臺灣師大歷史學報　第 46 期
2011 年 12 月，頁 141-168

宋代祠廟政策的變化與地域社會
—以福州地域為中心*

金相範**

摘要

宋代祠廟政策重要的變化是，判別祠廟正統性的「祀典」相對開放且具備包容性。隨著「封號」和「廟額」成為判別淫祠的新標準，各地的祠廟順應國家制定的儒家基準申請封號。在福建福州地域，從五代到宋代，包含初封、加封和增封在內，共有五十餘次封號下賜。其中，閩時期王審知主導的次數占了 20%。王審知是移民勢力，與地域人士間的融合十分必要，因此，他對民間信仰保持開放且溫和的態度。最為引人注目的是南宋建國（1127）到 1160 年代這段時間，福州祠廟接近 50% 的封號都是在此期間下賜的。在宋代，福州無論是經濟、政治還是其他方面都比其他地域要出眾，實現了量和質的成長，尤其是遷都杭州之後，作為首都後援地的福建承擔起更為重要的作用。從這一層面來看，該時期頻繁的封號下賜是在對地域宗教信仰的包容和支援下實現的。事實上，要維持統治的持久安定，除了最基本的物理力量外，宣揚和灌輸統治正當性的象徵性儀禮行為也十分必要。在這點上，宋政府採取了開放「祀典」且通過「封號和廟額」來吸收民間祠廟的政策，這是把基層社會最熟悉的社會文化性儀禮行為納入機制內部，從而借此強化地方對朝廷的向心力的一種努力。

關鍵詞：民間信仰、祀典、淫祠、封號和廟額

---

* 本文承蒙2011年 SK 建設中國研究支援事業的資助，在此致謝。
** 韓國外國語大學校人文大學史學科助教授

一、前言

眾所周知，在祠廟信仰的展開上，宋代是極為關鍵的時期；在日本和歐美學界，祠廟很早被看作是信仰生活的重要據點而受到關注。從先行研究者的研究領域來看[1]：首先，對「個別祠廟信仰」的研究持續了較長時間，主要研究對象是城隍神、天后、文昌帝君、東嶽神等。從信仰的源流和變化過程出發的研究也逐漸擴大到祠廟信仰作為地域社會的據點所承擔的作用上。[2]其次，值得注意的是「國家權力與祠廟之間的關係」。國家為統制祠廟，採取了對祠廟所使用的封號、廟額進行下賜和淫祠撤廢的措施，而以此為中心的研究也持續進行著。[3]施堅雅（G. William Skinner）在論述中國市場圈時曾提到，上層市場圈的祠廟信仰囊括了下層市場的祠廟。此後，有關地域與祠廟間關係的研究備受關注。中村治兵衛指出，宋代祠廟（叢祠）有時擴展為面積達幾十村的祭祀圈，並且是在與市場圈的相互交叉中形成的。斯波義信和田仲

1　關於中國民間信仰研究史的整理，可參考蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，8：2（臺北，1997.6）。松本浩一，〈中國村落における祠廟とその變遷—中國の祠廟に關する研究動向問題點〉，《社會文化史學》，31（1993）。水越知，〈宋代社會と祠廟信仰の展開—地域核としての祠廟の出現〉，《東洋史研究》，60：4（2002.3）。

2　小島毅，〈城隍制度の確立〉，《思想》，792（1990）；濱島敦俊，〈明初城隍考〉，《榎博士頌壽紀念・東洋史論叢》（東京：汲古書院，1988）；濱島敦俊，〈明清江南城隍考〉，唐代史研究會編，《中國都市の歷史的研究》（東京：刀水書房，1988）；森田憲司，〈文昌帝君の成立—地方神から科舉神へ〉，梅原郁，《中國近世の都市と文化》，第九號（1984）；金井德幸，〈南宋の市鎮と東嶽廟〉，《立正史學》，61（1987）；水越知，〈宋元時代の東嶽廟〉，《史林》，86：5（京都，2003.9）。

3　小島毅，〈正祠と淫祠—福建地方志における記述と論理〉，《東洋文化研究所紀要》，114（1991）；松本浩一，〈宋代の賜額・賜號について—主として『宋會要輯稿』にみえる史料から〉，野口鐵郎編，《中國史における中央政治と地方政治》，昭和六十年度科研費報告，1986；金井德幸，〈南宋の祠廟と賜額について—釋文向と劉克莊の視點〉，宋代史研究會編，《宋代の知識人—思想・制度・地域社會》（東京：汲古書院，1992）；須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封號の下賜について〉，中國社會文化學會，《中國—社會と文化》，9（1994）。沈宗憲，〈國家祀典與左道妖異—宋代信仰與政治關係之研究〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2000。Anthony C. Yu, *State and Religion in China* (Chicago: Open Court, 2005).

一成也對南宋時期祠廟信仰的擴張與商業化及商人活躍之間的關聯進行過探討。韓森（Valerie Hansen）承襲了他們的觀點，並進一步指出，南宋時期賜額、賜號的增加和祠廟分佈範圍擴大的現象是緣於地方官和地域精英分子間的聯合以及商人活動範圍的擴大。同時，韓森還對祠廟沿水路擴展和地方神管轄地域的相關意識的變化進行了研究。金井德幸認為，在南宋時期，土豪掌握了村落全部成員原則上必須參與的社，因而土豪支配著村落。松本浩一和須江隆指出，在宋朝儒家理念具體落實到地域統治過程中擔任要職的地方精英分子與相應地域祠廟神的賜額和賜號有著緊密的聯繫，並且他們還利用祠廟神的靈驗來維持其在地域社會中的地位，因此，地方精英分子與祠廟信仰有著密切的關係。[4]

在既存研究材料的基礎上，本文試圖對歷經唐末五代並以江南為中心日益擴散的祠廟具體是以何種形態存在於基層村落和城市、政府的祠廟政策在州縣級地域社會是如何得到貫徹、祠廟具體與地域社會有著何種形式的聯繫、這一時期前後新興的地方士人是如何介入祠廟且又以祠廟為中心形成了何種形式的人力資源網等問題進行探討。同時，本文還試圖闡明祠廟對當時重構的地域社會所起的作用和以祠廟為中心展開的基層百姓的社會關係。為了說明祠廟與基層社會間的具體關係、民間信仰的社會作用、國家對信仰的干涉及地域內部的具體反應等問題，需要以特定地域為對象，並運用詳細和具體的接近方法。因此，本文的研究範圍選在福建，且限定于福州地域。下一章首先對宋代福建和福州

---

4 水越知，〈宋代社會と祠廟信仰の展開—地域核としての祠廟の出現〉；Hansen, Valerie, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (New Jersey Princeton: Princeton University Press, 1990). Skinner, G. William, "Marketing and Social Structure in Rural China," *Journal of Asian Studies*, 24:3 (1993)；中村治兵衛，《中國シャームニズムの研究》（東京：刀水書房，1992）；金井德幸，〈宋代の村社と社神〉，《東洋史研究》，38：2（1979.9）、〈宋代の村社と宗族—休寧縣と白水縣における二例〉，《歷史における民衆と文化—酒井忠夫先生古稀祝賀記念論文》（東京：國史刊行會，1982）、〈宋代浙西の村社と土神—宋代鄉村社會の宗教構造〉，《宋代史研究會研究報告》第二集（東京：汲古書院，1986）；鈴木陽一，〈浙東の神と地域文化—伍子胥，防風，錢鏐 素材をとして〉，《宋代人の認識—相互性と日常空間》，宋代史研究會研究報告第七輯（東京：汲古書院，2001）。

的地域特色進行考察，進而從淫祠撤廢措施這一國家介入祠廟最為傳統的方法出發進行論述。

二、福州祠廟信仰的展開與淫祠撤廢措施

不少學者指出，唐末到宋代，這一時期在思想和信仰領域呈現出較為引人注目的變化，即道佛的衰退和新儒學的發展。然而，與上層的文化變動相呼應，民間信仰的蓬勃發展也不容忽視。經歷魏晉南北朝和隋唐時期之後，擴散於村落四處的祠廟日益增加，且以此為據點形成的諸神崇拜已全面上升為社會問題。

