

在國家權力與民間信仰交界的邊緣 ——以明儒湛若水禁毀南京淫祠為例證

陳熙遠*

中央研究院歷史語言研究所

摘 要

本文以嘉靖年間官方禁毀南京上元縣一座劉公廟的「淫祠」為切入點，探討國家權力與民間信仰間的交織與互動。該「淫祠」其實香火已延續五百多年，然而在湛若水的大刀闊斧下終遭拆毀的命運，遺址改做收葬枯骨的漏澤園。透過湛若水的批文以及相關文獻的對勘，本文環繞三個相互關連的主題展開分析：一是地方神與地方造神。在明代律典與祀典的規範下，理論上民間新興神祇的出現或存在的空間極為有限，但與通祀全國的神祇相較起來，地方神祇顯然更能針對在地人民的特殊需求，貼近民眾的生活，提供最直接相應的福祐。當然，神祇的靈驗不易檢定，唯其代理人廟祝的角色卻至為關鍵；這座為陳氏家族累世經營的廟宇，不斷累積各種文化資源，並且長期與地方官員試圖保持密切的聯繫，成功地塑造並擴大劉洞神佑的層面。二是民間信仰與歲時節慶。廟祝陳氏即巧妙地將端陽節慶與劉洞信仰聯繫起來，使得當地的端午競渡，成為以弔祭劉洞並祛瘟防疫為主軸的賽事，可見民間祠祀之所以能深入地方，正在於其能有機地與地方生態與百姓生活交融在一起。三是士大夫的自我實踐與民眾教化：廢毀淫祠往往成為士大夫治績的指標，除了撥亂反正的教化意義外，往往也有挪用其經濟資源的考量，因此未納入祀典的民間祠祀，往往成為官方興治革弊的犧牲。本案主導禁毀的湛若水乃一代大儒，他堅信「幽明一理」，陰間的秩序自應與陽世若合符節，

*本研究撰寫過程中，曾向于志嘉教授請益明代制度史之相關課題；彙整資料方面，並獲得劉佳芳、朱華瑄、朱婷婷與涂豐恩等人的細心協助。另在史料檢索上，除了藉助本所開發之「漢籍全文資料庫」、迪志公司之電子版《四庫全書》，並受惠於同院文哲所鍾彩鈞先生主持湛若水著作全集之數位輸入計畫，謹此並致謝忱。

劉洞以一介在俗世毫無建樹的凡夫，豈能在失風溺斃後搖身一變，成為掌管人間福禍的明神。他堅持廢毀淫祠正是實現「鬼道微，人道顯」的治世理想。究其實，湛若水乃以「人道」規範「鬼道」。在個人的實踐上，湛若水透過廢毀上元縣的劉公廟，儼然追步曾經擔任該縣縣令的宋儒程顥所立下的事功典範。只不過地方百姓對福佑與寄託的基本需求，終是民間信仰滋生不絕的源頭活水。官方意欲撲滅的「淫祠」，註定火燒不盡，風吹又生。

關鍵詞：湛若水、劉公廟、程顥、漏澤園、淫祠。

序言：

有明一代理學大儒湛若水（1466-1560）在七十五歲致仕之前，繳出的最後一項政績，乃是大刀闊斧地剷除了南畿上元縣的「劉公廟」，將這座香火連綿近五百年來的「淫祠」，改建成公共掩埋屍體的義阡漏澤園。

嘉靖十八年（1539）三月初一日，上元縣知縣程燦（1489-1564）因前往該廟附近檢屍，發現燒香男婦竟不下千百餘人，不僅「混雜喧嚷」，並且還有「說詞、彈唱、教拳」的演出活動，加上「乞食、流徙之人化錢哭叫」，擠礙了整條路道，顯然長久以來該廟早已成了民眾聚集活動之公共空間。程燦訪查本廟祀神的來歷緣由，隨即申稟南京禮部。該廟廟祝陳學為應付官府查覈，將所供奉神祇劉洞的來歷具狀上告禮部。禮部經過詳查，發現陳學所舉事情俱無實跡可証：「先朝今代俱無敕封真君牒文，又無欽賜香鼓御祭告文，其稱公、稱敕封、稱感應普濟真君贈諡，皆偽捏僭稱。」於是劉公廟被定讞為「淫祠」，三月初三日上元縣官員隨即將該廟劉洞的塑像燒毀。

但就在塑像遭縣府官員焚毀後不到幾天，停泊在三汊河灣的黃馬快船在初七日發生失火的意外。廟祝陳學便乘機捏稱是因為劉洞顯靈所致，因其不滿塑像被毀，是以「降殃燒船」。從而扇惑某位江西木簾客商發心捨木，出備工食，雇令雕鑿匠重新雕刻劉洞形像，陳學並且為塑像添置了烏紗帽、革帶、皂靴、紅袍、圓領等裝扮，再度將劉洞塑像供奉於廟裡。而京城內外男婦人等聞風往來燒香祈禱賽會，更勝從前。

當時身為兵部尚書的湛若水對此事積極介入，倡議拆毀淫祠。一方面他備咨焚燒上告京都城隍之神，「以正陰教」；一方面通行該縣，速提該廟祝陳學到官究問取供，「逐條開擬劉洞及廟祝陳學應得罪名。」在嘉靖十八年十二月十四日，湛若水以欽差參贊機務南京兵部尚書的身分批示：邪鬼劉洞木像拿在程明道先生祠內前伏罪，縣令將劉洞當程明道祠前決杖一百，具申京都城隍之神，以聽發遣。至於其邪像「或焚燒毀，或即截毀，送養濟飯堂供爨鰥寡之用」。此外廟中一應非祭之鬼，盡行滅毀。邪巫陳學准擬發落逐出，「永不許似前謀復」。並將該淫祠拆毀之基地改作義阡漏澤園，「以體悉聖明澤及枯骨之仁」，言下之意，此舉乃符應當今聖君的德澤。至於廟宇的各項料物則估賣收價銀，先封寄於應天府庫內，以備修整各城義阡漏澤園四十餘處時，作為圍埂、門牌、立碑之用。

至此，劉公廟血食五百多年的香火，終於成為歷史的灰燼。

一、地方神與地方造神：劉洞信仰的形成

根據上元縣地方官員的調查，這座劉公廟的廟址是在南京磚城三山門外土城，江東門內的茅公渡河邊。（參見附圖一、附圖二）該地原本是焚屍墳坵一帶，居民往往扛抬喪柩至此「停寄屍棺」，另有土木工人在此生理。廟裡的規制頗為宏偉：內有大殿三間，塑三清大帝；二殿三間，塑觀音諸佛；中殿三間，塑三官大帝；又中殿三間，塑東嶽大帝；又

殿三間，塑晏公龍王水神；門殿三間，立神馬從人；東廊二十六間，塑十地閻王像、塑王魁跪桂英；東前廊房，塑痘兒哥哥、子孫娘娘；西廊二十六間，亦塑地獄等神。湛若水根據劉洞奉晉的位置推斷：這座高掛「劉公廟」匾額的廟宇原本並非以供奉劉洞為主。在南唐開寶八年（975），有來自江西廬陵的木簪客人劉洞，因溺死在廟前河裡，「立浮水中七日」。而當時廟祝陳氏的始祖陳成珊就藉以奉祀為神，塑造了劉洞小像，「烏紗帽、革帶胸背、織金紅紗袍、圓領穿著」，奉安在晏公龍王神位的座東。¹

官方報告指出劉洞只不過是個南唐時期經商失敗的木簪商客，因途經該地而溺水後，被陳成珊刻意渲染，形塑為神。這種說法顯然刻意貶低劉洞。檢覈相關的歷史文獻，確有一位劉洞在南唐史上佔有一席之地，並且和這位在南京被供奉為神的劉洞一樣，他既是江西廬陵人，也同樣死於南唐開寶八年。在宋代馬令編纂的《南唐書》裡，劉洞躋身「儒者」之林：他以五言詩名世，自號「五言金城」，後主李煜即位後，他還親至金陵，「獻詩百篇」。李煜方覽讀首篇〈石城懷古〉：「石城古岸頭，一望思悠悠。幾許六朝事，不禁江水流。」不禁掩卷，為之改容，不復讀其餘者。劉洞在金陵羈旅二年，不得見召重用，遂返廬陵。當時內史舍人潘佑曾多次憤切上疏，針貶時政，甚至直言批評李煜「力蔽姦邪，曲容諂偽，遂使家國悒悒，如日將暮。」開寶六年下獄後自縊而死。當時劉洞曾賦詩署於路旁，喟嘆「千里長江皆渡馬，十年養士得何人？」又有「翻憶潘郎章奏內，陰陰日暮好沾巾」。² 陸游的《南唐書》載錄潘佑這段故實，也提及「饒州處士劉洞賦詩弔之，國中人人傳誦」。³ 這位生平抑鬱不得志的詩人劉洞，與陳成珊供奉為祠祀的神主劉洞，不僅同名、同籍江西、同時往返金陵，更不幸死於同年。無論如何，廟祝陳成珊所關心的，當然不是感懷世局的詩人劉洞生前的成就，而是溺死在廟前茅公河裡的過客劉洞死後的價值。陳成珊設計假說靈驗，將之神格化，以致遠近軍民男女競赴此廟，燒香不絕。

湛若水或負責徹查該廟來歷的地方官，顯然都並未深究這劉公廟祀神的發展過程，因此誤將該廟在嘉靖年間的奉祀規模即是原本的情形，只有劉洞是後來被廟祝擅自附祀上去的。其實廟裡有許多祀神與塑像，都應該也是後來逐漸增累附益而成。例如在劉公廟的東廊有「王魁跪桂英」的塑像，用的是民間戲曲的流行故事，雖然早在宋代夏噩即撰有《王魁傳》，而官本雜劇亦有《王魁三鄉題》，⁴ 但「王魁負桂英」的故事也許要到元代才廣於民間流傳。在劇作家尚仲賢的《海神廟王魁負桂英》雜劇裡，描寫名妓敷桂英接濟不第秀才王魁，並以身相許，兩人曾盟誓於萊州海神廟。後來王魁入京中魁，因名利誘惑，竟休棄桂英，另與名宦之女崔氏成婚，桂英憤而於海神廟控訴，自縊而死，其鬼魂後與王魁於

