

# 弘治初年釐定祀典運動中的“淫祀”觀初探

——以《青谿漫稿》中的相關奏疏為例

胡劼辰 1155021985 M.A.RS.  
2013-5-6

# 弘治初年釐定祀典運動中的“淫祀”觀初探

——以《青谿漫稿》中的相關奏疏為例

## 摘要：

本文擬就弘治初年禮部官員的一篇奏疏為例，分析其中“淫祀”這一範疇的界定以及其中所蘊含的觀念。並以此為出發點，結合其中一個地方神明崇拜的個案，參以弘治初年的經濟及政治處境，試圖挖掘“淫祀”這一話語所具有的多重性及其背後的宗教學內涵。

## 關鍵字：

弘治 淫祀 祀典 儒教正統主義

## 一、論文簡介

### 1. 研究回顧：

關於明代的“淫祠”或“淫祀”這一課題，學界已有一定的研究成果<sup>1</sup>。其中著力于綜合性研究的學者有高致華<sup>2</sup>、趙克生<sup>3</sup>、羅冬陽<sup>4</sup>等；更多的學者則側重于區域性案例的研究，如小島毅主要以福建地區的地方誌和祠祀為切入點研究“正祠”與“淫祠”的關係<sup>5</sup>，範正義<sup>6</sup>與王健<sup>7</sup>等學者則從閩台、蘇州等不同區域的民間信仰考察“淫祀”觀念。其中，嘉靖年間提學副使魏校以廣東地區為中心的大規模搗毀淫祠活動受到最多的關注和研究，其中較有代表性的學者包括井上徹<sup>8</sup>、科大衛<sup>9</sup>和黎志添<sup>10</sup>等。

但是，就弘治初年禮科右給事中張九功題奏要求釐定祀典一事的研究，幾乎是一片空白。僅有的少許研究<sup>11</sup>，則都是將此次事件的背景，完全放在儒教原教旨主義和佛道及民間信仰兩者之間的衝突之中。本文則擬就該事件之奏疏內容為綫索，深入探討這一事件的多重處境，以考察這一事件是否真如上述學者所認為的，是正統精英儒家對“異端”、“淫祀”採取的一種高壓態度；並基於此，試圖重新探討當時處境下“淫祀”所具有的宗教學內涵。

### 2. 文獻背景介紹：

---

<sup>1</sup>關於“淫祀”的早期研究可參看蔣竹山：〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》1997年6月，8卷2期，頁187-220。

<sup>2</sup>高致華：《「正統」與「異端」——淺談明代之「淫祠」》，2001年度財團法人交流協會日台交流センター歷史研究者交流事業報告書。

<sup>3</sup>趙克生，于海涌：〈明代淫祠之禁〉，《社會科學輯刊》2003年，第3期，頁127-131。

<sup>4</sup>羅東陽：〈從明代淫祠之禁看儒臣、皇權與民間社會〉，《求是學刊》2006年，第33卷，第1期，頁131-138。

<sup>5</sup>小島毅：〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉，頁87-213，收入《東洋文化研究所紀要》第百十四冊（東京：東洋文化研究所，1991年）。

<sup>6</sup>範正義：〈祀典抑或淫祀：正統標籤的邊陲解讀——以明清閩台保生大帝信仰為例〉，《史學月刊》2005年，第11期，頁76-83。

<sup>7</sup>王健：〈明清以來蘇州地區民間信仰考察〉，《史林》2003年，第1期，頁50-56。

<sup>8</sup>井上徹：〈魏校的搗毀淫祠令研究——廣東民間信仰與儒教〉，《史林》2003年，第2期，頁41-51。

<sup>9</sup>科大衛：〈明嘉靖初年廣東提學魏校毀「淫祠」之前因後果及其對珠江三角洲的影響〉，頁129-134，收入周天游主編：《地域社會與傳統中國》（西安：西北大學出版社，1995年）。

<sup>10</sup>黎志添：〈「神道設教」：從廣州府地方廟宇碑刻文獻探索明清士大夫對民間神祠廟宇的立場〉，即將發表。

<sup>11</sup>王見川，皮慶生：《中國近世民間信仰：宋元明清》（上海：上海人民出版社，2010年），頁48-51。朱海濱：《祭祀政策與民間信仰變遷：近世浙江民間信仰研究》（上海：復旦大學出版社，2008年），頁7-9。李媛：〈弘治初年祀典厘正論初探〉，《東北師大學報》2008年，第2期，頁24-29。

該次上疏的內容，可見于《明孝宗實錄》<sup>12</sup>，同時也收錄入倪岳所著《青谿漫稿》<sup>13</sup>，兩者文辭略有出入，以《青谿漫稿》所錄內容更為完備，故本文以《青谿漫稿》（以下簡稱《青》）所錄奏疏為主要文本，參以《明孝宗實錄》。

《青》的作者倪岳即當時會議的禮部官員之一。倪岳於《明史》有傳：

“倪岳，字舜咨，上元人。父謙，奉命祀北岳，母夢緋衣神入室，生岳，遂以為名。謙終南京禮部尚書，諡文僖。岳，天順八年進士，改庶吉士，授編修。成化中歷侍讀學士，直講東宮，二十二年擢禮部右侍郎，仍直經筵。弘治初改左侍郎。岳好學，文章敏捷，博綜經世之務。尚書耿裕，方正持大體，至禮文制度，率待岳而決。六年，裕改吏部，岳遂代為尚書。……左侍郎徐瓊與后家有連謀代岳，九年南京吏部缺尚書，廷推瓊，詔加岳太子太保，往任之，而瓊果代岳。尋改岳南京兵部參贊機務，還代屠滹為吏部尚書。……十四年十月，卒，年五十八。贈少保，諡文毅。”<sup>14</sup>

由傳可見，倪岳早年並不受重視，主要為孝宗所器重，登基之初便先擢右侍郎、後擢左侍郎，並於六年官至禮部尚書，達到其仕途的最高峰。弘治九年後右遷南京之事，雖依《傳》為徐瓊及后家所謀，但或許與他多次干涉、限制孝宗的開支與行為不無關係。至於張九功題奏之時，倪岳尚未升為左侍郎，時值禮部右侍郎。據《青》和《明孝宗實錄》兩方的記載，當時會議的禮部官員，除了倪岳外至少還有時任禮部尚書的周洪謨及英國公張懋。<sup>15</sup>

<sup>12</sup> 《明孝宗實錄·卷十三》，頁 6-12，收入《明實錄》，國立北平圖書館藏紅格本微捲影印本（南港：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968）。

<sup>13</sup> 【明】倪岳：《青谿漫稿》卷十一，收入【清】丁丙，丁立中輯：《武林往哲遺著》，光緒中錢塘丁氏嘉惠堂刊本。

<sup>14</sup> 《明史·卷一百八十三》（若下文無特殊說明，古籍原文皆摘自《文淵閣四庫全書電子版》，上海：上海人民出版社，1999年）。

<sup>15</sup> 《明孝宗實錄·卷十三》於張九功上疏內容后云“於是尚書周洪謨等會議……”頁 304-305；又《青谿漫稿·卷十一·祀典三》於張九功上疏內容后云“會同太傅兼太子太師英國公等官張懋等謹詳古制……”介於《青》乃倪岳的個人文集，故於此可推斷此次會議官員至少有周洪謨、張懋和倪岳。而《野獲編補遺》則將此事直接歸給倪岳而未提及他人，參【明】沈德符：《野獲編補遺·卷四·二徐真君之始》頁 793 上，收入《續修四庫全書》1174 冊，據北京大學圖書館藏明萬曆刻本影印（上海：上海古籍出版社，1995年）。

