

0012515

鄱阳湖区晏公信仰研究
——以鄱阳县管驿前晏公庙为个案

The Belief of Yangong in Poyang Lake
——A case of Yangong Temple in GuanYiqian
Village of the Poyang County

专 业： 民俗学

申请人： 饶琴

导 师： 刘晓春教授

答辩委员会成员：

主 席（签名）：

李俊峰

委 员（签名）：

王 俊
朱 强

论文原创性声明内容:

本人郑重声明:所呈交的学位论文,是本人在导师的指导下,独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外,本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体,均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名: [陈宁]

日期: 2009年6月10日

学位论文使用授权声明

本人完全了解中山大学有关保留、使用学位论文的规定,即:学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版,有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆、院系资料室被查阅,有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索,可以采用复印、缩印或其他方法保存学位论文。

学位论文作者签名: [陈宁]

导师签名: [刘光春]

日期: 2009年6月10日

日期: 2009年6月10日

鄱阳湖区晏公信仰研究 ——以鄱阳县管驿前晏公庙为个案

专 业： 民俗学

硕 士 生： 饶琴

指导教师： 刘晓春教授

摘 要

明朝开始，晏公作为一个遍布大江南北的水神在部分历史文献、文学作品和地方信仰中出现，民间许多保驾护航、平定风波、退水类的故事都与他有关，尤其是长江中下游河道纵横、水路发达的地区。文献中的晏公身份多样，江西鄱阳湖地区的晏公基本上认同一个较为固定的身份就是晏戍仔，这一地区，包括南昌、九江、都昌、万年、余干、景德镇、鄱阳等鄱阳湖周边的地方。不过，在关于江西鄱阳湖区晏公水神信仰的研究非常少，因此对这一地区的晏公信仰研究和补充地方水神研究资料方面尤为重要。主要运用文献和田野调查的方法，以江西省鄱阳县管驿前村晏公信仰为例，搜集这一地区的传说故事、记录相关的庙会活动、研究鄱阳湖区的自然历史环境与晏公信仰传播的关系。历史文献和口头流传中的晏公故事基本相同，生前为官，天赋神异，死后尸解，显灵于江湖，乡人感其神异为之立庙。为神以后具有平定风浪、保驾护航的神力，而且还得到国家的认可，获得敕封。随着时间的流逝，关于他的信仰日渐深入人心，逐渐成为具有全国影响力的水神。江西省鄱阳县管驿前村的晏公信仰传承百年，有深厚的民众基础。这里有晏公庙这一信仰中心，村中广泛流传着关于晏公神迹的传说故事，还有每两年举办一次的盛大的庙会活动。晏公信仰在鄱阳管驿前的继承与传播，体现了杂糅着儒释道文化的深厚的社会背景，同时在民众的积极参与与不断创造中看到了中国人在神身上倾注的人生观和对道德宗教的精神诉求。

关键词：晏公庙，管驿前，庙会

Title: The Belief of Yangong in Poyang Lake ----A case of Yangong Temple in GuanYiqian Village of the Poyang County

Major: Folklore

Name: Rao Qin

Supervisor: Liu Xiaochun Professor

ABSTRACT

The beginning of the Ming Dynasty, Yangong, as a water god, scattered about every river in the north and the south. He appears in a part of the historical literature, some literary works and local belief. Kinds of stories associated with him, for example, convoying and protecting, pouring oil upon troubled waters, ebbing water, especially in the middle and lower reaches regions of the Yangtze river in China. Yangong has a variety of identity, the Poyang Lake region in Jiangxi, Yangong basically was identified Yan Xuzai, including Nanchang, Jiujiang, Duchang, Wannian, Yugan, Jingdezhen, Poyang Lake and other surrounding areas. However, the faith study about the Water god "Yangong" in the Poyang Lake area of Jiangxi is very little, so it is particularly important information that the faith study about the Water god "Yangong" in the region to supplement the local Water god research and study of God. We mainly use the literature and field research methods, take the faith study about the Water god "Yangong" in the Poyang Lake area of Jiangxi with an example, dig some stories or some legends, record the information of the temple-related activities in the region out, research the relationship between Poyang Lake District environment and the natural history and the spreading belief of Yangong. In historical documents and oral stories about Yangong basically is same, he has many miracles and talents, the body was disintegrated after death, which local people feel its miracle and build his temple. He has the power of putting down after the storms and protecting the divine, but also was formally recognized. Over time, the growing belief is gradually influential, has a deep foundation. There is a Yangong temple as the belief center. The village widespread legends of miracles about the Yangong. There is biennially held the activities of the grand temple. The inheritance and transmission of Yangong Belief in the Poyang station, mix together the miscellaneous Confucianism, Buddhism and Taoism with the profound social and cultural background, while the active participation of the people and continue in a creative way to see the Chinese people's notion about the life and the spirit and moral aspirations.

Key Words: the Yangong Temple, Guanyiqian Village, temple fair

目录

第一章 引言	(1)
第二章 鄱阳湖·管驿前·晏公庙	(10)
第三章 晏公传说与信仰的历史	(24)
(一) 晏公的传说	(24)
(二) 晏公信仰来到鄱阳	(43)
第四章 管驿前晏公信仰的现状	(51)
(一) 晏公传说的现状	(51)
(二) 当代晏公信仰	(53)
(三) 晏公庙的主要祭典	(69)
(四) 晏公信仰与地方社会	(86)
第五章 湖城战略和民间信仰的保护	(92)
结语	(98)
参考文献	(99)
后记	(105)

第一章 引言

一

中国具有悠久的水文化，相应关于水神的崇拜也是历史悠久。江河湖海充斥着各种各样的神明，这些水神呼风唤雨、保驾护航、救民于水患疾病，能力非凡，神力强大。从以五色石补苍天的女娲、治水有功的夏禹、传说中的龙神，到后来的天妃、白玉、鲁姑、萧何、晏戍仔、谢绪、萧天任、慧感夫人、金龙四大王等等。自《山海经》^①记载古代神话中的神明以来，历来的资料关于各种水神的记载越来越丰富。晏公就是一位传说中的水神。

晏公，本是一个不起眼的民间小神，在明朝受到皇封成为流行全国的水神，晏公的名号遍布大江南北，民间中保驾护航、退水的故事都有他的身影。如果从晏公庙的分布来看，晏公信仰遍布全国，比较集中在长江中下游地区，主要在今江苏省，尤以淮阴、扬州一带为多，如泰州一地有四处。其它如山东、浙江、江西等省，部分地方有晏公庙。地方志中的数据也有很多，例如：《嘉靖维扬志》卷三十八，晏公庙有二处：一在扬州府，一在仪真县。《嘉靖山东通志》^②卷十八：“晏公庙：在临清州有三：一在会通闸，一在新闸，一在南极闸。”《隆庆仪真县志》^③卷十二：“晏公庙，在巡检司西，洪武间尚书单安仁建，后废而兴，盖司水之神。”《隆庆临江府志》^④卷八：（清江县）晏公庙：在县东三十里清江镇，旧传本镇人。洪武丙辰建，永乐中封平浪侯。”《天启泰州志》卷七：“晏公庙：一千户内西偏，一荻柴港，一经武桥东首，一北门外新桥西。”《天启淮安府志》卷三：“晏公庙有四处：一清河县洪泽镇，一安东县治西南五百六十九步，一邳州治东南，一宿迁。”《崇祯清江县志》^⑤卷二：“晏公庙，在清江镇右，濒江。洪武丙辰建，郡人聂铉有记。《一统志》云，晏名戍仔，本镇人，元初文锦局堂长，因病归，登舟尸解，人以为神，立庙

^① 倪泰一 钱发平编译，《山海经》，重庆出版集团，重庆出版社，2006年

^② 明·徐献忠撰，《嘉靖山东通志》，明嘉靖39年刻本，四库全书存目丛书·史188·地理类，济南：齐鲁书社，1996。

^③ 《隆庆仪真县志》，上海：上海古籍书店，1981

^④ 《隆庆临江府志》，天一阁藏明代方志选刊. 35，隆庆临江府志(江西省)，上海：上海古籍书店，1982

^⑤ 明·吴道迩纂修，《崇祯清江县志》，明万历刻本，四库全书存目丛书，史212，地理类，四库全书存目丛书编纂委员会编，济南：齐鲁书社，1996

祀之，有灵江湖间。永乐中封平浪侯，今俗讹为鄢公庙。”《康熙江南通志》^①卷三十三：“（镇江府）晏公庙：在丹徒镇，神名戎仔，江西清江人。”《康熙临清州志》^②卷二：“晏公庙，在会通桥西（传闻有崔道士者居此仙升）。”

《康熙扬州府志》^③卷十九：“晏公庙有二处：一在府城大东门外东水关东，明成化十二年重修，一在仪真县南二里，明洪武十八年兵部尚书单安仁建。”《雍正浙江通志》^④卷三十八：“（杭州）晏公庙：在武林门北夹城巷内，祀元晏戎仔。戎仔江西清江镇人。元初输文锦于上都，因而尸解，人以为神立祠之。后显灵江湖间，洪武初封平浪侯。二十三年，浙江都指挥储傑以督漕获庇，捐建今祠。”

《黄州府志》^⑤中，黄陂县、蕲水县、罗田县、蕲州县、黄梅县等地都有关于晏公庙的记载。《金瓶梅》中14处提到晏公庙。《贵州图经新志》^⑥4次提及。郑二明着《郑中丞公益楼集》^⑦（清康熙世德堂刻本）、《嘉靖延平府志》^⑧、明朝周清厚撰《西湖二集》^⑨（明崇祯刻本）、《嘉靖汉阳府志》、《南京都察院志》^⑩、清朝盘峤野人辑《居家寡过录》、《乾隆朝州府志》、《乾隆延庆已志略》、光绪重修《天津府志》¹¹、乾隆《甘肃通志》、《宁夏府志》¹²都有记载。当然这只是部分的数据，

^①清·王新命修 张九征纂，《康熙江南通志》[缩微胶片]七十六卷，北京：全国图书馆文献缩微中心，2001

^②清·胡悉寧等輯，《康熙臨清州志》，清康熙12年（1673）刻本，
濟南：齊魯書社，1996。

^③清·崔華 張萬壽纂修，《康熙揚州府志》，清康熙刻本（乾隆）河套志，四庫全書存目叢書，史215，地理類，四庫全書存目叢書編纂委員會編，濟南：齊魯書社，1996

^④清·李衛 嵇會筠等修，《雍正浙江通志》，摘自孫學雷主編，地方志·書目文獻叢刊，本叢刊系從國家圖書館地方志家譜文獻中，選出清季民初通志藝文志中經籍志部分，加以編選、匯集而成。版本類型包括稿本、刻本、石印本、鉛印本等，北京：北京圖書館出版社，2004

^⑤清·英啟修 鄧琛纂《黃州府志》，清光緒十年（1884）刻本，[縮微品]，光緒：四十卷，首一卷，北京：全國圖書館文獻縮微中心，2005（南京：南京圖書館，2005）

^⑥黃加服，段志洪主編，《貴州圖經新志》，中國地方志集成，貴州府縣志輯，成都：巴蜀書社，2006

^⑦明·鄭二陽撰，《鄭中丞公益樓集》，清康熙世德堂刻本，北京：全國圖書館文獻縮微中心，1996

^⑧《嘉靖延平府志》，天一閣藏明代方志選刊，嘉靖延平府志（福建省），上海：上海古籍書店，1982

^⑨明·周清厚撰，《西湖二集》，（明崇祯刻本），西湖二集，長春：時代文藝出版社，2001

^⑩明·施沛撰 江右名賢編，《南京都察院志》二卷，日本內閣文庫藏明天啟刻本，四庫全書存目叢書補編，四庫全書存目叢書補編編纂委員會編纂，濟南：齊魯書社，2001

¹¹清·徐宗亮 蔡啟盛纂，光緒重修《天津府志》，據清光緒25年（1899）刻版影印，江蘇廣陵古籍刻印社，1989

¹²清·張金城修 楊浣雨纂，《寧夏府志》，清乾隆45年（1780）刻本，[縮微品]，北京：全國

实际上晏公庙的分布囊括了长江流域的绝大部分地域，甚至连属于珠江流域的广东都有晏公庙。

长江中下游地区甚至中国中北部地区的地方县志中都有关于晏公来历的记载。因为各个地方祭祀的晏公神是个很难考证的人，具体到对晏公的研究，首要要区分的是各地的晏公是不同的。根据地方志的记载和一些笔记小说中的描述，有人说晏公是晏戍仔，有人说是晏敦复，还有人说他是水怪。清朝时期的《（乾隆）鄞县志》和《鲒埼亭集外编》里就提到晏敦复可能是晏公庙供奉的神。明朝王可大撰的《国宪家猷》，清朝王士禛编撰的《居易录》和清朝赵翼编撰的《檐曝杂记》就记载着晏公是江中棕怪。不过大部分的地方志和笔记小说还是记载着晏公的身份是晏戍仔。元朝胡行简撰《樗隐集》、明朝柳瑛撰《（成化）中都志》、明朝刘松撰《（隆庆）临江府志》、明朝李贤撰《明一统志》、明朝陈洪谟撰《（嘉靖）常德府志》、明朝秦鏞撰《（崇祯）清江县志》、明朝沈朝宣撰《（嘉靖）仁和县志》、明朝王圻撰《续文献通考》、明朝王心撰《（嘉靖）天长县志》、《古今图书集成·神异典》^①、清朝穆彰阿撰《（嘉庆）大清一统志》、清朝嵇曾筠撰《（雍正）浙江通志》、清朝嵇璜撰《续文献通考》、清朝江藩撰《（道光）肇庆府志》、清朝查祥撰《敕修两浙海塘通志》、清朝瞿均廉撰《海塘录》、清朝陶煦撰《周庄镇志》、清谈迁撰《枣林杂俎》、民国李榕撰《（民国）杭州府志》，这些古籍中都大同小异地记载着晏公晏戍仔身为江河之神的身份。从有限的材料里猜测晏公在历史上是否真有其人或是他的真实身份，已经很难考证了。而且关于晏公是谁，晏戍仔，或晏敦复可以考证的材料极其有限。不过关于水神身份的晏公信仰集中在江河湖海边的地方可以从许多地方志材料得以证明。

虽然晏公是谁有不同的说法，但是所记载的晏公故事里涉及晏公的数据有一些很一致。主要有四点：一、籍贯一致，认为晏公是江西省临江府清江县清江镇人；二、生存年代一致，他是元初人；三、职务一致，他是文锦局堂

图书馆文献缩微中心，1994（兰州：甘肃省图书馆，1994）

^①清·陈梦雨 蒋廷锡等编，《钦定古今图书集成》，一万卷，目录三十二卷，上海：上海图书集成铅版印书局，清光绪三十年[1904]

长；四、故事大体一致，《三教源流搜神大全》^①、《陔余丛考》、《古今图书集成·神异典》、《新搜神记·神考》、《铸鼎余闻》^②、《光绪嘉兴府志》^③、《上海县志》^④、《中国民间诸神》、《中国神话人物辞典》等书中都有关于他的传说故事的记载，大致上雷同。主体部分讲述的故事不外乎死后尸变、帮助明太祖脱险、击退海贼、教授捉拿猪婆龙的方法、保驾护航这几种。这几个主要的情节基本上奠定了晏公信仰的主要基石。生前灵异、死后具有神力的鬼会变成河川之神，具有呼风唤雨、平定风浪、保驾护航的异能。这种能力在中国的龙神信仰、水神信仰中是很普遍的，再加上地理位置的特殊性，由人及神，由先知式的异能转换到平定风浪之能就变得理所应当了。

二

晏公文学作品中也有大量的记载，《金瓶梅》、《喻世明言》都有提到晏公是一位神通广大的水神。主要在南方作为水神形象存在。06 年陈水润的《霞洞“晏公”庙辩》^⑤算是研究晏公庙及晏公信仰的论文。他考证到霞洞的晏公庙最开始供奉的正是作为水神的晏戍仔而不是洗夫人。关于晏公水神信仰，有一部分专著或论文涉及到相关的数据记载或是研究。但是不同的记载和不同的研究方向，致使部分论著把晏公当作河神，另一部分则把他当作海神隶属于妈祖信仰中，先是以水怪的身份出现，后得妈祖收服成为辅佐妈祖的水神，进入了海神谱系。

例如《中国的水神》就是把晏公作为河神。作者在研究杨泗将军、李冰等人时，也会附带观察到晏公作为水神在江西地区的影响以及随水波及

^① 《三教源流搜神大全》，郇园，清宣统元年[1909]，民国初重印，长沙叶氏观古堂，民国 24 年（1935）

^② 清·姚福均辑，《铸鼎余闻》四卷，常熟刘广基达经堂，清光绪 25 年[1899]

^③ 清·许瑶光修 吴仰贤等纂，《光绪嘉兴府志》，据光绪 4 年（1878）刻本影印，中国地方志集成，浙江省专辑 13，上海：上海书店，1993.6

^④ 清·应宝时等修，《同治上海县志》，孙学雷主编，地方志·书目文献丛刊，北京：北京图书馆出版社，2004 本丛刊系从国家图书馆地方志家谱文献中，选出清季民初通志艺文志中经籍志部分，加以编选、汇集而成。版本类型包括稿本、刻本、石印本、铅印本等。本册有（同治）上海县志、（民国）上海县续志、（光绪）重修天津府志等。

^⑤ 陈水润著，《霞洞“晏公”庙辩》，摘自《茂名学院学报》，2006 年 02 期，第 79-81 页。

到很多水域附近的地方。明清时期水路漕运发达而且商业繁华，自然，也就加快了民间信仰流变的速度，增加了流布范围。根据晏公的出生还有工作的地方，可以推测晏公信仰最早在浙江、江西兴起其后沿水路、河运推及开来。黄芝岗所著《中国的水神》，成书于上世纪三十年代早期，属于我国早期神话研究论著之一。该书广泛罗列了各种民间口头、文人笔记、地方志等文字记载中的水神神话故事数据，重点是“围绕杨四将军（二郎神）神话产生、流传和演变的情况，深入探讨了中国水神神话的历史面貌”^①。全书只在第八章《杨将军神话的歧途》中提到晏公^②，肯定晏公是江西的水神，并没有对晏公如何成为江西水神的过程作任何梳理。而且作者提及晏公也只是作为辅助材料，探讨杨四将军的信仰在江西传播中塑造出来的形象可能是晏公。因为关于杨四将军的产生地有两种说法：一是湖南，一是江西，成神的地方也有长沙、清江、嘉兴几个版本，并且杨将军的原籍无从稽考，黄先生推测出现杨将军是清江人这一说法的可能性与晏公有关。根据江西的杨四将军的传说故事，与更早地流传在湖南的杨四将军的故事比较，这位水神不是童子而变成了成人，不是清明俊秀而是性烈孝义，反而与江西清江地区的晏公水神十分相近，由此作者判断江西的杨四将军的传说是晏公传说的内容，杨四将军的身份也极有可能是晏公。主要是在江西流传的杨将军在性格和封号与产生于清江的晏公非常相似。首先是同样暴躁却仁义的性格。在《滇池杂志》里记载了一段江西清江杨将军的故事：“今清江萧公庙亦塑杨四像。云杨四亦清江人，凶狠有力，屠猪为生，殴人死不畏；常殴人于市，一人奔告其母，曳杖至，苔之，四即俯伏受杖，以为常。乡人义之，故塑像于萧庙。”^③杨将军性格易怒且孝义，这与晏公的描述近似。《三教源流搜神大全》“公姓晏，名戍仔，江西临江府清江镇人也。浓眉虬髯，面如黑漆。平生嫉恶如探汤，人少有不善，必曰：‘晏公得毋知乎？’”^④其次是他们的封号近似。

^①该书的“影印出版说明”。黄芝岗：《中国的水神》，上海文艺出版社，影印本，1988版，扉页处。

^②黄芝岗：《中国的水神》，上海文艺出版社，影印本（《中国的水神》，曾由生活书店在一九三四年出版发行，本书根据这个版本影印，并在影印时未作修改），1988版，第78页。

^③黄先生书中引用《滇池杂志》，但没有版本注明，此材料直接转摘自黄芝岗：《中国的水神》上海文艺出版社，影印本（《中国的水神》，曾由生活书店在一九三四年出版发行，本书根据这个版本影印，并在影印时未作修改），1988版，第76页。

^④转摘自宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社1986年版，第353页。

“杨将军是平浪生，晏戎仔是平浪侯；（《搜神大全》^①作显应平浪侯，《大王将军传》作显灵平浪侯。）从他们的个性加以臆度，清江县的杨四更可能是晏公。”

赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》第15页提到：“宋元时代产生的、属于江西地方性水神的萧公和晏公，因为被朱元璋视为在关键性的鄱阳湖之战中保佑了他的胜利，分别被封为水府侯和平浪侯，成为几乎遍布全国的大神。”

也许是有关于晏公是海中水怪的纪录，人们在创造妈祖故事的时候加入了妈祖收服水怪晏公的故事。在有关妈祖的文献材料中，例如蒋维锬编校的《妈祖文献资料》中就把晏公作为妈祖的从属官，后来研究海洋文化或海洋神信仰的部分论文中都有引用。

蔡利民、陈俊才所著《太湖渔民的保护神——夏禹》中，记述了平台山禹王庙规模宏大供奉着多位神仙。在西殿供奉的天妃旁边就是晏公，这里的晏公是海神。“一尊脸色熏黑，胡子连腮，相貌彪悍凶猛”“相传晏公是天妃收服的水妖，封为先锋，掌管巡视水域，称‘晏大元帅’。”^②

王荣国著作《海洋神灵：中国海神信仰与社会经济》以海洋神灵信仰文化为研究对象，以中国海洋文化史与海洋社会经济史的研究领域，探讨我国历史上渔民、海商、移民如何创造神灵、消除对大海的恐惧、拓展生存空间的。书中也讲到了晏公，在其书第二章《海神家族的谱系》中，不过晏公的身份并不是长江流域的内江水神而是天妃的下属神。关于他的故事记录有三：一、是病逝于舟，乡人先见其骑马而归，回乡时开棺无尸体；二、朱元璋与张士诚争夺毗陵，江上遇风浪，被晏公所救；三、指点民众收服猪婆龙。并进一步说明“晏公本来是内陆的水神，江河湖泊多有奉祀，大概于明代演变为海神。”地方县志中《山东通志》《定海县志》《闽都记》等都有记载。特别是《闽都记》中“晏公海神，取义海晏。闽滨海多祀之。”^③这种说法认为晏公从内陆的水神转变成海神与神号“晏”

^① 指的是《三教源流搜神大全》

^② 蔡利民、陈俊才：《太湖渔民的保护神——夏禹》，摘自《中国民间文化——地方神信仰》，上海民间文艺家协会，上海民俗学会编，上海：学林出版社出版1995年版，总第十八集。第153页。

^③ 明·王应山：《闽都记》，卷九郡城西北隅·侯官县·晏公坊，据道光十年重刊本影印，台湾：程文出版社1967年版。转摘自王荣国，《海洋神灵：中国海神信仰与社会经济》，南昌：江西高校出版社2003年版，第45页。

字有关，人们可能望文生义解释成“海晏”。也有晏公本来为海怪，伤害了不少过往的船只。天妃投下绳索，紧紧捆住晏公最终将其收服。后来天妃说“东溟阴险，尔当护民”，将晏公收入麾下，名为总管。^①掌管巡逻江河湖海水域，尊称为“晏大元帅”。^②

汪毅夫的论文《流动的庙宇——闽台海上的水神信仰》，以船上设置得随着海上活动而流动的庙宇为研究对象，描述闽台海上船舶供奉水神的现象，从而分析流动的庙宇和民间信仰的传播，内河水神的势力范围的改变和闽台海神谱系的确立。作者认为流动的庙宇是闽台海上水神信仰的传播管道之一，众多的信众是通过这一管道接近和接受了水神信仰的，甚至是明清时代的官员在见证了某些灵异情节之后，捐资修庙，请赐封号、报功还愿、彰扬圣迹，成为水神信仰的传播者，随之而来的则是大量庙宇的建设。因为作者将闽台水神分为两类，一是像妈祖、通远王这样的海神，一是江河之神，后迁于海上的，作为海神谱系里的水神晏公，作者有专门提及。在文中作者将晏公定位江河之神，功能在于江河护航，引用了道光《建阳县志》里的内容证明。“江河庙，在县治东南隅。祀晏公及所称九江八河神也。宣德戊申，知县何景春复建。先是，问津于交溪之浒者，多倾覆，因立庙于此。而坊民黄贤复募众立二石塔以镇之，一在庙中，一在东山之麓，其患遂息。”^③后又依据《乾隆汀州府志》中晏公庙的地理位置的记载推测晏公庙的分布和其地的内河航运业是相应的。而且地处海隅的崇武也有晏公庙，但崇武所城作为典型的海边渔村没有内河航运的历史，可以解释的理由只有晏公已经变为当地的海神了。同时，作者还提及了晏公是江中棕怪的传说，清赵翼的《檐曝杂记》记载了这个故事，不过作者的本意是为了分析海洋神谱的立体化的原因。内河水神神庙的分布与河道险阻有关，神也因为各个不同地方的险滩而有自己的势力范围，大海广阔无垠没有自然物作为划定范围的标志，想必内河更易于形成上下关系的立体谱系。所以被内地人所景仰的内河神晏公、拿公等都成为了天妃的从属。本文的晏公是内河之神转变到海洋之神的过程，重点是为了补充天妃信仰中的海神谱系，关于晏公如何成为水神的过程，又是如何传播演变的，是目前所有关于水神信仰写作的论著都没有真正研究的。

^① 蒋维棫编校，《妈祖文献资料》，福州：福建人民出版社1990年版，第298页。

^② 陈俊才：《太湖渔民信仰习俗调查》，摘自《中国民间文化——稻作文化与民间信仰调查》，上海民间文艺家协会，上海民俗学会编，上海：学林出版社出版1992年版，第101页。

^③ 建阳县地方志编纂委员会整理，《道光建阳县志》，非版本图书，1986年版，第157页。

与他们研究接近的由欧阳宗书所著《海上人家——中国海洋渔业与渔村社会》，黄顺力所著《海洋迷思——中国海洋观的传统与变迁》等，都是关于海洋神的专著。对内河的水神没有研究，如果有提及，也是因为传统意义上的内河水神变成了海神谱系中的一员了。

三

江西鄱阳是位于鄱阳湖畔的县城，也是饶州府府衙所在地，历来是鄱阳湖和长江水路的交通要道。晏公作为水神信仰与战争、水路交通、漕运甚至是海运都有很大的关系，朱元璋在鄱阳湖的大战胜利，奠定了他统一中国的基石，江西作为元代的浙江行省的部分，是元朝重要经济基地和漕运的流转地，它连接着江海，并有先进的造船工艺。应水而生，也相应承受巨大的灾难，水患不仅是鄱阳地区甚至是江西全省的问题，相应伴随而生的是旱灾和疾病。这样无论是经济政治上还是地方生活上都使得晏公信仰成为湖区主要的精神生活。

01 年《民俗研究》上发表的文章，邱国珍所写的《消失与变异——管驿前村渔业习俗调查》^①是一篇直接写到管驿前地区的渔业民俗和晏公信仰的文章。论文中介绍了管驿前的渔具并描述了晏公来历的传说故事。她通过渔具的制作、使用和演变向读者展示了鄱阳管驿前地区的渔业习俗的特色。以前这里是“鱼米之乡”，鱼产丰富，后来经历了人民公社时代，鄱阳湖渔业资源遭到破坏，很多渔具和捕鱼方式成为了历史或是渔村故事中的角色。在那里，网、钩、卡子、鸬鹚是主要的渔具，并且使用这些工具的渔民一般是专门使用其中的一种或两种。除了渔民自己用以外，他们制作的渔具也销往很多地方，成为渔村村民的副业后来甚至是很多家庭的主业。但是在政策和渔具的使用上出现偏差，鄱阳湖渔业资源受到损害。因为在湖区，水路发达，渔民的生活也与水陆上买卖有很大的关系，商业也随之发展，人民的生活与之紧紧相连。妇女也参与到类似剥虾子的工作中来，以增加家庭收入。至于晏公信仰是鄱阳管驿前村普遍的民间生活的一

^①邱国珍，《消失与变异——管驿前村渔业习俗调查》，摘自《民俗研究》，2001 年 03 期 第 48-61 页。

部分。晏公庙里主要供奉着晏公、萧公和定江王三位水神，三位水神的来历参考了较为古老的记载。

集中江西鄱阳地区的晏公信仰研究非常少，直接写到鄱阳晏公信仰的只有邱国珍的《消失与变异——管驿前村渔业习俗调查》，但是在笔者深入调查后观察到的状态实际上与她所描述的已有不同。鄱阳管驿前存在邱国珍的文章中描述的信仰情况在时间的流逝中发生了很多的变化，人们仍然保存着对晏公的信仰，可是他已经不再是一位简单地保驾护航的水神了，他渗入到民众生活的每一个角落，在人们的口头传说中神职不断扩大，成为一位万能的神明。再加上笔者出生于这个物质丰富的水乡泽国，有着浓重的乡土情怀。运用家乡民俗学的理论和方法，去观察、了解区域民俗的特点以及影响他们的地方性知识，去补充关于江西晏公研究的材料，从鄱阳的晏公庙和庙祭活动入手，观察到更细微的民间生活和民间文化运作的逻辑。这是笔者回报家乡的心愿，也是笔者集中观察研究江西省鄱阳县管驿前村的晏公信仰问题的原因。

受益于前人的研究，可以了解到更详细的数据，但那也有继续研究的价值。本文致力于搜寻更多的相关材料，重现多年以后的真实生活和信仰状态，对前人的研究是一个极大的补充，并且会根据采访尽力重构当地人对于信仰的想象和实际的现实生活。跟随着信仰环境的改变而改变的信仰，及信仰区域民间生活的改变，民间信仰实际上受到地方文化的影响都是值得探讨的。

第二章 鄱阳湖·管驿前·晏公庙

一、鄱阳湖和鄱阳

鄱阳湖，古代又名彭蠡，又名鄱阳，一名宫亭湖，一名扬澜，隋朝的时候定名为鄱阳湖。距离鄱阳县城四十里，跨南昌、南康、饶州三郡，东境属于饶州。它是我国第一大淡水湖，上承赣、抚、信、饶、修五河之水，下接我国第一大河——长江，水系流域面积占江西省总面积的 97%，每年注入长江的水量超过黄淮海三河水量的总和。^①“春涨则与鄱江接连，水缩则黄茅白苇，旷如平野。”^②鄱阳湖具有最大的淡水水产养殖的水域，也是长江珍贵鱼类洄游、产卵、育肥的场所，水域鱼类 122 种，浮游植物 25 种 66 属，生物密度是每毫升水 78 万个。^③但是作为季节性湖泊，洪水一片，枯水一线，水位的涨落很大，致使鄱阳湖区几乎每年都要经受很多洪涝灾害。不过，鄱阳湖优越的地理环境养育了湖周边的区域，素有“银鄱阳”“鱼米之乡”美称的鄱阳就是其中一个。鄱阳县的名称的来历也与之有关。

