〉，《山形大學紀要（人文科學）》，15卷第3號（2004.2），頁250-255，亦對此有所討論。

⁶ 參孔凡禮，《三蘇年譜》，頁123-127。

⁷ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷13，〈答雷太簡書〉，頁362，謂：「向者《權書》、《衡論》、《幾策》，皆僕閒居之所為。其間雖多言今世之事，亦不自求出之於世，乃歐陽永叔以為可進而進之。」

⁸ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷12，〈上歐陽內翰第二書〉，頁334，引歐陽修之文：「子之《六經論》，荀卿子之文也。」

⁹ 蘇洵以上諸文，孔凡禮《三蘇年譜》，頁155、161，均繫於至和二年（1055）所完成的作品。

¹⁰ 雖然學界常以蘇軾作為「蘇氏蜀學」的代表，例如田中正樹，〈蘇氏蜀學考——出

蘇洵〈六經論〉為一組系列文章組成，依序為〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉、〈書論〉、〈春秋論〉，由〈易論〉至〈詩論〉，是以「禮」為中心展開禮之內容的論述。於〈詩論〉蘇洵總結時說：

吁！禮之權，窮于易達，而有《易》焉；窮于後世之不信，而有《樂》焉；窮于強人，而有《詩》焉。吁！聖人之慮事也蓋詳。¹¹

引文中的「禮之權」，是重要的語詞，此處所說的「禮」，並不只是指《周禮》、《儀禮》、《禮記》，而包括了指導社會生活秩序(尊卑、貴賤)建立的禮義及儀式。¹²「權」則是指權威及力量。¹³他認為禮的權威力量其形成發展，與人情、社會環境各方面均有關係。「禮之權」會窮於「易達」(無神聖性)、「不信」、過度「強人(所難)」，因此分別撰述〈易論〉、〈樂論〉、〈詩論〉等文說明之。

(一) 禮的內容——〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉

本小節主要介紹蘇洵於〈六經論〉之〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉討論禮的形成、特質，而〈書論〉、〈春秋論〉與禮有關的論述，則擬於次小節中再作討論。

1. 〈易論〉：禮的神聖性

蘇洵〈六經論〉六經的排序，既不同於古文經學，亦與今文經學相異，¹⁴而是依禮形成、施行的邏輯先後排列。〈易論〉置於

版から見た蘇學の流行について〉，收於宋代史研究會編，《宋代史研究會研究報告第七冊：宋代人の認識——相互性と日常空間》（東京：汲古書院，2001），頁227-257。然而蘇洵可能更可說明蘇氏蜀學經史合參的特色。另外，賈大昌由「包容並蓄」來說明宋代蜀學的特色，參見氏撰，〈包容並蓄的蘇氏蜀學〉，收於《宋代文化研究》（第15輯）（成都：四川大學出版社，2008），頁224-226。

¹¹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈詩論〉，頁156。

¹² 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，頁149。

¹³ George Hatch, "Su Hsun's Pragmatic Statecraft," p.62, 即將「權」譯為「authority or power」。

¹⁴ 周予同先生曾說：「《六經》的次序，對於經學沒興趣的人，總以為是無大關係的，其實這在經今古文學家，卻是個大問題。今文家的次序是：（1）《詩》，

首篇，是為強調禮的神聖性。〈易論〉開宗明義說：「聖人之道，得禮而信，得《易》而尊。」聖人之道，因為合於「禮義」而獲得人們的信任，同時聖人所制禮，因與天道相合而尊貴。「尊貴」雖然說明了禮的權威性，但禮的權威性，還表現在「尊之而不敢廢」的「敬畏」之情，¹⁵禮的權威性具有神聖性，故蘇洵說制訂禮的聖人，民眾視之「如神之幽」、「如天之高」。¹⁶

雖然上古聖人宣稱，卜筮是「聽乎天」、「決之天」，「人不預焉」的「天技」，¹⁷然而卜筮其實也是種儀式，上古聖人透過這種「天人參焉」的儀式，設教施化。¹⁸因此蘇洵〈易論〉總結說：

（2）《書》，（3）《禮》，（4）《樂》，（5）《易》，（6）《春秋》。古文家的是：（1）《易》，（2）《書》，（3）《詩》，（4）《禮》，（5）《樂》，（6）《春秋》。」參周予同，〈經今古文〉，收於朱維錚編，《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1983），頁4。

宋初孫復等治《春秋》多不採三傳，但蘇氏蜀學則兼採諸家，如蘇轍〈春秋集解引〉謂：「予少而治《春秋》，時人多師孫明復，謂孔子作《春秋》，略盡一時之事，不復信史，故盡棄三傳，無所復取。予以為左丘明魯史也，孔子本所據依以作《春秋》故事必以丘明為本，（略）至於孔子之所予奪則丘明容不明盡，故當參以《公》、《穀》、啖（助）、趙（匡）諸人。」見宋·蘇轍，《蘇氏春秋集解》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷首。並參見曾棗莊、舒大剛主編，《三蘇全書》，第三冊，頁13。

陳致宏，〈蘇洵六經論次第與經學思想探析〉，《孔孟月刊》，37：3（臺北，1998.3），頁25-34，指出蘇洵六經的順序，既非今文經學亦非古文經學。若依本文所述，蘇洵〈六經論〉系列論文中，六經的順序是依禮的形成、發展的邏輯順序排列。

¹⁵ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈易論〉，頁142，謂：「信之而不可廢，尊之而不敢廢。」

¹⁶ 蘇洵〈易論〉稱：「故聖人之道所以不廢者，禮為之明而《易》為之幽也。」蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，頁144，曾棗莊等箋註謂：「明者，明事神靈，辨尊卑也。」「幽者，謂卜筮於神明，隱而難見也。」不過，蘇洵〈易論〉對「易為之幽也」有完整的解釋，其文曰：「聖人懼其道之廢，而天下復於亂也，然後作《易》。觀天地之象以為爻，通陰陽之變以為卦，考鬼神之情以為辭。探之茫茫，索之冥冥，童而習之，白首而不得其源。故天下視聖人如神之幽，如天之高，尊其人而其教亦隨而尊，故其道之所以尊於天下而不敢廢者，《易》為之幽也。」「天下視聖人如神之幽，如天之高」，正說明了禮的神聖性。

¹⁷ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈易論〉，頁143，謂：「不然，則《易》者豈聖人務為新奇秘怪以誇後世耶？聖人不因天下之至神，則無所施其教。卜筮者，天下之至神也。而卜者，聽乎天而人不預焉者也，筮者決之天而營之人者也。龜，漫而無理者也，灼荊而鑽之，方功義弓，惟其所為，而人何預焉？聖人曰：是純乎天技耳。」

¹⁸ 蘇洵〈易論〉謂：「夫筮之所以或為陽、或為陰者，必自分而為二始；卦一，吾知

於是因而作《易》，以神天下之耳目，而其道遂尊而不廢。此聖人用其機權，以持天下之心，而濟其道於無窮也。¹⁹

上古聖人是「用其機權」，以「持（獲得）天下（人）之心」，使禮具有神聖性。引文中談到道、機、權，「機」是指機要、機智、時機，²⁰「權」，除了有權威力量之意外，此處恐尚有權變之意。如後文所述，蘇洵認為聖人除要守住經常之道外，尚須行權達變。

蘇洵於另一命名為〈衡論〉的系列文章，對經、權、機三者的關係，亦有所論述，其中〈遠慮〉篇認為：「聖人之道」，包括了「經」、「權」、「機」三方面，這三者分別與人民、群臣、腹心之臣相對應，其文謂：

曰經者，天下之民舉知之可也；曰權者，民不得而知矣，群臣知之可也；曰機者，雖群臣亦不得而知矣，腹心之臣知之可也。

「經」常之道，人民可以感受其權威，但不一定「知道」其力量的來源，參與儀軌制訂的大臣、腹心之臣，才知道這些儀式是來自於聖王的「權」、「機」。²¹

蘇洵於〈易論〉中，說明禮的神聖性，是來自聖王的權、

其為一而卦之也；揲之以四，吾知其為四而揲之也；歸奇於扚，吾知其為一、為二、為三、為四而歸之也，人也。分而為二，吾不知其為幾而分之也，天也。聖人曰：是天人參焉，道也，道有所施吾教矣。見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，頁143-144。

¹⁹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，頁144。

²⁰ 蘇洵另撰〈幾策〉二篇，孔凡禮認為，「機」有「機要、機智、時機」之意，又說：「國家大政方針之制定、確定，乃國之機要，而此大政方針之制定、確定，又必須把握時機。」見氏撰，《三蘇年譜》，頁149。

²¹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷4，〈衡論〉，〈遠慮〉，頁80。該文接著又說：「夫使聖人而無權，則無以成天下之務，無機，則無以濟萬世之功。然皆非天下之民所宜知。而機者，又群臣所不得聞，群臣不得聞，誰與議？不議不濟。然則所謂腹心之臣者，不可一日無也。」權，權宜，在恰當的時機，衡量情勢而作的權宜之策。

機，聖人雖宣稱禮可以與天相參，但禮的本質是人為的。接下來的〈禮論〉則論證聖王制禮導正人民，人民在不知不覺之間，形成了良風美俗。

2. 〈禮論〉：禮的權威力量

於〈易論〉中論證禮的神聖性後，蘇洵接著於〈禮論〉中，論證禮是種力量。作為一種力量的禮，必須要得到人民的信服，才能真正地成為影響人民的力量。至於如何才獲得人民的信服，蘇洵分了三個層次來論述。

首先，他分析「人之情」，是「安於其所常為」。不顧人之常情，貿然以禮「變其俗」，必不能得到人民的支持。他舉初民之「俗」無君、無父、無兄為例，說明聖王想以有君(領袖)、父、兄之禮來教導百姓，不能僅用強迫的方式。

接著蘇洵於〈禮論〉中分析，百姓之所以接受禮以易其俗，是因為百姓知「恥」的關係。他說聖人並不是強迫百姓屈服，而是自己先以身作則樹立典範，激發百姓知恥之心，並從而效法。故說聖人「先自治其身」，而後「使天下皆信其言」，並進而想效法。

最後，蘇洵於〈禮論〉中又說：聖人欲令天下之人拜其君、父、兄，在敬拜致禮後，禮的權威性，亦被注入到人際關係中。他舉雕成神像的木偶為例說明，木材作成的神像朝夕拜之，一旦不拜了，猶有所忌憚，不敢將木偶劈了當材火燒。隨著祭拜的動作，木偶也被賦予神聖性。禮儀的權威性，深入人心後，人也對禮產生了神聖感。²²

蘇洵認為聖人以「恥之」為「術」，使安於習俗的百姓行禮，行禮之後，聖人所設計的禮，產生了權威、神聖性，聖人進而以禮改變百姓的習俗，而達到移風易俗的目的。如前所述禮的權威、力量，要讓百姓信服，其間有複雜的運作過程，除了須有可

²² 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈禮論〉，頁149，謂：「刻木而為人，朝夕而拜之，他日析之以為薪，而猶且忌之。彼其始木焉，已拜之猶且不敢以為薪。」

以說服人的經常之道，尚須有合乎時宜的方法。

3. 〈樂論〉：禮的內化及和諧

經過複雜的運作過程，禮才能建立權威、力量，但要如何才能使得之不易的禮，能持之久遠？則是在〈樂論〉中討論。

蘇洵於〈樂論〉一開始便破題說：「禮之始作也難而易行；既行也易而難久」。為何說：禮之「始作難」而易行？「始作」是指聖人始作禮，須有經、有權、有術，才能取信於民，其過程複雜，²³故說「始作也難」；而百姓只須依禮行之，便可達到效果，故說「易行」。²⁴

雖如此，若人民一旦忘記了，無禮的情境會導致失序，又因為禮多少有些約束性，行禮後開始責怪禮的不便，說：「聖人欺我。」到了這種地步，禮便難以持續下去。再加上人情本就惡勞樂逸，當百姓惡勞樂逸之情取得了主導優勢，則「聖人之權去矣。」²⁵故蘇洵說禮「既行也易而難久」。

