

公與私： 明代大禮議的名分意義

尤淑君*

摘要

發生於明代嘉靖朝（1522-1566）時期的大禮議事件，又稱為「大禮」之議。「大禮」是議定興獻王朱祐杬（1476-1519）稱號一事，其主要內容即是嘉靖皇帝朱厚熜（1507-1566）的身份（identity）問題——以孝宗弘治皇帝朱祐樞（1470-1505）的嗣子身份入繼宗統、承接君統，抑或以興獻王長子身份承接君統。表面上，大禮議事件似乎是簡單的禮儀爭論，但若從「大禮」的參與者不惜付出被貶斥、受廷杖的代價來看，可知大禮議不僅僅是禮儀之爭，更是帶有複雜的權力之爭。而議禮雙方提出的「統嗣孰重」、「天理人情」及「尊尊親親」等問題，其背後則隱含著十分複雜的政治文化意義。本文以過去在政治史的研

* 國立政治大學歷史學系碩士

究成果作為論述基礎，試圖於權力爭鬥的面向之外，轉而從政治文化的角度去討論隱藏於大禮議事件中的名分意義，進而釐清有關於皇帝身份、職權及其政治責任等問題，連帶地牽涉皇權的公共性質能否藉由禮秩上的合理安排而得到落實，並探索皇權性質的轉化將如何影響嘉靖朝的政治生態。

關鍵詞：嘉靖皇帝 大禮議 名分禮秩 天理 人情 尊尊 親親

引論

明清學者對大禮議事件向來評價不一，聚訟紛擾。從評論者所處的時代背景來分析，明代史家對大禮議事件的批評不如後來清代史家來得嚴厲，似較能接受張璁的「人情論」。明代史家傾向於「人情論」的原因很多，其中無不有害怕觸犯君上忌諱之考量，更因明代史家撰寫當代史的第一手史料大多來自於官方重新詮釋的《明倫大典》。在官方的限制下，自然使明代史家對大禮議的評價往往偏向於官方論點，難以一語道破其中的禮意糾葛，¹如明人支大綸（1534-1604）便批判楊廷和（1459-1529）圖一己之私而意氣用事，才會導致「左順門事件」的說法。²直到自清代考據學者毛奇齡（1623-1716）《辦

¹ 拙作，〈明倫大典的政治文化意義〉，胡春惠、薛化元編《中國知識分子與近代社會變遷》（臺北：政治大學歷史系，2005），頁283-308。

² [清]談遷，《國權》（臺北：鼎文，影印本，1978），卷五十三，頁3305。「支大綸曰：「大禮之議，肇于永嘉，而席桂諸君子和之。倫序昭然，名義甚正，自無可疑。楊廷和上畏昭聖，下畏人言，力主濮議，諸卿佐復畏廷和之排擊，附和雷同，莫敢抵牾。其伏闕諸少年，尚氣好名，以附廷和者為守正，以附永嘉者為干進。互相標榜，毒盈縉紳，皆當國者不善通融耳。然

定嘉靖大禮議》一出，釐清了大禮議中許多似是而非的禮意爭論，讓清代史家開始改變對大禮議的評價，既不接受張璁（1475-1539）等人的「人情論」，也駁斥楊廷和等人「濮議論」，重新從禮學的角度去批評「大禮」實為非禮之事。³尤其是《明史》則採用毛奇齡的看法，雖對議禮雙方採功過各半的評價，卻大力抨擊大禮議引發的政治風波，⁴視其為嘉靖皇帝的重大過失之一。

民國以降的史學界則以明清史專家孟森（1868-1938），首先注意到大禮議事件之於嘉靖朝的重要性。孟森先生認為大禮議事件是「嘉靖一朝士大夫氣節之表示」，⁵並指出「嘉靖一朝，始終以祀事為害政之樞紐，崇奉所生，以及憎愛之私，啓人報復奔竟之漸矣」。⁶然若以嘉靖皇帝欲崇敬本生父母的「私心自用」來作為大禮議爭論二十年的動機，似乎很難全盤解釋嘉靖君臣發起大禮議的動力，故後有美國學者Carney Thomas Fisher，臺灣學者張治安及朱鴻先生，皆於孟森先生的研究基礎上，試圖做出更深入的分析，以探討嘉靖朝的政治局勢、權力分配及黨爭問題，累積了許多可供後繼者參考的研究成果。⁷尤其是朱鴻先生更進一步地指出嘉靖皇帝「其目的竟在尊王貶儒，議禮的功能亦是以儒制儒」，⁸證明大禮議事件實為明代皇權擴張、道統衰落的轉折點，以致日後朝政紛擾、黨派林立，難以回復明初政治之清明氣象。

以冲齡之主，而舉朝元老卿輔至二百餘人，皆喧呼慟哭，卒不少動，聖孝天植，神武獨斷，萬古一君而已」。根據筆者考證，支大綸這段評價，乃抄錄《明倫大典》中「史官曰」論點，見〔明〕楊一清等奉敕撰，《明倫大典》（據明嘉靖七年內府刊本微捲影印，24卷，共8冊），卷九，頁15b-16a；《明倫大典》，卷十五，頁18a-18b；《明倫大典》卷十六，頁17b。

³ 〔清〕毛奇齡，《辨定嘉靖大禮議》，收入《叢書集成初編》第一千零四十一卷（北京：中華書局，據藝海珠塵本，2卷，1985），〈辨定嘉靖大禮議一〉，頁2。關於毛奇齡對明代大禮議事件的禮意討論，可參見張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》（臺北：中研院近代史研究所，2001），頁241-255。

⁴ 〔清〕張廷玉等修，《明史》（北京：中華書局據武英殿本影印，1997），卷十八，本紀第十八，〈世宗二〉，第二冊，頁250。

⁵ 孟森，《明史講義》（上海：上海古籍出版社，2002），頁185。

⁶ 孟森，《明史講義》，頁224。

⁷ 張治安，〈明代嘉靖初年的議禮與黨爭〉（臺北：國科會六十一年補助論文，油印本，1972）；Carney Thomas Fisher, *The Great Ritual Controversy in Ming China* (Ann Arbor Mich: University Microfilms International, 1977). 朱鴻，〈「大禮」議與明嘉靖初期的政治〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史所碩士論文，1978.4）。

⁸ 朱鴻，〈「大禮」議與明嘉靖初期的政治〉，頁263。

此外，有些學者認為大禮議事件是明代中葉朱、王學派互相衝突的思想體現，從「大禮」衍生的天理、人情之爭來檢討陽明學興起的社會背景、發展及衰落原因，從而在思想史範圍內開啓一新的視野。⁹近年來，某些學者則試圖推翻傳統史學對大禮議的看法，如大陸學者田澍先生的《嘉靖革新研究》則重新檢討大禮議的功過是非。田澍大量採用議禮諸臣張璁、桂萼等人的文集，肯定張璁等人施政措施，否定楊廷和等人的定策之功，¹⁰進而指出嘉靖皇帝為了擺脫守舊貴族與官僚的箝制，因而發起大禮議，重振皇權，使張璁等人得以施展抱負，推行新政，成功地完成了新興勢力取代舊勢力的歷史性轉變，也奠定了張居正（1525-1582）萬曆變法的基礎。¹¹

筆者以為，當嘉靖君臣討論「大禮」時，雙方皆牽引出「天理」是否重於「人情」、「尊尊」是否高於「親親」及「大公」是否必須「無私」的討論

⁹ 中山八郎，《明清史論集》（東京：汲古書院，1995）；小島毅，《中國近代における礼の言説》（東京：東京大學出版社，1996）；楠本正繼，《宋明時代儒學思想の研究》（東京：池學園，1985）；溝口雄三，《中國前近代思想之曲折與展開》（上海：上海人民，1997）；荒木見悟，《明清思想論考》（東京：研文，1992）；呂妙芬，《陽明學士人社群—歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003）；張璉，〈從大禮議看明代中葉儒學思潮的轉向〉，《明清史集刊》3（香港大學，1997.06），頁51-68。

¹⁰ 田澍，《嘉靖革新研究》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁6；羅輝映，〈論明代「大禮議」〉，《明史研究論叢》3（江蘇：1985），頁168。

¹¹ 持此觀點最力者，為新進學者田澍先生。田澍先生曾發表許多專文，大多持「嘉靖革新」論點。另外，對大禮議採取與田澍相似觀點者，如下：羅輝映，〈論明代「大禮議」〉，《明史研究論叢》，3（江蘇，1985），頁95-102；李洵，〈大禮議與明代政治〉，《東北師大學報》，5（長春，1986），頁48-62；李洵，《下學集》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁147-172；張顯清，〈明嘉靖大禮議的起因、性質和後果〉，《史學集刊》，4（吉林，1988），頁7-15；張立文，〈論張璁的大禮議與改革思想〉，《浙江大學學報》，32:4（北京，2002.07），頁12-19。此外，張顯清指出權臣嚴嵩正是藉著附和嘉靖皇帝一連串的制禮活動，得以平步青雲而專擅朝政多年，見張顯清，《嚴嵩傳》（安徽：黃山書社，1992），頁26-77。關於「嘉靖革新」的問題，筆者以為田澍先生的看法值得商榷。其中最明顯的錯誤是，田澍為了解釋萬曆新政的淵源，似乎過於強調張璁等人的革新性，以致未能對楊廷和等人進行客觀論證，也忽略了兩派為何在「大禮」爭論的前因後果、諸人的思想脈絡、學術思想的變化，把大禮議直接視為振興皇權的鬥爭工具。更嚴重的問題是，田澍忽略了嘉靖朝政爭的人事糾葛，既沒有解釋張璁等人制訂該項政策的前因後果，也沒有說明這些改革政策造成哪些政治變化，以致過度美化張璁等人政治行動的目的。田澍推行出來的結論雖說言之成理，卻不免讓人感覺以偏概全、難以信服。因而招致許多學者的質疑。如劉祥學曾就楊廷和的評價問題，對田澍等人提出相當不客氣的批評。參見楊祥學，〈楊廷和與嘉靖初年的政治革新〉，《西南師範大學學報》，26:2（廣西，2000.03），頁122-128。

串，其爭執的中心點顯然不在於諡號字數的多寡，而是在於身份（identity）的判定。在中國傳統政治文化中，政治權力與名分禮秩本為一體兩面的關係，一旦錯置名分，禮秩將日趨瓦解，使皇權脫離禮法規範的軌道，同時也破壞了朝廷原本的權力分配原則，權力的安排不再有一合理的標準，臣子只好尋求皇帝的支持，喪失「為王者師」的政治理想，使嘉靖朝的政治秩序日益惡化。因此隱於「大禮」背後的政治文化問題即是討論皇帝身份、職權及其政治責任。¹²再者，由其討論的過程來看，嘉靖君臣討論諡號、樂舞及廟制等儀式時，常針對「非天子不議禮」¹³進行再詮釋的工作，實涉及皇權研究的重要問題：皇帝的權力範圍到底為何？能完全號令天下嗎？皇帝大權獨攬、恣意妄為真的是皇權強大的標誌？至於皇權與官僚體系（泛指明帝國的眾多官員，尤其是在中央機構的朝廷官員）之間的互動關係、權力範疇及政治生態等問題，限於篇幅，只能留待他文再行討論。本文欲從大禮議事件的名分問題去分析皇權性質和效力的內在限制，推論皇權若過份私人化，反而會破壞皇權本身的正當性基礎，失去與官僚體系聯繫的共通話語，造成皇權與官僚體系對立的危機。

