

明嘉靖朝孔廟祀典改制考析

吳靜芳*

摘要

「國之大事，在祀與戎」，¹對中國歷代統治者而言最重要的兩件事，一是戰爭，一是祭祀，其中祭祀的重要性在於透過宗廟祭祀以及國家祭祀的舉行，顯示統治者政權來源的正當性，也就是使正統來源被確立，他人不能也不可覬覦皇位的機會。明世宗以外藩入統，隨即引發一連串更定祀典儀禮的舉動，當中最受爭議的除了「大禮議」外，就是更定孔子祀典。孔子作為儒學精神的最高象徵，卻在嘉靖朝更定祀典的過程中被撤去「大成至聖文宣王」的封號，引起官員強烈的反對，使得整個更定祀典的爭議過程中，不但大幅更新國家祀典制度，同時隨制度變易而來的人事糾紛與權力更動，對明代內閣制也造成相當程度的影響。

關鍵詞：

嘉靖、大禮議、孔子廟、祀典

* 感謝兩位匿名審查人予以指正，使本文得以改善，僅此特以致謝。另外在本文修改過程中，鄭永常老師給予筆者許多寶貴的意見，一併在此致謝。

* 國立成功大學歷史研究所博士生

¹ 「國之大事在祀與戎，宗廟之祀則有執，兵戎之祭則有受，此事交神之大節也。」杜預(唐)注、孔穎達等正義，《春秋左氏傳正義》(收入國立編譯館編，《十三經注疏分段標點》，台北：新文豐出版社，2001)，第14冊，卷27，總頁1200。

明嘉靖朝孔廟祀典改制考析／吳靜芳*

一、前言

二、「大禮議」之爭與明世宗改革祀典的主張

三、孔廟祀典的封諡與塑像

四、世宗與朝廷官員的辯論－〈正孔子祀典說〉、〈正孔子祀典申記〉

五、嘉靖朝孔廟祀典改制的確定

六、結語

一、前言

明世宗以外藩身分入主大內，即位不久便引發諸多關於禮制的爭議，²引發朝野官員群起辯論與衝突，其後隨著議論興獻王的尊號、入太廟的過程中，進而使世宗產生對諸項禮儀制度作全面調查，以嘉靖九年(1530)開始的一連串更定禮制的動作最為明顯，包括：

嘉靖九年二月，議郊社禮；冬十月，議孔子禮；十一月有事南郊；十年春正月，饗太廟，議祫禮；二月，祈穀議禘，行朝日禮，建土穀、先蠶壇；五月，有事北郊；八月，行夕月禮；十三年四月，視太學，行釋奠禮；十四年二月，建九廟；十七年五月，議明堂秋饗禮；九月

* 國立成功大學歷史研究所博士生

² 世宗與楊廷和等舊臣甚至在即位之前就因為新君應該由東安門入文華殿，還是由大明門入皇城的問題，展開了衝突。這當中的差異，張璉指出「若由東安門入文華殿，是以嗣位皇子的身分入京；由大明門入皇城，是以嗣位之君的身分入京。」最後決定是從大明門入皇城，顯示出朱厚熜雖然接受皇位，但究竟要以皇子或是嗣君的身分，在即位前已經有所表示了。張璉，〈明代嘉靖朝宗廟禮制變革與思想衝突之討論〉，《國立政治大學歷史學報》第24期，2005.11，頁5。

祔獻皇帝，加睿宗，配祀上帝。³

嘉靖朝前後的禮制有明顯的差異存在，譬如南北郊於永樂十年(1412)定合祀，嘉靖九年則改為分祀。朝日、夕月壇建於洪武三年(1370)，洪武二十一年罷，嘉靖九年以「太歲等神，歲有二祭，而日月星辰止一從祭，義所不安」為由又復建兩壇。⁴明初時先蠶壇未列入國家祀典，嘉靖九年夏言疏言「耕蠶之禮，不宜偏廢」，於是建先蠶壇於址郊，嘉靖十年(1532)二月改建壇於內苑，世宗定蠶禮制，由皇后親自行蠶禮。⁵

更定的禮儀祀典中若以天地日月、風雷山海為對象，在朝野間並未引起太大的異議，然而卻有兩項改革挑起君臣間的衝突，一是關於崇興獻王為帝的爭議。當時世宗即位僅五日，即命禮部官員集議崇祀興獻王典禮，其後更以「大禮議」為起點，不但使世宗興起更多禮儀改制的想法，也造成世宗與官僚間以及官僚彼此之間不斷地辯論與衝突。其二是有關孔廟祭典的變革，⁶在諸多禮儀改制中，此項改革可說引發的爭議較多，像是孔子稱王、使用塑像究竟符不符合禮制的規定？由於這類禮制內容必須為官方所認可，⁷而所謂「官方標準」又隨著時代背景、朝廷成員、意識形態、學術風格等不斷變化著，往往很難達到放諸四海皆準的效果。另外，孔廟中從祀者的名單也必須受到官方的檢視與評價，在政治和學術的影響下不斷有增補、罷除的情形。以明朝來看，明初的學風著重經學的著述與傳承，至明中葉始產生「相對重知轉向相對重行」、「尚行重於尚言」⁸的轉變，這樣的現象在從祀者名單的變

³ 谷應泰(清)，《明史紀事本末》(台北：三民書局，1969)，卷51，〈更定祀典〉，總頁532。

⁴ 張廷玉(清)等撰，《明史》，(台北：鼎文書局，1975)，卷47，〈吉禮一〉，頁1227-1229；同前，〈吉禮三〉，卷49，頁1270。

⁵ 李東陽(明)撰、申時行重修，《大明會典》(台北：新文豐，1976)，卷92，〈先蠶〉，頁6。

⁶ 孔廟之於說書人的重要性，自元朝將學校與孔廟結合，即學校成教學與祭祀的場域之後更為加強，一方面藉此勉勵從事教育者必須同時做好「經師」與「人師」的角色，另一方面用以傳達孔孟之道，強化了孔廟祀典在儒學體系的重要性。趙克生，〈試論明代孔廟祀典的升降〉，《江西社會科學》第6期，2004.06，頁105。

⁷ 像是孔廟的建立固然是為「道統」的制度化，但仍必須獲得統治者的支持與認可。黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年(1530)孔廟改制皇權與祭祀禮儀〉(收入《優入聖域：權力、信仰與正當性》，台北：允晨文化，1994)，頁133。

⁸ 朱鴻林，〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》5，1996，頁57。同前，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，《亞洲研究》23，1997.07，頁303。

化可窺知一二。

關於嘉靖朝孔廟祀典所引發爭議，以及對明朝中後期影響，現有的研究成果相當豐碩，包括黃進興《優入聖域－權力、信仰與正當性》⁹，從歷代孔廟祀典制度的變異中討論過程中所顯示出來的「治統」與「道統」之爭的情形。朱鴻林的一系列關於明代孔廟祀典的研究，將焦點放在孔廟祀典中從祀與罷祀者的變化，特別是應祀而未能得祀者所引起的爭議，像是吳澄與王守仁的從祀問題便摻雜了政治的因素。¹⁰趙克生同樣是從「道統」的角度來觀察孔子的地位，明嘉靖朝進行的「大禮議」與孔廟祀典改制無不是在強調「君統於道統之上」，其中較特別是討論「敬一亭」的建造，認為其目的包涵著與孔廟分庭抗禮的意味在內。¹¹由於現有的研究成果已經提出相當精闢的討論與見解。本文並不打算討論意識方面的衝突與對立，而僅將討論焦點放在制度的討論上，也就是受到明世宗企圖自成一帝系的想法的影響下，明嘉靖朝孔廟祀典改制的實際運作歷程。由於世宗欲自成一帝系的前提是必須據「禮」力爭，而「禮」最重要的外在表現就是在分明人倫秩序，各人依照人倫中既定的位置，表現出最適當的行為，所以回過頭來看，也可以說世宗藉由孔廟祀典改制中把禮經條文的言教化為實際行動的身教，例如藉由「孔子不宜封王」的討論來提出世宗心目中應有的君臣關係，另外又像是透過啓聖祠的建立來強調必須重視人倫秩序裡的父子關係。

在孔廟祀典的討論之前，本文將先從「大禮議」的經過與君臣辯論開始，討論明世宗若要尊興獻王為帝，就必須先守住與興獻王的父子關係，其方式就是為強調禮制中「明人倫」的部分。在「大禮議」爭論過程中，世宗漸漸掌

⁹ 黃進興，《優入聖域－權力、信仰與正當性》（台北：允晨文化，1994）。

¹⁰ 朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70：2，1999.06，頁483-530。同前，〈陽明從祀典禮的爭議與挫折〉，《中國文化研究所學報》第5期，1996，頁167-182。同前，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，《亞洲研究》23，1997.07，頁269-330。

¹¹ 趙克生，〈明世宗祭禮改制對嘉靖政治、經濟的影響〉，《聊城大學學報（社會科學版）》第2期，2004.02，頁52-57。同前，〈試論明代孔廟祀典的升降〉，《江西社會科學》第6期，2004.06，頁104-110。同前，〈明代的藩王祭統與廟制變革－以永樂、嘉靖為中心〉，《中國史研究》第1期，2005，頁149-158。

握了對禮儀制度的詮釋權，進而從事各項禮儀的改制。接下來討論的是孔廟祀典的改革，對舊有的孔廟祭祀規格有何影響？本文首先對於歷代以來與明代的孔廟祭祀的狀況作簡介，以「封諡」和「塑像」為主題，觀察孔子在統治者心目中孔子的地位變遷歷程；其次，探討「大禮議」的過程對更定孔廟祭祀的影響；第三，為了進行孔廟改制，世宗如何與朝野官員辯論，進而徹底實踐孔廟祀典改革；最後，嘉靖朝孔廟改制後，與明初孔廟祭祀有哪些不同之處，藉由以上問題的討論來構成本文關於嘉靖朝孔廟祀典改制的論述內容。

二、「大禮議」之爭與明世宗改革祀典的主張

朱厚熜繼承帝位並非於武宗生前既定，而是楊廷和等舊臣籌劃、尋找一適合的人選所產出。由於朱厚熜於血緣與武宗最親近，故成為以外藩身分入主大內的皇帝。¹²正德十六年(1521)四月明世宗命禮官集議崇祀興獻王典禮，但楊廷和認為世宗應該仿效漢定陶王入繼漢成帝與宋濮王入繼宋仁宗之故事，¹³意即「宜尊孝宗為皇考，稱獻王為皇叔考興國大王，母妃為皇叔母興國太妃，自稱侄皇帝，別立益王次子崇仁王為興王，奉獻主祀。」¹⁴世宗對此不以為然，反駁「父母可移易乎？」並令禮部再議，然而楊廷和依舊維持原議。

¹⁵

朝中內外官員對於尊興獻帝為皇考一事分別持同意與否的立場，不料後

¹² 明武宗駕崩前無子可繼，首輔楊廷和舉《皇明祖訓》示之曰：「兄終弟及，誰能瀆焉。興獻王長子，憲宗之孫，孝宗之從子，大行皇帝之從弟，序當立。」梁儲、蔣冕、毛紀皆表示同意，之後由中官入啓皇太后，楊廷和等人等候於左順門。不久，中官奉遺詔及太后懿旨，宣諭群臣，即如同楊廷和等人之前所議來進行。參閱張廷玉(清)等撰，《明史》，卷190，〈楊廷和〉，頁5034。

¹³ 張廷玉(清)等撰，《明史》，卷190，〈楊廷和〉，頁5036。趙翼(清)，《陔餘叢考》(台北：新文豐出版社，1975)，卷14，〈大禮之議〉，頁9-10。

¹⁴ 張廷玉(清)等撰，《明史》，卷190，〈楊廷和〉，頁5037。

¹⁵ 「上又日遣中使促公(指楊廷和)出，禮意優隆，不得，亟去。先是大禮議起，公首執議，召對面，言不可者三，封還御批者四，執奏三十餘次。司禮太監封命來閣中講論者三十餘次。公執不可用，是左右得以間之。」焦竑(明)編，《國朝獻徵錄》(台北：明文書局，1992)，卷15，〈內閣四〉，頁501。

來竟成為官職陞貶的關鍵，如禮部侍郎王瓚與楊廷和的意見相左，¹⁶即遭楊廷和「令言官列瓚他失，出為南京禮部侍郎」¹⁷，是故關於「大禮議」的問題朝廷官員不敢再有他議。正德十六年（1521）七月張璁於提出「繼統不繼嗣」之說，認為世宗是繼承皇位而不須繼承孝宗之嗣：

