

---

---

# 制度史书写的《通典》模式\*

顾 涛\*\*

[内容提要] 《通典》的研究，应跳出“类书—百科全书”式的定性与认识，从而走向对杜佑“至精至纯”的创作宗旨和结构体例的探寻，对寄寓其中的覃思精蕴进行发掘。以杜佑对“郊天”的制度史书写单元为例，《通典》在框架上采用圜丘、南郊、五郊迎气三类区分法，这是魏晋以来郊天之制长期施行和唐人议礼的学理折射，与《大唐开元礼》的法理规定相呼应，同时也与郑玄对三礼经文系统的建构相一致。《通典》对“周制”的书写，乃是杜佑熔铸经传、约取经义的结果，旨在为现实制度的行用建构一种经典的法理依据。其后，《通典》通过对汉唐礼制因革过程中事件的去取、排比和组合，形成一个筛选过的“故事”聚合，统括并凸显出制度沿革变迁中的主动脉和大关节，以及制度发生变革的分蘖之处。最后，《通典》殿之以《开元礼纂类》的新编，同样是对《大唐开元礼》进行裁制的结果，通过礼典与仪节的归并、删节，旨在为施政提供法理上的参考。以上三大版块，共同构成唐代制度在渊源、先例及法理依据上的三项法源，由此形成一种以“简严”叙事为风格的制度史书写的《通典》模式。

[关键词] 中国制度史 《通典》模式 礼制因革 《开元礼纂类》 圜丘 南郊

作为“三通”之首的杜佑《通典》，拥有不容置辩的历史地位，学者公认它

---

\* 本文为国家社科基金冷门“绝学”和国别史研究专项成果（项目编号：2018VJX103）、清华大学领军人才支持专项成果（项目编号：2019THZWLJ26）。

\*\* 顾涛，清华大学人文学院副教授，博士生导师。

是“我国历史上第一部典章制度通史”<sup>①</sup>，具有开辟性的意义。不过真正使用《通典》者，却仅仅是将它作为唐以前各类典章之总汇的简编，间或可从中觅见若干失传的史料片段，<sup>②</sup> 惊诧为专门史研究的鳞爪秘珍。此书中制度史书写的主体部分，尤其是占据全书一半篇幅的《礼典》一百卷，是否具有原创性，与唐以前的正史的“书志”相较，究竟有何独创的价值，既有研究在这方面的探索显得远远不足。

### 一 《通典·礼典》的定性与认识转变

如果将《通典》视作史料，其学术价值一度受到质疑与非议，尤其是卷帙浩繁的《礼典》，史料的新颖度明显偏低，虽然也保留了不少唐以前礼议的片段，且因仅见于此书，被清人严可均辑入《全上古三代秦汉三国六朝文》中；<sup>③</sup> 但大部分史料的来源总不出“史志”和《大唐开元礼》之范围，因而遭受的批评声音也就较为集中，王文锦甚至将此一百卷界定为“最不为人瞩目的《礼典》”<sup>④</sup>。

清代史学家王鸣盛（1722—1797）的指责具有相当的代表性，他说：

九门中礼居其一，然礼共一百卷，自四十一卷起至一百五卷止，既已历叙吉、嘉、宾、军、凶五礼矣，而于一百六卷以下至一百四十卷共三十五卷，俱撮取《大唐开元礼》之文钞贖入之，仍以吉、嘉、宾、军、凶为次，何其

① 王文锦：《点校前言》，（唐）杜佑《通典》卷首，中华书局1988年版，第5页。

② 就像王文锦在点校本《通典》中所说：“杜佑当时所见到的书籍，有不少今已亡佚，幸亏经《通典》引述，许多资料才得以保存。”（《点校前言》第4页）曾贻芬在《通典食货典校笺》中也说：“杜佑关于唐代诸典制的记载，使很多有关唐代的史料，独依《通典》得以保存。特别是朝廷的诏令和一些有关数字的记载，这些材料是研究唐史的重要论据。”（巴蜀书社2013年版，“前言”第10页）其他类似的论述甚多，不再一一列举。

③ 就《通典》在辑佚学上的价值，吴枫、曾贻芬曾指出：“《通典》大量引用古代文献资料，其中许多文献今已亡佚，赖有《通典》得以部分保存。如《全上古三代秦汉三国六朝文》中，就有近九百条材料是从《通典》中辑出的。”（《中国大百科全书·中国历史》“《通典》”条，中国大百科全书出版社1992年版，第1145页）时永乐又指出：“唐代杜佑编纂《通典》时，博取五经群史，汉魏六朝文集奏疏以及唐人许多著述，征引极富；其引录的不少典籍今已失传，幸赖《通典》才得以保存下来。据笔者粗略统计，严可均的《全上古三代秦汉三国六朝文》，便有1329条资料辑自此书。”（《古籍整理教程》，河北大学出版社2003年版，第237页）

④ 王文锦：《点校前言》，（唐）杜佑《通典》卷首，中华书局1988年版，第4页。

繁复乎?<sup>①</sup>

王鸣盛对杜佑曾高度赞誉，称之为“自古文人罕见其比”，但对《通典》此书却不认为有多么高明，最令他无法理解的就是这《礼典》一百卷。王氏指出了《礼典》一百卷的两大问题：其一是门类居《通典》九分之一，篇幅却达到一半，这么处理有失平衡还在其次，主要是觉得这部分史料没有什么创新性，故嫌其滞重；其二是其中三十五卷“钞膳”自《大唐开元礼》，“钞膳”也就是指照搬照抄，无新见，无新意，故嫌其“何其繁复”。

王鸣盛的指责，现代学者接受其说者甚众。比如《历史研究》1984年就曾刊发瞿林东的论文，指出：“《通典》以一百卷、占全书二分之一的篇幅写‘礼’，其中‘沿革篇’六十五卷，‘开元礼’三十五卷，不仅失于重复，而尤其失于烦琐。这是它在历史编纂上最突出的缺陷。”<sup>②</sup>瞿先生所说的两个“最突出的缺陷”，与王鸣盛所说基本一致。此外，20世纪以来又叠加了“彻底否定儒家礼学，视之若废物，弃之如敝履的激进思潮”<sup>③</sup>的双重冲击，学术界几乎一边倒地倒向对《通典·礼典》的鄙弃与非议。<sup>④</sup>正如谢保成所说的，“对于《通典》一书用了近半篇幅来记述礼仪沿革，长期以来被众多的学者误解，一直指责为其重大缺陷”<sup>⑤</sup>。正是因为存在着先入为主的偏见，产生了一种心理拒斥，视《礼典》一百卷为废料，故自王文锦等花了大力气整理的点校本问世以来，三十多年间问津者可谓寥寥。《礼典》研究的稀缺，也就阻碍了《通典》整体研究的走向纵深。

近年来，有一些学者尝试对非议《通典·礼典》的说法做出辩护，但因未能

①（清）王鸣盛：《十七史商榷》卷九十《杜佑作通典》，上海古籍出版社2013年版，第1329页。

② 瞿林东：《论〈通典〉的方法与旨趣》，《历史研究》1984年第5期，后收入《唐代史学论稿》，北京师范大学出版社2017年版，第428页。

③ 韩昇：《杜佑及其名著〈通典〉新论》，《中国学术》第26辑，商务印书馆2008年版，第121页。

④ 例如，周予同主编的《中国历史文选》认为：“由于作者从维护封建礼教观点出发，对‘礼’的沿革和种种解说，记述尤其繁冗……通观全书，总不免详略失当。”（上海古籍出版社1980年版，第41页）又如仓修良、魏得良的《中国古代史学史简编》指出：“对于那些本来不属于史学范畴的‘礼’，大量地加以记载，几乎占全书篇幅的三分之一，造成臃肿而不协调。”（黑龙江人民出版社1983年版，第245页）又如王锦贵指出：“比较典型的要算编排取舍上的明显失误，例如，《通典》全书惟二百卷，史料价值并不很大的《礼典》竟有百卷之巨，恰恰占去二分之一篇幅。”（参见《试论〈通典〉的问世及其经世致用思想》，《北京大学学报》1987年第4期）

⑤ 谢保成：《隋唐五代史学》，商务印书馆2007年版，第263页。

切中肯綮故而收效甚微。<sup>①</sup>另有一些学者开始反思杜佑的撰作宗旨，意识到将《通典》定位成“制度通史”与杜佑的初衷有偏差，应当回归到杜佑编纂此书旨在经世致用、为现实服务上。<sup>②</sup>如韩昇所说，“从《通典·礼典》来看，杜佑以唐礼为本，删繁要约，编成《开元礼纂类》，作为行事之依据，再探究礼制的沿革损益，另外编纂，与唐礼相衔接，作为行事之参考，目的明确，相辅相成，不可斥为繁复。杜佑耗费巨大的精力编纂礼典，正是施政所需”<sup>③</sup>。侯旭东对韩说深表赞许。<sup>④</sup>这一认识论上的回归固然重要，但依然不能解决实质问题。因为认识到杜佑以经世致用为目的而创作《通典》者代不乏人，瞿林东早有总结，“《通典》一书可以认为是开中国史学史上经世史学的先河”<sup>⑤</sup>。但即使认识到杜佑此举是为了经世，仍无法消解各家非议产生的症结，即认为《通典》的资料不具备原创性。

因此，根本的问题是出在如何定位《通典》一书的性质上。邓国光对此书历代的定性做出了一个很好的概括——“从‘类书’而‘典故’，再提为‘政书’而‘典制通史’至‘百科全书’”<sup>⑥</sup>。这一认识论在王鸣盛之前早已形成，一脉相承绵延到当代，影响深远，有必要详作检讨。

将《通典》归属为“类书”，是自《新唐书·艺文志》以来古代多部官私目录的惯常做法。<sup>⑦</sup>所谓类书，就是分门别类辑录各种文献中的资料编纂成一部工具

---

① 比如，谢保成就从《礼典》中零星地挖掘出一些文句，来说明借此可考察冠冕、婚嫁、宗族、丧葬、建筑等社会文化生活（参见谢保成《隋唐五代史学》，商务印书馆2007年版，第263—269页）；又如廖正雄重点分析了杜佑的宗旨应当是为了倡导治国当以“礼乐教化为本”（参见廖正雄《杜佑〈通典〉的编纂创新及其史学思想》，台湾花木兰文化工作坊2005年版，第62—65页）；再如郭锋又从思想渊源上试图将杜佑重视礼制教化上接到孔子和荀子（参见郭锋《杜佑评传》，南京大学出版社2004年版，第244—251页）。

② 参见白悦波《政术与学术：关于〈通典〉的创作初衷及其相关问题的考察》，《唐史论丛》第31辑，三秦出版社2020年版。按：白文在认同韩昇观点的基础上，进一步论述了杜佑经世致用的创作初衷。

③ 韩昇：《杜佑及其名著〈通典〉新论》，《中国学术》第26辑，商务印书馆2008年版，第122页。

④ 侯旭东指出：“韩昇先生对《通典》的理解，虽不是学术的主流看法，但在在我看来，这种说法更接近《通典》的本意。”（参见侯旭东《“制度”如何成为“制度史”》，载《多面的制度：跨学科视野下的制度研究》，生活·读书·新知三联书店2021年版，第178页）

