

明 清



时期的真武信仰与武当山朝山进香

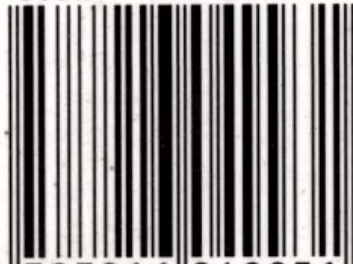
湖北长江出版集团
湖北人民出版社

选题策划：陈令军
责任编辑：黄晓燕
封面设计：董 昀

明清时期的真武信仰与 武当山朝山进香

MINGQINGSHIQIDEZHENWUXINYANGYU
WUDANGSHANCHAOZHANJINXIANG

ISBN 7-216-04993-4



9 787216 049931 >

定价：38.00元



明 清

时期的真武信仰与
武当山朝山进香

梅利

湖北长江出版集团
湖北人民出版社

新华书店
PDG

鄂新登字 01 号

图书在版编目(CIP)数据

明清时期的真武信仰与武当山朝山进香/梅莉著.
武汉:湖北人民出版社,2006.1

ISBN 7 - 216 - 04993 - 4

I. 明…

II. 梅…

III. ①道教—宗教文化—明清时代

②武当山—道教—宗教文化—研究—明清时代

IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 153923 号

明清时期的真武信仰与武当山朝山进香

梅 莉 著

出版发行: 湖北长江出版集团
湖北人民出版社

地址:武汉市雄楚大街 268 号
邮编:430070

印刷:武汉市爱民综合加工厂
开本:880 毫米 × 1230 毫米 1/32
字数:198 千字

经销:湖北省新华书店
印张:8
插页:1

版次:2006 年 1 月第 1 版
书号:ISBN 7 - 216 - 04993 - 4

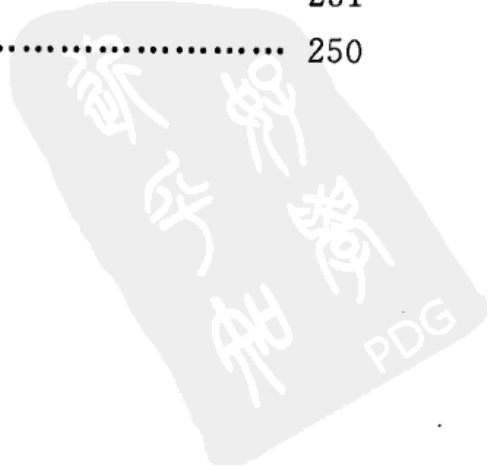
印次:2006 年 1 月第 1 次印刷
定价:38.00 元

本社网址:<http://www.hbpp.com.cn>

目 录

绪 言	1
第一章 明清时期的真武信仰	24
第一节 明清皇室与真武崇信	25
一、明皇室与真武帝	25
二、清皇室与真武帝	36
第二节 社会各阶层与真武崇信	41
一、军人与真武	41
二、官吏、士大夫与真武崇信	46
三、庶民对真武的崇信	51
四、真武的职能与大众崇信	55
第三节 晚清以来真武信仰的流变	65
一、真武与义和团	66
二、红枪会与真武	74
三、作为行业神崇拜的真武	77
第二章 明清真武信仰的地理分析	80
第一节 明清时期真武庙的分布	81
一、真武庙概说	81
二、真武庙的地理分布	84
第二节 明清时期的真武诞节及其地理分布	108
一、三月三与真武诞节	108

二、真武诞节的地理分布	112
三、明清时期真武诞节的特点	131
第三节 “武当”、“真武”地名与真武信仰的地区中心 ...	133
一、与“武当”、“真武”有关的地名	134
二、真武信仰的地方中心：以湖北、河南为例	145
三、真武信仰地理分布原因略析	155
第三章 武当山朝香民俗研究	160
第一节 武当山的兴衰	160
一、明以前的概况	160
二、明清时期的变化	165
第二节 明清时期武当山朝香习俗	173
一、朝香概观	173
二、武当山的朝香习俗	183
三、武当山香客的地理分布	187
四、从明清主要朝山进香地看武当山的地位	199
第三节 武当山进香的影响	206
一、武当山香税的征收与管理	206
二、武当山进香与均州城镇的发展	213
三、武当山进香与区域文化发展	220
结 语	226
参考文献	231
后 记	250



绪 言

一

真武,古称玄武,道教尊奉的大神之一,道教经典多称之为北极真武玄天上帝,民间俗称为真武大帝、玄天大帝、玄天上帝、北帝、黑帝、玄帝、报恩祖师、披发祖师、祖师(始)爷、上帝公、荡魔天尊等。中国古代真武(玄武)信仰的起源相当早,曾经历了由原始的星辰崇拜与动物崇拜到道教神将崇拜的复杂过程。早在先秦时期,玄武就已闻名于世,东汉墓室壁画中有“四灵”图像,玄武即其中之一。六朝时期,玄武作为四灵之一被纳入道教神系,作为北方的守护神。官方资料显示,宋太祖(960—975)首次将其提高到国家神的地位,并因避宋先祖赵玄朗的讳,改玄武为真武。明代,尤其是明成祖继位后,大力推崇真武帝,在湖北武当山大兴宫观,上行下效,真武信仰遍及全国,下至清代,流风余绪犹在,影响及于今日。作为真武修身飞升地的武当山,其历史几乎与玄武一样悠久,明清时期成为真武信仰的全国中心,吸引了来自全国各地的朝山香客。研究明清时期真武信仰与武当山朝山进香,对于理解中国古代国家政治与民间信仰之间的关系、中国民间信仰的地区格局、区域异同及地理背景,无疑是有帮助的。

本文虽以真武信仰的地理分布及地域背景的考察为主,但也涉及真武信仰的内涵及其流变,因之其意义主要体现在以下三个

方面:

1. 历史社会文化地理层面

葛剑雄先生在回顾 20 世纪中国历史地理研究时,将历史时期宗教信仰习俗的地理分布及其地理背景的考察,归属于历史社会文化地理的研究范畴。他说:“这个领域是新兴的热点,虽然起步较晚,成果也不算多,但来势很猛,呈现出强劲的发展势头。”^①在西方,宗教地理学的发展经历了约二百年的历史,被认为是“地理学研究中最困难的一部分”,至今还没有一个公认的理论框架。20 世纪以来,宗教地理学一方面运用普通地理学的方法来描绘世界各主要宗教的地域分布图景,展示各地区各种宗教信徒的分布密度和在城乡人口中的比重;另一方面也从历史地理的角度,对宗教在不同历史时期的地域分布与变化、自然景观与人文景观所包含的宗教意义、地貌特色在宗教中的反映和折射、宗教传播的地域走向和宗教群体的迁移、宗教崇拜的地理特色以及世界各地的宗教圣地、各阶层人士的朝觐活动等论题,进行广泛关注和研究^②。近年来,宗教地理学研究在我国也逐渐得以开展,并形成有别于西方的研究特色。具体到真武信仰,不同的历史时期,人们对于真武信奉的内容不尽相同,因而表现出来的行为也有差异。借鉴学者对

① 葛剑雄、华林甫:《二十世纪的中国历史地理研究》,《历史研究》2002 年第 3 期。

② 卓新平:《宗教理解》,社会科学文献出版社 1999 年版,第 231 页;罗竹凤主编:《人·社会·宗教》,上海社会科学出版社 1995 年版,第 530—542 页。

宗教文化区的研究成果^①,我们将从信仰行为导致的结果着手,对明清时期真武庙、三月三日真武诞节以及与真武有关的地名的地理分布等分别进行探讨,以显示真武信仰空间分布的状况,探讨其中的原因,希望有助于认识我国民间宗教的地区分布特点、宗教信仰分布与地区政治、经济、文化、人口移动之间的关系;并以武当山为例,重点解析武当山进香民俗的历史沿革、信众的来源及地域构成,武当山进香习俗对当地及周边地区的社会经济文化的影响,以期对历史社会文化地理的研究有所助益。

2. 宗教史层面

神祇崇拜是一切宗教的核心,要正确认识中国的宗教,首先要正确认识中国古代的诸神祇。真武在神灵系统中属于道教神,对真武信仰的历史考察,亦将有助于道教历史的研究。道教是中国土生土长的宗教,对中国的历史文化有深远的影响,但国内对道教文化的研究,在20世纪80年代以前的很长一段时间内并未引起足够的重视^②。80年代以后,道教研究主要集中在道教史、道教哲学和文学艺术方面,民间道教信仰则未见有深入的探讨^③,道教神仙除了三清、玉皇、西王母、八仙等研究较多外,其他神祇的研究

① 参看张伟然:《湖南历史文化地理研究》,复旦大学出版社1995年版,第80—115页;周振鹤著:《中国历史文化区域研究》,复旦大学出版社1997年版,第51—107页;蓝勇:《西南历史文化地理》,西南师范大学出版社1997年版,第175—218页。

② 参看卿希泰:《20年来道教文化研究的回顾与展望——兼论多卷本〈中国道教史〉的学术价值和社会影响》,《思想理论教育导刊》1998年第2期;葛兆光:《关于道教研究的历史和方法》,《中国典籍与文化》2003年第1期。

③ 袁琳蓉:《道教文献资源的调查与分析(1980—1996年)》,《西南民族学院学报》1998年第1期。

相对较为薄弱,亟待加强^①。在道教神仙谱系中,真武开始只是一个护法神,五代以前也只是道教四御之一的中天北极紫微大帝手下的神将,官府与民间的祭祀都不太兴盛。宋明时期,独特的政治形势,赋予真武时来运转的契机,使其地位不断攀升,并在明代一跃而成为皇室的“护国家神”。我们选取道教中的真武信仰作为个案,透视明清时期真武信仰的兴衰与流变,真武信仰的地理分布,或可弥补以前研究的不足,丰富道教史的研究内容。

3. 民俗学层面

明清时期真武信仰的一个显著特点,是国家政权的大力提倡,明清时期两京真武庙、佛山祖庙等列入国家祀典,有关的祭祀时间、规格、仪礼、祭文都由国家统一颁布,这在《明会典》、《大清会典》中都有明确规定;明及清初各地真武庙的兴建和修复,大多由地方官员出面主持或倡议,这无疑增加了真武信仰的官方性质。但在另一方面,各地真武庙属民祀范围,真武信仰的主体仍是广大的社会基层民众,他们信仰虔诚,人数众多。如果把官方提倡的正统文化看作“大传统”,而将民间俗信看作“小传统”的话,明清时期的真武信仰或许正介于二者之间,为“大传统”与“小传统”之间的互动提供了某种桥梁和纽带。李亦园先生曾言及:“在追寻亚洲现代性的‘精神’时,另一重要的研究领域是民俗宗教……包括儒家和大乘佛教的所谓‘大传统’,无论如何是深深地根植于较不精致的民间宇宙观层面里(包括认知与情绪的层面)”^②。研究明清时期的真武信仰,或可为“大传统”与“小传统”之间的互动,为“国家

① 尹志华:《新世纪道教研究展望》,《宗教学研究》2001年第4期。

② 李亦园:《台湾民间宗教的现代趋势》,《文化的图像》(下),允晨文化实业股份有限公司(台北)1992年版。李亦园先生有多篇论文讨论民间信仰问题,可参看《文化的图像》(下)第四篇“文化、宗教与仪式”中的几篇论文。

控制”与“民间俗信”之间的关系,以及更好地理解中国传统文化,提供一个具体的案例和某些借鉴。

以上三个方面,实际上也是本文考察明清时期真武信仰的三个视角。

二

据我们所知,与本论文选题相同、主旨类似的研究成果很少,目前仅见王光德、杨立志的《武当道教史略》^①。该书虽然主要论述武当道教的源流,但因武当道教与真武崇信的关系极大,因此,书中对历代真武的崇奉、武当山宫观的修建和武当山朝山进香民俗的起源与发展,亦多有论列;它的另一个特点是,除传统文献资料外,还使用了许多第一手的碑刻资料。这些都为本文的写作提供了帮助。此外,学术界在真武信仰和朝山进香两方面的学术积累,为本文的写作打下了良好的学术基础。

1. 真武(玄武)信仰的研究

史学界有关道教大神真武(玄武)的研究始于20世纪40年代。1947年许道龄撰成《玄武之起源及其蜕变考》^②,对玄武之起源及历代流变作了考证。与此同时,顾颉刚在研究上古神话中的水神颉项时,也谈到了颉项与真武的关系:“盖颉项者,北方之上帝,犹今民间所祀之玄天上帝,故北维为其所建,玄宫为其所居。”^③上述看法对以后的研究者有一定的影响。20世纪50年代

① 王光德、杨立志:《武当道教史略》,华文出版社1993年版。

② 许道龄:《玄武之起源及其蜕变考》,《史学集刊》第5期,1947年12月。

③ 顾颉刚:《史林杂识(初编)·颉项》,中华书局1963年版,第193页。

国外学者 Willem A. Grootaers 撰成 *The Hagiography of the Chinese God Chen—Wu* (《中国真武神传》), 主要以山西大同、察哈尔万全和宣化等县调查资料为主, 并对相关文献做了初步的整理, 探讨了真武信仰的神性; 对明代小说《北游记》中玄武神的故事也有深入探讨^①。

20 世纪 70 年代, 尤其是 80 年代以后, 国内外学者对真武信仰的探讨逐渐热烈, 集中反映真武研究进展与水平的当属由詹石窗教授主编、中华道统出版社分别于 1998 年 8 月和 1999 年 2 月出版的《道韵》第三辑《玄武精蕴》和第四辑《玄武与道教科技文化》(以下凡引是书的文章只注明辑数), 共收入论文 28 篇, 分别从宗教、文化、社会等方面对真武信仰进行了较深层次的研究。与此同时, 以真武为对象的研讨会也相继在福建、湖北等地举办。综述相关文章, 学界对真武的研究大致集中在以下几个方面。

(1) 关于玄武崇拜的起源

真武来源于中国古代宗教中的玄武崇拜, 这在目前的学术界是没有疑义的。玄武为四象之一, 与二十八宿相配合, 形成东宫苍龙、西宫白虎、南宫朱雀、北宫玄武, 即所谓“四宫”, 并与阴阳五行学说混合, 构成一个颇为庞杂的体系, 略如下表:

五位	东	南	中	西	北
五行	木	火	土	金	水
五星	岁星	荧惑	镇星	太白	辰星
五兽	苍龙	朱雀	黄龙	白虎	玄武

^① 《中国真武神传》, 载 *Folklore Studies* 11. 2, 东京, 1952 年版, 第 139—181 页(原文未见到, 其介绍见[法]索安著、吕鹏志、陈平等译《西方道教研究编年史》, 中华书局 2002 年版, 第 163 页)。

五帝	太昊	炎帝	黄帝	少昊	颛顼
五神	句芒	祝融	后土	蓐收	玄冥
五色	青	赤	黄	白	黑
五音	角	徵	宫	商	羽
五数	八	七	五	六	九
五畜	羊	鸡	牛	犬	彘

据李零：《中国方术考》（东方出版社 2000 年版）第 157—158 页表简化。这是一种“五分”法的图式。同书第 156 页有所谓“四分”，玄武为“四象”之一，亦为北方，对应冬季。

在这个体系中，玄武对应北方、水位、黑色、颛顼、玄冥等，在下文中我们将会看到，许多有关玄武起源的讨论，其实都与这个图式有关。这个体系，大约形成于战国晚期至西汉初年^①，在汉代画像石（砖）中，玄武已被画成龟蛇合体的形象，可见玄武至迟在汉代已定型为龟蛇合体了。但关于玄武更早的源头，即战国以前玄武的形象及其演变过程，则颇为复杂。归纳起来，主要有以下诸说：

①玄武起源于古代星辰崇拜。前述许道龄《玄武之起源及其蜕变考》一文即认为汉代之玄武原来为龟，到了西汉末年则增有龟蛇的合体，指北方七宿，同时也有水神等涵意。近年来，根据考古

① 《礼记·曲礼上》：“行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎，招摇在上，急缮其怒。”（孙希旦《礼记集解》，中华书局 1989 年版，第 84 页）《楚辞·远游》：“撰余辔而正策兮，吾将过乎句芒。历太皓以右转兮，前飞廉以启路。（以上为东行）……凤凰翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。（西行）……时晻晻其曜莽兮，召玄武而奔属。（北行）……指炎神而直驰兮，吾将往乎南疑。（南行）”（洪兴祖《楚辞补注》，中华书局 1983 年版，第 170—172 页）《礼记》多出七子后学，《远游》或以为屈子作或以为非，然《淮南子·天文训》已明确将玄武所在的四象纳入五行系统，可见这一套五行体系至迟在汉初即已定型。

新发现,在传统看法的基础上又有翻新,冯时认为玄武的早期形象不是龟蛇而是神鹿,并将四象传说与河南濮阳西水坡新石器时代遗址、西周四象铜镜图和曾侯乙墓 3 幅横式星图联系起来考察,认为玄武所在的四象可以远溯至新石器时代^①。陈久金也从天象的角度认为早期玄武为神鹿,为北方胡人图腾,战国以后,夏民族的图腾龟蛇取代了胡人图腾鹿而成为北宫之象^②。在传统天象崇拜的基础上,又加入图腾崇拜的内容。这是目前所见较为新颖的看法。

②玄武起源于古代动物图腾崇拜。无论龟、蛇,抑或神鹿,其原形都是动物,但在星辰崇拜说中,动物只是星辰的附形,大约星辰过于遥远,古人以近及远,用已经认识的动物形象附会天际的星辰,其本质仍是一种星辰天体崇拜。而在所谓动物崇拜说中,仍然认为玄武是龟蛇的合体,但不附会天象,如有人认为龟、蛇崇拜分别起源于南方和北方地区,到新石器晚期在黄河下游山东地区开始合流,最后组合为龟蛇合体的玄武形象^③。或说玄武的来源应从殷墟龟卜的角度去追溯,龟卜的意义是请龟的灵魂到冥间问于先祖,然后把结果带回,以卜兆的形式显示给世人。先祖死后居住于冥,龟的“亚”形腹甲可以代表大地,也可以代表“冥”,神龟因此有了“玄冥”的名称。而“武”、“冥”同音相假,“玄武”即是“玄冥”^④。

③人神崇拜。此说认为龟蛇合体的玄武是中国古代神话中禹

① 冯时:《星汉流年》,四川教育出版社 1996 年版,第 181—186 页;冯时:《中国天文考古学》,社会科学出版社 2001 年版,第 315—320 页。

② 陈久金:《从北方神鹿到北方龟蛇观念的演变——关于图腾崇拜与四象观念形成的补充研究》,《自然科学史研究》第 18 卷第 2 期,1999 年。

③ 张从军:《玄武与道教起源》,《山东师范大学学报》(齐鲁文化研究专号)2002 年第 1 期。

④ 王小盾、叶昶:《玄武考原》,《高校文科学报文摘》1989 年第 1 期。

之父母螭、修己夫妇的象征。孙作云以为玄武源于北方神禺强,其形为龟,后演变为螭,为鳖氏族酋长,死后化为三足鳖,鳖为其氏族图腾。相传螭的妻子名“修己(或作己)”,在古代“己”与“蛇”是同字,修己即“修蛇”。汉以后龟蛇合体的形象,乃是上古崇奉龟或鳖图腾的氏族,与崇奉蛇图腾的氏族相互通婚的遗留^①。顾颉刚在研究上古神话的重要一员——水神颺项时,谈到了颺项与真武的关系:“盖颺项者,北方之上帝,犹今民间所祀之玄天上帝,故北维为其所建,玄宫为其所居。”^②或以为玄武本名玄冥,是水神。此神的最初本体为螭。螭的象征是鳖,别名鼃,螭鼃省形作“玄鼃”,也可写作“冥鼃”、“玄冥”。一方面玄冥其音义与海相通,故由水神再变为海神,遂与原来的海神禺强混凝而为一,或为北方之神,或为水神,或为死神。另一方面,“玄冥之冥在上古音系中与武相通。因此音近而通假”^③。何新在《诸神的起源》中承孙作云说,亦以为玄武神起源于螭^④。

但也有混合三者,不加区分,或笼统地说玄武源于原始星辰崇拜与动物崇拜^⑤,或以为玄武最初的兽形星辰的形象,源于星辰信仰,“以兽形灵物来命名星辰,乃是改造原始的自然崇拜形式,把抽象的天体神动物化”^⑥。以上的讨论虽各有异同,但有两点似乎是共同的,即玄武为北方神,又为水神。这为玄武在后世向真武的转变奠定了基础。

① 孙作云:《敦煌画中的神怪画》,《考古》1960年第6期。

② 顾颉刚:《史林杂识(初编)·颺项》,中华书局1963年版,第193页。

③ 马书田编:《中国道教诸神》,团结出版社1996年版,第93—98页。

④ 何新:《诸神的起源》,生活·读书·新知三联书店1985年版,第199—203页。

⑤ 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第37—41页。

⑥ 宗力、刘群编:《中国民间诸神》,河北人民出版社1986年版,第79—81页。

(2) 宋元明皇室特别是明成祖崇信真武的缘由及情形

在道教神系的长期历史发展过程中,出现过一批带有“帝君”或“大帝”头衔的神,除全真北五祖外,最知名的要数玉皇大帝、文昌帝君、真武大帝、东岳大帝、关圣帝君等。玄武最初被吸纳进道教神仙谱系,不过是极其普通的一个小神,与青龙、白虎、朱雀常作为道教的护法神,以壮威仪。真武由星宿小神上升为带“帝”字号的大神,主要是在宋元明三代完成的。在使真武神格逐步抬升的过程中,大体上有皇室、道教、民众三种社会力量起过作用,其中起决定作用的为宋元明三朝皇室。宋代是玄武崇拜的转折点,玄武不仅身价倍增,而且被人格化,其名称亦由“玄武”变为“真武”,影响及于今日。关于“真武”得名的由来,顾炎武《日知录》卷18《破题用庄子》条曰:“宋讳‘玄’,以‘真’代之,故庙号曰‘真宗’。玄武七宿改为‘真武’,玄冥改为‘真冥’,玄枵改为‘真枵’。”^①香港学者黄兆汉也认为自1012年宋真宗改玄武为“真武”之后,真武得到帝王的崇奉,屡受封号,其信仰才普遍流传于全国各地^②。对宋代真武信仰研究最为深入的当推台湾学者庄宏谊先生,他的《宋代玄天上帝信仰的流传与祭奉仪式》一文^③,主要根据《正统道藏》中有关真武的传记和经典、正史及笔记、金石材料,讨论了三个方面的问题:第一,宋代帝王崇神的背景与措施。他认为,宋代玄武崇拜的隆兴,玄武传记与经典的大量产生并非偶然,而是和当时的政治环

① 顾炎武著、黄汝成集释:《日知录集释》,岳麓书社1994年版,第660页。

② 黄兆汉:《玄帝考》,原刊《冯平山图书馆金禧纪念文集》(香港:1982年),转引自庄宏谊《宋代玄天上帝信仰的流传与祭奉仪式》,载四川大学宗教研究所编《道教神仙信仰研究》,中华道统出版社(台北)2000年版,第459页。

③ 该文为其博士论文《十至十三世纪的宋代玄武神信仰》的简缩本,载《道教神仙信仰研究》,第458—549页。

境大有关系。玄武自古即被视为北方武力之神,宋朝的外患主要来自北方的辽、金和西夏,为抵御侵略,朝廷一方面制造玄武显灵佑助宋军抗敌的事迹,同时也编造一些神话故事以提高玄武神的声势和地位。透过对宋代历史的背景认识,有助于理解玄武虽然在战国时代既已出现,但却一直到宋代才受到帝王的尊封,才有传记的出现并被普遍崇信的缘由。第二,社会各阶层崇神的态度。宋代真武信仰经帝王的大力提倡,得到社会大众热烈的崇信。作者具体讨论了军人、儒士、庶民等不同阶层民众信奉真武神的情形。第三,道教奉神仪式及有关的法术。道教界顺应时代的潮流,大力宣扬神的威力的灵应事迹以满足社会的需求。道教界宣扬真武神信仰的方式,首先是编撰神的传记与经典;其次,规范供奉玄武神的仪式和禁忌,使信徒有所遵循;再次,制定专门向真武神祈祷使用的斋醮科仪;最后,道士还使用与真武神有关的法术为人祈祷,驱妖除邪以及治疗疾病。这些情形都说明道教推广真武神信仰的发展,在宋代已臻至成熟阶段。

宋元时期,真武由北宫玄武被抬升至真武真君,再抬升至玄天上帝的宝座,地位日隆。但使真武信仰达到极盛的,还是明成祖。由北方入继大统的明成祖,视镇守北方的玄武为其护佑之神,在发动靖难之役时就宣称真武之神显灵阴佑燕军,即位后,为宣扬“君权神授”,巩固继续,大肆崇祀真武。由于真武的封号已至玄天上帝,不可能再升级,遂决定对真武的祭祀搞得更为隆重:于京城东北方“并武当山重建庙宇。两京岁时朔望各遣官致祭,而武当山又专官督祀事”^①。在成祖上述宣传和举措的影响下,全国崇奉真武

^① 《明史》卷50《礼志四》,中华书局1974年版,第5册第1308页。

之风达到高潮,真武庙祀真正遍及天下^①。

(3)对真武经典、科仪及小说的研究

如果说统治者的大力提倡,是真武能够威震全国的关键因素,那么,塑造真武神的神格和形象的功劳,则主要在道教界。道教界坚持不懈地对真武神进行塑造,对广大民众的信仰需要推波助澜,为最高统治者提高真武神的地位提供了神学依据。研究真武离不开《道藏》中的有关经典。黄兆汉的《玄帝考》从《道藏》中选出了17种与真武有关的道经进行了考证;庄宏谊在《宋元时期道教玄武神的传记初探》(于1996年8月北京道家文化国际学术研讨会上口头发言要点)增加了三种;王光德、杨立志《武当道教史略》考证这些经典用力甚勤;朱越利《〈道藏〉与玄天上帝》(《道韵》第三辑)以《道藏》收录为限,在考证有关道经年代的基础上,探讨了真武神被道教塑造的过程。日本学者二阶堂善弘评述了中国学者对玄天上帝及相关经典的研究;就玄天上帝道教经典之间的关系做了进一步的考察,认为玄天上帝的源头,一个无疑是玄武,另一个则是六朝时期在道教中占有重要地位的北帝。北帝神避邪的性

^① 曾召南:《宋元明皇室崇信真武缘由刍议》,《宗教学研究》1996年第2期;杨立志:《元代武当道教》,载萧蓬父、罗炽主编《众妙之门——道教文化之谜探微》,湖南教育出版社1991年版;杨立志:《明成祖与武当道教》,《江汉论坛》1990年第12期;唐大潮:《明王朝与武当道教》,《宗教学研究》1996年第3期;马书田:《明成祖的政治与宗教》,《世界宗教研究》1984年第3期;杨洪林:《明成祖与武当山真武大帝》,《武当学刊》1997年第4期。[日]间野潜龙:《明朝和太和山》(原载《大谷学报》43卷第2期,1964,后由王建翻译,以《明朝与武当山》为题,刊于《世界宗教资料》1990年第3期)论述了明初的道教政策及其对武当山的影响;杨启樵:《明代诸帝之崇尚方术及其影响》(载吴智和编《明史研究论丛》(第一辑),大立出版社(台北)1982年版,第373—469页)也对成祖在“靖难”初利用真武神、制造和宣扬真武“阴佑”的神话以及继位后大修武当山宫观有所论述。

格、北方神玄武的性格,被集合到了真武这样一个人格神的身上。他还特别对道教经典中有关玄天上帝身世的传说进行了对比研究,指出自宋到明,传说的主要部分一脉相承,没有大的变化,不过细微的差别还是存在的^①。在《道韵》第四辑中,王卡《〈大明玄天上帝瑞应图录〉目击记》和王育成《明永乐彩绘〈真武灵应图册〉初探》都提到了明永乐年间彩绘的《真武灵应图册》。该图册由 82 幅工笔彩图画和 83 幅对题文字纸页组成,描述的是玄天上帝降生及感应祥瑞的故事,是珍贵的道教历史文物和艺术珍品,在 1998 年 5 月北京嘉德公司举办的春季中国书画拍卖会上,为佛山市所收购,目前收藏于佛山市博物馆即祖庙。王育成参加了该图册的鉴定,保存了部分的影印材料,并将这些作品分成五个部分有选择地加以介绍。

斋醮科仪是通过设斋坛来祈请神灵的方法,也是沟通人神的途径。道教中的神明几乎都有各自的科仪,《道藏》中保存有数种玄帝科仪。丁常云的《玄帝科仪的形成及其社会思想内容》^②和唐大潮的《玄武信仰仪式的形成和演变》(《道韵》第三辑)对玄帝科仪的形成、结构、特点及其所蕴含的思想内容进行了研究。

真武信仰的兴盛,产生了一批与真武有关的小说、戏曲及神话等文学作品,明代小说《北游记》就是影响较大的一部小说。除上述已提到的 Willem A. Grootaers 的研究外,白以文《〈北游记〉叙事结构与主题意涵之研究》(台湾师范大学国文研究所 1996 年硕士学位论文)也对《北游记》进行了专门的探讨。

(4) 各地区的真武信仰

① [日]二阶堂善弘:《玄天上帝的演变——围绕几种经典间的相互关系》,日本道教学会《东方宗教》第 91 号,平成十年五月十日发行(原文由杨立志教授提供,中文承武汉大学历史学院的王雪华老师翻译,谨致谢忱)。

② 载《上海道教》1994 年第 1 期。

有明一代尊崇玄天上帝,扶持武当道教,一方面,促进了全国各地信徒朝山进香风俗的发展,另一方面,也助长了社会各阶层崇尚真武和修建真武庙的风气,从而对当时及以后的社会风俗和民间信仰形成了广泛而深远的影响。目前,这方面的研究成果主要集中在三个地区:

①岭南地区。明清时期,真武即北帝崇拜是岭南(特别是珠江三角洲)重要的民间信仰之一,不但供奉北帝的祠庙遍及各地,一般家庭也普遍供奉北帝的神位,而且,北帝信仰在社区整合与凝聚中起过重要作用。为什么真武这位北方大神在南方享有如此高的地位,得到人们的顶礼膜拜?这与北帝本身所具有的神职有重要关系,同时与岭南(特别是珠江三角洲)特殊的地理环境有着不可分割的联系。玄武为北方神,北方为水,其色黑(玄即为黑),故称黑帝,而“吾粤固水国也”,这是真武在岭南倍受尊崇的缘由所在①。

②广西地区。明清时期广西地区真武信仰也很兴盛,近世壮族仍在三月三建斋设醮,俳优歌舞,祭祀保护神真武大帝。陈久金通过考察容县真武阁的源流,对广西真武崇拜的原因进行了讨论:真武即玄武,玄武即水神,也就是通常所说的龟蛇。在天文分野上,越人属北方玄武。越人以蛇为图腾,故分野在北方。玄武虽然是龟蛇合体,但经常或以蛇形出现,或以龟形现身。壮族三月初三祀奉的实际是蛇神,来自蛇图腾的祭日②。

③闽台地区。由于闽南地区航海业比较发达,真武(闽台多称之为玄天上帝)作为航海保护神和降妖镇邪的河神,受到百姓的崇

① 邹卫东、阮春林:《明清珠江三角洲地区对“北帝”的崇拜》,《岭南文史》2000年第3期;李世源:《珠澳等地北帝庙探秘》,《东南文化》1998年第1期;罗一星:《明清佛山经济发展与社会变迁》,广东人民出版社1994年版。

② 陈久金:《容县真武阁考源》,《广西民族学院学报》2001年第5期。

拜。何乃川、陈进国的《论玄天上帝信仰及其在闽台的传播》、黄清敏的《福州真武信仰初探》(均载《道韵》第三辑)、李玉昆《玄天上帝信仰在泉州》(《道韵》第四辑)吴幼雄《泉州玄武的信仰》、金铮《真武庙及真武帝的传说》(均载《众妙之门——泉台玄武信仰和王爷研究专辑》)等文对真武在闽南的信仰状况及其传播进行了讨论。台湾的真武信仰至迟在 17 世纪末的明郑时期(1661—1683)由闽南移民传入,此后一直较为兴盛。赖宗贤《台湾“北极玄天上帝”信仰》(《道韵》第三辑)以为台湾真武信仰的普遍是郑成功将真武视为台岛的守护神、而在明郑时期大加崇祀有关;蔡相辉讨论了郑成功家族崇祀真武神的原因及修建宫观的情形^①;高丽珍则以南投松柏岭受天宫玄天上帝祭祀活动为例,探讨台湾地区真武崇拜的流行、分布及其原因,认为玄天上帝在台湾的流行,除了神话传说以外,还有其他因素,相传明郑时期既已广设真武庙,后天地会以崇拜玄天上帝为题联络会友,使得玄天上帝信仰转而与秘密结社谋合,普遍存于台湾各角落;且玄天上帝以其法力高强,擅长除妖、去邪、治命,传说为乩童的保护神,故广为寺庙神坛所供奉^②;日本学者石田宪司对清代台南地区的真武信仰状况进行了论述^③;王辉的《玄天上帝信仰——以闽台为研究中心》(福建师范大学 2002 年硕士学位论文)论述了玄天上帝信仰的由来、玄天上帝信仰与明

① 蔡相辉:《明郑台湾之真武崇祀》,《明史研究专刊》(台北)1980 年第 3 期。

② 《台湾民俗宗教之空间活动——以玄天上帝祭祀活动为例》,台湾师范大学地理研究所 1988 年硕士学位论文;《松柏岭受天宫进香的时空律动》,《思与言》34 卷,第 2 期;《浅谈民俗宗教空间组织的形成过程——以松柏岭受天宫玄天上帝祭祀活动为例》,《国立侨生大学先修班学报》1996 年第 4 期。

③ [日]石田宪司:《关于台湾南部的真武神信仰——以清朝统治下的台南为中心》,《东方宗教》1995 年第 85 卷。

代政治、与民间秘密社会、与文学、造型艺术的关系及在闽台的影响等问题。另外,《道韵》第三辑、《众妙之门——泉台玄武信仰和王爷研究专辑》、《台湾源流》、《台湾文献》等刊载有多篇闽台真武信仰的田野调查文章,因篇幅所限,不再一一列出^①。

此外,尚有一些通俗性的著作,对玄武(真武)信仰的历史有若干描述,不一一列举^②。

2. 关于武当山朝山进香民俗的研究

谈到朝山进香的研究,就不能不提到 20 世纪 20 年代以顾颉刚为首的一批学者对京西妙峰山的调查与研究。1925 年 4 月 30 日至 5 月 2 日,北京大学研究所国学门的顾颉刚、孙伏园、容庚、容肇祖、庄严一行 5 人,对京西妙峰山进香民俗进行了为期 3 天的考察,有关考察记先在《京报副刊》上发表,其后连同其他几篇讨论妙峰山进香的文章一起,以《妙峰山》为题,作为国立中山大学语言历史研究所民俗学会丛书之一结集出版。与此同时,社会学家李景汉也对妙峰山香会进行了实地的考察,并撰成《妙峰山“朝顶进香”的调查》,刊登在当年 8 月的《社会学杂志》第 2 卷第 5、6 号合刊上。1929 年 5 月,顾颉刚、魏建功等 13 人,对妙峰山民俗进行第二次有组织的考察,其成果便是国立中山大学语言研究所 1929 年 7 月 24 日出版的《民俗》周刊第 69、70 期合刊《妙峰山进香调查专号》。民国时期研究妙峰山进香的专著还有奉宽的《妙峰山琐记》,

① 相关研究可参阅林美容编《台湾民间信仰研究书目》(增订本),中央研究院民族学研究所 1997 年版,第 61 页。

② 王从仁:《玄武》,学林出版社 2002 年版;勇刚:《真武大帝》,《中国道教》1988 年第 2 期;王宜峨:《中国人对真武的信仰》,《中国宗教》2001 年第 5 期。等等。

1929年12月作为国立中山大学民俗丛书出版;及金勋的《妙峰山志》^①。顾颉刚先生等人的研究在当时引起社会和学者的广泛注意和高度评价。妙峰山进香调查研究作为一面旗帜,开创了我国民俗学田野调查研究的先河。但令人奇怪的是,此后除了杭州地区有进香调查成果外,其他地区的研究成果则甚少。

80年代以后,朝山进香民俗的研究成果陆续增多,不过国内学者的研究主要集中在妙峰山和泰山的朝山进香上^②。随着中国的改革开放,一些海外研究中国问题的学者,有机会来大陆访学和游历,并对民间朝圣活动进行考察和研究,这其中以美国普林斯顿大学历史系教授韩书瑞(Susan Naquin)最为突出。她于1989年主持召开了“中国进香”的专题讨论会,后将会议论文结集为 *Pilgrims and Sacred Sites in China* (《中国的进香与圣地》)一书,由美国加州大学伯克莱分校等出版社在1992年出版,论文集收有9篇专文,分别对泰山、五台山、普陀山、黄山、武当山、妙峰山、毛主席纪念堂等中国人心目中的圣地的朝圣情况进行了探讨。“前言”由韩书瑞和于君方(Chun-fang Yu)共同撰写,是相当有分量的文章,对世界朝圣的历史、中国人朝山进香与外国尤其是基督徒朝圣的区别、中国朝香的历史、圣地的形成等问题作了相当精辟的阐

① 仅存抄本,见吕威:《民国时期的妙峰山民俗研究——纪念顾颉刚等人的妙峰山进香调查70周年》,收入刘锡诚主编《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社1996年版,第9—32页。

② 参看吴效群:《北京妙峰山碧霞元君信仰研究史》,《民俗研究》2002年第3期;吕继祥:《泰山娘娘信仰》,学苑出版社1994年版;刘慧:《泰山庙会》,山东教育出版社1999年版。

述^①。此外,与本文论题相似的尚有张桂林关于妈祖信仰的考察^②。

具体到武当山进香活动,目前所见的研究成果并不多。据我们所知,最早的文章是1989年顾文璧对明代苏州人大规模武当进香活动的描述^③。1992年,John Lagerwey(劳格文)的 *The Pilgrimage to Wu-tang Shan*(《武当山朝圣之旅》),探讨了真武信仰的源流、宋朝以来帝王对真武的崇奉和兴修武当山宫观的历史,民众的朝山进香活动,其中收录有多篇自明代以来保存在武当山的信徒朝拜的纪念碑文,弥足珍贵^④。张伟然的《湖北历史文化地理研究》第三章“太岳朝香的习俗及其分布”,主要通过文献材料,对武当山地位的历史变迁、太岳(按:即武当山)朝香习俗的复原、太岳朝香习俗的地理分布进行了阐述,注重武当山朝山进香习俗的地理分布是其特色^⑤。梅莉、晏昌贵《明清武当山的朝山进香与均州城市发展》,探讨了武当进香习俗对均州城镇发展的影响^⑥。由石金汉口述、饶咬成整理的《武当山的“朝山会”》一文,记叙了武

① Susan Naquin and Chun-fang Yu: *Pilgrimage in China, Pilgrims and Sacred Sites in China*, University of California Press Berkeley, Los Angeles and Oxford, 1992, p. 1—38.

② 张桂林:《试论妈祖信仰的起源、传播及其特点》,《学术月刊》1991年第4期。

③ 顾文璧:《明代武当山的兴盛和苏州人的大规模武当进香旅行》,《江汉考古》1989年第1期。

④ John Lagerwey: *The Pilgrimage to Wu-tang Shan*, 载 *Pilgrims and Sacred Sites in China*, p. 293—332.

⑤ 张伟然:《湖北历史文化地理研究》,湖北教育出版社2000年版,第86—99页。

⑥ 梅莉、晏昌贵:《明清武当山的朝山进香与均州城市发展》,《江汉论坛》2002年第3期。

当山下朝山会的组成、朝山的程序及行程,虽非研究论文,但给研究者提供了宝贵的口述史料^①。于武当山朝山进香研究用力最多的当属杨立志教授,在与王光德合著的《武当道教史略》一书有关章节中,他对这一习俗多有论及,认为朝武当之俗兴起于宋代,元代形成具有全国影响的道教信仰民俗,明清时期则更为兴盛,朝山信众分布于全国。书中运用了武当山现存的金石文字和各庙尚存的功德簿^②;他的《武当山朝山进香风俗浅谈》、《武当山“朝爷”风俗寻踪》等文,涉及真武崇拜与朝武当风俗的起源和发展、香客来源及朝山神路、香会进香程序、进香时的宗教禁忌、进香时间及节日等内容,可能由于受篇幅的限制,许多问题都没有展开,殊为可惜。

综上所述,学术界对真武信仰的源流、宋元明皇室对真武的尊崇、闽台、岭南、广西等地真武信仰、与真武有关的经典、科仪等方面有较深入的研究。但仍然有许多问题尚不明晰,有待深入考察。如明清时期真武庙的修建及其地理分布、各地区真武信仰的中心、三月三祭真武节俗的流布范围、明清武当山进香习俗的地理分布,作为进香中心之一,武当山在全国的地位,以及朝山进香对区域经济、文化的影响,等等。本文拟在前人相关研究的基础上,针对上述有待深入探讨的若干问题,作进一步研究。

三

本文将探讨明清时期真武信仰的演变,分析明清时期真武信仰兴盛的主要原因,试图揭示真武信仰的属性、国家政治与民间信

^① 石金汉口叙、饶咬成整理:《武当山的“朝山会”》,《武当学刊》1997年第1期。

^② 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第151、219—221、265—268页。

仰之间的关系。明清时期真武信仰的地理分布是本文研究的重点。为此,本文将注重分析和探讨真武庙、三月三真武诞节的地理分布、真武信仰地方中心的形成及特点、作为真武信仰全国中心地的武当山地位的变迁及朝香习俗的演变、朝香的区域分布等。目前学术界对神祇信仰的研究多侧重于神祇的来历及演变、神祇的类型与职能、神祇的神格及影响诸方面,从历史地理角度进行讨论的较少,本文可以说是一种新的尝试。在写作过程中,主要运用中国传统史学和历史文化地理的研究方法,同时借鉴民俗学、文化学、宗教学、社会学等学科的相关成果,力图将历史文化地理与民俗史的研究结合起来,从史料出发,从事实本身出发,对研究对象作出比较客观的阐述。

本文的研究内容主要包括以下几个方面:

1. 明清时期真武信仰的兴盛与流变

主要考察明清皇室与真武信仰、包括军人、官吏、士大夫、庶民在内的社会各阶层对真武信仰的态度、真武的职能与大众的崇信及晚清真武信仰的流变。真武来源于中国古代宗教中的玄武崇拜。道教产生后,玄武作为“四象”崇拜进入道教神系,充任四方守护神中的北方之神。其身份的显著改变及传记的出现则是在北宋。到元代,真武被晋升为元圣仁威玄天上帝,成为北方最高神。但真武信仰达到鼎盛,还是在明朝。由于明皇室,特别是由北方人继大统、登上帝位的明成祖的大肆宣扬和神化真武的“神庇”功能,有明一代,上自天子,下及庶人,莫不顶礼膜拜;皇室成员、太监和各级地方官纷纷出面主持和倡建真武庙,真武信仰迅速遍及全国,香火极盛,成为明朝的“护国家神”。入清以后,由于清廷有意识的抑制,真武在官方祀典中的地位逐渐衰减,与明代相比,在真武庙的修建中,官方的比重大为降低。不过,因真武在官方的祭祀中仍占有一席之地,特别是真武信仰在民间已深入人心,故真武在清代

的影响力仍是巨大的。晚清以降,真武神又为民间秘密宗教和会社如义和团、红枪会、天地会、同善社等所利用,成为民间秘密社会信仰的神祇之一。真武的神职也由单纯的北方水神,演变为具有保家卫国功能的武力之神、求子祈福、除病免灾、厌胜降魔、改善居住环境的全能神。近代以降,真武甚至成为相面算命、屠宰业的行业神。

2. 明清时期真武信仰的地理分布

探讨明清时期真武庙、三月三真武诞节的地理分布、与“武当”、“真武”有关的地名及真武信仰的地方中心诸问题。中国的地域范围十分辽阔,地理环境各异,民生其间殊俗,真武信仰在各地的浓烈程度、表现形式和影响力都有不同。我们选取三个指标即真武庙、三月三真武诞节、与真武相关的地名,试图对各地真武信仰的状况作较准确的描述。我们主要以《古今图书集成·方輿汇编·职方典》、明清地方志为主,结合相关文献,利用表格的形式,总结归纳真武信仰的地区分布,指出除西藏、新疆、东北三省等边疆地区外,内地均有分布,反映出真武属于全国性神祇;但其分布是不均衡的,有地区差异,今北方的河北、河南、山西,南方的两广、台湾、云南是真武信仰最为兴盛的地区,山东、陕西、长江三角洲、湖北等地也不可忽视。通过对有关地名的分析,发现真武信仰的地区中心随着时代的变化而有所不同,北宋以汴京为中心,影响及于华北,南宋以临安、成都为中心,明清两代则以武当山为全国中心,其下又有若干区域中心和中心地,从而形成真武信仰的网络格局。影响真武信仰分布的原因是复杂的,涉及到统治者的尊崇与提倡、真武的神性与信仰地的地理环境、经济的发展、移民的因素、地理分野观念的影响及各地文化传统差异等各个方面。

3. 明清时期武当山的进香习俗

主要考察武当山的兴衰、明清时期武当山朝香习俗及武当山朝香的影响。武当山的地位在历史上有较大的变化。“武当”最早出现在汉代文献中,汉末至魏晋隋唐时期,是求仙学道者的栖隐之地;至宋代,道经始将传说中的真武神与武当山联系起来,为它以后的显荣尊贵打下了基础。入明以后,真武的地位扶摇直上,武当山也因之被封为“太岳”、“玄岳”,成为“天下第一名山”。清代武当山的地位大为下降,它对周边地区和区域社会的影响,主要通过朝山进香民俗来体现。武当山进香民俗兴起于宋元,到明代已成为具有全国性影响的风俗。清以后,武当山虽失去了“皇室家庙”的地位,但民间仍盛行朝武当的习俗。明清时期,武当山香客来源是相当广泛的,从朝山规模和影响来看,明代的香客以湖北、河南、长江下游引人注目,清代则以湖北、河南为盛,陕西、山东和云南等地也不可忽视。武当山香火极盛,香税收入惊人,全国只有泰山的香钱可与之相比。明人甚至称武当山“富甲天下”。武当山进香也对区域经济、城镇的发展产生了明显的影响,尤其是均州城市的发展,与武当朝山进香密切相关;它对区域文化的影响可以从现今名扬天下的武当山故事村、民歌村得到印证。

需要说明的是,本文讨论的明清时期,是指从明朝建国(1368)至清帝国覆灭(1911),时间跨度为543年。但有时为了论述的方便,亦适当上溯至唐宋,下延到民国。

本文之所以以“明清时期”为限,一是因为真武信仰在规模、影响等方面,在明代进入全盛时代,武当山进香习俗具有全国性的意义;清代真武的官方地位渐趋下降,但在民间仍盛行朝武当的风俗。二是学术界对真武(玄武)的起源、宋代真武的崇拜研究较为深入,文章相对较多,而对于明清真武信仰的流变、庙宇的规模及地区分布、武当山朝香民俗与区域经济、文化的发展等问题的研究

较为薄弱。

本文的研究对象为宗教信仰,在古代属于风俗范畴,资料的分布既零碎又分散,除历代正史及杂史、地理著作、专记民间风俗之作如《东京梦华录》、《中华全国风俗志》、类书、政书、丛书、资料汇编之外,还包括地方志和碑刻、历代游记、笔记、小说等,搜集的工作极其繁杂,也非常困难。在本文写作过程中,我们大部分的时间和精力都花在查找相关文献、复原具体史实方面,尽管如此,遗漏仍不少。至于具体史实背后所蕴藏的历史意义,以及由此牵连的理论架构,其中牵涉纷繁复杂的民俗学、宗教学、社会史、历史地理学诸问题,需要相当的学术功力,而本人目前的才识学力浅薄荒疏,在写作过程中常常有力不从心之感,文中的缺失是明显的,希望能在以后的研究中加以弥补。



第一章 明清时期的真武信仰

道教信奉的真武大帝，来源于中国古代宗教中的玄武崇拜。玄武的来源及演变颇为复杂，学术界众说纷纭，莫衷一是，但考其渊源，当与人类早期的动物崇拜与星辰崇拜有关。早在战国以前，作为四方四灵之一的北方玄武已逐渐为人们所重视和崇尚，并影响到世俗生活的许多方面。随着阴阳五行学说的流行，四象“镇四方，避不祥”的守护神职能更为人们所重视，并被赋予了更高的神性。秦汉时期，四象与春、夏、秋、冬四季，青、白、赤、黑四色相配，已被当时文献如《淮南子》、《史记》等所系统记载，成为人们普遍接受的思想体系。在这个体系及民间信仰中，玄武具有北方之神、水神等神性特征，后来随着玄武信仰的世俗化，又被赋予了生殖之神、司命之神的神格。道教产生后，玄武随着“四象”崇拜进入道教神系，充任四方守护神中的北方之神。玄武受到官方祭祀的文献记录出现在北周，到唐代已有专祠。不过其身份显著的改变及传记的出现则是在宋代。自宋真宗封真武为灵应真君以后，真武神格逐渐提高，成为官方及民间极为尊崇的道教大神。神传的编撰、经典的出现和大量灵验事迹的流传，显现出真武受到当时人们的热烈尊崇。玄武的形象也由龟蛇一变而为道服羽流、仗剑披发的人格神。到了元代，真武被晋升为元圣仁威玄天上帝，成为北方最高神。但真武信仰达到鼎盛，还是在明朝。由于明成祖由北方入继大统，登上帝位，于是大肆宣扬和神化真武的“神庇”功能，有明一代，上自天子，下及庶人，莫不顶礼膜拜，真武信仰迅速遍及全

国,香火极盛。真武也因之成为明朝的“护国家神”,在道教信仰中也成为仅次于三清、玉皇的大神。入清以后,真武在官方祀典中的地位逐渐衰减,但在民间,尤其是在两广、台湾、河南、河北、山西、云南等地仍有着极大的影响。晚清以降,真武神又为民间秘密会社所利用,成为吸纳信众的工具。真武的神职,也由单纯的北方水神,逐渐演变为求子祈福、厌胜弥灾的全能神。职是之故,真武信仰历久弥新,迭至近代,南方民间信仰尤甚。时至今日,从晋北的恒山山麓,到南国珠江三角洲广阔的大地上,依然可以看到为数众多的供奉着真武大帝的道观庙宇。

第一节 明清皇室与真武崇信

一、明皇室与真武帝

明皇室崇祀真武,始于太祖。朱元璋之所以奉祀真武,据说是在平定天下时,真武神“阴翊显佑,灵明赫奕”^①。真武是如何“阴佑”的呢?《明实录》记载得很清楚,朱元璋的军队在至正十五年(1355)春正月与元兵作战时,曾得“神蛇”相助^②;在二十一年(1361)八月庚寅(12日)征讨陈友谅时,亦有龟蛇来助阵:“(军)至采石,泊牛渚矶,复有龟蛇于急流中旋绕舵后竟日,众喜,以为神物之相。时友谅江上斥候,望风奔遁”^③。龟蛇的出现,便是真武显

① [明]朱棣:《御制大岳太和山道宫之碑》,载[明]任自垣:《敕建大岳太和山志》卷2《诰副墨第一》,收入杨立志点校《明代武当山志二种》,湖北人民出版社1999年版,第25页。

② 《明实录·太祖实录》卷2“乙未春正月辛巳”,中央研究院历史语言研究所(台北),1982年影印本,第1册第0024页。

③ 《明实录·太祖实录》卷9“辛丑八月庚寅”,第1册第0118—0119页。

灵。为感谢神恩,朱元璋定都南京后便立真武庙以祭祀之。《明经世文编》载倪岳《正祀典疏》云:“再考国朝御制碑文,太祖高皇帝平定天下,兵戈所向,神阴佑为多。定鼎金陵,乃于鸡鸣山建庙,以崇祀事,载在祀典。”^①可见明太祖崇祀真武是“载在祀典”的国家正祀。文中所记鸡鸣山之真武庙,实乃后来改建,最初庙址并不在此,此事宋讷有记:“洪武戊辰(1388),都城旧庙灾。冬,官奉旨改造于钦天山之阳……明年己巳五月,告厥成功,皇帝嘉赉,命臣讷为文,以记于石。”^②可见真武庙原址是在“都城旧庙”,不知何时所建,后因火灾改建于“钦天山之阳”。钦天山即鸡鸣山,今山上有北极阁,就是明代真武庙之旧址。明朝祀典规定,每年三月三日、九月九日,朝廷派遣太常寺官员致祭,用素羞^③。分封外地的“诸王来朝还藩,祭真武等神于端门,用豕九、羊九、制帛等物”。至“二十六年,帝以其礼太繁,定制豕一,羊一,不用帛”^④。朱元璋崇祀真武,固然有真武“阴佑”的因素,但真武在宋元时期已是颇有影响力的大神(参看“绪言”),其祀典之规定,也有可能是沿袭元朝旧制。

明朝真武信仰达到鼎盛,还是在明成祖永乐年间(1403—1424)。成祖朱棣是朱元璋第四子,被封为燕王,坐镇北京。朱元璋死后,皇太孙朱允炆即位,是为建文帝。朱棣自称“奉天靖难”,起兵与皇侄争夺帝位,这在封建时代是严重违反纲常伦理的叛逆行为。为了动员将士,争取天下臣民归顺,朱棣便与亲信姚广孝合谋,制造了真武神显灵,庇佑燕王军队的政治神话。据傅维麟《明书》卷160《姚广孝传》记载,朱棣决定起兵后,问姚广孝起兵日期,

① 《明经世文编》卷77,中华书局1962年版,第1册第661页。

② [明]宋讷:《北极玄天真武庙碑记》,《金陵玄观志》卷13。

③ 《明史》卷50《礼四》,第5册第1304页;《大明会典》卷93《礼部·群祀》,文海出版社有限公司(台北)1985年版,第3册第1463页。

④ 《明史》卷49《礼三》,第5册第1277页。

姚广孝答曰：

“未也，俟吾助者至。”曰：“助者何人？”曰：“吾师。”又数日，入曰：“可矣。”遂……遣张玉、朱能勒卫士攻克九门，出祭纛，见披发而旌旗者蔽天。太宗顾之曰：“何神？”曰：“向所言吾师玄武神也。”于是太宗仿其像，披发仗剑相应。

演出此剧的目的，无疑是向人们表示，他之所以“靖难”，完全是出于神的旨意。关于此事，明清两朝的史料多有记载，治史者多信之不疑^①。在以后的大小 70 余次战斗中，稍有奇怪事情或是取得的一切胜利，朱棣莫不归功于真武^②。由于真武“显灵”，佑助明成祖争夺帝位有功，因此朱棣上台后，便“崇重其祀典”^③，立即在全国掀起崇奉“北极真武玄天上帝”的热潮。

建文四年(1402)六月朱棣即位，七月辛卯(10日)遣神乐观提点周原初“祭北极真武之神”^④。为了酬报神恩，成祖于迁都前的永乐十三年(1415)，在北京皇城北、海子桥之东建真武庙^⑤，其《御制真武庙碑》云：

北极玄天上帝真武之神，其有功德于我国家者大矣。昔朕皇考太祖高皇帝，乘云龙飞，平定天下，虽文武之臣克协谋佐，实神有以相之。肆朕肃靖内难，虽亦文武不二心之臣疏附先后，奔走御侮，而神之阴翊默赞，掌握枢机，幹运洪化，击电鞭霆，风驱云驶，陟降左右……迹尤显著……尝以武当山，神

① 详见[明]高岱：《鸿猷录》卷7；[明]李贽：《续藏书》卷9；[明末清初]谈迁：《国榷》卷11。

② [明]朱棣：《御制真武庙碑》，《道藏·大明玄天上帝瑞应图录》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第19册第640页。

③ [明]黄溥：《闲中古今录摘抄》。

④ 《明实录·太宗实录》卷10“丙戌七月辛卯”，第6册第0158页。

⑤ 《续文献通考》卷79《群祀三》，浙江古籍出版社1988年版，第3497页。

之修真凝道超举升化之地，已命创建宫观，永永祀神……顾唯北京天下之都会，乃神常翊相予于艰难之地，其可无庙宇为神攸栖，与臣民祝祈倚庇之所？遂差吉创建崇殿修庑，缔构维新，亢爽高明，规模弘邃，神灵感孚，来游来止。^①

很明显，明成祖是把真武作为他由藩王入继大统并迁都北京的保护神来看待的。正德年间（1506—1521），真武庙被改为灵明显佑宫，宫中塑神像，东西为配殿，前为宫门，门左为四神祠，门外有牌坊。此庙被定为京师九庙之一，由官方礼祭。每年皇帝诞辰日（万寿圣节）及三月三日、九月九日，皇帝皆派遣太常寺官到宫中行礼致祭。每月朔望日，太常寺官也要到宫中行祭，但规模较前为小。在这些祭礼中，明室均求神护佑，以使“民安物阜，国祚延长”^②。明成祖还在自己居住的紫禁城御花园中，建钦安殿专祀真武；在他坐朝的奉天殿两壁斗拱间，也绘有真武神像^③。李诒《戒庵老人漫笔》记载说：“朝廷每受朝时，置一金物于宝座香案上，当其前。婺源汪玄锡为给事中，见而不知，问于太监，答曰：‘是金佛也。’殿上头又置一小真武像，皆欲以此收福。”^④

早在洪武三年（1370），朱元璋就下诏说：“为治之道，必本于礼。岳镇海渚之封，起自唐、宋。夫英灵之气，萃而为神，必受命于上帝，岂国家封号所可加？渎礼不经，莫此为甚。今依古定制，并

① [明]朱棣：《御制真武庙碑》，《道藏·大明玄天上帝瑞应图录》，第19册第640页。

② [明]沈榜：《宛署杂记》卷18《万字·恩泽·祠祭》，北京古籍出版社1982年版，第217页。

③ [清]于敏中等：《日下旧闻考》卷34《宫室》（明二），北京古籍出版社1985年版，第1册第516页。

④ [明]李诒：《戒庵老人漫笔》卷2《殿上金佛》，中华书局1982年版，第47页。

去前代所封名号。”^①前朝所加岳镇海渎封号悉数除去,均只以山水本名称其神。真武也被去掉元代所封帝号,而称之为“武当真武之神”^②。朱棣称帝后,特加封真武为“北极镇天真武玄天上帝”。在他编撰的《御制大明玄教乐章》中,专门编制了《玄天上帝乐章》、《玄天上帝词曲》,为祭祀真武之用,诸曲配为北曲调,皆为工尺谱,永乐(1403—1424)后道教斋醮仪式上多用此曲^③。成祖是一代有为之君,他的思想与所定制度,为其子孙后世皇帝所恪守。孝宗弘治元年(1488),礼部虽对原有祀典有所“厘定”和削减,但终明之世,真武祠祀仍是很隆重的。

