§ 历史学研究 §

城隍崇拜在清代知县司法中的影响

赵妮妮¹, 里赞²

(1. 四川大学 灾后重建与管理学院, 四川 成都 610064; 2. 四川大学 法学院, 四川 成都 610064)

摘要: 古代“祀”这一活动表达的是信仰,“祀”被认为是“国之大事”。历史上,有关“祀”的各类礼制大多是逐渐被纳入国家典章制度的。城隍崇拜起源颇古,最初以民间信仰的形式存在并逐渐拥有广泛的影响,但直至明代方正式被纳入祀典,成为国家制度。就清代的史料看来,城隍致祭的影响已超出了严格的祭祀仪式所表达的信仰的范畴。尤其在清代地方司法及行政事务中,城隍崇拜具有不可忽略的影响。

关键词: 城隍崇拜; 知县; 司法; 清代

中图分类号: K252 文献标志码: A 文章编号: 1006-0766 (2013) 06-0005-09

中国传统社会中的城隍崇拜不仅源远流长,且早已进入学术视野。清人孙承泽、秦蕙田均曾专门考过城隍。^①民国时期,邓嗣禹《城隍考》一文,则全面涉及城隍起源、祀典的变迁、与佛道的关系及城隍祭祀的意义等问题;^②自上世纪80年代中期以后,尤其是最近的20年间,城隍问题的研究又逐渐被学界所重视。美国学者姜士彬(David Johnson)对唐宋时期城隍祭祀所进行的研究,^③引起广泛的关注。日本学者滨岛敦俊的《朱元璋政权城隍改制考》^④等文,对明初城隍制度的国家化改革及其背景与结果等问题更提出了颇有影响力的观点。国内的研究方面,郑士有、王贤森所著《中国城隍信仰》^⑤是较早对城隍信仰进行体系化研究的著作。近年来关于城隍祭祀制度各个面相的研究大都有所深入,尤其是史学界对城隍问题的研究颇有成果。^⑥尽管如此,城隍祭祀的制度化、国家化过程以及城隍信仰对古代制度文化的影响等方面的问题至今仍在讨论之中。^⑦

近来法学界对城隍问题也有所关注。^⑧法学界的既有成果,在方法上主要以通史研究为主,运用

作者简介: 赵妮妮(1967—),女,湖南邵东人,四川大学灾后重建与管理学院副教授; 里赞(1963—),黑龙江五常人,四川大学法学院教授。

基金项目: 教育部人文社科基金一般项目“清代官箴及其在清代地方司法中的影响——以清代四川为例”(11YJA820118)

① 孙承泽《春明梦余录》卷二十二《都城隍庙》,文渊阁《四库全书》第868册,台北:台湾商务印书馆影印,1984年; 秦蕙田《五礼通考》卷四十五《吉礼》、《城隍》,文渊阁《四库全书》第135册。

② 邓嗣禹《城隍考》,《燕京大学史学年报》1935年第2期。

③ David Johnson, “The City-God Cults of T'ang and Sung China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 45, No. 2 (1985), pp. 363-457.

④ 滨岛敦俊《朱元璋政权城隍改制考》,《史学集刊》1995年第4期。

⑤ 郑士有、王贤森《中国城隍信仰》,上海:三联书店,1994年。

⑥ 参见雷闻《唐代地方祠祀的分层与运作——以生祠和城隍神为中心》,《历史研究》2004年第2期; 孙传勇:《试论城隍庙的建造依据——兼与郑士有、王贤森两同志商榷》,《民俗研究》2005年第2期; 张晓松《试论城隍的源流及漳州的城隍信仰》,《漳州师范学院学报》(哲学社会科学版)2006年第2期; 苏智良、姚霏《庙、信仰与社区——从城隍信仰看近代上海城隍庙社区》,《社会科学》2007年第1期; 段建宏《城隍信仰与明代社会考论》,《求索》2008年第6期; 郑国《近代革命运动与破除迷信——以徐州城隍庙为主的考察》,《合肥师范学院学报》2008年第2期; 张显慧、范立舟《明清时期华南地区的城隍信仰研究》,《江西社会科学》2009年第8期; 沙青青:《信仰与权争: 1931年高邮“打城隍”风潮之研究》,《近代史研究》2010年第1期。

⑦ 这方面的讨论参见滨岛敦俊《朱元璋政权城隍改制考》; 赵轶峰《明初城隍祭祀——滨岛敦俊洪武“三年改制”论商榷》,《求是学刊》2006年第1期; 张传勇、于秀萍《明初城隍祭祀三题——与赵轶峰先生商榷》,《历史教学》(高校版)2007年第8期。

⑧ 参见郝铁川《灶王爷、土地爷、城隍爷——中国民间神研究》,上海:上海古籍出版社,2003年; 吴亦婷:《城隍与古代司法》,《法制与社会》2009年第34期。

研究材料的范围亦存在一定的局限,尤其缺乏立足于第一手材料的相关研究。因而,城隍崇拜对传统社会法律意识和法律观念的影响如何,曾以何种形式存在于古代社会的法律生活中,在这些基本问题上,尚存诸多争议。^①

城隍祭祀具有悠久的历史渊源,明代被正式纳入国家祭祀体制后,对明清社会政治、法律生活产生了更加直接的影响,是探究帝制时代法律观念、法律心理的一个极好视角。在既有研究的基础上,拙文将从制度化的角度剖析祭祀制度中所蕴含的道统与治统观念,具体揭示城隍崇拜在清代司法过程中的影响。

