

論韓儒丁若鏞禮說對鄭玄郊禘說 之顛覆與重構

許子濱

嶺南大學中文系教授

一、緒言

茶山丁若鏞(1762-1836)是朝鮮王朝後期實學派的禮學大師，著述宏富，成就卓著，是韓國儒者的代表人物，在韓儒對中國禮學研究中擁有無可比擬的地位。茶山自許：「余所不朽，唯《禮》與《易》。」¹觀乎今存茶山著作，可見茶山論禮，最重喪祭，說義亦有可取，《喪禮四箋》即是其中的表表者。在傳世三種禮書（即三《禮》）中，茶山最尊信《周禮》，以為其書成於周公之手，是「周公致太平之書」²（說同劉歆[?-23]³）；又謂其成書時代最早，「是周家大典，雖其中或有未及施行者，及後來廢格不行者，然文字最高古，斷非春秋以

本文自初稿至定本，屢經修訂。承蒙三位評審先生多所賜教，使全文結構佈局、論證脈絡、述評層次、裁斷立場，以致措辭行文，更趨完善，謹此致以由衷的敬意及誠摯的感謝。

¹ 丁若鏞：〈僧菴禮問〉，《禮疑問答》（首爾：茶山學術文化財團，2012年《與猶堂全書》第22冊），頁254。

² 丁若鏞：《喪禮外編》（《與猶堂全書》，第21冊），卷1〈檀弓箴誤四〉，頁130。

³ 劉歆以為，《周禮》是「周公致太平之迹，迹具在斯。」賈公彥〈序周禮廢興〉引馬融《周官傳序》語，見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1989年《十三經注疏附校勘記》本），總頁7下。

後之筆。」⁴ 茶山說過：「先執《周禮》，覈其本旨，露其真面」⁵，然後聚訟可決。也就是說，在處理具爭議的禮制時，只要執持《周禮》，弄清楚它的本旨，便可用作決訟的依據。茶山以為，《儀禮》為春秋時行用之禮，不盡出於周公手筆。而《禮記》則為孔子之後子游、子夏之門人若公羊、穀梁之徒各記舊聞而成。茶山以禮治《春秋》，云：「惟是韓宣子之聘魯，所觀者《易》象、《春秋》，而却云『周禮在魯』（昭二年），則《春秋》者，周禮之所徵也。欲知周禮者，其不考之於《春秋》乎？」⁶ 在茶山看來，《春秋》經文為「孔子親手之筆」⁷，所記吉、凶、軍、賓、嘉五禮為周禮提供實證。換句話說，要想認知周禮，就必須徵實於《春秋》。以《周禮》治《春秋》，也就是推魯禮以言周禮。《春秋考徵》正是茶山實踐其理念和主張的成果。此書以「堂堂《周禮》，皇皇聖典」⁸ 為本，以《春秋》為徵實的依據，著意於重構周代吉凶二禮的體系。書中論說《春秋》所記郊、社、禘、時享、朔祭、廟制、即位及葬諸禮，均為吉凶二禮中的犖犖大端，主要針對鄭玄(127-200)、杜預(222-285)、賈公彥(生卒年不詳)、孔穎達(574-648)等漢唐注疏家之說進行辯駁論難。其廓清鄭注以來聚訟之用心，在是書所附〈鄭氏六天之辨〉、〈先儒論辨之異〉及〈鄭氏禘祭之辨〉各篇中更見突出。因此，茶山禮學論著有一個非常明顯的特徵，那就是對中國禮家深致不滿之意，勇於別立新解。

茶山論禮，力求博考精審，參古酌今，務歸至當，旨在闡明禮文所含先聖先儒制禮精義，經世致用。茶山專研喪、祭二禮，其論說所及，多為禮文中的疑難或有重大爭議之處。總結茶山說禮旨要及其方法，在於甄別各說之異同，為之疏通別白，駁正舊說之謬誤，並折衷《周禮》，提出己見，有破有立。其案語精切，說義通達之處，覽之令人耳目一新，豁然開朗。總括而言，茶山說禮，所運用的論辯方法值得借鏡。他堅執唯是是求的治學態度，「惟是其是，惟是是從，惟是是執」⁹。茶山既重文本，又善用推論之法，套用他自己的話來說，就是

⁴ 轉引自葉國良：〈韓儒丁若鏞《檀弓箴誤》平議〉，《禮學研究的諸面向》（新竹：清華大學出版社，2010年），頁232-233。

⁵ 丁若鏞：《春秋考徵》（《與猶堂全書》第14冊），頁49。

⁶ 同前註，頁32。

⁷ 同前註，頁47。

⁸ 同前註，頁54。

⁹ 轉引自金彥鍾：〈朝鮮茶山丁若鏞的《論語說》三條〉，二〇一一年一月十五日香港大學「亞洲漢字學與教國際研討會」發表之論文。

「推論推通，皆以經文爲本」¹⁰，說明推類旁通在詮解經義上的重要性，其推論往往揆情度理，大有一空依傍，自立一家言的大氣魄。茶山的禮學，尤其是當中「獨創發明」的禘說，深受當代韓裔學者的推崇。近兩年，Hongkyung Kim 出版茶山著作的英文譯本，以廣其流傳於世界漢學，其中關涉禘說之處，影響所及，難以估量¹¹。

近十數年來，茶山禮學已引起當代禮家的重視，並對之展開研究，當中最引人注目的是兩位先生的論著。彭林先生在《中國禮學在古代朝鮮的播遷》中專闢三章討論茶山禮學，概括茶山禮學的特徵及重要觀點。彭先生指出，在喪禮上，「茶山對鄭注懷有很深的成見，所以處處以鄭注爲靶的，意在清除鄭氏的影響」，還將茶山與清人禮學進行比較。彭先生認爲，茶山對鄭玄注的批評，固然有正確的見解，但也不乏誤讀、錯判的情況¹²。葉國良先生平議茶山《檀弓箴誤》，對茶山之說提出四點意見：(1) 有理據者；(2) 有說理未安者；(3) 有正誤參半者；(4) 有錯誤者，而其致誤之由，是因爲對華夏重要著作未曾寓目¹³。兩位先生平議茶山禮學，皆甚精當。珠玉在前，今愚所論，旨在選取茶山自創且自詡獨得先聖制禮本義之說，析述其《春秋考徵》、《樂書孤存》、《論語古今注》如何看待和處理傳統禮學的一大難題——郊禘，又如何在此書及相關論著中否定鄭玄以郊禘解讀〈大司樂〉，而代之以連鄭玄尙且付諸闕如的「禴」禮，藉顛覆鄭義重構《周禮》祭祀譜系，爲之作一平議。

二、茶山禮說對鄭玄等中國禮家著作的接受與排詆

從學術淵源的角度來說，茶山固然是朝鮮禮學的集大成者，而通覽《與猶堂全書》收錄的各種禮學著作，可見其對中國自漢及清儒者的論著有廣泛的接受。即如上述，茶山以《春秋》爲《周禮》之證，漢代甚或以前，古《左氏》說早

¹⁰ 丁若鏞：《喪禮外編》，卷3〈正體傳重辨三〉，頁264。

¹¹ Hongkyung Kim, *The Analects of Dasan, Volume 1: A Korean Syncretic Reading* (New York, New York: Oxford University Press, 2016) and *The Analects of Dasan, Volume 2: A Korean Syncretic Reading* (New York, New York: Oxford University Press, 2018).

¹² 彭林：《中國禮學在古代朝鮮的播遷》（北京：北京大學出版社，2005年），頁340。

¹³ 葉國良：〈韓儒丁若鏞《檀弓箴誤》平議〉，頁230-258。

就提出「孔子作《春秋》，《春秋》者，禮也。」¹⁴不特《左氏》，《公羊》、《穀梁》二家同樣以禮闡發《春秋》義例。董仲舒(179-104 B.C.)說過：「《春秋》者，禮義之大宗也。」¹⁵賈逵、服虔、穎容等皆以爲「孔子自衛反魯，考正禮樂，脩《春秋》，約以周禮」¹⁶。說明孔子脩《春秋》，是折衷於周禮，以論定人事之善惡是非。總之，「《春秋》者，禮也」是三《傳》之通義。《春秋》與禮相爲表裏，可說是漢儒的共識。稍後於茶山的劉文淇(1789-1854)，在《春秋左氏傳舊注疏證》注例的第一條就開宗明義說：「釋《春秋》必以《周禮》明之。」¹⁷可見茶山以《周禮》治《春秋》，取徑與中國諸儒大致不別，而論其對此兩經的尊崇，較諸中國諸儒，則有過之而無不及。茶山說禮，對漢、唐、宋注疏的接受自不必說，元人敖繼公(1279-1301)以至清人徐乾學(1631-1694)、毛奇齡(1623-1713)、秦蕙田(1702-1764)、劉台拱(1751-1805)等大家的著述亦皆所取資。又如，就《檀弓箴誤》所見，茶山對鄭玄注臧否不一，如辨析服虔、鄭玄與杜預三儒就《左傳》「不薨于寢，不殯于廟，則弗致也」所釋之異，就斷言「鄭說最正」¹⁸。姑勿論這個判斷是否準確，就此而言，其解說喪禮雖未一味摒棄鄭說，但正如葉國良先生所言，茶山撰著《檀弓箴誤》，緣於對中國禮家解說喪禮不能愜意，故對之多所譏評，用語時見尖刻¹⁹。

茶山非議鄭玄注，普遍見於《春秋考徵》之中。在論說郊禘之時，茶山多方針砭、排詆詬斥鄭玄之說，措辭至爲嚴厲。其中譏評鄭玄冬至郊祀上帝之說，有云：「上誣先王之大典，下啓後王之黷祀者，鄭玄之註也」、「自古以來，壞法謬典皆起於昏暴之君、叛逆之臣，國滅身亡，而其法猶傳於後世」，又云：「鄭說者，讖緯之末流，巫覡之導師，衆邪之宗，群僞之叢，儒者不可以不辨也」²⁰。誠如其說，則只郊祀一端，鄭玄實爲千古之罪人。其鞭撻鄭注，對之深

¹⁴ [清]皮錫瑞：《駁五經異義疏證》，收入馬小梅主編：《國學集要》（臺北：文海出版社，1968年），第1冊，頁277。

¹⁵ 司馬遷〈太史公自序〉引董仲舒語。[漢]司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982年），第10冊，頁3298。

¹⁶ [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），總頁1030下。

¹⁷ [清]劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（香港：太平書局，1966年），〈注例〉。

¹⁸ 丁若鏞：《喪禮外編》，卷1〈檀弓箴誤四〉，頁129。

¹⁹ 葉國良：〈韓儒丁若鏞《檀弓箴誤》平議〉，頁231。

²⁰ 丁若鏞：《春秋考徵》，頁57。

痛惡絕，莫斯為甚！中國古今禮家對鄭玄郊禘之說，多有非議，或斥之為謬妄之說，但像茶山這種論調，迄未一見。茶山將捍衛、保護先聖創建的重大禮典視為己任，郊祀繫於至極之尊，自不得有絲毫差錯。茶山說過：「論聖人制禮之本義，則或以之嚴其統緒，或以之防其禍亂，而在儒者議禮之日，但當博考精審，務得先聖先儒所制所講之經旨而已。」²¹ 故儒者說經議禮絕對不能不加矜慎。在茶山看來，鄭玄破壞聖典，以郊禘之說最甚，後人不察，為鄭說所蒙蔽，以致於「《大清禮部則例》郊祀之典，鄭義無一不行，是知謬義之必主世如此矣」²²。對此，茶山感慨繫之，說：「康成注經，最稱三《禮》，而其錯誤如此。吉禮為五禮之首，郊禘為吉禮之首，而叢雜妖妄，無一而當於理，王肅斥之是矣。而王肅終不得立，鄭玄終不得廢，所謂郊祀之典，下逮明清，欽此欽遵，靈威仰，赤燁怒，遂篡上帝之位。嗚呼！其何言矣。」²³ 故茶山說禮，專主於正本清源，直探經旨，以闡明聖人制禮之本義為依歸，鄭玄注或唐人疏中「重慳貶謬」者，自必被摧陷廓清。茶山顛覆舊說，目的在於重構周禮。最突出之處在於，用禴來取代郊禘，嘗試破譯〈大司樂〉的三大奏樂，著意推翻自漢、宋、明、清以來相沿不變之成說。茶山說《周禮》之「禴」，若果能「覈其本旨，露其真面」²⁴，對中國禮學來說肯定是一大發明，千古以來儒者圍繞郊禘及《周禮》三大祭樂之聚訟，亦自有定讞；若其不然，則其說得失利弊之所在自有辯證裁量的必要。

三、鄭玄郊禘說對《周禮》及《春秋》的曲解與茶山對鄭說的顛覆

（一）鄭玄郊禘說與其對《周禮》及《春秋》的曲解

鄭玄繼劉歆之後，堅信《周禮》為周公致太平之書，注解開篇「惟王建國」就說：「周公居攝而作六典之職，謂之《周禮》，營邑於土中。七年，致政成王，以此禮授之，使居雒邑治天下。」²⁵ 時人林孝存（生卒年不詳）、何休（129-

²¹ 丁若鏞：〈正體傳重辨三〉，頁 263-264。

²² 丁若鏞：〈鄭氏六天之辨〉，《春秋考徵》，頁 286。

²³ 丁若鏞：〈鄭氏禘祭之辨〉，同前註，頁 307。

²⁴ 丁若鏞原文云：「覈其本旨，露其真面，然後此訟乃可決也。」同前註，頁 49。

²⁵ [清]孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年），第1冊，頁9。

182) 等謂《周禮》爲六國之書，鄭玄均撰文與之論難²⁶。鄭玄徧注三《禮》，會通彼此，信奉《周禮》爲周公所制，以此爲核心建構其龐大的禮學體系，統貫六經乃至羣經²⁷。在祀天祭地方面，鄭玄以互注互證之法會通三《禮》，疏通調和其間的分歧與矛盾，並藉緯書組織其體系。

從文本運用及辯證推論來看，鄭玄注解郊禘，除了串連《周禮》內部的經文，還進行跨文本的整合，將這些經文與《禮記》的郊禘及其參校《春秋》所得的禘祫之制銜接起來，更將緯書的「五帝」（《河圖》等）及「五精」（《春秋演孔圖》等）感生說與之套合²⁸，從而建構起一個獨特而完整的以《周禮》爲中心的郊禘體系。禮書中原本語焉不詳處，尤其是《周禮》那些顯得孤立零散、籠統含糊的文字，經過鄭玄的挪用和推衍，都變得連貫、具體。可是，也許鄭玄沒有料想到，經此「改造」，《周禮》的「真象」反而隱沒不彰（說詳下文）。

根據鄭玄三《禮》注，大抵可以勾勒出其意中的郊禘要義。《周禮·大宗伯》記「以禋祀祀昊天上帝」，鄭注云：「玄謂昊天上帝，冬至於圓丘所祀天皇大帝。」²⁹ 現存文獻中，以「冬至」與「圓丘」連言，始見於〈大司樂〉的「凡樂，圓鍾爲宮，……冬日至，於地上之圓丘奏之」。鄭玄據〈大司樂〉下文的「天神皆降」，謂「天神則主北辰」³⁰。「北辰」，即北極星，在紫微宮，係天之最尊星。《廣雅·釋天》：「北辰謂之曜魄」，王念孫(1744-1832)《疏證》云：「《北堂書鈔》引《書大傳》云：『北辰謂之曜魄。』《春秋》緯謂北極爲曜魄寶，蓋本於《大傳》也。」³¹ 緯書如《春秋佐助期》、《春秋合誠圖》等，皆以天皇大帝爲北辰，或合稱「天皇大帝曜魄寶」³²。《禮記·月令》「令民無不成出其力，以共皇天上帝。」鄭注云：「皇天，北辰曜魄寶，冬至所祭於圓丘

²⁶ 錢玄：《三禮通論》（南京：南京師範大學出版社，1996年），頁25-26。

²⁷ 詳參皮錫瑞：〈論鄭君以《周禮》爲經《禮記》爲記其別異處皆以《周禮》爲正而《周禮》自相矛盾者仍不能彌縫〉，《經學通論》（北京：中華書局，1989年），頁55-56。邨積意：〈鄭宗《周禮》的具體表徵〉，《兩漢經學的曆術背景》（北京：北京大學出版社，2013年），頁171-186。羅健蔚：《鄭玄會通三《禮》研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2015年）。

²⁸ 楊天宇：〈《周禮》之天帝觀考析〉，《經學探研錄》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁226。

