

宋明清郊祀與儒臣的神明觀

Thomas Wilson/魏偉森

明清之際的精神與思想世界國際學術研討會

河南省登封市嵩陽書院, August 24-26, 2013

本文的主題，在討論宋明清的郊祀論述及儒臣對神明的概念。¹ 簡單得說，郊祀指的是每歲的冬至，皇帝在南郊的圓丘上親身祭祀昊天上帝。我們可能認為中國皇帝祭天的儀式很普遍的，以為從古代一直到清代，中國皇帝幾乎都執行郊祀儀式。其實上述的儀式就是自從第七世紀才出現的。從漢代到唐朝初年，皇帝與大臣們討論時都是參照著儒家的經典來實踐郊祀儀式的執行中，朝廷多半摻雜了一些其他的祭祀儀式。其中亦有以五帝與泰一(太乙)為主的祭祀。

筆者研究郊祀論述的目標之一，就是要重新考慮現代漢學家對儒家此一傳統的理解。筆者特別標出歷史上的儒家傳統，尤其指的是民國以前的傳統。民國以前的儒家傳統和民國以來的儒家思想趨向很不一樣。最主要的差異之一，便是郊祀是否執行(除了袁世凱的祭天大典之外²)。民國以後還存在著官方對聖賢的祭祀，尤其孔廟的釋奠禮儀，可是根本沒有郊祀。無郊祀進行的中國對於儒家的神明概念一定有相當深刻的影響，而且這個影響可能不會比沒有皇帝及皇朝制度的影響來得那麼小，只是我們沒有察覺而已。儒者對天帝的概念亦一定經過典範轉移。由於我從來沒有仔細得考慮過現代儒學思想史，因而本文不再涉及。

¹ 本文基於拙作的書稿，*Confucian Gods and the Rites to Venerate Them* (《儒者神明及其祭祀禮儀》)的第三章，“An Explanation of the Di Sacrifice: The Formation of the Imperial Cult of Heaven-God” (禘禮的說明：朝廷天帝祭祀的形成)。

² 在 1913 年有袁世凱祭天典禮。民國祭天的禮制和清代的郊祀不一樣。

在現代以前，儒者最主要的職責之一，就是執行朝廷在廟壇的神明祭祀。據說儒家幾乎沒有論及到神明，可是實際上史冊充滿了儒者的祭祀神明論述的遺跡。儒家——尤其是儒臣——的郊祀論述至少有兩個特質。

第一個特質就是儒臣無論是編輯和執行的廟壇禮儀，首先都必須經過一個經書的嚴格考察。一個廟壇祭祀，沒有經書的先例，朝廷是不會准予進行的。這個“以經書為主”的方式和容許非經典性的文獻作為朝廷祭祀的先例不同。所謂非經典文獻顯然指涉到緯書。談到朝廷禮儀的先例，我們須特別注意儒臣論述祭祀程序的這一面向。這個論述程序類似於在法律論據上，某些爭論或者某些證據基本上是不予受理的證據。在表面上“以經為主”的論述程序，大家可能想當然耳，可能會認為所謂“道地”儒家不肯不專門看重經書。不過在第七世紀以前，中國朝廷經常接受緯書裏的概念當作祭祀的先例。但是在第七世紀中，儒臣禮儀論述才經過了一個相當大的歷史演變。這個演變對儒臣禮儀論述產生了很深遠的影響。

第二個儒家郊祀論述的特質，就涉及他們如何了解到神明的方式。儘管儒家們一般不直接談及神明，不過儒臣在朝廷的確直接論及廟壇裏祭祀神靈的儀注，並且儒臣親身參與祭祀神明的禮儀舉行。《正史》、《經世文編》和屬於《四庫全書》中「政書類」的史料裏記載了儒臣以及朝外的儒家對祭祀百神和郊祀天神的有關文獻³。因此考慮儒者的神明概念，必須考察這些眾多祭祀神明的資料。

從中國古代起，國王早就執行各種祭祀神靈的儀式。到了戰國和秦—漢之間，歷代朝廷才經過有系統得編纂朝廷禮制的過程，把禮儀習俗標準化了。漢代祭祀有關的歷史文字

³ 例如萬表選《皇明經濟文錄》(1554年)；陳子龍等選輯《皇明經世文編》(1638年)；賀長齡選輯《皇朝經世文編》(1826年)；葛士濬選輯《皇朝經世文續編》(1888年)等書。

和考古學資料比較多，所以歷史家對漢代執行的禮儀才能夠作一般性的評論。從漢到清朝，每一個朝廷仍然一直繼續辯論並更定他們的祭祀儀注。

王朝實行這些儀式的原因，應當要看我們是依據甚麼角度來解釋。現代社會科學家可能認為歷史上的國王執行任何儀式的真正動機，一定是為了證明自己的政權。這種說法太平常的把祭祀作為一種“象徵性”的行動，作為一個 *symbolic act*⁴；社會科學家可能會認為國王和儒臣一樣能夠站在他們當時老百姓的“迷信”以外而操縱文化象徵。⁵

