

## 論唐代的山川封爵現象—— 兼論唐代的官方山川崇拜\*

朱 溢\*\*

在中國傳統社會中，山川祭祀一直是國家禮制不可或缺的一部分。與前代相比，唐代的官方山川祭祀制度顯得更為規範整齊。一個更為引人矚目的變化是，自從武則天統治時期開始，朝廷將人爵授予山川神靈，這一做法一直延續到了明代初年。這一現象的出現，與現實政治和皇權觀念的變化有密切的關係。一方面，唐代政治變動劇烈，來自山川神靈的庇護是統治者十分重視的精神力量。另一方面，統治者也試圖以此來表明皇權高於山川神靈的理念，通過唐代官方山川祭祀制度的變化亦可看出這一端倪，這些都是皇權極力提高自身在神界之地位的表現。透過山川封爵現象，可以折射出有唐一代山川崇拜與現實政治、權力觀念之間的曲折關係。山川封爵現象出現之後，對官方山川祭祀制度有所滲透，但是更多的時候，兩者並行不悖，共同構成了官方山川崇拜的豐富內容，從唐代到明初國家山川崇拜的格局也由此奠定。

關鍵詞：唐代 山川崇拜 山川祭祀 爵位

---

\* 承蒙兩位匿名審查人的修改意見，本文得以在史料運用、論點表述和結構安排等方面有不少改進，在此深表謝意。

\*\* 新加坡國立大學中文系博士班研究生

## 一、序言

山川崇拜是一種古老的信仰，在先民時代就已經出現。<sup>1</sup>進入帝制時代，山川崇拜成爲國家禮儀、制度性宗教和民間信仰之一部分，在這些複雜的信仰體系中起著舉足輕重的作用。唐代是一個山川崇拜盛行的時代，尤其是山嶽崇拜受到了空前的重視。近來，學者們對唐代的山川崇拜進行了深入的探討，<sup>2</sup>從各個側面豐富了我們對這一課題的認識。儘管如此，因爲唐代山川崇拜豐富的內容和重要的學術價

---

<sup>1</sup> 參見錢志熙，〈論上古至秦漢時代的山水崇拜山川祭祀及其文化內涵〉，《文史》，2000：3(北京，2000.8)，頁 237-258。

<sup>2</sup> 有關唐代山川崇拜的研究主要集中在山嶽崇拜方面。杜德橋(Glen Dudbridge)從戴孚的《廣異記》入手研究了華山神的民間形象，見 Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuang-i Chi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp.86-116。賈二強通過對唐五代筆記小說的梳理，勾畫了下層民眾心目中華山神和泰山神的形象，見賈二強，《唐宋民間信仰》(福州：福建人民出版社，2002)，頁 13-52。雷聞深入剖析了唐代官方山嶽崇拜與道教的關係，見雷聞，〈唐代道教與國家禮儀——以高宗封禪活動為中心〉，《中華文史論叢》，2001：4(上海)，頁 62-79；雷聞，〈五嶽真君祠與唐代國家祭祀〉，收入於榮新江編《唐代宗教信仰與社會》(上海：上海辭書出版社，2003)，頁 35-83。余欣將敦煌地區三危山和金鞍山地位的升降置於當地政局的變化中加以考察，見余欣，《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》(北京：中華書局，2006)，頁 134-146。河海湖泊崇拜的研究較少，有曾一民，〈隋唐廣州南海神廟之探索〉，收入於中國唐史學會編《唐代文化研討會論文集》(臺北：文津出版社，1991)，頁 311-358；王元林，《國家祭祀與海上絲路遺跡——廣州南海神廟研究》(北京：中華書局，2006)，頁 55-97。雷聞另有論文對唐代的國家山川祭祀進行了綜合討論，見雷聞，〈論隋唐國家祭祀的神祠色彩〉，《漢學研究》，21：2(臺北，2003.12)，頁 116-123。

值，還有不少問題有待進一步的探討，山川封爵現象就是一個值得關注的問題。

通常，爵位的授予對象都是人。最為常見的五等爵就是授予皇室和有功之臣的，民爵則授予普通百姓。然而，在唐代卻出現了朝廷將爵位授予山川神的現象。表 1 列出了唐代授予山川神爵位的基本情況，這是在雷聞的成果之上作了適當增補而成的。<sup>3</sup>

表 1 唐代授予山川神爵位表<sup>4</sup>

山川名	爵號	時間	史料來源
嵩山	天中王/	垂拱四年(688)/	《舊唐書》，卷 24，頁 925
	神嶽天中皇帝/	萬歲通天元年(696)/	《唐會要》，卷 47，頁 976
	天中王/	神龍元年(705)/	《唐會要》，卷 47，頁 976
	中天王/	天寶五載(746)/	《唐會要》，卷 47，頁 977
洛水	顯聖侯	垂拱四年(688)	《舊唐書》，卷 24，頁 925
華山	金天王	先天二年(713)	《唐大詔令集》，卷 74，頁 418
泰山	天齊王	開元十三年(725)	《唐會要》，卷 47，頁 977
恆山	安天王 <sup>5</sup>	天寶五載(746)	《唐會要》，卷 47，頁 977
衡山	司天王	天寶五載(746)	《唐會要》，卷 47，頁 977
河瀆	靈源公	天寶六載(747)	《唐會要》，卷 47，頁 977
濟瀆	清源公	天寶六載(747)	《唐會要》，卷 47，頁 977
江瀆	廣源公	天寶六載(747)	《唐會要》，卷 47，頁 977
淮瀆	通源公	天寶六載(747)	《唐會要》，卷 47，頁 977
昭應山	玄德公	天寶七載(748)	《舊唐書》，卷 24，頁 927

<sup>3</sup> 參見雷聞，〈論唐代國家祭祀的神祠色彩〉，頁 119-120。

<sup>4</sup> 嵩山曾被改授爵位，我們在表格中用斜線分隔號表示幾次授爵的情況，爵號、時間和史料來源這三欄中斜線分隔號前後的順序一一對應。

<sup>5</sup> 王欽若等，《冊府元龜》(北京：中華書局，1982)，卷 34，〈帝王部·崇祭祀三〉，頁 367：「代宗寶應二年五月丁卯，改封北嶽為寧天王。」不過，這一說法只出現在《冊府元龜》中，不見於其它史書。而反映貞元初期祭祀制度的王涇《大唐郊祀錄》(附於《大唐開元禮》，東京：古典研究會，1972)在提到恆山的封號時，仍稱之為安天王(卷 8，〈祭禮〉，頁 787)。故不取《冊府元龜》的說法。

太白山	神應公	天寶八載(749)	《舊唐書》，卷 24，頁 927
東海	廣德王	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
南海	廣利王	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
西海	廣潤王	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
北海	廣澤王	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
吳山	成德公	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
沂山	東安公	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
會稽山	永興公	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
醫無閭山	廣寧公	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
霍山	應聖公	天寶十載(751)	《唐會要》，卷 47，頁 977
燕支山	寧濟公	天寶十二至十四載 (753 至 755) <sup>6</sup>	《文苑英華》，卷 879，頁 4636-4637
雞翁山	侯(具體名稱不詳)	太和九年(835)	《舊唐書》，卷 165，頁 4318
終南山	廣惠公	開成二年(837)	《唐會要》，卷 47，頁 978
丈人山	希夷公	中和元年(881)	《全唐文》，卷 88，頁 923
少華山	佑順侯	光化元年(898)	《唐會要》，卷 47，頁 978
洞庭湖	利涉侯	天祐二年(905)	《舊唐書》，卷 20 下，頁 797
青草湖	安流侯	天祐二年(905)	《舊唐書》，卷 20 下，頁 797

雷聞從自然神之人格化的角度對此現象進行了長時段的分析，<sup>7</sup>富有啓發性。不過，這一歷史現象尚有從其他角度進行考察的可能。本文將圍繞山川封爵與現實政治和權力觀念的關係、山川封爵與官方山川祭祀制度的關係等問題展開分析，以期對唐代官方山川崇拜的時代特性有比較準確的認識。

<sup>6</sup> 關於燕支山被封為寧濟公的時間，各種史料都沒有明確的記載。李昉等，《文苑英華》(北京：中華書局，1966)，卷 879，楊炎，〈燕支山神寧濟公祠堂碑〉，頁 4636-4637：「維唐百三十載，貫玄化之紀，息金革之虞，茫蠢蒸然，革於聖澤」，「其封神為寧濟公，錫之鞶帶，備厥禮物，詔邦牧太子少保哥舒公，卜吉日築台靈祠於高麓之陽。」哥舒翰於天寶十二載(753)七月被授予太子少保，見宋敏求，《唐大詔令集》(北京：商務印書館，1959)，卷 60，〈隴右河西節度使哥舒翰西平郡王制〉，頁 323。那麼，可以肯定燕支山被授予爵位的時間是在天寶十二載七月以後，也不可能晚於發生了安史之亂的天寶十四載。

<sup>7</sup> 雷聞，〈論唐代國家祭祀的神祠色彩〉，頁 116-123。

## 二、唐代的山川祭祀制度

迄今為止，學界對唐代山川祭祀制度的認識尚不夠清晰，而準確理解這一制度對於深入探討唐代山川封爵現象是不無裨益的。

唐代的山川祭祀大致可以分為京城內的祭祀和山川所在地的祭祀兩類，這個分類原則不僅與祭祀地點相關，在很大程度上也反映著這兩類祭祀的不同性質。

### (一) 京城內的山川祭祀

我們先來看一下京城內的山川祭祀。在中古時代，山川神時而是北郊祭祀的從祀神，時而成爲方丘祭祀的從祀神，這是由當時的禮儀之爭引起的。<sup>8</sup>不管祭祀的地點是北郊還是方丘，山川神都是皇地祇祭祀的從祀神，在郊祀禮儀中，其祭祀地點隨著皇地祇祭祀地點的不同而不同。到了唐代，雖然郊、丘關係仍然處於變動之中，但是在郊祀儀式中，山川神的祭祀地點都是在方丘。根據《武德令》，夏至祭皇地祇於方丘，「每祀則地祇及配帝設位於壇上，神州及五嶽、四鎮、四瀆、四海、五方、山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰，並皆從祀。神州在壇之第二等。五嶽已下三十七座，在壇下外壇之內。丘陵等三十座，在壇外」。<sup>9</sup>可見，嶽鎮海瀆在各從祀神中的地位僅次於神州。

<sup>8</sup> 關於中古時代南郊、北郊和園丘、方丘之爭，參見 Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp.109-117; 金子修一，〈古代中國と皇帝祭祀〉(東京：汲古書院，2001)，頁 47-48、163。

<sup>9</sup> 劉昫等，〈舊唐書〉(北京：中華書局，1975)，卷 21，〈禮儀志一〉，頁 820。

高宗時期，郊丘一度合併，因為原先北郊祭祀的主神神州也是方丘祭祀的從祀神，方丘的格局不會有什麼變化。根據《開元禮》，在方丘祭祀皇地祇時，「其從祀神州已下六十八座，同貞觀之禮」。<sup>10</sup>根據史書記載，「貞觀初，詔奉高祖配園丘及明堂北郊之祀，元帝專配感帝，自余悉依武德」。<sup>11</sup>那麼，與武德時期相比，在《開元禮》所規定的方丘祭祀中，山川神的地位沒有發生改變。

在京城內，除了方丘這一固定的祭祀場所外，山川神還在其他場合被祭祀。山川神被認為具有興雲致雨的功能，因而成為祈雨和祈晴的對象。在南北朝時期，官方祈雨祈晴的辦法在南北政權各有不同，隋朝繼承的是南朝的制度。<sup>12</sup>唐代在大體上延續了隋代的做法。<sup>13</sup>不過，從《隋志》記載來看，我們並不清楚唐朝以前為京師祈雨祈晴的儀式中祈禱各山川神的地點。到了唐朝，就變得很明確了，這一活動一律在北郊舉行。在京師乾旱或淫雨時節，朝廷都會派員前往北郊祭祀山川神。根據《舊唐書·禮儀志》，京師夏天發生旱情，除了「審理冤獄，賑恤窮乏，掩骼埋瘞」外，還須祈雨，「先祈嶽鎮、海瀆及諸山川能出雲雨，皆於北郊望而告之。又祈社稷，又祈宗廟，每七日皆一祈。不雨，還從嶽瀆」；霖雨不止時，則「禁京城諸門，門別三日，每日一祭。不止，乃祈山川、嶽鎮、海瀆；三日不止，祈社稷、宗廟」。<sup>14</sup>仁井田陞指出，這是開元七年令和廿五年令中的內容。<sup>15</sup>

10 《舊唐書》，卷 21，〈禮儀志一〉，頁 834。

11 《舊唐書》，卷 21，〈禮儀志一〉，頁 821。

12 魏徵等，《隋書》(北京：中華書局，1973)，卷 7，〈禮儀志二〉，頁 125-128。

13 雷聞對唐代的祈雨有精彩的研究。見雷聞，〈祈雨與唐代社會研究〉，《國學研究》，8(北京，2001)，頁 245-289。

14 《舊唐書》，卷 24，〈禮儀志四〉，頁 911-912。雷聞認為，唐代這七日一變的祈雨程序是由中祀到大祀逐步升級，見雷聞，〈祈雨與唐代社會研究〉，頁 252。這一看法不對，大中小三祀制度只是針對常祀的，不應用

至於開元時期的北郊祈雨程式，《開元禮》中有著極為詳盡的規定，限於篇幅，我們只能概述其中最為關鍵的因素。這些山川神在祭壇中的位置是按照其方位來確定的，「設嶽鎮海瀆及諸山川神座，各依其方，俱內向，席皆以莞，設神位各於座首」。<sup>16</sup>在每一個方位，嶽鎮海瀆與其他山川之間有著嚴格區別，這主要體現在獻祭順序和祝文上。祭官在祭完東方的嶽鎮海瀆之後，並不是立刻祭拜位居東方的其它山川，而是依次祭拜其他方位的嶽鎮海瀆，再回轉過來從東方開始，依次祭拜各方位的其他山川。每個方位上的嶽鎮海瀆與其他山川的祝文是彼此分開的。這些充分體現了嶽鎮海瀆與其他山川之間重要性的不同。如果這些山川神顯靈、天降雨水的話，還要在北郊舉行祈報儀式，佈局一如祈雨儀式，只是祝文有所不同。<sup>17</sup>

在唐代，南郊也是舉行山川祭祀的一個場所。每年十二月，朝廷在南郊舉行蜡祭百神的儀式，山川神也是祭拜的對象。蜡祭是年末合祭百神的傳統禮儀，不過，在北周之前，祀典並沒有規定蜡祭的對象究竟有哪些。到了北周，山川神的祭祀明確成為蜡祭的一部分。儘管從北周至唐代，蜡祭儀式仍處於變動之中，但以嶽鎮海瀆為首的山川神一直在蜡祭的對象之列。<sup>18</sup>與北郊祈雨儀式相同，嶽鎮海瀆和其他山川也是以方位為單位，「各於其方設五星、十二次、二十八宿、五嶽、四鎮、四海、四瀆、山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰、井泉，神

