

传说与神灵的地方化

——以山西洪洞的青州二郎信仰为例^①

王尧

【摘要】山西洪洞地区存在多种不同的二郎信仰。其中，青州二郎的前身“广德真君”是一位显赫的全国性神灵，传入洪洞后渐为当地的二郎信仰所吸纳同化，转化为地方性神灵“青州二郎”，并成为二郎“结义神团”中的核心成员。其身世传说中影响力最大的一类，采纳了“外来——传入”的迁徙过程为深层叙事结构，将其中的地名落实到本土村落，直接影响了传说享有者在现实生活中的功能性行为模式，是促进该信仰完成地方化转变的有力方式。青州二郎与原身份的关联主要体现在水神功能的恒定。而推动该信仰输入、转化与再生长的动力，正源于当地对水神的强烈需求。

【关键词】传说；地方性神灵；转化；二郎

一、概念的提出：地方性神灵与全国性神灵

在学界已有的对民间神灵的分类方式中，以韩森的《变迁之神》^②影响力较大。韩著认为，神灵信仰有地方性(local)、区域性(regional)和全国性(national)的不同层级之分。宋元之际，神灵从有保守封域到越境而祀的变化现象大量发生，韩森依据神灵影响力范围的差异作出上述精微界定。然而，沿用这些概念则有一些操作上的困难，因“地方”与“区域”难以严格划分，除了韩著中的个案，多数时候这一地方之间的信仰扩大行为往往呈现得并不十分清晰，扩张的线索更是难以追寻。

或许滨岛敦俊也察觉到这一点，他在《明清江南农村社会与民间信仰》一书中也介绍了韩森的分类。之后，他提出“土神”概念：“产生于某一地区，并有着该地特有的灵异传说因而在该地受到信仰的神。”“土神”对应的地域有大有小，有村落层次上的土地神，也有乡镇、县级层次上的，甚至更为广阔的领域，如江南三角洲全域^③。“土神”的概念范畴糅合了“地方”与“区域”，但本文亦不拟采用的原因在于，这一概念是滨岛从江南史料中得来的词汇，本身自有来历，且对应限制在特定地区，与“全国”的相对意味也不突出。

故本文拟综合借鉴韩森的词性和滨岛的范畴，以“地方性神灵”和“全国性神灵”指称研究对象^④。此两者并非截然对立，在一定条件下可以转化。本文即

^① 【基金项目】中国博士后科学基金第57批面上资助，编号2015M571206。

^② 【美】韩森：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》第六章，包伟民译，杭州：浙江人民出版社，1999，第126-159页

^③ 【日】滨岛敦俊：《明清江南农村社会与民间信仰》，朱海滨译，厦门：厦门大学出版社，2008，第7页。

^④ 关于“地方神”和“地方性神灵”的差异，前者可以包括一地之内的神灵全体，即便是像观音、如来、玉帝等并无明显地方特色的神灵也可括入其内；后者则专指产生于地方之内，或至少带有突出地方文化属性的神灵，在其他地方很少能见到。所有的“地方性神灵”都属于“地方神”，反之则未必。

以一位全国性神灵——东海神“广德真君”的信仰传入山西洪洞地区后，转化为地方性神灵“青州二郎”的个案为例，呈现转化的过程和结果，并试析其动力和条件。

首先需对本个案作一简介。山西洪洞地区普遍存在二郎信仰，当地俗有“七十二个二郎”的说法，极言其多，实际能数出名号的，目前共发现二十多位，包括通天二郎、青州二郎、杨戩二郎、徐州二郎、协天二郎、揽天二郎、荆州二郎等^⑤，并传他们其中某几位义结金兰，老大、老二通常被认为是通天二郎和青州二郎，余则诸说不一。

老大通天二郎是一位土生土长的地方性神灵，传说他原是清末时本县左木乡卫家坡村的一个小孩，光绪三年不慎从柳树上坠亡，年仅十二岁，死后受封“通天二郎”，荣升神界。其信仰日渐扩张，已为洪洞西部和中部地区普遍信奉，目前发现以他为主神的专庙就有6处，以之为陪祀神的庙宇有11处，在当地诸二郎中崇祀最盛。与之类似，徐州二郎、协天二郎、揽天二郎、荆州二郎等也都是典型的地方性神灵。

奇怪的是，位居第二的青州二郎却是一位外来神，但他不仅位列其他本地二郎之前，就连同样外来的杨戩二郎，也不如他的信仰势力强大。供奉青州二郎的庙宇已发现8处，其中6处都是他的专庙^⑥。



图1 郭家庄青州二郎神像



图2 霍家庄青州二郎神像

^⑤ 此外，当地传说还有薛天二郎、蓝天二郎、锦州二郎、南天二郎、东方二郎、西方二郎、北方二郎、过山二郎、飞海二郎、李冰二郎、黄煞二郎、红煞二郎、黑煞二郎、担山二郎、武将二郎、治水二郎、记账二郎、披天二郎、杨安二郎、泰山二郎、云天二郎等。

^⑥ 这6处是：郭家庄、霍家庄、樊村、下纪落、西龙马、上桥。樊村和西龙马作为两种变体也含括在内，详后。另外，他在常家沟、三交河村2处庙中为陪祀神。

这使笔者深感诧异，执意考索后竟发现，青州二郎的前身“广德真君”是一位显赫的全国性神灵，曾受多次敕封；传入洪洞地区后渐为当地的二郎信仰所吸纳同化，成为其中重要一员。

