

中央研究院歷史語言研究所集刊

第八十四本，第三分

出版日期：民國一〇二年九月

論唐宋嶺南南部沿海的雷神崇拜 及其影響：以唐人房千里所撰 《投荒雜錄》為起點的考察

王承文*

唐代嶺南南部沿海的雷神崇拜具有極其鮮明的地域特徵。一是雷州半島等地是全國雷神祭祀最為興盛的地區；二是與全國各地雷神的神獸形象不同，雷州半島等地的雷神卻是當地一位「卵生」的神人；三是與唐朝各地的雷神屬於一種較低級的神靈不同，雷州半島等地的雷神則被尊奉為最重要的「天神」，並且對當地社會生活的各個方面都產生了非常深刻的影響。唐朝以後，這一遙在南裔海濱的地方性神靈，又受到南漢以及宋元明清中央王朝的高度重視和不斷加封。古代雷州的雷神廟亦得以綿亙上千年之久，而且至今仍然信眾甚多，影響極廣，因而成為一種非常罕見的歷史現象。本文以唐代房千里《投荒雜錄》的相關記載為基礎，探討了嶺南南部沿海雷神崇拜形成的歷史背景和信仰內涵的演變過程，並進而從一個具體方面說明了中國古代中央王朝「神道設教」的方式及其與嶺南民間信仰之間的互動關係。

關鍵詞：唐宋 嶺南南部沿海 雷神崇拜 神道設教

*（廣州）中山大學歷史學系

唐朝各地雷神信仰相當普遍。然而，在嶺南南部雷州半島等沿海地區，雷神信仰卻表現了極為鮮明的地域特徵。一是所有唐代資料都能證明，雷州半島等地是雷神祭祀最為興盛的地區；¹ 二是與唐朝各地雷神的神獸形象不同，雷州半島等地的雷神卻是當地一位「卵生」的神人；三是與唐朝各地的雷神屬於一種較低級的神靈不同，雷州半島等地的雷神則被尊奉為最重要的「天神」，並且對當地社會生活的各個方面都產生了非常深刻的影響。唐朝以後，這一遙在南裔海濱的地方性神靈，又受到南漢以及宋元明清中央王朝的高度重視和不斷加封。古代雷州的雷神廟亦得以綿亙上千年之久，而且至今仍然信眾甚多，影響極廣，因而成為一種非常罕見的歷史現象。² 房千里是唐後期中原士人，唐宣宗大中（847-860）初年出任高州刺史。高州亦瀕臨南海，屬於古代高涼郡，與雷州半島鄰近。漢唐時代，古高涼郡和雷州半島一直都屬於南越和俚獠等民族活動最為集中的地區。而房千里撰寫的《投荒雜錄》一書，³ 則完整地記錄了雷州半島等地雷神信仰的早期形態，具有十分重要的史料價值。⁴ 本文試以房千里《投荒雜錄》的相關記載為基礎，探討嶺南南部沿海雷神崇拜形成的歷史背景和信仰內涵的演變過程，並進而從一個具體方面說明中國古代中央王朝「神道設教」的方式及其與嶺南民間信仰之間的互動關係。

¹ Edward H. Schafer, *The Vermilion Bird: T'ang Images of The South* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), p.105.

² 賀喜，〈亦神亦祖——廣東雷州所見正統化下的禮儀重疊〉，《新史學》20.4（2009）：115-167；後收入氏著，《亦神亦祖：粵西南信仰構建的社會史》（北京：三聯書店，2011），頁96-150，是目前對粵西雷神信仰最專門也是最深入的研究。該文討論的重點是明清時期粵西雷神信仰與當地宗族社會之間的關係。

³ 房千里撰寫的《投荒雜錄》一書在明朝以前已散佚，而其留存的部分內容，對於研究唐代嶺南南部沿海的社會和風俗仍具有很高的史料價值。該書作者及版本流傳，參見王承文，〈唐代房千里及其《投荒雜錄》考證〉，中國社會科學院歷史研究所、日本東方學會、武漢大學三至九世紀研究所編，《第三屆中日學者中國古代史論壇文集》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁281-295。

⁴ 宋·李昉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷三九四，〈雷二·陳義〉引《投荒雜錄》，頁3150。按：題為唐代沈既濟所撰的《雷民傳》，其內容與唐代房千里《投荒雜錄》和裴鉞《傳奇》等相關資料完全相同。《雷民傳》被收入《唐人說薈》、《龍威秘書》四集、清道光年間阮元《廣東通志》卷一五一〈建置略〉、《叢書集成初編》等書中。該書亦常為當代文史研究者所徵引。然而，所謂唐代沈既濟《雷民傳》實際上是一部偽書，是後人根據唐宋類書中有關雷州雷神信仰的資料編纂而成的。有關討論參見李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993），頁1221。

一・唐代嶺南南部沿海雷神崇拜高度興盛的歷史背景

雷州半島位於中國大陸的最南端。唐代雷州又稱海康郡。唐太宗貞觀八年(634)，因改東合州而始稱雷州。宋代《太平廣記》所引房千里《投荒雜錄》，最早解說了雷州得名的緣由。其文曰：

唐羅州之南二百里，至雷州，為海康郡。雷之南瀕大海，郡蓋因多雷而名焉。其聲恒如在簷宇上。雷之北，高〔州〕亦多雷，聲如在尋常之外。其事雷，畏敬甚謹。⁵

以上內容構成了唐以後各種地理書記載雷州的範本，然而其徵引的相關內容卻有一定差異。例如，北宋初年樂史(930-1007)所編《太平寰宇記》稱：

按《投荒錄》云：雷之南濱大海，郡蓋以多雷為名，以其雷聲近在簷宇之上。雷州之北，高州之南數郡，亦多雷，聲似在尋常之外。俗于雷時具酒肴奠焉，法甚嚴謹。⁶

以上說明《太平廣記》所保存的《投荒雜錄》，很可能已經被後人改寫過。其中「雷之北，高〔州〕亦多雷」，而《太平寰宇記》則引作「雷州之北，高州之南數郡，亦多雷」。⁷說明了嶺南南部沿海多雷的州郡，除了雷州和高州之外，實際上還應包括介於二州之間的潘州、辯州和羅州等地。

嶺南炎熱而潮濕的氣候給唐代北方人士留下了極為深刻的印象。房千里《投荒雜錄》稱：「嶺南方盛夏，率一日十餘陰，十餘霽。雖大雨傾注，頃即赫日，已復驟雨。大凡嶺表，夏之炎熱，甚於北土。且以時熱多又蒸鬱，此為甚惡。自三月至九月皆蒸熱。」⁸而雷州半島等沿海一帶，氣候則更加濕熱，瘴癘亦相當嚴重。⁹北宋初年《雷州圖經》稱雷州「居海上之極南，氣候倍熱」。¹⁰唐宋時

⁵ 《太平廣記》卷三九四，「陳義」條引，頁3150。

⁶ 宋・樂史撰，王文楚點校，《太平寰宇記》（北京：中華書局，2007），卷一六九，〈雷州〉，頁3230；宋・王象之撰，李勇先校點，《輿地紀勝》（成都：四川大學出版社，2005），卷一一八，〈雷州〉所引相同，頁3800。

⁷ 按：宋・李昉，《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷一七二，〈州郡部・雷州〉引《投荒錄》與《太平寰宇記》所引基本相同。然而，其中「雷州之北，高州之南數鄉亦多雷」應有誤。（頁842）

⁸ 《太平御覽》卷二二，〈時序部七〉引《投荒錄》，頁106。

⁹ 有關中古時期嶺南瘴癘疾疫的研究，參見蕭璿，〈漢宋間文獻所見古代中國南方的地理環境與地方病及其影響〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.1（1993）：67-171；後收入李建民主編，《生命與醫療》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁193-298；

代，嶺南南部沿海也是貶斥官員和流放罪犯的重要地區。潘州處於高州和雷州之間。唐宣宗大中年間，韋觀謫為潘州司馬，監察御史李明遠作〈送韋觀謫潘州〉一詩，稱：「北鳥飛不到，南人誰去遊？天涯浮瘴水，嶺外向潘州。草木春秋暮，猿獠日夜愁。定知遷客淚，應只對君流。」¹¹ 至宋代，高州、雷州等地尚「號為瘴鄉」，並且有諺語稱：「高（州）、竇（州）、雷（州）、化（州），說着也怕。」¹²

歷史上雷州半島等地尤以多雷電而著稱。房千里稱雷州「蓋因多雷而名焉」。李肇《唐國史補》亦稱：「雷州春夏多雷，無日無之。」¹³ 唐代郎士元作〈送林宗配雷州〉一詩，稱雷州「海霧多為瘴，山雷乍作鄰」。¹⁴ 清初粵籍學者屈大均認為：「雷州乃炎方盡地，瘴烟所結，陰火所燠，舊風薄之而不散，溟海蕩之而不開，其駭氣奔激，多鼓動而為雷，崩轟砰噓，倏忽不常，故雷神必生於雷州，以鎮斯土而辟除災害也。」¹⁵ 意即雷州半島因瀕臨南海，其濕熱多霧的氣候使之很容易形成雷電。屈大均認為這一地區雷神崇拜的高度興盛，亦是由這樣的原因形成的。尤其是每年五至九月，雷州半島幾乎天天有雷電，甚至被稱為是世界上幾個最大的雷區之一。一九八二年，廣東省湛江地區氣象局和南京大學氣象系經過研究，基本上揭示了雷州半島多雷的成因。¹⁶

范家偉，〈六朝時期人口遷移與嶺南地區瘴氣病〉，《漢學研究》16.1 (1998)：27-58。

¹⁰ 宋·祝穆撰，施金和點校，《方輿勝覽》（北京：中華書局，2003），卷四二，〈雷州〉，頁760。

¹¹ 宋·計有功輯撰，《唐詩紀事》（上海：上海古籍出版社，2008），卷五九，〈李明遠〉，頁901；清聖祖御定，《全唐詩》（北京：中華書局，1960），卷五六三，頁6537。

¹² 宋·祝穆，《方輿勝覽》卷四二，〈高州〉，頁752。

¹³ 唐·李肇，《唐國史補》（收入《唐五代筆記小說大觀》〔上海：上海古籍出版社，2000〕），卷下，頁199。

¹⁴ 郎士元，〈送林宗配雷州〉，《全唐詩》卷二四八，頁2781。

¹⁵ 清·屈大均撰，《廣東新語》（北京：中華書局，1985），卷六，〈神語·雷神〉，頁201。

¹⁶ 其研究結論認為，雷州半島除了緯度低之外，還三面環海。夏天氣候炎熱，氣溫上升很快。由於海陸溫差效應，潮濕而較冷的海洋氣流便從東、西、南三面補充進來。所以夏天的下午，半島東岸吹東南風，西岸則吹西南風。由於半島東西僅寬六十到七十公里，來自東、西兩方的海風，能很快在半島北部一帶匯合（氣象學上叫「輻合」），加上當地地勢較高，對氣流起抬升作用，因而形成了十分強烈的氣流垂直對流，於是閃電加打雷的熱雷雨便產生了。見〈雷州半島為何多雷？〉，《南方日報》1982.07.05。

我們認為古代雷州半島迥異於中國其他地區的雷神崇拜，還與歷史上這一地區的少數民族及其特定的宗教文化傳統有關。三國時期，孫吳丹陽太守萬震所撰《南州異物志》稱：

廣州南有賁曰俚，此賁在廣州之南，蒼梧、鬱林、合浦、寧浦、高涼五郡中央，地方數千里，往往別村，各有長帥，無君主，恃在山險，不用王〔法〕。自古及今，彌歷年紀。民俗恇愚，唯知貪利，無有仁義道理。土俗不愛骨肉，而貪寶貨及牛犢。若見賈人有財物水牛者，便以其子易之。夫或鬻婦，兄亦賣弟。¹⁷

尤其是所謂「往往別村，各有長帥，無君主」，說明了這一帶的俚人村落，尚處於部落聯盟的社會發展階段，中央王朝的統治尚未進入這一地區。公元二八〇年西晉滅吳，交州刺史陶璜上書晉武帝，亦稱：「又廣州南岸，周旋六千餘里，不賓屬者乃五萬餘戶，及桂林不羈之輩，復當萬戶。至於服從官役，纔五千餘家。二州唇齒，唯兵是鎮」。¹⁸ 所謂「廣州南岸」，即指廣州境內包括古高涼郡和雷州半島等南部沿海地區。

從南朝至唐初，隨著中央王朝統治力量在嶺南的逐步發展，嶺南南部沿海一帶的俚、獠以及溪洞豪族越來越多地見諸史乘。¹⁹ 史載：「廣州諸山並俚、獠，種類繁熾，前後屢為侵暴，歷世患苦之」；²⁰ 廣州「濱際海隅，委輸交部，雖民戶不多，而俚獠猥雜，皆樓居山險，不肯賓服」；²¹ 高涼郡冼氏「世為南越首領，跨據山洞，部落十餘萬家」，「壓服諸越」。另外還有「海南、儋耳歸附者千餘洞」。²² 隋朝末年，高涼通守冼瑤徵「舉兵作亂，嶺南溪洞多應之」。²³ 至唐初，高涼地區的溪洞豪族勢力仍很強大，且叛服無常，唐中央王朝多次派兵征剿。羅州位於高州和雷州之間。杜牧〈蕭蕃除羅州刺史制〉稱：「羅居百越，溪

¹⁷ 《太平御覽》卷七八五，〈四夷部六〉引萬震《南州異物志》，頁3478。

¹⁸ 唐·房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷五七，〈陶璜傳〉，頁1560。

¹⁹ 參見王承文，〈唐代“南遷”與嶺南溪洞豪族〉，《中國史研究》1998.1：89-101；王家瑞，《冼夫人與馮氏家族：隋唐間廣東南部地區社會歷史的初步研究》（北京：中華書局，1984）；河原正博，《漢民族華南發展史研究》（東京：吉川弘文館，1984），頁83-124；譚其驤，〈自漢至唐海南島政治地理研究〉，《歷史研究》1988.5：4-21。

²⁰ 梁·沈約，《宋書》（北京：中華書局，1974），卷九七，〈蠻夷傳〉，頁2379。

²¹ 梁·蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷一四，〈州郡志〉，頁262。

²² 唐·魏徵、令狐德棻，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷八〇，〈列女·譙國夫人傳〉，頁1800-1801。

²³ 《隋書》卷四，〈煬帝紀〉，頁91。

洞深阻。」²⁴ 貞觀五年（631），因「羅（州）、竇（州）諸洞獠反」，高州總管亦是高涼大首領的馮盎受唐太宗敕令，「帥部落二萬，為諸軍前鋒。獠數萬人，屯依險要，諸軍不得進」。至貞觀十四年，「羅、竇諸獠叛，以廣州都督党仁弘為竇州道行軍總管擊之，虜男女七千餘人」。²⁵ 自東晉南朝以來，嶺南南部沿海的溪洞豪族勢力延續了幾個世紀，而其最後的衰落則發生在唐高宗（650-683）後期到唐玄宗開元（713-741）年間。²⁶

隋唐時期，嶺南南部沿海仍然保持著比較濃厚的古代南越民族特有的風俗習尚。《隋書》的十志為梁、陳、北齊、北周、隋五代史志。其〈地理志〉記載梁、陳至隋朝的嶺南，「其人性並輕悍，易興逆節，椎結踦踞，乃其舊風。其俚人則質直尚信，諸蠻則勇敢自立，皆重賄輕死，唯富為雄。巢居崖處，盡力農事」，「父子別業，父貧，乃有質身於子。諸獠皆然」，「俗好相殺，多構讎怨」。²⁷ 貞觀元年（627）十月，唐太宗所發佈的〈安撫嶺南詔〉，即與嶺南南部沿海高涼馮氏家族等直接相關。詔令稱：「嶺表遐曠，山洞幽深，雖聲教久行，而風俗未一。廣州管內，為弊尤甚，蠻夷草竊，遞相侵掠，強多陵弱，眾或暴寡。」²⁸ 貞觀五年，唐太宗〈與馮盎勅〉又稱：「海隅遼曠，山洞幽深，蠻夷重譯之地方，障厲不毛之地，得之未有所益，失之未有所損。」²⁹ 以上記載說明了嶺南南部沿海與北方中原和江南地區尊禮重儒的風尚有很大的差別。

五代初年，何松所撰〈梁故嶺南東道清海軍隨使元從瀧州刺史吳存鏐志墓銘〉，稱：「雷州獷悍之俗，雖累仗刺舉而罕歸化條」。³⁰ 至宋初，《太平寰宇

²⁴ 杜牧，〈蕭蕃除羅州刺史制〉，清·董誥，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷七四九，頁7757。

²⁵ 宋·歐陽修，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷二二二，〈南蠻下〉，頁6327。

²⁶ 王承文，〈唐代“南選”與嶺南溪洞豪族〉；〈唐朝嶺南地區的奴婢問題與社會變遷〉，《中山大學學報》2005.6：39-47；〈論唐代嶺南地區的金銀生產及其影響〉，《中國史研究》2008.3：45-66。

²⁷ 《隋書》卷三一，〈地理志下〉，頁888。

²⁸ 唐太宗，〈貞觀年中安撫嶺南詔一首〉，唐·許敬宗編，羅國威整理，《日藏弘仁本文館詞林校證》（北京：中華書局，2001），卷六六四，頁247。

²⁹ 唐太宗，〈與馮盎勅〉，《日藏弘仁本文館詞林校證》之《文館詞林卷次不明殘簡》，頁478；陳尚君輯校，《全唐文補編》（北京：中華書局，2005），卷二，頁16。

³⁰ 何松，〈梁故嶺南東道清海軍隨使元從瀧州刺史吳存鏐志墓銘〉，吳鋼主編，《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1994），第4輯，頁275。

記》記載雷州風俗稱：「地濱大海，人雜夷獠，多居欄以避時疫。」³¹ 該書又記載高州風俗曰：「其俗生時布衣不充，死則盡財殯送。父子別業，兄弟異財。無故帶刀持矛執劍，相侵則鳴春堂，鳩集子弟，和則殺牛。」³² 蔡襄 (1012-1067) 稱雷州「州傳海，有蠻夷風，不知學」。³³ 張栻 (1133-1180) 曾任官雷州，亦稱：「雷之為州，窮服嶺而並南海。土生其間，不得與中國先生長者接，于見聞為寡，而其風聲氣習亦有未見能遽變者」。³⁴ 可見，即使到了宋代，以儒家文化為核心的漢文化在嶺南南部沿海地區的影響仍然比較薄弱。

與這種風俗習尚密切相關的就是原始巫術十分興盛。《史記》稱漢武帝「既滅南越，越人勇之乃言：『越人俗信鬼，而其祠皆見鬼，數有效』」，「乃令越巫立越祝祠，安臺無壇，亦祠天神上帝百鬼，而以雞卜。上信之，越祠雞卜始用焉」。³⁵ 唐張守節《正義》稱「雞卜法」，「今嶺南猶此法也」。³⁶ 唐懿宗咸通 (860-874) 年間，山東臨淄人段公路曾活動在嶺南高涼和雷州等地。其《北戶錄》一書記載了嶺南南部盛行的「雞骨卜」和「雞卵卜」等巫術，亦記載了高州巫覡祭祀的熱烈場景。³⁷ 宋哲宗元符 (1098-1100) 年間，蘇軾從海南島謫居地北返，曾經在雷州寫有〈雷州八首〉，其中稱：「粵嶺風俗殊，有疾皆勿藥。束帶趨房祀，用史巫紛若。弦歌薦繭栗，奴至洽觴酌。呻吟殊未央，更把雞骨灼。」³⁸ 所謂「房祀」，即包括雷州雷神廟等祠廟。至明朝萬曆 (1573-1620) 年間，《雷州府志》仍稱：「粵俗尚鬼，未有如雷之甚者。病不請醫而請巫，香幣牲醴，焚脩懺祝，竟與病人相終始。」³⁹ 意即歷史上嶺南雖然一直以巫覡盛行著稱，但是

³¹ 宋·樂史，《太平寰宇記》卷一六九，〈雷州〉，頁 3230。

³² 宋·樂史，《太平寰宇記》卷一六一，〈高州〉，頁 3088。按：這一帶剽悍尚武的風尚，與原始社會的血族復仇遺風有關。漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷一下，〈高帝紀第一下〉稱：「粵人之俗，好相攻擊」。（頁 73）《隋書》卷八〇，〈譙國夫人傳〉亦記載：「越人之俗，好相攻擊」。（頁 1801）

³³ 宋·蔡襄，〈尚書職方郎中謝公墓誌銘〉，氏著，《端明集》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，1989〕，第 1090 冊），卷三九，頁 675。

³⁴ 宋·張栻，〈雷州學記〉，氏著，《南軒集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1167 冊），卷九，頁 502。

³⁵ 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），卷一二，〈孝武本紀第十二〉，頁 476；同書卷二八，〈封禪書第六〉，頁 1399-1400。

³⁶ 《史記》卷一二，〈孝武本紀第十二〉，頁 478。

³⁷ 唐·段公路，《北戶錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 589 冊），卷二，頁 44-45。

³⁸ 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》之《續集》（北京：中國書店，1986），卷一，頁 5。

³⁹ 明·歐陽保編，萬曆《雷州府志》（收入《廣東歷代方志集成》〔廣州：嶺南美術出版

卻仍以雷州最為突出。這種巫風流被的狀態反映的是國家權威的薄弱。人類學家的研究證明，「在一個社會裡，假如律法或權威對行為制裁的力量較強，則巫術出現的可能較小，反之，如行為規範或制裁的力量不強，則巫術出現的可能就大，因為巫術的存在實際上也是使人不敢超越行為規範的一種力量」。⁴⁰ 而雷州半島一帶雷神崇拜的長期盛行，恰恰與這種特殊的社會環境密切相關。

雷州半島雖然至唐初才有雷州之名，然而，這裏的雷神崇拜應該早在唐代以前就已經出現，而且是與古代南越和俚獠等少數民族的宗教信仰融合在一起的。《漢書·地理志》云：「今之蒼梧、鬱林、合浦、交趾、九真、南海、日南，皆粵分也。其君禹後，帝少康之庶子云，封於會稽，文身斷髮，以避蛟龍之害。」⁴¹ 根據民族學者的研究，古代南越民族流行的文身圖紋黥作龍蛇紋樣，即源於對龍的崇拜。⁴² 龍能興風作雨，因而被看成是雷電產生的根源。古代南越、俚獠等民族都極為重視銅鼓。⁴³ 凌純聲稱：「銅鼓為古代獠族的遺物」，「能確知銅鼓的起源，為中國南部古代獠族所鑄造而使用」。⁴⁴ 而嶺南南部沿海也是歷史上銅鼓記載最為集中的地區之一。在南越、俚獠等民族中，銅鼓是豪族身分的象徵，是祈雨祭祀雷神的法物，而銅鼓聲亦被視為雷的象徵。至於傳世銅鼓上的雷形紋樣以及蛙狀圖案，亦與對雷神的祭祀有關。⁴⁵ 晚唐劉恂《嶺表錄異》記載唐僖宗(874-888)年間，高州刺史林藹得到一銅鼓，「其上隱起，多鑄蛙黽之狀」。⁴⁶

社，2009〕，萬曆四十二年〔1614〕刻本），卷一一，〈秩祀志〉，頁166。

⁴⁰ 李亦園，《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化事業公司，1998），頁13。

⁴¹ 《漢書》卷二八下，〈地理志第八下〉，頁1669。

⁴² 羅香林，〈古代越族文化考〉，中南民族學院民族研究所編印，《南方民族史論文選集》（武漢：未出版，1982），頁82。

⁴³ 南朝宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷二四，〈馬援傳〉記載：「援好騎，善別名馬。於交趾得駱越銅鼓，乃鑄為馬式」（頁840）；《太平御覽》卷七八五，〈四夷部六·南蠻〉引東晉·裴淵《廣州記》稱：「俚獠貴銅鼓，唯高大為貴，面闊丈餘，方以為奇。……風俗好殺，多構讎怨，欲相攻擊，鳴此鼓集眾，到者如雲。有是鼓者，極為豪強」（頁3478）；《太平廣記》卷二〇五，〈銅鼓〉引晚唐·劉恂《嶺表錄異》稱：「蠻夷之樂，有銅鼓焉」，「南蠻酋首之家，皆有此鼓也」。（頁1546）

