

我的「神明記事」 - 在淫祀與非淫祀之間

說淫解字

「淫」這一字，從古原意一直到現代的認知之間，基本上就是一個「淫」字各朝代、各自表述。

從甲骨到商周，「淫」，指的就是水漫溢、浸漬。在先秦至唐宋的語境中，「淫」，指的是失度、過度、越界、不合規範。它是一個用來形容「行為是否越了制度邊界」的治理用詞。例如：

- 1 淫祀：非其所祭而祭；《禮記·曲禮下》
- 2 淫民：蠱惑百姓；《詩經·大雅·蕩》
- 3 淫刑：濫用刑罰；《左傳·僖公二十三年》
- 4 淫辭：妄言、巧辯、浮誇、過分的言論；《孟子·公孫丑上》
- 5 淫樂：靡爛音樂；《詩經·關雎》
- 6 淫雨：大雨成災。《禮記·月令》

及至進入明清以後到現代白話中文，「淫」幾乎只剩「色情、性放縱、不倫」一義。例如：淫書、淫穢、淫婦、淫亂、淫蕩。以至於現在要來討論「淫祀」，就陷於文字「獄」義之內，有點綁手綁腳。

淫祀

「淫祀」一詞最早出現在《禮記·曲禮》「非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福」。中，其定義確立了古代官方判斷祭祀合法性的基礎原則，指的是不合規矩的祭祀行為，完全沒有任何「色色」的意思。

在漢晉以前，判斷是否屬於「淫祀」的標準還包括了血緣和空間的限制，例如：「神不歆非類、民不祀非族」(神不接受非族類的祭祀，民眾不祭祀非族類的鬼神)以及「祭不越望」(祭祀不應超越其地域範圍)。

隨著國家體系的建立，「淫祀」的界定權被中央壟斷，國家通過制定「祀典」來確立祭祀的合法性。凡是未列入官方正式祀典者，都可以歸類為「淫祠」或「淫祀」。這種官方用以界定「正祀」和劃定「淫祀」界線的核心依據是儒家功德論，主要依循《禮記·祭法》所定的五項標準，也就是一種「神明的 KPI」，即祭祀對象必須對國家和人民有功德，要件如下：

1. 「法施於民」：為人民創立典章制度者。
2. 「以死勤事」：為公務鞠躬盡瘁、以身殉職者。
3. 「以勞定國」：以卓越功勞安定國家者。
4. 「能禦大菑」：能抵禦重大的自然災害者。
5. 「能捍大患」：能保衛人民免於巨大禍患者。

謹守這五個 KPI，一路到宋代及明代，官方皆重申，凡是「無功於民、不應祀典者」，即是「淫祠」。無疑義。

狄仁傑巡禁淫祠

關於整肅「淫祠」，中國歷史上著名的宗教整肅事件之一，狄仁傑，可以算上一位。狄仁傑在唐代武則天掌權期間，擔任江南巡撫使時，曾在吳、楚地區發起了一場大規模的掃蕩「淫祠」運動。狄仁傑奏請毀去或焚燒的淫祠數量非常龐大，通常記載為一千七百所(或一千七百房)。這些被毀的祠廟多為巫祝利用人們迷信心理建立起來，以斂財(廣開生財之道)和惑民為目的。

當時吳、楚的風俗相信鬼怪，這些淫祠作祟，被認為對人民有害(有害於人)，甚至荒廢了百姓的生業(淫祠廢生業)。被點名清除的神祇包括：周赧王、楚王項羽、吳王夫差、越王勾踐、吳夫概王、春申君、趙佗、馬援、吳桓王等九個古人的祠廟。其中，項羽被特意提及，因其神廟香火極盛，為吳地人民所畏懼(為吳人所憚)，狄仁傑還專門發出檄文，責罵項羽神耗費牲牢祭祀。

在這場大規模的拆毀行動中，狄仁傑依據儒家禮制與功德原則，僅僅保留了夏禹祠、吳太伯祠、季札祠、伍子胥祠四座祠廟。夏禹得以保留的原因是因為夏禹屬於上古「先代帝王」，地位崇高。他的治水豐功偉績完全符合儒家經典《禮記·祭法》中「有功德於