对传说中真武大帝的“得道显化去处”的武当山,成祖更是格外重视。在武当宫观建成后不久,特封武当山为“大岳太和山”,位在五岳之上;并钦选全国各地道士数百人居住武当各大宫观,焚修香火,“兴隆道教”。又让正一道真人张宇清荐举著名高道 20 余人,主管各大宫观教务,定期主持斋醮,为皇室祈福。明成祖还拨赐大批田地佃户供养宫观道士,赏赐布匹及香烛灯油,轮流差遣军民修理洒扫宫观,守护山场,所需费用均由皇室或国库支付。为了直接控制武当道场,明成祖还专门委派一名湖广布政右司参议负责管理全山道教事务。上述政策和管理措施,为明代武当山的发展兴盛提供了可靠的政治保障和经济基础。自成祖以后,武当山成为官方控制的御用道场,真武神被钦定为明皇室的保护神。明代新皇帝即位后,都要按惯例遣使至武当山做法祭告真武大帝,成为必须遵守的祖宗家法。清康熙十二年(1673)王灏在武当山天柱峰见到明“历朝即位祭告碑,在石壁下,自洪熙迄于天启凡十二,惟

① 《明史》卷 49《礼三》,第 5 册第 1284 页。

② [清]王概:《大岳太和山纪略》卷 3《祀典》,《故宫珍本丛刊》,海南出版社 2001 年版,第 261 册第 316 页。

③ 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第 163 页。

崇祯无碑”^①。

明成祖推崇真武的原因,说穿了只不过是為了抬高皇权皇威。朱棣还宣扬自己是真武化身,据说武当殿真武像,即是按朱棣相貌塑成,至今在武当山地区仍广泛流传着“永乐皇帝塑神像”的传说^②。马书田曾去武当山金殿亲睹真武风采,再仔细对照中国历史博物馆所藏明成祖朱棣画像的“圣容”,发现确有某些相似之处^③。可见民间传说并非空穴来风。这样一来,成祖既是人间的王,又是天上的神。王世贞在《武当歌》中说:“呜呼!英雄御世故多术,卜鬼探符皆恍惚。不闻成祖帝王须,曾借玄天师相发?”^④

成祖以后的明代诸帝,严格执行成祖制定的各项政策措施,使真武为明朝廷“护国家神”的形象深入人心^⑤。宪宗分封其弟于汝宁府(治今河南汝南)为崇王时,特意为他修建了真武庙,并亲撰《创建真武庙碑记》,文曰:

庙在汝宁府东北隅,乃朕为弟崇王创建,以祇奉北极元天上帝真武神之所也。王始启行就封,圣母皇太后及朕轸念弗释于怀,特遣监臣高远诣彼营立神祠,雕镂神像,遴选道士有戒行者五六人,晨夕焚修于内,以祈神佑,俾王安享封爵,无或后艰,以仰副我圣母仁慈与朕友爱之心也。^⑥

① [清]王澐:《楚游纪略》,收入王锡祺辑《小方壶斋舆地丛钞》第6帙,杭州古籍书店1985年影印本。

② 湖北民间文学资料汇编之八:《湖北民间故事传说集》,中国民间文艺研究会湖北分会、湖北省群众艺术馆1982年印,第17—19页。

③ 马书田:《中国道教诸神》,团结出版社1996年版,第106页。

④ [明]王世贞:《弇州四部稿》卷22,四库全书本。

⑤ 明朝诸帝对真武的崇信在史书及山志中均有记载,详见《明代武当山志二种》,第29—75、276—281页。

⑥ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷477《汝宁府部汇考十一》,中华书局、巴蜀书社1987年影印本,第11册第12021页。

用建真武庙表达一片仁爱之心,恐怕只有明朝的皇帝才会有如此的举动吧。

明世宗醉心道教,日事斋醮,对真武玄帝更是崇奉备至,不仅在京师修建真武庙,在安徽齐云山等地敕建真武殿宇,还于嘉靖三十一年(1552)重修武当山各宫观,耗内帑银十余万两。他在《御制重修太和山玄殿纪成之碑》中解释其缘由称:

朕皇考封藩郢邸,实当太和灵脉蜿蜒之胜,岁时崇祀惟谨。肆朕入承大统以来,仰荷垂佑,游锡麻祥,祇念帝功,报称莫罄。深虑岁久,宫殿圯坏,宜加修飭。爰发内帑,申命部臣,往督其役。以嘉靖壬子年六月肇工,于凡宫殿门庑斋堂,藕(按:当为藉)以妥灵而供祀者,悉鼎新之。仍揭以坊额曰“治世玄岳”……帝护国翊运,威灵显彰,致祖宗建丕丕业。既而定都幽燕,位应玄冥,是以扫犁腥膻,廓清华夏,惟神阴助,风行霆击,天戈所临,无往弗迹。二百年来,民安国阜,巍隆三五,虽或一二气数不齐,边疆小警,旋即殄逐。至如庚戌内之大奸,每即褫殛。岂寻常山之神,能出云雨捍患灾一节之功所可并者与!①

世宗认为他之所以能登上皇帝的宝座,与其父兴献王所封之地——郢(即今湖北钟祥)属武当山余脉及兴献王崇信真武是分不开的。文中所称“庚戌内之大奸”,系指嘉靖二十九年(1550)八月,蒙古贵族俺答攻破古北口,直抵京师,骚扰京师达八日之久的史事。有明一代二百余年间,无论内忧外患,都能得到真武神的护佑,真武于明王室功莫大焉。

嘉靖(1522—1566)年间,还出现过真武大帝帮助扑灭内宫大火传说。据明刘若愚《酌中志》卷17记载,在钦安殿“有足二。

① [明]凌云翼、卢重华:《大岳太和山志》卷2《历代御制》,《明代武当山志二种》,第281页。

相传世庙时，两宫回禄（火灾）之变，玄帝曾立此，默为救火，其灵迹显佑云”。下至清代，宫内仍有类似传说，“相传御花园钦安殿，为供奉玄武神之所。其东北角石上有巨足印二，清晰可辨。明嘉靖时，两宫灾，玄武神曾立此救火，故遗此迹云云。一说清嘉庆二年冬乾清宫灾，上在天一门观火，玄武神曾立此保驾，故遗此迹云云”^①。溥仪在《我的前半生》中也提到此事，不过说是在御花园钦安殿西北角^②台阶上，从前放着一块砖，砖下面有一个脚印似的凹痕。太监们说，乾隆年间（1736—1795）有一次乾清宫失火，真武大帝走出殿门，站在台阶上向失火方用手一指，火焰顿息。这个脚印便是真武大帝救火时踏下的^③。其实真武的脚印不过是明宫太监的“杰作”，用以欺哄“道教迷”嘉靖皇帝的，清宫太监又承其说。真武的两个脚印一直存在，比“人”的脚印要大些。不过这些年旅游者蜂拥而至，经过千百次地踏踩，已快被磨光了^④。

由于帝王的崇信，明朝廷内外掀起了真武崇拜的热潮。明代真武庙的修建，相当部分由皇室成员、太监和官员出面主持修建，正可看作是明王室崇祀真武的表现。分封于各地的藩王也在分封地大修真武庙，供奉玄帝像，如在广西桂林独秀峰西洞岩，有十代靖江王供奉的玄帝像。撰于嘉靖十三年（1534）的《十代靖江王供奉玄帝记》云：

独秀山旧有岩曰西洞，岁久封闭，莫知其由……先是，予欲开岩之时，意犹未决，尝祷于玄帝，拜求灵签，得荷允许，始

① 故吾：《金阙珍闻·钦安殿足印》，原载《立言》画刊，第85—137期，1940年5月—1941年1月，后收入刘北汜选编《琐记清宫》一书，紫禁城出版社1990年版，第141页。

② 上文作“东北角”，此作“西北角”，民间传说往往在细节上不尽一致。

③ 爱新觉罗·溥仪：《我的前半生》，中华书局1977年版，第75页。

④ 马书田：《中国道教诸神》，团结出版社1996年版，第106—107页。

敢开辟。遂发诚心，欲立圣像于中，以为万年香火。由是日食辰斋，减其常膳之具，积资若干，爰命□（按：字原缺，下同）使秦文而量其市铜募工，铸造圣像一尊，侍从六尊，庄严成像，以今甲午岁菊节之前二日入岩供奉，期以永镇藩邦而□石之安翊我皇图而享无疆之休也。^①

隆庆（1567—1572）、万历（1573—1619）以后，藩王纷纷在武当山修庙建庵供奉玄帝，较著名的有秦府庵、晋府庵、周府庵、楚府庵、潞府庵、瑞府庵、福府庵、襄府庵等，其中以周府庵规模最大，计有殿堂道房 500 多间，至清初，仍存于世，“规制最壮，道士新加修葺，犹奉前朝王遗像焉”^②。

明中后期的太监因专权而地位显赫，敛财丰厚。太监们掠夺来的巨额财产，或是挥霍浪费，过着穷奢极欲的生活；或是大建寺庙、生祠。《宛署杂记》卷 20 所载王廷相《西山行》云：“西山三百七十寺，正德年中内臣作。华缘海会走都人，碧构珠林照城郭。”形象地说明了明代北京寺庙和太监的关系。京城内外许多著名的真武庙往往由太监捐币修建，如安定门外永安庄是御用太监王瑾的别业，“土旷而高，林木深秀，四望平直如见万里，盖一方之胜也”。宣宗皇帝多次驾临。王瑾于正统八年至十一年（1443—1446）“以其地构前后左右殿，翼以堂庑室庐门垣，而肖玄天真武之像于中，与其侍卫之属所宜有者，靡不备焉”。后由皇帝赐名真武庙^③。正德朝（1506—1521）权势太监刘瑾以崇道著称。刘瑾曾上奏请得朝阳门外几百顷土地建道教宫观大德玄明宫，供奉北极玄帝。盖好后，

① 《十代靖江王供奉玄帝记》，陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 1278—1279 页。

② [清]王灏：《楚游纪略》。

③ [明]陈循：《敕赐真武庙碑》，北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，中州古籍出版社 1989 年版，第 51 册页 148。

武宗赐给祠额。玄明宫规模极为宏大壮丽,钱谦益《列朝诗集》(丙集)卷12记为“千门万户谁甲乙,玄明之宫推第一”。后刘瑾又奏请猫竹厂的空地给付大德玄明宫,供贍香火。所谓猫竹厂地,原系堆放猫竹木料的50多顷空地,后陆续有数千家军民耕种其间,建有房屋坟墓。“自瑾为此奏,民皆他徙,具所葬骸骨有力能迁者无几人,余皆发毁暴露,冤号之声沸于郭外”^①。当时南城山川坛之北,旧为十方道院,万历壬寅(1602),拓为3楹,名真武庙,第二年,司礼监魏学颜辟地数十亩,增建阁1,殿5,扩大了庙宇的规模。朝廷赐额护国灵佑宫。碑文由大学士叶向高撰写。琉璃厂之西也有真武殿,万历年间(1573—1619)由太监“鸠葺”^②。今北京丰台区大井村,古建有弥勒庵,大水冲毁后,由太监出资、锦衣卫官员舍地改建为真武庙^③。今存北京昌平县城的“玄帝垂训”碑也是由太监所立^④。当时的御用监局司厂库等衙门内均建有真武庙,以防水火两灾。

地方官修建真武庙则更是不遗余力。《古今图书集成》所收方志多为明代,基本上反映明代情况,其载明真武庙倡修人身份的统计结果如表1—1:

① 《明实录·武宗实录》卷47“正德四年二月戊子”,第34册第1075页。

② [清]于敏中等:《日下旧闻考》卷55《城市》、卷61《城市》,第2册第890、1007页。

③ [明]崔桐:《新建真武庙碑》,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,第56册第34页。

④ 《玄帝垂训》,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,第52册第8页。

表 1—1 真武庙倡修人一览表

倡修人	士民	官吏	僧道	军士	藩王	宦官	商人	总计
总数	42	41	13	10	7	3	1	117
所占百分比	35.9	35.0	11.1	8.5	6.0	2.6	0.9	100

* 资料来源于《古今图书集成·方輿汇编·职方典》山川考及祠庙考。

从表中可以看出,地方官员与士民所占比例几乎相同,而地方官、藩王、宦官和军士合起来有 52.1%,超过了士民、僧道和商人所占的比例。由于官方的推动,真武庙很快就成为全国最有影响的神祠之一,“普天之下,率土之滨,莫不建庙而祀之”^①。明沈德符《万历野获编》卷 30 云:“今祠庙之盛,无过玄帝及关公,且遍天下。”清人王概《大岳太和山纪略》卷 3《祀典》也说:“览九域之名山,奉真武者十之七八,净乐太子之家祠而户祝之。”仅以北京为例,据民国年间的实地调查,元明以来所建真武庙多达三四十所之多,在全市 110 余处道观中,没有不供真武的,全市商店中,供真武的也有不少^②。

蔡相辉在论及妈祖在明代声势平时,以为与真武崇信太高有关,“明朝以后,朝廷以开国时受‘北极真武玄天上帝’阴佑颇多,奉为守护神;故妈祖声势平平,仅在洪武、永乐两朝受过诰封”^③。常建华在分析明代文昌信仰发展时,提出值得注意的三点,其中之

① [明]刘效祖:《重修真武庙碑记》,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,第 57 册第 83 页。

② 许道龄:《玄武之起源及其蜕变考》,《史学集刊》第 5 期,1947 年 12 月。

③ 蔡相辉:《以妈祖信仰为例——论政府与民间信仰的关系》,载《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,上册第 448 页。

一便是文昌信仰借助明朝崇奉北极真武之机而得以传播^①。这些意见无疑是正确的,由此亦反衬出明朝真武信仰之盛。

二、清皇室与真武帝

对于道教,清朝统治者的政策总体上是严厉防范和约束。宫廷失宠的道教,其影响力不可避免地衰微了,地位江河日下。因此,真武在清皇室受到的崇信与明代不可同日而语。

但由于真武是司命之神,尤其是具有保护皇室帝王寿命的职能,故清朝统治者也与明王朝一样,把真武神列为信仰的对象。清初制定礼制,凡祭祀分为三等:大祀、中祀与群祀。大祀一般由天子亲自主持,有故,遣官告祭;中祀,或亲祀,或遣官;群祀,则均遣官祭祀。真武神属群祀对象^②。顺治八年(1651),大臣建议“万寿圣节仍照例遣官致祭东岳、城隍、真武之神”,顺治帝“报可”^③。《清朝文献通考》卷105《群祀一》记载较详:“顺治八年定致祭真武、东岳之神之礼。每年恭遇万寿圣节,遣官致祭北极佑圣真君于显佑宫。”其祝辞曰:“兹朕诞辰,惟神永远默佑,仅以茶果庶品之仪致祭,尚飨。”庙建于地安门外日中坊桥东,曰灵明显佑宫,即明代真武庙。此后历朝皇帝生日均遣官祭真武、东岳大帝、城隍之神。光绪年间(1875—1908),慈禧权倾朝野,万寿圣节亦致祭真武庙:“光绪十年,议定每年十月初十日慈禧端佑康颐昭豫庄诚皇太后万

① 常建华:《清代的文昌诞节——兼论明代文昌信仰的发展》,中国社会科学院历史研究所明清史研究室编《清史论丛》(2000年号),中国广播电视出版社2001年版。

② 《清史稿》卷82《礼一》,中华书局1976年版,第10册第2485—2486页。

③ 《清实录·世祖实录》卷57“顺治八年六月壬申”,中华书局1985年版,第3册第457页。

寿圣节，遣官致祭灵明显佑宫”^①。

清朝皇宫御花园内钦安殿，为明成祖时所建，专门供祭祀真武之用。清朝“殿供玄天上帝，仍明旧也。殿顶安渗金宝瓶，四周石栏汉白玉石，雕刻极精”。钦安殿设首领太监3名、太监12名，“俱充道士，专司唸诵经忏、焚修香火等事”。“每岁元旦，宫殿监率该处首领太监等于钦安殿、天一门内正中设斗香，恭候皇帝亲诣拈香行礼。其每月朔望，俱设斗香，宫殿监等敬谨拈香行礼”^②。每年的元旦，大清皇帝必到钦安殿、天一门、天穹宝殿、奉先殿、堂子行礼。光绪(1875—1908)时，慈安、慈禧两太后曾于元旦时“驾诣钦安殿”，足见两太后权力之重。康熙(1662—1722)、雍正(1723—1735)时，每遇年节，在钦安殿为太后设道场，拜进表文。直至道光十九年(1839)才遵照谕旨：“钦安殿办道场及拜斗等事，著停止”^③。

清朝还对明代所建真武庙加以维修与扩建。如景山东门内有真武殿3间，乾隆九年(1744)添建配殿6间^④。建于明永乐(1403—1424)间、位于地安门东北的显佑宫，雍正九年(1731)重修，乾隆二十八年(1763)再次予以重修，并有御书联额和御制碑，正殿额曰拱辰锡福，联曰：“太紫卫皇图，功资左辅；上清通昊辇，化运元枢。”当时部分儒臣曾揭示真武的起源，怀疑真武神的存在，但乾隆在《显佑宫》(三首)诗中对此表示了不同的看法：“百年琳观胜朝遗，丹雘重新焕枏楣。有举何妨遵不废，瓣香庆落迓春祺”。“崇

① 《清会典事例》卷444《礼部·群祀》，中华书局，1991年影印本，第6册第17页。

② 章乃炜编：《清宫述闻》卷4《述内廷一》，北京古籍出版社1988年版，第296页。

③ 章乃炜编：《清宫述闻》卷4《述内廷一》，第297页。

④ 章乃炜、王蕙人编：《清宫述闻》，紫禁城出版社1990年版，第959页。

构枚枚豁且摩，迎门古月在梅梢。清霄香雪云间泛，人藉依稀林与茅”。“武当送豸效前明，壬癸龟蛇语或诚。但使佑民即宜敬，禋宗奚必致深评”^①。乾隆仍主张利用其维护民心，以巩固统治。乾隆四十三年(1778)还赐“天柱枢光”匾额于太和宫。嘉庆八年(1803)清廷对各地祭奉真武的仪式重新作了规定：“嘉庆八年钦奉谕旨直省各州县通行崇祀，颁发祭品仪式制度，每岁以帛一、爵三、果五(核桃、荔枝、圆眼、枣、栗各一盘)、馒首五盘、蒸糕五盘、饼四盘、高顶一盘致祭，行两跪六叩首礼。”^②

总的来说，真武在清代官方的地位不太高，这一方面与道教整体衰落密不可分，另一方面则是清廷有意抑制的结果。清朝虽也肇迹于北方，“鼎建北极，而北方之卦曰坎。天一生水，五行最先，上符列宿则为真武”^③，理应崇奉真武，但由于真武是明皇室的护国家神，清室入主中原后，便有意贬低真武，大大降低其祭祀的规格与礼仪，转而大封其他神灵，突出的如妈祖、文昌等。妈祖虽曾在洪武(1368—1398)、永乐(1403—1424)两朝受诰封，但因朝廷虔佞真武大帝，妈祖信仰并未持续发展。清朝入主中原后，因满人不谙水性，对僻处台湾的郑氏政权一筹莫展，遂利用莆田(即今福建莆田)人崇信妈祖的心理，争取水师副总督朱天贵率船 300 艘，军队 2 万多人降清，因而清廷特诰封妈祖为“天后”，此后屡次运用妈祖弭平民变、救灾，并不断予以诰封，使其封号累积达 64 字之多^④。而在明代借助真武而广被崇信的文昌神，在清代地位不断

① [清]于敏中等：《日下旧闻考》卷 54《城市》，第 2 册第 864—865 页。

② 嘉庆《旌德县志》卷 4《典礼志·秩祀》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》，江苏古籍出版社，1998 年版，第 53 册第 84 页。

③ [清]王概：《大岳太和山纪略》宋拜绥序，《故宫珍本丛刊》第 261 册。

④ 蔡相辉：《以妈祖信仰为例——论政府与民间信仰的关系》，载《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》上册第 454 页。

上升,清初与真武一样列入群祀,咸丰时(1851—1861)与关帝一起,改为中祀^①。

由于上述缘故,与明代相比,在真武庙的修建中,官方的比重大为降低。从北京等地真武庙的修建特点:明朝始建多,清朝重修多;明朝官员出资多,清朝民间出资多就可证明此点。《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》“清代部分”收录有今北京所存真武庙碑 14 块,从碑文记载来看,真武庙均为明代或前代所建,清代新修的几乎没有。与明代真武庙的修建由太监或内府出资不同,清代北京真武庙的重修多由僧侣、道士募化、信士捐助,如位于崇文区东晓市慈源寺的北极玄天真武大帝神殿,由僧真宗倡议,“仰募于善男、信士捐助资财,共成盛举”;位于西城区南长街的真武庙,康熙年间(1662—1722)由僧性福倡议重修,但“备历艰辛,久难遂愿。逮至康熙五十年赖善信等共襄盛举,庀林鳩工,为之重建真武殿五楹,复建前殿五楹”;乾隆年间(1736—1795)再次重建也是缘于“众议”;位于大兴白庙村的真武庙,康熙(1662—1722)初年由都察院左都御史捐资修理过,乾隆四十八年(1783)由僧祖慧四处募化,“以及本村沿门共舍资财”乃成;位于西城区西海北河沿的玄帝庙,乾隆年间(1736—1795)由道士清安倡议,众人捐资重修^②;少量的重修工作由商人集资,或由客居京城的地方官员集资倡建,房山区张坊、海淀区门头村的真武庙分别由正定府井陉县(即今河北井陉)人张虎和山东、山西商人出资重修;宣城区前门外西河沿街的真武庙、东城区东安门大街的玄天观或由客居于京师的地方官、

① 《清史稿》卷 82《礼一》,第 10 册第 2485 页。

② 《□修真武大殿碑记》,《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》(按:以下仅记册数及页码)第 79 册页 40;《重修真武庙碑记》,第 67 册第 127 页;《真武庙记》,第 70 册第 173 页;《重修碑记》,第 74 册第 162 页;《玄帝庙碑》,第 75 册第 111 页。

或是当地官员倡议,众人出资而成^①。只有西城区南长街真武庙由监司局厂出资修复^②。而明代存碑8块,只有1块指明由本地“善士修建”,其余均为官修或太监出资^③。昆明的情况也说明了这一点。云南昆明城东北有龙泉观,观前有龙潭,“世传有龙穴其中,骄不可制。泉水泛滥,民苦垫溺”。正统年间(1436—1449),住观道士请于钦差镇守云南总兵征南将军黔国公,得官府资助,“营建宫观,设真武像为北极殿以镇之,龙乃驯不为祟”。至清代,因年久破损严重,住持拟重修,“然工程浩大,一木难支,虽竭力周章,实难了局,亟叩化十方善信、君子、施主、檀越,均皆乐善好施,金钱布地,玉带留山……”^④。明代由政府资助,清代则化缘于民众。

明代由于朝廷对于真武的崇信极盛,佛寺中多修真武殿,以免被毁。北京西直门北三里的香山乡,正德(1506—1521)中太监张雄建有大佛寺。嘉靖(1522—1566)中,太监麦福于其左增修佑圣观,后山盖真武祠,“时世宗好道,寺藉此以存”^⑤。而在清代,真武失去朝廷的庇护,如同有些道观的命运一样,被佛寺所侵占。如在

① 《重建真武大殿序》,《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》,第68册第161页;《真武庙碑》,第77册第119页;《真武庙碑》,第84册第171页;《玄天观碑》,第85册第175页。

② 《真武庙捐资题名碑》,《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第80册第183页。

③ 《真武庙碑记》,《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第58册第76页。

④ 《新修龙泉观玉皇殿碑记》,《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第79册第16页;《重修龙泉观北极大殿雷神殿山门碑记》第77册第167页。

⑤ [清]吴长元辑《宸垣识略》卷14《郊坰三》,北京古籍出版社1982年版,第281页。

四川,明清时期道观多转为佛寺^①,但明代不见真武庙被占的记载,而在清代原为道教祀真武帝君殿的宜宾真武山玄祖殿,康熙十二年(1673)一度改为祀佛为主的庙宇,使得“昔日为餐霞炼鼎之区,今为拈花棒喝之坛矣”^②。

不过,由于真武在清廷的祭祀中仍占有一席之地,特别是真武信仰在民间已深入人心,因此,真武在清代的影响力仍是巨大的。以北京为例,清代真武庙有40余座,仅次于关帝庙、观音寺,与土地庙并列第三。以真武庙命名的街巷多达十四五条,建国以后中央人民广播电台即在阜城门外真武庙二条。

第二节 社会各阶层与真武崇信

一、军人与真武

真武最早是以战争庇护神的形象登上明代历史舞台的。正如前引《明经世文编》所言:“太祖高皇帝平定天下,兵戈所向,神阴佑为多。”至成祖朱棣,不仅在“靖难”之初,利用聚集将士誓师祭纛的机会来宣扬北方真武神“显灵”护佑燕军,为将士打气壮胆,而且在长达三年之久的“靖难之役”中,屡屡制造和宣扬真武“阴佑”的神话。明黄溥《闲中今古录摘抄》云:“壬午靖难兵起……每两阵相临,南兵悉见空中‘真武’二字旗帜。”王世贞《弇州四部稿》卷22《武当歌》亦称:“人间大小七十战,一胜业以归神功。”朱棣把战场上发生的许多偶然现象及取得的一切胜利,都归功于真武神助,这固然有他神化“靖难”、宣扬其统治权来自“天授”的政治目的,但设

① 有关明清四川佛寺与道观的发展状况,请参见蓝勇:《西南历史文化地理》,第208—211页。

② [清]朱士英:《重修无量殿碑记》,嘉庆《宜宾县志》卷48《艺文志》。

若行军打仗的将士不信真武,其政治宣传恐怕难以取得实际效果,由此可见军人对真武崇信的普遍程度。

明朝为抵御蒙古人的入侵,在东起辽东,西迄酒泉的北部边疆,相继设立辽东、宣府、大同、延绥、宁夏、甘肃、蓟州、太原、陕西九镇,称为九边。驻守边地的军队,对北方之神真武特别崇信。明初,由于明军势力强大,北部边疆尚属安宁,所谓“残胡鼠窜,漠北为之一空,二百年来无复左衽之患”,将士认为都有真武的功劳^①。因此,沿边的军士将领多建真武庙。如在甘州(治今甘肃张掖),凡不利于防守和居住的城镇,当地军镇指挥官逐一修建真武庙,“所在立(真武)祠。若甘州虔祀真武者,盖亦权舆于是哉。天顺改元,岁在丁丑,宣城伯卫公源正以平羌节制甘凉军马,出镇河西。越二年己卯,人心虽和,而边防是虑,凡城隍之不利居守者,皆以次作之”。距甘州东南百里的六坝堡,在大修城池的同时,“作真武祠,配以卫房、河伯、圣母、城隍、地灵之神”^②。会宁(即今甘肃会宁)西北郭城驿在明初曾是“居人安堵,道不拾遗”的太平之区,后因“北虏内侵,渐为敌境,四野萧然,居民流落”,当地军士将领和地方官修建城墙,采取各种政策招抚流亡,成效显著,城市又恢复了昔日的繁荣。于是众人“咸集议曰:‘城必有神,主一方血食之祀,下卫民生,上延国脉’”。选什么神呢?因“先年北虏大举失利而归,虏中逃回者曰:‘贼见我兵俱披发仗剑,雄不可当,毋乃元帝乎?宜立庙宇以祀之,何如?’曰:‘众志也,夫何疑。’遂各捐资,且募众善

① 《陇右金石录》卷10《真武庙碑》,国家图书馆善本金石组编《历代石刻史料汇编》,北京图书馆出版社2000年版,第5编第16册第773页。

② 《陇右金石录》卷9《真武庙碑》,《历代石刻史料汇编》,第5编第16册第736页。

以助,卜地于城市之南筑台建庙,以祀元帝”^①。在当时西北边地,很多真武庙都是因真武神阴庇当地有功而得以兴建,如宁夏(治今宁夏银川)总镇平虏城,因为“身穿皂衣、披发仗剑、拥众自南而来”的真武曾吓退强敌,于是兴建真武庙^②。高台(即今甘肃高台)镇彝堡的真武庙,始修于洪武年间(1368—1398),至“正统五年,总兵官定西伯蒋公贵阅视城垣狭小,居民稠密,复为之展筑,遂建武灵祠——坛中有肖玄帝神像,列十二天将于旁,礼聘甘泉佑善观高道牛公熹玄者主之”^③。山西汾州府(治今山西汾阳),“距边疆不数百里,素罹寇毒,阖境恐甚……(嘉靖间)兵宪葛公缙文移所属郡县,各于城北门驾楼阁像元武神,以为怯寇计,守令罔不惟命”^④。

明永乐年间(1403—1424),由日本没落武士、浪人和走私商人组成的倭寇,屡屡到我国东南沿海地区进行武装劫掠和骚扰,遭到当地军民的奋起抗击。永乐十七年(1419),明军在辽东取得望海埚大捷。在这次战役中,指挥官充分利用将士对真武的崇拜,扮作真武出现在前线,激励士兵作战。《筹海图编》卷9《大捷考·望海埚之捷》云:

永乐己亥,中军都督府左都督刘公江总兵镇辽东。甫至即相地形势,请于金线岛西北之望海埚筑城堡,立烟墩。一日瞭者言:“东南海中王家岛夜有火光,计寇将至。”公亟遣马步军赴埚上小堡备之。翼日,倭贼二千余人,以数十海□(按:原

① 《陇右金石录》卷7《元帝庙碑》,《历代石刻史料汇编》,第5编第16册第659—660页。

② 弘治《宁夏新志》卷3《寺观》,《中国西北稀见方志续集》,中华全国图书馆文献缩微复制中心1997年版,第9册第284页。

③ 《陇右金石录》卷9《玄帝观碑》,《历代石刻史料汇编》,第5编第16册第738页。

④ [明]刘有诚:《广惠楼记》,《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷341《汾州府部汇考五》,第10册第10851页。

文缺,疑为船字)泊马雄岛,鱼贯而上,直逼坞下。一贼貌甚丑恶,指挥诸贼如入无人之境。公得报,但令犒师秣马,略不意为,徐以都指挥徐刚伏兵山下,百户姜隆率壮士潜烧贼船,截其归路。约曰:“旗举伏起,炮鸣奋击,不用命者戮。”既而贼至,公披发举旗鸣炮,伏兵尽起,为两翼而进。贼遂大败,奔匿櫻桃園空堡中。我师追逼,环而攻之,且请入堡剿杀。公不许。故开西壁纵之,仍分两翼夹击,生擒数百,斩首千余,间有潜脱而逃□(按:疑为逸)者,复为隆所缚,无一人得免者。诸将请曰:“公见敌意气安闲,惟饱士马,及临阵披发而战,追贼入堡,不杀而纵走之,何也?”公曰:“穷寇远来,必饥且劳,以逸待劳,以饱待饥,法也。贼始鱼贯成蛇阵,故作真武状以镇服之。虽愚士卒之耳目,亦可借以壮其气。贼既入堡,有死而已,我师临之,彼必死斗,我兵宁无伤乎?故纵之生路,而后掩击之,即围师必缺之意耳。”

关于此事,文献多有记载。《明史纪事本末》卷55《沿海倭乱》、叶盛《水东日记》卷37记载与此大同小异。

隆庆《潮阳县志》卷10《坛庙志》记载了这样一件事:

玄帝庙,旧祀真武之神……一在北门外附廓东畔巷南,盖始于知县刘景韶之所创建者,其时庙像皆北向。后倭寇临城,知县郭梦得以庙宇危逼,恐资敌,便因拆毁之。及敌退,感神梦,复为置木像于其后城垣之上,募士民作亭于故址南,望祀之。至隆庆初,知县陈王道始归神像于亭中,封土塞其北户,户更南向,亦称为玄帝祠云。

一般而言,真武庙多建于北门内外,门户南向。但潮阳真武庙始修时,庙像均北向,因此,倭寇来犯时,知县担心为敌所利用,将之拆毁。待敌退后,或是因为经费困难,只设木像于城垣,在旧址建亭以望祀。到隆庆(1567—1572)初年,乃移像于亭中,亭之北用土塞住,使之南向,以满足人们祭祀真武的需要。

明朝将领中,对真武崇信最为突出的当属郑成功。台湾最早的真武庙便是郑氏时所修建。康熙《重修台湾府志》卷9《外志·寺观》载:上帝庙(按:即真武庙),一在府治东安坊,最为久远,郡守蒋毓英捐俸重修,庙宇焕然;一在府治镇北坊,没有记载修建时间^①。乾隆《续修台湾府志》卷7《典礼·祠祀》“附考”则云:“元帝庙,在东安坊者,称大上帝庙,郑氏所建,康熙年间重修。在镇北坊者,称小上帝庙,亦郑氏建,康熙三十七年重修”^②。学者认为至今台湾真武庙宇众多、民众信仰热烈的原因有多种,不过最重要的可能是被郑成功视为守护神,大加崇祀的结果^③。

有明一代,边患主要集中在两个地区,一是北疆的九边,二是东南沿海。这两个地带明代真武信仰都很兴盛,亦可见真武与军人的密切关系。

真武由于屡屡佑助明军作战取得胜利,在当时很多人眼里,他总是与军队联系在一起,因而被看作是军武之神。隆庆《岳州府志》卷9《秩祀考》载临湘县有真武庙,然此地既非战地,亦无驻军,于是作者议论道,真武“即玄武,军中之旄,与此地何干”?

在清代,军人对真武的迷信远不如明代。这一方面是因为满人没有真武信仰的传统,其士兵也不崇信真武;另一方面与清皇室对真武的抑制大有关系。不过,真武在军队中的影响依旧存在,尤其是在汉人中下级军官和士兵中。郴州永兴县(即今湖南永兴)东有凤凰山(亦称鸡公山),上有真武庙,“康熙十七年逆贼再犯县城,神甚显灵,旌旗壁垒,行列满山,贼望风大溃。康熙二十二年奉旨遣兵部郎中达、太常寺马致祭。御制碑文扁额,敕建佑国寺,今名

① 康熙《重修台湾府志》,大通书局(台北)1987年版,第280页。

② 乾隆《续修台湾府志》,大通书局(台北)1987年版,第652页。

③ 高育仁等主修、刘宁颜总纂《重修台湾省通志》卷3《住民志·宗教篇》,台湾省文献委员会(台北)1992年版,第1074—1075页。

凤凰山”^①。因为凤凰山真武庙神在平定三藩之乱的战斗中“显圣”，护佑清军，所以清政府将之列入国家祀典^②，“令守土官春秋岁祀”^③。

二、官吏、士大夫与真武崇信

明代的官吏与士大夫是一个较特殊的阶层，他们对于真武信仰的态度是很复杂的。士大夫多受儒家教化，对于民间崇信的诸神祇往往采取排斥态度，反对各地崇祀真武。隆庆《赵州志》卷10《杂考》载殷启曰：“燕赵之俗，崇尚浮屠，庵观寺院，星列棋布，虽穷乡下邑香火不绝。至于五岳行祠、玄帝、仙妃之类，尤为渎乱不经，且无名迹可纪，故多削而不书。”在作者看来，真武属于“渎乱不经”之列，不应祭祀。罗田（即今湖北罗田）东北有独坐山，“嘉靖戊子，山神作异，乡人祠真武镇之，一时朝谒甚众，未半年得乡民香钱百余两，知县邹明魁取以修学，即以淫祠毁之”^④。禁毁真武祠的理由是“淫祠”。隆庆《岳州府志》的作者，亦将真武与历来被视为“淫祀”的五通神同等看待，而加以禁毁^⑤。还有地方官担心有人利用真武迷惑百姓，因而不许修建庙宇。常德府（治今湖南常德）南的霞山，原为淘金场，废弃后，有方士于正德（1506—1520）间创立真武庙，“远近神之，趋赴无虚日。嘉靖丁亥，知府方仕虑其惑众蠹

① 康熙《郴州总志》卷1《封域志·山川》，国家图书馆分馆编《清代孤本方志选》，线装书局2001年版，第2辑第24册第125页。

② 《清会典》卷36《礼部》，第317页。

③ 《清会典事例》卷445《礼部·群祀》，第6册第31页。

④ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷1174《黄州府部汇考二》，第15册第18331页。

⑤ 隆庆《岳州府志》卷9《秩祀考》，《天一阁藏明代方志选刊》，上海古籍书店1963年影印本。

政,毅然除之,幻妄遂息”^①。

但如前所述,真武自太祖洪武朝既已列入国家祀典,其非“淫祀”是显而易见的。于是有官吏认为,除列入国家祭典的京师等地的真武庙外,其余地方所建真武庙均属“淫祠”,应予拆毁。嘉靖《雄乘》卷下《礼制·祀典》引王齐曰:“右所附(按:包括真武观在内的祠庙)皆左道不经,或祀非其人,人非其地,或琳梵耗民,缙黄避役,当削不削者,仍其迹也。”嘉靖《隆庆志》卷8《祠庙》云:“礼,天子祭天地,诸侯祭山川,大夫祭五祀,士庶人祭其祖先。上得以兼乎下,下不得以僭乎上。本州自城隍、旗纛外,若历山之舜祠,大翻山之王仲庙,今皆不存,然亦淫祀也。他如玉皇、真武、东岳等庙,岂民间所宜祀?呜呼!安得狄梁公出而尽毁之,以正民俗哉?”这些士大夫们引经据典,并不是真的反对崇祀真武,而是认为百姓不宜祀真武。真武既为国家正祀,属于“祀非其人”之列,“岂民间所宜祀”?其说尽管迂曲,但反对民间崇祀真武的态度是鲜明的。清初刘道著反对崇祀真武的理由较具代表性,他说:

越祀者,不当祀而祀也。神虽正乎义非当祀,即不得越分而祀之也。子不云乎:非其鬼而祭之,谄也。季氏旅于泰山,圣人曷为其愍之。古者受封为诸侯,始得祭其封内山川,含是非僭则淫矣。鬼神有知,必不歆非类之祀,何福之邀乎?南岳,衡属也,非永所得祀也。若夫东岳,则更无当矣。然庙宇相望也,世无孔子孰明其谬乎?以其属正神也,故附于祀典之后,别书以越祀而不削也。言越祀则知其神是而其祀非也,是祀者之过也。至于真武为北方之神,文昌为斗前之宿,于零陵、祁阳何与也,而亦祀之……后有司风教之任者,一举而厘

^① 嘉靖《常德府志》卷2《地理志·山川》,《天一阁藏明代方志选刊》,上海古籍书店,1964年影印本。

正之，王道于是乎不滥矣。^①

刘氏以为真武不当祀，其理由在于“越分”。何为“越分”，仔细体味，不外有三：其一，不同身份的人有不同的祭祀对象，真武为国家大祀，平民百姓岂可随便崇祀。所谓“非其鬼而祭之，谄也”；“季氏旅于泰山，圣人曷为其愍之”，是指低等级身份的人越级祭祀高规格的神祇，这是孔子所不能容忍的。其二，不同种族的人有不同的祭祀对象，不得僭越，所谓“鬼神有知，必不散非类之祀”是也。其三，不同的地域有不同的祭祀对象，即所谓“古者受封为诸侯，始得祭其封内山川”。永州府治今湖南零陵，零陵、祁阳为其属县。在作者看来，神是有各自祭祀范围的，不是什么地方都能祭祀，南岳应祭于衡山，东岳只应祭于泰山，而真武则只能祭于北方。他激烈反对民众崇祀真武，所持理据无一不是来自正统儒家学说。

上述对于真武崇祀的态度，涉及两个基本层面，一是士大夫所受的儒家教化，一为真武神的神格、神性。“子不语怪、力、乱、神”，对于深受儒家教化的士大夫来说，他们反对一切神怪，肩负着移风易俗、传播正统儒家文化的使命。但是涉及到真武，由于它是明王室的“护国家神”，事情往往会很微妙。既不便大张旗鼓地公开反对，于是便试图洗刷真武神性中荒诞成分，为之正名。这一工作较早既已进行，代表性人物有周洪谟。

弘治元年(1488)，明孝宗整顿礼制。尚书周洪谟等言：

北极佑圣真君者，乃玄武七宿，后人以为真君，作龟蛇于其下。宋真宗避讳，改为真武。靖康初，加号佑圣助顺灵应真君。图志云：“真武为净乐王太子，修炼武当山，功成飞升。奉上帝命镇北方。被发跣足，建皂纛玄旗。”此道家附会之说。国朝御制碑谓，太祖平定天下，阴佑为多，尝建庙南京崇祀。

^① 康熙《永州府志》卷9《祀典志》，收入《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社1992年版，第255页。

及太宗靖难,以神有显相功,又于京城艮隅并武当山重建庙宇。两京岁时朔望各遣官致祭,而武当山又专官督祀事。宪宗尝范金为像。今请止遵洪武间例,每年三月三日、九月九日用素羞,遣太常官致祭,余皆停免。^①

奏折呈上后,真武之祭祀如东岳、城隍庙等“俱仍旧”。《明会要》则说“帝以崇祀既久,不尽从也”^②。也就是说周洪谟建议废除成祖对真武的“崇重祀典”、只遵从洪武年间(1368—1398)定下的祭祀规格,孝宗没有全部接受。持与周洪谟相同观点的大臣和文人相当多。《明经世文编》卷77《正祀典疏》所载倪岳奏折的观点与此类似。《古今图书集成·神异典》卷48引《贤奕》云:“天下有真武庙。按《曲礼》曰:‘前朱雀而后玄武。’玄武乃北方七宿之像,而传记所谓龟蛇也。宋有天下,尊崇圣祖,嫌名玄武,改玄为真。道家者流,谓神有名字里居,《真武经》又有‘披发跣足’,世遂塑黑衣翩翩,披发按剑而坐,脚踏龟蛇,一何悖邪!宋祭酒讷、宋学士濂尝辨之。”今存各地的真武庙碑多由文人和官员撰写,其中不少有辨析真武即玄武的内容。如举人徐圭璋在道光二十四年(1844)所撰《顺天府东安县旧州镇真武玄天上帝庙新建钟鼓楼记》云:

今之庙有神,南向,杖剑、被发、跣足,建皂纛元旗者,莫不以为净乐王太子之神也。然乎?余未敢知也。神之两旁,有二将夹侍,戎装赫奕,左像皙白,右像威猛者,莫不以为龟蛇将军之神也。然乎?余未敢知也。虽然,其义固亦有取焉。尝考真武即玄武,宋真宗避庙讳,始改为真武。所谓北方七宿斗牛女虚危室壁者也。^③

公安派文人袁中道不同意道家视真武为净乐国太子之说,而

① 《明史》卷50《礼四》,第5册第1308—1309页。

② 《明会要》卷11《礼六·诸神祠》,中华书局1956年版,第181页。

③ 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,第81册第88页。

另有新见：

游侣问玄帝所自出。予曰：黄帝之子昌意，娶蜀山之女。生高阳氏，居弱水之乡，陶七河之津，是为玄帝也。役御百神，召致雷电，乘结元之车，周旋八外诸有，洞台之山，阴宫之丘，皆移安息之石，封而填之。铸羽山之铜为宝鼎，以献于神峰，大约与黄帝铸鼎首山事同。陶贞白与杨许诸仙往来，亲得其说而纪之，尚有可信。若夫净乐国王之说，俚甚无足存者。自古山泽之癯，冲举者多，惟帝王绝少，而黄帝祖孙皆鼎成，乘云归于帝乡，似别有家学脉络……今黄帝之迹相望，而玄帝隐于盲说，悠悠无知者，予故备为拈出。^①

袁氏可谓用心良苦，经他考证，玄武（真武）乃黄帝后裔、昌意之子。华夏文明谱系中，血统之纯正、身份之高贵，无逾黄帝者。此论一出，附者云从。王鏊云：“真诰则云：昔轩辕子昌意娶蜀山之女，生阳德，号颡顓，伏万灵以信顺，监众神以导物，役御百气，召致雷霆，此所谓元帝也。”^②王用杰言：“按神为黄帝昌意之裔，鼎成龙至去而上仙，与黄帝事颇同。”^③

真武既为华夏正宗，官员士大夫尽管不相信道经所编撰的真武神话，但对于民众的崇信就听之任之，甚或采取支持态度，积极参与真武庙的修建与维修。吕柳文云：“圣人之制祀典，曰：‘以死勤事，以劳定国，御大灾捍大患，凡有功德于民者，则祀之。’如叶公、王令、刘将军者，生有造于叶（按：河南叶县），死享其祀宜矣。若夫岳渎、真武及夫高光诸庙，非渎则僭耳。然苟洁其粢盛，将之

① 袁中道：《珂雪斋近集》卷1《游太和记》，上海书店1982年版，第136页。

② 《高真堂记》，载陈垣编纂《道家金石略》，第1270页。

③ 咸丰《澄城县志》卷25《艺文志》载王用杰《重建城北楼移元武神像记》。

诚敬,安在其不享也。且夫祀之云者,为其贤也,知其贤而祀之,则将咨嗟欣慕之。由此以生其观感兴起之心,尚有先王神道设教之意焉。”^①叶县祭祀真武属于“越祀”,不过,真武有功德于民,百姓祭之,尚有先王神道设教的意思,就不要反对了。光绪《庐江县志》作者曾说:“按真武盖即古所谓元冥水神,自世俗杂以道家不经之说,近于怪矣。君子敬其神,而去其诞,可也。”^②他们的观点应该是很有代表性的。

在所能见到的文献里,对道教所宣扬的真武神的内容深信不疑的官员也不乏其人。歙县(即今安徽歙县)南石巖,万历(1573—1619)初齐云山道士留下真武像,当地人祈祷甚灵,二十五年(1597)州庠生濮阳榛与其兄“捐地醵金构庙五楹,奉帝像居之,约庠生春时作神会,岁以为常”^③。“且吾有闻帝净乐国王子也”^④;“尝稽真武育于周,盖静(按:原文如此,或当为净)乐国王之后也”^⑤等语也是文人碑记中常见到的字句。是否都真的相信道家之言,今已难确定。不可否认的是,当确有一部分人真的信仰真武神,相信真武神的种种灵迹与道经之神话。

三、庶民对真武的崇信

帝王加封神号的理由,除了感谢神的护国之功外,更强调佑民

① 乾隆《叶县志》卷4《祀典志·祠庙》。

② 光绪《庐江县志》卷16《杂类·寺观》,《中国地方志辑成·安徽府县志辑》,第9册第605页。

③ 民国《歙县志》卷2《营建志·寺观》,《中国地方志集成·安徽府县志辑》,第51册第232页。

④ 《重修真武庙记》,载道光《陵县志》卷17《金石志》,《历代石刻史料汇编》,第5编第15册第264页。

⑤ [明]王绍平:《重修真武庙碑记》,陈垣编纂《道家金石略》,第1300页。

之恩；而庶民崇信真武神，也与神能解决民生困境有莫大关系。对于百姓而言，“唯灵是信”。他们不会如文人一样纠缠于真武的来历，道家之说信，龟蛇之说信，星辰之说也信。

明清时期百姓对真武的崇信是热烈的，这可从各地真武庙的分布与武当山朝香风俗盛行看出来。除京师、南海、鸡公山少数几座真武庙列入国家祭典，属于“典祀祠庙”外，其余真武庙多属“俗祀祠庙”^①，少量属道观，所建庙宇的资金和维修费用需要民众集资解决。百姓的资金是有限的，这就决定了他们只会对那些与他们生存需要相关的神灵发生兴趣，尤其是对那些特别灵异的神灵有好感。所以，这些俗祀祠庙的维持大体上不会成为问题，常常能延续百年乃至千年之久。如果俗祀祠庙没有百姓的香火，是很难维持的。明清时期各地真武庙的修建，一部分是官府的倡建、官员的出资，但另一部分还是大众的集资，尤其是清代，这种状况更为明显。如果没有百姓的香火，真武庙在全国的广布是不可能的。山东济南的大明湖畔，有一座真武庙，当地人称为北极台；始修于宋代，元明清三代重修，保存完好，直至现代。为什么这座庙宇能保存至今呢？原来，济南的百姓有每遇朔望上北极台行香的风俗，“家家朔望赛神来，士女同舟萍叶开。默祝瓣香深下拜，望山更上最高台”。此俗起于何时，已不可详考，但在明中叶文人的笔下已是“齐城遗俗”^②，可见有相当悠久的历史渊源。这一类因维修得当而保存长久的例子亦见于江苏句容。弘治《句容县志》卷5《祠庙》称真武庙在县治东北崇明寺街，宋景定间（1260—1264）建造，坊民累代修理，殿宇庙貌至今完美。景定至弘治（1488—1505）有

① 关于寺庙的分类，详见段玉明：《中国寺庙文化论》，吉林教育出版社1999年版，第68—81页。

② [明]王象春：《济南百咏·北庙》，雷梦水等编《中华竹枝词》，北京古籍出版社1997年版，第4册第2412—2413页。

二百余年,庙宇的完整,全赖民众的维修。

正因为百姓普遍崇信真武,地方官为安定民心,往往利用真武。元氏县(即今河北元氏)北城上建有真武庙,“率土信崇之,祠于元邑久矣。山西清源苏公烈,号平泉,侯元氏于民,思务辑时。嘉靖乙巳年,观边尘弗靖,民心骚然,公则以民心安否,关国休戚。矧辅畿乎,朝夕匪解,求其所以安之者,则皇皇如也。士民僉曰玄帝灵足依乎”,于是率民重建真武庙,以安民心^①。明薛来朝《玄帝庙记》曰:

……至我朝灵爽尤异,故上而京畿,下而州郡,靡不建祠崇祀。在正人君子,固慕公之德,多公之义,心悦而诚服之;下逮里巷编氓,随地建祠而崇奉之益虔……邑之南旧有公祠,实擅胜迹。而祠之前,乡民张思荣等又构数楹,颇称伟观。逮安邑翼廷王公来抚是邦,遂加尊礼,春秋血食焉。^②

在他的笔下,文人儒士与普通大众对真武的信仰是有区别的。百姓崇祀的方法就是处处建庙。地方官将他作为“血食”一方的神祇,即民祀之神。这可能是百姓的作法,县令只是顺应民心罢了。

即便是不大赞成百姓崇祀真武的地方官,面对狂热的大众,一般也听之任之。在楚雄府(治今云南楚雄),“其东岳庙、真武庙、文昌祠、玄坛庙、三官庙、土主庙,听民便举祀,州县亦间有之”^③。

明清两代,武当山真武帝香火旺盛,也是庶民百姓积极参与的结果。明代大建武当山宫观后,“岁供香火、月给衣廩之属,以时取

^① 崇祯《元氏县志》卷6《艺文志》载周居鲁《真武祠碑》,国家图书馆地方志和家谱文献中心编《明代孤本方志选》,中华全国图书馆文献缩微复制中心2000年版,第569页。

^② 万历《钜野县志》卷10《艺文志》,《明代孤本方志选》,第605页。

^③ 隆庆《楚雄府志》卷4《裡祀志》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,书目文献出版社1992年版,第57页。

之民赋,特遣中官专其事,有司不得与。四方之人闻风奔趋,捐输金帛,日以益众。乃榷税以代民赋”^①。起初武当山各宫观每岁的香火钱、道人的生活用品,均由当地百姓所交的赋税开支,此事由太监专门负责。后来,由于四方朝山进香之人的涌入,众多香客的施舍,政府见有利可图,遂开征香税,以供武当山各宫观的开销及维修。关于民众朝武当山的风俗及香税的数量,详见第三章。

这里要特别提到商人对真武神的崇信。在岭南,水(海)神与商贸之神往往重叠合而为一。如南海神、伏波神、天妃均具有这两个方面的功能。岭南民众生于海滨水乡,靠水生存,靠水航海贸易,故水(海)上神灵往往身兼商贸护航之职。因此,因司水之功而“血食”岭南的真武也具有保护商贸的功能便不足为奇了^②。佛山地区的商人甚至把真武作为职业神来崇拜^③。北帝是广东佛山地区流行的民间信仰。正统年间(1436—1449),海盗入侵,人们以北帝为中心,祈求聚集神力,驱逐了海盗^④。因此,百姓相信北帝的灵验。随着佛山商业的发展,商人频繁外出,临行时“将闻于庙,必有旌赏之来矣”^⑤。由于多从事渔业和沿海交易,因此,“航海而来者,香烟血食,靡不望庙,荐享而输诚”^⑥,感激神灵保佑其平安归来。他们认为这些是“神威赫跃”,“实惟帝之灵爽有以致之也”^⑦。

① [清]王灏:《楚游纪略》。

② 何方耀、胡巧利:《岭南古代民间信仰初探》,载赵春晨主编《岭南宗教历史文化研究》,天津古籍出版社2002年版,第14页。

③ 李和承:《明代传统商人与职业神》,《中国社会经济史研究》2002年第1期。

④ 《佛山武祖庙灵应记》,载《明清佛山碑刻文献经济资料》,广东人民出版社1987年版,第5页。

⑤ 《佛山武祖庙灵应记》,载《明清佛山碑刻文献经济资料》,第5页。

⑥ 道光《佛山忠义乡志》卷13《乡禁》。

⑦ 道光《佛山忠义乡志》卷12《金石上》。

不仅仅是岭南地区的商人特别信奉真武,其他地区也存在这样的情况。清嘉庆七年(1802)八月所刻《真武庙碑》(碑在北京海淀区门头村)云:“都城西门头村旧有真武庙,日久倾颓,山左山右贸易兹地者,金资若干,数谋鼎新之,越岁而工竣。”^①

正是由于大众对真武的热烈崇信,遂使不法之徒有机可乘,常常利用真武神来谋取私利。正德年间(1506—1521)任职汉阳府(治今湖北武汉)的段钦就曾利用真武神像招揽香客。嘉靖《汉阳府志》卷6《宦迹志》载,“至于建关铁门,假神木青旗之名,立真武玄帝之像,勒之碑石,招揽香客,奸盗并生,而生亦殒矣。提学副使霞山蔡公,正义人也,按临廉得其弊,乃躬赴神所,拽像江中,以所积香烛送文庙,然后江汉之间为之释然”。云梦县(即今湖北云梦)有云梦台,“即邑城北祖师殿基。万历初有奇民假神灵感众,噪动境内外进香,号曰云台山。本郡太守齐公一经恶其诬惑,置奇民于法,以绝其众”^②。

四、真武的职能与大众崇信

明人刘大受在《重修真武庙记》中曰:“世之建庙祀神者岂少乎哉?然求其建于前不堕于后、祀于此不废于彼者,则常少矣。乃惟玄天上帝之神自京都以及郡邑,庙祀遍于天下;自在昔以至此日,庙祀通乎古今。盖其掌握世界,抚助太平,御大灾捍大患,其神最灵,而其功最著,兹人心之敬悠且久也。”^③明清时期真武得到上至皇室,下至士庶热烈的崇信,与其神性特点是分不开的。真武的神

① 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,第77册第119页。

② 康熙《云梦县志》卷1《山川志》,《清代孤本方志选》,第2辑第22册第124页。

③ 崇祯《大城县志》卷8《艺文志》,《明代孤本方志选》,第425—426页。

职和神性是比较复杂的,我国古代民间信仰对于神祇的崇拜并无严格区分,老百姓往往见神就拜,赋予神祇较全面的功能。具体到真武信仰,根据我们考察,约可分为下列诸项,当然,这种划分并不是绝对的。

1. 北方神与武力神

如前所述,真武信仰来源于古代的玄武崇拜,而玄武最基本的特征,乃是一个北方神。明成祖朱棣之所以特尊真武,也是把它看作是北方大神。自宋代至明清时期的民间传说中,北方真武神又衍生为武力之神,具有保家卫国的功能,民众对其护家卫国的职能十分迷信。在明清时期的碑文中,经常可以读到在村庄或城镇遭遇战事、情况危急时,真武总是即时“显圣”,助民击退敌人。尤其是在北方、或战乱频繁的内地如川陕鄂三边交界地带。万历二十四年(1596)邢侗所撰《重修真武庙碑》云:“真武庙在宿安(按:在今山东临邑)……迄于今盖二百三十余年……又闻正德间,流贼猖獗,斩刈践坏,处处而是,而是庙亦复岿然独存。以元帝数从云空赫斯临下,著其光怪,贼曹无不人人若剑拟其脰,而龟蛇绕身者。又睹夫灵旗萧飒,而飏轮造次满军中也。吁异哉!用是贼罗拜,望庙心怵,骨震一方,鸡犬罗落,卒无损毫毛。而后神之威力砰隐满境中,盖迄于今又八十载。”^①在现存真武庙碑中,这样的传说多得不可胜数。《新齐谐》卷21《天镇县碑》云:“天镇县隶云中,其地有玄帝庙,庙有古碑,其上炮铳铅铁大小丸甚多,皆陷入石内。邑人曰:前明时,闯兵来,邑人拒战不胜。俄见此碑自庙中飞出,盘旋军阵。凡敌所放火炮,咸着于上,我军无失衄,而敌赖以退。今谓之

^① 道光《临邑县志》卷15《金石志下》,《历代石刻史料汇编》,第5编第16册第322页。

‘天成碑’，现存于庙”^①。

在南方，真武多作为水神出现，不过，它的战神形象也是有的。1841年广州三元里抗英斗争，举义旗的地点便是三元古庙，即北帝庙；抗英斗争的指挥旗就是平时供在北帝像前神案上的三星旗。据费省研究，三元里的三星旗与道教的七星旗有内在的联系。七星旗古称七星皂旗，是玉皇大帝授予北帝的旗帜。皂旗的旗面是长直角三角形，横边和斜边外缀有白色牙边，七星为白色圆形，尺寸适中，排列均匀，各星之间用白色宽直线相联结。在明末清初的道教工笔画《真武灵应图册》，该旗作为北帝的专用旗帜在不同的画页中多次出现。此图册现珍藏于佛山祖庙中。岭南北帝庙中的七星旗多用于迎神等户外宗教仪式。三星旗较七星旗小，使用方便，旗面上只有三颗大星。在三元里，七星旗用于迎神和赛龙舟，而要习武打仗，就用三星旗。在今岭南地区，一些民间武馆仍在使用三星旗^②。

我们在上文“军人与真武”一节曾列举相关史例，说明军人对于真武的信仰，其实多与真武具备武力之神的职能有关。

2. 水神

按五行学说，北方属水，真武具备水神的功能也是相当早的。明清时期的真武信仰延续了这一基本神性。清徐圭璋说，“所谓北方七宿，斗、牛、女、虚、危、室、壁者也。于五行属水，民非水火不生活，故五帝既兼祀，而水火独又有专祀，盖重之也”^③。所谓北方七

^① [清]袁枚：《新齐谐·续新齐谐》，人民文学出版社1996年版，第447页。

^② 费省：《道教三星旗与三元里抗英斗争》，载《岭南宗教历史文化研究》，第98—99页。

^③ 《顺天府东安县旧州镇真武玄天上帝庙新建钟鼓楼记》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第81册第88页。

宿,即指北宫玄武,实出于古天体星辰崇拜。不过到了明清时期,星辰崇拜的意蕴已逐渐消解,玄武不仅变成为真武,更重要的由天上下降到了人间,又与道教结合,成为防水防火的水神。《四库全书总目·子部·道家类存目》称:“盖自张鲁之教三官,天、地之间独有水官,而金、木、火、土不与,故道家独尊玄武。此所谓翊圣真君,即玄武也。”大凡民间自然灾害,尤以水火为烈,乾隆《汤阴县志》卷3《祠祀志》亦云:“惟火烈使民畏,惟火弱使民玩,且日用必资其利,则祀以报焉。此真武之宫所以盈天下也。”清代人的认识是很有见地的。