## 二、文獻的基本內容

### 1.關於“祀典”的奏疏：

據《青》所錄倪岳關於“祀典”的奏疏，皆為其作為禮部官員的會議，共有三篇。

一為“禘補名教事”<sup>16</sup>，主要是建議更改孔子的從祀，包括去除原先從祀的荀況、馬融、王弼、揚雄等，增加本朝的薛瑄。該奏疏由禮科右給事中張九功於弘治元年七月二十四日具題，禮部會同相關官員於八月初十題奏其詳議內容，孝宗於八月十二日批復，結果是一切從祀照舊。

二為“釐正祀典事”<sup>17</sup>，為更改北嶽祭祀地點之事，由兵部尚書馬文升題，認為北嶽當在渾源州而非曲陽縣，由禮部於弘治六年七月二十四日題奏，據考證認為“渾源州雖有衡山，亦名北嶽，然祀典不聞、碑誌無考”<sup>18</sup>，因此不當擅作更改，孝宗於二十六日批復，同意禮部題奏。

三為“正祀典事”<sup>19</sup>，即本文的重點，由禮科右給事中張九功題，禮部尚書的周洪謨、禮部右侍郎倪岳及英國公張懋等<sup>20</sup>會議。下詳。有學者認為，倪岳及時任禮部尚書的周洪謨等“早就在醞釀整肅祀典，遂提出全面整頓祀典方案”<sup>21</sup>。就筆者目力所及，雖未有文獻記載證明或提及周、倪等人是早有準備，但就其立刻會議且涉及內容巨細無遺一點可略見端倪，證據如《明孝宗實錄》中，禮部會議以及孝宗的批復直接附於張九功題奏之後，該條目的前一條為“庚戌，致仕太常寺卿童軒……”<sup>22</sup>，後一條為“辛亥，命豐伯曹振提督操江”<sup>23</sup>，可見上疏、會議、批復一事乃一天之內完成；而上文所提及的奏疏一（“禘補名教事”），具題、會議、批復相隔超過半月。因而這一點或許可作為禮部官員皆為有備而來的旁證。但就個人觀點而言，本文更傾向於認為，張九功只是充當了審核、復奏的角色，該奏疏極有可能就是周洪謨、倪岳等人所參，論述詳見後文。

<sup>16</sup> 《青谿漫稿·卷十一》頁 3-15。

<sup>17</sup> 同上，頁 16-19。

<sup>18</sup> 同上，頁 19。

<sup>19</sup> 同上，頁 19-35。

<sup>20</sup> 關於會議的人員，參注 15。

<sup>21</sup> 李媛：〈弘治初年祀典厘正論初探〉，頁 26

<sup>22</sup> 《明孝宗實錄·卷十三》，頁 6。

<sup>23</sup> 同上，頁 12。

除此之外，弘治初年亦有其它關於祀典的題奏，因未收入《青》，或許為倪岳未參與會議。這類奏疏會置於下文關於“正祀典”一事的歷史處境中，再進行進一步的探討。

## 2. “正祀典事”奏疏的結構與內容：

該份奏疏和上述其他奏疏類似，主要可以分為三個部分：（禮科右給事中張九功的）題奏，（禮部官員的）會議以及（孝宗的）批復。以下為詳細內容：

### a. 題奏

首先簡單說明“給事中”這一官職的職責。自洪武十三年（1380）後來，六科給事中獨立為一曹，由皇帝親自掌握。其主要職責包括兩方面：對上參與議政，監督行政決策，雖然名義上仍有“封駁”的權力，但其實僅僅以唐宋“諫官”的部分職能為其主要職責；對下監督六部百司行政執行，其中一項即審核參駁六部百司奏章。<sup>24</sup>

那麼本文所關注的這份奏疏，究竟是張九功自己參與的議政，疑惑時審核參駁禮部的奏章呢？按《明孝宗實錄》記載，只道“禮科右給事中張九功言……”，而在《青》中，則明確記載到，“禮科抄出，本科右給事中張九功題”。據薛三才《薛恭敏公奏疏》記載，凡六部向皇帝奏請的章疏“必先下某科抄出送部，事有不可，科臣抄參送部，部即據參停寢，或據參奏覆”。由此看來，當是禮部官員上疏要求釐定祀典，下禮科抄出後由禮科右給事中張九功題奏，其具體內容<sup>25</sup>為：

“仰惟陛下……臣惟‘國之大事，在祀與戎。’（1）祀典不正，則神人瀆亂，妖誕所由興，人心所由不正也。故祭必有義。君天下者，祭古先聖王，以其有功德於民也；祭日月星辰，以其民所瞻仰也；祭山嶽河海，以其利澤及人也。祀典所載，惟此族類，考之〈祭法〉<sup>26</sup>，概可見矣。（2）方今聖明御極，欲其首正人心，必先修明祀典。不然則人祭、非鬼、神姦、惑人、焄蒿、妖誕之說紛起，欲天下務民義而正風化也，難矣！如蒙乞勅，禮部通行天下有司，除祀典應祭者依例致祭外，若神非其地者、氣非其類者、非有功德於民者、非天地之正者，悉皆

<sup>24</sup> 张德信：《明朝典章制度》（长春：吉林文史出版社，2001年）頁277-280。

<sup>25</sup> 《明孝宗實錄》所載內容只偏重陳述，故甚簡略。其中只提及朝廷常祭之外的其它諸神之祭，並要求禮部“稽之祀典，盡為釐正”，沒有提及任何關於“正祀”“異端”等概念的界定，故而此處不引。

<sup>26</sup> 〈祭法〉即《禮記·祭法》。

除去，勿使惑人。……凡民間拜天告斗、修齋設醮、假降邪神、妄稱彌勒，一切佯修善事、扇惑人心者，嚴加禁約。……（3）然朝廷者，天下之本，欲正其末，先正其本。臣觀朝廷常祭之外，又有釋迦牟尼文佛之祭、有三清三境天尊之祭、有九天應元雷聲普化天尊之祭、有金闕真君之祭、有玉闕真君之祭、有金闕元君生辰之祭、有神父神母之祭，宮觀中水官、星君、諸天、諸帝之號之祀不可枚舉。凡此皆異端茫昧之說，祀典所不載者也。……如蒙乞勅，禮部於諸宮觀寺廟中，此等不在祀典、非禮之祭，逐一查出，盡行罷去；及一切逢七、逢九之齋，清醮火醮之類，通行禁止。……（4）禮部會官，稽詳何神立於何代、何神有功於國、何神澤及生民，如今應否祭祀，明白來說。欽此欽遵。”<sup>27</sup>

