

第四章 民間祠祀與士大夫

左右一個祠祀形成和發展的因素，不只平民信徒的看法，士人階層的意見往往也能改變民間祠祀信仰的面貌。同樣一個祠祀，平民信徒注意的是該神祇「靈驗」與否，能不能有求必應；士人及士大夫，除了關心其「靈驗」外，還要注意這個神祇是否有違反「祀典」的祭祀活動或傳說。不過，從很多的例證可以發現，儘管平民和士人對民間祠祀的說辭不盡相同，然在實際的行動上，士大夫亦不是完全反對平民的祠祀活動，反而提出自己的看法，與平民的祠祀活動相調和。以陳靖姑的信仰來說，平民在乎的是她在助產、求子嗣、祈雨、除妖方面的回應，有官員身分的徐清叟非但不排斥，反而利用陳靖姑顯靈的故事，製造和平民百姓溝通的機會，進而為陳靖姑申請加封。儘管斷簡殘篇無法讓我們全盤了解南宋時的士大夫如何詮釋陳靖姑的祠祀，但就封號這個線索來說，已經足夠讓我們推測南宋士大夫看待陳靖姑祠祀的態度。

本章主在討論士人階層如何看待諸多的民間祠祀。除了在私人領域，宋代士大夫經常有機會在公共領域方面和民間祠祀接觸。這個機會，得自於宋朝管理民間祠祀的政策。該政策不僅讓許多民間祠祀取得「正祀」的地位，更讓士大夫們可以藉由這個機會表達他們對於「鬼神」的態度，並且和地方領導階層建立起非正式的合作關係。

第一節 士大夫的態度與職務

士大夫，尤其是地方官員的態度，對民間祠祀的樣貌多少會產生影響。飽讀儒家經典的士人，應該熟知儒家「不語怪力亂神」、「不能事人，焉能事鬼」的教誨。孔子的原意並非否定「鬼神」的存在，相反地，在能完善地處

理所有的人事之前，絕不談侍奉鬼神的事。簡而言之，孔子認為要心敬鬼神，但具體的行為則是「遠鬼神」。不過，從很多的事例可以看到，宋朝士大夫崇神事鬼的不算少。以科舉來說，宋朝雖然大開科考之門，用以選任中央與地方的官員，但因競爭激烈，弊端叢生，加上考場上諸多的不確定因素，祈求神佑便成了科舉文化之一。¹在官場上，面對諸種疑難雜證，如捉捕逃犯、祈求上天解決水旱之災，祈禱神助，亦是經常使用的方法。即使是朱熹，也不得不為「鬼神」的存在尋找合理的解釋。²

除了不避諱談論「鬼神」外，士大夫在任地方官員期間，也有宗教事務需要處理。撇開毀禁「淫祀」不談，如何為靈驗的祠祀撰寫廟額或封號的申請文和廟記，就已夠他們勞心勞力。宋朝從太祖立國伊始，就積極推動祠廟整理政策，整頓天下名在地志，功及生民之宮觀陵廟、名山大川，改定封號，

¹ 廖咸惠，〈祈求神啟——宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉，《新史學》，15:4(台北，2004.12)，頁41-90；賈志揚(John Chaffee)，《宋代科舉》，頁143-175；頁262-269。

² 朱熹以「氣」來解釋強死之人的鬼魂和祖先之靈。強死之人，由於其「氣」未盡，因此鬼魂不散，久之亦不得不散，故此類死靈頗能「為妖為怪」。又人之魂四處游走，子孫基於血緣關係而繼承了祖先的「氣」，當祭祖之時，子孫的「氣」便能感應祖先的魂。雖然朱熹堅持「氣」的父系血親繼承關係，但並不阻礙祭祀妻子及其祖先。照理說，妻及妻之祖先「精神非親之精神」，沒有以「氣」相感應的可能。然而，朱熹以為所有的「氣」均源出天地之「氣」，因此，不論祭祀非血親關係的妻及妻之親族，或是天地、山川、鬼神均是一樣。準此，祭祀天下所有神明均得到解釋。他相信師巫祝神、降神之說，因為「其氣類之相感，所以神附著之」；又「廟食之神」需以牲牢來祭，因為牲牢的「氣」可以強化神明的「氣」。若神明之「氣」消散，則神明將不再靈驗。這樣一來，我們便可以了解朱熹在任職南康主簿時，為久旱遍禱群祀時的心情。只是，他又認為神佛之類的靈感，只是因其所居之山川之氣可感。由於「山川之勝」，故而神佛靈驗。於此，難以斷定當朱熹在祠廟進行祭祀時，是在祭祀神佛，或是祭山川。又或者，他認為神佛即山川之代表。朱熹接納神鬼故事和靈異現象，以及其解釋這些現象時引經據典，充分顯示受到儒家傳統和福建(尤其是閩北)的文化環境影響，當地鬼怪的傳說盛行。面對這些文化，他雖然堅持「敬鬼神而遠之」，卻無法避免要以更謹慎的態度來談論神佛、道、巫等深植於人心的社會信仰習慣。承朱子之學的陳淳，以及曾知福州事的真德秀，皆宗此說。見Hoyt Cleveland Tillman, "Praying to the Spirit of Confucius and Claiming the Transmission of the Way: Linking Zhu Xi's Views on *Guishen* and the *Daotong*," 收入周質平，皮特遜(Willard J. Peterson) 編，《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》(台北：聯經出版公司，2002)，頁170；頁172-174。又見(宋)朱熹，《朱子語類》，收入朱傑人等點校，《朱子全書》，冊14，卷3，頁177-178；冊17，卷90，頁3024；頁3043-3050。

並重新制定其祀典。³仁宗慶曆七年(1047)下詔全國，不得擅自拆毀神廟，若係祀典者，如有損壞，則進行整修⁴；皇祐二年(1050)及神宗熙寧七年(1074)，兩度下詔天下官吏，凡有靈驗而不在祀典的民間祠祀，具名始末，奏上朝廷⁵；哲宗紹聖二年(1095)，依尙書省禮部侍郎黃裳之請，下詔天下州軍籍境內神祠，略敘所其本末，勒爲一書，命名爲「某州祀典」⁶；高宗建炎元年(1127)、建炎四年(1130)，詔天下州郡依照祀典，維護、管理管內祠祀⁷，並且凡泛海所經之浙東溫、台、明三州的神祠，若已有廟額封號，即令太常寺加封；有封號無廟額者則賜廟額；若未有廟額封號，由有所在官司嚴潔致祭一次，由本路轉運司提供經費。⁸南宋以後，淳熙十四年(1187)和寶祐五年(1257)，又均再下同樣的命令。⁹以上由朝廷提出的措施，都需要由地方官吏向民間祠祀的信徒徵集資料，詳加調查後，撰成申請書等，上報朝廷。配合這些詔書產生的措施，到了南宋終於演變成一套複雜的程序。唯有經過該程序，才能取得朝廷頒賜的廟額和封號。

順懿廟，即祀臨水夫人陳靖姑的祠祀，因有斬白蛇除疫厲之功而獲祀。後來又曾於建寧人徐清叟家中顯靈，救其難產的媳婦。淳祐年間(1241-1253)，徐清叟至福州就任福建路安撫使時¹⁰，便循著臨水夫人留下的線索，和福州地方的人談論此事，並找到古田縣的「陳夫人廟」。事後，他向朝廷申請加封，果然獲得「崇福昭惠慈濟夫人」和「順懿」廟額。

依照南宋的制度，要向朝廷申請廟額和封號，要經過繁複的手續。通常，

³ 《宋史》載：「自開寶、皇祐以來，凡天下名在地志，功及生民，宮觀陵廟，名山大川能興雲雨者，並加崇飾，增入祀典。」見(元)脫脫，《宋史》，冊5，卷105，「禮志八」，頁2561。

⁴ (清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，2b。

⁵ (清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，2b。

⁶ (清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，9b。

⁷ (清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，4a-4b。

⁸ (清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，4b。

⁹ (宋)不著撰人，〈宋敕賜忠顯廟牒碑〉，收入(清)阮元，《兩浙金石志》(台北：新文豐出版公司，1978)〔石刻史料新編·第一輯〕第14冊，卷12，頁10488-10490。

¹⁰ 〈神救產蛇〉裡記述徐清叟曾任福州知州事，但是，考福州方志，徐未曾任福州知州，而曾於淳祐年間(1241-1253)任福建路安撫司安撫使，與地方志和〈神救產蛇〉故事裡記載徐清叟請廷朝增加封號、恢宏廟宇的時間相符。

向朝廷申請廟額或封號，起於地方上的人們相信地方上的盜寇、疫厲、水旱、饑荒等非常狀態回復正常，是由於他們向某神祈禱所致。爲了回報神明，向朝廷爭取象徵榮譽、表章功勞的廟額或爵號更成爲向神明答謝的手段之一。¹¹取得地方有力人士的共識，由所謂「父老」或地方上曾經享有功名等有力人士寫具該神的來歷、曾經有過的靈跡、過去是否曾獲封號廟額，以及申請的理由，提送縣、州官員。如果地方官員認爲無疑議，並願意呈送，則又上呈路級的轉運使。轉運使再命令鄰近州縣的官員向申請地進行覈實的工作。當申請文所載的來歷和神跡、功勞等被認爲正確無誤、完全屬實之後，就會由轉運使再上呈尚書省。尚書省禮部太常寺審覈、擬好廟額或爵號之後，則上奏皇帝。皇帝核可之後，更會頒下敕牒。敕牒的內容包括神明的來歷、靈跡和功勞，申請過程，核準的廟額或封號以及主管官員的名號等。¹²伴隨朝廷敕賜廟額和封號的結果而來的副產品是由當地官員或是領有功名的人所寫的廟記、碑文。敕牒和廟記、碑文，通常會一起被置於祠廟，除以茲來者可觀外，和廟額及封號一樣，都是朝廷對於祠廟的合法證明。敕牒是在朝官所擬定，而文情並茂的申請書、廟記和碑文不可能由平民信徒來寫，一般都是地方上的士人、有功名的人，或是地方官撰寫。

從這些線索，我們可以推測徐清叟的申請文內會有什麼內容。一般來說，申請文內均會記載祠祀成立的經過。陳靖姑的身世和死後斬蛇除疫而獲祀的靈跡，必成爲其第一段內容。其次是歷數陳靖姑曾經獲得的封號和相應的靈跡。至淳祐年間，陳靖姑已獲封「崇福昭惠慈濟夫人」。若依元豐三年的詔書，則至少已經獲得二度加封。¹³再來，再申請的理由，會被記載在申

¹¹ Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, 79.