得之不易的禮，如何才可以長久施行？蘇洵認為必須將外在秩序的禮，轉化成為內在的和諧，禮才可以長久被施行。「樂」，可以將禮的外在秩序，內化成為內在的和諧。

首先，蘇洵先分析聖人觀察天地自然現象的心得，說：聖人「觀之天地之間，得其至神之機」。蘇洵〈樂論〉分析天地之間的大用，有雨、日、風、雷等，其中雨、日、風屬「形用」，而雷為「神用」。雷的震動，使「凝者散，蹙者遂」。²⁶

²³ 蘇洵將〈樂論〉置於〈禮論〉之後，有其邏輯上的需要。〈樂論〉的前段說：「天下未知君之為君，父之為父，兄之為兄，而聖人為之君父兄。天下未有以異其君父兄，而聖人為之拜起坐立。天下未肯靡然以從我拜起坐立，而聖人身先之以恥。嗚呼！其亦難矣。」見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈樂論〉，頁151。

²⁴ 蘇洵〈樂論〉謂：「天下之人視其嚮也如此之危，而今也如此之安，則宜何從？故當其時，雖難而易行。」見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，頁151。

²⁵ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈樂論〉，頁151。

²⁶ 蘇洵〈樂論〉謂：「雨，吾見其所以濕萬物也；日，吾見其所以燥萬物也；風，吾見其所以動萬物也。」而雷之用最神，「陰凝而不散，物蹙而不遂，雨之所不能濕，日之所不能燥，風之所不能動，雷一震焉而凝者散，蹙者遂。」故說雨、日、風等現象屬「形用」，而雷電現象則為「神用」。見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮

禮與樂的關係，猶如上述「形用」與「神用」的關係。禮是外在的形塑，包括容貌、顏色、衣飾，而樂則是動作的神韻，屬於內在的和諧。樂的和諧，使得舉止、動作產生和諧的親和力。

音聲、音樂對蘇洵而言，並非只是感官的訊息，他說：「正聲入乎耳，而人皆有事君、事父、事兄之心，則禮者固吾心之所有也。」²⁷禮原本是外在的「形用」，經過「樂教」的感化，禮成為「吾心之所有」，禮的內化，使得禮成為可大可久的準則，「禮之權」也不至於「有窮」，而能久信於民。

4.〈詩論〉：禮的人情基礎

人是有情感的，同時也會有情緒，若不能控制情欲、情緒，則禮的權威、力量，亦會有所窮。蘇洵〈詩論〉認為：「人之嗜欲，好之有甚於生，而憤憾怨怒，有不顧其死，於是禮之權又窮。」²⁸也就是說情欲、情緒失控，甚至不能用生死來感化、教誡時，禮之「權」也將失去作用。於〈詩論〉中，蘇洵又說：

人之好色與人之是非不平之心，勃然而發於中，以為可以博生也，而先以死自處其身，則死生之機固已去矣。死生之機去，則禮為無權。區區舉無權之禮以強人之所不能，則亂益甚，而禮益敗。²⁹

喪失權威、力量的禮法，若仍強套在百姓身上，是「舉無權之禮」，以「強人之所不能」反而會導致「亂益甚」、「禮益敗」的結果。

蘇洵〈詩論〉認為，禮法不應全然否認情欲、情緒，承認人有情欲、情緒，才能以禮節制、昇華人的情欲、情緒。〈詩論〉說：

聖人憂焉，曰：禁人之好色而至於淫，禁人之怨其君父兄

箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，頁152。

²⁷ 宋·蘇洵著，曾襄莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈樂論〉，頁152。

²⁸ 宋·蘇洵著，曾襄莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈詩論〉，頁155。

²⁹ 宋·蘇洵著，曾襄莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈詩論〉，頁155。

而至於叛，患生於責人太詳。好色之不絕，而怨之不禁，則彼將反不至於亂。

禁人好色、怨其君夫兄，³⁰不但不能達到目的，反而導致「淫」、「叛」之亂。對情緒、情欲採取適度包容立場的禮，反而能有引導向善的效果。於〈詩論〉中，蘇洵強調：「詩之教，不使人之情至於不勝」，禮亦當如此。³¹

在〈詩論〉的最後，蘇洵對〈易論〉、〈樂論〉、〈詩論〉諸論要旨作的總結，已引述於前文，該總結說明「禮之權」會有「窮于易達」、「窮於後世之不信」、「窮于強人」等情形出現。禮之「權」(權威、力量)，會有所窮，故分別有〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉諸論，來說明禮可以尊貴、持久、內化的原由，由之可形成移風易俗的力量。

5. 〈六經論〉前四論的要旨及禮的條件限制

綜前所述，蘇洵〈六經論〉之〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉，析論禮的要旨及條件限制，茲將蘇洵前四論的主旨，表列於下：

表一 蘇洵論禮內容要旨表

〈六經論〉篇名	禮的內容要旨	禮的條件限制
〈易論〉	禮的神聖性	禮窮於易達(無神聖性)
〈禮論〉	禮的權威、力量	必須因勢利導
〈樂論〉	禮的內化、和諧	禮窮於後世之不信
〈詩論〉	禮的人情基礎(怨、色)	禮窮於過度強人(所難)

禮是社會運作、生活的基礎，由上表的總結，應可歸納出以

³⁰ 儒家的禮，不完全否定人的情緒，如《論語》〈陽貨〉：「何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。」。

³¹ 蘇洵〈詩論〉所論人情基礎，近來已有學者注意及此，參見本文註2所引，近代學者對三蘇學術均立基於人情之常的論述。至於蘇洵人情論與諸子的關係，希望將來有機會再繼續研究。

下的事實：第一、可以被實踐的禮，是有許多條件為基礎，當這些條件不具備，就會出現「禮之窮」的事實；第二、以上的論述，討論禮的神聖性、權威力量、內化、人情基礎，應是種分析方法，以討論禮的內容；第三、上述禮的內容，必須落實到時、空環境。論述時可以採分析方法，但實踐時禮是整合在一起的，故上述的先後，是邏輯的先後，而非實踐的先後，禮實踐時上述的內容，同時在時、空環境產生影響。第四、禮的實踐，必須要參考歷史發展趨勢，而合於歷史趨勢，亦是禮成立的要件之一。

（二）禮的實踐——〈書論〉與〈春秋論〉：風俗與賞罰

蘇洵有關禮的論證，有其獨到之處，至今仍有相當高的參考價值，³²「歷史」是制禮的重要因素之一，亦是蘇洵論禮的特色。

《書經》、《春秋》是六經中歷史性特別突顯的經典，因此他對禮的討論，尚要延續到《書經》、《春秋》。《書經》所述為聖王在位的時代，而《春秋》則是無聖王的時代。

1. 〈書論〉：風俗變化與禮的關係

蘇洵常提到「禮」與「風俗」的關係，如下文所述，蘇洵認為二者之間有辯證的關係。風俗是指庶民習俗及社會風氣，禮法則是導正社會的原理原則、力量。蘇洵〈書論〉說：「風俗之變，聖人為之也，聖人因風俗之變而用其權。」聖人(聖王)制禮的目的之一，便是移風易俗，故說：「風俗之變，聖人為之也。」³³然而風俗的形成，與民情、習氣、環境有關，它會自行發展、改變。³⁴不過它的走向不一定趨向和諧、文明，因此聖人制禮以疏導之，聖人制禮，必須衡量到這些變項，才能施展禮的權威、力量。³⁵

³² 社會學、人類學、宗教學等學科，均有關於禮儀的重要論著。蘇洵的論證，亦有可以與之對話的素材，本文為免於枝蔓，故未多予討論。

³³ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁158。蘇洵此處的論旨，固然是要強調聖人對移風易俗的關鍵地位，但事實上風俗的改變也與所處時代環境有關。

³⁴ 這種自主的趨向，蘇洵常用「勢」來說明。

³⁵ 因為禮是「人為」的，在時空環境下實施合宜的禮，本身確有「權變」的考慮，但蘇洵所談的「權變」並不是詐術，論權變時他也不只談權，他是主張守經達變的，參見本文第三節（三）。

《詩經》是由風、雅、頌等組成，其中「風」，即是指國風，各國的風謠詩篇中，展現了各地的民情。同時《詩經》中，有不少情感、譏怨的詩句，〈國風〉似已可呈現各地不同的風俗、民情。然而蘇洵認為，《書經》比《詩經》更能看出風俗的改變，尤其堯舜與三代之間有明顯的變化。³⁶

夏、商、周三代風俗的變化與禮的關係，是蘇洵關心的議題之一。夏、商、周三代聖王，各因當時的習俗，制禮以利導之，故夏尚忠、商尚質、周尚文，三代之所以各有其「一代之所尚」，³⁷是因為聖王順應民情以禮導俗之故。

蘇洵〈書論〉簡潔地描述三代發展的趨勢說：「忠之變而入于質，質之變而入于文，其勢便也。」³⁸此處「勢」是指歷史發展的趨勢。蘇洵另有〈審勢〉一文，亦討論歷史發展大勢，但〈書論〉所討論的上古歷史，比〈審勢〉更久遠，因為《書經》始於堯、舜，也更具有歷史感。

於〈書論〉中，蘇洵認為從堯舜到夏的發展，沒有令人擔憂的地方，但商、周的變化，不免令人有些憂心，因為夏忠、商質、周文，至於「（周之文）天下之變窮矣。」前文述及蘇洵認為夏忠、商質、周文變化之勢，是順勢而為，到了周文之後，不可能再向忠、質發展，其文謂：

及夫文之變，而又欲反之於忠也，是猶欲移江河而行之山也。人之喜文而惡質與忠也，猶水之不肯避下而就高也。彼其始未嘗文焉，故忠質而不辭；今吾日食之以太牢，而

³⁶ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁158，蘇洵謂：「昔者，吾嘗欲觀古之變而不可得也，於《詩》見商與周焉而不詳。及今觀《書》，然後見堯舜之時與三代之相變，如此之亟也。」

³⁷ 蘇洵在〈幾策〉系列論文，亦討論及歷史發展大勢，其中的〈審勢〉即論及三代之治。宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷1，頁1，蘇洵謂：「夏之尚忠，商之尚質，周之尚文，視天下之所宜尚而固執之，以此而始，以此而終，不朝文而暮質，以自潰亂。故聖人者出，必先定一代之所尚。周之世，蓋有周公為之制禮，而天下遂尚文。」

³⁸ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁158。

欲使之復茹其菽哉？³⁹

周禮與民情，形成了「文」的風俗，周文有弊，應往何處發展？蘇洵根據人心之常，提出下列的主張：若要再往「忠」之質樸發展，猶「欲移江河」而「行之山」，是不可行的。⁴⁰

蘇洵由歷史發展及人情之常，來論述周朝之後，不可能再沿著文、忠、質的規律發展。周朝之後又無堪稱聖人的王者出現，他說：

嗚呼！其後無聖人，其變窮而無所復入，則已矣。周之後而無王焉，固也。其始之制其風俗也，固不容為其後者計也，而又適不值乎聖人，固也，後之無王者也。⁴¹

周之後無堪稱聖人的王者，有其不得不然之勢，在〈書論〉蘇洵又提到另一個值得令人注意的現象：堯舜禹時，風俗淳厚，而商、周時風俗即日趨澆薄。堯舜禹的禪讓，樸實真誠無所假藉，同時也不會刻意突顯自己的德行，到商湯伐夏桀時，「囂囂然數其（桀）罪」，又宣稱：「予一人有罪」，頗有刻意造作之嫌，商湯的作法，已不甚厚道。⁴²至於武王伐紂，則更有可議之處。⁴³武王以武力取天下，在傳統儒家即有微詞，⁴⁴司馬遷《史記》更藉伯夷、

³⁹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁158-159。

⁴⁰ George Hatch 指出蘇洵的「時間觀」是線性的時間（linear time），歷史發展是無法倒轉的，蘇洵將中國的歷史區分為「上古」（antiquity）及「歷史上的現代」（historical present）二大階段，前者是有聖王的時代（夏商周），而後者則指東周至現代，無聖王的時代。參見 George Hatch, "Su Hsun's Pragmatic Statecraft," p.66.