我並不以為然。按照宋明清儒臣論述郊祀的角度來看，**祭祀等於一種「經世」的方法**。儒者的神明祭祀其實作為行政的事業。為了恢復聖治，儒臣以**古代聖王的原型行為**為主。譬如虞舜聖王受到了天命以後，首先“肆類于上帝。禋于六宗。望于山川。徧于羣神。”⁶為了治其國而平天下，後代國王就經書執行大雩儀式來懇求神靈維持適量的下雨，或者進行祈穀儀式來滋養土地糧食。傳統中，諸儒對大雩和祈穀的祭祀比較沒有歧異。但諸儒對郊祀的見解則顯得很不一致：有一些經學家認為郊祀屬於祈穀之類的禮儀，有些儒者們認為由於郊祀根本沒有悔罪的含義，所以郊祀應該屬於酬報之類。⁷反正無論他們怎麼說，在儒者們眼目中，惟有正確進行經典中的祭祀，才會產生一個“有秩序的宇宙”，**達到有秩序的宇宙之後才能夠化育天地萬物**。

⁴ Talal Asad 認為，現代人類學經常以為儀式標誌著外在的對象而作為一種象徵性的行為。因此現代人類學會把儀式和日常實用或技術的行為分裂了。祭祀神明也是一種實用和技術的行為。Talal Asad, “Toward a Genealogy of the Concept of Ritual” in *Genealogies of Religion* (Johns Hopkins, 1993), 55-79.

⁵ 最近十幾年來西方漢學家的一個方向就是反駁現代化的論說來重新考慮民國初年反迷信實踐的政策。例如 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge MA: Harvard East Asian Monographs, 2009) and Vincent Goossaert and David Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

⁶ 《尚書》舜典。馬端臨曰：「舜攝位之初，類於上帝，禋於六宗，望於山川，徧於群神；湯伐夏之初，用玄牡告於上天神後；武王伐殷之初，告於皇天後土，所過名山大川，所祀者天與六宗、地與山川而已，初無祀五帝之文。」《大學衍義補》

⁷ 黃以周撰，《禮書通故》（北京：中華書局，2007）12：614—615。

到了第七世紀，儒臣郊祀論述有相當重要的歷史演變。唐朝郊祀演變和當時的經學復興有密切的關係；經學復興和朝廷提倡了科舉又有密切的關係。唐太宗 (r. 627-649) 詔令孔穎達以及朝廷諸儒來修正經書。在唐太宗時期完成的《五經正義》，到唐高宗(650-684)時期《五經正義》才頒布。在太宗、高宗之間，朝廷正好在辯論祀典改正的過程當中。當時朝廷就《禮記》和《周禮》的“三祀”理論來組織祀典當中所有的廟壇祭祀，分成大祀、中祀、群祀，三個層次的祭祀。⁸ 這三祀一方面把諸神構成於一個有秩序的神系，在另外一方面按照三祀的系統，皇帝以及文官的等級對齊於他們祭祀神靈的位置。皇帝就大祀儀注親自祭祀朝廷神系中最崇高的神靈，包括昊天上帝、皇地祇、太廟的皇帝祖先，還有社稷⁹。文官們就中祀和群祀儀注祭祀神系的中、下等神靈，例如先農、朝日大明、夕月夜明、太歲星辰、風雲雷雨、山川、歷代帝王、先師孔子、武成王（後來變成關

⁸ 歷代朝廷同時在道觀支持道教儀式和在佛寺支持佛教的儀式。

⁹ 明代皇帝所進行十三次大祀儀式：正月上辛祈穀、孟夏大雩、季秋大享、冬至圜丘皆祭昊天上帝，夏至方丘祭皇地祇，春分朝日於東郊，秋分夕月於西郊，四孟季冬享太廟，仲春仲秋上戊祭太社太稷。”《明史》卷 47.1225. 清代皇帝所進行十三次大祀儀式：“正月上辛祈穀，孟夏常雩，冬至圜丘，皆祭昊天上帝；夏至方澤祭皇地祇；四孟享太廟，歲暮禋祭；春、秋二仲，上戊，祭社稷；上丁祭先師*。”《清史稿》卷 82.2485. *光緒 32 年 12 月，祭先師升大祀。

