

明代嘉靖朝宗廟禮制變革 與思想衝突之討論*

張 璉**

嘉靖一朝對宗廟禮制做了突破性的變革，觸及的議題甚多，包括議尊號、立廟、祧遷、位次、祭法與建築等等，幾乎是對傳統宗廟禮制進行總體檢。在長達二十餘年的變革過程中，從諸臣對於禮經的詮釋與辯論，已顯露出傳統宗廟禮制中蓄積了長時期的爭論與困惑，並且隱藏著許多思想意識上的不確定性。

本文循著嘉靖初年議尊號的過程，通過對關鍵參與者思維論辯的考察，探究蘊含在新舊制度因革中的思想衝突或糾葛，包括帝王的傳位法、天子父在宗廟中的身份、宗廟始祖的認定、宗廟規制的變化及宗廟位次等方面，從種種思想意識上的矛盾與衝突，爬梳出潛藏於制度本身難解的問題，進而做系統性的歸納與討論。嘉靖朝挑起宗廟禮制的辯論與爭議，恰恰是對千餘年以來宗廟禮制的一大反思，在百餘年之後再度被清代儒者提出來討論，並對

* 本文為國科會計畫「分合之外：明代嘉靖朝郊禮與廟制變革議論之考察」(NSC93-2411-H-259-005)部分成果，初稿曾於2005年8月16日蘭州西北師範大學舉辦「第十一屆國際明史學術討論會」發表。感謝兩位匿名審查人的指正，使本文修改後更為周全，特此致謝。

** 國立東華大學歷史學系助理教授。

清代學者在禮學方面的省思與考證奠下重要的基礎。

關鍵詞：宗廟、宗廟禮制、廟制、嘉靖、明代

一、前言

宗廟為古代帝王祭祀祖先的場所，宗廟的設立出於後世子孫「祀乎其先」、「追養繼孝」¹的原初精神。自秦漢大一統帝國建立後，歷代帝王仿殷周古禮，「分地建國，置都立邑，設廟祧壇墀而祭之」，²皆以營建都邑與宗廟為開國的首要工程，並令儒官制定各項禮儀，做為國家禮制依循之大典。綜觀各代的宗廟禮制，從儀度、器物的繁複，到禮儀制度的更迭變化，其間的因革損益本自有其漸，然而，歷代禮官儒臣討論宗廟禮制時，卻多是旨趣分歧、議論紛紜。宋代理學家程頤有言：「禮治則治，禮亂則亂，禮亡則亡，禮存則存，上自古始，下逮五季，質文不同，罔不由是。然而世有損益，惟周為備。」³程頤的說法似乎只對了一半，歷代固然因質文各有不同，國家的興衰與禮的治亂確實息息相關，然而禮制僅以周禮為備嗎？自西周以來建立的宗廟禮制，除了史料文獻的殘缺不足，禮書經典的真偽難辨，又漢代以降的儒者詮釋禮制本質的差異與歧見甚大，都造成禮制更迭與爭議的主因，但更重要的是，不能忽視制禮背後的最大權力中心，往往是禮制更定變化的主要動力，對於考察明代嘉靖一朝的禮制變化則尤為至切。

嘉靖時期的宗廟變革，基本上必須從正德 16 年(1521) 4 月追崇興獻王尊號談起，循著議尊號的過程，引發後來的廟制更定與諸般議論，直至嘉靖 24 年(1545) 7 月太廟落成才結束，其間許多思想意識的對立與衝突交互激盪，恰恰是對千餘年以來宗廟禮制進行一大反思，甚至影響著後來乾嘉學者在禮

¹ 《禮記·中庸》：「宗廟之禮，所以祀乎其先也。」〈祭統〉：「祭者，所以追養繼孝也。」吳樹平點校，《十三經》(北京：燕山出版社，1991)，頁902、876。

² 《禮記·祭法》第23，《十三經》，頁864。

³ [宋]程頤，〈禮序〉，《二程集·河南程氏文集》(北京：中華，1981)，《遺文》，頁668-669。

學上的研究方向。對於已奉行一百五十餘年的明代宗廟禮制，在經歷二十餘年突破性的變革中，朝堂上議論迭起，觸及的議題甚多，包括議尊號、立廟、祧遷、位次、祭法與建築等等，幾乎是對傳統宗廟禮制進行總體檢，通過諸臣對禮書經典的詮釋與辯論，顯露出傳統宗廟禮制中，蓄積了長時期的爭議與困惑，隱藏著許多思想意識上的不確定性，都從嘉靖這場禮制改革風波一一迸發出來。

近代三十年來學術界對嘉靖朝禮制的變革逐漸重視。有關國家禮制的研究，可推至 1970 年代日本學者西嶋定生(1919-1998)的研究為代表，先是從中國皇帝制度與國家特質的議題，逐步趨向禮制的細部討論，⁴為郊祀禮、宗廟禮與孔子禮等重要的國家禮制提供了新的研究方向，不過後進學者的研究多是以隋唐以前為主，如金子修一有兩篇專文討論郊祀、宗廟、明堂與封禪等禮制的變化；⁵高明士〈皇帝制度下的廟制系統——以秦漢至隋唐做為考察中心〉，⁶他們研究的時代下限僅及於唐代。專論明代嘉靖禮制的以小島毅〈嘉靖の礼制改革について〉一文為發端，對大禮議所引發的禮制改革做一廣泛性的討論，包括天地郊祀禮、配侑宗廟、孔子祭禮與皇后參禮等。⁷此外，澳洲學者 Carney T. Fisher(費克光)*The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*，該書從楊廷和的選擇討論到嘉靖皇帝的選擇，並對過程的轉折變化，包括禮儀立場的分歧、經典與傳統的爭議、宗法與人性

⁴ 西嶋定生對於中國國家禮制方面的重要著作，有〈皇帝支配の成立〉(1970)，收入岩波講座《世界歷史四：中國古代帝國と東アジア世界》(東京：東京大學出版會，1983)，頁217-256，以及《中國古代國家と東アジアの世界》(東京：東京大學會出版社，1983)。

⁵ 金子修一有關國家禮制的著作，主要有〈魏晉より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について〉，《史學雜誌》，第88卷第10期(1979)，頁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 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(1993.06)，頁53-96。

⁷ 小島毅對宋明時期國家禮制方面的著作，主要有〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》(東京：東京大學東洋文化研究所，1989)108冊，頁123-219；〈嘉靖の禮制改革について〉，《東洋文化研究所紀要》(東京：東京大學東洋文化研究所，1992)117冊，頁381-426。

的對抗等都有所討論，是西方學者中討論嘉靖皇位繼承的一部重要力作。⁸近幾年來兩岸學界對於嘉靖的禮制變革也有較多的關注，如林延清《嘉靖皇帝大傳》(1993)第5章專論嘉靖朝的祀典更定，肯定嘉靖的改革及其在中國制度史上的地位。⁹趙克生的博士論文〈明朝嘉靖時期國家祭禮改制研究〉(2003)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。¹⁰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〉(2005)，主要是析論嘉靖君臣間的政治文化，也論及宗廟禮制的更定過程及其呈現的政治意義。¹¹以嘉靖廟制為主的單篇論文有王柏中〈明嘉靖年間的廟制變革問題試探〉與趙克生〈明代的藩王繼統與廟制變革——以永樂、嘉靖為中心〉。¹²此外，張壽安《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》一書，¹³從關切清儒禮學的思想來源為出發，進行對宋明時代議禮思想的探源與比較，對照的歷史實例即是以宋明時期的禮制議論為核心，尤其對明代大禮議而引發的諸般問題是該書討論的基本依據。從上述的研究成績來看，中外學界對於嘉靖時期禮制改革的議題，已逐步走出傳統侷限在政治鬥爭的觀點，轉以新的研究視角來討論，由於起步未久，尚有研究發展的空間。

本文在既有的基礎上，旨在考察政治運作下宗廟禮制的變易，通過對關鍵參與者的思維論辯，探究蘊含在新舊制度因革損益中的思想對立與激盪，

⁸ Carney T. Fisher (費克光), *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong* (Sydney: Allen & Unwin, 1990), 另作者於1977年密西根大學博士論文為 *The Great Ritual Controversy in Ming China*.

⁹ 林延清, 〈改正祀典樹功業〉, 《嘉靖皇帝大傳》(瀋陽:遼寧教育, 1993), 頁96-116。

¹⁰ 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)。

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〉(國立政治大學歷史學系碩士論文, 2005)。

¹² 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141-146; 趙克生〈明代的藩王繼統與廟制變革——以永樂、嘉靖為中心〉, 《中國史研究》, 2005年第1期, 頁149-158。

¹³ 張壽安, 《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》(南港:中央研究院近代史研究所, 2001)。

包括帝王的傳位法、天子父在宗廟中的身份、宗廟始祖的認定、宗廟規制的變化及宗廟位次等方面，從種種思想意識上的矛盾與衝突，爬梳出潛藏於制度本身難解的問題，進而做系統性的歸納與討論。由於嘉靖朝在禮儀制度方面的爭議與變革，在百餘年後再度被清代儒者提出來討論，並對乾嘉學者在禮學方面的省思與考證奠下重要的基礎，故本文經由考察嘉靖朝宗廟禮制的變革與觀念的對立，亦可折射於明清禮制與禮學內在思路的轉化與脈絡。

二、宗廟禮制更定的背景

嘉靖時期的宗廟變革，肇因於朱厚燄的皇位繼承問題，基本上得從正德16年(1521)4月為追崇興獻王的尊號談起，明史上著名的「大禮議」事件由此發端，本文並不討論事件的本身，而是循著議尊號的過程，分析其後相互激盪出諸般思想意識的對立與衝突。

時年15的少年朱厚燄，奉祖訓及武宗遺詔以兄終弟及之名義，以藩王之子的身份登基，¹⁴在由安陸出發至京師的過程中，已顯露出對禮儀形式的堅持與定見。為著即位禮儀該由東安門入文華殿，或是由大明門入皇城，未來新君首度與群臣發生爭執。對朱厚燄而言，從哪個門進入皇城，意義至關重大，因為不同的進門禮儀代表著不同的身份認定，¹⁵在一番折衝協調後，最後確定從大明門入，直接進行天子即位禮，此次君臣的齟齬為日後各項禮儀的衝突埋下了種子。嘉靖皇帝在即位的第6天，即命禮官集議追崇其父興獻王的尊號，很短的時間內朝堂上匯聚成兩股不同的議論浪潮，雙方都各持其理，且各守其禮，彼此針鋒相對，難有定論。

表面上看，議尊號與宗廟禮制似無直接相關，其實是一體的兩面。議尊號的本質內涵是為「正名」，寓含有三層意義，且彼此間有相互牽制的關係，

¹⁴ 武宗遺詔為楊廷和所擬，遺詔內容見《明世宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所校印，1984，北平圖書館紅格鈔本微捲縮編印），卷1，正德16年4月癸卯條，頁1a。

¹⁵ 由東安門入文華殿，是以嗣位皇子的身份入京；由大明門入皇城，是以嗣位之君的身份入京，二者入京之禮呈現出不同的意識型態。

其一，是對嘉靖皇帝身份的認定，是嗣位皇子或是嗣君？其二，是對興獻王與嘉靖皇帝關係的認定，是叔侄關係或是父子關係？其三，興獻王議定尊號後，在宗廟中的身份認定為何？是否稱宗？如何入廟？以上三層寓意，都牽動著宗廟禮制的內容。議尊號首先碰觸的問題，就是嘉靖皇帝的身份為何？引發出嗣與不嗣、考與不考的衝突，於是繼統繼嗣之辨，大宗小宗之別便接踵而來，細究其問題焦點應是在於帝王傳位法的認知衝突，以及宗統君統的分合問題。

