

秦汉帝国的神权统一^{*}

——出土简帛与《封禅书》、《郊祀志》的对比考察

杨 华

摘 要：将新出简帛材料与《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》进行对比考察，有助于阐明秦汉帝国将分散的宗教信仰整合成统一神权的渐进过程。先秦时期各国皆有自己的山神、水神，秦汉帝国将秦、楚、晋、齐等几大祭祀圈的山川神祇整合成“五岳四渎”系统。国家制定统一的祭典，建立官祀系统，通过限制民间祭祀内容、禁止民间另立私社和控制祭祀频率等办法来打击淫祀。国家加强对巫觋和巫术的管理，固定其场所和时间，极力消解其地域性。汉初设立的梁巫、晋巫、秦巫、荆巫等巫官，不完全是对各地方巫术的移植或复制，而是根据刘氏的身世源流，对全国巫术系统的“重新洗牌”，人为划定其分属职掌。秦皇、汉武的封禅和巡游，也并非为了追求“一己之福”，而是为了寻求东方神祇的认同。经过秦始皇、汉高祖、汉武帝和汉成帝等数代皇帝的努力，整合全国神权的历程逐渐完成。

关键词：秦汉 简帛 神权 祭祀 巫术

早在战国时期，各国便已开始在内部统一风俗。例如，商鞅在秦国“立法化俗”、“度俗为法”，实现“国无异俗”。^① 吴起在楚国改革，也曾达到“一楚国之俗”的效果。^② 秦汉帝国结束分裂割据的时代，实现了政治“大一统”，同时又积极推行文化“大一统”，强力造就“六合同风，九州共贯”的格局。^③

秦汉帝国文化统一的重要措施之一，便是进行神权的统一。秦汉的神权，涉及儒家礼仪、郊祀、封禅、巡狩、巫术、民间信仰等诸多内容，应当进行综合而不是孤立的考察。^④ 正是在此

* 本文是国家社会科学基金课题“简帛所见楚地丧祭礼制研究”（批准号：09BZS006）和教育部“新世纪优秀人才支持计划”（编号：NCET—07—0642）的阶段性研究成果。感谢匿名审稿专家提出的宝贵修改意见！

① 《商君书·壹言》、《商君书·刑赏》。

② 《史记》卷79《范雎蔡泽列传》，北京：中华书局，1959年，第2423页。

③ 《汉书》卷64《终军传》、卷72《王吉传》，北京：中华书局，1962年，第2816、3063页。关于风俗同一化的过程，可参见周振鹤：《从“九州异俗”到“六合同风”——两汉风俗区划的变迁》，《周振鹤自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1999年，第129—148页。

④ 针对有些学者将这些要素进行孤立甚至对立研究的思路，饶宗颐和李零等学者认为，应当把巫术纳入

种思路的启发下，本文拟从文化大一统的角度，重新解读秦朝和西汉的宗教史。对相关问题，前贤如顾颉刚、林富士、李零、周振鹤、蒲慕州、鲁惟一、杨天宇、王柏中等学者，已从不同角度有所研究，^① 这些成果为本文的讨论奠定了很好的基础。

本文采取的方法是，以战国和西汉前期的简帛材料为线索，将其中反映的历史信息与《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》进行对比考察，由之阐明这两百年间秦汉帝国将分散的宗教信仰整合成统一神权的渐进过程。

一、区域性山川神祇的混同

“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》）。先秦以来的祭祀，以天神、地祇、人鬼为三大主干系统。^② 而这三者，都具有极强的区域特点，各地神祇之间互相排斥。人鬼祖先之祭，自不必说，“神不歆非类，民不祀非族”（《左传·僖公十年》）；地祇的排他性，先秦谓之“三代命祀，祭不越望”（《左传·哀公六年》）；至于天神之祭，“所封封域，皆有分星”（《周礼·春官·保章氏》），各地分野范围内的天神，也只福佑或作祟于相对应的人间区域。^③ 根据此种原则，秦国与东方各地的神祇系统不能共享；而在东方六国内部，楚、三晋、齐鲁、吴越等地的神祇系统亦不能完全相通。

秦汉帝国统一后，如何弱化或消弭这些神祇崇拜的地域特点，便成为文化建设的一个重要目标。这个整合过程，使得先秦时期各地方神祇经历了向全国性神祇的蜕变过程，有些神祇被淘汰禁止了，有些神祇的崇祀范围反而扩大了。具体而言，包括两个层面：一是故秦关中神祇与东方六国神祇的混同，二是北方中原神祇与南方神祇的混同。以下先从山川祭祷开始讨论。

（一）山神

在秦朝统一之前，各地都有自己的山神。关中最重华山祭祷，近年披露的《秦骊祷病玉版》，其中提到“告于华太山”，一般认为是战国中晚期秦人祭祷华山之神以求解除疾病的祷辞。^④ 此

① 方术和礼仪的系统来考虑。饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，《中华文化的过去现在和未来》，北京：中华书局，1992年，第396—412页。李零：《秦汉礼仪中的宗教》，《中国方术续考》，北京：东方出版社，2000年，第132—133页。关于中国古代宗教史研究的理论问题和学术走向，可参见林富士为《礼俗与宗教》（“台湾学者中国史研究论丛”丛书之一）所写的“导言”，北京：中国大百科全书出版社，2005年，第1—14页。

② 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海：上海古籍出版社，1978年。林富士：《汉代的巫者》，台北：台湾稻乡出版社，1999年。李零：《秦汉礼仪中的宗教》、《秦汉祠畤通考》，《中国方术续考》，第131—186、187—206页。周振鹤：《秦汉宗教文化景观的变迁》，《中国历史文化区域研究》，上海：复旦大学出版社，1997年，第51—81页。蒲慕州：《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007年。鲁惟一（Michael Loewe）：《汉代的信仰、神话和理性》，王浩译，北京：北京大学出版社，2009年。杨天宇：《秦汉郊礼初探》，《经学探研录》，上海：上海古籍出版社，2004年，第70—84页。王柏中：《神灵世界秩序的构建与仪式的象征：两汉国家祭祀制度研究》，北京：民族出版社，2005年。

③ 杨华：《楚简中的“上下”与“内外”——兼论楚人祭礼中的神灵分类问题》，《简帛》第4辑，上海：上海古籍出版社，2009年，第221—238页。

④ 例如，《国语·周语》：“岁之所在，则我有周之分野也。”

④ 关于此玉版的年代，各家略有争议，其上下限分别是秦惠文王和秦庄襄王。对文字释读，李零、李学勤、连劭名、曾宪通、王辉、李家浩、周凤五等学者都曾发表意见，相关学术前史，参见刘屹《敬天与崇道：中古经教道教形成的思想史背景》（北京：中华书局，2005年，第88页）。

外还有“三公主”（“三土皇”）之神，见于睡虎地秦简《日书》乙种《行行祠》（简145）和孔家坡汉简《日书》（简355壹）。^①楚地有冈山之祠，楚人曾经杀蔡国的隐太子以祭之（《左传·昭公十一年》）。吴地有历山之祠，春申君在无锡为之立祠。^②赵地有霍太山之祠。^③

先秦时期，各国都有以数字来概述山川的习俗。甲骨文中“五山”、“十山”之名，^④秦函关中有“四山”、“七山”、“三公主”（“三土皇”），晋人有“三山”，^⑤齐人有“三神山”、“五山”、“八主”之神，都是一些地方性的神山。近年公布的楚简材料表明，楚人也有“二天子”、“三峴山”、“五山”（“五主山”）之神。先秦各国都曾将本地的山神用数字进行排列祭祀，正是基于此种宗教习惯，汉武帝在儒生方士们五行理论的推动下，继承了先秦各地分别祭祷过的三、五名山，又从各地的名山中采选了最具地方特色的神山，整合成为“五岳”，奉为国祀。^⑥

从地域性神山到全国性的“五岳”，大致经历了三个阶段。

第一个阶段，是战国时期的“九州九山”说，它将天下九大名山分配到九州中去。例如：

九州攸同……九山刊旅，九川涤源，九泽既陂。（《尚书·禹贡》）

天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，泽有九藪，风有八等，水有六川。……何谓

九山？会稽，太山，王屋，首山，太华，岐山，太行，羊肠，孟门。（《吕氏春秋·有始》）

而在《逸周书·职方解》、《周礼·职方氏》中，将九州与各地的山镇、泽藪、河川对应起来，山镇成为各州的象征，其对应关系可用下表展示：

表1 《周礼·职方氏》九州山川对应表

方位	州名	山镇	泽藪	川	浸
东南	扬州	会稽	具区	三江	五湖
正南	荊州	衡山	云梦	江、汉	颖、湛
河南	豫州	华山	圃田	荻、雒	波、滢
正东	青州	沂山	望诸	淮、泗	沂、沐
河东	兖州	岱山	大野	河、济	卢、维
正西	雍州	岳山	弦蒲	泾、汭	渭、洛
东北	幽州	医无闾	豳养	河、济	菑、时
河内	冀州	霍山	杨纒	漳	汾、潞
正北	并州	恒山	昭余祁	虡池、呕夷	涑、易

将《逸周书》、《吕氏春秋》这两书中关于“九州九山”的表述对照起来，会发现二者所述的九座山并不相同。而且在《吕氏春秋》中，冀州一地竟具有九山中的五座（王屋山、首山、太行山、羊肠山、孟门山），而有的州则一座山也没有，分配并不平均。另外，在新近公布的上

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，2001年，第243页。湖北省文物考古研究所、随州市考古队：《随州孔家坡汉墓简牍》，北京：文物出版社，2006年，第172页。

② 《越绝书》卷2《外传记·吴地传》：“无锡历山，春申君时盛祠以牛，立无锡塘，去吴百二十里。”

③ 《史记》卷43《赵世家》：“晋大旱，卜之，曰‘霍太山为祟’。使赵夙召霍君于齐，复之，以奉霍太山之祀，晋复穰。”（第1781页）

④ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，1988年，第596页。

⑤ 最近魏克彬（Crispin Williams）在《侯马与温县盟书中的“岳公”》（《文物》2010年第10期）一文中指出，在侯马和温县盟书中常见的“×公”应释作“岳公”，是晋国崇拜的一个山神，这丰富了从地方山神增益为全国“五岳”的资料。

⑥ 杨华：《楚地山神研究》，《史林》2010年第6期。

博楚简第2册《容成氏》中提到了九州，但并无九山，说明“九州九山”说出现不会太早。它大概是战国中期以后一些思想家对未来统一国家模式的设计。这种设计难免像《吕氏春秋》那样，带有强烈的地域视角。^①

第二个阶段，秦始皇以秦国关中的七大名山加上关东的五大名山，形成一个相对固定的山川祭祀体系。这个体系与《吕氏春秋》的设计一样，在本质上仍未完全脱离地方色彩，只不过《吕氏春秋》的设计以冀州为本位，而秦始皇的设计以关中为本位，并且付诸实施。秦始皇三十七年冬（前210）在东巡的路上得病，“使蒙毅还祷山川”，^②未及返秦而崩。所谓“还祷”，即迅速回到关中，向秦国故地的神山进行祭祷。这说明秦朝的上层社会中，在文化心理上尚未打破“祭不越望”的界限。然而，几乎与蒙毅“还祷”的同时，在秦朝统治下的南方楚地，民间社会却通过祭祷泰山来攻除疾病，这见于周家台秦墓M30出土的《病方》：

病心者，禹步三，曰：“皋！敢告泰山，泰山高也，人居之，□□之孟也……”（简335—337）^③

同墓所出的《病方·马心》中还有祭祷“高山高郭”（简346）以治马疾的巫方。东方的泰山和一般性的“高山高郭”能够成为祭祷对象，则表明秦朝民间社会已经开始认同东方的地域性山神，逐渐“东方化”或“全国化”了。此种上层社会与民间社会不一致的现象，或与秦朝对全国各地祭祀的管理有关：