鄱阳，位于江西省东北部，是江西著名的古镇之一。鄱阳县古称番(pó)邑，公元前 221 年（秦始皇二十六年）成立番县，西汉以在番水之北名番阳，东汉改鄱阳，1957 年 5 月改称波阳，现又改回鄱阳。自东汉末指中华人民共和国建立前，历为郡、路、府首县。^④在古代主要是饶州府的府治。

“饶州府（元饶州路，属江浙行省）太祖辛丑年八月为鄱阳府，隶江南行省，寻曰饶州府。领县七，西南距布政司 240 里。”^⑤两千多年来，从秦开始九江郡到后来的饶州府，“屡易疆界，延袤千里”。^⑥

^①张本主编《鄱阳湖区自然和社会历史数据选》，南昌：江西科学技术出版社，第 8 页。

^②道光四年刊《鄱阳县志》卷二《地理·山川》，转引自张本主编《鄱阳湖区自然和社会历史数据选》，南昌：江西科学技术出版社，第 2 页。

^③张本主编《鄱阳湖区自然和社会历史数据选》，南昌：江西科学技术出版社，第 1 页。参考其中的数据内容。

^④刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989 年版，第 3 页。

^⑤清·张廷玉：《明史》，第四册 明史卷四十三·志第十九·地理四，北京：中华书局出版社，1974 年版，第 1057 页。

^⑥刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989 年版，第 3 页。

表 1：饶州府沿革表

	总部	郡	县
唐虞	扬州		
三代			
春秋	楚、吴、越		
战国	楚		
秦		九江郡	鄱阳、余干
汉		淮南国	
东汉		豫章郡	鄱阳、余干、乐平
三国吴		鄱阳郡	鄱阳、余干、历陵、鄡阳、乐安、葛阳
晋	江州	江州都督	鄱阳、余干、历陵、鄡阳、乐安、葛阳、晋兴
南朝宋齐	扬州	鄱阳	
梁	江南东路	吴州	
陈		鄱阳郡	
		饶州	
隋		鄱阳郡	鄱阳、余干、弋阳
唐	洪州大都督府	饶州	乐平、广晋、新平
	江南道		
	江南西道	鄱阳郡	鄱阳、余干、乐平、浮梁、弋阳

	江南西道	饶州	鄱阳、余干、乐平、浮梁
		永平军	乐平、德兴
宋	江东路转运使	饶州	鄱阳、余干、乐平、浮梁、德兴、安仁
	江东路提刑司		
	江南东路承宣观察使		
	建康沿江制置使		
元	江东道宣慰使司	饶州总管府	鄱阳、余干、乐平、浮梁、德兴、安仁
	江浙行中书省	县	鄱阳、德兴、安仁
		州	余干、乐平、浮梁、
明	江西承宣布政使司	饶州府	鄱阳、余干、乐平、浮梁、德兴、安仁、万年
皇清	江西承宣布政使司	饶州府	鄱阳、余干、乐平、浮梁、德兴、安仁、万年

①

① 《中国方志丛书·华中地方·第七八一号·江西省江西通志》，据清·于成龙等修、杜果

鄱阳县跟随饶州府而在称谓和疆域上出现变化，但一直在其范围内。鄱阳春秋属楚之鄱邑，后属吴；秦隶属九江郡；汉朝，分出来隶属于豫章郡，后新汉王莽改为乡亭；东汉，改隶属于庐陵，寻复旧；吴县权析隶鄱阳郡；晋宋齐梁陈，跟随吴的划分；隋，属于饶州；唐朝武德四年平江左置饶州领县九，八年并新平、广晋入鄱阳，后又割东北置浮梁；五代属吴；南唐因之；宋仍属于鄱阳县；元，隶属饶州路；明，开始属于鄱阳府，洪武二年改属饶州路；清朝与明朝同，编户三百一十二里。^①今天的鄱阳，位于江西省的东北部，鄱阳湖东面，西接都昌，南连余干、万年，北邻彭泽和安徽东至，东接景德镇和乐平。面积 4214.68 平方公里，设 9 个区，40 个乡，2 个镇，9 个农场。

县境东北多山，黄山余脉自安徽大洪山入境，逶迤南行，构成众多的低山高丘。中部及东南部为低丘和平衍杂处地带。西南部为鄱阳湖冲积平原，地势较低。河流自北而南，分布有西河、潼津河、昌江、乐安河四条水系，均汇于鄱阳湖。整个地势自东北向西南逐渐倾欹，犹似置于鄱阳湖边一块巨大的洗衣石。^②

气候属亚热带湿润型，四季分明，无霜期长。年日照约 2000 小时。年降雨量 1600 毫米左右。雨量有明显的四季性，4、5、6 三个月，雨量约占全年的一半以上。灾害性天气，如暴雨、大风、冰雹、“倒春寒”等，时有发生。

整个鄱阳的环境可谓是丰也在水，灾也在水。鄱阳湖给了鄱阳这块古老城镇的繁荣与富庶，也带来了巨大的灾害。

二、管驿前村

县城鄱阳镇，过去一直是饶州府的中心处，位于饶河（又称鄱江，鄱阳人习惯把昌江、乐安河相汇后的河段叫饶河）北岸，是鄱阳水运交通要

等纂，清康熙二十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第 131-134 页。

^① 参考《中国方志丛书·华中地方·第七八一号·江西省江西通志》，据清·于成龙等修、杜果等纂，清康熙二十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第 134-135 页。

^② 刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989 年版，第 3 页。

冲和鄱阳湖地区物资集散地。^①古代鄱阳曾以“泽有蒲鱼之饶，山有林麓之利”著名于世。境内山林绵亘，郁郁苍苍，渔业资源，得天独厚。全境河湖密布，总水面达 900 多平方公里，大部分是水质好、水草肥的天然渔场。滨湖、沿河一带，渔村点点，渔帆片片，不少渔民既打猎又种田。唐卢纶送县人吉中孚诗“渔村绕水田，澹浦隔晴烟”。^②管驿前就是鄱阳县城西滨水的一个行政村。

根据清代几本《鄱阳县志》的图绘，可以看到最初的管驿前其实并不在鄱阳县治范围内，而是在府治城门外、鄱江边的月波门和贛州门外之间的一带地方。

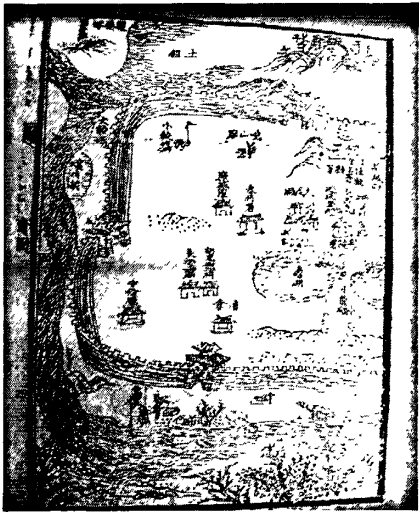


图 1-1：道光四年《鄱阳县志》里的管驿前位置。^③

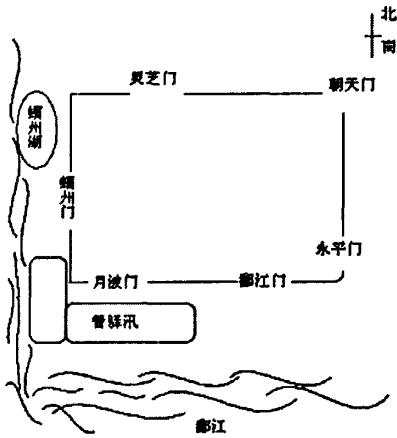


图 1-2：根据图 1 绘制的简单版。当时的鄱阳县治周围由东南西北方向依次建造的城门是：永平门（东门）、鄱江门（南门）、月波门（高门）、贛州门（西门）、灵芝门、朝天门（北门）。现在的管驿前村的进口位置就在高门那里。

^①刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989 年版，第 3 页。
^②刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989 年版，第 3-4 页。
^③《中国方志丛书·华中地方·第九三三号·江西省鄱阳县志》，据清·陈骥等修 张琼英等纂，清道光四年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第 97 页。

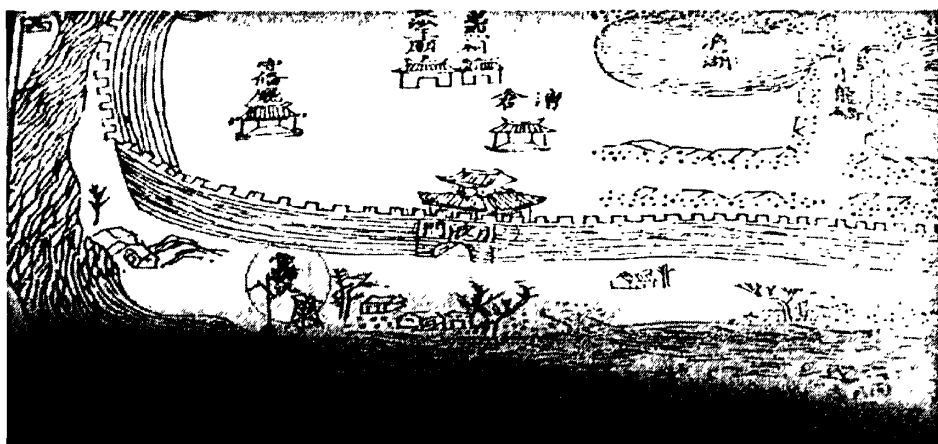


图 1-3：管驿前位置细节图

最开始，那里是柳林津。柳林，得名于史公柳，“史公柳，在鄱江滨即今柳林，宋知州史定之植以休息，行人沿江憩者爱之”。^①津，会意字，金文字形，从舟，从淮。“淮”表示淮水。泛指一般的河流。船停泊在河旁，用来渡河。本义是“渡口”。《说文》中有：“津，水渡也。”《书·禹贡》：“又东至于孟津。”《水津注·河水》：“自黄河泛舟而渡者，皆为津也。”由此衍生出来很多词汇，例如：津梁（渡口的桥梁）、津人（在渡口以摆渡为生的人）、津门（在河流渡口所设置的关隘）、津吏（掌管桥梁及河流渡口的官吏）、津主（在关卡或渡口检查商旅货物的官吏）、津要（渡口要地。比喻险要的交通据点）、津逗（渡水口）、津逮（经渡口过河而到达目的地，后常用以比喻为学的门径）、津亭驿馆（渡口和驿站的亭馆）、津岸（涯岸；水边）、津涯（岸；水边）、津步（码头）、津通（水路通达。即流通）、津隘（关津要隘）、津水（水涨溢，泛滥）、津流（水流）、津通（水无阻滞的流动）、津路（水路）、津渚（水边）。津有渡口，有水陆要隘（communications hub）的意思。从名字上看可以看出赣州门外的柳林津最初并没什么人住的地方，只是一片水滩，并且是水路交通的停泊点。

再后来，因为府治之所在，滨水区域得到初步开发，为了方便官民的

^① 《中国方志丛书·华中地方·第九五九号·江西省饶州府志》，据清·黄家遴 佟准年等纂修，清康熙二十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第489-490页。

交通，主要也是为了迎接由水路到来的官员、供来往官员歇脚住宿，在柳林津设置了馆驿。虽然在《鄱阳县志》绘制的县治图里面没有明确地标识，但是在《新淦县志》里我们可以找到痕迹。新淦是一个地理环境、县治设置与鄱阳县极为相似的地方，在它的县治图里可以找到“接官亭”，可以想到作为府治所在一定也会设置这样的馆驿。馆驿的设置，发挥了水路交通的要冲作用，村庄开始初具形态，产生了名叫“柳林津”的村庄，村民以打渔为生。“在村前者御风浪，多柳树，如旧志之史公柳，及今离城三里义昌里前之柳林是也。滨湖或滨河而居者有之。”^①因为馆驿正好在渔村的后面（按方位推算应该是更西边的水边），所以村名渐渐被叫做“馆驿前”，也就是现在的“管驿前”。至于“管”可能是“馆”的笔误。

至于图示上的“管驿汛”，是为了标识当时在管驿前位置的驻军机构。清朝的军队主要有八旗兵和绿营兵两种。绿营兵是清入关后改编或是新招的汉人部队，配合八旗兵驻守北京和各省。在各省最高组织为标，由总督统辖的“督标”、巡抚统辖的“抚标”、提督统辖的“提标”、总兵统辖的“镇标”、八旗将军统辖的“军标”、河道总督统辖的“河标”、漕运总督统辖的“漕标”。标下设协，协下设营，营下设汛。基本上到汛位置就是军制最下层了。明清时代地方军队的驻地叫汛地，兵叫汛兵。根据清朝同治时期的《鄱阳县志》的记载，清朝鄱阳设立了14处路塘汛，其中就有管驿前汛，和双港汛一起成为鄱阳县的两个重要西路路汛。在其更西处，鄱江进入鄱阳湖的地方还设立了两个西路水汛，一是白沙洲汛，一是独山汛，不过位置已经到了鄱阳湖湖口的地方。但是也有一种说法是来源于“塘汛”的设置，塘汛作为交通地名仍可以从旧县志的地輿图及邮递看到，朝廷设立“津渡”和“塘汛”，专门负责管理国王官员、高僧、客商和茶运过渡的事务。

县志中提到的史公柳为宋时名，管驿前村庄雏形在宋时期就有可能形成，到明清时期已经是社会结构比较稳定，地理位置较为特殊的地方了。

一直以来管驿前都是作为独立的行政村存在，即使过去波阳县进行县

^① 《中国方志丛书·鄱阳县志》，据民国·曹锡福主纂 江思清编纂，手抄版，民国三十八（1949）年。注：因未能找到影印版本，只有手抄版本，且原版没有标注页码，故不能提供具体的页码。

城、社场劳动年龄人口情况统计把它和珠湖等地的渔村合并计算，管驿前村特殊的地理位置也决定了它所具有的独立性。据笔者与当地人的访谈大致推算出现在的管驿前有五百多户，人口在 2200 人左右。再加上它距离波阳著名的高门中学（波阳中学）很近，可以说学校与村子就是隔一堵墙，孩子就学便利，学习氛围良好，教育水平相比其它地方的渔村要好得多。

过去，这里基本上只有一种职业，就是渔民，本来这个村子就是渔村。在笔者采访当地人的时候，他们说他们有两种职业，一是驾船，一是掳鱼（捕鱼），过去驾船的有几十户，其它的全是掳鱼的（驾船捕鱼）。过去从事渔业的有四五十家，57、58 年大约有 60 户，现在有八九十户从事渔业方面的工作。其中还要分鸟船，网船等等，鸟船大概在三四十户左右。现在的管驿前并不完全依赖捕鱼，很多人转向了与之相关的水产生意，例如做鱼钩，鱼卡子，或者是大家合伙包鱼塘搞养殖业，又或者是开冷冻库输送鲜鱼。当然也有一部分人从事别的工作的，出去打工的青壮年更是不少。总体来说这里还是一个比较依赖水的区域，人们的生活各方面与水都有密切的关系，也因为水，而衍生了对水神晏公的信仰。

三、晏公庙

毫无疑问，晏公庙是管驿前村的信仰中心。在这个方圆五里左右的小渔村，只有一座晏公庙。管驿前的信众，外村、外乡、外县、外省的信徒在举办庙会的时候集中聚集到此，平时比较热闹的是每月的初一和十五，信众们会去上香祈神，这是一种惯例。

关于晏公庙的记载是很多的，除了各色版本的《鄱阳县志》、《饶州府志》外，《江西通志》和其它县城都有晏公庙的记载。“晏公庙在城西柳林津，明洪武年间创……国朝（清）同知刘愈奇重修。”^①（刘愈奇（饶州府志卷十五职官志，第 899 页中有记载）是辽东人，贡士，升四川保宁府知府。“晏公庙：在城西柳林津，明洪武年间创立，官民舟楫出泊必祷。

^① 《中国方志丛书·华中地方·第九五九号·江西省饶州府志》，据清·黄家遵 佟准年等纂修，清康熙二十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第 756-757 页。

棠阴立德乡安吉社俱有庙。”^①（安仁县）晏公庙在南门城外，知县程瀚（饶州府志卷十五职官志，第972页中有记载，上元人，戊戌进士，康熙二年任卒于官，有传）建。^②“晏公庙：在西门外古点兵台，祀水府晏公真人。”

（江西省新淦县）^③实际上晏公庙还在在全国各地都能找到。北方的晏公庙多是祭祀齐国的宰相晏子，南方尤其是赣、浙、皖、徽，闽、湘一带，供奉的是作为水神的晏戎仔。鄱阳的晏公庙就是供奉着这位被封为“神霄玉府都督大元帅”的水神。

（一）晏公庙的地理位置、外观

虽然可见的记载比较早，但是确切地在地图上可以看到晏公庙作为标识的要从同治年的县志开始，可以很清楚地看到晏公庙位于管驿前村的西北边，靠近鄱江。在县志的记载中，这本是柳林津的地方。宋时期，作为柳林津只是城外一处供行人、官员歇脚的地方，就算是后来有传说中的渔村出现也没有正式进入县治地图中作为鄱阳县的一个标识之一。即使是在民间认同最强的明朝，鄱阳县治地域图中没有出现标记。管驿汛最早是在康熙四年的刊本中出现，晏公庙出现于同治十年的刊本中。可以推算到晏公庙作为正式承认的地标出现的时间比较晚。

晏公庙据村里的老人家讲，是经过几番翻新的。过去曾在战火中焚毁过，在文革“破四旧”中屡遭毁坏，现在的晏公庙是八十年代翻新的。位于村西边临水的位置，庙前是大片的草地，后来还在庙前的空地上搭建了戏台。后面的观音堂，通过围墙与晏公庙连成一体。晏公庙的北面有一个小门可以直通观音堂。两座建筑的中间围成一个小院子，斜对角方向各有一棵古木，在村民的眼里也是具有神异的灵物。晏公庙的东面是厨房和老年人活动中心。最开始那里是观音堂，据村里的管委会的张姓老人说，大家觉得这个观音堂位置太小，香客前来人多拥挤，而且因为长年烟雾缭绕

^① 国家图书馆分馆编《清代孤本方志（第一辑第十六册）·江西鄱阳县志》，据清·王克生修王用佐等纂，清康熙十六卷（一），第265页。

^② 《中国方志丛书·华中地方·第九五九号·江西省饶州府志》，据清·黄家遴 佟准年等纂修，清康熙二十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第800页。

^③ 《中国方志丛书·华中地方·第八八六号·江西省新淦县志》，据清·董谦吉、李焕斗等纂，清康熙十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第363页。

房子顶上都被熏黑，有碍观瞻，就在信徒们的支持下在晏公庙的后面建造了新的观音堂。原来的空间就空出来作为老年人活动中心，多半是为管委会^①成员或是其它部分老人提供休息娱乐的地方。

庙宇三面环水，只有东面一条道路，是村里唯一通往庙宇的路，也是唯一通往外面的路。沿着东面的路一直往前走可以走到村出口。整个管驿前村是鄱江边从高门到古贛州门一带的区域，成狭长形样子。村子唯一的一条大道由东面村口直通最西边的晏公庙。在老人们的回忆里，多次提到以前的晏公庙是一座孤零零地伫立在水边的建筑，村子的人家还没有把房子建在那里，后来逐渐有些人家搬到了那里。目前的管驿前村，从村口到晏公庙一段路，民舍聚集，沿街而建，已经填满了这一段路程上的土地了，现在庙门出来十米的地方开始就可看到成排的民房。

^① 注：管委会，又叫做庙管会，其实指的是管驿前村晏公庙管理委员会，由村里老人们组成，管委会名额没有明确的限制，多则十五个，少的时候有九个人。现在的管委会有十一个人，没人分摊不同的工作，有的负责管账，有的负责维修和打扫，有的负责桌椅板凳的借进送出等等。他们也只会在举办庙会的时候忙碌起来，平时都是聚集在老年人活动中心休闲游戏。笔者这次调查晏公庙会得到了他们很大的帮助。

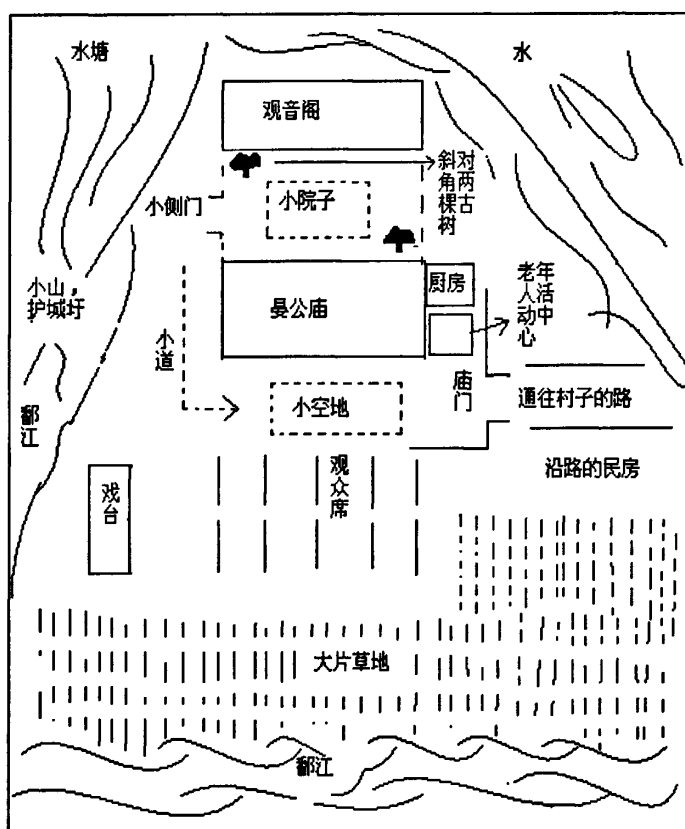
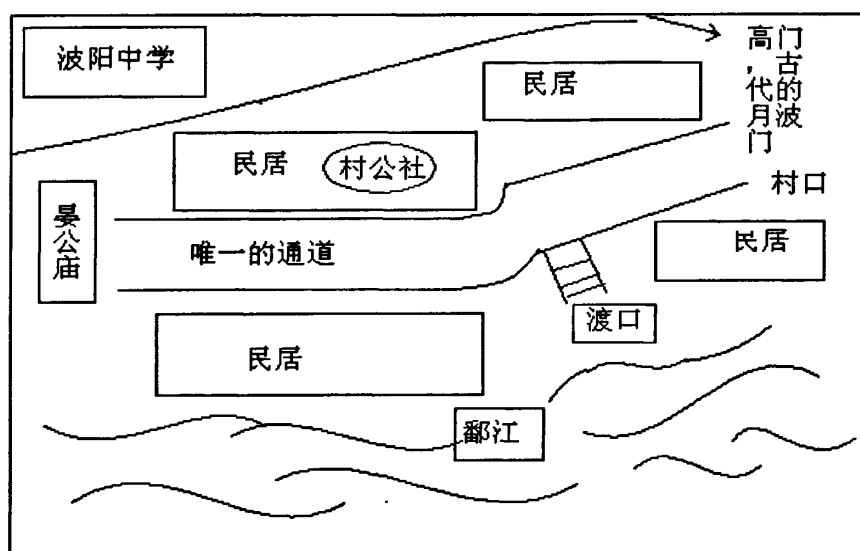


图 2-1：晏公庙地理位置图



管驿前村分布初略图

图 2-2：管驿前粗略图



图 3-1：同治十年《鄱阳县志》^①里的晏公庙位置。



图 3-2：晏公庙位置细节图



图 4-1：清同治年间的晏公庙位置^②



图 4-2：晏公庙位置细节图

（二）晏公庙里供奉的诸神

在这个繁盛一时的渔村，信仰中心就是晏公庙。管驿前的村民主要是信仰晏公、和定江王。但在庙里除了这两位神灵外还有萧公、金龙四大王、

^① 《中国方志丛书·华中地方·第九三三号·江西省鄱阳县志》，据清·陈骥等修 张琼英等纂，清道光四年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第 97 页。

^② 转摘自刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989 年版。

马元帅、杨泗将军、护国周王、社公、土地等诸神。左右两边是社公和土地爷，正中间的前部分放置了大大小小几十个神牌，正中间的是写着“皇帝陛下万岁万岁万万岁”的神牌。立着的大型雕像有三个，正中间的是定江王。至于背面坐着的是晏公和定江王两个大型的雕塑，不过他们是坐南朝北，和庙里其它的神像都不一样。

无论是从各种民间传说或是历史资料来看，晏公庙所供奉的神明都具有水神的身份。晏公、萧公是死后为神的，分别被封为“显应平浪侯”“水府灵通广济显应英佑侯”，定江王是一只团鱼精，金龙四大王是龙神，杨泗将军等人与治水、退水的故事相关，这些都表明在这个严重依赖水的区域里，充满着对水神的崇拜。在笔者所采访的鄱阳县管驿前村的陈公时，他就说到：“（晏公庙里供奉的）都是水神，省文联副主席刘华先生，他和我都是搞民俗研究的，他有一个很大的感慨：管驿前晏公庙囊括了江西所有信奉的水神。”陈公是管驿前村里人公认地了解管驿前及晏公庙故事或来源的人。他的话从某种意义上肯定了一个推测那就是管驿前的水神信仰发达，历年来不断接受了来自外来的文化交流。

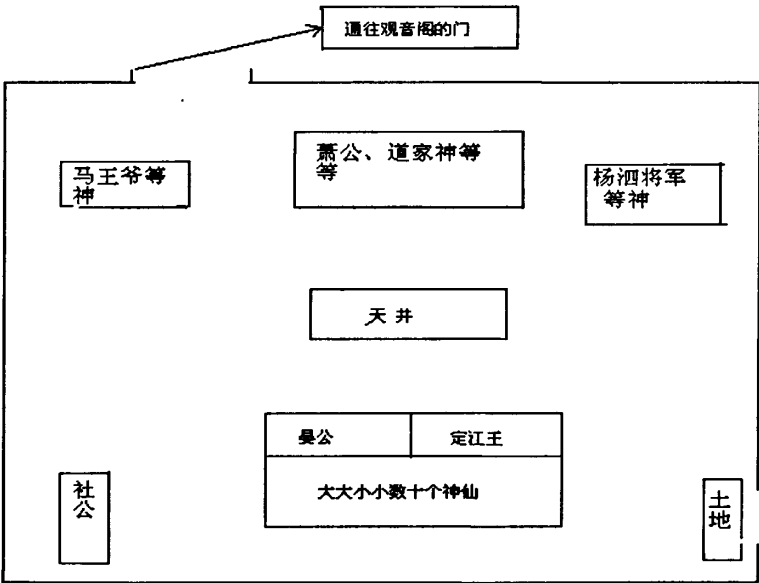


图 5：晏公庙里面诸神神牌或雕像放置的位置图

四、小结

鄱阳湖与江西许多地方接壤，南昌、九江、余干、鄱阳、进贤等，在各地的县志中都有记载，这多少能理解江西水神崇拜兴盛的原因。鄱阳湖地跨三郡，上接五河，是中国第一大淡水湖，与长江勾连，是重要的水路枢纽，分担了部分长江河运压力，也分摊了水患灾害。人们受益于水也受害于水。在科学不发达，抵御灾害的能力比较弱的情况下，人们都会把生存的希望寄托在神明身上，特别是水神，因为水神是与他们生活联系的最紧密的神明之一。同时，整个鄱阳湖区广大的地域，供奉的水神难计其数，光鄱阳管驿前村的晏公庙里就有大大小小十几二十座神像。如果要一一详尽地罗列研究那些神难度颇大，选出晏公作为调查对象，一是晏公较为普遍，传播范围比较广的水神，一是在鄱阳湖区他的故事大体相似，就传播的地域而言，他所在的地区有非常接近的认同，这种较为统一的民众认同可以帮助追寻晏公起源的研究。位于鄱阳管驿前的晏公庙，至晚在清朝同治年间成为非常重要的祭祀场所和信仰中心。根据成文出版社有限公司印行的《鄱阳县志》，就会发现康熙二十二年的刊本和道光四年的刊本中鄱阳县地图上还未标明晏公庙的位子、名称，但在同治十年的刊本中“晏公庙”和“管驿汛”都有明确的标识。可见晏公庙至晚在同治年间是一个重要的具有标志意义的庙宇。晏公庙本是为了纪念一位叫晏戍仔的人，又因为管驿前在鄱阳边，是重要的渔业生产地，所以更多地被当成龙王、水神、丰产神。也许是传其签言灵验，后来信徒越来越多，供奉的晏公俨然成为了一个可以包办很多事情的全能之神，求子、求财、求福寿等等都去那里。

第三章 晏公传说与信仰的历史

第一节 晏公的传说

一、晏公其人

晏公是江西著名的水神。关于晏公是谁？众说纷纭，没有定论。有人说是晏戍仔，有人说是晏敦复，也有齐国宰相晏子，太平宰相晏殊等各种说法，可以考证的材料极其有限。从有限的材料里猜测晏公在历史上是否有其人或是他的真实身份，已经很难考证了。

关于平浪侯晏公的记载最早可见于宋代。《无上黄箓大斋立成仪》^①，这是一部宋人蒋叔兴编撰的书籍。其书提到一句话：“都督晏元帅平浪侯。”这是迄今为止可以在古籍库里看到的关于晏公最早的记载。虽然只有一句话，但是根据其中的三个词，“都督、晏元帅、平浪侯”至少给了笔者提示，也许晏公早在宋代就存在。原本根据《三教源流搜神大全》里看到的资料，认为晏公是元代人，那么晏公信仰至早要从元代算起，而且被敕封的时间应该更在后面。可是这本书中已经出现了“平浪侯”的封号和“晏”姓都督的身份，这与后来出现的大量书籍中关于晏公身份的记载很接近，相应地也把晏公信仰的形成时间推测的更早些。但是晏公的身份到底是何许人也？晏元帅是不是后来基本认同的晏戍仔？这些问题都要到元明清的典籍中寻找。

“晏公来历，其说纷纷，或称元时晏戍仔，或称宋时晏敦复，复又有称系孙吴赤乌以前人，孰是孰非，莫衷一是。但今人于晏公作谁，尚未深究，遽尔敬奉之，不亦异哉！”^②在史料极为有限的情况下，对于晏公是谁的回答基本上可以分为三种：一是元人晏戍仔；一是宋人晏敦复；一是江中棕怪，非人。根据记载的多寡来看，主要的观点认同是晏戍仔，笔者重点调查的鄱阳湖区的晏公也是指他，这一点在后面会做更详细的说明。这

^① 宋·蒋叔兴：《无上黄箓大斋立成仪》，卷五十四，明正统道藏本，第434页。转摘转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305
^② 宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第356页。

里，笔者想先谈谈后两种身份的记载。

有部分书籍记载晏公是晏敦复。例如清朝时期的《（乾隆）鄞县志》和《鲒埼亭集外编》里就提到晏敦复可能是晏公庙供奉的神。

晏公庙，县西南月湖中，其址旧名竹洲。宋丞相史浩建真隐观于此，元季废。《成化志》全祖望曰：“吾乡六权臣悒悒而死，太夫人尚在堂，汪庄靖之父太府公时时周恤其穷。”语在史丞相所作《太府》：县世家右姓，其为南宋寓公之后甚多。吏部尚书晏公敦复，亦当时寓公之一。尚书晚年以忤行状。今吾乡不闻有晏氏，盖其后卒归西江欤。今世俗所称晏公庙者最多乃道家之祀名，德如尚书，百世之斗杓也，苟表章而祀之，岂不足以廉顽而立懦哉！”^①