(一) 帝王傳位法的商榷

議禮的楊廷和(1458-1529)一派發揮宗法制度的大小宗理論，兼採「為人後者為之子」¹⁶說法，力主嘉靖皇帝必須由小宗入嗣大宗才能繼承帝統，應尊孝宗為皇考，原親生父母改為叔父母，所以繼嗣先於繼統。張璁(1475-1539)一派則除扣緊《祖訓》所示「兄終弟及」法之外，指「為人後者」說法只適用於大夫以下，不適用於天子諸侯，當天子諸侯無嗣時，則以兄終弟及之禮，故無所謂「無後」之慮，又兄終弟及法屬於倫序，實為繼統，非為繼嗣，認為自古以來，君位相傳得其常者為父子，不得其常者則為兄弟、伯叔姪，故統與嗣不同。¹⁷兩造皆各據其理，爭論愈演愈熾。而所爭論的根源，在於傳位法認定的分歧，統嗣之辨、大小宗之別都是由此引申而出的議題。

究竟何為「兄終弟及」？依據殷商時代的傳位法，係指同母系出身之弟的傳位原則，此傳位原則可從商紂王的出身明顯看出，自紂王的前四世康丁起已由兄終弟及轉為父子相傳，傳至紂王這一世時，紂王卻以同母兄弟中之行三而繼位，《呂氏春秋》與《史記》都指出其關鍵，主要是因紂母生二兄長時的身份尚為妾，生紂時已為正妻王后，故紂是以嫡長的身份繼立。¹⁸紂

¹⁶ 《春秋公羊傳·成公十五年》，《十三經》，頁1775。

¹⁷ [明]張璁，《張文忠公文集·正典禮第一疏》，收入陳子龍(編)，《明經世文編》(北京：中華書局，1997)，卷176，頁1785-1786。

¹⁸ 見[秦]呂不韋，〈當務〉，《呂氏春秋》(臺北：臺灣中華，1979)，卷11，頁8。[漢]司馬遷，《史記·卷三·殷本紀》(臺北：鼎文，1993)，頁105。江林昌，《夏商周文明新探》(杭州：浙

王繼位之例，明顯地是以「立子以貴不以長」的原則，並反映出兩個現象：一是殷商末期已逐漸從兄終弟及朝向立嫡制度發展；一是殷商時期據母親身份的貴賤尊卑區分嫡、庶，做為王位繼承資格的鑑別依據。對此清初儒者毛奇齡(1623-1716)有詳細的分析，他指出嘉靖議禮諸臣誤解「兄終弟及」四字，以致倫序大失，「兄終弟及」是指同母之弟(嫡弟)，而非同父之弟(庶弟)，嚴格來說未有以伯叔父之子或群從兄弟而稱「弟及」者。¹⁹毛氏進一步分析古代傳位之禮有三種類型：一是分先君之一體，且為長嫡者，是為「正體」；二是雖母弟、父弟，皆分先君之一體，而非長非嫡者，是為「體而不正」；第三種，皆非先君之一體，如庶族親王、庶族兄弟之子，而必取其嫡與長者，是為「正而不體」。²⁰前兩種的傳位方式，因皆與先君同體，必定是親子或親弟，符合傳子與弟及之禮；第三種則指無子無孫時所採之禮，正好與武宗的情況相同，毛氏認為應在憲宗的 10 個皇子中，擇其孫輩的嫡長者繼武宗之後，其身份正好為武宗的下一代，但楊廷和不取武宗庶族之子，反取武宗庶族之弟，即武宗的從兄弟，以至造成嘉靖皇帝繼位後難定身份的尷尬處境，既似是繼武宗之後，又似是繼孝宗之後，終而陷入父子、兄弟、祖孫、伯叔多重身份的爭議。除毛奇齡外，任啟運(1670-1744)也針對「為人後者」的繼嗣問題，指出「祖宗之統可繼，而父子之名不可假也。」²¹認為繼統的身份並不等於父子名份，如古代的繼統有父子、有兄弟、有祖孫，並不都是父子關係，故不能強加父子之名，換言之，父子相承只是繼統中之一種。

不過，清初知識界有與毛、任二氏不同的看法，如王夫之(1619-1692)討論濮王典禮之議，以為宋英宗入繼大統時，世系已變，故「天子弗與，則稱謂可絕，又何必致疑於名之何稱？」既與本生父的名份與恩義不再，則「無

江人民，2001)，頁228-251。

¹⁹ [清]毛奇齡，《辨定嘉靖大禮議》，收入《百部叢書集成》(臺北：藝文印書館，1968)，卷1，頁1-20。

²⁰ [清]毛奇齡，《辨定嘉靖大禮議》，卷1，頁3。

²¹ [清]任啟運，《為人後者為之子辨上》，《清芬樓遺稿》，卷3，收入《叢書集成續編》(上海：上海書店，1994，常州先哲遺書本影印)128，頁4a。

喪畢致祭之禮」，天子不可為之服期等等；²²又如雷竑(1696-1760)肯定程頤、楊廷和的說法，堅持一父一統、統嗣合一的立場，批評毛氏的說法混淆不清。固然毛奇齡的部分論述尚有未周之處，用詞也有過激的缺失，²³然而受到批評的主要原因與清初學風崇尚程朱之學有關。反而是毛氏將嘉靖時宗廟禮制的爭議帶進了禮學討論的範疇，對後來清儒學術的反思與發展具有開啟之功是不爭的事實。²⁴

撰寫《明史》的史家們不僅對嘉靖初年群臣憾門慟哭指為「過激且愆」，也指楊廷和一派以司馬光、程頤等先儒成說為據，卻未能「熟計審處、準酌情理」，衡量世宗奉詔承嗣與預養宮中之例互異，終而落入「爭之愈力，失之愈深」的後果。²⁵趙翼(1727-1814)也對楊派舉漢宋之例與世宗的處境，難以類比，並對後人總是萬口一詞的「是」楊廷和而「非」張璠，認為皆是「循聲附和之謬」，而肯定《明史》中的評論公允至當。²⁶由此可見，清以後的史家已逐漸脫離嘉靖以降偏向一方的觀點，隨著時代與學術的變化，而有不同的歷史思維與評述。

晚近，王國維(1877-1927)在《殷商制度考》也討論到殷商帝王傳位與繼承制度，再次澄清兄終弟及的本義，²⁷尤其是毛奇齡從宗法制度的根源探討，

²² 見[清]王夫之，〈濮王典禮之議〉，《宋論》，卷5，收入《船山全書》（長沙：岳麓書社，1988）第11冊，頁148-151。

²³ 繼毛奇齡之後，乾嘉學者段玉裁對毛氏觀點做了修正，並對明代大禮議有更周全而精微的討論。張壽安認為毛奇齡的未周之處在於對「繼爵業」與「立後」的身份意義未能釐清透澈，見張壽安《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》，頁254。又毛氏在《辨定大禮議》序言中稱：「撰為《辨定大禮議》二卷，雖言稍激切，幸非劄奏，且後儒史論縱橫不擇，多有大聲疾呼，以明其意者，孟子曰非好辯也。」《四庫全書總目提要》對毛氏的《廟制折衷》與《大小宗通釋》分別批評「其好強辯也」與「好為強辯，遂併沒所長也。」（見《四庫全書存目叢書》經部108冊，頁550；562-563）可見毛氏為要扭正前人觀點，故意用激烈的言詞以喚起注意。

²⁴ 有關清代學者對於明代宗廟禮制考證的討論，詳見張壽安《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》第3章，頁215-335。

²⁵ [清]張廷玉等，〈贊曰〉，《明史·卷一百九十二·（楊慎等）列傳第八十》（北京：中華，1974），頁5105；[清]張廷玉等，〈贊曰〉，《明史·卷一百九十一·（毛澄等）列傳第七十九》，頁5078。

²⁶ [清]趙翼，〈大禮之議〉，《陔餘叢考》（臺北：新文豐，1975），卷4，頁9-11。

²⁷ 王國維，〈殷周制度考〉，《觀堂集林》（臺北：河洛出版社，1975），卷10，頁454-462。

為大禮議難解的議題解開了迷思。

(二) 宗統君統合一或分立

嘉靖皇帝在繼承皇位的同時，衍生出統嗣的議題，反映出大宗小宗、宗統君統的衝突。楊派嚴格區分大小宗等級名份，認為必須以義為先，「立宗所以繼統，立嗣所以承宗，統之與宗初無輕重。」²⁸故先入繼大宗，繼承宗統，然後才為君統；也從昭穆之制考量，以為「廢小宗，昭穆不亂，廢大宗，昭穆亂矣。」²⁹他們重在維繫大小宗的等級名份與宗廟昭穆之序。張璠等人則看重家系倫理，以為倫序當立，帝王的正統倫序是依時而定，父子天倫則是自然天定，皆非人為所可勉強，並以嘉靖皇帝未嘗立為皇子，與漢宋不同，席書並指出：「自古天子無大宗小宗，亦無所生所後。」³⁰的說法，認為以伯為父、以父為叔的做法有違倫理，而繼統已寓繼嗣之意，不必強置父子之名才稱為繼統。

兩派所爭論的焦點，在於宗法制度中大小宗的問題，究竟如何區分「大宗」與「小宗」？尤其席書提出「自古天子無大宗小宗」究為何意？又「宗統」與「君統」二者是合一或是分離？在一般觀念中多以宗法制度是「大宗分小宗，小宗又分小宗，繁細無底止。」李宗侗對《禮記·喪服小記》「別子為祖，繼別為宗」解釋：「長支為大宗，餘子就成為小宗，……別子就是我所謂餘子。因為自從他方獨立成一個家，方與長子分別，所以名為別子。因為他成了獨立支的家長，所以他亦成了祖。」³¹關於「大宗」、「小宗」的界定與解釋，莫過於王國維的考證最為精闢，他在《殷周制度考》中考察西周宗法制度，指出西周天子、諸侯，無大宗之名而有大宗之實，既是「君統」也是「宗統」，他說：「唯在天子諸侯，則宗統與君統合，故不必以『宗』名。」

²⁸ [清]張廷玉等，《明史·卷一百九十一·列傳第七十九》，頁5061。

²⁹ [明]楊廷和，〈請正綱常昭典禮疏〉，清高宗(輯)，《御選明臣奏議》，卷17，收入《百部叢書集成》(臺北：藝文印書館，1966)34，頁6b-7b。

³⁰ [明]席書，〈議大禮疏〉，《御選明臣奏議》，卷19，頁4a-5a。

³¹ 李宗侗，〈宗族通論〉，《中國古代社會史》(臺北：中華，1963)，頁191-213。

大夫士以下，皆以賢才進，不必身是嫡子，故宗法乃成一獨立之統系。」³²顯示出天子諸侯是「宗統」與「君統」合而為一，而大夫以下因據「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗」³³的原則，故必須區分「宗」(即大宗)與「小宗」之別。對此毛奇齡也曾有過討論，唯以「別子之身即為大宗」的論點與禮經中「別子為祖」之義有些出入，³⁴而王國維不落入經文中，從制度層面明晰地指出大夫以下是「君統之外復戴宗統」，所緒之統是「宗統」而非「君統」。³⁵王國維釐清了一般對天子諸侯有大、小宗之別的誤解，指出唯天子諸侯是「宗統」、「君統」合一，自大夫以下只言「宗統」，不言「君統」。

