

晋东南地区二仙文化的历史渊源及庙宇分布

□ 张薇薇

一、二仙信仰流行考

晋东南地区的二仙属于地域性民间崇拜之神，仙传典籍未曾记载。该神起源于晋东南地区，主要发展于晋东南、晋南两地^①。通过考察现存的碑刻及县志，可以大致了解二仙崇拜的发展概况。二仙即为“乐氏二女”，晋东南地区民众于晚唐时期开始信仰；北宋时期，统治者大力扶植信仰道教，历代皇帝都对道教有着特殊的嗜好与追求，这种嗜好与追求在北宋末期宋徽宗时发展到了十分奢靡的阶段，二仙信仰由此在晋东南地区迅速发展，并得到统治阶级的认同，被敕封为“冲惠”、“冲淑”二真人，庙号为“真泽”，在这一时期，二仙信仰发展到了顶峰，逐步形成一套比较完整的信仰体系，晋东南民众也在各地大量兴建庙宇行宫；元明清各代，由于统治阶级的摒弃，二仙信仰未能得到进一步的扩展，但在当地民众中信徒甚多，庙会盛行，一直持续到近代。

晋东南地区的二仙信仰具有浓郁地方文化特点。在长期的历史发展过程中，二仙信仰得到了广泛的信众，这使得二仙信仰来源于地方，根植于地方并发展于地方。正是由于这种本土性及民众性，使得二仙信仰带有鲜明的功利色彩，主要以趋利邀福为主，从未产生过高深的理论。最终使这种崇拜局限发展于以晋东南为主的周边地区。

1.晋东南地区的自然环境与社会环境：

晋东南地区地处山西省东南部及黄土高原的东南部，由长治和晋城两个地级市组成。长治市地处晋、冀、豫三省交界处，群山环绕，地形复杂，海拔较高。东倚太行山，与河北、河南两省为邻，西屏太岳山，与临汾市接壤，南部与晋城市毗邻，北部与晋中市交界。全市地势由西北向东南缓缓倾斜（《长治市志》1995年）。晋城市地貌以山地丘陵为主。山地和丘陵面积占总面积87.1%，其中山地占58.6%，丘陵占28.5%。东部、西部和南部，群山连绵，山崇岭峻；北部和中部，丘陵起伏，盆地相间。盆地及山间

宽谷占总面积的12.9%。全市平面轮廓略呈卵形。东部及东南部为太行山脉，西南是王屋山，西北部是太岳山的南延部分（《晋城市志》1999年）。晋东南地区古称“上党”，取“其所最高，与天为党”之意，其特殊之处就在于它处在中原地区的一个最高点上，清代顺治《潞安府志》卷二《星野》记载：“居太行之巅，据天下之脊。自河内观之，则山高万仞；自朝歌望之，则如黑云在半天。即太原、河东亦环趾而出于山之外也。乃其势东南险峻，一夫当关，万军难越；西并绝要，我去则易，彼来则难，夫非最胜之地哉！”

正是由于这种高寒山区的地形地貌形态，使得其境内的地表水难以储存，地下水又埋藏很深，因此地上和地下的水资源难以得到充分利用。正所谓“地处高燥，河涨而易涸，井深而难凿”，“掘地三千尺犹不及泉”（清·道光《壶关县志》）。另外，地势的原因又导致晋东南地区很难发展灌溉工程。对于一个以农耕文明为主的地区，“向天祈雨”便成了唯一的出路。雨水灌溉也成为晋东南地区农业的主要灌溉方式，所以，“水信仰”成为晋东南地区神灵信仰的主导形式。

在晋东南地区，除二仙信仰外，还盛行多种神灵信仰，如城隍、关帝、崔府君等等。在中华史前神话传说中，上党神话以其源流之原始、密度之集中、内容之详备，占据着举足轻重的重要地位^②。上党大地之所以孕育众多的神话传说与其地理自然环境是分不开的。一方面，这种相对封闭的地理环境，是最佳的文明孵化场，文明的发生、培育必须在稳定的环境中进行。关于这一点，中国近代地理学与气候学的奠基者竺可桢先生，在20世纪30年代发表了一篇题为《气候与人生及其他生物之关系》^③的文章，文中指出，“在文化酝酿时期，若有邻近野蛮民族侵入，则一线希望即被熄灭。所以世界古代文化的摇篮统统在和邻国隔绝的地方。”另一方面，“祈雨”的要求也使得该地区的神灵信仰体系尤为发达。晋东南相对稳定的地理环境和多神话系统的社会环境为二仙信