禮，長子不得為人後，況興獻王惟生皇上一人。利天下而為人後，恐子無自絕父母之義，故在皇上謂繼統武宗而得尊崇其親則可，謂嗣孝宗以自絕其親則不可。或以大統不可絕為訟者，則將繼孝宗乎？繼武宗乎？夫統與嗣不同，而非必父死子立也。漢文帝承惠帝之後，則以弟繼。宣帝承昭帝之後，則以兄孫繼，若必強奪此父子之親，建彼父子之號，然後謂之繼統，則古嘗有稱高伯祖，皇伯考者，皆不得謂之統矣。¹⁸

世宗欲引此篇作為尊興獻王、妃為興獻帝、後的理論依據，卻一再地遭楊廷和拒絕。同時，楊廷和又示意吏部將張璁派往南京刑部主事，而何孟春本為巡撫雲南都御史，因「上言興獻王不宜稱考，廷和覽疏，乃擢孟春吏部侍郎。」¹⁹一時之間，朝廷的人事升遷皆視官員本身意見是否與楊廷和相同而定，埋下日後朝臣派系分立鬥爭的端源。另一方面，為了崇興獻王禮的爭議，內閣閣員亦首次與皇帝之間形成僵持不下的對立局面。²⁰

早在正德十六年十月，藉慈壽太后的懿旨，世宗已如願晉封興獻王、王妃尊號為興獻帝、后。嘉靖三年楊廷和致仕之後，尊禮之事更加順利進行，三月追尊興獻帝為「本生皇考恭穆獻皇帝」，上興國太后尊號為「本生聖母章聖皇太后」。嘉靖三年(1524)七月去「本生」改尊為「皇考恭穆獻皇帝」。在

¹⁶ 張廷玉(清)等撰，《明史》，卷190，〈楊廷和〉，頁5037。

¹⁷ 谷應泰(清)，《明史紀事本末》，卷50，〈大禮議〉，總頁509。

¹⁸ 張璁(明)，《張文忠集》〈正典禮〉，(收入陳子龍、徐孚遠等編，《皇明經世文編》第12冊，台北：國聯圖書，1964)，卷179，頁5-6。

¹⁹ 谷應泰(清)，《明史紀事本末》，卷50，〈大禮議〉，頁512。

²⁰ 如首輔楊廷和與世宗之間從尊興獻王禮到舉行齋醮等多處意見不合，世宗不欲收回成命，楊廷和亦屢封還御批，雙方關係僵持不下。楊廷和先是「累疏乞休」，後又因議禮一事於「疏語露不平」嘉靖三年(1524)正月世宗不再挽留，且責備楊廷和「因辭歸咎，非大臣道」。張廷玉(清)等撰，《明史》，卷190，〈楊廷和〉，頁5039。

此同時，縱使先前已有楊廷和竭力阻止，張、桂兩人仍受召入京，並受特簡為翰林學士，引發群臣交相爭論兩人之非，而席書不按「廷推」正常程式而得尚書職，也引起諸多爭議。²¹無法避免的是張璁、桂萼、席書、方獻夫等人已在中央形成一股主張崇禮的新勢力，反觀楊廷和、蔣冕、毛紀、汪俊等舊勢力相繼去職，對議禮之事已不再有影響力。

嘉靖四年（1525）光祿寺署丞何淵請建立世室，以祭祀興獻皇帝於太廟，²²此舉已超出當初尊崇興獻王的原議，若說關於稱興獻帝為「皇考」或「皇伯考」，廷臣的意見是贊成與反對參半，但是若打算建世廟則大多數官員皆認為不可。²³張璁亦表示反對：

先儒謂孝子之心無窮，分則有限，得為而不為，與不得為而為之，均為不孝。皇上追尊獻皇帝別立廟者，禮之得為者也。……入獻皇帝於太廟者，禮之不得為者也。²⁴

張璁反對的理由在於「得為而不為，與不得為而為之，均為不孝」，點出世宗附興獻帝於太廟已經嚴重違反帝系傳承和國家宗廟制度，實在是陷興獻帝於不義，如此反而是種不孝的行為。由於「受天之命，帝位相傳，是謂帝統；死後附廟享祀，列聖相承，是謂廟統。」²⁵但興獻帝雖具帝號，其生時未有一日做過皇帝，死後又如何能入太廟接受國家祭祀。然而在世宗的堅持下，再三要求禮部重新會議，並「遣中官傳諭書曰：『必附廟乃已。』」禮部尚書席書見世宗心意已決，於議後決定為獻皇帝別立世廟於太廟之左。嘉靖五年世廟

²¹ 張廷玉(清)等撰，《明史》，卷197，〈席書〉，頁5203。

²² 早在嘉靖二年何淵仍為監生時便已上書請立世室於太廟東，為當時禮部尚書汪俊所反對。嘉靖四年授何淵光祿寺署丞「復上書請立世室，崇祀興獻帝於太廟。」參閱張廷玉(清)等撰，《明史》，卷52，〈獻皇帝廟〉，頁1336。

²³ 「考自唐、虞至今五千年，未聞有以藩王附祭太廟者。不一為此，將置主於武宗上，則武宗君也；以臣先君，分不可僭。置武宗下，則獻皇叔也；以叔後侄，神將不安。在廷諸臣，於稱『考』，稱『伯』，異同相半。今祔廟之舉，無一人以為可者。」龍文彬(清)，《明會要》，卷10，〈禮五〉，頁159。

²⁴ 張璁(明)，《張文忠集》卷之一，〈正典禮〉，(收入陳子龍、徐孚遠等編，《皇明經世文編》)第12冊，卷177，頁54-55。

²⁵ 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》第1期，2005年，頁149。

建成，世宗得以崇祀生父。²⁶嘉靖七年七月以《明倫大典》成，大禮既定，又尊恭穆獻皇帝為「恭睿淵仁寬穆純聖獻皇帝」，尊章聖皇太后為「章聖慈仁皇太后」。²⁷嘉靖十五年（1536）十月，藉避管道遷世廟，改名為獻皇帝廟。²⁸嘉靖十七年九月，上獻皇帝廟號為睿宗，並改奉太宗為成祖。²⁹嘉靖二十四年六月，新太廟成，遂奉睿宗於武宗之上，位太廟之左第四序。³⁰完成皇位世系從孝宗、武宗一系轉向世宗一系。³¹

上述所列僅是按時間先後所完成的事項，但整個議禮事件並非如此單純。「大禮議」不但是涉及政治的人事糾葛，同時也攸關著世宗與朝野官員在解釋禮制與宗法制度的不同觀點下，到底誰才是真正主導禮儀制度者。在這場大禮之議中，引發新皇帝與舊內閣的衝突點在於究竟是「繼統必先繼嗣」還是「繼統已寓繼嗣」的爭議。³²楊廷和堅持「繼統必先繼嗣」，其本意或許希望藉由世宗過繼給孝宗，成為孝宗之子的舉動，使其他朱家子孫放棄覬覦皇位的念頭，因此楊廷和堅持的是守住國家禮法以維持內廷秩序的穩定。³³不過，對張璁來說，大禮之議爭的內容只是在於「順天理」還是「順人情」的選擇而已，³⁴既然是議「禮」就必須遵照禮的經典行事，而禮的基本精神在於順

²⁶ 夏燮(清)，《明通鑑》(台北：世界書局，1962)，卷52，頁1938-1939。

²⁷ 張廷玉(清)等撰，《明史》，卷150，〈睿宗興獻皇帝〉，頁3522。

²⁸ 同上註，卷52，〈獻皇帝廟〉，頁1336。

²⁹ 同上註，卷51，〈加諡號〉，頁1328。

³⁰ 清初儒者萬斯同認為世宗建九廟、祔睿宗之事犯下兩項錯誤，一是「睿宗固藩王也，生未君臨天下，沒而享祀廟中」，二是「獻帝雖孝宗弟、武宗從父，實兩朝藩臣也，乃與孝宗並尊，而且躋武宗之上」，即《春秋》載所謂「逆祀」的行為。參閱萬斯同(清)，《廟制圖考》(收入吳平、張智主編，《中國祠墓誌叢刊》，揚州：廣陵書社，2004)，第二冊，頁194。

³¹ 趙克生認為興獻帝入太廟的目的在於「興獻帝帝系正統的塑造」，因為唯有興獻帝具有正當性，世宗的皇位和權力來源才能獨立，並且得到合法性的認同。參閱趙克生，〈明世宗祭祀改制對嘉靖政治、經濟的影響〉，《聊城大學學報(社會科學版)》第2期，2004.02，頁53-54。

³² 張璁，〈明代宗廟禮制變革與思想衝突之討論〉，《國立政治大學歷史學報》第24期，2005.11，頁9-10。

³³ 趙克生，〈明世宗祭祀改制對嘉靖政治、經濟的影響〉，《聊城大學學報(社會科學版)》第2期，2004.02，頁52。

³⁴ 雖然不能確定來自南方的世宗與張璁是受到王陽明心學的影響，但張立文認為張璁的主張接近「天理向人心貼近，向人情落實」的陽明心學理論，透過這場禮儀之爭，顯示出以楊廷和為首的舊內閣所服膺的程朱道學已受到打擊。張立文，〈論「大禮議」與朱熹、王

應人情，以「人情」為準則來劃分親疏、異同、是非的界線，所以應該隨時勢變化來做調整才能順人情。固守前人所制定的禮，若不符合目前的需要，就稱不上是合法的，甚至是非禮的。³⁵

除了是否合乎「禮」的問題以外，還牽涉到「繼統」或「繼嗣」的選擇，同時也牽涉到皇位正統來源與否的問題，意即究竟是「繼統必先繼嗣」還是「繼統已寓繼嗣」才能賦予世宗繼承皇位的正統來源。理想的狀態應是政治上具有天子之統，禮法又則具備天子之嗣，因為「道德」是由「禮法」衍生而出，失去「禮法」則「道德」也將失去遵循的根源。³⁶就此看來，若說堅持「繼統必先繼嗣」的楊廷和一派本冀望世宗過繼為孝宗之子來繼承大宗宗統，之後才能成為「君統」，使其符合宗法制度以顯示世宗皇位的正統來源。³⁷張璁一派在這方面也加以反駁，他們站在「繼統已寓繼嗣」的立場，提出「繼統」就等於「繼嗣」，強迫世宗以伯為父、以父為叔不但是多餘，也違反帝系傳承裡「宗統」與「君統」合一的宗法制度的主張。³⁸另外，又認為繼皇位之正統確實是相當重要的，但是其理論基礎並不一定只能建立在世宗繼孝宗之「嗣」，否則孝宗與武宗同樣都是無嗣，卻為何僅是讓孝宗而非武宗有繼嗣者，所以爭論的重點應該是擺在是否能延續皇位之統。³⁹在經過與張璁的一番對答問話，對

陽明思想的衝突》，《南昌大學學報》(人社版)30：2，1999.06，頁68。

³⁵ 王錦民，〈略釋影響晚明思想發展的兩段歷史〉，《河北師範大學學報》(哲學社會科學版)27：1，2004.01，頁127。另外在張立文〈論張璁的“大禮議”與改革思想〉一文提到，明世宗尊興獻王禮並不能與宋英宗改稱濮王為父一事相提並論，因為世宗並未出繼為孝宗之子，而孝宗也並非無子可繼的狀態，因此不能視張璁的議論為異議。參閱張立文，〈論張璁的“大禮議”與改革思想〉，《浙江大學學報(人文社會版)》32：4，2002.07，頁1314。

³⁶ 王錦民，〈略釋影響晚明思想發展的兩段歷史〉，《河北師範大學學報》(哲學社會科學版)27：1，2004.01，頁127。

³⁷ 張璁，〈明代宗廟禮制變革與思想衝突之討論〉，《國立政治大學歷史學報》第24期，2005.11，頁6、頁9。

³⁸ 張璁，〈明代宗廟禮制變革與思想衝突之討論〉，《國立政治大學歷史學報》第24期，2005.11，頁6、頁9-10。

³⁹ 「孝宗有武宗為之子，孝宗未嘗無後也。臣子於君父一也，今者不念無嗣之武宗而重念有嗣之孝宗者何歟？茲果孝宗之無後乎？抑武宗之無後乎？雖然自古帝王之無後者，豈惟我武宗然哉？而其相傳之統，則固未嘗絕也。漢惠帝無嗣而文帝繼之，未聞漢之統絕也。唐中宗無嗣而睿宗繼之，未聞唐之統絕也，是謂兄終弟及也，非必父死子立之謂也。今孝宗之統傳之武宗，武宗之統傳之皇上，一統相承，萬世無窮者也，又何必強置

