

國立臺灣師範大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan Normal University

Master's Thesis

三至七世紀江南社會與政權關係

——以變亂與信仰為中心

Social and Political Dynamics in Jiangnan Region from
the 3rd to the 7th Century :
Centered on Rebellions and Beliefs

吳李洋

Lee-Yang Wu

指導教授：陳登武 博士

Advisor : Den-Wu Chen, Ph.D.

中華民國 113 年 6 月

June 2024

謝辭

研究生漫漫求知旅程，隨學位論文考試通過，學生身分也終將畫下休止。六年光陰瞬逝，此間我從臺中飄向嘉義，又輾轉來到臺北。感謝之最，必然為住在風城，只好風塵僕僕載我北中南遷徙的家人，用最具體的行動，給予最溫馨的支持，是我完成學業之最大後盾。

從中文系跨入歷史所，求知旅途蒙受諸多師友的幫助，感激銘記於心。首先要感謝毛漢光教授，課堂提及家鄉浙江的「女皇帝」，使我萌生好奇，一腳踩入江南變亂的研究課題，並針對此課題給予初步引導與建議。再來要感謝指導教授陳登武老師，鼓勵、肯定並悉心指導，在我每次的彙報，細緻給予建議，並勞費諸多心力，幫助我如期完成學位論文考試，萬分感激。還要謝謝兩位口試委員，呂春盛老師、劉馨琚老師，在大綱審查以及論文考試，都非常用心審視，給予相當詳細且深具說服力的修改建議。

謝謝雷家驥老師、朱振宏老師、李昭毅老師，在我初涉歷史學門時，煞費苦心，不辭辛勞給予幫助，讓我這個「初生之犢」能在中正大學修業的一年半中，產出兩篇期刊論文。當然也要感謝大學時的張致苾老師、張群老師，在我重考師大、清大時，爽朗地答應寫推薦信之請託，方能雙雙順利錄取。另外想要特別感謝師大國文系的何維剛老師，無私提供許多江南祠神信仰的研究，並教授、協助修改古典詩，讓我在歷史所就讀期間，完成中文系時沒達成的古典詩文學獎成就，時常給予鼓勵與幫助，由衷感謝。

還要感謝歷史學門中，亦師亦友的朋友們。首先是竣承學長，不論是學術還是生活，都非常照顧我這個室友學弟，研究所首遇的貴人。冠楷學長，我認知中學識最淵博的學長，也非常照顧後輩，甚至幾度來臺北探我，備感暖心。宏哲，給予我最多學術幫助的碩班同學，從我的期刊論文到碩論，都有他的建議蹤跡，是我最引以為傲與敬佩的同儕。再者，要謝謝梅鳳、佑豪、佳明，這些年紀是學弟妹，但仍能給予我許多學術幫助、生活樂趣的朋友們，豐富了我的求知旅程，尤其感謝佳明兩肋插刀，擔任我的論文考試紀錄，並處理瑣事，我才能順利完成論文考試。也要謝謝同門學長姐與同學們，給予諸多協助。最後，感謝師大心輔系王麗斐教授研究室的老師與夥伴們，提供許多支持、幫助。謝謝大家！

文末作七絕一首以自許，希冀能昂首闊步向下個目標邁進：

問學求師倣李蟠，蘭臺藏典比飛湍。

光陰六載又何極，知困自強之杏壇。

2024 年 2 月 5 日筆於師大分部

摘要

本文的課題為三至七世紀，也就是建康政權始建立，至華北政權再次統治江南，南北禮制又趨一統的時間斷限，以變亂與信仰作為主要視角，分析江南社會與政權的互動、歸納江南歷代變亂原因，並釐清宗教變亂信仰歸屬，梳理各信仰此間流變。

