

【新論新探】

叔孫通「起禮樂」研究綜述

李連秀

摘要：漢初叔孫通為漢家「起禮樂」的禮樂建構是漢代歷史和中華文化史上的大事。該文對現有的研究成果，即從禮學史、法律史評價叔孫通「起禮樂」活動，叔孫通對儒學的作用，叔孫通其人的研究與評價，《安世房中歌》的專題研究，四個備受學界重視的研究方面，進行了總結和評述，認為這些研究基本解決了一些重要問題。同時，該文也指出該研究尚有較大的開掘空間，新出現的研究視角，如音樂學、禮樂文明以及結合出土文獻等角度，有助於推動新的研究成果的出現。

關鍵詞：叔孫通、起禮樂、儒學、漢家儒宗、安世房中歌

壹、前言

叔孫通（約 245-190 B.C.），《楚漢春秋》作「叔孫何」，其行事蹟主要見載於《史記》之〈劉敬叔孫通傳〉、〈樂書〉、〈禮書〉與《漢書》之〈禮樂志〉、〈郊祀志〉（《漢》承《史》意）

以及《孔叢子》等文獻。漢初，叔孫通為漢家政權「起禮樂」的禮樂建構舉措，涵蓋了「起朝儀」等禮制建設和制定宗廟祭樂、郊廟祭樂等樂制建設，使漢初的禮樂制度有所恢復，開創了漢代禮樂制度的廊廡，奠定了漢代禮樂文明的基礎，並對後世的禮樂文明產生了深遠的影響。同時，他採用靈活的方式，實現了儒家學說與政權結合的初步嘗試和成功，為儒學在漢代的復興奠定了基礎。其功績極大，而其人卻飽受爭議。司馬遷稱叔孫通為「漢家儒宗」。而由於叔孫通以秦博士官入漢，曆事數主，因而受到了正統儒家學者（以魯地兩儒生為代表）「所事者且十主，皆面諛以得親貴」的非議，後世迴響，代不乏人，成為歷代評價的主流，尤以宋代學者批評較為激烈，如司馬光認為叔孫通「徒竊禮之糠粃，以依世、諧俗、取寵」的小人。

具體來說，圍繞著叔孫通為漢家制禮作樂的研究，主要集中在以下幾個方面。

貳、從禮學史、法律史評價叔孫通「起禮樂」活動

以華友根先生的研究為代表，代表作有〈叔孫通為漢定禮樂制度及其意義〉（注一）和〈沈家本輯叔孫通為漢立法與漢武帝時長安官獄二十六所及其意義述略〉（注二）。其中，〈叔孫通為漢定禮樂制度及其意義〉（注三），通過對漢代留下來的叔孫通的著作作全面細緻的查閱，華先生對唐代禮學著作、清代有關輯佚的深入挖掘，使叔孫通的禮樂活動得以比較全面地反映出來，並使該活動的重要意義和影響得到揭示。這些禮樂制度具體內容有：「朝儀、宗廟儀法、婚禮、衣服之制，以及《榜章》十八篇與《漢禮器制度》等二大方面。」（沈家本輯叔孫通為漢立法與漢武帝時長安官獄二十六所及其意義述略）（注四），華先生論述了關於沈家本所輯錄的《漢律》、《歷代刑法考》中有關叔孫通為漢初制定禮法的內容，並認為沈氏的輯錄具有「搜集全面，考辨精細」的特點和重要地位。另如魏誠先生〈叔孫通與漢初禮制的復興〉（注五），亦持此論。付志傑、李俊芳先生〈叔孫通制朝禮新探〉（注六），專門就叔孫通制禮過程的「古禮」進行了研究，認為「提出了『古禮與秦儀雜就之』的原則，因經典缺失給繼承古禮帶來了困難，叔孫通過徵召保存周禮的魯生參加制禮，使古禮因素得以挖掘」。盧昌德先生〈叔孫通制朝儀與儒「禮」之流變〉（注七），認為「叔孫通制禮是將儒家之『禮』納入大一統封建王朝政法度的嚆矢，亦是儒『禮』發生流變的一大關節。秦漢之後的儒禮源流分為三途：制度禮儀、行動禮儀、禮學經典；各自源流形貌及其體現的儒禮精神不盡一致。作次歷史『個案』觀察分析，有助於認識儒『禮』現代性文

化資源的範疇或層面，庶幾理清有關儒『禮』討論中某些筆而統之的看法」。孔維京、王燕先生〈漢初禮法流變探微——以叔孫通「制禮作樂」為中心〉（注八），認為叔孫通「制禮作樂」的立法並用表現在：「定朝儀，立君威；制《榜章》，明法度；著《漢禮器制度》，分尊卑。」這種禮法結合與漢初的儒學轉向表現在：「『以法護禮』——禮的等級法制化；『德主刑輔』——注重經義決獄；以『孝』為核心的家族禮制法制化。」

對於叔孫通是否制定《榜章》的質疑。如張建國先生〈叔孫通定《榜章》質疑——兼析張家山漢簡所載律篇名〉（注九），認為作為傳統觀點「叔孫通制定了漢代的榜章，榜章就是禮儀，榜章因與律令同錄而得名等等」作為學界通說，又得到張家山漢簡的支持，張先生通過分析相關史料，得出了不同於前人的觀點：叔孫通制定的僅為漢禮儀；叔孫通沒有制定榜章；唐人撰寫的《晉書·刑法志》有誤說；榜章在漢代應該是寫作「旁章」，漢代人將漢律分成兩類，旁章是漢律裡的一類，相對於漢律中的正律而得名。另外，張家山漢簡中所見的律篇名，本文推測，凡其中不屬於正律即九篇律篇名的，依類別而論，應當就是旁章中的篇名。

禮學方面研究的概況和展望，特別是「起朝儀」的專題研究，以田成浩先生〈叔孫通「朝儀」研究的回顧與展望〉（注一〇）一文的總結較為全面和審慎，該文對叔孫通「起朝儀」做了專題研究的回顧與綜述，認為已有的研究成果與特點集中在「聚訟的焦點集中在歷史背景、製作依據、主要儀節、評價問題等幾個方面」，並申明出土文獻對解決這些問題的額重要性：「研究還有待於出土文獻的補充；儀節解讀與內涵闡釋需要深入的探索。」目前有待挖掘的空間有：「研究資料有待出土文獻的補充」、