一、大禮議事件始末

進入正題前，必須先認識大禮議事件，以瞭解嘉靖朝前期之政治生態。大禮議事件的時限是正德十六年三月十四日武宗皇帝朱厚照（1491-1521）駕崩，至嘉靖二十四年六月北京新太廟落成，廟制重歸同堂異室制，獻皇帝朱祐杭（1476-1519）以睿宗身份入祔太廟為止。限於篇幅且避免離題，本文暫不談嘉靖四年至嘉靖二十四年更定祀典之過程與意義，著重討論大禮議事件的第一階段，也就是正德十六年至嘉靖三年七月左順門事件為止。簡言之，

¹² 過去許多學者從社會結構或是經濟形態去分析中國的皇帝制度，隨後逐漸轉向法制和禮制的層面，於是廣義的政治史研究逐漸引入「意識型態」、「正當性」等政治學概念。相關回顧可見甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，〈自序〉，頁i-x。

¹³ 楊一清等奉敕撰，《明倫大典》，卷九，頁16a。

發生於明代嘉靖朝（1522-1566）時期的大禮議，又稱為「大禮」之議。「大禮」是議定興獻王朱祐杬¹⁴稱號一事，其主要內容即是嘉靖皇帝朱厚熜（1507-1566）的身份問題—朱厚熜以孝宗弘治皇帝朱祐樞（1470-1505）的嗣子身份入繼宗統、承接君統，抑或是以興獻王長子身份承接君統。

大禮議的背景，緣起於正德皇帝朱厚照駕崩後，既無子嗣，又無同胞兄弟能繼承皇位，也沒有事先安排過繼嗣位的其他人選，代表君統宗統合一的大宗帝系自此斷絕。在這新舊交替、皇位虛懸的敏感時期，以楊廷和為首的閣臣們¹⁵不但得儘快解決皇位繼承人的問題，也必須安撫擁兵自重的江彬，平息一觸即發的叛變危機。¹⁶經過昭聖皇太后張氏（？-1541）與閣臣楊廷和等人的商議後，決定以《皇明祖訓》作為依據，¹⁷又對《皇明祖訓》的規定加以變通，¹⁸將《皇明祖訓》中「兄終弟及」的範圍上溯至憲宗皇帝（1464-1487）一系的「祐」字輩（即憲宗的兒子，孝宗的兄弟們），皇位候選人便能從「厚」

¹⁴ 興獻王朱祐杬是憲宗成化皇帝第四子，孝宗弘治皇帝朱祐樞為憲宗第三子。成化皇帝雖寵愛第四子朱祐杬，但基於明帝國在繼承王位上採取「立嫡立長」的不成文規定，朱祐杬無權繼承皇位。

¹⁵ 正德十六年的內閣閣臣有楊廷和、梁儲、蔣冕、毛紀四人。嘉靖元年，則梁儲致仕去職，費宏再次入閣。

¹⁶ 林延清，《嘉靖皇帝大傳》（瀋陽：遼寧教育，1993），頁15；張哲郎，〈從明代皇帝之即位詔及遺詔論明代政權之轉移（下）〉，《國立政治大學歷史學報》，15（臺北，1998.05），頁4。但又有另一說法，羅輝映認為江彬並不會起兵叛亂，楊廷和誇大危機的目的是為了抬高自己的政治地位，並清除異己以擴張自己的權力。詳見羅輝映，〈楊廷和事略考實〉，《中國史研究》，2（北京，1990），頁46。

¹⁷ 〔明〕明太祖，《皇明祖訓》，收於《明朝開國文獻》第三冊（臺北：臺灣學生書局，國立北平圖書館原藏本，1966），〈法律〉，頁28a-28b。「凡朝廷無皇子，必兄終弟及。須立嫡母所生者。庶母所生者，雖長不得立。若姦臣棄嫡立庶，庶者必當守分勿動，遣信報嫡之當立者。務以嫡臨君位。朝廷即斬姦臣。其三年朝覲並如前式」。太祖洪武皇帝朱元璋（1328-1398）在《皇明祖訓》中規定：當皇帝死後無子，必須由他的同母弟繼承皇位，其他庶子則沒有繼承權。這段話明確說明「兄終弟及」的宗法內涵：一是繼承者必須是皇帝的同母兄弟，二是皇帝的異母兄弟或堂兄弟皆不能做為新皇位的繼承人。參見王崇武，《明靖難史事考證稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992），頁107。此外，《皇明祖訓》對明代政治影響的相關研究，可見吳智和，〈明代祖制釋義與功能試論〉，《史學集刊》3（吉林：1991），頁20-29；蕭慧媛，〈明代的祖制爭議〉（臺北：私立中國文化大學史學研究所碩士論文，1999），頁10、11、33、40。

¹⁸ 楊廷和以《皇明祖訓》作為繼位根據並不違背祖宗家法，問題在於武宗不但沒有後嗣，也沒有同母兄弟。若按照《皇明祖訓》的規定，無人具有資格繼承皇位，明帝國將面臨皇位虛懸的困境。

字輩中挑選（即憲宗的孫子們）。並把新君過繼到孝宗一系，這樣既延續了大宗宗統，也符合《皇明祖訓》的「兄終弟及」規定。因而選定興獻王朱祐杬的世子朱厚熜，以孝宗皇子的身份入繼宗統，即皇帝位，是為嘉靖皇帝（1521-1566）。¹⁹可是，楊廷和擬定〈武宗遺詔〉時，卻只寫著「嗣皇帝位」，²⁰並未說明朱厚熜到底以何種身份入繼大統，導致以楊廷和與張璁為首的兩派人士後來各自解釋〈武宗遺詔〉的文意，埋下了日後爭論「大禮」的導火線。²¹

從武宗去世（三月十四日）到朱厚熜即位（四月二十二日）的三十九天內，楊廷和為首的內閣憑著昭聖皇太后與〈武宗遺言〉的支持，作為明帝國實質的權力中樞，得以超越以往的權限而獨立行事，²²正式向全國頒佈〈武宗遺詔〉，有效地採取防止叛亂措施，²³翦除了江彬、錢寧等人的黨羽。²⁴並起草了長達八千字的〈世宗即位詔〉，針對正德朝弊政施予不少補救或改革的辦法，²⁵使朝中士氣為之大振。²⁶總之，在這段皇位交替、危機四伏的時

¹⁹ 正德皇帝死後，興獻王一脈與大宗帝系倫序關係最近，但興獻王早在正德十四年薨逝，內閣首輔楊廷和只好向下推行人選，故以興獻王世子朱厚熜為正德皇帝的皇位繼承人。可是朱厚熜與朱厚照兩人是堂兄弟關係，世系同屬一輩。若強定朱厚熜為正德皇帝後嗣，則以弟後兄，稱呼有所困難，而且楊廷和持《皇明祖訓》的「兄終弟及」之文，故朱厚熜必須稱正德皇帝朱厚照為皇兄，才会有朱厚熜是否要後嗣弘治皇帝的身份爭論。

²⁰ [明]費宏等修，黃彰健編，《明武宗實錄》，收於《明實錄》第61至69冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所影印，國立北平圖書館紅格鈔本微捲影印，紅格鈔本所缺則據別本補，1967），卷一百九十七，頁5a，正德十六年三月丙寅條。

²¹ 《明武宗實錄》，卷一百九十七，頁4b-5b，正德十六年三月丙寅條。傳遺旨諭內外文武群臣曰：「朕疾彌留，儲嗣未建。朕皇考親弟興獻王長子厚熜，年已長成，賢明仁孝，倫序當立，已遵奉《祖訓》兄終弟及之文，告于宗廟請于昭聖皇太后。即日遣官迎取來京，嗣皇帝位，奉祀宗廟，君臨天下」。

²² 《明武宗實錄》，卷一百九十七，頁5a，正德十六年三月丙寅條；[明]張萱，《西園聞見錄》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，影印本，1996），卷二十七，〈宰相中〉，頁28b；[明]王世貞，《嘉靖以來內閣首輔傳》，收入《明清史料彙編初集》第一冊（臺北：文海，1967），卷一，〈楊廷和〉，頁104、106。明代自廢中書省後，六部尚書即為政府最高行政事務官，號稱冢宰，而吏部尚書則為六部之中最大。王瓊之所以受沮，一是與江彬等結交，其人品不為人重，二是武宗遺言未付六部九卿議處國家大事之權力。據《嘉靖以來內閣首輔傳》記載，可知當時知其事者，唯有閣臣楊廷和、蔣冕、毛紀，司禮監溫祥、魏彬、張永而已。

²³ 《明史》，卷十六，本紀第十五，〈武宗〉，第一冊，頁212。

²⁴ 《明武宗實錄》，卷一百九十七，7a-8b，正德十六年三月庚午條；李洵，《正德皇帝大傳》（吉林：遼寧教育出版社，1993），頁253-254。

²⁵ 張哲郎，〈從明代皇帝之即位詔及遺詔論明代政權之轉移（下）〉，《國立政治大學歷史學報》15（臺北，1998.05），頁5-6；劉祥學，〈楊廷和與嘉靖初年的政治革新〉，《西南師範大學學報》

期，閣權爲了因應現實之需要，不得不有所提高，首輔也成爲朝廷眾臣的首領，擁有操控政事的大權，²⁷正如王世貞所言：「嘉靖入紹，盡掃其蠹而新之，歸政內閣，新都嶷然，三輔鼎承，百辟風偃。雖不久而有所扼以去，然相形成，而首次遂大分」。²⁸以楊廷和爲首的內閣獨大狀況，從武宗駕崩開始，一直持續到嘉靖三年二月楊廷和致仕爲止。明代時人、《明世宗實錄》及清代官修的《明史》皆對此時期的施政評價良好，更稱讚嘉靖君臣勤勉時事，「求治銳甚」，²⁹開中興之風氣，譽爲「嘉靖新政」。³⁰

朱厚熹一到北京郊區，便與禮部產生「入門禮」之爭。禮部所擬定的禮儀狀內容是由東安門入居文華殿的藩王入門禮，登基大典則以皇太子即位禮的儀式。禮部認爲，先立朱厚熹爲皇太子，確定朱厚熹的皇子身份後，再舉行即位儀式，表示朱厚熹承接孝宗一脈的宗統。興藩人馬卻對禮部的安排不以爲然，指出〈武宗遺詔〉已宣布朱厚熹即皇帝位，應是天子身份，不應用藩王入門禮，更不能用皇太子即位禮儀來貶低朱厚熹的政治地位。年僅十五歲的朱厚熹不願接受禮部的安排，也不願承認自己的皇太子身份，反而撇開禮部、自定登基禮，省略了先被立爲皇太子的儀節，直接以天子身份即皇帝

26:2 (廣西, 2000.03), 頁125; 田澍, 〈論正德十六年皇位空缺時期明廷政局的走向〉, 《西北師大學報》34:2(蘭州, 1997.03), 頁55。大多學者肯定楊廷和除去江彬等人、穩定政局的功績。但羅輝映則提出反論, 指出《明史》對楊廷和的評價太高, 說明張永與王瓊除去江彬的功勞亦大。見羅輝映, 〈楊廷和事略考實〉2 (北京, 1990), 頁46。

