

# 文化的試探、協商與交融

## ——以北宋時期洞庭湖區的風俗與信仰為中心

李鎮

中共郴州市委黨校

### 提要

《岳陽風土記》中的「江西」風俗並非源自於當時的「江南西路」，而是當地的「楚人風俗」，而其中的「江西」指當時巴陵縣西部的沙洲。北宋時期洞庭湖地區的風俗和信仰往往附會到早期中央王朝「南征」的故事，這一方面呈現出中央王朝力量在地方的擴張，另一方面體現出地方文化在表明自己正統性的同時又保留了傳統因素。在同一文化景觀中，不同人群展示出了各自不同的文化觀念和行為方式。某一社會風俗或信仰的形成不是簡單的「遷移」，而是地方傳統、商業社會與國家秩序在長期試探、協商與交融的歷史過程。

**關鍵詞：**《岳陽風土記》、洞庭湖、風俗、服飾

---

李鎮，中共郴州市委黨校，湖南省郴州市蘇仙北路28號，郵政編碼：423000，電郵：[hnhrlz@163.com](mailto:hnhrlz@163.com)。

20世紀30年代初，譚其驥主要利用湖南地方志中的五種氏族志，寫成了〈中國內地移民史·湖南篇〉，文中指出風俗的變遷與地區間的移民有關。<sup>①</sup>張偉然把社會文化與歷史地理結合起來，認為區域文化是由語言、風俗、信仰等各種因素長期作用的結果。<sup>②</sup>劉志偉認為區域文化形成過程中，鄉村社會中的信仰同朝廷的制度和禮儀有着非常密切的關係：一方面官府將民間神吸收改造為國家禮儀認可的神明；另一方面民間將王朝祀典提倡的神明接受過來，並改造成為民間神。<sup>③</sup>魏斌指出，作為洞庭湖區區域文化重要代表的地方祠廟景觀，有上下兩層不同的傳統，上層表現為華夏化的面貌，而土著因素仍在底層得以延續。<sup>④</sup>本文通過考察《岳陽風土記》中宋代洞庭湖區風俗的形成，試圖呈現出在區域文化形成的過程中具有不同傳統的人群對同一風俗的不同理解和各自表達方式。

## 一、洞庭湖畔的「江西風俗」

譚其驥的〈湖南人由來考〉從女性形象、民居和信仰三個方面論證了歷史時期湖南的社會風俗深受江西影響。通過對氏族志、文集等史料進行統計分析，譚其驥得出「湖南人之祖先既大半皆係江西人」的結論，並指出「江西人之風習賦性，自為構成湖南人之風習賦性之主要分子」。<sup>⑤</sup>譚其驥所引支持上述結論的「江西之風氣」，出自北宋范致明的《岳陽風土記》。范致明通過整理相關資料和實地調查，對當時以岳州為中心的洞庭湖周邊地區的地理、沿革和社會生活進行了系統記載。<sup>⑥</sup>要用這樣一部北宋時期主要記岳州的地方文獻來討論明清時期從江西向湖南的大規模移民並不十分恰當，而其所涉及的空間也有問題。其引文如下：

- 
- ① 譚其驥，《長水粹編》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁224。
- ② 張偉然，《湖南歷史文化地理研究》（上海：復旦大學出版社，1995）。
- ③ 劉志偉，〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲地區北帝崇拜的一個解釋〉，載中山大學歷史系編，《中山大學史學集刊（第二輯）》（廣州：廣東人民出版社，1994），頁107-125。
- ④ 魏斌，〈洞庭古祠考——中古湘水下游的祠廟景觀〉，《歷史人類學學刊》，第10卷，第2期（2012年10月），頁1。
- ⑤ 譚其驥，《長水粹編》，頁224。
- ⑥ 《四庫全書總目提要》載：「《岳陽風土記》一卷，宋范致明撰。致明字晦叔，建安人，元符中登進士。是編乃其謫居岳州，以宣德即監商稅時所作。」見范致明，《岳陽風土記》（臺北：成文出版社，1976），頁59。

江西婦人皆習男事，採薪負重，往往力勝男子，設或不能，則陰相詆諆。衣服之上，以帛為帶，交結胸前後，富者至用錦繡。其實便操作也，而自以為禮服。……巴陵、江西、華容之民，猶間如此，鼎、澧亦然。<sup>⑦</sup>