帝）、都城隍、等等神靈。¹⁰ 此後從唐到清代每一個朝廷都實用同樣的三祀系統來進行了朝廷的神系祭祀。¹¹

郊祀昊天上帝在祀典神系的崇高位置起碼有兩個根據。《周禮》確立它崇高位置。¹²不過唐朝辯論郊祀的根據和廟壇的建築形成都援引了孔子在《孝經》¹³裡說的一句話：“昔者周公郊祀后稷以配天。宗祀文王於明堂以配上帝。”¹⁴ 孔子這句話區別了三個概念：第一：郊祀相對於宗祀於明堂。就是說：在哪一個儀式處所祭祀神靈？在郊壇還是在廟堂？第二：后稷相對於文王。這指示配帝與其相當儀注。第三：天相對於上帝。第三個區別指示郊祀的最主要的祭祀對象。

這三個區別都並不是絕對相對的概念。不過孔子的區別產生一個歧義的遺產而引起一些疑問。譬如：為甚麼提到兩種不同的儀式處所呢？配帝(correlate¹⁵)的祭祀如何影響到祭祀“天”和“上帝”的儀式呢？天和上帝等於一個或者兩個神呢？

¹⁰ 《舊唐書》卷 21.819. 明代朝廷廟壇祭祀有：“中祀二十有五：仲春仲秋上戊之明日祭帝社帝稷，仲秋祭太歲、風雲雷雨、四季月將及嶽鎮、海瀆、山川、城隍，霜降日祭蠶於教場，仲秋祭城南旗纛廟，仲春祭先農，仲秋祭天神地祇於山川壇，仲春仲秋祭歷代帝王廟，春秋仲月上丁祭先師孔子。小祀八：孟春祭司戶，孟夏祭司竈，季夏祭中霤，孟秋祭司門，孟冬祭司井，仲春祭司馬之神，清明、十月朔祭泰厲，又於每月朔望祭火雷之神。至京師十廟，南京十五廟，各以歲時遣官致祭。其非常祀而間行之者，若新天子耕藉而享先農，視學而行釋奠之類。”《明史》卷 47.1225-1226.

清代朝廷廟壇祭祀有：“中祀十有二：春分朝日，秋分夕月，孟春、歲除前一日祭太歲、月將，春仲祭先農，季祭先蠶，春、秋仲月祭歷代帝王、關聖、文昌。羣祀五十有三：季夏祭火神，秋仲祭都城隍，季祭礲神。春冬仲月祭先醫，春、秋仲月祭黑龍、白龍二潭暨各龍神，玉泉山、昆明湖河神廟、惠濟祠，暨賢良、昭忠、雙忠、獎忠、褒忠、顯忠、表忠、旌勇、睿忠親王、定南武壯王、二恪僖、弘毅文襄勤襄諸公等祠。”《清史稿》卷 82.2485-2486.

¹¹ 關於這個三祀系統，參見《宋史》卷 98.2425；《元史》卷 72.1779-1780；《明史》卷 47.1225-1226；《清史稿》卷 82.2485-2486.

¹² “以禋祀祀昊天上帝”《周禮注疏》卷 18.757；《周禮正義》36.1424-1425.

¹³ 《孝經》唐玄宗(r. 712-756)。“唐開成石經，五代所刻有《孝經》，”王正己，“孝經今考”《古史辯》93。

¹⁴ 《孝經注疏》卷 5。聖治章第九。

¹⁵ 《明史》裏“配帝”指祖先的神靈。關於“correlate”的問題，請參拙作“The Formation of the Imperial Cult of Heaven-God.”

儘管據說孔子“不語怪力亂神”(7.21)¹⁶，但是他在《孝經》反面的確談及到神。他僅只在一個儀式的立場來論及神。另外，郊壇和廟堂都有其特殊神靈的名稱及其適合的特殊配帝。那麼，除了陪著昊天上帝享用神位之前的牲牢以外，配帝到底有甚麼儀注作用呢？〔註：史料亦會用“天帝”和“天神”的簡稱代替昊天上帝〕。因而，禮儀的形式確定了恰當的配帝。在朝廷祀典儀注上，郊祀的配帝屬於例外：一般廟壇的配帝以本廟壇的主體神靈為主。可是郊祀的配帝一定是奉獻者的祖先。¹⁷孔子在“聖治”說“人之行，莫大於孝。孝莫大於嚴父。嚴父莫大於配天。則周公其人也。”因為郊祀禮制的根據就是《孝經》，因此郊祀配帝以獻者為主。¹⁸

因為郊祀配帝是奉獻者的祖先，所以一些宗法的因素會引入郊祀儀注。後來經學家如何解釋孔子在《孝經》裏說天帝的話呢？先有鄭玄和王肅兩人對“昊天上帝”不同的見解。篇幅有限，目前不仔細得涉及早期的經學辯論。簡單得說，東漢末年的鄭玄就緯書來解釋昊天上帝之本義。鄭玄的六天論說一共有六個不同的帝：有昊天上帝，還有五帝。後者的五帝當中每一個帝本身等於五行的木、火、土、金、水之一。另外也有每一個朝