仰的产生和发展提供了重要的支持和保障。反之，这种环境也是二仙信仰最终没有走出晋东南地区的重要因素之一。

2.二仙信仰的历史渊源及相关问题研究：

二仙信仰属于地域性的民间信仰，与之相关的史料记载并不多见。目前可查的文献只限于地方志及各县散见的碑刻。通过对这些资料的比较分析，大致总结如下：

（1）关于二仙历史的梳理：

从以上碑刻和地方志的内容可以看出，晋东南各个地区有关二仙的历史记载，大体相同，无很大出入，并多为后世为增加其神话色彩附会的传说。由此梳理出以下有关当地二仙的历史：

二仙，所奉为乐氏二女，本为屯留李村人，商代微子¹⁴的后人。后来随父迁徙到紫团乡益阳里。父亲名为乐山宝，母亲杨氏，传说母亲感应到神光而产下二女。此二女自出生起便聪颖异常，虽沉默寡言却极具悟性，七岁时便能出口成章，行为举止得体大方，当时有学识的人都认为其为仙流道侣之辈。

关于二女成仙的缘起，从文献来看，大致有两种说法。一是由于遭到继母吕氏¹⁵的虐待。冬天时身穿单薄的衣物，赤裸双脚，到山上采菇，血泪浸到了土里化生成苦苣，红色的叶子犹如沾满了血渍，回家后激怒了继母。于是又逼迫二女到田间拣拾麦穗，但没有收获，二女由于惧怕继母，于是便仰天哭泣。就在这时，有黄龙下降，将二女腾起，于是幻化成仙人离去。时年大女十五岁，二女十二岁¹⁶。二是两人成年后便隐居山林，遇到得道高人教授其采药之法，于是在石室中修炼，终日以草药（传说中为紫团山盛产的紫团参）为生，后上天又赐其一身红袍，最终得道成仙¹⁷。

乐氏二女成仙后，凡是有求者，必有回应。天旱的时候祈祷，远远的就能看见天边云集，旋即下起雨来；生病的人祈祷，年久的疾病也能痊愈；祈求生男孩的人必定生一个聪明的男孩，祈求生女孩的就一定会生一个端庄美丽的女子。由于二仙的灵验，远近的村民都来祭拜，香火十分旺盛。

二女成仙后，曾经托梦于神巫，要求改葬其父母于紫团山樱桃掌，其间出现了五种灵异现象，即为传说中的“二仙五瑞”。现象一，由于碑文模糊，无从考证。现象二，三月七日，村民将酒脯香火供奉在二仙升仙的地方，即刮起旋风；现象三，村民在古任村西山取石之时，看见石头下有白蛇出现；现象四，载

石之时，有两只仙鹿从车前经过；现象五，卜地之时，天空中传过悲凉的声音。另外，唐末黄巢之乱，只有该地避免了战乱的屠烧，此为又一灵异现象。

宋徽宗崇宁年间西夏侵扰中原，朝廷派大军出征路过紫团山，由于长途跋涉，军旅困乏，二仙化身为农妇为朝廷大军沿途送饭。消息传至朝廷，宋徽宗于政和元年¹⁸敕封乐氏二女为冲惠、冲淑真人，并敕立宫庙命民间以祭祀，庙号真泽。

（2）几个相关问题的讨论：

民间信仰的研究需要关注两个层面的问题，一个是信仰本身的流传与发展，另一个即是其与社会文化背景之间的关系。本段旨在讨论信仰的产生与发展以及其背后的社会原因。

二仙信仰产生的原因：

目前有关二仙记载最早的文献为唐乾宁元年（894）张瑜《乐氏二女父母墓碑》，碑中可以了解到当时二女已具备了诸多神性，并受到当地民众的崇拜和信仰。这说明，早在唐末，二仙信仰就已经在晋东南地区盛行。所以其成仙的年代，至迟应在晚唐时期。

关于二仙的出生地和成仙地，文献中说法较多，整理如下：（见表1）

从以上表格中可以看出，关于二仙的出生地，地方志上的说法为屯留县李村人。碑刻的说法差别较大，主要有“古任村人”和“陵川人”两种说法。古任村即为现壶关县树掌镇。此说认为二仙原为壶关人。持二仙为陵川人观点的人认为，“商微子”为乐氏祖先，发源于陵川一带，所以乐氏二女也应该起源于此。

另：笔者在晋东南考察过程中，据当地百姓介绍，在陵川平城镇苏家湾村曾发现一块《二仙感应碑》，碑额题“大周皇帝千秋万岁”，应为五代时期所做。碑文中明确说明二仙父母为陵川人，但此碑内容并未发表，笔者也未在当地见过此碑。

虽然无法确切断定二仙的出生地，但二仙成仙于紫团山一带，似无疑问。史料中虽然各种说法不一，但都没有偏离紫团山一带。关于紫团山，《大清一统志》中记载：“紫团山，在壶关县东南一百六十里。”又《陵川县志》卷四《山川》中记载：“紫团洞离县六十里，其水自浙水而北，至红底寺南，北口属壶关界。”可见，紫团山坐落在太行大峡谷主体中段的南岸一侧，位于壶关与陵川交界处，属壶关县。在《山西通志》中，还提到了“紫团乡益阳里”一处，在《大清一统志》中记载：“平顺县东南四十里，有益阳城，原属壶

