

史学经纬

“正统”的层累及流动

——以唐宋闽北地方神欧阳祐为例

张侃 朱新屋

(厦门大学 民间历史文献研究中心, 福建 厦门 361005)



第一作者近影

[摘要]“正统”形象的神灵不构成民间信仰世界的全部,相反,由于乡民社会政治和民间文化意识地方传统往往借用“王朝”外衣,不断改造地域文化,使信仰活动充满“非正统”的色彩。唐宋时期,福建北部地区进入社会繁荣期,地方信仰形态也发生很大变化,邵武地方神“欧阳祐”本是地方巫教,后被佛教改造,接受了斋食戒律。北宋时期,“欧阳祐”成为官方祀典,随闽北科举事业的繁盛,又被士人们奉为科举神明,并被编造了诸多灵验故事。南宋时期,山区动荡,为了祈求地方福祉,道教黄箓醮仪成为了其宗教仪式的组成部分。此外,“欧阳祐”信仰向乡村传播的过程中,地方家族的祖先祭祀传统与其宗教活动又交织在一起。“欧阳祐”的一系列宗教实践表明,唐宋时期地方文化是地方官员、僧侣道人、文化精英和庶民共同

创造的产物。由此可以看出,“正统”不能一劳永逸,而且其内涵需要在流动状态中得以体现。

[关键词] 闽北 地方神明 宗教仪式 正统化

[作者简介] 张侃(1972—),男,浙江省温州市人,历史学博士,厦门大学历史系教授,主要从事中国社会经济史、区域文化史研究。

朱新屋(1985—),男,江西省于都县人,厦门大学历史系博士研究生,主要从事中国社会经济史研究。

[中图分类号] K24

[文献标识码] A

[文章编号] 0439-8041(2013)05-0137-11

一、理论反思与问题缘起

庶民日常生活与文化遗产一直是地域社会研究的重要议题,其中尤以民间信仰(或者称为民间宗教)的讨论最引人注目,学者或从宗教文化的角度分析讨论大传统和小传统之间的关系;或从小区史的角度分析地域个案或者单一神灵,解释其与王朝政治、区域社会、民众生活之间的关系,引申出了众多富有启发意义的概念与模式。其中华琛(James Watson)借助天后和葬礼研究而概括了“神明标准化”和“礼仪正统化”^①两个概念,引人注目。在他看来,神明标准化主要表现在

地方神由国家认可的神明取代;礼仪正统化则意味着

① Standardizing the God: The Promotion of T'ien Hou('Empress of Heaven') Along the South China Coast 960—1960, David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., Popular Culture in Late Imperial China, Berkeley: University of California Press, 1985. Introduction; the structure of Chinese funerary rites, James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds. Death Ritual in Late Imperial and Modern China, Berkeley of California Press, 1988. Rites or beliefs? The construction of a unified culture in late imperial China, Lowell Dittmer and Samuel S. Kim eds. China's quest for National Identity, Ithaca, NY: Cornell university Press, 1993.

礼仪的演绎需要遵从“一套正确的办法”。华琛提出两个概念的主旨在于讨论大一统的文化如何在大众层面传播,中国文化融合是如何通过文化的标准化而达成等问题,即如华琛自己所说的,“一个面积跨越整个大陆,居住的人口操着互相之间听不懂的语言,展现令人惊奇的各种民族特性的国家,如何有可能整合为一种标准化的文化?”^①不过,华琛在分析了“天后”形成的过程以及天后崇拜在地方层次上是怎样发展起来的过程后,又弹性地指出神明和仪式的多元面向。即中国文化系统中的结构性符号确立后,就“容许在外人看来很混乱的地方多元性的自由发挥”^②,由此区分了崇拜和实践之间的区别,即“国家推行的是一个结构而非实质内容,提倡的是符号而非崇拜”^③。从华琛的这句话也可以推断,中国民间崇拜允许不同地区、不同社会群体在不同历史阶段表达着不同的社会意愿。华琛的观点对西方学界的触动很大,不少学者沿袭他的思路,继续讨论中华帝国晚期标准化的问题^④,揭示民间信仰与国家体制之间的互动关系,以及精英基层与庶民阶层的分化、分离及整合过程,拓宽了人们对宗教和社会在帝国晚期发展的理解。

但是,华琛的论述并非没有漏洞,他在表达如何“标准化”时,受到了国家与社会二元架构之预设的干扰,在行动和观念的区隔和互动上讨论不足,比如关于天后的那篇文章结尾是含糊地写了这么一句话:“基本符号的模糊性是在中国创造标准化文化传统的一个重要因素。”^⑤什么是模糊性?谁可以运作模糊性?这为学界留下了较大的讨论空间。正如康豹(Paul Katz)指出的,模糊性对个体形成产生影响的方法还有待确定,有可能的情况是,文化的标准化不一定是单一进程,而是由诸多团体共存且相互作用而引起的多个进程^⑥。比如,随着社会人群不断迁移、分化,即使同一个主神的庙宇也存在着演变、兴废,而且随着社会历史进程,它所包含的神灵体系也不断替换与复合,其仪式系统也被不断附加意义。针对华琛的不足,西方学界特别是历史学者慢慢地有了补充纠正。比如,宋怡明(Michael Szonyi)以“伪标准化”(Pseudo-standardization)的概念分析福州五帝信仰,认为该仪式一方面迎合政府的范式,另一方面又保留了小传统的活跃性^⑦。彭慕兰(Kenneth Pomeranz)则以碧霞元君为例子说明精英与政府的利益关系,认为两者相吻合时,前者非常乐意配合神明的推广具体的崇拜和操作;相左时,地方精英们会

毫不犹豫地支持未经许可的民间宗教传统^⑧。最为集中的讨论是2007年1月出版的《近代中国》(Modern China)第33卷第1期,以“中国的仪式、文化标准化与正统行为:华琛理念的再思考”为题的专号^⑨,五篇文章从不同的角度反思了华琛研究的问题,认为

