



中国古代 民间信仰 研究

——以三皇和城隍为中心



荣真 / 著

◎◎中国古代民间文化形式多样，
内容亦十分丰富，

其传承的历史悠远绵长，

民间信仰在其中占有十分重要的地位。

◎◎本书对中国古代民间信仰在各地的传承，

在漫长的文明史留下的深刻烙印，

及其在民族文化的心理积淀作了较为详尽的阐释。



中国商务出版社
CHINA COMMERCE AND TRADE PRESS

内容亦十分丰富，

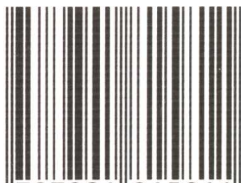
其传承的历史悠远绵长，

民间信仰在其中占有十分重要的地位。

◎◎本书对中国古代民间信仰在各地的传承，
在漫长的文明史留下的深刻烙印，

及其在民族文化的心理积淀作了较为详尽的阐释。

ISBN 7-80181-581-5



9 787801 815811 >

ISBN 7-80181-581-5/G · 206

定价：35.00 元

中国古代民间信仰研究

——以三皇和城隍为中心

荣 真 著

中国商务出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代民间信仰研究：以三皇和城隍为中心/荣真著. —北京：中国商务出版社，2006. 9

ISBN 7-80181-581-5

I. 中... II. 荣... III. 信仰-民间文化-研究-中国-古代 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 115245 号

中国古代民间信仰研究

——以三皇和城隍为中心

荣真 著

中国商务出版社出版

(北京市安定门外大街东后巷 28 号)

邮政编码：100710

电话：010—64269744(编辑室)

010—64245984(发行部)

网址：www. cctpress. com

E-mail: cctpress@cctpress. com

新华书店北京发行所发行

嘉年华文有限责任公司排版

北京密兴印刷厂印刷

787×980 毫米 16 开本

23 印张 425 千字

2006 年 10 月 第 1 版

2006 年 10 月 第 1 次印刷

印数：1000 册

ISBN 7-80181-581-5

G · 206

定价：35.00 元

版权专有 侵权必究

举报电话：(010)64212247

自序

中国古代民间文化形式多样，内容亦十分丰富，其传承的历史悠远绵长，民间信仰在其中占有十分重要的地位。在岁时民俗中，古代很多节日及其民俗是围绕着有关的民间信仰而发生发展起来的。诸如汉族的立春、天穿节、端午节、中元节；瑶族的盘王节、苗族的鼓社节等节日及其民俗之发生发展即是如此。在其他的民俗类型中，诸如饮食、居住、服饰等物质民俗之中，民间信仰活动也发挥着很大的影响。所以，本书所论述的内容也并非局限于神祇信仰这一种民间文化形式。

对于民间信仰的追溯，常常使学人不得不放眼至蛮荒的邃古之初。进入文明社会之后，十分朴拙的原始文化被文明切分为民间的野文化与古代国家的雅文化两大系统。这两者在一定的社会因素作用下，似乎是平行而不相交的。例如古代国家将伏羲、炎帝和黄帝视作三皇，主要是从政治统治权威之建立，从论证本朝帝系继承之正统地位的角度，对三皇进行排他性的崇奉。而在民间，对于三皇的态度则比较单纯，除了现实的功利，诸如求医问药、祭祖求子等等以外，很难听到他们对三皇开创帝系之丰功伟绩的赞颂之声。

在更多的时候，古代官文化与民间文化互为交叉；两者既然同源，就不可能愈走愈远。雅文化以政治威权作为基础依托，以正统儒学为其基本话语，总是试图将精神活动领域内的一切尽纳诸官设轨道。如果民间所出现的新的信仰风尚有可能妨害到专制主义国家在政治、财政上的利益的话，习惯的做法是将其定性为淫祀予以取缔。但是，既然民俗之发生发展以至消亡取决于一定的生产方式，单纯的行政手段或者国家暴力是很难予以彻底根除的。因此，随之而来的另一个办法即是将有关的信仰对象纳诸祀典，以此规范来自民间的大量的有关风俗的流传。

固然有一些意识形态乃至政治立场上的差异，但古代民间野文化与雅文化在总体上并非表现为截然对立的姿态。从理论上说，二者同源，亦且同构，所以很多信仰风习为山野与庙堂所共持，其礼仪模式固有繁简之别，其心理活动却无本质之不同。民间文化受到来自政治权威的规范，而来自民间的新鲜的、

多样性的祭祀对象，粗豪的、热烈的庆祝场面对于庙堂也往往成为巨大的吸引；民间文化之若干元素也成为古代国家祭祀文化成分之一。正统儒学痛斥“木鸾金帖隐旗帜，高爇本命符牌灯”的巫覡行为，表现了与巫覡文化势不两立的立场。然而大量的巫术思维也同样影响和规范着雅文化。在古代国家带有政治色彩的祭祀礼仪诸如大雩等祈雨祈晴活动中，表现得尤为充分。全国性节日礼俗诸如立春礼俗，通过本书的考察，实际上也是由来自庙堂和民间的两股力量缠绕扭结而形成的。

本书透视古代民间信仰的角度有如上述。

在具体的论述上，本书分上、下两篇。上篇论述伏羲、女娲以及有关炎黄的信仰风俗，以前两者为主。

伏羲、女娲是中国古代神话中两个具有旗帜意义的大神，是中华民族在文化上认同的一个重要标识。两者之中，似乎女娲的地位在民间更为崇高。女娲炼五色石以补苍天，积芦灰以止淫水的壮举，成为启迪古代民众巫术思维之源。补天穿、填仓、扫晴娘等等风俗的出现，皆是古代民众冀望以类似女娲的举动改变自然力的结果，也隐含着他们在社会发展的历史中，始终在十分艰辛地企图掌握自然的全部奥秘，因此女娲被看作为中华人文初祖和创世大神。

女娲团黄土造人的神话，使其成为古代民间信奉的生殖之神。有学人认为女娲还具有爱情神的象征意义。古代中国无疑有爱情，但似无爱情之神。一般而言，无论“奔者不禁”，还是“媒妁之言”，古代民间与庙堂对此的公开宣示，皆是从婚配及其方式而言之的，不讲爱情。常见的民间信仰方式，是到媧皇庙、人祖庙祭神祈求子嗣。当然也可能有例外的现象存在，但与上述主流现象无法相比。

西汉后期以来，女娲与伏羲的形象开始合体，表现为汉画像砖石上常见的二者人身蛇尾相交的形象。这种形象的出现，同当时社会流行的阴阳观念、日月神之崇奉以及神仙观念具有渊源关系。由于合体，原先只被看作为婚姻制度首创者的伏羲，连带也成为旺盛生殖力的象征。而传统自然经济的发展衍生多子多福之人生观念，古人为求子嗣而祭伏羲、女娲，并在此基础上将二者奉为人祖，祖先神崇拜通过对婚姻生殖神的崇拜而得以表现。

在古代有关的政治偶像系列中，伏羲虽然稳居首位，其实际的地位或者说其受崇奉之程度是不高的，黄帝的地位要更崇高些。春秋战国以来，民间对黄帝最感兴趣者有二：一是有关黄帝的仙话激起凡夫俗子之无限遐想；一是将炎帝、黄帝以及伏羲皆神化为医药祖师。本书在三皇庙祀一节中进行了比较具体的论述。而在当政者以及思想政治学派那里，诸侯咸尊轩辕为天子之说启发了他们的心智，五帝以及五德终始说遂告产生。在此系列中，黄帝由于位居五方

中央，其风头已经盖过了屈居于东方的伏羲；伏羲只有在自西汉末开始的立春迎春令时气的庆典中还能够被官府提起；不过地方府州县的迎春活动，至少到魏晋南北朝时期，其主角是春牛和耕人，伏羲已经完全落寞。春夏秋冬之四季轮转乃是自然规律，立春礼俗尤其是所谓迎气之礼，却是在五德终始之说之指导下进行的。当此理论在结构上固有的痼疾发作日甚之时，则其与迎气之礼在中国古代史上的终结就是很正常的了。只有地方迎春庆典还在年复一年的举行着，直至清末，不过，主要的不是因为春牛和句芒，而是因为官府需要借此向民间做出劝耕的姿态。

下篇讨论的城隍信仰，是近年来学界比较关注的问题之一。

关于城隍的起源，古人单纯以音韵训诂之学确定城隍之原型为大蜡八祭中的水庸，而完全不考虑实际情况。本书从城垣、城堦发生发展史、二者的外形和实际功用，以及文字训诂之学的角度，考辨城隍——无论城垣、城堦还是城隍神——之起源，皆与水庸毫无关系。

城隍最初是单纯的民间信仰对象，后来被纳入祀典，成为封建国家法定之祭祀对象。明太祖朱元璋对城隍祀典进行了多次的整理，将约定俗成的城隍与人世政治统治的相互对应在法律文本上固定下来，并且将城隍与传统的鬼魂崇拜进行结合，所谓中元节城隍祭厉遂成为那以后中国最为盛大的节日之一。

将信仰对象人鬼化是中国古代民俗信仰的一个显著特点，如此一来，在民间就出现了愈来愈多的偶像，这对专制皇权在民间的贯彻是不利的。朱元璋曾诏令将天下城隍像尽皆打碎，不准再塑新像。然而在民间，各种各样的城隍形象特别是人鬼形象从未在民众之信仰意识中消失过，一俟时机成熟，形形色色的新城隍像重新被堂而皇之地竖立起来。不同的人鬼代表了不同地域的人文精神和信仰习俗，多元的民间城隍崇祀系统构成了一个远比当时的国家祀典更为繁复诡谲的风俗文化样式，它蕴含了古代民众的喜怒哀乐悲欢离愁。对人鬼选择的标准，以及各地不同的奉祀方式，应该成为有关研究者关注的课题之一。

近年来在城隍信仰的研究领域内还有一个问题引起关注，即首先由日本学者提出的，所谓明朝中后期以来的江南市镇城隍庙问题。明清时期的城隍庙祀的最低设置层级是县，而市镇城隍庙祀之出现，显然说明一些经济繁盛的江南市镇希望把自己置身于首都—省府—府城—州县各级行政序列的下层，是“垂直的行政支配（最上层是皇帝）内部的自我表现”。而“解天饷”习俗的出现，就是农村与市镇交往在民间信仰层面上的表现云云。根据笔者所掌握的资料，明清时期，不仅是江南市镇，即使是经济比较落后的山东、河北的一些市镇，甚至村庄也建有城隍庙。城隍庙祀在市镇、乡村中的建立，与经济繁盛必然要求提高政治地位没有必然的联系。造成这种现象的原因是多方面的，其中十分

4 中国古代民间信仰研究

重要的一个是出于民间对鬼魂崇拜如城隍祭厉的需要。而“解天饷”的性质也是如此，不过是以东岳神信仰为中心的冥世崇拜而已。

中国古代民间信仰具有比较顽强的生命力，其在各地的传承，在漫长的文明史中留下了深刻的烙印，成为民族文化的心理积淀之一，是民间深深的精神依赖所在。这种依赖，几乎渗透到民间社会的方方面面。其中不乏荒诞的形式，但显然也包蕴着灾难深重的中华民族理想的人生蓝图设计。那些载歌载舞的盛大赛会场面，集中倾吐了普通百姓的悲苦情怀。本书无力对此进行全面的阐释，唯求以三皇及城隍为中心，做一点小小的阐释功夫。囿于水平所限，错误恐怕难免，恳请方家学者不吝赐教焉。

荣 真

2006年5月末于天津

目 录

自序·····	(1)
---------	-------

上篇 三皇神话与民俗研究

第一章 伏羲、女娲神话之人文意义·····	(1)
一、伏羲神话之人文意义·····	(1)
1. 伏羲制琴作瑟之文化意义·····	(1)
2. 火食的发明与食礼·····	(6)
3. 伏羲画卦·····	(10)
二、伏羲女娲交尾合体形象的形成及其内涵·····	(12)
1. 女娲、伏羲部图腾形象的合体·····	(12)
2. 女娲、伏羲合体形象之成因·····	(17)
3. 伏羲、女娲兄妹婚问题·····	(29)
第二章 伏羲、女娲神话与补天穿、立春习俗研究·····	(36)
一、女娲神话与补天穿、炼干及填仓习俗研究·····	(37)
1. 补天穿习俗产生之中心区域·····	(37)
2. 对补天穿民俗事象的考察·····	(41)
3. 对炼干事象的考察及其与补天穿关系的辨正·····	(46)
4. 对填仓事象的考察及其与补天穿关系的辨正·····	(50)
二、五方帝与迎气礼俗·····	(56)
1. 西汉以前的帝、五方帝问题·····	(56)
2. 元始与永平迎气之制·····	(60)
3. 迎气之制的发展与终结·····	(66)

三、东汉至清代迎春礼俗分析·····	(76)
1. 东汉迎春礼俗分析·····	(76)
2. 迎春礼俗在南北朝—明时期的发展·····	(80)
3. 清代迎春仪·····	(88)
四、清代府州县迎春礼俗分析·····	(90)
1. 礼制与民间文化的结合·····	(90)
2. 府州县演春者的身份构成及其隐喻意义·····	(103)
3. 春天之象征——春官的演春、“说春”及报春·····	(109)
4. 对迎春礼俗的分析·····	(113)
5. 鞭春及送春礼俗分析·····	(116)
第三章 炎、黄以及三皇庙祀之建立与发展·····	(130)
一、炎黄神话及其在民间的演绎·····	(130)
1. 炎帝与神农·····	(130)
2. 炎帝与火神·····	(133)
3. 农神与蜡祭、腊祭·····	(138)
4. 籍田与专祀神农·····	(147)
5. 古代民间的黄帝信仰·····	(153)
二、三皇庙祀的建立与发展·····	(157)
1. 历代帝王庙祀的建立·····	(157)
2. 元代三皇祭祀·····	(161)
3. 明清中央先医之祀及民间药王信仰·····	(172)

下篇 城隍民俗文化研究

第四章 城隍信仰民俗的由来与发展·····	(178)
一、城隍信仰之由来·····	(179)
1. 城隍与水庸无关·····	(179)
2. 城隍庙祀始源的时间和空间问题·····	(186)
二、城隍信仰民俗在历史上的发展·····	(192)
1. 从民间文化到列入祀典·····	(192)
2. 朱元璋对城隍祀典的更定·····	(201)
3. 明清江南市镇城隍庙祀问题·····	(212)

第五章 城隍职能及人格化	(228)
一、城隍与社及土地.....	(228)
1. 关于社祀	(228)
2. 社公、土地和中雷	(235)
3. 社与城隍的关系	(239)
二、城隍人格化及其职能社会化问题.....	(243)
1. 城隍职能的社会化问题	(243)
2. 城隍人鬼化问题	(249)
第六章 城隍与冥世文化	(260)
一、“报庙”与“接三”之俗	(260)
1. 民间五道信仰风俗	(260)
2. 传统灵魂观问题	(271)
3. 报庙、接三风俗分析	(277)
二、中元节与城隍祭厉.....	(286)
1. 中元施食的由来与发展	(286)
2. 清代中元城隍祭厉风俗	(294)
第七章 城隍赛会及祈雨风俗	(303)
一、城隍赛会及庙会风俗.....	(303)
1. 赛会和庙会的区别	(303)
2. 赛会与会社	(309)
二、城隍信仰与社会控制.....	(321)
1. 民间祈雨风俗	(321)
2. 官府祈雨问题	(326)
3. 城隍与司法	(336)
主要参考书目	(341)
后记	(355)

上篇

三皇神话与民俗研究

第一章 伏羲、女娲神话之人文意义

自古及今，学者一般从两个方面去讨论三皇的存在意义，其一是三皇形象所内蕴着的文化意义；其一是对三皇原始事迹即自身蒙昧莫考之身世作出尽可能清楚的认定。但是在实际上，若欲依赖十分有限且常常互相矛盾的有关资料去判定三皇在历史学意义上的史迹，则在很大程度上必须依赖我们的想象力不可，而如此则必然削弱研究的客观意义。本章对伏羲、女娲形象及其内蕴之文化意义所做的探讨，主要落实在前者，即通过神话、传说以及有关的民俗事象，揭示伏羲和女娲神话或曰形象的人文意义。

一、伏羲神话之人文意义

1. 伏羲制琴作瑟之文化意义

伏羲的异写之名，在上古所谓三皇五帝之中是最多的，有伏羲、伏牺、庖牺、炮牺、伏戏、虑戏、虑羲等等。

号称古帝第一的伏羲，对于其出身，唐人司马贞在《补史记·三皇本纪》中写道：“（伏羲）母曰华胥，履在人迹而生庖牺于成纪”。如果只依据这则被历史化了的感生神话，伏羲之时应该是尚处于只知其母，不知其父的母系氏族社会。但是，在《世本·作篇》等典籍中所说伏羲创立了婚姻制度，“制以俪

皮嫁娶之礼”，这是父权制社会才有的社会制度。因此，伏羲大约处于由母权制社会向父权制社会转化或父权制社会初期的阶段。关于伏羲时代社会经济生活之性质，传说伏羲发明了网罟，其属臣句芒发明了可以捕鸟的罗，可以由此推测其时社会主要的经济生活为渔猎，尚未发展至农业文明阶段；不过，《易·系辞上》又肯定“庖羲氏结绳而为网罟，以佃以渔”。佃，《说文》段注谓佃通畋，《说文》：“畋，平田也。”乃耕种之义。由此观之，伏羲之时亦已进入了原始农业阶段。总之，伏羲之时已经出现了原始的农业文明，但是渔猎经济在当时的社会经济生活中还处于一个比较重要的地位，后者逐渐向前者转化，这与前述的由母权制社会向父权制社会的转化在方向上大体是吻合的。

在上古流传至今的神话和传说中，伏羲首先被描摹成一位促使中华文明诞生的伟大发明家，他的有关事迹在战国后期成书的《世本》中有着比较集中的反映：

伏羲制以牺皮嫁娶之礼。

庖牺氏作瑟。瑟，洁也，使人精洁于心，纯一于行也。宓戏作瑟，八尺一寸，四十五弦。庖牺作五十弦。黄帝使素女鼓瑟，哀不自胜，乃破为二十五弦，具二均声。

伏羲作琴。伏羲造琴瑟。

伏羲臣芒氏作罗。

芒作网^①。

我们先来谈谈伏羲制琴作瑟^②的问题。琴和瑟都是中国古老的拨弦乐器，其中琴由于在后世受到了文人的青睐，使其从声誉到地位最终皆逐渐凌驾于所有乐器之上。但是单纯从音乐之表现力而言，瑟的转调更为快捷，音域也更为宽广，所以这两种乐器在上古史上是经常被组织在一起进行演奏的。《诗经·周南·关雎》第4章：“参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。”《郑风·女曰鸡鸣》第2章：“弋言加之，与子宜之。宜言饮酒，与子偕老。琴瑟在御，莫不静好。”《唐风·山有漆》第3章：“山有漆，隰有栗。子有酒食，何不曰鼓瑟？且以喜乐，且以永日。”《小雅·鹿鸣》第3章：“呦呦鹿鸣，食野之芩。我有嘉宾，鼓瑟鼓琴。鼓瑟鼓琴，和乐且湛。”《小雅·常棣》：“妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和乐且湛。”这些诗句表明，尽管我们目前尚不能

^① 《世本·作篇》，载《世本八种》，北京：商务印书馆，1957。

^② 历来对于琴的发明归属问题有不同的说法，例如汉代的桓谭即认为神农氏曾经“削桐为琴，绳丝为弦”（《新论·琴道》，上海人民出版社，1976）。同是《世本·作篇》，又云“神农氏琴长三尺六寸五分，上有五弦，曰宫商角徵羽”。

比较准确地指出制琴作瑟的初始时代，但琴与瑟于两周之时应该已是十分常见之乐器，自天子王畿至各诸侯国中所在多有。按照发生学的原理，琴瑟的问世，当在西周以前。而与古文献相印证，我们在有关的古代物质文化遗存中也不难发现其悠久的历史。湖北随州战国初期曾侯乙墓东墓室中发现有 10 弦之琴，这是目前发现最早的古琴实物。至于瑟，湖北省当阳曹家岗楚墓、湖南省长沙浏城桥一号楚墓等文化遗址中皆有出土，而随州曾侯乙墓一次就出土了施以彩绘、彩雕的瑟达 12 件之多^①。据上引《诗经》材料观之，大约由于琴瑟的演奏手法相近，音调比较和谐，所以在两周时代经常用来配合演奏，尤其在举行迎宾燕乐之时更是不可缺少，起着制造并烘托祥和、雍容和友善氛围的作用，为宾主赋诗言志、化和人心作了很好的具有美学意义的铺垫。而当时的贵族夫妇之间，可能也比较经常地抚琴鼓瑟，抒与子偕老之情。可能正是因为如此，才以其比喻男女之好合与君子之正道。

这已经是一种被改造了的礼乐观，原始的情形并非如此。在古人那里，乐与舞常常是合一的。原始舞蹈在中国出现很早，在目前已经发现的遍布于南北各地的岩画中有比较突出的表现，其形式也十分多样化，有狩猎舞、动物崇拜舞、祭神舞等等。内蒙古磴口县格和萨拉岩壁上有一幅祭神的画面：一人操尾起舞，另有三人装扮成鸟的模样，双臂系尾饰以模拟鸟翅，双腿叉开，足尖朝外，呈展翅欲飞状。舞场中另有一人被杀，身首异处，当是以人性祭神^②。而就在距离传说中伏羲故里成纪很近的甘肃秦安大地湾仰韶文化遗址中，发现一座编号为 F411 的房基，其中一幅地画表现了安葬死者的场面，巫师在葬仪中舞蹈，行法祈使死者复生^③。巫觋是先民中最早一批舞蹈家之一。《说文》谓巫是“以舞降神者也”。巫觋借助舞蹈的节奏，队形的变化，以及自身口头和形体语言的夸张，为着极为现实的利益与神明进行沟通。原始舞蹈的描画在其他物质文化遗存中也非鲜见。1973 年青海大通县马家窑文化墓葬中出土了一件舞蹈纹彩陶盆，画面上舞者 5 人 1 组，共 3 组，面部朝向一致，手拉手，两足交错舞动（见图 1—1），可见其制作构思是以乐曲节奏为前提的^④。乐舞在一切宗教祭典中都是核心组成部分，特别是在原始宗教时期，歌、舞、乐三

① 湖北省博物馆：《曾侯乙墓》第 155 页，北京：文物出版社，1989。

② 吴诗池：《中国原始艺术》第 107 页，北京：紫禁城出版社，1996。

③ 张光直：《仰韶文化的巫觋资料》，张光直：《中国考古学论文集》第 139～142 页，北京：三联出版社，1999。

④ 青海文物处考古队：《青海大通县孙家寨出土的舞蹈纹彩陶盆》，《文物》1979 年第 3 期。

者往往合一，如同《诗经·大序》所云：“情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足故咏歌之，咏歌之不足不知手之舞之足之蹈之也。”三两根骨笛，一两个陶埙所发出的质朴的尚未染上任何矫饰的乐音，配合着或急奏、或舒缓的木鼓之声，引导着舞者将自己的欲求和情感毫无保留地展示给神灵，那是原始民族的生命之灵与神祇洞悉幽明的慈悲心肠的撞击，时时感觉神祇无处不在而又远离自己的原始人，此时却感觉自己与崇高的神祇合为一体，在联翩的幻想之中，一下子走完了平时感觉遥不可及的心理距离，自认为所诉求的利益已经得到或即将得到。或者在原始民族看来，那散发着诡异气氛的乐舞，本身就是神祇对人类的一种情感表达方式，向世人昭示着来自神界的爱与憎。这种奇妙的感觉随着巫术乐舞频繁地重复，深刻地烙印在原始民族的文化心理之中，成为一种文化无意识。而中华民族的祖先在跨入文明的门栏之后，这种后天形成的文化无意识很自然地驱使先民于歌吹钟鼓之中向祖灵、向社稷、向山川、向其他一切神祇顶礼膜拜，既是娱神，也是自娱，他们同其祖先一样，在巫风乐舞之中由于幻想着同神祇实现了沟通而倍觉身心舒畅。而当一切都平静下来以后，人们将这所有的光荣与自豪都归功于伏羲，并不断体会着乐舞“以通神明之德，以类万物之情”的妙用。民族学的研究表明，远古时期的氏族部落领袖同时也就是最有威望的大巫师，制琴作乐的伏羲也应当是如此。



图 1—1 马家窑文化舞蹈纹彩陶盆采自《破译天书》

入周之后，上述的文化无意识因逐渐被纳入礼乐因素而被改造。人是一种被交织于各种关系之中的存在，对于自周以来至明清逐渐被国家暴力加强控制的传统社会，对于鼓噪“失节”之灾难性后果比饿死之事还大的古代中国，其中一种最为重要的甚至可以说是带有本体论意义的关系，即是伦理，不仅抚琴鼓瑟开始具有了非常强烈的自我修养的伦理意义，在音乐本身所具有的所有功能中，伦理之蕴含与展现也被认为是最为重要的。《荀子·乐论篇》说：“夫乐者，乐也，人情之所必不免也。故人不能不乐，乐则必发于声音，形于动静；而人之道，声音、动静、性术之变尽是矣。故人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能不乱。先王恶其乱也，故制《雅》、《颂》之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不谄，使其曲直、繁省、廉肉、节奏，足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉。是先王立乐之方也。”楼宇烈认为荀子虽然是从人的最基本的生理欲求和情感出发来分析礼乐起源的，但同时也十分肯定地指出了礼乐制度是在社会经济、政治、文化发展到一定时期，由社会的管理者也即所谓先王制定出来的。礼乐既是社会制度和伦理问题，同时又有人性上的依据。指出荀子所云乃是对礼乐起源问题相当深刻的理论阐述^①。我们看到，荀子从音乐之功能论与社会之发展阶段论的角度阐释先王整理礼乐的动因之后，则将所谓人性依据完全定位于礼的范围之内，实际上是只准许合礼之情沿着“《雅》、《颂》之声”一种渠道宣泄，其他的一切声音都只能是一种“乱”音，都应该受到坚决地抑制，是“罢黜百音，独尊《雅》、《颂》”。这种思路的表达，在西汉的刘向那里则更为直接：“凡鼓琴，有七例：一曰明道德，二曰感鬼神，三曰美风俗，四曰妙心察，五曰制声调，六曰流文雅，七曰善传授。”^②前四例皆是一体，其中第一例为鼓琴之总纲，后面三例不过是前者的具体展现；最后三例方是在前述基础上展开对音乐美学的些许探索。在荀子看来，先王之伟大功绩就在于以极其高尚的“雅颂之声”将“邪污之气”与人心世道实行完全的隔绝。于是，作乐的先王——无论荀子将其看作是伏羲还是其他古帝——都成为了道德的本体和先知先觉。后世的正统音乐理论在大旨上与此一脉相承。蔡邕《琴操》：“昔伏羲氏作琴，所以御邪僻，防心淫，以修身理性，反其天真也。”^③明人朱权云：“然琴之为物，圣人制之，以

① 楼宇烈：《荀子礼乐论发微》，《传统文化与现代化》1994年第3期。

② [汉]刘向：《琴说》，《中国古代乐论选辑》第89页引，北京：人民音乐出版社，1983。

③ 《皇佑新乐图记·琴操·汗饶歌十八曲集解》，上海：商务印书馆《丛书集成》初编本，1937。

正心术，导政事，和六气，调玉烛，实天地之灵气，太古之神物，乃中国圣人治世之音，君子修养之物。”^① 琴之为义大矣哉！

及至近世，制琴抚琴的伦理意义被夸张到极致，不但须正心诚意，亦且须“如古人的像表”，择境乃成，“方为不负了这琴”。琴成为了“圣人之器”，其中内蕴着伏羲一类圣人崇高的道德自觉，被儒圣化的伏羲作为健康人格标准的制定者而受到后世芸芸众生永远的崇拜。《红楼梦》第86回《寄闲情淑女解琴书》写林黛玉对贾宝玉大谈琴道云：

古人制琴，原以治身，涵养性情，抑其淫荡，去其奢侈。若要抚琴，必择静室高斋，或在层楼的上头，在林石的里面，或是山巅上，或是水涯上。再遇着那天地清和的时候，风清月朗，焚香静坐，心不外想，气血和平，才能与神合灵，与道合妙。所以古人说“知音难遇”。若无知音，宁可独对着那清风明月，苍松怪石，野猿老鹤，抚弄一番，以寄兴趣，方为不负了这琴。还有一层，又要指法好，取音好。若必要抚琴，先需衣冠整齐，或鹤氅，或深衣，要如古人的像表，那才能称圣人之器，然后盥了手，焚上香，方才将身就在榻边，把琴放在案上，坐在第五徽的地方儿，对着自己的当心，两手方从容抬起，这才身心俱正。还要知道轻重疾徐，卷舒自若，体态尊重方好。

据上引文，抚琴的一个关键之处是寻觅知音，若无知音，则宁可独对景物而奏正声，与其说是“方为不负了这琴”，毋宁说是不负了抚琴者充溢在胸臆间的正气雅意，不负了抚琴者世人皆醉我独醒、世人皆浊我独清之孤高情怀。在古代长期动乱的艰难时世里，怀抱如此情怀是具有一定积极意义的。但在另一方面，抚琴鼓瑟所蕴含着的礼义原则也从琴瑟自身之表现力出发，同其他文化因素一起，将民族精英层次的人生锻造局限在修齐治平一点上，多多少少地限制了文化上的多样性发展。

2. 火食的发明与食礼

在伏羲一系列的发明创造当中，最能够影响并改变人生之本然状态的则是生产工具的发明与熟食（火食）的发现。《世本·作篇》谓伏羲臣句芒作网，但《易·系辞上》则肯定是“庖羲氏结绳而为网罟，以佃（畋）以鱼”；东晋葛洪所述则是伏羲看到蜘蛛结网而产生灵感发明了网罟这一重要的生产工具：

^① [明] 朱权：《神奇秘谱·序》，文化部文学艺术研究院音乐研究所等编：《琴曲集成》第1册，北京：中华书局，1981。

“太昊师蜘蛛而结网。”^①我们在前面已经提及，伏羲之时已经出现了原始的农业文明，但是渔猎经济在当时的社会经济生活中还处于一个比较重要的地位，这与目前有关的文化遗址发掘与研究的成果也大体一致。在属于新石器文化时代的关中东部地区的半坡类型的仰韶文化遗址中，曾经出土了许多鱼镖和网坠。相应地，这一文化类型的陶器中最有特色的则是由鱼纹装饰起来的十分朴拙的陶制器皿^②，有力地证明了网罟渔业在远古时期的发展程度。而在地处江南水网地区的河姆渡文化遗址和马家浜文化遗址之中，也发现有大量的鱼骨和陶制的网坠。在河姆渡文化遗址的第二次发掘过程中，考古学家甚至还发现了鲸鱼的遗骸^③。虽然河姆渡文化与马家浜文化遗址的发掘表明当时的经济生活是以农耕为主，其稻作文化的特色十分鲜明，但上述发现以及大量兽骨遗存表明渔猎在当时仍然具有不可或缺的存在价值和经济意义。

先民很早就学会了用火，包括如何保存和管理火种。在距今 170 万年前的云南元谋猿人的遗址中，考古学家发现了许多炭屑，最大的炭屑直径达 15 毫米，最小的也有 1 毫米左右，这有力地证明了“元谋人”已经学会了用火^④。而较之“元谋人”，50 万年—60 万年前的北京猿人的用火技能则更为著名。考古学者发现，在北京周口店的“北京人”遗址中存有大量的烧骨和一堆堆的灰烬层，表明“北京人”已经具有了一定程度的控制和管理火的能力^⑤。

古人传说发明了取火方法的是燧人氏。《韩非子·五蠹》：“上古之世，人民少而禽兽众……民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏。”由于发明用火的无比重要性，战国时期的学者甚至在古史的系列上将燧人氏排为第一位古帝。同燧人氏一样，伏羲也是一位以火熟食推进远古饮食风俗变革的圣人。我们在前文已经提及，伏羲又被称为庖牺。《帝王世纪》云：“取牺牲以号庖牺，故号庖牺氏。”《拾遗记》亦谓伏羲始变“茹腥之食”^⑥。《史记·五帝本纪·正义》引《括地志》云雷夏泽在濮州雷泽县郭外西北。《山海经》云雷泽有

① [晋]葛洪：《抱朴子》卷三《对俗》，王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），北京：中华书局，1985。

② 张之恒：《中国新石器时代文化》第 40 页，南京大学出版社，1992。

③ 张之恒：《中国新石器时代文化》第 208 页、213 页。

④ 贾兰坡：《中国大陆上的远古居民》第 18 页，天津人民出版社，1978。

⑤ 贾兰坡：《中国大陆上的远古居民》第 62 页。张之恒、吴建民：《中国旧石器时代文化》第 182 页，南京大学出版社，1991。

⑥ [清]马骥：《绎史》卷三《太皞纪》引，上海古籍出版社影印文渊阁《四库全书》本，1993。

雷神，龙身人头，鼓其腹则雷也。”又《山海经·海内东经》记载“大人迹出雷泽，华胥履之而生伏羲”。这实际是说伏羲是雷神之子。他之所以能够变“茹腥之食”，可能是使用雷电所引发的天然之火。而刘起鈇则从音韵学的角度说明了伏羲是熟食之神^①。熟食方法的发明与《礼记·礼运》所说的“食草木之实、鸟兽之肉，饮其血，茹其毛”的原始饮食方式的逐渐变革，增加了食物的种类，有利于人类对食物营养的吸收，因之在一定程度上改善了先民的生存条件，提高了生活质量，改善了体质条件。

关于伏羲发明火熟食问题，在中国文化史上则与礼之起源问题相关。我们已经知道，礼与乐一起构成两周文化之结晶。今人一般认为礼泛指古代中国的社会规范和伦理规范，这种规范可以细分为礼之质与礼之文，或曰礼之义与礼之仪。周人曾经将礼分为礼与仪。《左传·昭公五年》载昭公如晋，自郊劳至于赠贿，无失礼之处。女叔齐则以为昭公所为“是仪也，不可谓礼。礼所以守其国，行其政令，无失其民者也”。而鲁国政令不在公室，民食于他。故女叔齐以为鲁君只懂礼之仪，并不知礼，即不知礼之义。秦汉以后的思想家对礼之内蕴问题的讨论更加深刻。汉郑玄以为礼内蕴“体”、“履”两义，并为唐孔颖达所接受，其《礼记正义序·礼记正义》云：“郑（玄）作序云：礼者，体也，履也。统之于心曰体，践而行之曰礼。”孔氏以《周礼》为“体”，以《仪礼》为“履”，并引贺场之语以诠释“体”与“礼”之关系：“礼体，言圣人制法，体此万物，使高下贵贱各得其宜也。其《仪礼》但明所行践履之事，物虽万，皆同一履；履无两义也。”言圣人制礼作乐本为区分高下尊卑，使等级分明，不欲其淆乱，此礼之体蕴义之一；而各等级皆彼此相安，共处于同一社会共同体之内，即所谓“各得其宜”，此蕴义之二。《周礼》之文，于此规定详备，涵盖了古代等级制度和主体内在的道德意识，故孔子云：“郁郁乎文哉！吾从周。”而《仪礼》则具体展现了这种道德意识之外在的表现形式——礼仪节文，是对道德仁义及礼并蕴于心的物化展现。无论事物有多少种存在样式，人之所作所为，皆须以礼之体为本，惟需朝夕履之，无失其序。如此，履即是礼，《易传·序卦传》：“物蓄然后有礼，故受之以履。履者，礼也。”重要的是践履。孔氏《礼记·仲尼燕居》“言而履之，礼也”。《疏》谓：“言为礼之体，不在於几筵、升降、酬酢乃谓为礼，但在乎出言、履践，行之谓之礼也。”

周礼皆人伦之礼，人伦之要务，在饮食男女。如果不局限于周礼，则人伦之礼并非自西周始，在进入文明时代以前即已经产生，中外皆然。在非洲班图

^① 刘起鈇：《我国古史传说时期综考》，《古史续辨》第39页，北京：中国社会科学出版社，1991。

部落和赫雷罗人、奥万博人之聚落中，“每个小集团都有一个圣火，那是绝不可以熄灭的……集团的头人和老年人天天坐在火旁守护它，只要火继续燃烧并受到大家的崇敬，猎人们和采集者就能找到足够当天吃的食物。所有的猎物都必须放在圣火旁边，猎物的某些部分必须由集团里年长的来吃掉，吃时还有一套仪式。每一种浆果和根块成熟时，必须先拿到圣火前，然后才可以吃”^①。除去对于火的崇拜以外，我们清楚地看到班图部落食礼的核心亦是尊老，是通过饮食的“一套仪式”而予以体现的。

从表面上看，中国古代的匈奴族之食礼与班图部落相反。《史记·匈奴列传》谓匈奴咸以畜肉为食，“壮者食肥美，老者食其余”，贵壮贱老。惟其保证青壮年体力充沛，才能为全族人猎获更多的食物。人伦之礼总是首先将人之生存，将人类社会之稳定放在首位的。

上述两例尽管有贵老、贱老之不同，但均是通过饮食这种礼仪节文实现的。及至近世、现代亦然。锡伯族进食时忌一家老少围坐在饭桌旁，而是先让长辈入席。长辈未动筷子，晚辈不得动手夹菜。所食面饼有“天面”、“地面”之别，“地面”不得朝上，上桌时要切成4块。进食者在席间不可用筷子打猫等^②。云南中甸县水甲村纳西族进餐之时，最年长的男性固定坐在大木床之上端。若家中来客，比男主人小者坐在男主人下方，反之则坐于上方。女客一般坐在小木床之上端。盛饭、上菜均须从客人背后穿行，不得用脚踩踏火塘上的木框，否则便是对客人与灶神的不敬。进餐间应尽量少讲话，尤其小孩不能多讲话或在大人面前乱走动^③。

在创造与发展了周礼的古代华夏族——汉族那里，最能够体现人伦之序的饮食之礼莫过于乡饮酒礼。周时乡学学制三年，学生卒业，进行“大比”，选其中贤者、能者上荐于君。届时由乡大夫设宴送行，饮酒酬酢，皆有程式，属于所谓嘉礼之一。《仪礼·乡饮酒礼》谓在举行宴饮以前先要“谋宾”、“戒宾”，布置有关陈设。全部乡饮酒礼可分为四个阶段。第一阶段自“主人坐取爵于筐，降洗”之主人献宾开始，经宾酢主人、主人酬宾、主人献介、介酬主人等程仪，至主人献众宾止。第二阶段自一人举觯始，经升歌三终、笙奏三终、闲歌三终等程仪，至合乐止。第三阶段自二人举觯始，经彻俎，至坐燕止，饮酒礼到此实际上已经结束。第四阶段乃宾出、遵者人之礼。但还有一个

① [英]赛力格曼著，费孝通译：《非洲的种族》第66页，北京：商务印书馆，1982。

② 贺灵、佟克力：《锡伯族风俗志》第29页，北京：中央民族大学出版社，1994。

③ 和少英：《纳西族文化史》第159页，昆明：云南民族出版社，2001。

尾声：在饮酒礼结束之翌日，宾须服乡服以拜赐，主人亦如宾服以答拜。至此，全部乡饮酒礼方始全部完成。此宴饮之礼十分复杂，参与者各有其程仪，主拜宾答，主礼宾敬，温良恭俭让，主宾上下之人伦之序有条不紊，古人谓其极为准确地履践了周礼，连席间所歌乐之《周南》、《关雎》等也都被认为是体现了生民之本和王道之端。

上述诸般之礼，无论迎来送往、歌舞酬酢，皆以饮食为中心而展开之，或曰是以熟食为中心而展开的。《礼记·礼运》云：

昔者先王，未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢；未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛；未有麻丝，衣其羽皮。

后圣有作，然后修火之利，范金合土，以为台榭、宫室、牖户。以炮以燔，以亨以炙，以为醴酪。治其麻丝，以为布帛，以养生送死，以事鬼神上帝，皆从其朔。

由此立场观之，人类进入文明社会的脚步实则是由食用熟食开始的。故古人云“礼起诸饮食”^①。所谓文明，不过是由饮食、建筑、器皿、服饰等等包装起来的人伦关系而已。即便是祀神，也是根据人之所欲而通过饮食来祭祀，表现了中国先民重视现实和生命的原初心理。

3. 伏羲画卦

伏羲诸般发明之中最为人所称道的，大概就是其所谓的画卦了。《易·系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”另有一则传说则讲伏羲是坐于方坛之上，“听八方之气”而画出八个经卦来的^②。这里所谓“气”，袁珂译作“风的生气”^③。袁先生大约是从神话学和文学的角度出发，认为《易·系辞下》之说法不大浪漫，而“听八方之气”则“有了一些神话的意味了”。但意味究竟在哪里呢？袁先生仿佛是说其

① 《礼记·昏义》：“夫礼，始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射乡，此礼之大体也。”是说礼始于冠。而《内则下》又云：“礼始于谨夫妇。”两者其实并不矛盾，均是从人生历程之社会意义的角度去着眼而言之者。郭沫若说：“大概礼之起源于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉的各种仪制。”（《十批判书》第96页，北京：东方出版社，1996）是比较单纯地本于礼之字形而下的判断，恐怕并不符合实际。

② 《古史考》，[清]马骥：《绎史》卷三《太皞纪》引。

③ 袁珂：《神话选译百题》第28页，上海古籍出版社，1980。

中含有“相当的神秘性”^①。此类神秘化的“声气”如何启发伏羲画卦，恐怕人们也很难说明白，所以古人在讲到画卦之时极少提到它，倒是《易·系辞下》的话虽然并不浪漫、神秘，却更具有现实性，符合中华民族的思维趋向。《易·系辞上》又说：“圣人设卦观象，系辞焉以明吉凶，刚柔相推，而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”其中隐含之意为：所有的卦象以及卦爻辞之类，皆是伏羲这样的圣人“观象”的结果，是圣人通过对宇宙间万物之象发展变化的观察得出来的带有规律性的认识，并将其诉诸于卦爻一类的符号，以指导人们通过“类万物之情”的办法，去“通神明之德”，以明吉凶、变化。

所谓伏羲创制八卦之说，可能是表明在远古时期已经出现了类似后世筮占的占卜方式。原始民族主要是通过原始宗教的途径去探讨人与自然、人与人之间种种因果关系的，在此基础上，由于不断地增强着向自然索取物质生活资料的能力，又逐渐产生了企图把握自己命运的思想萌芽。可以说，占卜是在各种尚无法抗拒的巨大的自然力面前，人之自主意识开始觉醒的表现。因此，占卜固然是当时蒙昧主义的产物，体现了在蒙昧氛围中又多了一种联系神明的方式，但也说明了原始民族的思维水平在艰难地提高。

爻、卦是古人为认识世界变化而创造出来的，是对客观之象的仿效，既具有象征性、摹拟性，同时又具有符号的特征^②。八卦的组合形式，是由两种基础符号即“一”和“--”上下进行三重叠而组成的。这种重叠的方式被认为有着极其强烈的规律性意义，即董仲舒所谓“日月与星三而成光；天地与人三而成德，由此观之，三而一成，天之大经也”^③。从符号的象征意义来说，也许董仲舒的话是对伏羲观象于天、观法于地以类万物之情画卦原则的最好的解释了。对宗教史学或民俗史的研究而言，后人心目中的圣人形象远比圣人本身的原始形象更为重要。

关于重卦之始作俑者，根据孔颖达《周易正义序》的记录，有郑玄的神农重卦、孙盛的夏禹重卦、王弼的伏羲重卦等等说法，但以周文王最为著名。《史记·周本纪》说文王被囚羑里，“盖益《易》之八卦为六十四卦”。诸如此类的说法杂乱无章，不过重卦的结果却使得据说是由伏羲发明的八卦演进为一部完整的《周易》。《周易》是我国现存最为古老的一部卜筮之书，自其问世后

① 袁珂：《中国神话通论》第92页，成都：巴蜀书社，1991。

② 刘长林：《周易与中国象科学》，《周易研究》2003年第1期。

③ [汉]董仲舒：《春秋繁露·官制象天》，上海积山书局清光绪十九年石印《二十二子》本。

一直到今天，都存在着一个如何看待它的问题。古代社会相当流行的一种看法是《周易》乃天下第一奇书，经天纬地，无所不包，一切术数风角壬遁皆可依托成立，实有鬼神莫测之机。正统的士人、官僚则大多不言鬼神，例如孔子说：“五十而学《易》，可以无大过矣。”^①。认为学《易》可以使人明是非，辨正谬。更多的人则强调伏羲画卦具有垂教天下示范百代的作用，这方面，晚清经学家皮锡瑞的言论可以说是一个代表：

读《易》者，当先知伏羲为何画八卦，有何用处……孔子曰：上古之时，人民无别，群物未殊，未有衣食器用之利。伏羲……于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。故《易》者，所以继天地、理人伦而明王道。是以画八卦、建五气，以立五常之形象，法乾坤，顺阴阳，以正君臣、父子、夫妇之义。度时制宜，作为网罟，以佃以渔，以贍民用，于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性。此其作《易》垂教之本意也^②。

于是，依皮锡瑞所说，伏羲画卦乃至归属到其名下的所有发明，对于中国文明而言，无疑地具有了本体论的意义。伏羲之所作所为，从其大旨说就是“继天地”以顺人神关系，“理人伦”以定尊卑贵贱，“明王道”乃垂范百代政事，使“人民无别”的“上古之时”演进为亲亲尊尊贵贵有等一切皆中规中矩也即“各安其性”的家国同构的时代。这可能就是伏羲作为一个文化符号最为本质的象征意义。

二、伏羲女娲交尾合体形象的形成及其内涵

1. 女娲、伏羲部图腾形象的合体

对于长时期处于自然经济状态中的中华民族来说，人口的增殖与农桑的发展是合为一体的，也就是说，人口之再生产与农桑之再生产密不可分，两者基本上成正比例发展。因之，婚姻神、生殖神在中国传统社会受到了广泛而持久的崇拜。关于《世本·作篇》所谓“制以偪皮嫁娶之礼”，有论者认为，伏羲所处的时代乃是母系氏族社会向父系氏族社会过渡的变革时期，此时原始婚姻制度开始向一夫一妻制转变，其跨度同秦安大地湾原始村落遗址一致，距今约

^① 《论语·述而》，上海脉望仙馆清光绪十三年石印《十三经注疏》本。

^② [清]皮锡瑞：《经学通论》卷一《论伏羲作易垂教在正君臣父子夫妇之义》，中华书局，1954。

7800~4800年。伏羲“始制嫁娶，以俪皮为礼”，说明当时在生产形态上已由渔猎生产过渡到畜牧生产，在社会形态上一夫一妻制的父系氏族社会已经确立。原始婚姻制度之改革，使按辈通婚成为择偶标准，为族外婚制的变革提供了前提。与此相适应，男子在生产过程中的作用以及由此而决定的社会地位则得到了提高^①。

但是，说到伏羲作为婚姻生殖神的地位，我们不得不暂时放开他，先来讨论另一位赫赫有名的神祇——女娲所象征的文化意义，否则伏羲作为婚姻生殖神的形象将十分干瘪。

女娲可能是最早的中国神话中的创世大神，在古代历史上也曾被列为三皇之一^②。张光直认为女娲抟黄土作人等类型神话“都代表了东周化生说宇宙神话的残留”^③。

俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人。剧务，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者，黄土人；贫贱者，引绳人也。^④

另外，《楚辞·天问》：“女娲有体，孰制匠之？”汉王逸《注》曰：“女娲人头蛇身，一日七十化。”所谓“一日七十化”，乃女娲作人之又一说。《山海经·大荒西经》说：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”“女娲之肠”，郭璞《注》曰：“或云女娲之腹。”至西汉的《淮南子·说林训》，又说“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。”袁珂认为这是说诸神俱参加了女娲多次诞育人类的工作，“有助其生阴阳性器官者，有助其生耳目臂手者”^⑤。所以《说文》谓女娲为“古之神圣女，化万物者也”。《易传》谓“天地含情，万物化生”，化之本字即有生的意思。即使只从女娲治水的结果看，也可以说是化生万物了。

作为善于具象思维的民族，女娲形象之歧见一直是困扰我们的一个问题。提及此，我们往往首先想到的是诸如武梁祠汉画像石刻中的女娲形象：人首蛇身，有些石刻还在蛇身上刻有一对兽足。古文献中也有这方面的记录，例如前

① 郑本法：《伏羲传说与原始婚姻制的变革》，《甘肃社会科学》2001年第6期。

② 据刘起釪考证，纬书《春秋纬》曾提出伏羲、女娲、神农组成的三皇说。见《古史续辨》第39页。

③ 张光直：《商周神话之分类》，《中国青铜时代》第375页，北京：三联书店，1999。

④ 《太平御览》卷七八引《风俗通》，北京：中华书局影印本，1960。

⑤ 袁珂：《山海经校注》第389~390页，上海古籍出版社，1980。

引《天问》王逸《注》。另外，王延寿《鲁灵光殿赋》云：“伏羲麟身，女娲蛇躯。”^① 魏晋时期伪出的《列子》，在《黄帝篇》中也说女娲是“蛇身人面”。文献所记与有关的汉画像砖石等文物资料正好相合。但是，上述两种资料均为汉代以后的资料，先秦时期尚未见。《山海经》的《南次三经》、《北次三经》等记有一些“龙身人面”或“人面蛇身”的神灵形象，但并无女娲有如此形象的十分肯定的记录。

一般认为，所谓“龙身”、“蛇身”云云皆为先民所崇奉之图腾。那么，女娲氏之图腾究竟是什么？汉代人的资料是否可靠呢？从音韵之学的角度去分析古帝名号，也许是非常必要的，原因在于古史传说中的许多人神之号可能都或多或少地被赋予了民族学方面的含义。《说文》：“姓，人所生也。古之神圣人，母感天而生子，故称天子，因声以为姓。”所以清人赵翼认为“女娲，古帝王之圣者，古无文字，但以音呼”^②。按照《说文》的诠释，娲从女，吕声。段注娲之古音在十七部。案上古音第十七部歌部有吕声，而蛙字属支部圭声，两者可以相同通转，所以娲即蛙，女娲氏之图腾也应当是蛙。更具意义的是，娲本字即指的是化生万物具有超强生殖能力的女娲。

利用音韵训诂之学研究远古人类文化，廓清历史迷雾，是十分必要的，但并非绝对的唯一。先民社会的两大主题，一是生存，另一个就是自身的繁衍。将生殖繁衍的观念诉诸具体的形象，在远古已经出现。

辽西红山文化东山嘴遗址曾出土泥质红陶的两件孕妇小雕像，头部和右臂均已残缺，但女性形体特征鲜明：腹部明显隆起，臀部相应凸出，大腿肥硕，腹下



图 1—2 红山文化裸体女陶像
采自《中国原始艺术》

① [汉] 王延寿：《鲁灵光殿赋》，《文选》卷十一《游览》，上海会文堂书局石印清胡氏校刻本。

② [清] 赵翼：《陔余丛考》卷十九《女娲或以为妇人》，石家庄：河北人民出版社，1990。

部刻有表现女阴的符号，其裸体孕妇的形象一目了然^①（见图 1—2）。西北地区的马家窑文化一般被认为属于仰韶文化晚期的一个地方分支，在其中出土了很多蛙形纹陶器。而在青海柳湾采集到的一件属于马厂类型的人像彩陶壶，突出了浑圆硕大的腹部。壶身有蛙身纹加塑绘裸体人像。“头面在壶之颈部。……披发，眉作‘八’字形，小眼、高鼻、硕耳、张口。器腹部即为身躯部位，乳房、脐、下部及四肢袒露。乳房丰满，用黑彩绘成乳头，上肢双手作捧腹状”。陶壶的背后也有非常醒目的蛙形纹^②（见图 1—3）。仔细观察，人像上也有男阳的特征，因之学界对人像的性别尚存有争议；不过，既然人像本身对男女性征皆有所反映，笔者认为人像兼有

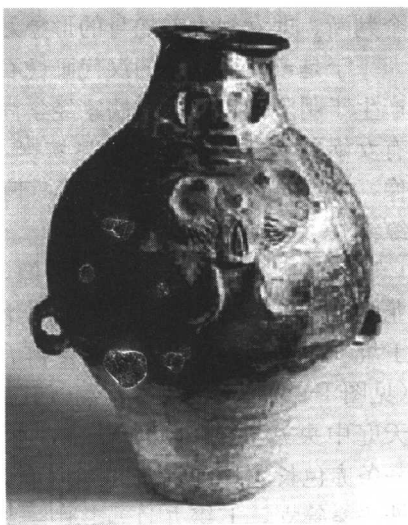


图 1—3 马厂类型人像彩陶壶
采自《中国大百科全书·考古》

男女性征说是正确的。此类阴阳合体之人像实为远古人类生殖繁衍之神。而在甘肃天水师赵村发现的马家窑类型彩陶钵内的蛙纹则完全写实：“蛙首与身躯皆以圆形构图，前两肢向前划，后两肢向后蹬，蛙眼圆睁，遨游于水（以点纹表示）中，颇富动感”^③。同样地，陕西临潼姜寨遗址出土的仰韶文化的彩陶盆，其内壁两条鱼一上一下以腹相对，旁边绘有一硕大浑圆之蛙，四肢微扬，背部斑点杂陈^④，也近于写实。由蛙崇拜发展形成的“抓髻娃娃”之原始形态，在山西吉首县的岩画中也被发现：“头梳双髻，双乳下垂，充满了哺育人类的乳汁，她双臂上举，两腿叉开，如蟾蛙生子，头顶上天七星排列，脚下大地子孙繁衍。”^⑤ 诸如此类的蛙纹皆表现了远古时期女娲部之图腾形象。如前面所述，黄河中游和部分上游流域正是女娲部活动的一个中心区域，而上述事例除辽西以外，基本上皆分布于这一地区，或其邻近地域。至此，我们只有一

① 郭大顺：《龙出辽河源》第 73 页，天津：百花文艺出版社，2001。

② 青海文物考古研究所：《青海柳湾》第 116 页，北京：文物出版社，1984。

③ 吴诗池：《原始艺术》第 53 页，北京：紫禁城出版社，1996。

④ 《中国大百科全书·考古学》彩图插页 9，北京：中国大百科全书出版社，1986。

⑤ 靳之林：《抓髻娃娃与人类群体的原始观念》第 135 页，桂林：广西师范大学出版社，2001。

个判断，即女娲人首蛇身的形象乃是汉代人改造的结果。

于是，在比较早的汉代画像石刻之中，出现了女娲、伏羲之单身像，大都产生于阴阳五行化了的儒家经学尚未大行于世的西汉时期。南阳汉画像石中即有女娲单身像：戴冠，蛇身蜿蜒，右手执灵芝，有云气环绕。至于伏羲单身像，也是人首蛇身：头戴冠，下躯龙尾上有两爪，双手执华盖，周围云气缭绕^①。

帛画中亦有单身的伏羲之像，其龙图腾之标识比较明显。湖南长沙马王堆1号汉墓出土的彩缯铭旌帛画（见图1—4），画面十分富丽。其上部天庭中央站立一神，着蓝袍，披发，一条赤色长龙环绕其身。其左下方一株扶桑耸立，上缀九日，其中一轮巨日悬于树冠之上，中有一鸟，敛翅而立。神之右侧绘有一钩镰月，其上有一蟾、一兔，其下是正在飞升的嫦娥。关于中央的神人，有以为灼龙者，有以为伏羲者。钟敬文先生认为，灼龙之神性是宇宙创造神，在远古神话中其形体亦为人首蛇身，但他并非画中神人。钟先生指出：由于灼龙神话产生和流传于北方的部落间，所以在民族融合的过程中没有被吸取或受到重视，“渐渐地消失了固有的光影了，他没有在较广阔的社会里取得更大的流播和发展机会”，“因此他在西汉初年贵族盖棺帛画的天国图中，就不容易取得那种大神的位置”。而伏羲在中国古代神话、传说和故事中的地位显赫，在人间和天上的位置都相当崇高，传说中其故墟陈与长沙

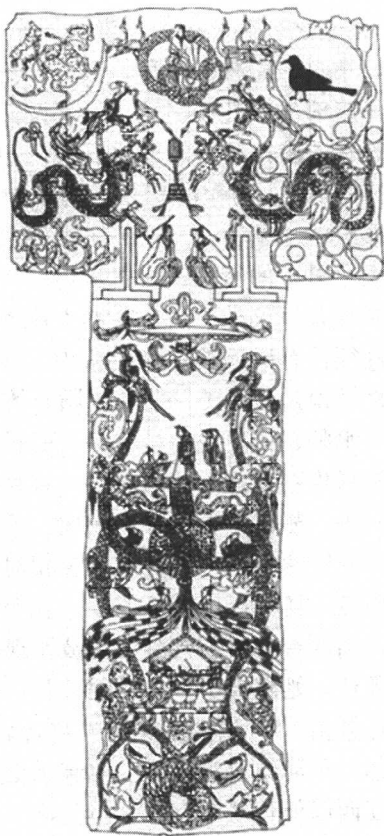


图1—4 长沙马王堆1号汉墓帛画
采自《破译天书》

① 闪修山等：《南阳汉画像石》第150～151页，郑州：河南美术出版社，1987。

在地望上也比较接近。其次，伏羲的形象常见于汉代以后的墓葬石刻以及绢画中，其形象在考古学资料中有着灼龙无法企及的优势。第三，伏羲与日月关系密切。最后，伏羲本身的形象也是人首蛇身。因此，钟先生推断帛画中的神人即是三皇之首的伏羲^①。笔者服膺钟先生的看法；不过，伏羲氏的图腾也不是没有异议，因为根据传说，伏羲氏的图腾形象应该是花。纬书《诗含神雾》说：“大迹出雷泽，华胥履之，生宓戏。”^②言伏羲之父族乃是雷神。华通花。《说文》谓胥之本义为“蟹醢也”，即肉酱或蟹酱。可见华胥可能即是花蜜。司马贞《补史记·三皇本纪》所述伏羲之感生神话与上述基本相同，只是说伏羲“蛇身人首”。这种形象也只能从伏羲之父族那里去寻找根源。《山海经·海内东经》说雷泽乃雷神所居，“龙身而人头，鼓其腹”。其父族图腾乃为龙。伏羲作为女儿氏族却以父族图腾形象出现，也可以作为前面所说伏羲所处的时代是母权制与父权制交替时代的一个证明。^③由上可知，汉时人是首先将伏羲及女娲的单身形象完善和改造之后进一步使二神交尾合体的。“汉代之所以将伏羲、女娲定型为龙，一是将他们变成同类，避免异类不得牝牡之会的诟病；二是将已经达成共识的神为S形符号的观念作用于伏羲女娲身上，于是有了二神作S状的交织；三是商周所固有的交龙神像附丽到先祖身上，中华民族真正成为龙的传人”^④。这个认识应当说是十分深刻的，从蛙纹、鸟纹及其象征意义的发生和演变去探讨先民心中神灵形象的形成，很有意义。但是，这还不足以说明为什么在西汉后期以后才出现伏羲、女娲合体的形象。

2. 女娲、伏羲合体形象之成因

这两位大神形象的变化，有着深层次的社会观念变化的原因。

上古时代，先民中间流行着太阳崇拜和月神崇拜。在新石器时代的陶纹例如仰韶文化、河姆渡文化等等都出现许多鸟纹及蛙纹，“可能是太阳神和月亮神在彩陶花纹上的体现”^⑤。而诉诸文字的，最简明而又直接的记载，莫过于

① 钟敬文：《马王堆汉墓帛画的神话史意义》，《中华文史论丛》1979年第2辑。

② 《太平御览》卷七十八引。

③ 关于伏羲部之图腾，学界尚有不同的看法。杨和森撰《图腾层次论》，谓伏羲老家天水一带乃古羌戎活动之中心地域。伏羲又作“虑戏”，二字均为“虎”字头。古人谓其为“大皞（皐）虑戏”，“皐”义为虎。又云道经谓伏羲风姓，而“风从虎”，故伏羲部图腾乃为虎，“伏羲是远古羌戎的虎图腾名号”（该书第20~21页，昆明：云南人民出版社，1987）。

④ 田兆元：《神话与中国社会》第34页，上海人民出版社，1998。

⑤ 严文明：《甘肃彩陶的源流》，《文物》1978年第10期。

《礼记·郊特牲》所云：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。”郑玄注谓：“天之神，日为尊。”而通过对日月东升西落阴晴圆缺以及与云彩的互为影响的观察，先民产生了阴阳观念，并逐步对其相互作用的影响总结出规律性的认识，即《易传》所谓“一阴一阳之谓道”，将阴阳关系的变化上升到宇宙间的根本规律来看待，所以，男女交合、夫妻相配也被看作是阴阳关系变化的必然结果。《礼记·礼器》：“大明生于东，月生于西，此阴阳之别，夫妇之位也。”因之，日与月具有了生殖繁衍的明确意义。詹斡鑫认为从古音上推求，古人亦称日月为“曦月”，曦同羲，而娲、仪、娥之古音与月相近，所以伏羲、女娲之名本身即含有日、月的意义，并由此推断伏羲本义为“父羲”，女娲本义为“母月”，“是古人以日为父，以月为母观念的反映”^①。所以后世有男不拜月，女不祭灶的习俗。日月阴阳即是伏羲、女娲，其本身象征着生命和繁衍，这是二神形象在汉代发展为交尾合体之形的一个直接原因。

先秦时期伏羲、女娲的图腾形象分别是龙和蛙。由女娲被奉为月神来看，显然该部长时期流行着月神崇拜，因之先民将月中黑斑比附为本族之图腾形象，传说中的月中遂有蟾蜍之像，而蛙类作为旺盛生殖力的符号意义与月母完全相同。但是先秦时期又流行着月中有兔子的传说。屈原《天问》：“夜光何德，死则又育？厥利维何，而顾菟在腹？”不明白月亮的怀抱里为什么有一只兔子。据此在后来又发展为玉兔捣药的传说，对民间文化的影响很大，例如著名的老北京的“兔儿爷”。清人杨静亭《道光都门纪略》杂咏道：“莫提旧债万愁删，忘却时光心自闲；瞥眼忽惊佳节近，满街争摆兔儿山。”至今在中秋八月节之时，仍可见其踪影。朱天顺认为，我国地域辽阔，民族众多，产生不同的月神崇拜是很自然的事情^②。其意大概就是说，月中有蛙或兔，是由于各地、各族人对月亮黑斑理解的不同，这是很正常的事情。

女娲和月亮的关系可以用一种模式来表达：女娲→月神→月中蟾蜍。那么，伏羲→日神→日中龙形之模式也应该得到成立。但是实际的情形却不是这样，神话传说中的日中只有金乌，即三足乌。《淮南子·精神训》：“日中有踰乌。”高诱注“踰”云：“犹蹲也，谓三足乌。”《初学记》引《春秋元命苞》：“日中有三足乌者，阳精，其倏忽也。”

关于金乌的形象，有人认为即是《山海经》所谓为西王母取食的三青鸟，是三只青色鸟，不是三足鸟：“三青鸟赤首黑目，一名大黎，一名少鵾，一名

① 詹斡鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》第31页，南京：江苏古籍出版社，1992。

② 朱天顺：《中国古代宗教初探》第22页，上海人民出版社，1982。

青鸟。居三危之山，为西王母取食”。黎指黑中带黄之色，《释名》：“土青曰黎。似黎草色也。”薰之义同黎，两者皆近于青色。所谓三青鸟可能不是说有三只鸟，而是说其身体羽毛之色有三处皆青，故有是名，那三个“一名”都表示异名。所以汉代司马相如《大人赋》将三青鸟直呼为三足乌：“亦幸有三足乌为之（西王母）使，必长生若此而不死兮。”后世文献亦基本如此称谓。而三危山一带的民间传说也表明三青鸟就是三足乌：

古时候，三危山峰峦叠翠，瀑布飞泻，桃红柳绿，云雾缭绕。青松林里有一种奇特的鸟儿，它的嘴唇殷红，顶冠粉白，披一身碧绿色的羽毛，长着三只乌黑闪亮的爪子，叫作“三青鸟”。^①

又《山海经·大荒西经》中记载说：“有五彩鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。”有人以为亦是三只鸟，似不确，但却反证三青鸟之三名都是异名。当世学者所引证的堪称三足乌经典形象的汉画像石刻，是闪修山等编的《南阳汉画像石》中收录的出土于唐河县汉墓的三足乌像：一乌三腿、三足，安然敛翅而立于日轮之中（见图1—5）。



图1—5 南阳汉画像石三足乌
采自《南阳汉画像石》

《后汉书·天文志》注引《灵宪》：“日者阳精之宗，积而成鸟，象乌而有三趾。”因此今人有一种意见认为古人是将太阳黑子的活动想象为三足乌。前文说过，鸟纹和蛙纹等实为先民对太阳神和月神崇拜的一个体现。在河南陕县仰韶文化庙底沟类型遗址出土的陶器中发现有三足乌之纹：浑圆的头部，翼尖上翘的双翼连接着鸟身。其下三足，长短基本一致^②。将鸟类与太阳联系起来不独是北方新石器文化的现象，在江南的河姆渡文化遗存中也出现了刻有双鸟朝阳纹的骨雕：二鸟一左一右，鸟喙朝向上方，鸟身环抱着一轮出升的太阳，具有比较强烈的装饰意味^③。这可能是先民对日出日落自然天象的一个基本解释，即太阳在天空中的出没，是由鸟之负载来实现的，所以《山海经·大荒东经》说：“一日方至，一日方出，皆载于乌。”当然，不同地域的文化会对同一自然现象作出不同的诠释，《离骚》：“吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。”汉王逸《注》：“羲和，日

① 张仲搜集：《三青鸟》，陈钰编：《敦煌的传说》第46页，上海文艺出版社，1986。

② 《文物》1979年第11期。

③ 宋兆麟：《中国风俗通史·原始社会卷》图2，上海文艺出版社，2001。

御也。”宋洪兴祖补注：“日乘车驾以六龙，羲和御之。”《太平御览》卷三引《淮南子·天文训》云：“日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明……至于悲泉，爰止羲和，爰息六螭，是谓悬车。”但是日载于乌的传说并没有因此逐渐地销声匿迹，在汉画像石中仍然有着比较集中的反映。发现于河南南阳市第一中学的汉画像石刻，一只阳乌背负着太阳飞翔于天庭，周围众星环簇，云气缭绕。而另一块刻石上双鸟各负一日相相对飞，口衔仙草，在表达汉时人可借日升入天庭观念的同时，也体现了当时人对太阳运动轨迹的描述。南阳汉墓则有“日月同辉”的刻石：左侧有一鸟背负太阳飞翔，右侧为一轮圆月，四周繁星缭绕^①，这是古人设想的日落月升的天象变化的图景。金乌的意蕴在于天地之间时间秩序之运行是由乌来完成的，正是这种日载于乌的循环有序永不停息的运动构成了万物生生不已的基础条件。而所有日载于乌的材料实际上都表明了无论三足乌也好，金乌也好，都只是太阳的化身，它们的活动就是日月自身的规律性运动，或者说，日月自身的规律性运动，恰好证明了三足乌是作为至阳之物出现的，而蛙类则是作为至阴之物出现的。

但是，事实上自然界没有三足乌这一物种的存在，那么，作为至阳之物，其中一足必然具有十分独特的象征意义。

关于鸟在中国文化中所具有的特殊的象征意义，郭沫若在《先秦天道观之进展》中即作过非常准确地揭示：“无论是凤或燕子，我相信……是生殖器的象征，鸟直到现在都是（男性）生殖器的别名，卵是睾丸的别名。”^②非但乌、鸟具有男性生殖器之隐喻意义，鸡也蕴含此类意义。根据对《荆楚岁时记》等文献的有关记载的考察，叶舒宪认为“鸡作为象征性的表象符号，是同东方日出、光明取代黑暗、阳气战胜阴邪、新春脱胎于寒冬等现象相联系的”，“在神话中实际表达的是时间与空间的双重开始”，是具有“阳性”的“阳鸟”^③。这种“阳性”表现在民间俗语中，即有将阴茎称为“雀雀”、“鸡鸡”等例产生。

有关这个问题的讨论，通常是从一个为人所熟知的神话开始的。《诗经·商颂·玄鸟》说：“天命玄鸟，降而生商。”郑玄《笺》：“天使妃下而生商者，谓妃遗卵，娥氏之女简狄吞之而生契。”是说有娥氏的姑娘简狄吃了一枚玄鸟也就是燕子的蛋，后来生了商族的男性始祖契。《楚辞·天问》：“简狄在台誓何宜？玄鸟致贻女何嘉？”王逸《注》：“言简狄侍帝誓于台上，有飞燕堕遗其

① 闪修山等：《南阳汉画像石》第158～159页。

② 郭沫若：《先秦天道观之进展》，《郭沫若全集·历史编》第1卷，第328～329页，北京：人民出版社，1982。

③ 叶舒宪：《中国神话哲学》第261～268页，北京：中国社会科学出版社，1992。

卵，喜而吞之，因生契也。”虽然加了一些新东西，但仍保留了《商颂》的基本架构，说简狄吞燕卵乃生契。这则神话所具有的二元结构在中国的其他神话或者传说之中是很常见的。围绕着感生始祖的母题，唯一使人困惑的只是其结构中的一元，即玄鸟之隐喻意义到底是什么。学术界对此的意见基本有两种：一种意见认为燕子只是一种候鸟，它不是人们生殖崇拜的对象物^①；另一种意见则是上述郭沫若先生的意见，认为玄鸟等是古代人们幻想中的旺盛生殖力的象征，是人们所崇拜的生殖对象，甚至是男性的生殖器。笔者赞成郭沫若的意见，因为仅仅从最为表面的特征看来，燕卵是商祖之生的决定力量之一；燕子本身即蕴含着阳物的隐喻意义，这一点直接构成玄鸟作为商族图腾的元素。民间俗语之中也以“鸟”这一特殊含义骂人或用于自泄怨忿等，如《水浒传》中的诸“鸟”：“闭上你的鸟嘴”、“快夹了鸟嘴”、“做什么鸟乱”、“肚中饥出鸟来”、“晦鸟气”、“鸟晦气”、“鸟撞着许多事”、“怕他甚鸟”、“一肚皮鸟气”、“鸟人”、“胡鸟说”、“放鸟屁”、“鸟蔡九知府”等等。另外，古人很早就掌握了燕子迁徙的规律，每年秋风萧瑟之时，燕子都会迁往温暖的南方，翌年春暖花开，燕子又会重返故地，于房屋梁间檐下做窝，衔泥哺雏。从科学的角度看，燕子的迁徙只是一种农事季节上的物候，没有也不应该有其他的象征意义；但是对古人而言，这种在特定的万物开始复苏的季节之内年复一年有规律进行的生殖繁育活动，很自然地引起他们的联想，最终将燕子在春季育雏的物候凝缩为生殖的符号。《诗经·国风·燕燕》：“燕燕于飞，差池其羽。之子于归，远送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。”两情欢爱被称作“燕燕于飞”；反之，则称为“劳燕双飞”。“双燕来时，陌上相逢否”？小巧的雨燕翩跹归来，呢喃私语，春光无限，引人无限遐思。所以，在古人的眼中，燕子作为文化符号，最为首要的意义不是物候。《礼记·月令》郑玄《注》：“燕以施生时来巢人堂宇而孚乳，嫁娶之象也，媒氏之官以为候。正是因为具有如此的隐喻，燕子“孚乳”才成为高媒节举行的时间符号。同理，《逸周书·时训解》所说的“玄鸟不至，妇人不娠”的话，也应该作此理解，因为玄鸟与“妇人不娠”毕竟没有直接的联系，这是古人从社会生活的实际经验中也早已明白了的。问题是以“广继嗣”为社会生活基础的农业文明必然促使一种生殖符号的诞生，以适应巨大的生殖繁衍方面的心理诉求，所以才会出现“玄鸟不至，妇人不娠”的文化判断。

鸟、乌或者鸡由太阳或生殖这个基本的隐喻意义出发，很自然地从其形象

^① 张京华：《燕赵文化》中篇十一《天命玄鸟，降而生商——商民族的鸟图腾标志》，沈阳：辽宁教育出版社，1995。

及蕴含中引申产生祥瑞之禽的文化观念。《三国志·吴书·吴主传》谓吴主嘉禾七年(238年)八月,臣下向吴主孙权报告武昌出现了麒麟,此乃太平盛世到来之兆,建议宜改年号。孙权下诏曰:“间者赤乌集于殿前,朕所亲见,若神灵以为嘉祥者,改年宜以赤乌为元。”于是以当年为赤乌元年。据说孔子认为麒麟乃是“仁兽”,古人将其视作为祥瑞,是太平盛世的标志。而吴主孙权的改元,说明在三国时代的南方,乌作为祥瑞之禽获得了至少与麒麟相等的地位。唐皇甫冉诗:“群峰争彩翠,百谷会风烟。香象随僧久,祥乌报客先。”^①还仅仅是提及了乌作为报喜之禽的作用,而《荆楚岁时记》则强调了鸡的辟邪御鬼功能:“帖画鸡户上,悬苇索于其上,插桃符其傍,百鬼畏之。”《乐府古篇要解》卷上《乌夜啼》则云:“宋元嘉中,徙彭城王义康於豫章郡。义庆时为江州,相见而哭。文帝闻而怪之,征还宅。义庆大惧,妓妾闻乌夜啼,叩斋阁云:‘明日应有赦。’及旦,改南兖州刺史,因作此歌(《乌夜啼》)。”在古人看来,人之遇难呈祥逢凶化吉,不是由于自身的噩运走到了头,开始向相反的方向发生转化,而是“祥乌”所具有的神秘力量在发挥着超自然与超人间的控制作用,使开始出现混乱的社会秩序以及人际关系得到整理和修复。这种以乌、鸡等禽鸟为祥瑞的信仰民俗,当其发展到极致之时,甚至进入封建国家政治制度的系统运行之中,成为国家政治观念的一种象征:

国有大赦,则命卫尉树金鸡于阙下,武库令掌其事。鸡以黄金为首,见之于高榑之下,宣赦毕则除之。凡建金鸡,则先置鼓于宫城门之左,视大理及府县徒囚至,则槌其鼓。按金鸡魏、晋以前无闻焉。或云始自后魏,亦云起自吕光。《隋书·百官志》云:“北齐尚书省有三公曹,赦则掌建金鸡。”盖自隋朝废此官,而卫尉掌之。北齐每有赦宥,则于阊阖门前树金鸡,三日而止。万人竞就金鸡柱下取少土,云:“佩之日利”。数日间遂成坑,所司亦不禁约。武成帝即位,大赦天下,其日设金鸡。宋孝王不识其义,问于光禄大夫司马膺之曰:“赦建金鸡,其义何也?”答曰:“按《海中星占》‘天鸡星动,必当有赦。’由是王以鸡为候。”其后河间王孝琬为尚书令,先是有谣言:“河南种谷河北生,白杨树头金鸡鸣。”祖孝徵与和士开谮孝琬曰:“河南、河北,河间也。金鸡言孝琬为天子,建金鸡也。”齐王信之,而杀孝琬。登封嵩岳大赦,故为万岁登封。坛南有大槲,树杪置金鸡,因名树为金鸡^②。

① [唐]皇甫冉:《奉和独孤中丞游法华寺》,《全唐诗》卷二五〇,北京:中华书局,1979。

② 封演:《封氏闻见记》卷四《金鸡》,沈阳:辽宁教育出版社,1998。

大赦之时饰建金鸡之制大约始于北朝，北齐之时已经形成为十分完整的大赦制度，并催生了“万人竞就金鸡柱下取少土”的民俗，其内蕴之义与“打春牛”之俗中的“抢土块”是一致的。《新唐书·五行志一》：“中宗即位，金鸡竿折。树鸡竿所以肆赦，始发大号而鸡竿折，不祥。”唐人诗中也有关于此制的一些咏叹。李白《流夜郎赠辛判官》：“我愁远谪夜郎去，何日金鸡放赦回。”王建《宫词一百首》中云：“楼前立仗看宣赦，万岁声长拜舞齐。日照彩盘高百尺，飞仙争上取金鸡。”此制沿袭至宋，有了一些新的说法，《宋史·仪卫志六》：“鸡为巽神，巽主号令，故宣号令则象之。阳用事则鸡鸣，故布宣阳泽则象之。”此与“天鸡星动，必当其赦”云云应该都是前述鸡的隐喻意义的演绎。明清时代虽然废除了饰建金鸡的大赦制度，但鸡在民俗的有关表现上却更为丰富。许多地区特别是在北方，有所谓二月初一的“太阳节”。《燕京岁时记·太阳糕》记当时人以米面制成五枚一层的太阳糕，并“贯以寸余小鸡”，用以祭日。届时京师崇文门外太阳宫举行庙会，太阳宫内亦塑有金鸡之像^①。

因之金乌、鸡等等皆为太阳的象征，它们也是生命的源泉和光明、吉祥的象征。上古时期的东方民族大率以鸟作为图腾，说明其与其他古代民族一样亦有着悠久的太阳崇拜的历史。太昊被认为是东方民族的领袖之一，其遗墟在陈，与伏羲似乎不应该有什么关系。但是，从战国中后期开始二者合而为一。无论历史学者对此现象所作探讨有多么不一致，太昊伏羲氏作为始以“木德王”而有天下的结论无疑是被西汉以后的人们接受了。因此，从文化学、民俗学的角度来看，对太昊与伏羲合一问题进行历史真实性方面的研讨并没有太大的意义；不过，也正是由于这种合一，使得人首蛇身的伏羲氏，在成为人格化的日神之后，并没有能够成功地将龙图腾化为太阳的象征，而是以太昊部落的鸟图腾作为太阳的象征。这一方面是由于远古时期无论东部还是西部的民众皆以鸟象征太阳，一方面也是由于商族崇拜玄鸟，而其后建立周王朝的周族也基本上接纳并坚持了这一信仰，使其具有了更有力的国家政治的支撑。所以，伏羲→日神→日中金乌的模式得以成立。

太昊伏羲的合一是一道比较单纯的加法题，也就是说，合一本身并没有废弃伏羲的人首蛇身的形象；龙图腾的生命力至少不比鸟图腾更弱，并且为伏羲、女娲交尾连体形象的形成提供了基础条件。当然，如果没有在全社会的范围内使阴阳和谐的理论完善和体系化，没有神仙思想的流行，仅仅这一点，恐怕还不足以促成二神形象的演变。

“天”和“人”是中国传统哲学出现很早而历史悠久的一对哲学范畴，中

^① 常人春：《老北京的风俗》第59页，北京：燕山出版社，1990。

国文化所尊奉之天有着多重的含义，就人的直觉而言，天无疑是自然之天，“天何言哉！四时行焉，百物生焉”。但落实到宗教和政治的层面上，天是精神之天、意志之天和宗主之天。殷人先鬼而后礼，事事卜问上帝。所谓“天命玄鸟，降而生商”，在原始的感生神话中属入天神权威的观念。周人发展天命崇拜，虽然主张天命转移、保民而王，将殷人的思维水平大大提高，然在本质上仍以天为至上人格神，而且殷人上帝崇拜本身所涵有的天人交通的因素反而被强化了。所以后世无神论思潮的迭起，不可能从根本上消除天命论在文化思想体系特别是在政治指导方针中的存在。先秦时期几乎各派思想家皆从不同的角度主张和论证了天人关系须在天人相通之基础上统一起来。《庄子·则阳》表示天人是不可相分的：“夫圣人未始有天，未始有人，未始有姓，未始有物，与世偕行而不替，所行之备而不洩。”《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”宣传以儒家传统的由己及人的修行方式去由己及天，从认识自己与生俱来的善性入手去认识天，达到天人相通，而且必须如此，因为在孟子看来，人性也是天授的。战国末期的《吕氏春秋》则更多地强调了天人之间的感应问题。任继愈指出其“十二纪以四时配五行，将音乐、色调、方位、祭祀等搭配起来，形成一个庞大的框架，这在中国思想史上还是第一次”。《吕氏春秋》“认为政令与时令之间有神秘的感应关系，政令同时令相合就风调雨顺，不合就招致灾害”^①。我们看《吕氏春秋》的《孟春纪》：“孟春行夏令，则风雨不时，草木早槁，国乃有恐。行秋令，则民大疫，疾风暴雨数至，藜莠蓬蒿并兴。行冬令，则水潦为败，霜雪大挚，首种不入。”这已经是十分系统的阴阳灾异思想了。及至汉代，阴阳五行以及阴阳灾异观念更为流行，“像酵母一样扩散到各个思想领域，不论自然科学如医学、天文学、或哲学思想如道家、儒家等，都深受阴阳五行的影响”^②。春秋公羊学的大师董仲舒，其学说的基本要义也是“天人相与”或“天人感应”。他认为天乃万物之祖，百神之君，而天之大旨在乎阴阳，阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生。天任德不任刑，人亦应承天意而从事，当重德教而轻刑罚。如果为君者废德教而任刑罚，使邪气积于下，怨恶蓄积于上，上下不和而引起阴阳错谬，则天会生出灾异予以谴告。这里也有约束专制君主之积极意义。应该指出，这种认识在当时并非只是少数人才有，乃是当时社会的一种普遍的认识，不仅逐渐将其落实到政治统治的层面上，亦且全面推动了卜筮、占梦、望气、相术、风角、日月星占以

① 任继愈主编：《中国哲学发展史·秦汉》第31页，北京：人民出版社，1985。

② 金春峰：《汉代思想史》第146页，北京：中国社会科学出版社，1997年第2版。

及杂占、讖纬等各类迷信方术在社会各领域内的流行，阴阳五行思想方面的大家也几乎都成为了大巫师。《汉书·董仲舒传》云董仲舒“以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨，闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是”。而在东汉初期，图讖被法典化。白虎观会议形成了《白虎通义》，系统地吸收与宣传了阴阳灾异和图讖神秘主义，在董仲舒三纲五常理论的基础之上，进一步宣称君权天授：“天子者，爵称也。爵所以称天子者何？王者父天母地，为天之子也。故《援神契》曰：天覆地载，谓之天子，上法斗极。《钩命诀》曰天子，爵称也。帝王之德有优劣，所以俱称天子者何？以其俱命于天，而王治五千里内也。”^①明确了天子在与天感应方面所独有的神学地位，以神秘的宗教神学的形式将封建纲常确定为官方的意识形态。所以，天人感应的要害乃是一个“交”字。《易·归妹》将天地交看作是“天地之大义”和“人之终始”，其意不外是说天地交乃生万物，男女交繁衍后裔。天之与地、男之与女皆为阴之与阳的关系。阴阳观念之本义为自然界之明暗现象，东周以降，始逐渐转化为两种基本对立并互为转化之因素，谓惟两者交合，世界始有生机，如《庄子·田子方》：“两者交通成和，而物生焉。”《汉书·外戚传》云成帝许皇后得宠而无子，后宫希得进见皇帝。是时多发日食地震，大臣即认为是皇后专宠，使阴阳不谐所致^②。而表现在祭祀方面，《公羊传》：“亡国之社，奄其上，柴其下。”蔡邕《独断》：“亡国之社……屋之，奄其上，柴其下，使不得通地，自与天地绝也。”《初学记》引《论衡》亦云：“亡国之社，屋其上，柴其下者，示绝于天地也。”由是，可知亡国之社“屋之”不仅为阻隔阴阳交合，亦欲使天地分别与亡国之社决绝，使其彻底失去卷土重来之基础^③。女娲被改造为人身蛇驱的形象并与伏羲交尾合体，正是在这样的大背景之下发生和完成的。

在阴阳交合观念之影响下，汉代以前也出现了交龙（蛇）的形象。《山海经·海内经》说南方苗民有神，人身蛇首，“左右有首”，名曰“延维”。郭琇《注》所谓“延维”就是《庄子·达生》所述的“委蛇”。闻一多在著名的《伏羲考》中肯定了郭琇之注，并解释“左右有首”实则是对雌雄交配状态的误解或曲解，并以为“延维”或者“委蛇”就是伏羲和女娲^④。“左右有首”即交

① 《白虎通·爵》，[清]陈立撰、吴则虞校点：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994。

② 《汉书》卷九五《谷永传》，北京：中华书局标点本，1973。

③ 荣真：《先秦社祀问题》，《人文学术论丛》第406页，北京：对外经济贸易出版社，2000。

④ 闻一多：《伏羲考》，苑利主编：《二十世纪中国民俗学经典·神话卷》第165页，北京：社会科学文献出版社，2002。

龙之象，但仅仅因为“左右有首”即认定其为伏羲和女娲，则论据明显不足。另外，《国语·郑语》亦谓夏末之时“褒人之神化为二龙，以同于王庭”。所谓同者，依照郭琇的解释就是交媾之义。这也是交龙之象。但就字面理解，我们也不能说那正在交媾的两条龙乃是伏羲和女娲。如果以为伏羲又称包牺，包与褒同音，因之论证二龙是伏羲和女娲，则汉字同音字太多，声同者不一定意味着彼此之间存在着必然的关系。周褒姒、褒人、褒国从未作包姒、包人、包国者。

先秦时期由阴阳交合而生的交龙观念以及形象，过渡到秦汉时期，促使“刘媪梦龙”的故事发生：《史记·高祖本纪》：“其先刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上。已而有身，遂产高祖。”刘父所见，实为刘媪所梦。古人因其所处的时代，比较容易梦到动物或植物。《诗经·小雅·斯干》：“吉梦为何？维熊维罴，维虺维蛇。大人占之：维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。”是说所梦熊、罴乃生男子之兆；所梦虺、蛇乃生女子之兆。“庄周梦蝶”更是名闻遐尔。此类例证很多，兹不具述。如今人常年生活于都市之躁动生活中，想要梦见动物只怕也难。所以刘媪梦见交龙也没什么可怪，并不能说明交龙与伏羲、女娲真有什么关系，正如庄子虽然一时分不清自己和蝴蝶，我们却也不能因此坐实了庄子就是蝴蝶的后裔一样。

当然，“刘媪梦龙”也极有可能系刘邦为巩固皇权统治而编造出来的。诸如此类的神异之事，在中国封建时代几乎无代无之。我们如果非要从古人玩的这些障眼法里去探讨当时文化之遗迹，恐怕是上了刘邦之流的当了。恩格斯指出：“自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成分，但在以后的发展中，很快地免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教，虽然充满着虔诚的狂热，但在其创立的时候，便少不了欺骗和伪造历史。”^① 神学宗教包括中国历史上的宗法性宗教皆有欺骗以及伪造历史的成分存在，例如历朝史志、祀典所记的所谓祥瑞、古礼之类。不过，“刘媪梦龙”的确说明了当时已经有以交龙喻阴阳交感的观念存在。既然“天垂象，见吉凶”^②，则刘邦等受天明命之神圣地位即可在封建政治特别是在老百姓的内心中确立下来了。在如此的观念文化的条件下，将旺盛生殖力之象征——女娲变形为人身蛇尾并使其与伏羲交合，是十分自然的发展。

① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷第327页，北京：人民出版社，1963。

② 《易·系辞上》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。

因之东汉出现的伏羲、女娲交尾合体之像具有两个象征意义：一是接引灵魂上天或成仙；一是隐喻生殖。两者的前提都是阴阳和谐、交合。关于前者，与汉代流行的神仙崇拜分不开。神仙崇拜是在先秦道家思想基础上发展起来的一种神秘主义思想及其修炼方式。《庄子》中就有对仙人的具体描述，说他们不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，游乎四海之外。从战国后期起，北方濒海地区出现海中三仙山之说，认为仙山上有不死之药，食之可以长生不老，飞升成仙^①。许多方士也鼓噪求仙、炼丹等可使自己的生命无限期地延长。秦及西汉，由于皇帝在此方面的“率先垂范”，更是推动了升仙氛围在全国的形成；即使对于死者，亲属也希望其早登仙界；登仙界实际上已经演为一种投生观念。这些在汉代的文物资料中有比较充分的反映。内蒙古和林格尔汉墓前室南壁上，绘一体态硕壮白象，背上坐着一位身穿红衣、白领和袖的仙人，白象脚下红黑云彩飘浮，充满神秘气氛。榜题：“仙人骑白象。”据《瑞应图》，不死之药由白象载负而来^②。又1976年发掘了河南洛阳烧沟村西汉晚期卜千秋墓，墓中壁画绘有由日、月和伏羲、女娲以及四神、仙禽仙兽构成的天上世界，男女墓主由仙人引导乘仙鸟从龙舟凌云飞升^③。这种观念以及对日、月大神伏羲和女娲的信仰亦传播至我国古代东北民族高句丽之中。在位于集安市洞沟古墓群禹山墓区的五盔坟4号墓中，绘有伏羲、女娲人首蛇身，手捧日、月的壁画。伏羲居右，披发，双手捧日轮于头上，日中有三足乌，着合衽羽衣；女娲居左，长发，双手举月轮于头上，月中有蟾蜍，着合衽红羽短裙，腰系白色绸带^④，以此表现仙凡殊隔、时限在生的愿望。前面所述马王堆帛画之伏羲与日月形象，无疑也体现了导引成仙的意义。

① 关于战国以来北方东部沿海地区神仙之说，顾颉刚将其称之为蓬莱神话系统，云西部的昆仑神话系统东传，东方人撷取其“神奇俶诡”的故事和所渲染的以草木、神泉制成不死药的美丽远景，加上自己的地理环境，遂将东方之仙岛自西方之神国脱化而出，成为仙子绰约、金银为之宫阙的神仙世界。见顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2辑，上海古籍出版社，1979。

② 盖山林：《和林格尔汉墓壁画》第82～83页，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1977。

③ 《中国大百科全书·考古学》第297页。

④ 王纯信：《高句丽民族艺术遗存中的生殖崇拜》，《社会科学战线》1996年第4期。该文认为高句丽壁画中伏羲、女娲以及三足乌、蟾蜍等等形象，就是崇尚生殖观念在高句丽民族中所产生巨大影响之具体写照。就一般情况而言，的确可以这样认为。但是，在墓葬中所出现的伏羲、女娲形象，其意涵并不是惯常所理解的人类的繁衍，而是在此基础上产生的人之再生的观念，是一种对亡灵走向天界的导引。

作为生殖大神的伏羲、女娲交尾合体的形象，在目前已知的汉画像砖石中有着比较集中的反映，这其中当推罗二虎《汉代画像石棺》一书所著录之石刻最为典型。四川郫县新胜1号砖室墓石棺后端所刻伏羲、女娲交尾像：右为伏羲，头戴山形冠，手托日轮，中有一飞翔着的金乌，另一手拥抱女娲；女娲则头梳高髻，一手托月轮，中有蟾蜍、桂树，一手拥伏羲。二神皆人身蛇尾，双尾相交，面部相贴，作接吻状。在2、3号砖室墓中的4号棺后端亦刻有一幅与上述相近之像：二神交尾相吻，手托日、月，中有金乌、蟾蜍。而刻于壁山县汉墓1号棺后端的伏羲、女娲双蛇画像石则以更为直接的形式表达了生殖的意义：交臂相拥的伏羲、女娲乃是正常的人身，伏羲手托日轮，中有金乌；女娲手托月轮，中有蟾蜍。二神下方刻有二蛇交尾，而蛇头高昂，直向二神下体处^①。这是明显的阴阳和谐、男女交媾之喻（见图1—6、1—7）。蕴含这一意



图1—6 伏羲女娲画像石
采自《汉代画像石棺》



图1—7 伏羲女娲画像石
采自《汉代画像石棺》

义的象征物，还有前面多次提及的日、月及其中的金乌和蟾蜍。我们仅仅从马王堆的帛画上即可以清楚地发现，日月是中国古代阴阳观念最佳的形象体现。古人以为日之与月，即夫之于妻，象征两性交合。《礼记·礼器》云：“大明生于东，月生于西，此阴阳之别，夫妇之位也。”自先秦时期出现五方帝观念以及举行四时迎气以来，伏羲即被看作是春季的日神。马王堆汉墓帛画天庭部分只出现了月、蟾、兔以及嫦娥的形象，没有女娲。至少在前面所提及的汉画像石刻中的女娲和伏羲，手中都托着月、日，可知汉代人是将女娲定为月神的。

^① 罗二虎：《汉代画像石棺》第18、26、136页，成都：巴蜀书社，2002。

在马王堆墓主生存的汉初，二神尚未合体，所以帛画上只出现更具主导性的日神伏羲。前述詹斲鑫从古音上推求伏羲、女娲（嫦娥）之名本身即含有日、月的意义，并由此推断伏羲本义为“父羲”，女娲本义为“母月”，“是古人以日为父，以月为母观念的反映”。汉人所绘的伏羲女娲像也证实了二神分别为日、月大神并象征男女交合的确凿。

3. 伏羲、女娲兄妹婚问题

兄妹婚的神话和传说，在亚洲范围内流传十分广泛，大抵西起印度中部，经苏门答腊岛、印度尼西亚、加里曼丹岛、泰国、菲律宾、中国台湾岛以及中国内地，向东一直延伸到朝鲜和日本。中国兄妹婚神话的数量也十分丰富，分布在比较广泛的北方和南方的少数民族地区^①。例如傈僳族的兄妹婚神话：天神捏了一对猕猴，地球上才有了人。后来雷电交加，江水咆哮，席卷了庄稼、房舍、人群和牛羊。只有一对兄妹，因为预先得到金色鸟的警告，藏进一个葫芦里，才幸免于难。不知道过去了多少天，才听到金色鸟呼唤他们出来的鸣叫声。兄妹俩走出葫芦，只见洪水已退，大地一片死寂。在寻找其他人的努力失败之后，金色鸟告诉他们这世界上只剩下他们兄妹两人，劝他们赶快结婚成家。兄妹俩不肯，金色鸟说天意即是如此，可以用贝壳卜卦来证明：一个朝上，一个朝下，兄妹即可成为夫妻。哥哥试验了三次，果真如金色鸟所说。但兄妹仍不肯成婚。金色鸟又让他们各自携一扇磨分别爬到两座山头，将磨盘滚下，若在山脚合为一盘磨，兄妹即应成婚。结果，连续滚了三次，每次皆合为一盘磨。金色鸟又让妹妹持针，由哥哥箭射针眼，三箭皆中，果是天意，兄妹于是成婚^②。

苗族古歌《兄妹结婚》开篇唱道：“野火烧山千树死，洪水滔天万山崩；昆虫死尽獐死绝，水稻良种尽埋没，人类都死个干净。”世上只剩姜央兄妹俩，在“水竹子”劝说下，兄妹俩经过证实天意而成婚。证实天意的方法之一也是合磨：“他（姜央）扛去了一扇磨，妹妹扛去一扇磨，爬到高高山岭上，爬上山岭去滚磨。兄妹下山来寻找，找到两扇磨重合。”^③

羌族有多种兄妹婚神话流传。《洪水潮天》说：有姐弟俩躲进黄桶里，逃

① 杨利慧：《伏羲女娲与兄妹婚神话的粘连与复合》，《北京师范大学学报》（社会科学版）1997年第6期。

② 王恒杰：《傈僳族》第14页，北京：民族出版社，1987。

③ 贵州省少数民族古籍整理出版规划小组办公室编，燕宝整理译注：《苗族古歌·兄妹结婚》第611、617页，贵阳：贵州民族出版社，1993。

过洪水之劫。洪水过后，人间只剩下姐弟两人。姐姐说：我们两个各背一扇磨子，各自爬到山上，把磨子滚下山，如果两扇磨子合拢了，我们两个就成亲。结果，两扇磨子合拢了，他俩就配成了一家^①。

汉族兄妹婚神话在民间的流行，在历史上也曾经是一个比较常见的现象。如果仅仅局限于现有的文献，伏羲女娲兄妹婚神话的构造，大致在唐代完成。卢仝有“女娲本是伏羲妇”^②的诗句。李冗在《独异志》中则有如下的记述：

昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与妹上昆仑山，呪曰：“天若遣我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不使，烟散。”于是烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇以障其面^③。

近现世流传在河南的《兄妹合婚》所述则与上引资料有着明显的继承关系：“女娲为妹伏羲哥，二神生长华胥国。据说那时无人类，同胞兄妹把亲合……对门对岭对过坡，各把石滚推下坡，两扇石磨合拢了，石磨相合人也合。”^④而在流传于吴越地区的神歌《伏羲王》中，伏羲、女娲不仅成为汉族人祖，亦且被塑造为创世大神：

千神万圣不谈量，先赞开天盘古王。盘古王未曾登位，混沌沌宇宙洪荒。不见有飞禽走兽，昼夜无安定阴阳。只有羲男和羲女，绝无男女配成双。

汤汤乾坤无万物，不见日月暗茫茫。伏羲王心中思量，这世界满目荒凉，何处有人烟百姓？倒不如兄妹配成双。羲女闻言心不悦，兄妹如何配同房？

若要我妹做妻房，毛灰搓绳绕山岗。伏羲王连忙动手，搓灰绳心里发慌。这毛灰怎能搓绳？要成亲实难思量。惊动白龟开言说：羲王为何急忙忙？

羲王说出原来，只为灰绳绕山岗。白龟王开言就说，叫羲王不要心慌。搓草绳沿山跑转，一点火灰绳绕山岗。羲王听说忙动手，草绳烧灰转

① 《羌族民间文学资料集》，李明主编：《羌族文学史》第59页引，成都：四川民族出版社，1994。

② [唐]卢仝：《与马异结交诗》，《全唐诗》卷三八八。

③ [唐]李冗：《独异志》卷下《女娲兄妹为夫妇》，北京：中华书局，1983。

④ 《兄妹合婚》，高有鹏：《沉重的祭典——中原古庙会文化分析》第150页引，开封：河南大学出版社，2000。

山岗。

羲女一见心惊奇，再生一计难羲王。昆仑山沿山盘转，我先走你要后行。你若是把我捉住，我与你结拜成双。羲女前头行如飞，羲王后头急忙忙。

羲女身上坦荡荡，羲王追得急忙忙。接连追三日三夜，跑得来汗淋蓬生。盘山转已有几圈，追不到羲女身旁。白龟山前开言说：世上哪有这呆郎？

将身旋转向前行，包你捉住妹姑娘。伏羲王转身向后，劈头就捉住姑娘。羲女开口就问：是何人教你转身行？说是白龟来指点，兄妹二人结成双。

……

羲王羲女配成双，乱石山中是新房。怀胎有一十三载，生一条怪蛇真长。全身足足有数丈，只见得雾气茫茫。羲王手提清风剑，要斩怪蛇在山岗。

一剑斩蛇二段生，天清地黑分阴阳。第二剑斩蛇四段，分四季冷热匀当。第四剑斩蛇八段，分前后四面八方。六剑斩蛇十二段，十二个地支昼夜行。

斩蛇三十三段生，三十三天众圣王。蛇牙齿珊瑚玛瑙，蛇骨头路径山岗。将蛇血撒满大地，教女人结配男郎。蛇肚皮化为田和地，世上人耕种度荒。

蛇头耸立是山岗，蛇尾化作五湖江。斩白蛇开天辟地，伏羲王功劳非常。从此后置立男女，立神图八卦阴阳。后世神农来传授，又有五谷救饥荒^①。

自历史学以及人类学立场分析，兄妹婚神话证明人类早期历史上曾存在着一个兄妹交合的血缘婚阶段。我们在这里不去重复有关人类婚姻制度之变迁问题，也不再分析兄妹婚神话所蕴含着的血亲婚姻禁忌的主题，本文的兴趣在于伏羲女娲兄妹婚神话究竟起源于何时？如果我们将思索的范围再扩大些，则可发现“女娲本是伏羲妇”之民族认定并非自唐始。

大量汉代有关画像砖石、墓葬壁画包括前引资料表明，在汉代，主要是在西汉末期以后，人们已经确定伏羲和女娲之间存在着配偶关系，而在汉代以前，无论文献还是文物资料都没有发现此类现象的烙印。在文献中明确指出伏

^① 《伏羲王》，顾希佳：《祭坛古歌与中国文化》第184～185页引，北京：人民出版社，2000。这里的“羲女”未明言其为女娲，可能是为强调兄妹亲缘，故有二羲之称。

羲女娲具有亲缘关系的文献应是汉末应劭的《风俗通》：“女娲，伏羲（羲）之妹。”但也仅仅明言其为兄妹关系。在东汉社会普遍流行女娲伏羲交尾合体（交媾）观念之时，应劭不会毫无感知，他的记述，很可能正是对兄妹交合传说本身而言的，强调的是伏羲女娲的基础亲缘关系。因此，关于伏羲女娲兄妹婚姻的认定，当发生在汉代。它的历史，既不像有些人所说的是非常悠久，也不算很晚。

对于一些少数民族的人祖神话，自清世以至现代，皆有学者认为出自于汉族伏羲、女娲神话。徐旭生说：“清初陆次云的《峒溪纤志》里面曾说：‘苗人腊祭曰报草。祭用巫，设女娲、伏羲位。’现代的人类学者实地考察，才得到些苗族传说。按他们的传说，苗族全出于伏羲与女娲。他们本为兄妹（或姊弟）。遭遇洪水，人烟断绝，仅存此二人。他们配为夫妇，绵延人类。”其兄妹名字的苗语读音亦与伏羲、女娲相近^①。与之相反，吴晓东则指出苗族未有祭祀伏羲、女娲之俗；苗族神话中，亦无将兄妹称为伏羲、女娲者。吴氏认为用汉语中古音去推论或比附另一种完全不同的语言是很不恰当的^②。吴氏说法有一定道理。上引各民族神话中几乎都有兄妹合磨这个要素，以说明兄妹相配乃是不可违背的天意，这当是人们对兄妹婚所作的道德追认。由此提醒我们，在一些民族之间传布的兄妹婚神话曾经发生了交集，不是彼此“绝世而独立”般地存在。

伏羲和女娲是被古人认定为日、月神，而又出于对生殖力的崇拜，将两者匹配到一起的。杨利慧《伏羲女娲与兄妹婚神话的粘连与复合》一文认为伏羲女娲兄妹婚神话很可能是在发展过程中逐渐粘连、复合而成的。杨文引用学界成果，指出伏羲、女娲本为不同地域人之所信奉的始祖或文化英雄，随着部落、民族之交流与融合才被撮合到一起，在亲缘上开始具有兄妹、夫妇乃至二者兼有的身份。原本独立的女神，在进入男性中心社会以后，会逐渐粘连上一位男性神作配偶，乃是文化史上常见之现象，并举西王母之与东王公、嫦娥之与后羿为证。

但事情仿佛不止于此。上古流传至后世的伏羲神话及传说，皆赞颂伏羲为人文初祖或人文始祖，未闻其为人祖。女娲神话较之伏羲神话要单纯一些，其神性始终固定在老祖母的形象上，几千年来没有本质的变化。二神发生粘连、复合之后，伏羲与女娲一起成为首次繁衍人类的共同始祖，与傩傩族等再造人类的人祖有所不同。非但如此，女娲造人和补天的神话为后世之人将其进一步

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本）第237～238页。

② 吴晓东：《苗族图腾与神话》第181～182页。

神化为创世大神提供了方便条件。伏羲、女娲交尾合体意味着人文初祖和创世大神两者的古典形态也发生了粘连，二者皆成为创世大神，这在《伏羲王》中表现得十分清楚。当然，正如各民族间有关神话在交集之后可能会发生变化一样，在不同地域内流传的汉族兄妹婚神话在结构上也不会完全相同。

杨利慧的粘连、复合之说很有道理，但所举西王母、东王公诸例皆为单纯的夫妇关系，而伏羲、女娲何以被认为是兄妹而夫妇？恐怕还不能完全以粘连说解释。泰勒（Edward Tylor）曾用“遗留”（survival）概括古代文化在后世的传布：“仪式、习俗、观点等从一个初级文化阶段转移到另一个较晚的阶段，它们是初级文化阶段的生动的见证或活的文献……有时，古代的思想或习俗突然复活，以重新引起世人的惊异。”^① 伏羲、女娲兄妹婚形象及其神话的出现，很可能就是远古时期有关观念、习俗在汉代的“遗留”所使然，是对远古兄妹婚存在的一种追忆。事实上，汉代的确存在着远古婚俗之“遗留”，汉惠帝与其张皇后即为甥舅之婚。因此，兄妹婚形象在汉代之出现应当具有一定的社会文化基础。

伏羲、女娲兄妹婚神话在汉代的出现，很可能表明了自秦汉帝国相继建立之后，一个新兴民族始祖神的确立。经过了漫长时期的各民族文化及血缘的融合，汉族在此时期正式形成。古代中国没有现代意义上的民族和民族国家的观念，古代的民族划分，实质上主要是以文化为其分野的。一个人口数量众多、历史文化源远流长、而在政权建设上蒸蒸日上的古代民族，需要在文化认同上祭出能够为大部分成员共同遵奉的偶像，作为全民族的始祖，以满足人们认祖归宗、满足本族特有之文化心理欲求以及调和内部各种人伦关系的需要。伏羲和女娲的神性恰巧方便了当时之人将两者进行粘连、复合，并加以改造，成为汉族之祖先神。是否标榜伏羲，成为古代汉民族认同的一个重要标志。元朝单纯从医药祖师的角度尊崇伏羲等三皇，广大汉臣纷纷表示不满，正为此理。春秋战国以来，五行学说大盛，并且同国家政治之运祚紧密结合起来。伏羲由于缺乏战神和诸侯共主之神性，在五方帝系统中受到冷落，而居于中央的黄帝则被视为正统帝祚之象征。因此，伏羲、女娲神话之粘连与复合完全是在民间进行并完成的，缺乏政治统治的强而有力的支持。正统礼乐文化惟强调伏羲在文明上的开创之功：“夫卦象设则神明通，书契作则文字著，婚姻正则人伦叙，百官纪则班位修，乐音陈则度数明。神设其教，皇建其极，物章其采，民跻其

① [英] 爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》（重译本）第11～12页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

行，而人文于是乎著矣。”^①然而民间的态度却与此有异。民间虽然对文本话语采取了基本承认的立场，有关神话在民间的流传可以为之证明，但是，对伏羲、女娲既有象征意义的不满足，体现了民间对神祇信仰之基本特点，即总是依据自己的实际需要改造神祇及其崇拜模式。两千多年的小农经济，使人口再生产与农业再生产牢牢捆绑在一起，多子多福之观念遂源于这种二合一的经济模式。如是，民间在伏羲、女娲形象的改造，配合着其作为阴阳之神、日月之



图 1—8 重庆盘溪后壁伏羲女娲刻石采自《破译天书》

神的社会观念的流行，将其神化为汉族人祖，由此，二神的婚姻生殖之象征意义遂被放至最大，超过了比较单纯的高禖。在汉以后的历史演进中，伏羲、女娲之形象无论分、合，汉族民间皆从婚姻生殖的角度而非从血缘祖先的角度将两者当作人祖奉祀，伏羲、女娲遂成为民众向之祈拜生子的对象。在重庆盘溪后壁伏羲女娲刻石中，伏羲女娲各举持日、月，其中分别有金乌、蟾蜍之形，在伏羲女娲之间有一儿童之像，象征着伏羲、女娲之人祖身份。在淮阳伏羲庙会，民众纷纷拜祭人祖爷和人祖奶奶，并到“子孙宫”求子——“拴娃娃”。传说“子孙宫”是伏羲留下来的。“拴”的方式主要有“摸”和“扣”，据高有鹏云，此二字皆含有两性交合之意。庙会期间来“拴娃娃”的都是妇女^②。自

① [明]唐龙：《重建伏羲庙碑》，张维纂：《陇右金石录》卷七《明二》，甘肃省文献征集委员会校印本，1943。

② 高有鹏：《沉重的祭典——中原古庙会文化分析》第164页。

汉以来的民间并不理会兄妹婚之禁忌主题，唯强调伏羲、女娲之生殖神力，并通过对生殖的崇拜体现对祖先的崇拜^①。诸如此类的事象在炎黄的祭祀中则十分少见。

^① 《全元文》卷三收有李俊民的《重修浮山女娲庙记》，云山西泽州浮山有女娲庙，其神又称“翁婆神”，实为男女二神，神像亦为二尊。居民凡绝嗣续计者，往往祷于是庙。而河南淮阳则有朝祖会或曰人祖会，其组会目的之一即是向人祖太昊伏羲祈求赐予子嗣（《民俗资料·中南卷上》第172～173页）。

第二章 伏羲、女娲神话与补天穿、立春习俗研究

作为三皇之首的伏羲，由于五行理论体系包括五德终始之说的完善和逐渐流行，并进入国家政治统治领域，在东周时期被神化为五方帝之首，并且与太昊形象发生了粘连。于是，太昊伏羲在中国的文化系统之中，遂成为东方和春天之神。因为所固有的农桑立国的传统，太昊伏羲及其属臣在古代中国的立春庆典礼俗之中，遂扮演了一个在特定岁时之内能够带给尘世以普遍希望的大神的角色，成为官府劝农的一个权威代言人。立春庆典，实际上分为两个方面，即完全属于庙堂祀典的四时迎气之制，和由官方主导的、民间各等级广泛参加的立春节日礼俗。这两者之间的差异是十分巨大的。前者体现了古之执政者是如何执著而十分艰难地构建政治大厦与天帝神殿之间的因果性联系的努力，而后者则更多地展现了那个时代从皇帝到贫民的更为贴近自然的心灵活动过程。立春礼俗又可以划分为两类，一类是在朝廷内部举行的庆典，在相当长的历史过程中，是以地方官员向皇帝报春为主要内容，明清之时谓之进春仪。为论述方便，我们将此类庆典统统以此称之。另一类是在国家之统一规划之下，由地方府州县行政主官主导的，各社会等级参加的迎春庆典活动。相对于呆板的、充满了神秘的神学教条的四时迎气之制和范围局促的朝廷进春仪而言，此类迎春庆典乃是欢快的、充满了几几乎是农业社会全部美好希冀的全民性的狂欢活动，也是传统文化形式的一个比较集中的展现。为论述方便，本书将清代进春仪放在第三节中，而以第四节作为清代地方迎春礼俗之专论。

几千年来脍炙人口的女娲补天神话在民间得到了广泛流传。但是与文人学者不同，民间对传说中女娲的壮举几乎是信之不疑，并且将自己对生活的美好希冀寄托在其身上，以巫术的形式再现其补天壮举，以保护自己的身家与田园。于是在漫长的古代历史上演变出诸如补天穿、填仓等民俗节日。本章也将对这些民俗节日的发生演变作出剖析。

一、女娲神话与补天穿、炼干及填仓习俗研究

1. 补天穿习俗产生之中心区域

补天穿习俗之文化根源乃是女娲补天的神话。远古时期的洪水，给当时甚至后世的人们都带来了极大的灾难，我们从现在能见到的一些有关远古洪水的记载中还能感受到他们发自内心的极度恐惧：《尚书·尧典》：“汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。”《楚辞·天问》：“洪泉极深，何以填之？地方九则，何以坟之？”直到战国时期，《孟子·滕文公下》犹然心有余悸地说：“当尧之时，水逆行，泛滥于中国。蛇龙居之，民无所定，下者为巢，上者为营穴。”当然也有治水的神话，例如鲧和禹父子相继治水的故事，为世人所熟知。但是，关于远古时期洪水对于自然以及人类社会所造成的灾害，特别是治理水患壮举的描述，则首推《淮南子·览冥训》：

往古之时，四极废，九州裂。天下兼覆，地不周载。火烂炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颀民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。

这则神话在其形成以后对先民的社会生活起了非常大的影响，我们在对古代有关民俗事象的调查中即可以十分强烈地感受到这一点，例如在古代的许多地区特别是北方曾广泛流行的“补天穿”习俗即是其影响的结果之一。我们先对补天穿习俗的分布进行探讨，借以说明那场洪水发生的地域所在，然后再来探讨补天穿习俗的有关形成问题。

由笔者对大量的地方文献的调查结果来看，清代的补天穿习俗主要分布在山西、陕西和河南三省。其中陕西以其中东部靠近东南一带最为集中，如西安、咸阳一带，高陵、盩厔、渭南、富平、临潼、同州、朝邑、华阴、同官、安塞、中部等州县，基本上都是在号称八百里秦川的关中平原的中东部。山西具此习俗者则主要集中在晋西南，如解州、河津、稷山、阳城，以及中部的介休等地。补天穿习俗在河南的分布则主要集中在豫西的灵宝、陕县、渑池等县。仔细在地图上观察上述之分布，有两个问题引起笔者的注意：

第一，清代补天穿习俗最为集中的区域基本上是处在秦、晋、豫三省交界的黄河干流流经的区域，上述一些府县处于黄河之滨，其他府县也处于渭水或汾水等黄河主要支流之滨。黄河干流是这一地区的主要分界线。

第二，三省补天穿风俗的分布，实际上是围绕着一个中心点展开的，这个中心地点就是河南的三门峡。上述三省有关地区距离这个中心点都很近，绝大

部分都在 300 公里以内。

除了秦、晋、豫三省交界处以外，清代补天穿习俗另一个集中分布区在地理上令我们感到有些困惑，是在广东的增城、东莞、台山、顺德以及海滨的赤溪等地。这个分布正好位于珠江三角洲，是目前中国经济文化最为发达的地区之一。它同前述分布区域在人文地理上有着很大的差异，唯一的相同是两者都处于大河流域地区。可能就是因为这个原因，使得珠江三角洲地区的民众也同黄河流域之民一样，通过补天穿的巫术手段，以防御甚至是遏制洪水，遂导致天穿节在该地区的流行。

现在让我们回到女娲补天神话本身。神话中提到九州，并且着重强调了一个具体的人文地理概念——冀州，这说明补天神话已经被后人所改造，融入了九州观念。从前后文的关系分析，女娲补天的中心区域或曰洪水泛滥的中心区域应该就是在冀州。划九州建立上古行政区划的说法起源于禹治水的传说。《山海经·海内经》云：“鲧复生禹，帝乃命禹卒布土以定九州。”《左传·襄公四年》：“昔周辛甲之为大史也，命百官，官箴王阙。于《虞人之箴》曰：‘芒芒禹迹，画为九州，经启九道。民有寝庙，兽有茂草，各有攸处，德用不扰。’”关于九州的具体建置，典籍所述有许多不一致之处。出现了所谓三代九州论，这里不做繁琐的考证。上个世纪的疑古学派因之怀疑禹划九州的真实性。近几十年考古科学的发展，证实古文化的分布与九州建置具有一致性，因之肯定了《禹贡》所述九州方位的真实性^①。

但是冀州在哪里？《禹贡》：“冀州既载，壶口治梁及岐。既修太原，至于岳阳。覃怀底绩，至于衡漳。厥土唯白壤，厥赋唯上上错，厥田唯中中，恒卫既从，大陆既作。鸟夷皮服。夹右碣石，入于河。”据此，历史地理学的研究表明冀州即是今河北、山西一带。从一些典籍文献的记载来看，似乎山西在上古之时是冀州的一个人类活动中心，例如《吕氏春秋·有始览》云：“两河之间为冀州，晋也。”《水经·汾水注》曰：“汾水过冀亭南……京相璠曰：‘今河东皮氏县有冀亭，古之冀国所都也。’”而这一地区即在今山西河津、解县等晋西南地区。刘起釭《由夏族原居地纵论夏文化始于晋南》一文，比较详细地考察了冀州之原始地境，认为冀州就是晋南这片土地，略带豫北，还有河北省西边之一小部分^②，大致上也正处于前述补天穿习俗分布的山西、陕西和河南三省的中心地区。

① 邵望平：《〈禹贡〉“九州”的考古学研究》，《考古学文化论集》（二），北京：文物出版社，1989。

② 刘起釭：《古史续辨》第 136～142 页。

远古时期中国曾经发生过多的大洪水，这一认识已经不再遭到质疑，问题在于，洪水缘何而生以及泛滥于何地？过去曾经有冰川作用之说，以为中国远古时期的洪水是由于气候变暖，冰川消融所致。大约在 20 世纪的 50 年代后期，这种说法曾经受到前辈学者徐旭生的批评。徐先生认为冰期消退“据今几万年，我国洪水发生期大致在公元前第三个千年的后期，而且我国古代是否有冰期尚无定论；即使有，其消退似亦不能在万年以内。”^①

后人有幸，得见前贤未及见之材料。根据地学的研究，已可确定冰期在中国的存在。著名地质学家李四光根据对庐山冰川的研究，在 1934 年划分了中国第四纪冰期鄱阳、大姑、庐山、大理等四个冰期。具有全球性影响的更新世之后的变化，其最明显的表面特征莫过于几次巨大的冰川活动。张之恒指出，冰川的进退消长，造成了寒冷的冰期与温暖的间冰期发生多次的彼此交替，并导致海面处于剧烈的升降运动中，气候带之转移与动植物之迁徙或绝灭也由此发生。在最大的冰期中，冰川覆盖了地球表面积的 32%。张之恒根据地学材料进一步将冰期活动的划分与考古学文化时代对应起来，指出公元前 10000 年至公元前 5000 年为冰洋期和亚冰洋期，气候寒冷；公元前 7000 年至前 5000 年为寒洋期，气候干燥；公元前 5500 年至前 3500 年为大西洋期，气候逐渐温暖，其早期阶段相当于黄河中游的磁山·裴李岗文化和老官台文化时期；公元前 4000 年前后，与仰韶文化时期相当，温暖的气候达到顶点。此后的亚冰洋期则可与龙山文化时期对应^②。大西洋期的气候转暖，使得冰川逐渐消融。至晚更新世时期，由于气候愈发温润，海面急剧上升，大约在距今 7000 年前接近现代海面的高度，此后即发生了全新世冰期后最大规模的海侵。所以张光直认为冰期前海侵高峰期间，“华北一带的人们居住的主要低地是位于山西高原东部的山丘以及山东高地附近的山丘……位于沿太行山的冀西部分，核心区在河南沿中条山和太行山一线”^③。

海侵对古文化的影响是十分巨大的。韩嘉谷指出：在距今 6000 年以前，河北平原东西两侧分别出现大汶口文化和后岗一期文化，其谱系都属于 8000 年前以釜和支脚为复合炊具的文化区系，在将近 2000 年的发展过程中

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本）第 128～129 页，北京：文物出版社，1985。

② 张之恒主编：《中国考古学通论》第 50 页，南京大学出版社，1991。张之恒：《中国旧石器时代文化》第 13 页，南京大学出版社，1991。

③ 张光直：《古代中国考古学》第 58 页、第 59 页图 35、第 60 页图 36，沈阳：辽宁教育出版社，2002。

一直保持着密切的联系。可是在此后却发生了各自发展、分道扬镳的趋向。两者的陶器群从陶系、纹饰到器类、造型等都表现出愈来愈大的反差。尽管承袭上一阶段，两者都使用鼎作炊器，但造型几乎无相似之处。大汶口早期文化的壶形三足器、豆、觚形器等绝不见于后岗一期文化；后岗一期文化的小口细颈瓶、瓮等器也不见于大汶口文化。更奇怪的是，这两支地缘相邻的文化在传播上各有其范围，泾渭分明，互不相干。例如后岗一期文化在山西、张家口、甚至河套地区都有发现，却不见于黄河以东的山东、河南地区；大汶口文化（早中期）遗存沿海岸向南远播东南沿海，向北越过渤海海峡到达辽南，向西沿黄河南岸到达豫西，却不见于与之相邻的河北和豫北地区。而在此约千年之后，两者的发展虽然各异，但有迹象表明其联系得到了复苏。例如太行山东麓的大司空类型和午方类型文化在炊事方式上发生历史性变化，由釜和支脚为复合炊具到鼎为炊器，前后延续 3000 年，现在皆变为用夹砂罐作炊器。以筒形罐为炊器是燕山迤北古文化的传统特征。这是一次大规模的北方文化南下。韩嘉谷判断在河北平原两侧新石器文化在距今 6000 年前一度中断的原因，与发生在新石器时代中、晚期的海侵和洪水有关。《吕氏春秋》：“河出孟门，大溢逆流，无有丘陵沃衍，平原高阜，尽皆灭之，名曰洪水。”其所云即是指黄河出三门峡后的下游地区，河北平原两侧古文化的隔绝，正是在这种情况下发生的^①。

上述考古学与地质学上的认识告诉我们，冰期后冰川消融，大量水流从西向东进入黄河干流，在中游继续凝聚了自太行山发源的其他河流之后，一泻千里，冲入华北大平原。因此，笔者认为补天穿习俗的最初形成之地应该就在所谓古冀州的中心区域，即今天的晋西南以及晋南、豫西北地区，与张光直所说的沿中条山和太行山一线相距不很远，并由此向四方辐射，最终形成了以黄河三门峡为中心的秦、晋、豫三省交界的该习俗最为集中而且长期未有很大变化的区域。

有论者认为：“天穿日与二十四节气中的雨水日期一致，天穿节作为人们对雨水期间开始有雨自然现象的解释是成立的。而女娲补天的神话透露出古人

^① 韩嘉谷：《河北平原两侧新石器文化关系变化和传说中的洪水》，《考古》2000 年第 5 期。

把下雨归结为天漏的结果^①，因此，女娲补天治水的神话势必和人们对雨水节气的认识结合，这就是天穿节的由来。”并引东晋王嘉《拾遗记》“江东俗称正月二日为天穿日，以红缕系煎饼于屋上，曰补天穿。相传女娲氏于是日补天故也”之文，认为补天穿之俗始于汉代^②。

古人通过无数次对洪灾的观察发现暴雨引发洪水，而前述过的海侵、洪灾无疑使远古人类形成了一种对洪水的深深的恐惧，作为一种文化无意识而代代相传；而每一代人都极可能亲历的大小洪水更加深了他们的恐惧，女娲补天神话的产生即是这种恐惧的结果之一。及至人们对气候、物候的变化产生了规律性的认识，例如发现二十四节气之后，补天穿习俗形成的内因、外因就全部形成了。

2. 对补天穿民俗事象的考察

治水是中国神话中一个永恒的母题，许多神话和古史传说、原始宗教信仰等皆与此密切相关。中国古代产生并流行至近代乃至20世纪初期的补天穿、炼干及填仓等岁时节日，则是由此母题衍出的三种民俗类型，它们各有其特色，但又都存在着共同的“能够持续存于传统中的成分”^③，由此共同组成了

① 王若柏、谢觉民：《“女娲补天”源自史前一次陨石雨撞击》一文云：通过对《淮南子》有关女娲补天原文的含义分析，“文中的精彩描述应当是一次规模宏大的陨石雨撞击全过程。‘四极废，九州裂，天不兼复，地不周载’，是小型天体爆炸后形成的大规模陨石雨；‘火烂炎而不灭’是巨大撞击、爆炸及其后在地面上引起的火灾；如果小型天体是一颗彗星，其成分主要是陨冰，而陨冰融化后形成大量的地表水才会有‘水浩洋而不息’的结果。神话依据上古时代的传说编撰于东汉年间，冀州应当是古代河北省一带，也就是说这一段描述了灾害平息之后河北平原的景象”。又说：“专家推测，在史前（最有可能距今4000到5000年间）的某一时刻，一颗小彗星进入地球轨道，在华北北部的上空冲入大气层，在高空爆炸后落入地面。规模宏大的陨石雨在平原地区形成了大量撞击坑，后经地面流水的侵蚀和先民的改造，多个较大的撞击坑群最终形成了白洋淀，其余的较小者形成了积水洼地，最后演化成该地区的主要居民点。”（载《光明日报》2004年6月18日）亦聊备一说。目前学术界对于白洋淀形成的说法不尽一致，例如马骏发主编的《任丘市水利志》认为古白洋淀位于新生代以来由于差异性断陷下沉所形成的冀中凹陷之中。到新生代新三纪，冀中凹陷趋于填平，形成古白洋淀，在此后的地质历史发展中又与气候变化、海侵等因素发生联系，导致白洋淀兴起、扩张与收缩的演变过程（北京：水利电力出版社出版，1993）。

② 常建华：《中国古代人日、天穿、填仓诸节新说》，《民俗研究》1999年第2期。

③ [美] 斯蒂·汤普森著，郑海译：《世界民间故事分类学》第499页，上海文艺出版社，1991年版。

古近代有关治水民俗的连续画面。

现在,我们来具体讨论有关补天穿或曰天穿节的民俗事象,这对我们说明女娲作为创世和婚姻大神的神性是十分重要的。明清乃至民国时期,补天穿习俗最为集中的地区是在陕、晋、豫三省交界地带。如:

山西解州:“(正月)二十日,置煎饼于屋上,曰补天。”^①

山西阳城县:“新正念日前夕,各家以梁、黍为屑作饼,虔祀仓官,名曰补天穿。”^②

陕西池阳:“以正月二十日为天穿,以红缕系饼饵掷之屋上,谓之补天。”^③

陕西高陵县:“(正月)二十日,置煎饼屋上,曰补天。”^④

陕西朝邑县:“(正月)二十三日,置煎饼于屋上,补天。是日仍不得食米。”^⑤

陕西华阴:“(正月)晦日,作煎饼食之,仍以小饼饵俟夜间掷于屋上,曰补天。”^⑥

陕西渭南:“(正月)二十一日,掷面饼于屋上,谓之补天。”^⑦

河南浞池县:“(正月)二十日,撂煎饼房屋上,并置地上,名曰补天补地。”^⑧

河南灵宝县:“(正月)三十日,食煎饼,曰送穿节,又曰补天穿。”^⑨

由上引材料,我们可以抽象出以下几点认识:

第一,补天穿巫术由摹仿女娲补天而来,其中最为引人注目的民俗事象是以煎饼置于屋上,有些地方是用杂面渣饼、烙饼或蒸饼置于屋上,但基本的要素没有改变,即它们都是一个圆形。这个符号非常重要,它不仅在补天民俗中

① 康熙《解州志》,《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》第689页,北京:书目文献出版社,1989。以下凡引自《中国地方志民俗资料汇编》者均简称为《民俗资料》。

② 同治《阳城县志》,《民俗资料·华北卷》第620页。

③ 雍正《陕西通志》,《民俗资料·西北卷》第6页,北京:书目文献出版社,1989。

④ 光绪《高陵县志》,《民俗资料·西北卷》第21页。

⑤ 康熙《朝邑县志》,《民俗资料·西北卷》第52页。

⑥ 民国《华阴县志》,《民俗资料·西北卷》第54~55页。

⑦ 光绪《新修渭南志》,《民俗资料·西北卷》第45页。

⑧ 嘉庆《浞池县志》,《民俗资料·中南卷上》第279页,北京:书目文献出版社,1991。

⑨ 光绪《重修灵宝县志》,《民俗资料·中南卷上》第269页。

起到了结构支撑的作用，还将在其他有关的民俗事象中起到重要的结构作用。中国最为古老的宇宙观是所谓的天圆地方，饼的形状与圆天完全相同，可以说是对天穹的一个复制。

目前学术界对于巫术分析的标准，大多采用弗雷泽（Frazer, J. G.）的有关理论。弗雷泽认为，构成巫术有两个基本原则，即“同类相生”的相似律，和“物体一经互相接触，在中断接触后还会继续远距离的互相作用”的接触律。巫师根据相似律，仅仅通过模仿即可实现任何他想做的事，因此这类巫术应称之为顺势巫术或模仿巫术。这两种巫术，其实都是巫师同神秘力量发生交感所致^①。无论巫师举行巫术的动机如何，它所解决的问题都是非常现实的问题。作为一种宗教现象，巫术“相对于宗教体系中的其他现象形态而言”，对超自然的力量采取强制性的手段，是“以信仰神秘的超自然的异己力量为前提，以求助于这种神秘力量实现生活欲求为目的”^②。

按照“同类相生”的巫术思维，补天穿习俗实际上就是以饼为基本符号，作为完整的毫无灾异之征的天穹的再现，将其投于“屋上”，直接面对着高远的人力不可及的苍穹，以此表达着人类世世代代不断重复的一个基本诉求，即未来的一年风调雨顺，由此发展出治水文化母题之下的“圆饼补天”型的民俗模式。这也与《礼记·郊特牲》所记伊耆氏蜡祭祝辞“土反其宅，水归其壑。昆虫毋作，草木归其泽”在精神上是一致的。所谓“土反其宅”，《孔安国传》谓“不崩塌”。山岭崩塌往往同暴雨、水患直接相关，所以其向八神提出的首要欲求就是不要发生水患。清人俞正燮认为补天穿“亦祝雨水无屋漏之意”^③。俞氏的说法无疑具有一定的合理性。但黄土高原特有的民居形式是窑洞，发展至清代，已经有土窑、石窑、单项窑、天井窑、混合窑等多种类型。一般来说，窑洞抵御雨水渗透的能力比较强，因之以煎饼“补屋漏”的意义是不大的。

第二，在前述地方文献的资料中有“以红缕系饼饵”的现象，那么“红缕”又有何象征意义呢？在清代乃至民国初期，南北各地逢端午节都有在儿童手足上系彩线或者红线的习俗，如光绪《元氏县志》：“以五色线系儿手足，曰：百岁索。”光绪《承德府志》：“以五彩为索缠臂，谓之合欢结。又以彩丝宛转为人形，簪之，谓之长命缕。”同治《上海县志》：“小儿以雄黄抹额，系

① [英] 詹·乔·弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》第19～23页，北京：大众文艺出版社，1998。

② 吕大吉：《宗教学通论新编》第300页，北京：中国社会科学出版社，1998。

③ [清] 俞正燮：《癸巳存稿》卷十一，北京：商务印书馆，1957。

百索于臂。”^①此系以索之形长喻人之命长，以防儿童夭折。此种风俗至少在汉时已经存在，应劭《风俗通》云：“五月五日以五彩丝系臂，名长命缕，一名续命缕，一名辟兵缢。一名五色缕，一名朱索，辟兵及鬼，命人不病瘟。”^②可见以红缕系饼置于屋上，也是取“长”这个象征意义，希望天永远不漏，即水患不再发生。