⁴⁴ 凌純聲，〈記臺大二銅鼓兼論銅鼓的起源及其分佈〉，氏著，《中國邊疆民族與環太平洋文化》（臺北：聯經出版事業公司，1979），頁522-523。

⁴⁵ 至於古代越族銅鼓與雷神信仰之間的關係，參見羅香林，〈古代越族文化考〉，頁94, 97-98。

⁴⁶ 《太平御覽》卷九四九，〈蟲豸部六〉引，頁4212；《太平廣記》卷二〇五，〈銅鼓〉引，頁1546。

宋代文獻亦有不少記載。對於銅鼓上所鑄蛙形，徐松石認為：「蛙鳴像鼓，而且蛙鳴便有霖雨。銅鼓面上有蛙，也有深意存於其中。鼓上有回文，或稱雷文。……銅鼓表面的回文與雷雨頗多關係。」⁴⁷ 直至清朝初年，雷州半島等地仍然保留了崇重銅鼓的傳統。屈大均記載雷州英靈岡雷廟的銅鼓云：「雷人輒擊之以享雷神，亦號之為『雷鼓』云。雷，天鼓也。霹靂以劈歷萬物者也。以鼓象其聲，以金發其氣，故以銅鼓為雷鼓也。」⁴⁸

總之，古代雷州半島等地雷神崇拜的形成，固然與嶺南南部沿海獨特的自然環境有關，然而，其最主要的根源則是古代南越、俚獠等民族本身的宗教信仰。北宋末年，蔡條記載嶺南對雷神的崇拜與中原內地有很大不同，稱：「今南人喜祀雷神者，謂之天神」。⁴⁹ 南宋周去非亦稱：「廣右敬事雷神，謂之天神，其祭曰祭天。」⁵⁰ 因此，對雷神的高度崇拜與南越、俚獠等民族把雷神作為「天」或「天神」崇祀的宗教傳統有關。而漢晉以來雷州半島等沿海地區比較特殊的社會結構及其文化形態，又為雷神崇拜的長期盛行提供了特定的環境。

二・從「陳義」到「陳文玉」：雷州本土人格化雷神的來源及其演變

（一）六朝時期嶺南南部沿海溪洞豪族與雷神「陳義」和雷神家族的形成

雷神是唐朝雷州半島等沿海地區最重要的神靈，而且無論是其來源還是其神格形象，都與其他地區有極為重要的差別。房千里《投荒雜錄》記載：

《牙門將陳義傳》云：（陳）義即雷之諸孫。昔陳氏因雷雨晝冥，庭中得大卵，覆之數月，卵破，有嬰兒出焉。目（自）後日有雷扣擊戶庭，入其室中，就於兒所，似若乳哺者。歲餘，兒能食，乃不復至，遂以為己子。

⁴⁷ 徐松石，《粵江流域人民史》（收入氏著，《民族學研究著作五種》〔廣州：廣東人民出版社，1993〕），頁231；另參見羅香林，〈古代越族文化考〉，頁100。

⁴⁸ 清・屈大均，《廣東新語》卷一六，〈器語・銅鼓〉，頁438。

⁴⁹ 宋・蔡條撰，馮惠民、沈錫麟點校，《鐵圍山叢談》（北京：中華書局，1983），卷四，頁74。

⁵⁰ 宋・周去非著，楊武泉校注，《嶺外代答校注》（北京：中華書局，1999），卷一〇，〈志異門・天神〉，頁433。

義即卵中兒也。又云：嘗有雷民，畜畋犬，其耳十二。每將獵，必咎犬，以耳動為獲數。未嘗偕動。一日，諸耳畢動。既獵，不復逐獸，至海傍測中噪鳴。郡人視之，得十二大卵以歸，置於室中。後忽風雨，若出自室。既霽就視，卵破而遺甲存焉。後郡人分其卵甲，歲時祀奠。至今以獲得遺甲者為豪族。⁵¹

以上房千里所徵引的《牙門將陳義傳》，應該是目前所知記錄雷州雷神來源最早的文本。該書的作者及其年代，在史志目錄中均無任何記載。根據唐代杜佑《通典》的記載，「牙門將」為雜號將軍之一，魏文帝黃初（220-226）年間始置，為第五品。⁵² 至唐朝後期，「牙門將」的記載已比較常見。⁵³ 唐代自「安史之亂」以後，節度使鎮守一方，其官署稱為使牙，主將所居之城因建有牙旗，因此稱為牙城。而節度使的親兵則稱作牙軍（或衙軍），牙軍都統就是牙將，或稱牙門將，其職責是捍衛節度使和藩鎮中樞，職銜雖低卻權重。

《牙門將陳義傳》一書究竟成於哪一更加具體的年代呢？由於房千里所引《牙門將陳義傳》的最後，還專門記載了雷州一「雷民」與「豕首鱗身」的獸形雷神搏鬥的奇異事件，而比房千里稍晚的裴鉞，則在其《傳奇》一書中，非常明確地記載了這一事件發生在唐憲宗元和（806-820）年間。⁵⁴ 因此，我們認為《牙門將陳義傳》的成書時間，大致在唐憲宗元和年間到唐宣宗大中（847-860）初年房千里出任高州刺史以前。

值得注意的是，唐朝各地雷神形象一般都被記載為神獸。⁵⁵ 而《牙門將陳義傳》中的「雷神」卻是一個「卵生」的半人半神的形象。雷州的雷神為什麼會與

⁵¹ 《太平廣記》卷三九四，「陳義」條引，頁3150。

⁵² 唐·杜佑撰，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷二九，「雜號將軍」，頁804。

⁵³ 例如，後晉·劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷一三一，〈李象傳〉記載，唐憲宗元和十三年（818）至十四年，李象古為安南都護，有「楊清者，代為南方酋豪，屬（李）象古貪縱，人心不附，又惡楊清之強，自驩州刺史召為牙門將」。（頁3641）

⁵⁴ 見《太平廣記》卷三九四，〈雷二〉引裴鉞《傳奇》，頁3145-3146。對此，我們將在本文後面進一步討論。

⁵⁵ 見《太平廣記》卷三九三〈雷一〉至卷三九五〈雷三〉，頁3136-3162。關於宋、元時期雷神的形象，明·宋濂，《元史》（北京：中華書局，1976），卷七九，〈輿服志〉稱：「雷公旗，青質，赤火焰腳，畫神人，犬首，鬼形，白擁項，朱犢鼻，黃帶，右手持斧，左手持鑿，運連鼓於火中。」（頁1962）

其他地區具有如此大的差別呢？這一「卵生」的雷神究竟是嶺南南部沿海民族自遠古以來就擁有的觀念，抑或只是某一特定歷史時期的產物？

我們認為雷神「陳義」與上古時代「卵生人」的神話有關。古代東夷族的圖騰是玄鳥（即燕子）。《詩·商頌·玄鳥》曰：「天命玄鳥，降而生商。」《史記·殷本紀》也有相關記載。⁵⁶ 按照傳說，有氏之女簡狄，浴於河中，有燕飛過，墜其卵。簡狄吞之，因而懷孕生下了商人的祖先契。徐松石研究了古代東南亞民族卵生神話的起源，認為卵生神話出現在古代遠東即太平洋的西岸，並形成了一個狹長地帶，其地域範圍北至朝鮮半島，南至蘇門答臘，中段包括渤海灣沿岸、黃河下游、中國東南沿海區域、海南島、臺灣和越南等地。⁵⁷ 這種與海洋有關的「卵生」神話在嶺南亦有其悠久歷史。《山海經》之〈大荒南經〉說，南海之外，「有卵民之國，其民皆生卵」。西晉郭璞注稱「生卵」實「即卵生也」。⁵⁸ 〈大荒南經〉稱其地離蒼梧不遠，而且與黑水（粵江）相近，當地又有羽民族人。因此，「卵民之國」就是指海南島等嶺南南部沿海地區。⁵⁹ 屈大均《廣東新語》記載，海南島「瓊州府城西，故有黎母廟。相傳雷攝一卵於山中生一女。有交趾人渡海采香，因與婚，子孫眾多，是為黎母，亦曰『黎姥』，蓋黎人之始祖妣云。黎本鳥獸之民，其種姓自卵而來，固與人殊，自古至今，宜王化所不能及也。」⁶⁰ 而海南島黎族本身就是古代嶺南俚族的後裔。⁶¹

⁵⁶ 《史記》卷三，〈殷本紀第三〉記載：「殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墜其卵，簡狄取吞之，因孕生契。契長而佐禹治水有功。」（頁 91）

⁵⁷ 徐松石，《百粵雄風嶺南銅鼓》（收入氏著，《民族學研究著作五種》），頁 1044-1051。古代「卵生」神話多與「王者」或「始祖」有關。比較有代表性的如：《史記》卷四三，〈趙世家第十三〉，唐·張守節《正義》引張華《博物志》記載：「徐君宮人娠，生卵，以為不祥，棄於水濱。孤獨母有大名鳩倉，銜所棄卵以歸，覆煖之，遂成小兒，生偃王。故宮人聞之，更收養之。及長，襲為徐君。」（頁 1780）北齊·魏收，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷一〇〇，〈高句麗傳〉記載：「高句麗者，出於夫餘，自言先祖朱蒙。朱蒙母河伯女，為夫餘王閉於室中，為日所照，引身避之，日影又逐。既而有孕，生一卵，大如五升。夫餘王棄之與犬，犬不食；棄之與豕，豕又不食；棄之於路，牛馬避之；後棄之野，眾鳥以毛茹之。夫餘王割剖之，不能破，遂還其母。其母以物裹之，置於暖處，有一男破殼而出。及其長也，字之曰朱蒙。」（頁 2213）朱蒙好獵善射，其父想殺他，遂向南逃走，建立了高句麗國。

⁵⁸ 袁珂校注，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），卷一五，〈大荒南經〉，頁 368-369。

⁵⁹ 徐松石，《百粵雄風嶺南銅鼓》，頁 1046。

⁶⁰ 清·屈大均，《廣東新語》卷八，〈女語·黎母〉，頁 271。

《牙門將陳義傳》中的「陳義」擔任過「牙門將」這樣的地方將領，而且還涉及到雷州「陳氏」以及其他「豪族」這樣一些明顯後出的歷史內容，說明雷神「陳義」應是一種後起的神話。根據《牙門將陳義傳》的記載，「陳義」由於被雷州陳氏所撫養，所以他是陳氏家族的繼承者。從六朝隋唐直至明清時期，雷州半島的陳氏也一直被視為雷神的家族。該書又稱：「後郡人分其卵甲，歲時祀奠。至今以獲得遺甲者為豪族」，說明因分得「卵甲」而能「歲時祀奠」的，其實都是當地具有特殊身分的溪洞豪族。因此，與雷神「陳義」具有特殊親緣關係的雷州豪族陳氏，其真實身分值得研究。

張說 (667-730) 是唐玄宗開元前期的宰相，其於開元九年 (721) 撰寫的〈潁川郡太夫人陳氏碑〉，是專門為當時著名宦官大將軍楊思勳的母親陳氏所寫的碑文。楊思勳是嶺南羅州石城縣（治所在今廣東廉江市東北龍湖）人，《舊唐書》稱：「楊思勳，本姓蘇，羅州石城人。為內官楊氏所養，以閹，從事內侍省」。⁶² 而張說〈潁川郡太夫人陳氏碑〉記載：

潁川郡太夫人者，諱某，字某，雷州大首領陳元之女，羅州大首領楊曆之妻，驃騎大將軍兼左驍衛虢國公思勳之母。陳氏家富兵甲，世首嶠外。夫人誕靈豪右，淑問幽閒。六行天至，不因師氏之學；四德生知，無待公宮之教。原夫陳本媯水，楊承赤泉。九真為郡，良吏出乎中國；五馬浮江，僑人占乎南海。兩州接畛，二門齊望。……銘曰：陳公舜後，楊侯周裔。去國何人，南遷幾世？鄴綠嶂表，朱岸海際。兩族相高，財雄兵銳。⁶³

根據碑文，雷州陳氏和羅州楊氏均為嶺南南部的「大首領」，即溪洞部族酋長。二者之間還結成了姻親關係。所謂「兩族相高，財雄兵銳」，「家富兵甲，世首嶠外」，⁶⁴ 都是指這兩個家族均擁有大量財富和宗族軍隊，並世代稱雄於嶺南。至於所謂「以紀綱南土」，是說以其強大的家族勢力維護了嶺南南部沿海一帶的政治秩序。

⁶¹ 清·阮元，《廣東通志》（收入《廣東歷代方志集成》），卷三三〇，〈嶺蠻傳〉稱：「俚戶，蠻之別落也。後漢謂之俚人，俗呼山嶺為黎，而俚居其間，於是訛俚為黎。」（頁 5270）

⁶² 《舊唐書》卷一八四，〈宦官·楊思勳傳〉，頁 4755。

⁶³ 唐·張說，《張燕公集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1065 冊），卷二二，頁 860；據宋·李昉等編，《文苑英華》（北京：中華書局，1966），卷九三四，頁 4914 校勘。

⁶⁴ 《文苑英華》卷九三四所收張說〈潁川郡太夫人陳氏碑〉則為「家富兵甲，世奠嶠外」。（頁 4914）

大量歷史資料證明，六朝至唐初嶺南南部沿海的不少溪洞豪族一方面擁有大量土地、財富和軍隊，另一方面又擁有世代沿襲的「大首領」或是「州刺史」等職位，因而具有十分明顯的割據色彩。高涼馮氏是南朝至唐初嶺南南部最大的溪洞豪族首領。根據《隋書·譙國夫人傳》的記載，梁代羅州刺史馮融的先祖本為漢族，長樂信都（今河北冀縣）人。公元四〇九年馮安之子馮跋建立了漢族政權北燕。北魏太武帝伐北燕，馮跋之弟馮弘率國人奔入高麗。其子馮業率三百人浮海，占籍嶺南南部沿海高涼地區，並成為當地的「大首領」。⁶⁵ 唐代韓炎〈高力士神道碑〉稱高涼馮氏「式是炎州，代為諸侯，衣冠甚偉，奕葉濟美。有甲三屬，有田千里」，「家雄萬石之榮，橐有千金之直」。⁶⁶《資治通鑑》記載其「所居地方二千里，奴婢萬餘人，珍貨充積」。⁶⁷ 南朝至唐初的欽州甯氏家族則是嶺南西部沿海最大的溪洞豪族。⁶⁸ 我們在前面討論了銅鼓本身與南越、俚獠民族的宗教信仰特別是雷神崇拜有關。⁶⁹ 而高涼馮氏和欽州甯氏作為中古嶺南兩個最大的溪洞豪族，都與銅鼓關係密切，而且其統治範圍內恰恰也是「粵式銅鼓」高度集中的地區。⁷⁰ 因此，我們認為雷州半島的陳氏家族與高涼馮氏、欽州甯氏一樣，應該都傳承了南越、俚獠民族的雷神信仰。

⁶⁵ 《隋書》卷八〇，〈列女·譙國夫人傳〉，頁1801。

⁶⁶ 唐·韓炎，〈唐故開府儀同三司兼內侍監高公（力士）神道碑〉，吳鋼，《全唐文補遺》第1輯，頁35。

⁶⁷ 宋·司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷一九三，唐太宗貞觀五年（631），頁6092。

⁶⁸ 《新唐書》卷二二二下，〈南蠻傳下〉，頁6326。〈寧越郡欽江縣正議大夫之碑〉，清·陸增祥，《八瓊室金石補正》（北京：文物出版社，1985），卷二七，頁174；又見韓理洲輯校編年，《全隋文補遺》（西安：三秦出版社，2005），卷二，頁73-75；參見楊豪，〈嶺南甯氏家族源流新證〉，《考古》1989.3：269-273；王承文，〈越南現存〈大隋九真郡寶安道場之碑文〉考釋〉，《文史》2009.4：59-86。

⁶⁹ 《隋書》卷三一，〈地理志下〉記載，嶺南俚獠「並鑄銅為大鼓，初成，懸於庭中，置酒以招同類。來者有豪富子女，則以金銀為大釵，執以叩鼓，竟乃留遺主人，名為銅鼓釵。俗好相殺，多構讎怨，欲相攻則鳴此鼓，到者如雲。有鼓者號為『都老』，群情推服。」（頁888）《新唐書》卷一一〇，〈馮盎傳〉記載馮盎族人馮子猷「以豪俠聞」，唐高宗「遣御史許瓘視其貲。瓘至洞，子猷不出迎，後率子弟數十人，擊銅鼓、蒙排，執瓘而奏其罪。」（頁4114）

⁷⁰ 蔣廷瑜，〈粵式銅鼓的初步研究〉，中國古代銅鼓研討會編，《古代銅鼓學術討論會論文集》（北京：文物出版社，1982），頁139-151。

綜合唐代《牙門將陳義傳》和宋代相關記載，我們對雷神「陳義」傳說的緣起及其寓意作這樣的推測。雷州陳氏家族在某一歷史階段，因為「無子」，⁷¹以致出現了繼嗣危機。為了宗族的延續，陳氏家族特地收養了某一外來嬰兒，名為「陳義」。為了確立這一繼承人的合法性和權威性，陳氏家族將其出身神異化，其方式是把南越民族自古以來就盛行的雷神信仰與「卵生」神話結合起來，從而將其塑造成「雷之諸孫」，或直接稱為「雷種」。

宋朝至明朝的各種資料，都將「陳義」活動的年代確定在南朝梁、陳時期，因此，有關雷神「陳義」的神話在雷州半島的出現，其時間大致是在南朝中期。至於《牙門將陳義傳》中雷神傳說的另一個版本，即雷州人因狩獵「得十二大卵」，這一數字也具有十分特殊的意義。北宋吳千仞稱「雷神十二軀，應十二方位」。⁷²屈大均亦稱「雷神十二軀，以應十二方位」。⁷³徐松石認為：「雷州英榜山有雷神廟，神有十二軀，相傳雷應十二方位。這與銅鼓表面中心所列十二芒的太陽，和銅鼓原始形式的十二圈，意義相合。」⁷⁴

雷州陳氏家族因為與「陳義」的關係，開始成為當地具有神聖色彩的雷神家族。而《牙門將陳義傳》所謂「至今以獲得遺甲者為豪族」以及「歲時祀奠」等等，其背後反映的則是六朝以來溪洞豪族對雷神祭祀特權的共同壟斷。而這種祭祀特權在本質上就是對雷州半島等地地方政治權力的壟斷。另外，我們還應該注意到，在歷史上，無論是「雷之諸孫」的神話還是「卵生」的神話，一般都具有極明顯的「王者」或「始祖」色彩。而作為雷州半島陳氏家族繼承者的「陳義」被賦予這樣的神異色彩，應該是與南朝時期具有割據色彩的嶺南溪洞豪族勢力的膨脹發展密切相關的。至於「陳義」曾經出任「牙門將」一職，則未必是「陳義」的真正官職，很可能是《牙門將陳義傳》的作者根據唐朝後期地方軍事制度而設定的，其目的在於反映六朝至隋唐嶺南南部沿海溪洞豪族逐步歸附於中央王朝的歷史進程。

⁷¹ 宋·吳千仞，〈英山雷廟記〉，明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一，〈秩祀志〉，頁157。

⁷² 宋·吳千仞，〈英山雷廟記〉，明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一，〈秩祀志〉，頁157。

⁷³ 清·屈大均，《廣東新語》卷六，〈神語·雷神〉，頁200。

⁷⁴ 徐松石，《粵江流域人民史》，頁232。

（二）雷神「陳文玉」與唐以後雷州本土雷神神格的演變

雷州半島的雷神從「陳義」向「陳文玉」的演變，其時間應開始於唐朝以後。北宋真宗大中祥符二年（1009），雷州知府吳千仞撰寫了〈英山雷廟記〉。該文詳細地追述了雷神「陳文玉」的由來、主要事蹟及其在當地的影響，對雷神神格在後來的演變具有決定性的意義。其文曰：

雷廟也者，所謂奇異殊怪者也。按州之二里英靈村，有居民陳氏，無子，嘗為捕獵，家有異犬，九耳而靈。凡將獵，卜其犬耳動者，所獲數亦如之。偶一日，九耳齊動。陳氏曰：今日必大獲矣。召集隣里共獵。既抵原野，間有叢棘深密，犬圍繞驚匝不出。獵者相與伐木，偶獲一卵，圍尺餘，攜而歸，置之倉屋。良久，片雲忽作，四野陰沉，迅雷震電，將欲擊其家。陳氏畏懼，抱其卵置之庭中。雷乃霹靂而開，得一男子，兩手皆有異文，左曰「雷」，右曰「州」。其雷雨止後，陳氏禱天而養之。既長，鄉人謂之雷種。至大（太）建二年（570），領鄉舉，繼登黃甲。賦性聰明，功業冠世，授州守刺史之職，陳文玉是也。歿後，神化赫奕，震霹一方。⁷⁵

吳千仞為福建侯官人，宋真宗咸平元年（998）進士。⁷⁶其〈英山雷廟記〉證明了在唐朝以後，雷州雷神的神格已發生了重大改變。一是「卵生」的「陳義」已轉變為「陳文玉」。雖然這種轉變很可能早在五代十國時期的南漢就已出現，但是，在吳千仞之後，所有關於雷州雷神的記載幾乎完全不再提及最初的「陳義」；二是陳文玉出生時「兩手皆有異文，左曰『雷』，右曰『州』」，說明了雷神陳文玉始終與雷州這一特定地方密不可分，而且後世不少記載，更是把唐初雷州的創立及其得名均與陳文玉相聯繫；三是雷神身分及事蹟的變化。〈英山雷廟記〉強調陳文玉在南朝陳宣帝太建年間，「領鄉舉，繼登黃甲」，雖然這種記載與南朝時期官員選拔制度明顯不相符合，⁷⁷但是卻有利於「陳義」從武官身分

⁷⁵ 宋·吳千仞，〈英山雷廟記〉，明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一，〈秩祀志〉，頁157；按：康熙十一年（1672）吳盛藻修，《雷州府志》（收入《廣東歷代方志集成》，康熙十一年〔1672〕刻本），卷一〇，〈藝文志〉所收吳千仞〈英山雷廟記〉的篇末，尚有「祥符二年記」之語（頁581），而明朝萬曆歐陽保《雷州府志》則闕「祥符二年記」。

⁷⁶ 宋·梁克家，《淳熙三山志》（收入《日本藏中國罕見地方誌叢刊》〔北京：書目文獻出版社，1992〕），卷二六，頁307。

⁷⁷ 西漢元光五年（公元前一三〇年）漢武帝納董仲舒之議，下令郡國舉孝察廉，從此察舉成為定制，「察舉」又名「鄉舉里選」。唐代科舉制度確立後，「鄉舉」又稱「鄉貢」。而所謂「黃甲」，是指科舉甲科進士及第者的名單。因用黃紙書寫，故名。五代十國至北宋

王承文

的「牙門將」，向「陳文玉」這樣具有科舉出身的文官州刺史轉變；四是陳文玉歿後，「神化赫奕，震霹一方」，顯然已充當了雷州地區的雷神；五是「陳文玉」因被重新塑造成為具有突出政績和神異色彩的「名宦」，由此正式進入大量官方史志著作中。

宋仁宗天聖（1023-1032）年間，曾任參知政事的丁謂（966-1037）謫居雷州，撰文稱「舊〈記〉」記載：「始者，里民陳氏家無子，因射獵中獲一大卵，圍及尺餘，攜歸家，不知其何名。忽一日，霆霹而開，遽生一子，鞠育撫養，遂成其家。鄉俗異之，曰雷種。陳天（太）建二年也」。⁷⁸ 丁謂所稱「舊〈記〉」，應該就是指吳千仞所撰〈英山雷廟記〉。

北宋末年蔡條《鐵圍山叢談》記載了有關嶺南對「天神」即雷神「陳文玉」的崇拜，其原注稱：

案陳時人陳鉞者，捕獵得巨卵于叢棘中，攜歸，雷雨暴至，卵開得一男子，其手有文，左「雷」右「州」。大業三年，為雷州刺史，名文玉。既沒，屢著神異。民因祀為「雷神」。⁷⁹

以上值得注意的，一是正式出現了養育陳文玉的「陳鉞」的名字；二是將陳文玉確定為南朝陳朝人，而其任雷州刺史則是在隋煬帝大業三年（607）。不過，其時尚未有雷州之名；三是陳文玉卒後，被民眾正式尊奉為「雷神」。明英宗天順五年（1461），李賢等奉敕撰成《明一統志》。《明一統志》記載：

