

文章编号: 1673-1646(2024)01-0035-07

三晋贤臣神圣化发展轨迹中的异质性特征

——以民间窦犇和狐突信仰的传播为例

赵振焕

(新疆社会科学院 宗教研究院, 新疆 乌鲁木齐 830011)

摘要: 山西因自然地理的特殊性时常导致旱灾的发生, 由此产生了许多具有司雨职能的本土人格神。以贤臣狐突和窦犇作为原型树立的职能神, 是此类民间信仰的典型代表。其人物角色原本存在相似之处, 但因出身地位、史料记载、灵验效果、职能扩散以及社会活动中扮演角色的差异性, 促使两种地方民俗信仰在形成和发展过程中出现天壤之别的局面, 还在凡圣转换的异化过程中呈现出地方民俗中贤臣神化时原本具有的人本性, 以及崇拜者因功利性为其赋予并扩大神圣职能, 同时还还原其在明清时期社会和国家权力层面的重要媒介作用。

关键词: 窦犇; 狐突; 民间信仰; 职能神; 异质性

中图分类号: B989.2 **文献标识码:** A **doi:**10.3969/j.issn.1673-1646.2024.01.005

引用格式: 赵振焕. 三晋贤臣神圣化发展轨迹中的异质性特征——以民间窦犇和狐突信仰的传播为例[J]. 中北大学学报(社会科学版), 2024, 40(1): 35-41.

Heterogeneity in the Sanctification of Wise Ministers in Shanxi: A Case Study of the Spread of Folk Beliefs in Dou Chou and Hu Tu

ZHAO Zhenhuan

(Institute of Religions, Xinjiang Academy of Social Science, Urumqi 830011, China)

Abstract: Due to the frequent occurrence of droughts caused by the unique natural geography, Shanxi has given rise to many local deities with the function of regulating rain. Using the prototypes of wise ministers Hu Tu and Dou Chou, locally revered functional deities have been established, representing typical examples of such folk beliefs. While these two characters originally had similarities, differences in social status, historical records, miraculous effects, the diffusion of functions and their roles in social activities led to stark contrasts in the formation and development of these two local folk beliefs. Moreover, during the process of transformation from the mundane to the sacred, the deification of wise ministers in local folk beliefs retained their original human characteristics. Worshipers endowed and expanded their sacred functions based on utilitarian considerations, while also recognizing their important mediating roles in the social and state power structures during the Ming and Qing dynasties.

Key words: Dou Chou; Hu Tu; folk beliefs; functional deities; heterogeneity

同为春秋时期晋国肱骨之臣, 秉持高洁品格的狐突和窦犇皆惨遭杀害, 但都在历代官民推崇下逐

渐神化, 演变为具有相同特色的地方职能神。学界从建筑学、文物旅游和戏剧艺术、民俗等角度研究

收稿日期: 2023-07-09

作者简介: 赵振焕(1993—), 男, 助理研究员, 硕士, 从事专业: 中国佛教与民间信仰。E-mail: jhfgxcn@163.com。

两位神祇,但涉及宗教信仰的论著依然有限^①,尤其未关注到两种信仰的建立和传播引发了相异地域信仰文化的塑造。因此,本文拟从宗教学、历史学等角度分析这一信仰传播现象,探讨士庶观念与宗教信仰在民间习俗发展过程中引发的认同差异。

1 祠碑传载中的历史

狐突、窋犇皆春秋时晋国大夫,狐突,戎狄民族,字伯行,晋文公外祖父。《左传·僖公二十三年》载:“子毛及偃从重耳在秦,弗召。冬,怀公执狐突,曰:‘子来则免。’对曰:‘子之能仕,父教之忠,古之制也……今臣之子,名在重耳,有年数矣。若又召之,教之贰也。父教子贰,何以事君?’”^{[1]402-403}因纵子随重耳流亡,并劝诫两人务必忠贞不二,为怀公所害;窋犇记载散见于《史记》《国语》^{[2]331},其字鸣犇,生卒年不详,赵简子臣,封地在古狼孟邑(即今太原阳曲县)。“孔子既不得用于卫,将西见赵简子。至于河而闻窋鸣犇、舜华之死也,临河而叹曰:‘美哉水,洋洋乎!丘之不济此,命也夫!’子贡趋而进曰:‘敢问何谓也?’孔子曰:‘窋鸣犇、舜华,晋国之贤大夫也。赵简子未得志之时,须此两人而后从政;及其已得志,杀之乃从政。’”^{[3]1926}他广施仁政,曾在黄寨开渠,主张道德教化,体恤百姓,反对苛政刑杀和晋国分裂,终因“不识时务”被赵简子杀害。围绕两位人物,晋人通过修祠建庙、树碑立石等方式传载事迹,历史人物的神圣化即在此过程中完成。