第三，关于补天穿发生的日期，一般是在正月的二十日，其中的缘故，叶春生《广州岁时节令通考》一文说得很明白：“考天穿日即二十四节气中的雨水日，一般在每年阳历十九日，阴历正月十九至二十三左右，是日‘天一生水’，多半有雨，故谓之天穿。”^③根据这个解释，前述有关资料中的天穿日基本上符合时令，只有如河南灵宝、陕西华阴等地的以三十日为天穿节超出节气的时间长了些，这可能同当地具体的人文与环境相关，岁时民俗在日期上的变异是常见的，我们在后文的有关填仓民俗的考察中还要具体提及。

第四，在古代中国，补天穿习俗曾在除边疆地区以外的全国许多地区流传^④，到明清以至民国初期也可能更晚，补天穿之俗仍在秦、晋、豫三省交界地区和珠江三角洲地区存在着^⑤，并没有在明清时期衰落，上引地方志材料已经证实了这一点。而在其他地区，补天穿则发生了变异，其结果，一些地方例如江西、安徽等省的大部分地区在明清时期已经全然不见其踪影；部分地区则围绕补天发生变异，例如后文将要予以阐释的炼干和填仓；还有一些地区的补天穿习俗已经完全失却其本来意义，成为生殖文化的一部分，这样的现象主要发生在江南以及两湖部分地区。例如江南的光绪《归安县志》：“（正月）二十日为天穿日，多为幼女穿耳。”乾隆《湖州府志》也有相同的说法^⑥。在上述地区，“为幼女穿耳”的天穿又大多与“花朝节”融为一体。湖南嘉庆《浏阳

① 以上请参见《民俗资料·华北卷》第124、222页；《民俗资料·华东卷上》第6页，北京：书目文献出版社，1995。

② 《太平御览》卷三一引，北京：中华书局，1960。

③ 常建华：《中国古代人日、天穿、填仓诸节新说》引，《民俗研究》1999年第2期。

④ 例如晋王嘉：《拾遗记》提及“江东俗称正月二日为天穿日”，以及本文正文提及江南、两湖一些地区的“天穿”，广东珠江三角洲地区的补天穿等等，均可证明。

⑤ 民国《东莞县志》、民国《海丰县志》、同治《增城县志》、咸丰《顺德县志》、道光《新宁县志》、民国《赤溪县志》等地志，请见《民俗资料·中南卷下》第742、785、691、794、822、819页。

⑥ 以上分别见《民俗资料·华东卷上》第682、730页。

县志》谓二月望为“花朝，是日穿幼女耳”，演为女性人生之初礼^①。而江南一些州县则反补天之道而行之。民国《太仓州志》：“（正月）二十五日，谓之天穿，有雨主稔。”光绪《常昭合志》：“（正月）二十五日，俗称天穿日，宜雨；雨则是岁不患旱。”^②充分说明了地域性对民俗演变的重要作用。

第五，大约从魏晋南北朝始，在一些地区还有人日食煎饼的民俗事象。常建华引证了一些记载，如《唐六典》卷四：“节日食料，正月七日、三月三日煎饼。”《契丹国志》卷二七：“人日，京都人食煎饼于庭中，俗云熏天，未知所从出也。”判断为：“从资料来看，人日食煎饼的习俗始于北方，流行于北方……熏天之俗既然在人日，与女娲神话有关。女娲的故事中，要点是造人和补天，‘熏天’就是以火克服天漏之水，煎饼是为了补天，这些民俗在于纪念女娲造人，是女娲造人及天穿节风俗渗入人日所致。”从总体上说，常氏的判断是准确的，人日熏天显系由补天穿演变而来，但熏天之俗并非仅在北方流行，南方也曾常见^③。更重要的是，熏天之俗更类似后文讨论的燎干之俗，不属于补天型的民俗模式，应该是除病、除疫的一种巫术，而决非以火克天漏之水也。此问题后文将继续论及。

第六，再补充一点，在补天穿以及填仓习俗流行的一部分地区，诸如陕北、陇东、江南以及京畿地区，明清时期的民间还活跃着一种名曰“扫晴娘”的巫术形式。明人刘侗、于奕正《帝京景物略》谓京师风俗曰：“雨久，以白色纸作妇人首，剪红绿纸衣之，以笱帚苗缚小帚，令携之，竿悬檐际，曰‘扫晴娘’。”^④清人富察敦崇亦云：“六月乃大雨时行之际，凡遇连阴不止者，则闺中儿女剪纸为人，悬于门左，谓之‘扫晴娘’。”^⑤在中南地区的淮阳，则以

① 花朝节至晚在宋代已经出现，亦源于岁时，相传此日为百花生日。吴自牧《梦粱录·二月望》叙述南宋杭州人皆于二月十五日往钱塘门外“玩赏奇花异木”（杭州：浙江人民出版社，1984）。明人田汝成：《西湖游览志余》卷二十《熙朝乐事》也记宋时花朝节有扑蝶之俗（杭州：浙江人民出版社，1980）。花朝节往往不定期，民国《枣阳县志》谓花朝节在二月二日；同治《湖州府志》指花朝节期有二月二日、十二日和二十五日的分别。但一般来说花朝节期正值春半，春花吐艳，花香袭人，古人以为人亦感时而起情思，《艺文类聚》卷三二《人部十六·闺情》引梁元帝诗句云：“花朝月夜动春心，谁忍相思不相见？”（上海古籍出版社，1982）因之有关生殖的民俗事象应时而生。湖北道光《安陆县志》谓花朝节行“纳采、问名，多以是日为吉”。配合此意，穿耳亦演为女性人生之初礼。

② 以上分别见《民俗资料·华东卷上》第416、429页。

③ [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》卷一《正月》：“人日煎饼于庭，名熏天。”南京：江苏古籍出版社，1998。

④ [明]刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷二《城东内外》，北京古籍出版社，1983。

⑤ [清]富察敦崇：《燕京岁时记·扫晴娘》，北京古籍出版社，1981。

秫秸秆制作女人形，并假造扫帚插于其手，将人形系于树上，于晨、午、夕三时三刻向其唱歌云：“扫晴娘，扫晴天，绿衫红衫任你穿。”^①此俗亦见于江南：“久雨则剪纸为女子形，持笤帚，悬檐际，名‘扫晴娘’。”^②此类民间巫术纸人在陕北和陇东地区更为常见，称为“扫天婆”、“扫天媳妇”、“取云娘娘”、“扫天娘”等等。多年来，靳之林对此类剪纸以及有关民俗的考察，为学界搜集了非常珍贵的民俗文化资料，据之可见此类巫术剪纸之特点：

1. “扫晴娘”全为女像；

2. 纸人自身形象如何并不甚重要，重要的是其手中所持之物，常见的有帚、掸。靳之林记曰：“河南灵宝剪‘扫天媳妇’挂在院里时，口中念叨着：‘扫天媳妇’你是神，你上东南扫块云。”而“陕西铜川李惠云剪的一种扫天媳妇是一手持灰包包的骑马婆姨，她说：‘骑天马上天扫天，灰包包里装的是灶灰，撒在天上。’”民间将女娲神话中的“芦灰”理解为灶膛灰，是以可知填仓之“以灰作囤”亦系模仿女娲补天之故。有些“扫天婆”“左右有双鸡”，在中国传统文化中，鸡乃男阳之象征，其实亦为太阳之象征，因日中有三足乌，其中一足，即为男阳也。是可知以鸡这一巫术符号隐喻以阳克阴而止雨治水也。所以靳之林认为持灰包包的扫天媳妇就是传说中的女娲，是正确的。但是靳之林又将未持灰包包的扫天娘之原型确定为黄帝女魃^③，却可商榷。补天治水是中国神话永恒的母题，而本文所讨论的三种民俗现象乃是此母题之下的三类演变模式。补天穿应为圆饼补天型；炼干乃燎火去疫型；填仓乃积灰（炼石）补天型。扫天娘以帚扫云与补天、积灰止水等形式虽有小异，但在本质、动机方面完全一致，即以模仿巫术的形式控制阴阳，以使民泰年丰。《山海经·大荒北经》记蚩尤请风伯雨师“纵大风雨”伐黄帝，“黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤”。由此观之，黄帝女魃止雨之说完全不合补天之母题，所以，扫天娘决非黄帝女魃也明矣，仍是治水女娲的一个隐喻符号。

3. 对炼干事象的考察及其与补天穿关系的辨正

与补天穿密切相关，明清乃至当代，中西部一些地区还有名曰“炼干”（亦称燎干、燎疳等）的民俗，主要分布在陕北、陇东以及宁夏的部分地区。

① 《淮阳乡村风土记》，《民俗资料·中南卷上》第167页。

② [清]钱思元：《吴门补乘》卷一《风俗补》，苏州：清嘉清二十五年吴门钱氏刻本。

③ 以上有关资料均请见靳之林：《抓髻娃娃与人类群体的原始观念》第24～29页，桂林：广西师范大学出版社，2001。

陕西安塞县：“（正月）二十三日夜，家家院内打火，又淋橐布水于火上，谓之炼干。”^① 常建华认为“火上淋橐布（抹布）水，立即会蒸发，以火克水。虽然与将煎饼放在屋上象征补天方法不同，目的是相同的。”^② 这里的问题是：如只是象征“以火克水”，为何一定要用“橐布水”这种污水？依常文之说推理，“干”意味天晴，是好事情，但下引材料证明人们害怕这个“干”。民国《洛川县志》云：

正月月尽之日，备麻子、麦、豆等，先入水泡湿，总置锅中炒干，名曰“炼干”。俟夜，各户将屋庭扫除洁净，积秽物于一处，并入所炒麻子之类燃之，更撒以盐，取其爆发，意谓可除秽气也。然后将小儿衣被等物一一于火上燎之，且念之：“炼干哩，花花女上天哩，我院里坐官哩，你院里打砖哩。”新妇归宁者，必于是日返夫家，谓之“避干”。^③

天津静海县俗谓：“一辈子做官，十辈子打砖。”^④ “打砖”即打砖坯，有的地方叫“脱坯”，是一种强度很大的劳动。笔者几十年前下乡到黑龙江农村，当地即将打砖坯列为“四大累”之一。上述俗语的意思是十辈子当牛做马受苦受累方修得一世当官享福。“你院里打砖哩”云云，隐含着将“干”驱赶至他处之意。推测此“干”必非干湿之“干”，应该是一种人们避之唯恐不及的东西。光绪《绥德州志》：“（正月）十六日晚，家人在门前举火，以燎百病。”光绪《甘肃新通志》：“（正月）二十三日，剪纸人刺孔遍身，当门焚草，子女皆燎火跳跃，已而焚纸人，曰燎疳。”^⑤

上述所谓炼干、燎疳或燎干民俗不仅发生在明清至民国时期，即使是在当代，在甘肃的宁县，每年正月二十三日也有燎疳之俗，其内容一同上述，只是没有歌谣。另外，除去日常饮食以及个人的洗漱以外，是日不得用水，特别是严禁将水撒到地上^⑥。《光明日报》在2002年发表了记者采访甘肃盐池县举行燎干的现场报道，其中写道：

只见每堆火旁都围了许多人，男女老少都有。每堆火少则烧掉两捆沙蒿，多则要烧六七捆乃至更多。有的小伙子不等火势减弱就从熊熊大火上飞身越过，十二三岁的儿童觉得十分好玩，便排着队跳过来跳过去。他们

① 民国《安塞县志》，《民俗资料·西北卷》第111页。

② 常建华：《中国古代人日、天穿、填仓诸节新说》，《民俗研究》1999年第2期。

③ 民国《洛川县志》《民俗资料·西北卷》第128页。

④ 民国《静海县志》，《民俗资料·华北卷》第76页。

⑤ 以上资料分别见《民俗资料·西北卷》第96、165页。

⑥ 此则民俗资料系我的同事张小锋博士提供，甘肃宁县是他的家乡。据他讲，不仅宁县，整个陇东地区，至今都普遍存在着燎干习俗。

还在父母或其他长辈的鼓励下，一遍接一遍地跳个不停，好像跳得次数越多越好。他们的家长也不是旁观者，这些大人是等到火势小时才去跨越。有些三四岁的小孩不敢跨越那么大的火堆，大人们就双手抱住他们的腋窝在火上甩来甩去。记者在现场看到，当火烧到一定的时候，有人就把成挂的鞭炮投向火中，火堆里顿时发出噼里啪啦的响声，有人还端着一碗大颗粒的盐，一把一把地往火里撒。记者忙问这是什么意思，有人告诉记者，这是为了把灾难压下去。这时，主人还热情地邀请记者也去“燎干”。

有人拿来一把铁锹，将火灰高高扬起，口中随之高喊一声：“豌豆花！”扬第二锹时又喊：“荞麦花！”第三锹扬起时再喊：“玉米花！”……据说，喊什么花，就是祈求什么农作物丰收。铁锹扬起，火星满天，好似天女散花，与燃放焰火颇为相似，远远望去，颇为壮观。尚未烧透的沙蒿被撒了一地。这时又有人从中捡一些回家，说是拿给不能出屋的老人和躺在床上的婴儿去熏一熏，消灾驱邪。^①

综上，笔者小结如下：

第一，“炼”、“燎”，皆为以火除疫之意；“干”者，即去湿而健也。《说文》：“乾，上出也，从乙。乙，物之达也。”段注：“此乾字之本义也……而孔子释之曰：健也。健之义生于上出；上出为乾，下注则为湿。”又乾字之古文从𠂔，《说文》段注：“日始出光𠂔𠂔也。”可见炼干是以火模仿太阳，除尽由洪水带来的湿气和疫气。因此，在山东等地，虽然没有炼干习俗，却在此期间内存在着对象为太阳神的自然神崇拜，当属同源。

第二，橛布，除秽和除疫之工具；橛布水，乃疫气之所集，淋之于火，乃以火去疫之意。

在一定条件下，火可以克水，但前引资料显示给我们的，却不是对火的这种特性的巫术利用，而是一个完整的除疫过程。大火灼天，一片光明，与风雨如磐的昏黑日月形成巨大反差。所以，与“秽”相对立，火必然象征着洁、吉、光明和生存。洪水过后匆匆赶来的往往是瘟疫，除疫与治水、避水都是同等重要的事情，先民相信圣洁之火可以彻底除去秽物也即疫气，防止瘟疫发生。对火的这种理解，在不同的时代和民族那里，均取得了一致。东汉逐疫雠礼有传火逐疫之仪。《后汉书·礼仪志》谓逐疫时由方相氏率 12 兽在宫内前后搜索 3 遍，然后“炬火送疫出端门。门外驺骑传炬，出宫司马阙门，门外五营骑士传火，弃洛水中”。后藏地区在藏历新年有以火驱鬼之俗：“一个人拿一把

^① 庄电一：《盐池县告别“燎干”旧俗》，《光明日报》2002年3月5日；《告别旧俗要持之以恒——宁夏盐池县“燎干”目击记》《光明日报》2002年3月9日。

禾结，用火点燃。从正屋开始，不分里屋外屋地用火熏，一边熏，一边说：‘出来吧，出来吧。’一直赶到门外。同时一个女人在火把的前面拿着‘替身’摔在三叉路口。男人像驱邪魔一样放火药枪，总想把拿着‘替身’的女人身上烧焦一点，就象征着这地方存在的女鬼、饿鬼、妖魔、独脚鬼兴妖作怪造成的疾病、战争、灾荒等一个不留地全部清除掉了^①。同样地，炼干仿佛是对补天穿活动的一个总结：天堵上了，暴雨停止了，河水渐渐地回归了故道。太阳从还十分厚重的云层中露出脸来，大地一片光明。人们开始重整家园，收拾什物，除去洪水带来的痕迹，努力防止瘟疫流行，重新开始新的生活。

事实上无论多猛烈的火焰也无法克制洪水（雨水）。在所有有关治水的神话或者民俗之中，我们都没有发现所谓“以火克水”的现象。因之证明先民的思想观念中从未有“以火克水”的意识，故后世也只有以火克金而不能克水的观念。反之，克火者却是水，而克水者则只能是土（灰、息壤）。

第三，“剪纸人刺孔”为陇东习俗，为泄病气或疫气。笔者在甘肃天水考察时，见到伏羲庙内的古柏上贴有许多红色的剪纸人，刺孔多寡不一。当地人告诉说：患病之人剪纸人象征自己，谓之“疳娃”，并将自己的病灶所在刺在纸人相应之部位上，于自己生日那天将纸人贴在伏羲庙，请神为之“泄病气”。这也是民间将伏羲看作为中国医药祖神的一个例证。

另外，靳之林对燎疳民俗事象进行了比较仔细地观察和记录，亦谈到西北有名曰“疳娃娃”的剪纸：

春节，家家门口点起火堆，用黄表纸剪成二方连续、四方连续图案的纸人，投入火堆，燎疳疗病，驱邪消灾的叫“疳娃娃”或叫“燎疳娃娃”、“送疳娃娃”。

甘肃环县曲子乡袁存英（68岁）剪纸“疳娃娃”，上下两排，上排左右相对横列八梳髻人形，下排横列手拉手四抓髻娃娃，或左右相对横列手拉手八抓髻娃娃。她说：“疳是一种病魔，疳到人的鼻子上，人就没有鼻子，疳到嘴上，人就没有舌头了，疳娃娃是辟邪的”。正月二十一日用黄表纸（黄表纸是送神送鬼的）剪一串串疳娃娃贴在门楣上，上边再斜放一把谷草，这叫“引疳”，二十三晚上家家门口打火堆，将纸人和谷草投到火里叫“送疳”。有的地方二十一日“引疳”，二十二日“正疳”，二十三日“送疳。”^②

疳，中医病名，亦称疳积，是因营养和消化不良或因寄生虫引起的小儿贫

① 林继富：《西藏节日文化》第15页，拉萨：西藏人民出版社，1993。

② 靳之林：《抓髻娃娃与人类群体的原始观念》第22~23页。

血症^①。但燎疖之“疖”显然与此不同，它指的是一种疫病，以火“燎”人、物以及“疖娃娃”即前引地方志之“花花女”的目的，正在于除去这种疫病。所以炼干之“干”亦含有“疖”之义；也可看作是“疖”之异写。燎疖的出现，说明补天穿习俗在明清时期的陕北和陇东由侧重于补天变异为祈愿人泰年丰。如果将补天作为思维的逻辑起点，则如此祈愿也是十分合乎情理的发展。虽然如此，其中的民俗事象仍然使我们可以比较清楚地看到补天巫术的痕迹，如严禁用水、食煎饼等。

第四，正因为上述，归宁的新妇在炼干日必须离开娘家，“俗称正月二十日至三十日为‘疖下’，送女回以‘避娘疖’也。谚云：‘男家怕灯，女家怕疖。’”^②是为避免受到娘家的病气、疫气传染，影响夫家的传宗接代。

4. 对填仓事象的考察及其与补天穿关系的辨正

关于填仓，又名天仓、添仓、囤仓、打囤等等，在前述常建华文章中也是一个讨论的重点。常文论点主要为：1. 天穿与天仓日期相近，名称发音相近，有混淆现象。2. 天穿衰落于明清，填仓兴起于明清。3. 正月二十日为小填仓源于曾是天穿节的节期。有些地区的小填仓定在正月的十九日或二十一日，也是由二十日曾是天穿节而发生的节期变异，填仓日在二十四日或许也是由二十三日天穿节变异所致。4. 因为小填仓源于天穿，二十五日的大填仓才是填仓节的正节。节期的确定源于《易·系辞上》所谓“天数二十有五”之说。

我们先来讨论填仓节的所谓节期问题。在华北及河南流行填仓之俗的大部分地区，其节期确如上述。但如将考察之范围更扩大一些，则亦有与上述相异者出现，这里以山东的填仓节期为基本考察对象，大致有三种情形：

第一种，并无大、小填仓日之分，以二月二日（或二月初一）为填仓节，如民国《朝城县志》：“二月二日，以绿豆末和米面摊煎饼，谓之熏虫……前夕，用柴炭画为梯圈，中实五谷少许，压以砖石，名曰填仓。”^③与此完全相同或相近的记载还见于道光《章丘县志》、光绪《平阴县志》、康熙《齐河县志》、乾隆《昌邑县志》、民国《莱阳县志》、乾隆《胶州志》、嘉庆《莒州志》、康熙《日照县志》、乾隆《宁阳县志》、民国《曲阜县志》、光绪《邹县续志》、

① 《辞源》第3册，第2134页，北京：商务印书馆，1981。

② 民国《洛川县志》《民俗资料·西北卷》第125页。

③ 《民俗资料·华东卷上》第327页。

咸丰《济宁直隶州志》、民国《单县志》、道光《东阿县志》^①等地方志书。大约胶东、鲁南、鲁西之大部地区皆于二月二“龙抬头”日填仓。

第二种，正月二十五日填仓，二月二“复为之”，可见乾隆《淄川县志》、光绪《陵州志》、民国《德县志》^②等。

第三种，无大、小填仓之分，惟以正月二十五日为填仓者，可见康熙《滨州志》、民国《青城县志》^③等。

首先，综合上述，在明清以至民国时期的山东，主要是在“龙抬头”的二月二日举行填仓，并成为当日主要的民俗活动。这表明，某种古说不会成为各地永远奉行的确定民俗节期之标准，民俗是否发生演变，总是首先受到当地具体的人文与自然环境的支配，前面提到的天穿之俗在某些地区演变为“穿耳”，即源于此故。不过，只要民俗的基本内容没有改变，节期的变异也不是完全随意化的，它可能会错过某个节气，但总会在一个季节内游移，不会相差太远。如填仓之与“龙抬头”在山东的合并，虽不合所谓“天数”，却正合春耕方始祈愿年丰的时令。

其次，填仓的典型事象和动机有两种，第一种是以明清京师为代表的“填胃仓”：

念五日为填仓节。人家市牛羊豕肉，恣餐竟日，客至苦留，必尽饱而去，名曰填仓^④

类似这样的“恣餐竟日”的现象，一般皆发生在京师内以及京畿地区，他处少见。二十八宿中有胃宿，《史记·天官书》：“胃为天仓。”这可能是由于明清时期的北京乃典型的封建消费性城市，又受到达官显贵、富商大贾奢华之风的影响，而产生的对《天官书》所述的特色理解。

第二种乃是典型的祈愿年丰的填仓。民国《天津略志》：

（正月）二十五日，粮商祭仓神，居民亦均治饮食，谓之大填仓，盖以别于二十三日之小填仓也。填仓时，以灰罗地作囤，曰打囤，预卜丰兆也^⑤。

其动机为祈愿年丰，这是对“胃为天仓”的另一种理解，将“天”谐音作“填”或“添”。在许多地方，除上引文所述的打囤工作外还需再加一道“工

① 以上分别见《民俗资料·华东卷上》第95、97、119、205、239、255、265、274、280、291、292、295、303、333页。

② 以上分别见《民俗资料·华东卷上》第99、110、114页。

③ 以上分别见《民俗资料·华东卷上》第168、181页。

④ [清]潘荣陛：《帝京岁时纪胜·正月》，北京古籍出版社，1981。

⑤ 《民俗资料·华北卷》第52页。

序”。河北嘉庆《枣强县志》：“实以五谷之种，以石压之。”^①在河北光绪《吴桥县志》、民国《南宫县志》，山西光绪《平定直隶州志》、光绪《寿阳县志》，山东乾隆《淄川县志》、康熙《高密县志》^②等许多地方文献中均有所记载，只有覆石或覆砖瓦等形式上的区别。

就上述资料分析，各地填仓节期无论变化多大，有一点是一成不变的，即“以灰作圈”。女娲补天神话说：“积芦灰以止淫水。”袁珂译“芦灰”为芦苇烧成的灰^③。各地志所云作圈之灰，即灶膛内之草木灰，与所谓“芦灰”同类，是对后者的模仿，前述“扫天媳妇”一手持灰包包也与此同义。依照顺势巫术的思维模式，“以灰作圈”正是模仿女娲“积芦灰以止淫水”，再现完整天地的巫术过程。而在灰圈中置以五谷，乃是象征天下五谷得以顺利成长。至于在五谷之上覆压以砖石或其他东西，是模仿女娲炼五色石以补苍天的传说，通过巫术的荒诞形式，防止新的一年中暴雨骤降，河川泛滥。而这恰好可以说明为何许多地方在填仓节期间要举行一个小小的仪式，谓之“收仓”、“收囤”，或小填仓以灰画圈，大填仓覆压砖石的实质，也即填仓分为小、大或小、老填仓的由来。我们知道，祈愿年丰一类民俗心理的要害是忌出喜入，但是一般人都明白入比出更为重要的道理。所以，在五谷之上覆压砖石，如果单纯地将其解释为祈愿年丰，则明显与忌出喜入的民俗心理不相符合。民国《沧县志》：“正月二十五日，以灰布于庭，形如囤，中置谷，覆以砖，日出启砖，以谷饲鸡，曰填仓。”民国《南宫县志》：“（二十日作灰圈后）二十五日，覆以砖石，燃灯置其上，日出鸡饲之。”实际上均以二十六日为大填仓。民国《德县志》谓正月二十四日“打囤”，翌日掀去砖瓦“曝之”^④，是以二十四日为小填仓。而许多地方志都记载了在大填仓日须掀去覆压的砖石“曝之”的事象为“收仓”^⑤。所以大填仓是填仓节的收尾，实际上也是补天巫术的结尾：日出或“日中”之时掀去覆压物表示天漏已堵，大地万物安然无恙；日出或“日中”都表示天色已晴，洪水已退。如果不是这样理解，将“填”的五谷尽皆喂了鸡或“曝之”，在同类相生的巫术思维看来，岂非等于散尽家财？

① 《民俗资料·华北卷》第413页。

② 以上分别见《民俗资料·华北卷》第385、483、586、589页；《民俗资料·华东卷上》第99、212页。

③ 袁珂：《神话选译百题》第13页，上海古籍出版社，1980。

④ 以上分别见《民俗资料·华北卷》第369、485页；《民俗资料·华东卷上》第114页。

⑤ 如光绪《吴桥县志·风俗》云：“二十五日……日出开曝之，为收仓。”《民俗资料·华北卷》第385页。

第三,在时令饮饌方面,有一个很有意思的现象,愈靠近补天穿习俗集中的秦、晋、豫三省交界区域的地方,在填仓节食饼者也愈多,这在地方文献中有比较集中的反映,如河北民国《藁城县志》,山西乾隆《平阳府志》、同治《洪洞县志》、民国《襄陵县志》、康熙《解州志》、光绪《绛县志》、光绪《河津县志》,陕西道光《神木县志》^①等等。在此地区以外的华北其他地区之志书中,有些也明确记载在是日食煎饼或饼,如乾隆《易州志》:“杂禾黍作饼,祭仓箱、困簋之神。”《宛平县志》记“大啖饼饵”^②等等。也有些地方志记载是日食糕,或糕、饼两者兼有。比如光绪《乐亭县志》:“蒸饭炊糕,置少许于仓中,曰填仓。”同治《盐山县志》:“农家食糕。”乾隆《直隶遵化州志》:“正月二十五日,曰填仓,蒸饭炊糕。”光绪《吴桥县志》:“农家食顺风糕。”^③“糕”是什么食品?光绪《涿州志》说:“二月朔……有以糖面制饼,如月饼式者,名太阳糕。”^④明确指认“糕”亦饼也。再民国《藁城县志》:“用黄米面包枣,以油煎之,名曰煎糕。”^⑤可以用油煎熟的面食,必然比较薄,否则外面焦了,内里还是生面。是可见“煎糕”之“糕”也是饼。因此,所谓填仓日“炊糕”、“食糕”之“糕”,至少有一部分是饼。因之填仓与补天穿在时令饮饌方面基本一致,亦可证实填仓由后者演变而来。

由于民俗之变异性,距离补天穿习俗中心区域愈远,其填仓日饮饌和祀神贡品的变化也愈大。乾隆《永平府志》载填仓日“以糕饭粘于瓮、盎、困……为丰盈兆”;民国《昌黎县志》记填仓日“以糕饭粘于米仓、瓮盎、囤匱,炷之以香,为丰盈兆”^⑥。此乃取糕、饭之黏性以祈粮、物愈多而不失之意。至于山东各地的填仓日则比较少见特色饮饌(大多移至二月二)。

第四,在大量的地方文献之中,大体上明确记载了当地流行填仓民俗的,在补天穿方面一般没有记载,反之亦然,如我们在前面提及的所有地方志书。非但如此,由于补天穿、填仓在许多地方例如华北、西北地区一般皆在正月二十日开始,从一个侧面说明两者本为一体,常建华也认为小填仓源于补天穿。事实上,许多文献皆明言填仓就是补天穿,如同治《阳城县志》:“新正念(廿)日前夕,各家以粱、黍为屑作饼……名曰补天穿,俗曰添仓。”光绪《河

① 以上分别见《民俗资料·华北卷》第101、640、669、680、689、702页;《民俗资料·西北卷》第90页。

② 以上分别见《民俗资料·华北卷》第329、14页。

③ 以上分别见《民俗资料·华北卷》第258、379、245、385页。

④ 《民俗资料·华北卷》第311页。

⑤ 《民俗资料·华北卷》第101页。

⑥ 以上分别见《民俗资料·华北卷》第225、231页。

津县志》：“补天穿，或云添仓。”^① 等等。

第五，但是，对女娲补天神话的巫术模仿并非至填仓节结束为止，明清乃至民国时期，在中国南北方许多地区都一直延伸到了所谓“龙抬头”的二月二日，前述山东填仓节的节期可为一证。另外，北方很多地方的人们在二月二日表现出那个时代对妇女的极少见的礼敬，其表现有二：一是要郑重其事地将已经出阁的女儿接回娘家，老少团圆。民国《历城县志》、民国《无棣县志》、乾隆《乐陵县志》、道光《商河县志》等皆有此类记载^②。一是要特意做饼馈赠女氏。嘉庆《长子县志》和康熙《黎城县志》皆云：“以秫粉煎饼饷女氏。”康熙《海丰县志》：“逆女，馈糕（饼）。”光绪《长治县志》和民国《襄垣县志》谓：“以秫粉煎饼饷女氏。”^③ 等等。秫，《说文》：“稷之粘者。”依段注即粘高粱。逆女归宁并馈赠所有的“女氏”以秫粉煎饼，无非以女娲为女性，认为女性抗御洪水的能力比男性更大，故赠其粘饼以糊天也。以黏性食品“堵漏”的民俗事象并不少见，光绪《兴宁县志》：“二月朔，田家以粳米作汤圆，缀于树枝，遍插田园，免鸟雀掀种，俗名糊鸟嘴。”^④ 同治《江夏县志》：“上元，早食屑糯米为粉团，俗谓糊田塍，使不渗漏也。”^⑤ 同治《桂东县志》、光绪《永兴县志》^⑥ 等也有类似的记载。民间亦有二月二吃煎饼乃为“撕龙衣”的说法。古有中和节，《新唐书·李泌传》谓李泌请“废正月晦，以二月朔为中和节，因赐大臣戚里尺，谓之裁度。民间以青囊盛百谷瓜果种相问遗，号为献生子。里闾酿宜春酒，以祭句芒神，祈丰年。百官进农书，以示务本。”中和喜庆之目的在于祈丰年。明清时期，中和节在山东、河北的部分地区已经演变为“太阳节”，亦食煎饼。“龙抬头”之俗可能也是由中和节演变而来。按“龙抬头”之说晚出，最早见于明末的《帝京景物略》，主要流行在北方，有“撕龙衣”、“引钱龙”、“熏虫”、忌动针线等等民俗事象。一般认为二月二时近惊蛰，是巨龙翻身抬头之日。实际上二月二处于雨水季节之内，北方渐入雨季，发生水患的可能日渐增加，故于此际再行“补天”。“撕龙衣”之说乃是后世对煎饼所特有之巫术内涵进行的改造，从巫术的结构来看，不近合情理。而所谓“熏虫”则是对煎饼之“煎”的演绎。所以，二月二“龙抬头”从形式上看是补天穿之后续；从内

① 以上分别见《民俗资料·华北卷》第620、703页。

② 以上分别见《民俗资料·华东卷上》第94、166、131、135页。

③ 以上分别见《民俗资料·华北卷》第623、614页；《民俗资料·华东卷上》第163、612、613页。

④ 《民俗资料·中南卷上》第522页。

⑤ 《民俗资料·中南卷上》第379页。

⑥ 以上分别见《民俗资料·中南卷上》第527、516页。

容上看,是结合时令,将补天穿与龙崇拜合二而一的岁时节日。

最后,作为补天穿的一个变异习俗,填仓基本保持了补天穿民俗巫术的基本要素,再现了补天穿之民俗场景,应该属于积灰(炼石)补天型。但是,填仓已经不是单纯地再现补天穿之“意境”,它已经同祈愿年丰的民族心理实现了最大程度的结合。如果说补天穿还是比较单纯地侧重于补天、退水,填仓则更看重退水之后的经济收益,在更高的程度上实现了人与天、人与神的全面的交感。所以,填仓巫术不仅仅在形式上使“天”、“仓”、“石”、“灰”等实现了完美的结合与统一,而且在有关的民俗事象方面,也比质朴的补天穿之俗更为丰富、更加多样化。例如我们前述的“日出启砖,以谷饲鸡”,意在证实家有余粮。有些地方直接在粮囤或其他储粮之器上置灯,取与“登”谐音之意,祈愿五谷丰登。

另有填仓节以灯火遍照屋内床下、桌下墙角等处,谓之“照虚耗”,河南民国《阳武县志》:“(正月)十九日为添仓,于积粟处燃灯设祭……凡室中、门外及槽头、鸡窝、碓砣、水缸,莫不放灯。若新妇室中箱柜、几案,满屋辉煌,床上床下皆有灯,祝添男女,故有女归宁者皆于是日送回夫家。”^① 康熙《海宁县志》:“(除夕)燃灯床下,谓之‘照虚耗’。”^② 也是取上述谐音之意。除“祝添男女”外,所谓“虚耗”,盖指仓困廩囤储存之物有所消耗而未满也。登,《说文》:“上车也。”引申为上升,再引申为“增加”、“增添”之义,《左传·昭公三年》:“皆登一焉。”《注》:“加也。”意谓使床下等“虚耗”之处亦“满”也。在浙江东南部也有类似的习俗。光绪《永嘉县志》记温州于除夕夜“燃烛遍室,谓之‘照岁’”。光绪《乐清县志》、嘉庆《瑞安县志》等所记与此相同^③。“照岁”也是取灯与登音相谐,为“岁登”。又《张橐日记》记清末“灯下看本家亮火盆(盆),按除夕火盆,谓之糝盆,所以照虚耗也”^④。糝,《齐民要术》:“……水尽,炙一半尝咸淡,淡则更以盐和糝……炊秬米饭为糝。”^⑤ 由此推测,张橐所谓糝盆,大约是向火盆中投饭粒,意在使米“登”或“旺”也。即使是明清时期北京及其附近“填胃仓”之俗也畸形地体现了此类民俗心理:“恣餐竟日”表示不担心日后有饥馁之虞。

① 《民俗资料·中南卷上》第84页。

② 《民俗资料·华东卷中》第664页。

③ 以上分别见《民俗资料·华东卷中》第907、908、910页。

④ 张橐:《张橐日记》清光绪二十四年十二月廿九日,第49页,上海社会科学院出版社,2003。

⑤ [北魏]贾思勰:《齐民要术》卷八《作鱼鲊》,清光绪二十二年中江樵署刻本。

二、五方帝与迎气礼俗

1. 西汉以前的帝、五方帝问题

战国之时，伏羲与太昊被整合为一，称为太昊伏羲。与此同时，在观念文化中又出现了五方帝的构造。关于五方帝的起源，一般可追溯至殷商时期，殷人将原始宗教中的天神崇拜发展为上帝崇拜。根据甲骨文字，殷代的至上神崇拜——上帝崇拜在武丁时期就已经明确下来。上帝是一个与人世相对立的盲目的支配力量，不仅主宰自然界之风雨雷电、洪涝灾害，似乎也开始主宰人事，诸如兵燹征伐等等。上帝还接待来自人世的客人，即商族的先公先王，商王因此成为沟通天界与人世的唯一中介。虽然如此，上帝之基本职能仍然是掌管自然天象，并组织起一个以日月风雨为臣正使者的帝廷。因之上帝虽然也保佑战争，但其基本的性质仍然是司农之神^①，尽管它也带有一定程度的社会属性。

甲骨卜辞中有不少关于祭祀四方四土的记录，如：

东土受年。

南土受年。

西土受年。

北土受年。（粹 907）

因为殷商是以自己为中央而分析四方的，所以说殷人已经具有了非常明确的五方和五土的观念^②，且有五方神作为上帝的属神，即卜辞所说的“帝五臣”——四方神和中商神。作为司农之神，殷商上帝的这个基本属性必然会辐射至其四方神之中。詹鄞鑫指出殷四方神乃是主司四时气候之神，寓有春生、夏长、秋收、冬藏之意，而中商神实即后土神之前身^③。殷商四方神和中商神与东周兴起的五方帝在方所观念上的表现是一致的。所以说，殷代四方、四土或五方、五土的观念也是东周五方帝崇拜兴起的条件之一。

殷代的四方神以及中商神后来演变为五方帝之属神，而五方帝自身之形成与发展，则与上帝崇拜密切相关。周革殷命，被认为是旧制度废而新制度兴，

① 参见任继愈主编：《中国哲学发展史·先秦》第83页，北京：人民出版社，1983。

② 胡厚宣：《殷卜辞中所见四方受年与五方受年考》，深圳大学国学研究所编：《中国文化与中国哲学》第54～61页，北京：东方出版社，1986。

③ 詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》第42页，南京：江苏古籍出版社，1992。

旧文化废而新文化兴的历史变革。周人从总体上继承了殷人的上帝崇拜，将其改造为天命崇拜，帝或上帝之类的名称仍在使用。《诗经·周颂·思文》：“貽我来牟，帝命率育。”《诗经·大雅·荡》：“荡荡上帝，下民之辟。”《诗经·小雅·正月》：“有皇上帝，伊谁云憎？”《诗经·大雅·云汉》：“昊天上帝，则不我遗。”等等。在崇拜之本质方面，周人与殷人则有所不同。周人在一定程度上不再对上帝盲目崇拜，强调加强自身政治和道德修养之重要性，惟有获得民众拥戴，才可以得到皇天上帝之青睐。《尚书·召诰》：“惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。呜呼！曷其奈何勿敬。”周人对上帝崇拜的改造还表现在教化上。《国语·周语上》：“古者，先王既有天下，又崇立上帝，明神而敬事之，于是乎有朝日、夕月以教民事君。”为实现此目的，上帝被赋予政治和道德的属性。《孟子·梁惠王下》引《尚书》逸文曰：“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之。”《诗经·大雅·皇矣》也说：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。”与之同时，上帝还不得不与周人祖先为邻。《诗经·大雅·文王》：“文王在上，于昭于天……文王陟降，在帝左右。”于是，以祖先配享上帝，成为在西周国家宗教同时也是政治活动中极为重要的祀事，在祭祀仪礼方面对君权神授进行了颇为神秘的诠释。

战国之时，上帝由一而衍为五。完整的五方帝之说是一个以五行理论为其经纬的贯穿天、地、人三者的神学的和政治的二元架构。刘起舒认为由太昊、炎帝、黄帝、少昊和颛顼所组成的一支五帝系统始见于阴阳五行说的原始经典《吕氏春秋·十二纪》，远古五人帝遂演变为五方帝，祖先神与自然神——五方神亦实现了结合。阴阳家以此架构说明帝德终始之循环秩序，为王朝代嬗进行神学论证。

五行五方帝表

五 帝	五 神	五 行	五 方	五 色	五 时
太 昊	句 芒	木	东	青	春
炎 帝	祝 融	火	南	赤	夏
黄 帝	后 土	土	中	黄	季夏
少 昊	蓐 收	金	西	白	秋
颛 顼	玄 冥	水	北	黑	冬

事实上五方帝之说同五行说一样，在历史上也必然表现为一个逐渐演进的过程。与殷人同源的秦人有四帝之祭。《史记·封禅书》记东周初秦为诸侯之后，“自以为少皞之神，作西畤，祠白帝。”十六年后秦文公梦黄蛇自天下属地，于是作鄠畤，仍祠白帝。此后，秦宣公于渭南作密畤，祭青帝；灵公作吴

阳上時，祭黄帝；作下時，祭炎帝。秦献公因为“栎阳雨金”，又作畦時祠白帝。虽然就其分布而言，秦人六時建设并没有体现出比较严整的五方观念，但四帝分别被冠以明确的方色，说明它的确与当时的五行观念有直接的关联。而在东方，当然也存在着与之相类的观念。山东临沂银雀山汉墓出土的《孙子兵法》中，即有“黄帝南伐赤帝，东伐□帝，北伐黑帝，西伐白帝”之说。这是以黄帝为中心的征伐天下之论，较之秦人四方帝之说更为完整^①。到战国晚期之时，天下趋于一统的趋势已经甚为明朗，出于对未来政治统治模式探讨的必要，当时的政治家和思想家们开始比较系统地“慎终追远”，总结古史，陆续推出了六个五帝系统^②。不论有多少种五帝说，都恰好反映了战国人企图作出一个对古史历程的规律性概括，应当将其看作是政治意识进步的结果。

战国后期的观念世界里还出现了太一崇拜。《楚辞·九歌·东皇太一》：“吉日兮辰良，穆将愉兮上皇。”上皇即太一。宋玉《高唐赋》：“醺诸神，礼太一。”《史记·天官书》张守节《正义》：“泰一，天神之最尊贵者也。”可知所谓上皇、太一即是上帝。太一崇拜在最初显然是楚文化发展之产物，在当时它可能与北方的上帝崇拜并行于世，并未进入中原，或者虽进入亦未产生很大影响，因此，太一亦非唐人所谓本起于北方的上帝之别名。西汉建立以后，由于其在文化上宗楚，太一信仰遂缓慢地普及开来，在一统之政治环境之下，与上帝信仰合流，成为汉时人特别是帝王公卿等所普遍认可的至上神祇。

西汉的五帝之祀，从形式上看，似乎是在汉初开始的。前文提及秦在一统六合之前已经开始祠祭白、青、黄、赤四帝，独缺北方黑帝之祀。《史记·封禅书》记汉高祖二年（前205年）汉高祖问臣下：“‘吾闻天有五帝，而有四，何也？’莫知其说。于是高祖曰：‘吾知之矣，乃待我而具五也。’乃立黑帝祠，命曰北時。”这是在宗教祭典上第一次架构了完整的五方帝序列。不过，当时的五方帝之祀并没有像月令规定的那样严格，除了汉高祖所立的北時以外，保

① 《左传》昭公九年载裨灶对子产论“火”（心宿二）与楚、“水”与陈之间的关系；昭公十七年载梓慎论火与宋、陈、郑、卫诸国关系及卫为颛顼之虚，表明时人已有五星、五方、五方神相配之观念，而“陈，水属也；火，水妃也”和“水，火之牧也”表明当时已有五行相生相胜之说。昭公二十九年记解释《周易》“黄裳元吉”云“黄，中之色也”，可见其时人们已将五行与四方、五色相应。昭公二十五年子大叔引子产语论礼曰：“则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。”等等。葛兆光据此而论曰：五行思想在鲁昭公的时代已经很系统、很普遍了（见葛兆光：《中国思想史》第1卷第77页，上海：复旦大学出版社，2002）。这就是说，五行思想之起源并不自邹衍始，邹衍只不过是依据已有的五行思想将五德终始的理论架构完毕而已。

② 刘起釞：《古史续辨》第100页。

留至汉的秦人四时，至少没有按照与五行相配的方色重新命名。所以高祖刘邦之所为实际只是完善了五时之祀，可知其时郊祀之礼尚未宗楚。

《周官》谓：“冬日至，祀天于南郊。”天子郊祀并以祖先神配享，乃是西周以后最为隆重之礼仪。汉武帝对上帝的祭祀原本亦在雍故五帝时举行，令三年举行一次。这是大一统专制主义政治制度在国家祭祀中的反映。汉武帝是历史上著名的“多欲”之君，对祠神求仙有着极大的兴趣。武帝之祠祭太一，据《史记·封禅书》，缘于亳人谬忌之上奏：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。”于是武帝令太祝如其奏立祠东南郊。

但是此时的太一神至多还只是一个名义上的至上神，尚未在具体的祭祀礼仪之中占据势压群神的优势地位。《史记·封禅书》谓武帝在此后欲至雍郊祀五帝，有臣下上书明确反对，认为五帝不过是太一之佐，宜立太一而亲郊之。此表明如何处理太一与五帝间之关系，已经成为人所瞩目的国家礼制问题。汉武帝虽仍按原计划郊雍而祭五帝，但之后即令祠官宽舒仿谬忌太一坛建太一祠坛，即甘泉泰畤。坛三垓，五帝环居其下，各如其方，但本应位居中央的黄帝只好被安排在西南面。严整的五行五方帝观念在郊礼实践中很难实现，后文所析元始“兆天地之别神”也有这个问题。太一所用如雍一时物，而加醴枣醢之属，杀一狸牛以为俎豆牢具，而五帝只有俎豆醴进。如此布置，使太一作为至上神的地位落到了实处，五帝在郊礼中被正式确立为太一之佐神。此后，武帝对太一神的各种形式的祠祀明显增多。造作宫室，要“敬画”太一；封禅，要敬祠太一；出兵征伐也要太一为之保驾，命以牡荆画日月北斗登龙于幡，以像太一三星，名曰“灵旗”，太一成为皇权之最高保护神。由此，在武帝之主持下，以太一（上帝）为至上神，以五方帝为之辅佐的郊祀礼制终于确定下来，为后来的四时迎气奠定了制度基础，同时也证明起于楚文化之太一崇拜在汉武帝以前并未被社会广泛接受^①。

根据上述，汉高祖刘邦所祀基本上仍是秦四帝之祭，即少昊、太昊、黄帝、炎帝。将人帝神化的重要一步乃是将其与五行相配，此正是后来王肃所说

① 陈子展《〈楚辞·九歌〉之全面观察及其篇义分析》（《中华文史论丛》1979年第4辑，上海古籍出版社，1979）谓汉武帝祀太一用方士亳人谬忌所奏方式，不能确定是否沿用楚祀太一的方式。但至少有一点不同，即楚祀太一于楚东，汉祀太一于东南郊。实则也很正常。汉武亦参照周礼制定郊祀制度，以太一当作上帝，郊坛遂向南移。陈文亦谓《九歌》皆楚俗所祠，不合于祀典，未可以《礼》证之。其引戴震语云：“古未有祀太一者，以太一为神名殆起于周末。汉武帝因方士之言立其祠东南郊，唐宋祀之尤重。盖自战国时奉为祈福神，其祀益隆。”是亦可说明太一因汉文化宗楚而兴。

的，“王者而死乃配五行”，成为五方帝，但还未上升至天界，成为五天帝。这种观念的袭用至少持续至武帝郊雍。自太一祠坛即甘泉泰畤建成，武帝始行郊祀太一之制，五方帝正式成为太一之佐，其天帝化之意味有所增加。显而易见的是，当时人们仍基本以被神化了的五人帝看作为五方帝。

2. 元始与永平迎气之制

战国之世，与五方五色帝紧密联系，当时又出现了四时迎气之说。《周礼·春官·小宗伯》：“兆五帝于四郊。”而《礼记·月令》的记述则丰富得多，似乎表明了四时迎气在当时已经是一套比较严密的制度：

孟春之月……其帝太皞，其神勾芒……是月也，以立春。先立春三日，太史谒之天子曰：某日立春，盛德在木。天子乃斋。立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫以迎春于东郊。

何谓迎气？《后汉书·明帝纪》云永平二年（59年）春正月宗祀光武皇帝于明堂，“事毕，升灵台，望元气，吹时律，观物变”。《注》曰：“元气，天气也。王者承天心，理礼乐，通上下四时之气也，故望之焉。”可见迎气即是迎时令之气，东郊迎气即是在东郊举行祭祀以青帝太昊为核心的迎春典礼。据此，我们是否可以判断两周之时已经实行东郊迎气之制了呢？

《礼记》这部书在作者与成书时代方面的问题比较复杂，其各篇各有其作者，各位作者大多处于不同的时代。唐人陆德明认为《中庸》是子思伋所作；《缁衣》是公孙尼子作。对于《月令》，则引郑玄之语曰：“是吕不韦所撰。”^①吕不韦主持编纂的《吕氏春秋》是典型的杂家之学，既有对春秋以来各家各派学说的概括、吸收，也有自身对天地和社会运动的认识与总结。其中的《十二纪》部分，与《礼记·月令》一样，将四时与五行相配；又因五行而同方所、音律、古帝、古帝臣等等异常整齐地搭配起来，试图以四时和五行的循环更迭去解释和规范自然与社会的一切运动，这与《礼记·月令》所述，从宗旨到形式都如出一辙，只是《十二纪》的架构更为完整，体系也更为庞大。前述郑玄和陆德明的判断看来是有道理的。

不过，《十二纪》的四时五行与人事相配的庞大架构，即使仅仅从其设计的渊源看，也不完全是出于吕门学者的拼凑。历史更早些的《夏小正》，将一年十二个月的天象、气候、物候、农事以及有关的祭祀、政事等进行了编排和介绍，其二月“丁亥，万用入学。丁亥者，吉日也。万也者，干戚舞也”。其

^① [唐] 陆德明：《经典释文·叙录》，上海古籍出版社，1980。

十一月“陈筋革者，省兵甲”，^①都是将社会政治同一定的时令相联系，兆示两者间存在着相因的关系。另外，《夏小正》与《十二纪》在时间运动的描述上也是一致的，即都是一个循环往复的圆。另一篇月令《管子·四时》也明确指出在阴阳、四时、政事等之间存在着严密的逻辑关系：“阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也；刑德者，四时之合也……是故春凋秋荣，冬雷夏有霜雪，此皆气之贼也。刑德易节失次，则贼气倏至；贼气倏至，则国多灾殃。是故圣王务时而寄政，作教而寄武，作祀而寄德焉：此三者，圣王所以合于天地之行也。”联系到殷商即已经产生的五方观念，我们似乎可以说，《礼记·月令》和《吕氏春秋·十二纪》以及后出的《淮南子·时则训》等文献所云之四时祭五帝迎气之说，作为观念文化，与《夏小正》、《管子·四时》等月令一起，构成了东周以来以月令与实际政治互相结合的形式真实反映阴阳和谐、天人感应社会观念发展变迁的思想序列。所不同的，较之其他思想家的学说，上述诸月令在总结和吸收了前此中华民族在百千年中积累的天文历法和农业生产方面的知识的基础上，试图将时令与既有政治制度以及行政管理的实践经验联系起来，将现实政治的运作完全纳入到刻板的一成不变的以阴阳循环为特征的时令序列中，这样做，当然有其大量的合理的成分，因为人事必须符合客观规律包括自然运行规律，例如《礼记·月令》孟春之月修封疆，相丘陵、阪险、原隰等土地所宜、五谷所殖等等。而上帝、五方神等本就源于自然神信仰，五方神又寓有春种、夏长、秋收、冬藏之义，由此而使五帝祭祀直接渗透到迎时令之礼制中去，应该被视为五方帝观念的一个正常的延伸。

但是，这并不等于其所设计的庞大架构在实际的政事中得到了认真的实行。如果我们将战国中后期至秦汉间的实际政治的运作与上述月令的规定互相对照，一定可以发现彼此之间有许多的一致之处。由于本书的任务不在于分析月令，故对此问题不予以展开，这里仅指出一点，即上述月令所谓的四时祭五帝迎气之制，在现存的文献典籍包括近年来出土的秦汉简牍中，统统没有实际应用的记载。西北地区的秦人虽然接受了中原文化，开展了四帝之祭，但也没有举行过迎气的典礼。一统天下之后，热衷于五德终始之说的秦始皇定水德为国运，色尚黑，度用六，更名河水为德水，封禅泰山，行礼祠名山大川等，在传统宗教的领域内搞得热火朝天，唯独没有在立春日的东郊举行迎气典礼。其后的汉武帝，在某些作为上足以使其在中国传统宗教的发展史上具有重要的地位，诸如封禅泰山、改立土德、寻仙求药、信巫惧蛊、南郊祭天、汾阴祭地等等，但也没有举行过四时祭五帝迎气的活动。秦皇、汉武两人应该都读过

① [清]王聘珍：《大戴礼记解诂·夏小正》，北京：中华书局，1983。

《礼记·月令》、和《吕氏春秋·十二纪》，汉武帝应该多读一部《淮南子·时则训》，对四时迎气想必是有所了解的，但秦汉两代的相应的实践，在今人看来却是空白。

那么，对于《周礼·小宗伯》“兆五帝于四郊”的话应该如何解释呢？《周礼》的成书时代甚至真伪问题在长时期以来歧见多出，其中清代四库馆臣的意见比较中肯：“（《周礼》）作于西周，而周事之可考者，不过春秋以后；其东迁以前三百余年官制之沿革，政典之损益，除旧布新，不知凡几。其初去成、康未远，不过因其旧章，稍为改易……于是以后世之法窜入之……其后去之愈远，时移势变，不可行者渐多，其书遂废。”^①可见后人眼中的《周礼》，许多制度是无法实行的。

不过《周礼·小宗伯》的那几个字在后来喜好“恢复”古礼的王莽那里得到了极大的完善。笔者认为，就现存的有关历史文献的记载分析，中国历史上第一次的东郊迎气之典，是由西汉末的王莽设计并实际主持进行的。《汉书·郊祀志下》云：元始五年（5年），王莽等奏请汉平帝“分群神以类相从为五部，兆天地之别神”：

中央帝黄灵后土时及日庙、北辰、北斗、填星、中宿中宫于长安城之未地兆；东方帝太昊青灵勾芒时及雷公、风伯庙、岁星、东宿东宫于东郊兆；南方炎帝赤灵祝融时及荧惑星、南宿南宫于南郊兆；西方帝少皞白灵蓐收时及太白星、西宿西宫于西郊兆；北方帝颛顼黑灵玄冥时及月庙、雨师庙、辰星、北宿北宫于北郊兆。

所谓“兆”，《周礼·小宗伯》郑玄《注》云“为坛之营域”，也即祭坛界域之义；亦可依照孙星衍《周礼正义》的意见，通谓之坛^②。王莽的上奏得到了批准，于是长安郊外建立起五组规模庞大的坛庙建筑群。《汉书·郊祀志下》云：“于是长安旁诸庙兆时甚盛矣。”而后，“摄皇帝”王莽在居摄元年（6年）正月“祀上帝于南郊，迎春于东郊”^③。

元始之制的出现，首先是缘于五德终始之说。这一理论的缔造者以及缔造过程，据《史记·孟子荀卿列传》：“驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。……先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载

① 《四库全书总目提要》卷十九《经部·礼类一·周礼注疏》，北京：中华书局，1965。

② [清]孙星衍：《周礼正义·春官·小宗伯》，北京：中华书局，1987。

③ 《汉书》卷九九上《王莽传上》。

其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。”邹衍将历史发展之规律性总结为五德终始的“怪迂之变”，而五德递王之过程则是以黄帝作为逻辑起点。古史传说中的黄帝，如同《史记·五帝本纪》所言，“修德振兵”，“征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子”。在致力于寰宇一统的战国知识界看来，黄帝乃是一面用来为一统天下而招摇呼号的旗帜，因之当时各家各派几乎都掀起了一个标榜黄帝之风。邹衍五德递王以黄帝为首，可能与此有很大关系。

五德终始理论根据五行相克之说，宣传一代天子必然得到天所赐予的祥瑞，从而踞有一代之德，故须配合天意立正朔、制服色、建祠祀、定制度等，乃是应天受命、克尽前朝之德之具体展现。阴阳家说黄帝得土德，黄龙地螾见；夏得木德，有青龙止于郊野，草木繁茂；殷得金德，银溢于山；周得火德，有所谓赤乌之符。秦始皇在历史上第一次在政治制度方面实践了这种历史循环理论，确立了本朝的水德之运。继起的汉王朝先是秉承三统说，标榜黑统。及至汉武之世，才将五德递王之设计落到实处。太初元年（前104年），汉武帝正式颁布了新历法——《太初历》，取代了过去沿用秦朝的《颛顼历》。后者不仅多有与天象不合之处，且对武帝受命改制也不方便。在改正朔之后，武帝随之将土德之瑞法令化、制度化，开始行郊祀、易服色、建明堂等等，标志着西汉改德的完成。

黄帝之时为土德，西汉亦为土德，依照五德终始之论，西汉乃是历史上第二次开始了帝德轮转的过程。这里有一个如何看待黄帝的问题。阴阳家将黄帝排在五德递王之首，构建了传说、臆念和历史相结合的帝王之系。而司马迁作《史记》，无《三皇本纪》，很大程度上是因为其事迹——政治统治方面的事迹茫昧莫考。从《五帝本纪》所述看来，司马迁认为真正的王朝政治统治还是从黄帝开始的，是黄帝在历史上第一次开辟了“诸侯咸尊天子”的政治格局。因此，司马迁《五帝本纪》所论，乃是肯定政治统治模式以及有关秩序即帝系的建立始于黄帝，而没有将黄帝看作汉族始祖之意。在很大程度上，司马迁对黄帝的认识，与他的战国前辈并没有本质的不同，在当时的社会舆论上，也还没有发现将黄帝视作民族始祖之迹象。因此，汉武帝仿黄帝确立汉之土德，完全是五德循转之使然。武帝的确对黄帝怀有一种特殊之情感，“嗟呼！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱履耳”^①。结合史实来看，这显然不是出于认祖归宗之念，而是对当时已经普遍流传的黄帝仙话的反应，是大半生寻仙求药的汉武帝

^① 《史记》卷二八《封禅书》，北京：中华书局标点本，1982。

对自己不能为天庭所接纳的由衷的恼恨。

黄帝事迹茫昧莫考，儒家也只是祖述尧舜，没有祖述黄帝；也有个别的儒者祖述黄帝者，并自称与黄帝有血缘联系，例如建立了新朝的王莽。《汉书·元后传》载有王莽自撰的一份家谱，名曰《自本》：

黄帝姓姚氏，八世生虞舜。舜起妫汭，以妫为姓。至周武王封舜后妫满于陈，是为胡公，十三世生完。完字敬仲，奔齐，齐桓公以为卿，姓田氏。十一世，田和有齐国，二世称王，至王建为秦所灭。项羽起，封建孙安为济北王。至汉兴，安失国，齐人谓之“王家”，因以为氏。

《自本》所论，据顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》一文归纳，其要点为：第一，王莽为黄帝之后，黄帝之土德是表现在其名号上的，永远不变，故王莽亦应踞有土德。第二，王莽为舜后，汉为尧后，所以汉亦应如尧禅让于舜，将权力禅让于新。第三，“土火相乘”，故王莽应该以土德代替汉之火德。顾颉刚认为刘歆为帮助王莽在五德系统中寻找符应，在帝位交替循环中占据优势地位，遂以王莽《自本》为蓝本，造作《世经》，从根本上改变了古史系统，将传统的五德相胜之说改换为五德相生之论。在这个新的全史的五德终始说系统中，新莽被排在了第三次帝德循环交替之首。为了这一次序的排定，对原来的排序进行了增补，使夏朝以前即出现完整的“三皇五帝”之说；原来属于水德的秦朝也被夹在木、土之间，成为所谓闰水一德^①。

顾颉刚的这个理论，自其问世之时起，即不断地受到来自学界的诘难，认为王莽是狡猾的人，他和大学者刘歆都不会自找麻烦，全面地更动古史系统，因为他们自造尧后、舜后、禹后都方便得很。但是狡猾之人未必不做荒唐之事，《汉书·王莽传》的记载表明王莽在很多时候都是凭一厢情愿办事的。作为新朝皇帝，王莽在古代社会的名声一直很坏，即使在现代社会中往往也被看作另类。究其原因，主要不在于他在政治、经济等多方领域之内实行的改革如何荒诞，也不在于其性格和有关的手段如何伪善，而在于他的“篡汉”从根本上颠覆了于周初在完整制度上最终确认的统治权力在父系血亲间传承的正统性政治原则。这种颠覆，在当时就受到了各种的猜忌和反对。为了抵消来自各个政治集团的压力，也是为了防止自己被正统思想界置于异端地位，不论《自本》所述是否出于伪造，王莽都必须将其公布于世，使帝系之开创者与王氏之祖先合二而一，为新朝代汉进行血统上的必然性论证。而此种论证之前提，即是由于黄帝乃是帝系相承之起点，承认并尊崇黄帝，标志着王朝政治正统性的

^① 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，《顾颉刚古史论文集》第3册第404页，北京：中华书局，1996。

确立，而自居尧后、舜后、禹后是无法实现这一政治效果的。

“分群神以类相从为五部，兆天地之别神”正是在如此之大背景下而出现的。其主要内容为：

第一，在整顿西汉郊祀制度之基础上，建立专门的五帝祭坛，改变过去五帝兆居在雍五畤，不合于古的状况，在郊祀以外另立国家之大祀。

第二，五帝仍以黄帝为首，但在称谓上特别突出了其作为帝系核心之地位，谓之“中央黄帝灵”。诸如此类的称谓表明王莽可能在国家祭祀典制上也多少受到谶纬的影响，但也只是将人帝神化，以五行之方色之说以及有关神灵附属渲染五帝之神秘色彩，给人的感觉是强调太昊等四方帝对当方拥有统辖之权，并进而凸显黄帝居中治平宇内之至高威权，尚无以五人帝配位五精帝之意。这同《自本》主旨颇为一致。《自本》所述只是一个血亲系统，而非论证王氏感生于“中央”之天。是可见王莽操纵谶言隐语代汉立新，可谓用谶之大家，但其五帝兆所祀基本上仍为五人帝，即五行人帝。

第三，整理了纷乱的神灵系统，将其以方所为准划分为五个小系统，分别隶属于五帝，而最为人所崇奉的日神、北斗、北辰、填星（镇星）等皆归属于中央黄帝。

如此，构建了专门的五帝之兆，在王莽看来，在祭祀仪典方面黄帝与皇天上帝是等同的。“今称天神曰皇天上帝，泰一兆曰泰畤，而称地祇曰后土，与中央黄灵同”^①。王莽主要是通过凸显其王氏祖先黄帝在天神地祇系列中的中央位置，为其代汉立新之正统性进行神学意义上的诠释。至于他对《周官》“兆五帝于四郊”的引用，可能只是为实现上述目的而寻找的借口，并非真的对四时迎气云云有多大的兴趣。

依靠反对王莽“篡汉”起家的东汉刘氏政权，在思想文化方面，对于王莽倒是多所继承，东郊迎气即是一个方面。下面，我们先引证有关这方面的材料，然后予以分析。

迎时气，五郊之兆。自永平中，以《礼谶》及《月令》有五郊迎气服色，因采元始中故事，兆五郊于洛阳四方。中兆在未，坛皆三尺，阶无等。

立春之日，迎春于东郊，祭青帝句芒。车旗服饰皆青。歌《青阳》，八佾舞《云翘》之舞。及因赐文官太傅、司徒以下嫌各有差^②。

① 《汉书》卷二五下《郊祀志下》。

② 《后汉书》卷九八《祭祀志中·迎气》，北京：商务印书馆，缩印百衲本《二十四史》本，1958。

第一，从制度上分析，东汉永平迎气之制，基本上是王莽元始之制的摹本，在洛阳也建立了五帝兆，各具当方之色饰仪仗、服饰等。两者间最大的不同，是在迎春仪轨方面，永平之制分为中央和郡县两部分。在首都洛阳东郊外举行的中央迎春之仪，叫作“迎气”；郡县的迎春之仪称作“迎春”，意在显示等级。

第二，在中央的迎气之仪上，主要的活动内容是在交节前后祭祀青帝太昊伏羲及其属臣句芒，参加者是以太傅为首的文官。从武官不得参加郡县迎春的规定来看，中央的迎气之仪也应如此。青阳将至，雍熙和平，自不得有杀气临空，故禁止武官迎春。

迎气仪式十分隆重，其主色调为东方之色，以表示天人相应。在歌舞方面也是如此。《汉书·礼乐志》载：“以李延年为协律都尉，多举司马相如等数十人造为诗赋，略论律吕，以合八音之调，作《十九章》之歌。”《青阳》乃其第三章，是否为司马相如所作，今人尚有疑问。《青阳》等郊祀之乐“其所以用于郊庙朝廷，以接人神之欢者，其金石之响，歌舞之容，亦各因其功业治乱之所起，而本其风俗之所由”。《汉书·礼乐志》记《青阳》歌辞为：“青阳开动，根荄以遂，膏润并爱，跂行毕逮。霆声发荣，圉处顷听，枯槁复产，乃成厥命。众庶熙熙，施及夭胎，群生嘒嘒，惟春之祺。”完全是春意已至，万物复萌，欣欣向荣的春光描写，充溢着对生命的赞颂。

关于《云翘》八佾之舞，《魏书·乐志五》谓“罔识其源”，应该也是同春令相应的乐曲。东汉迎秋气之时，郊黄帝，亦舞《云翘》，但须“冕而执干戚”，与东郊迎气不同，增加了杀气。

3. 迎气之制的发展与终结

自元始、永平之后，五郊或曰四时迎气之制在一段相当长的历史时期内，作为国家大祀制度一直存在，但实际上并没有得到认真而持续地贯彻。

据《续汉书》注引《皇览》，曹魏承东汉之制举行四时迎气，其五郊堂严格按照五行之说设置，距都城远近皆依 8、7、9、6 等五行之数；服饰旗旄皆依青、赤、白、黑等五行之色；音乐皆依角、徵、商、羽等五行之音。其迎春气之制为：距冬至 46 日，天子赴东堂迎气，堂距都城 8 里，堂高 8 尺，堂阶 3 等，青税 8 乘，旗旄尚青，田车载矛，号曰“助天生”，唱之以角，舞之以羽翟^①。

南朝梁、陈皆有迎气之制。《隋书·礼仪志二》记载，梁迎气祭祀青帝以

^① [清]杨晨：《三国会要》卷十一《礼上·五郊》，北京：中华书局，1959。

始祖配，牲用特牛一，其仪与郊祀相同，是亦为大祀。此外，各朝皆设五帝位于明堂之内，各以其祖配。宋、齐、梁各朝皆有五帝乐歌，于祭祀时演唱。宋《明堂歌》有“依木数”的《歌青帝》三言之曲，其辞曰：“参映夕，驷照晨。灵乘震，司青春。雁将向，桐始蕤。柔风舞，暄光迟。萌动达，万品新。润无际，泽无垠。”^①从内容上看，是歌颂青帝恩泽无限，万物禀之而生，莫不服而畏之，与迎时气之主旨并无二致。

北朝如北魏、北周等用于迎气的五郊兆规模一般比较宏大。《魏书·礼志一》云：北魏明元帝泰常三年（418年）立五精帝兆于四郊，其远近皆以五行之数，各为方坛四陛，埽墼三重，通四门。五精帝以太昊等五人帝及诸属神随配。规定侑祭黄帝在立秋前18日，其余青、赤、白、黑四帝各以四立之日。祭献用牲各用牛一。立春迎气之日，皇帝不亲临，惟遣有司祭献。祭用酒、脯、枣、栗，无牲币。所谓五精帝，是袭用了纬书“太微五帝之精”的说法。《文献通考·郊社考十一》谓北齐、北周皆建五郊坛，距都城远近亦皆依五行之数。其广皆4丈，方圆皆120步，内墼皆半之。

据《隋书·礼仪志二》，隋朝承续北朝之制，建立了比较严整的五帝郊坛，祭祀其方之帝，各配以太昊等人帝，并皆以隋太祖武元帝配享，五帝之属神亦各依其方从祀。可能是具体的地理环境不尽如人意，其五帝郊坛并未依照五行之数建设，如青帝郊坛距宫城8里，赤帝郊坛13里，黄帝郊坛12里，白帝郊坛8里，黑帝郊坛11里。祭献牺牲毛色皆依其当方之色，各用犊二，星辰加羊、豕各一。迎气之时奏乐歌，《隋书·音乐志中》载有五郊迎气歌辞。

唐代一如前朝建五帝郊坛，并制定了有史以来最为完备的祭献制度。《旧唐书·礼仪志》谓唐初武德、贞观之时已有立春东郊祭祀青帝之礼，为大祀。《文献通考》卷七八《郊社考十一》谓唐开元二十五年（737年），玄宗定此后每年立春之日亲率公卿至东郊迎春。翌年始亲东郊祭青帝。据《开元礼》，东郊迎气礼隆重而庞杂。迎气前七日，皇帝须斋戒，散斋四日，致斋三日。祀前二日，有司须按计划布置陈设：于东郊青帝郊坛外墼东门内道北南向，尚舍官奉御铺御座；卫尉设陈饌幔于内墼东门外道南北向，并设文武侍臣、诸祀官、从祀官及诸州使、蕃客等位次。太乐令设宫悬之乐于坛南墼之内，设歌钟磬于坛上，一如圜丘祭天之仪。诸如此类的陈设持续进行至立春当日黎明：太史令、郊社令设青帝灵威仰神位于坛上北方，南向；设配帝太昊氏神座于东方西向；岁星三辰等座于坛之东北，东方七宿于坛之西北；设句芒之座于坛东，西向。届时，皇帝服大裘而冕，在礼部尚书等官之陪侍下至神版位行礼如仪。其

^① 《宋书》卷二十《乐志二》，北京：中华书局标点本，1974。

奠玉帛、设饌盥洗皆如圜丘祭天之仪。太祝官代皇帝恭读祝文，其献于青帝灵威仰之祝文，自称“嗣天子臣某”；其献于太昊氏之祝文，自称曰“开元神武皇帝”^①。

据《宋史·礼志三》，宋代对于四时迎气也力求符合五行之制。宋代五郊坛规模本与五行之数不合，如青帝坛高7尺，赤帝坛高6尺等。至皇佑间始定五帝坛高度以五行终数8、7、5、9、6为准。元祐以前，四时迎气虽为宋朝国家之大祀，但礼部所派遣的官员皆为常参官，其余执事赞相之人皆班品卑下，与大祀之制不合，时人以为乃“视中祠行事者之例”，可见迎气之礼在当时并不甚受重视，当时君臣更为热衷的可能是青帝及太昊皆不与祭的宫中迎春典礼。元祐六年（1091年），在开封知府范百禄之建言下，始改以公卿摄迎气三献之事。在具体的祭仪上，宋帝须服袞冕，配位作《承安之乐》。东方青帝以太昊配，句芒、岁星、三辰以及东方七宿从祀。整体来看，宋代对迎气不像唐帝那样热心，祭仪等级亦不甚高，与祈谷礼相同者多，而非与郊祀相埒。

除四时迎气之制以外，宋以前还于圜丘祭天与明堂祭祀中祭五方帝、五天帝，在历史上犹以后者引人瞩目^②。桓潭《新论》：“王者选明堂，上圆下方，以象天地。为四方堂，各从其色，以郊四方，天称明，故命名曰明堂。”明堂随祭五帝，始于汉武帝元封元年（前106年）祠太一、五帝于明堂上座，以高皇帝对之。此时所谓五帝尚未被神化为五天帝。东汉初建武三十年（54年）初营明堂。明帝永平二年（59年）初祀五帝于明堂。五帝堂上座位各如其方，黄帝在未。元和二年（85年）宗祀五帝于武帝所作汶上明堂，以光武帝配。魏晋南北朝时期一些政权对此制亦有所沿袭，且五帝已完全演变为五天帝。隋重新统一之后，未及建立明堂，但于季秋之时祀五天帝。唐武德初定明堂祀上帝及五天帝之制，以元帝配五人帝等从祀。永徽二年（651年）始建明堂，以高祖配五天帝，以太宗配五人帝。其后唐代君臣虽然在配位以及明堂建设上屡

① 《文献通考》卷七八《郊社考十一》，北京：中华书局影印《万有文库》本，1986。

② 明堂据说是古之治人者用以宣明政教的大型建筑，举凡朝会、祭祀、庆赏、选士、养老、教学等大典均于其中举行。《礼记·明堂位》对明堂之建筑样式以及于其中举行之相关礼仪作了若干解说；《大戴礼·明堂》亦如是。自古及今，学者对明堂自身发展之历史、建筑样式、功能作用等等争论不休，莫衷一是，至今仍不知何时底止。本文由于论述对象的关系，不拟对其进行阐释。在此只想说明，自春秋战国之时，社会变革剧烈，明堂作为政治和教育中心的功能被极大地削弱。及至汉武君臣根据有限的文字记载、传说以及想象所建起的明堂，是以宗教祭祀中心的面貌出现的，后世明堂之功能从来就未超越这个范畴。

有争议，但基本上将作为郊祀系统的明堂祭祀之制贯彻始终^①。宋代明堂亦随祀五方（天）帝及五人帝，其礼臣文士亦如他们的前辈同行一样对有关问题争论不休，而有关的制度亦多方变化。例如“宝祐五年九月辛酉，复奉高宗升侑。于是明堂之礼，一祖三宗并配。度宗咸淳五年，明堂大享，又去宁宗，奉理宗与祖宗并配”^②，等等。有两点需要指出，即在纬书流行的时代，明堂被认为是五天帝之专祀之所，尽管其中的主神之位不是五天帝。《史记·五帝本纪》说：“文祖者，尧大祖也”。《正义》引《尚书帝命验·注》说：“唐虞谓之天府，夏谓之世室，殷谓之重屋，周谓之明堂，皆祀五帝之所也。文祖者，赤帝燔怒之府，名曰文祖。”另外，以上各朝所建明堂无论规制如何，皆以帝王之祖配位，因之祭祀五帝亦等于祭祖，明堂与帝王祖庙差相近似。

综上，魏晋至宋代的四时迎气之制有以下几点可注意之处：

第一，在迎气形式上，各朝基本上皆以王莽元始五帝兆为蓝本，各自在国之四郊建立五帝坛，其规模如曹魏、北齐、唐、宋诸朝也尽可能追求合于五行之制。此一时期关于郊祀、迎气以及其他典制的争论，无论就崇拜对象、崇拜仪式还是崇拜目的等问题均有种种不同意见出现，有关的礼制也反复更改。这些都表明五德终始之说已经全面渗入国家典制之内，在更大的程度上左右着人们对天人关系的认识。

第二，王莽元始迎气之制的祭祀对象乃是以黄帝为首的远古五人帝，尽管亦有神化意味，但还不完全等同于天帝；魏晋以来迎气祭祀的对象乃是天上的五精帝。

五精帝之称，从文献记载看来，始于晋。泰始二年（266年），晋臣议礼，提出“五郊改五精之号”。挚虞云：“或以为五精之帝，佐天育物者也。”但五精帝观念之萌芽可能始于战国时期。《史记·天官书》：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”《索隐》引《春秋合诚图》云“紫微，大帝室，太一之精也”。“中宫天极星”即北极星座，在三垣之紫微垣中。太一（上帝）所居即在其中的“帝星”。

关于五帝座，《史记·天官书》云太微“其内五星，五帝座。”《索隐》引《诗含神雾》云：“五精星座，其东苍帝座，神名灵威仰，精为青龙是也。”《正义》的诠释也是纬书之说：“黄帝坐一星，在太微宫中，含枢纽之神。四星夹黄帝坐：苍帝东方灵威仰之神；赤帝南方赤燁怒之神；白帝西方白昭矩之神；

① 杜佑：《通典》卷四四《礼典四》，杭州：浙江古籍出版社影印涵芬楼《万有文库》本，1988。

② 《宋史》卷五四《礼志四·明堂》，北京：中华书局标点本，1977。

黑帝北方叶光纪之神。”

紫微、太微皆属三垣。三垣之称所起虽较晚，然《楚辞》中曾出现三垣星名，像《九歌》中的“大司命”乃紫微垣星名，文昌六星，第四曰司命。《远游》：“召丰隆使先导兮，问太微之所居。”洪兴祖《楚辞补注》引《大象赋注》云：“太微宫垣十星，在翼轸北。”天市垣内的星名，有些也源自战国时诸侯国名，如其东垣星名有宋、南海、燕、东海、徐、吴越、齐、中山、赵、魏等。所以，司马迁所述应该是战国人的观念，以太微五帝座对应地上的五方帝最初也是他们的发明。此种意识经过谶纬改造以后，遂逐渐形成太微五帝之精的认识。汉哀、平以后经学与谶纬合流而成为文化潮流，至东汉白虎观会议，对灾异、阴阳五行、人性以及婚丧礼仪问题等等进行讨论，正式确定以阴阳五行之说作为治世统民的世界观和方法论，成为官方的意识形态。这一事件对后世之影响异常深远。五精帝之谓即出现于这一大背景之下。《礼记·大传》云：“王者禘其祖之所自出，以其祖配之。”郑《注》：“王者之先祖皆感太微五帝之精以生，苍则灵威仰，赤则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁光纪。”前引《史记正义》之说与郑玄相同，皆蹈袭纬书之说，将灵威仰等看作地上五帝之在天之“精”，即五天帝，地上的五人帝乃感天而生。前述晋及北魏等朝都或多或少地接受了此类意识，以五人帝配位五精帝迎气。也有一些王朝可能在国家祀典中并无五精帝之称，但在其神位之布设上却完全依照人帝感天帝而生的观念进行，以五人帝配位五精帝，如唐代。总之，魏晋以来的以五人帝配位五精帝在迎气之仪上的出现，标志着从宗教神学的侧面，阴阳五行化了的儒家经学已经完全落实到政治统治之层面上。

第三，帝王感生之说大行于世。依照君权神授的神学理论，天子应为感天即上帝而生，其统治之权亦应为上帝所授予。《尚书·召诰》：“皇天上帝，改厥元子。”这还不是中国最早的感生之说，最早的感生说当见于远古神话之中。

感生是指远古民族之女性始祖未与男性交合，只是单纯地有感（履迹、吞卵、目睹等）于某些事物即有孕而生子。有些学人将此称为无性生殖，有其合理的成分，但在观念上不可能完全无性。《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕，生契。”鸟在上古语言中已经成为男根之隐语，鸟卵入女腹，可能是隐喻男根之卵入于女腹。类似的感生神话表明了女权制社会向男权制社会的过渡已经完成，其结构之核心是确认了血缘世系计算的逻辑起点，所有的财富、权力等均由此出发进行传承。相对于久已熟悉的女性始祖而言，先民无法理解社会为何会转而围绕男性运转，于是而有感生神话以作为解释。这种解释的结构本身，可能源于图腾崇拜，或者历史更为久远的生殖崇拜。在进入文明时代以后，古

老民族不仅对其始祖，而且对其权力也需要神化，于是更多的感生传说被炮制出来，如《史记·高祖本纪》所述“刘媪梦龙”之类。此类感生传说在形式上蹈袭了远古感生神话，但改所谓无性生殖为有性生殖，是中国“梦与神交”一类传说的代表。

纬书比较集中地炮制了一批远古人帝感生之说，此系汉哀、平以来方术之士和以讲论灾异见长的经学家们造作的结果。《孝经纬·钩命诀》：“华胥履迹，怪生皇牺。”宋均注：“迹，灵威仰之迹也。”《河图始开图》：“黄帝名轩，北斗黄神之精，母地祇之女附宝之郊野，大电绕斗，枢星耀，感附宝，生轩，胸文曰：黄帝子。”《春秋纬·元命苞》：“黄帝时，大星如虹下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱宣。”朱宣即少昊。《诗纬·含神雾》：“摇光如蜺贯日，正白，感女枢，生颡顼。”^①很明显，这是依五行相生之序而炮制出来的五德递王的天人感应之说。在如此的影响之下，“王者之先祖皆感太微五帝而生”之人帝感生意识在社会上普遍传扬开来，并在国家祭祀和政治统治领域之中打下了深刻的烙印。《文献通考》卷七八《郊社考十一》载：北齐于正月上辛日于国之南郊祀所感帝灵威仰，以神武皇帝配；北周祀所感帝灵威仰于南郊，以始祖献侯莫那配。隋以正月上辛祀感帝赤嫫怒，以太祖武皇帝配，隋炀帝改以高祖配。唐高祖规定以孟春辛日祀感帝于南郊，以元皇帝配。诸如此类以祖考升配感生帝来宣传本朝之政得之于天的做法，亦为宋代所继承。《宋史·礼志三》谓以宋火德上承正统，于正月上辛日祀感生帝赤帝，以宣祖配。尽管各朝所祀感生帝之时日、地点与四时迎气不同^②，但由于感生帝即为迎气所祀之五精帝之一，其观念、意识必然会或多或少地渗透到迎气活动当中去，使后者迎接时

① 以上各纬书请见《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1993。

② 从正文所述可见，各朝皆于正月上辛日祀所感帝于南郊，属于郊祀大典内容之一，《隋书·礼仪志一》谓梁、北周等皆循此制（北京：中华书局标点本，1973）。宋朝初期稍稍有异。《宋史·礼志三》载：乾德元年（963年），太常博士聂崇义谓宋既以火德上承正统，奉赤帝为感生帝。每岁正月应该建立专坛予以祭祀，以符火德。“事下尚书省集议，请如崇义奏”。乃酌隋制，为坛于南郊。这是进一步提高感生帝在国家祀典中的地位，与郊祀同日举行，俨然成为准郊祀。这个弱点成为有司反对建立专祀的有力口实，是“大礼非宜”。翌年正月，有司言：“‘上辛祀昊天上帝，五方帝从祀。今既奉赤帝为感生帝，一日之内，两处俱祀，似为烦数。况同时并祀，大礼非宜。昊天从祀，请不设赤帝坐。’从之。”而“似为烦数”其实亦属不敬。〔明〕徐溥《论三清乐章疏》：“礼以少为贵，物以简为诚。祭不过南郊，时不过孟春，牲不过一牛。”〔明〕陈子龙等：《明经世文编》卷六五，北京：中华书局影印本，1962）观念中的昊天上帝之至尊地位是不容挑战的，既然不能将感生帝提高到至尊的地位，并借此进一步严密人间帝王治世的必然性论证，则感生帝必然会逐步被从国家祀典当中驱逐出去。

令的色彩更加淡化，而成为克配天帝终始五德的宣传活动。前引《开元礼》唐东郊迎气祝文献于青帝灵威仰者，唐帝自称“嗣天子臣某”，即因五精帝乃是人世帝王所感之帝；而献于太昊氏祝文则自称“开元神武皇帝”，即因为五人帝非其所感之帝，如此自称，乃是注重于帝系所使然。

第四，昊天上帝与五天帝的矛盾关系也对此一时期的迎气活动产生了重大的影响。自五天帝被炮制出来以后，上帝到底是一个，还是六个？如果是一个，五天帝又是什么？其与上帝之关系如何？如果是六个上帝，上帝又缘何如此之多耶？诸如此类的问题被不断地重复提出，对当时的政治界和思想界造成了很大的困扰。而根据前文的有关论述，我们可以推导出这样一个循循相因的关系公式：上帝→五天帝→四时迎气。如果不能理顺上帝之与五天帝、五精帝之矛盾关系，则四时迎气或曰五郊迎气便可能无法继续进行下去。

早在东汉末，上帝与五方帝的关系即成为古代思想家、政治家们热衷讨论的问题之一。郑玄认为天有六天，乃是上帝与五方帝合一之论。他说天乃“尊极清虚之体”，是一个“一”，而“论其五时生育之功，其别有五，以五配一，故为六天”。于是六天就成为六帝，这个认识与纬书相同。《春秋纬》：“紫微宫为大帝。”“太微宫有五帝坐星，青帝曰灵威仰，赤帝曰赤熛怒，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光纪，黄帝曰含枢纽。”与紫微宫大帝合之亦为六帝^①。《后汉书·祭祀志上》谓建武二年正月，刘秀仿元始之制制郊兆于洛阳城南：“为圆坛八陛，中又为重坛，天地位其上，皆南乡，西上。其外坛上为五帝位。青帝位在甲寅之地，赤帝位在丙巳之地，黄帝位在丁未之地，白帝位在庚申之地，黑帝位在壬亥之地。其外为墀，重营皆紫，以像紫宫；有四通道以为门。日月在中营内南道，日在东，月在西，北斗在北道之西，皆别位，不在群神列中。”也有紫微宫之说，实际上也是六帝，且以上帝为体，五方帝为用。

贾逵、马融和王肃等人反对郑玄之说，其中以王肃反对最为有力。王肃认为太昊等乃是远古五位王者：“古之王者，易代而改号，取法五行。五行更王，终始相生，亦象其义……王者而死乃配五行，是以太皞配木，炎帝配火，黄帝配土，少皞配金，颛顼配水。”其“自注”更云古之王者“始以木德王天下，其次以生之行转相承。而诸说乃谓五精之帝下生王者，其为蔽惑无言者也”，将五方帝也即五行人帝同作为天神的上帝、天相互剥离。王肃主张之要点：

^① 以上见《礼记·郊特牲》孔颖达《正义》。关于上帝的“五时生育之功”，《春秋公羊传注疏·宣公三年》何休《注》最为直接，曰：“上帝，五帝在太微之中，迭生子孙，更王天下。”（上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年）

1. 没有五精天帝，唯有昊天上帝；讖纬所谓“东方青帝灵威仰”云云统是“妖怪妄言”。

2. 太昊等五人帝乃是效法五行相生终始递王的德运，并依其循环之次序而成为古之王者的，而非感在天之五精帝所生者。在他们身后，人们才将其与五行、五德相配，以太昊配木，炎帝配火，黄帝配土，少昊配金，颛顼配水。

3. 天至尊无匹，亦可称帝、上帝、昊天上帝。于是凡“物不可同其号”，是一个唯一。黄帝等五位“古之王者”因行五行之德，故亦可称帝——五行人帝，但不得称天帝^①。

王肃对于纬书“妖怪妄言”的抨击，是在仍然坚持和宣传五行相生五德递王之世界观和方法论之前提下进行的，这表明当时无论对于上帝的认识如何，对于五德终始这个社会政治理论基础是无人可以撼动的，无论宗王抑或是宗郑，并没有人对此产生疑问。因此，王肃也并未能够将五精帝和四时迎气之制从根本上打倒。但他强调五人帝取法五行而王天下，而五行乃是天意在人间之体现，突出了上帝至尊无匹的唯一地位，在一定程度上否定了五精帝之存在与感生帝之臆说，对讖纬之说以及郑学都是比较准确的批判。所以后世宗王学之政治家及学者们皆主张上帝只有一个，严格区分上帝与五方帝，并认为四时迎气皆是祭五行人帝，而非祭天，更非祭五精帝。唐礼部尚书许敬宗批评郑玄“六天之议”唯据纬书，指出所谓“六天”不过星象而已。许氏认为天只有一个：“天地各一，是曰两仪。天尚无二，焉得有六？”^②因之在祀典方面，王肃不同意郑玄分建圜丘、南郊和四郊分别祭祀昊天、感生帝和五方帝，而是主张将圜丘与郊坛合而为一，即南郊与圜丘合一、北郊与方丘合一。

郑学、王学各宗一说，相持不下。反映在制度建设上，往往时而宗王，时而宗郑，时而郑、王兼宗。唐高宗仪凤二年（677年），太常少卿韦万石上奏说：明堂大享，依郑玄说祭五天帝，依王肃说祭五行帝。《贞观礼》规定依郑玄说祀五天帝，而《显庆礼》则规定祀昊天上帝。上元三年（676年）三月敕五礼以《贞观礼》为准，复令依《周礼》而行之。朝臣因此请示：到底依《周礼》、《贞观礼》抑或是《显庆礼》而行五礼？“时高宗及宰臣并不能断，依违久而不决”^③。在如何选择、对待祭祀对象等问题上出现了比较大的分歧，这

① 以上王肃诸说请见〔魏〕王肃：《孔子家语·五帝》，上海大中书局，1933。

② 《旧唐书》卷二一《礼仪志一》，北京：中华书局标点本，1973。将五精帝指为星象，与上帝不可同列之理论依据，大率来自《毛诗传》“元气昊大，则称昊天。远视苍苍，则称苍天”。可知天以苍昊为体，故不入星辰之列。

③ 《旧唐书》卷二一《礼仪志一》。

在中国礼制史上是比较常见的现象。高宗君臣的犹豫在一定程度上说明宗郑和宗王者在祭祀五帝方面相持不下，而郑学的阵脚亦开始有所松动。

对五精帝的祭祀及其有关理论，也在帝王感生方面发生麻烦。五精帝崇拜出现以后，由于封建国家认真地在实践上落实五德转运之说，为本朝统治的合法性寻找神学的依据，所以帝王“祖所自出之帝”非常自然地落实到代表某方某行之德的某方天帝的头上。《礼记·大传》郑玄《注》也说：“王者之先祖，皆感太微五帝之精而生。”但根据郑玄自己的说法，太微五帝毕竟还只是上帝之“用”。如果五精帝只是区区星象，根本不能同天相提并论，则人世帝王必将陷入尴尬之中。究竟是感上帝而生，还是感某方天帝而生，有可能在理论上动摇帝王权威的至尊地位。认识与制度上的频繁争论与改动不利于在国家祭祀中构筑一统的神权世界，上帝信仰与祭祀制度上的多元，同实际需要的一统的专制政治也很难契合。自汉以来的关于上帝、五方帝、五精帝性质的争论，都表明了关于上帝或天的信仰同一统政治制度矛盾之表面化。所以，这不是一个是否继承古礼而古礼又在何处的问题，导致歧义纷出麻烦不断的根本原因，则在于作为政治统治思想的五德终始之说。所以，解决问题的有效办法，即是不再依五行相生的顺序以五德递王论证王朝政权之嬗代，并从祀典中彻底清除五精帝，包括五郊之兆、迎气之制以及郊祀中五精帝之配位。

上述一切疑惑和争论，在元代开始有了答案。入主中原以后，元代帝王逐渐接受了汉人的天人感应理论，亦模仿汉制建立了祀典。在整个社会大范围之内，谶纬之说仍然有比较大的市场。但由于其坚守本民族文化以及五德终始说有所衰颓的关系，元帝王对谶纬五德说比较反感。《元史·成宗本纪一》：“南人洪幼学上封事，妄言五运，笞而遣之。”《泰定帝本纪一》：“申禁图谶，私藏不献者罪之。”这对元代国家废止专门的五天帝之祀无疑有着比较正面的影响。

《周礼》有冬至圜丘礼天，夏至方丘礼地之说，在历朝之祭祀实践上却未尽如《周礼》所云。周以后秦无祀天地之礼，唯行封禅。汉亦行封禅，一面着手建立和完善郊祀制度。至西汉末元始间，王莽规定天地合祀，为后世很多王朝所效法。据《元史·祭祀志一》，元礼臣会议郊祀制度，准依古礼，否定了王莽的元始之制：“王莽之制，何可法也？”主张天地分祀。此后礼臣议定了北郊之仪，并于延祐间请立北郊。虽然此番议礼对元始之制的否定是针对特定的郊祀制度，但四时迎气之制乃是脱胎于郊祀，因此，元礼臣对元始之制之不满，很可能也将其包括在内。

元代礼臣奉命会议郊祀，同样没能提出新的理论体系，这方面可以袁桷为

代表。供职于翰林国史院的袁桷在其所上《进郊祀十议状》中，未拘泥于王莽郊祀之制问题，而是企图将国家祀典中最重要的郊祀制度放在有史以来的国家宗教进程之中去考察，其切入点则集中在郑学与王学之异上，力排讖纬郑学六天之谬，并指摘王学的漏洞。袁桷认为，郊祀对象为（昊）天，明堂祭祀对象为（五）帝。前者以远祖配，乃尊而无文之义；后者以父配，乃尊而亲之义。所谓五帝，并非人帝；五人帝，乃是“五帝之配”，即是说五人帝乃五帝之佐。既然如此，五帝又当作何解释？他说“五人帝者若太昊是也，五人神者若句芒是也。今以五行之官名佐成上帝而称五帝，何忧不能寒暑节、风雨时，独不可称天帝以混夫昊天上帝之号也”。实际是说五人帝及其五属臣等循五行之道以佐上帝而成五帝即五行人帝耳。对王学亦有不敬的袁桷最终仍是基本上依据王学理论上本阐释的^①。事实上，如果不能比较彻底地摆脱五行五德之说，无论宗王抑或是宗郑者，皆无法将上帝与五帝实行全面地剥离。但是不管怎样，从汉末以来逐渐形成的一个愈来愈强烈的呼声即是五帝“独不可称天帝以混夫昊天上帝之号也”。政治界也好，思想界也好，对上述问题的争论和辨析已经感到厌倦。此际唯一堪称理性的认识和行动，即是不再在上帝与五帝关系上问难与纠缠。

造成元代废止五天帝专祀的另一个重要原因是：蒙元贵族崛起于草原大漠，对于汉制祀事不甚热心。《元史·祭祀志一》：“元之五礼，皆以国俗行之，惟祭祀稍稽诸古。”所谓“国俗”，指蒙古民族文化而言；“稍稽诸古”即稍稍采纳汉制。自元朝建立至文宗天历年间的近50年中，元帝从未亲郊。直至文宗至顺元年（1330年），南郊礼天之典方克举行。在这种情况下，元不建五郊祭坛，不行四时迎气之制乃是十分正常之事。

于是元朝废止了五天帝专祀——四时迎气之制以及明堂五帝之祀。元代在郊天之礼中仍以五方帝列为从祀，称青、赤、黄、白、黑五帝，显然仍是五天帝，然已不称五精帝。元帝只向昊天上帝和本朝太祖皇帝跪拜行礼，由太祝宣读祝文，如唐代那样向五天帝行礼之举已成绝版^②。至明代，无论天地合祀还是分祀，皆以明帝祖先配位，其余从祀者如日月星辰风云雷雨岳镇海渎等应有

① [元]袁桷：《进郊祀十议状》，李修生主编：《全元文》卷七一二，第23册第121~134页，南京：江苏古籍出版社，2001。

② 《元史·祭祀志一》：“本朝大德九年，中书圆议，止依《周礼》，祀昊天上帝。至大三年圆议，五帝从享，依前代通祭。”北京：中华书局标点本，1976。

尽有，唯独五帝无祀。而明堂之祀在明代曾昙花一现，很快即销声匿迹^①。清承明制，禁绝五帝专祀。无论作为人帝、人神还是天帝，五帝组合都被永远地剥夺了在郊祀典仪之中“上帝之下，万神之上”的地位。五帝在明清两代之继续被崇奉，主要是作为人帝在历代帝王庙内受到帝王公卿的祭献。

三、东汉至清代迎春礼俗分析

1. 东汉迎春礼俗分析

关于东汉迎春礼俗，我们先引证有关资料，然后据之分析。

立春之日，夜漏未尽五刻，京师百官皆衣青衣，郡国县道官下至斗食令史皆服青帻，立青幡，施土牛、耕人于门外，以示兆民，至立夏。唯武官不。立春之日，下宽大书曰：“制诏三公：方春东作，敬始慎微，动作从之。罪非殊死，且勿案验，皆须麦秋。退贪残，进柔良，下当用者如故事。”^②

立春之日，皆青幡帻，迎春于东郭外。令一童男冒青巾，衣青衣，先在东郭外野中。迎春至者，自野中出，则迎者拜之而还，弗祭^③。

由上引资料可见，东汉郡县迎春之制乃是在国家统一规划之下进行的，由各郡县之行政主官主持，所有官员除武官以外皆须参加。从其迎春的结构来看，完全是对月令的实践：服青帻，立青幡，行春政，戒刑杀，进柔良（之才）等等。一方面是应天，一方面是顺人，最终使二者和谐交感。迎春之主要内容是以男童衣青衣、系青巾，先至东郭外田野中，俟立春当日迎春者到此，

① 《明史·礼志一》：“（洪武）二十一年，增修（大祀殿）丹墀内石台四……内墀外石台二十。东十坛：北岳、北镇、东岳、东镇、东海、太岁、帝王、山川、神祇、四渎。”（北京：中华书局标点本，1974）然此处所祀帝王显然并非专指五帝。又明代始终未建明堂。嘉靖十七年（1538年），已经致仕的原扬州府同知丰坊上疏请建明堂，请以“皇考献皇帝”即世宗之生身父配享上帝。丰坊主张在一定程度上也喻示了明堂礼具有皇帝祭祖的性质。礼部尚书严嵩等上奏表示赞同，并谓南郊圜丘以北的大祀殿内即可行明堂秋飨之礼，无需再建明堂。由此引起朝臣论争，成为大礼仪之余波。九月，世宗奉太宗为成祖，生身父为睿宗，祔太庙。旋即大飨上帝于玄武殿，并以“睿宗献皇帝”配位。虽然事属荒唐，但从头至尾皆无五帝从祀。穆宗即位，此礼被废（见〔清〕谷应泰：《明史纪事本末》卷五十《大礼仪》，北京：中华书局，1977）。

② 《后汉书》卷九十四《礼仪志上·立春》。

③ 《后汉书》卷九十九《祭祀志下·迎春》。

接受礼拜。与之同时，官府要施設土牛、耕人于东郭之外，而青帝形象则毫无踪影。

东汉郡县迎春之制更具有应时令以劝农的色彩，这主要表现在土牛与耕人的形象上。东汉时期在宗教祭仪中立土牛或施土牛并非仅在孟春时节。《后汉书·礼仪志中》云季冬之月“立土牛六头于国都郡县城外丑地，以送大寒。”《注》引《月令章句》：“是月之会建丑，为丑牛。寒将极，是故出其物类形象，以示送达之，且以升阳也。”冬季属水行，水之成数为六，故出土牛六头。这是对月令的实践^①。季冬立土牛的思维模式是：季冬建丑→以丑为牛→丑牛象寒→送寒升阳。这是一个完整的送阴迎阳、送寒迎暖的巫术过程。后世有人遂以此为据，认为立春出土牛亦为此义：“立春月建丑属牛，寒将极，故出其像以送寒。”^②但笔者的意见与此相反，认为立春出土牛完全没有送寒之义。

首先，古人以夏历冬至所在之月为建子之月，季冬之月的十二月为建丑之月，按照古人的思维模式，以丑牛象征“寒将极”是合适的。但孟春之月的正月乃是建寅之月，无“寒将极”之说，故于东郊迎春立土牛决无送寒之义。月令和四时迎气的基本准则即是时令与人事一致，人副天意，所以东郊迎春的土牛如果有或兼有送寒之义，则意味天人不相应，这是古人的大忌^③。

其次，孟春之月，其帝太昊，其神句芒。前者是古人心中的元气盛大之神、太阳和春天之神。句芒主木，是植物生长之神。从理论上说，两者是东汉迎春典礼中唯一的祭祀对象，若立送寒的土牛则与二神的神性相抵触，是在孟春“行冬令”，如《礼记·月令》所说的，将导致“水潦为败，雪霜大挚，首种不久”。

第三，土牛和耕人两尊塑像在郊外要安放至立夏。至此，在北方的黄河流域，春耕、春播皆已完成，农忙已告一段落，作为少阳的土牛与耕人已与时令不符，故撤去，也反证其无送寒之义。

① 《礼记·月令》、《吕氏春秋·季冬纪》以及《淮南子·时则训》皆有“出土牛，以送寒气”的说法。《淮南子·时则训》季冬之月“命有司大雩旁磔，出土牛”。何宁认为其后应有“以送寒气”四字。见何宁：《淮南子集释》第430～431页，北京：中华书局，1998。

② 嘉庆《九江府志》，《民俗资料·华东卷中》第1079页。

③ 所以在诸月令中均强调了非时行政的严重后果。《礼记·月令》云：孟春行夏令“则风雨不时，草木蚤落，国时有恐”；行秋令“则其民大疫，飏风暴雨总至，藜莠蓬蒿并兴”等等。在正文所引东汉郡县迎春资料中，皇帝甚至亲下“宽大”诏书曰：“罪非殊死，且勿案验，皆须麦秋”。姑不论其行政之实际如何，至少在礼制仪典之中，古人特别是汉时人对此是相当重视的，不会违反。

第四，送寒的土牛与迎春的土牛被分别记载在《后汉书·礼仪志》的上、中部分，可见当时人对土牛所具有的两种时令意义区分得非常清楚，没有混淆。

第五，土牛与耕人并列出现在当时郡县迎春的典礼中，不论早春天气如何乍暖还寒，土牛都明显是作为完整意义上的耕牛出现的。王充解释其义为：“立春东耕，为土象人，男女各二人，秉耒把锄，或立土牛，未必能耕也。顺时应气，示率下也。”^①土塑之牛与男女耕人皆为“顺时应气”的象征。由此亦可知东汉郡县迎春所立的耕人是男女各二人，其隐喻是以男女相谐以促作物茁壮成长。郡县迎春之仪更明确地表达其举行目的在于劝农耕，促进农业生产，也是借此向天下昭示朝廷对民生国计之关怀。

第六，立春节令出现在前一年的腊月，也是比较常见的现象，每19年有7次。旧时人以为这意味着当年无春，而春天是播种之季，亦为男欢女爱之象征，“无春”之年将导致无法怀春，故有“寡年”之说。那么，在如此的立春节令中出土牛，是否意味着送寒气呢？回答依然是否定的。因为如上述古人的立春礼俗活动都是围绕着迎春劝农而展开，同送寒气没有关系。五代的丘光庭对此已经解释得很清楚了：“又曰：何谓示农耕之早晚？答曰：以立春为候也。立春在十二月望，即策牛人近前，示其农早也。立春在十二月晦及正月朔，即策牛人当中，示其农事也。立春正月望，即策牛人近后，示其农晚也。又问曰：按《月令》出土牛在十二月，今立春方出，何也？答曰：季冬之月，二阳已动，土脉已兴，故用土作牛以彰农事。”甚至认为季冬之月出土牛也不是送寒气，而是迎春阳、彰农事^②。

最后，东汉中央迎气中的春天象征就是太昊和句芒二神。在地方郡县的迎春仪式中未见有祭祀二神的记载，很可能是不予直接祭祀的。前引《后汉书》资料中所记青衣童子应是郡县迎春典礼中春天的象征。气候和物候的变化总是逐渐地有规律地进行，前述几篇月令将一年中的每个季节都划分为孟、仲、季三个阶段，就说明古人早已认识了这个道理。早春天气，乍暖还寒，是生活在黄河流域的人们一个普遍感受，所以人们庆祝春天的到来，“土牛呈岁稔，彩

① [汉]王充：《论衡》卷十六《乱龙篇》，上海真美书社《评注论衡》石印本，1928。

② [五代]丘光庭：《兼明书》卷一《土牛义》，沈阳：辽宁教育出版社，1998。丘光庭“季冬之月，二阳已动，土脉已兴，故用土作牛以彰农事”云云，意谓作为“送寒”意义的牛也是耕牛，故在最为寒冷的十二月出土牛，也象征着农事将兴，否则尽可以别物以象寒。丘氏之说对我们如何看待丑牛象寒、送寒升阳之俗，无疑具有比较积极的启发意义。

燕表年春”，但在物候方面也只是“流水初销冻，潜鱼欲振鳞”^①而已。及至到了“初晴迎早夏，落照送残春”的春尽之日，已经呈现“尽日绿阴莺懒啭，有时芳树蝶争飞”^②的景象。在《周易》筮法中也体现了古人对季候渐进变化的认识。易传象数之学以四营象征四时，春时阳气渐壮，故象春之数七为“少阳”；夏时阳气渐老，故象夏之数九为“老阳”^③。所谓老，就是顶点、极致、最的意思。按照传统的辩证观点，到“老”之时，阴阳盛衰就要易势而行了。西汉董仲舒无疑受到此类意识的影响，在《官制象天》一文中说：“天地之理，分一岁之变以为四时；四时亦天之选已。是故春者少阳之选也，夏者太阳之选也……”^④。东汉《白虎通·阴阳盛衰》：“少阳见于寅，寅者，演也。”蔡邕《独断》释“春为少阳，其气始出生养也”。^⑤《新唐书·礼乐志》记“太宗曰：‘吾方位少阳，田宜于东郊。’乃耕于东郊。”也是以春天为少阳，所谓“少阳始来，随初日而其辉未赤；新春乍应，拂大旌而其色弥青”^⑥。另外，郡县立春日活动中以童子象征少阳春天，这同中央东郊迎气典礼所唱《青阳》之歌的内涵也完全相同。青衣童子预先到东郭之外，迎春人到达后向其礼拜，以此表示春天迎接完毕。这种以人象征春天的活动在清代也比较常见，但从形式到内容已经大变。

以童子隐喻少阳之性，在其他一些民俗事象中也可见到。例如清代湖南耒阳县在八月有所谓“送瓜”之俗：“艰嗣者入园摘南瓜，取南音同男之意；以彩覆瓜，儿童捧之，张灯鼓吹送入人家内寝，以兆生男，曰‘送瓜’。”^⑦从情境上看，此处所谓“儿童”必为童子无疑，系以童子送瓜隐喻妇女孕男也。又人皆熟知的旧时北京婚俗，娶亲太太要喂新婚夫妇吃子孙饺子和长寿面，并安排一男童在外“隔窗问道：‘生不生？’照例由新郎或娶亲太太回答：‘生！’”^⑧这里的男童无疑也具有少阳的意义。

① [唐] 冷朝阳：《立春》，普积中编：《古今岁时杂咏》卷三，沈阳：辽宁教育出版社，1998。

② [唐] 张耒：《三月晦日与客小酌》，普积中编：《古今岁时杂咏》卷十九。

③ 高亨：《周易古经今注》（重订本）第144页，北京：中华书局，1984。

④ [汉] 董仲舒：《春秋繁露》卷七《官制象天》。

⑤ [清] 陈立：《白虎通疏证》卷四。古人对于春季之政全部认识的基点，均围绕春季“少阳”之季候特点确立。

⑥ [唐] 贾餗：《东郊迎气赋》，[清] 董诰等编：《全唐文》卷七三一，上海古籍出版社，1990。

⑦ 光绪《耒阳县志》，丁世良等主编：《民俗资料·中南卷上》第543页。

⑧ 常人春：《红白喜事——旧京婚丧礼俗》第71页，北京燕山出版社，1996。

不过，东汉地方迎春典礼中的男童，并非单纯意义上的春天的象征，从根本上说，乃是东方青帝太昊伏羲的化身；青帝本身即是春天大神，故文武官员人等要向其礼拜之。而在后世特别是在清代，由于东方青帝太昊伏羲在迎气典礼上早已消失，作为春天象征的春官，其背景被极大地单纯化，故不仅不再接受众官的礼拜，反而要向府县官员礼拜。这个对比，可以说明东汉地方迎春典礼中男童的象征意义不是单纯地落实在时令季节上。

综上，东汉的东郊迎气主要是通过一系列的象征仪式来迎春，是报谢神祇的国家大祀。而地方郡县的迎春仪式，劝农是其主要目的。

2. 迎春礼俗在南北朝一明时期的发展

南北朝以来，迎春之礼沿东汉之制继续发展。北齐之时，“立春前五日于州大门外之东造青土牛两头、耕夫、犁具。立春，有司迎春于东郊，竖青幡于青牛之旁”^①。土牛数量由东汉时期的一头变为两头，不仅塑有耕人，甚至还有犁具，较之东汉，其向民众劝耕之象征更为具体化。从整体设计上看，北齐的迎春之礼与五行观念在形式上结合得更为紧密，不仅服饰仪仗一如东方之色，且土牛也被施以青色，很明显，这是人副天数之传统观念在节令礼制上的进一步实践。由于土牛被施以颜色，受天气影响较大，极易褪色而形成不副天数之态，因而势必不能施设至立夏，很可能只是施设于立春前后数日之内。还有一个明显的与东汉迎春礼制不同的变化是，作为春天象征的青衣童子在此时已经完全消失，其功能已经被转移至土牛身上。由此，东汉迎春礼制被大大改造了。

入唐之后，迎春之礼较之北朝，更加全面地与五行观念结合起来，并且由此引发了范围不大的争论。《开元礼·新制篇》规定立春时塑土牛须“各随其方”^②，表明至晚至开元之时，施设土牛之地已经由城东门之外增为城四门之外；土牛之数亦由北齐时的两头增为四头，且各随其当方之色，青、赤、白、黑四彩俱全。此种典制，在有唐一代大约得到了认真的贯彻，《通典》卷一百〇八《礼·开元礼纂类三·杂制》也说：“（立春前）两京及诸州县门外并造土牛、耕人，各随方色。”严格说来，“各随方色”的开元土牛施设之制，有违东郊迎春的传统典制，在观念上亦不副天数，而且在朝廷迎气典礼中也没有在城四门以外分别举行的规定，两者在祭祀精神上出现了比较大的差异，因而在一定程度上造成了对天人关系认识的混乱，必然为后人所弃。

① 《文献通考》卷七十八《郊社考十一》。

② [五代]丘光庭：《兼明书》卷一《土牛义》引。

但仍有较《开元礼》更为胶柱鼓瑟者。晚唐五代之时的丘光庭对土牛“各随方色”十分不满，但他的有关批评并未从理清五行、五色与季节的关系切入，而是指责开元之制不合古礼，主张仿效古代封茅赐土之礼：“天子太社之坛用五色之土，封东方诸侯则割坛东之青土，以白茅包而赐之，令至其国先立社坛，全用青土；封南方诸侯则割赤土；西方则割白土；北方则割黑土。今土牛之色亦效彼社坛”^①。是说全国各府州应各依本城所在方位确定土牛之色。丘氏犯了儒学之士惟知因循古礼的毛病。先秦所谓“封茅赐土”之制本不考虑季节因素，倘若在迎春典礼中引入此制，则势必在五行、五方色理论之认识与实践方面造成更大的混乱，因之完全不可行。

我们已经知道，东汉中央与地方郡县迎春庆典中皆无以彩鞭或彩杖鞭打土牛之礼，当时的中央东郊迎气之礼中无土牛；地方郡县出土牛则置放至立夏方悄悄撤掉。后世始有鞭牛之礼。清人袁景澜《吴郡岁华纪丽》卷一《正月·打春拜春》谓《隋书·礼仪志》已有彩杖击牛之文，这可能是袁氏的误记。考《隋书·礼仪志三》记“隋五时迎气”一段，无彩杖击牛之文。鞭牛之礼最早见于唐代，由于土牛已被赋予春意，故又称作鞭春。元稹《生春》诗：“鞭牛县门外，争土盖蚕丛。”^②唐李涪《刊误》云：“今天下州郡立春日制一土牛，饰以文彩，即以彩杖鞭之，既而碎之，各持其土，以祈丰稔。”^③唐末五代丘光庭的《兼明书》卷一《土牛义》：“今地主率官吏以杖打之。”所谓“地主”，即宰一地之主官。鞭春之礼可能始于中唐时期，唐末开始盛行。其大致的程序是：在立春前于城门外塑土牛。立春当日，当地官府主官率僚属出城，以彩杖鞭打土牛。此后，围观人众抢持碎牛土，以祈丰稔。可见在唐代还没有后世那种规模盛大的鼓吹乐舞迎春（牛）之仪。

由于土牛兼蕴春阳之义，成为春天到来之象征，而按照同类相生的巫术思维模式，春天乃万物复苏开始生长的时令，故而象征春天的土牛在古人看来也便具有了同样的神秘力量，遂形成了民众争抢牛土之俗，以祈丰稔。这个问题比较容易理解。至于官府鞭牛，完全是实际的农耕劳作之模仿，以向民众表达催耕、劝耕之意，本身毫无神秘之处。因此，唐代官府之鞭牛仍只是一个象征性的仪式，真正打碎土牛的，还是聚观鞭牛的民众，直至宋代，情况仍是如此。因此，无论土牛所内蕴之功能如何变化，也无论其土塑人像被称作耕人抑或策牛人，两者之间的直接联系皆为一个“耕”字，而“耕”又决定于立春时

① [五代]丘光庭：《兼明书》卷一《土牛义》。

② [唐]元稹：《生春二十首》之七，《全唐诗》卷四百一十。

③ 李涪：《刊误》卷上《出土牛》，沈阳：辽宁教育出版社，1998。

令，故而东汉以来的出土牛以劝农耕之迎春礼制的性质，在唐五代时期亦仍其旧，没有发生根本性的变化。后文所述官府年复一年地根据时令早晚来决定土牛与耕人之位置关系，其落脚点也恰在于“耕”，而非单纯地宣示春气到来之早晚，因为如此活动没有任何的实际意义，假如其不与“耕”发生联系的话。

东汉民间的迎春之俗，由于资料的缺乏，我们现在还不很清楚；或者也可以说，当时的迎春典制对于民间生活还未产生比较大的影响。这种情形至晚在入唐以后开始发生变化，民间占福利、卜丰歉一类的活动开始在立春期间兴盛起来。《四时纂要》卷一《立春杂占》云唐人在立春日日中之时，“立一丈竿度影，得一尺，大疫、大旱、大饥；二尺，赤地千里；三尺，大旱；四尺，小旱；五尺，下田熟；六尺，高下熟；七尺，善；八尺，涝；九尺及一丈，大水。”^①另外，由于传统上认为土牛乃以示立春之早晚，所以围绕土牛与耕人之相对位置关系，民间亦兴起据此开展农事判断的习俗。《兼明书·土牛义》谓“立春在十二月望，即策牛人近前，示其农早也。立春在十二月晦及正月朔，即策牛人当中，示其农中也。立春正月望，即策牛人近后，示其农晚也。”诸如此类的记载在李涪《刊误》卷四《出土牛》以及《白孔六帖》卷三《立春》之中皆可窥见。由于土牛与耕人的相对位置是由官府最终确定的，因之可以说上述民间的有关习俗是在官府礼制主导之下而产生的。同样，民众争抢牛土习俗之产生也是如此。如此说来，无论民间生活之俗有多少被裹挟至迎春典礼之中，也无论有多少习俗由迎春礼而生，迎春之礼作为官府主导下的岁时节日这个基本性质在唐代没有发生变化，如果官府一旦放弃了这个主导权，迎春庆典便会立即消失，与庆典连带而生的有关习俗例如争抢牛土、售卖小春牛等也会或快或慢地随之销声匿迹。因此，无论是否全民皆参与迎春庆典，民众都只是作为被动者出现的，据此观之，立春与古代其他的岁时节日是很不相同的。

宋代迎春礼俗的内容更为丰富，较之唐代有了一个比较大的发展，主要表现为：

第一，鞭春之礼已被列入国家典制，其举行范围亦有所扩大，不仅地方州县鞭春，禁中亦然，惟是禁中所鞭春牛即土牛不由自造，而由首府恭进，并举行进春仪。《东京梦华录》卷六《立春》：“立春前一日，开封府进春牛入禁中鞭春。”^②南宋亦如是。《梦粱录》卷一《立春》谓由“临安府恭进春牛于禁

① 吴玉贵：《中国风俗通史·隋唐五代卷》第492页引，上海文艺出版社，2001。

② [宋]孟元老：《东京梦华录》卷六《立春》；邓之诚：《东京梦华录注》，北京：中华书局，1959。

廷”。关于禁中鞭春礼俗——进春之仪，宋人周密有比较详尽的记载：

前一日，临安府造进大春牛，设之福宁殿庭。及驾临幸，内官皆用五色丝彩杖鞭牛。御药院例取牛睛以充眼药，余属直阁婆号管人都行首掌管。预造小春牛数十，饰彩幡雪柳，分送殿阁，巨珰各随以金银钱彩缎为酬。是日赐百官春幡胜，宰执亲王以金，余以金裹银及罗帛为之，系文思院造进，各垂于幞头之左入谢。后苑办造春盘供进，及分赐贵邸宰臣巨珰，翠缕红丝，金鸡玉燕，备极精巧，每盘直万钱。学士院撰进春帖子。帝后贵妃夫人诸阁，各有定式，绛罗金缕，华粲可观^①。

以上所引南宋禁中迎春礼俗，可能在北宋时期即已形成。《东京梦华录》卷六《立春》谓“春日宰执亲王百官皆赐金银幡胜”，北宋文臣亦多上春帖子等等，可见一斑。据此并其他有关材料，我们对宋代进春之仪可以形成如下几点认识：

1. 宋代进春之仪在立春前一日举行，主要参加者是皇帝和宦官，以及临安府和御药院等机构官员，规模并不甚大。但在鞭春礼过后，受赐“金银幡胜”之官员须进宫叩谢皇帝，并进春帖子。所谓春帖子，是宋文臣借时令以歌颂浩荡皇恩的诗文，上给皇帝、皇太后、皇后以及诸夫人，像欧阳修即写有《皇帝阁》、《皇后阁》和《夫人阁》等多篇，诸如“萌芽资暖律，养育本仁心”^②之类。这些是此前和此后皆未有过的礼俗。从整体上说，宋代进春之礼分为两个部分，即进春、鞭春包括官员受赐叩谢之礼。

2. 禁中鞭春者为宦官，并非皇帝，这与地方上由行政主官鞭春不尽一致。由于进春礼在宫禁之内举行，参加者寥寥，因此无劝耕之意，主要目的是比较单纯地迎接春令，庆祝新的一年到来，故皇帝并不鞭春。

附带说明一下，在与北宋同时代的辽朝，有皇帝亲自鞭春之礼。《辽史·礼制六》记其立春仪为：“皇帝出就内殿，拜先帝御容，北南臣僚丹墀内合班，再拜。可矮墩以上入殿，赐坐。帝进御容酒，陪位并侍立皆再拜。一进酒，臣僚下殿，左右相向立。皇帝戴幡胜，等第赐幡胜。臣僚簪毕，皇帝于土牛前上香，三奠酒，不拜。教坊动乐，侍仪使跪进彩杖。皇帝鞭土牛，可矮墩以上北南臣僚丹墀内合班，跪左膝，受彩杖，直起，再拜。赞各祇候。司辰报春至，鞭土牛三匝。矮墩鞭止，引节度使以上上殿，撒谷豆，击土牛。撒谷豆，许众夺之。臣僚依位坐，酒两行，春盘入。酒三行毕，行茶。皆起。礼毕。”很是复杂。其中比较引人注意的是其鞭春之礼由皇帝和北、南面官分别进行，而最

① [宋]周密：《武林旧事》卷二《立春》，北京：中国商业出版社，1982。

② [宋]蒲积中编：《古今岁时杂咏》卷四《立春》，沈阳：辽宁教育出版社，1998。

后由各节度使以上官“击土牛”，即将土牛打碎，各官如地方民众一样抢夺牛土。这种汉族农耕庆典在辽朝官禁之中被如此热烈地演绎，即使是北面官也要鞭春，说明本来逐水草而居的以渔猎为其生产方式的契丹民族在进入汉族地区以后，开始比较全面地吸收汉文化——从农耕到典仪。举行如此繁复的迎春典礼，其目的无疑是做出劝耕的姿态，加速契丹生产方式以及朝廷管理方式的转化，而不像两宋进春礼那样，主要是为了庆祝时令的到来。

3. 上述目的亦可从进春之仪吸收了民间饮食、装饰等习俗得到进一步的证明。春盘，一种由萝卜、生蔬和春饼等调制而成的时令食物，亦号五辛盘，意谓以春饼裹五种有辛辣味道的蔬菜而成，实即今日的春卷。春盘是民间食之已久的食物，据说晋时即已出现。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》：“正月一日……进屠苏酒、胶牙饧。下五辛盘。”原《注》引晋周处《风土记》：“元日制五辛盘。”并《注》曰：“五辛所以发五脏之气，庄子所谓春月饮酒茹葱，以通五脏也。”^①古人以为食此可以发散自身五脏六腑中的陈气，改善新陈代谢的能力。春盘在唐宋时期的民间已是比较普及的时令食物。杜甫《立春》诗云：“春日春盘细生菜，忽忆两京梅发时。”^②陆游《春日》诗：“冷饼细生菜，老翁殊未衰。”^③据上引资料，宋禁中春盘过于奢华昂贵，与民间采摘野菜制作春盘形成鲜明对照。此俗在后来也传至少数民族之中，耶律楚材《立春日驿中作穷春盘》诗曰“昨朝春日偶然忘，试作春盘我一尝。木案初开银线乱，砂瓶煮熟藕丝长。匀和碗豆揉葱白，细剪茱萸点韭黄。也与何曾同是饱，区区何必待膏粱。”^④

又所谓“幡胜”，“幡”为春幡，即小花旗，其上或画或贴或绣图案；春幡图案一般为燕子，以象春天阴阳谐和。《荆楚岁时记》：“立春之日，悉剪彩为燕，戴之。帖宜春二字。”此与人日剪彩人等皆插于头鬓相同。所谓“胜”，乃是指物体之形，此处谓春幡、彩人等插于头鬓，宛若传说中的西王母头发若戴胜之形，故插戴彩人者谓之“人胜”，插戴春幡者谓之“春幡胜”。此亦是民间久已流行之俗，在宋代比较普遍，《西湖游览志余》卷三引宋胡浩然《喜迁莺》词云：“最好是，戴彩幡春胜，披头双结奇绝。”可见一斑。

宋禁中食春盘，戴春幡胜，以及取牛土等等明显是由民间影响而来，表明

① [梁]宗懔：《荆楚岁时记》正月一日，江畚经选编：《历代笔记小说选》（汉魏六朝）第177页，广州：广东人民出版社，1984。

② 见[宋]蒲积中编：《古今岁时杂咏》卷四《立春》。

③ [宋]陆游：《剑南诗稿》卷八十，钱仲联：《剑南诗稿校注》第8册第4334页。

④ [元]耶律楚材：《湛然居士文集》卷二，北京：中华书局，1986。

像立春这样的由官府主导的岁时节日，即使只是在国家礼制方面，也是在民间社会习俗不断影响之下才不断丰富和发展起来的。由此发展而来的各种礼仪，形成了两宋宫禁在立春时令所特有的官俗，远较南北朝及唐代要丰富得多。其场面虽然不如地方迎春那般火爆，但却庄重典雅，喜庆的气氛也颇为浓厚。

4. 宋代在历史上第一次出现了“送春”之礼，即由官府“预造小春牛数十，饰彩幡雪柳，分送殿阁，巨珰各随以金银钱彩缎为酬”。表示春光普度，皇帝与各官同庆之意。宋代地方迎春礼中尚无“送春”之仪，但在民间已经有小春牛出售。《东京梦华录》谓立春日开封百姓于府衙前“卖小春牛，往往花装栏座，上列百戏人物”。说明宋代民间也有了彼此间“送春”之俗，只是尚未被作为国家礼制的地方迎春礼所吸收。在此后的明清时代，“送春”之礼完全走出宫禁，成为地方府州县迎春之礼的“压轴戏”。

5. 宋代进春之仪除了附着于土牛身上的巫术思维以外，没有表现出对东方青帝太昊伏羲虔诚的敬意，甚至句芒神的身影也没有出现，是一个比较单纯的对时令到来的庆祝活动。

第二，宋代地方迎春之礼，在立春当日由各地行政主官主持，即使是作为北、南宋之首府的开封、临安二府也不例外，皇帝并不亲临。曾在蜀地为官的何耕记成都地方迎春之礼为：

立春日，通天下都邑设土牛而磔之，谓之班春，所从来久矣……成都大都会，自尹而下仓、漕二使者之治所在焉。将春前一日，有司具旗旄、金鼓、俳優、侏儒百伎之剧，迎所谓芒神、土牛，以献于二使者，最后诣尹府，遂安于班春之所。黎明，尹率掾属相与祀句芒，环牛而鞭之三匝，退而纵民磔牛。民欢呼，攫攘尽土而已。俗谓其土归置之耕蚕之器上，则茧孳而稼美，故争得之，虽一丸不忍弃，岁率以为常^①。

1. 宋代正式确立了宫禁进春仪与地方迎春礼分行之典制，前者在立春前一日举行，后者则在立春当日举行，为以后各朝所效法。

与唐代不同，宋代塑土牛与鞭春分别在城东门外和城内府衙前举行，因此需要另外添设一个鼓吹乐舞的“迎春（牛）”之仪将两者衔接起来。如此，不仅拉长了立春之节期，整体上更富于层次，也使节令场面更为火爆、热烈，大量的民间文化样式涌入国家典制，必然造成民众聚睹如潮的场面。明田汝成《西湖游览志余》记宋时杭州立春情形为：“郡守率僚属往迎，前列社伙（火），

① [宋]何耕：《录二叟语》，民国《合川县志》，《民俗资料·西南卷上》第205页，北京：书目文献出版社，1991。

殿以春牛，士女纵欢，阊塞市街。”^①立春真正成为一个全社会参与的岁时节日。

2. 行政主官象征性的鞭春，开始有了固定的程式，即“环牛而鞭之三匝”。三是中国文化中的神秘数字。为论述方便，本文将在清代鞭春部分对此展开分析。但土牛仍是由民众打碎，并争抢牛土。庄绰《鸡肋编》：“州县官更执鞭击之，以示劝农之意，而庶民遂碎其牛。”杨万里诗云：“小儿着鞭鞭土牛，学翁打春先打头。”^②达到立春庆典的最高潮。

3. 宋代在礼制上特别规定了土牛与策牛人施色之法，即根据五行理论配以干支、纳音之说而构造出五行色、干支色和纳音色三大施色之法。《鸡肋编》云：“而今世遂有造春牛毛色之法，以岁干色为头，支色为身，纳音色为腹，立春日反色为角耳尾，支色为胫，纳音色为蹄。至于笼头缰所与策人衣服之类，亦皆以岁日为别。”^③由此完全打破了唐代土牛四门皆设、“各随方色”的传统，天下各府州县土牛施色因之趋于一致，为明清时期的地方立春庆典所沿袭。

4. 自北朝始，东汉迎春礼中的青衣童子不复出现，其作为春日象征之功能移入土牛之中，亦影响耕人——策牛人逐渐变化为牧童形象。前引杨万里《观小儿戏打春牛》诗亦云：“黄土黄牛白双角，牧童丝蓑笠青箬。”所谓牧童，即原土塑之耕人，宋时民间又称之为芒儿、芒神。前者可见《泃水燕谈录》：“俚语以牧童为芒儿。”^④后者可见前引何耕之文。芒神即句芒，为春日之神，其形象自此进入古代地方迎春之礼，应是借助其神性企图进一步影响天意，迎合企盼新岁之中风调雨顺、五谷丰登之大众心理而使然。由于东方青帝与上帝崇拜有密切关系，其祭祀属于郊祀天地系统，因此，在等级社会里，青帝太昊伏羲氏大约很难进入地方礼制之中，而地位等而下之的句芒遂被拉入地方迎春之礼。

元代立春庆典亦分别在中央与地方举行。《析津志·风俗》记元代迎春典制云：

① [明]田汝成：《西湖游览志余》卷二十《熙朝乐事》，杭州：浙江人民出版社，1980。

② [宋]杨万里：《观小儿戏打春牛》，周汝昌选注：《杨万里选集》第101页，上海古籍出版社，1979。

③ [宋]庄绰：《鸡肋编》卷上，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第4册第3993页，上海古籍出版社，2001。

④ [宋]王辟之：《泃水燕谈录》卷十《谈谑》，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第2册第1306页。

立春，太史院某奏某日得春，移文赤县，以是年立春日支干，宛平县或大兴县依上年故事塑春牛、勾芒神。比及未立春三日前，太史院、司农司使请都堂宰辅合府正官、司属官，迎太岁神牛于齐政楼之南，香花灯烛祀如常。立春之日，质明，司农守土正官率赤县属官，具公服拜长官，以彩杖击牛三匝而退。土官大使送勾芒神入祀。中书、户部进春牛。上位、储皇、三宫、宰辅、诸王、省院、台、部院监寺府。牛制：牛则纳音本色阑坐共一亭，案上并饰以金彩衣带座，咸以金装之，仍销金黄袱盖于上，彩杖浑金，垂彩结二尺，部官通论，宰辅二人与入官次第以进，然后奉有职位者^①。

由此可知此制是由太史院以是年立春日支干统一制定。朝廷迎春礼所进春牛和芒神例由宛平或大兴县塑进。立春前三日由太史院、司农司使请中央各机构主、属官在齐政楼之南祀春牛之地举行迎春牛之仪。立春当日晨举行鞭春之礼，鞭春者为“司农守土正官”，皇帝并不参加，更无辽朝皇帝那样的鞭春之制。从等级上看，元代中央的鞭春礼，介乎禁中鞭春礼与地方迎春礼之间，禁中本身并不举行迎春之礼，是历史上一种比较独特的立春礼制，只存在于元代。此鞭春礼举行之后，方举行进春仪，即“土官大使送勾芒神入祀。中书、户部进春牛”。所进春牛装饰于春亭之内，这一制度为明清进春礼所效法。从整体上看，元代朝廷迎春礼的宗教意味仍然比较淡，主要强调的是文武百官向皇帝进春，较之两宋禁中迎春之制要简约。

及至明代，禁中进春礼似乎又开始从简约走向繁琐和奢华。明朝进春礼仍在立春前一日举行，但地点改在了禁中之核心——举行国家大朝会的皇极殿。届时，皇帝御临，并接受百官朝贺。仍由首府顺天府恭进春牛，花费不费。明人朱国桢《涌幢小品》：“正统中，每岁立春，顺天府别造春牛春花，进御前及仁寿宫、中宫，凡三座，每座用金银珠翠等物，为钱九万余。景皇即位，以明年春日当复增三座，宛平坊民相率陈诉，言被兵之后人口耗减，供办实难，其日花乞买时宜花充用，从之。”^②进春的对象有皇帝、皇太后和皇后等。文武百官须朝服侍班。仪式结束以后，百官获赐春饼，内阁大学士还可获得更高级的赏赐。《万历起居注》云：“上御皇极殿，顺天府官进万历十五年春，百官致

① [元]熊梦祥：《析津志·风俗》，北京图书馆善本组辑：《析津志辑佚》第202～203页，北京古籍出版社，1983。

② [明]朱国桢：《涌幢小品》卷上《节令》，上海大达图书供应社，1935。

词称贺。赐百官午门外吃春饼，以立春令节赐三辅臣上尊珍饌。”^①这是将进春仪当作了国家的大典。至于明代地方迎春礼俗，与清代地方迎春相仿佛，故不再专门论述。

3. 清代进春仪

清朝规定，每年六月，由职掌天文气象的钦天监依照年建干支推算翌年春牛和芒神的颜色、形象，以图画的形式作为塑像的标准样式，颁发给各府州县，称之曰《春牛芒神图》，简称《春图》，《春图》在理论上是不可违反的，在实际上，却不乏变通的例子，这一点，我们将在后文予以阐释。《春图》所规定的春牛和芒神的大小规格以及各部位之颜色等等，被称作“土牛式”和“芒神式”。中央进春仪中所使用之春牛及芒神亦依此范例而塑，只是规格要小一些。