⑤ 瞿林东：《论〈通典〉的方法与旨趣》，载《唐代史学论稿》，北京师范大学出版社2017年版，第420页。

⑥ 邓国光：《杜佑〈通典〉的经学本质》，载《经学义理》，上海古籍出版社2011年版，第428页。

⑦ 参见白悦波所列十二部史志与官私目录对《通典》的归属表（白悦波：《政术与学术：关于〈通典〉的创作初衷及其相关问题的考察》，《唐史论丛》第31辑，三秦出版社2020年版，第229页）。

书，宗旨应当是“全”“广”“保真”，延续到现代学术范畴也就成为“百科全书”。《通典》被界定为“典章制度的百科全书”<sup>①</sup>，无疑是延续了这一认识论。殊不知这一归类，恰恰是对《通典》纂作机制的最大误解。我们只需将《通典》与“史志”进行简单对照，即可发现杜佑在史料上做了大量的删削、改写和转述，不仅门类减缩，每一部分较此前的资料都是做减法，能省则省，可缩就缩，完全不以“全”和“广”为目标。经过杜佑改写的文辞，保真性当然更是谈不上了，只能作为二手文献。《文献通考·经籍考》将《通典》列为“史部·故事类”，乃是延续《隋书·经籍志》将采集朝廷之“发号施令，百司奉之，藏于官府”的书籍专门归为一类的做法；<sup>②</sup>《直斋书录解题》等将之归入“典故类”，则与《文献通考》的做法大致相仿。要知收集朝廷官府有司的“故事”，同样不是杜佑的主要目标，《礼典》延续自“史志”的四十余卷，看不见杜佑依据宫内档案做了什么明显的增补，其余二十余卷“礼议”，应当也是转录自东晋南朝学者已编成的《礼论》。

《四库全书总目》的纂修官已意识到《通典》之类与“类书”性质不同，与专记仪注之书亦不同，故而单列为一类“政书类”，而以《通典》打头，云“政书类”是要关注“祖宗创法，奕叶慎守”“后鉴前师，与时损益”的政制变迁，<sup>③</sup>此可谓卓识。韩昇也指出“把《通典》放在‘政书类’比较能反映其性质，较诸定义为比较狭小的‘制度通史’亦更合理”<sup>④</sup>。可惜具体到《通典》的提要，四库馆臣同样落入前人“类书”式的俗套庸见，云“其博取五经、群史，及汉魏六朝人文集、奏疏之有裨得失者，每事以类相从，凡历代沿革，悉为记载……考唐以前之掌故者，兹编其渊海矣”<sup>⑤</sup>。要知“博取”“悉载”“掌故”“渊海”之类，均是“类书—百科全书”的典型特征，非杜佑之所擅长。

① 参见石亮全《通典：典制的百科全书》，春风文艺出版社1992年版；张荣芳《通典：典章制度的总汇》卷首导读《典章制度的百科全书》，台北时报文化出版公司1987年版、九州出版社2018年版。按：石著在邓国光论文中已提及，张著则在台湾地区影响比较大，初版早于石著，三十多年后九州出版社予以再版，论述一仍其旧。

②（宋）马端临：《文献通考》卷二百一《经籍考二十八》，中华书局2011年版，第9册，第5763、5771页。

③（清）永瑢等：《四库全书总目》卷八一，中华书局1965年版，第693页下栏。

④ 韩昇：《杜佑及其名著〈通典〉新论》，《中国学术》第26辑，商务印书馆2008年版，第134页。

⑤（清）永瑢等：《四库全书总目》卷八一，中华书局1965年版，第694页上栏。

《通典》对此前史料大做减法的实际操作路径，与“类书—百科全书”式求全、求博的价值取向背道而驰。对于杜佑纂作《通典》的用心，其生前挚友李翰在作序时已做出精辟概括，其云《通典》与《太平御览》《艺文类聚》等类书“网罗古今，博则博矣”的做法刚好相反，其采用的标准是“事非经国礼法程制，亦所不录”，其中所录乃“缉熙王猷，至精至纯”者。<sup>①</sup>杜佑本人虽然对其编次之义例与旨意没有集中的交代，不过在《通典》的行文中，也略有连带提及。比如在《食货典》“田制下”的一处小字自注中交代：“国家程式，虽则俱存，今所存纂录，不可悉载，但取其朝夕要切，冀易精详，乃临事不惑。”在《礼典》一开始的“礼序”中又自称：“《通典》之所纂集，或泛存沿革，或博采异同，将以振端木、备顾问者也，乌礼意之能建乎！”<sup>②</sup>要知“冀易精详”不仅是田制的纂录规则，“振端木”“建礼意”也不仅是礼制的纂集目标，整部《通典》都是遵循着这些原则来完成的。

方向必须调转，朝着“至精至纯”“冀易精详”的求简路径，方可进入《通典》所包孕的杜佑创作之绝大用心。对此，清代史学家章学诚（1738—1801）的把握较为精到。章氏揭示出，《通典》“综核典章，别于史志，义例昭然，不可易矣”，其长处在于“自为裁制，或删或节”，“此则著书之独断，编次之通裁，其旨可以意会，而其说不可得而迹泥者也”。<sup>③</sup>章氏之所以慧眼所见《通典》的价值体现在“删节”、在“独断”、在“通裁”，与其一生参与编修大量地方志书的丰富经历与心路历程具有密切关系。此后，梁启超延续了此说，认为《通典》的诞生，乃是因此前各史之志丛脞繁复，故而“有统括史志之必要”，“卓然成一创作以应此要求者”。<sup>④</sup>可惜，章学诚说“其旨可以意会”，梁启超虽然对“中国凡百学问，都带一种‘可以意会，不可以言传’的神秘性”<sup>⑤</sup>不敢苟同，但在这个问题上他恰恰也采用点到为止、不做深发的处理方法，这种笼统式概括、不予实证的做法，无疑给人一种标签化和印象式的感觉，难以令人信服。

①（唐）李翰：《通典序》，（唐）杜佑《通典》卷首，中华书局1988年版，第2页。

②（唐）杜佑：《通典》卷二《食货二》、卷四十一《礼一》，中华书局1988年版，第29、1122页。

③（清）章学诚：《亳州志掌故例议中》《永清县志文徵序例》，载叶瑛《文史通义校注》，中华书局1985年版，第814、789页。

④ 梁启超：《中国历史研究法》第二章，上海古籍出版社2006年版，第24页。

⑤ 梁启超：《科学精神与东西文化》（1922），载《梁启超谈修身》，百花洲文艺出版社2019年版，第149—150页。

金毓黻（1887—1962）是试图探索《通典》创作宗旨的第一人。金先生在他的名著《中国史学史》（1944）中将《通典》与《资治通鉴》并称“美善”，反复强调《通典》之最可宝贵处在其“体大思精，简而得要”，“总览全编，窥其大略，固以简严为贵”。<sup>①</sup>对于章学诚所说的“可以意会”之处，金先生分梳为如下三个方面：

熔铸群经诸史，成一家言，简而能备，蔚乎其文，一也；

记典章制度，明乎因革损益，盖原于诸史之书志……二也；

言礼一门，多至百卷，鸿博论辩，悉具其中，又能徵引古经，时存旧诂，三也。<sup>②</sup>

金先生所概括的三项，前两项是关键，第三项无疑仍在存掌故的范围内。所谓“熔铸”，金先生的解释是：“盖采群经诸史，每事以类相从，举其始终，历代沿革废置及当时群士议论得失，靡不条载。”<sup>③</sup>因此，《通典》最大的价值在于“明乎因革损益”，也就是在“精简”而又“得要”的叙事中，以见制度沿革废置的主干与枝叶，以及制度表面是“因”还是“革”之背后的机理与规则。此后，钱穆进一步解释说：“像《通典》这样的书，却该细读。要学他怎样地来写这书，要学到它‘详而不烦，简而有要’，把群经、诸史、各代文集一起拿来，这一种编纂方法，真是何等体大思精。”<sup>④</sup>按照金、钱二先生的阐释，如果为了专门史研究的需要去找寻史料，《通典》不如《通考》详赡，《通考》又不如史志翔实，因此杜佑的“至精至纯”反而成为查索的阻碍，不如将《通考》作为导航，更不如直接去史志的渊海中寻宝。研究《通典》之法，乃是为了寻那“体大思精”“至精至纯”而去，故应与“群经诸史”做逐条的对比，从制度的变迁中看杜佑删削、裁节、改作、增益等处所做的处理，由此探寻其制度书写的用心与立意。

杜佑的制度史书写，形成了一种独特的史学识力与理论原则，金毓黻、钱穆开拓了《通典》研究的一条新路。我们需要下大力气从《通典》的“简严”叙事

① 金毓黻：《中国史学史》，商务印书馆2010年版，第270—272页。

② 金毓黻：《中国史学史》，商务印书馆2010年版，第267页。

③ 金毓黻：《中国史学史》，商务印书馆2010年版，第267页。

④ 钱穆：《中国史学名著·杜佑〈通典〉（上）》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第171页。

这只锦绣的鸳鸯中，将其金针密缝的织就过程还原出来。下面，笔者将以《通典·礼典》所载第一项礼制“郊天”为例，尝试对杜佑所寄寓其中的覃思精蕴，略做一些发掘。

## 二 “周制”建构：熔铸经传，约为法理

《通典·礼典》以杜佑新设定的五礼体系（吉、嘉、宾、军、凶）为框架，逐项列以礼典类目，“郊天”乃是第一大类“吉礼”下的第一个小类，记述历代帝王祭天之制的历时变迁。在每一项礼典之下，《通典》基本上是按照历史演进的次序，分朝代逐代叙述此制的沿革废置，每朝之下所叙史事或详或简，并不一律。“郊天”因是王朝祭礼大典，故而各朝之下均有其事交代，甚至事繁的朝代更是分设各帝王，下隶当时当年所行所议之事；其他有些礼典，往往有所缺省，或省去若干朝代，或仅书某一二朝代，或在某一朝下仅以“因之”二字总括，故《通典》不以详赡足备为追求，是一目了然的。

就《通典·吉礼一》“郊天上”、《吉礼二》“郊天下”以及《开元礼纂类》“吉礼一”“吉礼二”所构成的“郊天”书写单元来看，祭天之制在《通典》中主要包括三大版块：第一是对先秦四代礼制（主要是“周制”）的推拟与建构，史料主要依托“五经”（尤其是《周礼》与《礼记》）及其注疏；第二是对秦汉直至唐德宗贞元时期礼制沿革变迁的史事去取与书写，所叙内容与正史“书志”多所重叠而减省；第三是编制《开元礼纂类》作为《礼典》的收尾，主要依据是《大唐开元礼》。这三个版块正是礼制作为国家制度在唐代施行和运作，其渊源、先例及法理的依据所在，故而可统称为唐代制度的三项法源构成。在这三项法源中，秦汉以降主要记载制度因革和施行的实况，间载当时君臣和礼家的“鸿博论辩”，由此构成唐人可资取鉴的一种资源库，作为制度执行和适用的案例法源；《开元礼纂类》的编订，则成为玄宗以后的一种制定法源；“周制”作为制度源头的推拟，乃是杜佑熔铸经传、抽绎经义形成的一种建构，与秦汉以后的“实录”式记载不同，通过对“周制”的书写，杜佑旨在为该项制度建立起一个法理系统。