晏敦复，字景初，抚州临川人，程颐之弟子也。仕至吏部侍郎权尚书，以忤秦桧出知衢州奉祠，敦复既退闲来寓，鄞尚有老母，贫甚。汪思温时周恤之，《宋史》及全祖望《晏公庙记》。^②

《竹洲晏尚书庙碑》 吾乡六县世家右姓，其为南宋寓公之后甚多。盖山海之闲足以避地，而其时又近，行都为畿辅也，吏部尚书晏公敦复亦当时寓公之一。尚书晚年以忤权臣，悒悒而死，太夫人尚在堂，汪庄靖之父太府公时时周恤其穷。语在史丞相所作《太府行状》：今吾乡不闻有晏氏，盖其后卒归西江，惟慈水三峰浮图中，尚存尚书所作石碑，则大贤流落之毫芒也。吾乡宋元诸旧志登载漏畧，其中更有不可解者，如中兴执政王次翁可谓下流所归而反为之立大传，顾于尚书，则阙焉，不亦拂人之性也。耶夫大贤踪迹所至，其山川亦为生色，盖其所存者神，故其所过者化，其化不泯则其神长留。名德如尚书，百世之斗杓也，苟表章而出之，岂不足以廉顽而立懦哉？今世俗所称晏公庙者最多乃道家之祀也，赤章青词殊为可恶，吾乡湖上之竹洲亦有之，竹洲盖尝归于先宫，詹公欲去之而未果。□^③易主矣，今复归于予，予乃改以为尚书之祠，而率后进之士荐□毛焉。

^①清·钱维乔：《（乾隆）鄞县志》卷七，清乾隆五十三年刻本，第1七十八页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②清·钱维乔：《（乾隆）鄞县志》卷七，清乾隆五十三年刻本，第427页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③注：文章中出现的特殊符号□代表的是引用时原文中本来就缺少的字，出于时间和石碑保存方面的原因无法辨认的文字一律用□代替。

东望为友恭堂之故址，即太府所居也，太府亦以忤权臣被斥，盖尚书之同志。湖光明瑟，先正之魂魄相与招邀，过之姜桂之风裁旁皇乎其可接焉。^①

因为《（乾隆）鄞县志》的内容也是转摘自《鲒埼亭集外编》，所以目前能够左证晏公是晏敦复的材料实质上只有全祖望《鲒埼亭集外编》中搜集的《竹洲晏尚书庙碑》。但从碑文中我们可以看到这里的晏公庙是特意为祭祀晏敦复而设，并不具有普遍性，就连碑文也写道：“今世俗所称晏公庙者最多乃道家之祀也，赤章青词殊为可恶，吾乡湖上之竹洲亦有之…”。既然是今世俗所称晏公庙是属于道家，至少说明两点：一该庙不属于道教，二该庙是特例，为大家所广泛认可的是道家的晏公庙。而且晏敦复在江西也有封号，在《集说诠真》^②里的《江西通志》中曾提到“封临淄侯，立庙在饶州府。”^③同样这一点结合关于晏公是江中棕怪的文字内容看，也能旁证这个观点是不正确的。

说到晏公出生不是人而是怪物，也有几则材料提到过。清朝王士禛编撰的《居易录》和清朝赵翼编撰的《檐曝杂记》。

有晏公庙诗自叙谓：本江中棕绳为怪，许旌阳以法印击之，中额，遂称正神云。按：《国宪家猷》载“猪婆龙事”有老渔语众云，云问其姓，曰：“晏也。”如其言上河江岸。成太祖悟曰：“昔救我于覆舟山是云晏公。”遂封神霄玉府晏公都督大元帅，命有司祀之。不云棕怪也。^④

晏公庙昔人以为江中棕绳，许旌阳以法印击之，遂称正神云。按：《国宪家猷》载“猪婆龙事”有老渔，问其姓曰：“晏也。”明太祖曰：“昔救我于覆舟山云是晏公。”乃封为神霄玉府晏公都督大元帅，命有司祀之，而不云棕怪。^⑤

可见三篇认为晏公是江中棕怪的材料也只有一个最早的来源即《国宪

^①清·全祖望：《鲒埼亭集外编》卷十三庙碑，清嘉庆十六年刻本，第136页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②清·黄伯禄辑，上海慈母堂，清光绪五年（1879）刻本。转摘宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第355页。

^③宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第355页。

^④清·王士禛：《居易录》卷二十二，清文渊阁四库全书本，（清康熙刻本），第231页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑤清·赵翼撰，《檐曝杂记》卷六，清嘉庆湛貽堂刻本，第66-67页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

家猷》^①，明朝嘉靖年间成书。但是问题也随之而来，因为只有一本书提到过，所以不能作为晏公身份判定的准则。至此，可以说无论晏公的身份怎样扑朔迷离，但是至少可以肯定关于晏公的身份更多的人是认同晏戍仔的。尽管晏戍仔这个人，是否在历史上确有其人已经难以考证，但大部分人们的心目中晏公神就是他，这一点是可以肯定的。

宋朝的史料只有一句话，还不能证明他是谁，但是从明朝开始的古籍文献和地方县志中广泛存在对他身份的断定，认为晏公是宋末元初清江人晏戍仔，并且此方面的记载颇丰。按时间上排例如有：

元朝：

《清江镇晏公祠庙碑》 清江镇旧有晏公庙，历世滋久，……公之威灵始乎乡里，着于江右，南至湖湘，东暨京口，以至川峡河海莫不仰其英风，钦其乡。……”^②

明朝：

英佑侯庙有二，一东门外一清泥湾，皆先年商民建之以祀萧晏二神，萧名天任，晏名戍仔，俱江西临江人。……晏为平浪侯。^③

晏公庙，在县东三十里。清江镇旧传神本镇人，洪武丙辰（洪武九年1376）建，永乐中封平浪侯。^④

晏公庙，在府治东北三十里。清江镇旧传，本镇人，名戍仔。元初为文锦局堂长，……有灵显于江潮，本朝封平浪侯。……^⑤

晏公庙，……洪武二十七年创建。晏公，名戍仔，临江清江人。元初为文锦局堂长，……国朝封平浪侯。^⑥

^① 注：明·王可大撰，《国宪家猷》，浙江巡抚采进本，这一版本有五十六卷。可大字符简，南京锦衣卫人。嘉靖癸丑进士，官至台州府知府。是书凡分十四部，曰宪典，曰象纬，曰机祥，曰舆图，曰事理，曰文史，曰医药，曰滑稽，曰方技，曰诡异，曰权术，曰雅适，曰遗事，曰大统。皆杂采故事，依类排纂。然端绪错杂，古今混糅。

^② 元·胡行简：《樗隐集》卷六，清文渊阁四库全书本，第35页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③ 明·陈洪谟：《（嘉靖）常德府志》卷十·祠祀志，明嘉靖刻本，第90页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^④ 明·刘松：《（隆庆）临江府志》，明隆庆刻本，卷八，第117页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑤ 明·李贤：《明一统志》卷五十五（明万历刻本），清文渊阁四库全书本，第1764页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑥ 明·柳瑛：《（成化）中都志》卷四，明弘治刻本，第110页。转摘刘俊文总纂“中国基

晏公庙，在清江镇濒江。明洪武间建郡人聂铉记一统志云：晏公名戊仔，本镇人，元初为文锦局堂长，……永乐中封平浪侯，今讹为鄢公庙。^①

晏公庙，在武林门北夹城巷内。神姓晏名戊仔，世为江西临江府清江镇人。元初为文锦局堂长，……以为神立祠祀，之后显灵于江湖。^②

晏公庙，在临江府治东北清江镇。本朝初封平浪侯，神名戊仔。……^③

晏公庙在县南十里公名成仔，临江清江人，元初为文锦堂长，……多依湖水祀神求助云。^④

清朝：

《古今图书集成·神异典》卷二九引《武昌府志》：晏公讳戊仔，宋末清江镇人。入元为文锦局，敕封平浪侯。^⑤

晏公庙，万历《杭州府志》在武林门北夹城巷内祀元晏戊仔。戊仔，江西清江镇人，……建今祠^⑥

晏公庙，万历《杭州府志》在武林门北夹城巷内祀元晏戊仔。戊仔，江西清江镇人……^⑦

临江府晏公庙在府治东，清江镇神名戊仔。明初封平浪侯。^⑧

晏公庙，在兴贤都。明洪武八年建，神讳戊仔，显应于江湖。知县姜真一赴任道经鄱阳湖，风浪大作，祷神得免，莅任乃立庙祀之。嘉靖四十

本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^①明，秦鏞：《（崇祯）清江县志》卷三·建置志，明崇祯刻本，第101页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②明·沈朝宣：《（嘉靖）仁和县志》卷七，清光绪刻武林丛掌故编本，第120页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③明·王圻：《续文献通考》卷一百十·郊社考，明万历三十年松江府刻本，第2033页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^④明·王心：《（嘉靖）天长县志》卷三·人事志，明嘉靖刻本，第17页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑤《古今图书集成·神异典》，转摘宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第353页。

^⑥清·查祥：《敕修两浙海塘通志》卷十五，清乾隆刻本，第221页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑦清·嵇曾筠：《（雍正）浙江通志》卷二百十七，清文渊阁四库全书本，第5453页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑧清·嵇璜：《续文献通考》卷七十九·群祀考，清文渊阁四库全书本，（清浙江书局本），第1498页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

三年鄉人叶兴等重修俱同上^①

晏公庙，在清江县樟树镇。明统志旧传，本镇人，名戍仔。^②

晏公庙 晏真人，名北海。宋元佑时，晏坊人牧牛至旗面山遇二仙奕石上侍阅良久，各授桃食之后，羽化乡人。立真源堂奉焉，凡蝗蝻水旱祈之有应。^③

临江府清江县北三十里清江镇，晏戍仔，宋为文锦堂局长，因疾归登舟即尸解人以为神立庙祀之，有异于江湖，朝封平浪侯。按两晏公令郡县多祀晏公或清江晏氏。^④

晏公庙，在镇西北王家浜南白蚬江滨。道光九年重修，同治六年又修，路史载晏公名戍仔，江西人。元初为文锦堂局长，登舟尸解立庙封都督大元帅明。^⑤

晏公庙，在武林门北夹城巷。《（万历）杭州府志》祀元晏戍仔，江西清江镇人。^⑥

民国：

晏公庙在武林门北夹城巷崇果寺内，周显德二年吴越王建旧名罗汉院，宋治平中改额崇果，明洪武初改奉晏公。……《西湖游览志》神姓晏名戍仔，江西清江镇人。元初为文锦局堂长解文锦赴上都，尸解，显灵江湖。洪武初封平浪侯。嘉靖仁和县志一在翁家山新纂。^⑦

晏公庙，在县东北二十四都，都庄图说祀元晏戍仔，明洪武初封平浪

^① 清·江藩：《（道光）肇庆府志》卷七，清光绪重刻道光本，第341页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^② 清·穆彰阿：《（嘉庆）大清一统志》卷三百二十四，四部丛刊续编景旧钞本，第6459页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③ 清·谈迁：《枣林杂俎》和集，清钞本（民国适园从书本），第276页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^④ 清·雷可升，伍嘉猷纂，《归化县志》，摘自方宝川，陈旭东主编，《稀见方志丛刊》37-39，福建师范大学图书馆藏，北京：北京图书馆出版社，2008。

^⑤ 清·陶煦：《周庄镇志》卷三，清光绪八年元和刻本，第60页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑥ 清·瞿均廉：《海塘录》卷十二清文渊阁四库全书本，第169页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑦ 民国·李榕：《（民国）杭州府志》民国十一年铅印本，卷十，第176页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

侯。^①

晏公庙，在聚金门外，祀元晏戍仔。明洪武初封平浪侯。^②

从这些明显提到神姓名的数据里面，可以看到自元代开始，晏戍仔作为晏公水神已经被确认。虽然元代的资料很少，但已经明确了他的生平。明清时期记载颇多，许多地方志都记载了相关的建庙时间，至少能说明那时候晏公信仰非常普遍了，他的地位得到巩固和提高，传播的范围也越来越广。如果从晏公生平看，他生为元人，死后为神，那么关于他的祭祀活动最早要在元以后展开，然而根据有限的材料，我们可以推测出，晏公可能是宋人，早在宋朝的时候就作为道家里面的一个身份被供奉并且连“平浪侯”的头衔也在宋朝时候就有了，只是到明初期晏公庙被大量地建造，也受到国家的认可和推崇，敕封了新的封号“显应平浪侯”“神霄玉府晏公都督大元帅”。而且在明朝中后期，关于晏公的神职在小说中都得以完整地体现。像明万历刊本《西洋记》里就通过天师和晏公的对话把晏公神生平和为神的过程交代了一番：

只见船头下一道红光烛天而起，红光里面又闪出一位神道，浓眉虬髯，面如黑漆，纱帽圆领，皂靴角带，连声叫道：“万岁万岁万万岁。”天师道：“来者何神？早通名姓。”其神道：“小神姓晏名戍仔，官拜平浪侯，本贯临江府清江镇人氏。”天师道：“原来是晏公都督大元帅。”晏公道：“小神忝居天师桑梓，但上下之分相悬不及。”请益天师道：“尊神平生疾恶如探汤，人少不善必面叱之，乡人起敬起畏，动辄曰：得无晏君知乎？贫道平日敬恭之有素者，只不知尊神初仕居何官？”晏公道：“小神元初以人材所选入官，为文锦局堂长。元人暴虐，征求无厌，局官旧管供应官锦。有机户濮二者坐织染，累鬻二女一子赔偿上官。小神怜其无辜，出俸资代之不足，脱妻簪珥满其数，濮得父子完聚，日夜焚香告天。上帝素重小神刚正廉谨，遂命为神。小神承上帝命，奄忽于官家。人初不之知也，小神死之日，即先畅驹导于里之旷野，峨冠博带，护呵甚严，里中人见之

^①民国·李榕：《（民国）杭州府志》民国十一年铅印本，卷十二，第234页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②民国·李榕：《（民国）杭州府志》民国十一年铅印本，卷十三，第254页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

愕然，莫不称叹说道：晏氏之子荣归故乡，人材官如此夸耀。月余小神輿棹而归里中，人且骇且疑，及至相语则见之日即小神官舍死之日也，里中人始惊异，家人启棺相视，棺中一无所有，乃知小神尸解为神，立庙祀之。厥后小神颇奉职于九江八河之上，无少差失。”云天师道：“久仰久仰。今日到此，有何尊干？”晏公道：“因为宝船中有圣旨在外，故此特来朝参。”天师道：“朝参已毕，请回罢。”晏公应一声“是”一拥而起，去犹未了船头下。^①

可见，晏公信仰早于大家普遍认为的明代，而是在宋代就开始了，极有可能是因为他是小庙里祀未被重视，到明朝在国家肯定、职能强化，庙宇建筑群起等各种因素的共同作用下，地位迅速提高，影响不断扩大，到清朝达到顶峰。最明显的例子就是清同治十年的《鄱阳县志》里面，晏公庙作为地标印制在县志里，而此前的县志里面没有晏公庙的标识。

二、晏公神迹

如果晏公在宋朝时只是一个记载归于道家的小神，而他的出生较为明确的说法也是宋末元初人，那么他是如何在明代开国时期就影响巨大，成为具有全国性的水神的呢？立为神后为什么能够被明朝敕封？通过历史记载我们不难想象，晏公并不是一下子就在明朝建立起这样的影响力的，极有可能经历元代的酝酿，关于他的传说和神异的故事越来越丰富，晏公神的塑造也越来越具体，在元末明初时期成为职责明确的专司江河湖海的水神。

他成为神并且还是专司保驾护航，平定风浪的水神，还受到皇帝的敕封，并迅速地传播到全国，这一过程主要通过三段神迹来完成：一，死后尸解，完成由人到神的转变；二、平定风浪，御灾捍患的神力，完成水神形象的塑造；三，救主湖上，解释他流布全国的原因。

（一）人·鬼·神

很多地方都有晏公庙，尤其是南方江河交错的省份。晏公是河道、江河的庇护神，掌管着航运的平安。这些地方都流传着版本几乎相同的关于晏公尸变的故事，这些地方接受并流传的故事，可以推测他们都认同晏公

^① 明·二南里人：《三宝太监西洋记通俗演义》卷二十，明万历25年刊本，第798页。刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

信仰这种典型的人鬼信仰。根据留下来的资料以及村民口头流传的故事，晏公的身份大体上统一于几点信息：一，他是清江人，元代为文锦局堂长；二，他死后为神，经历人鬼到人神的变化；三，他是江河之上保驾护航的水神。这些材料为我们提供了一个信息，他被尊称为水神时间最早可能在宋代，也就是说晏公信仰的形成最早从宋开始，在清江晏公经历了尸变到立神的过程，而后在江西顺水传播开来。晏公生前天赋异禀，死亡的方式又令人惊奇，为神的过程也颇有点令人匪夷所思，而且关于他成神的过程记载相似度超过百分之九十。从这些典籍的记载中可以看到晏公成为水神的方式比较直接，过程很短，遵循的模式基本上是：生前气度非凡（或嫉恶如仇，或善良助人，或孝顺恭敬）→尸解、尸变→受封为神（专司水神职能）。几乎所有较为详细地传说故事都是采用这三段式的模式来解释晏公成神的过程。

稽诸礼经能为民御灾捍患则列之于祀，公之威灵始乎乡里，着于江右，南至湖湘，东暨京口，以至川峡河海莫不仰其英风，钦其饗。上自朝廷下逮士庶，舟楫之行、材木庶物之运，卒遇风涛之险，往往叫号神明，其免于危难之余而措之坦、夷之际，易危而安如履平地。祠宇所在，睥然相望，矧公桑梓之乡，可弗加之意乎？礼莫大于报本，不于祠祀致恭不可也。公生有异质，善事父母，人称其孝。生为孝子，歿为明神，故宜默扶世道与天地相为悠久也。若其始生其卒年月勒之碑，阴兹不续为之书，乃为之铭，铭曰：“鹿渚之滨，江山胜处。葛峰南来，萧水东注。挺奇毓秀，猗地之灵。笃生异人，为时之桢。济物以慈，事亲以孝。为己为人，克全其道。生为孝子，歿为明神。功在国家，泽在斯民。河海湖江，惟神所职。舟楫无虞，咸戴神力。御灾捍患，崇德报功。神溥其惠，人効其功。黄金之山，新宫所在。桑梓之邦，万世攸赖。神灵有赫，庙貌斯口。护国利民，永矢弗愆。”^①

元代《樗隐集》里记载的《清江镇晏公祠庙碑》最早提到晏公成神的先决条件。“笃生异人，为时之桢。济物以慈，事亲以孝。为己为人，克全其道。生为孝子，歿为明神。”可见，晏公为神的理由有三：一天赋异

^① 元·胡行简：《樗隐集》卷六，清文渊阁四库全书本，第35页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

稟；二孝顺敬亲；三克己助人。死后马上为神，而且成为神的条件并不太苛刻，基本上符合一个克己复礼的儒家学者型的条件就可以了，并且这里面没有提到尸解，但是到了明代的相关记载就明确有尸解的过程，这样玄幻神异的东西加入进来。

《三教流搜大全》卷七：

公姓晏，名戍仔，江西临江府清江镇人也。浓眉虬髯，面如黑漆。平生嫉恶如探汤，人少有不善，必曰：‘晏公得无知乎？其为人敬惮如此。大元初以人材应选入官，为文锦局堂长。因病归，登舟即奄然而逝。从人敛具一如礼。未抵家，里人先见其扬舲导于旷野之间，衣冠如故，咸重称之。月余以死至，且骇且愕，语见之日，即其死之日也。启棺视之，一无所有，盖尸解云。父老知其为神，立庙祀之。有灵显于江河湖海，凡遇风波涵涛，商贾叩投即见，水途安妥，舟航稳载，绳缆坚牢，风浪静，所谋顺遂也。皇明洪武初封显应平浪侯。’^①

这一段记载基本上包含了成为神的条件和过程，除了一些细节和语言的不同外与后期的文字记载几乎一致，也与笔者观察到的记叙模式：生前气度非凡（或嫉恶如仇，或善良助人，或孝顺恭敬）→尸解、尸变→受封为神（专司水神职能）相同。

后期的记载则有很多尸解的内容：

《广志绎》：江湖社伯到处有祀萧公晏公者，其神皆生于江右。……晏公名戍仔，亦临江府之靖江镇人也。浓眉虬髯，面如黑漆，生而疾恶太甚，元初以人材应选入为文锦局堂长，因疾归，登舟遂奄然而逝，乡人先见其舫从归，一月讣至开棺无所有，立庙祀之，亦云本朝封平浪侯。^②

《明一统志》：晏公庙在府治东北三十里清江镇。旧传本镇人名戍仔，元初为文锦局堂长，因病归，登舟即尸解，人以为神，立庙祀之。有灵显于江潮。^③

《（成化）中都志》：晏公庙，一在城南关，洪武二十六年创建。一

^① 宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第353页。

^② 明·王士性：《广志绎》卷四，清康熙十五年刻本，第59页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③ 明·李贤：《明一统志》卷五十五（明万历刻本），清文渊阁四库全书本，第1764页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

在县东二里移风门外，洪武二十七年创建。晏公名戍仔，临江清江人，元初为文锦局堂长，因病归，登舟即尸周，人以为神，国朝封平浪侯。^①

《（崇祯）清江县志》：晏公庙，在清江鎮濒江，明洪武间建，郡人聂铉记《一统志》云：晏公名戍仔，本鎮人，元初为文锦局堂长。因病归，登舟尸解，人以为神，立庙祀之。有灵江湖间。永乐中封平浪侯，今讹为鄢公庙。^②

《（嘉靖）仁和县志》：晏公庙在武林门北夹城巷内。神姓晏名戍仔，世为江西临江府清江鎮人，元初为文锦局堂长，解文锦赴上都，因病归，登舟即尸解，人以为神，立祠祀之，后显灵于江湖。洪武初封平浪侯神。^③

《（嘉靖）天长县志》：晏公庙，在县南十里。公名戍仔，临江清江人，元初为文锦堂长，登舟即尸解，人以为神。国朝封平浪侯。本县居民避兵，多依湖水祀神求助云。^④

《敕修两浙海塘通志》：晏公庙，《万歷杭州府志》武林门北夹城巷内，祀元晏戍仔。戍仔，江西清江鎮人，元初输文锦于上都，因而尸解，人以为神，立祠祀之。后显灵江湖间。洪武初封平浪侯，二十三年浙江都指挥储杰以督漕庇捐建今祠。^⑤

《铸鼎余闻》^⑥卷二：许尚质《越州祠祀记》云：晏公名仔，江西临江县人。元初为文锦局堂长，因病归，登舟即尸解，有灵显于江湖，立庙祀之。……^⑦

^① 明·柳瑛：《（成化）中都志》卷四明弘治刻本，第110页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^② 明·秦鏞：《（崇祯）清江县志》卷三建置志明崇祯刻本，第101页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③ 明·沈朝宣：《（嘉靖）仁和县志》卷七清光绪刻武林丛掌故编本，第120页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^④ 明·王心：《（嘉靖）天长县志》卷三人事志，明嘉靖刻本，第17页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑤ 清·查祥：《敕修两浙海塘通志》卷十五，清乾隆刻本，第221页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^⑥ 注：铸鼎余闻，道书。神仙传记，有四卷。清朝姚福均撰。姚福均，字配瞻，常熟（今江苏省常熟县）人，博极群书，邃于经常。该书作于光绪二十五年（1899），也刊于是年。全书博采旁搜，探赜索隐，将八百余位神祇汇于斯编，其中多数属于道教神仙。基本上将清代社会崇奉的所有神灵搜集完备。

^⑦ 清·姚福均：《铸鼎余闻》，清光绪二十五年（1899）刻本，全四册。转摘自宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第355页。

《(雍正)浙江通志》卷二百十七:晏公庙,《万历杭州府志》武林门北夹城巷内,祀元晏戍仔。戍仔,江西清江镇人,元初输文锦于上都,因而尸解,人以为神,立祠祀之。后显灵江湖间。洪武初封平浪侯,二十三年浙江都指挥储杰以督漕庇捐建今祠。^①

《枣林杂俎》:晏公庙,……临江府清江县北三十里清江镇晏戍仔,宋为文锦堂局长,因疾归,登舟即尸解,人以为神,立庙祀之。有异于江湖,朝封平浪侯按两晏公令郡县多祀晏公或清江晏氏。……^②

陶煦撰《周庄镇志》:晏公庙,……史载晏公名戍仔江西人,元初为文锦堂局长,登舟尸解,立庙封都督大元帅。明洪武初以其阴翊海运又封平浪侯。^③

成为人神的标准多半是具有卓越气质或非凡能力者。“民间祠祀中以人神为最多,凡历史人物,或有德于民,或品行卓著,或传说成仙得道者都有祠祀。”^④晏公面黑心正,嫉恶如仇,本就有成为人中英雄的气质。据民间传说,他生前惩恶扬善死后乡人有感于他的善行,为他建庙。每年年节或其生辰忌日都来拜祭他。这种因“德行”而受尊重更甚得到立庙拜祭的,在很多民间信仰里都有,完全是人格魅力神化的例子。其次,人死为鬼,鬼之灵又为神,这是自古以来人们对冥界的认识。当晏公死后出现尸变,“启棺视之,一无所有”“登舟即尸解,有灵显于江湖”更是增添了无穷的神力。而且,《史记正义》记载:“鬼之灵者曰神也。鬼神谓山川之神也。能兴云致雨,润养万物也,故已依凭之制义也。”《新建晏公庙记》中也说到:“阴阳二气屈伸聚散于穹壤者,莫非至理之所寓,而至化亦未始,不行乎其间也。日月之所以明,雨露之所以润,雷霆之所以威,霜雪之所以肃,以至山川流峙鸟兽孳育草木荣悴无一不囿于其中,况夫人身血气之盛衰、精神之完耗,有不由之者乎?此鬼神之道,所以为二气良能

^①清·嵇曾筠:《(雍正)浙江通志》,清文渊阁四库全书本,第5453页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”,北京爱如生数字化技术研究中心,许可证号:JZZJW70305

^②清·谈迁:《枣林杂俎》和集,清钞本(民国适园从书本),第276页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”,北京爱如生数字化技术研究中心,许可证号:JZZJW70305

^③清·陶煦:《周庄镇志》卷三,清光绪八年元和刻本,第60页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”,北京爱如生数字化技术研究中心,许可证号:JZZJW70305

^④马晓宏:《天神人——中国传统文化中的造神运动》,北京:国际文化出版公司出版 1988 年版,第 123 页。

而理之固有者也”。^①也就是说，具有神力的鬼会变成山川之神，具有呼风唤雨的异能。这种能力在中国的龙神信仰、水神信仰中是很普遍的，再加上鄱阳湖的地理位置，由布雨之能转换到平定风浪之能就变得理所应当了。人不再是简单的鬼了，由此变成了神。可以说晏公成功地由人变为水神，传说的铺成虽少但已经足够了。

（二）平定风浪，御灾捍患的神力

这是晏公成为水神最重要的因素，也是晏公信仰之所以能够在鄱阳湖区流传的原因。几乎每一段记载都会有“显灵江湖间”这一句，可以看出晏公出现的地点基本上都在江河湖海之上，功能也多围绕平定风浪、保驾护航。这是作为水神必备的职能。那么就不难猜测出最重视晏公神的人群应该是求生存于水的渔民和求利益于漕运的商人。从元代的《清江镇晏公祠庙碑》记载的内容来看，晏公的功能在元代就非常明确了。

“……稽诸礼经能为民御灾捍患则列之于祀，公之威灵始乎乡里，着于江右，南至湖湘，东暨京口，以至川峡河海莫不仰其英风，钦其饗。上自朝廷下逮士庶，舟楫之行、材木庶物之运，卒遇风涛之险，往往叫号神明，其免于危难之余而措之坦、夷之际，易危而安如履平地。……乃为之铭，铭曰：“……河海湖江，惟神所职。舟楫无虞，咸戴神力。御灾捍患，崇德报功。神溥其惠，人効其功。……”^②其后的记载也多半包含于这些内容。

《三教源流搜神大全》卷七：……有灵显于江河湖海，凡遇风波汹涛，商贾叩投即见，水途安妥，舟航稳载，绳缆坚牢，风浪静，所谋顺遂也。皇明洪武初封显应平浪侯。^③

《（正德）琼台志》：晏公庙在城北大路一里西厢。其神主掌江海，元以其阴翊海运封平浪侯。今江湖船多奉之。^④

^①明·王绅：《继志斋集》卷七记，清文渊阁四库全书本，（民国续金华丛书本），第54-55页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②元·胡行简：《樗隐集》卷六，清文渊阁四库全书本，第35页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③元·秦子晋：《三教源流搜神大全》清祁园刻本，转摘自宗力 刘群 着：《中国民间诸神》，河北人民出版社 1986 年版，第 353 页。

^④明·唐胄：《（正德）琼台志》卷二十六，明正德刻本，第341页。转摘刘俊文总纂“中国

《西湖游览志》：晏公庙在夹城寓崇果寺内，周显德二年吴越王建，旧名罗汉院。宋治平中改额崇果，洪武初改奉晏公，相为水神也，故军营漕运之所往往立庙。^①

……明初由于统治阶级的提倡，晏公神由江西地方性的水神一跃成为具有全国性的水神。其神职为平定风浪，保障行船安全，各地纷纷立庙奉祀。如常州、临江、嘉兴等地皆有晏公庙。又据《畿辅通志》载：明成化六年，大水冲城，知州胡瑛呼神求救。水退城全，次年构庙于此。成化十八年滹沱河溢，水冲城坏，知州李德美跪祷之间，适有麦秸顺流而下，与所塌城楼土石并塞，由是水不入城。退水之神皆晏公爷爷。^②

可以说晏公神的这项能力在明清时期得到了巩固和宣扬，再加上元代以来漕运的重要性地位，显然在江河交错的地带，尤其是长江中下游一带，这种信仰覆盖面会很大。晏公庙建筑的地段来看，多半是建在滨水的地方，都是江河湖的沿岸地区，而且是“军营漕运之所”。特别是浙江杭州向东至南京、上海，向西、西南至云南、广西，向南至广州。长江、鄱阳湖、太湖、珠江一整条水路路线是可以勾连起来的。通过水道信仰在中南部扩展。早在宋元时期，经济发展倚重江浙一带。富庶的江南势必要求水路漕运的发达。

《元史·食货志》载：“天下岁入粮数总计一千二百一十一万四千七百八石，腹里二百二十七万一千四百四十九石，江浙行省四百四十九万四千七百八十三石。”按元朝腹里地区，包括今山东、山西、河北三省以及内蒙古自治区的原热河省西半部、察哈尔省南部和绥远省东部。元朝的江浙行省辖区包括今浙江、福建两省以及江苏和安徽两省的长江以南部分，和江西省东北角的上饶专区等地。从辖区面积上说江浙行省仅当腹里的三分之一。但腹里岁粮却占全国百分之十八，江浙行省岁粮反占全国百分之三十七，江浙田赋是腹里的两倍以上，实际是六倍以上了。再看商税方面，元朝“酒课：腹里五万六千二百四十三錠，江浙行省一十九万六千六百五十

