



ISBN 7-5321-2996-9



9 787532 129966 >

定价:30.00 元

王 水 著

江南民间信仰调查



■ 上海文艺出版社

图书在版编目(CIP)数据

江南民间信仰调查/王水著. - 上海:上海文艺出版社, 2006. 6

ISBN 7-5321-2996-9

I. 江… II. 王… III. 信仰-民间文化-社会调查-华东地区-文集 IV. B933-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 028632 号

责任编辑:徐华龙

装帧设计:王志伟

江南民间信仰调查

王 水 著

上海文艺出版社出版、发行

地址:上海绍兴路 74 号

电子信箱:csbcm@publicl. sta. net. cn

网址:www. slcm. com

新华书店 经销 华东师范大学印刷厂印刷

开本 787×1092 1/16 印张 9.25 插页 2 字数 179,000

2006 年 6 月第 1 版 2006 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 7-5321-2996-9/K·220 定价:30.00 元

告读者 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系

T: 021-62431136

序言

徐华龙

王水,不是一个专业学习民俗学的人,从外表来看,他还更像一个地道的工人——这是他给我最深刻的印象。

王水又是一个非常专业的民间文化工作者。他热爱民间文化,喜欢民间的一切艺术。就是因为有这样内在的动力,所以他长期从事民间文学和民俗学的考察与研究,写出了很多专家也未必写得出来的文章,他成功了。如今摆放在人们面前的这本著作不厚,却凝聚他数十年来对民间文学和民俗学的热情和执着。

民俗学是田野调查的结果,或者可以换句话说,田野调查是民俗学的根本。没有这样的根本,就不会出现新的材料,也不会有新的理论,也不会有新的建树,而这一切都需要到老百姓生活中间,到社会的第一线去,只有这样才能够得到第一手的资料,才能够得出于其他书本得不到的资料,也才能够为民俗文化增加新的活的结论。

在这本书里,王水主要调查和论述对象,与山有关,也与水有关,其中最主要的内容还是在水的方面,这表现在渔民的信仰调查,特别是对水神、海神的信仰调查非常详细、到位,这里的原因,就在于王水出生在定海县,对江海以及生活在那里的人们十分熟悉,这样就很自然地在他的文章里流露出对江南山水及其民众的情感。

上海是现代化程度很高的城市,即使是这样,但从其根源上来说,它还是与有关海的信仰有关,因为毕竟上海是由小渔村发展起来的大城市,它的文化与海洋文化依然有着非常密切的关系。

和全国民间信仰一样,天后(又称天妃、妈祖)也曾经是上海海边渔民的保护神,每到下海打鱼的时候,人们就会到天后庙里来祈求神灵护佑。上海历史上曾有三处天后庙。后经兵灾人祸,圣妃宫、南圣妃宫二处妈祖庙现已无迹可寻。另一处始建于宋代的顺济庙,原位于上海小东门十六铺一带,因兵燹屡兴屡废。于清咸丰三年(1853年)又因战火遭毁,光绪九年(1883年)易址重建在苏州河河南路桥北堍,庙额为“天后宫”。天后的诞辰是农历三月廿三日,也是上海非常隆重的传统节庆活动。清代《墨余录》中有这样一段记载:“我邑于三月廿三日为天后诞辰。先期县官出示,沿街鸣锣,令居民悬灯结彩以祝。前后数日,城外街市,盛设灯彩,自大东门外之大街,直接

南门,暨小东门外之内洋行街,及大关南北,绵亘数里,高搭彩棚,灯具不断。”由此可见,天后与上海有着密切的关系。20世纪70年代末,上海仅存的这一处天后庙遗迹,由市区河南路桥北堍,整体拆迁至松江方塔园东北隅,改称“天妃宫”。宫内早已是有殿无像,长期改作他用。近年有关单位拨款,重修天妃宫。同时请造像师重雕一尊天妃神像。此像为坐像,三米多高,凤冠霞帔,面露慈祥,成为上海为数不多海神信仰文化的一个标志。