---

於像祈雨這類臨時性的祭祀活動。

<sup>15</sup> 仁井田陞，《唐令拾遺》（東京：東京大學出版會，1964），頁 208-209。

<sup>16</sup> 蕭嵩等，《大唐開元禮》（東京：古典研究會，1972），卷 66，〈時早祈嶽鎮於北郊〉，頁 347。

<sup>17</sup> 《大唐開元禮》，卷 66，〈時早祈嶽鎮於北郊〉，頁 349。

<sup>18</sup> 參見《隋書》，卷 7，〈禮儀志二〉，頁 148；《舊唐書》，卷 24，〈禮儀志四〉，頁 911。

座各於其方之壇」。<sup>19</sup>與北郊祈雨的情形不同，蜡祭禮儀沒有將同一方位的嶽鎮海瀆與其他山川分隔開來，這可以東方神靈的祝文為例：「維某年歲次月朔日，子嗣天子某謹遣具位臣姓名，敢昭告於東方嶽鎮海瀆：惟神宣導坤儀，興降雲雨，亭育庶品，實賴滋液，年穀順成，用通大蜡，謹薦嘉祀，溥被一方。山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰、井泉庶神咸饗。」<sup>20</sup>可見，同一方位上的嶽鎮海瀆與山林川澤及其他神靈是一起祭祀的。之所以與北郊祈雨儀式不同，可能與祭祀對象有關。北郊祈雨的祭祀對象是山川神，在這些神靈之間進行進一步的劃分，是具有操作性的；而南郊蜡祭百神，祭祀對象衆多，在那些方位性很強的眾神之中，再區分其地位和重要性，就顯得不合時宜了。

作為一類重要的地祇，山川神一直是國家祭祀的對象。自從東漢光武帝重建南北郊祀制度以來，山川神都扮演著從祀神的角色。<sup>21</sup>儘管郊祀制度屢經變遷，但山川神在其中一直有著穩定的地位。在唐代以前，祈禱山川神早已成為祈雨祈晴禮儀的一部分，在蜡祭儀式中，山川神也是祭祀的對象。唐代京城內的山川祭祀大體上還是承襲了此前的格局，在細節上應當還是有所變化的，只不過因為資料不足，我們無法窺探到唐以前這些祭祀活動的具體程式，《開元禮》的編修讓我們能夠很清楚地看到唐代這些祭祀禮儀的細節。

<sup>19</sup> 《大唐開元禮》，卷 22，〈皇帝臘日蜡百神於南郊〉，頁 135；卷 23，〈臘日蜡百神於南郊有司攝事〉，頁 142。

<sup>20</sup> 《大唐開元禮》，卷 22，〈皇帝臘日蜡百神於南郊〉，頁 140；卷 23，〈臘日蜡百神於南郊有司攝事〉，頁 146。

<sup>21</sup> 參見朱溢，〈漢唐間官方山嶽祭祀的變遷——以祭祀場所的考察為中心〉，《東吳歷史學報》，15(臺北，2006.6)，頁 79-85。

## (二) 當地的山川祭祀

山川所在地的祭祀是以山川神為主神的，也就更能反映唐代官方山川祭祀的歷史面貌。唐代繼承和發展了隋代的大中小三祀制度。<sup>22</sup>五嶽、四鎮、四海、四瀆的常規祭祀是中祀，其他進入祀典的名山大川是以小祀的規格被祭祀的。李唐建國初期，各種祭祀活動的等級並不是很清楚，不過學者們都傾向於認為，武德和貞觀時期襲用隋代開皇年間的三祀制度。<sup>23</sup>開皇初年大祀、中祀、小祀的規定是：「昊天上帝、五方上帝、日月、皇地祇、神州社稷、宗廟等為大祀，星辰、五祀、四望等為中祀，司中、司命、風師、雨師及諸星、諸山川等為小祀。」<sup>24</sup>歷來「四望」有兩種解釋，鄭衆認為四望是日月星海，而鄭玄的說法是五嶽四鎮四瀆。鄭玄的看法可能更接近這裡的「四望」，因為日月和星辰已經在上面被提到了，如果四望是日月星海的話，就會造成重復。需要略加說明的是，上面的「諸山川」並不包含五嶽四

<sup>22</sup> 關於隋代三祀制度的緣起，參見高明士，〈隋代的制禮作樂——隋代立國政策研究之二〉，收入於黃約瑟、劉健明編，《隋唐史論集》（香港：香港大學亞洲研究中心，1993），頁 19-20。

<sup>23</sup> 代表性的意見參見高明士，〈論武德到貞觀禮的成立——唐朝立國政策的研究之一〉，《第二屆國際唐代學術會議論文集》（臺北：文津出版社，1993），頁 1166-1170。另外，王應麟，《玉海》（臺北：華聯出版社，1964），卷 69，〈禮儀·禮志下〉「唐貞觀禮、大唐儀禮」條引〈禮樂志〉，頁 1348：「吉禮之別，有大祀、中祀、小祀，而天子親祠者二十有四。大祀：天地、宗廟、五帝；中祀：日、星、社稷、嶽瀆；小祀：風雨、靈星、山川焉。」李錦繡指出，《新唐書·禮樂志》在記載《貞觀禮》時沒有這一段記錄，這只能作為判斷貞觀祠令的參考。參見李錦繡，〈俄藏 Дх.3558 唐《格式律令事類》殘卷試考〉，《文史》，2002：3（北京，2002.8），頁 153。

<sup>24</sup> 《隋書》，卷 6，〈禮儀志一〉，頁 117。

鎮四瀆，根據《舊唐書·禮儀志》，唐代祀典中的「諸山川」就是嶽鎮海瀆之外的其他名山大川，<sup>25</sup>隋代也應如此。然而，用鄭玄的見解來解釋也未見得完全準確，隋代的四望很有可能是包括四海的。那麼，唐朝武德和貞觀時期嶽鎮海瀆的祭祀，仍然像開皇初年一樣，是以中祀的規格祭祀的。只不過，開皇初年是否已經有指代明確的四鎮還有疑問，<sup>26</sup>到了武德和貞觀時期，四鎮明確指東鎮沂山、西鎮吳山、南鎮會稽山和北鎮醫無閭山。其他名山大川的祭祀等級是小祀。<sup>27</sup>直至永徽時期，唐朝在三祀制上不再沿襲開皇禮制，<sup>28</sup>嶽鎮海瀆和其他

<sup>25</sup> 《舊唐書》，卷 24，〈禮儀志四〉，頁 911。

<sup>26</sup> 雖然「四鎮」的概念早已有之，但直到隋代，四鎮纔作為一個僅次於五嶽的山嶽序列進入國家祀典，並有了具體的指稱對象。正因為晚出，四鎮的指稱對象時有變動。在《隋書》中，「四鎮」一詞只出現在開皇二十年的一條詔令中(卷 2，〈高祖紀下〉，頁 45-46)，雖然沒有具體所指，但四鎮的形成不可能晚於開皇二十年。我們再來看《隋書》，卷 7，〈禮儀志二〉，頁 140：「開皇十四年閏十月，詔東鎮沂山，南鎮會稽山，北鎮醫無閭山，冀州鎮霍山，並就山立祠；東海於會稽縣界，南海於南海鎮南，並近海立祠。及四瀆、吳山，並取側近巫一人，主知灑掃，並命多壽松柏。其霍山，雩祀日遣使就焉。十六年正月，又詔北鎮於營州龍山立祠。東鎮晉州霍山鎮，若修造，並準西鎮吳山造神廟。」那麼，在開皇十四年，四鎮是否存在？是否指東鎮沂山，南鎮會稽山，北鎮醫無閭山，冀州鎮霍山？吳山是不是不在四鎮之中？這條史料無法提供很明確的答案。到了開皇十六年(596)，北鎮從醫無閭山移至龍山，霍山成為東鎮，吳山是西鎮。我們推測，四鎮很有可能是在開皇十六年才形成的，以東南北西四鎮的形式出現。

<sup>27</sup> 李林甫等，《唐六典》(北京：中華書局，1992)，卷 3，頁 64-72，戶部郎中員外郎條，分別記載了十道下的行政建制、地方特產和列入祀典的名山大川。

<sup>28</sup> 仁井田陞根據薩守貞的《天地瑞祥志》復原了〈永徽祠令〉，見氏著《唐令拾遺補》(東京：東京大學出版會，1997)，頁 489-490。而榮新江、史睿考證了《唐律疏議》卷一、卷九中記載大祀、中祀和小祀的祠令為〈永徽祠令〉，見榮新江、史睿，〈俄藏敦煌寫本《唐令》殘卷(Дх.3558)考釋〉，《敦煌學輯刊》，1999：1(蘭州，1999.6)，頁 3-13。近來，榮新江和史睿

名山大川的祭祀等級仍然不變。此後，一些祭祀儀式的等級規格屢有變動，但嶽鎮海瀆的常祀總是保持中祀的等級，諸山川的祭祀也一直是按小祀的規格進行的。<sup>29</sup>

需要說明的是，只有在嶽鎮海瀆所在地舉行的常祀才是中祀。《開元禮》在分別交待了嶽鎮和海瀆的祭祀對象、時間、地點等情況後，提到：「前祭五日，諸祭官各散齋三日，致齋二日。」<sup>30</sup>根據規定，「凡大祀散齋四日，致齋三日。中祀散齋三日，致齋二日。小祀散齋二日，致齋一日」。<sup>31</sup>顯然，在當地舉行的嶽鎮海瀆常祀的等級是中祀。方丘之中嶽鎮海瀆的祭祀不是中祀，這可以由祭器的數量來證明。顯慶二年(657)，許敬宗論及籩、豆之數曰：「按今光祿式，祭天地、日月、嶽鎮、海瀆、先蠶等，籩、豆各四」，「今請大祀同爲十二，中祀同爲十，小祀同爲八，釋奠準中祀。自餘從座，並請依舊式。」<sup>32</sup>這一看法被高宗接受，並著於《顯慶禮》中。此後，除了太廟常祀的籩、豆數量一度增加到各十八，<sup>33</sup>各種等級祭祀所用到的籩、豆保持

對此再度予以確認，見榮新江、史睿，〈俄藏 Дх.3558 唐代令式殘卷再研究〉，《敦煌吐魯番研究》(北京：中華書局，2006)，第 9 卷，頁 146-147。李錦繡也認為，《唐律疏議》引用的這一祠令的主幹就是由《唐令拾遺補》復原的〈永徽祠令〉，見李錦繡，〈俄藏 Дх.3558 唐《格式律令事類》殘卷試考〉，頁 153-157。

<sup>29</sup> 雷聞對永徽、顯慶、開元和貞元時期各種祭祀活動的等級劃分作了很好的整理。參見雷聞〈祈雨與唐代社會研究〉，頁 278-279，注 34。

<sup>30</sup> 《大唐開元禮》，卷 35，〈祭五嶽四鎮〉，頁 199；卷 36，〈祭四海四瀆〉，頁 201。

<sup>31</sup> 《大唐開元禮》，卷 3，頁 31。

<sup>32</sup> 《舊唐書》，卷 21，〈禮儀志一〉，頁 825。

<sup>33</sup> 開元廿三年(735)，太廟常祀的籩、豆數量增加到各十八，參見歐陽修、宋祁，《新唐書》(北京：中華書局，1975)，卷 122，〈韋安石傳附韋綽傳〉，頁 4355-4357。貞元時期，太廟祭祀的籩、豆數量又變回各十二，參見《大唐郊祀錄》，卷 1，〈凡例上〉，頁 735，這一變化當是此前發

不變，中祀要使用到的籩、豆數量各為十。根據《開元禮》，在方丘舉行皇地祇祭祀時，「五嶽、四鎮、四海、四瀆、五方、山林、川澤等三十七座，每座籩、豆各二，簋、簠各一」。<sup>34</sup>可見，在方丘中的嶽鎮海瀆祭祀不是中祀，其他場合舉行的祭祀就更不是了。

朝廷每年在特定的時間於當地為嶽鎮海瀆舉行常祀。根據武德和貞觀時期嶽鎮海瀆祭祀的規定：

五嶽、四鎮、四海、四瀆，年別一祭，各以五郊迎氣日祭之。東嶽岱山，祭於兗州；東鎮沂山，祭於沂州；東海，於萊州；東瀆大淮，於唐州。南嶽衡山，於衡州；南鎮會稽，於越州；南海，於廣州；南瀆大江，於益州。中嶽嵩山，於洛州。西嶽華山，於華州；西鎮吳山，於隴州；西海、西瀆大河，於同州。北嶽恒山，於定州；北鎮醫無閭山，於營州；北海、北瀆大濟，於洛州。其牲皆用太牢，籩、豆各四。祀官以當界都督刺史充。<sup>35</sup>

嶽鎮海瀆根據各自的方位在相應的五郊迎氣日舉行，即立春日祭東嶽、東鎮、東海、東瀆；立夏日，祀南嶽、南鎮、南海、南瀆；季夏土王日祭中嶽；立秋日，祭西嶽、西鎮、西海、西瀆；立冬日，祭北嶽、北鎮、北海、北瀆。祭祀的主持者是當地最高長官都督或者刺史。祭祀使用的祭品是牛、羊、豕各一，祭器為籩、豆各四。此後，朝廷對這一制度進行了一些修訂：永徽二年(651)的〈祠令〉，在原有條文的基礎上，增補了「若都督刺史有事故者，遣上佐行事」的規定；<sup>36</sup>如

生的。關於開元廿三年籩、豆數量和內容變化的意義，參見吳麗娛，〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》，11(北京，2005)，頁 245-253。

34 《舊唐書》，卷 21，〈禮儀志一〉，頁 834。

35 《舊唐書》，卷 24，〈禮儀志四〉，頁 910。

36 仁井田陞，《唐令拾遺補》，頁 495-496。

前所述，永徽二年之後，常祀的籩、豆數量也有增加。不過，大體說來，有唐一代嶽鎮海瀆常祀制度的基礎，是在武德和貞觀年間奠定的，《開元禮》也遵循了這一制度框架。小祀等級的山川祭祀沒有專門的制度規定，即使是《開元禮》也是如此，具體的祭祀程序很有可能由地方政府制定和執行。與魏晉南北朝相比，唐代山川祭祀制度要規範得多。<sup>37</sup>授權地方政府主持山川祭祀，是這些祭祀按時舉行的保證，避免了天災人禍造成的祭祀延誤現象。