¹⁶ 其實這句話並不見得表示說孔子不言神，而僅不言不正神。東晉李充曰：“力不由理，斯怪力也。神不由正，斯亂神也。怪力亂神有與於邪，無益於教，故不言也。”《論語注疏》3.2467. 把亂神指示魄亦有其證。黃宗羲，《破邪論》裏的“魂魄如何分別？”段，把“魄”幾乎作為避諱：“曰：昭昭靈靈者是魂，運動作為者是魄。魄依形而立，魂無形可見。故虎死眼光入地，掘之，有物如石，謂之「虎威」。自縊之人，其下亦有如石者，猶星隕如石，皆魄也。凡戰場之燐火，陰雨之哭聲，一切為厲者，皆魄之為也，魂無與焉。譬之于燭，其炷是形，其焰是魄，其光明是魂。子產曰：「人生始化曰魄。既生魄，陽曰魂。」[《左傳》昭公七年]是人之生，先有魄而後有魂也。及其死也，有魂先去而魄尚存者，今巫祝家死後避哀之說是也。有魄已落而魂尚未去者，如楚穆王弑成王，謚之曰靈，不瞑，曰成，乃瞑。中行穆子「死而視，不可含」是也[《左傳》文公元年]。”

¹⁷ 郊祀的配帝就是奉獻者的遠親，宗祀的配帝就是奉獻者的近親。

¹⁸ 嚴父成為一個長久有爭議的話題。參拙作“The Formation of the Imperial Cult of Heaven-God.”

代的開國皇帝所傳下來的感生帝的精氣。¹⁹ 後來南北朝的王肅反駁鄭玄的六天論而特別指責鄭玄實用緯書來解釋經書。王肅確定了只有一個天帝，叫做昊天上帝。

從漢代到唐朝初年，歷代朝廷多半把鄭玄的六天說法作為禮儀的根據。譬如，從隋朝一直到唐朝貞觀時期 朝廷每歲進行了九次祭祀：除了冬至祭祀昊天上帝之外，還有三次的 五帝 綜合祭祀，²⁰ 而且每五個帝——蒼帝、赤帝、黃帝、白帝、黑帝——有其單獨祭祀。其中也有感生帝的祭祀。²¹

唐太宗和唐高宗的第七世紀，又辯論郊祀的儀注並且實現了基本的禮儀改變。自從唐朝七世紀中葉起一直到清朝，每一朝廷無一例外以郊祀昊天上帝作為其唯一、至高的祭祀禮制了。不過儘管如此，仔細得觀察朝廷在廟壇所執行的禮制的話，才看得出來鄭玄的一點六天論的殘餘。這不一定表示說後代儒臣直接受到鄭玄的影響或者正式接受他的學說，而是表示由於連反駁過鄭玄學說的後代儒者都免不了牽動到他的呼應。

還有另外一個重要問題。按照王肅的解釋，《孝經》裏的昊天上帝便是一個單獨的形體。這單獨形體，有時候叫天，有時候叫帝，無論怎麼稱呼，**都終歸於一個形體**。但是王肅的解說還沒解決這個單獨現象本身終歸於何種性質。天帝到底是甚麼樣的形體？王

¹⁹ 朱溢，“從郊丘之爭到天地分合之爭—唐至北宋時期郊祀主神位的變化，”《漢學研究》27 (2010) 2:270.

²⁰ 夏正之月祭祀、四月雩祀、季秋明堂大享。就《舊唐書》，隋末唐初的別祭五帝的日程、壇寺、配帝、從祀禮制如下：

武德、貞觀之制，神祇大享之外，每歲立春之日，祀青帝於東郊，帝宓戲配，勾芒、歲星、三辰、七宿從祀。立夏，祀赤帝於南郊，帝神農氏配，祝融、熒惑、三辰、七宿從祀。季夏土王日，祀黃帝於南郊，帝軒轅配，后土、鎮星從祀。立秋，祀白帝於西郊，帝少昊配，蓐收、太白、三辰、七宿從祀。立冬，祀黑帝於北郊，帝顓頊配，玄冥、辰星、三辰、七宿從祀。《舊唐書》卷 24.909.