²⁶ [明]鄭曉, 《今言》(北京:中華書局, 嘉靖四十五年刊本, 1997), 卷之四, 二百八十七條, 頁164。

²⁷ 王世貞, 《嘉靖以來內閣首輔傳》, 〈欽定四庫全書提要〉, 頁83。「嘉靖間始委政內閣, 而居首揆者, 責任尤專, 凡一時政治得失皆視其人為輕重」。

²⁸ 王世貞, 《嘉靖以來內閣首輔傳》, 〈嘉靖以來內閣首輔傳序〉, 頁87。

²⁹ 《明史》, 卷一百九十四, 列傳第八十二, 〈喬宇〉, 第十七冊, 頁5132。

³⁰ 懷效鋒, 〈嘉靖新政中的法制改良〉, 收入氏著《明清法制初探》(北京:法律出版社, 1998), 頁56-65。然羅輝映和田澍兩位先生提出反論, 認爲〈世宗即位詔〉與「嘉靖新政」並不像《明史》記載得那樣成功, 並質疑在〈世宗即位詔〉某些措施的制訂, 只為了維護地主階級的利益及掩飾自己在正德朝的政治過失而已。見羅輝映, 〈楊廷和事略考實〉, 《中國史研究》2 (北京, 1990), 頁47-50。吾人以為, 楊廷和籠絡劉瑾、江彬的行徑, 或許出於個人利益或政治權力的考量。未可視爲同黨。且以楊廷和在正德、嘉靖朝穩定政局的功績, 實則瑕不掩瑜, 不能因楊廷和的私行而一概否定《明史》對楊廷和的評價。

位，³¹尤其把內閣原本擬訂的年號「紹治」改成「嘉靖」，間接向世人表示自己不是弘治皇帝的嗣子。³²「大禮」之爭，實見端倪。朱厚燧即位後，立刻命禮部議興獻王尊號，³³可是君臣雙方對「繼統是否繼嗣」的看法不一，致使朱厚燧的身份曖昧不明、爭論不休。「大禮」之爭開始。

內閣首輔楊廷和援引西漢的漢成帝（32-8 B.C.）立定陶王與北宋的宋仁宗（1023-1063）立濮王子兩事為例，堅持「大禮」應以封建宗法制度的大宗小宗論（皇嫡長子為大宗、為帝統；其他皇子為小宗、為旁支。當大宗無嗣，小宗必須過繼給大宗，承續宗統）作為理論基礎，並指示禮部尚書毛澄（1461-1523）依例辦理，因而禮部主張嘉靖皇帝應當和漢哀帝（7-1 B.C.）與宋英宗（1064-1067）一樣，既已承接君統，成為皇帝，就必須承接孝宗皇帝的宗統，故應稱孝宗皇帝為「皇考」，改稱興獻王為「皇叔父興獻大王」，興獻王妃為「皇叔母興獻王妃」，對興獻王妃只能自稱「姪皇帝」，³⁴是為「濮議論」。³⁵大多數的朝臣都支持楊廷和及其「濮議論」，更有一百九十餘人先後抗旨上奏，要求嘉靖皇帝接受禮部的安排，朝廷呈現一面倒的現象。

直到觀政進士張璁（1475-1539）上〈正典禮〉疏，³⁶朝堂上出現了不同於「濮議論」的聲音，是為「人情論」。張璁以《禮記》：「禮非從天降也，非從地出也，出人情而已矣」作為理論根據，說明「聖人緣人情以制禮」之義，

³¹ 林延清，《嘉靖皇帝大傳》，頁18；張哲郎，〈從明代皇帝之即位詔及遺詔論明代政權之轉移（下）〉，《國立政治大學歷史學報》15（臺北，1998.05），頁6。

³² [明]張居正等修，黃彰健編，《明世宗實錄》，收於《明實錄》第70至91冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所影印，國立北平圖書館紅格鈔本微捲影印，紅格鈔本所缺則據別本補，1967），卷二，頁19a-21a，正德十六年五月丙寅；[明]沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，據清道光七年姚氏扶荔山房刻本，1997），卷一，〈年號〉，頁12。嘉靖皇帝親策貢士張治等于廷策，決定改元嘉靖，蓋取義於商高宗之「嘉靖殷邦」之語，明人沈德符與今人卜鍵認為嘉靖皇帝改「紹治」為「嘉靖」，乃因不願把自己納入孝宗一系。

³³ 《明世宗實錄》，卷一，頁24a，正德十六年四月戊申條。

³⁴ 《明史》，卷一百九十，列傳第七十八，〈楊廷和〉，第十七冊，頁5037。

³⁵ 關於宋代濮議，見諸橋轍次，〈濮王典禮〉，收入《諸橋轍次著作集·第一卷》（東京：大修館書店，1975），〈宋儒と正名〉，頁247-255；或見劉子健，《歐陽修的治學與從政》（香港，新亞研究所，1963），頁233-238；

³⁶ 《明世宗實錄》，卷四，頁4b-6a，正德十六年七月壬子條。

指出宋代濮議不合於現實狀況，極力反對禮部所擬定的方案。又引用《儀禮》：「長子不得為人後」，主張朱厚燾既是興獻王長子，自然應稱興獻王為「皇考」，並批評楊廷和等閣臣之所以不顧現實人情，是出於尊崇孝宗之私心，才會一再堅持考孝宗、母昭聖的「濮議論」。最後則強調「非天子不議禮」，請求嘉靖皇帝應乾綱獨斷，不應採用閣臣們建議的「濮議論」，否則天下臣民將批評嘉靖皇帝「為利而自遺其父母」。³⁷

嘉靖皇帝持〈武宗遺詔〉堅稱自己以「興獻王長子」的身份「嗣皇帝位」，³⁸又以張璁的「人情論」作為尊崇私親的理論基礎，拒絕承認自己是孝宗皇帝的嗣子身份，也不願意接受內閣楊廷和等人的勸說，一再命禮部重議「大禮」。內閣諸臣則採不願退讓的態度，頻頻封還手敕，駁斥張璁不知國家禮法，³⁹並暗自授意吏部，外調張璁任南京刑部主事，以阻止「大禮」再起波瀾。⁴⁰最後嘉靖皇帝以「避位歸藩」相要脅，⁴¹群臣驚懼，楊廷和只好退讓，答應嘉靖皇帝自定的方案：「父興獻王宜稱興獻帝，母興獻后，憲廟貴妃邵氏為皇太后」。⁴²嘉靖元年（1522）三月十五日（壬戌），嘉靖皇帝下詔「大禮」已定，不得再有疑問。⁴³事實上，「大禮」仍未結束，反而日趨激烈，⁴⁴尤其是楊廷和的致仕離朝，更讓「濮議論」失去既有之優勢，原本議定的「大禮」結果則重新翻盤。⁴⁵

³⁷ [明]張孚敬，《太師張文忠公集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第77冊（臺南縣：莊嚴文化，據湖北省圖書館藏明萬曆四十三年張汝紀等刻增修本影印，19卷，1997），奏疏卷一，頁1a-4b。

³⁸ 《明武宗實錄》，卷一百九十七，頁6a-7a，正德十六年三月戊辰條。

³⁹ 《明史》，卷一百九十，列傳第七十八〈楊廷和〉，第十七冊，頁5037；[清]谷應泰，《明史紀事本末》（臺北：三民書局，影印本，共2冊，1985），卷五十，〈大禮議〉，頁511。兩書記載文字雖有小異，但皆指出張璁不識國體。楊廷和的「國體」正是指「國家禮法」。

⁴⁰ [明]沈朝陽，《皇明嘉隆兩朝聞見紀》（臺北：臺灣學生書局，明萬曆二十七年江東沈氏原刊本影印，1969），卷一，頁16b。

⁴¹ 谷應泰，《明史紀事本末》，卷五十，〈大禮議〉，頁512。

⁴² 《明世宗實錄》，卷七，頁1a-1b，正德十六年十月庚辰條。

⁴³ 《明世宗實錄》，卷十二，頁6b-9a，嘉靖元年三月壬戌條。

⁴⁴ 《明世宗實錄》，卷三十五，頁2b-3b，嘉靖三年正月丙戌條。

⁴⁵ 《明世宗實錄》，卷三十六，頁3a-3b，嘉靖三年二月丙午條。

楊廷和一去，嘉靖皇帝便以孝心未盡為理由，命令文武百官重議「大禮」，要求禮部加稱尊號，「興獻帝為本生皇考恭穆獻皇帝，興國太后為本生母章聖皇太后」，並命令宦官迎奉興獻帝的神主，於皇宮內建觀德殿以祀之。⁴⁶反對興建觀德殿的禮部尚書汪俊（弘治六年進士）旋遭到罷免，無疑是嘉靖皇帝壓制「濮議論」的前兆。尤有甚者，嘉靖皇帝不理會吏部廷推的人選，直接以特旨授命南京兵部侍郎席書（1461-1527）擔任禮部尚書，主張「人情論」一方實力大增，得左右禮部廷議的結果。嘉靖三年（1524）七月十二日（乙亥），嘉靖皇帝藉著「人情論」及張璁、桂萼（?-1531）、席書等人的支持，竟不顧禮部和大多數朝臣的反對，直接下令去本生字樣，「本生聖母章聖皇太后更定尊號，曰聖母章聖皇太后」。⁴⁷企圖阻止的吏部左侍郎何孟春（1474-1536）襲用成化朝（1465-1487）眾臣伏哭文華殿抗議慈懿皇太后別葬的故事，⁴⁸希望能藉著群臣的伏闕力爭，製造輿論壓力，讓嘉靖皇帝收回成命。

七月十五日（戊寅），王元正（正德六年進士）與張翀（正德六年進士）等人召集了二百二十多位大臣伏跪在左順門外，⁴⁹素有清望的楊慎（1488-1559，楊廷和長子）也鼓吹：「國家養士百五十年，仗義死節，正在今日」。⁵⁰朝臣的伏闕行動，讓嘉靖皇帝不得不軟化態度，數次派出司禮監太監安撫他們的情緒，命他們先行退去，否則將處以違紀之罪。然群臣仍不願散去，要求嘉靖皇帝不得改易尊號、去本生字樣。被群臣拒絕的嘉靖皇帝改

⁴⁶ 《明世宗實錄》，卷三十七，頁1a-2b，嘉靖三年三月丙寅條。

⁴⁷ 《明世宗實錄》，卷四十一，頁4a，嘉靖三年七月乙亥條。

⁴⁸ [明]余繼登輯，《典故紀聞》（北京：中華書局，《幾輔叢書》本，1997），卷十四，頁259；[清]趙翼，《廿二史劄記》（永和：史學出版社，湛貽堂原刻本，1974），卷三十四，〈成化嘉靖中百官伏闕爭禮凡兩次〉，頁778-779；朱鴻，〈「大禮」議與明嘉靖初期的政治〉，頁17-18。成化四年六月，慈懿皇太后錢氏（英宗皇后）逝世，理應與英宗合葬裕陵，神主祔廟。但是憲宗生母周太后反對，內閣率一百多位官員聯名上疏力爭，跪哭於文華門外，誓稱不奉旨不退去。群臣的輿論壓力讓周太后改變主意，答應一帝二后合葬的要求，使憲宗嫡母錢太后居於上首的皇后名分得以確定。