這種傾向在福建地域更為突出，這也是社會經濟的相對安定和福建特有的地域信仰傳統所造成的。從地理位置來看，福建避開了唐末到宋代的延綿戰火，從而獲取了持續的經濟成長。由於大規模移民的流入，福建戶口急速增加[5]，荒地得到了開墾，對內外商業形式一片大好，從而擺脫了長期落後貧困的面貌，逐漸發展成為經濟發達地域。特別是興起為福建核心地區的福州還獲得了「東南第一都市」的美譽。[6]社會和文化層面也呈現出相當大的變化，處處設立學校培育人才，成為全國科舉登第者人數最多的地方。尤其是被學者譽為「儒學最為興盛」[7]的福州，北宋時期培養出 550 名進士，繼建寧府之後居第二。然而，到了南宋時期，福州及第的進士人數達到了 2249 名，明顯超出其他地域。[8] 佛寺和道觀的興建也持續增加。吳潛對當時全國寺觀的數量進行了比較，他指出，湖南不及江西，江西不及江浙，江浙不及閩中。[9]

此種趨勢對民間信仰的展開也產生了積極的影響，福建和臺

5　吳松弟，《中國人口史（第三卷 遼宋金元時期）》（上海：復旦大學出版社，2000），頁497-499。

6　宋．蔡襄撰，陳慶元等校注，《蔡襄全集》（福州：福建人民出版社，1999），卷25，〈福州修廟學記〉，頁557-558。

7　宋．梁克家，《淳熙三山志》（《宋元方志叢刊》第四冊，北京：中華書局，1991），卷12，〈版籍類〉三，頁7886。

8　John W. Chaffee, *The Thorny Gate of Learning in Sung China- A Social History of Examinations* (Cambridge Univ. Press, 1985).

9　宋．吳潛，《許國公奏議》（北京：中華書局，2010，叢書集成初編本），卷二，〈奏論計畝官會一貫有九害〉。

灣崇拜至今的不少神便是這一時期興起或流傳下來的。自古以來，福建因巫祝活動的活躍和鬼神崇拜的盛行而有名。在祭祀、祈求和報祀等活動上，閩的風俗比其他任何地域都要莊重，因此，祠廟也是四方之中最為興盛的[10]，這一情形持續到了宋代。結果，福建特有的這種信仰風俗與移民、開墾、經濟安定等因素相結合而迅速擴散。《八閩通志》中記載道，明代以前，福州各縣共有祠廟 113 個，其中唐末和宋代修建的祠廟有 75 個，這反映出了當時的時代潮流。[11] 事實上，地方誌記錄的是正祠或祭祀圈比較廣比較有名的神祠，實際數字則要多得多。《淳熙三山志》中就明確表明，有些邑的祠廟多達數百個，難以記載，因而只選取了有事蹟、廟神姓氏明確以及擁有封號和廟額的祠廟進行記錄。[12]

宋代以來，以祠廟為中心的民間信仰活動持續擴散，但民間文化的展開因與宋朝整體的教化促進方向相悖，勢必會損傷中央政府的向心力和凝聚力，從而受到了政府的戒備。不僅是中央政府，就連把儒家理念的道德教化作為統治核心的不少地方官也對這種變化表現得較為敏感。因此，政府不定期地對「淫祠」冠以擾亂民生和紊亂教化的惡名，嚴格執行管制政策。其中最強硬的方法還是用物理手段強制撤廢的政策。中央政府主導的淫祠撤廢措施中，比較有名的事例當屬北宋徽宗大觀 3 年（1109）到政和元年（1111）期間在首都開封府實行的淫祠撤廢措施。《宋會要輯稿》對相關內容作了如下記載。

> （1109 年）八月二十六日，詔毀在京淫祀不在祀典者，其假託鬼神以妖言惑眾之人，令開封府跡捕科罪，送鄰州編管，情重者奏裁。[13]

---

[10] 宋・陸游，《渭南文集》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2005），卷24，〈福建城隍昭利東嶽祈雨文〉。

[11] 明・黃仲昭修撰，《八閩通志》（福州：福建人民出版社，1991），卷58，〈祠廟〉。

[12] 宋・梁克家，《淳熙三山志》，卷9，〈公廨〉，頁7875。

[13] 清・徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1997），〈刑法2-50〉。

> （1111 年）正月九日。詔開封府毀神祠一千三十八區，遷其像入寺觀及本廟，如真武像遷醴泉下觀，土地像遷城隍廟之類。五通、石將軍、妲己三廟以淫祠廢，仍禁軍民擅立大小祠廟。[14]

上述引文有以下三點值得注意。第一，在開封這一固定的地域就有多達 1,038 個淫祠被撤廢。[15]歷代淫祠禁毀措施中，膾炙人口的事例當屬唐代的狄仁傑和李德裕。前者廢除淫祠 1,700 餘所，後者廢除 1,110 餘所，被作為典範廣為傳頌。[16]值得一提的是，狄仁傑和李德裕的撤廢措施是在江南全域或浙西四郡等較為廣泛的地域實行的，而開封一府便撤廢了如此眾多的淫祠，這一事實反映出宋代以後民間祠廟信仰的發展趨勢進入到了新的層面，同時也反映出政府對該問題的高度關注。第二，引文結尾部分在提及禁止大小祠廟之時，特別指明了五通、石將軍和妲己廟。這表明，在未得到正祠認證的祠廟當中，它們的廟宇在首都地域最為繁盛。第三，一部分神像被重新安置到寺觀或本廟的內容也表明，該措施的目的並不單純是為了撤廢某些淫祠，其中也隱藏著調整道與佛以及祠廟內部關係的意圖。尤其是作為重新安置民間神像實例的真武像的醴泉下觀和土地像的城隍廟[17]轉移，考慮到城隍是自宋代以來逐漸開始編入到道教神行列[18]，表明該事件是在道教勢力的周密策劃下實施的。眾所周知，徽宗在宮內設立道觀，把劉混康、林靈素等道士召進宮庭，沉迷於道教。淫祠撤廢前的大觀元年（1107），尚書省還單獨設立了主管道教儀禮的禮

14　清・徐松輯，《宋會要輯稿》，〈禮20-14〉。

15　清・徐松輯，《宋會要輯稿》，〈禮20-14〉。

16　參見金相範，〈國家禮制와 民間信仰의 衝突—唐初 狄仁傑의 淫祠撤廢 措置를 중심으로〉，《中國史研究》，2002年第17輯。

17　土地神像之城隍廟搬移，顯示出州縣級以上的區域守護神城隍與基層鄉村的守護神土地公之間已經成立了像官僚組織一般上下從屬關係的可能性，值得矚目。

18　《輿地紀勝》等一些史料中，出現道士舉行醮祭時"二城隍"參與的紀錄，這些內容反映出從宋代以來民間城隍信仰與道教之間的開始結合。鄧嗣禹，〈城隍考〉，《史學年報》，2：2（北京，1935）；黃培、陶晉生編，《鄧嗣禹先生學術論文選集》（台北：食貨出版社，1980），頁87。

儀局。尤其是在推行淫祠撤廢的當年，還確立了把黃帝作為先師、風后等 8 人作為配享、巫咸為首的 70 人作為從祀的道教神統和祭祀體系。綜上可知，淫祠撤廢是結合了從前統制民間文化的目標和重新確立以道教正神為中心的神系之目的而進行的。[19]然而，不容忽視的是，這些措施基本是依靠國家權力來實施的。這也表明，在信仰行為中，不少被稱為「中國特性」的要素就在與國家權力的關係中形成。

儘管中央政府的淫祠撤廢政策並未持續推行，但也基本沿襲到了南宋。紹興 16 年（1146）2 月，政府向全國諸路下達了廢除淫祠的命令。[20]然而，在紹興 11 年（1141），太常卿陳桱等就提議有必要依照渡江前的格式，給祠廟下賜封號和廟額。[21]將這兩件事聯繫起來可知，在這一時期前後，南宋政府開始關注江南的地域社會和民間信仰問題。南宋在紹興 11 年與金簽訂了以淮河為界的紹興和議，直到第二年高宗生母韋太后和徽宗的靈柩抵達臨安之後，南宋與金的外交問題才告一段落。由此可見，紹興 16 年下達的淫祠撤廢命令是南宋政府逐漸把注意力投入到內政的表現，也是表明對以臨安為中心的新格局進行內部管制的強烈意志的一項措施。如前所述，在地域社會，祠廟不僅是祈福的信仰空間，還逐漸發展成為地域人士頻繁接觸的社會空間。因此，對中央權力可能造成重大威脅的祠廟，予以強行廢除或警告；對其他祠廟，則通過下賜封號和廟額的方式進行吸收，由此來強化南宋政府對地域社會的掌控力。