¹ 湛若水，〈批上元縣毀劉公廟作義阡申文〉，《泉翁大全集》（嘉靖十九年嶺南朱明書院刊，萬曆二十一年修補），卷八十三，頁19-20。

² 宋·馬令，《南唐書·儒者傳下》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983〕），卷十四，頁1。

³ 宋·陸游，《南唐書》，收入《景印文淵閣四庫全書》，卷十三，頁8。

⁴ 不過這些作品今已散佚，《宋元戲文輯佚》曾自《南九宮十三調曲譜》、《南詞新譜》、《南曲九宮正始》等譜中輯存十八支佚曲。見馮元君、趙景深、錢南揚輯，《宋元戲文輯佚》（北京：人民文學出版社，1999）。

海神廟對質，負心王魁突病發而死。⁵ 劉公廟位於茅公河旁，最初恐怕便具有庇佑來往商旅船隻江湖風浪的功能，廟祝於此處安置王魁跪桂英的塑像，恐怕已是入明以後的事，而劉洞的牌位早已增祀在廟裡多時。廟祝如此安排，顯然有意呼應故事裡海神廟所扮演的仲裁角色，滿足婦女來此祈願幸福的婚姻，警戒或懲治負心的郎君。

此外，將劉洞奉晉在晏公龍王神位的座東，恐怕也是在明初的安排。晏公乃是元代江西臨江府清江鎮的晏戎仔，傳說他羽化成仙後不時顯靈於江河湖海，在明代洪武初年被詔封為「顯應平浪侯」。⁶ 清中葉著名史家趙翼（1727-1814）在《陔餘叢考》中也考證其家鄉常州城中白雲渡口晏公廟的來歷，追溯其在明初立祀的原委。⁷ 廟祝陳氏雖然將劉洞陪祀於晏公靈位旁，但顯然該廟是膜拜劉公在先，增祀晏公在後。而兩人之所以置於同殿，大抵因為兩位神靈皆職司庇佑來往船隻。只不過死於南唐的劉洞不曾獲得官方祀典的詔封，廟祝陳氏讓劉洞陪祀官方認可的晏公，意在賦予其正當性。如果劉洞的神靈早在南唐便已入主於廟中，晏公是在明代才增祀，那麼在神位的安排上，反而是晏公喧賓奪主。

顯然劉公廟是從原本奉祀元始天尊、太上道君、太上老君的「三清」和天、地、水「三官」的廟宇，慢慢增附其他神祇，發展成一座顯應各種需求的眾神殿。像「子孫娘娘」顯然是專門照應婦女生育祈嗣，在晚明馮夢龍（1574-1646）編的勸世小說《醒世恆言》裡，就描寫陝西南寧府永淳縣的寶蓮寺有一間「子孫堂」，在正中間的一座神廚內便供養著一尊子孫娘娘的女神：「珠冠瓔珞，繡袍彩帔」，手內抱著一個孩子，旁邊又站四、五個男女。⁸ 清初蒲松齡（1640-1715）以「西周生」為筆名發表的《醒世姻緣傳》裡，也有故事提及有人專門代人求神問卜，謊騙可代向子孫娘娘照應懷胎婦女「轉女為男」。⁹ 另外像「痘兒哥哥」，顧名思義，則是保佑小兒出痘平安。在清代文人小說《鏡花緣》裡，亦曾提及「世間小兒出花，皆痘疹娘娘掌管，男有痘兒哥哥，女有痘兒姊姊，全要仗他照應，方保平安。」¹⁰

⁵ 參見元·尚仲賢，《海神廟王魁負桂英》（北京：人民文學出版社，1990）。這個故事流傳頗廣，聽眾應已耳熟能詳，是以在元本《詐妮子調風月雜劇》中亦有句「俺那廝一日一個王魁負桂英」，見寧希元校點，《元刊雜劇》（蘭州：蘭州大學出版社，1988），頁62。明代王玉峰的《焚香記》傳奇裡有完整的鋪陳，但乃為王魁翻案之作。參見明·王玉峰，《焚香記》（《續修四庫全書》據上海圖書館藏明末毛氏汲古閣刻本影印〔上海：上海古籍出版社，1995〕）。

⁶ 據《繪圖三教源流搜神大全》所載：「公姓晏，名戎仔，江西臨江府清江鎮人也。濃眉虬髯，面如黑漆，平生疾惡如探湯。人少有不善，必曰：「晏公得無知乎？」其為人敬憚如此。大元初以人才應選入官，為文錦局堂長。因病歸，登舟，即奄然而逝。從人斂具一如禮。未抵家，里人先見其揚騶導於曠野之間，衣冠如故，咸重稱之。月餘，以死至，且駭且愕，語見之日，即其死之日也。啟棺視之，一無所有，蓋屍解云。父老知其為神，立廟祀之。有靈顯於江河湖海，凡遇風波洶湧，商賈叩投，即見水途安妥、舟航穩載、繩纜堅牢，風恬浪靜，所謀順遂也。皇明洪武初詔封顯應平浪侯。」見《繪圖三教源流搜神大全》，據清宣統元年（1909）葉德輝郎園刻本影印（上海：上海古籍出版社，1990），頁344。

⁷ 參見清·趙翼，《陔餘叢考》（石家莊：河北人民出版社，2003），卷三十五，「晏公廟」條，頁382。

⁸ 明·馮夢龍，《醒世恆言》（臺北：三民書局，1989），第三十九卷「汪大尹火焚寶蓮寺」。

⁹ 清·西周生〔蒲松齡〕，《醒世姻緣傳》（臺北：聯經出版社，1986）第四十二回「妖狐假惡鬼行凶，鄉約報村農援例」，頁544。

¹⁰ 清·李汝珍，《鏡花緣》（臺北：世界書局，1974），第五十五回「田氏女細談妙劑，洛家娃默禱靈籤」，頁223。

當然，在這座眾神殿中喧賓奪主的劉洞，雖然表面僻處後殿，並且是作為晏公的陪祀，但他反而成為這座廟吸引當地甚至京城軍民男女的關鍵。誠如湛若水所判斷，這座廟原本以祭祀三清、三官為主，其供奉的神祇都只是「通共常祀之神」，因此陳成珊會覺得「無以蠱惑人心」。反過來說，儘管劉洞只不過是來自江西的過客，但他剛好溺死在廟前的茅公河裡，並有「立浮水中七日」的異象。對當地百姓而言，這種地理因緣具有特殊的號召力。因為越是名不見經傳的神祇，越會眷顧當地民眾的個別需求。越不是全國通共奉祀的神祇，越能專注地庇佑地方性的特殊祈福。而廟祝陳氏更巧妙地將這位在地化的神祇與其他「通共常祀之神」聯繫起來，強調劉洞乃「總管陽世陰間生死禍福」，並且殿中所有三清、觀音、三官、東嶽閻王、痘兒哥哥和子孫娘娘等神，以及道家、釋家、尼僧家、各教門祖師，「俱收劉洞為將」，因此來往信眾應當先奉祀劉洞一神，方得將其祝禱祈願轉呈各路神佛。以致遠近的軍民男婦女子，都來廟裡「求男求女、祈福祈禱、立誓詛咒」，久而久之，該廟原本奉祀的主神，實際上已退居配享的地位，而屈居於後殿晏公神位旁的劉洞則反客為主，來往進香的信徒「只知劉公而不知有各神，亦只稱劉公廟而不知三清、三官等廟。」。

像劉公廟的碑文中所載曰：「盜亡祈禱即獲；疾疫祈禱即安；狂風祈禱即息；陶冶祈禱即美。」儘管湛若水斥之為「妄言禍福之詞」，並且在指控「邪神」劉洞的十大罪狀中指出：

風之順逆，器之成敗，天地之氣，神妙莫測，而云：「禱廟則風順，否則風逆；禱則磚瓦不苦窳，否則苦窳。」是洞以匹夫矯誣上帝，擅天地之權，議朝廷御用之物。

11

反其意推敲，顯然劉洞之所以如此廣受信徒愛戴，便是他能呼應當地特殊的生態與需求。傳聞在洪武之時，發生南京城兵馬脫走強盜、京城人民得染疫癘、官民房屋被火，以及江河客船遭到風襲等種種意外，都因為「預廟祈禱，幸得無事」。至於「陶冶祈禱即美」，指的是管理宮中燒製琉璃的太監也來劉公廟禱願，寄望劉公庇佑其管燒出「異樣極好」之琉璃。各行各業都多供奉其庇佑其生產的保護神，對負責製作宮中御用建材的工匠而言，更需要神明的庇蔭，來確保制作的品質。就如景德鎮於明仁宗洪熙元年（1425）在御窯廠內建祠奉祀佑陶師主——晉代退隱於此發展制瓷的趙慨，成化年間還特別將該廟遷徙至東門外通衢，以便鎮民向這位能「道通仙祕，法濟生靈」的師主祈祀。¹² 當然趙慨的靈佑有時或窮，萬曆年間負責窯務的太監潘相因督造御用大器，遲遲無法燒成，窯工受到百般凌虐，參與製造的童賓（1567-1599）發願「以骨做薪」，於是捨身跳入窯火，翌日開窯，果得陶冶成品。而童賓自此便被鎮民與窯工奉祀為「風火仙師」，香火鼎盛，至清不替。¹³ 同理，在留都南京的劉洞不僅庇護當地一般人民風調雨順，也福佑留都南京的官窯作

¹¹ 湛若水，〈行上元縣取問邪神劉洞廟祝陳學罪名下帖〉，頁18。

¹² 參見〔明〕詹珊，〈重建敕封萬碩師主祐陶廟碑記〉，收入〔清〕王臨元纂修，《浮梁縣志》（《稀見中國地方志匯刊》據清康熙十二年刻增修本影印〔北京：中國書店，1992〕）卷八，頁32-33。

