

# 唐代地方祠祀的分层与运作

## ——以生祠与城隍神为中心

雷 闻

**提 要：**唐代的地方祠祀可以划分为三个层次：首先是由国家礼典明文规定并全国通祀者，其次是由地方政府所赋予合法地位的祠祀，最后则是由州县官府判定为淫祠者。对于地方政府而言，第二类祠祀最为重要，对它们的态度显示了国家意识形态对地方文化传统的妥协和引导。生祠和城隍神是这类祠祀的典型代表。对于为数众多、来源各异的地方祠祀，国家并不将其简单作为“淫祠”加以禁毁，更多是通过将其纳入国家礼制系统而赋予官方地位，其正当性来源于地方政府的认定。

**关键词：**唐代 地方祠祀 生祠 城隍神 礼制 淫祠

中国古代的民间信仰是最近二十多年来国内外学界、特别是欧美和日本汉学界普遍关注的热点课题，在国家与民间信仰的关系问题上提出了许多值得重视的问题和思路，如赐额的方式与意义、地方神祠的“国家化”与“儒家化”等。虽然具体研究多集中在宋代以后，但关于唐代也还是有一些扎实的成果面世，其中既有对某种具体信仰的研究，也有对一些重要事件的探讨，如姜士彬（David Johnson）先生对唐宋时期城隍神的研究，贾二强先生对于华山信仰的讨论，麦大维（David McMullen）、黄永年等先生对垂拱四年（688）狄仁杰在江南废毁淫祠一事的探讨。又如严耀中先生《唐代江南的淫祀与佛教》一文，则揭示了在唐代作为全国性宗教的佛教收伏江南民间杂神淫祠的事实。法国学者乐维（Jean Levi）探讨六朝隋唐时期地方官与神灵的斗争时，主要是从官员自身的宗教性质立论。王永平先生的研究则将地方官废止淫祠与推行教化的活动结合起来考虑。比较全面探讨这一问题的有杜德桥（Glen Dudbridge）先生《唐代的宗教体验与民间社会》一书，主要从唐代的笔记小说特别是《广异记》的记载入手。系统探讨唐代祠庙问题的论文则有章群先生的《唐代之祠庙与神庙》。

参看蒋竹山《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》（台北）第8卷第2期（1997年）。

David Johnson, The City-God Cults of T'ang and Sung China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45, no. 2 (1985), pp. 363—457. 贾二强：《唐代的华山信仰》，《中国史研究》2000年第2期；另参氏著《唐宋民间信仰》（福建人民出版社，2002年）第39—66页。David McMullen, The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705. *Asia Major*, 3rd serial, vol. 6, no. 1 (1993), pp. 1—81. 黄永年：《说狄仁杰的奏毁淫祠》，载史念海主编《唐史论丛》第6辑，陕西人民出版社，1995年。严

应该说, 这些成果都从不同角度对于唐代民间信仰与祠庙问题进行了有益的探讨, 但同时也存在着两种需要注意的倾向: 一种是将民间信仰与国家祭祀截然两分, 似乎二者是完全对立的两个东西, 另一种是将民间信仰完全等同于“淫祀”, 似乎国家祭典之外, 为民间所信仰者皆为淫祀, 没有任何中间形态。这都对我们探讨隋唐时期国家祭祀与民间社会的关系造成了一定困难。出现这两种情况, 一个原因可能是受到史籍所载两次大规模清除淫祀运动(狄仁杰、李德裕)的影响, 从而将这些局部的事件当作整个隋唐时期的普遍形态。另一个原因可能是由于对“祀典”和“淫祀”本身的理解不同。笔者认为, 对于它们的认定, 实际上涉及中央与地方的权力分配格局, 也隐含了国家正统的儒家伦理、意识形态与地方性崇拜的对立与妥协。随着地域经济与文化的发展, 这种关系也发生着相应的变化。在唐代国家祭祀与“淫祀”之间, 还存在着一些中间层面, 即为数众多的为地方政府所承认的祠祀, 而不完全是非此即彼那样的绝对和简单。本文试图从地方祠祀的分层入手, 并通过一些具有代表性的祠祀, 如生祠和城隍神, 来探讨其运作实况, 以期对唐代国家礼制与民间信仰的复杂关系有更深入的认识。

在展开论述之前需要说明的是, 对于这种佛、道之外的民间信仰, 学者有不同界定。有称之为“神祠宗教”者, 有称之为“祠神信仰”者, 也有直接称为“民间祠祀”者, 不同的概念界定体现了不同的认识角度。本文则称之为“地方祠祀”, 这是因为一方面它们多与地域社会紧密相关, 另一方面, 其表现形态多依托于特定的祠庙。同时, 这个概念可涵盖官方与民间两方面的内容, 更加符合唐代的实际情况。

## 一 地方祠祀的分层

虽然郊庙祭祀是国家祭祀体系的核心, 但地方政府的祭祀活动本身却反映了国家意识形态的下限, 即其对于基层社会的干预程度。因此, 中国古代地方政府的祭祀活动近些年来也日益成为一个热烈讨论的课题, 但具体成果仍以后期为多, 如池内功先生对元朝郡县祭祀的考察, 以及 Romeyn Taylor 先生对明清时期县级坛庙的研究等。至于唐朝由于材料零散, 研究成果很

耀中:《唐代江南的淫祀与佛教》, 刊荣新江主编《唐研究》第2卷, 北京大学出版社, 1996年, 在其《江南佛教史》(上海人民出版社, 2000年)第311—318页中, 他对这一问题又略有申说, 但观点和材料未出此文范围。乐维:《官吏与神灵——六朝及唐代小说中官吏与神灵之争》, 张立方译, 《法国汉学》第3辑, 清华大学出版社, 1998年。王永平:《论唐代的民间淫祠与移风易俗》, 《史学月刊》2000年第5期。Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuangi chi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995。章群:《唐代之祠庙与神庙》, 刊《严耕望先生纪念论文集》, 台北:稻乡出版社, 1998年, 第119—150页, 此文又收入氏著《唐史札记》(台北:学海出版社, 1998年)第9节, 题为《祠庙与神庙》。

对这一倾向的分析, 可参看拙撰《论隋唐国家祭祀的神祠色彩》, 《汉学研究》(台北)第21卷第2期(2003年)。

参看程民生《论宋贷神祠宗教》, 《世界宗教研究》1992年第2期; 沈宗宪《宋代民间祠祀与政府政策》, 《大陆杂志》(台北)第91卷第6期(1995年); 以及蒋竹山前揭文。

池内功:《元朝の郡县祭祀について》, 《中国史における教と国家——筑波大学创立二十周年纪念东洋史论集》, 雄山阁, 1994年。

Romeyn Taylor, *Official Altars, Temples and Shrines Mandated for All Counties in Ming and Qing*. *T'oung Pao*, vol. 83, no. 1—3 (1997), pp. 93—125.