²⁹ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第5冊，頁1297。

³⁰ 同前註，第7冊，頁1757。

³¹ [清]王念孫著，鍾宇訊點校：《廣雅疏證》（北京：中華書局，1983年），頁288。

³² 楊天宇：〈《周禮》之天帝觀考析〉，頁227-229。

也。」³³ 鄭玄就是這樣根據《周禮》文本，摻雜緯說，把冬至、圜丘與祀昊天上帝扣連起來。再聯繫《禮記·祭法》的「周人禘饗而郊稷」，說「此祭天圜丘，以饗配之」，把祭昊天於圜丘看成禘，而禘饗即以饗配食。同一條注裏又區別禘與郊，說：「祭上帝於南郊曰郊」³⁴。禘大而郊小。禘、郊相對，反映在〈大司樂〉「乃奏黃鍾，……以祀天神」的鄭注上。鄭玄說：「天神，謂五帝及日月星辰也。王者又各以夏正月祀其所受命之帝於南郊。」³⁵ 郊祀對象的「五帝」，指「感生帝」，即受命帝。鄭玄云：「王者之先祖，皆感大微五帝之精以生。」³⁶ 鄭玄所述的天帝譜系，名目錯出，光怪陸離，昊天上帝、天皇大帝，或簡稱「昊天」，或變稱「北辰」，居於紫微宮，乃天神之最尊者；其下又有五天帝，居太微宮，即東方蒼帝靈威仰、南方赤帝赤熛怒、中央黃帝含樞紐、西方白帝白招拒、北方黑帝汁光紀。此五帝加上至上帝，即所謂「六天」或「六帝」³⁷。於是乎《周禮》之「五帝」，就有了細目。王者的先祖，皆感五帝之精氣以生，是五帝即其先祖之所自出。周人的始祖后稷就是其母姜嫄感東方蒼帝的精氣而生。因此，「郊稷」就是郊祀蒼帝，而以后稷配食³⁸。由是鄭玄建構起祭祀之對象、時間、地點和方式都一應俱全的禘郊之制：冬至建子之月於圜丘禘祭天皇大帝，以饗配食；夏正建寅之月於南郊郊祭蒼帝，以后稷配食。

鄭玄又據《禮記·郊特牲》及《易》緯區分周、魯郊祀，因而注《禮記·郊特牲》「郊之用辛也，周之始郊，日以至」云：「郊天之月而日至，魯禮也。三王之郊，一用夏正。魯以無冬至祭天於圜丘之事，是以建子之月郊天，示先有事也。用辛日者，凡為人君，當齋戒自新耳。周衰禮廢，儒者見周禮盡在魯，因推魯禮以言周事。」³⁹ 按照鄭玄的想法，周王在冬日至（即建子之月）於圜丘禘祀至上帝，周郊就只能在夏正（即建寅之月），所以記文這裏說的冬至之郊，只能

³³ 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，2008年），上冊，頁679。

³⁴ 同前註，頁1783。

³⁵ 同前註，頁1739。

³⁶ 見《禮記·大傳》鄭玄注。鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》，中冊，頁1349。

³⁷ 有關「六天」說的討論，可詳陳賚：〈鄭玄「六天」說與禘禮的類型及其天道論依據〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版）2016年第2期，頁86-111。

³⁸ 詳參楊天宇：〈周人祭天以祖配天考〉，《史學月刊》2005年第5期，頁25。

³⁹ 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》，中冊，頁1063。

是魯郊。記文說「周」郊，緣於後儒據魯禮推致周禮。

鄭玄注解《周禮》，顯然有曲解經文的弊病。首先，若細繹《周禮》本文，便知：表示郊祀祭名的「郊」字，僅一見於〈節服氏〉；〈小宗伯〉雖有「兆五帝於四郊」之文，但嚴格來說，此「郊」字如同書中習見的其他「郊」或「四郊」，僅指特定的郊野區域劃分。至於「禘」字，《周禮》了無一見。「圜丘」祭天，除《周禮·大司樂》一處外，經書別無所見。其多稱「五帝」，也有可供分配於「五帝」的四個方位和四種顏色，但僅有「五帝」總名而沒有分別命名。再者，即以上舉經文為例，〈大宗伯〉「以禋祀祀昊天上帝」，並未說及祭祀之時、地，而鄭玄則以「冬至」、「圜丘」填塞其間。〈大司樂〉「乃奏黃鍾，……以祀天神」與「凡樂，圜鍾為宮，……冬至日，於地上之圜丘奏之」，前後兩次提到的「天神」，都是泛指，而不主某神。可是，同是「天神」，到了鄭玄注裏，前文是五帝中的蒼帝及日月星辰，後文卻又變成專主北辰；同是奏樂歌舞，以祀天神，經文未曾言及祭名，卻又被鄭玄分釋為前郊後禘。茶山在《樂書孤存》批評鄭說，云：「鄭於上節，以五帝及日月星辰為天神，以神州之神及社稷為地示。頃刻之間，又變其說，別創北辰崑崙之說，不亦亂乎？」⁴⁰ 針砭鄭氏之說，切中要害。鄭玄說禮，屢犯前後不一、紛歧不定這種毛病。其見於《禮記》注者，上舉〈郊特牲〉「周之始郊，日以至」，鄭玄以為魯郊。記文下云：「郊之祭，迎長日之至」，鄭玄卻又說是周郊。隨文釋義，難以自圓其說，難怪受到後世尤其是當代學者的詬病⁴¹。

鄭玄運用同樣的論證方法來建構《春秋》的「禘祫」之制，曾言「竊念《春秋》者書天子諸侯中失之事，得禮則善，違禮則譏，可以發起是非。故據而述焉。」⁴² 因撰《魯禮禘祫志》，據《春秋》以定魯禮禘祫先後疏數。《春秋》、《左傳》及《周禮》，都沒有談及「祫」，只有《禮記》三處有「祫」字。鄭玄將「禘」、「祫」視作兩種祭名，參校《春秋》所記祭事，再結合禮緯（如《稽命徵》、《含文嘉》）及《公羊傳》之文，將祫釋為三年喪畢之祭，而禘則為五歲舉行一次，分祭於各廟之祭，即所謂「三歲一祫，五歲一禘」。事實上，「祫」指合祭，與表示特祭的「犢」對言，只是一種祭祀方式，而不是祭名。細

⁴⁰ 丁若鏞：《樂書孤存》（《與猶堂全書》第23冊），頁51。

⁴¹ 寧鎮疆：〈鄭玄、王肅郊祀立說再審視〉，《歷史研究》2014年第5期，頁33。

⁴² 皮錫瑞：《魯禮禘祫義疏證》（《續修四庫全書》第112冊），總頁780上。

審鄭玄所言，大半不見於《春秋》，大多是推測之辭而已⁴³。

（二）王肅攻駁鄭義平議

鄭玄郊禘說引起學者的不滿，王肅(195-256)起而撰集《聖證論》，攻駁鄭義。王氏駁議，最明顯的是針對鄭玄信讖緯一端。即使堅信鄭說而屢斥王議為妄說的孫詒讓(1848-1908)，也不得不承認王肅對此的駁難「持論自正」⁴⁴。當然，鄭王之爭關鍵還在圜丘與郊之上。孔穎達撮舉鄭王論爭的大要說：「先儒說郊，其義有二。案：《聖證論》以天體無二，郊即圜丘，圜丘即郊。鄭氏以為天有六天，丘、郊各異。」⁴⁵鄭玄分圜丘與郊為二。王肅則主張圜丘即郊，就其所在（南郊）而言稱郊，論其所祭則曰圜丘，如是則天體唯一而已，何得有六？所謂「五帝」，乃是木、火、金、水、土五行之神，為天帝之佐⁴⁶。王肅以為天子有二郊，始郊在冬至，祭天於南郊之圜丘，其時在建子之月，至夏正月啓蟄又郊，祈穀於上帝。王肅周有二郊之說，得到後世不少禮家的贊同，唐儒陸淳(?-806)《春秋集傳纂例》卷二引啖助(724-770)曰：「天子以冬至祭上帝，又以夏之孟春祈穀于上帝，禮行於郊，故謂之郊。」⁴⁷秦蕙田《五禮通考》引新安王氏(炎)曰：「周天子有日至之郊以報本，有啓蟄之郊以祈穀。」⁴⁸兩郊之旨，分別甚明，冬至之郊為報本反始，啓蟄之郊為祈穀。秦氏點明，圜丘郊天為正祭，祈穀之郊為祈祭。秦氏辨析兩郊之別在於卜日與否，圜丘用冬至，不卜日，而祈穀用辛日。用辛日皆須卜，《春秋》記魯八次卜郊可證。魯禮無冬至圜丘之祭，僅有啓蟄而郊，大致相當於周天子祈穀之禮。基於這種認識，秦氏批評說：「自鄭氏合日至用辛為一，而郊祭之禮及祈穀之禮俱晦。故自漢以後，郊必用辛，而二祭不分矣。梁祈穀祭先農，是以人鬼為天帝。唐祈穀祀感帝，是以讖緯惑

⁴³ 錢玄：〈鄭玄《魯禮禘祫志》辨〉，《三禮通論》，頁476。又參拙作：〈《春秋》、《左傳》禘祭考辨〉，《《春秋左傳》禮制研究》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁211。

⁴⁴ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1746。

⁴⁵ 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》，中冊，頁1023-1024。

⁴⁶ 王肅以「五帝」為五行之神，其祭配以五人帝、五人神。孫星衍以為王說實與鄭同義。〔清〕黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》（北京：中華書局，2007年），第2冊，頁611。

⁴⁷ 〔唐〕陸淳纂：《春秋啖趙集傳纂例》（北京：中華書局，1985年），卷2，頁22。

⁴⁸ 〔清〕秦蕙田：《五禮通考》（臺北：聖環圖書公司，2005年），卷21，頁13b。

正經。惟顯慶禮與政和禮圜丘祈穀，皆祭上帝，始不失古誼。」⁴⁹ 秦氏梳理自漢迄宋郊祭之事實，發現各朝遵循鄭說，必用辛日，但梁、唐所祭對象不當，只有唐高宗（顯慶禮）與宋徽宗（政和禮）二帝祈穀於上帝，仍不失古義。黃以周（1828-1899）《禮書通故》宗鄭義為說，認為「圜丘與祈穀郊二祭之禮，經傳畫然有分。晉宋諸代用王肅說，遂合二祭為一祭，義在報本事兼祈穀，可謂政厯祀黷。」⁵⁰ 孫詒讓也說：「（鄭、王）二義舛鑿，南北諸儒，申彼絀此，迄無定論。唐宋以後儒者，多遵王義，而鄭義益晦。」⁵¹ 所言「多遵王義」，說同黃以周，皆針對王肅謂圜丘即郊而言。然則唐宋諸帝之祭郊與後儒之議郊，較諸鄭、王二說，有合有不合，實則兩義俱失。

依鄭義，禘為大祭，涵攝冬至地上圜丘，夏至澤中方丘二祭，以及宗廟大祭。王肅同意禘為大祭，但認為限於宗廟，每五年大祭先祖，與圜丘及郊畫然有別⁵²。王肅駁難鄭玄，以為祖所自出為始祖，說有未允。若依其說，則〈祭法〉禘饗而以稷配，即以饗為后稷所自出。須知王者自天受命，若推所自出，則當本之於天⁵³。

楊天宇（1943-2011）先生把先儒郊說放在中國曆法的發展中來考量，認為：「禮書及鄭、王二氏關於郊天時間的說法，並不符合西周曆法的實際，因為當時的曆法尚不能推算二十四節氣，故所謂冬至郊、立春郊或啓蟄郊，不過是後世學者的構擬。」⁵⁴ 如其說可信，則二至是春秋以後的產物，不能反映周禮的真象。我們固然不能認為西周曆法中產生二十四節氣，然而古人應由四律、四呂、八律管主候四氣，發展到用八律、八呂、十六律主候八節（二分、二至、四立）。馮至先生相信，河南舞陽縣賈湖出土的距今七千年的新石器時代的二十二支丹頂鶴腿骨製作的骨笛，與這個發展過程有關⁵⁵。可見鄭、王二氏郊天時間之說，不能

⁴⁹ 同前註，卷 21，頁 1a-b。

⁵⁰ 黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》，第 2 冊，頁 612。

⁵¹ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第 7 冊，頁 1769。

⁵² 詳參寧鎮疆：〈鄭玄、王肅郊祀立說再審視〉，頁 35-36。

⁵³ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第 7 冊，頁 1770。

⁵⁴ 楊天宇：〈西周郊天禮考辨二題〉，頁 65。在校勘過《周禮·大司樂》與《史記·封禪書》所引《周官》相關文字後，楊天宇甚至猜想今本《周禮》「圜丘」「方丘」字樣乃王莽所增。（頁 60）楊先生高足朱琨：《〈周禮〉中的圜丘祀天禮研究》（鄭州：鄭州大學歷史學院博士論文，2012 年）也提出相同的看法（頁 10）。

⁵⁵ 馮至：《中國天文考古學》（北京：社會科學出版社，2001 年），頁 196。

貿然抹煞。

（三）茶山對鄭說的顛覆

跟鄭玄一樣，茶山也認為《周禮》為周公致太平之書。對於《春秋》，茶山同樣尊信，以為是書為「孔子親手之筆」，可據之考徵周禮。就《春秋考徵》所見，茶山論說，謹守《周禮》及《春秋》本身，藉細玩經文，合證兩經，直探經旨，不但努力擺脫漢唐注疏的束縛，對當中包含的特定時代的學術意蘊毫不在意，即使是秦漢之前的材料如《禮記》、《呂氏春秋》、《大戴禮記》（〈夏小正〉等）等也慎加選擇。茶山論說郊禘，固然摒棄鄭說，對王肅之說，除吸收天體無二說外，亦一併不取⁵⁶。

《春秋考徵》開篇，首論「魯之郊禘始於僖公」，認為魯之郊禘始於僖公僭用天子之禮，將《禮記》及鄭玄信從的周王賞賜說一併推倒。其所提理據，歸納起來，約有數端：(1)〈明堂位〉沒有明說成王命魯行郊禘之禮。(2)《春秋》自魯僖公三十一年起記魯郊之事，共有九次，皆事出非常（或因卜不從，或因牛傷，或因過時，或因不郊猶望）。如果說魯郊源於伯禽得到天子所賜，何故自魯隱公元年到僖公三十一年九十四年間全然未記魯郊之事？要說近百年間郊祀全部順利，無事可記，顯然不合情理。(3)〈魯頌·閟宮〉詩文透露僖公僭行郊禘的訊息。(4)〈明堂位〉記成王命魯公世世以天子禮樂祭祀周公，又說「祀帝于郊，配以后稷」，但「詳玩此文」，便可從其「筆法微婉」處探知記文隱含貶斥魯君僭禮之罪。(5)〈禮運〉記孔子說魯郊禘皆為非禮，慨嘆「周公其衰」。「周公其衰」應指衰於中葉，意味魯公非禮始於中葉，其時與僖公晚年相當。而孔子說的「幽、厲傷之」，也說明自幽、厲之後才出現諸侯僭禮的情況。(6)〈祭統〉記「成王、康王」賜魯重祭，但賜魯重祭只能一賜，又說再賜，於理不合。且〈祭統〉所記，「多不雅馴」，不足以取代《春秋》之義。(7)儘管襄王之時，周室已然衰弱，仍堅守天子禮樂，不答應晉文公請隧，如說成、康盛世，而有賜魯郊失禮之舉，顯然不合情理。以上舉數端為證，茶山斷言魯之郊禘，以

⁵⁶ 茶山贊同王肅所言「至極之尊，祇應是一」，謂「只此一語，嚴嚴正正，無容再言。」（丁若鏞：〈鄭氏六天之辨〉，頁282。）但對王肅「五帝」為「五行之神」說不以為然。詳見丁若鏞：〈先儒論辨之異〉（《與猶堂全書》第14冊），頁289。

僖公爲始作俑者，自此僭用天子禮樂，歷宣、成、襄、定、哀諸公而不輟⁵⁷。茶山辯證魯自僖公始僭用天子郊禮，用意在於由魯禮推致天子之禮。

根據考察《春秋》九次郊事，茶山得出「古之郊期，本在建卯之月」的結論。建卯之月，即周四月而夏二月，即「春分之月」⁵⁸。《春秋》記郊牛之災凡四，皆在春正月（建子之月），而改卜牛。這是由於卜得之牛須特加飼養三個月，以待郊祀所用。從春正月（子月）卜郊牛，到夏四月（卯）郊祀，恰爲三個月。茶山認定此爲郊在卯月之確證，並以《左傳》「啓蟄而郊，龍見而雩」二句八字「爲上古之遺文」，而非左丘明或後世之人所能言；又復「揅諸天道」、「考諸物性」，認定「啓蟄」爲春分之候，非寅月之氣。啓蟄而行郊天之禮，「大義玄遠」，並非專主祈農。《易》之震在二月春分之位，郊於其時，背後的大義正蘊含在「萬物出乎震」一語之中⁵⁹，魯僅一郊，天子之郊亦如是。

四、茶山魯郊僭禮始於僖公及郊祀時日說平議

上文列出茶山所提魯郊始於僖公的論據，其中較可取者，前人多已先得此意。周何(1932-2003)在《春秋吉禮考辨》中逐點反駁前人魯郊非禮說，恰恰可以用於釋除茶山的疑惑甚或反駁其說。《春秋》記魯郊，始於僖公三十一年，如說郊有常制，則難以解釋在隱公元年到僖公三十一年近百年間郊事順遂，全然不發生非常之事。可是，自《春秋》襄公十一年書郊，至定公十五年再書郊，其間六十七年，也沒有記及郊事。假設《春秋》記事起於襄公十二年，豈不是要說定公十五年前無郊事而自定公始僭？若其不然，則知僖公三十一年以前非無郊事，只是常事不書而已，不足爲怪⁶⁰。

茶山解讀〈禮運〉所記孔子之語，不免先入爲主，以己意說經，說有未允。孔子說「幽、厲傷之」，當指幽、厲傷及周道，只能求之於魯。如說魯在郊禘此等大禮上有所僭越，則孔子不應說「吾舍魯何適矣」這樣的話。孔子批評魯郊禘非禮，似乎是指摘其人於常禮有所差失，要不然，肯定不會只是感嘆周公道衰而