至如它名山川诸神及八神之属，上过则祠，去则已。郡县远方祠者，民各自奉祠，不领于天子之祝官。^④

秦朝对远方各地具有地方特点的祭祀内容，采取稍微宽松的处理，亦是现实的必然，秦文化的覆盖力度毕竟不足。

第三个阶段，则是汉武帝确定的“五岳”体系，到汉宣帝时进一步法理化。武帝时遍巡天下名山大川，建元元年（前140）五月专门下诏：“河海润千里，其令祠官修山川之祠，为岁事，曲加礼。”^⑤所谓“为岁事”，孟康注认为专指农神之祈，颜师古注认为不止于祭农神，而是指“总致敬”，即山川之祠每年成为常祭。《汉书·郊祀志下》说，到宣帝时“自是五岳、四渎皆有常礼”，^⑥与之稍异。不过二者并不矛盾，武帝启其端绪，宣帝时将五岳之序最终明确下来，形成东岳泰山（祭于博）、中岳泰室（祭于嵩高）、南岳潜山（祭于潜）、西岳华山（祭于华阴）、北岳常山（祭于上曲阳）的完整格局，至此，全国山神的整合过程彻底完成。

（二）水神

先秦时期，各国皆有水神之祭。宋襄公曾用人殉于次睢之社，以祭睢水之神。^⑦任、宿、须

① 至于《吕氏春秋·有始》中为什么把“九山”中的大部分放到冀州，现在还不能做出合理的解释，或许与《吕氏春秋》作者的出生地有关。

② 《史记》卷88《蒙恬传》，第2567页。

③ 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆：《关沮秦汉墓简牍》，北京：中华书局，2001年，第130页。该墓出土历谱中，包含始皇三十四、三十六、三十七和秦二世元年四个年份，而秦始皇东巡途中病重，使蒙毅“还祷山川”，则是始皇三十七年，二者几乎同时。

④ 《史记》卷28《封禅书》，第1377页。

⑤ 《汉书》卷6《武帝本纪》，第157页。

⑥ 《汉书》卷25《郊祀志下》，第1249页。

⑦ 《左传·僖公十九年》：“宋公使邾公用鄫子于次睢之社，欲以属东夷。”杜注：“睢水受汴，东陈留、梁、谯、沛、彭城入泗，此水次有妖神，故东夷祀之，盖杀人而用祭。”“次睢之社”即为睢水沿岸之水神。

句、颛臾等风姓部族主“有济之祀”，即济水之神。^① 台骀为汾河之神，曾经为祟而致晋侯患疾（《左传·昭公元年》）。黄河则是晋、秦、齐诸国共祭的重大水神，晋侯伐齐，就曾告祭黄河之神（《左传·襄公十八年》）。晋人也祭祷黄河的支流洛水之神（《左传·昭公十七年》），同时还祭渚沱河神，把祭此小河作为祭黄河之神的前奏。^② 鲁国祭泰山、河、海，谓之“三望”（《左传·僖公三十一年》）。秦康公伐晋，也曾向黄河之神“祈战”（《左传·文公十八年》）。秦人对于族源圣地湫渊（朝那），历来有着特别的祭祀，这已见于《诅楚文》。^③ 秦人水神中还有瀛池君。^④ 《管子·水地》记载涸泽之精名庆忌，涸川之精名螭。

楚人的水神之祭，主要指江、汉、沮（睢）、漳四条大河，史载楚昭王有疾，拒绝祭祷黄河之神：“三代命祀，祭不越望。江、汉、睢、漳，楚之望也。”^⑤ 这四条大河在楚人祭典中的神圣地位，已在新蔡葛陵 M1 出土的卜筮祭祷简中得到证明：

及江、汉、沮、漳，延至于淮，是日就祷楚先：老童、祝[融]……（简甲三 268）

昔我先出自颛顼，宅兹沮、漳，以徙迁处……（简甲三 11、24）^⑥

然而，随着楚国政治和军事范围的不断扩大，其水神祭祀也随之扩张，“延至于淮”很清楚说明了这一点。实际上楚人所祭拜之水神恐非止此，根据文献记载和出土简文的综合考察，它们包括“江”、“大水”、“大川”、“汉女”、“湘君”及“湘夫人”、“大波”、“淮水”、“曲池”等，“水上”、“溺人”等厉鬼也是楚人祭祷的对象。北方地区常见的“河伯”、“玄冥”、“罔两”等水神也在楚地偶有祭祀。^⑦ 不过，也有学者早就怀疑，《河伯》一篇并不可信，河伯之神不可能为楚人所祭。^⑧

秦朝统一后，开始整合全国的水神系统。《史记·封禅书》载，秦朝对骹山以东的济水和淮水这两条“大川”，以及华山以西的河、沔、湫渊、江水四条“名川”，均享以常祭，即实行“春以脯酒为岁祠，因泮冻，秋涸冻，冬赛祷祠”的一岁三祠。二大川的祠庙在东方，而四大川（实

① 《左传·僖公二十一年》：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司大皞与有济之祀。”杜注：“四国封近于济，故世祀之。”

② 《礼记·礼器》：“晋人将有事于河，必先有事于恶池。”郑注：“恶，当为呼，声之误也。”《周礼·职方氏》作“虞池”，《史记·苏秦列传》作“呼沱”。

③ 吕静：《关于〈诅楚文〉的再探讨》中提到秦之湫渊问题，《出土文献研究》第5辑，北京：科学出版社，1999年，第125—138页。

④ 《史记》卷6《秦始皇本纪》载，始皇三十六年，有人持璧遮使者曰：“为吾遗瀛池君。”《集解》引服虔曰：“水神也。”同时又引张晏之说，认为瀛池君指周武王。《索隐》赞同服虔之说，《正义》赞同张晏之见。瀛水源出雍州长安县西北瀛池，北流入渭水。

⑤ 《左传·哀公六年》。但是古人在路过本非己望的山川时，也必须祭祷，《左传·僖公二十八年》载，晋楚交战前，楚国子玉梦见河神要求他将自己珍爱的“琼弁、玉纓”献给河神，但子玉惜物而未献，于是楚师大败。

⑥ 贾连敏：《新蔡葛陵楚墓出土竹简释文》，河南省文物考古研究所编著：《新蔡葛陵楚墓》附录一，郑州：大象出版社，2003年，第197、189页。此处释文参照了董珊《新蔡楚简所见的“颛顼”和“睢漳”》的说法（简帛研究网（<http://www.bamboosilk.org/html/dongshan01.htm>）2003年12月7日）。“延至于淮”，从徐在国读（《从新蔡葛陵楚简中的“延”字谈起》，《简帛》第1辑，上海：上海古籍出版社，2006年，第200页）。

⑦ 杨华：《楚地水神研究》，《江汉论坛》2007年第8期。另载杨华：《新出简帛与礼制研究》，台北：台湾古籍出版公司，2007年，第77—100页。

⑧ 劳榦：《中国古代的民间信仰》，《古代中国的历史与文化》，北京：中华书局，2006年，第327—329页。

际其水流主体都在东方)的祠庙都在西方。^①同时又对首都咸阳附近的几条小川予以特别重视:

灞、产、长水、沔、滂、泾、渭皆非大川,以近咸阳,尽得比山川祠,而无诸加。

从这个祭祀格局看来,秦朝奉祠的川泽水神,基本以秦人所居的关中为中心展开,这与秦朝的山神祭祀系统差不多。南方楚地的江、汉(沔)诸大水虽在常祠之列,但江水之祠在蜀地,^②汉(沔)水之祠在汉中,都不在楚文化的中心地带。秦始皇巡游路过洞庭湖,遇上大风波,几不得渡,于是大怒,“使刑徒三千人皆伐湘山树,赭其山。”^③这些都说明,南方楚地的水神在秦朝的宗教神祠系统中尚未获得完全对等的地位。

汉初继承了秦朝的山川之祭,高祖二年(前205)六月下令“上帝之祭及山川诸神当祠者,各以其时礼祠之如故。”^④文帝十三年(前167),抬升河、湫、汉三水的地位,下诏对其祭祀“加玉各二”。^⑤黄河是中原的传统水神,湫渊是秦人的圣河,而汉水则是楚人传统享祭的四条大水之一,汉文帝的这道诏令,已初步显示出汉帝国山川祭祀的“大一统”趋势。

宣帝神爵元年(前61年)的诏制,则将汉朝“五岳四渎”的山川祭祀格局完全确立下来:

制诏太常:“夫江海,百川之大者也,今阙焉无祠。其令祠官以礼为岁事,以四时祠江海雒水,祈为天下丰年焉。”自是五岳、四渎皆有常礼。……河于临晋,江于江都,淮于平

氏,济于临邑界中,皆使者持节侍祠。唯泰山与河岁五祠,江水四,余皆一禱而三祠云。^⑥

从这一年的山川祭祀变革可以看出,河、淮、济三川的祭祠地位和祭祠地点完全得到延续,无有大变。但有几个变化值得注意:

第一,秦朝祭祠,济水居于淮水之前;汉朝则反之,排序时淮水已跃居济水之前。

第二,江水主祭之地由原来的蜀地,改为祭于长江下游的江都。^⑦正如《史记索隐》所说:“汉初祠之于源,后祠之于委也。”

第三,长江的祭祠规格,由一岁三祠升为一岁四祠,成为仅次于黄河(一岁五祠)的大水神;而秦朝时期与之享祀规格相同的济、汉、湫渊,则仍是一禱三祠。显然,长江的宗教地位上升了。

这些都表明,汉朝对南方长江水域祭祀系统的认同,要远远超出秦朝,这一方面与汉人的文化来源有关,更主要的是,随着南方长江流域的开发,汉武帝以后已彻底完成文化的“大一统”过程。

这里有一个“四渎”的形成过程必须考察。早期关于“四渎”的材料见之如下:

礼日于南门外,礼月与四渎于北门外,礼山川丘陵于西门外。(《仪礼·觐礼》)

天子祭天下名山大川:五岳视三公,四渎视诸侯。(《礼记·王制》)

江、河、淮、济为四渎。四渎者,发源注海者也。(《尔雅·释水》)

(武帝)自封泰山后,十三岁而周遍于五岳、四渎矣。(《汉书·郊祀志》)

① 《史记·封禅书》:“河,祠临晋;沔,祠汉中;湫渊,祠朝那;江水,祠蜀。”《风俗通义·四渎》载,济庙在东邑临邑县,淮庙在平氏县。

② 《史记索隐》引《华阳国志》云:“蜀守李冰于彭门阙立江神祠三所。”《史记正义》引《括地志》云:“江渎祠在益州成都县南八里。秦并天下,江水祠蜀。”

③ 《史记》卷6《秦始皇本纪》,第248页。

④ 《史记》卷8《高祖本纪》,第372页;《史记》卷28《封禅书》,第1378页。

⑤ 《史记》卷28《封禅书》,第1381页。

⑥ 《汉书》卷25《郊祀志下》,第1249页。

⑦ 《风俗通义·山泽·四渎》:“江出蜀郡湔氐徼外岷山……庙在广陵江都县。”《汉书·地理志》:“江都,有江水祠。”

先秦史料中虽有“四渎”之说，但都没有说明“四渎”系指哪四条水道。只有《尔雅》明确指出江、河、淮、济四水，但《尔雅》的部分内容后出，显然借用了汉代的说法。^①

关于天下名川，还有不同的说法。《禹贡》中为了配合九州，专门列有“九川”之说。《吕氏春秋·有始》中有“六川”的说法：“何谓六川？河水，赤水，辽水，黑水，江水，淮水。”这六条水道中并无济水，显然没有将齐鲁的水道纳入其设计的“名川”之中。如上所述，秦朝统一天下后并没有按照《吕氏春秋》的体系祭祀水神，而是祭祀了关中本位的“四川”——河、沔、湫渊、江水。楚人祭祀的是自己境内的江、汉、沮、漳四条大河，董珊曾经指出，这可能就是楚人的“四渎”。^②