唐代山川祭祀制度的進展，還體現在朝廷對祭祀場所的管理上。官方山川祠廟的出現是很早的事情，在秦漢時期的祠疇中，就有不少山川祠廟。<sup>38</sup>這些祠廟在魏晉南北朝也一直存在，只是因為政局動蕩，祭祀場所的運行時常受到影響。<sup>39</sup>到了隋唐時期，山川祠廟的管理和維護有了大幅度的改進，其性質也發生了巨大的變化，這些祠廟在延續祭祀場所之屬性的同時，逐漸地官僚化了。隋代建立後，在五嶽廟和吳山廟設置了廟令，「以供其灑掃」。<sup>40</sup>廟令在國家官吏隊伍的編制之中，品級是視從八品。此後，朝廷還在鎮山和海瀆興建了祠廟，並設立官巫以維護這些祭祀場所。<sup>41</sup>唐代祠廟的官僚化色彩更加濃厚，在五嶽和四瀆都設置了廟令、齋郎和祝史，廟令的官品是正九品

37 參見朱溢，〈漢唐間官方山嶽祭祀的變遷——以祭祀場所的考察為中心〉，頁 77。

38 關於秦漢時期祠疇的研究，參見林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1988），附錄六；周振鶴，《中國歷史文化區域研究》（上海：復旦大學出版社，1997），頁 51-81；李零，〈秦漢祠疇通考〉，《九州》（北京：商務印書館，1999），第 2 輯，頁 161-174。

39 參見朱溢，〈漢唐間官方山嶽祭祀的變遷——以祭祀場所的考察為中心〉，頁 76-77。

40 《隋書》，卷 28，〈百官志下〉，頁 784。

41 《隋書》，卷 7，〈禮儀志二〉，頁 140。

上。這些人都是國家的正式官吏，負責祠廟的維護，輔助地方長官執行祭祀禮儀，「廟令掌祭祀及判祠事。祝史掌陳設、讀祝、行署文案。齋郎掌執俎豆及灑掃之事」。<sup>42</sup>正是因為成爲了官僚機構的一部分，五嶽和四瀆的祠廟也擁有公廩田和職分田。<sup>43</sup>

展現唐代山川常祀實際運作的史料不算豐富，記載也不夠詳盡，不過透過相關的文字可以看到，山川常祀大致還是按照制度規定來操作的。張洗〈濟瀆廟北海壇祭器碑〉，此文寫於貞元十三年(797)，反映了當時濟水和北海常祀的面貌：

天子以迎冬之日，命成周內史奉祝文宿齋，毳冕、七旒、五章、劍履、玉珮，為之初獻；縣尹加繡冕、六旒、三章、劍履、玉珮，為之亞獻；邑丞玄冕，加五旒，無章，亦劍履、玉珮，為之終獻。用三牲之享。<sup>44</sup>

可見，濟水和北海的常祀是按照制度規定在立冬舉行的。「成周內史」即河南府尹，是當地的最高長官。唐代的大祀和中祀都實行三獻制度，不過，在嶽鎮海瀆常祀中，除了初獻一般是祭祀的主持者——地方長官外，亞獻和終獻的人選沒有統一的規定。「三牲之享」就是牛、羊、豕各一。以上這些都合乎制度的規定。羊士諤〈南鎮永興公祠堂碑〉：「貞元九年夏四月，連率安定皇甫公，以前月丁酉詔旨，奉玄玉制幣，禱於靈壇。勤報功之享，循每歲之法，致齋野次，虔捧祝冊，夜漏未盡，禮成三獻。」<sup>45</sup>「皇甫公」即越州刺史皇甫政。<sup>46</sup>這一記

<sup>42</sup> 《唐六典》，卷 30，頁 756。

<sup>43</sup> 杜佑，《通典》(北京：中華書局，1988)，卷 2，〈食貨二〉，頁 31-32。

<sup>44</sup> 王昶，《金石萃編》(《石刻史料新編》第 1 輯；臺北：新文豐出版公司，1982)，卷 103，頁 1733。

<sup>45</sup> 孔延之，《會稽掇英總集》(《景印文淵閣四庫全書》第 1345 冊；臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷 17，頁 134。

<sup>46</sup> 參見郁賢皓，《唐刺史考》(香港：中華書局，1987)，頁 1765。

載不如〈濟瀆廟北海壇祭器碑〉明確，不過還是可以看到，南鎮會稽山的常祀一直按時舉行，並且遵守了制度條文。李景讓的〈南瀆大江廣源公廟記〉寫於大中十二年(858)，其中提到，每年立夏由地方最高長官主持的南瀆長江常祀，「至於今不衰」，<sup>47</sup>整個祭祀儀式應當也是符合儀軌的。

通過下面北嶽常祀的例子可以看到，在嶽鎮海瀆常祀的執行過程中，雖有與條文不盡相符之處，也並不遠離制度規定。北嶽廟中有不少題記與常祀有關，這裡列舉幾條：元和十一年(816)十月八日立冬祭祀，「初獻節度衙推、將仕郎、守試秘書省秘書郎、兼殿中侍御史、前定州大都督府錄事參軍鄭志，亞獻將仕郎、前恆陽縣尉、攝恆陽縣令、兼防城兵馬使李欽，終獻朝請郎、前行汝州郟城縣尉、攝恆陽縣主簿鄧公楚」；大和五年(831)九月廿四日立冬祭祀，「初獻攝節度巡官、朝請郎、前試武衛兵曹參軍薛鍛，亞獻將仕郎、守易州滿城縣令、攝曲陽縣令顧文賞，終獻宣德郎、前試左衛率府胄曹參軍、攝曲陽縣尉辛次儒」；開成元年(836)九月十九日立冬祭祀，「初獻觀察支使、登仕郎、試太常寺協律郎、騎都尉薛廖，亞獻儒林郎、前行易州容城主簿、攝曲陽縣令元沂，終獻將仕郎、前試太常寺奉禮郎、攝曲陽縣尉趙勤」；會昌四年(844)九月十七日立冬祭祀，「初獻攝易定等州觀察判官、文林郎、前試大理評事、兼監察御史崔元藻，亞獻攝館遞迎官、將仕郎、前守深澤縣令苗紉，終獻朝請郎、前行曲陽縣尉、攝尉李宏敏」。<sup>48</sup>在這些祭祀中，初獻者都是由節度使辟署的僚佐。前面提到過，在唐前期的嶽鎮海瀆常祀中，自從有了「若都督刺史有事故者，遣上佐行事」的規定，若地方長官因故不能參加，由上佐主持祭

47 周復俊，《全蜀藝文志》（《景印文淵閣四庫全書》第1381冊；臺北：臺灣商務印書館，1983），卷37，頁453。

48 《金石萃編》，卷73，頁1244-1246。

祀。安史之亂後，地方權力結構發生了重大變化，自從建中三年(782)之後，義武軍節度使成爲恆山所在地區的最高軍政長官。通過題記可以看到，北嶽常祀的主持者有節度衙推、節度巡官、觀察支使、觀察判官等。而在藩鎮使府中，上佐是副使和行軍司馬。<sup>49</sup>唐代後期，在嶽鎮海瀆常祀制度沒有發生改變的情況下，上面這些北嶽常祀的主持人選並不符合「上佐行事」的制度精神。不過，這些僚佐都是由節度使委派的，儘管級別稍低，但也是代行節度使職權的。北嶽常祀依然是在每年的立冬日舉行，三獻制度也沒有被破壞。以上這些說明，在唐後期嶽鎮海瀆常祀的運行過程中，大體上還是遵守了制度規定，雖然並非在每個環節上都能做到。

在唐後期的嶽鎮海瀆常祀中，最高地方長官時常缺席，然而，只有他們親自主持，才能真正顯示這些祭祀的重要性。因此，這一缺席現象也在不斷得到糾正。韓愈在〈南海神廟碑〉中提到，在之前的南海常祀中，廣州刺史「既貴而富，且不習海事。又當祀時，海常多大風，將往，皆憂戚，既進，觀顧怖悸。故常以疾爲辭，而委事於其副，其來已久」。元和十二年(817)七月，孔戣到任，次年立夏，即不畏風浪，親行南海神的常祀。<sup>50</sup>五代時期，國家也在努力促成嶽鎮海瀆常祀回到由地方最高長官主持的格局。後晉開運二年(945)，右補闕盧奩上奏：「伏見以時祭嶽瀆，皆是本道觀察使親賚御降祝文詞所行禮，惟中嶽頃自故河南尹張全義年德俱高，遂請少尹或上廳賓席攝祭。近歲多差文參府掾，習以爲常。不唯有瀆於神祇，兼慮漸隳於祀典。臣欲請河南尹却於華州、兗州、定州、孟州觀察使例，親行獻禮，仍令

49 參見嚴耕望，〈唐代方鎮使府僚佐考〉，《唐史研究叢稿》(香港：新亞研究所，1969)，頁177-179。

50 韓愈，魏仲舉集注，《五百家注昌黎文集》(《景印文淵閣四庫全書》第1074冊；臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷31，頁459。

本縣令讀祝文者。」後晉少帝下敕曰：「盧夔請河南尹親及廟貌，冀表精虔，在禱山川，誠爲重事，且浩穰都邑，豈可闕人？今後祭中嶽，宜令河南尹往彼行禮。」<sup>51</sup>後晉控制的疆域有限，在其版圖中，東嶽泰山在兗州，西嶽華山在華州，北嶽恆山在定州，北瀆濟水在孟州，這些嶽瀆的常祀都由當地最高軍政長官觀察使主持，這表明即使是在五代亂世，嶽瀆常祀仍然能夠按照既有的制度來執行。五代時期，張全義長期擔任河南尹，「尹正河、洛，凡四十年」，<sup>52</sup>年老之後，由河南少尹或其賓客代行中嶽的常祀。張全義死後，這一現象也沒有得到改變，直到後晉少帝時期才被重視，朝廷以敕令的形式規定，恢復了中嶽祭祀由地方最高長官河南尹主持的定制。以上種種事例表明，唐代乃至五代的山川常祀，基本上還是遵照制度來執行的。

同時，唐代並沒有放棄遣使臣祭祀山川神的做法。在常祀之外，朝廷還根據實際需要，如有水旱災情，或遇豐收，派遣朝臣前往山川所在地舉行特祀。<sup>53</sup>關於開元時期旱災時嶽鎮海瀆的祭祀程序，《開元禮》中有著詳細的規定，其祝文與北郊祈雨時基本一致，在天降甘霖後，也同樣有個祈報儀式。<sup>54</sup>從以上這些方面，我們可以認識到唐代山川祭祀的規範程度。這固然與當時禮制整體上的發展息息相關，但統治者對山川祭祀的重視同樣不可忽視。

地方政府也時常根據當地社會的需要，來祭祀轄境內的山川神，祭祀對象除了嶽鎮海瀆、名山大川，還有地方性的山川神。相關的記

<sup>51</sup> 《冊府元龜》，卷 594，〈掌禮部·奏議二十二〉，頁 7111-7112。

<sup>52</sup> 薛居正等，《舊五代史》（北京：中華書局，1976），卷 63，〈張全義傳〉，頁 842。

<sup>53</sup> 參見《冊府元龜》，卷 33，〈帝王部·崇祭祀二〉，頁 356-366；卷 34，〈帝王部·崇祭祀三〉，頁 367-371。

<sup>54</sup> 《大唐開元禮》，卷 67，〈時早就祈嶽鎮海瀆〉，頁 350。

載不勝枚舉，李商隱筆下就有不少這樣的祭神文。<sup>55</sup>這些山川祭祀由地方政府自行掌握，沒有固定的日期，主祭者的身份也通常不是地方最高行政或軍政長官。例如元和九年(814)十二月，受山南東道節度使嚴綬的派遣，幕僚元稹前去祭祀東瀆淮水，以期得到淮水神的庇佑，協同朝廷平定淮西節度使吳元濟的叛亂，其祝文也與常祀完全不同。<sup>56</sup>與以制度為準繩的常祀相比，這些祭祀有著更為現實的需要，也更為靈活多樣。

山川崇拜不僅僅體現在國家禮制的場合，道教也崇拜山川神靈，不過，道教對官方山川祭祀的影響還是比較有限。投龍儀式就是古老的山川崇拜在道教領域的重要表現形式，在唐代這個以崇道著稱的時代，皇帝時常派遣道士前往嶽瀆舉行齋醮和投龍儀式。<sup>57</sup>然而，通過制度的制定與執行可以看到，國家山川祭祀保持了其固有的特質，來自道教投龍儀式的影響微乎其微。玄宗開元年間，道教人士改造國家祭祀系統的熱情高漲。開元十九年(731)，在司馬承禎的要求下，五嶽真君祠、青城丈人祠和廬山使者廟得以建立，以此來進行道教化的五嶽祭祀，但這並沒有取代國家的五嶽祭祀系統。<sup>58</sup>道教對官方山川祭祀並非全然沒有產生過影響。開元十四年，玄宗遣朝臣祭祀嶽鎮海

<sup>55</sup> 李商隱，《樊南文集》(上海：上海古籍出版社，1988)，卷 5，頁 288-301；補編卷 11，頁 885-888。

<sup>56</sup> 元稹，《元稹集》(北京：中華書局，1982)，卷 60，〈祭淮瀆文〉，頁 625。

<sup>57</sup> 參見周西波，〈敦煌寫卷 P.2354 與唐代道教投龍活動〉，《敦煌學》，22(臺北，1999.12)，頁 91-109；雷聞，〈五嶽真君祠與唐代國家祭祀〉，頁 64-70；雷聞，〈道教徒馬元貞與武周革命〉，《中國史研究》，2004：1(北京)，頁 73-80；張澤洪，〈唐代道教的投龍儀式〉，《陝西師範大學學報》，2007：1(西安)，頁 27-32。

<sup>58</sup> 參見雷聞，〈五嶽真君祠與唐代國家祭祀〉，頁 35-83。

瀆、風伯雨師，「各就壇場，務加誠敬，但羞蘋藻，不假牲牢，應緣奠祭，尤宜精潔」。<sup>59</sup>吳麗娛指出，該敕文旨在反對血祭，體現了道教對嶽鎮海瀆祭祀的滲透，但是這一影響沒能維持長久，無論是《開元禮》的制定，還是之後的禮儀實踐，又重新回到了血祭的立場上。<sup>60</sup>唐代的官方山川祭祀大體上還是遵循了既有的發展軌跡，並沒有因為道教的興盛而有大的改變。

### (三) 冊祝制度所反映的君權與山川神關係的變化

冊祝是國家祭祀禮儀中的重要環節，皇帝通過祝文來體現出自己與被祭祀神靈之間的關係。只有在當地的山川祭祀中，山川神才是主神，所以我們希望通過當地山川祭祀中冊祝制度的研究，來加深對皇帝與山川神關係的認識，以作為山川封爵現象的重要背景。嚴格地說，這一部份的研究是從屬於前面所討論的當地山川祭祀的，出於這一問題的研究意義和討論篇幅的考慮，我們單獨把它列為一小節。首先來了解一下冊祝制度，《新唐書·禮樂志》：「祝版，其長一尺一分，廣八寸，厚二分，其木梓、楸。凡大祀、中祀，署版必拜。皇帝親祠，至大次，郊社令以祝版進署，受以出，奠於坫。宗廟則太廟令進之。若有司攝事，則進而御署，皇帝北向再拜，侍臣奉版，郊社令受以出。皇后親祠，則郊社令預送內侍，享前一日進署，后北向再拜，近侍奉以出，授內侍送享所。享日之平明，女祝奠於坫。此冊祝之制也。」<sup>61</sup>因為資料的缺乏，我們無法確定這裡記載的冊祝制度究竟始

