

# 洞庭古祠考

## ——中古湘水下游的祠廟景觀

魏斌

武漢大學歷史學院

### 提要

唐天祐二年（905）馬殷奏請中提到的「洞庭、青草之側」古祠四所——黃陵二妃祠、洞庭君祠、青草祠、三閩大夫祠，可以分為水神祠廟與聖賢祠祀兩個系統。祠廟沿洞庭湖東岸、湘水水道分佈，其興替過程與湘水下游河道、洞庭湖地區的自然環境變遷密切相關，同時也展現出楚和秦漢政權在南漸過程中產生的文化影響與融合關係。地方祠廟信仰取決於生態環境與區域生計系統，外來文化進入後同樣要適應於此。戰國以降南方地區的文化變遷過程中，地方祠廟景觀呈現出類似於南方漢語方言的上層、底層現象，上層表現為華夏化的面貌，土著習慣仍在底層得以延續。

**關鍵詞：**湘水、洞庭湖、青草湖、祠廟、中古

---

魏斌，武漢大學歷史學院，湖北省武漢市武昌區珞珈山，郵政編碼：430072，電郵：[weibin0702@yahoo.com.cn](mailto:weibin0702@yahoo.com.cn)。

本文為2012年度教育部人文社會科學研究規劃基金項目「六朝山嶽的信仰遺跡與信仰關係研究」（項目編號：12YJA770041）的階段性成果。本文最初的草稿曾於2011年6月30日-7月1日在香港中文大學歷史系召開的「融入、協商與逃離：湖南地域社會的模塑」學術研討會上宣讀，蒙科大衛、周大鳴、卜永堅等批評指正，謹致謝意。同時也感謝匿名審稿人提出的寶貴意見，修訂稿多有參酌。

荒祠古木暗，寂寂此江濱。未作湘南雨，知為何處雲。  
苔痕斷珠履，草色帶羅裙。莫唱迎仙曲，空山不可聞。

——《全唐詩》，卷148，劉長卿，〈湘妃廟〉

東周秦漢時期，伴隨着華夏國家的政治擴張，華夏文化逐漸向四周擴展其影響。在這場持續的「華夏化」過程中，周邊地區的社會文化面貌發生了很大的變化。來自於華夏的制度、禮儀、觀念、信仰、傳說等，逐漸為周邊地區所學習和模仿，進而成為其「集體記憶」的重要組成部份。<sup>①</sup>不過，發生在周邊地區的這種文化接觸，絕非是單向性的「華夏化」。任何生計、文化系統均有其自身的存在合理性，「胡化」或「蠻化」的現象亦常常見於史籍。這就提出一個問題：「華夏化」的真相究竟如何？或者說，周邊地區的生計、文化系統在面臨華夏的文化影響時，在哪些方面變或不變？

文化接觸最直觀的表現之一，是地面文化景觀的變遷。東周以來華夏國家向周邊地區的文化滲透及其持續累積，在相當程度上改變了周邊地區的文化景觀。很明顯，通過對地面景觀遺存的深入分析，可以追溯周邊地區「華夏化」的具體場景。地面景觀遺存包括宅舍、道路、墓、碑石、祠廟等多種類型。其中祠廟以其信仰性質，承載了尤為豐富的歷史內涵。本文打算以洞庭湖東部、湘水下游作為考察區域，觀察中古時期這一區域的祠廟遺存及其變化，並由此探討南方地區的文化互動問題。

漢水—長江—湘水—嶺南通道，是戰國秦漢以來華夏國家與南方地區間最重要的交通道路之一。著名的鄂君啟節即顯示出戰國中期這一通道的重要性。<sup>②</sup>

① 參見工藤元男，〈禹の傳承をめぐる中華世界と周縁〉，載樺山紘一等編，《岩波講座世界歷史》第3卷《中華の形成と東方世界（—2世紀）》（東京：岩波書店，1998），頁103-124。周邊地區對華夏的文化移植，其表現是多方面的，如周邊人群的編戶齊民化與族群邊界的形成，尋求早期的華夏祖先，等等。前者可以參見魯西奇，〈釋「蠻」〉，《文史》，2008年，第3輯（北京：中華書局，2008年8月），頁55-75；魏斌，〈吳簡釋姓——早期長沙編戶與族群問題〉，載武漢大學中國三至九世紀研究所編，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第24輯（2008），頁23-45；羅新，〈王化與山險——中古早期南方諸蠻歷史命運之概觀〉，《歷史研究》，2009年，第2期，頁4-20。後者的一個研究案例，參見王明珂對吳泰伯故事的考察，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（北京：社會科學文獻出版社，2006），頁163-184。

② 關於鄂君啟節的討論很多，對地名定位也有不同意見，參見譚其驤，〈鄂君啟節銘文釋地〉，載氏著，《長水集》（北京：人民出版社，2009），下冊，頁206-225。關於楚國沿水道的權力延伸，參見藤田勝久，〈戰國楚の領域擴大と交通路〉，載氏著，《中國古代國家と郡縣社會》（東京：汲古書院，2005），頁163-202。

而伴隨水道展開的，不僅僅是貨物流通和政治、軍事活動，文化習慣的傳播與影響也是重要內容。<sup>③</sup>里耶出土的秦代木方就記錄了楚秦之際不少習慣用語的變動，反映出秦的文化觀念借助軍事權力在楚地的傳佈。<sup>④</sup>湘水—嶺南通道上的多處帝舜遺跡，則顯示出華夏先王傳說的傳入和影響。不過，在華夏先王祠祀出現以前，當地早已存在廣泛的鬼神信仰和祭祀活動。這就提出了本文所關心的問題：外來文化系統的祠廟祭祀，與土著祭祀間的關係如何？中古時期遺存於當地的祠廟景觀，是否反映了兩者之間的衝突或融合？考察這一問題，首先需要確認中古時期洞庭湖東部、湘水下游的祠廟遺存。關於此點，唐末五代割據湖南的馬殷、馬希範父子的兩道奏請提示了一個可供上溯的線索。本文的討論由此入手。

## 一、四所洞庭「古祠」

《舊唐書》卷20下〈哀帝紀〉載：

（天祐二年六月）壬寅，湖南馬殷奏：「岳州洞庭、青草之側，有古祠四所，先以荒圯，臣復修廟了畢，乞賜名額者。」敕旨：「黃陵二妃祠曰懿節，洞庭君祠曰利涉侯，青草祠曰安流侯；三閩大夫祠，先以澧朗觀察使雷滿奏，已封昭靈侯，宜依天祐元年九月二十九日敕處分。」<sup>⑤</sup>

③ 高至喜，《楚文化的南漸》（武漢：湖北教育出版社，1996），頁360-368。

④ 關於木方的釋文和解讀，參見游逸飛，〈里耶秦簡8-455號木方選釋〉，載武漢大學簡帛研究中心主辦，《簡帛》，第6輯（上海：上海古籍出版社，2011），頁87-104。

⑤ 劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷20下，〈哀帝紀〉，頁797。王溥，《唐會要》（北京：中華書局，1955）卷47〈封諸嶽瀆〉記此事時間是天祐二年六月十六日（頁835）。而蕭振所撰廟記則稱，「奉唐景（筆者按：「景」當作「哀」）帝天祐五年六月十有四日敕旨，以黃陵祠封懿節廟」，頗有差異。六月十六、六月十四或是敕旨傳達過程中的時間差異，而天祐五年唐朝已亡，沙陀李氏雖仍行用天祐年號，但此時馬殷稱臣於朱溫，不可能再行用天祐年號。結合廟記「景」誤作「哀」來看，或是後來傳寫之誤。蕭振〈修（黃陵）廟記〉載於《古羅志》，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》（北京：中華書局，2004），第4冊，頁2311-2312。董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷869，蕭振，〈修黃陵廟記〉（頁9098-9099），文字完全相同，當是據《古羅志》移錄。另外，關於唐宋時期朝廷對地方祠廟的賜額和封號問題，參見須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封號の下賜について〉，《中國—社會と文化》，第9號（1994年6月），頁96-119。

這條記載由奏請和敕旨批復兩部份構成，所述是馬殷佔據湖南地區後重修洞庭湖、湘水下游的重要祠廟，奏請朝廷賜額之事。其中提到了四所祠廟：黃陵二妃祠、洞庭君祠、青草祠、三閭大夫祠。馬殷奏請中將其稱之為「古祠」，也就是說其存在已有相當時間。這些祠廟在晉高祖天福二年（937）五月馬希範的奏請中再次提到，只是均稱之為「廟」，<sup>⑥</sup>並再次被敕賜額號：「青草湖廟安流侯，改封廣利公；洞庭湖廟利涉侯，改封靈濟公；磊石廟昭靈侯，改封威顯公；黃陵二妃懿節廟，改封昭烈廟」。<sup>⑦</sup>短短幾十年內，馬氏父子連續兩次奏請為四所祠廟賜額，很值得注意。從時間上來看，兩次奏請封賜分別出現在馬殷、馬希範掌握權力後不久，或有借助於朝廷封賜神號鞏固割據統治的意圖。<sup>⑧</sup>那麼，四所洞庭「古祠」為何如此受馬氏重視？它們位於何處？由來如何？就成為饒有趣味的問題。下面先確認四所祠廟的具體位置，再對其由來及承載的文化、信仰內涵稍作分析。

四所祠廟中，黃陵二妃廟和三閭大夫廟留下了馬殷修廟時蕭振所作碑記。先來看黃陵二妃廟。蕭振廟記稱：「太尉中書令楚王重修新二妃廟於洞庭岸」，<sup>⑨</sup>具體位置不詳。《括地志》云：「黃陵廟在岳州湘陰縣北五十七里，舜二妃之神」，<sup>⑩</sup>明確指出位於湘陰縣北。該廟至遲東漢末已經存在，《水經注》卷38〈湘水〉載：

湘水又北逕黃陵亭西，右合黃陵水口，其水上承大湖，湖水西

- 
- ⑥ 祠、廟古義本不同，《說文解字》云：「春祭曰祠，品物少，多文辭也。」又云：「廟，尊先祖貌也。」見許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），頁5、446。但秦漢以降祠、廟混用已久，唐代文獻中對上述幾所祠廟的稱呼均很隨意。杜甫〈湘夫人祠〉詩，起首第一句則是「肅肅湘妃廟」，上引劉長卿〈湘妃廟〉詩，第一句則是「荒祠古木暗」。關於漢唐間的祠祀用例及其場所，參見周一良，《魏晉南北朝史劄記》（北京：中華書局，1985），「祠、神、祀」條，頁390；蔡宗憲，《北朝的祠祀信仰》（臺北：花木蘭文化出版社，2011），頁19-20。本文為行文方便多稱「廟」。
- ⑦ 王溥，《五代會要》（北京：中華書局，1998），卷11，〈封嶽瀆〉，頁147。
- ⑧ 參見楊俊峰，〈五代南方王國的封神運動〉，《漢學研究》，28卷，2期（2010年6月），頁327-362。
- ⑨ 《古羅志》錄蕭振〈修（黃陵）廟記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2311。
- ⑩ 李泰等撰，賀次君輯校，《括地志輯校》（北京：中華書局，1980），卷4，〈岳州〉，頁234-235。