一、清代的城隍致祭

中国古代的祭祀制度十分发达。自《周礼》以来,祭祀制度作为历朝历代的“国之典章”,记录并规范着传统时代的国家祭祀和信仰。城隍致祭的兴起及盛行在清代以前大约已历经了数千年的历史。^②但城隍祭祀被增入“祀典”,始自明代,此后城隍祭祀制度成为国家制度。总体而言,无论就制度规范、社会习俗还是观念影响层面而言,城隍祭祀在清代的影响丝毫不亚于明代。

清代祀典中,“大祀十有三”,“中祀十有二”,“群祀五十有三”,城隍位列“群祀”。^③依照清制,“都城隍神之礼每岁万寿圣节遣官一人将事”,另则“岁秋谏吉,遣官致祭”。^④至于各省地方,雍正十年定例规定,直省州县设立坛墪,致祭城隍之神。乾隆二年,谕直省府、州、县所在有司,对“社稷风云雷雨山川诸神”,“以时致祭”。省会之地,督抚、将军、都统、副都统,率领司道文武等官行礼,布政使主祭。府州县由地方正印官主祭。乾隆十六年,改为“春秋二祭,省会由督抚主祭,布政使以下陪祀。其有道官驻扎之府州县地方,亦令道官主祭,府州县等官陪祀”。^⑤

但清代礼典中,城隍祀礼、祭文等项记载大多寥寥数语,^⑥远不如明代详尽。正如邓嗣禹所考,清代《会典》及《大清通礼》“止载京师都城隍遣官致祭之礼,省城隍合祀神祇坛,惟每月朔望守土官诣庙行礼,遇雨暘愆期,则禱于庙,他无定例”。^⑦然而,礼典中的内容仅反映清代城隍祭祀制度的一个方面,并非清代城隍致祭的全貌。尤其是从清代基层地方官吏朔望致祭以及官吏上任仪式来看,礼敬城隍实为其时一项频繁而又十分慎重、肃穆而又十分重要的仪式和制度。

清代官箴的记载中,有关清代官吏上任仪式的内容十分详尽。尽管风俗不同,各地礼仪亦多少存在差别,^⑧但其赴任经过大致相同。清代府、州、县新官赴任的基本程序大致如下:

首为入境。入境之始,官吏的一举一动被认为必须审慎检点,所谓“新官入境乃士民观听之始,凡百举动不可不慎”。照例,到境之后,新官不可随即入城。需“离城三舍,择公廨或寺宇停泊”。^⑨留宿城外的目的,在于为上任过程中的首要典礼——致祭城隍作准备。通常,此时需发布“上任红告示”,将新官赴任之事广告一县绅民。^⑩

其次斋宿。新官赴任,“于上任前一日或前三日至城隍庙斋戒安歇,谓之‘宿三’”。^⑪斋宿的目

① 详见萧伯符、李伟《中国古代民众法律意识是儒家化而非鬼神化——兼与郝铁川教授商榷》,《法商研究》1998年第4期。陈林林认为在城隍与传统司法关系的研究方面,城隍具有一定司法功能,但却并不具威望和权能,“在野史中即使以司法官的面目出现,他也只理阴间的‘官司’”。参见陈林林《对古代鬼神信仰的一种法文化观察——与郝铁川先生交流》,《法律科学》1999年第5期。

② 参见孙承泽《春明梦余录》,文渊阁《四库全书》第868册,第255页。

③ 《清史稿》卷八十二《志五十七·礼一》,台北:洪氏出版社,1981年,第2485页。

④ 《钦定大清通礼》卷十四《吉礼》,文渊阁《四库全书》第655册,第225-226页。

⑤ 《钦定大清会典事例》卷四百二十七《礼部·大祀》,台北:新文丰出版公司,1983年,第10719页。

⑥ 参见《钦定大清通礼》卷十四《吉礼》,文渊阁《四库全书》第655册,第226页。

⑦ 参见邓嗣禹《城隍考》,第262页。

⑧ 各衙门由礼房掌仪注,新官筹备赴任仪式,其仪注均由礼房呈上。仪注依寻各地旧例,其礼仪或存在差异。故《福惠全书》告诫:礼房所呈上任仪注,“或礼有未当,莫遽改易,恐左右未娴熟,反教临时错乱”。见黄六鸿:《福惠全书》卷之二《谒庙行香》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,合肥:黄山书社,1997年,第242页。

⑨ 张鉴瀛《宦乡要则》卷二《赴任》,刘俊文主编《官箴书集成》第9册,第120页。

⑩ 潘月山《未信编》上集卷之五《筮任》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第133页。

⑪ 潘月山《未信编》上集卷之五《筮任》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第134页。

的,是为了表达对城隍神的诚敬。其间,赴任官吏需“候礼吏整理礼仪开具上任参谒祭神各礼先后,以便次第举行”。

再次则行祭告之礼。新官斋宿一日或三日后,“次早行祭”。祭礼需于五更时进行,祭时便服或祭服,谒城隍庙,“献爵读祝,皆行跪礼”。^①其间,将事先拟就的誓城隍文交礼生“展读焚化”。^②谒神的程序,按照礼房事先开具的仪注,次第举行。