窋大夫祠,又称英济祠、烈石神祠,位于太原西北上兰村。始建年代不详,但从唐人李频(818年—876年)《游烈石诗》^{[4]149}判断,其兴建历史当早于晚唐。因汾水泛滥,宋时祠庙被整体搬迁,元代整体重建,明清亦多修缮,终成如今格局。2001年,窋大夫祠被列为第五批全国重点文物保护单位。窋大夫祠是山西民间信仰场所中由自然崇拜向神灵崇拜演变的典型代表之一。祠庙原为祭祀烈石山神地,后结合史传中对窋犇的赞颂及其“能兴云雨”神迹,逐渐具有宗教倾向,使其变为人格化的职能神,以致后世忘记其本名而直呼“烈石大王”^{[5]614}。明永乐版《太原府志》载:“英济侯庙,在县西北四十里北兰村列石谷口。本赵简子臣窋犇

鸣犇也,宋封英济侯,元至元三年重建,岁早祈祷。国朝洪武四年改称晋窋鸣犇之神,岁时致祭。”^{[6]80}宋元丰八年(1085年)^②,因其祷雨灵应被封为“英济侯”,取“生而英,灵死而济物”意,正式列入祀典。元《英济侯感应记》碑记载“宋元丰八年(1085年)六月廿四日汾水涨溢,遂易今庙,邦人祈求,屡获感应”说明窋大夫在民间已成为雨神。至明代,由雨神转为水神。明代在雨神基础上,赋予了他水源分配的职能,洪武三年(1370年)改“晋大夫窋鸣犇之神”,并规定每年四月初五为官祭^{[7]386}。光绪五年(1879年)再加封“灵佑显应”,命当地官员在岁时节令祭祀^[8]。故窋大夫祠也成为当地祭水、雩祭的重要场所。祭祀分官民两类,又以民间为主,所以祠堂布局和规模都与民众需求紧密相关^{[9]304-305}。

窋大夫祠存有大量石刻碑铭,方志也有相关文字。以官方为中心的宗教信仰内容占大半,其余则是由乡民和地方士绅在风俗建设、贍地捐修等方面的功德记载。祠内现存历代碑刻二十通,分列于后殿前屋檐两侧,与祈雨相关的约六通,以下从内容来探讨信仰中的灵验感应。《英济侯祷雨感应碑记》在金大定二年(1162年)由县令史纯撰文,元代已遗失,清嘉庆时复刻之。由“春秋时赵简子臣,姓窋名犇字鸣犇,与舜华齐名。生而烈直,志比秋霜,死亦英灵,能兴云雨,里人故立祠祀焉……若时亢旱,则吏民祈祷,无不感应,加以邻道之人,亢阳愆岁,则不远千里,扶老携幼,奉香火、修礼仪,俯伏祠下,恭虔请水,起之时,到之日,无不雨足”^[10]直言窋犇生前死后影响,最终得出“济物之功不在汾阳昭济之下”“一境之内,邻道之民莫不仰赖”^[10]的重要结论。现任官员别地祈祷无果后,在窋大夫祠焚香祝祷,文献记载:“恭祷祠下,焚香奠拜,礼未毕而奔云涌雾,蔽苍昊伏光景,遍满山谷。须臾雨泽霈,比及还城三十里间,如线不绝。抵暮,猛若翻盆。拂旦,则天气廓清,云收大野。由是嘉谷奋兴,根叶润泽,引茎拔穗,不失时宜。万众熙熙,欢声洋溢于郊外。”^[10]通过祈雨前后的对比,突出表现窋大夫的“贤德”神性。元至正八年(1348年),《冀宁监郡朝列公祷雨感应颂》碑记述官员多次“诣祠行雩祷礼”^{[11]5-7}并屡次应验,认为诚心的人与神之间存在“幽明感通之妙”^{[9]5-7}。现任官员