真武庙不仅能抵御水灾,还可制服恶龙,祈雨御旱。明赵南星《元帝庙记》曰:“郡国自癸未(万历十一年)以来,荒岁为常,而吾乡(按:指今河北高邑县)为甚。吾乡以旱为常,而或淫雨大水,物产日耗,屋无巢燕,树无鸣莺,蝈螬不聒,蝼蚁不阵,非复向时之天地也。百姓无以为计,则求之于神。万历乙未三月,庄头村王平已等于其村之东,醵金立元帝庙。”^①面对巨大的水旱灾难,村民想到的就是建真武庙。沛县(治今江苏沛县)的玄帝庙,“凡祷祈雨暘,每以诚感,常著灵验”^②;嘉靖《丰乘》卷5《秩祀志·寺观》载,“阳灵观,在邑北滨河,原有龙池,恐为邑患,立真武祠以镇之,今池湮废”。这一现象,近代依然如故。容肇祖《妙峰山序》曰:“东莞……又新涌的北帝庙游神会,这是男神,也是水神,披发赤足,部下有龟蛇二将。游会期间是在三月初三,夜间游的,用灯结的引彩,彩亭,色子等,煞是热闹。这会是各社组合的,我记得的有良以社,福禄

① 同治《畿辅通志》卷179《古迹志·寺观》,商务印书馆1934年影印光绪刊本。

② [明]高恺:《重修玄帝庙碑记》,载嘉靖《沛县志》卷10《艺文志》,《天一阁藏明代方志选刊续编》,上海书店出版社1990年版,第9册第281页。

社等等。”^①在北方河流两岸、运河沿线,真武庙庙宇广布,多是作为水神庙而出现的。《五杂俎》卷15称“北方河道多祀真武及金龙四大王”。而在岭南,“尸祝争趋真武宫,粤人奉祀意尤崇。茫茫水国归司命,报本推源礼应隆”^②。

作为水神的真武,除具有抵御水灾,祈雨御旱的功能外,还演变为航运事业的保护神。从宋代开始,在真武神格不断提高的过程中,正是国内贸易发展,对外航海事业发达,水运在贸易、交通和对外交往中较为突出的时期,主宰“水”的真武大帝,在人们心目中的重要性、神圣性自然也随之提高,成为内河航运的保护神^③。

真武既为水神,水能克火,因而真武在民间又具有防火的功能。中国古代的建筑多是木结构,容易酿成火灾。真武信仰乃为堪輿家所利用,得到广泛的崇祀。上杭县(即今福建上杭)的紫金山,在县北平安里,为县之主山。“堪輿家言,金山如焰,虽障邑而多灾,宜祀元武镇之”,于是嘉靖间(1522—1566)建真武庙;清流县(即今福建清流)“相传邑南常有火灾,故祀北方水神压之”^④;广德州(治今安徽广德)的真武庙在州治北,“以州治面笄山火星位,水神以压之也”^⑤;宁国府(治今安徽宣城)治西北街建有佑圣阁,“祀真武,为府屏障。据形家言,恐犯火灾,昔曾画沧州图以制之,寻因

① 顾颉刚编著:《妙峰山》,上海文艺出版社1988年版,第3—4页。

② [清]陈坤:《岭南杂事诗钞》之24,载雷梦水等编《中华竹枝词》,第4册第2771页。

③ 王宜峨:《中国人对真武的信仰》,《中国宗教》2001年第5期。

④ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷1071《汀州府部汇考一》,第13册第17292页;卷1074《汀州府部汇考四》,第13册第17324页。

⑤ 光绪《广德州志》卷14《寺观志》,《中国地方志集成·安徽府县志辑》,第42册第230页。

火废，里人钟允谐、徐云九复画九龙图于壁”^①。云阳（即今四川云阳）铁檠山盐场，“累有火灾。嘉靖十七年居民修建（玄天宫即真武庙）以压之。盖取五德相胜之说。果无火患”^②。

3. 厌胜与改善居住环境

在一般百姓心目中，真武庙还可以用来厌压别的家族的龙脉，具有厌胜的功能。清纪昀《阅微草堂笔记》记载了这样一个故事：

景城（按：指直隶献县）之北，有横冈坡陀，形家谓余家祖茔之来龙。其地属姜氏，明末，姜氏妒余族之盛，建真武祠于上，以厌胜之。崇禎壬午，兵灾，余家不绝如线。后祠渐圯，余族乃渐振，祠圯尽而复盛焉。其地今鬻于从侄信夫。时乡中故老已稀，不知旧事，误建土神祠于上，又稍稍不靖。余知之，急属信夫迁去，始安。相地之说，或以为有，或以为无。余谓刘向校书，已列此术为一家，安得谓之全无；但地师所学必不精，又或缘以为奸利，所言尤不足据，不宜溺信之耳。若其凿然有验者，固未可诬也。^③

湖广沔阳人陈某在墓祠附近设置一组建筑物，东有真武观、观音阁，西有祭祀“梓潼神张仙”之所^④。为什么会在墓地附近修建真武庙呢？因为有这样的观念：“昔圣门之论孝也，曰生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。凡以事、葬、祭三者并重也……《道经》又言：‘每岁腊日，北帝统率下界神祇，周查人间坟墓，其子孙即时修补

① 嘉庆《宁国府志》卷14《营建志·坛庙》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》，第43册第456页。

② 嘉靖《云阳县志》卷下《外志》，《天一阁藏明代方志选刊》，上海古籍书店1963年影印本。

③ 《阅微草堂笔记》卷12《槐西杂志》（二），上海古籍出版社1980年版，第278—279页。

④ [明]王世懋：《王奉常集》卷13《沔阳陈氏达生庵记》，《四库全书存目丛书·集部》，齐鲁书社1997年版，第133册第347页。

者,福之,怠慢不修者,祸之。’”^①

在中国民间,对于大到城镇、小到房屋的选址都特别讲究,有一套完整的理论,尤其注重环境的整体、有机、协调与统一,也就是所谓“天人合一”。比如村落的选址要如《阳宅集成·丹经口诀》所说:“阳宅须教择地形,背山面水称人心,山有来龙昂秀发,水须围抱作环形。明堂宽大斯为福,水口收藏积万金,关、煞二方无障碍,光明正大旺门庭。”这种封闭式的活体地理环境,不仅有利于保存祖先的文化传统、道德伦理、风俗习惯,而且可以阻挡寒流,使环境单元内的气温稳定,对生产、生活都有利^②。对不适宜的地址要予以回避或改造。在改造环境的过程中,真武庙往往能起重要作用。香山(即今广东中山)“形势自东而来,莲峰峙焉,大尖山拱其南,武山拱其西,惟后北山差卑,旧建北帝庙以补形势”^③。山西介休县龙凤乡的张壁村,地势南高北低,南北高差竟达13余米,而且正中的龙街直冲北门门洞,去水直泻,很不符合风水术要求的“蓄积”。清乾隆(1736—1795)初年,村里人在北门之外,正对原北门门洞,建了一座二郎庙,以加强北面的“闭锁”。但村民们对“南高北低,去脉颇促”的风水缺陷仍不放心,因为北门上空王殿和三大士殿之间还有一个阙口,没有封堵,嘉庆十三年(1808)在阙口处建了真武庙,至此张壁村风水的改造才算圆满完成。道光十一年(1831)《重建奎楼、山门碑记》开头,作者就满意地说:“吾乡接南山一带之脉最真……第急脉缓受,地势宜然,而吾乡南高北低,去脉颇促,赖有

① [清]梁章钜:《归田琐记》卷8《北东园日记诗》附《停葬说》,中华书局1981年版,第161—162版。

② 于希贤主编:《中国传统地理学》,云南教育出版社2002年版,第262页。

③ 同治《广东通志》卷146《建置略·坛庙》。

北门真武庙、二郎庙为一村锁钥，于以藏风聚水，前人之建立诚然也。”^①

中国建筑多以朝南为正向，门、户的方向颇为讲究，“门在青龙上，令人不吉利。门在玄武上，令人数被贼盗”^②。也就是说门忌开向东与北两个方向。成都原来只有四门，自从添了北门武城门和通惠门之后，当地人认为“遂招滇黔捣乱之祸。行家谓不藏头纳气之故”，“蓉城自古仿龟修，濯锦江边锦水流。首要缩藏才镇静，何须玄武强伸头”^③。因此，有些小城镇不设北门，惟建真武庙以镇之。如胶城（治今山东胶县）只辟东西南三门，门各有楼，“其北则建真武庙镇压焉”^④；琼州府（治今海南琼山）府城无北门，“惟建北帝楼以镇之”^⑤。不过对于大部分城镇、村落而言，北门往往又是必需的，因此，在城镇、村落的北门之上、或北门之外，往往建有真武阁或真武庙，以护城（村）佑民。江西乐安县的流坑村被誉为“千古一村”，村落的整体规划仍基本保持着明代中晚期的格局，在村落以北，有一组由真武宫、文昌阁、阎王殿、土地庙和僧舍组合而成的建筑群——武当阁，其中主庙是真武宫。据《孕昂公房谱》：“武当阁，即金环山，坐镇北方，为五龙湖内水口，一族关锁。”^⑥这里的真武宫关系到一村的盛衰。宁国府府治西北街有佑圣阁，祀

① 陈志华：《张壁村》，河北教育出版社 2002 年版，第 75—82 页。

② 高国藩：《敦煌古俗与民俗流变》，河海大学出版社 1989 年版，第 302 页。

③ 冯家吉：《锦城竹枝词百咏》（89 首），雷梦水等编：《中华竹枝词》，第 5 册第 3293 页。

④ 《建造元天上帝碑记》，道光《重修胶州志》卷 39《金石志》，《历代石刻史料汇编》，第 16 册第 7 页。

⑤ [清]任兆麓：《海南纪事》，载雷梦水等编：《中华竹枝词》，第 4 册第 3138 页。

⑥ 李秋香、陈志华：《流坑村》，河北教育出版社 2003 年版，第 134 页。

真武,“为府屏障”^①。广德“州之东有佑圣阁,像元帝以镇焉。盖郡庭有鼓楼,以位于中,而三峰楼当其前,圆通阁在其右,兹阁居其左。堪舆家言鼎立护卫,其利害之关于黎庶非浅鲜者”^②。

此外,真武尚具有除妖降魔的功能。“琼州十州县,城北门俱有真武庙。旧时琼郡午后鬼入城市,以纸钱贸易,变成灰烬。市肆贸易,俱置盘水试之。后有堪舆说杜北门建真武庙以镇压之,鬼怪即息。各郡俱甚显灵”^③。在太湖,“东洞庭之阴,有峰端正媚秀曰嵩夏,嵩之麓,呀然下饮太湖如鸟之张喙,曰梁家濑。前为太湖,其襟抱亏疏,浪石斗齿,自宋时则有高真堂以镇其冲。元季兵毁,光怪时见,行者相戒,莫敢出于其涂。成化间,里人上其事于县,作祠肖元武像以镇之,于是光怪灭息,人和岁丰”^④。福建莆田香山岩,“洞壑幽邃,旧多鬼魅,里人往武当请真武香以镇之”^⑤。

4. 生殖、司命之神

我们知道,早期的玄武形象为龟蛇合体,古人由此也将玄武看作是阴阳交感演化万物的象征。东汉魏伯阳《周易参同契》(卷中)曰:“‘关关雎鸠,在河之洲;窈窕淑女,君子好逑。’雄不独处,雌不孤居,玄武龟蛇,纠盘相扶,以明牝牡,毕竟相胥。”就是利用龟蛇纠盘的例子来说明阴阳必须相合的观点。后演化为生殖之神。又龟的寿命长而成为长寿的象征,从而成为司命之神。此外,北方玄武

① 嘉庆《宁国府志》卷14《营建志·坛庙》,《中国地方志集成·安徽府县志辑》,第44册第456页。

② 康熙《广德州志》卷26《艺文志》管九皋:《重建佑圣阁碑记》,《清代孤本方志选》,线装书局2001年版,第1辑第12册第829页。

③ [清]范端昂:《粤中见闻》卷5《地部》,广东高等教育出版社1988年版,第46页。

④ [明]王鏊:《高真堂记》,陈垣编纂《道家金石略》,第1270页。

⑤ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷1083《兴化府汇考五》,第13册第17406页。

首宿为斗宿,俗称南斗,所谓“南斗主生”,拜南斗可以增寿。这对于追求长生不死的帝王官僚及普通人都有很大的吸引力,明清社会上上下下崇祀真武,或许与此大有干系。

由真武的生殖、司命神职,使得真武成为民间求子与祈寿的祭祀对象。在安徽歙县南部的石巖,“万历十五年齐云道士持真武像募缘至此,遗之而去。居停主人为张茶亭,神著显灵,祀之者咸得福田利益,而祈嗣尤验”,二十五年(1597)当地人建庙祀之^①。因求子灵验而建庙。和州(即今安徽和县)含山人耿遇贤寄住于扬州,他以为,“母亲杨氏健固安康,妻子一家幸然无咎,此岂人力所能致,实乃神福之攸钟”,故嘉靖四十三年(1564)三月三日,“发心施财,庆贺真武玄天上帝圣诞”^②。上武当山进香的人就以求子和为父母祈福的为最多,详见第三章。

5. 除病免灾

明清社会,民众相信祭祀真武可以免除疾病,消弥灾害。清郭麟《潍县竹枝词》之18云:“新正节始过元宵,结队城头跑老猫。为丐一年无百病,艾香争把石人烧。”作者自注曰:正月十六日,妇女进香真武祠。先于暗中摩弄一木虎曰老猫,谓一年不生疾病;又于庭前以艾灸左右两石人曰石老、石婆,谓一年不生疮疖。总谓之跑老猫。按:猫本赵玄坛所跨之虎,两石人皆男人像,制作甚古,相传自明废察院行台移来^③。无独有偶,清代武陟县(即今县)正月十六妇女也盛行出游,谓之走百病。妇女多上北顶元帝庙,“庙有古

① 民国《歙县志》卷2《营建志·寺观》,《中国地方志集成·安徽府县志辑》,第51册第232页。

② 《武当行宫碣》,民国《甘泉县续志》卷15《金石考》,《历代石刻史料汇编》,第5编第14册第132页。

③ 雷梦水等编《中华竹枝词》,第4册第2479页。

柏二株,竟以艾灸祛病,为灸百病”^①。延安府的洛川县(治今陕西洛川县北)有万丈石真武庙,“在西关,石身自地出,土人患疮疡者多祈于此,拍瓦呼神,其应如响”^②。隆庆《长洲县志》卷11《庙坛》“真武庙”条下云:“正统间,郡守况钟苦民间疫疠,金谓神能已之。于是祷于庙中,果应。遂捐资改建,以昭神贶焉。”正统年间(1436—1449),长江下游瘟疫流行,亳州(治今安徽亳县)城东建有真武庙,“凡旱潦疾疫祷必响应”^③。在徽州,江南小武当齐云山玄帝是民间最具影响力的信仰。据婺源文林堂刻印的《玄天上帝金科玉律》,“疥癣麻痘灾瘟,肚痛赤眼泻痢”,均在玄帝所司之例。徽州民间凡遇麻痘之灾,亦乞灵于齐云山玄天上帝^④。

第三节 晚清以来真武信仰的流变

晚清以降,中国社会发生了急剧转折,封建制度已经无可挽回地没落了。“末运法弱魔强”,随着正统宗教走向衰落,代之而起的是民间宗教运动的狂潮。但佛教、道教的影响不仅没有消失,反而以新的形式在民间宗教世界重新迸发出光辉来。作为明代的护国家神、最有影响的道教大神之一的真武,清代的官方地位比之明代大大削弱了,不过在民众精神生活中影响尤在,而且较之前代,发生了重大变化——它往往被民间秘密宗教和会社所利用,成为民间秘密社会信仰的神祇之一。还在清中叶,王伦起义就曾利用过

① 道光《武陟县志》卷10《风俗志》。

② 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷546《延安府部汇考六》,第11册第12635页。

③ 光绪《亳州志》卷4《营建志·寺观》,《中国地方志集成·安徽府县志辑》,第25册第115页。

④ 王振忠:《徽州文书所见种痘及相关习俗》,《民俗研究》2000年第1期。

真武信仰,史载王伦的清水教敬奉真武神^①。真武与民间宗教和会社的关系,在民间社会中的地位和作用如何,迄今为止尚未见有专门的论述文章,相关的资料也非常零乱,查找相当困难,在此,我们仅就以下几个方面略作探讨。

一、真武与义和团

在中国近代史上,很少有历史事件像义和团这样引起过长时期的众说纷纭的讨论——特别是义和团起源问题。100多年来,人们出于不同的立足点和方法论,勾勒出了许多不同的乃至相互对立的义和团“起源论”。经过长期的讨论,各种观点逐渐接近。义和团组织的“多源论”,已经或正在被大多数研究者所认同^②。在追溯义和团源头时,有一件事值得注意,那就是1826年在直隶保定府发现的祖师会。《那文毅公奏疏》卷70载:

[道光六年六月十三日奏]张俭等所立祖师会名目,系由河南朱仙镇传至新安县漾堤口,由漾堤口传至容城县马家庄,由马家庄传至胡村东祖师堂,由东祖师堂传至西祖师堂,由西祖师堂传至薛家庄,由薛家庄传至新城县东马营村。起自何年,何人创立,所称祖师究竟有无其人,无从查考。其会内向系给人治病,会内有香头、马匹等名目。香头不过随同帮忙,马匹即许给祖师当徒弟。康熙年间不记年月,张俭故祖张思敬在日,见胡村之祖师会给人治病颇灵验,起意在于本村亦立

① [日]佐藤公彦:《乾隆三十九年清水教起义简论——义和团研究入门》,《一桥论丛》卷81第3期(1979年);[美]韩书瑞:《山东起义:1774年的王伦起义》,耶鲁大学出版社1981年版,转引自周锡瑞著、张俊义、王栋译《义和团运动的起源》,江苏人民出版社1998年版,第49页注释1。

② 程歃:《义和团起源研究的回顾与随想》,载苏位智、刘天路主编:《义和团研究一百年》,齐鲁书社2000年版,第74—100页。

此会,因闻祖师牌须向别处偷窃方有灵验,即赴胡村祖师堂窃得牌位,盖造庙宇,装塑泥像,将牌供奉。

据那彦成调查,祖师会是从河南朱仙镇传至新安(即今河北安新),由新安传至容城(即今河北容县),又由容成传至新城(治今河北容城县北)东,其传播路线历历可数。但对于祖师会起自何年,何人创立,所称祖师究竟有无其人,则语焉不详。据学者对 1826 年发生于新城祖师会降神案的研究,这个祖师会的会头叫胡犄角,他听说降神治病非常灵验,就从别村的祖师堂偷来几块神牌,自立为会,收罗徒众,附体治病。胡犄角独创的传播方式与后来义和团的传播方式颇为相似,都是没有严格组织系统和领导层次的“辐射型”传播,因而二者具有某种关联性^①。胡珠生则认为祖师会是义和团的前身。祖师会在康熙年间(1662—1722)已开始流行,义和团前史应追溯到清初,而大刀会、义和拳等都是祖师会的演化^②。

祖师会起源于河南是没有疑问的,但这里的“祖师”是笼统的称呼,还是具体有所指,尚无明确的研究结论。在河南,真武多称为祖师,真武庙也常称祖师庙(详见下章),而且,从下文所引文献中,祖师多指真武来看,这里的祖师会可以确定为真武会。

在义和团运动发源的山东地区,鲁西北的神拳,鲁西南的大刀会,直隶、山东交界处(主要指山东冠县十八村和直隶威县沙柳寨一带)的义和拳,较为引人关注。我们从中亦可看出早期义和团与真武的关系。

大刀会在鲁西南的根据地与河南和江苏交界。这里的基层政权软弱无力,社会治安不尽如人意。人们为了保护财产,只有武装起来进行自卫,非官方的地方武装往往担负起保家卫乡的职责。

① [美]柯文著、杜继东译《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》,江苏人民出版社 2000 年版,第 98—99 页。

② 胡珠生:《义和团的前身是祖师会》,《历史研究》1958 年第 3 期。

正是在这种形势下,大刀会于 1895 年成为这个地区的一支重要力量^①。大刀会为金钟罩的别名^②,可能属于八卦教中坎卦的分支,是秘密会社与秘密宗教相结合的组织。金钟罩作为一种“硬功”加“邪术”的混合体,早在民间流传,在清嘉庆年间(1796—1820)与八卦教结合,在八卦教徒中辗转传习,估计于同治年间(1862—1874)传至曹县(即今山东曹县)^③。人们把写在红纸上的普通符篆焚烧吞服,并且习念咒语——其中有些内容是请求祖师的佑助。这个祖师应为真武神。徐州道台阮祖棠对于其仪式有完整的记述,其中谈到“其符字鄙俚不经,有‘周公祖,桃花仙,金罩铁甲护金身’等字样”^④。周公与桃花,在民间相传都是真武的部下。

在鲁西南,刘士端和其大弟子曹得礼创立的曹、单(即今山东单县)大刀会是最有影响的一支。史载,他们至少供奉一位神祇即“真武神”作为其祖师^⑤。这是来自白莲教信奉祖师的宗教仪式^⑥。刘士端的大刀会属于坎门。为什么称“坎门”?按八卦后天方位,坎卦位居北方,于五行属水,水能灭火。坎门一系的武功,借此可以抵挡火枪火炮。刘士端的大刀会敬真武神,真武神为北方

① [美]柯文著、杜继东译:《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》,第 16 页。

② 光绪二十二年六月二十四日山东巡抚李秉衡折,故宫博物院明清档案部编《义和团档案史料》,中华书局 1959 年版,上册第 3—5 页。

③ 周海清:《大刀会及其反洋教斗争》,《齐鲁学刊》1981 年第 5 期。

④ 阮祖棠稟,引自刘坤一光绪二十二年六月十八日奏,张贵永、吕实强编《教务教案档》,中央研究院近代史所(台北)1980 年版,第 6 辑第 1 册第 151 页。

⑤ 山东大学历史系中国近代史研究室编《山东义和团调查资料选编》,齐鲁书社 1980 年版,第 56、17、13 页。

⑥ 程歃:《论义和团的组织源流》,路遥、程歃:《义和团运动史研究》,齐鲁书社 1988 年版,第 99—137 页。

神,所以他的大刀会就叫“坎门”^①。在后人的诸多回忆中,也明确指出大刀会是信奉真武的:

金钟罩教尊祖师爷,即真武帝,供有真武铜像。^②

大刀会奉祖师爷,敬真武神。^③

金钟罩都练大红钟(即大红拳),大家都会大红钟。大红关、小红关都有。烧香时大家都往北面叩头。^④

第一、二条史料明确指出祖师即真武,第三条资料虽没有明说信奉真武神,但所属系金钟罩,从第一条所引看,其祖师无疑应是真武,何况烧香时朝北面叩头,真武为北方之神,亦当与真武有关。

三月三是祖师爷生日,这一天大刀会为祖师爷唱戏庆贺。据调查,光绪二十一年(1895)、二十二年(1896)三月初三日,刘士端和曹得礼先后在曹县刘庄、单县火神庙为祖师爷唱戏。后人回忆道:“那年(年份记不清了)三月初三日在刘庄唱过戏,三月三日是祖师爷生日,刘让大刀会会员来刘庄吃饭”^⑤。1896年春天,在单县县城附近的火神庙中,大刀会举行祖师诞辰的盛大庆典。在4天的时间里,两台戏同时上演,显示出大刀会的势力^⑥。单县陈庄尘劳汗说:

火神庙位于城西五里,原来很大,该庙每年照例要为火神爷唱四次戏,我16岁那年特别由曹得礼领头在火神庙多唱了

① 路遥:《山东民间秘密教门》,当代中国出版社2000年版,第476页。

② 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,山东大学出版社2000年版,第579页。

③ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第589页。

④ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第587页。

⑤ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第578页。

⑥ 阮祖棠稟,《教务教案档》第6辑第1册第152页;《山东时报》,1896年9月11日,载山东省历史学会编《山东近代史资料》,山东人民出版社1961年版,第3分册第183—184页;《山东义和团调查资料选编》,第10—11页。

一次(三月初三日)。唱戏的名目不是为火神爷唱,而是为大刀会的祖师爷唱。^①

单县吴元汉也有回忆:“曹得礼在家乡曹楼曾为祖师爷唱过戏”^②。山东曹县“往来行人多有持红缨枪者,群目为大刀会,而且公然在单县唱戏四天以聚会友,大约有十余万不止”^③。像往常一样,唱戏将整个边界地区的人们都吸引过来,从而为大刀会之间加强联系提供了理想的机会。

刘、曹被杀后,大刀会往南由鲁西南向安徽砀山(即今江苏砀山)、江苏沛县(即今江苏沛县)、丰县(即今江苏丰县)等地发展,这里的大刀会也敬祖师爷^④。这个祖师爷也当为真武神。在山东郛城,“大刀会分八卦,竖黑旗,属于坎门……大刀会敬的是真武神”^⑤。

直、鲁交界处的义和拳,原名为梅花拳,明末清初间创立,其最大特色在于它的内部分成“武场”和“文场”。“武场”练拳习武,“文场”则依据八卦,烧香问事,以卜吉凶。它即是民间武术会社,又系具有民间宗教特色的“拳会”组织^⑥。第五辈杨炳在《习武序》中,进一步把儒家思想渗透进去。他所设的梅花拳拳堂,右联书“振三纲须赖真武,论纲常要恃文友讲”,左联书“整五常全凭大义,定太

① 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第 593 页。

② 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第 585 页。

③ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第 585 页。

④ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第 611 页。

⑤ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第 687 页。

⑥ 路遥主编《义和拳运动起源探索》,山东大学出版社 1990 年版,第 90 页。

平还让武将能”，当中横条是“一贯之道”^①。直、鲁交界处的梨园屯、中兴集和十八村等其他村落，真武是普遍信仰的神之一，真武庙也较为普遍^②。在直隶威县（即今河北威县），真武信奉很盛。威县城北大宁乡梅花拳第十五辈师父，张书周说当地义和拳“文、武都烧香，初一、十五都供师父，也有点迷信，打仗时烧香保佑弟子平安，烧三炷香磕头，求祖师爷保佑……义和拳供祖师爷、关公，供观音是在以后”^③。而在威县城东的沙柳寨（威县城东沙河一带梅花拳中心之一），“三月三有庙会，供奉真王爷爷”^④。这个真王爷爷当为真武。义和拳为多神信仰，但其中真武有不可忽视的地位。

鲁西北大刀会、神拳、义和拳的情况又如何呢？当地的人没有明确说明，只是谈到真武是当地人信奉的主要神灵之一。高唐（即今县）琉璃寺村，“南街有土地庙，东街有红庙（关帝庙），北街有真武庙，西街有三王庙（刘关张），十字街有无梁庙（奉关公），还有琉璃寺（信佛爷，九仙女），天齐庙（道教）信的人最多，全村基本上都是信杂神”^⑤。当地人称“开始练神拳时没有附体仪式，到闹神拳时，才有了神附体。附体主要是练气功。附神时便说什么人来了，如‘关公附体’。这里的神数天齐庙、玉皇庙大，真武庙的神最大，但以‘真武神’附体的没有。请的神与庙宇中基本一致，包括孙大

① 杨炳：《习武序》，邢台邢银昌家藏，见路遥主编《义和拳运动起源探索》附录一：中文资料（一）《习武序》，第164页。《习武序》是有关梅花拳拳教和拳论的一部著述。作者杨炳系直隶内黄县（今属河南）八里庄人，生于康熙十一年（1672），康熙五十一年（1712）中武探花，被擢为御前侍卫。乾隆七年（1742）作《习武序》，时年已71岁。

② 路遥主编《义和拳运动起源探索》，第47页。

③ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》，第432页。

④ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》，第374页。

⑤ 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》，第792—793页。

圣。信拳附神时,没有佛,都是照中国历史上或神话中的英雄人物”^①。由此可以看出,拳会信真武神,但在附体时,请的均是历史上和神话中的人物。与之相邻的直隶宁津县(今属山东),义和团建立组织,叫做“安炉”。人数过少的村,合并到有炉房的大村。谁去安的炉,谁就领导这个村的义和团。炉房里供奉“天地三界十方万灵”、“协天大帝”、“真武大帝”等神牌,终日香烟缭绕^②,也是奉真武神的。

张鸣曾指出:“尽管山东大刀会、义和拳带有某些民间教门的印记,但是,当这场运动大规模地铺开之后,教门所念兹的‘无生老母’,‘真空古佛’却在各坛场‘上法’(神灵附体)时消失了。‘附’在义和团团民身上的神,无非是孙悟空、猪八戒、沙和尚、关羽、张飞、赵云,以及秦叔宝、黄三太、樊梨花之类的戏曲小说人物。”^③当各种带有民间教门印记的拳会、大刀会演变为大规模的义和团运动时,各组织崇奉的神灵不见了,剩下的只有“神灵附体”和“刀枪不入”的仪式。而请的神也只是为大家所共同熟悉的历史上和小说中的英雄。这也是为什么到义和团运动期间,我们见不到真武的影子的原因。只是义和团在念某些咒语时,偶尔会出现“祖师”,如“天灵灵,地灵灵,奉请祖师来显灵”等。但这个“祖师”到底是何方神仙,已不可知。清龙顾山人根据所见所闻撰成的《庚子诗鉴》中多次出现“祖师”,值得注意的是在他的书中出现了“黑煞神”^④,“拳众……且持咒曰:‘左青龙,右白虎,冷云佛前心,玄火神后心,

① 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,第833页。

② 《宁津县志稿》,载中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编辑组编《义和团史料》,中国社会科学出版社1982年版,下册第972页。

③ 张鸣:《戏曲文化视野中的义和团意识走向》,载薛君度、刘志琴主编《近代中国社会生活与观念变迁》,中国社会科学出版社2001年版,第26—47页。

④ 龙顾山人:《庚子诗鉴》,载《义和团史料》,上册第53页。

先请天王将,后请黑煞神’”。黑煞神出现于北宋,但在民间,又指真武帝^①。估计这里的祖师是真武信仰的遗留吧。因为发展到后来,义和团的“祖师”已是具体的人了^②。

不过在山西、福建、天津等地的义和团,仍有真武的信仰。刘大鹏《晋祠志》载:“义和拳之起也,邑分三大股,北格、小店两镇各为一股。其一股初集于南城角村二郎庙,首号曰三教师,南城角村人。凡在西南路者,皆附之麾下,可五六百人。因晋祠昊天神祠,祀三清神,遂移集焉。其党有菩萨、赵云、真武等名号。”以真武作为组织的名号。而在福建,周运镛云:“今拳教又盛于吾闽^③……其神有真武祖师、刘玄德、蜀三杰、赵子龙、马孟起及李元霸、孙悟空等,而诸葛孔明司其号令,咸奉之以为进止。”^④除真武而外,其余均为历史人物和文学作品中的英雄。

综上所述,真武信仰在义和团起源阶段,是其组织信奉的主要神灵之一。当山东、直隶、河南的义和团发展为大规模的运动后,神灵附体之神已演变为大家所熟知的历史人物和小说中的人物,不过真武信仰的痕迹偶尔还是会显露出来。在山西、福建等地,义和团运动兴起后,真武在拳民的组织 and 信仰中仍占有重要的地位。我们在下章将会看到,上述山东、河南、直隶、山西、福建等地,尤其是山东、河南、直隶,正是明清时期真武信仰的中心地区,义和团所奉神灵,都是来自当地民间固有的信仰。

① 刘枝万:《中国民间信仰论集》(民族学研究所专刊之二十二),中央研究院民族研究所(台北)1974年版,附录第318—320页。

② 黄曾源:《义和团事实》,北京大学历史系编《义和团运动史料丛编》,中华书局1964年版,第1辑第125—126页。

③ 《义和团史料》,下册第827页。

④ 周运镛:《拳教》,《义和团史料》,下册第855页。

二、红枪会与真武

红枪会源于八卦教。它继承了八卦教流裔大刀会、义和团的组织形式,是在金钟罩、仁义会等民间秘密社会的基础上发展融汇而成的^①。民国以后,社会动荡不安,北方农村盗匪盛行,声称“保卫身家”的红枪会得到民众的青睐,迅速在山东、河南、山西、江苏、陕西、直隶等地流传开来^②。

由于开展活动的地区及时期不同,红枪会存在着很大差异。在其内部有黄枪会、黑枪会、白枪会、绿枪会、红沙会、白沙会、五煞会、仙门道、无极道、铁板会、杆子会、坎门或称玄门、大刀会与小刀会之区别。红枪会以对外俗称“大刀会”或“硬肚”者居多^③。

各地红枪会信奉的神灵不同,属于多神信仰。在山东,红枪会多信仰真武神。红枪会中属于坎门大刀会的最多,坎门大刀会创自刘士端。“坎门”与真武信仰的关系已见上述。受刘士端的影响,源自坎门的红枪会也以真武神作为主神。山东汶(即今山东汶上)、宁(即今山东宁阳)红枪会出现于1914年,兴盛在20年代,最初活动于汶、宁与嘉祥(即今山东嘉祥)交界地带。汶、嘉边境本来就是大刀会基础较为牢固地区,这里的红枪会在黑旗上印有“大刀会”三个字作为标帜^④。1921年,汶、嘉边界运河两岸红枪会纷起,“分文、武两门,供奉真武帝即玄武神,其首领称‘官长’,在官之

① 陆仲伟:《民国会道门》,福建人民出版社2002年版,第150页。

② 邵雍:《中国会道门》,上海人民出版社1997年版,第202—221页。

③ 李大钊:《鲁豫陕甘等省的红枪会》,原载《政治生活》1925年第12期,后收入《李大钊选集》,人民出版社1959年版;路遥:《山东民间秘密教门》第476—477页;[日]三谷孝著、李恩民监译《秘密结社与中国革命》,中国社会科学出版社2002年版,第14页。

④ 《金乡无极道调查》,转引自路遥:《山东民间秘密教门》,第499页。

下分县、区、社、村四波，各宫竖‘炮打玄天’大旗”^①。不属坎门的，有的将真武作为主神，有的则敬奉本枪会先辈祖师爷。

路遥、张东海、孔祥涛、吴松龄等人对山东秘密教门进行了调查，对红枪会的信仰有详细说明，从中可以看到真武神的影响无处不在。红枪会在入道方式上，要敬的是五尊神：祖师爷、周公祖、桃花仙、金钢将、掌旗将，祖师爷列为正位，其余排列两边。入道时，所唱三道符，有二道与祖师有关：其一为：“弟子请祖师敕令：祖师老爷、周公祖、桃花仙、金钢将、掌旗将，登弓拍马紧护身……龟、蛇二将来护命。”其二为：“祖师老爷、二十八宿、雷、黑虎、灵官，争罩定，定定定，顶顶顶，急罩定，定定定。”至于红枪会所请诸神，以祖师爷最为普遍。而红枪会所念咒语，“祖师”字样也是屡屡出现^②。这里的祖师爷，在坎门指真武，在非坎门，或指真武，或另有所指。总之，多数指真武神。从请的其他神将来看，如周公祖、桃花仙、灵官、龟、蛇二将等，均是真武的部将，这个祖师也是指真武无疑。

在河南，各红枪会主要供奉“祖师”。河南出身的军人、曾担任河南省政府要职的张钫，1964年曾这样描述过红枪会的信仰：

各会都供养一个“神”的牌位，“神”的名称不同，多数是供奉“祖师”，也有供《封神演义》中的姜太公的，也有供《西游记》中的齐天大圣为“神”的。^③

在河南，祖师往往指真武神，可以肯定，在河南各地的红枪会，真武信仰是很兴盛的。

此外，真武在天地会中也有一席之地。前已叙及台湾的天地会曾以崇拜玄天上帝为题联络会友，使得玄天上帝信仰转而与秘密结社谋合，普遍存在于台湾省内。创于清末、发展于民国的同善

① 路遥：《山东民间秘密教门》，第499页。

② 路遥：《山东民间秘密教门》，第478—497页。

③ 张钫：《风雨漫漫四十年》，中国文史出版社1986年版，第268页。

社,是民国期间在全国流传较广、影响较大的一个会道门。它所信奉的神祇之一就是玄天上帝^①。

真武,这位明代皇室的护国家神,为什么在晚清特别是近代转而成为秘密会社信仰的对象呢?原因之一,恐怕在于乾(1736—1795)、嘉(1796—1821)两朝对民间宗教的严酷镇压,使晚清的教门在神灵观念上发生了明显的改变。道光十五年(1835),琦善在一个奏折里曾指出晚清教门的这种变化:“惟教匪向来行踪诡秘,又当叠经惩创之后,隐饰弥工,大率不藏经卷图象,并有借以供奉正神掩人耳目者。”^②真武是统治阶级认可的道教大神,在社会上有着广泛的影响,信奉真武是没有什么问题的。原因之二,真武是中国民间宗教中非常普遍的崇拜神祇,尤其是其作为武力之神,具有保护地方免遭盗匪袭击的功能。因此,它在民间武术团体、以自卫保家为宗旨的组织中得到尊崇是不足为奇的。杜赞奇曾记述了恩县后夏寨修建真武庙的情况。恩县后夏寨位于鲁西北,因邻近黄河,常遭水灾,土地多沙而贫瘠。1921年后夏寨修盖了真武庙,“据说真武君可以保护村庄不受匪帮扰害……很显然,这与当时军阀混战、时局不安相关。每年三月初三,由村长带领全村男子到真武庙烧香。20年代初期,此日还演戏敬神,费用由各家负担,但富户比穷户出钱为多”^③。后夏寨应该是动荡中的华北的一个缩影。

① 陆仲伟:《民国会道门》,第61页。

② 《录副档》,道光十五年五月二十三日直隶总督琦善折,转引自程歆:《民间宗教与义和团揭帖》,载路遥编《义和团运动》,巴蜀书社1985年版,第355—356版。

③ 《中国农村惯行调查》(第4卷),第410、413、416页,转引自[美]杜赞奇著、王福明译《文化、权利与国家——1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社1996年版,第119页。

三、作为行业神崇拜的真武

晚清以降,真武的神职也出现了某种变化,其中最主要的是作为行业神的再现。

旧时江湖中有一重要行当,即打卦问卜,相面算命。这一行业历史极为悠久,源于远古的巫祝卜筮。从事这一职业的人,有自己特殊的行规和祖师爷。由于地缘的不同,崇拜的祖师爷也有不同,主要有麻衣、伏羲、周文王、鬼谷子、无量祖师、周公、桃花娘娘。

从事相面算命职业的,除固定设摊摆桌的以外,绝大多数人浪迹天涯,四海为生。其职业技能往往由家传、世袭,常常集体外出谋生。在西北高原影响极大的“薛家湾人”是他们中的典型代表^①。

薛家湾位于甘肃永登县西南,解放前,村民习惯奔走四方,为人算命卜卦、禳病消灾。时至上个世纪80年代,“薛家湾人”的卜卦之风依旧盛行。“薛家湾人”崇拜的神灵,基本上属于道教的范畴,其中,无量祖师在他们的宗教意识中,占有最主要的地位,即是他们宗教信仰的主神,也是他们最高的职业尊神。供奉时间,一般是在两个时节。其一,逢年过节时,主要是求无量祖师保佑在一年内,全家平安,人财两旺,逢凶化吉,遇难呈祥。其二,是在“出行”仪式时,目的在于祈求无量祖师保佑出行吉利。

关于无量祖师,“薛家湾人”中流传着这样的传说:无量祖师原是永乐皇帝的太子,传说他上武当山修行九年后,在舍身崖跳崖,一跳下去,觉得身子轻得很,脚一下子就落到实地上了。一看,脚底下躺着一个身子,也是披着发,光着脚,原来是他自己的肉身。

^① 柯杨、赵宝玺对“薛家湾人”的职业及信仰作过详实的调查,下文即根据他们的调查成果《“薛家湾人”的职业及其信仰习俗》(载《民间文学论坛》1988年第5期)写成。

无量祖师拿剑把肉身一拨，肚子已经摔裂了。正看着，一道红光从肚子里冒出来，向北方走了。有一次，无量祖师的金童、玉女周公和桃花娘娘同天上的青蛇、乌龟打了起来。周公和桃花娘娘怎么也打不过，就向无量祖师求教。无量祖师一看，原来青蛇就是自己的肠子，乌龟就是自己的肚子。龟和蛇见了自己的本主，乖乖驯服了。无量把他们收了回来。后来流传的无量祖师脚踏乌龟、手攥青蛇、赤脚、披发、仗剑的样子，就是这么来的。

显而易见，这位无量祖师就是北方之神真武。至于“无量”的称号，大约是参照佛教“无量寿佛”的称号而借用的^①。无量寿佛即佛教所说西方“极乐世界”的教主阿弥陀佛，“无量寿”是说他的寿命无法计算，无穷大。“无量祖师”则是指祖师的法力无边。《玄天上帝启圣录》中称：“自斯玄帝千变万化，为主教宗师，分身降世，济物度人，无边无量，洞天福地，无不显灵，感应事迹，简册难穷。”^②正是这一称号的最好注脚。

真武原本没有占卜算命的特殊本事，但因他的两位侍神周公和桃花女，一个是算命高手，一个是厌胜专家，真武也就借弟子的光，成了相术行的祖师爷。

在台湾，真武大帝（按：台湾人多称之为玄天上帝）的香火是十分旺盛的。清以后，民众对玄天上帝的认知来源于新的、有别于大陆的民间传说，以为玄天上帝的前身是一个屠夫。这个传说有几个类型，一说屠夫了悟杀生罪孽，往武当山求道途中，因帮产妇代涤妊布而悟道，深悔往日杀生之非，剖腹投肠肚于河流，后竟化为龟蛇为害人间，大帝亲自收服二妖为部属；一说屠夫受观音感召，剖腹洗净罪孽而死，因其至诚感动上天，死后升天为神，其剖腹所弃之肠肚化为龟蛇为害百姓，大帝下凡收回；一说屠夫与吃斋人同

① 马书田：《中国民间诸神》，团结出版社1997年版，第377页。

② 《玄天上帝启圣录》卷1《复位坎宫》，《道藏》，第19册第576页。

去参拜观音,遇河阻挡,跳河强渡到达彼岸,因杀生太多,未获准进入圣地,遂破腹取出内脏以表清洁与虔诚,致感动天庭,将其胃化为龟,肠化为蛇,载屠夫升天而为玄天上帝^①。这几种类型中,以第二种流传更为广泛。这个传说的背后,实质上反映了清代真武形象遭逢政治的抑制^②。正因为玄天上帝的前身为屠夫,所以台湾屠宰业者以玄天上帝为保护神^③,真武成了屠宰业的行业神。

① 潜龙居士:《中国民间诸神传》,泉源出版社(台北)1991年版,第100页。

② 简齐儒:《台湾蛇文化及其源流》(上),《台湾源流》1990年秋季刊。

③ 郑志明:《台湾民间信仰的神话思维》,载《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,第109页。

第二章 明清真武信仰的地理分析

如上所述,明清时期的真武信仰是十分兴盛的,普遍存在于社会各阶层中,作为一个全国性的民间信仰,对民众的日常生活有着巨大的影响力。但由于中国地域范围十分辽阔,地理环境各异,民生其间殊俗,真武信仰在各地的浓烈程度、表现形式和影响力都有不同,表现出一定的地区差异。在读明清地方志时,我们强烈地感受到这种地区差异的存在:有的地方志长篇累牍地记载,有的则寥寥无几,这种感受和印象有时是模糊的,不那么精确。因而我们试图选取若干指标作较准确的描述,其中首要的指标便是真武庙。

寺庙作为宗教活动的公开性建筑宅院,是宗教信仰行为的物化表现形式,是一种文化景观。从本质上讲,它不仅仅只是一种建筑形式,而是某种观念和意识形态的象征^①。在很大程度上,宗教的盛衰决定了寺庙的多寡。寺庙的兴建不仅折射着宗教自身发展演变的过程,而且本身也已溶入宗教历史的内容之中,因而寺庙的多少往往可以在一定程度上反映一个地区信众的多少,指示其信仰的盛衰。我们可以从民间庙宇分布的多少概见民间信仰的规模和范围,从民间主要的神灵看民间信仰的大致内容。

我们选取的第二个指标是三月三真武节。节庆活动往往可以反映民间信仰的浓烈程度。与真武庙具有实体形态相比,真武节更多地具有一种“虚态”。但节庆活动在民间有很强的延续性,各

^① 段玉明:《中国寺庙文化论》第203页。

地的节庆活动形态各异,内容丰富多彩,加上方志中的记载较为明确,因而具备统计的价值。

第三个指标是与真武相关的地名。地名的变化相对较慢,它的顽强的延续性和稳定性较好地保存了文化史的某些本来面目^①。真武地名往往与真武信仰有关,通过真武地名的分布亦可看出真武信仰的地区分布特点。

分析民间宗教地理还有其他指标,如宗教人物的地理分布、宗教典籍和经卷的地理分布等,但对于真武信仰而言,这些指标比较隐晦、或付诸缺如,不具备统计价值。

通过上述三个指标,大致可以描绘和说明明清时期真武信仰的地区格局和分布特点,从而揭示真武信仰的地方中心,至于真武信仰的全国中心——武当山,我们将在下章中详细考察。

第一节 明清时期真武庙的分布

一、真武庙概说

中国古代的寺庙,有多种分类形式,但最重要的恐怕是礼制意义上的分类。它关系到一座庙宇是否具有合法性,是必须崇拜(正祀),或是允许崇拜(杂祀或民祀),还是不允许崇拜(淫祀)。如前所述,明清时期,京师灵明佑圣宫、南京鸡鸣山真武庙、佛山祖庙、永兴凤凰山真武庙均被列入国家祭典,是礼部官员或地方官吏必须祭祀的。各地真武庙虽没有列入国家祭典,在地方志中往往被列入“民祀”或“寺观”之中,但因统治者特别是明代皇室的大力提倡,真武庙,尤其是省、府、州、县城市真武庙的修建与维修得到了

^① 周振鹤、游汝杰:《方言与中国文化》,上海人民出版社 1986 年版,第 134 页。

官方的大力支持,甚至是经济资助,工程往往由官员亲自主持。因此,可以说,真武庙的官方色彩是比较浓厚的,其兴盛与衰落受政治的影响极大。

真武庙在不同地区有不同称呼,在同一地区也有不同的称呼,或直呼神祇的名字,或用朝廷的封号,或是该地区人们对这个祠庙的俗称。比较常见的有玄武庙、真武庙、元武庙、北帝庙、玄帝庙、北极庙、佑圣观、祖师庙等。正如我们在绪言中所指出的,真武的前身为玄武,乃北方七宿,象征北方,为玄(黑)色,所以祭祀它的庙宇又称为北帝庙、玄帝庙、北极庙。宋代避讳改玄武为真武,真武庙是最普及的称呼,流行于全国。清人避康熙玄烨讳,又改称玄武为元武,清以后方志中有称元武庙者。宋真宗时封真武为“镇天真武灵应佑圣真君”,因之宋元时所修真武庙多称佑圣观。需要说明的是祖师庙。祖师庙在各地祭祀的对象是不同的,但在湖北、河南、陕西则多指真武庙。在湖北,除个别祖师庙明确指明为吕祖即吕洞宾、达摩祖师庙外^①,大多是指真武庙,尤其是在鄂北地区。竹山县(即今湖北竹山)城北有祖师观,明范继昌《重修祖师观碑》中有“假神七星皂旗为军中指麾”语,七星皂旗为真武之旗,此祖师就是真武无疑^②;当阳县治后,“旧有真武港,故建”祖师庙^③,这里的祖师显然也是真武。河南的祖师庙基本上是指真武庙。乾隆《遂平县志》卷14《外纪》:“玄帝庙,北关。各村店祖师庙甚多,要当以此庙为主,犹之炎帝庙到处皆有,而以南关为一邑之主,其余

① 光绪《德安府志》卷5《建置志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》第12册第150页。

② 嘉庆《竹山县志》卷3《祠祀志·寺观》,《故宫珍本丛刊》,第144册第156页。

③ 万历《湖广总志》卷42《坛庙志》,《四库全书存目丛书·史部》,齐鲁书社1996年版,第195册第308页。

概可不录也。”在作者笔下,祖师庙就是玄帝庙。民国《西平县志》附编卷4《文征》载陈载熙《重修圪塔庙碑记》曰:“是庙创始已不可考,以庙居阜上,故曰‘圪塔庙’……其主殿则玄武祖师,即玄天上帝是也。今人但称曰‘祖师’,则误矣。大凡仙佛之称为祖师者众矣,如达摩祖师、吕祖师,是则玄武祖师也。”当地人称真武庙为祖师庙,作者以为称祖师的很多,容易引起误会,应称玄武祖师。从现存庙宇和相关文物来看,祖师也基本上是指真武,如济源市的祖师石像,又称为披发祖师石像,“即真武大帝”;孟县祖师庙,现存玄帝殿一座^①,这样的例子举不胜举。陕西的祖师庙也多指真武庙。平利县(即今陕西平利)金猫关金鸡山玄天宫祭祀玄天大帝,现存碑文中有“境内之安,祖师功得(德)极其广大”^②之语;洵阳县(即今陕西旬阳)关子沟汉江北岸曾建有祖师庙,所存碑文中称“其神之原,出于太和”^③,太和即武当山,显然这里的“祖师”也是指真武。清《陕西商州直隶州乡土志·祠庙》云:“元帝庙,俗谓祖师庙,在东关,为城东镇。”^④从“俗谓”一语来看,民间信众已较普遍地称真武庙为祖师庙了。此外,义和团所信奉的真武神亦称“祖师”或“祖师爷”,已见上述。

真武庙还有一种特殊的称号——“武当行宫”。嘉靖《蕲州志》卷8《祠庙》云:“武当行宫,在州西。旧有庙扁(按:即匾)‘真武’,久敝。正德间荆国殿下重建。原庙在太和山,取五岳置行宫类,署今额。”武当行宫即原真武庙,由藩荆王重修,仿五岳在各地置行宫

① 国家文物局主编《中国文物地图集·河南分册》,中国地图出版社1991年版,“文物单位简介”第178、186页。

② 《金猫关玄天宫碑》,载张沛编著《安康碑石》,三秦出版社1991年版,第41—42页。

③ 《新建回复滩祖师殿显灵碑记》,载张沛编著《安康碑石》,第43页。

④ 国家图书馆藏《乡土志抄稿本选编》,线装书局2002年版,第7册第246页。

之例,名为武当行宫。因武当山又名太和山,曾被封为“大岳”或“太岳”,所以又称为“太和行宫”,或“大(太)岳行宫”。由此亦可见武当山在真武信仰中的中心地位。

二、真武庙的地理分布

关于真武庙的记载,最为集中的是地方志,其次则是各类碑刻、文集、笔记和正史、类书等。从理论上讲,一个较完备的统计应囊括所有的文献记载,如此才能准确地反映真武庙的地区分布和真武信仰的地区格局。但在实际工作中,这几乎是不可能的,明清史料汗牛充栋,以一人之力,在短时间内是无法穷尽的。更为重要的是,各地方志编纂者的目的、水平、见识参差不齐,有的只列出那些有敕额(即列入祀典)的祠庙,即所谓正祀,而对不入国家祀典的民间“淫祀”则缺而不录;有的只记载声望较著、规模较大、香火较盛的祠庙;有的则备录无遗。加之现存地方志数量的地区分布极不均衡,我们所掌握的各地方志多寡不一,因而利用不同的地方志所作的统计可能并不能很好地反映实际状况。至于标准统一的《大明一统志》和《大清一统志》,记载的真武庙数量又太少,无法作统计比较。为此,我们主要以《古今图书集成·方輿汇编·职方典》所载真武庙为统计对象,并结合相关文献,分析明清时期真武庙的地区分布。

需要说明的是:(1)《古今图书集成》成书于清初,所收多为明代方志,反映的大多是明代真武庙的分布情况。如前所述,明代真武信仰最为鼎盛,清以后逐渐衰减,因而,这种抽样统计是较有典型代表意义的。(2)《古今图书集成·方輿汇编·职方典》中的《山川考》和《祠庙考》有时都记载有真武庙,在这种情况下,我们以《祠庙考》为主,只是在《祠庙考》未载的情况下,才将《山川考》所载收入。(3)由于真武庙有多种称呼,书中个别地方难免有重复之处,如卷199《济南府部汇考十一》记新泰县“北极庙,一在北关古城

上,一在尹家庄中,有古柏,相传为汉物”。后又记“元帝庙,一在北关古城上,一在尹家庄内,有古柏,相传为汉物”。除庙宇名称不同外,只是一字之差,二者所记显然为同一物。因此在统计时,我们只计为2座庙,而非4座庙。(4)书中所记“祖师庙”、“佑圣观”并不一定都指真武庙,我们的处理方法是,涉及湖北、河南、陕西三省的“祖师庙”,浙江等地的“佑圣观”,凡是没有注明为其他神祇的,一律都算作真武庙。其余省份中的“祖师庙”和“佑圣观”,则尽量与相关地方志对照,确定为真武庙后,方才计算在内。这个过程较为繁琐,表中未能一一指出。

为便于讨论,借鉴时人对中国风俗区的划分^①,同时照顾到行政区划的完整性,我们将所涉及的地域分为华北、华东、华南、中南、西南、西北、东北七大区域。

1. 华北地区

华北地区包括当时的直隶、山东、山西,大致相当于今河北、北京、天津、山东、山西等省市。统计结果见表2—1。

表 2—1 华北地区真武庙数

所在地	庙数	位在北方 ^②	卷数 ^③	备注
直隶顺天府	26	8	19	
永平府	9	7	61	
保定府	37	17	73,74,77	各州县俱有

① 高曾伟主编《中国民俗地理》,苏州大学出版社1996年版,第187—234页。

② 指真武庙所修建的具体位置在城镇北部数量,包括城内城外北部。下表同。

③ 指《古今图书集成》卷数,下同。

河间府	14	4	88	
真定府	31 ^①	不明	103	各州县俱有
顺德府	12	7	109,117	
广平府	9	5	129	
大名府	13	6	140	
宣化府	1	0	155	
小 计	152	54(36%)		
山东济南府	39	18	199,200,204	
兖州府	34	16	210,231,232	
东昌府	2	0	254,258	
青州府	16	8	261,266	博兴各庄社俱有
登州府	3	2	278	
莱州府	13	10	285	
小 计	107	54(50%)		
山西太原府	4	0	293,301	
平阳府	38	3	308,310,321	各州县俱有
潞安府	12	3	331,334	
汾州府	17	7	340	
大同府	10	7	344,346	
沁州府	4	2	354	

① 真定府只在府治真武庙下注“各州县俱有”，州县下不再列出。保定府也是载明“各州县俱有”，不过在每县下仍将真武庙一一列出，保定府有 20 个州县，真武庙有 37 座，平均每州县近 2 个。真定府有州县 31 个，按最保守的 1 县 1 座，就是 31 座，估计实际数字要大于此。

泽 州	12	4	357,361	
辽 州	2	1	367	
小 计	99	27(30%)		
总 计	358	135(38%)		

从上表可以看出,三省真武庙的总数 358 座,位居各大区之首,反映出华北真武信仰的兴盛。直隶有州县 141,统计真武庙 152 座,平均每州县有真武庙 1 座以上。其中除宣化府(治今河北宣化)只载有 1 座、数量较少外,河间府(治河北河间)有 18(州)县,真武庙 14 座,平均每县不到 1 座外,其余的府,平均每县有 1 座或超过 1 座的真武庙,保定府(治今河北保定)最多,有近 2 座。看来,直隶真武庙的分布比较均匀。山东东昌府(治今聊城)、登州府(治今蓬莱)较少,其余的府平均在 1.1—1.9 座之间。东昌府偌大的府,只有寥寥数座庙宇,仅临清州(即今临清)、堂邑(治今聊城西)有真武庙。事实上,早在明代,高唐州(治今高唐)、夏津(即今夏津)即已有真武庙的修建^①,而据光绪《山东通志》卷 38《建置志》记载,当时山东全省真武庙共计 64 座,总数较表中大为减少,而所载东昌、高唐州、临清州(相当于清初之东昌府)却有 7 座真武庙,再联系到府属民众明以后远距离去武当山朝香的记载(详第三章),更证实清初东昌府远不止 2 座。整个山西的分布很有特点,北部太原(治今太原)、大同府(治今大同)不多,大同相对来说,又多于太原;太原以南,除辽州(治今左权)外,其余府州平均每县均超过 1 座。总体上,山东、山西平均每县也有 1 座以上真武庙。综

^① 康熙《高唐州志》卷 2《建置志·庙祀》,《清代孤本方志选》,第 2 辑第 2 册第 88 页;嘉靖《夏津县志》卷下,《天一阁藏明代方志选刊》,上海古籍书店 1962 年影印本。

上所述,华北地区除北部边地(宣化、大同、太原)、山东临海的登州数量较少外,其余府县的分布大致较均衡,反映出真武信仰的普遍性。

该地区真武庙始修于宋代,元代数量上有所增加,但绝大多数始修于明代。真武庙载明始建年代的,直隶宋代1座,明14座;山东宋1座,金1座,元3座,明16座;山西记载始修年代的极少。我们统计了《天一阁藏明代方志选刊》及《天一阁藏明代方志选刊续编》(以下简称《续编》)、《明代孤本方志选》、《清代孤本方志选》等所收华北方志近80种,记载始修年代的有32座,其中建于宋代的有2座,元代有3座,明代有27座,也印证了上述观点。清以后,创修的势头减弱,不过前代所建庙宇大部分得到了维修,少数因年久失修而废弃,这在光绪《畿辅通志》、光绪《山东通志》,特别是在北京地方志如清朱一新《京师坊巷志稿》、吴长元所辑《宸垣识略》、于敏中等人的《日下旧闻考》中都有所反映。清末直至民国,真武神仍是华北民众信奉的主要神祇,真武庙也是华北常见的庙宇,在大众的日常生活中起着重要作用。民国《广宗县志》卷3《民生略》有如下记载:

每于春秋佳日,迎神报赛,演戏修醮,广设帐幕,陈列神祇,飞笺邻村,招致百戏,男妇远道趋赴,焚香膜拜,鼓乐喧阗,所费以数千计,无吝色也。各村偶像所在多有,以土地祠、关帝庙为最多。余如真武菩萨、碧霞元君、泰岳行宫、水火三官等次之。每逢水旱,焚香拜祷,或遇疾病,延巫祈禳。

20世纪20年代末,李景汉主持在河北定县进行全面社会调查,其中关于庙宇的调查为我们保留了近世民间信仰的宝贵资料。据1930年对各村的普查,全县存在的庙宇统计为879座,其中五道庙最多,有157座,其次为关帝庙,为123座,再次为老母庙(102座)、南海大士庙(80座)、三官庙(48座)、奶奶庙(45座)、真武庙(41座)等,在数量上,真武庙居第七位,多于龙王庙、玉皇庙、马王

庙、虫王庙、药王庙等^①。

华北地区真武庙兴盛的一个重要原因,当是出于政治方面的考虑:“我太宗文皇帝潜龙燕邸,以至为帝……盖燕之境北方,而真武者北方之神,所以阴翊我文皇者其工甚大”^②。直隶幽燕是明成祖分封、起兵之地,永乐(1403—1424)以后的帝都所在,是明代政治重心。祠庙修建不可避免地受到朝廷风向标的影响。