王水所调查的大多是上海、苏州、舟山等地的民间信仰,应该是这些民间信仰并非完全原生态的东西,而是其中增加了许多现实的内容。因此,可以这样说,民间信仰是可以创造的,渔民的信仰同样如此。过去,他们的生活低下,文化程度不高,往往会将自己还不认识的东西,解释为是神的意志使然,因此就出现许多对神灵的崇拜,用祈求的方式来解脱现实的不幸。当然他们的信仰与自己的生活以及环境有关。据程梯云《江苏海外山岛志》载,嵎山岛有座张相公庙,庙址在岛西侧一面海山腰上。山民传说五十七年前(时为清光绪五年即1879年),有渔民某,腿部生疽甚剧,梦见一人,代为医治而愈,叩问其姓名,云张先生。山民滕某因砌石叠一小宫祀之,宫矮小,不能容人。民国七年(1918年),由地方集资平房一间。从此嵎山岛上就有了张相公庙,也就产生了嵎泗列岛特定环境下自己的渔民菩萨和渔民菩萨信仰。尽管仅仅是根据一个渔民的梦境所示而塑神像、建宫庙,但岛上不少男女和外地渔民对此却深信不疑。这是为什么?是因为他们相信有神存在,但是不知道的是这样的神是他们自己创造出来的。这就是民间信仰最根本的特征,因此要破除自己创造出来的神话,是很不容易的。

我们还可以举一例子:在台湾宜兰状围乡的玄天上帝庙,有一根两米多长的鲸鱼骨,放在庙门口,供信众膜拜兼欣赏。当地渔民出海前,都会向这根鲸鱼骨膜拜,渔民们深信来自大海的鲸鱼骨有灵性,会保佑他们航海平安。据悉,这根鲸鱼骨是十年前一位渔民在日本北海作业时意外捞到的,由于颜色漂亮形状特殊,就捐给这间玄天上帝庙,久而久之这根鲸鱼骨也就变成镇庙之宝。庙方将骨头当成宝绑上红线,为防止鱼骨龟裂还天天用桐油保养。当地渔民认为,这根鲸鱼骨是大自然的产物,可以保佑渔民出海平安。这种鲸鱼骨的信仰不是传统的渔民信仰,但是它被现在的渔民所接受,认为它会保护渔民的生命安全,可以打到更多的鱼。

民间信仰的创造要被民众接受,才能够成为民俗,才有可能被传承下去。如果不被民众所广泛接受,就会在流行一段时间以后自然地被淘汰、消失。

这种消失和淘汰,有各种各样的原因,有自我认识的提高、社会环境的变化、生产方式的改变,等等,都会使得民间信仰逐渐地向越来越淡漠的方向发展,但是这种发展是很缓慢的、渐进的,即使是生存民间信仰的土壤不复存在,但在这样土地上产生的信仰不会马上就消失的。在上海已经没有内河捕捞渔业,江海捕捞渔民也在减少,但是渔民的传统意识依然存在于我们的头脑,如:吃鱼不好翻身,就是一例。虽然这样的信

仰已经存在不多,但是其意识还是很深地留在人们的心头,难以一下子抹去的。

民间信仰不是十分消极的文化,也可以转化成为一种与现代社会相吻合的社会文化资源,可以为现实社会服务。这就是我们调查、研究民间信仰的目的之一。椒江葭沚,是东海沿岸台州湾人海处的一个渔村,至今保持着一个“送大暑船”古老的风俗。农历大暑期间,葭沚“送大暑船”民俗正式开始,温岭、黄岩、玉环、临海、三门、仙居、天台等地的群众,主要是渔民,络绎不绝地冒着酷暑来参加五圣庙的庙会活动,每天少则几千人,多则一万多人。从2000年开始,这项活动变成“渔休节大暑庙会”。庙会期间有各种各样的民间表演,其高潮是在大暑这一天到江边送“大暑船”,在成千上万的群众伴随下把一艘纸扎的、约出海渔船三分之二大小的“大暑船”十分隆重地送往江边,队伍前面的旗号上赫然标明“渔休节大暑庙会”字样。很显然,传统的“送大暑船”已经演变成为一种与现代渔业文明有关的形式了。

因此,民间信仰不仅仅是一种传统文化,而且与今天的社会文明也是密不可分的。在记录传统民间信仰的同时,也要为现实社会服务,而不仅仅记录在案就算万事大吉了。要做到这一点,就必须要了解传统的民间信仰,真正把握社会大众的心理脉搏,否则就不可能成为现实。