譚其驤應該是把文中「江西婦人」的「江西」理解為當時的「江南西路」（大致相當於清代的江西省），而把省略號之後的「江西」理解為岳州（在清代的湖南省範圍之內）的地名。即「婦人皆習男事」這一女性形象源自江西，而湖南的巴陵、江西、華容之民受其影響，從而說明江西風俗對湖南的影響。

但引文中的「江西婦人」和省略號後的「江西」所涉及的「江西」實際都與清代的江西省無關。與《岳陽風土記》的原文相比，譚其驤引文中所省略的是：「其事甚著。皆云：『武侯擒縱時所結，人畏其威，不敢輒去，因以成俗』。」<sup>⑧</sup>如果把省略的部份補進來，可以看出范致明所記這段文字並不是以討論「婦女皆習男事」這一婦女形象為核心。「武侯擒縱」是指諸葛亮南征的故事在當地流傳。<sup>⑨</sup>而文中的「江西人」聲稱當地人之前被諸葛亮捆綁，後來也不敢把捆綁的帶子去掉，久而久之大家的服飾就成了「以帛為帶，交結胸前後」這種樣式。把「以帛為帶，交結胸前後」說成是被諸葛亮捆綁而形成的風俗，並「自以為禮服」，不過是想宣示當地很早就納入了中央王朝的體系。在今天湖北十堰、隨州一帶，當地人還會說自己有把手背在後面走路的習慣，並聲稱這是因為他們的祖先在明初被朱元璋抓過來時就是反捆着的。<sup>⑩</sup>這種看似自貶的說法，實際上是他們的祖先宣示自己沒有參加明朝成化年間的「荊襄流民起義」，而是在明初就成為王朝的「編戶齊

⑦ 范致明，《岳陽風土記》，見譚其驤，《長水粹編》，頁224。

⑧ 范致明，《岳陽風土記》，頁30。原文沒有標點，但《岳陽風土記》中明確有「巴陵江西及華容」的提法，因此，「巴陵江西華容」應該斷為：「巴陵江西、華容」。根據上下文可知道文中的「江西」為巴陵縣下的一個小地名，與清代「江西省」無關。具體考證見李鎮，《明清時期洞庭湖區的垸田經營與地方社會》（廣州：中山大學歷史系未刊博士學位論文，2012）。

⑨ 吳嘉祥的〈武侯祠碑記〉有：「武侯為漢宗臣，五月渡瀘，深入南地，收乃擒縱之功」。楊成彪主編，《楚雄彝族自治州舊方志全書·姚安卷（上冊）》（昆明：雲南人民出版社，2005），頁736。

⑩ 採訪對象為湖北省隨州市洪山鎮雙河鄉雙龍橋村四組的徐德友，男，出生於1953年。

民」。宋代洞庭湖區「以錦為帶，交結胸前後」也正是這一類型。

范致明看出了當地人的說法其實是一種附會，他對「江西婦人皆習男事」的記述，不是表彰這些人慕「江右風化」，反而有點鄙夷其「溪蠻」之風。「婦人皆習男事」的女性形象，其實常見於士人對「未開化」群體的一種描述。<sup>①</sup>而宋代的江南西路不但「文物頗盛」，而且還出現嫻熟利用國家制度的「訟風」。<sup>②</sup>另外，目前沒有資料顯示北宋之前「武侯擒縱」的故事先在「江南西路」流傳，再傳播到「荊湖」地區。故《岳陽風土記》中「婦人皆習男事」的女性形象並不是受當時「江南西路」的影響才形成的。

雖然明清以來，出現了從江西省向湖南省大規模移民的狂潮，而且湘贛交界地區的社會風氣確有相似之處。但在一個大行政區域內的湖南，其內部的語言、風俗、信仰等文化因素本身就具有複雜性，隨着歷史進程的推進，更不會主要受外來移民單向「植入」性地影響。因此，在進一步討論風俗形成的內在因素的過程中，了解不同人群對同一風俗的理解和表達就顯得尤為重要了。