雷公廟，在府城西南八里。昔鄉人嘗造雷鼓、雷車置廟中。有以魚鼈肉同食者，立為霆震。舊〈記〉陳大建初，州民陳氏者，因獵獲一卵，圍及尺餘，攜歸家，忽一日霹靂而開，生一子，有文在手，曰「雷州」。後養成，名文玉。鄉俗呼為雷種，後為本州刺史。在任多善化，歿而有靈，鄉人立廟祀之。宋元累封王爵，廟號顯震，德祐（1275-1276）中更名威化云。⁸⁰

時期才出現所謂「黃甲」這一名稱。宋·薛居正，《舊五代史》（北京：中華書局，1976），卷一四八，〈選舉志〉記載後唐長興元年（930）三月勅，稱：「其判成諸色選人，黃甲下後，將歷任文書告赤連粘」。（頁1983）宋·趙昇，《朝野類要》（收入《景印文淵閣四庫全書》第854冊），卷二稱：「正奏名五甲也，吏部謂之黃甲闕榜，第五甲舊多貴顯，故或稱為相甲。」（頁117）

⁷⁸ 宋·祝穆，《方輿勝覽》卷四二，〈雷州〉引，頁761；宋·王象之，《輿地紀勝》卷一一八，〈雷州〉所引略異。

⁷⁹ 宋·蔡條，《鐵圍山叢談》卷四，頁74。

⁸⁰ 明·李賢撰，《明一統志》（收入《景印文淵閣四庫全書》第473冊），卷八二，頁729。

以上所稱「舊〈記〉」也是指吳千仞的〈英山雷廟記〉。而《明一統志》編纂所具有的官方性質，說明了陳文玉事蹟得到了明朝中央的確認。明代黃佐（1490-1566）修史以嚴謹著稱，其《廣東通志》在明初《雷州府志》的基礎上撰成了〈陳文玉傳〉，其文曰：

陳文玉，雷州海康人。生而靈異，叱聲震庭。世傳其家出獵，得鉅卵，異之，歸置諸庭中。忽一日，雷震乃拆，得一男子焉，即文玉也。長而涉獵書傳，有權智，被薦辟，以秀才中第，仕為本州刺史。詳善吏事，懷和附眾，洞落夷酋，相繼而至。巡訪境內，甦民疾苦，梁武帝降璽書褒賞。為人吐音洪響。既卒後，如聞其詢諾之聲。鄉人以文玉生有善政，沒有靈異，立廟祀之。⁸¹

從黃佐開始，《廣東通志》正式為陳文玉立傳。黃佐所謂陳文玉「生而靈異，叱聲震庭」，意在進一步強調其雷神的身分。值得注意的是，黃佐已將陳文玉活動的年代，從南朝陳太建年間上推到南朝梁武帝時，其「被薦辟，以秀才中第」，以及任雷州本地刺史也都是在梁朝，而且還受到了梁武帝的親自褒賞。⁸² 至於其「懷和附眾，洞落夷酋，相繼而至」，則進一步突出了南朝以來嶺南南部沿海俚獠等民族歸附中央王朝的過程。

明朝萬曆三十年（1602）郭棐所修《廣東通志》卷五六〈陳文玉傳〉記載：

梁陳文玉，雷州海康人，生而明敏。世傳其家出獵，得鉅卵，異之，歸置諸庭中。忽一日，雷震乃拆，得一男子焉，即文玉也。涉獵書傳，有才智，被薦辟，仕為本州刺史，精察吏治，巡訪境內，甦民疾苦，懷集洞落，夷酋相繼輸款。梁武帝降璽書褒賞之。比卒，鄉人立廟以祀。⁸³

清康熙年間金光祖纂修《廣東通志》，其〈陳文玉傳〉與此完全相同。⁸⁴ 至於明萬曆四十二年（1614）由歐陽保編成的《雷州府志》，是目前存世年代最早的《雷州府志》。該書中陳文玉的傳記依據了郭棐的《廣東通志》，然而又將陳文玉

⁸¹ 明·黃佐，《廣東通志》（臺北：大東圖書公司據嘉靖四十年（1561）刻本影印，1977），卷五四，〈陳文玉傳〉，頁1388。

⁸² 又見黃佐，《廣東通志》卷一一，〈選舉表上〉，頁239。

⁸³ 明·郭棐修，《廣東通志》（收入《廣東歷代方志集成》，萬曆三十年〔1602〕刻本），卷五六，〈陳文玉傳〉，頁1289。

⁸⁴ 清·金光祖纂修，《廣東通志》（收入《廣東歷代方志集成》，康熙三十六年〔1697〕刻本），卷一六，〈陳文玉傳〉，頁1316。

王承文

確定為陳朝，並稱「陳大建時，辟茂才，仕為本州刺史」。⁸⁵ 其在歷史時間順序上也有明顯失誤。因為陳文玉不可能在陳宣帝太建年間政績突出，而受到前朝皇帝梁武帝的褒獎。

清雍正九年（1731）郝玉麟纂修的《廣東通志》，則將陳文玉事蹟作了最為詳盡的發揮。該書卷一三〈山川志·雷州〉記載：

英榜山在城西八里，高三丈許。初有州民陳氏者，獵獲一卵，圍及尺餘，攜歸家。忽一日，霹靂而開，生一子，有文在手，曰「雷州」。養成，名文玉。後登第，為本州刺史，在任多善化。歿後，神靈顯著，州人立祠祀之。鄉稱為雷種，故以雷名廟，即鎮海雷神祠也。宋元累封王爵，今廟存。廟中有銅鼓，其聲鏗然清越。⁸⁶

該書卷四四〈隱逸·陳文玉傳〉記載：

陳文玉，海康人，生而明敏。世傳其家出獵，得鉅卵，異之，置諸庭中。忽一日，雷震卵坼，得一男子焉，即文玉也。涉獵書傳，有才智，被薦辟。仕為本州刺史，精察吏治，巡訪境內，甦民疾苦，懷集峒落，獠蠻相繼輸款。梁武帝降璽書褒賞之。比卒，鄉人立廟以祀。⁸⁷

該書卷六四〈雜事志·雷州府·雷神〉又曰：

雷神廟在英榜山，廟貌尊嚴。相傳陳時，雷州人有陳鉞者，無子，業捕獵，家有九耳犬甚靈。凡將獵，卜諸犬耳，一耳動，則獲一獸。動多則三四耳，少則一二耳。一日出獵，而九耳俱動。鉞大喜，以為必多得獸矣。既之野，有叢棘一區，九耳犬圍繞不去。異之，得一巨卵，徑尺。攜以歸，雷雨暴作，卵開，乃一男子。其手有文，左曰「雷」右曰「州」。有神人嘗入室中乳哺。鄉人以為雷種也，神之。太建三年，果為雷州刺史，名曰文玉。既歿，神化大顯，民因祀焉。⁸⁸

郝玉麟在〈陳文玉傳〉中記載陳文玉作為「本州刺史」，因政績突出而受到了梁武帝「降璽書褒賞之」，但是，在〈雜事志〉中則又記載他在陳太建三年，「果為雷州刺史」，因而前後矛盾。至清朝道光二年（1822），由著名學者阮元纂修的

⁸⁵ 明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一七，〈鄉賢志·陳文玉傳〉，頁259。

⁸⁶ 清·郝玉麟，《廣東通志》（收入《廣東歷代方志集成》，雍正九年〔1731〕刻本），卷一三，〈山川志〉，頁351。

⁸⁷ 清·郝玉麟，《廣東通志》卷四四，〈隱逸·陳文玉傳〉，頁1332。

⁸⁸ 清·郝玉麟，《廣東通志》卷六四，〈雜事志〉，頁1994-1995。

《廣東通志》，則與前面各志有很大的不同。該書卷一二〈職官表三〉引《雷州府志》記載：

陳文玉，雷州人，貞觀五年薦，辟為雷州刺史。⁸⁹

阮元將陳文玉正式確定為唐太宗貞觀五年（631）的雷州刺史，其依據一是清代嘉慶年間雷學海所編《雷州府志》卷一五〈選舉〉；二是乾隆皇帝的「敕封」。阮元在《廣東通志》中對此還作了專門考辨。其文曰：

陳文玉，《黃志》、《郝志》皆云梁雷州刺史。《雷州府志》文玉本傳、職官志皆以文玉生於陳大（太）建三年。至唐貞觀五年，始應徵辟為本州刺史。至貞觀十六年，追封詔書有「養晦數十年，不仕非君」之語。今以詔書為據，則《雷州府志》之說為長。⁹⁰

阮元為什麼稱「今以詔書為據」呢？今仍立於雷州市雷祖祠大殿側的〈敕封碑〉，為乾隆十九年（1754）分巡雷瓊兵備道德明和雷州知府馮祖悅等所撰。該碑記載，乾隆十八年五月，當地監生員陳子良等呈書稱：「海邑先民陳文玉者，上有功於國，下有德於民。唐貞觀十六年，遣禮部侍郎吳殷建祠祀之，封為雷震王，歷朝累加封贈。」其意在於請皇帝重新加封。碑文又稱：「竊查廣東雷州府城有雷祖廟，誌載其神姓陳名文玉，生於前五代陳時。唐貞觀間，為本籍合州刺史，剿平獞獠，築建州城，民被其德，歿後成神，效靈報國。唐時即加封，因改合州為雷州。歷代除患救災，屢著威靈，梁宋元明，各加封號。」乾隆皇帝於是將其正式加封為「宣威布德之神」，⁹¹並為雷神廟題寫了「茂時育物」的匾額。這一匾額至今仍保存在雷祖祠正廳雷神陳文玉塑像的上方。〈敕封碑〉新增了不少陳文玉在唐朝活動的內容。因此，阮元將陳文玉最終確定為唐初貞觀年間刺史，其主要原因還是乾隆皇帝的正式認可。

陳文玉在唐太宗貞觀五年究竟是否有可能出任雷州刺史呢？雷州半島自南朝開始置州，其州名則經過多次變換。梁武帝普通四年（523）在此始置合州。太清元年（547）改為南合州。隋開皇九年（589）改為合州。唐高祖武德五年（622）置南合州。貞觀元年（627）又改東合州，貞觀八年（634）才改東合州為雷州。隋

⁸⁹ 清·阮元，《廣東通志》（收入《廣東歷代方志集成》，道光二年〔1822〕刻本），卷一二，〈職官表三〉，頁246。

⁹⁰ 清·阮元，《廣東通志》卷一一，〈職官表二·辨誤〉，頁233。

⁹¹ 乾隆〈敕封碑〉，譚棟華等編，《廣東碑刻集》（廣州：廣東高等教育出版社，2001），頁527-528。

末至唐初的雷州半島實際上也是嶺南高涼馮氏和欽州甯氏兩大勢力集團爭奪的範圍。《舊唐書·馮盎傳》記載，武德四年，馮盎「以南越之眾降，高祖以其地為羅、春、白、崖、儋、林等八州，仍授盎上柱國、高羅總管，封吳國公，尋改封越國公。拜其子智戴為春州刺史，智彧東合州刺史」。⁹² 說明唐武德五年擔任南合州刺史的是馮盎的兒子馮智彧。然而，又據《資治通鑑》記載，武德六年四月，「南州刺史龐孝恭、南越州民甯道明、高州首領馮暄俱反。……合州刺史甯純引兵救之」。⁹³《資治通鑑》的「合州刺史甯純」，應屬於「南合州刺史甯純」的誤稱。這一記載也證明了武德六年以後掌管南合州即雷州半島的，已是欽州豪族甯氏家族成員甯純。而前引張說〈穎川郡太夫人陳氏碑〉，也證明了唐初雷州陳氏家族雖然有「大首領」的稱號，但是卻沒有州刺史或其他官職的記載。因此，沒有資料能夠證明唐初雷州陳氏家族的成員曾經出任過雷州刺史一職。尤其是阮元等將陳文玉記載為唐貞觀五年雷州刺史，亦與宋明時期各種更早的資料不相符合。

總之，雷神「陳義」的傳說最初大致形成於南朝中期。房千里《投荒雜錄》所徵引的《牙門將陳義傳》將雷神「陳義」稱為「牙門將」，很可能是該書作者根據唐代後期地方藩鎮的官制觀念來塑造的結果。至遲從北宋初年開始，作為雷神的「陳文玉」已取代了原來的「陳義」。然而，有關記載仍然處於不斷變化過程中，陳文玉或為梁武帝時期的州刺史，或為陳朝州刺史，或為隋朝刺史，至清代阮元等則將其最終確定為唐太宗貞觀初年的雷州刺史。至於歷史上「陳文玉」事蹟前後如此矛盾的根本原因，在於「陳文玉」從一開始就是一個特殊的具有相當多虛構色彩的歷史人物。從唐宋至明清，有關雷州雷神「陳義」或「陳文玉」的發展趨勢，一是越來越清晰地反映六朝至隋唐嶺南南部沿海俚獠等民族歸附中央王朝的歷史進程；二是「陳文玉」越來越被描繪成維護中央王朝的倫理綱常和正統統治的神靈。

然而，從宋代以來，在有關雷神「陳文玉」大量而具有連續性的記載背後，其實自始至終都存著一種懷疑的傾向。吳千仞〈英山雷廟記〉的開篇即稱：「雷廟也者，所謂奇異殊怪者也」，即是對這一信仰來源的懷疑。尤其是明代史家黃佐，雖然他在《廣東通志》中為陳文玉正式立傳，然而在〈陳文玉傳〉後，又稱「宋人紀輔辯云：『予少時聞雷州布鼓之說，心已疑之，後觀他書言雷神如瓊，冬

⁹² 《舊唐書》卷一〇九，〈馮盎傳〉，頁3288。

⁹³ 宋·司馬光，《資治通鑑》卷一〇九，高祖武德六年（623），頁5967。

月伏於地，雷州人取食之，益疑焉。近拜官徐聞，蓋雷州之支邑，始至，即求其所以名州者。或告雷種之事，云郡有廟以祀雷師之神，即其故也。予聞而愈疑。及得郡志，考其建置沿革之由，云城南十里許有擎雷水，州因以名。於是疑始釋，而知前云者皆妄矣。」⁹⁴ 黃佐又引明代吳廷舉曰：「玄鳥生殷，大人跡生周，則人固有異生者矣，然皆造形於人，未嘗離簡狄、姜嫄而生也。雷卵之說，其果可信也哉？」⁹⁵ 意即殷人始祖源於簡狄吞玄鳥蛋，以及周人始祖為姜嫄履大人跡的神話，都離不開簡狄和姜嫄這樣的人。而陳文玉則完全是從卵中自然而生，其說法本身並不具有可信性。明萬曆《雷州府志》卷一〈輿圖志〉亦稱：「雷自貞觀始名。說者謂其地多雷，至冬而蟄為僦，郡人掘而煮之。其說近誕。乃謂祈禳者，每持布鼓上雷門山，益無據。又謂刺史陳文玉固雷種。夫玄鳥降商，犬龍啣頡，何獨於陳文玉而疑之。及按郡圖，郡南有擎雷山，其得名以此。孔子不語怪，總之，言擎雷者。」⁹⁶ 意即雷神信仰的由來，本身已背離了儒家「不語怪力亂神」的原則。至清朝初年，屈大均詳細記載了雷神陳文玉的來歷，一方面認定「此事誕甚」！然而，另一方面卻又依據易卦理論來解說其合理性，認為「雷與龍同體」，「龍本卵生，故雷神亦卵生也」。⁹⁷ 阮元在其《廣東通志》中，並沒有像其他《廣東通志》那樣為「陳文玉」專門立傳，並且在該書〈雜錄〉中，又收入了唐代房千里《投荒雜錄》及其所引《牙門將陳義傳》。⁹⁸ 因而說明阮元對雷神「陳文玉」其人其事也保持一定懷疑的態度。然而，像黃佐、阮元等這樣以嚴謹和卓越而著稱的儒家學者，為什麼還要將「陳文玉」這樣具有高度神異色彩的歷史人物正式編入官方史志中？這些具有明顯「層累」色彩的記載為什麼還能得到各朝皇帝的支持，並且在相當長的歷史時期內長盛不衰？這將是我們在後面要進一步討論的問題。

⁹⁴ 明·黃佐，《廣東通志》卷五四，〈陳文玉傳〉引，頁1388。按：郝玉麟，《廣東通志》卷四一，〈名宦四〉記載：「紀輔，閩縣人，任徐聞縣教諭，博洽經史，志在辟邪崇正。所著有《郡名辨》及《雷陽》、《徐陽》二集。」（頁1256）

⁹⁵ 吳廷舉，湖北嘉魚人，移居廣西梧州。成化二十三年（1487）進士，曾多次任職廣東，官至南京工部尚書。（清·張廷玉等，《明史》〔北京：中華書局，1974〕，卷二〇一，〈吳廷舉傳〉）

⁹⁶ 明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一，〈輿圖志〉，頁15。

⁹⁷ 清·屈大均，《廣東新語》卷六，〈神語·雷神〉，頁200。

⁹⁸ 清·阮元，《廣東通志》卷三三三，〈雜錄三〉，頁5335。

三·唐代中後期雷州半島本土雷神和外來雷神的關係

在漢唐國家祭祀禮制中，長期都缺乏對雷神的專門祭祀。《大唐開元禮》成書於唐玄宗開元二十年（732），其中即沒有對雷神的祭祀。然而，至天寶五載（746）四月，唐玄宗所發佈的〈每載四孟合祭天地詔〉稱：

皇天之典，聿循於百代。郊祭之義，允屬於三靈。……發生振蟄，雷為其始，畫卦陳象，威物効靈。氣實本於陰陽，功乃施於動植。今兩師風伯，久列常祀。唯此震雷，未登羣望，其已後每祀兩師，宜雷神同祭。⁹⁹

可見，直至唐玄宗天寶五載，唐朝國家祀典中才開始有對雷神的祭祀。《唐會要》亦記載：「立夏後申日，祀兩師、雷師於國城西南。」¹⁰⁰ 唐德宗貞元九年（793），王涇上《大唐郊祀錄》十卷，該書卷七「祀兩師雷神」條記載唐朝祭祀的地點有二，一處在都城長安西南金光門外的兩師壇上，另有一處則在東都洛陽麗景門內，「壇制高三尺，周迴六十步」。關於唐朝國家所祭雷神的形象，史料記載闕略。《大唐郊祀錄》引《穀梁傳》稱：「陰陽相薄，感而為雷，擊而為電。」該書又引隋朝《江都集禮》稱，雷為「天地之貴氣，今宜祀雷為六宗長也」。¹⁰¹ 因此，唐朝國家祭祀禮制中的雷神，很可能只是一種非人格化的「貴氣」。

而漢唐時代民間信仰中的雷神，其形象一般為神獸。雷神亦被稱為「雷公」、「雷師」、「雷君」或「豐隆」等等。《山海經》記載雷神「狀如牛，蒼身而無角，一足，出入水則必風雨，其光如日月」；¹⁰² 雷神又為半人半獸的龍身人首狀，「雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹」。¹⁰³ 漢初劉安《淮南子·墜形訓》亦稱：「雷澤有神，龍身人頭，鼓其腹而熙。」漢代高誘注稱：「雷澤，大澤也。鼓，擊也。熙，戲也。」¹⁰⁴ 漢代的雷神一度又具有人的形象。王充《論衡

⁹⁹ 唐玄宗，〈每載四孟合祭天地詔〉，宋·宋敏求編，《唐大詔令集》（北京：中華書局，2008），卷六七，頁377；宋·王欽若等編，《冊府元龜》（北京：中華書局，1960），卷三三，〈帝王部·崇祭祀二〉，頁363。

¹⁰⁰ 宋·王溥撰，《唐會要》（上海：上海古籍出版社，1991），卷二三，〈緣祀裁制〉，頁515。

¹⁰¹ 唐·王涇，《大唐郊祀錄》（收入《大唐開元禮》〔北京：民族出版社，2000〕），卷七，頁777-778。

¹⁰² 袁珂校注，《山海經校注》卷一四，〈大荒東經〉，頁361。

¹⁰³ 袁珂校注，《山海經校注》卷一三，〈海內東經〉，頁329。

¹⁰⁴ 劉文典撰，馮異、喬華點校，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），卷四，〈墜形訓〉，頁150。

·雷虛篇》中的雷神形象為：「圖畫之工，圖雷之狀，纍纍如連鼓之形。又圖一人，若力士之容，謂之雷公，使之左手引連鼓，右手推〔之〕，若擊之狀。其意以為，雷聲隆隆者，連鼓相扣擊之意（音）也；其魄然若敝裂者，所〔推〕擊之聲也；其殺人也，引連鼓相椎，並擊之矣。」¹⁰⁵ 然而，在魏晉以後，雷神又再次淪為鬼獸之類。晉代干寶《搜神記》記載，扶風人楊道和，「夏末於田內獲，值天雷雨，止桑樹下。霹靂下擊之，道和以鋤格之，折其左肱，遂落地，不得去。唇如丹，目如鏡，毛如牛角，長三尺餘，狀如六畜，頭似獼猴」。¹⁰⁶ 至唐代，全國各地都有關於雷神的大量記載，其形象都是神獸，其中即包括豬首鱗身和有翼能飛的形象。¹⁰⁷

唐代房千里《投荒雜錄》所引《牙門將陳義傳》，除了記載雷州本土的雷神「陳義」之外，又稱「雷民圖雷以祀者，皆豕首鱗身也」，說明當時雷州百姓祭祀的對象，實際上還包括一種源自北方的用圖板繪製的獸形雷神。¹⁰⁸ 該書又記載：

嘗有雷民，因大雷電，空中有物，豕首鱗身，狀甚異。民揮刀以斬，其物碯地，血流道中，而震雷益厲，其夕凌空而去。自後揮刀民居室，頻為天火所災。雖逃去，輒如故。父兄遂擯出。乃依山結廬以自處，災復隨之。因穴崖而居，災方止。或云，其刀尚存。雷民圖雷以祀者，皆豕首鱗身也。¹⁰⁹

以上所謂「雷民」就是指雷州當地的某人。這位雷民搏殺的對象，是一種「豕首鱗身，狀甚異」的雷神。而這種獸形雷神在唐朝各地具有普遍性。唐代裴鉞所撰《傳奇》一書比房千里《投荒雜錄》成書稍晚，為我們提供了這一傳奇故事更為完整和詳細的版本，其文曰：

¹⁰⁵ 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），卷六，〈雷虛篇〉，頁303。

¹⁰⁶ 晉·干寶撰，李劍國輯校，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007），卷一七，〈霹靂〉，頁286。

¹⁰⁷ 見註55。

¹⁰⁸ 據唐·段成式，《酉陽雜俎前集》（收入《唐五代筆記小說大觀》），卷八記載，唐貞元中，「宣州（今安徽宣州市）忽大雷雨，一物墮地，豬首，手足各兩指，執一赤蛇齧之。俄頃，雲暗而失。時皆圖而傳之」；又記載：「柳公權侍郎嘗見親故說，元和末，止建州山寺中，夜半覺門外喧鬧，因潛於牕櫺中觀之，見數人運斤造雷車，如圖畫者。」（頁617-618）據此，唐代不少雷神應延續了魏晉以來的神獸形象，而對雷神的祭祀，或以圖畫的獸形雷神為主。

¹⁰⁹ 《太平廣記》卷三九四，「陳義」條引，頁3150。

唐元和（806-820）中，有陳鸞鳳者，海康人也。負義氣，不畏鬼神，鄉党咸呼為後來周處。海康者，有雷公廟，邑人虔潔祭祀。禱祝既淫，妖妄亦作。邑人每歲聞新雷日，記某甲子，一旬復值斯日，百工不敢動作。犯者不信，宿必震死，其應如響。時海康大旱，邑人禱而無應，鸞鳳大怒曰：「我之鄉，乃雷鄉也。為神不福，況受人奠醑如斯。稼穡既焦，陂池已涸，牲牢饗盡，焉用廟為？」遂秉炬焚之。其風俗，不得以黃魚鼈肉相和食之，亦必震死。是日，鸞鳳持竹炭刀，於野田中，以所忌物相和啖之，將有所伺。果怪雲生，惡風起，迅雷急雨震之，鸞鳳乃以刀上揮，果中雷左股而斷。雷墮地，狀類熊豬，毛角，肉翼青色，手執短柄剛石斧，流血注然。雲雨盡滅。鸞鳳知雷無神，遂馳赴家，告其血屬曰：「吾斷雷之股矣，請觀之。」親愛愕駭，共往視之，果見雷折股而已。又持刀欲斷其頭，齧其肉，為群眾共執之曰：「霆是天上靈物，爾為下界庸人，輒害雷公，必我一鄉受禍。」眾捉衣袂，使鸞鳳奮擊不得。逡巡，復有雲雷，裹其傷者，和斷股而去。沛然雲雨，自午及酉，涸苗皆立矣。遂被長幼共斥之，不許還舍。於是持刀行二十里，詣舅兄家。及夜，又遭霆震，天火焚其室。復持刀立於庭，雷終不能害。旋有人告其舅兄向來事，又為逐出。復往僧室，亦為霆震，焚爇如前。知無容身處，乃夜秉炬，入於乳穴嵌孔之處。後雷不復能震矣。三暝然後返舍。自後海康每有旱，邑人即醵金與鸞鳳，請依前調二物食之，持刀如前，皆有雲雨滂沱，終不能震。如此二十餘年，俗號鸞鳳為雨師。至大和（827-835）中，刺史林緒知其事，召至州，詰其端倪。鸞鳳云：「少壯之時，心如鐵石。鬼神雷電，視之若無當者。願殺一身，請蘇萬姓。即上玄焉能使雷鬼敢騁其凶臆也。」遂獻其刀於緒，厚酬其直。¹¹⁰