¹³ 參見〔清〕唐英，〈火神傳〉與年希堯，〈重修風火神廟碑記〉，見程廷濟總修，《浮梁縣志·制陶部份》（北京：北京燕山出版社，1993），頁196-198。

坊，儼然成爲官窯作匠的保護神。也許是劉洞真的成爲眾神殿裡諸神的「代理」，也許是劉公廟的「代理人」廟祝陳氏深閩信徒的需求，在日積月累中巧妙地擴大了劉洞的靈佑範圍，從捕獲盜亡、醫治疾疫、平息風浪到陶冶器皿。以致生活住行，無事不包；而官民男女，有求必應。

二、在官方的非官方之間：劉公廟關係網絡的開展

過去學界對地方祠祀與民間信仰的研究，迭有重要的創獲，特別是祠神信仰與國家權力的關係，一直是學界關注的重心。¹⁴ 但也許受限於材料的性質，研究者著眼於國家祭祀體系的規範層面，以及士大夫在釐正祀典時與民間淫祠的衝突入手。至於對民間祠祀與地方生活與生態的關連，祠祀管理者所扮演的角色，並未多所著墨。這樁禁毀上元縣劉公廟的案子，幸有湛若水的批文以及相關的論著有片面但翔實的描述，對劉公廟的緣起與發展提供了不少具體的線索。使得我們得以比較深入地檢視地方信仰的形成過程中，廟祝作爲神祇的「代理人」，在推廣香火所扮演的角色與所利用的地方資源。

陳學一家世襲廟祝一職，經營頗爲用心。即自明代以降，陳家歷代廟祝一直深耕易耨，與官方保持良好的關係。明洪武年間，陳學的高祖陳友良捏稱劉公廟爲「成國公」，在廟門懸掛「劉公廟」的扁額。陳學的高曾祖陳得興在宣德八年（1433）十月又邀得高總福捨鑄銅鐘一口。曾祖陳彥俊、陳彥綱爲仿造官方的敕封，在景泰二年（1451）捏刻龍牌一座，金書「敕封感應劉公普濟真君」，爲增強可信度，更請儒生纂寫〈劉公德行感應聰明正直之神〉的碑文，並冒用「南京工部營繕郎中慈谿王用」的姓名職銜，刻石爲記。緊接著在景泰五年六月時，陳學的祖父陳遇春又請林源捨鑄鐵磬一口，景泰七年九月，又誘惑廣州府東莞縣人曾榮施捨鑄鐵鐘一口。成化六年（1470）五月初五日，陳學的父親陳芳又獲得鎮南衛梁端捨鑄鐵合面鼓一口。但時划船散瘟并燒香拜願，撞鐘、擊磬、打鼓，致招四方軍民男婦往賽不絕。正德十五（1521）年五月初五日，本廟依慣例划船散瘟，男婦爭觀，時值武宗南巡，武宗的寵臣江彬甚至率領軍馬到廟觀看划船。由於當時三官殿倒塌，陳芳便捏稱江彬捨銀一百兩，借此爲名，募化燒香往來客商軍民男婦人等銀錢修完。至嘉靖十一年（1532）間，該廟殿宇廊廡傾倒不一，修繕工程頗爲浩大，陳芳和陳學邀請宮中尙膳監的張內官做爲領袖，招雇子弟十二人，在廟中殿右邊搭蓆蓬高臺，扮演喝戲，每一位進廟看戲的觀眾收錢四文，每日約賺取三、四千文，當作修建殿廊等費用。後來雖被巡視衙門查禁革，但四方男婦仍來廟燒香賽願不絕。¹⁵（參見附表一）

正因爲有如此雄厚的地方民意支持與密切的官方關係，在縣令程燧準備拆毀劉公廟之初，廟祝陳學竟敢直纓其鋒，利用泊灣的官船失火爲名，指爲劉洞顯聖，並揚言「劉洞不合爲首，學亦不合爲從」，堅持要追隨劉洞的聖意，立即重新雕刻劉洞神像，奉祀於廟裡。

¹⁴ 關於學界過去的研究成績，可參看蔣竹山，〈宋至清代國家與祠神信仰關係研究的回顧與討論〉，《新史學》8.2（1997）：187-220。

¹⁵ 湛若水，〈批上元縣毀劉公廟作義阡申文〉，頁18-25。

其所憑藉的，除了自身的信仰之外，更是南京城內外男女信眾的支持。並且廟祝陳學一定以為該廟有在留都南京的官員信徒足以倚賴，區區一位上元縣的縣令，豈能動彈該廟的地位。就連湛若水也不得不驚訝：當陳學重新塑像，將劉洞再度供奉於廟裡時，京城內外男女反而趨之若鶩，「愈加燒香祈禱賽會」。

按理說，只要是未載於祀典的「淫祀」，縣府官員本可名正言順地逕行剷除。可見上元縣令程燦確是在束手無策的情形之下，才會由湛若水以南京兵部尚書的角色介入，等於幫程燦背書。即使是湛若水準備大刀闊斧地剷平劉公廟，改建成漏澤園時，同樣也遇到了相當大的壓力，顯然是來自留都部分官員的阻撓。當時在南京與直隸即有不少官員曲意維護，並且宣稱為該地若建為漏澤園，將會防礙陵寢，並且影響接詔送表。其實明孝陵宮寢遠在東北，劉公廟則位處西南，相去二三十里，至於詔表經由之路是在三山門，相去三里。何況該廟左右前後本來就有二百餘座舊墳，一直未見有所妨礙。但是部分官員提出這樣的指控，自然會讓北京朝廷產生疑慮。儘管湛若水對這些企圖暗自動員阻撓的官員痛斥為「惑護劉公邪鬼，薰心入骨」，¹⁶ 他也不得不大費周章地採取因應的措施，等到後來由巡視京城的監察御使楊逢春、王德純等人親自勘查無誤後，才讓改建義阡的規劃拍版定案。可見儘管劉公廟不見於官方祀典，但其與南京的官方互動的關係網絡相當密切。

三、地方祠祀與歲時節慶

除了照應到上元縣甚至南京城地方信眾的需求，劉公廟的廟祝更成功地將地方信仰融入民間節慶之中。早在陳成珊擔任廟祝之時，他便以弔祭溺水而死的劉洞靈魂為名，鼓動地方子弟打造龍舟，於五月端午之日划船競鬥，除了「吊慰劉洞」，也有「送瘟」的功能。長久以往，每逢端午，「遠近軍民男婦載酒往觀」。在正德十五年（1520）五月初五日的端陽節慶，這座劉公廟依歲時慣例「划船散瘟，男婦爭觀」，當時正值明武宗朱厚照（1491—1521）南巡，武宗的寵臣江彬甚至還率領軍隊前往該廟觀看競渡，此次官方造訪，對劉公廟的意義重大，儼然得到朝廷的認可。

「龍舟鷁首」作為古代帝王遊幸水域的專屬交通工具，乃具有特殊的政治象徵意義。按常理推想，從中央到地方，應都不致將皇帝御用的巡幸龍舟與民間端節用的競渡龍舟兩相混淆。當然，事實上仍有人為從中牟取政治利益。例如在正德三年六月，就有江西南康縣民吳登顯等三家因依循「江南舊俗」，製作龍舟以供端午競渡之用。當時擅權的西廠太監谷大用，曾分遣邏卒，四出刺探民間陰事。便故意以「擅造龍舟」的罪名，將吳登顯等三家抄籍。谷大用捕風捉影的手法，當然不在維護「龍舟」的皇室御用的專屬權利；而是藉此來樹立其在全國各地的專斷威望。果不其然，從此「四方傳聞，遠近大怖」，偏州下邑的人士一見到「華衣怒馬，作京師語音者」，便如風聲鶴唳、奔相警告，至於「冀免奇禍」的官員自然想盡辦法密賂討好。¹⁷ 約略同時，江西奉新縣民余元一等人謀侵胡東仔的

¹⁶ 湛若水，〈奏請置各城漏澤園疏〉，《泉翁大全集》，卷八十三，頁33。

¹⁷ 事見《明實錄·武宗實錄》，卷卅九，頁920-921。

田產，胡東仔除了像官府誣稱余元一嘗率三百餘人燬其房屋，謀其親屬至死之外，並控告余元一「僭造龍舟」。該案於正德四年五月終於定讞，余元一以年逾八十，免其決杖，但仍枷號一月，并家屬永戍肅州，仍沒入其家產。¹⁸ 雖然余元一不必然因「僭造龍舟」而受懲，但胡東仔顯然以為藉此足以打擊余元一。

對比上述兩件發生於正德年間的案例，江西縣民或因造龍舟而遭到抄籍，或是以僭造龍舟為名相控，南京上元的劉公廟每年在端午節時，卻可以大興龍舟，絲毫不擔心有僭越之行，甚至在正德年間都得到朝廷命官的蒞臨。更足以證明其與官方的關係盤根錯節，不易剝離。

誠如唐代詩僧文秀所言，「節分端午自誰言，萬古傳聞為屈原」。¹⁹ 端午競渡以紀念屈原的說法，在唐代已經相當普遍。對一般士大夫而言，端午龍舟競渡當然是以弔屈原為正解，湛若水本人即賦有〈懷古三嘆〉，其中一詩專詠屈原：「龍舟與角黍，天下弔屈原」。²⁰ 而從陳成珊開始，陳氏一家擔任廟祝百餘年，竟如此成功地將各種祠祀都收編在劉洞信仰的體系裡，並且極具巧思地將端午節慶、龍舟競渡的習俗與劉洞的信仰聯繫起來，一方面可以說他們從中操弄極為成功，但另一方面也可看出劉洞信仰融入當地人民的歲時生活，習以為常。當地人民以吊念劉洞為名，已經在端午節競渡了近五個世紀！