但事實上，在宋代，相對於中央而言，淫祠撤廢措施在地方得到了更為積極的實施。福建地域的淫祠撤廢多數也是在地方官主導下進行。有記錄記載，在北宋真宗時期，歷任邵武軍知州

---

19 卿希泰，《中國道教史（第二卷）》（成都：四川人民出版社，1992），頁618。

20 宋・李心傳，《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，1988），卷155，紹興16年2月壬寅條。

21 元・馬端臨，《文獻通考》（臺灣商務印書館，1987，乾隆御製重刻文獻通考本），卷90，〈郊社二十三・雜祠淫祠〉。

（1018-1020）[22]的劉若虛已經推行過淫祠撤廢。當地居民信奉鬼神，生病不求醫，反而求助於巫人，殺牛祭祀，聚眾喝酒。因此，劉若虛撤廢淫祠，並禁止巫人的活動。同時，他還普及醫術，設立孔廟，教育學生，講授孝悌倫理。[23]在生活困苦的時候，去祠廟祈禱或向巫覡尋求解決的辦法，這種狀況不僅發生在邵武軍，也是福建全域共同的問題，本文所論及的福州地域也頒佈了類似的措施。慶曆（1041-1048）和嘉佑（1056-1063）年間兩次擔任福州知州的蔡襄，在任期中整頓水利設施、擴充橋樑、減免租稅和整治貪官污吏，取得了顯著的政績[24]和較高的聲望，他也推行過淫祠撤廢。慶曆 6 年（1046）12 月，宣佈禁絕生病求巫的陋習和用蠱毒殺人的風俗。[25]同時，選拔聰穎的民眾，對其進行醫學教育；把必須禁絕的五種風俗整理成《五戒》，對地域人民進行教育，促進了教化。[26]《淳熙三山志》對蔡襄實施的「禁蠱毒」措施作了如下記載，「禁絕甚嚴，破數百家，自後稍息八年」[27]。由此可見，淫祠撤廢措施推行的強度和力度也是相當大的。

那麼，當時的這些祠廟對地域百姓的日常生活具體產生了何種影響？主導祠廟撤廢的地方官又是持何種心態？為了更具體地

---

22 《福建志》云：「劉若虛字叔陽，福州人。天禧間任。」由此可知，劉若虛繼蘇威任福建路郡守之職。李之亮撰，《宋福建路郡守年表》（成都：巴蜀書社，2001）頁212。

23 宋．蔡襄撰，陳慶元等校注，《蔡襄全集》，卷33，〈墓碣〉，「尚書屯田員外郎贈光祿卿劉公墓碣」：「公諱若虛，字叔陽，姓劉氏。……改尚書屯田員外郎、知邵武軍。其俗鬼而不醫，平居殺牛聚酒，侮欺善良；喜鬬擊，以氣力加人，而得罪戮，意怊不恨。公至，徹淫祠，禁巫覡，教病者藥。朋醉羣鬬，賊竊恃強，寘於深法。又治孔子廟，收學者為之開說孝弟之行，尊獎賢節。吏民刷故所為，而聽公之所以為。俗習大變。年五十終於官。天禧三年二月二十三日也。其年九月八日辛酉，葬福州懷安縣越城裏。」

24 唐文基，《福建古代經濟史》（福州：福建教育出版社，1995），頁205-207。

25 《（歐陽修）文忠集（欽定四庫全書本）》，卷35，墓誌三首「端明殿學士蔡公墓誌銘」：「公諱襄字君謨興化軍仙遊人也。天聖八年舉進士至和元年，遷龍圖閣直學士，知開封府，三年以樞密直學士知泉州，徙知福州，未幾復知泉州，公為政精明……至於巫覡主病，蠱毒殺人之類，皆痛斷絕之。然後擇民之聰明者，教以醫藥，使治疾病，其子弟有不率教令者，條其事作五戒以教諭之。」

26 蔡襄努力於教化，亦見於嘉祐三（或二年）年在虎節門建立的「教民十六事」碑文。宋．梁克家，《淳熙三山志》，卷39，〈戒諭〉，頁8243。

27 宋．梁克家，《淳熙三山志》，卷39，〈戒諭．禁蠱毒〉，頁8244。

把握實情，對當時與福州同屬福建路下四州且在社會文化方面有不少共同點的漳州的狀況進行考察，如下：

> 逐廟各有迎神之禮，隨月迭爲迎神之會。男女聚觀，淫奔酣斗。夫不暇耕，婦不暇織，而一惟淫鬼之玩。子不暇孝，弟不暇恭，而一惟淫鬼之敬。一歲之中若是者凡幾廟，民之被擾者凡幾番。[28]

對基層百姓而言，祠廟不僅可以向神靈獲取安慰和祈求福祿，在廟會節日慶典期間，開展一系列脫離日常的活動，它還是可以緩解壓力的場所。然而，對把督促生產和整治教化嚴格作為地方官職責的儒家官僚而言，祠廟信仰明顯是妨礙生業和擾亂倫理的社會毒瘤。

那麼，淫祠撤廢措施到了宋代之後又具備了何種時代特色呢？為了作簡單的比較，首先對唐代主導淫祠撤廢的官僚進行瞭解：建州刺史張文琮[29]、江南巡撫使狄仁傑、房州刺史韋景俊[30]、蘇州刺史于頔[31]、廬州刺史羅珦[32]、嶺南節度使韋正貫[33]、道州刺史薛景晦[34]和浙西觀察使李德裕。[35]由此可見，當時淫祠撤廢是由

---

28 陳淳，《北溪大全集》（上海：上海古籍出版社，1987），卷43，〈上趙寺丞論淫祀〉。

29 後晉・劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷85，〈張文琮傳〉，頁2816；宋・王欽若等編，《冊府元龜》（北京：中華書局，1994），卷684，〈條教〉，頁8161。

30 後晉・劉昫等撰，《舊唐書》，卷185，〈韋景俊傳〉，頁4797-4798。宋・歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，卷197，〈韋景俊傳〉，頁5627。

31 後晉・劉昫等撰，《舊唐書》，卷156，〈于頔傳〉，頁2887。宋・歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，卷172，〈于頔傳〉，頁5199。

32 宋・歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，卷197，〈羅珦傳〉，頁5628。

33 宋・歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，卷158，〈韋正貫傳〉，頁4937。

34 柳宗元〈道州文宣王廟碑〉言及到「儒師河東薛公伯高由尚書刑部郎中爲道州，明年二月丁亥，公用牲幣，祭於先聖文宣王之廟。」由此可知河東薛公就是薛景晦。參見唐・柳宗元，《柳宗元集》（北京：中華書局，1979），卷5，〈道州文宣王廟碑〉，頁120-121。《新唐書・藝文志三》：「薛景晦，《古今集驗方》十卷註釋云『元和刑部郎中，貶道州刺史。』」見宋・歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，卷59，〈藝文志三〉，頁1572。

35 後晉・劉昫等撰，《舊唐書》，卷174，〈李德裕傳〉，頁4511。

州刺史、觀察使、節度使甚至巡撫使等最高層的地方長官或地方監察官主導且在較廣闊的地域範圍內進行。然而，宋代的淫祠撤廢不僅以州為單位，還擴散到縣級單位，並且這樣的事例顯著增加。[36]這一趨勢不僅反映出祠廟在數量上的膨脹，也表明了立足於國家權力的教化政策在地方官僚的貫徹下進一步滲透到了社會下層。

在福州屬縣推行的淫祠撤廢中，以真宗景德年間（1004-1007）古田縣令李堪的事例最為典型。當時，古田縣靠祠廟謀生的巫人，每一鄉就有十多家[37]，祠廟信仰極其興盛。《古田縣記》中記載道，當時李堪撤廢的淫祠數達 315 個。[38]除縣所在地祀典上記錄的正祠之外，被撤廢的淫祠就已超過了三百個，這反映出當時祠廟信仰在古田縣的地位以及對地域社會的影響力。事實上，這種情況並非局限於古田縣，在福州其他地區也實施著類似的措施。《古田縣記》在提及蔡襄的淫祠撤廢時指出，當時福州全域的狀況與其比較相似。[39]由此可見，祠廟信仰已成為福州社會普遍存在的問題。因此，為了普及儒家理念和改善民間信仰習俗，福州及其屬縣的地方官員採用了強制約束的方式。