表1:碑刻、地方志文献中
关于二仙出生及成仙地点的相关信息

出 处	内 容
唐乾宁(894)张瑜《乐氏二女父母碑记》	大唐广平郡岳公“之二女灵圣通□古墟任村人也
宋大观元年(1107)荀显忠《鼎建二仙庙碑记》	世传二仙,唐时陵川乐氏二女。……格家壶关紫团山。
金大定五年(1165)赵安时《重修真泽二仙庙碑》	真泽二仙显圣迹于上党郡之东南,陵川县之界北,地号赤壤,山名紫团
明洪武二年(1369)吴善《二仙感应碑记》	后显灵于陵川北赤壤山紫团洞
《山西通志》之卷十九《山川三》	凤台山在紫团山西十里,乐氏二仙冲举于此。……樱桃掌在紫团乡,宋大观三年李元儒乐氏二真人封号记比于寺之东南幽谷间,曰樱桃掌……冲惠冲淑二仙繇陵川移居紫团乡益阳里云。
《山西通志》之卷一百五十九《仙释》	乐氏二仙女屯留人,其先世陵川商微子之后……移家于壶关紫团山
《山西通志》之卷一百六十五《祠庙二》	二真人乐氏女,微子之后,本屯留李村人,后徙紫团乡益阳里

关县。”其中的“益阳城”及有可能为“紫团乡益阳里”一带。在赵安时《重修真泽二仙庙碑》中,还提到了“地号赤壤,山名紫团。”这一说法。赤壤山,现已不存,应为古名。《金史》卷二十六《志第七地理下》中记载:“壶关,有抱犊山¹⁰、赤壤山。”《魏书》卷一百六上《志第五地形二上》中记载:“壶关二汉……有赤壤川,其地寒而早霜”《清史稿》卷六十《志三十五 地理七》中记载:“壶水出西北,径城北为石子河……东南大王、抱犊,又东赤壤”,通过对这几条史料的分析,可以看出,古时赤壤山与紫团山应同属壶关,赤壤山位于紫团山东北方。以上资料也都进一步证明了二仙信仰发源于壶关县东南部紫团山一带(参见图一)。

二仙成仙过程中的各种离奇传说多是后人为增加其神话色彩,添加附会的结果,真实性很难判断。但这些传说能够在一定程度上间接地反映当地民众对于二仙的敬畏和笃信,以及二仙文化在地区民众生活中的影响。但如要探讨信仰产生的深层次原因,还应考虑到当时政治环境与社会环境。



图一 晋东南地区二仙信仰起源地示意图

对于民间信仰来说,由于自身不具有如佛教或是道教般完备的理论体系及相对独立的组织制度,更加无法像儒家思想一直作为官方的意识形态而存在。其各种变迁实际上都是民间百姓按照自己的要求赋予神灵的,并且根据自己的需要对神灵进行改造¹¹。我们认为唐末频繁的战乱,导致人们渴求得到神灵的庇护。神鬼思想在社会各阶层流传,为信仰的传播奠定了心理接受基础。上文提及到得二仙成仙经过,经过史料分析,有两种说法,但是在晋东南地区,当地百姓普遍认同第一种说法。这就与当地百姓的需求有着很大的关系。剔除二仙信仰得神异部分,不难看出,二仙原本是两个极为普通的女孩,但是由于恪守孝道,事迹被广为流传,最终演变成神化人物。在这个故事中,“善良”和“邪恶”形成了鲜明的对比,在某种意义上,起到了教化的作用。而且这种“恪守孝道”的精神与儒家的伦理道德观念非常契合,所以后代在宣传二仙时特别重视其孝顺。如顾应祥的《翠微仙洞》云:“乐家二女此登仙,留得芳名百世传。岂有灵丹能蜕骨,祇因纯孝自通天。”(清·道光《壶关县志》)二仙的“忠孝”成了感动天地的主导因素。正是因为其与儒家理念相合,并且在后代的流传和记述中,反复强调和宣扬二仙的孝道,所以二仙才能从普通的风俗神中脱颖而出,成为上党地区千年兴盛不衰的大神¹²。另外,古代上党地区有“居民稼穡耕瘠田,凿井百尺难通泉”之说,可见其自然条件十分艰苦,在这种情况下,男性成为生存力量的代表,而女性则往往出于附属地位,难以摆脱被奴役、被压迫、被抛弃的地位,“二女”受迫便是这样一

个时代背景下的必然中的偶然事件^[12]。而“二女”被神话为“二仙”，则代表了那个时代女性内心抗争命运、向往平等的精神寄托。由此，二仙崇拜从一个侧面反映了封建社会老百姓对美的追求，对幸福生活的向往，同时也在一定程度上抨击了封建礼制。

