

两宋理学思想与闽南地区的官方雩祀文化

许哲娜

(南开大学历史学院, 天津 300071)

摘要: 闽南地区官方雩祀文化的发展变化实质上是传统社会中国家、地方以及官府之间的一个互动过程。朝廷和地方官府有限度的容忍甚至鼓励和提倡、地方社会的积极配合,使许多不在祀典的神祇进入官方雩祀文化系统。理学思想发展起来以后,逐渐参与到这个互动过程中,使雩祀文化呈现出新的变化趋势和特点。

关键词: 雩祀; 理学; 两宋; 闽南

中图分类号: K2 **文献标识码:** A

一、前言

从汉唐儒学的章句训诂到宋明的义理之学、性命之学,孟子升格为亚圣,孟子的心性论成为儒学发展的重要资源,四书取代五经成为传播道德规范、政治理念的教材——唐宋之际,中国传统儒学经历了一次影响深远的转型。理学思想的产生、发展及其影响是一个牵涉到政治史、文化史、思想史、哲学史、社会史、宗教史、制度史等多个学科领域的重大课题。但是以往的研究主要是把理学思想当作一种哲学史现象来对待,研究成果集中体现在对文本中“观念的普遍‘意义’”的揭示以及学术史的回溯。^①如张立文的《宋明理学研究》、侯外庐等主编的《宋明理学史》、陈来的《中国近世思想史研究》、徐洪兴的《思想的转型》、何俊的《南宋儒学建构》等等。^②

近年来,思想史与其他学科领域的对话与沟通逐渐成为学界的主流取向。首先,在思想缘起方面,研究者一改以往回溯思想源流和承继关系的研究路径,把兴趣转向了思想赖以产生和生长的社会经济环境,认为历史上的许多思想观念都是思想家对所处特定语境作出的独具个性的回应。思想现象的地域性和个体性受到越来越多的关注。美国学者艾尔曼在《中国文化史的新方向:一些有待讨论的意见》中介绍了海外中国学界“整合中国思想史和中国社会、政治与经济史的艰巨工作”与成就。^③而他的两部力作——《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》^④和《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》^⑤堪称实践这一研究路径的标志性著作。在理学研究方面则出现了包弼德的《斯文:唐

^① (美) 艾尔曼 (Benjamin A. Eleman):《中国文化史的新方向:一些有待讨论的意见》,《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》,赵刚译,南京:江苏人民出版社 1998 年第 1 版,第 8 页。

^② 这方面的研究可参见侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,北京:人民出版社 1984 年第 1 版,1997 年第 2 版;张立文:《宋明理学研究》,北京:中国人民大学出版社 1985 年第 1 版;陈来:《中国近世思想史研究》,北京:商务印书馆 2003 年第 1 版;徐洪兴:《思想的转型——理学发生过程研究》,上海:上海人民出版社,1996 年第 1 版;何俊:《南宋儒学建构》,上海:上海人民出版社 2004 年第 1 版。

^③ (美) 艾尔曼:《中国文化史的新方向:一些有待讨论的意见》,第 19 页。

^④ [美] 艾尔曼:《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》,赵刚译,南京:江苏人民出版社 1995 年第 1 版。

^⑤ [美] 艾尔曼:《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》,赵刚译,南京:江苏人民出版社,1998 年第 1 版。

宋思想的转型》^③、余英时的《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》^④等经典之作。

其次，贯通思想与实践成为研究者的自觉追求。他们对思想传播的机制、过程以及实践的结果等问题给予了更多的关注。比如，从最新的宋史研究成果中可以看到，理学传播这一课题的研究对象不再仅限于师统与道统的继承，还涵盖了理学传人在日常生活、宗教信仰层面恢复儒教纯洁性的实践。在理学传人的文集中不仅有对“理一分殊”、“性与天道”等一系列深奥玄妙的哲学命题的阐发，也有对他们所处的那个社会具体问题的看法以及重整礼制进而重整社会秩序的设想。这是理学思想的重要内涵之一，很值得关注。此外，辟佛老、排流俗、匡正世风的教化活动既是理学思想在社会政治领域的实践，也是兴学、建祠以外重要的传播途径，尤其适用于理学在一般民众当中的普及。因此，对理学家实践的研究有着十分丰富的资料作为支撑，因此有着非常广阔的前景。除了前人已经涉及的“书院与乡村社会”^⑤、“书院和社仓”^⑥等相关问题，从理学思想与雩祀文化关系的研究入手也是深刻理解理学传人在具体历史环境中的思想和行动的重要途径。不过，对两者关系的深入探讨，必须建立在以下三方面认识的基础上。

1. 雩祀文化在宋代的新发展：理学传人对礼制重建灌注了极大的心血和热情，是因为他们认定礼制是维持社会运转、维系社会秩序的枢纽。对天地、山川、祖先、先贤等各种神祇的崇拜和祭祀是古代礼制的重要内容。雩祀虽然只是杂祀中的一种，但是由于与农业生产活动密切相关，必然会受到农本国家中央政府和地方官员的高度重视，也是他们大力表现爱民、重民、养民的途径之一，因此保留了不少文献资料，既有对雩祀仪轨的详细记载，也有对雩祀原则的哲学思考，形成了丰富多彩、饶有趣味的文化现象，非常值得关注。

在古代祭礼中，有的是出于巩固江山社稷、取得民众拥戴和认同的长远考虑，因此在祭祀对象和祭祀仪轨上都有严格的规范，在这些规范背后往往包含了对权力合法性的严密论证，具有极其深刻的终极意义；有的则是为了应对短期内发生的困难局面，出于实用的目的，可能体现出更强的灵活性与开放性，往往可以容忍许多非主流因素的参与和存在。雩祀分为两种，一为常雩（正雩），每年固定在夏天举行，因为古人认为夏季阳气过于炽盛，常常导致旱灾；一为旱雩，无论哪个时节，只要发生旱情，官府就要立即着手举行一系列求雨仪式。如果说常雩往往流于某种形式，成为官府用以表现对农耕、气候和民生的重视的象征性礼制，那么本文重点讨论的话题——旱雩就属于后一种。早在西汉时期，旱雩文化就已经体现出了明显的多重性和复杂性。董仲舒曾经对历史上的各种求雨方式进行了一番清理和总结，形成了一个以阴阳五行为主导、包括在图腾（龙）、上古神话人物、山川等多种文化传统在内的复合型旱雩仪轨体系。

此后，随着佛教的传入和扎根，道教逐渐进入上层政治，各种宗教学说、民间信仰都对传统政治宗教发生了潜移默化的影响，必然也会对雩祀文化起着充实和丰富的作用。宋代以后，虽然中国文化逐渐转向内在，但是在雩祀中表现出来的宗教态度仍然十分开放。首先，受到朝廷封赐的民间神祇大量增加，并且有更多平民出身的神祇被纳入国家祀典。^①其次，宋代的宗教从国家信仰到民间信仰体现出“三教合一”的明显趋势。据张泽洪的研究，宋代皇室在儒家礼仪最高祭典——郊祀大礼中吸收了道教斋醮科仪。原本属于道教文体的青词

^③ [美] 包弼德 (Peter Bol):《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁译，南京：江苏人民出版社 2001 年第 1 版。

^④ 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店出版社 2004 年第 1 版。

^⑤ [美] 韩明士 (Robert Hymes):《陆九渊，书院与乡村社会问题》，《宋代思想史论》，北京：社会科学文献出版社 2003 年第 1 版，第 445—474 页。

^⑥ [美] 田浩 (Hoyt Tillman):《行动中的知识分子：中国宋代的书院和社仓》，《宋代思想史论》，北京：社会科学文献出版社 2003 年第 1 版，第 475—488 页。

^① [美] 韩森 (Valerie Hasen):《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，包伟民译，杭州：浙江人民出版社 1999 年第 1 版。

作为祀神文书大为流行。^②李玉昆在论述福建民间信仰时则指出其主要特点之一是三教合一的形态，主要表现在各教“尽量把民间信仰的庙宇划归本教”，并且“极力把本教思想注入民间信仰中”。^③

宋代宗教信仰的多元化导致儒释道三教以及民间信仰中的很多神祇都有进入国家零祀文化的可能。“国朝凡水旱灾异……京城玉清昭应宫、上清宫……大相国寺、封禅寺、……启圣院、普安院，以上乘輿亲祷或分遣近臣；昊天上帝、皇地，太庙、社稷诸方岳镇海渚……五龙堂、城隍庙、袄祠、报慈寺、崇夏寺、报先寺、九龙堂、浚沟庙、子张子夏庙、信陵君庙、段干木庙、扁鹊庙……以上并敕建遣官，仍令诸寺院宫观开启道场。”景德元年（1004）七月七日，宋真宗颇有些沾沾自喜地对侍臣透露七月六日的大雨是西州入贡胡僧祝龙祈雨的结果，并说：“虽不经，然为民救旱，亦无避也。”之后又出现了“蜥蜴祈雨法”、“宰鹅祈雨法”、“画龙祈雨法”。^④朝廷尚且如此，地方更不待言说。

2. 正祀和淫祀之分的界定。历代思想家对祭祀文化的讨论焦点之一是对正祀和淫祀之分的界定。大陆学者贾二强研究认为，大约从战国后期到秦汉之时，就出现了正祀和淫祀之分。在《礼记》中已经出现对淫祀的定义和“淫祀无福”的说法。他通过对历代礼制的考察，对正祀的内涵有了比较确切的界定：一是“由中央王朝确定的正式祭祀对象，即可以列入国家祀典的各种所谓正神”，二是祭祀对象和祭祀仪轨必须符合祭祀者的身份地位。^①

唐宋以来，民间信仰呈现出更加强劲的发展势头和更加复杂的发展趋势，对正祀、淫祀观念产生了极大的冲击，这就要求唐宋思想家在纷繁复杂的宗教信仰中去粗取精，对正祀、淫祀观进行适当的调整和充实，以适应信仰状况的变化。理学思想发展起来以后，也参与到重新建构正祀、淫祀观念的运动中。