²¹ 馬端臨曰：「祀五帝之說始於《周禮》，先儒各以其意為之訓詁，以為五天帝者曰靈威仰、赤熛怒、白招拒、葉光紀、含樞紐也，以為五人帝者曰太昊、炎帝、黃帝、少昊、顓頊也，姑以五天帝言之，則此五帝者皆天神之貴主五方之事者，意其在祀典當與日月六宗並而亞於祀天者也。」《大學衍義補》。對黃以周來說，連跟著王肅學的朝代也免不了有一些錯誤。譬如“晉宋諸代用王肅說，遂合二祭為一祭，義在報本事兼祈穀，可謂政厯祀贖。”黃以周，《禮書通故》，2冊，12卷，612頁。

肅的解說留著一個模稜的遺產。也許他在另外的文獻直接面對著這個問題，後來儒臣在朝廷辯論郊祀一直都沒提到王肅的其他文獻，可是他們還繼續論及天帝本身到底有何種性質。譬如，唐朝時期，禮部尚書許敬宗 (592-672) 和一些禮官儒臣 上一件 奏議，說：

據祠令及新禮，並用鄭玄六天之議，圓丘祀昊天上帝，南郊祭太微感帝，明堂祭太微五帝。謹按鄭玄此義，唯據緯書，所說六天，皆謂星象，而昊天上帝，不屬穹蒼。故注《月令》及《周官》皆謂圓丘所祭昊天上帝為北辰星曜魄寶。又說《孝經》「郊祀后稷以配天」及「明堂嚴父配天」，皆為太微五帝。考其所說，舛謬特深。

許敬宗說鄭玄的六天論說，原來以緯書為根據，同時也指出六天——包括天帝在內——都是星象。然後許敬宗繼續說，

按《周易》云：「日月麗於天，百穀草木麗於地。」又云：「在天成象，在地成形。」足明〔足以證明〕“辰象”非天，草木非地。《毛詩》傳云：「元氣昊大，則稱昊天。遠視蒼蒼，則稱蒼天。」此則蒼昊為體，不入星辰之例。且天地各一，是曰兩儀。天尚無二，焉得有六？是以王肅羣儒，咸駁此義。²²

在這件奏議裡，許敬宗等儒臣就王肅的“以經典為主”的論述方式 來反駁鄭玄實用緯書裏的概念來插入郊祀的禮制。許敬宗強調不可把昊天上帝屬於星象之例。他認為昊天上帝反而屬於穹蒼的。天帝根本不屬於物質性的形體。

後來唐高宗朝廷施行了許敬宗等儒臣的奏議，開創了巨大的禮制演變。自從第七世紀到了二十世紀初年，唐朝廟壇祀典的基本特質一直在保持了。宋明清朝廷的神系祀典被分為三祀的層次系統。三祀之中，每廟壇主體神明及其祭祀儀注在基本上保持不變²³。昊天上帝在神系的巔峰之位置，其次有皇地祈。由於歷代朝廷並不貫徹得執行皇地祈

²² 《舊唐書》卷 21.823-824.

²³ 明世宗時期的廟壇改制相當重要。關於世宗時的孔廟祭祀改制，參拙作“Ritualizing Confucius/Kongzi: The Family and State Cults of the Sage of Culture in Imperial China,” in Thomas Wilson 編撰 *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius* (Institute for East Asian Studies, Harvard University, 2003), 43-94。Deborah Sommer (“Destroying Confucius: Iconoclasm in the Confucian Temple” 全上)

的祭祀，因而經常會被納入圜丘的郊祀而有合祭。雖然每一個朝廷更定祀典的一些方面，不過唐朝廟壇祭祀的結構沒經過基本上的變化。²⁴

到了宋代，朝廷猶豫得贊同王肅的天帝為一體的說法，可是措辭意味著動搖。禮儀使趙安仁(950-1025)重申了許敬宗的立場，說：「按《[開寶]通禮》[968-976]，元氣廣大則稱昊天，據遠視之蒼然，則稱蒼天。人之所尊，莫過於帝，託之於天，故稱上帝。」²⁵ 託於天的上帝意味著天帝缺乏相互同一性。

此後，《宋史》記載了朱熹援引《禮記》、《尚書》、《周禮》的文字來說明郊祀禮儀。有門人就《孝經》來提起配帝的問題而問朱熹說，「『郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝』。帝即是天，天即是帝，卻分祭，何也？」就是說假如天和帝到底等於一個單獨的一體，何必分成二次祭祀呢？²⁶

朱熹答覆說：「為壇而祭，故謂之天，祭於屋下而以神祇祭之，故謂之帝。」²⁷ 朱熹的答覆當中對於天的說明，只暗示著由於郊壇沒有屋頂，因此郊壇的形式相當於昊天本身的宇宙形體。對於帝呢？朱熹比較仔細地答覆說：由於帝等於神祇，所以在屋下才祭之。就是說有宇宙形體的天本身不屬於神祇的類別。帝與人類一樣屬於神祇類。推斷著朱熹的論點，就可以說雖然天帝等於一個單獨的形體，可是這一個形體具有兩個不同的而不可混為一的性質。因為天帝是個“一體兩性”的形體，所以必須要進行兩個不同的儀式來祭祀它。朱熹表達了儒者郊祀論述的一個主要特徵，神明的性質決定祭祀的形式。換

和 Huang Chin-shing (“The Cultural Politics of Autocracy: The Confucius Temple and Ming Despotism, 1368-1530” 全上)亦論及此話題。

²⁴ 例如郊祀儀注的牲牢有犢、羊、豕，籩豆、簠簋，等都較穩定。致齋的日期有三到七日的常被更定了。

²⁵ 《宋史》卷 99.2436.