⁵⁷ 以上見丁若鏞：《春秋考徵》，頁 35-40。

⁵⁸ 同前註，頁 41。

⁵⁹ 同前註，頁 45。

⁶⁰ 周何：《春秋吉禮考辨》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970 年），頁 32。

已⁶¹。

至於說襄王時，周室儘管衰弱，尙能謹守天子禮樂，拒絕晉文公請隧，則成、康盛世，更絕不會容忍魯有僭郊之舉。晉文公請隧一事，可用作魯無僭郊的反證。試想霸主盛時，晉文公請隧，楚子問鼎，襄王及王孫滿尙能責之以正義，未聞晉、楚二君敢於執意妄爲。由此可見，春秋之際，諸侯縱有僭禮，也不敢以天子之制自居。僭郊之事大於用隧、問鼎，說猶秉周禮的魯侯公然這樣做，未必可信⁶²。

茶山謂魯自僖公始僭用天子郊禮，究其用意，無非是藉魯禮推致周天子之禮。如此推論，不無疏失。後世議禮者好言魯郊僭禮，竟致陳陳相因，幾成定讞。可是，只要細審孔子語意，便知此說站不住腳。魯郊出自天子特賜，〈祭統〉及〈明堂位〉鑿鑿言之，如說其文不可信據，則〈禮器〉及〈雜記〉所記魯人有事於上帝，亦須一併視作僞託，做法有欠嚴謹。作調停之論者，如王炎說：「魯僭天子禮，亦不敢盡同」，並嘗試釐清部分差異⁶³。準此而言，魯禮與天子禮的關係既難以確說，茶山以前者推致後者，忽略當中存在的諸多變數。

茶山據《春秋》書郊以四月爲常，斷言郊期在建卯之月。其說蓋是。楊天宇先生綜合《春秋》郊事、古〈武成篇〉及《逸周書·世俘》所記周武王於四月燎於周廟的事例，也推斷西周郊天的時間當在周曆四月（建卯之月）而夏曆二月⁶⁴。然而，茶山表明，啓蟄春分之候，非寅月之氣，遽然否定前人相沿的成說，卻未免過於絕對。《大戴禮記·夏小正》云：「正月，啓蟄。」《周禮·考工記·鞀人》云：「凡冒鼓，必以啓蟄之日。」鄭玄注云：「啓蟄，孟春之中也。」杜預《春秋釋例》亦云：「曆法，正月節立春，啓蟄爲中氣。」是啓蟄爲夏正孟春建寅之月中氣，古今無異議⁶⁵。而春分爲夏正仲春建卯之月中氣，與啓

⁶¹ 同前註，頁 30。

⁶² 參考馬端臨《文獻通考》之說。見同前註，頁 29。

⁶³ 秦蕙田引王炎云：「其（天子）祭天，車用玉路，旗用日月之常。魯僭天子禮，亦不敢盡同。是以有祈穀之郊，無日至之郊。祈穀于孟春，郊而後耕。則孟春乃建寅，非建子也。不敢乘天子玉路，又不肯乘同姓金路，故乘殷之大路。常畫日月，天子建之；旂畫交龍，同姓諸侯建之。常十有二旒，旂則九旒而已。今不敢全用天子之旂，故于旂上畫日月之章，綴以十有二旒。此皆用天子禮而不敢盡同。」見秦蕙田：《五禮通考》，卷 21，頁 13b-14a。

⁶⁴ 楊天宇：〈西周郊天禮考辨二題〉，頁 67。

⁶⁵ 詳參周何：《春秋吉禮考辨》，頁 37-38。

蟄之間相差一個月。況且，曆法節氣「有前有卻」，節未必恆在月初，氣亦未必恆在月半，中氣固多在下旬，亦可晚至下月初⁶⁶。啓蟄一般在寅月下旬，也可能遲至卯月上旬。古人說「啓蟄而郊」，未有確指月日，很可能是考慮到節氣未可限定某月。因此，即使啓蟄有可能出現在卯月，如朱大詔（1819年舉人）《春秋傳禮徵》云：「節氣有前有卻，建卯上半月猶屬啓蟄氣，故魯得用夏正二月郊」⁶⁷，似乎也不足以否定舊說。

茶山認為，啓蟄之郊，非為祈農，轉而據《易》發明郊祀的意蘊。這是茶山的創說，不單顛覆了自王肅以後先儒相沿已久的成說，較諸近人的看法也有明顯的不同。郊有祈穀之意，之所以得到歷代儒者的重視，不僅僅因為《左傳》的兩條材料（桓公五年云：「凡祀，啓蟄而郊」、襄公七年孟獻子云：「夫郊祀后稷，以祈農事也。是故啓蟄而郊，郊而後耕」），還有其他文獻證明，如《禮記·月令》也說：「〔孟春之月〕天子乃以元日，祈穀于上帝」，《毛詩·周頌·噫嘻》小序也說：「春夏祈穀於上帝」。更重要的是，祈穀之郊可用於區分郊期（日至與春分用辛），用於區分魯郊與周郊（兼有祈穀與圜丘二郊），用於彌縫文獻在記載郊祀上的歧異。茶山之郊說，據魯郊以推致周郊，視魯禮與周禮為一，既已剔除圜丘之郊，只剩啓蟄之郊，又不信孟獻子「郊祀后稷，以祈農事」，因而否定郊祀祈農，不免作繭自縛。茶山的立說依據，主要是《國語·魯語》和《禮記·祭法》說的有虞氏郊禘（或郊饗），夏后氏郊鯀，殷人郊冥，周人郊稷，認為前三代郊祀的對象皆非農官，周人郊稷也只能是出於巧合。

如所周知，四代之禮必定經歷過漫長的發展演變，只是文獻不足徵信，即使今天，在出土材料（如卜辭、銅器銘文）的輔助下，要說殷周兩代之禮的眞象，有時也難有足夠的把握，遑論虞、夏兩代之禮，當然也無法釐清其間的因革損益。以郊祀論之，文獻所載虞、夏、殷三代的郊禮非常缺乏，考知無從，比較可信的是周人郊稷。周人郊祀以農官為配食對象，想必是基於農耕技術、曆法推算等條件的配合。要之，虞、夏、殷三代未必然，周人何必不然。由是而知，茶山刻意否定郊祀祈穀，倡為異說，治絲益棼。

從制禮之意來考量，周天子兩次郊天，禮意有別：冬至之郊在於報本反始，而啓蟄之郊則在於祈穀。〈祭義〉云：「郊之祭，大報天，而主日，配以月。」

⁶⁶ 同前註，頁40。

⁶⁷ [清]朱大詔：《春秋傳禮徵叢本》（《續修四庫全書》第128冊），卷4，總頁82上。

又云：「天下之禮，致反始也，致鬼神也，致和用也。」〈郊特牲〉概而括之云：「郊之祭也，大報本反始也。」意謂人始於天，反報初始，故於每歲冬至舉行郊天之祭。「大報天」，指於郊祭之時，大報天之衆神，既報答上天生養之功，亦藉此祈求福佑。《大戴禮記·朝事》云：「〔天子〕率而祀天於南郊，配以先祖，所以教民報德不忘本也。率而享祀於太廟，所以教孝也。」⁶⁸ 郊祭以明天德，虞、夏、商、周四代所同；敬祀宗廟，用以教民追養繼孝。二者不可偏廢。而魯郊僅限於啓蟄祈穀，無報天一層意義，體現「名位不同，禮亦異數」的精神。茶山說郊，只據魯郊推致周郊，顯然忽略這層禮意。

五、《周禮》祭祀譜系的重構——論茶山子月冬至無郊天之法及〈大司樂〉冬、夏二至之祭為禘禮

若說茶山說郊，不無可取，仍存有一點昔儒遺說的痕跡，則觀其禘說，縱論古今，徹底拋棄舊說，重構《周禮》祭祀譜系，盡顯破故立新的大氣魄，學術個性至為鮮明。當代學者 Hongkyung Kim 專研茶山學術，已出版兩本《論語古今注》英譯本，以廣傳於世界漢學，可以預見將擴大其說的影響力。對於茶山自創禘祭新說，Kim 氏表示贊同，並深致敬意。茲嘗試翻譯其評析茶山禘說如下：

令人驚奇的是，這裏茶山不依靠其他注家的意見而自行界定禘祭之義。他根據多種典籍嘗試解釋何為禘祭，會通見於不同章節之禘，藉以提出他對此禮的創造性詮解。正如他在《春秋考徵·禘之說》中所言，他研析此複雜的禮制，始於察覺《周禮》並未提出此種看似至關重要的儒家禮制：「《周禮》六篇都無禘字，如許大祭漏於《周禮》，有是理乎？」（《春秋考徵》318b）在《春秋考徵》裏，他對禘祭各方面的研究成果分見十二篇文章之中，構成朝鮮王朝時期有關儒家禮制的最具份量的駁議之一。當他說：「凡禘祭之說，詳見余《春秋考徵》，今不贅。」他並不是在自誇。他似乎很滿意自己的發現，故不忘顯露對己說的信心，說：「而二千年來，無有一人指此為禘者。」茶山之說列於〈原義總括〉，確為其所獨創發明。⁶⁹

⁶⁸ 黃懷信等：《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005年），下冊，頁1286。

⁶⁹ 謹附英文原文以供比對：“It is amazing that Dasan does not rely on any other commentator’s

正如 Hongkyung Kim 所言，茶山說禘，一空依傍，自行據《春秋》等經文建構其說。《春秋考徵》分十二個篇章論禘的諸面向，成為朝鮮王朝時期辯證禮學理論的一大巨著。茶山自詡己說獨得禘祭本真，並感嘆何以在他之前的二千年來無人能有此發現。茶山禘說，根本於《周禮》，考信於《春秋》，自行解讀禘祭，確為其「獨創發明」，其說通過英譯本的流傳，想必影響世界漢學。職是之故，茶山禘說是否合乎禘祭真諦，能否解開千古之謎，亟待客觀的辨析。

（一）茶山辨郊禘二祭之義

根據茶山的總結，《春秋》等文獻所載及昔儒所言禘祭大別有八：(1) 報本之禘；(2) 諦視之禘；(3) 喪畢之禘；(4) 練後之禘；(5) 時享之禘；(6) 圜丘之禘；(7) 方澤之禘；(8) 出王之禘。此外，《周禮》有「肆獻」、「饋食」與「追享」、「朝享」而先、後鄭分別釋作「禘」、「禘」。茶山總評此等禘說：「義各有據，理多相舛，精心會通，終有牴牾。」⁷⁰ 然後逐一辨析，在篇目中點明各說「謬義」所在，計有「論殷周禘譽為禘祭之本」、「論五年一禘，本非先王之法，而合祭曰禘，又非祭名」、「論三年喪畢，本無諦昭穆之祭」、「論小祥練祭之後，本無始禘之祭」、「論時享之禘，各祭其廟曰禘，合祭太廟曰禘」、「論禘祭必於太廟，而群公之廟不可禘祭」、「論圜丘方澤之奏樂，本非

opinions to define the meaning of the Di sacrifice here. He refers to various classical texts and tries to explain what the Di sacrifice was in order to integrate divergent passages that contain the vocabulary into his creative interpretation of this ritual. As he makes clear in his 'Theory of the Di Sacrifice,' in *Chunchu gojing*, the research he conducted in order to understand this complicated ritual began with the realization that *Rites of Zhou* does not introduce this seemingly crucial Confucian ritual: 'The character *di* does not appear even once in the six volumes of *Rites of Zhou*, as though it is permissible for a great ritual to be missing in the classic. Is this compatible with principle?' (*Chunchu gojing* 318b) In *Chunchu gojing*, his research resulted in twelve separate articles on various aspects of the Di sacrifice, constituting one of the most voluminous theoretical arguments on Confucian rituals during the Joseon dynasty. He was not being boastful when he said, 'Details are in my *Chunchu gojing*; a redundant explanation is unnecessary.' He seems to have been satisfied with his findings, and he did not forget to display his confidence in his theory by saying, 'Unfortunately, for the past two thousand years, there has been no one who recognized the ritual as the Di sacrifice.' It is true that Dasan's theory, which is listed in 'Overview of Original Meanings,' is inventive." Hongkyung Kim, *The Analects of Dasan, Volume 1: A Korean Syncretic Reading*, pp. 180-181.

⁷⁰ 丁若鏞：《春秋考徵》，頁 117。

禘祭」、「論出王之禘，在古經無徵」、「論肆獻裸饋食，非禘祫之謂」、「論追享朝享，非禘祫之謂」及「論《詩序》諸禘，皆無實據」。更撰專文〈鄭氏禘祭之辨〉，駁斥鄭說。當中與說郊持論一貫的是批評鄭玄以圜丘方澤為禘祭。在《論語古今注》中，茶山亦於〈八佾篇〉「禘自既灌而往章」詳辨禘祭之義。

茶山認為，《周禮》有雖不名「禘」而實為禘之文。禘為大祭之首，故與郊並稱，而其別在於郊祭上帝，禘祭五帝（五人帝，「羲（伏羲）、農（神農）、軒（軒轅）、馨之等」⁷¹）。是故禘祭亞於郊祭⁷²。郊禘之祭皆在郊壇，故〈小宗伯〉云「兆五帝於四郊」。二祭所用儀物悉同⁷³。茶山以為，「禘」字從示從帝，故將之定義為：「帝祭也，五帝之祭也。」更遍舉《周禮》〈小宗伯〉、〈冢宰〉、〈掌次〉、〈司服〉、〈大司寇〉、〈小司寇〉各章中的「五帝」為證。茶山以「五帝」為人帝，為先聖之帝，配食上帝；又以禘祭由舜始立（《國語·魯語上》及《禮記·祭法》述四代禘祖郊宗，皆自有虞氏始），行於先公之廟而不行於先王之廟。依〈大傳〉「王者禘其祖之所自出」，殷、周之祖契、稷，所自出之帝皆為馨，故殷、周祭馨，沿用禘之本名。魯人每於周公之廟，特用禘禮，其儀文名物一如周人禘馨之禮，故雖不祭馨，亦得名為禘，是禘之變名。於是魯人又以此禘祭祀羣公。不僅如此，魯至僖公之世，既僭郊禮，又禘馨。

（二）茶山子月冬至無郊天之法及〈大司樂〉冬、夏二至之祭為禘禮

茶山析論《周禮》郊祭，以為子月冬至無郊天之法。據其說，昔儒持冬至祭天之說，皆謂本於《周禮·大司樂》圜丘奏樂之文，殊不知圜丘奏樂，並非祭上帝，《周禮》實無冬至祭天之文。茶山表達了他對〈大司樂〉及〈神仕〉的獨特看法。茲先分錄《周禮》相關文字然後析論茶山之說於下（為醒目計，引文排列略作改動）。《周禮·大司樂》云：

以六律、六同、五聲、八音、六舞大合樂，以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。乃分樂而序之，以祭，以享，以

⁷¹ 丁若鏞：《論語古今注 I》（《與猶堂全書》，第 8 冊），頁 107。

⁷² 同前註。

⁷³ 丁若鏞：〈鄭氏六天之辨〉，頁 283。《論語古今注 I》亦云：「周定王、楚射父，每以禘郊之事雙舉並稱，而其在《周禮》，惟五帝之祭，其儀物如郊，此真先王之所謂禘者，而二千年來無有一人指此為禘者。」（頁 107）

祀。

乃奏黃鍾，歌大呂，舞〈雲門〉，以祀天神。

乃奏大蕤，歌應鍾，舞〈咸池〉，以祭地示。

乃奏姑洗，歌南呂，舞〈大磬〉，以祀四望。

乃奏蕤賓，歌函鍾，舞〈大夏〉，以祭山川。

乃奏夷則，歌小呂，舞〈大濩〉，以享先妣。

乃奏無射，歌夾鍾，舞〈大武〉，以享先祖。

凡六樂者，文之以五聲，播之以八音。

凡六樂者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致羸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神。⁷⁴

又云：

凡樂，圓鍾為宮，黃鍾為角，大蕤為徵，姑洗為羽，鼗鼓鼗鼗，孤竹之管，雲和之琴瑟，〈雲門〉之舞，冬日至，於地上之圜丘奏之，若樂六變，則天神皆降，可得而禮矣。

凡樂，函鍾為宮，大蕤為角，姑洗為徵，南呂為羽，靈鼓靈鼗，孫竹之管，空桑之琴瑟，〈咸池〉之舞，夏日至，於澤中之方丘奏之，若樂八變，則地示皆出，可得而禮矣。

凡樂，黃鍾為宮，大呂為角，大蕤為徵，應鍾為羽，路鼓路鼗，陰竹之管，龍門之琴瑟，〈九德〉之歌，〈九磬〉之舞，於宗廟之中奏之，若樂九變，則人鬼可得而禮矣。⁷⁵

又，〈神仕〉云：

凡以神仕者，掌三辰之灋，以猶鬼神示之居，辨其名物。以冬日至致天神人鬼，以夏日至致地示物魍，以禋國之凶荒、民之札喪。⁷⁶

首兩段經文結構相似，語意相關。第一段經文分別以「乃奏黃鍾」等領起，以「祀天神」等收結，排列祀天神及四望、祭地示及山川、享先妣及先祖；第二段經文分述奏樂降神。茶山仔細校讀前後兩段經文後，發現「祭」與「奏樂」性質不同，判然有別，有五處若「合為一事則不可通」：(1) 祭天神，只用黃鍾、

