

皇权、封建与丰产

——晋祠诸神的历史、神话与隐喻的人类学研究

张亚辉

提要:从北宋到清朝初年,晋祠内圣母、唐叔虞和水母分别作为皇权、儒家官僚和乡民社会各自崇奉的神灵,在祭祀和庙宇修缮上展开了一系列的争夺。本文通过描述这一具体的历史进程,与列文森关于儒教中国中皇权与儒家官僚关系的看法展开对话,提出儒家官僚的春秋理想与皇权的大一统追求之间的张力使这两者不可能在反封建的基础上达成合作,而是应该将乡民社会考虑进来,在宗法制度和丰产祈求的共同主导下看待传统中国的结构。

关键词:皇权 儒家官僚 乡民社会 封建 丰产

晋祠位于晋源镇西南10里,背靠悬瓮山,前临晋水,自唐代以来就是中国北方的著名风景区。关于晋祠的最早记录出现在郦道元《水经注·晋水》中:“沼西际山枕水,有唐叔虞祠”(郦道元,2001:53)。同一时期的《魏书·地形志》也提到“晋阳西南有悬瓮山,一名龙山,晋水所出,东入汾,有晋王祠”(温日鉴,1914)。可见,晋祠最早是祭祀晋的始封之主唐叔虞的祠堂。晋祠的主神在宋以前一直都是唐叔虞,直到宋太平兴国九年(984年)的《新晋祠碑铭并序》中,唐叔虞的位置也没有动摇。但几十年后,昭济圣母突然出现,将唐叔虞从主神位上挤了下去。到了嘉靖四十二年(1563年),高汝行主持重修晋祠时,在圣母殿南侧又建了一个梳妆楼,楼中坐瓮女神就是后来的水母。晋祠并不是一个单独的庙宇,而是一个开放的庙宇群,其中,最重要的神祇就是唐叔虞、昭济圣母和水母娘娘。本文即是要通过对宋代以后这三个神祇之间错综复杂关系的梳理,来看国家、知识分子和地方社会的关系结构。

一、中国汉人宗教研究的两种二分法

对中国汉人的宗教研究历来存在两种二分法,一种受到美国人类

学家雷德菲尔德的大传统和小传统概念的影响。如关于中国东南地区的人类学研究,包括台湾和香港展开的系列研究,不论着重于宗族组织和祖先崇拜,还是着重于道教的各种民间和官方形态,其共同的追求都是理清这一区域从南宋礼下庶人以来一直到新中国成立以后的国家与社会关系,不论这关系是合作、对抗、包涵、塑造、一体两面,如此种种,均是对国家与社会二分法的证明与证否。^① 葛希芝与魏乐博网罗了大部分最重要的西方人类学家在20世纪70年代之后关于社会与国家关系的意识形态研究的作品,并做了简要的比较分析,他们说:“精英群体统治了中国的话语权,不论是关于自然的认识还是关于社会政治的合法性。然而中国大众的概念(比如命)和实践(比如神灵附体和对钱的象征意义的运用),以及大众对国家仪式的参与,使得我们可以审视被统治者的视角,以及这视角的社会结构”(Gates & Weller, 1987)。他们认为,这种研究方式可以将历史的深度一直延伸到明代,也就是西方学者通常所说的“晚期中华帝国”,其本质上是蒙元的统治结束,儒家正统重新夺回在官僚体系中的支配地位。在人类学中,这种研究大多会对小传统的多样性给予充分的注意和细致的分析,但几乎不去关心大传统内部的复杂结构,及其所存在的巨大张力。另外一种二分法则认为,从汉代开始,中国本质上是个儒家帝国,知识分子与皇权的关系、知识分子之间和知识分子与宗教教派之间的关系才是理解中国的关键,所以,他们走进了远比晚期帝国要长远的历史当中,在大传统内部以皇权的宗教实践为一方,以知识分子和宗教领袖的实践为另一方,形成了另外一种中国宗教研究的二分法。而中国大众的宗教实践,在他

① 雷德菲尔德致力于研究自我保存的部落社会转变为农民社会时的状况,以推动研究范式的变革。他强调农民的社会与文化都不是自足的,要在关注到农民社会与城镇的文化互动的前提下,对其作出适恰的理解。他说:“我已经辨识出构成整体社会的两个部分,农民和更加城镇化(至少是庄园化)的精英,在一个整体社会中,两者相互注视,相互结合或联接,有着互补的心态(也不总是互补的),他们的关系也界定了彼此的相互地位。地位较低的人在某些方面承认另一方的政治权威,和‘在道德领域的领导地位’”(Redfield, 1958:60)。实际上,雷德菲尔德的论述大多集中于文化研究领域,对于大小传统间的权力关系并不十分在意。而在中国研究领域运用大小传统概念的人类学家一方面强化了二者之间的权力关系,另一方面也更加重视农民社会与大传统社会间对抗性的一面,其目的就是要从传统中国的某种“东方专制主义”的氛围中将社会及其叙事与象征解放出来。在笔者看来,以大小传统概念为出发点来理解中国农民社会的是一回事,要理解中国文明的内在关系结构是另外一回事。下文中笔者会论及,在具体的社会生活中,过渡强化大小传统概念的作用往往会掩盖历史的复杂性,并导致对整体结构关系的误判。

们看来,即使有些不能从大传统的某种衍生形态中得到说明,本质上也不会影响对中国的理解。这一路径的源头是韦伯的《中国的宗教:儒教与道教》。

韦伯撰写过两本相互关联的东方宗教作品,分别论述了对中国宗教和印度宗教的总体看法,尽管这两部作品都是依据二手材料写成的,但其洞见至今仍启发着我们对东方宗教的认知。整体上说,这两部作品都是对马克思“亚细亚生产方式”的回应。韦伯一方面承认中国和印度社会确实都区分成了两个相互对反的部分,但并不是依据对生产资料的占有或者权力的分配,而是基于对知识的分配。中印两种文明中的知识分子都是以经典训练为基础养成的,不同的是,印度的婆罗门的核心特征是受雇于王权或其他雇主的仪式专家和律法学者,而中国则基于科举制度形成了庞大稳定的儒家官僚体系,因此,他们各自与政权的关系便十分不同。儒家官僚在皇权之下仍旧保持了独立的身份,并形成了一个严格意义上的尊严共同体,因而其精神世界不但没有被皇权吞并,反而和皇权保持了极大的张力,“无数对此独裁形式采取反对立场的士,为了维持其身份团体继续掌权,必须牺牲自己的生命。不过,最后而且再次的,都是士人获胜”(韦伯,2004:203)。^① 那些被皇权调动来制衡儒家官僚的力量主要是外戚和宦官,有些时候还包括方士、道士、僧侣以及在北方游牧民族统治时期的部族力量和藏传佛教的教会力量。儒家官僚自命对文明命运的担当有时也会产生意想不到的后果,尤其是在外族入主中原的时期,儒家官僚体系在大部分历史时期都是基于自己身份群体的延续与尊严来决定面对外族皇朝的态度。美国汉学家列文森(Joseph R. Levenson)说:“真正的问题不是少数民族王朝在多大程度上能够获得汉族文人的承认,而是汉族王朝在多大程度上不容于汉族文人。在中国政治社会这个复合体中,与汉族王朝比较,少数民族王朝并没有什么特别之处……少数民族征服者及其领袖内心不想在文化上受汉族文人之理想的影响,但是,任何一个汉族王朝心里也是这样想的”(列文森,2009:165)。与韦伯强调儒家知识分子对俸禄的依赖不同,列文森认为,儒家知识分子与皇权合作的基础是他们共