江南變亂不僅有直接的武裝變亂，也有透過文化手段如神祇的塑造，對政權進行抵抗。江南民風「尚鬼神」，包括佛、道與祠神，皆是變亂的重要元素；而政權不僅會因應宗教變亂祭出相關措施，甚至也會利用江南祠神來打擊或威嚇北方政權。由於史書對宗教變亂的描述隱晦，本文透過釐清變亂者事蹟，判斷其宗教信仰歸屬，梳理江南的宗教信仰流變，並分析、歸納變亂的原因。漢末至兩晉時期，江南主要盛行道教，爾後已逐漸融入傳統文化的佛教，也成為宗教變亂的重要號召。而南北朝盛行的末劫思想，由於過往政權對道教的警戒，以及南方彌勒信仰在蕭梁之前尚未與末劫思想結合，故並未出現於政治核心揚州；隋唐後即有彌勒信徒陸續變亂。

本文還探討祠神在江南地區被多重力量所形塑和利用的情境。江南雖好巫俗，盛行厲鬼，卻非所有祠神皆是厲鬼。項羽、蔣子文、廬山神等，皆以厲鬼形象先被塑造；蘇峻、陳果仁、汪華等變亂領袖成神者，則未曾是厲鬼。而這些祠神於禮制祀典中獲封爵位的上限，與地緣有莫大關係，如蔣子文、蘇峻、陳果仁信仰皆流行南方政權首都附近，得以成為國家級祠神。歷經魏晉南北朝長期分裂三百餘年後，七世紀再入華北統一政權的隋唐，欲逐步一統國家禮制，如武周時狄仁傑禁毀淫祠，最終留下的江南祠廟，幾乎都是有「化民成俗」效果的儒教先賢，僅「人格化」的江水神伍子胥較例外，因為江南對於航運安全的需要，被官方認可保留，以兼顧禮制與江南風俗、地理環境需要，並達成安定地域社會之效果。

關鍵詞：地域社會、天師道、彌勒信仰、末劫思想、祠神

Abstract

This paper explores the period from the third to the seventh century, covering the establishment of the Jiankang regime to the resurgence of North China's rule over Jiangnan. The study focuses on turmoil and belief systems, analyzing the interaction between Jiangnan society and political authorities. It synthesizes the historical causes of unrest in Jiangnan, clarifies the religious affiliations of upheavals, and traces the evolution of various beliefs in this region.

Jiangnan's unrest includes not only direct armed uprisings but also cultural resistance through the creation of deities. The local inclination towards the worship of gods, including Buddhism, Daoism, and ancestral spirits, plays a crucial role in upheavals. Authorities respond not only with religious measures but also by utilizing local deities to intimidate or challenge Northern regimes. Due to the vague descriptions of religious unrest in historical records, the paper clarifies the potential religious affiliations of rebels, examines the evolution of religious beliefs in Jiangnan, and analyzes and summarizes the causes of unrest.

From the end of the Han Dynasty to the Jin period, Daoism predominated in Jiangnan, gradually incorporating Buddhism into traditional culture, becoming a significant rallying point for religious unrest. The prevalence of apocalyptic thinking during the Southern and Northern Dynasties, combined with past caution towards Daoism by ruling powers and the late integration of Southern Maitreya beliefs, prevented their emergence in the political core of Yangzhou. The Sui-Tang period witnessed the rise of Maitreya followers and subsequent unrest.

The paper also investigates the shaping and utilization of local deities in Jiangnan. While the region embraces supernatural beliefs, not all deities are associated with malevolence. Figures like Xiang Yu, Jiang Ziweng, and Lushan Deity were initially portrayed as malevolent, creating fear to exert pressure on authorities for concessions. However, leaders like Su Jun, Chen Guoren, and Wang Hua were deified without the typical malevolent image, gaining recognition from subsequent regimes and serving as tools for political influence. The geographical distribution of these deities receiving noble titles correlates with regional political centers, contributing to their elevation to a national level. Following three centuries of division during the Southern and Northern Dynasties, the Sui-Tang reunification in the seventh century aimed to establish a unified national ritual system. The actions taken during Wu Zetian's reign, such as the ban on

immoral temples by Di Renjie, led to the preservation of Jiangnan temples predominantly dedicated to Confucian sages, ensuring adherence to ritual norms while accommodating local customs, geography, and maintaining social stability.

