

先賢與厲鬼

——漢唐間鄧艾祭祀的嬗變

常慧琳

提 要

祭厲與先賢祭祀是人神信仰中的兩端，在朝、在野的屬性決定了其為正祀、加官進爵或為淫祀、予以取締；是以本文從“國家/官方”與“地方/民間”視角考察魏晉南北朝時期的鄧艾祭祀。

有別於兩晉以來因大鄧艾蒙冤、祭祀鄧艾是為之平冤昭雪的傳統認知，本文重新考察鄧艾身後得到祭祀這一階段的史實，將鄧艾信仰放在魏晉禪代的背景中進行討論。本文探究巫者力量隱約聯繫著鄧艾的民間祭祀，並逐漸變為普遍性的厲神；而國家或地方政府進行鄧艾祭祀由祭厲神為起點，慢慢褪去其生前事蹟，成為了一般性的先賢，並演變為維護政權權威的文化符號。民間和國家之外，決定鄧艾信仰基本面貌的是精英敘述，這也是後世對鄧艾含冤受屈的忠臣形象的認知之由來，其通過史書編纂和文本製造，能夠長久地保留了下來。《三國志·魏書》所載，鄧艾五人所代表的地方軍閥勢力一一殄滅，從此，真正在政治意義上完成了魏晉禪代。以及，更為廣闊意義上的，鄧艾所代表的“忠而見謗”的“士不遇”之悲劇為廣大士人所投射，投射於魏晉南北朝時期皇帝權力與國家權威之衰退與重振的現實中，投射於千百年來“士”與王權抗爭的波瀾壯闊中。

關鍵詞：鄧艾 厲鬼 巫 國家權威 魏晉南北朝

引 言

人鬼(神)祭祀中有兩個特殊的存在：祭厲與先賢祭祀。前者延續著三代祭祀與信仰而來，先民將或因強死，或因乏祀，或祭享不潔的鬼稱為“厲”。至遲在商代的卜辭中，已能看到人鬼福禍與人的例子。¹ 解決厲鬼作祟的辦法在於將厲鬼重新納入祭祀。² 對於厲鬼的祭祀在先秦時代屬國家行為。³ 漢元帝以降，儒學氛圍愈發濃厚。對厲鬼的祭祀逐漸下放至民間。由於鬼神觀不可能真正地消泯於經學與禮儀之中，各個政權對祭厲的態度是反復的。後者所祭祀的功臣聖賢則根據儒家禮儀而制定。《禮記·祭法》：“夫聖王之制祭祀也：法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。……此皆有功烈於民者也。”⁴ 以祭孔為代表的先賢祭祀起源於民間孔子後裔與孔門弟子。⁵ 隨著西漢中期以來儒學的顯赫與東漢以降讖緯的神化，孔子開始進入國家祭祀，並在魏晉南北朝時期成為了制度化的祭祀。但

- 1 蕭登福：《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》（臺北：文津出版社，1990年），頁16—37。陳夢家：《古文字中之商周祭祀》，《陳夢家學術論文集》（北京：中華書局，2016年），頁1—56。
- 2 林素娟：《先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道》，《成大中文學報》第13期（2005年12月），頁81—90。
- 3 如《禮記·祭法》：“王為羣姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。王自為立七祀。諸侯為國立五祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰公厲。諸侯自為立五祀。大夫立三祀：曰族厲，曰門，曰行。適士立二祀：曰門，曰行。庶士庶人立一祀，或立戶，或立竈。”表明各個階層按照其身份祭祀厲鬼。見鄭玄注，孔穎達等正義：《祭法》，《禮記正義》，卷46，阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），頁1590a。《周禮·春官·大祝》提及了“衍祭”這一祭祀無主之鬼的儀式。見鄭玄注，賈公彥疏：《春官·大祝》，《周禮注疏》，卷25，阮元校刻：《十三經注疏》，頁810a。《周禮·地官·黨正》：“國索鬼神而祭祀。”即祭祀無祀者以安撫厲鬼。見鄭玄等：《地官·黨正》，《周禮注疏》，卷12，頁718a。
- 4 鄭玄注，孔穎達等正義：《祭法》，《禮記正義》，卷46，阮元校刻：《十三經注疏》，頁1590b—c。
- 5 《史記·孔子世家》：“弟子及魯人往從塚而家者百有餘室，因命曰孔里。魯世世相傳以歲時奉祠孔子塚，而諸儒亦講禮鄉飲大射於孔子塚。”司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《孔子世家》，《史記》（北京：中華書局，2014年），卷47，頁2354—2355。關於祭孔始末的討論見黃進興：《權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成》，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994年），頁164—216。黃進興：《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2001年）。

仍能看到孔子祭祀中巫俗信仰的存在。⁶ 作為人神祭祀的兩端，厲神與先賢之間的關係是複雜而流動的。其在朝在野的屬性決定了其為淫祀予以取締或為正祀加官進爵。如此，也就可以經常在同一個神祇的不同時代、不同地域、不同人群的認知中，看到其時為厲神，為禍作祟；時為先賢，祭祀不絕。因此，“國家/官方”與“地方/民間”這兩個視角不可避免地出現在對神靈信仰與祭祀等問題的討論中。無論是“民間”還是“國家”的祭祀與信仰，並非是一個簡單的二元對立的概念，其本質是與國家權威的互動。

總覽三國兩晉南北朝時期，政權更迭頻繁，並且面臨著異族身份、邊疆地理等等與漢時殊異的窘境，人神形成中“民間”與“國家”之間的互動更為頻繁。鄧艾作為曹魏時的一方大將，在滅蜀之戰中立下赫赫之功，因鍾會誣告而死，死後祠廟遍佈全國。在閱讀和寫作過程中，蔡宗憲博士的大作《鄧艾祠廟的跨域分佈及其祭祀爭議——中古神祠的個案研究之一》⁷ 對本文啟發良多。該文首先概述鄧艾其人其事，藉此了解後人為其立祠的可能情況。其次廣搜史料，依地域分類，說明鄧艾祠祀跨地域分佈的特點。最後關注唐宋以降蜀地鄧艾祠祀的爭議，討論人鬼神祠興立的本質。其文詳盡，其說備矣。但，蔡文不自覺地呈現出來的是後世而非鄧艾時代的、精英士人而非一時一地之百姓祭祀鄧艾的成因。當今歷史研究的走向，呼籲“從中心走向邊緣，從廟堂走向民衆，從集團轉向個體，從結構轉向過程”，⁸ 本文即以此為切入口，重新討論鄧艾生前身後的種種史實，以“民間”與“國家”的視角討論鄧艾由凡人入聖的過程，並希望闡釋人神祭祀的根本面貌。

一、漢唐間的鄧艾祭祀

本節首先根據現有史料，按照鄧艾祠廟及碑刻的成立時間，羅列出漢唐之

6 雷聞：《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁65—72。

7 蔡宗憲：《鄧艾祠廟的跨域分佈及其祭祀爭議——中古神祠的個案研究之一》，《中國中古史研究》（北京：中華書局，2011年），第2卷，頁150—169。

8 胡鴻：《重繪中古史的可能性（筆談）·魏晉南北朝民族史研究的可能性》，《文史哲》2020年第6期，頁90。

間鄧艾祭祀的情況。為方便閱讀,製成下表。⁹

	時 間	內 容	建 造 者	出 處	地 點
1	西晉泰始三年 (267)	祠廟、碑刻	張馮翊造,段灼提議	金代碑刻	陝西蒲城
2	西晉(265—317) 初	祠廟、碑刻	破羌,兗人神之	宋人筆記	兗州
3	前秦建元三年 (367)	祠、碑刻	鄭宏道重修並立碑	出土碑刻,清人	陝西蒲城
4	前秦建元十二年 (376)	碑刻 (有廟)	彭超立	《水經注》卷五	兗州鄆城
5	東晉(373及以前)	廟	艾生時為征東將軍,沒而有靈,百姓祠以祈福	《太平廣記》引《幽明錄》	江西(淮南地區)
6	東晉(390以前,隆安中397—401尚存)	廟	司馬恬夢見一老翁請治屋舍	《太平廣記》引《異苑》、《幽明錄》	京口(今江蘇鎮江)
7	北魏(386—534)	祠	水出鄧祠北,因名鄧公泉	《水經注》卷十八	歧州平秦郡雍縣(今陝西鳳翔)
8	北魏(386—534)	祠	陽侯祠(配食河伯)改為鄧艾祠	《水經注》卷十九	雍州長安縣西北
9	北魏(386—534)	祠		《水經注》卷十九	雍州長安縣東北
10	北魏(386—534)	祠		《魏書》卷一〇六	南兗州陳留郡小黃

⁹ 表格根據蔡宗憲:《鄧艾祠廟的跨域分佈及其祭祀爭議——中古神祠的個案研究之一》,頁166—167。本表對該文表格有刪改。

1. 西晉泰始三年(267)的鄧艾祭祀

根據《鄧艾祠堂碑》碑文內容“以太尉鄧公祠，張馮翊所造，歲久頹朽”¹⁰可知存有張馮翊(? 一?)所造“太尉鄧公祠”及祠碑。又，金承安四年(1199)鄧氏族人重建祠堂，勒石以記：

晉室爰興，泰始三年，議郎段灼以太尉死非其罪，乃上疏曰：“公心懷至忠，而荷反逆之名，平定巴蜀，而受夷滅之誅，臣竊悼之。”賴朝廷清明，遂從其請，得從吳人伍子胥故事，收葬立祠，以旌節義。距蒲城東北五十餘里，洛水西涘，廟貌斯在。有碑，銳上而窳，文多漫滅……惟魏碑屹立，斯為可據。¹¹

據此碑文，施鰲存在《水經注碑錄》中認為上述所言“太尉鄧公祠”是晉泰始三年，從段灼之請，馮翊張某奉命所造。¹²

如果能夠確認上述史料的記述，那麼，興建於泰始三年的鄧艾祠應為目前可知最早且由國家下令進行祭祀的祠廟，其旨在為鄧艾平反伸冤。

2. 西晉(265—317)初的鄧艾祭祀

施鰲存《水經注碑錄》指出《集古錄》、《金石錄》、《廣川書跋》、《通志·金石略》中著錄了一方鄧艾碑，¹³歐陽修節略其碑文說：

艾嘗為兗州刺史，據碑云“晉初常發兗州兵討叛羌，艾降巫者傳言，授以用兵之法，因以破羌。兗人神之，遂為艾立廟建碑紀其事”。¹⁴

10 毛遠明校注：《漢魏六朝碑刻校注》（北京：線裝書局，2008年），第三冊，頁74。

11 施鰲存：《水經注碑錄》（天津：天津古籍出版社，1987年），頁25。

12 同上，頁23—24。

13 同上。

14 歐陽修著，李逸安點校：《集古錄跋尾·魏鄧艾碑》，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001年），第五冊，卷4，頁2157。