所谓进春仪，亦称顺天府进春仪，是由顺天府将塑好的春牛和芒神等装饰在案上，另装饰所谓“春山”一座，称“春山宝座”，简称“春座”：“饰土牛及勾芒神春山一案；勾芒神执策立土牛左，合设一案，各二案”^②，在立春日这一天，将此恭进给皇帝、皇太后和皇后。主持进春之仪的机构是负责礼教文化事务的礼部。

春座等装饰完毕之后，须于立春日之前一日由顺天府舁送至礼部贮存。翌日，参加进春仪的官员——顺天府和礼部官员——俱着朝服，兼管顺天府尹、府尹和府丞等须具“红本”，即恭进给皇帝的迎春表章，在礼部尚书的率领下集于午门之外。距交节时刻尚差一个时辰之际，由顺天府属官员率护春吏舁送春座等至午门，交由顺天府学75名学生员组成的舁送队伍，由午门中阙舁入。由于进春对象是皇帝、皇太后和皇后，故进春队伍也分作三路：一路由兼管顺天府尹和府尹奉持恭进给皇帝的春座等入昭德门向北，最后止于后左门外。此前，宦官衙门中的宫殿监之首领太监等具蟒袍补褂，以及銮仪卫太监衣驾衣在此祇候。钦天监博士报时刻后，銮仪卫太监奉春座等至乾清门，兼管顺天府尹随行并在门外跪进红本和《春图》，总管一人接进。春座由启门首领太监等继续舁送，自乾清门中门进，入乾清宫西暖阁陈放，皇帝御览后，仍将春座等舁出，入前朝太和殿东暖阁奉贮，并将去岁所进春座等舁出。

^① 《万历起居注》，明万历十四年十二月二十八日戊子，北京大学出版社影印本，1988。

^② [清]庆桂等：《国朝官史续编》卷四七《典礼四十·宫中事例·进春》，北京古籍出版社，1994。

恭进给皇后的春座是随皇帝春座一起被舁送至乾清门的，然后由皇后宫中的首领太监接奉，在宫殿监副侍二人的引导下，舁送至乾清宫之西北的交泰殿陈放，皇后懿览毕，将春座请出，交内务府官员舁至前朝保和殿东暖阁奉贮，并将去岁所进春座舆出。

与之同时，由顺天府丞和礼部官员组成的第三路进春队伍出熙和门，到达永康左门之外。府丞于此跪进皇太后红本并春牛图，由本宫首领太监等迎接春座至皇太后宝座之前，陈放于左侧，候皇太后懿览毕，仍舁送至前殿暖阁奉贮，并将去岁所进春座舆出^①。

进春之仪是在立春当日举行，而且在交立春节气之前一时辰方正式启动，在整个仪式的举行期间，有关的部门要报两次时刻，之后方开始舁送春山，给人一个深刻的印象是：仿佛要在交节之时，将春座等舁送御览。如果将在紫禁城内外抬送春山宝座特别是相关的繁琐礼仪等耗费的时间计算在内，两个小时的时间也并不算很宽裕。可见，进春仪主要是通过向皇帝恭进春山、春牛、芒神的形式，向皇帝报告青阳已降，并庆祝新的一年的来临。

清代进春仪仅仅局限在紫禁城内以及礼部和顺天府的高级官员间进行，完全排除了其他众多政府机构的参与，与元、明的立春庆典很不一样。其仪式规格也比较简单，表现在：

第一，参与人数、机构非常少，75 人的生员队伍是最庞大的，但仅仅以“少阳”的象征身份充当运输队的角色。除此之外的参加者，连皇帝等三人加起来也不过几十人。

第二，潘荣陛《帝京岁时纪胜·进春》等民间记载虽然说进春“导以仪仗鼓吹”，但《国朝宫史》等官方文献中却未载有仪仗鼓乐事，可能是因其规模简约而不载。

第三，全部仪式中均未对服色作出规定。这一点很有趣，它说明明清时期的立春庆仪在主旨上发生了很大的变化，不再以五行方色之说作为唯一的奉行标准。

第四，恭进内廷之芒神与土牛，需比地方所用者更为特别地装饰一番。以什么材料制作和装饰？清人富察敦崇《燕京岁时记》在《打春》条内摘录了前引朱国桢《涌幢小品》芒、牛制作之文，以与清事对举，表明清代恭进内廷的春牛、芒神的装饰可能是比较简单的。

第五，清代进春仪是一个纯粹的“春座”运送过程，除伴随有鼓乐以外，

^① [清] 鄂尔泰、张廷玉等：《国朝宫史》卷八《典礼四·宫规·进春仪》，北京古籍出版社，1987。[清] 庆桂等：《国朝宫史续编》卷四七《典礼四十·宫中事例·进春》。

没有任何礼庆性的程仪；诸如臣下致词称贺、百官侍班等等，皆不在典制之内，甚至皇帝也不出席进春仪，他只作为被动的接受者被“裹挟”到立春庆仪之中，没有任何言语或者举动向他的臣民表示青阳已至的重要性，也没有对东方青帝或太昊伏羲表现出极大地恭敬。对于芒神等塑像，“御览”一词的使用表明，进春仪所内含的信仰成分，已经被稀释到极致了。

第六，清人对进春仪并不重视，在编辑《国朝宫史》这样重要的制度典籍之时，仅仅将其列入“宫规”。宫中人的感觉也是如此。清末太监回忆宫中立春故事，最重要的是向慈禧道新春大喜，然后就是“咬春”。至于迎迓春座等，只说了一个“有”字^①。当然，这可能具有一定的片面性，但进春仪本身之简约是最能够说明问题的。另外，从有关的档案记载来看也是如此：“（咸丰帝）办事后，戴松石朝珠，至乾清宫西暖阁阅春毕，至延庆殿春供前拈香毕。还养心殿，朝珠下来。”^②十分简约。乾清宫地处内廷，朝臣只能止步于乾清门之外，这意味着清帝实际上只是“孤家寡人”地“御览”春意，没有启动任何仪式。

清代进春仪由于其规模甚小，并完全排除了民间的参与，故虽与地方迎春礼在同一天举行，然对民间的有关庆典可以说没有任何的影响。“土牛彩杖迓燕郊，京兆诸生舛入朝。此日百官齐赐饼，早春恩眷出宫椒。”^③各府州县包括顺天府的东郊以及衙门外的迎春庆典举行得有声有色之际，紫禁城内的进春之仪，其实也只是一种应景的“宫俗”而已。

四、清代府州县迎春礼俗分析

1. 礼制与民间文化的结合

封建时代地方府州县的迎春活动，早已经被纳入到礼仪制度之中，与民间自发的节日庆典有很大不同，前者刻板、单调；后者则热烈，形式多样。古代

① [清] 信修明：《老太监的回忆》第112页，北京燕山出版社，1992。

② 《咸丰穿戴档》，咸丰四年正月初七日，中国第一历史档案馆编：《清代档案史料丛编》第五辑第235页，北京：中华书局，1980。

③ [清] 张朝墉：《燕京岁时杂咏》第1首，孙殿起辑：《北京风俗杂咏》第58页，北京古籍出版社，1982。“赐饼”云云，指参与进春仪的官员在午门之前得到皇帝赏赐的“五辛盘”春饼。这是对宋、明进春仪赐百官宴、赐春饼宫俗之继承，但其形式和内容已经非常简约了，亦可证清代进春仪的特色。

政治家、思想家一般认为人性本善，乃天之欲；感物而动则为性之欲，而欲望无极则导致祸乱四起。圣人唯恐百姓由此“邪放”，于是作乐以和其性，制礼以检其情，使之俯仰有答，周旋中矩。于是前者刻意突出权威，讲究正统，等级色彩非常鲜明。《礼记·曲礼》：“夫礼者，所以立亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”^① 后者则是只要能够达到目的，庆典形式的采用并不是大问题，甚至可以率意为之。两者最为明显的标志皆在于乐舞，前者鼓乐舒缓端凝，然缺乏变化；后者则是将流传于世的几乎所有的民间文艺形式诸如秧歌、高跷、莲花落、什不闲、耍坛子、耍狮子、戏文等统统搬上庆典的舞台，喧阗震耳，举邑若狂，既是娱神，也是自娱。封建礼制本来与民间文化互不相交，各行其道^②，但在地方立春的庆典上却出现了比较直接的交融。田汝成的《西湖游览志余》记宋时杭州立春情形为：“郡守率僚属往迎，前列社伙（火），殿以春牛，士女纵欢，阗塞市街。”明末浙江乌程县“郡尊率僚属迎春於东门之外，各官轿前分列故事、优戏，殿於春牛，士女纵观。”^③ 清代的有关情形较上述则更为多样、热烈。

中国古代立春礼俗，至晚从东汉时代开始，就基本上形成除边疆少数民族地区以外的全国性节令礼俗。至清代为止的见诸于载籍的以迎送春牛、芒神为中心的立春礼俗活动，是围绕着以劝农为中心的国家礼制在全国范围内展开的。可以说，如果没有封建国家之有关定制，则各地的立春之礼不会大体一致，而许多与立春礼有直接关系的民俗样式诸如抢牛土、撒麦豆等等内容，则可能根本不会出现；另一方面，各府州县原有的其他方面的民俗也顽强地影响和改造了国家礼制，使各地的立春庆典由单调而为多姿多彩，由平淡而为热烈火爆。

根据清代礼制，立春迎春之礼为：

① 礼的这种作用通过一系列的礼仪体现出来，所谓“肆觐之礼立，则朝廷尊；郊庙之礼立，则人情肃；冠婚之礼立，则长幼序；丧祭之礼立，则孝慈著；搜狩之礼立，则军旅振；享宴之礼立，则君臣笃。”（《旧唐书》卷二一《礼仪志一》）礼制之建构也因此愈来愈庞杂。明余继登《典故纪闻》卷四载明太祖命儒臣制礼：“上自朝廷，下至臣庶，冠婚丧祭之仪，服舍器用之制，各有等差，著为条格。”纂成《礼制集要》，共13目，曰冠服、房屋、器皿、伞盖、床帐、弓矢、鞍辔、仪从、奴婢、俸禄、奏启本式、署押体式等。

② 礼制讲求“正”与“雅”，因此在形式、内容上较之民间乐舞有很大不同。《明史·乐志一》云明太祖谓“古乐之诗，章和二正。后世之诗，章淫以夸。故一切谀词艳曲皆弃不取”。是亦可证封建国家礼制之制定，在很多场合下是以民间文艺作为参照物，反其道而行之的。

③ 崇祯《乌程县志》，《民俗资料·华东卷中》第1022页

立春先期，塑造土牛、芒神于东郊。前一日，知县率僚属常服出郊，用鼓乐迎至县门外。土牛南向，芒神在东西向。立春日早，陈设香烛、酒、果，各官具朝服，赞排班；赞跪、叩、兴，各官行一跪三叩礼，兴。舁土牛、芒神行，香亭鼓乐前导，各官朝服后随，至东郊，各官执彩杖环立土牛两旁。赞击鼓，乐工擂鼓；赞鞭春，各官环击土牛三，礼毕各退^①。

依照此典制举行的立春典礼，则不啻是官场礼仪之再现。从有关的资料来看，几乎所有的州县都对此进行了或多或少的改变。

民间文艺进入立春礼制，主要是在迎春礼中的演春阶段。在前引《清会典》所载清代地方立春礼制之中，并没有允许地方各级政府可以歌舞演戏的规定；除制作春亭以外，只可使用鼓乐。从后文所引证的材料看，清代各府州县普遍未认真遵守国家礼制之规定，不仅以国家礼制之乐演春，亦且大量采用民间歌舞、戏剧的形式演春。

关于民间乐舞，原本是一种同神祇祭祀巫术相联系，并用于实现现实功利目的原始艺术。《尚书·尧典》有“击石拊石，百兽率舞”之句。《吕氏春秋·古乐》也说“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕。”《竹书纪年·帝誉》谓“代高阳氏，王天下，使鼓人拊鞀鼓，击钟磬，凤凰鼓翼而舞”^②，指的都是原始的带有娱神性质的乐舞场面。

原始巫术乐舞的流变之一，在后世被称作“傩”。关于傩舞之形成时代，目前学界看法尚未一致，本文以为其大致产生于原始社会末期，至周时入礼，成为礼仪之制的组成内容。目前已知的材料基本表明傩皆是用来驱疫攘灾的原始巫术乐舞。《周礼·夏官·方相氏》：“方相氏蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傩，以索室而殴（驱）疫。”至汉代，岁时傩之举办成为制度。《后汉书·礼仪志》谓每年先腊一日举行岁时傩驱疫活动。参加者有由120人组成的傩子；由人装扮的12兽以及厉鬼；驱疫之统帅方相氏也即时傩之领舞者等等。“因作方相与十二兽舞，欢呼周遍，前后省三过，持炬火，送疫出端门。门外，驺骑传炬，出官司司马阙门，门外五营骑士传火，弃洛水中”。此后，傩舞之适用范围不断扩大，在各类民俗节

① 民国《宿松县志》引《清会典》，《民俗资料·华东卷中》第969～970页。

② 王国维指出其说本于《宋书·符瑞志》（见王国维：《今本竹书纪年疏证》第42页，沈阳：辽宁教育出版社，1997）。此虽出于《今本竹书纪年》，然其所述原始人模仿鸟类动作形态而舞并非完全出于虚构。《史记·乐书》记师旷鼓琴，有玄鹤集于门廊，延颈而鸣，舒翼而舞，其实就是当时由舞者和乐，模仿鹤之动作姿态而起舞。

日中均可见到傩舞。唐时“傩之为名著于时令矣。自宫禁至于下俚，皆得以逐灾邪而驱疫疠”^①。宋杨万里《观社》云：“忽然箫鼓来何处？走煞儿童最可怜！虎面豹头时自顾，野讴歌舞各争妍。”^②“虎面豹头”即谓头戴面具之傩舞者。

中国戏曲在起源上可能与原始巫术乐舞有比较密切的关系，某些傩舞实际已然具备了戏剧之要素。像东汉驱疫的岁时傩，有简单的情节、简短的念白、大段的舞蹈；不同的场景变换，例如宫内、洛水之滨；还有不同的角色分配，如方相氏、12神、疫鬼等等。自西汉始，专门的戏曲演员——优人开始从民间乐舞中独立出来。对于巫术乐舞和戏曲，以及优人和巫觋之区别，王国维谓“巫以乐神，而优以乐人；巫以歌舞为主，而优以调虐为主；巫以女为之，而优以男为之”^③。这是指汉代情形。在以后的历史发展中，两者间之界限远非如此严格，巫术乐舞与戏曲包括民间小戏的演出，皆成为民俗节日活动的主流。

一般而言，清代民间文艺方面的活动大致在以下几种情况下最为集中：

第一，祈愿酬神。清人为满足自己的各种欲望，在愿前或者愿后演戏敬神。诸如“祭祀求神曰愿戏，祈祷雨泽有东窗戏，驱逐疫厉有目连戏”^④。“送余乌饭乐宽闲，演戏迎神遍市寰，妙舞清歌人不解，乡风贪看乱弹班”^⑤。浙江遂安县“演剧多在乡村祠庙间，戏班有本地班、兰溪班、昆腔班、徽班，剧资以一日夜计，自十金至二十余金不等。春秋冬三季，民间报赛之戏一村常演数夜。”^⑥此类现象在清代遍布南北各地，即使在当代也不罕见。笔者于2002年在五台山万佛阁（老爷庙）内的戏台上，见有某晋剧团海报，云欢迎还愿者出资点戏。

第二，各类节日包括各类“神诞”日庆典。清人龚炜在谈到当时江苏祭祀岱神情形时说：三月二十八日为岱神诞日，昆山、常熟一带“玉箫金管，蜚逸响于清波；翠袖红妆，流彩葩于涟漪”^⑦。再如清代中国沿海之南北各地均流行妈祖（天后）崇拜，三月二十三日为其诞日，天津在是日要举行规模极其盛

① [唐] 罗隐：《市傩》，[清] 董诰编：《全唐文》卷八九六。

② 周汝昌选注：《杨万里选集》第223页。

③ 王国维：《宋元戏曲史》第3~4页，上海：华东师范大学出版社，1995。

④ 民国《广安州志》，《民俗资料·西南卷上》第303页，北京：书目文献出版社，1991。

⑤ [清] 郑桂东：《竹枝词》，载民国《衢县志》，《民俗资料·华东卷中》第895页。

⑥ 民国《遂安县志》，《民俗资料·华东卷中》第633页。

⑦ [清] 龚炜：《巢林笔谈》卷四《岱诞赛会》，北京：中华书局，1981。

大的花会，“鱼龙曼衍百戏陈，更奏开元大辅曲”，称之为“皇会”。晚清杨无怪曾作《皇会论》，以韵文的形式描述了天后皇会百戏俱陈、万人空巷的盛况^①。至于各类时令节日，城乡演戏更是司空见惯。演出之场所不仅有比较正规的所谓戏园子、戏楼，更有城内外的诸多庙宇。曾做过候补知府的杨恩寿，在他的日记中曾记载了春节前后在长沙的朗公庙、三元宫、祝融宫和善化城隍庙内看戏的情形^②。

第三，因各种原因发展而成的庙会，其中很重要的原因是祭神。例如五月十三日民俗称是日关帝磨刀，河北一些地方乃祀之而成庙会^③。庙会是民间歌舞以及戏曲等文艺演出的重要场所。以北京为例，富察敦崇《燕京岁时记·过会》记载清时北京遇城隍出巡及各类庙会之时，各类艺人随地演唱，各种民间文化形式如开路、中幡、官儿、扛箱、跨鼓、高跷、秧歌、什不闲、耍坛子、耍狮子等等，应有尽有，热闹非凡。

以上几种场合，往往发展为所谓“迎神赛会”。迎神赛会也可被看作是庙会，但与一般庙会不同的，是于演戏敬神之外，尚须将各路神祇塑像请出巡行，歌舞演戏，以祈福消灾，并在规模、形式等方面形成竞赛。也有的赛会虽然只敬一神，但各支迎神队伍仍须在娱神的规模、花样上“赛”之。

第四，鼓吹乐舞也常见于民间的红白喜事上。常人春曾对旧时北京婚俗中的仪仗和鼓乐以《执事和响器》为题，作了比较详尽的介绍^④。大体全国各地皆然，只是规模有大小，内容有繁简而已，兹不具录。婚俗如此，一些地方举

① [清]望云居士、津沽闲人：《天津皇会考纪》第18～22页，天津古籍出版社，1988。

② [清]杨恩寿：《坦园日记》卷五《长沙日记》，同治五年腊月初三、初九、十三日记；同治六年正月初六、十五日，上海古籍出版社，1983。

③ 民国《武安县志》：五月“十三日，南田村庙会。各乡祀关帝，并以关帝磨刀需淬水，是日多雨”。《民俗资料·华北卷》第466页。

④ 常人春：《红白喜事——旧京婚丧礼俗》第141～159页。

丧也要“居丧听乐，出殡演剧”，地方官认为伤风败俗莫此为甚，严令禁革^①。

第五，清代秘密社会组织在其声势较盛之时，亦往往歌之舞之，以招徕信众，广播教义。如广东潮阳县在雍正年间有天一教流传，会众达到了数百人之多，乃“招梨园子弟，鼓歌宴庆”^②。

据此，以演出民间歌舞、戏曲等民间文化形式举办各种庆典，已经渗透到清代社会生活之方方面面，几乎凡有集会之处即有红火戏文。这是因为迎神演剧在一定程度上解决了相当一部分艺人、僧侣、城乡无业游民等在内的生计问题。再者，由于中国悠久的偶像崇拜和巫风盛行的历史，使得源于原始巫舞的民间文艺诸种演唱形式有了广阔的用武之地。只要社会生活仍然笼罩在蒙昧主义的氛围之下，仍然需要敬神、娱神，迎神赛会就不可能消失。而从民俗的功

① 清代各地民间丧葬期间经常举办演剧活动，上演《目连救母》等佛戏，有些地方甚至表现有过火，称之为“闹丧”，冲淡了悲痛永诀之情。雍正间，巡抚广西的李绂记广西“闹丧”的情形，是“一遇丧事，每夜聚众丧家，名曰闹丧，援照陋例，置酒款待，每三五成群，通宵歌唱，恣为不法，以悲哀之地，竟为欢乐之场，伤风败俗，莫此为甚……宵小之辈，乘间穿窬”（李绂：《穆堂别稿》卷四八《禁闹丧告谕》，《续修四库全书》第1422册，上海古籍出版社，2002）。雍正十三年十一月间，清高宗谕总理事务王大臣说：“朕闻外省百姓，有生计稍裕之家，每遇丧葬之事，多务虚文，侈靡过费。其甚者，至于招集亲朋邻族，开筵剧饮，谓之闹丧。且有于停丧处所，连日演戏，而举殡之时，又复在途扮演杂剧戏具者。”（《清高宗实录》卷六，雍正十三年十一月丁酉）在经济比较发达的地区尤其如此。苏州民间“举殡之时，设宴演剧，全无哀礼，人兽纸器，拥塞道路，夸耀愚人，适为有识者笑”（陈宏谋：《风俗条约》，钱思元：《吴门补乘》卷一《风俗补》引，清嘉庆二十五年吴门钱氏刻本）。丧葬演戏之俗在北方以及八旗之中一度也十分盛行。“满洲、蒙古、汉军以及包衣佐领发送灵柩，效汉人于出殡前一日唱戏，及一切戏耍……”（《钦定吏部处分则例》卷二九《礼仪制·法律》，清乾隆七年武英殿刻本）。光绪《大清会典事例》卷七六八《刑部·礼律规制》规定各地方官应严行禁止民间在丧葬期间演戏，违者照例治罪。说明直至清末，丧葬演戏之俗也没能禁绝。如此，则有违当时社会两大伦理，一为厚生之道，在于重本而节用；节用之道，在于崇实而去华。一为丧葬大事，重在附身附棺，尤在致哀尽礼。更为重要的是，此类活动对官府维持社会治安、防止和镇压白莲教等反抗官府的活动带来很大的麻烦。为痛革此等陋俗，维持正常的统治秩序，清代各级统治者均曾严禁民间在丧葬期间内演剧，地方官有不严行禁止者，照失察夜戏例议处。乾隆时期的两江总督陈宏谋还特地制定了《风俗条约》，其规定嗣后举办丧事“不许有佛戏，出殡不许多用纸器，厝棺不许过三年”；“地方官一闻佛戏，将乐器追取入官，僧道责处。出殡演戏，立即拏究，省无益之费，为殡葬之用”等等。总体上说，民间丧葬演剧，是为了鼓励或庆祝亡魂之再生，如果没有新的社会生活的冲击，企图单纯依靠行政的力量将十分普遍的民俗活动压制下去，很难取得预期的效果。

② [清] 蓝鼎元：《鹿洲公案·偶记上·邪教惑民》，北京：群众出版社，1985。

能上看,民间的歌舞曲艺以及戏曲等等,本身即是历史所创造、积淀之文化产物,它蕴含着中华民族智慧和大量的历史文化信息,我们在前引的祭坛古歌如《伏羲王》中即可以很清楚地发现其中蕴含着先民活动的轨迹,在科学文化不发达的古代社会,民间歌舞等对基层民众无疑起着潜移默化的历史文化教育的作用,甚至可以说,民众所受到的历史教育包括对国家和民族的认知、道德教育、审美熏陶等等,在一定程度上是依赖民间文化的传布而完成的。其中有关忠孝节义伦理的宣传,也为官府所乐见。另外,民间文化使民族的审美意识更为普及,并与其鲜明的娱乐功能紧密结合,寓教于乐,为民众所喜闻乐见。而这种娱乐功能也是使官僚及士人愈来愈多地投身于其中的重要原因之一,由反对而赞成,由观剧而演剧。清廷曾经多次禁止官员、旗人观剧,然愈禁愈甚,官员做寿、酬神演剧之事多有发生。同治元年(1862年),清廷即将做寿演戏的山东莱州知府王鸿烈革职。高密知县周用霖为母病痊愈演戏酬神被交部严加议处^①。不仅汉员,旗人演戏者自清代中期即开始出现。嘉庆间旗人图察阿等五人粉墨登场,扮演戏文,为此受到严厉处罚^②。从总体上看,官僚士绅愈来愈多地沉迷于民间文化特别是戏曲之中,并有意无意地对戏曲进行符合自身意愿的改造。其实清廷亦然,为欣赏民间传统的戏文,特地在南府(升平署)设立了“这个民间文艺影响国家礼制的外学”。过程并非始于清代,但在清代却达到了封建时代的极盛。

因此,对于各种民间文艺的演出形式,特别是迎神赛会,清廷以及各级地方政府虽屡次发布禁令,但民间文艺的演出仍然不绝如缕,风头一过,复又迅速发展起来。清道光十五年(1835年),针对京师愈来愈多的高跷演唱活动,清廷下达驱逐无业游民、禁演高跷的禁令:“扮演高跷及女金斗爬竿、蹴索等人,于街市演唱……京师为辇毂重地,不特内城理宜肃清,即外城地面,亦不容无业游民肆行混迹……著步军统领、顺天府五城各坊随时查察,严行驱

^① 《清穆宗实录》卷三八,同治元年八月癸酉,《大清历朝实录》,伪满“国务院”影印本,1937。

^② 《清仁宗实录》卷一六九,嘉庆十一年十月甲午。满汉官员不仅热衷于登场演出,且力求在表演上有更多的情感投入,进入角色。乾隆末,山东巡抚国泰与布政使于易简合演《长生殿》,国泰扮杨玉环,于易简扮三郎,演至《定情》、《窥浴》等出,于易简自付为国泰下属,不敢据剧情演出,以免过于放浪,被国泰批评为“迂儒”,云“戏有精神”,设若不敢“形容尽致”,“则戏之精神不出,即扮演者之职务未尽”(见徐珂:《清稗类抄·戏剧类·抚藩登场演剧》第11册第5059页)。这已经是颇有意味的艺术见解,足见当时官僚嗜戏甚深。

逐。”^①但事实上高跷演唱并未从此在京城绝迹。晚清时期的李声振有《扎高脚》诗，描述当时京师演唱高跷云：“村公村母扮村村，屐齿双移四柱均。高脚相看身有半，要知原不是长人。”^②再如明清时期南北各地的民间盛行敛钱演戏，发生不少社会治安方面的问题。雍正间，有官僚奏称“乡邑之中，敛钱演戏，男女混杂，耗费多端，应行禁止”。清世宗遂“降旨允行”^③。从此后全国各地的情形看，自清代一直延续至民国时期，赛会演戏屡禁不止。以江西一省的情形为例，至乾隆间，雍正法令仍未得到有效地贯彻，敛钱演戏，“男女杂沓，观者如堵”。江西巡抚陈宏谋遂复申严禁令，不准敛钱演戏及搬演目连戏文等^④。及至风头过后，民间依然我行我素。到同治间，南昌于中元节期间大演目连戏，“男女杂观，大为地方害”。而在首府以外的江西各县，赛会演剧更是热闹非凡，观者人山人海^⑤。又《大清律例》规定：“凡乐人搬做杂剧戏文，不许妆扮历代帝王后妃，及先圣先贤、忠臣烈士神像，违者杖一百。”^⑥但根据焦循的记载，有些地方官员观关夫子上台，也只是拱手致敬，并不察拿优人^⑦。所以，钱泳以一段带有总结性的叙述表达了官府对迎神赛会等民间文化发展的无可奈何：

每当三春无事，疑鬼疑神，名曰出会，咸谓可以驱邪降福，消难除蝗。一时轰动，举邑若狂，乡城士女观者数万人，虽有地方官不时示禁，而一年盛于一年^⑧。

传统一经形成，即成为韧性十足的社会力量，即使社会条件发生了极大的变化，传统也不会立刻消失，仍然挟历史而行，依赖巨大的惯性，企图撕裂新的意识形态，在新的社会氛围中顽强地显示自己的存在。如果社会条件从总体

① 《清宣宗实录》卷二七〇，道光十五年八月甲子。

② [清]李声振：《百戏竹枝词·扎高脚》，路工编选：《清代北京竹枝词》（十三种）第157页，北京出版社，1962。

③ [清]余金：《熙朝新语》卷八，上海古籍书店，1983。

④ [清]陈宏谋：《培远堂偶存稿·文檄》卷十四，清培远堂刻本。

⑤ 同治《南昌府志》，《民俗资料·华东卷中》第1052页。民国《分宜县志》，《民俗资料·华东卷中》第1076页。

⑥ 乾隆《大清律例》卷三四《刑律·杂犯·搬做杂剧》，北京：法律出版社，1999。此类规定是出于两方面的考虑：一是认为优人无法逼真模写圣贤烈士之神态言行；二是认为优人本属贱民，其扮演圣贤烈士本身即构成了对后者伟大人格和崇高地位的侵害和侮辱，故如焦循所云：“名器何可令优伶褻之。”（焦循：《剧说》卷六）

⑦ [清]焦循：《剧说》卷六，上海：古典文学出版社，1957。

⑧ [清]钱泳：《履园丛话》卷二一《恶俗附·出会》，北京：中华书局，1979。

上说没有发生带有根本性的变化，世人对传统则会以约定俗成为基本原则，不自觉地接受之。尽管在接受传统发展传统的过程中，会有一些甚至是许多不利于传统本身存在的事情发生，诸如前述清廷对于民间文艺的种种禁令，但从总体上说，因为造成传统消失的社会各方面的条件并不具备，所以也无碍传统之延续。前述的情形则表明，一个社会的政治统治，是无法以行政权威的力量同约定俗成的大范围的民俗民风相对抗的。而且，在正常运动之中的传统，亦表现为巨大的惰性力量，很难被击破，并使之萎缩，即使一时遭遇挫折，也会很快复兴。所以，无论清廷还是各府州县，对于演春活动与清朝诸般禁令、法规之间存在着明显矛盾视若无睹，不仅如此，清代许多地区的演春活动，较之前朝，内容更加多样，场面益发火爆。然一俟封建帝制被推翻，民国政府不再举行立春之礼，包括演春在内的所有立春礼俗几乎是立刻发生了变化：立春庆典即“礼”没有了，但以民间文艺为主要表现形式的诸般民“俗”却依然火爆。

立春期间，全国皆处于喜庆之中。在东北地区，各界民众多以秧歌等街头小戏进行庆祝。如辽宁铁岭以“秧歌、龙灯、高脚、旱船等剧演春”；黑龙江双城县“诸戏杂陈，士女倾城往观”^①。华北地区，北京迎春以“鼓吹旗帜前导，吹田家乐”，延庆“农家笠衣裳，执农器牵牛，及各色行户俱结彩楼，扮演故事”；河北永平府“选集优人装剧戏”，赤城县“以诸色人等扮演故事”；山西马邑县“杂彩张乐……拨演俳优乐籍”，大同“优人乐户各扮故事，乡民携田具，唱农歌”^②。华东地区，山东的齐河县“陈鼓吹杂剧以迓”芒神、春牛，商河县“里人行户扮渔樵耕读诸戏”，宁海州“优剧演歌曲”；江苏常州自明代起立春日“典铺及竹木诸行竞以台阁斗胜”^③；安徽萧县“用青幡幘或结彩亭故事，又用彩制为采菱船，倡优扮演前导”迎春；江西昭萍县在迎春完毕以后，以傩逐疫于官署及各民户，系古之岁末以傩舞逐疫之孑遗。福建宁德“里人扮撬（橇）戏鼓乐”迎春^④。在中南地区，郑州“选集少年装演社火”；

① 民国《铁岭县志》、民国《双城县志》，分别见《民俗资料·东北卷》第113、419页，北京：书目文献出版社，1989。

② 《宛平县志》、乾隆《延庆州志》、乾隆《永平府志》、乾隆《赤城县志》、民国《马邑县志》、乾隆《大同府志》，分别见《民俗资料·华北卷》第14、17、224、137、557、545页。

③ 民国《齐河县志》、道光《商河县志》、同治《宁海州志》、光绪《常昭合志稿》，分别见《民俗资料·华东卷上》第120、135、245、428页。

④ 嘉庆《萧县志》、民国《昭萍志略》、乾隆《宁德县志》，分别见《民俗资料·华东卷中》第994页、1068页；《民俗资料·华东卷下》第1273页。

湖北房县“选集俊秀童子妆故事”；湖南清泉县“各牙行装演故事，鼓吹彩亭前导”以迎春^①。在华南的广东从化，“饰百戏及狮象之类”演春；广西容县“乡民扮演杂剧为游春光景”；海南琼山县“街坊各扮杂剧汇聚”^②。在西南的四川，合川县童子装戏剧故事台阁多至30台；在广安州亦有亭子，由“贫儿扮演故事，二三人一架，高丈余，数人舁行”^③。而在西北地区，陕西临潼“乐人扮杂剧，女童唱春词”；甘肃岷州“里民具青幡，扮故事，曰社火”；宁夏平罗在东郊春场演春，“竹马、秧歌，观者如堵”^④。

诸如此类的民间文艺演出，一方面可在全社会渲染歌舞升平、普天同庆的庆典气氛，一方面官民人等亦可借此游乐。虽然“诸戏杂陈”，但清代立春庆典中的民间文艺演出活动，从始至终皆系官府主导之，无论“装故事”、演剧还是各种街头小戏，只要属于迎春或者演春序列之中者，皆由官府或官府指派的里甲、行户等选集、雇佣有关人员，所“装”的“故事”、表演剧目等也要经官府审查同意后方可登场。因之有关的文艺活动，从形式到内容均呈现出有组织、有选择的比较整齐划一的状态，同民间自发举行的迎神赛会上那种率意为之的文艺演出不大相同^⑤。另外，立春期间如何演春，清朝国家并没有予以具体的规定，所以其演春的规模、地点、形式、曲目剧目等在各府州县往往很不一致，且地方色彩十分浓厚，甚至可以将其视为民间文艺诸形式在各自的发源地或流行地区的一次会演。

根据上引各地演春资料，除去秧歌、傩舞等街头杂戏以外，最为重要的庆祝形式是戏曲（包括社火等小戏），以及由戏曲演变而来的“装故事”。

清代演春的场所一般有两处，有些州县设在东郊春场以及由官署至春场的

① 民国《郑县志》、同治《房县志》、乾隆《清泉县志》，分别见《民俗资料·中南卷上》第3、452、547页。

② 宣统《从化县新志》、光绪《容县志》、咸丰《琼山县志》，分别见《民俗资料·中南卷下》第694、1058、1112页。

③ 民国《合川县志》、《广安州新志》，分见《民俗资料·西南卷上》204、305页。

④ 乾隆《临潼县志》、《岷州志》、《平罗纪略》，分见《民俗资料·西北卷》第49、212、247页。

⑤ 在历代的立春礼俗之中，为了确保演春礼之顺利举行，官府对某些特定的人群诸如乐户、行户、优人以及有关的执事人员等需要行使强制性命令。光绪《常昭合志稿》谓明代当地“每岁迎春，三百六十行例有春闹亭，应点不佳者责，民甚苦之。天启丙寅，饶公京令虞悉与蠲免，但出示云：……乐输为便”（见《民俗资料·华东卷上》第428页）。不过，我们似乎也不能将此类强迫性行为所造成的后果估计得十分严重，因为在迎神赛会具有悠久历史的中国，诸如“神会”、“香会”之类的民间组织，对于演春活动是十分热衷的。

迎春沿线，有的设在县署。从演出的剧目看，皆同立春庆典之主旨或直接或间接相关，渲染天人相通、春阳舞动的宗教气氛。云南宣威演出的剧目有“进瓜”、“挂印”，笔者尚不清楚其具体情节如何，不好妄断。而杭州、郑州等地则有《昭君出塞》、《学士登瀛洲》、《张仙送子》、《西施采莲》的社火表演^①，此非完整的戏曲演出，但对其进行考察也能说明立春戏曲演出在剧目的选择上有着鲜明的目的性。

《学士登瀛洲》，演绎唐代历史故事。唐武德四年（621年），唐太宗李世民时为天策上将军，于宫城之西建立文学馆，收聘贤德之士，以杜如晦、房玄龄等18人为学士，“分三番递宿于阁下”，太宗“访以政事，讨论坟籍”，“命阎立本图像，使亮为之赞，题名字爵里，号十八学士”，凡“在选中者，天下所慕向，谓之‘登瀛洲’”^②。瀛洲乃古人所传海中三仙山之一。《学士登瀛洲》以士人得帝王器重比之人登仙界，鼓吹主圣则臣贤，亦可喻人神相通。

关于《张仙送子》，《郑县志》又作《张仙打弹》。清时民间所传张仙形象，是一个张弓挟弹的贵游公子模样，其由来所传不一。明郎瑛《七修类稿》记传说谓蜀主孟昶“美丰仪，喜猎，善弹弓”。宋平后蜀，蜀掖庭花蕊夫人没入宋宫，自画蜀主孟昶像，并佯称此为张仙像，“祀此神者多有子”。后来逐渐流传于民间，成为祈子望嗣之偶像^③。明陆文裕《金台纪闻》亦有类似的记载。清赵翼以此说不可信，认为张仙挟弹图画源出于蜀中，蜀妇向其祷祀祈子，相沿成俗，故花蕊夫人携此像入宫，因其来自于蜀地，故有人怀疑其为孟昶像。又一说指张仙为张远霄。赵翼指苏洵有《张仙赞》一文，谓张名远霄，眉山人，五代时游青城山成道，说明张仙本是蜀中人。又指陆游《答宇文使君问张仙事》诗自注谓“张四郎常挟弹，视人家有灾疾者，辄以铁丸击散之。”但观其所为与送子无涉。赵翼以为“古者男子生悬弧矢，又祀高禖之礼，于所御者带以弓襦，授以弓矢。此本是祈子之事，后人或缘此写为图，以为祈子之神像，

① 民国《浙江新志》，《民俗资料·华东卷中》第570页；民国《郑县志》，《民俗资料·中南卷上》第1页。

② 《新唐书》卷一〇二《褚亮传》，北京：中华书局标点本，1975。

③ [明]郎瑛：《七修类稿》卷二六《辩证类·张仙》，上海书店出版社，2001。旧时张仙信仰之分布范围甚广，不仅华东、中南地区，地处偏远的黑龙江亦有向张仙祈子之俗。民国《双城县志》记载当地流行的张仙画像为“张仙持弓矢射逐天狗，引来幼儿数人之状”（见《民俗资料·东北卷》第426页），并非张弓打弹。

遂辗转附会，而实以姓名耳”^①。笔者以为赵翼的推断不拘泥于张仙的人物原型，直接由其信仰初传地及古代生子之俗切入进行分析，比较合理。总之，《张仙送子》即是敷陈祈祀张仙而得子的剧目。“子”即少阳之像，立春期间演出此剧是将人间得仙人送子与春阳初登相配合，表示天上人间和谐成春，吉祥圆满。

西施采莲及西施与范蠡同入五湖的故事在民间流传甚广，一些文人也以采莲人比之西施^②。湖中采莲是以“莲心藕丝”暗喻两情欢愉阴阳谐和。唐徐彦伯《采莲曲》：“妾家越水边，摇艇入江烟。既觅同心侣，复采同心莲。”^③元宇文公谅《西湖竹枝词》：“湖上交秋风露凉，湖中莲藕试新尝。莲心恰似妾心苦，郎思争似藕丝长。”明袁华《西湖竹枝词》：“南山起云北山阴，暮暮朝朝晴未深。么荷拳似小儿手，虽不成莲已有心。”^④明传奇《浣纱记》中有一出《采莲》，写吴王同西施泛舟湖上采莲，吴王酒醉，驾回馆娃宫，唱道：“今夜欢娱，忙投罗帐，看双双被底效鸾皇，肯教轻放，趁良宵恣意颠狂。”其尾声部分吴王、西施以及众人分别唱道：“昏沉醉入洞房”，“听野外数声鸡唱”，“但愿万岁千秋乐未央”^⑤。清代立春社火中的《西施采莲》可能与文人创作的传奇剧本不尽一致，但其大旨不会有所不同。在立春之际演出《西施采莲》，乃是运用交感巫术的原理，通过西施、范蠡两情欢悦或吴王、西施“沉醉洞房”的故事，以心灵感应的形式传达给上苍，表达人们对阴阳和谐、万物顺利生长的基本诉求。

“昭君出塞”乃历史故实，民间敷衍其事迹者甚多。明传奇中有《和戎记》，铺陈昭君远嫁塞外、怀念故乡的哀怨情怀；亦有杂剧剧本，其主旨与之

① [清]赵翼：《陔余丛考》卷三五《张仙》。赵翼所指陆游《答宇文使君问张仙事》诗，检《剑南诗稿》，为《山中小雨得宇文使君简问尝见张仙翁乎戏作一绝》，其诗云：“张仙挟弹知何往，清啸穿林但可闻。拾得铁丸无处用，为君打散四山云。”同卷另收《登邛州谿门门三重其西偏有神仙张四郎画像张盖隐白鹤山中》诗。钱仲联注引嘉庆《四川通志》卷六五《舆地志·古迹九》、《明统志》、汪云鹏《补列仙全传》卷九、曹学铨《蜀中广记》卷七四《神仙记》等皆谓张仙为张远霄（钱仲联《剑南诗稿校注》卷八，第2册第686、681页）。

② 清人吴伟业《圆圆曲》云：“家本姑苏浣花里，圆圆小字娇罗绮……前身合是采莲人，门前一片横塘水。”是以陈圆圆比西施；以西施为采莲人。

③ [宋]郭茂倩编：《乐府诗集》卷五十《清商曲辞七》，北京：中华书局，1979。

④ 王利器等辑：《历代竹枝词》（初集）第63、88页，西安：三秦出版社，1991。

⑤ [明]梁辰鱼：《浣纱记·采莲》，[明]毛晋编：《六十种曲》第1册，北京：中华书局影印本，1958。

相似。又敦煌变文中有《王昭君变文》，所述更为悲戚。状其人“容华渐渐衰”；摹其境“更无城郭，空有山川”；述其果“可惜未殃（央）宫中女，嫁来胡地碎红妆”，“空留一塚齐天地，岸兀青山万载孤”^①。此与立春庆典及其他三出喜庆戏文之主旨完全不符。笔者推测，《昭君出塞》表演的立足点可能落在“和亲”上。

戏剧在立春期间的另一种表演形式是所谓“装故事”。所谓“装”，即装饰承载演员的车或台，也指戏曲角色的装扮。“装故事”就是由演员装扮传统剧目中某一特定的情节，以及某一特定的戏剧或历史或传说人物，并将其定格在车或台上，由人力或推或抬在街巷间巡游。明清时称为“台阁”或“抬阁”。现代的“彩车巡游”即由此发展而来。“装”戏曲情节如四川合川最称复杂，应该是多种艺术形式的综合。

雇小儿装扮各项角色，配成剧目，架木为兀，中竖铁心，布束小儿胸背，牢系铁尖。务取小儿佳者，倩优伶装小儿为女子，装束头面，惟妙惟肖，目使昵，手使语，有戴花冠，有不冠者，外服鲜艳女衣或铠甲及裙裤。中间配以戏中应有各物，如放狐，上站狐仙，其次有云，有弓，有树，系狐于树，作解狐状，下配文武二生。铁心由小儿胸穿彩裤直下，曲而系彩云一朵，又由树下穿狐身，下竖木兀。其他站立在伞边者，铁心一曲至中，入伞柄直下，下站一生，手执伞柄，铁心随手入袖至胸中，直下系木兀。他仿此。计三十架，上下总以不见铁心为巧。架，四人扛抬而行，遥望而知此为何戏。齐集厅署，候点某街某戏，岁有成例^②。

清代也有许多府州县借用“装故事”之形式，装扮渔樵耕读以及“十二行”等，无非表示百业迎春之意。像山西汾阳县由“里人行户装鱼（渔）、樵、耕、读，伶人为抵角诸戏剧，充十二行”^③，云南宣威以“农、工、商之族附会其所由来”^④等等即是。此类“装故事”大抵有一些各行业的典型动作以及特色服装、工具等，大多没有什么具体的情节。至于迎春时所“装”的人物，如果是非戏曲人物，则一定与春天或喜庆气氛相关。《锡金识小录》记清代无锡迎春时“觅社日生儿，眉发俱白者扮东方朔，诸戏毕陈，观者倾国”^⑤。东

① 《王昭君变文》，王重民等编：《敦煌变文集》上集第99～107页，北京：人民文学出版社，1957。

② 民国《合川县志》，《民俗资料·西南卷上》第204～205页。

③ 康熙《汾阳县志》，《民俗资料·华北卷》第599页。

④ 民国《宣威县志稿》，《民俗资料·西南卷下》第768页。

⑤ 《锡金识小录》，《民俗资料·华东卷上》第348页。

方朔本为汉武帝之文学侍从，道教将其打扮成仙人，云其在汉宣帝时弃官卖药，“后升为岁星”^①。江浙一带素有岁星崇拜的传统，故有扮东方朔以演春迎春者。对于民俗庆典来说，“装故事”比较直接、省力、快速。由于演员只需作出造型，达到“装（妆）春”的目的即可，因此不必一定要雇佣优人，所以很多府州县多雇佣儿童为之，这样做也是为了方便舁抬。上文所谓台，有的是用木板临时制作的，有的是用桌子稍稍加工而成，所以又称台阁。近代上海著名的《点石斋画报》曾刊有一幅《预迎经魁》图画，描绘湖北省试放榜前有预迎五经魁之俗，以五位儿童扮演五经魁，“衣蟒服，戴面具”，执笔坐于方桌之上。由画面观之，每一桌由四人舁抬，其前后有鼓吹仪仗等簇拥之。总之，“装故事”在清代各类礼俗活动中都十分常见。

2. 府州县演春者的身份构成及其隐喻意义

从举办庆典的日期上说，清代地方迎春典礼可以划分为立春前一日和立春当日两个阶段，前者为迎春之礼，后者为鞭春之礼。若依据典礼内容划分，则因其内容丰富而显得比较复杂。我们先来看一则有关安徽怀宁县迎春礼俗的资料，以便能够比较准确地对其内容进行分类。

立春，先二三日各行户装故事、台阁、彩亭演于市，跻于公堂，谓之“演春”。先一日，郡县迎春于东郊。本日鞭春，盖鞭土牛以送寒气至岁而止。连日老幼聚观，迎春之日竞以麻、麦、米、豆抛打春牛。鞭春后，官以小牛、彩鞭馈送，说吉庆语。俗以牛色占岁丰歉水旱，大约取立春日支干纳音考之。又视芒神占春事早晚、春气寒燠。如神赤脚作忙状则春事迟，着鞋作闲状则春事早，戴帽作寒状则春暖，脱帽作暖状则春寒，谓之“拗神”。前数日微贱者装狮子、狮奴引跳之状闹于人宅；旧俗以教人衣朱饰面，执戈蒙皮，入室旋绕，大约皆逐疫之意，古大雉之遗也^②。

据此，我们可以将清代立春礼俗大致划分为演春、迎春、鞭春和送春四个方面，前两者属于迎春礼俗，后两者属于鞭春礼俗。演春与迎春之时间顺序在各地不尽一致，可以先演后迎，亦可先迎后演、边演边迎，本文只是为论述方便而如此划分。

演春主要是以民间歌舞、戏剧、美术的形式表现春色降临人间，由此而引发人们赞美春天并向之祈愿的民俗活动，它表明演春之主体在民间，但主导却

① [五代]王松年：《仙苑编珠》卷上《东方朔岁星传说箕尾》，胡道静等主编：《道藏要籍选刊》第6册第585页，上海古籍出版社影印本，1989。

② 康熙《怀宁县志》，《民俗资料·华东卷中》第955页。

在官府。如上引安徽怀宁县“以各行户装故事”等；辽宁兴城县立春“办演秧歌、杂剧随之”^①；河南郑县“先期十日，县官督饬乡地整办什物，选集少年装演社伙（火）”^②；河北永平府立春“选集优人装剧戏教习”^③等等。

之所以将清代立春期间举行的庆典称之为礼俗，就在于它是以官方礼制作为主导的迎春庆春的活动。立春期间的歌舞特别是演剧（包括社火、傩舞）等活动，须由官府下达命令于民间的有关方面，或坊甲，或商行，限期完成，充分显示了官府在立春礼俗中的主导地位。而演春的筹备活动则基本上落实到民间。这样做的一个目的是由民间出资支持全部演春之礼的举行。因此，商行商户是清代各府州县演春出资的大户。前引安徽怀宁县之演春系由加入商行之商户“装故事、台阁、彩亭演于市”，应仅指出资而言。山东齐河县“行户办杂剧故事”^④；江苏扬州立春“先一日令铺户各制彩亭”^⑤；广东西宁县立春“铺行艺术装春色及狮、犀等戏”^⑥等，不一而足。商行商户如果不能如期完成雇人演剧、一应道具的制作，或者虽然完成但不中官府之意，须受责罚。

参加演春的表演者，根据有关资料，系由比较广泛的人群组成，除一般意义上的成年“良民”外，尚有诸如儿童、优伶乐户、娼妓各色人等，以下试分述之。

优人演春在明清时期是一个十分普遍的现象，或演戏，或装台阁，十分活跃。其演春问题比较简单，官府主要是利用其职业特色装春色、娱神明，活跃庆典气氛，此不赘述。

儿童。清代南北各地的演春活动，儿童是一支重要力量；在有些地方以及清廷禁止优人演春之后，儿童甚至成为唯一的演春者。安徽建平县“立春前一（二）日，城内各坊以金翠绣绮饰儿童，效传奇中佳事，加板支棚帐以候赞厅点阅，曰演春”^⑦。江西宜丰县“架木为台，绷小儿其上，饰以袍笏、冠帔，装演戏剧，鼓乐导引赴东郊”^⑧。清人记述参加演春儿童事，不明言其性别者，皆为男童。四川合川“各街富商炫装未满十岁儿童，冠一品顶戴，朝衣、朝

① 民国《兴城县志》，《民俗资料·东北卷》第236页。

② 民国《郑县志》，《民俗资料·中南卷上》，第3页。

③ 乾隆《永平府志》，《民俗资料·华北卷》第224页。

④ 康熙《齐河县志》，《民俗资料·华东卷上》第119页。

⑤ 嘉庆《重修扬州府志》，《民俗资料·华东卷上》第487页。

⑥ 道光《西宁县志》，《民俗资料·中南卷下》第878页。

⑦ 雍正《建平县志》，《民俗资料·华东卷中》第1022页。

⑧ [清]胡思敬：《盐乘》，《民俗资料汇编·华东卷中》第1117页。

服、朝靴；或扮小生，蓝衫头巾；或扮太子，雄冠雉尾，艳色花衣”^①。也有女童参加演春者，陕西临潼县立春“乐人扮杂剧，女童唱春词”^②。

东汉时期地方迎春礼中安排有作为春天象征的青衣童子，此类形象在明清时期也在一定程度上存在。诸如上引资料中之演春男童，即是以象春阳。还有其隐喻意义表现更为明显者。乾隆《曲周县志》：“以彩杖击小儿，曰‘打瞌睡’。”^③小儿在这里被看作是春日之化身，“打瞌睡”云云，实即唤醒春天之意。又康熙《乳源县志》云当地以“童子为春童，手执春令旗，从东郊来报春。至，官师饮喜春酒，簪春花，安置芒神、土牛于县门东”^④。从形式上看，乳源春童几乎是东汉春童之再现，只是所处位置有所不同而已。不过，诸如此类并非当时制度所规定，就全国范围而言也很少见，不具代表性。

女伎、乐户、教坊女。此类人等参与演春比较多地出现在清雍正之前。山西翼城县立春“先一日，令拘集里甲社稚，并优人小妓，谓之‘毛女’”^⑤。安徽太平府“征女伎为阳春脚昇之行，鼓吹迎土牛于东郊”^⑥。江苏扬州立春日“结采为莲船，以教坊女奏乐其中”^⑦。前述陕西临潼县立春“乐人扮杂剧”等等。

教坊司是古代执掌殿廷朝会音乐舞蹈的机构，一般认为始于唐代，实则隋朝已经产生其初制。《隋书·裴蕴传》谓隋炀帝喜淫曲，御史大夫裴蕴遂“奏括天下周、齐、梁、陈乐家子弟皆为乐户；其六品以下至于民庶，有善音乐及倡优百戏者，皆直太常。是后昇技淫声，咸萃乐府，皆置博士弟子，递相教传，增益人至三万余。”据《新唐书·百官志三》，唐高祖武德间置内教坊于禁中，仿隋制隶于太常。开元二年（714年），京都置左右教坊，学俳优杂技，自是不隶太常，以中官为教坊使，是为外教坊。而太常寺则专管祭祀礼乐，只容男工，没有女伎。教坊主要以俳优杂技歌舞等承应宫廷宴飨朝会之需，亦有辖制京中妓女之责，此后历代皆设。所谓教坊女即指其中的女乐而言。

教坊之制的出现，以乐户的存在为前提。关于乐户，是指历史上被强迫名隶乐籍承应歌舞为业的人户。其来源，除战俘以外，大多为被籍没的罪犯亲属。《魏书·刑罚志》：“诸强盗杀人者，首从皆斩，妻子同籍，配为乐户，其

① 民国《合川县志》，《民俗资料·西南卷上》第204～205页。

② 乾隆《临潼县志》，《民俗资料·西北卷》第49页。

③ 《民俗资料·华北卷》第445页。

④ 《民俗资料·中南卷下》第729页。

⑤ 光绪《翼城县志》，《民俗资料·华北卷》第649页。

⑥ 康熙《太平府志》，《民俗资料·华东卷中》第1013页。

⑦ 嘉庆《重修扬州府志》，《民俗资料·华东卷上》第489页。

不杀人，及赃不满五匹，魁首斩，从者死，妻子亦为乐户。”这个传统，为历代王朝所继承。在历史上惩罚罪犯亲属的最骇人听闻的例子出自于明成祖：建文之臣铁铉“妻杨氏年三十五，十月初五日取送教坊司，元年闰十一月病故。女玉儿，四岁，送教坊司”。建文之臣茅大芳“妻张氏年五十六，发教坊司，本年十二月病故……奉圣旨：着锦衣卫分付上元县，抬出门去着狗吃了！钦此”^①。此教坊司指设于京师之女乐官署。在明代还有更多的所谓罪臣家属被驱赶至山西编入乐籍。“靖难后，诸臣有抗命者，子女多发山西为乐户，数百年相沿未革”^②。

乐户在法律上被规定为贱民，在社会生活之参与方面有着诸多的歧视性限制，诸如“俱戴卍字头巾，系红绿搭膊，常服则绿头巾，以别于士庶”^③，并不准与良民通婚及参加科举考试等等^④。

教坊女乐实际皆为官妓，元稹《连昌宫词》：“力士传呼觅念奴，念奴潜伴诸郎宿”，可见一斑。未被选入教坊之乐户妻女亦大半为妓女。明人谢肇淛《五杂俎》云：“今时娼妓满布天下，其大都会之地，动以千百计；其他偏州僻邑，往往有之，终日倚门卖笑卖淫为活。生计至此，亦可怜矣！而京师教坊官收其税钱，谓之脂粉钱（如后世之花捐）。隶郡县者，则为乐户。”上引地方志所谓女伎，是指入乐籍之女伎，须承应官府宴筵，实为官妓。明朝曾经对官妓制度进行改革，明王锜《寓圃杂记》卷一《官妓之革》云：“唐、宋间，皆有官妓祇候……我太祖尽革去之。官吏宿娼，罪亚杀人一等；虽遇赦，终身弗叙。其风遂绝。”据谢肇淛《五杂俎》记载，明太祖朱元璋曾在南京建26座楼阁以处官妓，“盖当时缙绅通得用官妓，如宋时事，不惟见盛时文网之疏，亦足见升平欢乐之象”。妓女如云，甚至被认为是“升平”之象，可见王锜所言极不实在。“唐宋皆以官伎佐酒，国初犹然，至宣德初始有禁，而缙绅家居者

① [明]宋端仪：《立斋闲录》卷二，[明]邓士龙辑：《国朝典故》卷四十，北京大学出版社，1993。

② 清高宗：《泰陵圣德神功碑》，《清朝文献通考》卷一五二《王礼考》，杭州：浙江古籍出版社影印涵芬楼《万有文库》本，1988。

③ [明]沈德符：《万历野获编》卷十四《教坊官》，北京：中华书局，1959。

④ 《通制条格》卷三《户令·乐人婚姻》载至元十五年（1278年）圣旨云：“是承应乐人呵，一般骨头成亲，乐人内配者，其余官人富户休强娶要。”[元]关汉卿《金线池》杂剧第三折：“（石府尹云）贤弟不知，乐户们一经责罚过了，便是受罪之人，做不得士人妻妾。”但在元代另有一种礼乐户，专门承应诸如太庙、南郊享祀礼乐等等，不属于贱民，有参加科举考试与入仕的权利，亦有向官府缴纳赋税之责，曾因承应礼乐而“籍田皆贫”，多次受到官府赈恤（危素：《赈恤乐户记》，《全明文》卷五二，第2册第250～251页）。

不论也。故虽绝迹于公庭而冲牖里闾。又有不来于官，家居而卖奸者，谓之土妓”^①。清初亦有官妓。吴兰茨《扬州鼓吹词》序：“郡中城内里城妓馆每夕燃灯数万，粉黛绮罗甲天下。吾乡佳，在唐为然。国初官妓，谓之乐户。”

清朝建立以后，由于时代的变化包括“贱民”反抗的加剧，对名隶乐籍者之法律规定逐渐发生了变化，先是教坊女乐渐被裁撤。《清朝文献通考·乐考·俗部乐女乐附》：“顺治八年，停止女乐，改用内监。”顺治十二年（1655年）一度仍改女乐，有所反复，至顺治十六年（1659年），清廷“复改用太监，遂为定制”，并下令停止各省乐户选女乐入京充补教坊。雍正七年（1729），复改教坊司为和声署，隶于礼部中的乐部，将戏曲承应划归南府（升平署），从制度上取消了教坊官妓。

对于各省乐户，据雍正《清会典·礼部·进春仪》：“康熙十二年，覆准直省府州县拜芒神、土牛，勒令提取伶人倡妇者，严行禁止。”据文献所记，此令得到了比较彻底的执行。如扬州“立春前一日太守迎春于城东蕃厘观，令官妓扮社火春梦婆一，春姐二，春吏一，皂隶二，春官一……至康熙间，裁乐户，遂无官妓”^②。在“贱民”的不断反抗之下，清廷不得不相继下令解除惰民、丐籍、蜑户、乐户等贱民籍，开豁为良。其中在雍正元年（1723年）下令解除乐籍，命各省确查乐户，削籍改业为良。“若土豪地棍仍前逼勒凌辱，依律治罪”^③。

所以，从制度上说，至迟于雍正时起，各府州县已无所谓女伎、教坊女和乐户。这在有关的演春资料中也有所反映，如山西翼城县此后由乐户装扮的春官、春吏、毛女“俱无矣”；浮山县的情形与之相同^④。扬州等地只好俱以男子扮春婆、春姐等迎春。

无论是直省乐户还是教坊女乐，作为官妓，在演春活动中都具有相同的隐喻意义。中国传统宇宙观的基本认识之一，是将天地万物之化生均看作是天地阴阳如男女两性交合的结果。《易·系辞下》：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”《易·说卦》：“乾，天也，故称呼父。坤，地也，故称呼母。”万物系由天父地母天阳地阴交合而后才得以产生，所以《礼记·郊特牲》谓

① 以上凡谢肇淛所云分别见谢氏：《五杂俎》（点校者改“俎”为“组”）卷三《地部一》；卷八《人部四》，上海书店出版社，2001。

② [清]李斗：《扬州画舫录》卷九，北京：中华书局，

③ 《清朝文献通考》卷一七四《乐考·俗部乐女乐附》。

④ 光绪《翼城县志》，《民俗资料·华北卷》第656页；民国《浮山县志》，《民俗资料·华北卷》第676页。

“天地合而后万物兴焉”。我们也借此明白先秦时期对待亡国之社为何需要“屋之”——使阴阳阻隔，防止死灰复燃，也是从天地之生育功能而着眼的。在中国上古时期，当原始婚姻制度之遗风尚存之时，在春日还有男女于郊外欢会的现象存在。《诗经》中的《郑风·溱洧》和《邶风·桑中》等皆描述了周时青年男女调笑戏谑欢娱相会的情景。当进入封建时代之后，伴随社会的发展，这种风俗在汉族聚居区逐渐消失。不过，中国的生殖文化认为在人类的两性繁衍过程中，既然由妇女孕育子女，则后代是否数量众多及壮健，完全取决于妇女自身，所以中国古代的“七出”之条之一即是“无子”，无子被看作是女性单方面的责任。同样的看法也存在于世界其他地区。弗雷泽的《金枝》说中非的巴达干人一般会将他们不能怀孕的妻子休掉，因为她们会妨碍丈夫园中果树的生^①。换言之，因为这些妇女不具备旺盛的生殖能力，所以严重地影响到果树的生殖能力也随之下降，导致水果产量降低。在笃信天人合一的中国古人那里，认为自然界开始进入春令，采取怎样的刺激作物生长的办法亦是非常重要之事。妓女在古人的观念中被认为是至淫之人，极易交合，她们在生殖节令的出现，会对春阳产生极大地刺激，促使农作物产量增加。

乞丐和牙行。迎春活动中启用乞丐演春者在清代各府州县亦复不少。浙江武康县迎春时“各官轿前丐者装春官，执春花，分别故事”^②。此外，上海崇明县、辽宁义县等地亦然^③。而在四川的合川，当地官府并不令普通的商行商户装点春亭故事，而是令一种特殊的商行——牙行演装春亭数十架^④。同样的事情还发生在湖北东湖县，“令各牙行装演百戏，迎入署前”；清泉县亦然^⑤。

以乞丐演春，根据巫术思维，是以模仿乞丐乞食之行为为中介，祈求上苍尽速升阳。

牙人，又称经济、牙侩等，是旧时为买卖双方交易商品议定物价并从中收取佣金的中介商人。清代牙行须领取官府核准颁发的“牙帖”，相当于营业执照，并须缴纳牙税，兼有代官府采买货物之责。清朝管理牙行之制沿袭明代，规定充牙之人应有一定的资产，但在实际上往往也有根本不具此资格者充任牙侩，企图实现无本万利。由于牙侩大多利用官府认可的中介位置，操纵物价，

① [英] 弗雷泽：《金枝》第 210 页。

② 乾隆《武康县志》，《民俗资料·华东卷中》第 723 页。

③ 见《民俗资料·华东卷上》第 85 页；《民俗资料·东北卷》第 204 页。

④ 光绪《合州志》，《民俗资料·西南卷上》第 198 页。

⑤ 乾隆《东湖县志》，《民俗资料·中南卷上》第 409 页；乾隆《清泉县志》，《民俗资料·中南卷上》第 547 页。

上下其手，民间遂出现“车船店脚牙，无罪也该杀”之俗语。牙行在清代的商业活动中占据着十分重要的地位，在许多地方甚至控制了商业的交易：“一应客商，载货投行，凭牙发店，评价归帐，皆借牙行于中交易。”^①李光庭《乡言解颐》卷二《地部·市集》也说“凡物皆有经济”。买卖双方的交易要通过牙侩的中介方能达成，商品也才能实现其现实性。因之牙行最重要的作用乃是通过交易双方居间的位置，沟通买与卖，实现商品的完全交易。而以牙行装演春亭故事，主要目的也在于利用牙行的这个特殊作用，将世人对于风调雨顺、五谷丰登的祈愿准确、完整地传达给上苍，使天意与人愿、自然时令与农桑生产实现顺利的沟通。

阴阳官和阴阳生。这里的阴阳，本义是指一种学校教育。《元史·选举志一》记元世祖至元二十八年（1291）令诸路依设儒学、医学之例设阴阳学。明朝于洪武十七年（1384）亦设阴阳学于各府州县，分设正术、典术、训术各一人，执掌天文星占相宅术数之事。清代因之。又清京师钦天监设漏刻科，其属员中有阴阳生，职司谯楼值更。故地方阴阳学官亦被俗称为阴阳生。阴阳生在府州县演春礼俗中的作用，等同于清宫进春仪中负责报时的钦天监博士。

3. 春天之象征——春官的演春、“说春”及报春

在有关东汉地方迎春的章节中，我们对东汉地方郡县之迎春礼俗中男童的象征意义进行了分析。在春阳到来之际，以人装扮成春天，乃是人类进行巫术思维的结果。这种现象，不止中国有，在外国也曾出现。意大利威尼斯市在每年春季举行迎春狂欢节，在市中心的圣马可广场上，经常有穿戴盔甲的年轻人，手执长矛，模仿古代战争场面。他们所表演的主题往往反映了冬去春来、生命与死亡的决斗。结果总是春天战胜冬天，生命战胜死神。然后，人们点火烧毁“冬天的形象”，象征生活从新起点开始^②。

相比较而言，清代各府州县迎春礼俗中的春官，已经与东方天帝太昊伏羲实现了完全的脱离，成为单纯的春天的象征，比东汉时期更为多样化和世俗化。无论就装扮者之年龄、身份、性别，还是就服装样式以及具体的装春仪式而言，清代之与东汉都有很大的不同，地方色彩十分浓厚，并且决无“战争”场面出现，因为依照中国的文化传统，春令期间不得杀人，不得进行战争，否则即是以春行秋令，人世理应遭到天意的重谴。

① [清]凌埏：《两江视臬纪事·设五行票示》，中国社科院历史所清史室编：《清史资料》第三辑，第213页，北京：中华书局，1982。

② 段宝林、武振江主编：《世界民俗大观》第24页，北京大学出版社，1989。

春官也不仅仅在立春节令中方才出现，有些地方在元旦之时即有春官“头戴乌纱，身穿便服，手执春帖、春牛，沿门说吉利语，谓之‘说春’”^①。如此“说春”者，在清代立春时期十分常见。河南省的首县郑县，其春官“说春”呈现出十分热闹的景象：“娼优之长假以冠带，隶卒围（圉）从叫呼跳跃，名曰‘街道士’，过官府豪门，致颂扬语，谓之‘说春’；途遇蓝缕（褴褛）冲其仪仗，则围而诟之，或致谑浪判词，观者哄笑。”^②诸如此类的“说春”已经完全没有礼制的色彩。

类似郑县以嘴巴装春色的情况在清代是十分常见的。湖北黄陂县“县官鞭春，一人喝彩；其喝彩者，人谓之春官”。此春官作为春天之象征其意义已经不明显，是作为官府行为之陪衬出现的。只有到了典礼全部结束的翌日，春官作为春天之象征意义方才全部恢复，“春官自县中以及四乡遍处人家说采”^③。湖北黄安县的“说春”与黄陂相似，只是喝彩者换成了隶卒。迎春之日，“复有春官服红袍，一隶持杖旁侍，沿门送吉词，隶应曰是，谓之‘说春’”^④。在四川的三台县、盐亭县和射洪县，“说春”的形式相同，都是在立春先一日“春官着彩衣舞于公堂，说吉利语，谓之‘点春’”。湖北郧县也是由“春官着彩衣，率装戏演于公堂，鼓乐吹笙，宣唱吉语，谓之演春”^⑤。很明显，“说春”是将以言语装扮春天与“送春”以广吉祥联系在一起的民俗事象，“说”只是手段，挨门挨户地“送”才是目的。上述四川三县之所谓“点春”也是“说春”，并将春色“送”与官家。如此，我们可以下一个判断，即无论各府州县“说春”之形式如何不同，在此一点上却并无二致。

根据上述资料判断，“说春”从形式到内容应该皆起源于民间的说唱艺术，是民间说唱艺术在迎春庆典中的移植。其中沿门说吉利语之类，更明显地缘于莲花落一类的民间说唱小调。莲花落，又称莲花乐、落子，曾经比较广泛地流行于各地，一般为行乞者所唱。南宋普济编纂的《五灯会元》，已载明有乞丐唱莲花落行乞之事：“俞道婆，金陵人也。市油糍为业……一日，闻丐者唱莲花落云：‘不因柳毅传书信，何缘得到洞庭湖？’忽大悟，以糍盘投地。”^⑥又

① 民国《合川县志》，《民俗资料·西南卷上》第204页。

② 民国《郑县志》，《民俗资料·中南卷上》第3页。

③ 同治《黄陂县志》，《民俗资料·中南卷上》第338页。

④ 道光《黄安县志》，《民俗资料·中南卷上》第355页。

⑤ 嘉庆《三台县志》、乾隆《盐亭县志》、光绪《射洪县志》，《民俗资料·西南卷上》第105、111、113页。同治《郧县志》，《民俗资料·中南卷上》第448页。

⑥ [宋]释普济：《五灯会元》卷十九《南岳下十一世·琅邪起禅师法嗣·金陵俞道婆》，北京：中华书局，1984。

元张国宾撰杂剧《合汗衫》，其中云：“兀的这一座高楼，必是一家好人家，没奈何，我唱个莲花落，讨些饭吃咱。”^①以莲花落或打竹板形式的求乞在明清时期以至新中国成立后的一段时间内都曾经是很普遍的社会现象。明徐霖撰传奇《绣襦记》，男主角郑元和本是一个文弱书生，因与人赌歌儿，其父恨他不知廉耻，做出此等有违圣人言教之事，喝令打杀这“不肖子”。郑元和后来被卑田院甲长所救，伤好后便做了叫化子：“小乞儿捧定一个瓢，自不曾有顿饱。肚皮中捱饥饿，头顶上瑞雪飘，最苦冷难熬，正遇着严冬严冬天道，凛凛的似水浇，冻得咱来曲折了腰。呀！有那个官人每穿破了的绵袄，戴破了的旧帽，残羹剩饭舍些与小乞儿嚼。因此打上一回哩哩莲花，哩哩莲花落也。”^②《绣襦记》中还有大段的四季莲花落。再如清代苏州李阿七莲花落“所唱独佳。每入市，唱于商店之门，人不厌其聒，或且招之使唱，自是而得粗给焉”^③。陈雨门《开封春节钩沉》谓抗战以前，开封乞丐以一幼童“头蒙蒲包，剪孔仅露鼻口，上用石灰画一鳖状，中书‘王八’二字，颈系麻绳，以手牵之，沿街乞讨，声称为收晦气。每至一商号，按商号门面大小，索钱必为八数，有经验的商家即给予八十文或八百文，唱一两句吉利辞而去”^④。由上述可见，旧时行乞唱词不外两类，一类即是诉说自己的悲苦，另一类即是说吉利语；如果遭到拒绝，则会出现第三类唱词，即讽刺、谩骂甚至诅咒；这种行乞方式笔者在少时曾见到和听到过。另外，其他的说唱艺术例如数来宝、各种鼓词等也在民间广泛流传，行乞者利用此类形式大唱吉利语沿街乞讨。民间更有大量关于节令农桑内容的民歌、时调等，例如江阴民歌《肩挑锄头削春麦》：“正月八，二月八，种田人，好出发。肩仔锄头削春麦。东一削，西一削，削了青草无数目；大麦长成三尺半，小麦长成四尺八。等到叶儿黄，拿了镰刀斫，磨出米面真正

① [元] 张国宾：《合汗衫》，臧懋循编：《元曲选》，北京：中华书局，1958。

② 徐霖：《绣襦记》第31出《襦护郎寒》，毛晋编：《六十种曲》，北京：中华书局，1958。

③ [清] 徐珂编：《清稗类钞·乞丐类·李阿七唱莲花落以行乞》第11册，北京：中华书局，1986。

④ 陈雨门：《开封春节钩沉》，《河南文史资料》第5辑第171页，郑州：河南人民出版社，1984。由于同各地的方言和小曲相融，莲花落又有比较鲜明的地域色彩。演唱者一般以四片竹板串在一起，打击节奏，有的还持有摇槌，摇之为节。通常由一人演唱，也有二人演唱的，多人演唱的则少见。清代中期出现了专门的莲花落艺人。晚清时在天津出现专门的莲花落演出场所，称“落子馆”（见[清]羊城旧客：《津门纪略》卷十二《游戏门·落子馆》）。近世以来，莲花落逐渐演变成成为一种曲艺形式。在华北，莲花落对评剧等剧种的形成起了非常重要的基础作用；在江南，则形成了著名的越地即绍兴莲花落。

白，蒸出馒头真真发。给叔叔，送伯伯，其余好给小娃娃。”^①《春常在》：“春来春去春常在，春风春雨春花开。春宾鸿，南来北往把春带；春妇人，手拿春扇游春外，王孙公子，喜笑盈腮；春雨儿，洒的春花颜色赛；春色娇，嫩蕊鲜花人人爱。”^②此类民歌民谣对于春官“说春”也应该起着比较重要的影响。

仅仅从有关“说春”的分析中，我们可以得出一个结论，即明清时代的春官，决非东汉时期作为春天象征的青衣童子的再现。后者在东汉地方迎春典礼中出现的意义，从形式上看，在于报春，并且毫无言语，只是等着官员人等向其叩拜，显示其间存在着巨大的等级差别。由于当时存在着崇拜东方青帝太昊伏羲的文化氛围，故在叩拜者之心目中，青衣童子实际上并非自然界规范下的春天，乃是太昊伏羲的化身，因此，向青衣童子叩拜，即是向东方天帝叩拜。然自元朝始，由于废除了五帝兆祭祀五方天帝之制，并且不再使用五德终始理论为政权之嬗代进行论证，故迎春典礼中的春官神性已去，人意更浓。清代春官之报春，不仅无人向其叩拜，反过来还要向官长叩拜，从性质上说，等级差别仍然存在，但已由东汉之时的神人关系演为世俗的官民关系。河北怀来县报春之春官预先至城外，至迎春日自东方骑马驰骋至府县官员迎春处，“报春到并吉语数句”^③。而关外的吉林辑安县在接受了关内礼俗之后，于报春更发展出了分阶段的春官三报春的形式：“令一人扮春童，其衣服如演戏扮马童装束同。俟出城门后，即乘马速行，至县官轿前行礼，即曰：‘一报风调雨顺。’俟县官返城途中再报：‘二报国泰民安。’及至县官将至城中春棚处，复三报：‘新春来到。’”^④这种比较细致周密的报春设计体现了官府在迎春礼俗中居于主导地位，而如果从传统的天人关系的角度去透视，天人关系又有弱化为主客关系的倾向。总而言之，由于受到民间文化的巨大影响，报春之礼开始被戏剧化了。

春官的演春较之“说春”和报春要更加丰富多彩，富于戏剧化，民间生活的气息十分浓厚。河南新乡县立春典礼规模盛大，春官系男扮女装，谓之“春妮”，“为迎春时与芒神送饭之媼妇”^⑤。这是以芒神作为春天的象征，具

① 林宗礼等辑：《吴歌已集·肩挑锄头削春麦》，《吴歌·吴歌小史》第500页，南京：江苏古籍出版社，1997。

② 华广生编述：《白雪遗音》卷二《马头调·春常在》，《明清民歌时调集》下册，第599页，上海古籍出版社，1987。

③ 光绪《怀来县志》，《民俗资料·华北卷》第139页。

④ 民国《辑安县志》，《民俗资料·东北卷》第336页。

⑤ 民国《新乡县续志》，《民俗资料·中南卷上》第51页。

体说，似乎是将芒神当作正在策牛春耕的“耕人”，而主妇正在往田间送饭。这里没有丝毫的祭神礼制的气息，完全是一幅极富寻常生活意味的民俗画面。上海崇明县的春官演春则别具一格，是由作为春官的乞丐扮演一系列的角色，诸如田农夫妇、牧童、劝农官等等；而春官则另有“媪”，合称“春公婆”^①，其以人之男女和谐模仿自然阴阳之和諧，表达风调雨顺之祈愿之意甚为明显。而装扮田夫妇、牧童等表现民间应时而耕，劝农官体现官府上应天时下顺民意等“敬天爱民”之举，也通过如此的演春向天和民间两方面都做了十分明确的表达。

4. 对迎春礼俗的分析

清代各府州县的迎春活动是自官署前开始的，这也符合立春礼俗乃系官府主导的性质。四川合川县迎春队伍的序列如下：

各街富商炫装未满十岁儿童，冠一品顶戴，朝衣、朝服、朝靴；或扮小生，蓝衫头巾；或扮太子，雄冠雉尾，艳色花衣……通行骑马调之。骑顶马在前，各春亭从之。沿街行，直出北门司空堤上小住。知州盛服，八抬明轿，承吏各执春花骑马，通着公服顶戴，阖街执事人等皆美服，至东郊迎春。捕厅先至，亦明轿四抬，知州后至。礼成，知州赏各春亭银牌，视人数有差。至是，芒神、土牛，鼓乐前导，各春官从之，各吏役从之，各春亭又从之。城乡观者，男女老少填街塞巷，拥挤不通^②。

其他府州县之迎春序列大体与之相似。前述的演春、说春等等活动也均在此时相机举行。据此，迎春序列中的核心是府州县正官，其前迎芒神之仪比较简单，但返回时则热闹非凡，各色人等均被排在一个序列中，表示官民一起将春天迎回。

民国《合川县志》的编纂者将装戏剧故事的木台即“架木为厅”也当作春亭，如果从清朝礼制的角度看，这应该属于误记。清廷每年发到各府州县的《春牛芒神图》中，芒神与春牛皆被画在亭内。依照《清会典》等记载的有清礼制，舁送芒神之亭称春亭，俗称神亭。这是要求地方须以亭舁芒神和土牛，各府州县令商行等装春亭者即为此。有关的文献资料中对此有明确的记载，如北京的迎春序列中有“勾芒神亭”^③。苏州亦然。袁景澜《行春词》：“春旗辉

① 民国《崇明县志》，《民俗资料·华东卷上》第85页。

② 民国《合川县志》，《民俗资料·西南卷上》第205页。

③ 抄本《宛平县志》，《民俗资料·华北卷》第14页。

映云翹舞，亭昇勾芒出劝耕。”^① 杭州府立春之典由附郭的两个首县轮办，至东郊迎请句芒神时，“即将旧年神亭迎去毁，而新塑彩画端正仍供于亭……迎时，神亭之前有彩亭数座，供磁瓶于中，插富贵花及天下太平、五谷丰登旗，又台阁地戏等”^②。民间对春亭、彩亭的区别有时不很在意，又将“装故事”所用的木刀、木台也统称为春亭或亭，如合川之例；杭州府对此的区别比较清楚，称为“台阁”，还有其内插花的彩亭。与之相类的还有河北宣化等地的“五谷仓”或“五谷楼”：“至随春牛者，有五谷楼，内置黍、稷、麦登之类。”^③ 此类皆为“装春色”之饰物，与清宫进春仪中的春山宝座之意涵应该是一致的。

迎春队列到达东郊所设之春厂后，即行迎春礼。“左列句芒神像，右列色纸做成的春牛，并各故事分列两旁。大礼生引官众先向芒神像行三跪九叩礼毕，然后迎芒神还署”^④。按照礼制规定，府州县正官应对芒神行一跪三叩首之礼，但甘肃灵台正官却行三跪九叩礼。山西榆社县正官在芒神前“行二跪六叩首礼，执事者举壶酌酒授长官，酌地后，行二跪六叩首礼毕，同各官行春酒，演剧”^⑤。天津蓟县正官于东郊芒神前则行五揖四拜礼^⑥。河北藁城县正官干脆不向芒神行礼，而是“率僚属于东郊，赴春牛前一揖毕，进春厂。有盒酒，饮酒三杯毕，出春厂，仍赴春牛前行四拜礼毕”^⑦。可见实际之情形是五花八门。此类事例说明不仅仅在“装春色”方面，即使是在最能够体现清政威仪的行礼仪节上，也呈现出随意性的状态。但这并不会影响到立春典礼之官府主导的性质，因为无论怎样成礼，总是官府意志在起决定作用。

迎春礼成，浩浩荡荡的迎春队列抬着句芒神和土牛，在鼓乐声中，在秧歌（社火、傩舞）、高跷、戏文等表演庆春的载歌载舞之中，自东郊开始返回城内，大量资料表明，自此才真正开始进入了立春庆典的正剧，并且成为后世彩车巡游的先河。福建建宁府“迎芒神、土牛于东郊，所经街衢结彩，少长逯集

① [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》卷一《正月·行春·行春词》。

② 《杭俗遗风》，民国《浙江新志》引，《民俗资料·华东卷中》第570～571页。

③ 民国《宣化县新志》，《民俗资料·华北卷》第135页。

④ 民国《重修灵台县志》，《民俗资料·西北卷》第182页。

⑤ 光绪《榆社县志》，《民俗资料·华北卷》第576页。

⑥ 民国《蓟县志》，《民俗资料·华北卷》第58页。

⑦ 康熙《藁城县志》，《民俗资料·华北卷》第99页。

游观，相饮乐征逐”^①。上海嘉定县“迎气于东郊，士女空间巷而观之”^②。而北京也呈现出“春厂三市接松坛，有女如云不避官”^③的盛大的庆春景象。

从主办者本身之意愿来说，观看迎春者愈多，愈能收劝农及歌舞升平之效，所以在迎春后返城的路线上，许多府县是经过细致考察之后而精心拟订的，力求尽可能走遍城中主要的街道。广东怀集县“集文昌书院祭芒神，导土牛从东门来，道经西门，转由南门至县，男女簇观”^④。值得注意的是，怀集县在全城巡游的只是土牛，芒神被置于书院。河北藁城县的情形与之相类，“起春自城南，迎春入西门”。由城南出发至东郊迎春，返回时却由城西门而入，也是出于上述原因。这种有意识地延长芒神和土牛等巡游路程及时间的方式，既便于城内外人等观瞻庆典，也方便城乡大众进行祈愿活动，其最常见的为撒豆等以去痘疹。

天花，民间称为痘、出痘，是由一种病毒引起的急性传染病，在古代属于不治之症，患者死亡率极高，清朝皇帝中顺治和同治两人即因患此病而早亡。天花对儿童的威胁尤甚，古时几乎家家皆有因此夭折者，是以出痘被视为过鬼门关。清人蒋士铨有《痘殇叹》诗记京师痘疫云：“三四月交十月间，九门出儿万七千；郊关痘殇莫计数，十家襁褓一二全。”^⑤古人很早即开始研究并试验预防和根治天花的办法。清中期到北京传教的耶稣会士殷弘绪在他的一封信中即详细地罗列了诸多太医院种痘的处方，并宣称“中国人给孩子接种疫苗的方法比英国式的接种疫苗更温和，危险性更小些”。值得注意的是，殷弘绪发现中国人强调人一生迟早都要出痘，因此要积极地“催痘”。^⑥实际上中国传统种痘之法的疗效并不理想，只好采取隔离的办法。清代曾规定民间凡出痘者皆须迁出城外40里进行隔离，以防传染。另外，由于牛亦出痘，古人遂根据接触巫术的思维路径，企图将痘疫转移到牛身上，以保证人身特别是儿童的健康，这在清代的迎春和鞭春礼俗中表现最为集中。湖北房县“市人争以米、麦、谷、豆向土牛抛洒”^⑦。陕西米脂县“小儿女华服于春牛腹下钻过，曰钻

① 康熙《建宁府志》，《民俗资料·华东卷下》第1239页。

② 《嘉定县志》，《民俗资料·华东卷上》第53页。

③ [清]刘廷玑：《帝京踏灯词》，孙殿起辑：《北京风俗杂咏》第24页，北京古籍出版社，1982。

④ 民国《怀集县志》，《民俗资料·中南卷下》第858页。

⑤ [清]蒋士铨：《忠雅堂诗集》卷十一《癸未·下·痘殇叹》。

⑥ 《耶稣会传教士殷弘绪神父致本社赫德神父的信》，[法]拉赫德编，朱静译：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第3卷第209～219页，郑州：大象出版社，2001。

⑦ 同治《房县志》，《民俗资料·中南卷上》第453页。

春牛，谓可稀痘”^①。山东黄县“通衢抱孩稚过牛，撒豆于其上，谓出豆（痘）稀”^②。同时，我们也可以感觉到其行为中蕴含着“催痘”的意味。

土牛和芒神被迎回以后，其在城内的安放，没有统一的规定。中国古代城市没有广场，只有官署前空场稍大一些，因此土牛和芒神多被置放于官署之前，以方便翌日举行鞭春之礼。

5. 鞭春及送春礼俗分析

鞭春亦称打春、挞春，一般在立春当日的交节时刻举行，也有在清晨时分举行的事例。其礼仪，各地亦不尽一致，五花八门。各地方志对鞭春情形的记载大多比较简略，少数如山西光绪《榆社县志》记载相对较详：

立春时刻鞭春，知县具朝服，率僚属诣芒神前，行二跪六叩首礼，初献爵、亚献爵、终献爵，叩首，兴，复位。又行二跪六叩首礼毕，至牛前揖，各执彩鞭击土牛三匝。礼毕回署^③。

大致与清廷所定礼制相同，但缺少了击鼓和祝颂。有些地方志对击鼓有所记录，湖北随州“立春之日，官亲击鼓三，然后鞭土牛，谓之击春鼓”^④。各地志对击鼓礼大多未予记录，尚不能说明各地鞭春礼未有此仪，估计可能是因为地方志编纂者大多以此并非重要而略去之。另外，在正式鞭春前应有一祝颂之仪。清代立春礼俗虽然不再祭祀东方天帝太昊伏羲，宗教色彩大为削弱，但毕竟未全脱宗教窠臼，官府以及民间祈愿的对象仍然是天神，在当时的社会条件下，惟有采取祈愿于天的形式才能满足民众和统治阶级的心理需求，而恭读祝文亦为封建国家神道设教理论的一个重要体现。在严格的等级社会中，祈愿者的社会等级愈高，愈会被民间认为更能上达天听。神道设教理论实现其现实性的一个必不可少的环节就是由官府充当民间与神的中介，倘若缺失了这一环节，则其理论的宣教功能就会被大打折扣。因此，恭读祝文至少是清代大部分

① 民国《米脂县志》，《民俗资料·西北卷》第106页。

② 乾隆《黄县志》，《民俗资料·华东卷上》第223页。但是，以豆类抛洒土牛，可能也并非完全出于巫术思维，因为有些豆类食物具有排毒功效。清雍正间在京传教的殷弘绪神父曾经抄录了一个中医给发痘孩子开的药方：一杯赤豆，一杯黑豆，一杯绿豆，两盏司甘草，研成粉末，放进陶罐里煮成糊状给孩子吃。赤豆可以排除孩子肾里的毒物，绿豆可以排除胃里的毒物（见《耶稣会传教士殷弘绪神父致本社赫德神父的信》，[法]拉赫德编，朱静译：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第3卷第217页）。以豆类抛洒土牛可能也包含有制毒之思维在内。

③ 光绪《榆社县志》，《民俗资料·华北卷》第576页。

④ 同治《随州志》，《民俗资料·中南卷上》第460页。

府州县鞭春之仪中一项必不可少的仪式，此仪式的大致情形为：府州县正官具朝服，率僚属诣府堂或其他鞭春场所，设酒梁等祭品，在向芒神行礼后，恭读如下的祭文：“维神职司春司令，德应苍龙，生意覃敷，品汇萌达。某等忝牧兹土，具礼迎新，戴仰神功，育我黎庶。尚飨。”在《中国地方志民俗资料汇编》中只有三部地方志记载了上述祝文，除个别字以外三篇完全一致^①。由祝文的格式来看，具有很强的规范性，这说明祭芒神之文乃是清朝礼制之规定，是一种通用全国各地的规范之文，可以连年使用，届时只需更换当年日期和主祭者的姓名即可，这同清朝其他的祝文乃至诏书是一致的，如皇帝祈谷祝文、传胪大典诏书等等。因此，不能因为各地志大多未载而否认该仪式的存在。恭读祝文表明，鞭春才是立春礼俗正剧之核心内容。

鞭春之表面形式是击打土牛。关于土牛和芒神的规格、样式以及颜色等被称为“土牛式”和“芒神式”，皆为中央颁给地方志《春牛芒神图》所定。一般而言，土牛、芒神皆以木为胎，再塑以泥，其规格数字各有其象征意义。同治《攸县志》述“土牛式”云：胎骨用桑柘木，身高4尺，以象四时；长3尺6寸，以象360日，从头至尾长8尺4寸，代表24节气^②。一些地方对每年一次的塑造土牛和芒神十分重视，甚至对塑像用土也有专门的规定，例如福州塑牛“必于忠懿王庙前乞土作土牛”^③。塑土牛在个别地方也成为一些家族的世业，闯出了比较大的名声，成为远近闻名的“品牌”。浙江泰顺县有民谣云：“鲍家鞭，李家牛，黄湖半岭抬春牛。”意谓自明代以来，泰顺郊外李姓塑牛、鲍姓制彩鞭，黄湖半岭之农异送土牛和芒神，至光绪间亦不替^④。也有一些府县的土牛制作马马虎虎，略具模样而已。

虽然礼制规定以土塑像，但在许多府州县那里变成了纸制牛、神像。吉林海龙县“初为泥塑，后改用纸扎”^⑤。河北怀来县的土牛和芒神像也系以“纸糊”^⑥。纸制的土牛虽然很轻，异送比较省力，但因无土，无法满足民间的夺土之愿，于是一些州县遂在纸像中放置泥土：“糊纸为春牛，实以土”^⑦。

也有一些记载表明清代的春牛制作本来就是要求土塑、纸糊者各一：“又

① 嘉庆《马边厅志略》，《民俗资料·西南卷上》第413页；康熙《藁城县志》，《民俗资料·华北卷》第99页；光绪《高陵县志》，《民俗资料·西北卷》第20页。

② 同治《攸县志》，《民俗资料·中南卷上》第505页。

③ 《闽小记》，民国《闽侯县志》引，《民俗资料·华东卷下》第1201页。

④ 《泰顺分疆录》，《民俗资料·华东卷中》第914页。

⑤ 民国《海龙县志》，《民俗资料·东北卷》第310页。

⑥ 光绪《怀来县志》，《民俗资料·华北卷》第140页。

⑦ 民国《太仓州志》，《民俗资料·华东卷上》第415页。

土牛、纸牛各一。土牛之制，以板凳一条，涂以烂泥，裹以芦席而已；纸牛，则依钦天监所颁，以五色纸扎成，空其中实以五谷，即翌日各官所鞭打者也。”^①依照这个说法，土塑者应系迎春时所用，而纸糊者系鞭春时所用。从实际的情况看来，诸如此类的规定并没有得到严格的执行，各地既有鞭土牛，任百姓争抢牛土者，也有鞭纸牛取其腹中小牛以送春者。

关于“土牛式”和“芒神式”的着色，在同治《攸县志》等地方志中有比较简明的记载，但不甚明晰。大体说来，宋代景祐间曾颁“土牛经”，“其土牛以岁之干色为首，支色为身，纳音为腹，立春日干色为角、耳、尾，支色为颈，纳音色为蹄。至元所颁经式牛色。止以立春日为法。日干为头、角、耳色，支为身色，纳音为蹄、尾、肚色。明初袭用元制，正统中始用宋制”^②。所谓纳音，乃是以60甲子分配五音的方法。古乐分黄钟等阴阳12律，每律又皆有宫、商、角、徵、羽5个调式，合共60音，恰与60甲子配合齐整，并可与五行以火、水、金、木、土之序旋相为宫，及与五行色相配^③。可见土牛和芒神像着色的基本原则是在干支纪年的基础上，以五行与方色的相生相克关系相配合而成。下面以清宫《内务府舆图档》的有关记载说明清代土牛和芒神着色的一般情况，以戊申年《春牛芒神图》为例：

戊属土，因土色黄，故牛首黄；申属金，因金色白，故牛身白；立春年纳音属土，因土色黄，故牛腹黄；立春日干属金，因金色白，故牛角、耳、尾俱白；立春日支属木，因木色青，故牛胫青；立春日纳音属木，因木色青，故牛蹄青；戊申系阳年，故牛口开，牛尾左缴；立春日干属金，而克金者火，因火色红，故牛龙头、拘绳俱红，寅日以麻为之（李注：谓寅申巳亥为孟日用麻，子午卯酉为仲日用苕，辰戌丑未为季日用丝）。戊申系阳年，牛踏板用县衙门左扇；戊申年，故勾芒神为老人像（李注：芒

① [清]徐珂：《清稗类钞·时令类·立春日打春》第1册第18页，北京：中华书局，1984。

② 同治《英山县志》，《民俗资料·中南卷上》第342页。

③ 关于纳音的具体内容，周祈：《名义考》卷二《天部·纳音》（上海古籍出版社影印文渊阁《四库全书》本，1992）、陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十《纳音》（上海古籍出版社《宋元笔记小说大观》本）、郎瑛《七修类稿》卷一《天地类·六十甲子之纳音》（上海书店出版社，2001）及田艺蘅《留青日札》卷十二《甲子纳音》（上海古籍出版社，1992）所述较详。清钱大昕《潜研堂集》卷三《纳音说》（上海古籍出版社，1989）批评《南村辍耕录》等所说“多傅会难信”。钱氏谓《抱朴子》载《玉策记》、《开名经》皆以五音六属知人年命之所在，而二书皆为汉魏人所撰，故纳音乃是所谓“古法”。据钱氏考证，纳音乃源于古代纳甲之法。此亦聊备一说。

神老少以立春年为法，寅申巳亥为老，子午卯酉为壮，辰戌丑未为幼）。寅日立春，寅属木，而克木者金，因金色白，故勾芒神服色白，又木生者火，因火色红，故勾芒神系腰色红；立春日纳音属木，故勾芒神头髻平梳，两髻在耳后（李注：头髻的梳法以立春日纳音为法：金日平梳两髻在耳前；木日平梳两髻在耳后；水日平梳两髻，右髻在耳后，左髻在耳前；火日平梳两髻，右髻在耳前，左髻在耳后；土日平梳两髻在顶直上）。午时立春，故勾芒神左手提鼉耳（李注：鼉耳提揭以立春时为法，从卯至戌八时用手提，阳时左手提，阴时右手提。寅亥为通气故揭一边，寅揭左，亥揭右。子丑全戴）立春日纳音属木，故勾芒神行缠、鞋、袴俱全，右缺行缠，在腰右悬（李注：鞋、袴、行缠以立春纳音为法，逢金、木，系行缠、鞋、袴，金行缠左缺，系在腰左；木行缠右缺，系在腰右；水日俱全，火日俱无，土日着袴，无行缠、鞋）。寅日立春，故勾芒神执柳鞭，鞭结子用麻五色蘸染；元旦后五日内立春，故勾芒神与牛并立，戊申系阳年，故勾芒神在牛左边立^①。

以上述原则制成的《春牛芒神图》，由于在一个甲子之内每年的干支都有所不同，故土牛和芒神的颜色、形态等也总会出现差别，这样，就为民间以此占福利、卜丰歉提供了前提条件，也因此形成了迎春及鞭春活动中一项十分重要的民俗内容。湖北孝感县“俗以牛颜色占岁丰歉、水旱，黄主谷，黑主水，红主旱，白主兵……俗又以芒神与牛所立前后次定农之闲忙；又以着鞋为忙，提鞋为闲，故俗名芒神为拗貌，言其闲忙相反也”^②。以牛色卜一年的天气以及丰歉等完全以五行之色所隐含之义进行，如黄为土之色，故土主谷；黑为水之色，故黑主水；红为火行之色，故主旱；白为金行之色，故主兵。但是依据芒神卜闲、忙则须反其道而行之，所谓“芒忙人不忙，芒不忙人忙”^③，所以称之为“拗”。芒神着鞋意味未下田，乃闲也，卜忙；提着鞋象征赤脚下田，乃忙不得闲也，卜闲，皆反向而占之。“着帽则春暖，否则春寒”。着帽说明天气寒冷，却卜春暖；光着头意味天暖，却占为春寒。由此，句芒神又有“拗春童”之称^④。从地方志的记载来看，诸如此类的现象以南方为常见，北方相对

① 《内务府舆图档》，李松龄：《清宫〈春牛芒神图〉》引，《文史知识》，1991年第4期。

② 光绪《孝感县志》，《民俗资料·中南卷上》第327页。

③ 同治《房县志》，《民俗资料·中南卷上》第453页。

④ [清]屈大均：《广东新语》卷九《事语·广州时序》，《屈大均全集》第4册第271页，北京：人民文学出版社，1996。

少一些。

除上述外，以立春当日天气占全年丰歉的情形也有不少。天津静海县有民谣云：“但得立春晴一日，农夫不用力耕田。”^① 广东一些州县也流行诸如此类的民谣^②。

上述皆属于前兆迷信。前兆迷信是以超自然、超人间的神秘力量解释和预卜前兆现象与未来事物之间联系的一种迷信观念与活动，须依赖前兆现象去预卜或者判断事物的发展结果。人类总是希望事物按照自己的意愿发展，自然十分注意寻找和分析事物发展之初或者即将发生之前的一些带有联系性的征兆，借以展开连锁的推理和判断。甲骨文实际上就是前兆迷信发展的产物。所以，寻找前兆是十分重要的。但是，不能将所有的根据前兆展开的对未来事物的判断都说成是迷信，因为如果不是以神秘力量去解释或预卜前兆与未来事物之间的联系，而是根据前兆与未来事物发展之间所具有的客观因果关系去预测后者的走向，则这种前兆判断是符合科学或大体符合科学的思维过程。“早霞红丢丢，晌午雨浏浏；晚霞红丢丢，早晨大日头”，“楼梯天，晒破砖”^③ 等等古代气象谚语即是此类思维过程的结果，是民众长期生产实践经验的总结。

古人将前兆称为“庶兆”，又依据吉凶的性质将其区分为“休征”和“咎征”。《尚书·洪范》：“曰休征：曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。”诸如此类的征兆判断显然具有了比较多的天人相通的善恶报应的成分。

最早据以展开迷信判断的前兆皆为客观的自然现象，但很快即将一些社会现象乃至世俗小事也开始作为前兆，以为休咎之判，前兆迷信逐渐弥漫开来。最有名的一个例子是“重耳乞食”：晋公子重耳“过五鹿，乞食于野人。野人举块以与之，公子怒，将鞭之。子犯曰：‘天赐也。民以土服，又何求焉！天事必象，十有二年，必获此土。二三子志之。岁在寿星及鹑尾，其有此土乎！天以命矣，复于寿星，必获诸侯。天之道也，由是始之。有此，其以戊申乎！所以申土也。’再拜稽首，受而载之。”^④ 其中展现的是典型的农业民族的思维。土地是农业生产最为基本的生产资料，然土地又隐含有界限之义，由此而产生疆土概念。土地意味衣食，本为一纯粹之经济概念；而疆土则意味权限所

① 民国《静海县志》，《民俗资料·华北卷》第68页。

② 康熙《乳源县志》，《民俗资料·中南卷下》第729页。

③ 杜文澜辑：《古谣谚》卷八五《古今谚》，北京：中华书局，1958。

④ 《国语》卷十《晋语四》。

及之生存空间，系政治概念，所以重耳君臣才将农人拿给他们的土块看作是天赐疆土的征兆。在这些表象的背后，潜藏着的是重耳君臣对权力深深地渴望。

同样地，立春日以土牛和芒神卜丰歉等也是农业民族一种惯常的思维方式，其所卜休咎的依据完全是人为的五行观念，同天气之寒暖、年景之丰歉之间毫无必然的联系，当然不符合科学。中国自古即为天灾人祸交相频作的国度，中华民族作为具有悠久历史的农耕民族，在古代，一直生活在巨大的拂之不去的忧患之中，因此，古人在深怀隐忧之时以占卜休咎的方式祈愿人寿年丰是非常正常的事情。还有一点应该引起我们的注意，立春礼俗在清代是围绕着农耕而由官府主导进行的盛大庆典，塑土牛、芒神的劝耕之意也甚为明显，官府自然不希望有预示人事祸福的前兆出现，因其与庆典氛围完全相反，也不利于粉饰当朝统治之歌舞升平，所以在一些地方志的记载中将金行之白色诠释为“主风”，可能即是官方或立春庆典欢乐氛围影响的结果。但卜问休咎完全属于民间习俗，毕竟还有官府干涉不到之处，所以仍有“白主兵”之类预卜人事祸福的现象存在。

因之，民众对于天灾人祸之巨大恐惧和人寿年丰之强烈祈愿在土牛被打碎之后即猛烈地释放出来，通常是一哄而上，蜂拥抢夺牛土。四川射洪县“邑人争攫土牛之泥以归，置诸灶中，用避虫蚁”^①。天津“至期鞭土牛，观者取土涂壁”^②。在浙江石门县，“民间争拾牛土，得肉者宜蚕”^③。广东乳源“附郭诸民竞争土牛之泥回，泥其灶，谓养猪畜如牛肥大”^④。江苏南通“农人争取其土，以为宜禾麦”^⑤。陕北靖边县“小民争抢春牛，得撮土即调水涂灶，或剥得牛身席片，用纸糊为器，谓岁收必丰，年运必达”^⑥等等。所有这些都表明了尽管土牛本身某些部位的颜色显示并非吉兆，甚至预示了所谓凶险，当鞭土牛之仪完毕以后，民间仍然对土牛表现出极大的热忱，将其完全当作美好年景的绝对象征，作为自身善良祈愿之承载物。可以说，至民众争抢牛土之时，鞭春之礼达到了高潮。

鞭春的全部目的，即在于催动春阳，鼓励农桑，已为绝大多数民众所接受和乐见。但也有个别地方持有异说者。辽宁盖平县“父老传闻”牛是“情

① 光绪《射洪县志》，《民俗资料·西南卷上》第113页。

② 光绪《天津府志》，《民俗资料·华北卷》第42页。

③ 光绪《石门县志》，《民俗资料·华东卷中》第673页。

④ 康熙《乳源县志》，《民俗资料·中南卷下》第729页。

⑤ 乾隆《直隶通州志》，《民俗资料·华东卷上》517页。

⑥ 光绪《靖边志稿》，《民俗资料·西北卷》第85页。

(隋) 炀后身, 因其生前不道”故击打之, “获此罪谴”^①。还有个别地方因城形似牛的关系, 迎春但不鞭春, 在清代, 只有安徽亳州一例^②。为了体现劝农的目的, 同时也是为了使祈愿能够以更直接更形象的方式向上苍予以表达, 许多府州县的立春庆典中都有或简单或复杂的开耕仪式。其中可以分别为官府耕籍之仪与民间巫术乐舞两种形式。前者如河南信阳正官在鞭土牛后“行耕籍礼于社稷坛”^③等等。民间乐舞则形式多样, 以模仿农事过程表达祈愿, 因之表现力比较丰富。简单者如北京延庆县迎春时“农家带笠衣裳, 执农器牵牛”^④, 这是在官府认可之后加入到迎春队列之中的。再复杂者如湖南沅陵的巫术歌舞: “农人有以松针作秧插田中, 击鼓群歌。”但此类乐舞系于“送春”之时农民在田中自“相贺”^⑤者, 纯属于民俗民风, 并非出于官府的组织, 但从整体上看, 又不脱立春庆典之大格局。似此类自发的民间庆祝活动, 遍及于全国各地, 兹不赘述。湖北东湖县在鞭春即将开始之前, 举行规模比较大的乐舞, 其场地即在县署之前, “作水池于甬道下, 采松柏枝插入池中, 歌唱似插秧状, 酌酒饮满, 取丰稔之兆”^⑥。这显然是经过官府认可之后举行的庆典乐舞。最为复杂的乐舞出现在湖北的荆州, 由“农人牵生牛于有司堂上, 扮播种犁田形样, 洒谷满堂, 取丰稔之兆”^⑦。乐舞完整地再现了自春耕至秋收的农作物生长的过程。此类巫术乐舞皆为模仿巫术, 以此为形式祈愿物产丰富, 在许多民族的社会生活中都十分常见。哥伦比亚印地安人如果在捕鱼季节中未能捕到鱼, 即请一位男巫做好一个鱼的模型, 放在鱼群通常出没的水域中, 他们相信这样就会使鱼群立刻游过来^⑧。古人相信物我之间也存在着真实的心灵感应关系, 可以以一种神秘的方式进行交流, 所以, 上述乐舞中人们对于农耕和收获场景的艺术化摹写, 都是为了在物我之间实现这种感应, 使丰收的可能性转变为必然性。这种本来与封建国家礼制不相吻合的民间巫术乐舞形式, 由于在“丰收→太平”的意义蕴含上与官府保持了一致, 又可以营造立春间官民同庆的吉祥氛围, 因而被允许在县署前甚至在大堂之上演出。

根据上文分析, 我们可以看到一个很有意味的现象, 即人们既爱且敬之对

① 民国《盖平县志》,《民俗资料·东北卷》第141页。

② 乾隆《颍州府志》,《民俗资料·华东卷中》第982页。

③ 民国《重修信阳县志》,《民俗资料·中南卷上》第231页。

④ 乾隆《延庆州志》,《民俗资料·华北卷》第17页。

⑤ 光绪《沅陵县志》,《民俗资料·中南卷上》第610页。

⑥ 乾隆《东湖县志》,《民俗资料·中南卷上》第409页。

⑦ 光绪《荆州府志》,《民俗资料·中南卷上》第384页。

⑧ [英] 弗雷泽:《金枝》第29页。

象物是土牛，而非句芒神；民间对于后者，大约只有敬意，只是将其作为卜闲忙的前兆对待。从理论上说，造成这种现象的原因大致有三点：第一，如果我们将清朝地方官员的鞭春看作是全年农事开始的动员令，则民众的争抢土牛亦可以被看作是对官府号召的回应。可以认为，官府的劝农主旨同民众的人寿年丰的祈愿心理在土牛身上实现了上下呼应，说明土牛作为偶像，其本身之意蕴比句芒神更深入民间，土牛在立春礼俗中实际上充当了官府和民间沟通的桥梁。而由庙堂神祇演变而来的句芒神，虽然至清时其神性已经被大大地弱化，但依然无法“亲民”。第二，春天意味着生命的苏醒、繁衍，而土牛也被看作是此一文化意义之具体承载者：“金钗影摇春燕斜，木杪生春叶。水塘春始波，火候春初热。土牛儿载将春到也。”^①之所以如此，是因为耕牛是古代农业经济中最为重要的生产资料之一，其本身形象已经成为古代农业的一个标准符号，也就是说，春与耕即生命及其繁衍两者皆交织在土牛身上，使土牛本身成为十分厚重的文化载体。句芒神尽管也象征春天，“主木”，并且在清代也被塑造成人的形象，类似东汉迎春礼仪中的“耕人”，但其十足的神性使其无法像牛那样同农业生产合为一体，这是句芒神的一个天然缺欠。第三，土牛如果不仅在外形上，也在其意蕴上完全世俗化，不具有任何神秘色彩，也不可能起到上述的作用。自上古之时起，牛即被作为牺牲奉献于神明。《礼记·王制》：“天子社稷皆太牢，诸侯社皆少牢。”故有磔牛以献之举。鞭土牛亦有“磔”之以敬神明之意。笔者认为，土牛尽管不具备句芒神那样比较明显的神性，但由于《春牛芒神图》根据五行相生相克的理论硬性地规定了它的样式、颜色以及其与芒神的位置关系等等，就为民间提供了将土牛神秘化的想象空间，被当作预卜未来的前兆和吉祥的象征。

至于鞭春本身则十分简单，即由府州县正官率僚属等以彩鞭或彩杖击打土牛，皇宫中的鞭春活动在明代已被废止。鞭春显然是带有艺术色彩的农耕场景的移植，用以劝农。一个有趣的现象是，前引山西榆社县以“彩鞭击土牛三匝”，天津府县官亦“执彩鞭左右鞭春牛三匝”^②。根据《中国地方志民俗资料汇编》的记载，全国各府州县鞭土牛皆以三为率。只有吉林海龙县稍稍不同，当地有春官配合县官打春唱“颂词”之俗，曰：“一打风调雨顺，二打国泰民安，三打大人连升三级，四打四季平安，五打五谷丰收，六打合属官民人等一体鞭春。”是六打，不是三打，然六为三之倍数。

① [元] 贯云石：《立春》，胥惠民、张玉声等：《贯云石作品辑注》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1986。

② [清] 羊城旧客：《津门纪略》卷五《风俗门·岁时》。

三是中国文化中带有神奇意味的数字。《老子》第42章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”高亨释一为天地未分之元素；二为天地；三为阴气、阳气、和气^①。任继愈译为道产生统一的事物；统一的事物分裂为对立的两个方面；对立的两个方面产生新生的第三者；新生的第三者产生千差万别的东西^②。无论怎样阐释，老子认为至三乃成万物，如此理解大约是不会错的。司马迁认为“数始于一，终于十，成于三。”这是他从“生黄钟术”中悟出的“道”。《索隐》以黄钟下生林钟为例，谓“黄钟长九寸，倍其实”，即 9×2 ，得18。“以三为法”，“约之得六”，即 $18 \div 3$ ，得6，“为林钟之长也”^③。这里是强调三作为标准的性质，不以三为法，就不能确定诸宫调，故太史公谓“成于三”。但上述说法未能将自然人格化，所以正统儒学自有其解释。《易·说卦》谓圣人画卦以三成像，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。与司马迁同时的董仲舒则特意撰《王道通三》一文，谓：“古之造文者，三画而连其中谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者通其道也。”^④即将天地人三才一统至君主专制制度。而清代府州县迎春之击牛三匝，也是以数象天，沟通天、地、人三才，使阴阳相交，通达人间^⑤。

句芒是清代立春礼俗中唯一受人崇拜的神祇。《吕氏春秋·孟春》：“其帝太皞，其神句芒。”高诱注：“句芒，少皞氏之裔子曰重，佐木德之帝，死为木官之神。”又《左传·昭公二十九年》记剡子对昭公曰：

故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土……少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金、木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑。此其三祀也。顓项氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土。

剡子以为句芒乃少昊之叔。这是一个无法考证的问题。值得我们注意的是，剡子认为五行之官皆是各有关氏姓被人神化，封为上公祀为鬼神的，而东帝太昊之属臣句芒应该就是少昊之子重之人神化。由此推测，重可能就是东夷集团少昊部落或部落联盟一个分支的首脑。《左传·昭公十七年》记剡子曰：

① 高亨：《老子正诂》第96页，开明书店本。

② 任继愈：《老子新译》第152页，上海古籍出版社，1985。

③ 《史记》卷二十五《律书》。

④ 董仲舒：《春秋繁露》卷十一《王道通三》。

⑤ 本段部分文字，参考并借助了叶舒宪、田大宪所著《中国古代神秘数字》一书（北京：社会科学文献出版社，1996），注之以示不敢掠美。

我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也；睢鸠氏，司马也；鸛鸠氏，司空也。爽鸠氏，司寇也；鹁鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉为五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民无淫者也。

其中详细罗列了“五鸟”、“五鸠”的名称以及官名，对以雉为图腾的“五雉”则一带而过，却强调其“利器用、正度量”之平正社会的职能。“五雉”、“五工正”中所反映出的五行观念最为明显。但“五雉”、“五工正”并非农官，因有“九扈为九农正”之说。大约由于“九扈”无法同五行对应，所以将“五工正”同具体的方色等对应起来，木正重于是对应了春季，遂由工正演化为春天以及司农之神，但此神性之形成当有其过程。

剡子之语表明东夷少昊部落乃是以鸟为图腾的上古民族，句芒本身乃“五雉”之一，其形状自然应为雉鸟一类。《山海经·海外东经》：“东方句芒，鸟身人面，乘两龙。”郭璞《注》：“木神也，方面素服。”又《墨子·明鬼下》：“昔者郑穆公，当昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状正方……神曰：‘无惧，帝享女明德，使予锡女寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失。’郑穆公再拜稽首曰：‘敢问神名？’曰：‘予为句芒。’”句芒皆为鸟身。

但是在墨子的时代，句芒似乎还不是后世所熟悉的木神、农神。《明鬼下》的“帝”应该是指东方帝太昊，句芒秉承其意旨“赐”郑穆公“寿十年有九”，并且保郑国人寿国安，大有国家保护神之意味。上引《左传》“五雉为五工正，利器用、正度量，夷民者也”之文，“夷民”究为何义？“夷”之本义为平。《说文》：“夷，平也，从大，从弓，东夷人也。”所以《老子》第五十三章说：“大道甚夷，而人好径。”于是乃有使平、铲平等引申之义。《左传·成公十六年》：“将塞井夷灶而为行也。”所以“夷民”应是平正治民或使民平之义，此与“利器用、正度量”云云在文意上也上下连属。这大概是句芒神在战国初期的墨子时代以保护神面目出现的缘故。到战国后期，句芒已经完全演为木神、司农之神。《礼记·月令》“孟春之月，日在营室，昏参中，旦尾中。其日甲乙。其帝大皞，其神句芒。”再如前引的《吕氏春秋·孟春》等亦有如此之说。

句芒的神性也并不总是如此，在清代，其神性在某些府州县曾同其他崇拜对象发生混淆。广东花县民众“以芒神为太岁，争撒菽粟，谓祈丰年、散痘疫”^①。从文意来看，这里的太岁应为岁星，也即木星。《史记·天官书》：“察

① 光绪《花县志》，《民俗资料·中南卷下》第685页。

日、月之行以揆岁星顺逆。曰东方木，主春，日甲乙。义失者，罚出岁星。岁星赢缩，以其舍命国。所在国不可伐，可以罚人。其趋舍而前曰赢，退舍曰缩。赢，其国有兵不复；缩，其国有忧，将亡，国倾败。其所在，五星皆从而聚于一舍，其下之国可以义致天下。”这可以说是一篇星占之文，是根据五行之说将具体的方色等与岁星互相对应起来，并赋予其以道德意义。而马王堆三号汉墓帛书《五星占》则将太昊等也塞进了这个序列：“东方木，其帝太昊，其丞勾芒，其神上为岁星。”^①《汉书·天文志》的岁星占文亦云：“岁星曰东方、春、木；于人五常，仁也；五事，貌也。”“如果我们将其与《五星占》之文进行组合，则可以得出如下的序列：

五星	五方	五季	五行	五常	五事	五方帝	五属臣
岁星	东	春	木	仁	貌	太昊	句芒

这个序列的理论基础，当然是战国时期构造完备的阴阳五行之说，但其构造的出发点，则是被古人注入了太多情感的一个“春”字，岁星也因此被赋予有好生恶杀之德，并进一步结合所谓分野理论宣称岁星所居之国之政治统治坚如磐石，不仅不可伐，且可以义致天下，反之，则国败，如上引《天官书》所云。到唐人张守节的《史记正义》引《天官占》，则将岁星直接同农业结合起来：“岁星欲春不动，动则农废……岁星农官，主五谷。”由是，句芒与岁星遂发生了明显的甚至可以说是直接的关联。

清代某些地区的官民在祭祀岁星上有着比较明显的差异，即民间不关心或不甚关心岁星与人世政治的关系，从前引有关资料来看，他们甚至弄不清句芒、岁星和太岁的区别，他们关注的还是诸如“岁星农官，主五谷”、“东方木，主春”一类的他们能够理解的同民生相关联的传统。而官府在鞭春前祭祀太岁，例如湖北松滋县“邑令祀太岁毕，持鞭击土牛”^②，仍是从治民的角度出发而向太岁祈谷。无论怎样，官府和民间都力图通过一切方法包括星占的方法去沟通自己与天界的联系。

通过上述，可知岁星在古人的观念中应当是一颗福星，是从木行的观念出发赋予岁星以生生之意。

① 《五星占》，《中国天文学史文集》，北京：科学出版社，1978。

② 同治《松滋县志》，《民俗资料·中南卷上》，第407页。此处所云太岁乃指岁星。《明会典》：“按《说文》：太岁，木星也，一岁行一次，应十二辰而一周天。其为天神明矣。”按太岁（岁星）之神自唐宋以来祀典无载，元代始祭于太史院。明初定在山川坛正殿祭太岁。北京太岁坛在嘉靖八年（1529年）建于正阳门外山川坛内，每年立春大祫用事正祀某甲太岁之神，东庑春秋月将之神，西庑夏冬月将之神。见《日下旧闻考》卷五五《城市·外城》，北京古籍出版社，1983。

古人将岁星的视运动路径称为“岁星右行”，即按由西向东的反时针方向运行，并将天区划分为12个星次，遍历诸星次、绕行一周天大约需要12岁。古人又假想有一个运行方向与岁星视运动路径完全相反的太岁（岁阴），并将天区也划分为12个区域，分别以地支命名，称为十二辰，作为太岁的运动轨迹，不过太岁的运行是在地下。《周礼·春官·冯相氏》贾公彦《疏》比较详细地说明了岁星与太岁的关系：“太岁在地，与天上岁星相应而行，岁星为阳，右行于天，一岁移一辰，一百四十四年跳一辰。（太）岁左行于地，一与岁星跳辰年岁同。岁星为阳，人之所见；太岁为阴，人所不睹。”后世视太岁为灾星，起土兴功、搬迁移徙皆须避之，不敢在太岁头上动土。这种观念至迟到东汉已经出现。王充云：“徙抵太岁，凶；负太岁，亦凶。抵太岁，名曰岁下；负太岁，名曰岁破，故皆凶也。假令太岁在甲子，天下之人皆不能南北徙，起宅嫁娶亦皆避之。”^①此后这种心理愈演愈甚，曾有很多因冲撞太岁招致家破人亡的传说。《酉阳杂俎》谓莱州即墨王丰于“太岁上掘坑，见一肉块，大如斗，蠕蠕而动”。后王丰兄弟并奴婢等大多死去，惟存一女^②。元好问亦记南宋理宗之时，怀州一生员率仆掘地，挖出一块羊肉般的肉，仆人说是太岁；生员命继续掘地。此后不到半年，生员全家及牲畜皆死^③。为什么会形成这种文化心理？笔者认为，其一，岁星被认为是福星，向右行，而太岁之运行方向与之完全相反，故祸福之性质亦应相反。其二，岁星右行于天，人皆可见，故称“岁阳”；太岁则行于地，称“岁阴”，人不可见；对于不可见的东西，人总是本能地感到有危险，不吉，故以之为灾星。

民间弄不清楚如上述句芒与太岁等的区别，将两者混为一谈，认为异句芒就是“异太岁”，昆山、新阳的丐头等利用人们恐惧太岁的心理，“要挟无已”，而官府也并未作出什么解释，只是由知县下令严禁借太岁勒索，并令迎春后将太岁即句芒先送本城城隍庙安置^④。这也反映出在大规模的礼俗庆典举行期间，官府并不太在意民间对神祇的判断如何，而是更注意通过对神祇的信仰也即文化礼俗的吸引将百姓的立场调整到自己方面来，一旦发生了对此不利的情况，诸如“异太岁”勒索钱财之事，官府才会起用行政的程序

① [汉]王充：《论衡》卷二四《难岁》。

② [唐]段成式：《酉阳杂俎·续集》卷二《支诺皋中》，北京：中华书局，1981。

③ [金]元好问：《续夷坚志》卷一《土禁二》，北京：中华书局，1986。近年来，不断传出发现所谓太岁的消息，其所说太岁之形状、质感等与元好问等所述大同小异，可参见《传说中太岁现身广州》（《广州日报》2005年7月27日）；《北方新报为全国疑似太岁建立信息库》（《北方新报》2005年7月20日）等。

④ 道光《昆新两县志》，《民俗资料·华东卷上》第403页。

予以干涉。

古代自西汉末年王莽始行东郊迎气以来，在封建国家举行的重大祭典之中，句芒基本上是作为青帝属臣而得到奉祀的，并一度曾有自己的专坛^①。在唐代，句芒还作为其他神祇的配享出现在神坛上，如孟春祠后土配享，正月祀神农配享等等。笼统地说，太昊和句芒虽等有高下，但都是春天之神。古人为他们所做的分工是：“太皞御气，句芒肇功。”^②唐时，句芒的“鸟身”已经不见，“句芒人面乘两龙，道是春神卫九重”^③，形象更为神气。元代终止了王莽以来的东郊迎气传统，句芒神作为立春礼俗中唯一受人崇拜的神祇，其地位理应有所抬升。前引元《析津志·风俗》以及清代大量有关资料表明，句芒之在立春礼俗中受人重视的程度反而下降了。这也是因为自唐末宋代以来，土牛被当作预卜未来的前兆和吉祥的象征，其地位在立春庆典中得到极大抬升的缘故。

关于送春，就是将作为春天象征的句芒和土牛像致送给有关方面，包括皇帝。中国古代向有官僚、文人向最高统治者进献诗文的传统。秦时有博士官为始皇帝写诗颂神；汉时文人为赞美皇家气派而铺陈大赋；臣下奉制诗篇，遂有“柏梁体”等等。奉制献诗、和诗在立春庆典中也有比较充分地反映，蒲积中所编的《古今岁时杂咏》即收录有许多唐宋人的诸如“奉和立春迎春应制”诗。宋代以后，臣下在立春期间进献诗文已经不甚重要，进献芒神和春牛像成为进春仪式的主要内容，所以元明清三朝的所谓“进春”，实际就是送春入皇宫，从性质上说，与地方官府各自举行的送春活动没有二致。

清代各府州县的送春活动都是在鞭春之后举行，大致是将被鞭碎的牛土或者特意制作的小土牛和小芒神像等致送本地乡绅。芜湖“及日鞭春，色役人等取牛腹中所实小牛，鼓吹至缙绅之家，云‘送春’”^④。也有些州县只送画像，延庆“以纸画芒、牛之形，令鼓乐春官遍送乡达。”^⑤诸如此类的记载在《中国地方志民俗资料汇编》中比比皆是，兹不具录。

中国的文化传统认为，如果图像等描摹或刻划逼真，或描摹时其意态甚为真诚，或观像者心存默想，人即可由此而同神灵沟通，甚至可使神灵再现，因之偶像崇拜在中国极为盛行。著名的“叶公好龙”故事，即是因为叶公子高在

① 《旧唐书》卷二四《礼仪志四》谓句芒坛在青帝坛东南方向。

② [唐]李中：《祀风师迎神曲》，《全唐诗》卷747。

③ [唐]阎朝隐：《奉和圣制春日幸望春宫应制》，《全唐诗》卷六九。

④ 民国《芜湖县志》，《民俗资料·华东卷中》第1014页。

⑤ 乾隆《延庆州志》，《民俗资料·华北卷》第17页。

屋子里面到处画满了龙，龙方“闻而下之，窥头于牖，拖尾于堂”^①。诸如此类的“故事”在古代屡见不鲜。宋人黄休复记益州大圣慈寺廊庑壁画皆历朝名家之作，其中有唐李洪度所作天女合乐之图。有一勾生者在该画前发愿道：“但娶得妻如抱箒天女足矣”，还将画上该天女项上一片土掐下吞之。是夜勾生即梦见天女来与自己交合^②。勾生之遇天女即因画作精良和观画时心存默想。又明代中后期西方传教士来华，携来大批西方图书典籍，西画亦由此输入。利玛窦（Mathew Ricci）等入广东肇庆传教后，在其所谓“传教室”中布置了圣坛，其上挂圣母像，明暗有致，其描摹之细腻，立体感之强烈，使见到此画的官绅士子和老百姓“始终对这幅画称羨不止，人人都向……圣母像敬礼，习惯地弯腰下跪，在地上叩头”。利玛窦入京后奉献给万历皇帝的礼物中有耶稣受难的雕像以及圣母画像，“当皇帝看到耶稣受难十字架时，他惊奇地站在那里高声说道：‘这才是活神仙。’……他不敢和这些雕像目光相对，便把圣母像送给了他的母亲……她害怕这些雕像的逼真的神态，于是下令把它们放到库藏里”^③。西方人物画之所以使明人感到畏惧，正因其酷肖真人，栩栩如生，使万历母子不敢观之，唯恐其与异域的鬼神相通，给自己带来祸患。所以古人对敬神事鬼所用之图画、塑像等，并不仅仅认为它是一种象征之物，而是肯定其有通神之功，甚至认为神明即在画中。送春牛之画，显然也包蕴类似之思维，希望人神相通，天人交合，遂顺心意。

① [汉] 刘向：《新序·杂事第五·子张见鲁哀公》，赵仲邑：《新序详注》第173页，北京：中华书局，1997。

② [宋] 黄休复：《茅亭客话》卷四《勾生》，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第1册第423页。

③ 何高济等译：《利玛窦中国札记》第168、402页，北京：中华书局，1983。

第三章 炎、黄以及三皇庙祀之建立与发展

关于炎黄两位人神和古帝，历来是中国历史学和文化史所研究的重点对象。本章主要依据远古神话以及民间再造之有关传说，分析炎帝之与神农的关系、炎帝与农业祖神祭祀文化的关系，并对照分析黄帝形象之象征意义在古代官府与民间所具有的不同侧面，特别着重分析历史上不同时期不同社会集团的三皇祭祀。本章认为，从唐代的三皇之祀，到明清时期的历代帝王之祀，是将三皇五帝等作为文明时代之开创者和政治统治的领袖予以祭祀和缅怀的，目的是标识本朝具有无可争辩的“崇德报本”、“褒贬百代”的资格和政治统治秩序传承之正统性。独有元代的三皇庙祀，是将三皇当作医药祖神而予以奉祀。而古代民间的各种药王之祀，因奉祀者身份之不同，又展现出不同的特点。

一、炎黄神话及其在民间的演绎

1. 炎帝与神农

炎帝、黄帝并称，同为中国上古时期的两位古帝，对于他们在历史过程中留下的活动轨迹，古、近学者皆依据片断的古史传说资料去考镜源流，由于这部分资料支离破碎且歧义纷出，因之学者所考订出来的结论也很不一致，有肯定者，例如历代的儒家；亦有否定者，认为这些资料均系后人“层累地”造成的伪古史系统，将中华文明的源头向后拉了两千年。20世纪前期，现代田野考古学在中国得以建立，并在其后的几十年间获得了极大的发展，笼罩在中华文明源头的迷雾在一定程度上也得以廓清。自王国维提出“二重证据法”之后，中国几代历史学者以传世文献资料结合考古发掘资料研究古史，恒兀兀以穷年，取得了十分丰硕的研究成果，证明从伏羲、神农到黄帝的有关古史传说，也内蕴着中华文明从发生、发展到形成的过程，并且与考古研究成果大体

一致。

但是，考古科学在中国的发展，并不能解决古史资料支离破碎、歧义纷出的问题，因为我们不能简单地将考古发现直接同古史传说资料对应起来，所以，学人的有关研究成果，特别是牵涉到炎黄具体事迹的结论，至今仍然很不一致。

关于炎帝和黄帝的关系，《国语·晋语四》说他们本是同出一源的两个女儿氏族：“昔少典氏娶于有娇氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”^①徐旭生先生也是据此而作出炎帝族与黄帝族本为华夏集团中的两个亚族的判断，并指出炎帝族之发祥地在今陕西境内渭水上游一带，而黄帝族之发祥地则在今陕西北部一带，两地相距并不很远。在上古的某个时期，炎帝族与黄帝族不知为何不约而同地向东迁徙，黄帝族顺北洛水南下，然后东渡黄河，向东北方向迁徙，最后到达了蓟这个地方。炎帝族之一部则顺渭水东下，再沿黄河南岸向东，其势力曾经达到了今河南以及山东的部分地区^②。

在未迁徙之前，炎帝族与黄帝族之活动地区相距虽不很远，古史资料中却没有留下什么两族互相联系的记录。东迁之后，两族之间发生特殊形式的联系即战争的传说资料却骤然多了起来，这些可能表明了两族在未东迁之前其实力尚十分弱小，决非什么了不起的力量，没有什么引人瞩目的事情发生。而在此后，由于两族在漫长的迁徙途中与众多的氏族部落必然发生各种各样的联系，因之使自身接受了不同氏族、不同地域的文化，生命得到了更新，在此基础上东迁之两族的实力也开始获得增长，而当其势力范围发生重叠之时，冲突即在所难免了。

传说炎帝族与黄帝族之间发生过多次大战。《国语·晋语四》说：“二帝用师以相济也，异德之故也。”韦昭注济当为挤，“挤，灭也。《传》曰：黄帝战于阪泉”，认为炎黄互为仇讎，并举阪泉之战以为证明。《史记·五帝本纪》谓其时“炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方，教熊罴貔貅虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志”。经历了多次战争，黄帝方取得了最后的胜利。这仿佛是汉时人的一个共识，《大戴礼·五帝德》亦云“黄帝三战，然后得行其志”^③。炎黄大战在后世的伪书《列子》那里得到了进一步的形象描摹，黄帝不仅帅熊、罴等为前驱，

① 《国语·晋语四》。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本）第40～47页。

③ [清]王聘珍：《大戴礼记解诂》卷七《五帝德》。

还以雕、鹞、鹰、鸢等猛禽为旗帜参战^①。当时被裹胁到战争中的有关各方甚众，他们各自以猛兽或猛禽作为本部之图腾，参战时亦以此作为自身之标识，这证明“诸侯咸归轩辕”并非一句空话。

炎帝族与黄帝族之间这种尖锐对立的关系在《逸周书·尝麦篇》中却完全是另一种模样：“（天）命赤帝分正二卿，命蚩尤于宇少昊，以临四方……蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。”^②炎、黄间不仅没有发生“血流漂杵”式的惨烈对抗，反而呈现出一种齐心合力共赴时艰的兄弟情谊。对此，有论者深以为然，以为《史记》所云“炎黄之战即蚩尤黄帝之战”，“炎黄间没有本质冲突，炎黄联盟没有破坏”^③。而袁珂则以为《尝麦篇》所云“恐怕也是属于正统历史家的美化之辞”，无法解释后来许多关于炎黄之争的传说，所以“宁取黄、炎斗争的传说，而摒弃黄、炎和谐的神话”^④。本文以为“宁取……摒弃”的论证方法并非完美，自有其缺陷，因为其否定《尝麦篇》之说的前提仅仅是“恐怕也是”的推测，缺乏严密的论证，但本文仍然赞成袁珂的意见，因为在目前尚无法精确考订古史传说的情况下，对待诸多炎黄关系的传说应该体现全面性原则，的确不能仅仅凭借其中之一则去断定炎黄关系的性质。