这一从全国性神灵到地方性神灵的成功转身是如何实现的？让我们从其传说的最关键处——“名”的转化谈起。

二、“名”的转化：从广德真君到青州二郎

最初引发笔者对此神身份之好奇的，是在多座青州二郎庙宇的碑刻、匾额、楹联等处出现的“广德真君”字样。“广德真君”是何神也？

1、广德真君来自青州

无论是当地庙宇中遗存的古代碑刻，还是当下信众口头传述的主流说法，都一致选择将“广德真君”的来源解释为山东青州。尽管这未必是其最初的来源^⑦，却着实是当地有实际影响力的传承过程。

在有关此神的几次辛勤跑动中，我们惊喜地发现了洪洞地区最早的广德真君碑石。此碑刊于元代至正九年（1349），首题“重修广德真君行祠记”，在《三晋石刻大全》和《洪洞金石录》^⑧两部权威资料集中均被列入佚碑存目，实则就立于西龙马村二郎庙殿前两米处^⑨。因其珍贵，故引录全文：

广德真君

重修广德真君行祠记

晋宁路洪洞县 乌山先生 孙 筠 斋 邓 邦 文 撰
里 人 何 彦 诚 书

广德真君者，乃青州镇海之神也。云水圜汇，神龙出没之处，或谓真君即青州之牧也，而祀典之所未载，故不能悉其其实矣。世传神之严烈，则祭法之所感，因以兴云致雨，飞乘造于晋地霍岳之西七佛峡，岩泉林谷之间，屡显灵验，创立庙祠，每遇岁旱，远近居民丐祈圣水，随有所应，奠俎未彻，阴晦四合，归途才半，甘澍沛然，神化之速有如此者。古汾之西里曰龙马，实平水之仙乡，为洪洞之巨里，民庶富饶，敦尚行实，咸被神休，于村之西南度地势爽垲之处亦建行祠，积年远矣。初适樵苏鼓舞，巫覡呕吟，遇大灾大旱作为禱禳之事。厥后邻村不啻数十处咸奉香火，就诣闾祭，累蒙享格，每岁以孟夏望日，耆德纠率，洁以香楮，荐以少牢，献飧连日，迎导千数，竟为俗靡，迄今以为常焉。大抵以诚继诚，以敬合敬，宜其政平讼理，时雨时风，年谷屡熟，人神交忭，合其祭法之仪故也。大德癸卯之秋，坤舆失宁，神宇颓圯，圣像虽存，上雨旁风，蔽幃疏豁，一旦里人悯神无所依，香火寥阕，慨然以为复葺为自任，即日僱工鸠木，富者佐以财，贫者愿以力，厥工不二，望之告成。其庙貌前殿后宫，台址乐厅，不移旧制，而

^⑦ 将“广德真君”考诸文献，还有两种说法，但在洪洞当地并未发现直接相关的证据，故难以进一步推论。一为道教正一派第三代天师张鲁，有“太清昭化广德真君”封号，见《正统道藏·续道藏·汉天师世家》，台北：艺文印书馆印行，民国六十六年（1977）元月初版，第57册，第46708页；一为安徽广德的张王，又称祠山大帝，此神有很多封号，其中曾分别出现过“广德”与“真君”，详见皮庆生：《宋代民众祠神信仰研究》第二章“张王个案研究”，上海：上海古籍出版社，2008。

^⑧ 刘泽民、李玉明总主编，汪学文主编：《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》，太原：山西出版集团·三晋出版社，2009；李国富、王汝雕、张宝年主编：《洪洞金石录》，太原：山西出版集团·山西古籍出版社，2008。

^⑨ 此碑元代刊刻的一面朝向大殿，朝外的一面则被二次利用，于1993年镌刻了新崭崭的重修文字，故而易被误认为当代新立碑，忽略背面内容。

精彩倍之，于今又五十年来矣。随有缺败，累经营葺，兹有维那并舍人等集会于坛，金议曰：广德真君功烈显化，济于民之深矣。若匪鑿石无以为仰神明之德，纪兴业之劳。一日，维那首何氏偕张君鼎臣命予文而为记，予寡学无能，牢【酉辛】不已，颇祖道之旧风，【口亟】咏微言，故以笔之识其岁月之始终云尔。

石匠王君祐刊

己丑年乙亥月辛卯日众社人立石^⑩

按：大德癸卯（七年）为1303年，后“五十年来”之己丑为1349，即至正九年，是时重修、立石。那么，这座广德真君行祠的创建时间必在大德癸卯七年（1303）之前，其位于七佛峡的主庙当更早于此。碑中明确指出，“广德真君者，乃青州镇海之神”，“真君即青州之牧”；“神性严烈”，以“兴云致雨”为主要功能。



图3 西龙马二郎神像

由是可知，洪洞的广德真君当真其来久矣。西龙马的举动并非孤例，相距不远的甘亭镇上桥村在同时代也有类似建庙经过：“邑南有乡曰普润，有神曰广德真君。其庙先在邑西陲之七佛峡……中统间骄阳肆虐，耆老迎神于里中，甘霖果足。……祀以孟夏望日。”¹¹上桥村在汾河以东平原，庙址已废为荒野，但村人都知此地曾有神祠，并呼为“二郎庙”，可知荒废未久；且广德真君后来转为二郎，在这里也不例外。此碑将传入时间愈加提前：七佛峡主庙既于元中统年间已经存在，信仰肇始时间当更早于此。

