

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

# 明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察\*

胡吉勳

香港中文大學歷史系

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

## 前言

在今日北京城中，原明、清帝王祭祀大典用的天壇、地壇等場所已開闢為公園，成為供遊客遊覽參觀和普通市民休閒鍛煉的場所。這些極為對稱的天、地、日、月四壇，代表了傳統中國宇宙觀念的象徵建築，處於今天的北京城內環城地鐵線外圍的四個方位。天壇位於南面的正陽門外，地壇位於北面的安定城門外，日壇位於東南角的朝陽門站外，月壇公園則位於西南角的阜成門站外（月壇在民國初已嚴重損毀，今在原址上建起了月壇公園，而壇已不存）。作為文化象徵符號及帝制時期政權和神權象徵的遺存，天、地、日、月壇和社稷壇（位於天安門廣場）、先農壇（位於正陽門外，與天壇隔街相望）等已經失去了帝制時期的功用，不再有那份神秘和神聖的光環，顯現歷史演化及人類社會政權形態演化的歷程。

從北京郊祀建築歷史演化來看，其現有的方位格局，是在明世宗朱厚熜（1521–1566在位）嘉靖九年（1530）朝廷中經過天地分祀的討論後確定，並據此興建而成（四郊與先農壇）；而今日天壇中之祈年殿，本是明太宗朱棣（1403–1424在位）定都北京後，用來舉行天地合祀場所（嘉靖十七年〔1538〕上廟號成祖，其後以此尊稱，見後）。現所見圓形構制，是經歷嘉靖十七年明堂配享爭議後，在嘉靖二十四年

\* 本文係筆者選修陳學霖教授於2003年春季在香港中文大學歷史學部開設「帝制北京：都城建設與文化發展」研究生班時所提交論文。本門課程及學霖師於2002年春季開設「政治正當合法性的比較史概說」課程為本文撰寫提示了諸多啟發性概念。學霖師對本文之詳細批改及業師朱鴻林教授對有關課題之指導，筆者尤表感謝。參考評審人的建議，本文由原擬〈明代天地分祀、明堂配享爭議與北京郊祀諸壇之建造〉改為今題，並修改了「前言」和文章分節等。對嘉靖九年及十七年前後的相關討論，亦進行了補充和改寫。因學養所限，文中疏漏之處均由筆者負責。對評審人提供之建議深表感謝。

(1545) 確定為明堂配享場所後改建而成的。筆者認為，由明世宗在嘉靖朝 (1522–1566) 主導的天地分祀和明堂配享的爭議，二者緊密聯繫，是作為旁支入繼的明世宗，出於追尊生父憲宗朱見深 (1465–1488在位) 第三子朱祐杭 (1476–1519) 的心思，為從未君臨天下的生父建立起一個虛構的睿宗帝系，積極加以推動的結果。

世宗為強行推尊生父而引發的「大禮議」事件，以及後來所積極推行的祀典、廟制改革，留下了許多官方和私人的檔案資料。而無論是明、清史家，還是現代學者，對這一系列事件，都從各種不同角度進行了研究和總結。<sup>1</sup> 僅就天地分祀及明堂配享爭議兩件大事而言，清谷應泰 (1620–1690) 的《明史紀事本末》已有〈大禮議〉、〈更定祀典〉專節進行集中討論。<sup>2</sup> 現代學者，如林延清的《嘉靖皇帝大傳》、卜鍵的《嘉靖皇帝》，<sup>3</sup> 以及鄧志峰新著《王學與晚明的師道復興運動》也探討了這兩件大事。<sup>4</sup> 日本學者小島毅所撰的〈嘉靖の禮制改革について〉，則專門研究嘉靖初

<sup>1</sup> 現代學者的研究，舉要而言，有閻愛民〈「大禮議」之爭與明代的宗法思想〉（《南開史學》1991年第1期，頁33–55）一文，從大禮議中關於禮制，主要是宗法制與君主制的爭論，以及這場爭論的社會背景和思想背景等方面，論述它對明代宗族史、思想史上的重要作用與影響。黃進興的〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制談起〉（《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十一本第四分〔1990年12月〕，頁917–41）一文，把孔廟的祭祀制度作為文化力量與政治力量的彙聚之處來展開研究，認為嘉靖九年孔子祀典改革「可以顯現專制君主如何操縱文化系統的解釋，以壓制『道統』所象徵的制衡力量，並打擊文人集團的士氣」。常建華〈明代宗族祠廟祭祖禮制及其演變〉（《南開學報》2001年第3期，頁60–67）一文認為經過大禮議事件而建起獻皇帝廟後，夏言上疏世宗在官民祭祖方面也加以「推恩」，因而在嘉靖十五年（1536）詔令天下臣民可以祭祀始祖。日本學者中山八郎在對王陽明研究所做的基礎上，先後發表了〈明の嘉靖朝の大禮問題の發端〉及〈再び「明嘉期の大禮問題の發端」〉（載《明清史論集》〔東京：汲古書院，1995年〕，頁83–154）兩篇文章，他主要關注的是王陽明和大禮議關係的討論。澳洲學者Carney T. Fisher著*The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong* (London: Allen & Unwin, 1990)，大體同於清初徐乾學的《讀禮通考》中對小宗入繼大統的歷史考察，關於此書的全面評價，可以參見朱鴻林於*Harvard Journal of Asiatic Studies* 54, no. 1 (July 1994), pp. 266–77 上發表之書評。

<sup>2</sup> 谷應泰：《明史紀事本末》，《四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987年），卷五〇〈大禮議〉、卷五一〈更定祀典〉。

<sup>3</sup> 林延清：《嘉靖皇帝大傳》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993年）；卜鍵：《嘉靖皇帝》（臺北：知書房出版社，2000年）。

<sup>4</sup> 鄧志峰《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004年）對天地分祀與明堂配享爭議均有研究，且提到明世宗改革太祖、太宗並享大祀殿的形式與明堂配享之間的關係。不過書中將兩次改制仍是分開來探討，且關於天地分祀，主要闡述「天地分合爭論，是陰陽觀向禮制中滲透的結果」（頁89），及「由夏言挑起的論戰，未始不可以視作程學派改變策略，用更為急進的議禮方式，向明世宗獻媚邀寵，從而達到打擊王學的目的」（頁95），這與筆者論述的重心有所不同。

年祀典改革。<sup>5</sup> 以上的研究，或者過於簡略，或者側重於禮制觀念的探討。例如小島毅的研究，對嘉靖九年前後一系列祀典改革，雖然深入探討了爭議過程中群臣疏奏理據所蘊含的文化觀念，然而未能觸及到世宗推尊生父這樣一個時政背景。其他研究中，也往往把嘉靖九年的天地分祀作為獨立的事件進行分析，對此事與嘉靖十七年明堂配享爭議關係的認識有所不足。

由於天地分祀、明堂配享，以及由此而進行的郊祀諸壇的新建與改建，官、私資料均甚豐富，涉及的層面亦頗廣泛。而且，無論是議禮還是其他一系列祀典改革，每一個重大事件，背後都牽連到朝廷中權力結構的重新整合。簡單而言，如嘉靖三年(1524)去本生爭議，使得主張繼統不繼嗣的張璁(1475-1539)、桂萼(1478-1531)迅速獲取高位重權；為嘉靖九年天地分祀代言的夏言(1482-1548)，得以在政治上脫穎而出；而嘉靖十七年主持明堂配享廷議的禮部尚書嚴嵩(1480-1569)，亦因此鋪平了入閣階梯。這個過程中，世宗每一次爭議所獲得的勝利，又無疑都助長了君權的增長，並加強了他本人對文官群體的操控。可以說，無論是每一個事件本身，還是事件背後所牽連的政治權力鬥爭，其間關係都頗為複雜。本文不擬對每個事件進行全面而詳盡地檢討，而主要從世宗尊崇生父的角度來觀察，找出世宗之所以積極推動嘉靖中這一系列祀典改革的心理因素，析出世宗怎樣利用這些事件來滿足他推尊生父的心思這樣一個過程。本文主要依賴於當事者的文集和疏奏，以及相關傳記資料，勾輯出為《明史紀事本末》、《明史》等流行史著及現代學者已有研究中所忽略的、關於天地分祀與明堂配享等事件中相互關聯的脈絡，並對世宗在為推尊生父而重新詮釋古代禮制的過程中君臣間的互動關係予以初步考察。

### 明堂配享與帝系傳承之關係

由於本文的討論涉及郊祀和明堂配享的禮儀和相關的官方建築，因此有必要先檢討郊祀和明堂建築及所關聯的一系列祭祀儀式中所蘊含的象徵意義，以瞭解有關的背景。

從建築符號學的理论來說，建築是人們進行日常生活及社會生活必須使用的空間。同時，又由於建築的地景、空間無法移動或不易移動，其公共空間部分很容易會成為人成長過程裏的集體記憶，而集體記憶則是團體(民族或地方團體)溝通與認同的要件。每個國家都有獨特的文化特色，建築往往也是最能夠代表其文化的意義之一。所以，建築是一種當地民族的共同集體記憶，是一種歷史、文化的

<sup>5</sup> 《東洋文化研究所紀要》第117期(1992年)，頁381-426。

載體。這種載體是一種意識形態的傳遞過程——意識型態通過將建築的意義轉換成符號，藉由文本對所處的文化的參與，經過收訊者對於所處的背景進行解讀，得以繼續的傳遞。符號學認為所有的事物都可視為一種符碼，而符碼是由符號與符號之間的規則所組成，建築就是符碼之一。法國學者傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 所討論過的權力理論則涉及到建築的權力觀點，他認為知識與權力關係密不可分，比如，監獄的出現並非是執政者 (或國王) 對人民的善意與人道精神，而是一種規範社會的工具，隨之而來的是權力的再結構，因此，監獄成為知識的工具，也成為權力意識型態的工具。<sup>6</sup> 合此二種觀點，我們可以認為建築是一種歷史文化的集體記憶，並成為權力與社會規範的象徵。

在中國人的傳統觀念中，天、人之間關係的討論以及天授神權的觀念在殷周時期已經產生。政權是否具有合法性，往往被看作是否享有天命的結果。以對帝制時期的禮制產生較大影響的周代來說，真偽參見的《尚書》記載周人的觀念說：

已！予惟小子，不敢替上帝命。

予一人惟聽用德，肆予敢求爾於天邑商？予惟率肆矜爾，非予罪，時惟天命。

天惟式教我用休，簡畀殷命，尹爾多方。……爾曷不夾介乂我周王，享天之命？

辜在商邑，越殷國滅無罹，弗惟德馨香，祀登聞於天，誕惟民怨，庶群自酒腥聞在上，故天降喪於殷，罔愛於殷，惟逸。<sup>7</sup>

對於以上文字，現代學者陳戍國認為周王室利用「天命」、「上帝命」來安定王室成員及其所屬，用來鎮懾原來臣屬殷商的多方多士。他們總結殷商的經驗，認為成湯之所以能取代夏桀，殷商至於帝乙之所以能夠不滅，就是因為恤祀而得天保。商紂之所以有亡國殺身之禍，原來是因為他「弗惟德馨香，祀登聞於天」，沒有德行為天帝所聞佑，沒有馨香的祭祀為天帝所歆享，惹得天帝不喜愛，於是降下禍來。因此只有慎德行，敬享祀，才能受命不改。<sup>8</sup>

<sup>6</sup> 關於理論上的討論，參見楊裕富《設計的文化基礎：設計、符號、溝通》(臺北：亞太圖書公司，1998年) 相關章節。

<sup>7</sup> 孫星衍：《尚書今古文注疏》(臺北：臺灣商務印書館，1968年)，卷一四〈大誥〉，頁36；卷二〇〈多士〉，頁96；卷二三〈多方〉，頁6；卷一六〈酒誥〉，頁60。

<sup>8</sup> 陳戍國：《先秦禮制研究》(長沙：湖南教育出版社，1991年)，第四章〈西周禮(周禮)〉，頁193。關於天人觀念與皇權關係的研究可以參見劉澤華：〈天人合一與王權主義〉，《天津社會科學》1996年第4期；何彤鋒：〈儒道兩家的天人觀及其在古建築中的體現〉，《華南理工大學學報(社會科學版)》2002年第1期。

正是建立在這種歷史經驗的積累和集體記憶的基礎上，周人開始建構起保持自身政權，長享天命的祭祀禮儀。《詩·生民》云：「誕我祀如何？或春或揄，或簸或蹂。釋之叟叟，烝之浮浮。載謀載惟，取蕭祭脂。取羝以軼，載燔載烈。以興嗣歲，印盛於豆。於豆於登，其香始昇。上帝居歆，胡臭亶時？后稷肇祀，庶無罪悔，以迄於今。」<sup>9</sup>此詩記載了周始祖最早的祭上帝之禮的過程，其用意在於「庶無罪悔」、「以興嗣」，其後，周王室更是：「祀帝於郊，配以后稷。」<sup>10</sup>這也就是後世郊祀禮儀的濫觴。

這種天人合一的理念構成了後世帝都建立的理論憑據，而以後歷代帝都的建築，特別是涉及祭祀禮儀的部分，都意圖通過特定場所的建築以及在此建築場所舉行的儀式，來加強這種統治君王的天命象徵。F. W. Mote在對南京城的研究表明：「天子主要以文明的手法統治，意即他以禮來規範社會和政府，以及依賴於神秘的天命，即統治的合法性。南京城牆的目的在於加強這種神秘主義，以加強使人敬畏的政權的存在。這些，我認為是城市研究在中國文化史上的主要特徵。」<sup>11</sup>同樣，這種神秘主義的特質，以及對天命的敬畏心理，在官方明堂建築以及祭祀上帝、天地、諸神的郊祀場所得以體現——這些場所都配以皇室歷代先祖以配享上帝。這種在特定場合完成的官方祭祀禮儀，正是藉由傳統積澱下來的歷史記憶，配以祭儀和建築中的權力符號，通過儀式來凸顯出天人合一觀念，樹立起皇室政權與天命相符驗的合法性形象，並顯現掌握祭祀權力的皇室的權威。

明堂的建築形式在夏、商以前就已存在，但它的名稱則始於周朝。清初學者毛奇齡(1623-1713)認為：「明堂自昔有之，古名蒿宮，亦名明庭，黃帝名合宮，堯時名衢室，舜名總章，夏后氏名世室，殷名重屋，周名明堂，其稱名之文，見於《孝經》、《孟子》、《左傳》、《周頌》、《大戴禮記》、《家語》、《考工記》、《荀子》、《呂氏春秋》及《明堂月令》諸說。」<sup>12</sup>關於明堂的功用，清代皖學大師惠棟(1697-1758)《明堂總論》認為：

明堂為天子大廟，禘祭宗祀，翰覲耕籍，養老尊賢，饗射獻俘，治(御名)望氣、告朔行政，皆行於其中。有五寢五廟，左右个，前堂後室，室以祭天，堂以布政。上有靈臺，東有大學，外有四門。四門之外有辟廡，有四郊，及

<sup>9</sup> 朱熹(注)：《詩經集傳》，《四庫全書》本，卷六，頁23。

<sup>10</sup> 鄭玄(注)、孔穎達(疏)：《禮記注疏》，《四庫全書》本，卷三一〈明堂位〉，頁6。

<sup>11</sup> 此段文字出於牟復禮(F. W. Mote)〈元末明初時期南京變遷〉一文，載施堅雅(編)、陳橋驛等(譯)：《中華帝國晚期城市》(北京：中華書局，2000年)，頁152。本文所採譯文則轉引自薛鳳旋：《北京：由傳統國都到社會主義首都》(香港：香港大學出版社，1996年)，頁17。