²⁶ 天地分合祭祀

²⁷ 《宋史》卷 100: 2546. 此間“神祇”之義有兩個可能：第一指示天地之神，第二泛指神明。他所謂屋指示明堂，堂屬於廟。

句話說，有兩種儀式，即有兩個不同性質的形體。由此可見，儒者祭祀論述之中指出的神明名稱並非作為一種唯名論的作用；廟壇中神明之名並不是空虛的，而指示真實的形體〔實體〕。

明朝的邱濬(1418-1595)進一步得闡明這個“一體兩性”的見解而說：

先儒謂以形體而言，謂之天。以主宰而言，謂之帝。天與帝一也。²⁸《周禮》言“祀昊天上帝”而後又言“祀五帝亦如之”。所謂昊天上帝者兼天與帝言之，蓋以主宰乎天者其神之大者在此也；所謂五帝者言帝而不言天，蓋隨時隨方而立名，其各主宰乎一方之氣也。²⁹

由於邱濬認為五帝總歸於上帝，他說的一句“其神各主宰乎一方之氣也”可作為上帝在隨時隨方的一些運作。邱濬也承認郊祀含有天對帝的微妙張力或差異。

後來晚明儒家呂維祺(1587-1641)在《孝經大全》曾說，“上帝即天也。郊則尊之而曰天，堂則親之而曰上帝。配天謂冬至配天于圜丘以始祖后稷配之也。配上帝謂季秋于廟之前堂祀上帝以文王配之也。”³⁰

呂維祺和朱熹跟許敬宗一樣，不直接論及天帝的基本狀況，反而他們都從儀式的觀點來想像到神明。我特別願意強調的是儒者的神明概念總在祭祀的經驗形成的。祭祀神明屬於一種知識的基礎；就是經過祭祀的經驗才得到對神明的知識。儒家對神的知識，總在儀式中與神明有祭祀來往的一時刻才得到的。儒者們卻是不直接談及神明的基本性質。《論語》、《孝經》等經典文獻原來也一樣幾乎沒直接談及神明

²⁸ 問黃先之易說，因曰：「伊川好意思固不盡在解經上。然就解經上，亦自有極好意思。如說『乾』字，便云：『乾，健也，健而無息之謂『乾』。夫天，專言之則道也，『天且弗違』是也。分而言之，以形體謂之『天』，以主宰謂之『帝』，以功用謂之『鬼神』，以妙用謂之『神』，以性情謂之『乾』。』」賀孫。《朱子語類》卷 68。

²⁹ 《大學衍義補》

³⁰ 《孝經大全》卷 7 頁 4b-5a。

本身的性質。³¹ 這並不表示對神明的存有，有任何懷疑。祭祀就是跟神明有接觸的具體經驗，因此祭祀屬於神明有關的一種知識。

在郊壇，除了有昊天上帝祭祀以外，還有配帝和從祀、次祀的一些神靈的祭祀。依我看來，朝廷郊祀的儀注如何組織郊壇上的神位可作為儀式處所的結構的方式之一。例如按照《明史》的“吉禮”部，明代初年的郊壇神位組織如下：

洪武元年冬至。正壇第一成，昊天上帝南向。第二成，東大明，星辰次之，西夜明，太歲次之。二年奉仁祖配，位第一成，西向。三年，壇下壝內，增祭風雲雷雨。七年更定，內壝之內，東西各三壇。星辰二壇，分設於東西。其次，東則太歲、五嶽，西則風雲雷雨、五鎮。³²

這裏我提出對這些文字的一些看法：首先，明朝的郊祀禮制一直在一步一步的更定當中。應該說：郊壇上的神位都經過一個稍微調整的過程才可更恰當。明代前後，每一個朝代都經過類似調整的過程。自從唐代中葉至清末，儒臣專門援用經典的文字來辯論現有祀典裏各個方面的問題，然後皇帝肯定或者不准許諸儒的奏議。

我第二個看法可能複雜一點。由唐至清的皇朝郊壇作為一種儀式的特殊處所。廟壇中的諸神神位都會影響到郊祀的主體神明的意義。如果考察朝廷所憑的禮制來安排了廟壇中的諸神神位，就可以更深入得了解該所廟壇如何確定了其中的主體神明的性質。換句話說，郊壇的構造等於確定天帝本身的特質的方式之一。

按照上述《明史》的郊祀有關的文字，大明、夜明、星辰、太歲、風雲、雷雨、等等都是天上的辰象神靈。有一些神靈原來是星辰和行星，還有一些原來是非常有效

³¹ 《禮記正義》卷 47.1595. 孔子在《禮記》比較直接得表達一個魂魄論說：“氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土；此之謂鬼。骨肉斃于下，陰為野土。其氣發揚于上，為昭明，焄蒿悽愴。此百物之精也；神之著也。”我在另外一篇討論儒者對神明和魂魄得概念；尤其是孔穎達、朱熹、黃宗羲、黃以周對孔子這句話得見解。拙作“Spirits and the Soul in Confucian Ritual Discourse” (儒者禮儀論述中的神明及魂魄), article under review.