趙明誠考證爲晉初。¹⁵ 施鰲存認爲此碑立於兗州。¹⁶

蔡宗憲認爲鄧艾廟的建立在於政績與含冤而令州民追思,因順利擊破羌人更使得州民認爲其死後有神。¹⁷

3. 前秦建元三年(367)的鄧艾祭祀

清人吳玉搢始著錄一方《魏鄧太尉祠碑》,錢大昕審定爲前秦建元三年鄭宏道所立,施鰲存認爲此碑立於陝西蒲城。¹⁸ 根據碑文信息,鄭宏道重修舊祠並立碑爲記。該碑現藏於西安碑林,碑文內容基本清晰可見:

大秦苻氏建元三年,歲在丁卯,馮翊護軍、建威將軍、奉車都尉、城安縣侯、華山鄭能[邈],字宏道,聖世鎮南參軍、水衡都尉、石安令、治書侍御史、南軍督都水使者,被除右護軍,甘露四年十二月廿五日到官,以北接玄朔,給兵三百人軍,而[吏]屬一百五十人,統和寧、戎、鄜城、洛川、定陽五部,領屠各、上郡、夫施、黑羌、白羌、高涼、西羌、靈水、白虜、支胡、粟特、咄水雜戶七千,夷類十二種,兼統夏陽治。在職六載,進無異才,履性忠孝。事上恪勤,夙夜匪[懈]。以太尉鄧公祠,張馮翊所造,歲久頹朽。因舊脩饒,故記之。以其年六月左降爲尚書庫部郎、護軍司[馬]、奉車都尉、關內侯,始平解虔安臣文聖世水衡令、蒲子北掘令、安邊將軍司馬、都水參軍,被除爲司馬。¹⁹

蔡宗憲認爲該祠堂出現在多族雜居的馮翊與鄧艾收納和安置關隴部族有關。²⁰ 馮翊護軍是前秦建置的地方行政機構之一。羅操等認爲馮翊護軍恢復、重構鄧艾信仰是出於利用少數族群對鄧艾的崇敬之情,以控制和整合地方社

15 趙明誠撰,金文明校證:《金石錄校證》(桂林:廣西師範大學出版社,2005年),卷20,頁348—349。

16 施鰲存:《水經注碑錄》,頁24。

17 蔡宗憲:《鄧艾祠廟的跨域分佈及其祭祀爭議——中古神祠的個案研究之一》,頁155—156。

18 施鰲存:《水經注碑錄》,頁24。

19 毛遠明校注:《漢魏六朝碑刻校注》,第三冊,頁74—75。

20 蔡宗憲:《鄧艾祠廟的跨域分佈及其祭祀爭議——中古神祠的個案研究之一》,頁157。

會秩序。²¹

4. 前秦建元十二年(376)的鄧艾祭祀

《水經注·河水》記載：

城南有魏使持節征西將軍太尉方城侯鄧艾廟，廟南有艾碑，秦建元十二年，廣武將軍沅州刺史關內侯安定彭超立。²²

地點是在兗州鄆城。²³ 根據蔡宗憲的說法，歐陽修引述碑文中兗人所立之廟，即為《水經注》中彭超立碑之地。²⁴ 蔡宗憲認為彭超為鄧艾立碑在於安撫民心、敬其威名與思效功績。²⁵

5. 東晉(373 及以前)時鄧艾祭祀

據《幽明錄·王明兒》條記載：

東萊王明兒居在江西，死，經一年，忽形見，還家，經日，命招親好敘平生。云：“天曹許以暫歸。”言及將離，語便流涕。問訊鄉里，備有情焉。敕兒曰：“吾去人間，便已一週，思睹桑梓。”命兒同觀嚮間，行經鄧艾廟，令燒之。兒大驚曰：“艾生時為征東將軍，沒而有靈，百姓祠以祈福，奈何焚之？”怒曰：“艾今在尚方摩鎧，十指垂掘，豈其有神！”因曰：“王大將軍亦作牛，驅馳殆斃。桓溫為卒，同在地獄。此等並困劇理盡，安能為人損益？汝欲求多福者，正當恭順盡忠孝順，無恚怒，便善流無極。”又令：“可錄指爪甲，死後可以贖罪。”又使作高戶限，鬼來，入人室內，記人罪

21 羅操：《〈鄧太尉祠碑〉所見前秦時期的地方社會控制》，《西北民族論叢》第二十二輯（北京：社會科學文獻出版社，2020年），頁27—28、30—32。謝人吾：《苻秦〈魏故鄧太尉祠碑〉考釋》，《文博》1992年第4期，頁45。

22 酈道元著，陳橋驛校證：《河水》，《水經注校證》（北京：中華書局，2007年），卷5，頁141。

23 關於鄆城所在，施鰲存認為在今山東濮縣東南，見施鰲存：《水經注碑錄》，頁24。張鵬飛認為即今河南濮陽范縣濮城鎮。見張鵬飛撰：《〈水經注〉石刻文獻叢考》（北京：社會科學文獻出版社，2015年），頁159。

24 蔡宗憲：《鄧艾祠廟的跨域分佈及其祭祀爭議——中古神祠的個案研究之一》，頁156。

25 同上，頁155—156。

過。越限拔脚，則忘事矣。²⁶

根據故事中透露出“桓温爲卒”的信息，此鄧艾廟當不晚於桓温去世的寧康元年(373)，此則志怪的寫作年代應不早於寧康元年。

6. 東晉(390以前,隆安[397—401]中尚存)時鄧艾祭祀

《太平廣記》中有兩個相似的文本：

《太平廣記》卷二百七十六引《異苑》：鄧艾廟在京口新城，有一草屋毀已久，晉安北將軍司馬恬於病中夢見一老翁曰：“我鄧公也。屋舍傾壞，君爲治之。”後訪之，乃知鄧廟，爲立瓦屋。²⁷

《太平廣記》卷三百一十八引《幽明錄》：鄧艾廟在京口，上有一草屋，晉安北將軍司馬恬於病中夢見一老翁，曰：“我鄧公，屋舍傾壞，君爲治之。”後訪之，乃知艾廟，爲立瓦屋。隆安中，有人與女子會於神座上，有一蛇來，繞之數四匝。女家追尋見之，以酒脯禱祠，然後得解。²⁸

這兩段故事雖然從屬不同的志怪，但《異苑》、《幽明錄》均成書於劉宋時期。根據故事中司馬恬的信息，可知其廟不晚於司馬恬去世的太元十五年(390)，且隆安(397—401)中尚存。

7. 北魏(386—354)時鄧艾祭祀

《水經注·渭水》記載：

東流，鄧公泉注之，水出鄧艾祠北，故名曰鄧公泉。²⁹

26 劉義慶撰，鄭晚晴輯注：《王明兒》，《幽明錄》（北京：文化藝術出版社，1988年），卷4，頁100—101。按：標點有改動。

27 劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》（北京：中華書局，1996年），卷7，頁68。

28 劉義慶撰，鄭晚晴輯注：《鄧艾廟》，《幽明錄》，卷5，頁148。

29 酈道元著，陳橋驛校證：《渭水》，《水經注校證》，卷18，頁441。

熊會貞按：“蓋出後世傳會，非古鄧泉也。據《注》鄧艾祠在雍縣南，水出祠北，則出府之南。”³⁰《水經注》成書於北魏孝昌元年(525)與孝昌三年(527)十月之間。³¹可知該祠不晚於孝昌三年。

8. 北魏(386—354)時鄧艾祭祀

《水經注·渭水》記載：

又東徑陽侯祠北，漲輒祠之，此神能為大波，故配食河伯也。後人以為鄧艾祠。悲哉！讒勝道消，專忠受害矣。……水上承沔水，東北流徑鄧艾祠南。³²

楊守敬按：“此後人所由以陽侯祠為鄧艾祠也。……蓋在今長安縣西北。”“此即上所稱陽侯祠後人以為鄧艾祠者也。”³³

9. 北魏(386—354)時鄧艾祭祀

《水經注·渭水》記載：

一水徑楊橋下，即青門橋也，側城北徑鄧艾祠西，而北注渭，今無水。³⁴

會貞按：“此祠當在今長安縣東北，非上文鄧艾祠也。”³⁵

10. 北魏(386—354)時鄧艾祭祀

據《魏書·地形志二中》，陳留置五縣，其一是小黃縣：

劉裕置，魏因之。有曹騰墓、曹嵩墓、鄧艾祠。³⁶

30 酈道元注，楊守敬、熊會貞疏：《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1989年），頁1531。

31 徐中原：《水經注研究》（北京：民族出版社，2012年），頁17—18。

32 酈道元著，陳橋驛校證：《渭水》，《水經注校證》，卷19，頁452—453。按：標點有改動。

33 酈道元注，楊守敬、熊會貞疏：《水經注疏》，頁1579—1580、1582。

34 酈道元著，陳橋驛校證：《渭水》，《水經注校證》，卷19，頁455。

35 酈道元注，楊守敬、熊會貞疏：《水經注疏》，頁1601。

36 魏收撰：《地形志中》，《魏書》（北京：中華書局，2017年），卷106，頁2780。

可知其位於南充州陳留郡小黃縣。

二、多重視野下的鄧艾祭祀

根據 1 載金代鄭氏族人的碑文內容,很容易得出一個含冤受屈、忠而見謗的鄧艾形象,這一形象也基本奠定了世人所認為的鄧艾祭祀的緣由,也是後人對鄧艾的認知。但仔細考察西晉建立之初的政治動向,發現鄧艾神之成立有著多種輿論與歷史書寫之交織。

本節特別關注鄧艾死後的這一段歷史,希望通過追溯史實來釐清鄧艾祭祀的根源。上述表格中 1、2 的鄧艾祭祀,提供了國家與民間兩個視角。在這之後的鄧艾祭祀均在百年之後。面對身後的種種變化。本節從以下幾個視角來看:一,對於鄧艾生前仕宦地區中的鄧艾祭祀,試圖從“地域人神”這一視角解讀,即上述表格中的 3、4。其中 7、9、10 也屬於這一內容,但因為史料並沒有給出具體信息,就不納入討論之中。二,儘管鄧艾未曾主要在南方活動,但其在南方也有祭祀,即上述表格中的 5、6,這也與一中延續性的官方論調密切相關。三,鄧艾死去百年,政權更迭頻繁,將從集體記憶與國家形象塑造的角度來討論鄧艾祭祀,即上述表格中 8 的內容。這也形成了五世紀以後鄧艾祭祀的典型。

(一) 鄧艾之死: 國家與民間的不同視角

1. 鄧艾之冤

首先從鄧艾的“平反”談起,將之分為三個階段。

第一階段是為泰始元年(265),司馬炎下詔:

昔太尉王凌謀廢齊王,而王竟不足以守位。征西將軍鄧艾,矜功失節,實應大辟。然被書之日,罷遣人衆,束手受罪,比于求生遂為惡者,誠復不同。今大赦得還,若無子孫者聽使立後,令祭祀不絕。³⁷