① 与文物建筑和旅游相关的有王芳的硕士论文《窋大夫祠碑刻文物考察与古祠保护开发研究》、黄静静的硕士论文《窋大夫祠古祠建筑形态分析》、李荟的《太原窋大夫祠献亭藻井初探》、江涛的《太原窋大夫祠古代水利碑刻考述》和张勇等人的《清除狐突庙建筑艺术特色探析》、张玲的《狐突建筑考略》等;民俗、艺术方面则有张彩云的《山西太原窋大夫祠祈雨民俗研究》、雷桂萍的《山西太原窋大夫祠剧场考论》和李小溪的硕士论文《山西狐爷山狐突信仰研究》等。

② 一说大观元年,即1107年。

才履职就遇大旱,于是“复至祠所如前礼,且奉灵泉朝夕拜祝。不寻浹获霖雨之应,境内赖以活”^{[11]5-7}。次年同一时期,“恒暘稍愆,公告焉,雨之至若取携而易者”^{[11]5-7},人神交感下五谷丰登,将窳犇视作地方保护神,人民得以教化的同时,还借“省躬自责情伤悲”^{[11]5-7}为当政者颂德。明正统元年(1436年),晋豫巡抚于谦借《易经》“神”“诚”的体用关系撰《列石祠祈雨感应碑》,说明窳大夫利国庇民。于谦强调官员应“以救灾恤患为务”而祝祷,神灵才能“转亢旱而为丰穰”^{[11]13-16}。景泰六年(1455年),《烈石祷雨感应记》都察院佥都御史萧启联系《周易·说卦》“山泽通气”理论观察祠庙所在地。从先后两次祈雨应验指出降雨源自人的祈祷、阴阳与山泽之气相互感应,表现神灵的玄妙;再进一步将求雨得雨和不徇私为己、执政为公、勤政爱民相联系,突出端正人心的重要性^{[11]17-18}。雍正七年(1729年),《晋贤大夫英济侯窳公庙祭文》虽未描写祭祀场面,却可以直观地从“驱旱魃”“风云响”中了解窳公润泽禾苗的神通。同治二年(1863年),《英济侯庙重修碑记》言及能被立庙者定有大功德,但因遭忌罹祸,当“为人情所哀”^{[11]142-143},窳犇生前贤德,死后仍惠泽万民。成化时,山西按察司提督学校佥事胡谧撰写《窳大夫祠祈雨告文》以官方口吻,将神灵置于官吏之上,针对当年多次“祷而未应”,抱怨窳大夫作为神灵仅享受供奉却无视百姓生死,与“神”聪明正直之定义相违背。官员的过失不应伤及无辜百姓,赏罚并行不悖才是神的职责^[12]。其余诸碑内容多为重修重建的捐修颂德碑记,几无涉及祈雨祭祀等事,故此不赘述。

狐突庙广泛地分布于山西中部多地,甚至远播河北等地,几乎每座祠庙中都有文字记录该信仰的起源与发展,而且从各地对建筑频繁的重新修葺来看,足以说明狐突信仰的繁荣。

遍布三晋的狐突庙中碑刻丰富,清徐西马峪狐突庙作为现存涉及信仰碑刻最多的场所,具有典型性^{[13]232}。元至元二十六年(1289年),《重修利应侯神像碑铭》载有此前造像师对狐突一知半解,因祷雨感应神迹,故将其塑成龙形。村中进士将其改塑后更具威仪。至元三十年(1293年),《敬神昭验之碑》是祈雨应验纪念碑。明永乐十四年(1416年),《重修利应侯庙记》称狐突为“忠贤烈士”,能御灾捍

患、兴利除害,每次祭祀都追缅古今功绩。因此,希望修葺旧庙,再请本地比丘尼驻守。正统十四年(1449年),《重修利应侯庙碑记》记录两年 before 本郡耆老对祠庙、神像修缮,并请文水金相禅寺僧人至此。碑后题“求风得风,求雨得雨”八字,同样显示出狐突信仰的祈雨功能。清乾隆二十九年(1764年),《重修狐神庙碑记》先介绍主神,再说明先前重修经历。“此庙乃祷雨之所”“每遇旱魃之年,邑侯之来守是邦者,往往率诸父老,祷雨于斯,随求随应”明确狐突因忠君庇民,聪明正直而成神,绝不是淫祠,定不能使其颓败。^③光绪十八年(1892年),《重修利应侯狐神祠记》强调“忠孝节义”,“遇旱祷之日,宰斯邑者或拜祷于此祠,或迎驾于公所……而甘霖甘滂,即时显应”史上神迹皆有据可查,如今面临坍塌风险,必须修废补缺。寺内铁钟嘉靖十四年(1535年)铸成,其上铭刻正德十五年(1520年)重修利应侯庙,并说明此地元代以前本是普信寺院^{[14]183}。