「對朝禮的儀式解讀和內涵闡釋，還需要更深入的歷時性比較研究」、「古今學者的成果還需要更系統的整合」。

參、叔孫通對儒學的作用

王文凱先生〈難於進取——可與守成——叔孫通對儒學的認識與實踐〉（注一一），認為「學術與政教合一」，秦不用儒學而亡，「但漢朝初年叔孫通的通達權變，與時變化，實際上揭示了儒學的特點，並在實踐中表現出了極大的靈活性，使儒術的『守成』優勢被最高統治者所接受、實踐，為儒學最後成為官學、全面振興進行了彩排，奠定了基礎」。楊鑫先生〈叔孫通之「進退與時變化」與漢代儒學的轉向〉（注一二），指出叔孫通的「進退與時變化」與先秦儒家的孔子堅持政治理想而「權變」不同，他「主要是以現實政治狀況為行為的依據，其實際活動中缺乏對政治理想的充分堅守」。趙鵬團先生〈秦史誤讀與漢初禮樂文化的重塑〉（注一三），認為「漢初儒生主觀上對秦史做了誤讀，片面地將秦亡的責任歸咎於純任法制」。「陸賈、叔孫通、賈誼、晁錯、韓固生等儒生或受到儒家學說薰陶的士人在漢初基業草創期扮演著重要角色，對幾代帝王產生了較大影響，逐步扶正了儒學在當世學術中的主流地位，確保了儒學取代法學成為當政者推行的主流意識形態，為禮樂文化在漢代的重塑奠定了基礎」。丁毅華先生〈從叔孫通到公孫弘：儒學在漢代演變的軌跡〉（注一四），認為從叔孫通到公孫弘體現了儒學在漢代演變的軌跡，「充分表現了儒學終於完成了對專制政治的適應」，其特點是「使儒學完全世俗化，實務化甚至奴性化」的「政治實踐」，異於董仲舒將儒學「引向神學化和宗教化」的「新的儒學哲學思想體系」，從而它對「儒學發展走向所起的影響」不能與董仲舒相比。羅昌繁

先生〈論叔孫通儒學入仕實踐的意義〉（注一五），認為叔孫通對儒學的人世實踐，首先是「堅持儒者身份」、「以知時而變的仕宦原則」為前提，其實踐主要體現為「制禮著書以尊王揚禮，教化儒生及薦生為官等活動」，側重的是從「製作典章制度到建設意識形態的全方位儒學入仕實踐，開儒生群體事君之濫觴，具有首創性及奠基性」。黃留珠先生〈略論漢初政治舞臺上的儒者〉（注一六），從不被學界所注意的漢初儒者群體入手，論述了儒者在漢初政治舞臺上的角色和作用，即「儒者是怎樣登上政治舞臺的？」、「漢初政治舞臺儒者勢力的消長」、「儒者在漢初政治舞臺上發揮作用的途徑」和「漢初政治舞臺上儒者的雜家面目」。其中論及叔孫通的「雜家面目」：「本係權變阿世之徒；他思想顯著的特點，就在於廣采雜就，與時變化。司馬遷說他『卒為漢家儒宗』，想來，是因為漢儒中占多數的阿世取容的章句小儒，都或多或少帶著他的特色的緣故吧。」黃宛峰先生〈叔孫通、陸賈與漢初的儒學走向〉（注一七），認為「過去史學界較多注意的董仲舒對儒學的改造，實則這種改造在漢初即已開始」。叔孫通、陸賈對儒學的改造「值得注意的是……不是迫於政治壓力，而是一種積極的、自發的改造，因而去掉了儒學陳腐迂闊的一面，還原出其質樸無華的本色」。強中華先生〈叔孫通儒學實踐批判之批判〉（注一八），針對傳統學界對叔孫通儒學實踐的微詞，該文提出了不同的看法，認為「叔孫通成功的儒學實踐正是先秦以來儒家自我調整、自我革新的結果，它促成了儒家政治理想向現實的轉化，並為儒學從私學上升為國家意識形態提供了極為珍貴的實踐經驗」。黃益群先生〈叔孫通——儒學走向廟堂的起點〉（注一九），也持相同的觀點。

胡岳譚先生〈叔孫通與漢初儒學〉（注二〇），以儒學內部

的分化來分析叔孫通的儒學思想，將叔孫通的儒學思想作為為齊學的代表，認為「漢朝初年，儒學內部分為齊學和魯學，以崇尚權變為特徵的齊學充分發揮『通變』思想，使儒學逐漸適應了漢初政治形式的需要。叔孫通為人機警，善於認清形勢，能適時地採取適當的行動，通過自己的主觀努力以具體的事功讓漢初統治者認識到儒學的價值，從而使儒學開始正式的登堂入室。叔孫通是漢初儒學的第一人」。李冰楠先生〈叔孫通制禮再評析——以與同時期儒生的聯合考察為中心〉（注二一），將漢初與叔孫通同期的儒生分為「純儒」、「官僚化、利祿化的儒生」，認可叔孫通儒生的身份，且認為「叔孫通由於深受齊魯文化滋養，其儒學素養、功底、基礎都是十分扎實的，其儒者身份是毋庸置疑的；其以仕宦原則事漢，開儒生群體事君之濫觴，具有首創性即奠基性；而其所制之禮不同於古禮，很大程度上是由漢初社會歷史現實與文獻典籍的缺失造成的」。王文凱先生〈順勢而為——與時俱進——叔孫通對時事的認識和儒學的實踐〉（注二二），分析了叔孫通「順勢而為——與時俱進」的舉措，「揭示了儒學的學術特點，並在實踐中表現出極大的靈活性，使儒術的『守成』優勢被最高統治階層所接受、認知，為儒學成為官學、全面興盛奠定了基礎」。我們認為該文最突出的貢獻，是梳理了自孔子、孟子、呂不韋以來，學者對學術與政治結合的嘗試與失敗的歷程，給人以啟發。而達鈔先生〈西漢前期儒生政治參與的發展演進〉（注二三）梳理了自高帝到文帝、景帝以來，儒生參與政治的深入過程，可以視為對王文凱先生研究的接續，認為「在獨尊儒術前，儒生已經開始參與西漢的政治事務，其政治地位在內部力量驅動和外部力量的作用下逐漸發展。西漢建國初期，儒生的政治參與仍然屬於萌芽狀態；文帝時期，以賈誼為代表的儒生與君主