杜佑对每一项礼制在开头往往追踪“有虞氏”“夏后氏”“殷人”和“周制”四代，前三代乃是据后世史料做的象征性推测，故而极简，旨在见此制渊源古奥，四代之中重点是在对“周制”的书写。《通典》对“周制”的推拟，基本来自三

礼经传，按马端临之说，《通典》乃是将“或散见于百官之职掌，或错见于《礼经》之总论”进行了一番“会通其纲目之详，次第其始终之序”的操作，同时，凡遇到“《礼经》简略，杜氏所叙多以注疏之意补之”。<sup>①</sup>之所以需要借助后世经学家的注释予以填充与弥缝，一方面固然是因为经文简略、零散，前后多“阙略不接续”，另一方面也是因为诸经传的记述往往非实录，而是出于后世的追记，彼此之间不统一，细节上矛盾、歧出之处不在少数，需经过一番辨析的功夫，才能将之条理成为一连贯的系统。杜佑正是这么做的，他对“周制”的书写，绝非只是简单地抄录经文，而是有意地选取、嫁接、编织经文中的某些记载，将之串联成文，辅以注疏，经过自己的排比分析和经义考释，形成一个严密的逻辑叙述体系，由此呈现出马端临所说的“叙致颇有条理”“通畅易看”的效果。<sup>②</sup>因此，马端临虽然在立场与观点上与杜佑相异，但在列出了他所赞许的杨复《祭礼》及相关诸儒之说后，仍不惜将《通典》所叙“周制”全文抄录殿于后，由此恰恰造成了《文献通考》叠床架屋的烦琐之弊。

以“郊天”之目下的“周制”为例。《通典》的书写结构包括如下五个部分：(1) 冬至圆丘祀昊天上帝；(2) 祈穀南郊祀感生帝；(3) 五郊迎气；(4) 祭天礼仪流程；(5) 总说郊丘。前三项乃是从类型学上对祭天所做的区分，第四项是合并叙述祭天礼仪流程，第五项是对其之所以将祭天分设三大类做出理论说明。《文献通考》与《通典》所形成的分水岭，主要就在这一分类模式上。从经学史的学派构成上看，杜佑区别为三类，是依据郑玄之说，即“宗郑康成者，则以天有六名，岁凡九祭。盖以祭位有圆丘、太坛之异，用乐则黄钟、圆钟有差，牲乃骍苍色殊，玉则四珪苍璧，祭名且同称禋祀”；而马端临只承认冬至圆丘之祀为唯一的郊天正祭，乃是依据王肃之说，即“宗王子雍者，以为天体唯一，安得有六？圆丘之与郊祀，实名异而体同”。<sup>③</sup>对于郊丘问题上的郑王之争，唐人经疏已有明确交代，杜佑理当心知肚明，今从《通典》的结构和书写上推论其如此处理的缘由，更可以从如下三个方面获得进一步解释。

第一，《通典》的三类区分法与盛唐官方礼典《大唐开元礼》的仪制规定彼此呼应。作为唐代具有法典意义的《大唐开元礼》，在吉礼部分的分类上，即采用

① (元)马端临：《文献通考》卷六十八《郊社考一》，中华书局2011年版，第4册第2106页。

② (元)马端临：《文献通考》卷六十八《郊社考一》，中华书局2011年版，第4册第2106页。

③ (唐)杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1167页。

皇帝冬至祀圜丘、皇帝正月上辛祈穀于圜丘、皇帝孟夏雩祀于圜丘、皇帝季秋大享明堂四者并列之法，同时立春祀青帝、立夏祀赤帝、季夏祀黄帝、立秋祀白帝、立冬祀黑帝的五郊迎气也与之相并列。虽然圜丘与南郊在坛位上已经合一，不做区分，这是自西晋以来局部采用王肃之说的结果，但是在在大框架上仍然采用郑玄的六天之说。既然《大唐开元礼》中以法典的形式明确记载了“并行二礼”，那么杜佑对“周制”的建构如果不将二礼分列，则将与唐代礼制的现实运作龃龉不相合，也便无法构成该项礼制的法理之源，整部《通典》的逻辑体系便将随即崩塌，礼制诸项细节也就碎为一地散钱。因此，杜佑既然抱着“施于政事，可建皇极”（李翰序）的目标，就注定了他的理论体系必须与唐制的现实保持一致。不过，在详细斟酌过两种方案之后，杜佑最终固然采用的是从郑不从王，但也并没有彻底摒弃王肃之说。杜佑在新编《开元礼纂类》收入《通典》时，实际上已充分考虑了王肃之说的合理性（详参下文）。

第二，《通典》的三类区分法是建立在唐代礼家理论交锋的结果之上的。杜佑在“总说郊丘”部分就明确交代，对于郑王的“异同之论，国朝最详，具在《郊天篇》下”<sup>①</sup>。《通典·吉礼二》“郊天下”所收正是唐代对于郊天的仪制规定及各家的论辩之辞。一开始即交代了唐高祖、太宗时期沿用郊丘并祀之制，随即详细收录唐高宗时长孙无忌领衔的奏议（实际上应以礼部尚书许敬宗为核心），辨正王肃之说“符合经典，其义甚明”，郑玄之说“违弃正经，理深未允”，于是下诏“于南郊废郑玄六天之义”。<sup>②</sup>然而，这一做法持续了不到十年旋即被高宗废止，故《通典》记之：“乾封初，高宗诏依旧祀感帝。以有司议，又下诏依郑玄义祭五天帝。”<sup>③</sup>也就是说，王肃郊丘合一之说，在唐高宗年间虽掀起了很大的浪潮，但只是昙花一现，很快就又折回到了圜丘、南郊分祀这一主干框架上。由此可见，《通典》的做法实际上是魏晋以来郊天之制长期施行的实况在学理上的一种折射，又与唐人议礼的结果和《大唐开元礼》的法典规定相呼应，由此形成前后彼此可以参合的礼制运行的法源基础。

①（唐）杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1167页。

②（唐）杜佑：《通典》卷四十三《吉礼二》，中华书局1988年版，第1193—1194页。参见顾涛《汉唐礼制因革谱》卷六，上海书店出版社2018年版，第1071—1072页。

③（唐）杜佑：《通典》卷四十三《吉礼二》，中华书局1988年版，第1195页。参见顾涛《汉唐礼制因革谱》卷六，上海书店出版社2018年版，第1081—1082页。

第三,《通典》的三类区分法是对经书内在矛盾进行逻辑抽绎的结果。三礼经文中确实存在关于祭天礼仪的不同记载,包括天帝的名号、所在祭位的不同,以及祭时、祭品(包括牲、币、玉)、用乐等诸方面的差异,正如清人黄以周所指出的“圜丘与祈穀郊二祭之礼,经传画然有分”<sup>①</sup>。因此,郑玄正是在离析二者的基础上,将之判别为两套礼仪,即“郑以云苍璧、苍犊、圜钟之等为祭圜丘所用;以四圭有邸、騂犊及奏黄钟之等以为祭五帝及郊天所用”<sup>②</sup>。郑玄的做法,依乔秀岩之说,是“对诸经纬文献进行全面系统的研究,建立了今天我们能够了解大致内容的第一套完整的经学概念体系”,“能够做到如此大规模,而且精密如此,足以惊人”。<sup>③</sup>杜佑对于“周制”的建构逻辑与郑玄在目的论上可以说是一致的,都是对经书内在矛盾与差异化书写进行深入辨析的结果。宋以来的儒者站在王肃说的立场上批评《通典》刻意从郑,恰是戴上了一副先入为主的有色眼镜。

在每一项礼典之下,《通典》对于“周制”仪节的书写,更是充分吸纳了汉唐经学注疏的成果,而与唐代的官方经学体系保持高度一致。我们将第一项冬至祀圜丘一节铺展开来,分作十一句,将杜佑撰写这一节的学理考证过程复现出来,以见其建构的具体步骤。《通典·吉礼一》“郊天上”言冬至祀圜丘正文(大字)如下:

周制,①《大司乐》云,冬日至,祀天于地上之圆丘。②又《大宗伯》职曰:“以禋祀,祀昊天上帝。”③礼神之玉以苍璧,其牲及币,各随玉色。④牲用一犊。⑤币用缙,长丈八尺。⑥王服大裘,其冕无旒。⑦尸服亦然。⑧乘“玉辂,锡,繁纓十有再就,建太常十有二游以祀”。⑨罇及荐菹醢器,并以瓦。爵以匏片为之;以藁秸及蒲,但翦头不纳为藉神席。⑩配以帝啗。⑪其乐,《大司乐》云:“凡乐,圜钟为宫,黄钟为角,太簇为徵,姑洗为羽,雷鼓雷鼗,孤竹之管,云和之琴瑟,云门之舞,冬日至,于地上之圆丘奏之。若乐六变,则天神皆降,可得而礼矣。”<sup>④</sup>

① (清)黄以周:《礼书通故》卷十二《郊礼通故》,中华书局2007年版,第612页。

② (唐)孔颖达:《礼记正义》卷二十五《郊特牲》疏文,中华书局1980年版,第1444页下栏。

③ 乔秀岩:《论郑王礼说异同》,载《学术史读书记》,生活·读书·新知三联书店2019年版,第55—56页。

④ (唐)杜佑:《通典》卷四十二《吉礼一》,中华书局1988年版,第1162页。按:圜丘、圆丘同,本文一律使用后世常用的圜丘一词,只在《通典》引文中保留“圆丘”一词。

此段除杜佑明确标注的撷取了《周礼·春官》的《大司乐》《大宗伯》两篇之外，暗用的经传篇目有《周礼》的《天官·司服》《春官·巾车》《夏官·节服》，《礼记》的《郊特牲》《王制》《曾子问》《礼运》《礼器》《祭法》等。杜佑取用经传的方式，有随文直接引用者，比如第②句言祀神之名号，出自《春官·大宗伯》；第⑧句言车旗之制，出自《春官·巾车》；最后一句⑩言用乐之制，出自《春官·大司乐》，此类应加引号以示区别。有约取经义自为之说者，所谓“约取”，也就是“约其辞文，去其烦重”（《史记·十二诸侯年表》）的意思，即将经传注疏汇通起来，省去详细的排比考释过程，以精简的语言概括出结论。章学诚的《文史通义》中所谓“六经不能言，固贵约六经之旨，而随时撰述以究大道也”<sup>①</sup>，即为此意。且就此段这八句略作解析，以见杜佑如何约取经义。

第①句总括冬至祀天于圜丘，虽标明取用自《大司乐》，但并非直接引用，而是对此篇中“凡乐……冬日至，于地上之圆丘奏之”一句经义的提取，杜佑从《大司乐》所记奏乐致神的叙述中，提取其逻辑前提，即周王必于冬至祀天于圜丘这一事实，其之所以如此笃定，乃因郑玄已予以考定，此句之下郑注引《礼记·祭法》“周人禘尝而郊稷”，与《大司乐》相配，由此确定“此祭天圜丘，以尝配之”。因此，杜佑第⑩句言“配以帝尝”，所依据的正是《祭法》及《大司乐》的这一郑注。<sup>②</sup>