## 二、「方素蒙頭」：風俗背後的地方傳統與國家禮制

今天的湖南地區，不少地方仍然信仰「伏波將軍」或者「馬王」。伏波將軍是指東漢的馬援，他是扶風人，後來因征諸溪蠻病死於壺頭山。<sup>③</sup>此後，不少人自稱祖先是跟隨馬援南征的「馬流人」，<sup>④</sup>而一些姓馬的族譜中甚至認為自己的祖先就是馬援。關於這一信仰的起源和流變，不妨先看看清代「伏波將軍」的形象。清代陳鵬年的文集中收錄了一篇〈馬氏族譜序〉，其中馬氏自稱祖先為「伏波將軍」。譚其驤對此也有論述，其所引族譜如下：

長沙馬氏：「我湖南馬氏其先蓋出漢伏波將軍，世居扶風。唐

① 類似對婦女形象的描述，見蕭鳳霞、劉志偉，〈宗族、市場、盜寇與蛋民——明以後珠江三角洲的族群與社會〉，《中國社會經濟史研究》，2004年，第3期，頁1-13。

② 方志遠，〈明清湘鄂贛地區的「訟風」〉，《文史》，第67輯（2004年），頁107-134。

③ 壺頭山一般被認為位於今天湖南省的沅陵縣。

④ 杜佑，《通典》（北京：中華書局），卷188，〈邊防四〉記載：「馬援北還，留十餘戶於銅柱處，至隋有三百餘戶，悉姓馬，土人以為流寓，號曰馬流人」。

顯慶中有為吉州永新令者，遂留家豫章。明永樂間晚益公自江右徙居衡州，再徙長沙。」<sup>15</sup>

譚其驤這樣分析：「長沙馬氏不言徙自扶風而言徙自豫章，則可信也。馬伏波以征蠻卒於湖南，使茲譜而存心偽託，則言馬伏波死後子孫留家可矣，又何必言繞道自豫章來徙乎？」<sup>16</sup>一般看來，姓馬的人要攀附馬援的話，便會更傾向於把自己的原籍地偽託為「扶風」或「湖南」。所以，譚其驤認為：長沙馬氏雖然攀附了馬援，沒有說自己原籍地是在湖南，而說是江西，因此長沙馬氏由江西遷入湖南反而更可信。這也就證明了他提出的「湖南人之祖先既大半皆係江西人」的觀點。

但是這一邏輯的前提是，承認一般湖南人更偏向於把「文化風俗」附會到與本地有關的歷史名人。而這又剛好否定了他自己提出的「江西之風習賦性，自為構成湖南人之風習賦性之主要分子」的觀點。因此，移民和本土因素在馬氏溯源馬援（伏波將軍）及伏波信仰的流傳中都需要考慮。

五代時期的馬殷重修洞庭湖、湘水下游的重要祠廟，奏請朝廷賜額，或有借此稱順於朝廷之意。<sup>17</sup>與此同時，馬殷的統治區域也跟隨着其背後的廟宇系統一起得到中央王朝的承認。宋代張舜民記湘江流域：「有廟曰：三沙，榜曰：武威王，石刻乃天祐二年馬殷為馬援建，而遠祖之也。」<sup>18</sup>而宋代程大昌也記：「楚王馬希範既破群蠻，自以為伏波之後。」<sup>19</sup>到清代，對馬王廟究竟是祭祀馬援還是馬殷父子，已經出現不同說法。<sup>20</sup>由此可見，宋代湖南地區伏波廟信仰的興盛應與馬殷父子自稱是馬援之後有關。

在伏波廟建立的過程中，王朝禮制不斷向地方推行，地方信仰被納入到國家體系之內，而地方信仰在接受改造的過程中，反而使當地文化的傳統因數夾雜在其中保留了下來。《岳陽風土記》所記當地人「為伏波將軍持服」，剛好反映了這一過程：

馬援征諸溪蠻，病死壺頭山，民思之，所到處祠廟具存。至今

<sup>15</sup> 陳鵬年，《道榮堂文集》，卷4，〈馬氏族譜序〉，見譚其驤，《長水粹編》，頁229。

<sup>16</sup> 譚其驤，《長水粹編》，頁229-230。

<sup>17</sup> 魏斌，〈洞庭古祠考——中古湘水下游的祠廟景觀〉，頁3-4。

<sup>18</sup> 張舜民，《畫墁集》（知不足齋叢書本），卷8，頁8。

<sup>19</sup> 程大昌，《演繁露》（萬曆刻本），卷10，頁7。

<sup>20</sup> 張澍，《養素堂文集》（道光刻本）卷12，〈馬王考〉，頁3。

婦人皆用方素蒙頭，屈兩角繫腦後，云為伏波將軍持服，鼎澧之民率皆如此。巴陵江西及華容間民有阜者，習俗已久，不可頓革。其故則曰去之則神怒，立患頭疼，殊不知去包裹，自風寒也，雖云風俗然，用方素蒙頭，郡邑亦當禁。<sup>①</sup>