王水的这本书,或许可以为现代渔业生产和渔业文明的形成提供某种帮助。

啰嗦这些话,应王水之邀。

是为序言。

2006年3月23日下午

目录

序言·····	徐华龙
---------	-----

试论防风神话传说·····	1
防风氏干越民俗初探·····	10
山越遗裔的信仰习俗·····	19
吴越渔民的信仰与习俗调查·····	33
从田神向水神转变的刘猛将·····	46
——嘉兴连泗荡刘王庙会调查	
刘猛将信仰文艺考察·····	58
江南水神信仰与水祭民俗·····	73
东钱湖渔俗调查·····	86
长兴横沙两岛渔民信仰与神歌·····	94
舟山虾峙《莆农商渔》碑考·····	104
附录：刘皇宝忏·····	114

跋·····	138
--------	-----

试论防风神话传说

防风氏神话传说的历史记载不多,研究起步较晚,论述不免“仁者见仁,智者见智”。笔者结合吴越民俗调查心得,综合与防风氏祭祀有关的民俗事象,写出此文,敬请专家学者批评指正。

一、祖先的神话传说

以司马迁的《史记·越王勾践世家》为代表,历代的史学家,大多将禹作为越民族的祖先,即所谓:“越王勾践,其先禹之苗裔,而夏后帝少康之庶子也。封于会稽,以奉守禹之祀……后二十余世,至于允常……允常卒,子勾践立,是为越王”。那么,大禹真是越的始祖吗?

早就有人怀疑。《汉书·地理志》注引臣瓚曰:“自交趾至会稽七八千里,百越杂处,各有种姓,不得尽云少康之后。”臣瓚还以为:“越为芈姓,与楚同祖,故《国语·郑语》曰芈越,然则越非禹后明矣。”清代梁玉绳的《史记志疑》一书,则对司马迁“越为禹后”观点持完全否定的态度,他引《墨子·非攻下篇》的“越王繁亏,出自有遽,始邦于越”,又引韦昭《吴语注》的“勾践,祝融之后”,以为“然则越非禹后明矣”。

现代大量发掘出土的河姆渡——马家浜——良渚文化系统,说明杭州湾、太湖流域,有一个早于大禹,不同于大禹所代表的华夏文化的另一个文化体系。

那么,吴越地区的始祖究竟是谁呢?

这是很难“一言以蔽之”的。然而,今日在吴越腹地发现流传几千年的口碑——防风氏神话传说,引导我们认真注意防风氏及穿胸民的记载。其中如:

穿胸国。昔禹平天下,会诸侯会稽之野,防风氏后至,杀之,夏德之盛,二龙降之。禹使范成光御之,行域外,既周而还。至南海,经防风。防风氏之二臣,以涂山之戮,怒而射之。迅风雷雨,二龙升去。二臣怒,以刃自贯其心而死。禹哀之,

乃拔其刃，疗以不死之草，是为穿胸民。（晋·张华《博物志·外国》）

防风氏身長三丈，刑者不及，乃筑高塘临之，故曰刑塘。（《会稽郡故书杂集》辑《贺循会稽记》）

武康归为上县，本为禹贡扬州之域，天文斗牛分野，盖古防风之国也。（乾隆《武康县志》）

夏诸侯汪芒氏，即防风氏，建国封、隅二山之间。《国语》注：封、隅二山在吴郡永安县。隅，今作禺；封山在二都封山里，禺山在杨坟。（乾隆《武康县志》）

上述记载清楚地告诉人们，秦汉以前，扬州会稽郡有个防风氏国，从此地辐射出防风氏、禹诛防风和防风国臣为防风复仇的神话传说。这神话传说，首先被相传成书于战国时代的《国语》所采录，西汉的司马迁又加以删节，记入孔子传记。晋代的张华、南北朝梁时的任昉，则直接根据民间传说。曾任会稽长官的贺循，又根据会稽的地名传说，将“刑塘”故事列入《会稽记》。而乾隆《武康县志》的编纂者，则是既根据上述记载，又根据武康（今湖州市德清县）地方的民间传说，糅合成地方志。很明显，在上古神话传说领域（亦即传说历史）中，存在一个独特的防风国或防风氏部落。

这个“国”或部落，今人钟伟今等根据民间传说的指引，在德清县二都乡、三合乡找到遗迹，这就是二都的封山和三合的禺山。还有晋代元康初（291）年武康县令贺循所建的“防风氏祠”。此祠俗称“防风神庙”，由五代吴越王钱镠重新修建，号为“灵德明王庙”。庙碑和碑文都已找到。

