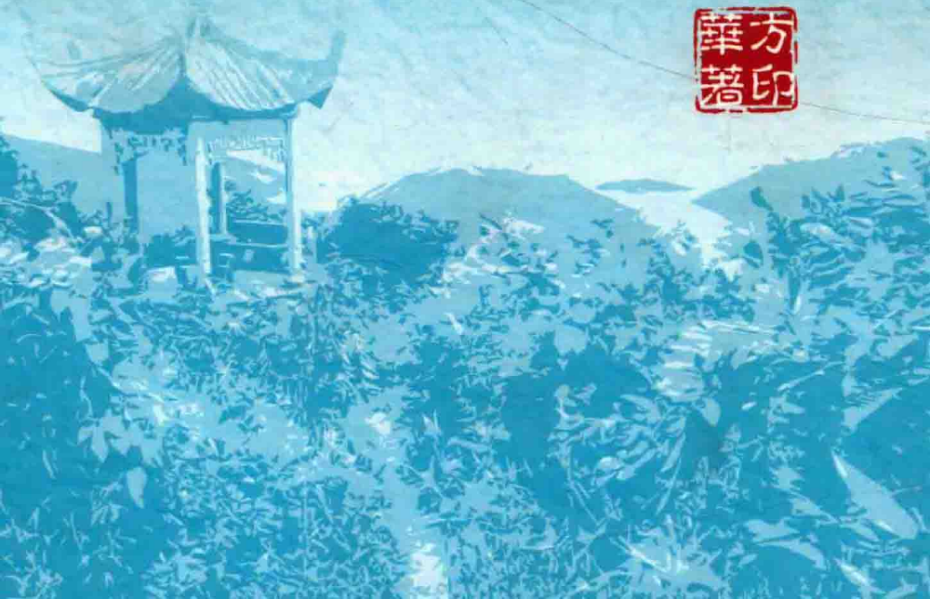


二
儀
集



二仪集

方印华著

序

二仪者，本来指的是天和地，在此借用，意谓不知天高地厚之义。此其一也。古人有“二仪协序，五纬同符”之说。这里所说的二仪是针对日月而言，其意思是只要日月运行有序，天上的星座就不会出现紊乱。可见，尽管天理非常的深奥，只要能做到有序，深不可测的天相还是有规律可循的。在这里借用“二仪”一词，乃指对社会现象及其自身规律在有序中进行一些探索。此其二也。

我对自己的这些所谓论文，向来缺乏信心。这时因为学术探讨，是一项庄重而严肃的事业，来不得半点的虚伪和矫饰。故对那些专家、学者、教授，我向来是持敬崇有加的态度。自从上个世纪八十年代对民间文学产生兴趣后，在省民研会组织的几次学术研讨会上，当时，宁波市的民研会主席赵士旺先生曾鼓励我，让我多写一些理论文章，这才使我鼓足勇气，开始涉足到论文的写作。之后，又经姜彬先生，吕洪年先生等前辈的不吝赐教，使我对论文的写作有了一点点粗浅的认识。可以说，上述提及的这几位老师，都是我的启蒙老师。后来，又得到上海华东师大的陈勤建先生、中国社科院的程蔷女士的指点，又使我获益匪浅。

本次结集印行的论文，虽经多次筛选，但我依然自认为多是废品。为何是废品还要印行呢？这岂非是自相矛盾吗？恕我直言，废品有时候也会有一点点的利用价值。君不见，现在收购废品之人，有很多成了一方富翁。有鉴于此，废品老是存于室内而不加流动，那就永远是废品，经进流动，或许还会产生一些效果。这是本次结集印行的初衷。

集内收录了各类论文43篇，按内容分为“徐福研究”、“旅游研究”、“文化研究”和“文物研究”四个栏目。其中在“文化研究”中，把慈溪的地方文化与民间文化以及与文化相关的论文都编在了一起。有的论文因时间过长，其中的论点可能已经不合时宜，但为了保持当时的观点的特色，只在文字上作了一些处理，没有对内容进行修改。同时，对徐福的研究，从我本人而言，确实也有一个思想认识上的渐进过程，为客观反映我自己的思想轨迹，把一些当时在研究之余，所想到的、感受的文章，也选择了几篇附录于该栏目的后面，供读者参考。在“文物研究”这一栏中，由于当时慈溪文物市场的兴旺和国家有关法律的滞后，所以也写了几篇。现在，《文物保护法》已经作了重大修改，其实际参考意义已经失去。但是在这些文章中，有几篇是当时任国家文物局法制处处长的彭常新先生之约而写的。其中《上林湖越窑遗址保护法律问题初探》曾在国家文物局主办的《文物工作》杂志1992年第4期上发表。另有《建立文物市场新秩序当议》和《对〈文物保护法〉的几点修改建议》分别在《商业经济与管理》、《政治与法律》等杂志上发表。应当感谢时任国家文物局办公厅主任的刘小和先生、上海博物馆的马承源先生等人，对相关文章都曾提出宝贵意见。有的文章还通过宋北杉同志（现任山西省副省长）转交全国人大常委会。时任国全政协副主席的孙轶青先生也曾对我支持和鼓励，在此谨致谢意。