① 王桐龄在研究中国历代党争时则认为,儒家知识分子几乎总是处于败落之地,人格之高尚甚至就是失败的必然导因(王桐龄,2012:160-161)。不过需要注意的是,王桐龄的看法来自对中国传统社会本身的激烈批判,这于社会变革的振臂高呼不无意义,但若看作是中国历史的真实面目则未免偏激和悲观了。

同的反封建态度,这不单体现在战国后期到秦代郡县制兴起时的儒家知识分子的态度,也体现在后来的历史中儒家知识分子不断协助皇权遏制各种贵族身份群体的过度扩张(列文森,2009:168)。列氏显然看到了存留在儒家官僚体系中的荀子的精神遗产,但同时也忽略了儒学的其他精神遗产对这一官僚体系的规定性。在他看来,儒家官僚与皇权的张力,除了自我尊重的精神来源不同之外,前者还不断批评皇权在伦理和自我修养方面的缺陷,而中国皇权位格的历史复杂性使其自身无论如何都难以成为儒家想象的完美皇帝。或许我们应该补充说明的是,不论韦伯还是列文森都疏于对中国皇权位格的详细分析,在对传统中国的意识形态进行精彩分析的同时,没有看到皇权自有其不被这一意识形态限制的一面。事实上,历史能够呈现出来的平衡局面其实是基于儒家官僚和皇权的动态关系在双方都能够接受的范围内的不断调整,而不应是儒家意识形态的彻底呈现。

在韦伯和列文森的研究中,似乎这些复杂激烈的斗争只发生在宫廷之中,民间社会则是完全被动或者被隔离在这一文化之争以外的无关的力量。然而,实际上,国家正祀体系的不断变化和调整,也会呈现于地方社会之中,而且地方社会同样通过宗教实践对此做出了回应。李亦园曾经借用雷德菲尔德的概念来阐释在中国这样的古典文明当中,人类学对小传统的研究的必要性和正当性,他说:“我国小传统的民间文化无论如何代表较大多数一般民众的文化,它不仅在传统时代扮演一种提供大传统许多基本生活素材的角色,而且在当代的社会中也逐渐被认定是影响经济发展及产业现代化的重要因素”(李亦园,1996:144)。他还以中国文化为例,说明了大传统下的知识分子因为小传统下的乡民宗教的工具主义特征而将其斥为迷信(李亦园,1996:145),并因此忽略了小传统研究对于理解中国文明的重要意义。关注到这一点,我们就有可能将上述两种二分法中的三个因素放在一起来分析,即皇权、知识分子和民间社会三者的关系,将呈现出一幅更加完整的中国宗教研究的图景。这个图式看起来和费孝通先生的双轨政治之间有着高度的近似性。费孝通注意到致仕乡绅作为国家和社会之间的沟通媒介,在大小传统之间架起了桥梁,但对实际的官僚体系的作用关注不多。在这方面,余英时的论述颇详。余英时将汉代儒家官僚的典型代表“循吏”看作沟通儒家大传统与乡民社会小传统的中介。与费孝通不同,余英时用大量史实勾勒出了循吏怎样在秦代以吏为师

的氛围下逐步通过办学教化,一方面实现自身的“师”胜于“吏”的转变(余英时,2003:164、183),一方面将大传统的礼教秩序传递到小传统社会当中。余英时已经在一定程度上看到了大传统内部“师”与“吏”之间的张力,但由于他对雷德菲尔德的理论的理解和运用仍旧是基于文化史的书写,并格外注重大传统对小传统的教化,因此,他在循吏与乡民社会的关系之外,没有关注到“师儒”逐渐发展成一个身份群体的社会学意义,同时也没有将皇权作为一个分析元素纳入到大小传统关系的分析中来。而一旦看到官僚体系的宗教实践的独立性,大小传统的二分法就需要被重新思考,关注到民间宗教实践面对皇权和知识分子宗教时的独立性,韦伯的二分法同样会站不住脚。因此,把这两种二分法结合到一起,并非简单地在任何一个二分法上加上第三个因素,而是要从整体上重新看待三者之间的关系。

二、鸠占鹊巢:从北宋到清初的圣母与皇权

圣母并不是晋祠古已有之神祇,而是宋代初年才出现的,在此之前晋祠是供奉唐叔虞的祠堂。关于唐叔虞,《史记·晋世家第九》中记载,邑姜梦到天对武王讲:“余命女生子,名虞,余与之唐”,后来邑姜生子,手中有文“虞”字,便取名为“虞”。武王崩,成王立,唐地反叛,被周公诛灭。成王年幼时曾与叔虞戏耍,削桐叶为珪,交给叔虞,说道:“以此封若”,史官听到后,请成王择日立叔虞。成王说:“吾与之戏耳”。史官说:“天子无戏言,言则史书之,礼成之,乐歌之”(司马迁,1982:1635),于是就把叔虞封到了唐。因唐地有晋水,叔虞子燹改国号为晋。这就是著名的“剪桐封弟”的故事。宋代之前,晋祠就是指唐叔虞祠,而且其位置就在今日之圣母殿。《水经注·晋水》载:沼西际山枕水有唐叔虞祠。宋太平兴国九年赵昌言撰《新修晋祠碑铭并序》载:况复(唐叔虞祠)前临池沼,泉源鉴澈于百寻;后拥危峰,山岫屏开于万仞(刘大鹏,2003:201)。整个晋祠内,惟有今日之圣母殿的位置能够符合这两个文献的描述。到了元代至元四年(1267年)弋穀撰《重修汾东王庙记》时,唐叔虞祠已经改在今日坐北朝南的方向上了:迨天圣后改封(唐叔虞)汾东王,又复建女郎祠于水源之西,东向(高汝行撰,嘉靖《太原县志卷五·集文》)。也就是在1267年之前,圣母已经进入了今

日之圣母殿,并把供奉了数百年的周代封地之主“请”到旁边去了。高汝行认为,圣母殿是天圣年间(1023-1031年)建成的(高汝行撰,嘉靖《太原县志卷一·祠庙》)。刘大鹏转引《山西通志》说:“宋天圣间建女郎祠于水源之西”(刘大鹏,2003:201)。清初考据大师阎若璩也认为,“女郎祠之建,实始于天圣”(阎若璩,1973:卷五)。《宋会要》载:真宗大中祥符四年(1011年)四月诏,“平晋县唐叔虞祠庙宇摧圮,池沼湮塞,彼方之人,春秋常所脩祭,宜令本州完葺”(徐松辑,1935:019册,礼二十之二十二)。可能正是在这次重修的过程中,将圣母塑入了新殿,而将唐叔虞移了出去,朝廷同时还给唐叔虞加了一个莫名其妙的封号“汾东王”(刘大鹏,2003:28)。这不是一个无关紧要的变化,而是一个关乎伦理纲常的大决定。而圣母的身份,尤其是其功绩和入主晋祠的原由,在宋代的各种史料中都没有任何记载,这也是大悖汉人修史之惯例的。