⁴⁹ 沈朝陽，《皇明嘉隆兩朝聞見紀》，卷二，頁12b。左順門，位於北京紫禁城奉天門外東廡，後來嘉靖四十三年改稱為會極門，至清代稱協和門。凡京官上本、接本皆於此，各項本、奉旨發抄亦於此，乃是通往國家中樞機構內閣的通道，而奉天門（嘉靖後改稱為皇極門）則是明代皇帝上朝聽政的地方。詳見王鏡輪，《故宮寶卷》（臺北：實學社，2003），頁14-18。

⁵⁰ 谷應泰，《明史紀事本末》，卷五十，〈大禮議〉，頁521。

採強行鎮壓的手段，命令錦衣衛強制驅離伏闕諸臣，並逮捕吏部員外郎馬理（正德九年進士）等一百三十四人，將之下獄，四品以上官員在家待罪。⁵¹史稱「左順門事件」。七月二十日（癸未），嘉靖皇帝作出判決，嚴責伏闕諸臣：「以忠愛為由，實為欺黨，私朕冲年，任意妄為」，⁵²把八位伏闕領袖都流放到邊疆從軍，其餘四品以上官員奪俸，五品以下的一百八十餘人官員受杖刑，其中翰林修撰王相（正德三年進士）、王思（正德六年進士）等十七人死於杖下。⁵³

「左順門事件」發生後，群臣為之股慄，猶不忘上爭「大禮」，如吏部侍郎汪偉（弘治九年進士）、兵部右侍郎鄭岳（1468-1539）、大理寺左少卿徐文華（正德三年進士）等人仍堅持「濮議論」的說法。同樣主張「濮議論」，立場卻較不明顯的大學士費宏（1468-1535）、石瑤（?-1528）等人也提出諫言，公開反對嘉靖皇帝稱孝宗「皇伯考」，⁵⁴但「濮議論」已成強弩之末，難以發揮作用。嘉靖三年九月五日（丙寅），嘉靖皇帝在禮部尚書席書和武定侯郭勛等人的支持下，再也不顧朝廷裡的反對輿論，獨斷「大禮」，直接下詔「稱孝宗敬皇帝曰皇伯考，昭聖皇太后曰皇伯母，恭穆獻皇帝曰皇考，章聖皇太后曰聖母」。⁵⁵大禮議事件的第一階段，也就是興獻王尊稱之爭，終以血腥鎮壓的「左順門事件」劃下句點。

二、「天理」與「人情」之爭

⁵¹ 《明世宗實錄》，卷四十一，頁8a-8b，嘉靖三年七月戊寅條。

⁵² 《明世宗實錄》，卷四十一，頁23b，嘉靖三年七月癸未條。

⁵³ 沈德符，《萬曆野獲編》，卷二十，〈王思再諫〉，頁508。

⁵⁴ [清]夏燮，《明通鑒》（長沙：岳麓書社，共三冊，1999），卷五十一，頁1383。徐文華等三人力爭，得郭勛言之乃定，語見《明史·徐文華傳》。《明世宗實錄》不載此事，惟於石瑤疏中言「請如鄭岳、徐文華所擬，上戒瑤勿復言而奪文華、岳俸各二月」云云，即文華等力爭之証也。郭勛之倡言定議，乃據《明史》、《明史紀事本末》，言「璉等至京師，已預結勛為內助」者是也。石瑤上疏，《實錄》記載的時間在九月六日，也就是大禮始定（丙寅）的次日。

⁵⁵ 《明世宗實錄》，卷四十三，頁2a-3b，嘉靖三年九月丙寅條。

大禮議爭辯最甚的議題，就是繼統、繼嗣是否合一。究其內涵，實為政治關係與血緣關係，何者為重——也是尊尊與親親的衝突。「統」代表皇帝繼承制度合理性的宗法制度，其義為尊尊、大宗宗統、君統、天理；「嗣」代表父子天性的血緣關係，其義為親親、小宗家系、親統、人情。親親和尊尊原則及先代儒者在其間建立的聯繫，始終是中國古代政治文化體系的中心思想，後世儒家致力申論的「忠」和「義」就是從尊尊原則衍生出來的價值觀；而「仁」和「孝」，則是從親親原則發展出來的價值觀。⁵⁶

西周的封建宗法制度中，親親、尊尊並沒有位階高低之分，當遇到親尊衝突時，則端視不同的狀況，加以斟酌，定出合禮的方案，以求親親、尊尊之兩全。⁵⁷自秦漢以後，親親尊尊的位階屢有更迭，尊父與尊君的衝突層出不窮。⁵⁸到了宋代，在禮學理學化的潮流下，宋儒用當時盛行的天理綱紀論來解釋三禮，禮制遂大變，「禮」被視為不可變異的天理綱紀，上下階序尊卑差等的關係亦被固定，緣情制禮的調整空間逐漸窄化，尊尊、親親的地位竟產生了高低之分。到了明代，作為科舉考試範本的《五經大全》、《四書大全》大力宣傳「君為臣綱」的尊卑關係，主張以公義絕私恩，以義（尊尊）壓仁（親親），使君臣綱紀的尊尊高於父子關係的親親，⁵⁹被視為天理綱紀的「禮」更是堅若磐石，開始變成制式化、權威化的教條，喪失了緣情制禮的空間，以致後世的魯迅（1881-1936）有禮教殺人之譏。換言之，在禮學理學化的脈絡

⁵⁶ 閻步克，《士大夫政治衍生史稿》（北京：北京大學出版社，2003），頁93；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133。

⁵⁷ 王國維曾論述周代典禮稱為「尊尊、親親、賢賢、男女有別四者之結體」，「然尊尊、親親、賢賢此三者，治天下之通義也」。參考王國維，《殷周制度論》，收入《觀堂集林》上冊（石家莊：河北教育出版社，2002），卷十，頁299。

⁵⁸ 甘懷真，〈中國中古時期的君臣關係〉，收入氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：喜馬拉雅基金會發行，2003），頁249-298。

⁵⁹ 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143、145-146、156-160、162-171。

下，旁支入繼大統的君王必須先區分大小宗的差異，承認過繼大宗、承接宗統的血緣身份，才能有資格繼承君統。⁶⁰

由於「濮議論」人士不願向皇帝妥協的堅決態度及他們在「左順門事件」中的悲慘遭遇，後代史家大多認為他們是明代士大夫主張儒家道統重於治統的代表，卻很少說明「濮議論」禮意錯謬之處；其次，「人情論」相對「濮議論」來說，似乎常被人誤解成附和皇帝個人意志而過份強調親親之私的小人之見；再者，「人情論」與陽明學的某些觀點不謀而合，主張「人情論」的某些人士也與王陽明（1472-1528）交往密切，極易讓人產生「人情論」乃由陽明學而來的推論。在政治史或思想史的討論中，上述的說法誠是確論。若我們不妨從尊尊親親的角度切入議禮兩方持論的內在理路，探索他們各自對天理與人情的界定範圍來分析他們面對公（尊尊）與私（親親）互有衝突時的態度。唯有瞭解議禮諸臣持論異同後，才能探索嘉靖皇帝在公私衝突中將採取何種的抉擇，又會如何影響其政治行動。

「濮議論」與「人情論」的區別在於：楊廷和等人堅持的「濮議論」，反對嘉靖皇帝為了尊崇本生父母而破壞了君統與宗統合一的宗法原則，認為皇帝是天下人的表率，理當以宗法禮教為重，不能有因情徇「私」的行為。於是濮議論者舉起「存天理，去人欲」的旗幟，要求嘉靖皇帝必須放棄興獻王之子的身份，轉而「考孝宗、母昭聖」，成為孝宗之子。另一方面，張璁等人所肯定的「人情」則是每一個個體的親親之「私」，認為「親親」是一個人最重要的情感根本，即使是集天下之公的皇帝也能保有敬父愛母的私情。於是人情論者支持嘉靖皇帝尊崇本生父母，反對楊廷和等人主張改考孝宗的「濮議論」。換句話說，兩方討論皇帝是否能擁有親親之私時，其論述的角度不同，其討論的層次也不一致。

⁶⁰ 閻愛民，〈「大禮議」之爭與明代的宗法思想〉，《南開史學》，1（天津，1991），頁33-55。

主張「濮議論」的楊廷和等人未必全然無視於「親親之私」，只是把尊尊原則放在考量的第一位，在某種程度上要求嘉靖皇帝的個人意志必須接受禮法的限制，從而認為「大禮」只不過是皇帝不合禮法的個人私情而已，於是皇帝的孝心在「大公無私」的考量下變成了一種不正當的情慾，「親親之私」變成不可不放棄的累贅。由此可知，楊廷和等人堅持「濮議論」的真正原因，在於他們認為唯有壓抑嘉靖皇帝欲崇敬興獻王為皇考的政治行動，否則皇室宗統將出現斷裂、君統難以銜接的情況，國家禮法也會因名分錯亂而失去其公共性質，從而喪失了箝制皇帝的道統力量。⁶¹另外，若從「正名定分」的邏輯來看「濮議論」，可知楊廷和等人堅持嘉靖皇帝考孝宗、母昭聖的動機是：唯有掌握規範君主的名與器，才能確保皇權的公共性質，也才能把皇權的運作範圍包涵在「天理」的框架之中，不讓皇權流於絕對專制的局面。在「尊尊為公」的邏輯下，確保國家的禮法規範才是濮議論者爭論「大禮」的重點。對他們來說，張璁等人重視皇帝的個人私情及「大禮」不合於宋代濮議的事實，自然不能被當作考量的基準，也沒有資格與「正統大義」相提並論。⁶²

主張「人情論」的張璁等人也不是藉親親之私來貶低尊尊之公的地位，只是著眼於每個個體都有親親之私的需要，即使是皇帝也能享有對父母盡孝的權利，因此忠於現實人情的狀況，以天子父即為皇考作為解釋，支持嘉靖皇帝尊崇興獻王為皇考的政治行動，而不是一律視為私欲，欲除之而後快。然而，就他們後來要求嘉靖皇帝不應讓獻皇帝進入太廟行列的言論來看，⁶³可知他們主張「人情論」的最終目的在於讓皇帝個人的親親之私得以被包括到

⁶¹ 《明世宗實錄》，卷九，頁17a，正德十六年十二月乙巳條。

⁶² 筆者以為這點正是楊廷和斥責張璁不知國體的重要原因。《明史》，卷一百九十，列傳第七十八，〈楊廷和〉，第十七冊，頁5037，見「秀才安知國家事體」語；谷應泰，《明史紀事本末》，卷五十，〈大禮議〉，頁511，「書生焉知國體」。從這裡可知楊廷和指的「國體」乃是正統大義，指責張璁等人的主張不合體統，與身份地位或已定的禮儀規範不相符合，於是堅持唯有承接孝宗一脈，才能讓嘉靖皇帝擁有君統兼宗統的地位，於是堅持要嘉靖皇帝考孝宗，以承接皇室宗族之長的身份，使宗統與君統不致分離。

⁶³ 張孚敬，《太師張文忠公集》，奏疏卷二，〈廟議第二〉，頁4a；《明史》，卷五十二，志第二十八，〈禮六〉，第五冊，頁1337；《明世宗實錄》，卷五十一，頁13a，嘉靖四年五月乙酉條。