《傳奇》的作者裴鉞曾經仕宦嶺南五管之一的安南都護府。從唐懿宗咸通七年（866）開始，高駢鎮守安南，裴鉞即為高駢幕府從事。¹¹¹ 安南都護府所在的交趾與雷州半島均在北部灣畔，兩地相距不遠。因此，高駢和裴鉞對於唐後期雷州半島的雷神信仰必然有相當的瞭解。所謂「鄉党咸呼為後來周處」，是說雷州陳鸞

¹¹⁰ 《太平廣記》卷三九四，〈雷二〉引裴鉞《傳奇》，頁3145-3146。

¹¹¹ 參見王承文，〈晚唐高駢開鑿安南「天威遙」運河事蹟釋證——以裴鉞所撰《天威遙碑》為中心的考察〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》81.3（2010）：597-650。

鳳與雷神格鬥的事件，與六朝時期周處屠龍的記載頗有相似之處。¹¹² 裴鉤還特地提到了唐文宗大和（827-835）年間，雷州刺史林緒與這一傳奇故事的主人公陳鸞鳳有過來往。裴鉤將這一奇異事件完整地記載下來，大致是在其發生四、五十多年之後。唐朝各地有關雷神顯靈的記載很多。陳鸞鳳與雷神搏鬥的傳奇故事，與前引干寶《搜神記》中楊道和搏殺雷神的記載也有某些相同之處。然而其驚心動魄的程度在中國古代屬於絕無僅有。我們有必要探討這一傳奇性記載背後的深刻寓意。

首先，值得我們深究的是這種獸形雷神在雷州開始出現的時間。從目前存世的材料來看，大致最早出現在唐玄宗開元（713-741）時期。唐朝戴孚的《廣異記》有兩條關於雷州雷神的記載。其一曰：

開元末，雷州有雷公與鯨鬪，（鯨）身出水上，雷公數十在空中上下，或縱火，或詬擊，七日方罷。海邊居人往看，不知二者何勝，但見海水正赤。¹¹³

其二曰：

唐歐陽忽雷者，本名紹，桂陽人。勁健，勇於戰鬪。嘗為郡將，有名。任雷州長史，館於州城西偏，前臨大池，嘗出雲氣，居者多死。紹至，處之不疑，令人以度測水深淺，別穿巨壑，深廣類是。既成，引決水，於是雲興，天地晦冥，雷電大至，火光屬地。紹率其徒二十餘人，持弓矢排鏑，與雷師戰，衣並焦卷，形體傷腐，亦不之止。自辰至酉，雷電飛散，池亦涸竭，中獲一蛇，狀如蠶，長四五尺，無頭目。斫刺不傷，蠕蠕然。具大鑊油煎，亦不死。洋鐵汁，方焦灼。仍杵為粉，而服之至盡。南人因呼紹為忽雷。¹¹⁴

根據唐人顧況〈戴氏廣異記序〉記載，《廣異記》的作者戴孚於唐肅宗至德二載（757）進士及第，與顧況同榜，曾任校書郎，終饒州錄事參軍。¹¹⁵ 戴孚《廣異記》的成書時間，是在唐德宗貞元五年（789）之前。¹¹⁶ 以上第一條稱唐玄宗

¹¹² 《晉書》卷五六，〈周處傳〉，頁1569-1571。

¹¹³ 《太平廣記》卷四六四，「鯨魚」條引《廣異記》，頁3818；該書卷三九三，「雷門」條引《廣異記》略同，頁3139。

¹¹⁴ 《太平廣記》卷三九三，〈歐陽忽雷傳〉引《廣異記》，頁3142。

¹¹⁵ 顧況，〈戴氏廣異記序〉，《文苑英華》卷七三七，頁3838；《全唐文》卷五二八，頁5369。

¹¹⁶ 參見李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》，頁464。

「開元末」，「雷州有雷公與鯨鬪」。而在海中與鯨魚戰鬥的「雷公數十」，應該屬於一種有翼的獸形雷神，與雷州本地原有的雷神「陳義」無關。第二條中的「雷師」則蟄伏池中，危害一方，其真形則屬於一種似蛇似蠶的怪物。歐陽紹為桂陽（今湖南郴州）人，現存史籍中沒有關於他的其他記載。至於其出任雷州長史並「與雷師戰」，大致亦在唐玄宗時期。

其次，開元時期雷州半島出現北方獸形雷神的原因，我們認為與嶺南南部沿海地區社會的重大變動有關。自唐初以來，由於中央王朝不斷推行限制和打擊嶺南溪洞豪族的政策，褫奪其具有世襲性的地方政治特權，至唐玄宗前期，自六朝以來延續了幾個世紀的嶺南溪洞豪族，如高涼馮氏、欽州甯氏以及羅州蘇氏等，均已相繼歸於衰滅。¹¹⁷ 近年來，考古研究者認為，「粵式銅鼓的上限應是西漢晚期，下限至唐代。其最繁盛階段當在晉、南朝至隋代」。¹¹⁸ 而嶺南銅鼓的衰落也恰恰就是在唐朝前期。雖然目前沒有直接資料可以證明，雷州陳氏也同上述豪族一樣走向衰滅，但是，卻可以推測其對雷神的祭祀特權，也已隨著其政治特權被剝奪而走向衰落。而雷州半島的雷神除了原有的「陳義」之外，還有來自北方內地的獸形雷神。大致成書於唐穆宗長慶（821-824）以前的李肇《唐國史補》，即明確稱雷州的「雷公」，「其狀類鼉」。¹¹⁹ 裴鉤《傳奇》中的「雷公」，其「狀類熊豬，毛角，肉翼青色，手執短柄剛石斧」。

裴鉤《傳奇》極其詳盡地敘述了陳鸞鳳與雷公搏鬥的具體過程。陳鸞鳳極度憤恨獸形「雷公」的具體原因，是因為這一獸形「雷公」完全掌控了風雨大權，又「受人奠酌如斯」，但是卻不願在「大旱」時節帶來雨水，「邑人禱而無應」，「為神不福」，以致「稼穡既焦，陂池已涸，牲牢饗盡」。而陳鸞鳳挑戰雷公的方式，一是「秉炬爇之」，即拿著火炬直接焚燒了雷神廟。可以推測，此時雷神廟中供奉的可能是獸形雷神；二是特地在田野中將黃魚和豬肉放在一起吃，這是雷神最忌諱的，陳鸞鳳以此激怒雷神降臨；三是雷神降臨後又持竹炭刀砍傷雷神。雖然陳鸞鳳隨後也遭到了雷公各種各樣的報復，但終究還是最後的勝利者。前引裴鉤《傳奇》稱：「自後海康每有旱，邑人即釀金與鸞鳳，請依前調二物食之。持刀如前，皆有雲雨滂沱，終不能震。如此二十餘年，俗號鸞鳳為雨師」。說明了此後雷州百姓求雨祈求的對象，已不再是來自外地的獸形雷公。相

¹¹⁷ 王承文，〈唐代“南遷”與嶺南溪洞豪族〉，頁 89-101。

¹¹⁸ 蔣廷瑜，〈粵式銅鼓的初步研究〉，頁 148。

¹¹⁹ 唐·李肇，《唐國史補》卷下，頁 199。

反，是通過陳鸞鳳用其特有的方法不斷脅迫雷公降雨，當地百姓也因此將陳鸞鳳尊奉為「雨師」。

我們認為「陳鸞鳳」的離奇故事有其深刻的寓意。陳鸞鳳極可能就是雷州本地雷神家族的子孫。而陳鸞鳳與獸形「雷公」的鬥爭，是雷州本地原來具有深厚民眾基礎的雷神——「陳義」——與來自外地的雷神之間的矛盾衝突，是雙方爭奪神靈正統地位的鬥爭。根據《傳奇》的記載，外來的「豕首鱗身」的雷神無法為雷州民眾所尊奉。所謂「鸞鳳知雷無神」，尤其是陳鸞鳳所稱「上玄焉能使雷鬼敢騁其凶臆」？一方面是對「上玄」即「上天」權威的嚴重質疑，另一方面則將獸形雷神直稱「雷鬼」，從而表現了對這種雷神的極大蔑視。另外，透過相關記載來看，唐朝官方在相當長的時間，並不願承認「陳義」這一地方性神靈，其間經過了相當激烈的矛盾衝突，才最終達成妥協。裴鉤記載「至大和中，刺史林緒知其事，召至州」。陳鸞鳳受到雷州刺史林緒的接見和肯定，喻示了官方預備重新確立雷神「陳義」在雷州的正統地位。

而以上裴鉤《傳奇》有關雷州雷神的内容，卻遭到了宋明時期不少官員士大夫的強烈批判和指責。例如，南宋紹興二十二年（1152），李永年撰寫的〈雷州重修威德王廟記〉即稱：「昔唐裴鉤作書載：海康一男子，猝呼揮刃，與雷為敵，且言震霆□□走，終以無患。志怪之士，肆其荒誕不經之談，布之人間，使庸人孺子，交口傳授，生慢易心，瀆淨惑眾，害於教化，莫此為甚。」¹²⁰ 意即由於裴鉤《傳奇》一書使得雷神作為神靈的威嚴喪失殆盡，民眾對雷神必生褻瀆輕慢之心，因而亦將極大地損害國家禮義教化的推行。

然而，裴鉤在同一時期實際上還通過〈天威遙碑〉塑造了另外一個完全不同的雷神。他以虔誠敬仰的態度，描述了雷神在唐朝國家開鑿安南海上運河——「天威遙」——的過程中神勇無比，因而給予了極其正面的頌揚。¹²¹ 我們認為〈天威遙碑〉中的雷神，應該是指雷州本地的雷神。而且裴鉤的〈天威遙碑〉撰於咸通九年（868），與咸通十二年唐朝官方重建雷州雷神廟有直接關係。對此，我們將在後面進一步討論。

¹²⁰ 宋·李永年，〈雷州重修威德王廟記〉，清·阮元，《廣東通志》（上海：上海古籍出版社，1990），卷一五一，〈建置略二七〉，頁2770。按：該碑現存雷州雷祖祠東廳南室。由於碑文有殘泐，譚棣華等編，《廣東碑刻集》所作錄文與此略異。（頁519）

¹²¹ 王承文，〈晚唐高駢開鑿安南「天威遙」運河事蹟釋證〉，頁631-636。

四·唐宋雷州半島有關雷神的神蹟崇拜和祭祀禮儀

（一）唐宋雷州半島的雷神神蹟崇拜

漢唐時代的雷神雖然被視為天帝使者，但是，在國家祭祀禮制以及在民間信仰中，其地位一直都比较低。然而，雷神在雷州半島等地卻被尊奉為最重要的神靈，並由此形成了一系列神蹟崇拜和祭祀禮儀。薛愛華 (Edward H. Schafer) 稱：「雖然祭祀雷神儀式的古老程度不能確定，但是至遲在唐朝已經相當完善了」。¹²² 對此，我們試作專門討論。房千里《投荒雜錄》記載了雷州祭祀雷神的禁忌和禮儀，其文曰：

其事雷，畏敬甚謹，每具酒殽奠焉。有以彘肉雜魚食者，霹靂輒至。南中有木名曰棹，以煮汁漬梅李，俗呼為棹汁，雜彘肉食者，霹靂亦至。犯必回應。……或陰冥雲霧之夕，郡人呼為雷耕。曉視野中，果有壑跡，有是乃為嘉祥。又時有雷火發於野中，每雨霽，得黑石，或圓或方，號雷公墨。凡訟者投牒，必以雷墨雜常墨書之為利。人或有疾，即掃虛室，設酒食，鼓吹幡蓋，迎雷於數十里之外。既歸，屠牛彘以祭，因置其門，隣里不敢輒入。有誤犯者為唐突，大不敬，出豬牛以謝之。三日又送，如初禮。¹²³

唐末廣州司馬劉恂在其所撰《嶺表錄異》中，亦記載雷州的雷神信仰曰：

雷州之西雷公廟，百姓每歲配連鼓雷車。有以魚彘肉同食者，立為霆震，皆敬而憚之。每大雷雨後，多於野中得鰲石，謂之雷公墨。叩之鎗然，光瑩如漆。又如霹靂處，或土木中，得楔如斧者，謂之霹靂楔。小兒佩帶，皆辟驚邪。孕婦磨服，為催生藥，必驗。¹²⁴

宋明時期的典籍對以上兩種記載的徵引十分廣泛。唐代雷州的神蹟崇拜主要表現在：

（一）關於「雷耕」、「擎雷山」、「驚雷水」以及「英靈岡」。《投荒雜錄》稱：「或陰冥雲霧之夕，郡人呼為雷耕。曉視野中，果有壑跡。有是乃為嘉

¹²² Schafer, *The Vermilion Bird*, p. 105.

¹²³ 《太平廣記》卷三九四，「陳義」條引，頁 3150。

¹²⁴ 《太平廣記》卷三九四，引《嶺表錄異》，頁 3149；宋·王存撰，王文楚、魏嵩山點校，《元豐九域志》附錄《新定九域志》（北京：中華書局，1984），卷九，「雷州·威化雷公廟」條引，頁 704。

祥。」可見所謂「雷耕」就是田野中出現的雷神耕耘過的痕跡，雷州人將其視為祥瑞。¹²⁵ 雷州有與雷神相關的「擎雷山」和「驚雷水」。宋代祝穆《方輿勝覽》記載雷州有擎雷山，「在海康縣南八里。昔被雷震而有水」。¹²⁶ 宋代潘自牧《記纂淵海》卷一六記載「擎雷山，在海康縣，被雷震成水，曰驚雷水」。雷州還有屬於雷神出生地的「英靈岡」，「在城北五里，為郡治主山。相傳雷出於此，英靈顯異，故名。又名鳥卵山」。¹²⁷

（二）關於「雷公墨」。唐、宋時代，雷州等地出產一種代表雷神降臨的「雷公墨」。《投荒雜錄》稱：「又時有雷火發於野中，每雨霽，得黑石，或圓或方，號雷公墨。凡訟者投牒，必以雷墨雜常墨書之為利。」將「雷公墨」用於訴訟投牒即能獲勝，其寓意應該是雷公能夠主持公道。「雷公墨」還可以用於治病，實際上喻示其有辟邪的功效。

（三）關於「雷斧」。「雷斧」又稱「霹靂斧」或「霹靂楔」等。「雷斧」是傳說中雷神用以引發霹靂的工具。因其形如斧，故名。唐李肇《唐國史補》卷下稱雷州人「有收得雷斧、雷墨者，以為禁藥」。劉恂《嶺表錄異》稱：「又如霹靂處，或土木中，得楔如斧者，謂之霹靂楔。小兒佩帶，皆辟驚邪。孕婦磨服，為催生藥，必驗」。唐代封演稱：「夫雷者，陰陽薄觸之為耳。激怒尤盛，或當其衝，則謂之『霹靂』」；「人間往往見細石，赤色，形如小斧，謂之『霹靂斧』，云：『被霹靂處皆得此物』」。¹²⁸ 唐宋人都非常強調其藥用價值。宋唐慎微《證類本草》稱：「霹靂鍼，無毒，主大驚，失心恍惚，不識人，並下淋。磨服，亦煮服。此物伺候震處，掘地三尺得之，其形非一，或言是人所造，納與天曹，不知事實。今得之，亦有似斧刃者，亦有如剉刃者，亦有安二孔者。一用人間石作也。」其注又稱「出雷州」，「因雷震後，時多似斧，色青黑斑文，至硬如玉。作枕，除魔夢，辟不祥，

¹²⁵ 清·屈大均，《廣東新語》卷一，〈天語·雷耕〉則有對「雷耕」的不同解釋，稱：「相傳雷州陰晦之夕，謂之雷耕。曉視田中有開墾跡，非雷耕也。雷州地暖，春初時雷始發聲，農則舉趾而耕，故曰雷耕。雷出田中，故疑有開墾之跡也。又雷州無日不雷，故農人無日不耕」，「雷人之耕，蓋有異乎他郡之耕也，故曰雷耕」。（頁17-18）

¹²⁶ 宋·祝穆，《方輿勝覽》卷四二，頁761。

¹²⁷ 清·郝玉麟，《廣東通志》卷一三，〈山川志·雷州〉，頁351。

¹²⁸ 唐·封演撰，趙貞信校注，《封氏聞見記校注》（北京：中華書局，1958），卷八，「霹靂石」條，頁72。

名霹靂屑也」。¹²⁹ 宋代沈括《夢溪筆談》對此解釋稱：

世人有得雷斧、雷楔者，云雷神所墜，多於震雷之下得之。……楔乃石耳，似斧而無孔。世傳雷州多雷，有雷祠在焉，其間多雷斧、雷楔。按《圖經》雷州境內有雷、擎二水，雷水貫城下，遂以名州。如此則雷自是水名，言多雷乃妄也。然高州有電白縣，乃是鄰境，又何謂也？¹³⁰

沈括對宋初《雷州圖經》有關雷州地名來源於雷水的說法提出了質疑。至於唐代雷州百姓崇拜「雷公墨」和「雷斧」的習俗，一直到清代仍然被延續和保留。¹³¹

（四）關於「雷蜃」或「雷豬」、「雷子」。李肇《唐國史補》稱：「雷州春夏多雷，無日無之。雷公秋冬則伏地中，人取而食之，其狀類蜃」。¹³²「雷蜃」為何會在秋冬季節蟄伏在土地中，並且為人掘出食用呢？由於李肇從未到過嶺南，宋明時代，不少人士都在著述中對此表示疑惑，或者直接斥為荒誕不經。而明代方以智對此卻有專門的解說，稱：「雉與斑蛇交，入土為蛟蜃。閩人謂之蛟筍，望地氣而知之，掘而食之，猶雷州人掘雷子而食之也。雷子即蛟筍類，頭似烏喙，得火土之氣而生」。¹³³ 這種埋在土壤中的所謂「雷子」或「雷蜃」，很可能是指一種雷雨催生的菌類植物。至於「其狀類蜃」，則可能是李肇根據各地雷神的形象而作的想像了。

（二）唐宋雷州半島等地祭祀雷神的禮儀

唐宋時期雷州等地的雷神祭祀形成了非常嚴格的儀式。前引裴鉞《傳奇》稱：「海康者，有雷公廟，邑人虔潔祭祀」，「邑人每歲聞新雷日，記某甲子，一句復值斯日，百工不敢動作，犯者不信，宿必震死。其應如響」。可見，當地老百姓的生活作息以及各行各業都是依據雷聲的出沒來決定的。雷州等地亦形成了非常嚴格的飲食禁忌。《投荒雜錄》稱：「有以蜃肉雜魚食者，霹靂輒至。南

¹²⁹ 宋·唐慎微撰，《證類本草》（收入《景印文淵閣四庫全書》第740冊），卷三，頁12。

¹³⁰ 宋·沈括撰，《夢溪筆談》（上海：上海書店，2009），卷二〇，〈神奇〉，頁167。

¹³¹ 清·屈大均，《廣東新語》卷六，〈神語·雷神〉，頁179。

¹³² 唐·李肇，《唐國史補》卷下，頁199。

¹³³ 明·方以智，《物理小識》（收入《景印文淵閣四庫全書》第867冊），卷一一，「蛟筍」條，頁962。

中有木名曰棹，以煮汁漬梅李，俗呼為棹汁，雜彘肉食者，霹靂亦至。犯必回應」。即不能把豬肉與魚肉混合在一起食用，亦不能把棹樹汁與豬肉混合在一起，否則，雷電霹靂就會立即降臨。李肇《唐國史補》卷下稱將彘肉「與黃魚同食者，人皆震死」。《嶺表錄異》也稱：「有以魚彘肉同食者，立為霆震，皆敬而憚之。」以上這些記載，應該與雷州人對雷電本身的敬憚和崇拜也有關係，不能說都源於對雷神「陳義」（或「陳文玉」）的信仰。

劉恂《嶺表錄異》又記載：「雷州之西雷公廟，百姓每歲配連鼓雷車」。雷與鼓的關係密切。漢代緯書《河圖帝通紀》稱：「雷，天地之鼓也。」¹³⁴所謂「連鼓」，在古代祭祀禮儀中，往往根據神靈的尊卑等級，將八面、六面、四面或兩面等數量不同的鼓連結在一起。其中「雷鼓」為八面之鼓。《周禮·地官·鼓人》稱：「以雷鼓鼓神祀。」鄭玄注：「雷鼓，八面鼓也。神祀，祀天神也。」¹³⁵因此，唐代雷州雷公廟中的「連鼓」，是把雷神當作「天神」祭祀的證明。至於「雷車」，東漢王充《論衡》記載雷神佈雷，將雷放在「雷車」上推而散之。¹³⁶「連鼓雷車」作為唐朝雷州一種特定的祭祀雷神的方式，直到清朝也一直被沿用。¹³⁷

古代嶺南各地長期盛行通過向神靈禱告和祭祀的方式來治病。前引蘇軾〈雷州八首〉稱：「粵嶺風俗殊，有疾皆勿藥。束帶趨房祀，用史巫紛若」，即與此相關。宋初《高州圖經》稱：「此間飲食粗足，絕無醫藥，土人遇疾，惟祭鬼以祈福。」¹³⁸而「絕無醫藥」，則更加突出了巫覡和鬼神祭祀的昌盛。房千里《投荒雜錄》記載雷州通過祭祀向雷神禱告來治病的情形：「人或疾，即掃虛室，設酒食，鼓吹旛蓋，迎雷於數十里外。既歸，屠牛彘以祭，因置其門。隣里不敢輒入，有誤犯者為唐突，大不敬，出豬牛以謝之。三日又送，如初禮。」¹³⁹

宋代還有兩條極具典型意義的記載，詳盡地敘述了唐宋時期嶺南西部祭祀雷

¹³⁴ 唐·歐陽詢，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1995），卷二，〈天部下·雷〉引《河圖帝通紀》，頁34。

¹³⁵ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》（收入清·阮元校刻，《十三經注疏》〔北京：中華書局，1980〕），卷一二，〈鼓人〉，頁720；參見漢·許慎，《說文解字》（北京：中華書局，1963），卷五，「鼓」條，頁102。

¹³⁶ 漢·王充，《論衡校釋》卷六，〈雷虛篇〉，頁294。

¹³⁷ 清·屈大均，《廣東新語》卷六，〈神語·雷神〉，頁201。

¹³⁸ 宋·王象之，《輿地紀勝》卷一一七，〈高州〉引，頁3778。

¹³⁹ 《太平廣記》卷三九四，「陳義」條引，頁3150。

神的禮儀以及向雷神祈禱以治病的具體情形。北宋末年，宰相蔡京之子蔡絛被流放在嶺南西部的白州（今廣西博白縣），他認為嶺南民間社會中對雷神的祭祀與先秦國家祭祀天神的禮儀有其相通之處。其文曰：

古者祀天必養牲，必在滌三月，他牲唯具而已。又凡祭祀之禮，降神迎尸矣，而後始呈牲。牲入，於是國君帥執事親射之焉。至漢魏而下有國有家者，此禮寢日闕，獨五嶺以南俚俗猶存也。今南人喜祀雷神者，謂之天神。案陳時人陳銑者，捕獵得巨卵于叢棘中，攜歸，雷雨暴至，卵開得一男子，其手有文，左「雷」右「州」。太（大）業三年，為雷州刺史，名文玉。既沒，屢著神異。民因祀為「雷神」。祀天神必養大豕，目曰神牲。人見神牲則莫敢犯傷，養之率百日外，成矣始見而祀之。獨天牲如此，他牲則但取具而已。大凡祭祀之禮，既降神，而後始呈牲。於是主人者同巫覡而共殺之，迺畀諸庖烹而薦之焉。又，遇逐惡氣、禳疾病，必磔犬，與古同，殊有可喜者。則傳謂「禮失求諸野」，信然。¹⁴⁰

