

关羽崇拜的塑成与民间文化传统

刘永华

神明崇拜指由官方和民间组织、个人举行的对神明的崇祀、礼拜等仪式行为。对于神明崇拜象征的形成、发展和变化,研究者多从历时、共时的角度强调这种仪式行为及相关神话、象征在时(不同时期)、空(不同社会阶层、不同社会组织)方面展现的不连续的形态。他们强调不同时期、不同阶层的人崇拜诸神的实用功利动机不同,对诸神象征的诠释也不同。华琛(James L. Watson)对天后的研究,即认为女神天后貌似统一的象征性的背后实际上隐藏了不同社会组织之崇拜天后的重大差异。^①过分强调崇拜者的实用功利,有将宗教史研究减化、归结为心理学研究的危险。

本文希望通过唐代以来关羽崇拜的个案分析,考察神明象征的连续性和不连续性及其与文化传统的关系。笔者认为,神明崇拜的发展和变化,不单有因时因人而异的一面,更重要的,是它内在本质上的连续性:从象征包含的意义上说,神明对于社会群体的意义虽有一定差异,但是其中的连续性缕缕可辨,这构成了杜赞奇(Prasenjit Duara)所说的“语意链”(semantic chain)^②;从发展过程看,诸神崇拜及相关神话、象征存在于文化传统的发展河流之中,前者发展受到后者的制约,文化传统一旦形成,就有可能影响到社会各阶层,成为一套社会共享的文化资源,从而有可能造成神明象征在时空中表现出一定程度的连续性、共通性。因此,在神明象征的发展过程中,连续性与不连续性共存。宋元时期民间对关羽形象的重塑,乃是吸取了上层士大夫文化的因子塑成的;这种经重塑的关羽在明清时期渗透到民间社会和士大夫阶层,成为官方和民间塑造关羽崇拜的重要文化资源。正因为如此,官方祀典和民间崇拜在某些方面表现出较高的一致性。

一、关羽的最初形象

一般认为,关羽显灵开始于隋朝^③。但现存较为可信的资料记载的大都是唐人对关羽的崇拜情况。唐末范摅《云溪友议》即云:“蜀前将军关羽守荆州,荆州有玉泉祠,天下谓四绝之境。或言此祠鬼助土木之功而成,祠曰三郎神。三郎即关三郎也。”^④因此,比较稳妥的说法是,至迟在唐代,关羽已为人所崇奉了。

关羽在民间的最初形象,是以凶悍可畏为特征的。《云溪友议》称:“(荆州玉泉)祠曰三郎神,三郎即关三郎也。允敬者则仿佛似睹之。缙侣居者,外户不闭,财帛纵横,莫敢盗者。厨中或先尝食者,顶刻大掌痕出其面,历旬愈明。侮慢者,则长蛇毒兽随其后。所以惧神之灵,如履冰谷。”^⑤这是荆州一带的情形。《北梦琐言》记载的关羽亦有相似的形象:“唐咸通(860—873)乱离后,坊巷讹言关三郎鬼兵入城,家家恐悚。罹其患者,令人热寒战栗,亦无大苦。弘农杨珉

挈家自骆谷入洋源，行及秦岭，回望京师，乃曰：‘此处应免关三郎相随也。’语未终，一时股栗。”^⑧这是关中一带的情形。这些资料说明，在唐代，关羽崇拜已经在一些地方广为流传，但民间对关羽的映象，多视之为与鬼很有联系的凶神，这一形象当是受历史上关羽勇武的形象和被东吴擒杀的经历影响的。至宋代，关羽形象已有较大的改变，但是，在某些地方仍可找到唐代关羽形象的踪迹。四川大概是宋代关羽崇拜比较盛行之处，陆游《入蜀记》即云：“雷池昭勇庙，吴大帝时折衝将军甘兴霸也。兴霸尝为西陵太守，故庙食于此。庑下有关云长像。”^⑨潼州亦有关云长庙，“在州治西北隅，土人事之甚谨。偶象数十躯，其一黄衣急足，面怒而多髯，执令旗，容状可畏”^⑩。这说明关羽作为凶神的形象一直到两宋之交还遗留在民间。