¹² 見Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, 91-92; 須江 隆, 〈唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について〉, 《中国——社会と文化》, 9(東京, 1994.06), 頁96-119; 金井 徳幸, 〈南宋の祠廟と賜額について——釈文珣と劉克莊の視点——〉, 收入宋代史研究会 編, 《宋代の知識人——思想・制度・地域社会》(東京: 汲古書院, 1993), 頁257-286。

¹³ 元豐三年(1080), 太常寺應博士王古的要求上呈皇帝, 希望在敕賜廟額及加封爵號方面有等差秩序。沒有爵號的祠祀, 先賜予廟額; 已經有廟額者, 賜加封爵, 先封侯, 再封公, 再封王。在生之時若有爵號, 則序以保留。若是婦人之神, 則先封夫人, 再封妃。封號字數, 則是先二字, 四字, 再來六字。該請求得到允許, 並形成制度。見(清)徐松 輯,

請文裡。不論是方志記載，或〈神救產蛇〉的故事裡都可看出，在徐清叟家顯靈救產的靈跡，是淳祐年間(1241-1253)申請加封的主要理由。這些片段組合在一起，便成爲申請文的主要內容。當徐清叟向福建路轉運司提出這紙申請文之後，福建路轉運司便要派鄰近州縣的官員到古田縣查明實情。我們也很容易推測居於「陳夫人廟」周圍的「父老」或民眾會如何回答。他們可以將立祀的緣由，以及陳夫人救產和神像前懸掛之手帕的事告訴查核的官員。經過反覆查問沒有出入之後，再將訪察結果報告轉運司，經過尙書省、禮部和太常寺覆審及擬妥廟額、封號後，上呈皇帝，由皇帝頒下詔敕。元朝張以寧所作的〈順懿廟記〉提及淳祐年間任古田知縣的洪天錫撰有一篇關於該廟受廟額、加封號的碑記，大概就在敕牒頒下之後。

在「申請」賜額、加封的階段，尙是公務階段，依法，官員必需執行送件和審覈的工作，士大夫的個人意見尙無法呈現在申請文裡。但因此而產生的廟記、碑文，則專屬於撰寫者發表議論的舞台，撰寫廟記、碑文的士大夫，經常會在文內表達他們對該祠祀的看法以及祭祀和表揚神祇應有的態度。洪天錫所撰的碑文雖已佚失，然而，從保留於張以寧所撰廟記之「英靈著於八閩，施及於朔南」兩句，可以看到洪天錫對陳靖姑祠祀是持肯定的態度。至於其他細節如何，則無法了解。所幸，南宋，在封賜制度漸形完備的同時，廟記的撰寫形式亦有趨於一致的現象。從其他的廟記，可以一窺南宋的士大夫是如何爲他們所支持的神祇尋找符合「禮制」和官方視點的解釋，並了解洪天錫會如何撰寫順懿廟的廟記。

《宋會要輯稿》，禮20，6b-7a。該制度欠缺彈性，到南宋時可能已經無法適用，因此，建炎二年(1129)，朝廷再次下詔，將封號再增加二個字，因此，在南宋時期，對於神祇的封號至多可能在八個字。見Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, 82.

第二節 幾個案例

一、真德秀

真德秀的態度，可以從〈福州長樂縣顯應廟碑〉和〈蔡真人誥碑〉看出。顯應廟，位於福州長樂縣，屬於靈物(木柱)信仰的祠廟，又名「植柱廟」。¹⁴嘉定十七年(1224)，該廟神獲朝廷加封，真德秀(1178-1235)爲之撰寫一篇記文。記文首先略敘祠廟的位置，以及該地的山川之美，並認爲該廟神「聰明正直，以功德庇生人，屢膺明天子丕顯休命」，是得自該地山川「澄光秀氣交相回薄」所致。¹⁵該觀點和朱熹以爲「神佛所居，皆山川之勝而靈者」¹⁶，頗爲相似。其次，記文裡略敘該廟存在的歷史，大致上約成立於唐朝開元年間(713-742)，由於靈響不斷，早已經被收錄在《閩中記》、《長樂志》等亡佚的地方志裡。從唐到宋漫長的發展過程中，有一段屬於該廟神的神跡故事。相傳在廟旁有水潭，名爲龍潭，洪氏女浣紗於潭旁，不料沉於水中。其家人訴此事於神。不一會兒，雷雨大作，雷霆擊斃藏匿於潭中的蛟龍。¹⁷此事更加確立神明在當地信徒心目中的地位。到了紹興年間(1131-1163)，海賊朱聰寇掠廣南、福建沿海州縣。¹⁸即將逼近長樂縣境時，賊眾見「神兵如雲」，因而不敢進犯。又因連年水旱不斷，祈禱獲應，水旱復弭，於是主管州縣官員上書朝廷，詔賜廟額曰「顯應」。¹⁹隆興年間(1163-1165)封「淵肅侯」；淳熙年間(1174-1190)

¹⁴ (宋)梁克家，《淳熙三山志》，卷9，「公廡類·諸縣祠廟」，頁7876。

¹⁵ (宋)真德秀，《西山真文忠公文集》，卷26，〈福州長樂縣顯應廟碑〉，頁415-416。

¹⁶ (宋)朱熹，《朱子語類》，收入朱傑人等點校，《朱子全書》，冊17，卷90，頁3024。

¹⁷ 該段原文爲：「世傳洪氏女浣紗於潭，沒不出。其家懇於神，不崇朝，迅雷甚雨，潭石碑而蛟龍斃。」見(宋)真德秀，《西山真文忠公文集》，卷26，〈福州長樂縣顯應廟碑〉，頁416。

¹⁸ 海寇朱聰亂事起於紹興五年(1135)正月，從潮州進入廣東，焚掠諸縣；三月，詔命廣東、福建路招捕；十月，招降成，授保義郎，充都督府水軍統領。詳見(宋)李心傳，《建炎以來繫年要錄》〔叢書集成·新編〕第115冊(台北：新文豐出版公司，1985)，卷84，「紹興五年春正月庚午條」，頁1348；卷87，「紹興五年三月壬辰條」，頁1445；卷94，「紹興五年十月癸丑條」，頁1555-1556。

¹⁹ 該段原文爲：「紹興間，海寇朱聰熾甚，既迫境，見神兵如雲，不敢前。連歲旱澇，復

加封「孚濟」。²⁰嘉定十七年(1224)再加封「廣佑」。故，至1224年，該神已獲封六字侯。興奮的邑人希望對此事能有記錄，於是由長樂縣的官員錄下該神的靈跡始末，請真德秀撰寫這篇廟記。真德秀認為「按祭法，有功於民，若捍大患，禦大難，則祀之。若侯之有大造於茲土，其得爵號實甚宜。」²¹於是代書此記文。

就這篇記文來看，真德秀的寫作有幾個要點，其一，先點出祠祀的位置所在。其二，略述神的歷史和靈跡。其三，列舉神明曾經獲得的功名。其四，尋出獲得功名和撰寫記文的理論基礎。第二個要點是第三和第四要點的論述基礎。

真德秀是否僅在〈福州長樂縣顯應廟碑〉呈現如上所述的寫作模式？再檢視其另一篇碑記——〈蔡真人誥碑〉。²²蔡真人是一道教神仙，祀於泉州清源山清源洞紫澤宮。²³該碑文是真德秀於嘉定十年(1217)任泉州知州事時，應時大旱祈禱有靈，上朝廷請增加封號所作。不同於〈顯應廟碑〉，在〈蔡真人誥碑〉裡，沒有提到宮廟所在的山川風水，而直接切入嘉定十一年(1218)朝廷加封的封號。接著，敘述封號申請之緣由。嘉定十年(1217)夏天不雨，身為地方官的真德秀照例需到境內各祠廟祈雨。真德秀詢問是否有那個祠廟最為靈驗，大家皆以蔡真人對之。祈禱的結果，果然下雨。當年冬天又旱，祈禱又得甘霖。到了明年，全州大豐收，米價因而平穩。當地父老皆言是真人之功，相率向州提出加封之請求。州向福建路轉運司提出申請，然後，就是一連串的繁複的調查過程。接下來，真德秀略述了神的來歷和修煉成仙的過程，以及從北宋以來，蔡真人曾經獲得的封號，先是崇寧間(1068-1078)始封為

