

明清时期嘉兴府祠庙初探

万学慧¹

(中国人民大学 清史研究所 北京 100872)

【摘要】 明清时期嘉兴府祠庙的建设历经几百年,按历代《嘉兴府志》中记载,每个时段祠庙的数量逐渐增多,国家、地方官员与士绅、百姓都重视祠庙的建设。国家出于维护社会秩序的需要,百姓为了求得心理安慰以及满足日常生活需求,这使得嘉兴府祠庙在明清时期被广泛建设。曹王庙和陆清献公祠两类典型祠庙的建设及其影响,表明了民间信仰的形成与基层社会文化的构建离不开国家意识形态的深入、地方官员的影响以及百姓的积极参与,是国家加强对基层社会控制的重要方式之一。

【关键词】 明清时期 嘉兴府 民间信仰 祠庙 基层社会文化

【中图分类号】:K248. 07 **【文献标志码】**:A **【文章编号】**:1671-3079(2020)04-0041-08

明清时期嘉兴府,所辖范围大约相当于今嘉兴市(不含海宁),明代嘉兴“慕文儒,劝农务,风俗淳秀;信巫鬼,重淫祀,素诱鱼盐之利。人性柔慧,民俗殷富”。^[1]可见该地虽然经济发达,但是信巫好鬼之风气也极为浓厚。^[2]此后在清代,嘉兴府各县祠庙的兴建也未受改朝换代的影响。即使是受太平天国兵燹波及,部分祠庙受损或被毁,地方官或乡绅、百姓会自发地在战后重建,延续祠庙香火。

前人对嘉兴府祠庙的研究较少,本文对此进行初步探讨。文内所涉及的时间范围为明清两代。洪武二年(1369)设嘉兴府,属南直隶;洪武十四年(1381)改属浙江布政使司,下辖三县:嘉兴、海盐、崇德。明宣德五年(1430),从大理寺卿胡槩建议,“(嘉兴府)课程、军需等项,视他府加数倍,政繁事冗。宜增设县治,建官分理。”^{[3]1522}在嘉兴县西北境设置秀水县,在其东北境设嘉善县;析海盐县置平湖县;析崇德县置桐乡县,此后嘉兴府由一府四县变为一府七县。清康熙元年(1662)因避皇太极崇德年号的缘故,改崇德县为石门县,余皆未变。可见,明清时期嘉兴府行政区划基本稳定,这便于对辖区内祠庙进行统计与分析。当然,明清时期仅是展开研究的时间主体,涉及部分历史悠久的祠庙时,仍会向前追溯,考察源流。

一、嘉兴府祠庙概况

梳理弘治、嘉靖、万历、康熙、嘉庆、光绪六版《嘉兴府志》和正德《嘉兴府补志》所载祠庙的数量,¹所得结果见表1。

表1 明清时期嘉兴府志中祠庙的数量统计

府志版本	嘉兴府直辖	嘉兴县	秀水县	嘉善县	海盐县	平湖县	崇德县	桐乡县
弘治府志	5							
正德补志	8	1	3	4	1		1	

作者简介: 万学慧(1997-),男,黑龙江宝清人,中国人民大学清史研究所2019级硕士研究生,研究方向为明清史。

嘉靖府志	8	4	8	8	14	6	7	5
万历府志	14	8	8	13	20	11	10	9
康熙府志	16	18	13	14	27	22	26	11
嘉庆府志	24	24	33	32	40	49	29	35
光绪府志	29	37	51	38	50	51	30	30

总体上看,明清时期嘉兴府志所载祠庙数量基本上随时间推移而增长。一方面,嘉兴府祠庙数量确实是随时间变化而改变;另一方面,府志的记载也是其变化的因素——或统计遗漏、或阙而不计,这个因素应当不占主流。细致地看,每一个历史时期增加的祠庙以乡贤祠居多。乡贤祠祭祀的人物多为理学名家、死难官员等等:明中叶以来,东南沿海倭乱频繁,诸多嘉兴地方官殉职,当地百姓设祠纪念;太平天国运动失败后,嘉兴府为清廷立忠义总祠祭祀。从光绪府志的记载来看,万历以后,家庙与祖庙数量增长,当与嘉靖十五年(1536)夏言建议进行礼制改革,允许祭祀先祖和建立家庙有关。^[4]可见,国家政策等因素对祠庙数量的变化产生了影响。