<sup>12</sup> 毛奇齡：《明堂問》，《叢書集成初編》本(上海：商務印書館，1937年)，無卷數，頁1。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

四郊迎氣之兆，中為方澤，又有圜丘。主四門者，有四嶽，外薄四海，有四極。權輿於伏羲之易，軻始於神農之制，自黃帝、堯、舜、夏、商、周，皆遵而行之。而行之者，以天下至誠，毋三才之道。政之春夏秋冬，是為七始，始於盡〔按此處疑漏「天」字〕性，終於盡人性，盡物性，贊亡育而成既濟，定者也。三代以前，其法大備，詳於《周禮》之〈冬官〉，〈冬官〉亡而明堂之法遂不可考，略見於六經而不得聞其詳，說經者異同間出。<sup>13</sup>

顯然，惠棟認為明堂分為前堂與後室兩個部分，堂是人間帝王布政場所，由堂而延伸出去的靈臺、辟廱等，則是總施教化的場所；而室則是人間帝王進行祭祀的場所，並通過祭祀禮儀，接通天人之間的關係。人間帝王正是通過把自身置於天人之間聯絡人位置上的這種理論，並依賴一系列的祭祀禮儀，為自身的權力合法性找到有力的支持。這種觀念，在古人的天象圖中亦有充分表現（見圖一）：



圖一：明堂應太微宮圖

（選自孫星衍：《明堂考》，《續修四庫全書》本〔上海：上海古籍出版社，1995年〕，卷下，頁1）

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

<sup>13</sup> 惠棟：《明堂大道錄》，《叢書集成初編》本，卷一，頁1-2。

從上面的明堂與天文太微宮的關係圖中，我們可以看到明堂和上天的感應，這種感應在星宿和世俗的行政佈局上相互對應，此二圖正好詮釋了古代天文學觀念中的這種天人關係。在這幅太微星宿圖中，星座的分布以五帝為核心，類似於人間帝國所擁用的那種權力金字塔結構。對人世而言，天帝高高在上，渺遠而讓人敬畏；而傳統漢民族文化心裏，對家族先祖也充滿著敬畏之情。享有君權的帝王，一旦能通過某種儀式把天帝和皇室先祖聯繫起來，用儀式來展示出皇帝與上天之間天人合一的關係，就能使民眾對皇室的先祖產生如同對天帝般的敬畏之情，從而轉換為對皇室世俗權力的敬畏與認可。事實上，明堂正是具有這樣的象徵性功能的場所。皇室通過主導明堂祭祀禮儀，把皇室先祖的祭祀與配享天帝的典禮結合起來，完成對皇室神聖性的確認。惠棟認為：

古之帝王，生有配天之業，歿享配天之祭。堯，舜曰：「若稽古帝堯。」鄭注云：「稽，同也，古天也，言能順天而行，與之同功。」〈皋陶謨〉曰：「若稽古，皋陶。」（鄭以「皋陶」下屬為句）是帝堯配天之事也。《大戴禮·三朝記》曰：「舜有禹代興，禹卒受命作物配天。」是夏王配天之事也。〈多士〉自成湯至於帝乙，罔不配天其澤，此殷王配天之事也。〈中庸〉敘文武即繼，以天下至聖，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天，是自古帝王配天之義也。故四代制禘郊祖宗，皆配天之禮。禘者，遠祖配天也；郊者，始祖配天也；祖者，配天也；宗者，考配天也。古者四廟親盡則毀，而配天之禮不廢，詳〈禘說〉。<sup>14</sup>

以上記述了周以前的祭天配祖的傳說，但對後世影響最大、被視為標準的禮儀，卻是始自西周時期周公的「制禮作樂」。《漢書》對此記載道：「周公相成王，王道大洽，制禮作樂，天子曰明堂、辟雍，諸侯曰泮宮。郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。四海之內各以其職來助祭。天子祭天下名山大川，懷柔百神，咸秩無文。五嶽視三公，四瀆視諸侯。而諸侯祭其疆內名山大川，大夫祭門、戶、井、竈、中霤五祀，士庶人祖考而已。各有典禮，而淫祀有禁。」<sup>15</sup> 這段記述顯示，周公通過對以往祭儀的整理與規範，為從天子到庶人各等級建立起了各有其位的金字塔般的社會層級結構。處於這個金字塔尖頂的帝王，正是通過郊祀與明堂祭祀把皇室先祖和天帝配享聯繫起來，完成了一幅天人合一的完整圖象，也從而凸顯出帝王本身的天子角色。

但是，在有關的歷史記載中，周文王是以周武王的先父的身份配享上帝，還是以周成王先祖的身分配享上帝，並無明確的說明，因此在後世引起極大爭議。若

<sup>14</sup> 《明堂大道錄》，卷六〈明堂配天〉，頁1-2。

<sup>15</sup> 班固：《漢書》（北京：中華書局，1974年），卷二五上〈郊祀志上〉，頁1193-94。

按《孝經》的記載：「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝；孝莫大乎嚴父，嚴父莫大於配天。」<sup>16</sup>則似當以在世之君的先父配享明堂。但因未有定論，這種名分上的差別，為後世帝王選擇明堂配享的祖考留下爭議的空間。毛奇齡《明堂問》亦提到如前所述的禮制不統一的現象：「至成王畢喪，周公攝政，則以武未禘祀，故〈周頌·我將〉，仍以文王稱右享，而《孝經》云『嚴父配天』，則周公其人，謂此周公為之也。若洛邑明堂，並祀文武，則烝祭朝享，原非宗祀，則不考矣。漢初配高帝，其後則群祖齊配，或亦周制本並祀，未可知也。」<sup>17</sup>

查考歷代明堂配享，大體而言，西漢初，明堂以漢高祖為配，然而以後之各朝並無定制；至唐代，皇室的明堂配享，據《新唐書》卷一三載，在唐高祖李淵（618–626在位）時期，以元帝配；唐太宗李世民（627–649在位）時期，以高祖配；唐高宗（650–683在位）時期，以太宗相配。總之，唐初大體遵循以在世之君之過世皇考相配，而以後則或以高祖、太宗並配，或以高祖、太宗、高宗並配，顯示出唐代之配享制度亦不統一。宋代的明堂配享制度與唐代相去不遠，亦未能完全統一。在漢、唐、宋這幾個主要的漢人朝代中，關於明堂配享都有一些爭議，各有自己的時政及學說背景。這樣的爭議在明嘉靖十七年又一次出現。顯而易見，明代這次較大的明堂配享爭議，是與世宗為確立自己生父人為構造出來的一個睿宗帝系所做的努力，以及為確立這個實際並不存在的帝系建立合法性權威有密切關係。<sup>18</sup>

在討論嘉靖十七年的明堂配享爭議以前，需要對相關的概念及相關的祭祀禮儀加以檢討。正如前文提到的《漢書》卷二五關於周公制禮的記載：周公「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝」。這裏提到「郊祀」與「明堂」兩種祭祀禮儀，以及「天」與「帝」兩個概念。事實上，如果我們翻檢歷代正史的〈郊祀志〉和〈禮志〉，將會發現在郊祀和明堂祭祀中，對於傳統中國觀念中的宇宙主宰之神有各種的稱呼和看法，如「天帝」、「天」、「大報天」、「帝」、「昊天上帝」、「感生帝」、「五帝」等等，而歷代學者亦多有討論和爭辯，<sup>19</sup>筆者不在此一一引述，僅引宋代學者程頤（1033–1107）的觀點作簡單說明。程頤認為：「天與帝，一也。天，言其體也；帝，

<sup>16</sup> 鄭玄（注）：《孝經》，《續修四庫全書》本，頁8。

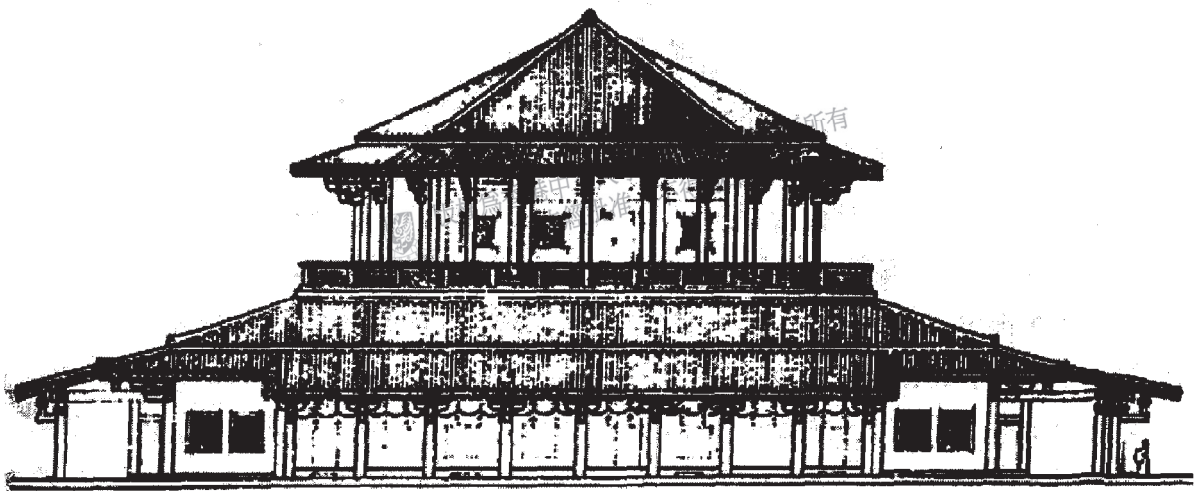
<sup>17</sup> 毛奇齡：《明堂問》，頁12。

<sup>18</sup> 關於明堂的構制，後世研究頗多，論說紛紜，可參見毛奇齡：《明堂問》；惠棟：《明堂大道錄》；孫星衍：《明堂考》，《續修四庫全書》本；王國維：《明堂廟寢通考》，《雪堂叢刻》本（上虞羅氏，1915年）；曹春平：〈明堂初探〉，《東南文化》1994年第6期，頁72–81；王銀田：〈北魏平城明堂遺址研究〉，《中國史研究》2000年第1期，頁37–44；楊鴻勳：〈自我作古用適於事——武則天標新立異的洛陽明堂〉，《華夏考古》2001年第2期，頁70–78。

<sup>19</sup> 對「天」、「上帝」、「太一」、「昊天大帝」、「皇天大帝」、「玉皇大帝」諸概念之釐分，可參見楊青雲：〈中國人「上帝」觀念的演變〉，《史學月刊》2002年第6期，頁119–20。



言其主也。在郊則言天，以其冬至物生之始，故祭於圜丘，而配以祖，陶匏稿秣埽地；而祭宗祀言上帝，以季秋物成之時，故以明堂，而配以父，以宗廟之禮享之。」<sup>20</sup>從這段文字分析，程頤把「天」和「帝」看作是一個人格神的不同部分：「天」屬於所討論的人格神的身體部分，「帝」屬於精神的部分。程頤的看法和歷代許多學者見解相同，即郊祀是通過配享皇室的遠祖來實現，明堂祭祀則是配以在世君王的皇考來實現。這種解釋，在某種意義上和周公「郊祀后稷〔周室之遠祖〕以配天，郊祀文王〔周武王和周公之父〕於明堂以配上帝」的周禮是相合的。不論所祭祀的主宰神有任何名稱上的差異，對皇室而言，這兩種祭祀的真正差異在於以下兩點：（一）郊祀是把皇室的遠祖或王朝的開創者與昊天上帝相配，以一系列的告祭程序，向外界炫示整個王朝的創建者所具有的與天命符驗的合法性，從而也就等於向外界宣布王朝自身創建的合法性；（二）明堂配享則是在王朝的延續過程中，每一代帝王，通過明堂祭祀，將父考以天帝相配，通過這種儀式，顯示出王朝一代又一代相延合於天命的合法性，同時，在皇室的內部，也代表了在世帝王所屬的皇帝宗支的合法性。從建築形式上來說，祭天是在露天平臺上進行的，明堂禮則在堂屋結構中進行（從圖二可見早期明堂堂屋結構）。



圖二：陝西西安漢明堂辟雍復原南立面圖

（選自網頁：[http://shure.nugoo.com/photo/photo\\_main\\_2.html](http://shure.nugoo.com/photo/photo_main_2.html)）

程頤這段話廣為後人引用，如宋人王與之《周禮訂義》（《四庫全書》本）卷二九，頁6；明人王志長《周禮注疏刪異》（《四庫全書》本）卷一二，頁4；清人秦蕙田《五禮通考》，（《四庫全書》本）卷二，頁2。然《四庫全書》及《四部叢刊》中所收程頤著作中均未見此語，但因已為宋人引用，故可視作程氏之說。

### 嘉靖以前之天地分祀爭議

從整個皇室的合法正當性來考慮，郊祀其實具有比明堂配享更強的象徵。在歷朝的帝王來說，如非皇室內部的統嗣繼承出現問題，郊祀是更優先考慮的問題。清代學者秦蕙田(1702-1764)《五禮通考》認為：「禮莫重於祭，祭莫大於天。天為百神之君，天子為百姓之主，故惟天子歲一祭天。周禮：冬日至，祀昊天上帝於圜丘，冬至取陽生，南郊取陽位，圜丘取象天，燔柴取達氣。其玉幣牲牢，尊俎樂舞車旗之屬，各以象類。雖一名一物之微，莫不有精意存於其間。故曰郊，所以明天道。」<sup>21</sup>

在郊祀之中，又有祭天與祭地的區別：究竟是否應於南郊舉行合祭天地的儀式，還是應分別於南北郊舉行分祭天地的儀式？由於先秦典籍中對天地分合祭沒有明確記載，故此在後世引起頗多爭議。大體而言，最早提出天地分祭形式的是西漢中的匡衡(約前30年在朝)，並得以付諸實行。其後匡衡免職，天地分祭儀式中輟不行，至西漢末王莽(前45-23)始提出恢復匡衡的南北郊分祭之議。從此，南北郊分祭論在後世產生很大影響。<sup>22</sup>分祭的理論認為：「冬日至地上壇墻之制，則曰禮天神；夏日至澤中方丘之制，則曰禮地祇。圜丘禮天，方丘禮地，則天地分祭明矣。蓋冬至，陽生天，屬陽，故冬至于圜丘陽位，以禮天神；夏至，陰生地，屬陰，故夏至於方丘陰位以祭地祇。此天神、地祇之祭，必求諸陰陽之義。」<sup>23</sup>這種分祭理論把禮天地的觀念與陰陽觀念及自然時序完整地配合在一起，可以說是對官方祭祀中的宇宙觀念一個較簡要的總結。當然，並非所有帝王都認同這種觀念，如在漢、唐、宋、元、明諸朝對此問題都有過爭議。<sup>24</sup>

就明朝而言，當太祖朱元璋(1368-1398在位)建立起明帝國時，自他本人以下至世宗，各朝皇帝因應各自的政治現實，或創制、或因循、或改制，對天地分祀還是合祀，多有變動。直到世宗朝，由世宗本人主導的一場天地分祀的廷議，最終確立了天地分祀的祭祀體制，並由此成為明清兩代共同遵守的制度。