案「君統」是政治、尊尊的問題，「宗統」是家系、親親的問題，楊派以政治承緒高於家系關係，認為立宗所以繼統，立嗣所以承宗，只有重大宗而輕本生關係才可以繼統，故在「君統」大旗下，應當捨棄個人私親私情，訴諸「國無二統，身無二考、尊無二上」的論述，³⁶這對於甫一登基即一心追崇生父議尊號的嘉靖皇帝而言無疑是巨大的阻礙。反觀，張璁一派則是掌握住宗法制度基本的精神，指出「自古天子無大宗小宗，亦無所生所後」的說法，並認為「繼統」實寓「繼嗣」之義，而反對繼嗣，他們辯論的內涵與毛奇齡所說的「後者後其爵位，非後其身體」，³⁷及王國維以「宗君合一」的說法相近。職是之故，大禮議前期看起來是為著迎合嘉靖皇帝的心意發展，然在宗法制度上的辯論，卻也是循著「宗統」、「君統」合一的理論走向。

三、宗廟禮制變革的思想衝突與激盪

嘉靖皇帝的嗣位身份，在嘉靖 3 年(1524)左順門事件之後已不再是問

³² 王國維，〈殷周制度考〉，《觀堂集林》，卷10，頁454-458。

³³ 《禮記·喪服小記》第15，《十三經》，頁806。

³⁴ [清]毛奇齡，《大小宗通釋》，收入《四庫全書存目叢書》(濟南：齊魯書社，1997)經部108冊，頁551-563。

³⁵ 王國維，〈殷周制度考〉，《觀堂集林》，卷10，頁462。

³⁶ [明]楊廷和，〈請正綱常昭典禮疏〉，《御選明臣奏議》，卷17，頁7a。

³⁷ [清]毛奇齡，《辨定大禮議》，卷2，頁15。

題，但就整個宗廟禮制的變革而言，不過是前奏曲罷了，為興獻王在宗廟中找到定位，才是正式進入宗廟禮制變革的主題。此後，一些潛藏已久根深柢固的禮制觀念，都逐漸浮現出來，反映出親親尊尊的失衡與世統廟統的糾葛不清，茲析論於下。

(一)「天子父」在宗廟中的身份認定

興獻王的尊號前後經過數度變易，從最初的「皇叔父」、「本生興獻王」到「興獻帝」，再從「本生皇考恭穆獻皇帝」、「皇考恭穆獻皇帝」，至最後尊崇為長達 21 字的「睿宗」廟號。在興獻王的身份確定為「皇考」後，為「天子父」安頓在宗廟中的地位成為最終努力的目標。議禮初期，張璁一派基於尊尊親親並行不悖的原則，幾次提出「尊崇墓廟」、「別立廟祀」，³⁸建議在京師內另立獻皇帝廟，也就是在太廟之外另立一百世不遷之廟，以全孝道。未料此議一出，後來的發展與引發的連鎖效應，遠遠超過原先立廟的本意，完全不在掌控之中。依其演變發展，可分兩階段來論：1.從家廟與世廟；2.從獻皇帝廟到稱宗祔廟，這兩個階段都反映出傳統思想中親親尊尊之間的嚴重衝突。

1.從家廟到世廟——親親與尊尊的衝突

最初，張璁等人建議為獻皇帝立廟於京師，將安陸的家廟提升為京師的禰廟，分析其做法有兩種意義，一是奉皇考為禰廟，於至親不廢，是為親親；一是隆尊號而不入太廟，於正統無涉，是為尊尊，在尊尊親親兩不相悖情況下，天理與人情皆可兼顧，³⁹既可於太廟行正統之禮，又可於獻皇帝廟奉以私親之禮，二者之禮尚不相衝突，如《禮記·大傳》所云：「上治祖禰，尊

³⁸ 當時提出建議人不少，包括有張璁、熊浹、喬宇、方獻夫、席書等，見谷應泰，《明史紀事本末》（臺北：三民，1985），卷50，頁510-519。

³⁹ [明]席書，〈議定大禮疏〉，《明經世文編》，卷183，頁1869-1870。

尊也；下治子孫，親親也。」⁴⁰張璠一班人以親親為訴求，以興獻王之所以能稱帝，是因「天子父」之故，但也強調不得稱宗，是因未曾登帝位之故，所以張璠等人在有限度的範圍內，制約於「興獻帝之異群廟，在稱帝而不稱宗」的框架中，⁴¹只是建禰廟之議仍遭到反對，但爭論因著左順門事件而暫息，直到嘉靖4年(1525)何淵提出立「世室」與崇皇考於太廟，再度引起爭議。

立「世室」之議，不僅是要將獻皇帝神主入太廟，更是要在太廟中成為百世不遷之廟，不但跨越了原來親親尊尊並行的規範，也為日後稱宗祔廟指出一可行的方向。張璠等人一反原先立廟的積極態度，斥責立「世室」入太廟是干紀亂統、紊亂昭穆，指若將獻皇帝入太廟，如何安置帝王的位次？倘序於武宗之上，是為干統，倘序於武宗之下，則是紊亂昭穆之序，張璠以為：「孝子之心無窮，分則有限，得為而不為，與不得為而為之，均為不孝。」⁴²認為「孝心」之名並非無限上綱，親親之仁有一定的分際。不過，朝堂之上已為著獻皇帝神主應否入太廟，再度爭辯得沸沸揚揚。最後，在群臣強力反對下，嘉靖皇帝不再堅持稱「世室」，勉強接受另立禰廟，稱為「世廟」(嘉靖5年建成，1526)，但堅持從太廟的廟街門外開一條通道直達世廟，定祭祀世廟之日與太廟同一天，於每年歲暮時次第舉行。

「世室」之議的出現，實可歸咎於歷史的錯謬。「世室」二字本於《周禮·考工記》：「夏后氏世室，殷人重屋，周人明堂。」⁴³後世儒者對於「世室」的解釋不一，有做宗廟之義解；⁴⁴有做魯公之廟；⁴⁵有做周文王、武王的文武

⁴⁰ 《禮記·大傳》第16，《十三經》，頁813。

⁴¹ [明]方獻夫，〈議大禮疏〉，《御選明臣奏議》，卷17，頁10b-11a。

⁴² [明]張璠，《張文忠公文集·廟議第一》，《明經世文編》，卷177，頁1798-1799。

⁴³ 見《周禮·冬官考工記》：「夏后氏世室……。殷人重屋……。周人明堂……。」，《十三經》，頁511。

⁴⁴ 《禮記·明堂位》：「太廟，天子明堂。」周之太廟即明堂，太廟亦即宗廟，見《十三經經文》(臺北：臺灣開明書店，1991)，頁62。

⁴⁵ 見《春秋公羊傳·文公十三年》：「世室屋壞，世室者何？魯公之廟也。周公稱大廟，魯公稱世室，群公稱宮。此魯公之廟也。曷為謂之世室？世室猶世室也，世世不毀也。」《十三經》，頁1743。

「二世室」，且為百世不遷之廟；⁴⁶也有認為文武「二世室」是漢儒附會出來的，應該是指魯公之廟為文世室、武公之廟為武世室，⁴⁷種種說法無一定論，不過，後世一般普遍以「世室」為文王武王的不祧之廟。無論前儒做何種解釋，皆可知「世室」意味著具有特殊功德而百世不遷之義，以獻皇帝由藩王一躍而為天子父，從地方家廟到京師的禰廟，可謂已發揮「追養繼孝」的孝道精神於極致，然以其既未在位一日，更無立國之功可言，又豈有人太廟、立世室之理？議者若非昏昧無知，便是別具用心，可合理的推斷應是藉著重定宗廟系統，另立一支自獻皇帝而出的帝系，以模糊或淡化孝宗、武宗的正統地位。

從家廟到世室，再到世廟，反映出親親尊尊之間的嚴重失衡。親親尊尊原本是宗法制度結構下的兩種特質，結合血緣關係的親親之仁與政治理法的尊尊之義，《中庸》說：「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」⁴⁸《孟子》也說：「親親，仁也；敬長，義也；無它，達之天下也。」⁴⁹故此可知，天下禮法是建立在倫理與等級名份兼具的基礎上，但當親親與尊尊對立衝突時，如何衡量孰輕孰重，親親之仁，講求血統關係的人情與心安，但標準難定；尊尊之義，講求政治關係的權威與制度，不容以理相爭，以古代經學家為例，鄭玄(127-200)、王肅(195-256)二人對禮經喪服的詮釋就不同，鄭玄尚理法，王肅重人情，在理法與人情之間如何取其平衡，一直是議禮者的難題。⁵⁰宋代理學家在天理勝人欲的基本論述下，已指出遵循的原則，如朱熹(1130-1200)所言：「欲盡親親之仁，必由尊賢之義，故又當知人。親親之殺，尊賢之等，皆天理也，故又當知天。」⁵¹朱熹以天理為最高的準則，嘉靖時期即是在程朱理學的思想背

⁴⁶ 如漢韋玄成、鄭玄，唐賈公彥，宋朱熹等都做此解釋。

⁴⁷ [明]季本，《廟制考議》，收入《四庫全書存目叢書》經部105冊，頁34。

⁴⁸ 《禮記·中庸》第31，《十三經》，頁903。

⁴⁹ 《孟子·盡心上》，《十三經》，頁2260-2261。

⁵⁰ 參考李小平，〈禮「親親」「尊尊」孰重之辨〉，《孔孟月刊》，第20卷第11期，頁3-6。

⁵¹ [宋]朱熹，〈中庸章句〉，《四書集註》(臺北：藝文印書館，1980)，卷20，頁15-16。

景下議禮，當張璁等人訴諸人情與孝心，建議另立廟祀，兼顧親親尊尊並行的原則，楊派則以「遵祖訓，本禮經，守師丹、程頤之論」⁵²反對立廟，尊尊重於親親是其一貫的主張，堅持以天理綱常為先。兩派說法在親親尊尊孰重孰輕之間各自尋找出路，但是當「世室」之議一出，使原本尚且維繫於親親尊尊的平衡準則失去了分際，也失去了論述的範疇，後來雖一時之間尚在群臣的掌握之中，但從其後的顯陵(獻皇帝的陵墓)改制、擴充世廟樂舞的規模來看，⁵³私親之仁已遠遠壓過尊尊之義，更遑論後來稱宗祔廟之舉，已嚴重破壞禮節儀度所規範之極限。

2. 從獻皇帝廟到稱宗祔廟——世統與廟統糾葛不分

嘉靖 14 年(1535)，嘉靖皇帝對世廟的「世」字有所顧忌，一方面認為與太宗百世不遷的世室之名相重，另一方面擬以「世」字做為以後升祔的宗號，⁵⁴後來藉避渠道為由遷建世廟，於 15 年 10 月更名為「獻皇帝廟」，⁵⁵新廟距群廟都宮不遠，民間對京城裡太廟與獻皇帝廟並存，流傳著「一個皇城兩個廟」的笑話。⁵⁶「獻皇帝廟」是嘉靖為尊皇考而立的廟祀，本已具有獨廟獨享之義，但畢竟與入祀太廟不同，若未能在現有的禮制上有所突破，勢難達到稱宗、祔廟的目的。

為獻皇帝稱「宗」，是出於嘉靖 17 年豐坊(1500-1570)之議，不僅尊崇為「宗」，並祀於明堂以配上帝，其議可謂與何淵世室之議一樣荒誕。隨後又是一番議論，此時期的主要論述者為嚴嵩(1480-1569)，嚴嵩從最初的「今日稱宗之禮，必有未安於聖心者」的說法，改口為「皇考稱宗在今日不為過情」，再改口為「加宗皇考只是個崇上之義，……宜奉皇考祔孝宗之廟」云云，⁵⁷嚴