- ① James Watson, Rites or beliefs? The construction of a unified culture in late imperial China, Lowell Dittmer and Samuel S. Kim eds, China's quest for National Identity, Ithaca, NY: Cornell university Press, 1993, pp. 81.
- ② Introduction; the structure of Chinese funerary rites, James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds, Death Ritual in Late Imperial and Modern China, Berkeley of California Press, 1988, pp. 17.
- ③ Standardizing the God: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast 960—1960, David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., Popular Culture in Late Imperial China, Berkeley: University of California Press, 1985.
- ④ 20世纪80年代,学界对一些重要祠神进行了个案研究,如关帝、城隍、文昌、五通等,以分析地方神祇朝拜及其仪式传统作为权力的文化网络不可或缺组成部分的作用。Duara, Prasenjit, Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War, The Journal of Asian Studies, 47, 4, 1988; David John, The City-God Cults of T'ang and Sung China, HJAS, 45, 2, 1985; Barend J. ter Haar Terry F. Kleeman, The Expansion of the Wenchang Cult, in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory ed., Religion and Society in T'ang and Sung in China, Honolulu, University of Hawaii Press 1993; Richard Von Glahn, The Enchantment of Wealth: The God Wutung in the Social History of Jiangnan, HJAS, 51, 2, 1991.
- ⑤ Standardizing the God: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast 960—1960, David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., Popular Culture in Late Imperial China, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 324.
- ⑥ 康豹:《西方学界研究中国民间宗教传统的主要动态》,李琼花译,载《文史哲》,2009(2)。
- ⑦ Michael Szonyi, The illusion of standardizing the gods, the cult of the Five Emperors in late imperial China, The Journal of Asian Studies, 56, 1 (1997).
- ⑧ Kenneth Pomeranz, Power, Gender and Pluralism in the cult of the Goddess of Taishan, in R. Bin Wong, Theodore Huters, and Pauline Yu, eds., Culture and State in Chinese History (Stanford University Press, 1997), pp. 182—204.
- ⑨ Kenneth Pomeranz, "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan," Melissa J. Brown, "Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy," .. Michael Szonyi, "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories," Paul K. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society," Sutton, Donald S., Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times.

他过于强调中国文化的统一性,偏重讨论标准化的信仰和仪式在地方社会的渗透,而对民间习俗的多样性和地方传统的延续性则没有足够的关注。

在地域社会变迁过程中,“正统”形象的神灵不构成民间信仰世界的全部,相反的,由于乡民社会政治和民间文化意识在基层社会具有内在演变逻辑,地方传统往往借用“王朝”外衣,不断改造地域文化,致使信仰活动充满了“非正统化”的色彩。乡村中还存在着一些神明,它们并没有依托国家祀典扩散为全国性或者区域性的神明,而是由官祀而民祀,演变为村落神明,对于这种现象又该如何理解?

本文论述的闽北邵武县欧阳祐崇拜,前人有所涉及,比如田海(Barend J. Ter Haar)、韩明士(Robert Hymes)、廖咸惠^①等人在地方认同、地方模式与精英模式、科举神明的地域性等主题上都有极为启发性的创见,但这些研究往往从单一资料出发,所讨论的神明范围较广,并非集中于欧阳祐,因此对其自唐宋至于明清存在着的这一复杂的历史变迁过程缺乏综合研究,尤其没有进入到欧阳祐信仰发生的地域进行田野工作,对该信仰所具有文化象征和具体实践之间的关系缺乏立体的、整体的分析,无法看到历史全貌。鉴于此,本文着眼于欧阳祐信仰所蕴含的正统的层累及其流动展开论述。

二、地方仪式传统的斋食转向

欧阳祐成为神明的过程,目前较完整的记载来自祝穆的《方輿胜览》:

(欧阳祐)舟过大乾,爱其江山之胜,顾夫人崔氏曰:“此可立庙。”发舟之夕,江水暴涨,王(欧阳祐)夫妇溺焉。其尸沿流而下,至向所舫舟处辄止。见者随流送之二十里,翌日溯流复返,再送之加十里,又如之。于是,众惊异,敛而葬之,屡出灵响,远近争来,椎牛刺豕以祭。^②

祝穆为新安人氏,其父祝康国为朱熹内弟,早年徙居崇安,祝穆遂从朱熹学习,熟悉闽北风土人情。《方輿胜览》成书于南宋理宗嘉熙三年(1239年)左右,祝穆在编纂时,特别注意抄录民情风俗的相关记载。对于上文所录资料,根据《方輿胜览》所引文献列有的《大乾广祐王事迹》和《大乾梦录》,可以知他所转述之欧阳祐事迹即本自二书。当然,《大乾广祐王事迹》和《大乾梦录》为闽北科举发达后的产物,欧阳祐形象可能已被士人雅化。不过,从《方輿胜览》所记

录的内容,还是可以窥见欧阳祐崇拜的早期形态。

一是属于非正常死亡,与厉鬼有着极为密切的关系。大乾溪出自大乾山,与富屯溪、密溪、勋溪等构成邵武境内与闽江联结的主要水路,常常发生翻船溺亡事件。大乾可能地处水流迂回之地,成为收集浮尸的处所。这些非正常死亡的人员死后有可能被当地人尊为神明。

二是隋唐时期,闽北山区处于早期开发期,地方信仰与它能免除地方水旱瘟疫的灵验能力有关,欧阳祐神庙唐初得以建造,就是如此,“越十年,荒疫疠,民始崇禱建庙塑像”。所建神庙位于墓侧,在邵武西乾山,又名大乾山,因此庙即使取名“大乾庙”,或“欧阳太守庙”,后随祀封号改变又称之为“广祐王庙”、“福善王庙”,或以赐额称之为“惠应庙”。

当然,地方传统也不是完全脱离当时国家体制。唐初国家对地方祠祀有明确规定,“私家不得辄立妖神,妄设淫祀,非礼祠禱,一皆禁绝。其龟易五兆之外,诸杂占卜,亦皆停断”。^③ 闽北为福建比较早开发的区域,地方官也比较严格地执行了禁令并展开了具体行动,比如唐高宗时的张文琮在建州的作为:

州境素尚淫祀,不修社稷。文琮下教书曰:“春秋二社,盖本为农,惟独此州,废而不立。礼典既阙,风俗何观?近年已来,田多不熟,抑不祭先农所致乎!神在于敬,何以邀福?于是示其节限制。百姓欣而行之。”^④

邵武属建州管辖之下,应在整治之列。不过文献也显示,建州民间私祀神明众多,张文琮莅任之后,只能以修社稷来消解淫祠的影响,换言之,是以教化手段慢慢地移风易俗,绝不同于明清地方官毁淫祠之举措。由此推断,当时闽北祠祀不一定受到打击,他们只是暂时无法以国家祀典神明的形象出现而已。甚至如雷闻所论,“直接以废止‘淫祠’的方式来

① Barend J. Ter Haar, The Genesis and Spread of Temple Cult in Fukien, E. B. Vermeer ed., Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries, Leiden: E. J. Brill 1990; [美]韩明士:《道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》,皮庆生译,南京,江苏人民出版社,2008;廖咸惠:《祈求神启——宋代科举考生的崇拜行为与民间信仰》,载《新史学》,第15卷,2004(4)。

② [宋]祝穆撰,祝洙增订,施和金点校:《方輿胜览》卷十《邵武军,祠庙,广祐庙》,第175页,北京,中华书局,2003。

③ 《旧唐书·太宗纪》,北京,中华书局,1975。

④ 《旧唐书·张文琮传》。

打击地方祠祀的情况并不是唐代的主流,而更为普遍的情况则是地方官与地域文化传统的密切合作”^①。也就是说,地方私祀有可能转化到了“春秋二社”正统礼仪中了。

强调地方传统,还需注意欧阳祐崇拜与其他宗教的互动。中古以来,佛教以国家宗教的面目出现,丛林扩展速度很快,与地方祠祀发生诸多互动。隋唐五代时期,随着中原人士的不断入闽以及南禅扩散,福建佛教极为兴盛。佛教信仰在邵武的扩张,导致了欧阳祐崇拜与佛教传统的相遇。其中最为关键的是惠应祠与圆觉道场的故事,宋僧人惠洪老撰《禅林僧宝传》对此有一番追记:

禅师名普闻,唐僖宗太子,生而吉祥眉目风骨清真如画,不茹荤……中和元年,天下大乱,僖宗幸蜀,亲王宗室皆逃亡不相保守。师断发逸游,人无知者……至邵武城外,见山郁然深秀,问父老:“彼有居者否?”曰:“有一苦行隐其中。”闻望烟起处独进。苦行见至,欣然让其庐。曰:“上人当兴此。”长揖而去,不知所之。闻饭木实饮谷而住十余年。一日,有老人来拜谒。闻曰:“丈夫家何许?至此何求?”老人曰:“我家此山,有求于师。然我非人,龙也,以疲堕行雨,不职。上天有罚当死,赖道力可脱。”闻曰:“汝得罪上帝,我何能致力?虽然,汝当易形来。”俄失老人所在,视坐榻旁有小蛇尺许,延缘入袖中屈蟠。暮夜,风雷挟坐榻,电砰雨射,山岳为摇振,而闻危坐不倾达旦。晴霁,垂袖,蛇堕地而去。顷有老人至,泣泪曰:“自非大士之力,为血腥秽此山矣。念何以报厚德?”即穴岩下为泉,曰:“他日众多无水,何以成丛林,此泉所以延师也。”泉今为湖,在半山,号“龙湖”。人闻其事,富者施财,贫者施力,翕然而成楼观,僧至如归。湖之侧有神极灵,祸福此民,俗畏敬之,四时以牲飨祭。闻杖策至庙,与之约。曰:“能食素,持不杀戒,乃可为邻。不然道不同不相为谋,何山不可居乎?是夕,之父老梦,神告语曰:“闻禅师为我受戒,我不复血食,祭我当如比丘饭足矣。自是神显异迹,护持此山。”^②

佛家追记可分为两个层面来理解,一是典型的佛家救赎,其所隐蕴的故事应是佛教进入大乾,并与当地民众所发生的交往关系,比如施地、施泉、建寺、捐资等等;二是复杂的宗教互动,其所隐喻的是该地原有

的宗教信仰结构发生了变化,佛教仪轨逐渐取代当地传统,即欧阳祐崇拜仪式中放弃了血食,而接纳佛教的“斋食”。“血食”是中国古代祭典仪式中传统形式,随着佛教在中国的传播,出于轮回和报应的观念,他们反对杀生和血食,故对于接受血食的俗神,要尽量予以改造。这是一个复杂的宗教斗法和相互融合过程,如《方輿胜览》记载:“(神)屡出灵响,远近争来,椎牛刺豕以祭。有龙湖山圆觉大师悯戕物,命遗偈以告。遂以斋羞,易血食。或云:师尝与神以道力角胜负,庙傍有大松,师举手以梢拂地者三,神仅能再,遂屈而从之。”^③此处正揭示地方祭祀群体在佛教的长期影响下,才接受由“血食”向“斋食”的仪式改变。

由此,欧阳祐神诞之日,民众举行斋会,以“金轮科教”和“水陆道场”超度亡灵,祈福禳灾,佛教传统成为神明供奉的习俗。宋人黄公绍撰有一篇《惠应庙斋会戒约榜》足为证明:

沙界群生四大,无非假合,业身累劫大道,不免轮回。是故有灭有生,皆因自作自受。苦海鼓业风之浪,稠林翳邪见之尘。诸天正乐,修罗方嗔。业珠已积,罪鉴难逃。欲修有漏之缘,须种无边之福。昔我大乾梵主,受戒圆觉禅师。修斋作大王,作此当生之果,悟道然同死,在于不杀之心,所以入佛位中而能救世间苦。曰旻曰雨,有欲必从。大札大荒,何灾不灭。若有疫死兵死饥寒死,皆在悲观慈观广大观。汝等经大劫殃,号无明种。长夜漫漫何时旦,潭影悠悠几度秋。月明之鹤无依,夜飞之萤自照。未属轮回地,永无解脱期。幸逢八月五日之嘉辰,正是千载一时之庆会。斋主既演金轮科教,又崇水陆道场。焦面圣者为汝开明,灌顶药师为汝说法。奕奕新庙迎来亿圣万灵,依法筵普度孤魂。五姓恩幸恩幸,难思难思。今者说鹫峰,缘举龙湖偈。即此比邱之饭,广其干施之仁。当生欢喜心,共为皈向处。里社鸣而圣人出,咸瞻惠应之光;天堂有则君子登,速证如来之觉。

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》,载《历史研究》,2004(2)。

② [宋]惠洪:《禅林僧宝传》,卷五,见《四库全书》子部释家类,第1052册,第663页,上海古籍出版社,1987。

③ [宋]祝穆撰:《方輿胜览》卷十《邵武军,祠庙,广祐庙》,第175页。

各宜谛听,如法奉行。^①

黄公绍,邵武著名文人,字直翁,咸淳元年进士,入元不仕,隐居樵溪。与黄公绍同时代另一著名文人谢枋得也在闽北生活了很长一段时间,非常熟悉邵武一带的民间信仰和佛道寺庙,并为仪式活动写了不少疏告文牒,现存于《叠山集》。其中《福善王生辰疏》留有的“八月初四”四字,欧阳祐神诞为八月初五,可断定疏文是谢枋得为欧阳祐所撰^②。开篇所写的“金山佛法”,以及疏中的“水陆大齐”,“三界万灵”,“四生六道”均为佛教之用语,均可与黄公绍的《惠应庙斋会戒约榜》相互映照。“牲牢不见于苾芬,酒醴难昭其诚敬”则明确说明“斋食”仪式在欧阳祐祭祀系统中的已成为了主体。

三、祀典构造的多层正统

欧阳祐的祭祀传统在宋代有了较大的改变,赵宋王朝为了控制民间社会对佛道鬼神的崇拜,采取了一个重要的宗教政策,即对地方神明追封敕号,使地方社会未列入祀典的神灵取得合法地位。随着赐额、赐号的普遍化和制度化,进入了日本学者水越知先生所谓的“祀典的开放”时期^③。《宋会要辑稿》记载了邵武县敕封神灵的情况^④,大部分佛道鬼神的敕封发生在徽宗之后,也就是官方放宽标准和尺度后得到的赐额或赐号。欧阳祐的敕封却不同,开始于宋仁宗康定元年(1040年)二月,封通应侯,元丰五年封佑民公,崇宁元年赐额。这是值得特别注意的地方。