天理的價值體系之內，而非把「私」抬高到「公」之上，讓獻皇帝取代孝宗與武宗的君統地位，更不是一味贊成嘉靖皇帝自創新宗統（自憲宗皇帝到獻皇帝再到嘉靖皇帝）、取代舊宗統（成化皇帝至弘治皇帝到正德皇帝）的政治行動。若從「正名定分」的邏輯來看「人情論」，可知張璁等人主張尊崇私親的動機是：讓興獻王的倫理身份與政治身份名實相符，亦即讓嘉靖皇帝稱興獻王為皇考，才是符合天理、安定人心的作法，「此正名定分，父得為父，子得為子，兄授位于弟，臣授位于君，大倫大統兩有歸矣」。⁶⁴為了避免正統不分、名分錯亂的後遺症，人情論者還特地提出了尊尊親親兩全其美的解決之道，主張「奉神主而別為禰室，于至親不廢；隆尊號而不入太廟，于正統無干，尊尊親親兩不悖矣」。⁶⁵

由此可知，不管是「濮議論」或「人情論」人士皆肯定「正統大義」的重要性。不同的是，兩方對私情範圍的看法相異。濮議論者認為「天理」高於一切價值，代表天理的禮法是規範皇帝道德和行為的公共價值，任何人事物都必須遵守尊尊原則。親親原則固然重要，但嘉靖皇帝欲稱興獻王為皇考的作法根本是不合國家禮法的私情。他們又認為親親原則若放在皇帝身上的話，將會使尊尊原則相對地受到動搖，也會開啓了皇帝個人意志可以得到舒展的灰色空間，從而破壞了國家禮法的基礎，故堅持尊孝宗為皇考。人情論者則抱持著尊尊親親二者皆重的看法，並不會因對象是皇帝而貶低親親原則之重要性。他們認為只要讓親親原則重新包涵於宗法體系之中，不但不會影響到尊尊原則的地位，也能使名分禮秩得到合理的安排，於是從現實人情加以考量，要求尊興獻王為皇考。

事實上，兩方爭執的重點在於是否稱興獻王為「皇考」，而不是否定興獻王是皇帝本生父的事實。若從字面上看「皇考」二字，似乎是皇帝之父的稱呼問題而已。其實不然，「皇」字是人間極盡尊崇的最高地位，即意指皇帝權

⁶⁴ 《明世宗實錄》，卷四十三，頁3a，嘉靖三年九月丙寅條。

⁶⁵ 《明世宗實錄》，卷四十三，頁3a-3b，嘉靖三年九月丙寅條。

力的來源一天；⁶⁶「考」字是稱死去的父親，意指帝室宗統傳承的一環，「皇考」之稱，除了代表著現任皇帝之父的意思外，也代表著現任皇帝承接「天命」的中介者。於是「皇考」一詞最重要的意義在於：被賦予尊號者不但是宗廟裡的合法成員，更是現任皇帝得到正當性權力的憑藉。因此楊廷和等人爲了延續帝系的宗統地位，穩定正統大義的基礎，才會堅持嘉靖皇帝必須稱孝宗爲皇考，不得稱本生父興獻王爲皇考，以維護君統與宗統合一的宗法原則。另一方面，張璁等人則列舉歷代故事，指出宗法原則不是一塊鐵板，實可依照現實人情而有所更定，在「緣情制禮」的考量下，政治身份與血緣身份可以兩分，君統與宗統不必合一。因而張璁等人直視皇考爲皇帝之父，認爲興獻王既是皇帝之生父，就不應扭曲現實人情，改稱孝宗爲皇考，以強化君統有別於宗統的獨立性地位。

三、論「公」與「私」：名分的意義

眾所皆知，中國人對於親屬的稱呼既繁複又嚴格。各種不同稱謂代表著雙方關係的界定，也規範著其應遵守的義務。用傳統的儒家詞彙來說，即是「正名定分」。儒家學者認爲，人唯通過「正名」（身份的判定）始能「定分」（身份所賦予的職分義務得以確定），唯有遵守「定分」所隱含的禮秩規範，才能「止爭」，使政治秩序與社會秩序得到合理的安排。換言之，只有當名分禮秩的概念真正落實於國家禮制之中，才能讓政治和社會有一穩定秩序，也才能讓君臣民三方有一克己奉公的公共規範。

黃仁宇先生曾在《萬曆十五年》一書中，描述萬曆皇帝如何在大小臣僚

⁶⁶ 《後漢書·崔駰傳》：「皇再命而紹卹兮，乃云眷乎建武」；章懷太子據此注：「皇，天也」。又可見西嶋定生，〈中國古代統一國家的特質—皇帝統治之出現〉，《中國上古史論文集》（臺北：華世出版社，1980.11），頁732-734；甘懷真，〈中國古代皇帝號與日本天皇號〉，收入氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁470-477。

對他的期待之下，無可奈何地成爲了一位「活著的祖宗」。⁶⁷黃仁宇提出一個值得我們深思的問題：皇帝究竟是不是「活著的祖宗」而已？是否只是官員操控的傀儡？無權發展他的個人意志？由這些問題出發，本文將試圖針對「皇帝的個人性」展開討論。或許從萬曆皇帝不得不成爲「活著的祖宗」來看，正代表著皇帝的個人性沒有發揮的空間，其全部的言行舉止皆必須符合禮儀和道德的規範，⁶⁸遵守政治文化體系裡的公共規範（名分，名即身份，分即身份所賦予的職分義務），而不能只靠著武力一味打壓群臣的意見，否則將會喪失其政權的正當性。

就現代的觀點來看，「大禮」的尊號之爭本是屬於皇帝家事的禮儀問題，似乎是無關痛癢的小事。但若以中國傳統政治文化來看，「禮」表達出的「正名定分」概念則是權力的內在規範，唯有正名才能定分，定分而後止爭，故孔子認爲「名正分定」方能作爲言順事成而後爲禮樂興、刑罰中的起點與基礎。⁶⁹尤其皇帝是人間身份秩序的示範者，一旦皇帝搞不清楚誰是父母的話，就不知道如何表明自己的職分，也無從表現自己行孝道、獲天命的政權正當性，將無法使臣民遵守身份秩序及信服其統治權。因此嘉靖君臣不約而同地把「大禮」討論的層次抬高到廟堂之上。對他們來說，「大禮」並非私事，而是關係天理綱常的國家大事，有必要耗費最大限度的精力與時間去爭論「大禮」中的孰是孰非。唯有說明大禮議中的名分意義，我們就不難理解爲何有這麼多的大臣即使面臨被杖打貶謫的威脅，仍堅持在左順門前冒死抗爭的原因。

其次，就中國傳統政治文化的發展與內容來看，確實不能直接援引或等同韋伯（Max Weber，1864-1920）提出的觀點。值得注意的是，中國傳統政

⁶⁷ 黃仁宇，《萬曆十五年》（臺北縣：臺灣食貨出版社，1994），頁161。

⁶⁸ 黃仁宇，《萬曆十五年》，頁135-162。

⁶⁹ 開明書店編，《斷句十三經經文·論語》（臺北：臺灣開明書店，1984），〈子路〉，頁14；〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏，《十三經注疏·論語注疏》（臺北：藝文印書館，文選樓藏本校定，1955），〈子路第十三〉，頁115。

治文化中的支配原則乃根基在角色與角色之間的和諧關係，⁷⁰隨著身份的改變就必須履行身份所帶來的義務，才能獲得應有的權利。名分禮秩的確立，關係到政治的成敗，可防止權力過於集中或分散所產生的紛爭。於是自孔子、孟子後的儒家學者主張「至治之務，在於正名」，⁷¹認為人間各種人事物的實象，皆須由「名」來定義，即各種權力運作的現象皆需通過政治系統得到眾人的承認。⁷²而政治社會的安定端賴「正名」與「定分」，即團體的每位成員必須據其名、安其分，務求和諧運作，並以團體的利益為利益，不得自行其事。

再者，在儒家經典的理論體系中，皇帝扮演著天、地、人之間的協調者，所以皇帝又稱為「天子」，即上天在人間的代理人身份。皇帝正因為擁有天子身份，就該順應天道，以身作則，教化民眾，來展現「知天命」的象徵意義，同時也必須代表天下人向上天舉行祭拜儀式。當皇帝能妥善地完成這些義務時，才稱得上是一名「行天理」的天子。由於中國的政治組織以身份的層級來規定與之相對的義務，再以其角色的份位要求皇帝必須擁有「名符其實」的道德本性，或許可以說中國政治文化的軸心是君、臣、民都得站在適當的位置上，履行自己的義務與責任，並糾舉違反規則者，使政治組織按照各種禮儀運作著。一旦皇帝或官員失職而造成公共秩序的破壞，將會引起百官的不滿或受到皇帝的處罰。

總之，中國傳統政治文化裡的「正名定分」概念，實際上代表著一種不同於西方的權力運作方式。中國傳統政治體系的形式，乃基於清楚地界定各種角色，以各種角色的份位責任去劃分各種團體在政治上的權限。社會中的每個個體在「明尊卑，定其分」的身份體系裡，上至皇帝，下至奴僕，沒有

⁷⁰ 韓格理(Gary G. Hamilton)，翟本瑞譯，〈天高皇帝遠：中國的國家結構及其合法性〉，《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版社，1990），頁108。

⁷¹ 〔秦〕呂不韋撰，〔漢〕高誘注，陳奇猷校釋，《呂氏春秋》（台北：華正書局，1988），卷十七，〈審分覽第五〉，頁1030；〔周〕荀況撰，李滌生著，《荀子》（台北：學生書局，1981），〈正名篇第二十二〉，頁509-510。

⁷² 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷一百二十八，〈法制〉，頁3071。

人能免除履行義務的責任。而「禮」是確定「名分」的唯一尺度，藉此來評論每一種社會角色的行為價值（君賢、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌）。即使尊貴如皇帝，也是以「天之子」的角色被審核該做哪些事及能做哪些事。因此，當我們在分析傳統中國的權力運作時，應該注意傳統中國政治實有別於西方或現代政治的權力運作方式。在「正名定分」的觀念下，天下不只是皇帝個人的私產，而是君臣民的公有物。當皇帝不履行義務時，則代表他已經不符「天子之名」，皇權將喪失其正當性基礎（天命），政治秩序將日漸瓦解，進而激起社會各方反抗的勢力。

自漢朝以來，君臣關係性質最大的轉變是君臣的「父子化」，⁷³即「孝」的道德符號被強制嵌入「忠」的倫理觀念之中，政治化的倫理與倫理化的政治使得中國政治文化與個人道德的要求互相摻雜。對儒家學者來說，只有「禮」所界定的名分關係，才能規範人們確實履行「忠」與「孝」的義務。也就是說，自漢代開始，歷代儒家學者把「公」概念與皇帝制度的正當性聯繫在一起，而「公」的判斷基準則來自對「名分」的判定。⁷⁴關於這一點，孟子早闡其說，而黃宗羲（1610-1695）在《明夷待訪錄·原君》講的最為清楚。⁷⁵不過，實際上這套原則未必能完全得到皇帝的配合，作為官員的士大夫為了堅持皇帝制度的公共性質，只能選擇「以死諫君」的方式，要求皇帝重新回歸到「公」的運行軌跡之中。「大禮」之所以引起爭議，主要原因不在於皇帝與首輔的權力之爭，而在於嘉靖皇帝突破了過去儒家經典所規定的身份認定，違反了作為皇帝應擔負的份位責任，從而破壞了國家禮法得以依循的基礎，也脫離了皇帝與官僚體系長久依循的名分禮秩。