作為國家的大典場所，明代郊祀建築亦因應明代都城建造，先後在三個地點進行修建：

<sup>21</sup> 《五禮通考》，卷一〈圜丘祀天〉附秦蕙田按語，頁1。

<sup>22</sup> 對西漢南北郊爭議的記載見《漢書》，卷二五下，頁1253-71。

<sup>23</sup> 《五禮通考》，卷一引〈大司樂〉文字，頁5。

<sup>24</sup> 《五禮通考》卷六至卷一八詳考自秦至元各朝天地合祀、分祀之情況。有關歷代郊祀的研究，還可以參考謝謙：〈漢代儒學復古運動與郊廟禮樂的正統化〉，《四川師範大學學報(哲學社會科學版)》1996年第2期，頁49-55；劉惠琴：〈北朝郊祀、宗廟制度的儒學化〉，《西北大學學報(哲學社會科學版)》2000年第1期，頁39-42；蓋金偉：〈唐代郊祀制度初論〉，《新疆師範大學學報(哲學社會科學版)》1998年第3期，頁109-14。

南京：洪武元年(1368)起建天地分祀之圓丘與方丘。洪武十年(1377)改建為天地合祀之圓丘及大祀殿。

臨濠(明中都<sup>25</sup>)：洪武四年至八年(1371-1375)建成用於天地分祀之圓丘與方丘。

北京：太宗(成祖)永樂十八年(1420)起建用於天地合祀之天地壇與大祀殿。嘉靖九年改天地分祀之禮，將天地壇分建成圓丘壇(位於今南郊天壇公園內)與方澤壇(位於今北郊之地壇)。大祀殿則於嘉靖二十四年改建為用於明堂配享之大享殿(即今天壇公園中之祈年殿)。

在建政之初的吳元年(1367)，朱元璋根據大臣的建議，按天地分祀的理論建造用於祭祀昊天上帝之圓丘壇和祭地的方壇。洪武元年，李善長(1314-1390)進上〈郊祀議〉及〈方丘說〉，據孫承澤《春明夢餘錄》記載：

明太祖未即大位之先，已建圓丘於正陽門外鍾山之陽，建方丘于太平門外鍾山之陰，分祀天地。〔洪武〕元年，李善長等進〈方丘說〉曰：「按，三代祭地之禮，見於經傳者，夏以五月，商以六月，周以夏至日祀之於澤中方丘。蓋王者事天明，事地察，故冬至報天，夏至報地，所以順陰陽之義也。祭天於南郊之圓丘，祭地于北郊之方澤，所以順陰陽之位也。然先王親地有社存焉。《禮》曰：『享天子於郊，祀社于國。』又曰：『郊所以明天道，社所以神地道。』又曰：『郊社所以祀上帝。』又曰：『明乎郊社之禮。』或以社對帝，或以社對郊，則祭社乃所以親地也。《書》曰：『敢昭告于皇天后土。』左氏曰：『戴皇天履后土。』則古者亦命地祇為后土矣。曰地祇，曰后土，曰社，皆祭地也。此三代之正禮，而釋經之正說。……今當以經為正，擬今歲夏至日祀方丘，以五嶽五鎮四海四瀆從祀上帝。」<sup>26</sup>

明太祖聽從其議，並在洪武元年二月定郊社宗廟禮，從此年十一月起開始每歲親祀。圓丘壇建在南京鍾山之陽，方澤壇於鍾山之陰。從洪武二年(1369)十一月的圓丘祭祀起，開始以明仁祖配祀。<sup>27</sup>洪武二年，太祖改臨濠為明中都。洪武四年正月，在中都洪武門外建起了圓丘壇，左甲第門外建起了方丘壇，並於洪武八年

<sup>25</sup> 明中都位於今安徽鳳陽。明太祖於洪武二年(1369)詔改臨濠為明中都，委任官員督工修建，然在洪武八年四月以經費匱乏及工匠不足而停建。關於明中都的建造過程及背景，詳見王劍英：《明中都》(北京：中華書局，1992年)。

<sup>26</sup> 孫承澤：《春明夢餘錄》(香港：龍門書店影印1883年南海孔氏古香齋本，1965年)，卷一六，頁2。

<sup>27</sup> 李東陽等(撰)、申時修等(重修)：《大明會典》(臺北：東南書報社影印萬曆十五年〔1587〕司禮監刊本，1963年)，卷八一，頁7。

胡奇勳 中國文化研究所所有  
版權為香港中文大學  
未經批准 不得翻印

四月，在中都祭告天地。但中都的建造，在八年就已停止。<sup>28</sup> 洪武十年秋（八月），因齋宮陰雨，明太祖參京房災異之說，認為人君事天地猶父母，若分祀天地，則如父母異處，情有未安，故定合祀之制，於每歲孟春為合祀禮。此次的改制及解釋，《太祖實錄》洪武十年八月庚戌條有記載，但甚簡略，<sup>29</sup> 以下出自《續文獻通考》記載：

近命三公率工部役梓人于京城之南，創大祀殿，以合祀皇天后土，冬十月告工已成，特命禮部云：前代之祭期，以歲止一祀，古人祀天于南郊，蓋以義起耳。故曰：「南郊祀天以其陽之月，北郊祭地以其陰生之月。」至陰祭之于陽月，于理可疑，且掃地而祭，其來甚遠，蓋言祀地尚實而不尚華。後世執古而不變，遂使天地之享反不如人之享，則當汗尊而抔飲，茹毛而飲血，巢居而穴處也。<sup>30</sup>

其具體改制為：在南京城原圜丘壇上建屋以覆之，名曰大祀殿，殿凡十二楹，於中石臺上設上帝、地祇座，於每歲正月中旬擇吉日合祭。太祖親具冕服行禮，並奉仁祖配享。後來太宗（成祖）遷都於北京，於永樂十八年十二月（1421）建成的郊壇，亦如洪武之合祭禮制。《春明夢餘錄》載：「天壇在正陽門外，永樂十八年建，初遵洪武合祀天地之制，稱為天地壇。後既分祀，乃始專稱天壇。又京師大祀殿成，如南京行禮，如前儀。」<sup>31</sup>

秦蕙田認為明太祖這次天地合祭的改制不合古禮，指出了天壇這種建築形式的形制與明堂堂屋的結構不配合。<sup>32</sup> 如果更進一步分析，正如前文所提出，主宰之神「天」與「帝」是有微妙的區別的。按照古人的觀念，祭祀天地，需要在無遮避風雨的平臺上舉行，以感受天地之氣；而祭祀帝，則需要在堂室內進行。表現在建築形式上，正好體現了歷來圜丘、方澤壇之平臺構制與明堂建築之堂屋結構的差別。此外，對於皇室而言，郊祀祭天，是以王朝的遠祖或創建者相配，以象徵王朝創建的合法性，而在室內舉行的明堂祭祀，則以在世皇帝的皇考相配，以象徵在位皇帝的宗支的合法性。這是郊祀和明堂配享的另一個差別。以此角度觀察，明太祖以父母配天地的說法，顯然混淆了明堂配享和天地配享的區別。而郊祀合祭所建的大祀殿這樣的堂屋結構，在建築構制上，又和明堂祭祀相合。因此，明

<sup>28</sup> 明中都各祭祀壇修建情況，詳見王劍英：《明中都》，頁41-42。

<sup>29</sup> 姚廣孝等（監修）：《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），卷一一四，頁1873。

<sup>30</sup> 嵇璜、曹仁虎等：《續文獻通考》（《四庫全書》本），卷六七，頁11。

<sup>31</sup> 《春明夢餘錄》，卷一四〈天壇〉，頁1。

<sup>32</sup> 《五禮通考》，卷一九所附秦蕙田按語，頁24-25。

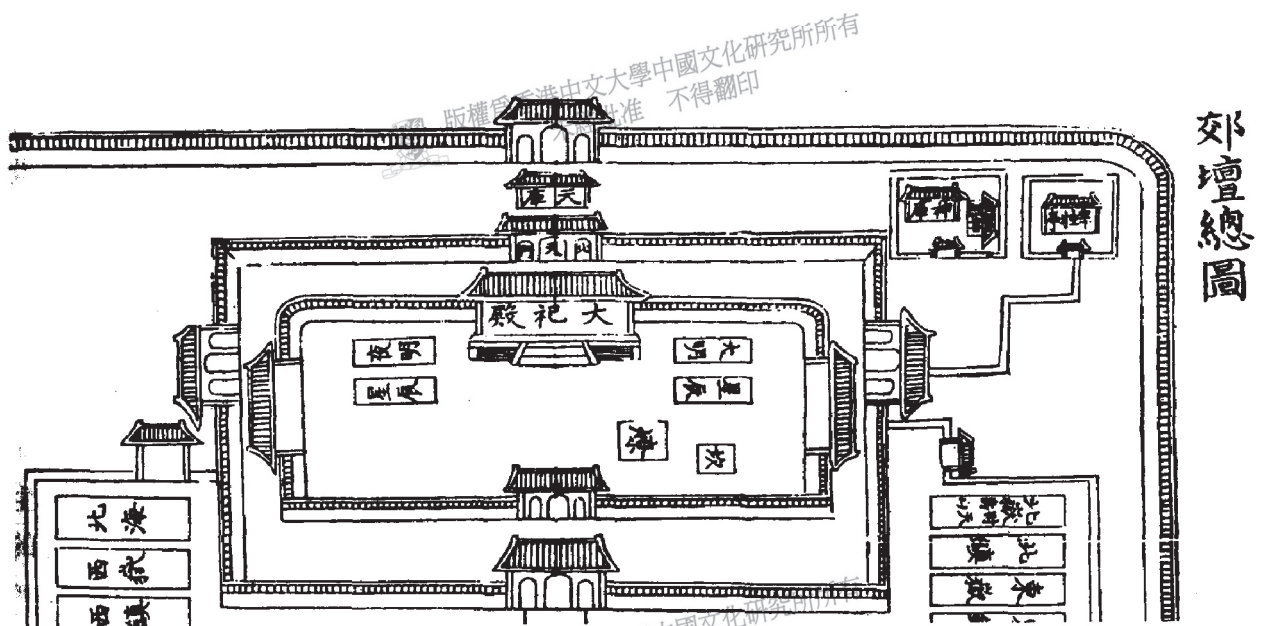
太祖的天地合祭儀式，可以說是把郊祀和明堂祭祀混合在一起。但如果我們考慮到明太祖本人就是明王朝的開創者，則這種把郊祀和明堂祭祀混合在一起的制度，是和明太祖這樣一種王朝開創者的特殊身分密切相聯的。因此這種禮儀在配位上暫時未有矛盾相違之處，但如果明代後續的帝王，依然按照這樣的合祭禮儀，其配位的矛盾就會顯現出來。

明太宗(成祖)雖然在遷都北京後重新修築了郊祀場所，但基本上相沿太祖晚年所定下來的郊祀禮儀。其後，這種禮儀一直相沿，只是在仁宗朱高熾(1424-1425在位)時，才把祭天的配位之主換以太祖、太宗並列。對仁宗(太宗朱棣之子)而言，這顯然也是把明堂配享(配父)與郊祀配天(配遠祖)結合在一起(參見圖三、圖四)。從此二圖可見，正德時期，郊祀典禮中的大祀殿以太祖、太宗牌位並享上帝。而大祀殿這種堂屋結構，則類似於漢代的明堂建築。

這種合祭情況，一直沿續到明世宗時期，才又有一次天地分祀的變動，而明世宗時的這次郊祀禮儀的變動，相信是和他即位時所面臨的特殊的皇室宗支背景有關。

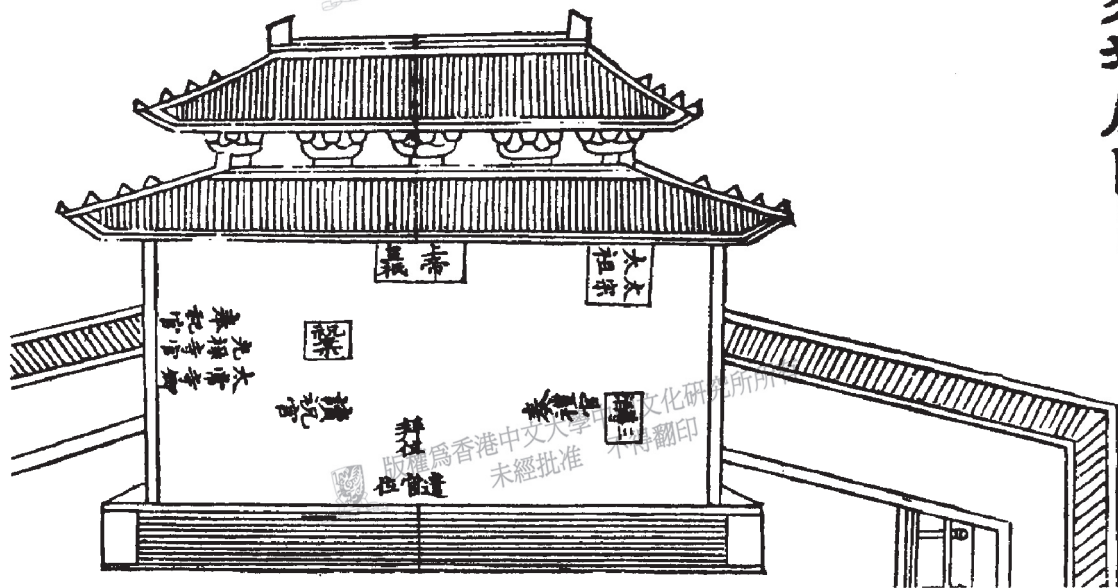
### 嘉靖九年前後的天地分祀爭議

作為繼統於武宗朱厚照(1505-1521在位)的世宗，是按照洪武祖制「兄終弟及」的原則繼位。但世宗實為武宗堂兄弟，武宗的父親孝宗朱祐樞(1488-1506在位)僅是明世宗的伯父。世宗在即位之初，並不願意按照諸位大臣給他擬定的方案(按照繼統



圖三：正德大祀殿圖

(選自李東陽等：《正德大明會典》[東京：汲古書院，1989年]，卷八〇，頁20)



圖四：正德大祀殿殿階圖（部分）  
（選自《正德大明會典》，卷八〇，頁21）

兼繼嗣的原則，尊孝宗為皇考），而是執意要尊自己的父親（憲宗的第三子朱祐杭）為皇考，而稱孝宗為皇伯考。到嘉靖二十四年，世宗才完成為自己親生父親稱宗祔廟的心願，可見在他即位後這一段長間裏，他一直力圖在為從未擁有過皇帝名分的生父建構「憲宗——睿宗（世宗的生父）——世宗本人」這樣一個實際並不存在的帝系。世宗的舉動遭到朝廷大多數官員的反對，因為他們不願意見到從「憲宗——孝宗——武宗+世宗」這樣一個符合正統觀念的帝系的中斷。群臣和世宗的抗爭引發了震動整個朝野的「大禮議」事件。<sup>33</sup> 在嘉靖三年七月的左順門哭諫事件後，世宗通過錦衣衛對眾多大臣的廷杖逮繫，以武力贏得了議禮的階段性勝利，終於如願地稱自己的生父為皇考，改稱明孝宗為皇伯考。然而，這離世宗希望把自己生父靈位名正言順地置於太廟，還有相當的距離。此後，明世宗繼以堅持不懈的努力和超出常規的熱情，著手一系列的禮制改革，伺機為完成為生父稱宗立廟的心願逐步清除障礙。嘉靖九年的天地分祀的爭議，就是在世宗的主導下，為自己推尊生父所進行的一個步驟。