⁵² [清]谷應泰，《明史紀事本末》，卷50，頁518。

⁵³ [清]谷應泰，《明史紀事本末》，卷50，頁527。

⁵⁴ 《明世宗實錄》，卷172，嘉靖14年正月壬午條，頁3724-3725。

⁵⁵ 《明世宗實錄》，卷192，嘉靖15年10月己亥條，頁4059。

⁵⁶ [明]李詡，〈十可笑〉，《戒庵老人漫筆》(北京：中華，1982)，卷2，頁48。

⁵⁷ [明]嚴嵩，〈明堂秋享大禮議〉、〈獻皇帝稱宗大禮議〉、〈遵照御製或問獻皇帝祔廟文皇帝

嵩的態度前後三變，可見朝廷上已缺乏制衡的論述機制，當時楊廷和已罷，張璁已死，方獻夫(?-1544)雖在朝如在隱，夏言(1482-1548)又有意迴避不議，議禮諸臣幾乎亡斥殆盡，唯唐胄(1471-1539)獨力上疏力爭，卻落得拷打降為庶民的後果。嘉靖皇帝特別親製《明堂或問》，⁵⁸設計 10 個模擬問答，闡述其對配帝明堂與尊宗之義的理由與決心。《明堂或問》的內容並無有力的經典依據，唯以血緣親情為論述的核心，闡發「嚴父莫大於配天」的孝道倫理，⁵⁹稱配享明堂俱仿周制，強調稱宗與祔廟是一體，此外，也稱太宗地位「當以祖字列之」，頌讚其功可比創業之祖。嘉靖 17 年(1538) 9 月，尊崇獻皇帝諡號為「睿宗知天守道洪德淵仁寬穆純聖恭儉敬文獻皇帝」，廟號「睿宗」，⁶⁰並祔於太廟，躋於武宗之上，同時也尊太宗文皇帝廟號為「成祖」。從此，獻皇帝以藩王的身份正式稱宗，嘉靖皇帝為天子父在宗廟中的身份認定，至此告一段落，前後歷時 13 年。

稱宗與祔廟的問題，須溯至殷商時代，古代為奉祀追崇死後的帝王而定廟號，稱「祖」、稱「宗」必依其功德而定。《孔子家語》云：「古者祖有功而宗有德，謂之祖宗者，其廟皆不毀。」⁶¹《漢書注》也云：「祖之稱始，始受命也。宗之稱尊，有德可尊也。」⁶²西周、兩漢大體以開基立國者稱祖，有德者始稱宗，直至王莽稱三宗的做法，使原本「祖功宗德」的本意漸失。顧炎武《日知錄》指出：「稱宗之濫，始於王莽之三宗，稱祖之濫，始於曹魏之三祖。」⁶³主張祖宗名實已不相符，不如除去帝王廟諡的稱號。王鳴盛也指帝王無代不稱宗，唐代乃始做俑者，但都不如曹魏連稱三祖來得荒唐，

稱祖議》，《明經世文編》，卷219，頁2284-2290。

⁵⁸ 見明世宗，《明堂或問》，收入《四庫全書存目叢書》史部268冊，頁768-772。

⁵⁹ 《孝經·聖治》第9，《十三經經文》，頁2。

⁶⁰ [清]張廷玉，〈加上諡號〉，《明史·卷五十一·志第二十七·禮五》，頁1328。

⁶¹ [魏]王肅注，〈廟制〉第34，《孔子家語》(臺北：世界，1983)，卷8，頁78。

⁶² 見[清]張廷玉，〈大饗禮〉，《明史·卷第四十八·志第二十四·禮二》，頁1158。

⁶³ 清顧炎武指出廟諡之濫用，使祖功宗德之意盡失，應去除廟諡名號，如王莽尊元帝號為告宗，成帝號為統宗，平帝號為元宗，卻去宣宗的廟號，是所謂的「王莽三宗」；又曹操武帝廟號為太祖，曹丕文帝號為世祖，曹叡明帝號為烈祖，即所謂「曹氏三祖」是也。見顧炎武，〈除去祖宗廟諡〉，《日知錄集解》(臺北：臺灣中華，1984)，卷14，頁5a。

他說：「自李唐始，無代不稱宗，其濫斯極。要未有若魏之三世連稱為祖，尤振古未聞。」⁶⁴可見歷代廟號稱謂與原初設立的本意差距甚大，但無論如何，皆不見有從未在位一日者稱宗之例。嘉靖皇帝為獻皇帝稱宗又祔廟的做法，已超出傳統廟號設立的範式，獻皇帝既非祖又非宗，「稱宗」使獻皇帝難以處於列宗之中，「祔廟」配享更不知置太祖、太宗於何地。再者，以「睿宗」之名入太廟序於武宗之上，係將生倫之序與人君相授的次第相混淆，亦即世統與廟統糾葛不分，實為干統紊亂昭穆，從原本尚可謹守於親親尊尊的原則，發展至稱宗祔廟的脫序變化，絕非當初議禮者所可逆料。

(二) 宗廟始祖的認定

明代宗廟中的始祖為誰，在嘉靖以前未有定論。

明代宗廟的設立甚早，在朱元璋即吳王位之前一年底(1367)，已於著手營建廟社與宮室，⁶⁵當時所建宗廟只是吳王廟，立有四親廟於南京宮城東南，兩年後隨著朱明帝國的建立，吳王廟順理成章的成為朱明皇室的宗廟。四親廟為太祖的四世祖，依世序最遠者分別為德祖居中，懿祖居東第一廟，熙祖居西第一廟，仁祖居東第二廟，皆南向，每廟中各奉神主，建築格局為都宮之制。洪武 8 年(1375)以處於偏狹地勢而改建太廟為同堂異室的規制，以德祖居中南向，懿祖、熙祖、仁祖以昭穆之序分居左右，並東西方向朝德祖，廟祀之禮此時大體確定，此後 110 年間未有大幅度的更動。隨著各帝漸次升祔，由四廟陸續增至九廟，至孝宗登基時(1487)首度面臨宗廟祧遷之事。

1. 祧遷何祖？

憲宗在位時九廟已齊，成化 23 年(1487) 憲宗新死、孝宗繼位，受於九

⁶⁴ [清]王鳴盛，〈三祖〉，《十七史商榷》(臺北：大化，1984)，卷40，頁341。

⁶⁵ 《明太祖實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所校印，1984，北平圖書館紅格鈔本微捲縮編印)，卷21，至正26年12月己未條，頁104。

廟廟數之限，須先行祧遷，憲宗神主始得入祔。所謂「遠廟為祧」、⁶⁶「親盡宜毀」⁶⁷是依親疏遠近、五服關係為標準，古人立廟向上及於高、曾、祖、禰四世，做為親廟之極盡，親盡則必毀廟，遷主入於遠廟為祧廟。祧廟的原則雖已見於古代經典，然而在實踐過程中則爭議甚多，從西漢元帝處理首宗祧禮，就因眾議難決而延宕近一年始得裁決之例，可知祧禮的爭議由來久矣。

孝宗初立即面臨祧遷問題，這是開國以來首次議祧遷之禮，至於應祧遷何祖？廷臣各有不同的看法。禮部以倪岳(1444-1501)為代表，認為太祖既尊德祖為高祖，其地位可比擬商周之契、稷，應為百世不遷之祖，故主張祧懿祖(曾祖)，懿祖以下依次祧遷於夾室。⁶⁸倪氏所論，主要是援引宋儒王安石(1021-1086)與朱熹的觀點，北宋神宗時為祧遷之事曾引發爭論，神宗即位時(1068)原已祧遷僖祖(宋太祖之高祖)，後因王安石(1021-1086)為相而恢復，並定為始祖，⁶⁹改祧順祖(宋太祖之曾祖)，此後翼祖、宣祖依次祧遷，當時司馬光(1019-1086)、韓維、孫固等群議力爭無效。至南宋寧宗(1195)採納諸臣之議，併祧僖宣二祖，別建四廟以奉祧主，朱熹又爭之不勝，⁷⁰認為僖祖比之如周之后稷，太祖太宗比之如周之文武，應以僖祖為始祖。倪氏據王安石、朱熹之論，認為應祧懿祖，而以德祖為始祖。

吏部侍郎楊守陳(1425-1489)則建議應遵據古制，首先應改九廟為七廟制，又以古代天子皆「祖功而宗德」，有功德者始得為祖為宗，德祖只可比為商之報乙、周之亞圉，而不可比之為契、稷，主張應同時祧遷德、懿、熙三祖，成為七廟，而以太祖為始祖。⁷¹指王安石但論「本統」不論「功德」，而以僖祖為始祖的觀念有誤，不僅至徽宗時祧宣祖，僖祖居於尊位，而堂堂

⁶⁶ 《禮記·祭法》第23，《十三經》，頁865。

⁶⁷ [漢]韋玄成等奏云：「祖宗之廟世世不毀，繼祖以下，五廟而迭毀，……太上、孝惠廟皆親盡，宜毀。」見[東漢]班固，《漢書·卷七十三·韋賢傳第四十三》(北京：中華，1962)，頁3118。

⁶⁸ [明]倪岳，《青谿漫叢·祧廟疏》，收入《明經世文編》，卷77，頁657-658。

⁶⁹ 見[宋]王安石，〈議僖祖祧遷〉，明唐順之(輯)，《荊川先生右編》，收入《四庫全書存目叢書》史部71冊，頁323。

⁷⁰ 見[宋]朱熹，〈論四廟祧主〉，《四庫全書存目叢書》史部71冊，頁331-332。

⁷¹ [明]楊守陳，《楊文懿公奏疏·題禮儀事》，收入《明經世文編》，卷66，頁555-567。

開國的太祖在 140 年後仍未能南向，尚列昭穆之中，於心有所不安。並指朱熹顧忌於祧僖祖時，禘祫之祀則是教祖宗來就子孫的說法，多取自王安石之說，不足為論，且終宋之世，仍以有功德者為始祖，最終還是祧僖祖，以藝祖(宋太祖)為太祖。所以，應當祖有功者而祧無功者，時享時尊太祖，禘祭時尊德祖，才是合於古禮。⁷²

倪、陳二說各持其理，倪氏以王安石、朱熹的說法為據，卻於禮、於義都不免有些牽強；楊氏則以為時異殊制，指強以無功者為始祖，致有功之祖卻不若創業之君，實有失尊卑先後之倫。二者持論之高下立見分明，然而孝宗採納禮部的建議，祧遷懿祖，奉德祖為始祖，此時距明太祖死(1398)後已 90 年，太祖在宗廟中的地位尚未提高，仍居昭穆之中。

不過，朱明宗廟的始祖並未因此確立下來，嘉靖 9 年(1530)因改郊祀禮為天地分祀，太祖太宗並配之禮也隨之改變，即天地郊壇以太祖獨配，罷太宗配享，從郊祀配享禮的改變，已透露出嘉靖皇帝銳意提高太祖地位的徵兆。隔年，嘉靖皇帝與張璁討論禘祫禮後，以太祖「重闢宇宙」、「開運肇基」⁷³之功壓於德祖，應居寢殿正中，為不遷之祖，令禮部更改祧遷之禮，改祧德祖，太宗以下以次奉遷，而奉太祖為始祖，德祖為「所自出之帝」，⁷⁴如此一來，削去德祖長期居於始祖地位的尊崇性，抬高太祖在宗廟中的尊隆地位(距太祖死後 134 年)。嘉靖皇帝改祧遷，重定始祖，具有濃厚的政治宣示，一方面固然是強調太祖開基立國的政治地位，另一方面也不無隱喻自己重開基業之功德。

2. 誰為始祖？

改祧遷的同時也議定廟祀，在論及禘祫之禮時必定要碰觸「始祖」的問

⁷² [宋]朱熹，〈禮七·祭〉，《朱子語類》([宋]黎靖德[編]，臺北：正中書局，1970，明成化九年江西藩司覆刊宋咸淳六年黎氏刊本影印)，卷90，頁3658-3659。

⁷³ 見《明世宗實錄》，卷121，嘉靖10年正月辛卯條，頁2b；[明]申時行等，《大明會典·卷八十六·禮部·廟祀一》，收入《續修四庫全書》史部政書類(上海：古籍，1995)，頁525。