基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^①明·田汝成：《西湖游览志》卷二十三明嘉靖本明万历十二年重刻本，第158页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②李剑平主编《中国神话人物辞典》，西安：陕西人民出版社，1998年版，第476页。

四锭。醋课：腹里三千五百七十六锭，江浙行省一万一千八百七十锭。”

两相比较，江浙行省的酒醋课税额都约有腹里的三倍以上。显然，酒醋课只是商税的一个部分，而酒醋的消费大半由于异乡商贾的城市活动，仅从这一点上看，也可以反映元代商业繁盛程度和南北差别。同时江浙行省底商税相当于其它行省底商税的三倍有余以至五百余倍，酒醋课相当于其它行省的二倍有余以至百数十倍。这都可以说明江浙一带经济的发展，占居了全国的重心。^①

中书省所辖腹里各路站赤总计一百九十八处。江浙等处行中书省所辖总计二百六十二处。按驿站设置的或多或少正反映当地交通的繁简，中书省以较大的面积，并且是大都所在地，站赤数目却少于江浙行省三分之一。而江浙行省的站赤数字特占全国各行省中的第一位。这也间接说明元代经济南北发展的不平衡。^②

宋元以来就一直注重江南的开发和水利漕运。再加上从某种意义上说，水路漕运的重视发展和商业的发展是相辅相成的。这就要求水上的平安得以保证。可是技术发展的限制，人们抵御风暴的能力并不强，迫切需要保佑航运交通顺利的神明。可见明清时期水路漕运发达而且商业繁华，自然，也就加快了民间信仰流变的速度，增加了流布范围。

（三）救朱元璋，受到敕封

晏公会在明朝时期称为全国性的水神，与他受到国家的肯定有关。可以说，国家力量的干预加速了晏公信仰的传播。前文所列的资料多会讲到洪武年间晏公被皇帝敕封事情，不过现在只能找到景泰年间的敕封萧公的祭典文：“景泰四年，皇帝敕谕萧公英佑侯曰：朕惟帝王之政微显阐幽，故凡能御大灾、能捍大患者，表异无问于人神；以劳护国、以惠济民者，褒崇无于幽显，此诚旌德劝功之要道也。咨尔水府萧公英佑侯聪明正直以为神，忠义勤诚而护国。西洋济险，先朝已锡于荣封，水面持危，公私咸遂于康吉，应祈捷于影响，眷善宜有旌嘉。兹特加封神为水府灵通广济显

^① 赖家度：《元代的河槽和海运》，转引《元史论集》南京大学历史系元史研究室编，北京：人民出版社，1984年版，第362页。

^② 赖家度：《元代的河槽和海运》，转引《元史论集》南京大学历史系元史研究室编，北京：人民出版社，1984年版，第363页。

应英佑候神尚傅施灵通拯江河舟楫之险厄，大张威力保军民输运于安宁，水顺风调，波恬浪静，人声既获无虞之惠神，亦蒙有德之褒钦哉故谕。”^①由于在记载中经常把晏公和萧公放在一起，江西的清江、新淦、鄱阳的晏公庙里也是晏公和萧公一并被供奉，新余的晏公庙是晏公萧公二元神庙宇，可以推测至少在当时晏公可能也获得了和萧公一样的待遇。由此可见，当时的明朝对整个民间信仰的重视。

晏公的故事，最神奇的表现是救助明太祖，这也是他后来得以成为全国性影响的神灵的关键原因。最早的记载来自于《留青日札》。

《留青日札》：晏公庙，太祖渡江取张士诚舟，将覆红袍救上，且指之以舟者问：“何神？”曰：“晏公也。”后猪婆龙攻崩江岸，神复化为老渔翁，示以杀鼉之法。问何人又曰晏姓也。太祖感之，遂封为神霄玉府都督大元帅。仍命有司祀之。今江海着灵甚显。……^②

这里面记载了晏公着红袍救朱元璋的故事。其后《陔余丛考》《甘棠小志》也引用了一段描述。

《陔余丛考》卷三五：常州城中白云渡口有晏公庙，莫知所始。及阅《七修类稿》，乃知明太祖所封也。时毗陵为张士诚之将所据，徐达屡战不利，太祖亲率冯胜等十人往援，扮为商贾，顺流而下。江风大作，舟将覆，太祖惶惧乞神。忽见红袍者挽舟至沙上。太祖曰：“救我者谁也？”默闻曰：“晏公也。”及定天下，后江岸当崩，有猪婆龙在其下，迄不可筑。有老渔教炙猪为饵以钓之，瓮贯缙而下，瓮罩其项，其物二足推拒不能爬于土，遂钓而出，岸乃可成。众问老渔姓名，曰：“姓晏”倏不见。明祖闻之，悟曰：“盖即昔救我于覆舟者也。”乃封为神霄玉府晏公都督大元帅，命有司祀之。吾常所以有此庙也。又《续通考》：临江府清江镇，旧有晏公庙，神名戍仔，明初封为平浪侯。^③

《甘棠小志》晏公庙，在铁牛湾南钞房左壁，祀水神晏公。《留青日

^① 《中国方志丛书·华中地方·第八八六号·江西省新淦县志》，据清·董谦吉、李焕斗等纂，清康熙十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第359-360页。

^② 明·田艺衡：《留青日札》卷二十七明万历重刻本，第211-212页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③ 宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第353页。

札》言太祖渡江取张士诚舟，将覆有红袍救上，且指之以舟者问：“何神？”曰：“晏公也。”后猪婆龙攻崩江岸，神复化为老渔，示以杀鼉之法，问“何人？”又曰“晏姓也。”太祖感之，遂封为神霄玉府都督大元帅。《嘉庆府志》言东关外晏公庙，所祀水神盖即此也。^①

这里讲述的是朱元璋取张士诚的事情，但是在鄱阳湖区流传的故事确是明太祖与陈友谅的战役。毕竟在鄱阳湖发生的那次战役并没有张士诚。可见，晏公故事首先出自朱张之战中，至于为什么出现在鄱阳湖区的口头传说里的是朱陈之战，极有一种可能，就是在鄱阳湖区流传的晏公信仰必须历史化。当故事与历史可以互相左证时，仿佛晏公在鄱阳湖的信仰也变得正统起来。再加上，关于明太祖和陈友谅在鄱阳湖的决定性战役在正史中确有载。

夏五月，徐达、常遇春败陈友谅于池州。闰月丙辰，友谅陷太平，守将朱文逊，院判花云、王鼎，知府许瑗死之。未几，友谅弑其主徐寿辉，自称皇帝，国号汉，尽有江西、湖广地，约士诚合攻应天，应天大震。^②……

秋七月，友谅将张定边陷安庆。八月，遣使于元平章察罕帖木儿。时察罕平山东，降田丰，军声大振，故太祖与通好。会察罕方攻益都未下，太祖乃自将舟师征陈友谅。戊戌，克安庆，友谅将丁普郎、傅友德迎降。壬寅，次湖口，追败友谅于江州，克其城，友谅奔武昌。分徇南康、建昌、饶、蕲、黄、广济，皆下。^③……

二十三年春正月丙寅，遣汪河报之。二月壬申，命将士屯田积谷。是月，友谅将张定边陷饶州。士诚将吕珍破安丰，杀刘福通。三月辛丑，太祖自将救安丰，珍败走，以韩林儿归滁州，乃还应天。^④……

秋七月癸酉，太祖自将救洪都。癸未，次湖口，先伏兵泾江口及南湖嘴，遏友谅归路，檄信州兵守武阳渡。友谅闻太祖至，解围，逆战于鄱阳

^①清·董醇撰，《甘棠小志》卷四，清咸丰甘棠董氏刻本，第102页。转摘自刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②清·张廷玉撰，《明史》，第一册 卷一·本纪第一·太祖第一，北京：中华书局，1974年版，第8页。

^③清·张廷玉撰，《明史》，第一册 卷一·本纪第一·太祖第一，北京：中华书局，1974年版，第9页。

^④清·张廷玉撰，《明史》，第一册 卷一·本纪第一·太祖第一，北京：中华书局，1974年版，第10-11页。

湖。友谅兵号六十万，联巨舟为阵，楼橹高十余丈，绵亘数十里，旌旗戈盾，望之如山。丁亥，遇于康郎山，太祖分军十一队以御之。戊子，合战，徐达击其前锋，俞通海以火炮焚其舟数十，杀伤略相当。友谅骁将张定边直犯太祖舟，舟胶于沙，不得退，危甚，常遇春从旁射中定边，通海复来援，舟骤进，水涌太祖舟，乃得脱。^①

陈友谅占据江西二十余年，并不得民心。在康郎山一战，基本是损兵折将，气数已尽，后来中流失而亡。但是朱元璋却是在这一战中取得关键性的胜利。明太祖确实有被困住，不过是被陈友谅的巨船和流沙围住，解救他的功臣是常遇春。但在晏公的传说里类似事件发生在鄱阳湖上，但功臣是晏公。常遇春封侯拜爵，晏公也得到了重要的敕封“显应平浪侯”。当然也有说法是朱元璋为鬼所困扰，日日有冤死的人来到他的梦里请求立庙。例如“明太祖梦战士死者索血食，醒而异之，因令天下州县，凡村堡各立尺五小庙祀之。”^②可见立庙封神还是有别的原因的。不过封神仪式自古有之，明代不过是沿袭传统。例如《赐诚堂文集》中晏公就在已受封的“平浪侯”的基础上再加封“英显晏公平浪侯”。

《赐诚堂文集》卷五奏疏：《加封水神疏》“……圣母南临百神，呵口鼓楫，则阳侯息浪扬帆，则川后效灵自中州以抵都门，波平风静，鸾舟不惊，圣母无疆之禧，皇上格天之孝，已于此乎。征之然阴佑默相者，诸神之职而旌德报功者，皇上之仁谨将一路大小河神各拟封号上请。计开…原敕封萧公顺天王，今加封嘉佑萧公顺天王…原敕封晏公平浪侯，今加封英显晏公平浪侯。”^③

晏公本来只是地方性的小神，要加强他的威信力必须借助国家权力的支持。国家意识的认可从某种意义上来说是民间信仰合法化的标志，也是信仰规模、信仰势力扩大的方法。那么这个故事极有可能是后来人附加上去的，毕竟帮助天子就是顺应天命，就是维护正统。这样的功绩既可以说

^①清·张廷玉：《明史》，第一册 卷一·本纪第一·太祖第一，北京：中华书局，1974年版，第11页。

^②《群祀考辨》，转引自清·赵祖铭：《清代文献迈古录》，北京：大众文艺出版社，2003年版，第60页。

^③明·管绍宁：《赐诚堂文集》，清道光是一年读雪山房刻本，第38页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

明朱元璋真的是天子，也可以看到晏公具有的神性。

当年的将军已经消散在历史的尔虞我诈中，晏公作为神明却历经长久的时光。晏公信仰本是古老的民间宗教信仰，在洪武初年，由于国家权力的涉入，受到敕封一跃成为具有全国影响力的信仰。它才是那场战争中最后的赢家。

（四）其它的故事

除了晏公传说三个主要内容外，还有一些零星的记载是关于晏公化成老翁教人们收服猪婆龙的故事。虽然说猪婆龙的故事不能提供晏公传说发展的脉络，但是在研究晏公信仰为何能突破江西的地域限制沿江河传播方面还是可以提供左证的。

关于猪婆龙的记载主要有三个：

《留青日札》：晏公庙，……猪婆龙攻崩江岸，神复化为老渔翁，示以杀鼉之法。问何人，又曰：“晏姓也。”太祖感之，遂封为神霄玉府都督大元帅，仍命有司祀之。今江海着灵甚显，昔宋高宗渡河有泥马引途之异，故杭州有白马庙祀之。元世祖取江南欲渡黄河，苦乏舟，梦一老叟指引。明日，果见一人先涉济军，遂封为荅刺罕，与五品，印拨三百户食之。信乎？帝王之兴，天与人归，自有灵兆也。^①

《国宪家猷》：上河地，明初江岸常崩，盖猪婆龙于此抉搜故也。老渔曰：炙犬为饵，以瓮通其底，贯钩索下，所获皆鼉，即世所谓猪婆龙。^②

《聊斋志异》“猪婆龙”篇云：猪婆龙产生于江西。形似龙而短，能横飞；常出沿江岸扑食鹅鸭。或猎得之，则货其肉于陈、柯。此二姓皆友谅之裔，世食婆龙肉，他族不敢食也。一客自江右来，得一头，繫舟中。一日，泊舟钱塘，缚稍懈，忽跃入江。俄顷波涛大作，估舟倾沉。^③

《甘棠小志》：晏公庙，在铁牛湾南钞房左壁祀水神晏公。《留青日记》：……后猪婆龙攻崩江岸，神复化为老渔示以杀鼉之法，问何人，又曰：“晏姓也。”太祖感之，遂封为神霄玉府都督大元帅。《嘉庆府志》言：东关外晏公庙，所祀

^①明·田艺衡：《留青日札》卷二十七明万历重刻本，第211-212页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^②明·王可大：《国宪家猷》，浙江巡抚采进本这一版本有五十六卷。转摘自欧清煜编《中国龙文化词典》中国文史出版社2002年版 第558页。

^③欧清煜编《中国龙文化词典》，北京：中国文史出版社，2002年版，第558页。

水神盖即此也。^①

这个故事目前最早可查来源自《留青日札》，后来者记载与《留青日札》基本上是一样的。故事中交代老渔民的身份是晏姓神人，也是以后明太祖朱元璋敕封的水神晏公。故事中也出现了陈友谅的后裔，根据《明史》记载陈友谅经营江浙多年，背景似乎也有模有样。同时关于“猪婆龙”这种动物有确实存在的解释，“鼉，动物名，一名鼉龙，又名猪婆龙，或称扬子鳄。体长六尺至丈余，四足，背尾鳞甲。力猛能坏堤岸。皮可冒鼓。〈国语 晋〉九：‘鼉鼉鱼堤，莫能化，唯人不能。’为我国特产动物，分布于安徽、江苏、浙江、江西，主产于安徽南部青弋江沿岸至太湖流域等沼泽地区。”^②

可见，猪婆龙的故事其实是一个很好的关于晏公故事、晏公信仰流布的左证。依据各地县志对晏公庙的记载，可以看到在安徽，江苏南京，浙江杭州，江西各地，湖南衡阳，云南南坝甚至是广州、茂名等地都有晏公庙建筑或是遗迹。如果猪婆龙是扬子鳄的话，恰好这些地方要么是猪婆龙栖息地，要么是距离其比较近的生活区。更值得关注的是，猪婆龙是生活在水中的，这些地方有一个共同点就是临近水边。晏公穿过黄河到达北方的传说故事很少，主要还是在南方作为水神形象存在。当然，重点是在晏公的故事里，猪婆龙只是陪衬，目的是要凸显晏公帮助民众的慈悲和智慧。不过不管怎么说，猪婆龙的故事可算作流布范围的一个有力的证据。

自宋以来有晏公的封号后，经过元代的不断传播和神圣化，晏公在明代受到皇帝的敕封，民间也广兴庙宇，晏公成为具有全国性影响的水神。通过三个最主要的神迹的传承和记载，即死后尸解、平定风浪、救主江湖之上，完成了晏公从一名元朝官员向水神的身份转变。从此，晏公信仰活动从乡人里祀转而成为国家认可、当地府衙参与的国家性的祭祀活动。

^①清·董醇：《甘棠小志》卷四，清咸丰甘棠董氏刻本，第102页。转摘刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^② 欧清煜编《中国龙文化词典》，北京：中国文史出版社，2002年版，第459页。

第二节 晏公信仰来到鄱阳

鄱阳，水道纵横，河涌交错，水乡泽国。鄱阳历史上的水神崇拜，除了与社会习俗有关，还有着地域、人文、经济等诸多深刻的社会原因和文化原因。在管驿前民众的集体记忆中，晏公庙的到来是晏公自主选择的结果，但是实际上决定着信仰传播的原因却是多方面的。造成晏公信仰能够在鄱阳湖地区尤其是滨湖的鄱阳县管驿前村流传几百年，是有多种原因的，例如：鄱阳滨江的地区的环境与清江的环境极为相似、渔民的生活状况、水路交通的便利、商贸的往来、国家力量的作用都在催化着信仰的传递与发展。

一、生产生活对自然环境的依赖

晏公尸体久日不腐的神迹，使得其乡人相信他身上有着过人的神力，为他立庙。而从一名官员死后变神的过程来看，会把他当作水神看待的最大的可能是因为清江的地理环境造成的。滨水而居，会因水带来生活上的便利也会因为水遭受到水灾的苦难。晏公信仰在清江很盛行，不仅仅是因为晏公传说中的故乡，也跟它有着与鄱阳极为相似的地理环境有关，致使清江的晏公庙也是古代县城的地标之一。

清江所在的临江府，距离鄱阳湖有一段路程，但是它位于两条内河的旁边，这条河流正是流入鄱阳湖的支流，也是水上运输的主线路，与鄱江的位置、功能一致。并且晏公庙并不在县城内，而是在滨水的地方，与鄱阳管驿前晏公庙一样，清江在地理环境上和信仰方面表现出与鄱阳惊人地相似。这也许是晏公为何能在鄱阳湖区广泛传播的原因之一。

“清江在禹贡扬州西南境，古荒服地也，春秋属吴属越，战国属楚。秦废封建立郡，县地属九江郡。汉高帝五年，改九江曰淮南，分立豫章郡统县十八。清江地西北境隶建城，西南境隶宜春，东境隶新淦。淦旧城即今樟树镇旧都尉所治也。武帝元封元年置十三州，部刺史扬州部领豫章等五郡一国清江地属扬州部。新莽改建城曰多聚，新淦曰偶亭，宜春曰修晓。东汉建武初复故中平二年析，宜春立汉平县，孙吴具有江东改曰吴平，故

城在今西南境三十余里。”^①



图 6-1：同治时期的清江县治图



图 6-2：清江县治细节图

过去的清江在地理位置上接近鄱阳，也曾在古代同划入到扬州部，它也处于鄱阳湖流域的范围内。由于县城之间的水路商贸往来，晏公信仰易于通过“外乡人”传播。

同时鄱阳又是一个十分依赖自然环境的地方，尤其是对水的依赖。“鄱邑东北环山，西南汇水，图绘昭然矣。……鄱江支流子湖，春夏水涨，则一望汪洋；冬秋水干涸，则各分界限。课户受守以为业，渔人资以为生，其出息视山利加倍焉。……乾隆己巳志原跋”^②鄱阳，尤其是过去依赖水生存的管驿前村，民国三十八年的《鄱阳县志·卷八·社会志》中关于民风的记载就提到：“滨湖之民，坚冰时，恒入水取鱼”，到了建国后又因为过度开垦，水土大量流失，河道淤塞，有的山林本是郁郁葱葱，现在变成光山秃岭，一遇大雨，山洪暴发，所以说鄱阳是受益于水也是深受水患的地方。如果圩堤失修，往往汛期一到，洪水横流，大大小小圩堤“恒不崇朝而湮没殆尽”^③；汛期过后，旱情常又接踵而至，严重威胁农业生产。当地流传这样一句谚语：“家住鄱湖洲，十年九不收，天淹房屋倒，家破人不留。”由于水患

^① 《中国方志丛书·华中地方·第二六二号·江西省清江县志》，据清·潘懿修、朱孙诒纂，清同治九年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第117页。

^② 道光四年刊《鄱阳县志》卷之五《山川》，转引自张本主编《鄱阳湖区自然和社会历史数据选》，南昌：江西科学技术出版社，第3页。

^③ 《中国方志丛书·鄱阳县志》，据民国·曹锡福主纂 江思清编纂，手抄版，民国三十八（1949）年。注：因未能找到影印版本，只有手抄版本，且原版没有标注页码，故不能提供具体的页码。

严重备受灾害和疾病的困扰，人们尤其是渔民的生活困苦不堪。

表 2：鄱阳历年高低水时期表 单位：公尺

年 别	饶 河								
	鄱 阳								
	最 高			次 高			最 低		
	水位	月	日	水位	月	日	水位	月	日
1931	6.70	7	11						
1932									
1933									
1934	7.60	6	29	3.75	4	20	0.78	7	下 旬
1935	3.88	6	27	3.14	4	29			
1936	7.37	7	3	3.38	4	26	0.51	2	4
1937	5.65	6	24	4.95	5	12	0.50	10	
1938	6.73	8	24	5.62	7	2	0.16	1	8

（注：据一九八三年六月江西省政府建设厅编《江西省水利事业概况》中《江西省历年高低水时期表》，部分节选）^①

表 3：鄱阳历年水位表 单位：公尺

河 系		饶 河						
测 站		鄱 阳						
年 份		1930	1933	1934	1935	1936	1937	历年
一月	最高			1.02	1.33	0.73	0.63	1.33
	最低			0.79	0.59	0.52	0.16	0.16
二月	最高		2.61	1.02	1.17	1.39	1.79	2.61
	最低		1.48	0.80	0.51	0.48	0.51	0.48

^①张本主编《鄱阳湖区自然和社会历史数据选》，南昌：江西科学技术出版社，第8页。

三月	最高	2.50	2.99	2.00	2.23	2.31	2.79	2.99
	最低	1.70	1.92	0.85	0.33	0.66	1.63	0.33
四月	最高	4.80	3.75	3.14	2.92	4.16	3.54	4.80
	最低	1.60	2.06	1.52	1.33	0.94	1.12	0.94
五月	最高	7.70	4.05	2.80	3.14	4.49	3.83	7.70
	最低	4.00	2.30	1.80	1.20	3.75	1.62	1.20
六月	最高	6.50	7.60	3.88	6.53	5.19	5.59	7.60
	最低	3.40	4.12	1.74	3.51	3.64	3.25	1.74
七月	最高	6.70	7.58	3.95	6.91	4.40	5.62	7.58
	最低	3.90	6.27	2.25	6.11	1.63	3.73	1.63
八月	最高	3.80	6.22	2.24	6.07	3.48	6.73	6.73
	最低	3.50	3.84	2.12	4.86	1.63	4.66	1.63
九月	最高	4.60	3.70	2.64	4.75	3.44	4.68	6.48
	最低	3.50	1.05	2.24	4.08	2.24	5.91	1.05
十月	最高	4.40	3.27	2.70	4.04	2.07	5.92	5.92
	最低	3.90	1.77	1.20	2.81	0.05	4.67	0.05
十一月	最高		2.72	1.17	2.96	0.58	4.46	4.62
	最低		0.81	0.15	2.13	0.04	2.01	0.04
十二月	最高		0.82	1.16	2.05	1.25	1.94	2.03
	最低		0.78	0.10	0.61	0.02	0.24	0.02
涨落较差			6.90	3.78	6.58	5.17	6.57	
备 考		水 标 零 点 系 属 假 定						

（注：据一九三八年六月江西省政府建设厅编《江西省水利事业概况》中《江西省各地历年水位表》，部分节选）^①

笔者就所看到的《鄱阳县志》（民国三十八年的县志）中《大事记·灾祥》中，记录了自吴开始至清结束的漫长历史中的祥瑞或灾荒情况。统计了一

^①张本主编《鄱阳湖区自然和社会历史数据选》，南昌：江西科学技术出版社，第10-11页。

下直接与水相关资料：

表 4：水灾数据统计表

朝 代	吴	晋	宋	齐	陈	唐	宋	元	明	清	民 国
记录灾情数	3	4	1	1	1	5	46	21	59	120	22
直接与水有关的 灾情数						4	18	7	25	58	9

而在《鄱阳湖区自然和社会经济历史数据选》中的记载则远远超过了这个数目，达到了一千六百多条的记载量，特别是明清时期，平均每两年会有一次灾害。正如前面说到的，鄱阳气候温润，年降雨量较高，再加上滨湖，水患频发，而且多半接连发生瘟疫，干旱等其它灾害，再加上旧时医疗条件不好，医生比较缺乏，使得鄱阳特别是滨湖之民生存境况困苦不堪。每次的水灾，对于贫穷的渔民而言都是巨大的灾难。

社会存在决定社会意识，一定的生产方式决定一定的思想观念。旧时鄱阳民众尤其是管驿前渔民的生产方式与水关系密切，艰苦的劳动，险恶的环境，滩涂涨坍无度，境内水旱灾害频发，迫使得人们寻求一种超越自然的力量来保护自己，于是人们开始把自然力量人格化，把所谓的神人格化，这也是乡民产生水神崇拜的重要原因，也是晏公信仰能够深入鄱阳地区的原因之一。

每一次的自然灾害之后，生产生活并不能得到快速的恢复。重大水灾之后伴随的是瘟疫、干旱、疾病，生产减少，入不敷出。晏公的职能也在面对多种问题是发生变化。

像鄱阳县管驿前村的晏公诸神以及位于庙后的观音，本是解救苦难的神明，他们的功能也在不断传播和继承中变得越来越丰富，一开始晏公作为水神是保护河道航行平安的。“晏公庙：在城西柳林津祀元文锦局堂长晏戍仔，洪武间建宫，民舟楫出泊必祷。”^①现在的晏公也有去害安宅、健身、保平安、生子、求学等等神力，在采访中发现，管驿前村民多半对晏

^①《中国方志丛书·华中地方·第七八一号·江西省江西通志》，据清·于成龙等修、杜果等纂，清康熙二十二年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第1743页。

公的医术表现出来的灵验确信无疑。

鄱阳在“建国前，县政府无专设卫生管理机构。广大农村缺医少药，天花、霍乱、伤寒、赤痢、脑炎、白喉、疟疾等传染病连年流行，严重威胁人民的生命安全。尤其是滨湖地区的血吸虫病为害猖獗，常常导致毁村灭族。”^①根据1989年出版的《鄱阳县志》的记载：鄱阳到1929年才建立公办诊所，清末外籍传教士来县才开始私办诊所，直到1933年12月才成立县人民医院，并且在县志或其它材料中没有什么较为有名的个人诊所或民间医生的资料留存。可见，当时的社会医术不高，医生缺乏，贫瘠的渔村面对水陆双重风险，这无疑增加了人们对神明的依赖。

清江是现在的樟树，樟树在江西是水路交通便利，商贸交流比较频繁的地区。现在的樟树还有木材和药品方面有优势，被称为“木材之都”“药都”。这个理由也许是后来为什么晏公信仰能进入鄱阳的另一重要原因。

二、水路交通与商贸

晏公信仰从出现到成为较大的民间信仰的时间短暂，它能在鄱阳湖区许多地方流布得益于水路漕运的发展。晏公庙所在地，都是江河湖的沿岸地区。由东至西、由南至西南。把长江和鄱阳湖链接起来。通过水道信仰在中南部扩展。早在宋元时期，经济发展倚重江浙一带。富庶的江南势必要求水路漕运的发达。“元都于燕，去江南极远，而百司庶府之繁，卫士编民之众，无不仰给于江南”^②。

上文就已经探讨过水路漕运的发达，早在宋元时期就已经开始，那时候国家的经济重心逐步南移。《元史·食货志》的记载便是例证。而且宋元以来国家就一直注重江南的开发和水利漕运的运作。再加上从某种意义上说，水路漕运的重视发展和商业的发展是相辅相成的。鄱阳商业历来比较发达，隋唐时就有“百货归墟”之说。明清时期福建、徽州、湖南、广东等地客商纷纷来鄱阳经营并建立会馆。清末全县商店达2000余家。《鄱阳县志》中关于鄱阳乡人从事简单的商业交流也有记载：

^① 刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989年版，第739页。

^② 宋濂主编，王禕等撰，《元史》二百十卷，明末清初刻本，虞山毛氏汲古阁，《元史·卷九十三·志第四十二·海运》，第363页

乡市油榨皆土著西北人，近多往景德镇窑者。东南人每于春间，载甘蔗往镇江、湖北各处售卖，余俱以囤贩菽麦、薪炭、烟叶之类为生。^①

……东乡士民亦颇爱美丽，绫罗绢緞之属矣，商人皆自苏浙贩至……^②

“漕船：饶州所漕船六十七只，运军 807 名，运米 22580 石。”^③

全省的“漕船：都司所属卫所漕船 866 只。据漕船志载 899 只。洪武初建运舟率由大江，洪武三十年海运辽东以给军饷，后工部尚书宋礼沾会通河平江伯瑄开清江浦始罢，海运粮船增造浅船三十余艘，一年四次悉从里河直达。时江西浅船造于淮广，永乐间各归原卫所，计料修造。其有修改者仍从清江归造原卫所者，应办材料民七军三。除旧船外，每银一百两民出七十两军办三十两。每年征解司府权贝宁遇造支給，里河船十年一造，江西为外江船，因其往来经坝二次，故作五年一造，其船料船式什物备载。大明会典都司所属卫所漕运旗军共 9733 名。^④

可见明清时期水路漕运发达而且商业繁华，自然，也就加快了民间信仰流变的速度，增加了流布范围。根据晏公的出生还有工作的地方，可以推测晏公信仰最早在浙江、江西兴起其后沿水路、河运推及开来。民国三十八年的《鄱阳县志手抄本》中就有商会、公会、农会、渔会、新江会、江湖会等具有商贸交流性质的民众团体。

^① 《中国方志丛书·华中地方·第九三三号·江西省鄱阳县志》据清·陈骧等修，张琼英等纂 清道光四年刊本 台北：成文出版社有限公司印行 非版本图书 第 464 页

^② 《中国方志丛书·华中地方·第九三三号 江西省鄱阳县志》，据清·陈骧等修，张琼英等纂 清道光四年刊本 台北：成文出版社有限公司印行 非版本图书 第 465 页

^③ 《中国方志丛书·华中地方·第七八零号·江西省江西通志》，据明·林廷昂、周广等修，明嘉靖四年刊本影印，台湾：成文出版有限公司印行，民国七十八（1989）年，第 1264-1265 页。

^④ 刘汉艳主编《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西省波阳县志编纂委员会编纂，南昌：江西人民出版社，1989 年版，第 430 页。

第四章 管驿前晏公信仰的现状

2001 年的时候，邱国珍女士的《消失与变异——管驿前村渔业习俗调查》对管驿前晏公庙和晏公信仰进行了描述，是目前为止一篇直接写到管驿前地区的渔业民俗和晏公信仰的文章。论文中介绍了管驿前的渔具、渔业习俗、描述了晏公来历的传说故事，晏公庙供奉着的晏公、萧公和定江王三位主要水神，并认为晏公信仰是鄱阳管驿前村普遍的民间生活的一部分。笔者受益于前辈的研究继续走访调查现在的管驿前村和他们的晏公信仰。

现在的管驿前村相较几年前没有太大的改变，只是随着居住人口的增加，房屋建筑多了一些，并逐渐向西边延伸，但是格局基本没变。全村只有唯一的一条大道，有的地段的宽度不能并排走两辆小轿车。人家沿着街道由东至西建房，最西边就是晏公庙。在庙会期间，笔者有机会走进晏公庙，接触管驿前村的老人们，逐步了解到现在的晏公信仰的状况，与多年前邱女士看到的略有不同。

晏公传说故事在管驿前村还保留了古代典籍中最根本的部分，但是代代流传下来的口头故事有些与书中的不同，或是相同的故事侧重点不同了，或是大家说的比较玄的神迹不再仅仅局限于某一神或某几个神身上。通过 2008 年举办的第十七届庙会的机会，笔者同管驿前的老人们接触，记录了部分他们讲述的故事，发现一些与过去不同的内容，同时在与他们的交流中发现他们对信仰生活的看法的变化。