这里，特别令我受到启发和敬佩的是赵士旺先生，他背着照相机，提着一只饭盒，深入海岛渔村、山沟僻壤，餐风露宿，对民风民俗进行野外调查，这种敬业精神至今仍是我学习的榜样。

之所以写上述文字，是想说明二仪集与其说是一个论文集，还不如说是一段历史。因为，历史总是有值得记忆的地方。是为序。

方印华

2007年5月9日

目 录

序	(1)
---------	-----

徐福研究

关于徐福出海的几点思考	(3)
徐福东渡与中日民俗比较	(7)
试论徐福传说的文化意蕴	(17)
从考古学谈徐福研究	(26)
关于徐福文化研究的几点思考	(29)
徐福故事的衍变及其他	(32)
关于建立徐福学的构想	(35)
徐福：怎样才能不辱使命	(40)
徐福研究散论	(47)
再论徐福研究	(53)
徐福特征研究	(57)
达蓬山画像石刻考	(63)
附：秦皇何梦遗千古	(69)
寻找徐福启航地的思索	(71)
方士与日本的弥生文化	(73)

旅游研究

论旅行社不正当竞争的现象和对策	(75)
加快慈溪旅游业发展的思路 and 对策	(79)
慈溪旅游文化简述	(84)
融汇古今 贯穿中外	(98)
坐而论道	(101)
多彩慈溪 神奇山水	(103)
慈溪饭店业发展前瞻	(106)
慈溪饭店管理与经营之现状	(111)
烹饪比赛：演绎餐饮文化	(117)

文化研究

中国四大民间故事的比较研究	(120)
对文化中心的调研与思考	(126)
论三北神话传说的地域局限性和宗族自尊心理	(131)
浙东地区的原始崇拜和古俗流变	(137)
试论厌胜钱的民俗学内涵	(151)
关于建立民间文学理论新框架之我见	(159)
从古越国的民俗风情看交易形式	(167)
浙东书院的演变及其文化意义	(178)
条约文化的起源、内涵及影响考察	(189)
关于构建有慈溪特色文化的建议	(199)
增强慈溪文化展现力的思考	(205)
对民俗学的另一面思考	(211)

文物研究

上林湖越窑遗址保护法律问题初探	(214)
对《文物保护法》的几点修改建议	(220)
对“保护为主，抢救第一”的方针要全面理解	(223)
关于建立文物市场新秩序刍议	(227)
“出土文物”的定义及其理性思考	(235)
整治文物市场，出路在于改革	(242)
一个亟需纠正的理论误区	(248)
附：孙轶青先生来信	
浙江文玩商城现状及趋势分析	(253)
慈溪博物馆设计的几点构思	(259)
关于金代铜印考释	(263)

序

二仪者，本来指的是天和地，在此借用，意谓不知天高地厚之义。此其一也。古人有“二仪协序，五纬同符”之说。这里所说的二仪是针对日月而言，其意思是只要日月运行有序，天上的星座就不会出现紊乱。可见，尽管天理非常的深奥，只要能做到有序，深不可测的天相还是有规律可循的。在这里借用“二仪”一词，乃指对社会现象及其自身规律在有序中进行一些探索。此其二也。

我对自己的这些所谓论文，向来缺乏信心。这时因为学术探讨，是一项庄重而严肃的事业，来不得半点的虚伪和矫饰。故对那些专家、学者、教授，我向来是持敬崇有加的态度。自从上个世纪八十年代对民间文学产生兴趣后，在省民研会组织的几次学术研讨会上，当时，宁波市的民研会主席赵士旺先生曾鼓励我，让我多写一些理论文章，这才使我鼓足勇气，开始涉足到论文的写作。之后，又经姜彬先生，吕洪年先生等前辈的不吝赐教，使我对论文的写作有了一点点粗浅的认识。可以说，上述提及的这几位老师，都是我的启蒙老师。后来，又得到上海华东师大的陈勤建先生、中国社科院的程蔷女士的指点，又使我获益匪浅。