³⁷ 陳壽撰,裴松之注:《鄧艾傳》,《三國志·魏書》(北京:中華書局,1959年),卷28,頁782。

在司馬炎詔書中，將司馬懿末年淮南三叛之一的王淩與死於上一年的鄧艾相提並論，這似乎給人以一種鄧艾類比王淩，均為叛逆之感。與為鄧艾申冤平反的認知不同的是，³⁸詔書對於鄧艾並無絲毫平反之意，將其定罪為“矜功失節，實應大辟”，因其未曾反抗，還算得上沒有罪加一等。鄧艾只是因為“大赦，改元”³⁹而得以立後祭祀。何焯評論指出：“王彥雲畏其為厲，鄧士載憐其被冤，此襲鄭人立良止之智也。”⁴⁰“鄭人立良止”一典對理解司馬炎的意圖十分重要，故將原文列出如下：

公孫段卒，國人愈懼。其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。子大叔問其故，子產曰：“鬼有所歸，乃不為厲。吾為之歸也。”大叔曰：“公孫洩何為？”子產曰：“說也。為身無義而圖說，從政有所反之，以取媚也。不媚不信，不信，民不從也。”⁴¹

杜預、孔穎達認為伯有身有不義，只是“以妖鬼故立之”，為了不讓民衆困惑，也將並為誅殺的子孔之子並立，營造出“國家自以大義，存誅絕之後”的良好形象以取媚國人。⁴²

何焯的評論可以帶來兩點提示，司馬炎之所以下詔，在於讓強死之鬼有所歸而不為厲；而為了粉飾鬼神之事這一惑民之舉，代之以樹立國家形象的立後祭祀，則更能使民衆信服。《晉書》指出了王淩為厲的事實：“帝寢疾，夢賈逵、王淩為祟，甚惡之。”⁴³這也提醒了鄧艾為厲的可能性與立後祭祀背後的國家形象

38 如劉湘蘭：《淫祀的悖論——從六朝志怪小說看民間神仙信仰》，《文史哲》2012年第5期，頁43。又如儘管仇鹿鳴論述了期間曲折，仍然認為“西晉立國之後，鄧艾平反的過程也是困難重重”，見詳見仇鹿鳴：《伐蜀之役與司馬氏集團內部的矛盾》，《魏晉之際的政治權力與家族網絡》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁149—152。更多魏晉以降關於鄧艾蒙冤的認知下詳。

39 房玄齡等撰：《武帝紀》，《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷3，頁51。

40 陳壽撰，裴松之注，盧弼集解，錢劍夫整理：《魏書·鄧艾傳》，《三國志集解》（上海：上海古籍出版社，2009年），卷28，頁2079。

41 杜預注，孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，卷44，頁2050a。

42 同上。

43 房玄齡等撰：《宣帝紀》，《晉書》，卷1，頁20。

塑造的政治意圖,尤其考慮到彼時正處於魏晉易代的巨大政治變動中。

第二階段為段灼於泰始三年的上書。在《晉書·段灼傳》載錄了完整的奏疏。

故征西將軍鄧艾,心懷至忠,而荷反逆之名;平定巴、蜀,而受三族之誅,臣竊悼之。惜哉,言艾之反也!以艾性剛急,矜功伐善,而不能協同朋類,輕犯雅俗,失君子之心,故莫肯理之。臣敢昧死言艾所以不反之狀。艾本屯田掌犢人,宣皇帝拔之於農吏之中,顯之於宰府之職。處內外之官,據文武之任,所在輒有名績,固足以明宣皇帝之知人矣。會值洮西之役,官兵失利,刺史王經困於圍城之中。當爾之時,二州危懼,隴右懍懍,幾非國家之有也。先帝以為深憂重慮,思惟可以安邊殺敵莫賢於艾,故授之以兵馬,解狄道之圍。圍解,留屯上邽。承官軍大敗之後,士卒破膽,將吏無氣,倉庫空虛,器械殫盡。艾欲積穀彊兵,以待有事。是歲少雨,又為區種之法,手執耒耜,率先將士,所統萬數,而身不離僕虜之勞,親執士卒之役。故落門、段谷之戰,能以少擊多,摧破強賊,斬首萬計。遂委艾以廟勝成圖,指授長策。艾受命忘身,龍驤麟振,前無堅敵。蜀地阻險,山高谷深,而艾步乘不滿二萬,束馬懸車,自投死地,勇氣陵雲,將士乘勢,故能使劉禪震怖,君臣面縛。軍不踰時,而巴蜀蕩定,此又固足以彰先帝之善任矣。

艾功名已成,亦當書之竹帛,傳祚萬世。七十老公,復何所求哉!艾以禪初降,遠郡未附,矯令承制,權安社稷。雖違常科,有合古義,原心定罪,事可詳論。故鎮西將軍鍾會,有吞天下之心,恐艾威名,知必不同,因其疑似,構成其事。艾被詔書,即遣強兵,束身就縛,不敢顧望。誠自知奉見先帝,必無當死之理也。會受誅之後,艾參佐官屬、部曲將吏,愚戇相聚,自共追艾,破壞檻車,解其囚執。艾在困地,是以狼狽失據。夫反非小事,若懷惡心,即當謀及豪傑,然後乃能興動大眾,不聞艾有腹心一人。臨死口無惡言,獨受腹背之誅,豈不哀哉!故見之者垂涕,聞之者歎息。此賈誼所以慷慨於漢文,天下之事可為痛哭者,良有以也。

陛下龍興，闡弘大度，受誅之家，不拘敘用，聽艾立後，祭祀不絕。昔秦人憐白起之無罪，吳人傷子胥之冤酷，皆爲之立祠。天下之人爲艾悼心痛恨，亦由是也。謂可聽艾門生故吏收艾尸柩，歸葬舊墓，還其田宅，以平蜀之功，繼封其後，使艾闔棺定謚，死無所恨。赦冤魂於黃泉，收信義於後世，則天下徇名之士，思立功之臣，必投湯火，樂爲陛下死矣！⁴⁴

段灼首先定性鄧艾是“心懷至忠，而荷反逆之名”，指出鄧艾“剛急，矜功伐善，而不能協同朋類，輕犯雅俗，失君子之心”的缺點。段灼對鄧艾“平定巴蜀，而受三族之誅”的可惜可歎，從以下幾方面展開辯護：先敘說以前的功績，重點指出鄧艾是先帝老臣。“明宣皇帝之知人矣”、“足以彰先帝之善任”的言下之意在於“聖朝以孝治天下”，⁴⁵司馬炎理應“三年無改於父之道”。⁴⁶這一層辯護以“七十老公，復何所求哉”爲結，正面論述鄧艾沒有謀反之意。接下來，強調他雖有行爲不當之處，但“艾以禪初降，遠郡未附，矯令承制，權安社稷。雖違常科，有合古義，原心定罪，事可詳論”，並無反意，謀反一事出於鍾會的嫉妒與構陷。鄧艾收到詔書後束手就擒，“自知奉見先帝，必無當死之理也”，再次說明其忠心。即使鍾會死後，鄧艾得到部下營救後也沒有因勢謀反，“不聞艾有腹心一人。臨死口無惡言”。最後，稱讚司馬炎“闡弘大度，受誅之家，不拘敘用，聽艾立後，祭祀不絕”，將鄧艾與白起、伍子胥類比，強調“天下之人爲艾悼心痛恨”。希望司馬炎能夠“聽艾門生故吏收艾尸柩，歸葬舊墓，還其田宅，以平蜀之功，繼封其後，使艾闔棺定謚，死無所恨”。這樣做的好處，能夠“赦冤魂於黃泉，收信義於後世，則天下徇名之士，思立功之臣，必投湯火，樂爲陛下死矣”。這正是上文提到鄭人立良止故事喻義所在。儘管經過段灼情理兼備的求情，司馬炎沒有爲鄧艾平反。《資治通鑑》此段記述更是緊跟著“帝善其言而

44 房玄齡等撰：《段灼傳》，《晉書》，卷48，頁1336—1338。按：標點有改動。

45 房玄齡等撰：《李密傳》，同上，卷88，頁2275。

46 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），卷1，頁2458b。

未能從”。⁴⁷ 是以金代碑文所彰顯的“朝廷清明，遂从其請，得從吳人伍子胥故事，收葬立祠，以旌節出”並不能成立。

第三階段是泰始九年(274)司馬炎詔令：

艾有功勳，受罪不逃刑，而子孫爲民隸，朕常愍之。其以嫡孫朗爲郎中。⁴⁸

司馬炎詔令中仍然沒有爲鄧艾平反。與第一封詔令不同的是，肯定了鄧艾之功，考慮到其“子孫爲民隸”，司馬炎出於對功臣的憐憫與補償，將其嫡孫拔擢爲郎中。這是從詔令中所能看到的兩者之間的關係。

從泰始九年詔令這一時間點切入，或許能找到更多的內情。先滅蜀、後滅吳，然後實現一統，在司馬昭時代便已在計劃之中，⁴⁹這也是司馬氏父子的基本國策。儘管各種各樣的原因，⁵⁰司馬炎未能按照其父的設計即刻興兵滅吳，但臨近東吳諸州的經營從未停止。⁵¹ 泰始八年(273)，吳將步闡降晉，以陸抗“遂陷西陵城，誅夷闡族及其大將吏”⁵²而告終。對於吳國而言，“西陵國之西門，雖云易守，亦復易失。若有不守，非但失一郡，則荊州非吳有也。如其有虞，當傾國爭之”。⁵³ 孫吳雖贏得該戰的勝利，孫皓由此改世襲領兵制爲諸王領兵。陸抗死後，吳國最精銳的兵卒被分散，大大降低了吳國的防禦力。黃兆宏認爲“步闡叛亂這一突發事件，給吳晉兩國帶來了深遠的影響，經此一役，西晉吞併吳國

47 司馬光編著，胡三省音注：《晉紀二》，《資治通鑑》（北京：中華書局，1976年），卷80，頁2531。

48 陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷28，頁783。

49 《晉書·文帝紀》：“今（景元四年，263）宜先取蜀，三年之後，因巴蜀順流之勢，水陸並進，此滅虞定號，吞韓并魏之勢也。”房玄齡等撰：《文帝紀》，《晉書》，卷2，頁38。

50 關於西晉長期未能攻下孫吳的原因可參考，張金龍：《晉滅吳戰爭的決策探因》，《北京師範大學學報（社會科學版）》1998年第3期，頁52—53；崔敏：《“處心積慮”的統一之戰——西晉滅吳遲緩之原因分析》，《文史雜誌》2015年第2期，頁31—35。

51 張金龍：《晉滅吳戰爭的決策探因》，《北京師範大學學報（社會科學版）》1998年第3期，頁53—54。

52 陳壽撰，裴松之注：《陸遜傳》，《三國志·吳書》，卷58，頁1357。

53 同上，頁1359。

提上了日程”。⁵⁴《通鑑》在這樣的大背景下解釋司馬炎封鄧艾之孫的緣由：

會帝問給事中樊建以諸葛亮之治蜀，曰：“吾獨不得如亮者而臣之乎？”建稽首曰：“陛下知鄧艾之冤而不能直，雖得亮，得無如馮唐之言乎！”帝笑曰：“卿言起我意。”乃以艾孫朗為郎中。⁵⁵