第③句言用玉及牲币之色，主要依据依然是《大宗伯》，经文原作：“以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方，皆有牲币，各放其器之色。”杜佑显然是取此句经文中的第一小句和最后一小句。将“以苍璧礼天”对应于冬至郊天，同样是采用了郑注的考定：“此礼天以冬至，谓天皇大帝，在北极者也。”然而《周礼》经文言牲币之色，云“各放（仿）其器之色”，杜佑则不从郑注“币以从爵”的解释，而是将此“器”确定为前文所言之“玉”，并做小字注：“器则玉也，盖取象天色也。”追究其所据，乃是依《礼记》孔颖达正义，在《郊特牲》首句下孔疏：“案《大宗伯》云：‘苍

①（清）章学诚：《文史通义·原道下》，叶瑛《文史通义校注》，中华书局1985年版，第139页。

②《通典》“配以帝尝”之下，杜佑小字自注交代其依据是《祭法》及《大宗伯》郑注“圜丘以尝配之”，“大宗伯”当是“大司乐”之误。

璧礼天。’……又云：‘牲币各放其器之色。’则牲用苍也。”<sup>①</sup>可见唐人疏已破郑注，杜氏从之。

第④句言用牲之制，杜佑小字自注已交代其依据是《礼记·郊特牲》中的“用犊，贵诚也”和《王制》中的“祭天地之牛，角茧栗”。其实，支撑杜佑确定只用“一犊”的，同样是唐人正义。《郊特牲》首句下孔疏：“郊所以用特牲者，天帝至尊，无物可称，故用特牲。”又《礼器》“祭天特牲”句孔疏：“特，一也。天神尊，尊，质，故止一特也。”<sup>②</sup>杜氏采之。

第⑤句言用币之制，杜佑小字自注已交代其依据是《礼记·曾子问》中的郑注“制币，长丈八”，并推论郑注的依据又是“约逸《巡狩礼》文也”。可见，郑玄正是采用约取古礼之文的方法注经，杜佑与之在方法论上是一致的。另外，杜佑确定“币用缙”，经查检可知，同样出自郑玄，《礼运》“故先王秉蓍龟，列祭祀，瘞缙”句下郑注：“币帛曰缙。”

第⑥句言服冕之制，杜佑小字自注已交代其依据是《周礼·天官·司服》“王之吉服，祀昊天上帝则服大裘而冕”，并称郑司农注“大裘，黑羔裘”，由此推定：“既无采章，则冕亦无旒也。”支撑杜佑确定“其冕无旒”的，乃是郑玄在《夏官·弁师》下的推测“大裘之冕盖无旒”。

第⑦句言尸服之制，杜佑小字自注交代其依据是《周礼·夏官·节服》中的“郊祀裘冕，二人执戈送逆尸”和《秋官·士师》中的“祀五帝，则沃尸，及王盥”。其实，杜佑同样是采用了郑玄之说，《节服》郑注：“裘冕者，亦从尸服也。裘，大裘也。”杜佑据此逆推尸服当如周王祀天之服，并进一步从礼意上给予了一种解释：“以天体质，故王大裘以象之。既尸为神象，宜与王服同也。”

第⑨句言尊爵、荐器之制，杜佑小字自注交代其确定“以瓦”“以匏片”乃依据《礼记·郊特牲》“器用陶匏，以象天地之性也”。其实此句所言粗略，需依托孔疏予以补足：“陶，谓瓦器，谓酒尊及豆簋之属，故《周礼》瓶人为簋。匏，谓酒爵。”又《郊特牲》首句下孔疏亦谓：“其祭天之器，则用陶匏。陶，瓦器，以荐菹醢之属。……匏酌献酒，故《诗·大雅》美公刘云：‘酌之用匏。’注云：

①（唐）孔颖达：《礼记正义》卷二十五，阮元校刻《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1444页下栏。

②（唐）孔颖达：《礼记正义》卷二十三，阮元校刻《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1432页下栏。

‘俭以质。’祭天尚质，故酌亦用匏为尊。”同样，神席用蒲越、藁秸，也出自《郊特牲》：“蒲越、藁（同藁）鞞之尚，明之也。”郑注：“蒲越、藁鞞，藉神席也。明之者，神明之也。”孔疏：“今礼及隋礼，藁鞞为祭天席，蒲越为配帝希，俱藉神也。”<sup>①</sup>杜佑小字自注称“藁秸藉天神，蒲越藉配帝”，显然是采用了孔疏，或者说是从隋唐礼制的现实归纳出结论。其所谓“剪头不纳”，指蒲草剪了头但不扎缘，以显祭天尚质朴，暂未检得其说来源，恐亦是从隋唐实际的仪制操作中概括得出，用以补充经义之未备。

由这一段可以看出，杜佑的撰写大字正文力求精简，但信息量颇为丰富，对于周王冬至祀圜丘礼制的各种规定予以了尽可能翔实的叙写，写作的方式采用直接引用与约取经义相结合，在不容易一眼看出其依据的地方，则以小字自注的方式略为交代其理据。以下对祈穀祀感生帝、五郊迎气、祭天礼仪流程的处理与此约略相仿。从这一叙述结构中，我们不难看出，杜佑对“周制”的书写乃是熔铸经传的结果，他充分吸收了注疏对经传的考证与推论，并辅以己意，在诸多纷杂、不协调的头绪中，给出一种最为理想的、协于经传的法理模型。从这个意义上说，《通典》在经学史上具有重要价值，杜佑的“周制”建构实际上是他对经书进行考辨与研究，对诸项仪制规定的经义之源进行统合的最终结论。基于此，我们也应当认识到，杜佑的目标并不是要想达成对周王祭天的复原或实录，而是借助于这一理论上的建构，为唐代现实制度的施行提供一套经典的法理依据。

### 三 统括“故事”：主动脉、大关节和制度的分蘖

在“周制”的叙写之后，《通典》依朝代、帝王为序，自秦汉一路记载至唐，从史源上看，杜佑或从史志，或采本纪、列传，或作删节，或又补充若干史事，写作手法不可一律，似不容易看出其用心。笔者在撰作《汉唐礼制因革谱》<sup>②</sup>的过程中，经逐条考释、辨析汉唐礼制的每一个步骤、每一项细节，并与《通典》所记彼此互参，观其增删、留存与挪移的手法，可知杜佑所书实为聚焦于每一项制度演进中的主动脉和大关节，并对酿成制度变迁的分蘖和裂隙之处多有观照，

<sup>①</sup>（唐）孔颖达：《礼记正义》卷二十六，阮元校刻《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1455页上中栏。

<sup>②</sup> 顾涛：《汉唐礼制因革谱》，上海书店出版社2018年版。

而将制度施行的实况和礼典仪制的枝叶大刀阔斧地进行了砍削。可以说,《通典》瞄准了制度的因革流变,是对制度史上各项重要“故事”的统括。

所谓“故事”,若采用邢义田对汉制的概括,则“一切汉家典制都可包括在内。在汉人的措词里,故事又可称之为‘旧事’、‘旧制’、‘旧典’、‘旧仪’、‘典故’、‘古典’、‘行事’、‘成事’、‘典常’、‘前制’、‘汉典旧事’、‘先祖法度’、‘祖宗典故’、‘祖宗故事’、‘国家故事’,或仅称之为‘旧’”,“概括而言,故事是往事前例,凡刘邦创业以来所曾发生的事例,在汉人眼中,都可以是故事”<sup>①</sup>。汉代如此,汉代以后亦复如此。“故事”实际上指的就是前代所发生过的某一事件,对后代产生了一定的影响,具有相当的制度效力。比如就“郊天”部分而言,杜佑自己就曾使用“故事”这一语词七次,其中言及“元始故事”二次,即“后汉建武元年,光武即位,为坛营于郾之阳,祭告天地,采用前汉元始中郊祭故事”,“明帝即位,永平二年,以月令有五郊迎气,因采元始故事”。所谓“元始故事”,指的是西汉末平帝元始五年(5)采纳王莽奏,改定南北郊和祠五帝之仪,此后分别为东汉光武帝和明帝所采用,而“东汉的王朝祭礼已为后世奠定了基本格局乃至细节”,因此,西汉末年的“元始故事”便构成“中国古代王朝祭礼发展过程中承上启下的重要环节”<sup>②</sup>,故而杜佑如此看重。另外,邢义田所说的“旧制”“旧仪”等,在《通典》的行文中也不断出现,均指此前所行之某项礼仪,被后代所参照、仿效或借鉴,均可包含在“故事”的大范畴之内。

从这个意义上说,杜佑以制度的因革变迁为视角来选取和书写历史事件,他的工作机制正是依据一个“事件等级制”的标准,将他认为在制度结构上具有重要意义的“大事件”提取出来,编入一个特定的“事件序列”,<sup>③</sup>而不是去钩稽出历代发生了多少相关的大事小事,做尽可能全面的复原和考证。杜佑的宗旨是通过他对事件的去取、排比、组合,形成一个筛选过的事件聚合,借此构建出某项制度演进、发展、转折的逻辑路线。因此,进入《通典》书写范围的每一个事件,在一定程度上均具有“故事”的性质与价值,均在长时段中具有结构性意义。今

① 邢义田:《从“如故事”和“便宜故事”看汉代行政中的经常与权变》,载《治国安邦:法制、行政与军事》,中华书局2011年版,第383页。

② 杨英:《祈望和谐——周秦两汉王朝祭礼的演进及其规律》,商务印书馆2009年版,第534页。

③ 有关“事件序列”和“事件等级制”的理论分析,参见侯旭东《什么是日常统治史》,生活·读书·新知三联书店2020年版,第65—68页。

即以“元始故事”为节点，将此前杜佑所书西汉七帝相关事件做一统观，对隐藏其间的逻辑结构略做阐说，以见《通典》的书写机制。

(1) 汉高帝时，备祀五帝，又祀九天。西汉初年整体上乃承用秦雍州四畤，《通典》行文保留了《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志上》“故秦时”“悉召故秦祀官”“如其故仪”等措辞，<sup>①</sup>可见其关注焦点在制度的承继。刘邦刻意要与秦仪做出区别，故更起北畤，又用巫祝，杂入五行、五德、符运等观念，<sup>②</sup>可见西汉郊天之制在高帝时处在初步探索阶段，尚未形成自己的风格，故而高帝也不亲祀，均由有司行事。

(2) 汉文帝时，先亲祠雍五畤，又新作渭阳五帝庙、长门五帝坛。《通典》之所以记此二事，因为文帝亲郊五畤，标志着汉代正式祭天的开端；而五帝庙的新作，与改正朔、易服色相配套，可见“文帝已开始改革国家祭祀、兴立汉家法式的尝试”<sup>③</sup>。也就是说，渭阳五帝庙、长门五帝坛的新建，是汉代希望摆脱秦仪的重要尝试之一，但是彼时“天神观比较混乱，受神仙方士和讖纬学说的影响很深”<sup>④</sup>，尚未找到祭天的理论依据。因此，一旦遇到波折，礼典也就无法持续，文帝在十六年（前164）亲祀了一次后，也就懈怠下来，“不亲往焉”。