古交北社村利应侯祠《重修利应侯庙碑记》康熙四十六年(1707年)勒石,言狐突生前忠君教子死后成神,又因降雨润民得以建庙立祠,在千佛寺僧众与合村善人主持下修庙塑像^{[15]39}。乾隆四十一年(1776年),《新建狐神庙碑记》赞颂狐突“丹心忠气”,百姓“共沐庇庥之德,均沾雨露之恩”“乡人求风求雨多有灵验”在获得捐地后建庙,藉此安抚神灵,祈求继续庇佑万民^{[15]87}。郭家梁村东马鞍山狐大夫庙雍正三年(1725年),《马鞍山□□狐大夫庙碑记》载“□值亢□,祷于大夫……甘霖立沛”。该碑记因祠庙遭火灾新修而作^{[15]53}。该地区的狐神庙出资者全为本地村民,且有寺庙参与。

河北涉县井店村《利应侯神庙碑记》书于至元十三年(1276年),碑文撰写者^⑤说明享受祭祀神灵的特点“世有超千祀而挺生,奋百代而特立者,大概有三:一曰神以烛机;二曰忠以事上;三曰义以扶教”^{[16]60-61},而狐突完美契合^[17]。

两种信仰的碑刻存在数量、碑名与书写内容上的差异:窳大夫祠中仅有六块涉及信仰,且撰文者都有朝廷正式官职,内容极少描写祭祀仪式,但会从儒学“神、官、民”等角度对官方祭祀对象的灵验感应歌功颂德;狐突信仰的碑刻内容相对更多,碑记实际撰文者多本地举子文人,其余则是主管教育

③ 该碑位于太原市清徐县西马峪村北狐突庙内。

④ 文中□表示碑文中所残缺的文字。

⑤ 县志标注作者为颜之启,但其仅作碑名,实际撰文者为本土儒学教谕张□。

人员,在任知县等则甚少提及,内容方面更偏重为了神祇保佑而对此庙进行修缮的记录。从上述差异看,晋中及附近百姓将两位历史人物逐渐神化成具有司雨职能的角色,通过他们想要达到风调雨顺、安居乐业和万事顺遂等朴素之目的,其本质同上层的统治目的相一致,逐渐与主流的儒家思维产生联系。这一由人到神的碑刻转载历程,不仅深刻地反映了民间信仰的萌发与昌盛的发展历史,也彰显了中华传统精神文化对信仰内核的创新改造,更是中下层社会成员心理文化构建的侧面表达。

2 地域化信仰的传播流布

狐突和窦犇同为晋国大夫,皆因执政者的迫害而殒命,宋时都被敕封成为官方允许祭祀的民间信仰神祇,具有相同职能,且此后继续接受官方与民间的双重肯定。在大背景几近一致的情况下,信仰的传播流布及其文化环境建设却产生了较大差别。

首先,两者传播地区存在明显差异。与仅有一处的窦大夫祠相比,狐突信仰传播则更广泛,祠庙也遍布省内外。狐突信仰以狐突父子为崇拜对象,交城西北马鞍山(狐突山)为中心向外扩散,包含山西二十多处祠庙场所,更甚可达河北、河南^⑥[18]17-21等地。晋文公即位后,为纪念狐突将其重新葬于封地;至宋景祐三年(1036年)^⑦[15]53-54,赐额“忠惠”;宣和五年(1123年),封“利应侯”;后又封“护国利应侯”;光绪四年(1878年),山西巡抚汪国荃上奏加“灵弼”,至此狐突因忠贞不二与普泽万民成为“灵弼忠惠护国利应侯”。整理史志文献后发现,祠庙主要集中于太原府核心区域,特别是太原盆地,而阳曲、文水及古交等地狐突庙数量远胜于交城,并且清徐西马峪狐突庙(宋至清)、平遥郝洞利应侯庙(元)由于历史文化价值已列为第六批全国重点文物保护单位^[19]。清徐狐突庙是坐北朝南的两进院落,建于金明昌元年(1190年),元至元二十六年(1289年)重修,明嘉靖十四年(1535年)增补扩建。献殿山墙绘有利应侯布雨、回宫图两幅,正殿中央为狐突夫妇坐像,左右配殿塑有黑、白龙王夫妇像。

其次,祠庙数量与地域分布差异背后隐藏着信仰文化归属心理与角色认同意识。虽同为晋国大夫,但狐突在晋国第十九任君主献公时,窦犇则在一个半世纪后定公时。狐突与晋国同出一脉,又因