如果从传统的炎帝神农氏之概念出发，炎黄关系还存在问题。《史记·五帝本纪》在叙述炎帝欲侵陵诸侯、黄帝三战方得其志之前说：“轩辕之时，神农氏世衰。”于是古今许多学人对此皆有疑问焉：既然“世衰”，炎帝神农氏又如何能够侵陵诸侯？黄帝又怎会经过如此惨烈的三次大战才得以战胜炎帝？清人崔述《补上古考信录》指出：《五帝本纪》言“衰弱”，凡两称神农氏，皆不言炎帝。后文言征战，凡两称炎帝，皆不言神农。其后又说诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，亦不云代炎帝。又《史记·封禅书》云古者封泰山者七十二家，其中神农封泰山云云，炎帝亦封泰山云云，其为二人明甚^⑤。故此中答案其实只有一个，即神农自神农，炎帝自炎帝，两者本非一人或一族，乃是两位人神化了的古帝。东周之时，由于天下一统趋势的加强，推动着思想文化界也开始了一个梳理乃至改造古史的过程，为突出政治一尊作舆论准备。为某一政

① 《列子·黄帝篇》，上海积山书局石印《二十二子》本，1893。

② 黄怀信等：《逸周书汇校集注》卷六《尝麦解》，下册第781～783页。

③ 田兆元：《神话与中国社会》第115页。

④ 袁珂：《中国神话通论》第132页。

⑤ [清]崔述：《补上古考信录》。顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》引，《顾颉刚古史论文集》第3册第408页，北京：中华书局，1996。

治目的之实现而修改前史，在后世也并不鲜见。另外，政治统治逐渐趋于一尊亦导致在宗教信仰上出现新的造神运动，最简单易行的办法是将诸神合并而生大神，于是太昊伏羲氏、炎帝神农氏、黄帝轩辕氏、少昊金天氏、颛顼高阳氏等等各方政治领袖也是各方大神即被人为合体，依据五行学说构造而成五方帝。从形式上看，乃是当时的文人政客们依据当时社会的姓氏名字之习，将古帝名号拼凑在一起而形成。从《史记·五帝本纪》来看，司马迁尚未将神农与炎帝混为一谈，说明将古帝名号拼凑在一起的新的造神运动的确不很古老。

2. 炎帝与火神

炎帝族战败，“诸侯咸尊轩辕为天子”的一个最伟大的结果，是炎帝族之大部与黄帝族实现了融合，共同成为华夏族之先民。而炎帝及其系统内的诸神祇，则随着东周之时的造神运动，也被重塑为火神，炎帝被安排在南方火行的位置上，为赤帝。《礼记·月令》云：

孟夏之月……其日丙丁（高诱《注》：火日也），其帝炎帝，其神祝融（郑玄《注》：此赤精之君，火官之臣，自古以来著德立功者也）其虫羽（马晞孟曰：朱鸟，火属也），其音徵，律中中吕。其数七（火之成数也），其味苦，其臭焦（郑玄《注》：火之臭味也，凡物之苦、焦者属焉），其祀灶，祭先肺（郑玄《注》：夏，阳气盛，热于外，祀之于灶，从火类也。祀之先祭肺者，阳位在上，肺亦在上，肺为尊也）。①

如此安排，完全出于五行家之构想。而“炎帝……以火德王天下，是为炎帝，号曰神农，死托祀于南方，为火德之帝”②，透露出炎帝这个称谓似乎亦源于五行之说。《左传·昭公十七年》记剡子曰：“炎帝以火纪，故为火师而火名。”所谓“以火纪”，当是指炎帝族以火为自身之徽号。这里所谓火，皆为火行之火，而非火焰之火；炎帝之作为火神，从理论上说，亦只是火行神，而非火焰之神。但火行之火与火焰之火的紧密联系是显而易见的，讲究五行说的古人也往往将两者一概而论。前引《礼记·月令》之诸般释文即从此两方面去解经，如“火之成数”乃火行之成数；“火之臭味”则指火焰之臭味，等等。《左传·昭公二十九年》谓祝融为火正，此处所谓火既非火行，亦非火焰，乃是指心宿二，心又名火，亦称大火。《尚书·尧典》：“日永星火，以正仲夏。”《注》云：“火谓大火，夏至南之中星。”郑文光以为高辛氏以“大火”为观象授时之主要标志星，所以其职被称作火正。而《左传·昭公二十九年》所云火正祝

① [清]孙希旦：《礼记集解》卷一六《月令第六之二》，北京：中华书局，1989。

② 《吕氏春秋》卷四《孟夏纪》高诱注。

融，实则爲颛顼后裔黎，因为祝融是当时著名的火神，古人遂将观象授时的火正也附会为祝融^①。这是很有见地的看法，但“火正祝融”同“火正黎”这两个火正并不是同一个概念，阴阳五行家所说的火正乃是五行之神，不是专门的天文职守，故《汉书·五行志上》云：“古之火正，谓火官也，掌祭火星，行火政。”“行火政”者，乃行火德之政之谓。本文认为正是由于古人混淆了这两个概念，才造成祝融族源的混乱。《山海经·海内经》载炎帝至祝融的世系为：炎帝→炎居→节并→戏器→祝融。然《大荒西经》又云祝融乃颛顼之孙：“颛顼生老童，老童生祝融。”郭璞《注》：“即重黎也，高辛氏火正，号曰祝融也。”于是祝融又成为黄帝之裔。俗称失火为“回禄之灾”。《左传·昭公十八年》：“禳火于玄鸣、回禄。”注谓回禄为火神。疏曰：“楚之先，吴回为祝融，或云回禄即吴回也。”有传说吴回乃祝融之弟。《山海经·大荒西经》：“有人名曰吴回，奇左，是无右臂。”郭璞《注》以为“吴回，祝融弟，亦火正也”。这是重复了他的祝融即颛顼之裔重黎的意见。但由“绝地天通”的故事来看，所谓重黎实际为重、黎两人。《国语·楚语下》：“古者民神不杂。及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”可见郭璞是将高辛氏观象授时的火正当作了行火德之政的火正，因此才在都做过火正的祝融或吴回与黎之间划了等号。郭璞云吴回“亦火正”，表明他认为吴回亦属高辛氏。《大戴礼·帝系篇》亦云：“老童产重黎及吴回。”所以，吴回不是祝融，亦非祝融之弟，而是黄帝之裔，与回禄也没有族缘关系。回禄既为“楚之先”，应出于南方部族，属炎帝系统。

对火的崇拜在本质上属于自然崇拜，我们已经做过相应的论述。炎帝、祝融等火神的出现表明对火的自然崇拜开始演为对火的人神崇拜。对于钻燧取火的燧人氏，学界一般认为是目前已知的最早的火神。《韩非子·五蠹篇》所述“有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏”，所描绘的是圣人形象，并非超自然的神灵形象，说明在战国末期燧人氏尚未被神化。后来的《拾遗记》的有关文字虽然有神化的色彩，但还是将钻燧取火说成是燧人受到启发的结果。所以，中国古代最早的对火的人神崇拜，应该说还是从炎帝、祝融等开始的。

中国古代对火神的祭祀，有时会有明确的事功目的。元胡祇适曾为文致祭于“火金之神”：“惟神祝融，正号蓐收”。认为他们也是冶金之神，是将祝融

^① 郑文光：《中国天文学源流·重黎》，詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》第167页引。

司火、蓐收司金之职司合一起来，故无论锻造戈矛剑戟耒耜锄耨，皆须祭之，以明“炭炽而坚，矿销而利”之愿^①。然诸如此类的祭祀在历史上并不常见。

人类早期对火的自然崇拜，大约主要是从积极的意义上去进行的。随着人类社会的不断进步，火的应用范围也不断扩大，火在带给人类巨大利益的同时，其负面作用也日益显现出来，火灾往往给人类以毁灭性的打击，特别是在人类聚落进一步扩大的时候。进入文明时代以后，火被应用到社会生活的各个方面，例如被频繁地应用于军事领域，《孙子兵法》中有《火攻篇》，此后众多的兵书战策鲜有不言及火攻者，盖因“善用水火者，有震天之威，故力不费，而功倍之耳”^②。火攻、火灾不仅严重威胁了人的安全，也严重威胁了政权的安全。因此，在文明时代，如何避免、禳除火灾开始成为火崇拜的主要内容。《左传·昭公十八年》记载，是年（前524年）夏五月，中原地区的宋、卫、陈、郑四国发生大火灾，郑国为此采取了一系列的宗教上的挽救措施：一、“使公孙登徙大龟”，即使大夫公孙登龟卜吉凶。二、“郊人助祝史除于国北，禳火于玄冥、回禄，祈于四鄘”。主祭者乃祝史，祭所于“国北”即郑国之北，北为阴方，以阴禳阳（灭火）。玄冥，北方水行之神，《左传·二十九年》谓其为水正，故时人以为雨师，屈原《天问》：“萍号起雨，何以兴之？”王逸《注》：“萍，萍翳，雨师名也。”按萍翳即玄冥，《风俗通》谓：“玄冥，雨师也。”^③此意在祈玄冥行雨以灭火，并祈火神回禄收火。鄘，城也，即城墙，主阴。杜预注：“城积土，阴气所聚，故祈祭之，以禳火之余灾。”古人筑城，率以版筑之法，故云积土。

由上述可知至晚到春秋之时，人们对火神的祭祀形式主要是以禳除火灾为主，之所以如此，是因为时人以为作为司火者之火神同时也是放火者。《墨子·非攻下》记祝融受天之命帮助汤伐夏，“隆（降）火于夏城之间，西北之隅”。这种认识一直到封建末世也没有改变，清人丁柔克曾搜集到一则“火神放火”的传说：

湖北黄鹤楼修成后，于甲申年复毁于火。楼高矗城上，四无屋，其被焚甚奇，相传为河南归德府火神所烧。先是，归德城外有小车空，欲回鄂，忽来一僮从，貌清妍，雇车成。一老者神采清癯，来云：“至鄂有

① [元] 胡祇通：《西冶祭金火文》，李修生主编：《全元文》卷一五九，第5册第473页。

② [明] 何良臣：《阵纪》卷四《火战》，陈秉才点注：《阵纪注释》第225页，北京：军事科学出版社，1984。

③ 《艺文类聚》卷二《天部下·雨》引，上海古籍出版社，1982。

事。”僭未从行。至鄂，于汉口下车，嘱车夫云：“三日后尔可在此俟我，我复回豫。”车夫喜，诺之。并言今夜过江至汉阳门有事。过江之夜，楼即失慎。三日后，车果然候于此，遂匆匆回。路间闲谈曰：“先生过江之日，黄鹤楼大火，君得惧否？”先生莞然曰：“不惧也。”又问：“先生寓归德何街何门？”答曰：“火神庙中。”未几到，先之僭复出，搬行李入庙，并许以酒钱二百。车夫候良久，不见其出，大呼。庙中僧……曰：“予庙中师徒三人，火工一人，并无客也。”车夫不听，僧即引车夫入庙，遍寻无有。忽至正殿，见旁塑侍者，即雇车之人，乃相持而骇。始悟黄鹤楼之被焚，即先生过江之夜也^①。

河南归德府的火神，竟然千里迢迢地跑到武昌去纵火，民间传说中的火神是一个表面道貌岸然实则是一个肆无忌惮的火贼形象。

同样的形象在明清时期的北京也曾被塑造出来。明朝天启六年（1626）五月初六，京师王恭厂大火蔓延：“东自阜城门，北至刑亘四里，阔十三里，宇圯地塌，木石人禽，自天雨而下。屋以千数，人以百数，燔臭灰昧，号声弥漫。死者皆裸，有失手足头目，于里外得之者。”^②此本是火药局失火导致火药爆炸，故多人被炸飞，《国榷》云被炸死者达530余人。但时人迷信火灾与火神有直接的因果关系，火神庙守门内臣云“闻乐音三叠出自庙中，见有火球滚出，腾空而去。众方瞩目，俄东城声如霹雳，天地昏黑”^③。而《帝京景物略》更谓崇文门火神庙神“亦焰焰欲起，势若下殿出。祝跪地而抱曰：‘外边天旱，不可走动。’神举足还住而震发”。火神不仅可以纵火，而且可以“震发”；一庙内火神纵火，其他火神庙内被供养的火神亦纷纷纵火。这是当时人对火神的认识。明清时期城市人口更加稠密，商业也更加繁荣，一旦发生火灾，对于社会的破坏力也更大。所以这种认识首先来自于当时频繁的火灾及其非常惨痛的后果。人们对抗火灾的办法之一，是在人烟稠密之处组织“水龙会”之类的灭火组织，对火灾进行积极的扑救。江苏金坛县水龙会“向设各甲以备火灾”^④。常州府属各县皆设有救火组织，阳湖、武进等县在城内外各设七个水龙局^⑤。天津“各绅商旧有捐立水会四十多局。制造救火各样器具，详

① [清] 丁柔克：《柳弧》卷三《黄鹤楼火》，北京：中华书局，2002。

② [明] 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷一《城北内外·火神庙》。

③ [明] 谈迁：《国榷》卷八七，熹宗天启六年五月丁未，北京：中华书局，1958。

④ 光绪《金坛县志》卷四《赋役志·惠政》，光绪十一年活字本。

⑤ 光绪《武进阳湖县志》卷三《营建·善堂》，光绪五年刻本。

立章程。遇警鸣锣传递，名曰‘串锣’。各局顷刻奔集扑救”^①。像这样的水局在京师更多^②。消极的一面即是沿袭敬拜火神、攘除火灾的传统，这是人类在巨大自然力面前自觉无比卑微的心理体现。

因此，在中国古代社会的后期，城市里一般皆建筑有火神庙，一些通都大邑还建有多座庙宇。明清京师内著名的火神庙有北城火德真君庙，崇文门火神庙，琉璃厂内亦有两座火神庙，“故籍散亡人亦老，祝融庙里感重来”^③，祭祀祝融。不仅如此，当时一些经营易燃易爆商品的行业也在内部祭祀火神。京师图书行业的“北直文昌会馆”内即有西房火神殿三间^④。又“京师芦草园之街北，旧有平遥会馆，乃吾乡颜料一行祀神之所……北殿则火帝星君神也”^⑤。

对火神的庙祀大约始于唐初，是伴随着中古时期城市和商业之勃兴而出现的。《帝京景物略》卷一《城北内外·火神庙》即云京师北城火德真君庙乃系唐贞观间旧址。清朝将其列入祀典，成为群祀之一。康熙二年（1663）定致祭司火神之礼：岁以六月二十三日由太常寺奏请遣本寺堂官行礼，嗣后奉旨遣大臣行礼。雍正八年（1730）定祭礼牲用太牢，主祭者行三跪九叩之礼，并有祝文颂之曰：“神令司赤帝，德炳离明，届此良辰，爰修专祀，鉴兹特典，绥我蒸民。”^⑥清高宗曾亲临此庙拈香^⑦，显示了对火神祭祀的重视。祀典火神祭祀之制，亦体现了群祀诸神皆源于民间的特点，其祭祀之期即源于民间所谓火神之诞日。清人顾禄谓六月“二十三日为火神诞，以神司火，祷谢者众，至是或有不御荤酒者，谓之火神素”^⑧。

灶神信仰，古已有之，是与人们的饮食起居有直接关系的自然崇拜，《礼记·祭法》云灶神祭祀为七祀之一。本文由于内容安排的关系，不拟对灶神信

① [清]羊城旧客：《津门纪略》卷六《义举门·水会公所》。

② 见光绪《顺天府志》卷一二《厂局》，北京古籍出版社，1987。

③ [清]佚名：《火祖庙》，孙殿起辑：《琉璃厂小志》第283页，北京古籍出版社，1982。

④ 《北直文昌会馆碑》，李华编：《明清以来北京工商会馆碑刻选编》第124页，北京：文物出版社，1980。

⑤ [清]赵名泰：《重修仙翁庙记》，李华编：《明清以来北京工商会馆碑刻选编》第4页。

⑥ 《清朝文献通考》卷一〇五《群祀考上》，杭州：浙江古籍出版社影印万有文库本，1988。

⑦ 《清朝通典》卷五十《礼典·吉十》，杭州：浙江古籍出版社影印万有文库本，1988。

⑧ [清]顾禄：《清嘉录》卷六《六月·火神素》，南京：江苏古籍出版社，1986。

仰源流进行阐释。古代亦曾有炎帝死后成为灶神的说法。考诸典籍，这个说法最早大约始见于《淮南子·汜论训》：“炎帝于火而死为灶。”高诱《注》：“炎帝神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”高诱实际上点出了炎帝被尊为灶神的原因不过也是出于秦汉五行家的杜撰，是运用五行思维模式——火行→火德→火神→灶神——所推导出的结论，与实际的灶神信仰并不相干。所以，在源远流长的灶神信仰中，炎帝在古、近现代皆未能获得一席之地。

3. 农神与蜡祭、腊祭

炎帝与农业或农神发生关系，是因为神农氏的缘故。在古代的神话资料中，神农被描摹成一位原始农业的发明者。《周书》云：“神农之时，天雨粟，神农遂耕而种之，作陶冶斤斧，为耒耜锄耨，以垦草莽，然后五谷兴助，百果藏实。”^①此为神农基本神性之描述，历代典籍中有关神农的神话都与此相关。《易·系辞下》：“包牺氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。”《商君书·画策》：“神农之世，男耕而食，妇织而衣，形政不用而治，甲兵不起而王。”《管子·揆度》：神农之数曰“一谷不登，减一谷，谷之法什倍……”。《管子·形势解》：“神农教耕生谷，以致民利。”《庄子·盗跖》：“神农之世……耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”《韩非子·六反》：“财用足而力作者神农也。”《淮南子·修务训》：“古者民茹草饮水，采树木之实，食羸蚌之肉，时多疾病毒伤之害。于是神农始教民播种五谷，相土地宜燥湿肥饶高下。”《白虎通·号》：“神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作，神而化之，使民宜之，故谓之神农也。”对于《周书》一类的记述，古今学者大多注意其播百谷或为耒耜之类，有意或无意地忽略了“天雨粟”的文化含义。“天雨粟”在字面上看是说上天赐粟，实际上隐含着神农氏发现粟种的意义，神农将其播撒到土壤中，由是而发明了农业，这是先民长期依赖植物采集维持自身生存所导致的必然结果。先民在漫长的采集活动中逐渐地熟悉了附近的植物，获得了有关的知识，了解了哪些植物的种子、果实、块根甚至茎、叶可以作为食物。最初可能是出于偶然的发现，一些植物的种子在采集后落到土壤里并生根、萌芽，最终生长出人们所需要的果实。经过长时期的观察，先民终于大致了解了这些植物的生长规律，以及所需要的土壤和气候条件等等，遂耕而种之，即传说资料所谓的“播百谷”。所以，最重要的是选择何种野生植物进行人工种植。这种选择是一个相当漫长的过程，“天雨粟”掩盖了这个过程并将其神化，而汉初陆贾的记载似在无意间打破了这种

① [清]马骕：《绎史》卷四《炎帝纪》引。

神化，还原了先民“求可食之物”的真实历程：“（远古）民人食肉饮血，衣皮毛，至于神农，以为行虫走兽难以养民，乃求可食之物，尝百草之实，察酸苦之味，教人食五谷。”^①“五谷”已经是农作物。从“尝百草之实”到“教人食五谷”，极其简约地再现了先民由采集业到原始农业的过渡，强调了植物选择在其中的基础性质。陆贾所述的神农是圣人形象，而不是一个超自然的神灵形象。神农可能是发明原始农业民族的一个祖先神，对神农的追思和崇拜，实际是对圣人的追思和崇拜，原本没有什么神话的意味。

“尝百草之实，察酸苦之味”是先民采集活动之再现，这个过程充满了危险。《淮南子·修务训》说神农尝百草“一日而遇七十毒”，这是人的行为。而《搜神记》所述则是神的活动了：“神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性，臭味所主，以播百谷。”^②袁珂以为神农“尝百草”和“鞭百谷”的目的在于“播百谷”^③，显然也没有看到“求可食之物”与“播百谷”分属于两种生产方式，“尝百草”、“鞭百草”之目的在于“求可食之物”，决非是“播百谷”，只有通过如此危险的采集才能过渡到原始农业阶段。以神农为代表的先民在“求可食之物”的过程中渐渐掌握了各类药草的性能，神农也在后世被尊为医药祖神。因此，原始农业和中医药业皆源于远古时期的采集业。

作为农神的神农，一方面由于其与炎帝结合，被看作是南方天帝，而在封建国家的某些大典诸如郊祀、迎气礼中受到比较隆重的祭祀，这一点我们不去多说。另一方面，在传统的有关农业的祭祀诸如蜡祭中，首神先啬被认为是神农，居有比较显赫的地位，以农业祖神的身份受到人们的祭祀。蜡祭八神以《礼记·郊特牲》的记载最为详尽：

天子大蜡八，伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也。岁十二月合聚万物而索飧之也。蜡之祭也，主先啬而祭司啬也。祭百种以报啬也。飧农，及邮表畷，禽兽，仁之至，义之尽也。古之君子，使之必报之。迎猫，为其食田鼠也，迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也。祭坊与水庸，事也。曰：土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。

据此可知蜡祭八神为先啬、司啬、百种、农、邮表畷、猫和虎、坊、水庸。郑玄《注》以为先啬即神农，司啬为主管农事之神，邮表畷是田间房舍和阡陌之神。据说农神田峻于房舍中督耕，故神之。猫和虎是捕食鼠类和野猪等

① [汉] 陆贾：《新语》卷上《道基》，王利器：《新语校注》第10页，北京：中华书局，1986。

② [晋] 干宝：《搜神记》卷一，北京：中华书局，1979。

③ 袁珂：《神话选择百题》第39页。

农业害兽的能手，它们是原始宗教中动物崇拜的对象，为农业益兽神。《礼记·郊特牲》孔疏云：“坊者，所以蓄水，亦以障水。”可知坊为堤坝。百种为籽种之神，或农作物品种神。水庸为水沟，与坊神一样，同为水利设施神。历来对于蜡祭八神有不同的看法，也有学者认为八神中有昆虫而无百种；昆虫亦为动物崇拜的对象，崇拜它的目的是祈求昆虫不再为患于农业生产。

蜡祭号称祭百物，折射出十分浓重的万物有灵论的色彩，八神只是其中比较重要的与农业有关的神灵而已。前引“蜡也者，索也。岁十二月合聚万物而索飧之也”。郑《注》：“飧者，祭其神也。万物有加功于民者，神使为之也，祭之以报焉。”杜佑则在《通典》一书中写道：“蜡之义……古之君子使之必报之，是报田之祭也。其神神农，初为农事，故以报之”，“以岁十二月合聚万物而享之”^①。所以，蜡祭就是在岁尾求索那些与农业有密切关系的神灵而展开的祭祀，是感谢诸神在即将过去的一年里对人类的垂怜眷顾，并祈求众神保佑来年农业生产继续正常进行的宗教活动，本质上属于农业祭祀。那首著名的咒语“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽”，更充分说明了当春阳将临之时祭祀百神的根本目的。

先秦时期又有所谓腊祭^②。《礼记·月令》授时颁政皆依夏正，其孟冬之月即夏历十月，“天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾，腊先祖五祀，劳农以休息之”。郑玄《注》谓腊祭所祀天宗为日月星辰；大割即大杀群牲而割之；腊之义乃指以田猎所捕获的禽兽祭神；五祀乃门、户、中霤、灶、行，并认为腊祭即是所谓蜡祭。这个判断显然是不正确的。蜡祭，如本文前述属于农业祭祀，除农业先祖神外，皆为农业设施或与农业有关的作物、动物神，根本没有星辰神以及五祀那样的与人之日常起居生活密切相关的神祇之祭，另外，蜡祭也没有什么大杀群牲而割之的祭献方式，所以蜡之与腊在本质上属于完全不同的两种祭祀。《郊特牲》谓蜡祭在“岁十二月合聚万物而合飧之也”。古今学者多谓此是指周历十二月，即夏历的十月，与腊祭同时，所以郑玄要将二者等同起来。

《礼记》孔颖达《正义》认为蜡、腊为二祭，其理由乃是根据下引《郊特牲》的一段文字而来：

① [唐]杜佑：《通典》卷四四《礼四·大蜡》。

② 此处以及后面所提及的腊原本均应为臘，专指对先祖门户等神的祭祀。腊与臘本不同字，其本义是指肉食品的一种制作方法，《说文》：“腊，籀文，从肉。”段注：“今隶作腊，专用诸脯腊。”今臘亦简化为腊，本文为规范起见，凡涉及臘祭之处，均作腊。又蜡，读若炸，或岔。

（蜡）皮弁素服而祭；素服以送终也。葛带、榛杖，丧杀也。蜡之祭仁之至义之尽也。黄衣黄冠而祭，息田夫也。野夫黄冠；黄冠，草服也……既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不兴功。

孔氏区分蜡、腊之依据是服饰以及在《郊特牲》文字中出现的顺序不同，并认为两者皆在十二月举行。所谓皮弁素服即白鹿皮弁和白衣，孔氏以为此为蜡祭之服。而“黄衣黄冠”乃是腊祭之服：“‘既蜡而收，民息已’。先蜡后息民，是息民为腊，与蜡异也。前‘黄衣黄冠’在蜡祭之下，故知是腊也。”不同的服饰并非标识不同的祭祀。从后文引述的《诗经·邶风·七月》来看，腊祭为全民欢庆的节日，服饰不同是很自然的事情。孙希旦认为：“黄冠乃台笠之属”，“言野夫既贱，故蜡祭之时，不得皮弁、素服，而其服如此也”^①。民众多服草编之服，可以看作是当时社会发展程度的一个标志，故《郊特牲》记“野夫黄冠”，似不能将其看作为礼之规定如此。如果将“黄冠”之类看作腊祭之专服，则主祭者亦“黄衣黄冠”，若天子贵族之黻亦为“野夫”了。所以，服白衣、黄衣者应皆为蜡祭之参与者，与腊祭云云没有关系。

《郊特牲》谓：“故既蜡，君子不兴功。”孔《正义》虽分析蜡、腊为二祭，然认为两者相去仅几日，皆在所谓孟冬之月举行，并认为“蜡不兴功者，不兴农功”。就时令而言，孟冬月之物候如《月令》所述，是“水始冰，地始冻”，这样的天气，至少在北方的广大地区无法“兴农功”，因之《郊特牲》所谓“故既蜡，君子不兴功”的“功”必不是指所谓的“农功”，否则《郊特牲》又何必言说之。而《月令》“是月也，大饮烝。天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾，腊先祖五祀，劳农以休息之”，是说于孟冬举行燕饮之礼，祭祀先祖等，并以此燕饮之礼慰劳农夫，以示“休息”，因为从本文在后面的论证看来，此后的节令虽然无法“兴农功”，但民仍须劳作，无法“休息”。另外，郑玄注《月令》“劳农”云“党正属民饮酒，正齿位是也”。孔颖达所释与之基本相同，只是更为具体：“党正职国索鬼神而祭祀则以礼属民，此亦祭众神之后劳农休息，文正相当，故云是此等休息，是正齿位。”《周礼·地官·党正》谓党正为周代基层职官，“掌其党之政令教治，国索鬼神而祭祀，则以礼属民而饮酒于序，以正齿位……凡其党之祭礼、丧纪、昏冠、饮酒，教其利事，掌

① [清]孙希旦：《礼记集解》卷二五《郊特牲第十一之一》。关于台笠，《诗经·小雅·都人士》：“彼都人士，台笠缙撮。”《毛传》：“台所以御暑，笠所以御雨也。”以台与笠为两物。郑玄注以为台只是一种材料：“台，夫须也。都人之士，以台为笠。”日本冈元凤《毛诗品物图考》卷二《草部》认为“台，通苔，多年生草本植物，今名蓑衣草。可用来编制蓑衣和斗笠。”（山东画报出版社，2002）

其戒禁”。可知党正负责基层具体的祭祀事务，例如腊祭，并通过饮酒之仪教民以礼，以正齿位。孔氏对“劳农”之“劳”的解释显然也是慰劳之意，以示休息。诸如此类的用法在先秦时期即有不少。《易·井·象传》：“君子以劳民劝相。”郑玄《注》：“君子取法乎井，以恒产劳民，使之劝勉相助。”《左传·桓公五年》：“郑伯使祭足劳王，且问左右。”《礼记·月令》孟夏之月“命野虞出行田原，为天子劳农劝民，毋或失时”，等等。所以，“劳农以休息之”并非如一些学人所说的，是因为农民已辛劳一年，腊祭或蜡祭后可以休息的意思。这种所谓慰劳之以休息的场景在《诗经·豳风·七月》中有比较生动的体现：“九月肃霜，十月涤场。朋酒斯飧，曰杀羔羊。跻彼公堂，称彼兕觥：‘万寿无疆。’”古今一些学人认为此诗所述乃是蜡祭的情形，其实它正是孟冬腊祭的真实写照，其场面表现出浓郁的喜庆丰收的狂欢气氛，充满着对未来美好生活的无限渴望，人们祈盼着家人安康，福寿绵长，所以要举行五祀之祭，而非蜡祭庄重地报神之功和祈年再丰的氛围。说到底，问题的关键在于我们是否不加区别地利用古人的某些成说，将腊祭与蜡祭的举行时间统统看作是夏历的十月。

《七月》讴歌了民众在一年中的生活情况，十二个月都有所涉及。就豳历而言，其始终与周历相同，以建子之月即夏历十一月为岁首，称为“一之日”，以下依次至“四之日”即夏历的二月，三月为“蚕月”；自四月至十月与夏历完全相同^①；豳历十月就是夏历十月，此类似改正不改月。而有学者以为“一之日”、“二之日”等犹“十有一月之日”、“十有二月之日”之省称。“三之日”、“四之日”即一月、二月，乃如孔疏所云是“因乘上数”，取诗之谐也^②。所以豳历虽然与周历有比较密切的关系，但大体上沿用夏历，避免了历法与天象之间的矛盾。

蜡祭之后的“君子不兴功”问题，直接关系到蜡祭的举行时间。所谓“不兴功”并非孔氏所谓的“不兴农功”，而是指为政者不再向民众签发力役以兴土木。《左传·庄公二十九年》：“冬十二月，城诸及防，书，时也。凡土功，龙见而毕务，戒事也。火见而致用，水昏正而栽，日至而毕。”“城诸及防”的时间，恰好是夏正十月，而经传皆谓“时也”，可证。关于“火见而致用”，“火”无疑指大火，即心宿。庞朴认为：“这个‘见’，即指晨见，亦称‘朝’；‘致用’是说要准备好筑作的用具。《国语·周语》里说：‘火之初见，期于司里’，老百姓要在大火晨见之际，自带用具到里宰那儿报到集合，听候调

① 高亨：《诗经今注》第204～205页，上海古籍出版社，1980。

② 杨之水：《诗经名物新证》第93页，北京古籍出版社，2000。

遭。”^①大火朝见之时，约为季春时节，农事稍闲，故可以兴作。所谓“龙见”，《国语·周语中》：“夫辰角见而雨毕，天根见而水涸。”韦昭《注》：“辰角，大辰苍龙之角。角，星名也。见者，朝见东方建戌之初，寒露节也。”角即角宿起首之星，位于东方苍龙头部。此语意为角宿出现的时候，约即夏历九月上旬寒露之时，为政者须告谕天下，结束诸务，禁民兴土木等事。时当秋藏之季，故有如此安排。“水”，即北方七宿第六宿室宿之室星，又名营室、定星。《诗经·邶风·定之方中》：“定之方中，作于楚宫。”朱熹谓：“定，北方之宿，营室星也。此星昏而正中，夏正十月也。于时可以营制宫室，故谓之营室。”^②夏正十月即周历十二月，秋藏已毕，民众开始服力役。“日至而毕”，服力役至冬至乃止。冬至在夏历十一月下旬，是为仲冬之月。《月令》仲冬之月：“命有司曰：土事勿作，慎毋发盖，毋发室屋及起大众，以固而闭。地气沮泄，是谓发天地之房，诸蛰则死，民必疾疫，又随以丧，命之曰畅月。”《月令》此条不云“是月”，所指当非惟此一月之事，亦将季冬之月也包括在内。这是一种阴阳关系论，认为若兴土木发盖藏，则是在大阴之月洩尽阳气，使阴阳二气乖沴，人必受其害。实际上“日旦南至，冰壮地坼。又非土功之始也。”^③总的意思是强调人之行为必须顺应天时。可证夏历十月腊祭后民始服力役，并未有所谓“息民”之举；直到仲冬之月才禁止“发盖”，继之在孟冬之月举行蜡祭，是谓“不兴功”。

秦代有关制度也可以证明蜡祭之举行在夏历十二月。秦国自惠文王十二年（前326年）始行腊祭，《史记·秦本纪》未明言其举行时间。又记始皇帝三十一年（前216年）十二月下令“更名腊曰‘嘉平’”。这里有两个问题：其一，秦始皇只是“更名”，没有做其他方面的改动，因此惠文王始行的腊祭应该为蜡祭，也是在十二月举行；其二，“嘉平”被古人认为是蜡祭在夏代的称谓，《史记索隐》引《广雅》曰：“夏曰清祀，殷曰嘉平，周曰大蜡，亦曰腊，秦更曰嘉平。”这个解释似乎不确，因为殷正建丑，其十二月乃是夏历的十一月，既非秋收之后庆祝丰收的时令，亦非春阳到来之前报功祈年的时令，至少在秦统一前后的人看来是没有办法在此时举行蜡祭的。我们仍应该以《史记·秦本纪·正义》引应劭《风俗通》所述为准：“夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰蜡，汉改曰腊。腊者，猎也，田猎取兽祭先祖也。”秦始皇的更名意味着在蜡祭上要

① 庞朴：《火历钩沉——一个遗佚已久的古历之发现》，《中国文化》创刊号。

② [宋]朱熹：《诗经集传》卷三《邶风·定之方中》，长春：吉林人民出版社，1999。

③ 《新唐书》卷二七上《历三上》。

全面遵循或者说是恢复夏代制度，以夏礼行蜡，并非徒具表面意义。《说文·腊》段《注》谓秦始皇三十一年（前 216 年）十二月为丑月，也即夏历的十二月，并云“改腊在丑月，用夏制，因用夏名也”。段玉裁的解释基本准确，只是他以为秦人“改腊在丑月”可能有误。从秦始皇更名的时令看，秦之初蜡应即在夏历十二月。另外，秦蜡既由周蜡而来，如前文所论，自应在夏历十二月举行，而且秦用颛顼历，虽以建亥之月的十月为岁首，但仍沿用夏历的月份，所以秦始皇所为只是欲使蜡祭更加名副其实罢了。

周虽建子^①，但其历法在实际应用过程中的种种不方便，使得当时在许多社会事务的处理上并非纯依周正行事，根本原因在于夏正最符合四季气候的转变，最便于农业生产。当时的许多祭祀皆属于农业祭祀，如蜡祭与腊祭，是农业社会发展的附属品，因之不大可能脱离自然的节令而去“追寻”周正之轨辙，故祭祀也应该依照夏正而行。《逸周书·周月解》：“我周致伐于商，改正异械，以垂三统。至于敬授民时，巡狩祭享，犹自夏焉。”《周月解》虽系后人假托^②，但“敬授民时”云云说得非常客观，说明作者对周历之弊端和实行情况是很了解的。《论语·卫灵公》：“颜渊问为邦。子曰：‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕’”，极力鼓吹行周礼的孔子却主张“行夏之时”，表明至少在东周之时依夏历行事者不在少数，并得到大部分社会成员的赞同。杨宽指出：据《秦本纪》与秦简《编年记》所载，月日干支参证，可知秦原用周历，从秦昭王四十二年（前 265 年）起，改用《颛顼历》，以十月为岁首。从秦昭王四十九年（前 258 年）起又恢复以正月为岁首，但仍沿用《颛顼历》，闰月仍为“后九月”，并沿用《颛顼历》的月日干支，直到秦始皇二十六年（公元前 221 年）再改以十月为岁首^③。秦屡次改历，如前所述，至少蜡祭仍用夏历，可知《周月解》所说并非无因。

根据上述论证，我们可以得出的判断是：第一，先秦蜡祭和腊祭分别在夏历的十二月和十月举行，《郊特牲》同《月令》一样，所用历法都是夏历。第二，蜡祭和腊祭不是一回事情，无论其宗教祭祀性质或举行时间均不相同。

① 对于周代所行历法的讨论，至今没有定论，有依传统的三正之说，有主张周代多种历法并行说，而《光明日报》1999 年 5 月 21 日《“夏商周断代工程”金文历谱研讨会简述》则断然否定三正：“春秋诸国历法中以建子者居多，建丑者次之，是否有建寅还有待进一步考查……夏代历法建寅、商代历法建丑、周代历法建子的三正之说，是断不可信的。经过讨论，周正建子与建丑游移说得到了大多数学者的认同。”

② 《周月解》文字浅显，刘起釪认为其成于汉代，见刘起釪：《尚书学史》第 97 页，北京：中华书局，1989。

③ 杨宽：《战国史》（增订本）第 557 页，上海人民出版社，1998。

汉代蜡祭亦承秦制，行于季冬。《汉书·礼仪志中》：“先腊一日，大雩，谓之逐疫。”而大雩于季冬举行。《吕氏春秋·季冬记》：“命有司大雩，旁桀，出土牛。”张衡《东京赋》：“尔乃卒岁大雩，殴除群厉。”《后汉书·礼仪志》载大雩举行于“岁十二月”。另外，汉时人习惯“伏腊”并称，《史记·留侯世家》：“每上冢伏腊，祠黄石。”《汉书·杨恽传》载《报孙会宗书》曰：“田家作苦，岁时伏腊。”以伏日岁中之祠与腊对举，也说明蜡祭在季冬的十二月。之所以如此，也有用历的因素。秦汉政治上的高度统一，也结束了先秦时期在用历方面错综繁杂的局面。汉初仍用颛顼历，但确定沿用夏历月份。西汉中后期又相继颁行太初历、三统历，规定以中气所在决定月的名称，比较合理地调整了年和月的关系，月份与季节遂大体稳定，使蜡祭固定在季冬十二月举行有了比较科学的基础。自汉始，蜡比较经常地被称为腊，此后各朝大致相沿不变，故行腊之月的十二月被称作腊月，并沿用至今。这也可以证明先秦蜡祭本在夏历十二月举行，其报神祈年的性质则表明蜡祭是春节年俗的源头。

具体在哪一天举行蜡祭也是个问题。学界皆引《说文·腊》“冬至后三戊腊祭百神”之说，谓汉代在冬至后第三个戊日行蜡祭。这个说法实际上只是说明了东汉的情况。汉武帝根据五德终始之说定土德为汉之德运，西汉末王莽“托古”到黄帝那里，因为阴阳家宣称黄帝是土德之君，所以王莽建立新朝也宣称自己踞有土德，并指称西汉为火德，以应火生土之说。以倒莽起家的东汉王朝接受了王莽之说，正式将火德确定为自己的国运。按照五行理论，火盛于午，终于戌，故火德之君应该以午日祭祖，后来蜡祭又被称为“腊祖”，戌日举行诸神之祭。此后的王朝有以辰腊的，有以寅腊的，究竟应当在何日举行蜡祭，直至蜡祭消亡，也未得一致，根本原因还在于蜡祭性质发生了变化。

从南北朝以后的情形分析，秦汉时期可能对蜡祭与腊祭诸神系统进行了整理，并由此最终使两者合为一体。很有可能是因为蜡祭为岁终报谢祈年之祭，而祖先游离于受报神祇之外是极不正常之事，极重祖先崇拜的华夏民族遂将腊祭先祖之祀也列入蜡祭，其他与岁时和农业有密切关系的“天宗”即日月星辰及社稷等亦随之列入，而与人日常生活关系密切的“五祀”等则被从国家蜡祭之典中排除出去。因之从总体上说，如此对蜡祭神祇系统的整理，并未改变蜡祭的农业祭祀的宗教本质，说明秦汉时人对蜡祭与腊祭之区别是相当清楚的。

于是，蜡祭实则大致由享祖庙、祭社宫、蜡八神三部分组成，受祭神祇的数量迅速膨胀。随着历代王朝不断在制度上有所更动，到南北朝时期，五天帝、五人帝以及五官、五星、三辰、后稷、五方、岳海镇读、二十八宿、山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰、龙、麟、白虎、朱鸟、玄武、鳞、羽、毛、介、井泉等等接近 200 位神灵一窝蜂般地涌上蜡坛。如同《唐蜡百神乐章》所

歌咏的那样，“八蜡开祭，万物合祀。上极天维，下穷坤纪”^①。随之而来的问题主要有三个：第一，三部神祇是分祭还是合祭？分祭又如何规定时日？第二，如何安排祭坛？《礼记·郊特牲》谓蜡以祀四方，那么祭坛应为一座还是四座？第三，神祇数量膨胀，如何对待原为蜡祭首神的先农神神农？

关于第一个问题，曹魏高堂隆主张诸神分祭，并根据五行学说详细阐述了蜡日的确定方法。曹魏既为土德，土始于未，盛于午，终于辰，宜于午祖辰腊。而博士秦静则主张用所谓天地阴阳之义确定蜡日。《易》云坤为土，土位西南，是所谓黄精之君盛德在未，而丑乃土之终，应该以未祖而丑蜡。其实两说无二致，都是基于土为魏德之说而展开的。“王者各随其行”以定蜡成为固定不移的传统。至唐初，以寅日蜡百神，卯日祭社宫，辰日享宗庙，仍然分祭，使蜡祭时间过长，规模也过大，人亦不堪其烦。到开元间，遂定制三者合祭于蜡辰，祭期被大大缩短了。宋代对于三者的祭祀也基本上是合一的，在戊日举行。

关于第二个问题，《郊特牲》有“八蜡以祀四方，年不顺成，八蜡不通”之说，其义本为如果遭遇歉年则不行蜡八之祭。可能有受到四时迎气制度影响的因素，北周及隋将“四方”具体化到祭祀仪轨上，遂定四郊兆制度，即四郊各筑一坛。唐《开元礼》废除此制，合诸神为一坛祭于南郊。其后的宋臣以此不合古意，曾多次请求皇帝批准于四郊各筑神坛，某方歉收即停止某方之蜡祭。北宋于元丰间在四郊各筑祭坛。南宋乾道间大臣又请筑坛四郊，大约未能实现，分别在杭州余杭门外和圆坛望祭殿行北蜡、南蜡之祭。

至迟自魏晋开始，蜡祭的性质逐渐发生了变化，由原本为报谢祈年的农业祭祀，演变为对“王者各随其行”的论证和标识德运的政治性祭祀，而作为先农神的神农，在大大膨胀了的受祭诸神队伍中退居相对次要的地位，五天帝、五人帝等受到帝王公卿虔诚的礼拜，以进一步满足他们在国家政治统治方面对感生帝崇拜的需要。唐《开元礼》将五天帝等请出蜡坛，但并没有对“王者各随其行”的理论进行清算。唐代皇帝在蜡祭典礼上只拜祭大明（日神）和夜明（月神）二神，不能不说是将神农、伊耆氏为代表的农神的轻视，当然更谈不上具有劝农的意义^②。由此，先秦之时作为全民性节日的蜡祭，在进入封建祀典之后，逐渐成为自觉踞有某德的治人者的孤高自赏，和鼓吹自己的血统出于天赐的所在，在民众不经意间将自己也装扮为神。因此，当五德终始之说不再

① 《唐蜡百神乐章》，郭茂倩编：《乐府诗集》卷六《郊庙歌辞》。

② 以上史实除注明者外，均见于马端临：《文献通考》卷八五《郊社十八·大蜡》，北京：中华书局影印万有文库本，1986。

被奉为圭臬之时，“王者各随其行”基础上的蜡祭也必然寿终正寝。果然，如同迎气之礼终结于元代一样，岁十二月合聚万物而索飧之的蜡祭也在元代终结，“辽金元明皆不举斯祭，史志亦并无纂录云”^①。清代前期曾举行过“春、秋设坛望祭”一类的八蜡之祭，大臣力请依古礼行蜡祭。乾隆十年（1745年），清高宗下谕批评“五行家言”荒谬，指出蜡祭流弊主要有“合聚万物而索飧之”，使“神多位益难定”；“或谓腊即蜡，或谓蜡而后腊。自汉腊而不蜡，魏、晋以降，废置无恒”，认为蜡祭诸神早已分“祀之各坛庙”，再行蜡祭则无益，明令停止蜡祭，“自是无复蜡祭矣”^②。

蜡祭的历史比较悠久，《礼记·郊特牲》说“伊耆氏始为蜡也”。郑玄注：“伊耆氏，古天子号也。”《释文》谓“或云即帝尧是也。”因此有学者以为“自锄耨农业以来就有了蜡祭”^③。这还仅只是推测，目前找不到确切的材料予以证明。从《周礼》等记载西周蜡祭的情况看，蜡祭在当时属于比较成熟的祭典，按照发生学的原理，夏商两朝在此方面似亦应有所动作。然而不论蜡祭之历史有多么悠久，它所祭祀的八神，实际是众神的代表。先啬神农尽管作为农业祖神受到祭祷，却也只是八神之一，蜡祭并非神农的专祀。作为创造了悠久农耕文明的中华民族，为满足自己的农耕文化的心理需求，必然要开展对神农的专祀。

4. 籍田与专祀神农

先秦之时有所谓籍田，籍或作耜、藉。《礼记·祭义》云：“天子为藉千亩……诸侯为藉百亩。”《国语·周语上》引韦昭《注》：“籍，借也。借民力以治之。”即借民力以耕公田之意。《诗经·周颂·载芟》：“载芟，春籍田而祈社稷也。”《毛传》：“籍田，甸师氏所掌，王载耒耜所耕之田，天子千亩，诸侯百亩。籍之言借也，借民力治之，故谓之籍田，朕亲率耜，以给宗庙粢盛。”关于先秦籍田之礼，《国语·周语上》云宣王即位，不籍千亩，虢文公遂为之述其礼及义（简文）：

夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成，是故稷为大官。

① 《续文献通考》卷七七《群祀一·八蜡》，杭州：浙江古籍出版社影印万有文库本，1988。

② 《清史稿》卷八四《礼志三》，北京：中华书局标点本，1977。

③ 陈绍棣：《中国风俗通史·两周卷》第552页，上海文艺出版社，2003。

先时五日，瞽告有协风至，王即斋宫，百官御事，各即其斋三日。王乃淳濯飧醴，及期，郁人荐鬯，牺人荐醴，王裸鬯，飧醴乃行，百吏、庶民毕从。及籍，后稷监之，膳夫、农正陈籍礼，太史赞王，王敬从之。王耕一垆，班三之，庶民终于千亩，其后稷省功，太史监之；司徒省民，太师监之；毕，宰夫陈飧，膳宰监之。膳夫赞王，王歆大牢，班尝之，庶人终食。

孟春之月，天子率诸侯举行亲耕之礼，目的在于劝农祈年，万民和睦。杨宽认为这种说法以及籍田之所出是“以给宗庙粢盛”云云都是欺骗。籍田原本是原始社会末期村社公有土地，其产品用于祭祀、救济、尝新等公共开支，进入阶级社会以后，村社公有土地逐渐被贵族侵占。籍、藉原作藉，藉田原义为集体耕作之田，被贵族侵占后，藉遂成为一种剥削办法，藉也随之具有了“借民力以治之”之意。藉田收获主要用于祭祖，或称“且”、“租”，其产品成为贵族剥削收入之后遂成为租税之租。藉亦称“助”，原指藉田之上的协作劳动，藉田成为天子和贵族们的剥削收入以后，“助”和藉遂皆为剥削方法的称谓，而原本为村社集体耕作仪式的籍礼，也就演变为贵族监督庶人从事无偿劳动的制度^①。杨宽的说法无疑具有其合理性，“借民力”之说不仅仅掩盖了周天子等无偿占有庶人劳动的籍田礼的实质，也在一定程度上为后人认识和判断社会演进过程布下了迷障。

从上引文来看，籍田前周天子须入斋宫，此当是清正洁身敬谨诚意的礼神之所。而在天子亲耕之前，“膳夫、农正陈籍礼，太史赞王，王敬从之”。韦昭《注》：“农正，田大夫也，主敷陈籍礼而祭其神，为农祈也。”此当是正式的对农神的祈拜，表明宗教祈拜与天子亲耕为一体，均为籍田礼题中应有之义。关于先秦籍田礼所祈祭的对象，据上引文，则非神农，可能是作为五谷神的稷神和作为土地神的社神。《诗经·周颂·载芟》：“载芟，春籍田而祈社稷也。”周时稷神为周弃，所以周籍田礼也是祭周族之始祖神，政治制度中的“大官”稷亦表明了稷神在周礼中的重要地位。周代籍田之礼成为西汉以后天子亲耕的样板，不过，其祭祀的对象却由后稷演变为神农。

“宣王即位，不籍千亩”在实际上宣示了古老的籍田礼在周代的终结，而当其在新的社会条件下重新出现之时，过去用于欺骗的“夫民之大事在农”云

^① 杨宽：《西周史》第280页，上海人民出版社，1999。王玉哲先生以为西周领私田的农民必须在领主的公田上无报酬地服一定天数的劳役，才得归耕私田。所以“助或藉是一种借民力助耕公田，用劳役地租剥削的井田制度”。见王玉哲：《中华远古史》第693～694页，上海人民出版社，2000。

云，却成为举行籍田之礼的主要目的。汉初，贾谊针对“汉之为汉几十年矣，公私之积犹可哀痛”的现实，上书文帝，请“殴（驱）民而归之农，皆著于本”。于是文帝“始开籍田”^①，并颁诏曰：“夫农，天下之本也，其开籍田，朕亲率耕，以给宗庙粢盛。民谪作县官及贷种食未入、入未备者，皆赦之。”^②此后景帝、武帝、昭帝以及东汉明帝、章帝等均曾不定期地举行籍田之礼。《后汉书·礼仪志上·耕》简约地记载了东汉耕籍并祠神农之礼：正月亲耕之日，执事告祠神农，以太牢祭之，百官皆从。赐三辅两百里之内孝弟力田三老帛，种百谷万斛。设置籍田仓，置籍田令、丞等专职官员。享神毕，天子、三公九卿、诸侯、百官等依次耕之。除皇帝等于首都亲耕以外，各郡国守、相等皆劝民始耕如仪。东汉籍田礼的场面，在文学家的笔下显得格外庄重：“及至农祥晨正，土膏脉起。乘銮辂而驾苍龙，介馭间以剡耜。躬三推於天田，修帝籍之千亩。供禘郊之粢盛，必致思乎勤已。兆民劝於疆場，感懋力以耘耔。”^③并且将籍田的目的讲述得十分清楚。

各种资料表明，汉代籍田始祀神农。《后汉书·礼仪志》注引《汉旧仪》谓汉“春始东耕于藉田，官祀先农，先农即神农炎帝也。”而在郡县，“常以乙未日祠先农于乙地，以丙戌日祠风伯于戌地，以己丑日祠雨师于丑地，用羊豕”^④。以上表明自汉代始帝王亲耕与神农祭祀即为一体。不过，籍田礼虽复举行，并没有制度化，仍然如先秦时期一般时断时续，因此先农神之专祀也没有经常化，先农祭祀本身可能也没有比较固定的礼仪。直至南朝宋文帝时期确立了立先农坛以祀先农的制度：于籍田中阡西陌南建立先农坛，在中阡东陌北建御耕坛。典礼举行之日，太祝以一太牢告祠先农，悉如祠帝社之仪^⑤。皇帝尚未亲享先农神。到唐代，皇帝方亲享先农神。唐《开元礼》规定：先农坛之規制为高五尺，方五尺，四出陛，其色青以像春天。其祭前陈设一如圜丘之仪。先农神神农之神座被安排在坛上北方，南向；另设后稷神座于东，西向。届时太常卿引皇帝进北面，跪奠于神农座前，然后太常卿引皇帝少退，北向再拜之，对于神农的祭祀即告结束。

在西汉以后，神农并非始终坐稳了籍田礼专祀的宝座，仍然有少数人认为籍田礼应该专祀社神。武则天当政之时，改籍田坛为先农坛，明确了神农的专

① 《汉书》卷二四上《食货志上》。

② 《汉书》卷四《文帝纪》。

③ [汉]张衡：《东京赋》，《文选》卷三。

④ 《后汉书》卷一百《祭祀志下·先农》。

⑤ 《宋书》卷四《礼志一》。

祀地位。神龙元年(705年),时任礼部尚书的祝钦明上疏,认为儒学经典没有祭祀神农的记载:“祭法所载,祀典皆存,自黄帝以下,羲、农二皇不列常祀,岂有社稷之祭上取炎黄,正经典籍,曾无此语。”^①祝钦明一面尖锐批判郑玄等主张祭祀神农为“谬妄,不寻祭法”;一面认定《诗经·周颂·载芟》序“春籍田而祈社稷”之语为不易之论,断言古代天子籍田千亩,诸侯籍田百亩,所以在籍田中立社以祭,乃至而有王社、侯社;卿大夫因为没有籍田,故成群置社。“籍田坛禁止是王社”。祝钦明批评垂拱以后改籍田坛为先农坛是“不知王社根本”^②。为此,祝钦明要求将先农坛改为帝社坛,祭祀先农改为祭帝社。这一请求得到皇帝的认可,并增立了帝稷坛^③。

祝钦明的主张并非没有道理。社神作为土地神,其信仰最初肯定源于农业,在籍田礼中祭社也没有什么错。祭祖之与祭社,在其初时本为一体,学界对此已有论述^④。近来亦有学者以为古之所谓社稷神者,实自具有自然神性之农耕氏族嬗变而来,农耕氏族神不乏于后世嬗变为主某方之社神者^⑤。由此推论,祭祀社神与祭祀作为农业始祖神的神农可能并不矛盾。另外,上古时期作为五谷神的后稷,与炎帝氏族也有密切的血缘关系。我们知道,周人是一支十分古老的农业民族,其在农业上的成就,相当程度上体现在有关周人男性始祖周弃的传说中。《史记·周本纪》说“弃为儿时,屹如巨人之志。其游戏,好种树麻、菽,麻、菽美。及为成人,遂好耕农。相地之宜,宜谷者稼穡焉。民皆法则之”。这说明先周时期的周人在合理利用土壤提高农作物产量方面已经具有比较成熟的技术手段,所以周弃被号曰后稷。周人对于后稷的功绩是相当自豪的,《诗经·大雅·生民》已经表现得十分充分。但是,周人很可能只是在新的历史时期改进了农业耕作技术,他们并不是农业生产技术的创始者。古史传说谓炎帝族以姜水成,而周族的女性始祖恰恰叫作姜嫄,说明姬、姜两族曾经互通婚姻,姬姓之周族从姜姓之族那里学到了农业技术,周族从此进入农业阶段^⑥。可见炎帝氏族进入农业文明的时代较周人要早,虽然其与神农氏并没有什么关系。如此,在籍田礼中增祀稷神,也无不可。问题在于,宗教祭祀的特点之一是具有极其明确的对象性,既然封建时代的籍田礼要求向全社会表

① [唐]祝钦明:《社稷议》,董诰等编:《全唐文》卷二三七。

② [唐]祝钦明:《建太社议》,董诰等编:《全唐文》卷二三七。

③ 《旧唐书》卷二八《礼仪志四》。

④ 宁可:《汉代的社》,《文史》第9辑。

⑤ 宋镇豪:《夏商社会史》第509页。北京:中国社会科学出版社,1994。

⑥ 参见徐旭生:《中国古史的传说时代》(增订本)第44页。宁可:《汉代的社》,《文史》第9辑。

达坚定地劝农意志，则支撑其意志的神意非来自于农业始祖神不可，因之祝钦明的主张并没有实践太长的时间，从已有的资料看，神农的专祀地位在唐代基本上得到保持。

宋代籍田之礼岁不常讲，但耕籍之礼为大祠。雍熙四年（988年）始行东郊籍田礼，皇帝服袞冕，执镇圭，亲享神农于先农坛，然后行籍田之礼。元丰二年（1079年），诏于京城东南度田千亩为籍田，置籍田令，以百亩建先农坛兆。政和元年（1111年），有司曾奏改享先农为中祠，帝不亲享。《宋史·礼志五》云南宋始享先农在绍兴七年（1137年），始行耕籍之礼在绍兴十六年（1146年）^①。

明清时期的先农坛祭祀是古代最为完备的神农祭祀。明初，御史寻适请耕籍田，享先农以劝天下。定制皇帝躬祀先农。礼毕，躬耕籍田。以仲春择日行事。洪武二年（1369年），南京先农坛建成，其南为籍田，北为神仓，祭先农以后稷配，已而又奉其祖配。朱元璋曾有祭神农文云：“惟神初兴农事，乃种嘉谷，为民立命，万世永赖。今将东作，亲耕籍田，谨以牲醴庶品，用修常祀。”^②亲耕之前祭祀神农，更加明确了为民表率、重农固本、劝农生产的目的。这一方针为此后明清各代皇帝所踵行。

明成祖称帝之后迁都北京，仿效南都先农坛制度，在北京亦建先农坛并开籍田。孙承泽的记载表明北京先农坛是一组包括先农坛、山川坛、太岁坛、观耕台、具服殿等在内的祭祀先农行籍田礼的坛庙建筑群。《天府广记》云：

先农坛在山川坛内西南隅，永乐中……建于太岁坛旁之西南，为制一成，石包砖砌，方广四丈七尺，高四尺五寸，四出陛。西为瘞位，东为斋宫、銮驾库，东北为神仓，东南为具服殿。殿前为观耕台，用木，方五丈，高五尺，南、东、西三出陛，台南为耜田。护坛地六百亩，供黍稷及荐新品物^③。

① 宋帝王行耕籍之礼，有耕籍使为之先导。耕籍使可使用本品卤簿。《宋史·礼志五》谓政和间行耕籍礼，“左辅奉耒耜载于玉辂谕，耕籍使朝服乘车，用本品卤簿，以仪仗二千人卫耒耜先诣坛所。”绍兴十五年（1145年）以秦侔为耕籍使。先是，秦侔党羽秘书少监权礼部侍郎游操等请耕籍使乘金根车，备卤簿，护耒耜，先诣坛所。高宗许之。然秦侔终未敢乘坐金根车（见〔宋〕李心传《建炎以来系年要录》卷一五四，绍兴十五年闰十一月庚辰，北京：中华书局，1988）。朝臣结党政争之事反映在先农享祀及耕籍礼中，在历史上是颇为罕见的。

② 明太祖：《享先农之神祝文》洪武十年二月壬子，钱伯承等主编：《全明文》卷二二，上海古籍出版社，1992。

③ 〔清〕孙承泽：《天府广记》卷八《先农坛》，北京古籍出版社，1983。

定制每岁仲春上戊，顺天府尹致祭。后凡遇登极之初，行耕籍礼，则亲祭。

弘治元年（1488年），定耕籍之仪。嘉靖十年（1531年），明世宗以其礼过烦，命礼官更定。迎神送神止行二拜。由此定制。此后，十六年（1537年），谕凡遇亲耕，则户部尚书先祭先农。皇帝至，止行三推礼。三十八年（1559年），罢亲耕，惟遣官祭先农。

明清易代，清世祖福临于顺治十一年（1654年）二月始行耕籍礼，亲享先农坛。雍正四年（1726年）八月，清世宗颁布谕旨，命各直省以仲春亥日致祭先农，俱行耕籍之礼。省会以总督或巡抚一人主之，若有故，则由布政使主之。陪祀文武官及各执事人均如祭。其目的是使地方守土之官“知稼穡之艰难，悉农民之作苦。量天时之晴雨，察地力之肥饶”。要求“凡为官者无苟安怠惰之习，于养农务本之道大有裨益”。

按照清制，每岁仲春亥日亲享先农。辰初三刻，清帝御祭服乘礼舆出宫，其法驾卤簿等如郊祀之仪，驾至坛东门内降舆，盥洗后赞引、对引恭导皇帝由中阶升坛，就拜位立，乐奏《永丰之章》：“先农播谷，克配彼天。粒我蒸民，于万斯年。农祥晨正，协风满旗。曰予小子，宜稼于田。”^① 皇帝上香毕，率陪祀群臣行三跪九拜礼，乐止。是为迎神。

奠帛、爵，行初献之礼。赞引奏跪，皇帝率群臣皆跪，奏《时丰之章》：“厥初生民，万汇莫辨。神锡之庥，嘉种乃诞。斯德曷酬，何名可赞。我酒惟旨，是用初献。”也充溢着对农业始祖神的赞颂。司祝官读祝文曰：“维某年月日，皇帝致祭于先农之神曰：惟神肇兴农事，万世永赖。兹当东作之时，躬耕藉田，祈诸物丰茂，为民立命。谨以牲帛酒醴庶品之仪致祭，尚飨。”皇帝率群臣行三拜礼，乐止。

其后经亚献、三献及受福胙撤饌礼，行送神之礼，乐奏《报丰之章》：“匪且有且，匪今斯今。灵雨崇朝，田家万金。考钟伐鼓，戛瑟鸣琴。神归何所，大地秧针。”皇帝率臣下行三跪九拜礼，乐止。百官退，皇帝至太岁殿上香。礼部尚书率太常寺卿属恭请神位复御。皇帝于具服殿更衣后乃行亲耕礼，礼毕，还宫。

关于清帝耕籍仪：清帝行先农亲享礼毕，诣具服殿更衣黄龙袍。然后诣耕籍位，从耕三公九卿亦就耕位，东西面立。皇帝右手秉耒，左手执鞭，由礼部尚书、太常寺卿和銮仪卫使恭导行躬耕之礼。耆老牵牛，农夫扶犁，顺天府府尹执青箱，户部尚书随之播种。左右鸣金鼓，工歌三十六禾词，唱和从行。皇帝

^① 《清史稿》卷九六《乐志三》谓《永丰之章》原句云：“句芒秉令，土牛是驱。”亦将句芒作为神农之属臣。

三推三返，每岁奉旨加一推一返。毕，歌止。此后皇帝御观耕台。从耕三王五推五返，三公九卿九推九返。由农夫耕籍终亩。皇帝还宫^①。

历代对于先农祀典之重新制定，都是进一步确认神农祭祀在国家宗教中的正统性地位。而以国家法令的形式将先农祭祀和耕籍之礼在各府州县行政和宗教事务中予以确定，也使被民间敷衍并附会到神农身上的各种法术、神迹有可能走向庙堂，得到国家政治统治层面的承认。而有关的礼仪，无论是中央的和各府州县的以祭祀为中心的礼仪活动，也无疑将君主意志同民众祈愿年丰的心理结合起来，在一定程度上使两者实现了沟通。在世界范围内向神祇贡献祭品都是一个共同的现象，先农之祀当然也不例外，但是耕籍之礼更为重视的是对神祇丰功伟绩的模仿，并将此类模仿看作是最好的人神之间的沟通方式。农业社会生活强烈的现实取向，使得整套享祀先农及耕籍之礼都颇富理性气氛，而非对神圣诫命之再诠释。其中当然也洋溢着凡夫俗子对神祇恩宠的感谢之情，却也极少忏悔、救赎之心态。因此，与其说是将神农作为神祇对待，毋宁说是将其作为圣人看待。全部有关的礼仪俨然是对圣哲的追思和忆念，在封建国家祀典中成为类型化了的独特的礼仪活动。

5. 古代民间的黄帝信仰

在古代社会，黄帝向来被认为是文明缔造之神，也有人文初祖之称。在具体的发明方面，《世本》谓黄帝作冕旒、火食，发明穿井。《管子·轻重戊》云“黄帝作钻燧生火，以熟荤臊，民食之无兹胃之病，而天下化之”。《吕氏春秋·古乐》云“昔黄帝令伶伦作为律。伶伦自大夏之西乃之阮隃之阴，取竹于嶰溪之谷，以生空窍厚钧者断两节间，其长三寸九分而吹之，以为黄钟之宫”。《易·系辞下》谓：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，斲地为臼，杵臼之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。”《史记·五帝本纪》谓黄帝“顺天地之纪，幽明之占，死生之说”，对阴阳占卜之发展立有筌路蓝缕之功。在医药方面，黄帝也被认为对中国医学之开创作出了不可磨灭的贡献。后世遂在此类构造之基础上，将黄帝塑造为诸如医药、阴阳占卜、成衣等各行业之祖师神。然而这些被古人附会到黄帝头上的人文创造，在对民间的影响力

^① 以上俱见《清朝文献通考》卷一百〇一《郊社十一·藉田祭》及《清史稿》卷九六《乐志三》。

方面，仍不如仙人黄帝来得巨大。对黄帝成仙飞升仙话铺叙得最清楚的典籍，莫过于《史记·封禅书》：

黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔，堕。堕黄帝之弓。百姓仰望。黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号，故后世因名其处曰鼎湖，其弓曰乌号。

神话着意渲染的是百姓对成仙上天的极度渴望。对此类荒诞的东西，学者大多指出司马迁并不相信，或是持怀疑的态度。其实司马迁持何态度并不重要，重要的是他的记叙透露给我们两个信息：其一是黄帝成仙上天的神话到司马迁的时代已经相当完整，而其初始可能上溯至战国之时。《楚辞·远游》：“轩辕不可攀兮，吾将从王乔而娱戏。”宋洪兴祖《补注》引《淮南子》云王乔、赤松“去尘埃之间，离群愚之纷，吸阴阳之和，食天地之精……蹠虚轻举，乘云游雾”。王乔乃是仙人，将黄帝与之相提并论，说明当时亦将黄帝视作同类。其一是此类神话在民间始终引起比较多的关注，黄帝成为民众在精神生活领域内一个追逐的偶像。而在这种追逐之中，民间对有关神话和传说必然要加以改造，并丰富之，以此寄托自己的人生理想。司马迁所记很可能就是经民间加工过的神话。

安徽黄山一带广为流传的一则黄帝故事，说黄帝在黟山采药、炼丹。因为采药太辛苦，臣仆们大半都逃走了。黄帝在他的主要助手浮丘公的辅佐下，仍一如既往，整整炼了3年，才把金丹炼成。那些逃走的臣仆们远远地望见炼丹炉内迸射出来的万道金光，知道金丹已经炼成，遂纷纷返回。但此时黄帝已经同浮丘生等服食了丹药，飘然成仙，渐渐离开地面，向天上飞去。那些臣仆恳求黄帝带上他们，黄帝没有答理，其中一个纵身一跃，揪住了黄帝的胡子。不料飞至半空时，那胡子突然断了，那个臣仆摔下来，变成一块怪石。那半截黄帝胡须落在地上，变成了龙须草。黟山遂被后人改称为黄山^①。

这则民间故事的篇幅较长，其对黄帝寻找炼丹之地、药材以及甘露等等过程，做了比较详尽的铺叙。故事中黄帝和浮丘公等人的奇遇，完全是为黄帝飞升上天而展开的。其原型——《史记》黄帝仙话的基本架构并没有改变，只是由黄帝乘龙飞升变成其自身的飞升；由折断龙须变成折断黄帝胡须，实际是以黄帝取代了天龙，隐喻黄帝就是天龙。在《史记》所述之神话中，黄帝之臣并没有道德高下和意志强弱之别，而此则故事则以人伦常情区别出不愿受苦而逃

① 孙玉春搜集整理：《黄山的来历》，郑土有等编：《中国仙话》第205～209页，上海文艺出版社，1994。

走的臣仆，并以黄帝不理睬他们的情节凸显了人情冷暖，渲染了民众对飞升上天，永远摆脱悲苦尘世的极度渴望。

在浙江丽水一带有《黄帝斩妖》的故事。故事说仙都百姓本来过着风调雨顺、五谷丰登的好日子，后来东海里的一条大黑龙每年秋收时节都跑到这里来拉下毒尿，仙都被糟蹋得不成样子。轩辕得知此事以后，决心为民除害。他在仙人的指点之下，取来红砂白水，置于石鼎炉之中，加上所谓万人元液，用炭火烧炼七七四十九天，再将炉子放入仙水洞中，用仙水浸泡九九八十一天，炼成金丹。轩辕吞下金丹，立刻长出万斤的气力。于是，轩辕取得了斩妖剑，斩杀了黑龙^①。

《黄帝斩妖》虽然不是《史记》黄帝仙话之民间复制和加工，但仙家这个黄帝仙话的要素依然是故事之基本话语。其全篇的核心，同《黄山的来历》一样，也是围绕着炼丹服丹敷衍而成。这个核心，在《史记》所述中已经有所揭示：“采首山铜，铸鼎于荆山下。”实则是说黄帝于荆山之下鼎炼丹药，恐怕不能解释为黄帝或黄帝族在首山炼铜，或者是为纪念战胜蚩尤，因为与黄帝飞升成仙的情节太不相符。

甚至黄帝所谓亲属也被仙化。《山海经·海内经》有所谓“黄帝妻雷祖，生昌意”之说。郭璞《注》引《世本》谓嫫祖为西陵氏之女。在嫫祖之前，民间已有多位蚕神，诸如蚕丛、寓氏公主等等。《隋书·礼仪志》谓北周皇后亲祭先蚕西陵氏神，明确以嫫祖为先蚕。此后直至清末，嫫祖始终受先蚕之祀。而因为黄帝仙化的关系，名声渐响的嫫祖也被民间仙化，河南的传说将嫫祖说成是王母娘娘的侍女^②。

总之，在古代民间，只有所谓黄帝故里或葬地有一些始祖祭拜之俗^③。诚如朱天顺所说，古代民间对黄帝的信仰主要集中在：黄帝有支配鬼神及动物的神性；黄帝有成命百物的法力；尊崇黄帝为医学先驱；推崇黄帝为阴阳历数占卜大师；道家、神仙法术之始祖。在战国或西汉以前主要是被天子、诸侯作为

① 田雷欣搜集整理：《黄帝斩妖》，郑土有等编：《中国仙话》第210～213页。

② 蔡应生讲述、蔡柏顺搜集整理：《轩辕黄帝选妻》，祈连修等编：《道教传说大观》第33～35页，南昌：百花洲文艺出版社，1996。

③ 即使在这些地方也广泛流传着黄帝的仙话。例如在河南新郑，黄帝又被称为祖师，系“神人合一之体”，实即为仙。当地传说王母娘娘曾化身美女考验黄帝，后者“仙体化为轻烟随王母升了天宫，凡体留在了人间”（见高有鹏：《沉重的祭典——中原古庙会文化分析》第208～209页）。对仙人景仰之意味非常明显。

祖神崇拜，此后的全部古代历史中皆无崇拜黄帝祖神者^①。本文以如下意见表示赞同朱先生的论点：

第一，如同我们在前文所述，在所有黄帝神话包括出于战国人编造的传说之中，均不见有黄帝作为人祖缔造人类之说流传。

第二，古代统治者崇拜黄帝之基本出发点，乃在于传说中的黄帝“修德振兵”，“诸侯咸尊轩辕为天子”，具有一统天下以及集权政治的象征。为强调和论证天子统治之正统性与必然性，战国人遂将三代之王与天子皆纳入黄帝后裔之列。《礼记·祭法》：“有虞氏禘黄帝而郊鲧，祖颡项而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颡项而宗禹；殷人禘鲧而郊冥，祖契而宗汤；周人禘鲧而郊稷，祖文王而宗武王。”是以死去的权威或编造出来的权威抬高现实政治之权威。《史记·秦本纪》谓“秦之先，帝颡项之苗裔”。按秦人女性始祖为女脩，吞玄鸟卵而生子大业。按照历史学和人类学的基本理论及常识，一个民族女性始祖之被确立，证明该族男性始祖之出现只能在其后，而不可能在其先。秦虽有黄帝之祭，作吴阳上畤，但时代是在较晚的灵公时期，是中原五行五帝思想影响下的产物，并非为祭祖而设。秦之四畤之中，最重少昊之祭，盖其本于东方民族之故。汉以后，则将包括黄帝在内的历代帝王视作“先代帝王”，以黄帝为帝系之首。有关的祭祀也完全不见祭祖之意味。

第三，由于前述黄帝诸般重大发明为古代社会所认可，继伏羲之后，黄帝遂成为历史上最为著名的人文始祖。并且由于他的“修德振兵”、“诸侯咸尊轩辕为天子”之神迹久传不绝，而成为古代中国一统的政治之旗、文化之旗。在近现代中国的历史上，黄帝形象及其内蕴之文化意义，在增强民族凝聚力、提高民族自信心等等方面起到了极大的作用。

第四，中华民族为炎黄子孙之说非起于邃古，乃系近代民族主义发生发展之产物。此处所说民族主义，有广狭之分。所谓狭义的民族主义，是指自清朝建立起来以后，在汉族中始终存在的时强时弱的反满意识。广义的民族主义，则是指自鸦片战争以来，逐渐在近代中国兴起的中华民族反对帝国主义侵略的爱国意识。适应这两种民族主义发展以及近代中国国家观念、民族观念建立的需要，修德振兵的黄帝以及与其关系密切的炎帝遂

^① 朱天顺：《中国古代宗教初探》第229～236。是书关于黄帝的文字题为《汉族的祖神黄帝》。其中说西汉以前主要是天子、诸侯崇拜黄帝祖神，黄帝在民间不会有广泛的信仰者。黄帝是“历史之神，天子、诸侯之神”。在考察了黄帝之诸般神性之后，朱先生又断定“战国以后”黄帝已经不再作为祖神接受世人崇拜，“而是做为具有巨大神力的一般神明被崇拜”，与文题似相矛盾。

由中华民族的人文始祖演为人祖，成为民族感情之维系与祈祭之对象，即黄帝不仅成为中华民族文化认同之标识，而且也成为中国人民族认同之象征出现在近现代历史中^①。

二、三皇庙祀的建立与发展

1. 历代帝王庙祀的建立

三皇祭祀，就单体祭祀而言，在历史上早已经出现，但作为三皇之合庙专祀始于何时，历史上尚有不同的说法。首先是相当一部分元人认为三皇庙祀始于元代。柳贯八认为三皇“历代未有祠。祠之，自我圣朝始”^②。董朴也说历代以来三皇“庙貌未崇，莫祀无所”，是元帝诏令天下郡邑皆立庙祭祀^③。受此影响，明人王圻也认为“三皇肇自皇元，前此未有也”^④。元人所谓三皇庙祀也包括作为医药大神专祀的三皇庙祀。

也有部分元代的官绅士子持反对意见，以为宏观而言的三皇庙祀肇始于唐玄宗之时。卢摯谓“庙祀三皇于京师，始唐天宝六载，后代因之，俾职医者祠

① 孙隆基《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》（载《历史研究》2000年第3期）一文对近代黄帝信仰问题有所分析。孙氏认为，中华开国自黄帝始和中国人都是黄帝子孙的说法都是20世纪的“产品”。该文之立足点为西方现代的民族和民族国家观念，由此出发，孙氏认为古代中国只有“天下”观，没有国家观，“在中华文明被纳入到西方中心的邦国秩序之前，根本不会有‘民族肇始者’的构想”。古代中国的确没有现代意义上的民族和民族国家的观念；古代的民族划分，实质上是以文化为其分野的，所谓夷狄之有君，不若诸夏之亡也。非我族类，其心必异；反之则为同族共祖。《唐蕃会盟碑》云：“今蕃汉二国所守见管州镇为界，已东皆属大唐封疆，已西尽是大蕃境土。”（《西藏地方历史资料选辑》第17页，北京：三联书店，1963）“大唐”即国号；“汉”与“蕃”并提，系以族称兼指国名。这里“蕃汉”即是古代在文化定性基础上所做的民族划分。对此类划分的注重，不仅产生了源远流长的“夷夏之辩”，而且使得一向以祖先崇拜为本的华夏族——汉族必然创造自己的祖先神，作为文化大旗，与“夷狄”进行本质的区别，即做文化认同的功夫。

② [元]柳贯八：《全宁路新建三皇庙记》，李修生主编：《全元文》卷七九一，第25册第228页，南京：江苏古籍出版社，2001。

③ [元]董朴：《邕建三皇庙碑记》，李修生主编：《全元文》卷二八四，第9册第6页，南京：江苏古籍出版社，1998。

④ 《续文献通考》卷八五《群庙考》引。

焉。”^①袁桷亦云“唐天宝礼官定仪，尊古帝，祀三皇”^②。卢摯、袁桷等人所议，可见《旧唐书·礼仪志四》，云玄宗于天宝六载、七载（747～748年）为三皇庙置令、丞，即庙官，比较简略。考诸《文献通考》，谓天宝“六载敕：三皇五帝创物垂范，永言龟镜，宜有钦崇。三皇伏羲以句芒配，神农以祝融配，黄帝以风后、力牧配……其择日及置庙事，量事营立。其乐器请用官悬，祭请用少牢，仍以春秋二时祭享，其置令、丞，太常寺检校”。翌年，为缅怀古帝王之功，玄宗命在京城将三皇以前帝王诸如天皇氏、地皇氏、人皇氏等“共置一庙，仍与三皇五帝庙相近，以时致祭……其祭料及乐请准三皇五帝庙，以春秋二时享祭。历代帝王肇基之处未有祠宇者，所由郡置一庙享祭，仍取当时将相可称者二人配享”。于是，自禹、汤至隋文帝等历代开国之君的庙祀分别在所谓“肇基之处”建立起来^③。唐帝是将三皇五帝等作为文明时代之开创者和政治统治的领袖予以祭祀和缅怀的。将所谓“三皇氏”等帝王专庙冠其前，禹、汤等专祠列其后，意在说明唐代政治乃是古圣帝王盛世政治的当然延续，凸显了唐代帝王秉持天下之正统性。所以，直至唐天宝七载（748年）止，历代帝王之祀已经形成一个比较整齐的序列，虽然尚未合祀，仍是分祀，并且不在一地，但作为明清时代的历代帝王庙之前身，其祭祀仪制已经基本得到确立，只是在祭祀的目的上，唐代三皇五帝庙祀与元代的三皇庙祀完全不同。

宋代在国家祀典中似乎并未延续唐代的三皇五帝庙祀制度，而是继承了历史悠久的享祭古帝王的传统。《宋史·礼志八》谓宋太祖于乾德初颁诏，令依照《祠令》每三年享祭先代帝王，在仲春之月举行，牲用太牢，以本州长官主祭。官造祭器，送诸陵庙。又诏太昊、炎帝、黄帝等各置守陵五户，每年春秋

① [元]卢摯：《三皇庙碑》，李修生主编：《全元文》卷三七〇，第11册第29页，南京：江苏古籍出版社，1999。

② [元]袁桷：《献州交河县三皇庙碑》，李修生主编：《全元文》卷七三二，第23册第555页。

③ 《文献通考》卷一〇三《宗庙考十三》。

两季以太牢祠之^①。

至明清时期，除继续祭享历代帝王陵墓以外，开始在京师建立历代帝王庙，并形成了比较固定的祭祀之仪，此当为唐代三皇五帝庙及三皇以前帝王庙祀制度之发展。明太祖朱元璋定都南京，在洪武二年（1369年）即开始祭祀三皇，在祝文中着力歌颂了三皇作为人文初祖的丰功伟绩。赞伏羲曰：“惟皇始画八卦，教民书契，继天立极，肇开道统。”赞神农曰：“惟皇始作耒耜，烝民粒食，百草是尝，功济万世。”赞黄帝曰：“惟皇通变神化，垂衣而治，制作寝备，以济万民。”^②对本朝运祚之正统性却没有提及。洪武六年（1373年），朱元璋令以五帝、三王及汉、唐、宋以来诸开国之君合并立庙致祭于钦天山之阳，而仿汉光武帝刘秀所创宗庙同堂异室之制，每岁春秋仲月上旬申日致祭。七年（1378年），令为古帝王皆塑衮冕坐像，惟伏羲、神农之时未有衣裳之制不加冕服。是年朱元璋亲祭历代帝王庙，其祭文较之以前开始有了比较显著的变化，鼓吹朱明王朝君临天下之正统性，曰：“元璋以菲德荷天佑人助，君临天下，继承中国帝王正统。”虽然如此，仍然以绝对的篇幅歌颂了三皇的文明初运之功^③。明成祖迁都北京，仍以南京历代帝王庙为正统，岁遣南京太常寺官员行礼。直至嘉靖九年（1530年）明世宗诏罢历代帝王南郊从祀，并建历代帝王庙于京师西城，岁以仲春、秋致祭。后并罢南京帝王庙之祭。

清承明制，仍以明朝历代帝王庙为本朝之庙，其主殿亦名景德崇圣殿。顺治二年（1645年）三月增定历代帝王庙祀典。十四年（1657年）正月定清帝亲祭历代帝王庙仪。清廷在其间及以后对人祀帝王及陪祀功臣都做过一些调

① 《文献通考》卷一〇三《宗庙考十三》谓乾德四年诏给太昊、女娲、炎黄等16帝各守陵5户。这说明至迟在宋初，女娲还被看作是先代帝王，地位崇高，祭祀之以为报本。《宋史·礼志八》：乾德初，诏“历代帝王，国有常享，着于甲令，可举而行”。又诏“先代帝王，载在祀典，或庙貌犹在，久废牲牢，或陵墓虽存，不禁樵采。其太昊、炎帝、黄帝、高辛、唐尧、虞舜、夏禹、成汤、周文王武王、汉高帝光武、唐高祖太宗，各置守陵五户，岁春秋祠以太牢……”，仍然为陵寝之祭。而在民间亦无三皇庙祀。宋何道《春渚纪闻》卷三《蓁革遇三皇闕宫》（上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第3册，第2389~2390页）云蓁革遇三皇于途，复拜三皇闕宫，即三皇庙。其文记三皇谓汝之业儒无补于事，“当求遁世修真”云云。可知此三皇乃道教三皇之谓，系由纬书天皇、地皇、人皇之说发展而来，并非伏羲、神农及黄帝也。

② 《明太祖实录》卷四十，洪武二年三月丁酉，台北：“中央研究院”历史语言研究所影校本，1962。

③ 《明太祖实录》卷九二，洪武七年八月甲午：“惟太昊伏羲氏画八卦以明天道，造书契以开人文；惟炎帝神农氏制耒耜以教农耕，尝百草以为医药；惟黄帝轩辕氏作居室衣服以法象，创律历官制以宣政治。皆继天立极，开物成务，大有功于生民后世者也。”

整。清代帝王庙祭祀仪制大略如下：

其正殿7室。其中室祀太昊伏羲、炎帝神农。左室以黄帝轩辕为首，祀有金天氏、高阳氏等。右室以陶唐氏为首，祀有禹、汤等等。中室分设3案，左1室统设3案，余5室代设1案。每位爵3；每案登铏、簋；簋各2，笾10，豆10。其前皆设香案1，各设炉1，灯2。每室牛1，豕1。殿中设案1，稍偏西北向，供奉祝版。其他礼器陈设不必尽论。

銮舆出宫及就位之仪：其日五鼓，步军统领率所部清蹕除道，自西华门直至庙门。御道左右皆设布障。銮仪卫陈法驾卤簿，如北郊祭仪。驾至，赞引、对引官导引皇帝入景德中门，升中阶，进殿中门，至拜位前北向立。陪祀王公位阶上，东西各2班。后扈大臣随侍。赞礼郎引分献官东西各2人于甬道左右。鸿胪寺官引陪祀百官于阶下分献官之南，东西各5班，均就拜位，北面序立。

迎神之仪：乐起，奏《肇平之章》。赞引奏就上香位，暨对引官导引皇帝诣太昊伏羲氏香案前上香毕，以次诣炎帝神农氏、黄帝轩辕氏香案前上香毕，各室司香跪上香毕，皆趋退。赞引官等导引皇帝复位，奏跪拜兴，皇帝行二跪六拜礼；王公百官均随行礼。乐止。

初献之仪：典仪赞：奠帛爵，行初献礼。有司如仪。司乐赞：举初献乐。奏《兴平之章》。司乐举节，舞《干戚之舞》。礼官等献礼如仪毕。司祝奉祝版于祝案左跪。乐暂止。赞引官奏：跪。皇帝跪，群臣皆跪。赞：读祝。司祝读祝辞曰：“维某年月日，皇帝致祭于太昊伏羲氏、炎帝神农氏、黄帝轩辕氏、帝金天氏、帝高阳氏、帝高辛氏、帝陶唐氏、帝有虞氏、夏十四王、商二十六王，周三十二王，汉十九帝、晋七帝、魏八帝、宋三帝、齐武帝、陈二帝、唐十六帝、后唐帝、后周帝、辽六帝、宋十四帝、金六帝、元十一帝、明十三帝。仰维诸帝应运代兴，作君作师，抚育黎烝，创业维艰。基业用宏，守文不易，漠烈是承。风教既远，功德可称。报于仲春（秋），神其式凭。尚飨。”读毕，奉祝版于太昊伏羲氏神位前。乐作。皇帝率群臣行三拜礼。

亚献之仪：典仪赞：行亚献礼。乐奏《崇平之章》，舞作《羽龠之舞》。礼官献礼如仪。

终献之仪：典仪赞：行终献礼。乐奏《恬平之章》，舞同亚献。礼官献礼如仪。

送神之仪（在“受福胙彻饌”之后）：典仪赞：送神。乐奏《匡平之章》。赞引奏：跪、拜、兴。皇帝率群臣行二跪六拜礼，兴，乐止^①。

① 《清朝文献通考》卷一一九《群庙考一》。

清代在继承明朝有关制度之基础上，进一步完善了历代帝王庙之祭仪。从前引两朝的有关祭文来看，明初时节更重视赞颂三皇的文明初运之功，其次才是通过历代帝王的王朝运祚的排列标识朱明王朝统治之正统性。清朝则多次就入祀帝、臣进行整理，其总的原则是注重论证本朝政治的正统性。所以，历代帝王祭祀制度在清代完善之后，更注重的是标识本朝具有无可争辩的“崇德报本”、“褒贬百代”的资格和政治统治秩序的传承。

经过上述探讨，我们可以得出以下几点结论：

第一，三皇庙祀之始，不晚于唐天宝年间。

第二，始于中唐的三皇之祀，基本上是对政治统治“奉天承运”的集中宣示，因此主祭者只能是皇帝，或者由皇帝遣官祭祀之，其他任何个人或机构无权主祭三皇。

第三，作为人文初祖的三皇本来由于其传说中的众多发明而使黎民倍感亲近，但如此一来，则成为高不可攀的圣神，特别是在明清时期，由于作为药王的三皇庙祀已然式微，来自民间的香火更为少见。

2. 元代三皇祭祀

中国古代的药王，地位最为崇高者莫过于三皇，三皇之中又莫过于神农^①。我们在前文对神农之所以被后人作为医药圣王祈祭，曾经进行过分析，谓神话所云“尝百草之实，察酸苦之味”是先民采集活动之再现，这个过程充满了危险。表明神农作为医药祖师神或民间所尊称的药王，不过是由其农神神性演绎而成。

由神农的中国医药学创始人的身份，在后世又繁衍出种种传说，例如《路史》云炎帝神农氏“于是修火之利，范金排货，以利国用，因时变燬，以抑时疾，以炮以烙，以为醴酪”^②，并因此成为古代养生学的开创者之一。从历史文献学的角度审视诸如此类记载之真实性，相对于传统信仰而言，并不甚重要；重要的是古代民间对此类传说大体上信之不疑，或者“姑且信之”，因为在自然的和社会的种种妨碍人生正常发展的因素压迫之下，民众将现实利益的实现不得不愈来愈多地诉诸于神祇。

三皇作为医药圣王而在古代社会受到长时期的奉祀，还因为人们认为他们

① [金] 朱昂：《滕县神农黄帝祠堂碑》金贞元二年：“盖医术之道大矣哉！祖于神农，宗于轩、岐。”[清] 张金吾编纂：《金文最》卷六六，北京：中华书局，1990。

② [宋] 罗泌：《路史·后纪三》，北京：中华书局《丛书集成初编》本，1985。

“发天之机，启医之教”^①，祭祀三皇有报本于先哲的意味，即前面所说的是为了满足祖述先医之心理需要。作为三皇之首的伏羲，其最为人所称道的“启医之教”，一是伏羲如《易·系辞》所云“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。以通神明之德，以类万物之情”的画卦。画卦本身虽未称医学，但古人认为一切关于自然甚至是社会运行的规律性说明，均被纷繁的卦象包容于其中。原本是人民无别，群物无殊，未有衣食器物之利的蒙昧时代遂得以进步，“人文之秘，肇启于兹”^②。而经《易传》所阐释的各种卦象所蕴含着的阴阳变化以及事物辩证之理，则成为后来讲究辩证论治的中医学基础理论之一。后世医学名家诸如汉末的张仲景，将临床所出现的各种症候归纳为阴、阳、表、里、寒、热、虚、实等“八纲”，以此辨别病症属性、病变部位、病态表现，对古代医学辩证论治起到了十分积极的影响^③。

《说文》：“砭，以石刺病也。”是说以石磨针，以挑破脓疡，也可刺激人体某些部位，达到使病痛减轻的目的。这种针刺之术应是远古社会常见的疗病方法，后世将此附会到伏羲身上。《帝王世纪》谓伏羲“尝百药而制九针”，不仅开创了以针具疗病之先河，亦且在神农氏之先就已经开始辨别药物之属性。将后世或他人的发明创造附会到某一圣人身上，是古代常见的神化方法，但若认为中国在伏羲的时代就已经出现了钅针、员针、锋针等9种针具，大概是不正确的。

三皇中黄帝排位最末，但在古代医学信仰中的地位仅次于神农，其有关作为被认为是对开创了中医药之学的神农之学的重大发展，因之医家如朱昂《滕县神农黄帝祠堂碑》主张“祖于神农，宗于轩、歧”。而在各方面均祖于黄帝的时代开始于战国，当时诸子纷纷托古黄帝。《易·系辞》“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”，将其塑造为华夏文明史之开创者。各种伪托黄帝的专书也不断问世，

① [元]刘埙：《丰郡三皇庙碑》，《全元文》卷三四九，第10册第407页，南京：江苏古籍出版社，1998。

② [明]康海：《画卦台伏羲庙碑》，明嘉靖十年，张维纂《陇右金石录》卷七《明二》。传说伏羲为成纪人即今天水人，所以在陇右有所谓伏羲画卦台。自战国之时，伏羲与太昊在形象上发生重叠，而太昊之遗虚在陈，位于今天的河南省境内，于是在河南淮阳也传出了画卦台的故事。[金]赵大钧《滕县梁山重修伏羲庙碑》云山东滕州有伏羲冢，画卦山在焉。官为建祠（见张金吾编：《金文最》卷七四《碑》）。这种现象的发生，可能不完全是因为对太昊伏羲氏之崇拜而起，或许有相当多的因素，是由于民众对八卦的绝对崇拜而使然。

③ 张润生等著：《中国古代科技名人传》第65～66页，北京：中国青年出版社，1981。

直至汉世，使“为道者必托于神农、黄帝而后能入说”^①。《汉书·艺文志》著录的托名黄帝的有关医疗和养生之专书共九部一六六卷（见下表），除《黄帝内经》以外，诸书均久已亡佚。

《汉书·艺文志》著录之托名黄帝的医疗养生专书

类别	书目	篇帙
医经	《黄帝内经》	十八卷
	《外经》	三十七卷
经方	《泰始黄帝扁鹊俞柎方》	二十三卷
	《神农黄帝食禁》	七卷
房中	《黄帝三王养阳方》	二十卷
神仙	《黄帝杂子步引》	十二卷
	《黄帝歧伯按摩》	十卷
	《黄帝杂子芝菌》	十八卷
	《黄帝杂子十九家方》	二十一卷

《黄帝内经》在《汉书·艺文志》中被列于医经之首，显示其在两汉医学中占有比较重要的地位。《黄帝内经》由《素问》和《灵枢》（针经）两部分组成。是书将人体解剖、生理、病理、病因以及诊断等作为讨论的重点，以托名黄帝与其臣歧伯讨论医学相互问答的形式，阐释了 44 类 311 种病候，涉及到脏腑、经络学说、阴阳五行学说、病因说、预防医学、人体解剖学、脉象和脉理研究等医疗专门之学，体现了古代科学的研究方法：着眼于整体与局部的关系，着眼于它们的功能与属性、运动和变化，注意通过大量观察并对有关资料归纳分类来描述对象的运动和发展趋势，初步建立了中医学的理论体系^②。《黄帝内经》所取得的这些成就，强化了黄帝作为医药圣王的地位。

三皇庙祀不始于元，但作为医药大神的三皇专祀在前人那里被认为始于元代。《续文献通考》卷八五《群庙考》引王圻语，谓“三皇肇自皇元，前此未有也”。若就其初始而论，则至少可以追溯至金代。据阎复《定兴县三皇庙记》，定兴始有三皇庙在金大安二年（1210 年），元初曾经改建^③。但是若论及作为医药大神或者用于医学教育之三皇庙祀为国家祀典所规定并于各地得到

① 《淮南子·修务训》。

② 以上一段借助陈美东主编：《简明中国科学技术史话》第 143～146 页，北京：中国青年出版社，1990。

③ [元]阎复：《定兴县三皇庙记》，李修生主编：《全元文》卷二三七，第 9 册第 294 页。

普遍设立，的确自元代始，是说可循。

元代开展三皇庙祀建设之具体年代，最通行的说法是在元贞之初：“成宗贞元（元贞）初命郡国通祀三皇，如宣圣释奠礼。”^①《元史·祭祀志五》亦云成宗令天下通祀三皇在元贞元年（1295年）。清人以为元贞间为元祀三皇之始，《续文献通考》卷八五《群庙考》载是书纂修者谓：“臣等谨按，元祀三皇自元贞始。”清人的看法实际上是不正确的。下面，笔者拟将对有关的资料作一番爬梳的工作，以明有关情形的原委。

1. 常熟三皇庙

始建于元仁宗延祐四年（1317年）。牟巘《常熟州重修三皇庙记》：“常熟初未有庙，延祐丁巳，监州多尔济始即州治西北若干涉虞山东麓，度其地而刲之。”^②

2. 顺德路三皇庙

董朴《邑建三皇庙记》云是庙“经始于丙午之春，落成于丁未之秋”^③。丙午即元成宗大德十年（1306年）。丁未即大德十一年（1307年），上距“贞元初”已有10年。

3. 卫辉路三皇庙

卫辉路三皇庙在有元一代历史堪称悠久，初成于民间医家。王恽《大元国卫辉路创建三皇庙碑铭》云：“卫之庙祀三皇，权舆于国初医家者流，因城隍祠右故坛屋而像之，庸申岁时瞻仰之恳。”^④虽然未标明具体年代，但显然远早于元贞之初。

4. 彰德路三皇庙

根据胡祇适的记载，彰德路庙始建于“至元戊子”，即元世祖至元二十五

① 《续文献通考》卷八五《群庙考一》。

② [元] 牟巘：《常熟州重修三皇庙记》，李修生主编：《全元文》卷二四二，第7册第716页，南京：江苏古籍出版社，1998。

③ [元] 董朴：《邑建三皇庙记》，李修生主编：《全元文》卷二八四，第9册第96页。

④ [元] 王恽：《大元国卫辉路创建三皇庙碑铭》，李修生主编：《全元文》卷一九二，第6册第521页，南京：江苏古籍出版社，1998。

年(1288年),由路总管“创建而崇起之”^①,早于成宗令下7年。彰德路庙在始建年代上可能比卫辉路庙的“国初”要晚一些,不过两者的“身份”截然不同。后者为民间医家草创,前者乃官府创建并崇奉之,不排除其背后有政令的推动。

5. 建德路三皇庙

经始于元成宗大德元年(1297年)之十月,翌年(1298年)三月落成^②,距元贞初仅3年而已,应当是地方直接贯彻成宗意旨的产物。

6. 怀州路三皇庙

据太医王某对魏初云:怀州三皇庙“盖壬子岁”所创建,“迄今四十余年矣”。^③按魏初卒于元世祖至元二十九年(1292年),由此推知,王某所谓“壬子岁”当为元宪宗二年(1252年),与魏初卒年相差40年。这是目前笔者经眼史料中,元代三皇庙肇建之最早的例证。

7. 南丰州三皇庙

南丰州三皇庙完全是由于贯彻元中央意旨,为建立医学而得以设置。据云是庙建于大德庚子春,即元成宗大德四年(1300年),上距元贞元年(1295年)已经过去5年。刘坝所撰《丰郡三皇庙碑》所述有若干值得注意之处:其一,无论作为医王药神,还是作为人文初祖,三皇在大江之南于元代以前皆未有庙祀:“三皇于江南故未有庙,至元混一,令郡邑俱建医学,始立庙。”其一,郡县是否立庙,与郡县长官有着直接的关系。南丰州祀三皇“春秋祭,朔望拜,率侨寓于馆驿,于佛堂,金曰弗称,顾卒无念及者。太守陇西公之来也,谓此弗祀,非所以承诏令尊圣神”,于是方酝酿筹建三皇专庙^④。

① [元]胡祇通:《创建三皇庙记》,李修生主编:《全元文》卷一五二,第5册第335页。

② [元]何梦桂:《建德路新创三皇庙记》,李修生主编:《全元文》卷二五二,第8册第172页,南京:江苏古籍出版社,1998。

③ [元]魏初:《重修怀州三皇庙记》,李修生主编:《全元文》卷二六五,第8册第462页。《元史·魏初传》未明确记载魏初的卒年,惟云“行台移建康,出为中丞,卒,年六十一”。所谓“行台”,系指行御史台。

④ [元]刘坝:《丰郡三皇庙碑》,《全元文》卷三四九,第10册第406页。元南丰州治在今江西省南丰县。因之刘坝所谓“江南”,应是泛指长江中游以下之南部地区,并非专指苏南、浙北。

8. 交河三皇庙

献州交河三皇庙在其初建之时，与上述南丰州之情形十分相似：“敝垣无坛，虚位望祀。”这种情形一直持续到元仁宗皇庆元年（1312年）方始有所转机。是年，“保定王君来主交河县簿”，遂资鸠于民，役成于工”。

9. 衢州三皇庙

衢州建立医学和三皇庙较之南丰州更晚，是在泰定元年（1324年）夏季。“三衢郡侯赫斯、赵侯仲礼金曰：‘天子神圣不杀，称上意，俾洽于群生，莫若立医学。’”由此观之，该州医学亦建于泰定元年（1324年）。但袁楠所撰碑文中说：“自唐肇建三皇祠，世祖皇帝遵旧令，遍祠州郡，推仁济众，比合前圣。”似乎是说元世祖忽必烈时代已经诏令全国各地通祀三皇。

10. 沂州三皇庙

张养浩《沂州三皇庙记》谓“维昔世祖皇帝有诏若曰：‘伏羲、神农、黄帝实人文之始，其令郡国立庙，用示报本。’”这种说法，恰与袁楠之说相互印证。根据《元史》、《元典章》等文献，成宗令各州郡立庙乃为建立医学，而忽必烈之“用示报本”，看似立足于政治统治合法性的论证^①，实则与成宗之旨并无不同。

11. 遂州三皇庙

遂州隶保定路。据元明善《遂州三皇庙记》，元仁宗延祐元年（1314年）

^① 《全元文》卷七七二，第24册第601页，南京：江苏古籍出版社，2001。又胡祗通《创建三皇庙记》谓“我朝……大都小邑，皆庙三皇。”而至元戊子，“彰德路宣差远公总督少中胡公”创建该路三皇庙（见《全元文》一五二卷，第5册第336页）。胡氏卒于成宗元贞元年（1295年），至元戊子为1288年，结合前引材料，说明元世祖在至元间确曾诏令天下诏建三皇庙。关于忽必烈之“用示报本”之说，并非意味忽必烈以此为本建立三皇庙祀。《元史·选举志一》云元世祖中统二年（1261年）五月，太医院使王猷云医学久废，后进人才无所师授，为害甚大。乃遣副使王安仁授以金牌，往诸路设立医学。可能出于此原因元世祖命于地方设立三皇庙祀。但元代各时期各类有关的祭文、庙记等文章在论及三皇功绩之时，仍以赞颂其作为人文初祖之崇高地位为主，并非祭祀医药大神之专文。元世祖之文亦属于此类情况。所以，元代三皇庙祀之普遍设立，仍是开展医学教育而使然。又柯绍忞《新元史》卷五七《选举志一》（北京：中国书店影印本，1988）谓太医院使王猷奏请设立医学在中统三年，本文以《元史》所述为准。

经始，翌年庙成^①。

12. 抚州路三皇庙

是庙之始建年代不明。据吴澄《抚州路重修三皇庙记》，是庙于至顺二年（1331年）重修^②。

13. 潞城县三皇庙

梁栋《三皇庙碑》云是庙由“里民”等自愿捐资兴建于元世祖至元丙戌（二十三年，1286年），早于元贞^③。

14. 潭州三皇庙

卢挚《三皇庙碑》记是庙亦建于至元间，二十四年始有专祀。然三皇尚无专庙，乃借东晋谯闵王庙而祀之也。直至元武宗至大二年（1309年）秋，三皇庙宇始成^④。

根据以上不甚完整的资料统计，对有元一代三皇庙祀之始建年代等进行概括说明，当然不甚科学，然大致可见其趋势。诏令各州郡建设三皇庙，以为常祀之一，并非始于成宗元贞间，而是自元世祖至元年间即已经开始，其根本目的在于兴办医学。元贞诏令虽然不是有元一代最早的关于肇建三皇庙祀的法令，但是元代各地的大部分三皇庙确在其发布之后陆续建立起来。医学教育与三皇庙祀合为一体，于是推动地方官吏主持兴建。元世祖建庙虽亦出于此意，但此类庙宇向由地方官民捐建而成，由于多年兵燹，元初地方不靖，民穷国敝^⑤，对三皇庙祀在宇内之推行乃是极大之限制，故在成宗之后才陆续兴建起来。

元初，当兵燹以及政权嬗代之后，医学人才凋零，后继乏人，致使庸医、

① 《全元文》卷七五八，第24册第305页，南京：江苏古籍出版社，1999。

② 《全元文》卷五〇三，第15册第153页，南京：江苏古籍出版社，1999。

③ 《全元文》卷三七三，第11册第87页，南京：江苏古籍出版社，1999。

④ 《全元文》卷三七〇，第11册第29页，南京：江苏古籍出版社，1999。

⑤ 元刘因《武强尉孙君墓铭》：“金崇庆末，河朔大乱，凡二十余年，数千里间人民杀戮几尽，其存者，以户口计，千百不一余……其存焉者，又多转徙南北，饥寒路隅，甚至鬻钳鲸灼于臧获之间者皆是也。”（《静修先生文集》卷十七，中国台北：商务印书馆，1965）《元史·释老·丘处机传》：“时国兵蹂躏中原，河南北尤甚，民罹浮戮，无所逃命。”诸如此类，兼之天灾，使社会经济受到极大波动。因此，除个别地区以外，由各地官民捐资修建三皇庙，在元初的社会经济条件下，是难以想象的。

假医猖獗，多害人命。《元史·选举志》云中统二年（1261年）夏五月，在太医院使王猷的建议下，世祖忽必烈始命诸路设置医学，其原因，即如王猷所说：“医学久废，后进无所师授，窃恐朝廷一时取人，学非所传，为害甚大。”作为全国医药界之最高管理者，王猷敏锐地察觉到必须加强医学教育，培养医学人才，彻底扭转庸医假药误人害人的混乱之局。元世祖认可了这一建议。《元史·百官志》谓世祖“乃遣副使王安仁授以金牌，往诸路设立医学”。初时尚未有比较完备的医学教育领导体制。至元九年（1272年）始设医学提举司，秩从五品。设提举、副提举各一员，“掌考较诸路医生课义，试验太医教官，校勘名医撰述文字，训海太医子弟，领各处医学”。可知该机构不仅负责管理和考核全国各地医学生员，亦且负责考核医学教官、整理医学名家文献，是颇具学术意味的医学管理机构。从此，元代医学教育开始制度化。其他帝王也很重视医学教育，严令“太医每，并各处医学教官，交太医院依着他每立来的体例里试验；中的，委付医人的勾当；省不得的，合分拣有。随处医人每，依在先体例里考试，会的，交行医。各处官司，若不依这体例行呵，交监察、廉访司官人每体察呵”^①。

而三皇庙祀则完全是为了适应医学教育而得以设置的，根据前文所论，应始于忽必烈时期。陆文圭说：至元十五年（1278年）“先是，太医院奏医学久废，后进无师，谓宜随路设学，置博士弟子员，岁时讲肄。制可。于是中书省建言各学创三皇殿，春秋释奠，著为令。”并“诏下所属，收徠明阴阳医术之士”^②。可证元世祖正式诏令各地设置医学是在至元十五年（1278年）。而我们亦可借此明了前引张养浩《沂州三皇庙记》所谓“维昔世祖皇帝有诏若曰：‘伏羲、神农、黄帝实人文之始，其令郡国立庙，用示报本’”之说，其实是说报三皇开创医学之本也。

因此，其各地三皇庙宇与医学无论在建筑上还是体制上均为一体。刘埙记南丰州三皇庙之格局，中为正殿，旁为两庑（医学教育之所），外为医学门，又外为棂星门。殿内三皇塑像南向，四正绘像东西向^③。吴澄记抚州三皇庙格局与南丰州相仿：三皇殿居中峙立，内有从祀名医肖像十。其后一堂高耸，殿

① 《通制条格》卷二一《医药·试验太医》。

② [元]陆文圭：《三皇殿讲学记》，《全元文》卷五六五，第17册第630页，南京：江苏古籍出版社，2000。

③ [元]刘埙：《丰郡三皇庙碑》，《全元文》卷三四九，第10册第406页。

旁有斋舍若干间，为医学生员习医之所^①。前引陆文圭《三皇殿讲学记》云医学“师弟子朔望跪谒如礼，退而升堂，相与讲述”。《元典章》谓“但是行医之家，每朔望集本学三皇庙前焚香，各说所行科业，讲究受病根由，时月运气，用过药饵是否合宜。仍仰各人自写曾医愈何人，治法药方，具教授考较，备申擢用”^②。这种模式，应该是模仿儒学教育与孔庙祭祀合一而来。所以，说到底，元代各地的三皇庙还只是一个药王庙——先医庙而已。

三皇庙祀在元贞以后迅速制度化。《元史·祭祀志一》云三皇为有司五种常祀之一，《元史·祭祀志五》则简要地对此常祀进行了说明：“元贞元年，初命郡县通祀三皇，如宣圣释奠礼。太皞伏羲氏以勾芒氏之神配，炎帝神农氏以祝融氏之神配，轩辕黄帝氏以风后氏、力牧氏之神配。黄帝臣俞跗以下十人，姓名载于医书者，从祀两庑。有司岁春秋二季行事，而以医师主之。”所谓“医师主之”，地方祀事由地方医学之医官主之，京师祀事则由太医院医官主之，《元史·祭祀志六·三皇庙祭祀礼乐》：“京师每岁春秋祀事，命太医官主祭。”由此，三皇庙之基本祭祀制度制定完成。

元贞前所建三皇庙基本分布在北方，如卫辉路治今河南卫辉市；彰德路治今河南安阳县；怀州路治今河南沁阳市；潞城县治今山西潞城县。在前引资料中唯有潭州路治今湖南长沙市，处于南方。此亦可知三皇之庙祀在北方盛于南方，中原盛于全国。江南地区在元以前更无庙祀三皇之迹。

京师三皇庙祀原无礼乐。从元至正九年（1349年），元朝君臣开始提升三皇庙祀在祀典中的等级，并制礼作乐。据《元史·三皇庙祀礼乐》，江西湖东道肃政廉访使文殊讷进言中书省，谓三皇功被万世。然京师每岁春秋祀事，命太医官主祭，“揆礼未称。诸如国子学、宣圣庙春秋释奠，上遣中书省臣代祀，一切仪礼仿其制”。文殊讷所言明显指出了其时三皇庙祀之与宣圣庙祀在等级上的不同：礼仪过于简单，不仅缺乏系统完备而堂皇之礼乐，且两者主祭之身份高低相差比较悬殊。元代孔庙祭礼祝文曰：“维年月日，皇帝敬遣某官等，致祭于大成至圣文宣王。”《元史·祭祀志》也说：“其天子亲遣使致祭者三：曰社稷，曰先农，曰宣圣。”而元贞定制虽云庙祀三皇，如宣圣释奠之礼，实则京师庙祀仅由太医官主之。在文殊讷看来，现行三皇庙祀之礼与三皇作为人文初祖“功被万世”之崇高地位殊非相称。

元朝政权的建立，可能比较强烈地刺激了汉文化的生存状态，因此，元之

① [元] 吴澄：《抚州路重修三皇庙记》，卷五〇三，第15册第503页，南京：江苏古籍出版社，1999。

② [清] 丁丙：《武林坊巷志·芝松坊二·宗阳宫街》，第4册第194页引。

汉臣皆从政统、道统、学统三个方面去颂扬伏羲、神农与黄帝在民生、政事上的开创之功，表现为文化上的民族自觉，三皇在一时间成为其基本话语。汉臣不反对设三皇医学庙祀，认为三皇热衷民生，有《本草》、《灵枢》、《素问》等医经遗泽后世，以究病理之阴阳，是“道贯三极，德及四海，而功施万代”^①。汉臣所坚持的是应该对三皇历史功绩给予全面和充分地肯定，认识到三皇崇高的人文始祖地位，并力主以庙祀之方式予以完整地表现，方是报本崇德，不使三皇之业无所流传。在有元汉臣以及汉化了的蒙古贵族看来，三皇庙祀之主祭者身份地位的高低与否，决定了三皇之绪是否得到传承。如果主祭者身份较低，甚至具有非官方的色彩，则表明当朝从政治上并未庙祀三皇，带有比较明显的文化上的异端倾向。持此看法的元代人士尚有不少。例如元代著名大儒吴澄，撰《抚州路重修三皇庙记》云：“夫天生亿兆人，而人类之中有圣人者，卓冠乎众，天命之所以司亿兆人之命。一元混辟，几百千年而有庖牺氏、神农氏、黄帝氏，是为三皇。”又说自伏羲以来“达而在上”者共13圣，穷而在下者惟孔子一人而已。“三皇于十四圣为最初，孔子于十有四圣为最后”。“《易传》叙三皇之制作，起自画卦，讫于书契。民之食饱而衣暖，生养而死藏，利兴二害除，与夫礼乐刑政、纪纲法度，凡以生斯民之生而《易》所未言者，何往非三圣人之功劳……以此见三皇有功于人之生，如天之大，荡荡乎莫能名也，恢恢乎莫能外也，奚翅医之所祖而已哉”^②。胡祇通《创建三皇庙记》以“三圣”血食最为崇高，激烈地批评“后世祀典不明，不敬爱其亲，而敬爱他人，悖礼悖德，奔走祈祷，侥幸僭妄”，对“主三皇之祭者，独医、巫两人耳”^③极为不满。何梦桂《建德路新创三皇庙记》对于“国朝所以祀羲农皇（黄）帝，为医家祖也”一事，指出“以万物方术而救夫民，特其功用中一事尔”。圣人之所以为圣，乃在于三皇取大道之精微者以治心，绪余者以治身，土苴者以治天下，故三皇之所作所为，其实是真正体现了天地运行之至要，即“天地含情，万物化生”，“圣人上穷天纪，下极地理，取万物之精以佐治生民，故民自邃古以至于今，不致泯灭”^④。三皇首先是完美道德之展现者，是化人心救绝世之使命承担者，其医药之术并非三皇伟业之主流，但的确也反映了三皇悲天悯人的圣洁情怀。曾做过多年翰林官、以文学见长的阎复则以委婉迂曲之笔触表达了对当时惟以医学祀三皇的批评态度：“医家者流，乃谓制九针、

① [元] 牟巘：《平江路新建三皇庙记》，《全元文》卷，第7册第716页。

② 《全元文》卷五〇三，第15册第154页。

③ 《全元文》卷一五二，第5册第336页。

④ 《全元文》卷二五二，第8册第172~173页。

尝百药、察色辨脉，著之于经，尸而祝之，以为医之宗。噫！医果可以尽圣人乎？”阎氏的答复显然是否定的。阎复以极其凝练的语言表述了三皇伟业之本质，即“夫民之生，天也。生其生，圣人也”，具体作为乃是“寒而衣之，饥而食之，露而宫室之，野而礼乐之，生之道备矣”^①。主张从全部中华文明发生史之角度去认识和对待三皇，三皇之后的任何政权在理论上均为其治世之后续，因此也应当秉承“生其生”的伟大原则去治理人世。阎氏或有意或无意地呼唤蒙元统治向华夏文化之正统路线实行皈依。

简言之，元代汉臣及汉化程度较深的蒙元贵族，对于本朝三皇庙祀所表达之立场为：

第一，支持在全国范围内通祀三皇，纳入国家祀典。

第二，主张从三皇作为人文初祖的角度去祭祀之，批评本朝某些当政者将三皇单纯作为医药行业神对待的偏执态度。

第三，从正统儒学的立场出发，在文本阐释之时，尚基本认定三皇之本质首先是对奠基华夏文明作出巨大贡献的圣人^②。而一旦三皇以及其他的英灵祠祀进入具体的祭祀（包括纪念仪式）程序，则立即被神化，成为祖灵兼英灵，对人的崇拜也衍为了对神的崇拜。

前述文殊讷关于更定三皇祭祀仪制的进言，应该被认为是在上述舆论之推动下而出现的。后仕于洪武的元礼臣危素撰《三皇祭礼序》云：

皇帝御国之十有七年，诏祀三皇，遣大臣摄事，三献用乐，著为令，从江西湖东道肃政廉访使臣文殊讷所请也。臣素供奉翰林，尝定撰乐章。太常博士臣任斌，爰制乐名。御药局大使臣卢亨审其音律，就正于礼部尚书臣赵埏，乃以上闻^③。

危素所云“皇帝御国之十有七年”，即文殊讷进言之至正九年（1349年）。原题之下注有“辛卯”二字，当是指上引文作于辛卯年，即至正十一年（1351年）。又《元史·顺帝本纪五》：“（至正十年九月）辛酉，祭三皇，如祭孔子礼。先是，岁祀以医官行事，江西廉访使文殊讷建言，礼有未备，乃敕工部具祭器，江浙省造雅乐，太常定仪式，翰林撰乐章，至是用之。”

① [元] 阎复：《定兴县三皇庙记》，《全元文》卷二九四，第9册第237～238页。

② 元代官僚士人中亦有不少称颂三皇为“神人”者，并非将三皇作为非神看待。但所谓“神人”者，其基调仍是人，惟对其“补造化不及之功”（刘埙：《丰郡三皇庙碑》，《全元文》卷三四九，第19册第406页）之伟业甚感敬畏，并极度景仰，故有“神人”之称。

③ [明] 危素：《三皇祭礼序》，《危太朴文集》卷十，民国初嘉业堂刻本。

可知自文殊谏进言之至正九年(1349年)之后,翌年元顺帝即诏令提升三皇庙祀之等级规格,将其与宣圣庙祀等而同之,废遣太医院官祭祀,而遣大臣主之。下令为京师三皇庙祀制礼作乐,完备礼仪。前述汉臣自元初开始陆续发出的有关呼吁和种种的对将三皇看作为医药行业神之不满乃至愤懑,至此——元末——方有了一个结果。这是元朝帝王以及有司在文化上不断抵制汉官呼吁所使然。危素《三皇祭礼序》说自元初以来“臣僚间尝以为言,有司漫不之省”。对此番三皇之礼的制定,即使是参与其事的危素也并不十分满意,他曾质问道:“《礼》曰:‘法施于民则祀之’,孰有先于三皇者乎?”其对于将三皇之礼与宣圣之礼等而同之的不满已经很明显。不过相较过去而言,还是欢呼此番制礼使三皇礼“于乎盛哉”。危素的表达应该也是当时其他汉官士人之心声。

3. 明清中央先医之祀及民间药王信仰

郡县三皇医学通祀,至明初犹延续之。据《明史·礼志四》,仍以三月三日、九月九日通祀三皇。洪武元年(1368年),明太祖诏令以太牢祀。翌年,复命以句芒、祝融、风后、力牧左右配,俞跗、桐君、僦贷季、少师、雷公、鬼臾区、伯高、岐伯、少俞、高阳等十大名医从祀。仪同释奠。至洪武四年(1371年),明太祖更定祀典,三皇庙祀也随之发生重大变化。首先是明太祖表示“以天下郡邑通祀三皇为渎”,而礼臣秉承其意旨,指斥元立三皇庙于府州县,“而以医药主之,甚非礼也”。太祖遂定性曰:“三皇继天立极,开万世教化之原,汨于药师可乎?”各府州县三皇庙祀由此被废^①。

至明世宗嘉靖间,始建中央先医庙祀。命建三皇庙于太医院北,名景惠殿。中奉三皇及四配。其从祀,东庑则僦贷季、岐伯、伯高、鬼臾区、俞跗、少俞、少师、桐君、雷公、马师皇、伊尹、扁鹊、淳于意、张机14人,西庑则华佗、王叔和、皇甫谧、葛洪、巢元方、孙思邈、韦慈藏、王冰、钱乙、朱肱、李杲、利完素、张元素、朱彦修14人。每岁仲春、秋上甲日,礼部堂上官至庙行礼,太医院堂上官二员分献,用少牢。复建圣济殿于内,祀先医,以太医官主之。

清朝京师先医庙承明之制,设于太医院衙署之内。正殿景惠殿南向,内安

^① 明初对于三皇祀典之更定,只是废止了地方三皇庙祀在祀典体制内的运行,而民间的三皇庙祀至清代仍然有所存在。

放三皇神主^①：太昊伏羲氏居中，炎帝神农氏居左，黄帝轩辕氏居右。东侧面西配享者有二：句芒、风后。西侧与之相对者为祝融、力牧。是所谓伏羲氏臣一，神农氏臣一，黄帝臣二。其东西从祀历代名医，据《清朝文献通考》卷一〇五《群祀考上》，东庑侑饗季、岐伯、伯高、少师、雷公、伊尹、淳于意、王叔和、皇甫谧、葛洪、韦慈藏、钱乙、刘完素、李杲 14 人，西则鬼臾区、俞拊、少俞、桐君、马师皇、扁鹊、张机、华佗、巢元方、孙思邈、王冰、朱肱、张元素、朱彦修 14 人^②。

古代民间建构的药王之祀，以三皇或者其中之一为祈祭对象者，在古代并不多见。其中又可以分为两种类型。一种是处于直接的功利目的而奉建的三皇之祀。明万历间，河北南皮县五龙乡生员吴闾然因梦兆三皇，遂起意鸠材庀工，修建三皇庙，“病体因以渐愈”。是庙未名药皇庙，但根据病体痊愈云云，显然是将三皇作为药王祭祀的。然而是庙内部除三皇像之外，其从祀者却是尧、舜、禹、汤、文王和仓颉、稷、契、孔子，俨然一座小规模的古帝王与圣人庙祀^③。如此神主系列在古代民间不具有典型意义。除了具有标举帝王正统的由祀典所规定的历代帝王之祀以外，在民间可能只有吴氏这样久居下陈的儒学家们才会在祈报药王之祀中构建这样一个政治意味极强的神主系列，而一般民众则不会将三皇等圣王、圣人们摆到一起。民间信仰的一个突出特点，是对国家政治不感兴趣，不到人生十分特殊的时刻诸如酝酿造反、起义等等，民众不会将自己所奉祀的对象当作政治象征看待，反而常常将神祇某一部分特性夸大，对之进行祇祭，因此其中的功利性目的表现得更为明显。例如河南淮阳北关旧有所传太昊伏羲氏陵，在清代每年的二月二日至三月三日期间，当地皆举

① 民间所祀三皇、医王、药王皆为塑像。前引《吴郡岁华纪丽》卷四《四月·药王庙》谓苏州药王庙伏羲像“蛇身鳞首、龙唇龟齿，叶掩体，手玉图，文八卦”。神农“龙颜天[大]膺，手药草”。黄帝“修髯花瘤、衮冕服”。三皇之中唯有黄帝塑像服衮冕之服，民间将黄帝视作一个政治格局开创者，大约只在类似的场合有所表现。李亦园在谈及民间信仰关于鬼与神的区别时说，国人拜祖的对象物乃是木制牌位，而成为神者则必须塑成偶像以供奉之。此即鬼与神之区别（见李亦园：《宗教与神话》第 166 页，桂林：广西师范大学出版社，2004）。严格说应该是鬼与神在祭祀上的区别。倘如是，则明清中央先医之祀，惟立木主，可能也是主要将三皇视作为在医药方面具有筌路蓝缕之功的圣人。

② 又《清史稿·礼志三》所记景惠殿先医从祀的排位与《清通考》有些差异。其“东庑侑饗季、岐伯、伯高、少师、雷公、伊尹、淳于意、华佗、皇甫谧、巢元方、韦慈藏、钱乙、刘完素、李杲十四人，西则鬼臾区、俞拊、少俞、桐君、马师皇、扁鹊、张机、王叔和、葛洪、孙思邈、王冰、朱肱、张元素、朱彦修十四人”。

③ [明]佚名：《三皇庙碑记》明万历四十六年，刘树鑫修纂：民国《南皮县志》卷十三《故实志·金石》，民国 22 年铅印本。

办人祖会，远近民众莫不前来拜祭。民众当然承认“伏羲是开天辟地的功臣”，但人们朝祖的目的却不是为此一句空洞的口号。朝祖之人“非系家有久病之人，即手下缺乏子嗣，因欲借人祖之神灵以求赐予挽救之方也”^①。

另一种三皇之祀也排除了三皇在国家政治中的象征意义，将三皇当作比较纯粹的医药业祖师或保护神进行奉祀。这其中也可以大致划分为两类：金代名医韩备捐资构建医祖祠堂，在20年中构建殿堂3楹，复取云龕峭岌碧蓝之石，镌凿磨砢，雕琢穿刻而成数十尊神像，除三皇以外，皆为历代名医若岐伯、雷公、张仲景、扁鹊、华佗、陶弘景、孙思邈、韦慈藏、王叔和之属。“不独为奉神崇福之所，使乡人知医祖之所从来。其道大也如此，不特不忘其本，使知医行之所以至难，用之所以至重，因知人身方足圆顶，戴天履地……可从圣人之化，保畜性命，深知颐养摄生之为大矣”^②。在太原，医师赵国器家传医学已经延续150余年，谓“吾业当有所本也，即其家起大屋，立三圣人像事之，以历代名医岐伯而下凡十人侑其坐”^③，遂建三皇堂。可见元代祀典规定之地方三皇庙祀是以金代以来民间对三皇庙祀的开展作为基础的。医师之祀，一在报本，一在养生，一在（本家族内）开展医术传承。因此，行医者十分重视对医学“道统”即历代医家承传谱系的陈列与阐释，宣传历代医家济世救民的功德，这是古代医家一个十分优良的传统。很显然，医师之祀三皇，可能也包含有功利的因素，但不占主要的地位。在清代的苏州，当药王生日之时，“医士骈集进香于洙泗巷之三皇庙，即医学也”，是医家报本的讲学之会。而在平时，赴庙进香祈报者多为“药者、勿药者，药效者、罔效者”^④，则展现了民俗信仰之现实性的特点。

医药业之祭三皇（包括其他药王）的另一种类型，乃是由药行、药商所建构的庙祀。清代上海药行建药皇庙，前构戏台，中营大殿，塑炎帝神农氏圣像于其中，两廊庑作楼于其上。后为和义堂，乃同业议事及休憩之所。而祈祭神农之主要目的，则是“岁有事于和义堂，既答神庥，借伸宴会”^⑤。北京药行亦建有药皇庙，奉祀神农以酬神，一以崇报古圣公德，一以配合会馆之制改变

① 民国《淮阳风土记》，《民俗资料·中南卷上》第172~173页。

② [金]朱昂：《滕县神农黄帝祠堂碑》金贞元二年，[清]张金吾编纂：《金文最》卷六六《碑》。

③ [金]元好问：《三皇堂记》蒙古海迷失后元年，《金文最》卷三十《碑》。

④ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》卷四《四月·药王庙》。

⑤ [清]叶机：《上海药业重修药皇庙碑》清嘉庆二十四年；[清]陈祖诏：《药业同仁会碑》清宣统三年，上海博物馆图书资料室编：《上海碑刻资料选辑》第257、258页，上海人民出版社，1980。

药商“人杂五方，莫相统摄”的局面，平息药商内部的利益纷争。神农作为药皇，乃是药行为内部平衡利益关系而掀起的一面精神上的旗帜，同时作为保护神，满足药行追求物质利益的心理需求。因此，药行不需要陈列和阐释医学之道统，所建药皇庙之内不见有历代名医陪祀于侧。

相对于三皇在金元时期所受到的普遍奉祀，中国古代其他药王之受奉祀范围要小得多。例如扁鹊，本为战国齐国渤海郑（今河北省任丘市北）人。《史记·扁鹊列传》云扁鹊在齐、赵间行医，取得了十分丰富的临床经验，逐渐成为在内科、儿科、妇产科、五官科和针灸等各科均有高深造诣的名医，尤精于脉学，为“四诊”法创始人之一。其主要著作，据《汉书·艺文志》，有《扁鹊内经》九卷，《外经》十二卷，《泰始黄帝扁鹊俞柎方》二三卷，均已佚。《扁鹊列传》谓扁鹊“过邯郸，闻贵妇人，即为带下医；过洛阳，闻周人爱老人，即为耳目痹医；来入咸阳，闻秦人爱小儿，即为小儿医，随俗为变”，是一位自觉适应社会需要的医生。

关于扁鹊庙祀之开始时代，元王鄂撰《神应王庙记》，谓扁鹊之祀“汉唐以来，像而祀之者旧矣。五季之末……周显德中，安国军节度使陈思让为重修之”^①，汉、唐已有扁鹊庙祀。至宋仁宗之时始有“神应”之号^②。由宋入元，扁鹊庙祀由于各地医学的普遍开设而开始兴旺起来，医官将扁鹊奉为医界祖师之一^③。

明清时期，各地民间奉祀扁鹊现象较元代更为普及，但基本上局限于北方数省。南方虽然少见，若有之者，其崇拜程度则不亚于北方，佛山人甚至尊扁鹊为“医灵万寿帝”^④。当时最为著名的扁鹊专庙是郑州庙。清高士奇《扈从

① 《全元文》卷二四五，第5册第5页。关于周显德中陈思让重修扁鹊庙，马堪温在内丘县鹊王庙曾发现其残碑，“只剩一部碑头和碑身一角。共一尺长，半尺宽。碑头上残存‘王碑’二字及‘鹊’字之偏旁；碑身字迹残缺，幸而立碑年代尚清晰。能辨认的碑文是这样：‘大王庙宇，颇历岁华，雨漏风吹，梁欹柱侧……乃急征良匠刊石……赞曰：鹊山幽趣，鸳鹤育羽，……吴越称卢，德震圉区…神殿清澈，装塑光洁……征巧刊石，靡成碑碣……’”（马堪温：《内丘县神头村扁鹊庙调查记》，《中华医史杂志》1955年第2期）

② [宋]李焘：《续资治通鉴长编》卷一一五景祐元年八月壬午（北京：中华书局，1985）记翰林医学生员许希治愈仁宗疾病，许氏请建扁鹊庙，许之，仁宗为筑庙于城西隅，封神应侯。

③ [元]胡祇遹：《增修扁鹊庙记》云“皇太孙梁王开府于西南海夷，道出彰德之荡阴”，随行的奉议大夫狄子玉以及医官范徽卿等10人请拜附近的扁鹊庙，云：“尊师之礼，臣等义不忍阙，愿一奠祠下”（《全元文》卷一五四，第5册第380页）。

④ [清]胡鸣玉：《修医灵庙记》，道光《佛山忠义乡志》卷十二《金石下》，清道光十一年刻本。

西巡日录》提到郑州药王庙时说：“州城东北有药王庄，为扁鹊故里。药王庙专祀扁鹊，香火最盛。每年四月，河淮以北，秦晋以东，各方商贾辇运珍奇之属，入城为市。妙伎杂乐，无不毕陈，云贺药王生日。幕帐遍野，声乐震天。每日搭盖席棚，尺寸地非数千钱不能得。贸易游览，阅两旬方散。”^①清前期的郑州，当药王生辰之期，已经形成了规模宏大的贸易集市和盛大的民俗节日。郑州附近之人也往往在此期间举行祭祀活动，或者径自到郑州祭拜扁鹊。例如天津每年四月举行盛大的药王赛会，往往提前十天举行：“（四月）二十八日，药王诞辰。自二十日始，各庙会赛会者，二十五日河东，二十六日杨柳青，二十七日城西。有因亲病立愿者，是日以红布裹胫赤足，右手熬香，左手携砖，匍匐翻之，自一步至五步望庙而拜，名曰拜香。其香火最盛者，则距城三十里之峰山。”这种拜香活动属于一种交感巫术，其意大约是通过翻砖而散百病。天津府属各县也均有此风俗，距郑州距离比较近的静海县，其民人每年四月二十日即赴郑州祭拜扁鹊^②。

总体来说，民间药王之祀过滥，集中表现为药王或具有医药神性之奉祀对象层出不穷。例如韦慈藏在中国医学史上据有比较重要的地位。《旧唐书·张文仲传》谓韦慈藏本京兆人氏，与洛阳人张文仲、李虔纵并以医术知名，“自则天、中宗以后，诸医咸推文仲等三人为首”。景龙年间，韦慈藏还曾任光禄卿之职。可知韦慈藏在历史上实有其人。虽然曾一度在中央任职，但韦慈藏必然曾长时间行医，否则很难知名于当时医界。民间因此尊其为药王。

但是又有一个韦善俊，亦被民间尊为药王，并与韦慈藏混淆。清俞樾《茶香室丛抄》云：“忠献公年六七岁，病甚，令公与夫人守视之。忽若张口饮药状，曰：‘有道士牵犬以药饲我。’俄汗而愈。后因画像以祠。按《列仙传》，韦善俊，唐武后朝京兆人，长斋奉道法，常携黑犬，名乌龙，世俗谓为药王云。”^③《列仙全传》卷五云韦善俊“尝过坛墟店，遇黑犬绕旋而去，因畜之，呼为乌龙。一日谓弟子曰：‘吾百年学道，今太上召我，我当去矣。’其犬忽长数丈，化为黑龙，善俊乘之而去。”^④两者相较，韦善俊与韦慈藏唯一相同之处是原籍，其他无一致之处。韦善俊乃是一个羽化仙人的形象，其与韦慈藏的最大不同是，后者以医术行于世，而韦善俊则“长斋奉道法”，以道术行于世。