⁷⁴ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1731-1753。

⁷⁵ 同前註，頁1757。

⁷⁶ 同前註，第8冊，頁2229-2232。

大呂而已，而奏樂則備用圜鍾、黃鍾、大簇、姑洗。(2) 祭地示，只用大簇、應鍾，而奏樂則備用函鍾、大簇、姑洗、南呂四音。(3) 祭天、祭地，有定月而無定日，故《左傳》云：「啓蟄而郊」、《國語·魯語》云：「土發而社」。但奏樂則用冬至、夏至，時間明確。(4) 古經無說圜丘爲郊，知圜丘非郊，即非祭天；社壇在國城之內，知方丘非社，即非祭地。(5) 祭有所主，一神（或主上帝，或主日月等），一示（或主后土，或主山川等），但奏樂卻說「天神皆降」、「地示皆出」，「皆」顯非單一，既然無所主，就不是祭。茶山在否定冬至圜丘與祭天、夏至方丘與祭地存有關係之後，轉而把二至奏樂與上引第三段經文（《周禮·春官·神仕》）連綴，把二者都解作「禴除之禮」，認爲此禮「與郊、社、禘、嘗之正祭，判爲二事，了不相混」⁷⁷。

在引錄〈神仕〉原文後，茶山云：

鄭云：「蓋用祭天地之明日。杜子春云：禴，除也。」鏞案：禴之爲禮，今不可詳，蓋與祈、禳、祓、禳類也。其名物雖缺，亦有祝號，歷舉群神之名。故〈春官·詛祝〉：「掌盟、詛、禴、禳之祝號。」〈天官·女祝〉：「掌招、梗、禴、禳之事。」（自注云：「梗，亢也，招善而亢惡也。除災害曰禴；卻變異曰禳。」）禴者，刮也（自注云：「鄭玄云」）刮去災惡也。二至奏樂，本是禴、禳之法，明載經文，赫如日星，而鄭玄乃以此爲南郊、北郊之大祭，上誣先聖昭事之典，下啓後世躋祀之端，流毒萬古，不可洗濯，不亦惑之甚乎？冬日至致天神，夏日至致地示，十有二字，磊磊落落，無所隱晦，而鄭君公然註之曰蓋用祭天地之明日，不亦武乎？祭之明日又祭者，夏曰復肸，殷曰彤祭。鄭所依者，此也。然古人祭法，有迎神、送神。初祭之始，迎而致之，又祭之末，禩而送之。考諸古禮，其法皆然，又祭而致其神，理所不然。今以神仕者，冬至致神，夏至致示，曷謂其禮在於大祭之明日也？無祭而曰有祭，今日而曰明日，以曲成此慢天瀆神之謬典，抑又何益？⁷⁸

茶山譏評鄭玄二至奏樂「蓋用祭天地之明日」及分祭天地（依鄭義，二者均爲禘）之說，用詞尖刻。茶山認爲，〈神仕〉明明說：「冬日至致天神，夏日至致地示」，即於冬至、夏至招引天神、地祇降臨，鄭玄卻公然曲解經文，硬說是祭天地之明日，其說謬妄，不言而喻。云「祭之明日又祭者」，見《尚書》僞《孔

⁷⁷ 丁若鏞：《春秋考微》，頁 51。

⁷⁸ 同前註，頁 52。

傳》⁷⁹，點明鄭說的依據。茶山反駁說，如鄭說，二至祭天地既已招神，又在明日再次奏樂，招神受祭，理所不然。

在全盤否定鄭說後，茶山把〈大司樂〉三大奏樂和〈神仕〉兩處經文結合起來，創立新說，把它們都解讀為「禴禮」。其說如果可以成立，就足以破解鄭玄以來對《周禮》的誤說，對重構《周禮》祭祀譜系，以至整個禮學來說都是一大發明，故亟待辯證。

禴禮，除《周禮》幾處簡略的記載外，其餘文獻材料別無所見，其詳難知。茶山也不得不承認：「禴之爲禮，今不可詳」，但他還是綜合《周禮》所見，以經證經，勉力爲「禴禮」做了一番考證。通覽《與猶堂全書》，發現茶山說「禴」之文，除見於《春秋考徵》兩處正文及所附〈鄭氏六天之辨〉、〈先儒論辨之異〉、〈鄭氏禘祭之辨〉外，還見於《樂書孤存·論二至奏樂別是禴除之法》一章。茶山指出，〈神仕〉記冬、夏二至致天神、人鬼、地示、物魴，「以禴國之凶荒、民之札喪」，經文明載「禴」字。茶山據鄭玄注，訓「禴」爲刮，禴禮就是爲了刮去災惡，除去災害而舉行的。論其性質，與祈、禳、祓、禊同類。只是「禴禮」所用名物，《周禮》缺載，所可知者，僅是禴禮也有祝號，歷舉群神之名，照應了經文的天神地示人鬼物魴。

在《樂書孤存》駁議鄭注時，茶山也提出這個想法，說：

經曰：「天神皆降，地示皆出。」皆之爲言，明非一也。大抵明神，一類也。在天司日月星辰，在地司水土萬物，冬至、夏至奏樂以禮之，本非祭祀之禮，與上祀天祭地，享妣享祖之樂，別爲二部，不相通用。鄭忽以奏樂，執爲禘祭，乃曰「先奏是樂以致神，後乃合樂以行祭」，則九經三《禮》，無此證驗。王者郊禘之禮，皆所以以祖配天。考之〈大傳〉，稽之〈祭法〉，驗之於三〈頌〉、《春秋》，皆有確據。今乃以圜丘、方丘之樂，並以爲禘，則顛、譽、稷、契，或配天神，或配地示，瀆禮亂神，不可復言。而俗儒末學，奉鄭爲聖，妄議典禮，南郊、北郊，皇天后地，遂爲不刊之法，先聖先王何曾夢到此事？《春秋傳》曰：「啓蟄而郊」（自注云：桓五年）。啓蟄者，夏正建寅之月也（自注云：古以雨水爲驚蟄）。冬至之郊，豈有是法？圜丘、方丘，既非祭禮，則此云宗廟之奏，

⁷⁹ 《尚書·高宗彤日》僞《孔傳》云：「祭之明日又祭，殷日彤，周曰繹。」〔漢〕孔安國傳，孔穎達正義，黃懷信整理：《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁378。

亦非禘嘗之所用也。⁸⁰

茶山重申，經文明言「天神皆降」、「地示皆出」，不主於單一神示。由是而知，二至奏樂的本質並非祭祀之禮，不能與上文所言的用於祀天、祭地、享妣、享祖之樂混為一談。針對鄭玄三大奏樂皆為禘祭之說，茶山反駁說，若然如此，必定產生「瀆禮亂神」的惡果。《禮記·大傳》云：「禮，不王不禘，王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」而依照〈祭法〉所述四代禘、祖的對象，即「有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯；夏后氏亦禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹；殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王」，則四代所祖之顓頊、契等，或配天神，或配地示，必然打亂原來的配置。所舉配食之祖——「稷」，依茶山之說，為周人始祖⁸¹，但「嚳」為殷周兩代禘祭的對象，列名其中，恐是一時手誤或誤記。在推倒源於鄭玄的「不刊之法」後，茶山引據〈神仕〉，以經證經，認為「二至奏樂，本是禴禮，不是祭禮」。說「禴禮」不屬於「祭禮」，大概是基於《禮記·禮器》說的「祭祀不祈」。

（三）〈大司樂〉二至奏樂與〈神仕〉二至致神皆為禴禮說

為了證明〈大司樂〉的二至奏樂和〈神仕〉的二至致神皆為「禴禮」，茶山《樂書孤存》從樂律學的角度提出他的理據。茶山云：

此文〔引者按：指〈大司樂〉〕二至奏樂，本是禴禮，不是祭禮。禴也者，祓除不祥之類也。故其取律之法，與上奏黃鍾，歌大呂，以祀天神，奏太簇，歌應鍾，以祀地示之正例，錯然相戾。天神最尊，而以最卑之圓鍾立之為宮調，人鬼宜親，而以最尊之黃鍾立之為宮調。又於五聲之中，特去商調，皆是禴祓之別法。鄭乃以此為天地人正祭之禮，而後世談樂之家，遂創十二律旋相為宮之法，豎以六律，壓作五聲，樂於是亡矣。上所云「圓鍾為宮，黃鍾為角」者，謂奏樂之時，其宮調用圓鍾之宮，其角調用黃鍾之角。太簇、姑洗之為徵為羽，例亦如此。後世旋宮之法，乃以圓鍾為宮，而不以圓鍾之宮為宮。遂以六律壓作五聲，而樂遂以亡，不亦惑與？蓋合樂之法，必五音該奏，而後謂之一變，而一均各攝五音，苟於一均，該奏一律之五音，其聲調質直，少變不足，以盡音律之妙。故五音之

⁸⁰ 丁若鏞：《樂書孤存》，頁 51。

⁸¹ 丁若鏞：《春秋考徵》（《與猶堂全書》第 23 冊），頁 119。

層累轉調者，換用諸律，原有其法。然其取之也，必先濁而後清，先下而後高，乃是正例。今特以禳除之故，其宮調或取最清之末呂，以致天神，或取最尊之黃鍾，以禮人鬼。至於角、徵、羽三調，亦皆錯雜無序，蓋以錯雜無序為例，以示例者也。豈足以是為旋宮之經證哉？⁸²

茶山從樂律中尋找〈大司樂〉三大奏樂與祭祀六樂的不同之處。茶山發現，〈大司樂〉三大奏樂的取律之法，與上文祭祀所用的正例相違悖。鄭玄注「乃奏黃鍾，歌大呂」云：「以黃鍾之鍾、大呂之聲為均。」賈公彥疏釋鄭義云：「黃鍾言奏，大呂言歌者，云奏據出聲而言，云歌據合曲而說，其實歌奏通也。」⁸³此說大錯。茶山指出：「奏者，九〈夏〉之金奏，歌者，〈雅〉、〈頌〉之詩篇也。一奏一歌，別是二物。」⁸⁴說是。依金鶚(1771-1819)《求古錄禮說》所考，古樂節次有金奏、升歌、下管、閒歌、合樂、興舞諸節⁸⁵。此為賓祭大樂之常法。經文中，凡是「奏」與「歌」對文，「奏」皆指金奏，「歌」皆指升歌。金奏，於堂下用鍾罍鼓磬，以奏九〈夏〉；升歌於堂上用鼓琴瑟，以歌《三百篇》之詩，堂下鍾磬應之。鄭注〈鍾師〉，誤以九〈夏〉為樂歌，賈疏失考，遂誤混奏歌為一。崔靈恩《三禮義宗》云：「《周官》奏黃鍾者，用黃鍾為調；歌大呂者，用大呂為調。奏者謂堂下四縣，歌者謂堂上所歌。」⁸⁶說極明確。且「堂下之樂，以鍾為重，故舉鍾而言；堂上之樂，以人聲為貴，故以歌為稱。」依其說，則奏黃鍾者，擊鍾磬等以黃鍾宮起調畢曲；歌大呂者，歌詩等以大呂宮起調畢曲⁸⁷。其餘五節奏歌組合，搭配原則相同。然則經文：「乃奏黃鍾，歌大呂，舞〈雲門〉，以祀天神」，可得而解焉。奏黃鍾，指迎尸之樂，即先樂金奏；歌大呂，指降神之樂；舞〈雲門〉，指獻後合樂，合樂則興舞。其餘五節祭享祀用樂原則依此類推。

鄭玄花了很大的力氣來解說〈大司樂〉的三大奏樂，將天文星宿灌注其中，僅說樂部分就十分冗長，茲具錄相關注文如下：

圓鍾，夾鍾也。夾鍾生於房、心之氣，房、心為大辰，天帝之明堂。函

⁸² 丁若鏞：《樂書孤存》，頁 52。原書整理者句讀偶有錯誤，皆予訂正，而不另註明。

⁸³ 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，總頁 339 下。

⁸⁴ 丁若鏞：《樂書孤存》，頁 46。

⁸⁵ [清]金鶚：〈古樂節次等差考〉，《求古錄禮說》（濟南：山東友誼書社，1992 年），頁 755。

⁸⁶ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第 7 冊，頁 1740。

⁸⁷ 同前註，頁 1741。

鍾，林鍾也。林鍾生於未之氣，未，坤之位，或曰天社在東井、輿鬼之外，天社，地神也。黃鍾生於虛、危之氣，虛、危為宗廟。以此三者為宮，用聲類求之，天宮夾鍾，陰聲，其相生從陽數，其陽無射。無射上生中呂，中呂與地宮同位，不用也。中呂上生黃鍾，黃鍾下生林鍾，林鍾地宮，又不用。林鍾上生大蕤，大蕤下生南呂，南呂與無射同位，又不用。南呂上生姑洗。地宮林鍾，林鍾上生大蕤，大蕤下生南呂，南呂上生姑洗。人宮黃鍾，黃鍾下生林鍾，林鍾地宮，又辟之。林鍾上生大蕤，大蕤下生南呂，南呂與天宮之陽同位，又辟之。南呂上生姑洗，姑洗南呂之合，又辟之。姑洗下生應鍾，應鍾上生蕤賓，蕤賓地宮林鍾之陽也，又辟之。蕤賓上生大呂。⁸⁸

這段長注，茶山刪略殆盡，只錄開首「圓鍾，夾鍾也」一語，並加注云：「以下皆謬義，今並刪之」，不屑之意如此其甚⁸⁹！鄭注誤以三樂所奏，各以宮角徵羽合成一調。孫詒讓指出，注中「既云三者為宮，則各於本宮起調，求其相生之次，得角徵羽，故云『用聲類求之也』。」⁹⁰鄭注之誤，確鑿無疑。實則三大奏樂，各有四調，包括用於天神的「圓鍾為宮，黃鍾為角，大蕤為徵，姑洗為羽」、用於地示的「函鍾為宮，大蕤為角，姑洗為徵，南呂為羽」以及用於人鬼的「黃鍾為宮，大呂為角，大蕤為徵，應鍾為羽」，全為樂調，各調備齊宮商角徵羽五音。唐人承用《周禮》「三大祭樂」，即解經文「宮」、「角」、「徵」、「羽」為四調，而不是一調之中的宮角徵羽。孫詒讓綜合所見唐祭樂云：

圓丘樂章：圓鍾宮三成，黃鍾角一成，大蕤徵一成，姑洗羽一成，以上六變；汾陰樂章：林鍾宮，大蕤角，姑洗徵，南呂羽，各再變；享大廟樂章：黃鍾宮三成，大呂角二成，大蕤徵二成，應鍾羽二成，摠九變。⁹¹

以唐樂證周制，一成則一變，唐人三大祭樂之數，與周樂契合。

茶山還發現，三大奏樂一反祭祀六樂取律之正例，把最尊的祭天神的黃鍾之宮用於人鬼，卻把最卑的圓鍾之宮用於天神，顛倒錯置；又五調之中獨缺商調。茶山推想取律上的這種改變，是為了凸顯禘除取律有別於正祭，而不是因為周人

⁸⁸ 同前註，頁 1757-1758。

⁸⁹ 丁若鏞：《樂書孤存》，頁 51。

⁹⁰ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第 7 冊，頁 1773。

⁹¹ 同前註，頁 1776。

惡商聲的緣故⁹²。

茶山精研樂律之學，《樂書孤存》為其樂律學之結晶。書中論說辨析樂律學中的重要理論、概念和運算方法，並駁斥前人的錯誤觀點，自以為多發前人所未及⁹³。對古樂律學家言之鑿鑿的十二律還宮之法，茶山不以為然，指出此法其實不適用於分析《周禮》的取律之法。為此，茶山繪畫十二律五聲六十音圖表，析論樂律家津津樂道的十二律旋相為宮、三分損益上下相生之法。

宮	徵 [宮所生]	商 [徵所生]	羽 [商所生]	角 [羽所生]	變宮	變徵
黃鍾宮	林鍾	大簇	南呂	姑洗	應鍾	蕤賓
林鍾宮	大簇	南呂	姑洗	應鍾	蕤賓	大呂
大簇宮	南呂	姑洗	應鍾	蕤賓	大呂	夷則
南呂宮	姑洗	應鍾	蕤賓	大呂	夷則	夾鍾
姑洗宮	應鍾	蕤賓	大呂	夷則	夾鍾	無射
應鍾宮	蕤賓	大呂	夷則	夾鍾	無射	中呂
蕤賓宮	大呂	夷則	夾鍾	無射	中呂	黃鍾
大呂宮	夷則	夾鍾	無射	中呂	黃鍾	林鍾
夷則宮	夾鍾	無射	中呂	黃鍾	林鍾	大簇
夾鍾宮	無射	中呂	黃鍾	林鍾	大簇	南呂
無射宮	中呂	黃鍾	林鍾	大簇	南呂	姑洗
中呂宮	黃鍾	林鍾	大簇	南呂	姑洗	應鍾

十二律各具五聲，好比十二人各具五臟，是律與聲非同指一物，不能相混。職此之故，茶山批評古樂律家的十二律還宮之法，認為律聲相混，「堅以六律，壓之以五聲」，謬義自生。取〈大司樂〉三大奏樂驗證此圖，差異明顯。若依此圖，則〈大司樂〉的「圓鍾為宮，黃鍾為角，大簇為徵，姑洗為羽」，就必須是「圓