需要注意的是,并非地方志记载的所有祠庙即为当地建设的所有祠庙,二者之间具有一定的差额。与光绪《嘉兴府志》中嘉兴府下辖各县祠庙的记载相比,各县县志记载的祠庙数量更多。²据此可推测,实际存在的祠庙比文本记载的还要多。一方面,地方百姓建设的祠庙,很多无名无姓,难以记录,百姓也不知其源流,辈辈相传至今;另一方面,地方官在编制地方志时对祠庙的记载经过了一定的取舍,传达更多的是国家意志与地方官的价值判断。如《嘉兴府图记》卷四开篇,修撰者即表明了其编撰该章节的考虑与用意:“礼祭,所以报本反始。国有常经,无庸僭忒。嘉禾重佛、信鬼祠,乃删其淫滥伤、败化理者,而著典祀及有功德者于篇,以明劝礼敦教之意云。”^{[5]195}是否合乎儒家礼法与礼制是首要标准。康熙六十年(1721)版《嘉兴府志》的修撰者也是这个用意:“按厉山共工祀所由始,郡为泽国,祀多水神;民重田功,意存祈报。或在钱氏立国,祠宇稍繁;亦有宋季孤忠,精爽未泯。虽岁月既久,传闻多误,而创建之始,未必无因。去其不经,余仍及之志祠祀。”^{[6]190}两书修撰者都认为,嘉兴地区的地理环境与该地民间信仰的形成有一定的关联:历史上来看,受吴越文化熏陶颇重,宗教文化传播甚广,地方官员与士绅们则担心,儒家文化与思想在该地不能被很好地宣扬。因此,有必要在地方志修撰过程中彰显儒家伦理道德,将基层社会文化拉回到国家及地方政府可控的轨道之中,从而达成国家主流文化与基层百姓价值认同“和而不同”的美好愿景,通过控制对“淫祀”的记载削减其对普通百姓的思想与生活影响即其中一个方面。地方政府也通过行政权力打压、禁毁淫祀,然而淫祀在民众之中的社会基础极其深厚,屡禁不止,禁后又生;通过削减淫祀记载的方式能否真正减少淫祀,似乎亦非定数。这只是江南地区淫祀发展的一个缩影与片段,关于这一问题,学界多有讨论,兹不赘述。

地方仕宦也十分看重祠庙的建设,如太常卿吕常在为嘉善县表贤祠作记时表示:“固亦不系祠之有无,然非祠则无以著贤,有司善俗移风之举。”^{[5]212}同时加大对淫祀的打击力度,建毁淫祀的博弈常出现在地方志的记载里与时人笔记之中,嘉善县八蜡祠的建设就是一典型例子。八蜡祠祭祀八种神:神农、后稷、田畯、邮表畷、猫虎、坊、庸、昆虫,主要是希望免受蝗虫灾害的侵扰。正德年间左司谏倪玘被贬为嘉善县丞,巡视时看到乡民竞相祭祀淫祠,便眉头发紧,心生不快,“古者祭法有报而无祈。彼夫有功于吾民者,顾无所于报,而乃过惑焉,甚矣,其弗思也”^{[5]213}。在他的主持下,淫祀被重修,改名为八蜡祠;修杨公祠时,当地官员甚至毁掉淫祠,用淫祠的建筑材料修建。在文本和实际建设过程中减少淫祀的影响,是地方官员主要的关注点。从整体上来看,“明代中国的基层社会具有自动产生具有组织功能和集体行为能力的宗教性群体的趋向。这类怀有宗教性信仰的社会群体……曾经引起当时的社会震荡和国家与社会的冲突。”^[7]打压淫祀便成为解决问题的一个突破口与立竿见影的措施——刚柔并济的措施既可以彰显国家的德政与地方官员的仁爱,又可以提醒百姓:国家无时无刻不在关注每个地方的细微的动向,百姓当服从国家政令与地方官管理。

皮庆生谈到宋代的正祀与淫祀时认为现在还不能为二者间确定一条明确的边界,^[8]事实上到了明清时期也很难准确划分所谓

的“边界”。正祀的民间化、私祀的正统化、祀典的通行化、淫祀的广泛化,其存在空间的边际何在,难有定论。

二、秩序、心态与日常生活——嘉兴府祠庙建设的原因

嘉兴府祠庙的建设历经几朝,伴随着江南地区人口的迁移与经济的发展,祠庙规模得以扩大,数量增多。

国家与地方政府对祠庙建设的关注自不必言。明初朱元璋制定国家祀典时听取了浙东学派儒生代表们的想法,采用“原理主义”的祭祀政策,即以儒家原典为出发点,制定的充满浓厚的复古色彩的全国性祭祀政策。³明清易代后清朝又大抵沿袭了明朝对于地方祠庙管理的思路与方法,祀典和国家祭祀等几未改变。部分祠庙因年久失修等原因倾圮倒塌,也都在地方政府与乡绅的支持下得以维修。如咸丰十年(1860)时,嘉兴府被太平天国军攻克,建听王府作为当地的管理机构,部分县内的祠庙也因太平军的到来毁之大半。太平天国运动失败后,大部分受损的祠庙在同治、光绪年间也得以恢复重建。