世宗而言，崇興獻王禮與入太廟的動作都不能算是違反宗法，甚至世宗似乎認為自己是繼承孝宗之「統」而非孝宗之「嗣」，所以新的世系應該已經轉向自己的世系且重新開始，所以自己應是為開基祖。⁴⁰此後不但積極地將興獻王的地位一路拉抬到入太廟、尊睿宗的位置，同時將太宗朱棣改奉為「成祖」，顯示他的作法有前例可循。也就是說，太祖洪武一宗傳於建文帝應該已告絕嗣，太宗朱棣是庶四子，不屬於朱標為嫡長子所生的系統，理當自成一宗，因此改奉為成祖，且往前追溯四代祖先。世宗的理想是自己也成為開基祖(見附錄圖一)，若往前追溯四代祖先，不但可名正言順地以憲宗為祖先，同時能光明正大地把為庶四子的興獻王尊為睿宗，然而終究世宗仍未實現成為新的「開基祖」的願望。⁴¹

在「大禮議」底定前的長期過程裡，世宗與張璁一派經歷多次關於禮儀、禮制的辯論，他們的論點尤其在強調「禮」必須順乎人情，所以禮制並非一成不變，也必須隨著時代、價值觀與習慣等而有所變通，而這也就讓世宗興起

父子之名而後謂之繼統也哉。」張璁(明)，《張文忠集》卷之一，〈正典禮〉，(收入陳子龍、徐孚遠等編，《皇明經世文編》)第12冊，卷177，頁8-9。關於此點的討論，田澍於〈張璁議禮思想述論——對張璁在大禮議中“迎合”世宗之說的批判〉一文認為，武宗薨時既無嫡子也無親兄弟，因此在當時對於《祖訓》中「兄終弟及」的內容實應加以變通，將「兄終弟及」重新解釋成孝宗為「兄」，興獻王為「弟」，共同的父親是明憲宗，而興獻王已逝才由獨子朱厚熜即位，如此一來世宗繼位的標準在於「父死子繼」而非「兄終弟及」。以武宗遺詔「親弟興獻王長子……倫序當立，遵奉《祖訓》『兄終弟及』之文告於宗廟，……迎取來京嗣皇帝位。」作為法律依據的世宗認為自己是「嗣皇帝位」而非「嗣孝宗子」，所以才拒絕楊廷和之意將世宗以皇太子身分入京。參閱田澍，〈張璁議禮思想述論——對張璁在大禮議中“迎合”世宗之說的批判〉，《西北師大學報(社會科學版)》35：1，1998.01，頁1-2。

⁴⁰ 趙克生在〈明代的藩王繼統與廟制改革〉一文將明代四位以藩王繼統的皇帝裡，其中的永樂與嘉靖皇帝做比較，發現兩位皇帝都不忘著手改造國家宗廟祭祀制度(太廟)，以顯示皇位來源的正統。永樂帝是採取排斥建文帝稱宗入廟，來宣稱皇位是直接繼承太祖的「減法」，而嘉靖帝則是利用《皇明祖訓》中「兄終弟及」的條文，推尊父親興獻王為興獻帝、睿宗，表示興獻帝以「弟」的身分繼承孝宗，而世宗的帝位再由興獻帝所嫡傳的「加法」，雖然兩位皇帝的手段不一，但是利用宗廟制度的變革來向天下展示其皇位來源的正統與合法性的目的卻都是一致的。參閱趙克生，〈明代的藩王繼統與廟制改革〉，《中國史研究》第1期，2005，頁149-158。

⁴¹ 此節內容論述與分析源自筆者修習「明代政治制度專題研究」課程期間鄭永常老師給予的指導，使筆者對於世宗為何堅持必將興獻王放入太廟、尊睿宗有更深入的認識，同時在本文修改的過程中，鄭老師提供筆者許多寶貴的改進意見，在此特誌謝忱。

重新制定禮儀的念頭，認為「郊廟百神，咸欲斟酌古法，釐正舊章」。⁴²在這些祀典改制中，孔廟祀典改制所引發的爭議與「大禮議」同樣也不容忽視。孔廟祀典改制的問題根源又回到「禮」的正確性與否，究竟是由皇帝還是朝廷官員所決定。雖然當尊興獻帝為睿宗、附太廟成定局後，可以見到禮制的詮釋權掌握在世宗手裡，但是在接下來的孔廟祀典爭議，世宗的種種想法再次被朝野官員所反對。另一方面，朝野官員在反對孔廟改制的奏疏裡也會將先前世宗在「大禮議」裡據「禮」力爭的言辭加入上奏的疏中，達到以子之矛攻子之盾的效果。例如嘉靖九年十一月御史黎貫認為「尊於天地，亦莫尊於父師」，又提到世宗「舉行敬天尊親之禮，可謂極盛無以加矣，至於孔子則疑其王號為僭而欲去之」等語，⁴³提出世宗行為當中相互矛盾之處，卻引起世宗極度憤怒，指責「貫等意謂朕何等君也，追尊皇考而為皇帝號，孔子豈反不可」、「君父有兼師之道，師不可擬君父之名」等語，⁴⁴雖然黎貫在奏疏中並未明指，但世宗的窘態顯示出孔廟祀典改制不外是強硬地要官員們認同他對各項禮儀的作法是正確的。為了這場孔廟改制，世宗特別撰寫〈正孔子祀典說〉與〈正孔子祀典申記〉作為辯護，卻反而引發更大的爭論。

⁴² 參閱張廷玉(清)等撰，《明史》，卷48，〈郊祀之制〉，頁1247。

⁴³ 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明世宗實錄》，卷119，頁2828。

⁴⁴ 同上註，頁2830-2831。

三、孔廟祀典的封諡與塑像

孔廟祭祀的性質與祭祀天地、山海、日月星辰不同，歷來士人將孔子作為道統的最高精神領袖，隨時代增長形成不容侵犯的神聖形象。⁴⁵孔子的封諡來源甚早，自魯哀公十六年「稱尼父以誅之」為濫觴，其後歷代皆有封諡。漢平帝元始元年(1)追諡「褒成宣尼公」；東漢和帝永元四年(92)封「褒尊侯」；北魏孝文帝太和十六年(492)，改諡「文聖尼父」；周宣帝大象二年(580)追封「鄒國公」，並由孔氏後世繼承；隋文帝開皇元年(582)贈「先師尼父」；唐太宗貞觀二年(628)尊為「先聖」，十一年再宣「聖尼父」；唐高宗顯慶二年(657)復尊為「先聖」，乾封元年(666)追贈太師；唐中宗嗣聖七年(690)，即武則天天授元年封「隆道公」；唐玄宗開元二十七年(739)追贈宣父為「文宣王」，自此孔子聖像南向；宋真宗大中祥符元年(1008)加諡「玄聖文宣王」，天禧五年(1021)改「至聖文宣王」；元成宗大德十一年(1307)加封「大成至聖文宣王」。⁴⁶明太祖洪武三年(1370)詔革除諸神封號，只有孔子封爵仍照舊以表示尊崇，然而其後仍不斷有來自官員奏請追加封諡的建議，如弘治年間刑科給事中吳世英請加孔子為「文祖大成至聖」，又弘治十三年(1500)常熟知縣楊子器請加孔子為「配天廣運大成至聖萬世帝王宗師」，皆不被允許。景泰三年(1452)國子助教劉韜奏請尊孔子為帝，此事交由禮部會議，當時禮部尚書胡濙不同意。成化年間周洪謨奏請加孔子號「廣運聖神」，孔子居然轉而為「神」格，顯然與儒家

⁴⁵ 東漢今古文經之爭是一個關鍵點，大致來說，今古文學派推崇的對象不同，今文經學家推崇孔子，古文學家則以周公為祖，而今古文經之爭又攸關兩派的政治地位，就使得孔子與周公究竟何者為尊這點顯得相當重要了。漢明帝永平二年定孔子與周公同為「先聖」，將周公地位抬高等同於孔子，也使得今古文經之爭趨於激烈。為了抵制古文經學派的勢力持續發展，今文經學派採識緯之說來附會孔子，目的是提升孔子的權威與神祕性，一方面強調孔子具有「素王改制」的神聖地位，另一方面藉以取得今文經學派在政治上的發言權，如此一來所採取的具體方式就可能運用「訴諸神話」與「塑造形像」來進行，從而使孔子的封諡為何、塑像與否在孔廟祭祀上顯得至關緊要。自東漢以後，長久受到識緯之說的影響，統治者往往以祭祀孔廟宣揚對倫理教化的重視，從而收攬知識分子並建立政權的意理基礎。參見黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，(收入《優入聖域：權力、信仰與正當性》)，頁168-195。

⁴⁶ 劉禹生(清)，《世載堂雜憶》(收入《清代史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1960)，〈孔子歷代封諡〉，頁263-264。

禮教格格不入，禮部會議自然也不會通過。及至明世宗嘉靖九年(1530)，才改制撤去「大成至聖文宣王」封號，改尊孔子為「至聖先師」，延續到清代皆沿用此一封諡。⁴⁷

至於孔子塑像的出現，自魏孝文帝黃初年間與晉惠帝元康年間便有孔廟塑像的存在，其實此時孔子塑像與當時佛教盛行而造成塑像風潮有密切關係，透過神像的塑造借取其神力的行為感染當時儒教人士，繼而唐宋兩朝亦延續之，如唐玄宗開元二十七年追封孔子為文宣王，並命天下文廟中孔子塑像正式居南面而坐。不過，其中的關鍵問題是，塑像的型態和面貌到底要以何者作為標準？塑像的面貌是否真能表現出孔子實在面貌？由於距孔子年代久遠，即便自魏晉南北朝就有孔子塑像於廟中，但每經歷改朝換代便受戰爭摧殘，連孔廟都無法保存何況是塑像。像是在元代就發生工匠塑孔子像卻無臨摹的範本，只好拿當時的官員相貌來雕塑的情況。⁴⁸原本就是因為受佛教影響而設像，卻顯得中國傳統儒學人士像是在模仿或者說是受制於外來宗教，必須為孔子塑造神像才能顯示其神聖性，因此明初宋濂曾請去塑像改設木主，但太祖未接受這項建議。正統年間，國子助教李繼奏言「宮殿將成，惟太學尚仍元舊，且土木肖像不稱，亦非古制，請擇地改建」，英宗也未允許。天順六年(1462)三月，蘇州知府將已經頹壞的孔子像連同諸賢像改為木主，卻不敢上報到中央。⁴⁹

到了嘉靖朝，撤塑像易木主的問題再度被提出來，世宗以反駁官員的理由在〈正孔子祀典申記〉提到：

至於雕塑之像，不知孔子弟子即孔子死時而造之？抑放釋道之為而造之？且如一箇人自是一箇貌色，不知可增損乎？亦不可乎？以一聖人而信工肆意雕塑，做箇像曰：「這是孔子像。」殊不知其實是箇木工之

⁴⁷ 徐一夔(明)等撰，《明集禮》(嘉靖)卷16，〈封諡〉，(收入《文淵閣四庫全書》第649冊，台北：臺灣商務書局，1978)，頁14-15。劉禹生(清)，〈孔子歷代封諡〉，《世載堂雜憶》，頁263-264。沈德符(明)，《萬曆野獲編》(台北：新興書局，1976)，卷2，〈補遺·孔廟尊稱〉，頁854。張廷玉(清)等撰，《明史》，卷50，〈至聖先師孔子廟祀〉，頁1296。

⁴⁸ 黃進興，〈毀像與聖師祭〉，《大陸雜誌》99：5，頁193-194。

⁴⁹ 沈德符(明)，《萬曆野獲編》，卷14，〈孔廟廢塑像〉，頁361。

靈耳，孔子肯依之？享之？推己之心，則知孔子之心也。⁵⁰

雖然以木主代替塑像成為定制，且並非官僚爭議的焦點，但是沒有神像的孔子廟對民間而言就如同缺乏「靈性」一般，甚至有為了應付上面的政策，下面的對策採取多砌一面內牆，將塑像置於兩牆之中，如往常一樣膜拜。⁵¹