宋朝虽然敕封了很多地方神明,但不同阶段所强调的内容不同,范围也有所变化。对于欧阳祐崇拜而言,被凸显的并认可的是“能兴云雨”的雩礼功能。宋代以后,闽北地区的社会经济有了较大的变化,如邻近邵武的将乐县,“据闽之上游,地险而隘……鱼稻果蔬,与凡资身之具,无所仰而足,故五季之乱,人乐居焉”^⑤,完全显示了农业经济发展与百姓安居乐业之间的关系,自然风调雨顺之祈祷成为社会信仰的重要指向。大乾庙为邵武官方的重要祈雨场所,《宋史》记载,淳化至咸平年间(990—1003年)邵武知县张仕逊,“邵武旱,禱欧阳太守庙,庙去城过一舍,士逊彻盖,雨沾足始归。”^⑥后来为了方便求雨,还专门在熙春山修建行祠,即为“惠应行祠”。“有又行祠在城西熙春山半,唐宋间有水旱兵疫,必诣大乾迎神祈祷,至则寓于山之会景亭。后人即此地为行

祠。宋绍兴二十二年重建之,谓之‘新庙’。”^⑦

欧阳祐已被确认为温陵太守。由此,他与泉州的祈雨仪式也发生了关联,体现在真德秀祝文中:

《广祐庙祝文》:明应威信广祐福善王,乃季春以来,雨不时若,几于靡神弗举矣,而旱气弥烈,窃意庙貌之灵,有当躬禱而未及者矣。惟王尝守兹土,遗爱在人,虽大振厥灵于樵川,然惓惓此邦,必有不容释者,仅命官僚而未克亲謁,此某之罪也,是用涓日之良顿首庭下,惟王哀悯斯民而亟救之,俾无饿莩流离之厄,则吏与民均荷王之赐,其敢有忘。^⑧

按照礼制,雩礼仪式一般由道士参与,邵武北依武夷山,西南接近龙虎山,也是道教盛行之区。宋代开始,邵武就有大量的道教寺观。道教与欧阳祐祈雨仪式的关系见之于元代赵道一所撰的《历世真仙体道通鉴》:

绍兴十三年(1143年),高宗皇帝诏书来召先生,不赴。一日,邵武太守徐德修过邑访先生,先生曰:“邵武顷大旱”,因默朝帝所。见所谓“惠应神”叩玉陛,为民计甚力,帝谕以数当然。惠应兴言:“其州穷且脊,民不可一日无谷。”辞甚切至,卒得请而岁有秋。徐守回府述其事,与士民翕然鼎新增广庙堂,深加奉祀^⑨。

文中的“先生”为建昌道士王文卿,擅长五雷法,以祈雨出名。随着道教仪式与欧阳祐崇拜发生关联,为了保持地方平安,官府与道士围绕着“大乾庙”所建构的宗教仪式也更为复杂:

邵武自宋代绍定庚寅(1230年)之变,比岁

① [宋]黄公绍:《在轩集·惠应庙斋会戒约榜》,见《四库全书》集部,第1189册,第635页,上海古籍出版社,1987。

② [宋]谢枋得:《叠山集》卷十四,3A—3B,见《四部丛刊续编》集部,上海,商务印书馆,1934。

③ [日]水越知:《宋代社会と祠庙信仰の展开——地域社核としての祠庙の出现》,载《东洋史研究》,第60卷,第4期,2002年。

④ [清]徐松辑:《宋会要辑稿》,第1册,第773、782、832—833、834—835、874页,北京,中华书局,1957。

⑤ [宋]杨时:《龟山集·资圣院记》,见《四库全书》珍本四集,台北,商务印书馆,1973。

⑥ 《宋史·张士逊传》,北京,中华书局,1977。

⑦ [明]黄仲昭纂修:《弘治》《八闽通志》卷六十《祠庙·邵武府·邵武县》,第845页,北京,书目文献出版社,1988。

⑧ [宋]真德秀:《真文忠公文集》卷五十,第772页,见《四部丛刊初编》集部,台北,商务印书馆,1967。

⑨ [元]赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷五十三《王文卿》,见《续修四库全书》,第295册,第70页,上海古籍出版社,1995。

不靖。端平甲午(1234年)岁,金华王子文楚为守,与寓公率士民迎福善王就郡治,建黄箬醮,邀龙虎山张天师至。时寓公杜子昕泉与祠家居,与王守同主醮事,命道士林逍遥拜章。初拜,未得达。逍遥行持再往,遂伏地不起。自巳至申,州前忽雨天花,一城竞观空中缤纷,坠地即不见,盛以衣裾,亦无有,逾时乃止。久之,林方起,喜色满面,谓众人曰:“适到天门遇福善王,云:‘已得请于帝,子可回矣。具言上帝以邵武醮事情,特赐邵武太平四十年,两斋官皆得厚赏。’”自是,郡果宁息,生齿日繁,后王公仕至端明殿学士签书枢密院事,杜公仕至吏部尚书赠少师。^①

“黄箬大醮”是道家斋法坛醮中的一种仪式,醮仪进行时,道士设坛祈祷所用的符箓皆为黄色。醮仪的主要目的在于普召天神、地祇、人鬼,追忏罪根,冀升天界。到了宋代,真宗命王钦若修订醮法,黄箬之醮于是大兴。每当所谓天书下降,总要修建一次黄箬大醮。《道藏》中蒋叔舆(约1156—1217年)编纂的《无上黄箬大斋立成仪》是南宋法师主持大型法事的指南。根据文本可以推断,端平年间的“黄箬醮”是邵武全境祈祷太平的醮仪,也是为了祈求“天命”而设,与宋代国家醮仪的目标是一致的,尤其是通过道士林逍遥邀请龙虎山张天师来进行醮仪,更体现了官方的重视。我们现在无法从现存史料复原南宋邵武大乾庙的黄箬醮仪,但欧阳祐作为醮仪活动的核心神灵,已同《成立仪》中强调官僚模式的神灵结构已有巨大差别,这使我们看到地方神灵仪式与国家体制的连续性,可将醮仪其视为道教通过官方与士大夫塑造地方神灵仪式的一个重要内容。

当然,祀典仪式推行与地方社会变迁有着密切关系,前文所谓“比岁不靖”除了水旱灾害之外,还有南宋时期闽北地区的地方动乱。于是,官方与民间以大乾庙为核心,凝聚社会共识。淳熙年间(1174—1189),郡守赵师龙所铸大乾庙香炉,其铭文充分体现了这方面的内容:

淳熙五年(1178年),郡侯赵师龙来守之明年,爰飭有司辑所藏凶器,铸为炉鼎,敬致大乾祠下,重神祝也。维邵武俗尚剽僇,眦睚之隙,凭怒恃狠,动必申劓。先是,为政者徒事刚击,威愆力弛,犹罔克禁。侯独济以平恕,俗用浸殄而刃不可处,以为钱铸,则农必增悍;以为矛槊,

则时无弄兵。惟夫销铄其鸷忍,熏熨其螟螣,杜衅绝芽,以垂于永久。铭曰:汉卖剑刀,良二千石。刚不从革,害何由息。吴氏之风,犀渠鹤漆。因俗勿禁,如兕而翼。伟哉此鼎,一成不易。坐召和气,潜消阴慝。朝熏暮霭,有感有格。太守之仁,明神之德。其千万年,永永无斁^②。