再次则拜受印信。新官接受印信是其上任的实质性标志。此一过程,亦贯穿礼仪。于上述谒神礼毕后,新官需更衣,穿红衣进县,祭仪门。复“更衣,向北关拜,仍穿红衣,送礼生下月台之左”。之后,升座、排衙、受印信、画卯。事毕,“将所祭牲酒与官属酬酢,成礼而退”。^③

在清代外官赴任的基本过程中,礼敬城隍是最为要紧的环节。此外,上任次日,新任官吏还有谒见城隍之例。据《福惠全书》记载“旧礼:到任三日或次日,谒文庙及城隍庙常祀。”届时,“新官吉服乘舆,执事鼓吹前导”,谒文庙、城隍各祀行香。^④可见,清代外官赴任告城隍仪制虽不详于会典,但其仍沿袭明朝旧制却是无疑,其实际施行,亦可谓一丝不苟、循规蹈矩。

除上任仪制外,平时“牧守县令朔望展谒文庙外,则惟城隍”,一遇地方水旱、疫病、飞蝗灾祸,“鞠躬拜叩、为民祈请”于城隍,则更是地方官的职责所在。^⑤

值得注意的是,清代城隍致祭并非仅为官方所重,民间的城隍崇拜之风可谓笃厚。据顾禄《清嘉录》载,城隍香火之盛,“什伯于他神祠”,百姓遇疾病,则“其戚若友联名具疏于庙,以祈神佑,谓之‘保福’”,病愈告痊则谓之“拔状”。富室则“招优伶演剧、贡献冠袍、鞞履”,“贫窶之子,亦必倩祝史献牲”,“谓之还愿”,此类民间崇祀活动,“无日无之”。遇清明节、七月半及十月朔节,民众汇集祠庙“殿前香火、焚化批文”。^⑥邓嗣禹亦曾指出,清代“地方祀城隍,依归流俗,多有令典所未载者”,即如定期城隍庙赦孤,城隍圣诞日、清明日出巡,都城隍及各地城隍庙会。其中都城隍庙会自明代就已相当盛行。每值城隍会期、节日,则迎神、演剧、买卖等各类活动“争奇斗巧”,往往“万众聚观”、热闹非凡。^⑦

自清初以来,打破明代禁止对城隍加封名号的做法,朝廷敕封各直省府、州、县城隍匾额之事源源不断。顺治时以“灵应”、“显应”、“绥福”等号敕封地方城隍匾额11次,同治时以“灵佑”等封号敕封地方城隍共31次,光绪时则敕封地方城隍48次之多,其中还不乏一次即敕封数州县者。^⑧据此,足见清代城隍崇祀之风盛行之一斑。

城隍崇祀之于官、民所代表的意义不同,其祭礼亦在各自特定的意义上进行,官吏以恪尽职守、为民叨福而举誓,普通百姓礼敬城隍则为祈福。但就清代的实际情形来看,无论官、民,其所以厚礼城隍,除相信城隍与其他有血食品饌之享的神祇一样具福佑生民之功外,^⑨更基于一个基本信念,即对城隍之神具有监察善恶能力的笃信。

① 张鉴瀛《宦乡要则》卷二《赴任》,刘俊文主编《官箴书集成》第9册,第120页。

② 黄六鸿《福惠全书》卷之二《入境》、《斋宿》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第236-237页。

③ 张鉴瀛《宦乡要则》卷二《赴任》,刘俊文主编《官箴书集成》第9册,第120页;另见潘月山《未信编》上集卷之五《筮任》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第135页。

④ 黄六鸿《福惠全书》卷之二《谒庙行香》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第242页;另见《外官新任辑要》(著者不详)之《大略需知》,刘俊文主编《官箴书集成》第6册,第744页。

⑤ 秦蕙田《五礼通考》卷四十五《吉礼》,文渊阁《四库全书》第135册,第1154页。此类祷文可参见黄六鸿《福惠全书》卷之二十四《蝗灾告城隍文》、《旱灾告城隍文》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第488-489页。

⑥ 顾禄《清嘉录》卷三《犯人香》,《续修四库全书》第1262册,上海:上海古籍出版社,2002年,第736页。

⑦ 邓嗣禹《城隍考》,第262页。

⑧ 《钦定大清会典事例》卷四百四十四《礼部·群祀》,第10969-10972页。

⑨ 在中国传统祭祀观念之下,凡祭祀的对象皆对人有护佑之功,故祭祀的首要动机或出发点是报功、报恩。

二、城隍的监察之功及其在清代知县司法中的影响

城隍的监察之功自明朝以来颇受重视。明初为改建城隍庙,明太祖曾下诏“朕设京师城隍,俾统若府州县城隍之神,以监察民之善恶而祸福之。”^①

城隍的监察之功被认为与天下有司的关系至为密切。明儒丘濬曾说“明有礼乐,幽有鬼神,盖置守令以治民生于昭昭之际,设城隍以司民命,于冥冥之中而加之以‘监察’之名,而又俾有司到任之初特与神誓,盖又付之鉴视纠察之任,使有民社者不敢以非理厉吾民也。”意思是,守令以“治生民”为职责,为促其尽责,令其“到任之初特与神誓”,而守令的职守履行是否真如其所誓,则有城隍“鉴视纠察”于后。“明有礼乐,幽有鬼神”,幽明并举,则使有民社者有所畏惧而不致厉民,城隍亦因其监察之功而有“司民命”之实。为此,丘濬指出,“《周礼》有司民之祭”,因其“司民”之功,故而明初诏封城隍为“监察司民”之神。^②