祠庙主要祭祀历代地方名人及知名父母官,有代表性的地方名人如唐代贤相陆贽,其为嘉兴人,辅佐德宗皇帝,谥号“宣”,后世建陆宣公祠以纪念之,理学家吕祖谦、薛瑄,大学士金幼孜都曾为祠写记,^[9]后人祭拜陆宣公祠时仍感慨陆宣公的遭遇,“只有忠魂应未散,伤心欲赋楚辞招”^[10];嘉善县的六贤祠,祭祀了丁宾、袁黄、魏大中、钱士升、曹勋、陈龙正等六位名人,五贤祠祀周寅、周鼎、朱愚、卞玉、陆申。其中丁宾和魏大中还各有单独祠庙分别纪念二者。丁宾是嘉善县人,累官至南京工部尚书,对于稳定晚明江南的社会秩序与人际网络有着较大贡献;^[11]魏大中也是嘉善县人,东林党人士,因上疏抨击魏忠贤,遭其陷害而死。平湖县有报功五贤祠,嘉靖三十七年(1558)建祠,祀总督胡宗宪,万历元年(1573),知府刘恣、知县刘存义入祠,后并祀兵备道刘焘、署知县殷廷兰,因之得名。这也可看出,报功五贤祠的建立经历了一个历史过程,获祀人物在当世的历史影响力的降低,使得其由被独祀走向被群祀。但无论是独祀还是群祀,这都是国家对于其功业与道德的肯定。忠孝观念是评价官员与普通百姓的主要标准,尤其是入祀这类具有礼仪性质的行为,对被祀者的道德要求更高,堪称楷模;地方官员也以其主政地所出现的名人而深感自豪,以推崇名人、立祀纪念名人为自己的政绩,借之以教化百姓,鼓励百姓为国效力、建设地方、团结乡里、光耀宗族。

对地方主政官员的祭祀,则是掺杂了国家的肯定与百姓的情感这两方面因素。以嘉兴府所建杨公祠为例,该祠庙祭祀曾任知府杨继宗。《国朝献徵录》记载:“杨继宗,字承芳,山西阳城县人,天顺元年进士,授刑部主事,升嘉兴知府九载秩满,超拜浙江按察使……继宗历官中外,所至有声,而其行事虽未免过当,然气节有足尚者。”^{[12]10750}杨继宗非嘉兴府人,任嘉兴知府九年,百姓莫不怀念,因此大学士费宏记道:“去且五十年矣,郡人之思公如一日。其民曰:‘公之德在我,我死,其遗泽在我子孙,我于公固不能忘。世更事远,则何以使我子孙知公之德,而不忘也?其君子则曰:公之报,有奉尝(祭祀)可举,有金石可托,其为不忘,虽百世可也。而况于吾之子若孙乎?’”^{[6]203-204}杨继宗的政绩获得了国家肯定,百姓因其治地有方,无不怀念。桐乡县三贤祠中也祭祀杨继宗,以及宋代爱国诗人陈与义、明代知县蔡玉鼎。除此之外,还有诸多祭祀知府、知县等官员的祠庙,如方侯祠,纪念万历年间知府方扬;徐何二太守祠,纪念正德年间知府徐盈、嘉靖年间知府何祉;徐公祠,纪念康熙知府徐崇礼。^{[13]261}从光绪《嘉兴府志》记载来看,祭祀明代主官较清代多。当然,并非所有地方父母官都能被祭祀,无功却有功者自不必说,功绩平平者也不可能被祭祀。与道德高尚和为儒生所推崇的圣人们不同,地方官能做好赈灾(水、旱、蝗虫)、除疫、平乱、爱民、廉洁、安邦等中的一条或几条,给百姓造福,都会被后世百姓怀念,建祠以祭之。

对历史人物的祭祀为数不少,但不限于嘉兴仕宦,如太公吕望庙(海盐县)、范文正公祠(嘉善县)、霍王庙(祭祀霍光,嘉兴县)、吴越武肃王庙(平湖县)、裴丞相祠(唐代裴休,秀水县)等。这些人物大多为历代名臣将相,光耀史册,功勋卓著,但于百姓而言,历史久远,并没有过多情分所在,且当时百姓大多文化水平不高,知道庙中祭祀的是谁已经实属不易,更何况其生平事迹。总得来看,对历史人物的祭祀不外乎三个层面:立德、立功、立言,作用也有三种内涵:报功、祈福、崇德,归根结底落实到国家对民众的教化上。^[14]

对鬼神的祭祀也占据了祠庙的一定比重。吴越地好淫祀,但是如前所述,地方官员对淫祀文字记载的限制与实际建设中的打击使得留在地方志中的对鬼神的记载并不多,因此存留下的都是合法的祭祀。对人格神的崇拜,即对地方名人与官员的崇拜,这些