<sup>59</sup> 《唐大詔令集》，卷 74，頁 418。

<sup>60</sup> 吳麗娛，〈新制入禮——《大唐開元禮》的最後修訂〉，《燕京學報》，新 19 期(北京，2005)，頁 58-64。

<sup>61</sup> 《新唐書》，卷 12，〈禮樂志二〉，頁 332。

於何時，但可以肯定在証聖元年(695)之後就改變了原來的面貌。從這條史料中可以看到，凡是大祀和中祀，皇帝都要御署祝版後北面再拜，作為中祀的嶽鎮海瀆常祀也是如此。

至証聖元年(695)，情況發生了變化：

舊儀，嶽瀆以上，祝版御署迄，北面再拜。証聖元年，有司上言曰：「伏以天子父天而母地，兄日而姊月，於祀應有再拜之儀。謹按五嶽視三公，四瀆視諸侯，天子無拜諸侯之禮，臣愚以為失尊卑之序。其日月以上，請依舊儀。五嶽以下，署而不拜。」<sup>62</sup>

依據舊儀，「嶽瀆以上，祝版御署迄，北面再拜」，位居嶽瀆之下的四鎮和四海似乎不屬於御署後北面再拜的對象。但根據前引《新唐書·禮樂志》中的記載，四鎮、四海應該與五嶽、四瀆一樣，皇帝應當在御署祝版後北面再拜，「嶽瀆」應當是嶽鎮海瀆的簡寫。「五嶽視三公，四瀆視諸侯」出自《禮記·王制》，根據鄭玄的解釋，「視，視其牲器之數」。<sup>63</sup>也就是說五嶽祭祀時所用的牲牢和祭器數量與三公相同，四瀆的牲器與諸侯相同。早在唐太宗下令編修《五經正義》時，《禮記正義》採用的就是鄭玄的注本，也就是說鄭玄的見解是得到官方認可的。到了此時，武周政權對「五嶽視三公，四瀆視諸侯」的意思進行了重新解釋，「視」這個詞具有了判別身份等級的意義，從中得出了皇帝在身份等級上高於嶽瀆神、不必北面再拜五嶽以下神靈的結論。這充分顯示了皇權的膨脹和統治者對皇權地位的敏感程度。從此開始，皇帝對嶽鎮海瀆都只是署而不拜了。

<sup>62</sup> 王溥，《唐會要》(上海：上海古籍出版社，1991)，卷22，〈嶽瀆〉，頁497。

<sup>63</sup> 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記集解》(北京：北京大學出版社，1999)，卷12，頁385。

開元年間，在祭祀嶽瀆的祝文中，皇帝的自稱有了變化。開元九年(721)，太常奏曰：「伏准《唐禮》，祭五嶽四瀆，皆稱嗣天子，祝版皆進署。竊以祀典，五嶽視三公，四瀆視諸侯，則不合稱嗣天子，及親署其祝文。伏請稱皇帝謹遣某官某敬致祭於嶽瀆之神。」<sup>64</sup>這一奏文被批准實行。《開元禮》直到開元二十年才頒佈，因此引文中的《唐禮》當指《顯慶禮》。「嗣天子」即「天子」，「嗣」為冠稱。經過尾形勇、金子修一的研究，《開元禮》規定的各種祭祀祝文中皇帝自稱的特點變得清晰：「天子臣某」、「天子某」和「天子」是在祭祀天地系統的神祇時使用的，「皇帝臣某」、「皇帝某」和「皇帝」是祭祀祖先與其他人格神時用的自稱，而「臣某」、「某」與不加名諱之間的差別主要與祭祀等級有關。<sup>65</sup>「皇帝」與「天子」在祭祀禮儀上的用法差別，在《開元禮》頒佈之前就已經或多或少地存在了，從上面《顯慶禮》的規定可以看到，在祭祀嶽鎮海瀆這些地祇系統的神靈時，皇帝的自稱用「嗣天子某」。<sup>66</sup>開元九年太常寺禮官的上奏，再次援引「五嶽視三公，四瀆視諸侯」，指出皇帝不應使用「嗣天子某」，改用一般用於祭祀祖先和其他人格神的自稱——「皇帝」，嶽鎮海瀆完全被等同於皇帝的臣下了。儘管沒有證據表明《開元禮》之前就存在「臣某」、「某」、不加名諱與祭祀等級的大致對應關係，但是禮官關於皇帝不在祝文上親署名諱的建議，實際上是將嶽鎮海瀆祭祀的重要性降格了，這與嶽鎮海瀆被當作皇帝臣下的觀念多少是有

<sup>64</sup> 《唐會要》，卷 23，〈緣祀裁制〉，頁 516。

<sup>65</sup> 參見尾形勇，《中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造》（東京：岩波書店，1979），頁 129-134；金子修一，《中國古代皇帝祭祀の研究》（東京：岩波書店，2006），頁 1-28。

<sup>66</sup> 從禮官的「不合稱嗣天子，及親署其祝文」的建議來看，開元九年之前，在祭祀嶽鎮海瀆的祝文中，皇帝的自稱應當是「嗣天子某」，而不是「嗣天子」。

關係的。在開元二十年頒佈的《開元禮》中，嶽鎮海瀆祭祀祝文上，皇帝的自稱又重新改爲「嗣天子某」，<sup>67</sup>也就恢復了嶽鎮海瀆祭祀時皇帝御署祝版的做法。但是，皇帝在身份等級上對於嶽鎮海瀆的優勢卻沒有再度逆轉，証聖元年(695)後，朝廷一直奉行皇帝對嶽鎮海瀆署而不拜的原則。

我們來看一下安史之亂後嶽鎮海瀆祭祀的冊祝情況。自從上元元年(760)之後，中祀以下暫停。至貞元四年(788)，在太常卿董晉的建議下，恢復了舊制，「復御署祭嶽鎮海瀆，祝版准《開元禮》。每歲祭嶽瀆，祝版咸御署而遣之」，祝版上皇帝的自稱仍然是「嗣天子某」。<sup>68</sup>

在嶽鎮海瀆祭祀恢復之後，冊祝制度又起爭議。按照《開元禮》的規定，祭官要行再拜禮。<sup>69</sup>但在貞元年間，這一規定開始受到質疑，正是因爲這樣，祭官是否要行再拜禮的問題，在朝廷內部進行了討論。權德輿在〈祭嶽鎮海瀆等奏議〉中表示：「自證聖已前，御署祝版訖，北再拜，自後不拜。今若祭官又不拜，恐減至於銷，失進之義。」他堅持了《開元禮》祭官再拜的規定。<sup>70</sup>針對「五嶽視三公，四瀆視諸侯」的古語，「議者以嶽瀆既比公侯，則禮如人臣矣，其於祭也，則人君不合有拜臣之儀」，也就是有人把嶽瀆直接看作皇帝的臣子，太常博士裴堪對此有不同的看法。在他看來，

王者父天母地，兄日姊月，星辰視昆弟，嶽瀆視公侯。以此明之，星辰嶽瀆，是天地之臣也，秩視人臣也。陛下與天地為子，遣使申祭，恐不合令受天父地母從官之拜，宜有以答之。故《開元禮》祭嶽瀆祝文，皇帝稱名，又云謹遣，於義有必拜之文。

67 《大唐開元禮》，卷 35，〈祭五嶽四鎮〉，頁 200。

68 《冊府元龜》，卷 34，〈帝王部·崇祭祀三〉，頁 369。

69 《大唐開元禮》，卷 35，〈祭五嶽四鎮〉，頁 199-200。

70 《全唐文》，卷 488，頁 4987-4988。

是國家著禮，以明神為敬，不以臣下為禮。以臣等所見，並請  
依證聖元年定制，有司行事，須申拜禮。<sup>71</sup>

儘管他不認為嶽瀆是皇帝的人臣，而是把它們看作是皇帝之天父地母的從官，但他還是肯定証聖元年皇帝不行再拜禮的定制，並堅持祭官再拜的原則。

史書沒有告訴我們這場爭論的結果，不過朝廷應當是堅持了《開元禮》祭官行再拜禮的定制。權德輿、裴堪等人的立場，都是以證聖元年皇帝對嶽瀆海瀆祭祀「署而不拜」的規定為基礎的，這說明皇權對山川神靈的強勢地位在官僚中間得到了廣泛的贊同。同時，貞元年間出現的祭官是否應該對嶽瀆海瀆實行再拜禮的爭論，正是証聖元年後皇權與山川神關係演變的結果。証聖元年，通過對經典的重新詮釋，皇權與山川神之間確立起君臣關係。正是因為這樣，祭官與嶽瀆海瀆同為臣下，便產生了祭官對此是否應該行再拜禮的問題。並不是所有的人都同意皇帝與嶽瀆海瀆存在著直接的君臣關係，例如裴堪把天地與嶽瀆海瀆的關係看作是擬制的君臣關係，也就是說皇帝與嶽瀆海瀆不是處在同一個域內。但是，証聖元年皇帝不行再拜禮的定制不斷得到重申，再也沒有受到挑戰，在與嶽瀆海瀆的關係上，皇帝的優勢地位也得到了鞏固。

我們之所以要特別探討証聖元年以來嶽瀆海瀆祭祀冊祝制度的變化，是因為這與唐代山川封爵現象密切相關。從武則天統治時期開始，統治者將人爵授予山川神。這一舉措在形式上不同於嶽瀆海瀆冊祝制度的改變，但實質相通，都是不斷膨脹的皇權觀念的外在體現。隨著皇帝實際掌握的人間權力的加強，皇帝對自己在神靈世界的位置更加敏感，著意強化這一想象中的權力。那些被授予爵位的山川神成

<sup>71</sup> 《唐會要》，卷 22，〈嶽瀆〉，頁 498-499。

爲由皇帝冊封的諸侯，那麼天子與山川神孰高孰低便一目了然了。當然，皇帝與山川神之間的關係，與一般的君臣關係有相當的不同，其中的上下尊卑關係並不是那麼絕對的。皇帝已然在地位上尊於山川神，但是古人相信神靈具有人力無法企及的威力，因此仍然需要親自或由臣下代爲祈求山川神，並且在祭祀儀式上通過奉獻祭品，來換取神靈的庇佑。因此，山川封爵現象既體現了皇權在神靈世界的擴張，也是官方山川崇拜不斷深化的結果。

### 三、安史之亂前的山川封爵

#### (一) 武則天時期的嵩山封爵

唐朝建立伊始，山川崇拜與政治的關係就顯得十分密切，特別是進入武則天統治時期之後，兩者的關係變得更爲緊密了。政治形勢的變化，需要山川崇拜成爲統治者更改統治策略的一種佐證，山川崇拜也因爲與現實政治的糾纏而產生新的變化。

垂拱四年(688)四月，武后之侄武承嗣僞造瑞石，在石上刻有「聖母臨人，永昌帝業」八字，令雍州人唐同泰上獻朝廷，聲稱獲於洛水，武后將此石稱爲「寶圖」。<sup>72</sup>這一事件是武則天爲篡位稱帝而進行的輿論宣傳的一部分。<sup>73</sup>五月，

<sup>72</sup> 《舊唐書》，卷6，〈則天皇后紀〉，頁119；卷24，〈禮儀志四〉，頁925。

<sup>73</sup> 武則天統治時期，特別是稱帝前後，非常重視意識形態的宣傳，相關的研究成果，參見陳寅恪，〈武曌與佛教〉，《金明館叢稿二編》(北京：三聯書店，2001)，頁153-174；Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S. 6502, Followed by an*

則天加尊號為聖母神皇。大赦天下。改「寶圖」為「天授聖圖」，洛水為永昌。封其神為顯聖侯，加特進，禁漁釣，祭享齊於四瀆。所出處號曰聖圖泉，於泉側置永昌縣。又以嵩山與洛水接近，因改嵩山為神嶽，授太師、使持節、神嶽大都督、天中王，禁斷芻牧。其天中王及顯聖侯，並為置廟。<sup>74</sup>

洛水寶圖為武則天增添了一層神聖的光環，因而她除了獎勵唐同泰外，出寶圖的洛水以及附近的嵩山也被加官進爵。洛水被授予顯聖侯的爵號和特進的文散官銜，其祭祀的規格也被提高，與四瀆等同。嵩山得到的官爵更多，太師、使持節、神嶽大都督是職事官，天中王是爵位。將官爵授予山川神，至少從朝廷層面來說，是從未有過的舉動。此後幾百年內，各政權陸續將爵位授予山川神，這一現象直至明太祖洪武三年(1370)才被禁止。

武周政權建立後，嵩山封號的級別進一步提高。證聖元年(695)，武則天「將有事於嵩山，先遣使致祭以祈福助，下制，號嵩山為神嶽，尊嵩山神為天中王，夫人為靈妃」。<sup>75</sup>天中王的稱號還是如舊，不過，朝廷認可了嵩山神夫人的身份，這應當是吸收了通俗的山川神觀念的結果。萬歲登封元年(696)，武則天在嵩山成功地舉行了封禪大典，「則天以封禪日為嵩嶽神祇所祐，遂尊神嶽天中王為神嶽天中皇帝，靈妃為天中皇后，夏后啓為齊聖皇帝；封啓母神為玉京太后，少室阿姨神為金闕夫人；王子晉為昇仙太子，別為立廟」。<sup>76</sup>這樣，嵩山神擁有了

---

*Annotated Translation* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976); 饒宗頤，〈從石刻論武后之宗教信仰〉，《選堂集林·史林》(香港：中華書局，1982)，頁 587-613；雷聞，〈道教徒馬元貞與武周革命〉，頁 73-80。

<sup>74</sup> 《舊唐書》，卷 24，〈禮儀志四〉，頁 925。

<sup>75</sup> 《舊唐書》，卷 23，〈禮儀志三〉，頁 891。

<sup>76</sup> 《舊唐書》，卷 23，〈禮儀志三〉，頁 891。

帝位，靈妃成爲天中皇后。武后統治時期，嵩山的地位是極其顯赫的，在五嶽之中，只有嵩山被授予了爵位甚至帝號，連五嶽之首泰山也未能得到任何官爵。武周政權倒臺後，嵩山神的封號又恢復爲天中王。

可以看到，在武后時期，嵩山地位是非常特殊的。事實上，嵩山的這一特殊地位在高宗時期就已經形成了。巴瑞特(Timothy H. Barrett)認爲，高宗出生的年份以嵩山爲本命。<sup>77</sup>這是來自高宗個人的因素。放眼當時，政治形勢也在很大程度上影響著嵩山地位的變化。唐朝建立以來，關中地區的物資供應問題一直困擾著朝廷，洛陽的政治地位逐漸變得重要，與長安一起成爲唐帝國的兩個政治中心。在長期駐蹕洛陽的情況下，高宗重視附近山川神靈的祭祀。如永淳二年(683)正月，高宗「幸奉天宮，遣使祭嵩嶽、少室、箕山、具茨等山，西王母、啓母、巢父、許由等祠」。<sup>78</sup>

