

# 天地分合：

## 明代嘉靖朝郊祀禮議論之考察<sup>\*\*</sup>

張璉\*

### 摘要

傳統國家禮制中最隆重的郊祀禮，是以古代經典為依據，但在行為實踐上屢屢成為議論的焦點，千餘年來未得定論，議論的主軸，主要圍繞在天地「合祀」或是「分祀」的問題上。至明嘉靖朝定意更定郊祀禮，由天地合祀改為天地分祀，於嘉靖九年（1495）在廟堂上開闢一議禮擂臺，要文武百官對郊祀禮公開表達看法，廷臣們也多悉心考索禮制源流與禮義詮釋，其中以主張天地合祀的論述居多，卻與世宗立意分祀的導向明顯不同，在君臣相互交錯衝撞之際，可觀察出為臣者的理論基礎與政治理念。歷代天地分合的擾攘紛爭，在嘉靖朝達到顛峰，也在嘉靖朝做了總結，自此以後至清帝制結束之前，郊祀禮採天地分祀未再更動。

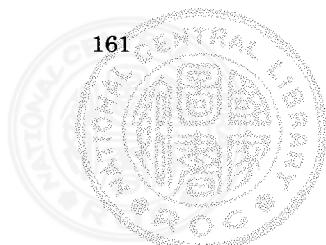
關鍵詞：郊祀禮、祭天、禮制、嘉靖、明代

### 一、前言

郊祀禮是中國古代吉禮中一項重要的禮儀制度，古代帝王通過祭天的宗教儀式，表徵天子的至尊地位，宣達承天而來的人間秩序，是國家禮制中最隆重的祭禮。兩千年前匡衡、張譚即提醒登基的西漢成帝：「帝王之事，莫

\* 作者係國立東華大學歷史學系助理教授。

\*\* 本研究為國科會計畫「分合之外：明代嘉靖朝郊禮與廟制變革議論之考察」（NSC 93-2411-H-259-005）部分成果。感謝匿名審查者的意見，使本文修改後更臻完整，特此申謝。



大乎承天之序；承天之序，莫重於郊祀。」<sup>1</sup>身為帝王者無不重視此一深具政治權威意涵的禮制。明太祖於洪武元年（1368）十一月冬至首次舉行郊祀禮於圜丘，就宗教意義上言，此刻才算是正式奉順上天的使命，並創「奉天承運」四字為詔書首語，<sup>2</sup>皇帝寶座也更顯得神聖而尊貴，開國以來制定的各項升降儀節、制度名數，明訂後世子孫遵行不渝不得更改，他絕未料到一百五十年後，所訂禮制面臨挑戰，首當其衝的就是郊祀禮。

被後世稱為「制禮作樂自任」的世宗皇帝朱厚熜，<sup>3</sup>在列祖列宗奉行太祖成法一個半世紀後，甘冒著違逆祖制之名，不僅指出其缺失，還做大規模的變革，主要體現在郊祀禮、孔子禮與宗廟禮三方面。嘉靖初期因大禮議事件造成的傷口才稍趨和緩，幾年後朝廷上又掀起了一片議禮聲浪，議論的主軸圍繞在郊祀禮應為天地「合祀」或是「分祀」的問題上，很顯然的，嘉靖帝既因「大禮議」挑戰了祖制，對明初以來的各項禮制也準備做徹底的總檢討。

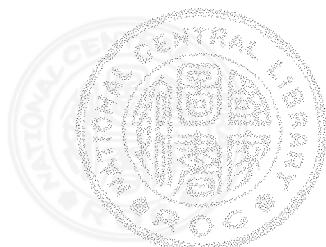
相較於「大禮議」的受到關注，其後發展的禮制更定，長期以來普遍被後人所忽略，不過近三十年國家禮制的研究課題已在日本學界形成，主要與1970年代以來西嶋定生探討中國皇帝制度與國家特質有關，<sup>4</sup>在其研究脈絡下的細部討論，如皇帝制度的形成、古代國家的特質、天子的人格與神格，以及皇帝即位禮制等等的問題，皆為學界提供新的研究方向。受此影響的如金子修一、山內弘一、小島毅等，直接以郊祀禮為研究專題，有金子修一在七十年代末開始從魏晉至隋唐間皇帝即位之後祭祀禮著手研究，繼之探討此

1 見東漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1975），卷25〈郊祀志下〉：「成帝初即位，丞相（匡）衡、御史大夫（張）譚奏言：『帝王之事，莫大乎承天之序；承天之序，莫重於郊祀，故聖王盡心極慮以建其制。』」頁1253-1254。

2 明太祖以元代詔書首語「上天眷命」未盡謙卑奉順之意，始改以「奉天承運」，表示天子的一切言行舉措皆是奉天而行，未敢自專，此後明清各朝皇帝詔書必以此四字為首端。見余繼登，《典故紀聞》（北京：中華書局，1981），卷1，頁18。

3 清·張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1976），卷47〈志·禮一〉23：「暨乎世宗，以制禮作樂自任。」頁1224。

4 西嶋定生（1919-1998）對於學界的貢獻，主要在於提出「東亞世界」的概念，在此研究基礎上延伸發展細部的討論，在禮制方面的代表性論文有：〈皇帝支配の成立〉，收入岩波講座「世界歴史」四《東アジア世界の形成》（東京：岩波書店，1970），頁217-256；及《中國古代帝國の形成と構造》（東京：東京大學出版會，1961）。



時期的郊祀與宗廟制度，然後上推至兩漢，討論兩漢郊祀、宗廟、明堂與封禪等禮制，除了對制度的考證外，也留意討論郊祀禮所展現天子與皇帝的二重性，不過金子修一討論的時代僅至唐代為止，<sup>5</sup>主要是因郊祀制的趨於完善與定型，是在西漢成帝至王莽時期，故研究重心多以漢、唐時代為主，向下延伸的研究並不多。八十年代初山內弘一有專文討論北宋郊祀禮的沿革發展，包括仁宗朝的制禮、神宗的改革及哲宗朝時黨爭對於郊祀的變化與影響。<sup>6</sup>八十年代後期，有間嶋潤一從《周禮》中圜丘祀天的觀念討論鄭玄的祭天思想。<sup>7</sup>再者，有小島毅對中國古代郊祀禮做一通論，並下探至明代郊祀禮，對宋明時代天地分合的爭議有所討論，指出嘉靖朝禮制變革與理學思想的關聯，可謂是開啓當代對明代禮制改革研究的先聲。<sup>8</sup>

日本對禮制研究的趨勢也帶動國內學界，如甘懷真〈中國古代郊祀禮的再思索：西漢成帝時的郊祀禮〉一文，藉由解讀西漢成帝郊祀禮的相關史料，論證郊祀改革與儒家經典的關係，並試圖用詮釋學的方式去觀察與討論西漢成帝的郊祀改制。<sup>9</sup>蕭夙雅的碩士論文「禮與非禮——北宋士大夫對郊廟祭祀的議論」，集中討論北宋祭祀禮的次序問題，對北宋士大夫在祭祀天地的議論有簡約的分析。<sup>10</sup>尤淑君的碩士論文「名分禮秩與皇權重塑——大禮議與明嘉靖朝政治文化」，其中對郊祀禮改定有所討論，並析論嘉靖君臣間的政治文化。<sup>11</sup>大陸方面有林延清《嘉靖皇帝大傳》有一章專論嘉靖祀典的更

5 金子修一在郊祀禮方面的研究，主要如下：〈中國古代における皇帝祭祀の一考察〉，《史學雜誌》87.2(1978): 36-64；〈魏晉より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について〉，《史學雑誌》88.10(1979): 22-63；〈中國——郊祀と宗廟と明堂及び封禪〉，收入井上光貞等編，《東アジアにおける儀禮と國家》（東京：學生社，1982），頁179-221。

6 山內弘一，〈北宋の時代郊祀祭祀〉，《史學雜誌》92.1(1983): 40-66。

7 間嶋潤一，〈鄭玄の祭天思想に就いて——《周禮》國家に於ける圜丘祀天と郊天〉，《中國文化（漢文學會會報）》45(1987): 25-38。

8 小島毅在郊祀禮方面的研究，主要如下：〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》第108冊（東京：東京大學東洋文化研究所，1989），頁123-219；〈嘉靖の禮制改革について〉，《東洋文化研究所紀要》第117冊（1992），頁381-426。

9 甘懷真，〈中國古代郊祀禮的再思索：西漢成帝時的郊祀禮〉，收入劉增貴主編，《法制與禮俗》（臺北：中央研究院史語所，2002），頁205-242。

10 蕭夙雅，「禮與非禮——北宋士大夫對郊廟祭祀的議論」（新竹：清華大學歷史所碩士論文，2003）。

11 尤淑君，「名分禮秩與皇權重塑——大禮議與明嘉靖朝政治文化」（臺北：政治大學歷史所



定，他肯定嘉靖帝改正祀典及其在中國祭祀制度發展史的地位。<sup>12</sup>趙克生的博士論文「明朝嘉靖時期國家祭禮改制研究」，對嘉靖朝的禮制變革做整體性的討論，主要側重在禮制的演變與革新。<sup>13</sup>

本文試圖對嘉靖朝郊祀禮議論做深度的考察，將分三部分來討論，第一部分探討郊祀禮為何成為千餘年來可議論的議題；第二部分考察嘉靖朝郊祀禮更定的背景及議論發展的時序；第三部分為析論諸臣在相互論辯中的論述觀點，探究當時議論者的思想與觀念，考察郊祀禮的更定對於皇權系統有何影響。

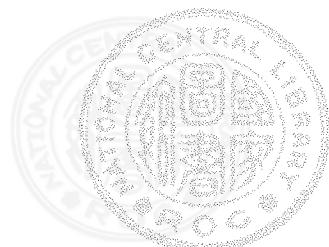
## 二、郊祀禮的議論空間——「經典」與「詮釋」之間

在嘉靖朝議論的高峰期，議禮諸公無不熟悉《周禮》等經典，他們一方面手持放大鏡，回到歷史中認真考索；一方面為歷史上的郊祀禮做解讀與詮釋，此種現象並非明代獨有，也非歷史上的新題。《周禮》等經典既為後代制禮的依據，為何在行為實踐上不斷出現爭議，千餘年來始終未得定論，探討在「經典」與「詮釋」之間出現怎樣的差距空間，已是此一課題不能閃避的切入點。

近幾年國內學界在儒家經典詮釋的研究課題上，已有相當的進展與突破，解構了中國古代的經典與經典詮釋者的關聯，如黃俊傑提出經典詮釋者「歷史性」的觀點，認為儒家經典詮釋活動的本質是從「認知活動」到「實踐活動」，<sup>14</sup>頗具啟發性。據此一原理來考察郊祀禮的歷史變化，我們發現經典詮釋者在不同的時空裡，為郊祀禮賦予新的政治宗教意義，<sup>15</sup>相對的也營造

碩士論文，2005.6)。

- 12 林延清，〈嘉靖皇帝大傳〉（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），第五章〈改正祀典樹功業〉，頁 96-116。
- 13 趙克生，「明朝嘉靖時期國家祭禮改制研究」（北京：中國社會科學院研究生院博士論文，2003）。
- 14 黃俊傑，〈序〉與〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2001），頁 337-366。
- 15 參甘懷真，〈中國古代郊祀禮的再思索：西漢成帝時的郊祀禮〉（《法制與禮俗》，頁 205-242）一文指出西漢時代郊祀制度成為客觀被詮釋的對象，當時儒者即透過儒家經典詮釋，創造其理想中之儒教國家的觀點。



了一個可議論的空間，本節試圖對照「經典」與「詮釋」之間，通過歷史面向的分析與陳說，探究郊祀禮議論的根源與演變。

### (一) 「經典」與「詮釋」

郊祀禮是由上古的祭天之禮演變而來，基本上有《尚書》、《詩經》、《左傳》、《國語》等史籍，《周禮》、《儀禮》、《禮記》等禮書，以及《史記》〈封禪書〉、《漢書》〈郊祀志〉等史志可查考，但這些典籍對古代祭天的儀制都未曾有系統的記載，更遑論窺見郊祀禮的一個完整樣貌。本文爬梳三部禮書有關祭天地與郊祭相交集的文本（廣義祭天的文本不在此範圍內），條列如下：