明以来,“监察”与“司民”之于城隍,日渐成为一体。有清一代,官民所以崇敬城隍,亦缘于对城隍察是非善恶于幽明之神力的笃信。这一信念可从观念与现实两个层面来看。

1. “共宰一邑”观念下的知县与城隍

清代沿袭明初以来“某府城隍之神、某州城隍之神、某县城隍之神”称谓,其府、州、县守令与其城隍的关系尤其密切。而对于履新守令而言,城隍更无异于“本境之主”。^③下车伊始,必致礼牒告,故有新官之“告城隍文”。

戴兆佳于康熙年间出宰浙江天台县,从其《到任告城隍文》中,不难看到一位履新知县的基本关怀。文中,这位知县首先表达了他对城隍的虔敬“某谨斋沐洁虔昭告于本县城隍尊神曰:惟神明聪正直灵爽,于昭固赫然天台之保障,为斯民所藉庇者也。今以郎川下士(按戴兆佳为安徽郎川人),奉天子明命来牧兹土,自当矢慎矢公,请供尔位。”讲到自己作为知县的职责,他起誓“其或滥受苞苴欤,其或繁刑横敛欤,其或畏暴欺良、萎靡听政欤,是居官无状、罔知为国爱民,神其殛我,以为不职之戒。”并论及本县城隍神的职责“若夫雨暘时若年岁顺成,疫疠不生,人无天札,俾百姓安居乐业,以生以养,则惟神之责。倘其旱涝不节,灾眚叠见,吉人罹祸、凶人获福,是则神之不职。”城隍神所以亦自有其责,原因是,知县名为“父母官”,本境城隍则与知县一样,“均当父母为心”,所谓“阴阳同理”。若本县城隍之神未尽其职,他亦必断然“为神致讨,为民请命”。^④而神本“明聪正直”,定能感其所祷而有所为。

共同承担一邑之中伸善抑恶、澹灾兴福之责,这即是城隍与守土官“共宰一邑”观念的清楚表达。只不过,守令与城隍各有其具体管辖范围,所谓“夫牧宰职明,城隍职幽”。尽管这使得守土官与本境城隍的关系几为同僚,但究竟“神以人灵,祀以诚格,幽以明显”,一邑之祸福最终还需仰仗于神的瞻顾,故身为州邑之长,“必克敬于神”。^⑤神在,则是非善恶得以辨,则一方生民得以庇佑。

综观新官赴任的整个经过,与神盟誓、读焚祀文当为整个祭告过程中的高潮。相对明代情形而言,清代的誓城隍文,盟誓的主题非常鲜明,率皆直指官吏的职责,即如上述戴兆佳知县的“到任告城隍文”。再举一则清人赴知县任的“告城隍文”为例:

维神聪明,维神正直,以佑我民,以福我国。惟小子衡,自慨凉德,今来作宰,行不敢墨除。原用旧章之不病民者,未便遽革。此外一切词讼案件,倘敢受百姓一文,维神其殛。吃百姓一饭,维神其殛。故纵书差索扰,维神其殛。或遇事不肯尽心,任其延宕,以致拖累,维神其

① 孙承泽《春明梦余录》卷二十二《都城隍庙》,文渊阁《四库全书》第868册,第255页。

② 本段引述见秦蕙田《五礼通考》卷四十五《吉礼四十五》,文渊阁《四库全书》第135册,第1160页。

③ 汪辉祖言“朝廷庙祀之神无一不当敬礼,而城隍神尤为本境之主。”参见汪辉祖《学治臆说》卷上《敬城隍神》,刘俊文主编《官箴书集成》第5册,第280页。

④ 戴兆佳《天台台略》卷之九《到城告城隍文》,刘俊文主编《官箴书集成》第4册,第207页。

⑤ 黄六鸿《福惠全书》卷之二十四《敬礼城隍》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第488页。

殛。敬陈誓文,用表我心,用尽我职,神鉴昭昭,尚其来格。敢告。^①州县之职,首重刑名,司法为其职责之重。祝文中所罗列的“一切词讼案件,倘敢受百姓一文”,“吃百姓一饭”,“故纵书差索扰”,“遇事不肯尽心,任其延宕,以致拖累”等语,与上引戴兆佳告城隍文中“滥受苞苴”、“繁刑横敛”等语同,皆就其司法职责举誓。

州县的司法、讼狱的判断,归根到底重在分辨是非善恶。然世态民情纷纭万状,州县的判断未必准确恰当,更何况,不能恪尽职守的州县还可能草率甚或枉滥从事,从而令是非歪曲、善恶不明。然城隍之神既“聪明”、“正直”,故能鉴察百态。既有“鉴察司民”的城隍,则是非好坏、善恶曲直终皆明了。新官赴任所以对神读焚誓文,乃借以“明吾志且藉之自警”,官吏恭敬诚谨而不得草率,“不敢有所违背,以干神谴也”。^②通过对神盟誓,官吏把妥善履行职责的决心及未来表现皆置于神祇的鉴察与监督之下。若其违背誓言而不能尽职,则甘愿受到神谴并接受严厉处罚,所谓“维神其殛”。城隍致祭所以在清代新官赴任仪制中受到重视,其原因正在于此。由此,“共宰一邑”的观念使得牧令在出宰一方之时,不仅对本境城隍之神有所仰赖,亦更有所敬畏。就清代知县执宰地方的实际情形而言,本境城隍之神的影响并不仅限于观念及祭礼的形式意义方面,在清代知县的司法活动中,城隍的“鉴察”之功更发挥了十分具体的功用。