同年十一月，高宗接受武后的建議，準備在嵩山舉行封禪儀式，因爲其健康狀況的急劇惡化，最後沒有成行。但是，提出在泰山以外的地方舉行封禪的建議，在中國傳統社會中，已經算是破天荒的事情了。歷來，統治者都在泰山舉行向天地告成的封禪大典。唐朝建立以後，統治者並沒有冷落泰山。太宗曾兩次計劃舉行封禪，雖然沒有成

<sup>77</sup> Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History* (London: The Wellsweep Press, 1996), pp.44-45. 在同書頁 45，巴瑞特還根據桂時雨(R. W. L. Guisso)關於武后與高宗同歲的推測，認爲武后也很有可能以嵩山爲本命。關於桂時雨的這一推測，見 R. W. L. Guisso, *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China* (Bellingham: Western Washington University, 1978), p.210, note 50. 不過，雷家驥的研究成果表明，武則天出生於武德八年底(625)，而高宗的生年是貞觀二年(628)。見雷家驥，《武則天傳》(北京：人民出版社，2001)，頁 22-26、64。故武后時期嵩山崇拜的盛行與武后的生辰無關，而是高宗時期以來嵩山崇拜的進一步發展。

<sup>78</sup> 《舊唐書》，卷 5，〈高宗紀下〉，頁 110。

功，但每次都把地點選在了泰山。乾封元年(666)，高宗在泰山舉行了封禪。泰山仍然是封禪儀式的首選之地，但在泰山之外的山嶽舉行封禪的想法也慢慢出現了。早在貞觀六年(631)，當朝臣上表提議舉行封禪時，唐太宗的反應是：

封禪之事，不自取功績，歸之於天；譬如玄齡等功臣，雖有益於國，能自謙讓，歸之於朕，豈以不言而欲自取？今向泰山，功歸於天，有似於此。然朕意常以嵩高既是中嶽，何謝泰山？公等評議。<sup>79</sup>

除了向臣下表示謙讓以外，唐太宗還表達了對泰山地位的不滿，認為嵩山同樣適合舉行封禪。唐太宗兩次夭折的封禪計劃，都是將地點選在了泰山，這是帝王對文化傳統的屈從。到了高宗時期，朝廷已經著手準備嵩山封禪了。這一方面體現了唐代不拘泥於傳統的變革精神，另一方面，在唐代政治中心轉移的情況下，在嵩山舉行封禪的提議有了更多的現實支持力量。兩股力量的匯合，就促成了嵩山封禪的實現。唐高宗只是因為健康原因，最終未能舉行封禪大典。武則天時期，嵩山封禪終於成為現實。當時很多士人是非常支持這一舉動的。如陳子昂〈代赤縣父老勸封禪表〉：

況神都為八方之極，太室居五嶽之尊，陛下垂統紫微，大昌皇運，報功崇德，允葉神心，應天順人，雅符靈望，皇圖聖業，實在於茲。臣等叨預堯封，久忘帝力，竊聞聖人封禪，天下所以會昌；山嶽成功，皇壽由其配永。臣等既為陛下赤子，又為萬姓慈親，實願上報天功，下順人望，勒成嵩嶽，大顯尊名，不勝慶倖之至。<sup>80</sup>

79 《唐會要》，卷7，〈封禪〉，頁96。

80 《文苑英華》，卷556，頁2846。

在一片狂熱的氣氛中，陳子昂已經將中嶽的太室山看作是五嶽之尊了。封禪大典當然不能等同於山嶽祭祀，前者是中國傳統社會中最為隆重的禮儀，幾千年裡，只舉行了幾次而已，而後者還不算上幾種最重要的祭祀之一，兩者的祭祀內容和意義也完全不同。但是，從封禪地點的轉移中，我們還是可以看到山嶽崇拜觀念的變化對它的影響。

## (二) 唐玄宗時期的華山封爵與華山崇拜的發展

唐玄宗登基以後，華山的地位開始凸現，原因與高宗、武后時期嵩山地位的上升有類似之處。武后統治末期，朝廷曾返回長安。長安的政治地位雖然不及唐初，但政治象徵意義仍然突出，至玄宗時就更是如此。雖然玄宗也多次行幸洛陽，朝廷也幾次在長安與洛陽之間遷移，但這主要是由物資供應問題引起的，不像高宗、武后時期長居東都，還有很多政治和文化的因素糾纏其中。對玄宗來說，居住洛陽只是權宜之計，而非長久之策。因此，在江淮至長安物資運輸情況改善之後，朝廷就回遷長安，並長期固定下來了。<sup>81</sup>

玄宗時期，華山地位的提高，在很大程度上與長安政治中心地位的重新確立有關。先天二年(713)，朝廷授予華山神金天王的爵號。蘇頲〈封華嶽神為金天王制〉：

惟嶽有五，太華其一，表峻皇居，合靈興運。朕惟恭膺大寶，肇業神京，至誠所祈，神契潛感。頃者亂常悖道，有甲兵而竊發；仗順誅逆，猶風雨之從助。永言幽贊，寧忘仰止；厥功茂美，報德斯存。宜封華嶽神為金天王，仍令龍景觀道士、鴻臚卿員外置、越國公葉法善備禮告祭，主者施行。<sup>82</sup>

<sup>81</sup> 關於這一時期的物資運輸情況，參見全漢昇，《唐宋帝國與運河》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1995)，頁 32-41。

<sup>82</sup> 《唐大詔令集》，卷 74，頁 418。

從這份制書中可以看到，唐玄宗看重華山拱衛長安的政治意義，希望自己的統治能得到華山神的庇佑。爲此，他還請著名道士葉法善爲主祭者。葉法善以法術高深而知名，「少傳符籙，尤能厭劾鬼神。顯慶中，高宗聞其名，征詣京師，將加爵位，固辭不受。求爲道士，因留在內道場，供待甚厚」，「先天二年，拜鴻臚卿，封越國公，仍依舊爲道士，止於京師之景龍觀」。<sup>83</sup>值得注意的是，朝廷正好是在這次意義非凡的華山告祭之前，給葉法善拜官授爵的。<sup>84</sup>這樣一來，葉法善具有了官員身份，便於主持官方的祭祀，使華山神顯靈，庇護久經變亂的李唐王朝。在葉法善的碑文中，有「國家有事天地，將旅海嶽，公嘗致禮加璧，能事潔羞」的記載，<sup>85</sup>可見葉法善不時參與國家祭祀，此次華山告祭就是其中之一。同一時期，嵩山神的爵號很有可能已經被取消了，我們會在下文給出作如是判斷的理由。其他的山川也沒有被授爵的記錄。這樣，華山的地位就更顯特殊了。

玄宗時期的華山崇拜，同樣帶有統治者的個人色彩。「玄宗乙酉歲生，以華嶽當本命。先天二年七月正位，八月癸丑，封華嶽神爲金天王」。<sup>86</sup>正是因爲玄宗以華山爲本命，所以即位之後，就將金天王的爵號授予華山神。玄宗與華山的關係也被君臣們反復頌揚。玄宗〈西嶽太華山碑序〉：「抑有由焉，予小子之生也。歲景戌，月仲秋，膺少昊之盛德，協太華之本命。故常寤寐靈嶽，脢蚺神交。」<sup>87</sup>通過下

<sup>83</sup> 《舊唐書》，卷 191，〈方伎·葉法善傳〉，頁 5107-5108。

<sup>84</sup> 上引兩條史料中，葉法善的官銜有不一致的地方，《舊唐書》的記載是「鴻臚卿」，在制書中是「鴻臚卿員外置」。其官銜應當是鴻臚卿員外置。制書是最原始的材料，而《舊唐書》經過了史官的加工，因此應以制書為準。

<sup>85</sup> 李邕，〈葉慧明碑〉，收入於陳垣編，《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁 107。

<sup>86</sup> 《舊唐書》，卷 23，〈禮儀志三〉，頁 904。

<sup>87</sup> 《全唐文》，卷 41，頁 447。

文可以看到，華山與玄宗本命相合，也成爲日後證明華山封禪之合理性的重要依據。

華山封禪動議的提出和準備活動的開展，使玄宗時期的華山崇拜達到了頂峰。開元廿三年(735)，宰相蕭嵩等人上表奏請在嵩、華二嶽舉行封禪儀式：「寧彼華、嵩，皆列近甸，復茲豐稔，又倍他年」，「陛下往封泰山，不秘玉牒，嚴禋上帝，本爲蒼生，今其如何，而闕斯禮？伏願發揮盛事，差報玄辰，先撿玉於嵩山，次泥金於華嶽。」<sup>88</sup>雖然玄宗出於各種考慮，否決了大臣們的提議，但臣下們普遍看重「皆列近甸」的華山和嵩山，認爲這是舉行封禪的合適地點。通過這一事件，可以看到鄰近東西兩京的西嶽和中嶽在統治者心目中的地位。之後，封禪華山又一次提上議事日程。天寶九載(750)，禮部尚書崔翹等人上表，請求在華山舉行封禪大典，除了陳述「功成治定」之類的一般性理由外，還指出，「況金方正位，合陛下本命之符；白帝臨壇，告陛下長生之籙。發祥作聖，抑有明徵，又可封也」，<sup>89</sup>特以此來證明華山封禪的正當性。杜甫在〈封西嶽賦序〉中也有類似的表述：「國家土德，與黃帝合，主上本命，與金天合。」<sup>90</sup>玄宗一度心動，「命御史大夫王鉷開鑿險路以設壇場，會祠堂災而止」。<sup>91</sup>雖然，在華山舉行封禪的計劃因故沒有實現，但玄宗時期華山崇拜的發展，還是可以從封禪地點的選擇中反映出來。

88 《唐會要》，卷 8，〈郊議〉，頁 162。

89 《冊府元龜》，卷 36，〈帝王部·封禪二〉，頁 405。

90 杜甫，仇兆鰲注，《杜詩詳注》(北京：中華書局，1985)，卷 24，頁 2160。

91 《舊唐書》，卷 23，〈禮儀志三〉，頁 904。

### (三) 嶽鎮海瀆爵號的序列化

在玄宗統治時期，第二個被授予爵位的山是泰山。儘管從高宗統治時期開始，泰山不再是舉行封禪大典的唯一候選地點，但是泰山的地位仍然冠絕群山。唐代一共舉行過三次封禪儀式，除了一次是在嵩山舉行外，其他兩次都是在泰山舉行的。乾封元年(666)，高宗在泰山舉行了封禪，這是唐朝建立後第一次成功舉行的封禪。開元十三年(725)，玄宗在泰山舉行向天地告成的封禪儀式。完成封禪慶典後，「封泰山神為天齊王，禮秩加三公一等，近山十里，禁其樵采」。<sup>92</sup>「天齊王」這一爵號是相當崇高的，有與天比肩的意味。如前所述，從証聖元年之後，「五嶽視三公，四瀆視諸侯」一語具有了判別山川神「身份」的意味，五嶽和四瀆分別具有了與三公和諸侯同等的地位，而泰山卻「禮秩加三公一等」，顯然泰山神的地位超越了其他四嶽神。

在授予華山神和泰山神封號時，朝廷似乎無意將人爵大量贈予山川神，因而也就缺乏統一的規劃。然而，到了天寶年間，玄宗已經有意識地根據嶽鎮海瀆的等級和重要性來確定相應的爵號，並逐漸形成了精致的序列。天寶五載(746)正月詔曰：

五方定位，嶽鎮總其靈。萬物阜成，雲雨施其潤。上帝攸宅，寰區是仰。且岱宗西嶽，先已封崇。其中嶽等三方，典禮所尊，未齊名秩，永言光被，用協靈心。其中嶽神封為中天王，南嶽神封為司天王，北嶽神封為安天王。<sup>93</sup>

時隔二十餘年後，五嶽神終於都擁有了王爵。從詔書中可以看到，玄宗將王爵授予嵩山、衡山和恆山神靈，就是要讓它們在身份等級上等

<sup>92</sup> 《舊唐書》，卷8，〈玄宗紀上〉，頁188-189。

<sup>93</sup> 《唐會要》，卷47，〈封諸嶽瀆〉，頁977。

同於已有王爵的華山和泰山。這是嶽鎮海瀆爵號序列化的開始。另外需要注意的是，這份詔書提到，此前嵩山是沒有爵位的。我們上面曾提到了嵩山在武后至中宗時期爵位的變化，中宗神龍元年(705)，嵩山神的名號從「神嶽天中皇帝」降為「天中王」。各種史書都沒有提到嵩山「天中王」爵位被取消的事情。不過根據詔書中的用詞，在先天二年(713)華山被封為金天王的時候，嵩山的天中王爵號應當已經被取消了，或者即使沒有取消，也被當作不存在了。

以五嶽為起點，玄宗陸續將爵位賜予四瀆、四鎮和四海。天寶六載(747)正月敕：「四瀆五嶽，雖差秩序，興雲播潤，蓋同利物，崇號所及，錫命宜均。其五嶽既已封王，四瀆當升公位，遞從加等，以答靈心。其河瀆宜封為靈源公，濟瀆封為清源公，江瀆封為廣源公，淮瀆封為通源公。仍令所司擇日，奏使告祭。」<sup>94</sup>十載，「封東海為廣德王，南海為廣利王，西海為廣潤王，北海為廣澤王；封沂山為東安公，會稽山為永興公，吳山為成德公，霍山為應聖公，醫無閭山為廣寧公」。<sup>95</sup>這樣，嶽鎮海瀆都擁有了爵位，一個完整的序列就形成了。

通過上面的史料可以看到，在四海和四鎮被授予爵位的同時，位於晉南地區的霍山也被授予應聖公的封號。在隋代，霍山就已經在鎮山之列了。到了唐代，霍山更是成為其開國神話的一部分。根據《舊唐書·高祖紀》的記載，李淵剛剛起兵，就在霍邑遭遇隋將宋老生，在久攻不克的情況下，一位白衣老父自稱奉霍山神之命，前來指路，使唐軍擺脫了困境。<sup>96</sup>唐朝建立後，霍山神的守護神形象便深入人心，時常成為統治者面臨危機時的精神寄托。武后時期，東突厥後汗國屢犯華北地區，構成了嚴重的邊患。長安二年(702)，默啜率軍逼近北都太

94 《唐會要》，卷47，〈封諸嶽瀆〉，頁977。

95 《唐會要》，卷47，〈封諸嶽瀆〉，頁977。

96 《舊唐書》，卷1，〈高祖紀〉，頁3。

原，武后派遣並州道大行軍副大總管尹元凱祭祀霍山神，欲霍山神顯靈，以助唐軍擊退突厥的進攻。祭文中即提到：「惟神炳靈參野，作鎮冀方，歆是正直，讚揚威武，俾胡馬化爲沙蟲，王師聚於草木。」<sup>97</sup>事情以突厥軍隊撤退告終，軍事上的勝利更鞏固了霍山神的守護神形象。雖然因爲種種問題，霍山不在四鎮之中，但霍山仍然不時受到朝廷的特殊禮遇。開元十一年(723)四月庚申敕：