⁷⁴ 《明世宗實錄》，卷121，嘉靖10年正月壬辰條，頁2881。

題。禘祫之禮長期以來是經學史上爭論的議題，明代議禮諸臣討論禘祫禮時，雖未在經典詮釋上引發爭論，大致都認同：三年一祫、五年一禘；禘祭於始祖，不兼群廟；祫祭合祭列祖，必合群廟；以及禘大、祫小等基礎禮儀。由於禘禮是以祭「所出之祖」的追祀之禮，所以必須處理「誰為始祖」的問題，《禮記·大傳》有云：「禮，不王不禘。王者其禘祖之所自出，以其祖配之。」⁷⁵洪武初年禮官即是緣於「禘者，所以審禘始祖之所出」⁷⁶之義，以三代世系皆明白可溯，故可行禘禮，自漢以降歷代皆難以得知其始祖之所自出，所行之禮不過是祫禮而非禘禮，⁷⁷由於明太祖也以無從得知其始祖之所出，故也不行禘禮。換言之，禘禮自漢以降皆未真正的舉行。

直到嘉靖皇帝立意改太祖為始祖後，也亟欲掌握宗廟祭祀的解釋權，力圖恢復已廢千餘年來的大禘之禮，此時廷臣間為禘禮的始祖是誰又引發爭議。張璁以為既尊太祖為始祖，則宜尊德祖為所出之帝，所以應祀德祖於太廟，以太祖配祀。⁷⁸夏言則以為禘祭的始祖不應是德祖，而是德祖的遠祖，宜設「虛位」以祀，而以太祖配，分析夏言辯證的重點有三：(1)以「所自出之帝」之名加於德祖，卻又祧遷德祖不以之為始祖，在邏輯上是自相矛盾。(2)區分二個始祖的定義不同，太祖為太廟中的「始祖」，是「創業之始祖」；禘禮中的「始祖」是始祖之廟的「始祖」，是「上世之始祖」，二者意義不同不能相混淆。(3)禘祭有追享之義，若禘以德祖，祫以大廟，則懿、熙、仁三祖既不得相從德祖於禘，又不得降從太祖於祫，等於是廢了三祖的祭享，於禮不合。夏言的理論堅實有理，嘉靖皇帝採納夏言建議，於嘉靖 10 年(1531) 4 月，舉行禘禮於太廟，以虛位形式設皇初祖以神牌行大禘之禮，追祀始祖之所自出，南向，以太祖配，西向，定每逢辛、丙年舉行。後來於嘉靖 15 年舉行第二次禘禮，此後因故而未再舉行。

⁷⁵ 《禮記·大傳》第16，《十三經》，頁813。

⁷⁶ [清]張廷玉，〈禘祫〉，《明史·卷五十一·志第二十七·禮五》，頁1320-1321。

⁷⁷ 參考陳戍國，《中國禮制史》，元明清卷(長沙：湖南教育，2002)，頁241。

⁷⁸ 明世宗、張璁，《諭對錄》，卷26，嘉靖10年正月初三日對條，收入《四庫全書存目叢書》集部57冊，頁4b-6b。

經過祧遷與始祖的更定，嘉靖朝確立了太祖為宗廟中的始祖，及禘禮中的「虛位」始祖，既是上世遠祖，也是始祖之廟的始祖，以往德祖為尊的地位不再，禘禮的虛位遠祖不過是表達後世追享的孝心，真正改變的是尊隆太祖在宗廟中的地位。

(三) 宗廟規制的變化

宗廟規制包括建築格局與立廟廟數。就宗廟建築格局而言，有西周時代城垣式的「都宮之制」，也有一廟多室的「同堂異室」的規制；就立廟廟數而言，自漢以降各代的宗廟廟數，有七廟、九廟不等。

「都宮之制」又稱「都宮別殿」，是典型西周宗廟的建築格局，外有都宮、內有寢廟，各宮皆有門垣，太祖廟居北，餘廟以左昭右穆依次而南排列。東漢以後出現在一座廟堂之內，設置數個廟室，一室各藏一神主，太祖居中，餘皆以昭穆之序分列左右，是為「同堂異室」。「同堂異室」源於東漢光武帝為表明承襲前漢之統，在新都洛陽立高祖廟，廟內供奉成帝以前的諸神主，又在舊京長安的舊高祖廟中供奉成、哀、平三帝，此做法為一廟多室開了先河。明帝繼位後，遵光武帝的遺詔以簡約為度，不另建寢廟，僅藏主更衣別室，一仿光武帝的做法，「同堂異室」的規制自此確立，其後歷經魏、晉、唐、宋至元皆以此制行之。⁷⁹可見後世所說的七廟、九廟之「廟」，其實是指同廟而不同室的「室」。從七廟演變為七室，實因「同堂異室」的佔地空間小，又可縮短帝王往返祭祀的時程，為時代變遷的必然趨勢，堪稱是廟制史上的一大變革。⁸⁰

明初洪武制禮講求恢復古禮為務，遂一改千餘年來的宗廟格局，以都宮別殿形制營建四親廟，後因地勢偏狹，於洪武 8 年(1375)又改為同堂異室。究其原因，主要是受自然地形的影響，南京城四周環紫金山、玄武湖、長江、

⁷⁹ [清]張廷玉，〈廟制〉，《明史·卷五十一·志第二十七·禮五》，頁1314。

⁸⁰ [清]秦蕙田：「東漢明章廟制，古今一大更易也。五帝不相沿樂，三王不相襲禮，時移事異，實有不能盡合古人之勢。」〈宗廟制度〉，《五禮通考》(桃園：聖環，1994)，卷78，頁22。

秦淮河而建，都城難成方正格局，皇城又偏居東南一隅，按「右社稷，左宗廟」⁸¹的原則，宗廟必建於皇城之東，而建造都宮制的宗廟非有寬闊之地不可，對原已狹隘的城東而言，難有施展的空間，更遑論日後再添新廟，只有回頭效法唐宋廟制，改為前殿後寢、殿翼有兩廡的寢殿，內有九間，每間一室各藏一神主的同堂異室之制。

關於立廟廟數，按《禮記·王制》所云：「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與太祖之廟而五……。」⁸²〈禮器〉云：「禮有以多為貴者，天子七廟。」⁸³皆指出天子七廟，諸侯五廟，以次類推。然而，兩漢時代儒者的詮釋不同，對諸侯以下的廟數並無疑議，唯對天子廟數未有定論，有四廟、五廟、七廟、九廟等不同說法，歷代在宗廟的實際運作上也不一致。大體可歸納為七廟與九廟兩種觀點：一是七廟說，以韋玄成(?-36BC)、鄭玄(127-200)為代表，主張西周宗廟應由始祖后稷廟，文王武王為百世不遷的二祧廟，以及四親廟所組成，計為七廟，⁸⁴四廟、五廟的說法都涵屬於七廟說之中。另一說是九廟制，以劉歆(50BC-AD20)、王肅(195-256)為代表，劉歆以為文武二廟為有功德之祖宗，不在七廟數之內，所以七廟是由始祖后稷廟及天子六世祖的六親廟所組成，且不可預設宗之數，他說：「七者，其正法數，可常數者也，宗不在此數中。宗，變也，苟有功德則宗之，不可預為設數。」⁸⁵所以七廟之外，加上文武二廟是為九廟，王肅也循此說法。東漢經學家鄭玄與王肅，本以今古文派而對立，從廟數持論的分歧猶可見一斑。

歷代廟數的爭論主要是上述兩種說法的齟齬，以唐、宋兩代較為激烈，其他各代因國祚皆短，尚無須論及廟數與祧廟。以唐代為例，唐初高祖時立

⁸¹ 《周禮·春官》第3：「小宗伯之職，掌建國之神位，右社稷，左宗廟。」《十三經》，頁435。

⁸² 《禮記·王制》第5，《十三經》，頁724。

⁸³ 《禮記·禮器》第7，《十三經》，頁770。

⁸⁴ 參見[東漢]班固(撰)，[清]陳立(疏證)，〈宗廟〉，《白虎通疏證》(北京：中華，1994)，卷12，頁570。《漢書卷七十三·韋賢傳第四十三》，頁3118。鄭玄(注)，〈王制〉，《禮記鄭注》(臺北：新興書局，1989)，頁44。

⁸⁵ [東漢]班固，《漢書卷七十三·韋賢傳第四十三》，頁3118。

四親廟，太宗時增為七廟，即立高祖的前六世，另有一虛位太祖，計為七室；玄宗開元 10 年(722)時將獻祖宣皇帝從夾室恢復於正室，又將中宗還祔於太廟，成為八世九室，八世是因睿宗併入中宗，兄弟同為一世之故，司馬光(1019-1086)、呂希純對於此非七、非九的八世制，都指「其事不經見」。⁸⁶其後又以敬、文、武三宗同為一世，故終唐之世為九世十一室。⁸⁷宋初立四親廟，真宗時為七廟，至徽宗時採王肅的九廟說，以二祧廟不在七世之內，又以兄弟同世而異室，計有九世十二室。⁸⁸元代則以七廟為原則。明代自洪武八年改為「同堂異室」後，於寢殿設立九廟，此後各朝皆以九廟制為主。

至嘉靖 10 年(1531)正月更定廟祀後，遷德祖於祧廟，以太祖居寢殿正中，太廟奉太祖至武宗合計只有八神主，九廟中有一室無主，這是自憲宗以來九廟皆滿之後，首度出現空室的特殊景況。同年九月，嘉靖皇帝以父子兄弟同處一室，以於禮不合而詔李時、翟鑾、夏言等商議，以郊壇已改為天地分祀為前提，宗廟之制也應順應分祀制改為「都宮別殿」，⁸⁹後因夏言等未積極回應而暫時擱置。

嘉靖 13 年(1534)，南京舊太廟火災，湛若水(1466-1560)奏請重建南京太廟，交由群臣決議，夏言以為「國無二廟、神無二主」，⁹⁰認為應以北京做為宗廟社稷的根本，不應重建南京太廟，只在原遺址處修築牆垣，以古壇壇尊崇保護即可，並指這場大火非出於人為，稱是「北京宗廟，行將復古定制，久注淵衷。」⁹¹暗示改建北京太廟應是天意，並藉機建議改為都宮之制後應

⁸⁶ [宋]呂希純云：「皇祐之禮，事不經見，嘉祐既已釐正。」見[元]脫脫，〈呂公著傳〉，《宋史卷三百三十六·列傳第九十五》(北京：中華，1985)，頁10779。又司馬光云：「惟明皇立九室，祀八世，事不經見，難可依據。」[清]畢沅，《續資治通鑑·卷六十一·宋紀·仁宗體天皇帝》(臺北：臺灣中華，1981)，頁11。

⁸⁷ [宋]歐陽修，《新唐書卷十三·志第三·禮樂三》(北京：中華，1998)，頁333-347。

⁸⁸ [元]脫脫，〈宗廟之制〉，《宋史·卷一百六·志第五十九·禮九》，頁2565-2577。

⁸⁹ 《明世宗實錄》，卷130，嘉靖10年9月己卯條，頁3098-3099。

⁹⁰ [明]夏言，《夏文愍集——奉勅詳議南京太廟不當重建疏》，收入《明經世文編》，卷203，頁2134-2136。

⁹¹ [明]夏言，《夏文愍集——奉勅詳議南京太廟不當重建疏》，收入《明經世文編》，卷203，頁2135-2136。

恢復古制的「七廟」為宜，夏言對於太廟改建一事前後態度丕變，頗值得玩味。⁹²一場意外之火促成了嘉靖改建太廟的心願，於是新廟改為「都宮別殿」，從規制上看有八廟，太廟居中，南向，左為三昭廟，右為三穆廟，文祖世室於三昭之上，⁹³若採劉歆、王肅之說，世室不算在昭穆之中，故可稱為七廟，符合周禮；但從右穆之上為虛的形勢來看，預留為有功德之宗以百世不祧之意，故又可視為九廟，如此虛虛實實的做法，多少透露出嘉靖帝預為興獻帝祔廟做準備的跡象。