《禮記》〈王制〉：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。」<sup>16</sup>

《禮記》〈禮運〉：「祭帝于郊，所以定天位也……禮行於郊，而百神受職焉。……是故夫禮，必本于大一，分而爲天地，轉而爲陰陽……。」<sup>17</sup>

《禮記》〈郊特牲〉：「郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。兆於南郊，就陽位也。……郊之祭也，大報本反始也，……天垂象，聖人則之，郊所以明天道也。」<sup>18</sup>

依據所列文本，已可勾勒出郊祀禮的對象、位所、日期與目的等四個內涵法則，即祭祀對象是「天」或稱爲「帝」；祭祀的位所於「郊」，且是「南郊」；而「迎長日之至」是指冬至日，因從這日起天開始轉長，故於冬至日祭天；郊祭的目的是爲報答天恩、以明天道。以上尙是圍繞於祭天，不包含祭地。至於將祭天與祭地並論者，如下：

《禮記》〈祭法〉：「燔柴于泰壇，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也。」<sup>19</sup>

《儀禮》〈覲禮〉：「祭天，燔柴；祭山丘陵，升；祭川，沉；祭地，瘞。」<sup>20</sup>

《周禮》〈春官·大司馬〉：「冬日至，于地上之圜丘奏之……夏日至，于澤中之方丘奏之。」<sup>21</sup>

16 《禮記》〈王制〉，《十三經》(吳樹平點校，北京：燕山出版社，1991)，頁725。

17 《禮記》〈禮運〉，前引書，頁767。

18 《禮記》〈郊特牲〉，前引書，頁778-779。

19 《禮記》〈祭法〉，前引書，頁863。

20 《儀禮》〈覲禮〉，前引書，頁607。

21 《周禮》〈春官〉，前引書，頁442。



前面兩處都提到泰壇燔柴以祭天、泰折瘞埋以祭地，又有圓丘、方澤之別及冬至、夏至之分，其間與祭天祭地之間有何關聯，三禮之書並無更明確的說明。

以上所引皆與郊祭原理相關的經典文本，對禮制的呈現明顯不足。孔子（551-479 B.C.）曾因「杞不足徵」、「宋不足徵」感慨古禮文獻的闕陋，<sup>22</sup>一千七百年後的朱熹（1130-1200）也嘆當時禮文的不足：「禮樂廢壞二千餘年，若以大數觀之，亦爲未遠，然已都無稽考。」<sup>23</sup>朱熹遺憾的是禮因缺乏依據，後人只能憑空談禮義，而器數又無可考，使禮之本盡失。<sup>24</sup>清代秦蕙田（1702-1764）《五禮通考》首論〈圜丘祀天〉的卷端也直言：「禮經不明，章句之儒，群言淆亂朝堂之上。」<sup>25</sup>可見，郊祀禮自古以來是在「禮經不明」的情況下，卻能恆常不廢的做為國家常祀，吾人不禁要問：在「禮經不明」之外，是如何賦予郊祀禮的政治內涵與宗教情操，並維繫了數千年而不墜？很顯然的，零星而片斷的文本，僅具有原則性或指標性的意義而已，對於隆重而寓意深重的國家祀典而言是難以滿足執行的需求。正因為如此，經典詮釋者持不同的意識觀念或不同的立場時，在解讀與詮釋上的歧異便立見分殊。自西漢以降，郊祀禮的內涵與樣貌，因歷史性的解釋而更加貼近詮釋者的理想，在被賦予新義的同時，也營造了一個不確定性的空間，致使天地合祀與分祀的爭議持續一千五百年，直至明代嘉靖朝再度掀起了高潮。

## （二）制度沿革與歷史上的議論

郊祀禮原初的創始意義來自於儒家經典，其後成為行為實踐的禮制儀度與詮釋內涵，已非最初概念所能框限，為探究在早期制度沿革中如何產生議論的空間，須先了解郊祀制度的發展變化，簡要略述於下。

秦始皇時的郊祀制，因大一統國家的祀典觀念尚未形成，仍沿用秦國時

22 《論語》〈八佾〉：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足，則吾能徵之矣。」前引書，頁2003。

23 宋·朱熹，〈禮一·論考禮綱領〉，《朱子語類》（宋·黎靖德編，臺北：正中書局據明成化九年江西藩司覆刊宋咸淳六年黎氏刊本影印，1970），卷84，頁3453。

24 宋·朱熹：「禮樂之書皆亡，後人但言禮義，器數已不復曉，禮之本盡失也。」同上註，頁3574。

25 清·秦蕙田，《五禮通考·吉禮一》（臺北：聖環出版社據清味經堂刊本縮版影印，1994），卷1〈圜丘祀天〉，頁1。



期在雍地（今陝西鳳翔縣南）祠四畤的習俗，<sup>26</sup>每三年一郊。漢高祖爲表示更勝一籌，在四帝之外加上屬自己的黑帝而爲五帝，仍於雍畤五帝，但依然未突破秦皇之制。<sup>27</sup>漢武帝時採納方士建議，在甘泉（今陝西淳化縣西北）立泰一壇，以泰一壇居上，五帝壇環居其下，又於汾陰（今山西萬榮縣）立后土壇，此後每三年武帝親自至甘泉泰一壇行郊祀禮，漢代的郊祀禮已粗具雛型。<sup>28</sup>

至漢成帝時出現較大的變化。成帝即位不久（建始元年；32 B.C.），匡衡、張譚融合《禮記》、《周禮》的說法，建議祭天於南郊，瘞地於北郊；又經王商、師丹等五十人以《禮記》、《尚書》爲證，強調「聖王制祭天地之禮，必於國郊」，<sup>29</sup>郊祀禮應行於聖王之所，才能獲「皇天所觀視」，漢成帝採納其議，廢棄原來雍地的五畤及其他諸神的祭祀，將郊祀場所由甘泉遷至長安，並建南北郊，於是南北分郊成爲惟一的郊祀禮場所。此時郊祀禮已在西漢儒臣詮釋的新內涵中構築起來，大不同於先秦的祭天禮。

新制始行一年，匡衡因政爭被罷，反對者的議論紛起，十五年後（永始元年，16 B.C.）改回過去的郊祀。成帝死後（綏和二年，7 B.C.），又恢復南北郊的新制。如此忽罷忽復，復而仍罷，至平帝元始五年（A.D. 5）大司馬王莽秉政，先恢復長安南北郊及確立先祖配祀制度，後又據《周禮》〈大合樂〉推衍，以「天地合祭，先祖配天，先妣配地，其誼一也。天地合精，夫婦判合。祭天南郊，則以地配，一體之誼也。」<sup>30</sup>取夫婦同席、共牢之義，改爲合祭天地於南郊，出現了歷史上首次天地合祀之禮，郊祀制度發展至此基本已經成型。表面上漢成帝的改革失敗，實際上已爲後世的郊祀禮立下一個新範式，也確立了天子在天地間的宇宙秩序中位份的意義，不過，也因王莽改爲天地合祀之後，爲後世郊祀禮營造了一個議論的空間。

嚴格說來，歷史上第一樁郊祀禮的議論，就在漢成帝時。當時已出現主

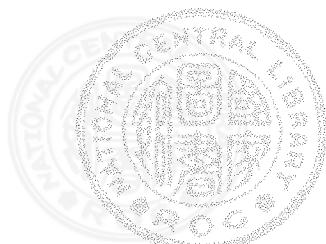
26 四畤是祭祀白帝、青帝、黃帝、赤帝等之祠。秦的四畤，即秦襄公作西畤，祠白帝；秦宣公作密畤，祭青帝；秦靈公作上畤，祭黃帝，作下畤，祠炎帝，詳見《漢書》，卷25〈郊祀志上〉，頁1221-1230。

27 漢高祖加上代表自己的黑帝而爲五帝，名曰北畤，故曰五畤，三年一郊，但不親往。

28 東漢·班固，《漢書》，卷25〈郊祀志〉，頁1221-1248。

29 同上註，頁1254。

30 同上註，頁1265-1266。



張南北郊祀與主張遵從舊制等兩派的爭論，劉向代表後者，以「古今異制，經無明文，至尊至重，難以疑說正也。」<sup>31</sup>認為禮制不得擅自議改。漢代經典詮釋的歧異，在今、古文派對壘的時代背景下，正好佐證了西漢郊祀禮是在「經典」與「詮釋」之間演變而來的歷史因素。

西漢末的三十餘年間，在儒臣詮釋下的天地祭祀歷經五變。<sup>32</sup>歸納此時期郊祀禮已具備的規範原則，大致有四：一、在聖王之所設立南北郊；二、廢五畤僅存泰一壇，以彰顯祭天的唯一性與獨尊性；三、郊祀天地時，以先祖配享；四、郊祀有天地合祭與分祭之異。前兩項為提升祭天的層次意義，皆為後世承襲；後兩項則成為後人議論的焦點，郊祀制度的不確定性即由此而出。

此後，郊祀天地時而分、時而合達千餘年，至北宋再現爭議。宋初採天地合祭，元豐六年（1083）因禮官陳襄等議罷合祀，後即施行一段時期的北郊。哲宗元祐五年（1090）詔議北郊典禮，朝臣們對合祀、分祀各有看法，以顧臨、范祖禹、蘇軾等人主合祭，曾肇、劉安世（1048-1125）等人文分祭，<sup>33</sup>其中以蘇軾的議禮劄子最著，<sup>34</sup>哲宗採納蘇軾的合祀之議，隔年又出現罷合祭之聲，由於宋代的議禮與黨爭糾葛較深，議論的內容已不單純。理學家程頤指蘇軾的說法有誤，認為天地不合祭，而祭天與祭地的禮制不同，不能與共祭父母之義並論；<sup>35</sup>朱熹也認為古時天地並不合祭，<sup>36</sup>又與北宋初胡瑗的看法不同。同是理學家看法卻殊異，難怪明人姚淶（?-1537）對郊祀禮的歧異不足為奇，他說：「歷代之分合靡常，諸臣之去取不一，互有同異，莫知適從。……頤以為北郊不可廢，熹以為胡五峰言無北郊，只社便是

31 同上註，頁1258。

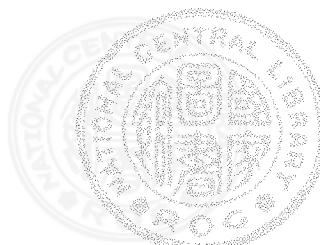
32 東漢·班固：「三十餘年間，天地之祠五徙焉。」《漢書》，卷25〈郊祀志下〉，頁1266。

33 見《宋史》（北京：中華書局，1997），卷100〈志·禮三〉53，頁2449-2456。

34 蘇軾論郊祀禮的奏疏有：〈論用郊〉、〈郊祀奏議〉、〈上圜丘合祭六議劄子〉、〈請詰難圜丘六議劄子〉等，見《蘇東坡全集》（北京：中國書店據世界書局1936年版影印本，1986），〈續集〉卷8，頁266；卷9，頁279-282；〈奏議集〉卷13，頁563-567。

35 宋·程顥、程頤，《二程全書》（北京：中華書局，1981），卷22上〈伊川雜錄〉，頁287。

36 宋·朱熹云：「古時天地定是不合祭，日月、山川、百神亦無合共一時祭。」又云：「…但《周禮》其他處又都不說，亦未可曉。」《朱子語類》，卷90〈禮七〉，頁3631-3633。



祭地，此說卻好，二大儒其說且不能合，何怪夫說者之紛紛乎？」<sup>37</sup>說明儒者之論也莫衷一是。

郊祀禮至明代中葉再度掀起議論的高潮。明初太祖依李善長〈郊祀議〉之議，分祭天地於南北郊，於鍾山之陽建圜丘，鍾山之陰建方丘，冬至日祀昊天上帝於圜丘（圖一，附圖皆見文末），夏至日祀皇地祇於方丘（圖二），雖有三年喪也不廢，每歲必親郊，此後行之有年。洪武十年（1377）秋太祖感於冬夏二至日常濕冷陰雨，又受京房災異之說的影響，以分祭天地猶父母異處，揆之人情有所未安，改以合祀，於南郊壇以屋覆之為大祀殿，每歲孟春合祭天地於內。<sup>38</sup>洪武十二年正月起始合祀於大祀殿（圖三）。永樂十八年（1420）北京大祀殿建成，規制皆如南京，南京舊壇仍存，遇有國家大事時才遣官告祭。<sup>39</sup>

### 三、郊祀禮更定的背景

對於嘉靖皇帝立意更改祖宗成法，恐不能僅從伸張皇權，或意圖凌駕太祖之勢來論，考察明代各朝郊祀的實踐過程，可看出嘉靖改制是有其歷史脈絡的，從兩方面來看：一是嘉靖以前各朝的郊祀禮；一是嘉靖登基後的郊祀禮。