此外，郭家庄青州二郎庙中元至正十五年（1355）刻石“镇海广德真君庙记”，亦云“镇海广德真君者，乃青州海神也。”¹²与前引二碑相合，故知所祀为一神。

现在，我们可以明确知晓，洪洞的“广德真君”原是青州镇海之神。

2、广德真君为东海神

考诸史籍，广德真君当为广德王别名，乃东海神也。唐天宝十载，皇帝曾颁诏令，册东海神为“广德王”：

册东海神为广德王文

^⑩ 注：第一行两处“州”均写作：左“九”右“司”。“鑿”原写作：左为“金”，右为“揜”之右半部分。“筆”原写作：上“卅”下“聿”。

¹¹ （清）胡聘之：《山右石刻丛编》卷三十八，太原：山西人民出版社据清光绪二十七年刻本影印，1988，第六册，页16b-17b。

¹² 《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》，第91页。

维天宝十载，岁次辛卯，三月甲申朔，十七日庚子，皇帝若曰：於戏，四瀛定日，百谷称王，望祀之礼虽申，崇名之典犹缺，惟东海浴日浮天，细来弘往，善利万物，以宗以都。朕嗣守睿图，式存精享，神心允穆，每叶休徵，今五运惟新，百灵咸秩，思崇封建，以展虔诚，是用封神为广德王，其光膺典册，保义寰宇，永清坤载，敷佑邦家，可不美欤。¹³

广德王乃东海神，后累受朝廷加封，如北宋时为“渊圣广德王”¹⁴，元代封“广德灵会王”¹⁵。嗣后的金元明清时期，对东海神的祀典一直延续¹⁶。至于祭祀地点，隋制在于会稽，自唐以来祭于莱州¹⁷，直至清代官祭仍如此¹⁸。尽管南宋时因莱州阻绝而改祭别处¹⁹，但该地一直有古老的东海神信仰，则是可以肯定的。

青州是古代九州之一，得名甚早。《尚书·禹贡》曰：

海岱惟青州：隅夷既略，淮淄其道。厥土白坟，海滨广斥。厥田惟上下，厥赋中上。厥贡盐絺，海物惟错，岱畎丝枲，铅松怪石。莱夷作牧。厥筐【上戾下木】丝。浮于汶，达于济²⁰。

由“莱夷作牧”观之，古青州是包括莱地的。宋元以前，青州辖地一直范围很大，莱州是其属地。对于晋地的信众而言，将东海神来源称作青州，是一种遥远的指认，不必特别具体。退一万步说，即便二者并不相容，但也是近邻，其间的距离在外乡人眼中是可以消泯融化的。

而“真君”指道教神仙体系中地位较高者。莱州的东海神信仰始终与道教保持密切关联²¹，在此种语境之下，“广德王”被称作“真君”也是自然之事。况且，“真君”、“王”、“侯”之类的称谓只是神名后缀，其间的概念差别，在民间观念中常混为一事，对于信众而言，“广德王”和“广德真君”可以通约²²。因此，洪洞碑刻中的“青州镇海广德真君”，当是这位受祭于莱州的东海广德王！

莱州当地今仍存东海广德王庙遗址，位于莱州城西北 9 公里的海庙姜家村北。创建年代史无详载²³，宋开宝六年（973）曾大修²⁴。历朝于莱州祭祀东海神的仪式均在这里举行²⁵，民国时期仍有每年四次的庙会活动²⁶。内中奉东海龙王神像，四壁绘龙王出宫行雨、入蹕凯旋图²⁷。又如成书于宋代的《宣和奉使高丽

¹³ （宋）宋敏求编：《唐大诏令集》卷七十四，北京：商务印书馆，1959，第 418 页。

¹⁴ （元）马端临：《文献通考》卷八十三，上海：商务印书馆，1936，第一册，第 758 页。

¹⁵ （清）高宗敕撰：《续通典》卷五十·礼六，上海：商务印书馆，1936，第 1428 页。

¹⁶ 见《续文献通考》卷七十四，第一册，第 3463 页；《续通典》卷五十，第一册，第 1427 页；《清朝文献通考》卷一百，第一册，第 5725 页。以上版本均系上海：商务印书馆，1936

¹⁷ （宋）郑樵：《通志》卷四十二·礼略第一·山川，北京：中华书局，1987，第一册，第 568 页。北宋沿唐制，亦祭东海于莱州，见（清）徐松辑：《宋会要辑稿·礼二一》，北京：中华书局，1957，第 851 页。

¹⁸ （清）高宗敕撰：《清朝文献通考》卷一百·郊祀十，上海：商务印书馆，1936，第一册，第 5725 页。

¹⁹ 《宋史》卷一百二·志第五十五，上海：商务印书馆缩印百衲本，1958，第一册，第 1169 页。

²⁰ 李民、王健撰：《尚书译注》，上海：上海古籍出版社，2004，第 60 页。

²¹ 历史上，莱州地区的道教活动一直非常兴盛。见山东省莱州市史志编纂委员会编：《莱州市志》，济南：齐鲁书社，1996，第 667 页；《莱州文史资料》第七辑，莱州市政协文史资料委员会、《莱州文史资料》编辑部编，1993，第 228-231 页；孙家洲、杜金鹏主编：《莱州文史要览》，济南：齐鲁书社，2013，第 85-89 页。

²² 在安徽广德的张王信仰中就可看到，张王曾被封为王、侯，后又封作真君，多次受赐的不同封号均可指向同一位神，兹为旁证。皮庆生著《宋代民众祠神信仰研究》，第 338-339 页。

²³ 传为西汉时所建临胸“海水祠”，孙家洲、杜金鹏主编：《莱州文史要览》，济南：齐鲁书社，2013，第 81 页。

²⁴ 元《齐乘》卷五：“东海渊圣广德王庙：莱州西北二十里，汉以来古庙。宋开宝六年敕建。”（元）于钦撰，刘敦愿、宋百川、刘伯勤校释：《齐乘校释》卷五，北京：中华书局，2012，第 452 页。