少，最重要者当属高明士、姜伯勤等先生对唐代敦煌官方祭祀礼仪的研究。不过，他们所关注的主要是社稷、籍田、风伯、雨师、释奠等明文载入祀典的祭祀活动，对于其他一些重要的地方祠祀未加涉及，而且敦煌文书在时间、地域等方面都有一定的限制，因此尚需进一步探讨。

Romeyn Taylor 先生曾对明清时期地方祠祀有个大致的分类，认为如果从地方角度来看，“官方”概念本身具有一定的模糊性，因此着重提出了“半官方”或“准官方”（quasi-official）祠祀的概念，主要指关帝庙、东岳庙及其他地方官利用自己权威而添入祀典者。明清地方祭祀的内容与隋唐已经有了巨大变化，但他提出的这个概念本身却颇有启发性。笔者认为，唐代国家礼典所规定的大祀、中祀、小祀的分层是从中央礼制的角度出发的，但对于更为复杂的地方祠祀，情况又有所不同。在此，笔者试将唐代的地方祠祀分为如下三个层次。

第一，为国家礼典明文规定且通祀全国者。以《大唐开元礼》中的规定为例，主要包括：卷 68 “诸州祭社稷”、卷 69 “诸州释奠于孔宣父”、卷 70 “诸州祈社稷、诸州祈诸神、诸州崇城隍”、卷 71 “诸县祭社稷、诸里祭社稷”、卷 72 “诸县释奠于孔宣父”、卷 73 “诸县祈社稷、诸县祈诸神、诸县崇城隍”等。除此之外，由州县长官主祭者还有岳镇海渎以及风伯雨师等。

第二，礼无明文，但得到地方官府的承认和支持，甚至直接创建者。笔者认为，这类祠祀也就是《大唐开元礼》小祀中之“诸神”。案《大唐开元礼》卷 1 规定：“司中、司命、风师、雨师、灵星、山林、川泽、五龙祠等并为小祀。州县社稷、释奠及诸神祠并同小祀。”这实际包含着两方面的含义：首先，州县的各类祭祀活动也被纳入国家祭祀的范畴，为国家正式的礼典所规范；其次，这里的“诸神祠”一语非常关键，因为没有指实，所以具有极大的灵活性，它在事实上将对祠祀性质的判定权力下放到地方政府，这就使地方信仰与国家礼制的结合成为可能。以城隍神和生祠为例，这两种祠庙从未明文载入国家礼典，却是地方政府真实的祭祀存在，不仅为民间所崇奉，也为国家行政体系所认定。对此，将在下文详述。可以说，《大唐开元礼》这种模糊而又巧妙的规定使得州县的祭祀活动也具备了国家祀典的支持，使得一些礼典之外的祭祀也有了合法依据。

王斯福（Stephan Feuchtwang）曾指出：官方宗教与民间宗教的区别之一在于前者强调其行政层级，而后者强调神的灵验。通过《大唐开元礼》这条将州县“诸神祠”列入小祀的规定，我们则看到了二者结合的可能性，即唐代国家将民间祠祀纳入国家祭祀体系的努力。一般而言，这类祠祀是当地流传已久的信仰，如地方性山川、先朝名臣等，在面临水旱灾害时，它们往往成为地方政府祈祷的对象，故此也具有官方的背景，其合法性来源是地方政府的认可。此外，还包括一些由地方民众发起建立，但经过申报得到国家正式批准的祠祀。

先来看一个具体的例子：开元二十四年（736）春旱，恒州刺史韦济率领属县官吏、乡老耆旧等到白鹿泉祈雨有应，遂立祠祀之，并亲撰《唐白鹿泉神君祠碑》，内曰：“开元 亥，岁在东井，自春不雨，至于是月，济肃承嘉命，有事名山。斋宿泉源，静恭旁祷，神必响答。灵液，嘉苗来苏……非夫圣祚旁通，坎灵潜发，曷能迈种于德，左右黎人若兹者乎？宜蒙法食，

高明士：《唐代敦煌官方的祭祀礼仪》，《1994 年敦煌学国际研讨会文集 宗教文史卷》上，甘肃民族出版社，2000 年；姜伯勤：《唐敦煌城市的礼仪空间》，《文史》2001 年第 2 辑，中华书局。

Romeyn Taylor, op. cit., pp. 96—97.

《大唐开元礼（附大唐郊祀录）》卷 1《叙例上 择日》，池田温解题，日本古典研究会刊行，1972 年，第 12 页。

王斯福：《学宫与城隍》，收入施坚雅主编《中华帝国晚期的城市》，徐自立译，中华书局，2000 年，第 708 页。

昭著祠典。而荒凉苔石，埋秽榛芜，历代弥年，莫之旌赏。碑板无纪，堂象缺然，非所谓无德不酬，有功必祀。乃命县属率<sup>崇</sup>俸钱，扫除林麓，修创庭庙。吏人欣愿，不日而成……于是游闲乡族，仁智名儒，毂击肩摩，郁挠淫裔，感灵泉之旧哉，忻厥命之惟新。或笃言乎令节，或祈谷乎农辰。吟咏嗟叹，弹弦鼓舞。去者思还，来者忘归。此里仁之为美，寔神君之所相也。”白鹿泉是当地的宗教圣地，故成为官方祈雨的对象。由于祈雨有应，地方长官遂决定为其建立神祠，并“昭著祀典”，这显然是一种政府行为，而这块刺史亲撰的石碑，尤其是刻有别驾二人、长史二人、司马二人、真定县令、鹿泉县令、井径县令、城县令、石邑县令、九门县令、灵寿县令、房山县令、恒阳军总管等官员题名的碑阴，更强化了其官方色彩。显然，白鹿泉神君祠的性质应该就是《大唐开元礼》“小祀”中所谓的“诸神祠”，而官府的支持又反过来提高了它在当地民间信仰中的地位，从“或笃言乎令节，或祈谷乎农辰。吟咏嗟叹，弹弦鼓舞”之语不难看出这一点。

一个更为突出的例子是河东道汾州的妒神祠。妒神，民间传为介之推妹，其祠庙由来已久，唐时更为官民共祀之对象。《新唐书》卷115《狄仁杰传》载，高宗时幸汾阳宫，“并州长史李冲玄以道出<sup>妬</sup>女祠，俗言盛服过者，致风雷之变，更发卒数万改驰道。”此事虽被知顿使狄仁杰制止，但也显示了此祠在河东地区民间信仰中所占的地位。大历十一年（776）五月所立的《妒神颂》碑，更生动地描述了其祷祀实况。此碑由河东节度副大使兼太原尹北京留守薛兼训主持建立，判官李<sup>遵</sup>撰文，内云：“自古及今，非军则县，未尝不揆月撰日，修其享礼，春祈秋赛，庶乎年登。巫覡进而神之听之，官僚拜而或俯或仰……公之德也如此，神之应也如彼。且河北数州，山西一道，或衣以锦绣，或奠以珍馐，无昼夜而息焉，岂翰墨之能谕？咸以商者求之而获利，仕者祷之而累迁，蚕者请之而广收，农者祈之而多稔。不然，则奚能远迹奔凑，奉其如在？”可见，其祭祀与社稷类似，要春祈秋报，即属于当地政府的常祀，因此也具有官方性质。当然，它也为民间士农工商各个阶层之人所崇奉，而主持此祠日常管理的则是巫覡。

第三，没有得到官方批准和认可，完全是民间的祭祀行为，且往往被官方禁止者。这既包括一些不符合儒家伦理规范的古代人鬼，也包括一些物怪之祠，如动物、植物成精者，这也就是《太平广记》所直指的“淫祀”一类。