第一节 晏公传说的现状

除了古代传说中的几个主题故事外，晏公的故事在当代民众口头流传中不断得到丰富。原有的江中尸解、平定风浪、湖上救主的内核和故事雏形还在民间保存着，不过一些细节的描述加入了鄱阳湖上的渔民生活或者是捕鱼经验，更具有地域风味。

比如，关于朱元璋与陈友谅的鄱阳湖大战，晏公庙水神显灵帮助朱元璋破除

陈友谅庞大的水兵围攻的故事，现在就有几个版本的相关口头传说。

鄱阳湖上朱陈相斗，有两次事关生死的关键性战斗。第一次是在战斗刚开始阶段，朱元璋最初只有20万兵力，要对抗陈友谅60万大军。朱军条件简陋，以普通渔舟对抗庞大的水兵部队，失败后还遭到陈友谅派出的“水鬼”的重创。于是朱元璋求助水神，晏公显灵化身渔夫，给他送来了破敌妙计，要他利用鄱阳渔民湖内放捆钩捉鱼的办法对付陈友谅派出的“水鬼”。

第二次，陈友谅庞大的水上部队发动迅猛进攻，开始生死决战。情况危急，朱元璋想采用刘基火攻的破敌战术，可是苦于没有西北风助势。于是再次拜祭晏公，终于求到了西北风。忠臣丁普郎等36名壮士乘势自动请缨，前往前线引诱敌人。朱元璋与陈友谅在鄱阳湖进行决战，几乎是重演了一遍东汉末年那次妇孺皆知的“赤壁之战”。战斗惨烈异常，整个鄱阳湖几乎都被鲜血浸染。陈友谅遭到毁灭性重创，不久去世。朱元璋从此实力大增，再无人可以与之争锋，鄱阳湖大战奠定了朱元璋开创朱明王朝的基础。^①

这两个故事描述的核心仍然是救主的故事，但关于运用放捆钩这样的捕鱼技术，还有关于“水鬼”的说法，都具有渔民生活的气息。这是把晏公传说与鄱阳湖当地的渔民生活结合的最好地例子。晏公故事在鄱阳开始有了湖区的特点。

在管驿前乃至整个鄱阳地区，对于晏公的传说不外乎这三个主题。在晏公传说里最重要的角色就是明太祖朱元璋，鄱阳地区有很多与他有关的故事，比如柏树将军的传说^②、蛛丝洞的传说^③，莲湖“蓑衣兵”的民谣^④等

^① 这段故事主要由陈先贤先生讲述，在中央电视台制作的节目《鄱阳古战场寻踪》中也有引用，是其中串联起鄱阳风貌、古迹和历史的内容。

^② 大体讲朱元璋战败时逃到鸣山庙，陈友谅紧追不放，搭箭射他时，朱元璋躲在一棵柏树后面得以捡回一条命。后登基做皇帝，误封了旁边的槐树，柏树气的肚子都破了。后来虽然朱元璋醒悟过来，改封柏树为“柏树将军”，但是肚子上留下一块大包，怎么也收不回来。这个故事记载在1989年版的《鄱阳县志》中。刘汉艳主编，江西省波阳县志编纂委员会编纂，《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西人民出版社出版，1989年版，第892页。

^③ 主要讲朱元璋战败逃亡，绝望之时，向老天祷告，顿时山崩地裂出现两个洞口。他进了其中一个，马上这个洞口就被蜘蛛结好网。陈友谅带兵追来看两个洞口，认为朱元璋不可能躲在有蜘蛛网的洞里，进了另一个洞口，结果一无所获。朱元璋得以逃脱，六百多年后，这个洞还在，当地人称为“双喜洞”。这个故事记载在1989年版的《鄱阳县志》中，同时笔者在采访张久红老人时，老人也讲述了这个故事。刘汉艳主编，江西省波阳县志编纂委员会编纂，《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西人民出版社出版，1989年版，第892页。

^④ 民谣·莲湖“蓑衣兵”：头戴尖尖帽，身穿倒毛衣，手拿钩镰枪。咦呼呼！单砍脚跟皮，爷兜喂，硬吓死人哩。（注）元末，朱元璋与陈友谅大战鄱阳湖。一次，战败的陈兵经过本县莲湖草坪，遇见一大阵头戴斗笠，身穿蓑衣，手拿长柄砍草刀的农民，以为是朱的军队，竟被吓跑了。故民间至今犹流传着这首民谣。尖尖帽：斗笠。倒毛衣：蓑衣。钩镰枪：长柄砍

等。晏公传说中那些定型的故事，基本上还在流传，内容上没有发生太大的改变。只是随着神职功能的改变，陆陆续续有一些新的故事产生，这一点笔者留待后面神职泛化一节中详述。

可以说，从古代典籍中流传下来的传说没有什么变化，基本上完整地传承了下来。关于尸变故事没有什么补充，平定风浪的故事增加了晏公作为海神谱系的一员的内容，鉴于我们研究江河之神的信仰方向不同，不加说明。至于救主故事，大体的情节没有变化，只是一些细节丰富起来了。

第二节 当代晏公信仰

作为一个有着几百年历史的信仰生活的晏公信仰活动，有着与其它地区民间信仰的一些共通的东西，比如信仰的杂糅、神明功能的泛化、民众信仰的功利性等方面。

一、晏公、定江王为主的多神崇拜

虽然是晏公庙，但并不是专门供奉晏公。事实上，庙里面供奉着大大小小几十位神明，甚至包括写有“皇帝陛下万岁万岁万万岁”的神牌。笔者在前文介绍晏公庙时提到了晏公庙里各色各样的神明。可以说晏公庙里几乎囊括了江西省所有的水神或者是具有司水功能的神。邱国珍女士在其文章《消失与变异——管驿前村渔业习俗调查》中讲述晏公庙的主神是晏公，萧公和定江王，不过依笔者所见，顺序有所不同，首先应该是晏公和定江王，其次才能算萧公。

草刀。爷兜喂：莲湖方言，意为“爷老子”。刘汉艳主编，江西省波阳县志编纂委员会编纂，《江西省地方志丛书·波阳县志》，江西人民出版社出版，1989年版，第883页。



图 7：位于图右边的是晏公，左边的是定江王，是村民们公认的主神

（一）定江王的故事

关于定江王的传说，在鄱阳湖周边都有流传，九江现在还有一座雄伟的“老爷庙”，其实里面就是供奉着定江王。有的村民说定江王是从老爷庙来的，有的又说他是鄱阳本土出产的神明。现在，在鄱阳没有任何关于定江王的文献记载，也无法考证他是不是当地的神，只有民众的口头传说作为依据，而且他们也给不出定江王存在的时间段。问村里年龄较大一些的老人，他们也不知道。

目前只有管驿前村晏公庙的碑刻文字《县府批准晏公庙记》提到定江王的来历，认为他是来自老爷庙的：

“……纪元甲申年（公元 1944，民国 33 年）有江神中水府济远定江王，自鄱阳老爷庙而入。导附人言，广治病疾，善风鉴之求，谈医理，论卦象。灵显饶城，士大夫为之折服，善男信女无不顶礼膜拜，虔诚者络绎于途，助赞所建，有时扩庙增殿，……”^①

不过不论他来自哪里，在鄱阳管驿前渔民的口头传说里，他与晏公、萧公不同，定江王不是人神，他本是鄱江中的一只团鱼精，修炼成仙后封定江王的。而且他也参与了与朱元璋有关系的救主故事，得到了明朝的敕

^①乡人陈先贤先生执笔，为鄱阳县晏公庙作《县府批准晏公庙记》，于 2003 年刻成石碑，立于晏公庙门左侧。全文是笔者抄录的。此段为其中一部分。

封。定江王鄱阳湖上衔断舵救明太祖的故事在管驿前村尽人皆知。

关于他的传说只有民间口头流传下来的部分内容，而且在管驿前村他的这个故事也基本上是众口一词。我所采访的陈爷爷^①就讲过他的故事：

陈爷爷：定江王是团鱼精（鳖）朱洪武在鄱阳湖跟陈友谅（打战），陈友谅跑的时候追他，舵已经破了，它就含着那个舵柄自己做舵把子。所以船就定稳了，所以朱洪武就封他为定江王。

笔者：大家都晓得（相关的传说吗）？

陈爷爷：都晓得，这是老人家传下来的。管驿前不吃团鱼，少数人吃，信这个菩萨的人不吃，为了尊敬。因为他（定江王）是它（团鱼精）修来的。

同时被采访的孙爷爷^②也讲述了这个故事：

笔者：不是说这庙是九江老爷庙移过来的吗？

孙爷爷：定江王是老爷庙来的。他到这里来显圣，本来定江王是老爷庙的。1947年到这里显圣，这里就雕了他的金身，晏公老子是明朝手上，他是朝里都督元帅。传说朱洪武在鄱阳湖与陈友谅大战，这里说迷信，舵叶子破了，团鱼精咬着舵柄做叶子，保他打赢了仗。朱洪武问什么原因，（有人）说团鱼精咬着舵柄做叶子。因为没有叶子，舵会在水中打转转。（这样）当场就封它“定江王”。

笔者：那时候定江王在九江吗？

孙爷爷：定江王在九江，在都昌对面那个鄱阳湖中间。

笔者：那这个故事是发生在都昌对面的鄱阳湖？

孙爷爷：那是一个沙洲。（后来）我（们）这里有个马章到这里来显圣，那个时候很火的。1947年的时候，那时候日夜不离人，朝拜的人，香火很（盛）。

笔者：显圣是什么？做什么事？

孙爷爷：显圣就是保护人，比如生病的人到这里来讨丹，吃了就好了，这就是叫“显圣”、“显灵”。这都是传说。

笔者：我听他们说定江王是从九江老爷庙请过来的？

^① 陈爷爷是管驿前村村民，他是晏公庙虔诚的信徒。虽然腿脚较于常人不太方便，不过逢年过节和每月的初一、十五都会来庙里上香。采访时间：10月29日，采访地点：晏公庙旁边的厨房。

^② 孙爷爷，管委会成员之一，也是本次庙会解签组的成员之一。采访时间：11月2日上午，采访地点：晏公庙门口。

孙爷爷：他那个老爷庙，老早说，说得神呢。他说你驾船过去，助的油是对水里倒的，油可以（飘）到你的江里来，现在还有老爷庙，老爷庙就是都昌对门一个沙洲。

.....

孙爷爷：他自己来的。为神，神通过马童说告诉我的。我们现在都有马童。

孙爷爷讲述的故事里有几点信息，一、定江王是从老爷庙来得，也说明定江王不是鄱阳本土的神仙，但是鄱阳管驿前村村民有说他是本地的神，也许是把整个鄱阳湖区域都纳入到本土意识中来了。二、定江王是通过乩童来显圣的，也就是我们说的代神发布神谕。三、它是自己主动来的，来的时候主要的神迹是治病。

定江王是团鱼精的身份几乎得到了整个管驿前村的认可，现在的老中青三代人都会讲这个故事。至于为什么会把定江王放在晏公神后面成为管驿前重要的主神之一。原因可能就像当地人说的的那样，“定江王是我们这里的土生土长的神”，“定江王是管水的，晏公老子是管陆地的”。^①

初步推测定江王来到管驿前的时间很晚，与朱元璋的鄱阳湖战役相距时间过长，但仍然在村里盛传定江王救主的故事，比较合理的解释也许是和晏公传说所经历的一样，都在到达鄱阳时候经过了附会和修饰。被村里人说到的最了解晏公故事的陈先贤先生^②给出的解释是：“……因为从明代

^①管驿前村两个最大的木塑神像是晏公和定江王，并且也把他们作为主神，这与书上记载的说法完全不同，数据里或者后期的论文里基本上都是晏公、萧公作为共同的主神，这引起了笔者的兴趣。笔者进入田野，询问过当地人为什么要给定江王塑一个大金身，把他和晏公神放在一个相同高度的地位？当地人给出的解释便是这个。2008年10月29日（农历十月初二），采访管委会张久红老人和张雪娇老人，他们一个是负责帐目的支出部分并在解签组工作，一个在写缘组主要是登记捐助人的姓名和捐助金额。其中关于晏公庙和晏公的故事部分，张久红老人被认为是“村里知道的最多的人”，是笔者重点采访的对象。管委会成员也是庙会的组织者、管理者和重要的参与者。

^②陈先生是笔者在进入管驿前村调查晏公庙会前采访的对象。他自文化局退休后又被财政局借用，继续上班。笔者进入管驿前之前就当地那里了解到陈先生的身份。一，他是管驿前人，父亲也是，而且父亲是马童，也就是乩童。据说天涯自身拥有的神异是代神言谕，死后被自己的侄子塑像封神；二，他应当是属于知识分子的代表，从采访管驿前其它人口中经常得知他熟悉了解管驿前晏公庙的历史渊源或传说；三，他自己本身从事地方民俗研究，虽然并非科班出身，但是他也参与编写过关于鄱阳的历史文化传说故事的书籍，还主持鄱阳电视台《老陈讲古》的电视节目，每周六播放，主要是讲述鄱阳县的民俗故事；四，据当地参

起，朱元璋又到过鄱阳，他是唯一到过鄱阳的一个皇帝。鄱阳人对朱元璋也有格外的心结。你看我们鄱阳也有很多关于朱元璋的民间传说，民间故事，包括节日来历都跟朱元璋有很大的关系。有特别的情结在这里。”而他具有的“导附人言，广治疾病”功能才最有可能是进入晏公庙的理由，不过现在的管驿前晏公庙所供奉的神仙基本上都具有祛病驱邪的功能。

在村民的口中也有关于定江王的神异的事件，正是某种巧合发生，人们就更加确定他的存在。比如定江王来到管驿前村，而且是以团鱼的样子出现的。

雷奶奶：头几年打醮，三四斤的团鱼，很肥，爬到菩萨插香的神龛底下，不走，我们就把它捉起来，用玻璃罩到，用筊子问老人家（菩萨）^①，准备打完醮初六就把它送走，属于叫“放生”。老人家发筊子不同意，说只准摆三天，还没摆到三天，就用桌子抬到高门口那里放生。巧真巧，它游一点点路就回头看一下岸上，游一点点路就回头瞧。眼神跟猫头鹰一样的（亮），摆在这里从来不缩头，伸出头来等别人看。要是（普通的）团鱼，它看到人就把头缩起来。……我十几年都跟着这里没走的，我年年到这里来写缘的。你说一个团鱼，进了水里还不是钻进去了不回头，他游一段路还回下头，团鱼从水里钻出来的还晓得一爬就爬到菩萨的脚边，走得不走，三四斤（那么大），好大，头都不缩。他就同意摆三天，问筊子是定江王现身。

笔者：他们说定江王是团鱼精？

雷奶奶：是团鱼精，他是老爷庙那里的。^②

（二）萧公的故事

庙里的萧公神在鄱阳人眼里是地位次于晏公和定江王的神明，不过奇怪的是在民间口头传说中萧公的故事并不太被村民提起。当代的口头传说

与了庙宇重修的邱先生说，现在的庙宇在过去经历了文革“破四旧”后，断壁残垣，神像尽毁，庙宇后来重修，神像也是后来重塑的。而开始兴盛起来的时间段就是陈先生父亲管理晏公庙的时候；五，管驿前晏公庙的前言，《县府批准晏公庙记》都是他执笔的。

^① 掷筊是一种道教信仰问卜的仪式，也称“杯”。是将两个大约半手掌大的半月形，一面平坦、一面圆弧凸出的筊杯合在一起一齐掷出，以传达神鬼之意。如果是一平一凸，就称之为“圣筊”，表示神明认同，或行事会顺利。如果是两平面或者是两凸面都不行。

^② 这个故事在采访雷兰花老人的时候她向我讲述的。雷兰花是管委会的成员之一，也是这次庙会写缘组的成员之一，同时她也负责收集总算人家捐助的资金。采访时间：11月3日，采访地点：晏公庙门口。

中只有建造晏公庙的故事里有他的身影，但是典籍中记载的萧公其实是一个比晏公还要早的神。因为晏公、萧公经常被摆在一起，无论是晏公庙还是萧公庙，都有二神，例如新余的萧公庙，鄱阳的晏公庙都算得上是二元神系的祠庙。在一些县志中他们也是共同被提及，例如明朝李贤编撰的《明一统志》、明朝秦鏞撰的《（崇祯）清江县志》、明朝王圻撰的《续文献通考》^①、清朝嵇曾筠撰的《（雍正）浙江通志》、清朝嵇璜撰《续文献通考》，都把他们放在一起介绍。虽然在鄱阳他们仍供奉在一座庙里，不过地位却不相同了。



图 8-1：左为萧公画像



图 8-2：右为晏公画像^①

萧公和晏公一样，是个在历史上很难考证的人物。关于他的记载以成书时间为序有：

《三教源流搜神大全》卷七：公姓萧，讳伯轩，龙眉蛟发，美髭髯，面如童。少年为人刚正自持，言笑不苟，善善恶恶，里闾咸为之质平。歿于宋咸淳间，遂为神，服童子，先事言祸福，中若发机。乡民相率为立庙江西临江府新淦县之太平洲，保舡救民，有祷必应，福泽十方。大元时，以其子萧祥叔死而有灵，合祀于庙。皇明洪武初，尝遣官谕祭。永乐十七

^① 编辑照片，摄取于宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986 年版。

年，其孙天任卒，屡着灵异，亦祀于此，诏封为水府灵通广济显应英佑侯，大着威灵于九江八河五湖四海之上。^①

《续文献通考》卷一百十郊社考：晏公庙，在临江府治东北清江镇。本朝初封平浪侯，神名戍仔。萧侯庙在新淦县北四十里大洋洲，祀宋神萧伯轩及子祥叔，本朝初尝遣官谕祭，永乐中其孙天任卒屡着灵异亦祀于此，诏封为水府灵通广济显应英佑侯。^②

《（崇祯）清江县志》卷三建置志：萧公庙，在清江镇西南，祀英佑侯萧天任。嘉庆二十三年，镇商重加修葺，規制宏敞，知府朱淥有记。^③

《古今图书集成·神异典》^④卷四九《畿辅通志》“萧晏二公庙”条：庙在冀州城西一里高原上。按：萧公名伯轩，宋新淦人，明封水府灵通广济显应英佑侯。晏公名戍仔，元临江人，明封平浪侯。先是，明成化六年，大水冲城，知州胡瑛呼神求救。水退城全，次年构庙于此。成化十八年，潯沱河溢，水冲城坏，知州李德美跪祷之间，适有麦秸顺流而下，与所塌城楼土石并塞，由是，水不入城，因重新之。^⑤

《新搜神记·神考》：今江西人俱祀萧公神，不知何时始。按《稗史汇编》：萧公者，清江市里人，平生朴直，不妄言笑，年八十二，无疾坐亡。家人以桶盛尸置于中堂祀之。其家濒江，累为水蚀，失一铁猫。一日邻人行舟，见萧公寄一铁猫，曰：‘此吾家物，烦君附载至萧滩下。’其人辞以重，公举手携至舟，轻如一叶，其人受之，丁宁而别。亦不知其死也。至滩以告其家，乃大惊。置于水次，遂不复祀。萧公之生也，常与乡人饮，座间隐几少瞑，须臾起顾座客曰：“适江中有覆舟者，吾往救之，

^①元·秦子晋：《三教源流搜神大全》清祁园刻本。转摘自宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第351页。

^②明·王圻：《续文献通考》，明万历三十年松江府刻本，第2033页。转摘自刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^③明·秦镛：《（崇祯）清江县志》，明崇祯刻本，第101页。转摘自刘俊文总纂“中国基本古籍库”，北京爱如生数字化技术研究中心，许可证号：JZZJW70305

^④《古今图书集成》，全书共10000卷，目录40卷，原名《古今图书汇编》，与《四库全书》相似，是清朝康熙时期由福建侯官人陈梦雷（1650-1741）所编辑的大型类书。本书编辑历时28年，共分6编32典，于康熙四十五年四月完成初稿。是现存规模最大、数据最丰富的类书。

^⑤清·陈梦雷编《古今图书集成》，上海：中华书局，1934年。转摘自宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第351页。

凡几人生矣。”好事者亟往江滨物色之，其言信然。能分身四出，为一时为人招邀，处处赴之，暨会语及，各有一萧公也。歿遂为神。太祖伐伪汉鄱阳湖之役，敌人言正见空中又数万甲兵，皆红衣为助。战帜上大书萧公字。由是太祖加以封爵，名军卫庙祀之，其家至今族属蕃盛。子孙家人死者，亦多隶公部下为阴官、阴兵，亦专以拯溺为事。德公降鸾箕，判祸福，人有受福欲报，以咨于神，神若判云要银若干，或金钱粟米之属，判其数，令送其家。或运箕作家书道及家事。又云今遣人送回某物若干，每岁恒有数百金寄回，家赖以给。凡长年黄帽，事之最谨。而兵卫将士及漕运官军，尤极诚笃。闻外夷之人，亦奉祀之。戴冠《笔记》：归叔度，昆山人，洪武初遯事，挈妻子之蜀。至某州。暮抵一民舍寓宿，坐定，一老翁负笠而来，顾叔度曰：“子南来良苦！”叔度疑其为逻者，踪迹至此，意颇恐。翁曰：“子无怖，吾故此土民也。”叔度始以入蜀告。翁曰：“此去蜀甚远，况道非所由，子将焉往？”叔度顾妻子叹且泣。翁曰：“姑就寝，明日吾为子先导，吾每十步束草为识，子行，第视所结草尽处萧公家，吾其迟子矣。”叔度俯首谢，诘旦，趣妻子起就道，果见束草，皆不出十步外，视其有草处行，皆阒然幽绝之境，然路经皆平坦，不觉有跋涉之艰。叔度心异之。日未夕，抵山下，相与憩一巨石，回顾向所涉处，若在天上，而所结草至是亦无有矣。叔度自诧：萧公神乎？顷之，仿佛闻鸡犬声，俯瞰石下，见居民十数家，趋往投之，民皆惊问所自来，语以老翁先导之意，且问孰为萧公家，众诘其状貌，曰：“得非长身而荷笠者乎？”曰：“然”众贺曰：“公大有福人，得神相助。”遂指小丘谓曰：“此即萧公家矣。”叔度趋进，见有庙巍然，入门拜相，俨为昨暮所见者。叔度稽首再拜，众相率具鸡黍留之数日，各致馈遗而别，别未三日，即抵成都。叔度居成都二十余年始还乡，后年九十余尚强力善饭。按《大玉匣记》，四月初一为萧公生辰，故江西人率于是日演剧祭赛马。^①

与晏公的记载相比，他的资料更少。他面貌俊美，刚正稳重，乐于助人。从性格上看比较像村落中威信颇高的族长级人物。在鄱阳管驿前渔民的观念里，他是一位明朝人，早年做木排生意，为人重义气、讲信用。后

^①清·李润元：《新搜神记》，转摘宗力、刘群：《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社，1986年版，第351-352页。

来还曾修过道学，借助赣、鄂之水的浩大之气修炼成仙。而《三教源流搜神大全》和《新淦县志大洋洲萧公庙记》的记载中就有身份的差异。萧公有时候是父子关系，有时候是祖孙关系。《清江县志》中有姓名为“萧天任”。民间信仰庞杂含混，至于他到底是谁，有什么关系的人与他一同接受供奉，都无从考证了。

他所表现出来的是神异功能，并且在世的时候就有，晏公则是死后才具有灵力。萧公主要是拥有预卜先知的能力，可以预言灾难，分身救助他者，他死后也显灵助人。至于他为什么能成为水神是一个很有意思又难以给予解释的问题。按出生的时间和记载，似乎萧公比晏公早些。萧公仔宋代咸淳年间已成为神，咸淳初年是公元 1265 年。可见萧公在公元 1265 至公元 1282 年间至少已经在江西的部分地区确立地方性小神的地位。不过在模糊不定的起始时间面前，他们成为民间信仰的部分的时间相对比较接近。

然而还是有文献记载的问题，一是关于江上助明太祖之事，一是关于退水之行。这两个故事都是他们所共有的。那么唯一可以理解他也作为水神信仰的理由不外乎几点：一、新淦、清江、鄱阳甚至是所有流传地都有着相似的地理环境，得其水利驱其水弊，是这些地方共有的要求；二、晏公、萧公的传说经过元末明初这段时期的整合，在明朝经过统治者的手已经作为整体来推广了。

例如他们共有的退水故事：明成化六年，即公元 1470 年。《明史·地理志一》载，“洪武二年（公元 1369 年）以州治，鼓城县省入。南有潯沱河”。潯沱河历史名称多异。《礼记》称恶池或霍池。《周礼》称厚池。战国时称呼沦水（呼池水）。秦称厚池河。东汉称潯沱河。《史记》称潯沱，也称亚沦。《水经注》称潯沱。曹魏称呼沱河。西晋称潯沱河。北魏曾一度改称清宁河。因为有牧马河、云中河几条分支，流经的地域很广，经过浙江入海。再加上浙江有晏公庙的遗迹，可以肯定有河溢城坏的可能，也许历史上确有其事。从某种意义上说他们之所以会被加封为英佑侯、平浪侯都是跟他们为地方性水神有关，“保舡救民，有祷必应，福泽十方”。但是拥有共同的记载，只能说明他们从某一个时期开始结合作为整体来传播。

这一点可以由庙宇中祭祀的对象看出端倪。位于江西省新余市仙女湖钟山峡东口之北岸的萧公庙，是一座二元神系的祠庙，供奉着萧公和晏公。江西大部分地区都有这样的情况，庙里祭祀的水神有好几位。

在鄱阳县管驿前村，关于他们联手合作的共有故事只有民间口头传说中存在，就是他们共同建庙的故事：

晏公庙不是人盖的，而是晏公和萧公合作建的。明洪武年间，从婺源运来一批木材，运树的人说是一位姓晏的老板买来为管驿前盖庙的。人们觉得很奇怪。不久以后，又有一个运瓦的人来到，说是姓萧的老板让运来的。人们起初惊异非常，后来领悟到这是神意。于是有了“晏公买树，萧公买瓦”的典故。^①

即使萧公出现的时间更早，即便他和晏公在江西多数情况下被放在了一起，在管驿前民众的心里，定江王才是和晏公并受尊重的主神。所以萧公的故事非常地少。如果笔者不提及萧公，几乎没有人会把他作为故事的主角讲述出来。如果说晏公的故事得到扩充，不断有新的内容附加进去，那么萧公就正好相反，在管驿前故事群中受到了冷落。

今天的晏公庙供奉着几十位神仙，而且每一位神明都与水神的身份相关，有杨泗将军、金龙四大王、马王爷等等，他们和晏公、定江王、萧公共同构成了管驿前晏公信仰的内容。现在的善男信女们虔诚地信仰着他们所说的“菩萨老人家”，至于这与晏公是道家真人的身份是否相符，或者菩萨这个称呼是否是佛家的称呼这些琐碎有专业的问题都不在他们考虑的范围之内，事实上，他们所说的菩萨基本上指代晏公庙里所有供奉的神明，他们请求菩萨保佑的时候也不定指晏公或是定江王。这里是一个多神崇拜的区域，接纳了各路的神明并且也延伸了信仰的边界。

二、神职功能的泛化

如果拿明清时期的对晏公、萧公的神力的描述看现在的晏公信仰，会发现这些曾都是司水的神明现在各个都是全能的神了，在鄱阳乃至整个鄱阳湖区的乡村城镇的神明都慢慢地变得管辖领域越来越大，举凡驱邪、祛

^① 这是采访中的内容，管驿前能解释他们二者关系的故事都一定会提到这个故事，即使有的故事里有定江王的身影，也不过是增加了一种购买材料而已。要不是“晏公买树，萧公买瓦”要不是“晏公买树，萧公买砖，定江王买瓦”，不过后一种的说法非常少，前一种说法占主流。在笔者所采访的人中，只要涉及到晏公庙的来历的故事一定是这个版本。

病、平安、生意兴隆、男婚女嫁等与现实生活关联最紧密的功能都涉及到。因为管驿前人口中称呼的神不定指，关于现在他们口头流传的神迹针对的对象也比较模糊，他们统一称为“菩萨老人家”，再加上多半有非凡神迹多是指晏公，所以笔者将这些统一到现在的晏公信仰中去，举凡是人们口中的故事都事无巨细地记录作为晏公信仰的一部分。

陈婆婆是管驿前人，今年七十一岁了，她的母亲还健在，今年九十一岁，是村中为数不多的高龄老者。陈婆婆是晏公庙的信徒，很是虔诚，每逢初一、十五都要到庙里上香。她有面疾，嘴里舌头上有肉瘤，舌头变黑变形，连带嘴角也呈黑色状，可能是血管瘤或是淋巴瘤类的疾病。她的父亲曾做过马童，死后敬为神。她自己读过书，进过女子学堂。她是笔者的邻居，也是带领笔者进入这个领域的人。在当地，



还有些对外来者的不放心，以后要看到或拍摄的内容也因为笔者是女性的身份受到过阻扰，很多问题都是她去帮忙沟通，使笔者的调查日益顺利，调查面也得到扩展。与她的谈话中，她就告诉了我很多关于晏公神的故事，而且大部分是她身边非常熟悉的人。除了她，管委会的老人们以及前来拜祭的信徒们，都在谈话中讲述他们知道的关于晏公的故事。有趣的是他们的故事中有明显的分界线，如果晏公是怎么来的，故事一定跟朱元璋和鄱阳湖大战有关，如果问晏公显圣的部分，他们的故事里就只有晏公驱邪、祛病、报平安等方面的故事而完全没有什么治水的内容，晏公等神在漫长的传播中，已经由一位简单的水神变成全知全能的神仙了。陈婆婆的故事里晏公就是这样的神明。

根据神职功能的不同大体上可以看到晏公庙的神最重要的能力是治病，晏公庙也有“菩萨下丹治病”^①的传统。建国前，鄱阳缺医少药，疫病流行。特别是血吸虫病，严重危害劳动人民的健康。据1949年统计，有850个村

^① 关于这点笔者在采访时特意询问了几位老人，他们告诉我以前下丹采用的是晏公庙西边池塘的水，后来定江王降醮，坐乩童身上告诉人们不要饮用西池塘的水后，西池塘不被人用现在也渐渐干涸。现在用的多半是用白开水或是茶叶水，把水放在晏公神神像面前向神禀明自己的疾病和希望得到神明帮相的心愿。再掷筊子，通过筊子告诉你神仙是否下过丹，因为神仙的丹是无形的东西，一般人看不到，所以必须通过筊子的方向表明晏公神下丹与否。如果神仙答应救你，在水里下丹，并通过筊子告诉你，便可以拿着水回家了。使用方法非常简单，只要放在蒸笼里像蒸鸡蛋羹一样蒸“丹水”，等水开了就可以喝了。