综上，有理由相信，春秋战国时期，各国都有自己的名川圣水，在其境内分别按数字加以表述，或谓四川（四渎），或谓六川，或谓九川。到汉武帝遍巡天下时，将各地的名川圣水整合起来，合称为“四渎”。在汉代的四渎中，楚人所崇拜的江、淮二水被纳入其中，而长江获得仅次于泰山、黄河的尊崇地位。

董珊曾经怀疑，楚人的“五山”加上江、汉、沮、漳，就是楚地的“五岳四渎”。^③以此推之，秦人关中的“四冢四川”也有类似的格局。这虽属推测，但先秦各地都有自己的望祭定数，当属无疑。《汉书·郊祀志》谓：

昔三代之居皆河洛之间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方，四渎咸在山东。至秦称帝，都咸阳，则五岳、四渎皆并在东方。自五帝以至秦，迭兴迭衰，名山大川或在诸侯，或在天子，其礼损益世殊，不可胜记。及秦并天下，令祠所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。^④

《汉书》将“五岳四渎”视为一个不变的整体，认为是由于时代变化、战争胜败而导致“或在天子，或在诸侯”，这显然是用秦汉帝国“大一统”文化下的“五岳四渎”来理解上古各国山川神祇的变化过程，属于“以今观古”的机械认识。

实际情况可能是，各地的望祭定数，即类似于“五岳四渎”的“某山某川”，都构成一个个区域文化的“祭祀圈”。这些祭祀圈之间可能有些交叉、重合，例如，河神为秦、晋、齐人共祭，汉（沔）水为楚、秦人共祭。随着秦汉帝国的统一，这些独立的祭祀圈最终被整合成一个覆盖全国的大祭祀体系，这便是由汉武帝、汉宣帝完成的“五岳四渎”系统。

二、统一祭典和禁绝淫祀

《礼记》之《祭法》篇，常被汉人引为“祀典”，郑玄《三礼目录》谓其所记，是“有虞氏至周天子以下所制祀群神之数”。实际上，《祭法》恐非先秦时期的天下祭祀通则，^⑤先秦各国，本皆各自有其“祀典”，又称“祠簿”。

① 徐朝华：《尔雅今注》，天津：南开大学出版社，1987年，第238页。

② 参见董珊《新蔡楚简所见的“颍项”和“睢漳”》一文。

③ 董珊《新蔡楚简所见的“颍项”和“睢漳”》称：“五山很可能是楚国境内受到望祭的五座山峰，也许可以跟‘江汉沮漳’四水合称‘五岳四渎’，这一点仍有待研究。”

④ 《汉书》卷25《郊祀志上》，第1205—1206页。

⑤ 章太炎《大夫五祀三祀辨》指出，《祭法》实际上“近起楚俗，非周制也”。《章太炎全集》（一），上海：上海人民出版社，1982年，第284—287页；《章太炎全集》（四），上海：上海人民出版社，1985年，第29—31页。任绍善《三礼目录后案》（济南：齐鲁书社，1982年）也认为，《祭法》“极其驳杂，又不涉经义”，第57页。

秦汉帝国统一天下，致力于以法律形式规定天下祭祀的内容和范围，维护国家正祭的权威。秦始皇、汉高祖、汉武帝、汉成帝诸朝，都有大规模的制礼作乐，他们所规定的祭祀内容，通过《祠令》而诏彻天下。《史》、《汉》的《文帝本纪》注，都曾引到《汉祠令》；《汉书·郊祀志》和《后汉书·祭祀志》注，也曾引到《汉祀令》。^① 这二者或许是一回事。西北汉简中已有关于社稷之祭的《祠令》出土，证明了汉代祀典曾以法令形式流布边关。^② 在新近公布的岳麓书院所藏秦简《律令杂抄》中，有《祠令》之名，与《辞式令》、《居室共令》之类写在同一支简上。^③ 这是中国古代法律文献中关于祭祀的最早的律令专名。总之，秦汉两代都颁布过《祠令》或《祀令》。

（一）建立官祀系统

被列入祀典或祠令者属于“正祀”，不在其列者即是“淫祀”。“淫者，过也”，“淫祀无福”。“正祀”与“淫祀”的矛盾，自先秦以来便存在。“淫祀”又称“奇祠”、“黠祭”、“滥祀”，根据来国龙的归纳，其内容大概包括四个方面：一是“非族”、“非类”而祭，即祭祀的对象超出了亲族血缘关系的限制；二是“越望”而祭，即祭祀的对象超出地缘限制；三是“越分”而祭，即祭祀者的对象、祭品、规格等超越等级名分；四是“数祭”、“黠祀”，即祭祀的频率超过了规定。^④

从秦始皇开始，便有禁止淫祀的政令。例如，始皇三十三年，“徙谪，实之初县。禁不得祀。”^⑤ 秦始皇各地巡游，刻石宣教，其中也有很多打击淫祀的内容。睡虎地秦简《法律答问》载：

公祠未閼，盗其具，当货以下耐为隶臣。今或益（盗）一肾，益（盗）一肾臧（脏）不盈一钱，可（何）论？祠固用心、肾及它支（肢）物，皆各为一具。……何谓“祠未閼”？置豆俎鬼前未彻乃为“未閼”。未置及不置者不为“具”，必已置乃为“具”。何谓“盗塚庄”？王室祠，狸（埋）其具，是谓“庄”。（简 25—28）

“擅兴奇祠，货二甲。”可（何）如为“奇”？王室所当祠固有矣，擅有鬼立（位）毆（也），为“奇”，它不为。（简 161）

这几段律文中提到了“公祠”、“王室祠”、“奇祠”三种概念。对于“奇祠”，因为属于“擅有鬼位”，整理者已经指出：“奇祠，不合法的祠庙，后世称为‘淫祠’。”^⑥

对于“公祠”和“王祠室”，整理者将前者理解为秦国称王之前的祭祠，将后者理解为称王之后的祭祠。彭浩指出，“王室祠”是经秦王（或国家）确定的神位，它不仅有王室自祀之神，也包括群臣和民间合法祭祀之神。他根据简文中用心、肾作为祭品的条文，认为应当是秦人“王室祠”系统中的“五祀”及“社”。^⑦ 新近公布的里耶秦简 8-455 号，发掘者暂命名为《秦诏

① 《汉书》卷 4《文帝纪》“臣谨请阴安侯、顷王后”注引如淳曰：“案《汉祠令》，阴安侯高帝嫂也。”（第 108—109 页）《汉书》卷 25《郊祀志下》“圣汉兴，礼仪稍定，已有官社，未立官稷。”注引臣瓚曰：“高帝除秦社稷，立汉社稷，《礼》所谓太社也。时又立官社，配以夏禹，所谓王社也。见《汉祀令》。”（第 1269 页）

② 高恒：《汉简牘中所见令文辑考》，《简帛研究》第 3 辑，南宁：广西教育出版社，1998 年，第 383—384 页。谢桂华：《西北汉简所见祠社稷考补》，《简帛研究二〇〇四》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年，第 258—271 页。

③ 陈松长：《岳麓书院所藏秦简综述》，《文物》2009 年第 3 期。

④ 来国龙：《〈柬大王泊旱〉的叙事结构与宗教背景——兼释“杀祭”》，“2007 中国简帛学国际论坛”论文，台湾大学，2007 年 11 月。

⑤ 《史记》卷 5《秦始皇本纪》，第 253 页。

⑥ 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第 131 页。

⑦ 彭浩：《睡虎地秦简“王室祠”与〈觴律〉考辨》，《简帛》第 1 辑，第 239—248 页。

令牒》，其上抄录了秦朝统一初年改变各种事物名称的规定，其中有言：“王室曰县官，公室曰县官。”^① 这清楚地说明，云梦睡虎地秦简中的所谓“公祠”、“王室祠”，就是“县官祠”，即国家官祠。上引《法律答问》所规定的，正是官家祭祀时，其祭器受到盗扰时的惩罚措施。睡虎地秦简的下葬年代为秦始皇三十年，比“议帝号”（前221）只晚了四年。睡虎地秦简《法律答问》抄录的是名称改制之前的秦国或秦朝律令条文。总之，秦国或秦朝制定了一套祭祀法典，对于在这些法典之外“擅有鬼位”的“奇祠”（淫祀），用赏罚等方式加以打击。^②

另外值得补充的是，秦朝盛行的“先农”之祭，其祭礼也具有官方性质。江陵关沮周家台M30出土的秦简中，专门记有腊日赛祷“先农”的仪式和祷辞：“人皆祠泰父，我独祠先农。”（简347—348）在新公布的里耶秦简中，有一组“祠先农”简文，记载了祭祀先农神的物资准备和祭祀完成后祭品的去向，例如：

卅二年三月丁丑朔丙申，仓是、佐狗杂出祠[先]农余彻酒一斗半斗卖于城旦取，取钱一。……令史尚视平，狗手。（简21[14] 650、652）

卅二年三月丁丑朔丙申，仓是、佐狗出祠[先]农余彻豚肉一斗半斗卖于城旦赫所，取钱四。令史尚视平，狗手。（简23[14] 649、679）^③

彭浩指出，简文表明“祠先农余彻”之物是归县库所有，并由其出售。出售余物的经手人是“仓是”和“佐狗”。而“令史尚视平”，意为迁陵县令史尚亲自验校交易公平。“狗手”表明“狗”是券书的书写人。^④ 从县库对先农祭祀余肉的管理，可知先农之祠属于官祭而不是民间自发的宗法行为；反之也说明，秦朝对先农之祠的管理，控制到县一级。

汉高祖在未统一天下之前，夺取废丘（槐里）之后，便“令祠官祀天地、四方、上帝、山川，以时祀之”，^⑤ 开始建立一整套官方祭祀系统。同时“悉召故秦祀官，复置太祝、太宰，如其故仪礼，因令县为公社”，所谓“公社”即“官社”。^⑥ 汉高祖的这个祭祀系统，不仅在中央王朝继承了秦朝的四时（另增加黑时而形成五时），而且继承了秦朝的从中央到地方的各级官祀系统。与秦朝一样，其官方社祀也是下延至县一级。汉朝没有在各县另建官稷，到王莽时才另立官稷系统：“于官社后立官稷，以夏禹配食官社，后稷配食官稷。”^⑦ 光武帝之后又将官社与官稷合为一处。

（二）限制祭祀的内容

正因为有以上这些列入祀典的官方祭祀系统，所以汉朝也跟秦朝一样，屡次颁布政令，打击“淫祀”。例如，西汉成帝时曾采纳匡衡的建议，立南北郊，“罢诸淫祀”。^⑧ 平帝元始元年

① 张春龙、龙京沙：《湘西里耶秦简8-455号》，《简帛》第4辑，第11—16页。

② 杨华：《睡虎地秦简〈法律答问〉第25—28号简补说》，《古文字研究》第28辑，北京：中华书局，2010年，第567—571页。

③ 张春龙：《里耶秦简中的祠先农、祠霁和祠隄校券》，《简帛》第2辑，上海：上海古籍出版社，2007年，第393—396页。

④ 彭浩：《读里耶“祠先农”简》，《出土文献研究》第8辑，上海：上海古籍出版社，2007年，第18—24页。

⑤ 《史记》卷8《高祖本纪》，第372页。

⑥ 《汉书》卷25《郊祀志上》，第1210页。

⑦ 《汉书》卷25《郊祀志下》，第1269页。如淳和臣瓚之注皆认为，汉初只立有官社而无官稷，颜师古予以纠正，认为是将官稷与官社合祭，汉初得以分立出来：“初立官稷于官社之后，是为一处。今更创置建于别所，不相从也。”