#### （一）嘉靖朝之前

自洪武十年（1377）更定每歲孟春合祀天地於大祀殿後至正德朝結束止，除永樂二年（1404）未舉行外，其餘各朝歷年皆未曾間斷。不過在武宗晚期（正德十三至十六年，1518-1521）因未按時序舉行，使得郊祀禮隆重之意盡失。

正德十三年，武宗罷正月初一日的南郊致齋，至初四日始祀天地於南郊，郊畢也未依例返回奉天殿接受朝賀，便直奔南海子縱獵，次日還宮。次

37 明·姚淶，《姚翰林文集》〈論郊祀分合疏〉，《明經世文編》（北京：中華書局，1997），卷241，頁2515。

38 《明太祖實錄》（臺北：中央研究院史語所，1984），卷114「洪武十年八月庚戌」條，頁1873。

39 《明史》，卷48〈志·禮二〉24，頁1246。



年，命太常寺以卜郊方式訂於正月十二日郊祀，卻因滯於太原未及回京，又改卜次日舉行，俄而又改，拖至二月才舉行，祀畢又至南海子大獵。大學士梁儲（生卒年不詳，成化十四年進士）上疏，諫指人君雖位尊至極，應敬畏天地，稱「此而不用其誠，何所復用其誠？」<sup>40</sup>梁儲勸諫並未奏效，因次年仍卜郊，又因武宗南征宸濠之亂所耽延，原打算就便於南京舊壇舉行，又以接近年終，擬合併與明年的郊禮一起舉行，後在梁儲、蔣冕（1463-1533）的強力勸阻下，<sup>41</sup>武宗始於十二月返京行郊禮。十六年正月仍以卜郊。

從祀期的反覆、典禮程序的錯置，以及對郊禮的輕慢態度，在在都顯露出武宗對郊禮的輕忽與漠視，禮科給事中邢寰以「不惟墮祖宗相循之制，且非祇畏天地之道」的重批，武宗皆置若罔聞。<sup>42</sup>正德朝郊祀禮的嚴重失序，對後繼之君無疑是項挑戰，倘未能有番革新氣象，恐有難以重振郊祀禮儀中天子威尊之虞。

## （二）嘉靖皇帝登基之後

嘉靖皇帝登基後的頭兩年一如祖制於孟春大祀天地於南郊。二年（1523）冬嘉靖皇帝以災異頻仍，欲罷明年郊祀慶成宴，後經勸止而作罷。六年（1527）正月又以四方災異之故，詔停宴請群臣，惟對四夷使臣賜宴如故。嘉靖皇帝對災異現象頗為敏感，試圖以災異之由為改制找到著力點，災異不僅成為嘉靖皇帝改制的理由，也成為日後廷臣議論的依據。

郊祀禮的議論，集中在嘉靖九年（1530）正月至三月底之間，史書對於郊祀禮改制之由，多語焉不詳。有以夏言於二月請更郊祀禮為發端，如《明史紀事本末》；也有以正月間嘉靖皇帝與張璁討論上帝與皇祇合祭非專祭上帝之議題為嚆始，如《皇明史概》、《明史》。這些說法都只是表象而已，主要關鍵在於嘉靖皇帝個人對郊祀禮敏銳的洞察與主動出擊。

嘉靖九年，二十四歲的嘉靖皇帝較登基時血氣方剛的脾性已稍顯內斂，對於禮制的高度敏銳則更加睿智犀利。嘉靖皇帝對郊祀禮的關注，應追溯到

40 明·梁儲，《梁文康集》〈請重大祀疏〉，《明經世文編》卷113，頁1048。

41 明·梁儲，《梁文康集》〈議郊祀疏——回鑾郊祀〉，前引書，頁1056；蔣冕，《蔣文定集》〈論郊禮不可行于留都舊壇題本〉，《明經世文編》卷124，頁1191。

42 明·王圻，《郊祀考中》，《續文獻通考》（《四庫全書存目叢書》子部第187冊，濟南：齊魯書社，1995），卷105，頁67-76。



嘉靖八年（1529）十二月間，對次年正旦的郊禮先做兩個佈局，一次明的，一次暗的。明的是在二十日嘉靖帝以大祀禮在奉先殿舉行不合太祖初制，指示禮部改在太廟舉行；<sup>43</sup>暗的是在除夕當日指示張璁，去找翟鑾、李時共議有關祀天該用神位與否的問題，此事是秘密進行，未見諸史書，就連《世宗實錄》也未記載。後因張璁未及時回覆，次日正旦（嘉靖九年正月初一）舉行大祀禮則仍行禮如常。<sup>44</sup>以上兩件看似微小事，但嘉靖皇帝關切郊祀禮的心跡已露端倪。

張璁自「大禮議」事件後成為嘉靖皇帝最佳的國務資政，二人保持長期私密的諭對往來，政務動靜之間多是二人先密集討論後才進行，郊祀禮尤其如此。當時大祀禮剛舉行過，嘉靖皇帝與張璁展開密集的討論，在正月初三、初六給張璁的兩封諭書中提出幾個問題，主要是對大祀禮中對「天」不稱「『皇』天」，卻對「地祇」稱「『皇』地祇」，質問張璁「天子事天豈可無禮乎？」<sup>45</sup>也引程頤、朱熹的說法為證，<sup>46</sup>指在大祀殿內是祭「上帝」，就不是祭「天」之祭，指目前的屋下之祭不是「祭天」之祭，而「上帝」與「地祇」合祭一處，也非「祭天」之禮。<sup>47</sup>從一連串的質問，可見嘉靖皇帝對現行郊祀禮不滿意的程度之深。

嘉靖皇帝的問題凸顯兩個思維，其一，區隔「天」與「上帝」在指涉意義上的不同；其二，區別「天」與「地」是分屬不同的位格。這兩個思維牽

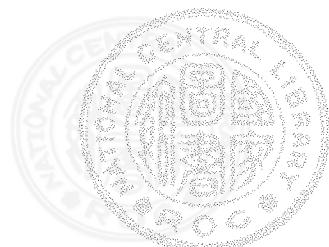
43 《明世宗實錄》（據北平圖書館紅格鈔本微捲縮編，臺北：中央研究院歷史語言研究所校印，1984），卷108「嘉靖九年十二月辛巳」條，頁7b-8a。

44 當時原是嘉靖皇帝問張璁有關拜天設神位問題，並指示他與翟鑾、李時商議後回覆，但後來張璁未能及時回覆，次日正旦嘉靖帝只有如常舉行。據張璁回給嘉靖皇帝的理由是，因天色已晚，翟、李二人住處又遠，難以達成討論的任務，故沒能及時回覆。筆者據張璁的理由推敲，有兩種可能：一是確實如張璁所言，嘉靖皇帝問得倉促，短時間內難以共同討論得出結果；第二個可能性是，此為棘手的問題，張璁暫時以拖延應付之。此事詳見朱厚璁、張璁《諭對錄》（《四庫全書存目叢書》集部第57冊，1996），卷13，頁1。

45 明世宗云：「朕惟稱天為皇天，君而尊之之義，何今神御號內無皇字？」「夫天子事天豈可無禮乎？其皇字者，實欲尊稱之，……天卻無皇字耳！」見《諭對錄》卷13，頁1-2。

46 程頤弟子用休問「天」與「上帝」之別，程頤答曰：「以形體言之謂之天，以主宰言之謂之帝，以功用言之謂之鬼神，以妙用言之謂之神，以性情言之謂之乾。」見宋·程頤、程顥，《二程全書》，卷22上〈伊川雜錄〉，頁288。朱熹曾云：「祭之於壇謂之天，屋下之祭謂之帝。」見《朱子語類》，卷90〈禮七·祭〉，頁3631。

47 見《明史》，卷48〈志·禮二〉24，頁1247；及《諭對錄》卷13，頁1-3。



涉整個郊祀禮的實質內容，也就是郊祭或屋祭、天地分祀或合祀的雙重關鍵性問題，可見，嘉靖皇帝已非單純的問禮，而是對現行禮制的總批判，偏它又是百五十年來不可更易的祖制，張璁巧妙的迴避核心問題，在接下來的三次對奏（正月初四、初六、初九），一方面簡約的回覆前述幾個問題，一方面為嘉靖皇帝做了一趟歷史回顧，以長篇文字說明郊祀禮的源流與因革損益。未料，這趟歷史性的巡「禮」，牽引出了天地分祀或合祀的歷史議題，正好為嘉靖皇帝提示了下一步棋。

#### 四、郊祀禮議論與更定的時序

天地分合的歷史議題浮現檯面，引起嘉靖皇帝的好奇，他發現合祀制並非自古已然的定制，也查知圓丘方澤的分祀制俱載於太祖的《存心錄》中，更為迫切地要張璁為他解惑，郊祀禮的議論遂逐漸揭開序幕。若按發展的時序來分，可分為醞釀期、議論期、穩定期三個階段，分述如下：

##### （一）醞釀期：自嘉靖九年正月初三至十三日

自嘉靖九年正月初三起至十三日頒布制諭之前，是郊祀禮更定與議論的醞釀期。短短十一天中嘉靖皇帝與張璁「密室式」的諭對往返有9次20書，郊祀禮的議論就在一來一往的論述中開啟。嘉靖皇帝對禮制史的知識不容小覷，他善用理學家的言論來佐證，如上節提及的引程頤論、朱熹的說法，<sup>48</sup> 認為天地不應合祭，以太祖行合祀天地應歸罪於王莽的誤導。<sup>49</sup> 面對嘉靖皇帝強勁的論述能力，張璁的回應成為關鍵，倘張璁一切都順嘉靖帝心意，可能就不致有後來的議論，但張璁採迂迴的兩手策略，一面說採分祀是重「禮之文」，採合祀是重「禮之情」，若泥於文而情不安不為禮，說明洪武朝改為合祀是出於「心有未安」之故；<sup>50</sup> 另一面卻表示對太祖改制「莫知所因」。<sup>51</sup>

48 宋·朱熹，《朱子語類》，卷90〈禮七·祭〉，頁3631；及《諭對錄》，卷13「嘉靖九年正月初八日」諭條，頁7-8。

49 明世宗云：「夫謂之天者，尊之也；謂之上帝，親之也。何不先尊而後親，乃禮也。……夫祭天主以日配，以月配之以始祖，此禮之正，若祭地，便當以嶽瀆從之。」《諭對錄》，卷13「嘉靖九年正月初八日」諭條，頁7-8。

50 張璁云：「典禮其分祀者，禮之文也；其合祀者，禮之情也，徒泥其文而情不安，不可謂



再者，他一面稱讚嘉靖皇帝是個「稽古好禮、千載一見」的好皇帝，一面又表達對太祖更定的禮制「不敢輕議」。<sup>52</sup>張璉的兩面說詞，恐怕是夾在天地分合的歷史脈絡裡，以及夾在活皇帝（嘉靖帝）與死皇帝（明太祖）之間唯一可行的做法。

不過，張璉的謹慎、圓融，仍以「山林老儒尙有能論及是者，而在位之臣並無一人敢言，……將無所容身也」，暗指人臣畏於君威不敢放言高論的說法，使嘉靖皇帝有些不悅，<sup>53</sup>但一時苦無良策，遂決定問卜，<sup>54</sup>十二日第一次占卜，不吉，次日再卜，仍凶，只得無奈的解釋為提醒母親欠安之意，張璉順勢勸嘉靖皇帝擱下暫緩處理，<sup>55</sup>但嘉靖皇帝毫無緩議之意。在第二次占卜不吉的當日（十三日）頒布制諭，令群臣對郊祀禮表達意見，諭文云：「茲詢於爾等，爾等皆讀書曉禮之輩，前代之論是非，自不能相掩，我聖祖之始制，亦有載籍，爾等必有真知見，當即時親述所知以對。」<sup>56</sup>這是嘉靖皇帝第一次公開徵詢群臣對郊祀禮的看法，雖未強制群臣表態，但天地分合的問題已浮上檯面。

同天，給事中夏言上〈請舉親蠶典禮疏〉，<sup>57</sup>奏請恢復親蠶禮，據古代天

禮。」《諭對錄》，卷 13「嘉靖九年正月初九日」對條，頁 9。

51 同上註。

52 同上註，頁 12-13。

53 對張璉的說法，嘉靖皇帝回應云：「此言又深中時人之計也，今也知天達理之賢甚鮮，且蘇氏（蘇軾）大儒猶有彼說，而程子亦不免議禮之非，是可嘆哉。」可看出嘉靖皇帝不苟同張璉的說法，見《諭對錄》，卷 13「嘉靖九年正月初九日」諭條，頁 14。