中國傳統的政治文化中，向來只有「公」與「私」兩個領域。例如，宋

⁷³ 甘懷真，〈中國中古時期「國家」的型態〉，收入氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁279。

⁷⁴ 溝口雄三，趙士林譯，《中國的思想》（北京，中國社會科學出版社，1995），頁56。

⁷⁵ [清]黃宗羲，李廣柏注譯，《明夷待訪錄》（臺北：三民書局，1995.7）。

儒朱熹（1130-1200）曾說「人只有一箇公私，天下只有一箇正邪」，⁷⁶可知在宋明士人的觀念中並沒有處於公私之外的思想、行為及論述的灰色空間，而「公」與「私」又富有強烈的道德價值的意識形態，故不能與西方近代社會新發展的公(public)與私(private)互相比附其範圍或闡義。西方的公私概念主要出於西方的政治學和社會學，專指社會上公共和非公共的領域，與哈伯馬斯（Jurgen Habermas）針對西方歷史社會所提出的「公共空間」和「私人空間」概念緊密相關。而中國傳統公與私的概念則出於倫理學與形上學的概念，⁷⁷兩者在界定上既沒有精確的範圍，也沒有專門的解釋，無法用簡單幾個字來闡述清楚。然而，在眾多的儒家經典及儒家學者的認知中，「公」與「私」的定義並非絕對不變，而是根據說話者與受話者的身份不同而各有不同的釋義。

簡單來說，中國傳統政治文化中「公」相對於「私」的概念，可依照現實的需求或對象的不同而有所調整。而「私」的定義、範圍及影響遂為歷代儒家學者熱烈討論的主題之一。相較於諸子百家，⁷⁸先秦儒家對「公」、「私」的看法較近於公私兼顧，取其折衷，不像後世近乎兩極的分類。漢儒雜合儒、法、道及陰陽五行各家思想，其公私觀念先傾向法家，後近於道家。後來的宋明理學家對此再提出各種精闢的看法，不厭其煩地從各個角度去解釋修身是齊家、治國、平天下的基礎，而修身的基準在於能否「存天理，去人欲」，⁷⁹並將「公」與「私」的概念連結「天理」和「人欲」、「義」和「利」及「是」和「非」的論述，從而成為儒家學者論證「公」「私」問題的主流意識。就這個角度來說，這些宋明理學家之所以清楚說明「私」的釋義，其目的正是要強調社會秩序的合理性，以追求「公」內在思路的純潔心性與外在現實的清

⁷⁶ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷十三，〈力行〉，頁228。

⁷⁷ 翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收入黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》（臺北：中央研究院近代史研究所，2000），頁1-2。

⁷⁸ 關於先秦諸子百家對「公」、「私」對立的觀念頗有闡述，在此無法細論。僅能約略說明。墨家、法家較近於公，然其賞罰刑名皆以克制人的私欲為目的，則又不離於私的考量。道家、名家偏重於個人，較近於私，然其思想又兼論「無我」「大同異」等觀念，則是以「至公」為最後目標。

⁷⁹ 關於宋明理學的詳細內容，參見牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1968）。

明政治。尤其當討論的對象是作為天下人表率的皇帝時，「公」與「私」的概念便因對象的特殊性，一轉為絕對化的概念和不可妥協的範圍，例如《韓非子·五蠹》：「背私謂之公」，⁸⁰即要求皇帝必須去除私心，始可為大公。

歷代學者對「天下為公」的概念也多有論述。其中最為積極的是身遭亡國之痛的黃宗羲。他在《明夷待訪錄·原君》比較了三代與三代以後君主的差別，分析古代設置君王的本意、君主扮演的角色及批判當今為君者多逞私逐利的現象，並指出君主的身份乃為全天下人的服務者，其職分在於為人民謀福利。如果君主把天下視為一家之利，將被人民視為「天下之大害者」，⁸¹便會喪失政權的正當性，將會遭到破家亡國的命運。經過宋明理學家將「私」定位為人間一切罪惡的總源頭，相對地來看，「公」即為一切道德的最高價值。在非公即私、非黑即白的思維方式運作下，「公」與「私」之間的妥協空間越來越小，而代表「公」的「尊尊」與代表「私」的「親親」的界線也越來越嚴苛，甚至在倫理體系裡產生了一道道涇渭分明的身份隔閡。⁸²

若要說明宋明理學家在公私義利之辨的根本價值來源，或許可以從朱熹在《朱子語類》對這些詞彙的區分看出端倪：

（門人）問：「『君子喻於義』。義者，天理之所宜，凡事只看道理之所宜為，不顧己私。利者，人情之所欲得，凡事只任私意，但取其便於己則為之，不復顧道理如何」。（朱熹）曰：「義利也未消說得如此重。義利猶頭尾然。義者，宜也。君子見得這事合當如此，卻那事合當如彼，但裁處其宜而為之，則何不利之有。君子只理會義，下一截利處更不理會。小人只理會下一截利，更不理會上一截義。蓋是君子之心虛明洞徹，

⁸⁰ [周]韓非撰，[清]吳鼎校，《韓非子》（臺北：成文出版社，中華書局聚珍排印本，1980），卷十九，〈五蠹第四十九〉，頁1058。

⁸¹ 黃宗羲，李廣柏注譯，《明夷待訪錄》，〈原君〉，頁4。

⁸² 《孟子·滕文公上》：「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信」。在本文，人倫體系指的是一個人生活在世上一切的人際關係，即是君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。

見得義分明。小人只管計較利，雖絲毫底利，也自理會得」。⁸³

觀朱熹與門人的對話，其主旨總歸來說，即是「大公無私」之意。他認為若是要成為君子，必先知天理、辨義利，而天理哪裡求得呢？即是要人「須是先理會本領端正」，去除私欲後，才能考慮天理道義的價值，而不以個人利益為重，「若不理會本領了，假饒你百靈百會，若有些子私意，便粉碎了」。⁸⁴值得指出的是，宋明理學家並不完全認為私欲皆是必然減去的邪惡之物。他們反對的「私」乃是他們認為不合禮法的私情，亦即是一切有可能違反或動搖公共規範的私欲。

一向被時人譽為明君的宣德皇帝也曾公開接受宋明理學家「大公無私」的觀點，明白地指出為人君者之身份是天下人的服務者，其責任在於實現「公」的概念。君王必須壓抑內心的慾念，任命賢能之士，懲處奸佞小人。唯有如此，始讓天下人心悅臣服：

宣宗（按：宣德皇帝）因與侍臣論人君御世之權惟命德討罪為重，曰：「二者天下之公器，人君特主之耳。若舜舉十六相、誅四兇，而天下咸服，此以天下之好惡為好惡也。齊威王封即墨大夫以萬家，而烹阿大夫，齊國大治，此不以左右之好惡為好惡也。故爵賞刑罰，至公無私，然後能服天下」。⁸⁵

從宣德皇帝的話語來看，就算身為皇帝仍不敢直接聲明自己有獨斷獨行、恣意妄為的權力，甚至向臣民表現出「天下為私」的態度。再從宣德皇帝頒發的《御製官箴》來看，其中序文清楚地說明「朕承大寶，臨撫兆民，實賴中外文武群臣同心同力以興起治功」，⁸⁶可知君臣關係必須在和諧的狀況下，始能政出令行，共治天下。如何讓君臣關係運行在一合理的軌跡上？這就必須

⁸³ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷二十七，〈君子喻於義〉，頁702。

⁸⁴ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷八十四，〈論考禮綱領〉，頁2180。

⁸⁵ 余繼登，《典故紀聞》，卷十，頁178。

⁸⁶ 官箴書集成編纂委員會編，《官箴書集成·第一冊》（合肥市：黃山書社，1997），〈御制官箴〉，總頁247。

仰賴「禮」。唯有「禮」行諸於國家典制之中，才能讓君臣有一共同遵守的公共規範，明確界定彼此的職權所在，否則君臣雙方皆無明確的勢力範圍，必難對和諧的政治秩序有一清楚認識，也難以維持穩定的權力平衡關係。

宋代大儒朱熹曾感嘆滿朝文武無人知禮，「這箇典禮，自是天理之當然，欠他一毫不得，添他一毫一得。惟是聖人之心與天合一，故行出這禮，無一不與天合。其間曲折厚薄淺深，莫不恰好。這都不是聖人白撰出，都是天理決定合著如此」。⁸⁷由朱熹的感慨可知，「禮」對宋明理學家來說，可謂至關重要之事。在儒家學說建構成的中國政治文化體系裡，皇帝只能宣稱自己是代表昊天上帝管理人間秩序的代理者，所有秩序的內在規範，包括法律在內，皆來自於儒家學者對「禮」的經典詮釋，並將「禮」形諸於政治制度之中，隱於國家禮制的的基本概念即是「正名定分」原則。合理的「名分」即代表人間秩序之穩定，合宜的「禮秩」可以讓人間秩序合於天理之自然狀態。總之，「名分禮秩」不但是中國傳統政治運作權力的準則，也是節制皇權的無形規範。

「大禮」引發的禮意爭論，連帶引發了嘉靖皇帝企圖控制文化政策的行動。嘉靖皇帝不但藉著《明倫大典》的宣傳，建構「人情論」的理論體系，又利用《明倫大典》中的「史官曰」否定楊廷和等人策立新君、安定朝政的功勞，⁸⁸還奪去他們致仕後的禮遇和名聲，並壓抑任何有可能評論「大禮」的群體力量，從而加強了皇帝的威望和尊嚴。還頻頻宣揚「祖制」的政治功能，表明自己才是繼承君統的唯一人選，把其形象描述為恪守「祖制」（太祖創建的政治文化體系）及繼承「天命」的承擔者，從而駁倒「濮議論」的說法。又以《禮記·禮器》：「禮，時為大」⁸⁹立論，大規模重新更定國家禮制，改易郊祀禮與廟制代表的名分禮秩，通過正名號、尊祭器等禮儀規定，證明自身

⁸⁷ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷八十四，〈論考禮綱領〉，頁2184。

⁸⁸ 《明世宗實錄》，卷八十九，頁2b-4a，嘉靖七年六月癸卯條。

⁸⁹ 開明書店編，《斷句十三經經文·禮記》（臺北：臺灣開明書店，1984），〈禮器〉，頁47。

世系已成為皇室中新的宗統和帝統，塑造自己獲得「祖先之命」與「天命」的理論依據。換言之，在大禮議的過程中，嘉靖皇帝的作法無疑動搖了中國傳統政治文化的基礎——「禮」。尤其是嘉靖皇帝以一己意志凌駕負責執行國家公務的政府機構之上，操縱國家禮制的修訂，尋求士人的認同，以求鞏固自身的正當性基礎，從而建構新的支配（domination）原則，⁹⁰企圖營造一新型態的君臣關係。