⑧ 《汉书》卷81《匡衡传》，第3344页。

(公元1年),王莽专政,又下诏“班教化,禁淫祀,放郑声”。^① 东汉邓太后时,“诏有司罢诸祠官不合典礼者”,^② 亦有打击“淫祀”之举。东汉官员如第五伦、宋均等人,在地方为官时,都曾为打击淫祀进行过努力。^③ 汉桓帝之多淫祀,曾广受批评。^④

以下一些内容,可以视为这些打击“淫祀”的具体行为。

第一,限制地方“百辟”和民间诸神的祭祀数量。所谓“百辟之祀”,见诸《礼记·月令》:“乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者,以祈谷实。”指周天子下令民众祠祀有功于国家社稷的公卿大夫。在秦汉时代,也有很多地方官员因为造福一方而受到民间崇拜,死后当地民众多为之立祠。据不完全统计,两汉时期达29处之多,西汉时期有栾布、石庆、于公、刘章、文翁、胡建、朱邑、段会宗、召信臣等,东汉时期有文齐、周嘉、岑彭、许杨、高获、王乔、邓训、祭彤、姜诗、王涣、许荆、宋登、王堂、杨厚、赵炳、荀淑等。但是,只有文翁、召信臣、文齐、王涣等四人,因为朝廷昭告而纳入官方祭祀体系,成为“正祀”,其他皆属“淫祀”之列,受到限制。^⑤

有些民间人物,并非地方官员,但由于具有神力,也成为祭祀对象,近乎巫神。例如,周宣王时冤杀杜伯,后杜伯之鬼显灵复仇,射杀宣王。于是杜伯成为关中共祭的灵验人神,杜主祠一直受到秦汉官方正祭。^⑥ 赵国时的长陵女子,由于丧幼子而悲伤至死,显灵后能“交接鬼神,治病辄愈”,被窦太后引入宫中,霍去病、汉武帝都曾供奉她。^⑦ 这些都是纳入正祭的巫神。而未被纳入祭祀系统的巫神,民间比比皆是。例如在新出的东汉《序宁祷券》中,就有“皇男、皇妇为序宁所祷郭贵人”(简229)、“皇男、皇妇共为祷獮(腊)君”(简234)的祷祠记录,^⑧ 这批祷券是死者(序宁)生前由其子妇为之祷神的记录,受祷之神包括司命、社神、人鬼(如大父母丈人、男殇、女殇、水上)、灶神等,而其中的“郭贵人”和“腊君”,文献未见,显然是未纳入正祭体系的两种地方巫神。

第二,禁止民间私社。秦汉时期继承了战国以来的民间基层社会组织,以里为最小单元,大致还是里社合一,聚族而居。陈平便是里社之长,以“分肉食甚均”出名。^⑨ 据睡虎地秦简《封诊式·毒言》记载,某里社成员士伍丙因擅长“毒言”的巫祝之术,所以“里即有祠,丙与里人及甲等会饮食,皆莫肯与丙共杯器。”(简91—94)^⑩ 所谓“里即有祠”,当指社祭,说明同里之人一年内有共祭社神的活动,祭祀社神后的会同宴饮是此活动的一个重要部分,这与先秦

① 《汉书》卷12《平帝本纪》,第351页。

② 《后汉书》卷4《殇帝本纪》,北京:中华书局,1965年,第196页;卷10上《皇后纪上·和熹邓皇后本纪》,第422页。

③ 《后汉书》卷41《第五种离宋寒列传》,第1397、1411页。

④ 《后汉书》卷105《五行志三·水变色》,第3312页。

⑤ 顾炎武:《日知录》卷22《生祠》,黄汝成集释本,长沙:岳麓书社,1994年,第792页。赵翼:《陔余丛考》卷23《生祠》,北京:中华书局,1963年,第690页。蒲慕州:《汉代之信仰生活》,林富士主编:《礼俗与宗教》,第27—33页。另参郑绪冕:《两汉时期个人立祠研究》,武汉大学硕士毕业论文,2007年。

⑥ 《史记》卷28《封禅书》,第1375页。《汉书》卷25《郊祀志上》,第1207页;卷28《地理志上》,第1544页。

⑦ 《史记》卷12《武帝本纪》,第354页;卷57《司马相如传》“鬼神接灵园,宾于闲馆”下注文颖之语,第2602—2604页。

⑧ 陈松长:《香港中文大学文物馆藏简牍》,香港:香港中文大学文物馆,2001年,第102、106—107页。杨华:《〈序宁祷券〉集释》,《新出简帛与礼制研究》,第283—305页。

⑨ 《史记》卷56《陈平世家》,第2052页。

⑩ 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第162—163页。

礼书所见的有关制度相合。

另外,睡虎地秦简《日书》甲种《诘》篇:“凡邦中之立丛,其鬼恒夜呼焉,是遽鬼执人以自代也。”(简67背贰—68背贰),《日书》乙种中也有“中鬼见社为眚”(简164)的占辞。丛社、社鬼,都是里社的社神之祭。另,睡虎地《日书》甲种还有如下简文:

田毫主以乙巳死,杜主以乙酉死,雨师以辛未死,田大人以癸亥死。(简149背)

整理者认为,“杜主”是指秦国雍地杜县的杜主祠。^①但这里前后文所记之田毫主、雨师、田大人皆为地域神祇,显然与人格神不类。颇疑这里的“杜主”实即“社主”之误,因上古“社”、“杜”、“土”三字实皆一字。^②以上材料都说明,秦人据楚后社鬼巫术仍然大为盛行。

西汉初年的里社祭祷与之相同。香港中文大学文物馆所藏《日书·诘咎篇》,载有对于“畜生不息”的厌胜巫术:“取里社□土以为禺(偶)人,男女各一,置之户下。”(简35)^③此简标明孝惠三年(前192),显然是汉初里社的直接材料。孔家坡汉简《日书》中也有一些与社神巫术有关的信息,例如:

今日庚午为鸡血社,此毋(无)央(殃)邪。(简226贰)

寅有疾,四日小汗(间),五日大汗(间)。患北君丛主。丙寅日出有疾,赤色死。(简354壹)

简226贰记载的是用鸡血祭社的宜忌。简354壹中的“丛主”,正是丛社的别称。上引睡虎地秦简《日书》为之“邦中立丛”,《史记·陈涉世家》载吴广到“丛祠”中篝火狐鸣,都是指社神所依之处。由之可见,社神仍是汉代民间巫术的重要内容。

《汉书·食货志上》:“社间尝新,春、秋之祠,用钱三百。”说明战国时期民间里社春、秋常祭的粢盛,是由各家摊派以供。《封禅书》、《郊祀志》记载,汉高祖十年(前197)春诏令“县常以春二月及腊祠社稷以羊豕,民里社各自财以祠”,也是由社员均摊粢盛以供社祀。在这个意义上说,从战国到汉代里社并无太大的改变。秦汉里社的经济和宗教活动,都得到国家的认可,带有半官方性质,文献中常将汉代的里社冠以“公”或“官”等名。

但在汉代,还出现了一种基层庶民自发组织的“私社”。《汉书·五行志》记载,西汉元帝建昭五年(前34年),“兖州刺史浩赏禁民私所自立社”。关于“私社”,颜注中引用了两种说法,一是张晏曰:“民间三月九月又社,号曰私社。”二是臣瓚曰:“旧制二十五家为一社,而民或十家五家共为田社,是私社。”颜师古认为臣瓚的说法更有道理。^④这是目前所见汉代私社的最直接的也是唯一的文献材料。^⑤

不过,出土文献弥补了文献记载的不足。东汉章帝建初四年(公元79年)的《序宁祷券》中既有“官社”、“东北官保[宝]社”,又有“田社”、“张氏请子社”、“外家西南请子[社]”,前者显然是政府允立的官社或公社,而后者则是其夫家田氏和娘家张氏所在的两个私社。另外,江苏邗江胡场M5所出的西汉宣帝本始四年(前70年)《神灵名位牒》中,既有“社”、“石里神

① 睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,第227页。

② 戴家祥:《“社”、“杜”、“土”古本一字考》,《古文字研究》第15辑,北京:中华书局,1986年,第189—194页。

③ 陈松长:《香港中文大学文物馆藏简牍》,第26页。“置之户下”,刘国胜(《港中大馆藏汉简〈日书〉补释》,《简帛》第1辑)改释为“埋之户下”,第342—343页。

④ 《汉书》卷27《五行志(中之下)》,第1413页。

⑤ 宁可:《汉代的社》,《文史》第9辑,北京:中华书局,1980年,第7—14页。宁可:《述社邑》,《首都师范大学学报》1985年第1期。

社”、“石里里社”，又有“宫司空社”，还有其他性质不明的社神之祭，可见墓主生前也属于公私不同的几个社。再向前追溯，周家台秦墓 M30《日书》中，也有“田社”和“里社”之分，说明早在秦始皇三十六年，可能已经存在里人同时崇祀公、私两社的现象。^①

表 2 秦汉官社与私社对照表

时 间	资料来源	官 社	私 社	备 注
秦始皇三十六年	周家台 M30 《日书》	里社	田社	
西汉宣帝本始四年	邗江胡场 M5 《神灵名位牒》	社、石里神社、 石里里社	宫司空社	另有□社、□□神 社，性质不详。
西汉元帝建昭五年	《汉书·五行志》	里社	“民私所自立社”、“民或 十家五家共为田社”	
东汉章帝建初四年	港大藏 《序宁祷券》	官社、东北 官保〔宝〕社	田社、张氏请子社 (外家西南请子〔社])	

将以上材料加以排列，有助于进一步理解西汉元帝建昭五年兖州刺史浩赏禁止民间自立私社的行为。那实际上是国家对官社祭祀系统的维护，无疑带有打击“淫祀”的性质，这也是后来唐宋历代维护宗教正统的常见措施。

(三) 控制祭祀的频率

秦汉日书中，常见有占卜祭祀的时间，如某某日“利以祭祠”，但这并不表明，他们一定要在这些日子进行祭祀；换言之，关于祭祀的时间和频率另有礼制规定。上古时期，“王日祭、月享、时类、岁祀，诸侯舍日，卿大夫舍月，士、庶人舍时”，楚简的贞祷记录证明这种频率确实存在。^② 秦汉时期，国家对于重要的祭祀有确切的时间频率规定，如秦人对四时采取岁祠，汉代对阴汾后土亦采取岁祠，宣帝时形成泰山和黄河每年五祠、长江每年四祠、其他五岳四渎每年一祠三祠（春、秋、冬）的格局。

一岁四时的祭祀内容很多，自先秦以来的月令制度，作为先民生产生活的时宪，明确规定了每年各月的祭祀对象和祭祀时间。近年来发现了几批秦汉时期的《田律》，如秦朝的青川木牍、睡虎地秦简《秦律十八种》和张家山汉简《二年律令》中，都有《田律》的内容，与古代《月令》多有相合之处。在敦煌悬泉发现的《四时月令诏条》，是王莽时期统一礼制的表现，其内容与礼书《月令》诸条也基本相合。^③ 由之推测，在秦汉的《祠令》或《祀令》中，如果对于祭祀的时间有硬性规定的话，可能与《月令》也不会相差太远，这当然还有待更新的考古发现。

崔寔的《四民月令》出于东汉，其中提到要按“祠薄”进行祭祀，可知当时民间对祭祀之时间、内容十分清楚。《四民月令》规定，正月上丁“祀祖（道神）于门，及祖祢”，二月祠太社，夏至向祖祢荐麦鱼、祀冢，六月向祖祢荐麦瓜，八月祠“岁时常所奉尊神”、太社和祖祢，十一月向井神（玄冥）和祖祢荐黍羔，十二月向先祖、五祀荐稻雁、行腊祭，等等，与先秦以