⁴¹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁158-159。

⁴² 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁158-159。

⁴³ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁158-159。蘇洵稱：「至於武王，而又自言其先祖父皆有顯功，既已受命而死，其大業不克終，今我奉承其志，舉兵而東伐，而東國之士女東帛以迎我，紂之兵倒戈以納我。吁！又甚矣。如曰吾家之當為天子久矣，如此乎民之欲我速入商也。」

⁴⁴ 如《論語》〈八佾〉：「子謂《韶》：『盡美矣，又盡善也。』」謂《武》：『盡美矣，未盡善也。』」《論語》對武王《武舞》未盡善的評論，於《禮記》〈樂記〉亦有類似的言論，該文對《武舞》的內容，有較完整的描述，《武舞》以武王伐紂

叔齊之口，說武王的「不仁不義」。⁴⁵蘇洵之所以會有這種看法，可謂其來有自。堯舜禹至商周，已可看出王者之德日下的情況，民俗日薄，自亦不意外。

對蘇洵而言，風俗日薄，可能是事實，但並不是命定式的發展，⁴⁶〈書論〉的最後總結時，他說聖人之權，固然因「風俗之變」，而後「行其權」，然而「禮之權」運用得當，也可以改正民俗，他說：

夫固由風俗之變而後用其權，權用而風俗成，吾安坐而鎮之，夫孰知夫風俗之變而不復反也。⁴⁷

〈書論〉對後世仍有建立良風美俗的機會，是持樂觀的態度。

2. 〈春秋論〉：合宜的反省

在沒有討論蘇洵為何可以持樂觀的態度之前，先引用蘇轍《蘇氏春秋集解》來說明春秋時期在歷史的地位，蘇轍認為周平王東遷時，周道已衰，而《春秋》一書起始於魯隱公，承周道之衰，⁴⁸魯隱公時，「習以成俗，不可改矣。」蘇轍又說：「世(春秋時)雖無王，而其法猶在也」，故「孔子作《春秋》，推王法以繩不義，知其猶可以此治也」。⁴⁹蘇轍認為東周世風陵替，風俗日下之際「猶可以治」，孔子據魯史作《春秋》，並「推王法以繩不義」。

為主題，雖然〈樂記〉肯定武王伐紂後「不復用兵」，但《武舞》用樂，卻有不當。與孔子對話的賓牟賈，認為是「有司失其傳」的原故，並說：若非有司失其傳，則「武王之志荒矣」。參見陳澧注，《禮記集說》（臺北：世界書局，1974），卷7，頁218-219。

⁴⁵ 漢·司馬遷，《史記》（臺北：鼎文書局，1979），卷61，〈伯夷列傳〉，頁2122-2123。

⁴⁶ 前文述及蘇洵的時間觀是線性的時間觀，但中國的線性時間觀，與西方的線性時間觀仍有所不同，西方的線性時間觀，通常會與目的論結合，這點在基督教中尤其明顯。

⁴⁷ 宋·蘇洵著，曾襄莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈書論〉，頁160。

⁴⁸ 《春秋》為何始於隱公，為研究春秋學史的學者爭論不已的問題。可以從魯國之隱、桓公立論；亦可以周平王東遷立論。若以平王東遷立論，當始於魯惠公而非隱公。然而《春秋》確始於隱公，宋朝不少學者主張平王東遷，不能中興，隱公之元年即平王之末年，固始於隱公。參王哲，《春秋皇綱論》（楊州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996，《通志堂經解》第8冊），卷1，〈始隱〉，頁331。

⁴⁹ 宋·蘇轍，《蘇氏春秋集解》，卷12，頁11。

上述的看法，與蘇洵的見解有相合之處，不過蘇洵更強調《春秋》的賞罰功能。

蘇洵〈六經論〉系列文章的最後一篇為〈春秋論〉，該文旨在討論《春秋》為代天子行賞罰而作。《春秋》為何可以行賞罰？王通《中說》曾說：

天下之治，聖人斯在上矣。天下之亂，聖人斯在下矣。聖人達而賞罰行，聖人窮而褒貶作。⁵⁰

「聖人達而賞罰」蘇洵應無異詞，但「聖人窮而褒貶」之「褒貶」意旨為何？王皙在《春秋皇綱論》補充王通的見解，說：「（《春秋》）一經之作，專在賞罰。」⁵¹孫覺（1028-1090）《春秋經解》也主張孔子作《春秋》，「以代其（王）賞罰」。⁵²《春秋》之褒貶，為行賞罰的主張，在北宋中期，是相當流行的看法。⁵³

蘇洵〈春秋論〉首先說明，「賞罰」為公領域的行為，而評論「是非」則僅是私人的行為。《春秋》之「褒貶」是行「賞罰」之公，而不是個人的私見。⁵⁴《春秋》的反省，具有「公」的普遍性。這種言論，須面對孔子有德無位的事實，「位」是公器，聖人居天子之位，才能行賞罰之公。孔子並非天子，甚至不是中央政府的官員，《春秋》可以行「賞罰」之公，其依據何在？

蘇洵當然明白，得「位」之「權」，才「得以賞罰」的道理，

⁵⁰ 王通，《中說》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷1，頁4。

⁵¹ 王皙，《春秋皇綱論》，卷1，〈孔子修春秋〉，頁330，謂：「文中子曰：聖人在上則賞罰行；在下則褒貶作。夫褒貶，聖人所以代賞罰也。是又不見聖人，推至誠明大道之旨，而一經之作，專在賞罰也。」王皙生卒年不詳，但為仁宗至和年間人，曾官至太常博士，參見納蘭成德，〈春秋皇綱論序〉。

⁵² 孫覺，《孫氏春秋經解》（臺北：臺灣商務印書館，1983），〈春秋經解自序〉，頁3；「至其大亂，而王道板蕩，號令不行，天子名存而已，則孔子作《春秋》以代其賞罰也。」

⁵³ 王皙、孫覺春秋學的一般介紹，參趙伯雄，《春秋學史》（濟南：山東教育出版社，2004），頁523-527。

⁵⁴ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈春秋論〉，頁162，蘇洵說：「賞罰者，天下之公也。是非者，一人之私也。位之所在，則聖人以其權為天下之公，而天下以懲以勸。道之所在，則聖人以其位為一人之私，而天下以榮以辱。」

孔子有德無位，而《春秋》可以行賞罰之權，的確是個很難論證的問題。然而蘇洵進入歷史，來論證《春秋》可以行賞罰的緣故。

蘇洵採取了以下的步驟來說明：他先說明《春秋》是據魯史而行賞罰，故「有善而賞之」，是「魯賞之也」；「有惡而罰之」，是「魯罰之也」。為了加強這點，他甚至說孔子著作中，只有《春秋》是因魯史而命名，⁵⁵《春秋》的命名，是「公之以魯史之名」，則該書固可行「賞罰之權」。

其次，《春秋》是據魯史而賞罰，其賞罰的範圍，應僅及於魯，但為何《春秋》的賞罰，可以及於天下？這是蘇洵接著要來論證的難題。蘇洵於〈春秋論〉中說：「天子之權在周，夫子不得已而以與魯也。」接著引史實說明，西周初周公代成王「賞罰天下」、「以存周室」，是公認的事實。東遷後，周王室雖仍維持天子之名位，但周王室衰落，而「天下不可以無賞罰」，魯國是周公的封國，周公「心存王室」，而《春秋》之法，又「皆周公之法」，⁵⁶故孔子據魯史而賞罰天下，其反省具有普遍性。⁵⁷

前文述及蘇洵〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉以禮為中

⁵⁵ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈春秋論〉，頁163，蘇洵說：「何以知之？曰：夫子繫《易》謂之《繫辭》，言《孝》謂之《孝經》，皆自名之，則夫子私之也。而《春秋》者，魯之所以名史，而夫子托焉，則夫子公之也。」

⁵⁶ 錢賓四先生亦認為《春秋》為孔子「遵承西周初年周公制禮作樂之深心遠意」，而「提示出其既仁且智之治平大道，特於《春秋》二百四十年之歷史事實中，寄託流露之而已」。見錢穆，《孔子傳》，《錢賓四先生全集》（第4冊）（臺北：聯經出版事業公司，1995），頁132-133。

⁵⁷ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈春秋論〉，頁163-164，說：「武王之崩也，（略）而成王幼，周公以為天下不可以無賞罰，故不得已而攝天子之位以賞罰天下，以存周室。周之東遷也，天子之權當在乎王，而平王昏，故夫子亦曰：天下不可以無賞罰。而魯，周公之國也，居魯之地者，宜如周公不得已而假天子之權以賞罰天下，以尊周室，故以天子之權與之也。」又說：「周公心存王室，雖其子孫不能繼，而夫子思周公而許其假天子之權以賞罰天下。其意曰：有周公之心，而後可以行桓、文之事，此其所以不與齊、晉而與魯也。」蘇洵於〈春秋論〉中，又概述《春秋》的賞罰方式，他說：「《春秋》賞人之功，赦人之罪，去人之族，絕人之國，貶人之爵，諸侯而或書其名，大夫而或書其字。」

心，展開禮的神聖性、權威力量等論述，而〈書論〉則討論「禮」引導風俗，而形成一代之治。然而由堯舜至夏、商、周，風俗日趨澆薄。蘇洵〈春秋論〉乙文，認為《春秋》在日後的歷史發展中，將可扮演「賞罰」的角色。

蘇洵是由歷史中禮的實踐，來撰述〈書論〉及〈春秋論〉，禮是在歷史的時、空環境中被實踐著。茲再將〈書論〉、〈春秋論〉要旨，補充於下表，以顯示蘇洵〈六經論〉中所述禮的完整體系：

表二 蘇洵〈六經論〉論禮要旨表

篇名	內容要旨	禮的條件限制	禮的實踐：歷史環境
〈易論〉	禮的神聖性	禮窮於易達（無神聖性）	〈書論〉與〈春秋論〉，分別討論風俗與賞罰。 民俗與禮有辯證的關係，而賞罰則指合宜的反省。
〈禮論〉	禮的權威、力量	必須因勢利導	
〈樂論〉	禮的內化、和諧	禮窮於後世之不信	
〈詩論〉	禮的人情基礎（怨、色）	禮窮於過度強人（所難）	

《書經》的內容與堯舜、三代的歷史發展有關，《春秋》亦據魯史而作。當禮的權威、力量落實到實踐，會與民俗對峙，王者的賞罰，則是移風易俗的重要手段。蘇洵〈書論〉討論「禮」與「俗」的辯證關係；〈春秋論〉則論述風俗日益澆薄後的賞罰準則。《書經》所述係聖王在位的歷史，而《春秋》所述則並無聖王在位。孔子有聖人之德，但並不居王位，蘇洵認為在風俗日下的歷史趨勢，此經對後世尤有參考價值。

《史記》、《漢書》應為《春秋》之後的重要史書。在〈史論〉系列文章中，蘇洵對《史記》、《漢書》的評價甚高，並提出經、史「義一體二」說，詳見於下節。

三、經史「義一體二」說

前文述及，蘇洵主張禮由外而內，禮的實踐須與所處時代互動。蘇洵〈六經論〉之〈書論〉與〈春秋論〉，由禮的實踐，討論風俗與賞罰。〈六經論〉前五論所討論的聖人，實即聖王，而〈春秋論〉所討論的聖人為孔子，孔子有德無位。春秋之後的歷史，亦無聖人在位。⁵⁸《春秋》成為對以後歷史發展，極為重要的經典。《春秋》固然對「聖人」不在「(王)位」的歷史發展，起著指導的作用，同時對其他經典所述，也提供驗證。歷史具有驗證經典所述是否有效的功能，因此蘇洵提出經史「義一體二」說。

(一) 由事、詞、道、法論證經史之異同

蘇洵曾撰〈史論〉三篇，⁵⁹〈史論〉的論述，與〈六經論〉相表裡，也延續了〈六經論〉的論旨。在〈史論〉中，蘇洵首先說明，孔子「憂天下」，故據魯史而修《春秋》。〈史論〉又說：「史何為而作乎，其有憂也。何憂乎，憂小人也。」六經中的《春秋》及〈史論〉中所提及的史書，皆為憂患世局而作。⁶⁰