2. 清代基层诉讼实践与城隍崇拜

当处理疑难诉讼时,作为基层诉讼的裁断者,清代知县惯于借助城隍对是非善恶的“鉴察”之功。如同治年间任山东陵县县令的戴杰曾言,城隍之神,“京都迤直省府、州、县胥有庙典,至钜,神至尊也。凡水旱疠疫及讼狱难决者,禱于是”。^③秦蕙田也曾概括说,明代以降,迄于清,牧守县令最重者,除文庙外,即为城隍。遇狱讼有疑或不直,则“衔冤牒诉、辩讼曲直”于城隍,至于“幽明谴责,丽法输罪”之属,“亦莫不奔走归命于城隍”。^④

汪辉祖则言及其往昔为幕时,就馆次日“必斋戒谒庙(按即城隍庙)焚香”。其先后在浙江钱塘、乌程、归安三县为幕,三处原来皆多讼事,在其处馆三县时则均变得“仁和”少案。所以如此,缘其能“以素心事之于神”。当地案件既少,“所馆之处类皆宁谧仁和”,即便命案的审理亦“多叨神庇”,案件更无冤抑。他亦因此而得“当事戏号”,称为“福幕”。^⑤将自己在三县的办案功劳悉数归于城隍,可见其司法公正有赖城隍的信念之笃。

晚清曾在广东任知县的褚瑛则讲道,州县官在检验命案过程中尤需礼告城隍。基本作法为:官赴命案发生地检验尸伤,与原、被干证讯问完结“退堂”(按检验时的讯问通常即在为验尸而搭盖的“厂棚”附近进行)。之后,“即上轿,当时不可回头,即到城隍庙。浣沐、更衣、行礼、解秽”,方可“回衙坐大堂”,再开庭讯。^⑥验案完毕之后,“当时不可回头”,而必先往城隍处,既有所言“解秽”之意,先“浣沐、更衣”并向城隍“行礼”则在于敬告城隍:本县已亲赴尸场、如法相验,并无疏忽枉纵,敬请城隍明察。同时,亦当有祷请城隍安告亡魂之意。^⑦

当然,仅由当事者的自我言说层面出发,城隍在诉讼活动中的影响很难客观展现。所幸,清代四川南部县诉讼档案中,尚收存有起州县借助城隍裁判案件的实例。兹录如下,借以说明城隍在清代诉讼中的具体影响。

光绪二十一年,孀妇范母氏具告董天寿,控称:董天寿之父(已故)于道光年间借范母氏故夫

① 刘衡《州县须知》附《居官》之《到任谒城隍神誓文》,刘俊文主编《官箴书集成》第6册,第88页。

② 黄六鸿《福惠全书》卷之二《入境》、《斋宿》,刘俊文主编《官箴书集成》第3册,第236-237页。

③ 戴杰《敬简堂学治杂录》卷一《重修城隍庙记》,刘俊文主编《官箴书集成》第9册,第42页。

④ 秦蕙田《五礼通考》卷四十五《吉礼四十五》,文渊阁《四库全书》第135册,第1154页。

⑤ 汪辉祖《学治臆说》卷上《敬城隍神》,刘俊文主编《官箴书集成》第5册,第280页。

⑥ 褚瑛《州县初仕小补》卷上《回署排衙》,刘俊文主编《官箴书集成》第8册,第746页。

⑦ 明清以来,各府州县每岁春清明日、秋七月十五日、冬十月一日有祭无祀鬼神的祀典,称为“祭戊”。祭祀仪式于城隍庙举行,原因在于,城隍职“幽”,有安抚冤魂游鬼之责。

范大兴钱文“三百余串”,^①有字据为凭。但董天寿否认其父借有债项,拒绝还钱。此案于光绪二十一年五月廿九日堂讯。审断该案的知县认为“董天寿故父早借范母氏故夫范大兴钱文三百余串,据范母氏当堂呈出借约,实系道光年间字据,至今年久,兼代笔亦亡,无凭定断。”为此,“着中证刘玉龙同原差押令两造,集城隍祠,将全家性命对神盟誓。若董天寿等可以举誓,范母氏不得向董天寿等索讨。如不盟誓,此钱仍饬董天寿等归还”。^②

另一案件中,温金川系温恭元独子,配张氏为妻。金川堂叔无嗣,将金川过继,金川因此成为“一子承两房宗祧”。之后,家族人众以金川发妻张氏“病废”为由,欲为其以嗣子的身份“再订一婚”,即“两边各娶一妻”,并“得受二业”。为此,光绪二十三年,凭媒说娶敬子扬之女为婚,但并未对敬家言及金川已经婚娶实情,敬家因此应允,双方并已开庚落聘(按即已经定婚)。至择期迎娶前,敬家查明金川实已娶有妻室,不愿其女“与人作妾”,欲与温家退婚。为此,温恭元与敬子扬等人互控在案。该案堂断“婚姻为人伦之始,应由两愿,亦不屈从强逼联婚。敬子扬既不允婚,准将伊女择户另字。”但两造人证对双方为定婚而交付的财礼数量尚存争执,各执一词,“多寡殊难凭信”。为此,堂谕令两造人证“均集城隍祠”,凭“神灵鉴明”,各将礼物退还。^③