民」的核心標準。至於吳太伯、季札、伍員，則被視為吳、楚一帶的「本地」儒家聖賢和先賢，他們的事蹟記載於《史記》之中，為士人知識譜系所共知。

王安石熙寧禁淫祠

北宋中期(熙寧年間，1069–1076)，隨著商品經濟與城鄉社會的高度發展，地方社會不斷生成各類以癘鬼、溺魂、殉死者與無名靈祇為核心的祭祀活動，是中國歷史上民間神祇信仰迅速膨脹的關鍵階段。

王安石的「熙寧變法」中，將淫祠視為社會資源的非生產性消耗。香火祭儀聚斂龐大財物，卻無助於國計民生發展，既不轉化為農業生產，也不促進防務與公共建設。其次，巫覡活動被認為藉災異斂財，以虛妄恐嚇群眾，形成信仰詐財的灰色經濟網絡。更重要者，淫祠所形成的宗教集會場所，使民間組織具有半自治的動員機制，對朝廷統治權威構成潛在挑戰；國家對社會的直接治理能力，可能被宗教集結所削弱。

因此，王安石在政策論述中，並未以邪淫或道德敗壞評斷淫祠，而是將其界定為「惑民傷俗，不足以為治」的制度問題。本質上，王安石的整肅淫祠乃是北宋政府試圖將神權系統重新納入王朝治理體系之內的政治工程。王安石依照中央下令對各州縣祠廟進行全面普查結果實施三級分類處置：

- 1 神祇事跡具歷史追溯性且祈驗事蹟廣被承認者，允准申請敕封並納入官方祀典體系，即以「收編」方式轉化淫祠為正祀；
- 2 香火龐大但神源不明或儀式可疑者，則予以改祀與裁併，或併入城隍、真武、關帝等正神體系；
- 3 無名鬼祠、厲祠與聚斂祭祀點，則被視為「純淫祀」，即行拆毀。

世俗社會的考量

在實際的社會治理中，「淫祀」的內涵不斷被擴大，不再僅限於儒家經典的抽象原則，而加入了世俗社會的政治與經濟考量。

- 1 行為到場所的轉變：雖然「淫祀」最初是指不合規矩的祭祀行為，但到了南北朝時期，「淫祠」一詞開始出現。在沈約的《宋書》中，詔書曾提及「淫祠惑民費財，前典所絕，可並下在所除諸房廟」。至宋代，「淫祠」便普遍偏指祠廟(祭祀場所)。

- 2 社會危害性：官方打擊「淫祠」的一個重要理由是其社會危害，包括「惑民費財」（欺騙百姓、耗費財物）、「戕敗倫理」，並與巫術(巫覡)盛行互為因果，甚至導致殺人祭鬼等恐怖行為。
- 3 明代擴展的多重標準：到了明代，以儒臣為代表的官員在釐定祀典時，對「淫祀」的審查標準變得更為細緻與複雜，將國家控制延伸至祭祀儀軌的方方面面。表面上看，這是一場儒家正統思想對佛教、道教及民間信仰的路線之爭。但深入分析禮部官員的奏疏，我們會發現其論點中充滿了矛盾，背後隱藏著更為複雜的一場融合了思想、經濟與政治的權力博弈：
 - .1 思想之爭：這是最表層的理由。官員們高舉儒家大旗，主張凡是「不合古制」的祭祀都應廢除，以恢復聖王之道。
 - .2 經濟之爭：這是一個更現實的考量。官員們在奏疏中反覆強調，祭祀這些「異端」神明耗費巨大(「妄費」)，給國家財政帶來了沉重負擔。他們尖銳地指出，僅僅為靈濟宮的二徐真君更換神袍，就要動用「珠玉錦綺，所費不貲」，這些在他們看來，都是應當被節省的「無益之費」。
 - .3 政治之爭：這是最深層的動機。許多被提議罷黜的神明，如真武大帝，以及靈濟宮所祀的二徐真君(崇恩真君徐知證、隆恩真君徐知諤)，都是前朝成化皇帝極為推崇的。新皇登基後，這批儒臣實際上是藉著「釐定祀典」的名義，清算前朝的政治風氣與權力遺緒，確立新朝的政治導向。

淫祀和正祀之間

「淫祀」和「正祀」之間的界線並非一條固定不變的鴻溝，而是一條持續流動且充滿張力的邊界。國家定義「淫祀」的根本目的，在於爭奪「通神權」，壟斷祭祀的合法性，從而加強對世俗社會的控制權。歷史上國家管控地方信仰的三種主要策略，它們在不同時期以不同方式組合運用，共同構成了國家與地方信仰互動的完整圖景：