将两女嫁与献公而出仕,作为晋文公外祖父,地位显赫,死后的祭祀归葬充分彰显纪念意义。其子在重耳出逃、辅政期间立下“万世之功”^{[3]2013},为文公称霸奠定基础,乃至其孙依旧身居高位。然窦犇身世不可考,鲁定公十三年(公元前497年)正卿赵简子为范氏、中行氏攻击,逃往封邑晋阳^{[1]1772-1774}。在联合魏、韩和智伯后,返晋并由此专权,哀公三年(公元前492年)为讨伐范氏将家臣窦犇、舜华杀害^{[1]1810}。寻遍史书,除杀害此二人和建造晋阳城的尹铎外,赵鞅礼贤下士,为赵国打下坚实基础,几乎是一位没有污点的正面人物。

以此两个角度考察发现,狐突出身较高,时间更早,且拥有当时君主的敬仰和后世帝王的推崇,狐突信仰更具崇高性和教化意义。

最后,文字记录的多少与加封先后具有历史抉择与时代因素。记载两人的文献,窦犇远逊于狐突。窦犇因赵简子和孔子才得以在历史中流传,特别是“孔子回车”的影响力导致其被赋予更多的儒学内涵,“国教精神必须渗透到每一种民间宗教中去”^{[20]4},这在后世颂德赞文的遣词造句中充分体现,因此,关联性及儒家重视现实社会、淡化宗教色彩的特征,必然导致基层信仰群体的减少。此外,窦犇所体现出的精神特质并非无可替代,赵世瑜分析晋东南孔庙时认为其形象已完全被孔子所掩盖。^[21]

从现存金石、方志看,北宋中后期是二人超凡入圣的转折,并正式列入国家祀典,具有了合法性。但二者最早加封时间不同:狐突在《山西志辑要》中记录为“宋景祐中(1034年—1038年)赐额曰‘忠惠’”^{[22]16},而窦犇则在元丰八年(1085年),这可能会对民间的接受造成影响。再看封号与等级,虽皆止步于“侯”,乾隆版《武乡县志》却将狐突称为“显济王”,将其直接连升两级。“英济”与“忠惠”具有两层含义,且历次加封后,狐突终多出“护国”两字。记录的史籍虽大体相似,但狐突的文字却极为丰富,这也促使其忠贞形象更加立体突出,窦犇则略显单薄扁平。

3 相异信仰文化构建的观念渊源与思维意识

在文本之外,还可以从宗教信仰与民间传说、

⑥ 河南荥阳有狐神信仰,但史志文献并无记录,因王村乡西胡固村南有狐偃墓,故此应当与狐突无关。

⑦ 一说徽宗大观二年(1108年),来源《马鞍山□□狐大夫庙碑记》。

社会互动等层面分析狐突、窦犇信仰文化环境构建过程的差异化特征。

3.1 作为根本判断的灵验性

狐突和窦犇是山西地区雨(水)神体系中由贤臣神圣化而成人格神的代表。杨庆堃认为,这种信仰可以用来强化普遍道德和政治伦理价值,但由于拥有的超自然力量,导致政治性变得不明显^{[23]119}。这或许也是国家对此类信仰敕封和祭祀的原因,意欲借此始终占领民间信仰中的主导地位。

两大信仰典型共性在于祈雨降水等解决农业灾害的能力,自然环境恶劣固然是最客观因素,但生产力和认知水平也是重要原因,所以,民国版《徐沟县志》说:“县境先哲之狐突……为晋国贤者,而民妄以为雨神。”^{[24]281} 这也就是为什么“在宗教之上,中国百姓的眼光是关注着土地的”^{[25]219-220}。信仰传播是多种力量相互作用的结果,中国民间信仰的最大特点是功利性,即灵验与否会对神灵的信奉形成决定性的价值判断。