本次结集印行的论文，虽经多次筛选，但我依然自认为多是废品。为何是废品还要印行呢？这岂非是自相矛盾吗？恕我直言，废品有时候也会有一点点的利用价值。君不见，现在收购废品之人，有很多成了一方富翁。有鉴于此，废品老是存于室内而不加流动，那就永远是废品，经进流动，或许还会产生一些效果。这是本次结集印行的初衷。

集内收录了各类论文43篇，按内容分为“徐福研究”、“旅游研究”、“文化研究”和“文物研究”四个栏目。其中在“文化研究”中，把慈溪的地方文化与民间文化以及与文化相关的论文都编在了一起。有的论文因时间过长，其中的论点可能已经不合时宜，但为了保持当时的观点的特色，只在文字上作了一些处理，没有对内容进行修改。同时，对徐福的研究，从我本人而言，确实也有一个思想认识上的渐进过程，为客观反映我自己的思想轨迹，把一些当时在研究之余，所想到的、感受的文章，也选择了几篇附录于该栏目的后面，供读者参考。在“文物研究”这一栏中，由于当时慈溪文物市场的兴旺和国家有关法律的滞后，所以也写了几篇。现在，《文物保护法》已经作了重大修改，其实际参考意义已经失去。但是在这些文章中，有几篇是当时任国家文物局法制处处长的彭常新先生之约而写的。其中《上林湖越窑遗址保护法律问题初探》曾在国家文物局主办的《文物工作》杂志1992年第4期上发表。另有《建立文物市场新秩序当议》和《对〈文物保护法〉的几点修改建议》分别在《商业经济与管理》、《政治与法律》等杂志上发表。应当感谢时任国家文物局办公厅主任的刘小和先生、上海博物馆的马承源先生等人，对相关文章都曾提出宝贵意见。有的文章还通过宋北杉同志（现任山西省副省长）转交全国人大常委会。时任国全政协副主席的孙轶青先生也曾对我支持和鼓励，在此谨致谢意。

这里，特别令我受到启发和敬佩的是赵士旺先生，他背着照相机，提着一只饭盒，深入海岛渔村、山沟僻壤，餐风露宿，对民风民俗进行野外调查，这种敬业精神至今仍是我学习的榜样。

之所以写上述文字，是想说明二仪集与其说是一个论文集，还不如说是一段历史。因为，历史总是有值得记忆的地方。是为序。

方印华

2007年5月9日

关于徐福出海的几点思考

据《史记·始皇本纪》载：“齐人徐市等上书，言海有三神山，名曰蓬莱，方丈、瀛洲，仙人居之，请得斋戒与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人入海求仙人。”这是秦始皇二十八年统一中国后，并刻石以作纪念，徐福等人趋其所好而主动提出的。“三十二年始皇之碣石，使燕人卢生求羡门、高誓。”“使韩终、候公、石生求仙人不死之药。始皇巡北边从上郡入燕人卢生使人海还，因鬼神事固奏禄图书曰：亡秦者，胡也。”到了三十七年，秦始皇“还过吴，从江乘渡，此上至瑯琊，方士徐市等人海求神药数岁不得，费多恐遣，乃诈曰蓬莱药可得，然常为大鲛鱼所苦，故不得至，愿请善射与俱见，则以连弩射之。”

从上述《史记》中的一些记载着，徐福下海不止一次，且有韩终、候公、石生等多人下海求药。说明秦代下海不止一人，而是有一支庞大的队伍。而徐福的多次下海则较为典型而已。

其次，秦始皇统一中国后，领土扩张和歌功颂之心是十分迫切的。所以每到一处，几乎都要立碑刻石，以颂功绩。这种心理，是方士徐福之流所揣摩透的，故主动提出为秦始皇求长生不老之药，而秦始皇之所以同意他们去，也是有双重目的，一是了解海外情况及地理环境；一是确实也有一种为了长生不老的欲望。