如果圣母真的是在天圣年间进入圣母殿的,^①那么也就在大约50年之后,皇帝就第一次加封号给她了。据高汝行嘉靖《太原县志·祠庙》载:熙宁(1068-1077年)中,以祈祷有应,守臣请加号“昭济圣母”。大约40年后,徽宗政和元年(1111年),朝廷再次加封“显灵昭济圣母”,次年七月,庙额改赐“惠远”。这里有两点值得重视。首先,就在宋太平兴国年间,赵光义紧锣密鼓攻打北汉的同时,还花大力气翻修了晋祠,而翻修之后,唐叔虞仍稳坐在庙里面,但不到30年之后,他就被请了出去,这30年正是宋朝武力征服北汉之后在当地建立国家机构和树立国家合法性的关键时期。而一个国家出面修葺的庙宇,要更换主神位,仍旧得由国家来操办才行。因此,可以断定,晋祠圣母的出现断不是民间行为,而是国家一手策划实施的。其次,在嘉靖《太原县志》和阎若璩的《潜丘劄记》中都明确写着,这次加封的缘由是“祈祷有应”,但在后来的文献中,特别是在负佩兰修、杨国泰纂的道光《太原县志》中,则被修改成了“祷雨有应”,一字之差,将封号的原因限制在了求雨一件事情上,而实际上,圣母最初获得封号的原因并不一定是求雨有应,她的出现和获得晋祠的主神位,更不是因为求雨了。

晋祠圣母殿边上有一通宋宣和五年(1123年)姜仲谦撰《晋祠谢

^① 当地学者袁汉城认为可能要更晚,到宋庆历年间(1041-1048年)之后。本文在这个时间点上从嘉靖《太原县志》。无论如何,圣母的出现,早不过天圣,晚不过熙宁。

雨文》碑,碑中有云:“惟云朔之初附兮,震天声于远夷。谅非神之阴相兮,何以杜鼠窃于藩篱。乃潜心而默祷兮,薄精诚之上驰。达龙香之芬苾兮,耸冠佩之陆离。步长廊之回环兮,考故事于丰碑,惟圣母之发祥兮,肇晋室而开基。王有文之在手兮,其神灵之可知”(晋祠博物馆选注,2001:20)。这时,圣母已经获得了她在宋代的所有封号,但从碑文来看,姜仲谦之所以来此求雨,并不是因为已经认定圣母和唐叔虞是主水的神灵,而是因为这一年金辽交战,阿骨打死于白水泊,云州、朔州诸州重新与宋朝通好(晋祠博物馆选注,2001:22)。姜仲谦认为,这不战而来的果实自然应该归功于昭济圣母和汾东王的佑护,既然他们能保佑不战而收复疆土,想必是十分灵验,而地方父老又都说“祸福惟神之所司”(晋祠博物馆选注,2001:22),所以求雨也必是灵验的。他在文中透露了认为圣母是邑姜的意思,即“惟圣母之发祥兮,肇晋室而开基。王有文之在手兮,其神灵之可知”。而且,他显然认为,既然叔虞是晋的开基之祖,帮助朝廷抵御来自晋的北部边境的外患也是顺理成章的,但当时晋祠的主神已经是圣母,为了应对这一矛盾,姜仲谦才提出了圣母原本是邑姜的看法。但真正奇怪的事情是,这个观点竟长期无人理睬。整篇碑文只字不差地录在嘉靖《太原县志》上,而县志的编纂者高汝行本身就是进士出身,应该不会看不出其中含义,遑论县志流传开来,读过的人不知道有多少,却没有一个人出来应和。

明朝在洪武初年冬打下太原之后,次年即加封圣母为“广惠显灵昭济圣母”,这次加封的原因在“加封诏书”中写得明白,就是因为祈雨有灵。这是在国家正祀中第一次肯定晋祠圣母是主管雨水之神。元好问在蒙古太宗十四年(1242年)的《惠远庙新建外门记》中就已经提到:晋溪神曰昭济,祠曰惠远,自宋以来云然。然晋祠本以祠唐侯,乃今以昭济主之,名实之紊久矣(晋祠博物馆选注,2001:23)。洪武四年,朱元璋下令,“革天下神祇封号,止称以山水本名,而圣母庙遂改为晋源神祠”(阎若璩,1973:卷五)。同年,汾东王的称号也被革去,改封唐叔虞之神。此后,“昭济圣母,晋源之神”的身份一直到清康熙十一年之前,再没有发生大的变化。

清康熙十一年(1672年),晋祠西寨村人阎若璩和他的老师、时任太原知府周令树共同提出圣母原本的身份是唐叔虞之母邑姜。在《四书释地续》中,阎若璩专门撰写了“邑姜”一条:

邑姜为十乱之一，齐姜太公望女，唐叔虞母。即叔虞之封唐也，亦发梦于其母，故今晋水源有女郎祠，实邑姜之庙，去吾家西寨村一十八里，每游而忘归。诚如北齐王晞之所赋者，旁方为唐叔虞庙，南向，子为母屈者也，母封曰“圣母”，子封曰“汾东王”。祀典之伪，翻自明洪武四年诏革天下神祇封号，止称以山水本名，于是圣母庙改而为晋源神祠矣。当时祠官不学如此。余从草间搜出宋政（应是“宣”）和五年残碑，乃姜仲谦《谢雨文》，首云：“致祭显灵昭济圣母汾东王之祠。”中云：“惟圣母之发祥兮，肇晋室而开基；王有文之在手兮，其神灵之可知”，喜得一典证。（阎若璩，《四书释地续》）

周令树则在《重修晋祠碑亭记》中说：

乃宣和醮文，又有所谓显灵昭济圣母，意以为唐叔之母。《春秋·传》（此处指左传——引者注）言：武王邑姜方震太叔，梦帝谓己：余命而子曰虞，将与之唐，属诸参而繁育其子孙。既生有文在手曰虞，遂以命之，及成王灭唐而封太叔焉。是则圣母盖邑姜也。唐叔为晋始封之君，庙食于斯固宜。邑姜则武王之后，天下之母，岂宜降从其子以祠？又不正名为晋之先妣而冠以他号，若湘君媪神之云，比于渎矣。然流俗冒昧，徒以手文瑞故，相传圣母为宜子孙之神，远近尊奉，作殿当阳，香火云集……其圣母庙虽不应礼经，特以唐叔之故，追崇所生，犹愈于其他怪迂无稽者……若奉唐叔于正祠，而以别殿居圣母，庶几近之。（晋祠博物馆选注，2001：61）

周令树一方面肯定了《谢雨文》的记载，认为最早为圣母立祠之时，确实供奉的是邑姜；另一方面却强烈质疑这种祭祀方式的合法性，非但武王之后不应降从子祀，而且也不应起这样一个不庄重的名号。总的来说，他认为，将圣母认定为邑姜总还比认定为其他怪迂无稽之神要合适一些。周令树和阎若璩的观点并没有马上得到当地人的认可，雍正《太原县志》中仍旧称圣母殿为水母殿。但随着时间的推移，这种说法影响越来越大，最后，几乎成了对圣母身份的惟一解释。