關係緊密，但受到了功臣集團的制約。景帝時期，儒家發展迅速，儒學在民間昌盛，在中央王朝影響擴大；此時儒生們開始嘗試挑戰黃老之學，爭奪政治話語權，為最終實現儒家政治力量崛起打下了堅實的基礎」。臧知非先生〈由「理想」到「現實」：秦漢之際儒生價值觀論析〉（注二四），從儒生的價值觀層面討論儒學變遷，以儒生從事儒學傳承和發展角度，認為「在秦漢之際，自荀子到呂不韋，特別是呂不韋徵召的『文學方術士』，他們的主體是儒生，他們應詔而來，本身就說明了他們對現實權力秩序的贊同，他們的目的就是為了現實權力秩序的優化和長久獻計獻策，解決現實問題，議帝號、議封禪、議分封都說明了儒生的目光由理想中的過去轉向了現實。叔孫通，以及他到魯地徵召的三十個儒生，說明他們同意叔孫通的儒學發展觀：根據現實需要，改變儒學傳統」。

以上成果是從儒學角度展開的研究，也是學者們用力最多的視角和領域。基本理清了秦末漢初儒生群體的角色與定位、與政治結合而作出的努力，以及解決現實問題所採取的措施和取得的效果。這個角度基本已經闡釋殆盡，少有開掘的研究空間。

肆、對叔孫通其人的研究與評價

叔孫通「起禮樂」為漢初政權建設和漢代儒學的復興作出了重要貢獻，因而被司馬遷贊為「漢家儒宗」。其功績極大，而其人卻飽受爭議。可謂毀譽參半。一方面，學界沿著《史記》所記魯國兩個儒生對他的評價——「所事者且十主，皆面諛以得親貴」，將其看成阿諛奉承、毫無節操的小人，特別是宋代學者，如司馬光認為「徒竊禮之糠粃，以依世、諧俗、取寵」，等等。這是學界的主流。當代學者如胡一華等先生，在〈也評叔孫

通〉中認為「叔孫通作為通向人身依附之門的阿諛之術，無疑是一種強烈的腐蝕劑，其影響之壞，危害之大，不可低估」（注二五）。王繼訓先生〈也評叔孫通其人其學〉（注二六），認為「無需大驚小怪，畢竟金無足赤，人無完人，媚俗、攀附富貴是他政治生涯的污點」。

另一方面，也有學者贊成司馬遷「漢家儒宗」的評價，認為他在「起禮樂」中採取的「希世、度務、制禮」是靈活策略，而不是人格上的缺陷。以明朝陳仁錫為代表：「通有高世之智，為國家建大計，極得力人。」郭沫若先生繼承該觀點，在〈秦漢之際的儒者〉一文中認為「這位博士的性格很能圓通順應，和鄙食其不同，但他也不是純粹的書呆子」。現當代學者基本是沿此思路進行擴展研究。如尚振宇先生〈為叔孫通正名——對《史記》中一些人物的新思考之一〉（注二七），認為傳統對叔孫通的評價「人們指責和譏諷叔孫通主要是他犯有兩大『錯誤』：一是事人易主；二世面諛得幸」，並認為這種評價的原因在於「所犯的『錯誤』並不完全在其本人身上，二是很大程度在人們對他的評價觀念和標準上」。因此認可明人陳仁錫的觀點：「通有高世之智，為國家建大計，極得力人。」吳祖春先生〈《史記》《漢書》「儒宗」差異探析——以叔孫通、董仲舒為中心〉（注二八），對比了《史記》、《漢書》中同樣有「儒宗」之稱的叔孫通、董仲舒，探討了二者差異的原因在於《史》、《漢》「判定『儒宗』的標準不同」：「從根本上，這是《史》《漢》對儒學內容和致用途徑理解不同造成的。」具體表現為：「《史記》注重儒學的社會效用，《漢書》強調學術造詣；在致用問題上，《史記》強調對時機的把握，《漢書》突出學問和學養。」劉建欣先生〈論叔孫通何以成為「漢家儒宗」〉（注二九），從「何以為儒」與「何

以為宗」兩方面進行分析總結了叔孫通被定為「漢家儒宗」的原因：一，「何以為儒」？「是由於他身上具備了漢代那些受過儒家經典的教育、思想觀念上傾向於儒家學派的大多士人所共有的品質和精神」。具體表現為性格和處事原則上「博學多才、制禮得法」、「心胸寬廣、任人為（按，唯）才」、「仗義疏財、毫不吝惜」、「大是大非、毫不妥協」、「察言觀色、投其所好」等方面；二，「何以為宗」？「更重要的是因為他改變了漢高祖劉邦對『儒』的看法，使『儒』的地位得到了改善」。叔孫通最終未能完成復興儒學的事業，但他從實用的角度使統治者認識到了儒學的作用，使儒的「守成」優勢被最高統治階層所接受認同，並從思想上加深了對儒學的認識，使儒學與政治初步結合。他為儒學在漢初的發展作出了開創性的貢獻，也為儒學的全面興盛奠定了基礎。曲利麗先生〈叔孫通的迂回與執著〉（注三〇）一文，對於叔孫通形象的分析較為全面、評價較為中肯，通過「面諛——儒家身份的放棄」、「制禮——儒家身份的合法化」、「直諫——儒家身份的回歸」三個方面，勾勒出叔孫通的形象：「叔孫通的形象似乎太過游移，那麼叔孫通到底是一個什麼樣的人物呢？……我們不難梳理他的心態：當外界不具備儒家的基本生存條件時，他表現得比任何人都隱忍圓滑，隱忍的同時是積極地尋求突破，他機敏地捕捉外界出現的細微轉機，積極地為儒家身份的合法化奮鬥；當儒家身份獲得君主的認可之後，他便開始用道統來制約政統，成了一個名副其實的儒生。也許在叔孫通身上，卑劣與崇高是兼具的，但卑劣最終導致了崇高。」另如朱清如先生〈略論秦漢變革之際的叔孫通〉（注三一）、楊愛民先生〈叔孫通「與時變化」新議〉（注三二）、李方學先生〈司馬遷筆下的叔孫通——以《史記·叔孫通列傳》為中心〉（注三三），