⁹² 丁若鏞云：「其去商調，要是禳除別法，非周人惡商聲而然也。」（《樂書孤存》，頁53）鄭玄注僅云：「此樂無商者，祭尚柔，商堅剛也。」未曾談及周人惡商聲。今考唐趙慎言〈論郊廟用樂表〉云：「《周禮》三處大祭，俱無商調。……商，金聲也。周家木德，金能克木，作者去之。」（〔宋〕王溥：《唐會要》〔京都：中文出版社，1978年〕，卷3，頁593）江永沿之，云：「愚疑周以木德王，不用商，避金克木也。是以佩玉右徵角，左宮羽，亦無商。《荀子》亦有太師審商之說。」孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1775；又詳吳高歌：〈《周禮·大司樂》三大祭中的五音無商說考〉，《中國歷史文物》2004年第6期，頁43-50。茶山所非議者，或即趙、江等人之說。

⁹³ 詳參陳應時、權五聖主編：《黃鐘大呂——東亞樂律學會第1-6屆學術研討會論文集》（北京：文化藝術出版社，2015年）所錄金世鍾、陳應時等人論文。

鍾爲宮（即夾鍾。茶山原書自注「今應鍾」⁹⁴，蓋手民之誤），林鍾爲角，無射爲徵，黃鍾爲羽」（見圖中加圈處，下同）；「函鍾爲宮，大簇爲角，姑洗爲徵，南呂爲羽」，就只能是「函鍾爲宮（即林鍾），應鍾爲角，大簇爲徵，應鍾爲羽」；而「黃鍾爲宮，大呂爲角，大簇爲徵，應鍾爲羽」，就必然是「黃鍾爲宮，姑洗爲角，林鍾爲徵，南呂爲羽」。今知經文不這樣寫，十二律還宮之法不適用於解說《周禮》，亦斷然可知。

到了近現代，還有學者支持鄭玄之說。冒鶴亭(1873-1959)撰〈《周禮》三大祭樂申鄭〉，著意爲鄭玄翻案，認爲鄭說深得《周禮》精義，反而怪責前人拘泥於旋宮之法，故謂鄭注有誤⁹⁵。可是，只要借用上附茶山所繪之圖，校對鄭注，鄭注利用旋宮法解說經文，以夾鍾、林鍾、黃鍾起調，求其上下相生之次，清楚可見（見下圖加圈者。凡「不用」、「辟」，皆不圈出。鄭注謂蕤賓上生大呂、南呂上生姑洗，則標示於下行相應位置）。

宮	徵 [宮所生]	商 [徵所生]	羽 [商所生]	角 [羽所生]	變宮	變徵
黃鍾宮	林鍾	大簇	南呂	姑洗	應鍾	蕤賓
林鍾宮	大簇	南呂	姑洗	應鍾	蕤賓	大呂
大簇宮	南呂	姑洗	應鍾	蕤賓	大呂	夷則
南呂宮	姑洗	應鍾	蕤賓	大呂	夷則	夾鍾
姑洗宮	應鍾	蕤賓	大呂	夷則	夾鍾	無射
應鍾宮	蕤賓	大呂	夷則	夾鍾	無射	中呂
蕤賓宮	大呂	夷則	夾鍾	無射	中呂	黃鍾
大呂宮	夷則	夾鍾	無射	中呂	黃鍾	林鍾
夷則宮	夾鍾	無射	中呂	黃鍾	林鍾	大簇
夾鍾宮	無射	中呂	黃鍾	林鍾	大簇	南呂
無射宮	中呂	黃鍾	林鍾	大簇	南呂	姑洗
中呂宮	黃鍾	林鍾	大簇	南呂	姑洗	應鍾

十二律還宮之法，既不適用於分析〈大司樂〉三大奏樂，茶山於是自行編製〈禮樂表〉，探尋三大奏樂取律的方法。

	天神	地示	人鬼
子 黃鍾	角		宮
丑 大呂			角
寅 太簇	徵	角	徵

⁹⁴ 丁若鏞：《樂書孤存》，頁 98。

⁹⁵ 冒鶴亭：〈《周禮》三大祭樂申鄭〉，《制言月刊》第 60 期（1940 年 1 月），頁 1-4。

卯 應鍾			羽
辰 姑洗		羽	徵
巳 南呂			羽
午 蕤賓			
未 函鍾		宮	
申 夷則			
酉 小呂			
戌 無射			
亥 圓鍾	宮		

從上表可見，「禴樂」取律，參差錯落。宮調則任取一律之宮爲宮，角、徵、羽三調，或間一律，或一間一連，或連如貫珠，要之，無甚定準⁹⁶。

茶山在〈先儒論辨之異〉一文中，凡引錄前人議及圓丘之處，無不重申冬至圓丘奏樂是禴禮而非祀帝以駁之。其用於反駁陸佃(1042-1102)以圓鍾爲降神樂而黃鍾爲祀神樂之議，云：「冬至奏樂，委是禴禮，與郊祀無涉也。」用於反駁陳祥道(1053-1093)所主祀帝於圓丘之說，云：「圓丘奏樂，本係禴除之禮，非祀帝也。」用於反駁方觀承(1698-1768)謂冬至等四祭爲祀天之正，云：「啓蟄而郊，歲一祭而已。或旅或類或雩或禴，非恆祭也。」用於反駁秦蕙田所主圓丘祀天之說，既云：「冬至祀天，《周禮》無文，《春秋》無文，圓丘奏樂，明是禴禮。」又重申：「郊與圓丘，是一是二，雖不可定，〈大司樂〉『圓丘奏樂』，此是禴禮，不是祭禮。普請天神，以祈禦災除患，非以禋祀祭昊天上帝。魯僖公既行郊禮，不應疏忽，不知冬至是郊之正日，而冬至之郊，不見《春秋》。」⁹⁷言下之意，即魯僖公雖知僭禮，而不明古郊之正制。於圓丘奏樂爲禴之意，數數言之，旨在據之廓清歷來聚訟。

六、《周禮》及其他文獻（傳世及出土）所見禴禮通考

鄭玄注解〈大祝〉，在述說祭祀的具體禮儀後，說：「禴，未聞焉。」⁹⁸孫詒讓闡述其意云：「以此職〔引者按：指〈大祝〉〕及〈女祝〉雖有禴，然不詳其禮，它經又無用禴之文，故云未聞。」⁹⁹意思是說鄭玄無法考知禴禮的詳情，

⁹⁶ 丁若鏞：《樂書孤存》，頁 53。

⁹⁷ 以上引文，依次分別見於丁若鏞：〈先儒論辨之異〉，頁 302、295、297、298、299。

⁹⁸ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第 8 冊，頁 1987。

⁹⁹ 同前註，頁 1991。

所以只好說「未聞」。禴禮難知，即使博聞如鄭君，且去古未遠，所知禴禮尚且不多，更遑論生於千載之下的後世儒者。禴之爲禮，雖不可詳，但茶山所論及者，今天看來，仍嫌粗疏。現嘗試綜合《周禮》及其他文獻（無論傳世或出土）爲禴禮作一通盤考釋。爲便觀察禴禮之發展概況，今依所見文獻的時代順序於下論列之。

（一）甲骨文中的「禴」

現代學者嘗試從卜辭中探尋「禴」祭的踪跡。饒宗頤(1917-2018)《巴黎所見甲骨錄·附釋舌禴》認爲，卜辭中的「舌」經常用爲祭名，可通「禴」字。饒公云：

「貞勿𠄎河弗其……（《鐵》九四·四、《粹編》五〇及《京津》六〇三重）
「勿𠄎且辛」（六錄東四〇）「貞王𠄎父乙」（《屯乙》一四一九十一四一八
即《殷綴》一四八對貞語僅存勿𠄎二字）「庚辰卜𠄎貞𠄎母庚」（《前編》
一·二九·三）「庚……勿𠄎乙」（《鐵》一〇二·一）按：舌讀爲禴，即禴
字。《集韻》：「禴，報神祭也。」本作禴。《說文》：「禴，祀也。」凡言
舌某先王先妣，皆謂禴祭。……《周禮·女祝》「掌禴禳之事」，鄭注：「除
災害曰禴，禴猶刮去也。」是舌可通禴。¹⁰⁰

「𠄎」等字，說者以爲象人張口伸舌之形，小點爲唾液，釋作「舌」字，殆無可疑。饒公讀「舌」爲「禴」，而「禴」通「禴」。若此說可從，則「禴」（段注謂是「禴」之或體），可溯源於殷禮。只是「舌」、「昏」實爲二字，如上引段注，隸變後「昏」始改從「舌」。然則，甲骨文時期，「舌」似乎未能讀作「禴」或「禴」。又案：說者或據「舌」、「告」的形近關係，釋「舌」爲「告」¹⁰¹。「告」可讀爲《說文》之「禱」，許君云：「告祭也。」段注以爲即《周禮·大祝》之「造」¹⁰²。「造」與「禴」同列於六祈之中。杜子春云：「造祭於祖」。鄭衆則引《司馬法·仁本》云：「將用師，乃告于皇天上帝，日月星

¹⁰⁰ 饒宗頤：《巴黎所見甲骨錄》（香港：香港大學，1957年），頁32a-b。又詳饒宗頤：《殷代貞卜人物通考》（香港：香港大學，1959年），卷3，頁158。

¹⁰¹ 陳美蘭：〈說「告」〉，《中正漢學研究》2013年第2期，頁1-18。

¹⁰² [漢]許慎撰，[清]段玉裁注，許惟賢整理：《說文解字注》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁7。

辰，以禱于后土、四海神祇、山川冢社，乃造于先王。」¹⁰³「造」與「禴」性質類近，同為遇有變異之時，告神以祈福祥。

後來，李實《甲骨文字叢考·釋禴》認定甲骨文的「𠄎」、「𠄎」及其繁化的「𠄎」、「𠄎」或「𠄎」為「會」字，以為「字在卜辭均用為會祭之會。會作祭名，與御、帝等用作祭名，後加示旁為禦、禘同。故知卜辭用作祭名的會即禴字。」文中列舉經李先生釋讀的卜辭文例，除以禴祭祭祖外，還有貞問河水氾濫為禍。是否於宗廟舉行禴祭。李先生認為，「此禴祭明顯有除災之意」。李先生注意到在他所舉的卜辭文例中大多提及鼓樂，但只說「待考」¹⁰⁴。李說可疑：一則，審視文字構形，難以找到「𠄎」等字釋作「會」的確切依據；再則，含有「𠄎」等字的卜辭一概用鼓，對照《周禮》，「用鼓為攻禮」¹⁰⁵，應與除災以祈福祥有關，但難以坐實為「攻」或其他祈禳之禮。

若上舉二說中有一說得以成立，就顯示殷禮中有助於禳災的禴禮，而禴祭的對象包括先王先妣和山川之神。再聯繫出土戰國楚簡來看，窮流溯源，似可推想禴禮自殷周至漢代期間有所變化，說不定與祈禳等群祀之間出現轉移或合併的情況，到鄭玄的時候，就僅存禱禮。在《周禮》所建構的祭祀譜系裏，禴已變成一種不太顯眼的小祀。

（二）《周禮》祭祀譜系中的「禴」

在傳世禮書裏，禴僅見於《周禮》的祭祀譜系，與祭同列於〈大祝〉六祈之中。而《周禮》及其他文獻所記的祈禳之制，以祭或雩最為詳贍。禴與祭同類，禴禮之大略，可據祭以推知。《說文》云：「祭，設縣蕝為營，以禳風雨、雪霜、水旱、癘疫于日月、星辰、山川也。从示，从營省聲。一曰，祭，衛使災不生。」¹⁰⁶按：《左傳》昭公元年記子產曰：「山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎祭之；日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎祭之。」許君蓋本此文為說。賈逵注《左傳》以為「營攢用幣」，「營」指營域，其中設壇，相當於〈小宗伯〉的「兆」。賈注大意蓋謂祭祀日月山川之神，臨時設置營域，攢聚草木以標示祭處，並用幣告神。許君「設縣蕝為營」，義同。《左傳》昭公十七年記鄭

¹⁰³ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第8冊，頁1986-1987。

¹⁰⁴ 李實：《甲骨文字叢考》（蘭州：甘肅人民出版社，1997年），頁49-53。

¹⁰⁵ 黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》，第2冊，頁696。

¹⁰⁶ 許慎撰，段玉裁注，許惟賢整理：《說文解字注》，頁10。

大火，子產命郊人助祝史「除於國北，禳火於玄冥、回祿，祈于四鄘。」可供實證。「除」即除地爲壇，用於祭祀水神玄冥及火神回祿，並祈禱於城牆，除災解難。就《左傳》所見，「祭」「禳」義通¹⁰⁷。「禳」指災疫已至，故加以攘除。許君所錄別說，則指災疫未至，故禦之，使不來。

金鶚《求古錄禮說·祭祭考》辨析祭、禴的三點同異：(1) 祭與禴，同屬於祭祀中的「祈」類，皆爲禳災之祭。人和天神、人鬼或地祇如有不協，便有災變，癘疫大作，於是舉行祭禴之祭，號呼告神以求福祥¹⁰⁸。(2) 祭、禴皆有牲。(3) 祭與禴有別，祭主於水旱及由此而引起的雪霜風雨之不時，禴則主於癘疫¹⁰⁹。雖然如此，祭與禴相似，禳癘疫亦可通稱祭。金說甚明，是祭與禴既同且異。至於禴祭的其他特點，還可以透過金氏說明的祭祭的特點及其與雩祭之別推知。祭祭的對象按照祭者的身份地位來區分，天子祭於日月星辰山川社稷，非天子則祭於山川。祭有無定時者，有有定時者。無定時者，遇水旱則行；有定時者，行於春秋二仲，春祈雨暘得時，秋得求而報之。祭與雩相近，祭爲水旱而祭，雩則爲旱而祭。祭小而雩大，以天子言，祭祭日月星辰山川，大雩則祭天而日月星辰社稷山川百神皆從祀。

據孫詒讓歸納鄭玄《周禮》注所得，可知經文的禴字大抵有三種用法：

- (1) 用作祭名，爲名詞，〈大祝〉六祈「類造禴祭攻說」、〈詛祝〉「盟、詛、類、造、攻、說、禴、祭之祝號」及〈女祝〉「招梗禴禳」之禴皆屬其例。「類、造、禴、祭、攻、說」皆爲禳災之祭，其禮之隆殺依次而別。祈禱告祭，與常祭不同。常祭旨在表達祭者的孝敬之心，祈禱告祭則專爲祈求福祥。「招梗禴禳」亦用於除去疾殃，四者皆內宮祈禳小祀，王后不親與其祭，而使女祝專司其事。前兩者是災異未至而預禦之，後兩者則爲除去現在之災。漢時僅保留禳制，其餘三者遺象無存。
- (2) 泛指除去災疫，即「通語」，用作動詞，〈神仕〉「以禴國之凶荒、民之札喪」及〈秋官·庶氏〉「除毒蠱，以攻說禴之」之禴皆屬其例。「以攻說禴之」文例同〈翦氏〉除蠱物的「以攻祭攻之」，「攻說」與「攻祭」皆兼二祈而言，「禴之」與「攻之」結構相同。前後兩個「攻」字義別，後面的

¹⁰⁷ 如《左傳》昭公二十年，鄭大水，龍闕於時門之外洧淵，國人請「祭」，子產卻說「禳之，則彼其室也」，謂龍出沒之處與人兩不相涉，毋庸舉行祭祭。

¹⁰⁸ 參鄭玄〈大祝〉注。詳孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，頁1986-1987。

¹⁰⁹ 金鶚：《求古錄禮說》，頁386-391。

「攻」指點燃莽草燻死毒蟲。「禴之」指祛除毒蟲。

(3) 特指會財救災，屬凶禮，〈大宗伯〉「以禴禮哀圍敗」、〈大行人〉「致禴以補諸侯之災」及〈小行人〉「若國師役，則令槁禴之」之禴皆屬其例。

「圍敗」當從馬融說作「國敗」。「禴」取會合之義，指同盟國會合財貨彌補受災國因國敗、兵寇或火災等造成的損失。《春秋》襄公三十年所記澶淵之會，謀歸宋財，以及定公五年歸粟於蔡，事類性質皆與《周禮》相合¹¹⁰。

禴字用法的分別，也反映在讀音的差異上。《周禮》之禴有兩讀：前兩種用法的禴讀如「潰癰之潰」，後一種則讀如會合之會。「六祈」之禴，用於祭禮，而會財救災之禴，則用於凶禮，互不相涉。孫氏區分《周禮》中禴字的三種用法，極為明晰，精確不可移易。但我們在區分禴的三種用法的同時，也不能忽略它們存在內在的關聯。