這一記載，似乎只是把「以帛為帶，交結胸前後」附會到「武侯擒縱」說辭的一個翻版，但其背後蘊含着更加豐富的含義。北宋時期洞庭湖周邊地區的居民雖然在政治上被納入國家之內，他們則保留着自己原有的生活方式和文化傳統。每當「歲時會集」，他們「或禱祠多擊鼓，令男女踏歌，謂之歌場」；有人生病了，也「疾病不事，醫藥惟灼，打瓦或以雞子占卜，求祟所在，使俚巫治之」。更加讓士大夫不能接受的是：「死者多不埋葬，或暴露風日，或置之木杪，謂之死喪祥葬，多舉樂飯僧。」<sup>②</sup>黃照是北宋時期華容縣的縣令，別人為他所寫墓誌銘中也提到當地「死者不葬」。在像黃照這類接受王朝正統思想的官員的提倡下，當地的讀書人才慢慢增加，並逐漸接受了「入土為安」的觀念。<sup>③</sup>

在傳統中國的整合問題上，地方傳統與國家禮儀有兩種特別的情況：一種是官府將民間神吸收改造為國家禮儀認可的神明；另一種是民間將王朝祀典提倡的神明接受過來，並改造成為民間神。<sup>④</sup>從「死者不葬」到接受「入土為安」的觀念，正反映了這一過程。但從一種觀念到另一種觀念的轉變過程是漫長而複雜的，前文所引「殊不知去包裹，自風寒也」與「云為伏波將軍持服」恰好反映了這一過程裡中間環節的融入與協商。在地方傳統與國家禮制交互的情境下，士大夫與普通民眾雙方的思想觀念發生細微變化。

一方面，范致明認為當地人「方素蒙頭，屈兩角繫腦後」服裝樣式應當被禁，因為這種服式類似於漢人喪禮中的喪服，日常穿戴違背了國家禮制。但另一方面他明顯知道當時期洞庭湖周邊地區的居民還多是為以舟為居的潭

① 范致明，《岳陽風土記》，頁29-30。阜，此處應解為馬或馬槽。故這裡的「有阜者」只是把「馬」與「馬援」附會在一起，就如同「伏波廟」多建於水邊，只不過將水邊風浪與「伏波」二字附會。

② 范致明，《岳陽風土記》，頁30-31。

③ 劉摯撰，裴汝誠、陳曉平點校，《忠肅集》（北京：中華書局，2002），〈侍御史黃君墓誌銘〉，頁269-271。

④ 劉志偉，〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲地區北帝崇拜的一個解釋〉。

戶，<sup>25</sup> 如果「去包裹，自風寒也」。<sup>26</sup> 他並不太在乎當地人把「方素蒙頭」附會到什麼故事，也不相信「去之則神怒」，只是更願意去體諒當地民眾去掉包裹「立患頭疼」的境況。

而當地普通民眾，則把當地風俗傳統附會到一位更早代表國家南征的將軍，試圖使原來的風俗具有正統性而得以存留。他們並不強調「方素蒙頭」在原有社會傳統中的合理性也沒有對自己原有服飾在外形上進行修改，而是首先承認自己的服飾是不合禮制的「喪服」。從中可以看出，當地民眾試圖通過附會來保留風俗的前提是認識和承認王朝「服制」的重要作用，並利用一套國家禮儀的話語來應對「郡邑亦當禁」。他們一方面強調「民思馬援」的合情，另一方面來突出以「孝服」來為馬援「持服」的合理。

雖然范致明和當地民眾都試着通過「換位思考」來修正自己的觀念和行為，但仍有可能與對方最願意接受的方式之間存在偏差和錯位。這一過程也正是他們彼此觀念與生活場景交織滲透的真實反應。故而，一種社會風俗的形成與轉變需要通過不同傳統之間相互試探、協商的多次博弈才能逐漸實現。