对于第一个层次，高明士、姜伯勤等先生结合敦煌文书已有颇为细致的研究，此不赘述。笔者更关心的是在国家礼典明文和所谓“淫祀”之间，由州县政府赋予官方色彩的那些地方祠祀。这类祠祀数量巨大，且各地域之间因风俗与文化传统的不同而各有差异。一般来说，地方政府对这类祠祀通常采取比较灵活、甚至是鼓励的态度。例如，在敦煌县东有张芝墨池遗迹，开元初就曾因政府的鼓励而立庙祭祀。据敦煌文书 P. 2005《沙州都督府图经》卷3载：开元二年（714）刺史杜楚臣就曾探访此池，但未有举措，到开元四年六月，“敦煌县令赵智本到任……其年九月，拓上件池中得一石砚，长二尺，阔一尺五寸，乃劝诸张族一十八代孙上柱国张仁会、上柱国张履暹、上柱国张怀钦、上柱国张仁会、上柱国张楚珪、上柱国张嗣业、文举人

《八琼室金石补正》卷55，文物出版社，1985年，第378页。

关于妒神祠，还可参看《朝野僉载》卷6的相关记载：“并州石艾、寿阳二界有<sup>妬</sup>女泉，有神庙，泉水沉洁澈千丈，祭者投钱及羊骨，皎然皆见。俗传<sup>妬</sup>女者，介之推妹，与兄竞，去泉百里，寒食不许举火，至今犹然。女锦衣红鲜，装束盛服，及有人取山丹、百合经过者，必雷风电雹以震之。”（中华书局，1979年，第135页）

胡聘之：《山右石刻丛编》卷7，《石刻史料新编》第1辑第20册，台北：新文丰出版公司，1982年第2版，第15078页。

昭武校尉甘州三水镇将上柱国张大爽、[州] 学博士上柱国张大忠……昭武校尉前西州岸头府左果毅都尉摄本府折冲充墨离军子将张履古等，令修葺墨池，中立庙及张芝容。”可以看出，张氏为敦煌望族，其族人中担任地方文武官员者很多，张芝则为当地的文化英雄，然而在立庙塑像一事上，起主导作用的却是县令赵智本，正是由于他的鼓励和支持，张芝庙才得以建立。通过这个事件，不仅可以看出地方官对当地古老传统文化的尊敬态度，更可以感受到他们对当地政治势力与文化资源进行整合的某种努力。

下面就以两种分布比较广泛的祠祀——生祠和城隍神为中心，对唐代地方祠祀的运作实况进行一番较为具体的探讨。

## 二 生 祠

生祠是中国古代为纪念官员功德而在其生前所立的祠庙，其起源甚早，顾炎武《日知录》曰：“《汉书·万石君传》：石庆为齐相，齐人为立石相祠。《于定国传》：父于公为县狱吏，郡中为之立生祠，号曰于公祠。《汉纪》：栾布为燕相，有治迹，民为之立生祠。此后世生祠之始。”赵翼则曰：“其有立生祠者，《庄子》：庚桑子所居，人皆尸祝之。盖已开其端。《史记》：栾布为燕相，燕齐之间皆为立社，号曰栾公社。石庆为齐相，齐人为立石相祠，此生祠之始也。”然则二公所言略同。虽然生祠起源于汉朝，在南北朝时亦时有所见，但真正大量出现在史籍中，还是要到唐朝以后。因此，唐时的生祠其实处于一个发展的转折点，而目前学界对其认识却颇有误解之处，如王永平先生就说：“在唐代民间淫祠祭祀中，数量最多的是各地设立的各种名目繁多的‘生祠’、祭庙……像这类因祠主生前有功德可称而由百姓自发建立的祠庙，按唐人的说法，本不应该属于‘淫祠’，但因这类祠庙遍及全国各地，时间长了也成为人民的负担，加之其‘不在典籍’，即没有取得国家政府的认可，属于在‘不当所立之处’而立的，因而也归于‘淫祠’。”这种观点显示了他对“淫祠”概念认识的模糊，以及对生祠建立程序的漠视，因而是笔者所不能认同的。我们不能因为其数量多就将其归于淫祠，更何况生祠之立，一般皆经过严格的申报程序，甚至须要中央政府的批准。

### （一）唐代生祠的概况

从目前所见材料来看，唐代生祠的设立有一个逐步增多的过程。在唐初，由于中央政府对地方官立碑建祠的严格控制，生祠为数不多，安史之乱后，由于中央权威的下降和地方独立性的增强，为官员立生祠的案例逐步增多。先将史料所见生祠的情况列表如下（表1）。

从时间上分析，开天之前，史料所见立生祠者不过王湛、狄仁杰、郭元振、苗晋卿、李遵五例，而安史之乱后则迅速增多，肃宗时就有三例，代宗时有两例，德宗一例，宪宗时三例，

录文据李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》（台北：新文丰出版股份有限公司，1998年）第30页，然将县令“赵智本”误录为“赵志本”，原卷中“上柱国张仁会”凡两见，李正宇怀疑第二个当为“张仁”，有一定道理。按，此事在P. 3721《瓜沙两郡史事编年并序》中也有记载，参看郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》（甘肃教育出版社，1989年）第83—84页。

顾炎武：《日知录集释》卷22“生祠”条，岳麓书社，1994年，第792—793页。

赵翼：《陔余丛考》卷32“生祠”条，中华书局，1963年，第690—691页。

据我所知，长部和雄曾有《支那生祠小考》，刊《东洋史研究》第9卷第4期（1944年），惜未得见。

王永平：《论唐代的民间淫祠与移风易俗》，《史学月刊》2000年第5期。

## 历史研究

### 表1 唐代生祠简表

人物	立祠时间	职务	立祠地点	材料出处	备注
王 湛	约永徽显庆间 (650—660)	冀州刺史	冀州	杨炯《泸州都督王湛神道碑》,《杨炯集》卷8	
狄仁杰	长寿元年至万岁 通天元年(692— 696)	彭泽令	江州彭泽县	《新唐书》卷115	贬彭泽令的时间据《资治通鉴》卷205
狄仁杰	万岁通天元年至 神功元年(696— 697)	魏州刺史	魏州	《新唐书》卷115;《旧唐书》卷89	参看冯宿《魏府狄梁公祠堂碑》,《文苑英华》卷877
郭元振	大足元年至神龙 二年(701—706)	凉州都督	河西、陇右 十余处	《新唐书》卷122	参看张说《兵部尚书国公赠少保郭公行状》,《文苑英华》卷972
苗晋卿	天宝七载(748)	魏郡太守兼 河北采访使	魏郡	王维《魏郡太守河北采访处置使上党苗公德政碑》,《王右丞集笺注》卷22	参看《新唐书》卷140;苗晋卿任职于天宝三载至六载,立碑时间据《宝刻丛编》卷6
李 遵	天宝六载至十四 载(747—755)	太守	淄川 济南 汝南	独孤及《唐故特进太子少保张国公墓志铭》,《全唐文》卷391	不知究竟立于何郡,或者三郡皆立?
杜 敏	肃宗乾元二年 (759)五月	蕲州刺史	蕲州	《唐蕲州刺史杜敏生祠颂》,《金石录校证》卷7	此碑原作乾元三年,然是年闰四月改元为上元元年,故似当从《舆地碑记目》卷2作“二年”
吕 遵	肃宗上元二年 (761)	荆州节度使	江陵	《册府元龟》卷683;《旧唐书》卷185上	参看《唐吕公祠庙碑》,《金石录校证》卷7、卷27
李 鼎	宝应初(762)	凤翔尹	岐州	《册府元龟》卷821	奏请以百姓为己所立生祠改置佛寺,许之
周智光	永泰二年(766)	同华州节度使	华州	《旧唐书》卷114;《新唐书》卷224上	
元 结	大历三年(768)	道州刺史	道州	颜真卿:《容州都督兼御史中丞本管经略使元君表墓碑铭》,《全唐文》卷344	元结于广德元年至大历三年(763—768)任道州刺史
徐 申	德宗兴元元年至 贞元四年(784— 788)	韶州刺史	韶州	《新唐书》卷143	立祠因本人“固让”而止。参看李翱《检校礼部尚书东海公徐申行状》,《文苑英华》卷976