周去非從南宋孝宗乾道七年（1171）開始，仕宦廣西欽州和桂林長達六年，他對嶺南把雷神作為「天神」祭祀的禮儀也作了專門記載：

廣右敬事雷神，謂之天神，其祭曰祭天。蓋雷州有雷廟，威靈甚盛，一路之民敬畏之，欽人尤異。圃中一木枯死，野外片地草木萎死，悉曰天神降也。許祭天以禳之。苟雷震其地，則又甚也。其祭之也，六畜必具，多至百牲。祭之必三年，初年薄祭，中年稍豐，末年盛祭。每祭則養牲三年，而後克盛祭。其祭也極謹，雖同里巷，亦有懼心。一或不祭，而家偶有疾病、官事，則鄰里親戚眾尤之，以為天神實為之災。¹⁴¹

可見，嶺南西部祭祀雷神的禮儀具有鮮明的特點。首先，以上所謂「今南人喜祀雷神者，謂之天神」，而蔡絛又明確注明是指雷州的雷神陳文玉。「嶺右」即嶺南西部（宋稱廣南西路）是用古代祭「天」的禮制來祭祀的。在中國古代傳統宗教中，其神靈系統可以劃分為天神、地祇、人鬼、物靈四大類。其中天界的「天神」以昊天上帝為最高神，其次是五方天帝，最後是日月星辰、風雨雷電、司命司中司民司祿等。而在儒家祭祀禮制中，「天」就是指昊天上帝，祭天即祭昊天上帝。祭天本身則屬於歷代帝王所獨擅的特權，任何人都不能染指。唐宋時期的雷州和「嶺右」將雷神「陳文玉」奉為「天」或「天神」來祭祀，顯然不是以中

¹⁴⁰ 宋·蔡絛，《鐵圍山叢談》卷四，頁74-75。

¹⁴¹ 宋·周去非，《嶺外代答校注》卷一〇，〈志異門·天神〉，頁433。

原王朝的正統禮制為基礎，而是以嶺南南部沿海本地的宗教傳統為依據的。

其次，蔡條所謂「至漢魏而下有國有家者，此禮寢日闕，獨五嶺以南俚俗猶存也」，意思是說唐宋嶺南有關雷神的祭祀，與某些已經失傳的先秦國家祭祀上帝或祖先的禮儀有關。其中包括「神牲」或「天牲」的選定。周去非所稱「其祭之也，六畜必具，多至百牲」。儒家祭祀禮制中的「六畜」，指馬、牛、羊、雞、犬、豕等牲畜。對於祭「天」等極其重要的祭祀，周代禮制有「卜牲繫養」的規定。祭祀所用的牛羊豕等，在三個月之前，由君主親自視察，擇其大小毛色，通過占卜來選擇。然後，將卜定的犧牲再交由「充人」在牢圈中繫養三個月，方能充當祭品。其原因是為了讓牲口膘肥體潔，使之符合祭品「牲牷肥腍」的要求，以此表達祭祀者的慎重和虔誠。經過三個月牢養的犧牲與牧牲不同，稱之為「牢」。¹⁴² 如果繫養期間卜定的犧牲受傷，就要改卜備用的牛羊；如果改選的牛羊又受傷或死亡，就可能要廢除此次祭祀。¹⁴³ 蔡條所謂「祀天神必養大豕，目曰神牲。人見神牲則莫敢犯傷，養之率百日外，成矣始見而祀之。獨天牲如此」，以及周去非所謂「祭之必三年，初年薄祭，中年稍豐，末年盛祭。每祭則養牲三年，而後克盛祭」，均與此相關。另外，蔡條所稱嶺南「遇逐惡氣、禳疾病，必磔犬」，即通過殺狗來抵禦蠱氣侵害的做法，亦與先秦時期的禮俗相通。¹⁴⁴

蔡條所稱「於是主人者同巫覡而共殺之」，證明了這種將雷神當作「天」或「天神」的祭祀，屬於嶺南民間社會中的祭祀方式，與宋代官方在雷州雷神廟的祭祀有明顯差異。而所謂「其祭之也，六畜必具，多至百牲」，則說明能進行如此大規模祭祀的亦決非普通民眾，而是嶺南西部的地方豪族。我們還要強調的是，以上宋人有關嶺南雷神祭祀禮儀的記載，應該是唐朝或唐以前一直沿襲下來的傳統。至於現存唐朝或唐以前的典籍中缺乏相關記載的主要原因，是因為嶺南地處

¹⁴² 唐·孔穎達，《禮記正義》（收入清·阮元校刻，《十三經注疏》），卷四八，〈祭義〉稱：「古者天子諸侯，必有養獸之官。及歲時，齋戒沐浴而躬朝之。犧牲祭牲，必於是取之，敬之至也。君召牛，納而視之；擇其毛而卜之；吉，然後養之。」（頁1597）

¹⁴³ 參見詹鄞鑫，《神靈與祭祀：中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁231, 286。

¹⁴⁴ 先秦即有「伏祭」的傳統，人們認為初伏的日子有蠱氣侵害。《史記》卷五，〈秦本紀第五〉記載，秦德公「二年，初伏，以狗禦蠱」（頁184）；同書卷二八，〈封禪書第六〉記載：「秦德公既立……作伏祠。磔狗邑四門，以禦蠱災。」司馬貞，《史記索隱》稱：「服虔云『周時無伏，磔犬以禦災，秦始作之』」。（頁1360）所謂「磔」，是將牲體剝剔乾淨後，用竹片等將其腹腔張開掛在通風處，以防止其變質。

邊遠荒裔，相關文獻記載本身嚴重闕略，而不能將以上內容理解為只是宋代才存在的現象。

最後，周去非所說的「廣右」和「一路之民」，是指宋代包括雷州在內的廣南西路全部，證明雷州雷神的影響已遠遠超出了雷州半島本身，已經包括了北部灣沿岸和嶺南西部各地。所謂「欽人尤異」，則說明了欽州等地的民眾對雷州雷神廟的崇拜和祭祀特別突出。而「圃中一木枯死，野外片地草木萎死，悉曰天神降也。許祭天以禳之」，「一或不祭，而家偶有疾病、官事，則鄰里親戚眾尤之，以為天神實為之災」。說明雷神對人們日常生活和精神世界的影響，確實已經達到了無以復加的程度。當然，「廣右」民眾心目中的雷神或祭祀的雷神，未必一定都是指雷州的「陳文玉」，有可能是對雷聲或雷電本身的崇拜。不過，周去非在此特地強調雷州雷廟「威靈甚盛」，則說明雷州「陳文玉」信仰對嶺南各地雷神崇拜的發展有重要推動意義。歷史資料證明，從晚唐開始，嶺南雷神信仰的地域空間範圍及其影響都有進一步擴大的趨勢，其原因應與唐朝以後中央王朝的尊崇以及「神道設教」的統治方式直接相關。

五・晚唐及以後中央王朝與雷州半島雷神崇拜的關係

（一）雷州雷神廟與晚唐中央以及南漢王朝的關係

有關雷州半島雷神廟最初修建的年代，根據北宋前期吳千仞〈英山雷廟記〉等的記載，早在陳文玉作為陳朝雷州刺史去世之後，當地就修建了供奉他的雷神廟。¹⁴⁵ 今雷州市白院雷祖祠內〈重修威德王廟記〉碑，為北宋徽宗宣和三年（1121）雷州州學教授蔣炳文所撰。碑文亦稱：「神之聰明正直，廟食一方，積有年矣。自陳太建中，刺史以其靈異，請更郡名為雷，既而置宮宇，嚴貌像，春秋奠饗不輟。歷陳至隋，已迄五代。」¹⁴⁶

然而，宋初樂史《太平寰宇記》卻記載，雷州有「雷公廟，在州西南七里。咸通十二年置」。¹⁴⁷ 唐末劉恂《嶺表錄異》中也稱：「雷州之西雷公廟，百姓每歲配連鼓雷車。」不過，雷州半島既然有如此興盛的雷神崇拜，不太可能晚至唐

¹⁴⁵ 宋・吳千仞，〈英山雷廟記〉，明・歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一，〈秩祀志〉，頁157-158。

¹⁴⁶ 宋・蔣炳文，〈重修威德王廟記〉，譚棣華等，《廣東碑刻集》，頁517。

¹⁴⁷ 宋・樂史，《太平寰宇記》卷一六九，〈雷州〉，頁3232。

懿宗咸通十二年（871）才有雷公廟的修建。根據前引裴鏘所撰《傳奇》，早在唐憲宗元和（806-820）年間之前，雷州即「有雷公廟，邑人虔潔祭祀，禱祝既淫，妖妄亦作」。這條資料也說明了在較長時期，雷州雷公廟可能都屬於「淫祠」的範疇。而「咸通十二年」應當是雷州雷神廟具有關鍵意義的年代。因為這一年的雷公廟應是唐朝官方正式修建的，而且與官方對雷神祭祀的直接控制與規範有關。

至於晚唐官方在雷州正式建置雷神廟的原因，我們認為與高駢開鑿安南「天威遙」運河一事有關。唐懿宗咸通七年，高駢率大軍從南詔手中收復安南都護府。唐朝於安南設置了靜海軍，高駢升為靜海軍節度使。唐懿宗咸通九年，高駢在安南都護府所屬的陸州（今廣西防城港市白龍區的白龍半島上）開鑿了一條海上運河——「天威遙」。裴鏘作為高駢的幕府從事，受命撰寫了〈天威遙碑〉，詳細記載了雷神在「天威遙」運河開鑿中所發揮的關鍵作用。高駢還特地在「天威遙」運河旁建立了專門祭祀雷神的「神室雷祠」。由於高駢在安南戰功顯赫，並且在晚唐政壇上獲得了極高的聲譽和地位，因此，咸通十二年唐朝特地在雷州重建了雷神廟。¹⁴⁸ 與裴鏘《傳奇》一書中「為神不福」被貶斥為「雷鬼」的神獸雷神完全不同，裴鏘〈天威遙碑〉中的雷神，則被塑造成為「護國佑民」的國家神靈。因此，我們認為咸通十二年雷州雷神廟主要供奉的，應是雷州本地的雷神——「陳義」。

而大量史料記載也證明了從晚唐開始，雷州雷神廟應以崇祀雷州本地的雷神為中心。前引北宋雷州知府吳千仞〈英山雷廟記〉記載：

（陳文玉）歿後，神化赫奕，震霹一方。郡民就州之西南隅中，置立廟堂三間，塑雷神十二軀，應十二方位，各飾神冠，執劍刀、斧鉞之類。至於雷公電母、風伯雨師、輪鼓電火，各以板圖像，列於廟間。春秋刺史躬祀。至乾化二年（914）八月十六夜，颶風大作，殿堂忽失二大樑，訪尋莫知所在。有地名英榜山，原立石神，去州五里許。時有軍士入山採木，忽見二大樑在石神之西，因申州，尚書率官吏詣其所，驗之，乃廟堂所失之樑也。蓋知神托風雨遷移，若有擇地而居。知州謂其靈異，構材連石神，造廟宇。自是神靈益顯，官吏祈禱，應如影響。……至偽漢大有庚子歲正月十五夜，廟門井中忽音樂振作，入抵廟正殿。詰旦，廟令陳延長以為申

¹⁴⁸ 王承文，〈晚唐高駢開鑿安南「天威遙」運河事蹟釋證〉，頁 631-640。

州。知州封尚書率官吏詣廟，見有神龍行跡，鱗爪印地，遺流涎沫，直上正殿，久而不散。尚書具由奏聞。就當年八月，上命差內班薛譽就州，重修廟堂，增置兩廟、兩門、三門，始封為靈震王，而石神封廟內土地……至偽漢大寶乙巳歲，命重賜冠帶、牙笏、衣帳、祭器若干件。¹⁴⁹

以上記載，對於弄清從晚唐至宋代雷州雷神廟的演變過程具有十分重要的意義。首先，以上記載證明了在後梁「乾化二年（914）」之前即唐朝供奉「陳文玉」的雷神廟，是「郡民就州之西南隅中，置立廟堂三間」，此與晚唐劉恂《嶺表錄異》所稱「雷州之西雷公廟」基本符合，同時也符合《太平寰宇記》有關咸通十二年雷州「雷公廟，在州西南七里」的記載。廟中所「塑雷神十二軀」，也是代表「陳文玉」的。而所謂「雷公電母、風伯雨師、輪鼓電火，各以板圖像，列於廟間」，則說明了與廟中陳文玉的塑像不同，作為陪襯的獸形「雷公」和其他神靈，都是用圖板的形式來表現的。因而也進一步證明了唐咸通十二年經過官方重建的雷公廟，應以雷州本地的雷神即「陳文玉」為中心。今立於雷州市附城區英山村雷祖降誕處的〈重修威德王廟碑〉，為南宋雷州刺史何□顯於紹興二十八年（1158）九月撰寫，該碑亦記載：「舊廟處州西南之小崗，塑神十有三，中一為主，侍從十二神皆穿靈衣，執叉戟劍鉞之類。風神雨師，鼓輪電丈，罔有不備。」¹⁵⁰ 所謂「中一為主」是指雷神「陳義」的真身。而其他「十二神」應為雷神應對「十二方位」的神格。

至於吳千仞所稱「春秋刺史躬祀」，即唐朝雷州刺史在春、秋兩季必須親自到雷神廟進行祭祀。這說明了雷神「陳義」已被唐朝官方承認，並被正式納入官方祀典。然而，對雷州本地雷神「陳義」的祭祀權，卻由唐朝官方掌握。在古代社會中，祭祀權力就是政治權力的象徵，同時又是靠政治權力作為保證的。至於與雷神「陳義」有關的雷神家族——雷州「陳氏」——可能享有「免差役」¹⁵¹ 的優待，並參與雷神廟的維護管理。但是從晚唐五代直到明清，一直都只是作為一種輔助性的角色出現。

所謂「春秋刺史躬祀」還具有重要的象徵意義。春、秋祭祀與農業社會有關。春祭預示著萬物復甦，而秋祭則代表豐收。通過祭祀以乞求雷神保佑四季應

¹⁴⁹ 宋·吳千仞，〈英山雷廟記〉，明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一，〈秩祀志〉，頁157-158。

¹⁵⁰ 宋·何□顯，〈重修威德王廟碑〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁572。

¹⁵¹（乾隆）〈雷祖後裔族譜記碑〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁573-574。

時，風調雨順。這種官方祭祀儀式既具有宣示並強化國家存在的意義，同時也代表官方在祈求雷神的福佑中發揮了主導作用。楊慶堃指出，「官方信仰和民間信仰之間的區別是前者的祭祀總是於春秋兩季開始時舉行，而後者的祭祀則通常是在神靈生日之時舉行。春秋兩季官方的獻祭具有雙重意義。第一，它與生命輪回的重要觀念相關，這對於生活在農業社會的人非常重要，而且一定要由官方控制。第二，所有官祭舉行的時間都是固定的，宗教傳統對帝國的延續起到一體化和普及化的效果」。¹⁵²

其次，現存的雷州市雷神廟應始建於五代十國後梁乾化年間。公元九〇七年，唐朝滅亡。公元九一七年，劉龔正式稱帝，建立南漢王朝。因此，乾化二年(914)主持雷神廟重建的，實際上是割據嶺南的劉氏政權。而在乾化二年之前，雷神廟實際上還有一次短暫的遷徙。《太平寰宇記》記載：「朱梁開平三年(909)，曾移州於驚雷江源。至劉氏偽命日，卻歸海康」。¹⁵³ 前引南宋雷州刺史何□顯所撰〈重修威德王廟碑〉亦稱：「開平四年庚午，黎賊剽掠，廟隨州徙」。¹⁵⁴ 可見，雷神廟地址隨雷州治所而變遷，包括有關乾化二年雷神廟位址變遷的神話，其實均與南漢劉氏政權高度重視雷神廟有關。而重建的雷神廟，實際上又是以原英榜山石神廟為基礎而成的。所謂「石神」，應是當地民眾很久以來一直信奉的地方神靈。宋代蔣炳文所撰〈重修威德王廟記〉碑記載：「石神者，民俗所立，莫知從來，水旱祈禱，應如影響，眾尤欽之。」¹⁵⁵ 南宋紹興二十二年(1153)，李永年所撰〈雷州重修威德王廟記〉碑亦稱：「按《圖志》與丁丞相謂：舊廟本在西南山岡，梁開平中，廟隨州徙。又二年，一夕颶風暴作，宇內失二梁所在，舉郡駭異，尋訪乃遷於石神之廟，號英榜山者。人知神之意，即其地建廟，與石神相並。雨師風伯，鼓輪電火，咸有位序。而山形俯視城社，峻峙岑鬱，實一郡之望。」¹⁵⁶ 以上所謂「丁丞相謂」，即宋仁宗天聖年間謫居雷州的前參知政事丁謂。

¹⁵² [美] 楊慶堃著，范麗珠等譯，《中國社會中的宗教》（上海：上海人民出版社，2007），頁144。

¹⁵³ 宋·樂史，《太平寰宇記》卷一六九，〈雷州〉，頁3231。

¹⁵⁴ 宋·何□顯，〈重修威德王廟碑〉，譚棣華等，《廣東碑刻集》，頁572。

¹⁵⁵ 宋·蔣炳文，〈重修威德王廟記〉，譚棣華等，《廣東碑刻集》，頁517。

¹⁵⁶ 清·阮元，《廣東通志》卷一五一，〈建置略二七〉，頁2478；又見譚棣華等，《廣東碑刻集》，頁518-519。

根據吳千仞記載，雷神廟經過南漢劉氏政權的重建，「自是神靈益顯，官吏祈禱，應如影響」，反映了在南漢官方的直接推動下，雷神廟的影響在不斷擴大。明萬曆《雷州府志》卷一一〈秩祀志〉又記載：

英山雷廟，在郡城西南八里英榜山。古〈記〉陳太建間，陳文玉登第，為本州刺史，歿後神靈顯著，州人立祠祀之，鄉稱為雷種，故以雷名廟。舊在州東北五里英靈村，後梁乾化間，風飄廟宇二梁於英榜山石神堂西，因徙廟就焉。東仍塑石像，西塑漢李太尉像，列而為三。南漢大有十三年封靈震王，大寶十三年增封靈顯明昭德王。¹⁵⁷

以上稱「雷廟」最初是在「州東北五里英靈村」，即當年「陳義」的出生地，應有誤。因為所有唐宋材料，均證明了最初的雷神廟建置在「州之西南隅」。不過，該書所記載的五代時期重建的雷神廟內部的格局，卻有重要價值。其正殿內供奉三尊神像，中間是雷神陳文玉，其西邊是李太尉即李廣，其東邊則是英山石神。南漢王朝本身沒有稱李廣的太尉或大將軍。至於其中塑漢代大將李廣之像以陪祀雷神的原因，一方面應與南漢劉氏自稱漢代皇室後裔有關，另一方面則試圖借重漢代李廣作為「飛將軍」的神威，協助雷神鎮服邊陲蠻裔。今雷祖祠大殿前崇墀庭下仍砌有石欄，欄上有數尊石人跪拜。按照地方史志的記載，石人屬於為雷神陳文玉所收服的南方土著叛亂首領，「後梁開平四年（910）（雷）神所收黎賊孟喜等所化也」。¹⁵⁸ 二〇一〇年二月和二〇一二年二月，我曾經兩次專門參訪了位於今湛江雷州市白沙鎮江白院村的雷祖祠。該廟被列為全國重點文物保護單位，現構為明、清建築。祠共三進，自成院落。牆體厚達一公尺，形制結構古樸端莊，有宮殿氣魄。祠枕山岡，向平疇，古樹參天，規模宏大，面積五千多平方公尺，而其主殿內外則仍然沿襲了五代初期的基本格局。

第三，中央王朝對雷州雷神的正式賜封亦開始於南漢。學術界相關研究表明，與五代十國時期北方各代王朝無意封神的態度相對照，南方各國都積極推行封神運動，並形成了「南熱北冷」的現象。這些南方王國均重視那些在大一統王朝眼中「偏居一隅」的神祇，通過官爵收編祠祀信仰以積累統治威望。¹⁵⁹ 南漢作

¹⁵⁷ 明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一，〈秩祀志〉，頁157。

¹⁵⁸ 清·雷學海，《雷州府志》（收入《廣東歷代方志集成》，嘉慶十六年〔1811〕刻本），卷八，〈壇廟〉，頁256。

¹⁵⁹ 參見楊俊峰，〈五代南方王國的封神運動〉，《漢學研究》28.2（2010）：327-362。

為割據嶺南的王朝，本身具有比較明顯的本土化傾向。¹⁶⁰ 在南漢國家祭祀領域，包括在其「境內置五嶽」等，¹⁶¹ 對嶺南原有的各種著名的神靈或廟宇給予尊崇和封贈，如廣州南海神廟、德慶悅城龍母廟、高州冼夫人廟，與道士葛洪有關的羅浮山沖虛觀、與禪宗六祖惠能有關的新州國恩寺和粵北韶州南華寺等等。此外，還包括對來自嶺南邊遠之地原本名不見經傳的大量地方性神靈亦封賜爵位。¹⁶² 南漢王朝試圖以此和嶺南各地基層社會建立直接關係。

屈大均稱雷州雷神廟「廟名『靈震』，創於陳，禋祀於偽南漢」。¹⁶³ 所謂「禋祀」，是指古代帝王祭祀昊天上帝的禮儀。而前引宋代蔡絛《鐵圍山叢談》和周去非《嶺外代答》均明確記載，在嶺南地區被奉為「天」或「天神」的雷神就是指「陳文玉」。至於前引吳千仞所稱「偽漢大有庚子歲」，是指南漢高祖劉龔大有十三年（940）。因為「神龍行跡，鱗爪印地，遺流涎沫」，所以南漢皇室與雷州雷神廟之間的關係得以確立。當年八月，劉龔派遣「差內班」即宮廷宦官薛譽重修了雷神廟，又封雷神為「靈震王」。至南漢後主劉鋹大寶十三年（970），封靈明昭德王，或稱靈順明正昭德王。而原英榜山石神廟中的石神則被封為「靈應公」。南漢皇帝除了賜給雷神「冠帶、牙笏、衣帳、祭器若干件」之外，據明朝海康知縣張和所撰〈英山雷廟記〉記載，英山雷廟「舊有祭田一庄五頃四畝六分，屬海康陳、吳二姓主之。銀香爐三個、銀瓶三副、銀燭臺三副、銀爵三個、銀碗三個、銀筯三雙、銀帶三圍、銀台盤一個、金盞一個，共銀二百餘兩，俱南漢朝所施物」。¹⁶⁴ 南漢王朝對雷州雷神的加封王爵，既符合「爵賞有功」的封贈原則，也體現了王權高於神權。而吳千仞所記載的南漢大有年間「廟令陳延長」，應屬於與「雷神」陳義（或陳文玉）有關的陳氏家族後代，同時也證明了雷州陳氏家族在一定程度上參與對雷神廟的管理。

¹⁶⁰ 王承文，〈唐代北方家族與嶺南溪洞社會〉，《唐研究·第二卷》（北京：北京大學出版社，1996），頁391-401；Steven B. Miles, "Rewriting the Southern Han (917-971): The Production of Local Culture in Nineteenth-Century Guangzhou," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62.1 (2002): 39-75.