流，逕二妃廟南，世謂之黃陵廟也。言大舜之陟方也，二妃從征，溺於湘江。神遊洞庭之淵，出入瀟湘之浦。……故民為立祠於水側焉。荊州牧劉表刊石立碑，樹之於廟，以旌不朽之傳矣。<sup>①</sup>

黃陵廟位於湘陰縣北湘水之側，在諸多文獻中均可得到確認。韓愈〈黃陵廟碑〉稱：「湘旁有廟曰黃陵。」<sup>②</sup> 北宋程文度〈重修廟記〉云：「去邑一舍，先過妃廟。臨湘江之鋪練，列楚嶠之堆藍。樹古祠荒，堪成圖畫。廊廡之下，得其舊碑。塵蔽苔封，頗難辨識，熟而視之，乃韓吏部之碑也。」<sup>③</sup> 由此來看，蕭振廟記中的「重修新二妃廟於洞庭岸」之說，只是泛指而言，實際上黃陵廟位於湘水之濱。

馬殷奏請中提到的三閭大夫祠，在馬希範奏請中又被稱為磊石廟，據此推斷祠廟應當位於汨羅江口附近的磊（壘）石山。馬殷修廟時的具體情況，在蕭振所撰〈重修（三閭）廟記〉中留有記錄，但對於祠廟位置語焉不詳，只是說「前依積水，迥壓高丘，佔形勝於一隅」。<sup>④</sup> 南宋胡嘉〈重修磊石行祠記〉稱：

其祠之在磊石者，實馬殷捐金以重修，蕭振磨松而作記。今讀其記……則祠未嘗不壯麗也。蓋自維持之意不堅，奸猾之計得逞。懷吞併之心者，奄有其地不之恤；肆凌轢之志者，傾覆其廟不之顧。於是廣袤者削，壯麗者隳。甚至委蕭碑於荒郊，遷神像於陋屋，設符券以實其妄，治墳宅以據其所，欺公法而忘陰譴，旁若無人。靈祠氣脈，僅不絕如線。<sup>⑤</sup>

① 酈道元撰，楊守敬、熊會貞疏，《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1989），卷38，〈湘水〉，頁3151-3153。又，范曄、司馬彪，《後漢書》（北京：中華書局，1965），志22，〈郡國四〉，長沙郡羅縣條劉昭注稱：「《帝王世記》曰：『有黃陵亭。』《湘中記》亦云二妃之神。劉表為之立碑。」（頁3485）

② 韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986），卷7，〈黃陵廟碑〉，頁496。

③ 《古羅志》錄程文度〈重修廟記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2313。廟記寫於宋太宗太平興國八年（983）。

④ 《古羅志》錄蕭振〈重修（三閭）廟記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2325-2326。董誥等編，《全唐文》，卷869，蕭振，〈重修三閭廟記〉（頁9099），文字相同，當是據《古羅志》移錄。

⑤ 《古羅志》錄胡嘉〈重修磊石行祠記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2334。胡嘉重修屈原諸廟是在南宋淳祐年間。

宋代屈原正廟在汨羅江側，行祠則有三所，分別位於磊石、菱子市、縣西。<sup>①⑥</sup> 據此，馬殷所修三閭大夫祠就是磊石行祠。蕭振所作碑記南宋仍存於當地，是最明確的證據。這與《水經注》卷38〈湘水〉提到的屈原廟位置有所不同：

汨水又西為屈潭，即汨羅淵也……淵北有屈原廟，廟前有碑，又有漢南太守程堅碑，寄在原廟。汨水又西逕汨羅戍南，西流注於湘，《春秋》之羅汭矣。世謂之汨羅口。湘水又北，枝分北出，逕汨羅戍西，又北逕磊石山東，又北逕磊石戍西，謂之苟導涇矣，而北合湘水。<sup>①⑦</sup>

這個屈原廟在屈潭以西的汨羅江側，<sup>①⑧</sup> 據胡嘉祠記推測，此廟當即南宋時代的正廟。北宋湘陰知縣王定民稱：「湘人思之，招魂而葬，於是墓起於江之干。葬能藏其棺衾而不見貌，於是有廟以祭之，祭以思其貌。邑有廟者三，以見湘人思之多也。」<sup>①⑨</sup> 可知至遲唐宋之際當地已有多所屈原廟。馬殷為何重修行祠而非正廟？原因已很難確知，推想也許與磊石山位於汨羅江、湘水、青草湖、洞庭湖交匯處的地理位置有關。

青草廟位置的確認要麻煩一些。《太平寰宇記》卷113岳州巴陵縣「青草湖」條曰：「青草湖，側有青草，因以為名。在縣西南七十九里。有青草神廟。」<sup>②⑩</sup> 青草神廟的名稱，讓人想到文獻中出現較多的青草山。《水經注》卷38〈湘水〉載：「湘水自汨羅口，西北逕磊石山西，而北對青草湖，亦或謂之為青草山也。」<sup>②⑪</sup> 據此磊石山亦有青草山之稱。這一說法在稍晚的

①⑥ 《古羅志》錄胡嘉〈重修縣西行祠記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2333。

①⑦ 酈道元撰，楊守敬、熊會貞疏，《水經注疏》，卷38，〈湘水〉，頁3155-3156。

①⑧ 劉敬叔，《異苑》（載本社編，王根林等校點，《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999），卷1，〈汨潭馬跡〉所記與此相同：「長沙羅縣有屈原自投之川，山明水淨，異於常處。民為立廟在汨潭之西，岸側盤石馬跡尚存，相傳云：原投川之日，乘白驥而來。」（頁597）

①⑨ 《古羅志》錄王定民〈書碑陰〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2328。

②⑩ 樂史撰，王文楚等點校，《太平寰宇記》（北京：中華書局，2007），卷113，〈江南西道十一〉，頁2301。

②⑪ 酈道元撰，楊守敬、熊會貞疏，《水經注疏》，卷38，〈湘水〉，頁3156。

地志中還有佐證。《大明一統志》卷63長沙府山川「青草湖」條曰：

在湘陰縣北一百里，北與洞庭湖相連，亦曰重湖。傍有疊石山，水落則見山足，自冬至春，草色彌望，故名青草；水溢則與洞庭混而為一。有青草廟，在西岸沙洲上。

冬春水落之際，山腳之下沙洲露出，大片青草蔓生其上，是為青草之名的由來。問題是，青草廟所在的「西岸沙洲」，究竟是指磊石山腳下的沙洲，還是指與磊石山遙遙相對的湘水「西岸沙洲」，仍不能確定。<sup>②</sup> 幸運的是，北宋張舜民的〈郴行錄〉提供了珍貴線索：

可十五餘里，東岸始有人煙，曰龍渥，水色極深，乃湘水也。有水自東出，曰歸義江口，入口十許里，即汨羅也。一水中分，南曰汨，北曰羅，洲上有忠潔侯廟，即三閭大夫也。東望培塿，迤邐林薄，曰鹿角，有巡檢司。又十餘里，西岸有沙洲，堆阜隆起，即青草廟。下有一湖，湖之中有此洲，南名青草，北名洞庭，所謂重湖也。<sup>③</sup>

張舜民行經洞庭是在冬季，正是水位低落之時。據其行記，從鹿角附近沿湘水行十餘里，西岸有沙洲，青草廟位於此處。〈郴行錄〉又說：「廟外有巡檢司，居民數十家，以漁釣為業，樟木數百株，徑數圍，徧覆洲上，冬青可愛。」可知沙洲設有巡檢司，軍事地位頗為重要，而且有聚落存在，面積亦不算小。張氏曾登岸謁廟，見馬殷碑碣，所記自當可信。這處沙洲顯然並非磊石山，但從距離上推算距磊石山不遠。再結合《大明一統志》所記，基本可以判定青草廟當位於磊石山以西、湘水河道西側的沙洲之上。

洞庭君廟的位置則更難確知。現在洞庭湖地區最著名的洞庭君廟位於湖

② 《永樂大典》本《岳陽志》「青草湖」條：「湖並疊石山下，俗名磊石，故亦曰磊石湖。湖中有山，水落則見其足，自冬而春，草色彌漫，風行成浪，望眼不窮，故曰青草湖。湖水東抵將軍山（山上有定南德勝將軍祠，不詳何氏），旁曰青草寨，寨官一人，卒八十人。」（載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2301。）所記方位亦不明確。周宏偉認為青草山即今青山島（〈楚漢青陽位置之謎試解〉，《中國歷史地理論叢》，2011年，第1期，頁132-138），其說與方位不合，今不取。

③ 張舜民，《畫墁集》（《叢書集成初編》本），卷8，〈郴行錄〉，頁67。

中的君山。但據唐代李密思〈湘君廟記〉所云，直到唐末，君山並無重要祠廟，其云：「昔人有立湘君祠於此山，因復謂之君山。其廟宇為秦皇燬廢，後亦久無構葺者。是山去郡郭二十里而近，人未嘗敢居其中。……舊俗：邦人禱祭水旱，嘗於此山，且患廟貌靡存，無展敬之所者久矣。」<sup>24</sup> 李密思創建君山湘君廟，是在唐懿宗咸通三年（862），去馬殷奏請四十餘年。雖然年代較近，但附會上湘君的古老傳說，也勉強可以稱之為「古祠」。馬氏父子後來重修的洞庭君廟，會不會就是李密思所建湘君廟呢？

事實並非如此。李密思創建的君山湘君廟，北宋元豐年間曾由知岳州鄭民瞻奏請，賜號為「淵德侯」。宋嘉定中權知軍州陳邕〈廟記〉稱：

元豐五年，知岳州鄭公以祈禱屢應請於朝，封神為淵德侯。余假守是邦，以為妃也而有侯爵，瀆禮孰甚。明年，別建湘君之廟於君山，以湘夫人配之。<sup>25</sup>

又據《岳陽風土記》云：「（君山）上有廟曰淵德侯洞庭君廟，舊祠以為湘君。遂以為二妃，誤也。」據此，李密思湘君廟所祀應為湘水之神，<sup>26</sup> 與洞庭湖神是有區別的。而且唐末、五代以及北宋哲宗時期，洞庭君廟所獲得的封號，如利涉、靈濟、安濟，均與祐護風浪的信仰功能有關，與「淵德侯洞庭君廟」顯然屬於不同的系統。

清代洞庭湖地區的洞庭廟分佈很廣：「湖岸及湖中島嶼，此廟共有四十八處，而鹿角為主廟。」<sup>27</sup> 這個鹿角主廟很值得注意。《永樂大典》本《岳陽志》稱：

<sup>24</sup> 董誥等編，《全唐文》，卷802，李密思，〈湘君廟記〉，頁8426。本記原出處不詳，所據或為古本《岳陽志》。李昉等，《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷49，〈地部十四〉，「君山」條引《荊州圖副》云：「湘君所遊，故曰君山。有神，祈之則利涉。」（頁240）似乎君山早有神廟。但此君山是否指今君山，尚不能確定。