第三，徐福一共出海几次，不得而知。但最后一次在秦始皇三十七年从瑯琊出海，是十分明确的。其实不然，因为瑯琊已经

有了失败的教训，所以最后一次出海的应当在慈溪达蓬山。而且这一次还请了一些弓箭射手同往，这是在海上或登陆后应付一场战争的准备。所以，徐福的这次出海以后，就已经不再打算回来。但如果知道秦始皇不久便死去的话，恐怕还是会回来的。

其四，目前普遍人说法都是徐福、韩终等人因求不到仙药而回来怕被秦始皇杀害，所以远避他乡。其实，按照目前有关学者的见解，秦始皇并不相信鬼神。这有三点可以证实：一是在琅琊建碑的碑文说明：“古之帝者，地不过千里，诸侯各守其封域，或朝或否，相侵暴乱，残伐不止，犹刻金石，以自为纪。古之五帝三皇，知教不同，法度不明，假威鬼神，以欺远方，实不称名，故不长久。其身未殁，诸侯背叛。法令不行，今皇帝并一海内以为郡县，天下和平，昭明宗庙，体道行德，尊号大成，群臣相与，诵皇帝功德，刻于金石，以为表经。”这是秦始皇明确反对假威鬼神。

二是秦始皇二十八年，南渡淮水到衡山时，来到湘君祠附近，忽遇大风，差点翻船，秦始皇问了左右，才知道原来这一带是三皇尧之女，舜之妻湘夫人，他没有象一般人那样去祭祀，去崇拜，而是命刑徒3000人砍光了山上的树木。这是他不信鬼神的第二点。

三是他统一天下后，一面大造宫殿，一面为自己修筑陵墓。按古制，帝寝陵都座北朝南，而唯有秦始皇的陵墓是座西朝东。这说明他知道自己不可能长生不老，但他希望自己的基业一代代地传下去。他派人出海，派军队去越五岭开发东南，就是为了能看到开发东南和海外疆域的捷报。

上述三点，足以说明，秦始皇派人出海，并不是为了求长生不老之药，而是要求开拓领土。我们也是从这样的分析中，才可以得出结论，徐福等人的出海，是秦始皇作为千古一帝的远见卓识，而徐福等人也正是因为有了这么一个前提，才去努力寻找新

大陆，并且带上秦国的一些男女和生产技术，在新寻找的大陆上定居下来。

这一点，恐怕是目前徐福研究中的一个误区，如不纠正，恐怕所谓的“徐福研究”就会走入歧途。

其五，再回过头来说，徐福的东渡是一种文化，并不是个体的人，为什么这么说？

徐福是一个方士，所谓方士，是先秦时期对医、筮、术、道等职业人士的统称。所以，徐福的本身就是一种“方士文化”。它所涉及的有徐福的思想——齐文化——秦时中国文化等内容。当然，人是文化载体，没有徐福就没有徐福文化。所以，对徐福的研究，不应当把重心放在他从何处下海这一点上面。而应当从徐福出海时所带走的“五谷种”、“百工”如农业、手工业技术、方术如医药、天文、气象、航海等知识，风俗习惯即是先秦时期中国的一些生活习俗、封建文化如王者为尊等，也必然一同带到日本。从上述这些内容看，单个追求徐福从什么地方渡海到日本是没有多大意思的。

其六，对日本文化的影响。公元前210年，日本还是新石器时代。徐福去了以后，才进入“弥生文化”时代。

日本弥生文化的特征是农业由石制变为金属，开始栽培水稻，农畜特别是猪变为家养。根据日本学者西本丰弘的考证，弥生文化主要在大分市下郡桑苗遗址、佐贺县唐津市菜田遗址，吉野里遗址、大阪的池上遗址、龟井遗址、奈良县的唐古遗址、爱知县朝日遗址、神奈川县池子遗址等。他还对日本绳纹人和弥生人对猪的处理方法不同来探讨了家畜化了猪的真正意义。特别是对猪下颌骨穿孔作出了解释，他认为，这种孔是用来穿在木棍上，挂起来，主要是为了礼仪的需要。这就是说明，徐福东渡日本，还带去了中国的祭祀风俗及礼仪。西本丰弘还断定，弥生人是从中国大陆渡海去的，并且把猪也一并带到了日本。这是对徐

福东渡日本后有史可循，有迹可考的最好证明。

如上所述，可以证明几个问题：

一是徐福东渡确有其事。尽管有史料记载，但语焉不详，但是从日本考古资料中，已得到印证。

二是关于徐福出海之目的有待进一步考证。我认为徐福出海求取长生不老之药，此说并不完全可以解释。因为从秦始皇的种种行为中，对于长生不老似乎并没有抱什么希望，而是开拓疆域，威震八方才算是他的最大理想。