簡單分析的話，其主要內容包括：（1）論祀典之正者，（2）建議肅清民間各類不合適的神明，（3）去除朝廷的一切“異端茫昧”的神明及相關祭拜，（4）建議禮部官員詳細考據，哪些神明當被去除。

#### b. 會議

禮部官員的會議主要分為兩個部份，第一部份為總述：

“會同……謹詳古制……（1）凡載於祀典者，皆有功德垂世，如〈祭法〉所謂‘法施於民’、‘以死勤事’、‘以勞定國’、‘能禦大菑’、‘能捍大患’則祀之，非此族類，不在祀典。……（2）迨至國朝太祖高皇帝即位之三年，首詔天下有曰：‘夫禮所以明神人、正名分，不可以僭差。今命依古定制：凡嶽鎮海瀆，並去前代所封之號，止以山水本名稱其神；郡縣城隍，神號一體改正；歷代忠臣烈士，亦依當時初封以為實號，後世溢美之稱，皆與革去。用稱朕以禮事神之意。其天下神祠，無功於民、不應祀典者，有司毋得致祭。欽此欽遵。’……夫非禮之祭、非類之禱，近代帝王固不能無，然絕地天之通、嚴幽明之分，在帝舜以為當務之急。……（3）伏乞聖明敬事天地，孝事宗廟，嚴事山川百神。捨此之外。凡有一應齋醮禱祠之類，通行革罷。不惟屏斥異端之姦，亦可節省無益之

---

<sup>27</sup> 文中數字序號為筆者所加，以對應下文的分段，特此說明。下同。

費。該部仍通行天下，除應祀神祇照舊致祭外，其餘非有功德利澤及民、及不經奏勘、不合祀典者，即係淫祠，俱各查考，盡行革去。僧道修齋設醮、師巫假降邪神、左道亂正者，嚴加禁約。……（4）今將查到在京各項祭祀，除太倉之神、漢壽亭侯關某、宋丞相文天祥，俱祀典應祭外，其餘各寺宮觀神祇應否致祭緣由，逐一議擬開……”

顯然，禮部官員與張九功題奏中的立場基本一致，其內容大致可以概括為：（1）重申祀典之正者，（2）重申明太祖朱元璋神號改制詔和禁淫祠制的“以禮事神”精神，（3）建議去除朝廷及民間一切“淫祠”及其它異端行為，（4）朝廷祭祀中，除太倉之神、關羽及文天祥外，其餘致祭都有商榷之處，須逐一計開。

其會議的第二部份，即禮部官員認為其致祭需要進行改動的神明，依次為：釋迦牟尼文佛、三清三境天尊，北極中天星主紫微大帝，九天應元雷聲普化天尊，梓潼帝君，祖師三天扶教輔玄大法師真君，大小青龍之神，東嶽泰山之神，北極佑聖真君，崇恩真君、隆恩真君，金闕上帝、玉闕上帝，神父聖帝、神母元君、金闕元君、玉闕元君，京都城隍之神。<sup>28</sup>奏疏中認為，部份神明當罷免其所有祭祀，而部份神明當削減其祭禮。對於每一個（或一組）神明的分析，都按如下順序：神之名號——該（組）神明的來由——祭禮需要改動的原因——祭禮改動的具體建議。由於其內容相當繁蕪，為了突出重點，本文並不引用所有原文，只按以上結構，列表如下<sup>29</sup>：

神號	改動祭禮之原因	改動祭禮之方針
釋迦牟尼文佛 三清三境天尊	兩者“但緣異端佛老之徒轉相模倣，惑世誣民，歷代因之，莫之有廢，……此皆因襲而行，不合祀典”。  (附會茫昧)	(1) 齋醮既合停止 (2) 其前項祭告，俱各罷免
北極中天星主 紫微大帝	“每歲南郊大祀，內壇已有星辰壇合祭之禮。今乃像之如人、稱之為帝，以極星之正祠于異端之宮，稽之祀典，誠無所據。”  (附會茫昧)	(1) 所有前項祭祀，伏乞罷免
九天應元雷聲	“每歲南郊大祀，外壇已有合祭之	(1) 所有祭告，伏乞罷免

<sup>28</sup> 《明孝宗實錄》之順序與之有所出入，依次為：釋迦牟尼文佛、三清三境天尊，北極中天星主紫微大帝，九天應元雷聲普化天尊，祖師三天扶教輔玄大法師真君，大小青龍之神，梓潼帝君，北極佑聖真君，崇恩真君、隆恩真君，金闕上帝、玉闕上帝，神父聖帝、神母元君、金闕元君、玉闕元君，東嶽泰山之神，京都城隍之神。但總數相同，且所議之內容並無太大出入。

<sup>29</sup> 由於本文關注的重點不在於這批禮部官員如何考證這些神明的來由，故這一部份會被選擇性地忽略。

普化天尊	禮。而八月望後，山川壇復有秋報之祭。……至於像設名稱，禮亦無據”。 (附會茫昧)	
梓潼帝君	“顯靈於蜀，廟食其地，於禮為宜；祠之京師，不合祀典。” (僭禮) “至於文昌之星……合而為一，誠出傳會” (附會茫昧)	(1) 所有前項祭祀，伏乞罷免 (2) 仍行天下學校如舊有文昌祠者，亦令拆毀
祖師三天扶教 輔玄大法師真 君	“正月十五日，乃其生辰，自宜其子孫祭于其家。” (僭禮)	(1) 所有前項祭祀，伏乞罷免
大小青龍之神	“累累祭告，祈禱杳無應驗。則此亦非輪蛇，乃凡蛇耳。蓋妖由人興，久自衰息，無足崇奉明矣！” (附會茫昧)	(1) 所有前項春秋祭告之禮，伏乞罷免
東嶽泰山之神	“歲時已有常祭，况每歲南郊大祀壇、八月山川壇，俱有合祀之禮。所據前項祭告稽之祀典煩瀆無據。” (煩瀆)	(1) 前項祭告，合當罷免
北極佑聖真君	“以一神而一歲之間兩京俱有春秋之祭，京師復有朔望等祭，過於煩瀆。” (煩瀆) “其武當山神像之類頻年賫送不無太繁……所有襄陽府縣，三年一次額辦給散道士濶白綿布二千四百疋、濶白苧布二千四百疋、祀神油蠟香炷三萬七千二百八十四斤，雖稱送用，日久皆係正稅所出。” (妄費)	(1) 以每年三月三日、九月初九日，各用素羞，遣太常寺官致祭。其餘祭禮，並行停止。 (2) 其武當山神像之類頻年賫送，不無太繁……責令各官嚴加整辦。 (3) (額辦)亦宜量為裁減，合行湖廣巡撫巡按官員徑自酌量，奏請定奪。 (4) 今後差遣內官鑄送神像等事並乞一例禁革。
崇恩真君 隆恩真君	“薩真人之法……皆宋徽宗時林靈素輩之所傳，一時傳會之說。……况近年……禱雨祈晴，杳無應驗，則其怪誕可知。” (附會茫昧) “遞年四季更換袍服，三年一小焚化，十年一大焚化，又復易以新製珠玉錦綺，所費不貲。” (妄費)	(1) 所有前項祭告之禮，俱各罷免。 (2) 其四時袍服，宜令……於每年應換之日……照舊依期更換，如法收貯，不必焚化。永為定例。仍乞勅內府各該衙門，以後袍服等件，不必再行製造。
金闕上帝 玉闕上帝	“京師有別廟之奉，但本處既有春秋二祭，而京師一年之間復有前項數次祭祀，不無煩瀆。” (煩瀆) “袍服等件，在京更換焚化，其費已為不貲；又每每差遣內官前往福建齎送……” (妄費)	(1) 所有福建舊廟，祭祀宜仍其舊。 (2) 其京師聖節并朔望等項祭祀，及時食獻新，俱乞罷免。 (3) 仍乞革去帝號，照依永樂年間加封事例，止稱真君。 (4) 冠袍仍用本等服色。在京者……每年應換之日……依期更換，如法收貯，不必焚化，直待敝壞之日，方許奏請更製。……其在福建