²⁵ 《莱州文史要览》，第 84 页。

²⁶ 《莱州文史要览》，第 85 页。

²⁷ 《莱州文史资料》第七辑，第 236 页。

图经》卷三十四“招宝山”条：

宣和四年壬寅春三月……十九日辛未，达定海县，先期遣中使武功大夫容彭年，建道场于总持院七昼夜，仍降御香，宣祝于**显仁助顺渊圣广德王祠**，**神物出现，状如蜥蜴，实东海龙君也**²⁸。

此书已将广德王视为“龙君”，可知宋代以来的东海广德王是呈龙王形象的。

3、广德真君分化为龙王与青州二郎

那么，传入洪洞后的广德真君仍是龙王吗？我们回到洪洞的本土文献来考察这一点。

郭家庄庙中保存古碑最为丰富，清代及以前的碑刻之清晰可读者共有八通。我们于2012年8月6日花了一下午，将它们逐一清理、拍照、辨读录音，回京后由笔者整理文字，并与《三晋石刻大全》互校。下面先请看郭家庄万历二十一年（1593）碑：

重修**广德真君**庙亭记

邑洪洞河西娄村里，古有**大元间建立龙王庙一所，传言乃青州镇海广德真君行宫也**。……²⁹

“娄村里”即今郭家庄一带。此句似乎表示，青州镇海广德真君就是龙王，二者可以互指。然而仔细揣摩，或许另有一层含义：会不会是两位不同神灵，广德真君的行宫就在龙王庙内某处呢？

在之后相当长时期内，人们对这位神君的称谓一直保持稳定，西龙马村的乾隆八年（1743）碑和郭家庄的乾隆四十六年（1781）碑中都沿袭了“广德真君”之名³⁰。然而，仅仅二十年后的郭家庄嘉庆六年（1801）碑中却出现了变化！请看：

况**娄村、郭家庄托神之福，食水之利，旧有二郎庙一座**。³¹

“广德真君”被称作“二郎”！这一称谓不知起于何代，然在清代中后期碑文中却时常出现，如郭家庄道光七年（1827）碑云“敝庄玄阳山下朝阳洞古有镇海二郎庙一座”³²，又出现了“镇海二郎”之称。不过，“二郎”并未完全取代“广德真君”，后者仍然不时复现，如郭家庄庙中同治五年（1866）残碑³³，可知“广德真君”与“二郎”在清中期之后同时并用。

此神与龙王到底是何关系？继万历二十一年之后，“龙王”再次出现在郭家庄庙碑文中，其时已为光绪三十四年（1908）：“古有广德真君暨龙王尊神……”³⁴其意似乎以广德真君为龙王，二者是同一神灵的不同称谓，可以互相替换。但联系前引万历二十一年（1593）碑文，笔者先前推测的另一种可能性仍然无法完全排除，即，会不会是“广德真君和龙王”二神并置，同奉于此庙之中呢？

事实正是如此。该神经过了跨地域的传播之后，名实关系发生了分化，原本的一神两名——广德真君和龙王，分化为两神，各得一名。龙王延续了莱州东海神的明确身份，而广德真君则有了新名——“青州二郎”。这并非笔者妄自揣测，

²⁸ 《宣和奉使高丽图经》卷三十四，《丛书集成初编》本，上海：商务印书馆，1937，第四册，第118页。

²⁹ 《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》第178页。

³⁰ 西龙马乾隆八年碑在《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》中失收，碑石仆倒在西龙马庙门外空地中，已断为两截。郭家庄的乾隆四十六年碑，见该书第406页。

³¹ 《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》第427页。

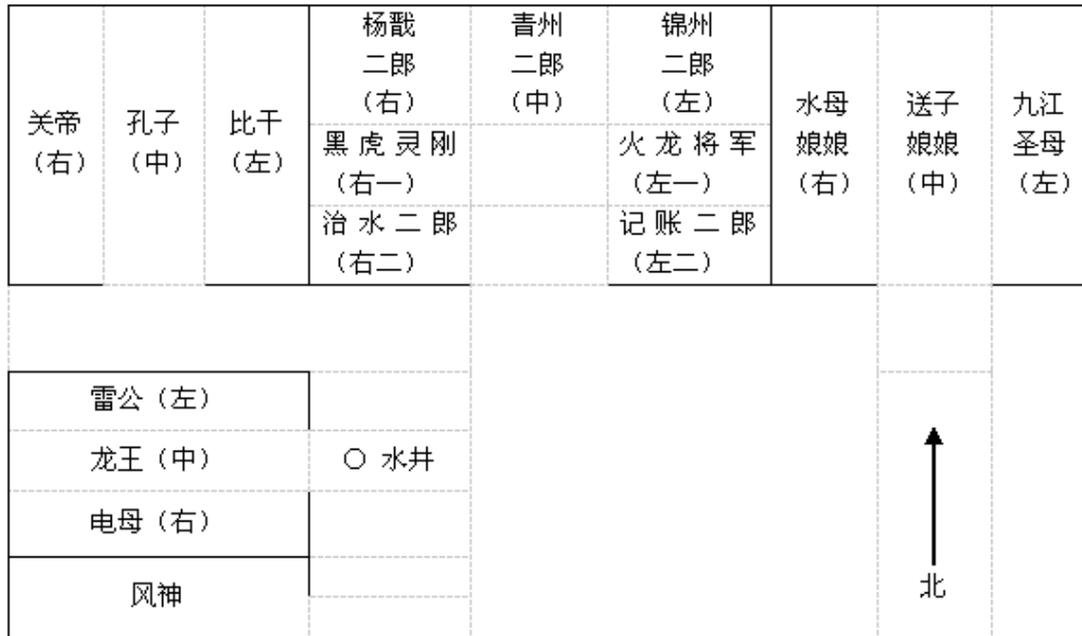
³² 《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》第480页。