現代有學者認為，嘉靖九年時，世宗因前數年間之議禮過程，對古代禮儀產生了興趣，並潛心研究，由此，為了挽回自己在前幾年中因高壓手段而受到損害的

<sup>33</sup> 有關大禮議事件之詳細記載，可參《明史紀事本末》，卷五〇〈大禮議〉。參見Fisher, *The Chosen One*。

形象，故提出了分祀天地的提議，其目的完全是為了以制禮作樂的功業來樹立自身英主的權威。<sup>34</sup> 這種把天地分祀爭議事件和世宗追尊生父完全分開來看的觀點，其實是受到萬曆以來有關明史的紀事本末體著述的影響。萬曆間黃鳳翔(1569年進士)編撰的《嘉靖大政類編》中有〈大禮〉、〈四郊〉二節，<sup>35</sup> 即把世宗尊崇生父與天地分祀分為兩件不同的事來記載。明末朱國禎(1558-1632)編撰的《皇明大事記》卷二七〈大禮〉及卷二八〈更定祀典〉亦是把二事分開來敘述。<sup>36</sup> 到清初谷應泰編《明史紀事本末》，<sup>37</sup> 相沿明代紀事本末體著述的做法，其卷五〇〈大禮議〉、卷五一〈更定祀典〉亦將此二事分開敘述。由於谷應泰的著作流傳較廣，故此觀點變得非常流行。這種敘述方式固為紀事本末體這一類史書的編撰提供了方便，但其可能出現的一個無法解決的矛盾就是，如《明史紀事本末》中，嘉靖十七年的明堂配享爭議被置於卷五〇〈大禮議〉，而發生在嘉靖九年的天地分祀和孔子祀典更定二事卻置於後一卷之〈更定祀典〉。這種敘述不僅顛倒了天地分祀爭議與明堂配享爭議在時間上的次序，更未能析出這兩個事件之間內在的因承關係。換言之，以上學者或者有意、或者無意地迴避了這樣一個事實，明世宗分祀天地的提議，其實是建構睿宗帝系這個過程中的一個環節。也就是說，嘉靖九年分祀天地之議，為嘉靖十七年挑起明堂爭議並為世宗生父稱宗奠定基礎。

這裏我們要提出的疑問是，世宗何以會在嘉靖九年突然提出分祀天地和明堂配享的想法，以及何以一旦提出這種想法，便採取如此堅決的態度和迅速的行動？這背後是否經過了世宗本人長期的準備和策劃？而世宗又是在怎樣的情形下產生這些想法？如果我們了解到世宗即位時只是一個十四、五歲的少年人，不難想象，他本人關於傳統儒學的理念，更多來自於負有侍講責任的高級文官對經典的講解與詮釋，以及由此而引發的君臣之間的討論。

世宗與大臣關於明堂的討論始見於嘉靖六年(1527)五月，相信這也是世宗關注明堂與廟制關係之始，世宗也由此時起，在對以後十數年間的兩次重大祀典改革進行思考和策劃。《世宗實錄》卷七六載：「上問輔臣曰：『昨聞講《大學衍義》，中論漢明堂帝三雍，解曰，一曰明堂，二曰靈臺，三曰辟雍。朕觀歷代皆有明堂，孰審我祖宗朝〔按「朝」字疑「廟」之誤〕即明堂否也？』」<sup>38</sup> 當時首輔為大學士楊一清(1454-1530)，他在回答中簡述了自三代至漢宋各朝明堂制度的制定和基本的演化。就明代典制而言，楊一清稱：「竊謂明堂即今之奉天殿也，靈臺即今之司天臺也，辟雍即今之國學也。我朝享祀施政，望氣養士，皆有成，卓冠古今，規模宏

<sup>34</sup> 如林延清：《嘉靖皇帝大傳》，第五章〈改正祀典樹功業〉，頁97，98。

<sup>35</sup> 《續修四庫全書》本，據南京圖書館藏萬曆刻本影印。

<sup>36</sup> 《四庫禁燬書叢刊》本(北京：北京出版社，2000年)。

<sup>37</sup> 《國學基本叢書》本(臺北：臺灣商務印書館，1956年)。

<sup>38</sup> 《明世宗實錄》，卷七六，頁7，「嘉靖六年五月辛卯」條。

遠也。」<sup>39</sup>從世宗的發問看，他對傳統的明堂典制的留心，是和現實的太廟制度聯繫在一起的。其實從嘉靖初由監生何淵倡建世室並在京師中建起世廟起，有關廟制的爭議就一直不斷，而世宗想使生父木主奉迎入太廟的心願也一直未能了卻。這一段與首輔的問答顯示了他嘗試從明堂制度入手來尋求突破。從以後幾年的一系列討論來看，楊一清此時認為奉先殿即明堂的想法未必得到世宗的認同，但在嘉靖十七年至二十四年間，奉先殿確曾用作明堂配享的場所，其議當始自於楊一清的這種看法。不過這次討論並未有更深入的結果。從時局看，朝中還存在著強大的反對派。嘉靖六年五月時，世宗用來從名分上打擊議禮反對派的《明倫大典》正在加緊修纂，尚未刊布；而從人事上來打擊議禮反對派而興起的李福達獄依然在膠著之中，尚未如世宗所願那樣翻案。不過這次對答顯示出，嘉靖六年起，世宗就一直在關注明堂禮制、廟制，以及作為大祀的郊祀禮儀，希望能夠從中找出某種聯繫，以便為他尊稱生父尋求到禮制上的突破機會。

這以後，世宗一定與親近輔臣有所討論，這些討論不一定會有文字流傳。不過，據稱嘉靖七年(1528)時，世宗就與新任大學士張璁、桂萼等談論有關郊祀的問題，據霍韜(1487-1540)後人所編霍韜年譜載：「先是，〔嘉靖〕七年，上銳意行南北郊禮，屢問張羅峰〔璁〕、桂見山〔萼〕，皆謂遵祖制為宜。三問，對如初。」<sup>40</sup>此時討論情形如何，暫未見到當時的文字記載。而關於嘉靖九年前後天地分祀的改革，世宗君臣間有關的討論，最集中的記載見於世宗與張璁的諭奏。這些諭奏收錄於張璁後人所編的《諭對錄》，這是世宗與張璁以密疏言事的一個結集。<sup>41</sup>此書約有二十卷左右的篇幅收錄嘉靖八年至十年(1529-1531)二年間世宗與張璁諭奏往來，其中很多涉及天地分祀情況的討論，間及更正孔子祀典事，對嘉靖九年之天、地壇之興建與改建，提供頗為詳盡的第一手資料。此部《諭對錄》所記載的世宗君臣間關於天地分祀禮議的討論始於嘉靖八年。從時間上來看，嘉靖七年刊佈的《明倫大典》以朝廷典章的形式確定了反對世宗尊崇生父的官員的罪責，確保世宗在此之前尊崇生父一系列舉措的名分。世宗開始進一步在禮制上尋求突破的機會。他在這方面的努力從未有過間斷。

嘉靖八年正月郊祀前後，世宗與張璁諭中即已提到郊廟之祀及《太祖高皇帝寶訓》，這應當是世宗關注太祖訓令中有關郊祀記載的開端。二月，世宗與張璁開始

<sup>39</sup> 同上注，頁7-8。

<sup>40</sup> 霍韜(編)、霍與瑕(補編)、沈應乾、霍尚守(注)：《石頭錄》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》本(北京：北京圖書館出版社，1999年)，據清同治元年刻本影印，頁264，「嘉靖九年二月」條。

<sup>41</sup> 《諭對錄》，《四庫全書存目叢書》本(臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1996年)，據天津圖書館藏明萬曆三十七年(1609)蔣光彥等寶綸樓刻本影印，附《敕諭錄》二卷。



探討祭儀服式，並涉及社稷及郊壇祭祀，這顯示世宗對各種祭儀發生了強烈興趣，其中，世廟（奉世宗生父牌位）及太廟一直是世宗的關注焦點，<sup>42</sup> 由此不難揣度他對祭儀發生興趣的心理因素之所在。是年十二月，世宗諭禮部表達欲在來春大祀天地，並祭太廟的意圖。<sup>43</sup> 禮部奏報祭儀服式後，世宗則在隨後給張璠的諭勅表明對「皇考」在大祀（郊祀）中所應擔當角色的關注，並讓張璠詳考古禮。<sup>44</sup> 至嘉靖九年正月，在幾番的諭奏往答中，世宗先是指出祭天典禮中「天」未加「皇」字，認為不妥，由此導出了關於「天」、「帝」的人格神的討論。應當注意的是，世宗諭敕中再度提到關於明堂禮制之事：

朕又聞，《書》「燔柴祀天」，又曰「類於上帝」。《孝經》曰：「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。」夫天，即上帝，以形體主宰之異言也。朱子曰：「祭之于壇謂之天，祭之屋下謂之帝。」今大祀有殿，是屋下之祭，未見以祭天之祭而行之。況今上帝、皇祇合祭一處，似非祭天也。夫天至尊，而地乃相承之耳。又聞大報天而主日配以月。今大明壇當與夜明壇異可也。又日月照臨下土，其功大於太歲等神，何太歲等神歲二祭，而日月星辰止一從祭焉？如上所謂，朕豈敢議聖祖之制，但偶爾之見，欲聞其詳。故特與卿論之，可言其所以。嘉靖九年正月初六日。<sup>45</sup>

張璠回疏中除了考察歷代南北郊分、合祭，亦言及太祖建制及改制情況：

國朝太祖高皇帝建圜丘於鍾山之陽，以冬至祀天。建方丘於鍾山之陰，以夏至祀地。俱配以仁祖。而中都亦有南北丘之制。洪武十年春始議定合祀之禮。即圜丘舊址為壇，以屋覆之，名大祀殿。于時尚未成，暫合祀天地于奉天殿。至十二年正月乃合祀于大祀殿。列聖相承，皆以太祖、太宗並配。論者謂上為屋，即周之明堂也，下為壇，即周之圜丘也。是亦孔子從周之意也。……嘉靖九年正月初六日。<sup>46</sup>

對這種認為天地合祀為正典、而大祀殿即圜丘的說法，世宗認為合祀之說乃出於漢代王莽不經之論。他和張璠討論到：「聖祖合祀天地乃於洪武十年始議行，亦有所因〔按指王莽之說〕。今之大祀〔殿〕擬周之明堂或近矣，如曰即圜丘，實無謂也。……又，我太祖、太宗既上配天，又配於社稷，其義朕不曉，卿其再言之勿

<sup>42</sup> 《諭對錄》，卷一〇，頁13-14，17-25。

<sup>43</sup> 張溶（監修）：《明世宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年），卷一〇八，頁2552，「嘉靖九年十二月辛巳」條。

<sup>44</sup> 《諭對錄》，卷一二，頁18。

<sup>45</sup> 同上注，卷一三，頁2-3。

<sup>46</sup> 同上注，頁4-5。

懾。嘉靖九年正月初八日。」<sup>47</sup>世宗在這些討論中頗為敏銳地指出，太祖合祭天地的禮儀已經把明堂祭祀和郊祀混在一起，而且特意指出用大祀殿作郊祀場所的不合之處，認為大祀殿並非原先學者所謂的圓丘，而是類同於周之明堂。世宗的這一番析理，顯然是他在近數年間思考的結果。正如前文所指出，世宗所引《孝經》「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝」一語之後，還應有「孝莫大乎嚴父，嚴父莫大於配天」這樣的話。如果《諭對錄》中所引世宗諭敕未被刪節的話，那麼我們可以推想，在世宗特意引述《孝經》中關於明堂的論述，但有意略去「嚴父配天」之語，恐怕是他擔心在以廷杖、李福達獄（事在嘉靖六年）等一系列非常規手段打擊反對者，並以刊佈《明倫大典》對議禮做出總結之後，在未有足夠的理據之前，如果進一步直接挑起對生父推尊，會召致廷臣的全面反對。於是他只能極為小心地向張璠暗示，期待他為自己進一步推尊生父在理論上作出闡釋。張璠對此諭的回應，顯然並不如世宗所願。這並不意味著張璠未能領會世宗意圖，更大的可能是，張璠即使因議禮而倖進，但對世宗欲將生父配享於明堂這樣一個太大膽的違背正統的舉動，不敢表示支持。對於一心想在大祀禮議中為生父尋求一個合適的尊崇儀式的明世宗而言，只有通過揭示大祈殿應當為明堂配享的場所，以及對太祖、太宗牌位配享大祀殿的質疑，並努力去掉太祖、太宗於大祀殿並祀的目標來作為近期目標，以為他以後（嘉靖十七年）把大祀殿為明堂，並把生父牌位配享明堂留下伏筆。

但在沒有更系統理據支持之前，世宗不敢自專，他試圖以占卜來決定祀典改制是否吉利，並啟動了奉先殿前從未使用過的神籤筒。在嘉靖九年正月十二日及十三日，世宗連續占卜，均未得吉籤，張璠乘機勸世宗就此擱置天地分祀之議。<sup>48</sup>世宗雖然有些氣餒，然而還是認為祭儀改正大事，應漸次舉行，並擬從改革二聖（太祖、太宗）配祀社稷壇之事入手。<sup>49</sup>對世宗關注天地分祀的心理，廷臣中不乏揣摩者，在世宗兩次占卜得到不吉之籤不足三日，<sup>50</sup>就有廷臣夏言以舉親蠶禮進奏，即建議天子親耕南郊，皇后親耕北郊。這無疑與世宗南北郊分祀的想法暗合，為世宗進行南北郊改制提供了理由。夏言的奏疏也非巧合，據認為是夏言事先結交宮中內侍，探知世宗心意，並得到張璠授意的結果。<sup>51</sup>夏言上疏，

<sup>47</sup> 同上注，頁7-8。

<sup>48</sup> 同上注，頁18-21。

<sup>49</sup> 同上注，卷一四，頁1-2。

<sup>50</sup> 張璠於正月十七日奏疏中已提到夏言上疏事，可知夏言上疏當在正月十四日至十六日間。見《諭對錄》，卷一四，頁3。

<sup>51</sup> 《石頭錄》載：「至是，見山〔桂萼〕去位，宗伯李敘庵〔李時〕亦對如羅峰〔張璠〕。上曰：『分祀復古，何不可？』羅峰知上志在必行，乃請詔廷議。上曰：『廷議莽，可令言官建議。』羅峰諭旨汪都憲鉉，鉉不敢發。給事中夏言先與上所幸術士邵元節結交，宮

《世宗實錄》雖有記載，<sup>52</sup>《夏言年譜》於其經過記載則較為簡明，今據《年譜》逐錄於下：

先生初查勘皇莊田土，有負郭各宮莊田，欲行改為親蠶，種植桑柘，以備宮中蠶事。曾于事竣之日具疏請禮部考禮，斟酌舉行。隨以戶部覆題不合，遂致中寢。是歲正月，先生特奉簡命，分獻南海壇，有感于皇上祀享之誠，遂上親蠶典禮。疏略曰：「謹按，祭統：天子親耕于南郊，以供潔盛；皇后親蠶于北郊，以供純服。夫以天子之尊，非莫為之耕也，而必耕躬蠶，以供祭祀之服餼。所以然者，一以致其誠信，可以交神明。一以勸天下之農夫蠶婦，非身帥先之弗可也。」云云。疏進，上有覽：「爾所奏，朕甚喜悅之。」<sup>53</sup>

在世宗角度而言，夏言奏疏認為天子親耕南郊，皇后親耕北郊為古禮，正好暗合他所倡南北郊分祀之意。夏言因能領承世宗意旨，從此擔當了天地分祀理論建樹和積極進言者的角色，這無疑為他依倣張璠、桂萼進用模式在政治上迅速崛起創造了條件。<sup>54</sup>但世宗最先著手進行的是改掉太祖、太宗從祀於社稷壇的儀式。《實錄》對此有一段總結，今錄於下：