從南京上元縣在端午節競渡以弔念劉洞，可見端陽競渡與屈原故事的聯繫恐怕有地域的限制。陳成珊號召人民造船競渡，用以「吊慰劉洞，名為送瘟」，不僅將地方祠祀與民間生活進行有機的融合，更巧妙地將競渡的娛樂與祠祀的信仰結合起來。在競渡賽神之中，自娛娛神，既增添了宗教的娛樂性，同時也賦予了娛樂的宗教性。

劉公廟利用端陽競渡吊慰劉洞，並以祛瘟，並非孤例。其實地方廟宇往往利用傳統的歲時節慶，招引信眾燒香祈福，既利用節慶的特色，活絡該廟祀神的香火。在拆毀劉公廟的同時，湛若水也曾張貼告示，明令禁止婦女於元宵節到奉祀東晉抗胡名將梅賾的「梅將軍廟」裡燒香。他在告示中指出：曾獻呈《古文尚書》的「先儒」梅賾「係聰明正直之神，與劉洞邪鬼大有不同」。原來南京城的一般婦女及娼優之人往往在元宵之日，到梅將軍祠廟「遊戲燒香」，湛若水視此為「混亂」之舉，「不惟有傷風化，抑且褻瀆名儒」。因此要求地方官吏速行禁止。²¹ 與梅將軍廟的住持只是縱容婦女於上元節上廟進香相比，劉公廟的廟祝顯然更積極推動端陽龍舟的活動。

事實上婦女於上元節時進廟上香的情形歷來相當普遍，即以明清方志為例，相關記載極夥，例如甘肅省西和縣的婦女於元夕「執香燭謁寺廟」；²² 河北省任邱縣的婦女則「上天妃廟，走百病」；²³ 尤有進者，不少地方的婦女更將當地孔廟當作「走百病」的目標。

¹⁸ 《明實錄·武宗實錄》，卷五十，頁1137。此外余元一的子侄十餘人也分別獲罪。胡東仔則以「奏多不實，亦枷號一月，并家屬永戍鎮番」。

¹⁹ 唐·文秀，〈端午〉，《萬首唐人絕句》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷六十四，頁3。

²⁰ 湛若水，〈懷古三嘆〉，《甘泉先生文集》（廣州：花城出版社，1993），卷廿七，頁15。

²¹ 湛若水，〈禁婦女不得於元宵遊梅將軍廟燒香告示〉，頁28。

²² 《西和縣志》（清乾隆三十九年；1774），2：43，《中國方志叢書·華北地方·甘肅省》第331號（台北：成文出版社，1970），頁213。

²³ 《任邱縣志》（乾隆二十七年；1762），4：42，《中國方志叢書·華北地方·河北省》第521號（台

如北京良鄉縣在燈節之時，「遊文廟」成爲元宵慶典的重點活動；²⁴ 山西鄉寧縣於上元時，不僅「各廟俱張燈火」，而且「文廟學宮尤盛」；²⁵ 山東平陰縣的民眾則在「十六晚，齊赴文廟，婦女亦至，謂之走百病」。²⁶ 遊訪文廟儼然成爲「走百病」的主要內容。不僅北方如此，南方亦然，雲南楚雄的婦女們在燈節也專門前往文廟巒宮前泮池，亦號稱爲「走百病」。²⁷ 一直到晚清，《申報》都還曾報導，在湖北武昌府，江湖雜技者流每在元宵令節聚集於當地府學泮池前「演試拳棒」，而「游人環若堵牆」，熱鬧非凡，有些販商眼見機不可失，竟然「排設畫鏡，羅列唐宮秘戲，任人輸資入觀」。²⁸ 元宵節的狂歡特性無疑容許在特定的節慶時間裡徹底翻轉世俗規範所定位的場域空間，使得普通百姓以至一般婦女，不僅得以隨心所欲地「親近」、甚至堂而皇之地「侵進」禮教的、律法的禁地。²⁹

即使不像劉公廟那樣宣稱競渡的目的乃在紀念劉洞，各地方的廟宇也會利用端陽節這種群眾出遊的社交性節慶，吸引進廟上香的信眾，特別是濱臨河岸的廟宇，更往往利用端陽節慶的兩岸人潮，讓所供奉的神明出巡遊觀。有些地方的龍舟不僅載人競渡，也會載神巡遊。例如在廣東廣寧，不僅各地鄉民出門觀看競渡，各路神明更乘著龍舟周遊河上，而沿河的村市焚香迎接，謂之「迓聖」。³⁰ 類似的活動也出現在廣西北流的水鄉地區，不僅以龍舟競渡奪標爲樂，更有以神船「淨河」的節目，象徵性地用紙片竹筏搭建樓閣於篷頂，在水上巡行，「笙鼓賽神，金碧炫目，沿河士女環觀」。當地也號稱這種神船「淨河」的習俗，具有「祛災壓祟」的意義。³¹ 顯然是各路神明的代理人深闇節慶的特性，各地廟宇本就是地方民眾日常社交的場所，在歲時節慶之際，更成爲民眾聚集互動的舞台，神人同歡，共湊熱鬧。

北：成文出版社，1976），頁467。

²⁴ 《良鄉縣志》（清康熙三十九年；1700），1：9，《中國方志叢書·華北地方·河北省》第128號（台北：成文出版社，1968），頁47。

²⁵ 當地並在元宵節前數日先「聚儒童用廢碗底裁幹糊燈」；沿著當地從文筆峰到昭遠寺約一里長的距離，「就山之形勢，或擺物形，或列樓閣，或集文字，傍晚燃之，光燭城闈，可及夜半。」類似的活動似乎一直延續到民初，參見《鄉寧縣志》（1917），7：5，《中國方志叢書·華北地方·山西省》第81號（台北：成文出版社，1968），頁325。

²⁶ 《平陰縣志》（清嘉慶十三年；1808），3：2，《中國方志叢書·華北地方·山東省》第370號（台北：成文出版社，1976），頁133。

²⁷ 《楚雄縣志》（清宣統二年；1910），2：26，《中國方志叢書·雲南省》第39號（台北：成文出版社，1967），頁31。

²⁸ 《申報》光緒廿六年正月廿七日（1900年2月26日）「鄂渚嬉春」條。

²⁹ 參見陳熙遠，〈中國夜未眠——明清時期的元宵、夜禁與狂歡〉，《中央研究院歷史語言所集刊》75.2（2004），頁283-329。

³⁰ 清·黃思藻等纂，《廣寧縣志》（據1933年刊本影印，收入《中國方志叢書·華南地方·廣東省》第113號〔台北：成文出版社，1967〕），卷十二，頁7，總頁160，

³¹ 清·徐作梅等修，李士琨等纂，《北流縣志》（據清光緒六年〔1880〕刊本影印，收入《中國方志叢書·華南地方·廣西省》第198號〔台北：成文出版社，1975〕），卷九，頁1，總頁389。（對照原文是「禳災厭祟」）。

四、遊移在祀典與法典的邊緣：淫祀

在傳統儒家經典《禮記·曲禮》對「淫祀」的界定裡，並未具體指名淫祀的內容，而是從祭祀的形式加以規範：「非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。」所謂「非其所祭」，牽涉到兩個考量的因素：一者當然是受祭之神的資格，二者則是致祭之人的身分。如果受祭之神並未得到官方權威的認定，自然被視為淫祀；但是即使受祭之神納入官方祀典，仍必須考慮到致祭者的身分是否符合規定。

就劉公廟一案而論，判定劉洞信仰為「淫祀」並不困難，因為劉洞在受祭神祇的資格上，顯然就無法通過祀典的驗證。官方祀典既未收錄劉洞之名，而廟祝陳學所提出的來歷證明如歷朝的「敕封爵秩」，顯然皆屬捏造，並無實據。湛若水更曾進一步指出：「劉公廟」從未載錄於官方編定的《上元縣志》、《南畿志》，或《大明一統志》之中，更可斷定為「淫祠」無疑。³²

早在明太祖朱元璋（1328-1398）定鼎江山之初，即著手釐正國家祀典，洪武元年（1368），他命中書省下令郡縣訪求應祀神祇，舉凡「名山大川、聖帝明王、忠臣烈士」，只要「有功於國家，及惠愛在民者」，具實以聞，以便明著於祀典，令相關官員歲時致祭。

³³ 洪武三年，更頒佈〈禁淫祠制〉，特別糾正民間擅自祀天祈福之舉：

朕思天地造化，能生萬物而不言，故命人君代理之。前代不察乎此，聽民人祀天地，祈禱無所不至。普天之下民庶繁多，一日之間祈天者不知其幾，瀆禮僭分，莫大於斯。古者天子祭天地，諸侯祭山川，大夫士庶各有所宜祭，其民間合祭之神，禮部其定議頒降，違者罪之。

昊天上帝本身當然不是邪神，但唯有作為「天子」的人君才有資格致祭。而百姓若踰份祭天，便是「非其所祭而祭之」。於是中書省諸臣便根據洪武的指示議奏：

凡民庶祭先祖，歲除祀竈，鄉村春秋祈土穀之神，凡有災患，禱于祖先。若鄉屬、邑屬、郡屬之祭，則里社郡縣自舉之。其僧道建齋設醮，不許章奏上表，投拜青詞，亦不許塑畫天神地祇，及白蓮社、明尊教、白雲宗、巫覡、扶鸞、禱聖、書符、呪水諸術，並加禁止。庶幾左道不興，民無惑志。³⁴

據此，一般百姓的祭祀範圍和對象其實有非常明確的規範：除了祭禱祖先、歲祀竈神、春秋祭拜土穀之神，以及祭慰厲鬼之外，不應有任何其他逾份祭天之舉，遑論參加任何異端組織。落實到洪武三十年所頒佈的《大明律》，首先便是明文規定「致祭祀典神祇」：

凡社稷、山川、風雲雷雨等神，及聖帝明王、忠臣烈士，載在祀典，應合致祭神祇，所在有司置立牌面，開寫神號、祭祀日期，於潔淨處常川懸掛，依時致祭。至期失

³² 湛若水，〈行上元縣取問邪神劉洞廟祝陳學罪名下帖〉，頁16。

³³ 《明實錄·太祖高皇帝實錄》，卷卅五，頁632。

³⁴ 《明實錄·太祖高皇帝實錄》，卷五十三，頁1307-1308。原文亦見明泰昌元年官修之《禮部志稿》，收入《四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷八十四，頁14-15。唯《實錄》「不許章奏」一詞於《禮部志稿》中作「不許進章」。