54 明世宗云：「朕惟宜用卜筮之事，庶幾可決疑。」同上註，頁 14-15。

55 《諭對錄》，卷 13「嘉靖九年正月十三日」對條，頁 22-23。

56 明·張璉編，《制諭（嘉靖九年正月十三日）》（明烏絲欄鈔本，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏），《嘉靖祀典考》卷 1，無頁碼。

57 明·夏言，〈請舉親蠶典禮疏〉，《夏桂洲先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 74 冊），卷 12，頁 1-4。關於夏言上疏的日期，史料記載有出入，一為正月十三日，一為正月十五日，若據《夏桂洲先生文集》收錄的全篇疏文來看，文末有「嘉靖正月十三日題，奉旨。覽爾所奏，朕甚悅，已別有敕旨，了禮部知道」等字樣，顯示是十三日題奏；而《實錄》記載此事則是在正月十五日條內，一般判斷史料的可信度，應是以《實錄》較為準確，不過，對照張璉與嘉靖皇帝的諭對往來文中，在正月十四日張璉對奏文中，已談到皇帝已接納夏言奏舉的親蠶典禮，並打算先親祀先農，已降旨舉行云云，可見夏言的舉親蠶禮疏的正確日期應是正月十三日，而非《實錄》所記的十五日。



子親耕於南郊，王后親蠶於北郊，爲天下農夫、蠶婦之表率，自漢以降的各代皇后親蠶禮皆未曾廢，太祖開國仍行籍田之禮，獨缺親蠶禮，建議當即行恢復。夏言此疏一出，頓時抒解郊祀禮的膠著狀態，因爲先農、先蠶禮分行於南北郊，與祀天南郊、祀地北郊正好互爲表裏，倘恢復了先蠶禮於北郊，則天地分祀就不是問題，夏言的順水推舟、見機行事之舉，令張璁也不得不附和是「天啓之端」，<sup>58</sup>不過仍以分祀之議不宜操之過急，須經眾臣會商後再有所更易。天地分合的議題原是張璁一路引出來的，但對郊祀禮的變革，卻趨於謹慎而保守。

## (二) 議論期：自嘉靖九年正月十三日起至三月十一日

自正月十三日制諭頒布後，朝廷上漸漸揚起了議禮的風潮，相繫的親蠶禮與二祖配位的兩個副題陸續登場。

嘉靖皇帝採納夏言之議，決定舉行親耕禮。詹事霍韜率先反對，指皇后出郊難以越宿，而在郊外別建蠶室，有所未便，蠶事本是有文無實，勢難久行，應擇近地以爲便；戶部也以唐、宋行親蠶禮於宮中，又預定地水源不通，建議在皇城內即可。嘉靖皇帝堅持先農、先蠶分郊舉行，是萬世不可易之典，<sup>59</sup>如期在十八日詣先農壇行耕籍之禮，並爲親蠶禮預做準備。親蠶禮的恢復正好是預測郊祀禮變革的風向球，皇帝與廷臣都不難從此事觀其動向。事後嘉靖皇帝因先前斥責霍韜而有所顧慮，特要張璁轉知「使盡心可也」，<sup>60</sup>可略見嘉靖皇帝處事漸知圓融之道，當然與霍韜曾爲「大禮議」的功臣不無關係。

繼之，是二祖配享之事。正月十七日夏言再上疏，<sup>61</sup>提出郊祀禮以二祖（太祖、太宗）並配、<sup>62</sup>父子同列不合經義，應仿照周禮中以后稷配天，宗祀

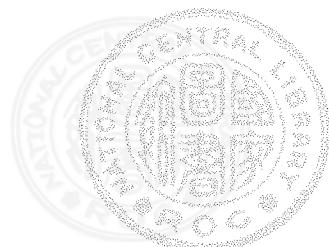
58 張璁云：「今夏言之奏及此，實天啓之以爲之端也。」《諭對錄》，卷14「嘉靖九年正月十四日」對條，頁2。

59 《明世宗實錄》，卷109「嘉靖九年正月丙午」條，頁3b。

60 《諭對錄》，卷14「嘉靖九年正月二十六日」諭條，頁7。

61 此處指出夏言提二祖配享之疏約當是於正月十七日，係因史料皆未見其全文，不過從嘉靖皇帝正月十八日給張璁的諭書中有記：「卿又以夏言之意來奏，朕知其二聖配社稷之議，只要禮官決之，不可發之早也。」可推知。見《諭對錄》，卷14「嘉靖九年正月十八日」諭條，頁4a。

62 「二祖」是指「太祖」與「太宗」。案改「太宗」諡號爲「成祖」是嘉靖十七年後之事，當



文王於明堂以配上帝，改爲二祖分配，即太祖配祀於天，太宗配上帝。<sup>63</sup>案郊祀天地時以二祖並配，自仁宗以來已行之有年，夏言的建議明顯是順著嘉靖皇帝的心。客觀而言，二祖分配的意義與天地分祀也是一體的兩面，嘉靖皇帝一心爲天地分祀而鋪路，意圖於二至日奉太祖於南北郊，歲首奉太宗配上帝於大祀殿。<sup>64</sup>張璁、翟鑾都以二祖分配於義未協，禮官們也咸認爲二祖配享已百餘年，況二祖於宗廟昭穆並列已無妨，南北郊祀或大祀殿並配二祖自毋庸改變。夏言再上〈申議郊祀不當以二祖並配疏〉，<sup>65</sup>長篇大論郊祀禮沿革，大肆批評張璁、翟鑾，有意升高彼此的對立，此時嘉靖皇帝對張璁的信任也稍有動搖，此事延宕到四月初才定案。

雖然正月十三日的制諭要廷臣提出看法，在張璁的刻意緩和下，尙維持在二人密室式討論的階段。至正月二十九日夏言再次扮演推手，提〈請敕廷臣會議郊祀禮疏〉，以恢復太祖舊制分祀爲訴求，申論合祀是不符經義，促請皇帝下令廷臣共議。給事中王汝梅首先提出反駁，吏部尙書方獻夫也引蘇軾、丘濬之說，以爲屋下之祭爲非，合祀爲可，只同意局部的更定。嘉靖皇帝將這些意見都與張璁討論，張璁面對嘉靖皇帝的急切，衡量情勢已至底線，遂一反過去隱晦不明的態度，指責禮官不懂《周禮》，他說：「今之言禮者，不明周官之制，而襲哀漢之陋，不主程朱之說，而踵蘇軾、丘濬之謬，臣自有不容已於言者。」<sup>66</sup>張璁公開表達支持分祀後，郊祀禮的議論已步入高潮。

二月初十日，嘉靖皇帝再頒敕諭，措辭強硬的令群臣務必各陳己見，凡三品以上官員，含六科、十三道、翰林院、左右春坊、勳戚、武臣等，限在十日之內「各以所有具疏上聞，不許隱含忍默。」「不許附和，爲言謀、爲朋友聚，止許以自己所見上陳。」「務要著實吐露直言之」，<sup>67</sup>諭文中既責王莽、貶抑蘇軾，又怒斥王汝梅，對夏言大大稱許，指周制以來即是南北郊祀

時「二祖」並稱，其「祖」字是就功德而言，非由謚號之故。

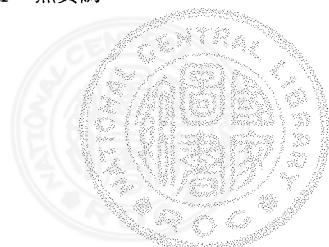
63 《明史》，卷 48〈志·禮二〉24，頁 1251。

64 同上註。

65 明·夏言，〈申議郊祀不當以二祖並配疏〉，《夏桂洲先生文集》卷 11，頁 4a-10b，從疏文推測，該疏應爲三月十一日所撰。

66 《諭對錄》，卷 14「嘉靖九年二月初七日」對條，頁 13。

67 明·張璁編，〈勅諭（嘉靖九年二月初十日禮部謄寫）〉，《嘉靖祀典考》卷 1，無頁碼。



天地，並以朱熹「古者天地一定不合祭」的說法佐證等等。廷臣們在皇權的壓力下，都紛紛探溯經典文本與禮制的根源，回到歷史中認真考索有關祭祀禮制的典故與流變，並提出許多不同的觀點。

在議論紛陳之際，曾同爲大禮議功臣的夏言與霍韜，卻因意見相左而擦槍走火。霍韜指摘夏言「妄說議更郊典，紊亂朝政，變亂成法」，並說：「考經傳無南北郊分祀天地之說，爲見《周禮》莽賊僞書，不足爲憑。」<sup>68</sup>後面兩句觸動了嘉靖皇帝的敏感神經，夏言趁勢上疏（三月初六）一面申議郊祀禮，一面伺機大批駁霍韜，霍韜雖因議大禮有功，此時卻未能嗅出政治風向，嘉靖皇帝改制已箭在弦上，仍貽書千餘言痛詆夏言，並送法司備存，給了夏言大做文章的機會。夏言指控霍韜是「陰握內閣吏部之權，文武內外臣僚無不畏其威者」，<sup>69</sup>原本的言辭辯論已變質成爲政治的惡鬥，嘉靖皇帝在夏言煽情的說辭下動了真怒，於三月十日逮捕霍韜下獄，一個多月前的寬容胸襟已不復見。

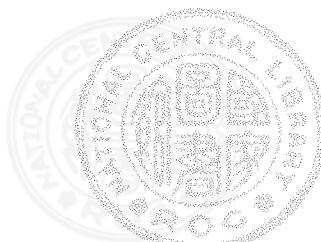
檯面上嘉靖皇帝以公開方式徵詢意見，交由禮部匯聚廷臣集議，形式上則是由禮部上疏請准會議，廷臣們在半強制的情況下必須表態。三月十一日禮部彙集眾議，呈上一份長達一萬五千餘言的〈分郊會議第一疏〉，內容除略述郊祀禮的史源與典故外，主要是統計群臣的意見，其中主張分祭者，有都御史汪鋐等 82 人；主張分祭而以尊重成憲不宜重議者，有大學士張璁等 84 人；主張分祭而以山川壇爲方丘者，有尚書李瓚等 26 人；主張合祭而不以古禮爲非者，有尚書方獻夫等 206 人；不置可否者，有英國公張嵒等 198 人。<sup>70</sup>以上所列是依禮部的順序，在「分」與「合」的兩個大選項下，竟然析出五個分項，前三個分項的人數中，無條件贊成者並不及半數，只佔總人數 596 人的 17%，這樣的結果大大出乎嘉靖皇帝的意料之外。禮部藉機提出折衷方案，建議依《禮記》的屋祭曰帝，在天地分祀的禮制中，於大祀殿內專祀上帝，皇地祇則另建壇壝祭祀，既可彰顯陰陽分明、尊卑等列之意，成全嘉靖皇帝分祀之心，也可節省建壇的浩繁工程與開銷。<sup>71</sup>但嘉靖的心意已決，難

68 《明世宗實錄》，卷 111 「嘉靖九年三月甲丙」條，頁 2。

69 同上註，「嘉靖九年三月庚子」條，頁 5。

70 明·張璁編，〈分郊會議第一疏〉，《嘉靖祀典考》卷 1，無頁碼。

71 同上註。



有折衝的空間，當然不接受禮部的建議，堅持應遵皇祖舊制，敕諭禮部再議。<sup>72</sup>

### (三) 穩定期：自嘉靖九年四月一日至十一月冬至日

歷經近三個月的發展，郊祀禮更易勢在必行，親蠶禮已經恢復，二祖配位的問題自正月下旬以來即紛擾不斷。霍韜為此事下獄，張璁的「忠心」形象在嘉靖皇帝心中已稍鬆動，嘉靖皇帝質問張璁：「茲議郊禮，卿竭心以贊；至於議配祀之典，乃頓變於心，百欲阻之，未知何爲？……卿一旦惑於危言，同於邪論，前後變志，恐非素日之忠耶？」<sup>73</sup>張璁面對「變心」、「變志」的指責，在輸誠之餘卻仍堅持「並配」。<sup>74</sup>四月初七日張璁以「心有所未安」之由，指二祖分配在郊祀與明堂之祭時，都將「各有一祖不與」，則為臣心不安，皇帝心更是不安；<sup>75</sup>禮部也指大祀殿為太祖所創，卻不得侑享於中，恐太宗心有所不安，二祖並配既復古禮又存祖制，禮意人情兩不失。<sup>76</sup>不過，在嘉靖皇帝的堅持下，禮部採取折衷做法，即南北郊以太祖獨配，大祀殿內仍二祖並配，二祖配位爭議至此落幕。<sup>77</sup>