嘉靖 15 年(1536)「獻皇帝廟」建成，位於太廟的左方，距太廟、太宗廟及昭穆群廟更近，在形式上幾乎與太廟群並列，只是名義上尚未正式入祀太廟。接著，17 年 9 月為獻皇帝定下「睿宗」的廟號，自此獻皇帝正式稱宗，嘉靖追崇天子父的心願幾近完成，距入祀太廟也僅一步之遙了。

嘉靖 20(1541)年 4 月，北京太廟遭祝融肆虐，成祖、仁宗兩廟全毀，各群廟也受波及，22 年，嘉靖皇帝召集廷臣重新相度太廟規制，廷臣皆含蓄不明確回應，嘉靖皇帝遂以自省式的口吻，責備廷議都宮之制過於草率，以致驟遷成祖為世室，又以仁祖由左昭移為右穆，而紊亂昭穆班祔，因而決意放棄已實行七年的「都宮之制」，回復「同堂異室」的舊制。繼而，以每次祭祀太廟時，獨缺考廟為未安，於是一方面取消成祖的世室，併入群廟；一方面將睿宗正式入列太廟。⁹⁴24 年(1545)新太廟竣工，太祖以下原為八廟，加上睿宗廟，正好是九廟齊備。至於在同廟中，如何安排睿宗的位次？此又是另一個議題，將於下節討論。

回顧有明一代的宗廟規制，在立廟的廟數方面，先有楊守陳提出七廟的建議，未經採納，後來在改為都宮之制時，採用了變通的七廟格局，不過大抵而言，仍以九廟為主。自古廟數以多為貴，不僅是為彰明列祖列宗的賢德，也是做為後世的典範，《商書》云：「七世之廟，可以觀德。」⁹⁵不論七廟

⁹² 《明世宗實錄》，卷167，嘉靖13年9月辛未條，頁3659-3660。

⁹³ 《明世宗實錄》，卷167，嘉靖13年9月辛未條，頁3659-3660。

⁹⁴ 《明世宗實錄》，卷280，嘉靖22年11月壬戌條，頁5457-5458。

⁹⁵ 〈咸有一德〉，《尚書·商書》，《十三經》，頁133。

或九廟，多廟是為仰望祖先崇高的道德，具有濃厚的人文價值，追養繼孝是人的天性，然以不合禮制、牽強的手段取得一時的尊崇，卻也失去原初立廟的真義。以建築格局而言，洪武初年一反過去長期的同堂異室，興建都宮別殿式的宗廟，但 8 年後回復同堂異室；嘉靖 13 年再改為都宮別殿，7 年後又改回同堂異室，明代兩度宗廟建築格局的反覆，正好驗證了元代博士李時衍等所言：「歷代廟制，俱各不同。欲尊祖宗，當從都宮別殿之制；欲崇儉約，當從同堂異室之制。」⁹⁶由於「都宮別殿」的建築格局宏大，能充分表現宗廟莊嚴的氣勢，而「同堂異室」不以土木工程為重，而以簡約隆重為特色，可見得「都宮別殿」或「同堂異室」，皆各有其目的，而洪武、嘉靖兩朝的反覆，就是在尊祖與儉約兩種因素之間擺盪。不過，可以確定的是，自東漢以來「同堂異室」的建築格局，已是一種必然的趨勢，非為一味的遵循古禮(如洪武朝)或昵私尊父(如嘉靖朝)所能改變的。

(四)宗廟位次的重定

宗廟位次主要是指太祖廟與群廟的排列，包括祔廟與祧廟時神主移動的順序，倫理、輩份、世次、尊卑、長幼等，都可做為排序的依據，歷來普遍皆以昭穆之序排列，即以左為昭、右為穆，父為昭、子為穆的準則，不過查考古代禮書，對於昭穆之序都未明確的界說。如《周禮·春官》有：「辨廟祧一昭穆。……先王以葬居中，以昭穆為左右。」⁹⁷《禮記》：「夫祭有昭穆，昭穆者，所以別父子、遠近、長幼、親疏之序而無亂也。是故，有事於太廟，則群昭群穆咸在，而不失其倫。……昭為一，穆為一；昭與昭齒，穆與穆齒，凡群有司皆以齒。」以及「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。」⁹⁸以上所列出文獻，主要反映在墓葬、宗廟、祭祀的位序排列，⁹⁹但昭穆之序究

⁹⁶ [明]宋濂，〈宗廟上〉，《元史卷七十四·志第二十五·祭祀三》(北京：中華，1976)，頁1835。

⁹⁷ 《周禮·春官》〈小宗伯〉、〈冢人〉，《十三經》，頁441、435。

⁹⁸ 《禮記》〈祭統〉25、〈王制〉5，《十三經》，頁879-880、725。

⁹⁹ 據李衡眉《論昭穆制度》(臺北：文津，1992)的研究，以為昭穆之制與墓葬、宗廟、祭祀、燕族、為尸、命氏、繼承、婚姻等制度皆有關。

竟依據什麼原則？從文獻中無從得知，所謂的左昭右穆、父昭子穆，其實是漢代以降儒者為經典傳注而做的詮釋，如鄭玄《周禮》注有：「自始祖以後，父曰昭，子曰穆。……先王之造塋也，昭居左，穆居右，夾處東西。」¹⁰⁰又何休注《公羊傳》有：「大祖東鄉(即向)，昭南鄉，穆北鄉，其餘孫從王父，父曰昭，子曰穆。昭取其鄉明，穆取其北面尚敬。」¹⁰¹再者如《春秋左傳注疏》中論到「躋僖公」的典故，¹⁰²可知春秋時代兄弟繼統視為同一世，是以「父子異昭穆，兄弟昭穆同」的原則。

漢代以降，歷代宗廟的排列位次，大致是依循漢儒所詮釋的昭穆原則而行之。然而，父昭子穆並非絕對原則，雖然父子相繼為歷史的常態，但兄弟、叔侄、祖孫相繼的非常態情況也不少，其昭穆位次如何排序，歷代對此爭議甚多。就以宋代儒臣議論祧廟昭穆的問題為例，約可以歸納為三類說法：第一類，堅持父為昭、子為穆，父子異昭穆、兄弟同昭穆為主張，即以「父子世次」為原則，如孫抃(宋仁宗時人)、何洵直(宋神宗時人)為代表。孫抃以為：「七世之廟，據父子而言，兄弟則昭穆同，不得以世數之。」¹⁰³以為昭穆之分是區別父子，兄弟同輩故同昭穆。何洵直則以昭穆之位固定，不因祧遷而易位，他說：「昭為常昭，穆為常穆，左者不可遷於右，右者不可遷於左。」¹⁰⁴第二類，主張昭穆之位隨祧遷而交替移位，昭穆並不固定位次，如陸佃(宋神宗時人)所說：「昭穆者，父子之號，昭以明下為義，穆以恭上為義，方其為父，則稱昭，取其昭以明下也，方其為子，則稱穆，取其穆以恭上也，豈可膠哉？」¹⁰⁵認為昭穆之序是為明父子之別，若膠著於昭穆不交替而遷位，勢

¹⁰⁰ [東漢]鄭玄(注)，〈春官宗伯·冢人〉，《周禮注疏》(上海：古籍，1990)，卷18，頁333-334。

¹⁰¹ [東漢]何休(注)，〈文公二年〉，《春秋公羊傳何氏解詁》(臺北：臺灣中華，1980)，卷13，頁4。

¹⁰² 僖公，是指春秋時期的魯僖公。原魯僖公之弟閔公在位，閔公死，以其兄僖公繼位，僖公死，以兄之故而躋於閔公之上，《春秋》以「躋」字書，寓譏諷之意。見[明]王鏊，〈昭穆對〉，《震澤集》，收入《四庫全書》電子版(香港：迪志文化出版，2002)，無頁碼。

¹⁰³ [元]脫脫，〈宗廟之制〉，《宋史·卷一百六·志第五十九·禮九》，頁2570。

¹⁰⁴ [宋]陸佃，〈昭穆議〉，《陶山集》，卷6，收入《百部叢書集成》91(臺北：藝文印書館，1966)，頁9b。

¹⁰⁵ [宋]陸佃，〈昭穆議〉，《陶山集》，卷6，收入《百部叢書集成》91(臺北：藝文印書館，1966)，

必出現孫祖對偶相臨、尊卑失序的情形，故主張昭穆應交替移位。第三類，主張昭穆固定不相交替，但一君為一世，昭穆之次按君位相繼的順序，即使兄弟、叔侄也應按為君先後而分居昭穆，是典型的「為君世次」原則，此說法以朱熹為代表，他以為：「昭為常昭，穆為常穆。……凡新崩者祔廟，則看昭穆，但昭則從昭，穆則從穆，不交互兩邊也。」¹⁰⁶朱熹以西周為例，自文王至宣王之間共歷十二王，其中共王、懿王、孝王與夷王，前後四王皆非父子關係，孝王為共王之弟、懿王之叔，夷王為懿王之子、孝王的從孫，此四王非父子世次，如何序昭穆，朱熹認為應將四王分居昭穆，不按「父子世次」排列，即以「為君世次」列於昭穆之中。¹⁰⁷以上三種類型，係歸納前代諸家各種說法而來，也為明代重定宗廟位次指出可行的方向。

洪武朝時，無論初期的「都宮別殿」，或為後來的「同堂異室」，太廟位次皆依傳統父昭子穆之制。最初四親廟的位次，以德祖居正殿中，東一室奉懿祖，西一室奉熙祖，東二室奉仁祖，合乎左昭右穆的原則，隨著祔廟的增加，至孝宗朝時九廟全備，後議定祧遷僖祖，則懿祖以下群廟隨之遷位，可知並非依循「昭常昭、穆常穆」的原則，而是昭穆交替移位。隨後因著孝宗、武宗升祔，嘉靖皇帝登基時，熙仁二祖進入祧廟，九廟中德祖居中，東一室為太祖，西一室為太宗，其餘依昭穆分居左右。嘉靖 10 年(1531)改祧德祖，定太祖為太廟始祖，出現九室八主空一室的情形，至 24 年(1545)將睿宗正式入列太廟，此時九廟(九室)齊備，然而，九室八世的位次應如何安排則是一大難題。

依當時禮官建議，以孝宗、睿宗為兄弟同氣，天性至親，當「並居一廟，同為一昭，與古兄弟同世數之義，實相符合。」嘉靖皇帝斥責：「諸臣前後所議，率皆牽泥舊文，且於昭穆世敘，未見考析釐正大要。」¹⁰⁸並表明將迎

頁9b。

¹⁰⁶ [宋]朱熹，〈禮七·祭〉，《朱子語類》，卷90，頁3646-3647。

¹⁰⁷ 見[明]李本，《廟制考議》，頁32引。

¹⁰⁸ 《明世宗實錄》，卷279，嘉靖22年10月乙亥條，頁5435-5436。

成祖、群廟及睿宗廟同室而序，必「庶昭穆，以明世次不紊」。¹⁰⁹當新太廟竣工時，禮部請安神主、定位次，嘉靖皇帝打破傳統的昭穆、世次原則，另訂新制，以「既無昭穆，亦無世次，只序倫理。太祖居中，左四：序成、宣、憲、睿，右四：序仁、英、孝、五。」¹¹⁰如此一來，脫去昭穆、世次的框架，巧妙的把睿宗入祀於太廟中，從未一日在位的睿宗，以倫理輩份高於武宗，故享祀位次在武宗之上，從位序上看，似乎是睿宗承孝宗之統，並傳位給武宗。嘉靖皇帝強祔睿宗入廟，其目的無非是讓未為君者與為君者同坐而食，歷史上恐無第二人，若與春秋的魯僖公相比則猶有過之，畢竟魯僖公曾是在位之君，睿宗卻從未一日登基，嘉靖皇帝專斷獨行的手段，嚴重破壞宗廟禮制與尊祖仰德的精神，毋怪乎落得以「太宗當日不知有父，世宗並不知有祖」的罵名。¹¹¹