誤祭祀者，杖一百。其不當奉祀之神而致祭者，杖八十。³⁵

嚴格而言，這項規定主要還是針對地方官員在致祭祀典神祇的責任，不論是應祀而未祀，或者不當祀而祀者。洪武末年王璉在擔任寧波知府時，盡數拆毀境內淫祠，而「三皇祠」亦赫然名列其中。早在洪武元年頒發的〈大明令〉裡，即對三皇廟祀有明白規定，在配享禮儀方面，除了「在京牛羊等物」，也表示「各府州縣祭物，官給米叁石」，可見應在官方祀典之內。³⁶ 而王璉面對質疑的聲音，他堅持：「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！」³⁷ 他的理由便是必須考慮到奉祀的神祇與致祭者身分的對應問題。

湛若水對「祠祀」的立場亦然，在嘉靖十九年四月初十日，他曾行文糾正南京禮部准許內外守備在祈禱雨澤的祝文內，加上娑婆釋迦文佛，並且在「昊天玉皇上帝」之上，又並列於雲雨風雷、境內山川、和都城隍之神之前。湛若水強調：「釋迦文佛，固非儒者所宜祝告，而昊天上帝，則惟天子乃得祀之，殊非人臣所敢僭告之瀆也已」³⁸。在湛若水的堅持之下，南京禮曹決定「去釋迦異教及昊天玉帝尊神，獨存雲雨風雷、境內山川、都城隍三神」。這份更正後的祈雨祝文似乎得到回應，不久南京竟得「霖雨滂陀」。在他回覆南京禮曹請教的謝雨儀式，湛若水除了反對用民間習俗以「牲幣」來祀神謝雨，同時也商榷：雲雨雷風是天神，而境內山川是地神。「天神惟天子祭之；山川雖在列國則諸侯得祭之。」問題是留都南京仍屬於「天子畿內」，若非奉有天子之命，恐怕也不宜隨意祭祀山川。³⁹ 當然，湛若水也語帶保留地表示，民間習俗以牲幣為禮祀神謝雨，「所祀禱未必天地之神耳，不可知也。」湛若水恐怕也知道，如果深究下去，民間祈雨謝雨儀式所祀禱的對象，恐怕正是律法所不容的天地神祇。在《大明律》中「褻瀆神明」一條，便明令嚴禁民間各種祭天活動，同時也限制婦女進廟燒香：

凡私家告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈、七燈，褻瀆神明者，杖八十。婦女有犯，罪坐家長。若僧道修齋設醮，而拜奏青詞表文，及祈禳火災者，同罪，還俗。若有官及軍民之家，縱令妻女於寺觀神廟燒香者，笞四十。罪坐夫男。無夫男者，罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人，不為禁止者，與同罪。⁴⁰

嘉靖時期擔任過刑部郎中的雷夢麟曾在《讀律瑣言》中解釋：所謂告天拜斗（北斗七星），乃是敬禮天帝之神。然而「庶民之分既微，私家之地不潔」，即使意在「敬禮」，反而變為「褻瀆」。至於僧人道士以青紙撰擬青詞，或以黃紙書寫表文，皆有「以微言而瀆天聽」

³⁵ 黃彰健編，《明代律例彙編》，卷十一，頁587。

³⁶ 參見《大明令·禮令》，（《中國珍稀法律典籍集成·乙編·第一冊》〔北京：辭學出版社，1994〕），頁29。

³⁷ 見〔清〕沈翼機等撰，《浙江通志》（據乾隆元年重修本影印，收入《中國省志彙編》〔臺北：華文書局，1967〕）引王鴻緒〈王璉傳〉，卷一百五十二，頁7-8。亦見《明史·王璉傳》，卷一百四十三，頁4061。

³⁸ 湛若水，〈行內外守備改正祈禱禮儀文移〉，《泉翁大全集》，卷八十三，頁31-32。據《南樞志》載：南京守備乃以公侯伯兼領，見《南樞志》，卷卅五，頁1。

³⁹ 湛若水，〈答南京禮曹倫彥蕃主政論謝雨儀〉，《泉翁大全集》，卷十一，頁11-12。

⁴⁰ 黃彰健編，《明代律例彙編》，卷十一，頁588。

之嫌，實為踰份之舉。此外，在縱容婦女進廟上香方面，雷夢麟認為「男女混雜，而姦淫之漸也。」⁴¹

值得推敲的是：根據這條法令，是否所有民間齋醮的活動都在禁止之列？當明孝宗弘治元年（1488），禮科給事中張九功奏請釐正祀典時，禮部便強調「凡有齋醮祀禱之類，通行罷免。不惟絕異端之姦，亦可省無益之費。」⁴²亦即在杜絕異端和節省浮費的考量下，凡是「齋醮祀禱」之類的祭祀活動，都應嚴禁罷免。同時期的倪岳（1444-1501）在〈正祀典疏〉裡也同樣建言：

凡民間拜天告斗、脩齋設醮、假降邪神、妄稱彌勒，一切禳修善事，扇惑人心者，嚴加禁約。⁴³

文中倪岳將「脩齋設醮」和「拜天告斗」等事並列，以為皆應嚴加禁約。不過後來在萬曆十三年大理寺左少卿姚思仁註解《大明律》時，卻特別解釋官方所禁革的關鍵是在「拜奏青詞表文」一句。言下之意，只要沒有任何祭告天帝的形式，則「修齋設醮」並不在禁止之列。⁴⁴姚思仁如此彈性的註解，恐怕有與現實妥協的考量。畢竟就實際施行的層面而言，官方難以將民間「修齋設醮」之舉完全禁絕。因此只要民間不明目張膽地在「修齋設醮」時有奏祭天帝之舉，官方或可不必刻意追究。不過，湛若水在嘉靖十八年剛由吏部尚書改任為兵部尚書時，即特別告示，申明嚴禁事項，其中一條便是針對南京地方子弟在為父母舉行喪葬時，「好用浮屠道士作為齋醮，以超度父母」。因此特別要求五城兵馬指揮官應「以理開諭，痛加禁革。」⁴⁵在他擬定邪神劉洞的罪狀中，湛若水也特別批判劉洞竟「以匹夫矯誣上帝，擅天地之權」。⁴⁶

在朱元璋的原始構想中，一般百姓的祭祀對象，在家族內僅限於祖先以及與家居生活關係密切的寵神，至於家族外的地方性群體祭祀，亦僅止於土穀之神。他企圖透過「里社」制度的推行：

凡各處鄉村人民，每里一百戶內立壇一所，祀五土五穀之神。專為祈禱雨暘時若、五穀豐登。每歲一戶輪當會首，常川潔淨壇場。遇春秋二社，預期率辦祭物，至日約聚祭祀，其祭用一羊一豕酒果香燭隨用祭畢，就行會飲。會中先令一人讀抑強扶弱之誓，其詞曰：「凡我同里之人，各遵守禮法，毋恃力凌弱。違者先共制之，然後經官。或貧無可贍，周急其家，三年不立，不使與會。其婚姻、喪葬有乏，隨力相助。如不從眾，及犯姦盜詐偽，一切非為之人，並不許入會」。讀誓詞畢，長幼以次就位，盡歡而退。務在恭敬神明、和睦鄉里，以厚風俗。⁴⁷

⁴¹ 明·雷夢麟撰，懷效鋒、李俊點校，《讀律瑣言》（北京：法律出版社，1999），卷十一，頁212-213。

⁴² 《禮部志稿》，卷八十四，頁19-20。

⁴³ 明·倪岳，《青谿漫稿》（收入《叢書集成·續編·集部·113》〔上海：上海書局，1994〕），卷十一，頁20。

⁴⁴ 明·姚思仁註解，《大明律附例註解》（北京：北京大學出版社，1993），頁472。

⁴⁵ 湛若水，〈初任參贊機務南京兵部尚書告示〉，頁1。

⁴⁶ 湛若水，〈行上元縣取問邪神劉洞廟祝陳學罪名下帖〉，頁18。

⁴⁷ 《禮部志稿》，卷卅，頁30。

理想上，祭祀土穀之神的「里社」既具有「恭敬神明」的祭祀功能，同樣也有「和睦鄉里」的教化作用。可是在具體的施行上，里社的春秋二祭，恐怕從來不曾滿足地方百姓各種物質與精神生活上的需求。葉春及（1532—1595）在《惠安政書》中即一針見血地指出：原來「唯皇制治，建府置縣，劃鄉分里，以奠庶民，乃立社稷，以教民祀鬼神」，而朱元璋還特地在頒發天下的「大誥」中戒諭民眾，寄望良民「居一方一隅，食土之利」，能「展誠以報社稷」。⁴⁸ 可是一旦政治的約束力鬆懈，地方社稷的祭祀，便往往流於形式。根據葉春及所見，到後來只有地方官會對縣級的社稷舉行例行的祭祀，至於鄉里中則早已「淫祠」浮汎：

今有司惟祀縣社稷，各里多廢。乃立淫宇，一里至數十區。借而名之曰「土穀之神」，家為巫史，享祀無度。⁴⁹

淫祠借用「土穀之神」的名義，目的當然是在避免官府的查緝。其實早在洪武年間陳璉（1370-1454）在廣西桂林擔任教授時，就發現當地的淫祠在宋代時「易以帝王名臣之號」，原想藉以倖免於官方的稽查，但相傳至明初而未改。⁵⁰ 歸根究底，若真按照朱元璋的理想規範，鄉里無處非淫祠。也難怪不時朝廷便有「進革淫祀」的建議，或是「釐正祀典」的奏請。例如明憲宗成化元年（1465），巡撫湖廣左僉都行御王儉上言八事，其中有一條便是「禁革淫祀」。他建議：