等等，諸多學者亦持相同觀點。

伍、對《安世房中歌》的專題研究

以吳相洲師、王福利師、許云和先生、王淑梅先生等學者為代表。

「房中樂」的性質。有的學者認定「房中樂」是祭祀的廟樂，有學者認為它不僅是廟樂，還可以是後妃侍宴的音樂。漆明鏡先生〈「房中樂」是什麼〉（注三四），從造成兩種觀點的史料文獻中理清脈絡，從而考證「房中樂」為祭祀的廟樂而非後妃侍宴之樂。張哲俊先生〈《房中祠樂》的楚聲是舊曲新辭還是新曲新辭〉（注三五），認為新曲新辭是擬樂府的基本入樂方式，這種入樂方式可以追溯到西漢初年的《房中祠樂》，《房中祠樂》採用了楚聲旋律，楚聲並非周朝房中樂的旋律，當是漢代替代周朝房中樂旋律而使用的旋律。現在雖然沒有漢代樂譜可以作為研究的依據，但是從有關楚聲的豐富描述中可以明白，楚聲與周朝雅樂的美學要求完全對立，從周朝雅樂的音樂美學要求來看，楚聲是淫聲、過聲、凶聲、慢聲，不可入於雅樂，《房中祠樂》擇用了楚聲旋律，棄用了周朝房中樂的旋律，因而採用了新曲新辭的入樂方式，這對於擬樂府入樂方式具有重要的意義。張哲俊先生〈房中與《房中祠樂》的性質〉（注三六），認為「調查從先秦到《房中祠樂》產生之前的相關史料，就會發現『房中』一詞並無女性閨房的用例，大多房中是指宗廟或朝堂的東西廂房，這足以證明《房中祠樂》定性為後妃房中祭祀樂是錯誤的」。《房中祠樂》為宗廟祭祀樂的說法。回到最初記載《房中祠樂》的《漢書》，又會發現《房中祠樂》不是作為宗廟祭祀樂記載的。再結合《淮南子》等文獻，可以明白《房中祠樂》有著宗廟食舉樂應

有的內容，在時間、順序、地點上與宗廟食舉樂的特徵完全吻合，因而應該是宗廟食舉樂，而不是宗廟祭祀樂。黎國韜、黃競嫻先生〈房中樂性質新探〉（注三七），認為「先秦時期的房中樂其實只有兩層含義，一指賓宴之樂，一指後妃之樂。這與當時燕樂的概念既有重合之處，又非完全等同，尤其不能與燕樂中的祭祀饗食之樂相混淆。自西漢初年惠帝將唐山夫人所作的《房中樂》（楚聲）用於原廟以祭祀其父劉邦，後妃之樂始被誤會為『祠樂』；在此基礎上又產生了一組『詩』『騷』合編的祭祀樂詩，那就是《安世房中歌》十七章；至後漢時，更有人直接用『房』指稱『祠房』，於是亂上加亂」。作者在這些觀點的啟發下列舉五項證據，證明西漢人變更古禮、變更房中樂性質的做法確實存在，由此進一步說明先秦時期的房中樂原本與祭祀之樂無關。王福利師〈房中樂有無「金石」器使用問題新論〉（注三八），認為此一問題發生疑義大概始於隋朝，實際上作為「燕樂」、「廟樂」皆用的「房中樂」在「合樂」時是有「金石」器使用的。

「房中樂」的源流。魯立智先生〈房中祠樂源流考〉（注三九），認為最早見於《漢書》的《房中祠樂》為漢高祖唐山夫人的作品，至遲在漢末，世人對其來龍去脈以及應用場合等問題已不甚瞭解。該文通過詳審的考辯，解決了以下幾個內容：第一，創作時間，房中祠樂創作於漢高祖六年前後。第二，施用地點及應用場合，房中祠樂最初是宮中舉行「雜祭祀」時使用的音樂，所祀之神種類繁多；其後成了朝賀置酒之時使用的音樂，屬於宴饗音樂；至東漢時，隨著西漢禮樂的凌遲，房中祠樂方成為宗廟上的祭祀音樂。第三，房中祠樂與周之《房中樂》並無關聯，作為其源頭的古樂，應該是周代的《大武》。王淑梅、于盛庭先生〈古代宮室制度與周秦漢「房中樂」索隱〉（注四〇），認為

從周《房中樂》及《燕樂》到秦《壽人樂》到漢《房中祠樂》，乃至後來的《安世樂》和《正始之樂》等宗廟之樂，前人史籍雖然注意到其間的密切聯繫與演化軌跡，卻未能釐清這種密切聯繫與演化的意義和本質。究其實，房中樂的聯繫與演化都與古代宮室制度的房室結構與功用的演變緊密相關。房作為室旁夾室，古人於房中祭祀祖先神靈、接待兄弟賓客、行婚配之禮及生活起居，故周代房中樂與宗廟樂、燕樂、後夫人禱祀之樂相通，卻於具體施行時又因等級之別有所不同，尤其是下層士人的房中祭祀樂與漢代房中樂一脈相承。秦時始皇信奉神仙長生之術，緣此將周《房中樂》更名為《壽人》。漢高祖唐山夫人制楚聲《安世房中樂》及武帝求神仙方術而用樂，乃周《房中樂》、秦《壽人樂》之一脈延續。漢代重制房中樂，體現出漢代社會普遍的祖宗神靈、性與長生、治國安世的文化觀念，從而形成了《房中樂》宗廟祭祀、燕享賓客、房中養生、安定天下的基本宗旨，成為後世《房中樂》嬗變改造的禮樂文化基礎。

關於「房中樂」的演奏等研究。王福利師〈「房中樂」「房中歌」名義新探〉（注四一），認為房中樂在不同時期自然有其相對完整的器樂組合形式、樂器演奏的程式要求、歌者的配合演唱等等，因而也便有相對獨立的風格特點。從上可知，房中樂既用於祭祀，又用於燕享。其樂器使用，最早以絃樂器為主，後配備簫管，但無論祭祀還是燕享，它們在「大合樂」時，都用有金石之器。吳從祥先生〈周代房中樂考辨〉（注四二），探討了周代房中樂，認為「房」指的是燕寢之房，而不是路寢之房，更與宗廟之房無關。房中樂是寢房之中後夫人事君子所用之樂，弦歌二《南》以諷諫教化君子。房中樂用二《南》，但二《南》用途更廣，房中樂只是二《南》的一種用途。房中樂與燕樂、鄉樂有