事實上，所謂撤像易主或改封諡等問題，世宗都是用回歸古禮的角度來進行，把不合古禮之處加以改正，像是改封孔子為「先師」而不封王，如此便能以皇帝的老師身分接受祭祀，否則以皇帝的身分敬拜只屬「王」身分的孔子就是於禮不合。另外，像是易木主方面，按古禮不僅以木主牌祭祀神靈，天子、諸侯亦用木主牌位，因此不論孔子為王、為公或為先聖、先師，都沒有做成塑像來進行祭祀的模式。「撤像易主」的舉動早在天順朝就曾發生，當時林鶚任蘇州知州，反對將蘇州孔廟裡的塑像重新修飾，認為「塑像非古也」，並批評塑像「此土耳，豈聖賢耶？」，因為「孔子生佛教未入中國之前，烏識所謂像哉？」⁵²直到嘉靖朝世宗試圖將多項禮儀祀典重新審定，撤像易主的行動便順著此趨勢同時進行，不過在過程中往往超出了議「禮」的範圍，轉向為政治層面的人事變動，例如嘉靖朝以前凡提議撤像改主的官員多遭罷斥，到了嘉靖朝張璁一提出即受世宗褒獎，而反對的官員卻反遭世宗罷斥，顯示所謂撤像易主或封諡的爭議並非單純為禮制的正確與否而已，事實上也攸關著政治立場的傾向。⁵³

⁵⁰ 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄附錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1967），卷5，頁399。

⁵¹ 「嘉靖九年，照革先師孔子封爵望像，有司依違，多於殿內添砌一牆，置像於中，以塞明詔。甚矣，愚俗之難曉也。」顧炎武（清），《日知錄》（台北：文史哲，1979），卷18，〈像設〉，頁429。

⁵² 谷應泰（清），《明史紀事本末》，卷51，〈更定祀典〉，總頁535。

⁵³ 沈德符評道，「至嘉靖初，張永嘉用事，而普天塑像被毀矣。蓋其說非始於張也。……時嘉靖乙酉，蓋永嘉以議合，左右之。」沈德符（明），《萬曆野獲編》，卷14，〈孔廟廢塑像〉，頁361。

四、世宗與朝廷官員的辯論—〈正孔子祀典說〉、〈正孔子祀典申記〉

世宗爲了編纂《祀儀成典》，諭張璁將所有關於雲雨風雷、孔子之祀皆加以考證後纂入典中，張璁因而提到孔子祀典中有必須更正之處，一是另建一祠祭祀叔梁紇，並以曾皙、顏路、孔鯉配之。二是改諡號，世宗曾提出「今籩豆十二、牲用犢，全用配天儀亦非正儀，其諡號章服悉宜改正，卿宜加禮孔子之心」，張璁亦上疏提出孔子宜稱「先聖先師」而不應稱王，並對於明太祖獨存孔子封爵之舉提出看法：

聖祖初未嘗為孔子做諡號也，仍元舊耳。洪武三年詔曰……孔子善明先王之要道，為天下師，以濟後世，非有功於一方一時者可比，所有封爵仍其舊。⁵⁴

雖然封爵仍舊，但太祖所留下的祖訓卻指示後世若「傳制遣官代祀歷代帝王孔子廟，於帝王曰帝王，於孔子曰孔子」，於是凡皇帝遣官祭祀孔子俱稱先師孔子，因此張璁認為太祖「實未嘗有以王號稱之者」。⁵⁵太祖之意實「尊之以師之故，其不王孔子之意亦自可見矣」。⁵⁶其三，改「大成殿」為「孔子廟」，由於孔子不宜稱王，因此祀宇也不應稱「殿」，宜稱「廟」。四是撤象易主、去章服與祭器減殺，張璁認為「以籩豆之加，非尊孔子也，非禮也」，⁵⁷而孔子既然不宜稱王，則更不宜用天子之祀，應減籩豆為十，樂用六佾即可。五為更定從祀制，孔子不稱王，擇期從祀者也應削去公侯伯之號，應改稱先賢先儒。另外，從祀者也有變更，原本從祀者申黨、公伯寮、秦冉、顏何、荀況、戴聖、劉向、賈逵、馬融、何休、王肅、杜預、吳澄等十二人宜罷，林放、蘧瑗、盧植、鄭玄、服虔、範寧宜各祀於鄉，後倉、王通、歐陽修、胡

⁵⁴ 張璁(明)，《張文忠集》卷之三，〈先師祀典或問〉，(收入陳子龍、徐孚遠等編，《皇明經世文編》，第12冊)，卷176，頁20。

⁵⁵ 張璁(明)，《張文忠集》卷之三，〈先師祀典或問〉，(收入陳子龍、徐孚遠等編，《皇明經世文編》，第12冊)，卷176，頁20。

⁵⁶ 同上註，頁21。

⁵⁷ 同上註，頁23。

瑗、蔡元定宜增入。⁵⁸

世宗收到張璁奏疏即命禮部與翰林院會議，徐階持反對意見，認為不可易號毀像，世宗大怒並謫徐階外調為福建延平推官。世宗基於「事關綱常者，又不可不急於正之」，同時備受指責「以位而凌先師」，即使「天子不可與匹夫相爭辯」卻又不得不辯的情況下，撰〈正孔子祀典說〉與〈正孔子祀典申記〉為自我辯護：

一、孔子不稱王

世宗在文中提到：

夫孔子之於當時，諸侯有僭者削而誅之故，曰孔子作春秋，而亂臣賊子懼，生既如是，其死乃不體聖人之心，漫加其號，是何心哉？⁵⁹

意即在春秋時期諸侯若有僭位者當削而誅之，即使宗法禮儀已逐漸被破壞，但孔子作《春秋》行筆誅，就是為了使「亂臣賊子懼」。既然孔子生前已強調「名不正則言不順，言不順則事不成」，若以孔子生前並未封王死後還要強加王所用的諡號與章服，則可說陷孔子於不合禮的作爲了。

對於孔子是否諡王號一事，世宗談到：

朕不知典籍且以易明者言孔子之諡王號，自唐玄宗李林甫之君臣始。

夫孔子已逝，在秦漢之前此間，豈無賢明之君如漢高祖唐太宗，皆創業垂統者何不加號於孔子？⁶⁰

若說封諡孔子為王自唐玄宗始，則同樣賢明的漢高祖、唐太宗創業之君為何皆未加王號於孔子？而漢光武帝等中興守成之君為何也未加王號於孔子？世宗自行分析的結果，認為「這箇王字非王天下之王，實後世封王者之王」，⁶¹意即自秦以後，後來的皇帝為避免臣下有反叛之心而以王封之，從這點來看就可以知道唐玄宗的心意了，否則為何不以「帝」封孔子，就是因為不希望孔子

⁵⁸ 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄附錄》，卷5，頁393-394。清高宗敕撰，《續文獻通考》，（台北：新興書局，1958），卷48，〈祠祭贈先聖先師〉，頁3233-2。

⁵⁹ 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄附錄》，卷5，總頁395。

⁶⁰ 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄附錄》，卷5，總頁399。

⁶¹ 同上註。

的地位與他平等。所以說自唐玄宗以來，孔子被封諡的「王」字不是「天下之王」的「王」，不過是「後世封王者」的「諸侯王」而已，並沒有多少尊崇之意在其中。

二、撤塑像改木主

世宗提出「撤像易主」的舉動並非個人行為，而是奠基於祖先已有的作法：

自我聖祖當首定天下時，命天下崇祀孔子不許祀于釋老宮，又除去塑像止令設主，樂舞生用六佾，籩豆以十，可謂尊崇孔子極其至矣，無以加矣，時存塑像，不忍毀之也。⁶²

明太祖初定祀典，命天下崇祀孔子不許祀於佛寺和道觀，並曾一度去像設木主，但僅限於南京國子學，保留其他地方的塑像是不忍心摧毀而已。

除了塑像不合古禮，更引人懷疑的是，塑像的面容如何確定呢？因此世宗便駁斥：

至於雕塑之像，不知孔子弟子即孔子死時而造之？抑放釋道之為而造之？且如一箇人自是一箇貌色，不知可增損乎？抑不可乎？⁶³

若說到孔子塑像的相貌，能說是孔子的弟子於孔子死後便立即製作出來的，還是說只是受到佛教和道教的影響而製作？何況每個人都有自己不同的相貌，孔子相貌沒有人可以確實知道，若硬要加以雕塑的話，只能就隨著工匠本身的想像肆意去做，然後任其說這就是孔子像。那麼這個塑像到底是工匠創造出來的孔子呢？還是有孔子的神靈灌注其中呢？這樣的行為不啻是對孔子的褻瀆，若能設身處地去體會，就能理解孔子塑像到底有沒有必要堅持。

三、減少祭器數量、更定從祀制

世宗提到：

夫孔子設或在今肯安享乎？昔不觀魯僭王禮，寧肯自僭祀天之禮乎？

⁶² 同上註，總頁395。

⁶³ 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄附錄》，卷5，總頁399。

果能體聖人之心乎？決當正之也。⁶⁴

如前文所述，孔子在世時即已反對有僭越身分的行為，若後世強加王號於孔子，同時予以天子之禮，則更是違反孔子之本意。明太祖當初用禮官之議，將樂舞六佾增為八佾、籩豆十增為十二、牲用犢，用祀天子之禮可說是尊崇至極，但是孔子非在其位如何能享其祀，何況這類由天子主持的祭祀典禮，若郡縣祭祀也如此進行，也與他們的身分不合。⁶⁵對於反對減少祭器數量的官員，世宗辯駁：

至於稱王，賊害聖人之甚，夫王者以有德宜居是位，堯舜是也；無德而居是位，皆亂世之君，如桀紂幽厲是也。若至後世之為君而居王者之位，其德於孔子或二三肖之十百肖之未有能與之齊也。由是觀之，王者之名非所以重稱孔子也。⁶⁶

當初魯諸侯僭用王之禮引起孔子的憤怒，則孔子自己如何會欣然接受這類祀天之禮？又說有德者宜稱王，但是按中國歷史來看，無德者而稱王的人比比皆是，所以說強加不當的王號和祭器數量於孔子，非但不能說是「體聖人之心」反而是「賊害聖人之甚」了。又說因為孔子被賦予王的封諡，使孔子居於正殿，顏回、曾參、孔伋得以享食配位於堂上，叔梁紇、顏路、曾皙、孔鯉卻只能從祀於兩廡，⁶⁷這種「子尊父卑」的情形同樣也不合禮制。⁶⁸

縱使世宗針對各項質疑提出辯駁，仍舊無法得到官員普遍的認同。當時的御史黎貫便拿世宗〈正孔子祀典說〉的內容進行辯論，他批評說：「陛下舉行敬天尊親之禮，可謂極盛無以加矣。至於孔子則疑其王號為僭，而欲去之」

⁶⁴ 同上註，總頁396。

⁶⁵ 谷應泰(清)，《明史紀事本末》，卷51，〈更定祀典〉，頁82-83。

⁶⁶ 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄附錄》，卷5，總頁396。

⁶⁷ 事實上，早在正統三年便已追封叔梁紇為啓聖王，創殿於大成殿西崇祀，並以顏回、孟子之父從祀配享，以避免子尊父卑。若孔子去王封號，則叔梁紇同樣也必須去啓聖王封號，於是嘉靖九年以後，改封叔梁紇為啓聖公。參閱中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄附錄》，卷5，總頁396-400。張廷玉(清)等撰，《明史》卷50，〈至聖先師孔子廟祀〉，頁1297。

⁶⁸ 依孔廟從祀等級來看，除孔子為至聖之外，依序為「四配」、「十哲」兩級得配享正堂，再次為「先賢」、「先儒」只能崇祀於兩廡，在祭祀內容上有很大的差異。參閱黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年(1530)孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》(台北：允晨文化，1994)，頁136。

與「像設當毀，而複屋重簷亦當毀」等語。⁶⁹黎貫在疏中舉數例，談到後世以周公文武之德而王之，卻未曾有僭越之嫌，還有魏國公徐達身歿以後亦進爵爲王，都是生前未曾有王號者，但基於生前之功使身後受到封諡，因此孔子封諡爲王並未有衝突。若說「王」字爲「後世封王者」之「王」亦不然，唐玄宗開元中孔子祭祀已經用天子之禮，而宋真宗曾欲封孔子爲帝，爲當時官員以周代只稱王號而加以阻止。當時羅從彥就認爲「唐既封先聖爲王，襲其舊號可也，加之帝號而褒崇之亦可也。」意即尊崇之意表現於祭祀上爲「宜隆而不宜殺」，相較之下，世宗雖自認對孔子祭祀有極尊崇之意，但是減籩豆樂舞的行爲似乎與尊崇之意相互矛盾。