近年来的思想史和社会史学者纷纷对这个时段的正祀、淫祀观念表现出极大的兴趣和关注，比起贾二强的研究，他们更进一步的目的是要借助对这个问题的阐释把研究推进到对国家信仰与民间信仰的关系以及在这种关系背后所包含的国家、地方、官府的力量对比关系和从冲突到妥协的过程的深入发掘。蒋竹山所撰《宋至清代的国家祠神信仰研究的回顾与讨论》对近年来的研究状况作了比较系统和完整的梳理和总结，发现学界的讨论集中在三个方面，一是国家权力与祠神信仰，二是地方祠神的国家化与儒家化，三是淫祀的认定。其中提到日本学者小岛毅的研究取向“已从国家祭祀延伸至国家对祠神信仰态度的探讨”。小岛毅在《正祠与淫祠》一文中指出明洪武三年以后国家祭祀政策的许多理念根基于宋代理学思想，宋儒陈淳（字安卿，又字功夫，号北溪，1159—1223）对《礼记》中有关淫祀段落的诠释也对后人了解清代孙希旦对《礼记》的字面注解有很大帮助。^②最近又有学者皮庆生撰文认为宋代朝廷、官员、士人以及理学家对淫祀有不同的界定标准，以往学界将正祀、淫祀对立二分的情况并不符合宋人的认识，真实情况是在正祀和淫祀之间存在一个广阔的“中间地带”。^③

3. 闽南官方零祀文化的社会环境：皮庆生提到的“中间地带”其产生和存在的前提条件是中国传统信仰体系存在着国家信仰、地方官府信仰和民间信仰三大层次。这三个层次虽然各有特点，但是并没有截然分明的界限，而是时刻发生着交叉和渗透。尤其是地方官府时在“国家和皇权统治万民的代理者”和“地方社会以及自身的利益”的代表者两个角色之间转换，地方官府零祀文化在建构过程中受到国家制度和地方文化两方面的渗透压力，呈现

^② 张泽洪：《论宋朝道教斋醮科仪的时代特点》，《社会科学研究》2001年第6期，第83页。

^③ 李玉昆：《近几年来福建民间信仰的研究》，《世界宗教研究》1992年第1期，第112页。

^④ （清）徐松辑：《宋会要辑稿》第18册《礼一八》，北京：中华书局1957年第1版，第733页。

^① 贾二强：《唐宋民间信仰》，福州：福建人民出版社2002年第1版，第158—159页。

^② 蒋竹山：《宋至清代的国家祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》8卷2期，第187—221页。

^③ 皮庆生：《宋人的正祀、淫祀观》，《东岳论丛》2005年第4期，第25—35页。

出更为复杂的面貌。^④

学界虽然从各个角度对零祀文化进行了探讨，^①但是他们更多的是把零祀文化当作铁板一块的整体来看待，尚未从信仰体系的层次差异上对零祀文化进行更加细致的分析，因此对于在地方官府信仰这个层次上所反映出来的零祀文化的地域性挖掘得也不够深入。

在《正祠与淫祠》一文中，小岛毅虽然没有专门讨论零祀文化，但是他深入地域社会探讨宗教信仰问题的方法值得借鉴。他选择泉州等地区作为重点探讨地区，其中一个理由是闽南地区社会文化的复杂性为学者讨论的展开提供了很大的空间。^② 闽南地区^③的开发是一个极为复杂的历史过程。政治、经济、文化等诸多因素在当地文化的塑造过程中各自发挥着或大或小的作用。首先，历史上北方多次战乱引起的人口迁移都对闽南地区产生了深远影响，每次战乱，如西晋末年的永嘉之乱，南朝的侯景之乱，唐中安史之乱导致的陈政入漳，唐末黄巢起义导致的王审知治闽，宋代异族对北方地区的占领，都会掀起中原人口南迁入闽的浪潮，促进中原文化在闽南地区的传播。其次，入闽人士的构成比较复杂，包括亡命者、驻闽将士、流放之人、避乱者、采药炼丹的道教人士等五种人^④，这样导致传入闽南地区的中原文化也不是铁板一块，而是包含了中原地区多元化的文化资源，经过当地文化的重新选择并与之发生整合，产生了新的文化形态；再者，在中原文化的强大优势之下，仍有一些闽越旧俗顽强地生存着，最突出的表现就是“信鬼神，重淫祀”。^⑤ 闽人不但保留了大量富有地域特色的民间信仰，并且以开放的心态迅速接受了来自中原的道教和来自异域的佛教密宗、禅宗、伊斯兰教等等多种外来宗教信仰。这些因素当然也会对当地零祀文化的形成和发展产生不可估量的影响。

闽南地区的地方官员不得不要面对这些历史文化因素对零祀文化形成和发展所产生的影响，在正祀、淫祀两种文化资源之间作出相对务实和灵活变通的选择。而曾经过化此地的理学传人留下了诸多阐述零祀思想的文献，也是对当地零祀文化的一种积极的回应和反弹。

二、闽南地区官方零祀对象的分析

要了解闽南地区的官方零祀文化，首先就要对它的零祀对象有所了解。在四库全书所收的别集中，《端明集》（蔡襄，字君谟，1012—1067），《筠溪集》（李弥逊，字似之，号筠溪居士，又号普现居士，1089—1153），《高峰文集》（廖刚字用中，号高峰，1071—1143），《梅溪前后集》（王十朋，字龟龄，号梅溪，1112—1171），《晦庵集》（朱熹，字元晦，改字仲晦，号晦翁，1130—1200），《北溪大全集》（陈淳），《西山文集》（真德秀，字实夫，改字景元，更字希元，号西山，1178—1235）中有他们在闽南任职期间撰写的零祀祝文以及相关的理论

^④ 余新忠：《道光三年苏州大水及各方救济一道光时期国家、官府和社会的一个侧面》，《中国社会历史评论》第1卷，天津：天津古籍出版社1999年第1版，第204页。

^① 这方面研究可参见周致元：《明代君臣祷雨的宗教阐释》，《安徽大学学报》2002年第1期；陈业新的《西汉祈雨礼俗初探》，《中国社会历史评论》第4辑，北京：商务印书馆2002年版；贺圣迪：《道教风雨术》，《世界宗教研究》1991年第2期。

^② [日] 小岛毅：《正祠与淫祠》，《东洋文化研究所纪要》114册。

^③ 小岛毅在《闽南朱子学风气之形成》（《国际宋史研讨会论文集》，邓广铭、漆侠编，保定：河北大学出版社1992年第1版）和《福建南部の名族与朱子学之普及》（《宋代史研究会研究报告》第四集《宋代の知识人》，汲古书院1993年）中所界定的闽南地区包括莆田、泉州、漳州三地。但是，无论从方言学的角度还是从区域文化学的角度，莆田都不应当被划归闽南。因为，“闽南话的形成及其与周边方言的明显区别就表明闽南是一个相对独立、自成一体的地方社会单元；闽南范围内的民间文艺、宗教、民性、民风、民俗有很大的共性，但与福州、莆仙等地却迥然有别……”，衡量“包括泉、漳、厦在内的闽南地区”文化的标准“不适用于福州、莆仙或闽西”。（引文自王四达：《简论区域文化的定位问题——以“闽文化”和“泉州学”为例》，《福建论坛》2000年第2期，第27页）

^④ 朱维干：《福建史稿》，福州：福建教育出版社1985年第1版，第60—64页。

^⑤ 黄英湖：《闽南文化中的古越遗风》，《闽台文化交流》总第1期，第30页。

阐述和实践方案。另外，明代何乔远的《闽书》和漳泉两府的府志中对他们的雩祀活动也有一些零星记载。尤其是两度知泉的真德秀留下了极为丰富的雩祀祝文。下面将从这些文集中搜集到的雩祀对象进行分类列表说明。

1. 儒教信仰体系中的传统雩祀对象

“子不语怪、力、乱、神”，使得重人事、轻鬼神成为儒家的思想传统和思维特征之一。^①不过淡化并不等于完全没有。从古到今，宗教始终在人类的心灵占据着一席之地，也是人类文化最重要的组成部分之一，这对于实用理性的儒家文化及其承载者——儒生们也不例外。儒家有自己的信仰体系，以天为最高信仰对象，保留了上古的自然崇拜，如山川、星辰等的崇拜、龙、蜥蜴等动物的崇拜，祖先崇拜是其最重要的内容，并且又引申为乡贤名宦崇拜。儒生们十分尊重和珍视自身的信仰传统，对异端充满了抵触，理学发生的动因之一就是“对释老之教的反动”。儒教承认的“正神”是从皇帝到臣僚政治生活中仰赖的重要力量之一，对神祇的祀奉以及神道设教是他们的重要职责。所谓“国之大事，在祀与戎”。水旱之时，以爱民为首要职责的地方官“能忧之不能救之”，更要求助于神祇。

儒教信仰体系中的雩祀对象基本都被列入国家祀典，大致有以下几类：

社稷风雷雨神类：

在历史的发展过程中，由于祠庙信仰的冲击，社稷风雨神的祭祀逐渐衰落。以续道统、正礼俗、匡世风为职责的理学传人，尤其是朱熹，大力提倡重振社稷风雷雨神的祭祀，得到了一些地方官的响应和实践。

表 1：社稷、风、雷、雨之神的祭祀情况：

所属辖区	祭祀对象	祭祀者	资料出处
泉州府	社稷神	真德秀	《社神祝文》，《稷神祝文》，《风师祝文》，《雨师祝文》，《西山文集》卷 52
	风师		
	雨师		

山川类：

古人认为山川乃是雨水之源，因此对山川之神的祭祀传统十分悠久。在历代雩祀中，天子祷于九州名山大川，诸侯祷于封内，大夫祷于所食邑。

表 2：山川之神的祭祀情况：

所属辖区	祭祀场所	祭祀对象	祭祀者	资料出处
泉州府	东岳行宫	东岳泰山	真德秀	《东岳祈雨疏》，《西山文集》卷 50
泉州晋江	北山	北山山神	朱熹，真德秀	《北山祈雨祝文》等，《西山文集》卷 52；《请雨谒北山神文》，《晦庵集》卷 86