綜上所述，儒家知識份子對祠廟的批判和國家撤廢淫祠的強硬政策總是反復出現。既然如此，宋代福州地域推行的淫祠撤廢措施又取得了何種成效？從這一問題中可以發現，當國家權力和基層通俗文化間雙向的投射力位於交接點時，會形成一股推動社會文化整體發展的主要動力。然而，實際效果卻與中央或地方政府的預期不同，相當令人置疑。《古田縣記》中有這樣的一段記

36　李惟清，夔州路涪陵縣；蒲師道，永興軍路高陵縣；上官均，福建路邵武軍光澤縣；陸元珍，浙東台州寧海縣實行撤廢淫祀或是禁巫覡。參見元．脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷267，〈李惟清傳〉，頁9216；宋．蔡襄著，陳慶元等校注，《蔡襄全集》，卷39，〈太常丞管勾河東安撫使機宜文字蒲君墓誌銘〉，頁19；元．脫脫，《宋史》，卷355，〈上官均傳〉，頁11178；宋．陸游，《渭南文集》，卷32，〈右朝散大夫陸公墓誌銘〉。

37　宋．梁克家，《淳熙三山志》，卷9，〈公廨〉，頁7877。

38　宋．梁克家，《淳熙三山志》，卷9，〈公廨〉，頁7877。

39　宋．梁克家，《淳熙三山志》，卷9，〈公廨〉，頁7877。

載，「不擇貴賤愚者，常易惑。不問富貴弱者，常易欺。古風俗至今，未能盡革。」[40]事實上，信仰具有頑強的生命力，並不會因一時的措施而輕易地被消除。一旦政府放寬政策，銷聲匿跡的民間祠廟不久便捲土重來。長期不斷地推行淫祠撤廢也表明，這一措施在禁絕祠廟信仰上並未能發揮決定性的作用。

當然，對淫祠的管制措施並不僅限於「撤廢」這一一次性的物理手段。為了遏止地域性和民間性因素的發展以及通過統治理念的擴散來維持社會文化的安定，國家和地方官員在實施撤廢措施之後，便採用儒家祭祀文化作為替代要素來填補祠廟信仰的空缺。尤其是在州縣這些基層單位，「春秋二社」、「釋典」等與國家祭祀體系中的「小祀」的級別相同的「地方祭祀」得到了積極地普及。禮儀表面上看似單純和反復，卻具備一股強大的力量：它依照明確的規定令參加者保持一致，從而使參加同一禮儀的成員在一定程度上情緒共用和融入社會整合。政府試圖通過整頓和普及地方祭祀來防止文化分歧，並通過單一的途徑來灌輸儒家統治理念。[41]因此，可以從這一層面來理解蔡襄和李堪在撤廢淫祠後開設學校和強化教育的舉措。從傳統上說，除教育之外，學校還有奠師的意義。由此一來，在州縣設置的官學同時帶有祭祀的職能；這裏舉行的釋尊禮和社稷、雨師、風師、雷祀等諸神祭祀一起構成了地方祭祀體系的核心。從長遠來看，這些措施對教育和儒家意識形態的普及發揮了明顯的功效。但是，長期成為地域民心裏寄託的祠廟在信仰層面上給予地域民情緒上巨大的撫慰，而這種功效是上述措施所無法取代的。不僅如此，釋奠和成為地方祭祀中心的社稷在宋代就已經喪失了其在地域社會的凝聚力。[42]

最後，對地方官員和祠廟之間的關係進行考察。大部分史料

---

40 宋・梁克家，《淳熙三山志》，卷9，〈公廨〉，頁7877。

41 參見金相範，〈地方祭祀體系와 民間信仰의 關係—唐代를 중심으로〉，《中國史研究》，2002年第19輯。

42 金井德幸曾指出在宋代祠廟信仰所以如此迅速发展，与地方祭祀社稷的衰微密切有關。但當時地方國家祭祀的普及和區域社会裏面的實際作用，仍舊侷限。和社稷成為地方祭祀中心的釋奠在福州的一些地區蔡襄和李堪所首次成立。

是以國家的統治理念為基礎編寫的，主要以發生在兩者之間的重大事件為中心來進行記載。因此，值得注意的是，地方官和祠廟之間的關係往往被描寫得比較對立。實際上，大多數地方官並沒有堅持對祠廟的強硬政策。不少地方官採取了間接和穩健的政策來維持與祠廟的緊密關係，並積極參與祠廟舉行的活動。前所提過的蔡襄，他對淫祠的批判比任何人都猛烈，在就任諫官之時，彈劾了呂夷簡、晏殊、梁適等高官，還拒絕了溫成皇后請他為父親書寫墓誌銘的請求，秉性極其剛直。[43]在任職福州知州之時，他是儒家官僚中推動學校和文廟普及的先鋒和楷模。[44]然而，當自然災害威脅到百姓的生活時，他也和地域社會的有力人士一起去祠廟，親自書寫祭文，向廟神祈求。[45]儘管呈現出兩面性，但作為福州附近的興化仙遊縣出身，蔡襄深諳該地域的社會心態，也清楚該做法是安撫民心最為有效的方法。同時，祀典的內容也逐漸開始吸收地域祠廟，這也使得慎重的儒家知識份子的此種行動變得容易起來。

在祠廟對地域社會的影響力日益增強的情況下，地方官和政府考慮到農業生產與自然災害的關係以及鄉村社會的信仰情緒，制定出了與現實相符的新政策，這便是使用封號和廟額的方法。

三、祀典的變化與封號、廟額的使用

宋代的祠廟政策發生了重要的變化，即判別祠廟正統性的祀典的內容變得開放[46]，開放的新根據和使用原理是「封號和廟額」比重的增加。

歷來對淫祠的判斷是以《禮記．曲禮》為依據的，即「非其所祭而祭之」。[47]後代學者對「淫祠」進行了具體的說明，如「不

43　宋．蔡襄著，陳慶元等校注，《蔡襄全集》，〈前言〉。

44　宋．蔡襄著，陳慶元等校注，《蔡襄全集》，卷25，〈福州修廟學記〉，頁557。

45　《蔡襄全集》收錄了六篇祭文。蔡襄擔任福州和泉州知州時，在善溪廟、飛陽廟、靈岳祠等地曾經主持過祭祀。參見宋．蔡襄著，陳慶元等校注，《蔡襄全集》，卷23，頁718-722.

46　參見水越知，〈宋代社會と祠廟信仰の展開—地域核としての祠廟の出現〉。

47　《禮記．曲禮》：「天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭

在祀典者」和「越分祭之者」。[48]當然，「淫祠」的解釋也隨著時代的發展逐漸發生著變化。儘管如此，歷代政府依然把前者作為評判淫祠的主要依據。[49]在大觀 3 年（1109）施行的淫祠撤廢措施中，下達了「毀滅祀典沒有記載的淫祠」的命令。由此可見，宋朝基本繼承了對「淫祠」的這種評判準則。

儘管《曲禮》篇指出把「祀典」作為判別淫祠的根據，但祀典裏究竟包含了何種祭祀活動，這個原則性的問題被略掉了。因此，魏晉南北朝以來，《禮記．祭法》篇「法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之」的經句與《曲禮》篇一起作為判別淫祠的標準來通用。[50]然而，嚴格來說，這部分也算不上是一種「規定」，其中強調了對國家和百姓的貢獻，內容比較含糊。因此，根據解釋的差異，祭祀的範圍也會發生大的變動。例如在唐玄宗時期，擴大了對這部分內容的解釋，於是崇奉的範圍擴張到

山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲偏。士祭其先。凡祭，有其廢之，莫敢舉也；有其舉之，莫敢廢也。非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀無福。」漢．鄭元注，唐．賈公彥疏，《禮記》（台北：藝文印書館，1955，十三經注疏本），〈曲禮下〉，頁97。

48 清．孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），卷6，〈曲禮下第二之二〉，頁150-153。