① 杨华：《战国秦汉时期的里社与私社》，《天津师范大学学报》2006年第1期，收入上引《新出简帛与礼制研究》，第135—158页。

② 杨华：《说“举祷”——兼论楚人贞祷的时间频率》，《传统中国研究集刊》第3辑，上海：上海人民出版社，2007年，第70—87页。

③ 参见工藤元男：《中略古代の「日书」のみえる时间与占卜——田律の分析を中心をして》，《メトロポリタン史観》第5号，2009年12月，第3—23页。

来的《月令》一脉相承。

《国语·楚语》有“祀加于举”，根据韦昭注，举食是指“朔望之盛饌”，即人君生前每月之月首（朔）和月中（望）的两次举食。《汉书·韦贤传》记载，汉代对各地宗庙、帝陵的祭祀规律是：“日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿。寝，日四上食。庙，岁二十五祠。”一年二十五次的庙祭次数是如何算出来的？颜注引如淳曰：“月祭朔、望，加腊月二十五。”^① 每月朔、望两次行祭，甚是明确。可见西汉前期对宗庙实行的正是月半之祭，这与《国语·楚语》中天子朔望之饌（即月首和月半之饌）的举食频率正相符合，也与《士丧礼》中大夫以上有朔望之奠（月首和月半之奠）的祭奠频率相合。^②

西汉后期兖州刺史浩赏打击的私社，除了结社的方式与官方里社不同之外，根据颜注所引张晏的理解，还由于“民间三月、九月又社”，也就是说，一般里社每年采取春、秋两次（春二月和秋八月，也有将八月代以腊祠者）祭祀，但私社增加了三月和九月两次祭祀，变成四次祭祀。其被称为“淫祀”而受到政府的限制，也正是由于祭祀频率的改变，属于“数祭”“黠祀”之列。

三、对巫觋和巫术的管理

先秦时期，各国皆有巫人。例如，鲁有钟巫、针巫，齐有堂巫、雍巫，楚有屈巫、范巫、鬬巫，晋有桑田巫、梗阳巫皋，^③ 越有越巫，^④ 等等。鲁隐公迎请郑人尹氏的钟巫之神而祷之，被讥为“淫祀”（《左传·隐公十一年》）。楚巫微游走各国，“诸侯必或受之”，到齐国行巫术而被黜（《晏子春秋·内篇·谏上》）。从文献可知，春秋战国时期各国的巫人各有特色，其巫术手段是不能互相替代的。^⑤

楚地以“信巫鬼，重淫祀”著名，楚简中常见有关于“巫”的祭祷：

举祷巫一全豕，且桓保，逾之。（包山简 244）

尝巫，甲戌……（望山简 113）

举祷大夫之私巫。（望山简 119）

举祷巫猪、灵酒。（天星观简）

八月归佩玉於巫，丁占之，吉。（天星观简）

丙辰之日，游巫。（天星观简）

爨月游巫……（天星观简）

丙辰之日，游巫……（天星观简）

举祷行一白犬，游巫……（天星观简）

举祷巫猪豕、灵酒，延钟乐之。（天星观简）^⑥

① 《汉书》卷 73《韦贤传》，第 3115—3116 页。

② 参见杨华：《说“举祷”——兼论楚人贞祷的时间频率》。

③ 参见刘瑛：《〈左传〉〈国语〉方术研究》，北京：人民文学出版社，2006 年，第 133—135 页。

④ 参见夏德安（Donald Harper）：《五十二病方与越方》，陈松长译，湖南省博物馆编：《马王堆汉墓研究文集》，长沙：湖南人民出版社，1994 年，第 118—124 页。

⑤ 关于先秦两汉的巫与巫术，除了上引林富士著作外，李零的《先秦两汉文字史料中的“巫”》（上、下）最值得参考（《中国方术续考》，第 41—82 页）。

⑥ 天星观 M1 楚简尚未公布，辑文可参晏昌贵《天星观“卜筮祭祷”简释文辑校》，《巫鬼与淫祀：楚简所见方术宗教考》（武汉：武汉大学出版社，2010 年，第 345—370 页）。

唯豫栗𠄎（恐）𦉰（惧），甬（用）受繇元龟、𦉰（巫）筮（筮）曰……（新蔡简甲三15、60）

楚简中的“巫”似可分作两类：一是作为祭祷对象的巫，并非活人。李家浩认为，他们就是《史记·封禅书》中的“巫先”，即司马贞《索隐》所谓“古巫之先有灵者，盖巫咸之类也。”^①二是“私巫”和“游巫”之类，当指活跃在楚地的各种巫觋。正如晏昌贵所指出的，“游巫”指散巫、云游四方之巫，与先秦文献中的“游子”、“游人”、“游夫”、“游民”、“游卒”、“游医”等差不多。^②

不独楚文化，秦文化本来也是巫卜的故乡，^③秦简中也有不少关于巫的信息。如秦国《诅楚文》、睡虎地秦简、江陵岳山秦简等《日书》中多次提到的巫咸（或写作巫减、巫堪），便是先秦各国普遍流行的巫咸神崇拜的反映。^④“巫为𦉰”（睡虎地《日书·十二支占卜》简159—160），指的也是阴间的巫鬼。

同时，在秦简中还可以看到大量的活巫，例如睡虎地《日书》甲种：

斗……取妻，妻为巫。生子，不盈三岁死。可以攻伐。……翼……取妻，必弃。生子，男为见（覿），女为巫。（《星》简75正壹、94正壹）

屈门，其主昌富，女子为巫，四岁更。……高门，宜豕，五岁弗更，其主且为巫。

大吉门，宜钱金而入易虚，其主为巫，十二岁更。（《置室门》简120正贰、121正叁—123正叁）

这些占辞中所提到的娶妻为巫、生子为巫之类，其预测意向与“家贫”、“多舌”、“为娼”、“妻悍”之类相埒，说明当时巫觋的地位并不高。

孔家坡汉简《日书》中所反映的汉初民间社会，与战国、秦代差不多，其中的“巫”也分作巫神和巫觋两类。孔家坡《日书》与睡虎地《日书》某些篇章、占辞大致相同，兹不赘引。这些活跃在现实生活中的巫人，有些出生即为巫觋，有些则是在成年后经过某种机缘（如疾病）而转变为巫觋，具备了通神的灵力。《盗日》篇说：“辰，其盗女子也，为巫，门西出。”（简371）说明巫觋有世俗的一面，他们甚至可能盗取财物。

简牍材料印证了传世文献的相关记载。《盐铁论·散不足》：“街巷有巫，闾里有祝。”《潜夫论·浮侈》：“今多不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神。”秦汉时期，民间活跃着大量的巫觋，他们对各地风俗习惯发挥着不小的影响，甚至成为宫廷政治的工具。广陵王刘胥为了谋取帝位，在汉昭帝时曾经演出一场让汉武帝附体于女巫的闹剧：

楚地巫鬼，（刘）胥迎女巫李女须，使下神祝诅。女须泣曰：“孝武帝下我。”左右皆伏。言“吾必令胥为天子。”胥多赐女须钱，使祷巫山。会昭帝崩，胥曰：“女须良巫也！”杀牛塞祷。及昌邑王征，复使巫祝诅之。……宣帝即位，胥曰：“太子孙何以反得立？”复令女须祝诅如前。^⑤

① 李家浩：《包山卜筮简218—219号研究》，长沙市文物考古研究所编：《长沙三国吴简暨百年来简帛发现与研究国际学术研讨会论文集》，北京：中华书局，2005年，第192—193页。

② 晏昌贵：《天星观“卜筮祭祷”简释文辑校》。

③ 《史记·秦始皇本纪》载，秦朝焚书时“所不去者，医药卜筮种树之书”（第255页）。

④ 顾炎武：《日知录》卷25《巫咸》，第873—874页。工藤元男：《睡虎地秦简〈日书〉における病因论と鬼神の关连について》，《东方学》第88期，1994年，第33—53页。另参见吕静：《关于秦〈诅楚文〉的再探讨》，第129—134页。

⑤ 《汉书》卷63《武五子传·广陵厉王》，第2761页。

李女须仿佛刘胥的专用女巫，她多次使用巫诅手段帮助刘胥谋取帝位。此人来自楚地，所祷之山是楚地的巫山，所使用的巫术是让死者附于己体（“孝武帝下我”），与楚地所流行的巫术完全相同。

对于各地数量庞大、系统纷杂的巫人，如何进行管理，也是秦汉帝国十分重要的宗教事务。新近公布的里耶秦简《秦诏令牒》（8-455号）载：“毋敢曰巫帝，曰巫。”^①这当然是秦始皇二十六年“议帝号”的结果，意在让始皇独专“帝”字，而在巫神崇拜的领域也去掉“帝”号。然而在云梦睡虎地秦简《日书》中，“帝”字多见，如：“赤帝”、“上帝子下游”、“帝杀巫咸”等，甚至还专有“帝为室”篇。睡虎地墓主的下葬年代为秦始皇三十年，已在“议帝号”之后四年。这说明，由于时间短促，巫觋太多，秦朝对于巫觋的文化管理还没来得及贯彻到东方基层社会。

然而，到汉代此种情况发生了变化。汉初立国不久，高祖下令对家乡的粉榆社和蚩尤社谨加祭祷，还在长安为蚩尤神建立国祠。汉文帝十三年，下令废除先秦以来的“秘祝移过”之法。^②汉武帝天汉二年（前99年），“止禁巫祠道中者”，^③将百姓日常祭祀引向固定的场所，而不允许在路上进行散祭、作法。汉宣帝时期，将庙祭由夜间举行改为白天举行，其宗教管理的意义也与之相同。^④

以上是对巫术手段的管理，与之相应的是对巫觋的管理。汉初最重要的措施是建立巫官，高祖六年（前201），在长安“置祠祝官、女巫”，这些宫廷巫官包括：

其梁巫祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫族人、先炊之属；秦巫祠杜主、巫保、族累之属；荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫祠九天。皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山、秦中。秦中者，二世皇帝也。各有时日。^⑤

这段记载表明，汉初的皇家巫术体系主要包括梁巫、晋巫、秦巫、楚巫、九天巫五大系统（河巫、南山巫属于专祠）。但如果从巫觋的地域性和巫法的来源两方面加以考察，会发现一些有趣的现象。

就各个巫官所祷祠的神祇而言，可以分作两类：一类神祇极富地方特色，一类神祇的地域特色并不鲜明。前者如秦巫主管的杜主，是关中的旧祠；九天巫是胡巫的特色；梁巫所主祠的天、地、天社，可能就是后来谬忌所鼓吹的天一、地一、泰一。^⑥

所谓“九天巫”，就是胡巫。《封禅书》下《史记索隐》引《孝武本纪》：“立九天庙于甘泉。”又引《三辅故事》：“胡巫事九天于神明台。”可知，“九天”之祠为胡巫之法。汉代曾在秦人旧时圣地朝那设有“端旬祠十五所，胡巫祝”，^⑦又在云阳设“休屠、金人及径路神祠三所”，^⑧可能采用的也是胡巫之法。匈奴的胡巫曾杀贰师将军李广利以祭社神。^⑨在巫蛊之