關聯，但三者有別，燕樂不同於房中樂，房中樂只是鄉樂的一種用途而已。李婷婷先生〈周代房中之樂考論〉（注四三），認為鄭玄、朱熹、敖繼公等人對「房中樂」各從某些或某一視角觀照、界定，有益於對其全面理解和把握，李先生認為房中之樂有後、夫人與天子、諸侯之別，而周代用樂又等級森嚴，因此，隨其演出的場合不同，參奏樂器亦應有所變化，不可執於一端，以《周南》、《召南》諸詩為主的房中之樂，在先秦上層社會流傳甚廣，促進了當時器樂合奏的普及和發展，其傳承嬗變，主要是演奏內容和演奏形式的創新，進一步突顯、張揚了周代房中之樂的娛樂性。此外，對樂府的產生和發展也一定的促進作用。王福利師〈論漢代的「房中樂」「房中歌」〉（注四四），探討了漢代的房中樂、房中歌，認為二者是在周秦房中樂及房中歌的基礎上發展而來的：既用於祭祀，又用於燕享。作為漢朝「廟樂」一類的「房中樂」、「房中歌」，漢初時，其「樂」、「歌」作者均為唐山夫人，創作時間當在高祖六年或之前；在當時及其以後，名稱上出現的諸多問題，是由於「樂曲作者」變更所致。作為一種獨立的樂種曲目，它與漢朝其他的宗廟樂歌既有區別又有聯繫，有其自身的功能和特點。內容上雖有傳承「教化」的一面，但更多地體現了其作為「祠樂」的本質。

《安世房中歌》的專題研究。岳洋峰先生〈《安世房中歌》命名及其性質〉（注四五），認為西漢高祖時期唐山夫人所作的《房中祠樂》，由周《房中樂》與秦《壽人》樂發展而來。其「安世」之名首次見於《漢書·禮樂志》，後世對樂曲及樂曲名稱進行逐步改造，最終被定名為《安世房中歌》。該文結合文獻記載對「安世」進行釋義，進一步分析了《安世房中歌》的「德」、「孝」之義。張強先生〈《安世房中歌》教化思想考論〉（注

四六），認為《安世房中歌》是漢代郊廟歌辭中最重要的作品，要全面地把握西漢禮樂文化的脈搏，就必須從讀解《安》入手。《安》鼓吹「孝」、「德」，以「孝」為核心開出漢家的家法。「孝」、「德」的來源是多元的，其中有周文化、秦文化和儒家文化。「孝」、「德」是功利性極強的倫理道德觀念，「它貫串於《安》的實質是高揚善的旗幟，突出西漢統治者安排的政治秩序。西漢是宗教神學盛行的時代，看重天的意志是西漢人的基本出發點。《安》全面地反映了西漢宗教神學發展的流變過程，以音樂發微著西漢初期的宗教神學信仰，宣揚著漢應天命的內容」。許云和先生《漢《房中祠樂》與《安世房中歌》十七章》（注四七），認為《漢書·禮樂志》所載漢《房中祠樂》與《安世房中歌》十七章，並不是同一首曲子而是不同的兩首曲子。《房中祠樂》是漢高祖唐山夫人用時興楚聲以變周舊曲《房中樂》而成的樂曲，所祠為高祖自范氏至豐公的歷代祖先。而《安世房中歌》則是孝惠二年樂府令夏侯寬用審定之後的新樂與新采選的歌詞合樂而成的歌曲，詞作者為惠帝時代的相當一批文人。他認為：《安世房中歌》題名中的「房中」二字是合二字而成的一個稱呼宗廟中某一宮室的專有名詞，不能直剖為二而解其為「房之中」；「未有祖宗之事」，既不是因為高祖的祖先無功德可歌，也不是因為戰國末年以來興起的「五德輪回」觀念的影響，而是惠帝時統治上層對高帝在宗廟中的位置所做出的定位以及漢代所形成的獨特的廟制使然；六個「孝」字乃表達惠帝尊祖立廟的意圖和目的，發佈漢家的家法，而不是稱頌高帝的能以孝治天下；「桂華」、「美芳」實為詩句中的語詞，不能視為二詩章之名，上古歌詩章節的長短通常是取決於章曲的長短，將《安世房中歌》按文理分章以備十七章之數根本上就是一種錯誤的做法。張樹國先生《論

《安世房中歌》與漢初宗廟祭樂的創制》（注四八），認為：十七章最早記錄於《漢書·禮樂志》，題為唐山夫人所作，清代以來爭議不斷；應包括「房中燕樂」和「房中祠樂」兩部分，「房中燕樂」即周漢以來通稱的「房中樂」，包括「大海蕩蕩」等四首雜言體的楚聲作品，為唐山夫人所作，其他十三首「房中祠樂」是四言體的雅詩作品，為叔孫通所作之宗廟樂章，高祖駕崩以後，叔孫通採用古禮及秦儀製作宗廟樂章即「安世樂」，詩中的「祖廟」即高廟，詩篇盛陳高祖功德；該組詩本為祭祀高廟而作，吸收了高祖唐山夫人的四首楚聲作品，在緬懷高祖文治武功的同時，施教申申，強調孝德，對參與祭祀的公卿、宗室、受封諸侯們施以教訓，是廟祀組詩中的代表作品。

此外，還出現一些研究《安世房中歌》新角度。第一，探究時代與作者，如黃紀華先生《漢《房中祠樂》的時代作者辨》（注四九），認為《房中祠樂》作於漢武帝時期，作者包括李延年等人。第二，從儒家思想的角度，王啟才先生《從《安世房中歌》看漢初儒學的發展》（注五〇），認為《安世房中歌》十七章是迄今所能見到的最早可歌的漢詩，它在漢開國之初別有用地鼓吹幸道、德教，肇端幸治，明顯地帶有儒學特色。審視該詩，對認識漢初儒學發展的地位很有助益。李建婷先生《漢《安世房中歌》儒家思想論》（注五一），認為漢代的《安世房中歌》是漢初天子用於祭祀祖先的樂章。同為祭祀宗廟的樂曲，與《詩經》的頌詩相比，它通篇沒有歌頌祖先的內容。這首詩，突出宣揚的是儒家的「孝」和「德」的思想，代表著漢高祖劉邦的治國理念由法家到儒家的轉變。第三，從漢初政治文化的角度，劉博予先生《《安世房中歌》與漢初政治文化》（注五二），認為《安世房中歌》是漢初的宗廟祭樂，也是漢代貴族樂府的代表