拔擢鄧艾之孫是出於千金買骨之意，這與上文取媚國人而立良止同出一理。

緣何司馬炎並不為鄧艾平反？鄧艾無謀反之意，武帝未必不知。但對其平反不置可否，或者說，鄧艾之於司馬炎，有什麼非死不可的理由？

鄧艾是由微賤而被司馬懿拔擢的。⁵⁶鄧艾為了“廣田畜穀，為滅賊資”，⁵⁷在江淮間屯田數年，⁵⁸使得“資食有儲而無水害”、“荒野開闢，軍民並豐”，⁵⁹得到司馬氏父子的信任。高平陵之變(249)後，司馬氏掌握曹魏大權，大戮名士，但中央政權之外，仍潛伏著各方力量，司馬氏父子亟需培養忠於自己的力量並解決統治集團內部的矛盾。正始十年(249)，⁶⁰鄧艾出為“參征西軍事，遷南安太守”。⁶¹胡三省說：“參軍事昉於魏、晉之間，位望頗重。”⁶²鄧艾逐漸進入司馬氏集團的中心。⁶³司馬氏父子權力並不穩固，單單淮南一地，司馬懿晚年發生

54 黃兆宏：《步闡叛亂探微》，《西北師大學報(社會科學版)》2018年第5期，頁114。

55 司馬光編著，胡三省音注：《晉紀二》，《資治通鑑》，卷80，頁2531。“馮唐之言”指的是馮唐言漢文帝“雖得廉頗、李牧，弗能用也”。因為文帝“法太明，賞太輕，罰太重”。見司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《馮唐列傳》，《史記》，卷102，頁3336—3338。

56 《三國志》引《世語》曰：“艾後為典農功曹，奉使詣宣王，由此見知，遂被拔擢。”見陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷28，頁775。

57 同上。

58 關於鄧艾淮屯的時間學界有爭議，可參見王鑫義：《鄧艾“淮屯”起迄時間考辨》，《中國農史》1996年第2期，頁34—41。

59 陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷28，頁776、777。

60 關於鄧艾改任在高平陵之變前後的討論見王鑫義：《鄧艾“淮屯”起迄時間考辨》，《中國農史》，頁40。

61 陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷28，頁776。

62 司馬光編著，胡三省音注：《漢紀五十四》，《資治通鑑》，卷62，頁2009。

63 儘管鄧艾作為曹魏最傑出的軍事將領，但其並非是司馬氏集團決策核心人物，其出身卑微，文化上與曹魏功臣後裔的司馬氏並不相同。詳見仇鹿鳴：《伐蜀之役與司馬氏集團內部的矛盾》，《魏晉之際的政治權力與家族網絡》，頁142—143。

王淩之亂(251),司馬師則在平定毋丘儉之亂(255)後去世,初掌大權的司馬昭就面對諸葛誕之亂(257)。⁶⁴ 淮南三叛使司馬氏警醒,地方軍事勢力足以威脅其安危。面對在江淮經營多年的鄧艾,司馬昭或許已給他設定了結局。咸熙元年(264),司馬炎罷屯田,⁶⁵徹底收回地方將領威脅中央的軍權。淮南三叛以後,司馬氏親自出鎮,以內制外,分割強藩,⁶⁶進一步鞏固皇帝權力。

司馬昭在穩固政權後,繼續完成父兄未竟之業,希望借這一不世之功,掃平嬗代之路。⁶⁷ 彼時司馬昭已決定先滅蜀,但“衆人皆言不可”,⁶⁸“征西將軍鄧艾以爲未有釁,屢陳異議。帝患之,使主簿師纂爲艾司馬以喻之,艾乃奉命”。⁶⁹ 在戰爭準備過程中,鄧艾已與司馬昭有所分歧。

鄧艾在攻下成都後,深自矜伐。他“執節解縛焚檣,受而宥之。檢御將士,無所虜略,綏納降附,使復舊業,蜀人稱焉”,⁷⁰此舉冒犯了司馬昭的權威。此外,還自行封賞降將部下,“承制拜禪行驃騎將軍,太子奉車、諸王駙馬都尉。蜀羣司各隨高下拜爲王官,或領艾官屬。以師纂領益州刺史,隴西太守牽弘等領蜀中諸郡。使於緜竹築臺以爲京觀,用彰戰功。士卒死事者,皆與蜀兵同共埋藏”。⁷¹ 同時,鄧艾向司馬昭提出,“留隴右兵二萬人,蜀兵二萬人,煮鹽興冶,爲軍農要用,並作舟船,豫順流之事”。⁷² 至於如何處理劉禪,鄧艾也有自己意見:“今宜厚劉禪以致孫休……以爲可封禪爲扶風王,錫其資財,供其左右。”⁷³蜀地自有天險可依,鄧艾攻下蜀地後竟然要求駐兵修整,鹽鐵私營,在司

64 關於淮南三叛的討論可參考周一良:《曹氏司馬氏之鬥爭》,《魏晉南北朝史札記(補訂本)》(北京:中華書局,2015年),頁27—39。仇鹿鳴:《誰是司馬氏的敵人:淮南三叛再研究》,《魏晉之際的政治權力與家族網絡》,頁124—133。

65 “罷屯田官以均政役,諸典農皆爲太守,都尉皆爲令長。”見陳壽撰,裴松之注:《陳留王傳》,《三國志·魏書》,卷4,頁153。

66 魯力:《方鎮格局與淮南三叛》,《許昌學院學報》2017年第4期,頁19—24。

67 仇鹿鳴:《伐蜀之役與司馬氏集團內部的矛盾》,《魏晉之際的政治權力與家族網絡》,頁134。

68 房玄齡等撰:《文帝紀》,《晉書》,卷2,頁43。

69 同上,頁38。

70 陳壽撰,裴松之注:《鄧艾傳》,《三國志·魏書》,卷28,頁779。

71 同上。

72 同上,頁780。

73 同上。

馬氏看來，有割據之心。對比之後鍾會之亂，鍾會認為“事成，可得天下；不成，退保蜀漢，不失作劉備也”。⁷⁴ 蜀地確有割據之資。且鄧艾久在隴右，⁷⁵留隴右兵更是令司馬昭寢食難安。“初，鄧艾之誅也，文帝以艾久在隴右，素得士心，一旦夷滅，恐邊情搔動，使彬密察之。”⁷⁶足見司馬昭對鄧艾盤踞地方多年的忌憚之深。如此犯忌之事，司馬昭令監軍衛瓘喻鄧艾“事當須報，不宜輒行”。⁷⁷但鄧艾並不領勸，認為“承制拜假，以安初附，謂合權宜。……若待國命，往復道途，延引日月”。⁷⁸至此，對於將在外而不受的一方諸侯，司馬昭下令檻車相徵也是合理的。至司馬炎繼任後，以諸多地方割據為鑒，使宗親藩王執掌朝政，出鎮要藩。是以，無論鄧艾叛亂屬實與否，對於司馬炎來說，借鍾會、衛瓘之手除去一位擁兵自重、執掌一方的鄧艾，這是符合其政治需要的。

綜上來看，鄧艾在地方上積威深重，是司馬氏提防的對象。且鄧艾與司馬昭本人在政治方針上有所牴牾，在克蜀之後的種種舉措，更觸動司馬昭的神經。實情並不像學者通常所認為的那樣，鄧艾的冤情得到了昭雪。鄧艾之死在於打擊地方軍事勢力，鞏固皇帝權威，時人對此已有認知，例如王濬說：“吾始懼鄧艾之事，畏禍及，不得無言，亦不能遺諸胸中，是吾褊也。”⁷⁹司馬氏出於安撫厲鬼、拔擢人才、取信民衆的需要，才對鄧艾立後祭祀。那麼，似乎 1 中的緣由並不能成立。找不到國家層面的對鄧艾進行祭祀的可能。

2. 民間的鄧艾祭祀

既然 1 中的鄧艾廟似乎沒有足夠史料以供討論其來龍去脈，接下來最接近鄧艾身世的 2 中鄧艾廟的建立，值得注意。

根據鄧艾為兗州刺史，可以知道嘉平六年（254）二月，因兗州刺史李翼坐

74 陳壽撰，裴松之注：《鍾會傳》，卷 28，頁 792。

75 “隴右”的概念有所變遷，見宋翔：《漢魏南北朝時期“河隴”政治地理之演變——以“隴右”觀念為中心》，《暨南學報（哲學社會科學版）》2017 年第 5 期，頁 106—112。鄧艾於 249 年參征西軍事，任南安太守；又自 254 年為兗州刺史這十年間軍屯隴右。伐蜀所帶皆為隴右各郡守，如天水太守王頌，隴西太守牽弘，金城太守楊欣，是以隴右兵是為其親信。

76 房玄齡等撰：《唐彬傳》，《晉書》，卷 42，頁 1218。

77 陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷 28，頁 780。

78 同上。

79 房玄齡等撰：《王濬傳》，《晉書》，卷 42，頁 1216。

其兄李豐累被殺，鄧艾遂為兗州刺史。次年，鄧艾以安西將軍，假節領護東羌校尉。明年，鄧艾改鎮西將軍都督隴右諸軍事，屬雍州。⁸⁰ 根據馬長壽研究，“隴西、南安、天水（漢陽）、略陽、武都、陰平六郡，各郡或多或少有羌族雜居其間。……馮翊、北地、新平、安定四郡的羌族最多”。⁸¹ 可以看到，羌人雜居隴右。碑文中言鄧艾“常發兗州兵討叛羌”，⁸² 但目前可考的史料中並未見嘉平六至八年間鄧艾有出兵討羌的記載，或許可以考慮羌人來犯的可能。

蜀將姜維出身上述羌族雜居的天水郡，其北伐中重視對羌兵的使用，雜居隴右的羌人在叛亂時也時常為蜀助力，“大將軍姜維每出北征，羌、胡出馬牛羊氈毼及義穀裨軍糧，國賴其資”。⁸³ 又如嘉平元年（249），“蜀大將軍姜維率眾依麴山築二城，使牙門將句安、李歆等守之，聚羌、胡質任等寇逼諸郡”。⁸⁴ 正元二年（255）洮西之戰就發生在要討論的這三年中，“維自以練西方風俗，兼負其才武，欲誘諸羌、胡以為羽翼，謂自隴以西可斷而有也”。⁸⁵ 陳泰唯恐姜維“放兵收降，招納羌、胡，東爭關、隴”，⁸⁶ 姜維“刻剥眾羌，勞役無已，民不堪命”。⁸⁷ 可見姜維長期軍事行動中都伴隨着羌兵。洮西之戰以曹魏慘敗告終。鄧艾因此提出軍屯隴右，“脩治備守，積穀彊兵。值歲凶旱，艾為區種，身被烏衣，手執耒耜，以率將士。上下相感，莫不盡力。艾持節守邊，所統萬數，而不難僕虜之勞，士民之役”。⁸⁸ 在經歷洮西之敗後，甘露元年（256）段谷之戰，鄧艾“斬將十數，馘首千計”，⁸⁹ 大破姜維。根據上述姜維的軍事策略，可推斷其必有羌人滲雜其中。在這樣的史實下，鄧艾破羌而兗人神之為之立廟，是可以成立的。