¹⁶¹ 清·吳蘭修撰，《南漢紀》（收入傅璇琮等主編，《五代史書彙編》〔杭州：杭州出版社，2004〕，第10冊），卷二，〈高祖紀〉，頁6617。

¹⁶² 清·吳蘭修，《南漢紀》卷二，〈高祖紀〉，頁6617；清·梁廷枏輯，《南漢叢錄》（收入傅璇琮等主編，《五代史書彙編》第10冊），卷二，頁6590-6591。

¹⁶³ 清·屈大均，《廣東新語》卷六，〈神語·雷神〉，頁201。

¹⁶⁴ 吳盛藻，康熙《雷州府志》卷一〇，〈藝文志〉，頁589；另見明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一〈秩祀志〉的相關記載，直接依據了張和的〈英山雷廟記〉。（頁158）

（二）雷州雷神廟與宋元中央王朝的關係

兩宋是國家封神活動發展極為重要的時期。¹⁶⁵ 而北宋初年朝廷則重視對各地神祠秩序的整頓，並編纂《正祠錄》以作為全國的神祠總錄。¹⁶⁶ 正因為如此，由五代時期南方王國所確立的封神傳統，實際上一度受到了宋初朝廷的壓抑。至宋神宗、宋徽宗時期，隨著南方人士主政和南方官僚集團的興起，宋代朝廷開始積極而大量的封神，其祠祀措施亦出現了「南方化」的轉變。¹⁶⁷ 蔣炳文〈重修威德王廟記〉稱：「國家膺正統席，歸運逸典，曠章緝抉搜舉。凡山林川穀之神，能出雲雨，殖財用，有功業於民者，罔不論報。」¹⁶⁸ 北宋神宗熙寧九年（1076），雷州雷神被正式敕封為威德王。¹⁶⁹ 至南宋紹興三十一年（1161），賜威德王廟額「顯震」。宋孝宗乾道三年（1167）十一月，加封威德顯昭王。¹⁷⁰ 該年又同時加封雷神廟中的「石神土地曰協應侯」。¹⁷¹

現存宋代史料顯示雷州雷神廟有過兩次比較重要的修建。宋徽宗宣和元年（1119），譚銳為雷州刺史。蔣炳文〈重修威德王廟記〉稱譚銳「來守是邦，躬詣廟下，躊躇惻然。語諸僚佐曰：頻海之州，民不夭厲，穀果靈秀，遠邇悅穆，耆艾歌詠，咸賴於神」，明確地將雷神陳文玉尊奉為雷州的保護神。又稱「天以雷行命，萬物聽命於雷，一命而為吉，萬不能移其福；一命而為凶，萬物不能易其禍。所以興利除害，其功至於不測」；「宜有天下國家者，所當嚴祀」。碑文記

¹⁶⁵ 參見松本浩一，〈宋代的賜額・賜号について——主として〈宋會要輯稿〉にみえる史料から〉，野口鐵郎編，《中國史における中央政治と地方社會》（東京：文部省，1985年度科學研究費補助金總合研究（A）研究報告書），頁282-294；須江隆，〈唐宋期における社會構造の變質過程——祠廟制の推移を中心として〉，《東北大學東洋史論集》9（2003）：247-294；須江隆，〈〈熙寧七年の詔〉——北宋神宗朝期の賜額・賜号〉，《東北大學東洋史論集》8（2001）：54-93；水越知，〈宋代社會と祠廟信仰の展開——地域核としての祠廟の出現〉，《東洋史研究》60.4（2002）：1-38；雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009），頁255-276。

¹⁶⁶ 清・徐松，《宋會要輯稿》卷二〇之二二，〈禮〉，景德四年（1007）三月二十三日詔。

¹⁶⁷ 楊俊峰，〈五代南方王國的封神運動〉，頁354-355。

¹⁶⁸ 宋・蔣炳文，〈重修威德王廟記〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁517。

¹⁶⁹ 清・徐松，《宋會要輯稿》卷一二〇四，〈禮二十〉，頁772；宋・蔣炳文，〈重修威德王廟記〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁517。

¹⁷⁰ 清・徐松，《宋會要輯稿》卷一二三七，頁832。

¹⁷¹ 宋・洪邁，《夷堅支志》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1047冊），丙卷九，「熊雷州」條，頁442。

載經過此次大規模重修後，「祀官有次，祝獻有序，執事有位，庖宰有所，與祭者有合馭之地。伉崇豐顯，非曩日苟簡所比」。¹⁷²

宋高宗紹興二十一年（1151）至二十二年，其時雷州刺史臨川人戴克仁主持了雷神廟的重修。根據李永年所撰〈雷州重修威德王廟記〉的記載，其時雷神廟的規模已經從晚唐的「廟堂三間」，發展到「為屋九十間，森嚴華煥」。碑文又稱：

環九州山林川谷之神，以功血食，載於典章，類固不一。而雷獨得因神以名州。其靈迹偉異，廟祀隱然，振輝海上，舊矣。偽漢之世，號雷神為靈順明正昭德王。本朝熙寧九年，從郡守之請，詔封威德王。……自五代至今，廟貌雖稱徙，至是神居妥安，又二百三十餘年矣。比歲以來，海氣疏達，民服稼穡，商舶上下，風雲平善。凡休咎動息，惟神是告。靈響益出，公私承事益勤……夫雷震發萬物，天之大號也。必有聰明正直之靈，司帝之權，非偶然者。¹⁷³

碑文一方面強調由於雷神的護佑，使得雷州瘴癘不侵，農民勤於稼穡，而海上商舶平安往來。人們對雷神的依賴，已經達到「凡休咎動息，惟神是告」的程度。也正是由於雷神無所不在的法力和影響，使得官府和百姓的祭祀愈發虔誠而頻密。另一方面，碑文稱雷神屬於「聰明正直之靈，司帝之權」，則更加突出了宋代雷神的職能及其特性。唐代以及唐以前的雷神，其懲惡揚善的道德特性還不太突出。然而，從北宋開始，雷神的職能不斷擴大，雷神越來越多地被賦予懲惡揚善和司生司殺的權威，也越來越多地被塑造成為道德倫理和綱常秩序的維護者。

自南漢開始，歷代皇帝對雷州雷神的多次加封，在相當程度上也是地方官員對雷神神威的宣揚和推動的結果。前引吳千仞〈英山雷廟記〉即記載了大量雷神司生司殺的事例，其文曰：

犯神必死，求者必應。廟宇有活雞、活羊，蓋祈禱之所捨也，為狸、虎所捕。至旦，而狸、虎皆暴死於廟。前州之頑蠢者，假脩廟之名，深入鄉村乞錢糧。未入手，就其所在，皆自絞其手，號呼痛楚，直抵神廟。其家聞之，匍匐隨至。問之，即曰：我假大王之名，勾錢於人。今為大王使者束縛鞭拷，速為救我，不然當死。其家急以大牲致祭，命僧道誦經謝過，始

¹⁷² 宋·蔣炳文，〈重修威德王廟記〉，譚棣華等，《廣東碑刻集》，頁517-518。

¹⁷³ 清·阮元，《廣東通志》卷一五一，〈建置略二七〉，頁2478；又見譚棣華等，《廣東碑刻集》，頁518-519。

得釋。廟人夜宿廟中。天將明，廟門忽開，有車蓋侍衛直上，抵正殿。廟人驚惶，謂刺史到廟，奔走迓迎，忽而不見。其靈顯如此。左右田家俱各畏懼。少有所逆，遂至亡命。

吳千仞身為雷州知府，宣揚以上各種雷神「靈驗」事例，其目的是使人們相信雷神的神聖權威，而且能做到天網恢恢，疏而不漏。吳千仞所稱「其靈顯如此。左右田家俱各畏懼。少有所逆，遂至亡命」，說明了雷神懲惡觀念的深化發展，並且給人以巨大的震懾。

洪邁 (1123-1202)《夷堅支志》記載江西崇仁縣人熊某出任廣府通判，兼攝守雷州，即因為對雷神不敬而遭到嚴厲警告。其文曰：

崇仁熊某，通判廣府，攝守雷州。至之日，吏白當致敬雷廟。熊曰：「吾知有社稷山川之神，學宮之祀而已，烏有於雷祠？」言未訖，烈風驟雨，雷霆飛電，四合而起。一橫板從空墮前，取觀之，乃其家以限倉戶者，所題則熊手筆。不勝恐懼，急致香幣謁謝。續馳書質家人，果以其日失此板。竟沒於郡。予在西掖時，曾行雷神加封，制其廟曰「顯震」，其神曰威德昭顯王，其廟神土地曰協應侯。然則名載祀典，渠可忽哉！¹⁷⁴

洪邁《夷堅支志》甲卷五「雷州雷神」條又記載：

淳熙丙申，桂林連月不雨。秋冬之交，農圃告病。府守張欽夫杖遣駉卒持公牒詣雷州雷王廟，問何時當雨。既至，投牒畢，宿于祝官之家。是夜，駉祝同夢神令具報云：明年上元前三日方有微雨。……至正月十二日，果得小雨，僅能洒塵，於沾丐殊無補。¹⁷⁵

張栻是南宋一度與朱熹齊名的理學家，亦為洪邁之友。「淳熙丙申」即宋孝宗淳熙三年（1176），靜江府即桂林發生了嚴重旱災，而時任府守的張栻即遣士卒前往雷州雷神廟禱告。而雷州半島之外的地方官員對雷神虔誠敬信的態度，對雷神信仰在地域上的擴大必定有重要推動意義。

根據〈大元宣封雷祖記〉碑記載，元代泰定二年（1325）十二月，泰定帝敕封雷州雷神為「英威剛應光化昭德王」。¹⁷⁶至元順帝至正十一年（1351），朝列大夫同知高州路總管府事權雷州事徐容撰〈雷祖富有利用碑記〉，稱：「州以雷名，地之靈也。廟以雷顯，神所棲也。顯震廟興，置本末兩廡，圖碑具存，揆厥

¹⁷⁴ 宋·洪邁，《夷堅支志》丙卷九，「熊雷州」條，頁442。

¹⁷⁵ 宋·洪邁，《夷堅支志》甲卷五，「雷州雷神」條，頁293-294。

¹⁷⁶ 〈大元宣封雷祖記〉，譚棣華等，《廣東碑刻集》，頁520。

端緒，所從來遠矣」。〈碑記〉還特地記載該年夏天：

郡起北門瓮城，迎雷君至城樓以壓之。月餘，有司褻慢，俄而雷雨暴作，乃孟秋八日，憲府率官屬送神馭還。是日，天色即開朗，嗣後風不怒，電不激，雷不震。¹⁷⁷

以上是強調「有司」即官府的「褻慢」導致雷神的警示。從南漢兩宋直至明清，實際上每個時期都不斷有新的雷神「靈驗」事例。地方官員往往非常正式地將這些事例書寫記載下來，一方面進一步加深了人們對雷神權威的敬畏和尊崇，使官方所提倡的道德綱常在民間信仰中得到強化。而另一方面則在某些特定的歷史時期，地方官員又將這些事例上奏作為向皇帝懇請加封雷神的重要依據。

阮元《廣東通志·建置略》在考訂前代資料的基礎上，臚列了從五代十國的南漢至明清歷代皇帝對雷州雷神廟的主要封賜。其文曰：

南漢大有十三年（940）封靈震王。大寶十三年（970）封靈明昭德王。宋熙寧九年（1076）封威德王。紹興三十一年（1161）賜廟額曰顯震。乾道三年（1167）封威德昭顯王。慶元三年（1197）封威德昭顯廣佑王。淳祐十一年（1251）封英靈威德昭顯普濟王。德祐元年（1275）改封英靈威德昭順廣佑普濟王。元泰定二年（1325）易封英威剛應光化昭德王，又贈神之父為銀青光祿大夫，母吳氏為正一品夫人，神妃李氏為曹祿紀妃太后。明洪武（1368-1398）初改封電司神，每歲上元，知府具牲以祭……乾隆十九年（1754），封宣威布德之神。六十年（1795），封康濟宣威布德之神。廟中懸御賜匾曰「茂時育物」。¹⁷⁸

（三）明清雷州雷神廟的格局與雷神祭祀禮儀的定型

現保存於雷祖祠內為數眾多的碑刻證明，明清時期雷州雷神廟經歷過多次重修，而主持修建的包括皇室成員、朝廷使節或宮廷宦官、地方州縣官員等等。¹⁷⁹清初屈大均《廣東新語》比較詳細地記載了明代以來雷州雷神廟內神靈供奉的具體情形。其文曰：

雷州英榜山，有雷神廟。神端冕而緋，左右列侍天將，一輔髦者捧圓物色瑩，為神之所始，蓋鳥卵云。堂後又有雷神十二軀，以應十二方位；及雷

¹⁷⁷ 元·徐容，〈雷祖富有利用碑記〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁520-521。

¹⁷⁸ 清·阮元，《廣東通志》卷一五一，〈建置略〉，頁2478。

¹⁷⁹ 譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁522-532。

公、電母、風伯、雨師像。其在堂複，則雷神之父陳氏鉞也。《志》稱：陳時雷州人陳鉞無子，其業捕獵，家有九耳犬甚靈……得一巨卵徑尺，攜以歸，雷雨暴作，卵開，乃一男子，其手有文，左曰「雷」，右曰「州」。有神人嘗入室中乳哺，鄉人以為雷種也，神之。天建三年，果為雷州刺史，名曰「文玉」。既沒，神化大顯，民因祀以為雷神。……廟名「靈震」，創於陳，禋祀於偽南漢，賜王爵於宋，明初改稱雷司，定祀上元，俾雷神子孫世守之。歲之二月，雷將大聲，太守至廟為雷司開印；八月，雷將閉藏，太守至廟為雷司封印。六月二十四日，雷州人必供雷鼓以酬雷，禱而得雷公之墨，光瑩如漆，則以治邪魅驚癩。及書訟牒得雷屑，或霹靂礎，則以辟嬰兒驚以催產。霹靂礎一名雷公石。¹⁸⁰

根據屈大均的記載，首先，雷神廟的正殿中央有三尊神像，正中間是雷神陳文玉，「端冕而緋」，明朝一至四品高官著緋色（大紅）官服，因而陳文玉完全是朝廷高官的形象；所謂「左右列侍天將」，即其左邊是李太尉即漢代大將軍李廣，右邊為英榜山石神。以上格局形成於五代。至於「雷公、電母、風伯、雨師像」，這些應屬於晚唐雷神廟的內容。這裏的「雷公」就是「豕首鱗身」的獸形雷神的畫像，被安置在作為陪襯的位置。而且在現今雷祖祠的左邊偏殿，尚建有一「雷祖閣」以供奉「雷首」，其形象為藍面鳥嘴、虬眉火紅，手中高擎雷斧。這一「雷首」恰恰就是唐代全國各地所見的獸形雷神在雷州演變的結果。明代《繪圖三教源流搜神大全》就繪製了雷州的兩位雷神，一位是陳文玉，是標準的官員士大夫形象；另外一位就是「雷首」，亦著官服，然而卻獸面肉翼。¹⁸¹ 至於屈大均所稱「堂後又有雷神十二軀，以應十二方位」，在今「雷祖閣」的左邊實際上還建有一閣，專門供奉作為「雷神十二軀」的十二尊塑像。可見，今雷州雷神廟基本上延續了晚唐至五代初期所確定的格局。

其次，所謂「一輔髦者捧圓物色瑩，為神之所始，蓋鳥卵云」，以此象徵雷州雷神「陳文玉」信仰的起源。屈大均所稱「其在堂複，則雷神之父陳氏鉞」，今雷祖祠正殿之後，即有一閣專門供奉陳文玉之父陳鉞。我們在前面證明了南漢大有年間，負責雷州雷神廟的「廟令陳延長」，應屬於與「雷神」陳義（或陳文玉）有關的陳氏家族後代。至於屈大均所稱「俾雷神子孫世守之」，亦說明了雷

¹⁸⁰ 清·屈大均，《廣東新語》卷六，〈神語·雷神〉，頁179。

¹⁸¹ 《繪圖三教源流搜神大全》（上海：上海古籍出版社據清卮園刻本影印，1990），卷七，頁15。

州陳氏家族就是朝廷指定的專門管理者，其身分和職掌世代傳襲。而賀喜的研究則證明了至明清時期，「雷祖」陳文玉在當地宗族社會的構建中，發揮了十分重要而特殊的作用。¹⁸²「雷祖祠」就是雷州陳氏的宗祠，其中供奉著陳氏各代祖先的牌位。

今立於雷州市附城區英山村雷祖降誕處的〈雷祖後裔族譜記〉碑，撰於清乾隆八年（1743），該碑記載「雷祖」後裔分居英榜山白院即今雷祖祠一帶以及雷神出生地烏卵山兩地，「一支子孫，隨居白院各村，一派仍住烏卵山之源。自祖至今，卜世三十有六。皇帝屢有加封，歷朝均免差役。一以旌靈異，一以表功德。現茲散住海（康縣）、遂（溪縣）、徐（聞縣）、石（城縣）各地，老幼千有餘丁，均屬一脈流行，無非我祖根深源遠，鍾英而毓秀也」。¹⁸³根據賀喜的實地調查，現存雷祖祠與其他祠廟有很大的不同。該祠內至今仍實行兩套並行的管理系統，即地方政府所設雷祖祠管理所和陳姓族人組成的文物保護小組。小組設有理事會，理事會成員由白院雷祖祠附近四個村子選舉產生。應該說，這種由官方和陳氏家族共同管理雷祖祠的模式，也在某種程度上沿襲了晚唐五代兩宋以來的傳統。

第三，明太祖朱元璋將雷神陳文玉封為「雷司之神」，讓陳文玉在此統領天下雷電事務。所謂「定祀上元」，萬曆《雷州府志》則稱：「國朝洪武初，改封雷司之神。每歲上元，郡守具牲以祭」。¹⁸⁴前引北宋吳千仞〈英山雷廟記〉，證明晚唐以降，雷州刺史需要代表朝廷在此舉行春秋兩次週期性的祭祀。至明代，其固定性的重要祭祀，包括每年「上元」節，即農曆正月十五，雷州刺史舉行祭祀；二月，雷將大聲，刺史至廟「為雷司開印」；六月二十四日，允許雷州百姓「供雷鼓以酬雷」。而在這一天，雷州百姓亦通過祈禱儀式得到具有神蹟象徵意義的「雷公墨」或「霹靂碇」；八月，雷將閉藏，刺史至廟「為雷司封印」。清朝則比較完整地沿襲了明朝的祭祀禮儀。這種具有高度象徵性的儀式將宇宙秩序以及人間秩序神聖化了。正如葛兆光所稱：「人們通過儀式與神聖發生關係，經由象徵性的活動得到宇宙、天地、神祇的認可，人們也通過儀式與世俗發生關係，借助象徵性的行為把天意、神意傳達給世間，由它來強化人們對秩序

¹⁸² 參見賀喜，《亦神亦祖》，頁96-150。

¹⁸³ 〈雷祖後裔族譜記碑〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁573-574。

¹⁸⁴ 明·歐陽保，萬曆《雷州府志》卷一一，〈秩祀志〉，頁158。

的認同，也由它來表達超出自身能力的願望。」¹⁸⁵ 同時，這種週期性且融合了官方祭祀和民間祭祀的儀式，既能夠凝聚人們的社會意識，亦能促進文化認同和地方傳統的整合。

還要指出的是，明清時期的雷神陳文玉並沒有繼續擁有在南漢至宋元時期所獲得的「王」的封號。明太祖朱元璋改封陳文玉為「雷司之神」。清朝乾隆皇帝則封其為「宣威布德之神」。陳文玉是被當作司雷之神，即促使萬物復甦生長的神靈來祭祀的。而嶺南民間社會中亦不再有將雷神陳文玉當作「天」或最重要的「天神」來祭祀的記載。說明雷州半島原來極具地域色彩的雷神祭祀儀式，最終已經被整合進中央王朝的禮儀秩序中。

六・從唐宋嶺南民間祠祀看古代中央王朝「神道設教」的意義

（一）唐宋嶺南地區民間祠祀的興盛及其原因

唐太宗貞觀元年（627），唐朝中央將中國遼闊的疆域劃分為十道。嶺南道則屬於十道中最為邊遠的地區之一。其實在相當長的歷史時期，五嶺山脈不僅是一條極為重要的地理分界線，同時也是一條華夏與蠻夷在文化上的分界線。西晉人張華（232-300）所著《博物志》即稱：「南越之國，與楚為鄰。五嶺已前，至于南海，負海之邦，交趾之土，謂之南裔。」¹⁸⁶ 北魏酈道元《水經注》稱：「古人云，五嶺者，天地以隔內外」。¹⁸⁷ 一直到唐朝前期，著名宰相狄仁傑在給武則天的上書中尚稱：「臣聞天生四夷，皆在先王封疆之外，故東拒滄海，西隔流沙，北橫大漠，南阻五嶺，此天所以限夷狄而隔中外也。」¹⁸⁸ 唐中宗神龍元年（705），宋之問被貶嶺南瀧州（今廣東羅定縣）參軍，途經作為五嶺通道的大庾嶺，其〈早發大庾嶺〉一詩稱：「巖起華夷界，信為造化力」，「登嶺恨辭國，自惟勛忠孝」，「適蠻悲疾首，懷羣淚沾臆」。¹⁸⁹ 因此，嶺南長期被視為「蠻荒」和「絕域」。

¹⁸⁵ 葛兆光，《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，1998），第一卷，頁131。

¹⁸⁶ 西晉・張華，《博物志》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1047冊），卷一，頁577。

¹⁸⁷ 北魏・酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》（北京：中華書局，2007），卷三六，〈溫水注〉，頁834。

¹⁸⁸ 《舊唐書》卷八九，〈狄仁傑傳〉，頁2889。

¹⁸⁹ 宋之問，〈早發大庾嶺〉，《全唐詩》卷五一，頁623。

在唐代大量文獻記載中，嶺南既山川遙遠阻隔，瘴癘肆虐橫侵，而且民族構成複雜。尤其是在不少所謂「夷獠雜居」的邊遠地區，尚保留相當多部族制度的殘餘。這裏州縣置廢變動劇烈，基層鄉里制度形同虛設。¹⁹⁰ 根據薛愛華的統計，唐朝嶺南俚獠蠻叛亂多達八十多次。¹⁹¹ 正因為如此，唐中央王朝在這些地區推行儒家禮義教化必然面臨許多嚴重的困難。前引貞觀元年（627）十月唐太宗〈安撫嶺南詔〉，稱：「嶺表遐曠，山洞幽深，雖聲教久行，而風俗未一。廣州管內，為弊尤甚」。杜佑《通典》云：「五嶺之南，人雜夷獠，不知教義，以富為雄……大抵南方遐阻，人強吏懦，豪富兼併，役屬貧弱，俘掠不忌。古今是同。」¹⁹²

唐代嶺南與其他地區語言的差異和隔閡即是中央王朝推行禮義教化的主要障礙之一。貞觀十五年（642）正月，唐太宗誠朝集使稱：「若南方諸州，多統夷獠，官人於彼，言語不通。」¹⁹³ 唐德宗貞元十九年（803），韓愈貶任粵北連州陽山縣令，其〈送區冊序〉一文稱：「陽山，天下之窮處也」，「陸有丘陵之險，虎豹之虞；江流悍急，橫波之石，廉利侔劍戟」，「縣郭無居民，官無丞尉，夾江荒茅篁竹之間，小吏十餘家，皆鳥言夷面，始至言語不通，畫地為字，然後可告以出租賦，奉期約」。¹⁹⁴ 宋初《邕州圖經》稱邕州「俗恠嗇澆薄，內險外瘁，椎髻跣足，尚雞卜及卵卜。提匱、俚、獠有四色，語各別，譯而方通也」。¹⁹⁵ 南宋周去非記載欽州五種居民中，其中「俚人，史稱俚獠者是也。此種自蠻峒出居，專事妖怪，若禽獸然，語音尤不可曉」。¹⁹⁶

而唐代嶺南各地民間祠祀的高度興盛，往往也被看成是中央王朝推行儒家禮義教化的嚴重障礙。唐朝各地民間祠祀的興盛程度，一般與經濟社會和文化發展成反比。唐代嶺南不少地區的經濟社會和文化發展程度都要比北方中原和江南地

¹⁹⁰ 參見王承文，〈晉唐時期嶺南地區的金銀生產和流通——以敦煌市博物館所藏唐天寶年間地志為中心的考察〉，《唐研究·第十三卷》（北京：北京大學出版社，2007），頁 538-541。

¹⁹¹ Schafer, *The Vermilion Bird*, pp. 18-47, 61-68.