應禱。部使者上其功，詔賜廟額曰顯應。」見(宋)真德秀，《西山真文忠公文集》，卷26，〈福州長樂縣顯應廟碑〉，頁416。又紹興年間，賜「顯應」廟額。依《淳熙三山志》載，是年為紹興三年(1133)，然該年尚未見海寇朱聰之訊息。然依《宋會要輯稿》，是年為紹興三十年(1160)，較符合外部事件的發展過程。見(宋)梁克家，《淳熙三山志》，卷9，「公廡類·諸縣祠廟」，頁7876；(清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，155a。

²⁰ 依《宋會要輯稿》，隆興年間，當指隆興二年(1164)。見(清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，155a；淳熙年間，當指淳熙十一年(1184)。見(清)徐松，《宋會要輯稿》，禮21，34a。

²¹ (宋)真德秀，《西山真文忠公文集》，卷26，〈福州長樂縣顯應廟碑〉，頁416。

²² (宋)真德秀，《西山真文忠公文集》，卷34，〈蔡真人誥碑〉，頁530。

²³ (明)何喬遠，《閩書》(福州：福建人民出版社，1994)，冊1，卷7，「方域志」，頁159-160。

「虛應先生」，紹興九年(1139)封為「冲應真人」，三十二年(1162)加封「善利」，乾道三年(1167)又加「靈濟」，嘉定十一年(1218)又加「昭博」二字。最後，真德秀敘述蔡真人加封號之所以合理的論述基礎：

臣竊觀前世人主崇尚道家神仙之說者，大抵以希長年，祈福應，往往受欺方士，為百代嗤。惟我朝受天眷命，以作神主，凡老氏浮屠氏與山川祠廟之靈，惟時能雨暘弭災沴有功於人者，乃始錫號，名秩祀典。否則雖奇怪詭特，有不與焉。蓋志在斯民，而不自為此，其所以誇絕前代也。又惟真人之清虛澹泊，未嘗震耀威福以警動世俗耳目，而民之歸仰，自不能忘，朝廷褒封之典自不能已。亦猶有道君子，為善於幽隱間寂之地，不求人知，而卒不可掩，豈不尤可貴也哉？²⁴

從〈蔡真人誥碑〉，我們一樣能看到真德秀寫作的要點。其一，神明被加封號的原因和靈跡。其二，神明的來歷和已有的封號。其三，值得寫作此碑文的理論基礎。比較一前(〈福州長樂縣顯應廟碑〉)一後(〈蔡真人誥碑〉)二則記文，可以發現其間理路是相類似的。誠如上述，顯應廟所祀的是一石柱，而蔡真人則是真有其人；真德秀提及蔡真人的身分、來歷和修煉成仙的過程²⁵，然而對顯應廟所祀之石柱，則只敘其靈跡，對其來歷則隻字不提。所幸，《淳熙三山志》裡保留了該神的來歷和祠祀成立的經過。據載，該廟神於唐開元中(713-742)，顯靈於「察山之陰」，乘大木溯湍流而上。有一漁人林生將之推往下游，然頃之，復溯而趨上，一連三次。林生心生奇異，取之置於石室中，遠近望之，皆如豎立的石柱，於是命名為「植柱廟」。²⁶後來，洪氏女浣紗其旁潭中，見若有銀酒杯浮於水中，挽袖探之，入水而為蛟所吞。其後發展一如真德秀於廟記中所言。洪氏女的家人於被雷擊斃的蛟龍腹中取回洪女的屍體。為感謝神明，洪氏女家捐出其住宅，以當初被視為神靈憑附的「大木」

²⁴ (宋)真德秀，《西山真文忠公文集》，卷34，〈蔡真人誥碑〉，頁530。

²⁵ 據〈蔡真人誥碑〉載：「真人蔡氏，世傳其系出晉司徒文穆公，文穆八世孫夔，節度嶺南，歸至泉以歿，子孫因家焉。真人事唐，為金部員外郎太原守，晚棄簪紱，隱於州之北山，修辟穀鍊氣之術，以方技濟人。既仙去，歲久而其靈愈章。」見(宋)真德秀，《西山真文忠公文集》，卷34，〈蔡真人誥碑〉，頁530。

²⁶ (宋)梁克家，《淳熙三山志》，卷9，「公廨類·諸縣祠廟」，頁7876。

刻為神像，並塑造洪氏女像為配。該廟在北宋景祐年間(1034-1038)，因縣尉王俛禱雨有應，在信徒的支持聲中重新廟宇，慶曆年間(1041-1049)有潘奎為其作廟記一篇。²⁷景祐年間的修廟和慶曆年間的廟記是否有關聯，因為潘奎的廟記已經亡佚，難以判斷。而梁克家收錄於《淳熙三山志》中的神明來歷和立廟始末，極可能是得自慶曆廟記，因為在梁克家作志之時，真德秀記文中所提之《閩中記》和《長樂志》皆已散佚不見。²⁸

真德秀為何只述洪氏女的故事，不提神明靈異來歷？為何要將顯應廟所在的山川風水與神的靈驗相提並論，卻不見相同的論述出現在〈蔡真人誥碑〉中？我推測，因為神明的身份不同，真德秀必須用不同的理論來論述神明的靈驗。朱熹認為人死後，其「氣」應當消散。然而，強死之人，其「氣」不散，故得為妖為怪。對於祭祀祖先，因子孫繼承祖先的「氣」，由於氣類相通，故祭祖之時，可以感受到祖先的靈顯。祭神方面，由於世間萬物的「氣」源於同一來源，因此巫覡與祠祀在鬼神打交道時，因為人心中的氣激活了鬼神，而能與鬼神相感通。²⁹故對於信奉朱子學說的真德秀而言，由人而神的蔡真人和祈禱信徒享有相同的「氣」。當人們向蔡真人祈求時，「氣類相感」，故而顯出蔡真人的靈驗。但是，對於一根木頭或石柱來說又該如何？木頭和石柱本非活物該如何來解釋人們祝禱時的「氣類相感」？只得用山川風水的「勝氣」來解釋顯應廟神的靈驗。

二、劉克莊

劉克莊(1187-1269)也有二篇廟記，從其中可以看出他對民間祠祀的態度。

首先是〈古田廣惠惠應行祠記〉。嘉定間(1208-1225)，劉克莊弟劉克遜任福州古田知縣，重修「廣惠惠應行祠」，由其兄代作此記文。「行祠」是該祠祀已受朝廷承認、列入祀典的表示，代表「廣惠惠應行祠」是由一合法的廣

²⁷ (宋)梁克家，《淳熙三山志》，卷9，「公廡類·諸縣祠廟」，頁7876。

²⁸ (宋)梁克家，《淳熙三山志》，〈三山志序〉，頁7786。

²⁹ (宋)朱熹，《朱子語類》，收入朱傑人等點校，《朱子全書》，冊14，卷3，177-178；冊17，卷90，頁3024；頁3043-3050。

惠應廟分香火而成立的祠祀。嘉定九年(1216)，邑人於縣西隅建了「惠應祠」，不久，遷於他處，「草創數楹」，並在惠應像³⁰旁設「廣惠香火」。³¹由於兩神有相同的神號，然而位置錯置，引來信徒詬病。紹定二年(1229)冬季久雨不停，妨礙了收成，縣令向神祈禱，天氣果然放晴。又當時，鄰近的南劍州和邵武軍地方不靖，有盜寇之害，將波及古田縣。境內徐村有民響應。就在寇發前夕，西村有名為諸葛珏者夢到神託夢說：「賊至矣。」醒來後，諸葛珏向知縣報告這件事。官衙得以準備捕賊，並向神祈禱、占卜，果然順利捕獲盜賊。基於此，知縣劉克遜提議，在廟舊址上另立新宮，合二神香火祠之，縣丞洪某，主簿某，東尉某，以及眾多的士民信徒，出錢出力，合謀此事。到了紹定三年(1230)八月，新廟落成，於東祀「廣惠」，於西祀「惠應」，依其世代來放置，使後來的人可以查考。³²

劉克莊在一開始，敘述的是該廟的成立和靈跡。可能是該廟早已為一合法的祠祀，因此劉克莊並沒有花費任何篇幅在解釋該廟神的身份和所得的封爵，反而直接切入該祠廟重修的最重要理由。和真德秀相似，劉克莊在有助於地方秩序的維護和拯救地方民眾於水旱、饑饉方面著墨甚多，似乎有意將神明的神跡和劉克遜身為地方父母官的責任結合在一起。

接下來，劉克莊提出二神能被祭祀的理論論述。首先，他必需面對《左傳》的理論：「古者祭不越望，魯可以祭泰山，楚不可以祭河。」的衝擊。³³由於廣惠和惠應並非古田縣或福州的土著信仰，面對堅守儒教立場的人可能的質疑，他必需提出合理的辯論：

今夫桐川昭武之神而食於福之支邑，無弟非古誼歟？然嘗論之，則仁義禮

³⁰ 「惠應」所指的是在宋代廣受歡迎的祠山張大帝。該神原於廣德軍廣德縣。仁宗康定元年(1040)被封為「靈濟王」，崇寧三年(1104)獲賜廟額「廣惠」。歷兩宋之間，累獲加封，父母妻子皆獲榮封。見(清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，87b-88a。