灵验与否有迹可循,主要体现在以下两个方面:一是祠庙内部塑像与壁画存在差异。一则窦大夫祠内仅有窦犇坐像,而狐突庙或主殿供奉狐突及其亲属像,或位主殿配享乃至配殿;一则狐突庙常出现龙王塑像壁画(如文水、清徐、交城、平定和怀来等地),但窦大夫祠并无此现象。传说狐突本龙神,这将自然神和人格神相融合,更具神秘性,又保证原型的政治意义。其二是相关的碑文及文献记载。结合前文记述的祈雨过程,发现狐突无求雨不得文字,以至于出现“遇雨暘不时,亢阳渐甚,民辄祷,祷辄应,如子弟之呼父兄”^{[15]113}的表述。窦大夫祠在明《祈雨告文》中则有明确的失败记录:“兹者天久不雨,祷而未应,固吾吏失职以千,阴阳之和卒难回谴。然神独忍生视无辜之民日就稿瘁,而不矜念之哉。夫聪明正直之谓神,祷而不应何谓聪明,谴及无辜何谓正直。”^[12]通过对“神”的概念从信仰的角度加以限定,即聪明与正直合二为一。在有求必应和慈悲仁爱的同时能够惩罚有罪之人才是真神。

3.2 民间传说故事的社会影响

信仰以神圣叙事的方式在民间社会发挥作用,民间传说和信仰之间相互促进,共同影响社会风俗的发展和传承^[26]。

狐突传说根据主旨可分六类,除生平经历,其

他主要围绕惩恶扬善、为民解忧及上述神龙传说^[27]。民间传说广泛流布于山西中部,促进了狐突由雨神向地方保护神过渡^[28],甚至使男性神祇具有求子功能,窦大夫作为祈雨之神,也是渠水之神,寒泉具有治百病一说,狐突与窦犇相较职能范围更为广泛,还隐含着民间教化的功能。有文字记述,狐突能感应身处异乡的晋地百姓,并对其提供帮助。相传在宋代,文水胡姓商人曾供奉交城狐爷庙,后在扬州贩货时因客棧失火意外将货物付之一炬,沦落街头偶遇一位自称交城老乡的红脸老人,骑马夜奔三千里将其载回家乡,后知此老人即是狐神。更有传说因狐神祈雨灵验导致一名富家千金观看游巡队伍失足坠落,而将其称作狐娘娘转世,塑像于狐突庙中。这充分体现了人格神的特征,人性与神性的和谐一致。再者,对乡村民俗形成规范作用的约束有《村规碑》,还包括经济社会发展层面的《菜市碑》以及捐助地产的《养赡地亩碑记》等,这些内容从市场交易、乡村精神文化建设和团结乡里等方面有重大意义,或许会对信仰主要扩散区在明清时期“忠义诚信”“团结进取”“乐善好施”的晋商精神发展产生影响。宗教是一种特殊的文化体系和文化现象,对人类心理和文化的调整,表现出了宗教信仰具有的文化和经济功能,甚至在交城地区形成了流传千年的民俗音乐舞蹈形式——狐公鼓,这是由于狐突死后百姓多次感应祈雨过程中所表演的文化仪式。

3.3 民间干预及宗教间互动

窦犇祠庙限于封邑,汾河进入太原盆地首站即窦大夫祠,故献殿有“灵济汾源”匾,作为农耕文明主阵地,对水源有极大的渴望。因此,有人认为窦祠位于汾水出山之地,或与其生前兴修水利相关^{[11]142-143}。从时间判断,自雍正始有修缮类碑刻,且民间参与增多^[29]。此时,窦大夫祠或不再作为雩祭主场所,演变为由地方乡绅或知识分子主导的人情社交地,信仰意蕴已经沦为外在的象征性陪衬,借捐资行为来体现个人目的。“地方士绅无意或有意地通过使用中央的标签而宣称正统,来掩护地方习俗从而使地方习俗合法化的做法。”^[30-31]

窦大夫祠碑记更多体现官方存在,具有政治伦理象征意义。而狐突封地与信仰核心区是以马鞍山为中心的广袤山地平原,包括阳曲在内,狐突庙数量仍占据上风。在我国非物质文化遗产的分类中,民间文学是重要组成部分,中外各国研究学者

针对民间传说的内容和形式提出了许多新理论,如日本学者柳田国男的“传说核”^{[32]1-12}、我国民俗学家乌丙安的“传说圈”^[33]以及顾希佳的“传说群”^[34]等,都为深入挖掘传说学的文化价值产生重要影响。狐突信仰则依据历史文化、地缘观念、民族信仰,特别是实物遗存(即所强调的“可信物”),由民间自发,特别是乡规民约,不仅有道德教化作用,还使地方乡绅成为平民和官员之间的纽带^{[35]79}。庙会民间信仰的重要组成部分,狐突信仰文化圈内的村民大多在狐突诞辰七月十五前后进行庙会活动,如交城农历七月十四“拾狐神”活动,而上兰村却并不存在此类情况,足见村民未将本地信仰置于首位。