80 萬斯同撰：《魏方鎮年表》，二十五史刊行委員會編：《二十五史補編》（上海：開明書店，1936—1937年），頁2621—2622。陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷28，頁777。

81 馬長壽：《氏與羌》（上海：上海人民出版社，1984年），頁146。

82 歐陽修著，李逸安點校：《集古錄跋尾·魏鄧艾碑》，《歐陽修全集》，冊5，卷4，頁2157。

83 陳壽撰，裴松之注：《楊戲傳》，《三國志·蜀書》，卷45，頁1090。

84 《陳泰傳》，同上，卷22，頁638。按：標點有改動。

85 《姜維傳》，同上，卷44，頁1064。

86 《陳泰傳》，同上，卷22，頁640。

87 《陳留王傳》，同上，卷4，頁149。

88 《鄧艾傳》，同上，卷28，頁782。

89 同上，卷28，頁778。

那麼，是否也因為鄧艾於此軍屯，帶給當地人民的富足的生活，而因此感恩以立廟呢？一方面，鄧艾在隴右時，“修治障塞，築起城塢。泰始中，羌虜大叛，頻殺刺史，涼州道斷。吏民安全者，皆保艾所築塢焉”。⁹⁰ 另一方面，唐彬（235—294）秘察邊情後告知司馬昭，鄧艾“又好施行事役，數勞衆力。隴右甚患苦之，喜聞其禍，不肯爲用”。⁹¹ 又“宿兵邊陲，且耕且戰，怨曠積年”。⁹² 可以放在曹魏時期屯田的大背景下來考慮。⁹³ 與民屯不同，這一時期軍屯的對象是“帶甲之士”，“隨宜開墾”、“且耕且守”，將士與家口分離以防叛逃，生產工具簡陋、技術落後。⁹⁴ 學者認爲屯田制具有的強烈人身依附性和剝削性，作爲兵家和屯田戶的雙重身份的，遭受兩重剝削奴役，其處境是十分艱難的。⁹⁵ 是以，如果以一時一地來考慮，在軍備競爭下的兗州屯田戍卒恐怕不會因感激而爲鄧艾立廟。

釐清史實之後再來看碑文中的內容：“艾降巫者傳言，授以用兵之法。”⁹⁶ 這一描述表明此中鄧艾的破羌之功是由巫者賦予的，巫者因而發起祭祀，得到了兗州百姓的支持。這當然與我們上述討論的史實不符，也與今人的基本認知不符。但此間神廟的建立暗示著兗州鄧艾廟是一個由巫者發起的民間的、本地的祭祀，其因鄧艾破羌這一特定事件而成立，是一時一地的民間祭祀，並且巫者因事附會，攫取鄧艾的功績提高自身聲譽。《宋書》指出：

凡鬼道惑衆，妖巫破俗，觸木而言怪者不可數，寓采而稱神者非可算。其原本是亂男女，合飲食，因之而以祈祝，從之而以報請，是亂不誅，爲害未

90 《鄧艾傳》，卷 28，頁 783。

91 房玄齡等撰：《唐彬傳》，《晉書》，卷 42，頁 1218。

92 陳壽撰，裴松之注：《蔣濟傳》，《三國志·魏書》，卷 14，頁 453。

93 唐長孺：《魏晉南北朝隋唐史三論》（北京：中華書局，2011 年），頁 31—34。唐長孺：《西晉田制試釋》，《魏晉南北朝史論叢》（北京：中華書局，2011 年），頁 34—40。

94 黃惠賢：《試論曹魏西晉時期軍屯的兩種類型》，《武漢大學學報（哲學社會科學版）》1980 年第 4 期，頁 27。

95 黃惠賢：《試論曹魏西晉時期軍屯的兩種類型》，頁 30。張婉儀：《國家、豪族、農民：集團博弈與曹魏屯田制度的變遷》，《古今農業》2020 年第 2 期，頁 39—40。

96 歐陽修等：《集古錄跋尾·魏鄧艾碑》，《歐陽修全集》，冊 5，卷 4，頁 2157。施鰲存：《水經注碑錄》，頁 23—24。

息。凡一苑始立，一神初興，淫風輒以之而甚。今修隄以北，置園百里，峻山以右，居靈十房，糜財敗俗，其可稱限。又針藥之術，世寡復修，診脈之伎，人鮮能達，民因是益徵於鬼，遂棄於醫，重令耗惑不反，死夭復半。今太醫宜男女習教，在所應遣吏受業，如此故當愈於媚神之愚，懲艾媵理之敝矣。⁹⁷

這些散佈民間的巫者託名鬼神、興神求祀，得以攫取錢財，建立威望。此目的下之造神旨在藉由神祇這一工具控制民衆，謀取利益，而並不注重人神的史實、立場與品格。

(二) 兗、雍之地的官方祭祀

根據上文的討論，可以知道材料 1 中金代碑文認為的張馮翊所造“太尉鄧公祠”彰顯的朝廷為鄧艾昭雪，並不能成立。從國家角度來說，始終認定鄧艾有罪，絕不可能為其伸冤，更不可能在這個基礎上為之設祠立祀。而材料 3、4 出自前秦的碑刻，最晚不超出成書於北魏的《水經注》，從史料來說是確實可信的。這兩則材料中的祠廟位於兗、雍地區，鄧艾曾宦遊於此。

這兩座祠廟的建造與修繕均出自地方行政長官之手，足見其符合官方的意志。材料 3 的碑文中並沒有提及鄧艾的事跡，從行文中可以看到國家權威對多族群的地方控制與威懾。⁹⁸ 至於材料 4，還可以補充彭超於建元十四年(378)上書請求討伐東晉這一背景。⁹⁹ 面對兗、雍這一夷夏雜居的地區，鄭宏道與彭超都需要穩定地方，鄧艾在此地的軍功是二人選擇為鄧艾立廟設祀的原因。

97 沈約撰：《周郎傳》，《宋書》（北京：中華書局，2018年），卷 82，頁 2305。關於巫者託名鬼神，施針問疾，使百姓靡費財物、徒損性命，張仲景也早有此論，見張仲景撰：《〈傷寒論〉序》，錢超塵：《宋本〈傷寒論〉文獻史論》（北京：學苑出版社，2015年），頁 9。

98 羅操：《〈鄧太尉祠碑〉所見前秦時期的地方社會控制》，頁 27—30。

99 “兗州刺史彭超遣使上言於堅曰：‘晉沛郡太守戴逵以卒數千戍彭城，臣請率精銳五萬攻之，願更遣重將討淮南諸城。’”見房玄齡等撰：《載記第十三》，《晉書》，卷 113，頁 2899—2900。

需要對前引學者提出的鄧艾祠廟的建立出自少數族群對鄧艾的崇敬之情作出分析。儘管，“先是，鄧艾納鮮卑降者數萬，置於雍、涼之間，與民雜居”，並不能就納降而得出其持親善的民族政策。對於這個舉動，“朝廷恐其久而為患，以（胡）烈素著名於西方，故使鎮撫之”。¹⁰⁰ 胡烈高壓的民族政策，最終導致了秦涼之變。實際上，鄧艾本人也持這樣的想法，認為“戎狄獸心，不以義親，疆則侵暴，弱則內附”、“羌、胡與民同處者，宜以漸出之，使居民表崇廉恥之教，塞姦宄之路”。¹⁰¹ 早在江統《徙戎論》之前，鄧艾就已表達了其對待非華夏族群的排斥態度。西晉亡後到前秦統一這幾十年間，中原喋血，十室九空，面對著來來去去的不同族群，也很難相信材料中所見的祭祀能延續百年。

前秦與司馬氏政權並無法理上的承繼關係，在對鄧艾的態度上無需滿足西晉政權的政治需要。如果 4 中的材料信息過簡，但從材料 3 整篇碑文可以看到的是，地方政府對鄧艾形成一種去人格化的描述，其僅僅出現姓名，作為一個與地方鏈接的人神而已。對於當地行政長官而言，修繕祠廟是地方工作的一種。這不禁值得思考，經過百年，在板蕩的中原大地上，在來去的各個族群中，鄧艾事跡是否流傳？亦或者這僅僅出於記史的傳統？作為氏族政權的前秦，其對於國史的編纂，¹⁰² 使用了大量的敘述策略以便傳達出自己的聲音，即成為中華帝國皇帝的這一願景。儘管居於“中國”，但文化上仍處於邊緣的氏族政權通過祭祀代表地域性的名臣，使得自身與前代皇朝產生聯繫，從而成為中原皇朝，這是另一種形式的“土地所在”了。¹⁰³

100 司馬光編著，胡三省音注：《晉紀一》，《資治通鑑》，卷 79，頁 2509。

101 陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷 28，頁 776。按：標點有改動。

102 關於前秦國史的編纂可參考聶澂萌：《中古官修史體制的運作與演進》（上海：上海古籍出版社，2021 年），頁 260—265。

103 魏斌《“山中”的六朝史》以六朝時期山的文化屬性為討論對象。他指出，在秦滅六國後的新山嶽祭祀體系中，關中諸山外，還有與聖王傳說有關的會稽、湘山。王明珂認為這種對華夏聖王傳說的地理附會，表達的是華夏邊緣政權的文化訴求。封禪的難題體現出漢代政治文化傳統與江南政權的矛盾性，因為“中國名山不可得至”。六朝時期，江南再次獨立，相應地，以建康山嶽為中心，鍾山神蔣子文備受推崇在於“其鍾山、白石，既土地所在”。六朝對蔣神的推崇、道教以江南名山為主體的洞天體系的形成，都只是作為“上國名山”的替代。這種文化心理與楚越以後江南長期成為文化邊緣之地有關，也說明“上國”的文化正統性已成為一種普遍意識。魏斌認為如何擺脫這種邊地意識，將（轉下頁）