³¹ 「廣惠」香火指源於邵武軍邵武縣的唐朝太守歐陽祐的祠祀。仁宗康定元年(1040)獲封「通應侯」，元豐五年(1082)封「祐民公」，崇寧元年(1102)獲賜廟額，政和六年(1116)封為「廣祐王」。以後一直加封號，父母妻子皆獲封爵號。見(清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，35a-35b。

³² (宋)劉克莊，《後村先生大全集》〔四部叢刊·正編〕第62冊(台北：台灣商務印書館，1979)，卷88，〈古田縣廣惠惠應行祠〉，749-750。

³³ (宋)劉克莊，《後村先生大全集》，卷88，〈古田縣廣惠惠應行祠〉，頁749。

智謂之人，稟聰明正真謂之神，均是人也。有一鄉一國之士，有天下之士，惟神亦固然。故有能驚動禍福一方者；有功被海內、澤流後世者；有歆豚蹄魚酒之薦者；有歲食萬羊者；有依草附木以惑人者；有被服冕極國家之封冊者。今二神之祀，起漢隋，訖今日，繇江浙至閩粵，綿綿不絕，比比相望，豈非聰明正直之尤者乎？豈非功被海內澤流後世者乎？然則祭之非諂也。雖不在其望，非越也。³⁴

劉克莊引用孟子「有一鄉一國之士，有天下之士」的說法，認為廣惠惠應行祠裡所祀二王並沒有超越封域的問題。和秉「仁義禮智、聰明正直」之士相同，神明不論是施福於原生封域，或是恩澤超越封域與世代，均可以獲得奉祀。簡而言之，劉克莊認為靈驗的「神」和有功於國家社稷的「士」可等同視之，人和神同感於天地之氣，只要能施福澤於民，就能享有超越地域限制的廟食。

劉克莊寫〈古田縣廣惠惠應行祠記〉的重點有二，一是重新廟宇的理由：各種建立於古田縣的靈跡；一是為自古田縣外移入的祠祀建立可祀的理論基礎。古人認為一個神明只能在其封域內顯現靈跡，一個地方之人也應當只祭祀當地的原生神祇，否則即是「淫祀」。然而，古田縣人認為行祠所祀二神真有靈驗事蹟於當地，「祭不越望」的限制也無法杜悠悠之口，因此，在古典理論的框架之下，替該行祠的合法性提出說明和解釋成了當務之急。

另一篇〈風亭新建妃廟記〉也能看出梗概。「妃廟」指的是供奉林默娘，即後世俗稱「天妃」、「天后」、「媽祖」的廟宇。關於該神的祠祀，起於興化軍莆田縣，宣和五年(1123)，因神有佑助給事中路允迪出使高麗之功，獲頒「順濟」廟額。紹興二十六年(1156)、三十年(1160)，分別封為「靈惠夫人」及「靈惠昭應夫人」。乾道三年(1167)又加封為「靈惠昭應崇福夫人」。³⁵〈風亭新建妃廟記〉的風亭妃廟是否為一合法行祠，並不清楚，而該廟的位置應在泉州境內。一開始，劉克莊敘述林默娘祀祠遍布莆田的盛況，「凡大墟市，小聚

³⁴ (宋)劉克莊，《後村先生大全集》，卷88，〈古田縣廣惠惠應行祠〉，頁749-750。

³⁵ (清)徐松，《宋會要輯稿》，禮20，61a-61b。

落皆有之。」³⁶其次，敘述風亭廟的由來。元符初(1098-1101)，有一香爐溯風亭溪而上，有人感夢曰「湄州之神」，於是在錦屏山草設一廟祭祀，凡問災祥、禱水旱者，不論遠近，咸聚於此。但是，廟貌破舊，難以和神威相配。紹興年間(1131-1163)，里人林文可興建居宅；嘉定間(1208-1225)，蔡定甫建官廳、紹定間(1228-1234)又建鼓樓，皆無法完成便傾圮。這些現象讓人們興起修廟的念頭。在地方人士的協力之下，廟宇落成，而之前傾倒的建設也順利完成。種種理由，讓人們認為林默娘是當祀的靈驗神祇。

劉克莊繼而說明該神該廟應當成立的原因。由於天妃曾經靈顯助航海之人，又助朝廷使節路允迪成功奉使高麗，其聲威遠播不只廣南，甚到臨安都城也可見「順濟廟」號。更因在寶祐四年(1256)，顯靈使得臨安城免於海潮摧毀，獲加封為「靈惠嘉應協正善慶妃」。³⁷因此，「生封侯，死廟食」雖是大丈夫之事，神雖僅是一女子，但是於濟災捍患、保護宗廟社稷方面，與大丈夫無異，得廟食乃實至名歸。³⁸

三、宋永福縣主簿李德裕

李德裕的態度，可見於〈威濟廟靈應記〉。威濟廟，在福州永福縣，不詳其所祀神之身分與來歷。淳熙十年(1183)九月李德裕任永福縣主簿。按當時的習俗，大部分的地方官員在上任時，必須至管內各廟拜謁，祈求邑境平安，李德裕也不例外。經向威濟廟廟祝請益，得知該神位於其地已經有很長的歷史。是年十一月，也許先前曾經向朝廷提出增加神明封號的申請，轉運司開始調查，李德裕始知威濟廟神的靈驗事蹟。當年除夕夜，李德裕親身體驗神跡。是夜，邑遭回祿之變，吏與民無計可施。於是，便趕往威濟廟，向神祈禱。趕回火場，只見「風暴俄興，勢若用戢」，又加以人力助滅火，遂將火撲滅。隔天一早，即往廟謝神。這時，邑民申請加封號的誥命尚未頒下，於

³⁶ (宋)劉克莊，《後村先生大全集》，卷91，〈風亭新建妃廟〉，頁786。

³⁷ (宋)劉克莊，《後村先生大全集》，卷91，〈風亭新建妃廟〉，頁787；(清)魯增昱等纂，《(乾隆)福州府志》，卷14，「壇廟」，頁346。

³⁸ (宋)劉克莊，《後村先生大全集》，卷91，〈風亭新建妃廟〉，頁787。

是提醒廟祝，待誥命一下，要將滅火神威一併刻紀於石上，與舊有碑記並列於廟庭，以答謝神明。訖是時，封號「普濟順應丙靈善利公」，寶祐五年(1257)，累封至「英惠廣利大王」，父母妻子皆獲榮號。³⁹

初看此廟記，會有時空錯亂之感。該記成於淳熙十一年(1184)，卻記錄了寶祐五年(1257)神祇被加封的封號，前後差距七十三年。由於該廟目前僅見於明萬曆四十年(1612)和乾隆十四年(1749)刊行的《永福縣志》，比較可能解釋是李德裕以後的人加入這個訊息。從廟記中可以看到，地方秩序的平靖是寫作廟記的基礎。儘管記文中沒有提到該神值得崇祀的理論，但是，李德裕無可避免地接受了當地人對該神的信仰，尤其是朝廷在當時已經開始調查神明的靈驗事蹟，而且神跡助他撲滅火災。簡而言之，神跡和官員的任務結合在一起，又該神已經獲得數次朝廷的承認；在沒有足夠的理由反駁，而祠祀也沒有任何違反法紀的情事，或有人故意文過飾非，對新任的李德裕來說，唯有接受該信仰，才可能順利進行他的任務。

四·歐陽守道

靈佑廟，位於吉州廬陵縣，祀康保裔。大約在十三世紀，該神，俗稱「康王」的祠祀已經遍布江、淮、閩、浙。⁴⁰從北宋宣和年間(1119-1125)首次受封「威濟」號開始，歷經高宗、寧宗時期，屢獲加封，至寶慶年間(1225-1228)，封為「威顯善利靈應英烈王」，紹定年間(1228-1234)獲賜「靈佑」廟額。記文——〈靈佑廟記〉是歐陽守道(1211-1276)在淳祐八年(1248)所作。福州福清縣有一「康王行祠」，據地方志對該祠祀的描述，與歐陽守道的敘述類似。一開始，歐陽守道先敘述康保裔的來歷。康保裔與其父康再遇皆是宋初名將，守禦北方邊境。咸平三年(1000)，與契丹戰於高陽關，彈盡援絕而死。宋真宗追贈「侍中」，並優禮其家人。其次，歐陽守道敘述廬陵人祭祀該廟的習慣。在他眼

³⁹ (宋)李德裕，〈宋邑主簿李德裕威濟廟靈應記〉，收入(明)唐學江等修纂，《(萬曆)永福縣志》(萬曆四十年刊本；景印，台北：台灣學生書局，1987)，卷4，頁209-213。

⁴⁰ Anne Gerritsen, "From Demon to Deity: Kang Wang in Thirteenth-Century Jizhou and Beyond," *T'oung Pao* 90:1 (2004.06), 5.