这个“防风国”、“防风神庙”的遗址，与历代的地方志记载和地方民俗相一致。如司马迁《史记》有“汪罔氏之君守封、禺之山”句；宋代《古今图书集成·职方典》卷九七一说：“防风氏庙在（武康）县东南封、禺二山之间，祀夏时防风氏之神。”清代李亨特重修《绍兴府志》卷三六：“防风庙，嘉泰会稽志；在县东北二十五里，禹诛防风氏，此其遗迹。”明代万历《湖州府志》转引吴康侯《封山记》：“封山麓为防风庙。晋元康初，邑令贺循建。吴越王钱镠微时，祷之有验，后封灵德王，其碑碣犹存。洪武四年敕封防风氏之神。”现在找到的遗址，与上述记载吻合，而“灵德王庙碑”仍在庙废墟，碑文（钱镠撰写）已在清陆心源著《吴兴金石志》中找到。

当地乡民清晰地记得庙毁于1947年农历八九月间，并提供了塑像、大殿等原有面貌及一年一度祭防风氏的日期和盛况。连1948年重塑防风氏像时，发生了是根据典籍塑“龙首牛耳连眉一目”，还是按钱镠时塑“祖先神”原貌的争论，也清晰地提供出来，可见，从吴越王钱镠起，或者更早，当地人民是把防风氏帝王打扮（就像绍兴禹王庙的大禹）为“祖先神”的，即按祖先的形象塑造，改变了“龙首牛耳连眉一目”（当地称“单眉独眼”）的怪异形态。

近来,又有周国荣《吴县望亭先秦越(月)城初探》,谓“干人、吴人、越人散居长江中下游地区”,“古望亭地区乃古干夷(人)居住的一块基地,汪芒氏(即防风)为干人古称”。即有以“干”字为地名的遗迹,在吴地太湖流域。

我们知道,到越王勾践的时代,於越已占有“南至于句无(今浙江诸暨),北至于御儿(今嘉兴),东至于鄞(今鄞县),西至于姑蔑(一说太湖,一说衢州)”(《国语·越语上》)。而勾践的祖先,原居住在今诸暨县界绍兴的今枫桥镇一带谷地,经过漫长的年代,向绍兴方向移动,逐渐进入“稍有君臣之义”的文明社会。《吴越春秋·越王无余外传》记述:“馀始受封,人民山居,虽有鸟田之利,租贡才给宇庙祭祀之费。”“无余传世十余,末君微劣,不能自立,转从众庶为编户之民。禹祀断绝。十有余岁,有人生而言语……因共封立,以承越君之后。”这是从大约公元前二千年到五六百年的於越面貌的反映,说明了越曾经历较长的新石器时代,缓慢地向奴隶社会过渡。同时,地域也不断扩大,并吞或融合了许多部落。不管於越民族后来怎样“附会”到夏民族去了,於越民族融合了许多原始部落总是一个事实。居住在今德清县、余杭县交界处的防风氏部落,就是被於越民族兼并的。所谓“禹诛防风”,只是兼并的一种信息。而这似不可能发生在春秋时代的“越灭吴”,以至干人在吴地消失。也就是说,即使干人即防风氏,它被越并吞而不是被吴国并吞,而且地望的可能性应在太湖南包括德清县境。



德清县二都防风氏神庙(南朝防风祠)

祖先传说,作为古代文化信息,随着历史记载的扩散和人民的流播,融进华夏神话系统不足为奇。同样,在浙江原於越范围内的绍兴、杭州、金华等地流传不息,也不足为奇。融合各民族、各部族神话,作为整个民族的精神财富,代代相传,是民族文化形成的普遍现象和规律。