自開春以來的郊祀禮議論發展至此已臻成熟，在嘉靖皇帝明令禮部遵太祖舊制，露祭於壇，於二至日分祀天地於南北郊，又命戶、禮、工三部與夏言等相擇南郊以建圜丘之後，郊祀禮的議論至此步入尾聲，<sup>78</sup>自四月十四日以後嘉靖皇帝、張璁的私密討論皆圍繞在南郊建圜丘的細節上。

四月二十八日，議禮期間唯一入罪之臣的霍韜，識時務的上奏請罪，坦誠「不體聖心，妄綴狂詞……即洗心礪行，圖贖往愆」，<sup>79</sup>即獲赦並復回原

72 《明世宗實錄》，卷 111 「嘉靖九年三月辛丑」條，頁 7。

73 《諭對錄》，卷 15 「嘉靖九年四月初七日」諭條，頁 13。

74 張璁對嘉靖皇帝指的「變心」、「變志」說，在幾次的對奏中都表達出惶惑不安，並表示他對皇帝的忠貞與議禮的純誠，見《諭對錄》，卷 15 「嘉靖九年四月初四日」、「嘉靖九年四月初七日」及「嘉靖九年四月初八日」對條，頁 11-20。

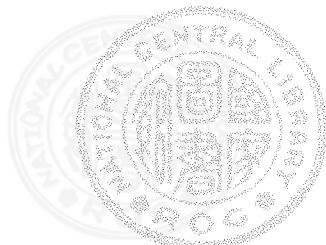
75 明·張璁，〈議分配再議〉，《太師張文忠公集》（《四庫全書存目叢書》集部第 77 冊，濟南：齊魯書社，1997），卷 6，頁 126-127。

76 《明世宗實錄》，卷 112 「嘉靖九年四月戊辰」條，頁 4。

77 《明史》，卷 48 〈志·禮二〉24，頁 1251-1252。

78 同上註，頁 1249-1250。

79 《明世宗實錄》，卷 112 「嘉靖九年四月丁亥」條，頁 16。



職。

明初以來施行一百五十年的天地合祀制，從此改為分祀。移屋下祭於南郊，嘉靖九年五月動工興建郊壇，十月圓丘竣工，十一月諭令訂南郊壇為天壇（圖四）、北郊壇為地壇（圖五）、東郊壇為朝日壇、西郊壇為夕月壇，分別於冬至、夏至、春分、秋分四時分祀。自西漢平帝元始五年（A.D. 5）王莽行合祀制以來，至嘉靖九年正式更定為分祀制，總結了一千五百年間郊祀制的分分合合，從此以後未再更易，迄至清末都是行天地分祀。<sup>80</sup>（圖六）

## 五、天地分合議論內容析論

在洪武朝先「分」後「合」的背景下，嘉靖朝的議論原就存在著違背「祖制」與依循「初制」的兩面性，也是相對論述的重要角力，不過議論的內容並不僅止於此。在分祀觀點為主流的情勢下，奏疏內容以反對分祀的觀點居多。

分祀論者以夏言、張璁二人為主，<sup>81</sup>夏言是分祀制的原提議者，張璁則自始至終都以持平態度論之，唯論述基調偏向分祀制。他們論述的重點有三：其一，主張遵循古禮恢復初制，皇帝既操控制禮作樂的大權，應當恢復太祖舊制，使禮得其正；其次，是對制度與經義的討論，張璁以王莽的合祀說是「顛亂不經莫此為甚」，<sup>82</sup>夏言發揮《周禮》中順天地之性、審陰陽之位的論調，認為圓丘方丘、泰壇泰折、燔柴瘞埋、陰陽之位等皆呈現南北分郊，才是昭天明、承天統之禮。<sup>83</sup>再者，扣緊《周禮》中對郊、社的分別，做為天地不合祭的重要依據。

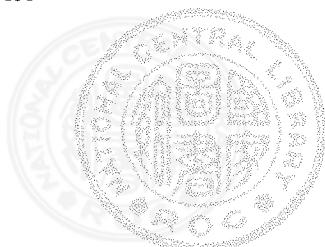
反觀，主張合祀或反對更定郊祀禮者，以霍韜、張邦奇、姚淶、魏校、萬鏗等十餘人為主要論述者，他們提出反駁分祀或主張合祀制，亦有其堅實

80 神宗三年十一月張居正進呈《郊祀禮圖》時，奏言分祀制窒礙難行，議恢復舊禮改為合祀制，其議並未實施，後來神宗、熹宗、思宗雖斷續的在冬至日祀天於南郊，始終未再回復合祀，滿清開國後郊祀禮也是在天地分祀的基礎上建立。

81 張璁除與嘉靖皇帝的諭對之文外，有關郊祀禮的奏疏有〈議郊祀〉、〈議分配〉、〈再議〉、〈三議〉，《太師張文忠公集》卷6，頁116-128。

82 明·張璁，〈議郊祀〉，同上註，頁122。

83 明·夏言，〈請敕廷臣會議郊祀禮疏〉，《夏桂洲先生文集》卷11，頁492-493。



與自圓其說的理論基礎，茲歸納他們的論述主軸有以下五點：

### (一) 從《周禮》的可信度論之

明代科舉中不重視《周禮》等經書，可從張璁指經生學子科考過後「即得而棄之」，在位之人多至老「未嘗一經目者」等語窺知一二，<sup>84</sup>對禮書內容的質疑，實受丘濬（1418-1495）的影響不小。

質疑《周禮》的可信度，宋代理學家胡宏（1106-1161）已指出《周禮》是劉歆（50 B.C.-A.D. 20）明知《周禮》為巫祝造怪之辭，卻不理會眾儒生的排斥仍歸入經書之列，故不足為據。<sup>85</sup>胡宏對經書的看法，對朱熹的學術有相當的影響，<sup>86</sup>朱熹退五經、進四書的做法，多少與胡宏有關，朱熹雖尊敬《周禮》卻保持距離，他說：「《周禮》中止有此說……餘皆無明文。」「《周禮》其他處又都不說，亦未可曉。」<sup>87</sup>這些話中可看出朱熹的謹慎，不過他從禮義的立場，提出「古時天地定是不合祭」的說法。丘濬的《大學衍義補》延續胡宏的說法，認為《大司樂》一文所論不足信，指天地之說唯見於《周禮》〈大司樂〉，卻未見於其他經典，他指出《大司樂》所論的樂律自相背戾，既然所論之樂不足信，其所論之禮又豈能深信？<sup>88</sup>可見丘濬否定了文本可信度，也否定文本中所論之禮，可說是徹底否定《周禮》的經典地位。

因議郊祀禮而繫獄的霍韜，指古代經傳皆無南北郊分祀天地，《周禮》非周代成書，而是「莽賊偽書」，<sup>89</sup>不足為據，斥責夏言誤用了《周禮》。按夏言、張璁依據《周禮》〈大司樂〉為分祀的論述，稱：「按《周禮》〈大司樂〉冬至日地上圜丘之制，則曰禮天神，夏至日澤中方丘之制，則曰禮地祇。圜丘禮天、方丘禮地，則天地分祭明矣。」<sup>90</sup>嘉靖皇帝依據二人的說法

84 有關明代科舉不重視禮科，可參見張璁，《諭對錄》，卷 14 「嘉靖九月二月十一日」對條，頁 20 。

85 宋·胡宏，《胡宏集》（北京：中華書局，1987），頁 253-259 。

86 錢穆，《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局，1977），頁 136 。

87 宋·朱熹，《朱子語類》，卷 90 〈禮七·祭〉，頁 3632-3633 。

88 明·丘濬，《大學衍義補》（據日本寛正四年 1792 年和刻本影印，京都：中文出版社，1979），頁 625-626 。

89 《明世宗實錄》，卷 111 「嘉靖九年三月丙甲」條，頁 2 。

90 明·張璁，《諭對錄》，卷 13 「嘉靖九年正月初八日」對條，頁 8-9 。夏言，〈申議郊祀及辯駁詹事霍韜天地分祭奏詞疏〉，《夏桂洲先生文集》卷 11 ，頁 497-498 。



爲郊祀禮的變革定調。但查考《周禮》〈大司樂〉文本，便發現其中問題，原文如下：

凡樂，圜鐘爲宮，……冬至日，於地上之圜丘奏之，若樂六變，則天神皆降，可得而禮矣。凡樂，函鐘爲宮，……夏至日，於澤中之方丘奏之，若樂八變，則地祇皆出，可得而禮矣。<sup>91</sup>

此段所記原指司樂之儀，說明樂器的分奏性質，與祭天祭地並無直接關聯，張璁據此爲天地分祀的基礎。弔詭的是，當年的王莽也據相同的文本，卻推衍出天地合祀的理論。可見，同樣的文本在不同的意識觀念演繹下，出現不同的理論說辭，在郊祀禮的演變發展上尤爲典型的實例。

張璁認爲胡宏「祀上帝而咸在其中」與丘濬「言天則地在其中」的說法，<sup>92</sup>都是己意附會而出，徒增後人的迷惑。夏言對霍韜的指責更是大加辯駁，一方面爲《周禮》的真僞辯護，一方面斥責霍韜不明辨古代諸儒之論。<sup>93</sup>由此看來，爭執的雙方都以對方誤訓諸儒之解，兩造毫無交集可言，所挑起的不僅是《周禮》真僞的歷史問題，也涉及到自古以來今古文之爭的經學議題。

繼霍韜之後，魏校（1483-1543）也指張璁、夏言等誤解《周禮》，不知經書中總言神祇，各以類應，〈大司樂〉中言天神皆降、地示皆出，是泛指陰陽感應之道，並非指南北郊而言。他說：「以經考之，六經皆無南北郊。惟此一章，又出於諸儒之誤訓，其不足徵也。」<sup>94</sup>指六經皆無論及南北郊，實爲後人誤訓的結果。

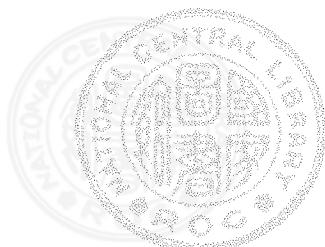
張邦奇（1484-1544）以較溫和的態度對《周禮》提出質問，認爲分祀或合祀皆無妨，但反問嘉靖皇帝爲何捨近求遠，追逐一部未可信的遠古之書，放棄行之有年的成制，他說：

91 《周禮》〈春官·大司樂〉，《十三經注疏》（杭州：浙江古籍出版社，1998），頁789-790。

92 明·張璁，《太師張文忠公集》，卷6〈議郊祀〉，頁117。

93 明·夏言：「先儒嘗謂：累《周禮》者其罪小，誣《周禮》者其罪大，誣《周禮》者其法在，壞《周禮》者其法亡。然禮經之學所賴相傳，至今不墜者，實諸儒講明之功也。」《夏桂洲先生文集》，卷11〈申議郊祀及辯駁詹事霍韜天地分祭詞疏〉，頁501。

94 明·魏校，〈郊祀論下——祭天〉，《明經世文編》卷152，頁1521。



分祀周禮也，太祖行之而未安者也；合祀我朝之禮也，文武復生而不易也。陛下何爲近捨聖祖盡善之制，而遠信周公未成之書乎？<sup>95</sup>

此外，歐陽鐸（1487-1544）指出《周禮》雖言冬至圜丘，夏至方丘，或可當做是天地分祀的依據，但「未知其兆於南郊歟？抑或南北二郊歟？不可考也。」<sup>96</sup>即圓丘、方丘雖在郊，並未明言是南郊與北郊，而南北二郊之說是西漢時才出現，乃是漢儒不能盡明《周禮》之義所衍生出來的，後世又怎能以此爲據呢？此一論述指出分祀於南北郊是毫無根據。由是觀之，《周禮》在經學並不昌盛的明代，卻因郊祀禮的議論，爲經典的真偽與今古文等問題掀起不小的波瀾。