^① 程树德：《论语集释》卷十四《述而下》，北京：中华书局 1989 年第 1 版，第 480 页。

	朋山庙	感宁王	真德秀， 蔡襄，王 十朋	《朋山庙祝文》，《西山文集》卷 54
	紫帽山	威灵显应 王	真德秀	《紫帽山祝文》，《西山文集》卷 54
泉州永春	乐山	乐山山神 ^①	黄瑀（字 德藻， 1109 — 1168）	《乐山祷雨》（五言绝句），清乾隆 《永春州志》，转引自《漳州诗存》
泉州府内	?	感应王	蔡襄	《祭神文》，《端明集》卷 36
	?	正佑显威 德圣烈王	真德秀	《祠山祝文》，《西山文集》卷 54
漳州龙溪	圆山	圆山山神	陈淳代傅 寺丞壅	《祷山川代傅寺丞》，《北溪大全集》 卷 49
	天宝山	天宝山山 神		
	九龙江	九龙江江 神		
	西江	西江江神		
漳州长泰	良岗山	良岗山山 神	长泰县令 郑煬遣佐 官迪功郎 权主簿陈 淳	《祷雨良岗山》，《北溪大全集》卷 49

人物类：（农神、乡贤名宦）

《礼记·月令》中有“乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实”。注曰：“百辟卿士，古者上公，若勾龙、后稷之类也。”^①这是早期雩祀中的先贤祭祀，以后演变为对本地乡贤名宦的祈祷。乡贤名宦生前有功于兹土，泽被百姓，人们自然会认为他们在死后会化为庇护人间生灵、保境安民的神明。王十朋的《韩魏公祠祈雨文》就称赞韩魏公“生为我宋之元勋，死为紫府之真人，育于泉南，必念斯民”。^②

表 3：人物神的祭祀情况

类型	所属辖区	祭祀场所	祭祀对象	祭祀者	资料出处
----	------	------	------	-----	------

^①乐山有福王祠，也可能黄瑀祈祷对象是祠神。由于诗中未明确指出祠神名号，暂且认为所祀为山神。

^①（清）孙希旦撰，沈啸寰 王星贤点校：《礼记集解》卷 16《月令》，北京：中华书局 1989 年第 1 版，第 450—451 页。

^②（宋）王十朋：《梅溪后集》卷 28《韩魏公祠祈雨文》，《影印文渊阁四库全书》集部第 90 册，台北：台湾商务印书馆 1986 年第 1 版，第 614 页。

农神	泉州府		后稷氏	真德秀	《后稷氏祝文》，《西山文集》卷 52
			勾龙氏		《勾龙氏祝文》，《西山文集》卷 52
乡贤 名宦	泉州府	韩魏公祠	韩琦（字稚珪，自号赣叟，1008—1075）	王十朋	《韩魏公祠祈雨文》，《梅溪后集》卷 28
		广佑庙	明应威信广佑福善王	真德秀	《广佑庙祝文》，《西山文集》卷 54
	漳州府	陈元光祠	陈元光（字廷炬，号龙湖，657—711）	李弥逊	《祈雨祝文》，《筠溪集》卷 21

2. 中国最重要最古老的雩祀对象——龙：

龙是中国最古老的雨神。理学家们对龙还是抱肯定的态度。真德秀认为：“雨非云弗成，云非龙弗兴”，并继承了前人韩愈和苏轼的看法，认为应该立坛“荣之”或建庙“祠之”。^①因此，他在泉州时所写的祝词中，写给龙神祠的占了绝大多数。以下列出真德秀曾经祭祀过的龙神祠。

表 4：龙神的祭祀情况

所属辖区 (地点)	祭祀场所	祭祀对象	资料出处
泉州府治东	东湖福远庙	诸位龙王	《福远庙祝文》，《西山文集》卷 54
泉州同安	昭应庙（龙窟祠）	龙神	《同安县昭应庙祝文》，《西山文集》卷 54
	南峰潭	龙神	《南峰潭祝文》，《西山文集》卷 54
泉州晋江	龙湖	龙湖之神	《龙湖祝文》，《西山文集》卷 54
泉州南安 ^②	龙湖庙	龙神	《龙湖庙祝文》，《西山文集》卷 54
泉州德化	佐溪龙潭	龙神	《佐溪潭祝文》，《西山文集》卷 54
泉州常逮里	龙潭	龙潭之神	《龙潭祝文》，《西山文集》卷 54

^①（宋）真德秀：《西山文集》卷 24《新建州境龙王祠》，《影印文渊阁四库全书》集部第 113 册，台北：台湾商务印书馆 1986 年第 1 版，第 371 页。

^② 祝文中称龙湖庙在丽碧山，据《闽书》，南安有丽碧山。据此暂且认为龙湖庙位于南安。

泉州，方位不详	龙潭祠	龙神	《龙潭祠之神祝文》，《西山文集》卷 54
泉州，方位不详	古潭五龙庙	五龙神	《古潭五龙庙祝文》，《西山文集》卷 54
泉州同安	豪山庙	龙神	《泉州府志》卷 16

附注：除了真德秀以外，朱熹、郑公显以及李弥逊的曾孙李韶（字元善，号竹湖，1177—1251）也曾经祭祀过同安豪山庙的龙神。

3. 佛教、道教以及自发形成的其他民间信仰中的零祀对象

佛、道以及各种民间信仰在闽南地区具有巨大的影响力。许多神祇进入当地官方零祀文化系统中，成为十分重要的祭祀对象。

表 4：佛道以及其他民间神祇的祭祀情况：

所属辖区	祭祀场所	祭祀对象	祭祀者	资料出处
泉州府	城隍庙	城隍神（东顺正、西明烈、明德王）	真德秀	《东顺正、西明烈、明德王祝文》，《西山文集》卷 54
泉州晋江	开元寺	诸佛	真德秀	《开元寺祈雨疏》，《西山文集》卷 50
泉州晋江清源山	清源洞	蔡真人	王十朋，真德秀	《蔡真人诰碑》，《西山文集》卷 34 《谢蔡真人文》，《梅溪后集》卷 28
泉州晋江青阳山	石鼓神祠	石鼓神 ^①	真德秀	《石鼓神祠祝文》，《西山文集》卷 54
泉州永春	石鼓庙	鼓之神	黄瑀，林搆	《闽书》卷 12
泉州南安金鸡渡溪北	飞阳庙	显应王 从祀之神： 游辅，李弼，林恭	蔡襄 祷雨有应，题诗庙中，王十朋续之 真德秀	《泉州府志》卷 16 《飞阳庙祝文》，《西山文集》卷 54

^① 据《泉州府志》，庙中祀宋潮阳王志明。（《泉州府志》卷 16《坛庙寺观》，第 386 页）《闽书》则称所祀为青阳市蔡家家僮，生有神异，“坐化于石鼓庙门外，人崇祀之”。（《闽书》卷 7《方域志》，第 170 页）本文根据真德秀祝文暂且称“石鼓神”。（《西山文集》卷 54《石鼓神祠祝文》）

泉州南安 九日山中	灵岳祠	永春乐山 隐士 或称白须 公 从祀：陈 益，黄志	蔡襄 王十朋作 诗谢其作 雨作咏	《泉州府志》卷 16
泉州安溪	清水寺	清水祖师	真德秀	《安奉清水疏》，《西山文集》卷 50
泉州惠安 龙宫山	圣妃祠	圣妃	真德秀	《惠安县管下圣妃宫祈雨祝文》， 《惠安县龙宫山圣妃祠等再祈雨 祝文》，《西山文集》卷 54
泉州江东	张大帝庙	张大帝	真德秀	《张大帝庙疏》，《西山文集》卷 50
泉州永春	白马仙祠	白马仙	真德秀	《白马神祠祝文》，《西山文集》 卷 54

通过对闽南地区零祀对象的列举和分析，可以归纳出当地官方零祀文化的几个特点：一是零祀对象的广泛性，儒教、道教、佛教以及其他民间信仰的神祇都进入到闽南地区官方零祀文化系统中。二是对一些自然神祇的偶像化，朝廷对各地山神进行赐额封爵，地方官在祭拜山川之神的祝文中呼其王号，这些都体现了对原本属于自然神祇的山神的偶像化。三是儒教、佛教、道教和民间信仰之间的交叉、渗透。(1) 儒教传统的山川崇拜渐渐染上道教色彩，如真德秀的祝文将东岳与清源洞（蔡真人修道处，泉州的道教胜地）合而为一。(2) 佛教与民间信仰互相结合。中国的龙神信仰与佛教中龙王龙女的故事发生了融合：在朝廷上，胡僧祝龙祷雨；在泉州地区，真德秀将外来的佛与中国本土的龙神合祝。在泉州惠安县，当地乡人父老“奉九座真如之像”前往龙宫山圣妃宫祈祷。真德秀对这种怪诞的祭祀行为似乎并不排斥，反而“委邑尉代谒”，并将“圣妃之神灵”与“佛菩萨之慈悲”同文合祝。^①在这种结合过程中，某些神祇的职能便有被其他教派的神祇消解或取代的可能。比如，对圆山脚下的医药神康仙的信仰表现出了强大的生命力，不但在宋代就已经取代了人们对圆山山神的崇拜，而且一直流传到今天。

三、零祀中国家、地方政府、基层社会之互动

闽南地区的官方零祀文化包含了国家正祀与民间淫祀两种文化资源。通过将所搜集的地方官求雨祝文中出现的神祇名号，与《宋会要》和漳泉府志进行比对，大概可以确定正祀的名单，除了有着悠久传统的儒家正神——社神，稷神，风师，雨师，勾龙氏，后稷氏和兴起于南北朝时期、在五代至宋时期进入国家祀典的城隍庙，还包括了一些受到当朝政府封赐的山川、神鬼。