49 歷代政府推動禁毀淫祠的行動時，基本上是以國家禮典為主要根據，「不在祀典者」即未獲朝廷正式允許的非合法性祠廟為其禁毀的主要對象。譬如，魏明帝黃初五（224）年，則下詔云：「非此族也，不在祀典。……自今，其敢設非祀之祭，巫祀之言，皆以執左道論。」參見晉．陳壽撰，陳乃朝校點，《三國志》（北京：中華書局，1959），卷2，〈文帝紀〉，頁84。晉武帝在太始二（266）年，下詔曰：「……不在祀典，除之。」參見唐．房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷19，〈禮志上〉，頁600-601。北周武帝採取禁斷道、佛二教的政策時，並行禁毀淫祠，此時也下詔命令說：「……禮典所不載者，禁除之。」參見唐．令狐德棻等撰，《周書》（北京：中華書局，1971），卷5，〈武帝紀〉，頁4。狄仁傑是否根據當代的禮典或是相應的禮制，以推動焚毀淫祠的工作，正史裡面都沒有提及。但若考慮宋元方志所見的內容，就可明知他繼承了以禮典為主要根據的傳統觀點，《嘉泰吳興志》引《吳興統記》所載，就云：「唐狄仁傑承制，應天下神廟，非典禮者，悉除之。」參見宋．談鑰纂修，《嘉泰吳興志》（《宋元方志叢刊》，第4冊，北京：中華書局，1990），卷13，〈談志〉，頁4743。

50 宋武帝曾在永初二（421）年，下詔命令禁絕淫祀，而：「……其先賢及以勛德立祠者，不在此例。」北魏孝文帝時，李安世在相州進行焚毀淫祠的工作，對有功於民者的祠廟，卻為之修飾廟宇。見梁．沈約，《宋書》（北京：中華書局，1974），卷3，〈武帝本紀〉，頁57；北齊．魏收，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷53，〈李孝伯傳〉，頁1176。

了忠臣、義士、孝婦和烈女，開創了功德與之相似的人也能以教化的名目立廟的先例，對唐末民間祠廟的擴散也產生了影響。[51]

尤其是唐末以後，政府的社會統治力急速衰退，江南地區迅速發展，該地域的民間信仰也興盛起來，地方官每年要參加的祭祀無以數計，每鄉每里都有祠廟[52]。在祠廟數量的劇增、淫祠包裝成正祠以及正祠自身民間化的情況下，迫切需要新的祠廟政策。[53]在民間信仰日益複雜的情況下，起初用於紀念封禪等大祭祀和誇示神聖皇權而向自然神下賜的封號和廟額，也開始擴大到對所有神界適用。[54]經歷五代進入宋朝，這一趨勢逐漸制度化，封號和廟額也成為了南宋時期統制祠廟的主要手段。[55]

如上所述，民間的祠廟信仰日漸複雜，在判別祠廟的方法上

51　參見金相範，〈唐代祠廟信仰의 類型과 展開樣相〉，《中國學報》，第44輯（2001.12），頁227-230。

52　《國史補》「敍祠廟之弊」：「每歲有司行祀典者，不可勝記，一鄉一里，必有祠廟焉，爲人禍福，其弊甚矣。南中有泉，流出山洞，常帶桂葉，好事者目爲『流桂泉』，後人乃立棟宇，為漢高祖之神，屍而祝之。又號爲伍員廟者，必五分其髯，謂之五髭鬚神。如此皆言有靈者多矣。」宋・王讜撰，周勛初校證，《唐語林校證》（北京：中華書局，1997），頁741。

53　趙璘，《因話錄》（《西京雜記（外21種）》，上海：古籍出版社，1991），卷5，〈徵部〉，頁497。趙璘，開成三（838）年進士。大中年間，歷任祠部員外郎，度支金部郎中等，後來出外擔任衢州刺史，頗熟於國家禮制和地方民間信仰的開展，雖然兩唐書沒有趙璘的列傳，而《登科記考》和《全唐文》記載他的人生歷程。參見清・徐松撰，趙守儼點校，《登科記考》（北京：中華書局，1984），卷21，頁763、778；清・董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷791，頁8287。

54　須江隆曾指出，在唐代前期主要以禮制上屬於大祀、中祀、小祀層級的自然神為中心，下賜封號及廟額，而從唐末、五代以來，其對象逐漸擴及於前代功臣等人格神方面。但筆者認為這些說法有點勉強比附，因為六朝時期政府已經屢屢賜封過具有民間厲鬼性格的人格神蔣子文。萬歲登封元（696）年，武則天也在嵩山完成封禪典禮後，除了尊神嶽天中王為神嶽天中皇帝外，並尊在嵩山舊有祠廟的夏后啟為齊聖皇帝，封啟母神為玉京太后，少室阿姨神為金闕夫人，王子晉為昇仙太子。其實，唐代前期所見對神界下賜封號的事例，皆與統治者個人的政治目的密切有關，其下賜的對象也自然集中於其相關地點。從天寶年間以後，對神界下賜封號及廟額的趨勢逐漸成為常制，到了唐末五代，其對象及範圍逐漸無限擴張。無論是國家祭祀型、準國家祭祀型或是民間型祠廟，若有功德於民的靈驗事蹟，即可受到封號及匾額。

55　參照松本浩一，〈宋代の賜額・賜號について―主として『宋會要輯稿』にみえる史料から〉。

也採用了封號和廟額的新制度。至此，宋朝的中央和地方政府也意識到重新編纂祀典的必要性。這一舉措也于北宋仁宗皇佑 2 年（1050）正式開始實行，下達了對祭祀名山大川等祠廟中祈雨尤為靈驗的地方進行調查並載入祀典的命令。在神宗熙寧 7 年（1074）11 月頒佈的詔令中，範圍進一步擴大，要求對全國祠廟中的有功於百姓卻沒有下賜爵號或者下賜的爵號不合適的地方進行報告。以此為基礎，第二年為 37 個祠廟下賜了封號。[56]然而，要在全國範圍內把握和管理已經相當膨脹的祠廟並不是件容易的事情，即便頒佈了好幾道調查令，在神宗元豐 3 年（1080），再一次頒佈了闡明政府以爵位為根據來管理祠廟的意志的詔令。同時，因為頻繁下賜封號，具體規範其操作方法和程式的必要性也得到了共識。當時的太常寺博士王古建議如下：

> 元豐三年（1083）閏六月十七日[57]，太常寺言：「博士王古乞（目）〔自〕今諸神祠，無爵號者賜廟額，已賜額者加封爵，初封侯，再封公，次封王，生有爵位者從其本。婦人之神封夫人，再封妃。其封號者初二字，再加四字。如此，則錫命馭神，恩禮有序。凡古所言，皆當於理。欲更增神仙封號，初真人，次真君。如此，則錫命馭神，恩禮有序。」從之。[58]

為了管理數量龐大的祠廟，一旦在地方進行詳細的調查並編寫地志，然後在中央重新載入祀典，這種綜合管理的方法在唐末就已出現端倪。[59]但是，隨著「爵位原理」發展成管制祠廟的重要手段，封號和廟額的使用細則也得到了確立。「先廟額，後封號」

---

56 清・徐松輯，《宋會要輯稿》，第19冊，〈禮20之二〉。

57 六：原作「三」，據宋・李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004），卷336改訂。

58 清・徐松輯，《宋會要輯稿》，第19冊，〈禮20之六〉。元・脫脫等撰，《宋史》，卷105，禮八「諸祠廟」，頁2561。

59 李德裕曾云：「按方志，前代名臣、賢后則祠之，四郡之內，除淫祠一千一十所」。宋・談鑰纂修，《嘉泰吳興志》，頁4745：「唐元和8年（813），縣令劉汴禱雨有驗，始載祀典」。

的原則樹立起來，封號的下賜依據廟神的地位按侯、公、王的順序施行，對封號字數的規定也從起初的兩個字開始逐漸增加到四個字、六個字（後來增加到八個字），甚至對神的家族的封號和女神也作了明確的規定。此後，這種新祠廟政策還持續得到了改善。哲宗紹聖 2 年（1085）12 月，政府依照禮部侍郎黃裳的建議對天下州軍下達了整理境內所有祠廟並編撰成「某州祀典」的命令。[60] 由此可見，地方官員能準確把握當地祠廟動態的祀典體系得到了整備，而中央政府也由此具備了可以掌握全國祠廟狀況的上層祀典。總之，在僅限定於從前的大、中、小三祀的國家祭祀體系下面融入了數量龐大的祠廟，宋代的祀典反映了國家的這種祠廟政策，並具備了開放和壯大的規模。