中，該廟掌握在巫者手中，民眾事神「往往知畏而不知敬」，妖訛之說充塞其間。若稍有不從，巫者即以禍福相要脅。而士人也不徵信方冊，宣揚康王生平，讓一般的信徒隨巫者起舞而不知改。⁴¹

和一般信徒不同，歐陽守道提出他觀念裡信奉神明應有態度：

竊嘗論之，人神一也。易言「原始反終」，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。鬼神未易知也。吾且一死生物變而觀之，則今之不可度思者，昔之與我同類者也。人之生也，動天地，感鬼神，惟一念。及其歿也，超太清，役萬化，亦一念。王以戰歿之身，不殞先烈，於家為孝子，於國為忠臣，一念之正，上帝臨之，是用界命為神，使主下土，禦災捍患，以宏庇於生人。今雖杳在冥漠，此念豈有異於平生哉？⁴²

如此之論述，亦可見朱熹「鬼神觀」的影子。歐陽守道認為人和神擁有相同的本源。當於生之時，於民於社稷有功德者，死後為神亦能施福於人。由於康保裔是為保衛國家而殉難，死後被上帝任命為管理下界、為生人禦災捍患，與生前所作所為無異。加以康保裔為人「謹厚謙退，好禮崇儒」，直可比張巡、段秀實等忠義之士。一般的信徒聽信巫祝之言，造面目猙獰的神像，傳播駭人的「邪說」，有待有識之士的矯正。⁴³

就〈靈佑廟記〉觀之，歐陽守道雖沒提供康王於廬陵有何靈跡，但從信徒的供奉情況，以及封號的字數，可以知道康王於該地曾有多次顯靈的記錄。如其所言，他寫作這篇廟記的目的是在糾正當時人的信仰風氣，但也必須承認該神明的存在，而且賦予神明的存在合理的解釋。

以上六個直接或間接與福州祠祀相關的廟記、碑文，可見幾個特點：

- 甲、神明的來歷、身世。
- 乙、曾經有過的靈跡及使其被祀為神的原因。
- 丙、朝廷賜封號、廟額的歷史。
- 丁、新的封號及神被加封號的原因。

⁴¹ (宋)歐陽守道，《巽齋文集》〔文淵閣四庫全書〕，卷16，〈靈佑廟記〉，1a-3a。

⁴² (宋)歐陽守道，《巽齋文集》，卷16，〈靈佑廟記〉，3a-3b。

⁴³ (宋)歐陽守道，《巽齋文集》，卷16，〈靈佑廟記〉，3b。

戊、該神值得成爲被崇祀的「神」，或是祀神應有的態度。

〈福州長樂縣顯應廟碑〉可見乙、丙、丁和戊等四個特點；〈蔡真人誥碑〉有甲、丙、丁、戊等四個特點；〈古田縣廣惠惠應行祠記〉有丁和戊二個特點；〈風亭新建妃廟〉有甲、乙、丙、戊等四個特點；〈威濟廟靈應記〉有乙、丙、丁等三個特點；〈靈佑廟記〉則僅有甲和戊二個特點。並非每個廟記的作者在寫作時會把以上五個特點全部容納。之所以出現這種差異，寫作對象不同、寫作目的不同，是我從以上廟記觀察出來的可能原因。甲、乙、丙、丁、戊等五個特點裡，丁和戊幾乎是所有廟記的共同特點。近期的神跡和新加封號緊密不分。長樂縣顯應廟神在紹興年間獲封「顯應」廟額，因其嚇阻海寇朱聰進犯長樂縣；〈蔡真人誥碑〉因爲禱雨有應，解決嘉定十年(1217)，泉州的旱象、疏解饑饉的危機，十一年即獲加封「昭博」二字，成爲八字真人。古田縣的廣惠惠應行祠，因其「行祠」之故，不得「直接」地進行廟額或封號申請，但其廟宇之重新，和其助官府順利捕獲盜賊不無關係。天妃於寶祐四年(1256)，挽救臨安城於海潮衝決之中，獲封「靈惠嘉應協正善慶妃」，父母亦同登榮封。永福縣威濟廟神助滅除夕夜大火的神跡，亦被和新頒下的加封敕牒一同刻石記載。如果我們仔細地看廟記裡不厭其煩羅列的神跡，就會發現舉凡解決饑荒、水旱災、疫病等神跡，不僅僅是「神跡」而已，還是朝廷任命地方官員、賦予地方官員的任務。

在丁之外，戊——所記之神之所以能被當作「神」來崇祀，或是崇拜、敬神應有的信仰態度，亦是以上所提廟記的特點之一。假如取締「淫祀」是中央派駐在地方的官員的責任，或是傳統儒家的觀念之一，那麼，那些撰寫廟記的官員和士人，就有必要爲他們所支持，可能會被視作「淫祀」的祠祀尋找合理的解答。承朱子學的真德秀提出「山川之氣」的觀點，證明顯應廟神是靈驗、值得被崇拜的神祇；劉克莊舉出孟子「天下之士」的論述，反駁「越不祭望」的攻擊；歐陽守道站在矯正民間祠祀風氣的立場，舉出康保裔的忠孝節義事跡，證明康王信仰並非不合理的祠祀。但是，是不是不提出辯駁、不作出解釋，該祠祀在撰寫者的眼中，合法地位便較低下？其實，撰寫記文的作者並非不知道需要提出適當的理論以讓他們支持的祠祀更具說服

力。看看他們費盡心力搜集來的靈驗事跡，其實是對《禮記·祭法》的呼應。《禮記·祭法》裡提供五個造神的傳統條件：法施於民、以死勤事、以勞定國、能禦大災、能捍大患。這五個標準原來是根據古代傳說的古聖先王而來，如黃帝、堯、舜等人。但在宋代，《禮記·祭法》的標準被廣泛地應用在民間祠祀，尤其是能禦大災、能捍大患二項，不論朝廷頒布、命令地方呈送靈驗神祇，或廟記的撰寫者舉出種種靈驗神跡，都依循著這個標準。一方面，朝廷因為這個標準頒降廟額或封號，一方面，官員或士人依照這個標準來描述神祇對地方、國家的供獻；來自國家和古典理論的雙重保護，有時候，他們不見得需要多作說明，就能避免被批評是支持「淫祀」的危機。

不只是在福州，提出神明身份和來歷、封號和靈跡，以及直接或間接地引經據典，證明該神是合法、合禮的祠祀，或者趁機宣揚廟記作者本身所認為的合理信仰態度，幾乎已經成為南宋時寫作廟記的標準範式之一。⁴⁴我們

⁴⁴ 位於現江蘇省青浦縣(南宋時屬兩浙東路嘉興府)有一〈澱山會靈廟記〉，立於嘉定九年(1216)。廟記伊始，即開門見山地說：「祀，天下之大典也。德不被物，功不及民者不在是典。蜡所以報歲功也。凡水旱疫厲螟螣，則黜其方之神。然則在是典者，庸尸素哉？」接下來才提到神跡、封號等和神有關的內容。見(宋)居簡，〈澱山會靈廟記〉，收入江蘇通志館編，《江蘇金石志》〔石刻史料新編·第一輯〕第13冊(台北：新文豐出版公司，1978)，卷14，頁9802。又位於湖州的〈敕賜協順廣靈陸侯廟記〉，是明正德十三年(1518)依宋寶祐年間(1253-1259)原碑重刻。記文以《禮記·祭法》的神祇標準開始，認為「神者，妙萬物而為言。生為名臣，死為名神，皆精神心術之所攸聚，不可以形跡窺。夫大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神，夫豈區區土木偶人云乎哉？」明白地將「神」的定義點出。而該神之所以能在湖州成立，是因其「有功於國，有德於民者。」接下來，便敘其封號、神跡。見(宋)文及翁，〈敕賜協順廣靈陸侯廟記〉，收入(清)陸心源撰，《吳興金石記》〔石刻史料新編·第一輯〕第14冊(台北：新文豐出版公司，1978)，卷12，頁10818-10819。又湖州德清縣有永靈廟，祀當地之土地神。紹興九年(1139)該神被封為「顯佑侯」，除了朝廷敕刻為碑文為，邑人孫與進亦撰寫了一篇記文。孫與進以萬物有靈論為始：「夫惟天下之大，四海之廣，曰山曰川曰城曰野，必有神以主之。有為淫厲者，有施利澤者。為淫厲則苦於民，而常祀固不能綿遠。施利澤於民而時祀，殆歷悠久者也。」簡而言之，真正得以為「神」者，正是那些可以施利澤於民的神，其他很容易變會斷了香火。接下來，孫與進列舉了顯佑侯的靈跡，以及當地人擁戴的盛況。最後列出該祠祀獲得朝廷榮封的歷史。見孫與進，〈湖州德清縣新市鎮永靈廟土地顯佑侯記〉，收入(清)阮元編，《兩浙金石志》，卷8，頁10378-10379。又景定元年(1260)，朝廷下敕賜祀於臨安太學的岳飛廟新廟額「忠顯」，爵號升等為「忠文王」，並及父母妻子、子婦及佐神皆合封侯。該申請文由太學生楊懋卿等提出，伊始即以蘇東坡所撰韓愈廟碑的「神明論」起頭：「其生也有自來，其死也有所為。且謂不待生而存，不隨死而亡，故在天為星辰，