在地方志的祠庙记载中占据了主要部分;对非人格神的崇拜,则更多寄托了百姓的精神需求与期望。常见的宗教,如佛教、道教等庙观前定是门庭若市,白莲教等“地下民间宗教”在官府封禁范围之内,难登大雅之堂;部分非宗教形态的祭祀也得到了国家的承认与地方官员的肯定。这些非宗教形态的祭祀更多的是承载百姓的期望,如早日摆脱水旱灾害、平安过日子等等,表达的是百姓的普遍性诉求:希望有稳定的生活,岁岁平安。顺济龙王庙,位于景德寺前,南宋时因当地官员、百姓祈雨成功,礼部封爵为龙陵泽侯,建祠名曰顺济,“明洪武三年(1370),封顺济龙王。宣德五年(1430),知府齐政构祠、绘像。自是遇旱必致祷焉”。^{[6]193}水旱灾害是关乎国计民生、社会稳定的重要事情,各地官员不敢怠慢,百姓也迫切希望能够早日战胜水旱灾害,因此,祈祷求神便是百姓与官员的共同行为。一旦有效,也能够获得国家承认,合法化地进入到百姓日常生活。这种祭祀产生的本身就具有超现实性,如宋代嘉兴县令李时习在《顺济龙王庙记》中就讲述了其来源:“岁旱,取虎颅骨纳诸有龙湫潭中,可以致雨。法,用长细系之,雨足即出之。”^{[5]201-202}精诚所至,金石为开,诚心求雨,大雨渐趋而至,“己未,公从僚吏出祷,小雨随之。越三日丁酉,祷毕,蜿蜒云端,不终朝,大雨。翼日,又雨雹,绕佛庐,震人兢兢,然如在其左右。”^{[5]202}最终完成了国家合法化的程序——入祀典,“有司春秋二仲祀以中牢”。祀典具有开放性,普通信仰为官府肯定,一个核心标准就是“灵验”“不断显灵”,才能为国家、官府、民间所承认。^[15]顺济龙王庙本为一地的信仰,在苏州、江西地区也有着一定的影响力,可见,顺应国家对于该信仰的肯定,其传播范围也随之扩大,反映明清时期地方政府对于“利国利民”之民间信仰的变通与暧昧态度,也正如“地方官府对待民间祠庙的惯常做法:在祭祀王朝认可的祀典正神之外,对于那些‘习俗相沿,无愆于义者’,即虽未被王朝承认,但对社会秩序没有危害的祠庙,‘则亦例不禁焉’”。^[16]

从嘉兴府祠庙的建设原因上看,维护地方社会秩序并非完全依靠国家政策与地方命令,柔性的方式更能起到“润物细无声”之效果。国家通过运用以祠庙为代表的精神力量,将百姓思想统一到国家意识形态之下,顺从于易为百姓接受的社会权威,是明清时期国家完善社会治理、强化社会控制的行之有效的方

三、曹王信仰、陆清献公祠与嘉兴府社会文化

曹王信仰的物质载体曹王庙在嘉兴府流传较广,群众基础较深厚;陆清献公祠在嘉兴府的数量也不少,二者在嘉兴府祠庙中具有一定代表性。曹王庙与陆清献公祠及其二者祭祀的人物——曹彬和陆陇其,也具有一些差异,而这些差异使得两个祠庙在嘉兴府社会文化中扮演的角色也各不相同,因此,有必要以曹王庙和陆清献公祠为典型案例进行考察,分析这一地区基层社会文化是如何被有意识地构建起来的。

(一)曹王信仰与嘉兴府社会文化

关于曹王究竟是谁这个问题,历史上及各地区都众说纷纭。如《太平寰宇记》曾言:“曹王庙,即唐太宗第十四子也。⁴调露二年授苏州刺史。善飞白鸟迹书,今福善寺、额通元石像,皆其迹也。先天二年敕立祠于松江。殿基下有石盆,常有黄蛇盘于其上,揭而见之,得大锤、大斧各一。”^[17]同为苏州地区,仍有一说,“曹王庙祀陈思王植”,^[18]杭州地区从此说,“曹王庙,在长乐乡,像光湖南金奥村,相传为曹子建”^[19];嘉定县也祭祀曹植。⁵建康地区又云祀武惠王曹彬,“曹王庙,旧在江宁社坛之前。王讳彬,谥武惠,国初统兵平江南,不杀一人,邦人感之,故立祠焉。岁久祠废,后人但以土地祀之。”^[20]嘉兴府地区与建康地区类似:“曹王庙,旧《嘉兴府志》在嘉兴县东南四十里,相传曹武惠王彬宋开宝中帅师平江南,不妄杀,邦人感而祀之。”^{[9]3762}