上述蘇洵認為《春秋》與史書，均為憂天下而作，但經與史仍有所不同，〈史論〉接著由事、詞、道、法，來論證其經、史「義一」「體二」的主張，他說：

其義一，其體二，故曰史焉，曰經焉。

大凡文之用四：事以實之，詞以章之，道以通之，法以檢

⁵⁸ 雖然宋朝延續前朝，大臣們的奏章常稱本朝的皇帝為「聖」，但這與士人理想中的「聖人」是不相同的。

⁵⁹ 蘇洵於〈史論〉三篇之前，冠以〈史論引〉。在〈史論引〉中，蘇洵感嘆「史」之難，因為「知其難」，故蘇洵「思之深」，思之深然後有所得，故作〈史論〉三篇。見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論上〉，頁227。

⁶⁰ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9〈史論上〉，頁229，謂：「仲尼之志大，故其憂愈大。憂愈大，故其作愈大。是以因史修經，卒之論其效者，必曰亂臣賊子懼。」又說：「由是知史與經皆憂小人而作，其義一也。」

之。此經、史所兼而有之者也。⁶¹

經與史均須以文「詞」呈現「事」實，而其間有「道」義以貫通，有「法」以檢正之，此處「法」是指義例、書法，經、史均有「事」、「詞」、「道」、「法」。

雖然經、史均具事、詞、道、法四者，但經與史，各有所擅長，蘇洵以為：「經以道、法勝」，「史以事、詞勝」，〈史論〉上篇他舉《春秋》為例，說明《春秋》屬經的理由，他說：

仲尼懼後世以是為聖人之私言，故因赴告策書以修《春秋》，旌善而懲惡，此經之道也。

猶懼後世以為己之臆斷，故本《周禮》以為凡（例），此經之法也。至於事則舉其略，詞則務于簡。

引文中蘇洵分別由「經之道」、「經之法」，說明《春秋》屬經的理由，《春秋》「事略」、「詞簡」，以「道」、「法」為主要內容故屬經。⁶²

史書則不然，〈史論〉上篇謂：史書「事既曲詳，詞亦誇耀（多用文詞）」。⁶³如後文所述，蘇洵晚年參與《太常因革禮》的撰寫，不採用禮「典」的撰寫方式，而以「史」的立場，據實而書「不擇善惡」，故可「詳其曲折」，多所敘述方足以見「因革」。

經與史有所不同，兩者又須相資互用，「經」不是「一代之實錄」，而「史」亦非「萬世之常法」，經、史均不可絕對化，他說：

經不得史無以證其褒貶，史不得經無以酌其輕重；經非一

⁶¹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論上〉，頁229。史書的體例，可以彰顯事實，而形成書法，如下文所述，蘇洵舉《史記》、《漢書》以明之。

⁶² 對蘇洵而言，《春秋》屬經，故後人之續《春秋》，蘇洵認為是不恰當的。宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷6，〈春秋論〉，頁164，謂：「後之效夫子作《春秋》者，吾惑焉。」

⁶³ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論上〉，頁229。

代之實錄，史非萬世之常法。體不相沿，而用實相資焉。⁶⁴

引文中說「史」非萬世之常法，則「經」是否是萬世之常法？若由前所述，蘇洵由禮的權威、力量、內化，來論述禮的神聖性等，這些其實都是來自於人的謀畫。因此，經典之所述，尚須以歷史事實來驗證，經、史相資互用。

禮的權威、力量，以及與民俗的關係，在〈易論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈詩論〉、〈書論〉等文中，已有完整的論證，為何經之中要列入據魯史而撰的《春秋》？蘇洵〈史論〉中分析說：

夫《易》、《禮》、《樂》、《詩》、《書》，言聖人之道與法詳矣，然弗驗之行事。仲尼懼後世以是為聖人之私言，故因赴告策書以修《春秋》。⁶⁵

六經中之所以須有《春秋》，除了〈春秋論〉所述的理由外，孔子以魯史「驗之行事」，也是很重要的原因。蘇洵主張經、史相資互用的經史觀，是很清楚的。他的經史觀中，事迹的作用決不僅是故事，車子走過的軌迹，雖是「粗迹」，但由車子走過的痕迹，可以知道方向，曉得如何「善處乎禍福之間」。⁶⁶

（二）《史記》、《漢書》的書法兼具道、法

司馬遷《史記》〈自序〉說明，《史記》的著述宗旨為「拾遺補藝，成一家之言」，以及「厥協六經異傳，整齊百家雜語」。⁶⁷

⁶⁴ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論上〉，頁229。

⁶⁵ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論上〉，頁229。

⁶⁶ 蘇洵有二子，蘇軾及蘇轍，「轍」即車子走過的印迹。蘇洵以轍命名的原因，於其〈名二子說〉中謂：「天下之車莫不由轍，而言車之功者，轍不與焉。雖然，車僕馬斃，而患亦不及轍。是轍者，善處乎禍福之間也。轍乎，吾知免矣。」見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷15，頁415。

⁶⁷ 唐·司馬貞《史記索隱》：「遷言以所撰取協於六經異傳諸家之說耳，謙不敢比經、藝也。異傳者，如子夏《易傳》、毛公《詩》及韓嬰《外傳》、伏生《尚書大傳》之流者也。」引自漢·司馬遷，《史記》，卷130，頁3321。司馬遷《史記》的著述宗旨，另一說法，於司馬遷〈報任安書〉：「欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。」關於司馬遷《史記》的著述宗旨，參遼耀東，〈論司馬遷「成一家之言」的兩個層次《太史公自序》的「拾遺補藝」（上）〉，《台大歷史學報》，17（臺北，1992.12），頁43-64。

《史記》〈自序〉談到該書的撰述目的，曾論及該書與「經」的關係。其中尤以司馬遷與壺遂大夫論《春秋》的對話，最為突出。⁶⁸

雖然《史記》〈自序〉說明了該書與「經」的關係，至於蘇洵如何看待《史記》，應是個有趣的問題。蘇洵〈史論〉中篇，即專為討論司馬遷《史記》、班固《漢書》而作。蘇洵認為，《史記》、《漢書》雖以「事」、「辭」（詞）勝，但亦兼具「道」、「法」，他甚至說這二部史書「時得仲尼遺意」。⁶⁹蘇洵認為好的史書，也有可能可以兼具道、法，這是蘇洵經史觀中非常突出的論點。

蘇洵認為《史記》、《漢書》，亦兼具道、法的理由，與書法體例有關，一般人討論《史記》、《漢書》的體例，關注於本紀、列傳、書志、表等「史體」，而蘇洵則由「隱而章」、「直而寬」、「簡而明」、「微而切」等四點，討論《史記》、《漢書》的書法，於〈史論〉中篇，他有詳細的論證，茲闡述於下。

司馬遷寫〈廉頗傳〉、〈酈食其傳〉；班固寫〈周勃傳〉、〈董仲舒傳〉，四位傳主都是功績大於過失的賢士。他們的功勞、貢獻多述於本傳中，而過失則於「本傳晦之」，而於「他傳」揭發。《史記》、《漢書》的書法，與人為善而又不隱其過，故說「隱而章」。⁷⁰

司馬遷《史記》、班固《漢書》分別記載蘇秦、北宮伯子、張湯及其他酷吏的傳記，在這些傳記中，不只是暴其惡，同時也揚其善。這種書法，除了直書其事外，同時又不「窒其自新之路」，故說《史記》、《漢書》「懲惡」之書法，是「直而寬」的。

《史記》〈十二諸侯表〉，始於共和元年，諸侯國發生的大事，表列於各年之下。司馬貞《索隱述贊》：「太史表次，抑有條

⁶⁸ 司馬遷與壺遂的對話中說：「夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之紀」，為「王道之大者也」、「撥亂世反之正，莫近於《春秋》」。壺遂追問司馬遷著書，是否為仿《春秋》而著，說：「今夫子（指司馬遷）上遇明天子，下得守職，萬事既具，咸各序其宜，夫子所論欲以何明？」司馬遷則答以：「唯唯否否」，「君比之於《春秋》謬矣！」見漢·司馬遷，《史記》，卷130，〈太史公自序〉，頁3297-3299。

⁶⁹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，頁232，蘇洵說：「遷、固史雖以事、辭勝，然亦兼道與法而有之，故時得仲尼（《春秋》）遺意焉。」

⁷⁰ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論中〉，頁232。

理。」又說：「惡不揜過，善必揚美。」⁷¹〈十二諸侯表〉亦寓有褒貶，已有言及者。但蘇洵認為〈十二諸侯表〉名為十二諸侯，所述事實有十三國，吳國雖載其事，但不在十二諸侯之列，這是因為吳國「用夷禮」，故不列入十二諸侯。因此蘇洵說：「其賤夷狄，不亦簡而明乎？」《史記》〈十二諸侯表〉雖未有隻言貶吳，但卻由體例道「明」。

《漢書》有〈異姓諸侯王表〉、〈諸侯王表〉、〈王子侯表〉、〈高惠高后文功臣表〉、〈景武昭宣元成功臣表〉、〈外戚恩澤侯表〉、〈百官公卿表〉、〈古今人表〉等八表，而與王侯有關的六表，各有其書法。基本上異姓列侯才會書「姓」，⁷²但〈王子侯表〉分為二等，一等的書法為「號、諡、名」，二等的書法為「號、諡、姓、名」，二等侯中有不少為宗室，以宗室而加「姓」，為減一等的書法，其故安在？蘇洵說：

夫以同姓列侯而加之異姓之例，何哉？察其故，蓋（平帝）元始之間，王莽偽褒宗室而封之者也，非天子親親而封之者也。⁷³

《漢書》〈王子侯表〉，班固說：平帝元始年間，王莽擅權，「偽褒宗室，侯及王之孫」，⁷⁴對此蘇洵說：

宗室，天子不能封，而使王莽封之，故從異姓例，亦示天子不能有其同姓也。將使後之人君觀之曰：權歸於臣，雖同姓不能有名器誠不可假人矣。則其防僭也，不亦微而切

⁷¹ 引自漢·司馬遷，《史記》，卷14，〈十二諸侯表〉，頁683。

⁷² 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論中〉，頁233-234，謂：「固之表八而王侯六，書其人也，必曰某土某王若侯某。或功臣外戚，則加其姓，而首目之曰號諡姓名。此異姓列侯之例也。諸侯王其目止號諡，豈以其尊故不曰名之邪？不曰名之，而實名之，豈以不名則不著邪？此同姓諸侯王之例也。」

⁷³ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論中〉，頁234。

⁷⁴ 漢·班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷15下，〈王者侯表下〉，頁483。

乎？⁷⁵

蘇洵認為《漢書》〈王子侯表〉將王莽擅權時所封的宗室，仍以加「姓」的方式處理，是以「微言」的方式，載明敘述「天子不能有其同姓」的史實。「微而切」地敘述「權歸於臣」的事實，並對這種僭越的現象，有所評論。

蘇洵〈史論〉中篇，總結《史記》、《漢書》兼有道、法，紀傳體史書有紀、傳、志、表等體裁，不只是便於記錄，多元的體裁更能做到獎善懲過，是能繼《春秋》的良史，他說：

隱而章，則後人樂得為善之利；直而寬，則後人知有悔過之漸；簡而明，則人君知中國禮樂之為貴；微而切，則人君知強臣專制之為患。用力寡而成功博，其能為《春秋》繼，而使後之史無及焉者，以是夫。⁷⁶

雖然〈史論〉下篇，蘇洵評論《史記》、《漢書》的一些缺失，例如《史記》「裂取六經、傳、記，雜於其間」，班固則「襲蹈遷論以足其書者過半」，⁷⁷但《史記》、《漢書》確是典範性的著作。《史記》、《漢書》之後號稱良者，尚有陳壽《三國志》、范曄《後漢書》，而《三國志》、《後漢書》可議之處更多，可見良史之難得。