二仙得到敕封的原因：

宋徽宗崇宁年间西夏侵扰中原，朝廷派大军出征路过紫团山，由于长途跋涉，军旅困乏，二仙化身为农妇为朝廷大军沿途送饭。于是宋徽宗于政和元年^[13]敕封乐氏二女为冲惠、冲淑真人，并敕立宫庙命民间以祭祀，庙号真泽。

北宋时期，统治者大力扶植信仰道教，这对二仙信仰的发展提供了一个良好的社会环境，二仙即是在这个阶段得到敕封，而之所以在此期间得到统治者的敕封，这于北宋时期的社局势有着密切的关系。北宋年间，边境战乱频仍，周边少数民族政权对其构成很大的威胁，这种动荡的社局势使得统治阶层需要这样一个民间的神灵来对自己的政权进行护佑，尽管很多皇帝信奉佛教或是道教，但是佛、道所能提供的是心灵上的慰藉，是上层社会的精神支柱，要对广大的民众进行控制，民间信仰是再好不过的工具。而“二仙”在“危难时刻补给将士”的传说，恰好符合了统治者需求舆论支持的现实。由此我们也可以看出，最初产生于民众阶层的二仙信仰，最终还是被统治阶级所利用。

二仙信仰在历史发展过程中的变迁：

美国学者韩森(Valerie Hansen)将其影响很大的研究宋代民间宗教的书命名为“变迁之神”(Changing Gods)^[14]。“变迁”之义，在她看来，是中国民众对于神灵的信仰具有实用理性，向来没有执著于对某一神灵的信仰，而是“唯灵是从”，即哪一个神比较灵验，则信奉谁，一旦其失去灵验，则转向祭祀其他神灵。这种说法确实反映了中国民间信仰的一般规律。即中国的民间信仰带有很强的功利性。但笔者认为这种说法片面地强调了祭祀者一方而忽视了神灵本身，具有一定的局限性。对于二仙信仰来说，它的信仰一直持续了上千年，历经多个朝代。在流传的过程中，她被供奉的原因即是它能在不同的阶段，满足大众不同的需求。即神灵本身也是在逐渐变化，适应不同阶级的需求。

首先，是其功能的变化。

二仙信仰自产生起的主要功能即为祈雨。在发现的几块较早的碑刻中均有证明。如唐乾宁元年

(894年)张瑜《乐氏二女父母墓碑》载：“岁俭求之即丰，时旱求之即雨。名传九府，声播三京。”；宋大观元年(1107年)苟显忠《鼎建二仙庙碑记》载：“用以仰借灵庥，俾雨旸时若，年岁丰登，罔有疫灾。”宋代以后，祈雨的功能发展到鼎盛时期，宋徽宗大观三年(1109年)。据李元儒《乐氏二真人封号记》载：“大观三年，岁在己丑，秋七月祷旱于真泽之祠。至诚感通，其应如响。于是退述二女慕仙之意，请于府，丐奏仙号，以旌嘉应。……越政和辛卯夏四月丙辰，敕封二女真人之号，长曰冲惠，次曰冲淑。”正是因为二仙因祈雨得应而得到官府的封赐，其在以后的发展中，祈雨方面的功能逐渐突出出来，占据主要地位，一直延续到现在。对于一个以农耕文明为主的地区，“向天祈雨”便成了唯一的出路。雨水灌溉也成为晋东南地区农业的主要灌溉方式，所以，“水信仰”一直占据二仙信仰的主导地位。

但人们的生活需求是各个方面的。相应的，他们希望自己所奉祀的神灵在各个方面显示灵验，于是二仙信仰逐渐转换成了以“水信仰”为主，混合诸种祈祷的综合体。关于这一点，金大定五年(1165年)赵安时《重修真泽二仙庙碑》中已经有了明确的记载：“自后赫灵显圣，兴云致雨，凡有感求，应而不拒。亢旱者祈之，遥见山顶云起，甘霖必霪；疾病者祷之，立观纸上药零，沉疴必愈；求男者生智慧之男；求女者得端正之女。”蒙古定宗丁未(1247年)李俊民《重修真泽庙记》载：“有疾而祷者，获湘媪之验。无后而祈者，有圣姑之效。戚者休，惨者舒，俭者丰。所欲无不从，此真泽之惠也。”元至元二十一年(1248年)韩德温《南赵庄村重修真泽庙记》载：“其圣无所不通，乃神。”可见此时二仙信仰，其功能已经由单纯的祈雨转变为以祈雨为主，兼具治病、生育等多方面功能的神灵信仰，以一个“地方性的保护神”的形象出现。