³³ 《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》失收。

³⁴ 《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》第599页。

实有以下田野事实为证。

这一分化情况在郭家庄的庙宇格局中表现最分明。我们 2008 年首次到郭家庄庙中调查，其时该庙正在庙祝葛老六主持下进行重修。葛介绍说，所有布局一概依原先庙貌，未经变动。请见下图：



郭家庄青州二郎庙平面图

每尊神像前皆明确书有神名：当中的红面怒目者为“青州二郎”，是本庙主神，位于正殿当中；而龙王却居于偏殿！

在龙王殿前有一“重建龙王庙碑记”，乃 2007 年新立，上曰：“尝闻龙王者，水族之王，海神也。……斯地古有龙王庙，旱祈而雨，涝祈则晴，无不灵验。”不仅没有用“广德真君”、“青州镇海”等话语来表述龙王，而且还说“斯地古有龙王庙”，并明确表示这次重修是“在原址择日破土动工”，说明此前的老庙已经是如此格局。如此再反观前引万历二十一年（1593）碑、光绪三十四年（1908）碑，当时的庙宇格局，也很可能如现在这般，龙王在偏殿，与主神分立。

当地人的表述同样证明了这一点。始于 2007 年的这次重修，新立了一批重修碑和功德碑。其中一通起首先称“玄阳山广德真君庙历史悠久……”，又落款为“玄阳山二郎庙修复委员会”，可见在当地人心中，二者是完全可以画等号的。如果说这还只是相关负责人等的意志，那么在一般村民中，多数人对“广德真君”之称都表示未曾听闻，问起郭家庄庙，都答“那是青州二郎庙”。可知“青州二郎”是民众对广德真君的口头俗称，有更广泛的信众基础。岁月迁延，人们不再记得“广德真君”这样古雅的称谓，它如同遗留物般只保留在碑文、匾额等书面载体中。

当地以“二郎”命名男神的传统，早期情况已无可考证，但这种同名化趋势是分明可感的。“广德真君”信仰直接参与这一潮流，迎合了当地习俗，原名渐被放弃。人们愿意以“二郎”称呼它，正表明了对这位外来神灵的认可和接纳。

至此，笔者忍不住追问，难道在广德真君传入洪洞之前，当地就没有其他水神吗？事实并非如此：当时的水神不止一位³⁵，甚至龙王也是早有的。比如洪洞

³⁵ 与广德真君同时代的水神还有“明应王”，该信仰集中在洪洞中东部的广胜寺镇一带，并未普遍化，或

县北部的兴唐寺乡苑川村漾泉边墙上，至今还保存着一通元代至元十一年(1274)所勒石碣，首题“苑川漾泉龙祠砌造通记”，其中记载该村泉水之重要，有云：“饮食救旱，利益居民，因兹而建龙祠，镇于其上，享祭历代久矣”。这里的“历代”并非虚词，碣文中叙事很悠远，单是提及的年号，就有承安(1196--1200)、贞佑(1213--1217)等，显然龙王信仰在此区域确立已久³⁶。

既然如此，为何还要另外引入一位东海王？

现存资料中并未记载原来的龙王有何特殊事迹，应只是统管天下的普泛性水神。在当地人观念中，龙王的信仰等级也明显高于青州二郎，其传说内容以行云布雨和惩罚恶人为主，较少地方特色。而笔者认为，此位东海王“广德真君”一定有某种更为确切甚至特殊的来历、传说或事件。尽管引入该信仰的具体情境今已无从查考，但笔者颇为相信，“青州”二字承载了某些特定信息，其灵验性的证明也与之相关。从碑刻中可见，“青州镇海之神”、“青州之牧”等受到地方文人反复强调。前引郭家庄道光七年碑中曾出现“镇海二郎”之名，说明广德真君初以“二郎”为名时，前缀尚且不定，从“青州镇海广德真君”中挑选，有时偏向功能，选“镇海”；有时又偏向地域，选“青州”。而当下的信仰现状表明，“青州”在这场话语角逐中取胜了。或许它背后曾有某种强大的普遍性知识，随着该信仰的推广，对合法性的论证渐渐淡化，其他信息均已失落，唯有“青州”作为稳定的符号得以保留。它不时唤起人们的记忆，维系着故名与新名的联络。

换言之，对于信众的某项需求，此地原有掌管之神，但他辖区过大，笼统而不确切，未必能专注于本地。而引入一位“特派专员”，反而被认为在此则事务上更加有效，甚至可以超越原有的主管之神。

不过，仅有称谓的转换还远远不够，其源自东海的身世传说无法与地方性知识相融，本土化程度依然有限。如何进一步保障它对本地信仰的有效性呢？

三、身世传说的地方化

笔者已采集到的青州二郎身世传说，可依据情节划分为三种类型：

第一类“水利官员型”主要来自下纪落村³⁷，该村有一座青州二郎庙，创建年代不详。传说此神生前是山东青州人，在本地做官，主管水利；或是本地人，到山东青州做官。无论如何，都强调了本地与青州的密切关联，使这位外地官员对本地的关照合理化。