本区真武庙的修建还有一个显著特点,即官修比例极大。直隶真武庙载明创修人的有14座,其中地方官6座,太监3座,军队将领1座,民众4座;山东有13座,地方官4座,藩王3座,将领2座,民众4座;山西仅5座,地方官1座,将领2座,民众2座,官修占总数的69%,远高于上一章我们计算的全国平均数51%。

本区祭祀真武庙宇,多称真武庙、元帝庙,也有称北帝庙的,山东称北极庙(台)的亦不少。真武庙修建于城镇北部的比例高达38%。

2. 华东地区

华东地区包括当时的江南行省、江西、浙江,约相当于今江苏、安徽、江西和浙江(清初分江南省置江苏、安徽,表中据此统计)。

表 2—2 华东地区的真武庙数

所在地	庙数	位在北方	卷 数
江苏江宁府	15	4	654,660,661,662
苏州府	7	1	678

① 李景汉:《定县社会概况调查》,中华平民促进会1933年版,第417—436页。

② 嘉靖《河间府志》卷3《古迹志》,《天一阁藏明代方志选刊》,上海古籍书店,1981年影印本。

- ⑧ 田汝成：《西湖游览志》卷二《孤山三堤胜迹》，上海古籍出版社 1958 年版，第 19 页。
- ⑨ 同上。
- ⑩ 田汝成：《西湖游览志》卷十七《南山分脉城内胜迹》上海古籍出版社 1958 年版，第 229 页。
- ⑪ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，元戴表元：《杭州佑圣观记》，第 878 页。
- ⑫ 陈垣：《道家金石略》，元任士林《杭州佑圣观玄武殿碑》，第 878 页。
- ⑬ 田汝成：《西湖游览志》卷八，《北山胜迹》，上海古籍出版社 1958 年版，第 107 页。
- ⑭ 万历《钱塘县志·纪制·观》，武林掌故丛编本。
- ⑮ 康新民：《民间节日文化价值初探》，《中国民间文化》(二)，学林出版社 1991 年版。
- ⑯ 《乐静记》卷六，《济州真武殿记》。
- ⑰ 吴自牧：《梦粱录》卷十九，《社会》，浙江人民出版社 1980 年版，第 181 页。
- ⑱ 吴自牧：《梦粱录》卷二，《三月》，浙江人民出版社 1980 年版，第 9 页。
- ⑲ 韩森著、包伟民译：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》(前言)，浙江人民出版社 1999 年版，第 11—12 页。
- ⑳ 洪迈：《夷坚志·支戊卷第六·婺州两会首》，中华书局 1981 年版，第 1100 页。
- ㉑ 陈垣：《道家金石略》，赵孟頫《佑圣观捐施题名记》，第 903 页。
- ㉒ 范祖述：《杭俗遗风·时序类·三山香市》，上海文艺出版社 1989 年版，第 10—11 页。
- ㉓ 梅莉：《明清时期的真武信仰与武当山朝山进香》，2003 年武汉大学博士论文，第 69 页。
- ㉔ 周晓薇：《宋元明时期真武庙的地域分布中心及其历史因素》，《中国历史地理论丛》2004 年第 3 辑。
- ㉕ 《宋史》卷一七八《食货志·振恤》。
- ㉖ 李心传：《建炎以来系年要录》卷一五八。
- ㉗ 《宋史》卷四三七《程迥传》。
- ㉘ 陆游：《老学庵笔记》卷八。
- ㉙ 林正秋：《南宋都城临安》，西泠印社 1986 年版，第 179 页。
- ㉚ 唐晓峰：《历史的视窗》，载氏著《人文地理随笔》，三联书店 2005 年版。

吉安府	1	0	892
袁州府	1	0	915
赣州府	2	0	919
南安府	2	0	925
小 计	18	1(5.5%)	
浙江杭州府	5	0	936,948
嘉兴府	7	3	962
湖州府	2	1	971
宁波府	1	1	979
绍兴府	2	0	991
台州府	4	1	999,1000
金华府	4	0	1007
衢州府	3	1	1014
严州府	4	0	1020
温州府	1	0	1025
处州府	1	0	1029
小 计	3	46(18%)	
总 计	169	27(19%)	

真武庙的数量以江苏为最多,达 76 所,江西最少,仅有 18 所。和其他地区相比,总数虽然不少,但每府的数量却并不多,如江苏最多的常州府 17 处,安徽最多的庐州府 16 处,江西最多的南昌府仅 4 处,浙江最多的嘉兴府亦仅 7 处,比较普遍的情况是大都不足 10 处,尤其是江西、安徽、浙江很多府仅一二处,平均每县不到 1 处。我们知道,明清时期整个华东地区民间信仰还是较为繁盛的,

经济力量亦不弱,有足够的经济实力兴修庙宇。上述状况表明真武信仰在华东地区并不占主导地位。

庙宇称谓除真武、元武、元帝常见的名称外,浙江、江苏南部,尤其是浙江,称佑圣观的也不少。从时间上看,宋、元、明三代均修建较多,尤其是浙江、江苏真武庙,宋、元时期不可忽视。《古今图书集成》所载真武庙有创修年代的,江苏有 36 座,建于宋的 13 座,元 5 座,明 18 座;浙江有 15 座,宋、元、明各 5 座;安徽 8 座,宋 3 座,明 5 座;江西 9 座,宋、元、清各 1 座,明 6 座。诸省合计,始建于宋元的有 28 座,明代 34 座,清代 1 座,宋元所建数量较大,这是华东与其他地区最大的不同。《天一阁藏明代方志选刊》及《续编》、《明代孤本方志选》、《清代孤本方志选》所收江苏方志中,记载始修年代的有 13 座,其中 8 座始修于宋;光绪《浙江通志》卷 226—232《寺观》记载始修年代的真武庙有 10 座,有 6 座建于宋,也大致印证了上述观点。此中缘由,当系南宋定都临安(即今浙江杭州),在统治者大封真武、修建庙宇的影响下,邻近首都的江苏、浙江掀起了真武庙修建的热潮。及至明代,江苏因为南直隶的缘故,真武庙的修建仍很兴盛,而浙江除杭州外,已大为衰落了,有一些真武庙相继改作他用,如桐乡(即今桐乡)石门镇东北有真武祠,明正统间(1436—1449)改为元真观^①;绍兴府(治今绍兴)卧龙山麓的佑圣观,明嘉靖二十年(1541)改作大节祠,后又改为徽爱祠^②。凡此说明真武信仰在明代时已开始衰减,逐渐为其他神祇信仰所取代。

3. 华南地区

^① 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 962《嘉兴府部汇考六》,第 13 册第 16348 页。

^② 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 991《绍兴府部汇考九》,第 13 册第 16574 页。

华南地区包括当时的广东、广西和福建、台湾,相当于今广东、广西、福建、台湾、海南。因清初台湾尚在郑氏政权之手,书中没有记载它的情况。

表 2—3 华南地区的真武庙数

所在地	庙数	位在北方	卷 数	备 注
广东广州府	22	4	1299,1309,1310	东莞各处都有
韶州府	8	0	1318,1319	
惠州府	1	0	1329	
潮州府	13	7	1328	
肇庆府	19	3	1344,1350	
高州府	4	1	1358	
廉州府	6	0	1364	
雷州府	3	0	1367,1370	
琼州府	7	5	1380	
罗定州	4	2	1387	
小 计	87	22(25%)		
广西桂林府	6	2	1401,1402	
柳州府	5	5	1410	
庆远府	4	2	1413	
思恩州	8	1	1419,1420	
平乐府	4	2	1426	
梧州府	9	2	1429—1434	
浔州府	4	2	1438	

南宁府	4	0	1444	
太平府	4	2	1448	
思明府	1	0	1449	
镇安府	1	0	1450	
泗城府	6	3	1452	
小 计	56	21(38%)		
福建福州府	2	1	1035,1040	
泉州府	1	0	1050	
建宁府	4	1	1055,1060	
延平府	1	0	1069	
汀州府	15	7	1071,1074,1075	
兴化府	1	0	1083	
邵武府	5	1	1092	
漳州府	2	0	1102	
小 计	31	10(32%)		
总 计	174	53(30%)		

三省之中,以广东为最,尤其是珠江三角洲地带引人注目,广州(治今广州)、肇庆(治今肇庆)两府约占总数的一半。广西为少数民族聚集地区,经济相对较为落后,而能修建 56 座真武庙,也不容忽视。总之,两广地区的真武信仰相当兴盛。

真武信仰何时传入岭南地区,史无明载。有学者根据屈大均

的记载,认为早在汉代,真武崇拜就开始从中原地区传入岭南^①。今按屈大均云:

或曰真武亦称上帝,昔汉武帝伐南越,告祷于太乙,为太乙锋旗,太史奉以指所伐国,太乙即上帝也。汉武帝邀灵于上帝而南越平,故今越人多祀上帝。^②

文中引“或曰”称“真武亦称上帝”,本来就是两可之辞;下文又说“太乙即上帝也”,从上下文看,这才是较为确实的说法。其事出《史记·封禅书》:“其秋,为伐南越,告祷太一。以牡荆画幡日月北斗登龙,以象太一三星,为太一锋,命曰‘灵旗’”^③。则“太乙”即“太一”,又为太一锋,或称泰一,是汉人普遍信仰的至上神,其所对应的天体为中宫太一星,考古发现中多有关于“太一”的遗物^④,与北方七宿的玄武或真武并非同一神祇。据此说汉代真武信仰已传入岭南是错误的。如果说岭南汉代已开始崇拜真武,为什么汉代一直到宋代没有这方面的记载?因而将岭南地区的真武崇信追溯到汉代,我们认为是附会之说。

现存文献中关于岭南地区真武庙的记载,最早可上溯至宋代。佛山祖庙的创建年代,明景泰四年(1453)广东布政使等官员在《谕祭灵应祠祝文》中称:“维神庙食南土,肇宋元丰,捍患御灾,累著民迹^⑤。”黄瑞谷《粤小记》卷3也说:“佛山灵应祠,创自宋元丰年间,

① 邹卫东等:《明清珠江三角洲地区对“北帝”的崇拜》,《岭南文史》2000年第3期。

② [清]屈大均:《广东新语》卷6《神语·真武》,中华书局1985年版,上册第208页。

③ 《史记》卷28《封禅书》,中华书局1959年版,第4册第1395页。

④ 关于汉代太一崇拜的最新研究,可参看李零《“太一”崇拜的考古研究》,原以英文刊于Early Medieval China, No. 2(1995-96). 中文收入所著《中国方术续考》(东方出版社2000年版),第207-238页。

⑤ 乾隆《佛山忠义乡志》卷1《乡域志》。

初名祖堂,又名龙翥祠,屡朝显著,不可胜纪。”均认为祖庙创始于北宋元丰年间(1078—1085)。正德《琼台志》卷27《寺观》所载万州(即今海南万宁)佑圣观、崖州(治今海南三亚西)真武堂均为宋代建。民国《顺德县志》卷3《建置志·庙祠》载:“北帝庙,在羊额乡西基坊新涌外。《卢鉴仁记略》曰:‘我铺三庙,香火冠一乡,庙外额题林相六祖天后,内正祀北帝,旁祀林相。实不知其所自始,庙址乃庐资政公沧讲学地也,公在宋时致仕归里创建羊额书院,后人常仪,迁庙于西基坊新涌外。’”此条材料表明,北帝庙的庙址在宋代时与书院院址在同一个地方,后因书院创建者升官为常仪,而迁出书院。对于海康(即今广东海康)的真武庙,周植专门作过考证,认为是北宋所修^①。澳门地区的北极观、真武堂等道教宫观也是兴修于宋代^②。

明清时期,真武(北帝)崇拜已成为岭南地区重要的民间信仰之一。明王临亨云:“真武,北方之神也,岭南甚尊事之。四月十五日,人自为党,各出金钱,市花币、果酒之属以献,至有进蟒衣而焚之者。先二三日,满城已鼓吹不绝矣。”^③不但供奉北帝的祠庙遍及各地,一般居民家庭也普遍供奉北帝的神位。同治《番禺县志》卷6《风俗志》云:“家家门口供土地也,香火堂灯不息到天明,堂用红纸书一切神灵名号,旁插大叶金花,炫焱夺目。”而这神灵中必有北帝,“进到人家的堂屋,其上皆有一座很皇伟的神龛……他的代价,由数十元,到数千百元不定。由此可想见家人视为最重要之神也……龛上分三部位,中间所供的谓之大神。上边画了许多的神像,第一位是观音,其次为白(按:即“北”)帝、天后、华光、关帝、金

① 同治《广东通志》卷151《建置志·坛庙》。

② 黄兆汉、郑炜明:《澳门的道教》,《世界宗教研究》1992年第3期。

③ 《粤剑编》卷2《志土风》,中华书局1987年版,第78页。

花、马王等九位神”^①。

福建真武庙相对较少,这是文献的缺失。实际上福建沿海一带真武信仰是较为兴盛的。早在宋代,福建的晋江就建有真武庙。乾隆《晋江县志》卷一二《古迹志》云:“玄武庙,在城东南石头山上,庙枕山漱海,人烟辏集其下,宋时建,为宋时望祭海神之所。”明清时期,泉州、晋江、南安、同安等地有不少真武庙^②。在厦门,玄天上帝也是民间普遍崇奉的天神之一^③。

《古今图书集成》因为时间上的原因,没有台湾的有关记载,实际上台湾的真武信仰是比较兴盛的^④。据民国十九年(1930)的统计,全台真武庙有 197 座,仅次于福德正神(674 座)、王爷(534 座)、天上圣母(325 座)和观音(329 座),此后,王爷及祖籍神明祀庙重要性下降,关圣帝君、真武祀庙相对增长。1960—1981 年的统计资料显示,真武庙的数量一直稳居第 5 位,仅次于王爷、观音、天上圣母和释迦牟尼。台湾人崇信真武,可能与郑成功视为守护神,大加崇祀有关^⑤。另一方面,内地移民迁移宝岛,将北极真武作为航海指标,故安抵台湾定居后每加崇奉。

4. 中南地区

中南地区包括当时的河南、湖北、湖南三省,略同今省区。

① 商承祚:《广州市人家的神》,《民俗》第 41、42 合期,1929 年 1 月。

② 详见何乃川、陈进国:《论“玄天上帝”信仰及其在闽台的传播》,《道韵》第三辑,(台北)中华道统出版社 1999 年版。

③ 郑梦星:《厦门道教与民间信仰庙宇》,《福建道教》2001 年第 1 期。

④ 参看李亦园:《台湾民间宗教的现代趋势》,《文化的图像》下册第 119—120 页;郑志明:《台湾民间信仰的神话思维》,载《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,第 95—139 页。

⑤ 高育仁等主修、刘宁颜总纂《重修台湾省通志》卷 3《住民志·宗教篇》,(台北)台湾省文献委员会 1992 年版,第 1022、1059、1074—1075 页。

表 2—4

中南地区真武庙数

所在地	庙数	位在北方	卷 数
河南开封府	3	0	371—379
归德府	21	10	395
彰德府	2	1	404
卫辉府	25	5	411
怀庆府	3	2	420
河南府	21	8	428,433,434
南阳府	17	8	457
汝宁府	15	9	468,474
汝 州	7	3	481,484 小
小 计	114	46(40%)	
湖北武昌府	7	2	1121
汉阳府	5	0	1130
安陆府	4	0	1142
襄阳府	9	1	1153,1154
郢阳府	6	0	1160
德安府	1	1	1167
黄州府	8	1	1174,1175,1194
荆州府	15		1188,1193,1194
小 计	55	5(9%)	
湖南长沙府	17	1	1203,1210,1211
岳州府	12	1	1219,1220,1223
宝庆府	3	1	1234

管理,道士聚集,晚清时辟为道观,清代杭州二十四景中有一处“黄山积翠”即此处。民国年间道教人士进行一定规模的改建。黄龙洞翠竹茂密,大的毛竹高达十多米,小的菲白竹矮仅两厘米,又有竿细色深的紫竹及罕见方竹,向称竹景最胜。1985年杭州市评新西湖十景,“黄龙吐翠”被列入。现在黄龙洞入口处保留原先道观山门,两侧悬蓝底金字楹联“黄泽不竭,老子其犹”,向称西湖楹联佳句。黄龙洞景区若干年前被辟为民俗旅游园,道院已不存。

洞霄宫,位于杭州余杭区西南面大涤山。宋《咸淳临安志》卷二十四“大涤山洞天”条云:“或言此山清幽,大可以洗涤尘心,故名。”^①唐代起大涤山道教兴盛,名道叶法善、司马承祯等皆游历此山,住山道士多名家。大涤山宫观以天柱观为最早,邓牧《洞霄图志》卷六《天柱观记》云,汉武帝元封三年(前108)于大涤洞前建坛,唐高宗弘道元年(683)命一潘姓道士建天柱观;五代末改名天柱宫。宋大中祥符五年(1012)改称洞霄宫。^②宋代大涤山道教兴盛,元代续有发展,又新建若干宫观如元清宫、寥阳殿、璇玑阁、白鹿山房等。明末清初,龙门派道士居此山。清乾隆时洞霄宫已颓,乾隆十六年(1751)曾重建,是年冬无尘殿再遭火,从此废圯。^③

注释

① 《会编》卷一〇一,建炎元年五月一日引高宗登极敕书。

② 《宋会要》礼五之七。

③ 《要录》卷六,系于六月辛未;《中兴小纪》卷一,系于六月丁卯,此后《宋会要》礼五之七。

④ 吴自牧:《梦粱录》卷十五,《城内外诸宫观》。

⑤ 《南渡录》记载赵构当初作为人质从金营出逃途中,曾得崔府君怙恃,泥马渡江,方得脱险。这是历代流传甚广的关于南宋开国皇帝的一个有名故事。

⑥ 李心传:《建炎以来朝野杂记》甲集卷二,建炎初,孝宗母王夫人梦崔府君,拥一羊来,曰:“以此为识。已而有娠,遂产孝宗”云。

⑦ 吴自牧:《梦粱录》卷八《显应观》。

⑧ 《梦粱录》卷八记载,临安显应观原有观额是宣和年间所赐,应指原北宋京城亦有一显应观,宣和年间有皇帝赐额,南宋建立后约十余年间,即在临安市中恢复了北宋京城原有的主要道观,显应观即是最早在临安创建的宫观。楼钥《攻媿集》卷五十四《中兴显应观记》:“中兴驻蹕钱塘,初置观于城南,寻徙于西湖之滨,分灵芝僧寺故基为之。”

⑨ 楼钥《攻媿集》卷五十四《中兴显应观记》:显应观“祠宇宏丽,象设森严,长廊觐深,彩绘工致,铁骑戎卒,左出右旋,戈铤旗盖,势若飞动,敞西斋堂以挹湖山之秀,为崇佑馆以处羽衣之流,称其为大神之居。”

⑩ 吴自牧《梦粱录》卷八、卷十五等记载统计。卿希泰主编《中国道教史》第三卷谓“南宋京师御前有九大宫观”是东太乙宫、西太乙宫、佑圣观、显应观、四圣延祥观、三茅宁寿观、开元宫、龙翔宫、宗阳宫,不知何据,四川人民出版社,1993年版,第97页。

庙尚有 26 座,有关碑刻 73 通,另有 8 座真武帝石造像或雕像^①。从所存碑刻来看,创修或维修人基本上是本地民众。河南人不仅为真武大修庙宇,而且有家庭在家中立真武神的牌位予以祭祀^②。

我们统计了 200 余部湖北方志,除去重复的,共计有真武庙 152 座,其中,汉阳府(治今武汉)8 座,武昌府(治今武汉)10 座,德安府(治今安陆)12 座,黄州府(治今黄冈)25 座,安陆府(治今钟祥)3 座,宜昌府(治今宜昌)20 座,荆州府(治今江陵)23 座,襄阳府(治今襄阳)16 座,郢阳府(治今郢县)28 座,荆门州(治今荆门)2 座,施南府(治今恩施)5 座。与上表相比照,荆州府、黄州府均在前三位之例,数量不少,反映了两地真武信仰一直很盛。最大的变化是郢阳府,较之表中的数量增加了 4 倍多。郢阳府属 7 县,平均每县 4 座真武庙,这个比例在统计数据中是较高的。表中数字偏少主要是因为《古今图书集成》主要以明代方志为主,而郢阳府设置于成化十二年(1476),地旷人稀,县镇的设置较少,真武庙的修建也就不多。经过明清两代的持续开发,外地移民持续不断的进入,该地得到较大的发展,真武庙也随着城镇村落的增加而增多。

湖南分布比较集中于与湖北邻近的岳州府(治今岳阳)和省会长沙府(治今长沙),两府几乎占了全省的一半,南部与西部比较少。

5. 西南地区

西南地区包括四川、云南、贵州,约与今三省相当。

表 2—5

西南地区的真武庙数

所在地	庙数	位在北方	卷数
云南云南府	8	0	1457, 1464

① 国家文物局主编《中国文物地图集·河南分册》“文物单位简介”。

② 民国《西平县志》卷 36《故实·风俗》。

大理府	1	0	1468
临安府	8	2	1475
楚雄府	6	0	1479,1482,1484
潞江府	3	1	1485,1488
景东府	1	0	1490
广南府	1	0	1490
广西府	1	0	1491
顺宁府	2	0	1494
曲靖府	3	0	1496
姚安府	2	1	1498
鹤庆府	1	1	1500
元江府	2	0	1506
蒙化府	1	0	1508
永昌府	4	1	1509
小 计	44	6(14%)	
贵州贵阳府	4	2	1523,1525
思州府	1	0	1527
镇远府	1	0	1531
黎平府	2	0	1534
平越府	1	0	1541
小 计	9	2(22%)	
四川成都府	3	0	590
保宁府	5	0	597,599
顺庆府	2	0	601,602

叙州府	4	2	603
重庆府	3	1	607,610
夔州府	3	0	616
马湖庙府	1	0	619
潼州府	1	0	621
嘉定府	3	0	625
雅州	3	0	638
建昌五卫	1	0	641
松潘卫	1	0	643
小计	31	3(9.8%)	
总计	84	11(13%)	

西南地区总数不多,但其中云南占了一半以上,尤可注意。从光绪《续云南通志稿》卷64《祠祭志》“真武观各州县俱有”、“北极宫各州县皆有”记载来看,云南真武庙分布广、数量多是不争的事实。不过,表中贵州的数字未能反映贵州的实际情况。据嘉靖《贵州通志》,当时全省真武庙就有14所^①,表中数字显然偏少。

从真武庙兴修时间上看,天一阁所藏嘉靖《思南府志》、嘉靖《普安州志》、正德《云南志》、嘉靖《贵州通志》及清代《新纂云南通志》等凡记载始修年代的,均是明以后所建,说明真武庙是随着大一统王朝的重新确立、政治、经济交往日益频繁、以及中央王朝对原始宗教有目的的引导与控制的背景下进入云贵地区的。地方官的倡导和大量内地移民的涌入起了重要的作用。因此,表中绝对

^① 嘉靖《贵州通志》卷7《祠祀志》,《天一阁藏明代方志选刊续编》,第68册第86—157页。

数字比之华北、中南、华南等地不是太多,但考虑到它们全部是明以后所建,因此,不能简单以表中数字认定云南、贵州真武信仰不及上述地区。

宋代以成都(即今成都)为中心的四川,崇拜真武之风颇浓^①。中江县(即今中江)真灵观修于北宋^②、成都真武庙^③、三台县(即今三台)云台山佑圣观建于南宋^④,中江县有“大雄真圣象”^⑤、平武县(即今平武)有米芾题“真武灵应真君”^⑥石刻及“真武圣像题记”^⑦等真武信仰遗迹。明以后,与全国其他地方大修真武庙相比,四川显得比较沉寂。段玉明在研究明清西南地区寺庙文化时,已注意到包括真武庙在内的某些中原神祠在四川比较少见,与云南、贵州明显不同,嘉庆《四川通志》记载清时尚有遗迹可寻的明建神祠达 59 所,只有 1 座真武祠;清代所建也只有 1 座^⑧。其中原因何在,蓝勇先生认为与四川、云贵移民来源不同有关。云、贵两省移民以江南籍为主,因明朱家皇帝的家乡在江南,真武之类的信仰更为盛行,而四川移民则多为湖广籍^⑨。我们以为云、贵两地真武庙的修建与移民有一定关系,但四川真武庙不多,恐与移民没有

① 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第 97 页。

② [明]王瑾:《重修真灵观碑记》,龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》,四川大学出版社 1997 年版,第 199 页。

③ [宋]魏了翁:《成都府灵应观赐号记》,陈垣编纂《道家金石略》,第 374—375 页。

④ [明]万安:《重修云台观碑记》,《巴蜀道教碑文集成》,第 202 页。

⑤ 《大雄真圣象》,陈垣编纂《道家金石略》,第 377 页。

⑥ 《米芾真君题字》,陈垣编纂《道家金石略》,第 310 页。

⑦ 《真武圣像题记》,陈垣编纂《道家金石略》,第 363 页。

⑧ 段玉明:《西南寺庙文化》,云南教育出版社 1992 年版,第 33 页、表 1—6、表 1—8。

⑨ 蓝勇:《西南历史文化地理》,第 190 页。

太多关系,否则无法解释宋代为何四川成都一带真武信仰的兴盛。个中缘由尚需今后作进一步的研究。

6. 西北地区

西北地区包括当时的陕西行省,约相当今天的陕西、甘肃和宁夏。

表 2—6 西北地区的真武庙数

所在地	庙数	位在北方	卷 数	备 注
陕西西安府	19	5	493,494,504—507	华州真武观甚多
凤翔府	5	2	525	
汉中府	6	2	531	
兴安府	3	0	539	
延安府	12	4	546	
小 计	45	13(29%)		
甘宁平凉府	6	2	551,553	
巩昌府	10	3	561	
临洮府	3	0	568	
庆阳府	6	1	572	
宁夏卫	5	0	576	
陕西行都司	8	2	577	
小 计	38	8(21%)		
总 计	83	21(25%)		

西北地区从总数上来说不多,但有两个现象值得注意,一是陕西的西安(治今西安)与延安府(治今延安),真武庙的修建是比较

多的；二是宁夏（治今宁夏）等卫所，几乎每一卫所都有 1 座真武庙，反映了西北边地战士与将领对真武的崇信。从时间上来看，宋金和明代是两个重要的时段^①。庙宇名称一般称为真武、元武，或元帝庙。

7. 东北地区

东北地区即当时的盛京，包括今天的东北三省。

表 2—7 东北地区的真武庙数

所在地	庙数	位在北方	卷 数
奉天府	3	1	172
锦州府	9	2	177
总 计	12	3(25%)	

东北只有两个府有真武庙之记载，这是由于东北原属满族控制地区，没有真武信仰，所以真武庙的修建比较少。锦州府（治今辽宁锦州）因曾属明政府，真武庙的修建多始于明。到乾隆（1736—1795）末年，据乾隆《钦定盛京通志》卷 97—99《祠祀志》记载，除上述两府有真武庙外，吉林（治今吉林吉林市）、宁古塔（治今吉林宁安）、白都讷（治今吉林扶余）均已有真武庙的记载，真武庙的范围扩大到今天的吉林，估计是迁入的汉人所建。

从上述表格及有关记叙可以看出，真武庙的分布有以下特点：全国除西藏、新疆、内蒙、东三省没有，或少见外，其余地区均有分布，可以说真武是全国性的神祇。不过，真武不像列入祀典的土地庙、城隍庙等在各地分布较为均匀，而是有地区差异。为更好地了

^① 详见嘉靖《陕西通志》卷 36《民物四·仙释》，《中国西北稀见方志续集》，第 2 册第 140—150 页。

解明清时期真武信仰的地区差异,我们以省区为单位统计如表2—8(东三省不计)。

表中位居前三位的全都在北方黄河流域,而在南方各省中,广东、江苏较为突出,其余地方,除江西、贵州外,则差别不是很大,真武庙的分布表现出大分散小集中的特点。

在具体微观地理分布上,真武庙的修建还有一个特点,即对方位很讲究。真武为北方之神,在当时的观念中,真武庙应该修在城镇卫所的北部,嘉靖《通许县志》卷下《词翰》载刘崇儒《重修玄帝祠记》云:“许城北部故有玄帝旧祠存焉,乃许民所以祀帝之神者

表 2—8

各省真武庙数一览表

位次	省区	数量	位次	省区	数量	位次	省区	数量
1	直隶	152	7	湖南	59	13	甘宁	38
2	河南	114	8	广西	56	14	浙江	36
3	山东	107	9	湖北	55	15	福建	31
4	山西	99	10	陕西	45	16	四川	31
5	广东	87	11	云南	44	17	江西	18
6	江苏	76	12	安徽	41	18	贵州	9

也……今天下之帝祠率北焉,建之从其方也。”“北极庵,在北门外,应北极元武之位,即火、土二祠必有定位,后人不知其由,妄为兴废,或由是而神响失叙也”^①。有些真武庙原址不在北部,后来往往改建,如遂溪(即今广东遂溪)真武庙旧在东门外,“康熙二十一

^① 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 752《淮安府部杂录》,第 12 册第 14497 页。

年知县朱光炳以县多灾火,移建北门外”^①;“保定之新城旧有真武庙”,原建于城南,后移于城中,嘉靖三十五年(1556)当地人说:“神主北方,今在城中委巷,且以尼僧事香火,义未安也。议欲建庙于北门外观音殿旧址,移神以居,傍则道院以处道士,朝夕事神。”^②即墨(今山东即墨)真武庙原在县治西北,元至正(1341—1368)中移于北城上^③;巩县(治今河南巩县西南)真武庙原在治南,后移于北门上^④;洛川(即今陕西洛川)太和行宫旧在东关南门外,万历(1573—1619)中改置北门外。《古今图书集成》共载真武庙 1108 所,有 306 所在城镇北门内外^⑤,所占比例为 28%,其中的山东、河南、河北、广西、福建均超过 30%,陕西也近 30%。

从时间上分析,对《古今图书集成》凡标明始修时间的统计如表 2—9。因《古今图书集成》修成于清初,因此不能完全反映清代的情况。从宋金、元、明来看,明代的修建为最多,几乎是宋金、元、清代总数的 2 倍,占总数的 65%,其中尤以明中期数量最多,所占比例最大。宋金时期其次,因金代数量较少,基本上修于宋代,尤其是南宋,反映出南宋也是真武信仰不容忽视的一个阶段。将上述结果结合相关文献分析,可以看出,真武庙在全国各地的分布也不是一成不变的,随着时代的变化,真武庙的地区格局也不一样。大体上,北宋时期真武庙以汴京(即今河南开封)为中心,盛行于中

① 同治《广东通志》卷 151《建置志·坛庙》。

② 《重建真武庙碑记》,载民国《新城县志》卷 16《金石二》,《历代石刻史料汇编》,第 15 册第 742 页。

③ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 285《莱州府部汇考五》,第 9 册第 10336 页。

④ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 433《河南府部汇考七》,第 10 册第 11640 页。

⑤ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 546《延安府部汇考六》,第 11 册 12635 页。

原地区；南宋以临安为中心，盛行于江南、江汉平原及四川等地^①；明至清初，今河北、河南、山东、山西、广东、江苏数量较多，其次为湖北、湖南、广西和陕西、云南、安徽；清以后，则以岭南和台湾的发展势头最为强劲。

表 2—9 真武庙始修年代表

时代	宋金	元	洪武—永乐	洪熙—嘉靖	隆庆—崇祯	清	总计
庙数	33	25	24	66	40	10	198
比率(%)	17	13	12	33	20	5	100

第二节 明清时期的真武诞节及其地理分布

一、三月三与真武诞节

民间节日文化活动是民间信仰最直观、最热烈的表现形式；民间节日活动源远流长，具有较强的传承性；民间节日文化活动是民族心理机制的反映，从一个侧面记录了不同时期人民的精神生活和民俗风情；民间节日丰富多彩，不同的地区有不同的节庆内容和表现形式，具有鲜明的地域特色^②。因而，通过节日在各地的分布，可以窥知民间信仰的地区分布格局。

真武诞节的形成有一个复杂的过程，约略而言，其源头可追溯至魏晋以前的“上巳”节，其日期为农历三月的第一个巳日，又称

① 王光德、杨立志：《武当道教史略》，第 95 页。

② 康新民：《民间节日文化价值初探》，《中国民间文化》（二），学林出版社 1991 年版。

“元巳”，魏晋以降，改为三月三^①。这时正是春耕季节，中国古代常将繁衍人口与耕种庄稼联系在一起，所以上巳节又是祈求生育的节日。周秦汉时期，每逢上巳节这一天，男男女女齐聚于水边，由女巫主持祭祀仪式，祭祀高媒等神灵，祈求生育，驱除灾邪。妇女们在东流水上洗涤污垢，据说可以祛病除邪。由于上巳节正值春暖花开季节，又有男女聚会于水边的风俗，这一天前后很自然地成了妇女们的春游节日。魏晋以后，上巳节的巫教意味渐渐淡化，演变成为春游踏青的娱乐节日。东晋十六国时期，后赵国主每年三月三日举行“临水会”，公主、妃嫔、名门贵妇香车华服，毕集水滨，临水施设幔帐，骑马射箭，欢饮终日。唐朝时三月三日更盛行妇女游春，“三月三日天气新，长安水边多丽人。”杜甫的《丽人行》专门描写了杨贵妃姐妹们游春的奢华排场。唐代以后，其部分节庆事项与功能融汇、迁置到了清明节中。而在我国西南的广大少数民族地区，三月三又与畲、彝、壮、侗、布依等少数民族原有的辞旧迎新、祭拜山神、男女春嬉、歌舞狂欢等文化、习俗因子相复合，成为这些民族一年一度最盛大的年节，一直到了今天，仍盛行不衰^②。

大约从宋代开始，随着真武信仰的兴盛，道经传说将每年的三月三日附会为真武神的诞生日，不少地方的信徒都要举行盛大的活动以示庆祝。北宋李昭玘《济州真武殿记》载：“天禧二年，有龟蛇见于都城东南隅，即真武之负足神也。居民不日建堂其上，以表异之。有泉涌其侧，病者谒之，一饮良愈。诏遣中使度其地，置观

① 《宋书》(中华书局 1974 年版)卷 15《礼二》：自魏以后但用三日，不以巳也。

② 张君：《神秘的节俗》，广西人民出版社 1994 年版，第 112—113 页；高世瑜：《中国古代妇女生活》，商务印书馆国际股份有限公司 1996 年版，第 147—149 页。

名曰禅源,加真武号曰灵应真君。凡神降之日,公侯贵人、宫闱戚里、朝士大夫、闾巷庶人,屏居斋戒,奔走衢路,摩肩击毂,争门而入,岁以为常。”^①到了南宋,见诸文献的记载更多。在当时的都城临安,真武诞节时,“士庶与羽流建会于宫观,或于舍庭。诞辰日,佑圣观奉上旨建醮,士庶炷香纷然,诸寨建立圣殿者,俱有社会,诸行亦有献贡之社”^②。由皇帝“降赐御香”举办的大型法事活动,每年都要举行一次。而三月三日真武圣诞节的进香,以佑圣观最负盛名:

三月三日上巳之辰……兼之此日正遇北极佑圣真君圣诞之日。佑圣观侍奉香火,其观系属御前去处,内侍提举观中事务,当日降赐御香,修崇醮录。午时朝贺,排列威仪,奏天乐于墀下,羽流整肃,谨朝谒于陛前,吟咏洞章陈礼。士庶烧香,纷集殿庭。诸宫道宇,俱设醮事,上祈国泰,下保民安。诸军寨及殿司衙奉侍香火者,皆安排社会,结缚台阁,迎列于道,观睹者纷纷。贵家士庶,亦设醮祈恩。贫者酌水献花。杭城事圣之虔,他郡所无也。^③

文中明白指出三月三日原为上巳节,正好与真武诞节重合,作为岁时节日的上巳此时已不再风光,而作为宗教节日的真武诞节却日见兴隆,由此三月三日这一天的节庆活动完成由岁时节日向宗教诞节的转变。不过我国民间的节庆活动,其区分并不十分严格,一切视乎其神祇是否有“灵”^④。文中所述三月三日奉祀真武

① 《乐静记》卷6《济州真武殿记》。

② [宋]吴自牧:《梦粱录》卷19《社会》,浙江人民出版社1980年版,第181页。

③ [宋]吴自牧:《梦粱录》卷2《三月》,第9页。

④ [美]韩森著、包伟民译:《变迁之神:南宋时期的民间信仰》,浙江人民出版社1999年版,“前言”第11—12页。

的风俗,并不仅仅盛行于杭州,其他地区也有,只不过杭州事神特别虔诚。婺州(治今浙江金华)乡俗,“每以三月三日真武生辰,阖郭共建黄籙醮,禳灾请福”,参加者达数百人之多^①;在建康(治今江苏南京),三月三日真武庙也举行道教活动,“建康酒库专知官雍璋妻女,以上巳日游真武庙”^②。芜湖县(即今安徽芜湖市)每年三月三日“县坊兴集放生,迎引社会”,并往朝元观献纸钱、烧香以庆祝。为何三月三日要放生呢?道士的解释是“三月三日乃真武降生之日,普通善识于是日如法供养,俱放鲤鱼、鳖、鳝之类。此是真武大避之物。缘鲤鱼属北方癸化,至夜朝北顶盘七点;鳖如神龟;鳝类圣蛇。放此三物,表无残害之心,各要忏罪消灭,求恩获福”^③。潭州(治今湖南长沙市)居民在三月三日也有放生会,“潭州年例众户率钱起置,三月三日……放生社会。康定元年三月三日,伏值真武生辰,预先收买飞禽水族等活命,笼器盛贮于祥福宫。至日遍市迎引,临大江讚咏放生”,放生后,道士还要升堂“讲演《真武经》”^④。

明清时期三月初三的真武诞节依旧引人注目。《月令广义·三月令》:“(三月初三日)北极玄天真武上帝诞。玄岳祀典最盛,天下名山胜地,乡俗各有斋醮祀祷”。清李光地等撰《月令辑要》记三月初三日亦有真武会^⑤。

① [宋]洪迈:《夷坚志·支戊卷第六·婺州两会首》,中华书局1981年版,第3册第1100页。

② [宋]洪迈:《夷坚志·补卷第十五·雍氏女》,第4册第1690页。

③ 《玄天上帝启圣录》卷8《王哀烙鳖》,《道藏》,第19册第624页。

④ 《玄天上帝启圣录》卷8《元晏悟化》,《道藏》,第19册第624页。

⑤ [清]李光地:《月令辑要》卷7《三月令·日次》,上海古籍出版社1993年缩影四库全书本,第467册第289页。

二、真武诞节的地理分布

为了具体了解明清时期真武诞节的形态、分布特点,下面对地方志岁时节日风俗中的真武诞节记载做一统计。我们主要依据六卷本的《中国地方志民俗资料汇编》(简称分区名称及页码,如华北 37 是指华北卷第 37 页)^①、《古今图书集成·方舆汇编·职方典》(简称“古”,表中仅注卷、册、页码)、《天一阁藏明代方志选刊》、《续编》、《明代孤本方志选》、《清代孤本方志选》、《中国西北稀见志续编》等资料(表中直接注明具体县志名及卷数),分地区(分区同上节)进行论述^②。

1. 华北地区

表 2—10 华北地区真武诞节一览表

序号	地点	年代	记 事	史料来源
1	顺天府良乡县	康熙	三月三祀真武上帝	华北 37
2	河间府	嘉靖	三月三祀玄帝	河间府志卷 7
3	河间府	清初	三月三祀元帝	古 8—8552
4	河间府河间县	乾隆	三月季春三日祀真武	华北 361
5	河间府青县	光绪	三月三祀真武庙	华北 43

① 《中国地方志民俗资料汇编》(六卷本),书目文献出版社 1989—1995 年陆续出版,后由北京图书馆出版社(原书目文献出版社)于 1997 年重印。

② 需要说明的是,本小节内容深受常建华先生对清代文昌诞节研究的启发(《清代的文昌诞节——兼论明代文昌信仰的发展》,《清史论丛》2000 年号,中国广播电视出版社 2001 年版),表格的制作、材料的选择及分析方面,借鉴了常先生的作法,在此谨表谢忱!

6	河间府青县	光绪	三月三祀真武庙	华北 396
7	河间府景州	乾隆	三月三祀玄帝	华北 412
8	保定府涞水县	光绪	四月三祀真武	华北 310
9	保定府深泽县	同治	四月三祀真武	华北 116
10	保定府新安县	乾隆	三月三玄帝庙会	华北 320
11	真定府无极县	民国	四月三祀真武	华北 117
12	真定府安平县	康熙	三月三祀元帝	华北 416
13	广平府	光绪	三月三进香朝西顶	华北 424
14	广平府广平县	民国	三月三上庙朝神	华北 426
15	大名府清丰县	清初	三月三集黄冠作醮会	古 8—9027
16	大名府清丰县	康熙	三月三真武诞有醮会	中南(上)121
17	济南府	清初	朔望妇女瓣香北极台	古 8—9549
18	济南府长山县	嘉庆	三月三祀元帝庙	华东(上)175
19	莱州府潍县	民国	正月十六进香真武祠	华东(上)208
20	东昌府清平县	宣统	二月八至十一祭真武	华东(上)317
			三月三至六日祭真武	
21	东昌府邱县	雍正	三月三祀北极庙演剧	邱县志卷 1
22	东昌府邱县	民国	三月三祀北极庙演剧	华北 456
23	兖州府滋阳县	清初	三月三祀玄帝	古 8—9821
24	兖州府邹县	清初	三月三祀玄帝	古 8—9823
25	太原府交城县	光绪	三月初三祀北极上帝	华北 597
26	太原府文水县	清初	三月三进香真武庙	古 9—10405
27	大同府马邑县	民国	三月三建醮祀真武	华北 558
28	大同府左云县	光绪	三月三享祀真武	华北 559

29	平阳府隰州	康熙	三月三真武庙进香	华北 665
30	平阳府永和县	民国	三月三设醮真武庙	华北 667
31	平阳府蒲县	康熙	真武庙邑人三月三祀	蒲县新志卷 2
32	平阳府浮山县	民国	三月三元帝行宫设醮	华北 676
33	汾州府	清初	三月三赴真武庙进香	古 9—10830
34	汾州府石楼县	雍正	三月三元帝行宫设醮	华北 605
35	汾州府汾阳县	康熙	三日西顶真武庙进香	华北 603
36	汾州府临县	民国	四月初八进香真武山	华北 610
37	汾州府临县	清初	三月三祀元天上帝	古 10—10832
38	汾州府永宁县	清初	三月三进香北顶	古 10—10816
39	汾州府石楼县	清初	三月三元帝行宫进香	古 10—10836
40	汾州府平遥县	清初	三月三朝礼真武大帝	古 10—10838
41	泽州	清初	三月三祭元武庙	古 10—11006

上表统计共 41 条,从年代上看,本区明代时已有真武诞节的记载,清前期有 17 条,由于清前期多沿自明代,考虑到明代真武信仰的兴盛,或可推测,明代真武诞节应该还是比较兴盛的。民国时期有 7 条,反映直到近现代,真武诞节仍较为普遍。

从分布地区看,直隶(包括今河北、北京、天津)16 条(序号 1—16),山东 8 条(序号 17—24),山西 17 条(序号 25—41)。其中河间府 2 条、河间县 1 条,青县(即今河北青县)2 条,广平府(治今河北广平)和广平(即今县)各 1 条,均来自不同年代的府县志,考虑到地方志的编修,往往是后志抄前志,所指或为年代上的区别,姑且分别看待。从总体数量上看,华北地区仍是各大区中数量最多的,这与我们在上文中据真武庙的分布所得结论基本一致。但山西真武诞节的数量上升,位居第一,而山东则有所下降。更进一步

看,直隶的资料全在今北京以南地区;山西 17 条,除大同两条外,其余均分布在今太原以南,而以汾州府(治今山西汾阳)最盛,独占 8 条。

从日期上看,以三月三居多,值得注意的是,深泽(即今河北深泽)、无极(即今河北无极)、涞水(即今河北涞水)三县均以四月三日起真武。真武诞节的庆贺形式以进香和设醮为主。隰州(治今山西隰县)人于三月三进香真武庙,“先至北门月城庙内,再往海架山。月城旧有花火”^①;设醮,永和县(即今山西永和)称为“杨柳会”^②,浮山(即今山西浮山)“元帝行宫、南北两庙设醮,祈保平安”^③;也有的演剧,如序号 21 的邱县(治今河北丘县南);亦有庙会,如序号 10 的新安(即今河北安县)。

2. 华东地区

表 2—11 华东地区真武诞节一览表

序号	地点	年代	记 事	史料来源
1	松江府上海县	嘉道	三月上巳北极神诞	华东(上)10
2	松江府青浦县	民国	三月一至三日玄帝胜会	华东(上)48
3	苏州府常熟县	清	三月三真武诞拂水寺进香	华东(上)372
4	苏州府常熟县	清初	三月三真武诞拂水寺进香	古 12 册 13857
5	苏州府昭文县	雍正	三月三真武诞拂水寺进香	华东(上)426
6	苏州府常昭县	光绪	三月三真武诞拂水寺进香	华东(上)429

① 康熙《隰州志》,《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》,书目文献出版社 1989 年版,第 665 页。

② 民国《永和县志》,《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》,第 667 页。

③ 民国《浮山县志》,《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》,第 676 页。

7	苏州府周庄镇	光绪	三月三澄虚道院圣帝会	华东(上)390
8	苏州府昆山县	道光	三月三乡村昇神朝元帝	华东(上)403
9	常州府无锡县	光绪	三月三进香军嶂山真武庙	华东(上)449
10	常州府江阴县	清初	三月三迎神赛会举国若狂	古 12 册 14181
11	杭州府杭州县	明	三月三佑圣观真武诞	古 13 册 16186
12	杭州府昌化县	乾隆	三月三真武诞往庙礼谒	华东(中)619
13	嘉兴府嘉兴县	嘉庆	三月三进香小武当	华东(中)648
14	嘉兴府石门县	光绪	三月三礼真武大帝	华东(中)674
15	湖州府南浔镇	同治	三月三真武生日烧香	华东(中)693
16	湖州府	乾隆	三月三真武生日士女烧香	华东(中)731
17	吉安府永宁县	同治	三月上巳祀元武神	华东(中)1157
18	赣州府会昌县	同治	三月三真武祖师会演剧	华东(中)1171
19	徽州府绩溪县	? ^①	三月三设素羞祀真武神	华东(中)1029
20	泗州盱眙县	?	二月三谒玄帝	华东(上)533

上表统计共 20 条资料,在各大区中居第 4 位,仅比第 5 位的西南地区多 1 条。以华东辖境之广阔,明清时期经济文化之发达,而所得真武诞节的资料并不多,再一次表明明清时期华东地区的真武信仰并不占主导地位,与前文据真武庙分布所得结论大体吻合。其中江苏(含今上海)10 条(序号 1—10),浙江 6 条(序号 11—16),江西 2 条(序号 17—18),安徽 2 条(序号 19—20)。江苏、浙江值得关注,序号 3—6,记载的是一个地方,即苏州府常熟(即今江苏常熟),其余 6 条,分属松江(治今上海松江)、苏州(治今

① 所引方志为抄本,故年代不详(下同)。

江苏苏州)和常州府(治今江苏常熟),浙江6条分属杭州、湖州(治今湖州)、嘉兴府(治今嘉兴),两省庆贺真武诞节的地区相连,均属长江三角洲地带。

祀真武日期除盱眙(即今江苏盱眙)为二月三日(按:日期的不同,不排除抄写排印错误。原来可能是三月三日)外,余均为三月三。真武诞节的庆贺形式以进香为主,如在常熟(序号6),三月三真武诞日,进香拂水寺,“乡人结社拜香,每社有会首率之,且诵且拜,鱼贯登山。三春皆然,是日尤盛”,整个春天都有民众进香真武庙,三月三进香之人尤多;也有迎神赛会演剧庆贺的,序号2的青浦(即今上海青浦)从三月初一开始,重固、白鹤江等处举行“玄帝胜会”,“乡村皆迎神做社,先后三日”;上海(即今上海)的法华乡,北极神诞日,“嘉(庆)道(光)时,逢乐岁好事者辄兴灯棚迎赛,观者远近麇集,经旬乃已。自寇毁满月阁后,始不举赛”(序号1)。

南宋以三月三斋醮仪式闻名于世的杭州佑圣观,明代依旧有修崇醮事,士女拈香,也有人在家启醮,酌水献花。明田汝成《西湖游览志余》一书,对明初杭州佑圣观庙会上表演的雀竿之技有详尽的描述。而在清代,杭州“每逢三月间,城里乡绅以及大家富户之妇女,约伴烧香,名曰翻三山。盖云尽一日之长,烧遍三山之香也”。所谓三山,指天竺山、小和山、法华山,分别供奉观音、玄天上帝和东岳大帝,三山来回“约百里之遥”。供奉玄天上帝的小和山,“其地出钱塘门,沿山十八里,至留下,再十余里,至山。城中各行,均有香会纠分偕往,多在松木场下船,至水口灵官处上山,只十余里,或数十人,或百十人一起。凡三月圣诞前后,络绎去者,何止千百十起,以两日为期,香烛及饮食,均系头家所备”。进香的大家妇女,“大轿阔管,随带仆妇丫鬟,其头面之装饰,衣裙之鲜艳,穷工极巧,斗丽争华,不啻姮娥下降,仙子临凡。故留下乡民,有对一联云:‘腾云驾雾娉婷女,玉叶金枝窈窕娘。’盖形容其富贵尊荣而

已……凡予所叙四时行乐之会场，莫不有此辈在焉，所以谓之繁华也”^①。

3. 华南地区

表 2—12

华南地区真武诞节一览表

序号	地点	年代	记 事	史料来源
1	广州府从化县	宣统	上巳俗祀元帝最为胜会	中南(下)695
2	广州府从化县	清初	三月三会祀真武庙	古 16 册 19630
3	广州府佛山乡	乾隆	正月初六北帝神出游	中南(下)699
			三月三北帝神诞	中南(下)700
			八月望祭灵应祠北帝	中南(下)701
			十月至腊尽演剧酬北帝	中南(下)702
4	广州府佛山乡	清初	每年春秋致祭元武上帝	古 16 册 19624
5	广州府三水县	民国	三月三胥江祖庙神爆尤盛	中南(下)869
6	广州府清远县	民国	真武庙逢诞日搭棚演戏	中南(下)725
7	广州府阳山县	民国	三月三祀元帝	中南(下)726
8	广州府龙山乡	民国	三月三北帝神诞建醮	中南(下)802
9	广州府赤溪县	民国	三月三北帝诞报赛胜于他庙	中南(下)819
10	韶州府曲江县	光绪	三月三烧香演剧，出巡赛会	中南(下)704
11	韶州府乳源县	康熙	三月三俗奉元帝诞	中南(下)729
12	惠州府河源县	同治	八月迎北帝出游	中南(下)735
13	潮州府海阳县	光绪	二月有古观音堂元天上帝会	中南(下)777

^① 范祖述：《杭俗遗风·时序类·三山香市》，上海文艺出版社 1989 年版，第 10—11 页。

14	肇庆府广宁县	道光	九月九北帝诞诣庙致祭	中南(下)861
15	琼州府定安县	光绪	三月三真武诞设酬请神出游	中南(下)1117
16	琼州府定安县	清初	三月三真武诞请神出游	古 17 册 20318
17	琼州府儋县	民国	三月初三日庆真武诞	中南(下)1124
18	柳州府上林县	清初	三月三真武诞建斋设醮	古 17 册 20579
19	柳州府上林县	民国	三月三真武诞建斋设醮	中南(下)895
20	柳州府横州	清初	三月三迎元帝燃巨爆	古 17 册 20911
21	柳州府横州	光绪	三月三建醮演剧迎神出游	中南(下)904
22	柳州府新宁州	光绪	三月三元帝诞建醮迎帝出游	中南(下)906
23	柳州府来宾县	民国	三月三玄武诞赛会游神	中南(下)980
24	南宁府	清初	三月三真武诞建醮演戏	古 17 册 20907
25	南宁府上思州	道光	三月上巳以牲礼祀元天宮	中南(下)1081
26	南宁府上思州	民国	三月三真武诞三年一大醮	中南(下)912
27	梧州府	同治	三月三九月九赛神酬愿	中南(下)1024
28	梧州府苍梧县	清初	三月三北帝诞士民贺神酬愿	中南(下)1025
29	梧州府怀集县	民国	三月上巳为北帝诞节	中南(下)858
30	梧州府怀集县	清初	三月上巳重九赛神酬愿	古 17 册 20800
31	镇安府归顺县	光绪	三月三放火炮酬神	中南(下)1092
32	思恩州定罗县	清初	三月三士民官目建醮致祭	古 17 册 20679
33	漳州府平和县	康熙	三月二日迎玄天上帝出游	华东(下)1323
34	台湾省	现代	三月三玄天上帝诞	华东(下)1373
35	台湾苗栗县	现代	三月三玄天上帝生日	华东(下)1536
36	台湾嘉义县	现代	三月三玄天上帝之生诞	华东(下)1782
37	台湾台南县	现代	三月三玄天上帝神诞	华东(下)1827

上表总计 37 条,在数量上仅次于华北地区,居第 2 位。其中广东 17 条(序号 1—17)资料,其中包括今海南省 3 条(序号 15—17)。广西 15 条资料(序号 18—32)。需要说明的是,怀集今划归广东肇庆府,但在清代属广西的梧州府,故归之于广西。福建 1 条(序号 33),台湾 4 条(序号 34—37)。广东真武诞节的历史相当悠久,至迟元代时已开始。道光《南海县志》卷 29《金石略三》载《庆真堂重修记》云:“自前元以来,三月三日恭遇帝诞,本庙(按:即佛山祖庙)奉醮宴贺,其为会首者,不惟本乡善士,抑有四远之君子相与竭力,以赞其成。是日也,会中执事者动以千计,皆散销金旗花,供具酒食,笙歌喧阗,车马杂沓,看者骈肩累迹,里巷壅塞,无有争竞者。”元代,北帝诞的仪式已有较大规模。到明清时期,庆真武诞节的地区及规模不断扩展。广西真武诞节也很兴盛,据清沈自修《西粤记》:“宣化(邕宁县)、武缘(武鸣县)之俗,三月三日,各村以乌米饭(五色糯米饭)祀真武。”上林县“三月三日,玄帝诞辰,建斋设醮,或俳优歌舞,乐工鼓吹三日夜,谓之三月胜会”^①。《隆安县志·地理考》:“三月初三,北帝诞。”民国《贵县志·风俗》记载“三月三日,有祀武当北帝与天后龙母”的活动,也是热闹非常。

两广地区的真武诞节除与其他地区一样,有建斋设醮、诣庙致祭外,特别盛行游神赛会、搭棚演戏、燃巨炮庆贺。在广西上林,“三月三日,真武诞辰,建斋设醮,或俳优歌舞,乐工鼓吹三日夜,谓之三三胜会。至期送圣,群放花炮酬神,观者竞得炮头以为吉利,且主来岁之缘首焉”^②。在两广,“酬会迎神,俗重放炮。用五色纸剪彩造花炮一尊,以麻绳缠作圈子如环状,置炮口中。炮响则圈飞入云表,万人仰首。圈坠,拾得者,会主用金花彩红饰玻璃佛镜一

① 康熙《上林县志》卷上《土风》,《故宫珍本丛刊》,第 195 册第 12 页。

② 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 1410《柳州府部汇考四》,第 17 册第 20579 页。

座,鼓吹送至其家,供奉中堂,宾朋咸贺,谓神所赐予,必有财喜。至次年,其家亦即如期备镜一座,仍用鼓吹送至庙中,以答神贶,谓之‘还炮愿’”^①。此风虽一再被“有识之士”批评,但“近且无处不然”^②。真武诞节更是如此。

两广地区真武诞节的游神赛会,各地或一年一次,或三年一次,或十年一次,规模之大,人数之多,花费之惊人,只有长江三角洲地区的迎神赛会可与比肩。这方面最典型的当属佛山。正月初六,佛山灵应祠北帝神出祠巡游,“备神仗,盛鼓吹,导神輿以出,游人簇观。愚者谓以手引輿杠则获吉利,竞挤而前,至填塞不得行”;三月三,北帝神诞之日,“乡人士赴(灵应)祠肃拜,各坊结彩演剧,曰‘重三会’,鼓吹数十部,喧腾十余里。神昼夜游历,无晷刻停。四日,在村尾会真堂更衣,仍列神仗迎接回輿”;十月至“腊尽,乡人各演剧以酬北帝,万福台中鲜不歌舞之日矣”;因灵应祠列入祭典,因而在二月和八月,官方亦有相应的祭祀活动^③。三月三的活动规模最大,清李调元《粤东笔记》卷8载,每逢农历三月初三日,“举镇数十万人,竟为庙会”。届时要演戏,人们还要抬着庙内五千斤的真武铜像“游神”。庙会人山人海,观者“骈阗塞路”,凡“三四昼夜后已”。光火炮一项的花费就极为惊人:

佛山有真武庙,岁三月上巳,举镇数十万人,竟为醮会。又多为大爆以享神。其纸爆,大者径三四尺,高八尺,以锦绮多罗洋绒为饰,又以金缕珠珀堆花叠子及人物,使童子年八九岁者百人,倭衣倭帽牵之。药引长二丈余,人立高架,遥以庙

① 光绪《平南县志》,《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》,书目文献出版社1991年版,下册第1058页。

② 民国《四会县志》,《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》,下册第869页。

③ 道光《佛山忠义乡志》卷5《乡俗·岁时》。

中神火掷之，声如丛雷，震惊远迹。其椰爆，大者径二尺，内以磁罌，外以箴以松脂沥青，又以金银作人物龙鸾饰之，载以香车，亦使彩童推挽。药引长六七丈，人立三百步外放之。拾得爆首，则其人生理饶裕，明岁复以一大爆酬神。计一大爆，纸者费百金，椰者半之。大纸爆多至数十枚，椰爆数百。其真武行殿，则以小爆构结龙楼凤阁，一户一窗，皆有宝镪一具。又以小爆层累为武当山及紫宵金阙，四围悉点百子镪。其大小镪、灯裙、灯带、华盖、璎珞、宫扇、御炉诸物，亦皆以小爆贯串而成。又以锦绣为飞桥复道，两旁栏楯，排列珍异花卉莫可算。观者骈阗塞路，或行或坐，目乱烟花，鼻厌沉水，簪珥碍足，箫鼓喧耳，为淫荡心志之娱。凡三四昼夜而后已。此诚南蛮之陋俗，为有识之所笑者也。丧乱之余，痍伤未复，小民蠢蠢无知，动破中人之产。^①

真武诞期，各庙之间均有庆贺活动，来宾（即今广西来宾）“最崇奉者为玄武神，号曰‘北极玄天上帝’，省称曰‘北帝’。县城北楼及良江、寺脚、大湾、三墟皆立庙专祀，岁值夏历三月三日，辄赛会游神”。庙宇之间往往相互竞赛。横州（即今广西横县）城内外有三座大型真武庙，下郭真武庙建于嘉靖四十三年（1564），号称老庙，“坊民轮分三会，每年三月三日，建醮崇祀”；两年之后，商人于郭中建元天中观，每年三月三，“各会首建坛设醮。先日扮装故事，迎神出游。至日烧炮演奇贺寿，极其华丽，观者如堵”；崇祯二年（1629），坊民又于东门外建真武庙，“每三月三日扮架，分道出游，放炮传奇，与中观互相角胜”^②。