庄属于疫区，患者在万人以上。向神仙祈求健康是最多的内容，这是采访了许多老人得到的最直观的感觉。

陈婆婆：阿。……老人家文化大革命把他弄破了，庙没有拆，但是金身弄破了。中午，插香的地方做檀香的香气，他（说他）要出来现身，招呼庙里的人说，管驿前地方上不太平，他要出来，要保护弟子。……你看我这个籽籽子（说的是她脸上的嘴角的黑色肉瘤），诊去了好多钱，看一下 60 块钱，去人民医院，到处诊，后来菩萨老人家恢复金身，从他晏公老人家雕像起，我拜了三个月菩萨。1987 年起，我的籽籽（肉瘤）就没有发过（没有再长或是恶化的意思）我有一点不舒服，擦一点油马上就好。……那年，火德（一人名，为年迈的父亲求健康）到晏公庙去，老人家的像天天放在身边，他爸爸就没病过。晏公老子“打醮”拿了 100，（还）拿 20 元助定江王生日。……

笔者：是，好灵。

陈婆婆：要是你真心他也真心，你敷衍他，你也敷衍不到他，你真心不真心他也晓得，你哄（骗）他也哄（骗）不到。……朱宗立，你认得吧。他的老婆（得了）挫骨神经（痛），我跟她拜。晚上也帮他弄烧得东西，她现在好了。以前，移脚都移不得，她站的旁边笔直的，我去帮她拜。后来我就说她，老人家诊好了你，你一分钱都不助。那么她助了 20 块钱。她还没有钱？她这样忽视，是冤枉的（方言里，冤枉还有白费工夫，得不到效果的意思）。……你在屋里说，老人家都晓得。哄人哄得到，哄菩萨哄不到。你在屋里说事，他都晓得。……那个丽萍姨，下头发痒，她碰到我天天拜菩萨。她到医院诊，那时间 6 块钱几抵钱用（几在方言里有多少的意思，也有多么，很的意思，例如，他几聪明，就是说他非常聪明。抵钱用，意思是说，相对物价而言，货币可以购买的东西很多），那时候才 84、85 年，6 块钱一下，6 块钱一下，还没有诊好。她知道我是为了我的籽籽子（她的面疾）（拜菩萨），（她就说）“姨，你带我去拜吧”，我说“带你去拜不要紧，你屋里的火德行吗？”。她说：“他不会乱说话的。”我说：“不能乱说事。”她说：“好。”那么，我就带她去，吃了一个丹，就止痒。……小柳，你认得吧，小柳的女儿在那诊那个下腹，八个月（大）

下腹肿得放光（腹部肿胀的奇怪病，由于腹部肿胀而令腹部皮肤撑得很平滑的意思），小柳哭，八个月没奶吃（指小柳的女儿），他们就对她说，叫陈师母（院子里的邻居们都这么叫她）带你去拜菩萨，她（小柳）不好意思就托小芳来（说），我说：“拜菩萨，你信不信呢？”她说哦：“信。我女儿越诊越凶（病的更厉害的意思），一身都放光，……”我就陪她去，拜了七天，吃了一个丹就把气消了，全身的气一下消了。

笔者：那时候孩子还小，八个月吧。

陈婆婆：啊，八个月，没奶吃，吃奶粉，又是干结，又是这个那个（病），越诊越凶。……你真心，她也真心会帮你，八方都帮助。……

陈婆婆的故事里面有接近一半是讲述晏公菩萨如何灵验，如何帮助别人祛病的。同样在另一位万姓的奶奶那里，听到的也是晏公治病救人的功绩。他们在讲述晏公的神异时，加入了自己的故事或是身边人的故事，使得晏公的灵验有了更直接的感受，许多说菩萨灵的人都或多或少能说一两件身边的熟人发生的事情来证明晏公灵验的真实性，也正因为这个原因他们更加肯定了对晏公的信仰。

笔者：信这个菩萨几年了？

万奶奶^①：信了好多年，我小时候就跟我妈妈来的。我妈妈的病是晏公老子诊好的。后头，（有下）那个仙丹，那个水（喝）。

笔者：这里有那个（仙）水？

万奶奶：先头（以前的意思）这个后头有。（她指的是原来在庙后面有一潭水，灵丹所需要的仙水就在那里，其实也是所谓的“丹”的材料。）

笔者：是那个塘吗？

万奶奶：对，到这里讨丹（向晏公神要具有仙力的水），回去用壶子装放在锅里炖。我妈妈就是这里诊好的。

笔者：她是什么病？

^① 万奶奶，和陈婆婆一样也是管驿前村人。八月初一定江王生日和十月初三晏公诞辰她都来拜神了。为庆祝晏公诞辰而举行的每年一度的庙会并不只十月初三那一天，而是从十月初一开始一直到十月初起结束，这期间笔者多次见到她。采访她的时间是10月28日，晏公庙会开始的第一天。

万奶奶：她是癆病。

笔者：癆病吃这个水都可以（治好吗）？

万奶奶：啊，诊好了。

笔者：什么时候得的（病）？

万奶奶：我的阿姨、伯伯坏。我妈妈生了四个女儿，他们说我家生了一堆的×（性器官，旧时对女子的低俗的称谓），我妈妈想生个儿子，哪知道后来怀孕后还是生女的，他们就说（我妈妈）。我妈妈天凉的时候去投河，正（在）坐月子。你说这样子病怎么得好。吃药都吃了几水桶，都没有好，还是拜菩萨拜好的。我就跟我妈来拜，拜到现在。

笔者：婆婆你今年多少岁了？

万奶奶：75

笔者：庙里的菩萨有什么灵的？

刘奶奶：灵，真灵。诊病，什么病一诊就好，喝他的仙丹一喝就好了。好多人到南昌（江西的省会）都没有诊好，到这里拜菩萨就好了。

张爷爷：晏公老子灵，灵到什么样子。据说，很早以前有个京戏班子，外地人。他老婆病得要死，当时医院就推手叫他不要诊。他看到老婆哭（难过），怎么办总要救吧。他听到旁边有人说：“你不如到晏公庙去，晏公庙菩萨灵。他没办法，也不晓得什么情况，他就把他老婆抬到晏公庙，死马当作活马医，没办法，医生诊不好就靠菩萨。一到这里，喝了几副丹水，就恢复了健康。（为了感激晏公的救命之恩）做了三夜的戏，助晏公庙。认为不是晏公老子，老婆就没了命，三夜的戏（本来）要好多钱。晏公庙灵到这样，好多诊不好的病都来。有时候说起来，跟书上说的这是超人间的力量，不信就流传不到现在。这种东西不是一个感染到的东西，这个东西是大家、广大群众都感受到这种情况（才）相信。

大部分的乡民是非常崇拜晏公神的，所以对于晏公的神迹是确信无疑，当然也是有一些相对比较理性的人，比如张久红老人，他对于晏公为神以及神力是很了解的，很多人都说听故事要找他，他比较了解，不过他的解释就比较中立保守，而且加入了鬼神的观念。

张爷爷：晏公老子灵，……有具体的事，大家才信，跟现在一样，要拿出本事来。没本事在群众面前取不到信用，人家也不会相信你。

笔者：我听好多老人家说，个个来求身体健康，（晏公老子）会治病。

张爷爷：主要是这样，真正的肝癌肠癌这样的（病）还是治不好的。他主要是外祸就灵，外祸是什么意思呢？就是有些不是正神、恶鬼、孤魂野鬼，没有生活来源的寻些外花的（鬼），看到你时运低，他就找你，你就要买纸买东西烧（给他）。凡是遇到这种事，你到医院也是诊不好的。到这里来，他（指晏公神）就晓得什么鬼找上你，（他）权力比他（鬼）大，叫他退就退。像这样的外患是百分百达得到的。早先，落魄什么的，他可以把魂给你找回来，他晓得。我们有肉体，还有灵魂，灵魂出窍，四处游荡。我们不知道，老人家（晏公神，村民习惯的叫法是菩萨或者是老人家又或者菩萨老人家）可以把魂归还你身体，神智就会清楚，会好，要是灵魂脱了窍，被其它孤魂野鬼抓到，你的身体就不得还原，神智就不会清楚，就要求老人家。……会治病，早先就是这样的，也没有什么好医生。有些奇形怪状的病，医生诊不好，就到这里来讨丹吃。有些时候，阳间的人也有一段阴间的时间，这个鬼正直为人（就）为神。晏公老子原来也是人，他一心正直，感动了天神，就为神，有些没得到封，有些人死以后品德败坏，道德也败坏，跟现在的流氓一样寻你的邪，大街上抢（你的）钱那样，就降（意思为对付）你。这里不舒服，那里不舒服，医生也诊不好，就要到菩萨这里来。他见不得菩萨，（菩萨）一看就晓得你不行，就像公安局晓得（是否是）流氓，抓你。（见了菩萨）其它的（邪鬼恶鬼）就会退，人就会好，神灵就这样一传十，十传百。

根据张久红老人的说法，晏公的神力并不能真正治愈严重的疾病，而是治疗灵魂出窍、被鬼缠身这类的“疑难杂症”，并且他还在谈话中多次提到这种说法。这至少为玄幻超常的晏公神力留下了缓冲的空间。笔者所采访的对象里肯定其神异的人占绝大多数，与那些崇敬神明的信徒相比，张老先生的说法已经算是相对保守的了。

至于晏公神其它方面的神力，在采访中可以听到不少。除了治病之外，求健康、求平安、为孩子求学、为老人求福寿等等，各式各样。总的来说，

具体的事务方面的请求主要还是为了求得神明的帮助，指引未来的走向，满足自己的愿望。比如陈婆婆和孙爷爷的故事：

陈婆婆：……那年，我的霞光（她其中的一个孩子的名字）考大学、考研究生、到单位。那时候我毛毛（方言里有儿子的意思）不是在地质，他不愿意做地质想转知识产权，考试前问老人家，老人家说考得上，第二天就试到了，他现在在知识产权（局）做事。……贵珠（一人名），陈池的妈妈，她为了房子，她问我：“姨，今天拜菩萨的目的就是为我的房子。”她去跑丹，老人家晓得，她说：“老人家，拜菩萨目的是为了陈池发烧。”怎么怎么样，让老人家下丹。老人家不下，不下她就问。今天我来为陈池下丹，老人家不下丹，不发圣筊。……后来（老人家）不下丹，不许筊子，说她不是为了这个事来的。那么我就说贵珠，你到我屋里（家里）是怎么说的，你说你现在来的目的是为了房子，后来她就真的说：“老人家，莫怪，我今天到姨家里说是为了屋（房子）来的，国珍脚不好，想抽2层或3层。”（老人家）马上就发圣筊“二层”，后来真的是二层。

孙爷爷：原先有个叫洪水生的人，装一车布，在黄山那里，车子下山崖，四个轮子有三个轮子都下去了，就剩下一个轮子卡在那里，（他）不得上来。你说车下去，不但人死货也没了。当时他就大叫“晏公菩萨保护，晏公老子保护”，（最后居然）把车子开了上来。他每年助好多钱，鞭炮都捡大的买。他还挂了两幅对子在这里。所以说，晏公救人于水火，显圣。当然，这个东西也要有仙缘的，你平常信他，有事他就会鼎力相助，菩萨心肠就是这么一回事。

可见在管驿前村村民以及那些从四面八方赶来参拜晏公的人已经把曾是水神的晏公的职责放大了很多，人们祈求不再是在水患中保存自己的生命或家园的平安，更多地是放在了具体生活中的那些琐碎要求的满足上。这也是民间信仰具有功利性的原因。神明的职责也在百年的传承流变中不断变化以适应人们那些具体细微的要求和对生活的期待。

第三节 晏公庙的主要祭典

一、晏公庙会

何为庙，何为会？张舟林曾解释道：“庙是实体，有一定的建筑，奉敬一定的神，有一定的设备，有些还有一定的庙规和管理人员。会是群众的聚集，依赖于庙，是庙的附属产物。”^①

明朝官方对民间信仰的认可和鼓励，使得复杂多变的民间信仰和民间宗教得到发展，伴随而来的就是各种盛大的民间祭祀活动和庙会。鄱阳的晏公神信仰自明朝受到敕封开始就逐渐盛大起来，当然祭祀活动也日益正式，不仅得到官方的认可，也得到了民众的支持。

鄱阳的晏公庙每年最重要的日子是晏公和定江王的生日，分别的十月初三和八月初一。虽然每年的庆典都会存在，不过基本上是每两年有一次盛大的祭祀活动。其中最隆重的是为庆祝晏公诞辰的庙会活动，时间上要从十月初一一直持续到十月初七。根据老人们的说法，晏公是道教里的真人，那么毫无疑问会邀请道士开坛念经，祈福禳灾，还会伴随有声势浩大的游神活动。这使得管驿前村唯一的神庙——晏公庙成为信仰中心。

晏公庙位于村子的最西边，临水的地方，像是村子的门户，但无损于它精神中心的地位。从目前来看，晏公庙庙会形式简单，内容多是酬神、祈福、驱疫，而且伴随的商业贸易并不发达。在笔者观察庙会开展的一周内，庙四周只有不到十家小摊贩进行买卖，多是一些烧烤或是零食的摊子。人们关注的重点多半集中在道士的部分仪式或者是戏台上开演的戏曲。不过，关于神祀的传播，遵循着血缘——地缘——血缘——宗教化的发展路径这一点并没有什么不同。村落与村落之间，村落与县城之间、村落与外县之间，独立又有联系。管驿前村的庙会不是专注于盛大的商贸活动的交流，而是比较接近古旧的祭祀风气，关键在于仪式的内容和作用、游神活动的筹备和施行等方面。风格上是简单，古老，没有太多市侩气息的。这也是这里的庙会特点。

^① 张舟林：《庙，庙会和庙会文化》，转引自高占祥主编《论庙会文化》，北京：文化艺术出版社，1992年版，第25-26页。



图 10：老人们装饰庙门的照片

二、庙会组织者

负责晏公庙的管理组织是村老年会，这是一个由村中上了年纪的、比较有威望的老人组成的团体。可以说他们在平时的时候并没有太多的具体事务，只是在举办庙会时聚集在一起的临时性机构，但是除了神庙祭祀类的事务外，他们也负责管理庙会活动的筹办、写缘、运作、邀请等等各方面事宜，不过在村里这个组织没有具体的实权参与到其它领域。庙管会的委员们多是负责组织庙会、平时打扫、庙宇的维修与翻新等一些细碎的工作的。目前这一届的管委会成员基本上都在《前言》中，少数人员发生变动。

《晏公庙碑文前言》

晏公古庙饶州圣迹，历六百余年显四朝灵圣。庇佑八方，享誉鄱阳湖，舟楫必祷香火旺盛。然烟尘烛雾，有伤圣堂洁雅。易损庙宇雕梁画栋。是故，由葛假妹、陈毛来、刘芳树、戴斌生、徐三妹、周火根、邱春贵、徐金初、陈泉荫、邱望贵、徐汉林等人牵头修葺庙宇，光彩金身。建造香亭实为满足善男信女虔诚之举，亦系长久续存保护之计，善哉善哉诚心可嘉。

柳林陈先贤识

晏公庙管委会公历 2003 年秋季立

但是我们要看到，这些老人多半都是村中有些威望的人，有的是家族家谱的保管人，有的是家族中辈份大的前辈，民间诉讼类的争辩中他们是代表了“理”的一方，也是家庭纠纷的调解人和理的判定者。从某种意义上说，管驿前这个狭小又古老的地方，老人们像《乡土中国》中描述的长老，他们因为年龄、辈份、经历拥有至高的话语权。

构成的管驿前的姓氏比较多，但主要的是刘、董、张、陈、邱、詹、戴、汪、徐、高十大姓，其它的一些零碎的姓氏实力就很单薄了。当村中有什么重要事件，多半掌管话语权的是家族庞大的十大姓的老人们。在庙会活动的筹办过程中，有关捐助资金的管理、道具的准备、洽谈庙会仪式表演的道士团体的业务等等，都依赖于他们的想法和举措，一般年轻人是没有什么发言权的，他们会听从老人们的安排做一些跑腿的工作。

管驿前晏公庙的庙会体现了古代宗族性的影子。血缘和地缘的因素在整个江南信仰中起到了强大的粘合作用。姓氏力量在过去是非常强大的，直到今天仍然起作用，至于血缘、地缘为何在鄱阳或鄱阳湖区或整个江南地区发挥巨大影响，赵世瑜在《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》一书中作出了解释^①。他认为江南与北方地区相比，血缘地缘浓厚，与几个方面有关：一、北方文化发展那较早，血缘与地缘观念日渐淡化，而在江南观念比较浓厚。二、北方自然环境先对完整，利于文化传播，江南地区被江河、丘陵、山脉分割地域，文化传播易于受到区域分割。三、北方距离政治中心近，对政治文化有亲和力，文化有主轴，江南缺乏向心力，有距离感，易于发展其相对独立的文化，导致信仰半径短。四、“中国南方俗信巫鬼的传统，给予了宗族或小区的首领通过组织庙会活动来维系本宗族或本小区的可能性。利用某种不同其它的精神信仰加强某个群体的凝聚力和向心力，与民间宗教组织、秘密会社的特点是一致的，这也是南方庙会小区性较强的原因之一。”不过随着现代性的生活方式的进步，人口的迁徙和增加，外姓越来越多，相对这种力量也在逐步减弱。这一点在管驿前或多或少还是看得出来一些。

三、庙会的几大中心仪式

^①赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，北京：生活·读书·新知三联书店出版，2002年版，第229-230页。

因为晏公庙的主神是晏公，信仰的主要对象也是他。使得十月初为他生日举办的庙会是最隆重、最重要的部分。迎神、祈愿、祛疫、渡关、游神、送神各种仪式内容按照规定走一遍。

以下是十月初为庆祝晏公生日筹备的道教祭祀仪式的具体安排：

是日清微设醮酬神，是日净厨，斋戒，铺设坛场。

第二日，稟师签押，发遣公文，长江请水，净坛安神，借地旋坛，降魔结界，五子归庚，肃静坛场。

第三日，五更接圣，通达民情，扬幡示榜，礼忏诵经，启师卷帘，分布灯光，行净安幡，肃静坛场。

第四日，开坛课诵道德仙经，虔诚百拜，朝天宝忏，行净安幡，肃坛歇息。

第五日，开坛课诵老君真经，三朝行道，拜表呈章，五方射火，消灭时殃，阙度喜关，保童太平，合众关灯，普顺流年，拜送五老，素神回宫，行净安幡，肃静坛场。

第六日，五更降醮，素神回宫，行船祭将，启请猖兵，行船收灾，消灭时灾，安龙奠土，保村太平，土送满散，留驾暂返。

第七日，钱驾回宫，留恩降福，倒幡利济，极孤度幽。

清静太平清醮功计五日六夕住散。

法事迎至即日告竣完隆祇陈菲礼上奉高真祇设三十六分之清醮，昭两仪万圣之洪恩于中占为合众人等（名下），祈求醮功有准，福祥茂介，首三最咎，迎祥集福。祈道力介福太平事以斯情由丐投玄教当坛主持法司

小兆臣吴峰，暨领来词不容拒，除已依科修奉外少殚民情。默合天心以闻谨意。^①

对于民众而言，有几个仪式是特别重要的。比如接圣、安龙奠土，特附采访日记记录详细的过程。

（一）长江请水

长江请水，隆重地将管驿前村头渡口那里的水用瓷瓶装回庙宇，以后

^① 这是他们所诵读的《太平清醮》里的关于七天法事的安排内容。因为文本是竖排无标点文本，本文标点笔者自己加上的，有下划线的内容是具体的法事名称。主持这几天法事的道士，来自于鄱阳黄家洲。吴峰是主持法师。

所有的法事需要使用的水都是在瓷瓶里取用的。请水，请的不仅仅是具有神力的法事用水，也是去取的长江之水的灵性，也是邀请水神的一种方式。在队伍前面抬着的八角塔顶式的亭子，实际上是“祈雨亭”，这是用于请水、请求了风调雨顺的道具。这个过程也同许多仪式一样不能有女性的参与，也必须要敲锣打鼓，道士念咒，不过场面并不宏大，基本上除了参与的人员和笔者以及几位电视台的记者外，其它的信众是不参与的。照片上出现的人物基本上就是全部参与者了。而且这个仪式对请水人的身份没有要求，拿着宝瓶去江边取水的人没有什么身份上的特殊之处，只是庙会的参与者之一，不是庙管会的中心人物之一。





组图 11：长江请水照片

（二）接圣仪式

借地旋坛法事和后来的其它附带法事一直从饭后做到晚上两点。道士们只有两个小时的休息时间，因为临晨四点钟他们又要开始接圣的仪式。这个仪式是为了迎接应帖而来的各路神仙，算得上是最神秘最神圣最正式的仪式。道士的念经时间从三点四十五分开始，其它管驿前老人在为正式的仪式做准备，察看香烛情况、放好蒲团的位置，负责担任经头经尾^①的男

^① 经头经尾：指的是两个人。他们必须为男性，管驿前村人。可以自愿担任，也可以通过老人们的指派担任。在作庙会的几天里，他们和道士们生活在一起，一般不回家，即使回家也

人也早早起来准备。

供品有酒、饭、茶、水果、各类点心、瓜子类干果等。

我来的时候他们都对我说我不该错过旋坛法事，因为那个“好看”（具有表演性质）可惜没有看到。因为重点都放到接圣仪式上去了，错过了委实可惜。最主要的是观察器材的准备不充足，录制的视频空间有限。

这是被称为最神秘的仪式，五更接圣，神秘在于它每年的时间安排较早，其次被允许参加的人数有限。有很多老人即使六七十岁也未见过，算得上是他们认为最为神秘的仪式。我很有幸得到许多老人的帮助，鉴于我的身份逐渐被认同，可以在偏室（临时用黄布隔出来的放酒桌的小空间，与经堂和厨房相连接的地方）拍摄。在拍摄过程中，得到老人和道士们的帮助，他们都很耐心地讲解或是给予我实际的指导，教我怎么拍到更多更有价值的照片。

3: 45 放鞭炮，表示仪式即将开始。正式开始应为四点。

4: 00 在偏厅举行祷告仪式，向神诉说请神接神内容，洒水五六下。

4: 08 走出经堂进入厨房，在厨房所贴的皇榜前，三拜，并洒水三次，村中“瞎子”老人^①燃放鞭炮。

4: 11 进入经堂，在诸神神牌前两法师轮流唱经，经头经尾立侍后头。所有的仪式基本上都要他们参加。他们手执龙形香炉跟随道士，有时也会面对南方新搭建起来的神轿拜圣。所谓神轿就是神仙乘坐的轿子。神轿是由桌椅搭建而成的。神轿搭建的位置正位于天井的地方，他们在水井下的凹槽上垫几块大板子搭建基座，在上面再放一张桌子，靠北面的部分中间放一个香炉两旁放红蜡烛，桌上靠南面的部分上再放一张椅子，椅子用红布蒙盖两边插着两根交叉放置的竹竿。下面的木板上放着两个用红色塑料袋包好的蜂窝煤，用来插香。据说以前应当是要用小型的米桶的。

只是洗澡换衣服，马上就要赶回庙里，并且在这几天内他们要戒色，不能和妻子在一起睡。道士要进行的各项仪式，他们都要参与，手执龙形香台，跟着道士一起进行仪式直至完成。他们是整个村的代表，代表村民进行庄严的仪式活动。以前，担任经头经尾的人，多半是捐助钱财最多的人。因为经头经尾聚集的福分最多，过去并不是一般人都可以得到这个机会的。现在，人们不十分热衷去做经头经尾，因为他们的工作确实比较劳累。

^① 因其一只眼睛有严重的白内障，玻璃体已经浑浊不清，大家都叫他“瞎子”，不再叫他本名。他每年都参加庙会，非常熟悉庙会的安排、仪式的进程。所有仪式所需的道具都是由他准备。

4: 22 面南而拜时，两位道士分裂两边持幡，并时不时地在结束部分唱经时附和唱几句结尾句，燃放鞭炮两挂。锣鼓声音加大，围经堂中间的天井和神牌架子绕两圈。此时燃放鞭炮两挂，在重复这样的动作。请的神仙名字不相同。例如，在第二次中就提到“救苦救难的地藏菩萨”等各路菩萨，正副法师交替上场，每人每次请一位神仙。

大致一次请神花费十分钟左右，其间要围绕经堂或者卷帘门走上两圈，燃放两到三次鞭炮

4: 38 由新的两位道士引领请圣仪式，开始的主持法师休息，另外再来两位道士执幡立侍两旁，他们的程序和前面两位道士一样。

诵经请圣、跪地拜神牌——交替请不同的神仙——围场绕两圈、再拜——燃放鞭炮三挂，如此反复三次。

他们的经文中有各路神仙，内容很广。有各山山神，洞府、菩萨、神仙名字，二十四节气，甚至还有关于台湾归属权的言论。

5: 00 由一位道士手持摇铃，把本地神仙名字都念一遍，此时配备的乐器只有摇铃、云鼓、小锣。三十六洞天，七十二福地，各路菩萨分三等，主持法师接大菩萨，其它法师接小菩萨

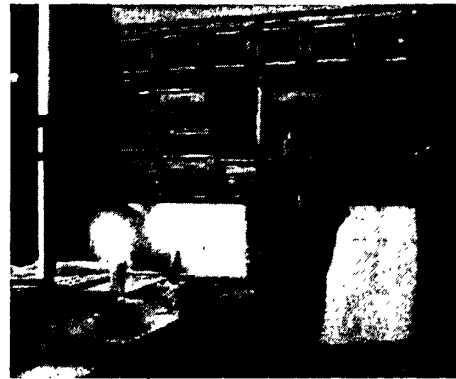
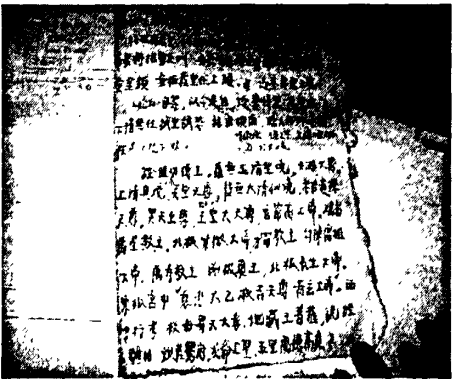
5: 14 由主持法师把所有请的神仙全念一遍，主持法师念经的内容分几段，中间穿插类似前面的仪式走步，并且燃放鞭炮一挂。

5: 35 庙堂内仪式部分结束，全程一个半小时左右。这个的仪式过程有先拜经堂神仙——拜“三师”——洒水——请圣——游街。“三师”起监督作用。洒水具有清除污秽的作用，类似于符咒。而且洒水时要配合洒水经文的吟咏。洒水经文：太上九洒水，是故威临不变，行净之吉，洒净当先。此水一洒，天开黄道；二洒地涌金莲；三洒八增吉庆；四洒厌秽消除。吾今一洒似霜，二洒似雪，三洒四洒之后，邪妖断灭，南斗长生，高中所有，清天净地，解秽灵咒，谨当诗诵。自始至终，经头经尾都要手持一杯水直到这部分结束。读的是《大接圣科文》。快结束的时候，所有道士着袍上场，奏乐，打着锣走出经堂。到村里的街上走一遍。

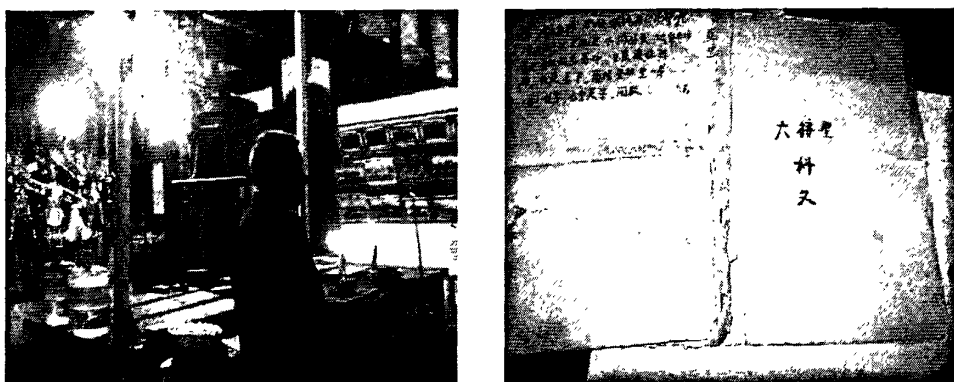
在等待道士们归来的时间里，经堂里留下的一位老道人为一位身体不健康的老人请求神仙赐丹、赐福。这位老道人是其它进行仪式的道士的师

叔祖。据说他是目前唯一一位能背诵全部经文的人。我观察他流利地为信徒请福消病，事后那个老人家还偷偷给他塞了一包烟。这位老道人本是道观里的道士，和一位已故的老道人是师兄弟。解放后破四旧，他们被迫回家，念经做法事的活动变成了家传。他的师兄，也就是这些人共同的师傅，将经文和法事仪式传给了孙子，也就是这场管驿前庙会的主持法师吴峰。和吴峰算是同一辈分的法师是黄道士的父亲，他是那位老法师的另一个徒弟。黄道士，本名黄永生，是我主要采访的对象。

6:00 出巡的道士们回到经堂，经头经尾交出神水和龙形香台，道士脱去道袍，再敲打几分钟燃放鞭炮，整个仪式结束。在 5:45 的时候，后面的观音阁^①也响起了念经的声音。



^① 观音阁中几乎是清一色的女性，她们自称居士。每日早晨五点三十分开始准时来观音阁打坐念经。虽与晏公庙分属不同的宗教，不过她们也参加庙会活动。有的人还说，观音比晏公等级高，拜神时，要先拜观音后拜晏公。不过来拜神的人都是从前庙拜到后庙，时间、捐助金、拜神用的香烛等都是都是一样的标准。



组图 12：接圣照片

（三）渡关仪式

渡关仪式是管驿前村村民最在意的仪式，也是大部分村民必定要参与的活动，目前为止除了最后的上街游神保一县太平的活动之外，这是参与人数最多，积极性最高的活动。原因很简单，这是为孩子准备的特别仪式。

从字面上看就明白这个仪式的作用，渡关，就是通过仪式的方式帮助年轻的孩子顺利成长，度过幼年期的疾病灾害的关卡。管驿前的渡关仪式是针对 15 岁以下的孩子进行的。

在庙管会的老人们的安排下，举行渡关仪式。人们带着孩子守在庙门口，如果道士的仪式没有完成是不能进入庙里的，所以人们早早地等在门外。当然也有跟随父母外出打工、就学、搬迁等原因，孩子不在家的，祖辈的老人们就会把孩子的贴身衣物穿在用红布绑在十字架型的一杆秤上，并在十字交叉即相当于人的胸口位置挂着一面铜镜，以此象征孩子，如果没有铜镜也可用普通的镜子代替。一手持香，一手抱秤等在庙门口。

道士首先要在庙里做法事，念村中 15 岁以下登记在册的孩子的生辰八字。等到道士们念完生辰八字和渡关经文，村民们就会涌入庙内，跟随主祭道士围着庙跑三圈，而且每次都必须穿过庙门，仪式就算完成。而后，人们就会争先恐后地争夺挂在庙门口的宫灯上的流苏，流苏是红色的布条，抢到的人十分爱惜，会绑在孩子的身上或者是让其随身携带，保其平安。

渡关仪式同时伴随的是射火仪式，也是保平安的一种仪式，也是在庙门口进行的仪式活动。在桌中央洒一些米并在米上写着水晶咒，桌四角也都要洒上米，代表东南西北中五方位。米上放着软木棍做的弓箭。道士们