传播范围更广的曹王信仰始于北宋大将曹彬灭南唐,此后江南多地都兴建了祭祀曹彬的曹王庙。随着时间流逝,大部分的曹王庙都已经破败,消失在历史长河之中,少部分留下了相关的地名,嘉定曹王庙甚至连祭祀的是谁都已经模糊。只有嘉兴,时至今日不仅留下了两座完整的曹王庙,文脉延续,溯源皆明,还留下了曹王村等地名。这说明曹王信仰在嘉兴地区有深厚的群众基础,因此,有必要以曹王庙为中心考察该信仰在嘉兴地区的传播以及基层社会文化的构建方式和过程。

与既具有祖先神崇拜和地方神崇拜双重职能的徐偃王信仰不同,^[21]曹王信仰不具备祖先神崇拜与家庙职能,因徐偃王后人活

动区域主要在江浙地区,⁶且后人对徐偃王形象的建构具有一定的作用,因此可以广为纪念。无论是陈思王曹植、曹王李明还是武惠王曹彬,其后人活动区域并非在江浙地区,尤其是后者,其被祭祀的原因更多是出于其个人功业与惠泽于民。⁷

曹彬爱民如子,率大军进驻江南而不伤及无辜,给当地民众留下了极其深刻的印象,以致明人杨继宗仍旧感慨曹彬的仁爱之心,“药病惟求诸将诺,城亡不许一人伤”^{[22]238};曹炜和诗也谈到,“树勋关朔名殊赫,流爱江南物不伤”^{[22]238}。作为仕宦名人,地方官对曹彬的祭祀是十分尊崇的,且京师也建立了“宋济阳武惠王庙”,^{[23]5303}因此,对于曹王庙的建设与保护是不遗余力的。京师的这一举动似可反映出国家对于民间信仰的态度——希望将符合儒家价值观与国家利益的民间信仰合法化、国家化,从而通过民间信仰传递国家意志,强化国家主流价值观念;民间信仰也以被国家承认、列为正统为荣,二者的融合推动了民间信仰规模在该地的扩大。也正如罗冬阳所说,“将民间信仰纳入国家祀典,是明代国家祀典体系与民间社会互动的一个方面,另一方面是纳入国家祀典扩大了该信仰在民间社会的影响力。”^[24]曹彬流传于后世的形象是爱民如子、仁泽万物,^{[22]238}这给了百姓极大的慰藉,百姓自然也以曹彬为精神寄托,希望父母官能如曹王一样仁爱慈悲,于是纷纷去参拜曹王庙,如崇祯年间,“郡之士女,岁时祝拜,数不可纪”^{[22]238}。这也是国家想要看到的民众对合法化的民间信仰推崇的场景。当然,无论是曹王信仰,还是其他信仰,百姓的期望都非常简单朴素:祐之福庆,周其穷困,拯其患害,安全熙乐。

随着时间流逝,曹王庙也不单纯仅仅是一种民间信仰,在百姓的参与和努力之下,曹王庙转变为娱乐性场所,百姓常在此嬉乐交际,曹王信仰也衍生了娱乐职能。庙会是曹王庙每年的重要活动,弘治年间,每年三月,上香者数以万计;来往百姓人数以春(清明节)、秋(农历八月初二)为盛;万历时,“曹王庙当春时,士女相接于道,顶香罗拜,肩摩毂击,不远数百里而来……”^[25]时人不分男女,以拜神祭祀为契机,相与游于曹王庙。乾隆年间诗人项映薇描述了曹王庙前百姓玩耍的情景:十三日,南堰曹王庙看画船、弄刀槊,买小塑土偶极精。寿案……十三日南高丰,农人祈鼓于猛将庙也。近嘉善塘之东高丰,亦拏舟击鼓,士女齐集。而曹王庙在二三月最多游人,乡人有“吃曹王赌曹王”之谣。^[26]春日的曹王庙变成了嘉兴府著名的景点,引得府内外百姓来踏青赏春,多样的仪式与活动满足了人们的娱乐需求,丰富了民众的生活。曹王庙一带民间泥塑较兴盛,充满民间气息的各类泥塑玩具有是庙会上最受关注的焦点之一,因此有“泥孩竹马车箱满,知是曹王庙里回”^[27]之诗的流传。曹王庙的菊花会也是当时广为传颂的胜景之一,赏花季节,老幼相携而去,“斑斑陶令篱边色,簇簇曹王庙上陈”^[28]。“重提古庙谒曹王,土木仪容俨雅妆”^{[22]238}“春日斋心拜惠王,肃清庙貌显遗妆”^{[22]238},似可看出当地百姓对曹王庙的清理打扫还是十分上心的,对曹王也十分尊敬,当然这种尊敬来源于对曹王的信仰。曹王信仰与嘉兴地方特色的融合,反映出曹王信仰的地方化与世俗化倾向。