- 1 禁毀：這是國家最直接、最激烈的控制手段，旨在徹底清除不符合官方意識形態或被視為威脅社會秩序的信仰。從唐代狄仁傑奏毀江南一千七百所淫祠，到明代弘治儒臣群體提出的罷黜大量「不經之祭」，都體現了這種清除性的治理思路。禁毀的對象往往是那些被認為「惑民費財」或有僭越之嫌的地方崇拜。
- 2 收編：與禁毀相對，收編是一種更具彈性的懷柔策略。國家通過承認、冊封地方上影響力巨大、深入人心的神祇，將其納入官方祀典體系，化潛在的「淫祀」

為合法的「正祀」。南朝政權利用禹廟的古典資源製造符瑞，以及宋代朝廷普遍為地方靈驗神祇賜予封號的做法，都是此策略的典型體現。這種方式不僅能有效安撫地方社會，更能藉助地方信仰的影響力，增強國家統治的文化基礎與合法性。

- 3 規訓：此策略代表了國家治理能力的最高階段，旨在通過一套標準化的官僚制度，將所有宗教信仰納入可控的軌道。北朝晚期在諸州建立統一寺額的「定國寺」體系，以及明代弘治年間試圖通過制定明確標準(如附會茫昧、僭禮、祭禮煩瀆、妄費過多)來全面審查、裁減國家祭祀的嘗試，均屬此類。規訓的核心手段包括統一命名、規範祭禮、控制開支、審查建立等，其目標是將宗教場所制度化，使其成為國家權力在地方的延伸。

總而言之，從南朝到明代，國家對地方信仰的治理思路發生了顯著的轉變。南朝的模式是一種「借力」，即借助地方信仰的文化資本來鞏固自身統治；而明代的模式則轉向了「控權」，試圖將信仰世界完全納入官僚體系的掌控之中。這種從機會主義到系統主義的演變，不僅是中央集權不斷強化的歷史縮影，也深刻揭示了儒家思想如何逐步從一種道德哲學，轉化為深入國家治理各個層面的制度化力量，為理解中國傳統社會的政教關係提供了有力的歷史證據。

正祀和淫祀之間

在中國傳統宗教法制體系中，「正祀」與「淫祀」的差別並非取決於靈驗或信仰人數，而取決於是否被正式納入國家祀典與宗教行政體系。換言之，「正祀」乃國家承認的神祇，「淫祀」則是尚未或不能被收編的地方祭祀形態。

神祇由淫祀邁向正祀，須具備兩項基本條件：一是神格可被儒家政治倫理轉化與利用；二是信仰能為王朝提供可操作的公共治理機能。在此條件之下，歷史上僅有部分神靈得以完成轉正，另有眾多神系長期徘徊於制度邊緣。

玄天上帝、媽祖與王爺信仰，正好構成三種最典型的命運型態。

玄天上帝

玄天上帝(真武大帝)原本並非淫祀神靈，其源頭立於道教正典體系。六朝以後，道教經典已建構其神格，以北極玄天、鎮護正道、斬妖伏邪為職司，原具官方合法性。

然而，宋代地方信仰擴散與巫術化，使真武崇拜逐漸脫離宮觀制度，民間私設真武壇社，祭儀混雜符籙、招將與壇法，部分地方官即將其列入「淫祠」整頓對象。此時所謂「淫祀」並非否定玄天神格本身，而是針對失控的民間祀壇。

宋代，透過道錄司制度，展開「回收工程」，重整宮觀管理，登錄真武各廟，使分散的俗信重新歸入道教宗教編制；同時授予「玄天上帝」「真武帝君」等尊號，使其神格統一、行政合法化。特別是明成祖朱棣(靖難之變)，朱棣聲稱玄天上帝顯靈相助靖難成功，將個人的政治成功歸功於神力。真武大帝被封為「鎮邦護國之神」，明朝傾全國之力修建武當山，享受最高規格的「敕封」，迅速成為國家最高級別的道教主神，其祭祀規格遠超一般神祇，從「私祀」轉變為國家「正祀」，完成一種意識形態的成功納編。