Keywords: Regional society, Way of the Celestial Masters, Maitreya faith, End-Times thinking, Shrines



目次

第一章	緒論	1
第一節	研究背景與範圍	1
第二節	研究回顧	3
第三節	研究取向與章節架構	8
第二章	漢末孫吳的變亂與信仰蹤跡	9
第一節	漢末變亂探析（193-220）	9
第二節	孫吳變亂探析（221-280）	16
第三節	漢末孫吳變亂中的信仰蹤跡	20
	小結	23
第三章	兩晉南朝的變亂與信仰蹤跡	25
第一節	西晉時期（280-317）	25
第二節	東晉時期（318-420）	33
第三節	南朝時期（420-589）	41
	小結	50
第四章	隋至武周的變亂與信仰蹤跡	53
第一節	隋開皇年間（581-600）	53
第二節	隋大業年間（605-618）	60
第三節	初唐至武周（618-705）	67
	小結	74
第五章	政府與地域社會之間——多重力量下的信仰形塑	76
第一節	六朝新興祠神	77
第二節	變亂領袖成神靈	85
第三節	先賢與名人祠祀	87
第四節	鍾山神與廬山神	90
	小結	92
第六章	結論	94
	徵引書目	96

表目次

表 1：漢末（193-220）江南變亂表	11
表 2：孫吳時期（221-280）江南變亂表	17
表 3：開皇十年（590）江南變亂表	55
表 4：大業九年（613）後江南變亂表	61
表 5：初唐至武周（618-705）江南變亂表	67
表 6：漢唐間蔣神受冊封與禁絕表	78



第一章 緒論

第一節 研究背景與範圍

「宅茲中國」篆刻在青銅器何尊之上，敘說周代以都城為天下中心之概念，史籍所載「周公營雒邑，以為在於土中，諸侯蕃屏四方，故立京師」¹最能與之呼應。隨中心論衍生的古代中國「華夷」觀念，至晚於戰國時代便已成形，王城之外為華夏，諸夏之外為夷狄，地理空間越靠外緣，就愈荒蕪野蠻。²「秦、楚、吳、越，夷狄也。」³除秦以外，楚、吳、越三國皆南方國家，足見南北文化之隔閡與分流。

六朝以前，華夏正朔長期落在北方，雖吳、越在春秋時皆曾問鼎中原；楚國延續春秋戰國，並在秦末扮演舉足輕重的角色，成為南方精神象徵；東漢末孫權立國江東，吳又代楚成為南方代名詞。⁴西晉末永嘉禍後，衣冠南渡改變氣象，江南因晉室遷徙，華夏正朔何在，方有轉圜，爾後高歡曾言「江東復有一吳兒老翁蕭衍者，專事衣冠禮樂，中原士大夫望之以為正朔所在」，⁵一定程度反應南北朝士人的正統觀念和文化立場，南方政權也蔑稱北方「荒僞」、「索虜」。⁶

但終結南北百餘年分裂的，是屬於北朝系統的隋唐，隋文帝言南朝「君無君德，臣失臣道，父有不慈，子有不孝，兄弟之情或薄，夫婦之義或違，長幼失序，尊卑錯亂」，⁷唐太宗則說「梁、陳僻在江南，當時雖有人物，偏僻小國，不足可貴」。⁸可見至少於隋唐之初，政治中心回歸北方，南人再度受輕視。勝利的北方政權，本乎自身體系的「大傳統」(great tradition)，著手欲改造江南既有的「小傳統」(little tradition)，⁹有所謂「化民成俗」政策，