通盤考察過禴字在《周禮》中的用法後，可以聚焦於〈春官·神仕〉之禴的分析上。為便說明，茲不避煩贅，再錄〈神仕〉原文於下：

凡以神仕者，掌三辰之灋，以猶鬼神示之居，辨其名物。以冬至致天神人鬼，以夏至致地示物魫，以禴國之凶荒、民之札喪。¹¹¹

〈春官·敘官〉云：「凡以神士者無數，以其藝為之貴賤之等。」即凡是以事神事鬼任職者，數目不定，按照技藝的高低釐定他們的貴賤等級。鄭玄注云：「以神士者，男巫之俊，有學問才知者」¹¹²，是也。按諸〈神仕〉本文，神仕者以日月星（「三辰」）的宿次作為識別鬼神示的所處之位，分別於冬至與夏至招引天神人鬼與地示物魫降臨受祭，藉此消除天患民病。正如孫詒讓所言：「此官主祭禴之禮，而秉三辰圖象為官法。其職蓋兼史巫之事，而與馮相氏、保章氏、司巫、男巫、女巫等為官聯也。」¹¹³所謂「官聯」，屬於〈大宰〉所掌「以八灋治官府」之一。鄭玄說得很清楚，「聯謂連事通職，相佐助也」，而官職「謂國有大事，一官不能獨共，則六官共舉之」¹¹⁴。依〈小宰〉，國有小事亦然。此官在史巫之間，以職事論之，其與馮相氏、保章氏等官的職掌確有關聯，與司巫

¹¹⁰ 詳參孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第2冊，頁564及第8冊，頁2234。

¹¹¹ 同前註，頁2229-2232。

¹¹² 同前註，第5冊，頁1294。

¹¹³ 同前註，第8冊，頁2230。

¹¹⁴ 同前註，第1冊，頁62。

之「若國大旱，則帥巫而舞雩。國有大災，則帥巫而造巫恆」。男巫之「冬堂贈，無方無算。春招弭，以除疾病」；女巫之「掌歲時祓除、釁浴。早暘，則舞雩……凡邦之大災，歌哭而請」尤為接近。不僅如此，詛祝掌「盟、詛、類、造、攻、說、禴、祭之祝號」，亦與之相關。依官聯之法，眾官同條共貫，各執其事。在舉行禴禮之時，此官為男巫之俊，專司招引所禱祭者，其他事務則由他人負責。基於這個原因，經文只從其職事著筆，而沒有隻言談及禴禮（包括奏樂在內）的其他細節。

鬼神祇是此官禴祭的對象，〈大祝〉職掌六祈，「以同鬼神祇」，意即大祝通過六種祈禱之祭，協調人與天神、地祇、人鬼的關係，藉以消災解禍。正如鄭玄注所說：「天神、人鬼、地祇不和，則六癘作見，故以祈禮同之。」¹¹⁵ 換句話說，要想達到禳災的目的，就必須祈求天神、人鬼和地祇的祐助。〈神仕〉本文只分別用「天神人鬼」和「地示物魑」與冬至和夏日至相配，沒有明言兩者所指涉的範圍¹¹⁶。物老而成精作怪，物之神，即稱為物，《周禮》或稱「物魑」、或稱「老物」，故鄭玄注云：「百物之神曰魑。」孫詒讓云：「《說文·鬼部》云：『魑，老精物也。』……百物之神，即物之老而能為精怪者。」〈籥章〉有云：「國祭蜡，則獻〈鬮頌〉，擊土鼓，以息老物。」「老物」，同〈神仕〉之「物魑」。〈大宗伯〉云：「以謠辜祭四方百物。」表明若百物為惡，癘疫有作，則「磔牲以禳之」¹¹⁷。如上引金鶚之說，禴祭主於除去癘疫，「物魑」自必在祈禱對象之列。

而二至分祀天神人鬼與地示物魑的目的在於「以禴國之凶荒、民之札喪」。這個「禴」自然是指除去、消弭。「國」當指王國，即天子之國，而不是侯國¹¹⁸。「凶荒」、「札喪」連舉並稱，《周禮》文例屢見，除〈神仕〉外，還有

¹¹⁵ 同前註，第8冊，頁1986。

¹¹⁶ 由於鄭玄認為此禴在祭天地之明日（即二至月內祀圓丘、方丘的翌日）舉行，而依鄭義，冬至於圓丘、方丘祀昊天上帝為禘祭，祀五帝（感生帝）為郊祀。

¹¹⁷ 《周禮》「物魑」之意，可詳牟潤孫：〈說格物致知〉，《海遺雜著》（香港：香港中文大學出版社，1990年），頁308。

¹¹⁸ 金其源云：「〈春官·大宗伯〉『以禴禮哀圍敗』，鄭注：『同盟者合會財貨，以更其所喪。《春秋》襄公三十年冬，會於澶淵，宋裁故，是其類。』賈疏釋曰：『此經本不定，若馬融以為「國敗」，正本多為「圍敗」。』竊謂當從馬作國。正本多為圍敗者，猶《公羊》桓公十年《傳》近乎圍也，解云：考諸古本，圍皆作國字，而舊解以國為圍也。然有下文凡以神仕者以禴國之凶荒，可證圍之是國。敗者，《穀梁》莊公二十八年《傳》豐年補敗，注敗謂凶年。則國敗謂國有凶年也，與禴國之凶荒亦合。」（見《讀書管見》〔上

〈司市〉的「國凶荒札喪」，〈朝士〉的「若邦凶荒、札喪、寇戎之故，則令邦國都家縣鄙慮刑貶」，〈小行人〉的「若國札喪，則令賻補之；若國凶荒，則令賻委之」、「其札喪、凶荒、厄貧爲一書」，以及〈掌客〉的「凡禮賓客，凶荒殺禮，札喪殺禮。」所謂「凶荒」，即年穀不登，亦即「無年」或「凶年」¹¹⁹。而「札喪」，合指疫癘死喪¹²⁰。

鄭玄注〈神仕〉，除了解「猶」爲「圖」；「居」爲「著位」確不可易，其餘注文，如引緯書《孝經援神契》「酒旗」、「坐星」、「廚」、「倉」、「席」諸星名證祭祀取象星辰，旁及郊祀「布席」之位，以象「五帝」內坐星之法，又謂虛、危有似宗廟，述說雖詳，未免枝蔓，不但對釋讀經文無甚助益，反而使人產生混淆。至於引《國語·楚語》觀謝父對昭王語，說明古神巫能制神之處位次主，注末論說漢時邪巫惑世，慨嘆古道不存，亦溢出經文之外¹²¹。

（三）從《詩經》祭天禮蘊含的禳災元素看《周禮》的「禴」

《詩經》所見與祭天禮相關的詩句，或帶有禳災的願望。〈大雅·生民〉詩首章云：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育，時維后稷」。據《周禮·大宗伯》「以禋祀祀昊天上帝」，可知「克禋克祀」指祭祀上帝而以后稷配之。緊接此句的「以弗無子」之「弗」，借爲「袞」，指祛除災難之祭，點明了祀帝的目的在於「袞除其無子之疾而得其福」（鄭玄語）¹²²。專爲祈福而作的詩篇，所含禳災之意更爲明顯。如〈雲漢〉一詩，就是周宣王仰天求雨的禱詞。詩云：「倬彼雲漢，昭回于天。王曰於乎！何辜今之人！天降喪亂，饑饉薦臻。靡神不舉，靡愛斯牲。圭璧既卒，寧莫我聽？」當時遇上荒年，宣王遍索鬼神，祈求消除天災。次章云：「旱既大甚，蘊隆蟲蟲。不殄禋祀，自郊徂宮。上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨。耗斲下土，寧丁我躬！」詩中的「禋祀」、「郊」、「后

海：商務印書館，1957年]，上冊，109頁）謂「國敗」當作「國敗」，說是。至謂此「國」即〈神仕〉之「國」，則不可取。《周禮·司救》云：「凡歲時有天患民病，則以節巡國中及郊野而以王命司患。」「天患民病」，義同凶荒札喪。

¹¹⁹ 《禮記·曲禮》云：「歲凶，年穀不登，祭事不縣。」鄭玄注《周禮·大司樂》「大凶」云：「凶年也。」孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1791。

¹²⁰ 鄭玄注《周禮·大司樂》「大札」云：「札，疫癘也。」同前註。

¹²¹ 同前註，第8冊，頁2229。

¹²² 鄭玄：《毛詩鄭箋》（臺北：新興書局，1981年），頁113。

稷」、「上帝」，表明王祭包含了郊祀上帝而以后稷配祭，祭祀的目的無疑就是禳災，這點在《詩經》祭禮中的祝詞與嘏詞中清楚可見。

〈禮器〉「祭祀不祈」，將六祈從祭禮中割裂開去。如上所述，祭祀常禮，主於孝敬，祈禱有爲言之，主於求福，從這個角度來看，祭禮與祈禳之禮確有分別。但從《詩》文可見，祭禮中也可能蘊含禳災的元素。因此，祭當分廣狹二義，祈禳（即禴所屬）之類，屬於廣義之祭，《廣雅·釋天》把祓、禊、祈、禳、祭、禴一概訓爲「祭也」¹²³就是這個道理。《左傳》昭公十七年，鄭裨竈告訴子產，宋、衛、陳、鄭將同日火；並說：「若我用瓘罍玉瓚，鄭必不火。」瓘通灌，亦即禴。瓘罍爲灌尊，用於盛鬯。玉瓚則所用以灌。天地神示皆無禴，以玉爲禮；人鬼不用玉，以禴鬯爲禮。楊伯峻(1909-1992)點明「瓘罍玉瓚」之意爲「用以祭神，禳除火災」¹²⁴是也。

再看〈大司樂〉記祭祀用樂，「凡六樂者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致羸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神」。細繹此文，川澤、山林、丘陵、墳衍、土示、天神六者，皆需要加「之示」二字，註明所召來的神，而六「物」則無所加¹²⁵。「物」指精怪者，就是〈神仕〉章的「物彪」。〈大司樂〉奏樂招引的對象既然包含此等物彪，就意味着它不是指純粹的祭禮。

再者，孫詒讓區分《周禮》中禴的三種用法，有用作祭名的，有泛指除去災疫的，也有指稱會財救災的。其實，禴的三種用法，是以內在關聯爲條件。即便是嚴分《周禮》之禴的孫詒讓，將〈神仕〉「以禴國之凶荒、民之札喪」之「禴」歸入「通語」一類，但又說「此官主祭禴之禮」¹²⁶，即視此「禴」爲與祭禴密不可分之禴。參照「禘」、「饗」等字從「帝」、「御」變化而成的情況，「禴」原來也可能是在「會」上加區別文「示」，作爲禴禮的專用字。禴字本義爲除去疫癘之祭，用作除去、刮去，是引申義而用作動詞。會財救災之禴，帶有消災除禍之意，同樣是引申的用法。〈神仕〉有云：「以冬至致天神人鬼，以夏日至致地示物彪，以禴國之凶荒、民之札喪。」說明二至廣招天神人鬼、地示物彪，帶有祓除不祥（即經文點明的凶年和疫病喪亡）的目的。

¹²³ 王念孫：《廣雅疏證》，頁 289。

¹²⁴ 楊伯峻：《春秋左傳注》修訂本（北京：中華書局，1990 年），第 4 冊，頁 1392。

¹²⁵ 牟潤孫：《說格物致知》，頁 308。

¹²⁶ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第 8 冊，頁 2230。

(四) 《說文》中的「禴」

《說文》云：「禴，會福祭也。从示，會聲。《周禮》曰：『禴之祝號。』」¹²⁷ 禴字從會聲，許君以會爲訓，是會既表聲亦兼義，禴爲形聲兼會意字。許君釋「禴」爲「會福祭」，蓋取其「事神致福」之意。段玉裁(1735-1815)援引鄭玄《周禮》注「除災害曰禴。禴，刮去也」之文，認爲許、鄭異義¹²⁸。朱駿聲(1788-1858)《說文通訓定聲》說「禴」之意云：「除疾殃祭也。」亦引鄭玄《周禮·大祝》注爲據，並認爲許君之說，「聲是而訓非」¹²⁹。案：許、鄭之說，著眼點雖有不同，實有內在關聯，不應視爲異訓。金鶚《求古錄禮說》一併引錄鄭注及《說文》二文，然後說：「謂除去疾殃，所以會福也。」¹³⁰ 鄭玄注〈大祝〉之「六祈」，這樣說明祈禱的性質：「謂爲有災變，號呼告神以求福。」¹³¹ 除去疾殃，也就是求神致福，一爲手段，一爲目的，兩義關連，並不衝突。呂飛鵬(1777-1849)《周禮補注》引《說文》後云：「蓋除去災變，即所以會福也。許與鄭義實相成。」¹³² 《藝文類聚卷三十八·禮部上·祭祀》引《說文》曰：「除惡之祭曰禴。」¹³³ 同乎鄭注而與今本《說文》不同。即便依今本《說文》，說亦可通。「會」是合，「福」是備。《禮記·祭統》云：「福者，備也。備者，百順之名也。無所不順者謂之備。」¹³⁴ 所謂「會福祭」，蓋指會合百福之祭，簡言之，即祈求鬼神祐助，達成順心如意的願望。西周金文所見，祈福、致福之嘏辭甚夥，如「用勺眉壽多福」、「用祈多福」等，不勝枚舉¹³⁵。

楊樹達(1885-1956)《積微居小學金石論叢·卷二說字之屬》裏有一篇題爲

¹²⁷ 許慎撰，段玉裁注，許惟賢整理：《說文解字注》，頁11。

¹²⁸ 同前註，頁10。

¹²⁹ [清]朱駿聲：《說文通訓定聲》（上海：世界書局，1936年），頁586。

¹³⁰ 金鶚：《求古錄禮說》，頁386。

¹³¹ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第8冊，頁1986。

¹³² [清]呂飛鵬：《周禮補注》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》第81冊），總頁495下。

¹³³ [唐]歐陽詢撰，汪紹楹校：《藝文類聚》（北京：中華書局，1965年），上冊，頁676。

¹³⁴ 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》，下冊，頁1866。

¹³⁵ 詳參鄧佩玲：《天命、鬼神與祝禱——東周金文嘏辭探論》（臺北：藝文印書館，2011年），頁210-236。

「說禴」的文章。

《說文》一篇下示部云：「禴，會福祭也。从示，會聲。」按：五篇下會部云：「會，合也。从亼，从曾省。」曾，益也。禴字从會聲，許以會福祭為訓，是聲兼義也。¹³⁶

文中於「禴」外，又臚列《說文》載錄的從「會」得聲而含有「會合」之義的字例，計有：「脮」、「醫」、「繪」、「檜」、「鄣」、「瘡」、「薈」、「膾」、「禴」、「澮」、「儉」十二字。而昏與會古音近，故昏聲之字亦多含會合之義，計有：「佞」、「括」、「話」、「栝」四字，舉證精詳，解說確當。據《說文》，「舌」與「昏」字異義別，音亦不同。只是凡從「昏」聲字，隸變後改為從「舌」¹³⁷，除「禘」字及上引楊樹達所舉「佞」、「括」、「話」、「栝」四字外，還有「刮」字等。「昏」與「會」古音俱為見紐月部，雙聲疊韻，故從「昏」與從「會」聲之字可相通，鄭玄《周禮·大祝》注謂「禴猶刮去也」即為一例。《說文》示部在「禴」後還收錄「禘」字，解作「祀也。从示，昏聲。」段玉裁懷疑此字是「禴」的異體字¹³⁸。

值得一提，楊樹達《左傳讀》將《左傳》「將會孟子餘」之「會」讀作「禴」。《左傳》昭公元年云：「十二月，晉既烝，趙孟適南陽，將會孟子餘。甲辰朔，烝于溫。」楊樹達《左傳讀》釋「會」云：「《集解》云：『孟子餘，趙衰、趙武之曾祖，其廟在晉之南陽溫縣，往會祭之。』樹達按：『會』讀為『禴』，《說文》示部云：『禴，會福祭也。』」¹³⁹楊伯峻《春秋左傳注》即採用其說¹⁴⁰。楊樹達以為，「會」當讀為「禴」，並引錄《說文》有關解說。但對於禴祭的性質及具體內容，卻沒有任何說明。若如楊說，則「將會孟子餘」意謂：趙孟到南陽去，在其曾祖（即孟子餘）之廟舉行祓除災禍之祭。文獻所見「會」或讀「禴」，僅此而已。以「會」釋「禴」，見於姜兆錫（1666-1745）《周禮完解》，其文云：「禴，會也。祈福之名。祈福所以解殃。今世俗有十保福，即禴也。」¹⁴¹姜氏以清代世俗流行的「打保福」譬況揣量古制¹⁴²。

¹³⁶ 楊樹達：《積微居小學金石論叢》增訂本（北京：中華書局，1983年），頁78。

¹³⁷ 說見段注。許慎撰，段玉裁注，許惟賢整理：《說文解字注》，頁108。

¹³⁸ 段注云：「《周禮》注：『禴，刮去也。』疑示昏乃禴字之或體也。」同前註，頁11。

¹³⁹ 楊樹達：《積微居讀書記》（北京：中華書局，1962年），頁60。

¹⁴⁰ 楊伯峻：《春秋左傳注》，第4冊，頁1225。

¹⁴¹ [清]姜兆錫：《周禮完解》（《續修四庫全書》第78冊），卷6，總頁277下。

¹⁴² 清代流行「打保福」的習俗，初期多見於江南浙右，後期多見於四川、貴州等地。其中參

杜預(222-285)注「將會孟子餘」之「會」云：「往會祭之。」¹⁴³「會祭」可能含有合祭之意。清儒周悅讓(1847年進士)《倦游庵槧記》認為《說文》「會」古作「裕」，與裕形近，疑《傳》文本作「將裕」，訛作裕，因而轉作「會」¹⁴⁴。竹添光鴻(1842-1917)把「將會孟子餘」與下文的「烝于溫」合看，認為這個「會」字很可能與「裕」有關¹⁴⁵。「裕」是一種祭法，具體的做法是把各廟的神主都搬到祖廟去，一起合祭。「禴」從「會」聲，含有會合之義，如此看來，「裕」與「禴」確實有相通之處。而且，用這種合祭的方式來進行烝祭，這在文獻裏並非無據。《國語·魯語上》所載魯文公烝將躋僖公之事，足為明證。周氏與竹添氏所言，可備一說。然則，楊樹達讀《左傳》此「會」為「禴」，恐怕說不準。