嘉靖年間以考索經傳見長的學者季本(1485-1563)，在《廟制考議》一書中重申「尊尊之義」，指出「私親不可混於君，齊聖不可加於父」，¹¹²禘祫祭太廟應專序「為君之次」，目的重在君道，彰顯尊尊之義，並指漢光武帝時張純提出禘祭時春陵四世可君臣並列之議，是以卑側尊，不合禮意，指責嘉靖皇帝的做法違背尊尊之義。¹¹³季本曾為長沙知府，是王陽明的弟子，在易學、樂律、禮制等方面皆有著述，當時思想風格較傾向王學的廷臣或學者，多數支持嘉靖皇帝議禮的立場，¹¹⁴但對於嘉靖皇帝挾皇權之威而破壞禮制，卻也不假辭色的嚴正批評。

再者，一位曾參與議尊號的老臣王鏊(1450-1524)，嘉靖3年去世，並未

¹⁰⁹ 《明世宗實錄》，卷280，嘉靖22年11月壬戌條，頁5457。

¹¹⁰ 《明世宗實錄》，卷300，嘉靖24年6月己未條，頁5712。

¹¹¹ [明]孫承澤，〈太廟〉，《春明夢餘錄》(揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1990，古香齋袖珍本影印)，卷17，頁20。

¹¹² [明]季本，《廟制考議》，頁9。

¹¹³ [明]季本，《廟制考議》，頁9。

¹¹⁴ 參見鄭克晟〈王陽明與嘉靖政治〉，《明史研究專刊》，第11期(1994.12)，頁19-39；張璉，〈從大禮議看明代中葉儒學思潮的轉向〉，《明清史集刊》，第3卷(1997.06)，頁51-68。

見及後來廟制的演變，生前著有〈昭穆對〉討論兄弟相繼的昭穆問題，¹¹⁵文中以魯僖公躋閔公為例，認為閔公、僖公的君臣之分已定，原來的兄弟之倫也隨之改變，但在昭與昭齒、穆與穆齒的原則下，兄弟一體是天定的秩序，故「兄弟一世，則聞命矣，其祭也，猶同一室，……同位異坐，前代皆然。」¹¹⁶王鏊認為兄弟雖同一廟，但可同位異坐，此說與朱熹的「為君世次」兄弟分居昭穆的說法不同。巧的是，王鏊生前之論，竟無意中為日後的宗廟位次預先做了評論。

嘉靖皇帝以「既無昭穆，亦無世次，只序倫理」的排序邏輯，是在父子異昭穆、兄弟同昭穆的「父子世次」，以及一帝一世的「為君世次」之外，另找出一條路徑，滿足「孝親」的私情之舉，卻未能尊重歷史源流，其破壞宗法禮制自不在話下。不過，宗廟位次的重定並非無跡可循，陸佃的昭穆交替更迭，朱熹的兄弟分居昭穆等主張，都成為嘉靖皇帝宗廟改制依循的藍本。

重定位次後的宗廟是九廟八世(孝宗、睿宗同一世)，太祖、太宗為不遷之廟，不入昭穆之列，故可以七廟六世視之。當嘉靖升祔時，倘祧遷仁宗，則為七廟五世(武宗、世宗同一世)，必出現世數不足的情況，¹¹⁷雖然嘉靖時期已明定「無昭穆、無世次」，但至隆萬時期，廷臣仍以世數不足為顧慮，建議祧遷睿宗，例如穆宗、神宗繼位時，分別有王治、陸樹聲請祧睿宗，但皆未准。¹¹⁸萬曆9年(1581)禮科給事中丁汝謙又以睿宗祔享太廟於禮不合，指獻皇帝與廟中列聖並列，不但壓於列聖，既不祧於世廟又不能享於專廟，是尊尊親親兩失，神宗斥之為「輕肆妄議」而降調外任。¹¹⁹迄至天啟元年(1621)

¹¹⁵ [明]王鏊，〈昭穆對〉，《震澤集》，收入《四庫全書》全文電子版，無頁碼。

¹¹⁶ [明]王鏊，〈昭穆對〉，《震澤集》，收入《四庫全書》全文電子版，無頁碼。

¹¹⁷ [明]于慎行：「於是今日太廟之中，三昭三穆，代數始不足矣！……今自二祖外，廟雖七室，其實五世，揆之七廟之制，世數不足，而況云九乎？」見〈太廟祧遷考〉，《明經世文編》，卷439，頁4810-4813。

¹¹⁸ [明]王治，〈議舉典禮以隆聖政疏〉(隆慶元年3月初4日)，[明]張鹵(輯)，《皇明嘉隆疏鈔》，卷17，收入《四庫全書存目叢書》史部73冊，頁77-84。陸樹聲之議見《明神宗實錄》，卷4，隆慶6年8月，頁146-148。

¹¹⁹ 《明神宗實錄》，卷113，萬曆9年6月癸卯條，頁2155-2156。

光宗祔廟，仍有請祧睿宗的建言出現。終明之世皆奉「既無昭穆，亦無世次，只序倫理」而未改，睿宗也以未曾南面而祔享太廟至明亡，可見嘉靖皇帝改制影響的深遠。

四、結語

嘉靖朝對於宗廟禮制的改革，不僅限於廟堂之內而已，也改變了民間祭祖的規制。明代民間祭祖的規制，大抵在洪武朝確立，先是洪武3年(1370)9月成書的《大明集禮》，¹²⁰規定品官得祭祀高、曾、祖、禰四代祖先，庶人只得祭祖、禰兩代，大致與朱熹《家禮》的規定相類。¹²¹洪武6年規定公侯品官的家廟禮儀，得立祠堂三間於屋之東，以祀四世祖，祠堂未備者則奉主於中堂享祭。¹²²洪武17年(1384)採納胡秉中之議，准許庶人由原來祭祀兩代祖改為三代，¹²³此後大致依以上的規制行之。故明初以來普遍是以品官祭祖四代，可立廟；庶人祭祖三代，只能祭於寢，但臣民皆不得祭祀始祖。不過，自嘉靖15年(1536)以後逐漸起了變化，當年11月九廟初建成(時為都宮別殿)，夏言以臣民不得祭其始祖與先祖，廟制也未有定制，而使「天下之為孝子慈孫者，尚有未盡申之情」，遂上〈請定功臣配享及令臣民得祭始祖立家廟疏〉，¹²⁴此疏有三議，後兩疏與民間祭祖有關，一是請准許臣民得祭祀始祖，改變唐宋以來的舊制，建議於「冬至祭始祖，立春祭始祖以下、高祖以上之先祖，皆設兩位於其席。」¹²⁵另一議請准天下臣工得建家廟，三品官以

¹²⁰ [明]徐一夔(編)，〈宗廟·家廟圖〉、〈宗廟·祠堂制度〉，《大明集禮》(明嘉靖內府刊本)，卷6。

¹²¹ [宋]朱熹，《家禮》，收入《四庫全書》全文電子版，無頁碼。

¹²² 《明太祖實錄》，卷82，洪武6年5月癸卯條，頁1473。

¹²³ 見[明]羅虞臣云：「國初時用知縣胡秉終言，定庶人三代之禮，以曾祖居中，祖左、禰右，蓋聖代之懿規也。」〈祠堂章〉，《羅司勳文集》，卷8下，收入《四庫全書存目叢書》集部94冊，頁488。

¹²⁴ [明]夏言，〈請定功臣配享及令臣民得祭始祖立家廟疏〉，《夏桂洲先生文集》，卷11，收入《四庫全書存目叢書》集部74冊，頁526-530。

¹²⁵ [明]夏言，〈請定功臣配享及令臣民得祭始祖立家廟疏〉，《夏桂洲先生文集》，卷11，收入《四庫全書存目叢書》集部74冊，頁528。

上祭五世祖(一廟五室)，四品官以下祭四世祖(一廟四室)，原大小品官只得祭四代，此後可依品秩高低放寬至五代。夏言的奏疏除以「推廣因心之孝」外，主要立論的基礎有二：其一是指出長期以來禮教衰敗，乃至於大夫衣冠之族已忘族遺親、疏於報本，更何況庶人？其二是強調人皆有所祖之本，人情並無不同，祭祖之禮當通於上下，不應限定各人報本追遠之心。當時嘉靖皇帝正是在獻皇帝廟初建成的背景下，欣然採納夏言的建議，隨即詔令天下臣民得以祭祀始祖。¹²⁶當時民間已經存在違反明初制定的祭祖規範，至此令一頒，臣民得以公開的在冬至、立春祭祀始祖及始祖以下，不過仍未准品官建立家廟及設置常祭牌位，但受民間祭祀始祖風氣的影響，對宗族力量的凝聚有甚大的作用，如聯宗興建祠堂，擴大編修族譜、宗譜等等，萬曆以後宗族之間的強化逐漸明顯。¹²⁷原本只是皇室宗族的禮制變革，影響所及是促進了民間宗族社會的發展。¹²⁸

宗廟祭祀原是皇權政治的象徵符號，一方面國家通過政治體制的力量，以追崇人鬼的宗教形式，傳達孝道的道德情操，融合了政治、宗教與道德於一體的祭祀活動；另一方面，藉由祭祀祖先的外部儀式，通過「修宗廟，敬祀事，教民追孝也。」的形式，¹²⁹具體而微的運作於廟號、祧遷、位次、祭法、建築格局等等有形的制度上，從而引發情感誠敬的內在共鳴，講求追養繼孝、不忘所生的倫理價值，闡發儒家親親為大的孝道精神，不但教民以知「反古復始，不忘其所由生」，也使民服其所教而順其所教。¹³⁰職是之故，歷代國家宗廟的設立，以神道設教為宗旨，在「親尊故尊祖，尊祖故敬宗，敬

¹²⁶ 見[明]許重熙編，《憲章外史續編(上)》(臺北：學生書局，1986)，卷2，嘉靖15年11月條云：「(嘉靖十五年)十一月，詔天下臣民得祀始祖。」，頁178。又[明]王圻(編)，〈宗廟考·大臣家廟〉，《續文獻通考》，卷115，收入《四庫全書存目叢書》子部187冊，頁238-239。

¹²⁷ 參考馮爾康等，《中國宗族社會》(杭州，浙江人民，1994)，頁212-221。

¹²⁸ 相關研究可參考馮爾康等撰，《中國宗族社會》(杭州，浙江人民，1994)；常建華，〈明代宗族祠廟祭祖禮制及其演變〉，《南開學報》哲社版，2001年第3期，頁60-67。

¹²⁹ 《禮記·坊記》第30，《十三經》，頁896。

¹³⁰ 《禮記·祭義》第24，《十三經》，頁870。

宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷」¹³¹的天下秩序下達到政教合一的理想境界，是最高執政掌權者所必依循之路。