在官方崇拜中，关羽最初是作为武庙的配享者出现的。唐代武庙主神为太公尚父（姜尚），故称太公尚父庙。“开元十九年（731），始置太公尚父庙，以留侯张良配。中春、中秋上戊祭之，牲、乐之制如文宣。出师命将，发日引辞于庙，仍以古名将十人为十哲配享。”至上元元年（760），“尊太公为武成公，祭典与文宣王比，以历代良将为十哲象坐侍”。这“十哲”右为张良、田穰苴、孙武、吴起、乐毅，左为白起、韩信、诸葛亮、李靖、李勣，关羽并未列其中。关羽进入武庙始于建中三年（782），此年礼仪使颜真卿奏言：“治武成庙，请如《月令》春、秋释奠。其追封以王，宜用诸侯之数，乐奏轩县。”于是，“诏史馆考定可配享者，列古今名将凡 64 人图形焉”，这 64 位配享者包括范蠡、孙臆、廉颇等古名将，而蜀前将军汉寿亭侯关羽也位列其中。^⑪至此，关羽始成为武成王庙的 64 位配享者之一。

不过，终唐之世，关羽在官方祀典中无足轻重。至北宋初期，宋廷以“关羽为仇国所擒”，一度曾将关羽撤出武庙陪祀的位置。^⑫只是到北宋中叶以后，在佛教、道教将关羽纳入自身神系的影响下，朝廷才开始注意到关羽，并予以敕封。至宣和五年（1123），在礼部的奏请下，徽宗方“令从祀武成王庙”^⑬。南宋和元代关羽崇拜在官方祀典中地位有所提高。但总的说来，明代以前关羽在官方祀典中地位较低，也不稳固，其形象受佛教化和道教化的关羽的较大影响。^⑭

二、宋元时期民间对关羽形象的重塑

关羽形象一直是三国故事的一部分。据学者考证，三国故事可追溯至唐代。^⑮从《事物纪原》和《东京梦华录》等书看来，三国故事在宋代已颇为流行。前者提到：宋仁宗时，“市人有能谈三国事者，或采其说，加缘饰作影人，始为魏、蜀、吴三分战争之像”^⑯，而后者载徽宗时，东京瓦肆伎艺中有名为霍四究者说《三分》。^⑰苏东坡也记载：“涂巷中小儿薄劣，其家所厌苦，辄与钱，令聚坐听说古话。至说三国事，闻刘玄德败，颦蹙有出涕者；闻曹操败，即喜唱快。”^⑱三国故事还被改编成戏剧上演。《南村辍耕录》载有元代院本《赤壁鏖兵》、《刺董卓》、《襄阳会》、《骂吕布》等名目。^⑲《录鬼簿》载有关汉卿所写剧本《闹荆州》、《单刀会》、《双赴梦》及武汉臣的《三战吕布》等名目。^⑳宋末元初，在“说三分”等民间文化的基础上出现了《三分事略》（刊于元世祖至元三十一年[1294年]）和《三国志平话》（刊于元至治年间[1321—1323]）两书。^㉑至元末明初，就出现了上承“说三分”与《平话》传统、并依据史书改编、摘录和复述的《三国志通俗演义》，简称《三国演义》^㉒。《演义》与“说三分”有清楚的渊源关系，《三国志平话》和元代三国戏中共约 35 个故事，都见于《演义》。^㉓

从“说三分”至《三国志平话》再至《三国演义》这一传统中，民间艺人对关羽形象进行了重

塑,关羽形象因此较唐有较大变化。在唐代他是一个以凶猛著称的人人敬畏的神,此时则变成广为接受的人物。宋人张耒《明道杂志》记载:“京师有富家子,少孤专财,群无赖百方诱异之。而此子甚好看弄影戏,每弄至斩关羽辄为之泣下,囑弄者且缓之。”^②宋代关羽形象于此足见一斑。