## （二）從心安於平時與否論之

以心安與否做爲制禮的準則，是自大禮議以來最具說服力的論述主軸。在議論郊祀禮中，曾於二祖配位的問題上也充分運用過，以嘉靖皇帝的強勢作風，本應可如議親蠶禮般的專斷，卻屈服於「心有未安」的理由下。在「祖制」與「初制」之間，「心安與否」成爲相互詰問的用語，尤其揣測太祖的心安與否成爲衡量標準，如張邦奇說：「太祖之心安于合祭，而不安于分祭。」<sup>97</sup>即使禮文未備，也實行一百五十年，他抓住太祖心安於合祭，不安於分祭的歷史陳述，強調合祀制行之已久並無爭議。姚淶也以太祖在分祀的十年中，親歷幽明世界與天人之際，卻安於後來的合祀，不安於前十年的分祀。<sup>98</sup>他們的論述，使得「祖制」與「初制」之間的矛盾對峙變得毫無立足之地。

此外，魏校以爲敬天以誠，應見於平時，非只在祭禮時，以平時心安才達於精誠，他說：

誠以昊天罔極，顧萬物莫可報之，故略吾外心，而竭吾內心，是曰精誠之極，非祭時發之也，乃積之於平時也。<sup>99</sup>

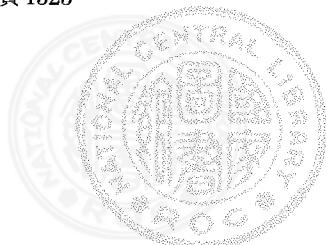
<sup>95</sup> 同上註。

<sup>96</sup> 明·歐陽鐸，《歐陽南野集》〈郊祀議〉，《明經世文編》卷212，頁2221。

<sup>97</sup> 明·張邦奇，《張文定甬川集》〈郊祀議〉，《明經世文編》卷147，頁1462-1463。

<sup>98</sup> 明·姚淶，《姚翰林文集》〈論郊祀分合疏〉，《明經世文編》卷241，頁2515-2517。

<sup>99</sup> 明·魏校，《魏恭簡公集》〈郊祀論下——祭天〉，《明經世文編》卷152，頁1523。



他以指古代祀天皆簡單素樸，講求誠於中而顯現於平時，不是特定祭祀時才發出，為君者的心安與否，不應在於形式上的分或合，而應回歸到禮的本質。魏校以古時大禹菲食惡衣、卑宮掃地，過簡樸的生活，平日竭內心之至誠，體恤天下百姓，就是回歸禮之本。<sup>100</sup> 魏校的略吾外心、竭吾內心的論述，已超越制度的層次，朝向良知心學的層次深入，與他在另篇〈天地分合〉疏中論「復見天地之心」、「人心靜中養出生生善端」是一貫的，<sup>101</sup> 與當時心學思潮若合符節。

### (三) 從時序與陰陽的觀點論之

此論點主要討論時序逆順與陰陽更替的觀念問題，以萬鐙、姚淶為代表。他們都認為冬至祀天，夏至祀地，就陰陽倫序而言，於禮不合，因冬至祀天在歲暮，夏至祀地在歲中，一年之中是先地而後天，時序為逆。萬鐙以此禮行於周代則可，行於今則不適用，他說：

蓋周正建子，冬至乃歲首也。彼以歲首祀天，是先於祀地，其序為順。我朝用夏建寅，冬至則歲將暮也，今以夏至祀地，是先於祀天，其序為逆，……後天先地，禮何如？<sup>102</sup>

姚淶論到陰陽倫序的問題，他說：

苟夏至祭地，冬至祭天，是先地而後天，雖曰陽先陰後，于義無嫌，然實非一歲之事，尊天之義，豈其若此。行周之禮，不可以用今之時；用今之時，不可以行周之禮，是其大者已，礙而不通矣。<sup>103</sup>

以冬至為一歲之陽的開始，夏至為一歲之陰的開始，就陰陽之義而言，應先陽後陰，但若以夏至祀地，冬至祀天，則是先陰後陽，是陰陽倫序的錯置。

萬、姚二人論述的基調都在曆法上，周代曆法是建子，係以十一月為歲首，冬至日正好在歲首，所以歲首祀天合乎先天後地的時序。按三代曆法係夏朝建寅，正是以正月為歲首；商朝建丑，以十二月為歲首；周代建子，以

100 同上註。

101 明·魏校，《魏恭簡公集》〈郊祀論上——天地分合〉，頁1522。

102 明·萬鐙，《萬太宰奏疏》〈陳愚忠以俾郊議疏——天地分合〉，《明經世文編》卷151，頁1507。

103 明·姚淶，《姚翰林文集》〈論郊祀分合疏〉，《明經世文編》卷241，頁2516。



十一月爲歲首；秦朝建亥，以十月爲歲首；至漢武帝時始恢復以夏曆建寅，以正月爲歲首，此後傳於後世。姚淶關切的是周代建子與今之建寅不同，除非明代改歲元，否則祝文紀錄上必是夏至先冬至後，如此則時序爲逆、陰陽錯置，如何談禮？因而懷疑此古禮如何能適用於今，他感嘆：「去古已遠，漫不可稽，恐亦非今日之所能盡備也，故在今日而言古禮，苟有毫髮之未合，終必謂之後世之禮。」<sup>104</sup> 姚淶重申禮以時爲大，古禮行於今卻已非原來古禮之本意，故二至日祭天地已不適用。

#### (四) 從天地的宇宙概念論之

從天與地的宇宙概念來論，歸納有兩種論述，一是以天地爲一體，不可崇地抗天；一是天地不竝立，郊祭只是祭天之禮。這兩種論述都以爲自古無祭地之禮，分別以魏校、潘璜爲主要代表。

魏校以爲「天」「地」爲一體，「地」不能與「天」對，也無從與「天」對，故人不可崇「地」以抗「天」。他稱查遍《周禮》、《尚書》及各樣史書，都未提到「皇地示」，亦即古代並無地祇之祭，只有社稷之祭，<sup>105</sup> 並引《尚書》只載祭天與祭社稷二禮用牲不同，表示祭天與祭社不同類，他認爲「后土」是總大地全體而言，「皇地示」是「后土」的異稱，如同「昊天上帝」也稱「天皇大帝」一樣，這些名稱都出自於緯書，南北二郊相對的說法也是出於緯書，後來的詮釋者卻都做經傳之解，故嘆「盡信書不如無書」，指南北郊之論的錯謬。

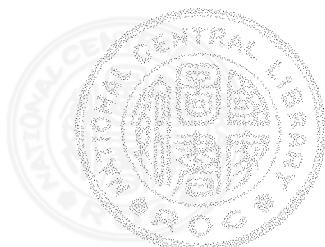
此外，魏校又發揮程頤「天地無二知」的說法，<sup>106</sup> 從人與宇宙相通的理論展開論述，指天地與上帝至靈，如同身與心的關係，他說：

……地不可以對天，故以「社」配「郊」則可，以「北郊」對「南郊」則大不可。……地不可與天對，夏至亦不可與冬至對，聖人扶陽抑陰，一陽之始生也，聖人重之，故曰：復其見天地之心乎。若有對，則是復見天心，姑見地心也。貞下起元，在一歲冬至子月爲復，在一日夜半子時爲復，在人心靜

104 同上註，頁 2516。

105 同註 101，頁 1520-1521。

106 宋·程頤云：「或曰：是猶楊震所謂四知者乎？子曰：幾矣。雖然，人我之知，猶有分也。天地則無二知也。」見宋·程頤、程顥，《二程粹言·論道篇》卷 1，《二程全書》，頁 9b。



中養出生生善端也。是故聖人之學在求仁，而求仁之功在主靜。<sup>107</sup>

此段具有濃厚心學思想，他說：「人但知軀殼內是吾身，而不知通宇宙是吾身。」<sup>108</sup> 說法頗近陸象山「吾心即宇宙，宇宙即吾心」的基調，以天地為一體，如同身、心、百體各異卻不可分，地與天並非對立，而是相隨、相融的關係；也闡發陳白沙「靜中養出端倪」的思想，從扶陽抑陰、貞下起元的陰陽之道中，引申到冬至為一歲之復始，有如聖人作聖之功在於主靜，必回歸到原初的狀態。魏校從心學的思想脈絡，申論郊祀禮的形上意義，回歸至最初的「天心」，而後見「地心」，彼此是循環相生的關係，故無所謂「崇地抗天」之理，也無南北郊對立之禮。

潘潢則從天地不竝立也不相對的角度討論，以為天尊地卑，乾坤已定，古代因天事天，祭帝於郊；因地事地，祭社於國。一是燔柴泰壇，一是瘞埋於泰坼，二者異樂而殊日，充分傳達尊天卑地之意，「郊」是為彰顯天道，是對天神位格最崇高的敬禮，直接垂繫於天，故天與地並不竝立，郊祭只是祭天之禮，自古並無「祭地」之禮，但有「祭社」之禮，潘璜的論述可說是完全否定「北郊」的正當性。<sup>109</sup>

### （五）從制度更易合宜與否論之

此論點強調歷代開國制度皆為新創，但後繼之君不可更易。張邦奇認為「道」是古今恆常不變之理，但「制度」則出於人為，隨時宜而變化，自古歷代開國之君各有不同的創制，如云：

夏之禮樂，商湯易而新之，商何必泥於夏也，然而商之高宗，必不改成湯之制作也。商之禮樂，周武王周公易而新之，周何必泥於商也，然而周之宣王，必不改文武之制作矣。是故商周之制，太祖可以不因，而太祖之制，陛下不可以不守。<sup>110</sup>

107 明·魏校，《魏恭簡公集》〈郊祀論下——祭天〉，《明經世文編》卷152，頁1521-1522。

108 明·魏校：「天地渾是一體，正如我身；上帝至靈，正如我心；百神，正如我身百體魂魄，后土亦我體魄之大者耳，人之靈安得有二也。……程子曰：天地無二知，淵哉言也，豈惟天地一體，人與天地亦渾然同體，形骸雖各間隔，而一氣相貫通，人但知軀殼內是吾身，而不知通宇宙是吾身。」同上註，頁1521。

109 明·潘潢，《潘簡肅公文集》〈郊祀對〉，《明經世文編》卷197，頁2026。

110 明·張邦奇，〈郊祀議〉，《明經世文編》卷147，頁1462。



此說指出歷代立國無不是另創新制，但開國之君制定的各項儀節、制度名物，繼承之君必須依循不得更易，明白地勸諫嘉靖皇帝應當遵守祖制。張氏並反問，古代許多制度如封建制、井田制皆已不復行，為何獨泥於郊祀一事；萬鏗也以周禮已不合時宜，詰問嘉靖皇帝為何獨要採行其中的分祀之制。<sup>111</sup>

值得注意的是，屠應峻雖支持分祀制，但認為自漢元帝之後出現合祀，後雖分合未定，但洪武十二年後既已為合祀，就不應再更動。他以合祀、分祀皆為皇祖舊制，與其「從祖而與古弗合，固不若從祖而循古者之尤為愈也。」<sup>112</sup> 屢應峻並不堅持所認同的分祀制，而是從現實面考量，認為行分祀必定要興齋宮服殿、另建丘壇，所耗財力甚浩繁，應以不變更為宜。

霍韜認為國家制度的成熟與否，應以「後定」者為完善，太祖既以合祀繼於分祀之後，必是有其考量因素，反對夏言稱「恢復」祖制的說法，他說：

凡國家制度，率以後定為善，皇祖於前十年行分祀，後二十年行合祀。太宗遷都，率從合祀，是合祀者祖宗定制也。……今從分祀曰復初制，則國號亦復初制，而曰吳也，可乎？<sup>113</sup>

霍韜直指「初制」與「祖制」之間的矛盾，其直率的言辭雖言之有理，卻也為自己帶來入獄的厄運。

持守「祖制」既定，不應輕易議禮是許多議禮者共同的論述，以董玘的論述最為深入，他以孔子「毋輕議禮」的觀點，指《禮記》〈禮器〉云：「誦詩三百，不足一獻；一獻之禮，不足以大饗；大饗之禮，不足以大旅；大旅具矣，不足以饗帝，毋輕議禮。」<sup>114</sup> 意指若人不學於禮，便不得輕言議論，即使能夠誦詩三百，也不足以行小祀禮，不能談及宗廟、五帝等較大的禮，何況是更大的祭天之禮，引申為識見貧乏的人如何擔當重大禮制的議論呢？