东岳。据明代泉州名士李光缙（字宗谦，号衷一）的“东岳行宫纪略”，郡国建东岳行

^① 《西山文集》卷 54 《惠安县管下圣妃宫祈雨祝文》，《惠安县龙宫山圣妃祠等再祈雨祝文》，第 859 页。

宫始于唐高宗时期。“乾封元年，封泰山，勅郡国建东岳行宫以祠青帝。”^②

北山，即清源山，在泉州府晋江县，《宋会要》作“同安县”，有误。自北宋神宗熙宁八年（1075）六月封静应侯，以后先后赐庙额“广利”、累加“静应昭显威护侯”，其妻亦被累封为赞佑敦惠夫人。^①

福远庙，在泉州府治东，南宋绍兴十一年（1141）七月赐额“福远”。^②

龙窟祠，在泉州同安县，南宋乾道三年（1167）正月赐庙额“昭应”。^③

清源洞，在清源山，蔡尊师如金在此修道，宋崇宁中封“虚应先生”，以后累加“冲应善利灵济”六字。^④

清水寺，宋禅师普足道场。普足，永春人，有神异，坐化后乡人祠之，有求必应。在宋朝累封“昭应广惠慈济善和大师”，成为历代郡邑主要雩祀对象。^⑤

灵岳祠，在南安县九日山中。永春隐士居于乐山台峰，仙去后灵迹显著，“乡人祠之，呼翁爹”。唐朝咸通年间，南安县有山僧建寺，到乐山访求建材，遇到一位白须老翁，为其指引地方，又梦见白须翁许诺护送，“一夕材乘涨下”，故名神运殿。宋时封“通远王”，赐庙额“昭惠”。蔡襄祷雨有应，加封“善利王”。以后累加“广福显济”。^⑥

飞阳庙，在泉州府南安县金鸡渡溪北，相传“旧在渚南，唐末天雨晦冥，飞过溪北，故名”。在唐朝已有封号，入宋，天禧三年累封“显应”。淳祐年间，从祀之神皆封为侯。^⑦

豪山庙，在泉州同安县豪山。山顶曾有龙潭显灵，原先建有祠，祷雨则应。北宋崇宁三年（1104），同安摄令赵文仲奉诏建豪山庙。^⑧

广佑庙，最早在邵武县。宋仁宗康定元年（1040）二月，邵武军上报邵武县向唐代欧阳太守庙祈祷有应。朝廷下诏封通应侯。神宗元丰五年（1082）升为佑民公，政和六年十月封广佑王，后累加封号至明应威信广佑福善王。其妻、子也屡获封号。^⑨

圆山，北宋神宗熙宁八年（1075）六月封通应侯，以后先后赐额“昭仁”，加封通应康济侯。^⑩

陈元光祠，在漳州府漳浦县，北宋神宗熙宁八年（1075）六月封忠应侯，其后先后赐庙额“威惠”，累加英烈忠泽显佑康庇公，南宋绍兴十六年（1146）进封灵著王，以后累加昭烈顺应灵著王。其父母妻子也都得到了多次封诰。^⑪

由于现存资料的限制，搜集到的官员祝文还不够多，再加上有些官员祝文对象笼统称为“诸神”，详细情况无从查考，本文所搜集的官方雩祀对象未必完整；至于公家祀典的确定，

^②（清）郭庚武、黄任纂，怀阴布修：《泉州府志》卷16“东岳行宫”条目所附明代李光缙撰《记略》，清光绪八年（1882）补刻本，《中国地方志集成·福建府县志辑》，上海：上海书店出版社2000年，第383页。

^①《宋会要辑稿》第19册《礼二〇》，第809页。

^②《宋会要辑稿》第19册《礼二〇》，第801页。

^③《宋会要辑稿》第19册《礼二〇》，第805页。

^④（明）何乔远：《闽书》卷7《方域志》，福州：福建人民出版社1994年第1版，第160页。

^⑤《闽书》卷11《方域志》，第252—253页。

^⑥《泉州府志》卷16《坛庙寺观》，第396页。《宋会要辑稿》记载所赐庙额为“昭应”。（第20册《礼二〇》，第831页）

^⑦《泉州府志》卷16《坛庙寺观》，第397页。

^⑧《泉州府志》卷16“豪山庙”条目所附宋代王明叟撰《庙碑》，第413页。

^⑨《宋会要辑稿》第19册《礼二〇》，第782页。

^⑩《宋会要辑稿》第19册《礼二〇》，第809页。

^⑪《宋会要辑稿》第20册《礼二一》，第835页。

由于《宋会要》残缺，另外又根据漳泉两府的《府志》加以补充，也未必十分准确。不过，就已有材料可以看到，官方雩祀对象共有四十二种，列入祀典的有十九种，即使再加上尚未能确定的泉州古潭五龙庙、正佑显威德圣烈王和漳州良岗山^②，一共也就二十二种，仅占全部雩祀对象的二分之一。

正祀与淫祀的名分也不是永远泾渭分明的。二者之间的边界“有一定的模糊性”。^③其中原因比较复杂。

首先，唐代以来造神运动风起云涌，加之民间力量逐渐兴起，对宗教活动的参与力度加强，宋代以前的正祀、淫祀之分已经不能够适应新的宗教信仰状况。对此，朝廷和官府必须调整政策，重新界定正祀与淫祀之分，以顺应社会的变迁。在理论和政策尚未成熟的情况下，自然出现了皮文中所述的朝廷、普通官员和士人对淫祀界定标准各异的现象。

其次，在一些特殊的紧急情况下，对于朝廷和官府来说，民间信仰不啻为应对危机的一剂良方。水旱肆虐之际，朝廷和地方政府除了通过颁布罪己檄文来缓解官方的政治压力，安抚和稳定民心，还要设法赢得当地民间社会（主要是当地的政治文化精英阶层）的合作，因此偶尔也会破例允许到未列入祀典的民间祠庙举行祭祀仪式，比如熙宁元年（1068）正月二十一日诏规定：“……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。”^④使一些不在正祀的祠庙得到暂时的合法化。甚至允许地方政府根据儒家经典中“山林川谷丘陵，能出云为风雨，……皆曰神”和“能御大灾则祀之，能捍大患则祀之”的原则自行兴修祠庙。^⑤其实即使没有这些诏令，地方官也从未停止将祀典以外的地域性神祇纳入当地官方雩祀文化系统的行为。不但如此，他们还会将灵验的神祇推荐给中央政府，请求得到封赐，这就为淫祀向正祀的转化提供了可能。皮庆生看到了地方官的双重性——“一方面官员要依照朝廷的原则性命令来判定辖区地方信仰的合法性，另一方面底线原则往往发挥着实际作用”^⑥，但是没有看到担任地方官职务的理学传人的双重性，因而认为理学家有着比较严格的淫祀观念。从朱熹、真德秀等理学大儒的实践活动来看，他们在现实政治活动中并不能完全实践自己的正祀、淫祀观念，反而对民间信仰表现出了最大限度的容忍，不但承认国家封赐的神祇，有的还极力促成中央政府对民间神祇的封赐。这些不在祀典却被纳入地方官方雩祀文化或受到地方官极力推荐的神祇正是皮庆生所说的中间地带的主要构成。思想与实践之间的落差是导致这种中间地带存在的重要原因。

地方官下车伊始，都要到城隍庙、乡贤名宦祠以及受到当地人广泛崇拜的民间祠庙中举行祭祀活动，其意义有二：一方面是祈求地方神明的庇佑和佐助；另一方面是希冀通过对地方文化、风俗表示尊重和崇敬，树立富有亲和力的形象，博取当地社会对新任官员权威的认同，为日后同当地精英建立合作以便顺利施行政务奠定基础。因此，尽管某些民间信仰活动属于“淫祀”，地方官却“不能明禁”，反而“张帷幕以观之……且赏钱赐酒，是又推波助澜”。^⑦尤其在气候异常，农业生产可能遭受损失，甚至可能出现当地人因灾异引发的地方官“失政”、“不德”的猜疑、不满的情势下，地方官更是亟需得到地方性知识经验的帮助，以期尽早改变干旱的天气状况，保证农业生产的顺利进行，同时也可以扭转被动的舆论局面。嘉定十年，真德秀刚到泉州任职，就遇上了旱情，于是“问仙祠灵宫之著验章灼者，咸以真人

^② 据《宋会要辑稿》记载，漳州长泰县良山、昌山、鼓鸣山、双髻山、西峰山共为一庙，称“五山神祠”，绍兴十二年（1142）三月赐庙额“威泽”。但《漳州府志》、《闽书》中都只有良岗山，而没有良山。《宋会要辑稿》中所记载的“良山”很可能就是“良岗山”。

^③ 《宋人的正祀、淫祀观》。

^④ 《宋会要辑稿》第18册《礼一八》，第738页。

^⑤ 《礼记集解》卷45《祭法》，第1194页。

^⑥ 《宋人的正祀、淫祀观》。

^⑦ （宋）陈淳：《北溪大全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》，《影印文渊阁四库全书》集部第107册，台北：台湾商务印书馆1986年第1版，第852页。

对”。真德秀“亟祷焉，未几遂雨”。^②以后屡祷屡应，遂上报部使者，朝廷下诏加封“昭博”，蔡真人便成了八字真人——昭博冲应善利灵济真人。真德秀为之撰写了《蔡真人诰碑》。不但正祠得以加封，许多“显灵”的私祠往往也因此获得纳入公家祀典的机会。石鼓庙就是由于他祈祷有应，后来在明代永乐年间成为为数不多的新受册封的祠庙之一。

地方官主要通过两种途径汲取地方文化资源。一是地方图志。真德秀曾经从地方文化精英编写的图志中选择了一些零祀对象：常逮里的龙潭之神、晋江的龙湖之神、昭应庙的龙神、龙潭祠、古潭五龙庙和广佑庙的明应威信广佑福善王、正佑显威德圣烈王。很显然，地方官依据的“图志”（地方志）才是为当地社会所认同的最完整最可靠的祀典，因为它们不仅收录朝廷承认的正祠，也收录当地有文化阶层认同的“私祠”^③。地域性的神祇是当地官府的合作对象和辅佐力量。“谨按图志”这样的字眼透露出真德秀对当地社会文化和民间信仰的尊重和谨慎对待的态度。二是地方文献中记载的前任官员的成功经验以及当地有识之士的经验之谈。真德秀在《南峰潭祝文》和《豪山庙祝文》中都有关于淳熙年间地方官祷雨有应的记述^④，这些可能都是得益于地方精英的口述。