宋元时期民间对关羽形象的重塑可用“儒家化”来概括。陈寿《三国志》中的关羽可说是名将,但说到忠义,他却曾为敌国所俘,说到神勇,他却失之鲁莽傲慢,最后不得寿终。^③历史上的关羽虽非文盲,但大概也识字无多。《三国志》本传没有关羽读书的记载,只是裴松之注引《江表传》云:“羽好《左氏传》,讽诵略皆上口。”^④而宋代“说三分”继承、发挥这一说法,创造出关羽讽诵《左传》、秉烛夜读的形象,从而为关羽忠义的形象作了一个注解,进而将之塑造成儒家的理想人格。关羽形象的塑造是以“桃园结义”、“降汉不降曹”、“灞桥挑袍”、“古城会”等一系列情节来完成的。历史上的关羽最大的问题就是曾投降曹操,《演义》却将之改编为:关羽被围困在下邳附近的一座小山上,宁肯战死,决不投降。张辽恳切地向他提出,如果猛拼一死,等于犯了三桩大罪:一是使刘备失去依靠,二是把两位嫂嫂丢在曹营无人照顾,三是不能再匡扶汉室拯救黎民。关羽听后,沉吟半晌,提出停止战斗的三项条件:一是降汉不降曹,二是与刘备的家属一宅分为两院居住,三是探听到刘备的下落便去寻找。直到曹操应允了三项条件,关羽方才回下邳救出甘、糜二夫人,随曹操到达许昌。这就是著名的“约三事”。这一故事不仅抹去关羽降曹的污点,反而将关羽塑造成忍辱负重的又忠又义的人物,它还为以后的一系列故事作了铺垫:其后在“挂印封金”、“古城会”等故事中充分塑造了关羽的忠的形象,而在“华容道”故事中又突出关羽重义和知恩报恩的形象。因此,宋元“说三分”传统对关羽塑造的最大特点,就是在关羽原有“勇武”人格中加入“忠义”的内容。关于宋元“说三分”对关羽形象的塑造,清人顾家相强调理学的影响:“北宋太祖得国,虽亦非正,而诸儒辈出,修身立品,远胜前朝,(韩、范、富、欧已然,不始于濂、洛、关、闽也。)一时风俗人心,为之丕变。沿及金、元,虽以外域帝中邦,而理学大昌,人存直道。”^⑤

三、明清时期的关羽形象与关羽崇拜的普及

《三国演义》自元末明初出现后,至明代中叶流传已十分广泛,对社会各阶层产生了很大的影响,关羽的忠义形象也因此深入人心。

早在明代,《演义》就对社会产生广泛影响。明人胡应麟《少室山房笔丛》卷四十一“庄岳委谈下”条即云:“古今传闻讹谬,率不足欺有识。惟关壮缪明烛一端则大可笑。乃读书之士,亦什九信之,何也?盖繇胜国末,村学究编魏、吴、蜀演义,因传有羽守邳见执曹氏之文,撰为斯说,而俚儒潘氏,又不考而赞其大节,遂至谈者纷纷。”《演义》对清初统治者的影响尤深。清太祖努尔哈赤和太宗皇太极,都是通过它了解到关羽的形象。早在太宗崇德四年(1639),即命大学士达海译是书。顺治七年(1650),《演义》告成,“大学士范文肃公文程等,蒙赏鞍马银币有差”,据清人陈康祺《燕下乡胜录》卷十记载,清初满洲武将不识汉文者,“类多得力于此”。时人尚有清初统治者以《演义》中“桃园结义”故事羁縻蒙古之说。^⑥《演义》对士大夫阶层的影响俯拾皆是。文人作诗用典忌用小说家言,而清人作对赋诗引用《演义》者比比皆是。袁枚即举数例:一是崔念陵赋五古责关公华容道上放曹操一事;二是何屺瞻作札用“生瑜生亮”一语;三是某孝廉作关庙