蘇洵經史「義一體二」說，史亦可兼具道、法的見解，為其子蘇轍所繼承，蘇轍更進一步發展「史官助賞罰論」，在其〈史官助賞罰論〉一文中說，「域中有三權」，分別為天、君、及史官，聖人「以此三權者制天下之是非，而使之更相助」。⁷⁸史官亦有相對獨立的史權，應即據蘇洵經史「義一體二」說而來。

（三）「義一體二」說的辨析

如前文所述，蘇洵既區別經、史，但又認為經、史「義一」，

⁷⁵ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論中〉，頁234。

⁷⁶ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論中〉，頁234。

⁷⁷ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷9，〈史論下〉，頁238。

⁷⁸ 宋·蘇轍，《蘇轍集》（北京：中華書局，1990），《樂城應詔集》，卷11，頁1346。

《史記》、《漢書》兼具事、詞、道、法。關於蘇洵經史「義一體二」說，有以下幾點，須再補充說明：

第一、經、史為二種不同的典籍：「經」長於道、法，而史書以「事」、「詞」見長。雖然《史記》、《漢書》兼具「道」、「法」，但仍歸屬「史」。孔子據魯史編《春秋》，《春秋》長於「道」、「法」屬經。蘇洵認為《春秋》與《史記》、《漢書》，分別隸屬經、史。中國圖書目錄自魏晉以來，採經、史、子、集四部分法。「史」部獨立，是四分法的特色。然而經、史分離，對史部書的地位是否有利，仍是個值得討論的議題。⁷⁹

前文曾述及蘇洵認為《史記》、《漢書》是能繼《春秋》的良史，蘇洵〈史論〉中篇，在敘述了《史記》、《漢書》兼具道、法之後，接著說：「其能為《春秋》繼。」近來有學者即據此，認為蘇洵將《史記》、《漢書》與《春秋》置於相同的高度看待。⁸⁰這應是過度解釋蘇洵經史觀的結果。蘇洵主張經史「義一體二」，若《史記》、《漢書》等同於《春秋》，如何談「體二」。

第二、孔子為「聖人」，而《史記》、《漢書》的作者，並不是聖人。前文述及，蘇洵〈六經論〉系列作品，前五論聖人與聖王有關，〈春秋論〉的聖人則是孔子。在寫完〈史論〉系列作品後，約於嘉祐元年（1056），蘇洵曾上書給當時的樞密副使田況（1003-1061），信中提到他自己「用力于聖人、賢人之術亦久矣！」並對聖賢有所評論，他說：

孟、韓之溫淳，遷、固之雄剛，孫、吳之簡切，投之所向，無不如意。常以為董生得聖人之經，其失也流而為迂；鼂錯得聖人之權，其失也流而為詐；有二子之才而不

⁷⁹ 漢·班固，《漢書》〈藝文志〉所代表的七分法，於魏晉時漸被經、史、子、集四分法所取代。學界通說認為四分法與七分法相較，史部書獨立是四分法的特色。此後四分法成為中國圖書分類的權威分法，其影響所及，不僅與知識分類有關，亦影響到經、史關係。四分法是否合乎中國古代學術的發展，章學誠《校讎通義》乙書中，有深入的分析，因非關本文主旨，故不再贅言。

⁸⁰ 齋木哲郎，〈蘇洵と《春秋》——史論の《春秋》化〉，頁34。

流者，其惟賈生乎！⁸¹

引文中的孟子、韓愈、司馬遷、班固、孫武、吳起，應是賢人，而「董生得聖人之經」，應指董仲舒得孔子所著《春秋》之旨；「鼂錯得聖人之權」，則指從伏生學《尚書》的鼂錯，其學長於權變。引文中的「聖人」，應指孔子。「經」、「權」並舉，這裡的經指「經常之道」，權則指權變。聖人須守經達權。經、權兩者，缺一不可。若缺其一，分別會「流而為迂」、「流而為詐」。蘇洵亦好言兵，其經、權的思想，不一定僅源自儒家，後世頗有人主張蘇洵好言權變，但由前引上田況書中所述，他是主張守經達權，經、權二者，缺一不可。事實上，儒家亦有主張守經行權的傳統。⁸²

〈史論〉下篇，蘇洵設問謂：「遷、固非聖人，其能如仲尼無一可指之失乎？」該文承接「遷、固非聖人」的議題，接著論述司馬遷《史記》、班固《漢書》二書的缺失。⁸³蘇洵認為孔子為聖人，司馬遷、班固則非聖人，則《史記》、《漢書》不能與《春秋》等同是很明確的。

第三、蘇洵的經史「義一體二」說，經、史相資互用，經、史均不可絕對化。「義一體二」說，仍是在經、史、子、集四分法架構下展開的論述。在四分法中，經置於首位，而後才是史，經

⁸¹ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷11，〈上田樞密書〉，頁319。此書應撰於嘉祐元年（1056），蘇洵於該書提及，上樞密副使田況的作品，計有〈審勢〉、〈審敵〉、〈權書〉系列、〈史論〉系列等文。

⁸² 儒家的傳統，亦有守經達權的思想。董仲舒為《公羊春秋》的重要學者，而《公羊春秋》即重視達權。如〈桓公十一年九月〉「宋人執鄭祭仲」，《公羊春秋》的傳文說：「權者何？權者反於經，然後有善者也。」權雖與「經常之道」相反，但並不是權謀，而以達成善為目的。《公羊春秋》並舉例說明「行權」之道，謂：「自貶損以行權，不害人以行權。」因此，「殺人以自生」、「亡人以自存」，均非行權。以上所引，參見陳立，《公羊義疏》（臺北：鼎文書局，1973），卷15，頁146d-147a。

關於《公羊春秋》經、權的思想，近人的研究，參見蔣慶，《公羊學引論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995），頁232-248。

⁸³ 〈史論〉下篇謂：「遷喜雜說，不顧道所可否；固貴諛偽，賤死義。」又說：「遷之辭淳健簡直，足稱一家。而乃裂取六經、傳、記，雜於其間，以破碎汨亂其體。」

先史後，是四分法的預設架構。在蘇洵的論述中，經仍具有特殊地位，但蘇洵又主張經、史須相資互用，二者不可偏廢。「經」的特殊地位，不再是絕對的優越，它必須受到史的驗證。在經史關係的論述中，有其獨特性。

宋代編修史書並取得重大成就，為學界所共知。北宋中期的重要學者如歐陽修、司馬光等，多與修史有關。歐陽修無疑地是仁宗朝學術界的領袖，他曾撰〈本論〉說明「禮義」的重要，《新五代史》中，也常感嘆五代時「禮義衰」。⁸⁴歐陽修推薦蘇洵，獎掖蘇軾、蘇轍，更為後世所美談。歐陽修對蘇洵的〈六經論〉、〈史論〉等作品，均有佳評。⁸⁵歐陽修對蘇洵〈六經論〉論禮的一貫性及〈史論〉「義一體二」論，應有深刻的印象。

嘉祐五年歐陽修撰〈薦布衣蘇洵狀〉，稱蘇洵之學，「博於古」而宜於今。又稱蘇洵：「實有用之言，非特能文之士。」⁸⁶蘇洵之參與《太常因革禮》的修撰，與歐陽修的推薦有關。此書完成後，也由歐陽修奏進。該書由因革的角度，記錄宋朝國家典禮的發展，而不掩過飾非。

如本文以下所述，《太常因革禮》的撰修，因蘇洵堅持由因革的立場，得以順利編撰。「因革」固然有記錄史實的作用，於事、詞、道、法四者，尤以史實（事）細緻見長，但由本文所舉「恭

⁸⁴ 宋·歐陽修，《新五代史》（臺北：鼎文書局，1979），卷34，〈一行傳〉，頁369，謂：「嗚呼！五代之亂極矣。（略）雖曰：干戈興、學校廢而禮義衰，風俗隳壞至於如此。」同書卷51，〈范延光〉，頁581，論謂：「自唐之衰，干戈饑饉，父不得育其子，子不得養其親。其始也，骨肉不能相保，蓋出于不幸，因之禮義日以廢，恩愛日以薄，其習久而遂以大壞。至於父子之間，自相賊害。」

⁸⁵ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷12，〈上歐陽內翰第一書〉，頁330，蘇洵謂：「近所為〈洪範論〉、〈史論〉凡七篇，執事觀其如何？嘻，區區而自言，不知者又將以為自譽以求人之知己也。惟執事思其十年之心，如是之不偶然也而察之！」同書卷12，〈上歐陽內翰第二書〉，頁334-335，蘇洵引用歐陽修的評語謂：「子之〈六經論〉，荀卿子之文也。」於〈上歐陽內翰第二書〉最後，蘇洵則稱：「執事憐其平生之心，苟以為可教，亦足以慰其衰老，唯無曰荀卿云者，幸甚！」可見蘇洵對歐陽修的評語，尚有所保留。

⁸⁶ 宋·歐陽修，《歐陽修全集》（臺北：世界書局，1983），《奏議集》，卷14，〈薦布衣蘇洵狀〉，頁869，歐陽修並在薦表中附了蘇洵的〈權書〉、〈衡論〉、〈機策〉等二十篇作品。

謝天地禮」的例子看來，這種書法，其實尚可寓有其他令人省思的深意。

四、《太常因革禮》的重史立場與「因革」書法

蘇洵晚年，參與宋朝國家禮書修撰期間，因如何修禮書而與其他大臣有所爭論，由其相關言論亦有助於瞭解其經史觀。此禮書是蘇洵與姚闢等人合撰，書成後由歐陽修署名上奏進呈政府，賜名為《太常因革禮》。《太常因革禮》一百卷於治平二年（1065）修成，次年蘇洵即辭世，故參與此書的修撰，是蘇洵晚年的重要學術工作。

（一）《太常因革禮》修纂立場

1. 蘇洵諡法相關論著

在說明蘇洵修撰《太常因革禮》期間與朝臣爭論之前，先略述他於修撰《太常因革禮》期間，曾撰寫與禮有關的《諡法》四卷、⁸⁷《皇祐諡錄》二十卷。⁸⁸前述〈史論〉中篇，曾論及《漢書》八表，以號、諡、姓、名等書法寓獎懲。諡法是他早有涉及的主題，在參與《太常因革禮》編撰的這段時間，又獨力撰寫與諡法有關的專著。

蘇洵在諡法上的成果，為鄭樵所承。鄭樵《通志》《二十略》中即有〈諡略〉，採用了不少蘇洵的研究成果，鄭樵稱讚蘇洵《諡法》說：

至蘇氏承詔編定《六家諡法》，乃取《周公春秋》、《廣諡》、沈約、賀琛、扈蒙之書，斷然有所去取，其善惡有

⁸⁷ 宋·曾鞏，《曾鞏集》（北京：中華書局，1984），卷41，〈蘇明允哀辭〉，頁561，稱蘇洵撰《諡法》三卷。

⁸⁸ 《皇祐諡錄》，與《諡法》是不相同的兩部書，參曾棗莊等主編，《三蘇全書》，第1冊〈導言〉，頁115。宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷16，收有蘇洵佚文六篇，其中有〈上六家諡法議〉（頁482）。宋·王應麟編撰，《玉海》（上海：上海書店、江蘇古籍出版社，1987），卷54，〈嘉祐編定諡法〉，頁1033-1034，亦謂蘇洵另編定《六家諡法》。

一成(定)之論，實前人所不及也。⁸⁹

由鄭樵的稱譽，應可看出蘇洵所論，並非僅僅是種議論，他對禮的關注，在恰當的時機，會付諸實際行動，以下則略述他參與《太常因革禮》編撰的經過。

2. 《太常因革禮》編撰的經過

歐陽修的〈太常因革禮序〉一文，述及北宋國家禮典修撰經過。宋初太祖命大臣「約唐之舊」，撰成《開寶通禮》。因為《開寶通禮》是「約唐之舊」而成，故與宋朝當時國家所行禮典，不合者「十常三、四」，因此仁宗朝有重修禮書的計畫。仁宗朝所修禮書，計有《禮閣新編》、⁹⁰《太常新禮》及《慶歷祀儀》。⁹¹這些禮書的編撰，老問題並未解決，且仍留有許多資料有待整理，若不及時整理，恐有「殘脫」之虞。⁹²