① 张春龙、龙京沙：《湘西里耶秦简8-455号》。

② 《史记》卷10《孝文本纪》，第427页。

③ 《汉书》卷6《武帝纪》，第203页。

④ 《汉书》卷88《儒林传·梁丘贺》，第3600页。

⑤ 此处引文以《史记·封禅书》为本，第1378—1379页；《汉书·郊祀志上》的字句与之略有差别，第1211页。

⑥ 据《汉书》颜注引如淳语，谬忌本为济阴薄县人，其地正是梁国范围。

⑦ 《汉书》卷28《地理志下》，第1615页。

⑧ 《汉书》卷28《地理志上》，第1545页。

⑨ 《汉书》卷94《匈奴传上》，第3781页。

乱中，江充曾命令胡巫诈掘土壤，求得偶人以陷害太子，后被刘据炙杀。^① 关于胡巫的来源，可追溯至商周时期，周原出土的两枚蚌雕巫人头像，其中一枚顶部刻有“巫”字，其头像“皆高鼻深目，显系白色人种，属白色人”。^② 这无疑就是胡巫的形象。梅维恒从语言学、人类学角度，考证中国上古巫者与中亚、西亚文化的关系，认为东西方的文化交流在文明的黎明时期就已发生。^③ 在马王堆汉墓 M3 所出遣策中，有“胡人一人”（简 68）的记载，^④ 此处的“胡人”是否就是胡巫，虽不能确定，但可间接证明胡人文化对汉代上层社会的影响。

然而，高祖所立巫官的巫术手段，并非地域特色都如此明显，有些巫神根本就没有地域性，以下举例言之。

“晋巫”所司，本应以晋地神祇为主，但他掌管的东君、云中、巫社、巫族人、先炊诸神，在楚国巫术系统中皆有所见。东君、云中均见于楚辞《九歌》，分别指日神、云神。东君之名虽未见于楚简，但代表太一神的“太”（或作“袞”），则常见于楚简。“云君”见于天星观简。“巫社”之祭在楚地也十分普遍，新蔡楚简中多有“某里之人祷于其社”的记录，另外社神还有“地主”、“后（侯）土”之名。“巫族人”，沈钦韩认为就是《礼记·祭法》中的“族厉”，^⑤ 如是，则楚简中祭祷的“不辜”、“强死”、“无后”、“水上”、“溺人”、“兵死”、“殤”、“无后”等，皆可归入。睡虎地秦简中多处提到“刺鬼”，实际就是厉鬼或戾鬼，也应算是“巫族人”。^⑥ 而“先炊”即灶神，见于新蔡、包山、望山、九店等楚简，还见于睡虎地、岳山、周家台秦简和孔家坡汉简，说明从战国到秦汉它在南方一直受到尊崇。^⑦ 总之，汉初宫中“晋巫”所掌诸神，并非晋地所特有，而是南方楚地常见的神祇。

再以“司命”之神为例。在包山、望山、天星观、秦家咀、新蔡等楚地卜筮祭祷简中，司命之祭十分常见，目前已知的达 21 条之多。而在齐国青铜器《洹子孟姜壶》（故名《齐侯壶》或《齐侯盂》）中也有此神之名。在甘肃天水放马滩 1 号秦墓所出之《墓主记》中，也讲到司命史公孙强能够帮助死人还阳的故事，说明司命主寿的迷信，在战国晚期的秦国也很普遍。^⑧ 司命之祭一直延续到汉代以后。^⑨ 在《汉书·郊祀志》的文本中，司命神仅归楚巫独掌；而在《史记·封禅书》中，它既属于晋巫又属于楚巫。校勘家认为《封禅书》中的“司命”属于衍文，但从上述战国各地都有司命之祭的情况看来，它更像是有意的“重复”而不是文本误抄。

此种“重复”并非偶然。如堂上、堂下之神，本是所谓“房祀”，或许与中霤有关。东汉时桓帝延熹八年曾“坏郡国诸房祀”，注谓：“房谓祠堂也”。^⑩ 栾巴做豫章太守，凭借自己的道术，“悉毁坏房祀，翦理奸巫”，注云：“房谓为房堂而祀者。”^⑪ 然而奇怪的是，西汉初年设置巫官

① 《汉书》卷 45《江充传》，第 2178 页。《汉书》卷 63《武五子传·戾太子刘据》，第 2743—2744 页。

② 陈全方：《周原与周文化》，上海：上海人民出版社，1988 年，版图第 20 页。

③ 梅维恒（Victor H. Mair）：《古汉语巫（* Mʷag）》、古波斯语 Maguš 和英语 Magician》，夏含夷主编：《远方的时习：〈古代中国〉精选集》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 56—86 页。

④ 湖南省博物馆、湖南省文物考古研究所：《长沙马王堆二、三号汉墓》，北京：文物出版社，2004 年，图版 25，第 52 页。

⑤ 王先谦：《汉书补注》第 4 册，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 1693 页。

⑥ 如《日书》甲种《诂》篇载：“人无故鬼攻之不已，是为刺鬼。”（简 27 背壹—28 背壹）

⑦ 参见杨华：《“五祀”祭祷与楚汉文化的继承》，《江汉论坛》2004 年第 9 期。

⑧ 甘肃省文物考古研究所：《天水放马滩秦简》，北京：中华书局，2009 年，第 107、128—129 页。

⑨ 参见杨华：《楚简中的诸“司”及其经学意义》，《中国文化研究》2006 年第 1 期（春之卷）。

⑩ 《后汉书》卷 7《桓帝纪》，第 314 页。

⑪ 《后汉书》卷 57《栾巴传》，第 1841 页。

时，竟然将本是一神的“房祀”分解为“堂上”和“堂下”两个神灵，由梁巫和楚巫分别掌管，这从地域特点的角度实在难于解释。

以上矛盾之处，似乎都说明，汉初在长安设置巫官系统时，并不完全是对各地方巫术的移植或复制，而是由中央朝廷对它们“重新洗牌”，人为划定其分属职掌的结果。这一整合过程，或许可以视为汉代神权统一的起点。

至于汉初设定巫官的依据，《封禅书》和《郊祀志》都没有说明，但《汉书·高祖本纪》班固“赞曰”做了归纳，认为与刘邦先人的祖居之地有关。他将刘氏上溯至上古陶唐氏，经过商（豕韦氏）、周（唐杜氏），其后人居晋（范氏）、秦（刘氏），后徙于魏，定居于丰、沛。所以“及高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫。”颜注引文颖之语曰：

范氏世仕于晋，故祠祀有晋巫。范会支庶，留秦为刘氏，故有秦巫。刘氏随魏都大梁，故有梁巫。后徙丰，丰属荆，故有荆巫也。^①

刘氏的身世源流是否可信暂且不论，但班固的说法，至少没有将汉初巫术系统的“重新洗牌”归因于各种巫术的地域特色，而是归因于统治者的皇权意志，这大概是可信的。

这个巫神整合过程所显示的地域多元性，还可以从汉代皇帝实际重用的巫觋、方士之地域来源加以证明。以下将《封禅书》和《郊祀志》中轮流受宠的巫觋、方士进行列表分析：

表3 秦汉巫觋、方士统计表

时代	巫觋、方士	地域来源	巫术特点
始皇	徐福（市）	齐	方仙
	韩终（众）	齐	方仙
	卢生	燕	方仙
	侯生	韩	方仙
文帝	公孙臣	鲁	五行
	新垣平	赵	望气
武帝	李少君	中山	灶、谷道、卻老、方药
	史宽舒	齐（东莱黄、腫）	灶、丹沙方药，如少君方
	谬忌	魏（济阴亳）	泰一
	李少翁	齐	夜祷、灶、泰一、方仙
	发根	楚（临淮淮浦）	解病、太一、太禁、司命
	栾大	齐（胶东）	方仙、夜祷等，与少翁同
	巫锦	魏（汾阴）	后土
	公孙卿	齐	黄帝方仙
	丁公	齐	封禅等儒家礼仪
	王朔	不详	望气
	勇之	越	鸡卜、天神帝百鬼
	公玉带	齐（济南）	明堂、封禅
	丁夫人	越	方祠，诅军（匈奴、大宛）
	虞初	洛阳	方祠，诅军（匈奴、大宛）
宣帝	刘更生	淮南	枕中秘方

^① 《汉书》卷1《高帝本纪》，第81页。《史记·封禅书》“巫官”记载之下，《集解》引文颖语与之同。

由上表可知，秦始皇、汉武帝时期，巫觋、方士以齐人居多，这是由于他们迷信神仙方术，燕齐方士争相投其所好（“言有神仙、祭祀、致福之术者以万数”）所致。然而，在前文所讨论的汉初皇家巫官体系中，燕巫或齐巫竟没有被立为巫官，这实在令人不解。对此，有两种可能的解释：第一种可能是，战国末年梁国迁于豫东（开封），汉高祖五年（宫中置巫官的次年）改碭郡为梁国，治所在睢阳（今河南商丘南），地近齐鲁，可能“梁巫”已包括了齐鲁一带的巫术内容。第二种可能是，如《郊祀志》所云，“方士所兴祠，各自主，其人终则已，祠官不主”，汉代宫中追求的只是巫术的实用性，方士的巫术来源、地域身份并不重要。本文认为，后一种解释更为合理。秦朝和西汉宫中选择巫术（方士）时，在地域上并没有倾向性，而呈现出对于全国的“开放”态势，甚至连秦二世这个亡国之君也曾被称为“秦中”厉鬼，从高祖二年到汉成帝年间一直受到祭祷。^① 汉代在云阳甘泉设立三个胡巫祠和三个越巫祠，也是出于同样的考虑。

综上，秦汉朝廷通过设立巫官并为之划定职掌的方式，对全国各地的巫觋和巫神“重新洗牌”，以消弭各地巫觋和巫术系统的地域性，这对于促进国家神权的统一是相当有效的。

四、巡游和封禅：寻求东方神祇的认同

巡游和封禅，是秦汉帝王极为热衷的两项大事。秦二世已经道出，始皇巡游的目的在于“示强”，即“威服海内”。^② 古代礼学家们对之进行过理论阐释，认为其目的有二：一是“展义”，即“宣布德义”；^③ 二是“告代”，即昭告天下，易姓换代，受命改制。^④ 近代以来的学者对此也多有研究，^⑤ 或认为为了显示自己是“四海的真命天子”，^⑥ “使统治者的权力变得神圣不可侵犯”，^⑦ 或认为为了“宣扬功业”，^⑧ 或认为其目的在于政治上的“领土控制”。^⑨ 总之，大家都认识到，秦皇汉武封禅和巡游的核心目的，在于寻求皇权存在的终极依据，向天下昭示其政权的合法性、神圣性和权威性。

问题是，西部雍地、云阳、长安的郊祀系统，其天神、地祇已相当完备，难道还不足以证

① 《汉书》卷25《郊祀志上》，第1211页。

② 《史记》卷6《秦始皇本纪》，第267页。

③ 《左传·庄公二十七年》：“天子非展义不巡守。”

④ 《白虎通义·封禅》：“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之时，改制应天，天下太平，功成封禅以告太平也。”

⑤ 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，第6—23页。藤川正昭：《汉代における祛讎の研究》，东京：风间书房，1968年，第197—237页。福永光司：《封禅说的成立——封禅の祭祀と神仙思想》，《道教思想史研究》，东京：岩波书店，1987年，第207—263页。陈戌国：《中国礼制史（秦汉卷）》，长沙：湖南教育出版社，1993年，第14—22页。金子修一：《汉唐间皇帝祭祀的推移》，水林彪、金子修一、渡濑节夫编：《比较儒史大系》之一《王权的宇宙论》，京都：弘文堂，1998年。Mark Lewis，“The Feng and Shan Sacrifices of Emperor of Wu of Han,” in Joseph McDermott, ed., *State and Court Ritual in China*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 50-80. 何平立：《巡狩与封禅——封建政治的文化轨迹》，济南：齐鲁书社，2003年。汤贵仁：《泰山的封禅与祭祀》，济南：齐鲁书社，2003年。甘怀真：《西汉郊祀礼的成立》，《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，上海：华东师范大学出版社，2008年，第26—58页。