对联有秉烛达旦语者。^⑧其实,清人作对用《演义》语者殊不足怪,梁章钜就指出:“关帝庙联最多,世人皆习用《三国演义》语,殊不雅驯。”^⑨章学诚也指出:《演义》“七分实事,三分虚构,以致观者,往往为所惑乱,如桃园等事,学士大夫直作故事用矣”。^⑩正因为如此,清人感叹道:“士大夫且据《演义》而为之文,直不知有陈寿志者,可胜慨叹”^⑪。至《演义》对平民百姓的影响,清王侃云:“《三国演义》可以通之妇孺,今天下无不知有关忠义者,《演义》之功也。”^⑫当时,地方戏曲“多讲《演义》,走卒贩夫无人不知三国”^⑬。时人顾家相在《五余读书麈随笔》中评论说:“盖自《三国演义》盛行,又复演为戏剧,而妇人孺子,牧竖贩夫,无不知曹操之为奸,关、张、孔明之为忠,其潜移默化之功,关系世道人心,实非浅鲜。”^⑭

正因为《三国演义》塑造的关羽形象如此深入人心,明清时代的人,无论是士大夫还是庶民百姓,在崇拜关羽时就很容易将这一形象附加于关羽崇拜之中,使关羽神格中的忠义因素更为突出。嘉靖十九年(1540),都御史杨守礼重修宁夏总镇汉寿亭侯旧庙,他在记文中即称:“侯平生雅好《春秋左传》。盖《春秋》以尊王室,攘夷狄,诛乱讨贼,孰典庸礼为义。侯之所以拳拳于昭烈(刘备)者,良有以夫!”^⑮万历年间(1573—1619)宁德知县高愈谦创建该县武庙记文中则有“秉烛一节,可对天地,耿耿射人,照耀千载,谁不钦其风而倾其义也”等语。^⑯至一般平民,据美国学者周锡瑞(Joseph W. Esherick)教授考察,清代以三国故事编成的武戏在鲁西极为流行,关羽等人成为当地民众心目中的主要神祇,清末义和拳对此即多有借鉴,许多拳民在降神附体的仪式中都自称关公。^⑰

随着《演义》及其塑造的关羽形象在社会上产生的广泛影响,关羽崇拜在官方祀典中的地位在明中叶以后发生了较大变化。明洪武二十七年(1394),明太祖即敕建关庙于金陵鸡笼山之阳。^⑱永乐帝迁都北京后,又“庙祭于京师”。^⑲成化十三年(1477),“又奉敕建庙宛平县之东”,作为太常寺官祭场所,每年定期于五月十三日拜祭。^⑳凡“国有大灾则祭告”。^㉑但此时关羽尚无封号,真正的变化是在万历十八年(1590),该年关羽晋封为帝,此后万历四十二年(1614)再次敕封。^㉒清王朝早在崇德八年(1643)便建关帝庙于盛京(今沈阳)。^㉓顺治九年(1652),追封关羽为忠义神武关圣大帝。乾隆三十三年(1768),加封灵佑。^㉔从雍正到乾隆年间,关羽及武庙逐渐获得与孔子及文庙相当的地位。^㉕从嘉庆十九年(1814)开始,清廷又对关羽进行了几次加封,至光绪五年(1879),关羽封号已达二十二字之多。^㉖明中叶以后关羽崇拜在官方祀典中地位的日渐提高,固然与《演义》的传播有密不可分的关系,但与当时的政治危机也有相当的关系。万历以后明王朝对关羽崇拜的日益尊崇,乃是晚明社会危机四伏、王朝摇摇欲坠的一种反应;而清廷对关羽的加封和尊崇,基本上都与清朝从事的军事行动——从入关追剿农民军到平定三藩,从镇压山东王伦起义到镇压川陕楚白莲教起义,从镇压京师、河南天理教起事到镇压太平天国运动、捻军起义——有密切关系。^㉗因此,我们可以说,关羽崇拜在官方祀典的地位越隆,反映出的王朝危机就愈深。

伴随着关羽在官方宗教中地位日尊,它在民间也日益普及。早在明代,关庙已有“祀遍天下”之说,^㉘“其祠于京畿也,鼓钟相闻,又岁有增焉,又月有增焉”。^㉙至清代,关庙之多,更有“天下关帝庙,奚啻万余处”^㉚之说,所谓“今且南极岭表,北极塞垣,凡儿童妇女,无有不震其威灵者。香火之盛,将与天地同不朽”^㉛。雍正皇帝也认为:“自通都大邑下至山陬海澨村墟穷僻之壤,其人自贞臣贤士仰德崇义之徒,下至愚夫愚妇儿童走卒之微贱,所在崇饰庙貌,奔走祈禳,敬思瞻依,凜然若有所见”。^㉜难怪清人不无感慨地说:“予尝谓菩萨中之观音,神仙中之纯阳,