〔嘉靖元年正月〕先是，上諭禮部：「朕以冲昧入承祖位，敢不率由舊章，以免愆過。禮義之實重且大焉。朕每以祭太社、太稷奉我太祖配，竊有疑焉。夫天地至尊，次則宗廟，又次則社稷，此次序尊殺之理也。奉祖配天則正矣，又奉祖配社，豈不失其序歟？或謂以祖配社乃親之之道也。此我皇祖時禮官之失也。又謂后土勾龍氏乃共工之子，祭之無義。夫勾龍氏有平水土之功，故取之配社，猶以后稷配稷同也。未嘗論其人。況父不善而可惡及其子乎？至如奉祖配社，尤為弗當。屈其所尊，義實未安。茲乃不可不正之典，亦非變更之者。宜如我皇祖高皇帝之制，太社以后土勾龍氏配，太稷以后稷氏配。其詳議具奏。」禮部言：「祀事重典，請集多官會議。」上曰：「尊祖配天，具載禮制，並無奉祖配社之文，卿等亦曰未聞。其他異論之徒，不足為

〔上接頁122〕

中一言必達。邵密語曰：『上銳意南北交〔郊〕，贊議者卿相立致。』言尚未信，至是羅峰令祭酒王激示密旨，言欣然上疏，首倡其議。」（頁264，「嘉靖九年」條）

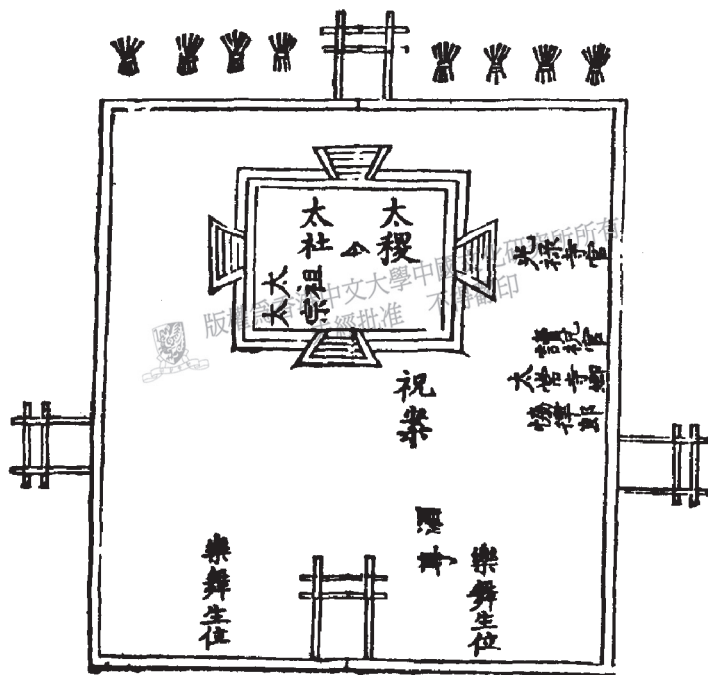
<sup>52</sup> 《明世宗實錄》，卷一〇九，頁2562，「嘉靖九年元月乙巳」條。

<sup>53</sup> 夏言：《夏桂洲先生文集》，《四庫全書存目叢書》本（1997年），據崇禎十一年（1638）刻本影印，卷首附《年譜》，頁11，「嘉靖九年庚寅」條。

<sup>54</sup> 夏言疏奏中關於社稷壇、及天地分祀的理論意義，前引小島毅《嘉靖の禮制改革について》一文有深入討論，筆者不贅言。

較。第宜求之人心可與否耳。夫人未有不同，不過是昔非今，破亂吾事。卿等既恐持論不一，其亟集廷臣議，同者列名具疏，異者自疏以聞。」至是，大學士張璁、翟鑾等各言：「祖宗配位社稷，歷代以來，祀典不載。我太祖稽古定制，初無配位之禮，後因禮官張籌之請，遂沿襲至今。茲者天啟聖衷，獨覺其舛，況皆遵復祖制，而非有意於變更。茲會多官，皆無異議。則既得以伸尊祖敬宗之心，又不失乎立法創制之意。所謂禮樂百年而後興者，真在於今日。」疏入，上從之。命預期擇日躬告太廟及社稷。禮卿時告后土勾龍氏、后稷氏，設壇行禮神牌即行成造。所司具儀以聞。禮部隨具儀注，擇本年二月初四日卯時，上以更正社稷壇配位禮，告太祖、太宗于太廟，及社稷行禮，先期翰林院各撰告文。<sup>55</sup>

世宗稱太廟祭儀應比社稷祭儀更為尊崇，這反映了他努力擡高君權及皇室地位的思維。而此次改制去掉社稷壇中太祖、太宗並祀的配位，則是世宗為尊崇生父而營造基礎的第一步。從圖五可見，正德時期之社稷壇行太祖、太宗並配之禮，在嘉靖九年改行太祖單獨配享之禮。



圖五：正德社稷壇祭祀圖（部分）

（選自《正德大明會典》，卷八二，頁9）

<sup>55</sup>

《明世宗實錄》，卷一〇九，頁10-11，「嘉靖九年元月庚申」條。

隨後，在世宗授意下，朝廷中展開了關於天地分祀的討論。此後長達數月的爭論及有關儀制改革的細節頗為繁雜，明清以來的紀事本末體著作多有敘述與總結，此處不再細論。簡單而言，世宗於嘉靖九年二月初完成對社稷壇配位的改制後，關於天地分祀，特別是大祀殿配位問題，都未能得到滿意的答覆。於是，在二月間，借助夏言的一系列奏疏，對天地分祀進行了理論上的辯護。三月中，曾於嘉靖初襄助世宗推尊生父的霍韜與夏言發生了激烈的辯論，世宗把霍韜投入錦衣獄來顯示對反對者的懲罰。<sup>56</sup> 在一系列奏疏中，廖道南(1521進士)的奏疏是少數把郊祀典禮與大祀殿配位及太廟祭儀合在一起論述的官員，他在疏中奏言：「且今之太〔大〕祀殿，正做古明堂制。宜法聖祖初制，兆園丘于南郊以祀天，兆方丘于北郊以祀地，尊聖祖配享以法周人尊后稷之意。而又宗祀太祖、太宗于太〔大〕祀殿以法周人宗祀文王于明堂之禮。……增太廟太禘之祭，正太祖南向之位，移功臣于兩廡。庶尊尊有殺，親親有等，而古典復見于今矣。」廖道南的奏疏引起世宗興趣。夏言則上疏議論：「周人以后稷配天于郊，以文王配帝于明堂。欲尊文王而不敢以配天者，避稷也。今日『宜奉太祖配天于園丘，所以尊太祖』，豈有抑揚輕重于其間哉？」<sup>57</sup> 廖道南和夏言的奏疏都下於廷議，故在四月間，於朝中匯集群臣集議郊祀典禮。關於此次集議情形及與世宗反返諭奏結果，茲錄《五禮通考》之敘述如下：

禮部集上群臣所議郊禮奏曰：「主分祭者，都御史汪鋐等八十二人；主分祭而以慎重成憲，及時未可為言者，大學士張璉等八十四人；主分祭而以山川壇為方丘者，尚書李瓚等二十六人；主合祭而不以分祭為非者，尚書方獻夫等二百六人；無可否者，英國公張崙等一百九十八人。臣等祇奉敕折衷眾論，分祀之義，合於古禮，但壇壝一建，工役浩繁。《禮》『屋祭曰帝』。夫既稱昊天上帝，則當屋祭，宜仍于大祀殿，專祀上帝，改山川壇以專祀皇帝祇。既無創建之勞，行禮亦便。」帝復諭：「當遵祖舊制，露祭于壇，分南北郊，以二至日行事。」……〔夏〕言復奏曰：「園丘祀天，宜即高敞以展對越之敬；大祀殿享帝，宜即清闕以盡昭事之誠。二祭時義不同，則壇殿相去亦宜有所區別，乞于具服殿稍南為大祀殿，而園丘更移于前，體勢峻極，可與大祀殿等制。」曰：「可。」于是作園丘，是年十月工成，明年夏，北及東西郊亦以次告成，而分祀之制遂定。<sup>58</sup>

世宗興起如此大規模廷議，是希望如同嘉靖初期那樣，儘管反對者眾，但期盼能

<sup>56</sup> 范守己：《肅皇外史》，《四庫全書存目叢書》本(1996年)，據清鈔本影印，卷一〇，頁3。

<sup>57</sup> 同上注，頁97。

<sup>58</sup> 《五禮通考》，卷二〇，頁14-15。

有官員明瞭他尊崇生父的心思，並作出理論上的發明。不過從此次的廷議來看，一方面，在群臣內部形成了分化，這和嘉靖三年左順門事件中，眾多大臣一致反對明世宗的情況發生了很大區別，這種結果為世宗進一步控制朝廷提供了有利的局面。但另一方面，群臣最多只是同意天地分祀，另建圜丘壇（位於原大祀殿前）及方澤壇（後亦稱地壇），以徹底改變那種認為大祀殿即是圜丘的觀點，而關於大祀殿的配位觀點，並不同於世宗。在關於天地分祀眾說紛紜、反對者甚眾的情況下，嘉靖九年三月，霍韜私下遺書夏言及朝中諸臣之舉引發世宗震怒，被下於錦衣獄。在這場爭議中，霍韜所受懲處遠甚於其他反對者，這種很特別的情況，應當查考霍韜所談的理據。遺憾的是，無論是《實錄》（嘉靖九年）、或者是官修《明史》（霍韜本傳），對霍韜此封書信的節錄都未中肯綮，只把此封書信視作霍韜與夏言爭寵之舉，對霍韜因此書中揭示世宗用意而招致世宗震怒之處未能注意。在此，有必要摘錄霍韜原書其關鍵之處以供討論。霍韜在與夏言書信中質責道：

前日人有尤執事者曰：「啟釁之罪，必有歸矣。」韜曰：「執事急於引君當道，未思及此，徐當自有處也。」不意又啟南北郊之說，將自是而東西郊建矣，將自是而更九廟矣。天下之憊，自是極矣。祖宗紀綱法度極大者，郊祀宗廟之禮也，因執事而盡更革之矣。聞商君哲王亦各守其祖宗家法已矣，未聞舍其祖宗之法，他有所慕而更革之也。凡變禮易樂，必改玉、改步而後可。不知執事亦靜思之否也？執事如祇見太祖皇帝，太宗皇帝將何辭以對？幸詳教焉，以解韜之疑。<sup>59</sup>

夏言將霍韜此私書向世宗告發而致霍韜逮繫，於是多為後來之史家視作廷臣之間爭寵之舉。真正能夠留意到霍韜此封書信分量的是萬曆時官員范守己（1574進士），他在所著《皇明肅皇外史》中對天地分祀經過有簡明敘述，<sup>60</sup>並對霍韜上疏評論說：「貴溪〔夏言〕郊釁之疏豈真欲新國家之典謨哉？亦欲希踪永嘉〔張璠〕、安仁〔桂萼〕輩以為速化之術爾。變亂紛更之漸，言蓋有所不顧矣。善乎霍韜之書曰：『今啟二郊之說，將自是而四郊建，自是而九廟更，一代典禮殆將俱革。』斯言也，雖所以妬其進，而實有以逆料其所終也。卒之，九廟不已而稱宗之議復起，貴溪不得辭其責矣。」<sup>61</sup>從這封致夏言私書可以見到，霍韜已預測到世宗舉行天地分祀之舉與稱宗乃至變太廟典禮之間的關係，所謂「凡變禮易樂，必改玉、改步而後可」，更指出天地分祀背後所可能變更廟制，出現完全違背正統宗支繼承的局面。而且，

<sup>59</sup> 霍韜：〈與夏公謹書〉，載《渭厓文集》，《四庫全書存目叢書》本（1997年），據萬曆四年（1576）刻本影印，卷三，頁67-68。

<sup>60</sup> 范守己：《肅皇外史》，卷一〇，頁1-9。

<sup>61</sup> 同上注，頁6。

霍韜不僅點破世宗用意，還把這封私書遍遺於三法司，勸導廷臣反對世宗。這無疑是把世宗天地分祀爭議的潛在意圖公開，以致激起世宗震怒而被逮下獄，其後祀禮的更制過程，也恰如霍韜預料的那樣發展。

前面已提到，自仁宗開始，南郊天地壇的大祀殿就以太祖和太宗共同配享，這種制度已經實行了百有餘年。雖然嘉靖九年二月初，世宗在廷臣認可下去掉社稷壇中太祖及太宗配享，並通過天地分祀議，另建圜丘壇和方澤壇，獨以太祖配天地；但關於大祀殿，如夏言、廖道南等廷臣雖也認同世宗觀點，即認為大祀殿即周之明堂，但對大祀殿配位仍堅持當以太宗相配。這顯然不符合明世宗原本動機。於是自嘉靖九年四月起，世宗就多次對張璠強調，大祀殿之太祖、太宗配享與新建的圜丘壇中太祖的配享有重複處，<sup>62</sup>欲撤去大祀殿中太祖、太宗之配位。這種祭儀的更動，早已認同太祖和太宗並配的大臣不能立刻響應，前引霍韜之書即是一例。同樣，曾經襄助世宗的張璠，也表達了反對意見。《五禮通考》記道：

張璠乃言：「……太祖百有餘年之神座，豈忍言撤；文皇百有餘年配天之報，豈忍言廢。則又未免有失于今也。竊以天地分祀宜從古禮，彰我皇上善繼善述之孝。祖宗並配，宜從今制，彰我皇上不愆不忘之心。」疏入，帝乃責璠前後變志，非忠愛之道。於是，禮臣復上議：「南北郊雖曰祖制，實今日新創，請如聖諭，俱奉太祖獨配。至大祀殿則太祖所創，今乃不得侑享於中，竊恐太宗之心有所未安，宜仍奉二祖並配。則既復古禮，又存祖制，禮意人情，兩不為失。」疏入，復諭張璠曰：「二至祀典，自今日始，當奉太祖獨配。孟春特名祈穀，實存祖制，當如仁宗之舊，可委曲依朕意行之。」<sup>63</sup>

從這番君臣對答可以看出，不管大臣怎樣反對，世宗都要堅決按自己的意圖去掉大祀殿中太宗配位。最後，只有把大祀殿改為祈穀場所來達到目的。<sup>64</sup>對於世宗一定要去掉太祖、太宗並配天地的儀式，萬曆學者沈德符(1578-1642)看得很清楚，他在《萬曆野獲編》中論到：「世宗既分祀天地於南北郊矣，其後太祖、太宗並配天為非禮，遂省去太宗之祀，蓋陰為獻皇帝也。……蓋世宗熟揣獻皇帝之不可

<sup>62</sup> 如《諭對錄》卷一六載明世宗四月二十六日諭，有「昨朕以圜丘並建于大祀殿一處，重疊龐雜」等語(頁14)。

<sup>63</sup> 《五禮通考》，頁18-19。

<sup>64</sup> 夏燮《明通鑑》(北京：中華書局，1959年)卷五五云：「〔嘉靖〕十年春，正月，辛卯，祈穀于大祀殿，奉太祖、太宗並配。禮畢，上心終以為未當，諭張璠曰：『自古惟以祖配天，今二祖並配，決不可法後世。嗣後大報與祈穀，俱奉太祖配。』明年，遂行之。」(頁2069)