“君权天授”说是中国古代的统治思想和主流文化之一。皇帝有“天子”的称谓，被赋予了与天（上帝）——儒教体系中最高神明最近的亲缘关系，只有他具有与天沟通的能力，甚或，在某些情况下，皇帝就是“天”。“广大臣民也认同帝王是‘真命天子’、‘真龙天子’，有人甚至称之为‘上帝’，奉之为神明。”^⑤“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”皇帝统治的疆域甚至延伸到了天上地下，佛道神鬼都在皇帝的统御之内。真德秀在《蔡真人诰碑》中就明确地说：“惟我圣朝受天眷命，以作神主。”^⑥朝廷的册封对神祠正统性的认定和威力大小具有决定性的意义。因此，在地方官向地方精英征集民间信仰资源，将之纳入官方控制体系的同时，地方精英也出于各自的利益要求，积极地向地方官推荐灵验的神祇。由于地域性神祇的册封需要经过一个由州政府到部使者逐级验证、上报的程序，地方官的祈祷灵验与否，就成为迈入国家正祀体系的事实依据，也可以说是关键性的第一步。地方精英往往在撰写庙记的时候保留了大量当地名宦祈祷有应和神祇显灵的事例资料，典型的例子如泉州名士王明叟在南安县豪山庙的“庙碑”中，浓墨重彩地记述了朱熹、郑公显、真德秀、李韶等几位名宦祷雨有应和多次显灵的情况，以此凸显其灵验性，希望令尹陈侯能够“以其事上之部使者而闻于朝，以昭神之功烈”，使得豪山庙跻身祀典，获得朝廷认可的正统性和权威性。^④

宗教信仰在很大程度上是民间力量自然选择的一个结果。韩森和皮庆生在他们的论著中都特别重视地方力量在神祇封赐运动中的作用。皮庆生通过对祀典神灵与获得赐封的祠神的区分，发现祀典中的一些信仰因为官方等级色彩太浓，与民众信仰发生脱节，而一些地方祠神则由于地方力量的支持而不断受到封赐，具有极强的生命力。^⑤韩森更进一步认为，地方

^② 《西山文集》卷34《蔡真人诰碑》，第537页。

^③ 尽管许多民间信仰可能通过地方精英的推介跻身朝廷颁发的或地方社会认可的祀典，但是还应该注意，在更底层的民间社会，还存在着许多既不为朝廷所承认，也不被当地文化精英所认同的零祀对象，这在《闽书·方域志》中有所体现。由于他们不具备话语优势，所以这些零祀对象较难进入地方政府的视野，而在官方零祀文化中取得一席之地。

^④ 《闽书》中同安县有豪山，所引王明叟“庙碑”中记淳熙十一年“令郑侯公显荣于潭，是夕，雷电交作，俄雨大霑”云云；又有南峰潭，条目中记同安令郑君公显祭龙前夜宿澄心室，当夜雷电交作，神火纷落，俄顷大雨之异事。二者十分相似，疑所记为同一事。《西山文集》有《南峰潭祝文》，无豪山庙祝文。王明叟“庙碑”引真德秀豪山庙祝文，与《南峰潭祝文》除台头不同，行文基本一致。疑豪山与南峰潭所存历史文献资料有互窜。

^⑤ 张分田：《亦主亦奴——中国古代官僚的社会人格》，杭州：浙江人民出版社2000年第1版，第29页。

^⑥ 《西山文集》卷34《蔡真人诰碑》，第537页。

^④ 《泉州府志》卷16“豪山庙”条目所附宋代王明叟撰《庙碑》，第413页。

^⑤ 《宋人的正祀、淫祀观》。

信仰充满活力的真正源泉并不完全是地方上的有权势者，而是草根民众。^⑥真德秀在《重建太守倪公祠记》中的一段记述可以成为最好的证明：“泉之旧守得祠者众矣。有岁久而废者，有能今存焉者。废者民不知其废，幸而存者化为翁媪膜拜之室。”^⑦其实，正是拥有了所谓“翁媪”的这样一批信众，某些祠神信仰才得以保存、流传下来。韩森还认为草根民众的信仰也可能借某个偶然的契机跻身祀典。^⑧

大量地域性神祇在宋代受到封赐、地域零祀文化的不断发展，是国家信仰和民间信仰两大体系不断对话的结果。这种结果往往通过地方官和地方精英的努力得以形成，并且主要体现在官府信仰体系这个层面上，因此也可以说是地方官和地方精英在朝廷统治、官府权威、地方传统之间的张力中寻找利益交集和力量平衡点的结果。

四、从惟灵是信到终极崇拜

惟灵是信是中国民间宗教的重要特性。^⑨正是这种实用理性精神使得中国民间宗教呈现出了西方人所无法想象的开放性，同时也拉近了中国民间宗教中人和神的距离。首先，封赐神祇制度成为官府控制民间信仰的重要途径，大大小小的神祇被纳入了等级制度中，神的世界成了人间政治关系的再现。面对不同身份地位的零祀对象，地方官表现出了迥乎不同的态度，这和他们在世俗政治生活中的心态和行为非常相似。其次，韩森认为，中国的神具有人的某些特性和弱点，比如“需要人的承认和报答”，“为得到人的承认而互相竞争”。^⑩于是，世俗的伦理纲常和人际交往原则被大量运用到人神沟通的过程中。当人们有求于神祇的时候，往往会对它们的弱点加以利用。

在中国儒教信仰体系中，“天”是至高无上的终极力量。天人感应说在中国政治思想传统一直占据着十分重要的地位。灾异与人事相关联的观念始终影响着古人的政治思想和政治行为。“一言兴邦，一言丧邦”的统治阶层被认为应该首先承担罪责，因此，早在商汤时代就出现了最高统治者的罪己言论，到了汉代，皇帝的罪己诏书更是蔚为大观，成为汉代政治史的重要特征之一。不过，罪己并不完全是皇帝的特权，从闽南地区的祈雨祝文中可以看出，作为一方之主的方官也有责任承担天谴，对自己的政务进行反思。如“太守不德，天复降旱；惭羞强颜，复有所请”^⑪，“早魃为虐，且谁之尤；守臣失职，惟神是求”^⑫。真德秀在《祷雨说》中对“天”更是表现得诚惶诚恐。天仿佛喜怒无常的亲长，人只能小心翼翼地侍奉，不可有懈怠，不可有骄矜，更不能有一丝一毫的怨恨。

对于和自己处于同地位的神祇，地方官的态度便发生了微妙的变化：（1）先贤名宦生前有功于民众，死后神明不灭，继续在地方上发挥作用，惠泽百姓。如李弥逊祈祝的英烈忠泽显佑公（即开漳圣王陈元光）（2）城隍神“与郡诸侯皆受命于天，以保民为职，位分相当，通气效能，表里共治。”^⑬引文虽为明人所作，但是宋人已有这样的认识。城隍之神与州郡之守虽有幽显之别，但同食于民，有“忧民之忧”的职责。因此，地方官有时会对自己的“同僚”进行劝导，要求它们一起承担惠民的责任，在旱情严重的时候应该“上叩帝阍……需为三日之霖”，有时甚至会对失职的神祇发出警告：“不然，守且失职，而神于斯民亦有负矣”。

^⑥ 《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第124—125页。

^⑦ 《西山文集》卷25《重建太守倪公祠记》，第392页。

^⑧ 《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第124—125页。

^⑨ 《变迁之神——南宋时期的民间信仰》译者序。

^⑩ 《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第45页。

^⑪ （宋）蔡襄：《端明集》卷36《祭神文》，《影印文渊阁四库全书》集部第29册，台北：台湾商务印书馆1986年第1版，第650页。

^⑫ 《梅溪后集》卷28《诸庙谢雨文》，第614页。

^⑬ 《泉州府志》卷16“府城隍庙”条目所附明代陈让撰《碑记》，第381页。

②不过城隍神等具有超乎世间郡守的能力——“为有请于天而赐之雨，顾不甚易乎？”，祝文的语气不免又会流露出一些的哀怜与祈求，希望用天旱苗枯，百姓“饥饿流离以死”的悲惨情形来打动神灵的慈悲之心。^③

至于对其他地域性神祇，地方官在祝文中体现出来的恐惧和哀求的感情成分就更为削弱。他们相信神祇和人一样喜欢奉承和赞美，因而祝文中自然少不了讨好、谄媚。但是除此之外还出现了一些更为特殊的祈祷方式。比如，他们相信神祇也有争强好胜的心理，因此在祈祷的时候采用了激将法。真德秀在一篇祝文中说，北山山神既然是“兴云雨以泽百物”能力的实际掌握者，那么面对“后世祠庙既兴而山川之祀遂废”的困境，就应该通过显灵改变世人的看法，赢得世人对其能力的承认。^④有些地方官试图通过向神祇提供它们感兴趣的报答来换取帮助。韩森认为，由于官僚等级制度深入人心，古人相信神祇也十分在意自己的官爵名号，会为了得到朝廷的封赐而“对人的祈求作出积极的回应——继续显灵”。^⑤正是基于这样的认识，真德秀才会在祝文中向福远庙里尚未封爵的诸位龙王许下“显白于朝，袞服命圭以为神之报”的诺言，请求龙神尽快显灵。^⑥

惟灵是信的宗教倾向在中国传统文化中始终占据着主流地位，但是仍有一些知识精英企图加以纠正，尽管他们的构想和行为在一定程度上往往违背了宗教信仰的自然发展过程。这是因为人类文化天然地具有两面性——世俗性和超越性。作为文化的创造者和载体，人既有适应社会环境、遵循世俗法则的本能，也有展开终极性思考、追求超越性境界的需求。传统儒学正是实用理性与内在超越两种精神的矛盾统一体。理学的贡献之一就在于充分发掘了儒学内在超越性的一面，并借助佛道二教的思维方式，发展了一套以对终极之道的体认与回归为精髓的思想体系。