翰林院儒臣博採三禮及諸經傳，自天子至於庶人當祀之神，纂集成書，刊示四方。凡天下鬼神，不係禮典所載，及當代祀典者。並宜撤其廟宇，毀其像設，仍乞禁革，塑繪人匠敢有違者，並付法司論罪，則禮制明，而民志定矣。⁵¹

明孝宗弘治元年（1488），禮科給事中張九功亦奏請釐正祀典，孝宗於是明命禮部會官進行考核：究竟「何神立於何代？何神有功於國？何神澤及生民？今何神應祀與否？」俟禮部尚書周洪謨等人會議之後上奏：

凡有齋醮祀禱之類，通行罷免。不惟絕異端之姦，亦可省無益之費。仍勅中外：凡宮觀祠廟，非有功德於民者，不合祀典，俱令革去。間有累朝崇建，難於輒廢者，亦宜釐正名號，減殺禮儀，庶盡以禮事神之心。⁵²

過去累朝崇建的廟宇，因有其傳統，難於盡廢，但官方希望能有效壓抑新興宮觀祠廟的發展空間。這也就是為什麼劉公廟的廟祝一方面要以暗渡陳倉的方式，將劉洞夾雜在三清、三宮等常見的傳統神祇之中，並陪祀於官方認可的河神晏公之旁；另一方面又透過迂曲的方式，冒稱封敕、輔以碑文，以假飾其納入官方祀典的型式條件，更不時藉著邀請南京官員捨鐘、贈鼓與捐款，以建立起得到官方認可的假象。

⁴⁸ 朱元璋，《御製大誥·民不知報第三十一》，（《中國珍稀法律典籍集成·乙編·第一冊》〔北京：辭學出版社，1994〕），頁69。

⁴⁹ 葉春及，《惠安政書》（福州：福建人民出版社，1987）卷十一，頁343。

⁵⁰ 陳璉，〈桂林志辨疑三事·淫祠〉，《琴軒集》（收入《叢書集成新編》）（臺北：新文豐，1989），卷七，頁35。

⁵¹ 《明實錄·憲宗實錄》，卷14，頁307-308。

⁵² 《禮部志稿》，卷八十四，頁19-20。

清初蒲松齡（1640-1715）曾擬寫判詞套語，其中關於「致祭祀典神祇」一條的開場白是：「國有重典，為在社稷山川；祀有常規，無過風雲雷雨，外此則大賢之必祭，不然則淫祀之非經。」⁵³ 蒲松齡言簡意賅的判詞也適用於理解明代的情況：若按照祀典與法典的嚴格規定，那麼除了社稷、山川、風雲雷雨，以及名宦大賢之外，所有的宮廟祠觀，無一不是淫祀。更何況對民間百姓而言，祭天既是天子所專屬，各地山川則只有諸侯得以祭之，其餘載於祀典的「聖帝明王、忠臣烈士」，恐怕也是各地方有司負責致祭。如此一來，鄉里的社稷恐怕是民間在家族之外，唯一合法正經的祠祀。這的確也是朱元璋原初的構想。儘管民間祠祀本應安頓在祀典與法典所建構的禮教秩序之中，而《大明律·禮律》中牽涉到民間祭祀方面的條文雖只是寥寥數條，但規定得非常具體。只不過朝廷一再宣示要嚴正祀典，可見在實施層面上不時遇到瓶頸。即以婦女進廟燒香為例，男女混雜，顯然是各地廟宇習見的情況。即使法律有明文規定，地方官在執行上恐怕禁無可禁，抓不勝抓。曾以貢生教授應天府的田藝衡在《玉笑零音》中有這麼一句警語：「治世不能無淫祠；正人未嘗有淫祀」。⁵⁴ 若依照祀典與法典的尺度檢覈，恐怕是無時無處無淫祠。

湛若水宣稱「劉公廟」既不載於地方的《上元縣志》、南京地區的《南畿志》，以至全國性《大明一統志》之中，因此必為淫祠無誤。⁵⁵ 但反過來思考，以劉公廟香火鼎盛，延綿五百年之久，卻從未見載錄於官方志乘之中，除非是官方志乘的編纂者大意疏失，否則便是刻意遮掩。由此也可見，官方志乘所羅列的祠祀恐怕仍不足以確切反應民間祠祀信仰的實情。

五、幽明一理：從陽教到陰教

湛若水顯然深知，按照祀典與法典的規定剷除作為實體的劉公廟，並不困難，關鍵是在於如何拔除眾多信徒根深蒂固的信仰。因此在罪責的判處上，他乃分從陰陽兩界同時下手：一是懲處廟祝陳氏的罪愆，一是針對被奉為神明的劉洞。

程燦在上呈給湛若水的申文中，直指陳學的祖先乃「端公、太保」之流。⁵⁶ 「端公」、「太保」其實皆是南方對巫者的俗稱。陸容（1436-1494）曾指出以官名「太保」尊稱師巫，是元朝俗語相沿之舊習。⁵⁷ 不過，早在宋代俞琰（1258-1314）的《書齋夜話》，便已指出：「今之巫者言神巫其體，蓋猶古之尸，故南方俚俗稱巫為太保，又呼為師人。」可見相沿已久，⁵⁸ 唐甄（1630-1704）〈抑尊說〉提及「蜀人之祀神必馮巫，謂巫為端公，禳

⁵³ 蒲松齡，〈擬判·致祭祀典神祇〉，路大荒整理，《蒲松齡集》（上海：上海古籍出版社，1986），卷十三，頁422。

⁵⁴ 田藝衡，《玉笑零音》，《百部叢書集成》據明萬歷寶顏堂秘笈本影印〔臺北：藝文印書館，1965〕，頁6。

⁵⁵ 湛若水，〈行上元縣取問邪神劉洞廟祝陳學罪名下帖〉，頁16。

⁵⁶ 湛若水，〈批上元縣毀劉公廟作義阡申文〉，頁16。

⁵⁷ 明·陸容，《菽園雜記》，《景印文淵閣欽定四庫全書》，第1041冊，卷二，頁17。

⁵⁸ 俞琰，《書齋夜話》（據臺北故宮博物院藏《宛委別藏》本影印〔臺北：臺灣商務印書館，1981〕），

則為福，詛則為殃，惟端公之畏而不惜貨財以奉之。」⁵⁹ 陳學家族乃師巫之流，殆無疑義。不過程燦特別使用「端公、太保」的術語，顯然是有意聯繫到《大明律》中「禁止師巫邪術」的規定：

凡師巫假降邪神、書符呪水、扶鸞禱聖。自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道異端之術，或隱藏圖像、燒香集眾、夜聚曉散、佯修善事、煽惑人民。為首者，絞。為從者，各杖一百，流三千里。若軍民裝扮神像、鳴鑼擊鼓、迎神賽會者。杖一百，罪坐為首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社，不在此限。⁶⁰

是以當程燦拘提陳學到案，究問取供後即議定其「合依擬邪神妄稱，一應左道亂正之術，扇惑人民」，正是援引「禁止師巫邪術」一條的規定。不過陳學應屬從犯，因此判為「杖一百，流三千里」。並又依洪武年間所頒佈的《大誥》減等，改為「杖一百，徒三年」。原來朱元璋為鼓勵家家戶戶熟讀其頒佈的《大誥》，因此特別明令：「一切官民諸色人等，戶戶有此一本，若犯笞、杖、徒、流罪名，每減一等；無者每加一等。」⁶¹ 顯然陳學家中備有《大誥》，故得以獲得減等。根據《大明令》所載減等的原則，犯流罪三千里者，減一等，便是徒三年。⁶² 再加上陳學具有「軍籍審無力」的身分，因此「照例免杖，送南京工部做工，照徒年限滿放。」⁶³ 湛若水的批示是「准擬發落逐出」，但也同時勒令陳學「永不許似前謀復。」陳氏一族五百年的廟祝生涯，至此劃上句點。

湛若水相信：因為「幽明一理，通達無間」，因此必須同時案伏劉洞之罪。城隍神既是地方冥界陰教的主事，⁶⁴ 因此將其罪狀「備申焚燒京都城隍之神，以正陰教處決。」

茲根據湛若水所擬定「邪神」劉洞的十條罪狀，約略條列如下：

- 一、本無爵而僭受稱公
- 二、本無敕封爵秩，冒冠裳以惑人
- 三、無其功而妄享其祀，必有為怪誕妖幻之說，恐動愚人而冒取之者。
- 四、神則不溺河，溺河非神。劉洞被人誣指為神，卻「不以自白自潔。」
- 五、前時有欲議毀其廟者，神即放火焚燬馬快船一。審如是，則放火者，賊人之行也，

卷一，頁4。俞琰以為：「師人」之「師」即「尸」字之同音假借。

⁵⁹ 清·唐甄，〈抑尊說〉，《潛書》（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁67。

⁶⁰ 黃彰健編，《明代律例彙編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979），卷十一，頁589。

⁶¹ 朱元璋，《御製大誥·頒行大誥第七十四》（收入《中國珍稀法律典籍集成·洪武法律典籍》〔北京：辭書出版社，1994〕），頁93。關於明代大誥，可參見楊一凡，《明大誥研究》（南京：江蘇人民出版社，1988）。

⁶² 《大明令》：「凡減罪之法，二死、三流，各同一減。」（收入《中國珍稀法律典籍集成·洪武法律典籍》〔北京：辭書出版社，1994〕），頁41。

⁶³ 湛若水，〈批上元縣毀劉公廟作義阡申文〉，頁23-24。

⁶⁴ 關於明代城隍信仰的制度發展，包括洪武二年定制與三年改制的意義，以及其與江南經濟的發展關係，可參見濱島敦俊一系列的研究：〈明初城隍考〉，《東洋史論叢·榎博士頌壽紀念》（東京：汲古書院，1988），頁347-368；〈明清江南城隍考〉，《中國都市の歴史的研究》（東京：刀水書房，1988），頁218-231；〈明清江南城隍考·補考〉，收入唐代史研究會編，《中國の都市と農村》（東京：汲古書院，1992），頁499-527。