¹⁹² 唐·杜佑，《通典》卷一八四，〈州郡十四·古南越〉，頁 4961。

¹⁹³ 宋·王欽若等，《冊府元龜》卷一五七，〈帝王部·誠勸二〉，頁 1896。

¹⁹⁴ 唐·韓愈，〈送區冊序〉，氏著，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1987），卷四，頁 266；《文苑英華》卷七三〇，頁 3797。

¹⁹⁵ 宋·樂史，《太平寰宇記》卷一六六，〈邕州〉，頁 3172。

¹⁹⁶ 宋·周去非，《嶺外代答校注》卷三，「五民」條，頁 144。

區低。唐宋時期不少宦遊嶺南的北方內地士大夫的記載，為我們提供了嶺南各地巫風流被的圖景。劉禹錫〈南中書來〉稱：「君書問風俗，此地接炎州。淫祀多青鬼，居人少白頭。」¹⁹⁷ 唐代柳宗元任柳州刺史，即稱：「越人信祥而易殺，傲化而偏仁。病且憂，則聚巫師，用雞卜。始則殺小牲，不可則殺中牲，又不可則殺大牲，而又不可則訣親戚飭死事，曰神不直我已矣！因不食蔽面死。以故戶易耗，田易荒，而畜字不孳。」¹⁹⁸ 在端州（今廣東肇慶），「其鄉洞獠，民畏鬼神，多淫祀，率以牛酒，祚作聖望」。¹⁹⁹《宋史·地理志》稱廣南東、西兩路，「大率民婚嫁、喪葬、衣服多不合禮。尚淫祀，殺人祭鬼。山林翳密，多瘴毒」，「人病不呼醫服藥」。²⁰⁰ 雍熙三年（986），宋太宗所發佈的〈嶺南長吏多方化導婚姻喪葬衣服制度殺人以祭等詔〉，對此有更加詳盡的說明。詔令稱：

嶺嶠之外，封域且殊，久隔於華風，乃染成於汙俗。朕博覽傳記，備知其土風飲食男女之儀，婚姻喪葬之制，不循教義，有虧禮法。昔漢之任延理九真郡，遂變遐陋之地而成禮讓之俗。是知時無古今，人無遠近，但問化之如何耳。豈有弗率者乎！應邕、容、桂、廣諸州，婚姻喪葬衣服制度，並殺人以祭鬼，疾病不求醫藥，及僧置妻孥等事，並委本處長吏多方化導，漸以治之。無峻治法，以致煩擾。²⁰¹

宋太宗稱嶺南邕、容、桂、廣諸州「不循教義，有虧禮法」，其中殺人祭鬼和病不求醫藥即與「淫祀」有關。宋太宗詔令地方官員「多方化導，漸以治之，無峻治法，以致煩擾」，意即為了避免激起社會動盪，禁止地方官員採取過分嚴厲的措施，而要求以循序漸進的方式進行教化。²⁰²

¹⁹⁷ 劉禹錫，〈南中書來〉，《全唐詩》卷三五八，頁4043。

¹⁹⁸ 柳宗元，〈柳州復大雲寺記〉，氏著，《柳河東集》（上海：上海古籍出版社，2008），卷二八，頁465；《全唐文》卷五八一，頁5868。

¹⁹⁹ 宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），卷九，〈唐南嶽石頭山希遷傳〉，頁208。

²⁰⁰ 元·脫脫等編，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷九〇，〈地理志六〉，頁2248。

²⁰¹ 宋太宗，〈嶺南長吏多方化導婚姻喪葬衣服制度殺人以祭等詔〉，《宋大詔令集》（北京：中華書局，1962），卷一九八，頁732；按：清·徐松，《宋會要輯稿》，〈刑法二〉，頁6497，以及《宋史》卷五則將其年代定為雍熙二年閏九月。

²⁰² 皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008）；關於宋代嶺南巫覡巫術現象的普遍性以及朝廷對策的最新研究，參見王章偉，〈文明推進中的現實與想像——宋代嶺南的巫覡巫術〉，《新史學》23.2（2012）：1-53。

（二）唐朝地方官員對待嶺南民間祠祀的方式

在古代中國的祭祀領域，「祀典」和「淫祀」一直都屬於兩個具有對立性的概念。漢初成書的《禮記·曲禮》對天子、諸侯、大夫與士各自祭祀的對象都有十分嚴格的規定，並稱：「非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。」古代「淫祀」這一概念的最初涵義包括兩方面，一是其神不在祀典，一是越分而祭。在後來的歷史發展中，所謂「淫祀」或「淫祠」都主要是強調其神不在祀典。²⁰³ 根據《大唐開元禮》卷六八至七三的規定，唐朝國家「祀典」包括「諸州祭社稷」、「諸州釋奠於孔宣父」、「諸州祈社稷、諸州祈諸神、諸州祭城隍」、「諸縣祭社稷、諸縣祈諸神、諸縣祭城隍」等。還包括由州縣長官主持的對嶽鎮海瀆和風伯雨師的祭祀。該書卷一規定：「司中、司命、風師、雨師、靈星、山林、川澤、五龍祠等並為小祀。州縣社稷、釋奠及諸神祠並同小祀。」²⁰⁴ 唐朝有一種傾向認為，除了國家正統祀典外，其他各種民間祭祀均為「淫祀」。唐人趙璘即稱：「若妖神淫祀，無名而設，苟有識者，固當遠之。雖嶽海鎮瀆，名山大川，帝王先賢，不當所立之處，不在典籍，則淫祀也。」²⁰⁵ 唐高祖武德九年（626）即詔令「民間不得妄立妖祠」。²⁰⁶ 其後唐朝還曾多次發佈過毀「淫祠」的詔令。唐朝不少地方官員都有毀「淫祠」之舉。其中最具有代表性的，一是武則天垂拱四年（688），狄仁傑以江南巡撫使的身分毀除吳、楚「淫祠」1,700 多所；二是唐穆宗長慶三年（823），李德裕以浙西觀察使的身分禁除管內「淫祠」1,115 所。

唐代嶺南來自北方的官員亦有「毀淫祠」的舉措，其中有兩條記載最具有典型意義。一是戴孚《廣異記》記載：

高宗時，狄仁傑為監察御史，江嶺神祠，焚燒略盡。至端州，有蠻神，仁傑欲燒之，使人入廟者立死。仁傑募能焚之者，賞錢百千。時有二人出應募，仁傑問往復何用，人云：「願得敕牒。」仁傑以牒與之。其人持往，至廟，便云有敕。因開牒以入，宣之。神不復動，遂焚毀之。其後仁傑還

²⁰³ 蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，《唐研究·第十三卷》，頁 204-209。

²⁰⁴ 唐·蕭嵩等撰，《大唐開元禮》（東京：汲古書院，1972），卷一，〈敘例上·擇日〉，頁 12。

²⁰⁵ 唐·趙璘，《因話錄》（收入《唐五代筆記小說大觀》），卷五，頁 867。

²⁰⁶ 宋·司馬光，《資治通鑑》卷一九二，唐高祖武德九年（626），頁 6023。

至汴州，遇見鬼者曰：「侍御後有一蠻神，云被焚舍，常欲報復。」²⁰⁷唐代端州即今廣東肇慶。所謂「蠻神」應指當地俚獠等少數民族所信奉的神靈。狄仁傑依靠具有皇權象徵意義的「敕牒」，最終制服「蠻神」並焚毀其廟。有研究者認為狄仁傑到達嶺南的真實性還有待研究。²⁰⁸不過，這一記載一方面卻說明了嶺南「毀淫祠」有很大的阻力；另一方面則揭示了唐朝國家「毀淫祠」之舉，是以皇權永遠高於神權這一原則為前提的。

二是唐宣宗大中三年（849）至五年，京兆人韋正貫為廣州刺史兼嶺南節度使，在任頗有政績。大中六年蕭鄴所撰〈嶺南節度使韋公（正貫）神道碑〉記載：

越人尚鬼，事有冥冥者，不質於醫而交於神，寢以成風。公醜其邪，命撤屋塗扉，禁絕紛紛之禱。或曰：將不利於公。不聽。他日，秋水大溢，將沒民居，訛言毀神而致。公譟服登城，向水酬酒而聲曰：苟如云云，長史身存，無嫁下人。俄而歛退，卒無害焉。鍼盲反正，皆此類也。²⁰⁹

韋正貫通過大規模「毀淫祠」，試圖徹底改變自古以來「越人尚鬼，事有冥冥者，不質於醫而交於神」的傳統。不過，這種「毀淫祠」的行為固然非常耀眼奪目，亦容易被史書所記載，但是卻不屬於歷史的常態，其真正的效果也可能僅僅是短期的。因為這種舉措並不能真正改變嶺南民間祠祀深厚的社會基礎，那些被毀掉的「淫祠」一般都有可能會重建。學術界的研究也證明，對地方信仰傳統直接打擊的方式實際上只能收一時之功，而不可能得到鞏固。²¹⁰

唐代社會中實際上也有主張對民間祠祀正面評價的傾向。晚唐段成式撰有〈好道廟記〉一文，對民間祭祀有專門闡述。其文曰：「大凡非境之望，及吏無著績，冒配於社，皆曰淫祠。然舛蠻感通，無方不測。神有所臚，鬼有所歸，苟不乏主，亦不為厲。或降而觀禍，格而饗德，能為雲雷，誅殛姦兇，俾苗之碩，俾貨之阜，縹魃籍虎，磔蝮與蠱，可以尸祝者，何必著諸祀典乎！」²¹¹段成式即明確肯定某些「淫祠」亦能「誅殛姦兇，俾苗之碩，俾貨之阜，縹魃籍虎，磔蝮與

²⁰⁷ 《太平廣記》卷二九八，「狄仁傑」條引，頁 2371。

²⁰⁸ David McMullen, "The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705," *Asia Major* 6.1 (1993): 1-81.

²⁰⁹ 蕭鄴，〈嶺南節度使韋公神道碑〉，《文苑英華》卷九一五，頁 4818-4819；《全唐文》卷七六四，頁 7945。

²¹⁰ 雷聞，〈郊廟之外〉，頁 257；蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典〉，頁 203-232。

²¹¹ 段成式，〈好道廟記〉，《全唐文》卷七八七，頁 8235。

蟲」，因而既能夠滿足人們信仰的需要，又具有揚善懲惡、整齊民間風俗的作用。也正因為如此，唐朝雖然多次發佈禁「淫祠」的詔令，然而其對地方祠祀的打擊並非主流，也沒有真正成為制度。近年學術界的研究也證明，在唐代國家祀典的明文規定與所謂「淫祠」之間，其實並不是一種簡單的非此即彼的關係。在二者之間實際上還存在著一些中間層面，即為數眾多的由州縣政府賦予官方色彩的地方神祠。²¹² 唐朝對於民間祠祀比較通行的作法，並不是簡單地作為「淫祠」而加以禁毀，而是將其納入國家禮制運作的軌道，並賦予其官方地位。而這些民間祠祀在獲得地方官府認定之前，很可能就是「淫祠」。

唐代後期，嶺南有幾位著名地方官員頗具代表性。唐憲宗會昌十四年(820)，韓愈因諫迎佛骨，被貶為潮州刺史。潮州在嶺南東南海濱。韓愈在給皇帝的上書中，一方面稱其地「極遠惡」，然而，另一方面他又稱「雖在萬里之外，嶺海之陬，待之一如畿甸之間，輦轂之下」。²¹³ 韓愈撰有〈潮州祭神文〉五篇，並稱：「皆元和十四年夏秋作。其一到任謁大湖神，其二祈雨太湖神，其三四五謝晴、城隍、界石、太湖等神作」。其中城隍神雖然已在唐代不少地方開始出現，然而卻不屬於國家祀典。²¹⁴ 而所謂「太湖神」、「界石神」等，顯然都屬於潮州本地神靈，而不屬於國家祀典所祭神靈。韓愈祭潮州「界石神」文稱：

維年月日，潮州刺史韓愈謹遣耆壽成寓以清酌少牢之奠，告於界石神之靈曰：惟封部之內，山川之神，克庥於人，官則置立室宇，備具服器，奠饗以時。……是神之庥庇於人也，敢不明受其賜！謹選良月吉日，齋潔以祀，神其鑒之，尚饗。²¹⁵

以上所謂「官則置立室宇」，則說明潮州地方官府建置了廟宇，並加以祭祀。唐憲宗元和十年(815)至十四年，柳宗元為柳州刺史。柳宗元在柳州所作〈雷塘禱雨文〉、〈祭井文〉等，即與此類似。唐宣宗大中元年(847)至二年，鄭亞出為桂州刺史、桂管防禦觀察使，李商隱擔任觀察判官。李商隱代替鄭亞撰寫有大量祭神文，其中〈祭伏波神文〉、〈賽城隍神文〉、〈賽堯山廟文〉、〈賽舜廟文〉、〈賽越王神文〉、〈賽北源神文〉、〈賽曾山蘇山神文〉、〈賽白石神

²¹² 雷聞，《郊廟之外》，頁221, 226, 259。

²¹³ 韓愈，〈潮州刺史謝上表〉，氏著，《韓昌黎文集校注》卷八，頁618；《全唐文》卷五四八，頁5554。

²¹⁴ David Johnson, "The City-God Cults of T'ang and Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45.2 (1985): 363-457；雷聞，《郊廟之外》，頁240-246。

²¹⁵ 唐·韓愈，《韓昌黎文集校注》卷五，頁320；《全唐文》卷五六八，頁5752。

文》、〈賽海陽神文〉、〈賽侯山神文〉等等，²¹⁶ 其所祭神靈均不在國家「祀典」，然而卻屬於地方官府的祭祀對象。由於這些地方性神靈往往與地域社會的傳統密切相關，地方官員對這些神靈的祭祀，既有聯絡當地政治勢力並整合文化傳統的意義，又顯示國家在神靈祭祀上的主導性。

唐朝嶺南地方官員往往通過比較和緩的方式以達到移風易俗的目的。韓愈稱柳宗元在柳州刺史任上，「不鄙夷其民，動以禮法」。²¹⁷ 而其用佛教來移風易俗則尤具典型意義。前引柳宗元〈柳州復大雲寺記〉稱「越人」通過宰殺耕牛以祭祀治病，「董之禮則頑，束之刑則逃。唯浮圖事神而語大，可因而入焉，有以佐教化」。柳宗元修復大雲寺後，「使擊磬鼓鐘，以嚴其道而傳其言。而人始復去鬼息殺，而務趣於仁愛。病且憂，其有告焉而順之。庶乎教夷之宜也」。²¹⁸ 廖幼華的研究證明了唐宋時期嶺南由官方所建立的寺院和道觀相當普遍。²¹⁹ 劉禹錫先後貶為朗州司馬和嶺南連州刺史。其任朗州司馬，史載：「地居西南夷，土風僻陋，舉目殊俗，無可與言者。禹錫在朗州十年，唯以文章吟詠，陶冶情性。蠻俗好巫，每淫祠鼓舞，必歌俚辭。禹錫或從事於其間，乃依騷人之作，為新辭以教巫祝。故武陵谿洞間夷歌，率多禹錫之辭也」。²²⁰ 劉禹錫與韓愈、柳宗元等都很類似，雖謫居蠻夷之地，然而都懷有儒家「以夏變夷」的使命感。因此，經過劉禹錫改換過的巫覡鼓舞所唱俚辭，必然增添了大量有益於世道人心的內容。

（三）嶺南南部沿海雷神崇拜與唐以來中央王朝「神道設教」的意義

「神道設教」是古代中國政治中一個極其重要的原則。「神道設教」本身包含著神道和教化兩個方面。《易·觀》曰：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」唐孔穎達疏曰：「聖人法則天之神道，本身自行善，垂化於人，不假言語教戒，不須威刑恐逼，在下自然觀化服從。」²²¹ 雖然《周易》中的「神道」實指神秘的「天道」，然而後代典籍對「神道」的解說，更多是強

²¹⁶ 《全唐文》卷七八一，頁 8157-8161。

²¹⁷ 韓愈，〈柳州羅池廟碑〉，《全唐文》卷五六一，頁 5679。

²¹⁸ 柳宗元，〈柳河東集〉卷二八，頁 465。

²¹⁹ 廖幼華，〈歷史地理學的應用——嶺南地區早期發展之探討〉（臺北：文津出版社，2004），頁 184-246。

²²⁰ 《舊唐書》卷一六〇，〈劉禹錫傳〉，頁 4210。

²²¹ 《周易正義》（收入清·阮元校刻，《十三經注疏》），卷三，頁 36。

調鬼神之道。古代統治者特別注重「神道」的作用。《禮記·祭義》稱：「因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百眾以畏，萬民以服。」²²²《墨子·明鬼》稱：「古聖王治天下也，故必先鬼神而後人。」《淮南子·汜論訓》也稱：「借鬼神之威以聲其教，所由來者遠矣」。²²³可見，統治者只有掌握了「神道」，才能達到使百姓「畏服」的統治效力。也只有假借神意，其政治地位才具有合法性，其政治行為才具有合理性和正當性。而祭祀儀式和祭祀活動既是「神道設教」最直接的體現，也是推行禮義教化的起點。《禮記·祭統》稱「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭」；又稱「祭者，教之本也」。²²⁴因此，所謂「神道設教」，就是統治者借助和利用民間對鬼神的祭祀等宗教信仰，從而達到推行教化並維護其政治權威的目的。

而雷神崇拜在嶺南南部沿海一千多年的演變發展，堪稱古代國家進行「神道設教」的典型。雷州半島人格化的雷神大致出現在南朝中期。從唐代後期開始，雷州地方官府對雷神廟的修建和祭祀，表明唐朝官方已經介入這一地方信仰。而且從南漢開始，歷代中央王朝都不斷給予加封。而各種官方編修的地方志等亦正式為「雷神」陳文玉立傳。古代中央王朝對這樣一位遠在南裔海濱的神靈為什麼會如此重視呢？明朝海康知縣鮑際明的〈重修雷神廟記〉碑，對此作了十分精闢的闡釋。該碑撰寫在萬曆三十四年（1606），今仍立於雷祖祠內。其文稱：

或有問於余曰：睠茲碑，四壁累累矣，碑所記犬耳九動，疾雷破卵，理有之乎？余曰：此語類諧，何足道，道所可道者。惟神為古合州賢刺史，生榮死哀，廟食世世，無窮期云爾。……君不見蠢茲雷民，自井牧什伍以來，其仁義禮樂之所甄陶，聲名文物之所風諭，何啻幾千載，而頑慢弗率，蠶陵詬誶之日聞，則前此草昧可知已。惟神崛起此土，奉三無私為二千石，翼然提其威命靈爽之衡，而赫然流其天地神明之譽，……延及於今，見有負屈含冤，不愬之官，而愬之神者，則爍兮質成之主也。又見有為善而得福，為惡得禍，不尸之己，而尸之神者，則儼乎司命之君也。嗚呼！人心不同，如其面焉。而一語及於神，則遍雷之民，若老若少，若□若子，若智若愚，罕有不色戰股慄者，此可稔神之精英，無翼而飛，不脛而走，能節民驕淫無忌憚之性，而曲發其不死如線之良，以與國家吏治相

²²² 《禮記正義》卷四七，頁1595。

²²³ 劉文典，《淮南鴻烈集解》卷一三，〈汜論訓〉，頁460。

²²⁴ 《禮記正義》卷四九，頁1602, 1604。

表裏。不然，誰與補短移化，而仁義禮樂聲名文物之用窮，無乃令賈君房復生，願與珠崖共棄乎。語神至此，寧待論世知人，尋聲逐響，而功固已靈矣！而德固已隆矣！²²⁵

鮑際明首先在碑文中非常明確地說明了與雷神相關的「犬耳九動」、「疾雷破卵」等內容，「此語類諧，何足道」，意即這種傳說本身既具有相當明顯的詼諧、滑稽性質，也違背了儒家「不語怪力亂神」的原則，特別是朝廷和地方官員其實並非不知道這一點。所謂「道所可道者」，意即官方如此尊崇的原因，主要是為了發揮其中有益世道人心的內容。「陳文玉」作為中古時代嶺南南部沿海俚獠等民族尊奉的「雷神」，其被塑造成為代表皇帝統治一方的「賢刺史」，也就確立了當地俚獠民眾與國家的關係。而「生榮死哀，廟食世世」，亦具有維繫封建王朝政治倫理系統的重大意義。今立於雷祖祠內的〈祭文〉碑，撰於明萬曆六年（1578）二月，作者「鄭公」為廣東等處承宣佈政使司分守海北兼管海南道右參。碑文稱：

惟公出處事業，不見史傳。而郡志紀公降生，疑好事者也。若未可以盡信，然巨跡誕棄，玄鳥生契，雅頌所載，章章然者，何獨於公而疑之也。公沒，迄今世之相後也，千有餘歲，而廟祀如新，冀令人仰慕，一至於此，亦無有所自乎！雷陽嶺表遐荒也，前此無聞焉。自公生於斯，而為鄉之善士宦於斯，而為國之良機，仰止高山者彌久，而流芳彌遠，樹愛甘棠者愈傳，而遺澤愈長矣。然後而知雷陽之祀公不衰，與公之享祀未艾者，蓋崇德報功之無盡，此以沒世不忘也。使徒以降生靈異云者，豈足以盡知公，又豈足以盡知雷陽世世祀公意誠。²²⁶

作為「賢刺史」並符合正統觀念的雷神陳文玉，實際上就是封建王朝為嶺南南部沿海俚獠等少數民族民眾所樹立的表率 and 楷模。中央王朝通過對雷神陳文玉的加封和祭祀，也就證明了在這一邊遠地區統治的合法性和行政的正當性。也正因為如此，雖然自北宋以來，在有關雷神陳文玉事蹟大量記載的背後，自始至終都存有一種懷疑的傾向，然而卻並不妨礙歷代地方官員，包括黃佐、阮元等這樣以理性和嚴謹著稱的儒家學者，都以極其嚴肅的態度詳盡地敘述雷神「陳文玉」的事蹟，並盡可能使相關記載更加具有合理性。

其次，鮑際明認為，雖然雷州一帶自三代以來已經歷過幾千年的仁義禮樂教

²²⁵ 明·鮑際明，〈重修雷神廟記〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁 525-526。

²²⁶ 明·鄭公，〈祭文〉，譚棟華等，《廣東碑刻集》，頁 524-525。

化，不過卻收效甚微，以致民眾「頑慢弗率，囂陵詬誶之日聞」。然而，自從雷神陳文玉在雷州出現以後，卻發揮了獨特而極其重要的影響，「翼然提其威命靈爽之衡，而赫然流其天地神明之譽」，「儼乎司命之君」。雷神陳文玉在此地擁有至高無上的神聖權威，能夠主天禍福，懲惡揚善。所謂「見有負屈含冤，不愬之官，而愬之神者，則爍兮質成之主也」，說明對於被統治者來說，對雷神的崇拜和禱告，恰恰亦是解脫現實苦難的途徑。

碑文記載雷州所有民眾，只要一提到雷神，「罕有不色戰股慄者」。而雷州百姓對雷神所懷有的巨大恐懼和敬畏心理，既源於自然界中的電閃雷鳴所帶來的強烈震撼，但是更主要的還是來自長期以來，中央王朝、地方官員、士大夫等對雷神「陳文玉」的不斷神化。鮑際明認為，這種對雷神極度畏懼的心理，既能「節民驕淫無忌憚之性」，又能喚起人們向善的本性。因此，雷神陳文玉承擔了規勸世人向善以及文明教化的使命。雷神信仰使「是非」、「善惡」、「正邪」、「忠貳」、「福禍」等觀念和倫理準則，徹底內化為民眾的社會意識結構，從而最終達到與國家所推行的吏治互為補充。否則，國家推行禮樂教化的作用就會非常有限，並且有可能會重蹈西漢中央王朝放棄海南島的覆轍。鮑際明所謂「無乃令賈君房復生，願與珠崖共棄乎」，是指西漢後期，因為吏治失當，致使海南島土著居民不斷反叛，漢元帝初元三年（公元前四十六年），漢朝最後接受了賈捐之罷棄珠崖郡的奏請，放棄了海南島的治理權。²²⁷ 因此，經過封建國家的「神道設教」，當地人們對雷神陳文玉的巨大尊崇和敬畏，在本質上其實就是對中央王朝的法律道德以及統治秩序的尊崇和敬畏。而雷神信仰本身，亦成為中央王朝統治的合法性和合理性的一種重要支持和證明。

七・結語

中古時期的嶺南屬於學術界研究相當薄弱的領域。這既源於現存史料的匱乏和高度分散，也可能與學術界對其研究意義的判斷有關。早在二十世紀初期，桑原鷺藏〈歷史上所見的南北中國〉一文，稱：「隋唐統一後，南方的風氣更加開發，不過，實際上只限於南方的北部，即今江蘇、安徽、浙江、江西、湖北等地區，南部即今湖南及江西南部，以至福建、廣東地區，即便到了唐代，文化仍然

²²⁷ 《漢書》卷九，〈元帝紀第九〉，頁283；《漢書》卷六四下，〈賈捐之傳〉，頁2835。

低微」，「廣東地區更是未開化。從漢代開始經過六朝以至唐代，嶺南是政治罪犯及其家屬遠謫之所」，「總之，由唐至五代，嶺南地方一般被認為是蠻夷之區。所以五代時南漢之主劉龔，竟公然自稱蠻夷之主」。²²⁸ 二十世紀六、七十年代，漢學家薛愛華相繼撰寫了一系列研究中古嶺南區域史的論著，其中最具有代表性的是《朱雀——唐代南方的意象》，從多方面揭示和研究了唐人心目中嶺南意象的形成。²²⁹ 而其《珠崖——海南島的早期歷史》，則研究從漢代到宋代中央王朝對海南島的開發，尤其致力於探討漢文化究竟是如何在這一非漢族地區確立起來的。²³⁰ 宮川尚志的〈中國南方的儒教化〉，則注重漢文化特別是儒家文化在南方非漢族地區的傳播和移植。²³¹ 而河原正博的《漢民族華南發展史研究》，²³² 則注重討論秦漢至唐宋中央王朝在嶺南的政治軍事開拓，以及地方行政制度和編戶齊民制度的確立。至於唐代嶺南社會的重大變化以及唐宋國家在嶺南「神道設教」的意義，前人似乎還很少關注。

根據我們的研究，唐代是嶺南社會發生劇烈而深刻轉變的重要時期。²³³ 而且無論是後來的人們，還是唐朝人本身，其實都已經明確地指出了這一點。唐朝著名文學家韓愈自己一生有過三次被迫遷徙嶺南的經歷，因此留下了大量怨憤哀痛的詩文，同時也把嶺南描繪成蠻荒絕域。但是，當他自己能夠置身於嶺南之外後，卻又肯定嶺南已經不再是瘴疫蠻荒的絕域，其所作〈送竇從事序〉即稱：「踰甌閩而南，皆百越之地。於天文，其次星紀，其星牽牛。連山隔其陰，鉅海蔽其陽。是維島居卉服之民，風氣之殊，著自古昔。唐之有天下，號令之所加，無異於遠近。民俗既遷，風氣亦隨，雪霜時降，癘疫不興。瀕海之饒，固加於初。是以人之之南海者，若東西州焉。」²³⁴ 柳宗元〈柳州文宣王新修廟碑〉稱：「柳州古為南夷，椎髻卉裳，攻劫鬥暴，雖唐虞之仁不能柔，秦漢之勇不能威。至于

²²⁸ 桑原鷺藏，〈歷史上所見的南北中國〉，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1992），第一卷，頁23-24。

²²⁹ Schafer, *The Vermilion Bird*.