¹ 〔東漢〕班固，《漢書》（北京：中華書局，1975），卷28，〈地理志·周地〉，頁1650。

² 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史》（新北：聯經出版公司，2011），頁44。

³ 〔西漢〕司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），卷27，〈天官書〉，頁1344。

⁴ 關於南方的展歷程，姚大中《南方的奮起》與九橋充拓《江南的發展》皆是站在南方視角審視南北體制抗衡的專著。詳見姚大中，《南方的奮起》（臺北：三民書局，1981）；〔日〕九橋充拓著，林琪禎譯，《江南的發展》（新北：聯經出版公司，2021）。

⁵ 〔唐〕李百藥，《北齊書》（北京：中華書局，1972），卷24，〈杜弼傳〉，頁347。

⁶ 相關南北族群問題，參見周一良，〈南朝境內之各種人及政府對待之政策〉，原載《史語所集刊》第7本4分（臺北，1936），後收入氏著，《魏晉南北朝史論集》（北京：中華書局，1962），頁27-79；陳寅恪，〈魏書司馬叡傳江東民族條釋證及推論〉，原載《史語所集刊》第11本（臺北，1943），後收於氏著，《陳寅恪先生全集》上冊（臺北：里仁書局，1979），頁531-566；方北辰，〈魏晉南朝江東世家大族述論〉（臺北：文津，1991）；呂春盛，〈「吳人」與「南人」：六朝時期地域意識轉變之考察〉，《臺灣師大歷史學報》第66期（臺北，2021），頁1-41。

⁷ 〔唐〕魏徵，《隋書》（北京：中華書局，1980），卷2，〈高祖本記〉，頁32-33。

⁸ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷65，〈高士廉傳〉，頁2443。

⁹ 「大傳統」是由國家與住在城鎮的士紳與市民們所掌握、書寫的文化傳統；「小傳統」是存在於鄉村之中，鄉民藉由口傳等方式流傳的大眾文化傳統。近代學者漸以「菁英文化」(elite culture)與「通俗文化」(popular culture)，抑或「雅」與

江南成為被教化、移風易俗的目標。¹⁰

江南的「小傳統」，起自春秋戰國，迄至隋唐，大抵仍舊。那就是「其俗信鬼神，好淫祀」¹¹、「民俗輕躁，少信行，好淫祀」¹²，是以佛、道二教，乃至祠神，在江南社會中處處可見。近年日本明清史學界掀起地域社會研究熱潮，並持續於其他斷代發揮影響力。¹³地域社會研究中，民眾叛亂是個重要的切入視角，¹⁴中國學者認為唐代中期以前的民變，主要是向封建國家鬥爭，而非爾後鋒芒指向的地主階級。¹⁵可以說本文含涉範疇內，民變主要反抗的對象即是當地政權。江南社會在歷經建康政權，再歸華北政權統治，各時期的變亂原因、宗教狀況，呈現何種流變？史書對宗教變亂記載隱晦，常僅書「妖賊」，甚至不明言其宗教性，當可藉由小說、佛道經、方志等相關史料，釐清有宗教性變亂的信仰歸屬，亦能從中挖掘江南諸祠神的記述，幫助瞭解其興衰、被形塑的過程。

因為三至七世紀的江南變亂常帶有宗教色彩，有舉兵時即以宗教作為號召，或變亂者死後成為後世崇信神祇，政權也常相應宗教變亂，祭出相關措施，甚至還會藉江南祠神打擊變亂者，抑或威嚇北朝政權。南朝滅亡後，隋唐以北方禮制施行「化民成俗」政策，其對各類祠祀的禁毀與保留，又是秉持怎樣的原因呢？總而言之，本文欲以變亂作為楔子，觀察國家與地方社會之間的互動，尤其關注涉及信仰、神異的記述，梳理出三至七世紀，包含佛、道、祠神，

「俗」的觀念取代，名詞儘管不盡相同，實質分別卻不甚大。〔美〕羅伯特·雷德菲爾德著（Robert Redfield），陳瑞騰譯，《鄉土社會與文化：一種人類學研究文明社會的方法》（*Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*）（臺北：南天書局，2020）；余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987），頁 167-258。