		者，亦同此例。但遇有敝壞者，聽令布政司督屬就彼處置修理，以後再不差人前去，永為定例。 (5) 所有見在平天冠、明黃袍服，責付本宮庫內收貯。仍行內府各該衙門無得再行製造。
神父聖帝 神母元君 金闕元君 玉闕元君	四者“皆因二真君一時禱應之功故，推及而崇奉之如此。……神父徐溫……殊無功德，祀以報功，豈宜濫及。况父母并妃並受隆名，稱帝稱君，僭擬益甚。” <b>(僭禮)</b>	(1) 所有名號，乞照永樂年間初封者為正 (2) 一切祭祀，俱各革罷。
京都城隍之神	“廟祀城隍之神本非人鬼，安得誕辰？可謂謬妄。况每歲南郊大祀壇、八月山川壇，俱有合祭之禮。……所據前項祭告，煩瀆無據。” <b>(煩瀆)</b>	(1) 所據前項祭告，俱合罷免。

表：會議部份主要內容及建議

對比禮部官員的總述和上表內容，我們大致可以知道，該篇奏疏所想要“盡行革去”的“淫祠”主要包括來自于附會茫昧之說的神明以及祭禮僭越的神明，但值得注意的是，還有數量相當的、出現在奏疏中的神明，乃是祭禮過於煩瀆抑或花費過於龐大，顯然與所提“淫祠”無甚關係。

### c. 批復

但凡提及這篇奏疏抑或該次事件的學者，鮮有關注孝宗最後的批復的內容，尤其是奏疏中具體哪些建議最終被採納。

據《青》所記，孝宗的批復為：

“前件奏奉聖旨，是：修建齋醮、遣官祭告，并東嶽廟、真武廟、城隍廟、靈濟宮，祭祀俱照舊。二徐真君、并其父母妻只，仍舊封號，新加上帝等號俱革去。冠袍等件，該衙門換回焚毀。今後福建該用冠袍，六年差官一換。其餘都准擬行。欽此。”

那麼批復中所謂的“其餘都準擬行”到底包括了哪些呢？筆者將最後真正“擬行”的部份在上表中用加粗字體標出，令人驚訝的是，所謂的“其餘都準擬行”其實少得可憐：一是我們完全沒有找到任何線索的拆毀學校舊有文昌祠，其實情況著實令人懷疑；二是二徐及其父母配偶革去帝號；三是二徐冠袍使用本等服色，且福建的冠袍責

送頻率減小，改為六年一次；四是崇恩真君以及隆恩真君的四時袍服不再焚毀。換言之，除了革去帝號一事之外，其餘准奏的條目都只和朝廷花費相關，與“淫祠”“淫祀”毫無關係，即便是“煩瀆”之禮，亦未見削減分毫。

### 三、“淫祀”觀念與毀“淫祠”活動

#### 1. “淫祀”觀：

在分析該篇奏疏所體現的“淫祀”觀及其背後的宗教學內涵之前，有一點需要強調。由下文的分析，我們很快就可以知道，宋明時期士人的“淫祀”概念具有異常豐富的多樣性和可能性，每一個個人或個案，都有著對這一範疇的處境性的解讀。因此接下來就“淫祀”觀念的討論中，一個重要的前提即是：並不預設存在某個對“淫祀”具有一致性的、普遍性的“解釋”，而更多關注於不同個人在不同處境下對這一範疇的理解、詮釋、應用和建構。

##### a. 早期語境中的“淫祀”

大部分研究宋、明、清“淫祀”觀念的學者，多將目光放在當時士人的理解中，但事實上，無論是“淫祀”這一用語抑或其承載的觀念，都有著悠久且未斷裂的傳統。因此，在我們探討宋明以後界定淫祀的諸多標準之前，先回顧“淫祀”及其觀念的起源會頗有裨益。

關於“淫祀”一詞的早期記載，王建文教授做了較多的梳理。<sup>30</sup>出土文獻，例如《睡虎地秦簡》中一篇解釋秦法律的文獻〈法律答問〉中，便有一條是關於“奇祠”的，按其解釋，“奇祠”與後世所理解的“淫祠”相當接近：

“‘擅興奇祠，貲二甲。’何如為‘奇’？王室所當祠固有矣，擅有鬼位也，為‘奇’，它不為。”<sup>31</sup>



圖：〈法律答問〉  
出自《睡虎地秦簡》

<sup>30</sup> 王建文：〈整齊鄉俗與鬼神世界的統一：帝制中國初期的信仰秩序〉，《成大歷史學報》2010年12月，第39號，頁13，頁21-26。

<sup>31</sup> 趙進瑜：《睡虎地秦墓竹簡》（睡虎地秦墓竹簡整理小組，1978年）頁219-220。

傳世文獻中，《國語·魯語上》則有關於“聖王制祀”亦即“祀典”的一段話，後被收入《禮記·祭法》並被後世反復引用，即：

“夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之。非是族也，不在祀典。”<sup>32</sup>

由以上兩者，我們看到了“正祀”所具有的一種張力：一方面是以官方祀典所限定，其餘皆為“奇/淫”祠；另一方面祀典本身的原則，在於是否有利於人，亦即後世所謂“有功德利澤及民”。

除此之外，王建文教授根據《春秋左氏傳》的史料推斷其中“判斷是否‘淫祀’的標準，比較明確的是‘神不歆非類、民不祀非族’<sup>33</sup>與‘祭不越望’<sup>34</sup>”，兩者分別屬於“血緣的界線”和“空間的界線”。<sup>35</sup>而這兩種判斷“淫祀”的“界線”一定程度上體現在後世——如本文所處理的奏疏中——對佛教神明的排斥以及地方顯靈之神當廟食其地而非列於國祀的觀念。而《禮記·曲禮下》所謂“非其所祭而祭之，名曰淫祀”也可視為類似的看法。

由此可見，即使到了明朝中葉，關於“淫祀”的觀念在一定程度上仍舊繼承了甚至早至春秋時期以及秦王朝的理解，而這種理解在多大程度上可以被歸為後世意義上的“儒家/儒教”則是值得審視的問題。