賊人非神也明矣，況以匹夫奮其私怨而焚燬天子之運船。

- 六、聰明正直者謂之神，犯此五不諱而不自知，聰明安在？邪媚取食，自六朝至今，久假而不歸，正直安在？不聰明、不正直而冒神之名以臨愚人。
- 七、邪淫橫行，壞人心術，軍民不安，鰥寡蔽蓋。
- 八、劉洞縱容一城土工與人父子兄弟夫婦，及焚親屍於傍，傷天地大和之氣，以致水旱災疫，人無安生。
- 九、劉洞因容焚屍，念經罷，則非禮宴飲，男女混雜，以害常道。
- 十、風之順逆，器之成敗，天地之氣，神妙莫測，而云：「禱廟則風順，否則風逆，禱則磚瓦不苦窳，否則苦窳。」是洞以匹夫矯誣上帝，擅天地之權，議朝廷御用之物。⁶⁵

細繹湛若水所揭發劉洞的這十大罪狀，究其實，真正溺死於茅公河的劉洞何罪之有，所有的罪狀，無一不是出自其代理人廟祝陳氏。湛若水如此苦心孤詣地歸罪劉洞，當然不僅意在向掌管陰界的都城隍神解釋其毀廢的原委，更意在為在陽世間的芸芸信眾解除魔咒。

從湛若水所拼湊劉洞的罪狀中，適可以看出湛若水堅持用世俗的理路，來規範陰間的秩序。換言之，彼世的神明在此人世間所扮演的角色，理應符合世俗的規範與價值。對湛若水而言，「天理」乃通用於陽世之「人」與陰間之「神」。因此他質疑「神則不溺河，溺河非神」；劉洞若真具有神通，生前怎會溺水而死？同理，若劉洞在生前都無法自救於風浪之中，又如何能在死後顯靈為他人平息風浪？他還特別舉其門生尹唐也因溺江而死，並且屍身同樣不曾僵硬，但絕無因此便可奉為神祇。

這正是他所堅持的信念：「幽明一理，無間存沒；隨處體認，天理一味。」⁶⁶ 誠如他的立學宗旨「隨處體認天理」所揭示，「天理」既隨處體現，便不會因陰陽幽明而有所區隔甚至顛反。對湛若水而言，人在陽世的道德事業，已然決定了他在幽冥的角色與作用。換言之，任何神明對塵俗的影響力，應當在其羽化前便已「蓋棺論定」。因此以劉洞這樣一位「在生之日，並無功德可紀，又無忠義感人」的凡夫俗子，生平對百姓既毫無建樹可言，又豈能在死後福禍蒼生？

當他就任南京兵部尚書，蒞任三日，不僅拜謁文廟，更以九香誓於留都的城隍神，「冀以默啓佑臣之不逮，臣若知而不行，及有私顧者，明神必察殛之。」⁶⁷ 湛若水曾經表示當年與他同舉進士的三百人當中，僅有一二人得以「不朽」，其中一位宋以方在生前曾夜泊於鄱陽湖，夢見一官員手持檄文告知：「帝命汝靖州作城隍。」靖州即江西瑞州古名，二十年後他果然在江西瑞州知府任上，因宸濠之亂，投鄱陽湖殉節。⁶⁸ 湛若水顯然相信忠臣死後成神庇佑當地。

值得玩味的是，在湛若水的指示下，劉洞的塑像被剝去衣冠，放置在程明道祠堂的臺

⁶⁵ 湛若水，〈行上元縣取問邪神劉洞廟祝陳學罪名下帖〉，頁17-18。

⁶⁶ 湛若水，〈奠吳藤川文〉，《甘泉先生續編大全》，卷十五，頁8。

⁶⁷ 湛若水，〈請復快船月糧以除幫甲困苦疏〉，《泉翁大全集·參贊事略》，卷八十二，頁26。另見湛若水，〈初任參贊機務南京兵部尚書告示〉，《泉翁大全集》，卷八十二，頁1-21。

⁶⁸ 湛若水，〈嘉忠詩序〉，《泉翁大全集》卷二十，頁16-18。

下「伏罪」，並將劉洞「當祠前決杖一百」，然後再將該塑像「或焚燒毀，或即截毀，送養濟飯堂供爨鰥寡之用。」⁶⁹ 湛若水之所以會選擇程明道祠堂，主要是因為宋儒程顥（1032-1085）正好擔任過上元的縣令，他盛稱：

宋大儒明道程先生為上元簿，其時邪說胥興，人心迷惑，明道憂之，人有告茅山出小龍者，則命取，脯而食之；有告某寺佛頭放光者，人爭往觀，則曰：「吾職事不能往。」令取佛頭就而觀之，自此無光。⁷⁰

原來程顥擔任上元縣知縣時，茅山有龍池，其龍如蜴蜥而五色。人奉之為神物，程顥則「捕而脯之，使人不惑」。⁷¹ 不過，湛若水將脯龍和佛首兩事，都視為程顥任職上元縣時的治績，與歷史稍有出入。根據程頤所寫的行狀，其實佛首放光一案，是程顥在調任上元縣之前，任職於京兆府鄠縣主簿時所為。原來在南山僧舍有石佛，傳說其首放光，遠近男女因而來訪聚觀，晝夜雜處。為政者畏其神威，莫敢禁止。程顥蒞任後便向寺僧表示：因有職事在身，不能親往，要求「取其首就觀之」，從此佛首便不復發光。⁷²

儘管湛若水對程顥的治績記憶與實情有間，但也正反應出他在主觀認定上，將程顥在上元縣的治績定位在闢邪除惑之上。是以當他在訪遊茅山華陽洞的途中，還特別探視程顥當年脯龍的遺址，並賦詩為紀：

七里橋南一水通，不知遵曲入無窮。野花兩岸無人采，我艇中流兩岸中。

明道先生此脯龍，佛頭光放一齊空。我來剪棘披雲上，要探驪龍第一宮。⁷³

早在嘉靖八年，經過前後督學的倡議下，舊有的程明道先生祠重新規劃擴建，除前門牌樓，次有儀門，內有祠堂三間，以及左右營室之外，並有講堂五間，以及四十間供學子處居之用的廊室。湛若水在為該書院泐石為記的文章中特別肯定：「孟氏沒，聖人不作而佛老之說興；程伯子者出，闢佛老而大道明。」並指出：

上元縣為先生簿治過化之地，善政善教之所遺，精神心術之所寓，而精靈鍾焉。不可無書院祠宇以妥先生之靈，而繫後學之思。⁷⁴

除了推掖程顥所言其於「天理」，乃「自家體認」而得，乃自孟子沒後，「闢佛老而大道明」。以「隨處體認天理」為論學修道宗旨的湛若水，其實正是脫胎於程顥的觀點。在寫給老師陳獻章（1428-1500）的啓文中，湛若水也坦言：他初拜門下，親領師訓，可是歸而求之，卻「久未有著落處」。直到一天忽然若有開悟，體會程顥所言：「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體認出來。」⁷⁵

不僅是內聖之學，湛若水對程顥的「王佐」之才也深感欽服。認為程顥「真有王道手

⁶⁹ 湛若水，〈批上元縣毀劉公廟作義阡申文〉，《泉翁大全集》，卷八十三，頁19-20。

⁷⁰ 湛若水，〈行上元縣取問邪神劉洞廟祝陳學罪名下帖〉，頁15。

⁷¹ 參見程頤，〈明道先生行狀〉，《二程集》（臺北：漢京文化，1983），頁632。

⁷² 參見程頤，〈明道先生行狀〉，頁632。

⁷³ 湛若水，〈遊茅山途中〉，《甘泉先生文集》，卷二十六，頁29。詩注並云：「大茅峰頂上有龍池，至今有如小龍出其間。」

⁷⁴ 〈南京上元縣程明道先生書院記〉，《泉翁大全集》，卷廿七，頁22。

⁷⁵ 湛若水，〈上白沙先生啟略〉，《泉翁大全集》，卷八，頁1。程顥之語原錄自《上蔡語錄》，見《二程集·河南程氏外書》，頁424。

段，觀其風動處便不同」，並舉程顥的「治天下以正風俗、得賢才為本」一疏，深具「王道規模」。⁷⁶ 對湛若水而言，內聖外王原本體用無間：「聖學之無二，而文武一道」。這點也正是他肯定王守仁（陽明；1472-1528）王道事業與聖學成就相輔相成的「精一之學」。當他與王陽明于嘉靖五年初會于京師，兩人一見如故，「相與定交講學」，儘管他與王陽明兩人間對彼此的立論宗旨固然多有所商榷，⁷⁷ 但在他晚年為陽明所寫的墓誌銘裡，特別於異中求同，強調兩人皆是「一宗程氏仁者渾然與天地萬物同體之指。」⁷⁸ 他推掖王陽明能融「文武之道」為一。⁷⁹ 而當他受到朝廷欽命，轉任南京兵部尚書時，他也自信「軍旅之事，雖所未學，然文武一道，則存乎此心」。⁸⁰ 在他獲得朝廷的致仕命令，在告老還鄉的路上，湛若水還特別撰寫〈只此心〉一文，文中提及程顥在上元縣的任上曾書寫「只此心」三字置於書案作為座右銘，並以此三字向湛若水請教。湛若水嘉許程顥在任內所為，正無一不是發自此心，其中包括了「祛劉洞之惑」。而他自己在擔任兵部尚書時，「濟貧困，禁焚禍，置義塚，毀淫祠，正人心，息邪說，美農桑，立社學，植人生」，也無非此心發用所致。接著他再度提及「程明道之簿上元也，脯茅山之龍，折佛首之光，以息邪說，以正人心風俗，亦此心也。」更上溯到「孔之汲汲、孟之皇皇，陳仁義、明王道」，甚至聖王如堯舜文武，皆是此心使然。湛若水意有所指地總結說：

故程尹之心，即泉翁之心；泉翁之心，即明道之心；明道之心，即孔孟之心；孔孟之心，即周公、君陳、畢公之心；周公、君陳、畢公之心，即成、湯、文、武之心；成、湯、文、武之心，即堯、舜、大禹之心；更無別心，更無別氣，更無別天地，故曰：只此心也。⁸¹