## 唐代地方祠祀的分层与运作

续表 1

人物	立祠时间	职务	立祠地点	材料出处	备注
吴少诚	贞元二年至元和四年(786—809)	彰义军节度使	蔡州	《刘宾客嘉话录》,《唐五代笔记小说大观》第 799 页	淮西平,裴度毁之为紫极宫
袁滋	元和元年至七年(806—812)	义成军节度使	滑州	《旧唐书》卷 185 下	“百姓立生祠祷之。”
李正卿	元和中	汜水县令	河南府汜水县	《唐故绵州刺史江夏李公墓志铭》,《全唐文补遗》第 1 辑	
杜惊	文宗大和九年至开成二年(835—837)	忠武军节度使	许州	《唐故岐阳公主墓志铭》,《樊川文集》卷 8	此系杜惊第二次任忠武节度使
卢钧	开成三年(838)	岭南节度使	广州	《旧唐书》卷 177	“三年将代,华蛮数千人诣阙请立生祠,铭功颂德。”
高骈	僖宗中和二年(882)后	镇海节度使	扬州	罗隐《广陵妖乱志》,《太平广记》卷 290 引	
朱温	广明元年至龙纪元年(880—889)		陈州	《册府元龟》卷 796	忠武军节度使赵犇为朱温立生祠于陈(州),朝夕拜谒
王重简	中和三年至光启元年(883—885)	华州节度使	华州	《华帅许国公德政碑》,《司空表圣文集》卷 6	
王重盈	昭宗景福元年(892)正月	河中节度使	蒲州	《太尉瑯琊王公河中生祠碑》,《司空表圣文集》卷 5	
董昌	景福元年(892)十二月	义胜军节度使	越州	《新唐书》卷 225 下,《资治通鉴》卷 259	时间据《两浙金石志》卷 3《唐敕建董昌生祠题记》
王建	天复二年(902)	西川节度使	益州	《西平王王公建生祠堂记》,《宝刻类编》卷 6	
马殷	后梁开平四年(910)	武安节度使	潭州	《册府元龟》卷 820	太祖令翰林学士封舜卿撰碑文
韩逊	开平四年到五年之间	朔方节度使	灵州	《册府元龟》卷 820	太祖诏礼部侍郎薛廷珪撰碑文以赐之
钱缪	开平五年(911)四月	吴越王	杭州	《册府元龟》卷 820	太祖诏刑部侍郎李光嗣为宣慰立祠堂使,翰林学士李琪制碑文赐之

说明:表中相关刺史之系年参考了郁贤皓《唐刺史考全编》(安徽大学出版社,2000年)。表末附列后梁初期的三例,以略见其延续性。另,表中个别文献的版本如下:《杨炯集·卢照邻集》,中华书局,1980年;《王右丞集笺注》,上海古籍出版社,1984年新1版;《金石录校证》,上海书画出版社,1985年;《宝刻丛编》,丛书集成初编本,中华书局,1985年;《唐五代笔记小说大观》,上海古籍出版社,2000年;《司空表圣文集》,文渊阁四库全书影印本,第1083册,台北:商务印书馆,1986年;《两浙金石志》,《石刻史料新编》第1辑第14册;《宝刻类编》,《石刻史料新编》第1辑第24册。

文宗时两例，僖宗之后则有六例，后梁又有三例，显然其数量呈明显的上升趋势。从被立生祠者的身份而言，除了前后期各有一例以县令被立祠者之外，前期主要是都督和刺史，而后后期则主要是节度使，这种情况到晚唐藩镇割据时更为明显，显然生祠之立也与唐代政治格局的演变密切相关。就地域分布而言，京畿道的华州、岐州，关内道的灵州，都畿道的河南府（洛州），河北道的魏州，河南道的陈州、许州、滑州、蔡州，河东道的蒲州，剑南道的益州、泸州，淮南道的扬州、蕲州，江南东道的杭州、越州，江南西道的江州、道州、潭州，岭南道的广州、韶州，山南东道的荆州，以及陇右道的十余州，都有生祠的分布。可见这是一种遍及全国的祠祀方式。

## （二）立祠程序

笔者之所以反对将生祠视为“淫祀”，一个重要的理由是，生祠的建立要经过严格的申报和审批手续，而非民间随意设立者。《唐六典》卷4明文规定：“凡德政碑及生祠，皆取政绩可称，州为申省，省司勘覆定，奏闻，乃立焉。”这种程序在实践中被切实执行，中晚唐时可能还需经过“道”一级的审批环节。试举数例以见之：

据《新唐书》卷143《徐申传》载，德宗贞元时，韶州刺史徐申因为政绩尤异，“州民诣观察使，以其有功于人，请为生祠。申固让，观察使以状闻，迁合州刺史。”李翱《检校礼部尚书东海公徐申行状》所记更详：“曲江县五百人以状诣观察使，请作碑、立生祠。公自陈所为不足述，假令如百姓言，乃刺史职宜如此，何足多者？不愿以小事市名。观察使嘉其让，密以状闻。迁合州刺史。”这个事件中，先是韶州管内曲江县的百姓五百多人向观察使提出申请。

颜真卿《唐故容州都督兼御史中丞本管经略使元君表墓碑铭》记载了道州百姓请为元结立生祠的经过：“岁余，上以君居贫，起家为道州刺史。州为西原贼所陷，人十无一，户才满千，君下车，行古人之政，二年间，归者万余家，贼亦怀畏，不敢来犯。既受代，百姓诣阙，请立生祠，仍乞再留。”在这个例子中，道州百姓甚至直接到京城向皇帝提出立祠申请，似非常例。

在建立生祠时，往往还要树立德政碑，例如，郭子仪有大功于唐，代宗时，华州刺史周智光及奉天县令程暹都曾向朝廷申请为其立碑和生祠，子仪连上四表辞让，第一表云：“臣子仪言：臣得同华节度使刺华州刺史周智光牒，称得耆寿薛远等，将以华州是臣所生之地，奏请与臣立纪功颂德碑，天慈曲临，已蒙听许。又得奉天县令程暹状，得百姓仇廷珍及僧山海等状，亦请与臣立碑及生祠者……乞回成命，一切勒停。”连周智光这种野心勃勃的叛臣为郭子仪立碑，也不得自专，而须向朝廷申请，则遑论其他。甚至在五代之初，割据地方的钱鏐、马殷、韩逊等为自己在本道建立生祠，也还要向朱温申请，这虽不过是个形式，但却以此表明了奉事中央的立场，其背后则隐含着某种历史的惯性。