禮科都給事中王汝梅亦上疏〈論孔子祀典不宜去王號〉提到：成祖便曾命禮部正孔子塑像衣冠，且世宗之前的歷代皇帝都以面對孔子塑像祀拜已有一百三十餘年之久，而各地方祭祀孔子塑像的文廟有數千所，一旦貿然撤像易木主將可能引起世人恐慌。⁷⁰這兩封奏疏雖引起世宗的憤怒，然而細讀疏中內容可觀察官員勸阻世宗的言外之意，是希望皇帝垂拱而治，把天下政事交給完備的官僚系統來處理，而不要過於干預實際事務的運作。王汝梅疏中便提到：

至於郊祀一事，尤加經畫儀文度數，皆極精微。一念敬天之篤，無以加焉，萬幾以外，復留神殷禮，已不勝勞瘁。今大功未成，而又及此，竊恐生事之臣，望風紛起，今日獻一議，以爲某制當改，明日獻一議，以爲某禮當復。國家自茲多事，聖心焦思亦無寧日。……我祖宗成法，列聖世守，百六十餘年於茲矣，總使少不如古，循而行之，亦不爲過。臣等願陛下頤養天和，求綏安靜之福，毋爲多事之臣所惑擾也。⁷¹

表面上勸世宗毋爲多事所擾，卻暗指張璠、桂萼等人以大禮之議擾亂朝政。然而世宗非僅守於朝廷官員既定範圍內行事的君主，他駁斥道「朕此舉與輔臣

⁶⁹ 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明世宗實錄》，卷119，總頁2828。

⁷⁰ 同上註，總頁2832。

⁷¹ 同上註，總頁2832-2833。

之建議，非上下雷同，實正紀綱之大。」⁷²雖然世宗心目中正確的禮制與朝野官員的觀念有相當差距，但是從嘉靖朝崇興獻帝禮到文廟改制俱順利進行，顯示世宗政治手腕的高明，先是藉「大禮議」使楊廷和致仕，後又藉孔廟改制謫徐階到福建，以張璁為首輔便可代表朝廷配合世宗治教合一的立場。⁷³關於禮制的更定內容，亦多按張璁的建議進行，而終成有明一代的制度。

五、嘉靖朝孔廟祀典改制的確定

一、孔子封諡的變異

儒家學說為經世治國所必備，重視尊卑倫理，強調各安其位、各行其事的觀念，皆有助於社會秩序的穩定。孔子作為儒學的最高精神代表，使統治者在提倡儒學的同時，必不能忽視對孔子地位的尊崇。然而關於孔子的封諡如何才能恰如其分地合於禮制，是歷代朝廷不斷辯論的主題。孔子為一介平民，生時未受封王，死時也未有王的諡號，直到唐玄宗開元二十七年始有「文宣王」的封諡。不過在此之前，為了使追封孔子「文宣王」諡於禮制上具有合理性，唐玄宗也有提出孔子應被封諡為王的理由。唐高祖武德七年(624)，原本是以周公為先聖，孔子處於配享的位置。⁷⁴貞觀二年(628)左僕射房玄齡、國子學博士朱子奢提出「周公、尼父俱聖人，然釋奠於學，以夫子也。大業以前，皆孔丘為先聖」的建議，於是孔子升為「先聖」，反而是罷除周公「先聖」的資格。永徽中期，周公回復「先聖」的位置，而孔子的地位曾又為「先師」。⁷⁵高宗顯慶二年(657)，太尉長孫無忌同樣也據禮的經典來議禮，據《新唐書》

⁷² 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明世宗實錄》，卷119，總頁2831。

⁷³ 黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年(1530)孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁142。

⁷⁴ 在唐高祖武德初年，當時儒學尚未成為主導朝廷的意識，因此在國子學裡不但以周公為「先聖」位高於孔子，同時也引進具備學識的道士、僧侶與博士共同講學於國子學，但不久就罷除了。參閱黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，(收入《優入聖域：權力、信仰與正當性》)，頁206。

⁷⁵ 除此之外，顏回、左丘明淪為「從祀」。在孔廟祭祀的位置分配來看，孔子配享仍得以於正殿，顏回等從祀的話，則必須退居兩廡，顯示出「永徽令」對孔子以下儒者的貶抑。參閱黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，(收入《優入聖域：權力、信仰與正當

記載：

《禮》：「釋奠於其先師。」若《禮》有高堂生，《樂》有制氏，《詩》有毛公，《書》有伏生。又《禮》：「使立學，釋奠於先師。」鄭氏注：「若周公、孔子也。」故貞觀以夫子為聖，眾儒為先師。且周公作禮樂，當同王者之祀。⁷⁶

在之後的禮部會議裡，一方面認為孔子有資格被尊為「先聖」，另一方面則認為周公的功績是屬於政治層面的，應該與武王同祀，因而奏請將周公請配武王，以孔子為先聖，⁷⁷用政治、學術的觀點將兩者的角色分別開來，不過此時孔子的封諡尚未能到達王號。到了武則天天授三年(692)追封孔子為「隆道公」，雖不至於到王的地位，但以平民身分而言已是最高榮耀的爵位。

正式封諡孔子王號是在唐玄宗開元二十七年八月出現，在玄宗的制文可見到，當中先是強調儒學對穩定社會秩序，以及孔子作為儒學的精神象徵的重要性。⁷⁸玄宗的疑問是，歷代以來的孔子地位並未受尊崇，反而是「楚王莫封，魯公不用」的待遇，導致「俾夫大聖，纔列陪臣」的結果。那麼要如何表彰孔子的功績呢？玄宗以「夫子既稱先聖」為憑藉，追諡孔子為「文宣王」，同時使孔子像南面而坐，強調是依據禮經所示，非憑空捏造。如此一來，周公既非先師、亦非先聖，又移往別祀，孔子則既為先聖又有王號，自然可以使孔子像於祠中正式南面而坐，並用「王者袞冕之服以衣之。」⁷⁹由此看來，唐代在追諡孔子王號有其步驟，先是據禮將孔子「先師」提升為「先聖」地位，再強調因為孔子已經具有「先聖」封號，其功績也足以王號尊崇，因此追封「文

性》)，頁208。

⁷⁶ 歐陽修(宋)、宋祁，《新唐書》(台北：鼎文書局，1981)，卷15，〈禮樂五〉，頁374。

⁷⁷ 劉昫(後晉)，《舊唐書》(台北：鼎文書局，1976)，卷24，〈禮儀四〉，頁917。不論後來孔子封諡為「文宣王」或為「先師」，其在文廟的首位都不曾再有變動，而周公亦不再存在於文廟祭祀中，黃進興指出此舉即顯示「治統、道統涇渭分明，周公不納入道統祭祀，已漸成共識。」參閱黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，《大陸雜誌》86：5，1993.05，頁20-21。

⁷⁸ 「弘我王化，在乎儒術。孰能發揮此道，啓迪含靈，則生人已來，未能有如夫子者也。所謂自天攸縱，將聖多能，德配乾坤，身揭日月。故能立天下之大本，成天下之大經，美政教，移風俗，君君臣臣，父父子子，人到于今受其賜。不其猗歟？」劉昫(後晉)，《舊唐書》，卷24，〈禮儀四〉，頁920。

⁷⁹ 劉昫(後晉)等撰，《舊唐書》，卷24，〈禮儀四〉，頁921。

宣王」是合理且正當的。相較之下，宋真宗大中祥符元年追封孔子「玄聖文宣王」的行為，就不能不視其為當時政治環境的影響所導致的結果。

宋真宗景德二年(1005)宋、遼訂定「澶淵之盟」，為宋遼之間帶來長期的和平關係，然而盟約的訂立不但造成宋朝朝廷龐大的財政負擔，也造成朝野心理上的負面影響。⁸⁰澶淵之盟訂立後，恩寵備至的寇準受同列所妒，其中王欽若與真宗之間的一番對話，⁸¹不但使寇準失去真宗的寵信，也使真宗開始視澶淵之盟為恥辱。為了去除這個恥辱，王欽若建言「惟封禪可以鎮服四海，誇示外國」，但是要進行封禪，往往是在「天瑞稀世絕倫之事」時才能進行的。⁸²對此，王欽若以「神道設教」來說服真宗，意即所謂像《河圖》、《洛書》等「天書」的奇蹟，不過是藉由神道來教化百姓而已。⁸³之後，真宗便開始創造奇蹟了，先是將神仙託夢將於來月降予天書之夢告訴群臣，隔月果然有〈大中祥符〉三篇天書降臨，⁸⁴於是改元為「大中祥符」。如此一來，天書既已得手，足當證明是「天瑞稀世絕倫之事」，接下來也就能著手進行封禪儀式了。隨著這股封禪熱潮，孔子的封諡也追加為「玄聖文宣王」，只是在過程中沒有討論孔子的地位於禮制上應該是「師」、是「聖」，還是「王」，也沒有部臣引經據典地辯論孔子封諡是否適宜採用具道教意味的「玄」字，有的只是群臣在揣測真宗有厭兵的逃避情緒下，進獻「神道設教」的方式強調當時的宋朝與宋朝天子才是天命所歸的時代氛圍下所衍生的結果而已。

關於封諡孔子王號最早自唐玄宗「文宣王」開始，至宋真宗「玄聖文宣王」，一直到元成宗「大成至聖文宣王」，歷代延續下來，基本上對於孔子「文

⁸⁰ 固然有像是維持宋遼長期和平、有助雙方來往的正面影響，卻也有因此顯示出宋朝朝野不重進取、苟安、買和的心態。參閱陶晉生，《宋遼關係史研究》(台北：聯經出版社，1984)，頁41-42。

⁸¹ 「城下之盟，雖春秋時小國猶恥之，今以萬乘之貴而為澶淵之舉，是盟於城下也，其何恥如之！」、「陛下聞博乎？博者輸錢欲盡，乃罄所有出之，為之孤注。陛下，寇準之孤注也，斯亦危矣。」李燾(宋)，《續資治通鑑長編》(北京：中華書局，1979)，卷62，頁1389。

⁸² 馮琦、沈越、陳邦瞻(明)等撰，《宋史紀事本末》(台北：鼎文書局，1978)，卷22，〈天書封祀〉，頁162。

⁸³ 馮琦、沈越、陳邦瞻(明)等撰，《宋史紀事本末》，卷22，〈天書封祀〉，頁162。

⁸⁴ 「有黃帛曳左承天門南鸛尾上，守門卒塗榮告，有司以聞。上召群臣拜迎于朝元殿啓封，號稱天書。」脫脫(元)，《宋史》(台北：鼎文書局，1984)，卷7，〈真宗二〉，頁139。

宣王」封諡是沒有改變的。雖然明太祖時期也未加以罷除，但是當時翰林院編修吳沈已開始提出質疑，在其〈孔子封王辯〉裡提到：

夫子聖人也，生不得位，沒而以南面之禮尊之，其說似矣。然王君之號也，夫子人臣也，生非王爵，死而議之可乎哉。昔者夫子嘗有言：「必也正名乎。」又曰：「名不正則言不順。」臣而王之于名正乎？蓋名者，實之著也，無其實有其名謂之淫名。夫子之生也，不獲有尺寸之土，今而以有天下之號歸之，在天之靈其肯歆之哉？⁸⁵

雖然孔子之功績可與帝王比擬，但是予以王號是不適宜的，因為孔子在世時並未被封王爵，死後卻有王的封號於禮制上來說將因為「名不正則言不順」，此為孔子生前最在意的事情，後世卻故意犯下孔子的忌諱，硬是追封其王號，對孔子而言不是榮耀的表彰反而是種褻瀆的行為。那麼該如何做才是正確的呢？吳沈認為世間以為「王」稱號高於「師」不過是一種俗見，他依據經典提到孔子的門徒是以「孔子」、「夫子」、「仲尼」來稱呼孔子，因為他們知道孔子並未有封爵、封諡，所以不敢使用溢美之稱、無實之諡。文末吳沈總結說到提出孔子不宜封王的意見，並不怕得罪於天下人而是怕得罪於聖人，因為他了解到尊聖人的方式是「在明其道，不在乎王不王。」⁸⁶