如今的曹王庙在祭祀上也产生了一定变化:从今人在媒体的记述上来看,大、小曹王寺虽然仍然祭祀曹王,但也奉祀佛道神仙,香火依然繁盛。曹王信仰的级别尽管在降低——由独祀到群祀,并且与国家严格管理宗教活动的政策密切相关,但其所承担的社会职能也发生了巨大变化:由单纯的民间信仰变为了民众娱乐的场所,更多地进入到了民众的日常生活之中,民间信仰活动的日常化在一定程度上解构了民间信仰的神秘性,丰富了承载民间信仰的场所的功能。衍生的庙会增添了商业贸易的职能,尽管江南工商业市镇发达,庙会的商业交易并不会很繁盛,但这仍是一种转变。与前人学者常探讨的民间信仰与国家意识的矛盾与对立不同,二者此时统一于曹王信仰,官方与民间共同使曹王信仰成为该地民众重要的精神支撑。庙会带来的人员流动与集聚扩大了曹王庙与曹王信仰的影响力,人口的密集流动带来了多样化的文娱活动,促进了百姓生活的繁荣,满足了百姓的心理需求,稳定了社会秩序,这也符合国家意识形态的期望与地方官员的诉求。

(二)陆清献公祠与嘉兴府社会文化

陆清献公祠祭祀的是清代理学家陆陇其。陆陇其,浙江嘉兴府平湖县人,时人赞为循吏,称之为“本朝理学第一人”。^[29]陆陇其因其理学家与官员的双重身份,常与“理学名臣”汤斌并称。但其在世时官职本不高,最高仅为四川道监察御史,汤斌则官至工部尚书。他生前著述颇多,理学主张尊崇程朱,排斥陆王,这正与清廷推崇程朱理学的想法不谋而合,因此死后为清廷重视。康熙三十一年(1692)陆陇其去世,康熙帝给予评价“学问优长、操守甚善”^[30];康熙五十六年(1717),知府吴永芳主持在嘉兴府鸳湖书院兴建陆清献公祠。^{[13]258}雍正二年(1724),准入祀典,配祀孔庙。乾隆元年(1736),追谥“清献”,加赠内阁学士兼礼部侍郎衔。^[31]乾隆八年(1743),陆清献祠在其家乡平湖县修建,知县阎公铤还倡议在祠后埭设“当湖书院”,供地方士人学习。此后历代地方

官不断修缮祠庙,扩充庙产,自乾隆至光绪,从未停止。^[32]

嘉兴府陆清献公祠修建完毕后,江南士人纷纷到此地祭祀陆陇其,并在江南其他地区也兴建了陆清献公祠,感怀其为官清廉,移风易俗。陆清献公曾任嘉定知县,离任后当地人民对他焚香膜拜,宝山人(曾属嘉定县)黄维玉纪念其任嘉定知县期间的政绩,故于家乡走访,采集其故事,编辑了《陆清献公莅嘉遗迹》。嘉兴人沈维鏞曾作诗感慨道,“世共高山仰,人推止水清。丛祠犹故里,茂典协群情……然藜光近照,景慕信心倾”。^[33]

陆清献公祠的建设时间比曹王庙更近,给当地人留下的印象更深刻,且陆陇其为嘉兴本地人士,更具乡缘,但却未在史籍或时人笔记文集之中看到百姓如在曹王庙般的娱乐场景,更未能很好地保存下来——陆陇其的纪念碑与祠庙都消失在历史长河之中,时人与后世的记载也寥寥无几。这也与曹王庙形成了鲜明的对比:基层社会文化的构建,国家的认可自不必说,百姓的参与也是极其重要的因素,民间社会对于国家政策的理解与支持是基层社会文化构建过程中的关键一环。民间对曹王信仰更加熟悉——类似宗教的形态,不包含宗教的教义,还能够为国家所肯定,因此深受民间社会的欢迎;陆陇其作为理学大家,其思想对于百姓来说佶屈聱牙,百姓了解他是谁已经实属不易,因此陆清献公祠香火寂寥,其在百姓中间的影响力甚至不如更久远历史人物的祠庙,如太公吕望庙、三将军庙等等。