在地方提出申请之后，中央政府也要进行认真的审查，以立德政碑为例，据刘禹锡《高陵

《唐六典》卷4“礼部郎中员外郎条”，中华书局，1992年，第120页。

《文苑英华》卷976，中华书局，1982年，第5137页。

《全唐文》卷344，中华书局，1983年，第3495页。

邵说：《为郭子仪让华州及奉天县请立生祠堂及碑表》，《文苑英华》卷578，第2985页。

关于韩逊立生祠的经过，参看吴其昱《薛廷珪朔方节度使韩逊生祠堂碑敦煌残卷考》，载《庆祝潘石禅先生九秩华诞敦煌学特刊》，台北：文津出版社，1996年，第63—73页。不过，吴先生认为：“至于生祠问题，唐末五代地方割据之藩镇，僭妄逾分，讽人为立生祠，此五代黑暗时期之陋俗也。”他没有将生祠问题置于唐以来的发展轨迹中观察，故看法似有未周之处。



县令刘君遗爱碑》载：“大和四年，高陵人李士清等六十三人思前令刘君之德，诣县请金石刻。县令以状申府，府以状考于明法吏，吏上言：谨案宝应诏书，凡以政绩将立碑者，其具所纪之文上尚书考功，有司考其词宜有纪者乃奏。明年八月庚午，诏曰可。”可见立碑的程序是：百姓—县—州府—考功—皇帝，立碑如此，按前引《唐六典》的规定，建立更为重要的生祠自当经过同样的程序。在中央，考功司的职能并非空言，据《旧唐书》卷158《郑余庆传》记：宪宗时，郑余庆之子郑瀚“改考功员外郎，刺史有驱迫人吏上言政绩，请刊石纪政者，瀚探得其情，条责廉使，巧迹遂露，人服其敏识。”可见，如果政绩不实，考功司的官员要追究观察使的责任。这种逐级报批的程序与宋代对地方祠祀的赐额、赐号的程序非常接近，因此，绝不能将生祠这种具有浓厚官方色彩的祠祀等同于“淫祠”。

### （三）生祠的祭祀方式和社会功能

生祠之设，有“报功”和“祷祀”的双重目的。一方面，老百姓以此表达对造福当地的官员之感激；另一方面，也可能是更重要的目的，则是要为未来祷祀求福。因此，在祭祀的方式上采取了民间习惯的偶像崇拜。下面就以最负盛名的狄仁杰魏州生祠为个案，作一具体分析。

狄仁杰于万岁通天元年（696）十月至神功元年（697）任魏州刺史，在州不过一年而已，然其仁政为民所怀，遂立生祠。其具体位置在贵乡县东南四里，祠中有狄仁杰的塑像，后来，因狄仁杰之子景晖“为魏州司功参军，贪暴为人所恶，由是遽毁其神像焉”。到开元十年（722）十一月，此庙得以重修，李邕亲撰《唐魏州刺史狄仁杰生祠碑》，由张廷珪八分书。开元中，高适曾前往探访，并有诗记其事。安史之乱使得此祠遭到彻底破坏，但民间仍对其充满感情。到元和七年（812），田弘正归顺朝廷，遂重建此祠，并立碑纪念。碑文乃虞部员外郎冯宿所撰，略云：“初梁公出牧于魏，实宜斯人。罔遂乞留，则深遗爱；阖境同力，生祠其神。畏威怀仁，如在乎上。祈恩徼福，亦若有答。洎胡起幽陵，毒痛中邦，腥膻遗余，渐渍<sup>①</sup>俗，六十年于兹矣……（弘正）辩正封疆，咨谋耆老，得是旧址，作为新祠。鸠材<sup>②</sup>儻功，藏事<sup>③</sup>劳役，上下有度，东西惟序。披图以立仪像，据品以昭命数……由是六州之人士知狄公之崇德可享，而田公斯言可复也。”田弘正重建狄公生祠有着强烈的政治意味，是向朝廷和百姓表示奉事中央的决心。碑文所云“披图以立仪像”，似是要根据狄公的写真来塑像。至于其功能，则碑文也强调了百姓“祈恩徼福”的目的。到了晚唐五代时期，狄仁杰的生祠开始有了地方保护神的色彩。《太平广记》录有一则故事：“魏州南郭狄仁杰庙，即生祠堂也。天后朝，仁杰为魏州刺史，有善政，吏民为之立生祠。及入朝，魏之士女每至月首，皆诣祠奠<sup>④</sup>。仁杰方朝，是日亦有醉色，天后素知仁杰初不饮酒，诘之。具以事对。天后使验问，乃信。庄宗观霸河朔，尝有人醉

①《刘禹锡集》卷2，上海人民出版社，1975年，第19页。

②参看《唐刺史考全编》卷98第1370—1371页。

③《元和郡县图志》卷16“魏州贵乡县条”，中华书局，1995年，第448页。

④《册府元龟》卷940《总录部·不嗣》，中华书局，1982年，第11068页。按，《旧唐书·狄仁杰传》则曰“乃毁仁杰之祠”。

⑤《金石录校证》卷5，第94页。

⑥高适《三君咏并序》：“开元中，适游于魏，郡北有故太师郑公旧馆，里有故尚书郭公遗业，邑外又有故太守狄公生祠焉，睹物增怀，遂为《三君咏》。”见刘开扬《高适诗集编年笺注》，中华书局，1981年，第14—15页。

⑦冯宿：《魏府狄梁公祠堂碑》，《文苑英华》卷877，第4627页。此碑由胡证正书并篆额。见《八琼室金石补正》卷70，第485—486页。

宿庙廊之下，夜分即醒。见有人于堂陛下，罄折咨事。堂中有人问之，对曰：‘奉符于魏州索万人。’堂中语曰：‘此州虚耗，灾祸频仍，移于他处。’此人曰：‘诺，请往白之。’遂去，少顷复至，则曰：‘已移命于镇州矣。’语竟不见。是岁，庄宗分兵讨镇州，至于攻下，两军所杀甚众焉。”这则故事宣扬了狄公神祠的灵验，以及地方民众对他的信仰情况。耐人寻味的是，狄公将原拟降于魏州的灾祸移至他州，丝毫不顾他州百姓的伤亡，其魏州地方保护神的身份已呼之欲出。在这一点上，颇类于城隍神。