七、茶山郊禘及子月冬至無郊天之法說質疑

夷考其實，茶山辨禘裕之義，有得有失，有糾正先儒謬義，確不可易的，如謂合祭曰裕而非祭名等，也有先儒本不誤而茶山反為誤說的，如謂三年喪畢本無審諦昭穆之祭。三年吉禘之說，《春秋》、《左傳》可提供事實依據，不容否定¹⁴⁶。

《周禮》之「天」，即「帝」，而「帝」亦即「天」。書中「天」皆指昊天、「上帝」皆指受命帝。其多言「五帝」，或謂是五色之帝。三者雖同為天帝但尊卑不同¹⁴⁷。茶山推衍禘祭，坐實「五帝」為五人帝，甚為新巧，其以虛為實之處，卻可商榷¹⁴⁸。

與保福人員眾多者稱為「十保福」。詳參王寶紅：〈近代民間的「保福」習俗〉，項楚主編：《中國俗文化研究》第十一輯（成都：四川大學俗文化研究所，2016年），頁72。

¹⁴³ 杜預原文云：「孟子餘，趙衰。趙武之曾祖。其廟在晉之南陽溫縣，往會祭之。」杜預集解：《春秋經傳集解》（上海：上海古籍出版社，1986年），下冊，頁1207。

¹⁴⁴ [清]周悅讓撰，任迪善等點校：《倦游庵槧記》（濟南：齊魯書社，1996年），頁228。周氏謂「會」是「裕」訛變而成，這種改字說經的做法，恐怕不太謹慎。至於周氏提出的「大夫有裕」等論點，證明趙孟裕祭於孟子餘之廟的可能性，則能自圓其說。

¹⁴⁵ 竹添光鴻：《左傳會箋》（臺北：廣文書局，1961年），卷20，頁39。

¹⁴⁶ 詳參拙作：〈春秋左傳禘祭考辨〉，《春秋左傳禮制研究》，頁191-219。

¹⁴⁷ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1746。

¹⁴⁸ 《周禮》「五帝」是否五人帝，值得商榷。今人考證譽等五帝，最詳者應為王暉。見王暉：〈出土文字資料與五帝新證〉，《考古學報》2007年第1期，頁1-28。

賈公彥疏釋鄭義，以爲二至祭天地正在二至之日。若然，則〈神仕〉的二至絕對不可以說是「祭天地之明日」，茶山對鄭玄的指摘當然成立。然而，張融(444-497)、金榜(1771-1819)、孫詒讓所理解的鄭義，卻與賈公彥不同。據他們所說，鄭義本謂祭天地用二至之月。二至不指正日，《周禮》也有其他本證，如〈柞氏〉「夏日至，令刊陽木而火之；冬日至，令剝陰木而水之。」〈籩氏〉掌殺草云：「夏日至而夷之，冬日至而耜之。」二至皆指其所在之月¹⁴⁹。鄭玄說「蓋用祭天地之明日」而不辨月日，可以理解。雖然如此，正如宋儒王與之《周禮訂義》引薛平仲云：「鄭氏謂用祭天地之明日，於經無據。」¹⁵⁰鄭玄所言，無法驗諸經文，是否合乎經旨，確實值得懷疑，但若賈疏不合鄭義，則茶山據之所作駁難，恐爲無的放矢。

八、茶山禴說平議

《周禮》之中，「禴禮」屬六祈之一，嚴格按照〈禮器〉「祭禮不祈」的原則，自然可將之排除在祭禮之外。鄭玄注云：「祈，求也。祭祀不爲求福也。」祭祀爲常禮，以表達祭者的孝敬之心，講求專一其志。而祈禱則主於祈求福祐，因應情況而有特殊的祝辭，非常祭所當有，所以鄭玄說常祭無祈法¹⁵¹。祭、祈雖然有異，但每通稱不別，《廣雅·釋天》將禴與祓、禳、禳、祭一概訓爲「祭也」，而許慎亦以「會福祭」釋「禴」之本義。何況從《詩經》祭禮中蘊含禳災元素，以及《左傳》祭神禳災之例，均可佐證祈禳亦屬祭禮。然則，茶山固執於用字之別，不免過分拘泥。茶山堅持圜丘奏樂是行禴禮而不是祭神。但觀其行文，有時似乎不甚區分「禴」與「祭」。如〈鄭氏六天之辨〉，先總言「古者祭天之禮」，再依次分述「郊」、「旅」、「類」、「禴」、「禘」之異云：「其正祭曰郊，啓蟄而行之，其日用辛；有事而告曰旅；將出而告曰類；冬至奏樂曰禴，行之於圜丘；配之以人帝曰禘。」¹⁵²純就文理而言，「禴」變成祭天禮之一。再觀乎《春秋考徵》的其餘章節，茶山在討論北郊祭地非先王之法的行文中

¹⁴⁹ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1759。

¹⁵⁰ [宋]王與之：《周禮訂義》，納蘭性德編：《通志堂經解》（揚州：廣陵古籍刻印社，1993年），第12冊，頁62中。

¹⁵¹ 詳參孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第8冊，頁1987。

¹⁵² 丁若鏞：〈鄭氏六天之辨〉，頁287。

用了「禴」字。茶山以爲，在聖人所制祭典中，必定沒有北郊祭地，因爲只要是郊祀上帝，就囊括一切神明，無所遺漏，無理由再分說天（穹蒼）地（隕黃）之祭。「惟其上神下示之分司萬物者，是祭是禴耳」¹⁵³，只有分司萬物的上神（日月、星辰、風雨等）與下示（山林、川澤、土谷等），才會分別得到「祭」「禴」。「祭」「禴」連言，語義相當。茶山嚴辨禴禮與祭神之別，便予人刻意而爲之感。

在全盤否定鄭說後，茶山牽合〈大司樂〉與〈神仕〉所記冬、夏二至之文，自創新說，認爲〈大司樂〉二至所奏之樂實爲「禴樂」。至於〈大司樂〉除冬、夏二至外爲人鬼而奏之樂，茶山卻未有論及。茶山整個論說的依據，其實就在〈神仕〉的「禴」字之上。以〈大司樂〉與〈神仕〉二至之文互證，實始於鄭玄。鄭玄注〈大司樂〉「大合樂，以至鬼神示」云：「遍作六代之樂，冬日至作之，致天神人鬼，以夏日至作之，致地祇物彪」，正援引〈神仕〉爲二至祭祀用樂之證。且《史記·封禪書》引《周官》云：「冬日至，祀天於南郊，迎長日之至；夏日至，祭地祇。皆用樂舞，而神乃可得而禮也。」¹⁵⁴ 司馬遷（ca. 145-ca. 86 B.C.）明引《周禮·大司樂》，亦以冬、夏二至所奏者爲祭祀樂舞¹⁵⁵。再驗以經文本證，既云奏樂歌舞而「天神皆降」、「地示皆出」、「人鬼可得而禮」，若不是祭祀致神之樂，則不知爲誰而作。其實，在茶山之前，宋人早說過〈大司樂〉三樂是合樂不是大享。毛奇齡《郊社禘祫問》辨析此說之謬誤云：

謂園丘方澤是合樂地非祭祀之地，則後文即云于宗廟之中奏之，則人鬼可得而禮，豈此宗廟之中亦合樂地，非大享地耶？且謂合樂非祭記者，此宋儒最不通之論，又不可不一辨者也。〈虞書〉夏擊鳴球一章，是合樂于宗廟者，蓋舜祭瞽瞍所奏樂也。宋儒臆見，謂舜不當有瞽瞍廟，不當祭瞽瞍，此但合樂以志〈九韶〉之美，非祭廟文也。……今不知何故，忽擇此冬至、夏至二日，且一集高丘，一會下澤，而奏此大樂，可怪之甚。且夫合樂者，合堂上堂下之樂而總奏之謂也。堂上有琴瑟搏拊謂之升歌，堂下有管蠶笙鏞謂之間歌，合琴瑟管笙諸樂器而並奏之，謂之合樂。此非細故矣。故習籥習吹學干學舞雖在一節，亦必居之大學之中。況合樂合吹皆爲大祭祀大燕饗所用，未有不習之學宮，而可露處者。是以〈月令〉季春

¹⁵³ 同前註，頁 63。

¹⁵⁴ 司馬遷：《史記》，第 4 冊，頁 1357。

¹⁵⁵ 說參孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第 7 冊，頁 1762。

大合樂以爲獻酌之用，仲夏合盛樂以雩帝，仲冬、季冬並合吹……以致鬼神示，是此合樂即是大享。謂大享時所合樂，一如〈鄉飲〉、〈鄉射〉、〈燕禮〉所云：間歌某詩，合樂某詩類，故重其文曰奏之。蓋奏之則必有聽之者矣。不然，黃鐘何律？〈雲門〉、〈咸池〉何舞？無端彙眾器，統眾成眾，變入丘澤之間，而漫曰奏之。奏之，奏誰耶？¹⁵⁶

毛說甚辨，若茶山稍加寓目，或者就能釋除疑惑，毋庸巧立異說。

茶山論說圓丘非郊，所持理據之一，是郊祭一神而圓丘卻天神皆降。鄭注、賈疏早注意到圓丘「天神皆降」的問題，兩家主張經文雖言「皆降」而實有專主。鄭注云：「天神則主北辰。」¹⁵⁷ 賈疏疏釋鄭義，以爲天地及宗廟並言「皆」降至，因「祭尊可以及卑」，其神既多，故可言「皆」¹⁵⁸。周何先生也注意到郊祭對象的問題，但持論與茶山不同。依其說，郊之所以是「禮之尤大者」，正因爲其所祀者爲天神系統的全部，而不如他祭只祀某一尊神；祇言祀帝，只是言尊統卑而已¹⁵⁹。周說於禮有徵，《禮記·禮運》云：「祭帝于郊，所以定天位也」，又云：「禮行於郊，而百神受職焉」¹⁶⁰。〈神仕〉職掌辨明鬼神示之居位，所行之禴，不專於某一神祇，倒可以與此合證。茶山謂禴禮：「普請天神，以祈禦災除患，非以祀祭昊天上帝。」據《詩·生民》有「克禋克祀，以弗無子」，則禋祀上帝與祓除災患，合於一祭，似無衝突。鄭注、賈疏自有依據，並非如茶山所指控般「曲成謬典」。

至於禴禮是否有樂的問題，經文雖無可考，但〈神仕〉之官既然負責降神，自必用上歌樂鼓舞，以娛諸神。就出土楚簡如天星觀和新蔡卜筮祭禱簡中所見，楚人祈禱多有用樂的事例，如新蔡簡記：「舉禱子西君、文夫人各特牛，饋，鏞鐘樂之。」¹⁶¹ 禴與祈、禱性質類近，理應有樂。因此，說禴禮有樂，理所宜然，不成問題。可是，即使說禴禮有樂，恐怕也不能一概而論。須知〈女祝〉之「禴」與招、梗、禳等同列「內禱祠之事」，有云「以時招、梗、禴、禳之事，

¹⁵⁶ [清]毛奇齡：《郊社禘祫問》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第129冊），總頁572上一下。

¹⁵⁷ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1757。

¹⁵⁸ 同前註，頁1761。

¹⁵⁹ 周何：《春秋吉禮考辨》，頁19。

¹⁶⁰ 孔疏云：「百神，天之羣神也。王郊天備禮，則星辰不忒，故云『受職』。」鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》，中冊，頁939。

¹⁶¹ 楊華：《新出簡帛與禮制研究》（臺北：臺灣古籍出版公司，2007年），頁23、72。

以除疾殃」。是〈女祝〉之「禴」為宮中祈禳小事，王后並不親與，故由女祝專司其事¹⁶²。要說〈女祝〉之「禴」用樂，且得上〈大司樂〉之三大樂，簡直是不可思議。由是而知，《周禮》中像女祝之禴，在其祭名譜系裏肯定只是小祀。且〈舞師〉云「凡小祭祀則不興舞」，不舞則無樂。總之，各禴適用之禮典或場合容或有異，僅據〈神仕〉冬、夏二至降神之禴為說，顧此失彼。即使依〈神仕〉鄭義，彼職於二至大祭次日，別為致天地人物之祭，視正祭隆殺有殊，不應亦備大樂。

茶山認為，三大奏樂將最尊的祭天神的黃鍾之宮，用於享人鬼，將最卑的圓鍾之宮用於祀天神，違反祭祀六樂取律的正例，於是推斷三大奏樂不是用於正祭而是禴禮。可是，前人對此黃鍾與圓鍾的施用，看法不一：有說是「黃鍾、圓鍾兩字錯互，諸儒相承，遂不復正」，清李光地(1642-1718)主之¹⁶³；有說是「圓鍾正東方之律，致天神以之為宮，則以天無乎不覆，求而禮之，宜于帝所出之方也」，而「黃鍾正北方之律也，致人鬼以之為宮，則以死者北首，求而禮之，宜以其所首之方也」，宋王昭禹主之¹⁶⁴；有說是「享宗廟樂必以黃鍾者，黃鍾，子律。子宿虛、危，有宗廟之象。人生於子，復歸於子，故起奏於黃鍾，收奏於黃鍾，可以享人鬼」，明柯尚遷(活躍於1578年)主之¹⁶⁵。各說著眼角度不同，詮解自亦有異。要之，三大奏樂以黃鍾之宮享人鬼，以圓鍾之宮祀天神，蓋有其因由存焉。而且，樂律本身牽涉起音高低、調式、音階型能等不同變項，交叉變化後或將遠多於六十音。茶山認為其違反祭祀取律之法，以此未可必之說大膽立論，有失嚴謹。

在茶山之前，中國樂律學家早就按「宮」、「角」、「徵」、「羽」四調來解讀三大祭樂的取律之法。朱熹(1130-1200)已有這種認識，而朱載堉(1536-1610)《樂學新說》¹⁶⁶、李光地《古樂經傳通釋》¹⁶⁷所論尤為詳明。以祀天神之

¹⁶² 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第2冊，頁563。

¹⁶³ [清]李光地撰，汪舒旋校注：《古樂經傳通釋》（成都：四川大學出版社，2015年），頁8。

¹⁶⁴ [宋]王昭禹：《周禮詳解》，（影印文淵閣《四庫全書》第91冊），總頁419下。

¹⁶⁵ [明]柯尚遷：《周禮全經釋原》，（臺北：臺灣商務印書館，1972年《四庫全書珍本·三集》第69冊），卷7，頁52b。

¹⁶⁶ 參考王洪軍：〈《樂學新說》「大司樂」之音樂形態研究〉，陳應時、權五聖主編：《黃鐘大呂——東亞樂律學會第1-6屆學術研討會論文集》，頁169-171。

¹⁶⁷ 李光地撰，汪舒旋校注：《古樂經傳通釋》，頁8。

樂爲例，圓鍾（夾鍾）爲宮，則仲呂爲商，林鍾爲角，無射爲徵，黃鍾爲羽；黃鍾爲角，則圓鍾（夾鍾）爲徵，仲呂爲羽，夷則爲宮，無射爲商；太簇爲徵，則姑洗爲羽，林鍾爲宮，南呂爲商，應鍾爲角；姑洗爲羽，則林鍾爲宮，南呂爲商，應鍾爲角，太簇爲徵。其餘二樂，可依此法類推。前人雖有這種認識，卻仍受制於傳統的十二律還宮之法，似未深究《周禮》取律及換調當中是否隱含規律的議題。茶山發現十二律還宮之法不適用於解說《周禮》取律及換調，誠爲卓識，但觀乎其編製的〈禮樂表〉，「禮樂」取律並無定準。茶山只提出這種現象，對於如何演奏的問題，並未有隻字談及。假如無法解答這個問題，那麼，所謂「禮樂」，就只能存疑。應該說，〈大司樂〉三大奏樂轉調背後的原則，還有待進一步的探討¹⁶⁸。

茶山說解古禮，有得有失，其失之癥結在於太過相信《周禮》。今天看來，《周禮》非周公所作，其中禮文或雜有衰世變禮，或出後儒增益設想，未必能反映周禮之真象。取證之時，如未能慎加去取，不免流於以虛爲實之弊。況且《周禮》經文本身有不少闕略，前後文照應不周，記事時欠明確。遇到這種情況，若不存以待考，反而強爲之說，只會裁斷失誤，脫離文本原意。舉其尤要者爲例，《周禮》中諸大祭皆不著其名，只說祀大神，享大鬼，祭大示，大祭祀而已。即如郊禘此般大祭，「郊祀」也只出現一次，「禘」更不見影踪，後儒說經就只能結合其他經文加以推論，有時甚至以己意臆度。再者，《春秋》或《左傳》禮制與《周禮》有合有不合，若膠執《周禮》以說《春秋》或《左傳》禮制，其間自有齟齬難入之處，以致兩義俱失¹⁶⁹。況且《春秋》記事，或因寓託褒貶大義，就魯郊而言，曾有兩個長時段（前者竟近百年，後者也有六十七年）未記郊事，或許只因常事不書之故，不足爲怪，不宜揣想內情。