其次，是其信奉阶层的变化。

二仙唐时流传于民间，宋时流传于民间及政权上层。

在唐代，二仙信仰最初产生于民间，单纯代表了民众对美好事物的向往和追求，这点在前文已有论证，此不赘述。这种情况于宋代开始发生转变，统治者利用民间信仰具有广泛的群众基础这一特点，将信仰强加政治色彩，对民众起到教化的作用。宋大观元年(1107年)苟显忠《鼎建二仙庙碑记》载：“四朝崇宁壬午，王师讨西夏，之饷，二女显化饭军，赐号

冲惠、冲淑真人，敕有司所立庙，岁时奉祀。”二仙信仰由此得到了统治阶级的认同，被敕赐封号。同样的情况，也发生在了明代，明崇祯元年（1628年）赵世宁《南村二仙庙碑记》载：“元末，我大明兵驱胡至此，二母显圣，化为餐婢，饭万兵出困。”传说的真实性暂且不论，单是两段传说的相似性，就真实地反映了统治阶级对民间信仰的控制。同时，我们还可以从另外一个侧面看出政权上层利用信仰的痕迹，即官方的祈雨行为。元至元七年（1270年）李泽民《重修真泽庙记》载：“宋大观中旱，守臣祷之而雨，请之有司得庙额曰真泽仙人。”明洪武二年（1369年）吴善《二仙感应碑记》载：“县丞宋从善，乃明心洁体，躬致祷于祠下，雨即应时而降。但未及饶足，宿又与主簿贾煥、典史邵审道暨务使邢守元，率士民荐绅虔告。翌日乃获大雨。……及秋，黍穗方秀，雨复不续。县丞又躬自恳祷，祝币甫登，蓬雨荐至。”由此可见，在官府和民众的理念中，二仙的灵验已是享有盛誉了，正如古人所言：“此仙之功德，上既有以济夫国，下复有以庇于民也。”^[15]虽然二仙信仰成为被官方利用的工具，但官方对其存在的认可，也在一定程度上加速了二仙文化在晋东南地区的传播与发展。

由此，二仙信仰在流传过程中经历了多种变化。正是这不断变迁的性质，多方面的功能，使得他能够适应不同时代、不同阶层的人的要求，从而能够延续时间长达千年之久。正是在这个意义上，我们说神灵本身也同样是不断在“变迁”的，在信奉者不断变化口味，去寻找更加具有灵性的神灵时，这类神灵却依靠自身性质和功能的变迁，获得了相对长久的奉祀，且既在民间有强大的影响力，又得到了官方认可。

二、二仙信仰庙宇分布的历史变迁

二仙信仰几乎遍及整个上党大地，明崇祯元年（1628年）赵世宁《晋城南村二仙庙》载：“每年春秋血食，岁时笃殷，迄今二百余祀。”可见其庙宇的分布是非常广泛的。庙宇作为民间宗教文化的载体，最确切而直观地体现了二仙信仰在晋东南各地发展的历史。本章即以庙宇的分布为主要研究对象，力图揭示出二仙庙宇地理分布的特点。

这部分资料采用表格统计法，数据主要来源于地方志及笔者的实地考察。表格中数据采用两种排序方式，一是以时间为轴排序，这种方法可以清晰

的看出二仙信仰发展的历史脉络；二是按地点分类，目的是为了了解二仙信仰在晋东南地区的分布情况。随着历史的变迁，很多地区的二仙庙的始建年代如今已无法考证，甚至有些历史上存在过的二仙庙现已不复存在。因此，以下表格中的数据并不能够真实的还原历史上二仙庙的发展情况以及在上党地区的分布情况，但我们可以通过对表格中的数据，大致了解二仙庙在不同历史时期，不同地域分布的异同，并试图找出产生这种差距的原因。

前文已经对二仙信仰起源的时间和地点做过详细论证，即二仙信仰起源与唐代末期的壶关县紫团山一带。壶关县树掌镇神郊村的真泽宫，是二仙庙的本宫^[16]。据材料显示，神郊村的二仙庙原来在今天的神南村，后来由于经常遭山洪冲毁而迁至今天真泽宫所在的神北村^[17]。在神南村，“乐氏二女父母墓碑”和北宋开宝八年（975年）所立的“重建二圣之碑”，一直保留至今。由表格可以明显地看出，晋东南地区的二仙庙多始建于晚唐和北宋时期，这与二仙的产生年代有直接的关系。其发展大致分为三个阶段：

第一阶段：产生期（晚唐至五代时期）。从表格来看，这一时期创建的庙宇较多，可见，二仙信仰自产生起，即产生了重要的影响，并随即在紫团山周边地区传播开来。这一点，也与当时的宗教制度与政治制度有关，唐代可谓是一个宗教多元化社会，正当的宗教信仰活动都受到政府的保护和支持，宗教与社会各个层面接触，反映出唐代思想文化的丰富多彩和社会的多元现象^[18]。这样一个开放的社会环境，自然为二仙信仰在下一阶段的发展提供了便利的条件。另外，唐朝末年政治格局动荡不安，晋东南又处在中央防御河北的最前线，是军事、政治上极为敏感的地带^[19]，这使得普通民众阶层不得不将精神寄托到虚无缥缈的神鬼世界，企图得到暂时的安慰，这也为信仰的传播奠定了基础。