从狄仁杰的例子可以看出，百姓为地方官立生祠的目的不仅是纪念他们过去的功德，更现实的愿望是祈求未来的幸福，或减少未知灾难带来的恐慌。例如，“吕澹，肃宗上元中为荆州节度，理江陵三年，号为良牧。初立生祠祈祷，歿后岁余，将士等又率钱十万，于府西爽垲地移祠宇立之。”“袁滋，元和中为义成军节度，百姓立生祠祈祷之。”对于这种现象，国家采取了默认的态度，下面来看一则判文：“甲有惠政，被立生祠，百姓祈祷，因而获福。或告有妖术，诉云非所能致。（李宣）对：考龚黄之迹，穷卓鲁之化，不孤良吏，可谓能贤。甲惠训聿修，仁政斯举，丕变旧染，化居恒风。叹歌邵之徒勤，想借寇之无及。冀全遗爱，遂建生祠。歿无愧于张苍，存不谢于王涣。因心所感，纵获福而何伤？唯道是从，岂为术之能致！告之诚谬，诉乃有孚。”从李宣的判文不难看出，对于这些生祠所具有的相当浓厚的宗教性质，国家与士人都具有相当程度的认同和容忍。于是，一些有野心的地方官遂企图通过自置生祠以神化自己。例如《旧唐书》卷114《周智光传》载，代宗时，同华节度使周智光就“于州郭置生祠，俾将吏百姓祈祷。”《资治通鉴》卷259“唐昭宗乾宁元年十二月条”记，义胜军节度使董昌“建生祠于越州，制度悉如禹庙，命民间祷赛者，无得之禹庙，皆之生祠”。《新唐书》卷225下本传所载更为详细：“始立生祠，剝香木为躯，内金玉纨素为肺腑，冕而坐，妻媵侍别帐，百倡鼓吹于前，属兵列护门<sup>祀</sup>。属州为土马献祠下，列牲牢祈请，或给言土马若嘶且汗，皆受赏。昌自言：‘有飨者，我必醉。’蝗集祠旁，使人捕沈镜湖，告曰：‘不为灾。’客有言：‘尝游吴隐之祠，止一偶人。’昌闻，怒曰：‘我非吴隐之比！’支解客祠前。”显然，董昌之生祠中有他的香木雕像，以及属州贡献的土马，“又有王守真者，俗谓之王百艺，极机巧，初立生祠，雕刻形象，塑续官属，及设兵卫，状若鬼神，皆百艺所为也。”其祭物为“牲牢”，是为血祭，其目的甚至要取代越州最具影响力的禹庙，成为当地信仰祈祷的中心。

对于朝廷而言，允许给地方良吏建立生祠，其实也是树立一些榜样，使其他官员能够见贤思齐。在这种观念下，立碑建祠屡屡出现在中晚唐人的诗作中，成为对友人赴任的寄语，例如，张籍在送裴度赴镇太原的赠诗中就有云：“明年塞北清蕃落，应建生祠请立碑。”类似诗句如“想得化行风土变，州人应为立生祠”、“却笑郡人留不得，感恩唯拟立生祠”等等，不胜枚举。另一方面，给这些本朝良吏的祠庙足够的发展空间，对于国家统一思想，特别是对控制地

《太平广记》卷313《狄仁杰祠》，中华书局，1961年，第2478—2479页，出自《玉堂闲话》。

《册府元龟》卷683《牧守部 遗爱二》，第8154页。在晚唐的民间传说中，吕澹已成为一个颇有权势的冥官。见《宣室志》卷7，《独异志 宣室志》，中华书局，1983年，第91—93页。

《册府元龟》卷820《总录部 立祠》，第9746页。

李宣：《立生祠判》，《文苑英华》卷535，第2733页。

《太平广记》卷290《董昌》，第2310页，出《会稽录》。

张籍：《送裴相公赴镇太原》，《全唐诗》卷385，中华书局，1960年，第4331页。

朱庆余：《送邵州林使君》，《全唐诗》卷515，第5884页。

卢延让：《逢友人赴阙》，《全唐诗》卷715，第8213页。

方文化资源而言是十分有利的，因为他们本来就是国家权威在地方上的代表和象征。

司空图在《太尉瑯琊王公（重盈）河中生祠碑》中指出：“伏以祀典阙文，朝恩特允，虽或征于近史，亦宜本于众情。丞相仁杰之抚疲羸，仆射元振之安夷夏，皆留盛迹，孰继美谈？……所以别创祠堂，严陈象设者，盖皆蒙美利，并荷丰功，愿伸报德之诚，别置标度之所。”也就是说，为活人所立的生祠本身是不合儒家礼制原则的，故“祀典阙文”，只是根据“近史”，即较近的传统或习俗，又“本于众情”，才得到国家的特别准许。唐代礼制中有一个重要的原则，即“缘情制礼”，在生祠问题上，这一原则也得到充分体现。

### 三 城隍神

城隍神是近二十年来最受学界关注的民间信仰之一，因为它是地方祠祀儒家化和国家化的代表，不过成果主要集中在明清时期，特别是明太祖洪武初年的改革。关于唐代城隍神的研究，值得重视的仍是前引姜士彬先生 1985 年的那篇长文《唐宋时期的城隍信仰》，但其重点是在宋朝，其主旨是说明宋代城隍信仰的发展与都市工商业阶层兴起的关系，对于唐代城隍神着墨不多，特别是将其孤立研究，而未将它置于唐代地方的国家祭祀体系中来整体考虑。在此，笔者试图对唐代城隍神材料进行梳理，以探讨其在地方祭祀体系中的地位和性质。先将相关材料列表如下（表 2）。

表 2 虽不是有唐一代所有城隍神材料，但也基本反映出城隍信仰在初期的分布和发展状况。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、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，而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，且多出现在晚唐。从城市的等级来看，以州城为主，有些还是节度使或观察使所在的州，如洪州、鄂州等，但也有些县级城隍神，如宣州的溧阳县、括州的缙云县，以及桂州的永福县、灵川县、荔浦县等。

至于姜士彬先生所云，城隍神的发展与城市新兴工商业阶层的推动有关之论断，至少在其早期发展的唐代不是那么明显，因为城隍信仰最为流行的地区未必就是工商业发达的地方，如袁州、括州、潮州、桂州等地。正如小岛毅先生所说，城隍神的信众为工商业者的说法只是其诸多面向中的一种而已。相比之下，我们更关心的是其在国家祭祀体系中的位置。从唐代的材料可以看出，城隍神的性质判定正是由地方官灵活掌握的。

肃宗初年，鄂州刺史韦良宰的举措代表了一部分地方官的态度。据李白《天长节使鄂州刺史韦公德政碑》记：“大水灭郭，洪霖注川。人见忧于雨鳖，岸不辨于牛马。公乃抗辞正色，言于城隍曰：‘若三日雨不歇，吾当伐乔木，焚清祠。’精心感动，其应如响。无何，中使衔命，遍祈名山，广征牲牢，骤欲致祭，公又盱衡而称曰：‘今主上明圣，怀于百灵，此淫昏之鬼，不载祀典，若烦国礼，是荒巫风。’其秉心达识，皆此类也。”面对淫雨带来的灾害，韦良宰不得

《司空表圣文集》卷 5 第 1083 册，台北：商务印书馆，1986 年文渊阁四库全书影印本，第 512—513 页。

参看滨岛敦俊《明初城隍考》，载《榎博士颂寿纪念·东洋史论丛》，汲古书院，1988 年；《明清江南城隍考》，载唐代史研究会报告第 VI 集《中国都市の历史的研究》，刀水书房，1988 年，第 218—231 页；《明清江南城隍考 补考》，载《中国の都市と农村》，汲古书院，1994 年。