³² 《明史》卷 47.1230. “內壝之外，東西各二壇。東四海，西四瀆。次天下神祇壇，東西分設。”

力的天然功率。每一個神靈有其壇上的神位。郊祀所迎接來降於³³郊壇上的辰象神靈，都會形成了天帝的宇宙境界的一部分。天帝境界之中的辰象神靈的性質和天帝本身的性質一定有關係的。能夠了解按照儒臣郊祀論述上，辰象神靈和天帝之間關係，才能更深入了解儒臣對天帝或神明的概念。

照歷代郊祀禮制，諸神都位於了一個等級廟壇處所之中。儒臣就禮儀上的區別來把每一個神靈位於郊壇上的一個特定的位置。按照上述《明史》的文字，除了位於在正壇第一成南向的昊天上帝以外，還有配帝以及從祀和次祀諸神的獨特位置了。郊祀禮制有三層壇的差異。還有壇上壇下、壇內壇外等的差異。每一壇上也有憑宗廟裏昭穆的宗法來安排每一個神位的西向、東向位置的差異。

為了甚麼目的，明代郊祀的禮制才有那麼微妙、那麼詳細的禮儀區別呢？難道在儒臣眼目中，穹蒼境界的天象實際上有像祭壇上那樣的等級制度嗎？郊壇上的諸神有秩序的位置和穹蒼境界中的天象到底有何種關係呢？也許明朝郊壇上神明的位置反映了天帝和辰象神靈的實際狀況 (perhaps the positions of the spirits on the altar terrace “reflect” the actual circumstances of Heaven-God and the astral deities)。按照進來的中國科學的歷史研究，我們知道儒者們對天文學的理解肯定很尖端。³⁴ 我並不建議把天文科學和祭祀理論之間創建一個明確的分裂。我以為在宋明清儒臣的眼目中，祭祀禮儀是一個糾正或調整宇宙秩序的人類實踐。借用著 Jonathan Z. Smith 的論說：為了能夠糾正宇宙中的變動，朝廷需要“創

³³ 大司樂：若樂六變，則天神皆降，可得而禮。

³⁴ 例如 Joseph Needham, *Science and Civilisation in China, Volume 3: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge University Press, 1959) and Benjamin Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900* (Harvard University Press, 2005).

建一個受控的環境了。在此受控的環境中才能夠取代普通生活中的意外變量。正是因為變量有一個壓倒性且無比強大的存在，因此變量在受控的環境中已被移位了”。³⁵

在儒臣郊祀論述中的郊壇和宇宙本身之間有何種關係？恐怕這提出個本體論的問題。為了答覆這個問題，我們再看一看南宋的禮儀使趙安仁如何回應我前文援引的問題。他說：

天皇大帝即北辰耀魄寶也³⁶，自是星中之尊。《易》曰：『日月麗乎天，百穀草木麗乎土。』又曰：『在天成象，在地成形。』蓋明辰象 非天，草木非地。是則天以蒼昊為體，不入星辰之列。

在此我僅強調注重在趙安仁的一個觀點，他認為：天上的辰象並不等於天本身。

然後他繼續說：

又《大唐郊祀錄³⁷》：『壇第二等祀天皇大帝、北斗、天一、太一、紫微、五帝坐，差在行位前，餘內官諸位及五星、十二辰、河漢，都四十九坐齊列，俱在十二陛之間。』唐建中間[780-784]，司天冬官正郭獻之奏：『天皇、北極、天一、太一，準天寶敕並合升第一等。』貞元二年[786]親郊，以太常議，詔復從《開元禮》，仍為定制。《郊祀錄》又云：『壇第三等有中宮、天市垣、帝坐等十七坐，並在前。』《開元禮》義羅云：『帝有五坐，一在紫微宮，一在大角，一在太微宮，一在心，一在天市垣。』即帝坐者非直指天帝也。

趙安仁的奏議不僅只是以經書為主。他非常明確的延續著唐代朝廷的郊祀辯論。由宋到清代，唐代的郊祀儀注奠定了宋明清的祀典基礎。這可說擴大所謂可予受理的證據了。

另外，關於郊壇儀式處所和宇宙本身之間的關係，趙安仁願意更精確的討論到郊壇的位置匹配與宇宙本身相合的穹蒼境界。因為帝穿過著宇宙的原因，所以帝有天上的

³⁵ “I would suggest that, among other things, ritual represents the creation of a controlled environment where the variables (i.e., the accidents) of ordinary life have been displaced precisely because they are felt to be so overwhelmingly present and powerful.” Jonathan Z. Smith, “The Bare Facts of Ritual,” *History of Religions* 20 (Aug.-Nov.,1980) 1/2: 112-127.