若不了解城隍崇拜的深厚背景,或许两案知县的裁断在今天会被视为近乎荒唐。上述两案自裁断后皆无下文,无从知道最后的结果。但下面一案的最终了结却揭示出,时人事实上是如何服膺于城隍的监察“神力”的。

光绪二十二年三月前后,乡民罗兴顺与李凤芳分别往云南大山地方贩买“蜡虫”(按约为制蜡的原料),购毕,相约一同乘船归家。行至滩头场地方,船出故障,致使部分装运“蜡虫”的“虫包”掉入河中。“虫包”被人自河里捞起后,罗兴顺、李凤芳两人对该货物的归属发生争执,均认为被捞起的“虫包”归己,各执一词。罗兴顺因此于光绪二十二年四月十七日向南部县衙具控。讯断中,知县因罗兴顺、李凤芳两人“供词各执,无从定断”,为此“饬差押同两造,凭城隍庙开具生庚盟誓”。结果,原告罗兴顺“凭神誓盟”,而李凤芳“情亏未誓”。为此,堂谕断令:李凤芳“理应赔给虫包”,将货物如数折价,“照数赔给。限三日,李凤芳将钱缴至城隍庙,罗兴顺亲书生年,凭神焚化,如数给伊具领”,“如其欺心,自有神天监察”。四月六日,该案讯结。光绪二十二年六月十日,两造最终“凭神将钱如数缴给”,具结完案。^④

由此看来,城隍对清代基层司法活动的影响的确不虚。其影响既不仅仅限于祭拜、宣誓等形式意义,亦已经跨越了相信城隍能监察善恶这样的抽象观念意义。无论就裁断者的自我言说,还是其诉讼实践而言,城隍已然“介入”具体诉讼活动,影响到诉讼的程序并决定了诉讼的结果。

三、结语:对城隍致祭的评价

官民如此笃信城隍,州县疑案裁断既仰赖之,诉讼中的当事双方亦皆畏服之,这一现象有些不同寻常。过往研究者对此并非不曾留意,但既有诠释多有将其归入迷信者。即如邓嗣禹在《城隍考》一文中就认为,“城隍神之发生”,不过为“平淡无奇之传说”,而能“迷信中国人士千余年”。在该文的前言中邓嗣禹讲到,此文构思于“破除迷信甚嚣尘上”的1932年前后,他的此番看法或许多少因此不免于当时社会氛围的影响。从迷信的角度,尤其是从服务于政治目的的单一角度来理解类似城隍祭拜这样的传统祭祀活动者,恐怕至今也不能说不具有代表性。^⑤然而拙见以为,这类理解太过偏

① 凡案卷引述中出现的引号部分,为案件原文,下同。

② 《为具告董天寿等指会抵借银两欺孤味撒抗还事》,光绪二十一年,清代南部县衙档案,全宗号1,目录号12,案卷号807,四川省南充市档案馆藏。

③ 《为具告敬子扬套银掣拿悔抗事》,光绪二十三年,清代南部县衙档案,全宗号1,目录号13,案卷号983,四川省南充市档案馆藏。

④ 《具禀杨春培违禁私开烧房以麦煮酒恃凶赌事》,光绪二十二年,南部县正堂清全宗档案,全宗号1,目录号13,案卷号582,四川省南充市档案馆藏。

⑤ 邓嗣禹即总结“崇拜城隍的用意”为“政治利用之法”。参见邓嗣禹《城隍考》,第273、274-276页。

狭,不能不妨碍到对传统祭祀制度、观念及其实际影响的进一步客观认识和评价。

城隍致祭及其他传统祭祀制度并非仅仅作为政治服务的工具而存在。固然,《易传》讲“圣人以神道设教,而天下服矣”,^①说明“神道”的确具有“教”的功能。但据此以为“神道设教”不过专用以威慑天下,是传统政治统治以“神道”愚民的政治伎俩,^②这恐怕就偏离了传统祭祀的本意。梁启超曾经指出,古代祭祀活动十分普遍这一现象值得研究。他认为“祭”的本意,“乃是崇德报功”,“祭父母,因父母生我养我。祭天地,因天地给我许多便利”,传统祭祀中“只此‘报’(按即‘崇德报功’)的观念,便贯穿了祭的全部分”。他还说“老实讲,中国所有的祭祀都从这点意思发源。”^③由“崇德报功”(以下简称“报功”)的角度出发正是古代祭祀的最基本意义(即古人所谓“祭义”)。统而言之,报生物、成物之功而有天地之祭,报立人、养人之功而有社稷之祭,报护人、卫人之功则有城隍之祭。“报功”既是天地之祭的意义,也是社稷之祭、城隍之祭乃至整个传统正式祭祀系统中其他祭祀形式的出发点,出于“报功”的祭祀,所表达的正是古代中国人“报本返始”的基本观念。^④