总之,防风氏神话记载和至今仍在流传的神话传说,及德清等地的相关事俗事象,都说明它是於越民族形成过程中产生的一个部族的祖先传说。

二、防风氏神话传说的根基:治水和稻作生产

在我国治水英雄神话体系中,产生于黄河流域的共工、鲧、禹占有十分重要的地位,这些英雄的神话比较系统,在典籍中的记载也很多。然而,正当距今四千年左右於越民族形成之际,整个中国大地正经历“夏禹洪水期”,也就是说,当时长江下游的太湖乃至钱塘江口一带,也是洪水“浩浩兮怀山襄陵”的。吴越地区现代发掘,表明这里在距今四千年至三千五百年之间,出现了文化“断层”,即继良渚文化后出现的马桥文化,出土面貌与前期完全不同:“前为大量玉器而无铜器,后有小件铜器而几乎没有玉器;前者石器很光,后却粗砺,前者多灰黑陶,后者多红陶及几何印纹硬陶……前者器形上承崧泽文化,后者却含有明显的二里头文化和二里岗文化的因素。”^①并且,“太湖地区许多良渚文化层上有淤泥及湖泊下遗址”,表明曾遭大面积水灾。除了肯定吴越地区曾遭到“夏禹宇宙期”洪水侵害外,对文化“断层”和迅速变异的解释是民族迁移,从良渚文化后来以石峡文化面貌出现于岭南,以及大量出现于长江以北的江苏海安青墩、新沂花厅、安徽定远山根许等地,说明吴越地区先民有向南和大量向北迁移的迹象。同时,在这若干百年内,中原文化系统逐渐南下占领太湖地区,这在传说历史上就是所谓的“泰伯奔吴”,实际时间比传说应当大大提前。至于勾践认禹为祖先(司马迁看法)虽也能反映中原民族南下,创造江南马桥文化的历史,但实际上正如《吴越春秋·越王无余外传》所载“无余传世十余,末君微劣,不能自立,转从众庶为编户之民。禹祀断绝”。各部族或於越祖先被融合,即所谓“转从众庶为编户之民”,以至“禹祀”(应为越祀)“断绝”了,融合了中原文化——不管是“泰伯”带来的还是“大禹”带来的。到了勾践前两代才恢复主权,自称“禹之苗裔”。

现在,仍不能肯定河姆渡文化的创始者——越族先民在“夏禹宇宙期”洪水等冲击下,有没有在吴越地区断绝。然而,从文化最本质的事实——稻作文化看来,文化系统仍是延续的,并没有断绝。也就是说,江南地区的马桥文化及其后继文化,其核心仍

^① 叶文宪《中国国家之形成》,刊《华东师范大学学报》1990年第6期。

是稻作文化。不仅现代的考古发掘证明这一点,而且新发现的防风氏神话传说及相关民俗事象,也能证明这一点。

新发现的防风氏神话传说,其主要内容和情节,是治水和稻作生活,而且与鲧、禹、息壤(色土)、玄龟等神话故事交织在一起。绍兴、湖州一带流传的《防风治水》、《防风为何封王》、《防风井》、《防风塔》等,都反映太湖和太湖流域的来历。流传在湖州一带的《尧封防风国》和金华东阳一带的《王鲧治水》、《大禹杀防风》,也反映了治水方法斗争。

三、防风氏部族的信仰

以上分析说明防风氏神话传说是吴越稻作先民的创世纪之一,具有反映该地区生产、生活习俗的意义。然而,防风氏神话传说的要素出自何种图腾和信仰?或者,产生防风氏神话传说的氏族或部族的主要信仰是什么?

我们不妨先看一下防风神话记载与民间传说两者的共同要素。这首先是“长人”和“骨节专车”,不仅最早的《国语》有记载,浙江各地新发现的《十里湖塘七尺庙》、《防风治水》等都这么说,而且武康等地至今有“长得像防风介大”的形容语。自然,



德清县二都风山(一作封山,上有防风古洞)

“人的脚骨长七尺”，“尸骨要用牛车装”……这一系列描写，都是“前逻辑”的神话性思维，但都能说明“长人”不是人，“骨”也并非人骨。那么，这是什么“骨节”，是什么东西被拟人化了？联系吴越地区的地貌和生物状况，回答只有大树和巨型动物两种。其次，共同要素还有祭祀中的“土木作其形”、“龙首牛耳，连眉一目”和“截竹长三尺，吹之如嗥”，都使人联想到树、竹和龙、牛大型动物。再次，“禹诛防风”和“防风治水”又显示着防风崇拜的对象与治水和稻作生活有联系。究竟是什么呢？回答不能排除牛和树木，因为牛有耕田的功能，而树木有治水造田的功能。