第二类“降雨被罚型”³⁸主要在郭家庄及其周边村落传播：青州二郎姓游名广德，故乡是山东青州县东海岸蓬莱村，于六月初六成神。他因私自降雨受玉皇惩罚，在斗牛宫中拘禁三年。没有了神的约束，人们就做坏事。三年期满，青州二郎借一位七岁小孩之口传言，对其间犯下恶行的人进行训诫，重新显灵。此类传说将“广德真君”之名作出通俗合理的解释，正说明此名已经衰落，人们无法理解了。

以上两类都强调了主水的功能，但地方化作用还是比较微弱。下面的第三类

许受到他和霍泉的密切关联之局限。广胜寺现存大量金元明清碑刻，见黄竹三、冯俊杰等编著：《洪洞介休水利碑刻辑录》，北京：中华书局，2003。

³⁶ 《三晋石刻大全·临汾市洪洞县卷》，第58页。

³⁷ 录音文档：2012年11月28日V04“下纪落清州二郎庙采访和尚与村民”、V07“下纪落郑天宝家”。

³⁸ 来自常家沟盛百存、万安镇河西村说书艺人喜元、郭家庄村民葛廷石。录音文档：2013年4月15日V01“霍家庄见盛百存”、V06“盛百存讲广德真君”、V07“吴文复述盛百存讲二郎”；2013年4月15日V17“万安喜元和郭家庄葛廷石”。此类型与民间广泛流传的“魏征斩龙王”传说的某些情节一致，模糊地显示了青州二郎与龙王之间影影绰绰的关联。可参《西游记》第九、十回。

“外地带回型”流传最广泛，地方化效用也最强：

此类在郭家庄、西龙马、樊村等地均有流布，但各具特色。先看郭家庄³⁹：洪洞某人到山东做生意遇强盗，他把当地青州二郎庙内的小神像带在身上祈求保佑，二郎以飘风落雨方式阻断强盗追赶。此人脱险回乡后建庙酬神，庙址选在郭家庄，从此那里成为青州二郎的主殿。

接下来看西龙马。我们在该村多方打探，却并未听到“青州二郎”的说法，村民普遍称神为“二郎”，只知道是管水⁴⁰。只有住庙尼姑沙根月等三人称⁴¹，“广德真君”是“治水二郎”，名叫李冰，是四川人。西龙马的两个人到四川做买卖，在当地庙里烧香时趁人不注意，把檀香木雕刻的二郎像偷走，藏在骡马车里带回，供奉在西龙马。因求雨甚验，后大兴祭祀。

广德真君在这里竟又转化为李冰了！传说中的信仰输入地也就相应变成四川。前引该村元至正九年（1349）碑明明有“广德真君者，乃青州镇海之神”，是碑就立于庙前，可知此神与郭家庄等处的广德真君为同一来历，明确无疑；怎么会转为李冰呢？

笔者相信，西龙马村恰是一则特例，因李冰说法在当地并无明显影响力，很可能是长期简省为“二郎”后，“青州”前缀失落，人们只知道功能是治水，故曰“治水二郎”。由于这一称谓停留在功能表述的层面，缺少身份信息，为传说的编创提供了空间。而李冰二郎颇有声名，在文献和网络中都能轻易检索到，二者功能正好相合，个别有知识者便以此附会罢了。

较之郭家庄的传说文本，另一不同点还在于，该传说强调了神像传入的方式是“偷”来的，并由此解释当地特殊的祈雨习俗——其他村子旱时就派人来悄悄“偷”走神像，下雨后再大张旗鼓送回。这样，附近村落都能沾染神灵恩泽，彼此结成紧密的利益共同体，信仰也更加牢固。

最后要引入的是樊村。2012年10月，左木乡政府干部郑学恒曾应我的要求，将他四处打听到的全部二郎信息记录在一张纸上，其中一条就是“青州二郎 万安樊村庙”，但他也没去过。笔者前往时，采访了该村时年77岁的方宝前老人，他讲了这样一则传说：

本村的二郎神名“沁州二郎”，来自山西沁州。从前，樊村有两个纺棉花的人到沁州卖货，夜宿二郎庙中，见当地人奉在神前的供食“麻饽”⁴²量小，便笑当地人小气，称在樊村献神的麻饽至少有枕头那么大。两人睡着后便梦到沁州二郎，让他们带自己去樊村。于是便将神像带走。途经洪洞梁村，借宿一晚，第二天才回。从此，樊村与梁村结为神亲，梁村如遇天旱，就来樊村把神像偷偷拿走，不出三天就会下雨，这再将其送回⁴³。

我们起初是因郑学恒提供的青州二郎线索才来，未料竟又发现了异文。老人坚决否认此沁州乃青州的音转讹变，解释“山西的东南角有个沁州”，甚至否定青州二郎的存在。他还拿出一本《樊村志》来，说“我以前就知道有这个传说，这本书也是根据传说写哩”。书由该村时88岁的方贵彦⁴⁴著，情节与他的演述基

³⁹ 录音文档：2013年4月15日 V17“万安喜元和郭家庄葛廷石”

⁴⁰ 该庙中神像两侧题有“水润滋万物，天救二郎神”，庙门两侧对联是：“治水二郎救万民，圣贤美名传万年”，额题“二郎庙”，都表明当地对这位二郎功能的感知。

⁴¹ 录音文档：2013年4月12日 V16“西龙马二郎庙问沙根月广德真君”