从北宋初年开始，晋祠中供奉了一尊来历不明的女神，这让很多来往的文人和儒家官僚不满，于是列文森所指出的皇帝压制儒家官僚，以

及后者不断反抗的过程就开始不断呈现于晋祠后来的历史当中。阎若璩和周令树的考证当可看作是针对这一区域历史的困境而展开的。

三、佑护李渊：唐叔虞与周代政治理想的困局

唐叔虞究竟为何失去了在晋祠的主神位？一种可能的解释是，唐叔虞其实是一个有“前科”的神。隋大业十三年（617年），李渊任太原留守，郡丞王威、武牙郎将高君雅为副，时逢隋朝江山风雨飘摇，狼烟四起。是年，马邑校尉刘武周据汾阳宫举兵反隋，李渊与王威、高君雅商议将集兵平叛，此时李渊已早有夺取天下之心，于是命李世民与刘文静及门下客长孙顺德、刘弘基去招兵买马，不到半个月，李世民便募集了一万兵马，李渊又遣密使召建成和元吉二子来到太原。王威和高君雅见形势不对，惟恐李渊造反，便想借请李渊赴晋祠祈雨的机会拿下他。晋阳乡长刘世龙得知此事，密告李渊。五月，李渊将此二人斩首之后，在唐叔虞祠下誓师，第二年夺取了长安（欧阳修、宋祁：2012：2-4）。唐贞观十九年（645年），李世民重回晋阳，次年诣晋祠，写下不朽名篇《晋祠之铭并序》，这通碑如今还保存在晋祠博物馆的唐碑亭内。唐叔虞固然没有辜负李渊的期望一路保佑他顺利地夺取了天下，但自己也背上了一个保佑造反的恶名。但如果认为赵宋朝廷是因此将唐叔虞请走的，那何以在重修晋祠的时候没有想到这一层，甚至在太平兴国碑中，仍旧不遗余力地称颂唐叔虞“泽及民生”之德呢？

太平兴国四年（979年）正月，赵光义经过充分筹备，第三次下河东。四月二十日，赵光义亲抵晋阳城下，驻马“汾东行营”（今太原市晋源区庞家寨东北，也就是后来的平晋县所在），亲自督军日夜不息攻打晋阳。五月，马步军都指挥使郭万超降宋，城内粮草断绝，人心涣散。五月初五日，刘继元终于纳表投降。但晋阳的苦难并没有就此结束，刘继元投降之后，晋阳百姓还在继续抵抗，尤其是民间的习武组织“弓箭社”更是给宋军制造了不小的麻烦，老百姓甚至拿砖头瓦块攻击宋军。赵氏兄弟费尽心机和气力打下晋阳，本就怒火难平，百姓的抵抗更是火上浇油。赵光义大骂晋阳人是“盛则后服，衰则先叛”的顽民，竟然下令将晋阳所有百姓驱逐出城，在五月十八这一天，一把大火将千年古城化为灰烬。老幼不及出城焚死者甚众。第二年，赵光义再次引汾、晋二

水灌晋阳废墟,终于连废墟的痕迹也没有留下。宋朝将太原府治移到北面 20 公里的唐明村,也便是现在的太原市,同时在“汾东行营”边上筑起一个周边不过四里的小城平晋县,禁止当地百姓返回晋阳故城居住,并将赵光义指挥作战时驻扎过的行营改建为统平寺,后来真宗赵恒将其改名为崇圣寺,立“崇圣寺碑铭并序”碑于寺中,夸耀其平定北汉之功。平晋县城建成 70 多年,晋阳人仍旧不肯进去居住,更多的人流落到河南等地。而那个带有示威意味的统平寺也因多次被人暗中烧毁,终于罢祀了(郝树侯,1956:20-21)。赵光义攻下晋阳之后,还仿照李世民的《晋祠之铭并序》在晋祠立了一通“新修晋祠碑铭并序”碑,俗称“太平兴国碑”。传说这块碑的碑文被当地人逐字逐句地凿掉了,现在晋祠胜瀛楼下立着一通光秃秃的“无字碑”,据说就是当初的“太平兴国碑”。太原县从明至清共五个版本的县志,只有嘉靖《太原县志》录了这通碑文,其他县志对此只字不提。而唐叔虞也正是在北汉被征服之后的最初这段时间被请出了正殿。

圣母抢占了唐叔虞的正殿,而且接二连三地得到朝廷的封号,自然地位就要比叔虞高了。在《谢雨文》中,姜仲谦说“致祭于显灵昭济圣母、汾东王之祠”,已经将圣母排在了叔虞之前。元好问在《惠远庙新建外门记》中就已经表达了对此事的不满:晋祠本以祠唐侯,乃今以昭济主之,名实之紊久矣(晋祠博物馆选注,2001:23)。但唐叔虞毕竟是儒家正统的代表,并没有那么容易就被压制下去,到了元至元四年(1267年)弋穀撰《重修汾东王庙记》的时候,唐叔虞的地位已经开始隐隐回升了,该文云:“故五岳牲醴视三公,四凌视诸侯,其余视伯、子、男。其或品秩不明,尊卑之杂糅,则虽粢盛丰洁,牲牲肥腍,神其飨之乎?”(晋祠博物馆选注,2001:25)就已经表示了对晋祠品秩不明的不满。后文中又说:“然则王祠之在此其来远矣,息天圣母改封汾东王,又复建女郎祠于水源之西,东向。熙宁中始加昭济圣母号,则其品秩明矣。”这段话的意思很明显是以立祠和加封时间之先后论证“品秩”的,其用意在于扬叔虞而抑圣母。而阎若璩却以为,“弋穀撰重修汾东王庙记,亦云女郎祠建因改封汾东王之后,则其相因而及意在矣”(阎若璩,1973:卷五),弋穀之意被误读成对邑姜身份的论证,其谬何远矣!到元至正二年(1342年)王思诚撰《重修晋祠庙记》之时,就已经再次将唐叔虞放在圣母殿之前了:其殿之北面南向曰唐叔汾东王,西面东向曰显灵昭济圣母(晋祠博物馆选注,2001:33)。但眼看唐叔虞就

要翻身成功的时候,元代气数已尽,天下易主,朱元璋接管了这个历来以造反著称的城池。明朝打下晋阳之后,首先给圣母封号为“广惠显灵昭济圣母”,两年后又改称“晋源之神”,而唐叔虞则只是从“汾东王”改回本名而已。

朱元璋册封圣母,其目的与赵宋改晋祠主神为圣母几乎是一样的。这次封号再次将唐叔虞打入了冷宫。洪武七年(1374年)晋阳府相率领一千人马拜谒晋祠时,竟直接称晋祠为“广惠显灵昭济圣母之祠”(晋祠博物馆选注,2001:38),根本没提唐叔虞。景泰二年(1451年),太常寺寺丞李希安来到晋祠,同样只致祭于广惠显灵昭济圣母,将唐叔虞撇在了一边。天顺五年(1461年),茂彪撰《重修晋祠庙记》,未知有意无意,通篇只提“晋祠”,既没有圣母,也没有叔虞,但通篇都以报答求雨有应为主题,可见仍旧是将晋祠看作圣母之祠的。成化二十年(1484年),皇帝御制碑文,遣太监来晋祠祭祀,所祭之神仍旧只有圣母一个。一直到嘉靖二十六年(1545年)苏佑撰《重修唐叔虞祠记》时,唐叔虞才再次出现在官方文献当中。文中有记:“自至元迄今二百余年,栋梁摧折,不蔽风雨,神失所栖,祀事弗虔。其旁所谓圣母祠者,香火日极崇奉,而唐叔虞之祠,顾寂寞水滨,不知为正神”(晋祠博物馆选注,2001:46)。唐叔虞祠居然从元代重修过一次之后,长达200多年时间内再没有重修过。可见朱元璋一纸文书的影响力之大。