儼然將程顥與自己，都納入從堯舜以降孔孟道統的系譜裡。

湛若水在聖學的建構上與王道的治業上，都奉程顥為圭臬。因此他在有意無意之間，總會將自己毀劉公邪神之舉，與程顥當年治理上元縣時打擊異端的功業相提並比。他當然無意追究：既然劉洞早在南唐末年開始便開始血食香火，何以宋代的程顥擔任上元縣時竟毫未察覺其為邪神淫祀？「隨處體認天理」的湛若水之所以不遺餘力地根除這座五百年歷史的劉公廟，恐怕是想藉由摧毀這座他所認定的「淫祠」，從而繼踵程明道曾經在上元縣的功業，具有重要的象徵意義。湛若水不僅在內聖的義理上承續程顥的立場，在外王的事

⁷⁶ 《湛子約言》卷五，頁96。此處「治天下以正風俗得賢才為本一疏」，其實指的應是程顥〈請修學校尊師儒取士劄子〉，見《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），卷一，頁448-449。

⁷⁷ 例如湛若水即曾論及：「吾與陽明之說不合者，有其故矣。蓋陽明與吾看心不同，吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故無內外。陽明之所謂心者，指腔子裏而為言者也，故以吾之說為外。」見湛若水，〈答楊少默〉，《泉翁大全集》卷九，頁7-8。

⁷⁸ 湛若水，〈明故總制兩廣江西湖廣等處地方提督軍務奉天翊衛推誠宣力守正文臣特進光祿大夫柱國少保新建伯南京兵部尚書兼都察院左都御史陽明先生王公墓誌銘〉，《甘泉先生續編大全》，卷11，頁26-32。湛若水特別疏通兩人宗旨的表面歧異：「故陽明公初主『格物』之說，後主『良知』之說；甘泉子一主『隨處體認天理』之說，然皆聖賢宗旨也。而人或捨其精義，各滯執於彼此言語，蓋失之矣。故甘泉子嘗為之語曰：『良知必用天理，天理莫非良知。』以言其交用同也。」

⁷⁹ 湛若水，〈平寇錄序〉，《泉翁大全集》卷十六，頁5-7。

⁸⁰ 湛若水，〈初任參贊機務南京兵部尚書告示〉，《泉翁大全集》，卷八十二，頁1。

⁸¹ 湛若水，〈歸去紀行錄〉，《泉翁大全集》，卷八十五，頁4-5。

功上更亦步亦趨地追攀程顥的腳步。也因此，劉公廟終免不了成爲湛若水繼志述業、紹緒程顥德澤的犧牲。

這座劉公廟終被拆毀，遺址改做義阡漏澤園，以收枯骨。儼然成了程燦與湛若水爲政生涯的重要成就。在萬曆年間編定的《上元縣志》裡，提及程燦的善政「爲諸邑最」，「毀淫祠，爲社學」則是治績的具體內容。⁸² 在清初查繼佐（1601-1676）撰寫明代人物傳記的《罪惟錄》裡，也推掖程燦「入官四十年，初終一德」，除立祠表彰節婦、孝子與忠烈外，更「葬野死者」——指得應該就是他將劉公廟改建爲漏澤園的貢獻。⁸³

衡諸有明一代，程燦與湛若水毀廢劉公淫祠之舉，並非少見的一二孤例。相反地，他們所爲其實是士人普遍的集體迷思：視毀淫祠爲地方官員承宣流化的一項政績指標。若要彙整明代地方官員毀淫祠的所有紀錄，畢竟卷秩浩繁，勢有所不能。但若初步以實錄、正史、方志、四庫全書，以及古今圖書集成等書加以排比（參見附表二），至少可以看出一些端倪：首先，明代地方官一直持續進行拆毀淫祠的工作。在拆毀的同時，往往利用該地遺址改建爲社學、正祠，或利用其建材修葺文廟、書院等有益風教的建築。誠如湛若水標榜其撤毀劉公廟的祠宇，改建爲義阡，一則「以息妖邪」，一則「以澤枯骨」，實爲「一舉而二善具」的兩全之計。⁸⁴ 當然其間究竟是爲了撤毀淫祠，才因勢利導地改建正祠或社學，還是爲了祀忠節或修葺文廟亟需建材，才尋地方淫祠下手，孰先孰後，孰因孰果，恐怕既不易判定，也難一概而論。可以確定的是：儘管毀壞淫祠的數量從單一、數十、過百，甚至上千不等，然而淫祠廢得越多，越讓人狐疑：民間淫祠是否終究火燒不盡，風吹又生。似乎隨時總有層出不窮的各路神明向民間顯靈召喚，又或許民間總會在各種需求的驅使下嘗試召喚各種可能的庇佑。

結語：注定在交界的邊緣

過去關於廢毀淫祠的研究，多集中在官方政策與士大夫的處置上，對淫祠本身具體的形成以及其與當地居民生態的關係，則付之闕如。明嘉靖年間湛若水所主導的毀棄上元縣劉公廟一案，由於處理該案的相關文獻保留在湛若水的文集之中，使我們得以藉此來檢視沒有官方祀典保障的廟宇，如何在累世經營之下，成爲地方民眾信仰活動的重心，並融入歲時節慶的生活韻律，更藉由與官方的密切往來，維繫其香火鼎盛。同時在部分官方的認可與支持下，遊走於法律的邊緣。要不是擔任留都兵部尚書的湛若水，以及負責執行的上元縣令程燦兩人密切配合一意剷除，劉公廟的香火仍會相沿不替。

地方神祇往往滋生自民間滿足生活需求的期待中。與其說特定地方神祇降聖回應了民

⁸² 明·程三省修、李登纂，《萬曆上元縣志》（明萬曆二十一年〔1593〕刊本），卷七，頁12。

⁸³ 查繼佐，《罪惟錄》（《四部叢刊》據上海涵芬樓影印吳興劉氏嘉業堂藏手稿本重印〔臺北：臺灣商務印書館，1981〕），卷十一下，無頁碼。

⁸⁴ 湛若水，〈奏請置各城漏澤園疏〉，《泉翁大全集》，卷八十三，頁34。

間的祝禱，毋寧說民間的需求創造了相應神祇顯靈的條件。對民間而言，祠祀靈驗與否，並不一定是客觀的事實，而往往是一種主觀的感受。廟祝陳氏一家累世經營該廟，一方面深入地方的需求，擴大劉洞靈佑的範圍；一方面廣結地方與官方的善緣。終得士庶兼容並蓄，男女雜收不分。理想上，明代官方的祀典與法典，是將民間祠祀納入禮教與法律的規範；但實際上是壓縮民間信仰發展的空間。其實民間信仰又何嘗不希望獲得祀典的認可與律法的保障。也因此劉公廟的歷任廟祝才會汲汲營營地努力建立各種與官方可能的聯繫。可是明代祀典僵化的規定，讓大部分的民間信仰獲得官方認證的機會幾乎微乎其微。而不少以除魔衛道為己任的士大夫，則競以廢除淫祠淫祀為治理地方的政績指標。

對官方的理想而言，民間祠祀理應完全納入國家權力的掌控之中，換言之，國家權力與民間信仰只有完全的疊合，沒有衝突的交界。然而地方百姓對各種物質與精神層面的需求，顯然無法在國家祀典所規範的侷促空間裡充分得到回應與滿足，往往轉向在祀典之外的神祇找到寄託希望的歸宿。於是游移於國家權力的邊緣成為大多數民間信仰的宿命。曾經，就有一位溺死的冤魂在這交界的邊緣裡，撫慰來往祈福的信眾，照應各種需求，長達五百年之久。

附表一：劉洞廟興毀相關人事繫年

時間	事由
南唐開寶八年（975）	劉洞溺斃原三清廟前河裡，廟祝陳成珊奉為神。
明洪武年間	陳友良（陳學高祖）奉劉洞為「成國公」，書「劉公廟」三字扁額於廟門。
宣德八年十月(1434)	陳得興（陳學高曾祖）邀得高總福捨鑄銅鐘一口
景泰二年(1451)	陳彥俊、陳彥綱（陳學曾祖輩）刻龍牌一座，金書「敕封感應劉公普濟真君」，並請儒生撰「劉公德行感應聰明正直」之神碑文。
景泰五年六月	陳遇春（陳學祖）請林源捨鑄鐵磬一口
景泰七年九月	陳遇春邀得廣州府東莞縣人曾榮施捨鐵鐘一口
成化六年五月初五日(1470)	陳芳（陳學父）誘惑鎮南衛梁端捨鑄鐵合面鼓一口
正德十五年五月初五(1521)	陳芳捏江彬捨銀一百兩，募化燒香往來客商軍民男婦等銀錢修院。
嘉靖十一年(1532)	陳芳招弟子扮演喝戲，籌錢修廟。
嘉靖十二年七月	湛若水由北京禮部左侍郎調陞南京禮部尚書
嘉靖十五年六	湛若水改任吏部尚書
嘉靖十六年	程燦就任上元縣縣令
嘉靖十八年三月初一	上元知縣程燦訪查劉公廟祀神來歷緣由，申稟南京禮部。
嘉靖十八年三初三日	燒毀劉洞塑身
嘉靖十八年三月初七	停泊在三汶河灣的黃馬快船在初七日發生失火的意外。廟祝陳學便乘機捏稱劉洞顯靈。
嘉靖十八年三月	陳學邀得某江西客人捨木，出備工食，雇匠熊高，以木雕劉洞形像，重立廟內。
嘉靖十八年六月	湛若水由南京吏部尚書改任兵部尚書
嘉靖十八年十二月十四日	南京兵部議拆淫祠，將劉洞像置程明道祠內臺下決杖後銷毀，廟地改為義阡。
嘉靖十九年	拆毀劉公廟基地，改建為南京漏澤園西城一等號
嘉靖十九年六月廿五日	湛若水申請致仕獲准。