(三) 祭祀的擴張與厲鬼形象

鄧艾基本沒有生活在後來的東晉地區，如上文材料 5、6 所示，緣何百年後鄧艾在該地區仍有祭祀？

據《幽明錄·王明兒》條的記載，故事主人公王明之子居住在江西，所謂江西即長江下游淮水以南地區，鄧艾曾屯田江淮，是以在空間上該地與鄧艾有一定的關係。

在江西有鄧艾廟，因為鄧艾“沒而有靈，百姓祠以祈福”，但王明要求焚毀鄧艾廟，這兩種截然不同的態度值得思考。王明歸鄉是得到“天曹”的允許的，在六朝志怪小說中，“天曹”這一仙界至高權力機構往往代表著公理正義，也提醒著我們考慮其影射人間政權的態度。借王明之口，這則材料敘述了鄧艾不該得到祭祀的理由：他將鄧艾與王敦、桓溫並列，其俱在地獄受苦贖罪。東晉朝廷法理上繼承了西晉政權，是否可以猜測，與上文分析的晉武帝朝所表明的那樣，東晉社會普遍認為鄧艾是為叛逆？

在這則故事中，從“天曹”與“地獄”二詞可以看到很明顯的中土冥界觀與佛教地獄思想的融合，其贖罪與審判概念使得這個故事的背景更多的傾向於佛教思想。王明表明鄧艾在尚方砥礪鐵甲，以服勞役，“王大將軍亦作牛，驅馳殆斃”，即認鄧艾為牛，在地獄受苦。這一認知並非特例，北魏時李士謙認為“鄧艾為牛，徐伯為魚，鈴下為烏，書生為蛇，羊祜前身李氏之子，此非佛家變受異形之謂邪？”¹⁰⁴儘管信仰背景不同，鄧艾這一“十指垂掘”於地獄中服役贖罪的形象，與上文分析的司馬炎詔書中所隱含的強死為厲作祟的認知是吻合的。還能在東晉以降道經中找到更多的這樣的認知：

(接上頁)“土地所在”的江南地方性融入僑寓政權的文化認同之中，是東晉南朝面臨的一個文化難題。筆者借魏斌對東晉六朝政權這一“土地所在”概念來描述居於“上國”、據有中原的前秦政權，如何將處於文化邊緣的自身融入“中國”，從而希冀成為正統的歷史。詳見魏斌：《“山中”的六朝史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019年），頁380—387。

104 李延壽撰：《李孝伯傳》，《北史》（北京：中華書局，1974年），卷33，頁1234。

又一鬼王，自稱王翦、白起、鄧艾之鬼，領三萬鬼，行萬病殺人。¹⁰⁵

道言：國土有大鬼王鄧艾、鍾士季、趙山、王莽、李敖、杜周、劉斗烏、王離、夏侯嬰、蔣公琰、南陽葉公里、夏檀支、蕭何、申屠伯、韓信、田進、梁洪、高沛、孫溫、司馬迴、劉元達……鄧艾鬼王與劉斗烏亦來，行十二種下痢病。土公殺人，神龍上天。大水來至，五行不運。鬼賊害人，人多暴死，死不以理。¹⁰⁶

鄧艾作為戎馬一生的大將，戰功赫赫，而最終自殺身亡，是極容易被巫者所用，成為厲神而加以祭祀的。儘管王明條中沒有明言，其映射的東晉社會主流認知而說出的焚燒祠廟，也意味著對民間淫祠的取締。

帶著這樣的視角繼續看材料 6《太平廣記》中的兩則，作為這則故事主人公的司馬恬緣何能與鄧艾產生聯繫？司馬恬為兗州刺史、都督兗州諸軍事，在空間上與鄧艾的仕宦地區有所關聯。而此廟位於京口，衣冠南渡後北人大量定居於此，¹⁰⁷可能將鄧艾信仰帶來於此。

《太平廣記》中所言“老翁”是以鄧艾身死時“七十老翁”這一形象而來。前半段是典型的神靈下降，信徒為之立廟設祀。在京口的鄧艾廟“屋舍傾壞”，可知此地的鄧艾祭祀無以為繼。以祭主之名而設的祭祀需要神跡來維持，需要信眾去傳播，而由於鄧艾與京口的聯繫太過微弱，鄧艾作為神靈逐漸消泯於眾神之間。引文後半段的故事普遍流行於魏晉南北朝時期。江南地區由於水文豐富、植被茂密，蛇信仰廣泛流行。著名的宮亭廟山神即以蟒蛇為原型。¹⁰⁸人神於祭祀場所與神遇合，凡女是靠“酒脯禱祠”而得解。而“酒脯禱祠”是由巫者來完成的，厲神形象更有助於民眾出於普遍的恐懼心理而進行祭祀。

105 《太上洞淵神呪治病口章》，《道藏》（北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988年），第32冊，頁728b。古人相信厲鬼能令人病瘧，有關道教與瘧鬼行瘧的討論見范家偉：《漢唐時期瘧病與瘧鬼》，林富士編：《疾病的歷史》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011年），頁201—243。

106 《太上洞淵神呪經》，卷7，《道藏》，第6冊，頁25a、27a—27b。

107 田餘慶：《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，2012年），頁87。

108 魏斌：《宮亭廟傳說：中古早期廬山的信仰空間》，《歷史研究》2010年第2期，頁52—53。

綜合上文西晉初的鄧艾民間祠祀來看,在巫者推動下,努力地與祭主生平產生聯繫,如破羌之事、屯田江淮、老翁形象,從而形成了一時一地之祭。但其所設緣由多為攀附,聯結過為薄弱,且並不受到國家的支持,甚至視為淫祀備受打壓,這樣的祭祀其生命力較為短暫,很快就無以為繼了。並且逐漸同化於一般的淫祀,祭主之名也漸漸不傳。

(四) 百年之後的鄧艾祭祀

材料 8 中所提及的鄧艾祠先是“陽侯祠”：

又東徑陽侯祠北,漲輒祠之,此神能為大波,故配食河伯也。後人以為鄧艾祠。悲哉!讒勝道消,專忠受害矣。……水上承沔水,東北流徑鄧艾祠南。¹⁰⁹

陽侯配食河伯,能為大波,河水漲民衆輒祀之。河伯是商周以來的古老的祭祀,且時時祀之。¹¹⁰ 根據戰國秦漢間的文獻,陽侯當為殷商時代的陵陽國侯。¹¹¹《淮南子》高誘注說陽侯“溺死於水,其神龍為大波,有所傷害,因謂之陽侯之波也”。應劭說陽侯“有罪,自投江,其神為大波”。¹¹² 其強死為崇,民衆面對其害,祭祀以消災,是一個典型的厲神。按照《水經注》,“後人以為鄧艾祠”。¹¹³ 民間以鄧艾為此厲神。此外,材料中還透露出一個重要的信息,即認為鄧艾“讒勝道消,專忠受害”。也就是說,北魏時代已經認為鄧艾是一個蒙冤而死的忠臣形象,並且在民間成為了一個厲神而受到祭祀。《魏書·慕容白曜傳》云:“鄧艾懷忠,矯命寧國,赤心皎然,幽顯同見,而橫受屠戮,良可悲哀”或可

109 酈道元著,陳橋驛校證:《渭水》,《水經注校證》,卷 19,頁 452—453。按:標點有改動。

110 蕭登福:《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》,頁 190—197。史大豐:《河伯神話傳說源流探析》,《民俗研究》2021 年第 2 期,頁 24—36。

111 金健萍:《〈九章·哀郢〉之“陽侯考”》,《牡丹江教育學院學報》2020 年第 7 期,頁 2。

112 洪興祖,黃靈庚點校:《楚辭補注》(上海:上海古籍出版社,2015 年),頁 202。

113 酈道元注,楊守敬、熊會貞疏:《水經注疏》,頁 1579—1580。按:標點有改動。

爲證。¹¹⁴

那麼，鄧艾作爲一個忠貞蒙冤的厲神形象，是怎樣建立起來的呢？首先是鄧艾與白起、伍子胥的相關聯。鄧艾的赫赫武功能與二人媲美。鄧艾破蜀之功，被認爲“雖白起破彊楚，韓信克勁趙，吳漢禽子陽，亞夫滅七國，計功論美，不足比勳也”。¹¹⁵ 然後，回到段灼泰始三年的上書，其將鄧艾與白起、伍子胥相類比，“昔秦人憐白起之無罪，吳人傷子胥之冤酷，皆爲之立祠。天下之人爲艾悼心痛恨，亦由是也”。¹¹⁶《三國志·魏書·鄧艾傳》裴注引《魏氏春秋》云：“艾仰天歎曰：‘艾忠臣也，一至此乎！白起之酷，復見於今日矣。’”¹¹⁷ 儘管白起和伍子胥時代並不相同，其事跡也並不雷同，但在魏晉南北朝時代，二人經常相提並論。《三國志·毛玠傳》中認爲“白起賜劍於杜郵；晁錯致誅於東市；伍員絕命於吳都”，¹¹⁸ 均受冤見謗。《抱朴子外篇》盛讚二者的武功，“伍員破楚，白起以百勝拓疆”，¹¹⁹ 認爲二人之死是“懷忠而漂尸”、“秉義而刎頸”。¹²⁰ 這樣一來，鄧艾“讒勝道消，專忠受害”的形象就在以與白起、伍子胥的類比中建立起來。

白起與伍子胥在魏晉南北朝時期都廣有祭祀。¹²¹ 白起“死而非其罪，秦人憐之，鄉邑皆祭祀焉”。¹²² 殺降之酷烈使得其作爲諸行病之惡鬼：“又一鬼王，自稱王翦、白起、鄧艾之鬼，領三萬鬼，行萬病殺人。”¹²³《太上洞淵神呪經》中，白起則作爲鬼王，“道言：自大漢之後，有五通大鬼，鬼名王翦、白起、韓章、樂陽、楚狂。又有郝景、女媧、祝融三萬九千人，各領八億萬人”。¹²⁴ 上文提到，鄧艾在六朝道經中同樣被視作行病鬼王或統帥之鬼王。伍子胥忠而見謗，含冤

114 魏收撰：《慕容白曜傳》，《魏書》，卷 50，頁 1234。

115 陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷 28，頁 780。

116 房玄齡等撰：《段灼傳》，《晉書》，卷 48，頁 1338。

117 陳壽撰，裴松之注：《鄧艾傳》，《三國志·魏書》，卷 28，頁 781。

118 《毛玠傳》，同上，卷 12，頁 376。

119 楊明照撰：《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，2018 年），卷 49，頁 596。

120 同上，卷 1，頁 39。

121 其祠廟可見儲曉軍：《魏晉南北朝民間信仰研究》（成都：四川大學出版社，2021 年），頁 188—189。

122 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《白起列傳》，《史記》，卷 73，頁 2838。

123 《太上洞淵神呪治病口章》，《道藏》冊 32，頁 728b。

124 《太上洞淵神呪經》，卷 7，《道藏》，冊 6，頁 24c。

而死，“吳人憐之，爲立祠於江上，因命曰胥山”。¹²⁵ 至遲東漢時，時人認爲吳地子胥之廟林立在於“子胥恚恨，驅水爲濤，以溺殺人……蓋欲慰其恨心，止其猛濤也”。¹²⁶《水經注·淮水》：“應劭《地理風俗記》曰：縣爲一都之會，故曰江都也。縣有江水祠，俗謂之伍相廟也。子胥但配食耳，歲三祭，與五嶽同。”¹²⁷ 儘管伍子胥配食，但作爲厲神的伍子胥，能引水作祟，百姓祭祀以求消災，使之得以成爲常祭。