到了嘉靖朝，世宗似乎也是循著同樣的脈絡來思考孔子封王的問題。之前唐玄宗追封孔子王號，現在明世宗罷除孔子王號，兩人都宣稱是據禮來行事，而其中分別只是在於唐玄宗是以孔子的功績來衡量，認為孔子封諡王號是合理且適禮的，而明世宗則是從人倫秩序來考慮，認為以皇帝的身分降下階級去敬拜身分為「王」的孔子在禮制上是不合的，正如嘉靖九年都御史汪鉉所言：

彼但知稱王為尊孔子，不知諸侯王不足以為尊，適足以瀆耳。今稱曰先聖先師則視王之號，固加尊數等，夫曰先聖先師，皇上幸太學拜之

⁸⁵ 吳沈(明)，《澱川集》(收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，據清刊本，北京：書目文獻，1988)，第98冊，卷4〈孔子封王辯〉，頁475。

⁸⁶ 吳沈(明)，《澱川集》，卷4〈孔子封王辯〉，頁476。

可也，若曰王則豈有天子而可以拜王者哉。⁸⁷

嘉靖九年孔廟祭祀更定之後，孔子去王號，改「大成殿」為「先師廟」，大成門為廟門。四配不再稱「公」，十哲及門下七十弟子改稱「先儒」，左丘明以下稱「先賢」。⁸⁸(見附錄表一)正式將孔廟祭祀分為聖、賢、儒三級，其意取「聖」者為下學而上達者，能自行效法天道；「賢」者為直接向聖者學習的人，孔子與四配有「聖」名，十哲及七十門生曾直接受教於聖者，因而稱「先賢」；無緣受教於聖者，只能以心傳的方式私淑的後世儒者稱為「先儒」。⁸⁹於是以聖、賢、儒三級將孔廟祭祀作為祭祀等級的分別，是以師道與學術為基準，而不是用王、公、侯、伯等爵號來分別，⁹⁰如此則能使皇帝進行祭祀時是用面對老師的方式來行使天子規格的禮儀，而不會受到爵號上的局限。

二、孔廟祀典的從祀人選

除了孔子之外，孔廟的從祀者也代表著朝廷及統治者對其地位、學術、思想等是否足以昭示天下成為眾人的模範，⁹¹則從祀人選也將隨著在位者的不同而有所變動。據《明會典》記載，從英宗正統朝至神宗萬曆朝以來增補的從祀名單：

正統元年，刊定從祀名爵位次，頒行天下。二年，以胡安國、蔡沈、真德秀從祀。……八年，追封元吳澄為臨川郡公，從祀。成化二年，封董仲舒為廣川伯，胡安國建寧伯、蔡沈崇安伯、真德秀浦城伯。弘治九年，封宋楊時為將樂伯，從祀。嘉靖九年，……王通、歐陽修、胡瑗、陸九淵增入祀。……隆慶五年，以本朝薛瑄，從祀。萬曆十二

⁸⁷ 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明世宗實錄》卷119，頁2831。

⁸⁸ 李東陽(明)撰，申時行重修，《大明會典》，卷91，〈先師孔子〉，頁19。清高宗敕撰，《續文獻通考》，卷48，〈祠祭贈先聖先師錄後〉，頁3。

⁸⁹ 郭果六，〈聖、王、賢、儒—漫談孔子廟的祭祀體制〉，《故宮文獻月刊》22：6=258，2004.09，頁95。

⁹⁰ 郭果六，〈聖、王、賢、儒—漫談孔子廟的祭祀體制〉，《故宮文獻月刊》22：6=258，2004.09，頁95。

⁹¹ 朱鴻林，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，《亞洲研究》23，1997.07，頁269。

年，以本朝王守仁、陳獻章、胡居仁，從祀。⁹²

除了從祀者的增添，也有罷祀者名單，以嘉靖朝的變動為顯著：

申黨即申梈，祀止存梈。公伯寮、秦冉、顏何、荀況、戴聖、劉向、賈逵、馬融、何休、王肅、王弼、杜預、吳澄十三人，俱罷祀。林放、蘧伯玉、鄭眾、蘆植、鄭玄、服虔、范寧等七人，各祀其鄉。⁹³

早在明代洪武初年待制王禕在「為名教所係」之下，對孔廟祭祀應予以從祀者提出意見：

以今論之，漢儒之從祀者十四人，而猶闕一人，董仲舒是也。唐之從祀者一人，而猶闕者一人，孔穎達是也。宋之從祀者九人，而猶闕者四人，范仲淹、歐陽修、真德秀、魏了翁是也。元之從祀者一人，而猶闕者一人，吳澄是也。⁹⁴

雖然王禕並沒有提出應罷祀者的名單，但是在提出應予以從祀者的理由時，可以他心目中何者才是真儒者。包括「言性惡」的荀況與「事新莽」的揚雄都能入從祀，為何卻忽略了「博通諸經，於春秋之義尤精」的董仲舒？「黜周王魯」的何休以及「專尚虛清，害道已甚」的王弼皆在祀列，為何卻遺漏了已是「學者之宗師」的孔穎達？與許衡相比雖然都仕於元，但著述甚多有功於儒學傳承的吳澄，也應該與許衡同樣列入從祀。⁹⁵從上文所列《明會典》裡從祀者的變遷來看，雖然當時王禕的建議並未獲得執行，但是自英宗正統朝開始所增補的從祀者亦不外乎王禕所建議的名單。

到了孝宗弘治元年翰林院侍講學士程敏政由於不認同禮部會議，另上奏疏建議應從祀應罷祀名單。文中將目前從祀者當中非真儒者予以嚴厲批評，包括「眾醜備於一身，五經為之掃地」的馬融、「使箕子經世之微言，流為陰陽術家之小技」的劉向、屬於「左道亂政之人」的賈逵、「罪深於桀紂」的王

⁹² 李東陽(明)撰，申時行重修，《明會典》卷91，〈先師孔子〉(台北：新文豐出版社，1963年)，頁19-20(總頁1442)。

⁹³ 李東陽(明)撰，申時行重修，《明會典》卷91，〈先師孔子〉，頁19(總頁1442)。

⁹⁴ 王禕(明)，《王忠文公集》(收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，據清刊本，北京：書目文獻，1988)，第98冊，卷15〈孔子廟庭從祀議〉，頁1(總頁263)。

⁹⁵ 王禕(明)，《王忠文公集》卷15，〈孔子廟庭從祀議〉，頁1(總頁263)。

弼與何晏、「止有春秋訓詁一書」的何休、「身為賊吏，子為賊徒」的戴聖、「異端邪說之流」的書班、幫助司馬昭篡魏的王肅、「所著亦止有左氏經傳，其大節亦無可稱」的杜預，上述所列應予以罷祀，鄭眾、盧植、鄭玄、服虔、范寧「雖若無過，然其所行亦未能以窺聖門，所著亦未能以發聖學」，應各祀於其鄉。另外，申枏與申黨其實是同一人，卻「重複無稽一至於此」，為「聖門之蠱蝨」的公伯寮，其他如秦冉、顏何、蘧瑗、林放等人「不載於家語七十四子之數，宜罷祀」，但蘧瑗、林放兩人或許也可以各祀於鄉。另一方面，程敏政認為因有后倉而使禮之書得傳於後世，應該予以封爵，而王通與胡瑗也應該予以從祀。⁹⁶

在前引文中可以看到，到了嘉靖朝不論是張璁的奏議，或是禮部的決議，基本都是循著程敏政當時的建議來進行的，不過比較特別的是歐陽修與陸九淵並非出於程敏政的建議，卻也列入從祀者名。從祀歐陽修與「大禮議」，因為歐陽修主濮議，另外又加上從祀陸九淵以及萬曆十二年從祀王守仁，⁹⁷種種則顯示出孔廟祀典一方面固然是官方祭祀制度，從祀者必然是已經得到官方所認可的儒者，另一方面由於儒家學者堅持著從祀者必須是最適宜作為儒學繼承者的代表，卻因為隨著學風的變遷使得真儒的標準定義也互有差異，使各個時代在從祀人選的標準上也時常變動著，雖然如此，最終決定權還是掌握在統治者手中，⁹⁸即如上述所示，陸九淵與王守仁的從祀便代表著

⁹⁶ 程敏政(明)，《篁墩文集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，台北：臺灣商務印書館，1984)集部，第191冊，卷10〈奏考正祀典〉，頁4-10。

⁹⁷ 朱鴻林於〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉一文指出，關於明代詔令從祀王守仁一事，在萬曆二年十二月已發布，只是從未實際舉行，直到萬曆十二年才正式執行。在此過程中不乏部臣與言官之間，就王守仁的學術與功績展開正反兩面的辯論，但祀王守仁一事從形同虛設到實際實行的關鍵點仍在於首輔張居正的態度上。萬曆二年申請王守仁從祀之事可能先是由當時浙江巡按蘇稟上疏請祀王守仁，禮部尚書萬士和再藉此題覆從祀王守仁於孔廟，但是實錄對此事的記載簡略，也沒有收錄禮部會議記錄，此詔令也未實行過。這樣奇特的現象，朱鴻林認為原因在時任首輔的張居正對陽明之學和講學之風抱著「不公開聲稱而實際不喜的態度」，因此雖然未阻止從祀王守仁於孔廟的申請，卻也沒有積極使其實際進行，且期間也未有從祀或鄉祀王守仁的疏請出現。一直要到萬曆十二年五月張居正身後遭清算，之前請祀王守仁於杭州之事才被記起，萬曆十二年時任首輔的申時行在既使未得到禮部的支持下，仍然正式獲准從祀王守仁於孔廟。參閱朱鴻林，〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》5，1996，頁175-180。

⁹⁸ 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉(收入《優入聖域：權力、信仰與

明代中期以後陸、王的學問與地位漸漸受到統治者與朝廷肯定。除了受學風影響，學術之外的行為也受到檢視，以吳澄為例，相較於同時代的許衡，吳澄的從祀與罷祀顯得曲折，其從祀的原因在於經學著述豐富有助於傳承儒學，而罷祀的理由則在於吳澄既已仕宋，在宋朝滅亡後卻又仕元朝。由於攸關士人名節，吳澄仕元往往成為爭議所在，然而許衡則由於生長在北方，對其仕金又仕元的行為則被視為不得已且可以諒解的，因此他的從祀地位即使在嘉靖朝卻依然如舊。⁹⁹

三、啓聖祠的建立

關於啓聖祠的建立，早在宋真宗大中祥符元年封叔梁紇為聖父魯國公時便建堂於曲阜，元代至順元年加封叔梁紇啓聖王並建祠於天下學宮，當時就已經命名為「啓聖祠」，並以顏、曾、思、孟之父配享，周、程、朱子之父及蔡元定從祀。¹⁰⁰明洪武初年待制王禕不但談論關於從祀者的問題，同時也注意到孔廟祭祀裡諸儒者間彼此的上下尊卑關係，像是曾參本來在曾皙之後，但是在咸淳三年之後地位升為四配，造成「父以從祀立廡下，而子以配享坐堂

正當性》)，頁219-220。

⁹⁹ 朱鴻林先是將南宋罷祀王安石與明朝罷祀吳澄做比較，認為罷祀王安石是出於「對北宋亡國責任的一種追究」、「對王氏新學的否定」以及「程朱道學確立的結果」。另一方面，著述甚多的吳澄即使在尊崇程朱道學的明朝，仍遲至正統八年才獲得從祀，卻在嘉靖九年遭到罷祀，之後在程朱道學鼎盛的清朝初年才又恢復從祀。這當中的崇黜關鍵點在於統治者及朝廷是以吳澄的學術貢獻，或是吳澄的仕元問題來看待其地位。明代中葉產生的兩種對吳澄從祀地位的不利現象，一是「身教可以涵蓋言教、尚行重於尚言的理念」，「從相對重知轉向相對重行的時代」，既然儒學的五倫以「君臣」為首，吳澄既仕宋又仕元，這種不忠於原朝的表現，自然非真儒所當為；二是「扶忠政策和仇元情結的作用」，尤其是正統十四年土木之變的發生，使當時親歷事變的士大夫們對元朝的反感公開化，這樣的反元情緒甚至向後延伸，嘉靖朝時撤除元世祖廟祀，否定元朝在中國歷史上的正統朝代地位，曾經仕元的吳澄自然會被罷祀。要到清乾隆二年二月才又恢復從祀吳澄，此件最大推手為李紱。李紱的辯論裡最重要的一項是關於吳澄仕元的出處問題，根據他的考證，吳澄在宋朝本來就沒有出仕，所以在元朝出仕並不違反君臣之倫，反而較許衡仕金又仕元，且位居榮顯的行為要來得高尚，並且在文忠又強調了吳澄於經書著述方面的貢獻。總結起來，吳澄可說既非貳臣，又是有功於經學的儒者。這樣的言論透過當時的兵部尚書甘汝來的奏請，獲得朝廷的支持，恢復了吳澄的從祀地位。參閱朱鴻林，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，《亞洲研究》23，1997.07，頁269-320。