作之一。其詩句既讚頌漢高祖劉邦的功德，又向後世統治者宣示漢家治天下之道。漢帝國建立初始，在政治文化構建方面遇到了諸多困難，《安世房中歌》對此作了回應，以宗廟祭樂之形式唱出了解決漢初困局的方法。而對儒家思想的推崇，又使其成為漢代儒學昌盛之先聲。第四，《安世房中歌》對比研究，李玲玲先生《〈詩經·周頌〉與〈安世房中歌〉〈郊祀歌〉之比較》（注五三），認為「《周頌》《安世房中歌》《郊祀歌》同為祭祀詩，它們在為『安上治民』『移風易俗』服務時，除了共同的祈福敬神功能之外，又表現出各自不同的特點，都反映了社會的發展和變遷。《周頌》對周王朝德行的歌頌，《安世房中歌》對高祖功德的描述以及《郊祀歌》濃烈的漢代風尚，都是這一變遷的鮮明反映」。葉文學先生《西漢〈安世房中歌〉與〈郊祀歌〉之比較研究》（注五四），《安世房中歌》與《郊祀歌》由於產生時代和祭歌性質的不同，在主旨、祀神態度、歌詩源流及其音樂特徵呈現出較大差異的個性特徵，由此可以窺見西漢祭祀詩歌的不同面貌。

吳相洲師所撰《〈安世房中歌十七章〉解題箋證》，發表於《樂府學》二〇二〇年第一期。這是迄今所見，第一篇對《安世房中歌十七章》進行的解題箋證性質的文章。該文梳理古今學人的眾多見解，並進行得失辨析，如「十七章如何分章？『房中樂』是否為一個樂類？《房中祠樂》為祭祀誰而作？《安世房中歌》為祭祀誰而作？《安世房中歌》是唐山夫人所作還是惠帝時文士所作？」（注五五）

陸、研究的新角度、新視角

上述四個方面，是學界研究的重點。

叔孫通「起禮樂」研究綜述

同時也出現了一些新的研究角度。

叔孫通「起禮樂」對當今時代的意義與價值。如常智敏先生《從叔孫通制禮談社會主義道德體系建設》（注五六），從「叔孫通制禮的背景觀照」、「叔孫通制禮的方法啟示」、「叔孫通制禮的經驗借鑒」三個方面將叔孫通制禮與當今中國進行了對照與分析，從中總結出該活動對當今中國社會主義道德體系建設的啟示和借鑒：「一，方法啟示，1.叔孫通制禮講求實用，2.叔孫通制禮很講求方法，3.禮的推行有一個先『習肄』的過程，4.禮的推行伴有強有力的措施保障；二，經驗借鑒，第一，我們需要對傳統道德觀進行認真梳理和發掘，以利於道德體系建設的繼承和創新，第二，我們需要認真分析研究，明確我國現階段究竟需要什麼樣的道德體系，第三，應著力培養國民的規則意識，讓廣大國民養成自覺遵守規則的好習慣，第四，應著力營建一種對完善和順利推行新時期道德體系起作用的機制。」

論叔孫通與稷下學派的關係角度。金德建先生《論稷下學派與秦漢博士的關係》（注五七），探討博士官的起源，引用《史記·叔孫通傳》「叔孫通，薛人也。秦時以文學征，待詔博士。……二世召博士諸生問，拜為博士」，認為這是「博士學官設置，起始於秦時之證」，結合一些其他文獻「我們可以確定應當在秦統一六國，即前二二一年以後，設置博士官。像叔孫通就是秦朝最早錄用的一個博士」。我們撰寫的《齊文化人才思想的流風遺韻——以叔孫通「起禮樂」為中心的考察》（注五八），從齊文化人才思想對叔孫通的影響的角度，將齊文化的人才思想核心要素提煉為「尊賢上功」的根本指導思想、「大人才觀」的選拔標準和「終身樹人」的培養思想三個方面，通過論證齊國對薛地的長期統治和薛地盛行的禮樂文化與任俠文化，叔孫通「稷

嗣君」封號與稷下學風的淵源，認為齊文化在薛地長期處於主流地位並影響了身為薛人的叔孫通，通觀叔孫通在漢初為漢家「起禮樂」過程中對待人才的方式，通過總結他的人才思想，認為其人才理念與齊文化人才思想基本一脈相承而又有新特點，具體表現為對「大人才觀」選拔標準的細化與堅守；要有敢於創新的勇氣、要有舉薦賢才的氣度、要有審時度勢的見識、要有存亡繼絕的擔當。叔孫通對人才思想躬身踐行、重視時效的做法，不僅是齊文化「尊賢上功」人才思想的流風所及，而且是以稷下學派為代表的、以「務為治」的中華文化精神和先秦士人品格的迴響。

對《史記·劉敬叔孫通列傳》一文的研究。如孫雅婷先生〈於對話中寓論斷——《史記·劉敬叔孫通列傳》筆法探析〉（注五九），認為「以兩位同朝的言官入傳，司馬遷通過對兩人言談的大量描寫讓二人的形象在對話自然而然的顯露出來，這種通過人物語言暗示作者態度的表現手法是《史記》的一大特點」。更為重要的是，出現了足以引起學界重視和繼續開掘的研究新視角。

從禮樂文明的角度闡述叔孫通與漢代的政治與文化的關係。叔孫通「起禮樂」對漢初社會的價值重構的角度，如王傳文先生〈淺析禮樂文明與漢初社會的價值重構〉（注六〇），認為「漢朝的建立是『馬上得來』，但是『馬上得之不可能馬上守之』，應『逆取而順守』、『文武並用』」。另如劉力、李燦先生〈叔孫通「起朝儀」的禮樂之制與黃帝制度的重塑〉（注六一），認為叔孫通「起朝儀」的禮樂之制對皇帝制度的重要作用，主要解決了「高帝之『患』，……君臣尊卑的無序，……布衣集團逐鹿而來的西漢政權傳統合法性的缺失」，從而「不僅重正黃（按，皇）帝名號與君尊臣卑的政治統治秩序，且讓憑『力』而勝的西

漢政權在『禮樂』這一神聖傳統中獲得合法性論證，並由此建立起與暴秦相區隔的統治秩序，這對於漢初社會的整合具有重要的意義」。揭示了叔孫通「起禮樂」對漢初政治制度的影響和社會價值取向角度的研究。從劉邦與漢初禮樂文化建設的角度，而論及叔孫通「起禮樂」的措施，如霍然先生〈劉邦與漢初禮樂文化建設〉（注六二）所論「叔孫通等人秉承其意旨創制的漢初宮廷朝會禮樂」。