由于二仙本宫位于壶关县树掌镇神郊村北，所以早期的二仙庙多集中在壶关、陵川以及高平等紫团山周边地区。后期的发展也是由这几个地区向外扩散，最终形成了一个以紫团山为中心的圆形辐射区。

第二阶段：成熟期（北宋时期）。这一时期创建的庙宇也较多，此时的二仙信仰已经发展到了一个相当成熟的阶段。宋徽宗于政和元年敕封乐氏二女为冲惠、冲淑真人，并敕立宫庙命民间以祭祀，庙号真

泽,这使得二仙信仰在晋东南地区的发展达到了顶峰,逐渐走出紫团山一带,开始向泽州、长子等地发展。二仙信仰能达到几乎遍及整个上党地区的格局,是在宋代时候奠定的,二仙信仰由此得到统治阶级的认同,在晋东南地区大力发展,最终形成一个成熟的体系。

第三阶段:持续期(金代以后)。金代以后,二仙庙宇的新建明显减少,但笔者并不认为这一时期内的二仙信仰开始走向没落。民间信仰一旦形成,便具有超稳定性,并且在地方社会发展变迁当中扮演着重要角色。虽然新建庙宇数量减少,但各地祭祀二仙的活动并没有停止。例如,当地赛社活动中的排神簿及赛社抄本,反映许多地区在赛社活动时都要“请二仙”。时至今日,晋东南地区的二仙庙会仍是场面壮观。笔者认为,庙宇数量的减少,与当时的社会环境有很大的关系,自金以后,少数民族文化不断与汉民族文化相互交融,汉民族正统宗教(如佛教、道教)的地位逐渐降低,相比之下,少数民族宗

教(如萨满教,喇嘛教等)则呈现上升的态势。由此,统治阶级对二仙信仰的摒弃是其没有进一步发展的重要原因。到了清代,统治阶级还颁布法令三令五申禁止擅建庙宇。所以这一时期内,不单是二仙庙,各种信仰祠寺的建造,都呈递减趋势。

从表中可以看出,二仙庙的广泛的分布于晋东南各地,主要集中分布在壶关、高平、陵川和泽州四个县,它们与二仙信仰的起源地最接近。即以壶关紫团山一带为中心的区域与晋东南其他地区二仙庙的分布产生明显的差异,这一差异体现出了一个核心——边缘的态势。处于边缘地带的其他地区受到了处于中心地带的紫团山地区的强烈辐射。

二仙信仰虽起源于壶关县,但通过表格,我们可以明显的看出,陵川地区的二仙庙远多于壶关地区。产生这种现象的原因除地理因素外²⁰,社会环境的差异也是重要原因。历史上,当地望族对陵川文化的支撑,以及较为发达的经济,使得陵川文化曾出现了罕见的繁荣局面,历朝历代中考取进士的人数比

表2:晋东南地区二仙庙统计表(按始建年代分类)

序号	朝代	地点	历史沿革	资料来源
1	唐	壶关县树掌镇神北村	创立于唐乾宁三年(896年)	《长治市志》(1995年); 清乾隆《潞安府志》
2		陵川县崇文镇岭常村	创建于唐乾宁年间(894—897年),宋崇宁年间加封真泽宫。金贞祐年间(1213—1216年)曾毁于兵火。元初又经营十年始复旧貌	《陵川县志》(1999年); 清雍正《泽州府志》
3		高平市北诗镇中坪村	唐天祐年间(904—907年)	《山西通志》(2002年)
4		高平市西李门村	创建于唐。金正隆二年(1157年)、大定二年(1162年)、明清均有修葺	《晋城市志》(1999年) 《高平县志》(1992年)
5	后晋	陵川县西南30公里	创建于晋天福年间(936—944年)	清乾隆《陵川县志》
6	宋	高平市南城区赵庄村东北	北宋乾德年间(963—968年)创建,宋政和年间重修。元至元二十一年(1284年)重修,清嘉庆二十一年(1816年)重修,现存为清代建筑	《晋城市志》(1999年) 《高平县志》(1992年)
7		陵川县东南80公里处壤村	宋大中祥符五年建(1012年)	清乾隆《潞安府志》
8		陵川县附城镇小会岭(古称分神岭)	宋嘉祐八年(1063年)建。正殿主体结构为宋代遗物,余皆明清所建	《晋城市志》(1999年)
9		泽州县金村镇东村	建于宋绍圣四年(1097年)	《山西通志》(2002年)
10		长子县宋村乡高家洼村西	创建于宋,重修于明	《长子县志》(1998年)
11	金	屯留县余吾镇二仙头村	金大定二年(1162年)建	清乾隆《潞安府志》
12	明	长治郊区西池乡故县村	创建于明代	《长治郊区志》(2002年)