<sup>25</sup> 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》（長沙：岳麓書社，2003），卷5，〈祠廟〉，「洞庭君廟」條，頁116。

<sup>26</sup> 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷5，〈祠廟〉，「湘妃廟」條載：「舊祀舜二妃，唐時名湘君廟，巴陵令李密思有記。宋嘉定間另建廟祀洞庭君，乃以此專祀二妃。」（頁116）不過，李密思〈湘君廟記〉未見有關於湘君廟神性別的記載，只是說「其堂室圖塑，皆潔而無華，約而且備，不悖於俗」。載董誥等編，《全唐文》，卷802，頁8427。

<sup>27</sup> 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷5，〈祠廟〉，「洞庭君廟」條，頁116。

又東抵鹿角鎮，退之嘗於此避風。今鎮有戍，置官一人，卒百人，謂鹿角寨。湖中有小山，置戍其上，曰洞庭寨，東西與鹿角相望，置官與卒亦如之。其前為洞庭君祠，北當江湖之衝，小有風雨，則怒濤奔激，檣舟無所。一旦大風揚沙，旋復其背，須臾成阜，高且百尺，延袤十里許，屹如金鏞，履之輕浮如不勝步，足跡所陷，則微風從之，旋復如故，世謂之金沙堆云。昔人於湖中得石刻，有「蛟室圍青草，龍堆隱白沙」之句，黃魯直以為必子美之作也。又沙際有淵曰廟林潭，蓋龍神之所居。《荊州記》言洞庭之神能分風以送南北之舟者，此也。朝廷命神為順利王，廟曰通濟。今江湖之瀕，祠宇相望，人之敬之，飲食必祭，而姓名弗傳，蓋龍君也。<sup>28</sup>

可知鹿角附近的洞庭廟位於湖中小山，與龍神居所等遺跡共同構成了一處豐富的洞庭龍君信仰場所。小山之下的沙洲「金沙堆」，又名「龍堆」，《洞庭湖志》卷3〈洲港〉巴陵縣「金沙洲」條引《君山記》：「一名龍堆。延袤數十里，與鹿角相對。」<sup>29</sup>《楚寶》記稱：「洞庭廟一名中廟，在洞庭湖中，浮浪際天，有沙聚起十餘丈，名曰龍堆。其神不詳所自，累封昭祐靈濟順利忠惠王。」<sup>30</sup> 這個「中廟」顯然就是鹿角沙洲的洞庭龍君主廟。<sup>31</sup> 不過，龍堆洞庭廟是否就是馬殷所修洞庭君祠的延續，還不敢完全肯定。除了鹿角，巴陵縣南五里湖中的鰲山，據稱也是「上有神人跡，下有龍窟，舊有

<sup>28</sup> 馬荅等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2297-2298。

<sup>29</sup> 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷3，〈洲港〉，「金沙洲」條，頁62。

<sup>30</sup> 周聖楷編纂，鄧顯鶴增輯，《楚寶》（長沙：岳麓書社，2008），卷40，〈名祀〉，頁858。

<sup>31</sup> 《岳陽志》所記洞庭君廟的廟額是「通濟」，應為「靈濟」之誤。通濟是宋哲宗賜給青草神廟的封號，洞庭廟的封號則是安濟，見徐松輯，《宋會要輯稿》，禮20之114-115（北京：中華書局，1957），頁821-822。按李吉甫撰，賀次君點校，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983），卷27，〈江南道三〉，岳州巴陵縣「巴丘湖」條曰：「又名青草湖，在縣南七十九里。」（頁657）顧祖禹撰，賀次君、施和金點校，《讀史方輿紀要》（北京：中華書局，2005），卷75，〈湖廣一〉，「洞庭湖」條曰：「洞庭之南有青草湖，湖在巴陵縣南七十九里，在長沙湘陰縣北百里，周迴二百六十五里，自冬至春，青草彌望，水溢則與洞庭混而為一矣。」（頁3506）鹿角北距巴陵縣60里，位於洞庭湖區域內，不應該出現崇祀青草湖神的祠廟。靈濟當是後來的封號。

洞庭神祠」。<sup>⑳</sup>

總結本節的討論，雖然有不少地方仍然存疑，但四所「古祠」應當均位於洞庭湖東岸或湘水河道之側（參見附圖1），從南至北依次是黃陵二妃廟（黃陵山）、青草廟（磊石山以西沙洲）、三閭大夫廟（磊石山）、洞庭廟（可能在鹿角沙洲）。祠廟所在地多為洞庭、湘水通道上的要地。聯繫到磊石三閭廟只是行祠，青草廟、洞庭廟所在沙洲均有軍戍，或許可以推測馬殷修廟的背景，可能與其沿水道的軍事活動有關。<sup>㉑</sup> 這四所祠廟按照朝廷賜號的差別，可以分為兩個系統：具有湖神信仰性質的青草廟、洞庭廟；紀念古代聖王先賢的黃陵二妃廟、三閭大夫廟。實際情況如何呢？

## 二、洞庭君·青草君·湘君

先來看青草廟和洞庭廟。兩者的賜號分別是安流、利涉，均與祐護風浪、保護水道行旅安全有關。問題是，青草廟在磊石山以西沙洲，洞庭廟可能在鹿角沙洲，空間上相去不遠。為何在臨近地區出現功能重疊的兩種神廟？兩者關係如何？

洞庭廟所奉之神為洞庭君，最早見於唐人記載。李朝威〈柳毅傳〉所記書生柳毅為洞庭龍女傳書的故事，廣為人知。根據故事的描述，洞庭君為龍神，「披紫衣，執青玉」，生活於湖底的宮闕之中，有妻女僕從。而在這則著名傳奇的結尾，柳毅娶洞庭君之女，並成為洞庭之神，他的宮闕位於湖中之山：

毅之表弟薛嘏為京畿令，謫官東南，經洞庭，晴晝長望，俄見碧山出於遠波。舟人皆側立，曰：「此本無山，恐水怪耳。」指顧

⑳ 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷2，〈湖山〉，「艸山」條，頁50。

㉑ 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷2，〈湖山〉，「鹿角山」條曰：「在（巴陵）縣南六十里，臨湖。上有洞庭廟。五代楚王殷遣許德勳拒冷業，迫至鹿角，即此。」（頁51）馬殷部將曾在此地活動，不知是否與修廟有關。蕭振〈修（黃陵）廟記〉稱馬殷修黃陵廟的緣起，是「酬靈感而答前願」，洞庭君廟或許也可如此理解。孫光憲撰，賈二強點校，《北夢瑣言》（北京：中華書局，2002），逸文卷1，「武穆王巡邊遇怪」條，記有馬殷在洞庭湖遇蛟螭的傳說（頁386）。綜合這些考慮，筆者覺得鹿角沙洲的可能性是比較大的。杜甫「蛟室圍青草，龍堆隱白沙」一詩，將青草、龍堆並稱，或許就隱指青草、洞庭兩祠廟。

之際，山與舟相逼，乃有彩船自山馳來，迎問於嘏。其中有一人呼之曰：「柳公來候耳。」嘏省然記之，乃促至山下，攝衣疾上。山有宮闕如人世，見毅立於宮室之中，前列絲竹，後羅珠翠，物玩之盛，殊倍人間。<sup>③④</sup>

暫且擱置神異不論的話，柳毅所居湖山宮闕情形，很容易讓人聯想到湖畔的祠廟建築。根據描述，柳毅宮闕位於水道交通線上的某座小山之中。在另一則唐人小說中，韋驪之弟行舟溺死於洞庭湖，韋驪「水濱慟哭，移舟湖神廟下，欲焚其廟」。<sup>③⑤</sup>祠廟或即洞庭君廟，從「移舟」云云，可以推知此廟當位於湖中。這與上節所述鹿角洞庭廟的情況相符。總之，洞庭龍君祠廟至遲唐後期應已存在，並位於湖中小山之側。《楚寶》卷40〈名祀〉記稱，龍堆洞庭廟之神「不詳所自，累封昭祐靈濟順利忠惠王。或云即郴州柳秀才毅。今郴州三十里魚鱗山有柳毅祠，甚靈應，每歲一歸，輒大風雨，州人以其時候之不爽」。<sup>③⑥</sup>可知由於〈柳毅傳〉及其衍生作品的知識影響，柳毅成為洞庭龍君之說流傳很廣。

與洞庭君相比，文獻記載的青草君年代要更早一些。《歲華紀麗》卷1注引干寶《搜神記》，錄有一則商人歐明的傳說：

昔有商人歐明，乘船過青草湖。忽遇風，晦暝，而逢青草湖君。邀歸止家，堂宇甚麗。謂歐明曰：「惟君所須富貴金玉等物，吾當與卿。」明未知所答。傍有一人私語明曰：「君但求如願，不必餘物。」明依其人語，湖君默然。須臾，便許。及出，乃呼如願，是一少婢也。湖君語明曰：「君領取至家，如要物，但就如願，所須皆得。」明至家，數年遂大富。<sup>③⑦</sup>

③④ 李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷419，〈柳毅〉，頁3416-3417。作者李朝威生卒年代缺考，汪辟疆校錄，《唐人小說》（上海：上海古籍出版社，1978）據文中提及的最晚年代為開元末，推測此文寫作年代或在貞元、元和之際（頁69）。

③⑤ 李昉等編，《太平廣記》，卷311，〈韋驪〉，頁2465。

③⑥ 周聖楷編纂，鄧顯鶴增輯，《楚寶》，卷40，〈名祀〉，頁858-859。

③⑦ 干寶撰，李劍國輯校，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007），卷6，〈如願〉，頁105。

《初學記》卷18注引《錄異傳》，稱歐明為廬陵人，所遇為彭蠡湖青洪君，或是同一傳說在青草、彭蠡兩湖區的不同流傳。<sup>38</sup> 據傳說所述，青草湖君有家，「堂宇甚麗」，但未言其是否位於水中。<sup>39</sup> 這同樣讓人想到青草神廟。不過，儘管青草湖神東晉時期已經存在，北宋時其由來、形象已頗為模糊。張舜民〈郴行錄〉記其謁拜青草廟情形：

申後，次廟下，舟人展賀，大率南行至此，北行者至廬，舟人皆致賀，以其萬里江湖，至此方保平善也。乘舟人當有酒肉之賜。廟居洲上，南向，門內一排三殿，中曰勸善太師，乃一僧像；西曰安流大王，東曰昭靈大王。勸善，即泗州大聖也；昭靈，馬援也；安流者，莫知其為誰。小碣一，乃梁開平中馬殷所建，然堂廡頽圯，湫溢為甚。西殿有一鐵鍋，可容五斗許，下有木刻龍頭三。鍋上有字云：「准宣鑄利州黑龍船上鐵鍋。」祝云：「此二物自川峽流下，自湖中泝流至廟也。」<sup>40</sup>