對於《水經注》成書時代的該鄧艾祠，祭祀的是一個厲神。根植於悠久的厲神傳統，其“以訛傳訛”地代替了陽侯之神格，¹²⁸能興風作浪，殺人作祟，百姓祭祀以消災。鄧艾脫離了其歷史語境，成爲了普遍的、一般化的厲神。但不復兩晉時代對鄧艾有罪的定性，北魏時代的鄧艾形象是一個“讒勝道消，專忠受害”的悲劇英雄形象。

三、進入國家祀典的鄧艾祭祀：良將與唐神

根據上文的討論，可以知道在兩晉的官方論調中，鄧艾有罪，是爲叛逆。至晚在北魏時期，已經形成了一個“讒勝道消，專忠受害”的共識。有唐以來，鄧艾形象就此定型。武則天朝時，監察御史魏靖奏疏中的一句話值得注意：“庶鄧艾獲申於今日，孝婦不濫於昔時。”¹²⁹ 也就意味着，時人均認爲鄧艾蒙受了冤屈。楊炯在《原州百泉縣令李君神道碑》中用過這樣一個比喻：“庶使城隍一變，猶知鄧艾之名；陵谷三遷，尚識鍾繇之字。”¹³⁰ 來形容鄧艾的令名。不僅如此，有唐一代對鄧艾的認知更注重其武功。唐太宗（598—649）於隋大業十三年（617）征薛舉時，曾祭祀鄧艾：

125 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《伍子胥列傳》，《史記》，卷 66，頁 2650—2651。

126 黃暉撰：《書虛篇》，《論衡校釋》（北京：中華書局，2018 年），卷 4，頁 180—181。

127 酈道元著，陳橋驛校證：《淮水》，《水經注校證》，卷 30，頁 713。

128 金澤：《民間信仰的聚散現象初探》，《西北民族研究》2002 年第 2 期，頁 149。

129 劉昫等撰：《刑法志》，《舊唐書》（北京：中華書局，1975 年），卷 50，頁 2149。

130 祝尚書箋注：《原州百泉縣令李君神道碑》，《楊炯集箋注》（北京：中華書局，2016 年），冊 3，卷 7，頁 989。

我太宗之征薛舉于安定也，爰整武將，親董六師，公持以神兵，寤寐斯見，介冑森爽，請先啟行。太宗爲之動容，將士於焉感奮，同心協力，除剪凶殘，軍牙彗張，冠蓋星飛，烈風拔木，迅雷破山，果得金鼓來陳，一戰而勝。帝念於靈，遂立祠邠山，封建壇宇，春秋奠享，號曰“明公”。……此關內河東副元帥司徒兼中書令汾陽郡王總戎出鎮，翰國於茲，仰公休風，躬親致祭，且嘆公抱恨，刊石豎碑，垂名志傳，示德華夷。豈惟一代之臣，獨稱魏將，抑亦千載之下，更作唐神。¹³¹

廣德二年(764)以後，郭子儀也曾親祀鄧艾，並將他稱作“唐神”。會昌三年(843)，從李德裕執筆的兩份詔書中可以看出唐人對鄧艾的認知：

昔韓信建旗，出井陘之隘；鄧艾束馬，越陰平之難，皆立奇功，稱爲名將。¹³²

昔鍾會以二十萬兵，頓於劍閣；鄧艾衆纔一萬，直抵成都。只在決機，豈由衆寡？¹³³

鄧艾在唐代是一個口碑載道的良將形象。

鄧艾作爲“唐神”，的確進入了國家祭祀。則天末年府兵開始衰散，武則天於長安二年(702)創制武舉常科，旨在獎勵新設的民兵、鎮兵，選拔將校人材。¹³⁴開元十九年(731)下詔設立全國性的武成王廟，以張良配，並選古今名將十哲從侍左右，“反映出當時朝廷改變社會重文輕武現象的願望”。¹³⁵此後，肅宗、

131 董誥等編：《王景風·前魏太尉鄧公祠堂讚并序》，《全唐文》（北京：中華書局，1983年），卷804，頁8450b—8451a。

132 李德裕撰，傅璇琮、周建國校箋：《授王宰兼充河陽行營諸軍攻討使制奉敕撰》，《李德裕文集校箋》（北京：中華書局，2018年），卷3，頁42。

133 《賜石雄詔意》，同上，卷7，頁129。

134 高明士：《隋唐貢舉制度》（臺北：文津出版社，1999年），頁190—198。

135 于賡哲：《由武成王廟制變遷看唐代文武分途》，武漢大學中國三至九世紀研究所：《魏晉南北朝隋唐史資料》第十九輯（武漢：武漢大學文科學報編輯部編輯，2002年），頁134。

德宗年間多有改動。¹³⁶ 鑒於之前武成王廟祭祀的未能完全執行,建中三年(782)再定十哲並七十二弟子(實際為六十四人),鄧艾以“魏太尉鄧艾”成為史館考定的古今六十四可配祀的名將之一。¹³⁷ 武舉與武王廟的設立,是朝廷有意重拾尚武精神的結果。安史之亂後,禍亂繼起,對武王廟的重申旨在“定禍亂者,必先于武德;拯生靈者,諒在於師貞”,¹³⁸為鎮壓藩鎮與尋覓將相良才。彼時已成為良將形象的鄧艾自然進入祀典,享受祭祀。

唐以來的鄧艾祭祀,鄧艾並非以厲神活躍於民間,而是進入了國家祀典,成為先賢,得以受享。與西晉時出於安撫厲鬼、拔擢人才、取信民衆而塑造國家形象進行的立後祭祀不同,與前秦時通過祭祀代表地域性的名臣而加強政權文化合法性有別,唐時的鄧艾祭祀強調鄧艾的良將屬性,是出於唐中期武運傾頹、藩鎮割據的社會現實的需要。

四、餘 論

本文以“國家/官方”與“地方/民間”這一對視角考察魏晉南北朝的鄧艾祭祀。在鄧艾身死後,西晉的司馬氏政權並沒有為鄧艾平冤,鄧艾仍然是一個叛逆罪臣。為了安撫厲鬼,塑造開明取士的國家形象,司馬氏為鄧艾立後並進行祭祀。而在民間,巫者結合時事,製造聯繫,利用百姓對厲鬼的恐懼設立祭祀。之後,前秦政權在鄧艾仕宦地區立廟設祀,鄧艾是一種去人格化的先賢,可以看到的是氏族政權通過祭祀先賢,發出“文化所在”,¹³⁹試圖成為“中國”的強烈願景。由於民間的鄧艾祭祀旨在提升巫者的聲譽,是一時一地之祭,其逐漸同化於一般化的淫祀。鄧艾以一個厲神形象出現在東晉民間祭祀中。東晉時或延續了對鄧艾有罪的論調,並隱含著以官方姿態取締鄧艾淫祀的意味。而北魏時代的民間祭祀中,鄧艾是一個揚波害人的厲神,已與中古時代普遍的、一

136 高明士:《隋唐貢舉制度》,頁210—222。

137 歐陽修、宋祁撰:《禮樂志》,《新唐書》(北京:中華書局,1975年),卷15,頁377—378。

138 王溥撰:《唐會要》(北京:中華書局,1955年),卷23,頁435。

139 “文化所在”是筆者對魏斌“土地所在”概念的改寫,詳見前注。

般性的厲神無異了。至遲至北魏時期，官方論調中鄧艾已經成爲一個含冤受屈的忠臣形象，這一論調延續到唐代，唐人以良將形象將鄧艾納入了官方祀典中。

魏晉南北朝時期，禍亂交興，朝遷市變。由巫者發起的民間祭祀與鄧艾的聯繫鬆散，在動蕩中其事跡不傳，信衆流離，很快就無以爲繼了。正如康儒博 (Robert Ford Campany) 討論修道者與當地社群之間的關係那樣，當鄧艾與祠廟的聯繫減弱，其是否可以獲得特定的幫助？是否有聽衆，從而進行交談和故事交換？有無贊助人使祠廟得以延續？¹⁴⁰ 巫者所攀附的鄧艾神自然無法回應，當不甚緊密的神靈形象與鄧艾本身脫離，逐漸退化爲普遍的、一般性的厲神，與六朝志怪中各種鬼神無異了。而國家或地方政府進行的鄧艾祭祀由之發起，其神格是需要滿足政權需求的。且現任政權，甚至現任國君所需要的形象也未必與前人相同。依靠史料留有其名的鄧艾神之形象也慢慢褪去其生前名，成爲了普遍的、一般性的先賢，一個維護政權權威的文化符號。

但民間和國家之外，還有一種力量對祭祀的形成起到了決定性作用，那就是精英敘述。如果說民間祭祀是短暫且無以爲繼的，政權對祭祀的掌控隨著政權的結束而告終，那麼精英們的敘述則通過史書編纂和文本製造，長久的、決定性的保留了下來。

陳壽在《魏書》、《魏略》的基礎上撰寫了《三國志》，其雖爲私修，但作爲西晉的官員，在一定程度上是需要爲晉所諱的。《三國志·魏書》“存在特定主題和政治地位的兩種列傳編排標準，而以後者爲主”。¹⁴¹ 而鄧艾所在列傳，各傳主分別爲王凌、毌丘儉、諸葛誕、鄧艾與鍾會。乍一看是一個非常典型的類傳，王凌、毌丘儉、諸葛誕漸次發起了淮南三叛，鍾會也有叛亂之實。陳壽以西晉的國家意志將此五人合傳，是爲逆臣列傳。但在春秋筆法下，讀到的是“諸人之終，即國之終也”。¹⁴² 這五人並不都忠於曹魏，特別是鄧艾，是司馬氏的純臣，但這

140 Robert Ford Company, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), p.151 – 185.

141 聶激萌：《中古官修史體制的運作與演進》，頁 14。

142 陳壽等：《魏書·鄧艾傳》，《三國志集解》，卷 28，頁 2013。

五人所代表的是地方軍閥勢力的一一殄滅，從此，真正地在政治意義上完成了魏晉禪代。此外，更為普遍的是，“深惜諸人之才，不得其死，有餘慨焉”。¹⁴³ 鄧艾所代表的“忠而見謗”的“士不遇”之悲劇是千百年來士人所悲所歎的。在定義上，鄧艾當然不屬於“士”或者“士族”。但“士”與王權的矛盾是永恆的。魏晉南北朝時代正處於一個巨大的變動中。秦漢帝國所建立的强有力的、變革性的國家權威分崩瓦解。魏晉王朝一脚踏入舊時代貴族政治的榮光中，但新時代的皇帝們又汲汲於重塑國家權威。這意味著，“士”要保持其獨立與存在，要與“隨意”拔擢人才的皇權進行抗爭，也意味著如他們戰國、漢初的前輩們，那些遊走於諸侯王的遊士與俠士們一樣，要在與皇權共天下的制衡中保持微妙的平衡。