詳細記載了宋代福州祠廟狀況的《淳熙三山志》就很好地反映了這種祠廟政策。值得注意的是，得到正祠認證的祠廟被收錄在與官廳記錄相關的《公廨》篇裏。同時，祠廟的管理依據地方祭祀——「社」來進行。一旦編入祀典就取得了正祠的地位，因此，祭祀和祠廟維修的費用則由國家給予補貼。然而，還沒有材料證明這種支援是定期進行的。依據中央在不同時期出於特殊目的下達的命令來進行修補作業的事例，在福州地域也有發現。例如，高宗建炎元年（1127）和建炎 4 年（1130）就兩次下令，即便是節省官費，也要對祀典記錄的五嶽四瀆、名山大川、歷代聖帝明王、忠臣烈士的祠廟中毀損的和被金焚毀的祠廟進行修補。[61] 當時，南宋建國不多久，政權也不穩定，修理祠廟的命令看起來並不怎麼合理。但不可忽視的是，這不僅是向標誌國家象徵的嶽瀆山川的神靈和聖王忠臣的魂靈祈求保佑，還可以凝聚百姓的集中力和向心力。

當時，位於福州慶成寺東邊的忠懿王廟是吳越的錢鏐為了紀

60　清・徐松輯，《宋會要輯稿》，第19冊，〈禮20之九〉。

61　在建炎四年（1130），高宗建炎元年五月一日：「五嶽四瀆、名山大川、歷代聖帝明王、忠臣烈士，載於祀典者，委所在長吏精潔致祭，近祠廟處並禁樵採。如祠廟損壞，令本州支係省錢修葺，監司常切點檢，毋致隳壞。」清・徐松輯，《宋會要輯稿》，第19冊，〈禮20之四〉。

念閩王王審知的善政而建立的祠廟，在祠廟修補令下達後的第二年（1132），州官吏就上奏說廟宇破舊和有所毀損。上任知州不久的張守接到報告後，命令閩縣知州李公彥動用官費修理忠懿王廟。[62]鄭傑的《閩中錄》中記載道，「宋開寶 2 年（969），錢昱在忠懿王的故居建立了廟宇。王的德政深得閩人心，儘管後人沒能沿襲下去，但絲毫無損于他的美德。」[63]王審知依舊在當時的福建百姓心目中佔有重要的地位，國家企圖通過修補忠懿王廟來把百姓的地域意識集中到中央，借此激發對朝廷的忠誠。總之，在福州地域，編入祀典的祠廟獲得國家支援的事例也得到了確認；祀典的編撰落實到地方行政單位，這使國家對祠廟的統制得以貫徹到新的層面。

到南宋時期，這種以「爵位」為媒介來包容和管制全國祠廟的傾向呈現出更加成熟的面貌，中央祀典中也出現了暗示記載這種原則的可能性的內容。《夢粱錄》〈祠祭〉篇，按重要程度劃分大、中、小三祀（祠），對祭祀的劃分內容，貌似直接繼承了唐朝的國家祭祀體系。[64]然而，對各類神祇下賜爵位並以此為根據來記錄祀典和管理祠廟的內容，以及超越山水的範圍、把「土域」作為新神祇納入自然神範疇的事實，還有在儒家聖賢崇拜中，除先聖、先師的釋奠禮之外，單獨安排成先賢、名哲和道德之士的祭祀等，都發生了重要變化。[65]

---

62 「開寶7年，刺史錢昱復繕新之，塑故都押衙、建州刺史孟威等二十六人配饗享。……紹興二年，州官吏，以廟摧圮，宜致嚴飾，請於郡。張忝政守，乃出公帑，令知閩縣李公彥，董其役。既訖功，率官吏，祇謁祠下。自唐以來，碑記銘，今存」。宋．梁克家，《淳熙三山志》，卷9，「公廨」，頁7861-7862。

63 諸葛計、銀玉珍編著，《閩國史事編年》（福州：福建人民出版社，1997），頁126。

64 《唐六典》「祠部郎中員外郎條」：「凡祭祀之名有四：一曰祀天神，二曰祭地祇，三曰享人鬼，四曰釋奠於先聖先師。其差有三：若昊天上帝、五方帝、皇地祇、神州、宗廟爲大祀，日月星辰、社稷、先代帝王、嶽、鎮、海、瀆、帝社、先蠶、孔宣夫、齊太公、諸太子廟爲中祀，司中、司命、風師、雨師、衆星、山林、川澤、五龍祠等及州縣社稷、釋奠爲小祀……」。參見唐．李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華書局，1992），卷4，頁120。

65 宋．吳自牧，《夢粱錄》（《叢書集成初編》，上海商務印書館，1935），卷14，〈祠祭〉，頁120-121。

首先，從整體上來看，國家對神界下賜爵位和進行管理可以理解為朝廷意志的表現，即國家權力直接介入超現實領域從而達到對精神和信仰層面的嚴密控制。但是，唐代以前的時代較為封閉和保守，祀典本身具備相當大的權威，因此，修改祀典難免引發激烈的爭議。這一時期通過一定的審核下賜爵位，從而載入祀典和獲得認可，相對於唐以前的狀況而言，這種結構明顯具備相當大的開放性和融通性。其次，「土域」可以看成是在人口移動、移民和江南開發等因素作用下形成的新區域社會的守護神，也和宋代以後日益擴散到基層社會的城隍神有一定的關聯。最後，把對先賢、名哲和道德之士的祭祀強調為正祠的內容在陳淳的文章中也得到了確認，這點不得不引起注意。陳淳提到，「古人祀典，祭法以所例之外，又有道有德者。」[66]即主張必須借先人們的權威來擴大儒家聖賢類的祭祀，並得到「正祠」的認可。同時，這也反映了宋代儒學的新變化和強調道學者修養的宋代士人的心態對南宋時期祀典的變化產生了相當大的影響。

由此可見，宋代編寫的祀典集中反映了「人口移動」、「新區域社會的形成」和「新興知識份子社會的渴望」等社會變化。祀典作為歷代評判淫祠的根據，伴隨爵制的導入，逐漸具備了開放的特性，因而也形成了可以反映社會變化和成員意見的結構。那麼，在這種開放的祠廟政策的使用上，充當「依據」作用的「封號和廟額」在福州地域具體是如何使用的？在使用過程中，又呈現出何種地域特性？便於分析，本文把唐末五代時期到宋代期間下賜給福州地域的祠廟的封號和廟額製成了圖表，如下：

66　宋・陳淳，熊國禎、高流水點校，《北溪字義》（北京：中華書局，1983），卷下，〈鬼神・論祭祀〉，頁62。

唐宋福州地域封號、廟額下賜表[67]

祠廟名	廟神	創建年代	下賜年代	封號及廟額名稱	出典
武烈英護鎮閩王廟	漢，閩粵王郢	唐大中 10 年(856)	+後唐長興元年(930)王審知 宣和 2 年(1120) 宣和 6 年(1124) 建炎 4 年(1127) 紹興 31 年(1161)	閩粵王 武濟（廟額） 閩粵王—鎮閩王 左王—靈應侯 右王—顯應侯 閩粵王加武烈—武烈鎮閩王 左王加廣惠—廣惠靈應侯 右王加嘉澤—嘉澤顯應侯 閩粵王加英護—武烈英護鎮閩王 夫人—贊靈夫人 左王加協威—廣惠協威靈應侯 右王加翊忠—嘉澤翊忠顯應侯.	《淳熙三山志》卷 8
明德贊福王廟	閩粵王郢	唐大曆以前	慶曆以前	明德贊福王	《淳熙三山志》卷 8
善溪沖濟廣應靈顯孚祐王廟（白馬三郎廟）	閩粵王三子-白馬三郎	唐大曆以前	*唐，咸通 6 年(865) +後梁貞明(915-920)王審知 熙寧 8 年(1075) 紹興 11 年(1141) 紹定 5 年(1232)	龍驤侯 弘潤王 冲濟廣應王 加封顯應永寧（廟額） 增封孚佑	《淳熙三山志》卷 8
忠懿王廟	王審知	後晉開運 3 年(946)	開寶 7 年(974) 政和元年(1111) 紹興 2 年(1132)	重建 重修 重修	《淳熙三山志》卷 8
會應廟-舊靈澤廟	五龍順化王（龍神）	閩(909-945)	大觀 3 年(1108)	青龍神—廣仁王 赤龍神—嘉應王 黃龍神—孚惠王 白龍神—義濟王	《淳熙三山志》卷 8、《八閩通志》