① [清] 俞樾：《茶香室续钞》卷一九引，北京：中华书局，1995。

② 同治《天津县续志》；光绪《天津府志》，《民俗资料·华北卷》第48、44页。

③ [清] 俞樾：《茶香室丛抄》卷十五，北京：中华书局，1995。

④ [明] 王世贞辑：《列仙全传》卷五，石家庄：河北美术出版社影印明万历二十八年刻本，1996。

此外还有一个韦古道，也深受民间信仰。清姚福均《铸鼎余闻》卷四谓施鸿保据《天中记》引唐《本草序》：“药王菩萨姓韦，名古道，字老师，疏勒国得道人也。常身穿毳袍，腰悬数十葫芦，头戴纱巾，手持藜杖，往来城野，以一黑犬自随。开元中疾疹盛行，医治辄效，朝野崇敬，称为药王菩萨，或传其年已五百余矣。”又复引《神仙传》，云韦古道自尧时至唐室，凡五度化身救世，其后黑犬化为黑虎，负之以升天。很明显，韦善俊与韦古道二者在传说中的事迹相仿，但与韦慈藏却截然不同。明清先医之祀皆以韦慈藏从祀，而对另外二韦，则拒绝入祀，说明当时入祀的标准是历史上的名医，而非化身救世的神灵。这与民间的态度形成了很大的反差。

除上述以外，民间所奉医王药王还有许多，诸如歧伯、孙思邈与痘神、瘟神、碧霞元君以及韦善俊这样的仙人等等，多与具体的地域、时令等等有比较密切的关系，因此奉祀对象五花八门，大抵缘于艰难时世中的生命无助和大众蒙昧迷信的心态而使然。

下篇

城隍民俗文化研究

第四章 城隍信仰民俗的由来与发展

关于城隍信仰民俗的起源问题，自古及今，学人皆判定城隍源于水庸，似乎已成不易之论。而引起笔者对此发生兴趣的是一个看似十分简单的问题，即用于防旱排涝的农用沟渠，怎会与在形制、作用等方面都存在着巨大差别甚至是完全不同的城垣和城堞发生“亲缘”上的联系？而通过对基本资料之研读，我们发现这种“亲缘”联系主要是被古人单纯地以音韵训诂之学缔结而成，并未做过其他方面的考察和论证。本章也将从文字学的角度，但更重要的是从城垣和城堞之起源和实际作用出发，结合有关社会历史的演进过程，论证城垣和城堞及其信仰民俗皆与水庸无关。

古代对城隍的信仰曾经在比较长的时期里只作为单纯的民俗文化存在，自宋以后方为封建国家纳入祀典。此后城隍在祀典中的地位逐渐提高。至明初，明太祖朱元璋制定了详尽繁复的城隍新祀典，其意在于抑制并最终控制民俗信仰活动，为社会等级制度之长久稳定提供保证。

但是，有关城隍的民俗信仰，经过朱元璋的一番收拾之后，开始明确城隍庙祀与府、州、县等行政建制对应起来，规定城隍庙祀终止于县，于是而有“府庙”、“州庙”、“县庙”以及“邑庙”之称。据此，明代中后期以来陆续出现的所谓江南市镇城隍庙祀，就被国内外一些学人看作是当时的江南农村在明代后期经历了商业化、城市化的社会经济变动，商品经济渗透到农村各个阶层，而城隍庙的产生，可以理解为江南农村在宗教上对这种变动所作的反应。

而这种“反应”云云，即是所谓市镇企图“自立”或市镇希望将自己“置位”于州县等各级行政序列的下层，是“垂直的行政支配（最上层是皇帝）内部的自我表现”。若逆向推理之，这似乎是说明清江南市镇从未被州县“垂直的行政支配”过。而根据本书的研究，明清江南市镇城隍庙皆以府或县城隍作为当地的奉祀对象，从未有“镇庙”之称。市镇庙祀的出现，从其性质上说，不过是城隍庙祀在民间的进一步淫祀化；从祀典规定而言，不过是围绕城隍祭厉而进行的民俗活动而已。

一、城隍信仰之由来

1. 城隍与水庸无关

关于城隍信仰之起源，一般皆认为城隍神是由《礼记·郊特牲》所谓蜡祭八神中的水庸神演化而来，水庸就是城隍。其中实际上包括两个连带的问题：其一是城隍神的原型是什么？其二是城隍是否即是水庸？传统的看法对后者是予以肯定的。最早持此议者可能是唐朝人。唐文宗开成（836—840年）中，睦州刺史吕述认为城隍之祀与《礼记》所云“祭坊与水庸”者正合。所谓坊，即堤坝；所谓水庸，即水沟。吕氏大概以为此两者与城垣和城堦在形式上相像，故云。宋人赵与时对此说法不以为然，指出吕氏将坊与水庸“方之城隍，义殊不类”^①。及至明清时期，学人普遍将坊弃于不顾，唯指水庸为城隍，如明季清初的王崇简在《冬夜笔记》中即训“水”为“隍”，训“庸”为“城”，以为祭水庸即为祭城隍之始，只不过当时尚未有城隍之名罢了^②。今人亦沿袭了这个说法。笔者在十多年以前对此曾提出异议^③，现将拙文的有关部分予以若干补充，再辨如下。

欲搞清城隍信仰之起源，辨明城隍语词之确切含义是首要的工作。今人对源于水庸转训而来的城隍语义之理解也各有不同。《辞源》（修订本）谓城隍为“城壕。有水曰池，无水曰隍”。是知其对城隍诠释的重点放在“隍”上，释城隍为“城之壕”，“城”当为都邑之义。但该词条紧接着又引《易·泰》“城复

① [宋] 赵与时：《宾退录》卷八，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第4册第4222页。

② [清] 赵翼：《陔余丛考》卷三五《城隍神》。

③ 荣真：《城隍崇祀三题》，《对外经济贸易大学学报》1990年第4期。

于隍”为例，似又释城隍为“城与隍”^①。《辞海》（修订本）的解释则更为通俗，谓为“护城河”^②。两种诠释有一致之处，即都认为城隍是“城（都邑）之隍”，而非“城（城垣）与隍”。《中国大百科全书·宗教》则释城隍为“城与隍”：“古代建国，范土为城，依城凿池。城隍之名，即本于此。”^③ 古文献中确有“城之隍”用法的例证，班固《两都赋·序》云：“京师修宫室，浚城隍。”^④ 但是更为常见的还是“城与隍”的例证。城隍一词的最早出典，一般认为是《易·泰》中的上六爻辞：“城复（覆）于隍。”此处城之本义乃是指用来防卫都邑的城垣。《诗经·邶风·静女》：“静女其姝，俟我城隅。”《墨子·备城门》：“城厚而高。”还有《孟子·公孙丑下》“城非不高”等等所用均为城之本义。古人筑城，掘土成堑，以堑为隍，以土筑为城垣。“城复（覆）于隍”是说城垣倒掉覆于隍中，土又回到了老地方^⑤。《易·泰》孔颖达《正义》云：“隍是城下池也。城之为体，由基土陪扶乃成，今下不陪扶，城则隕坏，以此崩倒，反复（覆）于隍。”其所述表明其时城与隍尚未连用，其城垣和城堑的含义相当清楚；连用后此义依然在焉，并未废弃不用。《南史·陆襄传》：“梁陆襄为鄱阳内史。大同初，郡人鲜于琮结门徒，杀广晋令王筠，有众万余人，将出攻郡。襄先已率民更修城隍为备。”《旧唐书·李元谅传》：“乃修城隍器械。”《七修类稿》卷七《皇陵碑》：“深、高城隍，拒守不去。”都是城、隍兼指，因为备战不可能只修城堑不修城垣。而且古文献中提到专修城堑之时一般皆云“浚”或“疏”，不曰“修”。前述班固“浚城壕”，明人之“命天下郡邑缮城浚壕，各祠城隍神”^⑥，“于城之坍塌者，修筑之；池之湮塞者，疏浚之”^⑦等可证。因此，从形态上说，城隍作为城市的两种军事防御设施，不可能从单一的水沟（水庸）衍化而来。又水庸之神性，我们在本书上篇炎帝部分中已然辨析明白，属于农业设施神；蜡祭在本质上属于农业祭祀。另外，古人

① 《辞源》（修订本）第603页，北京：商务印书馆，1979。

② 《辞海·语词分册》（修订本）第513页，上海辞书出版社，1979。

③ 《中国大百科全书·宗教》第78页，北京：中国大百科全书出版社，1988。

④ [汉]班固：《两都赋·序》，《文选》卷一。

⑤ 此类筑城办法在远古时期应该还是比较常见的，例如河南龙山文化孟庄城址的发掘，探明东、西、北三面城墙之外皆有取土沟，即护城河，宽约20米。（见河南省文物考古研究所：《河南辉县市孟庄龙山文化遗址发掘简报》，《考古》2000年第3期）。

⑥ 《上海县重建城隍庙碑记》明万历三十年，上海博物馆图书资料室编：《上海碑刻资料选辑》第9页。

⑦ [明]鲁载：《修县城碑》，明成化二年，[清]冯庆扬纂修：光绪《吴桥县志》卷十一《艺文录上·碑》，清光绪元年澜阳书院刻本。

普遍认为城隍属于地祇，主阴，主要原因即是城郭以土筑之，所以先秦时期发生火灾时要祭祀城垣以攘除之，而某些古人则据此以为城隍信仰始于当时的祀墉之祭，又导致在城隍信仰兴起之后，在关于既有社为何仍须祭城隍的问题上，古人一直争论不休。诸如此类皆说明古人是将城垣也囊括在城隍之内的，因之古人所谓城隍，并非是指单纯的护城河，与又高又厚的城垣完全没有关系。“今辽东戎貊小国，无城隍之固，备御之术”^①。“虽未禽灭，城隍已崩，想在不远”^②。“昔周迁殷民于洛邑，城隍逼狭，卑陋之所耳”^③。“城隍不张，颓墉坏堞，仅为平野。公乃度旧址，量客土，备畚锸，啸丁壮，勃焉而兴”^④。显见得古人是将城垣看得更为重要一些。因此，将水庸诠释为“城之隍”即护城河，也是错误的。后文所引的有关论据还将持续证明笔者的看法。当然，个别古代士人的诠释也常常在“城之隍”和“城与隍”两点间游移不定，并影响到今人，前述《辞源》的例子，可见一斑。

其次，如果单纯从语言文字学的角度考虑，水与隍在形、音、义三方面均不具备转训的条件。古人训隍为水，无非因为护城河中有水，且又与水沟（水庸）在形式上相近的缘故。这是各取所需式的诂训方法。其最根本的错误是以语言上的转训生硬地将实际的隍等同于水，完全不顾及无论怎样转训，隍与水都是完全不同的两类事物。水池旱隍，本为古代汉语的常识，先秦时代皆如此用法。《左传·僖公四年》：“楚国方城以为城，汉水以为池。”比较晚出的“城门失火，殃及池鱼”也是采用古义。不说“殃及隍鱼”，乃是因为隍中无水，也就不可能有鱼。所以《说文》释隍云：“有水曰池，无水曰隍。”一直到唐朝的李鼎祚引虞翻语仍云：“隍，城下沟，无水称隍，有水称池。”^⑤城隍和水庸之名均产生于城隍信仰远未产生的先秦时期，故而可以证明水与隍没有关联。池、隍词义上的区别在汉以后逐渐变得模糊起来，又由于其实际的形状和作用相同，人们经常加以混用。《水经·阴沟水注》：“谷水又东径苦县城中，水泛则四周隍堑。”^⑥吴澄《江州城隍庙记》亦云“或因川以为隍”^⑦，都表明先秦以后的人士在文字上已经不拘泥于水池旱隍的传统用法，这可能是导致汉以后文人大多训水为隍的关键所在。

① 《资治通鉴》卷七二，魏明帝青龙元年十二月，北京：中华书局标点本，1956。

② 《北史》卷四三《邢峦传》，北京：中华书局竖排标点本，1974。

③ [北魏]酈道元：《水经注》卷十六《谷水》，长沙：岳麓书社标点本，1995。

④ [唐]符载：《蕲州新城门颂并序》，董诰编：《全唐文》卷六八八。

⑤ [唐]李鼎祚：《周易集解·泰》，北京：中国书店出版社，1990。

⑥ [北魏]酈道元：《水经注》卷二三《阴沟水》。

⑦ [元]吴澄：《江州城隍庙后殿记》，《全元文》卷五〇三，第15册第157页。

训庸为城者，大抵是由于庸与墉可以通假，而墉又与城同义。《诗经·大雅·皇矣》：“与尔临衡，以伐崇墉。”《毛传》：“墉，城也。”但若将水庸之庸释为城，则水庸为“水城”，义不可通。庸与水相连，必指水之流通或积聚之所。《礼记·郊特牲》郑注曰：“水庸，沟也。”孔颖达疏：“庸者所以受水，亦以泄水。”这是古今学人认可的解释。司马相如《上林赋》：“烦鹜庸渠，箴疵鵙庐，群浮乎其上。”郭璞《注》：“庸渠似鳧，灰色而鸡脚，一名章渠。”颜师古以为庸渠就是水鸡^①。此处庸渠连用，又与水发生密切的关系，当不为无因。元代学者吴澄亦云“渚水之庸”^②。可见水庸本身就是水沟、水渠。唐代以后的学人完全不看实际，将水庸两个字随意拆开，单独解释，不仅生硬，也不合道理。总之，水庸与城垣或城堙也没有什么关系。

文字、训诂、声韵之学是很有用的学问，但其所“训”必须要以社会的实际为准绳，合之则取，不合则舍。水庸等于城隍，乃是动辄“训”来“训”去、擅长玩文字声韵游戏而不去考察社会实际的古代书斋人士的臆造。照他们的办法甲训为乙、乙训为丙地“训”下去，能够不与水庸发生关联的东西恐怕不会太多^③。

第三，城隍语词之含义辨明如上，同样地，对于城隍神信仰之由来，我们也不能仅仅凭借训诂文字之学作出判断。

丁山在其名作《中国古代宗教与神话考》一书中依据王国维、郭沫若等学者的研究，使用文字转训的方法，认为古之“墉”字，即古之“融”字，所以陆融就是祝融。复引《世本》等“祝融作市”的说法，指“市与城的建筑往往相因，所谓‘作市’或因‘作城’而来”。又认为春秋时发生火灾必祀城墉，而“墉”既然是“融”，所以火神“祝融之原始神格，为水庸，为城隍”，“也即魏晋以来所谓‘城隍’”^④。丁山在论证祝融为城隍神时，先是将护城河完全排除在城隍之外，祝融只是城垣之神，与隍无干；继之又宣称祝融也是水庸神，等于宣布火与水实现了兼容。另外，所谓“作市”，与“作城”有本质之

① 《汉书》卷五七《司马相如传上》及颜师古注。

② [元]吴澄：《江州城隍庙后殿记》，《全元文》卷五〇三，第15册第157页。

③ 吴晓东批评将盘古训为伏羲是“拐了十八弯才牵强附会的弄到一起来的”，依照这种训诂方法，“恐怕汉语中没有哪两个字不能训为同音字了”（《苗族图腾与神话》第98页）。但是李炳泽先生的主张可能更科学些，他说汉文中的“一音之转”等等问题，应该科学把握。“望文生义主义应该得到反对。但是现实中就存在着望文而生出的意义在那里，你不能因此就否定它的存在”（《苗族图腾与神话·序》第8页）。

④ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，宗力、刘群《中国民间诸神》第204页引，石家庄：河北人民出版社，1987。

不同。古今之世，特别是古代，市不必依赖于城隍的存在而存在，有城者可以为市，无城者亦可以为市，端赖社会是否需要；市，最初也并非是指某种建筑，《说文》：“市，买卖之所也。”一块用来进行买卖交易的空地而已。这样的市，在今天的城里城外，也还是经常可见。因此，市乃是一个经济概念，并非建筑学或者政治学概念。所谓必祀城隍者，《左传·襄公九年》载宋国发生火灾，“用马于四墉”，是说以马作为牺牲来祭献四面城垣以禳火灾。杜预《注》：“城，积阴之气，故祀之。”又本书上篇炎帝部分已经指出，《左传·昭公十八年》载是年夏五月，中原地区的宋、卫、陈、郑四国发生大火灾，郑国为此采取了一系列的禳除措施，其中有“禳火于玄鸣、回禄，祈于四墉”。杜预《注》：“城积土，阴气所聚，故祈祭之，以禳火之余灾。”我国古代筑城大率以夯土法为之，上古时期皆为土城，后世在其外侧包以砖石，故城垣主阴气。《礼记·郊特牲》亦云：“社祭土而主阴气也，君南乡于北墉下，答阴之义也。”所以祀城隍之意在禳除火灾，即以城垣之阴禳除火灾之阳。祝融既为火神，其在五行之属性上就不可能为阴，与城隍或城隍同类。杜预以阴阳说解释春秋时代的祭墉是正确的。何况土的确有镇火之效，此与城垣天然具有的“保民禁奸”^①的社会作用相联系，很自然地便会产生祭墉禳火的举动。因此，祝融之原始神性不是城隍神，更不是水庸神和城隍神。“融=墉=水庸=城隍=祝融=城隍神=水庸神”的等式不能成立。

第四，蜡祭八神以《礼记·郊特牲》的记载最为详尽，其性质属于农业祭祀。水庸为水沟，已见前文，与坊神一样，同为水利设施神。人们崇拜水庸的是防旱排涝有益于农业生产的自然属性，水庸神不过是其自然力被人格化而形成的自然神而已。而城垣与城壕，乃是保卫城市的军事设施。古代民众在残酷的异己的社会力量压迫下，将城隍的自然属性神化为超自然、超人间的神秘力量，最终衍化为城市守护神。后文的分析也表明，目前已知最早的城隍庙祀出现在东晋南朝时期，包括慕容俨利用城隍防守郢州。可见城隍信仰最为基本的原因，乃在于当战乱频仍人命危浅的时代，人的生命以正常形式的存在是第一位的。换言之，是苦难人生唤起人们向神界中去寻求保护，也即寻求生的希望。如果在现有的神界中寻求不到保护，人们就会创造出一个新的保护神来，所以古人提到城隍之时总是首先强调其在军事、社会治安方面的保民作用，明人邢端的话很清楚地说明了这一点：“当夫郊嘶戎马，野竖旌旗，非城隍捍御

^① [宋] 陆游：《宁德县重修城隍庙记》，《陆游集·渭南文集》卷十七，北京：中华书局标点本，1976。

之，则化肝脑为蹄尘，变庐舍为灰烬。”^① 城隍的其他属性皆由此衍变而生。这也恰好说明，决不是城市经济的兴起和逐渐繁荣使得城市居民开始萌发了寻求神祇保护的需要。因此，我们可以断言，无论作为自然体或作为神祇，水庸与城隍皆风马牛不相及，两者间根本不存在渊源关系，其作用也完全不同。

最后，将城隍以及蜡祭八神之产生时代进行对比分析，也可以证明城隍信仰起源与水庸无关。

城市起源于原始人类聚落。在迄今为止所发掘出的中国许多氏族时代聚落遗址中都发现有人工挖掘的作为防御设施的壕沟存在。考古学者在几十年前即对西安半坡遗址的氏族聚落布局作过详尽研究，发现其居住区之北有壕沟环绕，其南面则利用天然河流以为屏障^②。而同属于半坡类型的陕西临潼姜寨聚落遗址，其东、南、北三面亦有人工挖掘的壕沟作为聚落防御工事，其西南的屏障则是奔腾的临河^③。这可能表明了先民是受到天然河流特有之屏障作用的启发，从而挖掘壕沟保护自身安全的。而后世的文献记载也明确反映了人们始终具有这种认识。明人谓安徽太平县“其治负碧云，面黄山，重三门之岭以为城，汇富水、麻水以为隍”。^④ 很显然，从城市发展史以及建筑史学的角度来看，后世所谓池、隍与原始聚落时期的壕沟有着密切的渊源关系，两者的作用和形态并无本质不同。而从根本上说，两者均为古人对山川之险的伟大模拟，同水庸云云，没有任何瓜葛。

中国筑城的历史，文献记载是始于夏代。《吕氏春秋·君守》云“夏鲧作城”。晚出的《吴越春秋》则赞同此说，并对“城”予以功能上的揭示和肯定：

① [明] 邢端：《重修城隍庙记》，明成化十三年，[清] 李图纂修：道光《陵县志》卷十七《金石志·明》，清道光二十六年刻本。较邢端更早的金人张穆仲的《济阳县新修县城记》，对城池之设的起因和作用表述得亦十分清楚：“盖思患设险，以固吾圉。为安全计者，夫人类能焉。通都大邑，万室所聚，朝市百司，仓廩府库，星列棋布，错峙其中。所以御外侮而杜奸宄者，必假金汤以为之守。”（金天会八年。见张金吾编：《金文最》卷二二）

② 中国科学院考古研究所等：《西安半坡——原始氏族公社聚落遗址》第1~8页，北京：文物出版社，1963。

③ 巩启明：《姜寨遗址》，《中国大百科全书·考古学》第231页，北京：中国大百科全书出版社，1986。

④ [明] 许国：《太平县新城隍庙记》，明万历二十年，徐乃昌纂修：民国《安徽通志稿·金石古物考》卷八，石印本。又清庄士敏：《福建省省重浚城河碑记》云福州护城河“因其地势，西南隅引潮，东北隅纳诸山之水，以备守御”（清沈粹芬等辑：《清文汇》丁集卷一，北京出版社影印本，1996）。此类事例甚多。

“鲧筑城以卫君，造郭以守民，此城郭之始也。”^①前引陆游对城垣“保民禁奸”社会作用的认识正与古人契合。20世纪70年代发掘的河南登封县王城岗遗址，其时代在距今4000年前，属于河南龙山文化，曾被认为是已发现的中国最古老的城址，至今尚有数段长度不等的城垣遗存^②。由于其与《古本竹书纪年》等所谓“禹都阳城”以及传说中夏族之活动区域若相契合，还曾引起学术界关于其是否为阳城的讨论。而在传说中的“太昊遗墟”的豫东淮阳县，也发现了一处与王城岗城址同时代的古城。古城呈正方形，周长约740米，现存城垣高3米多。不过，上述两城均非中国城郭建设之始。1992—1995年，河南郑州西山发现1座仰韶文化城址，出土包括夯土城墙、城门等3000多件各类文物。西山古城距今约5300年前，将我国筑城历史提早了1000多年^③。然而在湖南，于1991年开始进行的历时7年发掘的沅城县城头山新石器时代城址则表明，该城始建于大溪文化早期，距今已经6000年，是目前已知的最早的中国城市遗址。之后在距今5600年、5200年和4600年又三次增高增宽城墙，并将原有之壕沟改建为护城河。而在此前相当于洞庭湖地区新石器时代早期的彭头山文化中、晚期的八十垱聚落遗址，其面积已经达到3万平方米，并出现了人工开凿的300米长的壕沟与自然河道相连，时代约在距今8000年前，是我国目前发现的最早的环境聚落^④。与先民受到天然河流屏障作用的启发，从而挖掘壕沟保护自身安全相同，先民筑城，应当也是受到山峦叠嶂阻隔交通的启发而逐渐形成的社会行为。

如此，将城垣和壕沟结合起来作为防御工事的城市，至晚在6000年以前的新石器时代已经出现。然而上古时期包括三代城市遗址，其护城壕沟或曰城堑究竟是池还是隍？目前尚不可得知^⑤，或许在当时根本还未有这种观念上的

① 《吴越春秋》，周生春：《吴越春秋辑校汇考·吴越春秋佚文》第261页，上海古籍出版社，1997。

② 河南省文物研究所等：《登封王城岗遗址的发掘》，《文物》1983年第3期。

③ 河南省考古文物研究所：《河南省文物考古工作五十年》，文物出版社编：《新中国考古五十年》第251、250页，北京：文物出版社，1999。

④ 湖南省文物考古研究所：《湖南省文物考古工作五十年》，文物出版社编：《新中国考古五十年》第298页。何介均：《湖南考古的世纪回眸》，《考古》2001年第4期。关于中国古代城市起源以及龙山文化时期的古城建设情况，还可参见谢仲礼：《中国古代城市的起源》，《社会科学战线》1990年第2期。

⑤ 例如杨宽在《中国古代都城制度史研究》援引湖北黄陂县商代盘龙城的考古学发现为例，说明该遗址在几十年前尚有高耸的城垣，其外有宽约10米的城壕（是书第18、20页，上海古籍出版社，1993）。此类城壕在当时是否经常有水，尚无法确知。

区别。不过,聚落壕沟或城壕中有水奔流,其所发挥的防御功能要更大一些。可能正是因为如此,人们逐渐将城壕是否有水进行区别,遂形成“有水曰池,无水曰隍”的观念。这种观念到底在何时形成,还很难讲,但至晚到周初已经形成,前引《易·泰》“城复于隍”可证^①。

以上分析表明,城垣、城堑以及水沟(渠)之类的农业设施皆远在城隍信仰发生很久以前出现;城与隍尤其是隍同水庸祭祀起码产生于同一时期,不会晚于后者。我们无法想象那些创造城隍神的人们会将实际存在并发挥着巨大作用的城垣、城堑也即城隍抛到一边,而劳神费力再从距离城市生活较远的田野沟渠中“衍化”出一个城隍老爷来。正如明季清初的郝纲所说:“城以卫民,隍以辅城,缘城隍而有神之名。”^②非常明显,假如先民没有创造出城墙与城堑,无论何人,面对着乡村间的水沟发呆之后,也无法“缘水庸而有城隍之名”。就是说,不论“城之隍”还是“城与隍”,只要是本于水庸对城隍所作出的理解,都是错误的。于是,我们似乎可以下这样一个判断,即城隍崇拜不是源于水庸之类的自然崇拜,两者间没有任何关系。

还有极少数研究者认为龙本为保护神,后演变为水神,“与城隍神信仰有着极其密切的关系”,理由是在极个别的新石器遗址中发现有大型的龙形堆塑和壕沟,前者是人们祈求保护的“偶像和灵物”。当城市出现以后,聚落外的壕沟有了水,成为护城河,“壕沟实际上依然存在,但龙就无法摆放了”,所以“人们就想象”龙成为水神,潜入护城河^③。作者仅仅依据一个查海遗址的例证是不能证明其论点的,何况该例证本身根本没有揭示出龙与壕沟或护城河之间存在着渊源关系。

2. 城隍庙祀始源的时间和空间问题

关于城隍信仰的起源,张泽洪在《城隍神及其信仰》一文中总结古人四说,为尧起源说、先秦起源说、汉起源说和三国起源说。其中尧起源说即是郑玄谓尧之时始祭水庸,郑说甚为不经,不足为据。先秦说乃指元刘垕《州城隍庙记》,谓“周典以吉礼事邦国之神,城隍有祠,其殆始此”。刘说亦属无据,猜测而已。而汉起源说系元吴澄《江州城隍庙记》云江州城隍神俗传为汉丞相

① 高亨:《周易古经今注》,杨伯峻:《周易》(《经书浅谈》第7页,北京:中华书局,1984)等皆认为《易》之卦爻辞成于周初。

② [清]郝纲:《重建城隍庙碑记》,清顺治二年四月,毛承霖纂修:民国《续修历城县志》卷三二《金石考二》,民国十三年铅印本。

③ 吉成名:《论城隍神信仰的产生与龙神职能的变化》,《文物春秋》1998年第4期。

颖阴侯灌婴，张氏以此总结出汉起源说，纯属于误解^①。城隍信仰初起之比较具体的时间和空间，我们现在已经搞不清楚了。至于城隍庙祀，前人均言莫详其始。春秋时期宋、郑两国为避火灾所祀皆为城墉，没有隍，而且是直接向城垣献祭，尚处于比较原始的阶段上，不是庙祀。从性质上说，所祭城墉也非后世之城市保护神。宋人说孙吴赤乌三年（239年）在芜湖建立了城隍庙，目前还未有更直接的材料能够证明。现存城隍庙祀的最早记载当见于《北齐书·慕容俨传》。北齐天宝六年（555年），慕容俨率北齐兵马进驻郢州，被梁军所包围，形势危殆。

俨随方御备，瑱等不能克。又于上流鸛鹄洲上造获洪竞数里，以塞船路。人信阻绝，城守孤悬，众情危惧，俨导以忠义，又悦以安之。城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷。于是顺士卒之心，乃相率祈请，冀获冥佑。须臾，冲风歛起，惊涛涌激，漂断获洪。约复以铁锁连治，防御弥切。俨还共祈请，风浪夜惊，复以断绝，如此者再三。城人大喜，以为神功。

郢州地望如何？有一种看法认为是在河南信阳县南^②，不知其何所据而云然。笔者认为郢州应当是南朝宋孝建元年（450年）所设置的郢州，治所在夏口，也即今号称九省通衢的湖北武汉三镇之一的武昌。《北齐书·慕容俨传》谓郢州“城在江外”。古文献中单称一“江”字者专指长江，如《禹贡》“江、汉朝宗于海。”按春秋时以黄河以北为河内，黄河以南为河外。《史记·魏世家·正义》：“古帝王之都多在河东河北，故呼河北为河内，河南为河外。”江外亦应如此理解，即长江以南之义。古文献中亦有例证，《资治通鉴》陈祜明二年有“遍谕江外”字样。元胡三省注云：“中原以江南为江外。”可证郢州在长江以南，与武昌方位一致，而信阳在江之北甚远。此为证者一。《北齐书·

① 张泽洪：《城隍神及其信仰》，《世界宗教研究》1995年第1期。吴澄《江州城隍庙后殿记》谓：“盖祭必有配，社以句龙氏，而爵尊、德尊、齿尊之人往往歿而得祭于里社，俗称里神是也。城隍之有庙，殆亦以栖配食者之灵。”吴氏认为城隍之基本神性为土神，其所谓“配食”，是指所谓社神配享，但实际为城隍人鬼。吴氏又云江州“城隍配食之人，相传以为汉丞相、颖阴侯灌婴……或谓他郡城隍亦皆侯配食，岂以侯尝定豫章诸郡而然欤？”很明显，吴氏并未断定灌婴为天下所有社神“配食”者，而只是“豫章诸郡”以之“配食”，即以其为城隍人鬼（参见吴澄：《江州城隍庙后殿记》，《全元文》卷五〇三，第15册第157页）。城隍人鬼具有鲜明的地域性特点，可见后面正文的有关阐释。所以，以俗传某地城隍人鬼原为汉时人，即谓城隍信仰起源于汉，显然不正确。再如上海城隍神俗传为秦裕伯，我们当然不可据此判断城隍信仰到明初才发生。

② 程曼超：《诸神由来》第49页，郑州：河南人民出版社，1987。

慕容俨传》又提到“于上流鹦鹉洲上造获洪竞数里”。鹦鹉洲远在汉阳西南的江中，为明代以前这一地区的游览胜地。脍炙人口的唐崔颢《黄鹤楼》诗云：“晴川历历汉阳树，芳草萋萋鹦鹉洲。”又唐人刘长卿《自夏口至鹦鹉洲夕望岳阳寄源中丞》云：“汉口夕阳斜渡鸟，洞庭秋水远连天。孤城背岭寒吹角，独树临江夜泊船。”皆可证明鹦鹉洲处于郢州上游，并且相距不远，如此“造获洪竞数里”方有用处。而“信阳南”既无“江之上流”，也根本没有鹦鹉洲，此为证者二。因此，文献记载的郢州城隍庙祀当发生在相当于今天的武昌地区。

我们在前文已经论及，城隍信仰之所以兴起，乃缘其“城以卫民，隍以辅城”之自然属性有益于民生。在最初的人口聚落周围所出现的壕沟，其主要功能可能是对野兽的防御。而当阶级对立、等级分化更为经常化以后，原始的防御设施逐渐演变为高峻深广的城垣和城堞。现实的社会面临着由人一手制造的对立、冲突所酿成的巨大生存危机，民众的危机感远比向天神地祇祈愿人寿年丰包括祭祀水庸来得更为直接和强烈。城垣和城堞不仅愈建愈坚，愈掘愈深，而且在人们求生的欲念中被赋予极其沉重的心理诉求。汉末以来，豪强并起，军阀混战，寰宇复被分裂。在北方，《后汉书·董卓传》：“初，帝入关，三辅户口尚数十万，自樵、汜相攻，天子东归后，长安城空四十余日，强者四散，羸者相食，二三年间，关中无复人迹。”《晋书·山涛传》：“自初平之元，迄于建安之末，三十年中，万姓流散，死亡略尽，斯乱之极也。”而西晋短暂的统一很快被“八王之乱”所打破。历时15年的杀戮，造成如《晋书·荀晞传》所说的“城邑萧条，淮豫之氓，陷离涂炭”的惨状。由此更招致北方五个游牧民族起兵内侵，在北方开始了长达130余年的屠杀暴掠，造成了各民族的空前浩劫。“中州丧乱，连兵积年，或遇倾城之败，抚军之祸，坑师沉卒，往往而然，孤孙莖子，十室而九”^①。“（冉）闵……与诸胡相攻，无月不战……道路交错，互相杀掠”^②。《晋书·石季龙载记附冉闵载记》记载，冉闵率“赵人诛诸胡、羯，无贵贱男女少长皆斩之，死者二十余万，尸诸城外，悉为野犬豺狼所食”。《晋书·符坚载记》云符坚“诛曜父子及其宗族，城内鲜卑无少长男女皆杀之”。

南方亦动乱不已。宋文帝刘义隆为其长子杀死，皇室为争夺权力而展开连年争战。萧齐宗室在八年中更换了五个皇帝，宗室相杀亦十分惨烈。而梁武帝之时爆发侯景叛乱，掳掠建康、吴郡、吴兴、会稽、广陵等地，社会环境和民

① 《晋书》卷一一四《慕容儼载记》，北京：中华书局标点本，1974。

② 《晋书》卷一〇七《石季龙载记附冉闵载记》。

众的生命财产遭到了极大的破坏。

天灾以及由天灾和人祸所造成的饥谨等，也使被战乱严重毁败的社会经济雪上加霜。《晋书·符坚载记》载：前秦皇始四年（354年），“蝗虫大起，自华泽至陇山，食百草无遗，牛马相啖毛，猛兽及狼食人，行路断绝”。《宋书·天文志三》：元兴元年（402年）“七月，大饥，人相食，浙、江东饿死、流亡十六七”。

战乱、天灾以及繁重的赋税负担等必然造成人口包括劳动人手数量之锐减。《晋书·傅玄传》：“今丧乱之后，人民至少，比汉文、景之时，不过一大郡。”而据《南齐书·州郡志下》，弘农郡、东昌魏郡等45个郡皆“荒，或无民户”。传统的小农经济之所以非常脆弱，极易破产，乃在于其生产规模的狭小。一家一户所构成的社会生产基本单位无法对抗往往是突如其来的人祸和天灾，更何况是长时期的战乱。不仅寻常百姓或转死沟壑，或流徙他乡，即使是权力之执掌者也普遍缺乏安全感，而更加寄望于城垣和城堞。赫连勃勃修筑都城，其将作大匠叱干阿利命令将土统统蒸过，又以锥刺检验城垣是否坚固^①。社会各等级都在纷扰的尘世中进行挣扎。

然而仅仅以社会环境之巨变说明城隍信仰初起于魏晋南北朝还是不够的，因为正如我们已经论证过的那样，当时的战乱是全国性的；南方的情况稍好一些。我们还必须从民俗的角度去探讨城隍信仰兴起之文化成因。

崇鬼尚巫之风气在魏晋南北朝之时的南北方皆有流行，其中荆楚巫风自古即甚盛。《国语·楚语》说楚地风俗“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史”，“蒸享无度，民神同位”。《左传·文公十年》：“初，楚范巫裔嬖谓成王与子玉、子西曰：“三君皆将强死。”杜预《注》“裔嬖，范邑之巫”。范邑巫裔嬖竟可为成王等预卜吉凶，平时亦有可能被邀请对其他军政以及文化事务进行占卜，可见楚巫活动范围之广。王逸《楚辞·九歌·序》谓楚“俗信鬼而好祠。其祠，必作乐歌舞以乐诸神”。《九歌》实即楚国民间祀歌之再创作。其《山鬼》曰：“若有人兮山之阿，被薜荔兮带女罗。既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕。”描画山鬼披薜荔之衣，以女罗为带，体含妙容，美目盼然，姿容秀丽，含笑怡然。《礼魂》：“成礼兮会鼓，传芭兮代舞；姱女倡兮容与；春兰兮秋菊，长无绝兮终古。”描述人们斋戒后祠祀神祇，传歌作乐，急速击鼓，以副神祇之意。歌巫手持香草，亦载歌载舞礼送各类天地人神。此类信鬼好巫之风中经两汉，至南北朝之时犹然不衰，宗懔《荆楚岁时记》记载了荆楚之人诸多信鬼好巫的习俗。

^① 《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》。

至于吴越之地,《隋书·地理志》谓江南“俗好鬼神,好淫祀”。民间兴起的淫祀在观念上往往与正统儒学及统治集团权益相冲突,因之亦往往受到裁抑^①。对汉末以来诸淫祀遭镇压者,论者往往举于君道为例。《三国志·孙策传》注引《江表传》:

时有道士琅邪于吉,先寓居东方,往来吴会,立精舍,烧香,读道书,制作符水治病,吴会人多事之。策尝于郡城门楼上集会诸将宾客,吉乃盛服,杖小函,漆画之,名为仙人铍,趋度门下。诸将宾客三分之二下楼迎拜之,掌宾者禁呵不能止。策即令收之。诸事之者悉使妇女入见策母,请救之。母谓策曰:“于先生亦助军作福,医护将士,不可杀之。”策曰:“此子妖妄,能幻惑众心,远使诸将不复相顾君臣之礼,尽委策下楼拜之,不可不除也。”……即催斩之,县首於市。诸事之者尚不谓其死,而云尸解焉,复祭祀求福。

据《孙策传》,孙策为人“性阔达听受,善于用人。是以士民见者,莫不尽心,乐为致死”,但仍抵不过于吉之能收拢人心;对于于吉及其法术的信仰,已经使“诸事之者”完全不理睬孙策悬于吉首于市的杀一儆百之义。铁腕政治在对付十足的民间文化之时,往往难于奏效。尽管孙策看到了对于吉法术的崇奉对传统的“君臣之礼”造成了严重破坏,在民心甚至军心中将自己排挤到一边,因而断然杀之,但仍不能禁绝世人对淫祀的向往。那些“诸事之者”包括孙策的诸将宾客仍谓于吉尸解而去,对之祭祀祈福不已。而在其后,在民间则又敷衍出了新版于吉故事。《洞仙传》:

① 关于淫祀之说解,《礼记·曲礼下》谓“非其所祭而祭之,名曰淫祀。淫祀无福”。可知淫祀即是非法之祭。所谓非法,系违反祀典之谓。一谓所祀之者不在祀典,如南北朝、唐代的城隍之祭。一谓非分之祭,如春秋鲁季孙氏之旅泰山。淫祀大多为民间信仰,其一部分已建构理论或组织体系者,被朝廷目之为“邪教”,若五斗米道、白莲教、太平天国拜上帝教之类,而被武力镇压。另一部分则是众多的于民间兴起的神祇之祀,若城隍、痘疹娘娘等等。对于此类淫祀,历代朝廷往往大力禁绝之,以免民间信仰造成新的权威中心,威胁君主权威的存在。但这只是问题的一个方面,另一方面则是自秦汉以来,由于民间信仰所独具之坚韧性及感染力,已有愈来愈多的淫祀被纳入国家祀典。而部分帝王将相对淫祀之沉迷,亦推动了祀典的膨胀。《明史·礼志四》记礼科给事中张九功批评明孝宗将大量淫祀列入祀典,使祀典作为国家文化法典失去了其应有之严肃性与权威性。礼部侍郎倪岳上《覆正祀典疏》,要求孝宗维护祀典,将“一应斋醮祷祠之类,通行革罢”(黄宗羲编:《明文海》卷四九《奏疏》,北京:中华书局影印清抄本,1987)。因之,坚持儒学正统的官绅士子时常感慨三代以后古礼浸衰,氓俗浇弛,“爵号名字,诡诞百出,而祀事滥不可问矣”〔清〕高凤翰:《南阜山人教文存稿·重修胶州城隍庙寝殿记——代州牧荐师黄公作》,上海古籍出版社影印谢国桢瓜蒂庵藏本,1983)。

于吉者，琅琊人也。……孙策平江东，进袭会稽，见士民皆呼吉为于郎，事之如神。策招吉为客在军中。将士多疫病，请吉，水歃漱辄差。策将兵数万人，欲迎献帝，讨曹公，使吉占风色，每有神验。将士咸崇仰吉，且先拜吉，后朝策。策见将士多在吉所，因怒曰：吾不如于君耶！乃收吉，责数吉曰：天久旱，水道不通，君不同人忧，安坐船中作鬼态，束吾将士，败吾部曲，今当相除。即缚吉，暴使请雨。若能感天，今日中大雨者，当相原，不尔加诛。俄而云兴雨注，至中漂没。将士共贺吉，策遂杀之。将士涕泣收葬。明旦往视，失尸。策大怆恨，从此常见吉在其前后。策寻为许贡伏客所伤。照镜，见吉在镜中，因拊镜大叫，胸创裂而死。世中犹有事于君道者^①。

见素子将有关于吉与孙策的故事进行了改造，谓孙策亦曾祈请于吉，并将其塑造为一个不讲诚义之人，以传统的现实果报之说渲染了孙策之暴亡。也只有有观念的世界里，民俗信仰方取得了彻底的胜利。

西晋之时，民间信仰进入统治集团上层，淫祀成为政治斗争之重要手段。赵王司马伦与琅琊郡王孙秀“并惑巫鬼，听妖邪之说。秀使牙门赵奉诈为宣帝神语，命伦入西宫……秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山着羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以感众”^②。此类惑于巫鬼的民间文化形式，不仅用于上层社会之权力斗争，亦且成为民众起义之组织基础。据《晋书·孙恩传》，孙恩、卢循以五斗米道起义，因“元显纵暴吴会，百姓不安”，“旬日之中，众数十万”，攻占了江南大部。而统治集团除以兵对抗外，亦有笃信巫鬼可以相助“破贼”者。《晋书·王羲之传》云孙恩攻会稽，王羲之次子王凝之时为当地行政主官，入室祈祷。出语诸将佐曰：“吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。”从普通百姓到王侯将相再到世家学子，均惑于巫鬼之说，只是其目的有别而已。

民俗文化中的淫祀活动皆有其现实的功利性目的，或为祈雨祈晴，或为求子旺门，或为治病疗疾，或为禳除灾邪，而艰难时世更推动了淫祀的发展。大众希望有一个新的救世主出现，因为以往的神祇已经被证实无法保护他们的生

① [宋]张君房编：《云笈七签》卷一一一《洞仙传·于吉传》，济南：齐鲁书社，2002。按《隋书·经籍志》史部杂传类著录《洞仙传》十卷，然未著撰人名氏。《旧唐书·经籍志上》史部杂传类云为见素子撰。陈国符先生考证《洞仙传》既已见诸于《隋志》，则见素子至迟当为南北朝人氏，而《云笈七签》所录，盖非《洞仙传》全帙（见陈国符：《道藏源流考·附录一·洞仙传》下册第239页，北京：中华书局，1963）。

② 《晋书》卷五九《赵王伦传》。

命安全。于是传统的民间信仰便以类似郢州城隍那样比较感性的传说或者神话,构成了大众在日常社会生活中新的祈愿对象,一个为大众所信赖的生命保护神——城隍,从而被缔造出来。

二、城隍信仰民俗在历史上的发展

1. 从民间文化到列入祀典

唐代城隍民俗的有关资料并不多。有人曾经对唐代城隍庙的分布做过统计,从地域上看,南方占了绝大多数:江南西道的洪州、宣州、鄂州、袁州、睦州、杭州;江南东道的苏州、括州、睦州;山南东道的荆州;岭南道的潮州、桂州、广州;淮南道的黄州。北方地区则只有河南道的宋州、兖州;都畿道的怀州,以及京畿道的华州等,且多出于晚唐。从城市所处的行政等级看,城隍庙的分布以州城为主,县级城隍庙比较少^①。据此,唐代城隍庙祀主要分布在长江中下游流域,以江南最为集中。《太平广记》卷三〇三《宣州司户》引《纪闻》称,唐代“吴俗畏鬼,每州县必有城隍”,也可以证明。因此,唐代只是城隍庙祀开始普及的历史阶段,即开始由南方渐渐地向北方传布,由州城向县城缓慢地传布。如果说唐代城隍庙祀已经遍及天下,似乎与实际情形不符。

根据现有的材料,城隍庙祀在唐代尚未被列入国家祀典,处于民间自由崇祀的状态,唐人自己也这样认为。李阳冰谓“城隍神,祀典无之,吴、越有之”^②。早在李氏之前张说即曾写过祭荆州城隍之文,其中说人之仰赖城隍神恩德“事关祀典”^③。这其实是说如何对待城隍神,关乎到如何奉行祀典所制礼神的原则,并非是强调当时城隍祭祀已经被法律化,列入祀典。李白也说城隍之祀“不载祀典”^④。从有关文献看来,这种情形终唐之末没有发生变化。

虽然如此,配合着城隍庙祀的逐渐兴起和扩大,唐代地方官吏在到任时拜谒城隍庙的现象也时有发生。前述提及的张说《祭城隍文》说:

① 雷闻:《唐代地方祠祀的分层与运作——以生祠与城隍神为中心》,《历史研究》2004年第2期。

② [唐]李阳冰:《缙云城隍神记》, [清]董诰等编:《全唐文》卷四三八。

③ [唐]张说:《祭城隍文》, [清]董诰等编:《全唐文》卷二二三。

④ [唐]李白:《天长节度使鄂州刺史韦公德政碑》,《李太白全集》卷二九,北京:中国书店,1996。

维大唐开元五年，岁次丁巳四月庚午朔二十日己丑，荆州大都督府长史上柱国燕国公张说，谨以清酌之奠，敢昭告于城隍之神：山泽以通气为灵，城隍以积阴为德，致和产物，助天育人，人之仰恩，事关祀典。说恭承朝命，纲纪南邦，式崇荐礼，以展勤敬。庶降福四氓，登我百谷，猛兽不搏，毒虫不噬，精诚或通，昭鉴非远。尚飨。

官吏到任谒庙，说明城隍信仰至少在当地已经成为愈来愈兴旺的民间信仰形式，尽管由于封建国家尚未承认其具有祀典所赋予的法律地位，但其中所承载着的巨大民意力量还是会使更多的官吏或被迫或自觉地谒庙。这的确意味着官方意识形态对民间文化样式在一定程度上的承认，但事情的发展还不止于此。问题在于：必须将诸如城隍信仰这样影响巨大的民俗信仰容纳到官方的社会控制体系之中；否则，蕴涵在城隍信仰之中的民意便极有可能游离于政治统治的规范之外。

上引张说的《祭城隍文》在谈及城隍的作用时还只是说“以积阴为德”，尚未完全明确城隍与地方官吏职分幽明的殊途而同归的统治趋势。然在其后不久的张九龄的祭文中，这一分职趋势遂开始明朗化了：“道虽隔于幽明，事或同于表里。”^① 这应该标志着封建政治家在处理城隍信仰问题方面一种理性自觉的建立，从此，在秉承“神道设教”方针而治世统民之时，唐代政治家的认识成为后世各朝官吏对待城隍信仰的基本原则，即实际上是将城隍看作为与地方官吏相对应的冥官。这种发展趋势，实际上说明了城隍信仰为什么在唐代以后迅速普及的原因，只是唐代个别官绅的这种认识在当时尚不具有普遍性。

初、盛唐时期城市工商业的发展和繁荣，则肯定推动着城市社会生活的多样化发展。但是，正如我们在前面所分析的那样，唐代城隍信仰基本上局缩于南方，并未在更大的地理范围内获得很快的发展。当时世界上布局最为宏大规整，人口最为集中的都市是唐朝首都长安城。在宋人研究成果基础上成书的《长安志图》谓长安宫城东西宽4里，南北长2里270步，周长13里180步。皇城东西宽5里115步，南北长3里140步。郭城东西宽18里115步，南北长15里175步，周67里^②。又杨宽根据考古学的有关数据，云唐代长安内城东西宽2820米，南北长3335米。位于城市后半部的宫城南北长1492米，面积为4.2平方公里。位于前半部的皇城，南北长1843米，面积为5.2平方公里。郭城呈正方形，东西宽（从春明门到金光门的直径）9721米，南北长

① [唐]张九龄《祭洪州城隍神文》，[清]董诰等编：《全唐文》卷二九三。

② [元]李好文：《长安志图》卷上《泾渠图说·长安志图》，北京：中华书局，1990。唐制以5尺为1步，360步为1里。1步约合1.5米。

(从明德门到宫城玄武门偏东处) 8561 米, 周长 36.7 公里, 面积约为 84 平方公里^①。如此布局, 是为了将宫城、皇城和居民等互相隔离。《长安志图》卷上说是使“公私有辨, 风俗齐整”, 沿袭了隋朝都城制度之遗意。

唐代城市社会生活主要集中在坊市之中。根据《长安志图》卷上的资料, 长安坊市总共有 110 区, 以朱雀街为分界, 街东有 54 坊及东市, 属万年县管辖; 街西有 54 坊和西市, 属长安县管辖。在皇城两侧也分布有坊。每坊开 4 门, 其内有十字街, 将坊划分成 4 个区域单元, 每单元内亦设有十字形小街, 是每坊被分为 16 个小单元。只有朱雀门大街东西两侧各 2 坊开设 2 门, 中有横街而已, “盖以在宫城正南, 不欲开北街泄气以冲城阙”。

长安东、西两市各占 2 坊之地, 方圆 600 步, 面积均约 1 平方公里。两市内皆铺设东西向和南北向大街各 2 条, 将全市划分为 9 个单元, 每单元四面临街, 设有各类商肆。出售同类商品的商肆皆集中在一个单元之内, 称作“行”。唐代的“行”有很多, 刘泽华先生等编著的《中国古代史》注引《太平广记》卷二八〇《刘景复》“有金银行首”; 卷二六一《郑群玉》“唐东市铁行”; 卷三六三《王愬》“今日甫在绢行举钱”; 圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四“敕令于市药行寻觅”; 《剧谈录》卷上《王鲔活崔相公歌妓》云“径诣东市肉行”; 北京房山唐刻石经有米行、白米行、大米行、粳米行、屠行、肉行、油行、果子行、炭行、磨行、染行、布行、绢行、大绢行、新绢行、丝棉行、丝帛行、生铁行、杂货行等字样^②。

唐代其他都市诸如洛阳等地虽然没有如此规模, 但城市建筑规划和工商业发展的一般趋势却相差不多。城市工商业的繁荣发展, 促使工商业者在各方面寻求自身利益的保护, 在民间信仰方面当然也不会例外。但值得注意的是, 面积如此宏大, 工商业如此繁荣的长安城, 却没有当时城隍信仰方面的记载流传下来。工商业的发展, 在民俗信仰方面引起的最大变化, 是唐代及其以后行业神信仰持续不断地兴起^③。一些学人以为城市工商业经济的发展直接推动了城隍信仰的开展和普及。这是一种想当然的说法, 没有资料能够为之证明。工商业的发展的确为城隍庙建设提供了比较丰厚的物质基础, 但是并没有为城隍信仰新的发展提供必然性。雷闻的文章也认为城隍信仰的发展受到工商业阶层的推动, 至少在唐朝初期不明显, 因为城隍神信仰最为流行的地方, 未必就是工

① 杨宽:《中国古代都城制度史研究》第 169、176 页。

② 刘泽华等:《中国古代史》上册第 682 页注, 北京: 人民出版社, 1979。

③ 关于中国行业神信仰的情况, 请参见李乔:《中国行业神崇拜》, 北京: 中国华侨出版公司, 1990。

商业发达之区^①。笔者认为，城隍的冥神化才是导致城隍信仰遍及天下的决定性原因。如上文所述，唐代已经出现了城隍为冥神的初步认识，但尚未完善，这与唐代城隍信仰在总体上尚欠发达之实际是吻合的。

城隍为冥神的认识在宋代城隍信仰中得到极大地发展，有两个明显的表现：一是城隍与官府分职幽明的意识更加自觉、普及；一是城隍开始大批人鬼化。城隍人鬼化的过程在南北朝时期已经开始。唐代这方面的资料不多，结合当时城隍信仰的地区分布情况，估计其未有很大的发展。宋代城隍信仰遍及天下，并大量被人鬼化，可以说是城隍完全被冥神化的标志。中国古代鬼魂崇拜文化渊远流长，为学者所熟知，此为城隍被冥神化的基础。应当指出，城隍的冥神化基本上是由民间自发进行的，并不为封建国家所承认^②。不过在实际上，历代官府并未采取措施予以取缔，而是默认了民间的做法，听民之所好。这主要是因为古代素有神祇人鬼化的传统，统治者除个别的无神论者以外，也在此传统束缚之内，何况人鬼化与官府的分职幽明的说法在理论上是相通的。另外，西方神祇诸如古希腊神话诸神在性格上与凡人一致，也有七情六欲、喜怒哀乐，和各种各样的优点、缺点。而中国古代之正人直臣，一旦被神化，很快变为超凡脱俗、不食人间烟火的完美偶像，不再具有人的性格。具体到城隍人鬼，其生前大多是忠臣义士、孝子贤孙，其道德品格被极大地美化、圣化，民间即以此道德品格规范信仰者，这同官府维持社会秩序正常运行之根本目的并无相悖之处。由于城隍被人鬼化，兼之传统的“城主阴气”思想的影响，东岳泰山神、阎摩罗王等冥神的职能遂被信仰者转移至城隍身上。总之，唐宋特别是宋以来城隍信仰的发展，主要是作为冥神的城隍信仰的发展。因此，在城隍信仰普及全国之后，即使是工商业很不发达的地区，城隍信仰也依然发达，例如清代的安徽凤阳，是有名的穷困艰窘之区，甚至因筹不到款项而长时期未建城隍，该地诸神会中仍“以城隍会为最盛”^③。

① 雷闻：《唐代地方祠祀的分层与运作——以生祠与城隍神为中心》，《历史研究》2004年第2期。

② 古代民间信仰一旦为国家祀典所确认者，诸如城隍庙祀，并非意味着民间自发进行的对信仰对象的塑造活动会戛然而止。祀典赋予了城隍神正统化的地位，但对于民俗信仰的力量不能实现完全的约束。从城隍信仰之实际看来，对城隍的祀典祭祀和民间信仰在理论上没有产生大的冲突。但是当某些民变以城隍庙为基地酝酿而起之时，两者往往会发生尖锐的对立。有关古代城隍与民变的研究，以巫仁恕的《节庆、信仰与抗争：明清城隍信仰与城市群众的集体抗议行为》一文最见功力，载中国台湾《中央研究院近代史研究所集刊》，第34期，第145～210页，2000年。

③ 民国《凤阳县志》，《民俗资料·华东卷中》第1009页。

在唐代的基础上,宋代城隍庙祀已经基本完成了由南方向北方和由州城、府城向县城的传布。宋人自己说:

自唐以来,郡县皆祭城隍,至今世尤谨,守令谒见,其仪在他神祠之上。社稷虽重,特以令式从事,至祈禳报赛,独城隍而已^①。

另一宋人赵与时所著《宾退录》亦云其时城隍之祀“几遍天下,朝家或锡匾额,或颁封爵;未命者,或袭邻郡之称,或承流俗所传,郡异而县不同。”据是书考证,宋代庙额、封爵俱全者惟南宋都城临安府城隍庙,由是而彰显首都保护神之在城隍神祇系列中的特殊地位。获颁封爵者,有台州、吉州、筠州等十数座城隍庙,小者为侯,大者为王。获赐庙额者有镇江、宁国等庙十数座。另考前代赐爵而本朝未申命者以及其他称号不明缘由来历者诸如“明烈王”、“安福将军”等亦有十数座庙^②。

这里有一个问题需要解决,即城隍之祀在宋代是否已入祀典?日本滨岛敦俊撰《朱元璋政权城隍改制考》一文,谓明初朱元璋制定城隍祀典,是“城隍祭祀作为一种完整的制度,第一次出现在国家的祭祀体系中”,因为“对于自发形成,并遍及全国的城隍,朝廷个别予以爵号、祀典,历代都有”,“但在过去,没有把城隍神放在整个国家的祭祀制度中”^③。而中国学者大多认为城隍之祀在宋代已经被列入国家祀典,即所谓国家的祭祀体系之中。卿希泰主编的《中国道教》第3卷即持这种主张,其理由是“据《宋史·礼志八》载:自开宝、皇佑以来,凡天下名在地志,功及生民,宫观陵庙,名山大川,能兴云雨者,并加崇饰,增入祀典,州县城隍,祷祈感应,封赐之多,不能尽录。”宋赵与时《宾退录》谓宋代城隍:“今其祀几遍天下,朝家或赐庙额,或颁封爵;未命者或袭邻郡之称,或承流俗所传,郡异而县不同。”其中所引《宋史·礼志八·诸祠庙》之文乃系节语。为了进一步说明问题,不妨全文引证如下:

自开宝、皇佑以来,凡天下名在地志,功及生民,宫观陵庙,名山大川能兴云雨者,并加崇饰,增入祀典。熙宁复诏应祠庙祈祷灵验,而未有爵号,并以名闻。于是太常博士王古请:“自今诸神祠无爵号者赐庙额,已赐额者加封爵,初封侯,再封公,次封王,生有爵位者从其本封。妇人之神封夫人,再封妃。其封号者初二字,再加四字。如此,则锡命驭神,恩礼有序。欲更增神仙封号,初真人,次真君。”大观中,尚书省言,神

① [宋] 陆游:《宁德县重修城隍庙记》,《陆游集·渭南文集》卷十七。

② [宋] 赵与时:《宾退录》卷八,上海古籍出版社编:《宋元笔记小说大观》第4册第4222~4223页。

③ [日] 滨岛敦俊:《朱元璋政权城隍改制考》,《史学集刊》1995年第4期。

祠加封爵等，未有定制，乃并给告、赐额、降敕。已而诏开封府毁神祠一千三十八区，迁其像入寺观及本庙，仍禁军民擅立大小祠。秘书监何志同言：“诸州祠庙多有封爵未正之处，如屈原庙，在归州者封清烈公，在潭州者封忠洁侯。永康军李冰庙，已封广济王，近乃封灵应公。如此之类，皆未有祀典，致前后差误。宜加稽考，取一高爵为定，悉改正之。他皆仿此。”故凡祠庙赐额、封号，多在熙宁、元佑、崇宁、宣和之时。

其新立庙：若何承矩、李允则守雄州，曹玮帅秦州，李继和节度镇戎军，则以有功一方者也。韩琦在中山，范仲淹在庆州，孙冕在海州，则以政有威惠者也。王承伟筑祁州河堤，工部员外郎张夏筑钱塘江岸，则以为人除患者也。封州曹觀、德庆府赵师旦、邕州苏緘、恩州通判董元亨、指挥使马遂，则死于乱贼者也。其王韶于熙河，李宪于兰州，刘沪于水洛城，郭成于怀庆军，折御卿于嵐州，作坊使王吉于麟州神堂砦，各以功业建庙。寇准死雷州，人怜其忠，而赵普祠中山、韩琦祠相州，则以乡里，皆载祀典焉。其它州县岳渎、城隍、仙佛、山神、龙神、水泉江河之神及诸小祠，皆由祷祈感应，而封赐之多，不能尽录云。

研读此段资料，可以发现宋自熙宁以来，经历元佑、崇宁、宣和阶段，开始了一个在诸祠庙方面整顿祀典和民俗信仰、消除国家祭祀体系紊乱状况的持续过程。其主要内容为：

第一，在礼臣的推动之下，宋朝国家进一步整顿和确立对诸祠庙的封赐爵号制度。至宋徽宗大观年间确立了对诸祠庙的给告、赐额、降敕制度。

第二，对诸多历史人物祠庙，其封爵未正之处予以改正之。从改正之前“皆未有祀典”一语来看，这些祠庙在封爵改正之后可能皆入祀典。

第三，对民间信仰文化即淫祀仍然采取比较严格的限制措施，如毁神祠、禁止擅立神祠等。此事本身说明了宋代包括民间信仰文化在内的民间文化，在整体上可能都处于迅猛发展的阶段，开封府属地区一次即毁神祠 1038 座，这个数字很能说明问题，何况军队也参与了民间信仰的造神运动。因此，我们也不难于理解宋朝国家如此持续地关注民间文化，并努力予以规范的意图^①。

第四，据说唐代已经出现了个别城隍受封之例，如华州城隍被唐昭宗封为

① 民间信仰文化的一个十分常见的表现形式，乃是民众聚会的兴起。民众在信仰力量之支配下，可能发展成为对当时统治秩序的冲击力量。宋人曾云“聋瞽愚俗，夜聚晓散，相率成风，呼吸之间，千百响应，患有出于意料之外者”（《宋会要辑稿·刑法二之一三六》）。开封府之毁神祠即出于此类忧虑。

济安侯^①。五代十国以来，城隍神开始受封。据《册府元龟》卷三四《帝王部崇祀三》载：后唐末帝清泰元年（934年），诏杭州护国庙，改封崇德王，城隍神改封顺义保宁王，湖州城隍神封阜俗安成王，越州城隍神封兴德保闾王。汉隐帝乾祐三年（950），海贼攻蒙州，州人祷于神，城得不陷，故封蒙州城隍神为灵感王。需要指出，此类封赐的对象，并非城隍人鬼。上述确如滨岛敦俊所说，是“朝廷个别予以爵号、祀典”，不具有制度上的意义。但是宋代的情况显然与之不同。根据我们已经引证过和即将引证的资料分析，城隍无疑是宋代民俗信仰体系中发展最快的地方性极强的神祇。对城隍“封赐之多”一语，可以有两种解释：其一，城隍之获封赐在宋代尚未具有普遍意义，而是有所区分，即经祷祈而有感应者才可以获致封赐，这应该是祀典本身之规定而使然。前引赵与时《宾退录》之资料也表明各地城隍并非皆得封赐；得封赐者亦有等第之别，所谓“郡异而县不同”也，是一个很清楚的神祇等级系列。如果未有国家祭祀制度予以规范之，此类情形则不可能出现。在此基础上，宋朝开始了对城隍神的范围更加广泛和更为经常性的封赐。其二，“祷祈感应”之事必然大多起于民间，反映了城隍崇拜之主体仍主要分布在宋代社会的下层。但由于城隍信仰发展很快，致使尊贵的社稷徒具“令式”，“祈禳报赛，独城隍而已”。换言之，巨大的民意力量已经完全偏离了官府设计的社稷之祀的轨道，而投向城隍，因之宋朝国家没有任何理由不将城隍信仰纳入国家祭祀的法律规范之下，以便于控制，同时为突出社稷一类的官方祭祀之正统，而仍然有意识地贬抑城隍信仰，将其法律地位规定为仅仅比“诸小祠”稍高。否认宋代存在这种法律规定，将无法解释上述现象。而将城隍获封赐之事列入《礼志》，表明至少撰写《宋史》的元人认为城隍之祀在宋朝已入祀典。

宋人自己也明确了城隍信仰入祀典为实。“张南轩治桂林，毁淫祠，诸生日从游雅歌堂，后见土地祠依城隍，令毁之，曰：‘此祠不经甚矣。况自有城隍在。’问：‘既有社，莫不须城隍否？’曰：‘城隍亦为赘也，然载在祀典，今州郡惟社稷最重。’”^② 尽管在传统的文化意识中城隍之地位低下，出于民间信仰系统，是“赘”，然城隍信仰还是蓬勃发展，如前引陆游所谓“社稷虽重，特以令式从事，至祈禳报赛，独城隍而已”。而州县官吏到任之谒庙，从陆游的记述来看，乃是国家法典所规定，因为拜谒城隍之“仪在他神祠之上”，表明拜谒仪式有统一的规定。苏轼赴任湖州即谒城隍，有祭文曰：“某神：轼猥

① [金]张瑀：《华州城隍新庙记》，[清]王昶编：《金石萃编》卷一五六，北京：中国书店影印上海扫叶山房本，1985。

② [明]叶盛：《水东日记》卷三十《城隍神》，中华书局，1980。

以不肖，来长此邦，实与有神分职幽明。谨以视事之三日，祇见于庙。惟神佑斯民，俾风雨时若，疫疠屏息，吏既免罪，神亦不愧。尚飨。”^①曾巩《福州谒诸庙文》：“惟神作德自幽，信于兹土。人用报事，秩祭有常。巩甫此守邦，敢修礼谒。尚其降福，终赉斯民。”^②“秩祭有常”一语也表明了城隍之祀为祀典所规定。从宋代起，地方官吏到任三日后谒城隍庙，以及在祭文中表达与城隍分职幽明治境安民之意，遂成制度。由此，州县官吏之谒庙与其个人是否迷信城隍没有关系，完全属于一种政府行为，同时亦表明宋朝国家已经完全确认了城隍与地方官吏职分幽明的殊途而同归的统治态势。因之本文亦认定城隍祭祀在宋朝已入祀典，成为国家制度。

关于城隍信仰在唐宋时代发展的原因，有学者认为清人秦蕙田“圣王之制祀也，功施于民则祀之，能御灾患则祀之”说得较好^③。秦氏所云并非是其个人的创造，其语源出于《礼记·祭法》：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”这段文字在中国古代文化典籍之中被引用、提及的频率是相当高的，是中国古代国家祀典的最高原则。它应该具有两个方面的指导意义：其一，体现了“圣人以神道教化而天下服矣”的儒家思想教育观念，指出社会控制的手段之一是向民众讲清楚圣人如何创设文物典章制度以治世的道理，由此出发，实现国家机器对民间文化的参与和控制，并积极地引导民间信仰活动与官方意识形态保持一致。其一，体现了西周以来的敬德保民的民本思想，其特色在于在使民以时，使之乐岁终身饱、凶年免于死亡的前提下，注重以形象（神的和人的即人鬼的）加强对民众的道德伦理教育，使民间信仰被束缚在可控制的政治统治之范围内。应该说，至少唐宋以来城隍信仰的发展是在上述规范下实现的，因之秦氏所云并非城隍信仰得以发展的具体原因。

第五，我们在前面曾经提及，城隍信仰及其庙祀的出现乃是由于魏晋南北朝时期频仍的战乱，当时人们所奉持的城隍信仰主要应该还是立足于城垣、城堑的实际功能。当然，如后文所述，城隍人鬼化也开始在其时略见端倪。唐代城隍人鬼的有关记载不多见。根据赵与时《宾退录》以及其他典籍的记载，城隍开始大量人鬼化的现象出现在宋代，这是传统的英灵崇拜在城隍信仰中的自

① [宋]苏轼：《湖州谒诸庙文》，《苏东坡全集·前集》卷三四，北京：中国书店影印世界书局本，1986。

② [宋]曾巩《福州谒诸庙文》，《曾巩集》卷四十，北京：中华书局，1984。其“巩甫此守邦”疑应为“巩甫守此邦”。

③ 宗力、刘群：《中国民间诸神》第205页。

然发展，也唯有如此，城隍作为冥神才更具有现实的资政意义，并使城隍神性实现了最高程度的社会化，城隍神性的社会化实际上是鬼魂崇拜在城隍信仰上的另类发展。

元代城隍信仰开始真正“遍天下”，无论府州县城，除边疆少数民族地区以外，皆有城隍庙祀。地方守令亦有谒神之责，李庭五《谒城隍文》：“某承朝命，来长斯邦。凡四境之内，一夫不得其所，皆某之责。实与有神，分职幽明。下车之初，祇谒祠下，惟神临之。”^① 刘坝《城隍诸庙》：“钦承明命，来牧此邦，视篆方新，恭致瓣香。有赫神灵，降福穰穰，安靖和平，官民用康。”^② 赵必瑑等也撰写有谒城隍文^③，明显是承继了宋代的祀典。日本滨岛敦俊《朱元璋政权城隍改制考》一文引用吕浚的记载，云至元间浙东兰溪知州梁栋在赴任之初，当地小吏“告诉他到这里赴任的官都要参拜城隍，于是才第一次去参拜城隍”。于是滨岛仅仅根据此则记载，即猜测“当时城隍和知县的关系只是习惯，而不是法定的，而且这种习惯也不见得普及”^④，显然有些随意。梁栋个人对有关制度的不熟悉，不能证明元代没有地方守令谒神之制。事实上，兰溪当地小吏所云“到这里赴任的官都要参拜城隍”，已经证明官谒城隍“这种习惯”相当“普及”。但是也有个别的元朝官吏否认城隍之祀列入祀典，李誠《修莱州城隍庙记》“城隍之神，祀典虽未载”^⑤ 云云。李誠可能与梁栋犯的都是同一个毛病：对祀典并不熟悉。刘坝曾明确表示“城隍有神，列祀典，关政体”^⑥。张显谈及城隍之祀时亦云“况乃讨论祀典，举其莫敢废者”^⑦，皆表示城隍之祀在元初已入祀典。当然，上述事例也反映出城隍在元代祀典中并不占有较高的地位。

元代在城隍庙祀方面的一个创举是建立了大都城隍庙。还在蒙古国时期的

① [元]李庭五：《谒城隍文》，李修文主编：《全元文》卷五七，第2册第197页，南京：江苏古籍出版社，1997。

② [元]刘坝：《城隍诸庙》，李修文主编：《全元文》卷三四，第10册第508页。

③ [元]赵必瑑：《谒城隍》，李修文主编：《全元文》卷四四八，第13册第118页，南京：江苏古籍出版社，1999。

④ [日]滨岛敦俊：《朱元璋政权城隍改制考》，《史学集刊》1995年第4期。

⑤ [元]李誠：《修莱州城隍庙记》，李修文主编：《全元文》卷六四五，第20册第543页，南京：江苏古籍出版社，2000。

⑥ [元]刘坝：《州城隍堂记》，李修文主编：《全元文》卷三四八，第10册第369页。

⑦ [元]张显：《重修城隍庙记》，李修文主编：《全元文》卷六一三，第19册第650页，南京：江苏古籍出版社，2000。

至元四年(1267年),蒙古贵族开始兴建大都。至元五年(1268年),蒙古贵族在上都建立了本族第一座城隍庙,标志其开始承认和接受了源于汉族的城隍信仰。至元七年(1270年),太保刘秉忠以及段贞、和坦伊苏、赵秉温等大臣上书世祖,云大都城已建设完毕,宜有明神以主之,建议兴建大都城隍庙。当年,大都城隍神庙建成,设像而祠之,封曰佑圣王,以后曾几次加封。天历二年(1329),元文宗敕参知政事赵世安加封大都城隍神为护国保安王,夫人为护国保安王妃,此为城隍夫人受封赐之始。元虞集《大都城隍庙碑》曰:“自内廷至于百官庶人,水旱疾疫之祷,莫不宗礼之”。韩从政《佑圣王灵应碑序》云大都城隍庙“每遇朔望,车马毕集,祈祷于神者莫之胜记”^①。大都城隍庙遂成为元代京师朝野上下中的一个信仰中心。

大都城隍庙的建立,应当被视为南宋临安府城隍庙祀的发展。严格说来,元朝大都城隍庙还不完全等同于明清时期的都城隍庙,即全国的总城隍之祀;从元朝人留下的有关文献来看,元人从来都是称其为大都城隍庙,在名义上它只是大都一城之保护神而已,只是由于其首都城隍的身份,使其俨然具有了天下总城隍的地位。于是,在城隍信仰的历史上,到元代,开始隐隐出现了本系统内部的至高无上的大神——都城隍的影子,城隍神祇之等级构造,至此已经大体完成。明初朱元璋对城隍等第的划分,也是在元朝人工作之基础上进一步具体化而已。

2. 朱元璋对城隍祀典的更定

明代城隍信仰开始趋于极盛,“至唐李阳冰记当涂城隍始者,至今祀典尤重焉。每岁同祀于方社者二,主祭于厉坛者三。长吏僚佐初入官必谒;朔望必谒,民间祈祝伸(申)诉者无日无之”^②。这种局面的形成,起始于明初太祖朱元璋对天下城隍的封赠。洪武二年(1369),明太祖颁制曰:

帝王受天明命,行政教于天下,必有生圣之瑞,受命之符。此天示不言之妙而人见闻所不及者也。神司淑慝,为天降祥,亦必受天之命。所谓明有礼乐,幽有鬼神,天理人心,其致一也。朕君四方,虽明智弗类,而代天理物之道,实罄于衷,思应天命,此神所鉴而简在帝心者。君道之大,惟典神天,有其举之,承事惟谨。应天府城隍升福侯,宋代所封位号

① [清]于敏中等纂:《日下旧闻考》卷五十《城市·内城·西城一》引,北京古籍出版社,1983。

② [明]陈九德:《重修城隍庙碑》,明嘉靖三十五年,[清]张惇德纂修:同治《栾城县志》卷十四《碑碣》,清同治十一年刻本。

也，聪明正直，圣不可知，固有超于高城深池之表也。世之崇于神者则然，神受于天者，盖不可知也。兹以临御之初，与天下更始，凡城隍之神，皆新其命。眷此兴王之郡，神相居多，宜加封曰承天鉴国司民升福明灵王。明者神之体，容光必照；灵者神之用，随感而通，此固神之德，而亦天之命也。司于我民，鉴于我国，享兹明祀，悠久无疆，主者施行。

并有颁给开封、临濠、太平、和州、滁州以及各府州县城隍封诰：前五地城隍亦封为王，秩正一品；其余府为监察司民城隍威灵公，秩正二品；州为灵佑侯，秩三品；县为显佑伯，秩四品^①。

对照前此的有关资料，我们发现朱元璋的这次改定城隍祀典，颇有其创新之处。

第一，朱元璋在历史上第一次构建了完备的体系化了的城隍祭祀制度。我们在前此已经辩明，本属于民间文化的城隍在宋代已经进入国家祀典，成为国家祭祀制度的一个组成部分，元代因袭之，并有所创新，建立了都城隍庙。因此，不能说朱元璋此次改定祀典使“历史上第一次产生了城隍制度”，在此前“没有把城隍神放在整个国家的祭祀制度中”^②。然此前的城隍祀典的确十分粗糙。朱元璋完善城隍祭祀制度的表现主要有：

1. 将元代的有关制度具体化，正式在国家法典中确立了城隍神的等级制度。这种确立，主要是通过封赐城隍来完成的。南京作为明朝首都，其城隍神高居于城隍序列的第一等级，在宋代封号制度基础上进行加封。第二等级为开封、临濠、太平、和州、滁州五城城隍。后四地皆系朱元璋的所谓“龙兴”之地，故崇之。开封因位于“天下之中，定帝王之宅，金汤既甲于列郡，神号宜盛于他邦”，故居五城之首。各府、州、县城隍分别为第三、四、五等级。除去像第二等级这样具有特殊意义的地区以外，其各级城隍之封赐、排序，皆比照现实的行政区划而来，是对前此各代王朝城隍等级化工作的一个总结。

2. 由于在法典中明确了城隍与各级官府的对对应关系，开始将地方官府对城隍的祭祀纳入到“祫常祀”之中。前文论及城隍与官府“分职幽明”的认识在唐代已经很明显，至宋，随着城隍冥神化过程的完成，“分职幽明”已经成为封建国家处理城隍祭祀以及行政事务的一项重要原则。朱元璋对城隍祀典之改定，使地方官府对主持当地城隍之常祀由此有了更为具体的内容，而不仅仅是官员到任谒庙乃已，“分职幽明被制度化”。在此之后，明代的有关制度不断完善，不仅规定了各地行政主官对神祇要谨其时祀，更将官员治理地方之实际

① 《明太祖实录》卷三八，洪武二年正月丙申。

② [日] 滨岛敦俊：《朱元璋政权城隍改制考》，《史学集刊》1995年第4期。

政绩与祭神结合起来。《明史·职官志四》云“布政史掌一省之政……祀典神祇，谨其时祀”；知府掌一府之政，“凡宾兴科贡，提调学校，修明祀典之事，咸掌之”；知县掌一县之政，“凡养老、祀神……皆躬亲厥职而勤慎焉”。明人曾记官员祷雨之事云：“洪武十二年秋七月，杭郡旱，太守刘侯彦清率僚佐建坛于佑圣观，命观主某礼致高士王景舟，将求雨泽。遂相与即坛所，斋戒三日，太守焚香吁于天曰：‘某承天子命以守杭，郡实东南都会，……民所赖以生者，土所产之五谷也。五谷槁而就饥，斯固守土者之责也。其责有五：冤狱未理欤？徭役未均欤？穷民未养欤？遗贤未荐欤？常祀未禋欤？何亢阳之甚也！’”^①由此，我们可知地方官守土之责有五，即理冤狱、均徭役、养穷民、荐遗贤、禋常祀。当亢阳大旱之时，地方官有责任依照祀典以及有关官吏职守的规定为百姓求雨。根据传统的天人感应关系理论，人世清明、太平，则天必降祥瑞；反之，则天必见诸如洪水、大旱、日食、地震之类的灾异。各种不大常见的天象变化及常见的比较严重的自然灾害，都是政治黑暗、行政腐败的必然结果。所以，官吏们祈雨最表面的目的固然是为保住农作物的收成，但其对天灾所以发生的认识和抗御天灾的手段，却完全是从天人感应的关系切入而来。因此，即便是贵如人君者，逢大灾之年或非常之事也不敢怠慢，须虔诚地祭祷神祇。朱元璋也曾因久旱不雨，将误农时，恐怕酿成饥荒，而表示所有这一切“实予之罪”，祈求京城隍将其求雨之意“转达于上帝后土”^②。清代亦沿袭明代制度，将“禋常祀”作为地方官员的重要职责之一。

3. 开始了历史上首次大规模的改定城隍祀典的宣传活动，大有使官民士庶人等“咸使闻知”的态势。在宣布改定城隍祀典之后，朱元璋下令颁发城隍封诰及神像，各地官府纷纷刻石立碑，以求存续永远。浙江武义县城1999年出土了镌刻有前引朱元璋诏文内容的“大明诰命”碑，除残缺者外，所刻与前引朱元璋制文相同^③；江苏句容县也将县城隍为“监察司民显佑伯”的封诰刻

① [明] 谢肃：《密庵集·赠王高士祷雨诗序》，丁丙：《武林坊巷志·芝松坊二·佑圣观》引，第4册第53页。

② [明] 朱元璋：《祷雨咨京城隍文》，钱伯城等主编：《全明文》卷十五，第1册第262页。

③ 《金华日报》2005年5月20日刊登邢尔谦文：《一块明代石碑记载了朱元璋整顿、诰封城隍之事》云1999年4月，武义县城发现了一块明石碑。这块石碑高131厘米，宽77厘米，厚11厘米。碑的正面镌刻着碑文。碑文上方有“大明诰命”四个篆书大字，碑文用楷体书写，内容即朱元璋封赠城隍之文，落款有“洪武二年”等字样。

石立碑^①，山东临邑、河南浚县等地亦如此^②，等等，不一而足。这种宣传活动表明了朱元璋力求防止城隍祭祀淫祀化，将本属于民间文化的城隍崇拜完全纳入到官方控制范围之内的企图。

第二，城隍人鬼化在此次祀典改定中得到了完全的确立。在城隍信仰的历史上，虽然其人鬼化的过程开始得很早，但即使在城隍完全被人鬼化的宋代，封建国家也从未对这种现象予以法典上的系统承认，至多只是默认或个别的承认。明初对城隍人鬼化的承认，主要体现在前述各级城隍封号和神像的颁布上。朱元璋规定了各级城隍神章服的样式：京都城隍衮冕 12 章；封王爵、公爵者 9 旒 9 章，封侯爵、伯爵者 7 旒 7 章^③，完全是人间帝王模样。朱元璋试图将各地民间各种各样的城隍神像统一起来，纳入自己制定的规范之中。这种图式成为各地神庙中城隍塑像的蓝本，流传久远，影响很大，直到明代后期，还有人看到明初颁布的城隍神像^④。

与此次改定城隍祀典同时，朱元璋因为当时以太岁、山川诸神合祭城南，“只屋不坛”，使阴阳无法交感，遂命礼官集议。礼官集议后上疏朱元璋，建议以岳、镇、海、渎及天下山川、城隍诸地祇合祭一坛，与天神之祭相埒，朱元璋诏可^⑤。对此，滨岛敦俊《朱元璋政权城隍改制考》一文认为既然朱元璋已经将南京城隍封为京都城隍，说明在京都内已有城隍庙存在，如此，其与山川等合祭于城南的城隍“显然是无关的，从理论上说有两种城隍同时存在”。到底这两种城隍如何区别，其文未言。这是一种很奇怪的说法。按照礼制，天子须主持祭天礼地之大典，与天、地神相近之神祇也须有专门的祭祀，由天子亲祀之，或委员祀之，属于比较重要的国家宗教典礼。之所以如此，一是因为岳镇海渎等等本身内蕴有国家疆域的含义，对它们的祭祀至少要以天子的名义举行，是向天下宣示统治威权的一种象征。洪武六年（1373 年）四月，礼官们严肃地指出岳镇海渎礼制尊崇，及京都山川之祭，皆属于国家常典，“非诸侯所得预者”，建议“各省惟祭风云雷雨及境内山川之神，宜共为一坛”，诏

① 《封句容县城隍诰》，杨世沅纂：《句容金石记》卷七，民国铅印本。

② 《临邑县城隍显佑伯诰命碑》，[清]沈淮纂修：道光《临邑县志》卷十五《金石志下》，清道光十七年刻本。《（浚县）城隍庙诏封碑》，熊象阶纂：《浚县金石录》卷下，清刻本。

③ 《续文献通考》卷七九《群祀考三》。

④ [明]佚名：《琅琊漫抄》，[明]邓士龙辑：《国朝典故》卷八五。

⑤ 《续文献通考》卷七四《郊社考十·祀山川》；[清]龙文彬：《明会要》卷八《礼三》引《春明梦余录》，北京：中华书局，1956。

可^①。一是因为岳镇海渚等皆属于所谓“积阴”之神，属于地祇系统，是农业国家最为重视的神祇之一，故于天、地祭祀大典之外，另建传统的坛壝以为专祀。城隍一向被认为是积阴之神，故民间和官方皆有向其祈雨、祈止雨之举，并据此性质将其冥神化，所以礼官上奏建议山川坛合祀亦应有城隍。这里的城隍神当然是京都城隍神，也是天下都会之神^②。《明史·礼志三》云“京师城隍既附飨山川坛”，是作为地祇、作为天下城隍之总代表而入祀山川坛的，正如五岳四渎是作为天下山川之总代表而入祀的一样。所以，各地城隍与山川坛城隍在“理论上”是“同一种存在”，只是各地的城隍祭祀与国家的山川坛祭祀在“理论上”却的确是“两种存在”。

据说明太祖朱元璋曾对宋濂说：“朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为。”^③表明了敕封城隍的用意。我们曾经在前文提及，充膺城隍的忠臣义士、孝子顺孙在被神化的过程中，其道德品格被极大地美化、圣化，民间即以此道德品格规范信仰者，这同官府维持社会秩序正常运行之根本目的并无相悖之处。然而在民间自发选择的人鬼当中，毕竟有相当一些人不符合封建的君臣关系——主奴关系所规定的人格要求，诸如朱元璋身后的杨继盛、周新等等，他们的事迹和遭遇都很容易使朴实的民众对君主以及官长产生憎恨，而纪信一类舍身救主的形象也会使人们产生君主薄情、官府寡义的认识，特别是各地城隍人鬼实际上已经成为百姓心中的偶像和救世主，这是古代专制君主特别是对曾说过“民贵君轻”的“亚圣”孟子都要咒骂连声的朱元璋所不能容忍的，因此在经历了宋、元以来城隍信仰比较自由的大发展之后，朱元璋开始将整顿城隍祀典以及其他民俗活动看作是集中皇权活动的重要部分。诸如此类的行动，西人对之十分敏感，认为朱元璋是“采取步骤限制人民的宗教活动”。1370年年末，他下令禁止一切非正统的宗教教门，尤其严禁白莲教和明教（摩尼教）。他甚至禁止帝国境内所有人民祭告天地，宣布人民的这种活动为‘非法’；他说，只有天子本人才能奉祀天地。平民百姓只准在年终祭拜祖先和

① 《续文献通考》卷七四《郊社考十·祀山川》。

② 朱元璋谓：“惟京都城隍乃天下都会之神，而间巷军民私窃祷祈，不由典礼，渎玩滋甚。”见《明太祖实录》卷五六，洪武三年九月戊子。

③ [明]余继登：《典故纪闻》卷三，北京：中华书局，1995。

灶神；农村中的农民则只准在春秋两季拜土地神”^①。而在实际上，这不过是历代帝王整顿祀典、禁止淫祀活动之继续而已。

在洪武二年（1369年）的祀典更定中，已经体现了上述朱元璋的思想意识，特别是在颁布神像，将各地民间各种各样的城隍神形象统一到自己制定的规范中，更加明显。但是，这样做的一个很大弊病即是从法典的角度承认了城隍的人鬼化，俨然在人君这个最权威的偶像之外树立了众多的为民众所喜闻乐见的偶像和权威，很可能就是因为这个原因导致了翌年（1370年）及以后多次更定城隍祀典的发生。

永惟为治之道，必本于礼。考诸祀典，知五岳、五镇、四海、四渎之封，起自唐世。崇名美号，历代有加。在朕思之，有所不然。夫岳镇海渎，皆高山广水，自天地开辟，以至于今，英灵之气萃而为神，必皆受命于上帝，幽微莫测，岂国家封号之所可加？渎礼不经，莫此为甚。至如忠臣烈士，虽可加以封号，亦惟当时为宜。

夫礼所以明神人、正名分，不可以僭差。今宜依古定制，凡岳镇海渎并去其前代所封名号，止以山水本名称其神，郡县城隍神号，一体改正。历代忠臣烈士，亦依当时初封以为实号，后世溢美之称，皆宜革去。惟孔子善明先王之要道，为天下之师，以济后世。非有功于一方一时者可比，所有封爵，宜仍其旧。庶几神人之际，名正言顺，于礼为当，用称朕以礼事神之意。……各处府州县城隍，称某府、某州、某县城隍之神。历代忠臣烈士并依当时初封名爵称之。天下神祠，无功于民不应祀典者，即淫祠也，有司无得致祭。于戏！明则有礼乐，幽则有鬼神，其理既同，其分当正。故兹诏示，咸使闻知^②。

朱元璋在这道诏书中先是强调治政统民之道本乎礼，而礼乃明神人、正名分之大经大法，不可以违背、“僭差”，然后由此出发，认为神皆受命于上帝，

① [美] 牟复礼等著，张书生等译：《剑桥中国明代史》第134页，北京：中国社会科学出版社，1992。明太祖所为，正如正文已经指出过的，其实是传统的禁绝淫祀之表现。在中国古代，白莲教等被看作是“邪教”，而天子奉祀天地以及民间礼拜土地等等，从未被看作是西人所谓的宗教。佛、道二教之祭祀活动，一般而言，官府并不干涉；而民间的有关奉祀，当其内蕴的政治意义比较强烈，或其本身属于非分越礼祷祀之时，官府会将其视为对政治统治秩序的一种挑衅。所谓“天地造化，能生万物而不言，故命人君代理之。前代不察乎此，听人民祀天地，祈祷无所不至”（《明太祖实录》卷五三，洪武三年六月丙寅），唯恐对皇权形成僭越。对此，朱元璋当然要进行限制，坚决制止“渎礼僭分”的行为。

② 《明太祖实录》卷五三，洪武三年六月癸亥。

不是凡人可以妄议之者。因此，明神人、正名分之最基础的工作，就是恢复岳镇海渚城隍诸神之本名。朱元璋如此做的目的，就是企图在神祇“幽微莫测”的幌子下，禁止一切来自人为的对神的评议，因此也就禁绝了来自民间的对神祇的评议和偶像的树立，而在实际上却由此树立了唯一的对神祇的评议标准，即来自于他作为万民之主的个人评议标准，民间的以及一切个人原先以某神祇为中心的比较自由的崇奉活动，就会受到严厉的羁勒，而转移到人君的“为治之道”上来，蔑视礼法“渎礼不经”的各种淫祀也会迅速消失。明太祖朱元璋以他个人诠释的神人关系，通过在制度层面上由国家暴力支撑的强制落实，来压制民间比较自由的祭祀文化活动，提高专制程度，稳定统治秩序。在所谓奉安京都城隍神位的祭文中，朱元璋说“京都城隍乃天下都会之神，而间巷军民私窃祷祈，不由典礼，渎玩滋甚。朕深恶之，故尝更去旧号，俾称其实，去邪导正，使诸神听命于天，而众鬼神听命于神，庶天神权纲之不紊也”^①，恰好可以证实上述笔者对其更定诸神号目的分析。

关于庙祀之发生，与中华民族传统的关于庙宇建筑本身所具有的独特功能的认识直接相关。古人并非将神庙看作仅仅是一个方便世俗人等祭祀神灵、祈愿酬神的场所，从庙宇的实际作用来看，的确具有这方面的功能，但这不是主要的。《左传·庄公三十二年》记史嚣说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而一者也，依人而行。”基本上概括了中华民族处理人神关系的原则，即在现实社会生活的治理层面上，坚持人本，而以宗教精神为辅。因之对主持庙宇建筑者来说，没有庙宇，则“无以妥神灵，福民物”。神灵如果没有一个安身立命之处，也就无法发挥护佑万民、造福社会的作用，盖以人而度神，“吾有司莅政而无所，聚居而无宇，则其心将惕然不能以终日。彼聪明正直，依人而行，以捍患御灾，一郡寄命，乃风雨薄之，土草蚀之”^②，谓不可。想象依人意而行的神灵也具有与人之大体相同的自然属性与社会属性，庙宇实际就是一方神灵的衙署，人们于此祭祀酬神，乃是其基本功能的副产品，而不是相反，这可能同其他宗教神庙建设之初衷是不尽相同的。

由于各地财力及奉祀程度不同，在此次朱元璋改定城隍祀典之前，历代对城隍庙之规模等没有统一的规定。从南北朝直到唐代，城隍神庙的建设可能基本上都处于民间自发而为的阶段。宋、元之时，在县级以上的行政单位，以行政主官倡率捐建的方式逐渐成为城隍庙建设的主要方式，此后一直延续至清末。〔元〕刘坝《州城隍庙堂记》云南丰州重建城隍庙的经费由知州倡建，“协

① 《明太祖实录》卷五六，洪武三年九月戊子。

② 〔元〕刘坝：《州城隍庙堂记》，《全元文》卷三四八，第10册第369页。

众力以助”：“选里望以分任，曰邓瑞，汝其督修正殿；曰李定，汝其督修香亭；曰陈拱，曰朱敬，汝其督修庑与门”。“选里望”实际是委派富户承担修庙资金，等于硬性的派捐，是所谓有钱出钱。无钱的贫苦百姓也要参加修庙的劳动，“耆老率州民致助益谨”。但在规制上，各地城隍庙大小不一，庙内神像亦高矮不一，面目神情各具特色，其服饰有着官服者，有着衮冕者，亦有着其他服饰者。绍兴城隍神之人鬼据云是唐朝做过总管的庞玉，其神像“纶巾羽扇，酷似孔明”^①。

城隍祭祀指导思想上的变更，必然导致城隍庙祀制度的改变。在此以前，城隍庙之规制主要视各地财力及奉祀程度而定，大小不一。洪武三年（1370年）的祀典改定，由于罢黜了开封等五城城隍的特殊地位，城隍的等级系统遂与明王朝的行政体制保持了一致，形成了互为对应的神人系统，用滨岛的话说是“使城隍神带有‘与现世行政机构相对应的冥界行政官’的性质”。明代各级地方官吏不仅到任须拜祭辖区城隍庙，而且祝文也被统一起来：“奉命来官，持与神誓。神率幽冥，阴阳表里。予有政事未备，使我政兴务举，以安黎民。予悦怠政奸贪，陷害僚属，凌虐小民，神其降殃。”^② 祝文个性化的消失，使其成为一篇为官者勤政爱民的誓词，也是明代君主企图借重神权以儆地方官吏，防止贪污腐败的一个表现。由此，明政府将各府州县城隍庙规制也统一起来的基础完全形成，各地城隍庙成为名副其实的“邑庙”，即官庙。由是，“邑庙”以及府庙、州庙、县庙遂成为明清城隍信仰之关键词。

《续文献通考·群祀考三》云朱元璋诏令天下各府州县立城隍庙，定其制为：高、广各比照官署正衙建设，几案皆同。庙内设木主，撤掉原有的城隍神塑像，碎之，取其泥以涂庙壁，绘以云山之图。又定每岁仲秋祭都城隍神，遣官诣庙致祭，国有大事告庙。各府州县行政主官到任，必先宿斋谒拜城隍庙，以与神誓；并称城隍神于冥中司民命，且有监视纠察官吏之责。明代各城隍庙中等级最高的京都城隍庙，在洪武三年（1370年）九月于南京落成，神主以丹漆涂之，字则涂之以金，两旁装饰以龙纹。迎接神主人庙奉安用王者仪仗^③，朱元璋还撰写了奉安神位之文。这样，刚刚在前一年被正式肯定的人鬼城隍，在制度上被永远地规定为不可饶恕的异端。明成祖即位，迁都北京，命

① [元]冯子振：《重修显宁庙碑》，《全元文》卷六一八，第20册第127页。

② 《重建兰县城隍庙记》按语引，张维纂：《陇右金石录》卷六《明一》，民国三十二年甘肃省文献征集委员会校印本。

③ 《续文献通考》卷七九《群祀考三》。又龙文彬：《明会要》卷八《礼三·城隍》引《大政记》云南京都城隍庙系改东岳行祠为之。

在北京建都城隍庙^①，以13省城隍配享，名大威灵祠。孙承泽记曰：“都城隍庙在都城之西，永乐中建。中为大威灵祠，后为寝祠，左右为二司，两庑为十八司，前为阐威门，外左右为钟鼓楼，又前为顺德门，又前为都城隍门。庙中有石刻‘北平府’三大字。”^② 明制，皇帝遣官于仲夏致祭北京都城隍庙；仲秋致祭南京都城隍。在元代都城隍祭祀的基础上，在法典上确立了都城隍领袖群伦的崇高地位。

滨岛敦俊《朱元璋政权城隍改制考》一文根据文献资料对朱元璋改定祀典的实际运作结果进行了考察，正确地指出“三年改制是得到了推行”。不过，至少从表面上看，朱元璋的改定城隍祀典，与流传已久的民间信仰的祭祀传统形成了比较尖锐的对立。笔者在上篇曾经讲过，传统一经形成，即成为十分坚韧的社会力量，即使社会条件发生了极大变化，传统也不会立刻消失，它仍然挟历史而行，依赖巨大的惯性，企图撕裂新的意识形态，在新的社会氛围中顽强地显示自己的存在。如果社会条件从总体上说没有发生带有根本性的变化，世人对传统则会以约定俗成作为基本原则，不自觉地接受之。尽管在接受传统发展传统的过程中，会有一些甚至是许多不利于传统本身存在的事情发生，但从总体上说，因为造成传统消失的社会各方面的条件并不具备，所以也无碍传统之继续前行。前述的情形则表明，一个社会的政治统治，是无法以行政权威的力量同约定俗成的大范围的民俗传统相对抗的。而且，在正常运动之中的传统，亦表现为巨大的惰性力量，很难被击破，并使之萎缩，即使一时遭遇挫折，也会很快复兴，卷土重来。文献资料显示，甚至在朱元璋改定祀典期间，民间即已经进行了悄悄地对抗。滨岛的文章曾引用清邓琳的《虞乡志略》的资料，记录了常熟、昭文两县（两县同城）的有关情况：

旧传明洪武中诏，城隍神只立木主，禁事土木神像。邑人因将城内城隍神像移至南门外坛斋宿房内，谓之小城隍庙。后禁稍弛，城内城隍庙重塑神像，而小城隍庙之神像，遂谓之社稷城隍^③。

杭州城隍庙的变迁也说明了民众是如何巧妙地坚持自己的信仰方式的。杭州在明代有新、旧两座城隍庙。所谓旧城隍庙建于宋绍兴元年（1131年），原

① 明都城隍庙位于现在的北京市成方街，清朝沿用之。现仅存后殿寝祠5间，建筑面积约420平方米。庙内有明英宗碑及清世宗、高宗碑。都城隍庙后殿在西城区成方街33号，现为北京市重点保护文物。

② [清]孙承泽：《春明梦余录》卷二二《都城隍庙》，北京古籍出版社，1992。

③ [明]邓琳：《虞乡志略》，滨岛敦俊：《朱元璋政权城隍改制考》引，《史学集刊》1995年第4期。

是一座位于杭州羊市用于祈蚕雨暘的庙宇。但从作为城隍庙使用的时间来说，却并不长。《西湖志》云周新被冤杀，杭州人尊其为当地城隍爷，并塑其像安放在吴山城隍庙内，四时拜祷祭奠，而将庙内原城隍神木主安奉于羊市旧庙之内^①。所以新、旧城隍庙也者，乃系新城隍之庙和旧城隍之庙之谓。周新死于永乐皇帝之手，其事迹流传开来并被尊为神祇，当距永乐时代不远，上述之事可能发生在洪熙、宣德时期。如果这个推测合理，那么，比较公开地反对朱元璋所定城隍祀典的活动早在明代前期即已经出现了。

在韧性十足的民间文化传统面前，一些官僚虽然反对，但无法有效地阻止，遂采取无可奈何的态度。换言之，即使宗教祭祀法典化，淫祀也不可能被完全终止，它总要或快或慢地按照民众习惯之方式发展起来。理解这一点十分重要，因为我们时常将封建国家祀典的力量看得过于重要，而有意或无意地忽视了在祀典规范之下，民间之淫祀活动仍然存在并可能继续发展之事实。明英宗正统中，黄谏作兰州《城隍庙碑记》，云其本人每到庙中祭拜，辄“见神冠皮弁，服赭袍。夫是神司一方之主，不过视子、男爵而已，而乃服帝王冠服，不亦僭乎？非礼，神所不享，而又以非礼加神可乎？”当地人说神像为汉将纪信^②，可见城隍神在时人心目中总是与具体的英灵、善灵相对应。而相当多的官僚对塑神“清貌”本就乐此不疲。于是自明代中期起，朱元璋关于废城隍神像的诏令遂徒具形式。明叶盛的《水东日记》说：“国初孔庙、城隍皆木主，今虽太学，亦皆塑像为常，不知其自何时始也。岂亦流俗传说，袭弊而然乎？颇闻广州城隍庙旧设木主，景泰中太子太保左都御史、今冢宰王公易塑像云。”^③嘉靖二十九年（1550年），盐山县城隍庙重修完工，其中建有两廊若干楹，“塑侍从诸神像”，推测亦塑有城隍神像^④。这是完全违反当时礼制的行为。在济南府也是山东首县历城县，其城隍庙当明末甲申（1644年）鼎革前重修完毕，可能是处于非常时期，资金、时间都不充裕，致使“神像虽设，袞舄尚未华也”。入清以后，官吏继续捐资，“绘神像而金碧之”^⑤。更有甚者，一些本朝官吏在死后被人塑像、建庙，当作城隍供奉。明万历二十五年（1597

① [清]傅王露：《西湖志》，丁丙：《武林坊巷志·保安坊二·上羊市街》引，第3册第591～592页。

② [明]黄谏：《城隍庙碑记》明正统间，张维纂：《陇右金石录》卷六《明一》。

③ [明]叶盛：《水东日记》卷二七《宣府儒学圣像》。

④ [明]曹梅：《重修城隍庙碑》明嘉靖二十九年，[清]潘震乙纂修：同治《盐山县志》卷十四《金石志·碑记·明》，清同治七年刻本。

⑤ [清]郝纲：《重建城隍庙碑记》清顺治二年四月，毛承霖纂修：民国《续修历城县志》卷三二《金石考二》。

年),广东顺德城隍庙报功祠落成,为祭前知县胡友信而建。胡生前的主要政绩为新城垣、兴学校、实仓廩、弭盗贼等,当地官绅以及民众认为其符合御大灾、捍大患的入祀标准,遂建庙“朝夕赛祷,休征、咎征咸惟神依,有疑而诣神乞灵者,不殊临民”^①,实际上将胡氏当作了新城隍。以上诸例说明,城隍神像的重新塑造大多是在各级官僚的默许或公开支持之下完成的。

清代虽然沿袭了明代的城隍祀典,否定来自于民间的对城隍的人鬼化,但在各地官府主持修建“邑庙”的过程中,依然对民间信仰的习惯默许之,尽可能地增饰神像。直隶栾城县在邑绅李郁芳等人之董理下,由知县张孝时为首倡率捐钱470余缗,重修城隍庙,正殿、寝宫、钟鼓楼等焕然改观,“而神像增饰,威仪肃穆”^②。甚至有明尊祀典、实建戏台者。安徽歙县城隍庙格局虽然“一如官府,而门止一层,規制弗称”。且民间每逢庙会、赛会即于庙外搭台演戏,演毕旋毁,浪费人力物力。于是官僚倡捐重修,建楼上下共3楹,“外为邑人歌舞娱神之所,下为庙门如官署状”^③。这是严重的违反祀典的行为。

因此,仅仅就否定城隍人鬼化来说,朱元璋的祀典改定只是取得了暂时的成功。不过,在将全民在城隍信仰上的注意力集中到自我救赎方面,朱元璋可以说是比较完美地实现了既定的目标。

在城隍与行政之神人系统完全对应之后,明太祖朱元璋几乎是迫不及待地又发起了第三波城隍祭祀的改革运动。《续文献通考·群祀考三》记载朱元璋诏令天下各府州县筑坛,一年三次举行祭厉:

命京都筑坛于玄武湖中,天下府州县皆设坛于城北,各里又立坛以祭。岁以三月清明、七月望日及十月朔日,长吏率僚佐候晴时致祭。牲用羊、豕各三,炊三石米饭。前期七日檄城隍。祭日,正坛设城隍位,羊一豕一,并饭羹以祭。坛南立石刻碑文,京都曰泰厉,王国曰国厉,府州曰郡厉,县曰邑厉,里曰乡厉,着为式。

这是中国历史上第一次由人君向天下宣布城隍为冥神,而在城隍祀典之中,城隍祭厉由此也成为声势最为浩大的官方礼制行为,社会各个等级尤其是中下等级,几乎完全被吸引到祭厉活动中来,其中所体现的个人救赎意识及其

① [明]梁鹏:《名宦思泉胡公报功祠记》明万历二十六年,[清]郭汝诚等纂修:咸丰《顺德县志》卷二十《金石略二》,清咸丰三年刻本。

② [清]张孝时:《国朝重修城隍庙碑》清康熙四年,[清]张惇德纂修:同治《栾城县志》卷十四。

③ [清]王鸣:《歙县城隍庙修墙建楼碑记》清乾隆二十年三月,叶为铭等纂修:《歙县金石志》卷四《石文》,民国二十五年紫城叶氏铅印本。

活动在很大程度上冲击了、掩盖了甚至是抵消了对官府的种种不满，许多自发的反对官府的政治或准政治行为可能因此而销声匿迹。朱元璋由此而基本结束了他的城隍祀典的更定活动，其中所展现的缜密的谋划、深刻的机心，令人叹为观止。

3. 明清江南市镇城隍庙祀问题

自朱元璋在明初将城隍庙与行政区划严格对应起来，在法典上正式明确了“幽明分职”之后，城隍庙之兴建则只能在县级以上的行政层级之内进行。虽然对此没有明确的规定，但从字面上理解，只能得出如此结论。

不过从明朝后期以来，城隍信仰在个别地区出现了一些新的变化，即建设了若干镇城隍庙。张传勇撰《明清山东城隍庙“异例”考》一文，对明清时期山东境内的一些镇城隍庙进行了考察，按其性质划分为两类。第一类是所谓旧城隍庙，即历史上这些城隍庙所在城镇大多为州县治所，由于行政区划在后来发生变迁，治所迁移，遂成为镇城隍庙。传统儒学主张对神灵庙祀要“有其举之，莫敢废也”，而城隍神“祷而辄应”，合于“功施于民则祀之”之义，故此类城隍庙在山东得以保留并不时被修葺之。

第二类是指在新兴工商业城镇之内建设的城隍庙。张文以张秋镇和颜神镇为代表，对此类建于明代嘉靖、万历间的镇城隍庙进行了探讨。张文认为，张秋、颜神两镇与同时代的江南城镇虽然都属于新兴的工商业城镇，但其不一致之处在两个方面最为突出。其一是前者建有城池，而江南城镇则无。其二是张秋和颜神两镇有行政级别较高的官员驻扎其内，像张秋镇在明代后期驻有工部郎中一员，颜神镇则驻有青州府通判等，而江南城镇则无。张文认为这是两镇开展城隍庙祀之主要原因，并举周村之例以为反证。现为淄博市辖区的周村，在清代乾隆、嘉庆年间，其工商业发展十分繁荣，张文认为堪与汉口、佛山、景德镇、朱仙镇等四大名镇媲美。该镇庙宇众多，唯独没有城隍庙，没有城池之设，也没有行政机构于此驻在。至于张秋和颜神两镇城隍庙之兴建是否与两镇商业勃兴有着必然的因果关系，除建设庙宇的经费以外，张传勇指出：“从目前掌握的材料来看，这种关系并不是直接的，更难以断定是必然的。”^①

张传勇所析山东张秋和颜神两镇城隍庙的建设，首先缘于当地建有城池，很有道理。古代中国战乱频仍，兵燹不断，地方亦不靖，故建城凿池以卫民生乃是常情，城隍庙祀正由此演化而来，符合“为民捍大患、御大灾”则入祀的

^① 张传勇：《明清山东城隍庙“异例”考》，《聊城大学学报》（社会科学版）2004年第6期。

祭法之最根本的原则。但是,我们也应该注意到,城隍庙祀自南北朝产生以来,很快地,在一定程度上,城隍神可以脱离城隍之原型而活跃于人们的信仰意识和信仰行为之中。这是因为城隍被冥神化以后,由其军事防御功能而衍生的司民善恶而时其报复之职能,符合了古代中国极为普及的鬼魂崇拜文化发展的需要,日益影响甚至是规范着普通信众的信仰行为。由此展开我们的思考,明清时代城隍庙祀之设,也并非一定缘于当地建有峻城深池。举例来说,明太祖朱元璋的老家安徽凤阳府即无城郭之设。此固然与有明君臣之风水迷信有一定关系,但凤阳“土地多荒,庐舍寥落,罔陵灌莽,一望萧然……风土确瘠,在江北诸郡为下下,民居皆涂茨”^①的经济凋敝之现状,也是当地无力起建城郭之重要原因。再浙江青田县亦向无城郭,至明代嘉靖丙辰(1556年)方始建城^②。又安徽南陵县同上述两城一样,没有城池之设,直至明嘉靖癸亥(1563年),为防止倭寇和当地“山贼”之乱,当地方始筑城,并利用天然河流设置水关,加强防务建设^③。又湖北潜江县上通京师,下达江浙诸省,地理位置十分重要,然“苟简相沿,未有为城池之谋者”。至明嘉靖三十年(1551年),知县夏泗方兴集资筑城之议^④。尚有其他例证,为节省篇幅,兹不具引。而上述诸府县城隍庙祀早已开展。南陵城隍庙久已有之,嘉靖己未(1535年)曾重新修葺^⑤。潜江城隍庙则由明初潜江知县史纯一筹款建设,此后多次进行重修^⑥。而上述城池之建设,并非由中央下令而使然。所以,城隍庙祀在明清时期的开展与城池建设有着重要的关系,但并不绝对化。

不但城镇,甚至在一些村庄之内,至少是清代,也出现了城隍庙祀。李景汉《定县社会概况调查》一书记载了1931年对河北定县453个村庄信仰情况所作的调查结果,在尚存庙宇中有城隍庙3座。在1929年对定县东亭乡62个

① [明] 钱士升:《赐余堂集》卷一《祭告礼成会奏因陈目击民瘼疏》,《四库禁毁书丛刊·集部》第10册,北京出版社,1999。

② [明] 方淡然:《修城碑》明万历三十九年,[清] 王棻纂修:光绪《青田县志》卷七《古迹·金石下》,民国二十四年铅印本。

③ [明] 何燠:《建城碑记》明嘉靖四十三年,徐乃昌纂修:民国《南陵县志》卷四五《金石》,民国十三年铅印本。

④ [明] 涂坚:《夏侯筑城记》明嘉靖三十六年,甘云鹏纂修:《潜江贞石记》卷二。

⑤ [明] 王宏道:《重修城隍庙记》明嘉靖四十年,徐乃昌纂修:民国《南陵县志》卷四五《金石》。

⑥ [明] 刘垓:《潜江县城隍庙碑记》明万历十九年,甘云鹏纂修:《潜江贞石记》卷二。

村庄原有及现存庙宇情况的调查结果中,发现有城隍庙1座^①。考虑到民国三年(1914年)定县县长孙发绪毁庙兴学,曾经在一年之内将200座庙宇改为学堂的情况^②,以及民国初年,各级行政机构号召废止神祀、破除迷信、拆除庙宇的情况,上述定县村庄残存之城隍庙当属于清代遗构,当时的村城隍庙可能更多。

这里的问题是:明清时代之定县并非经济繁盛之区,特别是在小小的村庄之内,既无城池,亦无官府驻在,为什么会建有城隍庙?其中确切的原因现在已经无从考究,但至少有两点可以得到确认:

第一,城隍庙祀在定县村庄内的开展,与所谓商业化、城市化的社会经济变动,与所谓商品经济对农村经济的渗透云云没有必然的联系。

第二,明代中后期以来,官府对城隍与行政层级划一对应的法令执行日渐松动,愈至晚近时期愈是如此,在城镇乃至村庄之中建设城隍庙,不构成罪名。或者说,是官府对民间将城隍祀典之淫祀化的顽强坚韧的努力采取了默认的态度。根据笔者目前掌握的材料来看,尚未见到明清官府对在城镇、村庄内建设城隍庙的行为进行镇压的记载。尽管定县村庄城隍庙的数量可能不多,在全部明清时代不具有典型意义,然至少其存在之安然无恙,是毋庸置疑的。

相对于冀、鲁两省的村、镇城隍庙祀的开展,学界对明清后期以来江南地区众多的镇级城隍之祀给予了十分热切的关注。一般学人皆引《吴门表隐》的记载作为概括性的说明:“光福都城隍庙在虎山”;“淩川城隍庙在木淩南街”;“穹窿城隍庙在善人桥镇”;“聚坞城隍庙在潭东”;“阳司城隍庙在姚市后庙下村”^③等等,认为完全超出了明清祀典规定的设庙范围。这种趋势一直发展至民国初期,使城隍信仰达到了极盛,此后即迅速衰落消亡。问题随即产生了,即镇城隍庙祀出现的原因如何?一个比较普遍也是论证极其方便的理由即是明末清初以来江南商品经济的发展。持此主张的学人基本上皆以明清新民俗“解天饷”为例:

春中,各乡土地神庙,有解天饷之举,司香火者董其事。庙中设柜,收纳阡张、元宝,俗呼钱粮。凡属境内居民,每户献纳一副、十副、数十副不等。每完一副,必输纳费钱若干文,名曰解费。献纳稍迟,则遣人于街鸣锣使闻,谓之“催钱粮”。有头限、二限、三限之目,限满之日,盛设仪从鼓乐,戴甲马,舁神至穹隆山上真观,以钱粮焚化玉帝殿庭,为境

① 李景汉:《定县社会概况调查》第407、433页,上海人民出版社,2005。

② 以上有关统计的数字皆见李景汉:《定县社会概况调查》第407~411页。

③ [清]顾震涛:《吴门表隐》卷九,南京:江苏古籍出版社,2000。

内居民祈福，名曰“解天饷”^①。

对此，滨岛敦俊断言：“江南农村在明代后期经历了商业化、城市化的社会经济变动，商品经济渗透到农村各个阶层，而城隍庙的产生，可以理解为江南农村在宗教上对这种变动所作的反应。”又说：“本来只有县级以上才有的城隍庙，发展到下层的聚落，其根源是这一地区的商业化和在此基础上的市镇——小城市的发展，进一步可以想象江南市镇作为‘城市’开始‘自立’。但是可以确定，镇城隍的发展，与其说是江南市镇作为城市要求自立、自治——这从城隍神即‘城市保护神’的概念出发很容易联想到，倒不如说它希望把自己置身于首都——省府——府城——州县各级行政序列的下层”，是“垂直的行政支配（最上层是皇帝）内部的自我表现”^②。对于这种在西方政治学基础上的解读，国内学界也有附和的意见，认为明代中期以后江南地区商品经济的发展，使农村社会各种关系发生了很大的变化，大到了社会各阶层都卷入到商品流通过程中，加深了与市场的关系，农民日常生活的视野超出了他所居住的村落，扩展到以特定市镇为中心的领域。而城隍庙和“解天饷”习俗的出现，就是农村与市镇交往在民间信仰层面上的表现云云^③。这给我们提出了这样几个比较严肃的问题：明清江南商品经济的潮头究竟有多大？是否真的裹挟了农村中的一切，包括推动了农民的“视野”超出村落或曰农村，甚至“城隍下乡”也暗喻了所谓农村对城市统治关系的挑战？在“解天饷”之类的赛会中，商人和商业资本究竟起到了什么作用？为弄清楚这几个问题，我们有必要再罗列一些与城隍神信仰有关的“解天饷”或“解黄钱”的材料，以便展开分析。

顺治年间，邑民创为阴司上纳钱粮之说，自夏徂秋，各异乡都土地神置会首家，号“征钱粮”。境内每户输秆一束，佐以纸帛；既遍，异神像至城隍庙汇纳（今惟纳清真观），皆敛钱为之，名“解钱粮会”^④。

更有“解黄钱”者，即前志所云“解天饷”也，盛行于东北各乡。以金银箔糊绝大元宝数千百，舁至城中集仙宫焚之，意谓下界解于玉皇之钱粮也。每举一次，糜费数千圆。会中扮演者，亦多牛鬼蛇神，不可

① [清] 顾禄：《清嘉录》卷二《解天饷》。

② [日] 滨岛敦俊：《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》，《中国社会经济史研究》1991年第1期。

③ 吴滔：《清代苏州地区的村庙与镇庙：从民间信仰透视城乡关系》，《中国农史》2004年第2期。

④ 光绪《昆新两县续修合志》，《民俗资料·华东卷上》第408页。

名状^①。

(三月)二十八日,俗传为东岳齐天圣帝诞辰。其行宫在江湾者最盛。士女拈香闾塞;塘路附近村庄各以船载楮帛,鸣金张帜,交纳庙内名曰“解钱粮”^②。

(解饷会)万人空巷,金银冥宝高与檐齐,白镪朱提盈筐载道,一炬余烬且值百金,故邑虽贫瘠,浙东锡箔之贾得因谣俗之所好,列肆操纵,为商业之大宗。礼,与其奢也宁俭,况奢而掷之而虚牝乎?是宜有以节之^③。

(三月二十八日东岳诞辰)凡乡民抱疾者,即于是日许愿烧香,且为枷犯以禳之者,多以百数记,名曰“黄钱会”^④。

(七月)二十日,常熟辛安乡城隍来相城东岳庙“解秋饷”^⑤。

(太仓)每于三四月间,解黄钱赴玉皇殿及东岳庙内焚纳,多扮猎户、丧神,间饰女妆,乘轩为阴伤。尤可异者,有中军官及解粮厅名色,僭服品级顶戴……^⑥

(三月二十八日东岳诞辰)村民先期募化黄钱,择四月上旬解纳,舁神往朝之,饰旗仗,具马匹,或面为丧神,为猎户,鸣锣奏乐,苛敛糜费,真恶习也,曰“解黄钱”^⑦。

根据上引光绪《昆新两县续修合志》的资料,“解天饷”活动源自于清顺治年间昆山县民之首创。明清之际,兵燹大起。顺治二年(1645年)四月,扬州城被清兵攻陷,清军统帅多铎下令屠城,“十日不封刀”。昔日繁华都市顿成丘墟,夜闻鬼哭。不久,清廷第二次下令剃发,严令江南民众在十日之内,一律剃头,否则“留头不留发,留发不留头”。江阴、嘉定等地遂掀起反清起义,于是而有血腥的嘉定三屠:时义民投河,水为不流;僵尸满街,血流漂杵。昆山亦发生反清起义,清兵在攻陷昆山之后也在当地进行了屠杀。诸如此类常人习知之故实,使明中叶以来富庶的江南经济几乎遭到灭顶之灾,直到康熙中期才逐渐恢复和发展起来。而作为江南重要政治力量的士绅,也在此一时期受到清廷严厉打击,比较典型的是奏销案。顺治十八年(1661年),江南巡

① 民国《嘉定县续志》,《民俗资料·华东卷上》第60页。

② 光绪《宝山县志》,《民俗资料·华东卷上》第67页。

③ 民国《宝山县续志》,《民俗资料·华东卷上》第71~72页。

④ 民国《月浦志》,《民俗资料·华东卷上》第80页。

⑤ 民国《相城志》,《民俗资料·华东卷上》第399页。

⑥ 嘉庆《直隶太仓州志》,《民俗资料·华东卷上》第413页。

⑦ 同治《茜泾记略》,《民俗资料·华东卷上》第421页。

抚朱国治造抗粮册送部，内列苏、松、常、镇四府并溧阳一县未完赋税的文武绅衿万余人。“章下所司，部议不问大僚，不分多寡，在籍绅衿，按名黜革，现在缙绅，概行降调。于是乡绅张玉治等二千一百七十一名，生员史顺哲等一万一千三百四十六名，俱在降革之列。初议提解到京，严加议处，人心惴惴，继而限旨到之日，全完者免其提解……押吏势同狼虎，士子不异俘囚”^①。“解天饷”首创于如此背景之下，显然与商品经济之发展云云无甚关系。比较合理的解释似乎应该是：“解天饷”是在人命危浅的险恶生存环境之下，民众以对超人间的神秘力量的虔诚信仰心态所开展的自我救赎和祈福的活动，是处于普遍悲惨境遇之中的民生在民俗信仰层面上的挣扎，体现了民间信仰意识的直接性和敏感性，而不单纯是带有政治意义的农村与市镇交往在民间信仰层面上的表现，至少在其初产生之时是如此。

“解天饷”之本质为民间信仰活动，因此，如果不从民间信仰的角度去进行分析，则有舍本求末之嫌。从其信仰内容来看，“解天饷”是传统的鬼魂崇拜的行为展现。江南地区敬神尚鬼之俗在古代社会一向甚盛。《隋书·地理志下》：“江南……其俗信鬼神，好淫祀。”晚清俞樾关于定海习俗的有关描述则更为传神：“定海之俗，为病者祷祀，必多其酒食。其陈于几上者曰‘上筵’，所以祭神；其置于地者曰‘下筵’，所以祭鬼。”^②在地方资料中，这方面的记载俯拾皆是。民国《昆新两县续补合志》：“邑民敬神而谄鬼。遇神诞，持香跪拜，焚冥镪，积灰如阜，无所吝……闻神怒则怵惧立起自责。”嘉庆《直隶太仓州志》：“乡俗信鬼神，往往多淫祀。”民国《月浦志》乡俗信鬼与太仓同。民国《宝山县续志》：“吴俗尚鬼，在昔已然，而邑中为尤甚。”^③正是由于尚鬼习俗盛行，在明清时期，有江南赛会甲天下之称。“吴俗信鬼，故赛会最盛于江南。金陵城中则有东岳、都天诸会。秋则有金龙四大王、古城隍（赛会）。诸皆遨游四城，早出夜归”^④。苏州“春夏之交，乡村多赛会者，间为优戏，名曰春台”。“吴俗信鬼巫，好为迎神赛会，春时搭台演戏，遍及全城”^⑤。杭州“（五月）十六日，东嘉忠靖王庙赛神逐疫……（参加者）何止千万人”。“法华山者，供奉东岳大帝……朝审人家多助冥镪，何止万万，皆男妇舍身者

① [清] 叶梦珠：《阅世编》卷六《赋税》，上海古籍出版社，1981。

② [清] 俞樾：《右台仙馆笔记》卷五，济南：齐鲁书社，1986。

③ 以上分别见《民俗资料·华东卷上》第409、412、80、71页。

④ 《新京备乘》，《民俗资料·华东卷上》第351页。

⑤ 光绪《苏州府志》，《民俗资料·华东卷上》第369、372页。

所化。舍身者各有字号，每号数千人不等，通计人数不下数十万人”^①。明人温璜记在“习俗尚鬼，信卜筮，好淫祀”的震泽镇于清明之时有覬岳之礼，实际是在水面上举行赛会，“村各具船，船自成队，队各别以旗；一旗前导，数十艘后随，衔接疏密不爽尺寸。一队左上，一队右下；一队风来，一队云逝，回旋盘舞于岳浒者，谓之‘水朝’……飞棹星流，浪雪溅天。覬之时，商旅止楫，符檄守津，行人休廛市罢，两岸观者如屯蚁聚，四方来者，张燕幕，载妇女，连舸接舫，夹岸鳞错”^②。同里镇“三月二十八日天齐圣帝诞辰，玉清洞真观士女进香，游人拥挤，填塞衢路。是日农民驾农船，张旗帜，鸣锣鼓，舞刀弄槊，飞棹往来”^③。湖州府东岳诞辰，有所谓“宿山”赛会，“男女杂沓，不下万余人”^④。双林镇之东岳信仰极为盛行，每年三月二十八日东岳神诞赛会万头攒动，极为可观，“乡愚夙许愿扮罪犯，则荷枷拖练（链），行走终日，又有扎臂香、肉身灯、儿童拜香等”^⑤。诸如此类的事例不胜枚举。江南尚鬼赛会，不尽是东岳赛会，但根据上引材料，基本上是围绕着东岳大帝的信仰而展开的，而且有关东岳大帝的赛会，都是江南地区规模最为盛大的迎神赛会。

泰山为治鬼之府，东岳神为冥司之主，这种宗教意识自东汉以来开始在民间迅速流传。中古时期，东岳又被帝王们加封为东岳大帝，进一步推动了东岳信仰遍及天下，而在明清时期达到极盛，全国除边疆少数民族地区以外，几乎各府州县乃至市镇皆有东岳庙。在敬神尚鬼的江南，东岳庙祀及其相关崇拜活动获得了一块非常肥沃的土壤。东岳大帝被民众当作极为灵验的超人间的神秘力量而虔诚地信仰之，承认其作为冥司之主的存在是真实的。民众既企望死后免除在地狱入口处的审判和惩罚，从而顺利地投生西方福地，更企望通过向东岳大帝之祭献，禳解自家身世的病患、痛苦和困顿等等。吴越之民对东岳大帝近乎狂热的宗教感情均与此信仰目的直接相联系，这是吴越其他神祇信仰所很难替代的。而有关的崇拜礼忏年复一年地反复进行，将吴越之地的有关风俗一体包容，更突出地反映了信仰者在现实功利方面的心理需求。“解天饷”亦不过是与上述东岳赛会具有相同功利目的的对东岳神之礼忏活动，或者更为准确

① 民国《杭州府志》，《民俗资料·华东卷中》第579、582页。

② [清]温璜：《覬岳记》，[清]纪磊、沈眉寿纂修：道光《震泽镇志》卷二《风俗》，清道光二十二年刻本。

③ [清]周之桢辑：《同里志》卷六《风俗》，民国六年铅印本。

④ 乾隆《湖州府志》，《民俗资料·华东卷中》第733页。

⑤ 民国《双林镇志》，《民俗资料·华东卷中》第703页。

地说,“解天饷”本身其实就是在东岳神诞期间以及有关冥世信仰的其他节日期间诸如清明、中元等等节期所举行的东岳神赛会,其目的不过是我们已经说过的——是以对超人间的神秘力量的虔诚信仰心态所开展的自我救赎和祈福活动。在此类活动中,如上引“扮罪犯,则荷枷拖练(链),行走终日,又有扎臂香、肉身灯、儿童拜香”等等典型的古代冥世信仰行为皆有充分之展现,其本身无法说是蕴涵着民众或民间信仰对商品经济的能动反映。

另有一问题需要解决,即所谓上位庙与下位庙的关系。“解天饷”赛会的基本程序是由村庙向镇庙乃至县庙、府庙递解、流动,这里的确体现着一种所谓上位庙对下位庙的关系。对此关系的理解,可以有两种。一种是村庙——无论土地祠、城隍庙或是其他庙宇——将筹集到的“天饷”递解到镇庙(根据上引资料显示,主要是东岳庙),均体现了乡村对城市生活的参与,有着向城市自下而上的“炫耀”乡村力量的意味,或可称之为一种善意的或温和的示威,体现出卷入商品市场的江南农村对城市态度的变化,即不满足它们被排斥在城市生活之外的从属和服从的地位。此种理解几乎将“解天饷”作为民俗信仰活动的本质完全抛开,单纯从其表面的递解程序轻而易举地论证出乡村对于城市在政治意义上的挑战,只需加上有关明清江南市镇经济发展方面的资料即可。但是,这个理解对下述问题很可能是无法回答的:

第一,如何看待清初的“解天饷”活动?是否也可以理解为吴地民众在人命危浅之际亦是以此展现乡村对于城市在政治意义上的挑战?

第二,在北方和其他地区虽然没有“解天饷”活动,但赛会、走会之时亦有由乡间组会进城游行,其筹款方式或与“解天饷”完全相同,或大同小异(参见本书赛会一节),是否也是一种“向城市”的“炫耀”或是“温和的示威”之举?