可以看出,以曹王庙为代表的基层社会文化的构建得益于国家的认同(无论公开承认还是默认),以及百姓的积极参与,二者难以偏废:国家不认同,便成了淫祀;百姓不参与,祠庙逐渐荒废。文化的形成不仅要求国家能够正确引导,保证文化的合理发展方向,大众参与这一因素也不可或缺,否则只是一台独角戏,民间化与国家化的选择也正是如此,二者兼具,才能使得基层社会文化保持旺盛持久的生命力。基层社会文化的构建更多反映了国家对基层控制的程度:国家对基层控制程度大,基层社会文化的取向更多地表现出国家意识形态的外化。百姓合理的心理诉求通过祭祀、民间信仰等形式,借助地方官员反映给“虚化”、对于百姓而言的远在天边的“国家”,“国家”的观念与想法再通过社会控制的形式传递给百姓。建立顺畅的沟通渠道是国家、地方社会及百姓都期盼实现的,祠庙的建设也更多地展现了这样一种倾向,嘉兴府更为典型。

四、结论

本文所提到的嘉兴府祠庙的数量仅为府志中记载的祠庙数量的一小部分,各县县志中祠庙数量更多,但文中提到的祠庙皆具有一定的代表性,似可管中窥豹。受历史因素与地理因素影响,嘉兴府鬼神信仰较兴盛。明立国以来,确立祭祀政策、统一祀典,推行天下。政治因素的融入,使得嘉兴府祠庙的建设更加依赖于国家意志,但并未失去该地祠庙的特异性与地域性色彩。儒家文化与吴越文化的融合:儒家文化的民间化、世俗化与吴越文化的“正统化”趋向,国家、官府、民间的参与,地方空间的广阔性,都是考察嘉兴府乃至更大范围的祠庙或民间信仰时需要关注到的因素。

由两座嘉兴府典型的祠庙可以看出,基层社会文化的独立性较弱,需要依附于基层社会存在,而基层社会相较于国家,本身是一个较为薄弱而散漫的存在形态,因此基层文化的构建过程中受国家政策影响更大。影响其构建的因素有文化本身的受众素质、与国家意识形态的影响程度以及民众的参与度,体现了较强的可塑性。象征性的仪式与内容在基层社会文化的构建过程中的建设,反映了国家对于基层社会的组织化趋向。民众的参与在基层社会文化的构建过程中扮演着重要的角色。相对独立的基层社会文化的构建过程,不仅释放了一定的活力,也能够使基层社会文化展现出更多的张力,呈现出多样的形态。

参考文献:

[1]李贤,彭时,吕原,等.大明一统志[M].台北:台联国风出版社,1977:2752.

[2]朱海滨.近世浙江文化地理研究[M].上海:复旦大学出版社,2011:79.

-
- [3]明宣宗实录[M].台北:“中央研究院”史语所,1962:1522.
- [4]常建华.明代宗族祠庙祭祖礼制及其演变[J].南开学报(哲学社会科学版),2001(3):60-67.
- [5]赵文华,赵瀛.嘉兴府图记[M].台北:成文出版社,1983.
- [6]吴永芳,钱以垠.嘉兴府志[M].刻本,1721.
- [7]赵轶峰.明代国家宗教管理制度与政策研究[M].北京:中国社会科学出版社,2008:24.
- [8]皮庆生.宋人的正祀、淫祀观[J].东岳论丛,2005(4):25-35.
- [9]嵇曾钧,李卫,沈翼机.浙江通志[M]//中国地方志集成·省志辑:8.上海:上海书店出版社,2000.
- [10]刘应珂,沈尧中.嘉兴府志[M].嘉兴市地方志办公室,编校.上海:上海古籍出版社,2013:470.
- [11]杨茜,冯贤亮.官绅互动与万历年间的南京社会:以丁宾的活动为中心[J].江苏社会科学,2012(1):225-232.
- [12]焦竑.国朝献徵录[M].扬州:广陵书社,2013:10750.
- [13]许瑶光,吴仰贤.嘉兴府志[M]//中国地方志集成·浙江府县志辑:12、13、14.上海:上海书店出版社,2000.
- [14]牛建强.地方先贤祭祀的展开与明清国家权力的基层渗透[J].史学月刊,2013(4):39-63.
- [15]李华伟.正祀与民间信仰的“非遗”化:对民间信仰两种文化整合战略的比较[J].中央民族大学学报(哲学社会科学版),2019(2):43-50.
- [16]范正义.祀典抑或淫祀:正统标签的边陲解读——以明清闽台保生大帝信仰为例[J].史学月刊,2005(11):76-83.
- [17]乐史.太平寰宇记[M].北京:中华书局,2008:2893.
- [18]林世远,王鏊.姑苏志[M]//北京图书馆古籍珍本丛刊:26、27.北京:书目文献出版社,2000:1940.
- [19]潜说友.临安志[M].北京:中华书局,1990:2893.
- [20]马光祖,周应合.建康志[M].北京:中华书局,1990:204.
- [21]韩冠群.亦祖亦神:古代江浙地区的徐偃王信仰[J].史林,2015(2):86-96,220.
- [22]罗炯,黄承昊.嘉兴县志[M]//日本藏中国罕见地方志丛刊:17.北京:书目文献出版社,1991.
- [23]申时行.明会典[M].北京:中华书局,1989:5303.