① [清]屈大均：《广东新语》卷16《器语·佛山大爆》，下册第444—445页。

② 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷1443《南宁府部汇考四》，第17册第20911—20913页。

真武诞的日期以三月三居多,迎神赛会也多在三月三。不过值得注意的是,九月九是道书中真武的成道日,在有些地区也有大型的庆祝仪式,如在怀集(即今广东怀集),“上巳为元帝诞日,士民毕集登云观,贺神酬愿……重九,士民俱集登云观登高,以是日为元帝得道之辰,男女少长倾城而出,赛神酬愿,皆用火炮作会,饮酒至暮方归,视上巳更盛”^①。而在广宁(即今广东广宁)乡民干脆将九月九作为真武诞节(序号 14)。

参加迎神赛会的人,各阶层均有,上引资料显示有士人、商人、市民、乡民,甚至还有官员,如表中定罗资料(序号 32)。近世壮族仍在三月三这一天祭祀保护神真武大帝。

表中台湾的 4 条资料,均出自现代方志,表明台湾至今三月三真武诞节仍很兴盛。在台湾,玄天上帝又称为帝爷,遇其诞日,各有关庙宇举行盛大祭典。因这些神庙大多是从南投县名间松柏岭受天官分灵而来,每年在玄天上帝诞辰之前,台湾各地的信徒都会带着分灵的神像回受天官“省亲谒灵”。庆贺活动在诞辰日前十天已开始,诞辰前五天左右,整个活动进入高潮,每天至少有 20 万的善男信女涌向受天官进香,甚至有远至小琉球、澎湖等地渡海而来的^②。

4. 中南地区

表 2—13 中南地区真武诞节一览表

序号	地点	年代	记 事	史料来源
1	彰德府安阳县	民国	三月三祭祀玄武	中南(上)101

① 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 1433《梧州府部汇考五》,第 17 册第 20800 页。

② 刘还月:《台湾民俗志》,洛城出版社(台北)1986 年版,第 48 页。

2	彰德府林县	清初	三月三邑人祈福真武宫	古 10 册 11394
3	归德府	嘉靖	三月三祀玄帝	《归德志》卷 1
4	归德府永城县	嘉靖	三月三祀玄帝	《永城县志》卷 1
5	归德府虞城县	光绪	三月三民间有会祀玄帝	中南(上)135
6	归德府夏邑县	嘉靖	三月三祀玄帝	中南(上)131
7	归德府夏邑县	民国	三月三祀玄帝	中南(上)133
8	汝宁府真阳县	嘉靖	三月三祀玄帝	《真阳县志》卷 1
9	汝宁府正阳县	民国	三月三旧志云祀玄帝	中南(上)225
10	汝宁府罗山县	乾隆	三月三朝灵山岭真武庙	中南(上)243
11	汝宁府汝南县	民国	三月三有会	中南(上)219
12	汝宁府信阳县	民国	三月三朝灵山真武庙	中南(上)231
13	怀庆府	清初	上巳祀真武于栲栳山	古 10 册 11498
14	德安府	清初	三月三设醮贺祖师成道	古 15 册 18263
15	德安府云梦县	康熙	三月三道家作真武会	《云梦县志》卷 8
16	黄州府麻城县	民国	三月三醮真武	中南 357
17	汉阳府汉川县	清初	三月三元帝诞城乡设会	古 15 册 17897
18	襄阳府襄阳县	清初	三月三游龟山真武庙	古 15 册 18106
19	长沙府攸县	清初	三月三九月九上灵龟峰	古 15 册 18626
20	永州府宁远县	光绪	真武诞辰,建醮演剧	中南 585

以上 20 条资料,分布于河南(序号 1—13)、湖北(序号 14—18)、湖南(序号 19—20),三省均有,但以河南为盛,有 13 条,湖北次之,有 5 条,湖南仅 2 条。湖北资料之少,颇出人意料。从时代而言,明嘉靖年间(1522—1566)有 4 条,全分布在河南,表明河南真武诞节不仅十分兴盛,而且历史悠久;湖北 5 条,有 4 条发生在

清初,联系到万历《襄阳府志》卷6《山川志》:“龟山,在县西南五里,上建真武庙,有礐礐石,襄人率以三月三日卧礐其上,谓免灾患”;卷29《祠祀志》龟山真武祠“岁时祈祷游人甚盛,每年三月尤多”^①的记载,明代湖北有真武诞节的活动是没有疑问的。

真武诞节的日期多为三月三,在河南也有在九月九日真武成道日祭真武的。道光《泌阳县志》卷4《祠祀志》载“真武庙,九月初九日祭”;光绪《扶沟县志》卷7《秩祀志》称“真武庙,九月初九日祭”。有的春秋时均有祭祀,舞阳(即今河南舞阳)“真武庙……向以春秋仲月上戊日祭”^②。

真武诞节的活动,以朝山进香和设会建醮较普遍,由会社统一组织行动。扶沟(即今河南扶沟)“既而又约为会社,每至春秋,严设斋醮,上祝圣寿,下祈民釐”^③;汉川,“至三月初三日,为元帝诞辰……城市村镇多邀众设会,务极盛,靡不及者,以为耻”^④;德安府“三月三日,各视社为醮,曰为贺祖师成道,亦或为白兆游”,白兆山,一名碧山,“在府治西三十里……土人岁时祀真武于此”^⑤;清丰(即今河南清丰)“三月三日,俗传‘真武诞’,多集黄冠作醮会”^⑥;临漳(即今河南临漳)真武宫“明嘉靖初建,中有碧霞、三清、

① 万历《襄阳府志》,中国科学院图书馆选编《稀见中国地方志汇刊》,中国书店1992年版,第35册第644、775页。

② 道光《舞阳县志》卷5《典礼志·寺庙》。

③ [明]李梦阳:《创修真武庙碑文》,载光绪《扶沟县志》卷14《艺文》。

④ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷1130《汉阳府部汇考四》,第15册第17897页。

⑤ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷1166《德安府部汇考四》、卷1163《德安府部汇考一》,第15册第18263、18234页。

⑥ 同治增补康熙《清丰县志》,《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》上册第121页。

元帝、济渎等殿，邑人三月祈福于此”^①。

5. 西南地区

表 2—14

西南地区真武诞节一览表

序号	地 点	年代	记 事	史料来源
1	云南省	乾隆	三月三谒真武庙	西南(下)725
2	云南省	清	三月三谒真武庙	西南(下)726
3	云南府	康熙	三月三谒真武庙	西南(下)728
4	云南府	清初	三月三谒真武庙	古 17 册 21119
5	云南府昆明县	民国	三月三聚会西山真武庙	西南(下)732
6	云南府昆明县	民国	三月三谒真武庙	西南(下)733
7	昭通府	民国	三月三元宝山玄天会	西南(下)737
8	曲靖府南宁县	?	三月三谒真武于各山	西南(下)766
9	曲靖府宣威州	?	三月三谒真武于东山	西南(下)767
10	曲靖府宣威县	民国	三月三谒真武于东山	西南(下)777
11	曲靖府平彝县	康熙	三月三谒真武庙	西南(下)782
12	云南府嵩明州	?	三月三灵云山庆真武诞	西南(下)786
13	潞江府新兴州	乾隆	三月三城乡迎真武	西南(下)797
14	潞江府玉溪县	?	三月三城乡迎真武大帝	西南(下)798
15	潞江府江川县	民国	三月三于碧云寺斋祀上帝	西南(下)809
16	腾越州	光绪	三月三祭赛真武庙	西南(下)817
17	腾越厅	光绪	三月三祭赛真武庙	西南(下)818

① 乾隆《彰德府志》卷 21《寺观志》。

18	广西府弥勒州	乾隆	三月三谒真武庙	西南(下)827
19	临安府阿迷州	康熙	三月三冰泉山元天阁庆会	西南(下)828

西南地区的 19 条资料全部集中于云南,足见云南真武信仰之盛。而在云南省内,有 4 条属昆明(序号 3—6),序号 1—2 虽明为云南一省风俗,但所记也是以昆明为主,如乾隆《云南通志》云:三月“三日,谒真武庙,或于西山罗汉寺,或东之鸣凤山金殿,或先期赴易隆中和山,行两日程,或负香之襄阳谒武当山,往返数月”。与民国《昆明县志》的记载类似:三月“三日,谒真武庙,西则于罗汉壁,东则于鸣凤山之铜瓦寺(即太和宫,亦曰金殿)。旧志云:或先期走嵩明中和山,虽裹粮行数日程,不惮也”。值得注意的是,云南人为庆真武诞,不仅拜谒本地真武庙,而且不远千里,远赴湖北武当山进香。序号 7 至 19 条,除西部腾越州(厅)有 2 条外,其余 13 条所记均为云南东北或东南部府州事。从时间上看,序号 8、9、12、14 条为抄本,未载年代(按:从有关文字看,似为清抄本),其余 15 条,康熙(1662—1722)年间有 3 条,乾隆(1736—1795)间 3 条,光绪(1875—1908)有 2 条,清初、清代各有 1 条,民国时期有 5 条,从清初一直延续至民国。在今天的蒙自县仍流行“巡天会”,即三月初三日祭真武的仪式^①。

云南真武诞节的日期是一致的,均为三月三日,但庆贺活动并不局限于这一天,往往从三月一日就开始了。真武诞节的庆贺形式多样,朝山进香较为普遍,《江川县志》(序号 15)记三月初三日,“远近士民于碧云寺拈香,斋祀上帝,常千余人”。此外,还有迎神赛会,民国《昭通志稿》(序号 7)云:三月“初三日,元宝山‘玄天

^① 王建:《道教与云南民族岁时风俗》,《云南宗教研究》1991 年第 1 期。

会’。自初一起,三日之内。昼夜赛神。游玩者,沿途络绎不绝,有从外州县至者,故闹热异常”。设道教斋醮,如乾隆《新兴州志》(序号 15)载,三月三日,“城乡迎真武大帝,如土主神出郊仪,集黄冠讽经,不刑牲”。另外,还有“洞经会”^①。地处云南大理州巍山县境内的巍宝山,是中国西南地区著名的道教名山,道教的会期很多,三月初三日玄天上帝会是其主会期之一,又名报恩祖师会,在巍宝山报恩殿举行,弹奏洞经,今已废^②。

6. 西北地区

表 2—15

西北地区真武诞节一览表

序号	地点	年代	记 事	史料来源
1	汉中府西乡县	康熙	三月三朝武子山	《西乡县志》卷 4
2	汉中府	清初	三月三男妇朝武子山	古 11 册 12508
3	绥德府米脂县	民国	三月三有香烟会	《米脂县志》卷 4
4	绥德府米脂县	民国	三月三真武庙圣会	西北 106
5	延安府延长县	民国	上巳及四月八日进香	《延长县志书》卷 1
6	凤翔府凤翔县	清初	三月三祖师生日赛会	古 11 册 12445
7	西安府	清初	七月朝礼真武宫	古 11 册 12150
8	商州	清初	元武山上巳大会	古 11 册 12166
9	巩昌府西和县	乾隆	三月三进香真武庙	西北 204
10	宁夏府		四月望烧香武当山	西北 247

① 关于洞经会的情况,请参阅叶大兵、乌丙安主编《中国风俗辞典》,上海辞书出版社 1991 年版,第 653 页。

② 参见王丽珠:《道教在巍宝山》,《中国道教》2001 年第 1 期。

西北地区 10 条,其中陕西 8(序号 1—8)条,甘肃(序号 9)、宁夏(序号 10)各 1 条,陕西真武诞节还是比较盛行的,如白水(即今县),真武庙“邑民多三月三日、九月九日祀”^①;在商州(治今商县),真武庙“俱上戊祭,三月三日乡人社会”^②;兴安府的石泉(即今县)“每岁三月上巳为真武会,朝者甚众”^③。从时间上看,清初 4 条,康熙、乾隆各 1 条,民国 3 条,1 条不详。庆贺日期以三月三为多,也有在四月初八日的,民国《延长县志书》卷 1《方輿志·山川》记“每逢上巳及四月初八,里人多进香”盘龙山祖师庙,卷 5《风俗志·岁节》也说:“四月八日男女争谒祖师庙”^④;宁夏在四月望、七月望、九月九均有朝山进香的活动,《平罗纪略》云:“四月望,男妇乘骑烧香武当山,曰‘朝山’。七月望、九月九皆然,蒙古人多。”^⑤西安府的日期比较特别,是在七月。庆贺真武诞节的形式,虽也有赛会,但以朝山进香最为普遍,在陕西,有南北两大中心,南部是武子山,北部为蟠龙山。武子山,一作午子山,在西乡县(即今县)东南,“宋绍兴间建翊圣保德真君庙,明建上、中、下三观,上肖雷祖、元帝二像,晴日岩头辄有五色光,汉中胜景也”。每至三月三日,汉中府“男妇朝武子山,远近必至,虽他邑亦有至者。妇人各采松枝、兰花,插鬓而归,以为袪除不祥”^⑥。蟠龙山位于米脂县城北门外,山下真武庙创修于明成化年间(1465—1487),清乾隆五十二年(1787)、光绪十五至二十一年(1889—1895)曾大规模重修过,

① 乾隆《白水县志》卷 2《建置志·庙祠》。

② 乾隆《直隶商州志》卷 4《建置志·祠庙》。

③ 乾隆《兴安府志》卷 17《祠祀志》。

④ 《中国西北稀见方志续集》,第 4 册第 381、429 页。

⑤ 《中国地方志民俗资料汇编·西北卷》,书目文献出版社 1989 年版,第 247 页。

⑥ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 529《汉中府部汇考一》、卷 531《汉中府部汇考三》,第 11 册第 12486、12508 页。

“每岁上巳有香烟会，朝山进香者有来自数百里外者”^①，到民国年间，此风依旧兴盛，来朝香者“间有边外之蒙古人”^②。

7. 东北地区

表 2—16

东北地区真武诞节一览表

序号	地点	年代	记 事	史料来源
1	锦州府义县	民国	三月三真武庙香火会	东北 206
2	吉林副都统吉林	光绪	三月三元天岭真武庙会	东北 251

面积辽阔的东北，仅有义县（即今辽宁义县）和吉林（即今吉林省吉林市）两条记载。民国《义县志》（序号 1）记三月三日，“治城西北隅真武庙是日香火会期，赴会红男绿女，概不乏人，然近年来，此风亦见消杀”，志成于民国二十年，可见 30 年代前后，此风俗已不太兴盛。《吉林通志》（序号 2）所记吉林城三月“三日，城北元天岭‘真武庙会’，演剧报赛”。“演剧酬神三月三，元天岭下共停骖。仙人不为盲人会，有警齐来醪饮甘”。沈兆提在这首诗下注曰：“上巳日，城北元天岭真武庙会，演剧报赛。是日又为三皇仙人堂会，城乡警者均往祭神。”^③东北原属满族控制地区，没有真武信仰，估计汉人迁入后，真武诞节的风俗才传入东北。这也是为何东北直到晚清以后才有真武诞节的记载。

① 光绪《米脂县志》卷 2《建置志·祠祀》。

② 民国《米脂县志》卷 4《政治志·祭祀》，《中国西北稀见方志续集》，第 3 册第 407—408 页。

③ 《吉林岁时记》（之 5），载雷梦水等编《中华竹枝词》，第 1 册第 646 页。

三、明清时期真武诞节的特点

真武诞节在明清时期地方志风俗志中的记载比例应该说不高的,如《中国地方志民俗资料汇编》所收方志有 1744 种,其中记载真武诞节的有 79 种,约占 4.5%;《天一阁藏明代方志选刊》及《续编》,共收方志 216 种,其中记载真武诞节的有 4 种,约为 1.9%,比例更低。这其中的原因,一是说明作为全民参与的节日真武诞节尚不普遍;二是因为方志作者没有把真武诞节作为节日与元旦、春节、上元、清明、端午、七夕、中元、中秋、重阳、冬至、腊八等传统大节并列记载,尤其是明代方志,记载岁时风俗极为简略,仅记几个重大的节日。这就是为何真武诞节有时不见于方志中的岁时节日之中,而记载于所谓僧道信仰之中,或是信仰民俗之中,如《台湾省通志稿》(华东表内序号 22)。另外,在许多地方,真武诞节只是庶民的节日,过节的民众,或被称之为“土人”,或是“里巷琐民之流”^①,往往不被正统派文人所重视,遗漏之处在所难免。因此,不能将地方志风俗志对真武诞节的记载,视为历史时期此节庆的全部,明清时期的真武诞节虽未能成为全民性的节日,其实际上的流行程度肯定要比方志的记载更为广泛。比如表中未载的四川,历史时期也曾有过真武诞节的记录,通江县城(即今县治)东鸡子顶有真武庙,清初毁于火,康熙十四年(1675)重建,李蕃所撰碑文称,“予生鸡子顶下七十年,足迹未常至山顶,而山之神异则稔知之。记当年每自三月初,东北郡县士男妇女络绎而来,至秋尽稍止。每岁三月,香火

^① 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 715《常州府部汇考九》,第 12 册第 14181 页。

尤盛,相传为神诞于三月三日也”^①。夔州(治今奉节)西北三台山,上有三台观,“为真武神宇,里人远迩事之甚谨……季春三日,适神寿诞”,山上山下,“车马往来,香云缭绕”^②,远近之人,上庙烧香。从上述记载看,当地人多在真武圣诞日进香。南充市境内的凌云山,为道教名山,明代以后,真武信仰浓厚,民间形成“三月三,朝灵山”的传统,至今仍盛行不衰^③。又如安徽,据表仅有1处,但徽州祁门县西部山区的渚口、伊坑、滩下、花城里一带,为名宗大族倪氏聚居地,每年三月三日,倪氏宗族都举行迎神赛会,将少华山下社坛里祖师庙的祖师菩萨接到贞一堂(祠堂),举行祭神仪式。同时演戏三天,以娱神、娱人^④。直到今天,海外华人还有三月三奉祀真武的习俗^⑤。

尽管如此,我们从上表可以看出,明清时期真武诞节的空间分布范围还是比较广泛的,并且不同的地区仍存在差异,我们将上述统计按省区排列如表2—17,以便观察。

表 2—17

各省真武诞节数量表

位次	省区	数量	位次	省区	数量	位次	省区	数量
1	云南	19	7	江苏	10	13	湖南	2

① [清]李蕃:《募修鸡子顶真武庙疏》,《巴蜀道教碑文集成》,第293页。

② [明]栾珮:《重修三台观碑记》,《巴蜀道教碑文集成》,第264页。

③ 唐理丰:《凌云山与道教》,《中国道教》2002年第3期。

④ 赵华富:《祁门县渚口、伊坑、滩下、花城里倪氏宗族调查研究报告》,载国家教育部人文社会科学研究基地、安徽大学徽学研究中心编《徽学》2000年卷,安徽大学出版社2001年版,第84页。

⑤ 参看谭天星、沈立新:《海外华侨华人文化志》,上海人民出版社1998年版,第355页。

2	广东	17	8	山东	8	13	江西	2
3	山西	17	8	陕西	8	13	安徽	2
4	直隶	16	10	浙江	6	13	甘宁	2
5	广西	15	11	湖北	5	17	辽宁	1
6	河南	13	11	福建*	5	18	吉林	1

* 福建含台湾。

与真武庙的分布类似,真武诞节的分布亦涵盖广泛,但从表中可以看出,前三位已有变化,云南跃居第1位,广东、山西并列第2位,直隶、广西、河南占居4—6位,江苏、陕西、山东、浙江、湖北及台湾,亦为较流行的地区。

第三节 “武当”、“真武”地名与真武信仰的地区中心

地名是人们在社会生活中给地理实体、行政区域或居民点所取的名称。它是地理状况和社会历史的产物,代表着一个地方自然和人文地理特征。庙宇、神祠作为一种普遍并深入人心的客观存在的社会现象,必然也要广泛地烙印在地名之中^①。中国文献历来对民间的朝山进香记载甚少,对一般性信仰圣地或区域信仰中心,大也都语焉未详。但是如果从地名着手,却常常能看出这方面的一些线索。

^① 程民生:《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》,河南人民出版社1993年版,第230页。

一、与“武当”、“真武”有关的地名

自宋代以来,特别是明代,真武信仰的兴盛,真武庙的大量修建,武当山对各地香客的吸引,使真武在民众生活中打下了深深的烙印,表现之一便是留下了大量与“真武”、“武当”有关的地名。

1. 与“真武”有关的地名

以“真武”命名的地理实体相当广泛,据不完全统计,约有 13 类:

(1) 山。以真武命名的地理实体以山最多,详见表 2—18。

(2) 洞。当阳(即今湖北当阳)玉阳山麓的真武洞“镌有‘真武洞天’四字”^①;崇宁县(治今四川成都西北)北的真武洞,五洞相连,“中洞有真武石像一尊”^②。

(3) 岩。建宁(即今福建建宁)东门“稍北为玄真山,祀真武……又有真武岩”^③。

(4) 崎。大田县(即今福建大田)有“真武崎”^④。

(5) 洲。汉川西“九十余里南湖官垸北”有“真武洲,俗呼真木洲”^⑤。

(6) 渡口。临清州(即今山东临清),有“真武庙渡”,“在州城西

① 乾隆《当阳县志》卷 1《方輿志·山川》,《故宫珍本丛刊》,第 134 册第 93 页。

② [清]佚名:《崇宁县乡土志》第 2 章《地理》,《乡土志抄稿本选编》,第 10 册第 372 页。

③ 康熙《建宁县志》卷 1《輿地志·山》,《清代孤本方志选》,第 2 辑第 29 册第 69 页。

④ 康熙《大田县志》卷 2《地理志·崎》,《清代孤本方志选》,第 2 辑第 30 册第 113 页。

⑤ 同治《汉川县志》卷 7《山川志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第 9 册第 182 页。

北卫河下流”^①。著名史家谈迁于顺治十三年(1656)由京城返回南方时,就曾“泊真武庙。距临清十里,闸浅”^②。

(7)港。当阳县治北建祖师庙,“旧有真武港,故建”^③。

(8)井。嘉靖《沈丘县志》载县有真武庙井,在真武庙前^④。

(9)塘。明张国维《吴中水利书》卷5记长洲(即今江苏苏州)有真武塘。

(10)桥。江宁府(治今江苏南京),“真武桥,在县东南三十七里”^⑤。

(11)街巷。黄陂(即今湖北黄陂)西南有“真武巷”^⑥;安定(治今陕西子长县西北)真武巷“在中城门外”,巷内建有真武庙,估计是先有庙,后来命名巷^⑦。

(12)村镇。《水道提纲》卷13载云梦(即今湖北云梦)有真武镇。

(13)寨。紫阳(即今陕西紫阳)东南真武峰山巅有真武寨,寨

① 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷250《东昌府部汇考二》,第8册第10009页。

② 《北游录·北游录后纪程》,中华书局1960年版,第137页。

③ 万历《湖广总志》卷42《坛庙志》,《四库全书存目丛书·史部》,第195册第308页。

④ 嘉靖《沈丘县志》卷1《地理类·井泉》,《天一阁藏明代方志选刊续编》,第58册第870页。

⑤ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷654《江宁府部汇考四》,第12册第13660页。

⑥ 康熙《黄陂县志》卷2《建置志·坊表》,《故宫珍本丛刊》,第132册第29页。

⑦ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷546《延安府部汇考六》,第11册第12633页。

中建有真武殿^①。

这些地理实体包括了自然景观和人文景观。其得名的由来，则多与真武庙和真武像有关，如康熙《江南通志》卷 28《輿地志·关津》：“武定桥，（广德）州治东，旧名迎贞，因屡圯，立真武庙以镇之，易今名。”即因真武庙而改名。

不过与真武有关的地名最多的还是山。现根据有关史料，将与“真武”有关的山名列表 2—18：

表 2—18 与真武有关的山名

序号	所在地	名称	记 事	资料来源
1	山东兖州府 嘉祥县	真武山	县南	《古》卷 210
2	山西潞安府 黎城县	北极山	即县东北金牙山，上有北极庙，俗呼为北极山	《古》卷 331
3	陕西西安府 商州	元武山	州西北 60 里大荆集西，一方之胜，上巳大会	《古》卷 494
4	汉中府定远 厅	真武山	上有真武庙	光绪《定远厅志》卷 13
5	兴安府紫阳 县	真武峰	治东南 90 里，峰顶有真武殿	民国《重修紫阳县志》卷 1
6	四川重庆府 巴县	真武山	治东南 10 里，上有真武宫	《古》卷 607

① 民国《重修紫阳县志》卷 2《建置志·寨堡》。

7	潼川府中江县	玄武山	县东南,一名雄武山,旧有真武祠,水中之石多若龟蛇状,隋以山名县	《大明一统志》卷 71
8	嘉定州荣县	真武山	县西 30 里	《古》卷 627
9	嘉定州洪雅县	真武山	上有真武观	《古》卷 630
10	叙州府宜宾县	真武山	上有真武庙	嘉庆《宜宾县志》卷 6
11	云南云南府昆阳州	真武山	州北 2 里	《古》卷 1458
12	楚雄府定边县	真武坐台山	县治后,镇山也	《古》卷 1479
13	徽州府新兴州	真武山	州南 20 里,如龟蛇盘绕。按州志俗名蛇山	《古》卷 1485
14	贵州威宁府永宁县	真武山	县东门外	《古》卷 1543
15	安庄卫	真武山	卫治北,上有玄天宮	嘉靖《贵州通志》卷 7
16	河南河南府卢氏县	元武山	县西 100 里,有洞,前塑真武像	《古》卷 428
17	湖北襄阳府谷城县	真武山	县西 40 里,上有真武观	同治《谷城县志》卷 1

18	荆州府宜都县	真武山	县南 30 里	同治《宜都县志》卷 1
19	湖南永州府宁远县	真武岭	县北 90 里,孤耸,类人危坐,有二小山如龟蛇,故名其山	《古》卷 1273
20	广东广州府番禺县	真武山	一名真武踏龟山,县志在佛迹岭东北,祷雨屡应	《古》卷 1299
21	惠州府长乐县	元帝山	县治西,县治以是山为白虎	《古》卷 1326
22	惠州府陆丰县	元武山	县南 60 里	同治《广东通志》卷 104
23	广西梧州府容县	真武岭	县北 2 里,又名北灵山,其状如龟,色间青黄,粹然逼真	《大明一统志》卷 84;《古》卷 1430
24	梧州府北流县	真武岭	县东,四围远近视之,山形如龟,山色苍苍黄黄,间色青黑	《古》卷 1435
25	庆远府东兰州	真武山	州东 32 里	《古》卷 1413
26	福建建宁府建安县	真武岭	在登仙里,上有亭,祀真武君	《古》卷 1053
27	建宁府建安县	真武岩	岩广二丈许	康熙《建宁县志》卷 1
28	漳州府诏安县	真武山	若真武之神,前有官屿山,形如龟,右有洋尾石桥,如蛇,谓真武踏龟蛇	《古》卷 1096

29	江苏通州	武当山	在便场北 6 里	《古》卷 754
30	淮安府淮安 县	元帝山	在信字坝新城内清江 浦,有真武庙	《古》卷 742
31	安徽池州府 青阳县	真武山	县西 45 里,龟蛇二山 绕前	《古》卷 805
32	江西瑞州府 高安县	真武岭	在治西北张坊镇,旁 有龟蛇山	《古》卷 906
33	浙江绍兴府 余姚县	真武山	县东北,甚高峻,北面 湖,东龟山,西蛇山, 前亘出湖中,排列甚 整	《古》卷 985

从上表可见,在今山东、陕西、四川、贵州、云南、河南、湖北、湖南、广东、广西、福建、江苏、浙江、安徽、江西等地,均有与真武有关的山名,大多数称真武山(岭),有的称元帝山、元武山、玄武山。得名的由来有三种类型:一是山上建有真武庙,如重庆真武山,或是有亭以祀真武,如建宁真武岭;二是山上朔有真武像,如卢氏元武山;三是形如龟蛇,如容县真武岭,或形如龟蛇缠绕;或如真武踏龟蛇状,如广州真武山、宁远真武岭。除四川玄武山见于隋代外,余则均是明以后的记载,反映出这些山名的由来与当地真武信仰有关,宜宾(即今四川宜宾)真武山就是典型一例。位于今宜宾市区西北的真武山,历史上曾先后有师来山、仙侣山、三台山、真武山四个名称。明隆庆年间(1567—1572)此山修建真武祠后,当地人称之为真武山。万历元年(1573),四川巡抚曾省吾为灭川南都掌蛮,希望真武大帝助其师,命叙州(治今四川宜宾)知府陈大壮翻修真

武祠,并在祠后建有表灵堂、景元楼,以及两殿之间的厢房各三间^①,其名更显,至今宜宾人仍以“真武山”呼之,“师来山”、“仙侣山”、“三台山”之名反不为人所知^②。

2. 与武当有关的地名

与武当山有关的地名有二种,或是指山,或是指庙,现据史料,将有关地名列表如下:

表 2—19 与武当有关的地名

序号	所在地	名称	记 事	资料来源
1	直隶顺德府沙河县	五明山	县南 180 里,上有元帝庙,又名北武当山	《古》卷 109
2	正定府平山县	天桂山	上建真武殿,称为北武当山	《兼济堂文集》卷 15
3	山西太原府文水县	真武庙	县西南光统头山上,季春三日远近四集,号曰西顶	《古》卷 293
4	汾州府永宁州	元天庙	州治北 120 里龙王山上,土人呼为北顶,逢三月初三远近进香人辐辏	《古》卷 337
5	汾州府汾阳县	真武庙	号西顶,三月三日民间男妇皆赴石盘山西顶真武庙进香赛愿	《古》卷 339、340
6	陕西西安府零县	鸡头山	县南 30 里,俗呼小武当山	《古》卷 493

① [明]曾省吾:《重修真武祠记》,载嘉庆《宜宾县志》卷 48《艺文志》。

② 杨曦:《宜宾真武山佛道史迹考略》,《四川文物》2001 年第 3 期。

7	西安府洛南县	武平岩	谓其高可与武当齐也	《古》卷 494
8	甘肃凉州府永昌县	武当山	城北 5 里	乾隆《永昌县志》卷 1
9	大通县	元朔山	县城 25 里,人又名北武当	《甘肃大通县风土调查录》第 1 类
10	四川保宁府苍溪县	武当山	其形如屏,塞大江之流	《古》卷 597
11	夔州府奉节县	长龙山	上有天仙观,奉真武祖师,号为“川武当”	道光《夔州府志》卷 6
12	河南开封府密县	香炉山	县西 25 里,上有元帝庙,土人呼为小顶	《古》卷 371
13	开封府汜水县	太和山	县北城内,汉代上有台,后人以砖石砌之,庙祀玄武,像武当之太和宫	乾隆《续河南通志》卷 7
14	怀庆府温县	元帝庙	城外西南,俗名小顶	乾隆《温县志》卷 8
15	怀庆府孟县	元帝庙	城北门偏东,土人呼为北顶	《古》卷 420
16	怀庆府济源县	真武庙	县西北 50 里金炉山上,明嘉靖末建,俗呼小北顶	乾隆《新修怀庆府志》卷 3
17	怀庆府修武县	元帝庙	县北 50 里太行最高处覆釜山上,即今之小北顶	乾隆《新修怀庆府志》卷 3

18	南阳府裕州	黄石山	一名小武当,山巅有真武庙	《古》卷 448
19	卫辉府辉县	真武庙	县西百里紫团巍上,俗称小北顶	道光《辉县志》卷 4
20	卫辉府辉县	真武庙	紫荆山上,俗号小金顶	道光《辉县志》卷 4
21	陕州阌乡县	亚武山	城西,相传真武先居于此,今有真武庙,因亚于武当,故名	光绪《阌乡县志》卷 2
22	湖北荆州府江陵县	太晖观	西门外,俗呼为赛武当	《古》卷 1194
23	襄阳府襄阳县	龟山	治西 4 里,一名小武当	光绪《襄阳府志》卷 2
24	襄阳府南漳县	云雾观	县西北 20 里香炉山,俗呼小武当	乾隆《襄阳府志》卷 9
25	襄阳府南漳县	玉溪山	南门外,山麓有石室曰白马洞,今倚洞为庙,俗呼小武当	乾隆《襄阳府志》卷 4
26	德安府随州	赛武当山	县西 140 里	同治《随州志》卷 4
27	宜昌府远安县	鸣凤山	上有真武庙,人比之武当	同治《远安县志》卷 2
28	郧阳府郧县	赛武当山	一名伏龙山,城南 160 里	同治《郧县志》卷 2

29	施州卫	洪岩山	高出群山,上有真武观,俗呼小武当	《古》卷 1188
30	湖南长沙府宁乡县	真武行宫	在广济山,顺治建,近岁神灵显应,朝礼者翕然,称小武当云	《古》卷 1210
31	湖南永州府新田县	赛武当峰	上有武当行宫	《古》卷 1273
32	广东南雄府始兴县	小武当山	城东 70 里,半山腰有岩洞,内有北帝铜像,极称灵验,今俗名小武当山	《古》卷 1321
33	福建福州府古田县	小武当山	在县水口,隔江祀真武	《古》卷 1035
33	江西赣州府龙南县	小武当山	距县治 120 里	《古》卷 919
34	浙江嘉兴府嘉兴县	小武当山	旧名南溪真武祠,元建,明凿池叠石,复筑土山于圣帝殿后	《古》卷 962
35	衢州府龙游县	豸屏峰	县北 30 里,上祀真武圣像,因号小武当山。严、衢、金华诸属邑拜祀者无虚日	《古》卷 1014

与武当有关的地名涉及今河北、山西、陕西、甘肃、四川、河南、湖北、湖南、广东、福建、江西、浙江等地,地域范围还是相当广泛的,实际上,与武当山有关的地名应更多,因为我们所看到的地方志,除河南、湖北的资料较为全面外,其余地方基本上不出《古今图书集成》、明、清《一统志》、《天一阁藏明代方志选刊》及《续编》、《明代孤本方志选》、《清代孤本方志选》、《中国西北稀见方志续集》、《乡土志抄稿本选编》,以及畿辅、山东、广东、广西、浙江、云南、贵

州、台湾等省的省志,《四库全书》电子版能查到的方志也进行了检索,但府县志看得太少,难免会有遗漏。

与武当有关的山名,称小武当的最多,称北武当的也不少,这些山名的由来多是因为建有真武庙,个别塑有真武像。与武当有关的地名,还有所谓“顶”,如西顶、北顶、小顶、小金顶,则多指庙宇。在北方,尤其是在河北、河南、山西、山东等地,经常会有类似的“顶”字的出现。此处的“顶”该作何种解释呢?赵世瑜在研究碧霞元君庙时,曾经注意到这个问题。他以为,京师各顶,主要是指北京城外几个有名的崇祀碧霞元君的寺庙,之所以称之为“顶”,是指“祠在北京者,称泰山顶上天仙圣母”^①。清人则说得更具体:“祠庙也,而以顶名何哉?以其神也。顶何神?曰:岱岳三元君(按:指碧霞元君、明目元君、佑渡元君)也。然则何与于顶之义乎?曰:岱岳三元君本祠泰山顶上,今此栖此神亦犹之乎泰山顶上云尔。”^②意思是说北京人把原来的泰山顶上的碧霞元君移植到这里,仍相当于在泰山顶上^③。其实,北方人不独碧霞元君庙称为“顶”,其他庙宇也可能称为“顶”,至少真武庙就有称之为“顶”的例子。我们估计能称之为“顶”的庙宇,与庙宇所祀之神的本庙很有关系。碧霞元君的本庙为泰山碧霞祠,北方人将上泰山称为“上顶”^④。而真武的本庙在武当山太和宫,“大岳太和山宫,旧名大

① 刘侗、于奕正:《帝京景物略》卷3《城南内外·弘仁桥》,北京古籍出版社1980年版,第133页。

② 《中顶泰山行宫都人香贡碑》,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,第62册第35—36页。

③ 赵世瑜:《国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案》,载所著《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店2002年版,第353页。

④ 康熙《章丘县志》卷1《地輿志·风土》,《清代孤本方志选》,第1辑第3册第146—147页。

顶,国朝建立金殿于上”^①,又称为“金顶”,又因其位于中原之南,北方人称为“南顶”,而河南、山西、河北等地真武庙就有“小顶”、“小金顶”、“北顶”、“西顶”等名称。如乾隆《温县志》卷8称,温县(即今河南温县)的北城之上,清代建有元帝阁,“俗名小顶。盖因武当有大顶,而以是配之也。上祀玄武,香火颇盛”。这些以“顶”命名的庙宇或山体,多标明方位如“西顶”、“北顶”,或标明大小,如“小顶”、“小金顶”等,这表明它们是相对武当山这个中心地而言的,武当山作为全国真武信仰的中心,可以辐射全国。至于“小顶”、“小金顶”、“小武当”、“武当行宫”、“赛武当”、“亚武当”等等,应是次一级的信仰中心地,即地方中心。

二、真武信仰的地方中心:以湖北、河南为例

关于民间信仰的区域中心问题,历来研究者不多,美籍学者于君方在《宝卷文学中的观音与民间信仰》中写到:

在佛经上,观音往往在(按:原文如此,疑有脱误)“普陀洛迦”说法,但那原是一个神话的所在,是超越世俗空间特定的一个地方。不过随着“南海观音”信仰的发展,中国人认定普陀山就是“普陀洛迦”,从十世纪以降就被认定是观音的“故乡”。就因为这个原因,我发现中国的观音信仰,有很浓厚的地方性,比如陕西南五台山的“降龙观音”,耀县大香山的“肉身公主”,浙江杭州上天竺的“白衣观音”,普陀山的“南海观音”,及云南大理一带的“建国观音”,或“阿嵯耶”观音都显示强烈的地方差异。中国的民间信仰自然也反映于不同地域的观音信仰中。^②

他的另一篇文章 *Pu-to Shan: Pilgrimage and the Creation of*

① 天顺《襄阳郡志》卷2《寺观祠庙》。

② 载《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,第335页。

the Chinese Potalaka^①，则对上述观音信仰的地域中心进行了具体讨论。于君方认为，凡全国性的神祇均有区域中心，这一结论是相当精辟的。

其实，对于全国性或跨区域性神祇而言，小到县乃至乡镇，中到府州，大到省，基本上都有自己的中心。因为，对于普通百姓来说，远距离、长时间的朝山进香并不是一件容易的事，也不是人人都能做得到的。大多数人还是以本县、本府的庙宇为主。顾景星《横冈山真武庙碑》称：“真武者，北方牛女宿之别称，祀其神不知何时始，而今盛祀于均州之寥山即太和山……凡荆吴豫数千里之民，皆走祀；而数千里之境内，亦各以其山之出风雨、见怪物者，皆为真武立庙，记不云乎哉，‘夫神气则无不之也’。‘无不之’，故诚以奉之，即不寥也，可不诚以奉之，寥其神乎？”^②正如城镇经济的发展有级别、中心和网络格局一样，信仰中心当也有自己的级别、中心和网络。具体到真武信仰，村、镇、县的真武庙吸引的或是本村、本镇，或是一县的进香者，它们是初级信仰中心；其次则为地方中心，吸引的朝香者有一府或数府；再次为区域中心，吸引的朝圣者的范围达一省或数省。大体而言，真武信仰区域性的中心可能有浙江杭州佑圣观、湖北武当山、安徽的齐云山、北京故宫钦安殿、广东佛山祖庙、云南昆明鸣凤山上的金殿、台湾松柏岭受天宫等。它们不仅兴起的时间有早晚之别，信仰内容上也有地区差异，如杭州佑圣观是南宋真武信仰的中心，皇室于此建斋设醮；武当山明清以后，即是全国真武信仰的中心，也是湖北、河南区域中心，朝武当的香客多湖北、河南人，以祈子求福为多（详见第三章）；齐云山则以徽

① 载 Susan Naquin and Chun-fang Yu: *Pilgrims and Sacred Sites in China*, p. 190—245.

② 光绪《黄州府志》卷39《艺文志》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》第15册，第109页。

州人为主,真武大帝是徽州的痘神之一^①;钦安殿则为明清皇室服务,为帝王祈寿求福;佛山祖庙是岭南地区真武信仰的中心,游神赛会是其最重要的特色;昆明金殿是云南人的真武圣地。最后为全国中心。简言之,从理论上讲,武当山既为全国的信仰中心地,是为一级中心。二级中心应以省际为范围,三级中心地或在府州级,四级中心地应为县级地域,以及更低层级的信仰地。但在实际操作中,由于受到资料的限制,我们还难以作出如此精致的划分和描述。不过从上文所列两表可以看出,各地真武信仰中心还是存在的,尤其是与武当有关的地名往往就是一县或一府或数府的朝圣中心。

下面将以湖北、河南为例,集中讨论真武信仰的地方中心问题。之所以选择湖北与河南,是因为河南属北方省,湖北属南方省,两省真武信仰比较有特色,而在真武信仰中占居重要地位的华南、北京等地真武信仰已有较多研究成果问世。至于真武信仰的全国中心——武当山,由于资料较多,内容丰富,我们将在下章讨论。

1. 湖北真武信仰的地方中心

在查阅了 200 余部地方志,对比相关材料后,我们认为湖北真武信仰的地方中心主要有襄阳龟山、黄陂木兰山、远安鸣凤山、荆州太晖观。

(1) 襄阳龟山。龟山位于今襄樊市襄阳城西南,原名九宫山,后因建真武庙而改称真武山,又名小武当山^②。相传真武大帝最早修行于此,只因襄阳太吵闹,真武没坐到三天,就被吵得不耐烦了,于是跑到幽静的武当山修炼去了。真武走后,人们把他坐过的

^① 王振忠:《徽州社会文化史探微——新发现的 16—20 世纪民间档案文书研究》,上海社会科学院出版社 2002 年版,第 288—291 页。

^② 乾隆《襄阳府志》卷 9《坛庙志·寺观》。

山叫“真武山”。真武修成神仙后,也未忘记襄阳,把他开始修行的山——就是真武山,封为“小武当山”^①。山上真武庙,是明宣德年间(1426—1434)由当地人萧旭出资兴建的,成化年间(1465—1487)襄王府“内官卫士”予以增修,香火日盛,“小武当”之称显于世。崇祯(1628—1644)末毁于战火,顺治(1644—1661)中重建^②。早在明代,龟山就是远近闻名的香火圣地,史载“真武祠,在县西五里龟山上,岁时祈祷,游人甚盛,每年三月尤多”^③。清初香火更旺。杨名时于乾隆元年(1736)路过湖北与河南交界地带时,“见村妇乘驴,携抱孩幼,夫男随之,络绎不绝,云是往襄阳城南十里九宫山进香者”^④。这些朝香客来自于与襄阳府邻近的河南。到近代,每年从春节至三月初三,来龟山朝山进香者鱼贯而至,不仅有襄阳府属各县的善男信女,更有河南新野等县的香客结队前来,往往是前队已登山,后队才起岸,长长的队伍穿街越野。这种现象一直持续到抗战胜利后^⑤。

(2)黄陂木兰山。木兰山位于今黄陂县城北30公里处,海拔582米,山势嵯峨,气象万千,风光绮丽,景色宜人。明清以来一直是黄陂及周边地区游人观赏、香客朝觐、文人墨客赏玩的胜境佳地。传说中的木兰山“乃真武修炼之所”,山上先是立有真武铜像,

① 潘发志口述、黄耕、张建勇搜集整理《真武修仙走襄阳》,载湖北民间文学资料汇编之十《湖北民间故事传说集·襄阳地区》,中国民间文艺研究会湖北分会、湖北省群众艺术馆编,1982年,第177—178页。

② 光绪《襄阳府志》卷5《舆地志·古迹》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第63册第106页;乾隆《襄阳府志》卷9《坛庙志·寺观》。

③ 万历《襄阳府志》卷29《祠祀志》,《稀见中国地方志汇刊》,第35册第776页。

④ 杨名时:《自滇入都程记》。

⑤ 湖北省襄阳县地方志编纂委员会编纂《襄阳县志》,湖北人民出版社1989年版,第654页。

明代始建真武殿。张鹏在《木兰山真武殿碑记》中有记载,“安(按:指齐安县,即今之黄陂)之山有木兰,真武祖师发祥处,昔人制有金像,更历数百祀,而灵光赫濯,感应如响,距江州四百里许,自明季来,某某等不惜重茧,投谒者频”^①。由于明代诸帝极力推崇武当真武,木兰山原本供祀各类道神的宫观几乎都成了真武大帝的祭坛,除少数宫观仍供祀原祀神之外,大多宫观庙宇都增祀真武及其从属的各类神像,原有的佛教寺庙有的也供有真武像^②,整个木兰山俨然成了真武道场。木兰山的真武殿虽“方阔数十丈”^③,比较狭隘,但名气却不小,不仅当地人络绎前来,还吸引了周边如安陆、德安、汉阳等府的人朝拜。如云梦,三月三真武诞日,“道家作真武会。居民醵金钱,或诣近庵庙,或远至木兰山,庆神祈福”^④;天门(即今县)“朝山多至数十人,会众起程,沿途经声号佛,或至均州武当,黄陂木兰,近则京山胜境”^⑤。清以来,尤其是近代,木兰山庙会以“亮子会”影响深远。亮子会朝拜“亮子菩萨”——永乐太子(按:即真武大帝)及其率领的500名御林军(按:即灵官)。木兰道家仿效当年永乐太子农历八月入武当山修道的宗教仪式,举办一年一度的大型庙会,“不仅黄陂县城乡各地有亮子会组织,而且四川、浙江、安徽、江西、湖南、山西、上海等省市,天门、沔阳、孝感、大

① 同治《黄陂县志》卷15《艺文志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第8册第439页。

② 李德复、陈金安主编《湖北民俗志》,湖北人民出版社2002年版,第640页。

③ 闻政:《游木兰山记》,同治《黄陂县志》卷7《木兰志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第8册第203页。

④ 康熙《云梦县志》卷8《风俗志》,《清代孤本方志选》,第2辑第22册第378页。

⑤ 乾隆《天门县志》卷1《地理考·风俗》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第44册第384页。

悟、应城、新洲、红安、麻城、随县、枣阳、汉川等 24 个县市亦有亮子会。平时亮子菩萨供在头人家里,农历八月朝山时,由头人扛着亮子菩萨上木兰山”。木兰亮子会从八月初一开山到月底,整整一个月,此时正处于农忙后的休闲,谷物待熟,又秋高气爽,是野游佳期,各地信徒遂组成亮子会朝木兰山。庙会期间,商贾云集,山货琳琅满目……白天人群摩肩接踵,晚上寺观灯火通明。“民国 24—26 年间,每年有 10 万人之众朝山进香,高峰期每天有 2 万余人。解放后直到 60 年代初仍较兴盛,1960 年香客达 6 万人”^①。在旧时的武汉,朝木兰山、奉真武的亮子会也是比较有影响的^②。俗语说“木兰山的菩萨显远不显近”,意思是本地人难得烧香,因为远地人比本地人朝拜更为灵验。80 年代以后,木兰山修复了在文革中被毁的部分宫观,恢复了庙会。而今,“仅新洲的亮子会,每年朝山的香客不下 10 万人次”^③。可见,木兰山对周边地区的吸引力之大。

(3)远安鸣凤山。鸣凤山位于远安(即今远安)西十五里,峰峦秀丽。关于它得名的由来,“相传宋宝祐间,有鸣凤鼎新之谶,故名。又云邑令侯鸣凤避难于此,因名”^④。明代,建县治于鸣凤山之麓,因经常发生火灾,“因奉元武于巔以镇定之”^⑤,此即“成化间立元武祠于上,灾始息,祠上有殿,又有玉皇阁、三清观、关帝庙、赵

① 黄陂县县志编纂委员会编《黄陂县志》,武汉出版社 1992 年版,第 498 页。

② 冯桂林主编《中国名城汉俗大观》,云南人民出版社 1998 年版,第 572 页。

③ 黎世炎:《今昔木兰庙会》,《武汉春秋》2001 年第 1 期。

④ 顺治《远安县志》卷 1《輿地志》,《故宫珍本丛刊》,第 134 册第 11 页。

⑤ [清]周德裕:《重建赤帝宫碑记》,同治《远安县志》卷 6《艺文志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第 50 册第 498 页。

公台及和合石、聚仙桥诸胜迹，凿石通道，势出天半，人比之武当”^①。鸣凤山每年八月初一日开山，次年三月十五日封山，吸引了本州及宜昌、荆州府的人来此朝山进香，“凡荆沙东邑、南邑及荆门各属朝山者皆不远数百里而来，人称为‘小武当’，香火可云盛矣”^②。东湖（即今宜昌）朝山之人，“每于元旦及七月会众起程，门首贴‘某处朝山’四字，或至武当，或至鸣凤”^③；沙市的百姓，正月初一有出行的，“即走谒城西太晖观及当阳鸣凤山、均州太和山，称为朝谒”^④。“为病求财许愿来，山朝鸣凤陟崔巍。黄包袱背烧香转，锣鼓临街接得回”^⑤。这首竹枝词形象描绘了荆州正月朝鸣凤山、朝香客回来之时，家人敲锣打鼓迎接的特殊风俗。

（4）江陵太晖观。在今江陵县西，为真武行宫，号为“赛武当”，又称“小金顶”，始修于宋元时期，当时只不过是极其简陋的“草殿”而已。明洪武二十六年（1393），分封于荆州的湘献王朱柏大规模扩建，并题名曰“太晖”，“何以太晖名乎？日为阳精，光照无主，不可以一色名，故曰‘太晖’。盖日月为天之日，神祇为世道人伦之日，以北极之帝居日精之宫，言至幽而至明也”^⑥。此后，袭封于荆州的辽王、惠王又相继增修或重修宫观，时间一直持续到崇祯八年

① 顺治《远安县志》卷1《舆地志》，《故宫珍本丛刊》，第134册第11页。

② [清]刘子垣：《重建鸣凤山元帝庙碑记》，同治《远安县志》卷6《艺文志》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，第50册第517页。

③ 乾隆《东湖县志》卷5《疆域志·风俗》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，第51册第48页。

④ 民国《沙市志略·时俗第九》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，第38册第44页。

⑤ [清]竹孙氏：《荆沙竹枝词》（之38），载《中华竹枝词》，第4册第2651页。

⑥ [清]袁于令：《重修太晖观碑记》，《光绪续修江陵县志》卷52《碑记》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，第31册第460页。

(1635)。宫殿规模宏大,“遍数琳宫,独此雄甲荆楚,人称赛武当焉……四方香客,云集霞坞,肩摩丹巘,蚁附层台,欢呼帝号,声彻太清”^①。明清之际毁于战火,顺治十一年(1654)由镇守荆州的军事将领捐资重建,后在康熙二十二年(1683)、乾隆十一年(1746)、五十八年(1793)相继重修,使之规模不减当年。每年正月初一,荆州男子多谒太晖观,而到正月初九、三月三日、九月九日,来自荆州、汉阳等府的朝香客云集观中,正月初九日“谓之上九……是日,士人谒城西太晖观进香,凡荆郡属邑及潜(江)、沔(阳州,按:两地属汉阳府)诸处远者数百里悉至,诵佛号膜拜而前者,其趾相属。三月三日、九月九日亦然”^②。民国年间,鄂西各地前来进香者甚众^③。今天的太晖观已成为省文物保护单位^④。

此外,广济(治今武穴市北)县北的横冈山,传说中真武“曾修炼”于此^⑤，“顶有真武殿,旁郡数千里咸来礼谒”^⑥;麻城落梅河屏风岩的祖师庙,“每岁上巳楚、皖、豫三省之人多崇祀之”^⑦,可算是鄂东地区的中心。

2. 河南真武信仰的地方中心

① 《重修太晖观金殿显灵碑记》,《光绪续修江陵县志》卷 52《碑记》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第 31 册第 447 页。

② 乾隆《荆州府志》卷 17《风俗志·岁时》。

③ 湖北省江陵县县志编纂委员会编纂《江陵县志》,湖北人民出版社 1990 年版,第 695 页。

④ 国家文物局主编《中国文物地图集·湖北分册》,西安地图出版社 2002 年版,下册第 161 页。

⑤ 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 1186《黄州府部杂录》,第 15 册第 18460 页。

⑥ 同治《广济县志》卷 3《山川志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》第 25 册第 19 页。

⑦ 光绪《麻城县志》卷 4《建置志·寺观》。

河南真武信仰地方中心主要有裕州(即今方城)小武当山、祥符(即今河南开封)的大道宫、辉县(即今县)小北顶、修武(即今县)小北顶。

(1)裕州小武当山。位于今方城县独树镇北9公里处,独出众山之上,海拔710米。因盛产中国黄石名砚,最初名为黄石山。《大明一统志》仍称之为黄石山^①。峰奇谷险、洞室幽邃的黄石山,自古以来即为道教圣地,相传黄石公、葛仙翁、真武帝君、张三丰先后清修飞升于此。宋元明三代在此大修宫观庙宇,特别是明永乐年间(1403—1424)建成了拥有7宫2观、2庵17殿、3道天门的庞大道教建筑群。山之绝顶处建有一皇城,城墙高耸,环卫玄宫。城内建有真武殿、凌霄殿、祖母殿,灵官殿等。真武殿飞檐九脊,铁瓦丹墙,其额枋、斗拱、橡梁遍施彩绘,整个装修,飞金流碧,极为壮观。万历二十八年(1600)神宗皇帝遣太监赴小武当山给玄帝殿主持及道众送《大藏经》20柜,从此又被称为“小顶山”。“春月远近、士民争于此进瓣香,有祷必应,故拟均州太和山焉”^②。近代以后,每年农历三月初三、九月初九的古刹大会,豫、鄂、陕三省众多的文人墨客、善男信女、巨商大贾,聚集于此,或咏诗赋辞,或朝山进香,或买卖山货,人流如织,盛况空前^③。

(2)祥符县大道宫。在祥符县治西南,建于洪武二十二年(1389),初为佑圣观,正德(1506—1521)初年由政府赐额改名大道宫^④。宫内有关帝画像赞碑,由擅书法、人称中州先生的左国玠撰

① 《大明一统志》卷30《南阳府》,三秦出版社1990年版,第521页。

② 乾隆《裕州志》卷1《地理志·山川》。

③ 此段据刘晓:《西汉古观——北武当山》,载《中国道教》2002年第3期、玉生等:《小武当山记》,载《中州统战》1995年第6期。

④ 万历《开封府志》卷15《祠祀志》,四库全书存目丛书补编编纂委员会编纂《四库全书存目丛书补编》,齐鲁书社,第76册第631—632页。

写,碑的背面有张平山所画真武像,也是左国玠题赞。嘉靖十二年(1533)立石。每年三月三日,大道宫举行大会,修醮、打斋,香火不断,吸引了周边地区的人前来,而且“北直、山东朝武担(按:乃“当”字之刻误)此为第一宫”,今河北、山东朝武当山的香客都要先在此宫修醮^①。明末大道宫遭河水淹没,清顺治年间(1644—1661)由康福臻四处募化重建^②,但已不复明代的盛况。

(3)辉县小北顶。在辉县石门水库东北的紫团巍,海拔1387米,俗称老爷顶,相传160岁的太上老君在此修行,42年后成仙,后人遂立真武庙,成为民间朝山拜祖的圣地。因与武当山南顶千里相峙,故称为北大顶,又俗称小北顶。真武庙的始建年代已不可考,但从其明初曾重修的历史可判断,建成年代不晚于元。明末被毁后,清时又重修,后部分建筑毁于战火。今存大殿,铁瓦石墙,门前有明代铁制香炉^③。

(4)修武小北顶。在修武县北太行山最高处云台山的北峰茱萸峰,上有云台寺,祀真武。云台山旧名覆釜山,唐代诗人钱起曾游此山,云台寺修建后,山名遂改为云台山。云台寺,又称为元帝庙^④,其始修年代已不可考,明末衰败,清初由来自蓟北的道士重修。“值正、二月香火既开,男妇缤纷,车马络绎”,因为庙离县治有80余里,香客必须提前一日入山,第二天将车马停在山麓,攀藤缘壁,鱼贯而上,道既险又迂,正午才能到达。黄昏下山,“麓无室庐,群露宿于榛莽荆棘间”,于是,康熙年间(1662—1722)当地人在山

① [清]佚名著、孔宪易校注《如梦录·街市纪第六》,中州古籍出版社1984年版,第55—56页。

② 顺治《祥符县志》卷1《坛庙志》,《稀见中国地方志汇刊》,第34册第30页。

③ 据道光《辉县志》卷4《地理志》、卷9《寺观志》;辉县市史志编纂委员会编《辉县市志》,中州古籍出版社1992年版,第132、798页。

④ 乾隆《新修怀庆府志》卷5《建置志·祠庙》。

下创建了真庆宫,专门接济、安置香客^①。

从上文可以看出,真武信仰的地方中心分布还是很有特点的,在湖北,龟山在北,影响范围涉及襄阳府及邻近的河南府县;木兰山吸引了汉阳、德安、安陆、武昌等府的香客;太晖观主要以荆州、汉阳为香客源;鸣凤则以鄂西和荆州人为主,鄂东人多朝横冈山真武殿。河南裕州小武当影响及于南阳等府、与之邻近的陕西、湖北等地;大道宫因居于河南中部,又是省会所在,对周边地区的影响力不言而喻;辉县、修武小北顶朝香客以豫北人为主,至于汝宁府、光州等地,多朝湖北龟山或麻城祖师庙。两地区域中心则是武当山。

三、真武信仰地理分布原因略析

以上从真武庙、三月三真武诞节及与真武、武当有关的地名的分布,考察了真武信仰的地理分布情况。总的来说,真武属于全国性的神祇,除个别地区外,在全国分布广泛;不过真武信仰在各地的分布不是很均匀的,有地区差异,从真武庙的数量和三月三真武诞节的分布来看,今北方的河北、山西、河南,南方的两广、台湾,西南的云南等地较为兴盛,山东、陕西、长江三角洲、湖北等地也不容忽视。影响真武信仰分布的原因是复杂的,涉及政治、经济、文化和人口移动及各地民风民俗各个方面。现略作分析。

1. 统治者的尊崇与提倡

神祇的分类有多种,从地域分布上而言,可分为全国性神祇和地方性神祇。要成为全国性神祇,有两种途径,在中国这样一个神权始终受皇权支配的国度里,在多数情况下,只有通过政权力量推而广之,在祀典中确立下来的国家正祀,得到统治者的大力推崇,才能在全国范围内普遍建庙,如土地、关帝、城隍、文昌、东岳等;还