嘉靖皇帝屢透過文化政策與改革禮制的手段，宣傳自己的孝行，其原因或許可以大膽的猜測他認為自己的政權正當性已經不足讓士人信服，正如拉斯韋爾（Harold D. Lasswell）所說：「一個基礎穩固的意識形態……並不會從事大量有計畫的宣傳，以求自保……。當人們開始思考要以什麼方法和工具來說服百姓時，百姓的信心已然凋萎」。⁹¹這種正當性危機並不是指嘉靖皇帝已經失去了其政權的正當性，而是指出：在嘉靖朝政治文化體系中「禮」的正當性形式已失去了效力。即使嘉靖皇帝有效地壓抑了士人的輿論，使「天下之是非，一出於朝廷，天子榮之，則群趨以為是；天子辱之，則群隨以為非」。⁹²可是，後代史家仍然批評嘉靖皇帝處理「大禮」不當，同時也否定禮制改革的成果。究其原因，乃是嘉靖皇帝為了達到尊崇興獻王名位的目的，屢屢運用皇帝的權威把國家禮制的公器充作其尊親意圖的私用之途，使得本

⁹⁰ 支配原則首先由韋伯從政治組織理論發展而來，可惜韋伯的這套理論常被誤解以致被誤用。韋伯認識到政治組織蘊有一個深層結構，進而試圖從內在論證權力關係的一般性規則，而能讓臣民甘心被統治的內在順從規則，即是支配原則。在韋伯看來，支配原則可以用來把例行政程序制度化，使它形成政治組織的互動規則，即使是皇帝也必須尊重這套規則，否則將會引起官僚的無所適從，甚至群起反抗，導致官僚體系瓦解。筆者以為韋伯的政治組織理論十分精闢，卻因他無法閱讀中文文獻，缺乏對儒家經典的認識，又把中國與西歐的支配原則與政府組織予以等同，故韋伯所論的中國政治文化在許多方面都與西方的文化與政府組織截然不同，才會在支配原則這項討論裡出現了不符合中國社會實情的偏失。馬克斯·韋伯(Max Weber)著，林榮遠譯，《經濟與社會》（北京：商務印書館，1997）；本狄克斯(Reinhardt Bendix)著，劉北成等譯，《韋伯：思想與學說》：MAX WEBER: An Intellectual Portrait（臺北：桂冠出版社，1998），頁101-144、299-404。

⁹¹ Harold D. Lasswell, *Politics: who gets what, when, how,*(New York: P. Smith,1958),p.31.轉引自彼得·柏克(Burke, Peter)著，許綏南譯，《製作路易十四》：The Fabrication Of LOUIS XIV（臺北：麥田出版社，1997），頁163。

⁹² 黃宗義，李廣柏注譯，《明夷待訪錄》，〈學校〉，頁37。

屬於臣子的興獻王有資格獲得太廟的獨立祭祀位置，進而把中國傳統政治文化的身份原則模糊化，破壞了國家禮法制度的基礎——名分禮秩，導致政治文化體系的公私概念逐漸變質，使皇權流於私化，皇帝個人不再受到國家禮法的約束，終能「以我之大私為天下之公」。⁹³

就嘉靖皇帝的作為來看，其政治抉擇傾向「因私廢公」，尤其是「非天子不議禮」的說法正出於視天下為私產的心態。嘉靖皇帝過度崇敬私親的作為，違反了「正名定分」的原則，讓皇權在「公」領域的正當性備受士人的質疑，也使後代史家屢批評「大禮」實屬非禮之舉。皇權私化的結果，讓皇帝與士人之間的距離越來越遙遠，也造成皇帝制度的公共性質幾乎消失殆盡。在這裡牽引出來一個問題：如果皇帝不遵守公共規範，臣民是否可引用皇帝違反公共規範的理由來抵抗皇帝權力呢？

從皇帝的角度來看待皇權性質時，皇帝自然希望自己的權力能擴張到無限大的範圍，達到《詩經·小雅》所說：「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」⁹⁴的落實，把天下所有的土地都作為皇帝之產業，把天下所有的人民都充作皇帝之臣僕，等於視天下為自己的私產。於是，皇帝心中認定，既然自己作為天下的主人，自然有權利把天下當作自己的產業任意處分，甚至私相授受。然而，當臣下面對皇權私人化的困境時，只能提出天下為「祖宗之天下、天下之天下」⁹⁵的觀點，予以反駁，聲明皇帝之所以成為一國之君，乃是經過繼承祖宗留下之「天命」，而不能代表他自己或私家的利益，於是

⁹³ 黃宗義，李廣柏注譯，《明夷待訪錄》，〈原君〉，頁3。

⁹⁴ 開明書店編，《斷句十三經經文·春秋左傳》（臺北：臺灣開明書店，1984），〈昭公傳七年〉，頁185。

⁹⁵ 《明世宗實錄》，卷八，頁10b，正德十六年十一月癸酉條。「天下者，祖宗之天下，天下之天下」見張璉的〈大禮或問〉疏內。後來方獻夫也在嘉靖三年四月所上之奏疏提到此一看法，霍韜也有同樣的看法，「天下者，天下之天下，非一人所得私也」，見《明史》，卷一百九十七，列傳第八十五，〈霍韜傳〉，第十七冊，頁5208。據溯本考據，可知此句乃從《四書章句集注》摘出，見〔宋〕朱熹著，《四書章句集注·孟子集注》（臺北：臺灣中華書局，1986），卷九，〈萬章章句上〉，頁307。值得注意的是，張璉等人以此句作為「繼統不繼嗣」的理論來源，反駁楊廷和等人主張「濮議論」，主張天下並非孝宗之天下，而是祖宗之天下，故嘉靖皇帝無須先繼嗣才能繼統。

皇帝必須代表天下之公義，成為政權的具體象徵。換言之，臣子認為皇帝之上還有祖宗和天下人心的權威，即使是皇帝也不可任性妄為，否則將喪失「天命」。

兩組觀點看似相同，支配天下似乎是皇室成員才能享有的權利。然而當中所蘊含的性質卻是完全不同的概念。前者直接把天下當作皇帝個人的私產，依附於皇帝私產上的人民只是他的臣僕奴隸，沒有任何名目或權力反抗暴虐之君，這是一種代表著全然私化的權力概念。後者則闡明天下並非皇帝個人的產業，在皇帝之上還有祖宗的交付與造福天下人的期許，也就是「天命」歸依的主體，因此皇帝行使政令時必須考慮到「天命」的限制，以保持皇權的公共性質。換言之，「天下為祖宗之天下、天下之天下」的概念，其性質即代表著「天下為公」的權力概念。它不但表明皇帝之上還有「天命」，也相對地限制了皇權的範圍，使皇帝難以理所當然地享有絕對專制的可能。

明帝國滅亡、滿清入關後（1644），明末清初的大儒黃宗羲從「天下為公」的角度去檢討明帝國滅亡的根本原因。引發黃宗羲猛烈批判君主專制的肇因，來自於萬曆皇帝（1572-1620）為了滿足自己的斂財慾而派出宦官至民間到處徵收礦稅及其他稅捐，導致萬民塗炭、人心恐慌之事。⁹⁶黃宗羲沉重地指出「後之為人君者不然。以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害歸於人，亦無不可，使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下大公」，⁹⁷猛烈抨擊皇權私化正是明帝國覆亡的主因，從而批評君主專制政權是私欲的最大淵藪。黃宗羲反對君主專制的思想，可說是承襲

⁹⁶ [明]謝肇淛，《五雜俎》，卷十五，轉引於謝國楨，《明代社會經濟史料選編下》（福建：福建人民出版社，1981），頁295。「近來礦稅之便，其體稍殺，然如陳增之山東，陳奉之在湖廣，高淮之在遼東，皆妄自尊大，抑縣令使行屬禮……如徽之程守訓，揚之王朝寅，閩之林世鄉，皆以衣冠子弟，投為鷹犬。逢迎其欲，而播其惡於眾，所欲不遂，立破其家，中戶以上，無一得免」。溝口雄三，《中國前近代思想之曲折與展開》，頁240-245；谷川道雄，〈中國社會構造的特質與士大夫的問題〉，收入劉俊文主編，《日本學者論中國史論著選譯·專論卷》（北京：中華書局，1993），頁193-196。

⁹⁷ 黃宗羲，李廣柏注譯，《明夷待訪錄》，〈原君〉，頁3。

孟子的民本思想而來，⁹⁸尤其他指出皇帝的身份既然是天下萬民的服務者，就必須遵守為君者的責任（養民），不能把權力私有化，否則屬於公產的天下即淪為皇帝之私產。同時，他也承接了陽明學的觀點，試圖把私欲納入天理綱常的體制內，認同人民可在合理的範圍內去享有正當的私欲，對後世提倡民主思想之影響甚大。⁹⁹

比較萬曆皇帝縱闖害民的行為與黃宗羲的批判觀點後，可知皇帝欲違反為君者的職分時，必先扭曲「正名定分」原則，而「天命思想」與儒家學者堅持的為人君職分之說便會在「天下者，皇帝之天下」的名目下被模糊化、虛無化，甚至作為皇權私化的理論根據。在「為君者究竟是何種身份」、「由誰來認定皇帝的身份」、「皇帝是否可以自己認定自己的身份」等問題脈絡下，我們就可以瞭解「大禮」所爭何事、其衍生親親尊尊爭議之根本問題及其背後蘊含的政治文化意義。皇帝的身份並非一人之獨夫或皇室之宗長而已，他是「天命」的代表，也為「天理」之表率。宋明理學以君臣上下之分的「忠」倫理作為尊尊秩序的基礎，再以血緣親疏之分的「孝」倫理作為親親倫理的根據，他們所說的天理不只是外在事物的不變定理，而是以去除人心的不正當私欲來證明公義對人間秩序的重要性。代表天下公義的「天理」即成人間正當秩序的投影，也是中國傳統政治文化的核心意義，而人間正當秩序有賴於人們遵循「正名定分」原則，依禮行事，做好自己的份內之事，不悖禮亂份，天下自然長治久安。

由此可知，「正名定分」原則不但是身份體系的基礎，亦是國家禮制的依據。一旦皇帝有權隨意操弄經典詮釋和國家禮制時，無疑間接動搖了身份體系，也破壞了中國傳統政治文化賴以依存的「正名定分」原則。嘉靖皇帝因「大禮」而錯亂名分的後果，將如楊言（1488-1562）所說的一樣，導致「以臣並

⁹⁸ 金耀基，《中國民本思想史》（臺北，臺灣商務印書館，1997.8），頁149-155。

⁹⁹ 溝口雄三，〈明清時期的人性論〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論選譯·思想宗教卷》（北京：中華書局，1993），頁164、166。

君，亂天下大分。以小宗並大宗，干天下正統」¹⁰⁰，引發名分禮秩的崩壞，破壞皇權的正當性基礎，撼動天下臣民對皇室擁有天命的認同，從而開啓社會秩序的危機。若從另一種角度來看，皇帝介入權力的運作未必完全爲了擴張皇權的私欲而已，或許是出於某種公共層面的考慮，例如以暴力促進或監督官僚體系的效率。但皇帝這麼做的結果，將有可能削弱自己作爲「天之子」的神聖性質，也等於把自己作爲「人」的特徵直接曝光在帝國官僚面前，反而使皇帝作爲天命傳授和人民保護者的公共性質越來越薄弱，降低了控制官員和百姓的說服力量。更糟糕的是，皇帝的個人性部分卻越來越理直氣壯的擴張，甚至反客爲主，使皇權逐漸走向專制，直接破壞公義與私欲之間的微妙平衡，也間接地損害權力運作的常規和制度內的政治文化，帝國的政治體系將會演變成一種既沒有法律可以依循，又沒有天命支撐的不穩定局面。