²³⁰ Edward H. Schafer, *Shore of Pearls: Hainan Island in Early Times* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970).

²³¹ Hisayuki Miyakawa (宮川尚志), "The Confucianization of South China," in *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright (Stanford, CA: Stanford University Press, 1960).

²³² 河原正博，〈漢民族華南發展史研究〉，頁83-124。

²³³ 王承文，〈唐代「南遷」與嶺南溪洞豪族〉；〈唐代北方家族與嶺南溪洞社會〉；〈唐朝嶺南地區的奴婢問題與社會變遷〉。

²³⁴ 韓愈，〈送竇從事序〉，《全唐文》卷五五五，頁5614。

有國，始循法度，置吏奉貢，咸若采衛。冠帶憲令，進用文事。學者道堯舜孔子，如取諸左右。執經書，引仁義，旋辟唯諾。中州之士時或病焉，然後知唐之德大以遐」。²³⁵ 即使是在唐朝國境內最南邊的安南都護府，也深受唐朝文化輻射的影響。²³⁶ 柳宗元〈為安南楊侍御祭張都護文〉一文稱：「交州之大，南極天際，禹績無施，秦強莫制，或賓或叛，越自漢世。聖唐宣風，初鮮寧歲，稍臣卉服，漸化椎髻，卒為華人，流我愷悌。」²³⁷

特別值得指出的是，唐朝大量高官重臣包括不少宰相都曾經有出仕嶺南各地的經歷。〈唐容州經略刺史題名記〉稱：「宋璟、李勉、杜佑、馬植、盧鈞、李渤、王翊輩，皆一時名臣，由五筦罷歸，多至卿相。」²³⁸ 宋璟被譽為「開元名相」之一。唐玄宗開元四年（716），宋璟出任廣州都督、嶺南五府經略使，其治理嶺南政績突出，張說稱：「雖有文身鑿齒，被髮儋耳，衣卉麋木，巢山館水，種落異俗而化齊，言語不通而心喻」。²³⁹ 杜佑在唐德宗興元元年（784）至貞元三年（787）出任廣州刺史、嶺南節度使，政績亦十分突出。其回到長安後不久就擔任了唐德宗的宰相。他在《通典》一書中，雖然一方面稱：「五嶺之南，人雜夷獠，不知教義」，「古今是同」。然而另一方面卻又稱：「爰自前代，及於國朝，多委舊德重臣，撫寧其地也。」²⁴⁰ 明代黃佐在《廣東通志·名宦傳》的評論中說：「李氏造唐，銳精政理。吏百粵者，大都先明作而後惇大，功業往往超越前古。蓋上行下效，機固如此。」²⁴¹ 北宋初年，樂史所撰《太平寰宇記》，也是一方面大量記載了嶺南「人雜夷獠」的情形，但是，另一方面卻又從總體上肯定嶺南「文通經史，武便弓弩，婚嫁禮儀，頗同中夏」。²⁴² 說明經過唐朝近三百年的統治，嶺南的社會文化與風俗習尚確實都已發生了十分顯著的變化。當然，嶺南區域真正在中國大一統的文化體系中佔有重要地位，可能已經晚至明、清時

²³⁵ 柳宗元，〈柳州文宣王新修廟碑〉，氏著，《柳河東集》卷五，頁 77-78。

²³⁶ Keith Weller Taylor, *The Birth of Vietnam* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983), pp. 208-221.

²³⁷ 唐·柳宗元，〈為安南楊侍御祭張都護文〉，氏著，《柳河東集》卷四〇，頁 651；《全唐文》卷五九三，頁 5999。

²³⁸ 宋·王象之，《輿地紀勝》卷一〇四，〈容州〉引，頁 3508。

²³⁹ 張說，〈廣州都督嶺南按察五府經略使宋公（璟）遺愛碑頌〉，《全唐文》卷二二六，頁 2288。

²⁴⁰ 唐·杜佑，《通典》卷一八四，〈州郡十四·古南越〉，頁 4961。

²⁴¹ 明·黃佐，《廣東通志》卷四六，〈列傳三·名宦三〉，頁 1154。

²⁴² 宋·樂史，《太平寰宇記》卷一五七，〈嶺南道一·廣州〉，頁 3011。

期。然而，正如黃佐所稱：「廣本俚鄉，風俗丕變，日新而月盛，實非一朝風化所能成。」²⁴³ 明末清初屈大均也說，粵東「蓋自秦、漢以前為蠻夷，自唐、宋以後為神州」。²⁴⁴ 屈大均敏銳地指出了唐宋時期在嶺南文化意象從「蠻夷」和「絕域」向「華夏」和「神州」這一歷史轉變中的重大意義。

古代嶺南南部沿海雷神崇拜的演變過程，即與嶺南的開發和社會變遷密切相關。雷神崇拜在嶺南南部沿海長期興盛不衰，根源於南越和俚獠等民族的宗教文化傳統，並有其深厚的民眾基礎。南朝中期雷州半島人格化雷神的出現，與中古嶺南特殊的溪洞社會結構密切相關。唐朝前期，嶺南南部沿海溪洞豪族勢力走向衰落，其對雷州半島雷神祭祀權的壟斷亦告結束。唐代中後期，雷州地區開始出現來自北方內地的獸形雷神與雷州本地雷神同時存在的現象。而房千里《投荒雜錄》和裴鏞《傳奇》，都喻示了兩種不同雷神信仰之間的矛盾和衝突。唐朝一方面不得不與這一根深柢固的地方傳統有所妥協，並且最終確認了雷州本土雷神在這一地區的正統性和神聖性。然而，另一方面，從晚唐開始，歷代中央王朝則又始終控制雷神祭祀的主導權，並努力將其納入國家祭祀禮儀體系中。楊慶堃稱：「中國地域廣袤、地理環境各異、各地方社區的民族背景更是錯綜複雜，於是形成了政治和宗教的多樣性，從而有可能威脅到帝國的大一統格局。」²⁴⁵ 也正因為如此，從唐代開始，中央王朝對嶺南南部沿海雷神信仰的介入和整合，對於鞏固帝國在這一地區的社會政治秩序和統一狀態，就具有了非同尋常的意義。

在這一歷史過程中，我們既看到了以儒學為核心的華夏文化向嶺南邊遠地區的擴張，同時也看到了嶺南南部沿海地區自主文化的強悍生命力。這一點對於理解中國文化的統一性與多樣性也有較大的啟示意義。余英時〈漢代循吏與文化傳播〉一文有這樣的論述：儒家所代表的大傳統與地方風俗的小傳統之間，如何通過循吏在地方的教化，將大傳統傳播到帝國的各個角落，以建立儒家理想的文化秩序。兼為儒者的循吏，在地方推行儒家教化的同時，也進行著「華夏化」的時代使命。但是我們不宜高估「移風易俗」所能達到的成效，最多只能說，帝國建構的文化秩序，構成了文化結構最高一層的「綱紀」，而次一級的文化體系，則仍維持著區域原來內涵，形成一種大傳統與小傳統雜糅的新華夏世界。²⁴⁶ 中古以

²⁴³ 明·黃佐，《廣東通志》卷二〇，〈民物志·風俗〉，頁504。

²⁴⁴ 清·屈大均，《廣東新語》卷二，〈地語〉，頁29。

²⁴⁵ 楊慶堃，《中國社會中的宗教》，頁137。

²⁴⁶ 余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，氏著，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，

來嶺南南部沿海少數民族地區的開發，也不應簡單地理解為是一個被同化、被漢化的過程。而我們的討論，則從一個具體方面證明了古代國家權力與嶺南南部沿海地區文化傳統之間的互動關係。

（本文於民國一〇〇年十二月十五日收稿；一〇一年十月十八日通過刊登）

後記

本文初稿在由中國社會科學院歷史研究所和日本東方學會舉辦的「第三屆中日學者中國史論壇」（武漢大學，二〇一一年九月）上宣讀過；修改稿在「十至十三世紀中國的政治與社會學術研討會」（廣州：中山大學，二〇一一年十一月）宣讀過。在前後修改過程中，吸收了武漢大學陳國燦教授、凍國棟教授和北京大學鄧小南教授的建議。兩位匿名評審專家亦惠予寶貴意見。本文責任編輯付出了辛勤的勞動。謹向各位專家致以衷心謝意！

1987），頁 129-216。參見王健文，〈整齊鄉俗與鬼神世界的統一：帝制中國初期的信仰秩序〉（《成大歷史學報》39〔2010〕：29）一文對余英時這一論點的概括。

引用書目

一・傳統文獻

- 《宋大詔令集》，北京：中華書局，1962。
- 《繪圖三教源流搜神大全》，上海：上海古籍出版社據清郎園刻本影印，1990。
- 漢・王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 漢・司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。
- 漢・許慎，《說文解字》，北京：中華書局，1963。
- 漢・班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，收入清・阮元校刻，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
- 晉・干寶撰，李劍國輯校，《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007。
- 晉・張華，《博物志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1989，第1047冊。
- 劉宋・范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 梁・沈約，《宋書》，北京：中華書局，1974。
- 梁・蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，1972。
- 北魏・酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，北京：中華書局，2007。
- 北齊・魏收，《魏書》，北京：中華書局，1974。
- 唐・王涇，《大唐郊祀錄》，收入《大唐開元禮》，北京：民族出版社，2000。
- 唐・孔穎達，《周易正義》，收入清・阮元校刻，《十三經注疏》。
- 唐・孔穎達，《儀禮注疏》，收入清・阮元校刻，《十三經注疏》。
- 唐・孔穎達，《禮記正義》，收入清・阮元校刻，《十三經注疏》。
- 唐・李肇，《唐國史補》，收入《唐五代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 唐・杜佑撰，王文錦等點校，《通典》，北京：中華書局，1988。
- 唐・房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 唐・封演撰，趙貞信校注，《封氏聞見記校注》，北京：中華書局，1958。
- 唐・柳宗元，《柳河東集》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 唐・段公路，《北戶錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》第589冊。
- 唐・段成式，《酉陽雜俎前集》，收入《唐五代筆記小說大觀》。
- 唐・張說，《張燕公集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1065冊。
- 唐・許敬宗編，羅國威整理，《日藏弘仁本文館詞林校證》，北京：中華書局，2001。

- 唐·趙璘，《因話錄》，收入《唐五代筆記小說大觀》。
- 唐·歐陽詢，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 唐·蕭嵩等撰，《大唐開元禮》，東京：汲古書院，1972。
- 唐·韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 唐·魏徵、令狐德棻，《隋書》，北京：中華書局，1973。
- 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·王存撰，王文楚、魏嵩山點校，《元豐九域志》附錄《新定九域志》，北京：中華書局，1984。
- 宋·王欽若等編，《冊府元龜》，北京：中華書局，1960。
- 宋·王象之撰，李勇先校點，《輿地紀勝》，成都：四川大學出版社，2005。
- 宋·王溥撰，《唐會要》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 宋·司馬光，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956。
- 宋·宋敏求編，《唐大詔令集》，北京：中華書局，2008。
- 宋·李昉，《太平御覽》，北京：中華書局，1960。
- 宋·李昉，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- 宋·李昉等編，《文苑英華》，北京：中華書局，1966。
- 宋·沈括，《夢溪筆談》，上海：上海書店，2009。
- 宋·周去非著，楊武泉校注，《嶺外代答校注》，北京：中華書局，1999。
- 宋·洪邁，《夷堅支志》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1047冊。
- 宋·計有功輯撰，《唐詩紀事》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 宋·唐慎微，《證類本草》，收入《景印文淵閣四庫全書》第740冊。
- 宋·祝穆撰，施金和點校，《方輿勝覽》，北京：中華書局，2003。
- 宋·張栻，《南軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1167冊。
- 宋·梁克家，《淳熙三山志》，《日本藏中國罕見地方誌叢刊》，北京：書目文獻出版社，1992。
- 宋·趙昇，《朝野類要》，收入《景印文淵閣四庫全書》第854冊。
- 宋·樂史撰，王文楚點校，《太平寰宇記》，北京：中華書局，2007。
- 宋·歐陽修，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·蔡條撰，馮惠民、沈錫麟點校，《鐵圍山叢談》，北京：中華書局，1983。
- 宋·蔡襄，《端明集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1090冊。
- 宋·薛居正等，《舊五代史》，北京：中華書局，1976。
- 宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987。
- 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》之《續集》，北京：中國書店，1986。
- 元·脫脫等編，《宋史》，北京：中華書局，1977。

王承文

- 明·方以智，《物理小識》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 867 冊。
- 明·宋濂，《元史》，北京：中華書局，1976。
- 明·李賢撰，《明一統志》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 472-473 冊。
- 明·郭棐，《廣東通志》，收入《廣東歷代方志集成》，廣州：嶺南美術出版社，2009，萬曆三十年（1602）刻本。
- 明·黃佐，《廣東通志》，臺北：大東圖書公司據嘉靖四十年（1561）刻本影印，1977。
- 明·解縉等編，《永樂大典》，北京：中華書局，1986。
- 明·歐陽保，萬曆《雷州府志》，收入《廣東歷代方志集成》，萬曆四十二年（1614）刻本。
- 清·吳盛藻修，《雷州府志》，收入《廣東歷代方志集成》，康熙十一年（1672）刻本。
- 清·吳蘭修撰，《南漢紀》，收入傅璇琮等主編，《五代史書彙編》，杭州：杭州出版社，2004，第 10 冊。
- 清·阮元，《廣東通志》，收入《廣東歷代方志集成》，道光二年（1822）刻本。
- 清·屈大均撰，《廣東新語》，北京：中華書局，1985。
- 清·金光祖，《廣東通志》，收入《廣東歷代方志集成》，康熙三十六年（1697）刻本。
- 清·徐松輯，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957。
- 清·郝玉麟，《廣東通志》，收入《廣東歷代方志集成》，雍正九年（1731）刻本。
- 清·張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 清·梁廷枏輯，《南漢叢錄》，收入傅璇琮等主編，《五代史書彙編》第 10 冊。
- 清·清聖祖御定，《全唐詩》，北京：中華書局，1960。
- 清·陸增祥，《八瓊室金石補正》，北京：文物出版社，1985。
- 清·董誥，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 清·雷學海，《雷州府志》，收入《廣東歷代方志集成》，嘉慶十六年（1811）刻本。
- 吳鋼主編，《全唐文補遺》，西安：三秦出版社，1994，第 1 輯。
- 袁珂校注，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 陳尚君輯校，《全唐文補編》，北京：中華書局，2005。
- 劉文典撰，馮異、喬華點校，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989。
- 韓理洲輯校編年，《全隋文補遺》，西安：三秦出版社，2005。
- 譚棣華等編，《廣東碑刻集》，廣州：廣東高等教育出版社，2001。

二・近人論著

王承文

- 1996 〈唐代北方家族與嶺南溪洞社會〉，《唐研究・第二卷》，北京：北京大學出版社，頁 373-414。
- 1998 〈唐代“南選”與嶺南溪洞豪族〉，《中國史研究》1998.1：89-101。
- 2005 〈唐朝嶺南地區的奴婢問題與社會變遷〉，《中山大學學報》2005.6：39-47。
- 2007 〈晉唐時期嶺南地區的金銀生產和流通——以敦煌市博物館所藏唐天寶年間地志為中心的考察〉，《唐研究・第十三卷》，頁 505-548。
- 2008 〈論唐代嶺南地區的金銀生產及其影響〉，《中國史研究》2008.3：45-66。
- 2009 〈越南現存〈大隋九真郡寶安道場之碑文〉考釋〉，《文史》2009.4：59-86。
- 2010 〈晚唐高駘開鑿安南「天威遙」運河事蹟釋證——以裴鏞所撰《天威遙碑》為中心的考察〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》81.3：597-650。
- 2012 〈唐代房千里及其《投荒雜錄》考證〉，中國社會科學院歷史研究所、日本東方學會、武漢大學三至九世紀研究所編，《第三屆中日學者中國古代史論壇文集》，北京：中國社會科學出版社，頁 281-295。

王家瑞

- 1984 《冼夫人與馮氏家族：隋唐間廣東南部地區社會歷史的初步研究》，北京：中華書局。

王健文

- 2010 〈整齊鄉俗與鬼神世界的統一：帝制中國初期的信仰秩序〉，《成大歷史學報》39：1-40。

王章偉

- 2012 〈文明推進中的現實與想像——宋代嶺南的巫覡巫術〉，《新史學》23.2：1-53。

皮慶生

- 2008 《宋代民眾祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社。

王承文

李亦園

1998 《宗教與神話論集》，臺北：立緒文化事業公司。

李劍國

1993 《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社。

余英時

1987 〈漢代循吏與文化傳播〉，氏著，《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，頁 129-216。

范家偉

1998 〈六朝時期人口遷移與嶺南地區瘴氣病〉，《漢學研究》16.1：27-58。

徐松石

1993a 《百粵雄風嶺南銅鼓》，收入氏著，《民族學研究著作五種》，廣州：廣東人民出版社。

1993b 《粵江流域人民史》，收入氏著，《民族學研究著作五種》。

凌純聲

1979 〈記臺大二銅鼓兼論銅鼓的起源及其分佈〉，氏著，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經出版事業公司，頁 503-547。

賀喜

2009 〈亦神亦祖——廣東雷州所見正統化下的禮儀重疊〉，《新史學》20.4：115-167。

2011 《亦神亦祖：粵西南信仰構建的社會史》，北京：三聯書店。

葛兆光

1998 《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，第一卷。

楊俊峰

2010 〈五代南方王國的封神運動〉，《漢學研究》28.2：327-362。

楊豪

1989 〈嶺南甯氏家族源流新證〉，《考古》1989.3：269-273。

〔美〕楊慶堃著，范麗珠等譯

2007 《中國社會中的宗教》，上海：上海人民出版社。

雷聞

2009 《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，北京：三聯書店。

詹鄞鑫

1992 《神靈與祭祀：中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社。

廖幼華

2004 《歷史地理學的應用——嶺南地區早期發展之探討》，臺北：文津出版社。

蔡宗憲

- 2007 〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，《唐研究·第十三卷》，北京：北京大學出版社，頁 203-232。

蔣廷瑜

- 1982 〈粵式銅鼓的初步研究〉，中國古代銅鼓研討會編，《古代銅鼓學術討論會論文集》，北京：文物出版社，頁 139-151。

蕭璠

- 1993 〈漢宋間文獻所見古代中國南方的地理環境與地方病及其影響〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.1：67-171；後收入李建民主編，《生命與醫療》，北京：中國大百科全書出版社，2005，頁 193-298。

羅香林

- 1982 〈古代越族文化考〉，中南民族學院民族研究所編印，《南方民族史論文選集》，武漢：未出版，頁 80-113。

譚其驤

- 1988 〈自漢至唐海南島政治地理研究〉，《歷史研究》1988.5：4-21。

水越知

- 2002 〈宋代社會と祠廟信仰の展開——地域核としての祠廟の出現〉，《東洋史研究》60.4：1-38。

松本浩一

- 1985 〈宋代の賜額・賜号について——主として〈宋會要輯稿〉にみえる史料から〉，野口鐵郎編，《中國史における中央政治と地方社會》，東京：文部省 1985 年度科學研究費補助金総合研究 (A) 研究報告書，頁 282-294。

河原正博

- 1984 《漢民族華南發展史研究》，東京：吉川弘文館。

桑原鷺藏

- 1992 〈歷史上所見的南北中國〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，第一卷，頁 19-68。

須江隆

- 2001 《〈熙寧七年の詔〉——北宋神宗朝期の賜額・賜号》，《東北大學東洋史論集》8：54-93。
- 2003 〈唐宋期における社會構造の變質過程——祠廟制の推移を中心として〉，《東北大學東洋史論集》9：247-294。

王承文

Johnson, David

- 1985 "The City-God Cults of T'ang and Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45.2: 363-457.

McMullen, David

- 1993 "The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705." *Asia Major* 6.1: 1-81.

Miles, Steven B.

- 2002 "Rewriting the Southern Han (917-971): The Production of Local Culture in Nineteenth-Century Guangzhou." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62.1: 39-75.

Miyakawa, Hisayuki (宮川尚志)

- 1960 "The Confucianization of South China." In *The Confucian Persuasion*, edited by Arthur F. Wright. Stanford, CA: Stanford University Press.

Schafer, Edward H. (薛愛華)

- 1967 *The Vermilion Bird: T'ang Images of The South*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1970 *Shore of Pearls: Hailand Island in Early Times*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Taylor, Keith Weller

- 1983 *The Birth of Vietnam*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Thunder Worship on the Lingnan Coastal Region
from the Tang Dynasty to the Song:
A Discussion Based on Fang Qianli's *Tou huang zalu*

Chengwen Wang

Department of History, Sun Yat-sen University

During the Tang dynasty, thunder worship in the Lingnan coastal region exhibited highly distinctive regional characteristics. First, the Leizhou Peninsula was home to the areas with the most profuse thunder worship in all of China. Second, unlike the numinous beasts that appeared elsewhere, the God of Thunder on the Leizhou Peninsula was born from an egg and appeared in human form. Third, while the God of Thunder was regarded as a low-grade god throughout most of China, on the Leizhou Peninsula, it was the most important god, and deeply influenced all aspects of local society. After the Tang dynasty, governments from the Nan Han dynasty to the Qing also paid much attention to this remote god formed in South China, and granted it increasingly degrees of esteem in the state-sanctioned pantheon. It is a rare historical phenomenon that the Thunder temple in the Leizhou Peninsula has existed for thousands of years and continues to have many believers to this day. This article is based on the records of the *Tou huang zalu*, and explores the background of the development of thunder worship and the evolution of associated beliefs. Furthermore, the article explains the manner in which “Instructing According to the Sacred Way”(神道設教) was used by successive central governments, and this phenomenon’s interaction with the folk religion of Southern China by focusing on a specific aspect of this.

Keywords: Tang and Song dynasties, Lingnan coastal region, thunder worship,
Instructing According to the Sacred Way