河東冀方，其鎮惟霍，神爲天吏，山有嶽靈。在昔皇業初興，肇蒙嘉祉，今者省方旋軫，重獲休徵。同受三神之貺，獨忘百邑之禮。其霍山宜崇飭祠廟，秩視諸侯。蜀山下十戶，以爲灑掃。晉州刺史春秋致祠。<sup>98</sup>

按照「五嶽視三公，四瀆視諸侯」的新說法，「秩視諸侯」的霍山神在「身份」地位上與四瀆相當，也就與四鎮同等級別了。因而天寶年間，在嶽鎮海瀆爵位序列化之時，霍山神也與四鎮一起被授予公爵，這充分體現了霍山的特殊地位。也正是因爲隋唐時代霍山與四鎮的微妙關係，至宋代，四鎮加上霍山變爲五鎮，霍山成爲中鎮。

#### (四) 昭應山和太白山的受封

昭應山和太白山沒有嶽鎮海瀆那樣悠久的傳統和顯赫的名聲，但這兩座山被授予爵位的時間卻與大多數嶽鎮海瀆差不多。兩座山的受封與道教靈異事件有關。天寶七年(748)，據傳玄元皇帝老子現身於京兆會昌縣華清宮朝元閣。信奉道教的玄宗將這看作是祖先對李唐王朝的庇佑，改朝元閣爲降聖閣，會昌縣爲昭應縣，會昌山爲昭應山，並

<sup>97</sup> 張說，《張燕公集》(上海：上海古籍出版社，1992)，卷 25，〈祭霍山文〉，頁 228。

<sup>98</sup> 《冊府元龜》，卷 33，〈帝王部·崇祭祀二〉，頁 358。

且封昭應山神爲玄德公，修建祠宇。八年，「玉芝產於大同殿。先是，太白山人李渾稱於金星洞仙人見，語老人云，有玉版石記符『聖上長生久視』。令御史中丞王鉷入山洞，求而得之」。玄宗借此美化李唐王室，「加聖祖玄元皇帝尊號曰聖祖大道玄元皇帝，高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗尊號並加『太聖』字，皇后並加『順聖』字。五日，玄宗御含元殿，加尊號曰開元天寶聖文神武應道皇帝」。<sup>99</sup>因爲這一事件，太白山被封爲神應公，金星洞改名爲嘉祥洞，太白山所在的華陽縣改名爲真符縣。

玄宗統治期間尤其是天寶年間，是道教的影響力達到極盛的時期。昭應山和太白山因爲出現了道教的祥瑞而被授予公爵，被授爵的時間也與嶽鎮海瀆相近，可見天寶年間道教崇拜的狂熱程度。在唐代，帝王對道教的支持並非完全出於宗教目的。道教之所以受寵，與李唐王朝的統治策略有關，對老子地位的追認和對道教的扶持，都是服務於唐朝的意識形態和長治久安的。玄宗支持、資助道教的目的，也是爲了推進道教的神聖性和世俗性的統一。<sup>100</sup>因此這兩座有祥瑞出現、又處於京畿之地的山被授予爵位的背後，是政治文化的因素在起主導作用。

#### 四、安史之亂後的山川授爵

安史之亂後，朝廷不再大規模地將爵位授予山川神了，畢竟那些最重要的山川神都已經有爵位了，朝廷只需要根據現實情況將爵號授予一些其他的山川神即可。因爲政治形勢的劇變，這一時期的山川授

<sup>99</sup> 《舊唐書》，卷24，〈禮儀志四〉，頁927。

<sup>100</sup> Timothy H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.17.

爵有著自己的特色。

### (一) 山川崇拜與唐朝復興的努力

安史之亂給國家和民衆帶來了深重的災難，李唐王朝也處於風雨飄搖中。除了政治、經濟、軍事等方面的重建外，禮制建設也被朝廷用來進行自我拯救。朝廷通過禮儀活動，一方面溝通人神關係，祈求獲得神靈的庇佑，另一方面借此來傳遞權力觀念。雖然皇帝在人間的權力受到了削弱，但是他們依然謀求自我權力的伸張，尤其是關於自身在神靈世界中位置的定位，並沒有隨之而發生動搖。換言之，此時，權力觀念與實際掌握的權力之間並不同步。例如，收復長安後，朝廷就致力於恢復郊祀禮儀，以此來表明李唐王朝的正統性、合法性以及中央集權的絕對性。<sup>101</sup>山川崇拜的重要性雖然不及郊祀禮儀，但在安史之亂後同樣與唐代復興的努力息息相關。

平定安史之亂後，統治者就開始尋求山川神的庇護。代宗祈福於霍山神，就寄托了統治者振興政權的期待。正如前面所說的那樣，自從太原起兵後不久，霍山神即被看作李唐王朝的守護神，每當政權面臨危機時，這段歷史記憶便不時被人提起。代宗即位之後採取了懷柔政策，大赦叛軍，最終在廣德元年(763)結束了長達七年的安史之亂，但是叛亂前的政治秩序徹底瓦解了，中央政府的權威無法恢復，代宗的統治仍然面臨重重危機。在這種情況下，霍山神成爲代宗需要依賴的超自然力量之一。他登基之後不到兩年，即廣德二年(764)，就派大

---

<sup>101</sup> 參見姜伯勤，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》(北京：中國社會科學出版社，1996)，頁442-458；吳麗娛，〈禮制變革與中晚唐政治〉，收入黃正建編，《中晚唐社會與政治研究》(北京：中國社會科學出版社，2006)，頁112-119。

臣前往霍山祭祀。在敕書中，他先是回憶了霍山神對李唐建國的眷顧，繼而寫到：「朕纘承大寶，膺受鴻休，脤蚩之間，誠明可接。永言幽贊，茲謂有孚，惟天命神，據我斯意。」<sup>102</sup>顯然，代宗希望霍山神能夠繼續庇佑李唐王室，鞏固並強化自己的權力。

在唐後期官方山嶽崇拜仍然盛行的情況下，冊封山神的舉動還在繼續。作為京城長安附近的形勝之地，終南山在文宗時期被授予爵位。開成二年(837)四月敕：

每聞京師舊說，以為終南山興雲，即必有雨，若晴霽，雖密雲佗至，竟不霑濡。況茲山北面闕庭，日當顧矚，修其望祀，寵數宜及，今聞都無祀宇。岩谷湫卻在命祀，終南山未備禮秩。湫為山屬，舍大從細，深所謂闕於興雲致雨之祀也。宜令中書門下且差官設奠，宣告致禮，便令擇立廟處所，回日以聞，然後命有司即時建立。<sup>103</sup>

從敕書的內容看，終南山的重要性體現在兩方面，一是能興雲致雨，給長安和關中地區帶來適宜的氣候；二是北面朝廷，地理位置十分重要。這個敕書是幾個月後終南山被授予爵位的前奏。同年九月，終南山被封為廣惠公。

其實，終南山對於長安的這兩點意義，尤其是終南山在帝國交通體系中的作用，柳宗元在〈終南山祠堂碑〉一文就已經提到了：「貞元十二年，夏泊秋不雨。穡人焦勞，嘉穀用虞。皇帝使中謁者禱於終南，申命京兆尹韓府君，祇飭祀事，考視祠制。以為棟宇不稱，宜有加飾。遂命蓋屋令裴均，虔承聖謨，創制祠堂」，「惟終南據天之中，在都之南，西至於褒、斜，又西至隴首，以臨於戎；東至於商顏，又

102 《冊府元龜》，卷 34，〈帝王部·崇祭祀三〉，頁 367-368。

103 《唐會要》，卷 47，〈封諸嶽瀆〉，頁 978。

東至於太華，以距於關。實能作固，以屏王室。」<sup>104</sup>從這篇碑記來看，在貞元十二年(796)以前，終南山就已經有祠堂了，貞元十二年德宗還派京兆尹加以整修。這裡的京兆尹韓府君就是韓皋，他於貞元十一年至十四年間擔任京兆尹。<sup>105</sup>這些事情是柳宗元親身經歷的，應當十分可靠，那麼，文宗敕令中終南山上沒有祀宇的說法就不那麼好解釋了。<sup>106</sup>我想，應當不會是同一所，或許原來的祠堂已經毀壞，或許是這一說法本來就有問題。雖然在祭祀空間的設置上有不好解釋之處，但終南山的封爵時間是非常明確的。

## (二) 皇權衰微背景下的唐末山川封爵

安史之亂後，皇帝實際掌握的權力與唐前期相比，已不可同日而語。雖然朝廷試圖通過各種禮儀活動來強化皇權觀念，以期對現實政治產生影響，確實收到了一定之效，但是權力現狀反過來也制約了禮儀的實施和皇權觀念的伸張。通過這一時期的山川祭祀，可以看到皇帝對官方山川崇拜的影響力是逐步下降的，個別強勢的臣下開始侵蝕皇帝的祭祀權力。儘管重要的山川祭祀仍然是以皇帝的名義發佈舉行的，但背後是那些臣下在起作用，讓國家的山川祭祀帶上了其個人色彩，這在八世紀後半期已經露出了端倪。在〈吳山祠堂記〉一文中，<sup>107</sup>于公異就重點講述了李晟與吳山的關係。大曆四年(769)，李晟被派往吳山祈雨，當地大獲豐收，「由是公心有所奉，動符冥應。招神戶三

104 柳宗元，《柳宗元集》(北京：中華書局，1979)，卷5，頁126-128。

105 張榮芳，《唐代京兆尹研究》(臺北：學生書局，1987)，頁195、283-284。

106 王靜對終南山祠堂的設置同樣存有疑問。見王靜，〈終南山與唐代長安社會〉，《唐研究》，9(北京，2003)，頁148-150。

107 《全唐文》，卷513，頁5218-5219。

十人，供灑掃之事」。德宗統治初期，在抵禦吐蕃進攻劍南、平定河北藩鎮和李懷光叛亂時，李晟為朝廷立下了汗馬功勞，他將此歸功於吳山神的庇佑。興元元年(783)，時任鳳翔、隴右、涇原、四鎮、北庭兼管內副元帥、司徒兼中書令的李晟到吳山舉行盛大的祭祀山神儀式。在他的要求下，德宗「詔使中使孟希價持傘賜神錦袍、金帶、夫人花冠等，焜耀祠宇，發揚幽昧，山鎮之秩，次於方嶽矣」。

從〈吳山祠堂記〉可以看到，這次祭祀儀式的舉行是李晟向德宗施加了某種影響的結果。文中極力歌頌了李晟的功績，如「公異以為吳嶽者，含蓄雲雨，蟠厚地而柱蒼昊，天地之山也。李公持顛定傾，蘇群生而戴天子，社稷之山也」。從中可以看到，到了晚唐，皇帝對山川祭祀的控制力有所下降，臣下時常可以施加有力的影響。

在山川授爵的問題上，臣下也開始產生影響力。典型的例子就是雞翁山封侯之事。太和七年(833)，溫造「入為御史大夫。造初赴鎮漢中，遇大雨，平地水深尺餘，乃禱雞翁山祈晴，俄而疾風驅雲，即時開霽。文宗嘗聞其事，會造入對言之，乃詔封雞翁山為侯」。<sup>108</sup>

唐末政局風雲激蕩，與政治關係密切的山川授爵現象仍然在繼續，朝廷希望能夠得到山川神的佑護，並借此來體現皇權的尊嚴。從丈人山封爵事件中，可以看到統治者通過賜爵山川神來保住李唐江山的願望。廣明元年(880)，黃巢的軍隊佔據了長安，僖宗倉皇出逃，次年抵達成都，開始了長達四年的成都流亡生活。中和元年(881)，在杜光庭等人的建議下，成都附近的丈人山被授予希夷公的爵號。僖宗〈封丈人山為希夷公敕〉：「其山宜封希夷公，仍令本州刺史親備香齋，冀申虔祝，供奉官袁易簡、刺史王茲、縣令崔正規等入山致醮行禮。」<sup>109</sup>

108 《舊唐書》，卷 165，〈溫造傳〉，頁 4318。

109 《全唐文》，卷 88，頁 923。

僖宗將爵位授予丈人山，以此來克服流亡生涯中的恐懼，「況希夷懿號，蘋藻佳羞，齋誠宣室之中，虔祝雲衢之外。陰兵俟役，孽豎期消，重新日月之光，再奉宗祧之祀。別申明命，永鎮坤維」之語就表現出僖宗期盼丈人山神顯靈、保住唐朝社稷的迫切願望。<sup>110</sup>從僖宗的敕書中可以看到道教的影響。經歷了宣宗、懿宗時期的冷落後，道教在僖宗時期又受到了高度的重視，這在很大程度上要歸功於杜光庭的出現。<sup>111</sup>他在丈人山受封和祭祀過程中顯得非常活躍，丈人山神的祭祀儀式也採用道教的齋醮禮，與以往的官方山川祭祀相比，丈人山祭祀顯出更為純粹的道教色彩。

與此同時，面對風雲詭譎的政局，藩鎮也在祈求神靈的庇護，所在區域內的山川神成爲他們重要的保護神。〈李克用北嶽廟題記〉：

河東節度使、檢校太保同中書門下平章事、隴西郡王李克用，以幽鎮侵擾中山，領蕃漢步騎五十萬眾，親來救援。與易定司空同申祈禱，翌日過常山問罪。時中和五年二月廿一日克用記。易定節度使、檢校司空王處存首題。至三月十七日，以幽州請就和斷，遂卻班師，再謁睟容，兼申賽謝，便取飛狐路，卻歸河東，廿一日可用重記。<sup>112</sup>

「中和五年」即「光啓元年」(885)，三月才改元，故在此仍寫爲「中和五年」。所謂「幽鎮」，就是幽州和鎮州，這裡分別指代盧龍節度使李可舉和成德節度使王鎔。「常山」也是指鎮州，此地歷來被稱爲常山郡。「中山」指易定節度使(義武軍節度使)王處存，他所控制的區域大體上與東漢時期的中山國對應。在河北諸鎮中，只有王處存忠於

110 《全唐文》，卷 89，僖宗〈祭丈人山文〉，頁 937。

111 Timothy H. Barrett, *Taoism under the T'ang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History*, pp.93-94.

112 吳鋼編，《全唐文補遺》(西安：三秦出版社，2000)，第 7 輯，頁 210-211。

朝廷，並與河東的李克用結為盟友。「可舉等恐其窺伺山東，終為己患，乃相與謀曰：『易、定，燕、趙之餘也。』約共滅處存而分其地；又說雲中節度使赫連鐸使攻克用之背。可舉遣其將李全忠將兵六萬攻易州，燔遣將將兵攻無極」。<sup>113</sup>於是，李克用前來易定救援，並與王處存一起到位於定州曲陽的北嶽廟舉行祭祀儀式，祈禱恆山神的保佑。在幽州方面暫時尋求和解的情況下，李克用班師回河東，當路過北嶽廟時，再次向恆山神申謝。這就是〈李克用北嶽廟題記〉的由來。從這一事例可以看到，山川神正逐漸成為藩鎮依賴的一種精神力量。