地方官员之所以在嘉靖年间开始重新重视唐叔虞,并不是没有原因的。嘉靖以后,蒙古军队不断劫掠山西,仅嘉靖在位的45年间,蒙古人犯就多达31次。嘉靖十九年(1540年)八月,蒙古军破宁武关,一直深入到太原、文水一带;嘉靖二十一年,蒙古军再犯太原,劫掠十日而去。为此,当年,晋祠乡绅王朝立、高汝行倡导乡民补葺太原县城墙,还修了32个敌台。嘉靖十九年,晋祠还修筑了22座堡垒。而率众重修唐叔虞祠并作记的苏佑本身就曾亲身参与抵抗蒙古人犯,屡败进犯元军。嘉靖二十六年重修叔虞祠之时,他正镇守宁武关,与蒙古兵正面交锋(刘大鹏,2003:375-376)。因此,苏佑重修唐叔虞祠,其实是和战争有关系的,其情形与宣和五年收复云朔诸州之时非常类似——封地之主在保境安民一事上还是要比一个雨神灵光得多。嘉靖四十一年,重修晋祠庙,高汝行做记之时就非常明确地提出,晋祠乃叔虞之祠,圣母、玉皇、三清、泰山一千神等统统都是附祀于此的(刘大鹏,2003:51)。关于叔虞和圣母之间的品秩问题,读书人其实早已开始反思。

如天顺四年进士张颐在成化十九年退休之后,曾经到晋祠游历,写下“剪桐遗事今犹昨,血食如何配女郎”的疑问(刘大鹏,2003:370)。万历四十年(1612年),御史苏惟霖游晋祠,在《游晋祠记》中也问道:“何以不祀唐叔而祀母?母且为谁?则以祠?”他的答案是:“所负之山曰悬瓮,绵亘数十里,山下出泉,灌溉环邑,土人以为惠出于母,尸祝之耳,何知唐叔”(刘大鹏,2003:380)。就连清初大儒顾亭林也曾经抱怨说:“今人但知圣母,而不知叔虞,不其然乎?”(刘大鹏,2003:32)类似地,康熙二十年前后,时任榆次知县刘东轩在游历晋祠时也写道:“血食但知有水母,岁时谁识有唐侯?”(刘大鹏,2003:231)

地方官员和读书人力挺唐叔虞的势头并没有因明亡而中断,顺治四年(1647年),状元吕宫撰《重修晋祠碑记》、康熙五年(1666年)朱彝尊撰《游晋祠记》,都明确认定晋祠乃唐叔虞之祠。因此,可以说,康熙十一年周令树和阎若璩重新检阅《谢雨文》,提出圣母是邑姜之说,就是这个历史趋势发展之必然结果。就像周令树所说,将圣母认定为邑姜总比认定为其他怪迂无稽之神要好得多。要彻底解决唐叔虞在晋祠的地位,首先要给圣母的身份一个明确说法,将圣母认定为邑姜,实际上就是表明,圣母之所以能够在晋祠享受香火,是因了唐叔虞的缘故。周、阎二人考证圣母之来历,骨子里仍旧是承接宋朝以来的读书人之余绪,要给唐叔虞和晋祠“正名”。这个方案的确巧妙,既保留了圣母香火鼎盛的现状的合法性和事实上的正神地位,又肯定了唐叔虞在晋祠的伦理上和历史上的正神地位,几乎让国家、乡民和儒生都无话可说。

作为周代的封王,唐叔虞不仅代表了晋最早的祖先,而且承载着汉人对最理想的政治制度的想象。对于言必称三代的儒生来说,唐叔虞的象征意义是毋需多言的。但就是这样一个在德性上完美无瑕的神祇,居然保佑了李渊父子明火执仗地造反。更为严重的是,面对隋炀帝这千古第一独夫,李渊父子并没有仗义执言,代天伐之,而是夺下长安后,先立了一个傀儡皇帝,后来又篡位登基,这件事给整个唐朝都罩上了挥之不去的阴影,而且李唐一朝在中国历史上素来都以武功见长,德性上几乎没有什么拿得出手的建树。这就产生了一个难以解决的悖论:理想政治的象征同时成为造反称王的符号。于是,唐代一灭,这个问题就赤裸裸地摆在了所有希望再次统一中国的帝王面前。扳倒唐叔虞,就意味着否定周代,那也意味着自掘坟墓;保留唐叔虞,这个地方就永远都不得安宁。儒生自然不肯放弃对唐叔虞的尊崇,国家同样也无

法容忍唐叔虞的前科。两相齟齬竟达 700 余年。宋代初年,赵光义希望以一种暴虐的征服来解决这个问题,却使自己更深地卷入了漩涡之中,宋朝树立的圣母虽然解了一时燃眉之急,却成了饮鸩止渴,使自己长期得不到晋阳人在道德上的认同。明代在这个问题上显然是延续了宋的做法,因此也陷入了同样的道德困境。明万历十年(1582年)马朝阳撰《重修晋源圣母祠记》之时曾因此为圣母之道德性进行申辩:“或曰‘旱潦之数,系之于天,非神所得专。然食民之报,而不以时请于上,是徒偶于位。如故吝其所施,必希当事者之禱而后应,俾输怨于天,惠归自己,是攘天之德,下欺吾民也!推怨非仁,利得我之,为非义!’神果如是乎?且也禱雨有应,殊非偶位者比也!吾故与之申辩,其冀永庇吾晋民也”(刘大鹏,2003:31)。当马朝阳以“禱雨有应”来为晋祠圣母辩护时,本质上是诉诸了雨水与皇权之间的关联(柯文,2005:69-80),也是因为这一点,皇权与民间对丰产的祈求联系在了一起。宋代的频繁加封,明代的国家致祭,都含有利用国家的神圣性来补给圣母的意味。即便如此,其地位到底无法和唐叔虞之道德历史相抗衡,一旦国家光顾得不那么殷勤,圣母就面临被质疑的困境。这样看来,阎若璩等人考据圣母为邑姜实在是用心良苦——邑姜的身份不单是武王之后、叔虞之母,也是周初帮助武王平定天下的“十乱之一”,^①国家在晋阳终于可以体面而堂皇地回到汉人的道德宇宙论中来;儒生也再一次有力地证明自己笃信的道统具备天然的合法性,并将圣母崇拜归并到叔虞崇拜中来,进而把国家纳入到自己的道统中来了。

四、水母娘娘:乡土社会的丰产祈求

明代,晋祠格局的另一个重要变化是,圣母出现了另一个身份——柳春英,即今天所说的“水母”。高汝行嘉靖《太原县志·杂志》载:

俗传晋祠圣母姓柳氏,金胜村人,姑性严,汲水甚艰。道遇白衣乘马者欲水饮马,柳不惜与之。乘马者授之以鞭,令置瓮底,曰:抽鞭则水自生。柳归母家,其姑误抽鞭,水遂奔流不可止。急呼柳