庆历已降，理学风气波及全国，地域性学派星罗棋布。由于朱熹两次莅临此地担任地方官，朱子学在当地拥有诸多门生传人。他们以关、洛、考亭之书为基本经典，秉承朱子“务实”、“求实”的教诲，形成以条理明备、讲论平实为特色的紫阳别宗。自此以后，原先的蛮夷之地、化外之方被冠以了“海滨邹鲁”的美称。以朱子学为核心的理学思潮开始渗透到闽南社会的方方面面，包括当地的雩祀文化。理学传人试图重新确立以儒教为基本内核和终极法则的雩祀理念，并且认为这是促成闽南地区官方雩祀文化由惟灵是信的投机性向超越性的哲学境界迈进的唯一出路。

五、理学传人的雩祀思想

在大量兴起的祠庙的冲击下，儒教中的诸多传统，如对山川，社稷，风雷雨师的崇拜和信仰等等，逐渐式微，甚至受到轻视。“后世祠庙既兴而山川之祀遂废。”^①“近邵武陈史君于水旱，惟专诣社稷致祷，俗人笑之而不知其为礼之正也。”^②传统的山川崇拜为民间信仰所侵蚀。如上文提到的漳州圆山山麓的医药神康仙代替得到国家封赐的圆山山神成为雩祀对象。风师雨师的祭祀更是不受重视。真德秀在入郡之初竟“未知风师之有坛”，“未知雨师之有坛”。^③

^②（宋）李弥逊：《筠溪集》卷21《祈雨祝文》，《影印文渊阁四库全书》集部第69册，台北：台湾商务印书馆1986年第1版，第788页。

^③《西山文集》卷54《东顺正、西明烈、明德王祝文》，第860页。

^④《西山文集》卷52《北山祝文》，第837页。

^⑤《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第91页。

^⑥《西山文集》卷54《福远庙祝文》，第862页。

^①《西山文集》卷52《北山祝文》，第837页。

^②《北溪大全集》卷48《请傅寺丞祷山川社稷》，第881页。

^③《西山文集》卷54《风师祝文》、《雨师祝文》，第857页。

雩祀文化中儒教因素的衰落是儒学独尊地位受到挑战的重要表征。儒学面对章句之学陷入支离的发展困境，从唐朝中后期开始了积极的自我调适。理学正是儒学在保持自身传统的基础上吸收佛道以及其他民间信仰的思想精髓和思维方式的产物。为了理学的传承与发展，理学传人除了兴办学校、建立祠堂以培养传承学术、敦化风教的中坚力量之外，还通过文字的颁布、仪轨的演示等途径，将深奥精妙的哲学思想融入日常生活、思想信仰等层面，实现理学思想在民间的渗透、普及。对雩祀文化的改造是其中的一项重要内容。为宰一方的理学传人往往将学术理念与地方职责相结合，为恢复山川、社稷、风师、雨师等祭祀活动的正统地位作出表率。没有功名职位的普通士人也会积极向地方官献言献策，为恢复雩祀中日渐衰落的儒教因素尽一份力量。

在整理经典、重纂古礼方面贡献最大的当推南宋理学家朱熹。他以整理古礼、唤醒世人的“大圣人”自期，参考散佚诸礼，著实节文度数，而后探求古礼背后的义理，提炼出普遍和基本的原则。皮庆生认为朱熹及其传人“高度重视有效性在合法性中的作用”，尤其谈到朱熹时认为他在阐释祠神信仰合法性问题时“似乎不太多讲信仰行为不合法，违背经典或礼制，而是强调其无效”。^①这并不符合朱子学树立终极性信仰法则以对抗“惟灵是信”理念的初衷。“合于义理”和“以诚感应”才是雩祀文化的最高准则。

1. 祭祀对象和祭祀仪轨要“合于义理”。皮庆生认为大部分理学家“强调灵应与否在于信仰主体之诚，信仰行为之当于理，而非信仰对象”，前面两点固然不错，后面一点则未必然。^②理学传人的首要任务就是确立合法的祭祀对象。其主要标准是祭祀者与祭祀对象之间必须具有“气的关联性”。^③“气”是理学思想的重要范畴，也是雩祀理论中的关键概念。朱熹认为，世界万物乃是气凝聚形成的不同形态。气在宇宙间的流行变化，是人神沟通和感应的基础。但是气的贯通感应有一定的条件限制，这就是祭祀者和祭祀对象必须存在着某种真实可靠的特殊联系。在朱熹看来，神佛与人类之间不存在这种特殊的关系，即使显灵，也不过是因为占据“山川之胜”，借了“山川之气可感”的光。^④祭祀对象的不合法性导致祭祀结果的有效性遭到理学家朱熹的质疑。可见，有效性绝非判断合法性的依据。

朱熹及其传人对人神联系的诠释大概包含了两层含义。

第一层是“分”。分，在不同的崇拜类型中有着不同的内涵，比如在祖先崇拜中指的是血缘关系的远近，而在天地、山川等自然崇拜中首先指的是行政区域的级别。祭祀者只与所辖区域内神祇之气相通，因此只能祭祀发源于管辖区域内的神祇。不过这种观念在宋代受到了挑战。“在宋代发生商业革命之前的历史时期里”，传统的关于神祇具有一定的封域的观点对于“自给自足，依附于土地”的多数乡村居民来说是合理的，但是宋代已降，越来越多的商人离开外出经商，把本地的神祇带到其他地域，并得到了该地区民众的认同。神祇是否可以把威力扩大到更大的区域甚至全国的讨论就是在这种背景下展开的。^⑤在这场讨论中，理学传人显然是持否定观点的。他们的依据来自于经过新儒家中“理气”学说重新解释的原始儒家古礼原则——“诸侯祭山川，也只祭得境内底”，是因为只有境内山川之气才“与他相关”。^⑥理学传人的宗教信仰观念并未受到“商业革命”的影响，仍然保持着浓厚的地域色彩，对外来的神祇抱着强烈的排斥态度。陈淳曾经试图将其他地域的神祇排除在漳州地区信仰体系之外，包括已经得到朝廷承认的天妃以及儒家传统的山岳正神（泰山神）。

地域上的限制只是其中一方面，还有更为重要的一方面就是祭祀原则的等级化。以礼制

^① 《宋人的正祀、淫祀观》。

^② 《宋人的正祀、淫祀观》。

^③ 《宋人的正祀、淫祀观》。

^④ （宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷90，北京：中华书局1986年第1版，第2292页。

^⑤ 《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第126—128页。

^⑥ 《朱子语类》卷90，第2291页。

来规范和强化等级秩序是理学传人重建儒教礼制的一个重要目的。佛道二教的危害之一在于破坏了儒教以等级秩序为框架的祭祀原则。祭天原本是天子的特权，但是在宋代地方官到地方上的天庆观向天祷告求雨已经成为惯例，道教中亦存在着庶人祭天的僭越行为；祭祀先贤名宦是地方官的职责，却有一些无知翁媪经常出入祠堂。理学传人对民众力量在国家信仰体系中的扩张以及民间信仰方式对官方信仰理念的冲击产生了极大的忧虑，屡次对此提出批评，并以气的相关性为理论依据反复强调祭祀典礼等级化的重要性。陈淳曾经试图将庶民排斥在祭祀典礼之外，曾认为应该对忠臣义士祠堂进行严格管理，“严其扃钥，开闭有时，不与民褻渎”，庶民没有祭祀的资格，只能“焚香致敬”。^① 基于这样的构想，他在《上赵寺丞论淫祀》中提出建议：威惠庙“既载在公家祀典，则春秋荐享常仪，盖有司之事”，民庶只具有在朔望之时“瞻礼”的资格。^②

第二层含义是“统”，指的是文化传统。佛教在西汉末年传入中国，经过数代中外僧人的不懈努力，终于在各个社会阶层都拥有了人数可观的一批信众。但是也有一部分人对佛教消解传统儒教文化的可能性产生了深切的焦虑。与佛教在理论和信仰上的碰撞和交流是中国思想史上延续数百年之久的一个主题，这场长达数个世纪的竞争最终结出的丰硕果实就是理学的发生。尽管从佛教思想中汲取了诸多精华，但是在“神不歆非类，民不祀非族”思想传统的影响下，理学传人在感情上仍然难以将佛教纳入正统信仰体系。“如释迦亦是胡神，与中国人何关？”^③ 文化上的异质性成为“气”之相通的障碍。

“合于义理”体现在祭祀仪轨上是摒弃偶像崇拜。对偶像崇拜的排斥是儒学走向抽象性的哲学境界之后的必然倾向。朱子尝言：“如今祀天地山川神，塑貌像以祭，极无义理。”^④ 陈淳更是据此猛烈抨击对泰山神的偶像化，甚至对朝廷所封赐帝号的内涵重新加以诠释：“帝，以气之主宰者而言，非有人之谓也。”更进一步诘问：“人其貌也，何为？立后殿于其后者，又不知为何山也？自开辟已有是岳，而以三月二十七日为岳生之辰者，又为何据？”^⑤

2. 祭祀的态度要“诚”。皮庆生也注意到了理学传人对“信仰主体之诚”的重视，但是并未对他们关于“诚”的学说进行详尽的介绍和分析。《朱子语类》说：“祈雨之类，亦是以致感其气。”^⑥ 这说明“诚”是人神感应的基本条件。朱子后学陈淳、真德秀在有关祭祀的文章中进一步对“诚”的重要性进行了阐述。“诚”是理学思想中一个重要的哲学范畴，历代理学传人从不同方面进行了充分的阐释，使之具有异常丰富的内涵。

陈淳所谓的“诚”主要指的是合法的祭祀对象和合法的祭祀者之间的沟通状态。第一层意思是“真实无妄”。“诚者，心与理真实无妄之谓。”天人之间“流通无间”，山川社稷有其神，这是真实无妄之理；身为“千里山川社稷之主”，“万户生灵之命系焉”的郡侯，应该以真实无妄之心“萃集其神灵”。^⑦ 第二层意思则是“专”。陈淳认为，异端淫祀之中不存在真实无妄之理，因而纵有虔诚之心，也不可能发生感应。为了避免一切冗杂之说，他连龙神祭祀也排斥在外，而把雩祀对象仅仅限定为社稷山川。