結語

皇權的正當性來自中國傳統政治文化中的「天命思想」與祖靈傳承，天命與祖靈的合理性立基於宗法制度，而宗法制度最根本的基礎即是「正名定分」的身份原則，以此建構政治的合理秩序，使皇位傳承制度有一公正的準則。然而，嘉靖皇帝欲崇敬獻皇帝的種種政治行動，不但違反宗法制度的規範，對太廟廟位次序的安排不符合國家禮制，也破壞「正名定分」的身份原則，動搖了政治秩序的正當性基礎。當皇帝因私廢公，讓個人意志在公共體制發揮作用時，將使皇權的公共性質（天命）受到士人的質疑，而皇權漸漸趨向私化的結果，將使政治體制喪失了制度的合法性，朝廷也將失去了維護秩序的力量，難以說服百姓再遵守國家的法制。

¹⁰⁰ 《明史》，卷二百七十，列傳第九十五，〈楊言〉，第十八冊，頁5466。

大禮議一案正是士人群體走向兩種極端表現的轉捩點。¹⁰¹大禮議一開始時，士大夫們剛開始表現了堅決抵制「人情論」的集體行動，使嘉靖皇帝不得不透過強烈的武力手段，讓士人心生畏懼。又利用官員間的衝突與心結，分而治之，從中行使皇帝手中的裁決權，箝制那些指責他違反禮教的官員，扶持那些支持獻皇帝地位正當化的官員，以達成其崇敬私親、皇權重塑的心願。尤其是首輔的權力大增，奪吏部考察之權，便是明顯的例子。可是嘉靖皇帝越是削減科道的輿論力量，欲防止官員間有結黨之事，卻也讓自己無意間成了官員間黨爭的工具，而徒耗許多心力處理官僚體系中的攻訐與誣告。另一方面，隨著首輔權勢的擴大，其他閣臣和六部堂官能得到的權威與資源相對減少，導致內閣傾軋、閣部互詆的情況越來越厲害，最後只能求助皇帝充當協調者。首輔既然依靠皇帝給予權力，不得不諂媚求寵，無法堅持行政的理念，其他閣部大臣爲了得到更多權力，只能討好首輔或逢迎皇帝的喜好，「諸臣遂憑藉寵靈，互相排陷，朝廷之上爭鬭無已，不啻如驕兒在父母膝前攘奪梨栗，亦可恥也」。¹⁰²

朝堂上哄吵不已的結果，反而使官僚體系的行政效率降低，也讓言路爲之一變，諂媚之風盛行。嘉靖皇帝死後，士人們又轉過頭來，試圖推翻「大禮」的結果，¹⁰³從而再引發了內閣首輔徐階（1503-1583）與次輔高拱（1512-1578）的另一輪權力爭鬥。¹⁰⁴嘉靖朝以降，隨著政治資源的分配不均、升遷制度的破壞及朝廷人事的錯綜複雜，士風爲之不變，士人群體遂產生黨派之分，不再以清廉耿直爲榮，逐漸走向分立門戶、迭起黨爭的境地。而黨派中人爲了確保自己的地位，藉言路攻擊異己，處於弱勢者只好勾結宦官以

¹⁰¹ 余繼登，《典故紀聞》，卷十七，頁312。「一登仕官之途，即存僥倖之念，諂諛賄賂，無所不為。遇一官闕，必有數人競爭，於是京師有講搶攘之謠，而廉恥掃地矣」。

¹⁰² 徐學謨撰，《世廟識餘錄》，卷六，頁15a。

¹⁰³ 《明史》，卷二百十七，列傳第一百零五，〈于慎行〉，第十九冊，頁5738-5739。

¹⁰⁴ 《明史》，卷二百十三，列傳第一百零一，〈徐階〉，第十九冊，頁5632-5633。韋慶遠，《張居正和明代中後期政局》（廣州：廣東高等教育，1999），頁216-249；張哲郎，〈從明代皇帝之即位詔及遺詔論明代政權之轉移（下）〉，《國立政治大學歷史學報》，15（臺北，1998.05），頁8-12。

保全政治前途，¹⁰⁵形成東林黨與閹黨的對立。至崇禎年間，科道官似乎已淪為朝廷裡各派系進行黨爭的工具，公然違反不得結交大臣的規定，與閣臣往來甚密，¹⁰⁶不親附閣臣、不結黨交際者反為時人側目，¹⁰⁷明帝國的政治局勢自然每況愈下、難以振作。

韋伯曾指出：擁有絕對權力的君主面對官僚體系無法施展絕對的支配，除非他擁有強大的武力或正當性基礎，才能重新制訂新的行政管理原則。¹⁰⁸傳統中國並非沒有節制皇權的機制，皇帝制度仍受到有形與無形的規範。從明代言官頻頻反抗皇帝旨意的激烈態度，可見韋伯的分析不無道理，皇帝與官僚體系之間是共生又互斥的弔詭關係。當皇帝要執行某項命令時，需要官員竭力推行，否則法令將難出京師，皇帝也就不是名符其實的皇帝，反而成了真正的「孤家寡人」了。而官員的威望與權力皆來自於政府的承認，一旦除去了國家賜予的功名時，那原本享有的諸多特權也會被收回。所以官僚體系在很大程度上仍受君主操縱，它只能請求君主盡量遵守儒家經典裡的合理規範，卻無力阻止君主忽視或違背做為一位君主所應負起的社會責任。¹⁰⁹然而，當國家與社會的發展傾向私利為重時，君與臣、臣與臣及人與人的關係往往陷入矛盾與衝突之中。¹¹⁰如何克服私權化帶來的困境，並保證國家機關與社

¹⁰⁵ 小野和子，〈東林黨考〉，收入劉俊文主編，《日本學者論中國史論著選譯·明清卷》（北京：中華書局，1993），頁296-300；Hucker, Charles O.，張永堂譯，〈明末的東林運動〉，收入《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版社，1976），頁163-211。

¹⁰⁶ 〔明〕李清，《三垣筆記》（北京：中華書局，嘉業堂本，1982），筆記中，〈崇禎〉，頁52。「每清晨過閣臣門，馬扇重沓，非某科亦某道」。

¹⁰⁷ 李清，《三垣筆記》，筆記中，〈崇禎〉，頁52。「韓給諫如愈起家單門，然為令清，及居言路，亦孤立無附。時江南閣臣，一座師，一同里，皆不暱也」。

¹⁰⁸ 馬克斯·韋伯(Max Weber)著，顧忠華譯，《社會學的基本概念》（臺北：遠流，1993），頁67-69、91、94。

¹⁰⁹ 余英時，〈君尊臣卑下的君權與相權〉，收入《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1977），頁53。

¹¹⁰ 〔明〕王臨亨撰，凌毅點校，《粵劍編》（北京：中華書局，1997.11），卷二，〈志時事〉，頁71。「近聞當道者行部，過一村，見有設公座，陳刑具，儼然南面而抽稅者。問為何如人，則生員之父也」；趙翼，《廿二史劄記》，卷三十四，〈明鄉官虐民之害〉，頁783-785。「前明一代風氣，不特地方有司，私派橫徵，民不堪命。而縉紳居鄉者，亦多倚勢恃強，視細民為弱肉，上下相護，民無所控訴也」。據此兩條記載可知，明代士紳逐漸失去為鄉民喉舌的理想，不肖者甚至與宦官共謀，危害鄉間。

會發展的協調性，這就是朱熹撰書呼籲士人應不畏強權、不貪利祿，藉修身養性去破除心中的慾念，以維護天理綱紀之根本原因。¹¹¹

儒家意識形態屢屢教導士人不得結黨營私，期許他們「為王者師」，¹¹²要求他們以道德自律，保持「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的信念。歷朝也確實出現過直言不諱的忠誠耿直之士，他們在史冊上留下不可抹煞的功績，供後人憑弔。可是，一旦社會不再以「禮」作為判別身份的唯一標準時，將使整個社會有了多重性的身份標準，「名分禮秩」將遭受到貧富價值的挑戰。同時，儒家學說一再強調的道德意識，並沒有一套有效的制度去判定個人道德的高低，全賴士人對自己德行的要求。而身份迅速流動的社會現象讓士人的價值基準（為王者師）發生動搖，最終不是淪為爭權奪利之輩，便是流於意氣的偏激份子，故有宋明理學家們苦口婆心地提倡「存天理，去人欲」、¹¹³「無善無惡性之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」¹¹⁴之說，規勸士大夫必須以天理為先、國家社稷為重，好去除心中慾念。從另一個角度來看宋明理學家對士人的呼籲，正好能說明私欲難滅、良知難明乃是常態。名分錯置、人欲橫流的現象讓宋明兩代諸位大儒不得不著書立作，喚醒大多數沈淪於名利的士人，以求官員的操守回復到廉潔耿直的水準。

士人在政治上既不能逃脫皇權的控制，也無法脫離官方意識形態的壓迫，只好轉向民間尋找另一個能表達自我思考與智慧的地方，期待民眾能和士大夫一樣成為道德的承擔者。例如王陽明獨創心學，提倡「致良知」之說，等於把「理」從士人的壟斷中解放出來，也等於另闢一條「覺民行道」的新路，讓社會每個人都能擁有一條「知天理」的路徑。¹¹⁵王陽明與其門人鼓吹庶民大眾開展自己的個體意識，不但是鼓勵個人掙脫名分禮秩的公共規範，

¹¹¹ 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化出版社，2003）。

¹¹² 朱熹，《四書章句集注·孟子集注》，卷五，〈滕文公章句上〉，頁255。

¹¹³ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷一百一十七，〈訓門人五〉，頁2823。

¹¹⁴ 黃宗義，《明儒學案》，卷十三，〈浙中王門學案二〉，頁238。

¹¹⁵ 溝口雄三，《中國前近代思想之曲折與展開》，頁26-31；余英時，《宋明理學與政治文化》，頁316-319、330-332。

無疑讓官方意識形態（官方朱子學，即是經過朝廷有意選擇的程朱學說，如八股取士時所用的經注範本）出現缺口，也使得以「名分禮秩」作為基礎的政治體制引發崩解的危機。¹¹⁶名分禮秩失序的情況，導致士人群體對朝廷逐漸喪失「為王者師」的理念，其後果是士人在德行上的失範，例如公開收賄，諂媚成風，甚至有人公然脫離官方意識形態，寧願被視為異端（如李贄，1527-1602），也不願再入仕途。士人的政治失節和疏離心態，不但使明帝國的官僚體系日漸腐化、唯利是圖，也使得明帝國用來連接中央與地方的紐帶（士人）產生斷裂，再也無法讓明帝國的政治和社會秩序回歸到合理的禮秩規範之中。

¹¹⁶ 鄭德熙，〈明嘉靖年間朱子學派批判王學思想研究〉（臺北：私立中國文化大學史學研究所碩士論文，1980）。