據此可知，青草廟雖仍受舟人崇祀，神祇由來卻已不詳。張舜民「莫知其為誰」的安流大王，原本就是賜號為安流侯的青草湖神，可是已淪為泗州大聖的配祀。泗州大聖即唐中宗時曾被尊為國師的僧伽大師，世傳其為觀音大士化身。<sup>41</sup> 同為配祀的昭靈大王，是賜號昭靈侯的屈原，而非馬援。青草廟的這種混合信仰景觀，同時代的孔武仲也留有記錄，其〈祠二廟之明日未得順風呈同行〉詩云：

岳州西祠從古有，控帶洞庭湖之口。前對隱顯明滅之湘山，下接淵淪洶湧之長川。茫茫白沙連絕嶼，淡淡古木蟠蒼煙。昭靈王左安流右，翠帳朱幡擁前後。鋸牙虎視森兩廂，氣骨生獐欲奔走。我

<sup>38</sup> 本條見於多家注引，相關文字差異可參干寶撰，李劍國輯校，《新輯搜神記》，卷6，〈如願〉輯錄及說明，頁105-106。

<sup>39</sup> 徐堅等，《初學記》（北京：中華書局，1962），卷18，〈人部中·富〉引《錄異傳》稱：「忽見湖中有大道，上多風塵。有數吏乘車馬來候明……須與達，見有府舍，門下吏卒，明甚佈。」（頁442）從湖中大道「上多風塵」來看，青洪君府舍似乎並非位於水中。

<sup>40</sup> 張舜民，《畫墁集》，卷8，〈郴行錄〉，頁67。

<sup>41</sup> 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），卷18，〈唐泗州普光王寺僧伽傳〉，頁448-452。

來纜舟日已昏，袍靴跪聽祠官言。伏興進退如法式，四顧詭譎驚心魂。平明結束舟將解，叱吸仍聞北風大。焚香奏酒殊無計，伏渚藏汀姑有待。二王威神世所傳，鈐攝鬼怪賓靈仙。好風相送勢不難，舒卷造化須臾間。波回草動似有意，舉棹開帆即千里。吟詩賞月岳陽樓，買魚沽酒巴陵市。<sup>④②</sup>

孔武仲所祈禱的岳州西祠就是青草廟。所謂「洞庭湖之口」，指洞庭湖南口。<sup>④③</sup> 詩中所提到的二王，即屈原（昭靈）和青草神（安流）。值得注意的是，他並沒有提到泗州大聖。由此或許可以推想，北宋時青草神和屈原雖為配祀，其水神信仰功能仍較泗州大聖突出。只不過在這個一主二輔的神靈序列中，青草神的地位已遭屈原和佛教系統的泗州和尚侵奪。而且無論是張舜民還是孔武仲，均未提到青草湖神的早期名號——青草神君。明清以後，青草神君之名更是不見於方志記載。這一點與後來「大廟不離洞庭王爺」形成有趣對比。為何青草君出現於文獻記載較早，後來境遇卻不及洞庭龍君呢？

如果聯繫到洞庭湖區的自然演變過程，青草神君和洞庭龍君地位的消長就變得饒有趣味。據地理學者研究，秦漢以前洞庭湖地區仍然是河網密佈的平原地貌景觀，並未形成大面積湖面。湖面的擴張出現於六朝時期，而南部區域比較顯著。<sup>④④</sup> 這使得南部的青草湖之名多見於六朝文獻。《吳錄》稱：「巴陵縣有青草湖。」<sup>④⑤</sup> 盛弘之《荊州記》亦云：「巴陵南有青草湖，周迴數百里，日日出沒其中。湖南有青草山，因以為名。」<sup>④⑥</sup> 六朝時期青草湖之名遠著於洞庭湖，可能是《搜神記》突出青草神君的背景。

隨着北部水域的逐漸擴展，到了唐代，北洞庭、南青草的分野逐漸形

④② 傅璇琮等主編，《全宋詩》，第15冊（北京：北京大學出版社，1993），卷880，頁10250。

④③ 從附圖1上看，青草廟在巴陵以南偏西方向，詩中稱「岳州西祠」，方位認識並不是特別準確。

④④ 參見張修桂，《中國歷史地貌與古地圖研究》（北京：社會科學文獻出版社，2006），頁138-162；周宏偉，〈洞庭湖變遷的歷史過程再探討〉，《中國歷史地理論叢》，2005年，第2期，頁12-21。

④⑤ 蕭統編，李善注，《文選》（北京：中華書局，1977），卷12，郭璞，〈江賦〉注引《吳錄》，頁187。

④⑥ 徐堅等，《初學記》，卷7，〈地部下·湖〉引盛弘之《荊州記》，頁140。

成。唐人張守節稱：「洞庭，湖名，在岳州巴陵西南一里，南與青草湖連。」<sup>④⑦</sup>杜甫〈宿青草湖〉詩題解說：「重湖，南青草，北洞庭。」<sup>④⑧</sup>《永樂大典》本《岳陽志》稱：「青草湖，北界洞庭，南接瀟湘，東納汨羅之水，自昔與洞庭並稱，舟人謂之上湖、下湖。……湖並壘石山下。」<sup>④⑨</sup>洞庭、青草的湖面區分，帶來湖神信仰的差異，這應該是唐宋時代青草廟與洞庭廟分庭抗禮、共同存在的背景。唐宋之際朝廷封賜時總是洞庭廟、青草廟並舉，原因亦在於此。而這種情況宋代以後又有變化。隨着湖面的進一步擴展，宋代以後洞庭、青草連成一片。反映在湖區信仰上，則是洞庭龍神逐漸獨尊，青草神君逐漸淡出。<sup>⑤⑩</sup>元代開始，朝廷封賜僅為洞庭廟，不再提及青草廟。明初在磊石山建洞庭廟，也表明洞庭龍神信仰的擴張。

青草廟、洞庭廟地位的變遷，讓人聯想到早期的湘山祠。湘山祠是洞庭湖東部、湘水下游最早見於古代文獻記載的祠廟。據《史記》卷6〈秦始皇本紀〉，始皇二十八年（公元前219），東巡至齊後，經彭城西南至淮水：

之衡山、南郡。浮江，至湘山祠。逢大風，幾不得渡。上問博士曰：「湘君何神？」博士對曰：「聞之，堯女，舜之妻，而葬此。」於是始皇大怒，使刑徒三千人皆伐湘山樹，赭其山。<sup>⑤①</sup>

衡山當指今安徽南部的霍山，即漢代的南嶽。<sup>⑤②</sup>從始皇帝的這次行進路線來看，是經淮水、衡山至南郡的路途中，路過湘山祠。湘山祠所在的湘山，曾與會稽山一起被列入始皇帝新定的天下名山十二所，<sup>⑤③</sup>但具體位置很難確

④⑦ 司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），卷1，〈五帝本紀〉張守節正義，頁29。

④⑧ 中華書局編輯部點校，《全唐詩》（增訂本）（北京：中華書局，1999），卷233，頁2565。

④⑨ 馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2301。

⑤⑩ 王元林、李娟，〈歷史上湖南湘江流域水神信仰初探〉，《求索》，2009年，第1期，頁203-206。

⑤① 司馬遷，《史記》，卷6，〈秦始皇本紀〉，頁248。

⑤② 魏斌，〈漢唐間江南名山的興起——祀典、信仰、知識〉，載日本唐代史研究會編，《唐代史研究》，第12號（2009年8月），頁116-137。

⑤③ 司馬遷，《史記》，卷28，〈封禪書〉，頁1371。

定。<sup>54</sup>張守節認為：「湘山者，乃青草山。山近湘水，廟在山南，故言湘山祠。」<sup>55</sup>不過，張守節對於湘山祠究竟位於何處，實際上並無準確意見。在《括地志》中，湘山與君山很明確地被區分為兩座山，湘山被認為是巴陵縣南的鰲山。這一說法同樣也被張守節所徵引。<sup>56</sup>

湘山祠之神為湘君，秦始皇的博士認為即舜之二妃。但據《楚辭》之說，湘君與湘夫人同時存在，可能有性別差異，湘君為男性神似乎更合理一些。由於這個疑問，圍繞湘君、湘夫人的討論極其豐富。<sup>57</sup>韓愈議論說：

秦博士對始皇帝云：「湘君者，堯之二女，舜妃者也。」劉向、鄭玄亦皆以二妃為湘君，而〈離騷〉、〈九歌〉既有湘君，又有湘夫人。王逸之解，以為湘君者，自其水神；而謂湘夫人乃二妃也。……堯之長女娥皇為舜正妃，故曰「君」；其二女女英自宜降曰「夫人」也。故〈九歌〉辭謂娥皇為「君」，謂女英「帝子」，各以其盛者推言之也。禮有「小君君母」，明其正自得稱君也。<sup>58</sup>

韓愈的這個說法影響很大。他的解釋雖然牽強，但並非沒有道理。如果《史記·秦始皇本紀》之說可信的話，湘山祠所奉的湘君之神顯然為女性，否則博士不會附會為堯女舜妻。《異苑》卷7〈夢還符讖〉記蔣道支使用多年的魚研「暫遊湘水，過湘君廟，為二妃所留」，又稱「後人有過湘君廟，見此魚研在二妃側」，<sup>59</sup>可知南朝初期湘君廟中供有二妃之像。不管如何，由於此時洞庭湖水面很小，距湘江水道亦較遠，江、湖之別會反映在信仰層面，湘君（江神）應該是這一時期湘水下游最重要的水神。其祠廟自然也應位於

<sup>54</sup> 有的學者就認為，始皇帝所至的湘山，可能是在漢水流域，參見石泉，〈古湘、資、沅、澧源流新探〉，載氏著，《古代荊楚地理新探·續集》（武漢：武漢大學出版社，2004），頁160-228。譚其驤對此說持不同意見，參見譚其驤，〈鄂君啟節銘文釋地〉，載氏著，《長水集》，下冊，頁206-225。此外，湘山即今君山說也很流行，如李昉等，《太平御覽》，卷49，〈地部十四〉，「君山」條引庾穆之《湘州記》云：「昔秦皇欲入湘觀衡山，而遇風浪溺敗，至此山而免，因號為君山」（頁240）。

<sup>55</sup> 司馬遷，《史記》，卷6，〈秦始皇本紀〉張守節正義，頁248。

<sup>56</sup> 司馬遷，《史記》，卷1，〈五帝本紀〉張守節正義引《括地志》，頁7。

<sup>57</sup> 關於湘君、湘夫人，參見孫作雲，〈《九歌》湘神考——二女傳說之分析〉，載氏著，《孫作雲文集》（開封：河南大學出版社，2003），第1卷，頁394-442。

<sup>58</sup> 韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷7，〈黃陵廟碑〉，頁496。

<sup>59</sup> 劉敬叔，《異苑》，卷7，〈夢還符讖〉，頁662-663。

湘水河道之側，黃陵山、青草山、鯀山均有可能。其中黃陵二妃廟至遲東漢末期已經存在，<sup>⑩</sup> 聯繫到《列女傳》中「二妃死於江湘之間，謂之湘君」的說法，湘山祠即黃陵二妃廟的可能性很大。