#### b. 奏疏中對“正祀”與“淫祀”的定義

首先，在張九功的題奏中，反復提到“祀典”之“正”，但並沒有出現“淫祀”一詞，因此我們暫且將相對的兩類概念列為“正祀”與“當罷去之祭”。“正祀”則包括：“有功德於民”“民所瞻仰”“其利澤及人”等“祀典所載”，可以“考之〈祭法〉”的族類。而應當逐一查出，盡行罷去的則包括：“除祀典應祭者依例致祭外，若神非其地者、氣非其類者、非有功德於民者、非天地之正者”以及“異端茫昧之說，祀典所不載者”。顯然，該文是以祀典、〈祭法〉為“正”，然而值得注意的

<sup>32</sup> 《國語·卷四·魯語上》

<sup>33</sup> 《春秋左氏傳·僖公十年》“晉侯改葬共太子”章。

<sup>34</sup> 《春秋左氏傳·哀公六年》“初，昭王有疾”章。

<sup>35</sup> 王建文：〈整齊鄉俗與鬼神世界的統一：帝制中國初期的信仰秩序〉，頁 22。

是，在須罷去的祭祀與“正祀”之間，似乎存在著一個灰色地帶：即如果該神廟食其地、有功德於民、為天地之正者，即便不在祀典，也無須罷去。

這種灰色地帶在禮部官員的會議中更加明顯。該文並沒有將“正祀”與“祀典”等同起來，而是認為〈祭法〉為祀典之標準，即“‘法施於民’、‘以死勤事’、‘以勞定國’、‘能禦大菑’、‘能捍大患’則祀之，非此族類，不在祀典。”並且明確給出了“淫祠”的界定：“除應祀神祇照舊致祭外，其餘非有功德利澤及民、及不經奏勘、不合祀典者，即係淫祠”。顯然，只要有功德利澤及民抑或經奏勘獲准，即非“淫祠”。

至此，如果要將“祀典”與“正祀”做一區分，會造成不小的困擾。但至少，我們可以就所有祭祀行為做另一種更明確的歸類，即：祀典所載——未載于祀典但可以祭祀（有功德於民的神明）——淫祀（淫祠）。

奏疏中的會議部分引用了洪武三年改制時的昭文，雖然奏疏所引部分並未提及“淫祠”，但按《明太祖實錄》記載，洪武三年六月癸亥所頒昭文中明確說到：“天下神祠，無功於民、不應祀典者，即淫祠也，有司無得致祭”<sup>36</sup>，並於次日頒佈《禁淫祠制》。“祀典”與“淫祠”之間，以是否有功德於民來判斷是否可以致祭的準則，乃是從洪武至弘治一脈相承的。

### c. 會議中“淫祠”觀念的具體應用

此處所謂的“應用”，即是進一步詢問：奏疏會議部份中禮部官員是如何將具體的神明界定為“淫祀”的？而其界定的策略究竟是一致的抑或矛盾的？

由上文可知，會議中提到的需要改變祭禮的諸神明，主要分為附會茫昧、祭禮僭越、祭禮煩瀆和妄費過多四類，而前兩者才是被歸為“淫祀”。其中特別需要注意的是，在處理北極中天星主紫微大帝時，該文認為其本為極星，成為人格化的神并封帝號乃是附會茫昧；而在處理北極佑聖真君時，雖說其“本北方玄武七宿虛危星”，卻絲毫沒有提及其神格乃是附會之說。而在附會問題上，更為誇張的即是對待大小青龍之神，文中認為兩者皆為蛇，而“蛇有神蛇，其名曰螭，亦能致雨。今此二蛇，西山寺

<sup>36</sup> 《明太祖實錄·卷五三》，頁2。《明孝宗實錄》所錄奏疏無該句，《青》所錄奏疏無“即淫祠也”四字。

院處處有之，略無靈異。近者京師連年亢旱，累累祭告祈禱杳無應驗。則此亦非螭蛇，乃凡蛇耳”，可以說乃是以另一附會茫昧之說（即“螭蛇”的傳說）來推翻此說。另一方面，在僭越瀆禮方面，也有諸多矛盾。如梓潼帝君、祖師三天扶教輔玄大法師真君兩者，禮部官員應當分別廟食其地及祭於家中，然同為地方神明的二徐（即金闕真君、玉闕真君），既非祀典所載、亦非類屬“十廟”，卻仍舊享受受祭京師的待遇，實則屬於雙重標準。個中緣由其實是非常清楚的，真武以及二徐這三位神明皆有功于王室——尤其是明成祖——嘉靖之前，真武一直是明朝王室的守護神，在“靖難”中更是諸多陰佑<sup>37</sup>；二徐則曾治愈過成祖的疾病，下詳。故而兩者一直受到明王室的重視，故而禮部官員無從置喙。反過來想，我們大可以根據這種吊詭從而推測，該奏疏中的“淫祀”或許僅僅是當時禮部官員想要改革祀典的一種敘事策略，而非所謂儒教原教旨主義的意識形態使然。

事實上，如果從朝廷與地方祭祀之間的關係來考量的話，這一特徵會更加明顯。

## 2. 毀“淫祠”與地方祠祀：

明朝毀“淫祠”活動一直是學界討論的焦點。羅冬陽教授曾整理了《明史》中所記載的所有毀“淫祠”活動<sup>38</sup>，我們從中不難發現，大部份案例都伴隨著學宮、書院等的建立。因此長久以來，學界的主流觀點即是“淫祀”以及毀“淫祠”活動乃是儒家試圖在地方推行正統主義的國家政策使然。其中最具代表性的即井上徹及科大衛兩位學者就嘉靖年間魏校毀淫祠的研究，雖然側重點不同，但兩者都指向了儒家精英為了建立儒家正統秩序而以毀淫祠的方式抗衡地方信仰。

最近，黎志添教授對此提出了不同的看法。黎志添教授在考察了一百二十多座明清時期廣州府地方道觀和民間廟宇的碑刻後，認為儒教與淫祠神廟之間的關係並非“正統性的國家文化——歧異性行為”的二元對立，從碑刻文獻資料中可以看到，“一些如被魏校搗毀的淫祠崇拜，卻是被另一些儒教官紳支持，是可以發揮聖人神道設教的積極作用，裨益鄉里教化。”<sup>39</sup>由此作為啟發，本文擬就奏疏中出現的一組地

<sup>37</sup> 關於真武與嘉靖前明朝王室的關係，學界多有著述，可參梅莉：〈真武信仰研究綜述〉，《宗教学研究》2005年第3期，頁35-40；肖海明：〈真武信仰研究綜述〉，《民俗研究》2006年第3期，頁243-249。

<sup>38</sup> 羅東陽：〈從明代淫祠之禁看儒臣、皇權與民間社會〉，頁136-137。

<sup>39</sup> 黎志添：〈「神道設教」：從廣州府地方廟宇碑刻文獻探索明清士大夫對民間神祠廟宇的立場〉，頁27。

方神明——金闕上帝、玉闕上帝——作為進路，來看待奏疏中所出現的關於界定神明是否屬於“淫祀”的雙重標準，依此進一步探討奏疏中界定“淫祀”的行為多大程度上代表了一種儒教正統主義的立場。