鬼神中之关壮缪,皆神圣中之最有时运者。……举天下之人,下逮妇人孺子,莫不归心向往,而香火为之占尽。”^⑧另外,关羽还被许多秘密宗教、结社所崇拜。^⑨

应该说,明中叶以后关羽崇拜在官方祀典中地位日尊和在民间的日益普及,与同期《三国演义》及相关戏剧、戏曲等民间文化对社会各阶层的普遍影响是分不开的。后者不仅为关羽在社会各阶层中地位的变化奠定文化基础,而且也成为社会各阶层共享的文化资源。

四、结 论

研究中国宗教仪式的学者,在讨论诸神崇拜时,往往强调崇拜者自身的不同的实用功利动机,他们将宗教视为不同社会阶层、不同社会组织追逐不同利益的文化工具,视为崇拜者对政治经济压力的一种回应和反击。其必然结果,就是强调神明崇拜在时空中表现的不连续状态。这种解释的缺陷,在于无法解释回应和反应的“工具”是从何而来的,它也无法解释神明崇拜迅速普及的原因。显然,这种回应并不是凭空出现的,它是受当时作为“文化资源”的文化传统所制约和影响的。这种文化资源可能是上层文化,也可能是民间文化(在本文中,构成文化资源的是民间文化)。

作为官僚体系中的一分子,官方宗教的创立、实践者在诸神崇拜中为何和如何借用民间文化呢?问题的关键在于这些崇拜者不仅是政治人,而且是社会人、文化人。作为帝国官员,他们的官僚生涯实际上仅是人生的“逆旅”,绝大多数官员的官僚生涯并不长,他们很大部分时间(至少包括青少年和老年)都是生活在乡民社会、浸淫于民间文化中的。正是在这点上他们与乡民有了共同的文化基础,拥有共同的文化资源。而这为两者塑造各自的宗教提供了重要源泉。

从唐代至明清,官方与民间对关羽的崇拜实际有三个周期:在唐代官方崇拜与民间崇拜几乎没有任何接触和关系;从北宋中后期至元代官方崇拜受到了佛教化和道教化关羽的影响;到明清时期官方崇拜与民间崇拜都受到了民间文化的影响。从唐代以来关羽崇拜的发展、变化,我们看到的是上层文化与民间文化逐渐走向一致性的趋势,这一趋势的形成,当与唐宋以来社会流动性日益提高有内在联系,因为它必然带来上层文化与民间文化日益频繁的接触。^⑩明清时期,关羽不仅为王朝所推崇,成为国家保护神,同时深入民间,成为财神、行业神和聚落保护神,而且为秘密宗教、结社所尊崇,而王朝、民间社会、秘密社会崇奉关羽的原因,基本上是由于关羽忠义神武的神格。如此之高的一致性,乃是由于这一形象基本上来自共同的文化资源——宋元民间“说三分”的传统。由此我们注意到上层文化与民间文化的关系问题。

文化史讨论中的一个关键问题,就是上层文化与民间文化的关系问题。英国杰出的马克思主义史学家汤普森(Edward P. Thompson)在《英国工人阶级的形成》一书中认为,1792—1832年间英国工人阶级意识的出现,是对政治经济压力的反应,但这种反应并不是对统治阶级文化思想的反映,而是受到一个更长远的“道德文化”或者“小传统”的影响的。^⑪笔者引出汤氏的观点,并不是要重申民间文化的重要性,本文对关羽崇拜发展过程的分析,也并非想强调民间文化对上层文化的影响。事实并不那么简单。象宋元民间文化塑造的关羽形象,虽然对于明清时期的官方崇拜有很大的影响,但假如宋元讲史和演戏传统在塑造关羽形象时没有吸收正統的忠义观,那么它的影响力或许会大打折扣的。上层文化与民间文化的关系(或者说统治阶级和被统治阶级文化之间的关系),不可能是纯粹单向的流动,正如俄国中古史学家古列维奇