不禁要問的是，為什麼這些廟記的作者要這麼寫？

我必須承認，在我所見到的廟記裡，可以隱約看出每一個作者對何謂「可祀之神」的態度並不一致。有些人引經據典，為其所寫廟記的神營造「合格」

在地為河嶽，幽則為鬼神，明則復為人。」認為岳飛生前有功於社稷，死後乃能為生，傲福於生人。接下來，便列舉太學內的岳飛廟有何靈跡，依國家法律，可以加封爵號。他們以為所謂祀典的存在，目的在於「表忠者，激勵之大端，其有生為忠臣，沒為明神，而廟食於風化之地者，尤國之所宜尊顯者也。」大體上，仍是以《禮記·祭法》的造神標準為基礎，配合國家立祀典的目的，替岳飛祠祀的存在和進一步的榮譽提供合法的基礎。見(宋)不著撰人，〈宋敕忠顯廟牒碑〉，收入(清)阮元編，《兩浙金石志》，卷12，頁10488-10490。又明州鄞縣靈應廟祀廣靈王，紹興三十年(1160)重新廟宇，並立碑以記之。為表明神明的合法身分，以「忠嘉威烈惠濟廣靈王」封號為始，回溯神明的歷史：該神在漢朝已經載於祀典，崇寧、政和、宣和、建炎年加屢獲封號。接下來便羅列該神的靈跡以及信徒合力修建廟宇的過程。見(宋)陳雲遠，〈宋廣靈王廟碑〉，收入(清)阮元編，《兩浙金石志》，卷9，頁10394-10395。又劉宰記宜興周處廟。開始，先敘述周處廟的位置、廟額、封爵和現況。接著以《禮記·祭法》的造神標準，將周處的事蹟和該標準結合在一起。最後，將周處和張良互作比較，認為周處是值得被祀之神。見(宋)劉宰，《漫塘集》〔文淵閣四庫全書〕，卷22，〈宜興周孝公廟記〉，1a-3b。又劉宰〈重修靈濟廟記〉。靈濟廟在鎮江，嘉定九年(1216)旱，在此祈雨。劉宰以為該神合於「山林川谷丘陵，能出雲為風應見怪物者」的標準，因此是合理的「神」。見(宋)劉宰，《漫塘集》，卷21，〈重修靈濟廟記〉，6a-7b。又紹興府諸暨縣松山文應廟，祀漢會稽郡守朱買臣。嘉熙四年(1240)患水災，來年可能會饑荒。時浙東提點刑獄司貢容孫至縣，即以「能禦大災，能捍大患。必有山川英靈之氣，鍾為神明。」作為檢擇將去祀禱的神祇的標準。見(宋)家坤翁，〈文應廟記〉，收入(清)杜春生，《越中金石記》〔石刻史料新編·第二輯〕第10冊(台北：新文豐出版公司，1979)，卷5，頁7245。又樓鑰作〈建寧府沖應周真人祠記〉，書周真人之所以為神者，是因「其精神聚而不散，遂著靈響。」因此能施恩惠予浦城人。見(宋)樓鑰，《攻媿集》，卷55，〈建寧府沖應周真人祠記〉，頁517-518。又李壁臨安〈會靈廟記〉，開門見山地提出他所認為的「神」的條件：「先王之世，神人異方，不相參混，俗無妖淫，民用又安。故曰以道蒞天下者，其鬼不神。夫聖人謹於幽明之分也如此。然而民事之所關，祈報禳禱。勞可以措吾力者，則又靡不極其至焉。社稷山川日月風雨寒暑水旱先嗇司嗇，下至表嘏防庸貌虎之屬，莫不有祀，大抵皆民事也。後之有國者，所以敷政流化，調和陰陽，銷伏災沴之具，雖未必如古，然而祭祀之禮為民而設，無大廢闕，甚者一遇冷旱之變，則人鬼之祠，老佛之宮與夫神龍之所宅，有司奔走用事，罔敢弗虔。此雖非先王之故，而其皇皇為民之意猶可見也。」既是「為民所設」，那麼有關「淫祀」，就有可能找到合法的地位。見(宋)李壁，〈會靈廟記〉，收入(宋)潛說友纂，《咸淳臨安志》，卷71，「祠祀一」，頁4000-4001。臨近福州的興化軍有方略所撰〈有宋興化軍祥應廟記〉，記一開始，搬出大觀元年(1107)詔「天下名山大川及諸神之所功於民而未在祀典者，許以事聞部使者。」由於該詔的原意來自《禮記》，無疑是賦予神明合法的地位。見(宋)方略，〈有宋興化軍祥應廟記〉，收入福建通志局纂，《福建金石志》(台北：新文豐出版公司，1979)〔石刻史料新編·第二輯〕第15冊，卷8，頁11172-11173。

的氣氛，像真德秀、劉克莊和歐陽守道的態度；有些人則簡單地敘述神有那些神跡，依禮依法，他們都應該被祀為神，他們甚至搬出朝廷屢屢頒下令地方提報靈驗神祇的詔命，直指他們所支持的神祇是「合格」的神。不可諱言，不論是那種態度，他們都承認「神」的存在，並且極力地為他們的「神跡」找到合理的解釋。然而，神明的來歷、封號、靈跡，以及或顯或隱的理論依據等幾個元素，何以成為南宋以後寫作廟記的標準格式？由於許多的廟記是搭配新封爵、廟額，以及敕牒而來(另一個產物是重新廟宇)，因此，我以為廟記的寫作和敕牒等朝廷公文書的搭配不無關係。在此借用娜塔莉·澤蒙·戴維斯(Natalie Zemon Davis)提出的概念，解釋這種現象。她在《檔案中的虛構》中，應用十六世紀法國司法檔案的赦免書，研究其內容，發現有效赦免的撰寫「公式」。經過分析，他發現那些赦免故事之所以成功，乃在於其創造了一種真實感，可滿足被原諒所需要的敘述以及某種文學的統一性。⁴⁵簡而言之，在不改變事實事件的前提下，只要在情節或氣氛的稍作「虛構」，赦免就能實現。我並不是說任何和神跡搭配的災難(水、旱、疾疫、饑荒等)有任何虛構的成份，因為當這些災難被形之於文字，審查官員有太多管道可以查覈。可以被虛構的是神明的本質與地方祠祀的實際活動。一部宋代的判例總集——《名公書判清明集》，收集了一些和民間祠祀相關的案例，可以用來討論這些問題。

其一是胡穎(石壁)的〈不為劉舍人廟保奏加封〉。和其他寫廟記的官員和士大夫一樣，胡穎提出他所承認的成神條件：陰陽不測之謂神，聖而不可知之謂神，聰明正直而一之謂神。唯有聖人、明帝和英雄豪傑，生有功於名，死載丹青，才有資格被祀為神，普通平民並沒有成為神的條件。⁴⁶接著，他繼續訴說他對所謂「劉舍人」的看法。劉舍人只是洞庭湖邊的操舟老人，無力划船後，在洞庭湖旁的祠廟中供灑掃之職。遇到有人來禱祠，即假鬼神之說以熒惑之。眾人被他唬弄地團團轉，四處流傳，皆以為他是神。死後，巫

⁴⁵ 娜塔莉·澤蒙·戴維斯(Natalie Zemon Davis) 著，楊逸鴻 譯，《檔案中的虛構》，頁147。

⁴⁶ (宋)胡石壁，〈不為劉舍人廟保奏加封〉，收入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)，頁538。

祝之徒利用其軀體，塑成肉身神像，並增加他的靈異傳說。原來只是一般民眾信從而已，後來連王公大人也前來徼福乞靈，又爲之請封號、廟額，和群眾同聲一氣。胡穎以爲，假如是數千年前被祀以爲神的，不是當代的人所能知道，都還讓人懷疑其是否爲神。但所謂「劉舍人」之死，距當時不過六、七十年，還有一些老商人曾經見過他的面，而數十年前，他的老顧主也還在。這個人生前無以自給，尚得乞食於人，哪可能死後成爲爲人捍患禦災的神？胡穎又引儒家之言，謂鬼神不是輕易可以看見，只憑一個姓陳的船夫說在禱祀的時候，看到滿空布滿「劉」字字樣的旗幟，就好像是「借聽於聾，問道於盲」，完完全全是出自穿鑿附會之說。他接下來舉例，說明百姓、士商虔誠禱祀的「劉舍人」根本就不是靈驗的神祇，雖祀江湖邊，但卻無法保證渡江人的安全。⁴⁷

如果繼續往下讀，將會發現胡穎並非不信神，他所不信，是「劉舍人」這種於人於國無所貢獻的神祇。爲顯示他反對「劉舍人」加封，他極力強調該神的產生，完全是當地人「信鬼而好祀」，不僅一般百姓如此，熟讀詩書的士大夫亦同流合汙。總總神怪之說在當地人之間流傳，不一而足。最後，他強調，因爲害怕這樣的風氣流傳，在任內便以「禁絕淫祠」爲首務。他非但不替「劉舍人」擔保加封，甚至要求下賜「諭俗印牒」，揭榜廟前以曉喻世人。⁴⁸

其二是〈寧鄉段七八起立怪祠〉，寫這篇判詞的人，名范應鈴(西堂)。一開始，他以狄仁傑(630-700)、李德裕(787-850)等人去淫祀的例子，爲自己消滅所謂「怪祠」找到合法的先例。段七八立怪祠，所指爲何？原來段七八是個盜墓人，因爲盜墓事發，禱於神乃得免刑，便在水邊建了祠廟奉祀之，謂爲「東沙文皇帝」，是一名不見經傳的神祇。范應鈴用《禮記·祭法》的五個造神標準來檢驗之。調查結果，該廟專行巫蠱厭咒之事，誑惑民眾，吸收信徒的金錢。並且，還用人作犧牲來祭神。爲杜絕此風，除了拆毀祠廟外，段七

⁴⁷ (宋)胡石壁，〈不爲劉舍人廟保奏加封〉，收入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》，頁538-540。