这三个共同要素中，牛和树木可能性最大，但牛和树木在百越历史上没有作为图腾信仰对象的记载。当然作为文献著作，不可能收罗民族中各部族的图腾对象，因而也就不能否定各部族有过各种图腾崇拜物。所以，联系於越民族的一支——防风氏（部落）所处环境及其相关民俗，分析出它的信仰对象，还是有可能性。

对于牛（或者水牛）是不是防风氏部落的图腾崇拜对象，我的意见是否定的。其主要理由是“牛耕”在江南稻田出现很晚，不会超过春秋战国时代，从河姆渡文化遗址直到越王勾践时代出土的耕作工具，都是骨、石制作，只能用人的手、足操作。自交趾至会稽七八千里的江南，直到隋代仍处于“火耕水耨”阶段，描述稻作生产过程最详细的南北朝贾思勰《齐民要术》也没有牛耕稻田的记载。总而言之，殷商以前的吴越地区，没有出土文物和文字记载，能证明牛（或水牛）用于生产和水利事业。

而当我们把目光投射到树木（包括竹）的时候，看到的情况就不大相同了。

首先，新发现的防风氏神话传说和《国语·鲁语》、《述异记》等文字记载及“干”字的甲骨文写法，都隐约透着树木崇拜的信息。

江南吴越地区的树木崇拜，具有深远的传统源流。宋代《太平御览》引晋·周处《风土记》：“越俗性率朴，意亲好合即脱头上手巾解腰间五尺刀以与之交，拜亲跪妻，初定交有礼俗，皆当于山间大树下封土为坛，祭以白犬一母鸡一鸡子三……其坛他人畏不敢犯也。”在大树下封土为坛，那是视大树和土石堆为神明，即“神判”和向神起誓的原始思维方式，可见其源流之长。后代又演化出众多的树神、树精、樟柳神的神性传说，巫术采用桃枝、桃剑、杨柳枝驱鬼下神，屡见不鲜。树木崇拜在江南，至今有遗迹可寻，如古代勾践越国的腹地，至今留有桐乡、梧桐镇（以上嘉兴桐乡县）、双林、东林（湖州）、梅城、长林（建德县）、枫树岭、杨柳塘（淳安县）等等；至于樟村地名则浙江全省每县都有。笔者近年访得淳安、临安县昌化区一带，历代山民定居前，都要择地种植樟、柏、榧等树木以占卜地理的优劣，树木长势好，便在此处定居，树下建宗祠。有了疾病、灾厄，便向“树神”祭拜，为求吉利。病弱儿童“过房”给老树作寄子、寄女，取名带樟、柏、木、根等树木的意思。浙江临安县山区，对古树名木的崇拜，则有寄拜（即寄子、寄女）、治病、祭祀、除邪、做媒等方式，几乎每一棵大树下面都有神坛，树枝上挂满了“寄拜”木牌或字条，有的大树的“寄拜”牌有近百件之多。至于屋前后植竹木，作为“风水

树”祈求“家宅平安,子孙兴旺”,浙江全省比比皆然。有的还将新生婴儿的胎胞埋在树下,所谓“屋前树下埋胞衣”;有的叫小孩年三十夜里去攀登树木、竹竿,嘴里念:“竹娘娘,树娘娘,让我和你一样长……”可见他们对于树木神性的敬仰已成习俗。

江浙等地有如此深远的树木崇拜源流,那么,当地的古人,选择他们崇拜的香樟等木材雕塑偶像,就不是偶然的了。河姆渡古文化出土的榿、卯木构件,告诉我们吴越先民有七千年的木雕经验,用于“干栏式”房屋的建筑,而且,木加工技术越来越发达,从制作木桨、独木舟,至建造大型楼船和木结构宫殿。这样,吴越地区出现许多能工巧匠,如建造全木结构高塔的喻皓,出现善作木雕神像的杨惠之(唐代),也就不属偶然。所以,信仰因素和工艺技术因素结合起来,终于造成江南神像“土木作其形”的传统习俗。