⑥ 周振鹤：《中国历史文化区域研究》，第56页。

⑦ 林剑鸣：《秦汉史》上册，上海：上海人民出版社，1989年，第329页。

⑧ 鲁惟一（Michael Loewe）：《汉代的信仰、神话和理性》，第132页。

⑨ 李零：《中国方术续考》，第139页。

明秦汉皇权的合法性、神圣性和权威性吗？封禅和郊祀只是形式不同，其功能完全相同，都可借以取得天地之神之认同，为什么秦皇、汉武还要远赴泰山？

我认为，还有一个功能没有引起研究者足够重视，那就是通过连续的封禅和巡游来取得东方神祇的认同，从而实现全国神权的统一。

秦朝实现了全国的政治和军事统一，但各地在文化上的分散和离心力量最难消弭。战国晚期，齐、秦、楚三个地域文化的影响最大，所以秦统一之后消弭齐、楚两地区域文化的影响，也最为紧要。云梦睡虎地秦简《语书》，反映出旧楚之地南郡“淫僻”、“恶俗”很多，“乡俗淫泆之民不止”、“私好、乡俗之心不变”。^① 始皇二十八年巡游琅琊，刻石称“匡饬异俗”；三十七年出游会稽，刻石称“宣省习俗”、“防隔内外，禁止淫泆”。^② 反映出东方齐、楚之地在文化上并没有真正认同秦朝。

东方的神祇也没有认同秦朝。据《始皇本纪》和《封禅书》，始皇二十八年的首次巡狩，秦始皇曾与童男童女一起斋戒而祷求齐地的“三神山”，并派徐福带童男女数千人入海求仙，皆无神应；回来的路上经过彭城，“斋戒祷祠，欲出周鼎泗水，使千人没水求之弗得”；然后南至衡山，返回时在洞庭湖遇险，“逢大风，几不得渡”，于是他恼羞成怒，“赭其山”。三神山、泗水神、湘山神，这都是齐、楚文化中标志性的神祇，它们都对秦始皇采取了抵制态度，始皇的失败显而易见。

正是在东方诸神不予认同的情况下，秦始皇把重心转移到泰山封禅上。泰山崇拜本是东方齐鲁的文化观念，后来成为儒家礼制的重要内容。^③ 东方的儒生们最热衷于鼓吹封禅之礼，后来又与海上求仙的神话联系在一起。正如李零所说，东方齐鲁文化的封禅之礼，与西方秦文化采用的五畤郊祀系统，是东西平行的两个祭祀圈。^④ 秦始皇要获得东方神祇的宗教认同，非去泰山封禅不可。

但是，秦始皇的封禅行为，与东方儒家祭祀系统的礼制明显不合。表现在：其一，齐鲁儒生认为，上泰山时应当用“蒲车”（“恶伤山之土石草木”），封禅时应当“扫地而祭，席用藉藁”，但是秦始皇认为儒生们的建议“乖异”而没有采用（“绌儒生”），竟然“除车道”而至山顶。其二，始皇封禅时从泰山南坡上，在山顶立石而颂己德，又从北坡阴道下，禅于梁父山，路线完全相反。其三，这场封禅所用的礼仪“颇采太祝之祀雍上帝所用”，即把西部秦文化的郊祀之礼移植到泰山上。所以，秦始皇封禅过程极不顺利，中途“遇暴风雨，休于大树下”，遭到齐鲁儒生的讥讽，民间甚至传说他根本就没有封禅成功（“为暴风雨所击，不得封禅”）。齐鲁宗教文化对于秦始皇的不合作、不认同，是十分明确的。司马迁将秦始皇封禅的失败，归因于他的德行不足（“无其德而用事”），显然已经带有汉代儒家化之后的政治偏见，其实根本的原因是，秦始皇按照西方雍畤的礼仪封禅东方的泰山，没有得到东方神祇的认同。

秦二世即位伊始，也进行了一次巡游，也到过碣石、渤海、泰山和会稽等地，“皆礼祠之”。他的巡游，实际是要完成乃父未竟之业。但是秦祚短暂，秦朝与东方宗教文化的融合仍然没有实现。

如前所论，秦朝的山川望祀仍然以关中的神山名川为本位，其郊祀之礼也以雍地诸畤为主。

① 睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，第13页。

② 《史记》卷6《秦始皇本纪》，第243、262—263页。

③ 《孟子·尽心上》：“孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下。”管仲曾劝阻齐桓公封禅，《管子》中据说有《封禅》一篇，后亦失佚。齐桓公欲封禅，遭管仲劝止。季氏专权于鲁，曾经旅祭泰山，孔子讥之。

④ 李零：《秦汉礼仪中的宗教》，《中国方术续考》，第139页。

汉高祖二年，在四畝之外又增加黑帝之祠，并且“悉召故秦祀官，复置太祝、太宰，如其故仪礼。”宣布，“今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”^①这意味着汉初完全继承了秦朝的郊祀体系。其后，经过汉初几代帝王的努力，在西部形成了甘泉泰畤、雍五畤和汾阴后土祠三大郊祀中心。

与秦朝不同的是，汉代的这个祭祀体系中，已经逐渐融合东方宗教文化的内涵，这从长安东南郊泰一坛的设计和奉祠诸神可见一斑。^②众所周知，“太一”崇拜在楚地卜筮祭祷简中大量发现，楚地还出土了“兵避太岁”戈和“太一避兵”图。^③太一坛的倡建者谬忌本来就是东方齐阴人。^④该坛以五方帝为佐，象征着全国四方之神。在这个坛上另有“三一”之祠（天一、地一、泰一），“三一”崇拜的具体内容历代有不同说法，饶宗颐和李零认为与马王堆帛书中的《太一出行图》（或曰《避兵图》）有关，可见其东方文化的属性。^⑤而在谬忌的太一坛旁，另外还设了黄帝、冥羊、马行、泰一、皋山山君、武夷君、阴阳使者等七个神灵的专祠。若对这七个神灵加以分析，会发现一些问题。

“黄帝”又谓之“黄神”，常见于东方。他在马王堆帛书《五十二病方》中是驱病之神，^⑥在香港中文大学所藏的汉初《日书》中它与“五祀”中的行神有关。^⑦在新近公布的孔家坡日书中也有所见：“入月旬，不可操土功事，命胃（谓）黄帝。”（《土功事》简240）黄神之名见于汉代多种文献记载（如《淮南子》、《西京杂记》），也常见于汉代的镇墓文，饶宗颐认为这是殷代以来的黄帝崇拜，在楚地一直流行，成为女巫驱鬼治病的神灵，后来衍变成为道教中的制鬼之神。^⑧

“马行”，即上古马步之神。《周礼·夏官·校人》“冬祭马步”郑注：“马步，神为灾害马者。”孙诒让已经指出，“《史记·封禅书》有祠马行，或其遗法。”^⑨宋华强在新蔡葛陵楚简中发现，“步”与门、户等“五祀”之神一同受祭：“灵君子、户、步、门……”（简甲三76）其受祭的顺序与行神相当。^⑩大概人有行神，马则有步神，汉代仍称之“马行”，均为道路之神。

其他几个神灵中，“皋山”又作泽山或峰山，指今山东邹县东南的邹山。^⑪“武夷君”祠用干鱼，是越巫所擅。“阴阳使者”，据颜注引孟康曰：“阴阳之神也。”齐地“八神”中有阴主（祠于三山）、阳主（祠于之罘山），可能就是指此。“冥羊”之神，目前还不能确定其原委。

总之，汉武帝在长安东南郊设立的泰一坛祠是一个非常复杂的祭祀群，这个祭祀群中诸神，大部分来自东方。将东方神祇移植到关中，使得汉武帝统领的神祇世界更加呈现出东西方文化

① 《史记》卷8《高祖本纪》，第372页；卷28《封禅书》，第1378页。

② 关于武帝时所立的泰（太）一祠，史料混乱，十分复杂，参见杨树达：《汉书窥管》，上海：上海古籍出版社，2006年，第157—158页。

③ 李零：《“太一”崇拜的考古学研究》，《中国方术续考》，第207—239页。

④ 《汉书》卷25《郊祀志上》，第1218页。

⑤ 饶宗颐：《图诗与辞赋——马王堆新出〈太一出行图〉私见》，湖南省博物馆编：《湖南省博物馆四十周年紀念论文集》，长沙：湖南教育出版社，1996年，第79—82页。李零：《“三一”考》，《中国方术续考》，第239—252页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组：《五十二病方》，北京：文物出版社，1979年，第123页。

⑦ 《香港中文大学文物馆藏简牍》，第18页。辞曰：“戊戌不可北，是谓行，百里有咎，二百里外大咎。黄神□之。”（简11）

⑧ 饶宗颐：《道教与楚俗关系新证——楚文化的新认识》，《中国宗教思想史新页——首届“汤用彤学术讲座”演讲辞及其它》，北京：北京大学出版社，2000年，第52—68页。

⑨ 孙诒让：《周礼正义》，北京：中华书局，1987年，第2616—2617页。

⑩ 宋华强：《新蔡葛陵楚简初探》，武汉：武汉大学出版社，2010年，第228—230页。

⑪ 王先谦：《汉书补注》第4册，第1704页。

杂糅的气象。

至此,汉武帝虽然在部分宗教崇拜上实现了东西方神祇的融合,但是在确立皇权合法性的终极问题上,即天地崇拜方面,仍然没有取得东方神祇的最后认同。这就决定了汉武帝不得不重复秦始皇的故轍,通过封禅泰山来寻求东方神祇的认同。汉武帝的封禅显然大获成功,不仅齐鲁儒生没有加以抵制,而且“无风雨灾”,甚至还出现了“夜若有光,昼有白云”、“填星出如瓜,天报德星”的吉象。汉武帝的封禅为什么会取得成功?可从如下几方面加以解释。

第一,他在封禅之前,重用齐鲁儒生进行礼仪准备,“令诸儒习射牛,草封禅仪……颇采儒术以文之”,这一过程达数年之久。尽管后来实际行礼的过程与儒生们的设计有所出入(由于古礼无征,儒生们人言言殊),但东方儒生们参与并接受了这一大典。

第二,封禅之前,他遍礼东方的山川诸神,做了较充分的宗教铺垫。他先拜祭了中岳太华山,在那里制造了冥冥之中有人遥呼“万岁”的灵异场面。接着再去祭泰山,但看到泰山上草木尚未返青,于是仅立石而去。接着他又东巡海上,礼祠齐鲁“八神”(即秦始皇时期的“八主”),然后再回头来封禅泰山,于是泰山的宗教系统便比较容易地接受了他。这与秦始皇对泰山神和东方儒生的“粗暴”态度,大有不同。

第三,他封禅泰山的过程中,采用了东西方“混一”的宗教礼仪。他先到梁父,礼祠地主(这与秦始皇的线路正好相反);接着在泰山脚下的东方封土,“如郊祠泰一之礼”;然后秘上山巅,封土告天;次日从山北的阴道下,在东北肃然山禅地,“如祭后土礼”。这个过程中,把地主、泰一、后土诸神都杂糅在一起。武帝封禅礼仪中的道具尤其值得注意:

令侍中儒者皮弁缙绅,射牛行事。……天子皆亲拜见,衣上黄而尽用乐焉。江淮间一茅三脊为神藉。五色土益杂封。纵远方奇兽蜚禽及白雉诸物,颇以加祠,兕牛象犀之属弗用,皆至泰山然后去。^①

整个过程基本遵循了儒家礼仪:令有司穿着儒服,射牛取牲;按照“祭天尚质”的礼义,放生了来自远方的珍禽异兽(如白雉、兕牛象犀);不用丝弦杂乐,而仅用上古的宫县之乐。^②还有两个仪式细节也被特别强调:一是将五色之土混合而堆封(“杂封”),这自然象征着全国四方的“混一”。二是用江淮间的三脊之茅作为神藉,既采用了早见于《禹贡》、《管子》、《左传》等文献而为儒家所宣扬的古礼,又表明他在齐地的封禅并未忽略楚文化这一重要内容。