³⁶ 耀魄寶這個辭在經典根本看不到。趙安仁在這裡無意中牽動到鄭玄學說的呼應。

³⁷ 《大唐郊祀錄》貞元時期頒布 (ca. 800).

五坐。每一個坐追蹤著帝在穹蒼境界的流程之一步。由此可見帝本身是一個動態的實體(dynamic agent)。朝廷郊祀儀注必須要在壇上精確得重複(reproduce)穹蒼境界中的天帝和辰象的動態以及帝的流程。

重複產生和反映這兩個動作不一樣。假如郊壇僅能反映宇宙的話，那就等於說郊祀儀注實用標誌來代表一個神靈 (if the altar only *reflects* the cosmos, that would mean that the liturgy of the Suburban Sacrifice merely deploys symbolic representations of the deities)。譬如就這個見解來說，一個主牌只能代表天神、大明，甚麼的。就儒臣郊祀論述之中的禮儀理論來看，神位並不代表神靈，而是作為迎接神靈來降廟壇中而享用牲牢的位置。就儒臣禮儀論述的理論在廟壇進行的禮儀等於一個能夠在儀式處所成為神靈及其動作的縮影。

結論

儒家很少在哲學著作裏涉及到神明的主題。因此漢學家就以為孔子本身與後代儒者們對神明根本沒明確的概念。事實上，儒臣經常在朝廷談到廟壇的神明祭祀，並談得很仔細。因此為了了解到儒臣的神明概念，須要憑一個儀式詮釋學(ritual hermeneutic)的方法探索這個話題。

不過這個詮釋學並不把祭祀作為一種“象徵性”的行動。按照儒臣論述郊祀的角度來看，祭祀等於一種「經世」的方法。祭祀是一個糾正或調整宇宙秩序的人類實踐。因此，儒者的神明祭祀作為行政的事業。照儒臣祭祀論述之理論，行政並不屬於世俗的事業；根本沒有世俗與所謂宗教的差異。結果，儒家不僅沒有世俗的意識而已，他們亦根本沒有宗教思維。不過他們的確有一個神明的概念。考察儒者祭祀論述才發覺到儒者有一個相當悠久、相當複雜的論述神明的歷史。結果，儒家不僅只沒有世俗的意識而已，他們也根本

沒有宗教的概念。不過他們的確有神明觀。考察儒者祭祀論述才知道儒者有一個相當悠久，相當複雜的論述神明的歷史。

本報告介紹了儒家郊祀論述的幾方面。我特別專注作為朝廷的祀典最高的神明，即昊天上帝。從唐代中葉直到清代末年，儒臣從事於一些特定的廟壇禮儀論述的實踐。最基本上便是以經典為主的進行禮制的標準。他們一般忽略從漢到唐初的先例。自從孔子在《孝經》裏表達了昊天上帝有關的聲明起，儒家對天帝的概念相當複雜。儒家對天帝的主流趨向即是把天和帝聯合為一體，可是在祭祀實踐上天帝尚未完全融合。它有兩名而為一體；為一體而有兩性了。本報告也提到了郊壇上的配帝和辰象神靈的神位如何確定天帝本身的特質的方式之一。

依據上述的儒家祭祀論述而言，天本來是個形體。天本身不為星象然而屬於穹蒼了；以蒼昊為體。必須在無頂的壇上祭祀天。天也不屬於神祇之列。日月麗乎天而在天成象，然而辰象非天。辰象從祀於郊壇而為神靈，因此辰象神靈都形成了昊天的宇宙境界的一部分。可是郊壇和天上的萬象神靈之間的關係，但這個問題我還在思考之中。

昊天上帝之中的上帝跟天確是不一樣的。依據上述的論點，帝本身類似於，或者直接屬於神祇之列。因此要跟人神一樣，在廟裏祭之。帝以主宰為體。人之所尊，莫過於帝；帝託於天，故稱上帝。帝有天上的坐而有穹蒼上的流程。帝本身是一個動態的實體了。

在儒者的郊祀論述之中，上帝跟天確是不同的。在一般的哲學類的文獻當中，好不容易才察覺到這個區別，即是在禮制的文獻裏，天跟帝的差異才顯露出來了。