第三,仅仅由于筹款,“解天饷”裹挟了市镇四乡的大多数民众。诚如资料所云,明代后期以来,吴越地区的商品经济有了一个比较明显的发展,产品商品化率有所提高,促使农民的日常生活同市镇乃至县城有了更为经常的联系。像七宝镇的农村家庭纺织业比较发达,“清晨抱布入市,易花米以归,来旦复抱布出”^①。这种现象在嘉定地区十分常见。“老民……备陈,地不产米,止宜木棉,民必以花成布,以布贸银,以银籴米,方可口展艰难”^②。吴江盛产唐代以来即成为贡品的吴绫,至清,“富商大贾辇万金来买者,摩肩联袂”。

① [清]顾传金纂:《普溪小志》卷一《风俗》,上海人民出版社,2003。

② [明]瞿汝谦等:《嘉定粮里为漕粮永折呈请立石碑》明万历四十八年前后,上海博物馆图书资料室编:《上海碑刻资料选辑》第137页,上海人民出版社,1980。

近盛湖镇“四五十里间，居民尽逐绸绌之利，有力者雇人织挽，贫者皆自织，而令其童稚挽花，女红不事纺绩，日夕治丝，故女儿自十岁以外皆早暮，拮据以糊其口”^①。看来江南农村的确因产品之商品化而“加深”了与市场的联系。但当地“田家收获输官偿租外，未卒岁而室已空，其衣食全赖此以出”^②。耕织者并没有因为与城市加强了经济联系而在自己的家庭经济内部将财富积累起来，远未达到温饱的程度。如此生活状态，是否可以说已经构成了乡村对市镇乃至城市挑战的物质基础，使农民具有了提高乡村政治地位的意愿呢？

其实，从全部已知的中国历史来看，即使人数更为众多的青壮年农民包括那些市镇以及乡村中的殷实者大批进入县城、府城甚至京师寻找生机，加入到商品经济发展的大潮中去，也没有出现市镇向城市“炫耀”的“温和示威”之举。因此，另外一种理解，即是本文所坚持的论点，即“解天饷”就是在东岳神诞期间以及有关冥世信仰的其他节日期间诸如清明、中元等等节期所举行的东岳神赛会，是以对超人间的神秘力量的虔诚信仰心态所开展的自我救赎和祈福活动。其中的确存在着上位庙与下位庙的垂直关系。但是，这种垂直的递解关系的本质却是在世俗制度规范下的神祇等第关系和神格的自然延伸。为说明问题，引述并分析学界曾举证过的有关资料如下：

八月十五日……黎里更有太平神会。先于十一日奉城隍及随粮王、土地游巡诸神至村庙中，曰宿山。十二日排列执事，由水道绕市河至罗汉寺、东岳庙两处公馆，谓之接佛。十三日设宴演剧。十四、十五、十六昼夜出会，里中各设香案，张灯彩。富家大室更陈设骨（古）董，互相炫耀。十六日诸神会至东栅，司会者备船只由市河归庙，谓之游河上殿。夜出诸神夫人，曰夫人会。^③

中秋节也是与鬼魂崇拜有关的民俗节日，至少在黎里镇是如此。太平神会之主旨就是通过向冥神祭赛以祈求太平。

城隍、土地以及东岳大帝等都是民间极为熟悉的冥神；罗汉寺应该是一所佛教寺院，可能当地民众是因为目连的关系，将罗汉寺也当作了冥神之所。

在赛会的第一阶段，是将有关诸神集中游赛，到达村庙，并于当夜举行宿山活动，宿山就是信众在庙中举行通宵达旦的诵经祈福活动。类似这样的诸神集中，并非只是在经济发达的江南地区才有。清代福州地区赛会，诸神在游赛路上相遇，要依据地位高低行礼。省城隍路遇瘟部尚书，由于前者的身份被认

① [清] 仲廷机辑：《盛湖志》卷三《物产》，民国十三年刻本。

② [清] 顾传金纂：《普溪小志》卷一《风俗》。

③ [清] 徐达源纂辑：嘉庆《黎里志》卷四《风俗》，清嘉庆十年刻本。

为低于后者，神像只能停靠路旁，城隍神之香头（城隍会之首领）遂代表城隍神向瘟部尚书像行三叩首礼，跪云：“卑神不知圣驾到此，接驾来迟，罪该万死，请殿下恕罪，并赐教训。”瘟部尚书的香头也代表本神“教训”道：“免罪。今日本爵出巡到贵城隍辖境之内，家家户户信奉神圣，一路之上祥光拥护，疫气毫无，可喜可嘉。本爵明日奏明玉皇，还有保奏一本。”^①所以，诸神集中游赛，本不足为奇。但其中也有规律可循，即参加游赛的诸神基本上属于同一个神祇系列。在黎里的太平赛会，由于被集中的诸神基本都属于冥神，只有“粮王”不是，但亦同太平神会向冥神以缴纳钱粮祭赛相关，所以，这不是一种行政区划等级意义上的、作为村庙的下位庙对应作为镇庙的上位庙的集中过程，而是低级冥神准备翌日朝奉高级冥神即东岳大帝的集中和准备过程。几乎所有的“解天饷”活动都是围绕着东岳神而非城隍神来展开的。

一般来说，在日常的信仰活动中，民众眼中的城隍神是一个等级系列，这当然与明清祀典“幽明相应”之规定直接相关。但是在民间更具有影响力的，则是由土地——城隍——东岳大帝所构成的冥神系统。这固然同南北朝以来的城隍冥神化的过程有关系，但明初朱元璋规定以城隍神主持祭厉，将城隍冥神化以法典的形式固定下来，进一步将城隍的冥神神性在全国范围内推广普及开来。在北方的典型体现之一是民间丧葬“报庙”，由城隍审判亡魂；而在江南之“解天饷”活动中，城隍则是作为冥神系列的中间环节出现的。无论是市镇城隍，还是乡村城隍，也无论其所奉是府城隍还是县城隍，都不是最为根本的崇奉对象，城隍只是沟通现实人生与东岳大帝为主导的冥司的一个中介而已。前引民国《相城志》所云常熟新安乡城隍到相城东岳庙“解秋饷”；黎里城隍“下乡”会集诸神“解天饷”至东岳庙等，即是此意义之展现。另外，“解天饷”既然属于索钱祈福的民俗信仰行为，当然没有希望把自己置位于首都一省府一府城一州县各级行政序列的下层的含义，因此，同样的信仰行为就不可能只在四乡或在市镇之中有所体现。金山县东岳神诞之日有“钱幡会”，是由诸巫于元旦后异偶神互唱索钱，结缕为胜，以奉东岳之神。至东岳神诞日，鼓乐旗盖迎神游赛^②。其与市镇及四乡之“解天饷”活动从内容到形式皆基本一致。而“冥楮”等皆解至市镇乃至县城庙宇“交纳”，表明农民的观念中具有一种根深蒂固的等级意识。毫无疑问，这种意识源自于现实行政序列等级的实

① 林国平：《闽台信仰源流》第241页引。福州：福建人民出版社，2003。此类对神祇的集中游赛，在中国可谓源远流长，遍布各地。在当代，此类赛会在台湾比较常见。最为著名者是每年3月末至4月初举行的大甲妈祖绕岛巡游，长达8天7夜。

② 乾隆《金山县志》，《民俗资料·华东卷上》第37页。

际构造^①，并且非常广泛地存在于自古以来的民间信仰活动中，但它不是直接表现为对政治等级的崇拜，而是表现为对东岳大帝的敬畏和有所祈求。当然，这些庙宇的分布的确有在城和在乡之别，但这主要是由信仰以及地方上经济实力所造成的，不是由于国家祀典对各行政层级的庙宇建置作出了细致的规定而使然；即使有过规定的话，也会因为普遍存在的韧性十足的民间信仰力量而有所更张、修正，城隍庙在市镇甚至村庄之中的出现即说明了这一点。

罗汉寺和东岳庙是黎里太平赛会的“制高点”——是诸神集中村庙行动的目的地，亦是“接佛”即祈福之后归庙散福的起点，诸神并以在八月十六日这个中秋月最为圆满的日子归庙，象征此次赛会全部目的的顺利实现。这个过程相当清楚地体现了该赛会祈福和散福的性质，完全没有政治上的意义。而对赛会以及所有“解天饷”之组织者说来，此类活动则是一个极好的搜括钱财的机会，如前引《清嘉录》所云。而吴云岫《吴中百一谣》云：“天亦何所欲，而征人间饷。年年解穹隆，愚俗甘受诬。”^②道破了“解天饷”组织者的心机。

而市镇经济的繁荣，的确为建设庙宇或举办迎神赛会提供了比较有利的物质条件，商业资本在这里起到了关键性的作用。除此之外，根据上述，很难说江南的“解天饷”是因工商业的繁荣而使民众开始萌发了具有政治意义的要求，二者之间找不到必然的联系。

“解天饷”的问题并不复杂，但是江南市镇城隍庙之出现，的确是一个十分耐人寻味的问题。传统上的城隍与官府对应的等级系统，从我们在前面的叙述和分析来看，有一个十分自然的发展过程。南朝时期，城隍信仰在民间初起，还谈不到与官府的等级对应。唐代的城隍信仰虽然有所发展，但分布很不平均。宋代城隍信仰中一个为人注意的现象是城隍被普遍人鬼化，使城隍作为冥神具有了更为现实的资政意义。直到元朝，城隍信仰才开始真正“遍天下”，无论府州县城，除边疆少数民族地区以外，皆有城隍庙祀。除了信仰传播方面的因素以外，造成明中叶以前城隍庙祀终止于县城的重要因素之一，即是庙宇的建设经费，如果深入到经济更为贫困、人口更为分散的市镇或乡村中是无法实现筹集的。因此，经济条件的制约使得朱元璋可以对庙祀的分布不必作出太大的更张；他的对城隍与各级官府实行阴阳对应的强调，也不过是对当时城隍庙祀分布的一种顺理成章的法律肯定而已。他的所有有关城隍信仰之诏令，均未体现出对庙祀城隍的地域分布会与政治统治的有序化发生矛盾的担忧。无论

① 此类意识恰好说明了封建农民对当时统治秩序包括行政等级序列的高度认可，也反证了明清时代的农民根本不具备所谓“自立”之意识。

② [清]袁景澜《吴郡岁华纪丽》卷二《二月·解天饷》引。

何时,城隍庙祀发展至市镇,各级统治者也根本不会担心在市镇乡村中会缺乏与之对应的行政系统,明代后期以来城隍庙分布形态之变更恰恰对此给予了证实。仅就城隍与官府对应之设计而言,朱元璋之着眼点并不在“等级”,而是在“幽明”上。所以,强调这种对应,是使各级官府具有了法律承认的相应的神权,其重点不在于宣示城隍形象具有了政权在等级上的象征意义。但是这样一来,明朝国家在客观上也的确从形式上确定了“阴阳两县官”之体制,无论为官者抑或是为民者,对此类体制之印象皆十分深刻,民间亦流行诸如阴阳“县官”相逢或互相监督之故事及传说^①。如此,城隍庙祀之开展,至少在一定程度上须受政治权力之节制。

因此,前引张传勇《明清山东城隍庙“异例”考》一文,曾经指出设有城隍庙的山东张秋镇和颜神镇具有一个江南市镇所没有的特点,即有政府官员驻在。我认为这是一个很有意义的发现。同样的情形在江南吴越之地亦十分常见,而不是如张文所云是“未见”。

在苏州、松江、杭州、嘉兴和湖州五府地区,明代后期以来商品经济的繁荣发展,导致大批市镇兴起,小者数千户,大者上万户,出现了雇佣工人团体。吴江盛湖镇七月十四日谓之“接韦驮”,“是夜佣织少年与‘拽花’集于夜船,汇夹岸放棹,赌唱山歌,此唱彼和,达旦乃止”^②。在枫泾,“康熙中,里中多布局,局中多雇染匠、研匠,皆江宁人,往来成群”^③。震泽镇“亦有兼事纺经及丝绸者。纺经以己丝为之,售于牙行,谓之乡经。取丝于行,代纺而受其直(值),谓之料经。丝绸则有力者雇人,贫者多自为之”^④。劳动力市场开始形成。工商业人口比重增大的情形甚至在四乡之中也有比较明显的表现,像前引七宝镇、盛湖镇乡村纺织业发展的情况等等。而富户阶层在新兴的工商业人口中占有举足轻重的地位。除了传统的地主和商人以外,更多的以产业发家的富户十分引人注目,特别是在丝织业方面,“大都东南之利,莫大于罗绮绢纴……而今三吴之以机杼致富者尤重”^⑤。他们对于财与势的贪婪的攫取,

① 如清人金仰之《豁意轩录闻》有所谓《城隍赴任》故事,云广西某知府赴任入境之际,与一官船相遇。知府向船主人具陈姓字官职。船主人亦云自己亦为此间知府,奉命到任。并云:“子隶阳而我隶阴也。”[清]许奉恩:《里乘》卷九引,济南:齐鲁书社,1988。

② [清]仲廷机辑:《盛湖志》卷三《风俗》。

③ [清]吴遇坤:《天咫录》,[清]曹相骏等纂:光绪《枫泾小志》卷十《拾遗》引,光绪十七年增补刊本。

④ [清]纪磊、沈眉寿辑:道光《震泽镇志》卷二《风俗》。

⑤ [明]张翰:《松窗梦语》卷四《商贾纪》,北京:中华书局,1985。

一方面使自己的生活会日益奢侈，并带动了地区奢靡之风的兴起；一方面加速了市镇以及四乡人口的贫富两极分化，使务农人口开始减少，并对行业人口具有一定程度上的控制力。例如商业资本在丝织业中对小生产者产品的控制在当时是十分令人瞩目的。《清嘉录》说：太湖产丝区蚕户待“茧丝既出，各负至城，卖与郡城隍庙前之收丝客”，“浮店收丝只趁新”。在这里，郡城隍庙是固定的交易场地，浮店则是固定的代理人员，他在开始利用自己的地位，使小生产者“专门为他生产”，而广大个体缫丝业者原有的独立地位，则随之开始发生动摇^①。而他们自己，则在这个过程中大大地增加了对当地各类事务特别是社会事务之话语权乃至控制权。

江南富户此类权力（准确说是“活动”）之取得，是凭借迅速增长之经济实力，而使自己在社会活动中居于中心地位的。诸如修筑城池、赈济灾民、建设社仓等等，在抵御自然灾害，消除民众对官府之不满情绪，维持地方之社会稳定等等方面起到了十分积极的作用，其影响确已不局限于社会经济领域，而是已经进入社会政治领域，包括对市镇行政管理事务的参与。但是，若依此认为江南市镇富户必然要求在行政建制上拥有一定程度上的独立性，以保护自己的经济权益，并以种种方式诸如建设城隍庙等使其要求为封建国家所认可，并且果然得到认可，恐怕并不符合实际。问题在于，究竟是江南富户或者是与城市联系开始广泛的农民首先萌发了政治意义的要求，还是明清国家对于已经发达起来的工商业城镇实行主动的更为直接的行政管理？

正如学界已经十分熟悉的那样，封建的专制政体，会本能地对一切敢于挑战权威的力量作出非常迅速和激烈地反映。尽管明代后期以来江南市镇经济较之此前有了一个比较长足的进步，市镇四乡在一定程度上也被裹胁到产品商品化乃至城市化的潮流中来。但是，从总体上说，江南吴越之地封建的自然经济基础依然比较稳固，当地富户无论在经济上还是观念上距离成为能够稍许改革现行政治统治架构的新兴力量尚非常遥远，他们仍然是封建国家在地方施政的依靠力量。然而在受到依靠的同时，江南富户还不得不受到官府强有力的控制。例如对该地区非常常见的迎神赛会，官府曾多次实行严厉约束，甚至予以取缔，这对作为赛会主导力量和民众代言人的富户来说，显然别有一番滋味在心头。而一般民众，如前文所述，并没有因为与城市加强了经济联系而在自己的家庭经济内部实现财富之累积，远未达到温饱的程度。因此，在他们之中似乎不能产生向城市进行“温和示威”之举。

而在另一方面，即官府的行政权力却在同时发生了明显之下延。乾隆十年

^① 汪敬虞：《再论中国资本主义和资产阶级的产生》，《历史研究》1983年第5期。

(1745年),江苏巡抚陈大受具题,将青浦县丞署移驻七宝镇,“以资弹压”,主要使命之一乃是维护社会治安,保障当地经济形势平稳发展^①。《南翔镇志》卷四《职官》亦载该镇自雍正中复设南翔巡检司。乾隆中,改为诸翟巡检司,官署设于诸翟镇,而分防县丞则移驻南翔。在盛湖镇,驻有吴江县丞,乾隆七年(1742年)奉文改吴中丞祠为县丞署^②。明清两朝在平望镇皆设有巡检司^③。《同里志》卷三《公署》载同里镇在明清时期亦皆设有巡检司;清朝雍正年间添设太湖水利同知。冯贤亮的研究也证明,明清时期江南很多市镇皆有官员驻在。苏州盛泽镇驻有吴江县丞。嘉兴乌青镇设有高于知县的通判和同知。嘉兴西塘、风泾二镇各驻有嘉善县之县丞、主簿等^④。诸如此类的官署在江南市镇之大批移驻,说明其时市镇经济之繁荣昌盛,无论就其面积还是人口皆可以媲美县城,甚至如南浔那样的大镇,远比县城更要繁华。市镇经济地位之日益抬升,遂成为封建国家新的赋税之源。而经济之繁盛必然提高其在国家行政系统中的地位,导致市镇成为一县政治统治之分中心。换言之,官署移驻市镇之主要目的,即在于肃清地棍索诈、赌博打降、私宰耕牛以及演花鼓戏等等一切扰乱社会、人心之恶势力及恶习,维护当地经济之平稳运行,保障国家赋税收入。因此,不是江南市镇的富户或其他居民借城隍信仰而表达“希望把自己置位于首都—省府—府城—州县各级行政序列的下层”,而是封建国家自觉地将经济发达的江南市镇置位于州县行政序列之下层,使政权机构下延,这是政治、经济发展过程中一个十分自然的现象。

然而此类市镇城隍庙祀之设立,很可能并非仅仅与官员驻在市镇有着直接的因果关系。《普溪小志》卷一《四时节序附》云清明时节,当地人奉城隍神像诣厉坛设祭,七月十五日、十月初一亦如之。南翔镇亦建有乡厉坛,其清明、中元及十月朔亦迎城隍祭厉^⑤。上海县法华乡在三元节期间舁城隍神诣乡厉坛赙恤无祀孤魂^⑥。在朱泾镇,则有远近闻名的三元城隍赛会。民谣有云:

① [清]顾传金纂:《普溪小志》卷二《官师》。又谓县丞黄文华“在镇四五年,兴利除弊,凡有益于民者力行之,有害于民者尽去之,其于地棍酒徒必严加惩治”。市镇经济的发展所造成的两极分化,必然造成日益增多的社会治安问题,愈来愈严重地影响了封建国家之税赋收入,行政权力下移之必然性似应在此。

② [清]仲廷机辑:《盛湖志》卷四《公署》。

③ [清]翁广平纂辑:《平望志》卷二《官舍》,清光绪十二年刻本。

④ 冯贤亮:《明清时期中国的城乡关系——一种学术史理路的考察》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),2005年第3期。

⑤ [清]张承先:(嘉兴)《南翔镇志》卷二《庙坛》。

⑥ 民国《法华乡志》,《民俗资料·华东卷上》第10页。

“忙做忙，莫忘朱泾赛城隍。”^①此外，像章练、外冈、罗店、周庄、茜泾、璜泾、盛湖、瓜州、南浔、西塘、凤泾、平望等许多市镇皆有三元期间舁抬城隍祭厉之俗。在明清两朝，有所谓三元祭厉之祀典规定。《明史·礼志四》谓明太祖朱元璋诏命全国实行厉坛之祭，且须设城隍之位，以本地城隍作为主祭。京都祭泰厉，设坛玄武湖中。王国祭国厉，府州祭郡厉，县祭邑厉，皆设坛城北，一年二祭如京师。里社则祭乡厉。后定郡邑厉、乡厉，皆以清明日、七月十五日、十月朔日展开祭祀。如此，在最初之时，市镇本未有城隍之庙，但由于三元祭厉之实际需要，遂出现舁抬城隍神像赴市镇乃至四乡祭厉之现象。不仅江南，北方亦有此类现象。清人李庆辰《醉茶志怪》记载“定兴城隍最灵，两庑下塑城隍像，大小不计其数。询诸居民，知每年元宵节，各村迎一像去，节后送还，计村之大小，取像之大小，乡俗然也”^②。由于敬神崇鬼，兼之官府规定，乡厉坛在江南市镇也得到了普遍建立。所以，江南各府州县之所谓“城隍下乡”，也是在祀典规定之范围内，以本府县城隍主祭之，并未违反当时的礼制。由于所舁送之神皆为府州县城隍神，按照世俗之礼，各市镇遂建起所谓城隍之“行宅”、“行宫”，作为城隍神出巡驻蹕之所^③。而江南市镇经济的发展，也为这些“行宅”、“行宫”之起建提供了相应的物质保障，因而此类建筑在明代后期以来，江南地区要明显多于其他地方，例如北方。其中除去建设经费之意义外^④，并未体现出在政治方面的稍许自觉。嘉定县安亭镇原有明巡江御史林应训生祠，清时被镇人改建为城隍行宫，亦名嘉定城隍庙^⑤。异名的出现，说明“行宫”至少在名义上始终未被镇人认可为“镇庙”。这是很令人玩味的。前引《普溪小志》卷一云七宝镇南北各有城隍“行宅”一座，而在卷二《寺庙》中则明言南、北“行宅”乃南、北城隍庙，皆奉松江府城隍以祀之。江南各市镇城隍庙大体是由于祭厉和因水旱疾疫之祷祈禳解方便而设立之城隍“行宅”、“行宫”，其内本无城隍神像之设，但由于民间长期留传之造像

① 民国《朱泾志》，《民俗资料·华东卷上》第39页。

② [清]李庆辰：《醉茶志怪》卷三《定兴城隍》，济南：齐鲁书社，1988。

③ 祭厉乃封建祀典所规定，有日期的限制，即便官府允许，府、县城隍像也不可能在一两天之内周游四方市镇。因此，笔者揣测在江南府、县城隍庙中可能也如定兴之例，有许多小城隍神像，供市镇祭厉之用。

④ 乡绅、富户数量之多寡往往决定了地方经济实力强弱与否。清人舒梦龄《治巢琐言》云：“市有富商，乃成巨镇；野有富民，乃为大邑。”（《清文汇·丙集》卷三）这对民间祠祀之发展乃至官庙之兴建都具有决定性的意义。历代地方城隍庙建设包括维修，国家向例不发帑金，均由各地官民捐资而成。

⑤ [清]陈树德：（嘉庆）《安亭志》卷十四《祠庙》，上海古籍出版社，2003。

传统，遂陆续设像，“行宅”、“行宫”云云，亦堂而皇之地成为设于市镇的城隍之庙，仍尊奉府或县城隍神，未有本镇城隍神之说，由此，对城隍祀典所进行之淫祀化遂告完成。这也可以证明江南市镇城隍庙乃系府、县城隍驻蹕之所。

市镇城隍庙被起建的另一条比较常见之途径，是在所谓神迹显现之地起建。嘉庆《安亭志》卷十四《祠庙》云安亭镇尚建有苏州府城隍庙，谓是庙起建因果乃系明嘉靖间倭寇入侵安亭，苏州府城隍神遂于此时此地显现灵异，护境安民，百姓感其恩德，遂立庙于此。又《同里志》卷三《祠庙》谓同里镇城隍庙所祀乃唐太宗第14子李明。李明初封曹王，曾任职苏州刺史。梁开平间，淮寇围苏，钱繆祈祷有应，以事奏闻，敕封昭灵侯。清朝康熙二十五年（1686年），龙虎山张天师曾奏封李明谓广佑王。苏州人奉其为苏州城隍，以明清祀典立场而观之，此亦属于淫祀之范围。同里镇城隍庙之初建可能即是李明之祠，后因李明生前与苏州之地缘关系，系苏州城隍人鬼身份，而逐渐演为城隍庙。

综合上述，江南市镇乃至四乡城隍庙之设立，与北方市镇及乡村城隍庙之设立相同，其实皆为在敬神崇鬼之民间文化传统基础上，以贯彻祀典祭厉规定为由，对城隍祀典进行淫祀化的结果。只要淫祀不直接冲击当时的政治统治序列，给统治秩序造成紊乱，如同朱元璋之不准设城隍神像的法令未得到根本贯彻一样，官府对淫祀的镇压或限制一般很难长久持续下去。所以，市镇乃至村庄可设城隍庙，并不会遭到官府之严厉打击，说明官府对城隍庙祀之下移从未以异端看待。而这恰好也说明了我们已经重复了许多遍的结论，即江南市镇城隍庙或“行宫”云云，没有在根本上形成新的政治意识，当然更不是挑战统治秩序的行动。但对“解天饷”一类的迎神赛会，官府却比较关注，时刻提防其可能会因为“苛敛糜费”而引发民乱。真正能够体现国家政治体制之权威、而不是仅仅体现于祀典之中的政治制度，非经重大变革，是不会下移的，尽管一些市镇之繁荣远远超过了县城。例如市镇不可在立春之时举行迎春之礼，市镇巨商虽万贯家财，也只能到贫穷的县城去观瞻立春盛典；官府也从来不会将句芒神牛之图颁发至市镇。

第五章 城隍职能及人格化

城隍被当作都邑守护神并进一步演化而为行政区域之保护神，其在官、民两界的影响迅速扩大。信仰民俗的变化和发展，当然也引起古代学者的注意，自唐至清，虽然专文讨论城隍基本职能者很少，但零星的议论却十分常见，形成的一个共同疑问是：既有社，为何复有城隍？古之学者在论述时，又时常将社公、土地、句龙之类搅在一起，使城隍职能问题更为复杂。其实，我们在第四章中对城隍基本职能问题已经进行了揭示，论证了城隍与水庸无关，亦与农业无关。但还未及剖析古人关于城隍与社的关系，本章将完成这个任务，对诸如社祀与社公、土地及城隍是否具有神性联系、是何联系等问题进行阐释。

在古代，一切有影响的民俗神祇，其职能经常被社会化，作为行政区划守护神的城隍当然也不例外。城隍职能涉及到社会生活的方方面面，不过是为政者统治职能之神化而已。而民间悠久的鬼魂崇拜传统也使城隍迅速人格化，即以古代或当时的“正人直臣”充膺城隍神，冀图他们能够像生前一样造福于当地。对城隍人鬼的选择，本着约定俗成的原则，其中蕴含着民众的社会批判意识。一般来说，充膺城隍者的基本条件是地缘关系，但有高尚道德或生前立有卓越功勋者则例外。民众借城隍人鬼作为自己生存的心理支撑，而人鬼则借信仰民俗传播其生前伟绩英名，成为历史知识及文化传统传承的一般形式。

一、城隍与社及土地

1. 关于社祀

在讨论到有关城隍崇祀性质的问题时，古人因城垣以积土而成，故常常以社神与城隍对举，认为两者皆属于地祇，没有必要兼祀。宋赵与时云“前辈谓

既有社矣，不应复有城隍”^①。这种认识一直延续到明清时期。

对此，元代大学者吴澄曾经作过一番解释：

故有天下者祭地于北郊，又祭之于社……其祭土神以报地一也，而地有广狭之不同。王社、大社，天下之土神也；侯社、国社，一国之土神也；里社者，一里之土神。国立社，而家立中霤。中霤者，一家之土神也。蜡以祭四方百物，虽堤水之防、渚水之庸，咸得与祭。古人于报地之礼周且悉也如是。……而礼经国典无祭城隍之文，儒者谓社祭山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰，则城隍固在其中。然予窃有疑焉：防与水庸尚于祭社之外有专祭，城隍……其功岂出于防与水庸之下，而独不专报其功乎……夫土神当祭于坛垞，而城隍祭于庙……盖祭必有配，社以句龙氏，而爵尊、德尊、齿尊之人往往歿而得祭于里社，俗称土神是也。……城隍之有庙，殆亦以栖配食者之灵^②。

吴澄认为：第一，社与中霤皆为土神，各有其管辖范围。里社为一里之土神，中霤为一家之土神。第二，社兼祭山林等五土，儒者谓城隍作为一方水土已在其中，不必要再行专祀。古代祭社之外，水庸尚有专祭，而城隍御敌保民，理应建立专祀。第三，古代社以句龙配，而贤德之人歿后往往被人民奉为土神（实即社公、土地），祭于里社。城隍庙也是为了安置“配食者之灵”即社神配享而建。吴氏既认为城隍之基本神性为土神，其所谓“配食”，应是指地方社神配享，但实际为城隍人鬼，因为他又举“城隍配食之人，相传以为汉丞相、颍阴侯灌婴”为例。


吴澄的说法在古代很有代表性。清人全祖望在对城隍庙祀之由来的论证上与吴澄基本相同，认为清代的府州县之社即古之国社，社神即是府州县之土神。古代由国社至乡社皆以其有功于当地者配享，而清代地方之社则无配享。全祖望认为城隍等皆是古代社神配享，古人合之，“而今人分之”，将配享拉出来另立庙祀，遂出现大量的城隍庙。与吴澄赞同城隍庙祀不同，全祖望则指斥当世的城隍庙祀乃是“失其正而存其配焉耳”^③，是对古礼的严重迷失。

社乃土地之神。考诸甲骨卜辞，未见社字，其时以“土”为社。徐中舒先生谓“土”之一义“读为社，乃土地之神。邦社即祭法之国社”。卜辞“土”

① [宋] 赵与时：《宾退录》卷八，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第4册，第4222页。

② [元] 吴澄：《江州城隍庙后殿记》，《全元文》卷五〇三，第15册第157页。

③ [清] 全祖望：《原社》，[清] 贺长龄、魏源等编：《清经世文编》卷五五《礼政二》，北京：中华书局影印本，1992。

作“”，徐中舒谓“象土块在地面之形”^①。《说文》释社为“土之主也”。可知社之本义乃土地之主。《诗经·大雅·绵》：“乃立冢土，戎丑攸行。”《毛传》：“冢，土。冢土，大社也。起大事，动大众，必先有事于社而后出，谓之宜。”先周时所谓冢土，实为一大土堆耳，既为地神之象征，亦为祭地之具体场所。卜辞之“土”，亦为此义。

关于社神崇拜之起源，实与农业文明直接相关。当新石器时代中期，我国农耕已由火耕进步至锄耕。当时黄河流域已普遍种粟，半坡等遗址出土有六七千年前的粟粒与粟壳。在南方许多新石器文化遗址之中，稻作文化遗存亦多所发现。浙江河姆渡文化遗址发现有稻谷、稻壳、稻叶的普遍堆积，最厚处达四五十厘米，科学鉴定表明系由人工栽培而成^②。此外，湖北发现一万年稻谷遗存^③等等。由此而影响至社会组织，定居聚落于是成片出现，先民对土地之依赖程度亦达到空前。物质生存的需要与文化、心理之需求极易与原始宗教崇拜相互结合，于土地热爱之深，于灾难恐惧之甚，于丰收企盼之切，皆导致社神崇拜迅速发生，与此相关之神祇崇拜亦随之出现，有名的大蜡八祭即是祭祀以田畯为首的农神、土地神。如同东汉《白虎通·社稷》所说：“王者所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食，土地广博，不可遍敬也；五谷众多，不可一一祭也。故封土立社，示有土也。稷，五谷之长，故立稷而祭之也。”所以，最初的社神可能只是耕地神，而非意义十分宽泛的土地神。上古时代人的生活圈子非常狭小，以至于他们无法想象与其没有发生直接联系的事物是如何存在的。

但是至晚至夏后启之时，随着社会生活的日趋复杂及专门化，社神之神性也开始发生变化，演为民族保护神。当然，这种演变，甚至祀社之始，在不同民族和不同地域之内，或早或晚，或快或慢，不尽相同。《尚书·甘誓》：“王曰：‘予誓告有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。今子惟恭行天之罚，左不攻于左，汝不恭命；右不攻于右，汝不恭命。用命赏于祖，弗用命戮于社。’”《毛传》“起大事，动大众，必先有事于社而后出”，也表明了社神神性的社会化。《礼记·郊特牲》：“社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取材于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉。”尊天亲地云云表明这已经是出于一种政治制度结构上的考虑，而非单纯的农业祭祀。之所以如

① 徐中舒主编：《甲骨文字典》第1453～1454页，成都：四川辞书出版社，1988。

② 浙江文管会、浙江博物馆：《河姆渡发现原始社会重要遗址》，《文物》1976年第8期。

③ 王生：《五千年稻谷DNA鉴定记》，《光明日报》1998年8月19日。

此，主要是因为社祀之本质为祭田土，然几乎自其初辟，田土即被赋予疆土之义^①。田土意味衣食，本为一纯粹之经济概念；而疆土则意味权限所及之生存空间，乃是古代人民将自己异常强烈之生存与利益保障诸欲望注入其中，而演成一全新的政治概念。由是，本为地祇之社神自然转而变为疆土或曰国家保护神。

上古之时，中国向有不歆非类，不祀非族的传统。《史记·周本纪》记周武王伐纣取胜后之翌日祭社情形道：

其明日，除道，修社及商纣宫。及期，百夫荷罕旗以先驱。武王弟叔振铎奉陈常车，周公旦把大钺，毕公把小钺，以夹武王。散宜生、太颠、闳夭皆执剑以卫武王。既入，立于社南大卒之左，〔左〕右毕从。毛叔郑奉明水，卫康叔封布兹，召公奭赞采，师尚父牵牲。尹佚筮祝曰：“殷之末孙季纣，殄废先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于天上帝。”于是武王再拜稽首，曰：“膺更大命，革殷，受天明命。”武王又再拜稽首，乃出。

这是一段完整地记载了武王祭社的史料，其中引起我们注意的有这样几个问题：

第一，武王“修社及商纣宫”一语，表明社坛距离商纣之宫不远，因此学者大多判定此为商社，而非周社。

第二，武王君臣面对社神慷慨陈词，历数商纣帝辛上侮神祇，下暴黎民之恶迹，并希望能将此义愤上达天听。说明社神只是天命之代表者，而非天命之本身。此举即是宣告殷商运祚之结束，以及周受天命，革殷立周之应天保民程序的完成。社的确已成为政权保护神。既然如此，依照不歆非类，不祀非族的宗教传统，周人应该铲除商社才对。顾炎武以为“武王伐商杀纣而立其子武庚，宗庙不毁，社稷不迁，时殷未尝亡也。所以异乎曩日者，不朝诸侯，不有天下而已”^②。顾氏之意，并非肯定商政未灭。武庚之受封，从形式上看，乃是封建宗法存亡继绝之义也。从当时政治上看，可能是因为“小邦周”畏惧“天邑商”之强大而作出的特意安排。同样地，不毁殷社，也应该是出于安抚商族人心之考虑。另外，周不迁商社，当还有文化认同之故。同样的事情，商人也曾经勉力为之。

古人谓殷因于夏礼，如是，则商必承夏祀。《史记·殷本纪》谓：“汤既胜

① 赵世瑜：《明清华北的社与社火》，《中国史研究》1999年第3期。

② [清]顾炎武：《日知录》卷二《武王伐纣》，黄汝成：《日知录集释》第50页，上海古籍出版社，1985。

夏，欲迁其社，不可，作《夏社》。”《集解》引孔安国曰：“此欲变置社稷，而后无及句龙者，故不可而止”，“言夏社不可迁之义”。对此，田兆元以为商之所以不迁夏社，主要系由于神权之生命力较政权之生命力长且顽强，若“贸然地改变被征服者的宗教信仰，必将发生变乱”，故商人之“社庙一仍其旧，他们像夏人一样敬奉着夏祖大禹”，并引《诗经·商颂·长发》为证^①。

“改变被征服者的信仰”，于殷商史上亦有之。商人曾创造至上神——上帝。尽管商人并未指称上帝为本民族之神，然根据卜甲所记，商之先祖却曾客居于上帝之所，“一方面集中了（商族）祖先神的一些权威，另一方面又对祖先崇拜起着加强和巩固作用”^②，归根结底，系以商人之至上神压制并企图逐步取代各族、各方国之神。再者，上古之时，国之大事，在祀与戎。祀神之大旨首在于保护本族之自尊，增强凝聚力。由此，各族于祭祀之事皆以“神不歆非类，民不祀非族”为原则，坚持“鬼神非其族类，不歆其祀”^③。因此商人不欲“贸然地改变被征服者的宗教信仰”者，只可为一时之权宜，谓其为有商永久之国策，则于理于事皆不可行，亦未得行也。近来亦有学者举甲骨卜辞“取岳石，有从雨”，“祀岳求来岁受年”为证，认为这是商人有意将被农耕异族崇拜的自然神纳入高祖远公系列，以争取异族与本族在意识形态方面顺利结合，断言此类农耕氏族神不乏于后世嬗变为主某方之社神者^④。上引卜辞虽云不废异族之神，然禁止其单独存在并受祀，并将其纳入商人高祖远公系列。

汤不迁夏社，作《夏社》之讴，于大旨而言，必源于文化上的认同。《左传·昭公元年》云：

子产曰：“昔高辛氏有二子，伯曰阍伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征伐。后帝不臧，迁阍伯于商丘，商人是因，故辰为商星；迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏、商。”

夏、商二族之族源问题，一般认为，夏后氏乃黄帝后裔。《国语·鲁语上》谓：“夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。”《竹书》则云“黄帝至禹，为世三十”，属于东方民族。商人以帝喾为祖，《礼记·祭法》谓：“殷人禘喾而郊冥。”据说帝喾即是舜，号高辛氏。但舜为黄帝之裔，与东夷似不应联属。此

① 田兆元：《神话与中国社会》第137～138页。《诗经·商颂·长发》有句云：“潜哲维商，长发其祥。洪水茫茫，禹敷下土方。外大国是疆，幅陨既长，有域方将，帝立子生商。”

② 朱天顺：《中国古代宗教初探》第257页。

③ 《左传》僖公十年、三十一年。

④ 宋镇豪：《夏商社会史》第509页。

一矛盾，似可由上引史料获得解决。据子产所述，其可以确定者有二：其一，阚伯、实沈之迁居大夏、商丘，其殖民性质十分明显；两部分别与当地商人（属夷族）、唐人结合之，并融合其他氏族，而卒成夏后氏与有商之族。童书业于是推定阚伯、实沈分别为商、夏之祖^①，当可成立。其二，阚伯、实沈二部乃同源同祖，文化同属一系。自疑古之说起，近人多谓传说资料为伪说；至于子产所述，以为其于史前时代之亲属关系记叙如此详细，则更不可信。但是近几十年中国现代考古学研究发展迅速，已证明传说资料不可漠视。即如夏、商两族文化特征非常相象，甚至如出一辙。张光直《夏商都制与三代文化异同》一文，依据三代考古遗存显示，判定三代生活方式基本相同：第一，三代贵族之主要埋葬方式皆为土葬，其墓坑皆为长方形或方形竖穴墓，均备有棺槨，由此而展现三代宗教信仰尤其于死后世界信仰之一致。第二，三代陶器皆以灰色印纹陶为基本特征，而器形均以三足或圈足为特征。器物一致表示烹饪方式亦属一致。第三，铜器皆以饮食器为主，显示饮食于祭祀仪轨中有着相当重要的地位。故张氏断言“从物质遗迹上看来，三代的文化是相近的：纵然不是同一民族，至少是同一类的民族”^②。故商不迁夏社，根本而言，系文化一致之故；周不迁商社，当亦本之于此。

商朝国家之社未迁，还在于通过周武王“修”社以及祭社，在商社之内注入了周人代商统治天下的意志成分。如此，在文化一致之基础上，周人实现了对政权保护神的神意倾向方面的改造。因为文化上的一致不可能等同于政治上的一致，所以，在先秦时代，我们还是可以见到比较多的所谓亡国之社的有关记载。当时天子与诸侯立有所谓“亳社”。汤始居亳，故殷人之国社称“亳社”。从殷卜辞看，虽然殷人的社（土）有数处，但最重要者是“亳社”（土）。周人灭殷，殷遗民多数居留殷都故地，其国称宋，其社称“商社”或“亳社”。《谷梁传》哀公四年云：“亳社者，亳之社也。亳，亡国也。王国之社以为庙屏戒也。”《礼记·郊特牲》亦云：“亡国之社稷，必以为宗庙之屏。”故亳社亦称诫（戒）社。班固《白虎通义·社稷》谓：“王者诸侯必有诫社者何？示有存亡也。明为善者得之，为恶者失之。”“亳社”之证比较准确地说明了社神作为政权保护神所存在的意义。

殷商以降，随着社神崇拜范围扩大，举凡春播秋收、出兵用军、天象灾异、贡献鸟兽之类皆须祭社。而宗法封建制度之确立与发展，也促进社祀于各

① 童书业：《春秋左传研究》第6页，上海人民出版社，1980。

② 张光直：《夏商都制与三代文化异同》，《中国青铜时代》第65页。北京：三联书店，1999。

行政层级普遍建立。《礼记·祭法》云：“王为群姓立社，曰大社；王自为立社，曰王社；诸侯为百姓立社，曰国社；诸侯自为立社，曰侯社；大夫以下成群立社，曰置社。”更有里社、村社。《周礼》有25家为一社的记载。《汉书·五行志》注引“臣瓚曰”：“旧制，二十五家为一社。而民或十家五家共为田社，是私社。”如此一来，社神也依照政治统治的系统被人为地分成了若干等级，最高者如天子之社（后世与稷一起），为国家保护神，下层有村（里）社这样的具体地方的保护神，遂形成有多少个行政管理单位，即有多少个社神甚至私社的局面。各行政层级的社祭之仪则肯定有繁简之别，以明确等级，而等级的确立又意味着各级社神均有属于自己“统辖”的疆域，既方便各级贵族以封地为单位进行政治统治，也比较全面地适应宗族制度之巩固与发展。

而一旦社神（社稷）祭祀成为封建国家之祀，成为证明君主君临天下之“受天明命”的重要手段，各地方的行政权力不过是皇权的自然延伸，于是地方各级社祀也必然发生变化，由各个封地之保护神演变为同一王朝之下各地方权力机构的保护神。《史记·封禅书》：汉高祖二年（前205年），刘邦东击项羽还入关，因命县为公社。十年（前196年）又令县常以春二月及腊祠社稷以羊彘，民里社各自财以祠。由此，统一王朝的社稷之祀逐渐完善起来。至封建时代后期的元明清三朝，社稷等级系列及其祭祀仪注在国家政治制度中得到了完全的体现。元世祖至元七年（1270年）诏岁祀太社太稷之制。十一年（1274年）又颁行诸路立社稷坛壝仪式^①。《明史·礼志三》云洪武初于南京建社稷坛，为中祀，后升为上祀。洪武元年（1368年）颁社稷坛制于天下郡邑，俱设于本城西北。清朝于顺治元年（1644年）定社稷坛之礼，为大祀。雍正十年（1732年），在原有的府州县社稷祭祀基础上，进一步规范了社稷祭仪^②。

关于古之学者多次谈到的“五土”观念，其产生应该比较晚，总在东周时期。五土在《周礼·地官·大司徒》中被称作“五地”，即山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰，乃是从“辨五地之物生”的角度以地形地貌作为根据划分而来^③。古人认为社稷即是“五土”之总神。蔡邕认为祭祀“五土”是因为“人

① 《续通典》卷五十《礼·社稷》。

② 《清朝文献通考》卷九八《郊社考·社稷》。

③ 《周礼·地官·大司徒》：“以土会之法，辨五地之物生。一曰山林，其动物宜毛物，其植物宜皂物，其民毛而方。二曰川泽，其动物宜鳞物，其植物宜膏物，其民黑而津。三曰丘陵，其动物宜羽物，其植物宜核物，其民专而长。四曰坟衍，其动物宜介物，其植物宜荚物，其民皙而瘠。五曰原隰，其动物宜裸物，其植物宜丛物，其民丰肉而庠。”其中的“辨五地之物生”乃分类五土之总纲。

皆赖之”，“都邑之土，反不赖之乎”？因为“都邑之土”也在“五土”之内，所以他认为“都邑”社神乃是“所在土地之名也”^①，只是具体地方之土地神。有些人也已经看出“五土”中有些“土”无法耕种庄稼，但仍然片面地认定社稷是单纯的土地神，习惯于在民生的范围内考虑社稷问题，而没有意识到“五土”在很大程度上已经具有了涵盖天下土地之义，主要表现为政治概念，而非地理概念或者经济概念。古代学者虽然在原则上认可社稷等同于国家，但在更多的时候，仍不习惯从“疆域”的角度去审视“五土”以及城隍祭祀，因之对于后来既祀社复祀城隍表示不解。

2. 社公、土地和中霤

对社公、土地的崇拜也源于社神崇拜。卿希泰《中国道教》谓：“随着社会生产力的提高和文化的发展，（土地崇拜）这种自然崇拜便转变为人格神崇拜。人们用以象征它的不再是‘封土为社’的那一方土，而是一个具有人格特征的拟人神（指社公、土地）。甚至随着封建国家从中央到地方各级政权制度的完善，更将它视为与封建政权最下层官吏相当的一级小神。”^②谈及此点时我们应当注意，即“那一方土”仍然存在，所以“封土为社”也仍然存在，并没有消失；它是各府州县政权祭祀的对象；各行政层级社神的存在及其祭祀，是专制权力在当地有效行使的一个象征。这种祭祀，如我们在前面所述，一直延续到封建时代寿终正寝才告结束。社稷坛祭祀自社稷坛祭祀，土地庙祭祀自土地庙祭祀，至少从祀典上、从形式上看是两回事情。

据姚福均的《铸鼎余闻》卷三所说，社神称土地之始，见于王充《论衡·讥日篇》“如土地之神”云云。还比较笼统^③。具有“当坊土地”意味的土地之称，大约是在魏晋时期出现的。《搜神记》记蒋子文云：

蒋子文者，广陵人也……常自谓己骨清，死当为神。汉末，为秣陵尉，逐贼至钟山下，贼击伤额，因解绶缚之，有顷遂死。及吴先主之初，其故吏见文于道，乘白马，执白羽，侍从如平生。见者惊走。文追之，谓

① [汉] 蔡邕：《独断》，宗力、刘群：《中国民间诸神》第208页引。

② 卿希泰主编：《中国道教》第3卷第113页，上海：东方出版中心，1994。

③ [汉] 王充：《论衡·讥日篇》：“夫动土扰地神，地神能原人无有恶意，但欲居身自安，则神之圣心，必不忿怒。不忿怒，虽不择日，犹无祸也。如土地之神不能原人之意，苟恶人动扰之，则虽择日，何益哉？”又《后汉书·方术列传下》云费长房“遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公”。卿希泰主编的《中国道教》第3卷《土地》举此两例以为“社公和土地之称皆见于东汉”的例证。费长房为东汉方士，其具体生存时代已不可考。

曰：“我当为此土地神，以福尔下民。尔可宣告百姓，为我立祠。不尔，将有大咎。”是岁夏，大疫，百姓窃相恐动，颇有窃祠之者矣。文又下巫祝：“吾将大启佑孙氏，宜为我立祠；不尔，将使虫入人耳为灾。”……又下巫祝：“若不祀我，将又以大火为灾。”……于是使使者封子文为中都侯，次弟子绪为长水校尉，皆加印绶，为立庙堂。转号钟山为蒋山，今建康东北蒋山是也。自是灾厉止息，百姓遂大事之。

又《贺瑀》篇云：

会稽贺瑀、字彦琚，曾得疾，不知人，惟心下温，死三日，复苏。云：“吏人将上天，见官府。入曲房，房中有层架，其上层有印，中层有剑，使瑀惟意所取；而短不及上层，取剑以出，门吏问：‘何得？’云：‘得剑。’曰：‘恨不得印，可策百神，剑惟得使社公耳。’”疾愈，果有鬼来，称社公^①。

《幽明录》也记中山人甄冲在上任途中遇“社郎”，向其议婚。既去，社公寻至，强行要将自己的女儿许配给甄冲：“仆有陋女，情所钟爱。以君体德令茂，贪结亲援，因遣小儿已具宣此旨。”^②此外，诸如《夷坚志》等笔记小说记载社公、土地之文甚多，不胜枚举。

社公、土地自其初起之日可能即为人鬼神，民间对他们的崇拜在本质上属于人鬼崇拜，而非自然崇拜。这个特点，与其起源有着直接的关系。我们在前文已经提及，社公、土地信仰源于对社神的崇拜。从名称上看，社公云云，杜佑以为乃是尊称；以人尊社，故曰社公^③。可见社公等确是脱胎于地方社神。古代民众特别是乡间的民众缺乏一个亲近他们自己的保护神，这个保护神应该能够随时倾听他们对于社会生活的各种倾诉，能够及时地抚慰他们痛苦的心灵，而如社稷般高高在上距离民间生活比较遥远的政权保护神当然无法起到这样的作用。另外，由于吏治的腐败，也连带使民间对于地方行政主官主祭的政权保护神抱有一定程度的轻蔑：“古民人社稷常并称，有其实也。后民人社稷虽并称，名而已矣……州之取总其凡，犹窃民誉；县之取烦其目，惟聚民怨，县社之名仅存者，幸也。”^④所以在有关的传说中也有将土地作为官府对立面

① [晋]干宝：《搜神记》卷五《蒋山祠一》，卷十五《贺瑀》。

② [南朝宋]刘义庆撰、郑晚晴辑注：《幽明录》卷一《甄冲》第7页，北京，文化艺术出版社，1988。

③ 《通典》卷五五《礼典·社稷》。

④ [宋]叶适：《水心文集》卷十一，方光华：《俎豆馨香——中国祭祀礼俗探索》第76页引。

的现象：“魏王知训为宣州帅，苛政敛下，百姓苦之。因入觐侍宴，伶人戏作绿衣大面胡人，若鬼状。傍一人问曰：‘何为者？’绿衣人对曰：‘吾宣州土地神，王入觐，和地皮掠来，因至于此！’”^①因之在民间看来，国家祀典中的社稷祭祀，其稍具人情味的乃是两位配享。《左传·昭公二十九年》：“社稷五祀，土正曰后土。共公氏有子曰句龙，为后土；后土为社。稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”《礼记·祭法》则强调了后土祀以为社的功绩是“能平九州”。古人对于句龙究竟是共工之子抑或是颡项之子，究竟是社神抑或是农神有种种不同的说法，姑且不论，但以句龙、周弃配享社稷却逐渐形成传统；汉元始中一度以禹配官社。此后，南北朝以及唐、宋、元三朝基本上皆以句龙配社，周弃配稷。至明“太社以句龙配，太稷以后稷配”^②。清代因之，“祭大社、大稷，奉后土句龙氏、后稷氏配”^③。古人又时时将句龙当作社神本身，因之民间往往将社神看作为人鬼；不过社稷之祀载在祀典，句龙又是封建政治在国家礼制中的一个象征，民众很难对其产生亲近感，但其人鬼的身份却促使民众由句龙幻化出地域色彩极为鲜明的人格化的村社保护神来。“天子祭后土，郡国邑不敢言后土，但曰土地神者，谓司此地之土神耳”^④。前引全祖望之文亦指出：“古人之祭必有配，故社之配也以句龙，降而国社、乡社、里社，则以其有功于国、是乡、是里者配之。”^⑤因此，社自社，土地自土地；社神关怀的是年景丰歉与政权存亡的关系，土地关注的是民间的悲喜情怀；社稷坛自模仿古礼，坛而不屋，务必使阴阳相接；村社、土地之庙则建屋筑宇，即使简陋的只用石块砖头搭一个小神龛，也不去理会阴阳互济的所谓大道理。因此，对于土地神，民间更为看重的

① [宋]郑文宝：《南唐近事》，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第1册第283页。

② 《明史》卷四九《礼志三·社稷》。

③ 《清史稿》卷八三《礼志二·社稷之祀》。

④ [明]崔涯：《太平县重建土地神祠记》明万历十二年，徐乃昌纂修：《安徽通志稿·金石古物考》卷八，安徽石印本。全祖望所谓乡里之社必有配，并非祀典规定使然。自郡邑之社演为地方权力机构保护神之后，民众对之完全失去了兴趣，遂将乡里之社演为社公、土地等人格神，而封建祀典亦不许百姓祭祀郡邑之社。因之，及至抗日战争时期，农民犹然记得社稷只是官府祭祀的对象（参见日本福井康顺等著、朱越利等译：《道教》第2卷第148页，上海古籍出版社，1992）。

⑤ [清]全祖望：《原社》，贺长龄、魏源等编：《清经世文编》卷五五《礼政二》。

乃是神像。“……于瓦砾之中，虽神像剥落，而威灵尚在”^①。倘惟有木主，无以像神灵，民众则终究要“为肖厥像”^②。在这几方面，官与民容易产生对立。元人胡炳文云当时乡里之社往往不筑坛而建屋，并在其中挂一幅“皓首庞眉”之像，尊称曰社公，为官吏毁之，更建社稷坛^③。

社公、土地在被创造之初就是被社会化了的神祇，仅从前引社公诸例分析，社公土地即可主瘟疫、水火、婚姻等等，这是由于其母体——社神早已经社会化的缘故。另外，民间也要求社公、土地能够在社会生活的各个领域保护自己，或为自己带来极为现实的利益。民国《合川县志》谓合川土地以职司分类，有花园土地，亦为灾小儿，祀之花园者也，故名。有青苗土地，农民祀之；有长生土地，家中堂屋祀之；有青苗土地，专司农事；有祈子土地，以满足乡人延续家族香火的愿望^④。

社公、土地崇拜之初起，完全是出于民间的创造，没有政府权力的参与，因之实际上处于淫祀地位，并未得到法律的认可。《搜神记》所述蒋山神要求孙吴政权立祠祭祀之传说恰恰表明了自民间而起的要求给予社公、土地崇拜以正式法律地位、人民可以自由崇拜的呼声。元人胡炳文所述也表明了民间开展这种信仰曾经遭到了各种各样的阻力。《明史·礼志三·社稷》：“里社，每里一百户立坛一所，祀五土五谷之神。”此是官府说法，民间则将社人格化为社公、土地，土地作为村社或曰邦国乡原的冥神，与村社管理者甚至更高层面的

① 《重修土地祠记》清乾隆六十年，潘鸣凤编：《昆山见存石刻录》，民国二十三年铅印本。

② [明]汪焕：《土地祠纪略》，明万历年，[清]刘荣纂修：光绪《广昌县志》卷十二《石》，清光绪元年刻本。

③ [元]胡炳文：《游汀社坛记》，李修文主编：《全元文》卷五五一，第17册第148页。再如明高一登《重修社公庙碑记》记句容县胥寮村有社公祠，自“宋元以来构葺匪一，其规模雄丽”，早已非社坛模样。而明隆庆间重修之后，“殿宇峥嵘，环墉耸固”（明万历年，[清]杨世沅纂：《句容金石记》卷九）。亦说明古社坛之制于乡里之间久已不行。近世徐时栋谓“坊隅村落，各有里神，以意造衣冠状貌，亦各有姓氏，崇之以土木，享之以牲牢”。徐氏于宁波地区的丁湾村发现该村社犹筑土为坛，“奉枯木而已”。按古社坛皆树其所宜之木，乃是地母旺盛生命力之象征。而奉“枯木”者，则严重背离祀社之原旨，该村社不合古制者一。所奉“枯木”缘由，徐氏云往昔有村民任氏自溪水中捞取柏木尺许长，以斧劈之，见血。夜梦伟丈夫云：柏木乃吾之魂，被谪而至汝家，若祀我可得福。遂买地建坛以奉之（见徐时栋：《丁湾社碑》，沈粹芬辑：《清文汇·丙集》卷二三）。所述乃属物灵迷信，与地母崇拜完全不同。此不合古制者二。徐氏不明其理，谬赞丁湾村社，乃有是文。

④ 民国《合川县志》，《民俗资料·西南卷上》第217页。

行政管理者一起构成幽明两界互为呼应的统治系统。

关于中雷，吴澄以之与社对举，认为其为家庭之土神，也含有兼证城隍为同类土神之意。中雷之祭也是一种古老的民俗信仰。《礼记·月令》谓季夏之月祀中雷。孔颖达疏谓上古无宫室之时有所谓复穴。古者窟居，平地累土为之，名曰“复”；高地凿之为坎，名曰“穴”。两者之顶部皆开洞以透光线，而雨水亦随之注入到“复”或“穴”的中央，此即为中雷。《说文》：“雷，屋水流也。”《释名》谓“雷，流水也，从屋上流下也。”又说：“中央曰中雷。古者覆穴，后室之雷，当今之栋下，直室之中，古者雷下之处也。”^①所以在建筑被发明之后，人们仍然将中雷看作是宫殿屋宇之中心所在，《郊特牲》郑玄注：“中雷，犹中室也。”清孙希旦：“季夏祀中雷者，以其居室之中而配乎土也。”^②可见中雷神之本质规定性乃是“居室之中”象征着居室“疆域”的统辖权，“实司一家之事”，在这一点上与社神取得了一致，因此古人也将其看作是所谓土神。

除社稷神未被冥神化以外，诸如社公、土地以及城隍等土神皆因为土属阴而被冥神化，中雷神也不例外。宋何莲《春渚纪闻》云：“中雷之神，实司一家之事而阴佑于人者，晨夕香火之奉，故不可不尽诚敬。”古人既以为中雷居室之中且配乎土，则其敷衍为家庭或居室冥神乃是其神性之自然发展。《春渚纪闻》记载了三个民间传说，其一讲述冥司遣人至人家“收摄死者魂识”，由中雷之神先收讯问，不许擅入。其一讲秀才李明仲酒醉夜归，路上被山鬼推下山涧，其魂还家，不觉已死。“忽见一白髯老人自中雷而出，云：‘主人之身今为山鬼所害。’”拉着李明仲至山间寻找原身还魂。其一述刘安行每啜茶必酹中雷而后饮。一夜梦一老人告以“禄命将终”，自我介绍云“我主人中雷神也，承主人酹茶之荐，今故奉报”^③。中雷是作为居室或家庭之保护神而被家庭“主人”所信奉的，两者也构成了一个建立在社会最小单位中的幽明两界互为呼应的利益保护系统。

3. 社与城隍的关系

如此，古之学者对兼祀社与城隍的讨论，只看到社崇拜由土地崇拜而来，

① [汉]刘熙：《释名》卷五《释宫室第十七》，[清]王先谦：《释名疏证补》，上海古籍出版社影印清光绪二十二年本，1983。

② [清]孙希旦：《礼记集解》卷十六《月令第六之二》。

③ [宋]何莲：《春渚纪闻》卷二《杂记·中雷神》，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》第3册第2381~2382页。

而未能看到城隍信仰民俗的兴起乃缘于城垣和城堑具有“保民卫生”的基本功能而使然，并非源于土地崇拜，从而将两者混为了一谈。而从土生五谷、谷以生人的认识出发，古人逐渐将社之神性社会化，演为政权保护神，却未认识到作为郡邑保护神的城隍在最初却不是以政权保护神之身份出现的，它首先是郡邑人口生命之保护神。因此，城隍庙祀集中在古代的城市之中，而城市自古以来即是各级政权的所在地，是各地区的政治、经济和文化中心。这是中国社会发展的一个很重要的特点，它必然导致城隍神性或职能社会化，使其亦兼具政权保护神之职能，与社之职能发生了重叠。

现在我们进一步讨论城隍与上述诸神的关系。社、社公土地、中雷等作为土神的原因上文已经辨析清楚了，然则古人认定城隍为土神的道理何在？其一，城隍皆以土为之。《易·泰》上六爻辞：“城复于隍。”古代筑城，掘土成堑，以土筑为城垣，以堑为隍。“城复（覆）于隍”，是说城垣倒掉覆于隍中，土又回到了老地方。五行学说风靡以后，土被认为属阴，所以春秋之人曾祭城墉以求克火，是取以阴克阳之义。而阴、土皆可在意义上与“冥”相通，城隍遂被塑为冥神。其一，古人以为城隍由蜡祭八神中水庸演化而来，而如前文所析，水庸亦以土为之。由此，古人遂在城隍信仰大致在魏晋南北朝兴起至清代的一千多年间，不断地反问既有社何必复有城隍。

社使人联想起来的是土地、国家，城隍则使人联想到城市、防卫；社神崇拜的起源是农业民族对耕地的强烈依赖，城隍信仰的起源则是脱离了农业耕作的市井居民对自身安全之不确定所产生的深深的恐惧；向社表达敬畏之意最初是直接向土地献祭，后来则除去一个具有象征意义的社稷坛和五色土之外，没有具体的有形有象的对象物^①，城隍则不同，人人可见，城隍本身是人们模仿山川之险的结果；崇拜社神，最初是为了获得温饱，崇拜城隍，在最初则完全与土地崇拜云云无关，乃是崇拜城隍本身所具有的军事防御的强大功能。这个

① 《说文》释“社”云：社，地主也。从示、土。《春秋传》曰：共工之子句龙为社神。《周礼》二十五家为社，各树其土所宜之木。“又《论语·八佾》：‘哀公问社于宰我，宰我对曰：‘夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。’陆思贤《神话考古》断言社坛所立之木为“社柱”，即盘龙柱、擎天柱或龙头柱，皆为图腾柱之表现形式。又称“社柱”“均可为社神”，乃“神树”也（《神话考古》第8~10页。北京，文物出版社，1998）。所谓“神树”，实为完全摒弃了阴性屠戮元素的、阴阳正常交合之下“地母”旺盛生殖力之象征，如《白虎通》所言为“表功也”，亦为人与天地神祇建立并发生联系之象征。惟以此为基础，社树方渐演变为“神树”，成为自古以来民间崇祀树神之风不绝之根本原因，与“擎天柱”、“图腾柱”之类皆无关系（参见荣真：《先秦社祀问题》，《人文学术论丛》，中国对外经济贸易出版社，2000）。

区别，在总体上对社与城隍关系持模糊认识的古人中，也有个别者看得很清楚：

天下郡邑有社稷焉，有城隍焉；社稷所以养民，城隍所以卫民，莫不有神主之。故为郡邑者，载在祀典，《礼》所谓有功德于民则祀之者也。或疑程子云：土地之神，社稷而已，城隍不与。是盖专以养民为言，而不及夫卫民者。夫以养民言之，固莫重于社稷；以卫民言之，则城隍亦岂淫祀哉？^①

所以，城隍作为城市保护神，直接由其自身的功能而来；社作为政权保护神，却由土地所具有的“疆域”意义引申而来。因之在民间看来，社稷抽象、笼统，遥不可及；城隍则具体、清晰、亲近，就在生活之中，为社神所无法取代；社稷是江山、政权之象征，因此即使如圣人也无法作为代表，尽管也有人认为句龙就是社神，然而一旦社稷作为王朝保护神之地位被确定下来，句龙最终只能作为配享而存在；城隍则因为与具体的地域紧密相连，鲜明的地方性很容易使人们将本地的英灵附会其上，从而在鬼魂崇拜极为盛行的大文化背景下更强化了城隍的信仰基础。因此，城隍信仰在社崇拜至晚在夏代已经产生的条件下，还是在魏晋南北朝之时兴起于民间。

从现存的材料来看，城隍信仰晚于社公土地信仰。两者虽然都是地方保护神，但仍有一些差别，否则真正是“既有土地何必复有城隍”了。社公、土地直接由社神分离而来，城隍信仰之产生则由崇拜作为防御设施的城隍而来。两者虽然都表现为人鬼崇拜，但社公、土地乃由当坊里社中分化出来，更亲近民间生活，多由生前为本地籍贯的人鬼充当，乃小人物。“今之土地祠，几遍城乡镇市，其中塑像，或如鹤发鸡皮之老叟，或如苍髯赤面之武夫。问其所塑为谁，有答以不知为何许人者，有答以已故之正人某者，姓张姓李，或老或壮，言人人殊，但俱称土地公公”^②。而城隍人鬼中生前为名人的英灵更多，即使不是英灵者，也往往曾在当地为官。于是，人们对城隍神之情感，更多的是敬畏，而非亲近。例如土地被崇拜者配以夫人：“中丞东桥顾公璘，正德间知台州府，有土地祠设夫人像。公曰：‘土地岂有夫人！’命撤去之。郡人告曰：‘府前庙神缺夫人，请移土地夫人配之。’公令卜于神，许，遂移夫人像入庙。时为语曰：‘土地夫人嫁庙神，庙神欢喜土地嗔，’既期年，郡人曰：‘夫人入

① [明]李贤：《古穰集》卷四《河间府新建城隍庙记》，上海古籍出版社影印《四库全书》文渊阁本，1991。

② 黄斐默：《集说詮真》，宗力、刘群：《中国民间诸神》第214页引。

配一年，当有子。’复卜于神，神许，遂设太子像。”^①而有关城隍的传说则少有如此嘲谑之者。

社公、土地属于村社保护神，在神灵系统中地位至低，而村、里在行政层级中地位亦至低，因之在文化观念中社公、土地被认为是城隍之下属。宋洪迈《夷坚志》记一疟疾患者为避疟鬼而入城隍庙，见“城隍王临轩坐，黄衣卒从外领七八人至廷下，衣冠拱侍。王问曰：‘吾被上帝敕命此邦行疫，尔辈各位一方土地神，那得稽缓。’皆顿首听命”^②。

至晚到唐代，城隍与官府职分幽明的关系开始明朗化。到宋元时期，城隍崇拜被纳入祀典，官吏谒庙已经成为常例。朱元璋更定城隍祀典，正式在国家之法典中将城隍划分等级，并与国家之行政区划衙门等第对应起来。如是，城隍虽然凭借其冥神化之力在民间影响颇大，然毕竟“官身”不自由，其庙祀无法深入至村社、里巷之间。而在历史上早于城隍出现的土地、社公等等，却因其地位之卑微，反而能够“或家主祠，或坊、村共之。祠制庠略，或石或砖，或就树根凿穴为龕”^③，形式多样，广受民间烟火，远非庙制比照衙署之城隍庙可比，获得了数量更为广大的信仰人群。

不过，我们也应该看到，土地、社公等毕竟处于城隍神光笼罩之下，均属于冥神系统，不可能自外于城隍。按照西人之说，中国的城隍信仰属于所谓“制度化”（institutionalized）的宗教，而土地等则属于民间信仰系统，是所谓“分布式”（diffused）的信仰形态，两者相辅相成。一般而言，这样说是道理的。但是，这两种信仰方式在中国从未出现过彼此壁垒森严、泾渭分明的态势。究其原因，一是因为两者皆源自于原始宗教，且互为借鉴；二是因为中国古代皇权力量极其强大，一切民间信仰活动以及神学宗教皆被其控制，难得自由伸张。城隍信仰所以由“分布式”的民间信仰被融入“制度化”的宗教之中，正是源自于政治威权干预民间文化的结果。所以，在土地、社公等信仰极为流行的民间，并没有出现其与城隍对立的倾向，并被揉进阶级和等级对抗的意味，而是很自然地将其视为同一神祇系统。而且，由于长时期专制主义统治的影响，民众在日益惧怕官府野蛮统治的同时，也日益增长着对高等级社会成员所具有的特权的艳羡之情，幻想着阴司也如人世官僚系统一般可以升迁调转，土地也可以因积功而升任城隍。袁枚记杭州钱塘县传说，谓当地某坊土地

① 《古今图书集成·神异典》卷四八引《驹阴冗记》，宗力、刘群：《中国民间诸神》第211页引。

② [宋]洪迈：《夷坚志》支癸卷四《画眉山土地》，北京：中华书局标点本，1981。

③ 民国《云阳县志》，《民俗资料·西南卷上》第287页。

生前曾为县学生员。因土地职位卑微，又素讲操守，故终年无香火，往往挨饿。其同学张望龄与其在梦中会晤，曾问他汝如此清官，何以不即升城隍？答曰：做清官者，只能盼望阴司大计卓荐之^①。诸如此类的故事甚多，兹不赘述。因此，一俟时机成熟，民众就会迎请“城隍下乡”，如同本文在前面有关明中后期城隍信仰发生所谓变化的部分中所阐述的那样。如此，与其说这是农村向城市发出的挑战，毋宁民间在将“制度化”信仰淫祀化的同时，也存在着向“制度化”信仰皈依的倾向。

二、城隍人格化及其职能社会化问题

1. 城隍职能的社会化问题

城隍职能的社会化是在城隍冥神化基础上展开的。

未入祀典，不等于没有官府祭祀。南北朝时期除了慕容俨临敌抱佛脚式的城隍祭祀以外，我们无法了解当时的官府是否有城隍常祀，其情形又是怎样的？入唐以后，以民间城隍庙祀开始普及为基础，在特定的条件下，官府也开始了对城隍的祭祀和求祈。前述过的张说祈请城隍“登我百谷，猛兽不搏，毒虫不噬”；张九龄以洪州刺史身份祭请洪州城隍停止淫雨^②；段全纬记成都城隍神保佑城垣建设完工，使阖城军民得以打退“蛮寇”，故官府祭祀之^③；韩愈在潮州刺史和袁州刺史任上都写过祭城隍文，或为祈晴，或为祈雨。而唐朝中央政府委员巡祀天下神祇之时，也肯定祭祀过城隍。李白《天长节度使鄂州刺史韦公德政碑》说“中使衔命，常祈名山”，至鄂州后欲祭城隍，受到韦良宰的反对，可证。等等，不一而足。

在唐代的有关祭祀中，曾经有虐神、讥神的现象出现，前引雷闻的文章认为是“声色俱厉，含有命令之意”，是对城隍神持严厉打击态度的一个表现。李白在《天长节度使鄂州刺史韦公德政碑》中吹捧鄂州刺史韦良宰“德政”时曾经记录了刺史对城隍神“声色俱厉”的情形：“大水灭郭，洪霖注川。人见忧于鱼鳖，岸不辨牛马。公乃抗辞正色，言于城隍曰：‘若一日雨不歇，吾当伐乔木，焚清祠。’精心感动，其应如响。”诸如此类对城隍神持大不敬的态度即使在城隍崇祀已经进入国家祀典，祷祀城隍成为地方官守土之责之后，也还

① [清]袁枚：《子不语》卷八《土地受饿》，重庆出版社，1996。

② [唐]张九龄：《祭洪州城隍文》，董诰等编：《全唐文》卷二九四。

③ [唐]段全纬：《城隍庙记》，董诰等编：《全唐文》卷七二一。

存在，非城隍庙祀初期阶段所独有。常州城隍庙位于常州城内奎斗门之西。宋末元初，蒙古大军南征，常州守将坚决抵抗之，战“火及城中，官寺民庐，荡为烟埃”，只有城隍庙未被殃及，“无寸薨尺桷之损”。当时人即责问城隍道：“斯城斯隍，非不高且深也，旄钺一奋，而数十万生口不能恃以安。”^①这是站在重视人之生命的立场而对神发出的责问。明代福建铅山县有一樵子在山中砍柴，为虎所食，知县遂斋戒祭城隍道：“神为一邑主，不能御灾捍患纵虎食人。今与神约：五日内必驱虎伏辜，否则撤其庙而更置之。”^②《明史·熊廷弼传》记熊廷弼巡按辽东之时，“岁大旱，廷弼行部金州，祷城隍神，约七日雨，不雨毁其庙。及至广宁，逾三日，大书白牌，封剑，使使往斩之”。明季清初的归庄因苏州一带大旱，官府虽然祷祀城隍祈雨，仍亢旱如故，遂作文责问城隍，并威胁道：“如或民生日蹙，付之罔闻，大命将泛，莫之振救，将粢盛不足以供！且无德于民，夫又何报之有？”^③清代吴县某知县痛恨当地城隍神诞赛会过于铺张奢华，大怒，“指神而责曰：‘城隍实主一邑，如冥顽无灵，则淫昏之鬼，无足奉事；其有灵，则物力宜惜，何得以无益之费，耗民脂膏？’言已，曳神于地，笞之二十”。^④晚清的左宗棠驻军甘肃，见其地多狼，时常伤人及畜，遂命所部围猎灭狼。军官报告说狼是由冥神辖制的，左宗棠不由大怒，命将当地的城隍神像抬至军营，扯下其冠冕，剥夺其袍笏，责军棍40，并将其枷号于营门之外^⑤。

此类对神灵持大不敬态度之事亦非城隍庙祀所独有。《元史·良吏二·观音奴传》云：宁陵豪民杨甲，很早就看上了王乙的3顷田。王乙携其妻到淮南讨饭，病死在当地，其妻回到家乡，发现自家田地已经为杨甲所占。王妻遂诉之官，杨甲向官吏行贿，并伪造文书，辩称：“王乙在生前已将土地卖给我。”观音奴命令王妻拉着杨甲一同到崔府君神祠发誓对质。杨甲害怕神的威灵，预先将羊、酒等送给巫师，请巫师祷求神灵不要将实情泄漏给世人。及王与杨诣祠质之，神果无所显明。观音奴疑之，召巫诘问，巫吐其实曰：“杨以羊酒浼我嘱神曰：‘我实据王田，幸神勿泄也。’”观音奴因讯得其实，坐杨甲罪，归其田王乙，责神而撤其祠。《庚巳编》卷二《罗江神祠》记载：明罗江县署后

① [元]柳贯：《常州路城隍神新庙记》，李修生主编：《全元文》卷七九一，第25册第231页，南京：江苏古籍出版社，2001。

② [明]陆桀：《庚巳编》卷十《张御史神政记》，北京：中华书局，1987。

③ [清]归庄：《归庄集》卷十《杂著·上城隍神书》，上海古籍出版社，1984。

④ [清]蒲松龄：《聊斋志异》卷二《吴令》，上海古籍出版社，1979。

⑤ 徐珂：《清稗类钞·迷信类·城隍神为左文襄所责》，第10册第4789页，北京：中华书局，1986。

有土地庙一区，前任县令每事必祷，祭享无虚月。后来盛昶到任，不再祭祀土地。不久，因自家饲养的鸡丢失，并在土地神像前发现，盛昶遂到土地庙责问其神，并撤去神像。此事可能流传比较广，郎瑛的《七修类稿》也有记载。又清朝江南一乡农荷锄下田，经过一座庙宇时随手锄去一株小草，回家后即发寒热说胡话：“太岁头上动土！”家人遂以酒羹金帛祭献庙神，恳求神灵宽恕。乡农之兄得知后勃然大怒，到庙前只两锄头即毁掉了庙墙。庙神命令小鬼去报复乡农，小鬼认为应该报复其兄，庙神说：一锄头动土，两锄头也动土。动一锄者怕我；动两锄者不怕我，若报复他，只会使他更愤怒^①。这虽然是解颐之乡言，但无疑也属于观念形态的作品，比较真实地反映了当时人们对神明的态度。不仅如此，古人甚至对于至高无上的天命上帝也敢于大张挞伐。关汉卿《窦娥冤》描写窦娥衔冤被杀，临刑前有一段极其悲愤的《滚绣球》：“有日月朝暮悬，有鬼神掌着生死权。天地也只合把清浊分辨，可怎生糊突了盗跖颜渊。为善的受贫穷更命短，造恶的享富贵又寿延。天地也做得个怕硬欺软，却元来也这般顺水推船。地也，你不分好歹何为地？天也，你错勘贤愚枉做天！哎，只落得两泪涟涟。”

很明显，上述对待神灵的行为很难体现出纯粹神本的宗教精神。在中国的历史上，神本的宗教精神曾经成为官方的意识形态，例如殷人对于至上神——上帝的崇拜即非常虔诚，已经到了每事必卜的程度：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康疆，子孙其逢，吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共违于人，用静吉，用作凶。”^②大量的甲骨卜辞即是当时占卜所留下来的记录，因此周人称殷人是先鬼而后礼。

继起的周人比较系统地研究了“殷鉴”，将殷人的上帝改造为天、天命，制礼作乐，提出了以德配天、天命靡常、敬德保民的政治观和历史观，将天命与保民联系起来，将天与德联系起来，使天也具有了人容易理解的世俗的道德意义。《周书·无逸》：“天矜于民，民之所欲，天必从之。”周人已经尝试将政治的着眼点建立在现实的人事活动上，在天人关系也即神人关系问题的处理上，具有了一些理性的色彩，人本的现实精神开始抬头，成为后世“民本”学说的先河。于是，在此后的历史发展中，诸如弘扬人本的现实精神的话语不绝

① 王有光：《吴下谚联》卷二《一锄头动土两锄头也动土》，北京：中华书局，1982。

② 《尚书·洪范》。

于耳。《诗经·小雅·节南山》：“昊天不佣，降此鞠讻！昊天不惠，降此大戾。”《诗经·小雅·雨无正》：“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。旻天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既伏其辜。若此无罪，沦胥以铺。”这不单纯是所谓对传统的宗教迷信思想的批判，而是在从神本向人本或民本精神转化的过程中形成了新的神明观念，如史器所说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而一者也，依人而行。”^①《左传·僖公十九年》记司马子鱼也说“祭祀以为人也。民，神之主也”。尽管上述种种没有从根本上否定神的存在，这在当时并不重要，关键在于在人们的观念之中，人意比天意更重要，人比神更重要；人之所以需要神是因为人之存在本身，人贵神轻遂成为民贵君轻的理论前提。

具体到城隍庙祀也是如此。郝纲作城隍庙碑文云：

古之君子成民而致力于神。盖民，神之主也。雨暘寒暑，为民而祈；圭璧豆笾，为民而报。君子之敬共明神，凡以义安其民也。故是守土之职，祀为大；祀典之修，城隍为大；城隍之祀，厥惟旧哉。城以卫民，隍以辅城，缘城隍而有神之名；缘神而有庙之建；缘庙而有像之设；缘像而有爵之封^②。

君子为“成民”而祭神、祈神，为神佑民而代民报于神。官员守土之职之所以以祭祀为大，其实质乃是因为可以保民的缘故。城垣和城堑在保民方面厥功甚伟，故创造出城隍神并祭祀之。郝纲的话说得还有些隐晦，在神依于人方面，明人邵宝表达得直截了当，他认为风云雷雨等乃是天神，山川等属于地神，“若夫城隍则筑焉、凿焉，成于人者也，故其神虽无方，必于人焉依”^③。城隍神之所以存在，是因为城隍是人们创造物的缘故；城隍神没有理由不依于人，也没有理由不响应人们的要求。敬神、祭神的目的全在于现实的利益，并非为了使人生诸般痛苦得到彻底的解脱，直接体现了中国信仰民俗之物质性、功利性十分强烈的特点。反过来说，不论该神灵祭祀是否被列入祀典，只要神灵不能帮助人们实现现实的物质利益，他就要受到“声色俱厉”的批评或者其他方式的嘲笑乃至惩罚。

神祇世界向来是世俗等第化之世界，所以，神祇也无例外地被赋予一定的职责、权利和义务，这在城隍信仰中表现得十分明显。以官吏之俗职对应神

① 《左传·庄公三十二年》。

② [清]郝纲：《重建城隍庙碑记》，民国《续修历城县志》卷三二《金石考二》。

③ [明]邵宝：《容春堂集·续集》卷十《记·无锡县修城隍记》，上海古籍出版社影印文渊阁四库全书本，1991。

职，俗职主阳世，神职作为俗职之对象物则主冥事，这不仅仅属于观念，也被定为制度，明清祀典中即有比较详细的官员祭祀神灵的目的、方法等方面的规定。神力固然神秘莫测，然神灵一旦被纳入等第化序列，赋予其一定的神职，则其神力是否呼应人们的祈愿，往往被看作是其是否称职的表现，因之所谓善灵皆是恪尽职守者，不仅官吏阶级如此认为，下层社会也往往依照此种观念塑造神灵，如前述清代福州赛会省城隍路遇瘟部尚书之仪即是，“祥光拥护，疫气毫无”被认为是省城隍尽职尽责的结果。而前述责难城隍的有关资料也大多体现了人或者官对神的问责，是现实政治在制度方面对神秘力量实行控制的具体表现。

关于城隍神的职能问题，最早的城隍庙祀肯定是由其具体的军事防御功能转化而来的，这从《北齐书·慕容俨传》关于郢州城隍的祭祀可略窥一斑。由于南北朝时期的有关资料太少，我们尚不能肯定当时的城隍职能没有发生社会化。据唐朝的资料，城隍神之职能在唐代已经被社会化了，这是比城隍神祭祀在国家礼制中的地位更重要的问题。首先，在唐代，人们继续将城隍神看作军事防御设施神，这是城隍神演变为城市保护神甚至社会保护神的重要前提。前述段全纬记成都城隍神保佑城垣建设完工，使阖城军民得以打退“蛮寇”，是一个重要的例证。李商隐也写过多篇《赛城隍文》，其中有赞颂城隍护城有功的文字^①。此外，据说滑州刺史韦秀庄曾经接到城隍的请求，发兵助其打退黄河神，保护滑州平安，也属于这方面的事例^②。

其次，城隍职能的变化更多地表现在丰歉旱涝乃至疾疫等社会生活方面。历史上关乎丰歉旱涝乃至疾疫等事的祈祭活动自唐代以来史不绝书，分量最大。现存的唐人所撰写的城隍祭文，大多与此相关。像张说的《祭城隍文》、张九龄的《祭洪州城隍文》、韩愈在潮州刺史和袁州刺史任上都写过的《祭神文》等等，主旨都是祈请城隍行雨或止雨，以使农业有收。这里的问题是，在唐代，从总体上说，城隍之祭尚未进入祀典，所以由地方官祭祀城隍行雨之类的活动乃是自发之举，并没有制度上的规定。城隍祭祀在宋代进入祀典以后，特别是到明清时期，地方官在关乎农业是否有收、人命是否平安的关键时刻，则必须祭祀城隍等神，这已经成为地方官僚的守土之责，进入了国家政治制度的领域。于是，城隍与人间政治直接联系起来，“神治”实际上是人治在思想文化特别是在民间意识领域之内的延伸，唐代犹然官是官，神是神，而到宋以

① [唐]李商隐：《为中丞荣阳公桂州赛城隍神文》，[清]董浩等编：《全唐文》卷七八一。

② 《太平广记》卷三零二《韦秀庄》。

后，则官即是神，神即是官，不过分幽明两界而已。

第三，从慕容俨等祷祀郢州城隍，“冀获冥佑”来看，至少在南北朝之时已经出现了城隍冥神化的现象。入唐之后，这一趋势更为明显，城隍更演为阴府之主，同“职分幽明”观念的出现也正吻合。前蜀乾德初，有小军使陈公娶高骈孙女，高已经持戒20余年，因此事不得已而下令屠宰猪羊以办婚筵。不久，高病昏，醒后叙述冥间之事：“初被黑衣使者追摄入岐府城隍庙，庙神峨冠大袖，与一金甲武士晤坐……武士言语纷纭，让高破戒……城隍问高曰：‘汝更修何善追赎过尤乎？’”^①由此发展至宋代，很自然地出现了城隍执掌冥籍的观念^②。城隍冥神化开辟了城隍庙祀的一个新领域，由此而产生了一系列的新观念和新的民俗事象。

第四，中国封建社会是一个宗法血缘制度建构下的等级社会，维护等级名分，既然是统治阶级的主要职责，作为城市保护神的城隍则必然也被赋予这方面的职能。乾宁三年（896年），因为躲避叛乱，唐昭宗逃至华州城隍庙，华州刺史韩建欲刺杀之，华州城隍神乃断喝道：“汝陈、许间一小卒耳，蒙天子厚恩至此，辄敢为弑逆事乎？”^③再如清代传说扬州倪瞎子曾于城隍庙口出怨言道：我现在饥寒交迫，为什么老天爷不长眼，神明也不灵验呢？是夜倪瞎子梦被城隍拘审，言“尔命应受苦”，怎能怨天尤神？着发仪征县，杖20。后来倪瞎子果然在仪征县因小过被杖而死^④。

第五，城隍掌司桂籍。社会生活的不断丰富，社会活动范围的不断扩大，使得科举制度在隋唐确定之后，城隍也开始兼司桂籍。此一职能社会化之过程，很可能是以科举士人为主体的构造完成的。这方面的事例很多，这里举清人王士禛所述并进行分析。《居易录》载：明后期黄冈王同道决意科举，然屡试不中，“遂为文告于城隍之神。一夕，梦神人谓之曰：‘汝志固可取，奈命运何？’同道再四恳之，神曰：‘惟有一事尚可通融，汝愿之否？汝命中本有两子，若少生一子，尚可得乙榜，至于甲科，则不能也。’又恳曰：‘生所愿在甲

① [宋]赞宁：《宋高僧传》卷十一《唐洛京伏牛山自在传》，北京：中华书局，1978。

② [宋]吕元素：《道门定制》卷二《诸司文牒·城隍牒》：“……乞赐原赦亡人罪咎并关报合属冥司，搜检魂魄，合行聚集祇听呼召外，须至移文者，牒具如前。仰察前件事意，候诸处押到亡魂，并行聚集，俟当所竖太微神幡召请之，夜广差神吏押赴宝坛，准此奉行，毋致违戾，故牒。”胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第8册第24页，上海古籍出版社影印本，1989。

③ [金]张珣：《华州城隍新庙记》，[清]王昶编：《金石萃编》卷一五六。

④ [清]钱泳：《履园丛话》卷十五《城隍》。

科，一洗乡人之辱，诚得之，虽无子，愿亦足矣。’明日谒神，复祷如前，后果中万历壬戌进士。人为御史，巡按广东。”^①

第六，城隍神监察慈善事业。传统道德是中国封建国家制度的伦理基础，惟有以此准则规范之，人人方可在社会之内实现自我。此即“天不变，道亦不变”之“天理”。所以，中国思想文化体系尤重现实人生，注重生命之存在与繁衍，鼓励入世。在自然经济条件下，稳定家庭及人际关系乃是建立政治统治之必要条件之一。于是，中国自古以来社会救济事业即十分发达，相当部分的流民以及弃婴等得到了救济。城隍信仰出现之后，城隍神逐渐被当作公正无私的监察权威对待。例如在清代，许多社会福利和救济机构特别是居养机构，每届年终或所谓的神诞之日，都要将账簿副本以及祭文等奉敬于城隍庙前焚化，以明行善积德之心人神可鉴，决无上下其手中饱私囊之事^②。

总之，城隍作为都邑保护神，其职能涵盖了社会生活的方方面面，被注入了社会各阶级、各等级不同的思想、情感和希冀。在城隍冥神化、冥官化基础上展开的城隍职能社会化实质上同政治统治的秩序有关。城垣与城堦组成了一个相对独立的空间，为政者居于其中，在此空间内遂形成了政治统治的中心。为政者的主要使命从理论上说是“保民”，从实际上看其职掌也涵盖了社会生活的方方面面，因此，人们很自然地将为政者的职掌转移到城隍身上，城隍神神性之社会化实际上不过是为政者统治职能的神化而已。

2. 城隍人鬼化问题

由于古代社会几乎无所不在的鬼魂崇拜，中国古代民间信仰的人鬼化是十分常见的，城隍即是人鬼化（人格化）程度非常高的民间神祇。

关于史籍所载最早的城隍人鬼之例，清人以为始于北宋的苏辙^③，不确。今人有引《通典》之文，以为始于隋唐者。《中国道教》云：“从隋唐开始，逐渐以‘正人直臣’或被认为有功于民者为城隍神。《通典》卷一百七十七‘襄阳郡’条引鲍至《南雍州记》云：‘城内见有萧相国庙，相传谓为城隍’

① [清] 王士禛：《居易录》卷二九，北图藏清刻本。

② [清] 余治：《得一录·育婴堂章程》，清同治八年刻本。又《海宁州城重设留婴堂征信录·光绪十八年四柱清册》，清光绪间刊本。

③ [清] 梁绍壬：《两般秋雨盒随笔》卷四《城隍》，上海古籍出版社，1982。

神。”^①可见上述城隍人鬼化始于隋唐的判断是建立在杜佑是唐人这个基础之上的。不过,《中国道教》忽略了一个基本的史实,即《南雍州记》的作者鲍至乃是南朝人。所谓南雍州,是针对“北雍州”而言的,系永嘉之乱以后东晋在襄阳设置的侨郡。杜佑时代的南雍州,早已改为襄阳郡。《宋书·州郡志三》:“雍州刺史,晋江左立。胡亡氏乱,雍、秦流民多南出樊、沔,晋孝武始于襄阳侨立雍州,并立侨郡县。”由此可知,《南雍州记》所述,是永嘉之后东晋南朝的故事;城隍人鬼化的过程,并非始于隋唐,而是至晚始于东晋南朝。

关于城隍人鬼的实例,宋人赵与时《宾退录》卷八云:

神之姓名具者,镇江、庆元、宁国、太平、襄阳、兴元、复州、南安诸郡,华亭、芜湖两邑,皆谓纪信;隆兴、赣、袁、江、吉、建昌、临江、南康,皆谓灌婴;福州、江阴,以为周苛。真州、六合,以为英布。和州为范增。襄阳之谷城为萧何。兴国军为姚弋仲。绍兴府为庞玉……盖尝历越州总管。鄂州为焦明……台州,屈坦,吴尚书仆射晃之子,今州治盖其故居。筠州,应智项,唐初州为靖州时刺史。南丰,游茂洪,开元间尝知县镇。溧水,白季康,唐县令也。惟筠之新昌祀西晋邑宰卢姓者;绍兴之嵯祀陈长官;庆元昌国祀邑人茹侯:三者不得其名耳……《嘉佑杂志》载,吴春卿为临安宰,闻故老言:“钱尚父方睡,汤瓶沸,一小童以水注之。钱曰:‘吾方欲以水注瓶,此童先知吾意,不可赦。’遂杀之。后见其为厉鬼,乃封为霸国侯,使永为临安土地,故塑像为十余岁小儿。”今不知塑像如何,而土地之称,已转为城隍矣。

这是一段令人眼花缭乱的城隍人鬼记录,共涉及有名有姓及无名氏共17人。可见至宋代,以古之正人直臣充膺城隍神者已经比较普及。《宾退录》所记基本上皆为南宋的情况,未涉及到北方。自那时以来的有关宋朝历史的文献,的确很少提及北方的城隍人鬼信仰,对此问题我们目前还不很清楚。而随着城隍庙祀之普及并进入祀典,人鬼城隍也遍及南北各地。至明清时期,民间已经将城隍、社公和土地这一神格系列完全人鬼化。以下我们以《宾退录》所述为主,结合其他材料进行分析。

第一,萧何。萧何在南朝被认为是南雍州即襄阳地区的城隍神。《史记·萧相国世家》记载萧何原籍为沛县,治所即今江苏沛县,与位于湖北的襄阳相距甚远。汉高祖五年(前202年),刘邦对功臣论功行封,以萧何功第一,

^① 卿希泰主编:《中国道教》第3卷第111页。又丁常云:《道教的城隍信仰及其思想内容》一文亦云:“自隋唐开始,逐渐以‘正人直臣’或被认为有功于民者为城隍神。”载《中国道教》1997年第3期。

封其为酈侯。酈作为封邑，其地望何在？唐人对此曾经有过争论，这在《通典》中即可窥其端倪。一说在沛郡，一说在南阳。清段玉裁《说文解字注·酈》谓南阳之酈为酈，而沛郡之酈非是。《汉书·地理志》谓南阳郡之酈为侯国，而沛郡酈下却不云侯国。另外，《茂陵书》亦谓酈在南阳。《通典》谓“《茂陵书》在武帝崩日，去何不远，指事为亲”。萧何的封国应当在南阳，而南阳正在南朝时南雍州的辖区之内。于是，我们似乎可以认定，萧何之被奉为襄阳地区的城隍神，是因为其封国正在此地。

第二，桓彝。唐开元末，宣州司户卒，被引见城隍神。城隍问他生平行事，司户表白自己在任上没有不法之行。城隍说自己是原宣城内史桓彝，“为是神管郡耳”^①。这则故事说明在唐代已经流行官吏死后须由城隍审核其生前行政的观念，是对当世监察制度的神学补充，城隍开始作为冥神出现在民俗信仰之中。桓彝是谯国龙亢（今安徽亳州一带）人，其为人性通朗，早获盛名。因平定王敦乱有功，封男爵，寻补宣城（治所在今安徽宣州市）内史。《晋书》本传说他为官有惠政，受到百姓的拥戴。后因抵抗苏峻的叛乱，力战殉国。这两点应该是当地人将其尊为城隍的主要原因，希望他能够像生前一样，有恩惠于民，并保佑城市家园永远安全。

第三，纪信。据《宾退录》，纪信是最为古人所崇奉的英灵之一，自陇西直至陕南再至华中直到江南，皆被尊为城隍神。《史记》无纪信专传。《项羽本纪》记载纪信之死甚为悲壮：汉王刘邦被项羽困于河南荥阳，纪信假扮刘邦，使项羽中计，助刘邦脱逃，纪信被俘，被项羽烧死。《史记》以及《汉书》均未言及纪籍贯，古、近人多认为纪信乃天水人，今天水市内纪信祠^②镌有邓宝珊将军摹写清代郡守董琴虞所作楹联一幅。联云：“楚逼荥阳时，凭烈志激昂，四百年基开赤帝；神生成纪地，作故乡保障，千万载枯笃黎民。”成纪即天水。而明人黄谏则谓纪信乃巴郡人。黄谏总结了人鬼充膺城隍的两个基本条件，一是一方人膺一方神，一是“所著忠节处”。根据这两个条件，黄谏表达了他的疑问：汉将军纪信死在荥阳，他是巴郡人。兰州既不是他的老家，也不是其“所著忠节处”，兰州人为什么要尊其为本地城隍爷呢？黄谏自己给出的解释是：“纪将军之忠孝节义本乎心，发于至诚，暴白于天下，后世是又不特所产、所著忠节之地，而天下宜通祀之也。”^③意思是说，由于纪信捐躯全主，

① 《纪闻》，《太平广记》卷三〇三《宣州司户》条引。

② 现存天水纪信祠俗呼曰城隍庙，笔者曾亲见其内大殿残存有明代壁画，描绘的正是城隍出巡的情景。

③ 黄谏：《城隍庙碑记》，张维纂：《陇右金石录》卷六。

完全符合《礼记·祭法》所阐述的“能御大灾则祀之，能捍大患则祀之”的人祠标准，足资为所有人效法，故“天下宜通祀之也”。古人对纪信的忠义既然如此佩服，而对其身后没有受到封赠难免颇有怨言。唐卢藏用为文说：“身既焚兮业既昌，楚歌绝兮汉道光。君不旌兮史不扬，功不录兮歿不殤，奄孤坟兮以载葬，抑千祀兮而为荒。”^①宋人王禹偁的态度则更为激愤，所作《荥阳怀古》诗云：“纪信生降为沛公，草荒孤垒想英风。汉家青史缘何事，却道萧何第一功？”^②这种情绪在古代民间可能广泛存在，所以，尽管至明清时期其他一些地方均有了新的城隍，但秦陇许多地方仍旧尊奉纪将军，甚至当代亦然。陕西户县至今仍有在农历正月中旬或下旬“接城隍爷”纪信的风俗，并有十分隆重的社火表演。据报道，因为社火仪仗游行队伍过于浩大，曾经给当地的公路造成长时间的交通堵塞^③。

第四，灌婴。与萧何一样，灌婴也是西汉开国功臣。他是睢阳（治所在今河南省商丘县南）人。以军功先后受封昌文侯和颍阴侯。赵与时所记奉灌婴为城隍之地，大多为今江西之地。《史记·灌婴列传》记载，项羽兵败于垓下后，灌婴乘胜进击，平定吴、豫章、会稽诸郡，豫章即在今江西境内。灌婴领兵入豫章作战，扫平敌对势力，安定当地，可能是被江西人奉作城隍的主要原因。

第五，周苛，沛人。周苛曾经作过秦朝泗水卒史。刘邦起兵以后，周苛与其从弟皆追随之。灭秦后刘邦为汉王，任周苛为御史大夫。汉三年（前204年）^④，项羽的楚军围攻荥阳，刘邦命周苛守城，自己则弃城出逃。城破，纪信捐躯全主，周苛则被俘，项羽欲使其降，《史记·张丞相列传》云周苛大骂项羽：“若趣降汉王！不然，今为虏矣！”项羽遂烹杀之。这也是一个同纪信一样的悲剧人物。从文献记载来看，周苛的表现甚至要更悲壮些。赵与时说福州、江阴两地以周苛为城隍，考诸史籍，周苛自从汉之后，或随刘邦入关破秦，或与楚军鏖战中原，从未到过江阴和福建，两地人对他的崇祀，没有地缘的关系，抑或如黄谏所说，是因其“忠魂充满宇宙”，而“天下人宜通祀

① [唐] 卢藏用：《吊纪信文》，《全唐文》卷二三八。

② [宋] 王禹偁：《荥阳怀古》，王延梯选注：《王禹偁诗文选》第24页，北京：人民文学出版社，1996。

③ 李永利：《陕西一小镇“城隍爷”进村仪式造成交通堵塞》，《三秦都市报》2000年2月17日。

④ 《史记·高祖本纪》云项羽围荥阳在汉三年，《史记·张丞相列传》云在汉四年。《高祖本纪·集解》引徐广曰：“案月表，三年七月，王出荥阳。八月，杀魏豹。而又云四年三月，周苛死。四月，魏豹死。二者不同。项羽杀纪信、周苛、枳公，皆是三年中。”本文从此说。

之也”。

第六，英布，亦名黥布，六人。六原为夏封国，偃姓，春秋时灭于楚，在今安徽六安市东北，秦复于此置县。英布随项羽破秦，因在巨鹿之战中军功卓著，被项羽封为九江王，都于六。归汉以后，英布以破楚之功受封淮南王，都六，九江、庐江、衡山、豫章诸郡皆在其封国之内。赵与时所云真州、六合等地与六相去较远，不在今安徽省境内。真州乃宋大中祥符六年（1013年）升建安军置，治扬子县（今江苏仪征市），辖境相当今江苏仪征、六合等市，近年六合已经成为南京市的市辖区之一。那么，为什么宋代两地之人要奉祀与自己毫无地缘关系的英布为保护神呢？须知英布并不具备像纪信、周苛那样的“忠魂充满宇宙”之类的条件。我们大概也只能从英布的有关活动方面来进行考察。《史记·黥布列传》记英布在秦时于骊山服役，后逃归，“亡之江中为群盗”，由此在长江下游一带可能逐渐获得了比较响亮的名头。而英布其人勇冠三军，“善用兵，民素畏之”。这两个条件可能是使英布荣膺仪征、六合两地保护神之原因。

第七，范增，居巢（治在今安徽桐城市南）人。《史记·项羽本纪》说范增“年七十，素居家，好奇计”。秦末投项梁，后辅佐项羽灭秦及与汉争夺天下，被尊为“亚父”，论功封历阳侯。按历阳县本秦置，治在今安徽和县。宋朝和州为北齐天保六年（555年）始置，治亦在今和县。由此可知和州以范增为城隍在于范增与其存在着地缘关系及其“好奇计”的个人因素。

第八，姚弋仲，后秦南安羌人。永嘉之乱后追随刘曜，后降晋，拜使持节、六夷大都督、都督江淮诸军事、车骑大将军、仪同三司、大单于，封高陵郡公。宋兴国军治在今湖北阳新县，正在东晋时姚弋仲都督范围内。《晋书·姚弋仲载记》谓其“少英毅，不营产业，唯以收恤为务，众皆畏而亲之”。宋兴国军奉姚弋仲为城隍的原因应该与范增相同，既有地缘关系，也有个人品格和能力的因素。

第九，庞玉，京兆涇阳人。庞玉为武德功臣，曾任越州总管，故其歿后被尊为绍兴府城隍。唐以后庞玉多次受到追封，梁开平中，吴越武肃王钱鏐上其事，封崇福侯。南宋加封昭佑公，进忠应王。明初将其另祀于山麓。清康熙和乾隆两朝的地方官皆曾重修绍兴城隍庙^①。

第十，焦明，南齐淮陵太守、游击将军焦度之父。《南史·焦度传》：“宋元嘉中，裴方明平杨难当，度父明与千余家随居襄阳，乃立天水郡略阳县以居

^① [清] 梅堂老人：《越中杂识》卷上《祠祀·府城隍庙》，杭州：浙江人民出版社，1983。

之。”宋鄂州治在今武汉江夏县，与襄樊相距不甚遥远。然其事迹如何则不可确考。

第十一，屈坦，三国孙吴天台（治今浙江天台县，属台州市）人。赵与时谓宋台州（治今浙江临海市，属台州市）州治即屈坦之故居之地。台州城隍庙坐落在临海北固山屈家村。有报道说，2004年4月21日在当地举行了临海城隍庙重建开光典礼。据当地人屈佩奎介绍，屈氏祖籍不在台州。到三国时，屈家的祖先屈晃，在吴国做尚书仆射。吴主孙权欲废太子孙和。屈晃认为废立太子必然有害社稷，遂冒死率群臣上谏。结果惹恼了吴主，屈晃被当廷打了100杖，贬归乡里（事记《三国志·吴志·吴主五子传》）。屈晃遂带家人退隐临海，不久即去世。后来孙和之子孙皓即位，感念屈晃，遂大封屈氏。屈晃幼子屈坦不愿在朝中为官，被任为本郡刺史。《临海屈氏宗谱》说：“母怀妊。薄暮，有一美髯少年投宿，询所从来？则曰：南海之子，上帝命庙食兹邦。母不纳。忽化为光，若星电飞入母口。翌日亭午诞王。金光烛室、异香满庭……”长大后，屈刺史更是神异多多，屈氏宗谱描述得很详细，如拜师习术，如府城“白云山”、“金鸡岩”、“白猿洞”等地名的由来等等都与之有关。记录最多的，还是屈坦生前爱民如子及逝后“显圣”庇佑乡人的“神迹”，于是郡人建祠供奉。唐朝武德年间，临海为台州府城，首任州刺史看中了屈家旧宅，“迁为州治”，“方祀王为城隍之神”。此后历朝追封，至南宋嘉定十六年（公元1223年），号称“显应顺利王”^①。当地所传屈坦的种种神异，在姚福均的《铸鼎余闻》卷三中也有记述。如此，屈坦被奉为城隍的原因就很清楚了：一是他生前居住在台州；二是他本是忠良之后；三是他做过当地的父母官，并且政声颇佳。

第十二，赵与时所述筠州、南丰、溧水、新昌、嵊等地城隍神应智顗、游茂洪、白季康、卢某、陈长官等，生前皆曾在当地为官。

第十三，据赵与时所述，宋代杭州城隍原型为被残杀之少年，大约是因为邑人哀其无辜惨死而奉其为城隍。这个传说大约影响不大，明以前杭州人基本上专奉唐人张巡为本郡城隍。

关于张巡的原籍，有两种说法：一说为蒲州河东（治今山西永济县西）人，一说为邓州南阳（治今河南南阳）人，总之与杭州没有地缘关系。

张巡的一生行事与杭州也没有关系。其为人博览群书，有能名，重义尚气节。安禄山反，张巡起兵据守雍丘（治今河南杞县）抗击令狐潮率领的叛军，坚守危城累月，叛军遭到重创。其后张巡与许远合守睢阳（治今河南商丘南）。

^① 张琴：《城隍爷和他的子孙们》，《温州都市报》2004年6月27日。

叛军围城，城中粮尽。《旧唐书·张巡传》云城内“易子而食，析骸而爨”，军民人等仍坚守不降。张巡每与叛军战，皆大呼誓师，眦裂血流，齿牙皆碎。当时河南节度使贺兰进明拥重兵于临淮，但不肯救援。城破之日，张巡殉国。

张巡是封建时代典型的忠臣烈士，名气甚大。其所作所为，影响当时，流布后世，符合民众企盼四海安平的愿望。而其杰出的才智和非凡的胆略，也很自然地使人们幻想其在死后依然能够像生时一样保佑家园。张巡与纪信、周苛一样，在古代被认为具有全国性楷模的意义。

根据上述考察，我们可以对人鬼充膺城隍的条件归纳如下：

城隍人鬼崇拜的出现，是传统的鬼魂崇拜的自然延伸。人们崇拜和敬畏鬼魂，实际上是崇拜鬼魂生前所具有的杰出能力或高尚的道德品质或曾经握有的权力。上述城隍人鬼如纪信、周苛、张巡等人是由于人格高尚，其为主、为国捐躯的行为旷古罕有，可以被归纳为忠魂、英灵一类。萧何、姚弋仲、庞玉、屈坦等人主要是由于其良好的政声而受后人崇拜的，可以归为良吏、善灵一类。而灌婴、英布之流以勇猛善战著称于世，属于猛将或功臣一类。范增的情况比较特殊，可以归为智者一类。此外，即是因生前曾在当地为官，政声虽不响亮但亦不恶的人士，如筠州、南丰、溧水、新昌、嵊等地城隍。最特殊的是以冤魂为城隍者，如赵与时所述南宋杭州城隍神。崇奉冤魂，应当是民间对为政者胡作非为极度不满的抗议。如此，除去纪信等具有崇高的全国性楷模意义的形象以外，充膺城隍之最为基本的条件，是人鬼必须与其受祀之地具有某种程度上的地缘关系，另外，在个人品格方面，至少应当不恶。明清时期许多新城隍也都具备这个条件。一方人保护一方水土，这是中华民族的传统观念。由此，城隍信仰在本质上成为人鬼信仰。

应当指出，以人鬼充膺城隍，乃是民间约定俗成的结果，并非出于封建国家的敕封，“夫城隍之神，非人鬼也，安有诞辰？”^① 清高宗也曾驳斥京师百姓以于谦、杨继盛为都城隍之说，“抑不思于、杨故明彦臣，兹庙创自金元时，果谁氏之司？且幽冀肇域以来，有城即当有神，更谁氏之司耶？”^② 然各地官府对民间所定城隍人鬼一般采取默许的态度，只要大体上不违背《礼记·祭法》所制定的人鬼祭祀原则，一般不加干涉，只有在明初一段时间内是例外。

城隍人鬼的约定俗成并非一成不变，在一些地区往往以新换旧。例如在宋以后，特别是明清时期，城隍人鬼的信仰出现了一些新的变化。首先是以冤魂

① 《明史》卷五十《礼志四》。

② 清高宗《御制重修都城隍庙碑记》，[清]于敏中等编纂：《日下旧闻考》卷五十《城市·内城·西城一》，北京古籍出版社，1983。

充膺城隍的现象较之以前有所增加。

万历《钱塘县志》记周新为杭州新城隍，于谦为都城隍^①，这是两个著名的冤魂城隍。前者在《明史》卷一六一有传。周新是南海人，以正直敢言著称于朝野，有“冷面寒铁”之称。永乐间任浙江按察使。后遭锦衣卫指挥纪纲诬告下狱。周新抗声为自己辩解，遂被戮。《明史》本传云“后帝若见人绯衣立日中，曰‘臣周新已为神，为陛下治奸贪吏’。”“已为神”云云当是对民间有关传说的复写。

于谦是明代中期的民族英雄，土木之变后领导了有名的北京保卫战，取得胜利，后被石亨、曹吉祥等人诬陷以更立东宫乃至谋逆等大罪，处以极刑。《明史》本传说于谦死之日“阴霾四合，天下冤之”。万历《钱塘志》记于谦为都城隍神，大概不只是江南人的传说。《人海记》说北京崇文门内有万历间敕建的于谦祠，相传于谦为京师城隍神云云^②。

明朝另一位著名的冤魂城隍是“铁肩担道义，辣手著文章”的杨继盛。杨继盛为北直隶容城人，明嘉靖二十六年（1647年）进士，曾任南京吏部主事、刑部员外郎、兵部武选司等职。当时严嵩为内阁首辅，擅权专断，排斥异己，权倾朝野，杨继盛草疏弹劾之，称严嵩犯有“坏祖宗之成法”、“窃君上之大权”等十大罪状。严嵩遂罗织罪名，逮杨继盛入狱，并将其处以极刑。《明史》本传谓杨继盛临刑犹赋诗曰：“浩气还太虚，丹心照千古。生平未报恩，留作忠魂补。”民间对杨继盛抱有无限的同情，“朝审时，观者塞衢，皆叹息，有泣下者。”沈鍊《哭杨椒山》诗：“郎官抗疏最知名，玉简霜毫海内惊。气作河山今即古，光齐日月死犹生。忠臣白骨千秋劲，烈妇红颜一旦倾。万里只看迁客泪，朔风寒雪共吞声。”基于这种情绪，京师之人遂传说其为城隍而祀之。

上述三人也是封建社会典型的“忠臣烈士”，由于他们皆冤枉而死，所以就总体来说，祭祀者往往多少会怀有一些社会批判意识，这种社会批判意识往往通过看似荒诞的形式表现出来。郎瑛《七修类稿》记载，每年的五月十七日是所谓杭州府城隍诞辰日，是日家祀户祷，酬神饮酒。在神诞的庆典上，有黄冠道士袭用古老的鬼魂附体的模式，扮演被城隍神附体之人，并宣称：我不是过去的旧城隍，乃本省按察使周新是也。上帝看我一生刚直不阿，命我再来治理杭州一方土地。在这一天，杭州人还要另外塑一尊城隍神像，舁入城隍庙内

① 《万历钱塘志》，[清]丁丙：《武林坊巷志·丰下坊四·吴山》引，第3册第91页。

② 陈宗蕃：《燕京丛考·内一区各街市》注引，北京古籍出版社，1991。

安放，将旧像迁至钱塘县的保安里存放，名为小城隍庙^①。这是以换城隍的巫术形式，隐蔽曲折地表达了民间对现实政治的憎恶和对清平世界的渴望。

清代文化专制主义统治较之明代有了较大加强，治人者对民间的控制也比较严密，因此未出现以类似上述形象的本朝人鬼为城隍的现象，这是一个很大的变化。不过，其他性质的冤魂崇祀也还有一些。

嘉庆间，“以知县用”的李毓昌被派到江苏山阳县查账，发现知县王仲汉冒赈贪污，于是打算造册上报。王仲汉先是贿赂李毓昌，未得逞，遂买通李的三个仆人，将其杀死。案发后，嘉庆帝下令处死有关的人犯，并褒扬李毓昌，亲自作《悯忠诗》三十韵，刻在李的墓前^②。而当地的百姓也同情李毓昌的遭遇，赞佩其人格操守，遂编成歌谣传颂他的事迹，并在心目中认定李为本地的城隍老爷，请他来保护老百姓的身家性命，同时亦挞伐贪官和恶仆。歌谣唱到：

江苏有个山阳县，水灾奏君前。当今圣主，赈济涂炭，恩旨到江南。
督抚委员查户口，遇着赃官王仲汉，有心把赈瞒。好一个委员李县主，不肯依从，赃官定计……遂把忠良陷，一命染黄泉……上天念忠义，敕封城隍在栖霞县，显圣到家园……^③

以冤魂充膺城隍最能够说明民众对当时统治的不满，在其崇祀的过程中存在着比较强烈的发泄情绪，促使民众的社会批判意识提高。也可能是因为这个原因，含冤而死的人鬼不为官府所默许，故在明清时期以冤魂充膺城隍者仍然比较少。

明清时期以歿后的地方官替代旧城隍的现象更为常见，如曾与徐渭一起负笈于山阴县学的祝继志，在嘉靖间登进士以后，自刑部出佾江西按察事，领道南昌，在赴任途中病死，遂被尊为城隍^④。《庚巳编》卷十《王贯》谓王贯为明成化进士，任某地知县，以廉能称，死后被奉为当地城隍。又明万历二十年（1592年），广东顺德县城隍庙东报功祠落成，为纪念前知县胡有信而建。胡有信在任期间之主要功绩为新城垣、兴学校、实仓廩、弭盗贼，涵盖了地方官吏的主要职责范围。胡歿后，当地人认为其符合御大灾、捍大患的人祀标准，

① [明] 郎瑛：《七修类稿》，民国《杭州府志》引，《民俗资料·华东卷中》第579页。

② 《清史列传》卷七六《李毓昌传》，北京：中华书局，1987。

③ [清] 华广生：《白雪遗音》卷一《李毓昌案》，《明清民歌时调集》下册第566页。

④ [明] 徐渭：《杂著·祝佾事为神于南昌》，《徐渭集·徐文长三集》卷二九，北京：中华书局，1983。

遂将胡有信立位于城隍庙，“朝夕祷赛，休征咎征咸为神依，有疑而诣神乞灵者，不殊临民”^①，与胡生前做知县时一样，胡有信在实际上成为当地的城隍，原来的城隍爷被冷落了。再有《清史稿·循吏一·周中铉传》云：“当中铉令华亭时，奉贤犹隶境内，后析为县，中铉适为知府，至是民怀其泽，奉以为奉贤城隍之神，岁时祈报，着灵异，长洲王芑孙为庙碑纪其事。”而巡抚陶澍复浚吴淞江，疏请立庙江干。

受理学学说的影响，明清时期以气节标榜的士人增多，以气节高尚的人鬼被奉为城隍者也随之增多。著名者有元明易代之际的秦裕伯。

上海城隍庙本奉祀西汉名臣博陆侯霍光，据《吴越备史》记载，吴王孙皓始祠之为金山神，保存至今的上海城隍庙脱纱神像据说就是霍光像。在金山神殿后堂另外塑有城隍神像供奉，相传为元朝待制秦裕伯^②。在上海的五位城隍中，秦裕伯最为有名。之所以如此，一个最为根本的原因是道德高尚。据说秦裕伯当元末之时避地扬州，辗转迁徙至上海地区。当时割据苏州的张士诚召其做官，秦不奉召。吴元年（1367年），朱元璋又召秦裕伯出山，秦上书固辞。“明太祖即位，命中书省檄起之，先生（指秦裕伯）对使者曰：‘食元禄二十余年，而背之，是不忠也；母丧未终，出而拜命，是不孝也；不忠不孝之人，又焉用之？’固辞不起。居邑之东乡长寿寺里，歿，即葬于其地”^③。在中国的文化观念中，官与民是对立的。民虽然地位卑微，但有可能保持高洁的本性；而为官者须服从上命，所谓食君之禄，忠君之事，容易使“志本高洁”的人格发生扭曲。由此，拒绝出仕所造成的一个直接结果，就是无论哪一方皆将隐士看作是不趋炎附势、不贪图钱财的志洁行雅之高尚之士，政权易代之际，尤其能够考验士人是否具有高尚的情操。而无论其拒绝出仕的表面理由是什么，隐士或以寄情沟壑山巅，或以遁迹市尘间里表达了他对污浊尘世的批判意识，也更反衬出其气节的纯粹与崇高。秦裕伯即因此博得了“高风亮节”之美名，“以视危素辈……颜二姓廉耻道丧者，相去远矣”^④。

韦伯（Mar Weber）在谈到所谓“神观”之时说：“一个神永远只是他自己，支配所有的火，产生或控制它们，至少是化身在每一堆火中时神祇才具有

① [明]梁鹏：《名宦思泉胡公报功祠记》，咸丰《顺德县志》卷二十《金石略二》。

② 沈瑞麒口述、朱梦华整理：《老城隍庙史话》，《上海地方史资料》第一辑第224页。

③ [清]陈其元：《庸闲斋笔记》卷二《上海县城隍之灵应》，北京：中华书局，1989。又毛祥麟《墨·余录》卷四《上邑城隍神记》云秦裕伯拒不奉诏，朱元璋遂亲自写信给他，说如果坚持隐居，恐怕日后会后悔。秦遂奉诏出仕。

④ [清]李维清：《上海乡土志》第55课《秦裕伯》，上海古籍出版社，1989。

永劫不灭的形式，这也是它们的本质。这种抽象的神观只有经过继续不断地献给某一个固定的神——透过这个神与某一持续存在的人群的联系——的‘祭典’，才能真正维系下来。”^① 依照这个说法，中国古代民俗信仰中相当一部分人鬼神，远远未达到化身于“每一堆火中”的程度，尚不具备“永劫不灭”的存在形式。即如城隍人鬼，他们接受信仰的范围，总是被某一个特定的地理环境所局限；而在时间上，无论持续时间长短如何，部分城隍人鬼总是有始有终，暂时性是城隍人鬼存在的一个十分突出的特点。江山代有才人出，于是在动荡不安的艰难时世，充任城隍的人鬼也或快或慢地发生轮替：信仰者往往会选择在时空上更贴近他们自己生活，其生前事迹更为杰出、更为忘我的善灵或者英灵“充任”新的城隍。但是被轮替的神祇并未立刻归真为人，他们在民众心目中仍然被当作神祇看待，只是他们在此后的城隍祭仪中不再出现。随着时光的流逝，他们的形象在民众心目中逐渐被淡忘。但是无论如何，总有一个具体的城隍人鬼活跃在民俗信仰之中，在他的背后，是广大民众对平安生存的渴望。民众需要借助具体的形象和榜样支撑自己的精神世界，弘扬自己所中意的道德理想，企盼他能够满足自己对全部人生的美好希冀。因此，城隍人鬼与城垣和城堦一样，也准确地反映了城隍祭祀之本质，在古代社会也获得了“永劫不灭”的存在。

^① [德] 韦伯著，康乐、简惠美译：《宗教社会学》第12页，桂林：广西师范大学出版社，2004。

第六章 城隍与冥世文化

中国传统文化中，由特定的观念和情感而构成的关于冥世的意识是十分丰富的，并在历史上的不同时期和不同地域之内以特定的形式表现出来。因此，冥世文化具有非常鲜明的阶段性、地域性和民族性的特点。受这些特点所规定，有关的民俗民风当然也极具变异性。报庙和接三等民俗皆是在古代社会的晚近时期，与城隍、五道以及土地神相关联的，围绕妥安亡魂、禳除不祥为主旨而进行的丧俗仪式，其由来与在各地的发展比较充分地展现了本土固有文化与外来文化结合之后所形成的对民间冥世风俗的影响。至于城隍祭厉，则是明代以后在国家祀典规范之下，在全国范围内形成的统一的新民俗，虽然其中不乏其他文化影响的色彩，但基本上是以本土文化为中心而展开的。

一、“报庙”与“接三”之俗

1. 民间五道信仰风俗

报庙，亦称告庙、上庙，一般是指父母死后，子女在始丧未殓之时向冥神如城隍之类报丧拜祷、招魂祈福的民俗活动。“接三”一般是在死者死后的第三日进行，是接引死者魂灵的巫术仪式。明清时期，南方丧葬期间很少有报庙者，只有个别地区有此习俗，如浙江石门县“人始死，其妻妾、媳女凶服奔城隍庙或土谷祠，哭泣拜祷，意味往地狱中”^①。报庙比较广泛地存在于中国北方城乡各地，其中尤以北京、天津、河北、山东、东北三省以及山西、河南一带最为流行，形式比较多样，比较鲜明地体现了中华民族的丧葬文化和冥世文化的一些特点。

报庙是为丧事而祈报，故其针对性皆比较鲜明，所报之庙一般皆为冥神之庙，诸如城隍庙、土地庙等等。依照人们惯常的认识，城隍为城市保护神，而

^① 光绪《石门县志》，《民俗资料·华东卷中》第673页。

土地则为乡间保护神，所以有在城遇丧报城隍，在乡报土地的说法。天津宁河县民遇丧即“诣城隍庙，乡间诣土地庙”^①。但是在明清时期，城隍庙在坐落地域上虽然仍属城市所专有，土地庙却早已“深入”城市，所以诸如在藁城、深泽、高邑等地，遇丧皆径直报土地庙。在当时人的心目中，土地与城隍属于同类，前者之于后者存在着一种依附关系。

但是也有城隍、土地皆不予报者。明清时期特别是在晚清，在相当于今天的北京、天津、河北、山东、山西、辽宁以及河南部分地区，流传有报五道庙之俗。五道庙在这些地区广为建设，犹以河北、京津为最。民国《阳原县志》谓五道庙大多建筑在街口，“治城不下二十余处，各村则一至数处不等。祀期无定”。明清太原县城（今晋源镇）内十字街、丁字路口共有五道将军庙 22 处^②。冀东农村设立最多的庙宇是五道庙。宝坻县“虽二十五家之里，尚有五道庙、七圣祠”。^③晚清时期，丰南县一般村庄皆建有五道庙。冀东诸县也大体如此^④。据李景汉《定县社会概况调查》的统计，1929 年，在河北定县东亭乡村社会区内 62 个村庄中，原有五道庙 68 座，尚存 17 座，也就是说平均每村原有五道庙约 1.1 座。这个比例是相当高的。根据 1931 年的统计，全县 453 个村庄之内尚存庙宇 857 座，其中最多的是五道庙，达 157 座。考虑到 1914 年定县县长孙发绪毁庙兴学，曾经在一年之内将 200 座庙宇改为学堂的情况^⑤，并参照 1929 年 62 个村庄原有五道庙的平均数字，全县 453 个村庄原有五道庙的数字应当在 450 座上下，时间至晚当在晚清时期。20 世纪 30 年代初期，五道庙在残存庙宇之中数量最多，表明当时在定县的广大乡村之中，五道神信仰仍然根深蒂固，民众对庙宇建筑有着实际的需要。而在北京的“道路分叉处多建五道庙”^⑥，建于明代的一座五道庙至今尚完好地矗立在北京宣武门外。天津城乡在晚清以至民国时期也建有不少五道庙。可证在明清时期的河北、京津和山西大部地区，关于五道神的民俗信仰已然城乡共持，深得民众服膺，并且在丧葬文化上与城隍神以及土地神平分秋色。

五道神在民间以及佛、道二教之中有许多称谓，诸如五道将军、五道大神、五道真君等等。五道神究为何神？这是一个十分复杂的问题。《庄子·肱

① 乾隆《宁河县志》，《民俗资料·华北卷》第 77 页。

② 姚富生、赵建新：《晋阳文化的杰出代表——“凤凰城”晋源镇》，《太原日报》2004 年 12 月 10 日。

③ [清]李光庭：《乡言解颐》卷二《地部·寺观》，北京：中华书局，1982。

④ 江沛：《近代华北城乡民间信仰述评》，《河北大学学报》2002 年第 4 期。

⑤ 以上有关统计的数字皆见李景汉：《定县社会概况调查》第 407～411 页。

⑥ 侯仁之主编：《北京城市地理》第 210 页，北京燕山出版社，2000。

篋》篇云：“故跖之徒问于跖曰：‘盗亦有道乎？’跖曰：‘何适而无有道耶？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。’”明人田艺蘅以此作为五道神名称之出典^①。是乃“五贼盗”，被后世附会为“五盗将军”。成书于明代的《三教源流搜神大全》卷四引《世略》谓“五盗将军”本南朝宋前废帝永光间杜平、李思、任安、孙立、耿彦正等五贼盗^②。元明时代的一些文学作品多有提及五道神者，均与阎罗王、鬼魅等对举。《水浒传》（71回本）第24回《王婆贪贿说风情 郓哥不忿闹茶肆》写西门庆向王婆打探潘金莲底细，王婆道：“他是阎罗大王的妹子！五道将军的女儿！”第39回《浔阳楼宋江吟反诗 梁山泊戴宗传假信》谓宋江装疯以避罪，口中乱道：“我是玉皇大帝的女婿……阎罗大王做先锋，五道将军做合后。”《金瓶梅》第48回《弄私情戏赠一枝桃 走捷径探归七件事》写刘婆子云：“哥儿着了些惊气入肚，又路上撞见五道将军。不打紧，买些纸儿退送退送就好了。”《醒世恒言》第十四卷《闹樊楼多情周胜仙》云胜仙对范二郎道：“奴阳寿未绝。今被五道将军收用。奴一心只忆着官人，泣诉其情，蒙五道将军可怜，给假三日。如今限期满了，若再迟延，必遭呵斥。”范二郎后来娶妻，不忘周胜仙之情，“岁时到五道将军庙中烧纸祭奠”，等等。因此，无论《肘腋》“五道”之说抑或宋“五盗”之行，皆与五道将军之冥神神性不同，也与明清时期五道庙祭祀主旨不合。中国古代民间信仰之对象虽然五花八门、芜杂不经，但民众在长时期脆弱的小农经济条件下所养成的极其强烈的功利性、现实性的信仰品格，使古人在迷信的狂热中仍然保持着理性的实用精神。对于神性与祭祀主旨不同之神祇，古人不会对之施以轻视或亵渎之，但却敬之以远。因此，五道将军也者，似非“五盗将军”。

《通俗编》引《三国纪略》云：北齐崔季舒遇害，其妻昼魔，云：见人长一丈，遍体黑毛，欲来逼己，巫师云为五道将军^③。所记可能是流传于民间的五道将军的形象，似类传统的精怪形象。北齐武平四年（573年）高侨为妻王江妃所造随葬衣物券云：“释迦文佛弟子高侨敢告：江妃命终之时，天帝抱花候迎……効（敕）汝地下女青诏书五道大神、司坡之官，江妃所赍衣资杂物、随身之具，所经（经）之处，不得诃留。”^④此券结尾处还提及观世音、维摩

① [明]田艺蘅：《留青日札》卷二八《五道将军》。

② 宗力、刘群：《中国民间诸神》第655页引。

③ 宗力、刘群：《中国民间诸神》第654页引。

④ [清]端方：《陶斋藏石记》卷十三，《石刻史料新编》第1辑第11册第8103页，台北：新文丰出版社，1982。

大士。高侨自认佛家弟子，提及佛教尊神，自是以佛教立场看待诸神。但五道大神的位置，显然是在所谓“天帝”之系列中，应属于中国本土之固有信仰。《金光明最胜王经题记愿文》（966—968年）有“并奉太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺（司）录伺（司）命、土府水官、行病鬼王及疫使等”^①云云。《冥报录》云：“道者，彼天帝总统六道，是为天曹。阎罗王者，如人间天子。泰山府君，如尚书令录。五道神如诸尚书。”^②由此不仅仅看出当时泰山神隶属于阎罗王，更可得见阎罗王统于天帝，而五道神则统于泰山神。天帝—泰山神—五道神则是很自然的一个本土信仰的神格序列。其中居于关键地位者乃是泰山之神。

作为传统冥世大神的泰山神系由山岳神演变而来，本属于自然崇拜。古人认为五岳领袖天下群山，而东岳泰山则最为神圣，称其为“岱宗”。《公羊传·僖公三十一年》云：“山川有能润于百里者，天子秩而祭之。触石而出，肤寸而合，不崇朝而雨遍乎天下者，唯泰山耳。”于是泰山成为古代帝王祭祀对象。《史记·封禅书》引《尚书》云舜“东巡狩，至于岱宗。岱宗，泰山也，柴。望秩于山川。遂觐东后”。后来在人们的观念中形成一种比较固定的至泰山举行封禅典礼的意识。盖由于山峦云雾缭绕，颇为神秘，容易引人遐想；而古人游历不远，以为泰山乃是天下最高之山，登泰山而小天下也。《史记·封禅书》记管仲关于古代登封泰山者达72家之说，有所谓无怀氏、虑羲、神农、炎帝、黄帝、颛顼以及尧、舜、禹、汤等所谓古代圣王，皆属茫昧莫考之事^③。而秦始皇、汉武帝、汉光武帝等皆曾登封泰山，以示君权神授，并具有追求长生之义。大约自战国末始，泰山又成为人们观念中的鬼神聚集之所。《韩非子·十过》：“昔者黄帝合鬼神于泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤皇覆上，大合鬼神，作为清角。”《山海经·西山经》：“昆仑（泰山）之丘，实唯帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。”乐府《步出夏门行》：“邪径过空庐，好人常独居。卒得神仙道，上与天相扶。过谒王父母，乃在太山隅，离天四五里，道逢赤松俱。揽辔

① 《金光明最胜王经题记愿文》（966—968年），北图藏新701号残卷。

② 《太平广记》卷二九七《神七·睦仁茜》引。

③ 《史记·封禅书》：“黄帝封泰山，禅亭亭。”2005年10月8日《齐鲁晚报》载郑澎、闫秀玲《泰山考古有重大发现 黄帝泰山封禅祭地初步确定》一文，谓文物专家对山东泰安大汶口镇云亭山遗址进行考察时，初步认定云亭山即是黄帝泰山封禅祭地的亭亭山。聊备一说。

为我御，将吾上天游。”^①所描绘者皆为神、仙、鬼为主导的神秘世界，而为世人所企羡、追逐。泰山由神仙所居演为鬼魂活动之所；泰山神也变为冥神，可定世人寿夭祸福。《后汉书·方术传》云许峻自云尝笃病，三年不愈，乃谒泰山请命。《后汉书·乌桓传》亦谓“死者神灵归赤山，赤山在辽东西北数千里，如中国人死者魂神归泰山也。”《三国志·方技传》：“但恐至泰山治鬼，不得治生人”。依照五行理论，木在东方，东方主春，春主生，因此作为东岳神似不应成为冥神。之所以会如此，大约是古人遵循了这样一种思维推导模式，即既然东方主生，则东岳亦必主生；既主生，则必知生；既知生，则必知死。所以《博物志》谓“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。主招人魂魄。东方万物始成，知人生命长短”^②，遂形成人之祸福寿夭均由东岳神掌握的观念。泰山为神仙和鬼魅所居之信仰意识，使得民间文化以及道教比较迅速地组成了一个数量庞大的神祇集团。托名东方朔撰文的《五岳真形图序》云“东岳太山君领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也”^③。作为泰山神主要属神之五道神、五道将军的形象，大约也是在汉末构造成形，并在魏晋南北朝至隋唐时期在佛教和道教（主要是佛教）的不断规范之下而丰满起来的。

佛教与东土文化结合之后，为求其学说能够迅速传播，借用了东土固有的文化样式，更进一步促成了两者的融合。东岳泰山神等即是如此被佛教纳入到自身体系之中的。东土信仰中的泰山冥界，变成了早期汉译佛典中的“太山地狱”，将佛经着力渲染的地狱与东土冥界相连。所以，在佛教典籍之中，泰山神作为冥神，几乎皆与阎王直接相连。《摩诃吠室罗末那野提婆喝罗阇陀罗尼仪轨》记“发大愿言”云：“仰启尽虚空遍法界一切诸佛菩萨；金刚密迹力士

① [宋]郭茂倩编：《乐府诗集》卷三七《相和歌辞十二·瑟调曲二》。

② [晋]张华：《博物志》卷一《地》，范宁：《博物志校证》第10页，北京：中华书局，1980。

③ 《五岳真形图序》，[宋]张君房纂：《云笈七笈》卷七九。泰山神及其属神的威严，在元明小说中有很具体然而更是更夸张的描写。《水浒传》第74回《燕青智扑擎天柱 李逵寿张乔坐衙》写“天齐圣帝”为山岳至尊，万神领袖，“闾殿威严，护驾三千金甲将；两廊勇猛，勤王十万铁衣兵”，“管火池铁面太尉，月月通灵；掌生死五道将军，年年显圣。”由此亦可见五道已为泰山之属神。诸如此类的泰山祭祀曾受到少数重礼之士的反对。明人宫廉《成化修泰山祠碑》对泰山祠在在而立，且妄加封号，被服袞冕等十分厌恶，指斥为怪诞荒唐，痛恨民愚不以为非（见[清]李图等纂：道光《平度州志》卷二四《金石考》，清道光二十九年刻本）。实际是本于朱元璋更定山川祀典，诏革封号主旨而作出的对民间亵渎礼法的批判。但是宫廉仍然为泰山祠撰写碑文，也说明民间淫祀力量的强大，使其不得不“姑从其欲”。

一切诸善神王；天神王地神王山林河海日月五星二十八宿；阎罗法王五道将军太山府君司命司录。”^① 其中的第四类神祇显然属于冥神系列，是佛、道两教以及中国古代民间文化结合的产物。又《阿咤婆拘元帥大将上佛陀罗尼经修行仪轨》有“天曹天府太山府君；五道大神阎罗大王；善恶童子司命司录”云云^②，其意相同。

进一步说，佛教对五道神之规范，也是严格与阎王及地狱之说联系而成。阎王，亦作阎罗王、阎魔王等，原为古代印度神话中的冥世之王，佛教亦尊其为地狱之主。佛教传入东土之后，阎王逐渐成为中国民间最受崇拜的冥世之主。《玄应音义》称阎罗王兄妹均“作地狱主，兄治男事，妹理女事，故曰双王”。《一切经音义》卷五云阎王典司“生死罪福之业，主守地狱八热八寒以及眷属诸小狱等，役使鬼卒于五趣之中，追摄罪人，捶拷治罚，决断善恶”^③。《佛说阎罗王五天使者经》云：“人生在世时不孝父母（不）敬沙门道人，不行仁义无可用心，不学经戒不畏后世者，其人身死，魂神当堕阎王地狱。主者辄持行白王，言其过恶……唯大王处其罚。”^④ 此皆表明阎王职司冥籍，并且要严格追究每一个生灵，成为善恶果报之具体评判与执行者。诸如此类的观念在观念形态的文艺作品中也曾有过十分传神的描写，《西游记》第三回《四海千山皆拱伏九幽十类尽除名》中写孙悟空打入阎王殿，将十殿阎王所掌“生死簿子”上的猴类之属，“但有名者，一概勾之”，摔下簿子道：“了账！了账！今番不伏你管了！”

轮回观念在印度始于梵书（brAhmaNa）时期，至奥义书（upaniSad）时期大体完备。佛教接受了这种与善恶道德观念紧密联系的业报轮回之说，认为众生皆在天、人、畜生、饿鬼、地狱五道之中轮回，“天地之间，五道分明，恢廓窈冥，浩浩荡荡，善恶报应，祸福相承。”^⑤ 人亦无法遁其形，逃是逃不掉的，如《大庄严论经》所说：“色缚于凡夫，五阴悉羈系，生能缚于物，死