^① “十乱”见前文所引阎若璩《四书释地续》,其实是指十个平乱有功的人。

至,坐于瓮上,水乃安流。今圣母之座即瓮口。

其实,水母和圣母的区分是清代中后期才出现的,此前,水母是附着在圣母身上的晋溪水神。柳春英无疑是当地人塑造出来的民间水神,但如果认为民间塑造这样一个水神只是为了和国家争夺水权,未免将这个故事简单化了。高汝行当然认为这个故事出自山野鄙夫之口,不足称道。到了后世,刘大鹏甚至以此论证“昭济圣母”根本不是水神,而柳春英才是晋源水神。但刘大鹏没有见到过嘉靖《太原县志》,他不知道这个故事最早讲述的并不是水母,而是圣母。行龙注意到了这一点,他认为,这个故事是金胜村编造出来争夺水权的,并和前文叙述的嘉靖年间金胜村挑起的诉讼关联起来(行龙,2005)。赵世瑜更加明确地指出,圣母同时具有“昭济”和“柳春英”两个身份,但他对这个故事的理解和行龙基本相同,认为是“祭祀水母的人群”藉此在向“祭祀圣母的人群”进行挑战,目的仍旧是为了争夺难老泉水的使用权(赵世瑜,2005)。在清中叶之前,不论圣母是柳春英还是昭济,梳洗楼都只是一个配楼,其中的神像都只是一个梳洗像。将水母和圣母分开祭祀,是清代中期才出现的事情。

笔者曾经到金胜村探访柳氏后人,当地人说,柳氏原来确实住在这个村,很多人还能指出柳氏家祖宅的宅基地,但柳家早已绝后了。村里的老人异口同声地肯定说,水母和圣母原本就是一个人,根本不是两个不同的神灵。笔者以为,关于水母柳春英真正值得关注的是,第一,圣母从宋初进入晋祠,抢夺了唐叔虞的祠堂,而民间产生的晋溪水神并没有附着在唐叔虞身上,而是附着在了更具皇权色彩的圣母身上,可见民间社会对丰产的祈求对皇权有着强烈的依赖性,而作为儒家理想政治之象征的唐叔虞却无法对丰产给予实际的帮助。第二,当地人将雨水与季节性洪水看作是一种水,而雨水从来都和皇权有着密不可分的关系,所以,尽管难老泉产生自一次洪水,但对皇权之威胁的警惕最终使得难老泉的水神还是要和圣母分离。难老泉因此成为一种地方性的丰产力量,使得晋水灌区不再依赖雨水,并且在水利灌溉系统的安排上将季节性洪水直接排放到退水渠里,从不让这些洪水与难老泉水混合。

明嘉靖四十二年(1563年),晋祠庙大规模修缮,当地士绅自筹银两在圣母殿南侧难老泉口以西修建了一个二层重楼,俗称梳洗楼。这便是今天水母楼的来源。该楼一层是洞型结构,共三间,中间塑神像,

饰为栉纵笄总之状,头上别着梳子,头发还没有完全梳好。神像下面的神座就如同故事中讲述的那样,是一个很大的瓮,瓮上盖着一张草片子。楼上神像则变成了一位凤冠霞帔的贵妇人,左右各有三个侍女像。梳洗楼楼下还有地下室,很多在晋祠博物馆工作多年的人都不知道,但小站村有几个老人年轻的时候曾经下去过。梳洗楼建成在嘉靖《太原县志》编纂完成后12年,一楼显然是按照柳氏坐瓮的故事修建的。但这个楼建起来的时候只有一个俗称“梳洗楼”,并没有正式的庙额,即便在雍正《太原县志·图例》中,这个楼仍旧被标识为“梳妆楼”而不是水母楼。所谓“梳妆楼”就只能是圣母梳洗打扮的地方,而不是另外一个独立的神的庙宇。

在清道光六年(1826年)的《太原县志·图》中,圣母殿的称谓已不再是“水母殿”,而是恢复到了“圣母庙”,同时,梳妆楼仍旧被标识为“梳妆楼”。道光二十四年,梳妆楼重修,知县王炳麟做《合河重修晋祠水母楼及亭榭桥梁碑记》云:“(圣母)祠南亦自明建层楼五楹,塑以像为栉纵笄总形,俗称为水母,而楼称为梳洗楼。事虽不经,然以人事神亦吾民戴泽之诚,所谓媚兹神明者耳……或曰水母即圣母,前无辩者,兹不具论……”(晋祠博物馆选注,2001:110)这时,水母已经是指梳洗楼中的神祇了,圣母和水母不再是同一个神,但王炳麟也注意到,仍旧有人认为圣母即水母。光绪《续太原县志》载:“同治十三年(1874年)六月,巡抚鲍源深以本年夏雨衍期,遣官恭诣晋祠神庙,虔祷取水,随获甘霖,庙内正殿供奉圣母神像,右殿别塑水母神像,历来祈雨正殿祈祷后,必诣右殿拈香,乃能益昭灵应。惟圣母已于(同治)六年敕封‘沛泽’,并御书匾额悬挂,而水母未之及焉。故复奏请一体加封赐额”(薛元钊修、王效尊纂,光绪《续太原县志卷上·祀典》)。这是第一次单独为水母请封号,其中缘由在于阎若璩和周令树的考证影响日益广泛,柳春英再不能被允许附着在圣母身上了,但是,礼部因无案可稽,并没有立刻答复。这段记录中提到,祈雨时必须同时祭拜两个神,对此,历来有多种猜测和解释,其中原因不过是因为这两个神本来就是一个神而已。光绪四年(1879年),巡抚曾国荃再次以同样理由为水母请封,这次光绪皇帝终于同意了,封给水母“敷化”二字,并亲书匾额。至此,水母和圣母曲折漫长的分离过程终于彻底结束了。值得注意的是,正是由于阎若璩的考证工作的影响,唐叔虞的地位影响到了圣母的身份,水母才得以成为一位独立的神灵。

上述马朝阳(见刘大鹏,2003)为晋祠圣母辩护的说法或许可用来自理解水母神格逐渐独立的过程所呈现的意义。葛兰言认为,上古中国的社会是围绕着一个个分立区域的山川圣地组织起来的,这些圣地不但是社会秩序的来源,也是丰产力量的来源(葛兰言,2012:183)。尽管皇权发展使得“旱潦之数”越来越紧密地与皇权的道德关联起来,但区域性的、带有封建色彩的丰产力量并没有完全被遮蔽,其情形一如中国的土地神,从来没有出现过一个和皇权覆盖范围一致的土地神,上古时期几户人家联结而成的社的形式一直延续下来,保留了社神和土地的区域性关系,作为“泉神”的水母的独立身份的出现,则在同样至为关键的“水”的层面再次体现出这一区域社会的封建性格。