從禮制的變革過程來看，可清晰觀察到嘉靖時期議禮者內在思想的衝突與激盪，只要立論稍有一點分歧，在實踐層面中則可能是分殊的兩種形貌。宗廟禮制的紛紜難定，乃至於歷代制度或躊躇或揮灑，實乃淵源已久，東漢班彪(3-54)早已指出：「漢承亡秦絕學之後，祖宗之制因時施宜。自元成後學者蕃滋，貢禹毀宗廟，匡衡改郊兆，何武定三公，後皆數復，故紛紛不定，何者？禮文缺微，古今異制，各為一家，未易可偏定也。」¹³²足見禮文的殘闕不全，後儒詮釋的觀點各為一家，使傳統禮經中的禮制運作，在實踐場域中出現了甚大的議論空間。嘉靖皇帝善於運用此一議論的空間，以議尊號為發端，在天理、人情緊張的理學氛圍下，以孝親為最高的道德訴求，展開長程的宗廟禮制變革之路。在為天子父於宗廟中安頓定位的過程中，引發親親之情與尊尊之義的衝突，挑戰了宗法制度中的君統與宗統的分合問題。在宗廟始祖的認定上，挑戰誰為始祖的爭議，改祧德祖，削去德祖歷經七世的始祖地位，並以虛位設立「上世始祖」，在太祖死後 134 年正式尊隆太祖在太廟「重闢宇宙」的地位。其次，太廟「同堂異室」的建築格局與九廟廟數，都在此此時確立下來，迄至清末未再改變。最後是祔廟與祧廟的排列次序與移位順序，突破兩千年來昭穆之序的觀念，雖然逾越傳統禮制，卻也是全新的思考與詮釋。

嘉靖一朝對宗廟禮制的變革是毀譽參半，所觸動的問題不僅僅是明初以來 150 年的問題，也是 2000 餘年來宗廟禮制的重新檢視，制度上的變革易因政治的權威而落實生根，但思想意識上所挑起的衝突與反思，卻延續至清代學者的禮學研究與考證。與此同時，因著廟堂之內的變化，卻意外的牽動民間的祭祖規制，對於明代中後期宗族社會結構產生深遠的影響。

¹³¹ 《禮記·大傳》第16，《十三經》，頁815。

¹³² [東漢]班固，《漢書卷七十三·韋賢傳第四十三》，頁3118。

徵引書目

(一)古代文獻

1. 《十三經》(吳樹平點校),北京:燕山出版社,1991。
2. [秦]呂不韋,《呂氏春秋》,臺北:臺灣中華,1979。
3. [漢]司馬遷,《史記》,臺北:鼎文,1993。
4. [東漢]何休注,《春秋公羊傳何氏解詁》,臺北:臺灣中華,1980。
5. [東漢]班固,《漢書》,北京:中華,1962。
6. [東漢]班固撰,清·陳立疏證,《白虎通疏證》,北京:中華,1994。
7. [東漢]鄭玄注,《禮記鄭注》,臺北:新興書局,1989。
8. [東漢]鄭玄注,《周禮注疏》,上海:古籍,1990。
9. [魏]王肅注,《孔子家語》,臺北:世界,1983。
10. [宋]王安石,〈議僖祖祧遷〉,明唐順之輯,《荊川先生右編》,收入《四庫全書存目叢書》史部71冊,濟南:齊魯書社,1997。
11. [宋]朱熹,《四書集註》,臺北:藝文印書館,1980。
12. [宋]朱熹,《朱子語類》,黎靖德編,臺北:正中書局,1970,明成化九年江西藩司覆刊宋咸淳六年黎氏刊本影印。
13. [宋]朱熹,〈論四廟祧主〉,明唐順之輯,《荊川先生右編》,收入《四庫全書存目叢書》史部71冊,濟南:齊魯書社,1997。
14. [宋]陸佃,《陶山集》,收入《百部叢書集成》91,臺北:藝文印書館,1966。
15. [宋]程顥、程頤,《二程集·河南程氏文集》,北京:中華,1981。
16. [宋]歐陽修,《新唐書》,北京:中華,1998。
17. [元]脫脫,《宋史》,北京:中華,1985。
18. 《明太祖實錄》,臺北:中央研究院歷史語言研究所校印,1984,北平圖書館紅格鈔本微捲縮編印。
19. 《明世宗實錄》,臺北:中央研究院歷史語言研究所校印,1984,北平圖書館紅格鈔本微捲縮編印。
20. 《明神宗實錄》,臺北:中央研究院歷史語言研究所校印,1984,北平圖書館紅格鈔本微捲縮編印。
21. [明]于慎行,〈太廟祧遷考〉,《明經世文編》,卷439,北京:中華書局,1997。
22. [明]方獻夫,〈議大禮疏〉,清高宗輯,《御選明臣奏議》,卷17,收入《百部叢書集成》34,臺北:藝文印書館,1966。
23. [明]王圻編,《續文獻通考》,收入《四庫全書存目叢書》子部187冊,濟南:齊魯書社,1997。
24. [明]王鏊,《震澤集》,收入《四庫全書》全文電子版,香港:迪志文化出版,2002。
25. [明]宋濂,《元史》,北京:中華,1976。

26. [明]徐一夔編，《大明集禮》，明嘉靖9年內府刊本。
27. [明]李詡，《戒庵老人漫筆》，北京：中華，1982。
28. [明]季本，《廟制考議》，收入《四庫全書存目叢書》經部105冊，濟南：齊魯書社，1997。
29. [明]明世宗，《明堂或問》，收入《四庫全書存目叢書》史部268冊，濟南：齊魯書社，1997。
30. [明]明世宗、張璠，《諭對錄》，收入《四庫全書存目叢書》集部57冊，濟南：齊魯書社，1996。
31. [明]席書，《議定大禮疏》，《明經世文編》，卷183，北京：中華書局，1997。
32. [明]孫承澤，《春明夢餘錄》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1990，古香齋袖珍本影印。
33. [明]夏言，《夏桂洲先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》集部74冊，濟南：齊魯書社，1997。
34. [明]夏言，《夏文愍集——奉勅詳議南京太廟不當重建疏》，《明經世文編》，卷203，北京：中華書局，1997。
35. [明]倪岳，《青谿漫藁·祧廟疏》，《明經世文編》，卷77，北京：中華書局，1997。
36. [明]許重熙編，《憲章外史續編》，臺北：學生書局，1986。
37. [明]張鹵輯，《皇明嘉隆疏鈔》，收入《四庫全書存目叢書》史部73冊，濟南：齊魯書社，1996。
38. [明]張璠，《張文忠公文集·廟議第一》，《明經世文編》，卷177，頁1798-1799。
39. [明]楊守陳，《楊文懿公奏疏·題禮儀事》，《明經世文編》，卷66，北京：中華書局，1997。
40. [明]楊廷和，《請正綱常昭典禮疏》，《御選明臣奏議》，卷17，收入《百部叢書集成》34，臺北：藝文印書館，1966。
41. [明]羅虞臣，《羅司勳文集》，收入《四庫全書存目叢書》集部94冊，濟南：齊魯書社，1997。
42. [明]嚴嵩，《明堂秋享大禮議》、《獻皇帝稱宗大禮議》、《遵照御製或問獻皇帝祔廟文皇帝稱祖議》，《明經世文編》，北京：中華書局，1997。
43. [清]王夫之，《船山全書》，長沙：岳麓書社，1988。
44. [清]王鳴盛，《十七史商榷》，臺北：大化，1984。
45. [清]毛奇齡，《辨定嘉靖大禮議》，收入《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1968。
46. [清]毛奇齡，《廟制折衷》，收入《四庫全書存目叢書》經部108冊，濟南：齊魯書社，1997。
47. [清]毛奇齡，《大小宗通釋》，收入《四庫全書存目叢書》經部108冊，濟南：齊魯書社，1997。
48. [清]任啟運，《清芬樓遺稿》，收入《叢書集成續編》128，上海：上海書店，1994，常州先哲遺書本影印。
49. [清]谷應泰，《明史紀事本末》，臺北：三民，1985。
50. [清]紀昀等，《四庫全書》電子版，香港：迪志文化出版，2002。
51. [清]畢沅，《續資治通鑑》，臺北：臺灣中華，1981。

52. [清]秦蕙田，《五禮通考》，桃園：聖環，1994。
53. [清]張廷玉等，《明史》，北京：中華，1974。
54. [清]趙翼，《陔餘叢考》，臺北：新文豐，1975。
55. [清]顧炎武，《日知錄集解》，臺北：臺灣中華，1984。

(二)近人論著

1. 小島毅，〈郊祀制度の變遷〉，《東洋文化研究所紀要》108冊(東京：東京大學東洋文化研究所，1989)，頁123-219。
2. 小島毅，〈嘉靖の禮制改革について〉，《東洋文化研究所紀要》117冊(東京：東京大學東洋文化研究所，1992)，頁381-426。
3. 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141-146。
4. 王國維，《觀堂集林》，臺北：河洛出版社，1975。
5. 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：國立政治大學歷史學系碩士論文，2005。
6. 西嶋定生，《中國古代帝國と東アジア世界》，東京：東京大學出版會，1983。
7. 李小平，〈禮「親親」「尊尊」孰重之辨〉，《孔孟月刊》，第20卷第11期，頁3-6。
8. 李宗侗，《中國古代社會史》，臺北：中華，1963。
9. 李衡眉，《論昭穆制度》，臺北：文津，1992。
10. 林延清，《嘉靖皇帝大傳》，瀋陽：遼寧教育，1993。
11. 金子修一，〈魏晉より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について〉，《史學雜誌》，第88卷第10期(1979)，頁22-63。
12. 金子修一，〈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。
13. 高明士，〈皇帝制度下の廟制系統——以秦漢至隋唐作為考察中心〉，《文史哲學報》，40(1993.06)，頁53-96。
14. 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》，南港：中央研究院近代史研究所，2001。
15. 張璉，〈從大禮議看明代中葉儒學思潮的轉向〉，《明清史集刊》，第3卷(1997.06)，頁51-68。
16. 陳戍國，《中國禮制史》，元明清卷，長沙：湖南教育，2002。
17. 常建華，〈明代宗族祠廟祭祖禮制及其演變〉，《南開學報》哲社版，2001年第3期，頁60-67。
18. 馮爾康等，《中國宗族社會》，杭州，浙江人民，1994。
19. 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。
20. 趙克生〈明代的藩王繼統與廟制變革——以永樂、嘉靖為中心〉，《中國史研究》，2005年第1期，頁149-158。

21. 鄭克晟〈王陽明與嘉靖政治〉，《明史研究專刊》，第11期(1994.12)，頁19-39。
22. Carney T. Fisher (費克光), *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizon*. Sydney: Allen & Unwin, 1990.

Discussion on the Transition of the Ancestral Temple's Rite Institution and the Thought Conflicts during the Jiajing Era of the Ming Dynasty

Chang, Rebecca Lien

Department of History, National Dong Hwa University

The ancestral temple's rite institution had its own deep transformation during the era of Jiajing in the Ming dynasty. The topics concerned, including the appellation, the foundation, the precedence, the rite regulations and the architecture of the temple made a general examination and expectation to the traditional ancestral rite in Chinese history. During the process of over twenty years' transformation, by means of the explanations and the debates about the rite classics, the perplexities and controversies toward the temple rite among the subjects in the court had greatly appeared, and behind the phenomenon naturally hidden many uncertainties of the thought.

This paper follows the process of the discussion on the appellation of the temple, and through the examinations on the debates among the subjects, searches the contradiction between the new and ancient institutions. Main topics of the paper, including the succession of the emperor; the position and state of the emperor's father (*tienzifu*) in the ancestral temple; the identification of the earliest ancestor; the transition of the regulations and the precedence of the ancestral temple, try to clarify the concerned questions of the rite institution, and undertake furthermore a systematic discussion and arrangement.

The controversies and debates in the era of Jiajing was just an important reflection to the ancestral temple's rite institution which had existed for more than thousand years in China, and was also roled as a main impulse for the scholars of

the Qing dynasty in the field of rites studies in hundred years later.

**Keywords: ancestral temple, rites of temple institution, rite, ceremony,
Jiajing, Ming Dynasty**