宋仁宗嘉祐元年（1056）歐陽修判太常寺兼禮儀事，《續資治通鑑長編》載歐陽修同判太常寺時，因「禮院文字多散失」，故奏請差官編修。當時朝廷並沒有設專局修撰的規畫，僅命禮官從事編訂，但禮官有自己的專門職務，又得兼辦其他業務，故無暇修撰禮書。嘉祐六年（1061），祕閣校理張洄因此奏請擇用幕職州縣官，且有學術修養者三兩人，專職修撰，另命判寺一員總領其事。該年七月，用項城縣令姚闢（?-?，1049 進士）、文安縣主簿蘇洵二人專責編纂，同時令判太常寺官督導，當時歐陽修任參知政事，故命歐陽修為提舉官。⁹³歐陽修、蘇洵關心禮其來有自，姚

⁸⁹ 宋·鄭樵，《通志略》（臺北：里仁書局，1982），〈諡略〉〈序論第五〉，頁314。

⁹⁰ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1985），卷105，天聖五年十月辛未，頁2451，載：「禮院王緯上所撰《禮閣新編》六十卷。」

⁹¹ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷146，頁3533，慶歷四年正月辛卯，載：「太常禮院上親修《太常新禮》四十卷、《慶歷祀儀》六十三卷。」

⁹² 〈太常因革禮序〉說：「《禮閣新編》止於天禧之五年，《太常新禮》止於慶歷之三年，又多遺略，不能兼收博采，以示後世。」又說：「二書之外，存於簡牘者，尚不可勝數，付之胥史，日以殘脫。」以上見宋·歐陽修等奉敕撰，《太常因革禮》（上海：江蘇古籍出版社，1988），卷首。

⁹³ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷206，英宗七治平二年九月，頁4996。

闢在當時，亦以知禮聞名，⁹⁴故這應是一組恰當的編撰組合。

3.〈議修禮書狀〉駁斥張環並提出修禮書的史學立場

歐陽修雖為提舉官，但實際編修者為蘇洵與姚闢二人，當蘇洵等人開始著手編修之際，知制誥張環，提出編修的意見，《續資治通鑑長編》載謂：

知制誥張環奏：「伏見差官編校開國以來禮書，竊恐事出一時不合經制者，著之方冊，無以示後。欲乞審擇有學術方正大臣，與禮官精議是非，釐正紕繆，然後成書，則垂之永久，無損聖德。」⁹⁵

張環惟恐「一時不合經制」的禮儀，收錄到禮書中，將來「無以示後」，故建議選「學術方正」的大臣，和禮官審議，僅錄足以「垂之永久」的禮。此議若成，勢必要刪除許多與禮儀有關的檔案資料。

因此蘇洵上奏駁斥張環的見解，並強調此次編修禮書，是以「史」的立場來編撰，而非制定禮典，於〈議修禮書狀〉，他說：

右洵先奉敕編禮書，後聞臣寮上言，以為祖宗所行不能無過差。不經之事，欲盡芟去，無使存錄。

蘇洵指出張環的建議，將導致「無使存錄」的結果，蘇洵接著引用仁宗的敕書反駁說：

洵竊見議者之說，與敕意大異。何者？前所授敕，其意曰纂集故事，而使後世無忘之耳，非曰制為典禮，而使後世遵而行之也。然則洵等所編者，是史書之類也。

⁹⁴ 不著撰人，《京口耆舊傳》（臺北：新文豐出版公司，《叢書集成新編》第101冊），卷6，〈姚闢〉，頁390，載：「姚闢，字子張，…早從歐陽公修學問，亦以家近往來金陵從王安石質疑。…以《春秋》受知於修者也，修又手書答之云：《禮記》雜亂之書，能如此指摘其謬，其功施後世無窮，以《禮記》受知於修者也。皇祐元年（1049）進士第，授陳州項城令。一時名士多慕與之交，…先是朝廷置局編修禮書，…命參知政事歐陽修提舉，至治平三年九月，修奏書成，詔以《太常因革禮》為名。」

⁹⁵ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷206，頁4996。

蘇洵說明此次修禮書，是「纂集故事」、「使後世無忘之」，故蘇洵等人所編的禮書屬「史書之類」，而非編撰禮典。

禮典與史書相較，史書的特色是要掌握細節，不能僅如禮典存大體，故蘇洵接著說：

遇事而記之，不擇善惡，詳其曲折，而使後世得知，而善惡自著者，是史之體也。若夫存其善者，而去其不善，則是製作之事，而非職之所及也。而議者以責洵等，不已過乎？

史體之書「遇事而記之」，不擇善惡「詳其曲折」，掌握了細節而後「善惡自著」。

史體之書，必須「詳其曲折」，故不可將檔案全數刪削。此外尚有一些困難，也使得刪削不可行，他說：

今朝廷之禮雖為詳備，然大抵往往亦有不妥之處，非特一二事而已。而欲有所去焉，不識其所去者果何事也？既欲去之，則其勢不得不盡去，盡去則禮缺而不備。苟獨去其一，而不去其二，則適足以為抵牾齟齬而不可齊一。

宋朝當時所行國家儀注，雖僅有部分不完善，但所謂的部分是哪些部分？若要採取刪削的方法，勢必要全數刪除，而導致「禮缺而不備」，甚或禮儀前後不連貫、有矛盾的結果。

蘇洵更直接指出張瓌的本意，不過欲「掩惡諱過」，以「全臣子之義」。但是掩惡諱過，並非臣子應有態度，接著他引《春秋》來說明。《春秋》的「隱諱」，是「惻怛而不忍言」，《春秋》更多的情形是直書不諱，他說：

昔孔子作《春秋》惟其惻怛而不忍言者而後有隱諱。…至於成宋亂，及齊狩，躋僖公，作丘甲，用田賦，丹桓宮楹，刻桓宮桷，若此之類，皆書而不諱。其意以為雖不善而尚可書也。

蘇洵所引《春秋》直書不諱的例子甚多，包括外交、賦稅、禮儀等方面。接著蘇洵解釋《春秋》「為賢者諱」，並不是不書，而是用婉轉的語詞文句，來說明「其過之止於此也」。⁹⁶

蘇洵接著說宋朝早期所行之禮，雖「小有不善」，並不是重大缺失，也不須避諱不書，若用「不書」的方法去遮掩，反而會引起後世的猜想，於該奏書的總結，蘇洵說：

今無故乃取先世之事而沒之，後世將不知而大疑之，此大不便者也。

刪削不書，將導致後世的猜疑等負面後果，前文也說明了《春秋》為賢者諱，也是種「書」法，為賢者諱並不是不書。蘇洵結論時又引班固《漢書》「志（誌）漢之事」，「悉載」而「無所擇」，足以作為撰述宋朝禮書的典範，宋朝早期的禮「小有過差」，載之「不足以害其大明」，又「可以使後世無疑之」。最後，蘇洵表明，若張瓌的建議成立，對修禮局目前的工作，是有「侵官」（侵權）之嫌，於禮不合。⁹⁷

宋廷最終仍接受了蘇洵的見解，蘇洵等人修撰工作得以正常進行。於上述的爭議中，可以看出蘇洵主張史官的著述權，是不容侵犯的。同時《太常因革禮》的定位是史書，而非禮典。

4. 《太常因革禮》的分類與因革

《太常因革禮》的修撰，除了參考宋朝早期禮書外，也參考有關單位的《儀注》、《例冊》，並參考了實錄、《封禪記》、《鹵簿記》、《大樂記》等資料，⁹⁸而該書的主旨，為記錄國家禮典的「因

⁹⁶ 見宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷15，〈議修禮書狀〉，頁434。蘇洵又說：「《公羊》之說減紀減項，皆所以為賢者諱，然其所謂諱者，非不書也，書而迂曲其文耳。然則其實猶不沒也。其實猶不沒者，非以彰其過也，以見其過之止於此也。」

⁹⁷ 宋·蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋註，《嘉祐集箋註》，卷15，〈議修禮書狀〉，頁434-435，謂：「班固作《漢》，志漢之事，悉載而無所擇。今欲如之，則先世之小有過差者，不足以害其大明。而可以使後世無疑之之意，且使洵等為得其所職，而不至於侵官者。」

⁹⁸ 參李壁，〈太常因革禮後跋〉及《四庫未收書提要》〈太常因革禮一百卷提要〉。上述二文均附於《太常因革禮》卷首。

革」。

歐陽修〈太常因革禮序〉，說明《太常因革禮》著重宋朝時國家禮典的變革，因此有「新禮」、「廢禮」的編撰，他說：

《開寶通禮》者，一代之成法，故以《通禮》為主，而記其變，其不變者，則有通禮存焉。凡變者，皆有所沿於《通禮》也；其無所沿者，謂之「新禮」；《通禮》之所有，而建隆以來，不復舉者，謂之「廢禮」。

前文述及宋初據唐朝禮典，撰成《開寶通禮》，但事實上宋朝不能盡行其禮。歐陽修〈太常因革禮序〉一文中，所說的「新禮」，是指《開寶通禮》所未載，而當時宋朝施行的禮；《開寶通禮》載明，而宋太祖建隆以來「不復舉者」，則稱之為「廢禮」。《太常因革禮》卷 68 至卷 88，收錄「新禮」二十卷，「廢禮」一卷。由新禮的制定及廢禮的廢止看來，唐宋的禮制，已有很大的變化，理當屬於「因革」的範圍。

除上所述新禮、廢禮外，《太常因革禮》用了相當多的篇幅，來敘述延續自《開寶通禮》而又有所改變的禮，這也是「因革」範圍。這部分的禮，《太常因革禮》依總例（二十八卷）、吉禮（五十一卷）、嘉禮（九卷）、軍禮（三卷）、凶禮（三卷）排列，全書最後殿以廟議十二卷。吉禮等五禮，雖沿自《開寶通禮》，但亦有所改變。例如屬吉禮的封禪禮，《太常因革禮》用了三卷的篇幅來敘述。封禪是真宗朝的大事，曾編《大中祥符封禪記》五十卷，⁹⁹《太常因革禮》比較了《開寶通禮》與真宗朝的《大中祥符

⁹⁹ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷70，大中祥符元年十二月壬辰，頁1580，載：「謁啟聖院太宗神御殿，命丁謂、李宗諤、戚綸、陳彭年等編修《封禪記》，從彭年之請也。」卷74，大中祥符三年十月庚申，頁1692，載：「丁謂等《上大中祥符封禪記》。」程俱撰，張富祥校證，《麟台故事校證》（北京：中華書局，2000），卷2，頁63，謂：「大中祥符元年十二月，刑部員外郎直史館龍圖閣待制陳彭年，請以天書降後，至上尊號以前制、敕、章、表、儀注等編為《大中祥符封禪記》，詔翰林學士李宗諤、權三司使丁謂、祕閣校理龍圖閣待制戚綸與彭年編錄，送五使看詳。」

封禪記》封禪禮的不同，真宗封禪過於鋪張，不言而喻。¹⁰⁰

（二）「因革」的書法——以「恭謝天地禮」為例

《太常因革禮》著述目的，並不直接評論禮儀是否得當，而由「因革」的角度，記錄國家禮儀的轉變，如上述真宗朝的封禪禮即是。此外，《太常因革禮》有二十卷的「新禮」，其中「恭謝天地禮」佔二卷，本小節即以該禮為例，以說明新禮亦有因革的問題，略窺其「因革」的書法。

1. 「恭謝天地禮」的緣起

「恭謝天地禮」行之於真宗、仁宗朝，真宗朝有三次：大中祥符五年十一月三日、七年二月十六日、天禧元年正月十一日；仁宗朝兩次：天聖十年十一月六日、至和三年九月十二日。真宗、仁宗兩朝，合計共五次。¹⁰¹