(Aron Gurevich)对欧洲中古前期和盛期民间文化所作的精辟分析和意大利史学家金兹伯(Carlo Ginzburg)对一桩异端审判的研究中显示的,上层文化与民间文化、统治阶级文化与被统治阶级文化之间,实际上有循环往复、互相影响的关系。^⑨

由官方、民间的关羽崇拜和民间文化对关羽形象的塑造,我们还注意到传统创造的问题。传统并非一成不变,而是存在或快或慢的创造过程,不同时代都有自身创造的传统。^⑩不同的传统,变化的节奏不尽相同。有的节奏较快,阶段性较明显(如官方的关羽崇拜),有的则比较缓慢,并且在交替过程中出现交叉,阶段性不明确(如关羽的民间形象)。正如关羽形象的发展中显示的,在传统创造、发展、变化的过程中,有连续性,亦有变异性,传统本身往往就是由新旧因素层层累积叠加而成^⑪。这就要求我们在考察正统文化与地方文化、大传统和小传统的关系时,不能将文化传统视为静态的一成不变的东西,而要在动态的过程和具体的环境中去把握各种文化关系。

注:

- ① James L. Watson: "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960—1960". David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds.: *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- ② Prasenjit Duara: "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War", *Journal of Asian Studies*, vol. 47, no. 4 (Nov. 1988), p. 791.
- ③ 俞樾:《关帝》,《茶香室三钞》卷十九,笔记小说大观本,第二页上。
- ④ 《神庙部》,《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷五十四,中华书局1934年影印本,第七页上。
- ⑤ ⑦ 俞樾:《关三郎》,《茶香室丛钞》卷十五,笔记小说大观本,第四页上下。
- ⑥ 孙光宪:《关三郎入关》,《北梦琐言》卷十一,丛书集成初编本,第96页。
- ⑧ 洪迈:《关王髯头》,《夷坚志·支志·甲》卷九,中华书局1981年版,第782页。
- ⑨ 《礼乐五》,《新唐书》卷十五,中华书局1975年版,第377—378页。
- ⑩ 参见郭松义:《论明清时期的关羽崇拜》,《中国史研究》1990年第3期。郭文称上引资料系王曾瑜先生见告,但不知王氏所自。从《古今图书集成·神异典》卷三十七记载北宋宣和五年(1123)敕封关羽并“令从祀武成王庙”看,宣和五年前关羽确实没有从祀武成王庙。
- ⑪ 《关圣帝君部》,《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷三十七,中华书局1934年影印本,第二十九页下。
- ⑫ 参见金井德幸:《社神和道教》,福井康顺等监修:《道教》第二卷,上海古籍出版社1992年版,第141—143页。
- ⑬ 李商隐《娇儿诗》即有“或谑张飞胡,或笑邓艾吃”之句,见《全唐诗》卷五百四十一,中华书局1979年版,第6244页。
- ⑭ 高承:《影戏》,《事物纪原》卷九,台湾商务印书馆影印文渊阁四库全书本,第四十三页下。
- ⑮ 孟元老:《京瓦伎艺》,《东京梦华录》卷五,丛书集成初编本,第93页。
- ⑯ 苏轼:《涂巷小儿听说三国语》,《东坡志林》卷一,中华书局1981年版,第7页。
- ⑰ 陶宗仪:《院本名目》,《南村辍耕录》卷二十五,四部丛刊本,第八页上下、十二页上下。
- ⑱ 钟嗣成:《录鬼簿》卷上,上海古籍出版社1978年版第8、9、17页。
- ⑲ 钟兆华:《前言》,《元刊全相平话五种校注》,巴蜀书社1989年版。
- ⑳ ㉑ 周兆新:《〈三国演义〉考评》,北京大学出版社1990年版,第1—26、31页。
- ㉒ 转引自朱一玄编:《明清小说资料选编》上册,齐鲁书社1989年版,第49—50页。