從出土文獻、考古發現與叔孫通「起禮樂」研究。這是利用發現的新材料進行的研究，為該研究提供了新的材料、思路。如王子初先生〈漢初的禮樂重建與叔孫通〉（注六三），以歷史文獻的記載為主，結合珠海郭漢東所藏西漢編磬、考古出土的「西漢四王墓」（注六四），勾勒出叔孫通當年重建禮樂史跡的基本面貌，印證了《史記》叔孫通本傳、《漢書·禮樂志》、《漢書·郊祀志》等記載。與叔孫通「起禮樂」相關的出土材料極為有限，而作者能夠抽絲剝繭、合理論證，是難得的佳作。

關注叔孫通音樂成就的研究，如楊賽先生〈叔孫通與漢初制樂〉（注六五），指出「叔孫通深受薛地禮樂文化的薰陶，在秦朝廷從事過禮樂工作，他和學生、齊魯儒生、秦樂人共同制定了漢郊廟樂、漢上皇宗廟樂、漢高祖宗廟樂等……叔孫通重視禮樂教育，大力培養禮樂人才」。這是從音樂學學科切人的研究角度，是新的角度和新的學科。叔孫通「起禮樂」的特點。如王勇先生〈論叔孫通制禮作樂兼采楚俗〉（注六六），指出叔孫通制禮樂的內容與特點，即為了遷就劉邦而將大量「楚風楚俗」融入漢初禮樂制度：「在漢初禮儀中可以顯見楚人尚東、尚赤之習的影響，楚地舊祠的司命、東君、雲中君等神祇皆被納入了漢初的國家祭祀系統，楚聲楚調也從荊蠻之地堂皇地進入了漢室正堂，

與雅樂並見於漢初的宗廟樂章之中。」

柒、結語

從禮學史、法律史評價叔孫通「起禮樂」活動、叔孫通對儒學的作用、叔孫通其人的研究與評價、《安世房中歌》的專題研究。這四個方面是學界研究的重心所在，一些重要的問題得以解決，尚有開掘的空間，如叔孫通對儒學的作用方面，將叔孫通與董仲舒等同為「漢家儒宗」的儒生比較，可以理清其間的異同，並挖掘同為「漢家儒宗」的叔孫通在儒學史上長期未受重視而難以與董仲舒等人齊名的原因所在。又如，對《安世房中歌》的研究，除了與《詩經·周頌》等進行對研究外，可與《商頌》、《夏頌》、《虞頌》等宗廟頌歌進行對比研究，還可結合出土文獻等資料，進行新的審視。相對而言，新出現的研究視角，如從音樂學、禮樂文明以及出土文獻等角度，可以推動學界出現新的研究成果。

叔孫通為漢家制禮作樂的舉措，既是政治制度的建設，也是禮樂文明的建設，更是文學作品的重要制度背景。因此，充分挖掘叔孫通「起禮樂」這一場重要的禮樂文明建構，必將助推新成果的出現。（作者為新加坡南洋理工大學中文系訪問學者·山東師範大學齊魯文化研究院博士研究生）

注釋

- 注一：華友根：〈叔孫通為漢定禮樂制度及其意義〉，《學術月刊》一九九五年第二期。
- 注二：華友根：〈沈家本輯叔孫通為漢立法與漢武帝時長安官獄二十六所及其意義述略〉，《沈家本與中國法律文

化國際學術研討會論文集》（下冊），國際會議：二〇〇三年十月十六日。

注三：華友根：〈叔孫通為漢定禮樂制度及其意義〉，《學術月刊》一九九五年第二期。

注四：華友根：〈沈家本輯叔孫通為漢立法與漢武帝時長安官獄二十六所及其意義述略〉，《沈家本與中國法律文化國際學術研討會論文集》（下冊）。

注五：魏誠：〈叔孫通與漢初禮制的復興〉，《漢字文化》二〇一八年第三期。

注六：付志傑、李俊芳：〈叔孫通制朝禮新探〉，《保定學院學報》二〇一四年第三期。

注七：盧昌德：〈叔孫通制朝儀與儒「禮」之流變〉，《茂名學院學報》二〇〇三年第二期。

注八：孔維京、王燕：〈漢初禮法流變探微——以叔孫通「制禮作樂」為中心〉，《大連大學學報》二〇一七年第四期。

注九：張建國：〈叔孫通定《榜章》質疑——兼析張家山漢簡所載律篇名〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）一九九七年第六期。