小岛毅：《城隍庙制度の确立》，《思想》第 792 号（1990 年），第 200 页。

《李太白全集》卷 29，第 1361 页。

## 历史研究

### 表2 唐代城隍神简表

时 间	地 点	基本情况	材料出处	备 注
开 元 五 年 (717) 四月二 十日	荆州 山南东道	荆州大都督府长史张说 告祭于城隍之神	张说《祭城隍文》,《文苑英华》卷 995	这应该是张说上任 之后的谒庙之文
开 元 十 五 年 (727) 六月	洪州 江南西道	刺史张九龄祈晴	张九龄《祭洪州城隍神祈晴文》, 《文苑英华》卷 996	
开 元 十 七 年 (729) 三月三 日	溧阳县 宣州 江南西道		《唐溧阳县城隍庙记》,《宝刻丛 编》卷 15	
天 宝 十 载 (751)	苏州 江南东道	“吴郡有春申宫(君)故 宫,后人因以为庙,俗讹 谓之城隍神。”	《唐春申君庙碑》,《宝刻丛编》卷 14	“居贞广其制度,更 易塑像,以朱英配 飨,改名曰黄相庙。”
安史之乱前后	睢阳(宋州) 河南道		张巡有《祭城隍》之文,《唐诗纪 事》卷 25	
至德二载至乾 元二年(757— 759)	鄂州 江南西道	刺史韦良宰祈晴有应	李白《天长节使鄂州刺史韦公德 政碑》,《李太白全集》卷 29	
乾 元 二 年 (759) 八月	缙云县 括州(处州) 江南东道	县令李阳冰祈雨有应	《唐李阳冰城隍神记》,《金石萃 编》卷 91	
建 中 四 年 (783)	鄂州 江南西道	鄂州刺史李兼祷于城隍 神,因大破李希烈之将	《册府元龟》卷 398	贞元四年李兼已任 江西都团练使,请以 此事宣付史馆,从之
贞元中(785— 804)	广州 岭南道	崔炜入南越王墓,有奇 遇,后有事于城隍庙,见 神像有类使者,是知羊 城即广州城	《太平广记》卷 34《崔炜》	广州城隍神号称“羊 城使者”
元 和 十 四 年 (819)	潮州 岭南道	刺史韩愈六月向城隍神 祈晴有应,遂报之	韩愈《潮州祭神文》,《韩昌黎文集 校注》卷 5	
元 和 十 五 年 (820) 夏	袁州 江南西道	袁州刺史韩愈向城隍神 祈雨	韩愈《袁州祭神文》,《韩昌黎文集 校注》卷 5	
大 和 八 年 (834)	兖州 河南道	李商隐为刺史崔戎到任 谒庙所作	李商隐《为安平公兖州祭城隍神 文》,《樊南文集》卷 5	可见晚唐时,城隍神 信仰已经扩大到北 方

## 唐代地方祠祀的分层与运作

续表 2

时 间	地 点	基本情况	材料出处	备 注
开成二年至会昌三年(837—843)	怀州都畿道	河阳三城怀州节度使李执方因城隍神护城有功而祭祀	李商隐《为怀州李使君祭城隍神文》,《樊南文集》卷 5	
开成五年(840)六月一日	睦州江南东道	刺史吕述移庙而立碑	吕述《移城隍庙记》,《唐文拾遗》卷 29	
会昌二年至四年之间(842—844)	黄州淮南道	刺史杜牧祈雨	杜牧《祭城隍神祈雨文》,《樊川文集》卷 14	
大中元年(847)六月	桂州岭南道	桂管观察使郑亚祈晴有应	李商隐《为中丞荥阳公桂州赛城隍神文》,《樊南文集》卷 5	
大中元年至二年(847—848)	永福县 灵川县 荔浦县 理定县 皆属桂州	祈雨有应而作	李商隐《赛永福县城隍神文》;《赛灵川县城隍神文》;《赛荔浦县城隍神文》;《为中丞荥阳公赛理定县城隍神文》。《樊南文集》卷 5、《樊南文集》补编卷 11	四县各有城隍神
咸通三年(862)	袁州江南西道	刺史颜遐福创新庙而立碑	刘骥《袁州城隍庙记》,《全唐文》卷 802	城隍神为灌婴
咸通中	湖南城隍神	上帝以白马神祠有德于三峡民,迁为湖南城隍神	《太平广记》卷 312《尔朱氏》	
光化二年(899)四月	华州京畿道		《唐济安侯庙记》,《宝刻丛编》卷 10	
唐末	抚州江南西道	宋玄白从州人祷雨之请,遽作术飞钉城隍神双目,雨遂降	《太平广记》卷 47《宋玄白》	
前蜀乾德初(919)	岐州京畿道	有小军使陈公破戒,述冥间之事。初被黑衣使者追摄入岐府城隍庙	《宋高僧传》卷 11《自在传》	自在和尚为吴兴人,看来他将家乡的城隍信仰传入关中
十国吴	扬州安福县	“朱拯赴选至扬州,梦入官署,……补安福令,既至,谒城隍神,庙宇神像皆如梦中。”	《太平广记》卷 281《朱拯》	

说明:本表中相关刺史之系年亦参考了《唐刺史考全编》。表中相关文献的版本如下:《唐诗纪事》,上海古籍出版社,1987年新1版;《李太白全集》,中华书局,1977年;《韩昌黎文集校注》,上海古籍出版社,1987年;《樊南文集》,上海古籍出版社,1988年;《樊川文集》,上海古籍出版社,1978年;《宋高僧传》,中华书局,1987年。

不向城隍神祈晴，而其态度却声色俱厉，含有命令之意。特别值得重视的是，当中使奉敕到各地祈祷名山神祠，准备向鄂州城隍庙献牲牢致祭时，却又被他制止，并认为城隍神是与国家礼制相对立、带有浓厚巫风的“淫昏之鬼”，他也无意于将其列入地方祀典。

的确，正如乾元二年（759）八月李阳冰在《缙云县城隍神记》中所云：“城隍神，祀典无之，吴越有之，风俗水旱疾疫必禱焉。”城隍神首先是南方一种古老的民俗信仰，在唐代的礼典中没有祭祀城隍神的明文规定。而且，城隍庙的建立似乎也并未经过生祠那样的严格申报程序。不过，从目前笔者所见到的材料来看，在唐代对城隍神持严厉打击态度的例子并不常见，更多的地方官对其采取了较为宽容的态度，而事实上这种态度也是以国家礼制为依据的。开元五年（717）四月二十日，荆州大都督府长史张说到任不久，即对本地城隍进行了一次祭祀活动，其祝文曰：“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，是关礼（集作‘祀’）典。说恭承朝命，纲纪南邦，式崇荐礼，以展勤敬。庶降福四<sub>咍</sub>，式登（集作“登我”）百谷，猛兽不搏，毒蛊不噬。精诚或通，昭鉴非远。尚飨！”按其谢上表云：“伏奉二月一十五日制书，除臣荆州大都督府长史……以今月十七日到州上讫。”然则他在到任后很快就去祭祀城隍神，显然将它作为当地神灵的代表。而祝文所谓“人之仰恩，是开礼典”之语，实际上是赋予了它官方的性质。与之相类似的是张九龄在洪州都督任上的祭文：“九龄忝牧兹郡，敢忘在公？道虽隔于幽明，事或同于表里。今水潦所降，亦惟其时，而淫雨不止，恐害嘉谷。谷者，人之所以为命；人者，神之所以有（一作为）祀。祀不可以为利，义不可以不福。”在这里，张九龄显示了与以城隍神为代表的地方信仰传统的合作态度。