(3) 汉武帝时，先后立泰一坛于长安东南郊与甘泉，并亲祀泰畤。认识到祭天当祭泰一神，是汉代郊天在理论上的初步成型，秦蕙田称“自谬忌创为泰一之说，立祠于长安东南郊，则俨然仿佛圆丘之意矣”<sup>⑤</sup>。由此，元朔五年（前124）即在制度史上具有标志性意义，《通典》必详书之。又过十二年，至元鼎五年（前112），采司马谈、宽舒之说，立泰畤坛于甘泉，相应祭天仪制确定下来，故秦蕙田予以很高的评价：“武帝祠太乙（即泰一）于甘泉，祭后土于汾阴，虽非古南北郊之制，而其意略同。”<sup>⑥</sup>秦氏之说将杜佑采录的标准和书写的用意揭示得非常清晰。然由《通典》还保留了《汉书·礼乐志》“使童男女七十人俱歌，昏

①（唐）杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1168页。按：此节引用《通典》原文均出自《吉礼一》，不再一一标注。

② 相关分析可参见杨英《祈望和谐——周秦两汉王朝祭礼的演进及其规律》，商务印书馆2009年版，第310—312页。

③ 田天：《秦汉国家祭祀史稿》，生活·读书·新知三联书店2015年版，第119页。

④ 杨志刚：《中国礼仪制度研究》，华东师范大学出版社2001年版，第267页。

⑤（清）秦蕙田：《五礼通考》卷六《吉礼六》“圜丘祀天”，中华书局2020年版，第4册第312页。

⑥（清）秦蕙田：《五礼通考》卷六《吉礼六》“圜丘祀天”，中华书局2020年版，第4册第326页。

祠至明”及《史记·封禅书》“以木寓马代驹”等仪节，表明此时的祭天仍未跳出秦仪的藩篱。因为杜佑在前文书写秦制时，最后特别加了一条自注：“时经焚书坑儒，后更无典礼，祠用木寓龙、木寓马，不知何凭，如此乖谬。”<sup>①</sup>在杜佑看来，秦代祭天之仪与经义（即其眼中的“周制”）相乖戾，而西汉至武帝时新建典礼虽初见雏形，但其仪节仍与“周制”殊不协调。

（4）汉元帝时，延续武帝时所行甘泉祀泰一之礼，又不废秦以来郊雍之仪。故《通典》仅摘录《汉书·郊祀志下》一句概括性的话，称其“遵旧仪，间岁正月，一幸甘泉郊泰畤，西至雍祠五畤”，以见此时郊礼仍处于混杂之地，对于此后的制度发展不构成实质性的影响。

（5）汉成帝时，礼制出现重大转变，修作长安南郊，罢甘泉泰畤、雍五畤。建始元年（前32）发生一次大规模议礼事件，最终以50:8的票数，匡衡、张谭之说胜出，此年在西汉郊天之制演进中具有标志性意义，汉王朝开始摆脱由秦延续而来的郊雍五畤，京城南郊祀天的建设提上议事日程。从甘泉到南郊，并不仅仅是地点上的转移，“‘天’从此取代五帝甘泉宫的‘太一’，在神学层面上发生了根本的变化”<sup>②</sup>。杜佑在自注中特别收录了匡、张之奏，明确给出他们的理据：“今当幸长安郊见皇天，反北之太阴，与古制殊矣”，“甘泉泰畤宜徙置长安，合于古礼”。<sup>③</sup>这一段的史源固然是《汉书·郊祀志下》，然《汉志》所收奏议后一句本作“甘泉泰畤、河东后土之祠宜可徙置长安，合于古帝王”，杜佑在删去与此节无关的“河东后土之祠”的同时，暗中将最后三字“古帝王”改成“古礼”。杜佑心目中的“古制”“古礼”，正是他在前文着意建构的“周制”，这是他对西汉走出秦仪、走向“周制”理想模型的刻意凸显。因此，对此后成帝不能坚持南郊，迫于各种灾祥异象，泰畤、五畤一度复祀，杜佑在叙事间流露出大为惋惜之意。

（6）汉成帝去世后，皇太后下诏恢复长安南郊，然而汉哀帝登基三年，因病情加重，又一次下诏恢复甘泉泰畤。至此，祀天之坛从元帝时在甘泉，转向成帝即位后的长安南郊，又回向甘泉，成帝去世又恢复南郊，如今哀帝即位又回向甘泉，已四度来回。在田天看来：“复古派与现世派都在争取最高统治者同情，此消

①（唐）杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1168页。

② 杨英：《祈望和谐——周秦两汉王朝祭礼的演进及其规律》，商务印书馆2009年版，第455页。

③（唐）杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1170—1171页。

彼长，反复拉锯。如果郊祀理论与实施细则无明显推进，这种相持局面就难以打破。”<sup>①</sup>就此，从事件史的角度可对其中来龙去脉展开详细分析，但杜佑仅从《汉书·郊祀志下》中摘取了“寝疾，博徵方士，复甘泉泰畤祀如故，遣有司行事而礼祠焉”一句写入《通典》，<sup>②</sup>因为从制度演进上看这一来回波折，并无特殊意义。而杜佑留下“徵方士”“遣有司”，却是可以看出在走向南郊的进程中，方士们羁绊与牵制的力量不容小觑。

(7) 汉平帝时，京城南郊之制总算定型，同时单设五郊，这一年是在元始五年(5)，也就是西汉的最后一年。这一事件毫无疑问成为郊天制度发展史上的一大里程碑，按田天之说，这一年“国家祭祀制度发生了彻底变革；这一巨变，直接造就了中国古代国家祭祀体系的性格”<sup>③</sup>。由此也就形成东汉以后所谓的“元始故事”，故《通典》对此时所定仪制的书写较为详细。其中起关键作用的人物是王莽，发端则是早在成帝时的匡衡等儒生，因此，杜佑记曰：“平帝立，王莽奏，宜如建始所行丞相匡衡等议，复长安郊祀如故。”<sup>④</sup>这一句话，将西汉郊天在走出秦仪、确立南郊最为关键的两个节点、两位历史人物一语揭出。东汉以后，京城南郊的大方向毫无疑问被继承下来，此后所发生的分化与争议，已是基于这一主干而分化出的第二、第三枝杈了。

经分析杜佑所选取并编织进《通典》“郊天上”的西汉时期每一条材料，可以清晰地勾勒出汉代新建郊天之制的几个重大关节，从高帝立雍五畤，到文帝新作五帝庙、武帝立甘泉泰畤，到成帝新修长安南郊、平帝定南郊礼仪，一条走出秦仪、走向“周制”的制度史演进主动脉跃然纸上。如果全面钩稽西汉郊天之祀的相关史料，丰富程度必远远超过《通典》。<sup>⑤</sup>不说被杜佑完全略掉的惠、景、昭、宣四帝，也有不少郊祀之事，就汉武帝时而言，已“建构起一个巨大繁复的祭祀网络”，形成“泰畤—后土祠、雍、泰山三个祭祀中心”，并多次巡行，“至泰山8次，幸甘泉13次，幸雍10次”，“国家以多点控制的方式达成祭祀格局的

① 田天：《秦汉国家祭祀史稿》，生活·读书·新知三联书店2015年版，第240页。

② (唐)杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1171页。

③ 田天：《秦汉国家祭祀史稿》，生活·读书·新知三联书店2015年版，第229页。

④ (唐)杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1171页。

⑤ 参见顾涛《汉唐礼制因革谱》卷二对相关史料的钩稽和梳理，上海书店出版社2018年版。按：仅就《史记·封禅书》《汉书·郊祀志》等历史文献来看，叙事的分量较《通典》就已翻了几番。

平衡”，<sup>①</sup> 这也就是被《汉书·郊祀志下》称之为宣帝“修武帝故事”者，但从制度史的长时段来看并不构成大关节，因而《通典》也就并不予以采入。杜佑通过这一统括式书写模式，便将与主动脉关系不甚密切的诸多临时性的、一过式的事件，大量地过滤掉了。

依着这一思路往下看，“元始故事”因王莽篡位的波折，真正予以落实要到东汉光武帝建武元年（25）和明帝永平二年（59），分别将南郊祭天、五郊迎气付诸施行，由此奠定汉魏以降礼制演进的地基，故《通典》予以大段载入。魏晋以后，郊天之制从大脉络上来看，产生的根本性裂变是圜丘与南郊的分立，由此形成冬至圜丘祀昊天上帝、孟春南郊祀感生帝的两大主干分叉。这一裂变过程同样经历了较长的历史时期。如果说废止雍地、甘泉祭坛，确立京城南郊，历经整个西汉 175 年的历史，那么三国魏明帝景初元年（237）圜丘初始从南郊分出，一直要到隋文帝开皇年间才正式确立冬至圜丘、孟春南郊分祀之制，如果以辛彦之、牛弘撰成新礼正式颁行的开皇五年（585）为节点，前后经历了整个魏晋南北朝长达 348 年的历史。

这长达三百余年的制度演进过程，对于杜佑的统括式书写在精简度上提出了更高的要求；《通典》竟然在有限的一卷（即“郊天上”）中，使用剩下的一半篇幅便完成了这一叙事的全过程。西汉时期尚采用以皇帝为节点的中度统括式书写结构，魏晋以后则更是采用了以朝代为节点的高度概括式书写。采用高度概括式书写，也就意味着《通典》将进一步瞄准并抽绎主动脉和大关节，更需略去各种旁逸斜出的枝杈性事件。

其中对三国魏明帝景初元年（237）于洛阳新营圜丘的书写，杜佑不仅收录了魏明帝的诏书，而且在小字自注中列出高堂隆的上表和鱼豢之议，可见其重视。此年的郊天之礼，在立春南郊之外开出冬至祀圜丘的一条新路，在制度史上具有标志性意义。可惜，魏明帝之后“终魏代不复郊祀”，区别圜丘、南郊的再度提出并正式确立，要到南朝梁武帝天监三年（504），那已经是在高堂隆去世 267 年之后的事了。但是从制度史上来看，237 年标志着分蘖的产生，高堂隆的上表是引发制度发生变革的裂隙，正如西汉成帝时的匡衡、张谭之奏一样。匡衡和高堂隆属于勇于吃螃蟹的第一人，他们提出改制的方案，在当时属于新生事物，受到巨

<sup>①</sup> 田天：《秦汉国家祭祀史稿》，生活·读书·新知三联书店 2015 年版，第 209、179、208 页。

大的阻力和反弹是可以想见的，故而不可能一帆风顺。制度要真正完成变革，需要充足的铺垫，更需要适当的时机，但是当制度的变革完成之后，追溯其分蘖的发生处，应当追到此时。《通典》在体例上正体现出这一思路，杜佑对汉成帝、魏明帝时郊天之制的书写，分别在小字自注中载入匡衡、高堂隆的奏议，可见杜佑对改革引领者的不抹杀，也可见他对制度分蘖处的关注与重视。《通典》在撰作体例上的精详之处，于此又可见一斑。