注一〇：田成浩：〈叔孫通「朝儀」研究的回顧與展望〉，《珞珈史苑》二〇一七年卷。

注一一：王文凱：〈難於進取 可與守成——叔孫通對儒學的認識與實踐〉，《湖北大學成人教育學院學報》二〇〇七年第二期。

注一二：楊鑫：〈叔孫通之「進退與時變化」與漢代儒學的轉向〉，《孔子研究》二〇一六年第二期。

注一三：趙鵬團：〈秦史誤讀與漢初禮樂文化的重塑〉，《滄桑》二〇一三年第一期。

注一四：丁毅華：〈從叔孫通到公孫弘：儒學在漢代演變的軌跡〉，《周口師範學院學報》二〇〇五年第三期。

- 注一五：羅昌繁：〈論叔孫通儒學入任實踐的意義〉，《中國文化研究》二〇一五年秋之卷。
- 注一六：黃留珠：〈略論漢初政治舞臺上的儒者〉，《人文雜誌》一九八一年第三期。
- 注一七：黃宛峰：〈叔孫通、陸賈與漢初的儒學走向〉，《史學月刊》一九九五年第三期。
- 注一八：強中華：〈叔孫通儒學實踐批判之批判〉，《西南交通大學學報》（社會科學版）二〇一〇年第六期。
- 注一九：黃益群：〈叔孫通——儒學走向廟堂的起點〉，《政協天地》二〇一三（21）。
- 注二〇：胡岳譚：〈叔孫通與漢初儒學〉，《貴州文史叢刊》二〇〇六年第三期。
- 注二一：李冰楠：〈叔孫通制禮再評析——以與同時期儒生的聯合考察為中心〉，《河南理工大學學報》（社會科學版）二〇二一年第一期。
- 注二二：王文凱：〈順勢而為——與時俱進——叔孫通對時事的認識和儒學的實踐〉，《中國典籍與文化》二〇〇七年第三期。
- 注二三：達鈞：〈西漢前期儒生政治參與的發展演進〉，《上饒師範學院學報》二〇二〇年第四期。
- 注二四：臧知非：〈由「理想」到「現實」：秦漢之際儒生價值觀論析〉，賈磊磊、楊朝明著：〈第三屆世界儒學大會學術論文集〉，北京：文化藝術出版社，二〇一一年九月。
- 注二五：胡一華：〈也評叔孫通〉，《麗水師專學報》一九八七年第四期。
- 注二六：王繼訓：〈也評叔孫通其人其學〉，《齊魯學刊》一九九六年第五期。
- 注二七：肖振宇：〈為叔孫通正名——對《史記》中一些人物的新思考之一〉，呂培成、徐衛民主編，陝西省司馬遷研究會編：《司馬遷與史記論集》（第七輯），西安：陝西人民出版社，二〇〇六年三月。
- 注二八：吳祖春：〈《史》《漢》「儒宗」差異探析——以叔孫通、董仲舒為中心〉，《現代哲學》二〇〇九年第六期。
- 注二九：劉建欣：〈論叔孫通何以成為「漢家儒宗」〉，《黑龍江教育學報》二〇一〇年第十二期。
- 注三〇：曲利麗：〈叔孫通的迂回與執著〉，《文史知識》二〇〇三年第十期。
- 注三一：朱清如：〈略論秦漢變革之際的叔孫通〉，《常德師範學院學報》二〇〇〇年第二期。
- 注三二：楊愛民：〈叔孫通「與時變化」新議〉，《山東社會科學》一九九〇年第四期。
- 注三三：李方學：〈司馬遷筆下的叔孫通——以《史記·叔孫通列傳》為中心〉，《渭南師範學院學報》，二〇一四年第二十二期。
- 注三四：漆明鏡：〈「房中樂」是什麼〉，《星海音樂學院學報》二〇一一年第三期。
- 注三五：張哲俊：〈《房中祠樂》的楚聲是舊曲新辭還是新曲新辭〉，《文化與詩學》二〇一九年第二期。
- 注三六：張哲俊：〈房中與《房中祠樂》的性質〉，《北京師範大學學報》（社會科學版）二〇一七年第五期。
- 注三七：黎國韜、黃競嫻：〈房中樂性質新探〉，《藝苑》二〇一八年第二期。
- 注三八：王福利：〈房中樂有無「金石」器使用問題新論〉，《音樂藝術》二〇〇八年第三期。
- 注三九：魯立智：〈房中祠樂源流考〉，《求索》二〇一二年第三期。
- 注四〇：王淑梅、于盛庭：〈古代宮室制度與周秦漢「房中樂」索隱〉，《樂府學》二〇二〇年第二期。
- 注四一：王福利：〈「房中樂」「房中歌」名義新探〉，《音樂

研究》二〇〇六年第三期。

注四二：吳從祥：〈周代房中樂考辨〉，《中國音樂學》二〇二〇年第一期。

注四三：李婷婷：〈周代房中之樂考論〉，《中國文化研究》二〇一二年夏之卷。

注四四：王福利：〈論漢代的「房中樂」「房中歌」〉，《徐州師範大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇七年第二期。

注四五：嶽洋峰：〈《安世房中歌》命名及其性質〉，《樂府學》二〇一九年第一期。

注四六：張強：〈《安世房中歌》教化思想考論〉，《江蘇社會科學》二〇〇〇年第四期。

注四七：許云和：〈漢《房中祠樂》與《安世房中歌》十七章〉，《中山大學學報》（社會科學版）二〇一〇年第二期。

注四八：張樹國：〈論《安世房中歌》與漢初宗廟祭樂的創制〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版）二〇一〇年第五期。

注四九：黃紀華：〈漢《房中祠樂》的時代作者辨〉，《湖北師範學院學報》一九八五年第三期。

注五〇：王啟才：〈從《安世房中歌》看漢初儒學的發展〉，《阜陽師範學院學報》（社科版）二〇〇〇年第一期。

注五一：李建婷：〈漢《安世房中歌》儒家思想論〉，《黃河科技大學學報》二〇〇七年第六期。

注五二：劉博予：〈《安世房中歌》與漢初政治文化〉，《太原師範學院學報》（社會科學版）二〇一八年第四期。

注五三：李玲玲：〈《詩經·周頌》與《安世房中歌》《郊祀歌》之比較〉，《河北廣播電視大學學報》二〇一二年第四期。

注五四：葉文舉：〈西漢《安世房中歌》與《郊祀歌》之比較研究〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版）二〇一〇年第五期。

注五五：吳相洲：〈《安世房中歌十七章》解題箋證〉，《樂府學》二〇二〇年第一期。

注五六：常智敏：〈從叔孫通制禮談社會主義道德體系建設〉，《中國青年研究》二〇〇九年第二期。

注五七：金德建：〈論稷下學派與秦漢博士的關係〉，《管子學刊》一九八八年第四期。

注五八：李連秀：〈齊文化人才思想的流風遺韻——以叔孫通「起禮樂」為中心的考察〉，《稷下學刊》二〇二三年第一期。

注五九：孫雅婷：〈於對話中寓論斷——《史記·劉敬叔孫通列傳》筆法探析〉，《北方文學》二〇一九年第十八期。

注六〇：王傳文：〈淺析禮樂文明與漢初社會的價值重構〉，《中學教學參考》二〇一八年五月下旬。

注六一：劉力、李燦：〈叔孫通「起朝儀」的禮樂之制與黃帝制度的重塑〉，《重慶師範大學學報》（社會科學版）二〇二〇年第六期。

注六二：霍然：〈劉邦與漢初禮樂文化建設〉，《中國文化研究》二〇二二年夏之卷。

注六三：王子初：〈漢初的禮樂重建與叔孫通〉，《中國音樂》二〇一八年第二期。

注六四：一九八三年發掘的廣州象崗山南越王墓，其後二〇〇〇年發掘的山東濟南章丘洛莊漢墓，二〇〇九年開始發掘的江蘇盱眙大雲山漢墓（江都王劉非墓）。加上二〇一四年開始發掘的江西南昌海昏侯（故昌邑王）墓，已增加到了四座。

注六五：楊賽：〈叔孫通與漢初制樂〉，《音樂藝術》二〇一五年第三期。

注六六：王勇：〈論叔孫通制禮作樂兼采楚俗〉，《湖南科技學院學報》二〇〇七年第十一期。