金闕上帝、玉闕上帝即二徐真人，歷史上確有其人，即徐知證、徐知諤兩兄弟。關於二徐真人早年直至宋元的信仰，此處不贅。<sup>40</sup>以下主要側重其信仰在明朝的變化。二徐受到明王室的重視，主要是由於其顯靈并治愈了明成祖朱棣的頑疾。在《徐仙真錄》中記載道：

“聖躬是歲（永樂丁酉）弗豫，惟神翊衛，頃刻不離左右，乃默運化機，大闡靈貺，施靈符，濟以天醫妙藥，隨言隨效，感應如響，使體即安，沉痾之疾盡脫……”<sup>41</sup>

至於二徐作為守護一方的神明，是通過何人抑或何種途徑，為京城的成祖所知，并醫好他的疾病，我們暫時無從知曉；但令人驚異的事，此事發生后，傳揚二徐神跡的主要人物並非二徐所在的閩人，而是成祖本人。朱棣不僅僅加封二徐為“真君”，重修閩侯縣青圃洪恩靈濟宮，并在皇城西側也建造洪恩靈濟行宮；除此之外，還撰寫《禦制二真成仙符》、《禦制靈寶天尊說洪恩靈濟真君妙經序》等文，宣揚二徐的神跡，其中《禦制洪恩靈濟宮碑》至今仍舊保存於閩侯的青圃靈濟宮，其碑文曰：

“朕惟自古英賢，生為名臣，著庇民之功；沒為明神，贊天地之化。鼓動流盪，行乎兩間，以蔭福斯民，禦災捍患。劬枯吹生，濯濯洋洋，如在其上，如在其左右者，非智慮所可得而測也。詩曰：‘神之格思，不可度思，矧可射思。’其此之謂歟！……乃者朕躬弗豫，用藥百計，罔底于效。神默運精靈，翊衛朕躬，頃刻弗違，隨扣隨應，屢顯明徵，施以靈符，天醫妙藥，使殆而復安，仆而復起，有回生之功，恩惠博矣盛矣！……蓋有功於報，國之恒典，是用祝冊，加封神號：……大新廟宇，亢爽軒豁，稱神所棲。爰敕有司，虔潔香火，春秋祭祀，歲

<sup>40</sup> 具體可參林國平：《福建民間信仰》（福州：福建人民出版社，1993年）頁204-211。

<sup>41</sup> 《徐仙真錄·卷一·出相傳》，頁0319，收入《正統道藏》（臺北市：新文豐出版公司，1985年）第61冊。

易時衣，給灑掃五戶，表朕悃惱，荅神鴻庥。……乃彰神績，勒于貞石，樹之于廟，垂示無窮。”<sup>42</sup>

這篇碑文中，我們至少可以讀到如下信息：（1）二徐由於“蔭福斯民，禦災捍患”，故為可祀，（2）驗證了其他文獻中關於二徐顯靈醫好成祖之事，（3）成祖因此事加封後還翻新其廟宇、春秋至祭、降易時衣等，皆與奏疏內容及《徐仙真錄》相合。據此我們大致可以推斷，二徐的升格主要是受到明成祖的大力推崇。

那麼就二徐這一個案來說，有兩點值得注意，一是同樣作為地方神明，為何奏疏中只建議將梓潼帝君“驅逐”出京、只可廟食一方，而二徐卻只需要削減祭祀，也唯有瀆禮之嫌呢？二是據《萬曆野獲編補遺》考證，二徐當與閩地傳說中入境救民一事並無干係，屬於與“祀典”為“不經”<sup>43</sup>，為何也沒有被扣上“附會茫昧”的帽子呢？由此，我們可以進一步強調上文所得出的結論：即使在這批廟堂的精英儒家中——至少在這篇奏疏所體現的內容中——“淫祀”與其說是一種來自儒家正統主義觀念的對抗性的分類，毋寧說是一種服務于其當下情景的一種敘事策略和詮釋用語。那麼新的問題則由之而來了，一是為何要使用“淫祀”這樣的詮釋話語？二是該篇奏疏中使用“淫祀”作為敘事策略所要面對的歷史處境又是什麼？

對於第一個問題，黎志添教授的論文所給出的答案亦適用於此，即“神道設教”。黎教授的側重點在於，地方的具體宗教實踐中，淫祠廟宇也被儒教官紳視作神道設教的媒介。而在本文的案例中，我們則可以看到“正祀”與“淫祀”之間的巨大彈性和空間，其實給具體的地方宗教——如二徐真君的信仰——提供了足夠的生存空間，而“淫祀”這一話語，其意義更多地在於以概念、範疇層面的區分來表達儒教的教化，而非將具體的地方信仰驅逐到一個與所謂儒家正統主義或儒教原教旨主義的對立面中。事實上，如果我們回到羅冬陽教授所整理的記錄中，不難發現，所有毀“淫祠”活動中，真正能夠完全稱得上所謂儒教原教旨主義的一次乃是洪武末年王璉毀三皇祠，原文如下：

<sup>42</sup> 《徐仙真錄·卷一》頁 0322-0323。同參 中國人民政治協商會議福建省閩侯縣委員會文史資料室：《閩侯文史資料》（香港：出版社不詳，1988 年），第二冊，頁 134。

<sup>43</sup> 《野獲編補遺·卷四·二徐真君之始》，頁 793 上。

“（王璉）毀境內淫祠。三皇祠亦在毀中，或以為疑。璉曰：‘不當祠而祠曰淫，不得祠而祠曰瀆。惟天子得祭三皇，於士庶人無預，毀之何疑？’”<sup>44</sup>

顯然王璉比起其他毀淫祠的官員更為激進，他或許比起是否符合教化更關注是否僭越禮法。除此之外，無論是毀淫祠興學校抑或是廟宇碑刻中所看到的地方官紳維護淫祠廟宇來補益正統秩序建設，都沒有脫離“神道設教”的立場。

除此之外，我認為適用“淫祀”作為敘事策略的另一個原因是“絕地天通”。奏疏會議部份指出，“夫非禮之祭、非類之禱，近代帝王固不能無，然絕地天之通、嚴幽明之分，在帝舜以為當務之急。”此處禮部官員所提到的“絕地天之通”，或許已經不再具有早期文獻（如《尚書》、《國語》等）所具有的巫覡（或薩滿）特質，而更偏向於強調“明神人、正名分”。若使用更現代的術語，即通過儀式的規範化來獲取社會控制的權力。由此，國祀作為國家各類祭祀之典範，要“絕地天通”必須同時具備溝通神人的身份以及規範地方儀式的權力，而這種張力之下便產生了“正祀——淫祀”這對敘事範疇的話語基礎。同上文所述相一致，在此，“淫祀”一詞或許是充當了“絕地天通”的語言工具。而“神道設教”及“絕地天通”的立場，構成了“淫祀”這一話語的整個基礎與宗教內涵。