如果本節的分析有可取之處的話，洞庭湖東部、湘水下游祠廟系統呈現出的變遷，其實是與洞庭湖水域的消長相伴隨的。神祇信仰與水道交通密切相關。秦漢以前的河網密佈時期，湘江之神最為人所崇重，湘山祠是其代表。隨着六朝時期青草湖的擴張，湘江下游河道逐漸被併入湖中而失去其獨立性，青草湖神地位隨之上升，其神祠即青草廟。唐代北洞庭、南青草的「重湖」格局形成，洞庭廟、青草廟也隨之分庭抗禮，共同存在。宋代以後，湖面進一步擴大，洞庭湖合併青草湖成為煙波浩渺的水面，洞庭湖神也隨之擴張，形成明清時期洞庭龍君信仰隆盛的格局。<sup>⑪</sup> 在洞庭湖區環境與祠廟信仰漫長的互動變遷過程中，洞庭湖東岸、湘水下游河道上的幾處要地，如鹿角沙洲、磊石山及以西沙洲、黃陵山以及鯀山、青山島等地，具有重要的地理意義，值得特別關注。

### 三、黃陵廟與帝舜傳說

與青草廟、洞庭廟的湖神信仰不同，黃陵二妃廟是以堯女舜妃傳說而受到重視的。《全唐詩》卷569李群玉〈黃陵廟〉詩云：

小姑洲北浦雲邊，二女容華自儼然。野廟向江春寂寂，古碑無字草芊芊。風回日暮吹芳芷，月落山深哭杜鵑。猶似含顰望巡狩，九疑愁斷隔湘川。

<sup>⑩</sup> 劉大彬，《茅山志》（《道藏》第5冊，北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988），卷5，〈三神紀·茅君真胄〉稱東漢明帝永平二年（59），「詔敕郡縣修靈山大澤能興雲雨有益百姓者廟」，包括陳國老子廟、會稽夏禹廟、丹陽句曲茅真人之廟、長沙湘水黃陵二妃及屈原之廟，似乎東漢初期黃陵二妃廟已經存在（頁580）。不過，由於三茅君事蹟晚出，上述說法還不能作為證據。

<sup>⑪</sup> 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷8，〈捃摭〉引《松窗憶錄》，記有一個時代較晚而頗為生動的敬祀洞庭神事例：「先君好閱野史，每言洞庭神靈異，見於紀述者甚多。舟人必虔禱，否則獲譴。余每過，尤致敬焉。天啟乙丑臘月十八日，自湘潭還至長沙，即戒篙師：『將至廟，當先報，以便肅衣冠而拜。』是夕，雪月交耀，篙師貪程過發，雞鳴已過廟。予方睡覺，畏寒不能起，但呼速備紙錢牲體。」（頁210）

歷代詩人關於黃陵廟的題詠很多。如前所述，洞庭四所「古祠」均位於洞庭東岸、湘水通道之側。為何黃陵廟題詠獨多？或許是由於二妃傳說帶來的懷古意境。仔細體會相關詩詠，筆者發現無非是兩種意旨，或懷念二妃的「烈女」事蹟，或讚美年輕女性神祇所具有的美感。沈括曾批評說：「考其年歲，帝舜陟方之時，二妃之齒已百歲矣。後人詩騷所賦，皆以女子待之，語多瀆慢，皆禮義之罪人也。」<sup>②</sup>正道出了問題的實質。古史傳說、年輕女性神祇與湘水景觀三者的融合，的確更容易引發詩情。

洞庭湖、湘水流域的帝舜遺跡，是戰國以後逐漸附會出來的，來自於舜南征時死於「蒼梧之野」的傳說。《孔子家語》卷5稱：「巡狩四海，五載一始，三十年在位，嗣帝五十載，陟方岳，死於蒼梧之野而葬焉。」《山海經·海內經》曰：「南方蒼梧之丘，蒼梧之淵，其中有九疑山，舜之所葬，在長沙零陵界中。」<sup>③</sup>據錢穆考證，蒼梧、九疑、零陵等地名有一個比較複雜的南移過程。<sup>④</sup>而至遲至戰國末期，蒼梧已被用來指稱長沙周邊地區，秦更有蒼梧郡之設。<sup>⑤</sup>馬王堆出土的西漢「地形圖」中，在九疑山附近有「帝舜」標記，同時畫有九柱和七柱圖案各一。<sup>⑥</sup>根據這些推斷，江南的帝舜遺跡或許是隨着楚國勢力向江南的推進和秦朝軍隊進軍嶺南，逐漸沿湘水傳佈的。

秦漢以來，舜之二妃死後成為湘水之神，成為一般性的知識。《列女傳》卷1「有虞二妃」條曰：「舜陟方，死於蒼梧，號曰重華。二妃死於江湘之間，俗謂之湘君。」一些較早的史料中，則多稱湘夫人為天帝之女。〈九歌〉有「帝子降兮北渚」之語。《山海經·中山經》「中次十二經」云：「洞庭之山……帝之二女居之，是常遊於江淵。澧沅之風，交瀟湘之淵，是在九江之間，出入必以飄風暴雨。是多怪神，狀如人而載蛇，左右手

② 沈括撰，胡道靜校證，《夢溪筆談校證》（上海：上海古籍出版社，1987），卷3，頁119。

③ 袁珂校注，《山海經校注》（增補修訂本）（成都：巴蜀書社，1993），頁521。

④ 錢穆，〈蒼梧九疑零陵地望考〉，載氏著，《古史地理論叢》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004），頁279-284。九店出土的楚簡《日書》中已有帝舜記載，參見晏昌貴，《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》（武漢：武漢大學出版社，2010），頁97。

⑤ 陳偉，〈秦蒼梧、洞庭二郡芻論〉，《歷史研究》，2003年，第5期，頁168-172；辛德勇，〈秦始皇三十六郡新考〉，載氏著，《秦漢政區與邊界地理研究》（北京：中華書局，2009），頁3-92。

⑥ 譚其驤，〈二千一百多年前的一幅地圖〉，《文物》，1975年，第2期，頁43-48。

操蛇。」郭璞注云：「天帝之二女而處江為神也。」<sup>67</sup> 郭璞、顧炎武等學者對於舜二妃之說均曾提出質疑，如顧炎武說：「是則二女與湘靈固判然為二，即屈子之作，可證其非舜妃矣。後之文人附會其說，以資諧諷，其瀆神而慢聖也，不亦甚乎！」<sup>68</sup> 這是很透徹的意見。早在帝舜傳說進入湘江流域之前，湘江二女神信仰早已經存在。

這種女性水神信仰由何而來呢？《水經注》所說的「大舜之陟方也，二妃從征，溺於湘江。神遊洞庭之淵，出入瀟湘之浦」，包含兩個基本的情節元素：年輕女性、溺水而亡。<sup>69</sup> 這讓人想到著名神女杜蘭香的事蹟：「自云家昔在青草湖，風溺，大小盡沒，香時年三歲，西王母接而養之於崑崙之山，於今千歲矣。」<sup>70</sup> 值得注意的是，中古時期這種年輕女性溺水後成為水神的事例很多，具體如表1所示。

這些事例中的女性，有的具有巫女特徵，<sup>71</sup> 有的如羅娘則為官僚之女。她們溺水死亡的原因有多種。其中郝姑的事蹟，「敷茵褥於水上」、「沿流而下」，沉入水中成為「水仙」的情節，讓人想到河伯娶婦傳說。《史記》卷126〈滑稽列傳〉云：

巫行視小家女好者，云：「是當為河伯婦」，即娉取。洗沐之，為治新繒綺縠衣，閒居齋戒；為治齋宮河上，張緹絳帷，女居其中。為具牛酒飯食，行十餘日。共粉飾之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中。始浮，行數十里乃沒。<sup>72</sup>

<sup>67</sup> 袁珂校注，《山海經校注》（增補修訂本），頁216。張華，《博物志》（載本社編，王根林等校點，《漢魏六朝筆記小說大觀》），卷6，〈地理考〉亦云：「洞庭君山，帝之二女居之，曰湘夫人。」（頁210）

<sup>68</sup> 顧炎武撰，黃汝成集釋，欒保群、呂宗力校點，《日知錄集釋》（全校本）（上海：上海古籍出版社，2006），卷25，〈湘君〉，頁1404。

<sup>69</sup> 吳曾認為舜妃未從其南征，溺水之說起於王逸。參見吳曾，《能改齋漫錄》（上海：上海古籍出版社，1979），卷5，〈辨誤〉，「湘君湘夫人」條，頁100-101。

<sup>70</sup> 李昉等，《太平御覽》，卷396，〈人事部三十七〉，「溺」條引曹毗《神女杜蘭香傳》，頁1829。

<sup>71</sup> 關於曹娥的巫女身份與孝女、水神形象，參見李小紅，〈東漢孝女曹娥原為「巫女」考論〉，《浙江社會科學》，2009年，第5期，頁70-75。

<sup>72</sup> 司馬遷，《史記》，卷126，〈滑稽列傳〉，頁3211。

表1：中古時期年輕女性溺水而亡變為水神事例表

神名	事蹟	出處
宓妃	伏羲女，溺死洛水，遂為洛水之神。	《史記》，卷117，〈司馬相如列傳〉如淳注
曹娥	父盱，能弦歌，為巫祝。漢安二年五月五日，於縣江沂濤波迎神，溺死，不得屍骸。娥年十四，乃沿江號哭，晝夜不絕聲，旬有七日，遂投江而死。	《後漢書》，卷84，〈孝女曹娥傳〉
丹陽梅姑	生時有道術，能着履行水上。後負道法，媚怒殺之，投屍於水，乃隨流波漂至今廟處鈴下。巫人常令殯殮，不須墳瘞，即時有方頭漆棺在祠堂下。晦望之日，時見水霧中曖然有着履形。廟左右不得取魚、射獵，輒有迷徑溺沒之患。	《異苑》，卷5，〈梅姑廟〉
郝姑	魏青龍年中，與鄰女十人於漚洩洩水邊挑蔬。忽有三青衣童子至女君前云：「東海公娶女君為婦。」言訖，敷茵褥於水上，行坐往來，有若陸地。其青衣童子便在侍側，沿流而下。……女君遙語云：「幸得為水仙，願勿憂怖。」仍言每至四月，送刀魚為信。自古至今，每年四月內，多有刀魚上來。鄉人每到四月祈禱，州縣長吏若謁此祠，先拜然後得入。	《太平廣記》，卷60，〈郝姑〉
李氏姑	吳興郡界首有洞庭山，山中聖姑祠廟在焉。《吳志》曰：姑姓李氏，有道術，能履水行。其夫怒而殺之。自死至今向七百歲，而顏貌如生，儼然側臥。遠近祈禱者，心至則能到廟；心若不至，風迴其船，無得達者。	《太平廣記》，卷293，〈聖姑〉
三姑	按《吳地志》：秦時有女子入湖為神，即此祠也。……三姑祠靈甚，湖旁三數十里，田者與往來之舟皆禱焉。故老相傳，秦時人，姓邢氏，女兄弟三人，謂即柘湖所祠也。	至元《嘉禾志》，卷12，〈祠廟〉
巴陵羅娘	秦武陵令羅君用因督鐵運，溺水死。其女挈弟尋父屍，不獲，遂相繼赴水死。邦人哀而祀之，謂之羅娘廟，靈響寔著，凡有舟楫往還，祈之利涉。	《岳陽風土記》