### 三、「神鴉」信仰呈現出的立體場景

對於某一風俗和信仰，文獻記錄者往往記下的是他所認為的「標準」形態，而在現實生活中可能存在一個更加立體的景觀。范致明在《岳陽風土記》中記下了當地「土人」信神鴉的風俗：

巴陵鴉甚多，土人謂之神，無敢弋者，穿堂入庖廚略不畏；園林果實未熟，耗啄已半，故土人未嘗見成實之果，半生半熟採之。<sup>27</sup>

<sup>25</sup> 「華容地皆面湖，夏秋霖潦，秋水時至，建甯南堤決即被水患。中民之產，不過五十緡，多以舟為居，隨水上下。漁舟為業者十之四五，所至為市，謂之潭戶，其常產即湖地也。」見范致明，《岳陽風土記》，頁35。

<sup>26</sup> 沈從文指出：宋元明清時期的「魚婆勒子」，「直到二十世紀，西南省市老年婦女為避風寒，冬天還繼續戴用」。與之相關的南宋〈耕織圖〉，見沈從文，《中國古代服飾研究》（上海：上海書店出版社，1997），頁339-340。

<sup>27</sup> 范致明，《岳陽風土記》，頁29。

巴陵縣為岳州城所在地，當時本地人把烏鴉當神而不敢射殺。而關於神鴉的記載，較早見於杜甫（712-770）的詩中：「鮫室圍青草，龍堆隱白沙。護堤盤古木，迎棹舞神鴉。」<sup>⑳</sup> 其中的「青草」即「青草湖」，它與「巴丘」湖和「赤沙」湖一起組成了後來的洞庭湖。<sup>㉑</sup> 唐代元稹（779-831）的〈放言五首〉也提到神鴉：「莫將心事厭長沙，雲到何方不是家。酒熟舖糟學漁父，飯來開口似神鴉。」<sup>㉒</sup> 而張祜（782?-852）的〈送韋整尉長沙〉則指出洞庭湖上的烏鴉有能接到飯丸的奇特本領：「風帆彭蠡疾，雲水洞庭寬。木客提蔬束，江鳥接飯丸。」<sup>㉓</sup> 詩文中雖然提到洞庭湖上的烏鴉經常圍着湖上的船飛行，並能接住人們投食，但沒有解釋這些鴉如何「神」。後人的箋注對此有較詳細解釋：

三峽、荊楚間祀烏為神，所謂神鴉也。唐元稹字微之，貶江陵士曹，作百韻有云：病賽烏稱鬼，巫占瓦代龜。稹自繫曰：南人染病則賽烏鬼。楚巫列肆，悉賣瓦卜，則烏鬼之名，當以此為是也。況巫楚之人多信鬼醫，有崩得殺人而祭之者，故子美有可怪難居之句。<sup>⑳</sup>

從上文可以看到，當地人好巫信鬼，而「烏」是巫用來治病驅鬼的「媒介」，因此在楚人觀念中「烏」具有神性，是需要敬畏的動物，當地人便「以烏鴉為神」。那麼「烏」的這種非凡能力又從何而來？

烏鴉能夠接食的記載，常常與經過湖面的商人有關。與張祜差不多同時代的熊孺登就寫道：「神烏慣得商人食，飛趁征帆過蠡湖。」<sup>㉔</sup> 孫光憲（901-968）也稱：「商女經過江欲暮，散拋殘食飼神鴉。」<sup>㉕</sup> 對於商人為什麼要給烏鴉投食，後人的解釋是：「洞庭有神鴉，客帆過必飛噪求食，人以肉擲空中哺之，不敢捕也。楚人好鬼，羅願范：岳陽人以兔為地神，無敢獵