① [唐] 般若听羯罗译：《摩诃吠室罗末那野提婆喝罗阇陀罗尼仪轨·结界品第三》，《大正藏·密教部》第21卷，第1246号，台北：新文丰出版社影印本。

② [唐] 善无畏译：《阿咤婆拘元帥大将上佛陀罗尼经修行仪轨》卷中，《大正藏·密教部》第21卷，第1239号。

③ [唐] 慧琳：《一切经音义》卷五，《大正藏·事汇部》第54卷，第2128号。

④ [宋] 沙门慧简译：《佛说阎罗王五天使者经》，《大正藏·阿含部》第1卷，第0043号。

⑤ [曹魏] 康僧铠译：《佛说无量寿经》卷下，《大正藏·宝积部》第12卷，第0360号。

缚亦复然，今身至后世，未始不系缚，轮回羁缚中，数数受生死。”^①其中的地狱之说在古代信仰中最为人所瞩目。“南赡部洲下有大地狱，洲上亦有边地狱及独地狱，或在谷中、山上，或在旷野、空中……地狱铜铁所成，亦有铁城、剑树、沸河、铁网等诸庄严。”^②佛教与民俗信仰亦极言地狱之苦：刀劈斧剁、油滚火烧、剖腹剜心、挖眼割舌，且有厉鬼阴魂游荡其间。中国本土文化固然有自己的冥世观念，但在佛教输入之后，地狱观念也随之孱入其中。五道神和泰山神一起被纳入佛教冥神系列，前者在佛教和民间信仰的合力规范之下，其地位日益重要起来，不仅负责对亡魂“检化形案”，而且被直接置于“地狱入口处”。《报应记》云：唐李丘一任扬州高邮丞。忽一旦暴死，见两人来追，一人自云姓段。丘一被锁前驱，行可十余里，见大槐树数十，下有马槽，段云：“五道大神每巡察人间罪福，于此歇马。”李丘一方知身死^③。《通幽记》记皇甫恂暴亡，“其魂神若在长衢路中，夹道多槐树，见数吏拥簪，恂问之，答曰：五道将军常于此息马。恂方悟死耳”^④。上述两则引文中的槐树是一个值得注意的隐喻符号。《三国志·魏书·高柔传》云：“古者刑政有疑，辄议于槐棘之下。”《春秋元命苞》亦有“人君树棘槐，听讼于其下”之语。《初学记》解释“棘赤心有刺，言治人者原其心不失赤，实事所以刺人，其情令各归实。槐之言归也，情见归实”^⑤。棘槐或槐棘所树之处乃听讼审理刑名之所。槐棘在这里的象征意义在于五道神可以“得其情实”，专司察查亡灵生前之善恶行为，即人间罪福，从而使五道神亦具有摄人魂魄、终结人世历程，甚至锁入地狱的职司。《续子不语》卷五《驱疟鬼咒》引《太平广记》所载驱邪疟鬼咒有“五道将军，收汝精气，摄汝神魂”云云。唐代《韩擒虎话本》云五道将军披黄金锁甲，顶戴凤翅，迎请韩擒虎做阴司之主，也是如此。

而更多的资料则显示，五道神之所谓槐棘“歇马”之所，就是佛教业报轮回“五道”之“道头”。《高昌章和十三年（543年）孝姿随葬衣物疏》：“章和十三年水亥岁正月任（壬）戌朔，十三日甲戌，比丘果愿敬移五道大神：佛弟子孝姿持佛五戒，专修十善，以此月六日物故，迺（径）涉五道，任意所

① [后秦]鸠摩罗什译：《大庄严论经》卷五，《大正藏·本缘部》第4卷，第0201号。

② [明]仁潮辑录：《法界安立图》卷二，《续藏经》第1辑第2编乙第23套第4册。

③ 《太平广记》卷第一〇三《报应二·李丘一》引。

④ 《太平广记》卷第三〇二《神十二·皇甫恂》引。

⑤ 《初学记》卷二十《政理部·刑罚九》引。

适。”^① 在其他的衣物疏中也反映了佛徒同样的愿望。“延昌卅六年丙辰岁三月廿四日，大德比丘某甲敬移五道大神：佛弟子某甲，持佛五戒，专修十善，宜向（享）遐龄，永赐难老，但昊天不吊，以此月十九日忽然徂陨，迳（径）涉五道，幸勿呵留，任意听过”^②。深受佛教影响的民间文化以类似“牒寄”的方式凸显了五道神在阴司中的关键地位。在敦煌变文中，甚至阎罗大王也不知亡魂轮回在何处，只有属于天曹录事司太山都尉的五道将军“应知去处”。而其“坐所”“或有劈腹开心，或有面皮生剥”之景象，即使是已证得罗汉果之目连亦被惊得魂飞魄散^③。如此，我们即可明白前引两件衣物疏“迳（径）涉五道，幸勿呵留”云云，乃是生者希望在轮回五道特别是地狱道之入口处，由亡魂自由选择轮回之所，“任意所适”，即远离地狱，恳请五道神勿要干预，特别不要“呵留”亡魂于地狱受苦。而佛教自身的材料更是清楚无误地标明了五道神的坐标——“五道头”：

于是菩萨稍进前行，睹五道神名曰奔识，住五道头，带剑执持弓箭。见菩萨来，释弓投箭解剑退住。寻时稽首菩萨足下，白菩萨曰：梵天之际天王见敕，守五道路不知如之。愚不敏达，惟告意旨^④。

诚如《普曜经》所云，“五道头”是极易被理解为“五道路”即五条道路的。事实上，民间信仰就是如此认为的，将轮回看作是生命历程的又一个开始，尽管是被迫的无法选择的一个开始。佛教的五道轮回之说开始有了一个世

① 唐长孺主编：《吐鲁番出土文书》录文本第2册第60页，北京：文物出版社，1981。

② 《延昌三十六年（596年）某甲随葬衣物疏》，《吐鲁番出土文书》录文本第3册第66页，北京：文物出版社，1981。但是此类阴阳知会的特殊方式本非源于外域。湖北江陵凤凰山168号墓葬出土木牍云：汉文帝“十三年五月庚辰，江陵丞敢告地下丞：市阳五大夫隧自言，与大奴良等廿八人、大婢益等十八人、轺车二乘、牛车一两（辆），驺马四匹、□马二匹、骑马四匹，可令吏以从事，敢告主”（湖北省博物馆等：《江陵凤凰山168号墓发掘简报》，《文物》1975年第9期）。墓主爵称五大夫，为九等爵。生前当为江陵人，并居住在江陵，故其死后江陵丞要将有关殡葬情形以书信的形式传达给所谓地下丞，意谓人归阳世，魂归地下，皆有其所辖。

③ 《大目乾连冥间救母变文并图一卷并序》，王重民等编：《敦煌变文集》下册第725页，北京：人民文学出版社，1957。其中又云：“目连啼哭念慈亲，神通急速若风云，若闻冥途刑要处，无过此个大将军。左右攒枪当大道，东西立杖万余人。纵然举目西南望，正见俄俄五道神。守此路来经几劫，千军万众定刑名……”（第724页）形象地描绘了五道神所居“五道头”之景。

④ [西晋]竺法护译：《佛说普曜经》卷四《告车匿被马品第十三》，《大正藏·本缘部》第3卷第0186号。

俗的形象化的揭示和演示。这种通俗的信仰表达方式极易为普通民众所掌握,同其喜生恶死、害怕业报的信仰意识发生共鸣,并外化为具体的持续不断的信仰行为,由此而导致了佛教信仰和古代民俗信仰的一大变化。张总《初唐阎罗图像即刻经——以齐士员献另造像碑拓本为中心》一文,云陕西富平县樊奴子造像碑所刻五道大神前有五道轮回图像。敦煌盛唐 217 窟内壁观世音经变部分也发现有五道大神与轮回图景等等。如此,中国古代的佛教、道教以及民间文化一起创造了自晚唐、五代开始兴起的十殿阎王的崇拜方式。随着《十王经》等典籍之编纂、流布,五道神也与古代印度神话中的所谓转轮圣王合体,变化作五道转轮王。据《玉历钞传》、《阎王经》的说法,十殿阎王中有八王皆直接司掌地狱,惩罚恶魂。第一王秦广王亦有批解作恶之人入地狱受苦的职司,惟有第十王五道转轮王“专司各殿解到鬼魂,分别善恶,核定等级,发四大部洲投生”。^①由此,我们可以肯定地说,明清时代北方大部地区遇丧而崇奉的五道神,即是魏晋以前民间文化与道教所谓泰山属神五道将军、五道大神和佛教“守五道路”的五道大神,即后来的中国佛教与道教同奉的五道转轮王。报庙之根本目的乃是向神祈求准许亡故的亲人顺利转生,投胎成人。所以,其他九位司掌地狱之阎君均未受到崇奉,惟祀五道神。而“守五道路”的五道神在明清时期是以道路的四通八达之处作为其存在标志的。前述明清太原县城(今晋源镇)内十字街、丁字路口共有五道将军庙 22 处。民国《阳原县志》谓五道庙大多建筑在街口;嘉庆《滦州志》亦谓五道庙建于街头、村畔^②,村畔亦往往是四通八达之处,等等。明朝时建筑于北京宣武门外的五道庙(今尚存)也是如此。明王象干所撰《玉皇殿碑记》云:“(京师)正阳门西,由臧家桥至宣武门乃龙脉交通辐辏之地,旧有五道庙镇焉。”^③所以,民间在遇丧报五道庙的过程中,遇路口即上香叩首,以指示和接引亡魂西渡之途。如河北蔚县“送路报庙过程中,过一路口烧一份白纸,让孝子四叩首,到一庙前烧一份黄纸,让孝子四叩首。如果途径十字路口则烧三份白纸、三份黄纸,让孝子按照东南北方向依次四叩首,最后到‘五道庙’,蔚县人误称‘五大庙’,烧掉纸哨马,烧三份黄纸,孝子上香四叩首后结束”^④。

我们应该注意到这样一个现象,即五道神信仰之兴起,基本是在自魏晋至

① 黄斐默:《集说诠真》引,宗力、刘群:《中国民间诸神》第 497~499 页。

② 嘉庆《滦州志》,《民俗资料·华北卷》第 260 页。

③ [明]王象乾:《玉皇殿碑记》,[清]朱一新:《京师坊巷志稿》卷下引,北京古籍出版社,1982。

④ 宋尚学:《蔚县风情》第 93 页,香港银河出版社,2000。

隋唐五代这一个历史范围之内。此范围也是佛教在中国先是普遍兴起、达至鼎盛，继之又开始逐渐衰落，和城隍崇拜作为淫祀开始在民间逐渐产生，并开始普及、勃兴，逐渐受到士农工商各色人等普遍重视的一个历史时期。正如我们已经论证过的那样，城隍神几乎自其被创造出来的那一刻起，就是被信仰者当作冥神看待的。而随着其与政治统治在行政层级上对应的日益完善，城隍神信仰与五道神信仰明显地发生了一个此升彼降的过程。曾经为佛教神祇的阎罗王不仅被道教所接纳，也成为民间欢迎的信仰对象。阎王的地位由在东岳泰山神之上而转为泰山神之下，甚至在一千多年的长时期中，几乎没有阎王的专庙。除了在佛教或道观中可见到其形象及有关的宣传以外，只有在城隍庙中可以略窥阎王以及地狱之像，这在明清时期是一个非常普遍的现象。甘肃固原县城隍庙内“罗刹森森，刀林剑池，孽镜如照，阎罗庄严，仿佛对簿”^①。四川大邑城隍庙曾于明嘉靖间重建，“左右庑各五间，为阎王十殿”^②。笔者亦曾经在平遥、上海、承德等地尚存的城隍庙中看到附属的阎王像以及有关的壁画。如此布置，不见于封建国家之祀典，说明此举纯系受民间文化推动所使然，并受到行政当局的默许。而几乎所有地方的城隍庙均由各地地方官主持捐建，也证明地方官在诸如城隍庙祀一类的祀典文化中，常常会自觉或不自觉地遵循着民俗文化的轨道行事。阎王以及地狱的形象提高了城隍的冥神地位，加强了其在民间信仰中进行冥世审判的权威。

而随着城隍与实际的行政层级对应之加强，至宋元之时完全形成“幽明分职”之态势。至明初，城隍神对应的最低行政层级为县。而更多的历史上的英雄豪杰、仁人志士被附会到城隍神身上，形成中国民俗信仰史上最为庞大的人格神系列，比较适合人流较大的城市人口信仰的需要，对僻处乡间一隅、眼界不广的乡间民众的灵魂信仰而言，却不完全适应。如此，遂导致造成至少在大部分城市之中的五道神信仰开始衰落。由宋元而至明清以至近代，无论学人、乡民大多对五道神之来历已经不甚了了。如前述田艺蘅的有关“五盗”即五道之推测；民间之例如嘉庆《滦州志》谓五道庙“每街头、村畔筑小瓦屋一间，绘先穉、昆虫、水、行道诸神像”，认为五道神之祀乃是行神崇拜之子遗，等等。当然，也有一部分人对五道神性问题有所认识。20世纪40年代，河北昌黎侯家营村有一座只有1.8米见方的五道庙，供山神、土地爷、小鬼、判官和

① [明]田赐：《创修固原县城隍庙碑》，明景泰元年，张维纂：《陇右金石录》卷8《明三》。

② [明]但象琦：《修城隍庙并筑平云亭记》，同治《大邑县志》卷12《金石》，清同治六年刻本。

农神。村民认为土地是城隍属下，与小鬼一起传呼人的灵魂^①，并将五道神理解为五位神祇，其中的土地、小鬼、判官皆为冥神，而山神基本皆属于冥神。由此观之，当地民众在几十年前还保留着对五道神性的一丝比较清醒的认识。而更多的人，则只是在实际的报庙中表达他们对五道神性的认识，并没有上升到自觉的高度。

上述将五道与行神联系起来的说法，有可能在一定程度上造成了五道神与路神或者行神在信仰观念上的混淆。江南有正月五日接“路头神”即五路财神之俗，“金锣爆竹，牲醴毕陈，以争先为利市，必早起迎之”。《清嘉录》认为所谓五路神即是先秦五祀中的行路之神，“当是东西南北中耳”^②。另一清人袁景澜对五路神之神格也持相同的看法^③。据袁景澜和顾禄的记载，“接路头”最重要的内容是家家户户争着在正月初五早晨在街边占据一席之地，具酒饌设祭，商家铺户也纷纷开业。这应当是从“路头”的概念出发，由“一路连一路”推导之、联想之，则有“路路通”而“财运通”的认识。所以，“路头”就是“路口”的意思，同先秦五祀中的行神不尽相同^④。湖北云梦睡虎地秦墓出土的《日书》中，有《行行祠》简文：“行祠，东行南（南行），祠道左；西北行，祠道右。其谥（号）曰大常行，合三土皇，耐为四席。”^⑤此外还有《行者》、《行忌》、《行祠》等简文。从其所述内容分析，秦人之祭大常行之类的行神，在于祈求出行平安，而明清五路之祀的重点则在于祈求通达。明隆庆间安徽有所谓“五福路神”之祀：“路在郭外之西，五福之东，北达池阳，南通新安，东适宣州，西之安郡，诚四方所必由者。”以此四通八达之有利位置，启发人们“借神之默佑，以祈成功之速”^⑥。此类信仰也传至北方。河北内丘县的一张纸码上刻有“路神”字样，其后有五位神像^⑦。“五道头”与五路头的相似之处，可能使得清朝中期的滦州文人也认为五道神源出于先秦行神之祀。

① [日] 福井康顺等著、朱越利等译：《道教》第2卷第149页，上海古籍出版社，1992。

② [清] 顾禄：《清嘉录》卷一《正月·接路头》。

③ [清] 袁景澜：《吴郡岁华纪丽》卷1《正月·接五路神开市》。

④ 《礼记·曲礼下》述及天子之祭时称：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。”郑玄《注》谓五祀为“户、灶、中霤、门、行也”。

⑤ 《日书》乙种，简146，睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》第243页，北京：文物出版社，1990。

⑥ [清] 毕锵：《五福路记》，徐乃昌纂修：《安徽通志稿·金石古物考》卷7《石刻碑铭志六》。

⑦ 万建中：《中国民间禁忌风俗》第32页，北京：中国电影出版社，2005。

因此，城隍神虽挟官府统治之威，号令城乡，但是，甚至在明太祖朱元璋改正有关祀典之前，城隍作为冥神，其庙祀即已经很难深入到乡间，无法满足乡村民众举行丧礼冥事，渴望摆脱各种人世痛苦羁绊的需要，作为民间认可的感觉更为亲近的城隍属神的土地遂承担起抚慰愚昧心灵之责。在许多民俗资料中，遇丧报庙之目的地乃是土地庙。但是土地虽然与民众之信仰意识极为亲近，却不具有“守五道头”之职能，不能指引亡灵投生之途。而关于善恶业报轮回转世的信仰意识在民间根深蒂固，即便在当代社会也不能说已经得到了完全的清除。因之，五道神信仰在宋元以来并未完全消失，而是不绝如缕，并在明清时期北方的广大乡村之间得到了真诚地信奉。甚至在少量的城市之中也有五道神的庙祀存在，如北京、天津。尽管某些人误以为五道神乃先秦行神信仰之孑遗，但广大的北方乡间以及城镇民众对其作为冥神的神性判断还是比较清楚的。

2. 传统灵魂观问题

五道神之信仰基础，在古代民间文化系统中，无疑是源远流长的灵魂意识与灵魂信仰。关于灵魂的观念，可以说是信仰意识中最具有基础意义的观念。灵魂的特性，用英国人类学家泰勒（Edward Tylor）的话说，就是：“灵魂是不可捉摸的虚幻的人的形象，按其本质来说，虚无得像蒸汽、薄雾或阴影；它是那赋予个体以生气的生命和思想之源，它独立地支配着肉体所有者并从一个地方迅速地转移到另一个地方……它能进入另一个人肉体中去，能够进入动物内甚至物体内，支配它们，影响它们。”^① 根据这个说法，灵魂乃是一切生命的源头，是一切生命的本质所在。灵魂能够支配肉体，是因为它高于肉体，最终源于它独立于肉体，而非肉体之附属物。灵与肉实际上构成了一个矛盾对立：前者是精神生命，后者则属于物质生命；物质生命的存在有赖于精神生命在其中的驻留，并受其支配，而精神生命的存在则反是，永远不灭。

泰勒认为，灵魂观念的产生，出于原始人力求了解是什么东西引起了人自身的清醒、梦境、失神、疾病和死亡等生理的和生命现象。诸如原始人在各种稀奇古怪的梦境之中见到了许多熟悉、不熟悉的人，甚至梦见了一生前曾很熟悉的死者，活泼如生，宾主欢聚而谈。于是原始人很自然地产生惊惧之感，以为除了肉体之我以外，还应该存在着一个精神之我，即灵魂；肉体死了，灵魂则不灭。人之所以死去，乃是因为灵魂离开了它曾寓居的肉体。与之相类似的说法还可以见恩格斯《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中一段有名的话：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，

① [英] 爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化》（重译本）第351页。

于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。”^① 无论泰勒还是恩格斯，都强调了灵魂对于肉体的支配和决定关系，认为灵魂与肉体虽然一定具有依存关系，但却不是与同一具肉体保持永恒的关系。在此基础之上，泰勒构建了他有名的万物有灵论。

万物有灵论认为，原始人从人具有灵魂这一基本认识出发，进而认为一切生命皆寓有精灵与力量。再推演开去，则将外在于人的物品也想象为具有灵性的生命存在。万物有灵论以及恩格斯的理论皆以原始人对自然和人自身的无知所引起的惊惧、不解作为心理基础，认为对某种自然事物或现象困惑不解或感到惧怕，便产生了崇拜的动机。这个理论也不断地受到学界的诘难，认为在火的应用、果实采集上的可食性选择、对猛兽和水生动物的捕杀等等方面，“并未引起人们的恐惧，而在此基础上形成的崇拜也不鲜见”。这个诘难所举诸证可能并不合适。即使是现代人，也对单凭血肉之躯去搏杀猛兽或水生动物感到恐惧；水火无情更是中华民族的传统观念，源远流长的改火巫术证明了人们对火之精灵的惧怕。至于果实的采集也同样在原始人那里经历了一个令人忧心忡忡甚至惊惧不已的漫长过程：年成不好，果实采集量则非常有限；误食毒物更会命丧黄泉。另外，尽管从体质人类学和思维科学的角度看，“相当古远的时代”的人们，“其脑部生理特征与机制与现代人类相差无几”，因之认为原始人之思维水平“处在一种比现代人低的层次上，表现为某种非理性的状态”的看法是没有根据的判断，无疑有其合理性。但一个明显的事实是，即使在所谓善于“抽象性思维”的“开化人”那里，在灵魂观基础上的造神活动也还未实现彻底的终结。还有一点，如果说中国古代“无论是官方钦定的信仰对象，还是民间信奉的诸神，无一例外都是功利主义、求验心理的产物”^②，在原始宗教中的各类信仰对象又何尝不是如此？例如如果不是人类生活愈来愈依赖火而又惧怕火，原始人如何会产生对火的崇拜？如果他们不是依赖狩猎维持自己生命的最低物质生活资料需要，而又惧怕猛兽危及自身生命的话，又如何会产生与之相关联的动物崇拜？视万物为有灵，不过是远古人类在向自然界索取物质生活资料过程中，对某种事物的依赖性日益强烈，又因无知而对其感到恐惧或困惑的结果。所以，无论万物有灵论之始作俑者怎样进行诠释，我们自己都不应

① 恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷219页，北京：人民出版社，1972。

② 以上所引均见任军：《灶神考源》，《中国史研究》1999年第1期。

该在原始人是否认为存在于当时的所有事物（无论其与人类是否发生关系）统统具有灵魂这个问题上做过多地纠缠。当然，灵魂观念不能完全等同于神灵观念，但问题是，如果没有永远不灭的主宰形体生命存在的灵魂观念，人们就不可能创造出数不清的永远无法证实其真实存在的神灵来。

中国也有自己独具特色的灵魂观念以及万物有灵观念，这已经被大量的史前墓葬、典籍记载和古代葬礼等等所证明。在史前墓葬方面，根据考古学的研究，中国境内原始灵魂观念之产生，最早似可以追溯至山顶洞人的时代。在北京周口店山顶洞遗址，曾发现在人骨周围撒有赤铁矿石粉末。贾兰坡认为以赤铁矿石粉末埋葬死者的习惯在欧洲同时期的遗址中更多。这种红色物质可能是血液的象征。“人死血枯，加上同色的物质，希望他（或她）们到另外的世界永生”^①。在体内循环不已之血液乃是人体生命力之象征。人死以后，此一象征即告消失。原始人以赤铁矿石粉末撒在死者骨骸周围，其祈求灵魂永生的意义是比较明显的。而在中原仰韶文化有名的瓮棺葬中，灵魂观念之体现则采取了另外一种形式。我国新石器时代遗址中常见有儿童瓮棺葬，多数埋在居住区内房屋附近或室内地下，也有专门的儿童瓮棺葬墓地。在半坡遗址或北首岭遗址的用于儿童葬具的瓮、钵等陶器，其底部或用作棺盖的盆上，大多有一个小孔，有的钻成很规整的圆形，有的则是敲击成不规则的形状，小孔上往往还加盖一块小陶片，其内壁表面还涂有红色颜料^②。小孔当是留给死者魂灵出入的孔道；红色颜料之象征意义与作用，可能与前述赤铁矿石粉末相同。



图 6-1 大地湾仰韶文化遗址地画摘自《中国考古学论文集》

① 贾兰坡：《中国大陆上的远古居民》第 121 页。

② 李仰松：《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，《考古》1976 年第 6 期。

1982年,在甘肃省大地湾仰韶文化遗址的F411中发现一幅地画,以黑炭绘成。发现者指出地画中有人物和动物图案。其中能够明显辨别出来的人物共有两个,其共同的特点是两腿相交呈行走状,和左臂弯曲上举至头部,右臂下垂作手握器物之状。下方绘有一黑线长方框,长55厘米,宽14~15厘米。“框内画着两个头向左的动物。左边的一个长21厘米,头近圆形,头上方有一只向后弯曲的触角,身躯呈椭圆形,有弧线斑纹,身上绘有两条向后弯曲的腿,身下侧有四条向下弯曲的腿,身后还有一条向下弯曲的长尾巴。右边的一个长26厘米,头为椭圆形,头上有三条触角形弧线呈扇形分散,长条形身躯上有弧形斑纹,身上侧绘有向不同方向弯曲的四条腿,身下侧有四条向前弯曲的腿”(见图6-1)。报告者认为这种动物乃是供奉祖灵所用的牺牲^①。

对此画的象征意义,宋兆麟认为报告者关于长方框内两只动物的解释不能令人信服,指出那显然是两个安葬在墓内的死者形象。而整幅画面表现的主要是对祖先或已故亲长的一种悼念,画中人物的姿态则显示他们正在表演丧舞^②。张光直同意长方框内的形象是死者的说法,长方框是棺。指出地画对于死者的画法是所谓X光式或骨架式画法,在民族学上代表巫术宇宙观的一种有特征性的表现方式。张光直引用近现代民族学的资料说,将人体缩减为骨架是向神圣世界转入的一个步骤,因为骨架形态是向母体子宫回入的象征,因此骨架形态又象征“死者再生”。而画中人物似巫师在葬仪中舞蹈,是行法祈使死者复生^③。

诸如与上述曲肢葬式类似的观念和信仰行为,我们在普米族的丧葬习俗中也可以见到。普米族人遇丧,是将死者身躯摆成曲肢坐式,上肢交叉,男双手扶肩,女子则双手交叉在胸前,以白麻布从上捆到下。其缘由,是将死者恢复到原来出生时的状态,以便再生为人。丧家在室内要悬挂子女送的名叫“达珠”的开路径,其上标明了死者寻找祖先的路线^④。而珞巴族在父辈去世后亦举行曲肢葬。珞巴人将死者的双手弯曲向上,将双拳置于腮旁;两腿上弯,使尸体呈胎儿状。然后用毯子或长衣服将尸体包裹捆好,放在门之右侧,使其头西脚东,“意思是跟太阳走了”^⑤。同样的灵魂信仰行为在华北地区也有所发

① 《大地湾遗址仰韶文化晚期地画的发现》,《文物》1986年第3期。

② 宋兆麟:《中国风俗通史·原始社会卷》第303页。

③ 张光直:《仰韶文化的巫现资料》,《中国考古学论文集》第141~142页。

④ 严汝娴、陈久金:《普米族》第56页,北京:民族出版社,1986。又见殷海涛:《普米族民俗志》第81~82页,北京:中央民族大学出版社,1993。

⑤ 李坚尚、刘芳贤:《珞巴族的社会与文化》第272页,成都:四川民族出版社,1992。

现。据北京的《法制晚报》以及《北京青年报》的最新报道，2005年10月28日，东胡林考古队在北京门头沟斋堂镇东胡林新石器时代早期的一座墓葬中发现一具1万年以前当地人的遗骸：遗骸头部朝向东北方向，身高大约1.6米。其双臂环抱于胸前，双腿蜷起，下肢的腿骨竖直地压在臂骨上，几乎形成十字形。该报还刊登了遗骸照片，并配发了胎儿在母腹之中四肢蜷缩的图片，以为对比^①。目前学术单位的发掘报告尚未作出，但从照片上看，该报所作的描述基本还是准确的。应该说，曲肢葬式比较典型地体现了人类广泛存在着的灵魂信仰意识。上述诸例在葬式上大体与张光直所阐释的大地湾地画所见葬式相同，只是大地湾地画是以棺木殓尸，普米族、珞巴族等则是以裹尸来保护尸体，以此慰藉死者。两者都认为死者能够再生，并且与此生相同，也要经历一个由躁动于母腹到呱呱坠地直至终死的生命历程，而其观念的本质也仍然是灵魂不灭。

上述观念及其行为进一步说明，即使亡魂尚未再生，也会像在人世一样活动。于是，在石器时代以及其他众多古代墓葬之中，大多有或多或少的随葬品，希望死者在地下使用之。而随葬品本身之所以能够为亡灵所用，其本身也被先民赋予“灵气”，并非单纯的无生命的存在。在我国一些已经发掘的新石器时代之墓葬中，本属于生产工具的石器、纺轮等作为随葬品，多置于墓主腰部或手部附近；装饰用的玉玦则置于耳部。江苏圩墩新石器遗址M6为儿童墓，随葬石珠2件置于左手腕部。M16为中年女性墓，随葬陶纺轮1件置于手部。M53为中年女性墓，随葬玉玦2件置于左右耳部^②。

随着时代的发展，随葬品之种类与数量也逐渐丰富起来。秦始皇陵出土的兵马俑组成的庞大军阵，乃是秦人所设想的秦皇在冥界借以纵横捭阖之威武之师。在帝王生活方面，秦始皇陵之随葬也同样有鲜明的体现。1999年在对秦皇陵K9901之试掘中，有关学者发现并修复了若干百戏俑。其中的5号俑身躯魁梧，肌肉发达，应是秦代百戏顶撞大力士的形象。3号俑扭胯鼓腹，右臂上举，可能是在作扛重物的表演^③。百戏俑之发现不仅为我们提供了研究秦代宫廷娱乐文化和杂技文化的形象资料，也使我们看到了秦人是将这些陶制品看作有灵之物，他们同始皇帝一样活跃在秦人想象中的冥世里。

帝王如此，臣子亦然。例如河北平山县崔氏墓M3中出土随葬品多达160

① 王茗辉等：《万年墓葬·东胡林成人蜷腿似胎儿》，《法制晚报》2005年10月28日。

② 吴苏：《圩墩新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1978年第4期。

③ 始皇陵考古队：《秦始皇陵园K9901试掘简报》，《考古》2001年第1期。

余件，计有陶器、铜制镇墓兽等等。其中陶器中的陶俑包括按盾武士俑、骑马俑、笼冠俑、小冠俑、幞头俑、风帽俑、持盾俑、坐俑、持物俑；陶制马、牛、骆驼、猪、狗、羊、鸡；陶制井、灶、磨、碓及其他各类陶制器皿等^①。在墓主亲属看来，这些都构成了另一个真实的世界。

古代典籍所叙述与探讨的灵魂观念，经常同鬼神观念搅在一起。《左传·昭公七年》记子产说：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。”是说人死而生魂魄为鬼。关于“鬼”字，在殷商甲骨卜辞中已经出现，为𩺰之形，像头部被蒙上一块东西的死人^②。殷商时期之宗教观念已然比较发达，因此，“鬼”字除用于方国之称如鬼方以外，当然要落实在神鬼观念上。《礼记·郊特牲》：“魂气归于天。形魄归于地。故祭求诸阴阳之义。”实则是说气之清者曰神。即阳魂。气之浊者曰鬼。即阴魄。后来的孔颖达可能受此影响，在诠释上引《左传》之文时说：“魂魄，神灵之名。本从形气而有；形气既殊，魂魄各异；附形之灵为魄，附气之神为魂也。附形之灵者，谓初生之时，耳目心识手足运动啼呼为声，此则魄之灵也；附气之神者，谓精神性识渐有所知，此则附气之神也。”附着于精神之中者为魂，附着于形体之内者为魄，若魂、魄皆离人而去则导致人的死亡。但在实际的语言运用方面，国人总是在生的意义上使用“体魄”一词，而在与之相反的意义上则频繁地使用“鬼魂”、“阴魂”之类，很少涉及到“魄”。

于是而有所谓招魂、引魂、送魂之类的丧葬习俗。《楚辞·招魂》王逸序文曰：“招者，召也。以手曰招，以言曰召。魂者，身之精也。宋玉怜屈原，忠而斥弃，愁懣山泽，魂魄放佚，厥命将落。故作《招魂》，欲以复其精神，延其年寿。”《招魂》谓“魂兮归来！去君之恒干，何为四方些”？王逸注曰：“言魂灵当扶人养命，何为去君之常体，而远之四方乎？夫人须待魂而生，魂待人而荣。”^③人死乃是因为魂灵离开肉体；反言之，若将灵魂招回，则可使亡者复生。这可能源于现实生活中的假死之现象。为避免发生悲剧，亲属首先要确定死者是否真正故去，希望通过招魂仪式使亲人复苏，所以，此类巫术仪式在先秦之时即被呼作“复”。《礼记·礼运》：“及其死也，升屋而号，告曰皋某复，然后饭腥而直孰。”前引普米族“达珠”的作用则是引魂。畚族丧俗

① 河北省文物研究所、平山县博物馆：《河北平山县西岳村隋唐崔氏墓》，《考古》2001年第2期。

② 朱天顺：《中国古代宗教初探》第182页

③ [宋]洪兴祖：《楚辞集注》卷九，北京：中华书局，1983。

中有所谓“引路”之俗，亦当是引魂之谓。所有这些，都是在灵魂不灭宇宙观基础上的为死者的祈福再生，展现了自古以来中华民族即怀抱的热爱生命的情怀。

3. 报庙、接三风俗分析

关于报庙和接三的内涵，本章开始部分已经有所介绍，是在中国古近代时期，人们在父（或母）死后，围绕着上述灵魂不灭和人生作善业引向还灭，获得正果，反之则引起不断流转，在生死轮回之中永远不得解脱的信仰意识而发生的有关信仰行为。由于民间坚信亡魂皆须经过冥神的审判和遣送，所以报庙和接三的过程，实则是将亡魂送至冥神诸如城隍、土地、五道等神祇之处和再接出的过程，也是亡魂在经过冥神对其生平善恶行为审判之后，摆脱地狱的羁绊，向所谓“西方大路”投生的过程。由于民俗变异性的特点，各地方关于报庙和接三的时间、内容、报庙人身份等都有着或大或小的差异。报庙在结构上最为简单者也是最普遍者如河北定县，丧家在将刚刚辞世的父（或母）移到床上之后，“孝子到五道庙去，焚香点纸，叫做报庙。孝子报庙以后，就立刻回家，一路必须大声哭喊，不许间断，一直哭到床前”^①。而很多地方的报庙之俗则是多次报庙，或举行一些巫术仪式，比较复杂。像山东莱阳人家遇丧，须分四次报庙，即“报倒头庙”、“报朝庙”、“报午庙”和“报晚庙”。在时间上也将初丧与大殓贯穿起来^②。为论述方便起见，下文将报庙、接三的活动分别进行阐释，个别重要之处予以说明，以防文字被弄得支离破碎。

在一些地区，在报庙之前，往往举行一个悬挂“殃榜”的巫术仪式。河北新城县遇丧悬“殃榜”；河南巩县则谓之“殃状”^③。即由丧家延请阴阳术士推算死者所谓“出魂”时刻与游走方向，以便亲友乃至邻居届时走避之。民间迷信“殃”是人生精灵之替身，为性甚烈，动物、植物等一经与之接触必致死亡。“殃”与尸身的分离有一定之期，生人无法眼观。一些地方还有襁殃之俗。如河北献县至出“殃煞”之期，“邻揭赤色物厌之，否则哀诸镇物，曰‘斩殃’”^④。此类信仰行为与古人遇丧尽哀尽礼，形成了一种十分鲜明的二重矛盾心态，也即马林诺夫斯基（B. Malinowski）所说的“二重趋势”：“在一切丧

① 李景汉：《定县社会概况调查》第374～375页。

② 民国《莱阳县志》，《民俗资料·华东卷上》第234～235页。

③ 民国《新城县志》，《民俗资料·华北卷》第331页；民国《巩县志》，《民俗资料·中南卷上》第45页。

④ 乾隆《献县志》，《民俗资料·华北卷》第408页。

事的风俗上,居丧的亲属、朋友或爱人都清清楚楚地表现出心里的根本态度:对于死者所遗留的一切都留恋而瞻顾,因死而产生的变化又使他们惶惑而怖畏。”^①上述北方地区所谓“殃状”的观念及其行为在其他民族学资料中也有比较鲜明的体现。珞巴族对家长逝世后的葬礼十分看重。一些富有的人家甚至以贵重的铜锅盛殓家长安葬。人死之当晚,村中各户门前各自置放竹制的“兰郭”,意为使死者直达“乌佑蒙”,不要误入室内。翌日晚或第三日晚上,丧家的男人须将死者用物挂在房梁之上。如果听见这些物体发出声响,就认为是死者鬼魂来此拿取。于是大家点燃火把,以木棍四处敲打之,并向暗处放箭、投枪,“意思是把死者及其引来的鬼魂一起赶走”,让他们回到应该去的“乌佑蒙”^②。彝族对祖灵亦敬畏交织。彝人谚语云:“有敬祖灵而做送灵祭的,也有怕祖灵而做送灵祭的。”对死去的祖先亲人,一方面感到死的怖畏;另一方面又惧怕祖灵会危及家族整体的生存安全^③。这种二重的矛盾心态和行为在表面上看是充满了对鬼魂的恐惧,但在本质上,则是出于对死亡本身的恐惧和对生命的无限热爱而使然。

明清时代,报庙或接三活动的一个重要内容是所谓“送盘缠”、“送浆水”,其本身即是报庙。报庙人到城隍庙、土地庙和五道庙内或在附近焚纸痛哭,表示送亡魂至冥神之所。所焚楮镪即是“盘缠”,即送给死者的上路钱。山东长清县人家在初丧之时即告庙“送盘费”,是由子女备纸仪、米浆,哭向土地祠行礼^④,并以此标识全部报庙活动的完成。莒县则是在接三招魂之时陈列纸扎舆马、箱杠等焚送之^⑤。齐东县在初丧两日内,家人相率哭于庙中,一日三“送盘缠”^⑥。山西闻喜县接三之时,由孝女手提汤水罐在庙中浇奠,呼如所称,又一人代应,三呼三应,一同出庙返回^⑦。冀东遵化人家遇丧后,城居者赴城隍庙,乡居者赴五道庙,一日三报庙,备纸钱、壶浆,谓之“送浆”^⑧。

但是冥资的馈送对象并非只有死者,还有冥神。河北大名俗谓人初死,其

① [英] 马林诺夫斯基著、李安宅译:《巫术·科学·宗教与神话》第31页,北京:中国民间文艺出版社,1986。

② 李坚尚、刘芳贤:《珞巴族的社会与文化》第272~273页。根据该书的解释,“乌佑蒙”是指和人间一样的处于地下的冥世。

③ 巴莫阿依:《彝族祖灵信仰研究》第50~51页,成都:四川民族出版社,1994。

④ 民国《长清县志》,《民俗资料·华东卷上》第96页。

⑤ 民国《重修莒县志》,《民俗资料·华东卷上》第269页。

⑥ 民国《齐东县志》,《民俗资料·华东卷上》第189页。

⑦ 民国《闻喜县志》,《民俗资料·华北卷》第699页。

⑧ 光绪《遵化通志》,《民俗资料·华北卷》第248页。

魂必跪于土地神前，等到子女走哭焚楮，土地方允许亡魂起来^①。而在山东的一些州县，则将“送盘缠”与贿赂冥神有所分别。道光《商河县志》载当地初丧后3日内“送浆水”之俗，早、午、晚三时具香烛向城隍庙哭踊焚化。至第三日夜半时分，要另具轿马、纸草，亦向城隍庙焚之，名曰“送盘缠”^②。如果说商河丧家对冥神的贿赂还比较隐晦的话，青城县丧家举行的“指路礼”则公开鼓励亡魂“某某西南大路，苦处使钱，甜处安身，佛金之地”云云。所以，报庙“送盘缠”、“送浆水”之主旨，无非是将人与人之间的求索酬报关系扩大至人与神之间，冀求亲人归真之后，可不因其在人世的不当之行在阴间受到处罚。同时，也向世人展现了子女亲属之不忍之情，关键还在于一个“孝”字。

在北京、冀东、冀中以及山东等地，明清以至近代民国初期，报庙除须焚楮镪以外，还广泛流行着“押纸”之俗，“押纸”是送亡魂入庙及接亡魂出庙的标志性活动。北京近郊人家逢父（母）之丧，“人刚一咽气，女眷们（儿媳、女儿、孙女）等就排成一行，有的拿着烧纸，有的端着刚煮得的水饺，有的用小桶提着净水，哭哭啼啼地跑到村外的五道庙或土地祠里去报庙。到了庙内口呼亡人，以纸钱向殿内四壁乱贴，如果纸钱被塔灰或蜘蛛网挂住，即以为亡人的灵魂在此，孝眷们群喊：‘××，您在这儿哪！’遂放声大哭。”^③

冀东三河县的“送倒头纸”，也是将纸钱贴于五道等庙内某处墙隅不动，名曰“抱神”，言亡人之魂在此^④。完县的有关资料记载得更为详明一些，谓报庙由孝子用白纸贴于庙之墙壁；纸在墙上附着不掉，即为魂灵所暂栖之所^⑤。辽宁复县报庙“押纸”，“以纸摇曳，呼亡者名”，继之“送浆水”^⑥。但是现代冀中对“押纸”之理解显然与上述不同。例如雄县的“押纸”，是孝子在土地庙内立一砖头，手粘一无字纸条于其上，是为“押纸”。若纸条粘住不动，则说明孝子乃是真心孝亲，反之则非是^⑦。笔者以为，此类习俗应是由传统的送魂、招魂之术演变而来，附加了孝亲的意义。

孝亲之意义尚不止于此。孝的核心内容在于家族子嗣的繁衍，所谓“不孝

① 民国《大名县志》，《民俗资料·华北卷》第429页。

② 道光《商河县志》，《民俗资料·华东卷上》第133页。

③ 常人春：《红白喜事》第205页。

④ 民国《三河县志》，《民俗资料·华北卷》第281页。

⑤ 民国《完县新志》，《民俗资料·华北卷》第353页。

⑥ 民国《奉天通志》，《民俗资料·东北卷》第12页。

⑦ 此则民俗资料系我的同事李柱国副教授所提供，他系雄县人氏，曾亲见“报庙”者。

有三，无后为大”，这一主旨也被鲜明地贯彻在报庙者的身份选择上。古代丧礼在传统的五礼中属于凶礼，其本身主要由丧、葬、祭三礼组成，其中的“丧”是指有关死者亲属在丧期内的行为规范。学界一般认为“丧”的核心内容是服制，即所谓的“五服”制度。服制无疑是建立在血缘宗法制度基础之上的，它体现的是死者亲属间的血缘等级关系。报庙虽然在丧礼中不占有核心地位，但其活动的展开，也要秉承父系承传的宗法传统。因此，一般前去报庙者，皆为死者亲子。河北盐山县城乡居民遇丧报城隍庙等皆为孝子，焚纸招魂^①。大城县亦然，由亲子成服，哭于庙^②。在清代保定府属各县，报庙者大多由所谓“五服卑幼”充任。定兴亲初歿，孝子于晨夕率“五服卑幼”沿途号泣，焚楮镪于五道庙^③。雄县“五服卑幼沿街走号，焚楮镪于五道庙，哭以招魂”^④。所谓“五服卑幼”只是男性，女童的参与则是一个禁忌，至少在保定府属各县是这样^⑤。但是也有由妇女前往告庙者。新城县人家有丧事则命妇女奔赴五道庙，报庙三次，烧还魂纸^⑥。在北京附近的固安县，丧事之家在悬挂殃榜于门之后，由“妇女抱纸钱于五道庙，子多者率由长妇拿纸钱在前行，日三次，鱼贯沿路痛哭”。从表面上看，此似与血缘宗法之制不合。《固安县志》的纂修者对此注曰：“此有大宗、小宗之分，他妇不得争，亦无一言。”甚至为死者“净面”，也要由长妇完成^⑦。这里的妇女实即子媳、孙媳之谓，她们负有家族子嗣繁衍之责，由其报庙之义不言自明。一些少数民族例如畲族，虽然本族丧仪中没有报庙之礼，但在出殡之时，死者儿媳要走在最前面，肩挑一副内放香炉和一盏灯的担子，直到墓地。其后是死者之孙，一路走一路撒纸钱以“引路”^⑧。此中隐义与固安之例相同，而且由于媳、孙相随，更为明显。报庙人的身份表明，报庙绝非单纯地代替死者向城隍等冥神报到，而是含有向世人显示本宗、本支香火旺盛，后人一贯孝亲之义。由妇女主持报庙或接三曾为人

① 民国《盐山县志》，《民俗资料·华北卷》第381页。

② 光绪《大城县志》，《民俗资料·华北卷》第299页。

③ 光绪《定兴县志》，《民俗资料·华北卷》第315~316页。

④ 民国《雄县新志》，《民俗资料·华北卷》第334页。

⑤ 据李柱国副教授讲，在雄县一带，报庙的“孙男孙女”中不得出现女性。

⑥ 民国《新城县志》，《民俗资料·华北卷》第331页。一日之内三报庙的现象在山东许多州县之丧俗中也十分常见。莱阳县即有“报朝庙”、“报午庙”（然后大殓）和“报晚庙”之俗。见民国《莱阳县志》，《民俗资料·华东卷上》第235页。

⑦ 民国《固安县志》，《民俗资料·华北卷》第294页。

⑧ 施联朱：《畲族》第108页，北京：民族出版社，1988。

所垢。李光庭说：“送三之夕，妇女步行送灵牌之五道庙，必不可从。”^①但由于妇女报庙能够更好地体现上述孝亲的意义，所以直至民国时期，仍然比较常见。

如前所述，来自古印度的五道轮回之说特别是其中的地狱观念，对中国本土文化中的冥事活动予以深刻的影响。因此，为向世人展示对死者的孝道或亲谊，丧家须对亡魂予以救拔，这样的心理意识导致在中国的冥事文化中曾经存在过各种形式的“破狱”之俗。在河北的怀来县，行丧之日要举行一个将亲人亡魂从地狱之中救拔出来的巫术仪式：“画地为牢狱，置灵牌于内，以新瓦覆之。孝子与诸僧绕狱飞跑……口中喃喃有词，入狱内将瓦打碎，谓之‘破狱’。言由地狱中救出也”^②。在至清代大致成型的闽南丧葬习俗中，“破狱”则被分为“扑地狱”和“过桥”两部分：丧家将其内摆有纸制之“游魂”、恶鬼、刑具等物的地狱放在灵堂，僧人等一边念念有词，一边围绕着纸城墙踱步。为首者时时挥舞禅杖，然后将地狱捣碎，意谓亡灵可借此逃离之。为摆脱饿鬼追捕，丧家事前在灵堂置放有模拟的奈何桥。为首僧人在桥上方挥舞禅杖。一人扮鬼，从法师手中接过一张字条，云规定的仪式已经依照要求完成，鬼魅没有权利阻止亡灵过桥。另一法师接到纸条后将其投入炉火中烧掉。扮鬼者退下。为首法师挥舞禅杖为死者开路^③。在一些少数民族的丧仪中也存在着类似的“破狱”之俗。毛南族在出殡途中举行“破狱”仪式：在田峒间以3块瓦立于一处，共5处，每处插1根燃着油烛的竹竿。道士诵经，请地藏“破狱”，表

① [清]李光庭《乡言解颐》卷三《人部·丧葬》。所谓“必不可从”者，盖指其有违礼制重嫡之义。报庙于礼制而言当由孝子即嫡长子主持，长子死则由长孙主之，此即所谓重嫡之义。但民间往往多变，如长子已亡，全部丧礼则由次子主之。清代士人对此有两种看法，一是“有次子而以长孙主之，为世俗所难行，况以长孙代次子主持丧礼，乃卿大夫之礼，士庶人家不必尽然”。另一派则坚持所有人遇父母之丧皆应遵循古礼（参见万斯大：《驳张仲嘉次子主丧议》，《清文汇》甲前集卷十，北京出版社影印国学扶轮社石印本，1995）。表明传统礼制与实际丧俗之间存在着践行上的矛盾。

② 光绪《怀来县志》，《民俗资料·华北卷》第139～140页。

③ 彭维斌：《闽南丧葬仪俗的民间考察》，《南方文物》2003年第3期。“破狱”风俗在清代南北各地的流行，颇遭官僚士人之诟病。在死者亲属看来，为亡父母“破狱”乃是“孝道”伦理原则之具体化；而在反对者看来，“其犯法而至拘于狱者，罪大恶积之人也”，如是者方堕入地狱。而亡父母本来端谨无过，却被人人为地置于“地狱”之中，是以亡夫母为“罪大恶积”之人也。这个从伦理原则出发而作出的批评，在当时看来颇为有力。然而一旦接触到形神关系问题，某些批评者的言论则难关人痛痒：“其死也，气渐而散；散而僵仆，以至于亡；亡则魂无不之矣，安有块然者而缚执之患苦哉？”（雷士俊：《丧礼论上》，《清文汇》甲前集卷二十）。

示死者已上天堂，不再受地狱诸苦^①。

除破狱之外，丧家对亡父（母）孝道的另一个集中体现是在将亡父（母）之灵魂在“地狱入口处”救拔出去，使其顺利投生。于是乃有接三之俗。接三是在报庙送魂之基础上实行引魂、接魂，很多地区将其又称之为招魂。应该先予强调的是，类似先秦复礼的招魂仪式在清代以至民国初期仍然比较常见。招魂者手持寿衣升屋而呼。山东莒县丧俗，父（母）始卒，孝子出门，向西升高而呼曰：“西方明路”，名曰“指路”^②。辽宁新民县人家有丧，丧主立刻出屋登顶，置扁担于烟囱之内，高呼死者曰：“向西方大路走”，谓之“指明路”^③。海城县丧主的“指明路”则不登屋顶，惟足踏门限，以木杓叩击门楣，三呼亡者往西方大路走^④。此类所谓招魂之仪只是在形式上类似先秦复礼。朱天顺指出先秦复礼之主旨，可能是古人出于对死者复苏的希望，想招魂魄归来，亦是以呼唤死者之名表示挽留，表达对死者的依依惜别之情^⑤。而上述所谓招魂之仪，虽然也蕴含有惜别之情，但主要不是呼唤亡魂的归来，而是指示其投生之路。至于也是招魂、接魂的接三活动，则较复礼云云要复杂得多。

在报庙送魂之后，丧主须从冥神也即有关的庙宇之内将亡魂接出，再将其送往所谓西天福地。所以，有些地方的接三又被称之为“送魂”。从字面上看，接三是在人死后的第三天入殓后举行，但实际上各地常常将其移至第二日晚间举行；其具体过程，各地也有所不同。接三往往同传统的厚葬观念相联系。殷实人家的接三，鼓乐和僧道齐备，花费很大。如果是父母之丧，普通民众即使葬费无着，以致当卖家产和举债，亦不肯薄葬。但也唯其如此，我们才可以更方便地考察古近之时国人的鬼魂崇拜行为。河北万全县是在人死后的翌晚或第三日晚间举行接三。届时亲友陆续到来吊唁，各随送灯笼一对。丧家约齐鼓乐、僧道，设坛颂经，一时间鼓乐喧天。然后孝子挟所谓“告天纸”辞灵出门，赴城隍庙或五道庙报庙。一路上灯火亮如白昼，鼓乐齐鸣，宾客混杂。凡经过寺观及十字路口，均须焚香燃纸。抵达城隍庙或五道庙之后，孝子跪地，将“告天纸”取至神像之前，左右各绕三匝，仍由孝子持之，起立出庙，遂将庙门紧闭，孝子跪庙门前，以石击门，高呼死者，随击随呼，如是者三。孝子起立，负“告天纸”痛哭而返。至家门前，家人跪迎之，俟孝子入门，急撕

① 莫家仁：《毛南族》第75页，北京：民族出版社，1988。

② 民国《重修莒县志》，《民俗资料·华东卷上》第269页。

③ 民国《新民县志》，《民俗资料·东北卷》第51页。

④ 民国《海城县志》，《民俗资料·东北卷》第68页。

⑤ 朱天顺：《中国古代宗教初探》第192页。

“告天纸”之一角，紧紧抱于衣襟之内，高呼死者，痛哭而入灵堂。继之将“告天纸”接至灵帏，置放棺顶，伏地大哭。孝眷将撕下的“告天纸”一角焚化，坐于灵旁哭泣，移时始毕。而死者生前居室之内，预先陈设茶点、烟酒或梳妆用品等物，虚位以待死者^①。三河的有关情形与万全类似，但要更复杂一些。该地是将“抱神”视为报庙。次日死者入殓之后，每日由丧家孝眷附庙送纸三次。至第三日接三，丧家请人糊白灵、车马、人夫等。纸上书写死者姓名，谓之“灵牌”。又按照死者寿数，每岁一张，剪成纸条，谓之“挑神纸”，与灵牌一起预送庙内“抱神”之处。接三开始后，孝眷抬纸轿，带鼓手数人，赴庙内将“挑神纸”抱入轿内抬回，亦有用扫帚拉回者^②。邯郸的“起魂”仪式与张北和三河皆有不同。当地丧家在始丧未殓之时先由孝子及家眷“押纸”告庙，至第三日夜半接三，将土地庙前的“押纸”取回，低呼至灵柩之前^③。滦县的接三亦有在始丧之第二日晚间举行者，在时间上不甚严格。届时居城者至城隍庙，居乡者至五道庙，设虚座，陈冥器，持所谓“拖魂树”绕庙屋四隅而祝，然后奉置于预设虚座之中^④。迁安的接三之礼是将亡魂迎请至家，亲友哭奠之。以白灵等物送到家宅之西而焚之。孝眷对之长跪号泣，谓之“升西天”^⑤。遵化的接三巫术更具戏剧色彩：死者亲属捧持灵牌，将所谓“命纸”绑缚于帚上，并裹以死者之衣。至庙，焚冥镪，仿佛已知亡魂所处一般。持幡者引领捧牌者，呼抱帚者，后者则应答之，仿佛亡魂果然知返。然后将帚或载以白车，或扶掖以行。至家，持幡者及抱帚者至死者床榻之所，绕室四隅，安帚于座。复以巾栉若梳洗状，以镜子照一照，好像死者影像就在其中。亲友等以次拜毕，复奉帚升于白车，送达歧路之处，焚诸冥器，丧家男女哭踊，尽哀始返^⑥。成安县遇丧则在死者入殓后报庙，并与旨在“起魂”的接三仪式合并举行：一人手持托盘，其上置香纸、叩魂碗等物前行，举家男女在后跟随。至城隍庙或土地庙前，焚纸上香毕，将碗扣地，上下垫以白纸，然后回灵前“起魂”。再至庙前上香焚纸毕，孝子以前襟将前扣之碗包起返回，将碗扣灵前桌下^⑦。“送魂”与“迎魂”一气呵成。

上述活动都体现了接三是将亡魂由冥神之处接走，并送往西天福地的主

① 道光《万全县志》，《民俗资料·华北卷》第202页。

② 民国《三河县志》，《民俗资料·华北卷》第281页。

③ 民国《邯郸县志》，《民俗资料·华北卷》第438页。

④ 嘉庆《滦州志》，《民俗资料·华北卷》第260页。

⑤ 民国《迁安县志》，《民俗资料·华北卷》第227页。

⑥ 光绪《遵化通志》，《民俗资料·华北卷》第248页。

⑦ 民国《成安县志》，《民俗资料·华北卷》第449页。

旨。不过也有别样理解。李景汉的《定县社会概况调查》记录河北定县接魂之仪为：丧家除孝子在家守灵以外，其余家人皆至土地庙。他们携带一把扫帚和死者的一件衣服，还有人拿着木棒，但不许点火把、大灯笼。至庙，皆跪，将扫帚置于庙内，再将死者的衣服铺盖其上，“好似捉住死人的魂灵一般”。他们拉着扫帚往回走，嘴里念叨着“爹（娘）上车去”。拿木棒的人在队伍前面耍弄。至宅门，孝子迎出。拉扫帚者将扫帚放在饭桌旁边，众人齐言：“爹（娘）洗洗你的脸，照照镜子，吃些东西上车去吧。”然后焚化纸车纸马，“死人的灵魂从此乘车到城内城隍庙去了”^①。这最后一句可能是误解。家人已经将亡魂从土地庙接回，其目的就是要摆脱冥神的审判，免入地狱坠入万劫不复的轮回，因之无再赴城隍庙之理；且李著中亦再无自城隍庙接魂的叙述，这是不合情理的。就笔者所见资料而言，在冀、晋、鲁、辽以及京津各地，皆无使亡魂“二进宫”者。对比前述诸例，李景汉所述，实即接魂以送其往生西天之仪。

无论各地的报庙和接三仪式有多么不同，都体现着丧葬文化的主题，即超度亡灵，使其得到安息，并通过某些巫术仪式的举行，寄托对死者的美好祝愿，免除对死者惧怕（实则是免除对死的惧怕）的心理。综合上述，略论明清以至近代中国北方报庙和接三丧俗之特点如下：

第一，接三引魂、招魂之仪并非先秦皋复之礼之孑遗。民国《齐东县志》谓哭奠亡魂于冥神庙外，送亡魂“上路”，乃“犹古之复于社，复于庙也”^②。关于先秦复礼之主旨，前文已经提及，其中没有摆脱地狱轮回的意义。就其实质而言，两者产生的前提都是鬼魂崇拜，但先秦复礼十分质朴，是人性的自然展现；而接三招魂之仪所表现出来的人的异化现象要更为明显，更为沉重，是深受佛教影响的鬼魂崇拜的表现形式。

第二，与之相联系，城隍、土地、五道等神祇信仰受佛教影响很深，在一定程度上被“五道”化了。具体之表现形式是：明清以来，主要是在北方的丧事活动中，无论到城隍庙或土地庙或五道庙报庙和接三，该庙宇之主神实际上都是被当作“守五道头”之神。因此，在中国古近代，在类似“五道头”之地举行招魂、送魂的仪式是必不可少的。河北万全县的孝子在接三路上的每一个

① 李景汉：《定县社会概况调查》第377页。常人春介绍旧时京郊接三风俗，孝眷在初丧当晚赴五道庙，将小烧纸往四壁上张贴，一旦贴住，孝眷遂哭喊“爸（妈），您上车吧！”将纸钱挂于挑钱纸上，由孝子背出，放在纸车中焚化。“此后无论在家停灵多少日子，也不再报庙了”（参见常人春：《红白喜事——旧京婚丧礼俗》第205页）。由于亡父（母）之魂已经被孝眷们自五道手下接出，故无再次报庙之必要。

② 民国《齐东县志》，《民俗资料？华东卷上》第189页。

十字路口皆须焚香点纸。滦县举行“送路礼”，城内在城隍庙，乡间在五道庙。神前焚楮毕，丧主须以袂藉“拖魂树”，出至十字路口，置于刍车之中，将其与冥器一起焚之^①。河南汝南是在“土地庙或通衢或十字路”焚纸招魂^②。辽宁铁岭的接三，丧主及眷属入庙后绕阶三匝，向西方三号^③，亦是指西方明路之义。吉林梨树县在大殓之日接魂，赴就近神祠，绕三周，将帚、纸升于纸车，并纸扎人马、冥楮等焚之。丧主上凳，指示并呼喊其亲上西南大路^④。另外，在全国南北东西各地所举行的丧事活动中都极为常见的路祭，也基本上都是在通衢大道之侧或路口举行。所谓通衢、路口乃至空场等等，不过都是“五道头”的表现形式。笔者曾多次亲见在人烟稠密的城市中，人们焚烧冥钱一定要找一个空场，否则就在胡同口或街口焚之，绝对不会在只有一个出口的胡同深处祭奠，此中之义是显而易见的。所有这些，都是生者为亡故的亲人摆脱地狱受苦、祝其冥福而作出的努力，而决非单纯地为了防火。

第三，阎王在古代中国虽然家喻户晓，是冥神系统中最受人瞩目的一位，不过，阎王毕竟是外来户。可能出于这个原因，其与中国古代神祇之间并没有建立起一种恒久明确的隶属关系；本来这种关系在民间文化以及道教之中是十分常见的，例如土地隶属于城隍等等。虽然如此，由于城隍被民间文化和道教看作是东岳泰山神即东岳大帝的属神，并被官府将其与实际的行政管理层级联系起来，因此，城隍作为冥神，在城市平民阶层以及受到城市支配和影响的广大乡村人口之中，还是获得了极高的崇奉。而阎王与城隍固然没有隶属关系，却由于皆为冥神的属性而走到了一起，恰如本文前述那样，在古近代，绝大多数的阎王殿都是设在城隍庙内的。佛教义理固然深奥，较之中国传统的短于玄言的儒家义理更加难以为下层民众所接受，但其五道轮回之说，却借由“守五道头”的想象，和十殿阎罗之作为中国文化的样式，一起与城隍崇拜结合起来，不仅使五道转轮王、五道神等在民俗信仰之中受到热烈地追捧，而且使城隍在冥世中的形象更为威严^⑤，其“劝世”的作用也更加怵惕人心。

① 民国《滦县志》，《民俗资料·华北卷》第267页。

② 民国《汝南县志》，《民俗资料·中南卷上》第212页。

③ 民国《铁岭县志》，《民俗资料·东北卷》第110页。

④ 民国《梨树县志》《民俗资料·东北卷》第350页。

⑤ 自中古以来，有关城隍劝世卫道之传说在民间即被不断地制造出来。宋庄绰《鸡肋编》卷上谓泰州一士子在梦中被拘至城隍庙，鬼吏击其背，痛苦不堪。士子乃云能诵《金刚经》。城隍遂令其诵读，并起立，廷下所有人等皆合掌默听（《宋元笔记小说大观》第4册第3992页）。“幽明分治”观念下的城隍，为官府所赋予的威权，被佛法进一步神圣化，强化了城隍作为冥冥中最终裁决者的地位。

第四，明清以来中国北方的报庙和接三等丧俗，与本文曾经提及的高昌地区的衣物疏所表现出来的人生观念很不相同。在比丘果愿等人的笔下，积郁着的是对佛祖等神祇虔心地皈依和卑微地叩祷，虽然也曾试图改变亡魂之命运，但其行为本身没有体现出丝毫的主观进取精神。而报庙和接三则与之相反，固然没有否认神祇在冥世中的权威力量，认可城隍、五道等神祇作为冥世之主的地位，但从其活动的内容来看，是在荒诞的鬼魂崇拜形式之下，试图通过巫术的形式，改变亡魂的投生际遇。而从其整个过程的演绎来说，这种改变均宣告成功，或者说是人们一致认为通过报庙和接三等活动肯定可以改变亡魂的投生际遇，使其免入地狱受苦。可以这样说，报庙和接三活动中洋溢着中华民族特有的积极进取的人生观念，这种观念在其他样式的本土文化之中也是常见的。中国道教教义之核心是神仙信仰，要求信徒内外并养，形神兼修，达到永生不死，摆脱自然规律羁勒的目的，同样是在荒诞的表现形式之下所表现出来的积极乐观的人生进取精神。因此，即使在比较单纯的民间丧俗文化之中，华夏本土文化对于外来文化的改造也是清楚得见的。被改造之后的中国佛教善恶轮回之说，构成了古代北方地区丧俗活动的骨架，使得古老的中国招魂仪式从内容到形式都为之一新。

二、中元节与城隍祭厉

1. 中元施食的由来与发展

在中国古代的民俗节日中，七月十五中元节与城隍信仰有着比较密切的关系。至少在明清时期，从活动内容上说，中元节的头绪已经演变得十分纷繁，所以这里要暂且将城隍问题搁置起来，先谈谈有关七月十五所谓阴节本身的问题。

七月十五阴节的节期无论长短，其主要活动内容基本皆是荐新和施食活动。荐新即是向祖灵进献新谷、肴馔，以表慎终追远之意；施食乃是指向饿鬼布施食物。总的来看，都是祭祀亡灵。阴节之由来，一说源于道教的“中元施食”，一说源于佛教的盂兰盆会。对此，清人俞正燮主道教说，“中元施食本道家法”，并认为佛教的盂兰盆会抄袭了道教，“而佛家学之”。其理由主要有：“佛地自有月法、日法”，《佛说盂兰盆经》所说的七月十五应是中国农历之八月晦日，而道教中元节则是在七月十五日。又引唐杨炯《盂兰盆赋》云：“青莲吐而非夏，赅果摇而不寒。铜铁铅锡，璆琳琅玕，映以甘泉之玉树，冠以承露之金盘。”又述及少君、王子、玉女、瑶姬等仙人以及仙界事物之属，装饰

富丽,“盖为盆而从以鳌山之类,作佛事者惟此最有实益,然是展转得自道家者也”^①。在今人中也有持此意见者,认为七月十五施食原出于道教,乃是所谓“地官大帝诞辰”,后来才为佛教所沿用,成为道教和佛教共持的节日^②。

盂兰盆会之举行乃汉地佛教所独有。所谓盂兰盆(Ulambana),其意为解倒悬^③。其缘起则是竺法护译的《佛说盂兰盆经》所讲述的目连救母的宗教故事:目连佛学有成之后,欲度父母,报乳哺之恩。见其亡母生饿鬼中,不得饮食,形销骨立。目连即以钵盛饭,往饷其母,然食未入母口,即化成火炭。目连悲号涕泣,驰还白佛,请求指点解脱之法。佛告目连:

十方众生,七月十五日,僧自恣时,当为七世父母及现在父母厄难中者,具饭、百味五果、汲灌盆器、香油锭烛、床敷卧具、尽世甘美以着盆中,供养十方大德众僧。当此之日,一切圣众,或在山间禅定、或得四道果、或在树下经行、或六通自在教化声闻缘觉、或十地菩萨大人,权现比丘,在大众中,皆同一心,受钵和罗饭,具清净戒,圣众之道,其德汪洋。其有供养此等自恣僧者,现世父母、六亲眷属,得出三涂之苦应时解脱,衣食自然;若父母现在者,福乐百年;若七世父母生天,自在化生,入天华光……年年七月十五日,常以孝慈,忆所生父母,为作盂兰盆,施佛及僧,以报父母长养慈爱之恩。若一切佛弟子,应常奉持是法^④。

竺法护乃世居敦煌的月氏侨民,曾经长期在长安译经,大约在晋室南渡前去世。其所译《佛说盂兰盆经》见诸于宗教实践,是在南朝的萧梁时期。《荆楚岁时记》:“七月十五日,僧尼道俗悉营盆供诸佛。”《注》云:“按《盂兰盆经》云:‘有七叶功德,并幡花、歌鼓、果食送之。’盖由此也。”^⑤而在梁之国都,梁武帝萧衍也开始举行盂兰盆会,大同四年(538年),“帝幸同泰寺设盂兰盆斋”^⑥。这被宗教学和民俗学者认为是中国历史上第一次依据《盂兰盆经》所举行的盂兰盆会,此后,由宫廷而至民间无不奉行之,成为供奉三宝的重要节日。可见,佛门的盂兰盆会首先是在长江中下游流域展开的,并逐渐成为民俗节日,大约在南朝末期时传播到北方。

① [清]俞正燮:《癸巳存稿》卷十三《中元施食》,沈阳:辽宁教育出版社,2003。

② 《基隆县志》,《民俗资料·华东卷下》第1590~1591页。

③ 关于盂兰盆含义诸说,周叔迦先生的《盂兰盆会》有比较简明的介绍,见中国佛教协会编:《中国佛教》第2辑第393~396页,北京:知识出版社,1982。

④ [西晋]竺法护译:《佛说盂兰盆经》,《大正藏·经集部》第16卷,第0685号。

⑤ 宗懔:《荆楚岁时记·七月十五日》。

⑥ [南宋]释志磐:《佛祖统纪》卷三七《法运通塞志第十七之四》,《大正藏·史传部》第49卷,第2035号。

有关唐代孟兰法会的资料给我们留下了比较深刻的印象。唐代孟兰盆会规模比较盛大。杨炯在武周如意元年（692年）秋七月，为武则天在洛城南门举行的孟兰盆会写了《孟兰盆赋》，铺陈其法会规模云：“陈法供，饰孟兰……列部伍，前朱雀，后玄武；左苍龙，右白虎；环卫匝，羽林周……星戈耀日，霜戟含秋。三公以位，百寮乃入。鸣佩锵锵，高冠岌岌。规矩中，威容翥，无族谈，无错立。”描述其乐舞场面则云“铿九韶，撞六律；歌千人，舞八佾”^①，举国齐欢。中唐以后，国力下降，但孟兰法会之规模仍有令人叹为观止处。《佛祖统纪》云“代宗诏建孟兰盆会，设七庙神座，迎行衢道”^②，实则演为官办的迎神赛会，几乎形成为全国性的统一庆典。从此，唐代年年“出孟兰盆赐章敬寺”^③。

关于孟兰盆供之富丽庄严，南朝孟兰盆供的装饰情况我们已经不甚清楚，但隋朝时已经十分精巧和富丽。隋杜公瞻注《荆楚岁时记·七月十五》云盆供“广为华饰，乃至刻木割竹，饴蜡剪彩，模花叶之形，极工妙之巧”。至唐代，盆供以及用于布施的食物更加堂皇和繁多。杨炯《孟兰盆赋》：“陈法供，饰孟兰；壮神功之妙物，何造化之多端。青莲吐而非夏，赅果摇而不寒。铜铁铅锡，璆琳琅玕，映以甘泉之玉树，冠以承露之金盘。宪章三极，仪形万类，上寥廓兮法天，下安贞兮象地。殚怪力，穷神异……缤纷纷纷，氛氛氤氲，五色成文若荣光，休气发彩于重云。奋奋粲粲，焕焕烂烂，三光壮观若合璧，连珠耿曜于长汉。夫其远也，天台杰起，绕之以赤霞；夫其近也，削成孤峙，覆之以莲花。晃兮瑶台之帝室，赅兮金阙之仙家。其高也，上诸天于大梵；其广也，遍法界于恒沙。上可以荐元符于七庙，下可以纳群动于三车者也。”至于用于布施的食物，杨炯则云“面为山兮酪为沼，花作雨兮香作烟”。上述虽然有许多文人所固有的遐想夸张的成分，也可见唐代盆供之堂皇。

南朝以来特别是唐代的孟兰盆会有一些值得思索之处。中土之伦理基础在于孝，是因为血缘宗法之治要求首崇祖先。而《佛说孟兰盆经》则有“常以孝慈，忆所生父母”，“报父母长养慈爱之恩”云云，此与天竺佛法强调沙门不拜父母相互龃龉，所以，竺法护的这个译本是否是天竺《佛说孟兰盆经》的忠实译本还很难说。与之同本异译的还有《佛说报恩奉盆经》等，皆因从出情况不详，而被认为属于疑经。不过其“报父母长养慈爱之恩”的法会举办主旨却对东土孟兰盆会起到了规定性的影响，杨炯《孟兰盆赋》即是歌颂“武尽美

① [唐] 杨炯：《孟兰盆赋》，《杨炯集》卷一，北京：中华书局，1980。

② [南宋] 释志磐：《佛祖统纪》卷五一《历代会要志第十九之一》。

③ 《资治通鉴》唐代宗大历三年七月丙戌。

矣，周命维新”，突出赞颂武则天“上可以荐元符于七庙，下可以纳群动于三车”的“天子之孝”而铺陈成篇的。甚至可以这样说，如果不是为了向世人展现“天子之孝”，并企图以此“补”大唐之“天”，唐代帝王们对于孟兰盆会恐怕没有多少兴趣。

《佛说盂兰盆经》所铺叙的目连救母故事之骨架，乃是佛教基础学说之一的三世两重因果说，但东土孟兰盆会几乎自其始即呈现出浓厚的本土文化色彩。例如佛教鼓吹七月十五集百味食于孟兰盆中供养四方僧众，是针对目连之母堕饿鬼道而设，含有强烈的因果报应之义，而东土的施食则是针对特定亡灵而举行的一种祭奠，目的是使亡灵享受法食，实行超度，甚至借此早登仙界。不仅如此，即使是在武周时期参与孟兰盆会的人们看来，孟兰盆供也只是源远流长的一种祭奠祖先的“蒸尝”行为。《礼记·月令·孟秋之月》有所谓“秋尝”的记载：“是月也，农乃登谷。天子尝新，先荐祖庙。”夏历七月，新谷登场，先荐于祖庙，乃是先秦华夏文化祖先崇拜所特有的祭祀形式，是强调对源远流长的血缘关系的认同与传承。诸如此类的时享荐新被归入吉礼，载入祀典。后世即使是民间的七月荐祖仍然蕴有此类意义。宋代“人家亦以此日祀先，例用新米、新酱、冥衣、时果、彩缎、面棋”^①。谢肇淛的《五杂俎》说“闽人最重中元节，家家设楮陌、冥衣，具列先人号位，祭而燎之”^②。清代广平“（七月）十五日，农人挂纸钱田畔，谓之挂地头钱。上坟祭扫，采麻谷，供祖先”^③。此类记载颇多，此不赘述。其次才可能是出于对佛门因果报应之说给予一定程度上的呼应。

孟兰盆会的道教仙界文化之色彩浓烈，或者说人们将其幻想为沟通尘世与仙界的桥梁。前引杨炯《孟兰盆赋》对此有比较集中的笔墨铺叙，似非佛门三界所应具有的景象：“上寥廓兮法天，下安贞兮象地”，很明显，孟兰盆本身也具有了沟通天、地、人三才之符号意义。俞正燮氏等人的说法也并非全然没有道理。

道教有“三元”之说，即以正月、七月、十月之望日为“三元日”，正月十五日为上元，七月十五日为中元，十月十五日为下元。关于中元施食之主旨，《道经》云：

七月十五日，中元之日，地官校勾，搜选众人，分别善恶，诸天圣众，普诣宫中，简定劫数，人鬼传录。饿鬼囚徒，一时俱集。以其日作玄

① [宋]周密：《武林旧事》卷三《中元》。

② [明]谢肇淛：《五杂俎》卷二《天部二》。

③ 光绪《广平府志》，《民俗资料·华北卷》第424页。

都大献于玉京山，采诸花果。世间所有奇异物，玩弄服饰，幡幢宝盖，庄严供养之具，清膳饮食，百味芬芳，献诸众圣，及与道士，于其日夜讲诵是经。十方大圣，齐咏灵篇；囚徒饿鬼，当时解脱，一切俱饱满，免于众苦，得还人中。若非如斯，难可拔赎^①。

从内容来看，《佛说盂兰盆经》渲染地狱苦恶诸相以儆世人，强调以孝为本，救拔受难父母出苦海，鼓吹佛法之无边广大；《道经》则以天阙玉京之神仙世界为招引，以解脱囚徒饿鬼为方式，实现礼敬道门“十方大圣”的终极目的。两者从手段到目的看起来似乎十分相像，而且饿鬼云云，本非中华文化固有之观念，显系佛家语汇，似乎应该是道教的中元普渡抄袭了《佛说盂兰盆经》。

正如前文所指出的，盂兰盆会自其始就是一个完全的汉地佛教文化的结晶，除《佛说盂兰盆经》所体现的佛教基本教义以外，其孝道之论完全属于中国文化系统，更何况盂兰盆会本身就是一个传统文化的集中展示。所以，与其说是中元施食抄袭了盂兰盆供，莫若说盂兰盆会是佛教中国化的一个体现，是东土传统的鬼魂文化观念对天竺佛教改造的一个结果。

前引《道经》所涉及到的三官，一般认为源出于汉末灵帝时期的五斗米道。《三国志·张鲁传》注引《典略》云：汉末灵帝之时，汉中张修为五斗米道，为人治病，“修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老》子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，着山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书”。赵翼《陔余丛考》卷三五《天地水三官》以为张修应作张衡，即张鲁之父。《典略》所述请祷之法，源于传统的“祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沉，祭地瘞。”^②至魏晋南北朝时，三官信仰进一步发展为天官赐福、地官赦罪、水官解厄之说，并与三元之说发生联系。《玄都大献经》谓：“一切众生生死命籍、善恶簿录，谱皆系在三元九府。”鼓吹天、地、水三官分别在上元、中元、下元期间降临人世，根据所掌之生死命籍，“校戒罪福”。

值得注意的是，《佛说盂兰盆经》要求人们“为作盂兰盆，施佛及僧”，没有向幽魂施食的内容。成于南朝的《玄都大献经》要求人们将百味芬芳的清膳饮食“献诸众圣，及与道士，于其日夜讲诵是经。十方大圣，齐咏灵篇；囚徒

① 《初学记》卷4《岁时部下·七月十五日第十》引。

② 《仪礼·觐礼》，

饿鬼，当时解脱，一切俱饱满，免于众苦，得还人中。”^①已经有了向幽魂施食的意涵。《艺文类聚》卷四《岁时中·七月十五》引“《道经》曰：中元之日，地官校勾，搜选人间，分别善恶，诸天圣众，普诣宫中，简定劫数，人鬼传录，饿鬼囚徒，一时皆集，以其日作玄都大献于玉京山，采诸花果，珍奇异物，幢幡宝盖，清膳饮食，献诸圣众，道士于其日夜讲诵是经，十方大圣，齐咏灵篇，囚徒饿鬼俱饱满，免于众苦，得还人中”。其所引与《初学记》所引《道经》基本一致，经对勘，可以发现两者皆为《玄都大献经》之简本。《中国道教》以此例说明“至迟在唐代，道教的施食仪已经有了相当的规模和影响”的判断似乎是不准确的。唐代举行的盂兰盆会和中元施食的实际活动中出现的向幽魂施食，应该是受到传统的蒸尝荐祖以及其他道书思想影响的结果，而非仅出于上述两部释道经典之规定。《灵宝领教济度全书》谓：“诸鬼神久处幽阴，形体饥渴，想念世间饮食，无顷刻忘，故施食一事，所以慰其想念，济其饥渴。”^②这显然是有意或无意地将佛家的“饿鬼道”直接理解为“饥饿之鬼”，是在鬼魂信仰基础上的由生而度死心理活动在宗教仪轨中的落实，并企图以此为鬼魂的超度创造条件。民间中元节的活动内容基本与此相同，后文所举诸例可以为之证明。《中国道教》认为南朝刘宋时代成书的《正一法文章官品》已经宣称鬼魂“从民求饮食者”，“从民求饮食之鬼”等，为道教施食之仪的形成和在唐代的流行准备了条件。

又一道教施食源于佛教的焰口之仪。关于这两者间的关系，《癸巳存稿》也有所提及，然未予展开论证。卿希泰主编的《中国道教》则比较简明地指出了两者的不同：一是道教的玄都大献于玉京山，以清膳饮食使囚徒饿鬼俱皆饱满的仪式，至少要早于佛教焰口活动一百余年。一是佛教焰口之仪是一种个人和集体皆可以进行的以念诵和观想为主要形式的仪式，无论在内容上和规模上都同道教的施食科仪有着很大的差别^③。

还有一个问题也应当引起我们的注意，即盂兰盆会与中元施食之举行，在唐代，除去官方主办的活动诸如武周如意元年的盂兰盆会以外，通常都是由佛、道两家的寺观分别举行的，如后世那般由民间自发举行者尚未实现。这表明，盂兰盆会与中元施食的活动固然在唐代的某一时期规模盛大，但尚未发展为民俗节日，还带有比较强烈的政治色彩和佛、道两教互争雄长的意味。

① 《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》，《道藏》第6册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988。

② 卿希泰主编：《中国道教》第3卷第240页引。

③ 卿希泰主编：《中国道教》第3卷第240~245页。

到宋代，除佛寺举行的盂兰盆会以外，盂兰盆节主旨为之一变，不再供养十方大德众僧，而是以追荐包括祖灵在内的具有普遍意义的亡魂为主，与道门中元施食一起，形成了此后一直流行至清末民国时期的民俗节日，而在台湾地区至今流行不衰。七月十五阴节在称谓上以中元节为主，但也有称为盂兰盆会的。《东京梦华录》卷八《中元节》比较详细地记载了宋代中元民俗节日的情况：“七月十五日中元节。先数日，市井卖冥器、靴鞋、幞头、帽子、金犀假带、五彩衣服，以纸糊架子盘游出卖。潘楼并州东西瓦子，亦如七夕，要闹处亦卖果食、种生、花果之类，及印卖《尊胜目连经》。又以竹竿斫成三脚，高三五尺，上织灯窝之状，谓之盂兰盆，挂搭衣服冥钱在上焚之。构肆乐人自过七夕，便搬《目连救母》杂剧，直至十五日止，观者增倍。中元前一日，即卖练叶，享祀时铺衬桌面。又卖麻谷窠儿，亦是系在卓（桌）子脚上，乃告祖先秋成之意。又卖鸡冠花，谓之洗手花。十五日供养祖先素食，才明即卖糴米饭，巡门叫卖，亦告成意也。又卖转明菜花，花油饼，饺赚，沙赚之类。城外有新坟者，即往拜扫。禁中亦出车马诣道者院谒坟。本院官给祠部十道，设大会，焚钱山，祭军阵亡殁，设孤魂之道场。”

明清两代，七月十五追荐亡灵的民俗活动更为普遍。特别是清代，涵盖范围更广，而且节期在有些地方也 longer，甚至达一月之久，如闽台地区。

宋以后中元节的活动内容除了追荐祖先、超度幽魂等以外，最引人注目也是最为盛大的活动则是民间文艺的演出，主要分为乐舞和戏剧两大类。盂兰盆会中的乐舞，在前引《荆楚岁时记》、《盂兰盆赋》中已略显端倪，唐代道观举办的中元施食活动，乐舞也是其主要内容。戎昱：“今朝欢称玉京天，况值关东俗理年。舞态疑回紫阳女，歌声似遏彩云仙。盘空双鹤惊丸剑，洒砌三花度管弦。落日香尘拥归骑，清风油幕动高烟。”^①等等，可见一斑。

戏曲演出在中元节的活动中占据十分重要的地位，主要是搬演《目连救母》杂剧。此类戏曲的主要情节虽缘自《佛说盂兰盆经》，但其中关于地狱的结构应该缘自诸种唐代佛教僧侣用来进行俗讲的《目连救母》故事的变文。这是因为在《目连救母》变文的若干种文本中，作者着意渲染了地狱之中的阴森恐怖和种种奇异惨绝的刑罚，以增强善恶报应的说教力量：

女卧铁床钉钉身，男抱铜柱胸坏烂。
铁钻长交利锋剑，饞牙快似如锥钻。
肠空即以铁丸充，唱喝还将铁计灌。

^① [唐]戎昱：《开元观陪杜大夫中元日观乐》，[宋]蒲积中编：《古今岁时杂咏》卷二八。

簇簇入腹如刀臂（臂），空中剑戟跳星乱。

刀剜骨肉斤斤破，剑割肝肠寸寸断^①。

前引《东京梦华录》的资料表明，此风俗自北宋时即已经形成，此后搬演《目连救母》遍及全国。特别是到清代，由于各地方戏曲纷纷将其搬上舞台，而歌谣、民间美术等文艺形式也予以赞颂宣传，使这个本来情节比较简单的宗教故事达到了家喻户晓的程度，搬演《目连救母》戏文成为各地七月十五追荐亡魂的重要内容之一。“城隍庙、枫桥紫阳宫等处皆雇名优演目连故事三昼夜。丰都鬼役，刀山地狱，穷形变相，如阎立本画图”^②。甚至宫廷亦醉心于再现“救母”场景：“康熙癸亥，圣祖以海宇荡平，宜与臣民共为宴乐，特发帑金一千两，在后载门架高台，命梨园子弟演《目连传奇》，用活虎、活象、活马。”^③ 目连救母的故事呼应了中华民族悠久的孝亲情结，也成为明清两朝城隍祭厉活动的重要内容。

中元荐祖的本质是鬼魂崇拜。古人对鬼的一般解释是：鬼者，归也。《礼记·祭义》：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”可见归即是归于地下之义，所以古人才设想地底深处的黄泉、九泉是鬼魂居住的地方。古人以为只有灵魂和肉体互相结合，人才可以产生正常的知觉意识和人体的各种功能，一旦灵魂与肉体永远分离，人身就会死亡，而鬼——死者之灵魂即归于地下。在古人看来，死者魂灵与人世的沟通，主要地是通过其后裔对他们进行祭祀来完成的。但是时代所造成的巨大的社会遗憾非常多，以至于因为战争、瘟疫等等的灾难使无法数计的逝者无后，此类逝者遂被称为“厉鬼”。《礼记·祭法》孔颖达疏谓古帝王无后者曰泰厉；古诸侯无后者为公厉；古大夫无后者曰族厉，“此鬼无所依归，好为民作祸”。但是为厉者并非仅仅是无后者，那些被认为属于横死的不应早夭的人也被划入孤魂野鬼的行列，传统的看法认为诸如此类的亡灵死不瞑目，会化为厉鬼以求复仇。《左传·昭公七年》记子产说：“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。”《左传·成公十年》记载：“晋侯梦大厉，被髮及地，搏膺而踊，曰：‘杀余孙，不义。余得请于帝矣！’坏大门及寝门而入。”清代杭州有这样一则传说：乾隆二十二年秋天，杭州人叶采诗携女至杭州吴山城隍庙烧香，其女忽然倾跌，随即患病，声调也改变了，自称自

① 《大目干连冥间救母变文并图一卷并序》，王重民等编：《敦煌变文集》下册第727页。

② 宣统《诸暨县志》，《民俗资料·华东卷中》第832页。

③ [清]徐珂编：《清稗类钞·戏剧类·演目连救母》第11册第5054页，北京：中华书局，1986。

己是客商某某，你（指叶采诗女）前生系船户，曾在长江中谋我之财，害我之命。我沉冤数十年，蒙省城隍爷准我充其驾下差役，可自行纠拿你云云^①。又纪昀记冤魂附体：“冯御史静山家一仆，忽发狂自挝，口作谵语云：我虽落拓以死，究是衣冠。何物小人，傲不避路，今惩尔使知。静山自往视之曰：君白昼现形耶？幽明异路，恐于理不宜；君隐形耶？则君能见此辈，此辈不能见君，又何从而相避。其仆俄如昏睡，稍顷而醒，则已复常矣。”^②《水浒传》第65回《托塔天王梦中显圣 浪里白跳水上报冤》谓浪里白跳张顺去建康府请神医安道全为宋江治病，在扬子江中遭摆渡的艄公暗算，将大刀按在他身上，“金子也要，你的性命也要”。张顺连声叫道：“你只教我囫囵死，冤魂便不来缠你。”因此，古人十分惧怕厉鬼，企图通过尊奉厉鬼为神和以时祭祀的方式化解来自幽冥世界的戾气。于是，利用中元节、盂兰盆会或其他节令祭祀冤魂或无后亡魂就具有了重要的文化意义。

2. 清代中元城隍祭厉风俗

明清民俗一般将七月十五日视为“鬼节”、“阴节”，许多地方流传着冥世“放假”，以便于亡魂享受人世施食的说法。广西同正县一带“相传是夜（七月十四）鬼门关开，所有枉死鬼魂放出一夜”^③。为了“照幽明”，使枉死鬼魂不为灾厉，中元节期间逐渐形成了七月十五放河灯之俗。放河灯一般认为是在清代开始出现的民俗事象，从现有的资料看，清代的有关事例的确非常多。上海“盂兰盆会盛中元，水陆莲灯合市喧”^④，既有水灯，也有陆灯。苏州称为“水旱灯”，红色，纸制，“状莲花，焚于郊原水次者”，民众以此“照幽明之苦”^⑤。北方也有此类习俗。潘荣陛《帝京岁时纪胜·七月·中元》记清代京师有点河灯风俗，谓之“慈航普渡”。而让廉则详细记载了点陆灯的情形：七月十五夜，“小儿三五成群，各举莲花、荷叶之灯，绕巷高声云：‘莲花灯，莲花灯，今天点了明天扔。’”^⑥河南郑州中元节持续至七月末，“纸扎车船轿马，塔上、河中悬灯结彩，谓之照冥府”。^⑦而在基隆，则借地理之便，使放河灯

① 《吴山城隍庙志》，丁丙：《武林坊巷志·保安坊三·金钗袋巷》引，第3册第639页。

② [清]纪昀：《阅微草堂笔记》卷十五《姑妄听之一》，天津古籍书店，1980。

③ 民国《同正县志》，《民俗资料·中南卷下》第913页。

④ [清]秦荣光：《上海县竹枝词·岁时八》，上海古籍出版社，1989。

⑤ [清]顾禄：《清嘉录》卷七《七月·盂兰盆会》，南京：江苏古籍出版社，1986。

⑥ [清]让廉：《京都风俗志》，北京古籍出版社，1981。

⑦ 民国《郑县志》，《民俗资料·中南卷上》第6页。

变成了“放海灯”：将水灯推上水面，随水漂流，目的是引照海中罹难之孤魂。并且认为谁放漂的水灯漂得最快、最远，谁的家族以后就会兴旺发达，有鸿运之兆^①。不过，放河灯之俗并非始于清代，至晚在宋代已经出现，周密《武林旧事》云：七月十五之夜，杭州人在“浙江放‘一点红’羊皮小水灯数十万盏，浮满水面，烂如繁星，有足观者”^②。《日下旧闻考·风俗》也说北京一带在元明时期即有放河灯之习俗。

放河灯虽然借用了佛教的“慈航普渡”的说法，其背后却隐含有一个传之弥远的文化传统，即认为水可以通天接引鬼神。晋张华《博物志》引《孝经援神契》曰：“五岳之神圣，四渎之精仁，河者水之伯，上应天汉。”^③认为黄河之水蕴有神意，与天相应。《左传·隐公三年》也说：“潢污行潦之水，可羞于王公，可荐于鬼神。”水给人们的深刻印象是浮天载地，高下无所不至，万物而无不润。久之，形成了水乃积阴之处，水性润下的认识，将此与所谓的冥世阴间联系起来，遂认定阴间就是“黄泉”，就是“九泉之下”。《左传·隐公元年》：“不及黄泉，不相见也。”阮瑀《七哀诗》：“冥冥九泉室，漫漫长夜台。”^④亡灵被认为就居住在地下冥府内的水中或水滨，故古人以为润下之水可以助人亡灵实现沟通，放河灯即是在此文化观念之基础上形成的民俗事象，希望能够以此为幽冥世界带去光明，接引种种不幸的亡灵。既然如此，放灯在其他一些有关冥事的活动中也应该有所表现。浙江玉环厅“凡有丧者之家，未殓之前足下燃灯，谓之‘照冥路’”^⑤。浙江的一些府县向有在城隍赛会上放灯之习俗，像兰溪县、汤溪县、西安县等地无不如此，以“照幽明”也^⑥，成为元宵节之后的最为盛大的灯节。

放河灯之俗在中秋节也很常见。中秋赏月，以圆月喻人间美满、家庭团圆，所以人们难免观月而思故人，遂点燃河灯以寄托哀思，并随着时代的发展赋予放河灯以崭新的意义^⑦。

一般来说，放河灯之主旨皆为祭奠亡灵，但也有反其道而行之者。陕西扶风县在十月初五有举行“河灯会”之俗。该县城隍庙东侧有一条七星河，“河

① 《基隆县志》，《民俗资料·华东卷下》第1592页。

② [宋]周密：《武林旧事》卷三《中元》。

③ 范宁：《博物志校正》第12页。

④ 阮瑀：《七哀诗》，《初学记》卷十四《死丧第八》引。

⑤ 光绪《玉环厅志》，《民俗资料·华东卷中》第864页。

⑥ 《民俗资料·华东卷中》第871、874、884页。

⑦ 刘海等：《哈尔滨：千盏河灯寄情松花江》报道，哈尔滨人民在中秋月圆之夜放河灯，祭奠60多年前抗战烈士的英灵。《北京日报》2005年9月19日。

灯会”的组织者提前在城隍庙内用萝卜刻成灯碗，注入菜油，罩上纸灯罩，下托以木块，届时点燃，放入河中。一些祈子心切的妇女会跳入河中捞起河灯，使其始终亮着并抱回家中，一直燃至翌日，据说只有如此才可以祈生娃娃。桶形灯象征男娃，莲花灯象征女娃^①。此类风俗的形成可能是当地人受到轮回转世观念影响的结果，实际上是迎接转世之灵的一种仪式。

而封建国家最终也参与进来，强调对冤魂、孤魂的祭祀，并形成制度，中元阴节由此又有了官府定制祭厉的内容。《仪礼·士丧礼》：“疾病祷于厉。”郑《注》谓“汉时民间皆秋祠厉”，但尚未形成国家制度。从明朝开始，将祭祀冤魂、孤魂列入国家祀典。关于其起因，清人陆凤藻《小知录》曾记载了明以来的一个传说：“洪武二年，上在朝阳殿，梦东莞城隍及钵盂山土地云：‘岁中致祭无祀（孤魂），一次不敷，乞敕有司递年祭三次，庶幽魂得以均沾。’上觉而异之，召礼部议，诏天下无祀者，岁中清明日、七月望日、十月朔日致祭，着为令。”^②又一传说更具体一些：“明太祖初定苏、松，邑民钱鹤皋聚众抗命，大将军徐达获之，槛送京师，临刑白血喷注。太祖恐其为厉也，遂令天下设厉坛，祭钱鹤皋等无祀鬼魂，邑有厉坛自此始。”^③这些传说也并非完全没有事实上的依据。《续文献通考·群祀考三》记载明初京都王国各府州县及里社皆祭祀冤鬼孤魂，使之不失祭享，灾厉不兴：

命京都筑坛于元武湖中，天下府州县皆设坛于城北，各里又立坛以祭。岁以三月清明、七月望日及十月朔日，长吏率僚佐候晡时致祭。牲用羊、豕各三，炊三石米饭。前期七日撤城隍。祭日，正坛设城隍位，羊一豕一，并饭羹以祭。坛南立石刻碑文，京都曰泰厉，王国曰国厉，府州曰郡厉，县曰邑厉，里曰乡厉，着为式。

只是定制并非在洪武二年（1369年），而是在三年（1370年）。朱元璋此举盖因元末兵燹连年，人民受创惨痛，家多亡人，甚至完全绝户，对此必须予以安抚。除采用政治、经济等诸多措施以外，在宗教以及文化政策方面，本着传统的神道设教的宗旨，也要做出适时的调整，以巩固刚刚建立不久的朱明王

① 辛怡华：《扶风城隍庙会》，《华夏文化》1998年第4期。

② [清]陆凤藻：《小知录》卷六《神祇·东莞城隍》，上海古籍出版社，1991。[清]袁景澜《吴郡岁华纪丽》卷三《三月·山塘清明节会》云此文出自顾炎武《日知录》，系误记。检清顾禄《清嘉录》卷三《山塘看会》亦引是文，云出自《小知录》，并云“我朝因之”。其“岁中致祭无祀”一语，《小知录》点校者作“岁中致祭，无祀”，误。“无祀”是指无后人祭祀之魂灵。如“致祭”且“无祀”，则不通。“孤魂”系笔者据《清嘉录》引文所加。

③ [清]毛祥麟：《墨余录》卷六《邑厉坛》。

朝的政治统治秩序。他说：

尚念冥冥之中无祀鬼神，昔为生民，未知何故而歿。其间有遭兵刃而横伤者，有死于水火盗贼者，有被人取财而逼死者，有被人强夺妇妾而死者，有遭刑祸而负屈死者，有天灾流行而疫死者，有为猛兽毒虫所害者，有为饥饿冻死者，有因战斗而殒身者，有因危急而自尽者，有因墙壁倾颓而压死者，有死后无子孙者。此等鬼魂或终于前代，或歿于今世，或兵戈扰攘流移于他乡……死无所依，精魄未散，结为阴灵，或依草附木，或作为妖怪悲号于星月之下，呻吟于风雨之时，凡遇人间节令，心思阳世……故飭天下有司依时享祭……仍命本处城隍以主此祭^①。

一岁三祀无祀孤魂，乃系政府行为，城隍神作为冥神，在彼岸世界中拥有与官府同样的地位，故在名义上三祀无祀鬼神由各地官府主官与城隍共同主持，也因此形成了大规模的城隍赛会。就清代的有关情况而言，一岁三祀无祀鬼神在江南地区比较普遍，成为非常盛大的民俗节日。厉坛在扬州又称城隍行宫。《扬州画舫录》卷六云扬州每岁清明、中元、下元三节，“先期羽士奏章，吹螺击钹，穷山极海，变错幻珍。百姓清道，香火烛天。簿书皂隶，男妇耆稚，填街塞巷”，簇拥着城隍神像游行全城。苏州“又有府城隍会，每岁三出虎丘，虽缘厉祭而设费亦不资（贲）。是日男女楼船箫鼓，无数万记”。^②所谓“三出虎丘”，是因为苏州府的厉坛建在城外的虎丘，届时府县城隍以及十乡土谷诸神以次临坛主祭、陪祭，巡抚都土地诸神督祭各境，皆舁其神像到厉坛，称作“舍会”。苏州府县主官等也都要浩浩荡荡地游行到彼，实际上成为盛大集会的主持。上海“向建坛于北门外，每逢清明及七月望、十月朔，迎城隍神至坛赈济孤魂，谓之三巡会。其随从仪仗颇盛，观者咸集。邑人捐助冥镪，堆积如山，即于坛所焚化，晚始迎神回庙”。鸦片战争以后，“地租西人，毁坛起屋”^③，当地厉祭遂衰落。

在这种祭厉的城隍赛会上，出现了惊人的“自械桎梏”的现象。《汇纂功过格》卷十一《居官格·教化》记苏州城隍会的有关情形时说：“最可恨者，有种愚民，自械桎梏，甘受刑杖，以为免罪。”诸如此类遍及全国，而且不限于祭厉，在庆祝所谓城隍“神诞”的赛会上也屡见不鲜，富察敦崇《燕京岁时记·城隍出巡》云：

① 明太祖谕旨，王勋：《无祀鬼神祭文》，民国《昌乐县续志》卷十七《金石志》，民国二十三年铅印本。

② 《汇纂功过格》卷十一《居官格·教化》，同治六年刻本。

③ [清]毛祥麟：《墨余录》卷六《邑厉坛》。

(城隍)出巡之时,皆以八人肩舆,舁藤像而行,有舍身为马童者,有舍身为打扇者,有臂穿铁钩悬灯而导者,有披枷带锁俨然罪人者。神輿之旁,又扮有判官鬼卒之类,彳亍而行。

王韬《瀛壖杂志》卷一叙述清代上海的有关情形:

沪人于每年清明日、七月望、十月朔,例以鼓乐奉城隍神出诣北郊,坛祭无祀鬼魂……妓女椎髻蓬发,身穿赭衣,银铛桎梏,谓之偿愿。

山东民国《潍县志稿》:

(神像)輿前扮有执香炉童子及鬼判之类……祭者极致恭谨,为父母病,或为自己病许愿,谓之“代罪”,枷锁铿然,赭衣满路。或以银钩挂臂,缀以盘香,以木拐自两腋撑之,谓之“挂盘香”^①。

四川蓬溪县:

(六月)二十四日,城隍诞辰……城隍乘輿出,夫人驾从……又民间祈福禳灾,有缙绶以从者,有赭衣荷校以出者,有自涂面为鬼卒、被发前驱者,有雕盘盛诸重器、肃衣冠而淳者,行队分明……一时拜者、兴者、献袍服者,供酒饌者,焚疏表者、妇女燃巨烛长跽持者,肩相摩,踵相接,阶以下无寸隙,有叩不得至地者,烛泪四溢,纵横成渠^②。

由以上材料可知,无论是否在祭厉期间,只要在城隍赛会上,一般皆有“自械桎梏”或者装扮冥鬼的现象存在。在其他冥神的赛会上,也可以看到诸如此类的景象。如清代浙江定海县三月十五东岳会,“迷信者或沿途仆仆礼拜,或饰为囚犯……或裸露上体,陷钩于肩下,悬香灯,曰‘肉身灯’”^③。

造成如此“自械桎梏”的成因比较复杂。中国古代有所谓解除方术。《后汉书·蔡邕传》《注》谓:“解除谓谢过也。”“谢过”和解除之法在佛、道两教中皆可以称之为忏法,即通过念诵经书等等以解除罪业的方法。道宣说:“然以烦恼增繁,难为禁制,勃起忽忘,早树根基,过结已成,追悔无已。但以诸佛大慈,善权方便,启疏往咎,导引精灵。因立悔罪之仪,布以自新之道。既往难复,覆水之喻可知;来过易救,捕浣之方须列……道安、慧远之俦,命驾而行兹术……昔南齐司徒竟陵王制布萨法净行仪,其类备详如别所显。”^④据此,魏晋南北朝时中国佛教忏法已渐流行开来,其目的在于通过忏悔谢过,精

① 民国《潍县志稿》,《民俗资料·华东卷上》第209页。

② 道光《蓬溪县志》,《民俗资料·西南卷上》第116页。

③ 民国《定海县志》,《民俗资料·华东卷中》第816页。

④ [唐]道宣纂:《广弘明集》卷二八下《悔罪篇下》,上海涵芬楼《四部丛刊》影印明汪道昆本。

进思维，避免烦恼日增。南朝梁武帝在造作忏法的过程中是一个十分关键的人物，他大兴佛事，借助佛经，编制了《慈悲道场忏法》十卷，俗称《梁皇宝忏》。在他的带动下，南朝梁、陈两朝的一些帝王诸如梁简文帝、陈宣帝等人皆编制了忏文，不仅希望“能兴众生快乐”，亦且“能销变异恶星”^①云云。另外，《佛说盂兰盆经》所述目连救母的故事，在实质上属于追悔以往，企求自新的忏法宣传。此后，伴随着佛教在东土的蓬勃发展，忏法也进入了一个十分流行的时代，并且与中国传统的鬼魂崇拜结合起来，对中国的社会生活发生了非常大的影响。例如明太祖朱元璋自洪武初年起，曾多次举行旨在超度战争亡灵的佛门法会。受此推动，明清两代造作忏法和悔罪祈福以“各增福慧，自离障缘”^②的活动方兴未艾。因此，我们可以说，自明初始，中元节的活动主旨又为之一变，由宋代的追荐祖先、超度幽魂变为以追荐祖先和官府带动民间的祭厉并重，并逐渐以后者为主。

道教也有忏悔之法。《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》谓太平道“教病人叩头思过，因以符水饮之”。五斗米道则以静室“使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒……为鬼吏，主为病者祈祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之义。作三通，其一上之天，着山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书”。道教正式形成之后，颇为重视忏法之造作，并在其斋醮科仪中有比较集中的体现^③。

从传统人生视角观之，释道两教之忏法大多是从消极的意义上自谢解除犯戒之罪，而明清两代的善书造作和社会救济机构的普遍开办，则从积极的人生角度去积累阴功，救赎自己，也造福社会。最为有名的善书之一，可称据说是袁了凡撰写的《功过格》。该书之主旨在宣传劝善止恶，为此将社会各种人之种种善行、恶行按其程度计算为大小不等的阴功（阴鹭），其中不乏对当时社会的批判意识。如在“吏”部分中，第一条为“能为地方兴利除害，使百姓永受实惠，算千功”。第二条“劝戒同僚行善止恶，以事之大小算功，劝戒上司倍算”。第三条为“劾去府州县贪酷正官一员算千功”^④等等。其他一些善

① 陈文帝：《金光明忏文》，道宣：《广弘明集》卷二八下《悔罪篇下》。

② [明]智旭：《讲金光明忏告文》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第3卷第2册第424页，北京：中华书局，1987。

③ 如陆修静《洞玄灵宝五感文》中记有12种斋法：“其四法，三元斋。学士一年三过自谢涉学犯戒之罪”。“其五法，八节斋。学士一年八过谢七玄及己身宿世今生之罪”等等。

④ [清]周炳麟：《公门劝惩录》卷上《袁了凡功过格·功格》，清光绪二十六年仪征吴氏有福读书堂重刻本。

书也无不以积阴鹭为号召，鼓励人们以行善为忏悔之法：“救人之难，济人之急，悯人之孤，容人之过，广行阴鹭，上格苍穹。人能如我存心，天必锡汝以福。”^① 将健康人格的树立与社会之改良结合起来，是很有意义的。

善书中洋溢着传统的现实精神。除上述已经有所体现外，我们还可以从“捐印”善书之动机略窥一斑。黄正元辑《阴鹭文图说·丹桂籍·印施姓氏》云：“丙申孟夏，江南淮安府山阳县郭成功，现任河南怀河营守备，为己病，敬送一百部”，“新安歙南敦堂王，祈保母亲吴氏病痊，印送一百部”，“耕心氏罗明相同室单氏敬刊廿部，祈求早生贵子”云云。

佛、道两教忏法以及善书的造作，至少在心理上进一步增强了古人的自我救赎意识。除了释、道两教关于地狱之说的渲染所造成的恐怖以外，中华民族传统的现世报应与佛教的三世两重因果报应理论构成了救赎活动的理论基础和直接动机。《易》曰：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余哀。”此余庆余哀之说在后世从两个方面分别得到了丰富和发展。一是尽管由于印度佛教的东传，三世两重因果之说在东土得到了极其广泛和深入的传播，但是传统的现世报应理论还是顽强地在华夏文化正统论的大旗之下，顽强地抵御着佛教的影响，并在一定程度上改造了印度佛教的伦理学说，在佛教中国化的过程中，现世报应、立地报应也融入到中国佛教之中，诸如“苦海无边，回头是岸”、“放下屠刀，立地成佛”云云都体现了华夏文化的现实性和中国佛教佛性论的特点。在此特点之规范之下，个人的现实道德行为成为决定自身命运的决定性因素。尽管这与另一个文化传统——命定论相冲突，但无数的官绅士子农夫渔妇还是一代复一代地实践着这个信条。说到底，中国古代小农经济的脆弱性和天灾人祸频繁交作的现实，都推动着这个信条成为普世的原则。所谓“祸福无门，惟人自召，善恶之报，如影随形。是以大地有司过之神，依人所犯轻重以夺人算”。有“三台北斗神君在人头上录人罪恶夺其纪算”；“三尸神在人身中，每到庚申日辄上诣天曹言人罪过”^②。佛教宣传诸恶莫作，众善奉行；民俗信仰以及道教则宣称诸恶莫作即是善行。如《太上感应篇》所说，哪怕只是一善念萌发之间，“清斋一句，增算十纪；清斋一日，增算十旬。清斋者，心斋也。”由是，善念、善行可消灾得福的观念深入人心，“只捐华筵绮饰之纤毫，

① [清]黄正元辑：《阴鹭文图说·阴鹭文·文昌帝君阴鹭文》，清乾隆四十三年苏州绿荫堂书坊增刻本。

② [宋]李昌龄传：《太上感应篇》卷一，胡道静等编：《道藏要籍选刊》第4册第696~700页。由此我们可以看出，明清善书之大量造作，在思想渊源上与《太上感应篇》是一脉相承的，袁了凡《功过格》不过是将其“夺纪增算”之原进一步具体化而已。

顿消血海刀山之业债”^①。无疑，上述对中元荐新、普渡幽魂乃至官府祭厉都起到了极大的推动作用。

受忏悔谢过等宗教宣传的影响，既然行善可以解祸，那么，通过自我侮辱诸如“自械桎梏”之类的行为，甚至是对自身肢体的戕害，也被合乎逻辑地认为可以达到赎罪自新、消灾免祸的作用。这是余庆余哀之说在另一个方面的发展。但是此类“自械桎梏”行为的出现，同印度宗教的苦修也有比较密切的关系。苦行（tapas）是印度宗教诸如婆罗门教、佛教、耆那教信徒的修炼方式之一，原意为“热”、“火”。苦行修炼者认为通过在物质欲望上的自我克制，并采用许多自我折磨的方式，诸如长时间的单脚站立或以一根手指垂吊在树枝上、将全身长时间浸泡在水中、只露出鼻子进行呼吸、只吃草根维持生命等等，即可免除烦恼，获得实现解脱的神秘力量。如果将这种修行方式发展到极致，即成为修炼者对自己身体的自残，甚至是自戕。印度孟加拉邦每年庆祝湿婆节时，人群中有的舌穿尖钉，名叫舌箭；有的背别长针，名叫背箭；有的胸刺钢条，名叫胸箭；有的手穿铁丝，名叫手箭。尽管鲜血直流，面色苍白，口中仍然叫唤着湿婆^②。而在印度教毗湿奴教派“乘车节”期间投身于载有贾甘纳特神像车轮之下献身作祭品的人，每年都数以百计^③。人们通过自残甚至自戕的举动，来向神昭示自己意志的无比坚忍和对神灵信仰的极度虔诚，企图以此彻底摆脱肉体对灵魂的羁勒，获得能够解脱苦海的神秘力量。

随着印度佛教的东传，诸如此类的修行方法也传到东土。在历史上某些特定的时期，东土也出现了善男信女自残、自戕的场面。唐咸通十四年（873年）春天，唐懿宗在京师长安举行盛大仪式迎接佛骨舍利，一时间长安城内佛声震地，士女瞻礼者人头攒动。“时有军卒断左臂于佛前，以手执之，一步一礼，血流洒地。至于肘行膝步，啮指截发，不可胜数”^④。此后，由于苦修与华夏文化传统不能很好地契合，因之在东土并没有流传开来，但其中的某些形式，还是成为民俗信仰中的借鉴。

在前引城隍祭厉的资料中，有关妇女对城隍的虔诚礼拜很令人瞩目，近人也留心到这个问题：“十月城隍又出巡，旌旗蔽日少风尘。可怜多少如花女，

① [清] 龚鼎孳：《定山堂文集》卷五《都门育婴会募缘疏》，民国十三年龚氏瞻麓斋重刻本。

② 刘国楠、王树英：《印度各邦历史文化》第77页，北京：中国社会科学出版社，1982。

③ 杨仁德、邓学禹：《印度教的信仰特征》，《世界宗教资料》1985年第2期。

④ 苏鹗：《杜阳杂编》，汤用彤：《隋唐佛教史稿》第32～33页引，北京：中华书局，1982。

爱作披枷带锁人。”^① 古代妇女在出嫁以后，最基本的“职责”是为夫家生子，传宗接代。然妇女因为生儿育女而有所谓的血光之忌，兼之传统社会对妇女的压抑远较男子更为沉重，妇女之罪孽感也因此更深重，救赎之心也更为强烈。清代红阳教的《血湖宝忏》比较集中地反映了传统妇女的这种心理意识，并指出了具体的自我救赎的方法：“世间若有女人欲免血湖之苦，命请红阳道众，启立血湖圣会，或一日二日，三七日，并一夜，请行法事，讽诵红阳诸品赦罪真经，礼拜血湖宝忏，申文发奏于佛祖圣前，赦释为千亿，凡世间一切妇女，皆免堕血湖之苦。”^② 此类心理在一些地区的丧仪活动中也有比较鲜明的体现。清代江苏昆山农村妇女为母服丧，必须穿红布裤，三年乃除。意谓母亲生育自己之时有血污之秽，死后会堕入血污地狱，故以红裤子为亡母拔除不祥，免除地狱之苦^③。而中元城隍祭厉中的妇女“爱作披枷带锁人”，也是出于对“血湖之苦”之类的恐惧，而作出的自我救赎行为。

城隍祭厉本来是出于国家政治的考虑而规定的国家宗教祭祀之仪，并带动了有关民间信仰的发展，但在具体的活动中，却形成了官府自官府、民间自民间各行其是的局面。官绅士子讥讽“愚民”无知，“愚民”则完全不顾所谓的“圣裁”，专心致志地甚至是自得其乐地礼忏之、祈祷之、救赎之，城隍祭厉成为民间自我救赎意识具体化的最佳平台。

① [清]得硕亭：《草珠一串》，路工编选：《清代北京竹枝词》第53页。

② 《血湖宝忏》，任继愈主编：《中国道教史》（增订本）下册第931～932页引，北京：中国社会科学出版社，2001。

③ [清]徐珂：《清稗类抄·丧祭类·昆人为母丧服红裤》第8册，第3545页。

第七章 城隍赛会及祈雨风俗

赛会和庙会，其源皆出于民间信仰。在今人的研究著作当中，两者一般是不加区别的，实则两者颇有不同，愈至晚近时期，其不同之处愈为明显。赛会乃是“游赛”，不游行则无以报赛；而庙会则必须有固定之场所，否则亦无以成会。由于庙会带有日益强烈的地方经济的成分，随着时代变迁，甚至可以完全摆脱民间信仰的影响，因此，赛会所具有的民间信仰氛围，要更为浓烈一些。构成赛会骨干的民间会社，对封建时代晚近时期赛会的举行起到了决定性的作用。官府对赛会在民间的频繁举办，其态度历来是比较矛盾的。一方面，官府要借赛会以宣传神道设教理论所内蕴的普世价值；一方面又惧怕人群集会、结社所可能造成的对统治秩序的冲击，使自己难于实现对社会的全面控制。本章对赛会的讨论，不局限于城隍赛会，而是力求在更大的范围内对赛会的性质、组成结构以及有关变化进行阐释。

城隍信仰民俗的兴起，特别是城隍作为与官府对应的冥世权力系统，被国家祀典公开确认之后，城隍在社会控制方面的作用也开始重要起来，城隍成为官府神道设教理论最佳的形象体现。

一、城隍赛会及庙会风俗

1. 赛会和庙会的区别

赛会和庙会看似没有什么区别。的确，就其源头而言，赛会和庙会无疑都是围绕着民间信仰而形成和发展起来的民俗事象，一定的并且是涉及社会范围比较普遍的民间信仰是赛会和庙会得以存在的前提，但是，若因此看不到两者间的区别，将两者完全等同起来，似乎是不正确的。

在民国初期编纂的《万全县志》中有这样一段容易使人忽略的文字：

除各处庙会外，民间无赛会之习。今年由公家组织之各种赛会渐多，

如体育竞赛会、语言竞赛会……^①。

上引文至少涵括了三个民俗学以及语言学方面的意义。第一，庙会和赛会之间有比较重大的区别，时人可以很容易地掌握这种区别；第二，庙会和赛会在此被关联提及，显然两者在本质上又具有某些相似之处；第三，赛会之“赛”亦含有竞赛之义。

赛会之“赛”，《说文》：“报也。”《史记·封禅书》：“冬赛祷祠。”可见是酬神还愿之义，具体说是一种祭祀形式。先民在进入农业社会以后，大多于秋收之后举行报赛，以答谢神祇，“冬赛祷祠”就是这个意思。报赛之具体内容无非是贡献祭品，以歌舞以及演剧的方式娱神等等，古人称之为赛神。唐元稹有《赛神》诗：“杀牛贯官酒，椎鼓集顽民。喧阗里闾隘，凶酗日夜频。”^②集中地渲染了民间狂欢的气氛。陆游《赛神曲》：“嘉禾九穗持上府，庙前女巫递歌舞，呜呜歌讴坎坎鼓，香烟成云神降语。大饼如盘牲腍肥，再拜献神神不违。晚来人醉相扶归，蝉声满庙锁斜晖。”^③获得秋季丰收的农民，兴高采烈地来到庙宇酬报神祇，击鼓讴歌，女巫等翩跹起舞，感谢神祇对人们一年来的垂怜眷顾。人们燃香礼拜，宰割牺牲献给神祇，请求再降吉祥。狂欢的人们在斜晖之中互相搀扶着醉意朦胧地晚归，欢腾了一天的庙宇在斜阳中寂寥地矗立着，只有蝉声陪伴着它。这种赛神，具有比较固定的场所，即在庙内（包括村社）或庙宇附近的空场上举行，或者在某一处非庙宇的场所举行，例如周代的蜡祭八神，在本质上也是酬报祈愿的民俗信仰活动，从有关的历史记载来看，其活动的场所可能和庙宇无关。在全部中国封建社会，诸如周代蜡祭八神这样的例子并不多见。赛神基本上是围绕着庙宇而展开的。就此而言，与以举办民俗信仰活动为主旨的庙会没有什么不同。

赛神历史起源颇为悠久，一般论者均首先提及周蜡的祭神庆仪：“《礼·杂记》曰：子贡观于蜡，子曰：‘百日之蜡，一日之泽。’郑康成谓岁十二月，索鬼神而祭祀，即党正以礼，属民而饮酒，劳农而休息之。使之燕乐，是君之泽也。今赛社则其事尔。今人以岁十月农功毕，里社致酒食以报田神。因相与饮乐。世谓社礼，始了周人之蜡云。”^④实则赛会的萌芽当更早。在数千乃至1

① 民国《万全县志》，《民俗资料·华北卷》第221页。

② [唐]元稹：《元稹集》卷三《古诗》，北京：中华书局，1982。

③ [宋]陆游：《剑南诗稿》卷十六《赛神曲》，钱仲联：《剑南诗稿校注》第3册第1282页。

④ [宋]高承：《事物纪原》卷八《赛神》，北京：中华书局，1989。

万年前的内蒙古阴山岩画中即有不少原始人祭祀乐舞场面的描绘^①。在以蛙类动物为图腾的壮族先民活动的广西花山地区，也有许多描绘远古时期的人们舞蹈娱神的岩画^②。其中不乏酬报祭祀的描绘。而在文献中，所能见到的乐舞酬神的记载也十分丰富，例如《尚书·舜典》所叙“百兽率舞”云云，也应是史前报赛的一个写照。古老的酬神歌舞活动发展至两汉时期，开始具有了后世迎神赛会的要素之一，即游行。《后汉书·礼仪志中·大雉》：岁末，先于宫中舞雩，以禳除疫鬼，然后“持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门外五营骑士传火弃洛水中”。由此，逐渐发展为所谓迎神赛会，执事灯彩，仿佛执戈扬盾之遗意，以弭灾患、谢神祇。

根据有关资料，我们已经可以确定唐代有迎神之举。王维《凉州郊外游望》：“野老才三户，边村少四邻。婆娑依里社，箫鼓赛田神。酒酒浇刍狗，焚香拜木人。女巫纷屡舞，罗袜自生尘。”^③描写凉州郊外荒凉的原野上，一个只有三户人家的小村庄祭社神的情景。人们以酒浇洒刍狗，在香烟缥缈中迎拜田神，女巫和着箫音鼓节，衣带飘飘，为神起舞，扬起一片微尘。王睿《相和歌辞·祠神歌·迎神》云：“蓬草头花椰叶裙，蒲葵树下舞蛮云，引领望江遥滴酒，白苹风起水生文。”^④所叙乃是以歌舞娱神的场面，但还不能以此确定为游行赛会。而唐懿宗迎扶风法门寺佛骨，可说是完全具备了游赛的形式，但其全部活动的具体内容皆由官府设计和组织。以此推之，唐代民间游赛应当也非罕见。

迎神赛会的高潮出现在明清时期，特别是在清代，每逢春初秋后或年节期间，全国各地赛会不绝，我们从山西闻喜县乡村迎赛风俗中可略见一斑：

村各有所迎之神，大村独为一社；小村联合为社，又合五、六社及十余社不等，分年轮接一神。所接神有后稷、有成汤，有伯益，有泰山，有金龙四大王，又有澹台天明、五龙、五虎、石娘娘等神……凡轮值之社，及沿定之期，锣鼓外必闹会，有花车、有鼓车^①，皆曳以大牛，有抬歌（台阁）、有高跷，皆扮故事，竞奇斗异，务引人注目。庙所在村及途经同社之村，必游行一周。庙中，则送神之社，预演戏；既至，锣鼓数通后，排

① 盖山林所著《阴山岩画》叙述十分清楚，可参见。呼和浩特：内蒙古人民出版社，1985。

② 参见广西壮族自治区民族研究所编：《广西左江流域崖壁画考察与研究》，南宁：广西民族出版社，1987。

③ [唐]王维：《凉州郊外游望》，陈铁民：《王维集校注》第1册第139页，北京：中华书局，1997。

④ [唐]王睿：《相和歌辞·祠神歌·迎神》，《全唐诗》卷二一。

其仪仗，舁其行跷，返置社人公建之行宫，演戏三日以安神。平时日轮一户，祀两餐。早晚铺叠床寝，如生人……次年送神，则仅有锣鼓而已……要之，不赛神之村，无几也^①。

闻喜乡村之赛神实为赛会，所迎赛对象五花八门，既有自然神，亦有人格神，充分体现了古代信仰民俗的特点。虽是山野村庄，但亦排出社火和演戏，仪仗不缺。在多数地方，赛会皆在二三日之内完成，而闻喜则是次年送神，为此还建有行宫，在迎神与送神之间尚有一个近一年的“安神”阶段，是一种诸乡村民众在所奉神祇上互通有无的赛会。而闻喜之例表明，以仪仗、箫鼓、杂剧等形式迎神的赛会，其最显著的一个特色是它的流动性，这与前述赛神或庙会是不同的。所谓迎神，一般是由庙前出发，舁抬着神像或神祇的某种象征物游行，具仪仗、锣鼓，鞭炮，所到街巷各设香火路祭，最后返回庙中。这里再引证几例，以说明赛会流动性之特点。

寒食夜，城乡十里内武装戴侯、叶侯、柳侯神像，四人肩之，灯笼火把，锣鼓外加以大纛旗、帅旗、三军司命旗巡行街巷间，并以天坛、地坛、迎春坛、焦山、丁山、上下兰山为经由之地，至清明前一夜止^②。

三月二十八日，俗称岱诞，各乡之神朝于岱庙……玉箫金管，蜚逸响于清波；翠袖红装，流采葩于涟漪^③。

三月三日，北帝神诞，乡人士赴灵应祠肃拜。各坊结彩演剧……鼓吹数十部，喧腾十余里。神昼夜游历，无晷刻宁^④。

（五月二十七日）迎城隍神，盛仪仗，游遍城市^⑤。

庙会则与此不大相同。《辞海》释为“中国的市集形式之一”，“在寺庙节日或规定日期举行，一般设在寺庙内或其附近，故称庙会”，并据《北平风俗类征·市肆》引《妙香室丛话》云：“京师隆福寺，每月九日，百货云集，谓之庙会。”^⑥这是侧重于贸易活动而言说的。若此，则庙会即是因一定的宗教活动或民间信仰活动而逐渐兴盛起来的、以固定的庙宇为中心、在固定之期间内而展开的贸易集市。在这样的庙会上，宗教活动和集市贸易活动兼而有之，后者与该庙宇在该地区民间信仰中的地位具有密切的关系。一般而言，该庙宇

① 民国《闻喜县志》，《民俗资料·华北卷》第700页。

② 民国《德清县新志》，《民俗资料·华东卷中》第745页。

③ [清]龚炜：《巢林笔谈》卷四《岱诞赛会》。

④ 乾隆《佛山忠义乡志》，《民俗资料·中南卷下》第700页。

⑤ 同治《慈利县志》，《民俗资料·中南卷上》第667页。

⑥ 《辞海》第1949页，上海辞书出版社，1979。

所祀神祇在民间信仰中影响愈大，前来参与信仰活动之民众也就愈多，实际贸易之规模相应地也就愈大，市集也愈有可能维持得长久一些。因此，这意味着所谓庙会也者，宗教或民间信仰活动和集市贸易活动并非同时出现，而是先有前者，才可能导致后者的出现。这方面的例证极多，诸如浙江昌化县在七月二十四日是所谓“东平王诞辰”，吸引了大批乡人俱往之祈祷酬愿，遂引发“远商百货俱赁场地铺易，谓之赶会”^①。前引京师隆福寺庙会也是寻此途径而形成。一旦集市贸易会期固定下来并得到大多数人的认可，则集市贸易活动不一定皆与实际的民间信仰活动之期相互衔接。明清都城隍庙市开市之期皆为月朔望及二十五日，每月三次^②，这三天中也并非因为都城隍庙皆举行隆重的祭祀活动。

愈到后来，庙会的民间信仰活动等便愈趋于衰败。由民国而至当代，庙会逐渐演为一种定期在固定场所（常常不是寺院）举行的节日庆典活动和商品贸易活动，已经完全没有或者少有神祇信仰的成分，至多沿袭了传统庙会的某些举行仪式，例如举行文艺演出活动等等，其内容也渐与民间信仰无关。而目前仍在一些寺观举行的庙会，还带有或浓或淡的信仰民俗的色彩。

严格说来，商品贸易活动并非仅仅出现在庙会，赛会举行过程中也有可能形成一定规模的商品贸易。由于迎神报赛活动的流动性，所以赛会的货商摊位也选择在迎神游行路线的两侧，如浙江寿昌县二月十日迎萧、铁、刘三圣，前后报赛游行三天，“各处以铜、铁、竹、木等器来售者填塞街道，人亦拥挤非常”^③。只是这样的事例不多，大抵缘于各地报赛之期一般皆不甚长，而且报赛之时往往人山人海，摩肩接踵，货商在场地上受到极大的限制，甚至无插足之地。还有一点，庙会之集市贸易尽管不能天天举行，但每月或逢五逢十逢朔望，可举行数次，对生意人特别是小本生意人，一月之内多赶几处庙会即可维持自己的生计，而成规模之迎神报赛，一年之中只有数次，自然无法倚赖之，此亦是造成赛会上贸易活动不活跃的一个原因。

至晚到明清时期，迎神赛会之“赛”开始具有了比较优劣高下的意义。这种比较的角度或者说是侧重面是非常多样化的，有侧重于表演艺术的，有侧重于迎赛规模、翻新花样的，也有侧重在神祇等级高下方面的，不一而足。《天津皇会考纪·天津当年皇会之盛况》云：“一般办会的人，天天要筹款备物，设置用品，力求争奇斗盛，压倒他人。表演的人，更要努力技艺的精妙熟嫻，

① 乾隆《昌化县志》，《民俗资料·华东卷中》第620页。

② [明]刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷四《西城內·城隍庙市》。

③ 民国《寿昌县志》，《民俗资料·华东卷中》第628页。

以期届时人前夸耀，博得好评。”在此种心理之驱使之下，同时也由于民众审美需求之推动以及有关利益的关系，各地赛会在所谓娱神方面皆力求推陈出新。前述山西闻喜县“凡轮值迎神之社，锣鼓外必闹会，有花车，有鼓车皆曳以大牛。有抬歌（台阁），有高跷，皆扮故事，竞奇斗妍”^①。浙江定海赛会传统历史悠久，城乡皆有，像规模最大的“东岳会”有“预赛”、“正赛”，异神像而行，“导以仪仗、彩亭、抬阁、龙灯、高跷，争奇斗胜”^②。“争奇斗胜”的结果有时甚至演为血肉相拼。浙江诸暨县九江山圣姑庙赛会上，有各村拳勇沿途练操，观者随口评价其勇懦，于是激起拳勇“各挟斗志，刀枪血肉奋力相搏”^③。赛会发展至现代，有些地方甚至组成了评比委员会，对参“赛”的各类娱神项目设奖评比，“以故参加者互不相让，争奇斗胜，竞赛激烈”^④。而表现在神祇等级高下方面，请见前述关于福州省城隍路遇瘟部尚书以及后文杭州关帝与玉皇比较高下两例，可以非常形象地说明当时民众对待赛会、对待神祇，实际上是如何对待自己、对待他人的复杂心态。

而一些以儒学安身立命的文人雅士本对鬼神之事兴趣不大，赛会中唯一使其关注并投入很大精力者，只有用来娱神的各类文艺形式。明张岱《陶庵梦忆》记当时文人主理台阁事云：

枫桥杨神庙，九月迎台阁。十年前迎台阁，台阁而已；自骆氏兄弟主之，一以思致文理为之。扮马上故事二三十骑，扮传奇一本，年年换，三日亦三换之。其人与传奇中人必酷肖方用，全在未扮时，一指点为某似某，非人人绝倒者不之用。迎后，如扮胡槌者直呼为胡槌，遂无不胡槌之，而此人反失其姓。人定，然后议扮法。必裂缯为之。果其人其袍铠须某色、某缎、某花样，虽匹锦数十金不惜也。一冠一履，主人全副精神在焉。诸友中有能生造刻画者，一月前礼聘至，匠意为之，唯其使。装束备，先期扮演，非百口叫绝又不用。故一人一骑，其中思致文理，如玩古董名画，一勾一勒不得放过焉。土人有小小灾祸，辄以小白旗一面到庙禳之，所积盈库。是日以一竿穿旗三四，一人持竿三四走神前，长可七八里，如几百万白蝴蝶回翔盘礴在山坳树隙。四方来观者数十万人^⑤。

赛会之“赛”之所以具有了愈来愈明确的品评优劣高下的意义，主要乃是

① 民国《闻喜县志》，《民俗资料·华北卷》第700页。

② 民国《定海县志》，《民俗资料·华东卷中》第816页。

③ 宣统《诸暨县志》，《民俗资料·华东卷中》第833页。

④ 《基隆县志》，《民俗资料·华东卷下》第1614页。

⑤ [明]张岱：《陶庵梦忆》卷四《杨神庙台阁》，上海古籍出版社，1982。

由于原本为神秘庄重的酬神祈愿的信仰集会在漫长历史发展过程中逐渐被世俗化了,由过去比较单纯的乐舞娱神演变为有意识地以乐舞等娱人,所以在一些地方将迎神赛会称为“迎热闹”。虽然在赛会中还不能完全排除酬神的成分,但与会者以乐舞戏文自娱自乐的成分在大部分赛会之中却日益明确起来,甚至如上引文中的杭州台阁一般,不问甚至没有意识到神的感受将会如何,而是专心致力于台阁艺术的完善,努力在赛会中拔得头筹,并显然以此为最大欢愉之事。位于江南的朱泾镇居民各自装点台阁,穷极工巧,“有局外夸美者,一经左袒,甚至兄弟相尤,夫妻反目,即三尺童子犹各分疆界,断断然争之不已”^①。如此气傲相争,已经完全没有了虔敬的对神祇的信仰精神,有的只是对台阁艺术的不懈追求和对荣誉的捍卫。在比较早的历史时期,各类民间文艺活动只是迎神祈愿之手段与表现形式,而明清以至晚近时期,这些手段和表现形式在一定程度上取代了酬神,在不经意间成为了赛会目的本身。

2. 赛会与会社

中国古代很早即有结社活动。宋赞宁云:“社之法,以众轻成一重。济事成功,莫近于社。今之结社,共作福田;条约严明,逾于公法。行人互相激励,勤于修证,则社有生善之大功矣。”^②表明中国古代社会,信仰的对象往往不是关键,严格操守,修证始终才可能是更重要的。这里说的是宋代因信仰而结社的情形。在此之前的北魏初,兴起了为造像而组织的“义邑”结社,由在家信徒和少数僧尼组成,后来兼及于修建窟院、举行斋会、写经、诵经各事,其中显然蕴含着资金筹措方面的内容。其首脑被称为邑义主、法义主、邑主、邑长等,成员称为邑义、法义、邑子、邑人、邑徒等^③。后世的各种民间组织在组成方法、经费筹集方面多以其为蓝本。

说到民间组织参与民间信仰的情形,我们先来看一则资料。宋末元初之时的周密谓当时高安县旌义乡有仙姑祠一所,乡民“祷祈辄应,远近翕然,趋之作会,几数千人”^④。所谓的仙姑信仰使旌义乡成为远近闻名的一个民俗文化中心,其祷祠者的地域分布范围可能也远远超出了该乡所辖。不同的人群祷祠