五、结 论

晋祠的三个神灵晋祠圣母、唐叔虞和水母分别对应着皇权、儒生和乡土社会。圣母对雨水的掌控使其成为皇权的直接支持者;而唐叔虞因为与周代政治和道德理想的关系,更多为儒家官僚体系所关注;水母则由于乡土社会对丰产的渴望而曾经长时间附着在圣母身上,但当圣母被认为是邑姜时,就不得不自己成为一个独立的神灵。这样一种三分的模式恰是对传统中国汉人社会的精确描述。从宋初直到清初,圣母与唐叔虞的关系与列文森对传统中国的皇权与儒家官僚体系的关系的描述几乎完全对应,正是民间宗教实践将这一机制从庙堂之上引入乡土社会。费孝通曾说:“在董仲舒的公式里上是天,中是皇,次是儒,末是民。他抬出天来压到(倒)皇权,使皇权得有所畏。谁知道天意的呢?那是师儒。他特别注重师道,师道必须归于一统,然后才能代表天意……如果董仲舒再走一步,也许可以到宗教的路子上去,就是由师儒来当天的代表,成为牧师,或主教。师儒再加组织,形成一个教会,获得应归于上帝的归之于教会的权柄,发展下去,可以成为西方的政教关系。但是这并没有发生在中国历史上。董仲舒的灾异说发展到不利于皇权时,先就受到压迫”(费孝通、吴晗等,1937:34-35)。这种奉天以制约皇权的努力在传统中国的任何时代都能看到,问题是,所谓天道却从来没有以一种完美的姿态在历史上呈现过。制约皇权的力量除了默默无言的天之外,还有周代初年的理想政治形态。如果说知识分子确

实垄断了对天的解释权的话,周初的天子和诸王却在很大程度上被认为是皇帝的政治祖先,是政治垂统的创造者和不可替代的典范,知识分子因此也有了一种“奉史以制约皇权”的力量。唐叔虞之所以在与圣母的争夺中屡屡落败却最终取胜,即是这一机制的呈现。

但这种“奉史以制约皇权”却有一个局限,即周代的理想政治是在封建时代建立起来的,而秦以后皇权的产生使得皇帝对大一统的要求构成了对周的政治理想的背离。赵宋朝廷面对唐叔虞前后的态度差异即是基于此。当列文森强调皇权与官僚在反封建的基础上彼此合作的时候,却忽视了儒家官僚仍旧保持着对封建时代的崇敬和对地方政权的同情。高汝行在论及北宋征伐北汉时曾经说:“北汉之立,其义甚正,非叛臣比。刘钧达太祖(赵匡胤)言曰:‘太原土地甲兵本不足以当中国,区区守此惧刘氏不血食也。’其志亦可哀矣”(见负佩兰修、杨国泰纂,1976,道光《太原县志卷二·城垣》)。这与列文森描述的儒家官僚很是不同。儒家对封建的态度其实有很暧昧的地方,就像张东荪(2011:127)所言,儒家产生在封建时代行将解体的时代,一方面他们有着对公室的强烈支持,但另一方面又会以与皇权不同的方式来看待某些地方政权。^①甚至如上述例子一样,当皇帝征伐北汉时,他们反而会站在同情北汉的立场上。北汉的合法性,在儒家官僚看来,其实和唐叔虞获得晋的封建政权的合法性是一样的。毋宁说,儒家真正追求的其实是封建与公室的平衡,只要封国能够奉行孔子的政治理想,而又不挑战公室权威。或者如傅斯年所说,儒家的政治理想是基于鲁国文化的春秋理想(傅斯年,2013:125)。列文森以欧洲中世纪史的经验来解读中国,终究是有穿凿之感。儒家与皇权的合作并不在于反封建的

① 张东荪论儒家,专重于其讽谏功能和御史制度。他认为,“士阶级的初起是在于封建制度的将要崩溃的时候。彼时各封建主想扩充其领土,互相从事于战争,遂不能不招贤纳士。这种士不问其偏于文或偏于武。大抵得士愈多则得助愈多。同时士如不得志,亦可自由到别个邦去。因社会的需要遂形成一个那样特别一类人们。所以士阶级是由于封建的崩溃而始有需要的”。秦统一天下后,因法家变革之故,贵族失去对皇权的约束,为防止皇权腐化,“乃有士阶级出来,一部分去作官僚以助帝王经营广大的领土,另一部分却真代表士的使命,专作由下而上的对抗力,以谋政权与人民利益得一个‘平衡化’”。士作为辅治阶层,其最重要的功能就是防止皇权的腐化。“他们的使命不在以分理事务而帮治者的忙,乃在时时以讥讽的态度纠正或救济治者的错误”。儒家除了维系政统不辍之外,另有一层在政治之外的维系社会秩序的作用,“中国社会组织与秩序的固定,大半可说得由儒家思想的助力,例如家庭制度中父子夫妻长幼的关系,差不多是社会组织的基础。中国在政治上虽屡屡变更朝代,更换统治者,而社会始终安定不乱,不能不说是由于社会组织的基础始终未被破坏之故”(张东荪,2011:125-129)。

共同立场,而是来自于自周代直到清末的宗法社会格局的理想。这一理想从封建时代形成后一直传布下来,未曾中断。张东荪(2011)所言之儒家的社会面相恰是其中的关键点。而至于政治究竟走封建的路还是郡县的路,儒家官僚似乎并不执着,唐叔虞就曾经既保佑李渊起兵统一天下,又鼓励北汉遗民反抗北宋,在其自身来说,恐怕并不矛盾。

阎若璩和周令树的解决方案本身就透漏出皇权和儒家合作的基本机制。综合考虑阎若璩和周令树的文章,其中对邑姜的描述的核心是:一、邑姜是姜太公之女,武王之后,曾经在殷周变革时帮助武王平定天下;二、邑姜曾经在刚刚怀孕叔虞的时候,梦到过帝;三、帝以手纹为记,将古唐地封与叔虞。第一点是后世的政治进程的影响,第二点则与中国上古时期的“高禘”神有关。所谓高禘,是上古时期,尤其是汉代以前建于城外的用于天子后妃求子的神,吞食玄鸟之卵而生契的简狄和履大人迹而生后稷的姜嫄分别是殷周两代的高禘神。邑姜怀孕时梦到帝,是一种十分常见的“梦与神交”的形态,因此,周令树才会提到,邑姜就和简狄、姜嫄一样被看作是宜子孙之神。闻一多在对高唐神女传说的研究中指出:“在农业时代,神能赐予人类最大的恩惠莫过于雨——能长养百谷的雨。大概因为先妣是天神的配偶,要想神降雨,惟一的方法是走先妣的门路(汤祷于桑林不就是这么回事?),后来……渐渐便以为降雨的是先妣本人了……先妣也就是高禘……高禘这祀典,确乎是十足的代表着那以生殖机能为宗教的原始时代的一种礼俗”(闻一多,2009:104-105)。闻一多对先妣的降雨与生育功能相结合的描述与晋祠圣母的职司亦相符合。邑姜传说与高禘神的一个不同之处在于,叔虞并非一个朝代的开创之君,而是一个封王,他还没有出生的时候就已经获得了帝的分封,“剪桐封弟”的故事则是这一次神圣分封的历史实践。因此,邑姜一方面是武王之后,天下之母,但另一方面也被认为是帝所分封的晋王之母,承担了联系公室与封建两端的功能。尽管中国的宗法制度是父子传承的,但先妣与王的母子关系却是所有王权的宗法体系的基础和来源,因为惟有先妣“与神交”而生育的男性始祖才具有创业垂统的神圣性,这也成为后世诸王的神圣性的来源。所以,阎若璩和周令树的考证恰体现了皇权与儒家官僚得以合作的真正基础即在于对宗法制度的共同肯定。而在上古诸圣王的时代结束,政教二分之后,国家与知识分子的关系也就被表述成了一种母子关系。在长幼有序和孝道