武帝封禅后,坐明堂,受朝贺,又颁令赐牛酒,加孤寡布帛,减免部分地区租税,大赦天下,减轻刑狱,这一系列“仁政”得到朝野肯定。汉武帝在位五十多年,巡狩三十多次,遍祭五岳四渎,封祀泰山五次,^③完全取得了东方神祇的认同,完成了东西方宗教的“混一”过程。他祷万里沙以御旱、沉祠以应对黄河决口、兴通天台以塞河、令天下尊灵星以克御旱灾、以方祠诅匈奴和大宛,天下神祇尽为所用。

五、分析和结论

东汉以后,历代正史也有《郊祀志》,但所记载的郊祀、庙制、社稷、迎气等祭祀制度大都

① 《史记》卷28《封禅书》,第1398页。《汉书》卷25《郊祀志上》,第1235页。

② 《宋书》卷19《乐志一》:“汉武帝东巡封禅还,祠太一于甘泉,祭后土于汾阴,皆尽用其乐。言‘尽用’者,为尽用宫县之乐也。”(北京:中华书局,1974年,第537页)

③ 《郊祀志》说“武帝凡五修封”,但据何平立的统计则是八次(《巡狩与封禅——封建政治的文化轨迹》,第168页)。

比较稳定、相对规整，呈现出某种“静态”。而《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》所记录的秦朝和西汉皇帝的郊祀、封禅、巡游之礼，是如此曲折、复杂。它表明，秦朝和西汉时期，对全国宗教神权的掌控正处在建设之中，尚未完全定型。整体而言，这一曲折、复杂的历程，可以分为如下四个阶段。

第一，秦始皇时期。秦并天下之后，确定了国家祭祀的基本格局，包括雍地的四畤（四帝）和诸杂祠、陈宝祠、各地的名山大川之祠等，这些都由太祝常主，岁时奉祠。南齐礼学家王俭在议郊礼时说：“秦为诸侯，杂祀诸畤，始皇并天下，未有定祠。”^①恐怕并不完全如此。岳麓书院秦简证明，秦朝已颁布有《祠令》。不过秦朝祭祀的山川诸神仍偏重于关中，尚未突破区域文化的局限。^②秦始皇和秦二世多次东巡，其祷祠齐、楚等地的三神山、泗水神、湘山神，均不成功，其封禅泰山更以失败告终，说明秦朝并未取得东方神祇的认同，国家神权的统一尚未完成。秦朝设立了县一级的官祀，但在东方各地，尤其是民间，秦朝的宗教控制能力毕竟有限，只能任“民各自奉祠”，睡虎地、周家台等地所出秦简材料已证明这一点。

第二，汉高祖时期。他下诏对故秦诸神“祀祠之如故”，基本继承了秦朝的国家祭祀体系。在京城设立梁、晋、秦、楚、胡等巫官，按照刘姓皇室的需要对巫觋和巫神“重新洗牌”，强力消弭各地巫觋和巫术系统的地域性。巫官制度一方面可以集中管理全国巫觋，另一方面可以借由这些巫祠系统来掌控全国的宗教神权。高祖时另一重大宗教措施是，在新建立的各郡、国为太上皇立庙，以后惠帝和景帝也仿此而在各诸侯王国分设祖庙，这虽然有违“支子不祭”的礼制原则，但确实起到“建威销萌，一民之至权”、“系海内之心”的作用（对汉初的异姓诸侯王更是如此），^③神权统一直接作用于政治统一。

第三，汉武帝时期。汉文帝已开始长安附近设立五帝坛、五帝庙，呈现出摆脱秦朝故地五畤系统的趋势。汉武帝延续这一趋势，在长安另建太一坛祠群（太一最尊，五方帝为佐，同时杂祠东方诸神），又在汾阴建后土祠，从而确立了关中的三个郊祀圣地。由秦朝的一个郊祀圣地增加为三个，这本身已经是“去秦朝化”的结果。而泰一坛祭祀群中的“东方元素”非常明显。在精心准备之后，汉武帝成功地实现封禅，确立了三年一郊、五年一封的国家祭祀制度。他去除了战国至秦朝山川祭祀的区域性倾向，形成规整的“五岳四渎”体系，完成了对全国山川神祇的整合。伴随着“改正朔，易服色”的文化大变革，汉武帝在位五十多年间，郊雍八次，巡狩三十多次，封祀泰山五次，完全取得东方神祇的认同，实现了东西方神权的“混一”过程。宣帝将这套祭祀体系变得更加正规化，成为常制。

第四，汉成帝至王莽时期。元帝时，开始改革庙制，罢郡国诸庙。汉成帝在匡衡、张谭等儒家官吏的建议下，废除甘泉太一祠、汾阴后土祠、雍五畤及陈宝祠，改为在长安南郊祭天、北郊祭地的郊祀模式。另外废除了汉兴以来建立的大批“故祠”，国家所立的683所祠神中只有208所“应礼”，其余皆废。仅雍地就罢废了188所（“本雍旧祠二百三所，唯山川诸星十五所为应礼”），使得“去秦朝化”的过程最终完成。

汉成帝的礼制改革，后来在西汉晚年和新莽时期虽有反复，但最终被东汉确立下来，成为

① 《南齐书》卷9《礼志上》，北京：中华书局，1972年，第121页。

② 工藤元男《秦の领土拡大と国际秩序の形成》再论——いわゆる“秦化”をめぐる（《长江流域文化研究所年报》第2号，早稻田大学长江流域文化研究所，2003年，第150—163页）提出的“秦化”，有助于理解这个问题。

③ 《汉书》卷73《韦玄成传》，颜师古注说得更为明确：“销遏逆乱，使不得萌生。”（第3116—3117、3121页）

后来历代国家祭典的基本模式。对此,有学者认为这是“儒生对方士的大胜利”,^①也有学者认为这是“由神祠制度改制为郊祀制度,事涉国家宗教的转型,故也是国家性质的转换。”^②这些理解总体上是深刻的。但我认为,其意义还在于。

首先,汉朝郊祀地点移至京城,意味着向秦朝礼制的最后告别,更意味着汉朝政权已经彻底完成了皇权的合法化建设,不再需要为追求皇权的合法化而向东方或西方巡游、封禅,去寻求地方神祇的支持。

其次,原来中央朝廷在首都建立各种巫祠的目的,在于借由它们来控制各地巫觋和巫术系统,进而控制各地民人,其功能类似于罗马帝国的万神殿。^③对高祖以来所设各种巫祠的废除,意味着汉朝完成了对四方神祇的融合过程,最终实现了神权的统一,不再需要迁就四方神祇而在京师为之专立巫官、巫祠了。

《封禅书》和《郊祀志》说,汉武帝“尤敬鬼神之祀”,《风俗通义·祀典》也说“武帝尤敬鬼神,于时为盛”。这些似乎暗含着对他巡狩封禅、大兴巫祠的批评。也有现代学者认为,西汉前期的巫教式祭祀,旨在祈求个人之福。^④但本文的讨论表明,对于民间个人而言,秦汉时期的巫术活动和宗教信仰也许旨在“追寻一己之福”;而对于秦汉帝国的统治者来说,其巫祠的择立、东方的巡游、山岳的封禅、神仙的拜求,都带有整合全国神权的政治目的,并不完全是为了“追寻一己之福”,游山玩水和寻求不老之方绝不是秦皇汉武宗教活动的根本目的。^⑤这些措施,与简帛材料所见的设立巫官、制定祀典、打击淫祀、混同全国山川神祇等行为,具有同样的政治和宗教功能。确如儒家所谓“明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌”(《礼记·中庸》)。

在这个过程中,春秋战国时期形成的区域性宗教文化不断弱化。巫鸿在分析“五岳四渎”时指出,汉武帝时已呈现出“中央”观念的强化、地理中心的东移、孔儒经典日益受到重视三种趋势。^⑥本文认为,这三种趋势贯穿于秦朝至西汉末的二百年间,它们互为影响,不能分开理解。东方齐、楚神祇认同秦皇、汉武的过程,正可以理解为秦汉国家祭祀重心向东向南转移的过程。最终,秦、楚、齐、晋等祭祀圈被逐渐整合成一个覆盖全国、上下贯通的国家祭祀体系。

〔作者杨华,武汉大学历史学院、中国传统文化研究中心教授。武汉 430072〕

(责任编辑:周 群 责任编审:李红岩)

① 周振鹤:《中国历史文化区域研究》,第57—58页。

② 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第54页。

③ 黑格尔(G. W. F. Hegel):《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999年,第301页。

④ 甘怀真指出:“西汉前期以来的巫教式祭祀是借由魔法以祈求个人之福,并相信个人或集团与特定的神祇间有特殊的联系。”(《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第57页)

⑤ 蒲慕州在《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》的“序言”中已经指出:“我所提出一个观察是,官方宗教的目的偏重国家社会的福祉,民间信仰则主要在求一己之福。”(第4页)

⑥ 巫鸿:《五岳的冲突——历史与政治的纪念碑》,《礼仪中的美术》,北京:三联书店,2005年,第633页。

CONTENTS

Research Articles

The Unification of Religious Authority in the Qin and Han Empires: A Comparative Examination of the Excavated Writings on Bamboo Slips and on Silk with “Sacrificial Ceremonies” and the “Treatise on Sacrifices” Yang Hua(4)

A comparative examination of the newly unearthed writings on bamboo slips and silk and the “Sacrificial Ceremonies” section of *Records of the Grand Historian* (史记·封禅书 *Fengsanshu*) and the “Treatise on Sacrifices” in the *History of the Han Dynasty* (汉书·郊祀志 *Jiaosizhi*) will help to clarify the gradual process by which the Qin and Han empires integrated the diverse and dispersed religions into a unified religious authority. Before the Qin dynasty, different states had their own gods of mountain and waters. These deities of the great sacrificial circles of Qin, Chu, Jin, Qi, etc. were integrated by the Qin and Han empires into the system of the gods of *wuyue sidu* (五岳四渎 Five Mountains and Four Rivers). The government formulated unified ceremonies and systems of sacrifice while combating unauthorized sacrifices by limiting the content of private worship, banning the establishment of shrines, controlling the frequency of sacrifices and so on. They also strengthened control of shamans and their arts by giving them fixed places and times, in an attempt to do away with their local character. The establishment of official shamans in the early Han dynasty, such as those in Liang (梁), Jin (晋), Qin (秦), Jing (荆) and other areas, was not entirely a transplantation or copy of local shamanism, but rather a “reshuffle” of the country’s system of shamanism in accordance with the origins of the Liu clan, in which each was artificially assigned his positions and duties. Some imperial activities, such as the sacrifices to heaven (封禅 *fengshan*) and tours of the country undertaken by the First Emperor of Qin and Emperor Wu of the Han, were not to pursue “blessings” for themselves, but to seek the recognition of the gods in the eastern region. After the efforts of several emperors from the First Emperor of Qin to Emperor Wu and Emperor Cheng of the Han, the process of integrating the religious authority of the country was finally completed.

A Study of the Geographical Distribution of the Marquis States in the Third Year of Yuanyan in the Reign of Emperor Cheng of the Han Dynasty Ma Menglong(27)

The Western Han Dynasty enfeoffed more than eight hundred marquis states, but there has never been a clear picture of the features of their geographical distribution. From the related tables in the “Treatise on Geography” in the *History of the Han Dynasty*, we can recover the geographical distribution of marquis states in the third year of Emperor Cheng’s reign in the Han dynasty. It can be seen that the distribution of the marquis states during the later period of the Western Han dynasty had distinctive geographical features: there were no marquises in the metropolitan area, the border areas or the kingdoms. Marquis states were located only in the prefectures of the hinterland of the county and were extremely uneven in terms of spatial distribution. The pattern of their distribution was closely related to the implementation of a series of regional control strategies, such as the *Edict of Imperial Favors* (推恩令 *Tui En*