① 民国《朱泾镇志》,《民俗资料·华东卷上》第39页。

② [宋]赞宁:《僧史略》卷下,〔日〕福井康顺等监修、朱越利等校:《道教》第2卷第159页引。

③ 参见赖永海主编:《中国佛教百科全书·历史卷》,上海古籍出版社,2000。

④ [宋]周密:《癸辛杂识》前集《郑仙姑》,上海古籍出版社编:《宋元笔记小说大观》第6册第5717页。

同一神祇当然各有其非常具体之目的，而为表示自己对神祇之异常虔敬之心，人们必然诉诸祷祠的形式，在约定俗成的地点或路线上以及时间之内，将这些形式一并展现出来，于是就渐渐形成了以歌舞、戏剧等民间文艺的形式，或重规模，或重精巧，或重新奇，虔心娱神。由此可见，赛会之“会”的一个含义是指不同地域（或不同的街道、行业、会馆、帮会等等）的人群齐集一处祷祠神祇。这样的会，在宋元时期被称作社火，明清时期的许多地区仍沿用之。同样，由于各个人群参加赛会各有其利益的关系，仅仅为了顺利参加赛会、社火而筹措经费，也要有一个组织——“会”，即民间信仰活动之组织单位，成为地缘社会的联结纽带之一，组成“社”或者“会”共业等以支持当地的民俗信仰活动。

为筹集资金，使有无得以相通的“会”，至晚在唐代已经出现。《唐会要》云浙西观察使李德裕曾奏称：“缘百姓厚葬，及于道途盛设祭奠，兼置音乐等。闾里编氓，罕知报义，生无孝养可纪，歿以厚葬相矜，丧葬僭差，祭奠奢靡，仍以音乐荣其送终，或结社相资，或息利自办，生业以之皆空。”^① 结社之目的乃为筹款以求厚葬也。目前已知敦煌遗书中所保存的有关社的文书，约在百件以上。敦煌遗书伯 3730《某甲等谨立社条》云：“凡为义邑，先须逐吉追凶，诸家若丧亡，便须匍匐成礼。”宁可认为，唐五代时期，私社十分盛行，如亲情社、官品社、女人社、坊巷社、法社、香火社、燃灯社等等，可以分为从事宗教活动和从事经济互助两大类型，其中最主要的是办理丧葬事务，有些社也兼营社员婚嫁、建房造舍、周济贫困、慰问疾病等事务。社员皆当地居民自由结合，平等互助，贵贱一般^②。这种结社或曰私社，在后世亦被称为“会”。

会及社的组成，自明清以来的民间被称为“打会”、“结会”等。为叙述方便，我们在此皆称为打会。四川合江县的有关情形为：

打会者，需款者集若干人，依例醮金，分年合本息递偿余人。而余人按年收会，其已收者亦分年合本息偿于余人，均有余利可享者也^③。

上海《宝山县再续志》有关“会钱”的记载则更为详尽：

定额醮资，轮流收取，名曰“会钱”。力不足者，遇事就亲友商醮，谓之“会总”。有二人以上共同商醮者，分别收取，谓之“头总”、“二总”。被醮之户，谓之“会脚”。会总计息还资，按户分期，岁可数次或一

① [五代]王溥：《唐会要》卷三八《葬》，北京：中华书局，1955。

② 宁可：《述社邑》，《北京师范学院学报》1985年第1期。

③ 同治《合江县志》，《民俗资料·西南卷上》第165页。

次，谓之“卸会”。“卸会”时，由会总具酒食或茶点，邀集会脚拈阄擲采，谓之“摇会”。凡已得采者记息增缴，未得采者扣息灭缴，或增或灭，俾所缴总数始终如额。由会总规定会期，分致会脚，谓之“会帖”。得采者或未必需款，需款者或未必得采，需款者得向得采者商让，谓之“买会”^①。

而四川广安州则有“首会”负责制：

钱会之兴，多在秋收之后，因邻亲戚友告助则集之，与借贷类，而众擎易举，不累于一人也。会钱多寡，或千缗，或百缗，各视其首会之力。先期首会一人，折柬约订十人，曰“请会”。众议允定，曰“集会”。届日，丰其饮饌，立簿分据，首会人执牛耳，其十人占股次第，有由众议者，有拈阄定者；预议会息，或二分，或分半，毕书于簿，应纳钱等差之数亦书之。前后既定，不得更改委卸，各执一会簿为据。会各异名……有名“普乐”者……凡十人皆助首会，其纳钱，曰“上会”。本年上首会钱后，次年一年为正会。届日由首会邀集，至值年家，上会如初。嗣后，逐年按簿还钱，曰“填会”，倘十人内一人缴资不清，惟首会责赔。会必十一年始毕，皆乡党相赙相恤之意^②。

综合上述，首倡“打会”者，即为会首（社首、社长、会长等等），会员一般在三四人或更多一些不等。入会者即为会员，每人在每月或其他约定的期间之内均拿出相同数量（或多寡自定）的资金放在会内，供会员在约定之期限内轮流使用，待会员皆已经取用过资金之后，该“会”的使命即宣告结束。旧时贫苦百姓常常依赖“打会”筹集些许费用以应一时之需。“打会”从人员上说，可多可少，无论会首或其他会员人人平等。需要注意的是，这里所谓的人人平等的基础，乃是由于投入多少资财即可集中使用多少资财，金钱物化了人们之间本来存在的贵贱关系，使贵与贱在金钱面前实现了平等^③。从时间上说，打会可长可短，比较方便，是一种完全应用于经济目的的松散的临时性的民间组织，急难相赴，有无相通。这种民间用于自救的简单组织形式，由于中国社会处于长时期的贫困状态，而从古代绵延至现代。笔者幼时即见到有些长

① 民国《宝山县再续志》，《民俗资料·华东卷上》第73～74页。

② 民国《广安州新志》，《民俗资料·西南卷上》第313页。

③ 但是古近之时打会所展现的并不只是它的积极意义。清得硕亭《草珠一串·风俗》云：“摇会人多笑语喧，凑钱月月典衣裤（原注：近日摇会盛行，每逢月初，上会无钱，有典当而入者）。风闻严禁齐丢手（原注：会首与黑签，最喜会散；但闻禁止即散却），最苦白签难诉冤（原注：未得会者谓之白签。每月上会若干，尽送给会首用去）。”请参见路工编选：《清代北京竹枝词》第49页。

辈为子女婚姻等事而商量“打会”，筹措资金，只是不再计息。这种情形在“文革”间还很常见。非但民间如此，自20世纪50年代以来，在愈来愈多的单位之内也有由工会发起的半官方的名曰“互助会”组织，凡参加者每月向会内交纳一定的会费（一般可自定数额），储存起来，待会员遇有急事用钱时，即可向“互助会”商借若干，日后可依据其本人平时所交纳的会费数额以决定是否返还、返还多少。“互助会”则将所有会费储于银行，所得利息用来购买礼物，以奖励缴纳会费多者。可见“互助会”组织其实也是民间“打会”在工会内的移植，虽然缴纳会费的数额比较自由，可由会员根据个人的具体收入而定，但在资金使用的基本原则和会的作用上与民间的打会是一致的，即会员人人平等，会内资金的使用最终要与会员自己所交缴纳的会费数额相等。组织和运作“互助会”的目的，是为应一时急需。改革开放以来已经鲜见有“打会”者；而“互助会”组织也大约在20世纪80年代末至90年代初在京、津这样的城市中绝迹。

本来用于筹集资金以应急需的“会”，自其出现之后，在社会化方面很快得到了发展。

第一，善会（堂）。先来看一则资料：

灵璧先生曰：吾尝欲设一义匣，匣有社长，择端方寡欲而有宿望者为之长，统十人，又各统十人。每月人义输义资一钱，统长受而纳诸社长；社长受而藏诸匣。一月计积银十两，一岁计积银一百二十两，若好义而信心者多，则广为二匣、三匣可也。以其资为施药、施茶、施袄、助丧、成婚、救贫、拔灾、养老、慈幼、矜孤、恤寡、孤客、难旅之功德，出入书诸册，岁终一考覆^①。

而更为著名的善会则是扬州育婴会：

扬州蔡璉，其人性富仁爱，顺治十三年于小东门建育婴社。其法：以四人共养一婴，每人月出钱一钱五分，遇路遗婴幼即收至社所。有贫妇领乳者，月给工食银一钱五分，每逢月望发给银两，考儿肥瘠以定赏罚^②。

诸如此类组织在明清时期最称发达，因救济对象不同，而分别被称为恤嫠会、火龙会、救生会、掩骼会、义葬会等。对所有以堂、局、会、所为名之慈善组织，清人一般皆统称为“善堂”、“义局”、“公所”，此于有清诸多地方志之类目中有充分地反映。亦有少数文献谓育婴会为“善会”，以之区别

① [清]史典：《庸行编》卷五《利济类》，清咸丰七年南昌吴文澜重刻本。

② 转译自[日]夫马进：《善会、善堂の出発》第214页，《明清時代の政治と社会》，日本京都大学人文科学研究所，1983。

于“善堂”。善会与民间的“打会”在目的上不大相同，后者是既利人也利己，而前者则是比较单纯地利他。

士人也以“会”的形式结社读书。由刘宗周组织的著名的证人社在其《会议》中规定“听人会者捐资，自一钱以上，多不过三钱”^①。清初的陈确曾盖房屋一所，“而力创甚。同社悯其意，许以三十七两五钱归我，而质海盐虞字号田七亩五分于幼庚（义社创始人）”^②。明季清初的士人结社，前后颇有不同。明季士人如刘宗周等惟重修身养性，企图在兵荒马乱、王朝代嬗的岁月里，坚持春秋大义和民族气节，即使不能达济天下，也要独善其身，捐资唯形式耳，聊备茶资，其主旨并非是经济上的有无相通。而清初的陈确固然也标榜自己在学统上要继承刘宗周的衣钵，但其“义社”的实际运作还是有更多的在经济上互助的内容。

商行、商户也以此办法筹集资金，这方面的研究著作很多，这里不再赘述。

服务于迎神赛会的会社，可以称作神会，华北地区大多将其称作香会、花会。如前文对“会”所作的分析一样，服务于赛会的会或者社也具有两个意义：其一是指民间信仰方面的祷祠、歌舞等活动，与赛会、社火等同义；其一是指具体参加此类活动的民间组织，本文所述主要指后者。会社组织至明清时期达到极盛，民国后方始衰落。当然，很多专业性比较强的游赛会社例如鼓会、舞狮会等，平时自娱自乐，只在出会时才完全具有了游赛会社的身份，所以应该算是半会社的性质。但也有一些民间文艺组织，只是为了出会才被组织起来，例如下述的天津宫音法鼓会就是如此，并且因为礼敬妈祖而拒绝其他演出邀请，应该算是比较专门的游赛会社。

从组织方式上说，会社的形成是多元化的。首先，会社人员之间最为常见的关系是地缘关系，乡间或以村里为单位，城中或以坊巷为单位，组成各类会社。山西闻喜县“村各有所迎之神，大村独为一社，小村联合为社，又合五、六社及十余社不等，分年轮接一神”^③。浙江定海“会以乡而区别，曰老红会，紫微、盐仓……等庄主之。曰白会，马隍诸庄主之。曰小红展会，大展……诸

① [明] 刘宗周：《证人社约·会议》，《证人社约及其它五种》。上海：商务印书馆《丛书集成初编》本 1936。

② [清] 陈确：《陈确集·文集》卷九《记二·义社告成漫记》。北京：中华书局，1979。

③ 民国《闻喜县志》，《民俗资料·华北卷》第 700 页。

庄主之。曰新红会，在城庄主之。而各会之下又各以区域，或以行业而为分社”^①。地缘关系是香会组织中最重要关系，即使在以其他方式组成的会社中也可以见到十分明显的地缘因素。

其次，以宗族为基本单位组成会社，这样的事例大多发生在南方，尤以江南和两湖、江西、安徽地区为多。湖南安仁县城隍崇拜盛行，展谒水旱怪异，祈祷诉冤讼枉，莫不奔走归命，史巫纷若，殆无虚日。相传五月廿八日为当地城隍诞辰，“众姓排年庆祝”^②。浙江兰溪县的会社组织与之类似。兰溪县城内分为十坊，又分为上下市。该县相传二月二日为当地城隍诞辰，为举行赛会，“上下市众姓联会，岁轮值事”^③。

再次，以民间文艺的曲种、剧种或民间体育项目作为现实基础组成会社。浙江桐川有所谓“张王生辰”赛会，届时霍山行宫朝拜极盛，百戏竞集：“杂剧则曰绯绿社，蹴球则曰齐云社，唱赚则曰遏云社，耍词则曰同文社，相扑则曰角抵社，清乐则曰清音社，弩射则曰锦标社，花绣则曰锦体社，使棒则曰英略社，小说则曰雄辩（辩）社，行院则曰翠锦社，影戏则曰绘革社，梳剃则曰净发社，吟叫则曰律华社，撮弄则曰云机社。”^④其中除少数者外，大部分均以当地流行的曲种、剧种和民间体育项目为纽带而成会。

如此全面地几乎囊括了当地主要曲种、剧种的会社，一般皆在通都大邑或经济比较发达的地区才有可能出现。在北方的天津，自清朝至民国初，蜚声全国的“皇会”（娘娘会、妈祖会）造就了许多诸如下述的会社：

法鼓会（著名者有东园、西园、金音、花音、井音、永音、宫音、同心等法鼓会）在“皇会”中据有重要的地位，是随驾之会。法鼓源于僧道之乐，所以法鼓本是专为酬神而作。鼓手基本上是当地的居民，其技艺父子相传，人数在六七十至百余人不等。法鼓会也有平常之时受缙绅商户等邀请而进行表演之事，但有些法鼓会如宫音法鼓会“只是上皇会，旁处无论是那里请，是一概谢绝的。因为大家的心里只是为老娘娘当差也”。

八仙会，共有西池和庆寿两种八仙会，在“皇会”中装扮八仙和一些有成仙传说背景的历史人物（如李白）以及一些禽兽之形。

捷兽会，即姜家井狮子会。会员为当地的村民，自每年秋季农忙过后开始

① 民国《定海县志》，《民俗资料·华东卷中》第817页。

② 民国《安仁县志》，《民俗资料·中南卷上》第516页。

③ 光绪《兰溪县志》，《民俗资料·华东卷中》第874页。《杭俗遗风》，上海文艺出版社民俗，民间文学影印资料之23，1989。

④ 民国《浙江新志》，《民俗资料·华东卷中》第571页。

联系舞狮，直到来年三月出“皇会”时为止，身手纯熟，技艺惊人。狮头系由藤制，全身由珍珠线织就，价值昂贵。有名的节目有“一柱香”、“大痒痒”、“小痒痒”、“大马驮象”等等。

五虎扛箱会，号称“真刀真枪，真打真练”，在会中表演时穿插一些比较简单的故事情节，一般均源于当时的通俗小说，如《绿牡丹》之类：扛箱所运是皇帝宝物，运送途中受匪人觊觎抢劫，于是护送者起而抗争。

太平花鼓会，源出凤阳。演员均为少年，扮成梁山泊英雄的形象，边鼓、边舞、边唱。

重阁老会，“重阁”又名“节节高”，“是一个人上面再驮一个人表演歌和舞”，上女下男，共有八组，以戏文题材装扮之，诸如《万家店》之白蛇和许仙，《错中错》之大姐和卖带子之人，《辛安驿》之女盗和公子等等。

大乐老会，由几十名吹鼓手所组成，在“皇会”中经常吹奏的曲目有《浪淘沙》、《金蟾闹》等。

十不闲会，设驾于台，使人抬之，令幼童数人坐于其上，歌唱不辍^①。

会社内部的组织结构也很不一样。一些专门为举行赛会而匆忙组织起来的临时性的会社，其内部结构比较简单。而一些专业性技巧性很强的会社，其内部结构则比较复杂和完备，分工明确，管理也很谨严。前述明季枫桥杨神会台阁会社即是此类组织。隋少甫、王作揖著《京都香会话春秋》记述清代以至民初的北京香会组织非常严密和规范，分工明确，职务齐备。一般设有香首、副香首，为香会总负责人。另设催粮都管，负责向会员收取会费，总管账务；请驾都管，负责在赛会、庙会以及其他节日期间本会的起驾、朝山、敬神、回香等各种礼节的执行；钱粮都管，专门负责采办供品，管理钱粮；司库都管，负责管理会中的财务人员；中军哨子都管，负责在进香期间本会的巡查保卫工作；车把都管，负责管理香会进香途中的伙食。该书进一步介绍香会在走会时又有“四把儿”，即钱粮把儿，负责挑担箱笼（会之招牌）；大车把儿，负责准备大车，用以乘坐演员，也可用来做简易舞台；忠和把儿，负责制作或携带本会应用的食物和其他事宜；神堂把儿，专司祭神仪式，以及演礼和神前应用物品的准备工作，如香烛、黄表、黄钱、阡张、元宝等等^②。

由于上述游赛会社在民间被普遍组织起来，明清时期南北各地的迎神赛会之俗遂广泛流行开来，诸如前述的江南地区的“解天饷”之俗；而在游赛城隍方面也十分火爆，不仅有官府组织的“城隍祭厉”这样的赛会，更有因所谓

① 以上均见望云居士、津沽闲人：《天津皇会考纪》第40～78页。

② 隋少甫、王作揖著《京都香会话春秋》第7～8页，北京燕山出版社，2004。

“神诞”而举行的民间城隍赛会或庙会。在河南郑县，城隍神诞为三月十八日，庙会最盛。自十五日起，士女答赛拈香，或奠谢花朵，或恭悬匾额。而一应儿童玩具、耕具农器等等，尽皆成市^①。三月二十八日为新郑县城隍诞辰，届时“人物骈填，地无余隙”^②，十分火爆。湖北罗田县五月二十八日迎接城隍诞辰，自康熙以来至光绪间年年游赛不绝。“每于前一日亭午，具仪簿，彩舆迎神。前导大纛，仪仗鼓吹，如王公。家家焚香楮，望舆罗拜。至晚，于帐殿前演百剧、歌舞达曙”^③。湖南宁乡县亦以五月二十八日为神诞。此前两日舁抬城隍像游赛四门。“树鼓支伞，匏鼓鏗金，柶檀喷香，硫磺喷火，导从之人各执其物而驰四门，按出本名色装演数十故事，架而迤邐从之”^④。安徽芜湖五月初一出城隍会，舁抬城隍像巡游街市之中，至该城金马门外城隍行宫为止。留驻城隍像，演戏十余日，至六月初一方送城隍像归庙^⑤。浙江兰溪县城隍诞辰为二月二日。届时上下市众姓联会，岁轮执事。城隍庙内张灯结彩，妆演戏剧，设牺牲并请官吏致祭。先一日游赛，设袍服、香亭，以鼓乐送庙^⑥。山东博山县以三月二十五日为城隍诞辰，于是日奉神像出游，并陈优戏三天^⑦。河北武安县城隍出巡，“衙署班房胥吏以及城乡士民提灯迎迓”，招优人演戏庆祝^⑧。顺义县则以四月二十六日为城隍诞日，民众相率游赛，结彩殿阁奉神像，导之以鼓乐旗幡^⑨。四川阆中县在三月十八日举行府城隍会，舆城隍像出游，或妆饰鬼怪，或扮演小说故事等等，导以前行。伞扇旗锣，鼓吹交作，所过之家皆焚香致敬^⑩。凡此种种，皆表明城隍赛会遍及全国，尤以长江中下游流域为最。在各地的诸多赛会之中，城隍赛会之规模往往也最为盛大。在内容方面，除游赛神像以外，基本上均以装扮鬼卒并祈愿自赎为主，其风俗演变之趋势在全国大体趋于一致。

各类会社凭借其高昂的热情、积聚的财力以及专门的技艺，成为各类迎神赛会的中坚力量。可以这样说，没有这些会社，各类赛会则很难举办成功。尽

① 民国《郑县志》，《民俗资料·中南卷上》第4页。

② 乾隆《新郑县志》，《民俗资料·中南卷上》第26页。

③ 光绪《罗田县志》，《民俗资料·中南卷上》第359页。

④ 同治《宁乡县志》，《民俗资料·华东卷中》第1015页。

⑤ 民国《芜湖县志》，《民俗资料·中南卷上》第359页。

⑥ 光绪《兰溪县志》，《民俗资料·华东卷中》第874页。

⑦ 乾隆《博山县志》，《民俗资料·华东卷上》第102页。

⑧ 民国《武安县志》，《民俗资料·华北卷》第466页。

⑨ 民国《顺义县志》，《民俗资料·华北卷》第20页。

⑩ 咸丰《阆中县志》，《民俗资料·西南卷上》第300页。

管其内部的组织结构不尽相同，存在的时间也长短不一，会社在赛会以及庙会当中均起到了极大的作用。

赛会既然是围绕着民间信仰而形成和发展起来的集会游赛，其主要角色应该是神祇和其他一些神秘力量。通过会社所组织的赛会以及庙会，在广大的社会成员（无论贵贱、男女、长幼）中间形成了一种浓郁的民间信仰氛围，在很高的程度上左右了大众情绪。我们在城隍祭厉一节中所举诸例，可以很传神地证明古代民众的心灵在热烈的游赛活动中是多么容易被兴奋起来，释放出怎样令人瞠目结舌的对信仰对象的虔敬之情。因此，每一次游赛活动可以说都是一种文化教育。传统的道德伦理和对祖先神祇的崇敬，通过一次又一次游赛之会，融化在大众血液之中，使他们更为明了地确定自己的心理归属，强化了对本民族传统文化的认同。而所有被游赛尊奉之神祇，其形象内蕴着的被大众所赋予的美德，以及其拯救民众、国家等等的“神迹”，也再一次强烈地叩击着人们的记忆，成为警醒世人的一面教化旗帜。

迎神赛会既然是由社会各阶级、各等级共同参加的大众聚会，其中各种娱神活动诸如台阁、社火等等，则必然融入愈来愈多的世俗情感。如同我们已经说过的那样，既是娱神，也是娱人。像安徽凤阳府城隍会，每到春秋农闲之时举行，参加者常达数千人之多。锣鼓戏具，争奇斗巧。前者头戴盔冠，身着彩服，足系铜铃，手执毛帚；其次则鱼贯游行街市，旌旗蔽日，鼓乐喧天，极其壮丽；神主前陈设刀剑、斧钺、旗幡、牌扇、香炉、法物等各色仪仗，并精选具有文武功名之青壮年冠带骑马，作为“护驾”。“每数街即一歇驾亭，士绅信众争以香帛虔诚致祭。男女观众人山人海，大有歌舞升平之气象”^①。各种社会所给予民众的压力在庙会特别是声势更为盛大的赛会中得到了释放。城内各坊巷之间，城外各乡里之间，大众借赛会歌舞以交流和沟通情感，娱悦身心，或加强地域联系，或深化同宗血脉之情。而各种的专门技艺，诸如社火小戏、高跷、旱船、台阁、鼓乐等等亦借会社组织以流传于世，成为中国传统文化之重要组成部分。

依照礼教的规范，赛会、庙会之歌舞戏曲本为娱神而设，其形式应当十分庄重，内容应该表达守礼之民对神灵的虔敬之心，但一些歌舞戏文却反其道而行之。郝誉翔《目连戏中滑稽小戏的内容及意义》一文指出，目连戏文本有益于提升百姓道德自觉的程度，劝善止恶，而有些目连小戏一反悲剧色彩，以荒谬的情境和对道德的轻蔑制造了众多的喜剧穿插。川北灯戏《刘氏回煞》谓刘氏与鬼差回煞阳间。刘氏泼辣凶悍，吓走门神，且和鬼差抢食祭品。很多戏文

① 民国《凤阳府志》，《民俗资料·华东卷中》第1010页。

中充斥着性暗示。祈剧目连戏《僧背老翁》中老翁假扮女子以诱和尚。《超伦本目连》之《梳妆》、《女思春》、《男思春》等折,则宣泄了出家人对性欲之渴望和私奔幽会的热情向往,几乎完全不理睬道德礼教的约束,迎合了市井和山野小民之民生之趣。对此,郝文认为上述虽与正统道德价值观念相悖,却具有娱乐休闲、心理宣泄的需要,和促进社群团结整合,巩固社会规范,以及达成社会和谐等等的功效,社会秩序反而再一次受到肯定^①。郝文只强调了所谓滑稽小戏单方面的意义。民间小戏对正统道德伦理的颠覆,乃在于其通过大胆泼辣之言语和动作勾起民众对人欲的诸般非分之想,使官府之道德教化难以收到预期之效,不利于儒家理想人格在民间的建立。因此,无论上述小戏如何在政治原则上与官府保持一致,也必然会遭到官府的严厉打压,禁演禁赛,甚至祸及优伶。但也正如我们曾经指出过的那样,单纯的行政命令甚或是刑罚打压,对禁演歌舞小戏只能收一时之效,无法从根本上清除所谓的淫词浪曲,盖因民间始终有多方面的娱乐之求和声色生焉的“桑濮”之需。

总体上看,赛会所表现出的对祖先及其他神祇的礼敬,同官府神道设教的教化理论大体吻合。因此,从全部中国民间文化发展史来看,大多数赛会并没有受到来自官府的干涉,所谓律所不禁。然而,在古代中国尤其是乡村,一定规模的人口集会在一盘散沙般的小农家庭存在的背景之下,十分惹人瞩目,对官府的政治视野形成了一定程度的冲击,促使官府提高了保卫专制制度的政治警觉。于是,一些赛会的进程往往受到官府的强力干预,甚至被完全打断,宣布其为淫祀而予以取缔。

本节初始部分曾经对民间打会以及慈善组织的组会情形进行了介绍和分析,于中可见此类组织在资金筹措方面的特点是数额一般不大,其活动的目的也比较单纯,对社会的影响也不很大。迎神赛会则与之不同,所需经费数额往往比较大,动辄几百、几千两。前引同治《宁乡县志》谓城隍赛会所费不下3000串钱。湖南安仁县赛城隍之费在千金以上^②。浙江定海一次之赛多至万金,少亦千金^③。在贫苦乡村,诸如山西闻喜县乡村迎、送神所费皆由村民支应,十分艰窘,只能“闹接不闹送”。因此,赛会经费包括会社经费之筹集较之民间以互助为目的的打会要复杂得多,往往决定了赛会规模的大小。一般来说,规模比较小的赛会,组织者可以通过惯常的向居民、铺户筹钱的办法解决经费问题。但如欲举行规模盛大的赛会,势必由十数个甚至几十个会社参加,

① 郝誉翔:《目连戏中滑稽小戏的内容及意义》,《民族艺术》1996年第4期。

② 同治《安仁县志》,《民俗资料·中南卷上》第516页。

③ 民国《定海县志》,《民俗资料·华东卷中》第816页。

各会需要比较充裕的资金，以支应在服装、道具、乐器乃至饮食方面的开销。有些技巧性比较强的会，还要雇请老师帮助会员排练走场。根据有关的资料，大抵有这几种筹款的办法：一是由香会的组织者、发起人等出资。一是依赖向富户、商铺之募捐。《天津皇会考纪》谓：“每会的经费，差不多都要由当地筹划。发起人、会首、董事，每人少不得要拿钱；富户、商铺也要各凭愿心随意捐助。”这些是普通会员不出资的情形。一是会员缴纳会费以为会务经费。上引书又记天津捷兽会的组织起源，谓会员全是当地的村民，当年国泰民安，“农民都很富裕，每家拿出一点钱来是很容易的事”^①。河南封丘有朝山赛会，“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。二月朔或八月朔，执旗雇车朝浚县之浮丘山，名为朝顶。三年完满，乃献戏立碑，而更换会首”^②。

但是明清时期的赛会规模愈来愈大，其举行的次数也渐趋频密，因之赛会经费不能仅仅依靠会社自筹以及商家铺户捐助。一般而言，赛会游行相对时间较短，花费有数，而演戏往往长达数日甚至半月之久，所费滋甚，因此势必须由赛会组织者周行辖境、挨户敛钱而解决经费问题。湖北广济县六月六日赛城隍，“市人分段醮钱，赛会演戏”^③。河南获嘉县“每村类多醮钱集会，春秋暇时必演戏三日，或曰酬神，或曰还愿”^④。显然，此与前文所论民间打会大相径庭。打会者出资乃属自愿，赛会醮钱则带有强迫之性质；前者所出资金最终可得返还，为己所用；后者所缴则只能给缴纳者带来经济上的损失，加重他们的生活负担，故而往往引起并加剧民怨。而如江南“解天饷”一类，更是少数人有意借赛会敛钱以饱私囊，容易激起民变。地方大僚对此往往深恶痛绝，坚决予以取缔。清代康熙间江宁巡抚汤斌认为赛会搭台演戏都是“地方无赖棍徒借祈年报赛为名，图饱贪腹，每至春时出头敛财，排门科派，于田间空旷之地，高搭戏台，哄动远近”^⑤，告示严禁。乾隆间江苏省城内外，“有等游手奸民，借超度鬼类为名……在于省城内外店铺，挨户敛索钱文”，总督陈宏谋遂告示严禁赛会敛钱^⑥。

使一些地方官府禁止赛会及演戏的另一个原因，在上引陈宏谋告示中说得

① [清] 望云居士、津沽闲人：《天津皇会考纪》第83、57页。

② 民国《封丘县续志》，《民俗资料·中南卷上》第60～61页。

③ 同治《广济县志》，《民俗资料·中南卷上》第368页。

④ 民国《获嘉县志》，《民俗资料·中南卷上》第71页。

⑤ [清] 汤斌：《禁赛会演戏告谕》，《汤潜庵集》卷下。

⑥ [清] 陈宏谋：《培远堂偶存稿文檄》卷十四。

很清楚：“复招引拳棒凶徒，挑刀叉，比较器械。又于进贤门外绳金塔，亦有敛钱燃点塔灯。以至男女杂沓，观者如堵，奸盗诈骗，弊端百出，小则斗殴生事，大则酿成人命，且招火灾”。官府对此类现象皆很重视，一般皆予以弹压，在宋代已经如此。政和八年（1118年）正月十二日，宋徽宗颁诏曰：

访闻拱州每年社会，赛城隍、土地，聚集百姓、军人，张黄罗伞，及唱喝排列起居行列。兼本州南寺干办，年例作葬佛会，多是僧行。预散帖子，纠率县下乡民户百姓，男女同处，身服布衣，首施纸花，沿路引迎纸佛。及经由道路，林木皆用纸钱装挂，选地焚烧。数千余人，并行举哭。事奉，御笔为累经赦宥，特免根究。可下本州禁止。今后除宫观崇奉天神，许存留红黄伞扇外，余遍下诸路州军委知通县委，令佐官司躬亲契勘，有处仍与免罪，当官焚毁。讫，申本路转运使覈实保明，有无漏落以闻。所有葬佛服缟素等举哭一节，止绝。如日后有犯，为首纠率人并杖脊黥配远恶去处，预会人各等第科罪。州县守令常切觉察，仍遍行下守俾，失觉察，徒二年。监司按劾，廉访使者互察^①。

但是像宋徽宗诏书所云这样大规模的民俗信仰集会所造成的后果，绝非仅仅是社会治安问题，很有可能引发对官府统治的敌对意识乃至行动。清雍正间河南巡抚田文镜对此认识得十分清楚：“照得异端邪教，最易煽惑人心……盖小民……鼓乐迎神，引诱附近男女，招集远方匪类，初则假托三皇、释门、清茶等名色，以鼓（蛊）惑愚民。经旬浹月，聚而不散，遂成党羽，因而焚香设誓，布散谣言，日染月深，而有群力、铁鞭等会之名，牢不可破，此即邪教之所由起也。”田文镜认为“欲杜绝邪教，先严赛会”。告示所属军民人等不得加入邪教；举办迎神赛会须赴地方官具禀批准，只准日间演戏祭告神祇，最长不过三日。至于装扮神像以迎神赛会等一律禁止^②。宋元以来，白莲教等民间秘密组织活动积极，不断聚众起事，尤其在清代，对当时的政治统治一度形成比较大的威胁，各地官府大僚奉文严查有关的蛛丝马迹，对于迎神赛会当然要提高政治警觉。

一般而言，古代民间的政治自觉其实是非常有限的。清人崇彝记北京城隍会见云：“五月初一日，西城都城隍庙开放。宛平县城隍出巡，至都城隍庙会，此固荒诞无稽事。”^③而在杭州，则有所谓的“关帝出会”：杭州民俗，赛会之神在游行到比他等级高的神庙前，要“趋奉”而过，谓之“抢驾”，鼓乐也要静止，是摹仿古人“趋步”以示尊敬之意。道光己丑，“五月中，关侯出

① [清]徐松辑：《宋会要辑稿·刑法二之一六》，北京：中华书局影印本，1957。

② [清]田文镜：《严禁迎神赛会以正风俗事》，《抚豫宣化录》卷四。

③ [清]崇彝：《道咸以来朝野杂记》第89页。北京古籍出版社，1982。

会，会中人以侯已封协天大帝，其尊无对，虽过宗阳宫亦不抢驾。宗阳宫所祀为玉帝，向来各神过无不抢驾者，此届独否，庙鬼耻之，乃连夜塑一诸葛武侯像坐于庙门口。此会前导至止，则遣人迎诘曰：‘君侯未奉将令何往？’于是随庙鬼相顾色骇曰：‘军师在此，不能不抢驾矣。’”^① 诸如此类的事情常常受到官绅士子的嘲笑。清人梁绍壬记杭州某年作保沙会，各庙神像俱迎聚于西湖玛瑙寺前，于是诸神持帖互拜。“最奇者大士名帖云：‘愚妹观世音敛衽拜。’尤堪捧腹”^②。

对于上述现象，我们不能将其仅仅看作是世俗等第关系在宗教包括民间信仰中的反映。迎神赛会之中此类神祇间基于等第之上的礼仪往还的现象，皆出自于下层民间社会，乃是一般民众对流传于民间的戏曲之有关表演与台词的移植，或得自于对官场礼仪的一知半解。这种似是而非的模仿，恰巧体现出下层社会的一种既自觉卑微而又悄悄艳羡上层社会生活的一种复杂心态。而在迎神赛会之中，此种心态被付诸实践，成为对卑微心灵的最好抚慰。具有此种心态的民众，很难成为对官府的革命性力量。

二、城隍信仰与社会控制

1. 民间祈雨风俗

如何处理自然与生产之关系问题，对一个疆域广阔、历史悠久的农业古国来说是非常重要的。在古代历史文化典籍中，令读者印象十分深刻的，是令人目不暇接的各类祈祭祷禳之事的记载，其中大多数皆采用巫术手段以抗御天灾。

对农业生产而言，最重要的自然条件之一是水。古代祈祭祷禳之主要目的即在于祈雨或祈晴。而以巫术作为手段祈雨（晴），在古代民间是十分常见的。考虑到巫术之应用在古代祈雨活动中十分广泛，形式也非常多样，本文不拟全面论述，只就与本节论题相关者进行阐释。浙江光绪《太平县志·风俗》云：

旱月拜雨，各村庙迎大拳神，身長二、三尺，类魁星，三目，屈一足，一足踏舟前，手拳。近日每迎，一人肩而疾驰，数十人后随用水泼之，云是龙母舅。或置台上暴烈日中，朝夕祈拜。得雨则鼓吹送还庙。

大拳神之形象颇为怪异，从“龙母舅”之称谓看，可能属于龙神。其中所

^① 《庸闲斋笔记》，[清]丁丙：《武林坊巷志·丰下坊四·十五奎巷》引，第3册第35页。

^② [清]梁绍壬：《两般秋雨庵随笔》卷一《世俗诞妄》。

涉及的巫术仪式共有两种。其一是“一人肩而疾驰，数十人后随用水泼之”。民间向有“虎行风，龙行雨”之说法。《淮南子·天文训》：“虎啸而谷风至，龙举而景云属。”《左传·昭公二十九年》：“龙，水物也。”后世更将其看作“能出天入地，兴云致雨，燮凶为丰穰”^①之神物。太平民众祈雨之举即是模仿龙在空中疾飞播雨之状。弗洛伊德（Sigmund Freud）说：“求雨的仪式，主要的是直接模仿雨或能生雨的乌云和雷电，你几乎可以称它为一种玩雨的游戏。”^② 此类“游戏”在中国古近代十分常见，诸如台湾省直至20世纪50年代遇旱尚“至溪潭，以竹枝、树枝撒滴四边，作下雨之朕兆”^③。但是太平之祈雨祭仪只是通过对龙行布雨过程的模仿，将自己的意志传达给龙神，催促其立即普降甘霖，以解旱情，还不是单纯地模拟自然天象，然就其企图控制某种自然力或神力之动机而言，与弗化所述“求雨的仪式”在本质上是一致的，右形式上则更为复杂一些。巫术祭仪之后，如雨仍未下，从前引资料看，当地人是将天旱之罪完全归咎于龙神，因之将其“置台上暴烈日中”曝晒，直至下雨为止。河北新河县祈雨亦采用此类巫术^④。

① 《重修北乱池龙神庙碑记》，[明]杨经纂辑：《嘉靖万历固原州志》卷二《记》，银川：宁夏人民出版社，1986。

② [奥]弗洛伊德：《图腾与禁忌》第103页，北京：中国民间文艺出版社，1986。

③ 《台湾通志稿》，《民俗资料·华东卷下》第1375页。台湾的此类祈雨巫术是对自然的简单模仿。在民间文化中，一般认为愈复杂、愈逼真的巫术仪式愈能够与自然、神祇发生交感，愈能够求到雨泽。弗雷泽的《金枝》记载了许多欧洲祈雨巫术的实例，张幔以为云，鸣锣以为雷，洒水以为雨，也十分逼真；不过对神祇实行报复者比较少。这同中国古代文化的有关情形是很不一样的。在古代中国，如果多次祈雨均告无效之后，祈雨者往往要采取比较极端的措施，或自曝，或报复、惩罚神祇，其目的也是为刺激神祇而降甘霖，请见后文。

④ 民国《新河县志》：“遇天旱之时……曝龙王像烈日下，信女每日以帚扫床炕。”（《民俗资料·华北卷》第514页）“以帚扫床炕”为何意？西方民间故事中有所谓巫师骑扫帚飞天之说。《广异记》有《户部令史妻》故事，云唐开元中，户部令史妻得了“魅”疾，常夜游至远方宴饮，一婢“骑扫帚随后，冉冉乘空”（《太平广记》卷第四六〇《禽鸟一》）。但此类传说在中国极少，而且似乎是指婢女习用之物皆可以飞，并非只有扫帚才具有特殊之神力，故事中云“随有即骑，何必扫帚”。令史妻再赴宴饮时，婢女“遂骑大瓮随行”；故事中的婢女也不是女巫。所以，中国民间文化中没有西方那种颇具魔力为女巫所驾驭的飞天之帚。但扫帚由于其所独具的使用功能亦被民间神化。吴俗谓正月百草俱灵，妇女每于元宵灯节以常用的箕、帚作为占卜的工具，盖因箕、帚皆以植物之茎或枝条编制而成。又江西上虞遇虫灾，将扫帚倒插田中，意即请帚神驱虫，即横扫虫多。本书上编所述“扫晴娘”，也是将扫帚的使用功能夸大，意谓扫去乌云。河北新河之例，盖因炕中有火，以帚扫炕，即扫去炎天以祈雨泽之意。

但是正如太平县、新河县之民俗资料所表示的那样，曝晒巫术之作用对象由人变成为神。而山东陵县祈雨活动中的曝晒对象，也是如此，只是更加隐晦。当地有所谓“武祈”之仪，是以少年充神尸，名曰“马匹”；迎神之时，使“马匹”僵卧烈日之下，得其姓名书于表上焚之。少间即崛然而起，赤膊徒跣，手执大刀，作演武之状，旁有壮丁护卫之，锣鼓喧天，赶赴四乡游行，谓之“行雨”。如果得雨，秋收后乡民则赴关帝庙或龙神庙釀金演剧以酬神^①。如此看来，所谓“马匹”者，可能即是关帝坐骑赤兔马之象征，本质上是祭赛关帝以求雨，因此所曝晒者，其实是所谓关帝。

祈雨失败也可能导致民间的巫术思维向逆向性发展。《五杂俎》记载明代燕、齐间当四、五月大旱不雨而祈雨又无效之际，当地人遂谓有所谓魃鬼在地中，必掘而鞭之、焚之，方可下雨。魃既不可得，而人家有小儿新死者辄被指为魃，于是其坟被掘。而小儿家人则拼死抗争，往往引起群殴^②。求神而不雨，乡民不去怀疑神祇乏力，而是以为在神秘的世界之中必然存在着一种能够抗衡神祇的恶势力；而神祇一般被认为活动于天，相对的，恶势力应当在地下，遂导致以亡童为魃鬼之愚昧而又悲惨的事情发生。

龙是民间祈雨活动中最为人所崇奉的对象。而以龙形祈雨之俗，大致在先秦后期已经出现。《山海经·大荒东经》：“应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上。故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。”袁珂认为这是目前所能看到的最早的舞龙祈雨的记载^③。不过，直至汉以前，由于资料的缺乏，我们还不能说祷龙祈雨的活动在当时已经比较普遍地存在。秦始皇之时，曾命整理天下名山大川之神序，“祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也”，其中定“涿渊祠朝那”。《汉书·郊祀志上》颜师古《注》云：“此水今在泾州界，清澈可爱，不容秽浊，或喧污，辄兴云雨。土俗亢旱，每于此求之。相传云龙之所居也。”这说的到底是秦还是唐代的风俗，还不能肯定。西汉以后，祷龙祈雨之俗才普及开来。董仲舒《春秋繁露·求雨》关于雩祭之设计，虽嫌琐碎、庞杂，但其中有关作龙之说，必然是在民间作龙祈雨之基础上设计而成。桓谭《新论》曰：“刘歆致雨，具作土龙，吹律，及诸方术，无不备设。谭问：‘求雨所以为

① 民国《陵县续志》，《民俗资料·华东卷上》第111～112页。

② [明]谢肇淛：《五杂俎》卷一《天部一》。《说文》：“魃，旱鬼也。”《山海经·大荒北经》谓蚩尤作兵伐黄帝，纵大风雨而败之。黄帝“乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤”。又曰魃所居之地不雨。又《诗经·大雅·云汉》谓“旱魃为虐”。旱魃可能并非天女魃或黄帝女魃，但女魃故事的出现，显然是受到民间旱魃神话的影响，两者间并非完全没有关联。

③ 袁珂：《山海经校注》第359页，上海古籍出版社，1980。

土龙，何也？”曰：“龙见者，辄有风雨兴起，以迎送之，故缘其象类而为之。”^①此后，作龙祈雨成为风靡全国的习俗，不仅汉族如是，少数民族亦崇龙祈雨。普米族对于源源不断供人饮用和灌溉田地的山泉称作“龙潭”，以之作为崇拜的对象，每家都有自己的“龙潭”^②。壮族也有自己独特的崇龙仪式，称为“安龙”，意即使龙安，“通常是因为某个村寨连年遭受天灾人祸而全村集资举行的”^③。毛南族遇到天旱之时，众人齐至龙王庙或龙潭祭龙祈雨名曰“打龙潭”，并以牛作为祭品，焚香叩拜^④。

古代祈雨巫术中，比较常见的除去上述对龙神行云布雨的模仿（包括最为常见的作龙舞龙）和曝晒人、神以外，还表现为对某些特定动物特别是对蜥蜴、蛇、青蛙的崇拜。《墨子·亲土》：“灵龟先灼，神蛇先暴。”是说神异的蜥蜴，先被人捉去曝晒求雨。《全唐诗》卷八七四有《蜥蜴求雨歌》：“蜥蜴蜥蜴，兴云吐雾。雨若滂沱，放汝归去。”清人全祖望在记述其故乡浙江鄞县之祈雨活动时说：“以吾乡天井之龙言之，有求于山者，或得蛇，或得蜥蜴，或得蛙，皆能有验。”^⑤得蛇、蜥蜴及青蛙被看作是即将下雨之朕兆，其原因在于古人对此三种动物持有巫术性认识。蛇、蜥蜴以及青蛙等在中国被看作是亲水动物，它们活动的区域内一般皆有水源。根据同类相通之巫术思维，水源之地乃是最适合的祈雨之地。蛇和蜥蜴之外形颇像传说中的龙神形象，事实上，自古以来的有关龙形象之来源的讨论中，有一种看法即认为这种传说中的动物源于蛇类或蜥蜴。因此，蛇和蜥蜴实际上常常被古人看作是龙之化身，民间也常常将此二者称为“小龙”。蛙类动物在中国传统文化当中具有十分特殊甚至可以说是十分崇高的意义，即它本身乃是一个繁荣生殖的不可替代的符号。除此以外，人们可以通过蛙类特殊的鸣叫之声预测风雨变化，并且认为蛙类的这种生理属性非常神秘，遂逐渐形成了蛙类动物在祈雨活动之中的重要地位，形成了取蛙祈雨的习俗。西汉之时，取蛙祈雨可能比较盛行，董仲舒《春秋繁露·求雨》对此曾有记载：春旱求雨，“于闾外之沟取五虾蟆，错置社之中，池方八尺，深一尺，置水虾蟆焉”，其他各季均如是，并亦须具酒脯祝斋，衣当方及当季之衣拜跪陈祝。董仲舒之祈雨设计过于琐碎、细密，而且两汉之文

① 《后汉书》卷十五《礼仪志中·请雨》引。

② 严汝娴、陈久金：《普米族》第76页。

③ 覃国生等：《壮族》第131页，北京：民族出版社，1984。

④ 莫家仁：《毛南族》第80页，北京：民族出版社，1988。

⑤ [清]全祖望：《碧沚龙祠碑记》，[清]徐兆昉：《四明谈助》卷十五《南城诸迹一上》引，宁波出版社，2000。

献资料尚未见有其实践的记载，但所述取蛙祈雨之俗是可能存在的，因为在后世，此种习俗遍布中国南北，只是没有董仲舒所设计的那样整齐罢了。

古代民间祈雨比较重视对气象神诸如风、云、雷、电诸神的崇拜，既有合并祷祀者，亦有单独祷祀者。广西来宾县乡民多以夏历六月初二日椎牛祀雷王。若岁旱无雨，则至雷神庙祷祀祈雨^①。河北沧县有赛关公祈雨之俗，队列中不仅有龙公、龙母，亦且有雷公、闪将、风婆、云童等等^②。作为神祇的关公，本没有司雨之职能，所以祈雨之时须将龙神等一并请出；祷祀关公之目的，可能是出于其拥有“三界伏魔大帝”的所谓神职，可以通令其他神祇为人效命的考虑。另外，与风、云、雷、电等联系密切的山林川谷乃是空气汇流之处，经常有云雾升腾，古人因此认为山岳职司风雨。《礼记·祭法》：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”莽莽苍苍的山岳遂成为古代民间祈雨祷祀之对象，尽管山岳神还不能归为雨神一类。

一些看似完全与天气变化没有关系的自然神或人鬼神，在被当作祈雨对象的时候，往往如沧县之例，需要将有关水的因素加进去。山西和顺县东南有懿济夫人庙。据说懿济夫人之弟为显济侯，爵秩封自于宋。姊弟二人“并有灵应，每遇旱暘，四国祷之”，很快即玄云触石，霖泽周被，其应如响。元地方官曾多次修葺，以为求祷雨泽之地。该庙坐落于林木荟蔚、水泉沸涌之处^③，这应该是其被祈祭雨泽的主要原因。

唐代以降，民间祷祀人鬼以祈雨者日益增多，人鬼神成为最重要的祷祀对象之一。但是人鬼神数量虽然极为庞大，绝大多数却没有司雨之职能。所以，被祷祀之人鬼或“被迫”与龙神等为伍，如沧县之赛关公祈雨，或须借助于自然环境，如和顺之懿济夫人。但是也有不借助任何外在因素、只对人鬼进行简单祷祀的情形出现。例如唐人祷祀汉武帝和蜀先主刘备。对于前者，唐人生硬地规定汉武帝死后“总司五行六气”，这样一来，风伯雨师之类自然皆为其所司，具备了司雨神的基本身份^④。蜀人因旱而祈刘备，认为其始终蜀汉，英声厚德，为全蜀之主宰。其作为神祇而拥有司雨之职能，可能是蜀人幻想其生前行为、能力及政治统治地位随其魂灵转入冥世的缘故。如果对人鬼作如此理解，我们对诸多祈雨祷祀人鬼之例即可以不再因其不具有司雨职能而感到困惑

① 民国《来宾县志》，《民俗资料·中南卷下》第983页。

② 民国《沧县志》，《民俗资料·华北卷》第377~378页。

③ [元]韩冯文：《重修懿济夫人庙记》，[清]胡聘之纂：《山右石刻丛编》卷三五，太原：山西人民出版社影印清光绪二十六年刻本，1988。

④ [唐]沈亚之：《祠汉武帝祈雨文》，[清]董诰编：《全唐文》卷七三八。

了。唐初名臣褚遂良为杭州仁和人。根据嘉靖《仁和县志》，仁和人曾为之立祠祭祀，“凡里人有水旱疾疫与夫出入谋为，无不祷之，屡着效验”^①。宋人对此类人鬼受祷祈雨的解释是：“境内鬼神之有灵德在育人者。维灵有志于民旧矣，故敢以告。”^②是说褚遂良这些善灵或者英灵，生前一直心系大众，故死后也可倚为民之干城，相信其可以在彼岸世界依然如生时一般，向上苍请求普降甘霖为民苏困。而商汤等一些所谓历史上传说祈雨曾经非常有效之人，也常常被后世作为祈雨祷祀的对象，认为他们能够顺利地同天神、雨神等沟通。大体上，古代向人鬼祈雨的思维不出以上几种模式。

总之，古代民间在祷祀祈雨之对象方面，由于地域、时代和人文条件之不同，其对象五花八门，几乎无所不包，呈现出比较鲜明的将司雨神灵泛化的色彩，在祈祭对象和祈雨的巫术手段两方面都对官府祈雨活动产生了很大的影响。

2. 官府祈雨问题

古代逢亢旱或淫雨不止之时，统治阶层亦举行祈（止）雨仪式。传说的商汤桑林祈雨故事^③是这方面的一个代表。其后，一些祈雨仪式诸如雩祭等进入国家祀典，而地方官僚之祈雨祈晴之举则五花八门，深受民间文化影响。本小节的论述重在后者。

清丁丙《武林坊巷志·芝松坊二·佑圣观》引《密庵集·赠王高士祷雨诗序》云：

洪武十二年秋七月，杭郡旱，太守刘侯彦清，率佐僚建坛于佑圣观，命观主某致礼高士王景舟，将求雨泽，遂相与祭坛所，斋戒三日，太守焚香吁于天曰：“某承天子命以守杭，郡实东南都会，而布政司所治，土广民稠。民所赖以生者，土所产五谷也。五谷槁而就饥，斯固守土者之责也。其责有五：冤狱未理欤？徭役未均欤？穷民未养欤？遗贤未荐欤？常祀未禋欤？何亢阳之甚也？”

① [清]丁丙：《武林坊巷志·平安坊二·助圣庙》引，第5册第329页。

② [宋]曾巩：《诸葛武侯庙祈雨文》，《曾巩集》卷四十。

③ 商汤祈雨故事以《吕氏春秋·季秋纪》所记最为详细：“昔者，汤克夏而正天下，天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林曰：‘余一人有罪无及万夫；万夫有罪在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是翦其发，裸其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至”。关于商汤祈雨之真伪，张宝明《从甲骨文钟鼎文看商汤祈雨的真实》（《浙江社会科学》2004年第4期）一文通过分析甲骨文及钟鼎文中的古文字形，认为是历史的真实。

由此,我们可知当亢阳太甚之时,地方官有责任为一方百姓向神灵祈雨,以解天灾,以卫民生。用刘彦清的话说,明地方官之守土之责有五:理冤狱、均徭役、养穷民、荐遗贤、禋常祀。根据传统的天人关系理论,人世清明、太平,则天必降祥瑞;反之,天必见各类灾异诸如日食、月食、风、雹、涝、旱、蝗、地震以及瘟疫等等以为示警。官员祈雨(晴)之最表面、最直接的原因在于保住农业的正常收成。但其对天灾所以产生的认识以及抗御天灾之手段,却完全是从神意与人事政治之关系的角度切入而来。因此,与其说守土之官在灾变发生之时关心当地经济之平稳运行,毋宁说他们更为关心社会的稳定。

进入祀典的有关诸神,地方行政主官皆须以时祭祀。如祀典规定城隍神之祭,“在王国者王亲祭之,在各府州县者守令主之”^①。相对于此而言,上述祈雨(晴)等非时之祭可能更为重要。因此,封建时代的地方行政主官虽然不是太常一类的专职神职官员,但却是政职与神职合二而一的地方行政首脑,他们有责任在天灾发生之时向神祇祷祀以祈禳之。对那些并无此责的小吏,能主动为民祈雨且有应者,一些官僚提出应予以表彰^②。

出于“职分幽明”理论设计的考虑,城隍成为官府祈雨的一个主要对象。从现存的有关文献看,至晚到唐代,官府已经开始比较经常地向城隍祷祀祈雨。不过,祷祀者强调神、官两者对保持天象有序和保障民生均负有不可推卸之责任。其他的神祇虽然也被人们赋予同样的职能,但却不是基于“阴阳两县官”的立场。在此一点上,唐代同宋元明清时期尚不完全一致。唐张说《祭城隍文》云:“城隍以积阴为德,致和产物,助天育人。”张九龄《祭洪州城隍

① 《明史》卷四九《礼志三》。

② 明胡翰《香溪仁惠庙祷雨记》谓洪武十一年(1378年)夏,浙江金华大旱,郡邑主官谨修祷祀之礼而无应。兰溪县的香溪境内却不见旱象,田间芄芄。乡人皆谓司征之长刘思忠在六月祷于偃王庙祈雨,又入蟠山祈雨于天津庙。七月,刘思忠“露跣道上”,皆有应而雨。当地人说“是则神之赐也,君之祝也。吾民戴之,恨不尸而祝焉”。胡氏认为勤政爱民,不存一己之私,即能天人相通,以诚感之,“顾不忍农人之无稼,殚厥心而极之,天亦辄应之。岂有他哉”(《全明文》卷八三,第2册第808—809页,上海古籍出版社,1994)。很明显,胡翰是以祈雨是否有应作为祈雨官员是否心诚之标准的。刘思忠祈雨过程中亦有种种的巫术行为,无论是否属于自觉,都是受到民间淫祀影响甚至是规范的结果。其实并不完全符合正统的天人感应理论。但是,祈雨有应可以使人忽略祈雨方法中的非正统因素。反之,如果祈雨无应,其中的非正统因素诸如巫术的使用等等,就会成为从天子到士人据以批判的口实,从而强调使用更为朴素的单纯通过内心自省的方法去沟通神祇,表达人世之愿。

文》“城池是保，民庶是依，……道虽隔于幽明，事或成于表里。”虽然隐约透露幽明分治之意，仍主要是将城隍作为积阴气之保护神看待，认为其在幽在冥可保护生灵，而非是冥间政务之官。当宋元以后，随着城隍庙祀真正遍及天下郡邑，从城隍与官府幽明分治之角度去祈雨城隍者成为主流，地方官员祈雨城隍无不强调为民苏困乃是“阴阳两县官”共同的职责。宋苏轼任职杭州太守，曾多次撰祈雨（晴）吴山（城隍庙在此）之文，云神食于民，吏食于君。而吏事农桑，神司雨暘^①。元陆文圭也是从“职分幽明”的角度，比较隐晦地对城隍不司雨泽提出批评，谓城隍“庙食此地，与吏共职斯民。吏之不职，罪也，王坐视民困而不为；为之易耳”^②。牟巘则谓城隍“昭德赫灵……某假守兹来，实与有民之责”^③。明代李正华任职松江，逢旱步祷城隍庙，曰：“吾与神俱有地方之责。今旱灾如此，谷种不入土，是无民也；无民而吾与神亦何颜而主其上乎？”^④清人亦曾肯定城隍“使一邑内无灾伤札厉之患……实亦明神之责也”^⑤。如此的口吻在上给其他神祇的祭文之中是绝难见到的。由于强调从民之欲，在其位谋其政，故地方行政主官在向城隍祈雨之时须着公服，民间也认为只有这样祈雨才可能有效。

古人虽然认定城隍乃土神，属阴，但比较普遍地认为城隍没有司雨之职能，只是天人之间的一个中介。这种认识，在明清时期的帝王官绅那里表现得比较突出。明太祖朱元璋祷雨都城隍云：“首夏亢旱……予不敢径达上帝后土。惟京城隍之神，先期与报，至日祝焉。”^⑥惟请城隍转告祈请上帝之意，届时仍须举行专门的祭仪向上帝当面祈雨。我们在耶稣会传教士的有关书信中可以见到此类更为清晰的记述：“您（城隍）与上苍相近，可以为我们这些凡夫俗子祈求宽恕，求上苍结束我们的苦难。若经您斡旋获此恩典，定将使百姓心

① [宋] 苏轼：《祈雨吴山》，《苏东坡全集》前集卷三四《祝文》。

② [元] 陆文圭：《本州岛城隍求雨文》，李修生主编：《全元文》卷五六七，第17册第72页。

③ [元] 牟巘：《祭渠度城隍菑山文》，李修生主编：《全元文》卷二四四，第7册第754页。

④ [明] 谈迁：《北游录·纪闻下·祷雨》，北京：中华书局，1960。

⑤ [清] 陈齐永：《重修临邑城隍庙碑记》，[清] 沈淮纂修：道光《临邑县志》卷十三《金石志上·国朝》。

⑥ 明太祖：《祷雨咨京都城隍文》，《全明文》卷十六，第1册第272页。

满意足。”^①

为弥补城隍职能之不足，官府在向城隍祈雨之时往往建坛，模仿斋醮之仪。曾任清雍正间河南巡抚的田文镜，当省城春旱，檄飭首县祥符县于城隍庙建立雨坛敬詹，并禁止全城屠沽，亲率文武僚属赴坛步祷，以祈甘霖^②。

清乾隆间，徽州知府黄栻亦设坛城隍庙祈雨^③，冀望以此增强祷祀于天的力度。这种方法在明清时期比较多见。

再有一种常见的方法，是将龙神或其他水神以及气象诸神（像）舁抬至城隍庙。山西榆社县岁旱设坛于城隍庙。举行正式仪式前，知县着公服诣庙行二跪六叩首礼毕，复跪拈阄，请某处龙神去水。城乡须洒扫街道，禁止屠宰，各铺户及住户门首供设龙神牌位、香案。届时，知县素服率乡耆以及县礼房官吏、僧众、鼓乐班子等步行出城取水，迎接龙神入城，供奉于城隍庙雨坛之上，行二跪六叩首礼毕。此后每日行香两次，乡耆、僧众等轮流跪香、诵经。如此三日过后，谢神撤坛，派乡耆送水。如果无应，大旱如故，知县率僚属集体斋戒，至风云雷雨山川坛祷祀，并遍祷群庙^④。是对民间祭龙求雨的复制。

鉴于历代皆未对地方官员祈雨制定统一之模式，所以有些地方主官向城隍祈雨的活动也比较简单。当祈雨无应之后，官府也往往改向其他神祇祷祀，像榆社县“遍祷群庙”之事，古已有之。《宋史·礼志五》：“熙宁元年正月，帝亲幸寺观祈雨，仍令在京差官分祷，各就本司先致斋三日，然后行事。诸路择端诚修洁之士，分祷海镇、岳渎、名山、大川，洁斋行事，毋得出谒宴饮、贾贩及诸烦扰，令监司察访以闻。诸路神祠、灵迹、寺观，虽不系祀典，祈求有应者，并委州县差官洁斋致祷。”宋帝君臣将能够拜祷的神祇几乎都拜到了。

① 《耶稣会传教士殷弘绪神父致某大人的信》，1720年10月19日于北京，[法]杜赫德编，郑德弟译：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第2卷第238页，郑州：大象出版社，2001。

② [清]田文镜：《为诚求雨泽事》，《抚豫宣化录》卷三上《文移》。祈雨之时禁止屠沽，是当时一个比较普遍的做法；不过，迫于生计，民间往往有阳奉阴违者。陈鸿雁、陈邦贤撰《熙朝莆靖小纪》康熙二十八年八月云：“……复亢旱祈雨，禁止屠沽。一屠户私宰，府差搜出，扯禀佟公。佟公问：‘屠户肉在何处卖？’曰：‘深藏私室，买者纸包密怀而去。’佟公将差重责，曰：‘密买密卖，虽犯法，尚畏法。汝非奉差，何故生事！诈骗不遂，故行具禀耳。’”（中国社科院清史研究室编：《清史资料》第1辑第113页，北京：中华书局，1980）知府佟国光的做法可能具有一定的普遍性。亢旱被认为是阴阳失序，在祈雨期间处分民众亦有违天和。这可能是佟国光不愿意府差多事之原因。

③ [清]黄栻：《兴建行雨龙王庙碑记》，叶为铭等纂：《歙县金石志》卷九《石文》。

④ 光绪《榆社县志》，《民俗资料·华北卷》第578页。

官府祈雨所用巫术，有一些系“受惠”于西汉思想家兼大巫师的董仲舒。董氏有阴阳闭合之说，认为欲解旱象，应开诸阴，闭诸阳，祈晴则反是。清人祈雨往往“闭南门，开北枢”^①。清嘉庆十二年（1807年）春夏，京畿持续大旱，光禄卿钱楷请旨将京师正阳门石道停工。此议受到嘉庆的嘲笑和驳斥：“五行生尅，大率经生付（附）会。即如《汉书》求雨注内所称闭南门、禁举火之类，一乡一邑或可偶一为之，京师都会之地，设令正阳、崇文、宣武三门暂闭数日，成何政体？从前窦光鼐惑于此说，竟有不开房门出入窗牖之事，岂非笑谈！”^②

而更多的官府祈雨巫术系来自于民间。《宋史·礼志五》：“（熙宁）十年四月，以夏旱，内出《蜥蜴祈雨法》：捕蜥蜴数十纳瓮中，渍之以杂木叶，择童男十三岁下、十岁上者二十八人，分两番，衣青衣，以青饰面及手足，人持柳枝沾水散洒，昼夜环绕，诵咒曰：‘蜥蜴蜥蜴，兴云吐雾，雨令滂沱，令汝归去。’雨足。”此类方法在古代民间社会都是十分常见的。

民间的祈雨活动，基本上皆在所谓淫祀、淫祠的范围。一般来说，不仅官府，即使一般的文人士子，也对民间的淫祀活动十分警惕，因其到处树立偶像，动辄举行集会，容易冲击现行的政治统治秩序。不过，由于淫祀之覆盖范围比较大，只要不直接威胁到政权统治，官府一般不会取缔之。而在祈雨（晴）方面，官府更是照搬民间的祷祀方式。清代河南封丘县之祈雨赛会，十分清楚地表明了地方行政主官是如何向淫祀靠拢的。每逢旱灾，封丘县令即令民众先淘濯母井，或亲诣城隍、关帝庙焚香祈祷，无效则率僚属及胥吏徒步捧香至庙岗百里使君祠，迎使君入城，在关帝庙内置棚休驾，设坛致祭，朝夕焚香，期如使君在徐州甘雨随车之事，且禁止屠宰牲、禽。关闭南门，令各家在门前设置水缸，内插柳枝，张贴“沛然下雨”之标语等。如果祈雨有应，则具仪送神于庙，或演戏，或悬匾勒石以酬神^③。

祈雨一般要有祝文。民间之祈雨祝文一般含有两个方面的内容。其一是歌颂神祇，并向其道明民生之艰；其一是许愿酬神。“王爷乃是大神大将，谁人

① [清] 毕振姬：《西北之文》卷十《文·捕风文》，太原：山西人民出版社影印民国山西文献委员会本，1986。

② [清] 陈康祺：《郎潜纪闻三笔》卷四《驳斥钱楷闭门求雨之奏》，北京：中华书局，1984。

③ 民国《封丘县续志》，《民俗资料·中南卷上》第60页。所谓“使君在徐州甘雨随车之事”，《太平御览》卷十引三国吴谢承《后汉书》：“百里嵩字景山，为徐州刺史。境旱，嵩出巡处，遂甘雨辄澍。东海、祝其、合乡等三县父老诉曰：‘人等是公百姓，独不迁降。’迺赴，雨随车而下。”

不知，谁人不晓。但以现在天遭火旱，五谷奄奄将死，总请王爷求下一阵清风细雨，保着五谷田苗不死，打发万民得安才是。日久以后，给王爷唱上花花大戏一台，打到（道）××家村里，高架龙棚；龙棚挂彩。十字披红，众家弟子与王爷登棚叩谢，也是王爷的体面……”^①。而在官府，其祈雨祝文一般不会有明显的许愿酬神的内容。并不是说官府反对酬神，而是因为根据捍灾御患的祭祀原则，神祇既享民祀，即应承担解民时艰的责任，故而不必酬神。另外，一旦降雨，酬神之类的活动自有民间自发举行，不必行政主官操心。

因此，官府祝文更多的则是强调神祇理应承担的解民时艰的责任，苏轼《凤翔太白山祈雨祝文》：“今旬不雨，即为凶岁，民食不继，盗贼且起。岂惟守土之臣所任以为忧，亦非神之所当安坐而熟视也。”作为统治者，天灾之出现并非仅仅意味着经济问题，更是一个政治问题。所谓不患寡而患不均，不患贫而患不安。程度比较剧烈的天灾往往成为社会动荡的导火线。因此，官府祝文以及有关议论的内容都是围绕着如何安定民生、保障统治秩序之平稳运行而构思铺叙的。《后汉书·张纯传》：“时岁灾旱，祈雨不应，乃上表曰：‘比年不登，人用饥匱，今复久旱，秋稼未立，阳气垂尽，岁月迫促。夫国以民为本，民以谷为命，政之急务，忧之重者也。’”诸如此类“政之急务”的意思在民间祝文中是找不到的。

官府祝文反映了其祈雨的理论基础为天人感应之说。自孟子明确提出“知人则知天”的思想之后，西汉董仲舒极大地发展和丰富了先秦儒学，形成“人副天数”的神学目的论。按照这个理论，天灾的出现，被认为是对各级官吏甚至皇帝为政不佳的一个谴告。于是，在官样文章之中，几乎总是少不了为官者自省的内容。据说商汤即素车祷旱，以六事责躬。历代天子、皇帝逢重大灾变包括日、月食之时，一般也要向天下发布罪己之诏，检讨为政不和而致天象异常之失，并且要减膳撤乐、省狱薄赋、修明祀典、存问疾苦、赈贫济乏、叩天求雨等等，这就是“诚”。宋臣真德秀谓“吾之气即天之气，其祷雨也，犹呵之必有润也，在通诚耳”^②。一般来说，这是祭祀神祇降雨的正统理论和方法。明代大儒王守仁曾经比较简明地指出了当时官员“致雨之术”中的问题。王守仁认为，祈雨不能依赖巫术和那些“市井嚣顽”般的方士，“未闻有所谓书符咒水而可以得雨者也”，批评这样做是背本求末，反对官员祈雨仿效淫祀。王守仁也指出“诚”是祈雨有应的关键所在：“毋惑于邪说，毋急于近名，天道

① 《淮阳乡村风土记》，《民俗资料·中南卷上》第164页。

② [元]徐明善：《真文忠公祷雨说》，李修生主编：《全元文》卷五五四，第17册第273页。

虽远，至诚而不动者，未之有也。”所谓“诚”，不过是对传统的“民为邦本”理论的一个概括，具体说就是廉政爱民，“为民祛患除弊兴利而致福”。如果做到这一点，再祷祀神祇，则“无愧于神明，而又临事省悌，躬帅僚属致恳乞诚……使人事良修，旬日之内，自宜有应”^①。按照他的说法，以诚通神即所谓爱民者通神。这个理论也为清代君臣所承袭。雍正二年（1724年）六月，雍正皇帝谕下礼部云：“民间祈求晴雨一事，甚不合理。朕以诚心祈祷，犹虑上天不即感应，乃一应人等任意设坛，触犯鬼神，聚集不肖僧道，妄行求雨，殊属非分。如果欲求雨，只宜各存心叩祷而已，何必种种作法。嗣后除奉旨外，或在寺庙诵经求雨即可。如私自设坛，借求雨之名妄作法术，即以妖言惑众治罪。该部知道，传八旗五城严行禁止，此农民所必不可不知者。”这道谕旨虽然针对民间祈雨现象而发，但在实际上也规范了官府的有关活动。俞正燮对此谕旨的领会十分透彻，因此强烈反对在有关的祷祀活动中以自焚、自曝等威胁神祇，不得使用巫术以神为戏^②。

总之，以诚祈雨之要害在于勤政爱民和反对淫祀，前提均是虔敬神祇。尽管自古以来不断有人提倡以诚祈雨，甚至有皇帝谕旨出现，但在实际的祈雨活动之中，官府大多数的祈雨活动皆以非正统的形式出现。

各个历史时期皆有官员在祭文中向城隍等神祇发问难，透露出在封建时代十分难得的批判意识。元王恽祈雨，检讨自己为政之失，“惟此卫邦，和气艰阻，种不入土。致此咎殃，诚守吏不得之故也”。然后即质问道：“吏不称职，罚及一躬，我民何为？”^③明代某县先遭旱灾，后逢水灾，万民嗷嗷。知县遂祷祀天工、社稷及城隍，云“某等不职，甘受罪罚，民则何辜？民亦固有不孝、不友、不忠、不信，作奸犯科以干神怒者，其如良善朴厚者何”？^④清道光七年（1827年），台湾府大旱，官员祈雨无应，知府邓传安于是再上祷雨之疏，认为乃是“庶言庶狱之多积压，吏因缘以为奸”之故，遂恳请城隍神转达上帝，“罚此尸位，宥彼编氓”——惩罚那些白拿俸禄不干正事的官吏，宽免老百姓^⑤。基于现实的利益，官员们或者真的爱民如子，或者为保住和扩大自己的仕途，或者只是为了给百姓和上司做一个姿态，并没有对神祇怀有虔诚

① [明]王守仁：《答佟太守求雨书》，《王阳明全集》卷二一《外集三·书》，上海古籍出版社，1992。

② 以上统见[清]俞正燮：《癸巳存稿》卷九《求雨说》。

③ [元]王恽：《祷雨苍谷神祠文》，李修生主编：《全元文》卷一九五，第6册第585页。

④ [明]邵宝：《容春堂集·续集》卷十八《祈晴文》。

⑤ [清]邓传安：《蠡测汇钞·城隍庙祷雨疏》，北京：书目文献出版社，1983。

的信仰……无论如何，都至少是对神祇的一种直接的指责。而在杰出之士的祭文中，更由于历数为政之诸般佳绩，而突出地体现了对城隍辛辣的嘲讽：

牧为刺史，凡十六月……吏仅百辈，公取于民，里胥因缘，侵窃十倍，简料民费，半于公租，刺史知之，悉皆除去。乡正村长，强为之名，豪者尸之，得纵强取，三万户中，多五百人，刺史知之，亦悉除去。茧丝之租，两耗其二铢；税谷之赋，斗耗其一升，刺史知之，亦悉除去。吏顽者笞而出之，吏良者勉而进之……刺史虽愚，亦曰无过；纵使有过，力短不及，恕亦可也，杀亦可也。稚老孤穷，指苗燃鼎，将穗秀矣，忍令萎死，以绝民命？……今旱已久，恐无秋成。谨具刺史之所为、下人之将绝，再告于神，神其如何？^①

官府祈雨的目的，主要是通过做足爱民、救民的姿态以防民怨，维护灾年社会统治秩序的稳定，杜绝民乱。官员如果祈雨无应，或虽有微雨却未解旱情，其后来的表现大率有三种情形。第一种最为常见，即祈雨之姿态一旦做完便不再理睬。至于尸位素餐者，面对天灾则毫无作为，即使是祈雨本身也是敷衍了事。唐末庚子（880年），夏旱，禾黍等高不逾尺，京城米粟日增其价，民怨渐起。唐帝诏令宰臣祈雨，宰臣“不过一二日虔诚于郊庙，乃下太常择日”^②。《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》所记传教士眼中的清朝官员是这样祈雨的：“官员在另外一些官吏的陪同下前往寺庙，在祭坛上点两三枝香，然后一齐坐下，吸烟喝茶，聊上个把时辰，最后就扬长而去。这便是他们所谓的求雨或求晴。”^③稍有尽职之心的官员会想办法赈灾或减免赋税。清道光二十六年（1846年）夏，杭州一带大旱，行政主官“亲至天竺，请观音大士下山，设坛海会寺祈雨……官不求大士，则民心不洽也。凡城中官员，每日两次坛中伺候。数日，偶得微雨，即撤坛，仍送大士归天竺。西湖已涸，旱灾已成。秋成乃定缓四征六”^④。

第二种表现则是报复神祇。神祇既殄于民间火食，自应以民意转移，这是对神祇实施报复的理论前提。《魏书·安南王桢传》载魏宗室元桢任相州刺史，因旱祈雨，告石季龙庙神像：“三日不雨，当加鞭罚。”《宋史·李全传》

① [唐]杜牧：《祭城隍神祈雨文》，[清]董诰编：《全唐文》卷七五六。

② [唐]李涪：《刊误》卷下《祈雨》，沈阳：辽宁教育出版社，1998。

③ 《耶稣会传教士彭加德神父致印度和中国传教区巡回使神父的信》，1712年9月1日于南京省（原文如此）崇明岛，[法]杜赫德编、郑德弟译：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第2卷第80页。

④ [清]段光清：《镜湖自撰年谱》道光二十六年六月，北京：中华书局，1960。

谓节度使李全，乞灵于茅司徒庙，无应，李全怒断神像左臂。《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》中彭加德的信函也对地方官的这种行为有比较详尽的记载：

两年前，省里的巡抚因多次求雨无效而变得很不耐烦，便派了一名小官对偶像说：如在他指定的某一天再不降雨，他将把偶像赶出城外并夷平其庙宇。指定的日期到了，但滴雨未下。巡抚因遭拒而深感恼怒，打算履行自己的诺言，便禁止百姓向偶像献祭，关闭了庙宇并在门上贴了封条。这同民间祈雨失败的有关表现是一致的，无论官、民，都受到固有文化传统的规范。

第三种则是采取更为激烈的行动，诸如自曝甚至自焚等非常之举，不达目的誓不罢休。

自曝源于焚巫尪。先秦雩祭时以巫舞求雨，若不得雨，则焚巫尪。巫师的活动贯穿于祈雨之全过程，是祈雨仪式之主持人和娱神乐舞之领舞者，因此，巫师被看作是能够与神交通，实现人神沟通的中介。而舞雩之后天仍未雨，古人认为是在中介这个环节上出了问题，所以要将巫师作为牺牲，投入烈火中焚之，冀望以此使神祇感到震动，其基础当然是将神祇人格化。另外，既然处死了巫师，中断了人神之间的中介桥梁，神祇也就无法享受民祀，衣食无着，因此，也是对神祇的一种惩罚。尪指的是一种残疾人。《吕氏春秋·尽数》谓“苦水所多尪与伧人”。高诱《注》曰：“尪，突胸仰向疾也。”《左传·僖公二十一年》：“夏大旱，公欲焚巫尪。”杜预《注》：“或以为尪非巫也。瘠病之人，其面向上。俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱。”按照此类巫术思维，烧死这种鼻孔朝天之残疾人，天神再不必发慈悲之心，不肯下雨了。

焚人以求雨，至晚在商汤的时代就已经出现了。《文选·思玄赋》李善注引《淮南子》云：“汤时，大旱七年，卜，用人祀天。汤曰：我本卜祭为民，岂呼自当之。乃使人积薪，剪发及爪，自洁，居柴上，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。”在殷商留下的占卜记录中，焚巫以祈雨之文字也不鲜见。

今日蒸，从雨（续4，18，1）。

爰，雨，不雨（甲637）。

陈梦家释以上两字“象人立于火上之形”，认为与文献所记“暴巫”、“焚巫”之事相同^①。

但在两周之时，人文环境发生了很大的变化，遂使焚巫尪之事日益罕见。从治世方针上说，周族以先礼而后鬼、保民而王取代了殷商之先鬼而后礼的思

^① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》第602页，北京：科学出版社，1956。

想路线，自此，人之自主意识以及“民为邦本”思想日渐抬头，逐渐蔚为潮流。其最普遍之表现形式乃是重视人之生命，提倡保证人民的生存权利。老子、墨子等皆反对治人者争城以战，杀人盈野。孔子诅咒以木偶殉人者“无后”。孟子鼓吹仁政，讴歌老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。前引《左传·僖公二十一年》鲁僖公欲焚巫尪，臧文仲认为抗旱之要务在于“修城郭、贬食、省用、务穡、劝分”，而“巫尪何为？天欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋甚”。僖公从之。因之巫觋祈雨失败在当时已无性命之虞，而改作推至烈日之下曝晒。这样的事情在当时可能是比较普遍的，甚至可能有曝晒国君之事发生：“齐大旱逾时……晏子曰：‘君诚避宫殿暴露，与灵山、河伯共忧，其幸而雨乎？’于是景公出野暴露。”^①

曝晒这种祈雨方式以及焚人，在先秦以后并未绝迹，仍然时有发生。人们总是冀望以非常之举或震动神祇或使之怜悯世人。这种非常之举主要发生在地方行政主官的祈雨活动之中，民间非常少见。《搜神记·谅辅》云，后汉谅辅少给佐吏。时夏枯旱，太守自曝中庭，而雨不降；辅以五官掾出祷山川，自誓曰：“辅为郡股肱……若至日中无雨，请以身塞无状。”于是堆积柴禾，意欲自焚。《新唐书·循吏·田仁会传》：“永徽中，为平州刺史，岁旱，自暴以祈，而雨大至，谷遂登。人歌曰：‘父母育我兮田使君，挺精诚兮上天闻，中田致雨兮山出云，仓廩实兮礼义申，愿君常在今不患贫。’”清康熙间，朱轼任职浙江巡抚，逢大旱，祈雨无应，于是银铛系项，与城隍神像一起曝于烈日之下^②。康熙二十一年（1682年）河南范县大旱，知县自五月初一开始每日在城隍庙内徒跣赤日之中，祷祀祈雨。至六月十三日，天旱愈烈。知县遂赴15里外的黑龙潭祠祷祀，赤足行走在沙砾焦土之中，五步一拜。至祠，解衣代牲，发誓道：若祈雨仍无应，“以身代矣”，要把自己作为牺牲献给神祇^③。甚至个别的皇帝也将自身置于炎炎烈日之下。明洪武三年（1370年），为天旱不雨，朱元璋令皇太子及诸王子斋戒尽礼，他自己也跑到京师的山川坛自曝^④。

不能否认确有部分古代官僚笃信自曝可以感动上苍，在内心深处也确是想以此为民苏困。但就统治集团的根本立场而言，祈雨、祀神等被规定为地方官

① 《晏子春秋·内篇谏上》，上海积书局清光绪十九年石印《二十二子》本。

② 《保砖斋文录·纪朱文端公佚事》，[清]丁丙：《武林坊巷志·丰下坊四·城隍庙》第3册第321页引。

③ [清]魏希征：《邑侯黄公祷雨诚感碑记》，清康熙二十一年，民国《续修范县志》卷六《艺文志·碑记下》，民国二十三年铅印本。

④ 《明太祖实录》卷五三，洪武三年六月戊午。

僚职责之一，乃在防止民怨。官僚愈是采用极端的手段诸如自曝等祈雨，愈能够感动一般的民众，将所谓为国为民之耿耿丹心昭示于天下，再辅之以其他措施，大灾之年的统治秩序冀望能够继续获得稳定，防止社会动乱的发生，这是古代治人者对社会进行控制的一个比较常用的手段。

3. 城隍与司法

城隍信仰进入祀典，使封建国家的行政力量更为深入地介入了民间文化系统，从而使其对社会的控制能力得到了很大增强。从社会学的角度看来，社会控制的目的即在于通过各种机制或手段，对群体或个人的行为实行指导和约束，以达到维持现行社会秩序、稳定政治统治的目的。社会控制的主要工具和手段是共享的价值观、有效的制度和组织、统一的行为规范（包括法律、规则、习惯、传统等），通过外在的强制和内在的认同两个主要机制，达到约束行为、维持相互依赖、保持沟通、推进不同社会群体和社会成员相互合作的目的，从而实现社会秩序的维持和有序的变迁。

“神道设教”或曰官府提倡奉祀鬼神的目的是培养民众的道德自觉，并在此基础上实现对官府政治统治的认同。欲达此目的，则须将传统的福善祸淫的理论同传统信仰的理论结合起来：“人知鬼神之为神，不知人心各有鬼神，福善祸淫，鬼神之神也；好善恶恶，人心之神也，故称鬼神曰灵，而人心亦曰虚灵。鬼神有此神，是以能感人心之神；人心有此神，是以能应鬼神之神也。有奸慝梗顽法不能制者，一质于鬼神，必降心伏首，非人心有是神，而鬼神之神有以触之，自不能掩，与作善降祥，不善降殃。至于祈祷禳祝，其应如响，非鬼神有是神，而人心之神有以感之，自不能秘欤！”^① 这里所谓人心之有鬼神，是建立在哲学上有神论基础之上的，如此，则人心与鬼神必可相互感应，作善降祥，不善降殃，所以，“人心之神”是非常重要的。上引文意图将道德问题完全纳入到神人关系之中，以冥冥之中的鬼神所主持的因果报应来体现道德价值，催发人的道德自觉包括赎罪意识。而包括道德原则在内的由官府所提倡或制定的社会规范早已内化为大众自觉的行为标准，使善恶有报、鬼神在天的道德警示几乎成为本能，能够及时地呼应官府神道设教的启示，神前赌誓、审理刑名案件的社会心理基础就在于此。

仅有这种文化的社会心理基础还是不够的，还必须有一个具体的内蕴政治权威意义的偶像，才能够为社会成员所普遍承认的价值观提供一个保持平衡的

^① [明] 陈九德：《重修城隍庙碑记》，明嘉靖三十五年三月，[清] 张惇德纂修：同治《栾城县志》卷十四《碑碣》。

支点。这个支点，在国家祀典中只有城隍最为合适，不但内蕴有上述意义，且比较贴近民间生活，容易得到百姓的信奉。

元代，观音奴知归德府，廉明刚断，发擿如神。民有衔冤未申者，虽数十年前事，皆千里奔走来诉，观音奴立为剖决，旬日悉清。“彰德富商任甲，抵睢阳，驴毙，令郅乙剖之，任以怒殴郅，经宿而死”。郅氏妾孙氏诉于官，官吏收受了任氏之贿，诬称郅氏非伤致死，反告孙氏有罪，孙氏被下狱。郅氏妻王氏至衙门诉冤，观音奴随即将孙氏解除刑具放出，对胥吏说：“我要撰写祭神文，备下香火、供物，你为我将郅乙这件事报告给城隍神，让神告诉我实情。”一睢阳小吏曾经参与郅事，畏观音奴严明，且害怕城隍神将真情白于天下，乃将任氏贿赂他的钱钞拿出来，向观音奴自首道：“郅氏的确因被伤而死，任氏贿赂了上下许多官吏，给他瞒着实情，我也收了贿赂，向您自首。”于是观音奴将任氏治罪^①。

清代雍正年间，广东潮阳县因为争水灌溉田禾，江、罗两族同杨氏发生严重械斗，结果杨氏族中的杨仙友被当场打死，杨世香因伤重被对方所擒。普宁县知县蓝鼎元在兼理潮阳县知县后接手此案，对有关人等鞫讯再三，未能查明凶手。因为当时集体械斗的场面乱成一团，杨世香也只能辨明是谁将自己打伤，至于谁将杨仙友打死，则未能看清楚，无法确指真凶。蓝鼎元对江、罗两族的有关人等软硬兼施，钩距并用，皆以“不知”搪塞。蓝鼎元遂选一“阴晦、凄风惨淡”之日，在“漏下人寂”之时，将原、被告两造齐集到堂，曰：“我已牒城隍尊神，约与今夜二更提出杨仙友鬼魂与汝质对”。遂诣城隍庙，先呼杨仙友鬼魂到堂听审，凭空略问数语，即谓阶下诸人道：“杨仙友在此欲与汝等对质，汝等举头观之，此以手捧心血染红衣者，是已。”众人或举头正视，或以目窃睨，惟罗明珠等三人不敢观看。于是蓝鼎元先以“鬼魂”摄服罗明珠，使之交代打死人命经过，再单独审讯第二人，托鬼魂之口，将罗明珠口供说出，第二人不得不认罪。至此，杀人凶手及领头械斗者皆被查明。蓝鼎元总结此案审结之关键，一是罪人心虚；一是罪人深信城隍能够“摄鬼”^②。

清代中期，齐齐哈尔发生盗马案，贼首吴保儿拒不招供，鄂尔泰之后西清奉命审理此案。西清念“盗贼即不畏法，宁不畏神？即神前夜问之，未及明，情尽得”。同观音奴、蓝鼎元一样，西清也是利用了盗马者的迷信心理，以巨

① 《元史》卷一九二《良吏二·观音奴传》。

② [清]蓝鼎元：《鹿州公案·偶记上·幽魂对质》第44～47页，北京：群众出版社，1985。

大的神力压迫盗贼招供。他在结案之后曾不无得意地说：“于此见神道设教之理。”^①

城隍信仰对于现实的刑名案件的审理虽然可能有着比较有效的帮助，但毕竟是极为有限的。而对于神道设教的生动说明，较之上述具体的刑名案件更为多见的，是所谓城隍神迹。《元史·良吏一·田滋传》云：大德二年（1298年），浙西有县尹张彧者，被人诬陷贪污，廉访使田滋审之，张彧只是垂首泣而不语。田滋怀疑其中另有隐情，翌日斋戒沐浴之后，诣城隍祠祷曰：“张彧坐事有冤状，愿神相滋，明其诬。”守庙道士对他说：曾有王成等五人，同持誓状到祠焚祷，未及燃尽而离去，灰烬中尚遗有残缺文稿，是不是他们做的案呢？田滋“视之，果然。明日，诣宪司诘成等，不服。因出所得火中誓状示之，皆惊愕伏辜，张彧得释”。

元代另外一个良吏刘秉直在至正八年（1348年）任卫辉路总管，时有盗贼劫汲县民张聚钱钞1200锭而杀之，而贼不获。刘秉直遂写就词状致祷于城隍祠，而派人秘密监视张聚被杀之处，“忽有村民阿莲者，战怖仆地，具言贼之姓名及所在，乃命尉袭之，果得贼于汴，遂正其罪”^②。

而在《明史·循吏·谢子襄传》中也记有类似的事情。明初，谢子襄任处州知府，声绩卓著。处州旧有猛虎之患，又新逢旱灾蝗灾。谢子襄遂祷于神，连续大雨二日，蝗虫亦尽皆死光，猛虎跑得不见踪影。“有盗窃官钞，子襄檄城隍神。盗方阅钞密室，忽疾风卷堕市中，盗即伏罪”^③。

一些官僚、文人的笔下也常常出现有关城隍的神异记录。毛奇龄曾记一事，云康熙间，一西北商客魏丙在上海旅店中丢失300两银子。先是，店主俞甲“相囊金估布，料其数而以他事入乡”，请其同乡俞乙代为守店。窃案发生后，俞乙被当作窃贼；乙自经以表清白，被救。上海县令任氏“独诣城隍庙，祷于神，请以实告。而留捕随往者，使待命于神寝宫”。至夜，城隍寝宫中有少妇右手抱细女出，左手将一件裙襦交给捕头。任氏当夜“亦梦神，幞头绯衣。前戟手云：‘已得贼而君未知耶？’”在城隍之一再指示之下，县令任氏终于明白城隍赐衣裙襦，乃“非衣”，即“裴”也；细女，爱女也。窃贼之名应叫作裴爱。案遂告破^④。

① [清]西清：《黑龙江外记》卷二，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1984。

② 《元史》卷一九二《良吏二·刘秉直传》。

③ 《明史》卷二八一《循吏·谢子襄传》。

④ [清]毛奇龄：《神告记》，[清]郑醒愚辑：《虞初续志》卷六，北京市中国书店影印扫叶山房1926年本，1986。

城隍神迹、神示的本质，不过是超人间、超自然的异己力量之人格化，而人格化之蓝本，即是被城隍信仰风俗所裹挟的大众自己。出于对各类实现和保护自己利益的迫切需求，大众遂将城隍等神祇之神性绝对化，在幻想中将其法力夸张至极致，从而在精神的世界中使自己所主张的一切正义皆得到申张，以非理性的信仰形式去填满自己在现实生活中久遭寂寥的空虚心灵。而这样一来，城隍信仰所蕴含着的道德原则也彻底地植根于人心，以之“道之以德，齐之以礼”，对“有耻且格”之政治统治的理想境界的实现将大有裨益。所以即使是所谓正史，也不惮其烦地宣传所谓神迹。并且一再试图纠正民间的种种关于神力的错误认识，即宣称只有胸怀正道之士才能与神交通，获得神迹的支持。以卫道出名的毛奇龄撰《神告记》之主旨，即在于此，所谓“秉性正直，往合神听”。

对于神迹的迷信，使信仰民俗之表现形式和内容皆不断得到丰富，其中最常见者，是民间纠纷难于解决者，双方也常常到城隍神前赌咒发誓，甚至提起“诉讼”，一则表明自己为人的清白或品德的高尚，一则诅咒为害者不得好死。一百多年前的晚清时期，一位英国伦敦会的传教士将他所看到的城隍神前的“诉讼”过程不惮其烦地记录下来：

（在城隍神像前）一切工作准备妥当之后，这个人抽出一张很长的纸条……接着他就开始以一种清晰的语调大声地读起来。它讲述的是自己的遭遇：父亲死时将田地和房子留给了弟弟和他，而弟弟最近开始染上了赌博和吸食鸦片的恶习。由于缺钱，弟弟伪造了一张契约，并把所有的家产卖给了附近的一个富豪。这个请愿者恳请那富豪不要趁火打劫，希望他高抬贵手，不要买下这块他弟弟本无权出售的土地，但无济于事。在迫不得已的情况下，他拟了一张状纸送进官府，但富人的贿赂已完全收买了当权的人，现在他只有靠神来为他伸张正义了。

在这之后，他继续恳请神来为他复仇……他祈祷着让富豪的每个家庭成员都患上无法治愈的恶疾，让他的妻子染上疯病，让他的孩子成为无家可归的乞丐，让他的财富化为乌有，穷困缠身直至生命结束。对这个富人来说，活着就是一种负担，而死亡……成了他最好的归宿。

读完了这份精心起草的并曾诉诸于公堂的诉状之后，他就在神的面前把它烧掉了……他并不奢求能真的拿回自己的田地和房子。这一切的损失是无法弥补的，但他相信，若能在冥冥之中唤起一种力量，使这种力量永

不磨灭，直至那曾迫害他的人得到应有的报应，这会使他感到一点快慰的^①。

“秉性正直，往合神听”的神迹迷信，与福善祸淫和诚感天地的文化传统是相通的，两者的结合，使神迹迷信迅速成为社会广大成员所接受的社会舆论。由于舆论传播在时间上的持续和空间上的不断延伸，其在形式和内容上都极有可能带有比较多的感情色彩，这种色彩是被有神论和天人相通的观念皴染而成的，诸如前引各例。这些感情色彩比较强烈的社会舆论会形成一种民意，并对社会发生更大的影响。就上述诸例而言，舆论的一个重要特点在于它具有评议事件、臧否人物之社会功能。那些所谓以诚感动鬼神的古代官吏们，在舆论之推许下，而被社会广泛接受其为爱民如子的父母官，并以之作为榜样去检验、评估其他官吏。于是，前者遂成为社会楷模，成为忠君爱民的典范和万民拥戴的对象。对于古代的政治统治而言，这些榜样当然起到了十分正面的积极作用。而后者在上述舆论之推动下，也可能表现出一定程度上的积极姿态，这种姿态恰好说明它是社会力量发挥作用的结果。社会舆论以及正统道德观念所具有的压力也会对大部分民众发生大小不等的影响，通过正统道德原则的内化，在民众的内心深处建立起一套持久地可以随时触发的控制机制，从而弥合社会阶层间的裂隙和可能发生的冲突，堵塞由于司法权威的不公正性而带来的外在社会控制方面的漏洞，使民众自觉地约束自己的言行，以符合城隍所代表的伦理原则。而城隍等惩奸罚恶的种种神话，在精神世界中树立起一个与世俗权力并驾齐驱的冥中权威，遂导致诸如上述那样的城隍像前“诉讼”或赌咒发誓的神判现象发生。

^① [英] 麦高温著，朱涛、倪静译：《中国人生活的明与暗》第137～138页，北京：时事出版社，1998。

主要参考书目

一、基础文献之部

1. 《诗经》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
2. 《尚书》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
3. 《周礼》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
4. 《礼记》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
5. 《易经》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
6. 《论语》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
7. 《孟子》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
8. 《左传》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
9. 《公羊传》，上海脉望仙馆石印《十三经注疏》本，清光绪十三年。
10. [宋] 朱熹：《诗经集传》，长春：吉林人民出版社，1999。
11. [清] 孙星衍：《周礼正义》，北京：中华书局，1987。
12. [清] 王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983。
13. [清] 孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，1989。
14. [清] 皮锡瑞：《经学通论》，中华书局，1954。
15. 高亨：《诗经今注》，上海古籍出版社，1980。
16. 高亨：《周易古经今注》（重订本），北京：中华书局，1984。
17. 《史记》，北京：中华书局标点本，1982。
18. 《汉书》，北京：中华书局标点本，1973。
19. 《后汉书》，北京：商务印书馆，缩印百衲本《二十四史》本，1958。
20. 《三国志》，北京：中华书局标点本，1959。
21. 《晋书》，北京：中华书局标点本，1974。
22. 《魏书》，北京：中华书局标点本，1974。
23. 《北史》，北京：中华书局标点本，1974。
24. 《北齐书》，北京：中华书局标点本，1972。
25. 《宋书》，北京：中华书局标点本，1974。

26. 《南齐书》，北京：中华书局标点本，1972。
27. 《隋书》，北京：中华书局标点本，1973。
28. 《旧唐书》，北京：中华书局标点本，1973。
29. 《新唐书》，北京：中华书局标点本，1975。
30. 《宋史》，北京：中华书局标点本，1977。
31. 《辽史》，北京：中华书局标点本，1974。
32. 《元史》，北京：中华书局标点本，1976。
33. 《明史》，北京：中华书局标点本，1974。
34. 《清史稿》，北京：中华书局标点本，1977。
35. 《国语》，上海：商务印书馆《国学基本丛书》本，1935。
36. 《世本八种》，北京：商务印书馆，1957。
37. 《资治通鉴》，北京：中华书局标点本，1956。
38. [宋] 罗泌：《路史》，北京：中华书局《丛书集成初编》本，1985。
39. 《万历起居注》，北京大学出版社影印本，1988。
40. 《明实录》，台北：“中央研究院”历史语言研究所影校本，1962。
41. [明] 谈迁：《国榷》，北京：中华书局，1958。
42. [清] 谷应泰：《明史纪事本末》，北京：中华书局，1977。
43. 《清史列传》，北京：中华书局，1987。
44. 《清实录》，伪满“国务院”影印本，1937。
45. [清] 马骕：《绎史》，上海古籍出版社影印文渊阁四库全书本，1993。
46. [清] 鄂尔泰、张廷玉等：《国朝宫史》，北京古籍出版社，1987。
47. [清] 庆桂等：《国朝宫史续编》，北京古籍出版社，1994。
48. [唐] 李冗：《独异志》，北京：中华书局，1983。
49. [唐] 段成式：《酉阳杂俎》，北京：中华书局，1981。
50. [唐] 李涪：《刊误》，沈阳：辽宁教育出版社，1998。
51. [唐] 封演：《封氏闻见记》，沈阳：辽宁教育出版社，1998。
52. [五代] 丘光庭：《兼明书》，沈阳：辽宁教育出版社，1998。
53. [宋] 庄绰：《鸡肋编》，上海古籍出版社编：《宋元笔记小说大观》，上海古籍出版社，2001。
54. [宋] 王辟之：《澠水燕谈录》，上海古籍出版社编《宋元笔记小说大观》本。
55. [宋] 黄休复：《茅亭客话》，上海古籍出版社编《宋元笔记小说大观》本。
56. [宋] 何薳：《春渚纪闻》，上海古籍出版社编《宋元笔记小说大

观》本。

57. [宋] 赵与时:《宾退录》,上海古籍出版社编《宋元笔记小说大观》本。

58. [宋] 高承:《事物纪原》,北京:中华书局,1989。

59. [宋] 文莹:《湘山野录》,上海古籍出版社编《宋元笔记小说大观》本。

60. [宋] 郑文宝:《南唐近事》,上海古籍出版社编《宋元笔记小说大观》本。

61. [宋] 周密:《癸辛杂识》,上海古籍出版社编《宋元笔记小说大观》本。

62. [金] 元好问:《续夷坚志》,北京:中华书局,1986。

63. [元] 陶宗仪:《南村辍耕录》,上海古籍出版社《宋元笔记小说大观》本。

64. [明] 朱国桢:《涌幢小品》,上海大达图书供应社,1935。

65. [明] 郎瑛:《七修类稿》,上海书店出版社,2001。

66. [明] 谢肇淛:《五杂俎》,上海书店出版社,2001。

67. [明] 叶盛:《水东日记》,中华书局,1980。

68. [明] 陆桀:《庚巳编》,北京:中华书局,1987。

69. [明] 田艺衡:《留青日札》,上海古籍出版社,1992。

70. [明] 宋端仪:《立斋闲录》,[明] 邓士龙辑:《国朝典故》本,北京大学出版社,1993。

71. [明] 佚名:《琅琊漫抄》,[明] 邓士龙辑:《国朝典故》本。

72. [明] 沈德符:《万历野获编》,北京:中华书局,1959。

73. [明] 余继登:《典故纪闻》,北京:中华书局,1995。

74. [明] 周祈:《名义考》,上海古籍出版社影印文渊阁《四库全书》本,1992。

75. [明] 张翰:《松窗梦语》,北京:中华书局,1985。

76. [明] 张岱:《陶庵梦忆》,上海古籍出版社,1982。

77. [明] 谈迁:《北游录》,北京:中华书局,1960。

78. [清] 叶梦珠:《阅世编》,上海古籍出版社,1981。

79. [清] 丁柔克:《柳弧》,北京:中华书局,2002。

80. [清] 王士禛:《居易录》,北图藏清刻本。

81. [清] 清钱大昕:《潜研堂集》,上海古籍出版社,1989。

82. [清] 赵翼:《陔余丛考》,石家庄:河北人民出版社,1990。

83. [清] 余金:《熙朝新语》卷八,上海古籍书店,1983。
84. [清] 钱泳:《履园丛话》,北京:中华书局,1979。
85. [清] 梁绍壬:《两般秋雨盦随笔》,上海古籍出版社,1982。
84. [清] 俞樾:《右台仙馆笔记》,济南:齐鲁书社,1986。
87. [清] 黄汝成:《日知录集释》,上海古籍出版社,1985。
88. [清] 凌燾:《两江视臬纪事》,社科院历史所清史室编:《清史资料》第三辑,北京:中华书局,1982。
89. [清] 俞正燮:《癸巳存稿》,北京:商务印书馆,1957。
90. [清] 龚炜:《巢林笔谈》,北京:中华书局,1981。
91. [清] 杨恩寿:《坦园日记》,上海古籍出版社,1983。
92. [清] 陈康祺:《郎潜纪闻三笔》,北京:中华书局,1984。
93. [清] 蓝鼎元:《鹿洲公案》,北京:群众出版社,1985。
94. [清] 徐珂:《清稗类钞》,北京:中华书局,1984。
95. [清] 余治:《得一录》,清同治八年刻本。
96. [清] 许奉恩:《里乘》,济南:齐鲁书社,1988。
97. [清] 毛祥麟:《墨余录》,上海古籍出版社,1985。
98. [清] 陈其元:《庸闲斋笔记》,北京:中华书局,1989。
99. [清] 段光清:《镜湖自撰年谱》,北京:中华书局,1960。
100. 黄怀信等:《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社,1995。
101. 周生春:《吴越春秋辑校汇考》,上海古籍出版社,1997。
102. 方龄贵:《通制条格校注》,北京:中华书局,2001。
103. 睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1990。
104. 中国第一历史档案馆编:《清代档案史料丛编》第五辑,北京:中华书局,1980。
105. 唐长孺主编:《吐鲁番出土文书》(录文本),北京:文物出版社,1981。
106. 李华编:《明清以来北京工商会馆碑刻选编》,北京:文物出版社,1980。
107. 上海博物馆图书资料室编:《上海碑刻资料选辑》第9页,上海人民出版社,1980。
108. [唐] 杜佑:《通典》,杭州:浙江古籍出版社影印涵芬楼《万有文库》本,1988。

109. [元] 马端临:《文献通考》,北京:中华书局影印万有文库本,1986。
- 110.《续通典》,杭州:浙江古籍出版社影印涵芬楼《万有文库》本,1988。
- 111.《续文献通考》,杭州:浙江古籍出版社影印涵芬楼《万有文库》本,1988。
- 112.《清朝文献通考》,杭州:浙江古籍出版社影印涵芬楼《万有文库》本,1988。
- 113.《清朝通典》,杭州:浙江古籍出版社影印涵芬楼《万有文库》本,1988。
114. [五代] 王溥:《唐会要》,北京:中华书局,1955。
115. [清] 徐松辑:《宋会要辑稿》,北京:中华书局影印本,1957。
116. [清] 龙文彬:《明会要》,北京:中华书局,1956。
117. [清] 杨晨:《三国会要》,北京:中华书局,1959。
118. 乾隆《大清律例》,北京:法律出版社,1999。
119. [唐] 欧阳询等:《艺文类聚》,上海古籍出版社,1982。
120. [唐] 徐坚:《初学记》,北京:中华书局,1962。
121. [宋] 李昉:《太平御览》,北京:中华书局影印本,1960。
122. [清] 陆凤藻:《小知录》,上海古籍出版社,1991。
123. [清] 永瑢、纪昀等编纂:《四库全书总目提要》,北京:中华书局影印本,1965。
124. [北魏] 酈道元:《水经注》,长沙:岳麓书社,1995。
125. [梁] 宗懔:《荆楚岁时记》,江畚经选编:《历代笔记小说选》(汉魏六朝)本,广州:广东人民出版社,1984。
126. [宋] 孟元老:《东京梦华录》;邓之诚:《东京梦华录注》,北京:中华书局,1959。
127. [宋] 吴自牧:《梦粱录》,杭州:浙江人民出版社,1984。
128. [宋] 周密:《武林旧事》,北京:中国商业出版社,1982。
129. [元] 熊梦祥撰、北京图书馆善本组辑:《析津志辑佚》,北京古籍出版社,1983。
130. [元] 李好文:《长安志图》,北京:中华书局,1990。
131. [明] 田汝成:《西湖游览志余》,杭州:浙江人民出版社,1980。
132. [明] 刘侗、于奕正:《帝京景物略》,北京古籍出版社,1983。

133. [清] 屈大均:《广东新语》,《屈大均全集》,北京:人民文学出版社,1996。
134. [清] 钱思元:《吴门补乘》,清嘉清二十五年(1820)吴门钱氏刻本。
135. [清] 富察敦崇:《燕京岁时记》,北京古籍出版社,1981。
136. [清] 袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社,1998。
137. [清] 李斗:《扬州画舫录》,北京:中华书局,
138. [清] 顾禄:《清嘉录》,南京:江苏古籍出版社,1986。
139. [清] 潘荣陛:《帝京岁时纪胜》,北京古籍出版社,1981。
140. [清] 顾震涛:《吴门表隐》,南京:江苏古籍出版社,2000。
141. [清] 于敏中等纂:《日下旧闻考》,北京古籍出版社,1983。
142. [清] 王有光、李光庭:《吴下谚联乡言解颐》,北京:中华书局,1982。
143. [清] 孙承泽:《天府广记》,北京古籍出版社,1983。
144. [清] 孙承泽:《春明梦余录》,北京古籍出版社,1992。
145. [清] 张焘:《津门杂记》,天津:天津古籍出版社,1986。
146. [清] 望云居士、津沽闲人:《天津皇会考纪》,天津古籍出版社,1988。
147. [清] 丁丙辑:《武林坊巷志》,杭州:浙江古籍出版社,1990。
148. [清] 李维清:《上海乡土志》,上海古籍出版社,1989。
149. [清] 让廉:《京都风俗志》,北京古籍出版社,1981。
150. [清] 崇彝:《道咸以来朝野杂记》,北京古籍出版社,1982。
151. [清] 朱一新:《京师坊巷志稿》,北京古籍出版社,1982。
152. [清] 陈鸿雁、陈邦贤:《熙朝莆靖小纪》,中国社科院清史研究室编:《清史资料》第1辑,北京:中华书局,1980。
153. [清] 西清:《黑龙江外记》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,1984。
154. 张维纂:《陇右金石录》,民国三十二年甘肃省文献征集委员会校印本。
155. 刘树鑫纂修:民国《南皮县志》,民国22年铅印本。
156. 道光《佛山忠义乡志》,清道光十一年刻本。
157. [清] 冯庆扬纂修:光绪《吴桥县志》,清光绪元年澜阳书院刻本。
158. [清] 李图纂修:道光《陵县志》,清道光二十六年刻本。
159. 毛承霖纂修:民国《续修历城县志》,民国十三年铅印本。
160. 同治《大邑县志》,清同治六年刻本。

161. [清] 张惇德纂修：同治《栾城县志》，清同治十一年刻本。
162. [清] 沈淮纂修：道光《临邑县志》，清道光十七年刻本。
163. [清] 熊象阶纂：《浚县金石录》，清刻本。
164. [清] 潘震乙纂修：同治《盐山县志》，清同治七年刻本。
165. [清] 郭汝诚等纂修：咸丰《顺德县志》，清咸丰三年刻本。
166. 叶为铭等纂修：《歙县金石志》，民国二十五年紫城叶氏铅印本。
167. [清] 王棻纂修：光绪《青田县志》，民国二十四年铅印本。
168. 徐乃昌纂修：民国《南陵县志》，民国十三年铅印本。
169. 徐乃昌纂修：民国《安徽通志稿》，安徽石印本。
170. 潘鸣凤编：《昆山见存石刻录》，民国二十三年铅印本。
171. [清] 刘荣纂修：光绪《广昌县志》，清光绪元年刻本。
172. 民国《昌乐县续志》，民国二十三年铅印本。
173. [清] 李图等纂：道光《平度州志》，清道光二十九年刻本。
174. 甘鹏云鹏纂修：《潜江贞石记》，崇雅堂丛书本。
175. [清] 纪磊、沈眉寿纂修：道光《震泽镇志》，清道光二十二年刻本。
176. [清] 周之桢辑：《同里志》，民国六年铅印本。
177. [清] 顾传金纂：《普溪小志》，上海人民出版社，2003。
178. [清] 仲廷机辑：《盛湖志》，民国十三年刻本。
179. [清] 徐达源纂辑：嘉庆《黎里志》，清嘉庆十年刻本。
180. [清] 曹相骏等纂：光绪《枫泾小志》，光绪十七年增补刊本。
181. [清] 翁广平纂辑：《平望志》，清光绪十二年刻本。
182. [清] 陈树德：（嘉庆）《安亭志》，上海古籍出版社，2003。
183. [清] 张承先：（嘉庆）《南翔镇志》，上海古籍出版社，2003。
184. [明] 杨经纂辑：《嘉靖万历固原州志》，银川：宁夏人民出版社，1986。
185. 《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，北京：书目文献出版社，1989。
186. 《中国地方志民俗资料汇编·西北卷》，北京：书目文献出版社，1989。
187. 《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，北京：书目文献出版社，1991。
188. 《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》，北京：书目文献出版社，1995。
189. 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，北京：书目文献出版

社, 1991。

190. 《中国地方志民俗资料汇编·东北卷》, 北京: 书目文献出版社, 1989。

191. 《山海经》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

192. 《墨子》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

193. 《庄子》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

194. 《管子》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

195. 《韩非子》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

196. 《荀子》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

197. 《吕氏春秋》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

198. 《淮南子》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

199. 《晏子春秋》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

200. [汉] 陆贾:《新语》, 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998。

201. [汉] 董仲舒:《春秋繁露》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 清光绪十九年。

202. [汉] 桓谭:《新论·琴道》, 上海人民出版社, 1976。

203. [汉] 王充:《论衡》, 上海真美书社《评注论衡》石印本, 1928。

204. 《列子》, 上海积山书局石印《二十二子》本, 1893。

205. [北魏] 贾思勰:《齐民要术》, 清光绪二十二年中江榷署刻本。

206. [魏] 王肃:《孔子家语》, 上海大中书局, 1933。

207. [晋] 葛洪:《抱朴子》, 上海古籍出版社《道藏要籍选刊》本, 1989。

208. [清] 陈立撰、吴则虞校点:《白虎通疏证》, 北京: 中华书局, 1994。

209. 《纬书集成》, 石家庄: 河北人民出版社, 1993。

210. [宋] 吕元素:《道门定制》, 上海古籍出版社《道藏要籍选刊》影印本, 1989。

211. [宋] 张君房编:《云笈七签》, 济南: 齐鲁书社, 2002。

212. 《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》, 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版《道藏》本, 1988。

213. [曹魏] 康僧铠译:《佛说无量寿经》, 台北: 新文丰出版公司影印《大正藏》本, 1984。

214. [西晋] 竺法护译:《佛说普曜经》, 影印《大正藏》本。

215. [西晋] 竺法护译:《佛说盂兰盆经》,影印《大正藏》本。
216. [后秦] 鸠摩罗什译:《大庄严论经》,影印《大正藏》本。
217. [唐] 般若听羯罗译:《摩诃吠室罗末那野提婆喝罗阇陀罗尼仪轨》,影印《大正藏》本。
218. [唐] 善无畏译:《阿咤婆拘元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》,影印《大正藏》本。
219. [唐] 慧琳:《一切经音义》,影印《大正藏》本。
220. [唐] 道宣纂:《广弘明集》,上海涵芬楼《四部丛刊》影印明汪道昆本。
221. [宋] 沙门慧简译:《佛说阎罗王五天使者经》,影印《大正藏》本。
222. [宋] 释志盘:《佛祖统纪》,影印《大正藏》本。
223. [宋] 释普济:《五灯会元》,北京:中华书局,1984。
224. [宋] 赞宁:《宋高僧传》,北京:中华书局,1978。
225. 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第3卷第2册,北京:中华书局,1987。
226. 胡道静等主编:《道藏要籍选刊》,上海古籍出版社,1989。
227. 高亨:《老子正诂》,开明书店本。
228. 任继愈:《老子新译》,上海古籍出版社,1985。
229. 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社,1980。
230. 王明:《抱朴子内篇校释》增订本,北京,中华书局,1985。
231. 何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998。
232. 王利器:《新语校注》,北京:中华书局,1986。
233. 赵仲邑:《新序详注》,北京:中华书局,1997。
234. 范宁:《博物志校证》,北京:中华书局,1980。
235. 《文选》,上海会文堂书局石印清胡氏校刻本。
236. [清] 董诰等编:《全唐文》,上海古籍出版社,1990。
237. [清] 王昶编:《金石萃编》,北京:中国书店影印上海扫叶山房本,1985。
238. [清] 张金吾编纂:《金文最》,北京:中华书局,1990。
239. 李修生主编:《全元文》,南京:江苏古籍出版社,1997。
240. [明] 陈子龙等:《明经世文编》,北京:中华书局影印本,1962。
241. [清] 黄宗羲编:《明文海》,北京:中华书局影印清抄本,1987。
242. 钱伯承等主编:《全明文》,上海古籍出版社,1992—1994。

243. [清] 贺长龄、魏源等编：《清经世文编》，北京：中华书局影印本，1992。
244. [清] 沈粹芬等辑：《清文汇》，北京出版社影印国学扶轮社石印本，1995。
245. [清] 胡聘之纂：《山右石刻丛编》，太原：山西人民出版社影印清光绪二十六年刻本，1988。
246. [唐] 李白：《李太白全集》，北京：中国书店，1996。
247. [唐] 杨炯：《杨炯集》，北京：中华书局，1980。
248. [唐] 元稹：《元稹集》，北京：中华书局，1982。
249. [宋] 苏轼：《苏东坡全集》，北京：中国书店影印世界书局本，1986。
250. [宋] 曾巩：《曾巩集》，北京：中华书局，1984。
251. 周汝昌选注：《杨万里选集》，上海古籍出版社，1979。
252. [元] 耶律楚材：《湛然居士文集》，北京：中华书局，1986。
253. [明] 危素：《危太朴文集》，民国初嘉业堂刻本。
254. [明] 李贤：《古穰集》，上海古籍出版社影印《四库全书》文渊阁本，1991。
255. [明] 徐渭：《徐渭集》，北京：中华书局，1983。
256. [明] 邵宝：《容春堂集》，上海古籍出版社影印文渊阁《四库全书》本，1991。
257. [明] 王守仁：《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992。
258. [明] 刘宗周等：《证人社约及其他五种》，上海：商务印书馆《丛书集成初编》本，1936。
259. [清] 陈确：《陈确集》，北京：中华书局，1979。
260. [清] 归庄：《归庄集》，上海古籍出版社，1984。
261. [清] 陈宏谋：《培远堂偶存稿》，清培远堂刻本。
262. [清] 周炳麟：《公门劝惩录》，清光绪二十六年仪征吴氏有福读书堂重刻本。
263. [清] 黄正元辑：《阴鹭文图说》，清乾隆四十三年苏州绿荫堂书坊增刻本。
264. [清] 龚鼎孳：《定山堂文集》，民国十三年龚氏瞻麓斋重刻本。
265. [清] 李绂：《穆堂别稿》，上海古籍出版社《续修四库全书》本，2002。
266. [清] 汤斌：《汤潜庵集》，上海：商务印书馆《丛书集成》初编

本, 1936。

267. [清] 田文镜:《抚豫宣化录》, 郑州: 中州古籍出版社, 1995。
268. [清] 邓传安:《蠡测汇钞问俗录》, 北京: 书目文献出版社, 1983。
269. [宋] 洪兴祖:《楚辞集注》, 北京: 中华书局, 1983。
270. [清] 彭定求等编:《全唐诗》, 北京: 中华书局, 1979。
271. [宋] 普积中编:《古今岁时杂咏》, 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998。
272. [宋] 陆游撰、钱仲联校注:《剑南诗稿校注》, 上海古籍出版社, 1985。
273. [宋] 郭茂倩编:《乐府诗集》, 北京: 中华书局, 1979。
274. [清] 杜文澜辑:《古谣谚》, 北京: 中华书局, 1958。
275. 王利器等辑:《历代竹枝词》(初集), 西安, 三秦出版社, 1991。
276. [明] 毛晋编:《六十种曲》, 北京: 中华书局影印本, 1958。
277. [元] 张国宾:《合汗衫》, 臧懋循编:《元曲选》, 北京: 中华书局, 1958。
278. [清] 秦荣光:《上海县竹枝词》, 上海古籍出版社, 1989。
- 279.《明清民歌时调集》, 上海古籍出版社, 1987。
380. 路工编选:《清代北京竹枝词》, 北京出版社, 1962。
281. 孙殿起辑:《琉璃厂小志》, 北京古籍出版社, 1982。
282. [晋] 干宝:《搜神记》, 北京: 中华书局, 1979。
283. [宋] 洪迈:《夷坚志》, 北京: 中华书局, 1981。
- 284.《太平广记》, 上海古籍出版社影印本, 1990。
285. [清] 袁枚:《子不语》, 重庆出版社, 1996。
286. [清] 蒲松龄:《聊斋志异》, 上海古籍出版社, 1979。
287. [清] 李庆辰:《醉茶志怪》, 济南: 齐鲁书社, 1988。
288. [清] 纪昀:《阅微草堂笔记》, 天津古籍书店, 1980。
289. 王重民等编:《敦煌变文集》, 北京: 人民文学出版社, 1957。
290. [汉] 许慎:《说文解字》, 北京: 中华书局影印清陈昌治刻本, 1963。
291. [清] 段玉裁:《说文解字注》, 上海古籍出版社影印经韵楼本, 1981。
292. [唐] 陆德明:《经典释文》, 上海古籍出版社, 1980。
293. [清] 王先谦:《释名疏证补》, 上海古籍出版社影印清光绪二十二年本, 1983。

二、当代著译之部

1. 郭沫若说:《十批判书》,北京:东方出版社,1996。
2. 《郭沫若全集·历史编》第1卷,北京:人民出版社,1982。
3. 徐旭生:《中国古史的传说时代》(增订本),北京:文物出版社,1985。
4. 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:科学出版社,1956。
5. 顾颉刚:《顾颉刚古史论文集》第3册,北京:中华书局,1996。
6. 刘起釪:《古史续辨》,北京:中国社会科学出版社,1991。
7. 贾兰坡:《中国大陆上的远古居民》,天津人民出版社,1978。
8. 张之恒:《中国新石器时代文化》,南京大学出版社,1992。
9. 张之恒、吴建民:《中国旧石器时代文化》,南京大学出版社,1991。
10. 杨宽:《战国史》(增订本),上海人民出版社,1998。
11. 杨宽:《西周史》,上海人民出版社,1999。
12. 童书业:《春秋左传研究》,上海人民出版社,1980。
13. 杨宽:《中国古代都城制度史研究》,上海古籍出版社,1993。
14. 刘泽华等:《中国古代史》,北京:人民出版社,1979。
15. 杨之水:《诗经名物新证》,北京古籍出版社,2000。
16. 湖北省博物馆:《曾侯乙墓》,北京:文物出版社,1989。
17. 中国科学院考古研究所等:《西安半坡——原始氏族公社聚落遗址》,北京:文物出版社,1963。
18. 张光直:《中国考古学论文集》,北京:三联出版社,1999。
19. 张光直:《中国青铜时代》,北京:三联书店,1999。
20. 张光直:《古代中国考古学》,沈阳:辽宁教育出版社,2002。
21. 郭大顺:《龙出辽河源》,天津:百花文艺出版社,2001。
22. 张之恒主编:《中国考古学通论》,南京大学出版社,1991。
23. 青海文物考古研究所:《青海柳湾》,北京:文物出版社,1984。
24. 李景汉:《定县社会概况调查》,上海人民出版社,2005。
25. 侯仁之主编:《北京城市地理》,北京燕山出版社,2000。
26. 盖山林:《和林格尔汉墓壁画》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1977。
27. 罗二虎:《汉代画像石棺》,成都:巴蜀书社,2002。
28. 吴诗池:《中国原始艺术》,北京:紫禁城出版社,1996。
29. 靳之林:《抓髻娃娃与人类群体的原始观念》,桂林:广西师范大学出版社,2001。

30. 闪修山等:《南阳汉画像石》,郑州:河南美术出版社,1987。
31. 宋兆麟:《中国风俗通史·原始社会卷》,上海文艺出版社,2001。
32. 宋镇豪:《夏商社会史》。北京,中国社会科学出版社,1994。
33. 陈绍棣:《中国风俗通史·两周卷》,上海文艺出版社,2003。
34. 彭卫、杨振红:《中国风俗通史·秦汉卷》,上海文艺出版社,2002。
35. 吴玉贵:《中国风俗通史·隋唐五代卷》,上海文艺出版社,2001。
36. 袁珂:《神话选译百题》,上海古籍出版社,1980。
37. 袁珂:《中国神话通论》,成都:巴蜀书社,1991。
38. 田兆元:《神话与中国社会》,上海人民出版社,1998。
39. 李亦园:《宗教与神话》,桂林:广西师范大学出版社,2004。
40. 宗力、刘群编:《中国民间诸神》,石家庄:河北人民出版社,1987。
41. 叶舒宪、田大宪:《中国古代神秘数字》,北京:社会科学文献出版社,1996。
42. 贺灵、佟克力:《锡伯族风俗志》,北京:中央民族大学出版社,1994。
43. 和少英:《纳西族文化史》,昆明:云南民族出版社,2001。
44. 杨和森:《图腾层次论》,昆明:云南人民出版社,1987。
45. 王恒杰:《傈僳族》,北京:民族出版社,1987。
46. 顾希佳:《祭坛民歌与中国文化》,北京:人民出版社,2000。
47. 林继富:《西藏节日文化》,拉萨:西藏人民出版社,1993。
48. 巴莫阿依:《彝族祖灵信仰研究》,成都:四川民族出版社,1994。
49. 陈钰编:《敦煌的传说》,上海文艺出版社,1986。
50. 郑土有等编:《中国仙话》,上海文艺出版社,1994。
51. 贵州省少数民族古籍整理出版规划小组办公室编,燕宝整理译注:《苗族古歌》,贵阳:266. 贵州民族出版社,1993。
52. 殷海涛:《普米族风俗志》,北京:中央民族大学出版社,1993。
53. 施联朱:《畲族》。北京:民族出版社,1988。
54. 李坚尚、刘芳贤:《珞巴族的社会与文化》,成都:四川民族出版社。城隍 70 页。
55. 莫家仁:《毛南族》,北京:民族出版社,1988。
56. 覃国生等:《壮族》,北京:民族出版社,1984。
57. 叶舒宪:《中国神话哲学》,北京:中国社会科学出版社,1992。
58. 任继愈主编:《中国哲学发展史·秦汉》,北京:人民出版社,1985。
59. 陈国符:《道藏源流考》,北京:中华书局,1963。

60. 金春峰:《汉代思想史》,北京:中国社会科学出版社,1997年第2版。
61. 吕大吉:《宗教学通论新编》,北京:中国社会科学出版社,1998。
62. 葛兆光:《中国思想史》,上海:复旦大学出版社,2002。
63. 詹斡鑫:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,南京:江苏古籍出版社,1992。
64. 朱天顺:《中国古代宗教初探》,上海人民出版社,1982。
65. 林国平:《闽台信仰源流》。福州:福建人民出版社,2003。
66. 卿希泰主编:《中国道教》1—4册,上海:东方出版中心,1994。
67. 《辞源》(增订本),北京:商务印书馆,1981。
68. 《辞海·语词分册》(修订本),上海辞书出版社,1979。
69. 《中国大百科全书·宗教》,北京:中国大百科全书出版社,1988。
70. 《中国大百科全书·考古学》,北京:中国大百科全书出版社,1986。
71. 徐中舒主编:《甲骨文辞典》,成都:四川辞书出版社,1988。
72. [英]赛力格曼著,费孝通译:《非洲的种族》,北京:商务印书馆,1982。
73. [美]斯蒂·汤普森著,郑海译:《世界民间故事分类学》,上海文艺出版社1991年版。
74. [英]詹·乔·弗雷泽:《金枝》,北京:大众文艺出版社,1998。
75. [法]拉赫德编,朱静译:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第3卷,郑州:大象出版社,2001。
76. [法]杜赫德编,郑德弟译:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第2卷,郑州:大象402.出版社,2001。
77. [意]利玛窦等著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,北京:中华书局,1983。
78. [美]牟复礼等著,张书生等译:《剑桥中国明代史》第134页,北京:中国社会科学出版社,1992。
79. [日]福井康顺等著,朱越利等译:《道教》第2卷,上海古籍出版社,1992。
80. [英]马林诺夫斯基著,李安宅译:《巫术·科学·宗教与神话》,北京:中国民间文艺出版社,1986。
81. [德]韦伯著,康乐、简惠美译:《宗教社会学》,桂林:广西师范大学出版社,2004。
82. [英]爱德华·泰勒著,连树声译:《原始文化》(重译本),桂林:广

西师范大学出版社, 2005。

83. [奥] 弗洛伊德:《图腾与禁忌》, 北京: 中国民间文艺出版社, 1986。
84. [英] 麦高温著, 朱涛、倪静译:《中国人生活的明与暗》, 北京: 时事出版社, 1998。
85. 青海文物处考古队:《青海大通县孙家寨出土的舞蹈纹彩陶盆》,《文物》1979年第3期。
86. 楼宇烈:《荀子礼乐论发微》,《传统文化与现代化》1994年第3期。
87. 刘长林:《周易与中国象科学》,《周易研究》2003年第1期。
88. 郑本法:《伏羲传说与原始婚姻制的变革》,《甘肃社会科学》2001年第6期。
89. 钟敬文:《马王堆汉墓帛画的神话史意义》,《中华文史论丛》1979年第2辑。
90. 严文明:《甘肃彩陶的源流》,《文物》1978年第10期。
91. 荣真:《先秦社祀问题》,《人文学术论丛》, 北京: 对外经济贸易出版社, 2000。
92. 闻一多:《伏羲考》, 苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典·神话卷》, 北京: 社会科学文献出版社, 2002。
93. 顾颉刚:《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑河蓬莱两个神话系统的融合》,《中华文史论丛》1979年第2辑, 上海古籍出版社, 1979。
94. 王纯信:《高句丽民族艺术遗存中的生殖崇拜》,《社会科学战线》1996年第4期。
95. 杨利慧:《伏羲女媧与兄妹婚神话的粘连与复合》,《北京师范大学学报》(社会科学版)1997年第6期。
96. 邵望平:《〈禹贡〉“九州岛”的考古学研究》,《考古学文化论集》(二), 北京: 文物出版社, 1989。
97. 韩嘉谷:《河北平原两侧新石器文化关系变化和传说中的洪水》,《考古》, 2000年第5期。
98. 常建华:《中国古代人日、天穿、填仓诸节新说》,《民俗研究》1999年第2期。
99. 庄电一:《盐池县告别“燎干”旧俗》,《光明日报》2002年3月5日。
100. 庄电一:《告别旧俗要持之以恒——宁夏盐池县“燎干”目击记》,《光明日报》2002年3月9日。
101. 胡厚宣:《殷卜辞中所见四方受年与五方受年考》, 深圳大学国学研究所编:《中国文化与中国哲学》, 北京: 东方出版社, 1986。

102. 陈子展《〈楚辞·九歌〉之全面观察及其篇义分析》《中华文史论丛》1979年第4辑,上海古籍出版社,1979。
103. 李松龄:《清宫〈春牛芒神图〉》,《文史知识》,1991年第4期。
104. 庞朴:《火历钩沉——一个遗失已久的古历之发现》,《中国文化》创刊号。
105. 《“夏商周断代工程”金文历谱研讨会简述》,《光明日报》1999年5月21日。
106. 宁可:《汉代的社》,《文史》第9辑。
107. 荣真:《城隍崇祀三题》,《对外经济贸易大学学报》1990年第4期。
108. 河南省文物考古研究所:《河南辉县市孟庄龙山文化遗址发掘简报》,《考古》2000年第3期。
109. 河南省文物研究所等:《登封王城岗遗址的发掘》,《文物》,1983年第3期。
110. 河南省文物考古研究所:《河南省文物考古工作五十年》,文物出版社编:《新中国考古五十年》,北京:文物出版社,1999。
111. 湖南省文物考古研究所:《湖南省文物考古工作五十年》,文物出版社编:《新中国考古五十年》。
112. 何介均:《湖南考古的世纪回眸》,《考古》2001年第4期。
113. 谢仲礼:《中国古代城市的起源》,《社会科学战线》1990年第2期。
114. 张泽洪:《城隍神及其信仰》,《世界宗教研究》1995年第1期。
115. 雷闻:《唐代地方祠祀的分层与运作——以生祠与城隍神为中心》,《历史研究》2004年第2期。
116. 张传勇:《明清山东城隍庙“异例”考》,《聊城大学学报》(社会科学版),2004年第6期。
117. 吴滔:《清代苏州地区的村庙与镇庙:从民间信仰透视城乡关系》,《中国农史》2004年第2期。
118. 汪敬虞:《再论中国资本主义和资产阶级的产生》,《历史研究》1983年第5期。
119. 冯贤亮:《明清时期中国的城乡关系——一种学术史理路的考察》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),2005年第3期。
120. 浙江文管会、浙江博物馆:《河姆渡发现原始社会重要遗址》,《文物》1976年第8期。
121. 王生:《五千年稻谷DNA鉴定记》,《光明日报》1998年8月19日。
122. 丁常云:《道教的城隍信仰及其思想内容》,《中国道教》1997年第

3 期。

123. 江沛:《近代华北城乡民间信仰述评》,《河北大学学报》,2002 年第 4 期。

124. 湖北省博物馆等:《江陵凤凰山 168 号墓发掘简报》,《文物》1975 年第 9 期。

125. 任军:《灶神考源》,《中国史研究》1999 年第 1 期。

126. 李仰松:《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》,《考古》1976 年第 6 期。

127. 《大地湾遗址仰韶文化晚期地画的发现》,《文物》,1986 年第 3 期。

128. 吴苏:《圩墩新石器时代遗址发掘简报》,《考古》1978 年第 4 期。

129. 始皇陵考古队:《秦始皇陵园 K9901 试掘简报》,《考古》2001 年第 1 期。

130. 河北省文物研究所、平山县博物馆:《河北平山县西岳村隋唐崔氏墓》,《考古》2001 年第 2 期。

131. 彭维斌:《闽南丧葬仪俗的民间考察》,《南方文物》2003 年第 3 期。

132. 宁可:《述社邑》,《北京师范学院学报》,1985 年第 1 期。

133. 张宝明:《从甲骨文钟鼎文看商汤祈雨的真实》,《浙江社会科学》2004 年第 4 期。

134. 郝誉翔:《目连戏中滑稽小戏的内容及意义》,《民族艺术》1996 年第 4 期。

135. [日] 滨岛敦俊:《朱元璋政权城隍改制考》,《史学集刊》1995 年第 4 期。

136. [日] 滨岛敦俊:《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》,《中国社会经济史研究》1991 年第 1 期。

137. [日] 夫马进:《善会、善堂の出發》,《明清时代の政治と社会》,日本京都大学人文科学研究所,1983。

后 记

本书的撰写与出版，是在我的许多同事和师友的支持下完成的。在此，我首先要特别对王伟利教授和中国商务出版社的钱建初副总编、李学新主任、吴小京编辑致谢，没有他们的热情鼓励和坚决支持，本书的出版是不可想象的。

在撰写过程中，李柱国副教授、张小锋博士提供了乡土资料；我的同学、同事林雄教授和杨立群副教授或惠赠或惠借图书；王晓梅先生放下自己的工作为本书扫描插图，此皆须谨记在心并致谢忱者。

我还要感谢本书责任编辑吴晓岷女士，为这本小书的顺利出版，她付出了很多精力和辛苦，对于我，是不可以忘记的。

荣 真

20006年5月26日于京师东北郊