恭謝天地禮是宋朝新創的國家級的禮儀，它的規格與南郊相同。郊祭禮是皇帝制度，彰顯皇權的重要禮儀，近來學界已有不少專著討論，¹⁰²但恭謝天地禮則鮮為學界注意。¹⁰³

章潢（1527-1608）《圖書編》中有〈歷代郊社總論〉一文，曾提及仁宗明道、嘉祐年間，一度以恭謝天地禮取代南郊祭祀，其文曰：

¹⁰⁰ 例如真宗封禪告廟時，由太祝奉毛血及盛動物內臟之豆與祭，而後燔之。宋·歐陽修等奉敕撰，《太常因革禮》，卷41，頁551，則謂：「《通禮》無此儀。」

¹⁰¹ 仁宗至和三年的這次祭典，因為有《至和儀注》，故《太常因革禮》幾乎全錄，「以備因革」，因此這次的祭典，分成上、下二部分，上部述於卷68，下部述於卷69。

¹⁰² 金子修一，〈關於魏晉到隋唐的郊祀宗廟制度〉，收於劉俊文主編，《日本中青年學者論中國史——六朝隋唐卷》（上海：上海古籍出版社，1995），頁337-386；小島毅，〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》，108（東京，1989.2），頁123-219；山内弘一，〈北宋時代の郊祀〉，《史學雜誌》，92-1（東京，1985），頁40-66；朱溢，〈唐至北宋時期的皇帝親郊〉，《政治大學歷史學報》，14（臺北，2010.11），頁1-52；楊倩描，〈宋代郊祀制度初探〉，《世界宗教研究》，1988年第4期，頁75-81。

¹⁰³ 據筆者所知，目前研究「恭謝天地禮」的專文，恐僅有山内弘一，〈北宋の国家と玉皇——新禮恭謝天地を中心に〉，《東方學》，第62輯（東京，1981.7），頁83-97。

宋朝之制，又有恭謝天地之禮，始於大中祥符之間，再行於天禧一如南郊之祭。仁宗於明道、嘉祐均〔復〕即大慶殿行之，如明堂故事，因輟郊祀，自是而後，遂不復講。¹⁰⁴

宋初皇帝南郊親祭時，漸以天地合祭為原則。¹⁰⁵恭謝天地禮，亦是在天地合祭的趨勢中，發展衍生出的新禮。由章潢的敘述，固可看出恭謝天地禮的重要性，但他認為仁宗明道、嘉祐時，以恭謝天地禮取代了郊祀，應是不夠精確之論。因為仁宗明道年以後、嘉祐年之前，仍有行郊祀的記載。¹⁰⁶《文獻通考》則明確地記載，仁宗在嘉祐元年以後，才不行郊祀，《文獻通考》謂：

嘉祐元年恭謝天地於大慶殿，四年禘祭，七年明堂，蓋不行郊禋者九年。¹⁰⁷

仁宗嘉祐年間，除了嘉祐元年行恭謝天地禮外，嘉祐四年行禘祭、嘉祐七年行明堂禮，嘉祐年間確實未再行南郊禮。仁宗崩於嘉祐八年（1063）三月，¹⁰⁸四月英宗即位，次年群臣即議恢復南郊。¹⁰⁹恭謝天地禮，成為真、仁兩朝特有的新禮，以下概述此新

¹⁰⁴ 章潢，《圖書編》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷94，〈歷代郊社總論〉，頁42b。該文非常簡潔地描述了宋朝「恭謝天地禮」的由來、發展，但有以下數點尚須澄清。第一、據《太常因革禮》真宗首行此禮，是在大中祥符五年十一月三日，如本文以下所述，除與奉天書有關，更直接是因真宗夢見聖祖下臨。

¹⁰⁵ 北宋初年皇帝親郊時，採天地合祭，有歷史發展的因素，亦有經學、學術的因素。神宗、哲宗、徽宗朝時朝臣有合祭、分祭的爭議。北宋末，確定分祭。到南宋時，又恢復天地合祭。參李溢，〈從郊丘之爭到天地分合之爭——唐至北宋時期郊祀主神的變化〉，《漢學研究》，第27卷第2號（臺北，2009.6），頁267-296。南宋的郊祀，參高橋弘臣，〈南宋の皇帝祭祀と臨安〉，《東洋史研究》，第69卷第4號（京都，2011.3），頁624-628。

¹⁰⁶ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷117，景祐二年七月，頁2745，載：「丙戌，詔以冬至有事於南郊」；卷122，寶元元年七月，頁2875，載：「戊戌，詔以冬至有事於南郊，其乘輿服御等物，令三司務從簡約」；卷122，寶元元年十二月，頁2888，載：「及祀南郊，趙元昊朝貢不至，將議討之」；卷132，慶曆元年七月，頁3149，載：「辛亥，詔以冬至有事於南郊。時議者或謂西兵未息，請罷大禮，上不許。」

¹⁰⁷ 元·馬端臨，《文獻通考》（北京：中華書局，1986），卷75，〈明堂〉，頁688-2。

¹⁰⁸ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷61，頁1480。

¹⁰⁹ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷200，治平元年，頁4846，本年雖主要討

禮的發展情況。

中國歷代皇朝多重視郊天祭地，宋朝亦不例外，宋初郊天祭地，每年共有六次，其中冬至圜丘、上辛祈穀、孟夏雩祀、季秋明堂祭天，而夏至方丘、孟冬地祭，則祭皇地祇。茲將宋初郊天祭地的大祀，表列於下：

表三 北宋初郊祀天地的主神

	11 月冬至 圜丘	正月上辛 祈穀	4 月孟夏 雩祀	5 月夏至 方丘	9 月季秋 明堂	10 月孟冬 地祭
有司攝事 時的主神	昊天上帝	昊天上帝	昊天上帝	皇地祇	昊天上帝	神州地祇 (北郊)
皇帝親祀 時的主神	昊天上帝、 皇地祇	昊天上帝、 皇地祇	昊天上帝、 皇地祇	昊天上帝、 皇地祇	昊天上帝	昊天上帝、 皇地祇

宋朝祭天地大祀，又可分為皇帝親祀及有司攝事兩種情形，¹¹⁰如表三所示，北宋初皇帝親祀時，以天地並祭為原則，表三中明堂祭祀，於仁宗時亦改為天地並祀。¹¹¹

真宗、仁宗兩朝的恭謝天地禮，始於真宗大中祥符元年天書

論如何配祀仁宗，但行南郊禮，應已重新展開；卷206，治平二年秋七月壬戌，詔：「詔以冬至有事于南郊。」

¹¹⁰ 南郊時場面壯觀，若每年均由皇帝親祀，將是不小的負擔，有司攝事則可減輕皇帝的祭祀負擔。汴京郊祀的盛大場面，參宋·孟元老撰，伊永文注，《東京夢華錄箋注》（北京：中華書局，2007），頁882-936。

¹¹¹ 關於明堂的研究論文甚多，明堂的政治宗教意含及唐朝有關明堂的研究，參見 Howard J. Wechsler, *Offerings of jade and silk: ritual and symbol in the legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 196-210.

宋朝於仁宗時始行天地合祭，見宋·宋綬、宋敏求編，《宋大詔令集》（北京：中華書局，1962），卷124，〈明堂合祭天地太祖太宗真宗配日月河海諸神悉如圜丘從祀詔〉（仁宗皇祐二年三月乙丑），頁426，載該詔謂：「明堂之禮，…國朝自祖宗已來，三歲一親郊，即偏祭天地…。故太祖皇帝雩祀、太宗真宗皇帝祈穀二禮，本無地示（祇）位，當時皆合祭天地，以祖宗並配，而百神從祀。今祀明堂，正當三歲親郊之期，而禮官所定，止祭昊天五帝，不及地祇，又配坐不及祖宗…。今移郊為大享，…其將來親祀明堂，宜合祭皇地祇，奉太祖、太宗、真宗並配，而五帝神州地祇，亦親獻之，日月河海諸神，悉如圜丘從祀之數。」仁宗明堂禮的改變，參劉子健，〈封禪文化與宋代明堂祭天〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，18（臺北：1964），頁45-49。

屢降，緊接著真宗封禪，祭天並祀地祇。至大中祥符五年十月，聖祖天尊降臨，¹¹²聖祖天尊是玉皇座下而為宋朝皇室的始祖，¹¹³玉皇漸成為降天書運動的主宰，「天」也由昊天轉為玉皇。¹¹⁴

2. 「恭謝天地禮」的發展

《太常因革禮》將真宗朝恭謝天地禮的形成，及該禮在仁宗朝的發展，以兩卷的篇幅來敘述，茲將《太常因革禮》所述五次恭謝天地禮的實施，表列於下：

表四 《太常因革禮》所錄恭謝天地禮¹¹⁵

編號	時間	《太常因革禮》所錄五次恭謝天地禮
1	真宗大中祥符五年 (1012)	十一月三日恭謝玉皇於朝元殿。 《禮院儀注》：是歲設玉皇大帝、聖祖天尊、太祖、太宗位。
2	真宗大中祥符七年 (1014)	二月十六日恭謝天地於東郊。 《禮院儀注》初六年八月司天監奏，將來恭謝天地乞於城東汴陽同樂村擇地營壇，詔可。至是歲幸亳州，朝謁太清宮上老君冊寶還京，於此恭謝天地，其儀節神位並依南郊之禮。
3	真宗天禧元年(1017)	正月十一日恭謝天地於南郊。 《禮院儀注》：是歲正月十一日恭謝天地於南郊，如冬至圜丘之儀。

¹¹² 關於宋皇室始祖——聖祖天尊的造神運動，晚近的著作，參汪聖鐸，《宋代政教關係研究》（北京：人民出版社，2010），頁36-64。趙升，《朝野類要》（北京：中華書局，2007），卷1，〈聖祖〉，頁33，載：「真宗皇帝尊九天司命天尊為聖祖天尊大帝，蓋倣唐尊老君故事也，其詳載於國史。又秘書有《聖祖天尊大帝降臨記》」；卷1，〈天慶觀〉，頁33，謂：「諸州皆置建之，所以奉聖祖天尊大帝。」宋·王應麟，《玉海》，卷106，〈祥符聖製恭謝薦享樂章〉，頁1952，謂：「祥符五年閏十月壬午，詔於朝元殿恭謝上帝，以天尊降故也。二十四日戊子，內出聖製薦享玉皇大帝、聖祖天尊及太祖太宗配享樂章十六曲。」又說：「十一月丙申，於朝元殿恭謝玉皇。《會要》：祥符五年，御製朝謁玉清昭應宮、景靈宮十一曲；閏十月五日己巳，李宗諤上太廟奠獻登歌瑞安樂章，帝親製樂章十六篇。」

¹¹³ 宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷79，大中祥符五年十月，頁1797-1798。

¹¹⁴ 吳錚強、杜正貞，〈北宋南郊神位變革與玉皇祀典的構建〉，《歷史研究》，2011年第5期，頁51。

¹¹⁵ 宋·歐陽修等奉敕撰，《太常因革禮》，卷68，頁651-655。

編號	時間	《太常因革禮》所錄五次恭謝天地禮
4	仁宗天聖十年（1032，11月改元明道）	十一月六日恭謝天地於天安殿。 《禮院儀注》：是歲大內火災，修建宮室，恭謝天地於天安殿。禮官上言以行禮日迫，修撰儀注不及，其齋戒陳設牲牢禮器樂舞祠官，請依天聖八年南郊例施行。惟不設園丘，從祀神次止設天地及太祖太宗崇配二位。
5	仁宗至和三年（1056，9月改元嘉祐）	九月十二日恭謝天地於大慶殿。《禮院儀注》：是歲以聖體初安，詔恭謝天地於大慶殿。

前文述及真宗天書活動，於大中祥符五年十月又有聖祖降臨，故於本年第一次行恭謝玉皇，而主神是玉皇大帝，聖祖、太祖、太宗配享，《宋會要輯稿》的記載，也證實了《太常因革禮》的敘述。《宋會要輯稿》謂：

（大中祥符）五年閏十月一日，詔以來年正月一日御朝元殿受朝賀。先是，詔用冬至受朝賀，時以聖祖降慶，設道場一月於朝元殿，而冬至在恭謝玉皇致齋之內，故有是詔。¹¹⁶

冬至應祭園丘，但本年十月聖祖降臨，而於朝元殿設道場，冬至祭畢之朝賀，也改於朝元殿舉行，朝元殿道場所奉的主神為玉皇，從此開始真宗朝，以玉皇為主神的祭祀活動。《太常因革禮》將大中祥符五年「恭謝玉皇」，列為宋朝第一次「恭謝天地」的新禮，如下文所述，真宗朝漸以玉皇等同「昊天」。