¹⁰ 金相範以為貞觀年間，為初步完成思想文化政策集價值規範體系的時期，確定統治理念與文化政策，據此推行正統儀式典禮過程，其關心擴大至地方民間文化傳統；盧建榮認為，來自「大傳統」，也就是中央派任的地方官，若要想把「小傳統」壓制下去，最好消滅它，所謂「化民成俗」。金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉（臺北：臺灣師範大學歷史學系博士論文，2001），頁 162-169；盧建榮，《誰在統治地方：唐宋地方治理文化打造史》（臺北：暖暖書屋，2022），頁 25。

¹¹ 〔唐〕魏徵，《隋書》，卷 31，〈地理志·揚州〉，頁 886。

¹² 〔宋〕樂史，《太平寰宇記》（北京：中華書局，2007），卷 97，〈江南東道·婺州〉，頁 1949。

¹³ 其中六朝江南地域社會研究最具代表性的為中村圭爾的《六朝江南地域史研究》，對江南的開發、財政與出土文物有完整全面的論述。詳見〔日〕中村圭爾，《六朝江南地域史研究》（東京：汲古書院，2006）。

¹⁴ 森正夫以民眾叛亂、社會秩序、士大夫與民眾作為地域社會研究的觀察點。詳見〔日〕森正夫，《「地域社會」視野下的明清史研究——以江南和福建為中心》（南京：江蘇人民出版社，2017），頁 3-34。

¹⁵ 高敏不認同郭若沐與戎笙以「是否帶有反封建制度性質」為標誌，將農民起義分期。高敏認為農民起義始終帶有反封建統治的性質。並認同侯外廬以農民起義綱領口號變化，作為分期標準，因綱領口號表明起義的訴求與反對立場。高敏，〈試論我國封建社會農民起義和農民戰爭的發展階段問題——兼與侯外廬同志商榷〉，收入氏著，《中華古史求索集》（北京：中華書局，2005），頁 3-55。

江南宗教信仰的流變。

本文題目斷限為三至七世紀，也就是孫吳立國之初，一直到武周時期。孫吳為六朝健康政權之濫觴，亦為南朝國家守護神蔣子文崛起之時；終於武周時期，武則天此時派遣狄仁傑巡撫江南，禁毀淫祠，昭示隋唐政權已趨於穩定，著手推動、落實對江南的思想文化政策及價值規範體系，也象徵六朝建康政權經營，留下的大、小傳統，正式被取代、禁絕。而本文「江南」地域範疇，為建康政權的「政經核心區」，即東漢揚州地區長江下游以南，丹陽、吳、會稽三郡，並加上變亂與信仰皆盛，鄰近丹陽、會稽的豫章郡廬山、鄱陽一帶。以今而言，即蘇南、徽南、浙江全境與江西東北部。若置於唐代行政區劃，即江南東道的潤州、常州、蘇州、杭州、湖州、睦州、越州、婺州、衢州、括州、溫州、台州、明州、歙州，及江南西道的宣州、江州、饒州。¹⁶歷代曾以「江東」、「江表」等稱呼相似地域，但範圍略異，而本文所言「江南」，多指本段所定義之範疇，而援引史料時，仍將遵循原文辭彙。