⑳ 杜甫，《分門集注杜工部詩》（四部叢刊影宋刊本）卷12，〈過洞庭湖〉，頁17。

㉑ 張修桂，〈洞庭湖演變的歷史過程〉，《歷史地理》，創刊號（1981年），頁99-116。

㉒ 元稹，《元氏長慶集》（四部叢刊影明嘉靖本），卷18，頁76。

㉓ 張祜，《張承吉文集》，卷1，〈雜詩〉，頁2。

⑳ 蔡夢弼，《杜工部草堂詩箋》（古逸叢書覆宋麻沙本），卷33，〈戲作俳諧體遣悶二首〉。

㉔ 洪邁，《萬首唐人絕句詩》（明嘉靖刻本），卷20。熊孺登，元和年間（806-820）登進士第。

㉕ 洪邁，《萬首唐人絕句詩》，卷49，〈竹枝〉。



者，又巴陵烏絕多，無敢弋。其語信矣！烏與鴉似有別，其實一也。……舊說烏性極壽，三鹿死後能倒一松，三松死後能倒一烏。」<sup>35</sup> 這樣看來，烏在占卜時的神性似乎與其「極壽」有關，這正如占卜中經常使用龜殼一樣。楚巫用烏占卜，楚人也就好鬼敬烏，商人也跟着他們敬畏烏鴉。由於經常有人投食，洞庭湖上的烏鴉便能熟能生巧地接住食物，這在商人看來便更加具有「神性」了。

當洞庭湖上的烏鴉對投食形成條件反射後，一旦有船經過就會有烏鴉前來「迎接」，如果沒有投食，還會遭到烏鴉的報復：

吳江周篆曰：神烏在岳州南三十里。群烏飛舞舟上，或撒以碎肉，或撒以荳粒，食葷者接肉，食素者接荳，無不巧中。如不投以食，則隨舟數十里，眾烏以翼沾泥水污船而去，此其神也。<sup>36</sup>

「岳州南三十里」附近的神烏，與磊石山的黃陵廟也有關。湘江入東洞庭湖之處，有龍堆、磊石山等湖中高阜之地，歷史時期在這些地方建有黃陵廟、洞庭廟等廟宇。<sup>37</sup> 關於「神鴉」的記載也與這些廟宇息息相關，如：「郭景純謂：巴陵是湘君所遊處，故曰君山。然則殘食飼鴉，非獨洞庭湖也」；<sup>38</sup> 曹松（828-903）也有「神鴉亂噪黃陵近，候鳥斜沉夢澤空」的詩句。<sup>39</sup>

黃陵廟位於湘江入洞庭湖的入口邊，而「渡湘江者，莫敢不進禮廟之下」。關於黃陵廟的文獻比較多，其中最有名的是韓愈的〈祭湘君夫人文〉和〈黃陵廟碑〉。在正統層面上，黃陵廟以紀念舜之二妃而受到重視，其賜額先為懿節，後為昭烈，即帶有很濃厚的表彰烈女色彩。<sup>40</sup> 因為聯繫到華夏先王傳說，此處是傳說中的古蹟，所以官員們往往前來懷念景仰。韓愈自述：「元和十四年春，余以言事得罪黜為潮州刺史，其地亦漢南海之揭陽，厲毒所聚，懼不得脫死，過廟而禱之。其冬移袁州刺史，明年九月拜國子祭

<sup>35</sup> 謝肇淛，《五雜俎》（明萬曆四十四年潘膺祉如韋館刻本），卷9，頁21。

<sup>36</sup> 仇兆鰲，《杜詩詳注》（文淵閣欽定四庫全書本），卷23，〈過洞庭湖〉。

<sup>37</sup> 魏斌，〈洞庭古祠考——中古湘水下游的祠廟景觀〉，頁3-10。

<sup>38</sup> 董斯張，《吹景集》（明崇禎二年韓昌箕刻本），卷6。

<sup>39</sup> 曹松，〈將入關行次湘陰〉，載陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》（長沙：岳麓書社，2003）。

<sup>40</sup> 魏斌，〈洞庭古祠考——中古湘水下游的祠廟景觀〉，頁24。

酒，使以私錢十萬抵岳州願易廟之圯墉腐瓦。」<sup>①</sup>很明顯韓愈祭神、重修黃陵廟並親撰碑文，與他認為廟神顯靈有關。南宋易祜（1156-1240）的〈重建廟記〉也提到：「黃陵之祠二妃古也……邑民奉事惟謹。凡禱於神，如響答焉。」<sup>②</sup>而當地民眾可能並不在意黃陵廟是否與華夏先王傳說有關，而更在乎黃陵廟之神能夠賜福。所以，宋代《岳陽風土記》中並沒有提到當地人信奉「湘君夫人」，而是強調「土人」以黃陵廟附件的烏鴉為神。