真宗朝第二次恭謝天地是在大中祥符七年二月行之於汴京東郊，雖然史料並未明確記載祭祀的主神，但因發生起居注官員誤記為「昊天上帝」而遭到處罰之事件，故知此次東郊祭祀的主神應非昊天上帝。¹¹⁷

¹¹⁶ 清·徐松纂輯，《宋會要輯稿》（臺北：世界書局，1964），〈禮五六〉之六。

¹¹⁷ 清·徐松纂輯，《宋會要輯稿》，〈職官六四〉之二二，載：「七年八月五日，刑部郎中、直史館張復降工部郎中，左司諫、直史館崔遵度降左正言，職如故，並罷修起居注。坐記注以恭謝天地，擅增『昊天上帝』為『天皇大帝』及增聖祖配位故也。」這次東郊宋廷花了相當多的精神物力，在開封城東郊設壇祭祀，史官的記

《太常因革禮》載真宗朝第三次行恭謝天地之禮，是在天禧元年正月十一日，行之之於南郊。而且引《禮院儀注》特別說明：

是歲正月十一日恭謝天地於南郊，如冬至圜丘之儀。

在這年的正月初一，真宗皇帝「服袞冕升殿，恭上玉皇大天帝聖號寶冊」，其冊文中說：

嗣天子臣恒謹再稽首上言：…恭上聖號曰：太上開天執符御曆含真體道玉皇大天帝，…如祀昊天上帝之儀。¹¹⁸

冊文中明白說祭「玉皇大天帝」之儀，如「祀昊天上帝之儀」。因此十天後舉行的恭謝天地禮，天的神格應與玉皇有關。

真宗朝新創的恭謝天地之禮，逐漸地提昇玉皇的神格，甚至欲將「玉皇大天帝」與「昊天上帝」等同。真宗其實採取漸進的方式，逐漸有步驟的發展玉皇的神格，他先在朝元殿行恭謝玉皇之禮（大中祥符五年），而後在東郊（大中祥符七年）、南郊（天禧元年）行恭謝天地之禮，他似乎是逐步地向臣民說明，「玉皇大天帝」即是「天」。

作為真宗的繼承者，仁宗雖停止了不少真宗朝神道設教的活動，但仁宗朝也行了兩次恭謝天地之禮。第一次在天聖十年（1032，即表四編號為第 4 者），第二次在至和三年（1056）。¹¹⁹第一次因大內失火，於新宮室完工後行之；¹²⁰第二次則因仁宗生

錄，可能是援舊例，而誤記為昊天上帝，至於此次的主神是「玉皇」或「天皇」，以及是否有「聖祖天尊」配祀，則尚待查證。由朝廷的處罰看來，此次東郊的主神，不是「昊天上帝」則是事實。

章潢，《圖書編》，卷94，頁42-43，謂：「真宗恭謝大中祥符五年十月三日奉天書於朝元殿，恭謝上（玉）皇大帝，聖祖配位在東，太祖、太宗在西。天禧元年，既上玉皇聖號寶冊，皆舉是禮，然別立壇壝於國南，而儀物禮制悉如郊祀，視五年之制為加盛矣。祥符六年八月詔入來春，親詣亳州太清宮行朝謁之禮先於東宮，置壇回日恭謝天地一如南郊之制。」

¹¹⁸ 清·徐松纂輯，《宋會要輯稿》，〈禮五十一〉之十。

¹¹⁹ 參表四中之4、5。

¹²⁰ 清·徐松纂輯，《宋會要輯稿》，〈禮一七〉之一三，載：「十一月二日，詔以修

病，恢復健康後行之。雖然這些理由，都非常切合「人心之常」，但這兩次行恭謝天地之禮，其實均與改元有關。如天聖十年十一月，改元為明道；¹²¹至和三年九月，則改元為嘉祐。¹²²因改元而恭謝天地，實即宣示奉天啟運。

與真宗相較，仁宗朝行此禮時，均未設聖祖天尊的神位。例如天聖十年十一月六日所行的謝禮，《太常因革禮》特別載明：「從祀神次，止設天、地及太祖、太宗。」，其中「天」應是指昊天，而未設聖祖天尊的神位。另外至和三年九月的恭謝天地禮，於大慶殿「設昊天上帝、皇地祇位」，並「以太祖、太宗、真宗並侑」。仁宗朝的恭謝天地之禮，「天」的神位，又回歸到「昊天」。

3. 「恭謝天地禮」的因革書法

恭謝天地禮是宋朝的新禮，主要行之於真宗、仁宗兩朝，而兩朝間的恭謝天地禮主神亦有所改變。《太常因革禮》對真宗至仁宗時恭謝天地禮的改變，並沒有作任何的評論，但將仁宗至和年間有關恭謝天地禮的《（恭謝天地）儀注》，全錄進《太常因革禮》。原書的小注說：宋朝五次行恭謝天地之禮，而前四次「其儀注散失不完」，只有仁宗至和三年九月十二日宋朝第五次行恭謝禮的儀注，全錄進《太常因革禮》，其理由是「以備因革」。¹²³《太常因革禮》全錄至和《（恭謝天地）儀注》，真的僅為「備因革」？

就《太常因革禮》修撰的立場而言，恭謝天地禮是宋朝新發展出的天地合祭大禮，此禮是否恰當，不是該書評論的重點，該

宮室成，取今月六日于天安殿恭謝天地，次詣太廟行恭謝之禮。」又見《宋會要輯稿》，〈禮二五〉之五二，謂：「明道元年十月二十三日，詔以十一月六日于天安殿恭謝天地，次詣太廟恭謝。先是，八月十三日，大內火，至是修宮室成，行恭謝禮。」宋·李燾編撰，《續資治通鑑長編》，卷111，仁宗明道元年十一月，頁2591，謂：「十一月甲戌，上以修內成，恭謝天地於天安殿，遂謁太廟，大赦，改元，優賞諸軍，百官皆進官一等。」

¹²¹ 宋·宋綬、宋敏求編，《宋大詔令集》，卷123，〈恭謝天地于大安殿謁太廟赦天下改明道元年制〉（天聖九年十一月甲戌），頁424。

¹²² 宋·宋綬、宋敏求編，《宋大詔令集》，卷123，〈恭謝天地于大慶殿大赦改嘉祐元年制〉，頁425。

¹²³ 宋·歐陽修等奉敕撰，《太常因革禮》，卷68，頁651。

書不諱言宋朝曾行此禮的事實，而且此禮的起源與玉皇崇拜有關。雖然撰述《太常因革禮》時，真的如前文所述已找不到真宗朝有關此禮的詳細儀注，故該書僅錄仁宗朝至和三年的儀注。若細讀《太常因革禮》所錄至和三年《（恭謝天地）儀注》，將可發現主神已改回「昊天上帝」。《太常因革禮》除了陳述恭謝天地禮由玉皇為主發展到以昊天為主的事實，也保留了以昊天為主的恭謝天地禮儀式。

現代學界已注意及唐宋國家禮典的修撰，¹²⁴《太常因革禮》並不是蘇洵獨自完成的作品，但其中有些精義，與蘇洵的見解可以呼應，則是事實。前文論及蘇洵的〈六經論〉以禮為中心，展開有關論述，〈易論〉討論禮的神聖性，其實是「人為」的。而在宋朝的國家禮典的制定，如真宗朝的封禪禮、恭謝天地禮增祀聖祖天尊，及真宗至仁宗有關「天」祭禮的轉變，也證實了禮是「人為」的事實。凡此似乎也都印證了蘇洵的立論，可與史實呼應。

五、結言

北宋不少以史學見稱的學者，都對禮義投入了相當的關注。例如司馬光撰寫史學名著《資治通鑑》，稱該書：「止欲述國家之興衰，著生民之休戚。」該書起始於周威烈王二十三年，係因「三家分晉」亂了名份，故司馬光在此事件之後，加註一大段的「臣光曰」，來論證「禮」對國家興衰的重要性。¹²⁵又如歐陽修撰寫《新五代史》，也感嘆五代時期的禮義衰敗。

宋朝史學發達，為學界所共知，但蘇洵論禮、撰史則較少為人討論。在歷史發展中，來理解「禮」，是北宋中期不少學者的共見之一。蘇洵關於禮的論述，有獨到見解，甚有參考價值，同時也與當時學界關注的問題相契合。

¹²⁴ 張文昌，〈唐宋禮書研究——從公禮到家禮〉（臺北：臺大歷史研究所博士論文，2006），第三章第二節即討論《太常因革禮》的新形態禮書。

¹²⁵ 宋·司馬光，《資治通鑑》（臺北：宏業書局，1972），卷69，頁2187；卷1，頁3-6。此外司馬光撰寫《書儀》，亦是北宋重要私家編撰的禮書。

蘇洵有關禮的論述，自成體系，約可分為禮的內容及禮的實踐兩方面。禮的內容方面：論述禮具有神聖性、權威力量、內化和諧、人情基礎；禮的實踐方面：說明禮與民俗的辯證關係、檢討合宜與否（賞罰）的依據。其中禮的實踐方面，論證「史」的時空環境、反省，亦是禮能遂行的要件之一。

人為的社會，「禮」是最重要的特徵，蘇洵常用「禮之權」觀點，說明禮不僅是身體的動作，它也具有權威，同時也是種力量，會影響到民俗。也因為禮是人為的，故有合宜或不合宜的問題，歷史的發展遂成為檢視合宜與否的必要手段之一。因為蘇洵有關禮的完整論述，集中在〈六經論〉，其重史的立場，也形成他的經史「義一體二」說，經史相資互用，二者均不可絕對化。在經史關係上，亦是甚有特色的論述。

蘇洵晚年參與《太常因革禮》的修撰，以「史」來落實對以禮治國的關懷。該書因蘇洵堅持以「史」的立場來撰寫，而非撰寫「禮典」，故得以順利完成，「因革」的體例，可以掌握史實細節，同時使「善惡自著」。由本文所舉的「恭謝天地」新禮的制訂過程、發展，也可與蘇洵〈六經論〉「禮之權」的論述相呼應。禮是人為的，雖然禮（尤其國家典禮）有神聖性、權威性，但它畢竟是人為的。「詳其曲折」記錄此禮的因革，亦可作為後世檢討的素材。

蘇洵主張對「禮」的討論，必須落實到歷史之中。由「迹」來驗證「道」的發展，有其理論的依據，同時他也證明了這是種重要的方法。

A Discussion of Su Hsun's Ritual Theory: Also about His Outlook of the Relationship between *Classics* and *History*

Chiang, I Pin

Abstract

Su Hsun (1009-1066) is an important scholar of Shu School in Northern Sung China. He finished a theory about ritual system that could divide into two parts. Firstly, the contents of ritual, that will included ritual has being sacred, authority and power, transforming harmony, and its foundation of human feelings. Secondly, the practice of ritual, he explained that will have dialectics relation between ritual and custom, and discussed the principle of justice that could be as a base to reward and punishment. The second part of his theory of ritual, he wanted to proof that time-space environment and introspection in history is a fundamental element.

In the theory of ritual that established by Su Hsun, ritual must practice in history. In his theory about ritual, history is a fundamental element, that forming his view about the relation of *classics* and *history*. He will call the new relation is *yi yi tie er*, one way two type. They are no absolutely advantageous between *classics* and *history*. It is a characteristic discuss in the intellectual history of China.

In Su Hsun's old age, he participated in a team to compose royal ritual, named *Tai chang yin ge li*. In this royal ritual records, Sh Hsun insist that composed principle should be history not ritual codes. This ritual records book has been finished for his insist. *Yin ge* means continuous and change, that constituted the main contents of history. The style of *Yin ge* could recorded details and examine introspection both.

Su Hsun claims ritual must practicable, and the development of history could test and verify the way. It is not just a theory, in the works of composing ritual records book Su Hsun prove that history is an important method.

Key words: Su Hsun, ritual, Relationship between *Classics* and *History*, *Tai chang yin ge li*