而對於第二個問題，下文將試圖從經濟因素和政治鬥爭兩個側面提供一些線索，但難免以偏概全，權作拋磚引玉之功。

#### 四、歷史處境研究：

對於奏疏中會議的內容，其實有更多的線索值得挖掘，其中之一就是在提及“淫祀”之時為何會反復強調“妄費”之巨；另一方面即是想要罷黜的祀典究竟針對怎樣的人群。

##### 1. 弘治初年的經濟：

###### a. 奏疏中“妄費”

---

<sup>44</sup> 《明史·卷一百四十三·王璉傳》

在奏疏的會議部份，禮部官員即提出：“凡有一應齋醮禱祠之類，通行革罷。不惟屏斥異端之姦，亦可節省無益之費。”將去“淫祀”與皇室開銷聯繫在了一起。在具體計開各個神明時，開銷問題也被反復提及，如談到北極佑聖真君時，則說“其武當山神像之類，頻年賚送不無太繁”，“（額辦）雖稱送用，日久皆係正稅所出，即今民力憊敝，亦宜量為裁減”，談及崇恩真君、隆恩真君時，則建議罷除四時袍服更換，這樣“國用不至於妄費，而邪術亦可以少貶矣”，同樣，談及金闕上帝、玉闕上帝的袍服更換問題，其態度亦是如此，“至於袍服等件，在京更換焚化，其費已為不貲。”

而對該三組神明的祭禮建議，主要內容都是與削減開支有關。事實上，最後孝宗所准奏的內容，除了革除二徐及其父母配偶的帝號外，唯一的實質性內容即減少了崇恩真君、隆恩真君以及二徐的袍服開銷。這一點值得引起我們的關注。

#### b. 光祿寺

需要補充的是，明朝關於祭祀方面的開銷，都隸屬於光祿寺。<sup>45</sup>光祿寺的職責是“掌祭享、宴勞、酒醴、膳羞之事，率少卿、寺丞官屬，辨其名數、會其出入、量其豐約，以聽于禮部。”<sup>46</sup>由於光祿寺下屬於禮部，我們便能理解為何禮部官員非常重視祭禮的開銷了。

而根據張瑞威教授的考證，認為“明朝制度，六部各有財政，但弘治年間的禮部，卻是入不敷支。”<sup>47</sup>到了弘治十年九月，“光祿寺借資太倉銀已累積至 30,700 兩。”<sup>48</sup>而太倉作為戶部的重要財庫，乃是邊防糧草供給的保證，禮部——尤其是光祿寺——不斷透支太倉的收入，另朝廷大臣相當不安。

#### c. 倪岳與皇帝的開支

---

<sup>45</sup> 關於光祿寺具體的人員設置和歷朝變化，參《明史·卷七十四·職官三》“光祿寺”條以及張德信：《明朝典章制度》，頁 207-209。

<sup>46</sup> 《明史·卷七十四·職官三》

<sup>47</sup> 張瑞威：〈皇帝的錢包——明中葉宮廷消費與銅錢鑄造的關係〉，《新史學》2011 年 12 月，22 卷 4 期，頁 120。

<sup>48</sup> 同上，頁 125。

事實上，本文所關注之奏疏的主角倪岳，一直是限制孝宗開支的“罪魁禍首”，除卻本文所錄奏疏外，倪岳分別於弘治三年六月上疏節要求節省光祿寺開支<sup>49</sup>，甚至於弘治八年十一月會同諸官聯名上書，批評孝宗“近日視朝頗晏，聽納頗難，經筵稀御，用度漸侈，遊幸漸頻”<sup>50</sup>。倪岳這一態度或許和他從孝宗眼中的“紅人”右遷至南京不無關係。

除了倪岳外，弘治二年七月和弘治十三年五月都有官員上疏要求將罷免一切齋醮，且都與皇室開銷有關。而在弘治元年丙戌三月，時任左都禦史馬文升題奏要求清理僧道術士，並在同一奏疏中同樣提議要節省光祿寺開銷：

（弘治元年）丙戌。禮部覆奏左都禦史馬文升所奏四事，（1）其曰‘逐術士’者，宜令各該巡城監察禦史及……逐一搜訪但有……一切邪術人等及無名之人，俱限一月內盡逐出京。……（2）其曰‘清僧道’者，宜令兩京僧道錄司並天下諸司通查敕建敕賜並古刹共若干，所給度僧道若干人，……其有擅自修蓋者即便拆毀如，無度牒僧道行童發回當差……（3）其曰‘懷四夷’者，今後入貢夷人筵宴，宜令光祿寺……督察其朔望，並陞辭酒食令。……（4）其曰‘節財用’者，成化四年以前，每歲用甘松等料共千六百三十五斤，以後增至千八百八十五斤，十一年後又增至二千六百八十五斤，……緣俱系民間出辦，差人解運，勞費實多。其光祿寺供用牲口，正統年間每年各色數止四萬，至天順間漸增數多，成化年奏准每年不過十萬，十六年以雞三千折豬三千，鵝五百折羊五百，……乞將內府供用庫二次增添香料數內量減一二，光祿寺牲口原納雞鵝者免，其折納豬羊仍於十萬數內量減，以蘇民困。上曰：‘所言皆是。逐術士，爾部中仍出榜禁約。香料，照成化四年數解納；折納豬羊，令光祿寺計算以聞。’<sup>51</sup>

根據以上論述，我們不難發現，在弘治年間，齋醮僧道之事，往往與王室開銷相關聯，在有些情況下，儒臣要求罷免齋醮甚至僅僅是出於經濟原因。而另一方面，弘治初年，要求驅逐僧道和罷免齋醮又往往與當時的權力更迭聯繫在一起。

<sup>49</sup> 《明孝宗實錄·卷三十九》，頁4。

<sup>50</sup> 《明孝宗實錄·卷一百零六》，頁2。

<sup>51</sup> 《明孝宗實錄·卷十》，頁14-15。

## 2. 權力變化：

孝宗登基後，有一重要變化即李孜省等人的失勢。憲宗好方術，因此成化年間多有術士獲王室禮遇，甚至得以參與祀典。最典型的即李孜省。據《明史·佞幸傳》記載，

“（李）孜省乃學五雷法，厚結中官梁芳、錢義，以符錄進。鄧常恩、趙玉芝、凌中、顧珙及奸僧繼曉輩，皆尊顯。與孜省相倚為奸。”<sup>52</sup>

而另一方面，隨著王恕受到孝宗的器重，其選拔的官員以及與其交好的馬文升等人，可以說是形成了一個新的政治團體。據焦竑的《玉堂叢語》所記，

“王端毅於弘治之初柄政銓府，如鉅鹿耿公、華亭張公、襄城李公、莆田彭公、盱眙何公、錢塘倪公，才猷風節，維國之楨，皆豐、芑數世之培植，海內所慕望者。公皆引而置之政事之地，宣謀猷，輸忠赤，同寅協恭，以毗弘治之治。君明臣良，至今天下追思遐詠而不能已。忠諫久廢如王徽、黃仲昭、賀欽，迂直如周瑛、祁順，並皆薦用。裁抑僥幸，褒崇名節，無敢以私幹者。”<sup>53</sup>

王恕所提拔的後人，包括後來的戶部尚書的李敏，禮部尚書耿裕、倪岳，刑部尚書何喬新等人。由上文可知，弘治初年馬文升任左都御史時，常參議禮法事宜，倪岳也多會議。事實上，馬文升和倪岳本就交好，按《明史》記載，在倪岳看來“同列者最推遜馬文升”<sup>54</sup>。因而弘治初年的新提拔官員在清僧道的立場頗為一致就並不出乎意料，相當程度上，也可以視為對成化年間政治風氣的批判。