儘管朝廷竭力通過各種措施來延續李唐王朝的統治，冊封山川神也是其中的一種手段，但這些都已經無濟於事，窮途末路的朝廷只能在強藩的夾縫中苟延殘喘。藩鎮不但重視山川神的庇護，甚至開始插手山川封爵，此時朝廷也只能被迫聽命於強藩，這集中體現在少華山的封侯上。這一事件與華州節度使韓建有關。乾寧二年(895)，因為對河中節度使的人選不滿，韓建聯合鳳翔節度使李茂貞、邠州節度使王行瑜，派兵進駐長安，從而引發了昭宗的擁護勢力與反對勢力之間的混戰，昭宗也被迫離開了京師。次年，昭宗在逃往河中的途中被韓建扣留，並被轉移到了華州。在此期間，韓建對昭宗及其近臣實行高壓政策。<sup>114</sup>儘管後來韓建讓昭宗返回了長安，但是仍將其牢牢控制在手裡，直至天復元年(901)投降朱溫。

少華山在華州鄭縣東南十里，<sup>115</sup>光化元年(898)，被朝廷封為佑順侯。華州是韓建積聚其實力的基地，他曾歷任華州刺史、華州節度使等職。顯然，少華山的封爵是韓建謀取政治資本以圖存爭勝的一種手

113 司馬光，《資治通鑿》(北京：中華書局，1956)，卷 256，光啟元年三月  
盧龍節度使李可舉、成德節度使王鎔惡李克用之強條，頁 8321。

114 《舊五代史》，卷 15，〈韓建傳〉，頁 204。

115 李吉甫，《元和郡縣圖志》(北京：中華書局，1995)，卷 2，頁 34。

段。在〈少華山佑順侯碑頌〉中，房鄴用近乎肉麻的詞句對韓建進行了吹捧：

上嗣位九年，以宗室弄兵，皇居失守，大駕東狩，至於華嶽。明年，同華連帥太傅許公罷藩邸兵，復諸子位，正皇儲，立母后。朝廷乂安，中外咸若。又明年，宮闕復就，乘輿反正，封少華佑順侯，崇祀也。……皇嗣之不正者，濱於五紀，今則因公以正之。坤儀之不定者，殆乎百稔，今則因公以定之。君臣以協，父子以親，夫婦以倫，有國之大本也。公一舉而得之，豈筆舌所能論哉？咸以公仗順討逆，神實佑之。佑順之封，非神莫屍。靈書爰來，牲幣以告。是命下客，書石志之。鄴耳目奇功，縑緇具美。授簡執筆，略無愧辭。姑錄許公貞順之誠，少華保佑之實，以明報神，以勸事君。至於極天鎮地之崇，固國經邦之力，降神生賢之運，仙峰靈掌之奇，嶽有舊封，國有常祀，今之紀述，故不復云。<sup>116</sup>

在這裡，韓建之所以被稱為「同華連帥太傅許公」，是因為他於乾寧四年(897)兼同州節度使，光化元年九月冊拜太傅，進封許國公，並賜鐵券。在房鄴筆下，韓建儼然就是挽狂瀾於既倒的功臣，他進兵長安、劫持昭宗的行爲成了清君側、固國本的壯舉。從這篇文章的渲染之辭也可以看出，少華山封爵佑順侯之事確實是韓建政治生涯的頂峰，儘管此事還是以天子的名義發佈的，但軍事強人實際上操縱了這一切。

到了九、十世紀之交，皇帝已經成了十足的擺設，強藩才是影響政局走向的關鍵。<sup>117</sup>在祭祀禮儀上，皇帝的權力也不斷受到侵蝕，乃

<sup>116</sup> 《全唐文》，卷 819，頁 8629-8630。

<sup>117</sup> 參見日野開三郎，《支那中世の軍閥》（東京：三省堂，1942），頁 238-250；Wang Gungwu, *The Structure of Power in North China during the Five Dynasties* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1963), pp.7-46.

至完全聽命於藩鎮武帥。昭宗和哀帝時期的郊廟祭祀就先後受到過韓建、朱溫等人的控制。<sup>118</sup>通過這一時期的山川祭祀和山川封爵，同樣可以窺探出這一重大的歷史變化。

## 五、山川封爵與官方山川祭祀制度

在中國古代的國家山川崇拜中，開始於唐代的山川封爵現象是非常引人矚目的，這一現象一直持續到了明初。山川封爵與官方山川祭祀制度之間的關係如何，前者對後者有無影響，究竟產生了什麼影響，這些都是非常值得注意而前人又關注不多的問題。在這一部分，我們將把研究的時間範圍限定在唐代，對這一問題展開探討。

在唐代，有三次大規模的修禮活動，分別制定了《貞觀禮》、《顯慶禮》和《開元禮》。《貞觀禮》和《顯慶禮》的制定時間，遠早於山川封爵現象開始的時間。在開元二十年(732)《開元禮》成書的時候，已經有華山和泰山被授予爵位了。我們先來看一下《開元禮》規定的官方五嶽祭祀，有無受到華山和泰山封爵事件的影響。

《開元禮》規定：「諸嶽鎮每年一祭，各以五郊迎氣日祭之。東嶽岱山祭於兗州界，東鎮沂山祭於沂州界，南嶽衡山祭於衡州界，南鎮會稽山祭於越州界，中嶽嵩山祭於河南府，西嶽華山祭於華州界，西鎮吳山祭於隴州界，北嶽恆山祭於定州界，北鎮醫無閭山祭於營州界。」<sup>119</sup>在提到泰山和華山時，並沒有列出它們的爵位。與之前相比，《開元禮》中的五嶽祭祀也沒有什麼大的變化。《開元禮》規定了祭祀泰山的祝文：「維某年歲次月朔日，子嗣天子某謹遣某官某，敢昭告於東嶽岱宗：惟神贊養萬品，作鎮一方，式因春始，謹以玉帛犧齊，

118 參見吳麗娛，〈禮制變革與中晚唐社會政治〉，頁 119-121。

119 《大唐開元禮》，卷 35，〈祭五嶽四鎮〉，頁 199。

粢盛庶品，明薦於東嶽岱宗，尚饗。」文中自注：「南嶽云夏始，中嶽云季夏，西嶽云秋始，北嶽云冬始。」<sup>120</sup>也就是說，五嶽的祝文幾乎一樣，只有山名和季節不同，需要替換。雖然在修《開元禮》之前，華山和泰山已經被授予爵位，但五嶽祭祀並沒有受到什麼影響，基本上維持自武德以來的傳統。在長達一百五十卷的《開元禮》中，都沒有提到過華山和泰山的爵位，無論是京城內的山川祭祀，還是在當地舉行的官方山川祭祀，都是如此。可以說，在開元時期，華山和泰山封爵事件對官方山川祭祀制度的影響幾近於無。

之後，情況發生了變化，山川神的封爵對官方山川祭祀制度產生了一定的影響，山川神的人格化開始滲透進唐朝的禮典之中，這集中體現在王涇的《大唐郊祀錄》中。據《新唐書·藝文志》，此書屬於史部儀注類，「貞元九年上，〔涇〕時為太常禮院修撰」。<sup>121</sup>《大唐郊祀錄》完成於貞元九年(793)之前，裡面有一些內容與《開元禮》不同，這些變化是《開元禮》頒佈之後逐漸發生的，貞元九年之前仍在行用中。此書記載的在當地舉行的嶽鎮海瀆常祀就與《開元禮》有所不同：

五嶽四鎮四海四瀆，每歲一祭，各以五郊迎氣日祭之。

祭東嶽岱山齊天王於兗州界，祭南嶽衡山司天王於衡州界，祭中嶽嵩山中天王於河南府界，祭西嶽華山金天王於華州界，祭北嶽恆山安天王於定州界。

祭東鎮沂山東山公(按：應為東安公)於沂州界，祭南鎮會稽山永興公於越州界，祭西鎮吳山成德公於隴州界，祭北鎮醫無閭山廣寧公於營州界。

<sup>120</sup> 《大唐開元禮》，卷35，〈祭五嶽四鎮〉，頁200。

<sup>121</sup> 《新唐書》，卷58，〈藝文志二〉，頁1492。

祭東海廣德王於萊州界，祭南海廣利王於廣州界，祭西海廣潤王於同州界，祭北海於廣澤王於河南府界。

祭東瀆大淮長源公於唐州界，祭南瀆大江廣源公於成都府界，祭西瀆大河靈源公於同州界，祭北瀆大濟清源公於河南府界。<sup>122</sup>

從這條史料可以看到，嶽鎮海瀆的爵號已經在官方每年一度的常祀中被認可了。更爲明顯的證據，來自同書同卷所記載的嶽鎮海瀆常祀祝文。東嶽常祀的祝文爲：「維某年歲次月朔日，子嗣天子某謹敬遣某官姓名，敢昭告於東嶽岱宗齊天王：惟神贊養萬品，作鎮一方，式因春始。謹以玉帛犧齊，粢盛庶品，明薦於東嶽岱宗。尚饗。」<sup>123</sup>其他嶽鎮的祝文格式完全相同，只需要改一下山名、爵號和祭祀的季節即可。東瀆常祀的祝文是：「維某年歲次月朔日，子嗣皇帝某謹遣某官姓名，敢昭告於東瀆大淮長源公：惟神源流深遠，潛潤溥洽，阜成百穀，疏滌山川，青春伊始，用遵典秩。謹以玉帛犧齊，粢盛庶品，明薦於神。尚饗。」<sup>124</sup>其他海瀆的祝文也只需更改水名、爵號和祭祀的時節。這樣，在嶽鎮海瀆常祀的祝文中，也出現了他們的爵號。正如上文所提到的，至天寶十年(751)，嶽鎮海瀆才都擁有了爵位，那麼在祝文中出現這些山川神的爵號，至少應在天寶十載之後。這一變化說明了山川神的人格化已經影響到了山川祭祀制度。

雖然爵號已經出現在嶽鎮海瀆的常祀中了，但冊封山川神的行爲對官方山川祭祀制度的影響是比較有限的，原有的山川祭祀制度並未因爲山川神被授爵而發生大的變化。對比《開元禮》和《大唐郊記錄》，就可以看到開元時期和貞元時期的嶽鎮海瀆常祀儀式基本相同。因爲《大唐郊記錄》的記載較爲簡略，《開元禮》的規定則細緻入微，所

122 《大唐郊記錄》，卷8，〈祭禮〉，頁787。

123 《大唐郊記錄》，卷8，〈祭禮〉，頁788。

124 《大唐郊記錄》，卷8，〈祭禮〉，頁788。

以我們先引成書較晚的《大唐郊祀錄》的記載，再來看一下《開元禮》中是否已經包含這些祭祀內容。據《大唐郊祀錄》：「鎮(按：當為嶽鎮)皆為壇而祭之，海瀆則為坎而祭之。神座皆設於壇上，近南北向。右藉神席，皆以莞其牲幣，各隨方色。祭器各用酒樽六。其樽皆設於壇上東南隅，北向西上。」<sup>125</sup>《開元禮》是這樣記載的：「前祭一日嶽令清埽內外。又為瘞培於壇之壬地，方深取足容物」，「祭器之數，尊六，籩十，豆十，簋二，簠二，俎三。嶽令帥其屬詣壇東陞，升設尊於壇上東南隅，北向西上」，「嶽令率其屬入詣壇東陞，升設嶽神座於壇上，近北南向，席以莞，又實尊壘及玉。」註文中提到：「其牲各隨方色。」<sup>126</sup>可見從開元至貞元時期，嶽鎮常祀的程式保持不變。海瀆祭祀也是如此。在《開元禮》中，海瀆與嶽鎮的常祀儀式唯有一處不同，即後來《大唐郊祀錄》所概括的「(嶽)鎮皆為壇而祭之，海瀆則為坎而祭之」。通過上面的論證可以看到，開元至貞元時期，嶽鎮海瀆常祀的禮儀程序保持不變，山川神的封爵對此的影響並不大。至於在京城內的那些山川祭祀，對照《開元禮》和《大唐郊祀錄》，也可以發現山川封爵對原來的祭祀儀式沒有什麼影響。

要考察山川封爵對唐代山川祭祀制度有無影響，還可以從山川祭祀等級的角度進行分析。在諸山川神中，所在地舉行的嶽鎮海瀆常祀的等級是中祀，其他名山大川的常祀是小祀，除此之外的地方性山川祭祀有時也被等同為小祀。<sup>127</sup>山川神的封爵並沒有改變這一基本的祭

<sup>125</sup> 《大唐郊祀錄》，卷 8，〈祭禮〉，頁 787-788。

<sup>126</sup> 《大唐開元禮》，卷 35，〈祭五嶽四鎮〉，頁 199。

<sup>127</sup> 雷聞研究了唐代地方祠祀的分層，認為那些禮無明文、卻得到地方政府承認和支持的祭祀活動，就是《大唐開元禮》中被等同於小祀的「諸神祠」，地方性山川祭祀就在「諸神祠」之中。參見雷聞，〈唐代地方祠祀的分層與運作——以生祠與城隍神為中心〉，《歷史研究》，2004：2(北京)，頁 27-41。除了《大唐開元禮》外，榮新江和史睿根據敦煌文書殘卷復原

祀等級架構。雖然嶽鎮海瀆神靈的祭祀同為中祀，但是五嶽、四海神被授予王爵，四瀆、四鎮神被授予公爵。與四瀆、四鎮神一樣被授予公爵的，還有太白山、昭應山、燕支山、丈人山等山神，而這些山神的祭祀等級都低於中祀。因此，山川神的爵位與這些神靈的祭祀等級之間沒有什麼嚴格的對應關係，爵位的授予也沒有改變這些神靈的祭祀等級。

在唐代，山川神祭祀等級的改變是通過朝廷公文的形式實現的。《大唐郊祀錄·祭禮》「祭嶽鎮海瀆」條王涇案：「《開元禮》唯祭四鎮山，悉無封公之號。天寶十載，詔封霍山為應聖公，為五鎮焉。」<sup>128</sup>這一看法有誤。從各種史書記載來看，天寶十載，霍山只是與四鎮一起被授予公爵，並沒有提到霍山與四鎮共稱五鎮的問題。如前所述，霍山在唐代具有特殊地位，也正因為這樣，霍山得以和四鎮同時被授予公爵，但其祭祀等級仍然只是小祀。王涇的案語所對應的正文中，也只有四鎮，而沒有五鎮之說。五鎮直至北宋才出現，霍山成為中鎮。