九、結論

如上所述，茶山說郊禘之禮，主力攻駁鄭玄禮注及賈、孔義疏，痛辯極論，

¹⁶⁸ 陳克秀〈也談「奏黃鍾，歌大呂」〉（《中國音樂學》2011年第2期，頁12-22），將鄭玄注、賈公彥疏放在古代天文、律曆的背景中來考察，頗有新意，但文中主要以「奏黃鍾，歌大呂」爲論說對象，雖有談及「圓鍾」、「函鍾」、「黃鍾」的命名含有曆法的意義，卻未涉及三者與其他調的組合關係。

¹⁶⁹ 說詳拙作：〈《左傳》禮制與三《禮》有合有不合說〉，《春秋左傳禮制》，頁1-39。

摧陷廓清。或以鄭注盡是「謬義」之故，而全刪其文，不屑之意如此其甚！以郊禘論之，茶山之說本之《周禮》，徵之《春秋》，以經證經，用心於探蹟鉤深，又或揆情度理，直探經旨，務使聖人制禮之義昭然可見，達到重構《周禮》祭祀譜系以爲世用的目的。其說禮之精到處，多發昔儒所未及，於經義確有所補。平心而論，茶山駁難鄭玄的部分說法，確能一針見血，切中要害。然而，無可諱言的是，茶山論郊說禘，經不起嚴格的驗證，不能視爲定讞。其中推想臆測、有欠嚴謹之處，尤須注意。加以太過自信，以致辯證時有疏失，論說未安。要之，其顛覆鄭說雖有餘，重構新猷卻理據不足，終究未能自圓其說，以臻於成。

茶山以爲魯自僖公始僭用天子郊禮，其目的在於藉魯禮推致周天子之禮。如此推論，不無疏失。須知魯禮與天子之禮關係如何實難確說，以前者推致後者，難免忽略當中存在的諸多變數。且茶山剔除園丘之郊，只剩啓蟄之郊，又因不信孟獻子「郊祀后稷，以祈農事」，否定郊祀祈農，倡爲異說，治絲益棼。實則天子二郊，禮意各別：冬至之郊在於報本反始，啓蟄之郊在於祈穀。魯郊僅限於啓蟄，無報天一層意義。茶山說郊，但據魯禮推致周郊，忽略此層禮意。至於茶山辨禘禘之義，有得有失。其失在於斷言三年喪畢本無審諦昭穆之祭。三年吉禘，可徵實於《春秋左傳》，不容否定。其推衍禘祭，坐實《周禮》「五帝」爲五人帝，說雖新巧，卻有以虛爲實之弊。

禴禮之詳情，文獻自來已無足徵。鄭玄號稱通儒，融貫古今，徧注三《禮》，得「禮是鄭學」¹⁷⁰之稱，且去古未遠，可遇上禴禮，也只得承認「未聞」其詳。付諸闕如，顯得嚴謹。茶山晚生一千五百多年之後，自知受材料所限，仍拈出〈神仕〉之「禴」，用禴來取代郊禘，嘗試破譯〈大司樂〉的三大奏樂，完全顛覆自漢、宋、明、清以來相沿不變之成說，破故立新，其氣魄恢弘，自信昂揚，於茲可見。茶山說《周禮》之「禴」，果真能「覈其本旨，露其真面」，對中國禮學來說肯定是一大發明，千古以來儒者圍繞郊禘及《周禮》三大祭樂之聚訟，自可決矣，可惜其說證據不足，論證得失互見，既有違所願，亦未盡如人意。茶山說禴，今天看來，不免粗疏。其說之誤大抵有三：(1) 對《周禮》「禴」祭的認識存有偏差。本文綜合考察《周禮》所記，連綴其他文獻（傳世及出土）的零碎材料，爲禴禮作一整合研究，不但說明禴禮之性質與功能，更推想禴禮自殷周至漢代間的演化與嬗變。可以肯定的是，在《周禮》所建構的祭

¹⁷⁰ 「禮是鄭學」之意，可參羅健蔚：《鄭玄會通三《禮》研究》，頁1，註10。

祀譜系裏，像女祝之禴，只是一種小祀。茶山在〈鄭氏六天之辨〉中將「禴」與「郊」「禘」並列爲祭天之禮，與《周禮》不相符合。要說〈大司樂〉三大奏樂專爲禴禮而設，輕重不相對稱，說服力相當薄弱。(2) 所謂「禴樂」，似是而非。茶山嚴辨禴、祭之別，因而將三大奏樂看成合樂（所謂「禴樂」）而非祭樂，予人刻意爲之，強相牽附之感。(3) 抑有進者，茶山論說圜丘非郊，所持理據之一，是郊祭一神而圜丘天神皆降。夷考其實，〈神仕〉辨明鬼神示居處之位，所行之禴，不專於某一神祇，倒可以與〈神運〉郊祭百神受職合證。茶山謂禴禮普請天神，禳災除患，非以祭祀昊天上帝。須知郊祀上帝與祓除災患，合於一祭，似無衝突。

至於茶山回歸原典，以經證經，直探經旨，則值得後人借鏡。其對《周禮》經文的認識，比起潛心經義的先儒，有時還要深刻。如〈大司樂〉前面的六樂與後面的三大奏樂，取律不同，前人如孔穎達早就注意到，還明確地說「是樂不同」¹⁷¹，卻只有茶山究心於二者不同之所在。雖然以〈大司樂〉三樂爲禴樂之說，容有可商，但茶山的論說，頗能掃除繆轡，啓發後人重新解讀經文。在辨清茶山曲解經文之餘，筆者亦嘗試爲禴禮作一考釋。鄙見以爲，古人相信，人與鬼神示不和協，便有災變，癘疫大作，於是舉行禴禳之祭，號呼告神，祈求消災解患。〈神仕〉列於春官之末，敘述者只交代神仕者的職事，並簡括籠統地點明此官行禴涉及的對象及目的。其指涉對象極爲寬泛，既包羅人鬼天神地示，還兼物老成精者而有之。依經文直解，以神仕者與司巫、男巫、女巫等爲官聯，掌三辰之法，圖畫鬼神示之處位，辨別其名號物色，在冬、夏二至舉行禴禮之時，參與招引天神人鬼、地示、物魁降臨受祭，以祈福祥，除去凶年和疫癘。二至之禴可能藉祀天祭地而行，也可能奏樂降神，只是難以坐實箇中細節。

治禮之難，在於禮書簡奧，且有闕略，加以古制茫昧，群言殺亂¹⁷²。觀乎茶山說禮，其中確有可補中國禮家所未及者，正所謂「它山之石，可以攻玉」。有些時候，在證據不足的情況下，茶山即使如何殫精竭神，巧作推求，創建新說，自詡獨造，亦不免言過其實，有商榷與辨正的必要。

¹⁷¹ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第7冊，頁1763。

¹⁷² 黃季剛先生將治禮之難概括爲四項：一、古書殘缺；二、古制茫昧；三、古文簡奧；四、異說紛紜。見黃侃：《黃侃論學雜著》（北京：中華書局，1964年），頁444。

論韓儒丁若鏞禴說對鄭玄郊禘說 之顛覆與重構

許子濱

茶山丁若鏞自許其《禮》《易》二學可以不朽，而其論禮最重喪祭。在三《禮》中，茶山最尊信《周禮》，以為其書成於周公之手，只要「覈其本旨，露其真面」，則禮之聚訟皆可解決。茶山以《春秋》為孔子親手之筆，認為欲認知周禮，就必須徵實於《春秋》，以魯禮推致周禮。在茶山看來，鄭玄破壞聖典，以郊禘說為甚，故不惜顛覆鄭說，重構《周禮》祭祀譜系，以闡明聖人制禮本義為依歸。根據考察《春秋》九次郊事，茶山得出古之郊期本在建卯之月，又認定啓蟄為春分之候，非寅月之氣，復謂啓蟄郊天，非主祈農，魯僅一郊，天子之郊亦如是。茶山說禘，根本於《周禮》，考信於《春秋》，縱論古今，徹底拋棄舊說，而創發新說。若依其說，《周禮》有雖不名禘而實為禘之文，禘為大祭之首，故與郊並稱，而其別在於郊祭上帝、禘祭五帝（人帝）。茶山表達了他對〈大司樂〉及〈神仕〉的獨特看法，將二至奏樂與二至致神皆解讀為禴禮。《樂書孤存》從樂律學的角度提出他的理據，認為三大奏樂一反祭祀六樂取律之正例，把最尊的祭天神的黃鍾之宮用於人鬼，卻把最卑的圓鍾之宮用於天神，顛倒錯置，且五調中獨缺商調。因而推想取律上的改變，正是為了凸顯禴除取律有別於正祭。茶山以禴取代郊禘，據之破譯〈大司樂〉的三大奏樂，氣魄恢弘，自信昂揚。只是禴之為禮，文獻自來已無足徵，且茶山所論及者，過於粗疏，其說有商榷與辨正的必要。其以〈大司樂〉三大奏樂為禴樂，說有未安。須知《周禮》各禴於其祭祀譜系裏都是小祀，所適用的場合可能有異，只據〈神仕〉為說，顧此失彼，膽氣有餘而證據薄弱。茶山論說雖然得失互見，但其廓清鄭注以來聚訟的用心，具有啓迪後人重讀經文和重構《周禮》祭祀譜系的作用。

關鍵詞：丁若鏞 《周禮》 《春秋》 郊 禘 禴

Subversion and Reconstruction: Jeong Yak-yong and His Attempt to Replace the *Jiao* and *Di* Sacrifices of Zheng Xuan

HSU Tzu-pin

This paper is a critical re-examination of Jeong Yak-yong's theory of sacrifice. Jeong Yak-yong (1762-1836), better known as Dasan, was a highly influential Confucian scholar who lived in Korea during the Joseon period. Dasan argued that Zheng Xuan (127-200), the noted Han-dynasty Confucian scholar, had been mistaken in his attempts at reconstructing the ancient sacrificial system. Dasan pointed out that whereas Zheng Xuan had based his sacrificial views on the *Three Books of Rites*, the *Spring and Autumn Annals*, and the apocryphal works (*chenwei*), the work that he should have consulted was the *Zhouli*, which Dasan felt had far greater authority. Furthermore, according to Dasan, Zheng Xuan focused on the *jiao* 郊 and *di* 禘 sacrifices, when in fact he should have looked more closely at the *kui* 禴 sacrifice. Thus, as can be seen, Dasan not only criticized Zheng Xuan's theory of sacrifice, he also attempted to put a new one in its place. After examining the reasoning and sources used by Dasan, this paper concludes that Dasan made a valiant effort to overturn Zheng Xuan's sacrificial theories, but in the end he was unsuccessful: his theories are in fact speculative and far-fetched. Nevertheless, Dasan's views deserve to be studied closely, for they prompt us to revisit and reinterpret classical texts. Indeed, scholars have recently begun to pay more attention to Dasan's views on sacrifices. Hongkyung Kim, for example, has just published an English translation and commentary on Dasan, under the title *The Analects of Dasan: A Korean Syncretic Reading*. This paper can be seen as yet a further attempt to help us better understand the work of Dasan.

Keywords: Dasan Jeong Yak-yong Zheng Xuan
Zhouli *Jiao*-sacrifice *Di*-sacrifice *Kui*-sacrifice
The Three Orders of Grand Sacrificial Music

徵引書目

- 丁若鏞：《禮疑問答》，《與猶堂全書》，首爾：茶山學術文化財團，2012年。
- 孔安國傳，孔穎達正義，黃懷信整理：《尚書正義》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 毛奇齡：《郊社禘祫問》，收入影印文淵閣《四庫全書》第129冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 王念孫著，鍾宇訊點校：《廣雅疏證》，北京：中華書局，1983年。
- 王昭禹：《周禮詳解》，收入影印文淵閣《四庫全書》第91冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 王溥：《唐會要》，京都：中文出版社，1978年。
- 王與之：《周禮訂義》，收入納蘭性德編：《通志堂經解》第12冊，揚州：廣陵古籍刻印社，1993年。
- 王輝：〈出土文字資料與五帝新證〉，《考古學報》2007年第1期，頁1-28。
- 王寶紅：〈近代民間的「保福」習俗〉，收入項楚主編：《中國俗文化研究》第11輯，成都：四川大學俗文化研究所，2016年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 皮錫瑞：《駁五經異義疏證》，收入馬小梅主編：《國學集要》第1冊，臺北：文海出版社，1968年。
- _____：《經學通論》，北京：中華書局，1989年。
- _____：《魯禮禘祫義疏證》，收入《續修四庫全書》第112冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 朱大韶：《春秋傳禮徵藁本》，收入《續修四庫全書》第128冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 朱琨：〈《周禮》中的圜丘祀天禮研究〉，鄭州：鄭州大學歷史學院博士論文，2012年。
- 朱駿聲：《說文通訓定聲》，上海：世界書局，1936年。
- 牟潤孫：《海遺雜著》，香港：香港中文大學出版社，1990年。
- 竹添光鴻：《左傳會箋》，臺北：廣文書局，1961年。
- 吳高歌：〈《周禮·大司樂》三大祭中的五音無商說考〉，《中國歷史文物》2004年第6期，頁43-50。
- 呂飛鵬：《周禮補注》，收入《續修四庫全書》第81冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 李光地撰，汪舒旋校注：《古樂經傳通釋》，成都：四川大學出版社，2015年。
- 李實：《甲骨文叢考》，蘭州：甘肅人民出版社，1997年。
- 杜預集解：《春秋經傳集解》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 周何：《春秋吉禮考辨》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970年。
- 周悅讓撰，任迪善等點校：《倦游庵槧記》，濟南：齊魯書社，1996年。
- 金其源：《讀書管見》，上海：商務印書館，1957年。

- 金彥鍾：〈朝鮮茶山丁若鏞的《論語說》三條〉，2011年1月15日香港大學「亞洲漢字學與教國際研討會」發表之論文。
- 金鶚：〈古樂節次等差考〉，《求古錄禮說》，濟南：山東友誼書社，1992年。
- 冒鶴亭：〈《周禮》三大祭樂申鄭〉，《制言月刊》第60期，1940年1月，頁1-4。
- 姜兆錫：《周禮完解》，收入《續修四庫全書》第78冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 柯尚遷：《周禮全經釋原》，收入《四庫全書珍本·三集》第69冊，臺北：臺灣商務印書館，1972年。
- 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，北京：中華書局，1987年。
- 秦蕙田：《五禮通考》，臺北：聖環圖書公司，2005年。
- 郜積意：《兩漢經學的曆術背景》，北京：北京大學出版社，2013年。
- 許子濱：《春秋左傳禮制研究》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 許慎撰，段玉裁注，許惟賢整理：《說文解字注》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 陳克秀：〈也談「奏黃鍾，歌大呂」〉，《中國音樂學》2011年第2期，頁12-22。
- 陳美蘭：〈說「告」〉，《中正漢學研究》2013年第2期，頁1-18。
- 陳應時、權五聖主編：《黃鐘大呂——東亞樂律學會第1-6屆學術研討會論文集》，北京：文化藝術出版社，2015年。
- 陳贊：〈鄭玄「六天」說與禘禮的類型及其天道論依據〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版）2016年第2期，頁86-111。
- 彭林：《中國禮學在古代朝鮮的播遷》，北京：北京大學出版社，2005年。
- 馮至：《中國天文考古學》，北京：社會科學出版社，2001年。
- 黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》，北京：中華書局，2007年。
- 黃侃：《黃侃論學雜著》，北京：中華書局，1964年。
- 黃懷信等：《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社，2005年。
- 楊天宇：《經學探研錄》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- _____：〈周人祭天以祖配天考〉，《史學月刊》2005年第5期，頁24-26。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》修訂本，北京：中華書局，1990年。
- 楊華：《新出簡帛與禮制研究》，臺北：臺灣古籍出版公司，2007年。
- 楊樹達：《積微居讀書記》，北京：中華書局，1962年。
- _____：《積微居小學金石論叢》，北京：中華書局，1983年。
- 葉國良：《禮學研究的諸面向》，新竹：清華大學出版社，2010年。
- 寧鎮疆：〈鄭玄、王肅郊祀立說再審視〉，《歷史研究》2014年第5期，頁28-42。
- 劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，香港：太平書局，1966年。
- 歐陽詢撰，汪紹楹校：《藝文類聚》，北京：中華書局，1965年。
- 鄧佩玲：《天命、鬼神與祝禱——東周金文嘏辭探論》，臺北：藝文印書館，2011年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。

- _____正義，呂友仁整理：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 錢玄：《三禮通論》，南京：南京師範大學出版社，1996年。
- 羅健蔚：《鄭玄會通三《禮》研究》，臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2015年。
- 饒宗頤：《巴黎所見甲骨錄》，香港：香港大學，1957年。
- _____：《殷代貞卜人物通考》，香港：香港大學，1959年。
- Kim, Hongkyung. *The Analects of Dasan, Volume 1: A Korean Syncretic Reading*. New York, New York: Oxford University Press, 2016.
- _____. *The Analects of Dasan, Volume 2: A Korean Syncretic Reading*. New York, New York: Oxford University Press, 2018.