^① 道光《修武县志》卷6《祠祀志·寺观》。

有少数情况与广泛传播的宗教有关,与全国普遍存在的问题背景有关,这方面最典型的例子就是观音庙。历史时期佛教深入到中国的城市乡村,而生育、人口等问题是普遍性问题,掌管生育、大慈大悲的观音得到了大众的崇信,观音庙也因之成为最常见的庙宇之一^①。真武能成为全国普遍尊崇的大神,就是宋元明三代,尤其是明代统治者大力推崇的结果。比如在岭南地区,“明世宗采大学士复言议,许民间皆联宗立庙,于是宗祠遍天下”^②。这里民间所立的家庙中就有不少北帝庙^③,它极大地促进了真武庙在岭南的发展。正是由于统治者的大力提倡,真武庙取得了祭祀的合法性,各级官僚队伍也因之积极参与修建庙宇,使真武庙在全国各地迅速普及开来。而统治中心的所在,受到的影响更为深刻,官员的推行更加不遗余力。纵观宋元明三代,都城所在地往往就是真武信仰最兴盛之处,证明了真武与政治关系的密切。

2. 真武神性与地理环境的因素

屈大均在分析岭南为何对真武顶礼膜拜时指出:

吾粤多真武宫……粤人祀赤帝,并祀黑帝,盖以黑帝位居北极而司命南溟。南溟之水生于北极,北极为源而南溟为委。祀赤帝者以其治水之委,祀黑帝者以其司水之源也。吾粤固水国也,民生于咸潮,长于淡汐,所不与鼃鼃蛟蜃同变化,人知为赤帝之功,不知为黑帝之德。家尸而户祝之,礼虽不合,亦粤人之所以报本者也。^④

① 赵世瑜:《中国传统社会中的寺庙与民间文化——以明清时代为例》,载氏著《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,第67页。

② 民国《佛山忠义乡志》卷9《氏族志·祠堂》。

③ 邹卫东等:《明清珠江三角洲地区对“北帝”的崇拜》,《岭南文史》2000年第3期。

④ [清]屈大均:《广东新语》卷6《神语·真武》,上册第208页。

黑帝即北帝真武。按五行说,北方为水德,水色黑,故称黑帝。黑帝司水,而粤为“水国”,所以北帝在岭南,特别是珠江三角洲倍受尊崇。长江三角洲、大运河沿线的淮安、兖州等府真武庙的修建也特别多,与这些地方的地理环境“多水”也是分不开的。真武为北方神,故北方人也多崇祀之。“窃惟帝之为神也,主镇北方,故北方人多祀之,所从来长远矣”^①。

3. 经济的发展

关于经济的发展对真武信仰的影响,已在大众的崇信一节中谈到,这里不再赘述。要补充的是,庙宇的修建、真武诞节的庆贺形式也受到经济发展的深刻影响。岭南大规模真武庙的兴修、“靡费甚巨”的真武诞节的游行赛会均得益于岭南经济在明清的大发展。

4. 移民因素的影响

大规模的移民对移入地的风俗、民间信仰的改变是显著的^②。位于广东平远县北部、地处粤、闽、赣三省交界地带的仁居地区,为纯客家人居住区,居住在这里的客家人多是明代从福建汀州府(治今福建长汀)一带迁来的移民后裔,有学者曾对1949年前的宗教信仰作过田野调查,当地居民对北帝十分尊崇,“仁居地区的客家人是明清之际迁入的,自然无例外地将对北帝的崇拜带入本地,在仁居地区建立起了北帝庙”^③。明以后,云南、贵州真武庙的修建、真武诞节的流行与移民有很大关系^④。

① [明]蔡可教:《改建玄帝庙记》,万历《成安邑乘》卷4《艺文考》,《明代孤本方志选》,第504页。

② 参张晓红:《明清时期陕西民间信仰的区域差异》,《中国历史地理论丛》2000年第1期;蓝勇:《西南历史文化地理》有关章节。

③ 杨鹤书、谭斌:《平远仁居地区客家人的宗教信仰》,《岭南文史》1994年第1期。

④ 蓝勇:《西南历史文化地理》,第190页。

5. 地理分野观念的影响

产生于先秦时期的地理分野观念,对中国人思想与行为的影响是深远和持久的。分野思想的核心,是将地理上的分区与天文上分区对应起来,形成一种“天地合一”。古代的分野形式多种多样,但最流行的还是按二十八宿配十二州或十二国的分野说^①。在早期星宿学说较集中的《淮南子·天文训》和《汉书·地理志》中,北方玄武七宿斗、牵牛、须女配吴、越,虚、危配齐,营室、东壁配卫。所谓“吾粤星分牛、女,同隶北垣,呼吸与帝座通。由此言之,神之为民捍灾御患、成民忠义,而为累朝崇报,所由归者”^②。今有学者亦认为,越属斗、牵牛分野,与吴、齐、卫地同属北方玄武之象,“故在广西容县之越地建立玄武阁,其传统文化底蕴是很深厚的”^③。

6. 各地文化传统差异的影响

相对来说,北方,特别是华北地区,民间信仰受官方意识形态影响较大,地方文化传统的独立性没有那么强,因此,表现出来一种相对正统化和单一化的特点^④,庙宇的种类不多,官文认定的“淫祀”比较少见。而在南方,分布密度较大的祠庙数量不多,相反,各地独特的祠庙却多如牛毛,“淫祀”泛滥,与北方形成鲜明的对比^⑤。在民众资金有限的情况下,祠庙种类越多,每种祠庙的数量就会减少。这也是为何真武庙的数量以北方地区居多,而同样

① 参看陈遵妫:《中国天文学史》,上海人民出版社1982年版,第2册第419—425页;刘乐贤:《简帛文献中的星宿分野资料》,载氏著《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社2003年版,第243—254页。

② 《清复灵应祠租杂记》,载道光《佛山忠义乡志》卷12《金石上》。

③ 陈久金:《容县真武阁考源》,《广西民族学院学报》2001年第5期。

④ 赵世瑜:《中国传统社会中的寺庙与民间文化——以明清时代为例》,载氏著《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,第63页。

⑤ 关于其中的原因,请参程民生:《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》,第233—241页。

对真武极为崇信的岭南庙宇的修建却逊于北方的原因之一。

此外,明清,尤其是清初武当道教在全国各地,特别是在西南、西北地区的传播,也促进了真武信仰在传播区的发展。



第三章 武当山朝香民俗研究

武当山是真武信仰的全国中心、道教经传中真武的修炼和飞升之处,其地位在历史上有较大的变化。“武当”最早出现在汉代文献中,汉末至魏晋隋唐时期,是求仙学道者的栖隐之地。至宋代,道经始将传说中的真武神与武当山联系起来,将武当山附会成真武的出生地和飞升处。武当山平添了巨量神通,为它以后的显荣尊贵打下了基础。入明以后,真武的地位扶摇直上,武当山也因之被尊崇,被封为“太岳”、“玄岳”,成为“天下第一名山”。清代武当山的地位大为下降,但它对于周围的地方社会仍具有较大的影响力。明清时期,武当山香客云集,香火极盛,香税收入惊人,全国只有泰山的香钱可与之相比。明人甚至称武当山“富甲天下”。武当山进香对区域经济、城镇的发展刺激是明显的,对区域文化的影响,可以从现今名扬天下的武当山故事村、武当山民歌村得到印证。

第一节 武当山的兴衰

一、明以前的概况

武当之名最早见于汉代。《汉书·地理志》南阳郡有“武当”



县^①，《续汉书·郡国志》南阳郡“武当”县条下自注：“有和成聚”，刘昭补注引《荆州记》：“县有女思山，南二百里，有武当。”^②又《后汉书·光武帝纪上》：建武四年（28）二月“遣右将军邓禹率二将军与延岑战于武当，破之。”李贤注：“武当，县，属南阳郡，有武当山，今均州县也。”^③武当县与武当山，究竟孰先孰后，已不可详考，但见于《后汉书》，武当多为战乱时期之战地或屯田之所^④，而《后汉书·朱晖附孙朱穆传》称：“时（按：约当桓帝时）同郡（按：指南阳郡）赵康叔盛者，隐于武当山，清静不仕，以经传教授。穆时年五十，乃奉书称弟子。及康歿，丧之如师。其尊德重道，为当时所服。”^⑤可见武当山由于较为偏僻的地理位置和清幽的自然环境，已成为当时隐居修行的场所，从传文“以经传教授”及朱穆“奉书称弟子”的情形看，似乎在隐居者赵康周围还聚集了一批人，隐然成为南阳郡一个修行的中心。

魏晋南北朝时期，武当山已颇有名气，来此山隐居修道者明显增多。《太平御览》卷43“武当山”条历引诸书^⑥，我们可以据此略作分析（为使条目清晰，我们在引书前加上序号）。

（1）《山记》曰：“武当山区域周迴四五百里，中央有一峰名曰参岭，高二十余里，望之秀绝，出于云表，晴朗之日，然后见峰，一月之间，不见四五，轻霄盖于上，白云带其前，旦必西行，夕而东返，常谓之朝山。盖以众山朝揖之主也。”

① 《汉书》卷28上《地理志第八上》，中华书局1962年版，第6册第1564页。

② 《后汉书》志22《郡国四》，中华书局1965年版，第12册第3479页。

③ 《后汉书》卷1《光武帝纪第一上》，第1册第36页。

④ 参看《后汉书》卷16《邓禹传》（第3册第605页）、卷22《朱祐传》（第3册第780页）、卷30上《苏竟传》（第4册第1045页）。

⑤ 《后汉书》卷43，第6册第1463页。

⑥ 《太平御览》，中华书局1960年版，第1册第206页。

(2)《南雍州记》曰：“武当山有石门石室，相承云尹喜所栖之地。又《阴君传》云：‘君字长生，入武当山升仙。’是也。”

(3)郭仲产《南雍州记》曰：“武当山广三四百里，山高陇峻，若博山香炉，茗亭峻极，干霄出雾，学道者常百数，相继不绝。若有于此山学者，心有隆替，辄为百兽所逐。”

(4)《山海经》曰：“祭水源伏流三百余里，汉武帝遣殿上将军戴生之此山采仙药，遂得道不返。”

(5)《甄异传》曰：“历阳谢允字道通，年十五，为苏峻贼军王免所掠，卖属东阳蒋凤家，尝行山中，见虎槛中狗，窃念狗饿，以饭饴之，人(原作“人”，当改)槛方见虎，攀木仰看，允谓虎曰：‘此槛本(原作“木”，当改)为汝施，而我几死其中，汝不杀我，我放汝。’乃开槛出虎。贼平之后，允诣县，别良善，乌程令张球不为申理，桎梏桡楚，允梦见人曰：‘此中易人难出，汝有慈心，当救拯回。’见一少年通身黄衣，遥在柵外，时进狱中，与允言语，狱吏知是异人，由此不敢枉允，蒙理还都，西上武当山。太尉庾公闻而愍之，给其粮资，随到襄阳，见道士说吾师戴先生孟盛子非世间人也，勅若有西上欲见我者，可将来，得无是君。允因随去，入武当山，斋戒三日，进见先生，乃是昔日所梦人也。问允复见黄童不，因赐以神药三丸，服之便不饥渴，无所思欲。先生亦无常处，时有祥云紫气荫其上，或闻芳香之气彻于山谷。”

上引第1条，亦见《太平寰宇记》卷143《山南东道二》“均州”条，引作《武当山记》。《武当山记》不见于目录学著述，《太平御览》卷757有“殷斌《武当山记》”(原文脱一“武”字)，殷斌为南朝刘宋时人，与裴松之同时^①，则《武当山记》为六朝故籍。《甄异传》见《隋书·经籍志》，晋西戎主簿戴祚撰^②。第4条不见于今本《山海

① 《宋书》卷64《裴松之传》，第6册第1700页。

② 《隋书》卷33《经籍志》，中华书局1973年版，第4册第980页。

经》，或为后人附益。总之，上引 5 条均出汉魏六朝时，所记武当山约有二事，其一是说武当风景秀丽，宜于修行。酈道元《水经注·沔水篇》亦称武当山“一曰‘太和山’，亦曰‘寥上（熊会贞按：‘上’字当衍）山’。山形特秀，又曰‘仙室’。《荆州图副记》曰：山形特秀，异于众岳，峰首状博山香炉，亭亭远出，乐食延年者萃焉。晋咸和中，历阳谢允舍罗邑宰，隐遁斯山，故亦曰‘谢罗山’焉”^①。《方輿胜览》卷 33“均州”条引《荆州记》则称武当山为“嵩高之参佐，五岳之流辈”^②。可见武当山在当时已享盛誉。其二是说学道者人数众多，已见上引。此二事相辅相成，汉末以至六朝时期，社会动荡，道教始兴，武当山因其地理位置和自然风光，吸引大批学道修行者，又经修行道士的鼓吹，武当山益为时人所知，名声更大了。上述武当山的灵异故事，就是在这一背景下产生的。

隋唐时期和平环境，武当山似寂然无闻。唐末五代时期，著名道士杜光庭编写的《洞天福地岳渎名山记》，将武当山列为道教三十六洞天七十二福地中的第九福地。姚简、孙思邈、郭无为、陈抟等著名道士隐居武当修道。尤其是陈抟，传太极图，向被称为宋代“图书”之说的始祖。北宋初年，流传于世的道经称武当山为真武修炼和飞升之地，例如今存河南嵩山、刻于北宋元符二年（1099）的《元始天尊说北方真武经》即称真武“入武当山中修道，四十二年功成果满”^③。此说很快在民间流布。张端义《贵耳集》（卷下）：“均州武当山，真武上升之地，其灵应如响。”《方輿胜览》引《道书》云：

① 杨守敬、熊会贞：《水经注疏》，谢承仁主编《杨守敬集》，湖北人民出版社、湖北教育出版社 1997 年版，第 4 册第 1706 页。

② [宋]祝穆：《宋本方輿胜览》，上海古籍出版社 1991 年影印本，第 317 页。清陈运溶、王仁俊辑《荆州记九种》（湖北人民出版社 1999 年点校本）失收。

③ 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第 41 册第 7 页。

“真武开皇三年三月三日生，生而神灵，誓除妖孽，救护群品，舍俗入道，居武当山。四十三年功成飞升，遂镇北方，人如而至，语以其故，妖氛遂息。因曰：‘尔后每庚申、甲子及三十日，当下人间，断灭不祥。’五龙观即其隐处，在武当山上，有三石门。”^①我们知道，两宋文治极盛，武功却乏善可陈，其边患始终来自北方，真武作为北方之神，此时附会于武当山，这对于武当山地位的尊崇，其影响是不言而喻的。有关情形庄宏谊有详细讨论^②，此不赘述。

下及元朝，武当道士编刊了《武当福地总真集》、《玄天上帝启圣录》等经书，使真武神在武当山修仙得道的故事更为丰满完善，真武附着武当的观念愈益深入人心；甚至还认为武当之得名便是“以玄武神居之”^③。武当山成了世人崇奉的真武道场，香火也比宋时更旺。统治者或加封神号，或修宫赐额，或召道士祷雨却疾，或遣使奉香建醮，尤其是元仁宗生日与真武圣诞日相同，具有司命职能的真武便倍受尊宠，朝廷每年都派遣使者到武当山建金箓大醮，“自是累朝岁遇天寿节，一如故事”^④。也就是说，仁宗以后的皇帝，每年三月三日都要遣使到武当山致祭，他们自己的“天寿节”也要遣礼部官乘驿传、奉御香到武当山建金箓大醮，为皇帝祝寿延年，甚至一年要建四次金箓大醮，如荆襄道教都提点唐洞云于延祐（1314—1320）中奉诏，“遇天寿节乘传函香，醮襄阳之武当。岁数

① [宋]祝穆：《宋本方輿胜览》卷33“均州”条，第317页。

② 《宋代玄天上帝信仰的流传与祭奉仪式》，《道教神仙信仰研究》，下册第458—549页。

③ [元]程钜夫：《雪楼集》卷5《均州武当山万寿宫碑》，清宣统二年刻本。

④ [元]揭傒斯：《大五龙灵应万寿宫碑》，陈垣编纂《道家金石略》，第946页。

四,率以为常”^①,这实际上成了皇室的惯例,盛行不衰。道教法事活动的频繁举行,使武当山道教教团势力日益扩张,武当山作为道教名山的地位大为提高,成了与正一道本山龙虎山齐名的道教圣地,如泰定二年(1325)七月,“遣使代祭龙虎、武当二山”^②。天历二年(1329)十一月“命帝师率群僧作佛事七日于大天源延圣寺,道士建醮于玉虚、天宝、太乙、万寿四宫及武当、龙虎二山”^③。顺帝至元二年(1336)四月,“遣使以香、币赐武当、龙虎二山”^④。又如张德隆“数被上旨,函香代祀岳镇、海渎、汾阴、后土、龙虎、武当诸山”^⑤。这表明在元朝皇帝眼里,武当山道场与龙虎山道场同等重要。当时传说,武当山就是真武大帝的神山,人们常常能看见那个穿黑衣、被发仗剑、足踏龟蛇的大神。于是,当时五龙观道士张洞渊就乘机利用这一传言,把武当山搞得突然神圣起来^⑥。随着武当山地位的上升,文人骚客开始为武当山宫观撰碑写序、吟诗作赋。这与唐宋时期著名文人很少光顾武当山的情形是不相同的。据统计,元代著名文人为武当山道教建筑所作诗文约有20余篇,其中有翰林学士程钜夫,大书法家赵孟頫,地理学家朱思本等^⑦。

二、明清时期的变化

由于明成祖把真武神作为明皇室的特殊保护神而大加崇奉,

① [元]欧阳玄:《中兴路创建九老仙都宫记》,陈垣编纂《道家金石略》,第959页。

② 《元史》卷29《泰定帝纪》,中华书局1976年版,第3册第658页。

③ 《元史》卷33《文宗纪》,第3册第744页。

④ 《元史》卷39《顺帝纪》,第3册第834页。

⑤ [元]黄潜:《玄静庵记》,陈垣编纂《道家金石略》,第977页。

⑥ [元]赵孟頫:《松雪斋集》卷6《玄武启圣记序》,四部丛刊本。

⑦ 刘洪耀:《武当山明代以前的建筑考》,《郧阳高等师范专科学校学报》1990年第4期。

因此,真武修真得道飞升之处的武当山也受到特别的重视与礼遇。早在迁都北京之前的永乐十年(1412)三月初六日成祖即下诏曰:“奉天靖难之初,北极真武玄帝显彰圣灵,始终佑助,感应之妙,难尽形容,怀报之心,孜孜未已。又以天下之大,生齿之繁,欲为祈福于天,使得咸臻康遂,同乐太平。朕闻武当紫霄宫、五龙宫、南岩宫道场,皆真武显圣之灵境。今欲重建,以伸报本祈福之诚。”^①他命孙碧云审度地形,相其广狭,制定规划。七月即公布黄榜,声称靖难之初,就想在北京建庙,因内难未平,只得做罢。即位后,“思想武当正是真武显化去处;即欲兴工创造,缘军民方得休息,是以延缓到今。如今起倩此军民,去那里创建宫观,报答神惠”^②。成祖下令大规模营建武当山宫观后,任命隆平侯张信、附马都尉沐昕为总提调,参与修建活动的中央和地方官员有400多人,各色人员20余万人,高峰时期多达30万人。修建武当宫观的工程巨大,所需用材浩繁,除大部分石料来自于本地外,其余用料均从全国各地调运而来。次年八月二十五日,成祖谈到他大修武当宫观的缘由时指出:“武当天下名山,真武成道灵应感化之地。元末宫观悉毁于兵,遂使羽人逸士、修炼学道者,无所依仰。朕积诚于中,命创建宫观,上以资荐皇考皇妣在天之灵,下为天下生灵祈福,俾雨暘时若,灾沴不生,年谷丰登,家给人足。”^③

史载武当宫观动工之际,“观者数十万人,咸加叹异”,“于是州之人民扶老携幼,骇而聚观,盈街塞途,传闻四方,虽深山穷谷之民,以及道释亦皆相率争睹,其长老莫不嗟叹,以为自有生以来所

① [明]任自垣:《敕建大岳太和山志》卷2《诰副墨第一》,《明代武当山志二种》,第19页。

② [明]任自垣:《敕建大岳太和山志》卷2《诰副墨第一》,《明代武当山志二种》,第20页。

③ 《大明玄天上帝瑞应图录》,《道藏》,第19册第633页。

未尝见”^①。武当宫观,从永乐十年(1412)七月动工,主体工程于十七(1419)年完成,附属工程二十一年(1423)完成,共建9宫9观33处建筑群,大小为楹1800多间。史载“当永乐中,建真武庙于太和,几竭天子之府库”^②。其规模不仅在当地前所未有,在当时全国也是独一无二的,以致王士性感叹道:“至宫庭之广,土木之丽,神之显于前代亡论,其在今日可谓用物之宏也矣。志云聚南五省之财,用人二十一万,作之十四年而成,大哉我文皇之烈乎。非神道设教,余山安望其俦匹耶?”^③

成祖以后历代皇帝对武当宫观多有增修,其中以嘉靖年间(1522—1566)增修规模最大。世宗于嘉靖三十一年(1552)二月二十九日下诏:“成祖大建玄帝太和山福境,安绥华夷,显灵赫奕。计今百数十年,必有弗堪者。朕今命官奉修,便行与湖广抚按官督同该道官,诣山勘视应合修理处所。估计公费,限四十日以内回奏工部知道。”湖广官员接旨后,立即勘查,奏称除金殿外,其余均需修理,共需银十万四千二百五十余两。世宗共发内帑银十一万两,命侍郎陆杰提督工程^④。维修工程于六月动工,次年十月竣工。据明王佐《大岳太和山志》卷3《敕重修宫观》统计,总计修理大小宫观955座,为楹2441间。嘉靖四十五年(1566)又修理了玉虚宫等宫观及附近的道路桥梁。此后,隆庆三年(1569)、万历三年(1575)、天启七年(1627)分别对有关宫观进行了维修。

除朝廷直接营建外,许多藩王、官吏、信士也不断在武当山兴

① 《大明玄天上帝瑞应图录》,《道藏》,第19册第333、334页。

② [明]王世贞:《弇州四部稿》卷174《宛委余编》。

③ [明]王士性著、周振鹤编校《王士性地理书三种·五岳游草》卷6《楚游上·太和山游记》,上海人民出版社1993年版,第125页。

④ 《明实录·世宗实录》卷382“嘉靖三十一年二月壬申”,第46册第6763页。

工建造庵、观、祠、庙,其规模难以计数。据不完全统计,明代有各种建筑 500 多处,大小为楹 2 万余间。武当山被称为“皇室家庙”,是当时全国最大的道场。

修建庙宇还只不过是耗费一时,更为难得的是,对武当山宫观及周边环境,明政府采取了一系列的管理措施。从永乐年间(1403—1424)直至明末,提调藩参和提督太监的日常工作之一便是督工修缮宫观,所用人工来自于均州千户所军余;拨给各道宫大量的佃地和私田,为武当道教的发展奠定了经济基础;赋予武当山维持香火的制度保障,“岁贡香火,月给衣禀之属”,并“特遣中官专司其事”^①。这笔开销数量是很庞大的,在嘉靖二年(1523)之前,均由国家正税中动支。为了培植当地的赋税,朝廷又动迁了一些移民,“命民往居其傍者凡五百余家,明年又以刑部员外郎吴幼文氏知均州以专抚其民之始迁者”^②。后来,来自于全国各地的香客大量涌入武当山,政府专设香税一项后,才改由香税中支出;明初武当山属于洪武年间(1368—1398)划定的川、陕、楚、豫四省交界的“旧禁山场”,进入山中开垦的人不多,自宣德(1426—1435)之后,大量流民啸聚鄖阳山区,不可避免地进入武当山耕种田地。有鉴于此,成化十二年(1476)明政府规定,“其地东至青羊涧,西至行宫,南至桃源洞,北至明真庵,为庵中永业”。“凡官员诸色人等,毋得欺凌侵占,以阻其教,敢有不遵朕命者,治之以法”。成化二十年(1484)六月,又钦定武当山保护范围:“东至冠子山,西至鸦鹄寨,南至麦凹(注者按:明钞本作“麦场凹”),北至白庙儿”。下令“继今以往,一应官员军民诸色人等,毋得侮慢褻渎,砍伐侵种,生事扰

① [清]王澐:《楚游纪略》。

② [明]梁潜:《泊庵集》卷 5《送吴员外知均州序》,四库全书本。

害,敢有不遵朕命者,治之以法”^①。从而有效地保护了武当山周围的地理环境。

由于朝廷的精心管理和及时维修,武当宫观在明代 200 余年中,始终保持完好。走南闯北的地理学家王士性在评价全国宗教建筑时称:

刹宇:南则报恩、灵谷、牛首、栖霞,北则香山碧云天宁功德。杭则灵隐、净慈,汴则少林,济则灵岩,滇则太华三塔。庙则孔庙,东、西、南、北四岳庙,宫则净乐、玉虚、紫霄、南岩、遇真、五龙六宫,俱不在祈年、望仙之下。^②

作为道教代表性建筑的“净乐、玉虚、紫霄、南岩、遇真、五龙”,均在武当山,其地位于此可见。作为著名的道教圣地,因建筑宏伟,风光绮丽,武当山现已被联合国教科文组织列为“世界文化遗产名录”。

明皇室大规模兴建武当宫观,扶植武当道教,使武当道教在全国道教逐渐衰落之时呈现出前所未有的兴盛局面。永乐十三年(1415),武当山玉虚宫提点任自垣在北京奉天门奏称:“龙虎山、茅山、阁皂山,洪武年间都有印信管领。今武当山天下第一名山,提点有了,未有印。”成祖当即下圣旨,命“礼部铸了印,著人送去”^③。任自垣颇为自负的口吻,正体现出武当山在全国名山中具有至高无上的地位。永乐十五年(1417),成祖正式敕封武当山为

^① [明]任自垣:《敕建大岳太和山志》卷2《诰副墨第一》,《明代武当山志二种》,第61页。

^② [明]王士性:《王士性地理书三种·广游志》卷下《杂志》,第225页。

^③ [明]任自垣:《敕建大岳太和山志》卷2《诰副墨第一》,《明代武当山志二种》,第22页。

“大岳太和山”^①，使武当山的名号地位不仅超过龙虎山、茅山、青城山等道教名山，而且也超过久享盛名的中岳嵩山、东岳泰山等五岳五镇，成了明皇室钦定的“天下第一名山”。洪熙元年(1425)二月，仁宗分遣大臣遍祀岳镇海渚名山大川，特遣礼部侍郎胡濙到武当山致祭。胡濙曰：“今天子继志述事，升进兹山，同于岳镇”^②。后来工部侍郎陆杰说：“我成祖文皇帝……表为大岳，礼视郊丘，百神莫之或先。”^③嘉靖三十一年(1552)，世宗下令在遇真宫之东建巨石牌坊，后赐名曰“治世玄岳”^④，于是，武当山又被称为“玄岳太和山”，其地位及声望更明显高于五岳等名山，王世贞即说：“至明太宗文皇帝尊之曰太岳，世宗朝复尊之曰玄岳，而五岳左次矣”；“夫天下称名山者无逾玄岳”^⑤。由此可见，武当山在明代“雄镇五岳而祀超百代”是尽人皆知的事，因而，保存至今的明代楹联即有“顶镇乾坤举世无双胜境，峰凌霄汉天下第一仙山”、“四大名山皆拱揖，五方仙岳共朝宗”等语^⑥。

① [明]任自垣：《敕建大岳太和山志》卷2《诰副墨第一》，《明代武当山志二种》，第23页。又《明实录·太宗实录》卷207“永乐十六年十二月丙子朔”：“武当山宫观成，赐名曰太岳太和山。”时间为16年。

② [明]任自垣：《敕建大岳太和山志》卷13《录金石第十·金篆大醮碑阴》，《明代武当山志二种》，第185页。

③ [明]凌云翼、卢重华：《大岳太和山志》卷5《敕修玄岳太和山宫观颠末》，《明代武当山志二种》，第353页。

④ 《世实录·世宗实录》卷394“嘉靖三十二年二月壬戌”，第46册第6933页。

⑤ [明]王世贞：《弇州四部稿》卷1《玄岳太和山赋(有序)》、卷105《祈雨文》。

⑥ 武当山志编纂委员会编《武当山志》卷10《艺文》，新华出版社1994年版，第400、401页。

明人喜游山水,常言“余性在山水”^①、“天下之质而趣灵者,莫过于山水”^②。而对于山,明代人对五岳情有独钟。王祖嫡《游华山记》云:“每逢缁衣、羽客、軻士、高人,辄询五岳之胜。”^③当时,社会上朝岳的风气很盛。“丈夫有足不遍五岳,而效蓐妇彳亍于爨突下,勿论子平、少文沾沾笑人,即桑弧谓何?”^④表明当时朝岳作为一种理想,已深入人心。武当作为五岳之上的太岳,对朝岳者的感召是毋庸置疑的。徐霞客即说:“余髫年蓄五岳志,而玄岳出五岳上,慕尤切。久拟历襄、郢,扪太华,由剑阁连云栈为峨眉先导;而母老志移,不得不先事太和,犹属有方之游。”^⑤著名的公安派诗人袁中道则说“灵境经年入梦魂,不知何岳更称尊”,“浪说三山与五城,而今亲自到蓬瀛”^⑥,将武当山比之为传说中的仙境;晚明文坛竟陵派主帅谭元春、钟惺对武当山早已心驰神往,“钟子与谭子皆楚人,楚之岳曰衡曰蓼。衡较远,至于蓼,与谭子无岁不期,无言不及”^⑦。两人多次相约同游武当山,“其后九月,钟伯敬书到,申前蓼约”^⑧。万历(1573—1619)名相张居正以“太岳”为号且名其文

① [明]田艺蘅:《香宇续集》卷13《神游录叙》。

② [明]袁中道:《珂雪斋集》卷10《王伯子岳游序》,上海古籍出版社1989年版,第1025页。

③ [明]王祖嫡:《师竹堂集》卷14《游华山记》,明天启刊本。

④ [明]袁宗道:《白苏斋类集》卷11《赠太湖知县王公墓志铭》,上海杂志公司1935年据明刊袁宏道、袁中道校本。

⑤ [明]徐霞客:《徐霞客游记》卷1下《游嵩山日记》,褚绍唐、吴应寿整理,上海古籍出版社1980年版,第39页。

⑥ [明]袁中道:《珂雪斋近集》卷4《太和山中杂咏》,第192页。

⑦ [明]钟惺:《隐秀轩集》卷17《舟岳集自序》,上海古籍出版社1992年版,第260—261页。

⑧ [明]谭友夏(按:即谭元春):《鹄湾文草·书启·奏记蔡清宪公(其八)》,第12页。

集。武当山的影响已及于士大夫阶层。

清朝诸帝虽不重视道教,但仍沿袭明朝宫廷之习,也奉祀真武之神,每年遇“万寿圣节”仍遣官致祭,康熙帝于十二年(1673)、四十二年(1703)两次遣近臣到武当山建醮,分别“御赐香币并银五千两”,“钦赐香仪银一千两”,并御书“金光妙相”等匾额5幅到武当山各宫庵悬挂^①;乾隆、道光等帝也曾书写“天柱枢光”、“生天立地”等匾额赐予武当山。所以王概在《大岳太和山纪略》序中说:“至我朝,复加崇重,圣祖仁皇帝屡遣部员内臣致祭锡额赐币,辉煌神岳,我皇上特降谕旨豁免山税,比于泰岱,其降文徽号俨与五岳争烈,称钜镇焉。”

不过由于道教的衰落、数次大规模的战乱以及自然灾害,武当宫观损坏严重,以致“荒废路绝”,虽有地方官的集资修复和武当高道的努力,如“残废久矣”的太子坡复真庵于康熙元年(1662)开始兴复,中因战乱而停顿,至二十三年(1684)始成;康熙二十一年(1682)地方官修复了朝天门至朝圣门以及七星树一带的山路;悟真庵“岁久倾圮”,“道人李来宗募化修复,适镇安将军噶公统禁旅抚辑均、房,捐金倡建,越三年而成”;此外河南内乡至金顶的古路、御书楼、净乐宫后父母殿等陆续得到修复^②。但终因朝廷重视程度不够,投入的人力、财力、物力较之明代极为有限,致使不仅无法恢复明代建筑的原貌,甚至连当时的现状也难维持,武当山的地位与明代已不可同日而语。比之明代文人巨子纷至沓来的景况,清代的武当山已难见士子名流的身影。王锡祺辑编《小方壶斋舆地丛钞》时,深感清代武当山游记之缺乏,特意作了一篇《武当山记》:

① [清]王概:《大岳太和山纪略》卷3《祀典》,《故宫珍本丛刊》,第261册第318页。

② [清]王概:《大岳太和山纪略》卷3《修建》,《故宫珍本丛刊》,第261册第314—315页。

“明王太初、徐霞客皆有游记,而近无称述之者,余因采缀两先生作以著于篇。”^①武当山对周边地区和区域经济、文化的影响,主要通过武当道教的传播和朝山进香民俗来体现。

作为我国道教的“洞天福地”,明清时期影响巨大的宗教旅游圣地,同时又是中国两大武术门派之一武当派的发源地,武当山已成为现当代文学作品的表现主题,尤其是经过港台新派武侠诸大家如金庸(《书剑恩仇录》、《笑傲江湖》、《倚天屠龙记》)、梁羽生(《白发魔女传》)、古龙(《陆小凤》)、陈青云(《武当争雄记》)等人的宣扬,武当山以其特有的神韵和魅力,至今仍为世人津津乐道^②。

第二节 明清时期武当山朝香习俗

一、朝香概观

朝香,也叫朝山进香,是指善男信女到名山大寺去烧香敬神,祈福还愿的习俗,类似于西方的朝圣^③。“天下名山僧占多”。在中国,香火旺盛的宗教道场或宗教圣地,往往位于风景优美的名山,所以民众的朝圣也称朝山。清李光庭云:“吾邑(按:指天津宝坻)无山。约在迤北百里之外,四月丫髻山,十月景钟山,村中有进香者,谓之朝山。”^④后来一般信仰佛教、道教的民众到寺庙去烧香

① 《武当山记》,载《小方壶斋舆地丛钞》第4帙。

② 张永禄:《金庸笔下的武当》,《鄱阳师范高等专科学校学报》2001年第5期。

③ 关于中国人的朝香与西方人朝圣的区别,请参看 Susan Naquin and Chun-fang Yu: *Pilgrimage in China*. 载 *Pilgrims and Sacred Sites in China*. p. 1—31.

④ [清]李光庭:《乡言解颐》卷2《地部》“山”字条,中华书局1982年版,第15页。

拜佛敬神,虽非山地,也称“朝山”或“进香”。如宋赵昇《朝野类要》卷1“进香”条称:“北宫圣节及生辰,必前十日,车驾诣殿进香。”嘉庆《华阳县志》曰:“入庙祈祷,曰‘进香’。”^①但一般而言,朝山特指远处的烧香,民国《广安州新志》云:“以本境之祀为未足,又远出峨眉、遂宁、华银等处朝山进香”^②。本文所论朝山进香主要是指善信即一般的信教民众亲诣宗教圣地朝拜、烧香的习俗。

朝山进香是中国民间重要的俗信活动,有着悠久的历史渊源。我们怀疑这种习俗与古代帝王巡行祭山有某种关联,《史记·封禅书》对古帝王祭山活动有较详细的记载,考古发现也有若干遗迹^③。两汉时期,一般民众祭祀山川的活动亦见于史载,《盐铁论·散不足》云:“古者,庶人鱼菽之祭,春秋修其祖祠。士一庙,大夫三,以时有事于五祀,盖无出门之祭。今富者祈名岳,望山川,椎牛击鼓,戏倡舞象;中者南居当路,水上云台,屠羊杀狗,鼓瑟吹笙。贫者鸡豕五芳,卫保散腊,倾盖社场。”^④论者或据此文,以为一般民众出门祭山乃是东汉时事,此前无闻。《风俗通义·怪神》“会稽俗多淫祀”条载,太守、司空第五伦为禁绝当地淫祀,“遂移书属县,晓谕百姓,民不得有出门之祀”。则所谓“出门之祀”似与儒家教化、禁绝淫祀有关。两汉时期一般民众较少出门朝山当是事实。汉魏以后,随着儒家礼制的松弛,佛、道二教的建立,加之游览风气

① 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,书目文献出版社1991年版,上册第4页。

② 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,上册第306页。

③ 参看李零:《入山与出塞》,《文物》2000年第8期。

④ 王利器校注《盐铁论校注(定本)》,中华书局1992年版,上册第351—352页;又第381页注一四三引杨树达曰:“疑‘南居’乃‘南君’之误”。

的兴盛,古代帝王的封禅大祭遂逐渐演变为一般民众的朝山进香^①。

朝山进香习俗经过唐宋时期的发展,到明清已成为全国普遍存在的现象。正如学者所指出的,明初的文化政策是相对保守的,对于民间社会的控制也是异常严密的^②。物质生活俭朴,价值观念守成,精神生活沉闷,社会秩序相对稳定,风俗“俭朴淳厚”,是明初社会风气的写照。明中后期,随着统治者对社会控制的相对松懈和商品经济的发展,“重本抑末”的传统观念和森严的封建等级制度、道德规范受到冲击。在当时的各种文献中,几乎一致记载正德(1506—1521)、嘉靖(1522—1566)以后社会发生剧变的事实。而在当时社会上出现的去朴存艳、好新慕异的风俗习尚中,普及化、大众化的旅游活动盛况空前,所谓“明人好游”是也^③。除了文人、士子们热衷于交游外^④,普通的民众,尤其是广大的妇女,也常

① 萧放:《岁时——传统中国民众的时间生活》,中华书局2002年版,第45页。按古帝王祭山与后世朝山进香的关系是很复杂的,若今后得暇,当作进一步研究。

② 赵世瑜:《叙说》,载所著《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,第17页。

③ 滕新才:《明朝中后期旅游热初探》,《北方论丛》1997年第3期;陈宝良:《飘摇的传统——明代城市生活长卷》,湖南出版社1996年版,第209页;吴智和:《明人山水休闲生活》,《汉学研究》(台北)第20卷第1期,2002年6月。

④ 晚明文人张岱说:“大江以南,凡黄冠、剑客、缁衣、伶工,毕集其庐”(《陶庵梦忆·序》);文人陈继儒,虽“卖文之外,绝妄渔、愧干请”,却“交大游广……一生似动而静,似静而动,客众厌其喧,客去苦其寂。每当春秋佳日……一时名姝骚客,辐凑而至”(陈梦莲:《眉公府君年谱》),都是有名的例子。

常结成“香社”，去名山大寺进香还愿，同时游览壮丽的山河^①。冀州（即今河北冀县）有人批评“正（德）、隆（庆）以下俗不古”，其中现象之一就是所谓“淫祠设会，男女杂沓，进香听戏，夜以继日”^②。

明清之际，受战乱的影响，晚明以来的社会风尚渐趋消沉，然而清初不久，便又复兴，且较晚明有过之而无不及。这在当时的文集、笔记、小说中多有反映。道光《辉县志》卷18《艺文》引周际华《烧香说》道：“杭浙之风不可言已。即如共城小邑（按：指辉县，即今河南辉县）耳，驰情赶会，肆志烧香，千百为群，如蜂如蚁，不惜五铢之费，顿轻千里之途，朝山拜讫，广济妖僧，甚至锁颈挛身，摸牌宿庙，秽行丑状，恬不知羞。”可见，在河南，远距离的朝山进香之风很盛。《河南按察使沈起元为请禁越省进香陋习事奏折》（乾隆四年五月五日）云：

……钦惟我皇上御极以来，教稼明农，黜浮崇俭，固已屡颁谕旨，凡所以为小民衣食之计者，无不至周至备。而民间尚有不务本，不肯惜费，如越省进香一事，诚豫省之陋习，而亦直隶、山东、山西、陕西等省之通弊也。臣查，豫省有等无知乡民，于一岁之中稍有蓄积，即留为来年进香之资，虽仰视俯育皆所不计，其每村各立会首，敛资出费。自正月至二月，每日千百为群，先至省会城隍庙申疏焚香，名曰挂号，然后分投四出，纷纷结队，填塞街衢，鸣金击鼓，树帜扬幡，结僧野道，前后导引，或赴武当、南海，或赴九华、泰安。其程途则有千余里以及二三百里之遥，时日则有一月以及二三月之久。迨回至乡井，已值春暮。以乡农有限之盖藏，坐耗于妄希邀福之举；以三春最紧要之时日，消磨于无益奔走之中，失业耗财，莫此为

① 陈宝良：《明代的社与会》，《历史研究》1991年第5期；拙作《从〈醒世姻缘传〉看明清妇女的朝山进香》，《武汉大学学报》2003年第1期。

② 乾隆《冀州志》卷7《风俗志·风物》引旧《志》。

甚。而且男女杂沓,奸良莫辨,斗殴拐窃,易滋事端,万一匪人从中倡为邪说,煽惑愚民,尤为人心风俗之害……今河南等省,以越省进香,竞相趋逐,若不早为禁遏,其流弊将无底止。臣目击情形,现与抚臣谆切化导,多方劝谕,但小民习俗既深,而邻省查禁非易。伏乞皇上敕下各省督抚,宣谕群黎,俾知神灵随处降格,不必远求,即欲奉佛祀神,亦止许于本境祠庙虔诚祈祷,毋得越省进香。庶不致误农耗财,而人心风俗益归于淳朴矣。^①

从沈起元的奏折中可见,远距离的朝山进香不仅是河南,而且是整个北方地区普遍存在的现象,武当山、普陀山(按:即文中“南海”)、九华山、泰山是大众越省朝香主要目的地。而根据文献记载,当时的江南朝山进香之风毫不逊色于北方,全国其他地方也比较盛行此风^②。

进香主要有两种形式,一种是进散香。所谓进散香,是指以家庭为单位的个体朝山进香活动,各个进香者或以个人代表全家,或带领家眷朝山进香,朝山时间也不统一,以这种方式出行的多是社会上层。另一种是由香火会组织的进香。香火会,又称香会,也称香社,是朝圣进香的民间信仰组织,类似于近现代的进香团体。参加者多为普通大众。以此种方式进香的人远较前者为多。谭元春在与友人游南岳时,所到之处,“游人各自有会”^③。这里的“会”指的就是香会。香会一般都是松散、活动少而规模较小的组织。发起和管理这种组织的人称为“会首”、“社首”、“香首”、“香主”、“香

① 中国第一历史档案馆:《乾隆初年整饬民风民俗史料》(下),《历史档案》2001年第2期。

② 闵家胤:《阳刚与阴柔的变奏——两性关系和社会模式》,中国社会科学出版社1995年版,第284页。

③ [明]谭友夏:《鹄湾文草·记·游南岳记》,第113页。

头”，也有的叫“善首”或“领袖”，会员称“善男信女”，人称“香客”。关于香会的组织结构，因地域的不同而有所变化，大致上是因地缘的关系，由一村或数村的香客组成，如清代的汜水（治今河南荥阳西北）“一村联为一社”^①；或者以血缘为纽带，以家族为单位。香会的人数不限，有的十几人、几十人，东湖县（即今湖北东湖）“多至数十人”^②；宿松（即今安徽宿松）“又有朝山进香之举，亦为佞佛之一端。或十数人为一组，或数十人为一组，携带鼓乐，高宣佛号，游行联队，如痴如狂”^③；John Lagerwey 统计了武当山 17 块记载有香会组织规模的碑文，从 3 人到 50 人不等，平均为 15 人，或来自于同一个家庭，或同一个村庄^④。有的香会如山东的乡村小民往往是“百十为群”^⑤；湖南民众“朝山拜庙，动以十百”^⑥。也有上千人的大香会，如清初三吴各州县，有些人自号“香头”，率众结社，朝山朝海，动至数千百人。朝山者，即去泰山或武当进香，朝海者，即去普陀进香^⑦。不过这种规模的香会是比较少见的。总的说来，香会的规模较小，组织较为松散，活动也不多。

① 乾隆《汜水县志》引旧《志》，见《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，上册第 12 页。

② 乾隆《东湖县志》卷 5《疆域志》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，第 51 册第 48 页。

③ 民国《宿松县志》卷 10《民族志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》，第 13 册第 210 页。

④ John Lagerwey: *The Pilgrimage to Wu—tang Shan, Pilgrims and Sacred Sites in China*. p. 312

⑤ [清]顾炎武：《天下郡国利病书》，上海书店出版社 1987 年影印四部丛刊本，第 4 册第 449 页。

⑥ 隆庆《岳州府志》卷 9《秩祀考》，《天一阁藏明代方志选刊》，上海古籍书店 1963 年影印本。

⑦ [清]赵士麟：《读书堂彩衣全集》卷 45《抚吴条约》。

加入香会要缴会费,有的会是一人缴一份,有的会是由会众凭心意、凭家底上缴。一般的香会规定入会所需的数额,或交粮食,或交金银,集中起来由会首统一支配使用,所集之资,均用于礼神祭品的购买和进香途中的吃住之用。费用如有结余,或留作下次进香之用,或返还会众。有的香会会费则不包括朝山时的费用。民国《封丘县续志》在谈到当地香会组织时云:“朝山之俗,清季即炽。普通为会首一人,执事数人,会友百余人,或数百人捐麦秋,每人每年各一斗以作会费。圆会及朝山时川资,均属自备。”^①明末清初西周生辑著的小说《醒世姻缘传》^②,所写大半是山东淄川、章邱一带风俗习惯,对妇女进香及香会组织多有描述。当主人公薛素姐入香会时,香头说道:“起初随会是三两银子的本儿,这整三年,支生本利够十两了。”素姐以前没有人过会,一次便交了十两银子^③。明代香会的联络方式,尚没有发现像近代北京妙峰山庙会那样,进香之前贴出“会启”以通知会员,估计以《醒世姻缘传》中所记的口传为主,也就是所谓的“比邻相约”^④。

进香是中国民间极其庄重的宗教活动。因此,朝山进香时,香客一般都要进行一番打扮,以示其虔诚。在武当山进香途中,香客多作道人打扮。袁中道云:“荷衣鸠杖道民装,闲客游山也似忙”^⑤，“枇杷开外足风尘,且办游装学道民”^⑥;王世贞在武当道上

① 《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》,上册第60—61页。

② 其成书年代,学界一直争论不休,但基本认同是在崇祯—顺治年间。参看江丽:《“除夕雷雨”与“内官”:〈醒世姻缘传〉成书年代补正》,《中国典籍与文化》2002年第1期。

③ [明末清初]西周生:《醒世姻缘传》,齐鲁书社1980年版,下册第890页。

④ [清]《邱家店等村信女题名碑》,见刘慧:《泰山庙会》,第70页。

⑤ [明]袁中道:《珂雪斋近集》卷4《由樊城早发》,第190页。

⑥ [明]袁中道:《珂雪斋近集》卷4《将往太和由草市发舟》,第189页。

所见“南阳少妇道人装”^①。也有作僧人打扮的，袁宏道在万历三十年(1602)陪同其父上武当山拜真武大帝时便扮作僧人，“识得袁家装束别，红旗队里一骑僧”^②。还有一些香客则“各顶戴纸片于额，以黄布结束纸马、香信”^③，即所谓“持瓣香戴圣号”^④。清代朝黄陂木兰山的农民“冠染麻红缨凉帽，草履，天青布单套，其形似沐猴而冠，令人可笑”^⑤。因此，如果香客第一次去进香，还需准备一些行头，至少黄布袱、黄布袋是必需的。《警世通言》第22卷《宋小官团圆破毡笠》载，刘有才要去苏州娘娘庙烧香，“却不曾做得布袱布袋”，特地找朋友宋敦相借^⑥。“持香楮，系黄布诃子，鸣钲呼南无”^⑦是一般香客的形象。

关于香客进香的仪程，以朝泰山为例，《醒世姻缘传》中有详细而形象的描述。大致是：先商定好进香的日期，准备好香礼，尔后起程。到泰山后，先礼岱岳庙，后上山顶碧霞宫献礼。明代小说《金瓶梅》第84回也有所描述，虽是写散客的，不过基本的程序是一致的。进香的日期或是上一次定下来的，或有固定的日期，或由香头与会员商定后，再通告会众。给朝拜对象进献的礼品，则根据

① [明]王世贞：《弇州四部稿》卷22《武当道上所见戏成短歌》。

② [明]袁宏道：《袁宏道集笺校》卷28《侍家大人游太和发郡城，偕游者僧宝方、冷云、尹生也》(其三)，上海古籍出版社1981年版，第916页。

③ [清]杨名时：《自滇入都程记》。

④ [明]王士性：《王士性地理书三种·五岳游草》卷6《太和山游记》，第121页。

⑤ 胡朴安编《中华全国风俗志》下编《湖北·黄陂迷信谈》，河北人民出版社1986年版，第322页。

⑥ [明]冯梦龙编《警世通言》卷22，人民文学出版社1995年版，第318页。

⑦ 同治《崇阳县志》卷1《疆域志·风俗》，《中国地方志集成·湖北府县志辑》，第34册第51页。

香会的具体情况来定。

起程朝山之前,香社还要举行一定的仪式,这就是“烧信香”。所谓“信香”是向朝拜对象发出信息,我们要去进香了。有的香会不但要烧信香,而且还要“演社”,称为“信香演社”,即抬着神像,沿街烧香游行。薛素姐所在香会拟定十五日出发,十三日便“往娘娘庙烧信香演社”^①。有些地方,朝山之人家在“门首贴‘某处朝山’四字”^②。

出发的前夜,大部分香客集中在会首家,举行起程的祭祀仪式,天明出发。进香队伍在前进时必须排列有序,前有会旗,后有尾旗,会旗正中绣有“朝山进香”四个大字,下面注明某省某县某香会。会旗制式清代以前多为长方形红旗,清代以后多为三角形黄旗。会旗后设一绣幢,挂满写有会众姓名的小布条,俗称“万民伞”,伞内放着香炉,炉内有一个要去朝拜的神的小铜像(如真武,碧霞元君),沿途焚香不停。绣幢后面是供品和乐队及善男信女^③。各香会都携带有锣鼓,其用途一是作为行动号令,“每日五更鸣以集众”^④,二是作为一种礼仪,“沿途鸣锣称佛号”^⑤。香客一路上须“口诵弥陀数声佛”^⑥,“先一人曰‘南无阿弥陀佛’,群应之曰‘无量寿佛’。远者百余里,近者数十里,必一路呼号至山,方

① [明末清初]西周生:《醒世姻缘传》,下册第890页。

② 乾隆《东湖县志》卷5《疆域志·风俗》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第51册第48页;同治《汉川县志》卷6《疆域志·风俗》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第91册第174页。

③ 高丙中:《民间风俗志》,上海人民出版社1998年版,第234页;吴延文、萧宝万:《张大山香客店》,《民俗研究》1989年第4期。

④ [清]杨名时:《自滇入都程记》。

⑤ 胡朴安编《中华全国风俗志》下编《湖北·黄陂迷信谈》,第322页。

⑥ [明]王世贞:《弇州四部稿》卷22《武当道上所见戏成短歌》。

昭诚敬”^①，而且还须兼之以拜，此即所谓“号拜而至”^②。有的还要“诵朝山曲”^③。明刘侗、于奕正对香客朝拜弘仁桥元君圣母的情形做过描绘：“岁四月十八日，元君诞辰，都士女进香。先期，香首鸣金号众……與者，骑者，步者，步以拜者，张旗幢、鸣鼓金者。與者，贵家、豪右家。骑者，游侠儿、小家妇女。步者，嫠人子，酬愿祈愿也。拜者，顶元君像，负楮锭，步一拜，三日至……五步、十步至二十步拜者，一日至。群从游闲，数唱吹弹以乐之。旗幢鼓金者，绣旗丹旒各百十，青黄皂绣盖各百十，骑鼓吹，步伐鼓鸣金者，称是。人首金字小牌，肩令字小旗，舁木制小宫殿，曰元君驾，他金银色服用具，称是。后建二丈皂旗，点七星，前建三丈绣幢，绣元君号。”^④足见明代进香队伍场面之宏大。

朝山进香的距离一般是比较远的，时间比较长，少则二三天，多则十天半个月，甚至有一个月以上的，免不了要住宿、吃饭，一切均由会首安排，统一结账。投宿进店后的第一件事就是安驾。驾即是圣像，有的是木制神龕，内置神像；有的是一画轴，上画神像。每到一处投宿，需先将圣驾安置于所住之房的正中，上供祭祀朝拜，然后才能吃饭休息。《醒世姻缘传》是这样描述安驾的：“老侯、老张（按：两人为香会会首）看着正面安下圣母的大驾，一群妇女跪在地下。一个宣唱佛偈，众人齐声高叫：‘南无救苦救难观世音菩萨！阿弥陀佛！’齐叫一声，声闻数里。”^⑤上山进香时，虽有香客坐

① 胡朴安编《中华全国风俗志》下编《湖北·黄陂迷信谈》，第322页。

② [明]王士性：《王士性地理书三种·五岳游草》卷6《太和山游记》，第121页。

③ [清]李斗：《扬州画舫录》卷16《蜀冈录》，中华书局1960年版，第366页。

④ [明]刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷3《城南内外·弘仁桥》，第133页。

⑤ [明末清初]西周生：《醒世姻缘传》，下册第899页。

轿上去,但一般的人是徒步上山,更有甚者是一步一叩头上山的,以显示心诚。关于朝山进香的场面,明代文人为我们留下了大量的记载,这里不再赘述。有些地方在朝香结束之后有所表示,如《醒世姻缘传》记素姐朝泰山回家后,“次日仍打扮穿了色衣,戴了珠翠,叫狄希陈合小玉兰跟随同着众人往娘娘庙烧回香”^①;有的地方“戚友皆喧锣鼓爆竹以迎之,谓之接香客”^②;有的则在朝山结束后“醵金勒石”^③。今天,人们仍能见到保存完好的香会进香还愿之后所刻碑文,为研究明清时期的进香状况提供了难得的史料。

二、武当山的朝香习俗

据杨立志先生研究,武当山进香的民俗早在北宋时即已出现。到元代,随着武当道教的兴盛,民间信士到武当山祭祀真武的朝山进香活动日益发展,遂成为具有全国影响的道教信仰民俗^④。道书中强调,三元日、三月三、九月九等日子都是玄帝下降人间,录善罚恶,增人寿命的时间。武当山是玄帝得道之处,故他经常飞临此地,受人祈祷,这使武当山对各地信士更具有吸引力。《武当福地总真集》称:“每岁上巳、重九,行缘受供,谒者辐辏,潇洒清绝。”^⑤每年农历三月三,是玄帝誕生日,时值农闲,各地信士朝山游春,多达数万人,“三月三日,相传神始降之辰,士女会者数万,金帛之施云委川赴”^⑥。《武当山纪胜集·圣诞朝贺》诗云:“一万诚心万圣

① [明末清初]西周生:《醒世姻缘传》,下册第907页。

② 民国《沙市志略·时俗第九》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》第38册第44页。

③ 乾隆《白水县志》卷1《风俗志》。

④ 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第100—101、151页。

⑤ [元]刘道明:《武当福地总真集》卷中《宫观本末·五龙灵应宫传记》,《道藏》,第19册第656页。

⑥ [元]程钜夫:《雪楼集》卷5《均州武当山万寿宫碑》。

真,祝香何处不身亲。年年春月如朝市,海角天涯也有人。”^①每年秋至九月九重阳节,农作物收获已毕,获得好收成的农民怀着对神的尊敬和感激,背着祭礼朝山进香。《武当山纪胜集·上升朝贺》诗云:“武当如布满乾坤,冲举皆亲见帝尊。大顶根头高第一,登高雷拜谒天关。”由此可见,在元代形成了春秋两季朝山进香的习俗,但以春季为主。

明代朝武当的风俗具有全国性影响,香火极盛。陆杰说:“太和振古名山,海内无远无近,罔不斋诚朝礼,揭揭乎若日月之行天,虽昧者知其不可诬也。杰见道路十步五步拜而呼号,声振山谷;亦既登绝顶,瞻玄像,则又涕泣不已,谓夙昔倾戴,今始一睹。性真感发,至有欲言而不能自达者。”^②王士性云:“太和山……山既以擅宇内之胜,而帝又以其神显,四方士女,持瓣香戴圣号,不远千里号拜而至者,盖肩踵相属也。”^③晚明谢肇淛也说:“均州之太和山,万方士女骈阗辐辏,不减泰山,然多闽浙江右岭蜀诸人,与元君雄视,无异南北朝矣。”^④充分说明了武当山在明代的进香游乐盛况。清以后,武当山虽失去了昔日“皇室家庙”的地位,但民间仍盛行朝武

① 《武当山纪胜集》是元代江西文人隐士罗霆震的一部诗歌专集。它以武当山的宫观祠庙、楼台亭阁、峰岩涧谷、潭泉溪池等名胜为歌咏对象。成书于元中期,1卷,是武当道教文学史上的第一部诗歌专集,收入《正统道藏·洞神部·纪传类》。参见郭顺玉《元代道教文学的力作——武当山纪胜集》,《江西社会科学》2001年第12期。

② [明]凌云翼、卢重华:《大岳太和山志》卷5《艺文》陆杰《敕修玄岳太和山宫观颠末》,《明代武当山志二种》,第354页。

③ [明]王士性:《王士性地理书三种·五岳游草》卷6《太和山游记》,第121页。

④ [明]谢肇淛:《五杂俎》卷4《地部二》,辽宁教育出版社2001年版,第70页。

当的习俗,全山现存的清代进香功德碑尚有数百通之多^①。“海隅之众,莫不瓣香而朝谒……四方朝谒者依然不绝如缕”^②,就是其时的写照。

可以说,明清时期武当山一年四季都有朝香客。因香客多为农民,农闲时香客较多。一般说来,每年正月至四月为进香旺季,俗称“春香”。《敕建大岳太和山志》卷8《楼观部第七》载:“其地(按:指元和观)拥接崇山,萦带流水,四方居民每遇春三趋谒而徼福者,莫不骈肩接踵不数百里欢呼而至。”^③谭元春与友人同游武当山时,“是时方清明,男妇鬓生柳枝,凄然有坟墓想”^④。“香客传呼春满山”^⑤是武当一景。“每至春时”,香客则“倾动郡邑”^⑥。九月又出现一个高潮,俗称“秋香”。武当山所在的均州(治所已沦于丹江口水库),其俗“秋成后,村民率熙熙相约谒武当山,建斋醮以答神庥”^⑦。应城(即今湖北应城)也是在九月“相约朝山进香,以祈福祐”^⑧。还有一些资料显示春秋两季都有香客,未作区分。如乾隆《原武县志》称“春祈秋报,每好演戏,赛庙为盛,会间有成群结

① 杨立志:《武当山朝山进香风俗浅谈》,《武当》1992年第2期。

② [清]王概:《大岳太和山纪略》卷6《碑》刘执中《兴复武当碑》,第370页。

③ 《明代武当山志二种》,第140页。

④ [明]谭友夏:《鹄湾文草·游玄岳记》页103(按:原标点为“男妇鬓生,柳枝凄然,有坟墓想”)。

⑤ [明]屠大山:《登太和和韵》,载凌云翼、卢重华:《大岳太和山志》卷7《艺文》,《明代武当山志二种》,第417页。

⑥ [明]王世贞:《弇州四部稿》卷174《宛委余编》之十九。

⑦ 光绪《续辑均州志》卷3《风土志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第61册第61页。

⑧ 光绪《应城县志》卷1《輿地志·风俗》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第11册第169页。

队走天坛、嵩岳、武当诸名山者”^①。武当山磨针井旁的一块碑文也记载道：“春秋两季，来自各地的朝圣者摩肩接踵，源源不断”^②。总之，春节前后、三月初三真武圣诞节、九月初九真武飞升日是武当山香客比较集中的时间。

明末小说《北游记》第24回载：“武当山祖师大显威灵，逢难救难，遇危救危，四海风平波息，民感神恩。人家孝子顺孙求伊父母、无子求嗣者，无有不验。名扬两京一十三省，进香祈福者不计其数。”虽是小说语言，但却道出了明清时期武当山进香的香客主要的愿望：其一为祈求子嗣。《隐秀轩集》卷33《李母曾孺人墓志铭》曰：“以求子岁祷玄岳”。而诗人转述的朝香心愿是：“有女求如南海相，生儿早作绣衣郎”^③。现存于武当山的碑文讲述朝圣原因的也以求子还愿的居多^④。学者认为，每年三月三日，河南朝武当山的善男信女特别多，当与中原地区民间三月三祈嗣民俗有关^⑤。其二为父母祈寿还愿。谭元春对此有生动的描述：“昨过均州，不及重登寥岭，只闲行到净乐宫，与烧香人同入殿谒玄后座，欲留香钱，旁一童子呼曰：‘为父母者置钱项下，为子息者置腰间。’亦不觉动念。此童子口中甚有轻重缓急，人特未思耳。”^⑥所求目的不同，连香钱放置的位置也有区别，这恐怕只有在武当山才能见到吧。

① 乾隆《原武县志》卷2《风俗志》。

② John Lagerwey: *The Pilgrimage to Wu-tang Shan*, 载 *Pilgrims and Sacred Sites in China*. p. 313.