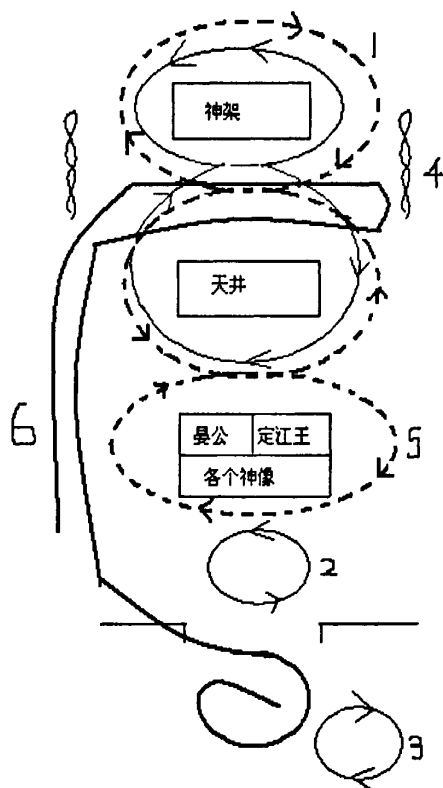
摆放好位置后念咒语与相关经文，再燃烧掉这些弓箭，射火仪式才算完成。

实际的顺序是射火仪式、渡关仪式，其后开始的是“做午朝”仪式。
“做午朝”，为的是向神仙奏表这几天的工作。有读奏表、穿卷帘、绕经堂快步走花样步法等内容，可以说是所有仪式中比较花哨，比较热闹的仪式。这三个仪式和在一起做，不但能吸引了人气也能带来更多的平安和快乐。





组图 13：渡关仪式的照片



法事“做午朝”，道士们有几种不同的走步。

图 14：“做午朝”时候道士花哨的走步线路

（四）安龙奠土

安龙奠土是保一村平安的重要的仪式，这个仪式加入八卦、符咒等内容。在晏公庙和观音堂之间有一个院子，道士就是在那里举行法事的。主祭道士先在地上用白色石灰画出八卦图，并在八卦图上放置五帝的神牌，有鸡血的碗，插好香的香炉（因为那天下雨，而且插香的香炉一律用蜂窝煤代替，不过每个蜂窝煤都要用红纸袋包好）。在八卦图的北方位置摆好神案，上面放置供品。南方放置一个纸扎人，是太岁爷，仪式的最后部分就是“跑太岁”，一人手拿太岁的纸扎人像围着村里跑一圈，后面跟着一群敲锣打鼓的人，太岁爷跑过的地方都会平平安安。直到跑太岁的人结束了全村的跑动，这个仪式才真正结束。

道书云：「五帝者，五方五炁之主」。五方神牌分别写着：

木德 东方青龙青土青帝九炁神君 致昌

炎域 南方赤龙赤土赤帝七炁神君 消祸

太白 西方白龙白土白帝五炁神君 辟兵
 水星 北方黑龙黑土黑帝三炁神君 却灾
 镇星 中央黄龙黄土黄帝一炁神君 四处
 （神牌用纸做成，并且颜色也与各方代表的神君的颜色相同）

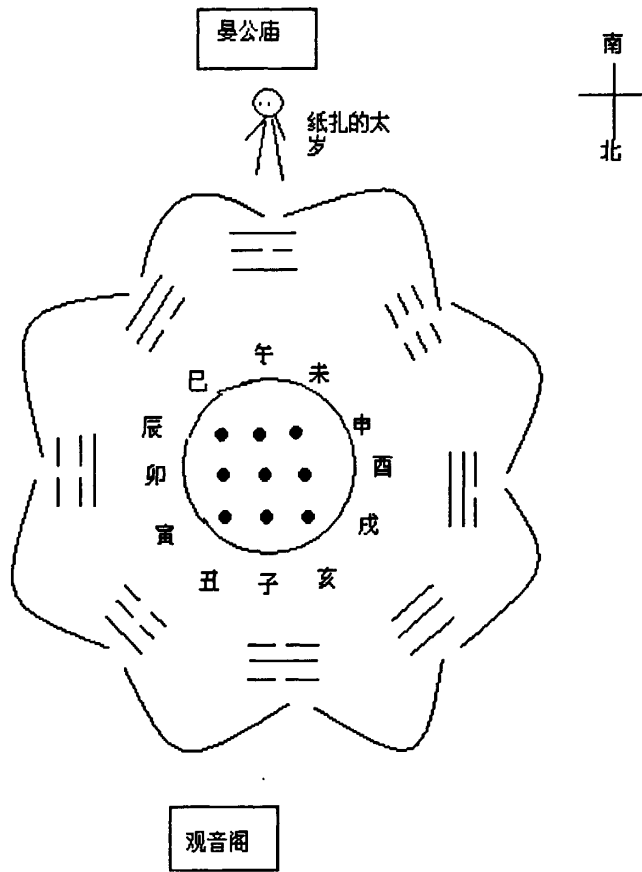


图 15-1：“做午朝”时候道士花哨的走步线路

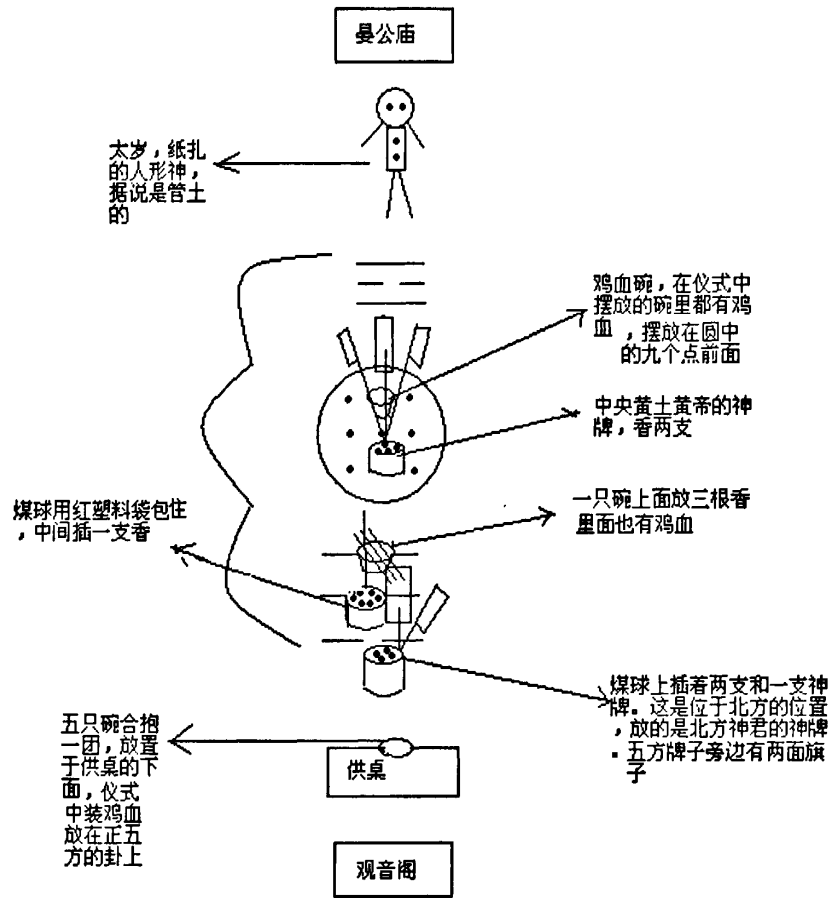


图 15-2: 在某一卦上放置的物品, 是整个安龙奠土图的细节部分

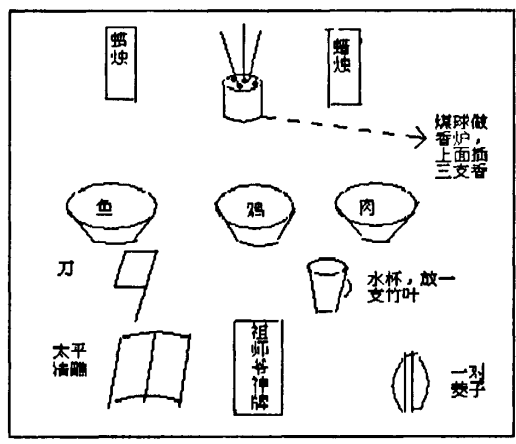


图 15-3: 神案桌上的摆放的物品



组图 16：安龙奠土照片

（五）行船收灾，游神活动

最能体现集体狂欢性的就是庙会最后一天的游神活动了。人们抬着纸制的大型皇船、龙船、风船、各种神牌、纸扎神人、旗帜、香烛出巡，纸扎人主要是全套执事，人办、判官、鬼卒、马童、罪犯、太岁，浩浩荡荡地跟随前方的神船到县城走上一圈，沿途爆竹连连。一般沿街经过的地方，都会有人自动燃放鞭炮。

游神活动开始于上午九点，村中人抬着神像、神船向鄱阳县城的大街上出发。在走出管驿前村的路途上，可以看见沿途的每家每户都要摆好神案，神案上摆放着一对香烛、一个香炉、纸元宝、鞭炮，香炉里插上一把香，至少不能少于三支。当游神队伍经过的时候就燃放鞭炮，意思是送神出行。有些村民也会等待队伍回来再次燃放鞭炮，意思为接神回来。

这一届的游神路线走的是老街——解放西路——饶州街。据张久红老人说，沿河路——解放街——张王庙这条路线是最热闹的。因为张王庙也

保持了游神、迎神的传统，张王庙的张王爷也会出来游街，所以信众多，也就越热闹。

回到村中，集中摆放这几天供奉在庙里的宝船，纸扎神人、华盖、雨亭，请水亭等在江边的草地上烧掉。从抬宝船的木架子上解下来的红布条是大家认为的吉祥物，村民会争先恐后地去抢红布条。他们说一般拿给孩子系在腰上，或是放在兜里随身带，会带来吉利和平安。

直到供奉的道具都烧尽了，红布条也有归属了，人们才会慢慢散去，这场延续了七天的庙会才真正结束。

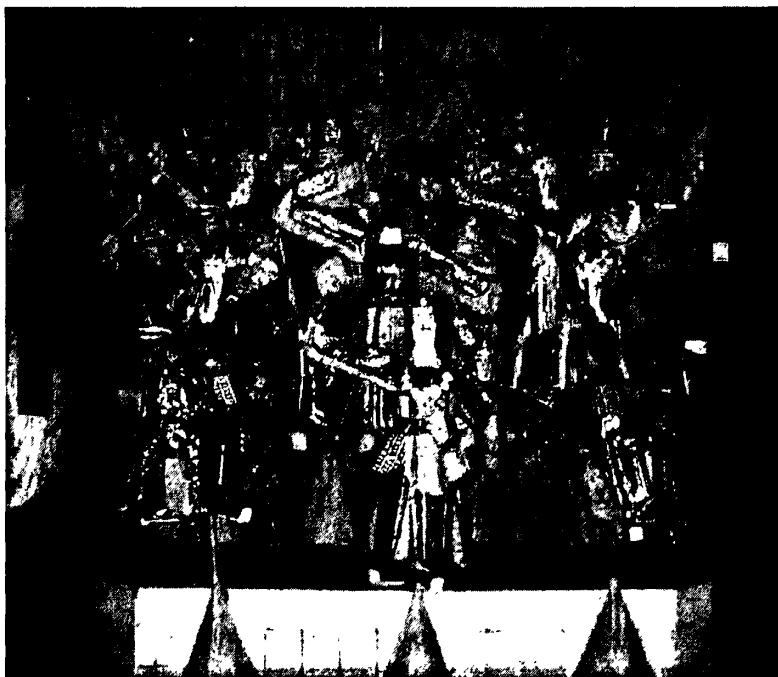


图 17-1：纸扎神人

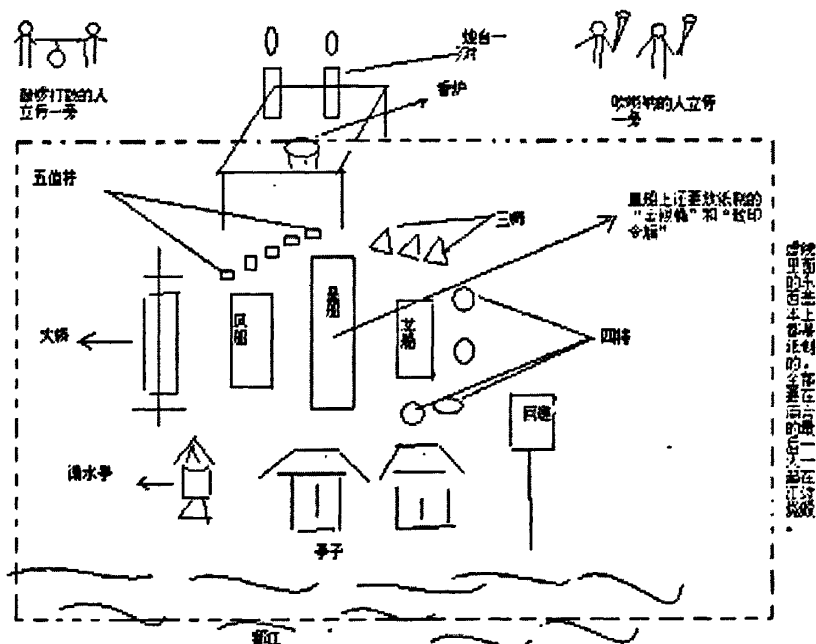


图 17-2：集中放置在江边烧毁的纸制神器

第四节 晏公信仰与地方社会

晏公信仰在鄱阳湖地区经历了几百年的传播，故事的基本内核还在人们的观念里保存着，但是随着人们的生活方式的改变以及战胜自然的能力的增强，对晏公的信仰逐步走向功利性。人们讲述的晏公故事不再是很多有关退水或是平定风浪的方面，而是转向了求平安、求福寿、求功名、求健康等方面了，随着这些故事内容重心的转移，晏公也从一个专门司水的水神变成一位全知全能的神，他了解一切人的苦难，化解各种矛盾，尤其是对疑难杂症、鬼怪缠身导致的病痛有立竿见影的神奇治愈力。人们的崇敬与信仰，也随着他神圣功能的扩散而传播到更广泛的领域。敬神也酬神，以神诞日作为酬神的时机，大肆举办具有祈福性质的仪式活动，这也是当地人俗称的庙会。管驿前晏公庙被认为是道家的庙宇，村里人还在三清山、龙虎山挂牌留名，相当于是获得道教的认可，自己也得到了正名。所以庙

会期间要由道士组织各种仪式。最重要的仪式主要涉及到延续以水为生活重心的仪式“长江请水”、为全村祈福的“安龙奠土”、为孩子平安举行的“渡关”仪式。这些重要的仪式展现了管驿前村保持过去对于水神信仰的传承，也表现出对以后平安幸福的期盼，并且庙会的高潮就是以全镇、全县的太平为目的的游神活动，强烈的地域文化印记深深地烙印在鄱阳人民心中。

“中国传统的神权观念，首先是敬天，其次是尊祖，再次是不敢怠慢鬼神，儒教加入了三纲五常的道德说教，成为这种宗教观念的社会实现。道教起源于民间的巫鬼信仰和神仙思想，追求的是天地间的道和体现人的德。德充道备可以永驻人间。佛教主张成佛，有轮回果报和西方净土之说，给现世安置了一个可以崇敬的来世。儒教有处世为人的道理，道教有出世成仙的手段，佛教有往生乐土的方法，人界、仙界、极乐世界，编造在一起形成中国人精神世界的网。”^①以晏公传说故事为背景，以晏公庙为中心，逐步展开和构成的晏公信仰基底可以看到是受到了各教的杂糅和渗透的影响形成的，有儒家的仁义内核，有佛道的补充和修饰，他们共同推进了晏公信仰的发展，满足了人们不断变化的祈求，扩大了信仰的影响力。

（一）源于自然的选择

最开始引进晏公神，是为了符合鄱阳特殊的自然环境的要求。但是晏公信仰在经历百年传承后仍然蓬勃地发展。现在的乡村不再是过去的乡村了。过去，渔民生活十分困苦，风里来雨里去，常常冒着危险捕捞，大部分渔民全家只有渔船和渔具，别无他物，常因修船和交租、交捐税而负债，加以渔商、渔霸之盘剥，最低限度的生活都有不能维持的。解放前，渔民流行这样几句话：“世上什么苦，打鱼人最苦，蓑衣当棉袄，船破无力补，家无隔宿粮，三日两不饱。”^②渔民要获得一份温饱，就只有向水索取。他们在水上生活，依赖水而生存，再加上水上行船的危险，水神信仰变成了人们内心深处的渴望。他们畏惧着水的破坏力，也崇敬着水的力量。再加上鄱阳地方饱受水灾、旱灾、瘟疫、疾病的折

^①程光泉：《科学理性与鬼神迷信》，济南：济南出版社，1998年版。编入乔力主编《精神文明之旅丛书·第一辑·走出神秘的沼泽》，第77页。

^②刘汉艳主编，江西省波阳县志编撰委员会编撰《江西省地方志丛书波阳县志》，南昌：江西人民出版社，1989年版，第346页。

磨，而起源都是来自人的能力还无法控制水的力量。

王水在其著作《江南水神信仰与水祭民俗》中谈到：“水神信仰现象告诉我们，人类幼年时代曾经有过自然崇拜和无数信仰的事实，而在这一阶段所谓的“神”实质上是一种变幻无常、危及人类生存的自然物及其变化规律或偶然现象，总之，他们是使人类或人类群体感到敬畏或者与之切身有关的。正因为赖以生存而又无法控制，人类才产生崇拜的心理，……所以，水神祭祀作为自然崇拜的遗迹，既反映人类的原始信仰，又称为自然崇拜仪式延续的载体。”^①

现在渔民都上岸来往，政府分配土地和房屋，渔民有了自己的家，有了家就有了归属感。社会的发展致使生产力以及生产工具都得到改进，人们对水的依赖渐渐不再明显起来。比如，管驿前村过去都是渔民，完全靠水吃饭。现在有很多人都走出了村庄，走向繁华的都市。他们的生产方式也多样化了，管驿前制作的渔具例如卡子、鱼钩远销国外，带来了可观的利益。

在现代社会快速转型的时代，晏公信仰还在这里具有勃勃生机就不仅仅是对自然的畏惧感这么简单了。它在漫长的历史中，慢慢地融合了其它宗教或思想的内核，成为能表达当地人人生观、价值观的代表。

（二）儒家的道德观

鄱阳是一个“中国古代典型的传统型城镇，主要是封建社会内部商品经济自身发展的结果，在其兴起发展的过程中，外来资本主义因素的影响微乎其微，传统文化与传统社会因素始终起着主导作用。”^②在鄱阳管驿前这种主导力量更多地表现为对道德的追求，求神拜佛也是完善道德的方式之一。

晏公生时为人所重，是民德之所向；有关朱元璋的故事里体现了维护正统统治的倾向；保驾护航是济世救民的精神；收服猪婆龙是慈悲和智慧的象征。儒家倡导的仁、德、智等内核在他的故事里得以表现。“儒家思想的根本是礼与仁，天地鬼神信仰是礼的基本内容，仁是天地鬼神的道德属性，天地鬼神的信仰也是儒家的宗教观。……宋代理学的出现，使儒家的宗教观变得更精致，使天地鬼神的信仰与三纲五常的封建道德结合的更

^① 王水：《江南水神信仰与水祭民俗》，摘自《中国民间文化——地方神信仰》，上海民间文艺家协会，上海民俗学会编，上海：学林出版社出版，1995年版，总第十八集，第121页。

^② 罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，广东中华民族文化促进会，广州：广东人民出版社，1994年12月第一版，第3页。

加紧密，从而把封建时代的政治关系、社会关系，伦理观念都固定下来，形成了严密的思想统治的精神网罟，为维持封建统治起了巨大的作用。”^①这就解释了为什么在明初晏公信仰会得到国家的支持，具有全国性的影响力。它符合了明初统治者的理想，是忠君顺天的神明。这其实是儒家思想渗透到民间信仰中的典型例证。

有一些采访的谈话可以察觉到他们追求的“礼”与“仁”。“礼”要求适度、合理的界限，也要求等级的划分；“仁”要求慈悲和宽容。比如关于禁忌。晏公庙有很多禁忌，女人不能进经堂，女人不能参与仪式活动，拜神的时候不能背包袱，不能衣冠不整，穿着拖鞋，吊儿郎当。拿当地人的说法这种叫“无礼”“失礼”。又比如，抬高朱元璋的地位。朱元璋成为国家的统治者，具有至高无上的权力。即使是神明都要来帮助他。晏公故事里屡屡显圣帮助他。晏公庙的神牌摆放也颇意味，在进门的第一个神龛里就放置了“皇帝陛下万岁万岁万万岁”的神牌，即使庙的主人是晏公，他所处的位子也绝不会是中心。再比如管驿前晏公庙去三清山、龙虎山挂牌，获得道教的认可。即使是神明也要排资论辈。管驿前的神明几乎都有马童，就是我们说的乩童，代神宣告神谕的人。他们也因为附身于自己的神明的不同而不同。像孙爷爷就说到，管驿前有个姓戴的人可以降马（意思是让神明附体），不过他降的是最小的神，所以到了庙里还要给每一个神明磕头。而降晏公神或是定江王的人，就可以大摇大摆地走进去，还可以接受这些降小神的人的跪拜。这些似乎都在传递一个信息，要守礼。在这里，礼，表现出了区别和差异，也表现出了等级和威严。

管驿前对神的称呼多半是“菩萨老人家”，用“老人家”指代神明，也指那些上了年龄的老者。这从某种意义上，在向我们展示乡土社会中真正掌管话语权的是哪个群体。老年人作为家庭的长者，宗族的领导者成为当地社会的实权者。年轻人在庙会活动中是没有发言权的，他们只会依据惯例成为帮手或者是捐助者，如果没有表现出对神明的崇敬，对活动的热切支持，就会留下诟病。这个人会被认为“无礼”，遭到众多人的责备。可以说，“在中国长达两千多年的封建社会里，形成了以伦理道德为主体的价

^①马晓宏：《天神人——中国传统文化中的造神运动》，北京：国际文化出版公司出版，1988年版，第45页。

值体系,其价值本位自然也不外乎地位和特权。围绕着地位和特权产生了封建宗法观念和以忠孝为核心的论观念。宗族观念以家族为中心,按照血缘远近区别亲疏,维护一个家族对另一个家族的优越地位。忠孝观念把忠和孝看作是行动的最高指南,主张毫无原则地保持对皇帝的忠诚和对长辈的孝顺,其实质是维护一些人对另一些的特权,受伦理道德观念影响的其它观念也承认地位差别和特权的神圣。”^①

(三) 佛、道的融入

除了儒家的思想外,在流布的过程中也加入了佛道的元素。“明清时代的民间祠祀与道观佛寺似乎很难区别,许多民间杂神祠庙或以僧主持或以道主持,如明代晏公庙,北京西山有晏公庙以一僧守之,而《金瓶梅》第九十一回陈经济出家为道士也是在晏公庙。”^②可见,后来的晏公庙成为了多神聚集的场所。有儒家的,也有道家、佛家的元素。

在地方调查中,人们也一致肯定晏公庙是道教。至清朝末期,鄱阳多个版本的县志都将晏公庙记在佛教之下,鄱阳有“九庙十八寺”的说法,只有同治版的《新淦县志》里,提到他们供奉晏公真人。而这个材料并不能解释为什么村民们认为他们是属于道教。不管是不自觉还是自觉地认同,都把晏公庙直接跟道教挂上了钩,举办庙会邀请的也是道士来打醮,挂起来的神像多半是道教的神仙。

晏公庙后面就是观音阁,观音阁是典型的佛教庙堂,原本是在晏公庙左边的屋子里,因屋子位子小,活动范围太窄,如果信众前来参拜都没有太多的地方,而且长年烟雾缭绕,顶上已经被熏黑了,有碍观瞻。于是信众集资捐助,在晏公庙后面建起了新的观音阁。^③民间信仰中这种混合的事情常常有之,只要达到功利性的目的就可以了,他们不会在意是否出现宗教属别不同的问题。而且这种情况早已存在。明朝时期《黄州府志》就提到当地的“晏公庙在赤壁矶巅与观音阁并”^④。虽然一个单例不能证明所有的

^① 兰久富:《社会转型时期的价值观念》,北京:北京师范大学出版社,1999年版,第324页。

^② 马晓宏:《天神人——中国传统文化中的造神运动》,北京:国际文化出版公司出版,1988年版,第137页。

^③ 此说法来自于11月1日在管驿前村晏公庙内对董爷爷的采访。其中他就向笔者讲述晏公庙后面有一座新观音阁的原因。

^④ 明·卢希哲:《(弘治)黄州府志》卷四宫室,明弘治刻本,第53页。转摘刘俊文总纂“中

信仰都呈现这种情况,但至少提供了一种合理性的解释,至少知道过去这种情况是被允许的,那么也就意味着晏公信仰或多或少会受到儒释道精神内核的影响。

(四) 信仰的实用性

促使儒释道融合的真正原因来自于,民间信仰的实用主义。“在平民百姓眼里,儒释道的分别不是那么明显。中国人遇庙就进,见鬼便拜,顾不得是佛是道,是神是仙了。这种对待鬼神的实用主义态度,使得儒释道在民间融为一体了。”^①

民间信仰中普遍存在功利性的信仰,人们祈求上天,是为了获得实质性的帮助。例如,水神信仰中的水祭活动,“仅以江南水祭来看,其功利有求雨、祛水患、祛病、利济(航行)、利造船、辟瘟疫等。前三项在广大农村和城镇普遍存在,后三项在水网地带和船民、渔民亦以相当的流行。”^②管驿前晏公庙的香客也是如此,期望神明的保佑,或是改变命运,或是一帆风顺,或是学业有成,或是财源广进,或是家庭幸福,或是出入平安。神明包办了所有的人类的欲望。这些广泛与实际生活需要相联系的信仰带有强烈的功利性和目的性。人们用香烛、纸钱、哀求的言语、许诺还愿等方式与神明作着交易。

中国人对鬼神的实用主义态度,还表现在人与鬼神之间的利益交换关系,相对于人来说,“灵”则信,不“灵”则不信。而对于鬼神来说。则是“信则灵”。……人们对他们顶礼膜拜,是为了请他们保佑自己事业的兴旺发达,获得更多的利益。实用的心理,改变了人们创造这些神灵的初衷,也改变了这些神灵本来所具有的内涵。人对神的目的改变了,神与人的关系也就自然发生了变化。^③

现在晏公也从一位专门司水的水神演变成一个多功能神,在一个充斥着神灵并且又没有统一信仰的中国,几乎每一个神灵到最后都会成为全能的存在。

不过,任何的信仰的持续发展主要还是要依靠着广大的民众,管驿前庙会每年都会公布功德榜,记录着捐助人和金额。笔者仔细观察发现百分

国基本古籍库”,北京爱如生数字化技术研究中心,许可证号:JZZJW70305

^①程光泉:《科学理性与鬼神迷信》,济南:济南出版社,1998年版。编入乔力主编《精神文明之旅丛书·第一辑·走出神秘的沼泽》,第74页。

^②王水:《江南水神信仰与水祭民俗》,摘自《中国民间文化——地方神信仰》,上海民间文艺家协会,上海民俗学会编,上海:学林出版社出版,1995年版,总第十八集,第124-125页。

^③程光泉:《科学理性与鬼神迷信》,济南:济南出版社,1998年版。编入乔力主编《精神文明之旅丛书·第一辑·走出神秘的沼泽》,第98页。

之八十的捐助者，来自于管驿前村村民，其它的还有部分或是离开管驿前生活但仍是管驿前村民，或是与管驿前村民有姻亲关系，或是其它地方的信徒但与该村的某个人有联系，或是朋友关系。通过长辈影响小辈，朋友影响朋友，以这个地方为中心，鄱阳的晏公信仰在空间上不断地向外扩散，在时间上一代代人在传承着那些共同的记忆。

人们相信神明的存在，用持续虔诚的心态继续着百年前来临的信仰，用口头的故事累积起整个生活圈的集体记忆，用仪式延续庙堂里木塑偶像的神性。可以说无论编造的多么完美的神迹都抵不过漫长时间里信徒的热情，在知识分子或是国家机器的造神运动的背后，都深植于普通民众的精神需要，他们是传播信仰的不二人选。

第五章 湖城战略和民间信仰的保护

2008年4月16日，鄱阳县县委书记刘锋在《实施中国湖城发展战略 努力实现鄱阳在环鄱阳湖城市群快速崛起——在鄱阳县贯彻落实党的十七大精神上的讲话》中提出了“湖城战略”即“中国湖城发展战略是将鄱阳县城乡作为一个整体，坚持科学发展，统筹城乡发展，统筹区域发展，用经营城市的理念经营县域经济，努力建设生态文明的鄱阳。以鄱阳最大的特色自然资源亮点——湖泊为城市定位；以建设特色名城品牌——中国湖城为目标；以特色化湖产业链发展城市经济为龙头；以个性化湖文化塑造城市精神为重点；以差异化湖旅游建设城市形象为基础；以生态化打造城市环境为标准的鄱阳城市化总体发展战略。通过实施中国湖城发展战略，把中国湖城鄱阳建设成融湖产业名城、湖文化名城、湖旅游名城、湖宜居名城为一体的特色城市，从而实现鄱阳经济社会全面均衡、和谐高效、永续发展。”^①其中就涉及到要为推动鄱阳的发展打好文化牌，积极地挖掘鄱

^①鄱阳县县委书记刘锋，《实施中国湖城发展战略 努力实现鄱阳在环鄱阳湖城市群快速崛起——在鄱阳县贯彻落实党的十七大精神上的讲话》，2008年4月16日发表于中国江西网（www.jxcn.cn）。可全文阅读，网址：<http://zs.jxcn.cn/view.asp?id=3140>

阳在人文景观、戏曲、文化活动等方面的优势，推出“湖城”的概念。在笔者进行管驿前晏公庙庙会的田野调查中，就看到很多家媒体陆陆续续地来到管驿前村，连管委会总负责人葛假妹老人都连连说：“我太忙了，天天都要接待报社的人，没时间。”并且在庙会期间，湖城计划总负责人舒凯东主任也来到管驿前村与在那里进行仪式活动的道士、管委会老人们和媒体谈话，他就提到想把管驿前晏公庙庙会作为一个文化品牌推介出去。介于他的身份和立场代表了鄱阳县政府，连管委会的老人们都有点紧张和兴奋起来，这也是笔者接下来要探讨民间信仰保护这一话题的原因。

民间信仰早在1908年鲁迅先生就在《破恶声论》中发表了精辟的见解：据我看来，人类生存天地之间，若是无知无识，混混沌沌，思想简单，那就不用说了；要是不满足于物质生活，必然会有精神上的要求。所以古印度人一见凄风烈雨，黑云密布，电光闪闪，就以为是雷神在同敌人战斗，因而十分惧怕而产生虔敬的念头。古代希伯来人，感到大自然现象不可思议，神灵下凡之事和迎接神灵的法术就产生了，后来宗教及由此萌芽。尽管我国的志士们认为这些都是迷信，可是我认为，这是那些要求向上的人们，想要脱离这有限的相对的现实世界，而走向无限的绝对的至高无上境界的表现。心灵是必须有所寄托的，没有信仰，人就不能立身，所以宗教的兴起，是谁也不能阻止的。但是我们中国，却向来以广泛地崇拜万物作为文化之根本，人们把敬天地当作一切事物起源的典范，于是万物发育成长，秩然有序。^①