玄天上帝的轉正，實質上是「正神回歸體制」，一場宗教行政的整編工程，而非由俗神升格的過程。神格本來正統，只是信仰實踐一度逸離制度，最後又被重新納編。

媽祖

媽祖與玄天上帝路徑全然不同。其神格本初並未立於任何經典或宗教體系，而是宋初福建湄洲村落對「顯靈救海」女巫神的地方奉祀。早期她既無正式稱號，亦無統一神話建構，其廟宇多屬鄉間自建，依法理定性即為淫祠。

媽祖轉正的關鍵，不在宗教教團，而在國家實際治理需求。宋以後漕運與海運成為帝國經濟命脈，各類航運風險成為政治問題。地方官在治理實務中發現，媽祖信仰已構成航海共同體最穩定的「心理保障與組織樞紐」。換言之，媽祖已具備無可忽視的統治附著價值與社會整合功能。

為穩定海運，朝廷遂採取逐級敕封策略，歷代皇帝藉由媽祖「顯靈」，讓媽祖由「夫人」、「妃」至「天妃」，特別是清朝需要海神保佑水師以鞏固邊疆(臺灣)，最終康熙賜尊號「天后」，將原本地方淫祀納入國家祀典，成為官方祭祀的海神，達到「正祀」的最高等級。

伴隨敕封，媽祖神話亦被徹底改寫。由村女靈巫轉化為貞潔女神；由地方救難神靈，塑造成護國佑民、保障帝國海疆的官神。媽祖的轉正，屬於典型的「功能收編型升格」。一種先具地方實用性，再經國家認證而完成制度正名的路徑。

王爺

與前二者相比，王爺信仰體系自始即位於制度收編的困境之中。其原始神格多來自疫魂、非命死者、浮屍、刑死鬼等厲鬼信仰，功能集中於「逐疫、代災、鎮煞、送瘟」。王爺被建立的目的，本身即為安撫鬼魂而非頌揚德性，這樣的「邊緣淫祀」，其神格始終未能與中央皇權的核心利益產生有效掛鉤，在政治倫理上也始終無法被正面塑造、無法收編。

就儒家禮制而言，稱號「王」與「代天巡狩」在皇權統治下極為敏感，官方不敢輕易納編。如果王爺可以滿街遊走，那就象徵了神格秩序的失控。此外，王爺們，神名不一，多為某某王某王，無可供統一建構的道德德目，神職偏向疫病與死亡，與王朝祥瑞政治完全衝突。因此，朝廷從未對王爺進行普遍敕封。雖然地方可「用之鎮疫」，但國家制度無法「名之為正神」。其結果是，官方對王爺信仰始終採取忽視或不鼓勵態度，處於一種功能默許、名分排斥的雙重狀態。這使得王爺信仰長期只能存活於：地方私祠、法壇系統、小法與道法的地下儀軌網絡中，成為制度層面的淫祀殘留體系，但其「代天巡狩」的權威性在地方上建立了不遜於「正祀」的「地方正統」。

結語

與官方追求的宏大敘事和政治教化不同，民間信仰植根於地方社會的土壤，其邏輯更加貼近百姓的日常生活與現實需求。如果說官方選擇神明的核心標準是「功德」，那麼地方百姓評判神明的標準則更為直接和實用，就是神明是否「靈驗」、能否解決現實問題，而非是否被納入祀典。一個神明無論其出身為何，是否被記載於經典，只要祂能夠「有求必應」，回應信眾在現實生活中遇到的種種困難，如祈雨、治病、求財、保平安，祂就能在地方上獲得香火，建立起自己的權威。這種實用主義的邏輯，使得民間信仰的世界充滿了多樣性與生命力。

比較好奇的是，在自由、多元、現代、科技的台灣社會，在淫祀與正祀之間，民間與官方，好像也沒有人在在意哪個「祠」？哪種「祀」？何者「淫」？何者「不淫」了？至於「古代」各朝官方憂慮的「惑民費財」和「潛在政治挑戰」，在充斥斂名、斂利、斂權、斂位、斂心、斂財、斂色的「現代」台灣宗教活動中，真的是應驗了馬克思說的：「宗教裏的苦難既是現實苦難的表現，同時又是對這種現實苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息，是沒有人性世界中的人性，是沒有靈魂處境裏的靈魂。它是人民的鴉片。」

沒錯，「在淫祀與非淫祀之間」，這種實質上稱不上宗教的宗教，就是不肯面對自己的人們的鴉片。