对于西晋到南朝的郊天，《通典》的书写可谓惜墨如金。西晋武帝泰始二年（266）南郊除五帝位，圜丘并入南郊不别立，太康十年（289）又“复南郊五帝位”，这在一定程度上乃是分别取准乎王肃上帝即天说和五帝非天说的产物。<sup>①</sup> 不过，对于制度变革背后的理论依据是宗郑（玄）还是从王（肃），并非杜佑关注的重心，《通典》只是简要摘录了当年的“有司奏”，而不做推论。经由《通典》的书写，凸显出的乃是制度史上晋武帝对三国魏明帝时郊丘分立之制的主体革除，以及在局部（即南郊设五帝位）的恢复。

东晋在建康新立南郊，然在杜佑眼中“多依汉及晋初仪注”“如泰始故事”，不具备结构性意义。相较而言，他更关注晋安帝时朝议提出郊天可由宗伯摄事，而被王讷之所否定一事，这又是基于什么考虑？我们可比较他在下一段叙及南朝宋之制，专门记载了孝武帝大明二年（458）因遇雨是否需迁郊举行的一场专门性礼议，结果“遂迁日，有司行事”。在这一段的小字自注中，杜佑摘录了《宋书·礼志三》的礼议内容，又将《宋书·礼志一》中“南郊，自魏以来，多使三公行事”一句殿于后。两相比较可见，东晋王讷之议经杜佑故意揭出，正是对有司摄事不得进入制度规定的坚持；然而到南朝宋代的大明礼议，竟使有司摄祭堂而皇之地进入了制度史。南朝的宋、齐、梁、陈四代，在郊天之制上的贡献更多的是在礼典的具体仪节上，比如刘宋确立了祖配之制，萧齐确立间岁一祀及郊坛形制，梁武帝时更是经过多次博议，细部多所改定，仪注渐趋精密。《通典》的处理基本上都是采用大字揭出结论，小字概括礼议的重要理据，无特别凸显之处。

《通典》对梁武帝天监三年（504）何佟之又一次提出圜丘与南郊当分祀这一事件的处理，值得做些分析。这一年应该说是三国魏高堂隆之说的再启，而且何佟之进一步区别了二祭在礼议上的区别，冬至圜丘，义在报天，立春南郊，义

<sup>①</sup> 相关研究可参见赵永磊《天道与人事——王肃郊祭祖宗说之检讨》，未刊稿。

在祈穀，对此后来不少学者曾给予不少高誉。<sup>①</sup>可是《通典》对此事的处理却显得过于淡化，大字正文只字不提，只是在一条小字自注中列出了何氏之说。这是不是杜佑的疏忽？恐怕不应当如此看待。今考现存梁代史料，于正月行南郊之祀的记载不下数十次，却并未有见在冬至祀圜丘的确凿记载，那么可以做出推测：何佟之所定仪制很可能最终未能付诸行用。即使梁代冬至祀圜丘确有施行而失于记载，那么也可以看出梁代对南郊孟春祈穀之祭的重视要远胜于冬至的，正如秦蕙田所指出的：“武帝改祈穀于孟春，而《本纪》亲郊，皆以正月上辛。观天监十六年、普通二年诏明以‘句芒首节，平秩东作’为词，则其为祈穀甚明，是当时分冬至、孟春为二，反以孟春为重也。”<sup>②</sup>可见梁代虽然在理论上已认识到西晋以来“二至之祀合于二郊”的结构应当予以突破，但并未达成共识，在现实中很可能未完成郊、丘分祀的制度实践。这一制度的真正实现，要到隋文帝建国之后。因此，《通典》在隋文帝之下，方才给予确立冬至圜丘、孟春南郊并行之制的明确书写。

隋文帝于开皇四年（584）、十三年（593），孟春南郊，又于开皇十年（590）、十二年（592）、十八年（598）、仁寿元年（601），冬至祀圜丘，可见二祭已断然分开，这些具体施行情况，当然不会进入《通典》的书写，但《通典》已在制度上载入隋礼在圜丘、南郊仪制上的各项差异，包括所祀神明、配帝、从祀、祭品等。从直接的来源上看，北周“正月上辛，祀昊天上帝于圜丘”，“又祀所感帝灵威仰于南郊”，圜丘、南郊所祭神祇已做区分，固然对隋制具有一定的铺垫作用；但二祭在北周时尚未在时日上区别开，冬至郊天尚未进入大祀，可见北周与隋之间有明显距离，不具备直接的承继关系。再反观北齐之制，原本亦在正月祀圜丘，但《通典》明确载入“后诸儒定礼，圜丘改以冬至祀之”，南郊则仍在正月，“祀所感帝灵威仰”<sup>③</sup>，可见隋礼与北齐之间的联系较北周更为紧密。由此，借由《通典》“郊天”的制度史书写，我们可以抽绎得一条大脉络，隋礼乃是上承自北齐与萧梁之制的结果，这也就是陈寅恪反复论证的，“隋文帝虽受周

① 参见顾涛《汉唐礼制因革谱》，上海书店出版社2018年版，第31、602—603页。

②（清）秦蕙田：《五礼通考》卷二十一《吉礼二十一》“祈穀”，中华书局2020年版，第2册第875—876页。

③（唐）杜佑：《通典》卷四十二《吉礼一》，中华书局1988年版，第1180页。按：此句史源在《隋书·礼仪志》。

禅，其礼制多不上袭北周，而转仿北齐或更采江左萧梁之旧典，与其政权之授受，王业之继承，迥然别为一事”<sup>①</sup>。从这个意义上说，隋开皇礼是充分融汇了北朝、南朝礼制因革的成果，而梁代何佟之所议正是隋制得以正式分辟为两条路径的分蘖之处，杜佑置于小字自注中揭出，正合其体例。

### 四 钞摭抑或新裁：从《大唐开元礼》到《开元礼纂类》

《通典·礼典》在组成结构上，前六十五卷“沿革”按五礼体系分类，类下依序排列各项礼制，后三十五卷则收入新编的《开元礼纂类》，依与之前各项礼典相同次序排列。若需对某项礼制形成全面认识，需将前后相应的两部分内容结合起来，形成某一项礼制的书写单元，以作前后统观、参详。就“郊天”的书写单元而言，《礼典》六十九、七十所收《开元礼纂类》“吉礼一”“吉礼二”是其不可分割的组成部分。《纂类》的编制，表面上看确实就是将《大唐开元礼》的一百五十卷经大幅删节而成，而且古人又无写作凡例的习惯，再加上后世学者已失去杜佑撰作时“将施有政，用义邦家”<sup>②</sup>的现场语境，难以体察到《纂类》仪制删节处理的用意，很容易跌入王鸣盛般“钞摭”的评鹭。有鉴于此，我们在对“郊天”礼制的历史因革做过疏释之后，也尝试对蕴含在《纂类》“撮取”过程中的“裁制”功夫做一些发掘，将《纂类》的体例略举一二，以期发凡之效。

初步概括《开元礼纂类》“郊天”部分内容，可得杜佑的新编工作在体例上有如下五个方面值得留意。

#### （一）礼典项目上的归并

与郊天之制相关的礼典，《大唐开元礼》记载共计十八项，每一项下均详细书写仪注，《开元礼纂类》将其归并成三项（见表4—1）。

① 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿·礼仪》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第57页。

② （唐）杜佑：《进通典表》，《通典》卷首，中华书局1988年版，第1页。

表 4—1 《大唐开元礼》和《开元礼纂类》郊天之制类目对照表

简称	《大唐开元礼》所设礼典	《开元礼纂类》所设礼典
圜丘	皇帝冬至祀圜丘	皇帝冬至祀圜丘
	冬至祀圜丘有司摄事	
祈穀	皇帝正月上辛祈穀于圜丘	正月上辛祈穀 孟夏雩祀 及摄事并附
	正月祈穀于圜丘有司摄事	
雩祀	皇帝孟夏雩祀于圜丘	孟夏雩祀于圜丘有司摄事
	孟夏雩祀于圜丘有司摄事	
明堂	皇帝季秋大享明堂	皇帝季秋大享明堂  摄事附
	季秋大享明堂有司摄事	
五郊迎气	皇帝立春祀青帝于东郊	皇帝立春祀青帝于东郊
	立春祀青帝于东郊有司摄事	
	皇帝立夏祀赤帝于南郊	立夏祀赤帝于南郊 季夏土王日记黄帝于南郊
	立夏祀赤帝于南郊有司摄事	
	皇帝季夏土王日记黄帝于南郊	立秋祀白帝于西郊 立冬祀黑帝于北郊 及摄事并附
	季夏土王日记黄帝于南郊有司摄事	
	皇帝立秋祀白帝于西郊	立秋祀白帝于西郊有司摄事
	立秋祀白帝于西郊有司摄事	
	皇帝立冬祀黑帝于北郊	
立冬祀黑帝于北郊有司摄事		
总计	18 项	3 项

因为这十八项礼典均包含“斋戒”“陈设”“省牲器”“銮驾出宫”“奠玉帛”“进熟”“銮驾还宫”七段，行礼大格局基本一致，故而大量用词是重复的，《纂类》在体例上采取将三项作为主礼典详细收录、其余附录其中的处理方式，使得同类仪制得以大量删节，这是杜佑能将《大唐开元礼》一百五十卷成功简缩为三十五卷的关键所在。

《纂类》的这一归并处理法，在精简了篇幅的同时，还达成了另外一个效果。杜佑将正月上辛祈穀等附入圜丘之祀，实际上形成了在祭天礼制上对“冬至祀圜丘”这一主礼典的强凸显，也就是确立了其作为国家最高级别祭祀大典的地位。杜佑身处《大唐开元礼》的法典模板之下，固然无法突破《开元礼》所依托的郑玄“六天说”，但《纂类》无形间已构成对王肃“郊丘合一”说的吸纳。《纂类》“冬至祀圜丘”一主五附的载录模式，实际上已达成清人秦蕙田所说的“古者天子一岁祭天有四，而冬至为正祭”局面；宋儒大肆诟病开元礼一岁四祭无分轻重，他们所主张的“祈穀、大雩，祈祭也，季秋明堂，报祭也，礼皆杀于冬至，而郊天正祭，止冬至圜丘一祭而已”<sup>①</sup>，从杜佑新编《纂类》的类目分设中，已具备初步轮廓。虽然皇帝季秋大享明堂因地点的转换，在《纂类》中仍与皇帝冬至祀圜丘并列，五郊迎气也依《大唐开元礼》的规定只可单列于后，否则便与当朝法典不合，但杜佑在允许的范围内已做了尽可能的处理，即便如五郊迎气，也是以立春祀青帝于东郊为主，后四者均为附录，做了力所能及的精简。

### （二）礼典归并所带来的编修新例

《纂类》既然采用附录的形式，将数项礼典的仪制规定附入一项主礼典之下，就必然要在礼典出现仪节差异之处做出说明。杜佑以主礼典为大字正文，采取小字自注的方式完成对其他数项附录礼典细部差异的旁注。试以“皇帝冬至祀圜丘”下“奠玉帛”段之“奠昊天上帝神座”节仪注的书写为例，看《纂类》是如何将另五项礼典——“正月上辛祈穀”“孟夏雩祀”以及冬至、上辛、雩祀之有司摄事——附入其中的。《纂类》之文曰：