111 明·萬鏗，《萬太宰奏疏》〈陳愚忠以俾郊議疏——天地分合〉，《明經世文編》卷 151，頁 1506-1509。

112 明·屠應峻，《屠漸山集》〈應制陳言疏——大祀〉，《明經世文編》卷 236，頁 2468-2470。

113 明·霍韜，〈與夏公謹書〉，收入黃宗羲編，《明文海》（《文淵閣四庫全書》（電子版），香港：迪志文化出版，2000），卷 53，頁 24。

114 《禮記》〈禮器〉，《十三經注疏》，頁 775。



有條件的支持分祀的董玘，對議禮的態度相當慎重，他說：「重大之典欲復其初，宜必慎所處矣。」<sup>115</sup> 魏校也以當年太祖論國家重典的嚴謹，必有其精意默感之處，後人豈可輕易論斷，並對此次議禮感到惶恐，他以「孔子戒學者毋輕議，臣自後不敢輕言，臣今所言者，亦禮之文也。」<sup>116</sup> 說明自己僅是就禮文來討論，而非議論國家之禮制。

除前述五種論述主軸外，國家財力的考量也是重要因素，如萬鏗直指各地出現凶荒、父子相食的現象，發賑已使內帑難繼的財政窘況，若更改郊禮必是丘澤修治、儀物增改，不知又將耗費多少國家元氣。<sup>117</sup> 李時也以建壇造工程浩繁，勞費不貲，代表禮部提出折衷方案，<sup>118</sup> 他們共同的憂慮是國家財政吃重的負擔，但在嘉靖皇帝的眼中卻是最無關痛癢的問題。

## 六、結語

嘉靖間郊祀禮的議論過程中，各方的拉鋸力量交錯衝撞，有主導議論兼最高仲裁的嘉靖皇帝；有揭開史上郊祀禮議論的帷幕兼理論分析的張璁；有策士兼推動者的夏言；有直言極諫不畏最高權力者如霍韜、張邦奇等；還有在矛盾衝突的夾縫中尋找可行之道的禮官們，他們可都是在自己崗位上盡忠職守。

考察在廟堂上對抗主流意識的種種論述，發現他們並不以追求郊祀禮制的真理性為最終目標，對宋代理學家講究禮義之論也頗不以為然，如霍韜斥責夏言是「誦宋儒穠語（即饗語）以誤主上」，<sup>119</sup> 再者，張璁本意是傾向分祀的觀點，卻多次繞彎勸阻嘉靖皇帝勿躁進，其前後表現出自我矛盾與衝突尤為一典型。而從各方紛陳的論述中來看，潛伏一股無形的制約力量，這股

<sup>115</sup> 明·董玘，《董文簡公集》〈慎重祀典事——郊祀分合〉，《明經世文編》卷 152，頁 1517-1519。

<sup>116</sup> 明·魏校，《魏恭簡公集》〈郊祀論下——祭天〉，《明經世文編》卷 152，頁 1519-1525。

<sup>117</sup> 明·萬鏗，《萬太宰奏疏》〈陳愚忠以俾郊議疏——天地分合〉，《明經世文編》卷 151，頁 1508。

<sup>118</sup> 《明世宗實錄》，卷 111「嘉靖九年三月辛丑」條，頁 6-7。

<sup>119</sup> 明·霍韜，〈與夏公謹書〉，《明文海》卷 53，頁 26。



無形的力量，朝向不應、也不須改制的基調，藉由經典的真偽問題、心安與否的良知問題，以及天地的宇宙位格、四時倫序、陰陽更替等概念，試圖建立一套知識系統，如闡發合祀禮較合於心安、心安在於精誠至極；天地一體如身心百體不可分；分祀的時序錯逆不可謂禮；後定之「祖制」勝於「初制」等等，顯示廷臣在議論之外，其實還存在另一層的政治目的，就是當皇權日益壯大的情勢下，為臣者需要在治道的理論上有所樹立，進而形諸制度以制君，<sup>120</sup>這班廷臣不僅從制度著手，也訴諸人君之上更高的天道，一如明初儒者王禕（1322-1374）〈祈天永命疏〉所云：「所以祈之者，人君修德而已，君德既修，則天眷自有不能已者。……人君莫先法天道、莫急於順人心。」<sup>121</sup>這段話充分道出儒臣對人君的最高期許，為臣者期許唯一獨擅祭天的人君，能在安定天人秩序中扮演修德厚生者，始得上天的佑護。這是自西周以來，依據人間君主修德與否以掌握國家治亂的邏輯法則，通過制禮作樂的行為規範所體現的最高道德，《周書》〈召誥〉云：「王敬所作，不可不敬德。」<sup>122</sup>又《詩經》〈周頌·維天之命〉：「維天之命，于穆不已，于乎不顯，文王之德之純。」<sup>123</sup>這些德治思想都不斷出現在這班廷臣的論述中。故此，郊祀禮的變革，就身為天子的嘉靖皇帝而言，是獲得制禮支配權的大勝利；就議禮群臣而言，他們站在國家治道的制高點，建構一套政治論述，以平抑肆意升高的皇權為目的，即便最後是失敗，但在堅持以修德為尚、以治亂為念的政治理念上，他們可謂是全力以赴了。

若就制度本身來論，前有程頤、朱熹等不以經典文本為據，而從禮義與表徵意涵來論，咸以為天地並不合祭，明中期以後的學者也多認為分祀是合理且合禮，如吳廷翰（生卒不詳，約嘉靖中期人）從郊祭、社祭的觀點，認為天地分祭據孔子「郊社之禮，所以事上帝」的原則，郊、社二字已見分曉。<sup>124</sup>清初毛奇齡（1623-1716）認為天地只有分祭，並不合祭，說：「既

120 有關「制君」的觀點，參考高明士，〈皇帝制度下的廟制系統——以秦漢至隋唐作為考察中心〉，《文史哲學報》40（1993）：55。

121 明·王禕，《王忠文公集》〈祈天永命疏〉，《明經世文編》卷4，頁34-35。

122 《尚書》〈召誥〉，《十三經注疏》，頁176。

123 《詩經》〈周頌·維天之命〉，《十三經注疏》，頁362。

124 明·吳廷翰：「〈召誥〉明有「用牲於郊」與「社於新邑」之文，此亦可見。若以郊為合祭天地，則不當又舉社言。若以社非地，則又不當與郊並言。孔子蓋曰：『郊社之禮，所以



祭天必當祭地，既有南郊必當有北郊。」<sup>125</sup>以為二郊之名見於諸經，並不始於《周禮》，重批以二郊之名始於《周禮》之人是「不學之徒」，毛氏的釋經立論與程朱理學的學術門徑迥然不同，卻都歸納出天地分祀的結果。吳鼎（無錫人，乾隆元年（1736）進士）從曆法上論，認為分祭之禮較合祭更具崇敬之意，指姚淶建子宜分、建寅宜合的說法為無稽。<sup>126</sup>秦蕙田的《五禮通考》對明代郊祀禮下了註腳，指古代主張合祭者從王莽、蘇軾到姚淶、張居正都疏於學術之誤，他說：「國之大事在祀，祀之至大者，莫如兩郊分合之議，自漢迄唐宋雖屢更而未定，明世宗始斷然行之。」<sup>127</sup>足見他十分肯定嘉靖皇帝更定郊祀禮的歷史貢獻。故此，即或是嘉靖出於徇私的意圖，<sup>128</sup>吾人卻不能僅視做一意孤行論之，實係長期天地合祀禮呈現出禮制的闕陋與禮義不彰，給了嘉靖皇帝改制的空間。

就政治改革的層面來看，後人對嘉靖朝對禮制整體的變革也多持肯定，張居正對嘉靖皇帝政治與禮制更定都給予高度評價，在〈世宗實錄序文〉言：「凡諸大政令之因革，大典禮之制作，咸稽謀于天，會通古今，經畫自心，毅然獨斷，一洗俗吏牽迹，經生手文之陋。……興建廢墜，五禮式敘，百度惟貞。」<sup>129</sup>清初修《明史》的諸學者對嘉靖朝更定祭祀禮制，以為「皆能折衷於古」，唯對於徇私情而改廟制的做法認為有違大統，不免落入「以明察為始，而以豐昵終」的缺憾。<sup>130</sup>但總體言之，嘉靖朝更定禮制對其後明清兩代皆有深遠影響。

做為傳統國家中最隆重的郊祀禮，也是源自於經典文本的郊祀禮，歷代

事上帝也。』天地之不合祭，與社外無祭地之禮，一言以決之矣。」見《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984），卷下〈甕記〉，頁120。

125 清·毛奇齡，《郊社禘祫問》，收入《百部叢書集成》第109冊（臺北：藝文印書館，1968），頁1-6。

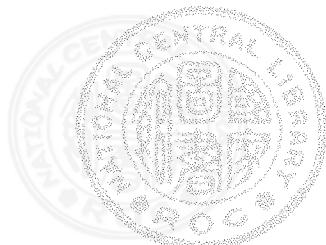
126 清·吳鼎，〈辯姚淶孫承澤天地社合一祭〉，引自秦蕙田，《五禮通考·吉禮二十》，卷20〈圜丘祀天〉，頁14-15。

127 清·秦蕙田，〈圜丘祀天〉，《五禮通考·吉禮二十》卷20，頁16。

128 霍韜看出嘉靖皇帝變更祖宗定制的意圖，將來可能變更九廟的說法，後來也果然應驗。見清·谷應泰，〈更定祀典〉，《明史紀事本末》（臺北：三民書局），卷51，頁532。

129 明·張居正，〈大明世宗肅皇帝實錄序〉，《明世宗實錄》，頁7447。

130 《明史》，卷47〈禮制一〉：「其更定之大者，如分祀天地，復朝日夕月於東西郊，罷二祖並備，以及祈穀大雩，享先蠶，祭聖師，易至聖先師號，皆能折衷於古。」頁1224。



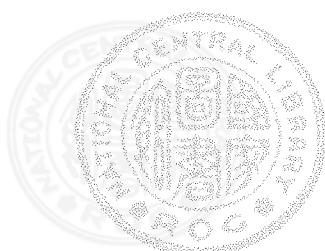
詮釋者賦予不同的政治意涵，也營造了一個超越時空的議論場域，成為思維變化的學術議題，也成為歷史深厚的政治議題，一千五百餘年來天地分合的擾攘，在嘉靖朝達到顛峰，也在嘉靖朝做了最後總結，自此至清帝制結束，郊祀禮都為天地分祀。

修訂稿完成於 2005 年 9 月 10 日

## 引用書目

### 一、傳統文獻

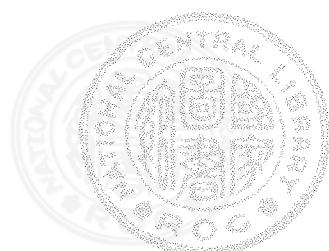
- 《十三經注疏》(全文標點本)，北京：燕山出版社，1991。
- 東漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·朱熹著，黎清德編，《朱子語類》，臺北：正中書局據明成化九年江西藩司覆刊  
宋咸淳六年黎氏刊本影印，1970。
- 宋·胡宏，《胡宏集》，北京：中華書局，1987。
- 宋·程顥·程頤，《二程全書》北京：中華書局，1981。
- 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》，北京：中國書店據世界書局1936年版影印本，1986。
- 元·脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1997。
- 明·董倫等，《明太祖實錄》、《明世宗實錄》，據北平圖書館紅格鈔本微捲縮編，南  
港：中央研究院歷史語言研究所校印，1984。
- 明·方獻夫，《西樵遺稿》，《四庫全書存目叢書》集部第 59 冊，濟南：齊魯書社，  
1997。
- 明·王圻，《續文獻通考》，《四庫全書存目叢書》子部第 187 冊，1995。
- 明·王禕，《王忠文公集》，《明經世文編》，北京：中華書局，1997。
- 明·丘濬，《大學衍義補》，京都：中文出版社據日本寛正四年 1792 年和刻本影印，  
1979。
- 明·朱厚熜·張璁，《諭對錄》，《四庫全書存目叢書》史部第 57 冊，1996。
- 明·余繼登，《典故紀聞》，臺北：大立出版社，1985。
- 明·吳廷翰，《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。
- 明·姚淶，《姚翰林文集》，《明經世文編》。



- 明・夏言，《夏桂洲先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第74、75冊，1997。
- 明・梁儲，《梁文康集》，《明經世文編》。
- 明・張邦奇，《張文定甫川集》，《明經世文編》。
- 明・張璁，《嘉靖祀典考》，明烏絲欄鈔本，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏本。
- 明・張璁，《太師張文忠公集》，《四庫全書存目叢書》史部第77冊，1996。
- 明・屠應峻，《屠漸山集》，《明經世文編》。
- 明・萬鐙，《萬太宰奏疏》，《明經世文編》。
- 明・董玘，《董文簡公集》，《明經世文編》。
- 明・潘潢，《潘簡肅公文集》，《明經世文編》。
- 明・歐陽鐸，《歐陽南野集》，《明經世文編》。
- 明・霍韜，《明良集》，《四庫全書存目叢書》史部第47冊，1997。
- 明・魏校，《魏恭簡公集》，《明經世文編》。
- 清・毛奇齡，《郊社禘祫問》，《百部叢書集成》第109冊，臺北：藝文印書館，1968。
- 清・秦蕙田，《五禮通考》，臺北：聖環出版社據清味經堂刊本縮版影印，1994。
- 清・黃宗羲編，《明文海》，《文淵閣四庫全書電子版》集部，香港：迪志文化出版，2000。