郝姑或即這種投祭河伯的女性。這種祭祀的主持者是巫，但她們也要承擔風險，甚至不免被投入水中的命運。上引〈滑稽列傳〉中，西門豹即以「入報河伯」為由，先後投大巫嫗及其三個女弟子入河。西門豹的事例雖然比較特別，但可以想像，祈神不驗而受責大概是常見的，巫女們的工作存在相當的信仰風險。表1所列的梅姑，其死亡是由於「負道法」，或許就與此有關。<sup>73</sup> 與此同時，巫女以其靈媒性質，注重修飾，容貌豔麗，加之兼有「神通」，很容易成為民眾膜拜的對象。<sup>74</sup> 小南一郎討論漢六朝女神降臨事蹟時，就認為女神信仰可能與巫女有關。<sup>75</sup> 她們溺水死後成為祐護民眾的水神，也就很容易理解。《全唐詩》卷195韋應物〈龍頭山神女歌〉，是對這種女性水神的想像：

龍頭之山，直上洞庭連青天。蒼蒼煙樹閉古廟，中有蛾眉成水仙。水府沉沉行路絕，蛟龍出沒無時節。魂同魍魎潛太陰，身與空山長不滅。東晉永和今幾代，雲髮素顏猶眇眇。陰沉靈氣靜凝美，的磔龍綃雜瓊佩。山精水魅不敢親，昏明響像如有人。……舟客經過奠椒醑，巫女南音歌激越。

太湖女神傳為王彪之二女，<sup>76</sup> 故韋應物詩中有「東晉永和今幾代」之說。在溺水而死的女性神祇中，影響最大的當屬媽祖。而海神有龍王，也有媽祖這樣的女神，對於理解湘水下游的水神系統很有啟發。推想起來，男性龍神給人以威嚴之感，祭祀者多是出於畏懼心理而膜拜；女性神則以其柔美與親和

<sup>73</sup> 關於六朝時期的女性神祇及其信仰內涵，參見林富士，〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉，載氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008），頁499-515。

<sup>74</sup> 如東晉時期的女巫章丹、陳珠，「並有國色，莊服甚麗，善歌舞，又能隱形匿影」。房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷94，〈列傳第六十四〉，〈隱逸〉，〈夏統〉，頁2428。

<sup>75</sup> 小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，2006），頁275-307。《楚辭·九歌》「帝子降兮北渚」的說法，也讓人想到高唐神女的傳說。聞一多指出，高唐女神可能具有高禱性質，參見〈高唐神女傳說之分析〉，載氏著，《神話與詩》（上海：上海人民出版社，2006），頁69-97。高禱神實際上也與巫女有關。早期湘江女神不知是否具有這種特徵。

<sup>76</sup> 朱長文撰，金菊林校點，《吳郡圖經續記》（南京：江蘇古籍出版社，1999），卷中，〈祠廟〉，「洞庭聖姑廟」條曰：「晉王彪二女，相繼而卒，民以為靈而祀之。」（頁27）

力，更容易有親近之感。<sup>77</sup>

戰國以後，隨着虞舜傳說在湘水沿線的傳佈，在華夏知識世界中，湘水女神逐漸被附會為舜之二妃。不過，落實到祠廟祭祀而言，湘江女神（二妃）廟和舜祠卻仍是兩個獨立祭祀系統。這一點從祠廟的地域分佈上清晰可見。舜祠主要集中於湘水中上游地區，特別是九疑山和衡山周邊。羅含《湘中記》云：「衡山、九疑，皆有舜廟。太守至官，常遣戶曹致敬修祀，則如有弦歌之聲。」<sup>78</sup>前面提到九疑山舜廟在馬王堆地圖中已有標記。另據《水經注》載，營浦縣南、冷道縣南、重安縣承水之陰已均有舜廟。<sup>79</sup>而湘水下游有記載的舜廟出現很晚。最早見於北宋湘陰知縣王定民〈重建廟記〉：

邑之南，舜舊有祠，今亦荒曠。黃陵相望二三十里，而黃陵獨表二妃之像，四時之祭不相須。夫二妃傷舜之不復見，乃願見於己死，而甘於投溺。推其心，豈欲與舜各處而異食邪？義有未安，遂遷合於黃陵之祠，不亦宜乎？<sup>80</sup>

王定民的議論提出了一個很有趣的問題。黃陵廟所奉為舜之二妃，附近卻又有舜祠，這種「各處而異食」的狀況，從人之常情來說顯得頗不應該。其實不僅湘水下游有黃陵二妃廟，唐代湘水上游也有單獨的二妃廟存在。柳宗元〈湘源二妃廟碑〉對此廟重修經過有詳細記述，並說：「帝既野死，神亦不返。食於茲川，古有常典」。<sup>81</sup>唐宋之際，湘水上游的舜祠集中之地有二妃廟獨立存在，下游二妃廟附近也存在獨立的舜祠，正好說明二者本是不同的祭祀系統。舜祠作為聖王祠祀，屬於外來的華夏文化，二妃廟所奉則本是湘水女神。雖然湘水女神蒙上了二妃的外表，卻仍保持了其獨立性。

不過至遲自唐宋之際開始，黃陵廟中除了供奉二妃外，也已有舜的神像。太平興國年間程文度撰〈重修廟記〉稱：「舊有神像，舜居其中，二妃

<sup>77</sup> 歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982），卷79，〈靈異部下·神〉錄江淹〈水上神女賦〉云：「一麗女子，碧渚之崖，冶異絕俗，奇麗不常，書琴羞豔，素女慚光。」（頁1354）

<sup>78</sup> 徐堅等，《初學記》，卷5，〈地理上·衡山〉引羅含《湘中記》，頁97。

<sup>79</sup> 酈道元撰，楊守敬、熊會貞疏，《水經注疏》，卷38，〈湘水〉，頁3124、3134、3138；范曄、司馬彪，《後漢書》，志22，〈郡國四〉，頁3483。

<sup>80</sup> 馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2317。

<sup>81</sup> 柳宗元，《柳宗元集》（北京：中華書局，1979），卷5，〈湘源二妃廟碑〉，頁132-133。

夾侍。」<sup>82</sup>據此，五代馬殷所修的黃陵廟是舜像居中，二妃分列兩旁。張舜民〈郴行錄〉記：「黃陵廟，即舜二妃，榜曰『懿節廟』，庭宇湫隘，竹木蒼鬱，二妃並坐，傍設舜像。馬殷嘗加營葺。退之記、沈傳師書，碑石訛剝，更以石模刻之，字體多失。」<sup>83</sup>則是二妃為主神，舜列其旁。清初唐懋淳所見神像排列又與程文度同：「予手披榛蕪，方可展拜。拜訖仰視，中為舜帝，露處蒙塵，無所謂山龍火藻、華蟲粉米之象。旁為二妃，黴苔遍體，求所謂紫壇藥房、椒堂荷屋者，渺不可叩矣。」其具體變化過程不詳。唐氏主持重修祠廟，「將塑像以祀」，面臨選擇：

始皇問：「湘君何神」，博士對曰：「堯二女、舜二妻」，未聞以舜為湘神也。劉表之署曰「二妃祠」，未聞以舜祠為署也。韓碑……未嘗為舜勒碑也。其祀舜於黃陵，則自宋王定民始。邑舊有舜廟，密邇學宮。定民斥學而廣之，併廟於學，遂以黃陵為泆而合祀焉。余甚非之。……今專其祀於二妃，顏曰「湘靈廟」，昭其舊也。<sup>84</sup>

唐氏此舉是很有識見的。正如顧炎武所論，古代中國男女之神相配的事例頗多。<sup>85</sup>其基本的社會心理是神祇也需要家庭，祠廟中因此往往會為神祇配塑或圖寫妻子兒女。<sup>86</sup>如果只是認為這種現象「瀆亂不經」，顯然過於簡單。其實兩種神祇的結合，背後往往有信仰融合的背景。《水經注》記：「行唐城內北門東側，祠後有神女廟，前有碑，其文云：『王山將軍，故燕薊之神童，後為城神。聖女者，此土華族石神夫人之元女。趙武靈王初營斯邑城，彌載不立，聖女發歎，應與人俱，遂妃神童，潛刊真石，百堵皆興，不日而

<sup>82</sup> 馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2314。

<sup>83</sup> 張舜民，《畫墁集》，卷8，〈郴行錄〉，頁68。

<sup>84</sup> 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷9，〈藝文一〉錄唐懋淳〈重修黃陵廟碑記〉，頁255-256。

<sup>85</sup> 顧炎武撰，黃汝成集釋，樂保群、呂宗力校點，《日知錄集釋》（全校本），卷25，頁1403-1408。

<sup>86</sup> 魏斌，〈宮亭廟傳說：中古早期廬山的信仰空間〉，《歷史研究》，2010年，第2期，頁46-64。

就。故此神後之靈應不泯焉』。』<sup>87</sup> 這個傳說背後就是趙武靈王營造行唐城過程中男女神祇的融合，而從王山祠與神女廟並存也可以知道，兩者雖「結合」，仍保持了其各自的信仰獨立性。這一點與黃陵二妃廟相似。一般來說，兩種文化勢力發生接觸時，會出現兩種結果：或者一種勢力徹底同化另一種；或者兩種勢力融合、協調，呈現出一種混合的文化特質。洛水之神為伏羲之女，湘水女神變為堯女、舜之二妃，均屬於後一種情況，展現出戰國以來華夏國家權力、文化向周邊擴散的過程中土著信仰與華夏先王傳說的融合。

#### 四、聖賢祠祀的雙重景觀

根據上節分析，黃陵廟同時具有兩種性質：舜妃與水神。水神是其最初面貌，舜妃則帶有「華夏化」的色彩，是華夏早期傳說對土著神祇的改造。這兩種特徵在後世一直並存，即便是對於寫下大量詠頌懷念虞舜與二妃傳說的知識官僚而言，黃陵廟的水神信仰功能也並未褪去，展現出祠廟「華夏化之後」的實際狀態。

關於黃陵廟信仰功能的延續，蕭振在廟記中說得很清楚：

芳流舊俗，德被遺黎。煥廟貌於千秋，儷精靈於二聖。魂歸紫府，想從西母之遊；跡瘞黃陵，猶錫斯民之福。有祈皆應，無感不通。權水早於鄉關，運慘舒於生植。吞刀吐火，越巫而但騁蹁躑；桂酒椒樽，楚老而猶通胖蟹。<sup>88</sup>

南宋易祓的〈重建廟記〉也提到這一點：「黃陵之祠二妃古也……廟去縣四十里，邑民奉事惟謹。凡禱於神，如響答焉。」<sup>89</sup> 對於一般民眾而言，黃陵廟之神最重要的是能否頒福，是否具有華夏先王傳說背景並不重要。與此相比，知識官僚對於黃陵廟的態度，則呈現出雙重面貌。最有名的例子，是唐