⁴⁸ (宋)胡石壁，〈不爲劉舍人廟保奏加封〉，收入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》，頁540-541。

八其及家人均受刑罰。⁴⁹

這二個案例所說的祠祀弊端，諸如神明的名實不符，祠祀活動裡有巫蠱、以活人為犧牲等情形，在廟記，以及廟額、封號的申請文裡，是不曾出現的文字。封號、廟額申請的調察不僅耗時費財，還讓臨近州縣的官員離開原來的工作崗位，故他們不可能深究民間祠祀活動的細節⁵⁰，只得就申請文上的敘述進行檢驗。一待審核通過、敕牒頒下，隨之而來的廟記寫作就必需和申請文、敕牒上的內容一致。簡而言之，由於廟記、碑文是公開性的文書，其上所寫的內容不能和以著於祀典的祠祀內容和朝廷頒布的法律有任何違背之處。除非像胡穎，敢和民眾以及王公士大夫對立，不為劉舍人保奏「加封」，並揭發其不合祀典所需的事實。否則從大多數申請成功的案例來看，當大多數的民眾和地方士紳申請加封、賜額，甚至修廟、撰廟記，地方官員多配合他們的動作。也許就是在這樣的互動過程中，地方士紳撰寫的申請文，以及官員和士紳撰寫的廟記，長期以來便發展出一套公式，方便他們塑造神祇的形象，以順利通過考核和傳達該神「正確」的歷史。

或許是已經制式化的撰寫公式在南宋已經相當普及，連一般的百姓或士人都知道必需提供什麼訊息才能讓他們所信仰神祇順利獲得加封。⁵¹不過，從申請文、廟記裡提供的靈跡的時間點可以知道，地方官也不是任意保奏神祇的加封晉爵。申請文、廟記總是特別強調最近發生的靈跡，特別是抵禦盜

⁴⁹ (宋)范西堂，〈寧鄉段七八起立怪祠〉，收入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》，頁544-545。

⁵⁰ Anne Gerritsen, "Gods and Governors: Interpreting the Religious Realm in Ji'an (Jiangxi) During the Southern Song, Yuan, and Ming Dynasties" (Ph. D. thesis, Harvard University, 2001), 109.

⁵¹ 早在崇寧年間(1102-1107)，民間已經知道如何能有效地獲得朝廷的封賜。贛州寧都縣胡太公廟，其神名雄，邑民也。生有異相，顧自見其耳，死而著靈響，能禍福人，里中因為立祠。崇寧初，邑士孫懿志康夢白鬚翁邀至其家，問曰：「如何可得封爵？」孫意其神也，告曰：「宜行陰功，無專禍人。」翁曰：「吾豈禍人者？吾為天門授事，日掌此邦人禍福。必竊聞之，託吾所云，妄出擾惑爾。」孫曰：「歲時水旱，最民所急，若能極力拯濟，則縣令郡守必以上於朝，封爵可立致也。」覺而審其為太公。五年丙戌，縣大火，禱於祠。俄頃，風雲怒起，如有物驅逐之，火即滅。縣以事白府，奏賜「博濟廟」，明年，遂封「靈著侯」。孫懿志康告訴胡太公的封爵條件，正合於申請文或廟記所記的內容。見(宋)洪邁，《夷堅志》，冊2，丁志卷10，〈天門授事〉，頁622。

寇和外敵、拯救水旱災和饑荒。然而這些靈跡不只是「靈跡」而已，實際上是一個地方官僚受命在地方必須執行的任務。以水旱災為例，每遇是災，便見地方官員禱遍管內祠祀，不論佛、道。不只是官吏需自動自發，前往祠廟進行祝禱，朝廷也會下令讓他們必需這麼做。⁵²淳熙十一年(1184)，福州盛夏不雨。時任福州知州事的趙汝愚下令福州管下各縣，凡是有「神祠湫淵靈異之處」，悉加敬禱。古田縣杉洋山有三潭，所在形勢陡峭，是居民眼中祈雨的靈驗處。於是邑丞陳某便到此處祝禱祈雨。不一會兒，果然「黑雲從山腰起，遍覆大空」，神龍現形。陳某倉促下山，找民家避雨。大雨一下，連續三日，全縣雨露均霑。福州府呈報此事於朝廷，朝廷下詔為之加封立廟。⁵³在福州還有許多性質類似的祠廟。⁵⁴而上舉許多的廟記裡，每遇到水旱、兵災之時，地方官員也往往希望當地居民提供靈驗祠祀的訊息。所以，當度過災難，民眾在為又一次見證他們所信奉的靈驗祠祀之時，地方官員也樂得輕鬆，因為他們總算是渡過在任內的危機。他們當然可以配合信徒，保奏申請加封、賜廟額的申請文，並親自或找人撰寫廟記。對信徒來說，是為神明的靈驗留下記錄；對當時的地方首長而言，也是他任內政績的另一種記錄方式。

地方官向地方人士打探靈驗神祇，與之祈禱，甚至同意地方人士的請求，向上級保奏神祇的加封，並撰寫廟記，一方面可以為自己的政績加分，另一方面，可以讓自己在任內和地方人士、菁英團體保持合諧的關係。⁵⁵關於官僚涉足民間宗教活動與其任內施政的關係，已有學者論述。Judith Boltz 從《夷堅志》裡的故事分析，發現在南宋，有許多的地方官僚掌握了天心道或是其他教派的驅邪法術。他們帶著這些技術到陌生的他鄉上任，有助於他

⁵² (宋)洪邁，《容齋隨筆》(上海：上海古籍出版社，1998)，四筆卷3，〈水旱祈禱〉，頁651-652。

⁵³ (宋)洪邁，《夷堅志》，冊3，支戊卷1，〈杉洋龍潭〉，頁1057-1058。

⁵⁴ 如善溪沖濟廣應靈顯孚佑王廟，從慶曆六年(1046)，蔡襄禱早於此，讀完禱文便大雨之後，歷經熙寧、紹興、紹定、淳祐年間，屢屢因禱水早有應而獲得封賜。又龍跡山廣施廟、會應廟、利澤廟、植柱廟、靈源廟、龍王廟，皆曾因禱水旱之災有應而獲得朝廷封賜。見(宋)梁克家，《淳熙三山志》，卷8，「公廡·祠廟」，頁7859-7866；卷9，「公廡·諸縣祠廟」，頁7875-7877。

⁵⁵ Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, 94-95.

們在地方上打擊淫祠、淫祀的工作，取締師巫活動；當然，他們也能夠用他們的技術，替地方上的人服務。⁵⁶韓明士(Robert Hymes)卻不這麼認為。他以為Boltz的解釋只適用於某些故事，那些地方官的確擁有道士才會的技術，但他們不見得會應用在公領域方面，打擊淫祀和師巫。⁵⁷不論從Boltz的角度，或韓明士的角度，我們都會發現那些地方官即使要採取行動，也不會單刀直入、以粗糙的手段，毀禁淫祀或師巫。他們應該了解，粗魯地壓制會造成地方人士的反彈，進而威脅到他們的施政。如何在官僚權力和民間宗教領域之間取得平衡而不傷害官僚權力，就成為官僚任期內的要事之一。⁵⁸我認為，不可能有那麼多的地方官僚擁有道教的技術。但他們擁有接受信徒要求，向上級保奏神明的加封、賜額，以及杜撰神祇故事的權力。這些權力，讓地方官僚和地方人士結合成非正式的合作關係。從以上的廟記，以及早為日本學者深入研究的申請文中，可以看到幾個相當令人注意的角色，如父老、耆老、鄉貢進士、還有一些郎官和官學學生，另外就是地方官僚，如知州、縣令、尉、丞、主簿，以及一些帶有官職卻閑賦在家的高級官員。通常，父老、耆老或進士們，與曾任官職、告老還鄉的人組成地方主要的領導階級，透過他們，代表自己本身或是地方上的平民，扮演和官衙溝通的橋梁。地方官員的任期並不長，若欲完成他們的基本工作，像是徵稅、處理訟事、維持治安等，和地方菁英階級保持合作的關係，是必不可免。尤其在保甲組織之下，和保甲組織的幹部打好關係，無疑可以加速政令的推行。許多的廟記和申請文都提到神明的賜額和加封，或是祠廟的重修，其大多數是由在當地的父老、進士等屬於平民階層頂端的人士代表發起，地方官僚只是被動地配合發起人的要求。只有在加封和賜廟額的原因和地方官僚的任務有直接關係，像是水旱災的祈禱，以及盜寇的防治、逮捕，地方官僚的態度才比較積極。不論是那一種情形，每當朝廷頒下敕牒，或是地方官員決定協助地方興修廟宇，都受

⁵⁶ Judith Boltz, "Not by the Seal of Office Alone," 254-286.

⁵⁷ Robert Hymes, *Way and by Way: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002), 189-195.

⁵⁸ Hsien-huei Liao, "Popular Religion and the Religious Beliefs of the Song Elite, 960-1276" (Ph. D. thesis, University of California, Los Angeles, 2001), 101.