三是关于徐福文化说的确立。在中国的历史上，以个人名字来命名一种文化的，恐怕并不多见。但我认为徐福是方士群中出类拔萃的代表，完全有资格成为一种文化。另一原因是方士文化容易混淆。因为方士在中国古代有一个漫长的职能演变过程，而且在与日本的交往中，徐福在日本并非以方士的身份出现，故称之为徐福文化是最为合适的。

1995年12月

徐福东渡与中日民俗比较

一、方士文化对民俗之影响

方士文化与民俗是既不能等同又相互影响的两种文化现象。方士文化的兴起时代大约在战国中期，是集阴阳五行学说、古代巫术、原始崇拜和黄老之道于一体的一种带有浓重宗教色彩的文化现象，其发源与扩展有明显的地域性。“独特的滨海景观与环境条件，浓重的东方传统，土著的夷越文化，加之阴阳五行等学术思想，光怪陆离的神话传闻，造就了极为肥沃的宗教土壤。”

①吴越之地历史悠久，又地处沿海，其淀积深厚的耕织民俗和对鬼神的崇拜心理，构成了一这一区域内独特的民俗心理和民俗行为。“会稽多淫祀，好卜巫。民一以牛祭，巫祝赋敛受谢。民畏其口，惧被祟，不敢拒逆，是以财尽于鬼神，产匮于祭。”②吴越地区的祖先之所以对卜巫和祭祀如此虔诚，一个重要的心理因素是对巫祝功能的崇拜，巫祝既能驱鬼，也能召鬼，对鬼魂有招之即来，挥之即去的能量，这类人对于祈求平安的老百姓来说，是多么的可怕。方士阶层的形成，融入了巫祝文化的诸多内容，加之受到当时风俗的影响，所以，方士的出现实质上是巫祝这一古老的文化载体的演变和延续，是取代巫祝的一种新的文化形态。

当然，方士的出现与任何一种现象产生一样，需要有一个特殊的环境条件。沿海地区汹涌澎湃的海潮，时隐时现的海市蜃楼和风俗习惯、适时的历史因素，为方士提供了脱颖而出的温床；

而方士的产生反过来又使传之千年的民俗信仰融入了新的内容。方士从某种程度说，是一个知识阶层，故一些新的内容往往能使古老的民俗习惯逐渐发生变化并表现出具有时代特征的行为规范。如对狐仙的叛逆，祭神从宫廷内室到全民化等等，都可以看成是民俗习惯和民俗心理受到方士文化影响后所带来的变化。方士文化需要有民俗文化这块土壤来传播和繁殖，而民俗文化也需要方士文化来充实和更新，两种文化相互吸收又相互利用，相互排斥又相互转化，这一过程实质上是两种文化的分解和重新整合的过程，这与一般意义上所说的文化传播不同。在方士文化与民俗文化的交融互通中，没有任何一方去强迫对方接受自己的主张、仪式、方法和理论，而是完全处在一种自我调节的状态之中。道理很简单，因为方士文化在它产生的区域范围内具有深厚的根基和广泛的基础，也正因为如此，方士文化也必然有本地区的民俗特征的某些标识。

然而，当带有民俗特色的方士文化传入另一个完全陌生、生活习性又完全不同的民族时，在一个时期内会出现不适应和排斥现象、这是完全正常的。两种内涵不同的文化发生碰撞并逐步消失，这是两种文化相互容忍和同化的结果。我曾在一篇论文中提出过“民俗传播”的观点，而这种“民俗传播”现象的出现其真正的原因是不同民族之间的人员大规模迁徙，这是一种文化从A群体向B群体散布的首要条件。以徐福为代表的秦代方士能在日本生根开花，并对日本的民俗产生深远影响，就是因为他率领了一大批深谙吴越风俗民情的男女东渡日本的结果。可以想象，如果当年徐福是一个人来到日本的话，就不可能使日本民族产生新的文化高峰。