太常卿引皇帝，“太和之乐”作，皇帝每行，皆作太和之乐。摄<sup>[1]</sup>则谒者引太尉，以下皆谒者引太尉。太和乐，上辛、雩祀<sup>[1]</sup>同。皇帝诣坛，升自南陛，侍中、中书令以下及左右侍卫量人從升。以下皆如之。皇帝升坛，北向立，摄<sup>[2]</sup>则太尉升南陛，北向立。乐止。正座太祝加玉于币以授侍中，侍中奉玉币东向进，皇帝搢镇珪，受玉币。凡受物，皆搢镇珪，跪奠讫，执珪，

<sup>①</sup>（清）秦蕙田：《五礼通考》卷一《吉礼一》“圜丘祀天”，中华书局2020年版，第4册，第146—148页。

俛伏，兴。太尉则播笏。登歌，作“肃和之乐”，以大吕之均。太常卿引皇帝进，北向跪奠于昊天上帝神座，俛伏，兴，太常卿引皇帝少退，北向再拜讫，太常卿引皇帝立于西方，东向。配座太祝以币授侍中，侍中奉币北向进，摄<sup>[3]</sup>则太祝授太尉，太尉奉玉币进奠。皇帝受币。太常卿引[皇帝]进，[东面跪，奠于]高祖神尧皇帝神座，雩祀<sup>[2]</sup>则太宗座。俛伏，兴，太常卿引皇帝少退，东向再拜讫，登歌止。太常卿引皇帝，乐作，皇帝降自南陛，还版位，西向立，乐止。摄<sup>[4]</sup>则太尉行，还立无乐也。初皇帝将奠配帝之币，谒者七人各分引献官奉玉币俱进，跪奠于第一等神座，上辛<sup>[3]</sup>，则谒者五人，各分引献官，奉玉币奠五方帝座，摄事同。雩祀<sup>[4]</sup>，五人帝、五官相次而毕。余星座之币，谒者、赞引各引献官进奠于首座，余皆祝史斋郎助奠。讫，引还复位。摄<sup>[5]</sup>则太尉奠配座，诸太祝及诸献官各奉玉币进于神座，讫，还罇所。上辛<sup>[5]</sup>无星以下座也。<sup>①</sup>

不难看出在具体的仪节之下，杜佑做了多项小字自注，其中出现了多次“摄……”“上辛……”“雩祀……”，今逐一标号，略做解读如下。

摄<sup>[1]</sup>：《纂类》用小字自注“摄则……”交代，若有司摄事，则无“太常卿引皇帝，‘太和之乐’作”之仪，而代之以“谒者引太尉”之仪。又用小字自注“以下皆谒者引太尉”，说明下文这段仪注中六次出现的“太常卿引皇帝”，若有司摄事，均代之以“谒者引太尉”。

摄<sup>[2]</sup>：《纂类》用小字自注“摄则……”交代，若有司摄事，则无“皇帝诣坛，升自南陛，侍中、中书令以下及左右侍卫量人从升。皇帝升坛，北向立”之仪，而代之以“太尉升自南陛，北向立”。

摄<sup>[3]</sup>：《纂类》用小字自注“摄则太祝授太尉，太尉奉玉币进奠”交代，若有司摄事，则无“配座太祝以币授侍中，侍中奉币北向进，皇帝受币。太常卿引[皇帝]进，[东面跪，奠于]高祖神尧皇帝神座”之仪，而代之以“配座太祝以币北向授太尉，太尉受币，谒者引太尉进，东面跪，奠于高祖神尧皇帝神座”。按经诸本对校，可知今本《通典》此处脱漏七字，今用方括号予以补足。

摄<sup>[4]</sup>：《纂类》用小字自注“摄则太尉行，还立无乐也”交代，若有司

①（唐）杜佑：《通典》卷一百九《礼六十九》“开元礼纂类四”，中华书局1988年版，第2832页。

摄事，则无“太常卿引皇帝，乐作，皇帝降自南陛，还版位，西向立，乐止”之仪，而代之以“谒者引太尉自南陛还本位”。且杜佑特别交代，这一仪式中无“乐作……乐止”之仪。

摄<sup>[5]</sup>：《纂类》用小字自注交代，若有司摄事，则无“初皇帝将奠配帝之币，谒者七人各分引献官奉玉币俱进，跪奠于第一等神座，余星座之币，谒者、赞引各引献官进奠于首座，余皆祝史齋郎助奠。讫，引还復位”之仪，而代之以“初太尉将奠配帝之币，诸太祝及诸星座献官各奉玉币进，跪奠于神座，讫，兴，还罇所”。

上辛、雩祀<sup>[1]</sup>：《纂类》用小字标注“上辛、雩祀同”，表示皇帝正月上辛祈穀于圜丘、孟夏雩祀于圜丘此段仪注与此处相同，若有司摄事，亦同于此处之有司摄事。

雩祀<sup>[2]</sup>：《纂类》用小字自注“雩祀则太宗座”交代，若孟夏雩祀于圜丘，此处“高祖神尧皇帝神座”则代之以“太宗神座”。

上辛<sup>[3]</sup>：《纂类》用小字自注交代，若上辛祈穀于圜丘，此处“谒者七人各分引献官奉玉币俱进，跪奠于第一等神座”之仪，则代之以“谒者五人各分引献官奉玉璧，跪奠于五方上帝之座”。若上辛祈穀于圜丘有司摄事，同用后者。

雩祀<sup>[4]</sup>：《纂类》用小字自注“五人帝、五官相次而毕”交代，若孟夏雩祀于圜丘，此处“谒者七人各分引献官奉玉币俱进，跪奠于第一等神座”之仪，则代之以“五方帝之太祝皆取玉币于筐，各进，奠于其神座前。五帝之献官次取币，先奠于太昊氏神座前。余座齋郎助奠。讫，五官之献官亦取币，先奠于句芒氏神座前，余座祝史助奠”。杜佑使用高度概括之语表出之。

上辛<sup>[5]</sup>：《纂类》用小字自注“无星以下座也”交代，若上辛祈穀于圜丘，则无“余星座之币，谒者、赞引各引献官进奠于首座，余皆祝史齋郎助奠。讫，引还復位”之仪。

### （三）仪节合并彰显体例之简严

如果说《大唐开元礼》的纂修目的，是为皇朝礼典的实际施行提供一个流程范本，那么杜佑新编《纂类》，则旨在形成一部法典，为施政提供法理上的借鉴与参考，故而其在书写上追求体例井然，文笔精简，力避重复。在上述采用礼典归并法之外，《纂类》还对不同礼典下的相同仪节采取详略互参式处理法。

比如“省牲器”这一节目，不仅在“皇帝冬至祀圜丘”下出现，在“皇帝季秋大享明堂”下也出现，甚至在“皇帝时享于太庙”下也会出现，那么《纂类》就在前一项礼典下详细书写，并用小字自注标出后两项礼典的细部差异，在后两项礼典下就采取省略式处理。在“皇帝冬至祀圜丘”之“省牲器”下《纂类》记曰：

省牲之日，午后十刻，去坛二百步所，享明堂则于明堂所，庙享则于庙所，皆二百步所焉。诸卫之属禁断行人。庙享则太令整拂神幄焉。晡后二刻，郊社令丞帅府史三人、诸仪二人享庙则太庙令帅府史也。及斋郎，以樽、坩、罍、洗、筐、幂入设于位。庙享则笱豆簋钁皆设位，加以巾盖。诸器物皆濯而陈之。升坛者各由其陞，升庙堂者升自东陞焉。晡后三刻，谒者、赞引各引祀官、公卿以下俱就东壝门外位，庙享则无壝外公卿位焉。……<sup>①</sup>

此节开头的这五处小字自注，用“享明堂则……”“庙享则……”用意都在说明享明堂、庙享礼典在“省牲器”段与此处的细节差别。就像第一个注，就是要说明祀圜丘时牲器位置在“去[祭]坛二百步所”，而享明堂则在“去明堂二百步所”，庙享则在“去庙二百步所”。他皆类之。在此处详细标注之后，杜佑在“皇帝季秋大享明堂”“皇帝时享于太庙”下就可以大幅省略了。享明堂虽列出“省牲器”的节目，但仪节全部删去，只用小字自注“如别仪”三字交代参看前文。庙享的“省牲器”段，列出了前二句“省牲之日，午后十刻，庙所禁断行人，太庙令整拂神幄。祝史各取毛血，每座共实一豆，祝史又洗肝于郁鬯，又取胙膋共实一豆，俱置饌所”，下书“余并如圜丘仪”六字，此后仪节全部省去。<sup>②</sup> 此段之所以保留前二句，显然是因为庙享的祭品与圜丘差异较大，这样一来顺带着把第一句也保留下来了，由此可以印证杜佑在祀圜丘礼典的“省牲器”下所做小字自注之精确。

此外，杜佑还将不同礼典下的相同仪节提取出来单列，将之新设为一个类目。试举一例。《开元礼》“皇帝冬至祀圜丘”礼典中，在一开始的“斋戒”段，记载

①（唐）杜佑：《通典》卷一百九《礼六十九》“开元礼纂类四”，中华书局1988年版，第2826页。

② 参见（唐）杜佑《通典》卷一百十《礼七十》“开元礼纂类五”、卷一百十四《礼七十四》“开元礼纂类九”，中华书局1988年版，第2849、2922—2923页。

有如下两段仪注，而《纂类》不载：

前祀七日，平明，太尉誓百官于尚书省，曰某月某日祀昊天上帝于圜丘，各扬其职，不供其事，国有常刑。

散斋理事如旧，惟不弔丧问疾，不作乐，不判署刑，杀文书，不行刑罚，不预秽恶。致斋惟祀事得行，其余悉断。其祀官已斋而阙者，通摄行事。<sup>①</sup>

在《开元礼》“冬至祀圜丘有司摄事”礼典的“斋戒”段，亦载有这两段仪注，而《纂类》不载。同样，在从“皇帝正月上辛祈穀于圜丘”到“立冬祀黑帝于北郊有司摄事”全部十六项礼典的“斋戒”段，均载有这两段仪注，而《纂类》不载。按礼典项目上的归并体例，被《纂类》附录的礼典，自然全部删去，但是在三项主礼典之下，《纂类》何以同样不载？这是因为在卷首的“序列”中杜佑已将“斋戒”这一小节仪注单列出，作为统领，所包含的正是这两段仪注，<sup>②</sup>因此在此后的祭礼中就不再逐次抄录。同时，《纂类》在“皇帝冬至祀圜丘”的“斋戒”段主要记载了皇帝斋戒之仪，而以小字自注的方式简单交代了一句：“摄事，无皇帝斋仪。”<sup>③</sup>而代替皇帝所行祭礼的就是太尉，其斋戒之仪，本就已经包含在上述卷首的专门“斋戒”仪注中。

通过这一新设类目之法，一方面《纂类》归并删落了《大唐开元礼》十八次烦琐的仪节铺叙，节目与文辞更显凝练；另一方面《纂类》井然有序地将十八项典礼的仪注之异同关系，通过新设“斋戒”项、归并同类礼典、小字自注互参的方式予以清晰地予以呈现，在纂修体例上堪称“简严”。