此外,僧人的记载也有助于对狐突庙所在地的社会互动进行研究。两种信仰虽都将僧尼计入功德名,但清徐、古交等地却在碑铭正文详细描述原委,如古交北社村利应侯祠前为僧人普林与施主新修乐殿,后请千佛寺普定主持并重修,清源利应侯庙距离证觉庵不远,故此村民延请师太派遣徒弟驻守该庙,并能顺便看守祭奠尼庵坟茔,如此实在两全其美。另外,古交安家沟村狐神庙还配置有观音堂,使神之“忠烈”与佛之“慈悲”相辅相成。这不仅说明佛教对民间信仰形成发展过程具有重大影响,还体现出宋代以后,特别是明清佛教颓势与依附性,民间小庙主持者宗教理论基础较差,亦或为生计谋取利益等原因,供奉的神祇系统逐渐庞杂混乱,为民间信仰的传播和发展提供了重要的养分,同时也为其注入巨大的活力。另外,因北方农村信仰中普遍存在狐狸崇拜,自唐以来,明清时期相关题材的文学和传说更是盛极一时,这导致狐爷和狐仙此种“淫祀”相混淆,有的地方甚至在当代还新建狐仙庙,而有狐仙扶乩、灵媒活动也推动祠庙的香火鼎盛,狐突庙却愈发门可罗雀^{[36]86-87},后世中国民俗文化相关研究成果在庙祀角度上对二者未加仔细区分^{[37]80},故在以上诸因素之下,不仅促使民间信仰层次再次下沉,也加剧了狐突信仰的衰落。

两种民间信仰在文化构建过程中出现了较大的差异,最重要的是其灵验性的确认,这是信仰者出于功利主义的心理特征,传说故事来自于口耳相传,同样也是人民群众所创造的“历史”。官绅阶层积极参与信仰活动的目的则是力图通过干预加深彼此之间的联系,佛教和民间信仰两者界限的逐渐模糊,也是中国各类信仰在衰落阶段互相吸收借鉴,增强自身实力的必经之路。民间信仰对社会整合、协调控制等方面起到了积极的作用,这是宗教

的正向功能,但同时因为愚昧无知而出现的迷信鬼神、对抗科学行为则是其保守性特征。

4 结语

梁启超强调,中国人所祭祀的神灵普遍是由人类所演变而来的,此一类的信仰或许并不足以称作“宗教”,更重要的是崇尚、感恩神灵生前所做贡献的观念^{[38]203}。两种信仰都源于贤臣崇拜,随着时间推移下沉为具有极强功利性的民间信仰,这与相对正式、传统的佛道等宗教崇拜对象和目的有较大区别,这也是此类信仰中神人关系演变的一大特征。

考察比较狐突、窦犇信仰的传播嬗变发现,即使具有相同背景的同类职能神,在其信仰文化建设过程中也会产生极大差异。通过对身份地位、历史记载、灵验性、职能扩散以及社会活动中的角色分析,狐突信仰文化圈之所以能成功建构,具有内外两重因素,前四种条件与狐突自身相关,而最后的社会性条件则是官方崇拜与民间崇拜的较量,看似世俗性的、底层性的社群团体成为主导,但最后的成功者依然是国家道德监控,因为此类由官方赐予合法性的神祇本就是以民间面貌来服务于伦理政治秩序的。总之,民间信仰本身是一种民间权力,它可以形成具有半制度化的非官方宗教,也能上升发展为一种国家权力,为国家和社会的传统等级制度服务,这也是信仰文化同主流意识形态的不同之处,地方与官方指导思想的“重叠与形变”,凸显出民间信仰相对独立的自主性和自发性,更说明中国宗教的和谐共生特征。

参考文献

- [1] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [2] 左丘明, 撰. 国语·晋语九[M]. 韦昭, 注. 上海: 上海古籍出版社, 2015.
- [3] 司马迁, 撰. 史记·孔子世家[M]. 裴骃集, 解; 司马贞, 索引; 张守节, 正义. 北京: 中华书局, 2014.
- [4] 凤凰出版社, 编. 中国地方志集成·山西府县志辑·道光阳曲县志[M]. 南京: 凤凰出版社, 2005.
- [5] 冯俊杰. 山西神庙剧场考[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [6] 李裕民, 辑. 山西古方志辑佚[M]. 太原: 山西人民出版社, 1984.
- [7] 李维楨, 范弘嗣. 山西通志[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [8] 雷桂萍. 山西太原窦大夫祠剧场考论[J]. 中华戏曲,