二、吴越地区的传统庙会与日本的敬神活动

庙会习俗，就其本义而言，是古时人民根据庙内供奉的不同神像而确立的集会祭祀仪式。如观音庙会在二月十九日，关帝庙

会在五月十三日等。关于庙会的详情，很难在史籍中找到完整记录，只有在一些方志中有零星记载，如安徽的《凤阳县志》就有七月三十日九华山庙会的详细记载。庙会有史可稽的大约在隋唐，“就其最初功能而言，主要是娱神，然后逐渐增加了娱人和经济功能。但民众的娱神活动起源很早，一直可以追溯到原始社会。”^③我们曾考查过有关资料，发现浙东地区的庙会有其独特的地区风格，与中原腹地颇为流行的傩祭仪式既有某些联系又不可同日而语。据现有资料分析，先秦时期浙东地区的娱神活动可能与方士的频繁出海求仙有关。虽然我们目前已很难破译或想象徐福等方士当年出海求仙时规模宏大的祭祀典礼是个什么样的场景，但从目前仍保留下来在浙东庙会中频频出现的“跳无常”、“扎肉身灯”、按姓结社立庙等风俗看，仍可隐约觅见原始祭神活动的种种蛛丝马迹。浙东庙会与其他地区庙会最显著的区别是在庙会活动期间没有出现过反传统的行为。“具有强烈狂欢精神的庙会 and 娱神活动，具有一种潜在颠覆性和破坏性，在社会状况相对隐定的时候，它们只不过是人们渲泄自己情感的方式，对传统规范的蔑视和嘲弄被限制在一个法律允许的范围內；在社会关系比较紧张的时候，它们就为公开的反叛行为提供了机会。”^④这种“颠覆性和破坏性”很难在浙东的传统庙会中找到遗迹，相反，浙东地区传统庙会所体现的精神是敬神，娱神和赎罪，而表现的文化现象则是千变万化而秩序井然，等级森严，传统明显。

翻检日本的传统祭神活动，至少有三点与浙东庙会相似。

一是日本的多神崇拜。“古代日本人崇拜多神，不但天地、日月、山川有神、草木、动物，器皿等等亦可能具有神力。他们所信的神有八百万之多。”^⑤这是“万物有灵”观念的反映。饭野孝有先生把日本神分成三类，一类是为建国作出过贡献的元祖，这是实实在在的人；二类是以火神、水神、木神等为主体的自然之神；三类是牛、马、狐、蛇等动物精灵。^⑥饭野先生这种

现代化的分类方法，在便于我们了解日本神类的同时，也为我们作中日两地神类比较提供了依据。我以为，第一类的元祖神与中国的祖灵崇拜并无二致；第二类自然之神与第三类动物精灵与浙东的信仰也基本相同。所不同的是，浙东地区还有第四类神，即以扫帚、畚斗、锅盖等日用器具也附有神灵的民俗器具信仰。因为所信奉的神祇相同，所以浙东地区的庙会与日本的敬神风俗必有共同之处。

二是日本的祭神原则。日本的民俗艺术活动多达两万多种，但有一条十分重要的原则始终贯穿其中，那就是在这些祭祀活动中绝没有中国中原地区庙会那样反常规的行为，他们对神恭敬礼拜，虔诚祈祷，在神职人员的带领下，法器鼓笛齐鸣，然后向神致敬，其间的各种具体仪式虽与中国不同，但这种循规蹈矩的行为无疑是受了敬神观念的理性控制，这与浙东地区在敬神活动中表现出来的精神如出一胎。

三是日本的盂兰盆会。“七月十五日建盂兰盆祭祖，普渡众生之习俗传入日本，最早见于《日本书纪》第二十二卷，推古天皇十四年条。”^①在《中外民俗学词典》的“日本盂兰盆节”条也这样写道：“日本民俗节日。每年7月13日至15日举行，其历史十分悠久。日本盂兰盆节最早可溯到推古天皇十四年（公元606年），它与正月合为一年两度的魂祭。”^②日本这一规模宏大的鬼节至今仍盛行不衰。无独有偶，这一习俗在浙东地区也广为流行。到了七月十五日这一天，在浙东农村几乎家家户户都要举行祭鬼祭祖活动，这一现象被认为是“宁波七月十五日鬼节。”^③更令人惊异的是，在慈溪、余姚等地区也把七月十五称为盂兰盆会。“七月十五日，贫富各家必设饌祭祖，并斋孤坟，乡村聚资放焰口，名曰盂兰盆会。”^④清代邑人胡德辉有一首《盂兰盆诗》，对这一节日作了详尽描绘：“歌展幢幡擎宝盖，西风又到兰盆会。银烛辉寒古刹中，春云影落梵天外。花果珍奇取次供，