<sup>87</sup> 樂史撰，王文楚等點校，《太平寰宇記》，卷61，〈河北道十〉，鎮州行唐縣「王山祠」條引《水經注》，頁1256。原書本條已佚，趙一清據之補入今本《水經注·潯沱水》。

<sup>88</sup> 《古羅志》錄蕭振〈修（黃陵）廟記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2311。

<sup>89</sup> 馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2317。

元和十四年（819）韓愈被貶為潮州刺史，路經黃陵廟，謁廟拜祭：「其地（潮州）於漢為南海之揭陽，厲壽所聚，懼不得脫死，過廟而禱之」。<sup>91</sup>他後來支持重修黃陵廟，並親撰碑文，原因也是由於廟神顯靈，使其很快移官袁州刺史，次年又拜國子祭酒。他在〈祭湘君夫人文〉中詳細說明了這一經過：

前歲之春，愈以罪犯黜守潮州，懼以譴死，且虞海山之波霧瘴毒為災以殞其命。舟次祠下，是用有禱於神。神享其哀，賜以吉卜，曰：「如汝志。」蒙神之福，啟帝之心，去潮即表，今又獲位於朝，復其章綬。……敢忘神之庇！<sup>92</sup>

結合碑文來看，韓愈眼中的黃陵廟，一方面是傳說中的古蹟，二女是先王之妃，令人懷念景仰；另一方面，二女又是可以膜拜的頒福之神，「今之渡湘江者，莫敢不進禮廟下」。<sup>92</sup>這大概是知識官僚對黃陵廟的一般性認識。在正統層面上，黃陵廟由於紀念舜之二妃而受到重視，其賜額先為懿節，後為昭烈，均帶有很濃厚的表彰烈女色彩。知識官僚的詩歌題詠也主要是有感於此點。在民間層面上，黃陵廟二妃主要以水神的面貌為人所祭拜。需要強調的是，這兩種層面的心理在知識官僚身上均有體現。

與黃陵廟相比，三閭大夫廟是另一種狀態。《楚辭》是戰國以降知識界的必讀作品，受此影響，行經湘水，祭吊屈原，是由來已久的文化現象。最早可以舉出賈誼的名篇。南朝顏延年亦曾寫下如下祝文：

惟有宋五年月日，湘州刺史吳郡張邵，恭承帝命，建旗舊楚。訪懷沙之淵，得捐珮之浦。弭節羅潭，艤舟汨渚。乃遣戶曹掾某，敬祭故楚三閭大夫屈君之靈：蘭薰而摧，玉纁則折。物忌堅芳，人諱明潔……藉用可塵，昭忠難闕。<sup>93</sup>

<sup>91</sup> 韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷7，〈黃陵廟碑〉，頁497。

<sup>92</sup> 韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷5，〈祭湘君夫人文〉，頁324。

<sup>93</sup> 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，卷9，〈藝文一〉錄韓愈〈黃陵廟碑〉，頁234。

<sup>94</sup> 蕭統編，李善注，《文選》，卷60，顏延年，〈祭屈原文〉，頁837。

這種祭吊歷史上曾不斷發生。唐文宗大和二年（828）春，蔣防路經湘陰，為答地方官馬博之問，寫下了〈汨羅廟記〉一文，詳細考辦了屈原墳墓、祠廟的由來，結論是「愚則以為三閭魂歸於泉，屍歸於墳，靈歸於祠，為其實」。<sup>94</sup>這些都顯示出屈原對知識界的影響。相對於二妃傳說，屈原事蹟具見《史記》、《楚辭》，文本確鑿。對於中古知識官僚而言，三閭大夫祠首先是紀念性的聖賢祠祀，此點應無疑義。

不過，蕭振所撰〈重修（三閭）廟記〉也透露出另外的信息：

沉靈符禱請，事著聰明，能資上相之兵威，克靖二兇之沴氣。  
遂得拜章上請，疏爵遙封。爰旌感應之功，是錫昭靈之號。<sup>95</sup>

據此，三閭大夫廟的「昭靈」賜額，顯然具有靈應色彩。馬希範奏請的「威顯」亦同樣如此。由此來看，唐末五代時期三閭大夫廟並非單純紀念性的聖賢祠祀，也具有頒福之神的功能。宋代賜三閭大夫為忠潔侯的祭文說：

黃君陳：謹以清酌之奠，敢昭告於楚三閭大夫忠潔侯之神：去歲旱暵，禾稼幾至盡槁。君陳職忝字育，撫救無術，用是再禱於神。神享其衷，立霈時雨，崇朝霽霈，至足而後已。民免阻饑，神之所賜。仰思大惠，豈敢弭忘。惟神以義事君，以忠潔槩世，千古之下，又能福庇斯民。是宜嚴邃廟貌，振顯功德，俾民承事不怠，名播於無窮。然而祠宇久毀，大不稱靈明，故以其事而告於郡帥，求建新祠。郡帥又因以其事而表於朝廷，乞崇封號。今奉明命，爵神曰忠潔。謹具吉日，備禮告成祠下。<sup>96</sup>

三閭大夫廟的忠潔侯封號，在前引張舜民〈郴行錄〉中已經提及，因此封號的賜予當在北宋前期。從祭文可知，三閭大夫之神是由於降雨之功而獲朝廷

<sup>94</sup> 《古羅志》錄蔣防〈（三閭）廟記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2327。董誥等編，《全唐文》，卷719，蔣防，〈汨羅廟記〉（頁7403-7404），文字相同，當據《古羅志》移錄。

<sup>95</sup> 《古羅志》錄蕭振〈重修（三閭）廟記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2325。

<sup>96</sup> 馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2335-2336。

忠潔封號的。這就呈現出一個有趣的對比，「忠潔」一詞本指屈原的品格和事蹟，但其獲得這一稱號卻是由於降雨之功。蕭振〈重修（三閭）廟記〉稱「靈官與鬼將爭趨，海若共波神並侍」，<sup>97</sup>也說明三閭廟的水神信仰性質。<sup>98</sup>而據前引〈郴行錄〉和孔武仲詩，北宋時三閭大夫信仰已經跨出磊石山祠廟，延伸到了青草廟。孔武仲詩描述的昭靈大王，「鋸牙虎視森兩廂，氣骨生癭欲奔走」，完全不見屈原的士大夫形象。正統知識與民間信仰在這裡呈現出協調的面貌。

屈原水神化的具體過程不詳。上節曾舉出不少溺水女性變為水神的例子，屈原的水神化可能也與溺水有關。關於此點，伍子胥的例子值得參考。《史記》卷66〈伍子胥列傳〉云：「吳王聞之大怒，乃取子胥屍盛以鴟夷革，浮之江中。吳人憐之，為立祠於江上，因命曰胥山。」伍子胥水神化的一個重要契機，是其屍體「浮之江中」，立祠位置也是江畔小山。<sup>99</sup>這種死後溺水並進一步水神化的過程，<sup>100</sup>與屈原頗為相似。五月五日的競渡習俗，本來也有伍子胥與屈原兩說。<sup>101</sup>分析他們的水神化過程，可以發現有兩種基本元素：蒙受冤屈而死的聖賢人物；死後或溺死，或「浮江」。這是聖賢人物與民間水神祭祀的結合。《岳陽風土記》說：「四月八日，取羊桐葉浙米為飯，以祀神及先祖。瀕江諸廟皆有船，四月中擇日下水，擊畫鼓、集人歌以棹之，至端午罷。其實競渡也，而以為禳。災民之有疾病者，多就水際，設神盤以祀神，為酒肉以犒棹鼓者，或為草船泛之，謂之送瘟。」從民俗學角度來說，這種水神祭祀活動大概起源於驅邪驅鬼的信仰習慣。

<sup>97</sup> 《古羅志》錄蕭振〈重修（三閭）廟記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2325。

<sup>98</sup> 樂史撰，王文楚等點校，《太平寰宇記》，卷113，〈江南西道十一〉，岳州華容縣「屈原祠」條：「今號三閭大夫祠，與湖神祠相並。」（頁2303）按屈原祠在湘陰。《太平寰宇記》湖南諸卷長期以來頗有殘缺，中華書局點校本係據日藏南宋版補入，但仍缺湘陰縣條目，疑此條或係湘陰條目混入華容。

<sup>99</sup> 司馬遷，《史記》，卷66，〈伍子胥列傳〉張守節正義引《吳地記》稱：「越軍於蘇州東南三十里三江口，又向下三里，臨江北岸立壇，殺白馬祭子胥，杯動酒盡，後因立廟於此江上。今其側有浦名上壇浦。至晉會稽太守麋豹，移廟吳郭東門內道南，今廟見在。」（頁2180-2181）

<sup>100</sup> 關於伍子胥信仰，參見水越知，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，載平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編，《宋代社會的空間與交流》（開封：河南大學出版社，2008），頁316-351。

<sup>101</sup> 宗懔撰，譚麟譯注，《荆楚歲時記譯注》（武漢：湖北人民出版社，1985），頁92-95。

這種聖賢祠祀的水神化，與黃陵廟作為湘水女神的「華夏化」，正好是兩個相反的過程。不過，其所蘊含的社會心理卻是一致的。對於知識官僚而言，聖賢事蹟具有道德或事功方面的「榜樣」價值，值得立祠紀念。<sup>102</sup>而對於普通民眾而言，這些道德或事功距離自己的生活很遠，他們所關心的只是廟中供奉的「王爺」或「娘娘」能否頒福。在這種心理的推動下，聖賢祠祀呈現出民間信仰的底色。<sup>103</sup>由此也可以推廣言之，具有這種雙重面貌的絕不僅僅是二妃和屈原，應該是一種相當普遍的信仰景觀。僅據《岳陽風土記》所記，洞庭湖地區就有馬援（伏波廟）、魯肅（魯將軍廟）、董景珍（董王廟）、鄭文秀（鄭王廟）、關羽（石瀨廟）等紀念性祠廟，可能大都具有這種雙重色彩。如馬援廟，《岳陽風土記》稱：「馬援征諸溪蠻，病死壺頭山。民思之，所到處祠廟具存。至今婦人皆用方素蒙首、屈兩角、系腦後，云為伏波將軍持服。鼎澧之民率皆如此」。這就帶來一個啟示，秦漢以來為紀念地方官德政而建立的大量紀念性祠廟，其最終仍不免要走向頒福之神的信仰功能。聖賢祠祀雖然是一種官方和正統文化的象徵，卻延續於兩種文化觀念之中：一種是為了紀念聖王或先賢之德，具有道德、行政典範的標識作用；一種與普通神廟並無區別。無論是黃陵廟，還是屈原廟，實際上都是在這種二重祭祀中延續下來。聖賢祠祀展現的這種雙重景觀及其形成過程，是理解早期南方的文化同化過程時必須要重視的。