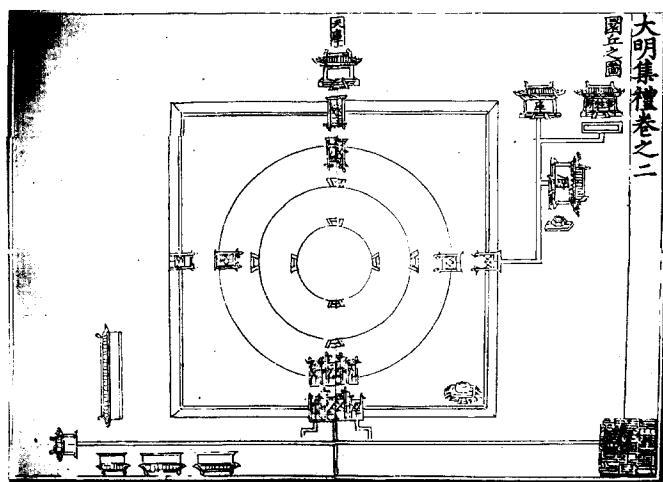
## 二、近人論著

- 小島毅 1989 〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》第108冊，東京：東京大學東洋文化研究所，頁123-219。
- 小島毅 1992 〈嘉靖の禮制改革について〉，《東洋文化研究所紀要》第117冊，東京：東京大學東洋文化研究所，頁381-426。
- 小島毅 1979 〈魏晉より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について〉，《史學雜誌》88.10: 22-63。
- 山内弘一 1983 〈北宋の時代郊祀祭祀〉，《史學雜誌》92.1: 40-66。
- 西嶋定生 1961 《中國古代帝國の形成と構造》，東京：東京大學出版會。
- 西嶋定生 1970 〈皇帝支配の成立〉，收入岩波講座「世界歴史」四《東アジア世界の形成》，東京：岩波書店，頁217-256。
- 西嶋定生 1993 〈東亞世界的形成〉，《日本學者研究中國史論選譯》第2卷，北



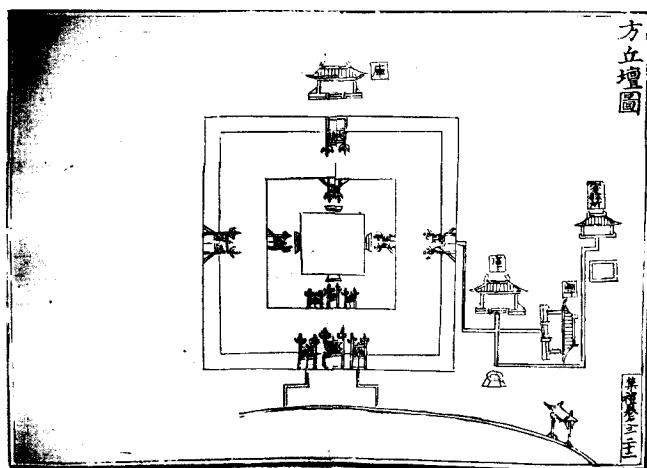
- 京：中華書局，頁 88-103。
- 甘懷真 2003 《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：喜瑪拉雅基金會。
- 林延清 1993 《嘉靖皇帝大傳》，瀋陽：遼寧教育出版社。
- 金子修一 1978 〈中國古代に於ける皇帝祭祀の一考察〉，《史學雜誌》87.2: 36-64。
- 金子修一 1982 〈中國——郊祀と宗廟と明堂及び封禪〉，收入井上光貞等編，《東アジアにおける儀禮と國家》，東京：學生社，頁 179-221。
- 金子修一 2001 《古代中國と皇帝祭祀》，東京：汲古書院。
- 張榮明 1993 《權力的謊言——中國傳統的政治宗教》，臺北：星定石文化。
- 張鶴泉 2002 《周代祭祀研究》，臺北：文津出版社。
- 間嶋潤一 1987 〈鄭玄の祭天思想に就いて——《周禮》國家に於ける圜丘祀天と郊天〉，《中國文化》（漢文學會會報）45: 25-38。
- 陳戎國 2002 《中國禮制史》，6冊，長沙：湖南教育出版社。
- 黃俊傑 2001 《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》，臺北：喜瑪拉雅基金會。
- 劉增貴主編 2002 《法制與禮俗》，《第三屆國際漢學會議論文集》，臺北：中央研究院史語所。
- 羅冬陽 1998 《明太祖禮法之治研究》，北京：高等教育出版社。
- 錢 穆 1977 《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局。





圖一 圓丘之圖

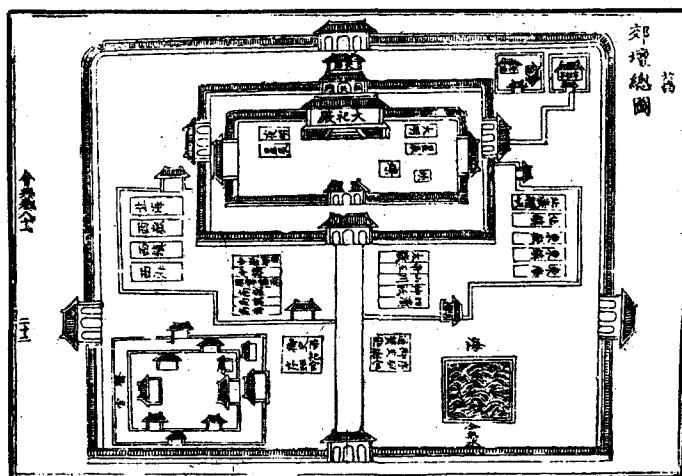
洪武元年圓丘祀天圖，位於鍾山之陽。引自明·徐一夔等撰，《大明集禮》（臺北：國家圖書館藏明嘉靖九年六月內府刊本），卷2，頁1。《大明集禮》為明太祖時編纂之禮書，已散佚，現存刊本為嘉靖九年重刊本。



圖二 方丘之圖

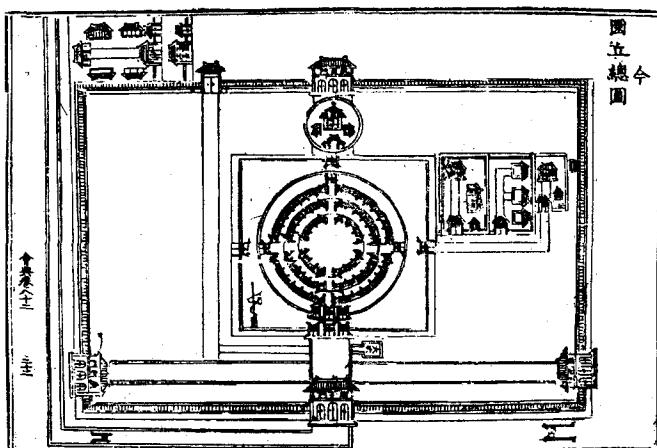
洪武元年方丘祀地圖，位於鍾山之陰。引自明·徐一夔等撰，《大明集禮》卷3，頁22。





圖三 舊郊壇總圖

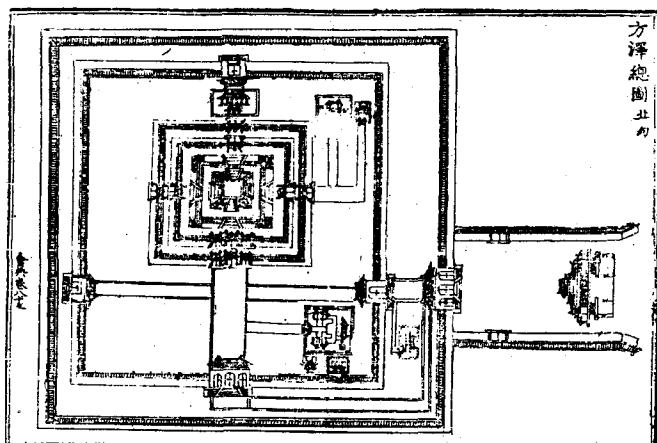
自洪武十二年起合祀天地於大祀殿內。從此總圖可看出除屋祭天地外，也與諸神、人鬼共祭。引自明·李東陽撰，申時行重編，《大明會典》（《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，據萬曆內府刊本），卷81〈禮部·郊祀一〉，頁444。



圖四 圓丘總圖

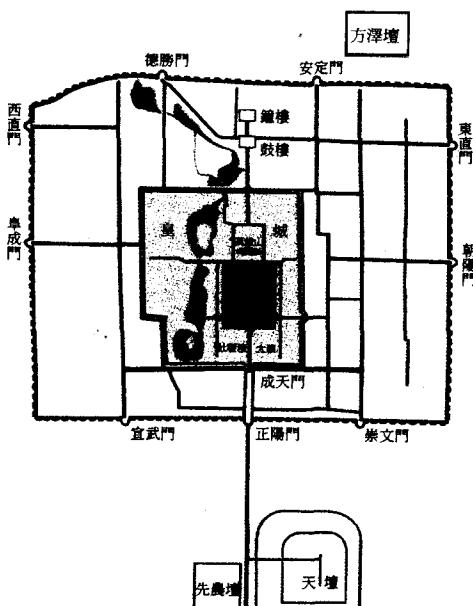
嘉靖九年改於圓丘祀天，定名為天壇，位於北京城南郊。引自明·李東陽撰，申時行重編，《大明會典》，卷82〈禮部·郊祀二〉，頁465。





圖五 方澤總圖

嘉靖九年改於方澤祀地，定名為地壇，位於北京城北郊。引自明·李東陽撰，申時行重編，《大明會典》，卷 82〈禮部·郊祀三〉，頁 476。



圖六 明代北京城平面示意圖

天壇祭天，位於城南正陽門外，永定門內；方澤壇祭地，位於城北偏東，安定門外。引自喬勻等著，《中國古代建築》（臺北：木馬文化出版社，2003），頁 175。原示意圖上無方澤壇，此圖上之方澤壇為本文作者據正確方位增補。

## **Heaven and Earth, Separated or United? Observations on the Controversies Concerning the State Sacrifice of *Jiao* During the Jiajing Reign of the Ming Dynasty**

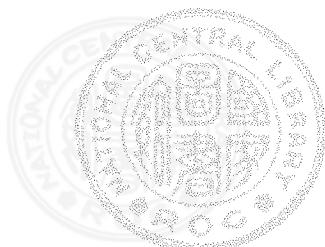
Rebecca Lien Chang \*

### **Abstract**

The solemn state sacrifice of *Jiao* 郊祀, a part of the institution of the traditional imperial rites, was supposedly based on the ancient classics; however, in practice it often became the focus of controversy over differing interpretations, with no final conclusion being reached on the issue for a thousand years. The crux of the debate revolved around the topic of “united” or “separated” rites of offering to Heaven and Earth. Until the time of the Jiajing 嘉靖 reign of the Ming dynasty, the separated offering rite was changed to the united form. In the ninth year of the Jiajing period, the emperor Shizong 世宗 opened an arena of ritual discussion, asking his subjects to publicly express their own points of view regarding the state sacrifice of *Jiao*. The subjects all meticulously examined the sources of the ritual institution, as well as the explanations of ritual meaning, and most of their expositions supported the so-called “united offering rite” 合祀, which had been against the original intention of Shizong, who had in fact expected the “separated offering rite” 分祀 to be upheld. Through the exchanges and conflicts between the sovereign and his subjects, the theories and political ideas of the latter can be seen, and constitute a unique topic of research. The dispute in past dynasties regarding the

---

\* Rebecca Lien Chang is an assistant professor in the Department of History at National Dong Hwa University.



“separated” or “united” offering rites reached its peak and also concluded during the Jiajing period. Henceforth, the separated offering rite to Heaven and Earth became the standard practice of the state sacrifice of *Jiao* until the end of the Qing dynasty.

**Keywords:** state sacrifice of *Jiao* 郊祀, offering rites to Heaven, ceremony, Jiajing 嘉靖, Ming dynasty