可以看出，如何处理城隍神，是一个由地方政府灵活处理的问题。韦良宰视之为淫祀，而张说、张九龄，乃至后来的韩愈、杜牧等人则以地方长官的身份正式拜祭，其祝词完全遵守了《大唐开元礼》中“诸州祈诸神”条规定的统一格式。它们显然是被视为国家允许的“诸神”范畴，因而具有相当程度的合法性。在这里，我们又一次感受到《大唐开元礼》将地方祠祀的认定权下放到地方的结果，包括城隍神在内的各种地方祠祀，究竟哪些适用于《大唐开元礼》的规定，是由地方官员灵活掌握的，虽然这种判定也常常受到各种因素，尤其是地方势力等的影响。

## 四 结 语

要言之，唐代的地方祠祀可以分为三个层次，首先是由国家礼典明文规定并全国通祀者，如州县社稷、州县释奠孔子庙等；第二个层次是由地方政府所赋予合法地位的祠祀，这其中既有经过逐级审批程序而由中央特许建立的生祠，也包括虽未经过审批但久已存在的民间祠祀，如城隍神。由于地方政府原则上采取了支持态度，并参与主持各种禱祀仪式，从而赋予了它们官方性质。第三个层次则是由州县官府判定为淫祠者，主要是一些物鬼精怪。当然，第二与第

《金石萃编》卷91，《石刻史料新编》第1辑第2册，第1534页。

张说：《祭城隍文》，《文苑英华》卷995，第5229页。

张说：《荆南（集作‘州’）谢上表》，《文苑英华》卷585，第3027页。

张九龄：《祭洪州城隍神祈晴文》，《文苑英华》卷996，第5232页。

参看《大唐开元礼》卷70第360页。

三个层次之间的界限也不是那么绝对的，因为对淫祠判定，既是基于儒家礼典的祭祀原则，也是由地方政府灵活掌握的一种权力。

在这三个层次中，等级最高者当然是第一类，它们是国家意识形态在地方的象征，带有强烈的政治性。然而对于地方政府而言，或许第二类祠祀更为重要，因为它们代表着本地古老的文化传统，对其态度直接影响着地方官的治理。因此，在唐代逐步发展出了官员到任后，拜祭本地有代表性的祠庙的惯例。例如，前举张说就任荆州大都督府长史后，立即前往城隍庙拜祭，就是一个很明显的例子，到晚唐五代的笔记小说中，此事则更加生动了。《开元天宝遗事》卷下《郡神迎路》条云：“张开为荆州刺史，至郡界，风雨暝晦，不辨面目，唯闻空中有殿喝之声相次，云中有衣紫披甲胄者十数人，开问其故，对曰：‘某荆州内外所主之神，久仰使君令名，故相率迎引。’到任谒庙后，各致祭谢及修饰庙貌。自此政誉尤善也。”按开元时期任荆州长史者无张开其人，当为张说之误。从这则故事来看，到任谒庙似已成为地方官的一种惯例。

另一个例子是元和十四年（819）夏，韩愈被贬潮州刺史，始入官，即祭祀于“大湖神”，其祭文曰：“维年月日，潮州刺史韩愈谨差摄潮阳县尉史虚己以特羊庶羞之奠，告于大湖神之灵。愈承朝命，为此州长，今月二十五日至治下。凡大神降依庇斯人者，皆愈所当率徒属奔走致诚，亲执祀事于庙庭下。今以始至，方上奏天子，思虑不能专一，冠衣不净洁，与人吏未相识知，牲精酒食器皿<sup>擗</sup>弊，不能严清，又未卜日时，不敢自荐见。使摄潮阳县尉史虚己以告，神其降监，尚飨！”显然，按照惯例，韩愈作为刺史应在到任后立即去拜祭当地神灵，如不能亲至，则须派人前往。而大和八年兖州刺史崔戎到任后，也立即去祭祀城隍神，祭文曰：“某方宣朝旨，来总藩条”云云。这种习惯也反映了唐代地方官与地方文化密切合作的关系。

严耀中先生曾认为：“虽然在唐代也有一些地方官为求其任内太平，迫于习惯而祭祀过某些地方神祇，但清除江南淫祠的行动在唐代确显得很突出。”然则他将所有的地方神祇都等同于淫祠，并将地方官员的祭祀都当作迫于习惯的无奈之举，这是笔者所不能同意的，因为他忽视了州县祭祀的分层，实际上，地方官员频繁的禱祀活动才是比废止淫祠更为普遍的常态。对于为数众多、来源各异的地方祠祀，国家并不将其简单作为“淫祠”而加以禁毁，更多是通过将其纳入国家礼制的系统之中而赋予其官方地位，其正当性来源于地方政府的认定。

〔作者雷闻，历史学博士，助理研究员。中国社会科学院历史研究所 100732〕

（责任编辑：宋 超）

《开元天宝遗事十种》，上海古籍出版社，1985年，第87页。

韩愈：《潮州祭神文》其一，《韩昌黎文集校注》卷5，第318页。

李商隐：《为安平公兖州祭城隍神文》，《樊南文集》卷5，第280页。

严耀中：《唐代江南的淫祀与佛教》，《唐研究》第2卷，第54页。

# CONTENTS

## *Research Articles*

### **Medical Care and Health Care in the Shang Dynasty**

Song Zhenhao (3)

More has become known about the diseases recorded on tortoise shell- and oracle bone- documents unearthed at the Yin ruins. Hu Houhuan's *Diseases of the Yin People* was followed by much discussion and development. Li Zongkun from Taiwan recently provided some superlative new materials, and pointed to some contentious issues in the field. There is still room for further exploration, however. Based on careful study of the tortoise shell- and oracle bone- documents, I list 55 diseases recorded in the Shang dynasty, the causes and symptoms of which were well-understood. Treatments for these diseases accumulated over years and widely practiced health-care customs, which marked the level of civilization of the then social life.

### **Levels and Operation of the Local Cults in the Tang China : With a Focus on Sheng-ci and Cheng Huang Miao**

Lei Wen (27)

In the Tang dynasty (617-906 BCE), local cults operated at three levels: official altars and temples recognized in the state ritual code; quasi-official cults confirmed by the local governments; and cults labeled "unauthorized" by local governments. Of these three, the second—represented by *Sheng-ci* and the *Cheng Huang Miao*—played the most important role. Attitudes to such cults reflected relations of accommodation and influence between the state ideology and local cultural traditions. Rather than simply forbidding unauthorized cults, state governments sought to integrate local cults into the state ritual system, endowing them with official positions, whose legitimacy derived from the approval of local governments.

### **The Indigenous Population in Taiwan during the Dutch Occupation**

Hao Shiyuan (42)

With the advent of Dutch colonial rule we start to find relatively systematic demographic records of the indigenous population of Taiwan. Yet the size of the population and its changes in this period