从巫术到宗教到今天的民间信仰，人们已经习惯性地把这些称为“文化”，大部分学者都认可了它们是中国传统文化的一部分的学术地位，认为它是起源于先民万物有灵观念的伴随人类发展的文化现象。甚至连恩格斯都说它是“远古时代”“那个发展阶段上”所有的“一种不可抗拒的命运”。在中国，它更是无所不在，举凡树木花鸟，飞禽走兽，都有神灵存在。中国人根据自己的现实需要信仰各色神明，把自己的希望和未来都寄托在遥不可及的俗神的信仰中。这样的传统文化很符合英国诗人T·S·艾略特对文化的定义，“一个民族的全部生活方式，从出生到走进坟墓，从清

^① 鲁迅：《破恶声论》，《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1981年版，第30页。

晨到夜晚，甚至在睡梦之中”。^①社会学认为“文化包括一切习得的行为，职能和知识，社会组织和语言，以及经济的、道德的和精神的的价值系统。一个特定文化的基本要素是它的法律、经济结构、巫术、宗教、艺术、知识和教育。”^②可见，文化涵盖了所有的与民间信仰有关的内容，可以说除了老百姓外，学术界也肯定了它的作用，认为它是文化的组成部分，对它的重视程度与日俱增。人们对先祖的祭典、对行业神的崇敬、对幽冥的畏惧以及由此编造出来的形形色色的神话传说和民俗行为，无不透露出民间信仰渗入到文化生活的各个角落。如果把中国的民间信仰部分去除的话，中国的文化也就所剩无几了。所以关于民间信仰传承与保护的话题就越来越重要了。

民间信仰的传承和保护，其实在民间是很有力量的。中国不但有各种神灵、庙宇还有能将信仰延续下去的相关的民俗活动，例如，庙会，祭典、竞技活动等。文化部向社会公示的 501 项“第一批国家非物质文化遗产名录推荐项目名单”中，大部分少数民族的节日、习俗、婚礼等项目都与民间信仰有关。而且“我国的许多少数民族的文化，处于一种信仰、道德、历史、风俗、礼仪、宇宙观、生活方式、生产技能混为一体的阶段，这个民族文化的传承人既是民族历史的记忆者、讲述者，也是民族语言文字的保护者和教师，同时还是这个民族节日礼仪的司仪者和民族民间信仰活动中与主线和神灵沟通的祭司”。^③民间文化节日或是祭典、礼仪和传承人共同努力于继承、保护和弘扬民间信仰，使其在现代社会还能发挥重要的作用。

可是我们也要看到很多影响因素。比如说现代社会的飞速发展，强势的全球垄断性的市场经济和制度，势必会对经济弱小的地区产生影响，它会造成文化被侵略、被误读、被中断、被替代等结果。文化的交叉也就会出现文化的变异，即涵化现象，就是“两个或两个以上不同文化体系之间

^① T·S·艾略特：《关于文化定义的笔记》，伦敦，1948年，第31页（T·S·Eliot Notes toward the Definition of Culture London：Faber and Faber 1948.）

^② 布莱斯蒂德：《文化合作：未来时代的基调》，纽黑文：海贞基金会，1945年，第6页（Paul J·Braisted Culture Cooperation：Keynote of the Coming Age New Haven：The Eeward W·Hazen Foudation 1945.）

^③ 刘锡城的文章，摘自2005年12月29日《学习日报》。

由于持续接触和影响而造成的一方和双方发生的文化变迁”^①。庄孔韶在《确立新传统的基石》的发言中就讲过“当代影响文化传统延续性的因素，最常见的涵化还和强势文化的主动切入与第三世界地方弱势文化的被动应对有关，以及同地方政治意识形态重构，制度与政策选择，对经济模式转型的判断与实施，以及文化传统习俗在何种程度上得以保存密切相关。”经济的发展势必在强大的外来文化影响下首先看清自己文化的评价和选择，才能让自身的文化适应工业化力量的膨化。世界上很多濒临灭绝的小民族的文化最终被替代，就给我国的文化建设提供了一个鲜明的例证，文化一旦自身结构被破坏被怀疑，那么距离被替代就不远了。

但是，反过来说，有意识的文化生产是不是解决文化涵化问题的唯一方法呢？从某种意义上说，这既是明确自身文化意义的标志——至少这代表着文化的独立——也是一场风险投资。其中的不确定因素有很多。

（一）国家意识的进入。国家意识不仅决定着经济政治的走向也决定了传统的去留，这是文化保护强有力的盾牌也是对传统的摧毁性力量。很有可能会造成文化为政治服务的偏向发展而失去了其独立的品行。

（二）学者们的导向。罗伯特的不同观念曾经引发了一场讨论，他就批判了一些人类学家们对传统过分的肯定，他说“人类学家当中流行的一种观点是：一地民间的传统信念和习俗——他们的文化和社会体制——一定对他们的生活起了积极的作用，否则就不会流传下来。因此，常有人写到，食人肉、酷刑、杀婴、世仇斗争、巫术、毁伤妇女性器官、将强奸妇女当作仪式、割取敌人头颅等等习俗虽令外人憎恶，但对于当地的社会一定起到有益的作用。看到生物进化论用适应环境来解释动物为什么会有保护色和飞行用的羽毛，多数人类学者就提出了文化进化论，说这一进化也遵循自然选择、适者生存的原则，只有适合人们需要的信念和习俗才会成为传统保留下来。因此，当人们见到一个社会看来缺少有益的观念体系或体制时，他们就说这一定是因为别的人——殖民者的官员、军人、传教士

^①庄孔韶：《确立新传统的基石》，由庄孔韶、麻国庆：《人类学所理解的传统》发言中探讨关于如何从人类学角度理解“传统”，刊于《开放时代》（《OPEN TIMES》），2007年第01期，第24-25页。

或商人——对这社会起了恶劣影响。”^①学术研究中盲目将民间信仰中的所有东西都作为本应该存在物来看待，是有失偏颇的，必须看到民间信仰中确实有一些不合理，不正确，迷信的观念或恶俗，在现代社会的发展下要不要摒弃，怎么摒弃是一个很慎重的问题。中国的民间信仰及其研究也存在这样的问题。

（三）民众的思想。民众无疑是维护民间信仰的最坚实的力量，他们从漫长的历史生活中传承着古老的思想、仪式、生活方式。但是他们的行为受到知识教育和他们所处的环境限制，存在着野蛮、无知、愚昧的观念也是很有可能的。罗伯特认为“不同的社会里的人，不论是城里人还是乡下人，都能有同情心，慈善心，甚至是爱心，他们有时还能以惊人的毅力应对他们所处的环境所提出的挑战。可是他们在处理他们自己彼此间的关系以及与别的社会和自然环境的关系中，所保持的一些信念、价值观和社会体制，也可能是源自于毫无意义的残酷、无为的虐待以及十足的愚蠢。”^②他的说法还是有一定道理的，从古至今，国家、社团、宗族等集团的争斗，尤其在少数民族，多是源自于信仰不同。

（四）民俗活动自身在当代环境下的生存状态。好的例子有很多，像云南的村落发展手工业，有专门从事染织、木雕、石雕、金银器等民间手工的村落。但是也要看到现代背景是否适合。“大工业背景下的人们，已经不用那些手工制成的物品了。但是，经验的感性总是让我们感到亲切，于是我们在这种心情的驱使下，对传统工艺做了许多夸大其辞的赞美，很多时候对它在工业面前的节节败退熟视无睹，这种情绪和态度，是我们建立的本土知识体系的最大障碍，那些不知不觉来临的、滋长的乡土情怀，在愈有教养的人群中，就愈成为一种保守的出发点”^③对自己文化的盲

^①罗伯特·埃杰顿：《传统信念与习俗：是否有一些比另一些好？》，转摘自《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》，【美】塞缪尔·亨廷顿 劳伦斯·哈里森主编 程克雄译，北京：新华出版社，2002年版，第193-194页。

^②罗伯特·埃杰顿：《传统信念与习俗：是否有一些比另一些好？》，转摘自【美】塞缪尔·亨廷顿 劳伦斯·哈里森主编 程克雄译《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》，北京：新华出版社，2002年版，第197页。

^③杭间：《本土知识体系与传统研究》，摘自《世纪论坛》，这篇是在由中国艺术研究院中国民族民间文化保护工程国家中心、上海市文广局、上海世博局共同举办的“2005上海民族民间艺术博览会·论坛”中清华大学美术学院美术学系教授博导杭间先生的一篇发言整理稿。网址：<http://www.ysppj.com/news-nr.asp?anclclassid=20&nclclassid=178&id=3320>

目崇信会不会导致保守，失去积极应对国际环境的能力和勇气。

民间信仰作为民间文化发展的内在驱动力量，是不可抗拒的。它推动着民间文化乃至整个国家或世界的进步走向。对民间信仰的传承和保护是当今保存自身文化的方式，也是民族独立于他国的关键性步骤。尽管在技术的进步带来了物质的膨胀也带来了人们心里的缺失。“人在物质‘进步’面前的解放，确实改变了几代人的生活模样，但是在夜深人静时，或者在以血缘为背景的传统关系中，我们仍有很多理由认为，人类的昨天、前天，仍然还很清晰，很亲近。这不是怀旧，而是人类对‘原乡’的一种与生俱来的记忆。因此，在 21 世纪重新审视我们并不遥远的物质文化传统，也许具有巨大的现实意义。在那里，我们仿佛跃入那个以身体接触全部物质创造的年代，在融会天地的古代劳动中体会生命存在的快乐。”^①

民间信仰是我们不能缺少的心灵支柱。对于它的保护和开发，首要立足于对本民族文化的自信和包容的基础上，本着传承、保护、抢救、开发等原则合理有效地利用。其次也要辩证地看待问题，拒绝将民间信仰变成聚敛财富的手段或是变相渔利的迷信活动，也不要轻易为它包装尽力保持传统模样，引导民间信仰向良性的目标前进而不是仅仅为了娱乐将传统的文化置于尴尬的处境。总之，好与坏，文明与野蛮，信仰与艺术，传承与发展都是要辩证地、历史地看待的问题，以便我们在现代化进程中保护住我们民族的根，我们民族的血脉，更主要的是守住我们内心深处的和谐，不论是神灵赐予的还是千年文化积淀形成的文化特色。

^①杭间：《建构本土知识体系》（TO CONSTRUCT NATIVE KNOWLEDGE SYSTEM），摘自《中华手工》（《CHINESE HANDICRAFT》），2004 年 01 期，第 84 页。网址：
<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-TCZG200401019.htm>

结语

随着民间信仰在中国的迅速发展，水神信仰中的晏公信仰也是其中重要的组成部分。鄱阳湖区的晏公信仰少有人研究，但是作为整个民间信仰研究而言又是不可或缺的部分，尤其是随着鄱阳湖区的发展规划的逐步实施，如何运用好民间信仰的力量创建鄱阳湖文化品牌，晏公的研究显得日益重要起来。本文以江西省鄱阳先管驿前村的晏公信仰为例尝试梳理晏公传说的形成至传播过程，晏公信仰进入鄱阳湖区后在鄱阳湖的自然历史文化背景下的发展情况，以及民众接受其作为信仰主体后对当地文化生活的改变。

晏公作为水神由清江沿着鄱阳湖支流水系向整个鄱阳湖区传播，虽然早在宋代就有晏公神的存在，但是到了明代才在明王朝的认可和推广中逐步成为具有全国影响力的水神。在晏公信仰进入鄱阳管驿前村这一特殊的社会空间后，也随着村民的生活的改变而发生神职功能上的变化，晏公扮演的角色从水神转化成全能神明。晏公成为了地方保护神，给予地方太平和安宁，也给予了人们求健康、求平安、求功名等等祈望的窗口。作为酬神的方式最直接、最隆重的莫过于每年一度的庙会活动。根据人们对晏公身份的认定，将晏公庙划入道教庙宇中去，不但在道教圣地三清山登记挂名，取得名帖，在庙会活动中也体现出浓厚的道教文化。不过民间信仰的功利性和杂糅性在管驿前村的晏公信仰中仍是清晰可见的。晏公庙并不是一个完全的道教场所，它还融汇了佛教和儒家思想，这样具有融合性的文化为鄱阳新世纪的发展提供了一个很好的平台，也激发了人们对民间信仰的保护和利用的再思考。

由于笔者所学知识有限，调查不足，本文只能在粗浅的层面阐述调查所得。鄱阳湖区的晏公信仰无论是从流传方式、途径、缘由、影响方面都有待于深入研究，希望此文能够抛砖引玉，为湖区晏公信仰研究补充材料，引发更多对鄱阳湖区信仰的关注，笔者在日后的学习和工作中仍会继续关注这一课题。

参考文献:

地方志与历史文献:

[1]中国方志丛书·华中地方·第二六二号·江西省清江县志.据清·潘懿修、朱孙诒纂.清同治九年刊本影印.台湾:成文出版有限公司印行.民国七十八(1989)年

[2]中国方志丛书·华中地方·第七八零号·江西省江西通志.据明·林廷昂、周广等修.明嘉靖四年刊本影印.台湾:成文出版有限公司印行.民国七十八(1989)年

[3]中国方志丛书·华中地方·第七八一号·江西省江西通志.据清·于成龙等修、杜果等纂.清康熙二十二年刊本影印.台湾:成文出版有限公司印行.民国七十八(1989)年

[4]中国方志丛书·华中地方·第八八六号·江西省新淦县志.据清·董谦吉、李焕斗等纂.清康熙十二年刊本影印.台湾:成文出版有限公司印行.民国七十八(1989)年

[5]中国方志丛书·华中地方·第九三三号·江西省鄱阳县志.据清·陈骧等修 张琮英等纂.清道光四年刊本影印.台湾:成文出版有限公司印行.民国七十八(1989)年

[6]中国方志丛书·华中地方·第九五九号·江西省饶州府志.据清·黄家遴 佟准年等纂修.清康熙二十二年刊本影印.台湾:成文出版有限公司印行.民国七十八(1989)年

[7]中国方志丛书·鄱阳县志.据民国·曹锡福主纂 江思清编纂.手抄版.民国三十八(1949)年

[8]国家图书馆分馆编.清代孤本方志(第一辑第十六册)·江西鄱阳县志.据清·王克生修 王用佐等纂.清康熙十六卷(一)

[9]明·陈洪谟.《(嘉靖)常德府志》卷十祠祀志.明嘉靖刻本

[10]明·刘松.《(隆庆)临江府志》.明隆庆刻本

[11]明·柳瑛.《(成化)中都志》.明弘治刻本

[12]明·卢希哲.《(弘治)黄州府志》卷四宫室.明弘治刻本

- [13]明·秦鏞. (崇祯) 清江县志, 明崇祯刻本
- [14]明·沈朝宣. (嘉靖) 仁和县志, 清光绪刻武林丛掌故编本
- [15]明·施沛撰 江右名贤编. 《南京都察院志》二卷. 日本内阁文库藏明天启刻本. 四库全书存目丛书补编. 四库全书存目丛书补编编纂委员会编纂. 济南: 齐鲁书社, 2001
- [16]明·王心. (嘉靖) 天长县志, 明嘉靖刻本
- [17]明·吴道迩纂修. 《崇祯清江县志》. 明万历刻本. 四库全书存目丛书. 史 212. 地理类. 四库全书存目丛书编纂委员会编. 济南: 齐鲁书社, 1996
- [18]明·徐献忠撰. 《嘉靖山东通志》. 明嘉靖 39 年刻本. 四库全书存目丛书. 史 188. 地理类. 四库全书存目丛书编纂委员会编. 济南: 齐鲁书社, 1996
- [19]明·周清厚撰. 《西湖二集》. (明崇祯刻本). 西湖二集. 长春: 时代文艺出版社. 2001
- [20]清·崔华 张万寿纂修. 《康熙扬州府志》. 清康熙刻本 (乾隆) 河套志. 四库全书存目丛书. 史 215. 地理类. 四库全书存目丛书编纂委员会编. 济南: 齐鲁书社, 1996
- [21]清·胡悉寧等輯. 《康熙临清州志》. 清康熙 12 年 (1673) 刻本
- [22]清·嵇曾筠. (雍正) 浙江通志, 卷二百十七, 清文渊阁四库全书本
- [23]清·江藩. (道光) 肇庆府志卷七. 清光绪重刻道光本
- [24]清·雷可升. 伍嘉猷纂. 《归化县志》. 摘自方宝川. 陈旭东主编. 《稀见方志丛刊》. 福建师范大学图书馆藏. 北京: 北京图书馆出版社. 2008.
- [25]清·李卫 嵇会筠等修. 《雍正浙江通志》. 摘自孙学雷主编. 地方志·书目文献丛刊. 本丛刊系从国家图书馆地方志家谱文献中. 选出清季民初通志艺文志中经籍志部分. 加以编选、汇集而成. 版本类型包括稿本、刻本、石印本、铅印本等. 北京: 北京图书馆出版社, 2004
- [26]清·穆彰阿. (嘉庆) 大清一统志. 卷三百二十四. 四部丛刊续编景旧钞本
- [27]清·钱维乔. (乾隆) 鄞县志卷七. 清乾隆五十三年刻本
- [28]清·陶煦. 周庄镇志, 清光绪八年元和刻本

[29]清·王新命修 张九征纂.《康熙江南通志》[缩微胶片]七十六卷.北京:全国图书馆文献缩微中心,2001

[30]清·许瑶光修 吴仰贤等纂《光绪嘉兴府志》.据光绪4年(1878)刻本影印.中国地方志集成.浙江省专辑13.上海:上海书店,1993.6

[32]清·徐宗亮 蔡啟盛纂.光绪重修《天津府志》..據清光緒25年(1899)刻版影印.江蘇廣陵古籍刻印社,1989

[33]清·应宝时等修.《同治上海县志》.孙学雷主编.地方志·书目文献丛刊.北京:北京图书馆出版社,2004.(本丛刊系从国家图书馆地方志家谱文献中.选出清季民初通志艺文志中经籍志部分.加以编选、汇集而成.版本类型包括稿本、刻本、石印本、铅印本等.本册有(同治)上海县志、(民国)上海县续志、(光绪)重修天津府志等。)

[34]清·英启修 邓琛纂《黄州府志》.清光绪十年(1884)刻本.[缩微品].光绪:四十卷,首一卷.北京:全国图书馆文献缩微中心,2005(南京:南京图书馆,2005)

[35]清·查祥.敕修两浙海塘通志,卷十五.清乾隆刻本

[36]清·张金城修 杨浣雨纂.《宁夏府志》.清乾隆45年(1780)刻本.[缩微品].北京:全国图书馆文献缩微中心,1994(兰州:甘肃省图书馆,1994)

[37]民国·李榕.(民国)杭州府志.民国十一年铅印本

[38]刘汉艳主编.江西省地方志丛书·波阳县志.江西省波阳县志编纂委员会编纂.南昌:江西人民出版社,1989

[39]黄加服.段志洪主编.《贵州图经新志》.中国地方志集成.贵州府县志辑.成都:巴蜀书社,2006

[40]宋·蒋叔兴.无上黄箓大斋立成仪.卷五十四.明正统道藏本

[41]元·胡行简.樗隐集,卷六.清文渊阁四库全书本

[42]元·秦子晋.三教源流搜神大全.清祁园刻本

[43]明·二南里人.三宝太监西洋记通俗演义卷二十.明万历25年刊本

- [44]明·管绍宁.赐诚堂文集.清道光是一年读雪山房刻本
- [45]明·李贤.明一统志卷五十五(明万历刻本).清文渊阁四库全书本
- [46]明·宋濂主编.王禕等撰.《元史·卷九十三·志第四十二·海运》.二百十卷.明末清初刻本.虞山毛氏汲古閣,第363页
- [47]明·田艺衡.留青日札,卷二十七.明万历重刻本
- [48]明·王可大.国宪家猷.浙江巡抚采进本这一版本.有五十六卷
- [49]明·王圻.续文献通考.明万历三十年松江府刻本
- [50]明·王绅.继志斋集卷七记.清文渊阁四库全书本.(民国续金华从书本)
- [51]明·郑二阳撰.《郑中丞公益楼集》.清康熙世德堂刻本.北京:全国图书馆文献缩微中心,1996
- [52]清·陈梦雷编.古今图书集成.上海:中华书局.1934
- [53]清·陈梦雨 蒋廷锡等编.《欽定古今图书集成》.一萬卷.目錄三十二卷.上海:上海图书集成铅版印书局,清光绪三十年[1904]
- [54]清·董醇.甘棠小志,卷四.清咸丰甘棠董氏刻本
- [55]清·黄伯禄.上海慈母堂.清光绪五年(1879)刻本
- [56]清·嵇璜.续文献通考.卷七十九羣祀考清文渊阁四库全书本.(清浙江书局本)
- [57]清·瞿均廉.海塘錄卷十二清文渊阁四库全书本
- [58]清·全祖望.鮑埼亭集外编卷十三庙碑.清嘉庆十六年刻本
- [59]清·谈迁.枣林杂俎和集.清钞本(民国适园从书本)
- [60]清·王士禛.居易錄卷二十二.清文渊阁四库全书本.(清康熙刻本)
- [61]清·姚福均.铸鼎余闻.清光绪二十五年(1899)刻本.全四册
- [62]清·张廷玉.明史第一册 卷一 本纪第一 太祖第一 北京:中华书局出版社.1974
- [63]清·张廷玉.明史第四册 明史卷四十三·志第十九·地理四.北京:中华书局出版社.1974

[64]清·赵翼.檐曝杂记卷六.清嘉庆湛貽堂刻本.第66-67

[65]清·赵祖铭.清代文献迈古录.北京:大众文艺出版社.2003

[66]张本主编.鄱阳湖区自然和社会历史数据选.南昌:江西科学技术出版社

著作:

[1]高占祥主编.论庙会文化.北京:文化艺术出版社.1992

[2]李剑平主编.中国神话人物辞典.西安:陕西人民出版社.1998

[3]鲁迅.破恶声论.鲁迅全集第八卷.北京:人民文学出版社.1981

[4]马晓宏.天神人——中国传统文化中的造神运动.北京:国际文化出版公司出版.1988

[5]南京大学历史系元史研究室编.元史论集.北京:人民出版社.1984

[6]倪泰一 钱发平编译.《山海经》.重庆出版集团,重庆出版社.2006年

[7]欧清煜编.中国龙文化词典.北京:中国文史出版社.2002

[8]赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会.北京:生活·读书·新知三联书店出版.2002

[9]宗力.刘群.中国民间诸神.石家庄:河北人民出版社.1986

论文:

[1]布莱斯蒂德.文化合作:未来时代的基调.纽黑文:海贞基金会.1945年 (Paul J. Braisted Culture Cooperation : Keynote of the Coming Age New Haven : The Eeward W. Hazen Foudation 1945.)

[2]陈水润著.霞洞“晏公”庙辩.茂名学院学报.2006年02期.79-81

[3]杭间.本土知识体系与传统研究.摘自《世纪论坛》.这篇是在由中国艺术研究院中国民族民间文化保护工程国家中心、上海市文广局、上海世博局共同举办的“2005 上海民族民间艺术博览会·论坛”中清华大学美术学院美术学系教授博导杭间先生的一篇发言整理稿。网址：
<http://www.ysppj.com/news-nr.asp?anclassid=20&nclassid=178&id=33>

[4]杭间. 建构本土知识体系 (TO CONSTRUCT NATIVE KNOWLEDGE SYSTEM)
 摘自《中华手工》(《CHINESE HANDICRAFT》). 2004. 1: 84. 网址:
<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-TCZG200401019.htm>

[5]鄱阳县县委书记刘锋. 实施中国湖城发展战略 努力实现鄱阳在环鄱
 阳湖城市群快速崛起——在鄱阳县贯彻落实党的十七大精神上的讲
 话. 2008年4月16日发表于中国江西网(www.jxcn.cn). 可全文阅读. 网址:
<http://zs.jxcn.cn/view.asp?id=3140>

[6]刘锡城的文章 摘自 2005年12月29日《学习日报》

[7]罗伯特·埃杰顿. 传统信念与习俗: 是否有一些比另一些好? . 转摘
 自《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》. 【美】塞缪尔·亨廷
 顿 劳伦斯·哈里森主编 程克雄译 北京: 新华出版社. 2002

[8]邱国珍. 消失与变异——管驿前村渔业习俗调查. 《民俗研究》. 2001年
 03期. 48-61

[9]T. S. 艾略特. 关于文化定义的笔记. 伦敦. 1948 (T. S. Eliot
 Notes toward the Definition of Culture London : Faber and Faber
 1948.)

[10]庄孔韶. 确立新传统的基石. 由庄孔韶 麻国庆着《人类学所理解的
 传统》发言中探讨关于如何从人类学角度理解“传统”. 刊于《开放时代》
 (《OPEN TIMES》). 2007. 1

后 记

白驹过隙，转眼间大学生活快要结束。匆匆忙忙、战战兢兢中完成了我的毕业论文。推开窗户看到绚烂的阳光才发觉人生中最美好的时光要永远地留在中大了。回想起论文从构思、讨论、准备到进行田野调查、下笔、完稿，几经周折，路途中得到了太多太多人的帮助。当看到几近一年时间和老师、朋友、家人一起努力到今天所换来的一迭稿纸，不由得心绪起伏，抱着对他们感恩的心，写下这篇后记。

从07年进入学校开始，有幸能拜在刘晓春教授门下学习到民俗学知识，同时也幸运地得到蒋明智老师和康保成老师的指导，使我从一个对民俗学一无所知的人变得对这门学科深感兴趣，也激发了我运用有限的所学致力于我那贫瘠家乡的文化的挖掘的志愿。特别是在拜读了邱国珍女士关于家乡民俗的文章后，得到启发，受益良多。为了更加深切地了解和体验家乡民俗学的研究，进而推动家乡文化的挖掘和发展，我从另一个不同于邱女士的视野进入了她曾研究的鄱阳县管驿前村，选择了鄱阳的晏公庙和晏公信仰这一具体研究课题，希望能通过我的努力补充晏公信仰研究的内容。本论文正是得益于前人的研究，才能在他们的基础上得到扩充。

为了很好的完成毕业论文的写作，我不但在几个图书馆里苦苦搜寻、查阅、记录一切可能与研究课题有关材料，还要从千头万绪中找寻到切入点，从浩如烟海的书籍中几易选材，借助图书馆、互联网等多种形式阅读相关书籍，耗费了大量的时间。除了搜集数据以外，还几次下田野进行调查，集中大量的时间突破村中人对外来者的戒心，观察庙会仪式的进程和具体步骤，准备采访的问题和方式。此外每天所积累的大量采访录音都以笔记或日记的形式一一记录下来，整理形成文字。期间，也曾因工作不得进展而苦恼，也曾为一点材料给予的提示和灵感兴奋不已，其中辛苦，难以言喻。承蒙许多师长朋友的鼓励和帮助，终于完成了毕业论文，尽管它在很多方面并不成熟。

首先，我要对我的导师——刘晓春教授，表示我最由衷的感谢。在我攻读硕士学位的两年中，蒙您错爱，有幸得您教诲。把我从一个门外汉教导成一个热爱民俗学学习的人。您的认真负责和对学术的执着热情深深地感动着我，让我体会到学术和人生一样，历经艰辛方能有所成就，不能抱着侥幸心理敷衍了事。论

文创作过程中，老师给了我大量的、无微不至的关怀和指导，并多次指出论文的错误，即使是错别字的错误也不忽视，还帮助我修改论文中冗杂的信息，梳理出更加鲜明的论文脉络。现在捧着最初的论文雏稿，上面还有老师批阅的意见和建议，圈圈点点，却是满纸真诚。除了论文上的帮助，在研究生学习生活中，老师还教给了我许多做事和做人的道理。两年受教，耳濡目染，言传身教，收获良多。如今，毕业在即，就业忙碌，两地奔波，往来频繁，对于论文的疏忽总是频频惹您气恼，但对我的关心从未减少，言语间充满了担忧和期盼。老师对我的鼓励和帮助自是不敢忘记，它们将成为我人生前进的动力和方向。

感谢中大汉语言文学学院的蒋明智老师、康保成老师，谢谢你们的教导和关怀，不仅丰富了我的专业知识也拓展了我的视野领域，无论是论文创作还是为人处事都给予我借鉴。让我在民俗学的殿堂里能够走得更远，看得更远。同时也感谢你们风趣幽默的讲课方式，自由之思想，灵动之思维，感谢你们的严格要求，学生资质愚钝，但已受益匪浅。

感谢我的同学和朋友：师姐王娜，同门汪多维、吕东玉、王爱仪，师妹李翠华，室友朱雯娟。谢谢你们和我一起探讨学习上的问题，共享生活中的欢笑，在我苦恼的时候开导我，在我犹豫的时候支持我，在我忙乱于论文和工作之间的時候给予我最实际的帮助，成为我人生中珍贵的记忆。特别要感谢王娜师姐，总是热情地帮助我解决论文的问题，在我周旋工作考试之间分身乏术之时，帮我修改论文格式，递交论文稿本，在生活中亦对我关心备至，令我感动。感谢既是同门又是室友的汪多维，是你对我的无私帮助，分享学术成果，及时通知学校信息，免除我往来奔波的劳苦，让我获益不少，感激不已。

感谢鄱阳县管驿前村的管委会的老人们，刘真妹老人，张久红老人，周火根老人，葛假妹老人，陈先贤老人、陈先太老人及陈师母，孙爷爷、“瞎子”爷爷等等那些帮助我进入这个领域，帮助我顺利开展田野调查的所有管驿前村的村民们。谢谢您的理解与支持，在浓重的男女差别的观念下，还是允许我进入神圣的经堂拍摄和采访。谢谢刘细毛黄丽华夫妇热情地招待，让我有落脚的地方得以短暂的休息。谢谢那些来自于黄家洲的道士们，特别感谢黄永生道士和吴峰师傅，感谢你们真诚地交流和指导，耐心地讲解仪式的具体含义、道具的摆放原则，提示活动的时间，帮助我完成拍摄工作，甚至拿出重要的手抄版经文给我摘抄。谢

谢你们无私地帮助，使得我能顺利完成论文的田野部分。

感谢我的父母和家人，节衣缩食，辛苦劳作，为我和弟弟在外求学撑起一片希望，感谢你们的理解和支持，让我们没有后顾之忧地完成求学之路，个中艰辛，甘苦自知。只希望未来我们也能不负所望，报答你们的恩情。

感谢大家，感谢出现在我生命中的所有的老师、朋友和亲人，是你们的理解和支持、希望和帮助使我无论多么艰难都会一直走向自己梦想的未来。

此文写作时，正值经济危机，就业艰难，屡屡奔波，为此耗费太多时间，后又因为忙于工作琐事，行文和修改都非常匆忙，未能全心全力写作，聊聊数万字难以很好地展开论文，这是论文定型后最大的遗憾。面对恩同父母的老师，情深意切的朋友怎么能不愧疚万分。即使后记屡屡感谢，仍不足以言尽我的感激。纸短情长，文字的单薄无力承载我的羞愧和感动，但愿我的论文还有些许价值，提供一些借鉴，不枉费师友苦心。

饶琴

书于中山大学

2009年5月8日