其次,新发现的防风氏神话群系,其主角是一位教民农耕、治理洪水的英雄,又是稻作部族的祖神,如果设想这是树木崇拜的产物,就必须回答树木在稻作及治水中的作用如何。其实答案能在吴越地区人民的生产和生活中找到,如“水行而山处,以船为车,以楫为马”(《越绝书》)的越人,山处离不开木结构干栏建筑,水行离不开木结构的船和楫;而稻作生产的工具,则更是离不了木头;蓄水放水的水闸(浙江叫碶、契),其挡水板也是木制的。就拿治水来说吧,我们不妨看一看吴越地区的传统经验,譬如在水深流急的地方,为了筑堤和护堤,人们都采用打一排、二排、三排木桩,这样抛石筑堤时可帮助抗浪,堤筑成后可缓冲水流。著名的钱塘江大堤,就是在吴越国时代筑成的,反映了该地区人民以木治水的传统经验。再如现在的昆山、嘉定、太仓一带,成陆较晚,直到唐宋时仍积水成浅湖,能成今日良田千顷的局面,也是当时人民运用传统经验的成果:“苏州至昆山县凡六十里皆浅水无陆途……嘉祐中有人献计,就水中以篷篠刳稿为墙,栽两行,相去三尺。去墙六丈,又为一墙,亦如此。漉水中淤泥实篷篠中,候干,则以水车沃去两墙之间旧水。墙间六丈皆土,留其半以为堤脚,掘其半为渠,取土以为堤……不日堤成,至今为利。”^①这种植木水中,实以树枝、柴草成透水墙,滤积泥土,取土为堤的方法,是吴越地区长期与洪水作斗争中积累的经验。

在与吴越地区古代人民的生死存亡有关的治水斗争中,树木起着如此重要的作用,那么,把树木作为治水神灵来崇拜和传颂,就是顺理成章的事了。其实,防风氏又被写成“汪芒”氏和“汪罔”氏,自有水中植木(或草)及“水中冲天而起”的含义,需要我们联系吴越古人的生活实际去破译。

还有一个不容忽视的课题,就是联系祭祀防风氏的方式及相关民俗,研究防风氏的形象。前面已经解说了“土木作其形”的来历,此处尚需对“龙首牛耳,连眉一目”作出恰当的说明。我以为“龙首牛耳”只是一切怪异、神奇事象的写照,正像后来阴间的

① 宋·沈括《梦溪笔谈》卷十三。

“牛头马面”一样,是人对神异事物敬畏心理的流露。至于“连眉一目”,则更说明防风形象不是动物类的,而是抽象事物或植物,因为动物类图腾形象,不是动物本身,就是人面动物身,或者兽面人身。“连眉一目”的形象塑造,要么是传闻,要么是抽象事物或植物的写实。试想,哪里是树木的眉毛和眼睛呢?塑像者难以回答这个问题,但树木又是神必须塑像,就采取“折中”的办法,来一个半人半树吧,塑成“连眉一目”的脸庞。

我们还应当重视湖州德清县等地祭祀防风氏的种种习俗表现。据考察,德清县防风祠,位于封山,即今二都乡的防风山南麓。防风氏神像为坐像,传说他治水奔波一生死于非命,需要“休息”就塑成坐像。当地春秋两祭,以秋祭最盛。届时均有庙会,演社戏,四乡男女老少云集,一连三天热闹异常。说明德清县(原武康县)的人民,是将防风氏作为开辟的祖神和治水英雄来祭祀的,直到解放初期,此地的庙会仍在举行。更值得注意的是祭防风神“奏防风古乐,截竹长三尺,吹之如嗥,三人披发而舞”的情景,长期在绍兴、德清一带延续。如吴越民间每逢农历七月十五盂兰盆会时,入夜,道士吹起一种三尺长的号筒,发出“呜嘟嘟”的凄厉之声;一群道士披头散发,嘴里念念有词,边念边舞,朝拜阴间冤魂。民间传说这是古代祭防风氏舞的遗俗,道士跳的是防风古舞,吹的是防风古乐。道士吹的这种三尺长的发声“呜嘟嘟”的号筒,在杭、嘉、湖一带被称为“无常号筒”,绍兴方言称为“目连瞎头”。清代范寅《越谚》说:“铜制长四尺,是一种特别加长的号筒,道场及召鬼戏皆用,目连戏为多,故名。”可见这是近代仿制“截竹三尺,吹之如嗥”的防风氏乐铜号筒。而在浙西南深山,则有一种古朴的“山花桐”乐器,同样发出“呜嘟嘟”的如嗥之声。那是莫高同志亲眼目睹,据他说在1978年秋季的浙江少数民族文化工作会议上,看到云和县代表在跳竹马舞时以一种器乐伴舞,看上去像竹筒,但畚族代表蓝荣清说:那是山区植物“山花桐”制作的,这种树木形似竹竿,笔直中空,砍下来吹会发出“呜嘟嘟”声响,至今云和县山里儿童在牧牛时常采制吹着游戏。笔者以为“山花筒”,即原生于我国江南山区的树木“山桐子”,是一种吴越山区、丘陵的野生植物,吴越古人很有可能采制作祭祀伴舞、招魂的乐器。然而,用竹木号筒来祭防风,也应含有以神性之物发出神性之声来召神、娱神的意义,这正如民间通神的工具如烛、香、楮(纸钱)都是来源于树木一样——如烛是乌柏果树所制,香是树皮所制,纸钱是纸是竹丝、树皮纤维所制,具有神性,也是神所喜爱的。这些都不是反证防风氏是树木的化身吗?