③ [明]王世贞：《弇州四部稿》卷22《武当道上所见戏成短歌》。

④ John Lagerwey: *The Pilgrimage to Wu-tang Shan*, 载 *Pilgrims and Sacred Sites in China*. p. 312.

⑤ 王光德、杨立志：《武当道教史略》，第19页。

⑥ [明]谭友夏：《鹄湾文草·与舍弟五人书》，第19页。

三、武当山香客的地理分布

资料显示,武当山香客具有全国性的地域分布。“天下人咸来此山如省所亲,足足相蹶,目目相因”^①。这是谭元春观察到的情形。上引谢肇淛《五杂俎》所述朝山之人多来自闽、浙、江右、岭、蜀,范围包括了南方各省。据杨立志先生的调查统计,金顶围绕金殿的148根青铜栏杆是万历年间(1573—1619)由云南、江西、陕西等省信士以家为单位捐造的,尤以云南省城官绅士庶居多;紫霄宫保存着明弘治年间(1488—1505)安徽歙县信士进献的铁制蜡台;玉虚宫泰山庙保存着万历年间(1573—1619)山西平阳府绛州在城会首信士、香头、官吏等集资铸造的铜制武当山模型;五龙宫华阳岩保存有明万历十二年(1584)立石的《山西汾州送圣安神八宫二观建福醮记》;五龙宫灵应岩砖殿上有万历十年(1582)“承天府北京杨小峰、滑静轩”等人朝山的题记。旧《志》所载及各宫观所存“功德碑”、“功德簿”的记载,清代到武当山朝山进香的有广东、贵州、云南、四川、陕西、河南、安徽、湖北、湖南、江西、浙江等省的善男信女,其中最远的有福建漳州、广东汕头、佛山等地的香会。较远的香会,如广东汕头的玄武山七年朝一次;福建漳州、厦门等地的“万福会”、“同契会”、“至城会”每隔五年朝圣一次;山西、安徽、广西、湖南、云南、四川的朝山香会三年一次^②。我们从武当山金石文字及有关文献记载亦发现,明清时期武当山香客来源是相当广泛的,从朝山规模和影响来看,明代香客以湖北、河南、长江下游引人注目,清代则以湖北、河南为盛,山东、云南、陕西等地也不可忽视。以下分别叙述。

1. 湖北

① [明]谭元春:《鹄湾文草·游玄岳记》,第104页。

② 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第220—221、266—268页。

明清时期,由于地缘邻近,湖北各地民间朝武当山进香普遍,在所有香客中,所占比例亦属最多之例。John Lagerwey 在 The Pilgrimage to Wu-tang Shan 一文中,调查统计了现存武当山的碑刻 80 通,其中 60 通(约占 3/4)记载了朝山客的来源地,其情形略如表 3—1:

表 3—1 武当山香客来源表

来源地	明代	清代	民国	时间不详	小计
湖广	5	27	6	6	44
其他省	2	4	3		9
不清	3	4			7
总计	10	35	9	6	60

据上表,湖广的香客占总数的 70% 以上,而据我们考察,所谓“湖广”主要是今湖北,今湖南在文献资料中几乎看不到朝武当山的记载。这个统计可能有所疏漏而不是很精确,但来自湖北的香客无疑较其他地区为多,这其中又主要是来自鄂西北的尤其是武当山周边地区的香客。上引 Lagerwey 文所举碑文记载,邻近武当山的某香客,其曾祖父与祖父、父亲和叔叔来朝过武当山,且立过碑,他又与弟弟一起朝山并立石。另一块碑文则记述武当山下某香客,其父于 1724 年首次到武当山求子,第二年果然生了儿子,遂于 1732 年、1737 年两次到武当山还愿。立碑人还于 1757 年、1763 年、1774 年三次带领同村人来武当山朝香,而在 1783 年他 60 岁时,又令其两子到武当山还愿。还有一块石碑则记载,来自老河口

附近的朝香客有三年一朝武当的习俗^①。武当山所在的均州,每年农历三月三、十月初一、十月十四日或十五日均有朝山会。是时,本地、河南等地香客纷纷上武当山参加朝山会。一路上遇宫观磕头,烧香焚表,为神像披棉衣,给神灯添灯油。而在郧县(即今县),明清及民国时期,盛行团体上武当山进香^②。

江汉平原地区,朝香之风也很兴盛。荆州(治今江陵)一带的百姓每年春秋两季朝武当,或陆路或水路,或全家老少,或亲朋至友,扶老携幼,成群结队,浩浩荡荡,颇为壮观。袁宏道于1602年(万历三十年)陪着他的父亲及好友游览武当山,在《侍家大人游太和发郡城,偕游者僧宝方、冷云、尹生也》(其二)中写道:“全家都爱踏云烟,过去青山香火缘。扶着白头拜真武,被人呼着地仙行。”^③刚刚启程,却已想像着自己扶着父亲朝拜真武大帝的情景了,向往仰慕之迫切可见一斑。这次走的是陆路,由荆州、荆门(即今荆门)到襄阳(即今襄樊),再至武当山。1616年(万历四十四年)其弟袁中道游太和山走的是水路。由公安(治今公安南)至武昌(即今武汉)是顺水,但从武昌至襄阳,由襄阳至草市,逆流而上,颇为不顺,加之“襄水大发,牵路皆绝”,袁中道颇生感慨:“平生以烟波为乐,到此殊觉行路之难。以后荆郡游太和者,决宜陆行水归为便”^④,从“荆郡游太和者”,说明该地往谒武当山者不少,而且多走水路。在沙市,元旦祀家神、谒里社之后,有男子“即走谒城西太晖观及当阳鸣凤山、均州太和山,称为朝谒。家中大小男女皆素食,禁语言,

① John Lagerwey: *The Pilgrimage to Wu-tang Shan*, 载 *Pilgrims and Sacred Sites in China*. p. 313—314.

② 李德复、陈金安主编《湖北民俗志》,第651页。

③ [明]袁宏道著、钱伯诚笺校《袁宏道集笺校》卷28,第916页。

④ [明]袁中道:《游柿居录》卷8,上海远东出版社1996年版,第185页。

恐有触犯,则在路不安。或三五日十日半月归家,戚友皆喧锣鼓爆竹以迎之,谓之接香客。士夫家无是习也”^①。天门“朝山多至数十人,会众起程,沿途经声号佛,或至均州武当、黄陂木兰,近则京山胜境。自元旦起三月止……屡奉例禁,未能尽革”^②。江汉平原北部的京山(即今县),农历八月,人们相邀结伴,前往朝拜武当山,逢庙过寺高呼“无量寿佛”^③。

鄂东及鄂东南一带,未见有直接朝武当的资料,但其地对真武的信仰是相当普遍的。同治《广济县志》载“横冈顶有真武殿,旁郡数千里咸来礼谒,四时不绝”^④。咸宁“三月三日各社为醮,曰‘贺祖师成道’”^⑤。“祖师”即真武帝。光绪《麻城县志》卷10《食货志·风俗》也记有“三月三日醮真武”,卷4《建置志·坛庙》称位于落梅河屏风岩的祖师庙,“每岁上巳,楚、皖、豫三省人士多崇祀之”。这种风俗一直延续到民国年间^⑥。在今天的麻城,还流传着《披发祖师辩理》^⑦等有关真武的民间故事,结婚、抚嗣、生子、喜庆

① 民国《沙市志略·时俗第九》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第38册第44页。

② 乾隆《天门县志》卷1《地理考·风俗》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第44册第384页。

③ 李德复、陈金安主编:《湖北民俗志》,第650页。

④ 同治《广济县志》卷3《风俗志》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第25册第218页。

⑤ 康熙《咸宁县志》卷4《节序》,《故宫珍本丛刊》第139册第247页。

⑥ 民国《麻城县志前编》卷1《疆域志·风俗》、卷2《建置志·坛庙》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第20册第33、44页。

⑦ 麻城市民间文学集成办公室、麻城市文化馆编:《麻城市民间故事集》(内部资料),第6页。

时尚演唱《祖师报恩经》^①。2002年3月12日,我们在麻城五脑山帝主庙调查时,承该庙主持袁兴缘道长告知,每年三月初三日真武诞辰日,他都要去朝武当山。因此,有学者推断鄂东地区可能也有朝武当的习俗^②。

鄂西亦有不少记载,如乾隆《东湖县志》谓“朝山多至数十人,每于元旦及七月,会众起程,门首贴‘某处朝山’四字,或至武当,或至鸣凤,沿途鸣锣号佛,多费不惜,屡奉例禁,尚未尽革”^③。

2. 河南

河南香客人数众多,地域分布很广,与湖北不相上下。从方志记载及现存碑刻看,河南香客南邻武当山,北部已越过黄河一线,接近河北南部,东西南北四境均有。尤其是豫南南阳(治今南阳)地区,明清至今,朝武当之风不绝于世。明人王世贞曾见“每至春时,中国焚香者倾动郡邑”^④。这里的“中国”,指的是中原即河南一带。在他的诗文中,朝武当山的“南阳少妇”,打扮时髦,引人注目。这一习俗直到清代仍很兴盛。雍正十三年(1735),杨名时从昆明前往北京,于次年即乾隆元年(1736)正月二十四日,到达河南叶县(即今县)地。在《自滇入都程记》中,他写到,“连日见农民及妇女等乘驴坐车,各顶戴纸片于额,以黄布结束纸马香信,相遇于途者,络绎不绝,此处人云:俱在武当山上香者”。

河南中西部民众亦多朝武当。乾隆《嵩县志》卷9《风俗》载,庶民“至冬春农隙,敛钱结社,百十为群,远赴武当、华岳,名曰‘进

① 2002年3月11—12日在麻城调查时,麻城市文联副主席林明康先生提供的手稿。

② 张伟然:《湖北历史文化地理研究》,第95页。

③ 乾隆《东湖县志》卷5《疆域志·风俗》,《中国地方志集成·湖北府县志辑》,第51册第48页。

④ [明]王世贞:《弇州四部稿》卷174《宛委余编》之十九。

香’，至有山乡孤村，男远出，女居守者，流俗相沿，若必不可已也”。民国《西平县志》卷39《故实·轶闻》记有道光(1821—1850)时人王克儒往武当进香的事，前往的还有“众人”，可见当地亦有朝武当的习俗。在淮宁(即今淮阳)，“吾乡诸人士之言曰：正德改元，元帝庙在巩村北矣。年来且就圯，近乃群起而新之，是可纪也，固也。且若诸人士有西走太和者乎，谓是与太和何俟”^①？可见当地也有朝武当的活动。而在汜水县“尤好赛庙祈神，礼佛修醮。一村联为一社，推生监殷户为会首，敛聚钱粟，或远走天坛、嵩岳、武当诸山，三春无虚日焉”^②。

在豫东南，淮滨县张庄乡张庄村今仍存有明万历二十九年(1601)所立的《武当山训记碑》^③。除此之外，夏邑^④、虞城^⑤、信阳^⑥、正阳^⑦等地都有在三月三日祀玄帝的风俗，虽无明确记载，我们认为其地可能也曾有过朝香的习俗。

河南北部黄河以北地区，朝武当的民风较盛行。民国《获嘉县志》云：

乡间善男信女，终年局处乡闾，坐守深闺，几不知乡村之外更有何物。迨至中年以后，儿女成立，米盐琐计不甚关心，乃邀集伴侣，醅金结社，朝山烧香，以为娱乐。或朝南顶如武

① 道光《淮宁县志》卷23《艺文》载姚之琅《重修元帝庙记》。

② 乾隆《汜水县志》引旧志，《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，上册第13页。

③ 《中国文物地图集·河南分册》，“文物单位简介”第493页。

④ 嘉靖《夏邑县志》卷1《风俗》，《天一阁藏明代方志选刊》，上海书店1963年影印本。

⑤ 光绪《虞城县志》，《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，上册第135页。

⑥ 乾隆《信阳县志》卷1《輿地志·风俗》、卷1《輿地志·山川》。

⑦ 嘉庆《正阳县志》卷9《补遗·风俗》。

当山,或朝北顶如太行山,或朝石门口,或朝百家岩,计道途远近约月余及十数日而归。归则追述游观所见,如白头宫女说明皇天宝开元故事,亦颇津津有味。此亦娱乐之一种也。^①

因武当山在河南之南,所以当地称朝武当为朝“南顶”。“南顶”是当地人对武当山的称呼,由此可以想见武当山在该地信仰观念中的位置。民国《封丘县续志》亦称有结伴朝东顶与南顶的现象^②。

乾隆《原武县志》卷2《风俗》载:“此外春祈秋报,每好演戏赛庙为盛,会间有成群接队走天坛、嵩岳、武当诸名山者。”道光《武陟县志》卷19《古迹志》元武庙条下引刘藻《元武庙记》:

康熙三十五年丙子四月朔日,首武当会事陈子力申、子九经、晋子万乘、张子国用者,揖余而言曰“帝之庙于斯也,由来久矣,其间颓废而修葺者不一而足,迄于今,台砌倾圯,椽题朽腐,以及瓦石螭头之脱落崩败,令人睹之,有大不堪者矣。力等每进香武当,归则设醮于斯,不禁惕然以惧。因私相计曰:人之奉帝于武当也,其宫壮丽,规模奇伟,为宇内之所罕见焉者,此亦帝之行宫也,胡狼狽若是哉?爰出本会积余,益以善信乐输,募匠估材,殿宇用新,或可为文以记之乎?”余曰:“善哉,斯举也……虽然更有说焉。帝秉钧北枢,位亦北方,吾邑之奉帝北郭,适符其宜。览其形胜,将见源泉环绕,雉堞参差,固足为本地奇观;而且南控广武,北倚太行,东望淇水绿竹,西接王屋、天坛,不更为地势之难得者乎?后之人嗣而葺之,更即此而广大之,则洸水波漾,是即襄江之怒涛,镇城横势,是即天柱之怪峰;兼之太行、王屋,以及广武、淇水,又何逊于七十二峰之错落也哉?何必武当,何必不武当;何必金顶,何必不金顶,帝不亦乐于栖止者与?”

① 《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》,上册第72页。

② 民国《封丘县续志》卷2《地理志·风俗》。

这段文字告诉我们几个重要的信息：一是该地人有朝武当山的习俗，有香社，香社的经费较为充足，除了供会员朝山之外，尚有结余以修庙宇；二是在文人及地方官眼中，百姓不必远赴武当朝香，就在本地元帝庙行香就行了。

河南民众朝香既盛，民间亦颇重其事。朝山回乡之后，往往刻碑立石以纪其事。今存焦作市安阳城乡义庄东的《金顶会朝武当山碑》，立于清代，记载善士苏键等人久慕武当山、义庄的金顶会朝拜该山的情形；在九里山乡大官庄村，今存有乾隆年间（1736—1785）所立的《朝武当山碑》，记述朝拜武当山圆满回归的情况^①。正因为河南远距离朝香之风盛行，当地统治者或文人一再发布告示或作碑文，或严令或劝说百姓宜在本土至多本县烧香，如道光《扶沟县志》卷7《风土·风俗》“厚风俗告示”云：“敬神烧香只宜在三五里间，或赴县到城隍庙礼拜，何必朝顶进香，远方跋涉，既受辛苦，又费盘川，究竟得福不得福，并不在此。有损无益，何必为之。”这里的“顶”主要指“南顶”和“北顶”。前引刘藻的《元武庙记》和河南巡抚沈起元奏折也是针对百姓朝武当等地的习俗而发。凡此都可见河南朝香风气之盛，以至引起地方官的忧虑，三令五申，务求禁绝。

3. 山东

西周生的小说《醒世姻缘传》，对山东人远距离朝山进香多有描述，其中第九十四回“薛素姐万里亲征，狄希陈一惊致病”就写了下层百姓在香会会首老侯、老张两个道婆的组织下，“结了社，攒了银子，要朝普陀，上武当，登峨眉，游遍天下”。后来，他们果然“朝过了南海观音，参过了武当真武，登过了峨眉普贤”^②。虽是小说，但确实反映了明清时期山东的风俗。

① 均见《中国文物地图集·河南分册》，“文物单位简介”第167页。

② [明末清初]西周生：《醒世姻缘传》，第1236、1240页。

在上引沈起元的奏折中,山东也是远距离朝香兴盛的地区之一。山东民众跨省的朝香以到江南的普陀山、天竺寺和湖北的武当山为盛。《天下郡国利病书》载东阿县:“市里小民群聚为会,东祠泰山,南祠武当,岁晚务闲,百十为群,结社而往,谓之香社。”^①东昌府(治今聊城)“隆庆后,风恣侈靡……又时裹赢粮走泰山、武当,渡海谒普陀,祈请无虚岁”^②。据前引《如梦录》一书记载,在开封城内的大道宫,三月三日大会,修醮、打斋、香火不断。北直隶、山东人往武当山进香,都要先在此宫拜醮。

清代文人王世禎在《池北偶谈》中记载了这样一个故事:

康熙丙寅岁,济宁南池侧居人王姓者,与众约会武当山进香,既再往矣,归为其妻述蓼岳奇丽之状,妻亦欲往,夫以道远艰费难之,妻恚而自经。夫归惊懊,言于众,众为置柩殓之,遂行。比至河南某邑,忽见其妻在路旁大树下坐憩,以为鬼也。曰:“若死矣,胡为在此?”妻曰:“吾未尝死。昨以需众,行期稍迟,故先行至此相候。不谓君辈濡滞,吾候且数日矣,今当同行,胡谓鬼耶?”其夫疑惧不知所出。众曰:“吾等百余人,渠即魅,何怯之有?”遂偕行。途中起居饮食皆无他异,事竣,归家登堂,夫指柩示之曰:“尔既不死,前日殓者何人?”妻曰:“吾实不死,曷开视之。”及开视,乃空棺耳。今妻尚在。^③

其事虽然怪异,但从其夫“再往”及香会“百余人”的规模来看,朝武当的习俗在当地是比较发达的。

① [清]顾炎武:《天下郡国利病书·山东上》,第4册第449页。《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷230《兗州府部汇考二十二》泗水县风俗与此同,第9册第9824页。

② 《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷254《东昌府部汇考六》,第9册第10050页。

③ 《池北偶谈》卷26《谈异七》“济宁妇人”条,中华书局1982年版,下册第620页。

4. 陕西

今存碑刻证明陕西朝武当的风俗也是较为兴盛的。西安市的新合乡新合村内存有明代所立的《朝武当山碑》两块,其一为嘉靖年间(1522—1566)立石,其二代不详。碑文均记载当地信士朝武当山事。狄寨乡潘村内有明崇祯十五年(1642)立的《朝山社碑》,额篆《朝山社碑记》,记当时潘村成立朝拜武当山神社及议立会规等事。北屯乡腰张村内存有康熙十五年(1676)所立的《朝武当山完醮碑》,记载当地信士朝武当山一事。在大明宫乡新房村内有清代《武当山图碑》,碑首线刻武当山正殿图,碑身刻玄帝坐像及武当山庙宇全图,边栏饰荷花、云纹图案,也当是朝武当的产物。渭南市的蒲城县有明崇祯十一年(1638)立的《进香愿满碑》,记当地信士王应祥等朝山进香、祈佑玄天上帝、愿满立碑事^①。现存安康市城南香溪洞天梯口的《香溪洞八宫二观建醮碑》,碑面弹痕累累,字多漫漶,不过仍可看出当地人有朝武当的风俗:

陕西布政司兴安州各里人氏,万历□子岁太簇元旦日,朝观武当山各宫庙,观□□□醮,施放河灯,拔济溺水孤魂,迎祥集福。

据编者考证,此碑立于万历二十八年(1600)或四十年(1612)^②。高陵县余楚乡吊鱼寨村的石碑《武当山太和宫建醮告竣碑记》云:

……(明成祖令在武当山)敕建金殿一座,廊庑千间,一十二年之期方得完全,而四海之内进香建醮□□东西朔南,如出一辙。故今合会弟子等朝谒屡年,欲名圣德,略表草衷。

邑庠生员弟子张世琳薰沐谨撰

作霖沐手敬书

① 分见国家文物局主编《中国文物地图集·陕西分册》,西安地图出版社1998年版,“文物单位简介”第71、71—72、93、58、532页。

② 张沛编著《安康碑石·香溪洞八宫二观建醮碑》,第59页。

会首弟子(四十八人姓名从略)同斋沐立

大清乾隆十九年岁次甲戌梅月上浣之吉^①

在高陵县,有朝山进香会社组织的到武当山朝山活动,几年朝一次碑中没有说明。乾隆《白水县志》卷1《风俗志》记载:“乡民每隔数年率众同往武当山进香。”可见该地有朝武当山的习俗。但从其数年一朝来看,与湖北、河南等地一年一度“倾动郡邑”的情形是不能相比的。

5. 长江下游

元时即有朝武当的习俗。至元丁丑岁(1337)春天,“浙西道平江路昆山州船居大檀信士沈道升,偕室张氏妙果、妻父张森、妻母李氏妙贞、侍父沈文得家眷等,崇真奉善,乐施净贿,收选丰块沈香,命处士雕镂玄帝、圣父、圣母牌座三面,龙凤拥簇,其势飞跃。溯舟而上,来诸名山,入于大顶天柱峰,永充供养”^②。这些信众以家为单位组成进香团体,乘船西上来武当。明代社会经济、文化最为发达的江浙一带的民众赴武当山进香的船队颇具规模。大约从嘉靖三十一年(1552)开始,每年农历二月,进香客在无锡县北门外的北塘“莲蓉湖”集合,进香船队多达百十艘乃至数百艘,每船载香客二三十名,每人悬灯一,浩浩荡荡,从无锡出发,经镇江、南京、芜湖、安庆、九江、汉口、襄阳等都邑,直达武当山,全程3000多里,来回需要3个多月。这种进香旅行活动,每年举行一次,一直持续到明末。对此顾文璧有专文进行探讨^③。

6. 云南、贵州

① 董国柱编《高陵碑石》,三秦出版社1993年版,第200页。

② [明]任自垣:《敕建大岳太和山志》卷12《录金石第十·沉香圣像碑》,《明代武当山志二种》,第167页。

③ 顾文璧:《明代武当山的兴盛和苏州人的大规模武当进香旅行》,《江汉考古》1989年第1期。

包汝揖《南中纪闻》云：“霍靖州，黔人也。尝为余言，曾与同乡张进士、胡孝廉昆仲五人往武当山进香。”《明史·孝义二·赵重华传》（卷297）：

赵重华，云南太和人。七岁时，父廷瑞游江湖间，久不返。重华长，谒郡守请路引，榜其背曰：“万里寻亲”。别书父年貌、邑里数千张，所历都会州县遍张之。西祷武当山，经太子岩，岩阴有字曰：“嘉靖四十四年十二月十二日，赵廷瑞朝山至此”。重华读之，恸曰：“吾父果过此，今吾之来，月日正同，可卜相逢矣。”

清代数种志书均记载昆明地区的人不远千里朝武当山的事实，如乾隆《云南通志》卷8《风俗》：“三月三日谒真武庙于西山罗汉寺，或东之鸣凤山金殿，或先期赴易隆中和山，行两日程；或负香之襄阳，谒武当山，往返数月。”

张伟然先生在论及太岳朝香习俗的分布时曾说：“在朝香习俗的研究当中，难度最大的当属复原其分布的地域范围。因为其他方面或许还可以通例推求，而地域分布只能凭借资料实证，理推的信度相对有限。”^①这的确是经验之谈。我们在搜集资料的过程中，尽管花费了很大的气力，但所得仍然有限，遗漏的肯定还有不少。另一方面，我们也感到资料本身的局限性，如上所述，地方官对当地民众远赴他地进香朝山基本上采取一种反对和抵制的态度，大概在受正统儒学熏陶的地方官眼里，朝山进香属于“淫祀”之列，出于现实的考虑，大批民众出门远游，既影响生产，又难以管理，因而排斥限制就在所难免。现今所见地方文献多出儒士之手，他们在编写过程中难免受到观念的支配，有意或无意隐瞒、遗漏有关朝山进香的事实和现象。尽管如此，从上述地理分布看，与武当山邻近的湖北、河南两省人数最多，可见在形成武当山朝香地理分

^① 张伟然：《湖北历史文化地理研究》第94页。

布的原因方面,位置的邻近和交通的便利应是首要考虑的因素,从这个角度考虑,明清武当山的真武帝,大约也可看作是湖北、河南的区域主神。其次,信众的多少还与香客来源地的真武信仰是否兴盛有关。河南、山东、陕西、湖北以及云南昆明的真武信仰都较兴盛,这或许是云南远隔千里,仍朝山不止的缘由所在。当然,朝武当的风俗还与武当道教影响所及有关。明末清初,武当道士赴云南、陕西、吉林、福建、广东、广西、湖北等地传教,使武当道教在全国特别是西北和西南地区得到发展。据调查,广西桂林刘仙岩、玉皇阁,四川青城天狮洞,青海土楼观,甘肃天水,兰州金台观,山西吕梁地区的北武当,河南平顶山的真武观,安徽齐云山,福建漳州独后宫,台湾彰化松柏岭等,都是武当道士于明末清初前往开山传宗的地方^①。武当道教的发展,使真武信仰的流布范围更广,也使朝武当的地域范围和人数不断增长。最后,香客的多少还与地方经济的发展水平有关,古代出门远行并非易事,一路上的花销肯定不少,如果家无担粮、身无余财,要想实现朝山进香的愿望,不免大打折扣。明清时期长江下游江浙一带为全国首富之区,朝山进香风气之盛,亦赖经济实力予以支持。

四、从明清主要朝山进香地看武当山的地位

明清两代,带有全国性意义、最为流行的烧香去处,莫过于泰山、武当、普陀与天竺山^②。明张岱游览泰山碧霞元君庙时,见佛像并不大,而香客众多。他感叹说:“盖天下名山,如补陀、武当、齐云、天竺,前门诸圣像,俱不大。元君像不及三尺,而香火之盛,为四大部洲所无。”^③“补陀”即普陀。在他的眼中,当时的名山有泰

① 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第242—243页。

② 陈宝良:《飘摇的传统——明代城市生活长卷》,第215页。

③ [明]张岱:《琅嬛文集》卷2《岱志》,岳麓书社1985年版,第71页。

山、普陀、武当山、齐云山和天竺山。安徽齐云山人称“小武当”，也是真武帝的道场。《五杂俎》云：“今天下神祠香火之盛莫过于关壮缪”，“今世所崇奉正神，尚有观音大士、真武上帝、碧霞元君，三者与关壮缪香火相埒，遐陬荒谷，无不尸而祝之者。凡妇人女子，语以周公、孔夫子，或未必知，而敬信四神，无敢有心非巷议者，行且与天地俱悠久矣。”^①上天竺与普陀，主要是朝观音，上武当山是为礼真武，泰山的碧霞祠则是碧霞元君的祖庙。

1. 泰山

东岳泰山，又名岱宗，被誉为“五岳独尊”，其崇高地位，与历代帝王在此的封禅告祭直接相关。泰山神东岳大帝是山峰的神化和人格化，在民间极有影响，被认为是掌管人类和生死的大神，受到历代的崇拜。宋代“符离人从四，居潍上……里人春月朝岱岳”^②。明陆容《菽园杂记》卷7云：“世俗相传，以三月二十八日为东岳生日，然不见于纪载。许文□公彬《重修蒿里祠记》云，每年三月二十八日属东岳帝君诞辰。天下之人不远千数百里，各有香帛牲牢来献。”^③《水浒传》第74回《燕青智扑擎天柱》，写的虽是宋代故事，但反映了明代泰山庙会之盛，岱庙香客之多。不过，出人意料的是，泰山女神——碧霞元君的崛起，打破了东岳大帝一统泰山的格局，山顶的碧霞祠成为香客朝拜的圣地，人数远远超过岱庙。万历二十一年（1593）《东岳碧霞宫碑记》云：“自碧霞宫兴，而世之香火东岳者咸奔走元君，近数百里，远即数千里，每岁办香岳顶数十万众，施舍金钱币亦数十万，而碧霞香火视他岳盛矣。”^④正如谢肇淛在《五杂俎》卷4《地部二》中所指出的：“故古之祠泰山者，为岳也；

① [明]谢肇淛：《五杂俎》卷15《事部三》，第313、314页。

② [宋]洪迈：《夷坚志》支甲卷第九《从四妻袁氏》，第2册第781页。

③ 佚之点校，中华书局1985年版，第82页。

④ 吕继祥：《泰山娘娘信仰》附录一，学苑出版社1994年版，第183页。

而今之祠泰山者,为元君也。”这种情形在清代依旧,“四方男女不远数千里进香报赛,皆先有事于元君而后及于他庙也”^①。

明人朝泰山盛况空前,沈晴峰《登岱记》称,每年三四月,五方士女上泰山祠元君者达数十万人之众,“夜望山上,篝灯如聚萤万斛,上下蚁施,鼎沸雷鸣,仅得容足”。张岱在《岱志》中则说:“天未曙,山上进香人,上者下者,念阿弥陀佛,一呼百和,节以铜锣。灯火蝉联四十里,如星海屈注,又如隋炀帝囊萤火数斛,放之山谷间,燃山熠谷,目眩久之。”王世贞《弇州四部稿》卷72《游太(泰)山记》称:“三鼓起,启堂之北扉而望,若曳匹练者,自山趾上至绝顶,又似聚萤数百斛囊中,光熠耀不定。问之,乃以兹时士女礼元君灯,鱼贯而上者也,其颂祝亦隐隐可听云。”在明代,每年去泰山的香客成千上万。清陈弘绪《寒夜录》(卷下)记泰山庙祝言,崇祯二年(1629)以前,每年泰山的香客多者达80万人,少者也有60万人。至明末,由于清兵入关骚扰,加之农民起义,战火四起,上泰山进香之人骤然减少,每年不到40万人。清初,随着社会的稳定,朝泰山的风气又渐盛。康熙年间(1662—1722),北方乡村百姓往泰山进香的风气较为普遍。《宫中档康熙朝奏折》(第6辑)赵弘燮《奏陈皇姑进香绕道做会折》称,河间府有一批旗人男妇,“自称皇姑,奉旨泰安进香”。“每当四月盛会,进香报赛,千里云集……回望南天门时隐时见,礼元君者鱼贯而上,香烟犹袅袅凌霄也”^②。至清末,到泰山“礼拜烧香者,摩肩接踵,春夏尤盛”^③。朝泰山的香客以北方人为主,《五杂俎》卷4《地部二》:“渡江以北,齐、晋、燕、秦、楚、洛诸民,无不往泰山进香者。其斋戒盛服,虔心一志,不约而同。”

① [清]聂光钦:《泰山道里记》,《故宫珍本丛刊》,第250册第396页。

② [清]吴锡麟:《游泰山记》,王锡祺辑《小方壶斋舆地丛钞》第4帙。

③ [清]慵讷居士:《咫闻录》卷5《泰山》,重庆出版社1999年版,第92页。

相传每年四月八日是碧霞元君的生日,所以“齐、鲁、燕、秦、楚、洛诸民,无不往泰山进香者”^①。

2. 普陀山

佛教四大名山之一,亦称陀洛迦,在浙江普陀县,相传为观音菩萨应化的道场。据佛教传说,唐大中年间(847—859)有一印度僧人来此,亲眼目睹观音菩萨现身说法,授以七色宝石,故称此山为观音显圣地。自北宋以还,该山观音信仰盛行,寺院渐增,僧众云集。明时去普陀烧香,在东南一带很盛行^②。《广志绎》卷4《江南诸省》:“补陀大士道场……近日香火顿兴,飞楼杰阁,巍然胜地。春时进香人以巨万计,舍资如山,一步一拜,即妇女亦多渡海而往者。”^③普陀远在海边,去烧香需造香船。香船分上下两层,上坐善男,下坐信女。其中饮食水火之事,均由香头主持,而香头往往由寺庙中的和尚充任^④。这种习俗一直沿习至清初。前引清赵士麟《读书堂彩衣全集》卷45《抚吴条约》载,当时的三吴各州县,有些人自号“香头”,率众结社,朝山朝海,动至数千百人,所谓朝海者,即去普陀进香。“今田野人家妇女相聚三二十人,结社讲经,不分晓夜者;有跋涉数千里外,望南海、走东岱祈福者;有朔望入祠庙烧香者”^⑤。说的就是江南的妇女长途跋涉到南海即普陀山和泰山进香的事情。明话本小说《拍案惊奇》卷8《乌将军一饭必酬,陈大郎三人重会》讲述了一个与普陀极有关联的故事:景泰年间

① [明]杨慎:《太史升庵遗集》卷5《竞渡曲》。

② 普陀山发展兴盛过程,请参见于君方文: *P, u—t, o shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka*. 载 *Pilgrims and Sacred Sites in China*. p. 191—245.

③ [明]王士性:《王士性地理书三种》,第329页。

④ [明]张岱:《琅嬛文集》卷2《海志》,第84页。

⑤ [明]张萱:《西园闻见录》卷3《闽范》,全国图书馆文献缩微复制中心1996年版,第68页。

(1450—1456),苏州府吴江县陈大郎夫妇结婚两载未曾生育,故“往南海落伽山观音大士处烧香求子”,不料妻子却失踪了,第二年的二月十九日,陈大郎独自坐海船去普陀,“过了杭州钱塘江,下了海船,到了普陀上岸”。没想到坐船返回时,强盗“将一船人身边银两行李尽数搜出。那多是烧香客人,所有不多……”^①。与陈大郎一起坐船去普陀的人还不少,从“所有不多”来看,估计是下层民众。清初小说《豆棚闲话》也记载了去普陀山求子、进香的徽州富商的故事^②。

3. 天竺山

自宋代以来,杭州天竺山寺庙也是当时天下善男信女的必去之处。江南水网地区的群众有为观音菩萨进香的信仰活动,远则去普陀,近则去杭州灵岩天竺寺。每逢春天观音诞辰日,各地香客云集杭州。士宦人家包彩船前往,一般群众则由“香头”带领租船或自己摇船去,这些“夜航船”日夜兼程,要走好几天,香客们乘坐的夜航船上大都有宣卷的活动^③。每到农历二月十九日观音生日,男女宿山人数量之多,使得天竺山殿内外无下足处。这种进香活动,在明代又称“香醮”,其规模甚为浩壮,史称“揭龙旗而鸣金道路,顶香马而混迹妇男”^④。尤其是到了明末清初,因为战乱而普陀山路绝,天下进香的人,更是就近去天竺,所以香火之盛,在当时

① [明]凌濛初:《拍案惊奇》,上海古籍出版社 1992 年版,第 85—87 页。

② [清]艾衲居士:《豆棚闲话》第三则《朝奉郎挥金倡霸》,上海古籍出版社 1983 年版,第 24 页。

③ 姜彬:《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》,上海文艺出版社 1992 年版,第 304 页。

④ 《明实录·神宗实录》卷 32“万历二年十二月乙巳”,第 52 册第 0748 页。

甲于东南^①。《西湖志纂》卷1《天竺香市》载：“春时乡民扶老携幼，焚香顶礼大士，以祝丰年。更有自远方负担而至者，名曰香客，骈肩接踵，岁以为常。三寺皆极宏丽，而上竺尤盛。”清代袁枚称：“会杭州二月十九日观音生日，满汉士女，咸往天竺进香”^②。明清小说对此也多有描述。《醒世恒言》第3卷《卖油郎独占花魁》道：“就中单说天竺寺，是观音大士的香火，有上天竺、中天竺、下天竺三处香火俱盛。”^③《拍案惊奇》卷24“从来说观世音极灵，固然无处不显应，却是燕子矶的还是小可，香火之盛，莫如杭州三天竺。那三天竺就是上天竺、中天竺、下天竺。三天竺中，又是上天竺为极盛。这个天竺峰，在府城之西，西湖之南。登了此峰，西湖如掌，长江如带。地胜神灵，每年间人山人海，挨挤不开的。”浙江盐官的大姓仇氏夫妇年过四十尚无子嗣，“每年二月十九日，是大士生辰，夫妻两个斋戒虔诚，躬往天竺”，烧香求子^④。明代小说《型世言》第10回“烈妇忍死殉夫 贤媪割爱成女”记载苏州昆山县烈妇陈氏，“万历十八年，他已七岁，周氏（其母）忽然对陈鼎彝（其父）道：‘我当日因怀雉儿时，曾许下杭州上天竺香愿，经今七年，不是没工夫，便是没钱。今年私已趲下得两匹布、五七百铜钱，不若去走一遭，也完了心愿。’”于是夫妇两人“便预先约定一只香船，离了家中，望杭州出发。来至平望，日已落山，大家香船都联做一帮歇了”^⑤。从“大家香船”来看，去烧香的人还不少。

天竺与普陀一样，香客以江南水乡地区的人为主。“凡诣庙烧

① 陈宝良：《中国的社与会》，浙江人民出版社1996年版，第359页。

② [清]袁枚：《续新齐谐》卷23《石揆谛晖》，《新齐谐·续新齐谐》第512页。

③ [明]冯梦龙：《醒世恒言》，人民文学出版社1956年版，第75页。

④ [明]凌濛初：《拍案惊奇》，第262、263页。

⑤ [明]陆人龙：《型世言》，齐鲁书社1995年版，第91—92页。

香之男女,俗曰香客,各省皆有之。今姑言江、浙……杭州之天竺,宁波之普陀,嘉兴、湖州、苏州、松江、常州之人且皆至,固无不以求福免祸为祈祷也”^①。也有来自山东、安徽、广东、广西等地的人^②。

四大朝香地,各有各的客源市场,泰山的香客以北方人为主,武当山的香客以邻近的湖北、河南、陕西以及山东、长江下游的为主,而天竺与普陀则主要来自于山东和江南地区。但从香税收入(详后),特别是从影响力来看,应该说泰山对香客的吸引力是最大的,不过在明代,武当山的地位可与之比肩,这从时人的议论常以泰山与武当山相提并论中可以得到印证。《明文海》卷 371 王嘉言《重修圣母元君祠记》曰:

碧霞元君者,即华山玉女也。今岱岳有祠,祠宇瑰伟壮丽,天下之祝厘祈福者趋焉,岁所入香缗以万计……夫元君之祠于东也,彼亦直寄焉,以为不知已疑议也。不祠于东者且独无憾乎?彼不知夫玄帝乎?玄帝北方神也,而建殿于太和山,殿以金饰,至竭县官之府库,而士女之奔走如云,与元君埒。《通雅》卷 21 云:“武当、岱岳,今最感重。永乐建真武庙于太和山,几竭府库,设大珰及藩司守之,而二庙岁入香银亦以万计。”王世贞《弇州四部稿》卷 174 也认为“今天下所最崇重者,太岳太和山真武及岱岳碧霞元君”。^③

文人王敬民总结说:“窃惟百神均有裨于民,均民之所仰而敬祀者也。求其威灵赫奕,表表人间,敕封崇报,代代相继,其若泰山

① [清]徐珂编《清稗类钞·迷信类·香客求福》,中华书局 1986 年版,第 10 册第 4668 页。

② 于君方文: *P, u—t, o shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka*. 载 *Pilgrims and Sacred Sites in China*. p. 200.

③ [明]王敬民《悬真观碑记》,载乾隆《西华县志》卷 11《艺文志》。

之山霞(按:即碧霞元君)、武当之元帝尤烈焉。”

第三节 武当山进香的影响

武当山的进香活动源起于宋代,经过元明清三代,直至民国,时间长达数百年。不言而喻,它对武当山周边地区经济、文化、风俗的影响是巨大的。鉴于今人对武当山宫观经济的研究较为深入(参见“绪言”),下面仅就武当山香税的征收与管理、武当山进香与均州城镇的发展、进香对当地文化的影响作初步的探讨。

一、武当山香税的征收与管理

香税,顾名思义即是对朝山进香的香客征收的费用。明清时期,有些宗教圣地朝山进香是要交税的,否则不许登山入庙。进香需要纳税,还设有税官进行管理,这在明以前尚未见到。明中叶以后,民间百姓借烧香进行旅游的人流蔚为壮观。与资财丰厚、常去人迹罕至之地的士大夫不同,大众旅游去的多是宗教圣地,自备车马,不远千里,到了圣地,还要布施,这为政府香税的征收提供了可能。对此王士性有相当精辟的议论:

泰山香税乃士女所舍物,藩司于税赋外资为额费。夫既已入之官,则戴甲马、呼圣号,不远千里,十步五步一拜而来者,不知其为何也?不惟官益此数十万众,当春夏间,往来如蚁,饮食香楮,贾人旅肆,咸藉以为生。视嵩山、庐岳、雁荡、武夷,士大夫车骑馆榭,专为邑中之累者,其损益何啻星渊。^①

^① [明]王士性:《王士性地理书三种·广志绎》卷4《江北四省》,第304页。

一般论著认为明迄清初只有泰山与武当山曾征收过香税^①,事实上,还有一些进香地也有过香税的征收,如涿州(即今河北涿县)的丫髻山^②,延安肤施县(治今陕西延安)太和山^③,南直隶的云台山等^④。我们推测明中叶以后,相当一部分香火颇旺的宗教圣地,可能都曾征收过香税,香税数量在一千至二三千两之间。从香税的数量和影响上来说,远远不及泰山和武当山。

《居易录》卷29曰:“吾乡泰山收碧霞元君祠香税自明正德十一年,从镇守太监言始。”正德十一年即公元1516年,这是泰山征收香税之始。武当山香税何时征收,尚未见有确切的文献记载。不过,孝宗时(1488—1505),武当山香税已见于记载(详后),估计武当山有香税的历史似乎要比1516年稍早。到正德(1506—1521)以后,有关武当山香税用途及争论的史料增多(详后)。

关于朝武当山的香客该交香税的数量、省内与省外是否有别,今已不可详考,但从征收的总量和影响与泰山相当来看,具体的征收办法应与泰山类似。泰山香税实行之初,内外有别。本省香客每名四分五厘,外省九分四厘,当地的少一些,外地的多一点,香税的交纳由香客店携香客的报名单到遥山亭报名纳银,然后领取山票上山进庙。可能是内外之人不好区分,在万历八年(1580)本省与外省统一,一律征收“香税银八分”,到万历(1573—1619)末年增

① 如刘慧所著《泰山庙会》,(第103页)认为“只有泰山有进香纳税的历史”。

② 《世宗宪皇帝上谕内阁》卷18:“又往丫髻山进香人等于金盏河地方持号取税”。

③ 嘉庆《延安府志》卷75《艺文志》载杨茂《太和山碑记》。

④ 《续文献通考》卷24:“内官陈增奏收南直云台山三官庙每岁香税一千余两,应比泰山事例。从之。”

为一钱二分^①，崇祯(1628—1644)中后期增至一钱四分，这其中包括正银八分，庙工银一分，还有裁留、厅支、明加银等名目^②，有时甚至“人纳税山银一钱八分”^③。明代后期税重可见一斑。清初，又恢复内外有别制度，征收额与明代初征收时一样。香税的征收对普通百姓而言，是个不小的负担，以至于当时流传着“穷不游武当，富不登太白”的谚语^④。进香之所以收税，是因为有税可收，税有所源。香税能使朝廷为之动心，不能不说武当进香影响之大，人数之众。

香税的征收与管理由藩臣与内官共同负责。明永乐(1403—1424)年间，为控制武当道场，朱棣亲自委派藩臣即一名湖广布政司右参议常驻武当山，为全山的总提调官，组成管理机构，负责全山所有事务。藩臣公署(参议行省)设在均州城，下辖均州千户所、佃户屯田所、七宫道教提点印信衙门等机构。宣德十年(1435)三月，英宗派遣尚膳监左监陈野任太和山提督，在均州城内设内臣提督府，从此武当山事务由内臣和藩臣一起管理。自成化十二年(1476)之后，为监视镇压荆襄流民起义而驻守于武当山的武官，提督太监还兼分守荆、襄二府所属州县并卫所，不久，管辖区域扩大到荆、襄、郢三府及河南南阳、陕西汉中、西安等府与郧阳交界的各县，凡这些地方发生的军政大事，均由分守太监会同镇守总兵与地方官共同商议，上报朝廷。此后一直到明末，其间仅隆庆年间(1567—1572)“毋兼分守”外，提督太监多兼分守。因此，武当山事

① [明]张岱：《琅嬛文集》卷2《岱志》，第68页；刘慧：《泰山庙会》第105页。

② 《续文献通考》卷24。

③ [明]张岱：《陶庵梦忆》卷4《泰安州客店》，西湖书社1982年版，第54页。

④ [清]刘献庭：《广阳杂记》卷2，中华书局1957年版，第87页。

务名义上虽由内臣与藩臣共同管理,但事实上,内臣往往凌架于藩臣之上。

具体到香税的征收也是如此。隆庆四年(1570)十月三十日,敕湖广布政司右参议李存文:“本山香钱,会同内臣选委员役收支”^①,但事实上往往由内官主之。《明实录·穆宗实录》卷32“隆庆三年五月壬子”条载户部尚书刘体乾言:“太和山香钱岁入不止此数,旧虽守土藩臣与内官共理,而收掌出入多内官主之。宜比山东泰山事例,令抚按官选委府佐一员专收正费之外余银,尽解部供边,其修理诸务,俱命有司董之,内官不得干预。”疏入忤旨,令自陈状。刘体乾上疏曰:“臣愚不能将顺明命,冒渎天威,罪不容诛,但以职司钱谷,目击时艰,窃不自揆,欲为朝廷节财用耳。”上责体乾不遵明旨,屡次奏扰,夺俸半年。武当山宦官势力的膨胀,使朝中大臣十分不满,他们屡屡上奏,建议武当山的香税管理应如泰山例,由藩臣负责,然均无成效。

有关武当山香税的具体数字,史籍无明确记载,上引《通雅》、王世贞《弇州四部稿》卷174均说“岁入香银亦以万计”,《五杂俎》则称“常数万缗”。不过,从香税的用途中可窥见香税数量的巨大。

武当山香税的收入除上交国家税收外,主要用途一是支付官吏的俸禄。《五杂俎》称:

武当元君二祠,国家岁籍其香钱,常数万缗。官入之,以给诸司俸禄。不独从民之便,而亦藉神之贶矣。然官吏饫廩,自当有惟正之供,取足于此,似为不经。所当入之本州,以为往来厨传之费,免加派之丁粮则善矣。今泰山四九二月之终,藩省辄遣一正官至殿中亲自检阅,籍登其数,从者二人出入搜索,如防盗然,谓之“扫殿”。而袍帐、化生、亵褻之物,皆折作

^① [明]凌云翼、卢重华:《大岳太和山志》卷3《列圣敕谕·敕提督藩臣》,《明代武当山志二种》,第294页。

官俸,殊不雅也。武当亦然。^①

谢氏虽极力主张官俸应自有来源,不应用此香钱,建议所入香税应当收入州府,用作往来的费用,以免加派百姓,但也从一侧面说明地方俸禄不足,需从香税中支取。

二是支付宫观日常费用。明初,武当山的建筑修理费用和各宫观香烛油、蜡、布匹等均由国库开支^②。随着朝武当香客的增多,施舍的香钱也日益增加。因此,孝宗、世宗时决定将原由国家正税中支付的武当山宫观建筑购买费用和香烛、蜡、冬夏布匹购置费改由香钱中动支,并委派专官到太和宫金殿内收受香钱。日常修理宫观,购买必须的材料,先是“俱派襄阳府所属州县动支钱粮,差官买办料物解用”,弘治六年(1493)以后则奉旨由香钱中支給^③。嘉靖二年(1523),提督太监潘真、郧阳抚治徐蕃各题本上奏,建议将香烛油蜡及布匹俱在本山香钱内支用,不必动用官银^④。世宗同意了这一节省国家正税的建议,从而改变了实行百年之久的陈规。这一政策一直持续到明末。嘉靖二十一年(1542)正月丁亥,督木都御史潘鉴奏:“湖广该楠、杉板木一万余根,应费银五十七万两,今仅得七万两,乞将本省……太和山香钱……留济急用。”^⑤隆庆三年(1569)五月壬子,“提督太和山太监柳朝乞留岁收香钱银四千三百余两,修理本山。上从之”^⑥。

① [明]谢肇淛:《五杂俎》卷4《地部二》,第70页。

② 杨立志:《明帝与武当山宫观经济考述》,《宗教学研究》1998年第1期。

③ [明]王佐:《大岳太和山志》卷7《敕存留香钱》。

④ [明]王佐:《大岳太和山志》卷7《敕存留香钱》。

⑤ 《明实录·世宗实录》卷257“嘉靖二十一年正月丁亥”,第44册第5148页。

⑥ 《明实录·穆宗实录》卷32“隆庆三年五月壬子”,第50册第0832页。

三是嘉靖元年(1522)以后,武当山香税还用于赈济灾荒,抵宗藩、官军俸粮之不足。见于《明实录》,有如下记载:

嘉靖元年(1522)五月丁卯:湖广抚按等官以常赋拖欠、蠲免数多,宗藩禄米、官军俸粮不足,请动支……太和山香钱二年……许之。(《世宗实录》卷 14)

嘉靖二年闰四月癸丑:诏蠲太岳太和山香钱一年备赈,从湖广守臣奏请也。太监潘真奏留,不许。(《世宗实录》卷 26)

嘉靖三年二月辛酉:以湖广民饥,发太和山香钱二千两赈之,从巡按御史马纪清请也。(《世宗实录》卷 36)

嘉靖五年八月丙寅:以灾伤诏……发太和山香钱赈济饥民并补月粮之缺。(《世宗实录》卷 67)

嘉靖五年十月戊寅:以湖广灾伤……仍发太和山香钱赈济。(《世宗实录》卷 69)

嘉靖十四年三月己卯:先是,以湖广旱灾从抚臣议发太和山香钱充赈,至是,提督太监李学请存留供祀。户部议:“将嘉靖十三年以前者尽数发赈,并补给禄粮月俸;以后者仍遵照题准事例委官收领,四月以前者贮均州库公用,五月以后者贮本山库备用。”(《世宗实录》卷 173)

嘉靖十七年十一月乙酉:户部奏:“湖广武昌府属灾伤,请将……太和山香钱……赈济。”报可。(《世宗实录》卷 218)

嘉靖二十三年九月壬子:时湖广旱甚,户部请留……太和山香银……备赈……诏从之。(《世宗实录》卷 290)

嘉靖三十年十一月丁亥:以太和山今岁香钱及明年之半抵补显陵官军奉粮及赈济所属灾伤人户。(《世宗实录》卷 379)

万历二十二年(1594)二月癸丑:都给事中刘弘宝劾武当提督太监黄勋,谓:“工部原议本山解银一万两,织造本宫顶帐,勋止解四千有奇,大是欺抗。请照旧例会同司道收支香

税,发仓备赈。”奉旨:“本山量解七千两,工部补足三千两。”

(《神宗实录》卷 270)

此外,《续文献通考》卷 32 亦载“嘉靖五年(1526),湖广发生灾害,取太和山嘉靖四、五两年香钱十分之六赈湖广灾。”《明史》卷 227《郭惟贤传》载万历(1573—1619)中“请以太和山香税充王府逋禄,免加派小民”。

其他如制造坛场供器、建醮费、进贡土产置办费及运费等无不从香钱内动支。足见武当山香火的炽盛,香税收入之多。明人甚至因此称武当山“富甲天下”^①。

由于香税收入巨大,引起各方的觊觎,有些机构与官员常常借贷。为此,嘉靖(1522—1565)、隆庆(1567—1572)年间曾数次下旨,不许有司借贷。如嘉靖十七年(1538)三月,“礼部为遵敕谕请明旨存留香钱免借贷以便祀神修理预备凶荒赈济事,奉世宗肃皇帝圣旨:‘是。这香钱着存留本山备用。不许有司借贷。礼部知道。钦此’。”但事实上,此事屡禁不止。隆庆二年(1568),皇帝曾下圣旨:“武当山,玄圣之处,是我祖宗佑国保民之际,如何这等紊乱。都着照旧行,礼部知道。钦此。”但第二年,钦差提督大岳太和山内宫监太监柳朝“复题前事”^②。还有的提取他用,“嘉靖十一年(1532)始,每年香钱派官监收注册,作本山开支,不准有司提取”^③。有的则被贪污、挪用,早在成化十五年(1479),湖广右参议韩文提调武当山,就曾没收太监陈喜贪污宫观的香钱,买粮万石备赈^④。为此朝廷常委派官员清查香税,如嘉靖八年(1529),太监王

① 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第 220 页。

② 均见[明]凌云翼、卢重华:《大岳太和山志》卷 3《列圣敕谕·敕存留香钱》,《明代武当山志二种》,第 290 页。

③ 《武当山志·大事记》,第 6 页。

④ 《武当山志·大事记》,第 5 页。

敏等奉旨清理武当山香钱^①。

武当山征收香税的政策一直沿袭到清中叶。王澐于康熙十二年(1673)游武当山,其《楚游纪略》载,金殿“殿旁二小室,左以憩客,右有司香税者,曰:‘税不及千金,以给军兴费矣’”。香税数量与明代不能相比。乾隆元年(1736)太和山香税始废除。《大清会典则例》卷50云:“湖北太和山香税,照山东泰安州之例,永行豁免。”泰山废除香税的时间在雍正十三年(1735)十月。次年四月十三日乾隆下诏:“山东泰安州香说,朕已降旨豁免。近闻湖北太和山凡远近进香者,亦有香税一项。小民虔礼神明,止应听其自便,不宜征收香税,以滋扰累。所有太和山香税,著照泰安州之例,永行豁免,该督抚即飭令地方官,实力奉行。毋使奸胥土棍,巧取滋弊。”^②直到今天,武当山仍保存有“豁免香税碑”,碑立金顶朝拜殿内,高1.4米,宽0.7米,厚0.1米。正书16行,行35字^③。

二、武当山进香与均州城镇的发展

朝山进香既是民众集体性的宗教活动,也是大规模的长途旅游。平民百姓不可能如士大夫一样,有丰厚的资财游山玩水,他们一生辛苦积攒下来的钱,或许只能供一次远出烧香,这就决定了他们在烧香路上,除了虔诚的宗教感情外,也要享受游玩的乐趣,更何况宗教圣地都是风景如画的胜地呢?因此,他们需要衣食住行,吃喝玩乐一条龙的服务。《五杂俎》卷4谈到去泰山进香的百姓时有一段很有意思的记载:“其斋戒盛服,虔心一志,不约而同。即村妇山氓,皆持斋念佛,若临之在上者云,稍有不洁,即有疾病及颠蹶

① 《武当山志·大事记》,第6页。

② 《清实录·高宗实录》卷16“乾隆元年四月上丁丑”,第9册第437页。

③ 《武当山志》卷5《文物》,第187页。

之患。及祷祠以毕,下山舍逆旅,则居停亲识皆为开斋,宰杀狼藉,醉舞喧呶,变童歌倡,无不狎矣。夫既不能修善于平日,而又不能敬谨于事后,则其持戒念佛,不过以欺神明耳,曾谓泰山不如林放乎?”王士性《广志绎》卷3《江北四省》也说到泰山旅游进香的人络绎不绝,往来如织,致使当地“饮食香楮,贾人旅肆,咸籍以为生”。泰安州客店在历史上是很著名的,张岱以一个文学家的笔触细腻地描写了它的业务情况:

客店至泰安州,不复敢以客店目之。余进香泰山,未至店里许,见驴马槽房二三十间;再近,有戏子寓二十余处;再近,则密户曲房,皆妓女妖冶其中……计其店中,演戏者二十余处,弹唱者不胜计,庖厨炊爨亦二十余所,奔走服役者一二百人……客日日至,而新旧客房不相袭,荤素庖厨不相混,迎送厮役不相兼,中则不可测识之矣。泰安一州与此店比者六所,又更奇。”^①

可以说,朝山进香在一定程度上促进了交通、食店、茶馆、酒肆、戏院等行业的发展。

人们在游览之余,往往购物消遣,因此各旅游景点的贸易都很兴旺。山东进香普陀,嘉兴和湖州进香天竺的旅客,每天抵达杭州的很多,西湖边上于是形成了著名的“香市”,在上、中、下三天竺、岳王坟、湖心亭,陆贄祠随处设市,尤以昭庆寺规模最大。张岱《陶庵梦忆》卷7《西湖香市》载:

西湖香市,起于花朝,尽于端午。山东进香普陀者日至,嘉湖进香天竺者日至,至则与湖之人市焉,故曰香市。然进香之人,市于三天竺,市于岳王坟,市于湖心亭,市于陆宣公祠,无不市,而独凑集于昭庆寺。昭庆寺两廊,故无日不市者,三代八朝之骨董,蛮夷闽貊之珍异皆集焉。至香市,则殿中边、

^① 张岱:《陶庵梦忆》卷4《泰安州客店》,第54—55页。

甬道上下、池左右、山门内外,有屋则摊,无屋则厂,厂外又棚,棚外又摊,节节寸寸。凡胭脂簪珥、牙尺剪刀,以至经典木鱼、孩儿嬉具之类无不集……如逃如逐,如奔如追,撩扑不开,牵挽不住。数百十万男男女女,老老少少,日簇拥于寺之前后左右者,凡四阅月方罢,恐大江以东,断无此二地矣。崇祯庚辰三月,昭庆寺火。是岁及辛巳、壬午洊饥,民强半饿死。壬午道梗,山东香客断绝,无有至者,市遂废。

联系到明清时期武当山兴旺的朝圣活动,这样的情形一定出现过。可惜的是,由于史料的缺乏,今天已无法复原当年武当山香市繁盛的面貌,但从均州及其周边城镇的兴盛,仍可窥见朝山进香对武当山地区经济的影响。

均州至迟在战国时期即有城市聚落,汉魏六朝时期是丹江口库区一带著名的军事据点,唐宋时期成为库区范围内唯一的一座州级城市,是库区一带的政治行政中心^①。随着明代武当山的兴盛,武当山附近的均州也随之发达起来。