⁴² 一种当地小吃，以面粉裹红糖油炸，形似麻花。

⁴³ 录音文档：2012年11月27日 V01“樊村方宝前方和长讲沁州二郎”，由笔者缩写。

⁴⁴ 此人现已过世。据《樊村志》中作者简介：“方贵彦，生于1925年，洪洞县万安镇樊村人。”见方贵彦主编：《樊村志》，临汾市内部图书准印证（2012）L字第039号，2012。

本一致。正在采访中，方宝前的朋友、该村 82 岁老人方和长来串门，见我们聊得热闹，也激起谈兴，把这一传说又为我们演述一遍。其主体情节和方宝前所说近似，也坚持“沁州”而非“青州”。但关于樊村人在梁村的借宿经过，他的讲述更为具体⁴⁵：沁州人发现神像被偷，就来追赶，此时天降暴雨，却只落在樊村的两人身后，二人得以成功逃离。归途在梁村借宿，梁村干旱已久，却因他们的短暂停留而落雨。梁村人问清缘由后，便要求与樊村结为神亲。

沁州二郎以降雨方式阻断追赶者，正与郭家庄传说中摆脱强盗的方式一样。樊村与梁村因此结成一一对一的“神亲”，比西龙马为中心的多边村际关系更明确、稳固。通过这一方式，梁村保障了本村向沁州二郎祈雨的优先权。

将以上村落传说对照如下：

| 主要流传地 | 传说中的神灵身份 | 传说中的信仰输出地 | 传说中的信仰输入地 | 相应习俗 |
|-------|----------|-----------|-----------|---------------|
| 郭家庄 | 青州二郎 | 山东 | 郭家庄 | 无 |
| 西龙马 | 治水二郎（李冰） | 四川 | 西龙马 | 偷神像祈雨 |
| 樊村 | 沁州二郎 | 山西沁州 | 樊村 | 偷神像祈雨，梁村有特殊身份 |

尽管三村的神灵并不完全同名（后缀都是“二郎”，前缀不同），但他们在传说、功能、仪式、习俗等方面都有一些关键性的连接点，足以见出信仰的同一性，可视为青州二郎的异文。西龙马的口头传说中还保留着“二郎”之名和行水的神职特征，但因身份信息缺失，故填补以其他能行水的二郎，引发神名变异，可概括为“二郎身份信息缺失——填补水神——引进李冰传说”的过程。而尽管樊村人都坚决否认，笔者仍高度怀疑“沁州”原即“青州”，因这一音变并不影响对祈雨仪式的解说，是故可以有很大的变异空间。就连信息提供者、本地人郑学恒不是也直接将“沁州二郎”记为“青州二郎”了吗？若果如此，那么这一变异过程可概括为：“青州二郎——音转讹变——沁州二郎——其他情节相应变动”。

以上三个村落传说的叙事结构同属“外地带回型”，只是最终都将信仰输入地落实为该村本身。这种对自我唯一性的强调，主要是传说文本的内在叙事结构造成限定。否则，相关仪式无法解释，本村专享的特权更无从体现。现有说法明确限定了神灵的灵验范围，给人感觉这位神会对本村特别照顾似的。而这又要求神名必须与别村不同——否则，本地作为信仰的唯一输入地就显得不可信了。

总之，第三类传说的指向性极强，它将传说与信仰非常确凿地解释到本村，并直接影响到传说享有者在现实生活中的功能性行为模式。在水资源稀缺的状况下，该传说能保障本村的用水专权，这无疑会大力增强当地人对这一信仰的本土专属意识。

以上还只是与各村落相关的身世传说。广德真君原是纳入朝廷祀典的全国性神灵，以此种“体制内”的身份进入地方神灵体系，不仅要取一个地方化的俗名，还要与他神构建稳定关系，才能化解阶层矛盾，巩固其转化后的新身份。落实并加强这一印象的，是结义分职传说。

在当下的信仰实践和口头叙事中，青州二郎与当地其他二郎（及少数将军、黑虎神）之间发生了结义兄弟的横向组合关系。当地的二郎“结义神团”有“皇表十八弟兄”、四兄弟、五兄弟、八兄弟等不同说法；但无论何种组合，各种说

⁴⁵ 录音文档：2012 年 11 月 27 日 V01 “樊村方宝前方和长讲沁州二郎”。

法都含有青州二郎在内，并认为他的地位仅此于通天二郎。二神通常被认为是老大和老二，青州二郎还有“二哥”之称。结义兄弟传说在庙宇中常以多位二郎共同受祀的信仰格局予以形象化展现⁴⁶。这些兄弟神被三五成群地供在一起，不仅进一步强化了青州二郎与其他神灵的一致性，而且在造型等方面也表现出某种趋同倾向；甚至，连青州二郎管水的职责都被解释为结义后由通天二郎统一分配的了——



图4 南沟村二郎庙：结义神团塑像



图5 霍家庄青州二郎庙：结义神团壁画

神西村罗大山是当地知名民俗精英，承袭了家族巫业，以通神为职，是通天二郎和火龙将军弟子⁴⁷。他曾讲到“四兄弟”的神际关系：通天二郎、青州二郎、协天二郎和火龙将军四神在洪蒲山上烧香结义，通天二郎被拜为老大。他将青州二郎分配到娄村河，即郭家庄一带。当地时逢旱灾，颗粒无收，青州二郎成功降雨，百姓才有饮食，于是创建青州二郎庙，以谢神恩。⁴⁸

他将青州二郎的水神功能也赋予了地方化的解说，十分自然地融入本地的二郎信仰体系中，并无突兀之感。其实，通天二郎不过百余年，而青州二郎在郭家庄自元代已有明确记载，远远早于前者的信仰肇始时间⁴⁹。但信众并不考虑时间跨度，在他们的观念中，整个二郎神团浑然一体。