(作者：香港珠海學院中國文學系助理教授)

143 陳壽等：《魏書·鄧艾傳》，《三國志集解》，卷 28，頁 2013。

引用書目

一、中文

(一) 專書

《太上洞神洞淵神呪治病口章》，《道藏》，第32冊。北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988年。

《太上洞淵神呪經》，《道藏》，第6冊。北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，1988年。

仇鹿鳴：《魏晉之際的政治權力與家族網絡》。上海：上海古籍出版社，2015年。

毛遠明校注：《漢魏六朝碑刻校注》。北京：線裝書局，2008年。

王利器校注：《鹽鐵論校注》。北京：中華書局，2015年。

王符著，汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》。北京：中華書局，2018年。

王溥撰：《唐會要》。北京：中華書局，1955年。

司馬光編著，胡三省音注：《資治通鑑》。北京：中華書局，1976年。

司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》。北京：中華書局，2014年。

田餘慶：《東晉門閥政治》。北京：北京大學出版社，2012年。

何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》。北京：中華書局，1980年。

李德裕撰，傅璇琮、周建國校箋：《李德裕文集校箋》。北京：中華書局，2018年。

杜預注，孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，阮元校刻：《十三經注疏》。北京：中華書局，1980年。

沈約撰：《宋書》。北京：中華書局，2018年。

周一良：《魏晉南北朝史札記（補訂本）》。北京：中華書局，2015年。

房玄齡等撰：《晉書》。北京：中華書局，1974年。

姚思廉撰：《梁書》。北京：中華書局，2020年。

施蟄存：《水經注碑錄》。天津：天津古籍出版社，1987年。

洪興祖，黃靈庚點校：《楚辭補注》。上海：上海古籍出版社，2015年。

唐長孺：《魏晉南北朝隋唐史三論》。北京：中華書局，2011年。

- 徐中原：《水經注研究》。北京：民族出版社，2012年。
- 祝尚書箋注：《楊炯集箋注》。北京：中華書局，2016年。
- 馬長壽：《氏與羌》。上海：上海人民出版社，1984年。
- 高明士：《隋唐貢舉制度》。臺北：文津出版社，1999年。
- 張鵬飛撰：《〈水經注〉石刻文獻叢考》。北京：社會科學文獻出版社，2015年。
- 陳壽等：《三國志》。北京：中華書局，1959年。
- 陳壽撰，裴松之注，盧弼集解，錢劍夫整理：《三國志集解》。上海：上海古籍出版社，2009年。
- 黃進興：《聖賢與聖徒》。臺北：允晨文化實業股份有限公司，2001年。
- 黃暉撰：《論衡校釋》。北京：中華書局，2018年。
- 楊明照撰：《抱樸子外篇校箋》。北京：中華書局，2018年。
- 萬斯同撰：《魏方鎮年表》，二十五史刊行委員會編，《二十五史補編》。上海：開明書店，1936—1937年。
- 董誥等編：《全唐文》。北京：中華書局，1983年。
- 雷聞：《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
- 趙明誠撰，金文明校證：《金石錄校證》。桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 劉昫等撰：《舊唐書》。北京：中華書局，1975年。
- 劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》。北京：中華書局，1996年。
- 劉義慶撰，鄭晚晴輯注：《幽明錄》。北京：文化藝術出版社，1988年。
- 歐陽修、宋祁撰：《新唐書》。北京：中華書局，1975年。
- 歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》。北京：中華書局，2001年。
- 蔡宗憲：《北朝的祠祀信仰》。新北：花木蘭出版社，2011年。
- 鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，阮元校刻，《十三經注疏》。北京：中華書局，1980年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，阮元校刻，《十三經注疏》。北京：中華書局，1980年。
- 蕭子顯撰：《南齊書》。北京：中華書局，2017年。
- 蕭登福：《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》。臺北：文津出版社，1990年。
- 錢超塵著：《宋本〈傷寒論〉文獻史論》。北京：學苑出版社，2015年。
- 儲曉軍：《魏晉南北朝民間信仰研究》。成都：四川大學出版社，2021年。
- 應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》。北京：中華書局，2010年。
- 謝和耐著，耿昇譯：《中國5—10世紀的寺院經濟》。上海：上海古籍出版社，2004年。
- 聶激萌：《中古官修史體制的運作與演進》。上海：上海古籍出版社，2021年。
- 魏收撰：《魏書》。北京：中華書局，2017年。

- 魏斌：《“山中”的六朝史》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2021年。
- 釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》。北京：中華書局，1992年。
- 酈道元注，楊守敬、熊會貞疏：《水經注疏》。南京：江蘇古籍出版社，1989年。
- 酈道元著，陳橋驛校證：《水經注校證》。北京：中華書局，2007年。

（二）論文

- 于賡哲：《由武成王廟制變遷看唐代文武分途》，武漢大學中國三至九世紀研究所編：《魏晉南北朝隋唐史資料》第十九輯。武漢：武漢大學文科學報編輯部編輯 2002，頁 133—141。
- 王鑫義：《鄧艾“淮屯”起迄時間考辨》，《中國農史》1996年第2期，頁 34—41。
- 史大豐：《河伯神話傳說源流探析》，《民俗研究》2021年第2期，頁 24—36、157—158。
- 宋翔：《漢魏南北朝時期“河隴”政治地理之演變——以“隴右”觀念為中心》，《暨南學報（哲學社會科學版）》2017年第5期，頁 106—112。
- 李豐楙：《從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考》，《東方宗教研究》新4期（1994年10月），頁 183—209。
- 林素娟：《先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道》，《成大中文學報》第13期（2005年12月），頁 59—93。
- 林富士：《中國六朝時期的巫覡與醫療》，《中國中古時期的宗教與醫療》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年，頁 423—466。
- 金健萍：《〈九章·哀郢〉之“陽侯考”》，《牡丹江教育學院學報》2020年第7期，頁 1—5。
- 金澤：《民間信仰的聚散現象初探》，《西北民族研究》2002年第2期，頁 146—157。
- 胡鴻：《重繪中古史的可能性（筆談）·魏晉南北朝民族史研究的可能性》，《文史哲》2020年第6期，頁 73—92、163。
- 范家偉：《漢唐時期瘧病與瘧鬼》，林富士編：《疾病的歷史》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011年，頁 201—243。
- 唐長孺：《西晉田制試釋》，《魏晉南北朝史論叢》。北京：中華書局，2011年，頁 34—40。
- 陳夢家：《古文字中之商周祭祀》，《陳夢家學術論文集》（北京：中華書局，2016年），頁 1—56。
- 崔敏：《“處心積慮”的統一之戰——西晉滅吳遲緩之原因分析》，《文史雜誌》2015年第2期，頁 31—35。
- 張金龍：《晉滅吳戰爭的決策探因》，《北京師範大學學報（社會科學版）》1998年第3期，頁 52—57。
- 張婉儀：《國家、豪族、農民：集團博弈與曹魏屯田制度的變遷》，《古今農業》2020年第2期，頁 37—44。

- 都築晶子：《關於南人寒門、寒士的宗教想像力——圍繞〈真誥〉談起》，《日本中青年學者論中國史·六朝隋唐卷》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁174—211。
- 黃兆宏：《步闡叛亂探微》，《西北師大學報（社會科學版）》2018年第5期，頁110—116。
- 黃惠賢：《試論曹魏西晉時期軍屯的兩種類型》，《武漢大學學報（哲學社會科學版）》1980年第4期，頁24—32、96。
- 黃進興：《權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成》，《優入聖域：權力、信仰與正當性》。臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994年，頁164—216。
- 劉湘蘭：《淫祀的悖論——從六朝志怪小說看民間神仙信仰》，《文史哲》2012年第5期，頁37—43。
- 蔡宗憲：《中古攝山神信仰的變遷——兼論人鬼神祠的改祀與毀撤》，《唐研究》2012年第18卷，頁1—20。
- 蔡宗憲：《鄧艾祠廟的跨域分佈及其祭祀爭議——中古神祠的個案研究之一》，《中國中古史研究》第2卷（北京：中華書局，2011年），頁150—169。
- 魯力：《方鎮格局與淮南三叛》，《許昌學院學報》2017年第4期，頁19—24。
- 謝人吾：《苻秦〈魏故鄧太尉祠碑〉考釋》，《文博》1992年第4期，頁44—48。
- 魏斌：《宮亭廟傳說：中古早期廬山的信仰空間》，《歷史研究》2010年第2期，頁46—64、190。
- 羅操：《〈鄧太尉祠碑〉所見前秦時期的地方社會控制》，《西北民族論叢》第二十二輯（北京：社會科學文獻出版社，2020年），頁23—32、367。

二、外文

- Company, Robert Ford, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- 宮川尚志：《六朝史研究：宗教篇》。京都：平樂寺書店，1964年。
- 宮川尚志：《六朝宗教史》。東京：國書刊行會，1974年。

**A Sage or A Vengeful Ghost :
Sacrifices and Cult Practices Surrounding
Deng Ai (197? – 264) in Early Medieval China**

Chang Huilin

(Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
Hong Kong Chu Hai College)

Abstract :

Performing sacrifices to vengeful ghosts and sages are two extremes in the belief in human spirits. If human spirits were recognized by the state or local government, they would be awarded a title; otherwise, if the human spirits were folk gods, they would be banned. This article examines the belief in Deng Ai (ca. 197 – 264) in early medieval China from the perspectives of “ national/official ” and “ local/civilian ”.

In contrast to the traditional view that Deng Ai was wronged and the sacrifices for him since the Jin Dynasty were to pacify his grievances, this article re-examines the historical facts of the sacrifice for Deng performed posthumously by placing it in the context of the Wei-Jin transition period. It explores how the power of *wu* (Chinese shamans) was vaguely connected with Deng’s folk sacrifices and how Deng’s spirit gradually became a vengeful ghost. While the Deng Ai sacrifices were performed by the state or locally derived from some of the old traditions, they gradually diverged from them and focused less on Deng’s deeds achieved in his lifetime. This eventually turned Deng into a general sage and a cultural symbol to legitimize the political authority of the regime. Outside the folk and the state perspectives, it was the elite narrative that determined the basic appearance of the sacrifice for Deng, which was also the origin of later

generations' view of Deng as a wronged loyal minister. This image was preserved for a long time through the compilation of history books and the production of texts. According to the *Book of Wei* 魏書 in the *Records of the Three Kingdoms* 三國志, the local warlords represented by Deng Ai and five other persons were wiped out one by one. These backgrounds marked the political transition from Jin to Wei. In a broader sense, the tragedy of Deng Ai was reshaped by the majority of *shi* (intellectuals and scholars), who projected it onto the rise and fall of the emperors' power and state authority in the early medieval period; it also outlines the thousand-year-long struggle between *shi* and the sovereign.

Keywords: Deng Ai; vengeful ghosts; *wu* (shaman); state authority; early medieval China