的意义上,母高于子,而在宗法制度的意义上,子高于母。这不能不说是对政统与道统关系的一种天才表达。

诚如闻一多所指出的,先妣对雨水的掌控在农业社会成为联系帝王之德与乡土社会的牢固纽带。这一点也体现在晋祠圣母身上,圣母屡获封号及获得晋祠周围乡民尊奉的重要原因之一就是降雨。这也使得乡民在晋祠圣母与唐叔虞的矛盾中几乎总是站在圣母一边,而与儒家官僚的态度大不相同。但是作为难老泉的泉神,水母和皇权之间也是有张力的,她通过将自身献祭给洪水而获得了一种稳定平和的丰产力量,这种力量不再依赖雨水,也不会带来灾难,水母不是那种天威难测的神。晋祠周围的乡土社会正是借用水母表达了自身有在皇权笼罩之外的丰产能力,自然,雨水仍旧是必须的。当地人向圣母求雨的记录也频见于文献之中,水母并非当地人所能够依赖的丰产力量的全部。尽管当地文人对水母故事中的淫奔色彩难以接受,但难老泉在文人笔下获得的象征意义则将水母与儒家道德理想联系在了一起:

孟子曰:“原泉滚滚,不舍昼夜,盈科而后进,放乎四海,有本者如是。”二泉(指难老泉和善利泉——引者注)可谓有本之水矣……无本之水,涸可立待。人而无本,与水何殊?苟以二泉之水为鉴,则澡身浴德,必以务本为急焉。文子曰:“水之性欲清,沙石秽之,人之性欲平,嗜欲害之。”二泉清澈可鉴毛发,宛如私欲之于圣人,终不可秽也。人果洗心涤虑,至若二泉之清,自可到圣贤地位。(刘大鹏,2003:95)

这段话充满了文人“不事稼穡”的高蹈气息,似乎完全无法和乡民对丰产的渴望联系起来,但如果考虑到君子“澡身浴德”和稻田灌溉丰产同样依赖于安流清澈之泉水,难老泉就同时成为儒家道德生命和乡民丰产的共同隐喻。这一隐喻的特性既是放之四海而皆准的,又是与皇权之先妣主导之下的丰简不定、无根无本的雨水对反的。

在通过晋祠的历史重新处理中国汉人宗教研究的两种二分法当中的三个因素的关系之后,本文力图说明的是,皇权、儒家官僚和乡土社会其实有着各自的宗教表达,这些表达彼此交错嵌合,相互制约又相互支撑,共同构成了传统中国的整体图景。三者都可以作为理解中国宗教的核心出发点。这个三角形构成了整体结构,缺了其中任何一角,解

释力都将大打折扣。从这个角度说,晋祠诸神给予我们的启发,要比雷德菲尔德和列文森的丰富得多。

参考文献:

- 费孝通、吴晗等,1937,《皇权与绅权》,学风出版社(出版地不详)。
- 负佩兰修、杨国泰纂,1976,《太原县志》(道光),台湾:成文出版社有限公司。
- 傅斯年,2013,《诸子·史记与诗经文稿》,北京:中国画报出版社。
- 高汝行撰,《太原县志》(嘉靖),天一阁藏本。
- 葛兰言,2012,《中国文明》,杨英译,北京:中国人民大学出版社。
- 郝树侯,1956,《太原史话》,太原:山西人民出版社。
- 晋祠博物馆选注,2001,《晋祠碑碣》,太原:山西人民出版社。
- 柯文,2005,《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》,杜继东译,南京:江苏人民出版社。
- 酈道元,2001,《水经注》,长春:时代文艺出版社。
- 李亦园,1996,《人类的视野》,上海:上海文艺出版社。
- 列文森,2009,《儒教中国及其近代命运》,郑大华译,桂林:广西师范大学出版社。
- 刘大鹏,2003,《晋祠志》,太原:山西人民出版社。
- 欧阳修、宋祁,2012,《旧唐书·本纪第一》,北京:中华书局。
- 司马迁,1982,《史记》,北京:中华书局。
- 王桐龄,2012,《中国历代党争史》,上海:上海书店出版社。
- 韦伯,马克斯,2004,《中国的宗教——宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 温日鉴,1914,《魏书地形志校录》,乌程(今浙江湖州)张钧衡刻本。
- 闻一多,2009,《伏羲考》,上海:上海古籍出版社。
- 行龙,2005,《晋水流域36村水利祭祀系统个案研究》,《史林》第4期。
- 徐松辑,1935,《宋会要辑稿》,上海:上海大东书局印刷所影印。
- 薛元钊修、王效尊纂,《续太原县志》(光绪),光绪八年刻本。
- 阎若璩,《四书释地续》,载阮元辑《皇清经解》,广东学海堂道光九年刊本。
- ,1973,《潜丘笱记》,王云五主持,四库全书珍本四集,台北:台湾商务印书馆。
- 余英时,2003,《士与中国文化》,上海:上海人民出版社。
- 张东荪,2011,《知识与文化》,长沙:岳麓书社。
- 赵世瑜,2005,《分水之争:公共资源与乡土社会的权力和象征》,《中国社会科学》第2期。
- Gates, H. & R. Weller 1987, "Hegemony and Chinese Fork Ideologies: An Introduction." In *Modern China* 13 (1).
- Redfield, R. 1958, *Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

作者单位:中央民族大学民族学与社会学学院
责任编辑:罗琳

framework of work integration to distinguish three different situations in which right-at-work of disabled people was realized; exchange, welfare and exploitation. Through in-depth description of three cases of welfare factories, the author found work discrimination and exclusions in the factories. Welfare factories were economically rational when hiring the disabled people, and the state's responsibilities were absent during the process.

The Religions of Emperor, Intellectuals and Peasants: An anthropological study of the histories, myths and metaphors of the divinities inside Jinci Temple *Zhang Yahui* 174

Abstract: There had been intense struggles among the three divinities inside the Jinci Temple every time the temple was repaired since the North Song Dynasty to the beginning of the Qing Dynasty. The Sainted Mother, Tangshuyu and Shuimu was the divinity of the emperor, intellectuals and the peasant society respectively, which were the three major domains of the traditional Chinese society. Different from the approaches of Redfield's great tradition and little tradition and the approach of Weber and Levenson's Confucian China, the author argues that the triangle relationship among the three domains should be considered in analyzing the history of Chinese religion and the construction of the spirit world of Chinese people. The religion of intellectuals is a new and necessary factor for the analysis in this approach, which not only suggests the importance of the Confucian bureaucrat, but also represents the feudal aspect of the folk religion of China.

REVIEW

The Evolution of Western Rural Restructuring Research *Mao Dan & Wang Ping* 194

Abstract: Rural sociology in the English literature didn't disappear or stagnate in the past several decades. According to *Rural Sociology*, *Journal of Rural Studies*, and *Sociologia Ruralis*— the three major English journals in rural sociology, rural studies in the past 30 years have not evolved from Modernism to New Rural Sociology, and then to "The Cultural Turn". While there are many important discussions within the field of rural sociology, some of the most fundamental questions have not yet to be answered. For example, the debate between ontological and constructionist theories on the definition of "rural", the debate between productivist and post-productivist theories on the meaning of rural restructuring, and the research on de-agrarianization and de-communization are all worthwhile topics to explore and should be given further consideration in the future.