明永乐(1403—1424)和嘉靖(1522—1566)年间大规模兴修武当山建筑群,并把武当山提升到位居“五岳之首”的显赫地位,促进了均州地区经济的发展。兴修武当山建筑群需要大量的建筑材料(相当部分从外地运来),而且需要大量的劳动力,修好后也要保留相当数量的维修、保护人员,以及道士们。据《武当山志》记载,嘉靖年间(1522—1566)武当山有道众 7000 余人,修山士兵 1400 名,工匠 619 名,巡山旗军 739 人,洒扫宫观夫役 160 名,这几项相加近万人。以至王士性叹息道:太和山“望仙道流非耕蚕而衣食者以万计”^②。这样多的人口当然要耗费大量的粮食等物资,从而向市

^① 晏昌贵:《丹江口水库区域历史地理考察》,武汉大学博士论文,1996 年。

^② [明]王世贞:《弇州四部稿》卷 73《自南岩历五龙出玉虚记》。

场提出了需求。更为重要的是朝香客的大量涌入,极大地刺激了市镇的发展。

明清入武当山的旅行路线,路引及文人笔记、游记多有记载。明代商人黄汴《天下水陆路程》卷6“瓜州至武当山路”:由瓜州(即今江苏扬州瓜州镇)经汝宁府(治今河南汝南)到邓州(即今河南邓县),再经党子口、方山、槐树关、粉红渡、均州、石版滩、草店至武当山;卷7“湖口县至武当山水陆”:由湖口(即今江西湖口)经汉口上溯至谷城,经石花街、界山、草店入武当山;清代詹漪子所编《天下路程图引》卷1“徽州府由景德镇至武当山路”:由徽州(治今安徽歙县)经景德镇、湖口、汉口至樊城,过光化(治今老河口市北)、小江口、均州、石板滩、紫阳观、周府茶庵到草店,入武当山;“南京由汝宁府至武当山路”与《天下水陆路程》卷6“瓜州至武当山路”同^①。根据上述记载及《徐霞客游记》、刘献庭《广阳杂记》(卷1),可知入武当山之路约有南北两支,南线(或东南)多由汉水上溯至襄阳,然后由此分道:或由今老河口起船,经小江口,到均州,再南下草店,由草店入山;或由谷城、界山经草店入山,而不入均州。来自长江中下游和荆襄的朝山客多由此路。王士性、袁中道即走此线。王士性《五岳游草》卷6《楚游上·太和山游记》云:“余以戊子十月望抵襄阳,取道谷城,次日宿界山,又次日经草店,乃入山。”袁中道《游太和记》载:“万历癸丑暮春,予自桃花源归,作太和游。从草市发舟至襄中,陆行三日,而抵山下。道上山色泉声,已冷冷非人世矣。息于楚藩兰若。以首夏初九日丁酉登山,过谢家桥,经草店。此后驰道整洁,松杉夹路,庵观栉比,朱户隐见。”^②

① [明]黄汴等著、杨正泰校注《天下水陆路程·天下路程图引·客商一览醒迷》,山西人民出版社1992年版,第166—167页、第229—230页、第362—364页、第402—403页。

② [明]袁中道:《珂雪斋近集》卷1《游记》,第133页。

北线亦有两支,一条系自龙驹寨,经武关、浙川、郧县、红粉渡、均州、草店到武当山,香客多来自陕西安康、汉中及四川达县一带,据有关碑文记载,这些地方的香会组织者多为地方富户或大家族操办。朝圣日子为正月十五日以后。徐霞客走的也就是这条路。徐霞客游完太华山之后,从商州经仓龙岭,到龙驹寨换船,过龙关、莲滩、百姓滩、胡村、石庙湾,

十一日,登仙猿岭。十里余,有枯溪小桥,为郧县境,乃河南、湖广界。东五里,有池一泓,曰青泉,上源不见所自来,而下流淙淙。地又属浙川,盖二县界址相错,依山溪曲折,路经其间故也。五里,越一小岭,仍为郧县境。岭下有玉泉观、龙潭寺。一溪滔滔自西南走东北,盖自郧中来者。渡溪,南上九里冈,经其脊而下,为蟠桃岭。溯溪行坞中十里,为葛九沟。又十里,登土地岭,岭南则均州境。自此连逾山岭,桃李缤纷,山花夹道,幽艳异常。山坞之中,居庐相望,沿流稻畦,高下鳞次,不似山、陕间矣。但途中蹊径狭,行人稀,且闻虎暴,日方下舂,竟止坞中曹家店。十二日,行五里,上火龙岭,下岭随流出峡,四十里,下行头冈。十五里,抵红粉渡,汉水汪然西来,涯下苍壁悬空,清流绕面。循汉东行,抵均州。净乐宫当州之中,踞城之半,規制宏整。停行李于南城外,定计明晨登山。十三日,骑而南趋,石道平敞。三十里,越一石梁,有溪自西东注,即太和下流入汉者。越桥为迎恩宫,西向。前有碑大书“第一山”三字,乃米襄阳笔,书法飞动,当亦第一。又十里过草店,襄阳来道,亦至此合。^①

另一条道则由邓州经党子口、槐树关、红粉渡、均州至草店,再上武当山。香客多来自于河南、山东等地。

^① [明]徐霞客著、褚绍唐、吴应寿整理《徐霞客游记》卷1下《游太和山日记》,第51—52页。

由此可见,明清时期香客入武当山走北路者则必经均州,由南路入山可以不经过均州;而无论北路还是南路俱须经过草店。则均州与草店在明清尤其是明代的兴盛当与武当山进香旅行活动兴旺,有莫大的关系。

由于资料的限制,目前还无法全面揭示武当山的兴旺与周边地区发展的关系,但它对周围城镇发展的刺激还是明显的。《明实录·太宗实录》卷218“永乐十七年十一月丙午”条记载,“时隆平侯张信督工太和山,言小江口当往来要冲,马山口通四川,俱宜设守备,遂命马山口设巡检司,小江口置把截所,旁近军卫调百户一员、旗军百人守之,每月更番”。马山口在今郧县西境青曲乡的马家沟附近。小江口,嘉庆《大清一统志》卷348襄阳府“关隘”,万历《襄阳府志》卷18“津梁”,均言在均州东南80里,而光绪《续辑均州志》卷2“关梁”则称在州东110里。诸志皆称其地接光化县界,路出河南。揆其地,当在今丹江口市附近,在原丹江入汉处,即均口,今已沦入丹江口库区。明朝政府在这两个地方设置机构,显然是因为它们处在交通要道,为舟楫停泊之处,而因修建武当山宫观,运输繁忙的缘故。在此之前,两地当已形成聚落码头,置官驻军之后,当很快发展成为市镇。另据万历《襄阳府志》等书记载,当时均州重要的镇市如槐树关、青山港、三官殿、习家店、草店等都处在去武当山的路上。草店位于水磨河入曾河处,明前期即已兴起,成为武当山脚下繁盛的集镇。与草店相近的丁家营、孙家湾、石板滩在清代的兴起与发展都当与武当山有密切的关系。再如习家店,位于均州大柏河东侧,是淅川、内乡进武当山的必经之路,兴起于明代,即前引《天下水陆路程》“瓜洲至武当山路”所经的“方山”,是均州汉江以北较大的集镇^①。

^① 武汉大学历史地理研究所:《丹江口水库区域历史地理调查阶段性成果之二·城市 集镇 山寨 关隘》中篇《市镇》,1996年打印稿,第25—26页。

当然,武当山的兴盛对均州城的影响是最大的。均州不仅为北线朝山的游客所必经,而且还是当时管理武当山道教事务的政府官员的驻蹕地,明代封于襄阳、南阳、荆州等地的诸王亦在均州城内建有行宫(府)。明代均州城市建设发展是比较迅速的,天顺年间(1457—1464)只有 11 坊^①,到明万历年间(1573—1619)增至 37 坊,另有 11 巷^②,万历(1573—1619)以后又增加 3 坊^③。城区人口,洪武二十四年(1391)有 10,082 人,此后当有增长^④。更为重要的是,还在唐宋时期均州城就有风景园林建设,《輿地纪胜》卷 85 京西南路均州“风俗形胜”条称:“宗海楼下临清汉,江山映带,景观之变无穷,骚人之所不能咏,画工极思莫能状其仿佛。”又“景物下”云:“太和楼前面太和峰,山水环会,为一州之壮观”;“拥节亭,在州南门内。”其中宗海楼位于城东 1 里,“东楼望月”为明清时期均州八景之一,城东北 3 里有沧浪亭,滨临汉江,“为州人凭眺佳境耳”,“沧浪绿水”亦为均州八景之一。明代大修宫观时,有相当部分建筑建在均州城内。乃至王世贞在《弇州四部稿》中称“规均州城而半之,则皆真武宫也”^⑤。上引《徐霞客游记》亦云:“静乐宫当(均)州之中,踞城之半,规制宏整。”均州城内不仅有净乐宫,在净乐宫西南有五龙行宫,其东又有紫云亭,城南有三元宫,城外 200 里有迎恩宫,均州城区的面貌有了较大的改变。由于进香旅

① 天顺《襄阳郡志》卷 1《坊郭·乡镇》。

② 万历《襄阳府志》卷 16《坊市》。

③ 康熙《均州志》卷 2《坊市》所列坊市为 40 个,文后又云:“明坊市俱备,兵荒之后,坊市俱废,康熙十一年内止修宫街朝京坊一座。”可见坊市所列为晚明旧制。

④ 万历《襄阳府志》卷 13 载均州里甲,洪武二十四年 5 里,其中在城里 10082。弘治十七年新增 21 里,共为 26 里,其中在城里 2370 户。其他所举里名多有空缺,无法断定哪些在城区内,但城区人口有增长是极有可能的。

⑤ [明]王世贞:《弇州四部稿》卷 73《自均州由玉虚宿紫霄宫记》。

行的影响,均州城的风俗亦发生变化,光绪《均州志》卷3《风土志·风俗》云:“三月三日,城中士人往往携酒杯登沧浪亭,游眺流觞曲水,犹余前代风月。望迎城隍神,四乡男妇顶礼焚香者杂沓云集”;“秋成后,村民率熙熙相约谒武当山,建斋醮以答神庥。”这段记载虽出于晚清,但从“犹余前代风月”看,可知明代即有此风,正是外地旅游者到来后,引起了当地风俗的改变。这种改变,还表现在由原来民风俭朴而转向“奢靡,衣食华侈,实长浮薄”^①。总之,由于明代武当山香火旺盛,带动了周边市镇的发展,均州也出现了由原来的军、政职能向旅游功能转变的新趋势。所谓“均州踞楚上游,为数省之凑,而太和一山,实隶封内,胜国时,祀典特隆,远越五岳”^②,即指明了这一点。

三、武当山进香与区域文化发展

美国著名社会学家奥格本认为,社会变迁主要是文化的变迁,导致文化变迁的因素主要包括四个方面:发明、积累、传播和调适。在古代社会,文化的交流和传播以及由此导致的不同文化之间的冲突和融合是文化变迁最主要的动因。有研究表明,“那种比较隔绝的文化变迁得非常缓慢,简直与停滞无异。而与其他文化相接触,文化的发展就会非常迅速,传播作为民族文化发展源泉非常普遍”^③。旅游也是文化传播方式的一种。旅游主体文化对接待

① 民国《湖北通志》卷21《輿地志·风俗》;又,本小节还参考了晏昌贵文《丹江口水库区域历史地理考察》及武汉大学历史地理研究所:《丹江口水库区域历史地理调查阶段性成果之二·城市 集镇 山寨 关隘》有关内容。

② 康熙《均州志》卷首“序”。

③ 刘晖:《摩梭人文化保护区质疑——少数民族文化旅游资源的保护与开发》,《旅游学刊》2001年第5期。

地社会文化变迁的影响是不可忽视的^①。相对而言,武当山所在的鄂西北地区,比较封闭落后。明代大规模营建武当山宫观及明清时期持续的进香活动——古代旅游的一种方式——对当地的文化事业带来了一定程度的影响,现以当地的“故事村”、“民歌村”为例略作阐述。

坐落于武当山北麓崇山峻岭中的伍家沟,是面积不过4平方公里,只有210多户人家,890余口人的小山村。这里荒僻闭塞,20世纪80年代中期才通电,90年代初期才通公路开进汽车。丰富的民间文艺长期伴随着他们古朴的农耕生涯。该村会讲故事、会唱民歌的有85人,约占总人口的1/10。“九沟十八洼,一百单八岔;岔岔有人家,户户都是故事家。”这首在村中广泛流传的歌谣形象地刻画出伍家沟村独特的地理风貌和民风民俗。

伍家沟传承的民间故事大体上分为三部分:一是表现本地风光和人文历史的;二是许多地方普遍流行的;三是别具一格、为他处罕见的,主要是记述神仙鬼怪精灵的故事,这部分的内容也最为专家学者所注目^②。伍家沟民间故事于80年代中期由当地民间文艺工作者李征康开始进行采录,经过十余年艰苦的工作,已完成《伍家沟民间故事集》三集总计100余万字的发掘整理工作,引起国内外广泛的关注。丹江口市政府及湖北省民间文艺家协会于

① 张继涛:《旅游主体文化的特征分析》,《湖北大学学报》2003年第5期。

② 刘守华:《武当奇葩伍家沟——评我国鄂西北一个著名的民间故事村》,《江汉大学学报》1998年第1期;韩致中:《从伍家沟村的鬼神故事看道教的影响》,《十堰职业技术学院学报》1999年第1期;郑春元:《伍家沟村神鬼精怪故事与志怪神话小说中同类故事比较研究》,《十堰职业技术学院学报》1999年第3期。

1995年给伍家沟命名为“民间故事村”，决定对其文化生态给予保护^①。

1996年，时为丹江口六里坪镇文化站站长的李征康深山采风时，发现一个几乎汇集了大江南北民歌歌谣的小山村，它就是汉族第一个民歌村吕家河。吕家河坐落于武当山后山神道，九道河与西河水相汇之处，占地18平方公里，182户，749人。据调查，全村能连续唱两小时以上民歌的歌手达85人，占总人口的11.3%，其中能唱千首民歌的有4人。到2000年初，仅李征康收集的不同唱词作品已有5卷1千多首，而且歌手的演唱水平不让专业。从民歌歌手占全村总人口的比例和可观的民歌数量来看，全国并不多见，难怪被称为“富有武当文化色彩的罕见的汉族民歌村”^②。

在吕家河，人们把唱歌融汇到他们日常生活习俗之中，构成一种特殊的文化生态。众人乐此不疲，于是代有传人，沿习成风了。吕家河民歌大致可分为三类：一是阴歌，也称孝歌、丧歌、待尸歌，是专为人们办丧事而在夜间唱的歌，因此也称“夜锣鼓”。二是阳歌。在武当民歌中，除阴歌外，皆称阳歌。三是长篇叙事诗，如《龙三姐拜寿》、《杜吉莲哭监》、《打蛮船》、《秦雪梅吊孝》等，这些歌可作阳歌唱，也可作阴歌唱，只是应用的曲调不同而已。据专家初步统计，吕家河流传下来的长篇叙事诗有15部以上^③。

一般而言，一村民歌腔调数量是很少的，即使是能歌善舞的少数民族村落，往往也不过几个，多不过十来个腔调，而吕家河村目前收集到的有70多首曲调，曲目腔调丰富，既有当地民歌的音调，

① 刘守华：《中国鄂西北的民间故事村伍家沟》，《民俗曲艺》（台北），第111期，1998年1月。

② 刘守华：《武当山下“民歌村”》，《民俗研究》2000年第3期。

③ 李征康：《一颗璀璨的民间文化珍珠——吕家河“武当民歌村”概说》，《郧阳师范高等专科学校学报》2000年第2期。

也有大量外来音乐腔调,如北方的俗曲、江南的小调,还有一些具有陕西秦腔、河南豫剧唱腔风格的歌曲^①。

伍家沟、吕家河能够蕴藏数量巨大优美奇特的故事和歌谣,而且将它们鲜活的姿态在口头叙说和传唱中保存到今天,是由它们特殊的文化生态环境所造成的。

伍家沟和吕家河所在的荆襄山区,原本荒无人烟,明初来自“山东、山西、陕西、江西、四川、河南、湖广及南北直隶属府卫军民等籍”流民^②,聚集于此,朝廷多次组织拦截、遣返,仍无法遏止,相持到成化年间(1465—1487),只好“许其附籍”。这种移民浪潮一直延续到清代,其来源以北方山陕居民为主,南方江西、湖广其次^③。伍家沟、吕家河大体上应是明以后形成的村落^④。据当地的老人讲,他们的始祖来自山西洪洞县的大槐树底下,先是住在均州城里的曹伍街,后来迁到附近的旱庄,又于明朝末年迁到了伍家沟。元朝末年,战乱频繁,人口锐减。明初,政府进行了大规模的移民,大槐树是一个重要的集中和出发地点,以致大都传说自己的祖先来自大槐树底下。在均州,这个传说也流传甚广。“传说,均州的人都是迁民,原籍是山西大槐树的。”^⑤这些来自全国各地的

① 蒲亨强:《民歌村六奇——湖北武当民歌村考察纪实》,《郧阳师范高等专科学校学报》2000年第2期。

② 《明实录·宪宗实录》卷160“成化十二年十二月乙丑”条。

③ 张国雄:《明清时期的两湖移民》,陕西人民出版社1995年版,第14—21页;晏昌贵等:《明清时期丹江口库区移民与经济开发》,《中国历史地理论丛》1998年第1期。

④ 万历《襄阳府志》卷16《城池》、康熙《均州志》卷2《村镇》、乾隆《襄阳府志》卷11《里社》等均未见两村落的记载,光绪《续辑均州志》卷2《里社》载有吕家河村。

⑤ 韩致中:《伍家沟村民俗与研究》,长江文艺出版社1999年版,第12—13页。

移民,将他们各自所在地的故事和民歌带到这里。

更为重要的,恐怕还是受武当山的影响。武当山自唐代以来,便有着日趋兴旺的道教香火,特别是明永乐皇帝下旨大修武当山宫观,时间长达13年,人数有二三十万人之众。这些来自全国各地、有着不同民风习俗的能工巧匠,在武当山住了13年。当时工匠的主要集聚地便是后山神道的吕家河一带。毫无疑问,这些工匠多为青壮年,劳作之余,多以故乡流传的民歌作消遣。在武当山宫观修建之时,官府为了回收大量工匠的劳动所得,遂在武当山修建了不少妓院,以作商业营利。当地民谣云:“老营有条翠花街,十家门楼九家歪,只有一家倒还好,床下拉出道士来。”李征康在分析吕家河村民歌歌种时,认为一地民歌体裁、歌种的分布是一定题材内容和历史地理文化条件的反映,也是体现民歌地方特色的因素之一。一般而言,汉族农村地区,多以山歌田歌号子风俗歌为主,小调较少,即或有之,也多是当地农村题材的小调。而城市小调主要由职业艺人和文人创作表演传唱,是城市商品经济和市民文化的产物,多分布于通都大邑和城镇。然而,地处僻野的武当山民歌村,其民歌体裁中小调却有较大比重,属于外地城市小调的妓歌、私情歌特别突出^①。其原因即在于此。后山神道在武当山宫观兴建后不久,即因交通不便而封闭,时至今日仍未开放。原先被来自全国各地工匠所传唱的民歌得以保存下来。

位于武当山前山神道的武家沟则位于香客往来的交通要道上。武当山这个南方最大的道教场,吸引了湖北、河南、山东、陕西、四川乃至长江中下游、云南、贵州等地士大夫和百姓的目光,每年前来朝山进香、观光旅游的香客、游客数量庞大。当时全国各地出现的新民歌、流传广泛的故事,通过香客和观光客流传到武当

^① 蒲亨强:《民歌村六奇——湖北武当民歌村考察纪实》,《郧阳师范高等专科学校学报》,2000年第2期。

山,也流传到了香客往来落脚处的伍家沟^①。民国末年以后,由于种种原因,大规模的朝山进香活动中止了,伍家沟久而久之也就被人们所遗忘。而四周的崇山峻岭隔断了伍家沟与外界的联系,与吕家河一样,伍家沟也成了一个封闭的小山村。

在随后的年月,由于交通闭塞,开发较晚,伍家沟和吕家河在一定程度上脱离了周围大环境急剧变革的步伐,未经受新的经济文化生活的巨大冲击,600多年来的文化遗存得以比较完整地保存下来,形态古朴的故事和动人的歌谣便积淀在这封闭、落后而又偏爱民间故事、歌谣的角落里。

① 此点承王克陵先生告示,谨致谢忱。



结 语

以上我们分三章对明清时期真武信仰的兴盛与流变、真武信仰的地理分布、武当山的进香习俗进行了探讨,分析了明清时期真武信仰兴盛的主要原因,初步明晰明清时期真武信仰的地理分布特点,并探究其中的缘由;通过武当山进香的个案研究,大致了解明清两代武当山香客的构成、地理来源、组织形式,以及进香习俗对当地社会经济、文化发展的影响。目前,学术界对神祇信仰的研究多侧重于历史轨迹、来历与类型、神格与职能等方面,从历史地理角度来讨论的则极少,本文可说是一个新的尝试。经过认真、细致的梳理、归纳,我们对明清时期真武信仰至少获得如下一些相关的看法。

1. 真武属于全国性的神祇。明清时期全国除西藏、新疆、东三省等边疆没有或较少外,其他地区均有真武庙的分布。正如清全轨所言:“静乐国王太子事,本道家之说也。前明倪文毅岳(按:即倪岳)为礼部时,奏请釐祀典辨之明矣。而今之北极佑圣宫且遍乎天下,自通都大邑以至于山谷之穷僻;自士大夫以及庶人,金碧辉煌,香火之奔走,崇奉无远迩、贵贱之异。”^①但与其他全国性神祇如土地、城隍、观音等不同,真武庙在各地的分布并不是均衡的,而是有明显的地区差异。结合三月三真武诞节、与“真武”有关的地名来看,真武信仰以北方的河北、山西、山东、河南,南方的两广、台

① [清]全轨《重修元武庙记》,载同治《郟县志》卷11《艺文志》。

湾,西南的云南为盛,长江三角洲、湖北、陕西等地也不可忽视。

2. 真武信仰属民间信仰。自近代以来,对中国民间宗教的认识一直纷争不已,但近年来,民间宗教信仰和儒教信仰、道教信仰、佛教信仰,相互交融、互为补充,构成中国宗教信仰基本框架的观点得到越来越多人的赞同^①。民间宗教信仰大致由三部分组成:一是民间宗教;二是有庙的信仰活动;三是有神无庙的信仰活动。后两部分总称为民间信仰。道教形成不久,就把玄武划入其管辖范围,宋以后,更成为道教大神,部分真武庙也由道士主持,真武信仰具有很浓的道教色彩。但从其信仰历史发展、信仰的形式与内容、信仰的信徒层次等特点看,还是属于民间信仰。

3. 半官方性是真武信仰的特点。真武能成为全国性神祇,主要得力于宋元明三代,尤其是明皇室的极力提倡,明清两代,两京真武庙、鸡公山真武庙及佛山祖庙均列入国家祭典,“有司岁时致祭不绝”;明代,武当山宫观、齐云山玄帝殿均由国家发帑修建,各地真武庙的修建也多由各级官吏(包括藩王、太监、地方官、将领)牵头、发起,并首先出资、捐助,其他人有钱出钱,无钱出力或出物,是官方和民间共同修建的。此种方式既不同于由国家拨款维持的庙宇,也与纯粹由民间集资修建的庙宇有别,是官方与民间的结合。这无疑增加了真武信仰的官方性质。但另一方面,各地真武庙属民祀范围,真武信仰的主体仍是普通大众;而且,入清,真武的官方地位与明不可同日而语,真武庙官修的比例下降;晚清以后真武更成为秘密会社信仰的神祇之一,表现出其民间信仰性质。因

^① 参见马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》(上海人民出版社 1992 年版)、程歆著《晚清乡土意识》(中国人民大学出版社 1990 年版)、侯杰、范丽珠著《世俗与神圣——中国民众宗教意识》(天津人民出版社 2001 年)、郑土有、王贤森著《中国城隍信仰》(上海三联书店 1994 年版)等有关章节及王铭铭文《中国民间宗教:国外人类学研究综述》(《世界宗教研究》1996 年第 2 期)。

此,我们认为真武信仰既不同于纯官方宗教,也不同于纯民间信仰,而是一种半官方的民间信仰,这一点与城隍信仰类似^①。

4. 真武能在民间广为流传的原因很多,除统治者的大力提倡外,神性的不断扩大和灵验事迹的传播也是重要方面。真武由北方星宿转而能为避水火,能预测气象的神明,成为北方最高神,主宰了人间祸福,后又进一步衍生出玄武帝亦为掌管人类寿命的司命信仰。特别是元代王晔杂剧《桃花女破法嫁周公》^②的演出,使真武司命之神的职能广为人知^③。另一方面就是道教不断地散播真武的灵验事迹,或者一再创造出其济世除妖的传说,扩大其救世救民的形象。而真武也颇得通俗小说与戏曲的好感,一再地为其塑造形象,使得真武的神性与神格更为复杂化了。真武在《封神演义》、《北游记》、《桃花女阴阳斗传》、《三教源流搜神大全》、《历代神仙通鉴》等书中频频出现,扩大了其影响。通俗化作品对民间文化意识的传播有相当大的影响力^④。

5. 玄武信仰在各地发生了变异。信仰习俗与一定地域的地理生态条件与社会生活有着密切的关系。源于同一神明的信仰在民间化的过程中,在不同地区往往会发生一定的变异。或是将神的不同称呼转变成不同的神明。位于广东潮州市潮安县归湖镇境内的凤凰村,信仰的神明数量多而复杂。按照道教的说法,玄天上帝亦称玄天大帝。但在归湖,人们认为玄天上帝与玄天大帝不同,

① 郑土有、王贤森:《中国城隍信仰》,第15—16页。

② 载王季思主编《金元戏曲》,人民文学出版社1999年版,第5卷第233—270页。

③ 许道龄:《玄武之起源及其蜕变考》,《史学集刊》第5期,1947年12月。

④ 郑志明:《台湾民间信仰的神话思维》,载《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》,第109页。

“大帝的法力超过上帝”^①；或是诞辰日不同。在道书中，真武诞节为三月三日，明清时期的真武诞节基本上是在该日，不过，各地也稍有差异，有在三月二日的，有在二月八日至十一日的，有在七月的，河北还较流行在四月三日庆真武诞。庆贺真武诞节的形式，北方、中南、云南等地以朝山进香、建斋设醮为主，云南还有洞经会；华东地区则有进香活动、设会建醮和赛会，岭南则以大型的游神赛会为特点，全民参与，花费甚巨；或是真武庙中配祀神有所不同。每一座传统的寺庙都供奉一尊主要的神祇，此外也常常“配祀”数量不等的其他次要神祇。一般研究宗教信仰的民俗学者，大都以主神的供奉作为分类研究的目标，而对配祀神祇则较为忽略。“其实从宗教动态的立场看，配祀神的种类，特别是其数目，也是很重要的现象，因为它反映一种对神灵崇拜的特殊态度。”^②

6. 在岭南，真武诞节强化了社区凝聚力和区域文化的整合。始建于宋代、供奉北帝的佛山祖庙，从元末明初以来就是当地最古老的九个乡社的祭祀中心。从明初开始，地方上层不断制造真武显灵的神话，以有效地控制地方社会。在地方乡绅的努力下，至明中叶，佛山祖庙被列入国家祭典，北帝和祖庙就成为佛山的精神象征。罗一星研究了佛山祖庙和北帝巡游的路线，认为佛山各铺各乡分别有祭祀不同神灵的庙宇，其中，即有街庙，也有数街之公庙和一铺之中最重要的主庙，各自都有庙会或祭祀活动，但祭祀北帝的祖庙为整个城乡综合社区的总庙，北帝的出巡就要遍巡境内城乡，由各图里甲的代表迎送随行，分别在各社区的主庙或宗祠暂

① 周大鸣：《传统的断裂与复兴——凤凰村信仰与仪式的个案研究》，载郭于华主编《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 230—231 页。

② 李亦园：《台湾民间宗教的现代趋势》，载《文化的图像》，下册第 126 页。

驻,这就体现了城乡各地对北帝的认同,佛山城乡就在此基础上得到进一步的文化整合。^①

由于种种原因,论文写作时间极为仓促,结果与原来的设想有较大距离,许多本应深入探讨的问题如真武信仰区域中心的形成与变化、真武信仰与民众生活、真武信仰的影响等往往一笔带过,或未展开;在分析真武信仰的地理分布时,史料上也有欠缺。这些都期待在今后的修改中能得到弥补。

^① 罗一星:《明清佛山经济发展与社会变迁》第424—487页。



参考文献

(一)古籍

1. [清]孙希旦《礼记集解》，中华书局，1989年。
2. 《史记》，中华书局，1959年。
3. 《汉书》，中华书局，1962年。
4. 《后汉书》，中华书局，1965年。
5. 《宋书》，中华书局，1974年。
6. 《隋书》，中华书局，1973年。
7. 《元史》，中华书局，1976年。
8. 《明史》，中华书局，1974年。
9. 《清史稿》，中华书局，1976年。
10. 《明实录》(太祖实录·太宗实录·世宗实录·武宗实录)，
中央研究院历史语言研究所(台北)，1982年影印本。
11. 《清实录·世祖实录》，中华书局，1985年。
12. 《明经世文编》(第五册)，中华书局，1962年。
13. 《明会要·礼》，文海出版社有限公司(台北)，1985年。
14. 《大清会典·礼部》，中华书局，1991年影印本。
15. 《清会典事例·礼部·群祀》，中华书局，1991年影印本。
16. 《续通典》，浙江古籍出版社，1988年。
17. 《续文献通考》，浙江古籍出版社，1988年。
18. 《清朝文献通考》，浙江古籍出版社，1988年。

- 19.《清朝通典》，浙江古籍出版社，1988年。
- 20.《盐铁论校注(定本)》(王利器校注)，中华书局，1992年。
- 21.《太平御览》，中华书局，1960年。
- 22.《古今图书集成·方輿汇编》，中华书局、巴蜀书社 1987 年影印本。
- 23.《道藏》(第 19 册)，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年。
- 24.〔北魏〕酈道元著、杨守敬、熊会贞疏：《水经注疏》，谢承仁主编《杨守敬集》，湖北人民出版社、湖北教育出版社，1997 年。
- 25.〔明〕王士性著、周振鹤编校《王士性地理书三种》，上海古籍出版社，1993 年。
- 26.〔明〕黄汴等著，杨正泰校注《天下水陆路程·天下路程图引·客商一览醒迷》，山西人民出版社，1992 年。
- 27.〔明〕袁中道：《游柿居录》，上海远东出版社，1996 年。
- 28.〔清〕吴锡麟：《游泰山记》，王锡祺辑《小方壶斋輿地丛钞》第 4 帙，杭州古籍书店，1985 年影印本。
- 29.〔清〕王澐《楚游纪略》，《小方壶斋輿地丛钞》第 6 帙。
- 30.〔清〕杨名时：《自滇入都程记》，《小方壶斋輿地丛钞》第 7 帙。
- 31.〔清〕谈迁：《北游录》，中华书局，1960 年。
- 32.〔清〕李光地：《月令辑要》，上海古籍出版社，1993 年缩影四库全书本。
- 33.〔宋〕洪迈：《夷坚志》，中华书局，1981 年。
- 34.〔宋〕吴自牧：《梦粱录》，浙江人民出版社，1980 年。
- 35.〔明〕谢肇淛撰、郭熙途校点《五杂俎》，辽宁教育出版社，2001 年。
- 36.〔明〕王世贞：《池北偶谈》，中华书局，1982 年。

37. [明]王临亨:《粤剑编》,中华书局,1987年。
38. [明]张萱:《西园闻见录》,全国图书馆文献缩微复制中心,1996年。
39. [明]李诩:《戒庵老人漫笔》,中华书局,1982年。
40. [明]张岱:《陶庵梦忆》,西湖书社,1982年。
41. [明]沈榜:《宛署杂记》,北京古籍出版社,1982年。
42. [清]顾炎武著、黄汝成集释《日知录集释》,岳麓书社,1994年。
43. [清]屈大均:《广东新语》,中华书局,1985年。
44. [清]清凉道人:《听雨轩笔记》,重庆出版社,1999年。
45. [清]范祖述原著、洪如蒿补辑《杭俗遗风》,上海文艺出版社,1989年。
46. [清]袁枚:《新齐谐·续新齐谐》,人民文学出版社,1996年。
47. [清]徐珂:《清稗类钞》(第十册),中华书局,1986年。
48. [清]纪昀:《阅微草堂笔记》,中国文联出版公司,1996年。
49. [清]慵讷居士:《咫闻录》,重庆出版社,1999年。
50. [清]艾衲居士:《豆棚闲话》,上海古籍出版社,1983年。
51. [清]刘献庭:《广阳杂记》,中华书局,1957年。
52. [清]李光庭著、石继昌点校《乡言解颐》,中华书局,1982年。
53. [清]李斗:《扬州画舫录》,中华书局,1960年。
54. [清]梁章钜:《归田琐记》,中华书局,1981年。
55. [宋]洪兴祖:《楚辞补注》,中华书局,1983年。
56. [元]程钜夫:《雪楼集》,清宣统二年刊本。
57. [元]赵孟頫:《松雪斋集》,四部丛刊本。
58. [明]梁潜:《泊庵集》,四库全书本。
59. [明]袁宏道:《袁宏道集笺校》,上海古籍出版社,1981年。

60. [明]袁中道:《珂雪斋集》,上海古籍出版社,1989年。
61. [明]钟惺:《隐秀轩集》,上海古籍出版社,1992年。
62. [明]谭友夏:《鹄湾文草》,岳麓书社,1988年。
63. [明]张岱:《琅嬛文集》,岳麓书社,1985年。
64. [明]王世贞:《弇州四部稿》,四库全书本。
65. [明]凌濛初:《拍案惊奇》,上海古籍出版社,1992年。
66. [明]冯梦龙:《醒世恒言》,人民文学出版社,1956年。
67. [明]冯梦龙:《警世通言》,人民文学出版社,1995年。
68. [明]陆人龙:《型世言》,齐鲁书社,1995年。
69. [明末清初]西周生:《醒世姻缘传》,齐鲁书社,1980年。
70. 国家图书馆善本金石组编《历代石刻史料汇编》,北京图书馆出版社,2000年。
71. 北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,中州古籍出版社,1989年。
72. 陈垣编纂《道家金石略》,文物出版社,1988年。
73. 陈显远编《陕西金石文献汇编·汉中碑石》,三秦出版社,1996年。
74. 张沛编《陕西金石文献汇编·安康碑石》,三秦出版社,1991年。
75. 董国柱编《陕西金石文献汇编·高陵碑石》,三秦出版社,1993年。
76. 冯俊杰编著《山西戏曲碑刻辑考》,中华书局,2002年。
77. 龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》,四川大学出版社,1997年。
78. 故宫博物院明清档案部编《义和团档案史料》,中华书局,1959年。
79. 北京大学历史系编《义和团运动史料丛编》,中华书局,1964年。

80. 山东大学历史系中国近代史研究室编《山东义和团调查资料选编》，齐鲁书社，1980年。
81. 山东省历史学会编《山东近代史资料》，山东人民出版社，1961年。
82. 中国社会科学院近代史研究所《近代史资料》编辑组编《义和团史料》，中国社会科学出版社，1982年。
83. 中国第一历史档案馆：《乾隆初年整饬民风民俗史料》（下），《历史档案》，2001年第2期。
84. 雷梦水、潘超等编《中华竹枝词》，北京古籍出版社，1997年。

（二）地方志

1. [宋]祝穆：《宋本方輿胜览》，上海古籍出版社，1991年影印本。
2. [明]李贤等：《大明一统志》，三秦出版社，1990年。
3. [清]顾炎武：《天下郡国利病书》，上海书店，1987年影印四部丛刊本。
4. 嘉庆《大清一统志》，中华书局，1986年影印本。
5. 胡朴安编《中华全国风俗志》，河北人民出版社，1986年。
6. 《天一阁藏明代方志选刊》，上海古籍书店重印本。
7. 《天一阁藏明代方志选刊续编》，上海书店出版社，1990年。
8. 国家图书馆地方志和家谱文献中心编《明代孤本方志选》（全12册），中华全国图书馆文献缩微复制中心，2000年。
9. 国家图书馆分馆：《清代孤本方志选》（全二辑，60册），线装书局，2001年。
10. 中国公共图书馆古籍文献编委会：《中国西北稀见方志续集》，中华全国图书馆文献缩微复制中心，1997年。
11. 国家图书馆分馆藏《乡土志抄稿本选编》，线装书局，2002

年。

12. 丁世良、赵放主编《中国地方志民俗资料汇编》(六卷本,全10册),书目文献出版社,1989—1995年陆续出版,后由北京图书馆出版社(原书目文献出版社)于1997年重印。
13. 《中国地方志集成·湖北府县志辑》(共67册),江苏古籍出版社,2001年。
14. 万历《湖广总志》,《四库全书存目丛书·史部》,齐鲁书社,1996年,194—196册。
15. 雍正《湖广通志》,《四库全书》本。
16. 天顺《襄阳郡志》,1964年上海古籍书店据陕西省图书馆藏明天顺刻本影印。
17. 万历《襄阳府志》,中国科学院图书馆选编《稀见中国地方志汇刊》,中国书店,1992年,第36册。
18. 乾隆《襄阳府志》,乾隆二十五年刻本。
19. 顺治《远安县志》,《故宫珍本丛刊》,海南出版社,2001年,第134册。
20. 康熙《黄陂县志》,《故宫珍本丛刊》第132册。
21. [清]陈运溶、王仁俊辑《荆州记九种》,湖北人民出版社,1999年。
22. 康熙《咸宁县志》,《故宫珍本丛刊》第139册。
23. 乾隆《荆州府志》,乾隆二十二年刻本。
24. 嘉庆《竹山县志》,《故宫珍本丛刊》第144册。
25. 乾隆《黄梅县志》,《故宫珍本丛刊》第137册。
26. 乾隆《广济县志》,《故宫珍本丛刊》第138册。
27. 乾隆《枝江县志》,《故宫珍本丛刊》第142册。
28. 康熙《均州志》,《故宫珍本丛刊》第144册。
29. 康熙《鄖阳府志》,中国科学院图书馆选编《稀见中国地方志汇刊》第36册。

30. 同治《房县志》，同治四年刻本。
31. 同治《归州志》，《中国地方志丛书·华中地方·第三三四号》，成文出版社有限公司印行（台北）。
32. 嘉庆《荆门直隶州志》，嘉庆十四年刻本。
33. 光绪《麻城县志》，光绪八年刻本。
34. 万历《承天府志》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社，1992 年。
35. 黄陂县县志编纂委员会编《黄陂县志》，武汉出版社，1992 年。
36. 湖北省襄阳县地方志编纂委员会编《襄阳县志》，湖北人民出版社，1989 年。
37. 湖北省江陵县县志编纂委员会编纂《江陵县志》，湖北人民出版社，1990 年。
38. 雍正《河南通志》，江苏广陵古籍刻印社，1987 年据道光六年补刊雍正刻本影印。
39. 乾隆《续河南通志》，《四库全书存目丛书·史部》，齐鲁书社，1996 年，第 220 册。
40. 乾隆《郑州志》，乾隆十三年刻本。
41. 乾隆《荥阳县志》，乾隆十二年刻本。
42. 顺治《祥符县志》，中国科学院图书馆选编《稀见中国地方志汇刊》第 34 册。
43. 万历《卫辉府志》，中国科学院图书馆选编《稀见中国地方志汇刊》第 34 册。
44. 乾隆《彰德府志》，乾隆五十二年刻本。
45. 乾隆《裕州志》，乾隆五年增刻本。
46. 乾隆《原武县志》，乾隆十二年刻本。
47. 乾隆《西华县志》，乾隆十九年刻本。
48. 乾隆《新修怀庆府志》，乾隆五十四年刻本。

49. 嘉庆《正阳县志》，嘉庆元年刻本。
50. 道光《武陟县志》，道光九年刻本。
51. 道光《扶沟县志》，道光十三年刻本。
52. 道光《泌阳县志》，道光八年刻本。
53. 道光《舞阳县志》，道光十五年刻本。
54. 道光《辉县志》，光绪十四、二十一年两次补刻本。
55. 道光《修武县志》，道光十九年刻本。
56. 光绪《扶沟县志》，光绪十九年刻本。
57. [清]佚名著、孔宪易校注《如梦录》，中州古籍出版社，1984年。
58. 民国《西平县志》，民国二十三年北平文华斋刻本。
59. 辉县市史志编纂委员会编《辉县市志》，中州古籍出版社，1992年。
60. 光绪《畿辅通志》，商务印书馆，1934年影印光绪刊本。
61. [明]沈榜：《宛署杂记》，北京古籍出版社，1982年。
62. [明]刘侗、于奕正：《帝京景物略》，北京古籍出版社，1980年。
63. [清]朱一新：《京师坊巷志稿》，北京古籍出版社，1982年。
64. [清]吴长元：《宸垣识略》，北京古籍出版社，1982年。
65. [清]于敏中等：《日下旧闻考》，北京古籍出版社，1985年。
66. 光绪《山东通志》，商务印书馆，1934年影印民国四年排印本。
67. 雍正《广东通志》，四库全书本。
68. 同治《广东通志》，华文书局有限公司（台北），1987年。
69. [清]范端昂：《粤中见闻》，广东高等教育出版社，1988年。
70. 雍正《广西通志》，四库全书本。
71. 嘉庆《广西通志》，沈云龙主编“中国边疆丛书”，文海出版有限公司（台北），1966年。

72. 《续云南通志稿》，沈云龙主编“中国边疆丛书”，文海出版有限公司(台北)，1966年。
73. 乾隆《甘肃通志》，沈云龙主编“中国边疆丛书”，文海出版有限公司(台北)，1966年。
74. 雍正《四川通志》，四库全书本。
75. 嘉庆《四川通志》，巴蜀书社，1984年影印本。
76. 高育仁等主修、刘宁颜总纂《重修台湾省通志》，台湾省文献委员会(台北)，1992年。
77. 康熙《重修台湾府志》，大通书局(台北)，1987年。
78. 乾隆《续修台湾府志》，大通书局(台北)，1987年。
79. 嘉庆《旌德县志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》，江苏古籍出版社，1998年，第53册。
80. 光绪《庐江县志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》第9册。
81. 民国《宿松县志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》第13—14册。
82. 光绪《广德州志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》第42册。
83. 嘉庆《宁国府志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑》第43—44册。
84. 嘉庆《宜宾县志》，嘉庆十七年刻本。
85. 康熙《永州府志》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社，1992年。
86. 隆庆《楚雄府志》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社，1992年。
87. 乾隆《佛山忠义乡志》，乾隆十八年刻本。
88. 道光《佛山忠义乡志》，道光十一年刻本。
89. 乾隆《白水县志》，乾隆十九年刻本。

90. 乾隆《直隶商州总志》，乾隆九年刻本，陕西人民教育出版社，1992年点校本。
91. 乾隆《兴安府志》，道光二十八年刻本。
92. 光绪《定远厅志》，光绪五年刻本。
93. 光绪《米脂县志》，光绪三十三年刻本。
94. 民国《米脂县志》《中国西北稀见方志续集》第3册。
95. 民国《重修紫阳县志》，民国十四年石印本。
96. 嘉庆《延安府志》，嘉庆七年刻本。
97. 咸丰《澄城县志》，咸丰元年刻本。
98. [清]王概：《大岳太和山纪略》，《故宫珍本丛刊》第261册。
99. 武当山志编纂委员会编《武当山志》，新华出版社，1994年。
100. 杨立志点校《明代武当山志二种》，湖北人民出版社，1999年。

(三) 今人著述

1. 蔡相辉：《以妈祖信仰为例——论政府与民间信仰的关系》，载林如主编《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》，汉学研究中心（台北），1994年。
2. 常建华：《清代的文昌诞节——兼论明代文昌信仰的发展》，《清史论丛》（2000年号）中国广播电视出版社，2001年。
3. 陈宝良：《明代的社与会》，《历史研究》1991年第5期。
4. 陈宝良：《中国的社与会》，浙江人民出版社，1996年。
5. 陈宝良：《飘摇的传统——明代城市生活长卷》，湖南出版社，1996年。
6. 陈久金：《从北方神鹿到北方龟蛇观念的演变——关于图腾崇拜与四象观念形成的补充研究》，《自然科学史研究》第18卷第2期，1999年。

7. 陈久金:《容县真武阁考源》,《广西民族学院学报》2001 年第 5 期。
8. 陈遵妣:《中国天文学史》,上海人民出版社,1982 年。
9. 陈志华:《张壁村》,河北教育出版社,2002 年。
10. 程献:《义和团运动史研究》,齐鲁书社,1988 年。
11. 程献:《晚清乡土意识》,中国人民大学出版社,1990 年。
12. 程献:《义和团起源研究的回顾与随想》,载苏位智、刘天路主编《义和团研究一百年》,齐鲁书社,2000 年。
13. 段玉明:《西南寺庙文化》,云南教育出版社,1992 年。
14. 段玉明:《中国寺庙文化论》,吉林教育出版社,1999 年。
15. [美]杜赞奇著、王福明译《文化、权利与国家——1900—1942 年的华北农村》,江苏人民出版社,1996 年。
16. 费省:《道教三星旗与三元里抗英斗争》,载赵春晨主编《岭南宗教历史文化研究》,天津古籍出版社,2002 年。
17. 冯时:《星汉流年》,四川教育出版社,1996 年。
18. 冯时:《中国天文考古学》,社会科学出版社,2001 年。
19. [日]福井康顺、山崎宏、木村英一、酒井忠夫监修,朱越利、徐远和等译《道教》(第二卷),上海古籍出版社,1992 年。
20. 高丙中:《民间风俗志》,上海人民出版社,1998 年。
21. 高国藩:《敦煌古俗与民俗流变》,河海大学出版社,1989 年。
22. 高曾伟主编《中国民俗地理》,苏州大学出版社,1996 年。
23. 葛剑雄、华林甫:《二十世纪的中国历史地理研究》,《历史研究》2002 年第 3 期。
24. 葛兆光:《关于道教研究的历史和方法》,《中国典籍与文化》2003 年第 1 期。
25. 顾颉刚:《史林杂识(初编)》,中华书局,1963 年。
26. 顾颉刚编著《妙峰山》,上海文艺出版社,1988 年。

27. 顾文璧:《明代武当山的兴盛和苏州人的大规模武当进香旅行》,《江汉考古》1989年第1期。
28. 国家文物局主编《中国文物地图集·河南分册》,中国地图出版社,1991年。
29. 国家文物局编《中国文物地图集·陕西分册》,西安地图出版社,1998年。
30. 国家文物局主编《中国文物地图集·湖北分册》,西安地图出版社,2002年。
31. 郭于华主编《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社,2000年。
32. 胡珠生:《义和团的前身是祖师会》,《历史研究》1958年第3期。
33. [美]韩森著、包伟民译《变迁之神:南宋时期的民间信仰》,浙江人民出版社,1999年。
34. 韩致中:《伍家沟村民俗与研究》,长江文艺出版社,1999年。
35. 韩致中:《从伍家沟村的鬼神故事看道教的影响》,《十堰职业技术学院学报》,1999年第1期。
36. 何新:《诸神的起源》,三联书店,1985年。
37. 湖北民间文学资料汇编之十《湖北民间故事传说集·襄阳地区》,中国民间文艺研究会湖北分会、湖北省群众艺术馆编,1982年。
38. 黄兆汉、郑炜明:《澳门的道教》,《世界宗教研究》1992年第3期。
39. 简齐儒:《台湾蛇文化及其源流》(上),《台湾源流》1990年秋季刊。
40. 姜彬:《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》,上海文艺出版社,1992年。

41. 康新民:《民间节日文化价值初探》,《中国民间文化》(二),学林出版社,1991年。
42. [美]柯文著、杜继东译《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》,江苏人民出版社,2000年。
43. 柯杨、赵宝玺:《“薛家湾人”的职业及其信仰习俗》,《民间文学论坛》1988年第5期。
44. 蓝勇:《西南历史文化地理》,西南师范大学出版社,1997年。
45. 李景汉:《定县社会概况调查》,中华平民促进会,1933年。
46. 李和承:《明代传统商人与职业神》,《中国社会经济史研究》2002年第1期。
47. 李零:《入山与出塞》,《文物》2000年第8期。
48. 李零:《“太一”崇拜的考古研究》,收入氏著《中国方术续考》,东方出版社,2000年。
49. 李秋香、陈志华:《流坑村》,河北教育出版社,2003年。
50. 李世源:《珠澳等地北帝庙探秘》,《东南文化》1998年第1期。
51. 李亦园:《台湾民间宗教的现代趋势》,《文化的图像》,允晨文化实业股份有限公司(台北),1992年。
52. 李征康:《一颗璀璨的民间文化珍珠——吕家河“武当民歌村”概说》,《郧阳师范高等专科学校学报》,2000年第2期。
53. 刘北汜选编《琐记清宫》,紫禁城出版社,1990年。
54. 刘锡诚主编《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社,1996年。
55. 刘慧:《泰山庙会》,山东教育出版社,1999年。
56. 刘乐贤:《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社,2003年。
57. 刘守华:《中国鄂西北的民间故事村伍家沟》,《民俗曲艺》

(台北)第 111 期,1998 年 1 月。

58. 刘守华:《武当奇葩伍家沟——评我国鄂西北一个著名的民间故事村》,《江汉大学学报》1998 年第 1 期。
59. 刘守华:《武当山下“民歌村”》,《民俗研究》2000 年第 3 期。
60. 刘晓:《西汉古观——北武当山》,《中国道教》2002 年第 3 期。
61. 刘枝万:《中国民间信仰论集》(民族学研究所专刊之二十二),中央研究院民族研究所(台北),1974 年。
62. 吕继祥:《泰山娘娘信仰》,学苑出版社,1994 年。
63. 路遥编《义和团运动》,巴蜀书社,1985 年。
64. 路遥主编《义和拳运动起源探索》山东大学出版社,1990 年。
65. 路遥主编《山东大学义和团调查资料汇编》,山东大学出版社,2000 年。
66. 路遥:《山东民间秘密教门》,当代中国出版社,2000 年。
67. 陆仲伟:《民国会道门》,福建人民出版社,2002 年。
68. 罗竹风主编《人·社会·宗教》,上海社会科学出版社,1995 年。
69. 马书田:《明成祖的政治与宗教》,《世界宗教研究》1984 年第 3 期。
70. 马书田编《中国道教诸神》,团结出版社,1996 年。
71. 闵家胤:《阳刚与阴柔的变奏——两性关系和社会模式》,中国社会科学出版社,1995 年。
72. 蒲亨强:《民歌村六奇——湖北武当民歌村考察纪实》,《鄱阳师范高等专科学校学报》,2000 年第 2 期。
73. 潜龙居士:《中国民间诸神传》,泉源出版社(台北),1991 年。

74. 瞿宣颖:《中国社会史丛钞》,上海书店,1985年影印本。
75. 勇刚:《真武大帝》,《中国道教》1988年第2期。
76. 袁琳蓉:《道教文献资源的调查与分析(1980—1996年)》,《西南民族学院学报》1998年第1期。
77. [日]三谷孝著、李恩民监译《秘密结社与中国革命》,中国社会科学出版社,2002年。
78. 邵雍:《中国会道门》,上海人民出版社,1997年。
79. Susan Naquin and Chun-fang Yu: Pilgrims and Sacred Sites in China, University of California Press Berkeley Los Angeles Oxford. 1992.
80. 孙作云:《敦煌画中的神怪画》,《考古》1960年第6期。
81. 谭其骧主编《中国历史地图集》,地图出版社,1982—1987年。
82. 谭天星、沈立新:《海外华侨华人文化志》,上海人民出版社,1998年。
83. 唐大潮:《明王朝与武当道教》,《宗教学研究》1996年第3期。
84. 唐理丰:《凌云山与道教》,《中国道教》2002年第3期。
85. 滕新才:《明朝中后期旅游热初探》,《北方论丛》1997年第3期。
86. 王光德、杨立志:《武当道教史略》,华文出版社,1993年。
87. 王丽珠:《道教在魏宝山》,《中国道教》2001年第1期。
88. 王建:《道教与云南民族岁时风俗》,《云南宗教研究》1991年第1期。
89. 王小盾、叶昶:《玄武考原》,《高校文科学报文摘》1989年第1期(首次文摘)。
90. 王宜峨:《中国人对真武的信仰》,《中国宗教》2001年第5期。

91. 王振忠:《徽州文书所见种痘及相关习俗》,《民俗研究》2000年第1期。
92. 王振忠:《徽州社会文化史探微——新发现的16—20世纪民间档案文书研究》,上海社会科学院出版社,2002年。
93. 吴效群:《北京妙峰山碧霞元君信仰研究史》,《民俗研究》2002年第3期。
94. 吴延文、萧宝万:《张大山香客店》,《民俗研究》1989年第4期。
95. 吴智和:《明人山水休闲生活》,《汉学研究》(台北)第20卷第1期,2002年6月。
96. 萧放:《岁时——传统中国民众的时间生活》,中华书局,2002年。
97. 许道龄:《玄武之起源及其蜕变考》,《史学集刊》第5期,1947年12月。
98. 晏昌贵:《丹江口水库区域历史地理考察》,武汉大学博士论文,1996年。
99. 晏昌贵等:《明清时期丹江口库区移民与经济开发》,《中国历史地理论丛》1998年第1期。
100. 杨鹤书、谭斌:《平远仁居地区客家人的宗教信仰》,《岭南文史》1994年第1期。
101. 杨洪林:《明成祖与武当山真武大帝》,《武当学刊》1997年第4期。
102. 杨立志:《明成祖与武当道教》,《江汉论坛》1990年第12期。
103. 杨立志:《元代武当道教》,载萧蓬父、罗炽主编《众妙之门——道教文化之谜探微》,湖南教育出版社,1991年。
104. 杨立志:《武当山朝山进香风俗浅谈》,《武当》1992年第2期。

105. 杨立志:《武当山“朝爷”风俗寻踪》,《中国道教》1994年第4期。
106. 杨立志:《明帝与武当山宫观经济考述》,《宗教学研究》1998年第1期。
107. 杨启樵:《明代诸帝之崇尚方术及其影响》,载吴智和编《明史研究论丛》(第一辑),大立出版社(台北),1982年。
108. 杨曦:《宜宾真武山佛道史迹考略》,《四川文物》2001年第3期。
109. 尹志华:《新世纪道教研究展望》,《宗教学研究》2001年第4期。
110. [美]于君方:《宝卷文学中的观音与民间信仰》,载林如主编《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》。
111. 于希贤主编《中国传统地理学》,云南教育出版社,2002年。
112. 张从军:《玄武与道教起源》,《山东师范大学学报》(齐鲁文化研究专号)2002年第1期。
113. 张桂林:《试论妈祖信仰的起源、传播及其特点》,《学术月刊》1991年第4期。
114. 张国雄:《明清时期的两湖移民》,陕西人民教育出版社,1995年。
115. 张鸣:《戏曲文化视野中的义和团意识走向》,载薛君度、刘志琴主编《近代中国社会生活与观念变迁》,中国社会科学出版社,2001年。
116. 张伟然:《湖南历史文化地理研究》,复旦大学出版社,1995年。
117. 张伟然:《湖北历史文化地理研究》,湖北教育出版社,2000年。
118. 张晓红:《明清时期陕西民间信仰的区域差异》,《中国历

史地理论丛》2000年第1期，

119. 张永禄：《金庸笔下的武当》，《鄢阳师范高等专科学校学报》2001年第5期。
120. 张君：《神秘的节俗》，广西人民出版社，1994年。
121. 章乃炜编《清宫述闻》，北京古籍出版社，1988年。
122. 章乃炜、王蔼人编《清宫述闻》，紫禁城出版社，1990年。
123. 赵华富：《祁门县渚口、伊坑、滩下、花城里倪氏宗族调查报告》，载国家教育部人文社会科学研究基地、安徽大学徽学研究中心编《徽学》2000年卷，安徽大学出版社，2001年。
124. 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年。
125. 郑志明：《台湾民间信仰的神话思维》，载林如主编《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》。
126. 郑梦星：《厦门道教与民间信仰庙宇》，《福建道教》2001年第1期。
127. 郑春元：《伍家沟村神鬼精怪故事与志怪神话小说中同类故事比较研究》，《十堰职业技术学院学报》1999年第3期。
128. 钟敬文主编《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年。
129. 周锡瑞著、张俊义、王栋译《义和团运动的起源》，江苏人民出版社，1998年。
130. 周振鹤主著《中国历史文化区域研究》，复旦大学出版社，1997年。
131. 周振鹤、游汝杰：《方言与中国文化》，上海人民出版社，1997年。
132. 庄宏谊：《宋代玄天上帝信仰的流传与祭奉仪式》，载四川大学宗教研究所编《道教神仙信仰研究》，中华道统出版

社(台北),2000年。

133. 卓新平:《宗教理解》,社会科学文献出版社,1999年。
134. 曾召南:《宋元明皇室崇信真武缘由刍议》,《宗教学研究》1996年第2期。
135. 宗力、刘群编《中国民间诸神》,河北人民出版社,1986年。
136. 邹卫东、阮春林:《明清珠江三角洲地区对“北帝”的崇拜》,《岭南文史》2000年第3期。



后 记

本书是我2003年9月提交给武汉大学历史学历史地理专业的博士论文。我自1986年进入武汉大学历史系历史地理专业师从先师石泉先生攻读硕士学位,1989年毕业后到湖北大学学报编辑部工作,在编辑工作之余,一直与师兄张国雄合作从事两湖地区经济史研究。90年代末,我曾参加由石泉师主持的“丹江口库区历史地理研究”课题,有机会接触到武当山道教史的资料,这是我首次较系统地了解武当道教的发展和相关研究。2000年9月师从徐少华老师攻读历史地理博士学位,在与徐老师就博士论文选题作过深入交流后,便决定以武当山的主神真武信仰作为博士论文的题目,本书正是在徐老师的悉心指导下完成的。在此,我要特别感谢先师石泉先生、徐少华先生,以及曾在武汉大学工作过的张国雄先生。

在求学过程中,我还得到北京师范大学萧放教授、武汉大学钟年教授的热情关怀和多方帮助,他们的指教让我受益不尽。宗教信仰研究对我来说,是一个全新的领域。在阅读文献和查阅资料及写作的过程中,我常常感到力不从心,多次想放弃,多亏导师和诸多师友的鼓励与支持,才使我得以完成此论文,此情此意我会铭记在心。论文完成以后,北京大学韩光辉教授、唐晓峰教授、华中师范大学熊铁基教授、陕西师范大学侯甬坚教授、湖北省社会科学院刘玉堂研究员、武汉大学陈伟教授、杨果教授、杨宝成教授、鲁西奇教授审阅了全部内容,他们提出了许多宝贵的意见,在此致以衷

心的感谢。

同时我还要感谢湖北大学学报编辑部的两届领导王齐洲教授、肖铨编审给予我在职攻读博士学位的机会。在三年多的学习期间,编辑部的同仁,尤其是文科编辑室的同仁,替我分担了诸多的工作和琐碎的事务,感激之情无以言表。