第二節 研究回顧

（一）江南變亂研究回顧

中國學者對於農民起義問題頗有豐富著作，其中不乏系統性整理的大作，六朝部分如朱大渭主編之《中國農民戰爭史——魏晉南北朝卷》，以政治、經濟、制度之視角，說明此間的農民戰爭，促進了士族衰落與社會變革；¹⁷朱氏亦與張澤咸合編有《魏晉南北朝農民戰爭史料彙編》，將三國至南北朝所有的農民戰爭史料整編呈現，為極佳工具書，只可惜僅收錄標準不甚清晰，如東晉王敦之亂之王敦因為僑姓瑯琊王氏，非農民未收錄，但同樣東晉的盧循亦是士族出生，卻將其收錄。¹⁸又協助平定王敦之亂，後來卻造反的蘇峻並非士族，卻未收錄，原因可能為蘇峻乃太守職時造反，為官不算農民，但梁朝時為郡吏的吳承伯變亂，卻將其納入；隋唐部分，王永興編《隋末農民戰爭史料彙編》，江南亂者收錄有劉元進、杜伏威、輔公祏、李子通、林士弘，相關史料彙整詳盡，可變亂領袖收錄並不齊全，且隋代國祚甚短，卻歷經多次民變，不知何故僅收錄隋末農民起義；張澤咸編《唐五代農民戰爭史料彙編》，收錄甚是詳盡，不過契合本文時間斷限

¹⁶ 《中國歷史地圖集》雖有唐前期高宗總章二年（669）之區劃圖，但其為全域圖，譚氏亦說明全域圖限於比例尺，並未標明所有州郡，無法表露本文確切地域範圍，是以採用玄宗開元二十九年（741）相對劃分精細的分幅圖，以明確彰顯本文欲討論之地域範圍。譚其驤，《中國歷史地圖集》（北京：中國地圖出版社，1982），第五冊，譚氏說明見前言頁2、總章全圖見頁32-33，分幅圖見頁55-58。

¹⁷ 朱大渭主編，《中國農民戰爭史——魏晉南北朝卷》（北京：人民出版社，1985）。

¹⁸ 張澤咸、朱大渭編，《魏晉南北朝農民戰爭史料彙編》（北京：中華書局，1980）。

與地域範圍內的事件有限，僅有高宗時期睦州陳碩真與常州劉龍子。

日本學界亦有民變史的彙編，谷川道雄與森正夫合編有《中國民眾叛亂史》，其中第一冊為秦到唐，六朝篇章直書「六朝時代の宗教叛乱」，可惜僅第二節「孫恩・盧循の乱」較為切合標題，詳細交代變亂始末，第一節「太平道と五斗米道」影響地域實際上較接近中原與關中一帶，第三節「大乘教の乱」則主述北魏法慶之亂。該書隋唐江南部分收錄六位變亂首領，並依據史料分別給予稱號，分別為蕭銑「梁室の子孫」、杜伏威「長白山に入る」、輔公祏「杜伏威の盟友」、沈法興「南朝世族の叛乱」、李子通「長白山に拠る」和林士弘「江西一帶の統合」，對六人變亂歷程有詳細剖析，但隋末江南亂者遠不只此六人，且唐代前期的江南變亂也未收錄，為美中不足之處。¹⁹至於針對單一朝代變亂的研究，非常豐富，尤其以孫吳、隋代最為充分，更有許多對於單一著名變亂事件的討論，成果過於豐富，則不再此列舉，正文談及相關事件時，皆會加以引用。

（二）江南信仰研究回顧

中國中古時期，宗教間盛行「末世」之說。廖宜方綜合日本佛教學者西本照真、明神洋、藤善真澄，與道教學者神塚淑子、小林正美等的研究。指出魏晉以降，中國長期陷入割據、澆訛，佛道二教各自醞釀末世思想。末世思想在當時佛教宗派中宣揚，對三階教來說是不可或缺的核心，也對淨土宗作了補強，進而出現許多「救世主」的塑造；道教方面，有因南方豪族對僑姓士族的不滿，產生的聖帝君降臨救濟有仙人資格者，實現太平之世，也有突出「天地崩壞」、「劫運」得救的另一末世說法。²⁰唐長孺與李豐楙皆對史冊與道書讖言出現的「救世主」李弘做了詳盡考釋，唐長孺指出以李弘名義發動變亂的事件，以東晉十六國為多，南北朝中期後漸少，但至隋唐仍可見；李豐楙認為道教較佛教更具濃厚本土性，是以前者更易轉化過去災異、圖讖，成為最具號召力的革命寓言，引發道教中人靈感，企圖藉由李弘革命的草根性，改造為現世地王的太平盛世形象。寇謙之清整北方天師道，批駁李弘反亂，北方圖讖傳說則變通諱改「李洪」、「李紅」等名稱持續，而南方與其道派、政治環境不同，則不受影響。²¹周德全指出隋代「老子度世，李世當王」的道教讖言，使的道教被隋君所排斥，但道教的宗法完全滿