古人如此看重“报功”,反映一个事实,即杨联陞先生所言:古代中国人相信并尊重人与人之间,人与自然乃至人与超自然之间所普遍存在的一种“确定的因果关系”。^⑤在此“确定的因果关系”的前提之下,祭祀表达的是古代中国人对作用于人与人、人与自然以及人与超自然之间的特定规律及其必然性的敬畏与尊重。这里的所谓“因果关系”、规律与必然性,儒家实称之为“天命”、“天道”(宋明儒学则称“天理”)。儒家所以最重祭祀,恰在于普遍认为,祭祀的仪式最能训练和表达人对于“天命”、“天道”的敬畏之心。故孔子虽“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》),从不明言鬼神,但对祭祀却十分看重,他说“祭如在。祭神如神在,吾不与祭,如不祭。”(《论语·八佾》)即是说,祭祀必须真诚和充满虔敬。^⑥荀子讲“祭者,志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣。”(《荀子·礼论》)《礼记》描述人在祭祀时的一般心理时也说“祭之日,……齐齐乎其敬也,愉愉乎其忠也。”^⑦

在儒家看来,祭祀的意义在于启发内心的诚敬。故钱穆先生总结,古代“宗庙社稷,以至祖先祠堂,祭拜之礼,特教以敬,斯已矣”。^⑧“敬”并非毫无端由和依归,祭祀所表达和寄托的,首先是对“天命”、“天道”的敬畏,乃是到达了一种信仰的层面。

传统时代,对“天命”的敬畏是普遍的。上至皇帝,下至普通官吏乃至庶民百姓,其怀有敬畏天地之心,本是一种常态。明朝万历皇帝,曾因忧心于1584年冬夏以来的一场干旱,尽心斋戒。为表达其虔诚之意,甚至于致祭当天拒绝车辇,于仲夏时节,率百官徒步往返二十余里,祈雨天坛圜丘。炎夏酷暑,即使随行的官员也不堪其苦,^⑨若仅仅为了作秀,盖不必如此自苦。检视历代实录,如万历皇帝这样虔诚致祭的事例其实远非特例。至于普通官吏,存有敬畏、诚敬之心,在官吏的自我认知中,乃被视作必须。光绪二十五年,惠民县“自春徂夏,三月不雨”,知县柳堂遂设坛该县城隍

① 全句为“观天下之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服矣”。见《周易正义》卷三《象卦》,阮元校刻《十三经注疏》(上册),北京:中华书局,1980年,第36页。

② 郭沫若就曾追溯“神道设教”的起源,认为它是“统治的工具”和“愚民的政策”,“是周人发明出来的新思想”。参见郭沫若《青铜时代》,《中国古代社会研究》,石家庄:河北教育出版社,2004年,第260页。

③ 梁启超《中国历史研究法补编》,王云五主编《万有文库》第一集一千种,北京:商务印书馆,1930年,第201页。

④ 冯友兰先生也指出古代天地、宗庙祭祀之外,“人之所以祭祀诸神祇,亦皆报本返始之义”。参见冯友兰:《中国哲学史》上册,北京:中华书局,1961年,第427页。

⑤ 杨联陞《报——中国社会关系的一个基础》,刘梦溪主编《中国现代学术经典·杨联陞卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第861页。

⑥ 朱熹释孔子“敬鬼神而远之”,认为“敬而远之”是指“不可褻渎,不可媚”。参见《朱子语类》卷三十二,北京:中华书局,1986年,第271页。

⑦ 《礼记正义》卷四十七《祭义》,阮元校刻《十三经注疏》下册,第1592-1593页。

⑧ 钱穆《略论中国宗教》,《现代中国学术论衡》,北京:三联书店,2001年,第17页。

⑨ 参见《明神宗显皇帝实录》卷之一百六十,(台北)中央研究院历史语言研究所1962年校印本,第2933-2935页《大明会典》卷八十四,载《续修四库全书》第791册,第498页。

庙祈雨。起初“设坛后即归署，除每日早晚步祷外，仍照常判事”。不久，“以心之不能专一也，移居城庙之东南下，嘱家人不许白公事，斋戒清心、焚香静坐，时检古来祈雨故实阅之”，成祈雨诗文，则“跪读，叩头至地，涕泣而焚于神前”。再后来他每日率同城官员早、晚祈祷行礼，“书、读、焚，一如前时”，终得天降大沛，令尚在晚祷中的文武官员皆“衣冠湿如洗”，而“相顾欣欣然有喜色”。^①从万历皇帝的不辞劳苦到柳知县的澄心致志，其力量实源自内心的信仰。如果说传统祭祀乃“神道设教”，的确预设政治功能的话，则这些传统政治权力的掌控者本人亦并不认为，他们可以侮慢“神道”，并用它来作为愚弄或欺骗别人的工具。^②否则，“敬”与“诚”皆无从谈起。

但另一方面，传统士大夫与庶民百姓，其祭祀态度亦的确存在差异。如上所述，传统士大夫的正统祭祀观，注重基于“报功”所表达的对“天道”的敬畏与崇敬，尽管相信“天道福善祸淫”，^③但致祭的重心在于“敬”，“敬之者，存心之道，非徼福之道也”，^④福祸报应不应成为祭祀的动机和目的。士君子之祭，“外则尽物，内则尽志，……不求其为”（《礼记·祭统》），强调“礼之有祭祀”，“以其意存乎报本，非有所为而为之”。^⑤