陈淳的诠释着眼于剔除民间信仰的因素，维护儒教义理的纯洁性。真德秀则偏重于“诚”的道德伦理性。他认为，“云蒸雨降，虽自于天”，但实际上与人内心的道德活动息息相关。这种道德活动归结为一个字就是“诚”。它包括了在两种不同情境下（“效”与“不效”）的

^①（宋）陈淳：《北溪字义·鬼神》，熊国桢、高流水点校，北京：中华书局1983年第1版，第62页。

^②《北溪大全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》，第852页。

^③《北溪字义·鬼神》第60—62页。

^④《朱子语类》卷90，第2290页。

^⑤《北溪大全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》，第852—853页。

^⑥《朱子语类》卷90，第2292页。

^⑦《北溪大全集》卷48《请傅寺丞祷山川社稷》，第881页。

内心活动。祷神未见效验，不可“怠”，更不可“愠”，否则便是不诚的表现。祈祷者当自省是否“诚浅”、“德薄”，有“未至之处”。如果效验，则不可“矜”，要“感且惧”。总之，功劳都是天赐予的，罪责都是祭祀者犯下的，对天的权威要死心塌地尊崇，对天的恩惠要感激涕零。在真德秀这里，有效性与合法性并不时皮文中所认为的“结合起来”，而是完全割裂开来了。真德秀将道理进一步引申。天人之际的纲常与人间父母子女的伦理关系相辅相成。“天之水旱犹父母之谴怒也”。仁人“事亲如事天，事天如事亲”。^②君臣关系又何尝不是如此。

从现存资料看，将朱熹汲取儒家经典资源重新建构的祭祀原则完整贯彻到实践方案中的理学传人首推陈淳。他写下一系列有关雩祀理论和方案的上书，既贯彻了理学的普遍祭祀原则，又不失地域特色，充满了异常浓厚的理想色彩，充分表达了作为理学家恢复儒教纯洁性的决心和愿望。陈淳虽是一介布衣，甚至在本族内也是人微言轻，遭人欺凌，但是理学家的社会责任感使他并不妄自菲薄，他要利用自己在闽南理学文化圈中的地位来施展移风易俗、教化社会的抱负，完美地实现自己的社会理想。

六、陈淳的雩祀理念与实践

在南宋思想家中，陈淳反对非儒教信仰最力，对佛道、淫祀蠹坏风俗，溷乱教化、影响生产等一系列严重后果有着深切忧虑。主要有两方面的原因。

首先，护卫师门、抨击流俗是陈淳贯彻终生的学术追求。漳州乡贤高登（字彦先，公元？—1148）的门人林宗臣是陈淳的启蒙之师。他慧眼识才，授以理学入门读物《近思录》，并告诫陈淳应该把精力从科举文字转向义理之学这项“圣贤大业”。陈淳“退而诵习，始知濂洛之渊源，于是尽屏旧学，博访诸君子之书，专研精究”。然而他对理学的热忱却引来了一些人的“愕然疑，喧然笑，哗然毁”。^①由于在当地深感知音零落，陈淳对当时正在武夷讲授濂洛之道的学术领袖朱熹推崇备至，萌生了赢粮而食的愿望，然而因为家境贫寒，无法筹措到足够的盘缠，一直未能如愿。绍熙元年（1190），朱熹来知漳州府，陈淳怀着“十年愿见而不可得”的热切心情，袖《自警诗》求见朱熹。他对理学的基本了解和学习心得都很合朱熹的思想路数。朱熹一读《自警诗》便“恨相见晚”，对陈淳极力加以栽培，使他不仅得到名师点拨，还获得了一个与同道中人切磋交流的学术氛围，为他日后在闽南学术圈中的崇高地位奠定了扎实的根基。从此，陈淳走上了坚守师道的漫漫长路，他的后半生几乎都是在为辟除佛老、捍卫朱子学而努力。陈淳是一个孝子，“奉亲菽水尽欢”^②，“母疾亟，号泣于天，乞以身代”^③，但是他决不肯盲从父亲有违义理的信仰，而是设法以理劝谕，最终使父亲放弃了对浮屠之教的信仰。

其次，陈淳对民间信仰非同一般的深恶痛绝还与他所处的社会环境大有关系。闽南地区重鬼神，尚佛老，僧院佛寺和借宗教活动之名扰民的恶霸势力很大。陈淳在向傅寺丞上呈的民间利病书中详细分析了“乡税”的危害：在当地有一些浮浪不检之人，聚结宗室，“托名修庙，或托名迎神禳灾”，“入人家抄题钱物……胁以祸福，不分贵贱贫富，必足数而后去。虽肩担背负小夫，亦必索百文五十为香钱。连日自朝至暮，遍匝城市，无一户得免者”，号为“乡税”。自春徂东，对于“无大经商、衣食甚艰”的漳民不啻沉重的负担。最为可恨的是，这些人勒索的钱财并非像他们所宣称的用于宗教活动，而是“自用为醉饱计，为肥妻孥

^② 《西山文集》卷33《祷雨说》，第515页。

^① （宋）陈沂：《叙述》，《北溪外集》，附于《北溪大全集》之后，第900页。

^② （明）刘天授等纂修：嘉靖《龙溪县志》卷8，上海：中华书局明刻本影印天一阁藏本1965年，第3a页。

^③ （元）脱脱：《宋史》卷430，北京：中华书局1977年第1版，第12970页。

计”。^④而愚昧的民众慑于神力，虽不胜其苦，仍“黽勉倾囊舍施”，甚至“解质举贷”，直至家徒四壁，父母妻儿遭受冻馁蓝缕之苦亦在所不惜。^⑤目睹民众痛苦境遇的愤慨和不平，与学术修养结合，激发了他铲除淫祀的心愿。

但是，无权无势的陈淳要实践自己的主张，必须依靠地方政府的授权。当时，在地方社会上活跃着一批热心理学的地方官。他们或是亲自讲学，传播义理，或是为理学领袖兴立祠堂，激发当地尊崇理学的风气，或是凝聚当地的学术力量，促成理学文化圈的形成，或是与当地理学名流声气相通，积极吸纳他们的意见，以理学原则指导政务，形成了一派“为政者倡明于上，在野者讲述于里，薰蒸洋溢”的蓬勃景象。^①正是他们给了陈淳一个发表言论乃至实践主张的机会。

嘉定四年（1211），赵汝谠（字蹈中，号嫩庵）来守南漳。汝谠是宋宗室子弟，年少时在叶适（字正则，学者称水心先生，1150—1223）的劝诫下勤学苦读，遂有所成。嘉定十二年（1219），傅壅（字仲珍）知漳州府。他来自泉州最繁盛的理学世家。其祖傅自得和其父傅伯成，同南宋著名理学家朱松、朱熹父子两代交好，傅氏子孙多从朱子学。他们对闽南儒宗陈淳“礼重之，时造其庐而请焉”。^②于是陈淳呈递了《上赵寺丞论淫祀》、《上傳寺丞论淫戏》、《上傳寺丞论民间利病六条》等一系列针砭时弊的文章，以资当政。

傅壅任职期间，漳州罹遭旱灾。虽有以朱子学为核心的家学渊源，傅壅出于对民瘼的极度烦忧，难免求助于民间神祇，率领僚属“躬礼百神，遍走祠庙寺观，凡祈求之方，无所不至”，然而收效甚微。针对此种情况，陈淳在《请傅寺丞祷山川社稷》中的首要宗旨是向傅壅阐明选择零祀对象的学理依据。除了传统的社稷之神，他在境内的名山大川中认定圆山，天宝山和九龙江、西江为合法的零祀对象。为了便于把他的零祀思想同当地民间信仰进行比较，首先对这些零祀对象的文化史意义作一番考察。

圆山山神受朝廷封赐的情况如前面第三节《零祀中国国家、地方政府、基层社会》中所述。

圆山山麓有康仙祠，至今仍存。无论是民间信仰体系中，还是当地的官方零祀文化中，对康仙的崇拜都已经取代了对圆山山神的崇拜。元丰年间摄守漳州的郭祥正（字功父（甫），自号醉吟居士、谢公山人、漳南浪士，1035—1113）所作《圆山谢雨》一诗中，“安得梦魂陪逸驾，更传仙仗落人间”，“圆山信作漳南镇，想念枇杷玉色醺”描写的正是康仙。^③

天宝山得名与该地出现的一桩祥瑞有关。宋大中祥符七年（1014）三月，一位名叫丘善的龙溪渔民在溪中捕鱼时，发现一颗内藏七颗小珠的宝珠，献给龙溪县，而后送到郡府。郡守王冕“召官署验试，皆称庆曰：‘天宝也……’”于是奏表进献，得到宋真宗赐勅后“遂立石公廨，左刻表并勅其上。”^④天宝山由此得名。

九龙江得名于梁大同年间的一个传说，据《闽书》记载，“梁大同间，有九龙游戏江上，故名九龙江。”而前面提到的“贡珠”亦是得于此江。九龙江也是当地民间传统的零祀对象。遇到旱情的时候，郡人就用“咒丹符，沉铁犁”等方式进行祈祷，然后根据跃出水面的是鱼还是虾蟹来判断占卜的结果。^①