¹⁰⁰ 牛樹海(清)，《文廟通考》卷首，(收於吳平、張智主編，《中國祠墓誌叢刊》)，第7冊，頁2。

上」，爲此而議論到：

聖人之道在於明人倫，而先自廢亂何以詔後世，借曰曾子、子思以傳道為重，然子必當為父屈。昔魯祀僖公躋之閔公之上，傳者謂子雖齊聖，不先父食以為逆祀，今孔氏曾氏父子之失序，非逆祀乎？是故曾參、孔伋，今當降居於曾皙、孔鯉之下，又司馬光於程顥程頤為先進，張載於二程為表叔，而位次皆在其下，其先後次序亦不可不明。

101

雖然此時王禕尚未有分祀的觀念建立，但已經點出關鍵「子雖齊聖，不先父食以為逆祀」，提出按禮制應該將父子、叔姪、先進、後學等關係作一釐清，才能避免成為「逆祀」有為聖人之意，並且藉由訂定祀典的正確方式，彰顯上下尊卑關係對於人倫秩序的重要性。孝宗弘治元年（1488）翰林院侍講學士程敏政也同樣在〈奏考正祀典〉文中建議：

各處廟學如鄉賢祠之制，別立一祠中祀啟聖王，以杞國公顏無繇、萊無侯曾點、泗水侯孔鯉、邾國公孟孫氏配享，……乞將永年伯程珦、獻靖公朱松從祀啟聖王，使學者知道學之傳有開，必先明倫之義，不為虛文矣。¹⁰²

不過當時禮部尚書周洪謨卻認為：

「啟聖王及泗水侯各為廟以祀於禮為太過，置無繇、點、鯉於別廟，而遂不得預享孔子萬世之祀，則於義為不及」……。僅會議曰仍舊。上是之。¹⁰³

可以看到經過禮部會議之後，程敏政的建議全然被否決，孝宗也沒有特別支持程敏政的建議，直到嘉靖朝張璁奏請另建一祠以祭祀叔梁紇，當年程敏政的建議才得以實現：

……先聖先師尚有當更正者，叔梁紇乃孔子之父，顏路、曾皙、孔鯉乃顏曾子思之父三人配。享孔子於廟庭，而叔梁紇及諸父從祀兩廡，

¹⁰¹ 王禕(明)，《王忠文公集》卷15，〈孔子廟庭從祀議〉，頁2-5(總頁263-265)。

¹⁰² 程敏政(明)，《篁墩文集》，卷10〈奏考正祀典〉，頁11-12。

¹⁰³ 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明孝宗實錄》卷17，總頁5544。

原聖賢之心豈安，于是所當亟正，臣請於大成殿後另立一堂祀叔梁紇，而以顏路、曾皙、孔鯉配之。¹⁰⁴

此與弘治朝程敏政的建議幾乎相同，不同之處在張璁是獲得世宗支持的，主要是因為世宗抱持著「聖人尊天與尊親同」的想法，認為應當另建啓聖祠祭祀叔梁紇。嘉靖十年(1531)十一月禮部會議通過，以「父子大倫，不容紊亂」為由，宜命兩京國子監及地方學校別立一祠祀叔梁紇，題「啓聖公孔氏」神位，以顏無繇、曾皙、孔鯉、孟孫氏配享，俱稱先賢某氏。¹⁰⁵

嘉靖十年七月，國子監啓聖公祠建成，按禮部尚書李時的建議，分春秋兩次祭祀，與孔廟祭祀同日，但所用的祭品是比照孔廟祭祀裡四配的規格。以先賢顏無繇氏、曾皙氏、孔鯉氏、孟孫氏為東西配位，祭品規格採孔廟祭祀裡十哲的規格。從祀先儒程珦、朱松、蔡元定的祭品規格則比照孔廟祭祀的兩廡。¹⁰⁶本來於弘治朝被認為是「於禮太過」、「於義為不及」之事，到了嘉靖朝在強調「明倫之義」的氛圍薰染下，另外建立啓聖祠反倒成為合於禮且及於義的舉動了。

六、結語

在嘉靖朝孔廟祀典改革中，無論是孔子不宜稱王或是另建啓聖祠等，都是循著「大禮議」的爭論與世宗改革禮制的想法，並在嘉靖朝訂立後一直到清朝皆成為定制。世宗在「大禮議」的爭辯過程中，緊握著「明人倫」為其主要的觀念和憑據，強調在人倫中最重要的，第一是父子關係，第二就是君臣關係，前者牽涉到大宗、小宗孰輕孰重的爭論上，這也是世宗崇興獻王禮的出發點。後者則是在孔子不宜稱王的辯論中已經再三被世宗強調，孔子的身分是「王」，在君臣關係上則要皇帝用什麼樣的身分去祭拜孔子？因為要「君」

¹⁰⁴ 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明孝宗實錄》，卷119，總頁8166。

¹⁰⁵ 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明世宗實錄》，卷119，總頁8170。張廷玉(清)，《明史》卷50，〈禮四〉，頁1299。

¹⁰⁶ 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明世宗實錄》，卷119，總頁8224。

去拜「臣」是不合於禮制的，所以只有讓孔子回歸到「先師」的稱號，以皇帝的老師身分接受皇帝的敬拜，而皇帝是用學生的身分來進行整個祭祀典禮才能符合人倫秩序，也因此才會具有合理性。

在「大禮議」過程中，世宗是採取繼統而不需繼嗣的態度，那麼首先就必須為世宗與興獻王的父子關係賦予宗法制度上的正當性，因此屢屢強調「明人倫」、「順人情」就顯得非常重要了。然而引經據典的口頭辯論是不夠的，重要的是如何去實踐並向天下昭示人倫中父子關係是不可動搖的，那麼啓聖祠的建立就成為具體的行動表示。本來另建啓聖祠的建議在弘治朝被視為「於禮太過」而被否決，到了嘉靖朝卻被賦予「父子大倫，不容紊亂」的神聖使命，意即孔子固然偉大，但是若沒有父親叔梁紇的話，哪裡會有孔子呢？就如同孔子不宜稱王的理由一樣，在人倫秩序上，父親居於兒子的下位於禮是不合的，但作為萬世師表的孔子的功績又是無人能夠超越的，因此叔梁紇若在孔廟祭祀系統中若不能置於孔子地位之上，不如就另建一祠為啓聖祠，又因為叔梁紇為孔子之父，所以叔梁紇神位在祠中就能理所當然地居於上位了。

在「大禮議」與「孔廟祀典」的案件裡，從群臣建議、君臣辯論到正式定案的過程中，世宗以儒學裡「明人倫」一項來堅定自己的立場，不論他是為了自成一宗的私心，或是為了導正禮儀制度的公意，都有他能據「禮」力爭之處。然而其中衝突之處在於世宗相信著「禮儀制度自天子出」所賦予給他的權力，而朝野官員們大多只希望世宗能「頤養天和，求綏安靜」，從而雙方從禮制觀念的差異轉而成政治的角力。從禮制的角度來看，可以看到在孔廟祀典改制的爭執中，世宗所展現的是面對舊制度勇於改變的積極形象，質疑舊制度的合理性，直指其中的缺失並加以改革，¹⁰⁷更甚者在整個「大禮議」爭論過


¹⁰⁷ 張立文認為張璁是嘉靖朝改革中最主要的推手，其貢獻概略來說有七點，一為清理莊田，緩和土地兼併的惡化，有助於社會安定；二為上疏奏請撤除鎮守太監，減少宦官施予人民的痛苦；三為從內閣本身開始杜絕行賄，進行禁革貪風的改革；四為重新申明憲綱，以嚴法紀、明職責；五為限制廠、衛過度干預司法職權；六為藉由「正文體」、「明實錄」、「慎考察」加強會試的公正性；七疏請革去孔子的溢封，特以「至聖先師」的尊稱重新審定孔子的地位。從上述七點進行討論，描繪出張璁作為政治家其積極、正面的一面。張立文，〈論張璁的“大禮議”改革思想〉，《浙江大學學報(人文社會科學版)》32：4，2002.07，頁15-18。另一方面，田澍也提出「嘉靖革新」的理論，有別於以往將明世宗

程中，逐漸將權力的實踐與儀禮的詮釋權，轉移至皇帝個人意志上。在過程中更引發一連串郊祭祀典的改革，像是孔廟改制中撤像易主、去封王、減祭器等舉動，就是世宗將想法化為實際運用的表示，試圖挑戰長期以來被世俗化與宗教化所塑造出的儒家精神象徵。

明嘉靖朝關於禮儀制度的種種爭論，由於涉及禮儀儀式的繁簡是用來界定身分尊卑、地位高低的差別，因而儀式存在的正當性與否至為關鍵，然而其是否具有正當性又是必須由統治者和朝廷認定才能成為官方制度。隨著各個時代的政局、學術風氣等因素變化，主導儀式制定與實際進行的關鍵人物，他們的價值觀和政治立場同樣也互有差異，因而本屬於禮儀制度的爭辯，往往擴大為政治事務的爭辯，甚至成為政治鬥爭的憑藉，像是擁立新帝有功的楊廷和，不但因此離開內閣閣臣的位置，在《明倫大典》修成之後又被追論為議禮罪臣，¹⁰⁸並且隨著接二連三的禮儀改制與爭議紛起，嘉靖朝前半期開始內閣閣臣的組成與性質也漸漸產生變化。首先是內閣首輔的形成，楊廷和成為第一個實至名歸的「首輔」，代表官僚系統與世宗在大禮議的議題進

描述為獨裁專政、耽溺道教的君主形象，認為若無嘉靖朝新君新臣率先於勇於改革制度，則難有後來「隆萬朝的改革」或「張居正的改革」。關於「嘉靖革新」的概念，田澍提出數點，包括：一、藉由「大禮議」的過程，皇權得以完全轉移，意即帝系自孝宗、武宗轉移至世宗。二、楊廷和集團迅速瓦解，張璁、桂萼等人破格昇任，顯示嘉靖朝人事行政的考慮不再以年資為首要，而是針對實際問題來選擇人才。三、張璁等人並不以因循前朝舊政為「美政」，而是大膽地對各項制度的革新建言。四、透過整飾言路，清除翰林積弊，整頓庶起士並強化內閣行政職能等措施，徹底去除楊廷和集團殘餘的影響力，避免與新內閣成員發生新舊黨爭。五、較為成功地實現從「二祖之制」轉變為世宗自訂的「皇祖之制」。六、延續到萬曆朝張居正的改革措施和理念都有嘉靖朝的影子，意即欲借助君威來進行革新工作的手段，包括進行嘉靖朝未能革除的弊政。七、「嘉靖革新」顯示唯有皇帝勤於政事以及閣臣受到信任與重用，才能發揮中央政府做為行政中樞的作用。參閱田澍，〈嘉靖革新研究中的幾個問題〉，《西北師大學報》(社會科學版)39：5，2002.09，頁107-108。

¹⁰⁸ 趙翼回顧這段史事，認為是楊廷和本身作為讓自己陷入成為議禮罪臣的困境。趙翼先引《明史》贊的內容：「廷和等徒泥司馬光、程頤濮園之說。英宗長育宮中名稱素定，世宗奉詔嗣位承武宗後，事勢各殊，諸臣徒見先賢大儒成說可據，而未準酌情理以求至，當爭之愈力，失之愈深。」之後再批評楊廷和等爭大禮議之失，在於未瞭解實際情況，意謂「今日之事不同，蓋仁宗嘗育英宗於宮中，孝宗未嘗立陛下於宮中，孝宗未嘗以陛下為後，陛下亦未嘗後孝宗也。……況世宗藩王入繼素未有儲貳之稱，乃欲使之舍生父而考世父乎？可見廷和等但拘濮議並高宗封秀王之事，亦不及知，此廷和等之陋也。」參閱(清)趙翼，《陔餘叢考》，卷14，〈大禮之議〉，頁9-11。