荀子早已指出士君子与庶人在祭祀态度上的分别“祭者，……其在君子以为人道，其在百姓以为鬼事也。”（《荀子·礼论》）士君子之祭，“外则尽物，内则尽志”，作的是一番自我道德修养与信仰表达的功夫，故为“人道”。在儒家正统祭祀观念之下，天神、地祇无非“天道”之载体，故祭祀历来主张用木主牌位而反对采用人形偶像（后者恰为一般百姓所热爱），祭之“义”在于尊崇“天道”之法或定律，重在抽象的道理。

然而，以“非有所为而为之”的典型士君子的祭祀态度责之于普通百姓却并不现实。实际的情形是，“愚民惑于祸福，最信鬼神”，^⑥祈福避祸恰恰是其祭祀行为最普遍的动机。对此，官吏反倒常常持一种开放的心态，认为究竟有所畏惧强过无所顾忌、恣意妄为，所谓“夫民有敬畏之心则做事循谨而风俗可端。民无敬畏之心则肆无忌惮，虽日以国法绳之，而风俗之放荡，其隐然者，不可问矣”。^⑦尤其是，千百年来，风俗相沿，“鬼神”的威慑力量对普通民众而言实际已然远胜国法。汪辉祖甚至认为，地方官对民间“血食无替”而不在祀典的“土神”亦可以适当地给予礼敬。他解释说：“盖庸人妇稚多不畏官法而畏神诛，且畏土神甚于畏庙祀之神。神不自灵，灵于事神者之心。即其畏神之一念，司土者扩而充之，俾知迁善改过。”据此，他认为这正是“圣人神道设教”的意义所在。^⑧的确，两千余年前的儒家也曾在这个意义上定位祭祀，所谓“慎终追远，民德归厚矣”（《论语·学而》）。

由此，传统祭祀的确被赋予了敦厚民风、迁善改过的教化功能，单从这一角度而言，“服务于某种政治目的”的理解似乎也并无不妥，但是，仅限于这个意义上的解释，就显然忽略了传统祭祀更为本质或核心的内容了。传统祭祀制度所蕴含的教化功能并不足以掩盖它基于“报功”所表达的对“天命”、“天道”或“天理”怀有普遍敬畏的特点，亦并不足以掩盖传统祭祀所表达的乃为一种普遍信仰的事实。虽然，传统士大夫的正统祭祀观念其重心在“理”，^⑨而一般庶民百姓的祭祀重心则

① 柳堂《宰惠纪略五卷》卷四，刘俊文主编《官箴书集成》，第9册，第513-514页。

② 钱穆讲到古代祭祀制度的等级性时，也曾讲“我们不能由此误会，以谓中国古代的宗教，只是一种政治性的，为上层统治阶级所利用。当知中国人观念里的上帝，实在是人类大群体所公共的，一面不与小我私人直接相通，此连最高统治者的帝王也包括在内。”见钱穆《中国文化史导论》，北京：商务印书馆，1994年，第46页。

③ 《尚书正义》卷八《汤诰第三》，阮元校刻《十三经注疏》上册，第162页。

④ 周石藩《共城从政录一卷》之《烧香说》，刘俊文主编《官箴书集成》第6册，第287页。

⑤ 《元史》卷第七十二《志第二十三·祭祀一》，杨家骆主编《新校本元史并附编二种（三）》，台北：鼎文书局，1986年，第1799页。

⑥ 刘衡《平平言》卷四《禁烧香聚众》，刘俊文主编《官箴书集成》第7册，第710页。

⑦ 觉罗乌尔通阿《居官日省录》卷之五《敬神》，刘俊文主编《官箴书集成》第8册，第147页。

⑧ 汪辉祖《学治臆说》卷下《敬土神》，刘俊文主编《官箴书集成》第5册，第281页。

⑨ 这里所谓士大夫的正统祭祀观应当是一种典范性的提倡，并不意味着每个普通官吏的祭祀观中只有“理”而无“利”。阴鹭观的流行说明官吏亦常怀祸福之念，难免功利的计较，但这并非一个传统士大夫的正确立场。有关阴鹭观及其对清代司法的影响，可参阅赵妮妮《阴鹭观与清代官吏的案件裁断》，《近代法评论》2010年第12期。

有“利”的偏向（功利的祭祀观念当然也从未被主流接纳），但即便是出于功利的祭祀心态，在超乎人人控制能力之外的“确定的因果关系”面前，人皆不失敬畏之心，这在无论士君子、普通官吏或者庶民百姓而言，其实都是没有分别的。在这个意义上，城隍崇拜及其对清代司法的具体影响所展现出的，是时人对终极是非善恶评断观念的普遍认同，是信仰在是非善恶评断问题上的具体体现。

The Impact of City God Worship on the Judicial Practice of Qing County Magistrates

Zhao Weini¹, Li Zan²

(1. Institute for Disaster Management and Reconstruction, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064;

2. Law School, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064)

Abstract: In ancient China, *si*, or sacrificing to gods and spirits, was taken as a very serious subject of the country. In the history, many rites and ceremonies concerning sacrifice were gradually absorbed into national codes and institutions. The worship of *chenghuang* (or the city god) had emerged very early, but it had not been accepted into the national sacrifice codes until the early Ming Dynasty. Based on the historical records in the Qing Dynasty, the impacts of the City God worship had gone beyond religious ceremonies in the strict sense, and had extended, for instance, to the legal and administrative affairs in Qing county magistrates.

Key words: *chenghuang* (city god) worship, county magistrate, judicial practice, Qing Dynasty

(责任编辑: 史云鹏)