在唐代的諸山中，享有與四鎮同等的祭祀規格的，只有開成三年(838)之後的終南山。該年，太常禮院奏：「準去年十月六日敕，終南山封廣惠公，冊命迄。宜準四鎮例，以本府都督敕使充獻官者，今合每年一祭。仍請以季夏土王日祭之，應緣祭事，並令本州府備具。祀

---

了《永徽令》之顯慶修訂本中的一條祠令，「諸神祠亦準小祀例」。見榮新江、史睿，〈俄藏敦煌寫本《唐令》殘卷(Dx.3558)考釋〉，頁 10。近來，榮新江和史睿重新研究了 Dx.3558 文書，錄文稍有改變，對其性質也有所修正，不過依然認為《永徽令》之顯慶修訂本中有「諸神祠亦準小祀例」的規定。見榮新江、史睿，〈俄藏 Dx.3558 唐代令式殘卷再研究〉，頁 159-160。在其他時期，這些地方性山川祭祀活動的等級都沒有等同於小祀。

128 《大唐郊祀錄》，卷 8，〈祭禮〉，頁 787。

文，所司祭前五日送京兆府。」<sup>129</sup>這樣，終南山的祭祀規格相當於四鎮，祭祀的時間是季夏土王日，也就是與中嶽中天王的常祀同一天舉行。東南西北四嶽、四鎮的祭祀時間分別是立春、立夏、立秋和立冬日，終南山的常祀既享有與四鎮同等的待遇，又被安排與中嶽嵩山同一天舉行祭祀儀式，那麼它在某種程度上被當作「中鎮」來看待了。雖然沒有直截了當地說將終南山的祭祀等級提升至中祀，但事實上，終南山在當地的官方常祀禮儀就是按中祀的規格來舉行的。在唐代那些被授予公爵的山神中，只有終南山神的祭祀儀式在一段時期內是與四鎮同一規格的。以上這些情況都說明，山川神的封爵並沒有改變唐代山川常祀的既有級差。

通過上面的分析，我們可以看到，山川神的封爵確實對國家山川祭祀制度有所影響，主要表現為這些爵號出現在了山川常祀的祝文中。不過，這種影響還是比較有限的，國家山川祭祀制度並未因為山川神的封爵而有了什麼大的變化，這也說明了，與受政治形勢影響較大的山川封爵行為相比，唐代國家山川祭祀制度還是非常成熟和穩定的。

## 六、結語

從中國傳統禮制的角度看，唐朝將人爵授予山川神的舉動是一個全新的歷史現象，因而顯得非常引人矚目。這一現象的出現，與唐代政治的發展關係甚密。唐朝是一個官方山川崇拜異常發達的時代，早在李唐建國的過程中，霍山神的神話就已經開始流傳。至武后統治時期，現實政治與山川崇拜的關係更趨緊密。因為政局的劇烈變化，她極力尋求包括山川神在內的各種神靈的庇佑，來為自己的政權製造合

<sup>129</sup> 《唐會要》，卷 47，〈封諸嶽瀆〉，頁 978。

法性依據。同時，武周時期皇權的不斷膨脹也反映到了山川崇拜上，而這正是山川封爵現象出現的根源。在山川祭祀制度上，武周政權通過重新詮釋「五嶽視三公，四瀆視諸侯」的含義，使冊祝制度發生了重大的變化，天子不再對嶽鎮海瀆行再拜禮，從而強調了山川神作為天子下屬的新身份。另一方面，從武后時期開始，朝廷通過冊封那些重要的山川神來顯示皇權的支配地位。冊祝制度的變化與山川封爵現象的出現在邏輯上是一致的，都是皇權膨脹的表現，皇帝不滿足於在現實世界掌握的權力，還要求提高自己在神靈世界的位置。不過，有別於一般的君臣關係，天子與山川神之間並非是絕對的尊卑上下關係，古人深信神靈的威力是人力無法企及的，因此天子對自己冊封的山川神仍然抱有敬畏之心，通過舉行祭祀儀式、奉獻祭品來獲取山川神的眷顧。所以，山川封爵現象的出現，是皇帝在意並提高自身在神界地位的產物，不過其中也包含了政權期待得到山川神庇護的因素。

經過安史之亂，李唐王朝遭到了重創，皇帝掌控的人間權力有所低落。朝廷一方面祈求神靈幫助唐朝度過難關，另一方面希望通過鞏固和加強皇帝在神靈世界中的地位，來影響現實世界的權力運作。這一努力確實起到了一定的效果，但是無法改變皇權在人間不斷式微的事實。同時，現實世界的權力狀況，又反過來制約了朝廷藉禮儀活動來伸張皇帝實際權力的意圖。從唐後期的山川封爵行為中可以看到，那些手握重兵的武人開始侵蝕和分割皇帝的這一權力，儘管仍然打著皇帝的名號，實際上那些勢力強大的臣下越來越起主導作用。

唐代山川祭祀制度確立於武德、貞觀時期，七世紀末冊封山川神的現象出現後，還是對既有的山川祭祀制度有所反饋，最明顯的表現就是祭祀嶽鎮海瀆的祝文中出現了這些山川神的爵號。但唐代山川祭祀制度的整體格局並未因此而改變，從祭祀等級到祭祀儀軌，莫不如此。

從國家山川崇拜的角度來看，山川祭祀制度與山川神的封爵是兩

條線索。前者是一種制度規範，代表了秦漢以來官方山川崇拜的傳統形式，歷經變遷後，在唐代已變得相當成熟，在具體祭祀禮儀的執行過程中，基本上都被遵守。唐代在山川祭祀制度上的探索，為後代奠定了基本的框架。山川封爵現象是現實政治介入山川崇拜的結果，有較大的隨意性，同時也賦予了山川神更多的人格化色彩。山川封爵現象的出現豐富了國家山川崇拜的內容。山川祭祀制度與山川神的封爵之間有相交之處，但更多的時候是並行不悖的，從唐代前期到明代初年為止，它們共同體現著國家山川崇拜的豐富內涵。

## 七、餘論

山川封爵現象從唐代一直持續到了明代初年。在宋代，五嶽被加上了帝號，四瀆和五鎮(霍山成為中鎮)的爵位也從公上升到了王，與四海等同。<sup>130</sup>金元時期，這一現象也得到了延續。<sup>131</sup>值得注意的是，從唐代後期開始，一些地方性的神靈被賜予爵位，其中就有山川神。例如，哀帝天祐二年(905)，朝廷分別將利涉侯和安流侯的爵號授予洞庭湖神和青草湖神。<sup>132</sup>到了宋代，賜號賜額的風氣愈加盛行，將賜爵神靈的現象擴大到了更廣的範圍，包括山川神在內的大量地方性神靈被授予爵位，其祭祀場所被賜額。<sup>133</sup>北宋神宗年間，太常博士王古奏請：

<sup>130</sup> 脫脫等，《宋史》(北京：中華書局，1977)，卷102，〈禮志五〉，頁2488。

<sup>131</sup> 參見脫脫等，《金史》(北京：中華書局，1975)，卷34，〈禮志七〉，頁810；宋濂等，《元史》(北京：中華書局，1976)，卷76，〈祭祀志五〉，頁1902。

<sup>132</sup> 《舊唐書》，卷20下，〈哀帝紀〉，頁797。

<sup>133</sup> 學界對宋代賜額、賜號的現象進行了深入的研究，參見須江隆，〈祠廟の記録が語る「地域」觀〉，宋代史研究會研究報告第七集，《宋代人の認識——相互性と日常空間》(東京：汲古書院，2001)，頁29-55；須江隆，

「自今諸神祠無爵號者賜廟額，已賜額者加封爵，初封侯，再封公，次封王，生有爵位者從其本封。婦人之神封夫人，再封妃。其封號者初二字，再加四字。如此，則錫命馭神，恩禮有序。」<sup>134</sup>通過這段話可以看到，將爵位賜予那些地方性神祠的目的還是在於「馭神」，這與山川封爵現象是一脈相承的，都是皇權擴張其在神界之地位的一種外在體現。在宋代，儘管五嶽神被授予帝號，但它們是朝廷冊封的，無法與人間的皇帝平起平坐，封臣的性質沒有改變。《太常新禮》編修於慶歷四年(1044)，其中記載了大中祥符二年(1009)四月朝廷關於各常祀祝文格式的規定。嶽鎮海瀆常祀的祝詞，採用「皇帝某敢昭薦於某神」的形式，「並進御書」。《太常新禮》已經佚失，不過這一條記載為《太常因革禮》引用，因而得以保存。<sup>135</sup>政和三年(1113)，《政和五禮新儀》修成，嶽鎮海瀆常祀的祝文使用「皇帝(御書)謹遣某官臣姓名敢昭薦」的格式。<sup>136</sup>「皇帝(御書)」是指皇帝親署名諱，相當於「皇帝某」，與一個世紀前相比，皇帝的自稱沒有發生改變。前文提到過，唐代開元年間，在嶽鎮海瀆常祀的祝版上，皇帝的自稱一度從「天子

〈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(仙台，2003.1)，頁 247-294；Sue Takashi (須江隆)，“The Shock of the Year Hsuan-ho 2: The Abrupt Change in the Granting of Plaques and Titles during Hui-tsung’s Reign,” *Acta Asiatica*, 84 (2003), pp.80-125；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(東京，2002.3)，頁 1-38；雷聞，〈唐宋時期地方祠祀政策的變化——兼論「祀典」與「淫祠」概念的落實〉，《唐研究》，11(北京，2005)，頁 269-294。

134 《宋史》，卷 105，〈禮志八〉，頁 2561。

135 歐陽修等，《太常因革禮》(《續修四庫全書》第 821 冊；上海：上海古籍出版社，1995)，卷 11，〈總例十一〉，頁 393。

136 鄭居中等，《政和五禮新儀》(《景印文淵閣四庫全書》第 647 冊；臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷 4，〈序例四〉，頁 146。

某」變為「皇帝」。到了宋代，使用「皇帝某」的自稱，說明嶽鎮海瀆又被當作了人格神，於是皇帝與山川神之間這種擬制的君臣關係更為鞏固。

洪武三年(1370)六月，明太祖發佈詔書，取消了嶽鎮海瀆的封號。詔書中提到：

考諸祀典，如五嶽、五鎮、四海、四瀆之封，起自唐室，崇名美號，歷代有加。在朕思之，則有不然。夫嶽鎮海瀆，皆高山廣水。自天地開闢，以至於今，英靈之氣，萃而為神，必皆受命於上帝，幽微莫測，豈國家封號之所可加？瀆禮不經，莫此為甚。<sup>137</sup>

在明太祖看來，嶽鎮海瀆集天地之靈氣而成，其身份和使命是由上天控制的，自從唐朝以來國家冊封這些神靈的做法，是僭越了神界與人間的界限，侵犯了神界的秩序。他革除前朝授予嶽鎮海瀆的封號，恢復其本來的名稱，以明示神人之間本該具有的邊界，「庶幾神人之際，名正言順，於禮為當，用稱朕以禮事神之意」。<sup>138</sup>這意味著人間政權放棄了支配神界的想法。在同一份詔書中，除了嶽鎮海瀆這些自然神之外，前朝前代授予人格神的爵號也被革除，「郡縣城隍神號，一體改正。歷代忠臣烈士，亦依當時初封，以為實號，後世溢美之稱，皆宜革去」。<sup>139</sup>只有孔子的爵位被保留下來。<sup>140</sup>這些舉動都符合明太祖整頓禮制、重建人神關係的意圖。在〈祭城隍廟文〉中，明太祖進

<sup>137</sup> 胡廣等，《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968），卷53，頁1034。

<sup>138</sup> 《明太祖實錄》，卷53，頁1034-1035。

<sup>139</sup> 《明太祖實錄》，卷53，頁1034。

<sup>140</sup> 保留孔子的爵位，是明太祖極度尊崇孔子的一種表現。關於明太祖尊孔的情形，參見朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70：2（臺北，1999.6），頁483-529。

一步表明了自己的心跡：「朕立京於是方，專陽道而治生民也；神靈是方，專陰道而察不德也。」<sup>141</sup>皇帝治「陽道」，主宰人間；神靈專「陰道」，掌控神界。從唐代開始，皇權一直熱衷於在神界擴大自身權力的輻射範圍，即使是皇帝在人間的實際權力變弱受挫的情況下，也是如此。有學者認為，明初嶽鎮海瀆封號的廢除，是專制主義強化的體現。<sup>142</sup>這一看法恐失之於簡單，從明太祖的做法可以看到，皇權有意識地從神界撤退，轉而專注於世俗事務。<sup>143</sup>從這個角度看，明清時期皇權的極度強化，只是表現在其人間權力層面。

(本文於 2007 年 10 月 8 日通過刊登)

<sup>141</sup> 朱元璋，《明太祖文集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1223 冊；臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 17，頁 206。

<sup>142</sup> 參見胡凡，〈論儒教對明初宮廷祭祀禮節的影響〉，《明史研究專刊》，12（宜蘭，1998.10），頁 152-156；雷聞，〈論隋唐國家祭祀的神祠色彩〉，頁 120-121。

<sup>143</sup> 在洪武三年六月詔中，除了取消嶽鎮海瀆、城隍神以及後代政權授予歷代烈士的封號外，還制定了世俗政權對佛教、道教和民間宗教的管理政策。我們在這裡探討明太祖的皇權和神權的觀念，並不是要否認他干預和控制宗教信仰的事實，這是兩個有關聯但卻不同的問題。明太祖皇權與神權的觀念，則重在強調君主和神靈各有職守，不能越界，反對在觀念上進行君主與神靈地位高低的比較。明太祖對佛教、道教和民間宗教的治理體現了君主治理人間的職責。所以，這兩個問題並不矛盾。

## The Conferment of Noble Titles on Mountains, Rivers, Lakes and Seas, and Their Official Cult in the Tang Dynasty

Yi Zhu

Department of Chinese Studies, National University of Singapore

The sacrifices offered to mountains, rivers, lakes and seas were an important part of the state rituals in traditional China. In the Tang Dynasty, official sacrifices to these deities became more methodical than during preceding dynasties. Most noticeably, the court began to bestow noble titles upon these natural deities in the reign period of Empress Wu. The impact of political factors and changes in the conception of monarchical power accounted for this change. The Tang rulers were often confronted with violent political change, and so they yearned for the blessings and protection of such deities. At the same time, they tried to express the idea that monarchical power was higher than the powers of natural deities through ritual performance. This led to changes in the official sacrifices to these deities, and led to the expansion of monarchical power in the spirit world. The conferment of noble titles on nature deities reflected the close and complicated relationship between the cult of those deities and the political sphere, or the conception of monarchical power in the Tang Dynasty. Although this practice was partly embodied in the official

---

sacrificial system, they ran parallel in most cases, constituting an official cult of the deities of mountains, rivers, lakes and seas that survived until the first years of the Ming Dynasty.

**Keywords: Tang dynasty; cult of mountains, rivers, lakes and seas; sacrifices to mountains, rivers, lakes and seas; noble titles**