¹⁹ [日] 谷川道雄、森正夫編，《中國民眾叛亂史》第一冊（東京：平凡社，1978）。

²⁰ 廖宜方，《唐代的歷史記憶》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁 212-220。

²¹ 唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，收入氏著《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁 208-217；李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），第六章〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉第一節〈六朝的李鴻圖讖傳說〉、第二節〈唐高祖、太宗對李弘圖讖的運用〉頁 282-319；李豐楙，〈唐代「洞淵神呪經」寫卷與李弘——兼論神呪類道經的功德觀〉，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：國家圖書館，1991），頁 481-500。

足李唐，「君權仙授」滿足政權合法性，與老子同姓「神仙之後」有助李唐王權提高門第。²²丁煌認為李淵、李世民雖在隋末製造福瑞，為藉老子之授命，依附為老子後裔，但二人仍崇佛高於道，後續揚道抑佛，乃因其時佛教勢力凌駕道教許多，武德與貞觀年間道教發展始終不及佛教，且民間信佛者居多，為尊祖而不得不提升道士、女冠地位。²³蕭登福則將道教李弘與佛教彌勒對照，認為二者皆屬於末世災變時，將降世渡化人民的佛、道二教領袖，²⁴是以三至七世紀不乏自言李弘抑或彌勒降生的佛道「救世主」，以上為全國通有之景象。

江南六朝民間信仰研究中，可發現學者將其分為兩大類，自然神與人神，自然神包括山、水、動植物等，²⁵魏斌指出在佛道教尚未傳入時，便有許多民間信仰流傳，早期佛教徒進入江南山林時，就與山神（蟒蛇）發生不少關係，而宮亭度化是佛教面對江南民間信仰的態度，因為佛教僧團不具備儒家官僚的官府權力背景，僧人以神通感化民間神祇。²⁶佛道教進入江南後，為了使弘教更為順利，常有把民間信仰、巫術等納入體系之事發生，因為佛道二教皆是具備一切形式的成熟宗教，宗教內涵與哲學觀也更吸引士大夫階層，面對地方祠祀有著無可爭辯的優勢，²⁷所以自然神信仰也漸漸消失。人神部分所含甚廣，多為與江南相關之歷史人物。不少研究指出蔣子文是六朝人神信仰之最，梁滿倉從軍事角度切入，認為蔣子文亦包含在淝水之戰勝利之因素；²⁸胡阿祥以為蔣神信仰在六朝的興盛程度，與宋代以降關公信仰作類比；²⁹陳聖宇、姚瀟鵬與劉雅萍都認為孫吳認可蔣子文信仰，是孫吳政權「江東化」，迎合當地民眾需要的手段；³⁰何維剛以《搜

²² 周德全，《道教與封建王權政治交流研究》（北京：人民出版社，2015），頁 277-280。

²³ 丁煌，〈唐高祖太宗對符瑞的運用及其對道教的態度〉，《成功大學歷史學報》第 2 期（臺南，1975），頁 277-307。

²⁴ 蕭登福，〈六朝道佛二教識記中之應劫救世說——論李弘與彌勒〉，《臺中商專學報》第 31 期（臺中，1999），頁 11-32。

²⁵ 朱大渭等人將敗軍死將等人鬼列於人神，而吳成國將此類厲鬼等也歸於自然神，筆者以為歸於人神較為是。見朱大渭等著，《魏晉南北朝社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 331-340；吳成國，《六朝巫術與社會研究》（武漢：武漢出版社，2007），頁 159-171。