唐代蕭振在〈修黃陵廟記〉中更透漏出在知識官僚改造地方神明的同時，「土著神祇」信仰的「賜福」也在延續：

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。權水旱於鄉關，運慘舒於生植。吞刀吐火，越巫而但駢蹏；桂酒椒樽，楚老而猶通胘蟹。<sup>③</sup>

黃陵廟附近的烏鴉的神性被認為與西王母有關。《山堂肆考》引《括地圖》認為：「崑崙山在弱水中，非乘龍不得至，有三足神鳥，為西王母取食。」<sup>④</sup>也就是說，神廟附近的烏鴉能夠得到當地人投食，是因為他們認為這些烏鴉就是西王母用以取食的三足神鳥。《格致鏡原》所引《潛居錄》記載了當地人利用神鴉占卜的細節：

巴陵鴉不畏人，除夕婦女各取一隻，以米果食之，明旦各以五色縷繫於鴉頸，放之視其方向，卜一歲吉凶。其占甚多，大略云：鴉子東興女紅，鴉子西喜事臨，鴉子南利桑蠶，鴉子北織作息，甚驗。<sup>⑤</sup>

《岳陽風土記》中雖然只是簡單地記載當地人以鴉為神的風俗，但這一風俗卻反映了在較長時段裡不同人群的文化傳統在同一空間上的差異與交織。范致明所記的「標準」形態是從唐代以來逐漸形成的，而不同人群對待

① 陶澍、萬年淳修纂，何培金點校，《洞庭湖志》，頁233。

② 馬蓉等點校，《永樂大典方志輯佚》（北京：中華書局，2004），第4冊，頁2317。

③ 蕭振，〈修黃陵廟記〉，載董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷869，頁9098。

④ 彭大翼，《山堂肆考》，卷214，〈羽蟲〉。

⑤ 陳元龍，《格致鏡原》，卷79，〈鳥類三〉。

「神鴉」的觀念和行為呈現出一個更豐富的場景。「以鴉為神」這一風俗，是由楚人好巫、商人投食和國家對地方信仰整合等多種因素集合而成的。在同一文化景觀中，不同歷史時期和不同層次人群的傳統和觀念被立體地呈現出來。

#### 四、餘論

《岳陽風土記》中體現女性形象的「江西風俗」並非源自其他區域，而是當地的「楚人風俗」的延續。某一社會風俗或信仰的形成與變遷不是簡單的「遷移」，而是地方傳統、商業社會與國家秩序長期試探、協商與交融的結果。北宋時期洞庭湖區人們往往把自己的的風俗、服飾和信仰附會到早期中央王朝「南征」的故事。「武侯擒縱」與「為伏波將軍持服」的說辭展示了中央王朝力量在地方的擴張，也體現出地方文化在迎合正統性的同時又保留了傳統因素。宋代洞庭湖區「以鴉為神」，是多個人群經歷楚人好巫、商人投食和國家對地方信仰整合等階段而形成。在神鴉信仰的文化景觀中，不同歷史時期和不同層次人群的傳統和觀念被立體地呈現出來。因此，區域文化的形成與轉變，需要通過不同傳統之間相互試探、協商的多次博弈才能逐漸實現。

（責任編輯：周驚濤）

# Cultural Exploration, Accommodation and Fusion: On Customs and Beliefs in the Lake Dongting Region in Northern Song

Zhen LI

Party School of CPC Chenzhou Municipal Committee

## Abstract

In the twelfth-century work *Records of Local Customs in Yueyang*, the section on “customs of Jiangxi” is not actually a description of the Jiangxi West Circuit but rather of the local Chu people. Jiangxi here refers to alluvial islands in western Baling county. In the northern Song, the customs and beliefs of the Lake Dongting region were frequently explained by reference to legends of the earlier pacification of the south by the central government. This reflects not only the extension of central government power but also efforts to demonstrate the orthodox status and preserve the continuity of local culture. Within a common cultural landscape, different social groups maintained their own cultural views and behaviors. The formation of social practices and beliefs in a particular area is not the product of simple adoption but rather reflects a historical process involving cultural exploration, accommodation and fusion among local tradition, commercial society, and the state order.

**Keywords:** *Records of Local Customs in Yueyang*, Lake Dongting, popular customs, clothing

---

Zhen LI, Party School of CPC Chenzhou Municipal Committee, Chenzhou, 423000, Hunan Province, P. R. China. E-mail: hnhrlz@163.com.