- ②③ 洪迈:《名将晚谬》,《容斋续笔》卷十一,台湾商务印书馆影印文渊阁四库全书本,第八页上。
- ②④ 陈寿:《关羽》,《三国志》卷三十六,岳麓书社1992年版,第751页。
- ②⑤ ③③ 顾家相:《五余读书庵随笔》,转引自朱一玄上揭书第95页。
- ②⑥ 徐珂:《以祀关羽愚蒙》,《清稗类钞·丧祭类》,中华书局1986年版,第3566页。
- ②⑦ 袁枚:《随园诗话》卷五,民国十年上海著易堂刊随园全集本,第十五页上。
- ②⑧ 梁章钜等撰:《庙祀上》,《楹联丛话》卷三,中华书局1987年版,第33页。
- ②⑨ 章学诚:《丙辰札记》,《章氏遗书》外编卷三,民国十一年吴兴刘氏嘉业堂刊本,第五十三页上下。
- ③⑩ ③① 王侃:《江州笔谈》卷下,转引自朱一玄上揭书第99页。
- ③② 何德刚:《容座偶谈》卷四,转引自郭松义上揭文第130页。
- ③③ 《汉寿亭侯新庙》,嘉靖《宁夏新志》卷之二,天一阁藏明代方志选刊本,第四页下。
- ③④ 《坛庙》,《宁德县志》卷二,乾隆四十六年刊本。
- ③⑤ 周锡瑞:《义和团运动的起源》,张俊义等译,江苏人民出版社1994年版,第70、340页。
- ③⑦ ③⑧ 《南京神庙》,《京师九庙》,《明史》卷五十,中华书局1987年版,第1304、1305页。
- ③⑧ ④⑩ 孙承泽:《汉寿亭侯庙》,《天府广记》卷九,北京古籍出版社1984年版,第101页。
- ④① ④② 刘侗、于奕正:《帝京景物略·关帝庙》,转引自郭松义上揭文第130页。
- ④③ 崇厚:《盛京典制备考·庙寺》,转引自郭松义上揭文第128页。
- ④④ 《中祀》,光绪《清会典事例》卷四三八,清光绪二十五年石印本。
- ④⑤ 《祠祀》,《顺天府志·京师志》卷六,光绪十二年刊本。
- ④⑥ 参见郭松义上揭文第128—130页。
- ④⑦ 蒋一揆:《正阳门庙》,《长安客话》卷二,北京古籍出版社1980年版,第24页。
- ④⑧ 薛福成:《亡兵享关帝庙血食》,《庸庵笔记》卷之五,笔记小说大观本,第二页下。
- ④⑨ 赵翼:《关壮缪》,《陔余丛考》卷三十五,乾隆五十六年刊本,第十页上。
- ⑤① 于敏中等:《城市》,《日下旧闻考》卷四十四,北京古籍出版社1981年版,第698—699页。
- ⑤② 刘献廷:《广阳杂记》卷四,中华书局1985年版,第192页。
- ⑤③ 参见黄育榘:《破邪详辨》,《清史资料》第三辑,中华书局1982年版;萧一山编:《近代秘密社会史料》卷四、五,岳麓书社1986年版。
- ⑤④ 关于唐宋以来高社会流动性的影响,参见Robert M. Hartwell:“Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750—1550”,Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 42, no. 2(1982), pp. 365—442.
- ⑤⑤ Edward P. Thompson: The Making of the English Working Class. London, 1963.
- ⑤⑥ 参见Aron Gurevich: Medieval Popular Culture: Problems of Blief and Perception (tr. by János M. Back and Paul A. Hollingsworth). Cambridge University Press, 1988; Carlo Ginzburg: The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller (tr. by John and Anne Tedeschi), Penguin Books, 1983.
- ⑤⑦ 参见Eric Hobsbawn and Trenc Ranger eds: The Invention of Tradition, Cambridge University Press. 1992, pp. 1—4.
- ⑤⑧ 参见拙文:《文化传统的创造与社区的变迁:关于龙岩适中兰盆胜会的考察》,《中国社会经济史研究》1994年第3期。

(责任编辑:陈双燕)