[67] 此表包括唐末及五代十國時期的一部分內容。下賜年代之前加*符號是唐末下賜的。加+符號是五代十國時期下賜的。沒有加符號的就是宋代下賜的。

祠廟名	廟神	創建年代	下賜年代	封號及廟額名稱	出典
			乾道 2 年(1166)	黑龍神—靈澤王. 靈澤（廟額）	卷 58
永惠廟 （竹林通應廟）	龍神？	宋紹聖以前	嘉泰 3 年(1203)	永惠（廟額）	《八閩通志》 卷 58
惠安 明應王廟	陳氏	唐元和(806-820)以後	+閩王王審知 +後唐長興 3 年(932) +後晉天福 2 年(937) +後漢天福 12 年(947) +吳越熙寧 8 年(1075)	寧遠將軍，武寧侯，顯應王 服遠昌運王 振義保成王 貞閩安吉王 宣威感應王 惠安明應王	《淳熙三山志》卷 8
五顯廟 （五通廟）	五通神 （蕭氏五兄弟）		不明？	先下賜通貺善應昭福永福侯等侯位，之後加王位	《淳熙三山志》卷 8
剛顯廟	周朴		紹興初(1131-)	剛顯（廟額）	《淳熙三山志》卷 8
勅封 烈威祖廟	陳氏三兄弟	五代或是宋初	不明？	威烈昭濟侯的弟弟:威顯侯和顯應侯	《淳熙三山志》卷 8
北廟	劉行全	閩 王審知	*唐乾寧 4 年(897) +後梁初(907-)王審知 +後梁貞明 5(919)王審知	無寧侯 昭感王 崇順王	《淳熙三山志》卷 8
昭利廟	陳巖的長子	宣和 2 年(1120)	宣和 5 年(1123) 建炎 4 年(1127)	昭利（廟額） 褒應王子姪 九人下賜侯號	《淳熙三山志》卷 8
龍跡山 廣施廟		太平興國後(976-)	政和元年(1116)	廣施（廟額）	《淳熙三山志》卷 8
利澤廟	龍神	紹興 4 年(1134)	乾道 2 年(1166)	利澤（廟額）	《淳熙三山志》卷 8
福頂廟	山神？	宋代以前	政和 8 年(1118)	昭惠（賜額）	《淳熙三山

祠廟名	廟神	創建年代	下賜年代	封號及廟額名稱	出典
			紹興 19 年(1149) 紹興 29 年(1159) 乾道 3 年(1167)	普濟侯 加封—威顯 加封—靈應	志》卷 8
植柱廟	木柱	唐開元年間	紹興 3 年(1133)	顯應（賜額）	《淳熙三山志》卷 8
通津廟			+永隆 4 年(閩 942)	通津侯	《淳熙三山志》卷 8
大亭廟	黃助	宋代以前	+永隆元年(閩 939)	浮濟將軍	《淳熙三山志》卷 8
小亭廟	黃助 弟	宋代以前	+永隆元年(閩 939)	昭遠將軍	《淳熙三山志》卷 8
昭應廟	盧雄	閩國	紹興 26 年(1156)	昭應（賜額）	《淳熙三山志》卷 8
昭靈廟	張仙師（趙昇）	宋天禧元年	熙寧 10 年(1077) 紹興 8 年(1138) 紹興 30 年(1160) 乾道 3 年(1167)	保禧眞人 昭靈（賜額） 加封—妙應 加封—普祐□□.	《淳熙三山志》卷 8
寧境廟（順寧正應靈顯廟）	劉强（疆）	唐開元年間	崇寧 2 年(1103) 政和 2 年(1112) 後(？)	惠應（賜額） 順寧侯 加封—正應	《淳熙三山志》卷 8
靈源（淵）廟	龍神	宋代以前	紹興 15 年(1145)	靈源（賜額）	《淳熙三山志》卷 8
水口浮王廟	不明	不明(宋代以前？)	紹興 27 年(1157)	英濟侯	《淳熙三山志》卷 8
洪口廟	陳氏兄弟 9 人	唐・代宗永泰年間(765)	紹興元年(1131) 紹興 9 年(1139)	威顯（賜額） 靈貺侯.	《淳熙三山志》卷 8
龍王廟	龍神（龍王）	？	政和 6 年(1116)	德威（賜額）	《淳熙三山志》卷 8
梅川（昭顯廟）	陳氏	五代	乾德 2 年(964) 紹興元年(1131) 紹興 20 年(1150)	封侯位（名稱不明） 德威（賜額） 昭顯侯	《淳熙三山志》卷 8
南山德懷廟	陳氏		紹興 30 年(1160)	英惠靈顯侯	《淳熙三山志》卷 8

在對福州祠廟的封號和廟額的下賜事例中，大致呈現出以下幾點特徵。第一，起初下賜封號和廟額的時候，其主要對象是自然神，其後按照須江隆的建議，擴大到了國家祭祀。然而到了宋代，封號和廟額的下賜不僅包括自然神系統，並擴大到為地域發展做出貢獻的賢臣，甚至還包括龍神和凡人的靈魂，範圍極為寬泛，只要不對統治理念構成危害，便可用爵位加以包容，可以說這是新祠廟政策所反映的結果。

第二，按時期劃分來看。初封、加封和增封的事例共達五十餘次，其中王審知介入和主導的封號與廟額下賜就占了 20%之多。儘管宋代以後的繼承關係沒有得到確認，上表中也沒有引用，但王審知奏請後梁政府下賜福州閩縣玷琦里古廟封號的相關記錄如下：

> （開平元年，907）十一月，福建王審知奏，閩縣界玷琦里古廟，祈禱有靈，鄉閭父老皆有陳請，望賜封崇，遂名之曰昭福廟。[68]

王審知是北方來的移民勢力，因此，他與地域人士間的融合是必需的。當時的閩縣玷琦里古廟是福州的中心，在福州百姓的日常生活中發揮著重要的作用。唐末以後，王審知在該地域的勢力日漸強大，在他看來，為地域百姓信仰的合法性提供保障可以獲取相應的政治利益。這種狀況在其確立福建地域的霸權之後也沒有發生太大的變化。儘管這與福建地域崇信祠廟的地域特性有關，但也可以看作是很好地利用了祠廟對地域社會的作用來實現個人利益。其次需要注意的時期是南宋建國（1127）到 1160 年間，所有事例中接近 50% 的封號都是這一時期下賜的。宋代以後，福建在各個方面取得了飛速的成長。尤其是北宋滅亡之後，南宋政府遷都杭州，福建在地理上便成了首都的大後方，極受政府的重視。南宋政府在政局不穩的情況下還強行祠廟包容和支援政策，因此福建地域的封號下賜較他地域而言發生得更為頻繁。

---

[68] 《冊府元龜》，卷193，〈閏位部．崇祀〉，頁2330。

韓森（Valerie Hansen）對宋代民間祠廟的賜封率作了統計處理，他表明賜封是從 1070 年代開始急增，並於 1100 年代達到頂峰，這種趨勢還一直持續到了南宋末年。同時，韓森還對 1170 年代前後的變化作了這樣的描述：正如王安石變法時期積極探索富國強兵的改革政策一樣，對神靈世界的統禦策也積極起來。[69] 福州地域在這一時期也基本上呈現出這種趨勢，但與前兩個時期相比，還顯得相當薄弱，可以看作是福州的地域特性。

綜上所述，宋政府基本上堅持了對鄉村社會的信仰情緒予以承認的政策，並把用封號和廟額包容祠廟的方法制度化。那麼，起初未得到認可的「淫祠」具體經歷了何種過程才取得正統性的呢？在此過程中，國家權力和基層的地域社會之間的關係又是以何種形式呈現出來的呢？以杭州的皋亭神祠為例來進行說明。當時，皋亭神祠在江漲橋鎮和董家巷設有行祠，廣受杭州百姓的崇拜。皋亭神祠的靈驗廣為流傳，因此成為了杭州百姓心靈的安息之所。隨著宋金關係進入安定期，南宋政府開始把注意力轉移到內政上，皋亭神祠又陷入到淫祠撤廢的危機中。值得注意的是，區域百姓以耆老為代表列舉廟神的功德要求政府重新考慮。結果，百姓的請願得到批准，還依據「先廟額後封號」的原則下賜了「靈惠」的廟額，並載入了祀典，從而避免了撤廢之災。

與之相似的內容在福州地域也得到了確認。李堪在古田縣主導淫祠撤廢的時候，考慮到地域百姓的情緒，僅保留了寧境廟（順寧正應靈顯廟）。相關記載如下：

> 古田寧境廟，縣西一里。唐開元中，大姓劉强率其部，歸於州。始立縣，卒之。後邑人思之，為立廟，號寧境。景德中，李堪為宰，毀淪祠數百，獨不廢侯祠。未幾，民請遷之，乃更立今所。[70]

---

69 Hansen, Valerie, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (New Jersey Princeton: Princeton University Press, 1990), p.80.