欧阳祐主庙——大乾庙成为地方认同的主要标志后,一些推动欧阳祐敕封和扩大庙宇的仕宦也被列入祭祀,附属于大乾庙,其配享格局是,“庙之东庑上为张文懿仕逊祠,下为高计祠;庙之西庑上为谢修撰师稷祠,下为李定祠。四神亦俱封侯爵”^③。其中“谢修撰祠”其建立事由是:

大乾远近七团之民事惠应神甚备。一日,集庙庭,语次时事,辄念公德不衰。谓:神向者由故知县事张文懿公题诗,而灵益耀。文懿在时,乡人德而祠之庙中。今公来归,尝诵神之德于郡,祈加封神之父、母、子、若妇,郡上之朝,皆施加于章,而神用益着,宜于文懿相为终始^④。

可见,整个赐封过程经过了地方士人和官员的共同努力,此后宋代敕书成为欧阳祐正统身份的标示,因此一直被隆重保存在大乾庙,并专门修建有“敕书楼”。根据志书记载,该楼在“府城西大乾庙内奉藏宋累代封福善王诰敕”。^⑤清代咸丰年间的《县志》记录大乾庙“有中堂、敕书楼、拜香庭、奉亲殿、祈梦堂、钟鼓楼”。^⑥敕书还被刻成碑铭流传于世,欧阳祐在邵武县城内的熙春山有“惠应行祠”,刻有敕书碑,光绪《邵武府志》记有“宋勒碑犹存”^⑦。《闽中金石略》所收录宝祐元年《邵武县惠应庙神增封敕》就是

① [元]刘垹:《隐居通议》卷三十《鬼神》,见《丛书集成初编》,第4册,第314页,北京,中华书局,1985。

② [明]陈让编纂:(嘉靖)《邵武府志》卷十《祀典》,见《天一阁明代方志选刊》,上海古籍书店,1982。

③ [明]黄仲昭编纂:(弘治)《八闽通志》卷六十《祠庙·邵武府·邵武县》,第845页。

④ [清]王琛等编纂:(光绪)《重纂邵武府志》卷十一《民祠》,第189页,台北,成文出版社,1967。

⑤ [明]黄仲昭编纂:(弘治)《八闽通志》卷七十四《宫室·邵武府·邵武县》,第1043页。

⑥ [清]李正芳修,张葆森纂:(咸丰)《邵武县志》,卷九《祠庙》,福建省邵武市地方志编纂委员会整理,1986年再版(内部发行),第225页。

⑦ [清]王琛等编纂:(光绪)《重纂邵武府志》卷二十八《古迹》,第774页。

明证:

敕:有鬼神,有礼乐,道无间于幽明;曰风雨,曰阴阳,事悉由于感应。所谓化之迹也,盖有物以司之。邵武县惠应庙明应威圣广佑福善王,隋朝衣冠,闽地香火,保几载英灵之脉,存诸佛慈造之仁。德动九天,道弘八极。救水旱于翻覆手之顷,调寒暑于出入息之间。民为幻则亟济阴兵,天荐瘥而大趋厉鬼。欲子者与以子,不负匹夫匹妇之心;求名而得其名,盖造多艺多才之士。为民效著,助国功深。宜涣于当今,用显灵于终古。更“广祐”为“英惠”,美哉又尽善焉;配博厚与高明,盛矣蔑以加已,可更封“明应威圣英惠福善王”^①。

四、科举士人对神明形象的雅化

存世史籍中,除了上述欧阳祐正统化的多层面向之外,记录最多的是科举灵验故事,“欧阳祐”的以托梦讖语的形式与士人举业建立了联系。《方輿胜览》、《輿地纪胜》有比较详细的记载,现举《輿地纪胜》为例:

邵武惠应庙,在军西五十里大乾山,闽士多往祈祷。郡人张凤绍兴甲子(1144年)冠乡书,既下第,丁卯(1147年)再试,欲改赋为经义。梦僧持钵,盂中有诗曰:“赋中千里极归依,衣钵成章露翠微。”乃用赋魁荐。千里者,重宁也。高宇得诗曰:“碧瓦朱檐天外耸,黄花六叶掌中开”,才第,娶黄司业女六娘者为妻。碧瓦朱檐,“高”字也。建安詹必胜兄弟三人得诗曰:“万里无云天一色,秋风吹起雁行高。”纸上倒书之。绍兴己卯(1159年)秋闱,同预荐,季弟名居上,仲稍次,兄最在下。叶尧明得诗曰:“十日阴泥雨,今朝喜乍晴。浪平龙角稳,风细马蹄轻。”遂登科。延平郑良臣赴举,其父祈焉,梦判官送诗曰:“笔头扫落三千士,赐与君家一二名。”良臣是年以第三名荐。^②

宋人笔记也记载大量有关大乾庙的科举灵验故事,仅举洪迈所录一则为证:

泰宁邹景初应龙为士人时,诣大乾庙焚香。其夕,梦到一处拾钱,钱堆撒满地,而才得二十五文而止,意甚少之。傍人云:“邵武解额二十六名,若更得一钱,便为厌脚矣。”庆元乙卯(1195年)秋试,遂占第二,说者曰:“此居二十五

人之上,梦已验矣。”次年春,乃魁天下。或者贺曰:“钱上有元字,状元之谓也。君以壬辰年(1172年)恰二十五岁,尤为的确可证,他人神告不如是之切也。”邹自书其事,以告南城友人危微云。^③

科举灵异故事的出现,说明了宋代闽北地区士人在科举事业成功之后,大大推动了大乾庙“欧阳祐”作为科举神灵的神验特征。各地举子在获梦之后,将梦中所语记录在案,这就是不断被增编的《大乾梦录》和《大乾实录》。刘垞在宋末元初之际撰写《隐居通议》对此有所交代:“予幼获观《大乾梦录》一册……世变以来,文籍散失,予不见此录数十年。皇庆癸丑,宦于剑津,邻人詹翠屏出示新刊《实录》视旧数增倍。”

根据刘垞抄录的文本,《大乾梦录》除了一些科举托梦之外,欧阳祐的家世、居第、官职也越来越完整详细:“王居西京洛阳,河南洛阳县水南东,地名福善坡,东有会仙楼,南对丸子门,西抵铁器市,北有会景楼。”^④如上文所分析可知,神灵来源细节被创造出来后,在地方士人与政府官员的共同努力下,欧阳祐的神迹故事正被不断改造,不仅原来有一定事实根据的欧阳祐夫妇被敕封,而且后人杜撰的父母子女也得到敕封。“三十年(1160年),封王父曰‘启庆侯’,母曰‘启佑夫人’,长子光世曰‘嗣庆侯’,长妇燕氏曰‘嗣佑夫人’。王次子,孝宗隆兴二年(1164年)八月封‘昭应侯’,妇封‘广顺夫人’。”^⑤

可见,士人们开始为神灵增加身份特征,并进行重新粉饰于解读,使之从原来的厉鬼形象转化为文雅之士。比如《异闻总录》的《惠应庙神》可见一斑:

邵武惠应庙神,初封祐民公。建中靖国元年,建阳江屯里亦立祠事之。士人江衍谒祠下,夜梦往溪南之神宇,闻歌声。阖者止之曰:“公与夫人方坐白云障下,调按新词,汝勿遽进。”少

① [清]陈棨仁撰:《闽中金石略》,转见《全宋文》,第345册,第271—273页。

② [宋]王象之:《輿地纪胜》卷一三四《福建路·邵武军·仙释神》,见《续修四库丛书》史部,第585册,第204页,上海古籍出版社,1995。

③ [宋]洪迈:《夷坚志·邹状元书梦》,见《续修四库全书》子部,第1266册,第104页,上海古籍出版社,1995。

④ [元]刘垞:《隐居通议》卷三十《鬼神》。

⑤ [清]徐松:《宋会要辑稿祠》,第1册,第782页,北京,中华书局,1957。

选,神命呼衍,问曰:“汝得此词否?”衍恐惧,谢曰:“世间那复可闻。”神曰:“此黄钟宫锦缠绶也。”乃诵其词曰:“屈曲新堤,占断满村佳气。画檐两行连云际,乱山叠翠。水回还,岸边楼阁,金碧遥相倚。柳阴低艳映花光,美好升平,为谁初起?大都风物只由人,旧时荒垒,今日香烟地。”衍惊觉,即录而传之,然无有能歌者^①。

在此过程中,早年模糊的欧阳祐形象不仅越来越明晰,而且还常常赋予士人们的自我情感和理想关怀,比如宋代光泽理学传人李吕(1122—1198年)曾撰《辨义丰老人师傅闻疑大乾事迹》,以辨析欧阳祐的身份,诗曰:“义宁欲未隋鼎迁,解符西湖心悠然。沉舟甘作夷齐鬼,不与宇文同戴天^②。”将欧阳祐夫妇“舟沉”转化为“自沉”,所显示是文人气节,符合宋儒的道德要求。后来吴澄所作《题大乾庙壁》(1294年)则进一步延伸了这种道德观:

大业龙舟竟远巡,义宁狐媚忍欺人。北方各署新年号,南峤犹遗旧守臣。身合沉江甘殉楚,心知蹈海胜归秦。尘间俯仰几杨李,樵水东流万古春。

有意思的是,吴澄特别附跋于后:

隋大业十四年戊寅(618年),泉守欧阳公官满归至此,夫妇俱溺水死。时楚林士弘、长乐窦建德、魏李密、定阳刘武周、梁梁师周、秦薛举、凉李轨、梁萧铣先各已僭号割据,而唐李渊迎代王侑帝于长安。是年二月,江都有变,宇文文化及立秦王浩。五月,李渊王侑而自帝,以隋为唐。王世充以越王为东都。公洛人也,将安归乎?生盖不如死矣。噫!公之心,谁其知之。后六百七十七年春二月朔过庙题壁^③。

“公之心,谁其知之”正是说出了吴澄依照宋元士人观点所希望塑造的欧阳祐形象,他们慢慢认为,单单强调欧阳祐对大乾山水的喜爱而歿,不足以显示神格,应重新解释为“殉节隋朝”,才可彰显其“忠义”、“忠烈”的色彩。经过李吕和吴澄等人的辨别和塑造之后,欧阳祐的士大夫形象得以确立,淡化了溺水而亡的厉鬼形象,此后在地方历史的叙述中,其标准形态为:

《邵武府志》:广祐庙,在城西五十里大乾乡,以祀温陵守欧阳祐。义宁初,祐官满西归。舟次大乾,闻隋既迁,耻事二姓,迟留大乾溪山水之间,挈家水死。乡人葬之于大乾山之阳,墓

侧设祠以祀之,扁曰“欧阳太守”^④。

《八闽通志》:神姓欧阳,名祐。洛阳人也,仕隋为泉州守,义宁二年官满西归,至此闻隋鼎既迁,耻事二姓,遂挈家溺死。时乡人高计、李定适渔于河,遂殮其夫妇,二尸合葬于大乾山阳。后人又立祠墓侧祀之。扁曰“欧阳太守庙”^⑤。

《闽书》:祐,洛阳人,为泉州守。义宁二年,官满西归,至邵阳闻隋亡,挈家自溺大乾山河中。土人殮葬之,邵人祠祀焉。^⑥

《建宁县志》:福善王庙,在水东小路口也,祀隋欧阳祐也。祐事隋,为温陵太守。义宁初,官满西归,舟次邵武之大乾山,闻隋鼎革,耻事二姓,举家沉焉。后托梦渔夫,以网得之,葬于大乾山之阳,故曰大阳庙,祈梦甚灵^⑦。

五、社区扩散中的家族动力

邵武为欧阳祐崇拜的起源地,邵武地处闽北交通枢纽,因此欧阳祐的神迹故事在武夷山的东西麓广为流传,欧阳祐进入域内聚落往往成为了地方福主。比如光泽,“福善庙,在惠济、福民二坊界,祀隋末温陵太守欧阳祐”^⑧,欧阳祐神庙成为了二坊的界庙。再如泰宁,“孚惠庙,在均富、双乾、龙湖、严家地、楚口、衢路六处,祀温陵太守欧阳祐,安仁保大源亦有此祠”^⑨。宁化,“惠应庙,一在城隍庙右,淳熙间创,一在北门驿亭左山麓间创,乃邵武军光泽县大乾

① 《异闻总录》卷二,见《四库全书存目丛书》子部,第246册,第275—276页,台北,庄严文化事业有限公司,1996。

② [宋]李吕:《澹轩集·辨义丰老人师傅闻疑大乾事迹》,见《四库全书珍本初集》集部,上海,商务印书馆,1934。

③ [元]吴澄:《吴文正集·题大乾庙壁》,见《四库全书珍本》二集,第39册,台北,商务印书馆,1971。

④ [明]陈让纂:(嘉靖)《邵武府志》卷十《祀典》,见《天一阁明代方志选刊》,上海书店,1982。

⑤ [明]黄仲昭纂:(弘治)《八闽通志》卷六十《祠庙·邵武府·邵武县》,第845页。

⑥ [明]何乔远:(崇祯)《闽书》卷五十三《文莅》,见《四库全书存目丛书》史部,第205册,第254页。

⑦ [清]张书简、[民国]吴海修纂:(民国)《建宁县志》卷六《祀典》,第71页,台北,成文出版社,1967。

⑧ [清]钮承藩等纂修:(光绪)《重纂光泽县志》卷十二《建置略·坛庙》,第3册,第819页,台北,成文出版社,1967。

⑨ [清]王琛等纂修:(光绪)《重纂邵武府志》卷十一《典礼》,第193页,台北,成文出版社,1967。

明应威信广祐福善王行祠”^①。欧阳祐崇拜还进入江西抚州,刘埙的《水云居稿》有《大田广祐王庙碑》,描述该信仰进入江右南城的情况:

广祐王发灵樵郡之西乾,其庙于盱江之鲤湖,嘉禾之聿水之大田,则支分者也。王,欧阳其姓,祐其名。隋时为温陵太守,受代归,舟次大乾而溺。因葬焉地,人遂奉之为神。受王封,列祀典,世传其溺时事特异,余不能述,述今事而已。大田之祀盖自鲁氏始,旱涝寇疫,禱辄应往。绍定己丑岁(1229年)暨至元丙子岁(1276年),著灵尤伟,妖氛以清,生聚以完,赖王之佑。且数十年顾祠弗建,群心郁焉。鲁之族协谋,由马鞍山迁祠于村心,富者捐资粟,贫者输力役,经始于丙子之某月,落成于某年某月某日”。

对于宋代神灵扩散模式,韩森曾以商人活动讨论了跨越区域传播及其变异。欧阳祐同样有跨区域传播,相比较而言,家族的文化创造因素在其中所起的推动作用较大。比如上文中,刘埙点明了鲁氏家族在神明向社区发展重要作用。

笔者在邵武南部进行田野工作时,搜集到光绪元年(1875年)编撰和刊印的《惠安祠簿》。惠安祠现位于邵武和平镇坎下村,《惠安祠簿》为其庙谱。惠安祠现主祀“福善尊王”,即欧阳祐。根据《闽樵和平上官氏宗谱》的追述:

惠安祠,古名“溪堂”,今名“下城庙”,为樵南之名祠也,建自宋朝熙宁间,其基址即葬九世祖洎公之王墓墩。公后改葬暖水窠,即此地建造祖庙。原十七世祖均公率使金国,夜宿馆驿,有盗图劫,梦见洎公显灵,默佑始克。回朝表奏,朝廷加封洎祖为“民主王”,兰公为“五通王”,赐建专祠,享民血食,在公原葬处建祠^②。

对于惠安祠,《八闽通志》中有一条资料也值得注意:“惠安庙,在府城西南三十六里,晋永嘉时,和平居民春秋社常于张家井巨石侧致祀,号为‘和平土主神’。绍兴间赐额‘善应侯’。”^③《八闽通志》修纂时间离晋永嘉时代久远,一些历史信息并不完全准确。但春秋社的存在,说明它们与一个地域单元有一定关系。井旁巨石的“土主神”更可以让人推测,在春秋社建立之前,民众所祭拜者是“山都木客”或“五通”。总之,惠安祠原先并非欧阳祐之专祠,先是地域社会祭祀“土主”的场所,后来被上官家族改造为奉祀祖先的场所。

上官氏的来源为何?是南迁贵族还是山中土豪,现存文献没有明晰说明,上官家族也没有谱系上的自信。现存《上官宗谱》的宋大中靖国元年辛巳(1101年)修谱序言是这样写的:

上官氏本西姓,世居闽为右族。或曰:“自晋永嘉以避地而南”,非也!余尝有事秦陇,……历览故关,求所谓宗本,盖渺如也。未尝不低徊弥日,怆然有流波恋浦之叹,亦疑其所迁也久矣。元符(1098—1100年)中一事至福州,一日,出崩岗冈,忽得唐故州户曹上官君碣文。文坏,仅可读。言君讳偕,字志能,西台楚国公仪祖五世孙。元和四年(809年)为户曹,卒于官,子孙不能归,遂家焉。予一再读,亦凄然伤怀久之,不知予为公后。谨持归署,时时抄摩以语人。他日,有进士京者来见予,自言为公十二世孙,指画故谱,甚有本源。以世计之,为予从昆弟行也。于是泫然,始识公实为余祖,遂以碣文归属其人。因谓之曰:“吾永嘉南来之疑可以释矣!”^④

可见,修谱者上官彝对祖先起源是模糊不清的,通过各种手段追溯到“由来已久”的家族源流,与“永嘉南渡”相联系,其目的是与中原世家相连接,以示祖泽。

但是,宋代的上官家族已为科举世家,绵延百年之久,宋代莆田人刘克庄曾代人为《和平志》撰序有所记载:

举一世所共荣者,曰科目,曰官职,曰世家而已。然是三者绝续晦显,常不可必,其或绵延一二百载绝而复续,晦而复显,则通天下,以为罕见矣。夫举一世所共荣通,天下所罕见,而萃于一州一邑,谓之甚盛可也。况萃于一里乎?和平里在邵武县之南乡,里有危氏、上官氏、黄氏,上官氏尤盛。自景祐至嘉定,此三姓擢进士第者二十余人,入太学与乡赋,累累不绝书,起徒步至显宦,因而传子孙为世家,榜籍迭书,衣

① [明]邵有道等:《嘉靖》《汀州府志》卷九《宫室》,见《天一阁藏明代方志选刊续刊》上册,第458页,上海书店,1990。

② 《惠安祠檀越上寿旌筵由来记》,见《福建邵武和平上官氏宗谱》(十三修),第26页,2004年铅字体。

③ [明]黄仲昭修纂:《弘治》《八闽通志》卷六十《祠庙》,邵武府,邵武县,第846页。“土主神信仰”作为西南少数民族重要的村落保护神,一直留存至今。

④ [宋]上官彝:《旧谱原序》,见《福建邵武和平上官氏宗谱》(十三修),第8页,2004年铅字本。

冠袭起者,不可以数计也,乌呼!盛哉!^①

因此,上官家族不仅通过文本书写来寻找祖先的中原正统,而且利用已进入祀典的欧阳祐来进一步掩饰其土著色彩。上官家族与欧阳祐信仰有着密切的关系肇兴于上官均,他在光泽以惠应庙改造驿站,“杭川驿在县治西孝感坊。旧在惠济坊。宋熙宁中,县令上官均改为惠应庙,迁驿于县治南儒学之右,元因之。”^②承接于后,上官家族还曾参与了芦阳明应广祐王庙的建设,庙记描述得很详细:

君子有志于斯民者,不以死生易其志,故生为循吏而死为明神。为吏以治民,民歌颂之,天子则嘉其课最而明陟之。为神而福民,民奉祀之,天子则优其祭秩以宠褒之。吏率三岁一迁,去虽见思,世久则泽息。惟神作镇一方,小大承祀,永永万年无□也。明应广祐王,守温陵,葬邵武,皆异代事,载之祀典,叙记详矣。温陵听讼之棠无复存者,而昭武血食之庙日益以严,自侯而公,自公而王,仰其威灵,凛凛有生气,水旱祷祈,时雨时暘,民心益虔,相与谋报。且谓财非己施,力非己出,朝夕不时瞻奉,乃心慊然,因设其像,随所在以祀之。千室之邑,三家之村,祠宇相望,居者行者,或塑或绘,香火弗绝,凡有所为,必决于王而后敢从事。呜呼盛哉!