到當地信徒們極度地歡迎。流風所及，儘管有人批評地方菁英和官府合作、朝廷禮官無法深入考核，已造成朝廷設置神明封爵、賜額制度的破壞，形成猥濫之姿⁵⁹，地方上進行祠祀活動也往往發生破壞社會秩序、僭越禮制，以及違反倫理道德的情事⁶⁰，卻不見地方官員向朝廷申請加封賜爵的動作有消停的跡象。單就福州一地來說，能見記載於《宋會要》和地方志裡的封賜次數，全南宋就有116次(寧宗以前共有78次，見附錄「表5」)，更遑論全國各地的賜封。

地方官員並非不知道民間祠祀的弊病。因民間祠祀的主事者，往往是向地方官員提出廟額和神明封號申請文的父老、地方豪族或官戶⁶¹，他們經常利用民眾對神明的信奉，假借神諭，以營奸利，進而和官衙當班的胥吏互通聲氣。然來自異鄉的地方長官，爲了行政上的方便和順利，不得不在這等行爲上睜一隻眼，閉一隻眼。⁶²爲了偽裝自己，讓自己在表面上看起來似乎是不知道這些弊端，他們只好讓申請文和廟記以合於朝廷想像的民間祠祀秩序

⁵⁹ 陳淳批評：「今去狄公未久，而淫祀極多，皆緣世教不明，民俗好怪。始者土居尊秩，無識者倡之，繼而群小以財豪鄉里者輔之，下焉則里中破蕩無生產者，假托此以哀斂民財，爲衣食之計。是以上而州縣，下至閭巷村落，無不各有神祠。朝廷禮官又無識，庸夫多與之計較封號，是以無來歷皆可得封號，有封號者皆可歲歲加大。若欲考論邪正，則都無理會了。」見(宋)陳淳，《北溪字義》(台北：世界書局，1959)，卷下，〈論淫祠〉，頁49。

⁶⁰ (宋)陳淳，《北溪大全集》，卷43，〈上趙寺丞論淫祀〉，12b-16b。

⁶¹ 陳淳論漳州的祠祀活動時，曾經提及這種現象：「某竊以南人好尚淫祀，而此邦之俗爲尤甚，自城邑至村墟，淫鬼之名號者至不一，而所以爲廟宇者，亦何啻數百所？逐廟各有迎神之禮，隨月送爲迎神之會。自春首便措置排辦迎神財物事例，或裝土偶名曰舍人，群呵隊從，撞入人家，迫脅題疏，多者索至十千，少者亦不下一千。或裝土偶名曰急腳，立於通衢，攔衛覓錢，擔夫販婦，拖拽攘奪，真如白晝行劫，無一空過者。或印百錢小榜，隨門抑取，嚴於官租，單丁寡婦無能逃者。陰陽人鬼不同途，鬼有何說，欲人之必迎？人有何見，知鬼之必欲迎？凡此階游手無賴，好生事之徒，假托此以括掠錢物，憑藉使用，內利其烹羔擊豕之樂，而外唱以禳災祈福之名。始必洩響秩之尊者，爲簽都勸緣之銜以率之，既又挾群宗室爲之羽翼，謂之勸首，而豪胥猾吏又相與爲之爪牙，謂之會幹。愚民無知，迷惑陷溺，畏禍懼譴，皆黽勉傾囊舍施，或解質舉貸以從之。」見(宋)陳淳，《北溪大全集》，卷43，〈上趙寺丞論淫祀〉，12b-13a。相同的言論亦見於(宋)陳淳，《北溪大全集》，卷47〈上傳寺丞論民間利病六條〉，1a-9b。

⁶² 劉子健，〈包容政治的特點〉，收入氏著，《兩宋史研究彙編》(台北：聯經出版事業公司，1997)，41-77。

呈現，既合於古典的造神標準，也依照規定的保奏程序和寫作公式，層層保奏，事成後撰成和申請文所寫之申請理由相似的廟記。這樣一來，地方官員便不會和地方菁英團體在民間宗教的利益方面產生衝突，也完成兩宋朝廷企圖以統馭民間祠祀的方式，深入民間秩序的理想主義。⁶³事實上，只要沒有發生危害統治權的意外，這麼做是一件能讓雙方得利的事。一方面，祠祀信徒及代表地方願望和要求的菁英順利地、非正式地取得了官方的認同和結盟。有了朝廷頒給他們信奉的祠祀的敕牒，只要沒有人去揭發可能發生的違法情事，在敕牒的保護傘下，他們可以進行任何形式的祠祀活動。另一方面，由於地方官僚透過參與祠祀而取得祠祀信徒和地方菁英階級的信任，透過菁英階級，他可以順利地推展他的政務而不會遇到太大的阻礙。⁶⁴由於大多數來自異鄉的地方官初到新任地時，在地方父老或胥吏的要求下，必需拜謁地方的祠祀。就這點來說，新任官員已經開始工作。除了了解地方事務之外，涉入民間祠祀活動便成了當務之急，包括該祠祀是否已列入祀典、傳說故事和靈跡等。他們最主要的訊息來源，當然就是本地的菁英和胥吏。

如此一來，便可以推測為何徐清叟一到福州任福建安撫使職，就向當地人詢問有關臨水夫人顯靈的事。在徐清叟的時代，臨水夫人的信仰應該已經傳播到建寧府，而且已經接受了至少二次的朝廷封爵，因此，徐清叟住在建寧府的時候應已經聽說，甚至曾經朝拜位於建寧府的臨水夫人廟。從〈神救產蛇〉的故事裡，可以肯定地說徐清叟一定不知道出現在他家裡的陳婦是福州著名的臨水夫人。然而，當他到福州，並和人討論起這件事，並拿著陳婦提供的線索到古田縣搜索的消息傳到福州人的耳中，必然會引起他們的共

⁶³ 日本學者須江 隆認為宋朝所設計的神祠封賜制度，背後反應出來的是宋朝利用靈驗祠祀，積極地介入地方社會，並支配之理想的統治藍圖，而另一方面，卻也反應出南宋政權的脆弱性。見須江 隆，〈祠廟の記録が語る「地域」観〉，收入宋代史研究会 編，《宋代人の認識——相互性と日常空間——》（東京：汲古書院，2001），頁29-55。

⁶⁴ 南宋的祠廟多少取代了古代里社的功能，扮演公共性的角色，像是充當長者與青年之間的教育場所，有如古代的鄉飲酒禮、實踐鄉約的媒介，並宣導官府的措施。見金井 德幸，〈南宋福建の祭祀社会と郷約〉，《立正大学東洋史論集》，1（東京，1988.03），頁21-38；（宋）方略，〈有宋興化軍祥應廟記〉，收入福建通志局 纂，《福建金石志》，卷8，頁11172-11173。

鳴。因為徐清叟題字的手帕不但印證了臨水夫人的靈驗，讓當地人以爲徐清叟也信奉臨水夫人；徐清叟自動地向朝廷申請加封賜額，以及重新廟宇，不但可以獲得當地信徒的歡迎，在申請和建廟的過程中，他必需不斷地和當地的父老、菁英階級接觸，和他們建立非正式的合作關係，有利於他在福州任內的政務施行。

小結

觀察一個民間祠祀，必需注意「人」的因素，不同的人會對同一個神祇打造出不同的樣貌。平民信徒以「靈驗」作爲評鑑神祇的標準，不論是爲了安撫作祟害人的神明，或是施恩惠給人的神祇。其本上，一般信徒不會，也不必要嘗試改變一個神明的樣貌。然而，對士大夫來說，除了「靈驗」是必要條件之外，他們需盡全力地依他們的理念和職位要求，打造神祇的面貌。

儘管士大夫需讀遍儒家經典，通過層層嚴格的考試，才能取得當官的資格，但儒家承認「鬼神」存在，卻絕不輕言「鬼神」的思想，並沒有絕對主導他們對民間祠祀的態度。或私或公，他們面對的宋代社會環境，並不允許逃避面對神祇的問題，尤其是承擔地方官員的責任，朝拜、管理、應地方要求向朝廷提出對神明的賜額或封號的申請，是他們的工作之一。他們有機會接受神祇加封的申請文，或撰寫廟記、樹立碑文的時候，卻未必照單全收地將地方信仰的樣貌，原封不動地記錄下來。他們的任務是讓針對該神的描述合於「祀典」的標準。對他們而言，無論是物怪、妖魔，或是人鬼，在申請文或廟記裡，都必需以福利人民、有益於國家社會的形象出現。配合南宋以後已經形成制度的祠祀考覈制度，申請文及廟記的撰寫呈現越來越一致的現象。申請文裡會寫上靈驗的事蹟、曾經得過賜額或封號與否，鄰近州縣的官員奉轉運司之命，則依申請文上的敘述進行查調；廟記通常是寫在申請成功，或建廟落成之後，其寫作公式是靈驗事蹟、獲得的封號和廟額，以及該神爲何能被當「神」來祭祀。換言之，在南宋，負責撰寫申請文和廟記的地方官、士紳，已經愈來愈了解如何讓地方上支持的神祇得到朝廷的封賜。

地方官員和領導階層在民間祠祀的議題上維持合作的關係，對二者均有

利。由於地方官多來自異鄉，他們對任所的環境多不了解，和地方士紳維持合作的關係，有利於任期內的施政順利。接受當地人的信仰，無疑是取得當地人信任的要件之一。地方領導階層通常主導地方信仰的活動，地方官員接受他們支持的神祇，就等同於承認他們在地方上的主導力量和利益。徐清叟帶著陳靖姑顯靈的故事到陳靖姑信仰的發源地福州上任，和當地人討論這個故事，最後以申請加封、擴建廟宇為結局，無疑是讓陳靖姑信仰扮演官方與地方之間的調和劑。