正是由於民眾的這種信仰訴求，一旦自然環境改變或神祇靈驗不足時，神廟很容易遭到廢棄。《宣室志》就記載了一位因「淫雨數月」，祠廟倒塌而無處安身的赤水神，自訴「為風日所侵鑠，且日為樵牧者欺侮，里中人視我如一壞土耳」。<sup>104</sup>唐代彭城人劉山甫泊船青草湖南嶽神廟，見「廟宇摧頽，香燈不續」，感慨作詩云：「壞牆風雨幾經春，草色盈庭一座塵。自是神明無感應，盛衰何得卻由人」。<sup>105</sup>他的題詩是很有識見的，「自是神明無

<sup>102</sup> 姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷34，〈張緬傳附張纘傳〉，錄張纘〈南征賦〉，歷數其出任湘州刺史途中所經遺跡，其中特別提到了屈原和黃陵二妃遺跡，云：「稅遺構之舊浦，瞻汨羅以隕泗」，又云：「謁黃陵而展敬，奠瑤席乎川湄」。（頁500）而賦中的「既踐境以思人，彌流連其無已」一句，可以看作知識官僚行經這種聖賢遺跡時的一般心態。

<sup>103</sup> 宮川尚志較早注意到地方官員或先賢死後成為民間信仰對象的問題，參見〈水經注に見えた祠廟〉，載氏著，《六朝史研究·宗教篇》（京都：平樂寺書店，1964），頁373-380。

<sup>104</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷306，〈陳袁生〉，頁2421。

<sup>105</sup> 孫光憲撰，賈二強點校，《北夢瑣言》，卷9，〈劉山甫題天王〉，頁186。

感應，盛衰何得卻由人」，正道出了祠廟存續的基本特點。六朝以後洞庭湖水面擴張，湘江下游水道被吞噬，使得湘神之神的意義逐漸下降。與新興起的青草廟、洞庭廟相比，「香火」已經不夠興旺。到了明代以後，洞庭神和楊泗將軍成為洞庭湖區域最主要的水神，黃陵廟、三閭大夫廟的水神功能已經在相當程度上被侵奪和弱化了。<sup>106</sup> 由此來說，無論是官方或民間系統的祠廟祭祀，其生命力最終仍取決於民間力量。<sup>107</sup>

## 五、結語

考察中古以前的地方祠廟，最大的困難是史料不足徵。這就使得連祠廟位置所在等最基本的問題，都需要繁瑣考證才能勉強確認，有的則根本無法考知，更遑論區域信仰構建等需要大量細節支撐的問題。傅斯年曾說：

古史者，劫灰中之燼餘也。據此燼餘，若干輪廓有時可以推知，然其不可知者亦多矣。以不知為不有，以或然為必然，既違邏輯之戒律，又蔽事實之概觀，誠不可以為術也。今日固當據可知者盡力推至邏輯所容許之極度，然若以或然為必然，則自陷矣。<sup>108</sup>

本文的研究同樣面臨這一困境。中古時期，洞庭湖東部、湘水下游遠不止四所「古祠」。上節提到的青草湖南嶽廟，《岳陽風土記》提到的羅娘廟等，均是其例。文獻缺載的當然還會有不少。因此，本文所涉及的其實只是湘水下游祠廟景觀的冰山一角。文中所提出的一些推測和猜想，希望不至陷於傅斯年所說的邏輯誤區。不過，這種「祠廟考證」當然也有收穫。最強烈的感

<sup>106</sup> 磊石山的三閭大夫廟後來默默無聞，而明初開始磊石洞庭廟名氣很大。光緒《湘陰縣圖志》卷23〈典禮志〉曰：「洞庭廟凡九，在磊石山者自漢已有之。明制四月初八日致祭於此，順治初賜額曰『天地同流廟』。」（頁21）從某種意義上說，磊石洞庭廟是對三閭大夫廟水神信仰領地的「入侵」。

<sup>107</sup> 陳尚君補輯，《全唐詩續拾》（北京：中華書局，1999），卷32，宗亮，〈它山歌〉，記載了一個有趣的事例。它描述的是浙東鄞縣的堰神祠，唐大和年間地方官王元暉興建它山堰，使民得水利之益：「民間日用自不知，年年豐稔因阿誰。山邊卻立它神廟，不為長官興一祠。本是長官治此水，卻將飲食祭閒鬼。時人若解感此恩，年年祭拜王元暉。」（頁11372）這個事例有助於理解民眾的信仰心理。

<sup>108</sup> 傅斯年，〈性命古訓辨證〉，載氏著，《民族與古代中國史》（石家莊：河北教育出版社，2002），頁337。

受之一，就是地方祠廟信仰所呈現出的歷史連續性問題。這種感受，大概只有從長時段的歷史進程中進行觀察，才會最為真切。

洞庭湖東部、湘水下游由於地處中原通嶺南的交通要道，往來舟楫繁忙，所謂「舟航之要津，江漢之通道」。<sup>109</sup> 特定的地理環境會造就特定的區域生計、信仰系統。洞庭湖東部、湘水下游的交通、水域特徵，使得該地區水神成為日常信仰的核心。為了祈求行船順利，在沿岸的一些重要地點，如黃陵山、磊石山及以西沙洲、鹿角沙洲等處，先後形成了水神信仰中心。這些祠廟隨着水道的變遷、湖面的擴張而出現、升降或消失，儘管還存在不少疑問，但由湘水之神到青草湖神，再到洞庭湖神的變遷過程，基本上是可以確認的。這種變遷過程展現出民間信仰與自然環境之間的互動關係。

由於地處南北交通要道，外來的文化觀念很早也得以傳入。在其影響之下，原本祭祀湘水女神的黃陵廟，被「改造」為二妃祠廟。屈原廟也出現於汨羅江、磊石山等地。不過，二妃廟雖然具有了紀念性質，卻並不純粹。對於當地民眾而言，聖王先賢祭祀並無實際意義。這樣二妃廟和屈原廟就呈現出雙重文化景觀，一方面是紀念性質的聖賢祠祀，一方面則是頌福的水神廟。華夏與土著以這種方式完成了相互間的融合。由此來說，古代華夏國家向南方地區的權力擴張和滲透，應當從兩個層面理解。在官府和正統層面，南方社會確實在官僚的教化之下，呈現出越來越多的「華夏化」面貌。<sup>110</sup> 這種「華夏化」挾其文化優勢，會向民間社會滲透，從而使很多民間因素也具有了「華夏化」色彩。不過對於民間社會而言，這種「華夏化」又往往只是停留於表面。這有點像南方方言中上層與底層的關係，上層表現為漢語的形式，底層卻保留了很多土著語言的因素。<sup>111</sup>

造成這種現象的原因當然會有很多。最主要的因素之一是地理環境的影響。任何一種外來文化或信仰，在進入某一區域後，為了存在或擴張，都會在當地自然環境造成的生計、信仰系統影響下做出變化。其實，不僅華夏文

<sup>109</sup> 《古羅志》錄南宋通判潘周伯〈萬歲寺記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2344。

<sup>110</sup> 這種教化自漢代以來表現明顯，地方官是最有力的推動者，參見余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，載氏著，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁129-216。

<sup>111</sup> 關於這個問題的討論很多，概要性的說明參見周振鶴、游汝傑，《方言與中國文化》（上海：上海人民出版社，2006），頁187-194；鄧曉華，〈試論古南方漢語的形成〉，載鄒嘉彥、游汝傑主編，《語言接觸論集》（上海：上海教育出版社，2004），頁276-297。

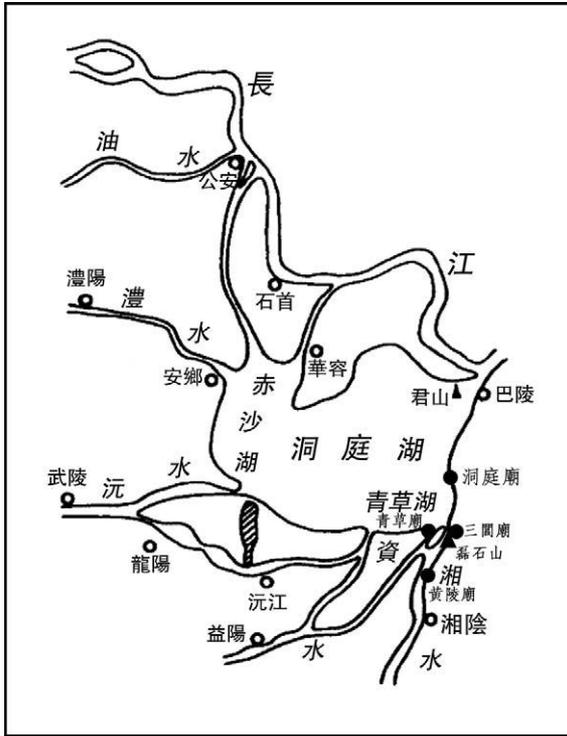
化向南擴展的過程中面臨這樣的問題，佛教在進入江南後也同樣如此。劉山甫所見的青草湖南嶽廟神形象為北方毗沙門天王，張舜民拜謁的青草廟主神為泗州大聖，表明唐宋時期佛教信仰在這一地區的傳播和滲透。不過，「佛教化」的底層仍然是水神信仰。磊石山後來建有萬歲寺，有觀音大士寶閣等佛教建築，同時「又架洞庭龍神八殿，及祠山大帝殿」，寺記稱：「然余所望於山主者，更欲闡揚聲價，興起道場，必使龍神長護沙門，必使龍王來聽講席。然後見地之靈，龍之靈，得其人而益靈」。<sup>①②</sup> 佛教在進入磊石山後，同樣要適應水神信仰環境而做出相應舉措。在這種背景下觀察古代華夏國家與周邊地區的同化、融合關係，可以得到很多啟示。

（責任編輯：周驚濤）

---

<sup>①②</sup> 《古羅志》錄南宋通判潘周伯〈萬歲寺記〉，載馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》，第4冊，頁2344-2345。

附圖1：四所洞庭「古祠」示意圖



底圖來源：張修桂，《中國歷史地貌與古地圖研究》  
（北京：社會科學文獻出版社，2006），附「唐宋時期洞庭湖水系圖」，頁148。

# The Ancient Shrines of Dongting: The Religious Landscape of the Lower Xiang River in the Medieval Period

Bin WEI  
School of History  
Wuhan University

## Abstract

In a memorial of 905, Ma Yin described four shrines near Lake Dongting and Lake Qingcao in present-day Hunan. Based on the deities worshipped, these shrines can be divided into two categories: shrines to water deities and shrines to sages and worthies. These shrines are distributed along the east shore of Lake Dongting and along the Xiang River. The story of their rise and fall was closely connected to changes in the natural environment of the lower Xiang River and Dongting area. At the same time it also reflected cultural influences related to the southward expansion of the political authority of Chu and Qin-Han. Local religious beliefs were shaped by the local ecology and regional economic systems; external cultural elements also had to adjust to local conditions. As an element in the overall process of cultural change in southern China since the Warring States period, the pattern of change in the religious landscape displays some similarities with the stratification of the Chinese language in the region, with the uppermost and most visible stratum reflecting transformations driven by the Hua-Xia culture, and the persistence of indigenous culture in the lower stratum.

**Keywords:** Xiang River, Lake Dongting, Lake Qingcao, temples, medieval period