关于“三人披发而舞”的防风舞,也与防风氏有关。吴越民间招魂时道士“披发而舞”伴以“呜嘟嘟”的号筒之声,仍不失为其遗迹。绍兴等地还有一种祭祀界限,那就是官府沿袭典籍,春秋两季祭祀夏禹,但平民不同,他们有防风庙(七尺庙)等祭祀活动,却从来不祭大禹,还流传谚语说“平民不拜禹,拜禹要肚痛”。对照吴越地区祭防风、吹防风曲、跳防风舞的盛况,说明此地人民有自己的崇拜对象——“披发而舞”固

然是巫风的延续,但其特殊的伴奏乐器和“披发”舞姿,令人想起树木在风声中枝叶狂舞的情景。

本文根据历代的文字记载和新发现的防风神话传说,及与此相关的吴越民俗事象,分析出防风氏是吴越地区距今四千年以来的丘陵与平原交界处某稻作部族的祖先传说,含有明显的树木崇拜印记。虽不能确认是何种树木,但从防风神话的形象及祭祀状况看,应是高大的乔木或竹子。论述有未尽之处,供专家鉴别。

(原载上海《中国民间文化》总第15集及安徽文艺出版社《防风神话研究》)

防风氏干越民俗初探

防风氏之称始见于战国时代成书的《国语》，载在《鲁语》中。而商代卜辞中已有“征东夷”的记述；成书年代尚不十分明白的《书·禹贡》中有“昔尧命羲仲：宅隅夷，曰阳谷”之句。至于干越、干吴、邗（国）的记载，春秋以来不绝如缕；苏州大学周国荣先生根据《越绝书》的记载，已经找到了“越干王城”的遗址，就在苏州望城的“月（越）城”。经过调查，周先生发现了墓葬、独木船棺等遗物，又证实了一批带“干”字的旧地名，如“捍村”、“干浜”等。

随着近年防风氏和干越研究的深入，探索防风氏——干越民俗的条件逐渐成熟。

一、地域文化的流变

《后汉书·东夷传》：“夷有九种，曰畎夷、干夷、黄夷、白夷、赤夷、风夷、阳夷。昔尧命羲仲：宅隅夷，曰阳谷，盖日所出也。”按照两汉政治中心长安和洛阳的方位推算，九夷居我国正东和东南海滨，即从齐（山东）南下直到广东、海南广大沿海地域。其中正东即黄河出海口南北齐地，晋代《枕中记》“太昊氏为青帝，治岱宗山”，唐兰先生认为少昊文化即当代出土的大汶口文化。

山东以南的东南夷，即《后汉书》所说的畎夷和干夷，居于东夷集团的东南方，即今太湖东和南，也就是江浙沪地区。从文化系统着眼，便是建德人——三山人——河姆渡——马家浜——良渚文化。亦即稻作——舟楫——印纹陶文化系统。

地域大致相同的畎夷和干夷，起先有大致相同的生产方式，虽同属于河姆渡人后裔，但由于距今约七千年前的卷转虫海浸发生后显出分野。即有一部分在海浸时，向西逃避到会稽山南部四明山一带，其主要生产方式“迁徙农业与狩猎业”。据清代人毛奇龄考证，直到青铜时代（公元前六世纪）勾践才将国都建立在会稽山北麓冲积扇上，即今绍兴平水镇附近的“平阳”。至今尚能发现绍兴宁波一带，往往称平原、平地为“平阳”或“平漾”、“平洋”，可见“平阳”一词在越人中影响之大。另外，笔者淳安山