另外一項可以作為此論點的旁證，即是本文所關注的奏疏中，禮部官員要求削減北極佑聖真君，崇恩真君、隆恩真君以及金闕上帝、玉闕上帝三組神明的祭禮：具體而言是取消真武的神像齋送，罷黜后兩者的袍服更換，并革去二徐及其父母配偶的帝號。而所要罷除的所有內容，盡然不一而同都為成化年間所加。據奏疏稱，正是“憲宗純皇帝在位嘗範金為像，屢遣內官陳善齋往武當山”且真武所在靈明顯佑宮為“左道之人鄧常恩……奏請重修，……日居其間”；而崇恩真君、隆恩真君，也是與成化

<sup>52</sup> 《明史·卷三百七·佞幸傳》“李孜省”條。

<sup>53</sup> 【明】焦竑：《玉堂叢語》（北京：中華書局，1981年），頁97。

<sup>54</sup> 《明史·卷一百八十三》

年間開始“四季更換袍服，三年一小焚化，十年一大焚化”。另，據《閩書》記載，“成化二十二年，加稱二神（即二徐）為金玉二闕上帝。五年一遣使下合中，齎送黃衣。三年一送紅衣，換袍焚化。復加溫為高尚神主慈悲神父聖帝，母與妃皆稱元君。”<sup>55</sup>如此諸多巧合，不免讓我們重新思考這次以正祀典為名的上疏所具有的政治意味。

## 五、小結

從奏疏——尤其是會議部份——的內容和細節來看，即是是在這篇單一的文獻中，“淫祀”仍舊是一個具有彈性的概念。正是這彈性的部份，宣告所謂的“正祀”也早已不僅僅包括社稷山川和往聖諸賢了。因而“淫祀”這一術語是否屬於所謂的儒家正統主義已經需要打上一個問號。

而按照其對“淫祀”模糊的界定標準以及地方宗教實踐的角度看來，“淫祀”這一範疇與其說是為原教旨主義儒教服務的標示異端的工具，毋寧說是一種根據具體處境而改變的敘事策略和詮釋話語。其根本立場與內涵更偏向于“神道設教”與“絕地天通”，而非以正統對抗異端。

除此之外，如若因為奏疏常引用《禮記》抑或以傳統儒家話語為其措辭，就判斷其為儒教正統主義立場，則未免過於武斷和理想化了。就本文所關注的奏疏而言，若將其放入一個更大的歷史處境中看，會發現其中所謂的“儒家話語”——包括“淫祀”這一範疇——很有可能只是一套言辭的包裝，它相當程度上表達了禮部官員對於當下另外一些社會處境的關懷，如王室的經濟問題以及新的政治團體宣告他們的權力等等。

同樣，值得重申的是，本文處理的仍舊只是一個個案，但該個案在不同處境下所能展現出的不同解讀，對於我們重新思考、解構“正統——異端”、“正祀——淫祀”之間的二元對立頗有裨益。但才疏學淺，難免以偏概全，亟待方家指正。

---

<sup>55</sup> 【明】何喬遠：《閩書》（福州：福建人民出版社，1994年—1995年），頁40。

## 參考文獻

### 原始文獻：

【明】何喬遠：《閩書》（福州：福建人民出版社，1994年-1995年），頁40。

【明】沈德符：《野獲編補遺》，收入《續修四庫全書》1174冊，據北京大學圖書館藏明萬曆刻本影印（上海：上海古籍出版社，1995年）

【明】倪岳：《青谿漫稿》，收入【清】丁丙，丁立中輯：《武林往哲遺著》，光緒中錢塘丁氏嘉惠堂刊本。

【明】黃佐：《廣東通志》，香港：大東圖書公司，1977年。

【明】焦竑：《玉堂叢語》（北京：中華書局，1981年）

【清】陳衍：《閩侯縣誌》，台北：成文出版社，1966年。

《文淵閣四庫全書（電子版）》，上海：上海人民出版社，1999年。

《明實錄》，國立北平圖書館藏紅格本微捲影印本，南港：中央研究院歷史語言研究所，1962-1968年。

《徐仙真錄》，收入《正統道藏》第61冊，臺北市：新文豐出版公司，1985年。

中國人民政治協商會議福建省閩侯縣委員會文史資料室：《閩侯文史資料》，香港：出版社不詳，1988年。

### 二手文獻：

小島毅：〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉，頁87-213，收入《東洋文化研究所紀要》第百十四冊，東京：東洋文化研究所，1991年。

井上徹：〈魏校的搗毀淫祠令研究—廣東民間信仰與儒教〉，《史林》2003年，第2期，頁41-51。

- 王見川，皮慶生：《中國近世民間信仰：宋元明清》，收入路遙主編，《民間信仰與中國社會研究系列》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 王建文：〈整齊鄉俗與鬼神世界的統一：帝制中國初期的信仰秩序〉，《成大歷史學報》2010年12月，第39號，頁1-40。
- 王健：〈明清以來蘇州地區民間信仰考察〉，《史林》2003年，第1期，頁50-56。
- 肖海明：〈真武信仰研究綜述〉，《民俗研究》2006年，第3期，頁243-249。
- 李媛：〈弘治初年祀典厘正論初探〉，《東北師大學報》2008年，第2期，頁24-29。
- 朱海濱：《祭祀政策與民間信仰變遷：近世浙江民間信仰研究》，上海：復旦大學出版社，2008年。
- 林國平：《福建民間信仰》，福州：福建人民出版社，1993年。
- 科大衛：〈明嘉靖初年廣東提學魏校毀「淫祠」之前因後果及其對珠江三角洲的影響〉，頁129-134，收入周天游主編：《地域社會與傳統中國》，西安：西北大學出版社，1995年。
- 高致華：《「正統」与「異端」——淺談明代之「淫祠」》，2001年度財團法人交流協會日台交流センター歷史研究者交流事業報告書
- 梅莉：〈真武信仰研究綜述〉，《宗教學研究》2005年，第3期，頁35-40。
- ：《明清時期武當山朝山進香研究》，收入《華大博雅學術文庫》，武漢市：華中師範大學出版社，2007年。
- 張德信：《明朝典章制度》，長春：吉林文史出版社，2001年。
- 張瑞威：〈皇帝的錢包——明中葉宮廷消費與銅錢鑄造的關係〉，《新史學》2011年12月，22卷4期，頁109-147。
- 蔣竹山：〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》1997年6月，8卷2期，頁187-220。

趙克生，于海湧：〈明代淫祠之禁〉，《社會科學輯刊》2003年，第3期，頁127-131。

趙進瑜：《睡虎地秦墓竹簡》，睡虎地秦墓竹簡整理小組，1978年。

範正義：〈祀典抑或淫祀：正統標籤的邊陲解讀——以明清閩台保生大帝信仰為例〉，《史學月刊》2005年，第11期，頁76-83。

羅冬陽：〈從明代淫祠之禁看儒臣、皇權與民間社會〉，《求是學刊》2006年，第33卷，第1期，頁131-138。