行抗爭，自此內閣諸輔的地位開始有所分級，首輔不但成為內閣之首，亦成為外廷的權力中心。其次，在禮儀改制的爭辯中，誰最能引經據典，說出最能說服人的道理才是關鍵，這也只有出身進士者才具有如此能力，因此世宗在這類政治鬥爭中，必須不斷從中央以外的官員中扶持新的勢力以對抗內閣，繼而這股勢力成為新內閣後，又必須面對世宗扶持新勢力所帶來的威脅，於是開啓官僚之間或內閣與其他官員之間結黨攻訐的風氣。¹⁰⁹例如張璁、¹¹⁰徐階、嚴嵩、高拱，以至於萬曆朝的張居正，形成內閣首輔獨大的局面。

¹⁰⁹ 傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》，(台北：昭和出版社，1999)，頁232-233。

¹¹⁰ 張璁自正德十六年上〈正典禮〉一疏後，受世宗賞識而委以重任，卻也隨著世宗反覆無常的性格多次出入內閣，大約如下所計：嘉靖二年，二月楊廷和罷，六月張璁、桂萼為翰林學士；六年，十月世宗命張璁入閣；八年，八月罷張璁、桂萼，九月召還張璁，楊一清罷，十一月復召桂萼入閣；十年，七月罷張孚敬(璁)，十一月復召張璁入閣；十一年，八月罷張孚敬；十二年正月張璁復入閣；十四年，四月罷張孚敬。參閱陳慶麒編，《中國大事年表》，(台北：臺灣商務印書館，1963)頁281-282。

參考書目

一、史籍

- 王禕(明)，《王忠文公集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》集部98冊，北京：書目文獻，1988年。
- 吳沈(明)，《澌川集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》集部98冊，北京：書目文獻，1988年。
- 李東陽(明)撰，申時行重修，《明會典》，台北：新文豐出版社，1963年。
- 李燾(宋)，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1979年。
- 杜預(唐)注，孔穎達等正義，《春秋左傳正義》，收入國立編譯館編，《十三經注疏分段標點》第14冊，台北：新文豐出版社，2001年。
- 沈德符(明)，《萬曆野獲編》，台北：新興書局，1989年。
- 谷應泰(清)，《明史紀事本末》，台北：三民書局，1969年。
- 金之植、宋泓(清)編，《文廟禮樂考》，台北：新文豐出版社，1996年。
- 夏燮(清)，《明通鑑》，台北：世界書局，1962年。
- 徐一夔(明)等撰，《明集禮》，收於《文淵閣四庫全書》史部469冊，台北：臺灣商務印書館，1978年。
- 張廷玉(清)等撰，《明史》，台北：鼎文書局，1975年。
- 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明世宗實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1964年。
- 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明孝宗實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1964年。
- 中央研究院歷史語言研究所校刊，《明實錄附錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1967年。
- 張璁(明)，《諭對錄》，收入《百部叢書集成》第1函之10，出版地不詳：藝文，1966年。
- 張璁(明)，《張文忠集》，收入(明)陳子龍、徐孚遠等編，《皇明經世文編》第12冊，台北：國聯圖書，1968年。
- 清高宗敕撰，《續文獻通考》，台北：新興書局，1958年。

- 清高宗敕撰，《續通志》，台北：新興書局，1959年。
- 脫脫(元)，《宋史》，台北：鼎文書局，1984年。
- 傅維麟(清)，《明書》，台北：台灣商務印書館，1966年。
- 焦竑(明)，《國朝獻徵錄》，台北：明文書局，1992年。
- 程敏政(明)，《篁塹文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》集部419冊，台北：台灣商務印書館，1984年。
- 馮琦、沈越、陳邦瞻(明)等撰，《宋史紀事本末》，台北：鼎文書局，1978年。
- 趙翼(清)，《陔餘叢考》，台北：新文豐出版社，1975年。
- 劉禹生(清)，《世載堂雜憶》，收入《清代史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1960年。
- 劉昫(後晉)，《舊唐書》，台北：鼎文書局，1976年。
- 歐陽修、宋祁(宋)，《新唐書》，台北：鼎文書局。
- 鄭玄(東漢)注，賈公彥(唐)疏，《禮記注疏》，收入國立編譯館編，《十三經注疏分段標點》，台北：新文豐出版社，2000年。
- 龍文彬(清)，《明會要》，台北：世界書局，1960年。
- 顧炎武(清)，《日知錄》，台北：文史哲出版社，1979年。
- 萬斯同(清)，《廟制圖考》，收入吳平、張智主編，《中國祠墓誌叢刊》第7冊，揚州：廣陵書社，2004年。

二、專書

- 吳平、張智主編，《中國祠墓誌叢刊》，揚州：廣陵書社，2004年。
- 高文、范小平編著，《中國孔廟》，成都：成都出版，1994年。
- 陳慶麒編，《中國大事年表》，台北：臺灣商務印書館，1963年。
- 陶晉生，《宋遼關係史研究》，台北：聯經出版社，1984年。
- 傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》，台北：昭和，1999年。
- 黃進興，《優入聖域－權力、信仰與正當性》，台北：允晨文化，1994年。
- 劉曄原、鄭惠堅，《中國古代祭祀》，台北：臺灣商務印書館，1998年。
- 趙克生，《明朝嘉靖時期國家祭禮改制》，北京：社會科學文獻出版社，2006年。

朱鴻林，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，北京：北京大學出版社，2005年。

三、期刊論文

尹德民，〈孔子廟祀典故事(7)－祀孔子釋奠「禮器、祭器」〉，《台北文獻》直字第135期，2001.03，頁33-56。

王錦民，〈略釋影響晚明思想發展的兩段歷史〉，《河北師範大學學報》(哲學社會科學版)27：1，2004.01，頁126-131。

田澍，〈關於張璁議禮思想述論——對張璁在大禮議中“迎合”世宗之說的批判〉，《西北師範大學學報(社會科學版)》35：1，1998.01，頁1-7。

田澍，〈嘉靖前期改革條件的生成－明代改革新思維〉，《西北師範大學學報(社會科學版)》36：1，1999.01，頁68-73。

田澍，〈大禮議與楊廷和閣權的畸變〉，《西北師範大學學報(社會科學版)》37：1，2000.01，頁88-94。

田澍，〈嘉靖革新研究中的幾個問題〉，《西北師範大學學報(社會科學版)》39：5，2002.09，頁105-110。

田澍，〈武宗拒絕立嗣與大禮議〉，《西北師範大學學報(社會科學版)》40：6，2003.11，頁107-110。

朱鴻林，〈陽明從祀典禮的爭議與挫折〉，《中國文化研究所學報》5，1996，頁167-182。

朱鴻林，〈元儒吳澄從祀孔廟的歷程與時代意涵〉，《亞洲研究》23，1997.07，頁269-330。

朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70：2，1999.06，頁483-530。

常建華，〈明代宗族祠廟祭祖禮制及其演變〉，《明清史》第6期，2001，頁35-41。

張立文，〈論“大禮議”與朱熹王陽明思想的衝突〉，《南昌大學學報》(人社版)30：2，1999.06，頁65-69。

張立文，〈論張璁的“大禮議”改革思想〉，《浙江大學學報(人文社會科學版)》

32：4，2002.07，頁12-19。

張璉，〈明代嘉靖朝宗廟禮制變革與思想衝突之討論〉，《國立政治大學歷史學報》第24期，2005.11，頁1-37。

郭果六，〈聖、王、賢、儒—漫談孔子廟的祭祀體制〉，《故宮文物月刊》22：6=258，2004.09，頁90-103。

黃進興，〈權力與信仰—孔廟祭祀制度的形成〉，《大陸雜誌》86：5，1993.05，頁8-34。

黃進興，〈毀像與聖師祭〉，《大陸雜誌》99：5，1999.11，頁1-8。

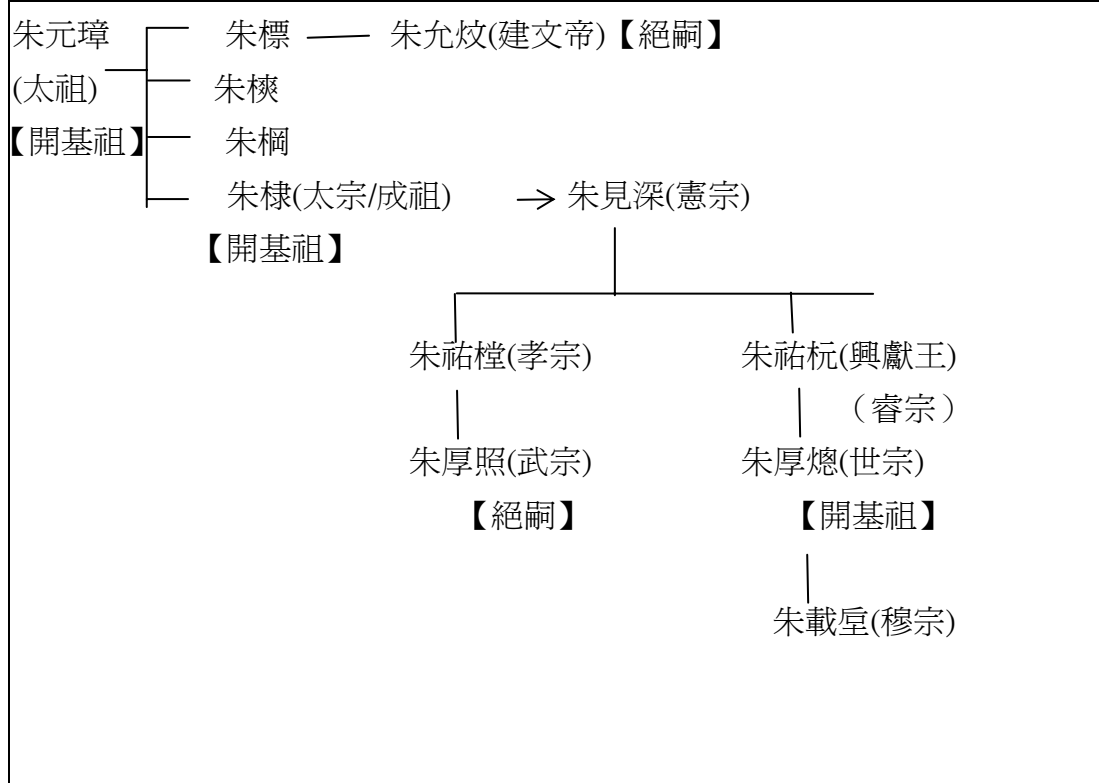
趙克生，〈明世宗祭禮改制對嘉靖政治、經濟的影響〉，《聊城大學學報（社會科學版）》第2期，2004.02，頁52-57。

趙克生，〈試論明代孔廟祀典的升降〉，《聊城大學學報（社會科學版）》第6期，2004.06，頁104-110。

趙克生，〈明代的藩王祭統與廟制變革—以永樂、嘉靖為中心〉，《中國史研究》第1期，2005，頁149-158。

附錄

圖一、明世宗理想之世系排列



表一、孔廟祭祀之封號變異

	嘉靖九年以前	嘉靖九年以後
孔子	大成至聖文宣王	至聖先師
四配	充國復聖公、邠國宗聖公、 沂國述聖公、鄒國亞聖公	復聖顏子、宗聖曾子、述聖 子思子、亞聖孟子
十哲	費公、薛公、黎公、衛公、 魏公、鄆公、濟公、徐公、 吳公、陳公	先賢閔子、先賢冉子(耕)、先 賢端木子、先賢仲子、先賢 荀子、先賢冉子(求)、先賢言 子、先賢顓孫子
十哲以下及門 弟子	各有封侯	皆稱先賢
左丘明以下	各有封伯	皆稱先儒

資料來源：李東陽等撰，申時行等重修，〈先師孔子〉，《大明會典》卷91，頁21-28。

A Study on The Change of Confucius Ceremony in Jiajing Era of the Ming Dynasty

Wu, Ching-Fang*

Abstract

For Chinese emperors, have two things must be emphasized : To prepare war and sacrifice. Sacrificing to royal ancestral shrine and various deities by empire permitted, were in order to show the legitimacy of emperor, and therefore the other one had no opportunity vied for his position. The sacred worship had obviously changed during the era of Jiajing in the Ming dynasty. In addition to ‘the Great Ritual Controversy ‘, another important disputed was the changed of Confucius Ceremony. When Jiajing emperor canceled the title 「Da Cheng Zhi Sheng Wen Xuan Wang」, caused the officials opposed acutely, and the process of dispute, established many new worship’s institution, also brought about the dispute of personal and political.

Keywords:

Jiajing; The Great Ritual Controversy; Confucius Temple; Confucius Ceremony.

* Ph.D Student in history, National Cheng Kung University