表3:晋东南二仙庙统计表(按地区分类)

所属县	具体地点	所属县	具体地点
陵川(12处)	崇文镇岭常村	高平(7处)	河西镇西李门村南600米
	附城镇小会岭		米山镇米西村内
	潞城镇石圪崖村北		南城区赵庄村
	潞城镇(侯庄乡区域内)		北诗镇中坪村
	杨村乡太和村		寺庄镇芦家峪
	杨村乡杨庄村		石末乡侯庄村
	潞城镇侯家岭		永禄乡三军村
	秦家庄乡柳义村	泽州(3处)	金村镇东村
	秦家庄乡桥蒋村		南村镇牛匠村
	礼义镇西头村		高都镇胡里村
	礼义镇西伞村	长治(2处)	老顶山镇西长井村
	西河底镇附近		西池乡故县村
屯留	余吾镇二仙头村	壶关(2处)	店上镇南寨村
晋城市	市东郊小南村北		树掌镇神北村
武乡	韩北乡石圪崖村	长子	宋村乡高家洼村西

较多,同时还出现了武氏叔侄“三状元一进士”和赵氏“兄弟状元”的文化景观。金元是陵川文化发展史上最鼎盛的时期。这样良好的社会氛围为二仙的发展提供了强大的精神支持。历代文人名士都愿意将神仙庙宇作为附庸风雅的场所,所以都极力推进庙宇的建设。金元文坛领袖元好问就曾写过三篇与陵川西溪二仙庙相关的文章,其中一首七言古诗为:

松林萧萧映灵寺,砾石流金不知暑。

太平散人江表来,自讶清凉造仙府。

不到西溪四十年,溪光林影想依然。

忽见画图疑是梦,而今尘土浣毕颠。

在这首诗中,他真实地描绘了西溪松林、庙宇互相映衬的魅力风光,极力赞扬陵川是天地之间地清凉境界,更把二仙庙喻为这个境界中的“仙府”。

综上,笔者认为,地理因素以及社会文化因素,这两点是陵川地区的二仙庙分布较为广泛的重要原因。

三、总结

晋东南地区的二仙信仰起源于晚唐时期壶关县紫团山一带,宋徽宗政和元年被敕封为“冲惠”、“冲淑”真人。主要分布于以紫团山为中心的陵川、壶关以及高平等周边地区。其祭祀功能最初为“祈雨抗旱”,发展到后期演变成以水信仰为主,兼具求子、治病、防灾等多种功能于一体的地方性保护神祇。其祭祀的阶层也逐渐转变,由最初单纯的民间信仰演变成后期民间与政权上层共同祭祀的对象。总体来看,信仰的发展轨迹大致经历了发生期、成熟期以及持续期三个阶段。晚唐时期,由于宗教多元化的社会制度以及动荡的社会格局,信仰自产生起便得到了较快的发展,现存大量庙宇多为晚唐五代时期始建。这种发展持续到了北宋末期,于宋徽宗时期发展到了顶峰。到了封建社会晚期,由于统治阶级的摒弃,信仰进入了持续阶段,没有进一步的发展,但其影响力在群众中仍有很大的惯性,民俗活动流传至今。随着朝代更替和历史的发展,二仙信仰已经深深的融入在了晋东南地区社会、文化乃至经济当中,形成了一套拥有独特意义和风格完整的民间文化体系,成为地区民俗文化的重要组成部分。

二仙信仰始终没有走出晋东南地区,主要原因有两个方面。一方面,就晋东南地区而言,其经济方式长期处于一个以农耕为主的状态。地理位置也相对闭塞:南部黄河、中条山与河南为界,东部连绵太行,这种封闭的环境使得晋东南地区比较容易形成一种孤立的状态。无论经济发展,还是社会变迁,都远远落后于南方各省。因而,当地民间信仰的进展相对江南地区来讲,也十分缓慢,处于孤立状态的民间信仰变化较小,惯性较大。二仙信仰就是在这样一种封闭的环境下纯粹的产生、发展,较少受到外界因素的干扰,传播力度也大大的降低。另一方面,从其自身来看,二仙信仰没有高深的理论和思想为其进一步的发展提供支持,属于世俗地域化的神灵崇拜,从根本上无法摆脱迷信的传统和民俗的定式,而且祭祀群体以教育程度较低的农村百姓为主,很难与社会文化的主流相融。以上两个方面,很大程度的限制了二仙信仰在其它地区的传播,除与晋东南接壤的晋南、豫北等地零星出现二仙庙宇外,其它地区均无其踪迹。