70 宋・梁克家，《淳熙三山志》，卷9，〈公廨〉，頁7877。

依據後半部的記錄，寧境廟起初獲得賜額的時間是徽宗崇寧 2 年（1103），而李堪推行淫祠撤廢的時間是真宗景德年間（1004-1007）。由此可見，寧境廟明顯到當時都還是一座淫祠。在遭遇撤廢危機後，當地縣民請求把廟宇遷移到現在的位置，這一內容也足以表明：在以地方有力人士為首的福州地域社會和地方官之間，事前可能存在某種對話和妥協。結果知縣聽取地域百姓的意見，沒有撤廢祠廟。於是，寧境廟在徽宗崇寧 2 年（1103）政和 2 年（1112）先後被賜予惠應和順寧侯的封號，其後還被授予正應的封號，最終成長為擁有「順寧正應靈顯廟」美譽的正祠。

事實上，唐宋兩代申請廟額和封號的主導勢力也有差異。唐代是由管轄監池的監政官僚或派遣到地方的觀察使來主導，宋代則是由士人和富裕階層這一地域社會的中堅勢力為主力。[71] 自北宋以來，耆老和父老組成的有力人士階層在地域社會中的作用就受到了政府的關注，政府還在官方儀禮活動中為他們安排一定的任務。北宋真宗咸平 2 年（999），天降大旱，政府發佈了一道措施，其中這樣記載道：長吏在齋戒三日後，造土龍，並率領眾官吏和鄉老一起去擺放土龍的地方主持祭祀。[72]在官民共同參與的祭祀活動中，鄉老輔助地方官主持儀禮，這已成了明文規定。他們參與祭祀的內容在景德 3 年（1006）5 月頒佈的乾旱對策中也得到了確認，刺史和守令率領耆老一起齋戒，然後到荷塘、洞穴、湖水、森林等祈雨靈驗的地方去舉行祭祀。這反映出政府對地方有力者在鄉村社會中的作用持積極肯定的態度，同時，政府可以借此強化對鄉村社會的統治。對地方有力者而言，他們由此也可以提高自己在地域社會的權威。總之，如上述兩個事例所示，在淫祠撤廢這一非常時期，以有力者為中心的地域百姓提出了保護祠廟的請求，這表明當時祠廟在地域社會中位於凝聚地域百姓的人力資源網的核心。宋政府對祠廟政策的開放態度也反映了地域

71　須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封號の下賜について〉。

72　元・脫脫等撰，《宋史》，卷102，禮五「祈報」，頁2500。其內容中，「不得用音樂巫覡」，在某種程度上，反映祈雨儀禮的儒家化傾向，值得注目。

社會的新社會文化環境和階層結構。

四、結語

從唐末到宋代的戰亂時期，巫祝眾多、祠廟信仰盛行的福建地域在經濟上相對安定，隨著移民勢力的大規模進入，外來的民間信仰也流傳至此，於是該地域的祠廟信仰變得更加活躍和複雜。因此，對淫祠的管束也嚴格地實行起來。在唐代，淫祠撤廢主要是在州刺史、觀察使、節度使、巡撫使等最高層地方官或監察官的主導下進行，執行區域是以州等廣闊的範圍為單位的。隨著祠廟數量的膨脹和教化政策的徹底執行，到了宋代，淫祠撤廢的推行區域不僅包括州，還細分到了縣。在福建的事例中，真宗時期邵武軍知州劉若虛已經推行了淫祠撤廢措施，兩任福州知州的蔡襄嚴禁生病求巫的陋習，並于慶曆 6 年（1046）撤廢淫祠數百餘個。淫祠撤廢在福州屬縣也得到了實行，真宗景德年間（1004-1007）古田縣令李堪撤廢了縣內 315 個淫祠。

但是，國家的祠廟政策也並非一味的強硬。宋代祠廟政策最重要的變化是，判別祠廟正統性的「祀典」相對開放且具備包容性。隨著「封號」和「廟額」成為判別淫祠的新標準，各地的祠廟順應國家制定的儒家基準申請封號。因此，國家祭祀基本是在包容祠廟信仰的趨勢中展開。在福建福州地域，從五代到宋代，包含初封、加封和增封在內，共有五十餘次封號下賜。其中，閩時期王審知主導的次數占了 20%。王審知是移民勢力，與地域人士間的融合十分必要，因此，他對下層信仰持開放且溫和的態度。最為引人注目的是南宋建國到 1160 年代這段時間，福州祠廟接近 50% 的封號都是在此期間下賜的。在宋代，福州無論是經濟、政治還是其他方面都比其他地域要出眾，實現了量和質的成長，尤其是遷都杭州之後，作為首都後援地的福建承擔起更為重要的作用。從這一層面來看，該時期頻繁的封號下賜是在對地域百姓宗教信仰的包容和支援下實現的。韓森（Valerie Hansen）指出，祠廟賜封從 1070 年開始急增，於 1100 年代達到頂峰，且持

續到了南宋末年。他把 1070 年代以後的變化看作是王安石變法政策中的一環，認為政府對神界的通禦策達到了極大化。福州祠廟的封號下賜也呈現出類似的增加曲線，但在時期上又稍有差異，從中可以反映出福州的地域特性。

事實上，要維持統治的持久安定，除了最基本的物理力量外，宣揚和灌輸統治正當性的象徵性儀禮行為也十分必要。在這點上，宋政府採取了開放「祀典」且通過「封號和廟額」來吸收民間祠廟的政策，這是把基層社會最熟悉的社會文化性儀禮行為納入機制內部，從而借此強化地方對朝廷的向心力的一種努力。當然，祠廟信仰是歷經漫長歲月且以民間的情緒和心理為基礎而形成的，因此，把民間的、地域的特色儒家化和國家化的工作明顯是一項長期而又艱巨的任務。然而，宋朝的這種祠廟政策至少在福建地域取得了顯著的成效。起初被執行淫祠撤廢的官員描述成野蠻和滋生陋習之地的福建，卻在短期內普及官學和書院，逐漸發展成培養儒家官僚的搖籃，這可以說是祠廟政策成效的間接表現。

宋代胡石壁指出「女巫男覡，實祀淫昏之鬼，以惑民心，姑假正直之神，以爲題號」，並表明「應非敕額，並仰焚毀，不問所祀是何鬼神。仍榜地頭」。[73] 道學家朱熹也提到，「人做州郡，須去淫祠。若繫敕額者，則爲不可輕去」[74]。由此可見，祠廟中供奉哪種神，關鍵取決於所持的廟額和封號；宋政府把爵位原理擴大使用到神界的祠廟政策已作為一種制度被鞏固下來。

---

[73] 「夏禹爲古帝王，功被萬世，……載在祀典，冠於群神，齊明盛服，以承其祭祀，臨之在上，質之在旁，誰敢侮之。狄梁公毀淫祠一千八百餘所，獨存四廟，禹其一焉，蓋以彝倫攸敘之功不可忘耳。當職豈念不到此哉？但以今世蚩蚩之氓，知事神之禮，擅立廟宇，妄塑形像，愚夫愚婦，恣意褻瀆，女巫男覡，實祀淫昏之鬼，以惑民心，姑假正直之神，以為題號。若今所謂禹廟，其名雖是，其實則非也，豈可墮於小人之奸哉！應非敕額，並仰焚毀，不問所祀是何鬼神。仍榜地頭。」中國社會科學院歷史研究所隋唐五代宋遼金元史研究室點校，《名公書判清明集》（北京：中華書局，2002），卷14，胡石壁「非敕額者並仰焚毀」，頁541。

[74] 宋．朱熹撰，黎德靖編，王星賢校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷第三，「鬼神」，頁53。