[24]罗冬阳. 从明代淫祠之禁看儒臣、皇权与民间社会[J]. 求是学刊, 2006(1): 131-138.

[25]董氏醇伯子. 董氏家谱: 卷八[M]. 1573-1620(万历).

[26]项映薇. 古禾杂识[M]. 北京: 文物出版社, 2016: 3-4.

[27]斌良. 抱冲斋诗集[M]. 崇福湖南刻本. 1820-1850(道光): 673.

[28]朱休度. 小木子诗三刻[M]. 1796-1820(嘉庆): 524.

[29]黄维玉. 陆清献公莅嘉遗迹[M]. 1820-1850(道光).

[30]清圣祖实录: 卷一百六十二[M]. 北京: 中华书局, 1986: 771.

[31]吴光西, 郭麟, 周梁. 陆陇其年谱[M]. 北京: 中华书局, 1993: 1.

[32]彭润章. 平湖县志[M]//中国地方志集成: 浙江府县志辑: 20. 上海: 上海书店出版社, 2000: 225-227.

[33]潘衍桐. 两浙轩续录[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2014: 2177.

注释:

1 本文主要依据的文献版本是光绪四年(1878)鸳湖书院刻本《嘉兴府志》八十八卷。除此之外, 还以弘治五年(1492)柳琰修《嘉兴府志》三十二卷、正德元年(1506)邹衡修《嘉兴府志》补十二卷、嘉靖二十八年(1549)刻本赵瀛修、赵文华等纂《嘉兴府图记》二十卷、万历二十八年(1600)刻本刘应铎、沈尧中等纂《嘉兴府志》三十二卷、康熙二十一年(1682)刊本袁国梓等纂修《嘉兴府志》十八卷、康熙六十年(1721)刻本吴永芳修、钱以垲等纂《嘉兴府志》十六卷、嘉庆六年(1801)刻本冯应榴、沈启震纂《嘉兴府志》八十卷等前代版本府志及明清时期嘉兴府下辖七县嘉兴县、平湖县、秀水县、石门县、桐乡县、海盐县、嘉善县之县志为辅助史料, 加以参考。以下分别简称某版府志及正德补志。

2 以嘉善县为例, 光绪《嘉兴府志》记载了 38 座嘉善县祠庙, 光绪《嘉善县志》记载了 65 座嘉善县祠庙。

3 滨岛敦俊在其著作中首先使用“原理主义”这一词汇概括明初朱元璋及其儒生臣子制定的祭祀政策, 但滨岛敦俊并未给出完整定义; 朱海滨在其著作中也使用该词汇, 称“儒家原理主义”, 但也未明确定义; 韩冠群在其论文中认为, 所谓“原理主义祭祀政策”, 集中体现于洪武三年(1370)所颁布的“神号改正诏”和“禁淫祠制”; 杨歌认为, 原理主义祭祀政策指在明代儒臣的推动下, 朱元璋将儒家伦理和祭祀礼仪要求作为标准而出台的祭祀政策。参见滨岛敦俊著, 朱海滨译: 《明清江南社会与民间信仰》, 厦门大学出版社, 2008 年, 第 104-113 页; 朱海滨: 《祭祀政策与民间信仰变迁: 近世浙江民间信仰研究》, 第 4-10 页; 韩冠群: 《亦祖亦神: 古代江浙地区的徐偃王信仰》, 《史林》, 2015 年第 2 期, 86-96, 220 页; 杨歌: 《评朱海滨〈祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究〉》, 《浙江社会科学》2015 年第 7 期, 第 150-154 页。

4 曹王李明(?-公元 682 年)。

5 陈莹在文章中认为, 嘉定曹王庙有着从曹植到李明的神祇嬗变, 是一种较为普遍的民间信仰的改祀现象, 二者并不冲突, 近年来又有人祭祀曹参。具体参见陈莹: 《上海地区曹王信仰研究》(刊于《民间文化论坛》, 2009 年第 6 期, 第 20-30 页)。

6 李明本人因谋立李贤而死于黔州,据《新唐书·表宗室世系下》,其子孙活动区域也不在江浙地区;明人曹炜诗“从前世裔谁同脉?只有登临一祭尝”,似可说明曹彬后裔并不在此。

7 曹植、李明都是宗室,从史料记载来看,并无管理地方之政绩。而二者个人遭遇,则更令普通民众表达惋惜与怀念之情:曹植“七步成诗”的高才、遭兄长曹丕迫害的故事广为人知;曹王李明因与废太子李贤通谋的罪名被流放以及被逼自杀。