绍兴元年(1131年)范汝为盗据建安,冬十月,分其徒剽掠邵武,陵提携妻子避于芦阳。山径鞞确,扞萝而上,其地皆黄茅白苇,独东南林木森然,望之有异,曰:“噫!前涧后冈,龙首之藏,岂仙圣所宅邪?”有告者曰:“此王祠也。”明日斋戒,躬谒祠下,潜心默祷。而祝史谨伺王意,手持杯玦掷之,云:“吉!”是时南城亦复,捕寇奔突及境,众惧,莫知适从。既而二寇远遁,桴鼓不鸣,安堵如故,咸归德于王焉。居民梁氏率其族来言曰:“兹庙募众缘而成,成于政和甲午(1114年),逮今七闰,粳稻常丰,鸡豚自肥,疫疠不作,兵火莫起,非王我私,实鉴于诚。惟僻居深山穷谷中,缙绅先生足迹无一至者,故庙未有记。愿书其事,以待后观。”陵自念去国流落,遇难而免,无以答神贶,因书以遗之。时二年二月十五日也。

左朝奉大夫、充右文殿修撰、提举临安府洞霄宫、赐金紫鱼袋季陵记并书;左奉议郎、主管临安府洞霄宫上官愔篆额;左中大夫、提举亳州

明道宫、历阳县开国男、食邑三百户上官恢立石。^③

季陵为政和二年(1112年)进士,与李纲、上官愔等同榜,是上官恢的女婿,上官愔篆额、上官恢立石实际上代表了上官家族对欧阳祐的接纳度。他们非常了解欧阳祐的神明的正统形象以及在地方社会的普及程度,文中所谓“因设其像,随所在以祀之。千室之邑,三家之村,祠宇相望,居者行者,或塑或绘,香火弗绝。凡有所为,必决于王而后敢从事”。在此情况下,上官家族把欧阳祐带进了和平里,自在情理之中。《惠安祠簿》虽为后世民间所编撰的文献,但保留了有关该庙祭祀活动的一系列仪式,具有相当参考价值:

每岁三元建功,四季诵经念佛。六月初一蜡筵,值年劝首宰牲设酒以祀民主尊王,祭毕,酒肉分散诸坊;八月初五恭祝福善尊王圣诞,设果陈饌,演戏建功,诸坊皆朝贺圣寿,备酒果以奉矜耆,彬彬乎有敬老尊贤之遗风焉;立冬日恭迎三位尊王出游,各供备物虔祀,则春祈秋报之意于是乎在。^④

文字显示,惠安祠的仪式安排是遵奉福善尊王为主祀神明,配祀神为民主尊王和五通尊王。通过此番改造,上官氏祖先具有正统神明的特征。也正因为此,上官氏的重要地位仍体现惠安祠的仪式活动中,他们至今仍“永为檀越”^⑤。

学界一般认为,两宋之际士人家族的崛起、发展以及家族成员积极参与地方事务,极大程度上影响了地方政治与区域社会文化。在基本观点之下,似乎地方塑造欧阳祐崇拜的过程可视为北宋至南宋的社会观念变化。不过,历史过程远比此复杂,应更进一步地认识到,这些所谓“地方化”的科举家族他们之所以能够转向关注地方性的民众宗教信仰并展开实践,是因为他们自始至终是地域社会的有机组成,

① [宋]刘克庄:《后村集·〈和平志〉序》,见《四库全书》集部,第1180册,第237—238页。

② [明]黄仲昭修纂:《弘治》《八闽通志》卷四十三《公署,邵武府,光泽县》,第587页。

③ [宋]季陵:《芦阳明应广祐王庙记》,见《福建邵武和平上官氏宗谱》(十三修),第64页,2004年铅字本。

④ [清]黄家椿:《重建惠安祠志》,见《光绪》《惠安祠簿》,3A—3B.,藏于邵武市和平镇坎头惠安祠。

⑤ 《惠安祠檀越上寿筵由来记》,见《福建邵武和平上官氏宗谱》(十三修),第26页,2004年铅字本。

而凭借于此,他们得以获取操弄民间信仰的可能性。

本文通过对民间文献与地方志、文集中相关资料的整理,旨在说明,欧阳祐崇拜发源于隋唐之际,到宋朝王朝赐封时,各种社会力量又在这个平台上对欧阳祐形象予以塑造,这种塑造虽然形成了欧阳祐正统祀典的基本构造,反映了其组织性和统一性内容,但也不应忽视了地方传统对神明的创造力度,各种地域性力量如僧侣法会、聚落仪式、家族利益的相互影响,导致了其象征系统的不断累加、嬗变和转型。韩明士曾指出,文化(宗教包含在文化之内)看成一套剧目,不是一个均匀连贯的体系,而是一大堆、多样化的模式、系统、规则,以及其他象征资源的历史累积物,各式各样,且分布不均。人们根据其经验、社会地位、目标相关的方式,利用、借助这套模式,在生活中相互协调。人们正是在可利用的文化资源中加以吸收、选择之时,自身便成为文化角色。他们始终是文化的创造者和再创造者,而不只是文化运作(以某种不可变更的方式)的中间者。不同的文化角色在一整套宗教模式中作出不同的选择,而他们发现自我及宗教与世俗权力观念的社会地位、

情形也各不相同^①。从这个论断审视欧阳祐作为地方神明的历史内涵,可以这么说,其祭拜仪式所具备的正统性层累及其流动的原动力来自地域社会是地方社群内在逻辑的运行结果,由此可见,不仅以正统为特征的国家本身也在不断变化,其制度创新来自于与不同时代的地方社会的互动,而且正统也无法一劳永逸,它需要在流动状态中体现,其内涵被基层社会改变是一种常态,而非一种变态。只有如此,正统象征才成为地方文化创造赖以利用的资源,从这个意义上讲,正统只有通过“庶民化”才能走向“正统化”。

〔本研究得到香港特别行政区大学教育资助委员会卓越学科领域计划“中国社会的历史人类学”(The Historical Anthropology of Chinese Society, Project Number: AoE/H-01/08)和福建省文物局“福建省历史文化名镇名村考古调查”的资助〕

(责任编辑:周 奇)

^① [美]韩明士:《道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》,第6—7页。

The Overlying and Flowing of Orthodox

——Textual Research on the Worship of Ouyang You
in North Fujian since Tang and Song Dynasties

Zhang Kan & Zhu Xinwu

Abstract: The social culture including rituals of local religion in the northern Fujian became prosperous during the Tang and Song Dynasties. Ouyang You (欧阳祐), one of the local gods of Shaowu (邵武), is representative. In Tang and the Five Dynasties, the god accepted Buddhist vegetarian, and his local Witchcraft ritual was changed. In Northern Song Dynasty, Ouyang You was given a series of titles in the official ceremonies. At the same time, the god was blessed by intellectuals because the imperial examination, and many miraculous story were written. In Southern Song Dynasty, because of the social unrest, Huang Lu (黄箬) rituals of Taoist became parts of the religious ceremony in order to pray for well-being. In addition, when the ritual of Ouyang You spread to the rural and often was merged ancestor worship by local family. The religious practice of Ouyang You showed that the local culture was synthesis which created by the officials, monks, Taoist, elite, the local people in Tang and Song Dynasties.

Key words: north Fujian, local god, religious rites, orthodox