配天，故抑而從明堂之說。」<sup>65</sup>到嘉靖十年三月，世宗致張璠諭敕中更明確提到以父配明堂的問題：「昨卿以大享、大雩二禮奏上。朕聞卿已同〔李〕時、〔夏〕言面會為對，今復以各自具陳，未知何謂？且聞卿以明堂非秋報，此亦不知何謂？又以明堂即殿，此即朕意。又以『嚴父配天』之文為非者，皆不知何謂？其事甚明，不必議擬。惟酌令禮官行之也。可再明言之。嘉靖十年三月十二日。」<sup>66</sup>然而，此時的廷臣，包括張璠在內，對世宗欲配生父配位於明堂之心理，都不肯加以附和。張璠在答世宗諭敕中以奉先殿擬周明堂，又引朱子之說，大意謂「嚴父」並非指生父。<sup>67</sup>就這樣，世宗雖然把大祀殿中明太宗的牌位去掉，但因未有廷臣代言，只有暫時擱置以生父配享明堂的心思。

嘉靖九年祀典改革的結果是，大祀殿可被視作明堂配享場所的觀念已在廷臣中取得部分共識，但多認為應以太宗配。世宗則以把大祀殿改為祈穀場所，去掉了大祀殿中原來太宗的配位，而原先已通過天地分祀議，因此在大祀殿前另建起圜丘壇，在北郊選址建起了方澤壇，獨以太祖配。這樣，在後來再挑起明堂配享爭議時，世宗以生父配享大祀殿，就減少了關於太祖、太宗配位放置問題的爭議。

按照以上分析，世宗如此熱衷於郊祀典禮的興革，其動機完全是以尊崇其生父為中心，並不熱心親身參與祭祀活動，這從實際的儀式行動可以見到。在圜丘壇與方澤壇建成後僅一年多，世宗即對郊祀表現冷淡，如嘉靖十一年(1532)春圜丘祈穀禮，世宗即托病遣武定侯郭勛代祭，是年五月之祀皇地祇亦復如此。《明通鑑》記載：

嘉靖十一年春，正月……辛未，祈穀于圜丘。上既罷二祖並配之制，尋親製祭文，更定儀注，改用鷩鷩節。禮視大祀少殺，不設從壇，不燔柴，著為定式。至是將行，會上躬有疾，乃命武定侯郭勛攝事。于是給事中葉洪言：「祈穀大報，名雖不同，其為郊一也。祖宗以來，無不親郊。成化、弘治間，或有他故，寧展至三月，不宜攝行。」已而，主事趙文華亦言：「勛武臣，不宜代祭。」疏入，奪文華俸五月。

〔同年〕五月，戊午，夏至，祀皇地祇于方澤，遣武定侯郭勛攝事。二郊之攝自此始也。<sup>68</sup>

或許，世宗不積極親身參與祀典，亦可能因他以極大熱情主導的這次祀典改制，只是去掉了大祀殿中太宗的配位，而欲借此尊崇生父的最主要動機並未達成，因

<sup>65</sup> 沈德符：《萬曆野獲編》（北京：文化藝術出版社，1998年），卷二〈配天配上帝〉，頁44。

<sup>66</sup> 《諭對錄》，卷二九，頁19。

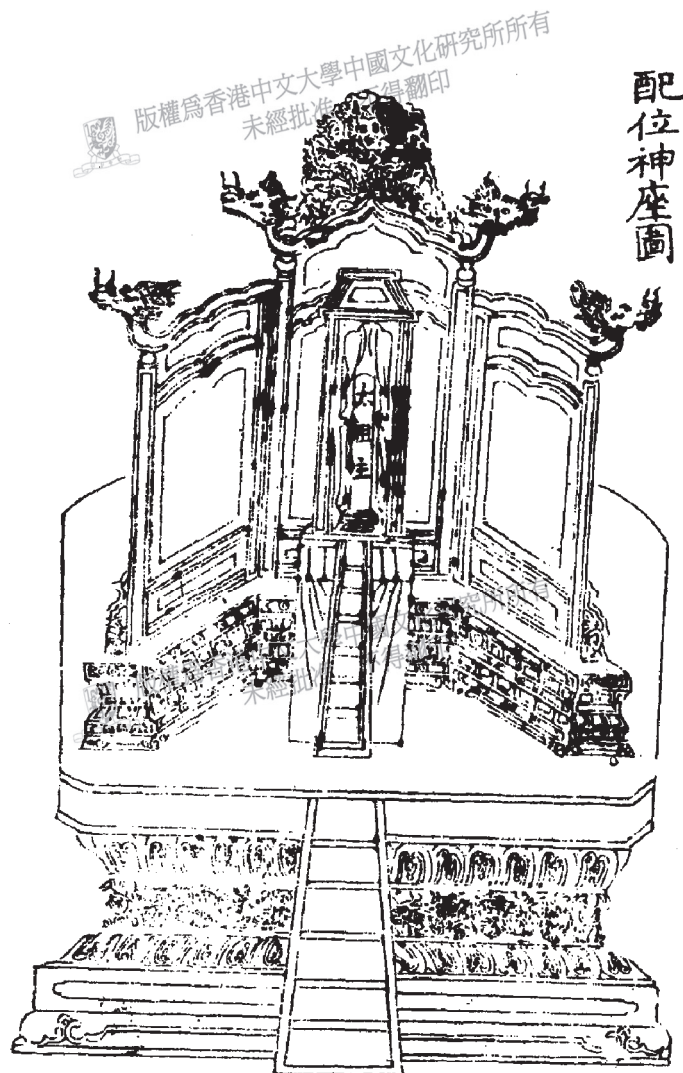
<sup>67</sup> 同上注，頁20-21。

<sup>68</sup> 《明通鑑》，卷五五，頁2082-83。



此在祀事上表現出消極的態度，以示對朝臣某種程度的震怒。嘉靖九年天地分祀爭議後，分別在南、北郊建起圓丘壇與方澤壇。其中圓丘壇前所建皇穹宇，改變嘉靖九年以前太祖、太宗並享大祀殿之禮，而獨以太祖配（見圖六）。

如果說分祀天地禮，世宗只是請人代祭的話，由夏言提出並引起世宗極大興趣而親自主導的親蠶禮，在嘉靖後期，亦被世宗認為是「虛瀆」而下詔停罷。<sup>69</sup>由此可以看出，嘉靖九年由世宗積極主導的所謂郊蠶禮或天地分祀禮等，對世宗而言，並不是他最後的目的和熱衷之所在，而只是為追尊生父所採取的一種手段。



圖六：萬曆時期皇穹宇配位神座圖

（選自李東陽等〔修〕、申時行等〔重修〕：《大明會典》〔萬曆重修本〕，卷八二，頁42）

<sup>69</sup> 黃景昉《國史唯疑》（臺北：正中書局影印抄本，1969年）卷六載：「時英主之興已闌，末年諭：農蠶二體，昔自朕作，亦虛瀆耳，罷之。」（頁349）

## 嘉靖十七年的明堂配享爭議

嘉靖九年前後這一些重大的祀典改革，整個過程中一些重要的奏諭，按例會有各種邸抄傳至各府州縣。當時朝臣中始終不肯為世宗欲以生父配明堂的心思代言，但世宗這種心思，可謂昭然若揭。而在地方政府任職或致仕的官員中，也有希圖進倖之徒在等待和尋找機會。於是，天地分祀禮成之後，地方上的低級官員乃至生員，就屢有上疏請為世宗生父稱宗之疏。據《萬曆野獲編》記載：

至〔嘉靖〕十一年，而廣平府教授張時亨上言：「皇考當有天下，請更定廟號稱宗，自皇上誕生之年，追改鍾祥年號，不用正德紀年，以昭皇考受命之符。皇上當效古人，刻木為皇考聖像，朝夕侍立，以決萬幾。仍請聖母改衣帝服，正位內廷，上執太子禮，關決政事。」於是禮部參奏其罪。上責以大禮久定，時亨假建言希進，又潛住京師，著法司訊問。後以時亨有心疾，姑褫其職。十二年，山西蒲州諸生秦鍾伏闕上言：「孝宗之統，已訖於正德，則獻皇帝於孝宗實為兄終弟及。陛下承獻皇之統，當奉之太廟。今張孚敬乃別創世廟，永不得與昭穆之次，是幽之也。」上大怒，謂其毀上訕君，大肆不道，下錦衣拷訊主使之入。鍾服妄議希恩，實無主者，乃命比妖言律坐死繫獄。自是言禮者知獻諛無賞，亦稍稍息矣。<sup>70</sup>

作為非常低級的官員甚至生員，敢於直接上書皇帝談論皇室宗廟問題，動機是很明白的，就是期待建言而獲取高秩榮名。然而，他們的建言又十分的荒謬和可笑，倒頗似對世宗的譏嘲。張時亨公然言不用正德紀年，讓「聖母」着帝服聽政；秦鍾則直稱孝宗之統斷於正德。在這樣的前提下，他們說出世宗為生父稱宗立廟的心思，無疑是把世宗極力想掩蓋的因推尊生父而背棄的正統宗支傳承的現實誇張地揭露出來。參照一下嘉靖十七年的明堂配享爭議時世宗所受到的阻力，張時亨和秦鍾的建言的理據恰恰給廷臣提供了反對的理由。世宗對這一點無疑非常明白，所以不可能讓張、秦二人的上疏下於廷議。

嘉靖十七年，致仕官員豐坊（1492-1563）為世宗生父稱宗建言的奏疏則得到了世宗的重視。豐坊對古經素有研究，然又喜偽造經書。豐坊無疑也揣摩到世宗心意，再度上疏提議以世宗生父配享明堂。應當注意的是，豐坊與其父豐熙（1499進士）在嘉靖初都反對世宗尊崇生父，又都參與嘉靖三年的左順門哭諫事件。豐熙是哭諫事件的主要發動者，因此遭謫戍，豐坊也謫遷外任，後致仕家居。一直到嘉靖十六年（1537），豐熙死於戍所後，豐坊因不耐貧寒，於是叛父志而出頭邀寵。<sup>71</sup>豐坊此

<sup>70</sup> 《萬曆野獲編》，卷二〈嘉靖初議大禮〉，頁42。

<sup>71</sup> 關於豐坊與豐熙傳記及豐熙卒年之考辨，見林慶彰：《豐坊與姚士舜》（臺北：東吳大學碩士論文，1978年），第一節〈豐坊之家世〉、第二節〈豐坊之生平〉，頁7-24。

舉，無論是當時的朝臣，還是士林中人，都極表痛恨。豐坊的建言雖然被採用，但卻未獲得實際好處，即是正直朝臣力阻的結果。而沈德符更評論說：「坊之入都獻諛，距其父歿時尚未小祥也，不忠不孝，勇於為惡，一至於此！」<sup>72</sup> 正因豐坊此疏在士林中留下極惡名聲，常見的明人詩文或疏奏合集中都未鈔錄豐坊此疏，筆者亦暫未查訪到豐坊疏奏原文，只能參考其他史著記載。豐坊的疏奏實際上於嘉靖十七年五月，<sup>73</sup> 《世宗實錄》十七年六月中簡單節錄了豐坊建議：「〔嘉靖十七年六月〕丙辰。先是，致仕揚州府通判豐方〔坊〕奏：「『孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天』。請復古禮，建明堂。加尊皇考獻皇帝廟號，稱宗以配上帝。」<sup>74</sup> 豐坊所引「嚴父莫大於配天」之句頗能打動世宗的心思，而這也是早年世宗在與張璉論奏往來中曾期待廷臣能作出發明的地方。故而世宗讓豐坊的奏疏下於廷議。惟此時主持禮部會議豐坊上疏者為禮部尚書嚴嵩，當檢嚴嵩《南宮奏稿》以查考當時討論的詳細情形。

世宗在得到豐坊上疏後，即命「禮部會官議了來說」。從《南宮奏稿》可見，禮部會同各官從五月開始，先後在五月二十二日、六月一日展開廷議，禮部尚書嚴嵩先後上〈明堂秋享大禮議〉、〈奉旨以獻皇帝配帝覆議〉、〈請孟春祈穀以文皇帝配帝議〉、〈獻皇帝稱宗大禮請會官復議〉、〈獻皇帝稱宗大禮議〉等疏報上廷議結果，<sup>75</sup> 或對討論的形式和程序提出建議。在五月二十二日的廷議後，嚴嵩奏到：「明堂園丘，皆所以事天。今大祀殿在園丘之北，禁城東西，正應古之方位。明堂秋享，即以大祀殿行之為當。……我國家復古明堂大享之制，其所當配之帝，亦惟二說而已。若以功德論，則太宗再造家邦，功符太祖，當配以太宗。若以親親論，則獻皇帝陛下之所自出，陛下之功德，即皇考之功德，當配以獻皇帝。至稱宗之說，則臣等不敢妄議。」<sup>76</sup> 嚴嵩所報上的廷議結果顯示出，廷臣得出部分共識，即認為大祀殿應作為明堂配享場所。但對明堂配位，面對世宗明白表示出來的心思，廷臣之間產生很大的爭議，不過大體認為應以太宗配明堂。然而作為禮部尚書的嚴嵩，不敢完全回駁世宗，故而只提出了模稜兩可的建議。世宗在五月二十五日批答中，責廷臣未有歸一之論，認為「明堂秋報大禮，着於奉天殿行，其配帝

<sup>72</sup> 《萬曆野獲編》，卷二〈獻帝稱宗〉，頁47。

<sup>73</sup> 豐坊上疏月份，《萬曆野獲編》卷二〈獻帝稱宗〉記作「十七年四月」，《明史》卷四八記作「嘉靖十七年六月」，然嚴嵩〈明堂秋享大禮議〉載為嘉靖十七年五月，似當以嚴嵩記載為準，此疏收入《南宮奏議》，《續修四庫全書》本，據北京圖書館藏嘉靖二十四年嚴氏鈐山堂刻本影印，卷一，頁1。

<sup>74</sup> 《明世宗實錄》，卷二一三，頁2。《明史》卷四八亦有相近記載（頁1258-59）。

<sup>75</sup> 《南宮奏議》，《續修四庫全書》本，卷一，頁1-15。

<sup>76</sup> 〈明堂秋享大禮議〉，載《南宮奏議》，卷一，頁4。

着歸一說，皇考稱宗在今日不為過情」。<sup>77</sup>並讓再議。為從未實際登大位的人稱宗，畢竟超出廷臣的禮法觀念之外。此時世宗的權勢已非嘉靖初年可比，廷臣不敢公然反抗，故以擔心「太宗繼體首君，祀天享帝，獨少一配，似有未安」為名，在六月一日的會議後，提出一個折衷建議：「孟春祈穀，合無仍用屋祭之義，於大祀殿舉行，恭奉皇祖文皇帝配祀。冬至以太祖，孟春以文祖，季秋以皇考。如此則禮文周悉，誠孝流通，我皇上愛親敬祖之心兩無所憾矣。」<sup>78</sup>這個建議仍以太宗為享有名分的配主，而世宗生父則只在秋季舉行一次配祀儀式。這顯然未能讓世宗獲得他想擁用的名分，世宗在六月四日批答：「明堂秋報大典，當以嚴父配帝之文為正，本與郊禮不同，人孰無父，且此雖父子，皆根於祖一脈，其父即祖，茲禮自朕舉，宜皇考配上帝，依擬行。欽此。」<sup>79</sup>這無疑讓嚴嵩感到為難，他既不敢直接與世宗對抗，又不願獨自承擔為世宗生父稱宗的罪名，於是希望能擴大廷議的範圍，以減低自己所負的責任。世宗明白嚴嵩此舉乃推避責任，於是質責嚴嵩：「宗祀典禮，係禮官職掌。你部裏先無定論，如何盡諉諸人？顯是推避，着便定議來說，不必集議。欽此。」<sup>80</sup>世宗不希望擴大廷議範圍，當是擔心反對聲浪太大。不過嚴嵩稱大禮之事，須求得共識，並對討論形式提出建議：