唯一值得惋惜的是，《开元礼》“冬至祀圜丘有司摄事”等礼典在“致斋三日”句下有一句小字注：“散斋皆于正寝。致斋二日于本司，一日于祀所。其无本司者，则二日于郊社署。”与有司摄事相关之礼典，在《纂类》中均附入而不单列，此句自然也就顺带着被删落，如此做法从体例上讲毫无问题，因为在“皇帝冬至祀圜丘”礼典的相同位置，同样有一句小字注：“散斋皆于正寝。致斋二日于

①（唐）萧嵩等：《大唐开元礼》卷四影印本，民族出版社2000年版，第35—36页。

②（唐）杜佑：《通典》卷一百八《礼六十八》“开元礼纂类三”，中华书局1988年版，第2807—2808页。

③（唐）杜佑：《通典》卷一百九《礼六十九》“开元礼纂类四”，中华书局1988年版，第2822页。

本司，一日于祀所。其无本司者，则二日于祀所。”<sup>①</sup> 此句《纂类》完好地保留了。可是问题在于，《开元礼》在第一项礼典下只记致斋在“祀所”，从第二项礼典之后却明确标出地点在“郊社署”，这一项关于致斋地点的信息，在《纂类》的删并重未能保存下来，略显可惜。

#### （四）增补自注以作释例

杜佑在新编《纂类》中融入的裁制功夫，不仅体现在对《大唐开元礼》所载礼典与仪节进行归并、删节、挪移等工作上，还体现在杜佑通过小字自注对若干仪节做出释读与参详。略举几例以明之。

比如在“奠玉帛”段“赞引引御史、博士、诸太祝及令史、祝史与执樽罍篚幂者，入自东墀门，当坛南重行，北面西上”句下自注：

凡引导者，每曲一逡巡也。<sup>②</sup>

此句乃是对赞引者在行程中的礼节做出补充说明。此注并非杜佑新创，乃迳录自《开元礼》“冬至祀圜丘有司摄事”仪注之“省牲器”段“又谒者引太常卿，赞引引御史，入诣坛东陛，升，视涤濯”句之下。此例恰好与前文中因删并遗落了“郊社署”形成对照，两例情况类似，杜佑显然已留意及此，在删并礼典中不忘将有价值的信息保留下来，填入适当位置，“郊社署”的遗落属于偶疏。

又如“奠玉帛”段“协律郎跪，俯伏，举麾”句下自注：“凡取物者皆跪，俯伏而取以兴；奠物则跪奠讫，俯伏而后兴。”然后紧接着又注：

他放此。<sup>③</sup>

“凡取物……奠物……”这一仪注的凡例，乃《开元礼》编者随文于此自注，此例同样适用于其他类似的仪注，杜佑用“他放此”三字旨在提炼出此例是可以贯通礼典前后的“通例”。此类“通礼”在《纂类》中还有不少，值得集中

① 参见（唐）萧嵩等《大唐开元礼》卷四影印本，民族出版社2000年版，第44、36页。

② （唐）杜佑：《通典》卷一百九《礼六十九》“开元礼纂类四”，中华书局1988年版，第2830页。

③ （唐）杜佑：《通典》卷一百九《礼六十九》“开元礼纂类四”，中华书局1988年版，第2831页。

提炼。

又如“进熟”段皇帝初献节尾“武舞入，鼓祝，作舒和之乐，立定，戛敌，乐止”句下自注：

自此以上，凡摄皆太尉为初献，其仪依皇帝行事，赞佐皆诣者、太祝、斋郎。<sup>①</sup>

于此，杜佑更是自己对有司摄事的通例进行概括，对会通礼典有重要帮助。此后《唐会要·杂郊议》《文献通考·郊社考三》所收“唐开元礼”均据此采入。

### （五）彙录中偶然产生少量疏误

《纂类》在移录《大唐开元礼》并进行各种删并处理的过程中，偶尔会造成一些细部的疏误，这实属难以避免，我们在研读《纂类》之时应予以留意。比如“奠玉帛”段脱漏了七字，已如上述。又如《纂类》“进熟”段在“皇帝谒坛”后，有“谒者引司徒，升自东陛，立于罇所，斋郎奉俎从之后”句，“之后”二字前脱漏“升，立于司徒”五字。又如《纂类》“进熟”段在“诸献俱毕”后，有“‘元和之乐’作，太常卿前奏称‘请再拜’，退复位。皇帝再拜。乐作一成，止”句，“皇帝再拜”下脱漏“奉礼曰‘众官再拜’，众官在位者皆再拜”一句十五字。《纂类》在句末小字自注：“摄事则奉礼曰‘众官再拜’，众官在位者皆再拜”，意为若有司摄事，则无“太常卿前奏……皇帝再拜”之仪，仅有“奉礼曰……众官在位者皆再拜”之仪，此固然不错。但是正是在这一正文与注文看似重叠的过程中，应当是在传抄、刻印过程中被误删了正文仪注十五字。

## 结论 制度史书写的《通典》模式

经过对《通典》郊天之制书写单元的条分缕析，杜佑的创作宗旨与纂修体例等已得到一定的发掘。建构“周制”的理想模型、统括汉唐礼制因革“故事”、新编《开元礼纂类》所组成的三大版块，共同构成了唐代制度在渊源、

<sup>①</sup>（唐）杜佑：《通典》卷一百九《礼六十九》“开元礼纂类四”，中华书局1988年版，第2836页。

先例及法理依据上的三项法源，由此形成一种以“简严”叙事为风格的制度史书写的《通典》模式。

学术界之所以会对制度史书写的《通典》模式普遍陌生化，连历史学家王鸣盛都嫌其“繁复”，历来将其归入“类书”的行列，主要原因是接踵其后的《文献通考》，在制度史书写体例上，并未延续《通典》模式，而后世的政书纂修，又基本上都承自《文献通考》，而非《通典》。章学诚曾论《文献通考》曰：

马贵与无独断之学，而《通考》不足以成比次之功，谓其智既无所取，而愚之为道，又有未尽也。且其就《通典》而多分其门类，取便翻检耳。因史志而哀集其论议，易于折衷耳。此乃经生决科之策括，不敢抒一独得之见，标一法外之意，而奄然媚世为乡愿，至于古人著书之义旨，不可得闻也。<sup>①</sup>

章氏固然对《文献通考》存在先入为主的偏见，他的这一偏见正是源于以《通典》模式为参照，所谓“独断之学”“比次之功”“古人著书之义旨”，都是立足于《通典》的角度而发。因此，章氏最终的结论是：“《文献通考》之类，虽仿《通典》，而分析次比，实为类书之学。”<sup>②</sup> 金毓黻虽极力要为《文献通考》辩护，但他恰恰指出了制度史书写的两种模式，即“善治史者，主以《通典》之精简，辅以《通考》之详赡，而折中至当矣”；也就是说，《通考》的书写模式乃是以资料收录之浩博、详悉著称，金先生说，“吾观究心典章制度之人，无不以《通考》为宝藏，而恣其撷取”<sup>③</sup>。这正是《通典》与《通考》在制度史书写模式上的重大差异。

就“郊天”部分的书写来看，由于宋儒对经史文献的考证日趋精密，对于郑玄分别郊丘二礼在逻辑上的矛盾和无法自圆其说进行了深入的发掘，由此在学理上倾向于采用王肃郊丘合一说。马端临纂修《文献通考》，便广泛采录宋儒朱熹、黄榦、杨复等人的考辨成果，对郑玄分别郊丘二礼的处理提出了犀利的批评，几

①（清）章学诚：《答客问中》，叶瑛《文史通义校注》卷五，中华书局1985年版，第478页。

②（清）章学诚：《释通》自注，叶瑛《文史通义校注》卷四，中华书局1985年版，第374页。

③ 金毓黻：《中国史学史》第七章，商务印书馆2010年版，第272、271页。

乎将《通典》的模式建构推倒了重来。马端临对杨复《祭礼》的做法至为推崇，称其重新“蒐集经传之散漫者而会通之，而祀天之礼物、乐舞与其行事始终之序，可以概见；辨析诸儒议论之同异者而折衷之，而天帝之名称、祀数之多寡，从祀尸、主之有无，可以理推”，对杨复的这一番重建，许为“词义正大，订核精深，足为千载不刊之典”<sup>①</sup>，因此，《通考》实际上是延续了这一书写模式，其做法是将各段经传之文分门别类列出，原原本本收录，下接学者们的考辨议论，然后条列文献中可见的历代行礼、议礼等相关史料，同样下附学者们的大量考辨议论，间以按语形式下以己意。《通考》在收录资料的体量上较《通典》实已翻了几番，堪称汪洋恣肆，但阅读起来毫无隔膜之感，因为马端临的书写模式与宋儒以来的学术考释体基本一致，都是采用一种专家研究式的写作路径，这一体式被后来的制度史书写者所延续。学界之所以将政治制度类书籍统归入“类书”，正是以《文献通考》以降的政书为标准，而《通典》模式则无形间被遮蔽掉了。

由此反观制度史书写的《通典》模式，因其具有“体大思精”“至精至纯”的典型特征，隐含在精简的叙事结构中而非一望可知，正如章学诚所说的“著书之独断，编次之通裁，其旨可以意会”。职是之故，中国制度史的研究便需要完成一项重要的学术课题，即对《通典》的纲领、结构、义例、笔法等需进行细致推求寻绎，予以发凡起例，否则学界望《通典》而生畏，更遑论抉发其在中国制度史上的价值。就像记录周代礼典的经典著作《仪礼》，古称《礼经》，长期以来学者均“苦其难读，人多束阁不观”，故而清人凌廷堪“不辍寒暑昏晓者二十余载”，“五易稿而后成”《礼经释例》。<sup>②</sup>凌氏要解决的，就是阅读《仪礼》的第一道门槛：“其节文威仪，委曲繁重，骤阅之如治丝而棼……乍睹之如入山而迷”，“不会通其例，一以贯之，只厌其胶葛重复而已耳，乌睹所谓经纬途径者哉”！<sup>③</sup>自郑玄、贾公彦、朱熹以来，学者们均曾尝试对之进行发凡，直至凌廷堪一举攻破，后来学者予以高度评价，如皮锡瑞便称，“读《礼经》而不明凡例，则苦其

①（元）马端临：《文献通考》卷六十八《郊社考一》，中华书局2011年版，第4册，第2106页。

②（清）阮常生：《礼经释例序》，（清）凌廷堪《礼经释例》卷首，台湾“中央研究院”中国文哲研究所，2002年，第35页。

③（清）凌廷堪：《礼经释例》自序，台湾“中央研究院”中国文哲研究所，2002年，第37、39页。

纷繁…… [初学] 先睹《礼经释例》，则一目瞭然矣”<sup>①</sup>。《通典》在如今所面临的困局，首当其冲就是要冲破阅读与理解的障碍，完成对制度史书写之《通典》模式的全面释例。这一学术课题，将牵动中国政治史、制度史的研究发生深刻的转型。

---

<sup>①</sup> 清朝皮锡瑞的《经学通论》三《三礼》中有“论读《仪礼》重在释例，尤重在绘图，合以分节，三者备则不苦其难”（中华书局1954年版，第31页）。