参考书目

1. Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, Princeton University Press, 1990。中译本:(美)韩森《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,包伟民译,浙江人民出版社,1999年。
2. 黄强《神人之间——中国民间祭祀礼仪与信仰研究》广西民族出版社,1996年。
3. 木兵《魅力长治文化丛书——神话寻源》北京 北京燕山出版社,2005年。
4. 乔健《乐户——田野调查与历史追踪》江西人民出版社 2002 年 8 月。
5. 王锦萍《虚实之间:11-13世纪晋南地区的水信仰与地方社会》北京大学硕士学位论文 2004 年 5 月。
6. 黄钟《晋东南明清迎神赛社祭仪及其音乐戏剧》,见《武汉音乐学院学报》2003,(3):46-49页。

[1] 后期发展范围扩大到河南地区,但规模不大,只限于晋东南周边与其接壤的地区。据《壶关县志》卷之七《人物志·仙释》记载:“道光十年,于河南荥阳县丕彰灵佑,水旱疾病祷者辄应,建庙立祠,请崇封典,移文壶关,备查原委以闻。”(壶关县志编纂委员会校点道光十四年本《壶关县志》卷七,376-377页)。另:据《(道光)河内县志》卷之四《金石志补遗》中记载了一块“元重修真泽庙记碑”,可见当时的河内地区(即今河南省沁阳市)也建有二仙庙。

[2] 木兵《魅力长治文化丛书——神话寻源》北京 北京燕山出版社 2005

[3] 竺可桢《竺可桢文集》,北京科学出版社,1979年。

[4] 微子:商纣王的长兄,建宋国。乐氏之先,与宋同姓,戴公生乐父衍,是称乐也。

[5] 一说为“李氏”,盖流传过程中产生的音谬。

[6] 一说为“大女二十三岁,小女十五岁”,出自明洪武二年吴善《二仙感应碑记》。正文说法“大娘仙时年方笄副,二娘同升少三岁许。”引自赵安时《重修真泽二仙庙碑》,为金大定五年所做。赵安时为陵川人,贞元年间的进士,文中讲到作者“至天德四年,因任太常职务,于寺扃讨旧书,偶见二仙墨碑,乃唐乾宁年进士张瑜所撰。”他所见到的,应该是比较完整的《乐氏二仙父母墓碑》,因此其记述有一定的可靠性。

[7] 还有一种说法和第二种说法类似。云二女自幼便移居山中,紫团山当时盛产一种人参,名为紫团参。由于二女以此参为生,最终得道升天。(清)《大清一统志》卷一百三记载:紫团山:在壶关县东南一百六十里,《寰宇记》上党县紫团山出人参,《府志》山顶常有紫气团团如盖,旧产人参名紫团参,今无。

[8] 关于敕封的年代,不同的碑刻也有不同的说法。在壶关县真泽二仙宫内现存当时敕封的碑刻,即为李元儒的《真泽庙碑》,碑为宋政和元年所撰,因此“政和年间敕封”一说较为可靠。

[9] 抱犊山即为紫团山。

[10] 刘聰《蒋子文信仰流行考》北京大学硕士学位论文 2003 年 5 月

[11] 王锦萍《虚实之间:11-13世纪晋南地区的水信仰与地方社会》北京大学硕士学位论文 2004 年 5 月

[12] 李会智《山西陵川西溪真泽二仙庙》见《文物季刊》1998,(2):3-25

[13] 关于敕封的年代,不同的碑刻也有不同的说法。在壶关县真泽二仙宫内现存当时敕封的碑刻,即为李元儒的《真泽庙碑》,碑为宋政和元年所撰,因此“政和年间敕封”一说较为可靠。

[14] Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, Princeton University Press, 1990. 中译本:(美)韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》包伟民译,浙江人民出版社,1999年。

[15] 宋大观元年(1107)苟显忠《鼎建二仙庙碑记》(见《山右石刻丛编》卷十七)。

[16] 早期的二仙文化更具有道教的性质,所以应用本宫和行宫这种级别的称谓。但是民间信仰本身并不具备传统宗教沿革的体系,到了明清时期,道教的概念已经淡化,新建的二仙庙可以称为奶奶庙、二仙庙、二仙宫、真泽庙等等,庙内的主持也多是和尚,可见当时行宫的概念已经不重要了。

[17] 今天的神南村和神北村合起来就是历史上的神郊村,这里的“神”指的很可能就是二仙。

[18] 荣新江《唐代宗教信仰与社会》上海 上海辞书出版社 2003

[19] 王颖《唐、宋、金时期山西南部地区政区结构特点》北京大学硕士学位论文 2004 年 5 月

[20] 紫团山位于陵川与壶关交界处,虽属壶关县,但就其地理位置而言,两县并无很大区别。

(张薇薇:北京大学考古文博学院博士研究生
指导教师:张之平)