臣等竊惟國家政事，自有常體，一應典禮，若係奉旨，禮部看了來說，則本部徑自定擬題覆，自不干預諸司。若既集官會議，則欲求眾論之一，可否之公，又非本部可得而專也。……合無仍照郊議事例，令在廷臣僚人各具疏以聞。但人具一疏，似為煩瀆，合無五府、九卿、詹事府、春坊、翰林院、國子監、六科、十三道預議官員，每一衙門各共一疏上請，眾論既同，然後本部定擬回奏，則於盛典為有光矣。<sup>81</sup>

世宗在六月初五日作出批答，同意嚴嵩的提議，讓諸朝臣各自上疏發表意見。廷臣唐胄(1502年進士)的奏疏無疑再現了嘉靖初年朝臣抗命的節氣，他在奏疏中堅持應以太宗配享明堂，世宗一怒之下將他投入監獄，後貶斥為民。<sup>82</sup>這顯然是世宗向廷臣示威之舉。但是，除了唐胄而外，從六月初五日起，廷臣的各種疏奏，其中想必提出很多委婉的反對世宗生父稱宗的理據，世宗對此不能完全忽略不理。這些奏疏無疑也給了世宗一個機會，使他能夠較全面地匯集起各種反對的原因，

<sup>77</sup> 同上注，頁7。

<sup>78</sup> 〈請孟春祈穀以文皇帝配帝議〉，載《南宮奏議》，卷一，頁9。

<sup>79</sup> 〈奉旨以獻皇帝配帝覆議〉，載《南宮奏議》，卷一，頁9。

<sup>80</sup> 〈獻皇帝稱宗大禮請會官復議〉，載《南宮奏議》，卷一，頁10。

<sup>81</sup> 同上注。

<sup>82</sup> 《明通鑑》，卷五七，頁2148。《明世宗實錄》卷二一三對唐胄上疏節抄甚詳（頁3-9），可參看。

並加以仔細的研究，構思對群臣的批駁，這成為他後來親自撰寫〈明堂或問〉一文的基礎。經過二十餘日的醞釀，世宗在六月二十六日發下〈明堂或問〉一文，對群臣反對的理據逐條批駁，力圖以此壓服群臣。這是一篇有趣的文字，堪與《大義覺迷錄》相比擬。這種〈或問〉的體例無疑顯示了世宗即位之初，張璁所上〈大禮或問〉一文給他留下的深刻印象。從世宗這篇〈或問〉中君臣問答可見，群臣強烈希望以太宗配享明堂，並擔心世宗會有進一步為生父稱宗祔廟的舉措。群臣如此強烈地為太宗報不平，更有可能的原因在於，群臣欲以太宗的名分來對抗世宗為自己生父稱宗這種不合禮法之舉。而世宗則藉皇帝之尊氣勢洶洶地對文臣叫罵，指控文臣種種罪狀，又稱文臣殘狠無比；對自己生父稱宗祔廟，則百般辯說。不過，最終世宗為了達到尊崇生父的目的，還是對大臣做出了讓步，以改太宗的稱號為成祖來彌補整個的天地分祀和明堂配享爭議中太宗名位神聖性受到的衝擊。並使得世宗生父有朝一日稱宗祔廟之後，「成祖」的配位得以百世不遷，不會因世宗生父配位的祔廟而迫使太宗配位遷出。其文雖長，然值一錄：

問曰：「明堂大享之禮，邃古無者，本周之始，固亦報天之情，祇以配位之位，每論不同，且在今日，有甚難者，汝其何用情哉？」答曰：「明堂享禮，以于大報，重于他祀，雖古遠有無未可知，周始著之載籍，今日之舉，未難時人之情，甚非古人比也。」曰：「配帝為難，將欲〔此下原文衍一『欲』字〕奉太宗配，庶幾可服天下。」曰：「每思不知視太宗何如之主？今日聖靈在天，猶昔者御世一般，太宗本時君之遠祖，以父近之親尊之，是非人道之正，降祖為親，經所未聞。孔子不魯，有是言以教後世，但世愈降，道愈湮，文人學士之心，一日昧於一日，但聘〔憑〕彼舞文弄智，恣己胡為，上箝君父，下愚細人，此非難者，決不可行之禮也。」問曰：「汝蓋欲奉考配，亦非昵于愛親而不愛祖耶？」答曰：「明堂本義是因秋時群物成以報天，即人成于父之義，以其所合于義之正，大典別為禮，故父配為正不為昵，豐不為忘遠。」問曰：「父配固是矣，將來一世一易？抑但以一乎？」答曰：「今既用周制為準，則如武王行禮，奉以文王配之義，一而已矣。」問曰：「周公制禮，汝何謂武王行之？」答曰：「周公者，臣職也。雖然稱武王為正，豈有臣行君禮哉？自武王為之，則嚴父必文〔王〕。今日自我舉必皇考配也。」問者又曰：「配義雖明，稱宗何為？」答曰：「稱宗之義，在今時無有一說，但不過是尊親之意，亦無憑據，亦無比附，亦無重輕，亦無利害，只是過崇上之義耳。」問曰：「稱宗，附廟否？」答曰：「附廟與稱宗是一行。今文臣但以廟必祧，不如專享百世為上，此不過愚哄其君耳。我皇考雖未即生存之位，亦有如生之義。祖宗列聖權聚一堂，獨去我皇考一人，人情不堪，時義不順。皇天祖之所眷思，子子孫孫之所不忍，獨文人殘狠之無比也。非害於義，害于禮之者耶。無意思之爭辨。必稱宗，必附廟，親盡必祧，則可以成一代宗

廟之禮，豈有大廟中四不全之禮乎。人而無父者，有諸？況人君為人之極，可乎？」問者又曰：「稱宗附廟，祧禮皆明。明堂之配，親盡將何為？」答曰：「明堂之配，百世不可易，奉祧何害，兩不關涉也。」問者又曰：「時人但為太宗不得一配為爭耳。」答曰：「此說不是尊崇之實。假借以制時君，又上欺太宗，為無道之甚。夫假借制君之罪固重，上欺太宗之罪尤重。今日之始祖，太祖也，始祖固配郊也；今日之嚴父，獻考也，嚴父固配明堂也。此文人亦知之明。明知太宗既不可上並始祖，又不可降擬近親。故曰祈穀可以奉配，又欲復屋下以重明堂之祭。此強牽妄擬，欺愚君上，是人為哉？」問曰：「若是說者，則太宗永無配享之典，汝寧忍之哉？」答曰：「禮之正所當為者，不可避，不可讓也，避則自詭，讓則負天。禮之不正不當為者，不可妄，不可欺也，妄則自失，欺則詐情以事，神必不歆。聖人教人如是邪？」問曰：「太宗功兼創守，將何以報之哉？」答曰：「我太宗當皇祖初定之中，又置建文所壞復興之，便是再創一般。今同太祖百世不遷，此乃報崇之正。然稱號太宗，未免無異於列聖，以『祖』字別之，庶見其宜也。此人情之真焉。夫何謂古以祖有功而宗有德？今概以宗尊之。太宗所謂有功者焉，可同宗稱之？此當別之者也。」云。嘉靖十七年六月二十六日。<sup>83</sup>

世宗在這次爭議中無疑再次顯示了他高超的權術：一方面通過將反對者逮入詔獄以震懾群臣，另一方面親自撰文來駁壓群臣，並一再要求禮部尚書嚴嵩「遵照〈或問〉會議來行」。從《南宮奏議》卷二所收奏疏看，嚴嵩將世宗〈或問〉出示閣臣李時、夏言等，然後又按照世宗要求，將〈或問〉去部中刻印，遍發議禮群臣。其後又幾經會議，具體細節不在此詳述。大體情形是，群臣在這種巨大的壓力下，不再堅持原來立場，逐漸依照世宗意願商討出有關儀式，並據此報上結果。這從《南宮奏議》卷二所收嚴嵩之後兩個多月間就此次明堂配享所上奏疏名稱，可見儀式制定的過程，各疏分別是：〈遵照御製或問：獻皇帝祔廟、文皇帝稱祖議〉（七月三日批答）、〈請奉獻皇帝主于特廟祫享于太廟議〉（七月十日批答）、〈請乞欽定文皇帝稱祖、獻皇帝稱宗尊謚〉（八月十九日批答）、〈請乞欽定上冊並奉題神主舉祭儀〉、〈再請定上冊並題主祭儀〉（七月十七日批答）、〈奉製秋享正位神牌式〉（八月初三日批答）、〈奉題睿宗神主儀〉（九月十四日批答）。《南宮奏議》卷三、卷四所收奏疏，也與明堂配享祭儀有關，不再鈔錄。「太宗」在此時被追謚為「成祖」，正是世宗基於群臣壓力，作出讓步的結果。<sup>84</sup> 在主要程序討論就緒之後，九月二十一日，世宗頒布配享詔書：

<sup>83</sup> 明世宗：〈明堂或問〉，《四庫全書存目叢書》本（1996年），頁769-71。

<sup>84</sup> 《明史》館臣認為：「帝既排正議，崇私親，心念太宗永無配享，無以謝廷臣，乃定獻皇配帝稱宗，而改稱太宗號曰成祖。」見《明史》，卷四八，頁1261。

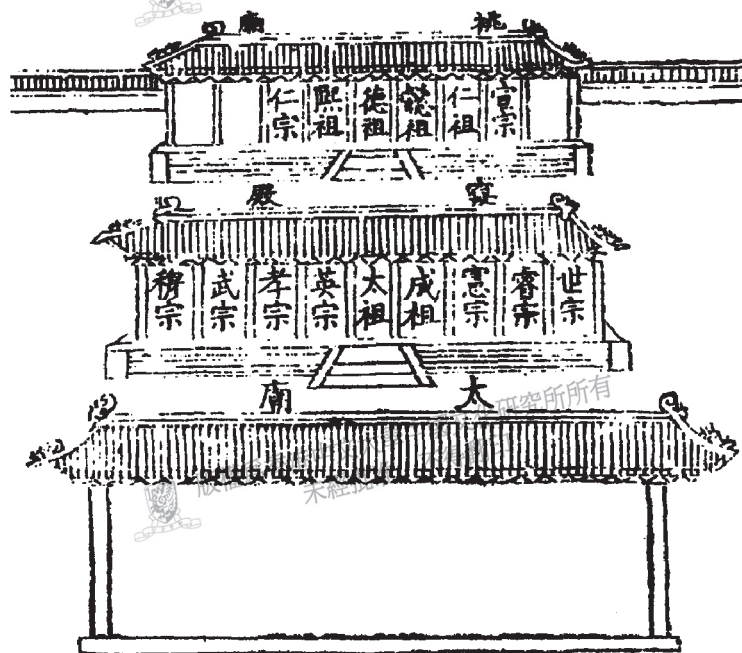
奉天承運，皇帝詔曰：朕惟天眷我國家，皇祖、太祖、高皇帝始肇於先，皇祖、太祖、文皇帝戡成於後。二帝之玄功盛烈，高厚同焉。朕以支宗荷天下簡用，續服賓位，于茲已一十七載矣。追繹我文皇帝之功，光太祖，澤蔭後崑。繼惟我皇考獻皇帝，躬備聖德，慶延於朕，輝前庇後，載籍弗聞。文皇帝也，宜有功而祖報焉。獻皇帝也，可有德而宗稱焉。庶幾伸孫子崇顯尊親之至意。適因法古典明堂之舉，乃稽循嚴考配帝之經，議在廷，百官會定，至於三再。師錫之我，僉謂之同。朕以九月九日，躬祇奏于圜丘，敢以大禮請命，分諸命，使偏(遍)朕誠，各請方澤、宗廟、社稷以告。越二日，率群臣奉寶冊，尊崇皇祖文皇帝廟號，尊諡為成祖，啟天弘道、高明肇運、聖武神功、純仁至孝文皇帝；尊上皇考獻皇帝廟號，尊諡為睿宗，知天守道、洪德淵仁、寬穆純聖、恭儉敬文獻皇帝。即日躬行。皇考附享於于太廟，仍藏主于原寢，是月之二十一日大剛，躬行季秋明堂禮于大內玄極寶殿，祇享于上帝。奉我皇考睿宗獻皇帝配神。於戲！肇太享于初成，罄物於民胞之意，奉嚴親而上配，答生成罔極之恩，禋祀忻成，慶同民物，凡在堪輿之內，聞詔宜悉。欽哉。 嘉靖十七年九月二十一日。<sup>85</sup>

從詔書可見，經過長達四個月的爭論和商討之後，君臣達成了一定的妥協，在世宗滿足了為父稱宗並配享明堂的地位同時，也給了太宗神聖的稱號，並改諡稱祖。圖七可見明世宗生父(睿宗)配享於太廟之牌位。另外，亦可見太宗改稱成祖之牌位。作為太宗子孫輩的仁宗、宣宗牌位在萬曆時均遷入祧殿，而太宗因改稱成祖，其牌位得以繼續保留在寢殿。應當注意的是，為生父稱宗固然是世宗的心願，而將「太宗」改稱「成祖」，也是由世宗率先提出，顯然是世宗用來消滅群臣利用太宗名分對抗世宗為生父稱宗時所施加的壓力。明堂配享爭議及為太宗改諡的結果，使得太宗神位雖然不能再配享於大祀殿，但因被稱為成祖，理論上來說，其神位在太廟中就可以百世不遷，這多少可以安撫群臣的不平。但是，從以上討論已可見到，世宗為生父稱宗固不能讓群臣完全心服，即使是他提議改太宗諡號為成祖，造成對太祖神聖性的侵凌，在後世亦頗多批評。<sup>86</sup>

配享詔下之後，明世宗賜宴群臣，並讓禮官上賀表。因明堂本為以父配享天

<sup>85</sup> 附於〈明堂或問〉後，《四庫全書存目叢書》本(1996年)，頁771-72。

<sup>86</sup> 談遷《國權》(北京：古籍出版社，1958年)卷五六，頁3561，嘉靖十七年九月條中輯錄了明代士人對太宗改諡的看法，其中盧璘認為：「太宗非有開創之功，若以開創目之，是與太祖為仇敵也，豈太宗之心乎？」于慎行認為：「以子繼父，不當稱祖」，加上成祖廟號：「豈未深考與？」王世貞也認為當時群臣考究未深。不過以上評論，似乎都未考慮到，在世宗不顧一切為生父稱宗的情形下，群臣利用太宗名分來對抗世宗為生父稱宗之舉的苦心。



圖七：萬曆時期太廟圖

(選自《大明會典》〔萬曆重修本〕，卷八六，頁23)

帝，成禮之後，又有朝臣為天帝上尊號，以渲染天帝的神聖，同時襯托出配帝的神聖，從而迎取世宗的歡心。如朝臣王立道(1535進士)即上〈擬上天帝尊號表〉，<sup>87</sup>建議改稱天帝為「皇天上帝」等，而另一朝臣陸深(1505進士)則上〈賀景雲表〉則稱配享之事，感應天地，於是報稱有祥雲顯現：

恭遇嘉靖十七年九月十九日，景雲見者，臣等誠懼誠忭，頓首頓首，稱賀上言：伏以太平有象，雲呈五色之奇，聖壽無疆，雷動千官之祝。……嘗謂敬莫大於享天，乃若孝宜先於嚴父，爰求典則，用究精微。四郊九廟之鼎新，二祖七宗之對越，崇禋太室，肇啟明堂配享之禮將行，感應之機先動。時維季秋之月日，臨己丑之辰，有雲自天浮空抱日，非煙非霧，氤氳璀璨以為章，如困如輪，舒卷悠揚而有氣。適當丙巳，漸向明離，戢干戈於四夷，如颺露布兆子孫於千億。蓋取雲仍矧王相，悉合於土行，迺休滋方進於水德，列詩書而無愧，寫琬琰以增輝。天亦何言，人皆有目，雖傾海嶽，難既揄揚。皇上方且謙讓未遑，惟祈默報禮官，遂竭精誠而固請，浹月始從，此大聖人之所為，而古帝王之所未有者也。<sup>88</sup>