- 2012(1): 36-54.
- [9] 朱向东, 赵青, 王崇恩. 宋金山西民间祭祀建筑[M]. 北京: 中国建材工业出版社, 2012.
- [10] 李方蓁, 李方芄. (康熙)阳典县志(第14卷)[M]. 戴梦熊, 修. 清康熙二十一年刻本.
- [11] 刘泽民, 李玉明, 苗元隆. 三晋石刻大全(太原市尖草坪区卷)[M]. 太原: 三晋出版社, 2012.
- [12] 李侃修, 胡谥, 纂. 山西通志[M]. 民国二十二年景钞明成化十一年刻本.
- [13] 李中. 清源古城[M]. 太原: 北岳文艺出版社, 2008.
- [14] 田瑞. 觅渊斋文集[M]. 太原: 山西古籍出版社, 1996.
- [15] 刘泽民, 李玉明, 李文清. 三晋石刻大全(太原市古交市卷)[M]. 太原: 三晋出版社, 2012.
- [16] 马乃廷. 涉县史志纵横(修订版)[M]. 北京: 方志出版社, 2012.
- [17] 窦彝常, 编纂. 涉县志[M]. 黄泽, 主修. 清康熙五十三年(1714)刻本.
- [18] 王永锋, 李富华. 从山西清徐狐突庙看中国民间信仰的变迁[J]. 山西大同大学学报(社会科学版), 2012, 26(2): 17-21.
- [19] 中华人民共和国中央人民政府网. 国务院关于核定并公布第六批全国重点文物保护单位的通知[EB/OL]. 2006-06-02[2022-01-04]. http://www.gov.cn/zwggk/2006-06/02/content_297818.htm.
- [20] 张荣明. 权力的谎言 中国传统的政治宗教[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 2000.
- [21] 赵世瑜. 从贤人到水神: 晋南与太原的区域演变与长程历史: 兼论山西历史的两个“历史性时刻”[J]. 社会科学, 2011(2): 162-171.
- [22] 汪本直, 纂. 乾隆山西志辑要[M]. 雅德, 修. 北京: 中华书局, 2019.
- [23] 杨庆堃. 中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究[M]. 范丽珠, 译. 成都: 四川人民出版社, 2020.
- [24] 刘文炳. 徐沟县志[M]. 乔志强, 点校. 太原: 山西人民出版社, 1992.
- [25] 陈荣捷. 现代中国的宗教趋势[M]. 廖世德, 译. 台湾: 文殊出版社, 1987.
- [26] 林继富. 神圣的叙事: 民间传说与民间信仰互动研究[J]. 华中师范大学学报(人文社会科学版), 2003, 62(6): 11-17.
- [27] 段友文, 杨洁. 狐突传说信仰与山西区域社会文化变迁考论[J]. 晋阳学刊, 2014(6): 16-26.
- [28] 段友文, 马翠翠, 史可. 窦犇传说信仰与山西水利社会[J]. 中北大学学报(社会科学版), 2023, 39(6): 1-12.
- [29] 王芳. 窦大夫祠碑刻文物考察与古祠保护开发研究[D]. 太原: 山西大学, 2014.
- [30] DOHALD S S. Death rites and Chinese culture: standardization and variation in Ming and Qing times [J]. Modern China, 2007, 33(1): 125-153.
- [31] MICHAEL S. Making claims about standardization and orthopraxy in late imperial China: rituals and cults in the fuzhou region in light of watson's theories [J]. Modern China, 2007, 33(1): 47-71.
- [32] 柳田国南. 传说论[M]. 连湘, 译. 北京: 中国民间文艺出版社, 1985.
- [33] 乌丙安. 论中国风物传说圈[J]. 民间文学论坛, 1985(2): 13-31.
- [34] 顾希佳. 传说群: 梁祝故事的传说学思考[J]. 民俗研究, 2003(2): 67-75.
- [35] 王斯福. 帝国的隐喻 中国民间宗教[M]. 赵旭东, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2018.
- [36] 韩贵福. 并北风光[M]. 太原: 山西人民出版社, 2010.
- [37] 山民. 狐狸信仰形成的文化背景与表现[C]//上海民间文艺家协会, 上海民俗学会, 编. 中国民间文化(民间俗神信仰). 上海: 学林出版社, 1994.
- [38] 梁启超. 中国历史研究法[M]. 上海: 商务印书馆, 1934.