^④《北溪大全集》卷47《上傳寺丞论民间利病六条》，第874页。

^⑤《北溪大全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》，第851页。

^①（清）李清馥：《闽中理学渊源考》卷12，《影印文渊阁四库全书》史部第218册，台北：台湾商务印书馆1986年第1版，第201页。

^②《宋史》卷430，第12970页。

^③（宋）郭祥正：《青山集》卷22，《影印文渊阁四库全书》集部第55册，台北：台湾商务印书馆1986年第1版，第695页。

^④《闽书》卷28《方域志》，第671页。

^①《闽书》卷28《方域志》，第675页。

圆山、天宝山和九龙江都是漳州逐渐认同国家权威的政治性标志，体现了漳州地方文化与国家权威的互动。陈淳选择天宝山、圆山和九龙江、西江作为雩祀对象，说明他对朝廷权威一定程度的认同。但是除了圆山，其他的神祇都不在祀典，而且圆山受到国家册封的经过，天宝山、九龙江出现过的祥瑞及其名号的由来，全都忽略不谈，这些都表明是否得到朝廷的承认，仍不是陈淳最在乎的依据。至于地方政府的重视、为民间传统所认同的“灵验”，这些更不是陈淳笃信其神力的原因。在他看来，过去祭祀的圆山康仙不过是寓居之鬼，而正当的山神从未得到恰当的祭祀；九龙江确有神性，但民间荒诞不经的祈祷和占卜方式是必须摒弃的。

陈淳要对这些雩祀对象成立的理论依据进行重新建构。也许是为了更加有力地支持自己的观点，他还同时上呈了张栻（字敬夫，一字钦夫，一字乐斋（侏斋），号南轩，1133—1180）知静（靖）江府时所作的《尧山漓江二坛记》。张栻是陈淳的老师朱熹一生中最重要的学侣。朱熹对张栻钦佩不已，曾经在乾道三年（1167）秋亲赴湖湘与张栻论学。他的很多重要思想都是在继承和批判湖湘学的基础上形成的。闽学与湖湘学这种无法割裂的渊源关系一直延续到了朱熹的后学身上。通过《尧山漓江二坛记》和《请傅寺丞祷山川社稷》的比较，可以看到陈淳完全继承了张栻的思想和实践，内容行文上也多有模仿之处。

1. 选择雩祀对象的标准几乎一致。主要体现在：第一，由儒家经典所确立的合法性大大超过了列入国家祀典或得到地方官府和民间传统承认的重要性。第二，都认为雩祀对象的神异性来源于其独特的自然特征而非其他的神秘力量。张栻和陈淳都以《礼记》有关诸侯祭祀境内山川的原则为理论资源，并结合“山川出云”因而雨出于山川这一“常识”构成判断的依据，因此选定的雩祀对象有很多相似之处。首先，祭祀对象有明显的地域性。尤其是陈淳的雩祀思想包含着非常强烈的地域观念。他认为祈雨祝文中必须包含“本州山川来历及相关系处”等内容，方能达到沟通神意的目的，因此特别呈文以帮助来自外州的官员了解当地情况。其次，静江府的尧山和漳州府的圆山、天宝山都曾经出现过“天降时雨，山川出云”的自然现象，都有着“杰出”、独特的地质构成和地貌特征，如“环城之山大抵皆石而兹山（尧山）独以壤”。^①静江府的漓江和漳州府的九龙江、西江在水源、走势和归宿方面也有着相似的特征：漓江和著名的湘江同出于一个源头，西江实则九龙江支流；漓江和九龙江、西江都环绕州治（或城）；漓江是境内所有水流的汇合处，九龙江和西江则“合归于海”。

2. 反复强调“诚”的重要意义。“隐显之际，诚之不可掩也。”——“诚”是闽学和湖湘学共同强调的祭祀原则和态度。他们对“诚”的诠释有一些相同之处，都认为“诚”即“实”，也就是学理依据上的真实性。张栻认为设坛才是表现祷祀之“实”的最佳途径，希望能将这种祭祀形式“传之于无穷”。^②陈淳则希望傅壅能够效仿他们共同的宗师——朱熹“素行合神明，所以为祷之实也”。^③

3. 张栻和陈淳的雩祀思想和方案都对当地社会的信仰状况有着很强的针对性。针对静江地区有为山川之神塑像、建祠的习惯，张栻详细阐述了“立坛不立庙”的理论依据和思想内涵，“以告邦之人与来为政者，使知事神之义在此而不在彼”。文中所谓的“此”指的就是摒除偶像崇拜。他认为，“山峙而川流”的自然形态才是山川之神的真实样貌，为之修建祠庙对“气”之流通相接没有帮助。因此，“人其形，宇其地”的偶像化行为毫无义理依据，“虽百拜而祈，备物以飨，其有时而应也，亦偶然而已耳”。^④

陈淳则针对差官有“出门做事多是影下假托科配”的恶习，建议对他们“严行约束”，

^①（宋）张栻：《南轩集》卷10《尧山漓江二坛记》，《影印文渊阁四库全书》集部第106册，台北：台湾商务印书馆1986年第1版，第507页。

^②《南轩集》卷10《尧山漓江二坛记》，第508页。

^③《北溪大全集》卷48《请傅寺丞祷山川社稷》，第881页。

^④《南轩集》卷10《尧山漓江二坛记》，第507—508页。

以免他们的扰民行为引起百姓“怨叹之声”，抵消了对神祇的敬意；针对“舞师巫绕、僧道设斋醮，禁腥臊”等传统和民间的祭祀方式，建议祭祀者在祭祀之前除了要斋戒，还要“静坐，澄息思虑，凝定精神”，充分体现了理学以静坐为体道工夫的特色。^⑤

与张栻文章略有不同的一点是，陈淳重申了商汤以来为政者罪己的思想传统，认为在祭祀态度极其精诚却仍不能感动上天的情况下，傅寺丞便应该退而检讨政事，寻找天意之愷的原因。

在宋儒复兴儒教运动的影响下，陈淳既排斥民间信仰中对山鬼（康仙）的“淫祀”，也反对普遍存在于国家和民间信仰中的偶像崇拜。他继承张栻的思想，按照儒家理想原则设计了一整套“合于义理”的祭祀仪轨，并在傅壅的授权下得以实现，使本不在祀典的天宝山、九龙江、西江进入当地的官方雩祀系统。

七、结语

闽南地区官方雩祀文化的发展实质上是传统社会中国家、地方以及官府之间的一个互动过程。在“靠天吃饭”的古代农业国家，水旱雨旸不仅关系到一年的年景收成，关系到朝廷经济储备的亏盈，也关系到百姓生活的安康、社会局势的稳定，甚至还关系到江山政权的巩固。古人对水旱灾害的解释之一就是天谴暴政。有关改朝换代的猜测和预言往往与灾异论紧密相连。在这种情况下，上自朝政下至地方政绩，都是容易引起市井议论、人言耸动的敏感话题。现实的政治困境促使朝廷和地方官府在汲取地方民俗文化中的经验和资源的过程中表现出极大的主动性和积极性。虽然时有一些冲突和紧张，但朝廷和地方政府有限度的容忍甚至鼓励和提倡、地方社会的积极配合，共同形成了一股推动宋代神祇封赐浪潮的合力。

理学思想发展起来以后，逐渐参与到这个互动过程中，使雩祀文化呈现出新的变化趋势和特点。在朝廷和地方社会的双重压力和合力之下，理学传人试图彰显鲜明的学术个性，以重新焕发生机的新儒学去改造雩祀文化，匡正社会风气。在地方政府中担任官职的理学传人此时表现出两个层次的双重性：作为国家利益维护者和作为地方利益维护者的双重性；作为务实的地方官和作为高调理想主义的理学传人的双重性。真德秀就是一个典型的例子。在第一个层次上，他极力促成国家与地方信仰体系的沟通和资源共享。在第二个层次上，一方面出于实际的政治需要，他对所辖区域内的民间信仰作出了最大限度的妥协。但是另一方面，他并没有放弃推进儒教信仰与礼制改革运动的努力，常常借为佛道经典的刊本作序的机会或在馈赠道人相士的送别序中调适三教，也可以看作是以“曲线救国”的方式阐发儒家学说。在真德秀的思想体系中，儒学占据了核心地位。他在嘉定辛巳年（1221）所作的《仙游山顶祈雨祝文》对儒教信仰体系中的传统雩祀对象“天”和“山川”的伦理关系进行了阐释，在绍定己丑年（1229）在仙游山顶祈雨时所作的《祷雨说》，又以儒家对人心“诚”的要求和“事天如事亲”的思想自警及劝诫亲友，这些都可以证明他以儒学资源改造雩祀文化的努力。

不过，在南宋时期，理学力量仍不足以对当时社会产生重大影响，从后来真德秀对民间信仰的容忍以及为改造雩祀文化所作的努力来看，陈淳的严厉批评和积极建议并没有使当地的雩祀文化发生实质性的变化。社会文化的运作机制和过程是具体而复杂的，往往超出了理学传人们的考虑范围，根据实际情况被迫作出的选择也不断地冲击着他们的学术理念和理想原则。意识形态化的儒学都要调适自身以适应社会的变迁，理学传人更无法回避社会习俗的渗透和影响。带有鲜明理学特征的思想、原则和民间风俗文化的冲突和紧张更多的体现在像陈淳这样的理想主义儒者的身上。像陈淳这样竭力抵制非儒教因素、纯之又纯的醇儒其实只是一个特例。

^⑤ 《北溪大全集》卷48《请傅寺丞祷山川社稷》、《祷山川事目》，第881—882页。

Neo-Confucian Thoughts and Official Culture of *Yu Si* in South Fujian in Two Songs

XU Zhe-na

(History Department, Nankai University, Tianjin, 300071)

Abstract: The transition of the culture of official *yu si* (sacrifice praying for rain) in *Minnan* (Southern Fujian) was in fact an interactive course among the state, local community and officials in traditional Chinese society. The tolerance or even encouragement and advocacy of court (state) and local officials, and the active accomodation of the local community, had made many deities formerly exclusive of the state sacrifice list appear in the culture of *yu si*. The Neo-Confucian thought in grown-up had gradually participated in this interactive course, making the culture of *yu si* display a kind of new transforming trend and traits.

Key words: sacrifice praying for rain (*yu-si*); Neo-Confucianism; Two Songs; *Minnan* (South Fujian)

收稿日期: 2006-12-21

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地“历代统治思想与民间社会意识”基金资助项目(05JJD840005)。

作者简介: 许哲娜, 女, 南开大学中国社会史研究中心 2004 级博士生。