<sup>87</sup> 王立道：《具茨文集》，《四庫全書》本，卷一，頁24。

<sup>88</sup> 陸深：《儼山集》，《四庫全書》本，卷二六，頁2-3。



這顯示出在當時世宗威權震懾下，嘉靖朝中晚期的朝臣，已遠未如嘉靖初廷臣那樣敢於抗爭；而不少朝臣為持祿固寵，也在利用天人感應的觀念，為明世宗尊崇生父、建立睿宗帝系的合法性渲染造勢。嚴嵩因在這次明堂配享爭議中順從世宗意旨，滿足了世宗心願，順利鋪平了他入閣的道路，並奠下了得到世宗二十餘年恩寵的一個基礎。<sup>89</sup>但同時，由於在阻止世宗為生父稱宗的大節上未能堅守，嚴嵩也以姦臣的身分而出現在後世的史籍中。

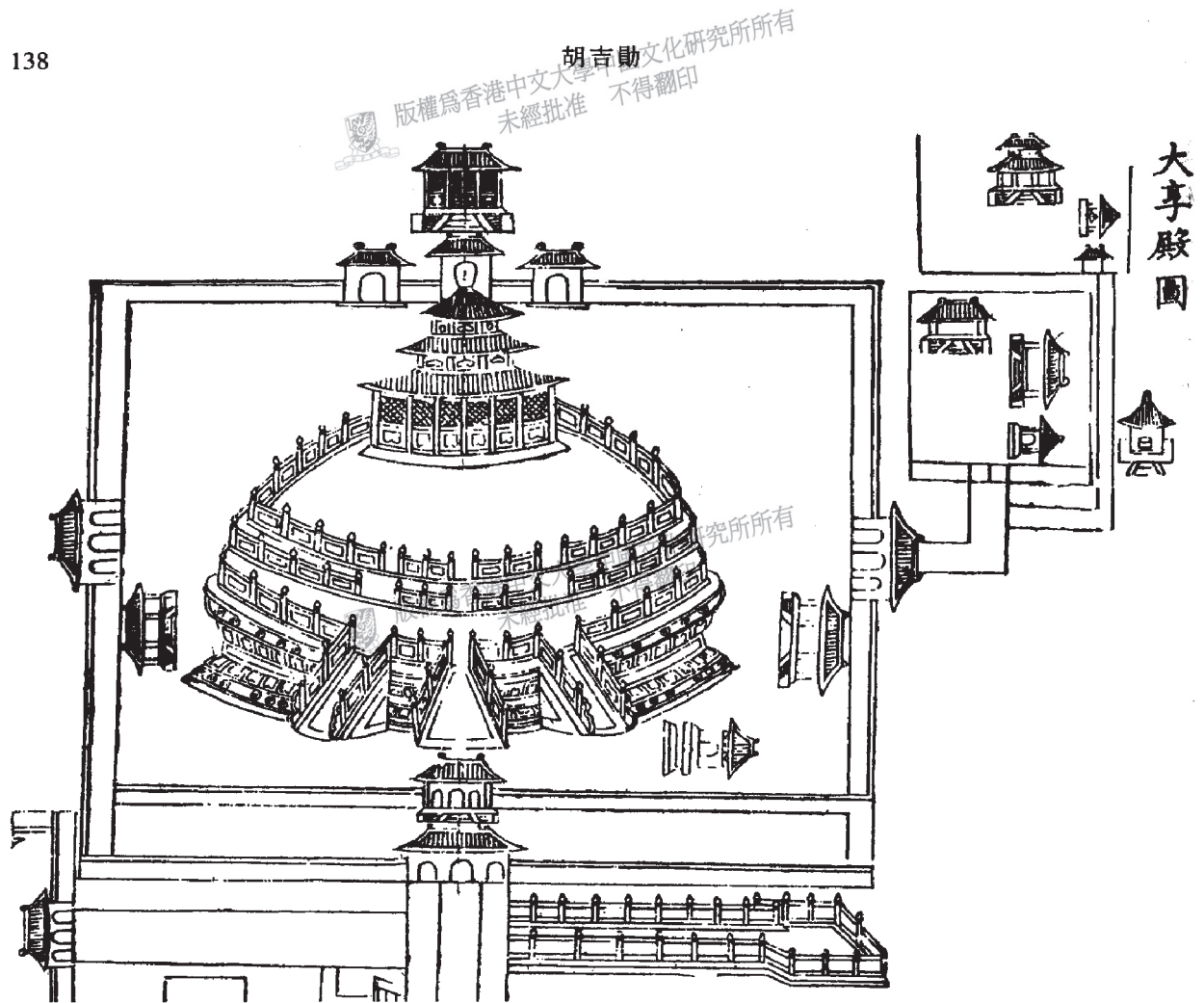
嘉靖十七年明堂配享的爭議，世宗通過各種權術的運用，終於達成了為生父稱宗、並讓其神主有資格遷入太廟的心願。因此，世宗亦稍作讓步，並未堅持將明堂具體配享場所定在大祀殿，而是暫擬於奉先殿，但在以後又有變動。據萬曆《大明會典》記載：

嘉靖九年，遵初制，建圓丘於大祀殿之南，每歲冬至祀天，以大明夜明星辰雲雨風雷從祀。建方澤於安定門外，每歲夏至祭地，以五嶽、五鎮、四海、四瀆、陵寢諸山從祀，俱止奉太祖一位配享，而罷太宗之配。……其大祀殿則以孟春上辛日行祈穀祭，奉太祖、太宗同配享。十年，又改以啟蟄日行祈穀禮于圓丘，仍止奉太祖一位配享。……十七年秋九月，詔舉明堂大享禮于大內之玄極寶殿，奉睿宗獻皇帝配享。冬十一月，更上昊天上帝，改泰號曰「皇天上帝」，改泰神殿曰「皇穹宇」。十八年春，行祈穀禮于玄極寶殿，不奉配。二十四年，即故大祀殿之址，建大享殿。……隆慶元年，禮部會議，圓丘、方澤、朝日、夕月，歲舉四郊，仍如世宗所更定，而罷祈穀及明堂大享禮。<sup>90</sup>

幾經波折之後，至嘉靖二十四年，世宗終於在永樂十九年(1421)以來一直舉行天地合祀的場所建成了為自己生父配享稱宗的大享殿(即明堂)。從圖八可見，永樂十九年所建天地壇上之大祀殿，原為方形。嘉靖十七年，世宗主導的明堂配享廷議，結果以其生父配享明堂，先在大內之奉先殿建大享殿，作明堂配享之處。嘉靖二十四年，世宗將原天地壇上之大祀殿為改建為圓形，使之成為明堂配享場所的大享殿。其原址即今日天壇公園中之祈年殿。

<sup>89</sup> 與嚴嵩不同的是，夏言在明堂配享爭議中未能積極配合世宗，這無疑成為二人受世宗寵信有異的轉捩點。對此，張顯清《嚴嵩傳》(合肥：黃山書社，1992年)有較為中肯的分析(頁61-65)。

<sup>90</sup> 《大明會典》，卷八一，頁7-10。



圖八：萬曆時期大享殿圖（部分）

（選自《大明會典》〔萬曆重修本〕，卷八四，頁15）

## 結論

嘉靖九年前後，由明世宗主導的天地分祀廷議，並改掉太祖、太宗並祀的配位，為世宗後來創立明堂制度埋下了伏筆，而世宗建立明堂之舉又是和他進行廟制改革同時配合進行，其根本目的就在於要為其生父稱宗祔廟奠定基礎。<sup>91</sup>因為要進行明堂配享，必須稱宗。明堂配享是暫時的，按照「嚴父配天」的說法，世宗生父在世宗的下一代中就喪失了配享明堂的名分。<sup>92</sup>明堂配享爭議過程中為生父稱宗

<sup>91</sup> 關於明堂配享與稱宗入廟關係，參照文末附表。

<sup>92</sup> 事實上，在隆慶初，配享於明堂的世宗生父睿宗的牌位，就在大臣的建議下撤出，《明史》卷四八記載：「隆慶元年，禮臣言：『我朝大享之禮，自皇考舉行，追崇睿宗，以昭嚴父配天之孝。自皇上視之，則睿宗為皇祖，非周人宗祀文王於明堂之義。』於是帝從其請，罷大享禮。」（頁1262）

則是世宗另一個目的所在，這為世宗生父的牌位最終能夠進入太廟，掃清了稱宗這樣一種名分上的障礙。<sup>93</sup>當然，世宗生父因未有實際的帝王身分，世宗為生父稱宗並入享太廟之舉，在世宗去世後多為士大夫所非議。<sup>94</sup>

總體而言，明代的天地分祀爭議和明堂配享爭議，以及由此而修建的祭祀建築，顯示出主導者充分利用了建築和相關的祭祀禮儀中所積澱的歷史記憶，使得其中關於天人感應的觀念，能夠通過祭祀禮儀修定與建築改建，傳遞出其背後所表達話語的政治意涵，從而對現世權力傳承的合法性進行規範，以調整權力傳遞過程中的產生的合法性危機問題。就世宗而言，則是為他努立創建的一個虛構的睿宗帝系提供外緣，為成功達到自己的目標創造條件。從這個過程中，我們亦能看到，傳統禮法對於皇權具有相當大的制約力。這不僅表現在世宗欲推尊生父之舉，自始至終都受到不同程度的反對，甚至是激烈的抗爭；而世宗也不得不依賴於以恢復古禮的口號相號召，通過對經典的重新詮釋，以大規模的儀制改革來尋找機會。

由世宗主導的這一系列的典禮改革，雖然在他的威權之下，能實行一時，而一旦本人去世，其中不合禮法之部分，亦不易為後來之文官群體所接受，甚至有意淡化其不合禮法處與被後人認可處史事間之關聯。這或許是我們在明、清官方史書中，特別是紀事本末體裁著作以及清官方編修《明史》所看到，編修者有意忽略嘉靖九年天地分祀（所建四郊為後世所承認<sup>95</sup>）與嘉靖十七年明堂配享爭議（其結果受到後世激烈抨擊）之間聯繫的一個原因。

<sup>93</sup> 林延清《嘉靖皇帝大傳》第五章〈改正祀典樹功業〉第三節〈更定廟制〉對廟制改革有所分析，惜未能揭出廟制改革與世宗尊崇生父之間的關係（頁108-16）。卜鍵《嘉靖皇帝》第七章〈更定祀典〉第四節〈重定廟制〉對廟制改革的敘述更為清晰一些（頁152-58）。關於明世宗時期進行的太廟改革及與世宗尊崇生父之間關係較為明晰的研究則可參見王柏中：〈明嘉靖年間的廟制變革問題試探〉，《社會科學戰線》2001年第2期，頁141-46。

<sup>94</sup> 據鄧球《皇明詠化類編》（臺北：國風出版社，1965年，據隆慶初刊本影印）卷一二記載，隆慶改元，禮科給事中王治上疏請正獻皇帝廟位。大略認為成祖勘定內難，再造洪業，故做成周文武世室之制，為義起之禮。而獻皇以貴，雖曰天子之父，然實未嘗南面臨天下，雖曰武宗之叔父，然實嘗北面武宗。而太廟之位，獻皇牌位躋於武宗之上，認為獻皇之心「豈肯偃然處其上乎？」並建議更議。然而王治奏論未被採納，但引述王治奏疏的鄧球認為，王治此疏，「不惟明世宗繼統之義，且又以闡世宗愛親之至，而得其心矣」（頁17-18）。大略認同王治疏奏理據。

<sup>95</sup> 四郊之禮沿及清代，《明史紀事本末》卷五一〈更定祀典〉中已對天地分祀之舉極口稱道。清君臣亦贊成天地分祀之禮，最顯著記載見於清皇帝御批之《通鑑綱目三編》中，其書對天地分祀之眉批云：「嘉靖因夏言建議而分建兩郊，洵能折衷千古。霍韜不知考，乃以王莽偽書詆之。抑知泰壇、泰圻見於《禮記》，固不獨《周官》斷簡可然，韜說寔為陋。至于群臣集議，又復聚訟紛紜，甚至中立依之，漫無定見，豈所以贊襄大典

附表：議禮與祀典、廟制改革關係對應表<sup>96</sup>

時間	爭議事件	孝宗稱號 (三詔)	世宗生父稱號	廟制
正德十六年	爭考	詔稱「皇考」	詔稱「本生考」	議在京師建廟，遭激烈反對
嘉靖二年	爭樂舞		安陸樂舞用八佾(天子禮)	安陸建儀同太廟
嘉靖三年 四月	爭皇	詔稱「皇考」	詔稱「本生皇考」	
嘉靖三年 七月	左順門哭諫與去「本生」之爭			興獻帝神主迎至京師
嘉靖三年 九月	廷議去「本生」	詔稱「皇伯考」	詔稱「皇考」	
嘉靖四年	爭廟			建興獻皇帝廟
嘉靖七年	頒《明倫大典》，定護禮臣罪			命名興獻帝廟為「世廟」，意為百世不遷
嘉靖九年、 十年	分祀天地，去掉原大祀殿中太宗配享牌位			遷出太廟中德宗之祧，使原本九室之太廟虛出一室
嘉靖十五年				重改世廟為興獻皇帝廟，為遷神主作準備
嘉靖十七年	明堂配享爭議		稱睿宗	在奉先殿建立配享明堂場所
嘉靖二十四年	原大祀殿改建為大享殿，作為明堂配享場所			睿宗神位入奉太廟

〔上接頁139〕

乎？獨是王官夜明視天地，自宜從〔眾〕殺，而亦並號四郊。」見《加批明紀通鑑綱目三編》（上海：錦章圖書局，1926年），卷一一，頁44，嘉靖九年條眉批。此段代表清代最高權力者的批語，所依賴的是《通鑑綱目》這樣一種簡略記載，未能參詳霍韜原書中所表達理據之背景。

<sup>96</sup> 本表係參考楊一清等編《明倫大典》（香港中央圖書館藏縮微膠卷，據明嘉靖刻本翻拍）與王柏中〈明嘉靖年間的廟制變革問題試探〉一文編製而成。

 版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

# On the Relationship of the Controversy of the Separate Sacrifice to Heaven and Earth, and the Inclusion of Imperial Ancestors as Coadjutors in the “Hall of Enlightenment” during the Reign of Ming Shizong

(A Summary)

Hu Jixun

This paper is focused on the desire of the Ming emperor Shizong (r. 1521–1566) posthumously honouring his natural father who had never reigned, as Emperor Ruizong. Drawing on the corpus of the pro and con parties, memorials to the Emperor and related biographical accounts, the relationship between the two ritual controversies which took place in 1530 and 1538 will be analyzed. The thesis is to illuminate that, through the Controversy of the Separate Sacrifice to Heaven and Earth (taken place in 1530), and the Controversy about the Inclusion of Imperial Ancestors as coadjutors in the “Hall of Enlightenment” (taken place in 1538), Ming Shizong re-interpreted the traditional Confucian rites, and attained his goal to admit the emblematic spiritual tablet of his un-reigned father in the Ancestral Temple of the Ming Royal House.

 版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印