⁴⁶ 笔者已见到郭家庄、南沟、神西和三交河四处，此外还有一些未包含青州二郎在内的二郎庙。

⁴⁷ “火龙将军”也是当地一位男性武神，是“结义神团”中少数不以“二郎”为名的成员之一。神灵的“弟子”，又称“马子”，是洪洞当地对巫覡的称呼。

⁴⁸ 据录音文档：“2012年8月4日V07神西村罗大山”、11月27日V11“神西罗大山”访谈概述。

⁴⁹ 传说通天二郎信仰肇始于光绪三年，现存最早的时间记录为民国二十三年。

四、功能的拓展

青州二郎与原身份的关联主要体现在功能的恒定。而促使该信仰输入、转化与再生长的动力，正源于当地对水神的强烈需求。

具体说来，在“结义神团”中，青州二郎从一位外来神，一跃跻身于“二哥”位置，除了名号之变和传说的关键作用外，其原本的理水职能也是重要因素。洪洞深居内陆，常年为水旱困扰，水神信仰在当地天然具有强烈的合法性，是地方全体的切实需求，多多益善。况且，作为外来神，他的有效性已经在外地得到了证明，所谓“外来和尚会念经”，他本身就比较比本地神灵负载了更多的权威感。

向地方性神灵转化后，青州二郎不仅保有原功能，还在其他方向上得到一定程度的拓展。当他作为个体神灵被提起时，人们会自然联想到其水神的鲜明特色。而在与其他二郎集体供奉的语境中，原本的水神属性不太被强调，更多时候是作为通天二郎的属下存在，他们都是“一起管事的”。同时，这些二郎、将军、黑虎多为保护神，其功能也会发生泛化，经常与他们混在一处，青州二郎也渐被认为有同样本领。信众还愿酬神时，即便是与求雨无关的事，青州二郎也能跟着集体沾光，因为人们往往不会追究具体是哪位神促成其事，而是认为诸神皆有贡献，二郎神团因此有福共享。反过来看，吸纳这样的外来成员，对以保护神为主的二郎神团而言，也增强了团体影响力，丰富了功能面相。

随着神职领域的拓宽，青州二郎信仰也获得了更多的发展机会。在当下的洪洞地区，因灌溉方式和水利建设等方面的技术进步，农业生产和居民生活对自然降雨的依赖程度有所减弱，近年来祈雨活动已相当稀少。尽管水神的重要性普遍降低，但青州二郎的地位和祭祀活动却并未受到较大影响。笔者认为，他经常和其他二郎以集体面貌出现，展露形象、接受供奉的机会大为增多，故而并未像其他水神那样在当地神灵谱系中呈明显的下降趋势。

五、结论

青州二郎原名广德真君，所指乃为东海神，但传入洪洞后，或许由于“广德真君”含义难解，其身份发生了分化：一方面，其原本的指向仍以“龙王”之名称和形象得到延续；另一方面，它逐渐与当地的二郎发生融合，并经历了“二郎化”的更名过程，龙王分化出去，“广德真君”专指“青州二郎”。二者在当下信仰中已各自独立，除了求雨的共同职能外，只在某些庙宇格局和祭祀日期中保存了少许曾经混淆为一的痕迹⁵⁰。

广德真君转化为地方性神灵青州二郎之后，在当地神灵谱系中的地位较原来的龙王身份有所下降，信仰势力反而得到相当程度的提升，不仅在各地建有多处祠庙，而且在二郎集团中跻身于“二哥”的重要位置，排名仅次于本地原生的通天二郎。其身世传说中影响力最大的一类，采纳了“外来——传入”的迁徙过程为深层叙事结构，将其中地名落实到本地、本村。这些传说都是推进该信仰地方化的有力方式。广德真君——青州二郎的本土转型之路是相当成功的。

再进一步分析，他之所以能不断生发新的传说叙事，乃因广德真君的原有传说情节并未固定化，除“青州”二字可能负载着特定含义而得以保留之外，其他情节都有强大的变异活性，可与地方性知识顺畅交融。我们对比杨戬二郎来简述

⁵⁰ 郭家庄的青州二郎与龙王共处一庙，作为祈雨对象并无明确区分。庙宇布局方面，某些青州二郎庙和龙王庙中，主神两侧设有龙柱，柱上都有“龙抓恶女”的恐怖造型。此外，青州二郎的祭祀日期有六月初六和四月十五两说，分别与某些村落对龙王诞日的说法相合。

这一点⁵¹。杨戩二郎也是当地二郎神团中的重要一员，同样是全国性神灵，杨戩二郎的传说更为通行，其信仰就愈发合法而必要。但这种权威感也可能对信仰的继续生发造成约束：已经证明和公认的部分越多，地方性变异的可能性就越小。而青州二郎没有得到那么多证明，人们对他的需求只在功能方面，因此，他的地方化历程中，惟功能不变，其他方面都有可变空间，故得以在当地持续变异，深入植根。

当然，信仰的生长、转化与传播离不开人群的共同支撑。转化机制能够运行，全靠地方信众在信仰需求之下对神灵的引导和控制。地方性神灵可以是本土原生，也可由全国性神灵转化而来，这一过程呈现出许多面相，包含有丰富的理论命题。本文对这一过程的呈现和分析，希望得到更多个案的修正与补充。

【说明】为避免给当事人带来不必要的麻烦，本文所涉全部人名和部分地名为化名。

本文刊于《民族艺术》2015年第5期

⁵¹ 对杨戩二郎在洪洞地区的转化情况，笔者将有另文专述。