²⁶ 魏斌，〈「山中」的六朝史〉（北京：三聯書店，2019），頁 67-77。

²⁷ 嚴耀中，〈唐代江南淫祠與佛教〉，《唐研究》第 2 卷（北京，1996），頁 51-62；魏斌，〈「山中」的六朝史〉，頁 90；王永平，《道教與唐代社會》（北京：首都師範大學出版社，2002），頁 454-465。

²⁸ 梁滿倉，〈論蔣神在六朝地位的鞏固與提高〉、〈淺析淝水之戰東晉勝利的宗教因素〉，收入氏著《漢唐間政治與文化探索》（貴陽：貴州人民出版社，2000 年），頁 98-117、193-205。

²⁹ 胡阿祥，〈蔣山、蔣州、蔣王廟與蔣子文崇拜〉，《南京師範專科學校學報》第 15 卷第 2 期（南京：1999），頁 10-15。

³⁰ 陳聖宇，〈六朝民間巫覡鬼神崇拜與地名——以蔣子文和蘇峻為例〉，《中國地名》2006 年第 12 期（瀋陽，2006），頁 157-159；陳聖宇，〈六朝蔣子文信仰探微〉，《宗教學研究》2007 年第 1 期（成都：2007 年），頁 165-169；姚瀟鵬，〈蔣子文信仰與六朝政治〉，《學術研究》2009 年第 11 期（廣州：2009 年），頁 111-116；劉雅萍，〈中國古代民間神靈的興衰更替——以南京蔣子文祠為例〉，《世界宗教研究》2011 年第 4 期（北京：2011 年），頁 69-74。

神記》中，孫吳政權與民間信仰的頻繁互動、並屈服於後者的過程，認為可能是江東人士藉由神蹟製作，威嚇東晉政權不要跨越江東的民間信仰底線；³¹林富士整合所有相關史料，以編年敘事蔣神興衰，並點出信仰於南朝最盛，形同國家守護神，於隋唐消失，又於五代以後重獲青睞綿延至清。³²常與蔣子文一同被祭祀的還有蘇侯神，田餘慶猜測可能為其平定王敦有功，晉人感念其功績；³³王健秋認為蘇峻被後人祭祀原因，乃其對受庾亮迫害的人有恩，也對當時部下有恩，而有所感念；³⁴李紅艷認為東晉時有南北門閥，南方卻無足輕重，是以寄託認可北方寒門蘇峻，而成為南人神祇；³⁵權家玉則認為只要在軍事危急時刻，希望扭轉戰局，就會祭祀蘇侯神，並推論蔣、蘇二神皆為南朝戰神。³⁶

除被國家認同而成為「正祀」的蔣、蘇神等外，國家常有取締淫祠之舉動。金相範由禮制作為視角，認為當政權確定統治理念與文化政策，據此推行正統儀式典禮過程，其關心擴大至地方民間文化傳統，便會出現禁毀淫祠政策。並認為南北朝分裂，難期待以統一文化意識去引導或處置地方文化。直至唐代，禁毀淫祠的垂拱四年（688）左右，才初步完成思想文化政策及價值規範體系；³⁷盧建榮則認為雖然取締淫祠行動歷代史不絕書，但小傳統的人不會因為受官方壓迫，而放棄原本信仰，更不至於皈依到大傳統文化陣營中去。因為要皈依大傳統有個高門檻，那就是要從文盲變成一位能辨字識文的菁英。這對普遍的平民大眾來說，這樣的文化皈依行動比登天還難。所以大傳統改變小傳統有其難度，但大傳統中人划向小傳統某些方面，卻是可能。據此認為政權禁絕淫祠得政策成效不彰。³⁸狄仁傑禁毀淫祠所保留下的夏禹、吳太伯、季札、伍子胥四祠，除夏禹外，何維剛皆有專論，何氏以為江南祠祀有雅俗之分，吳太伯、季札等先賢祠祀為民間信仰添入人文氣息，成為官員所拜之正祀，屬於「雅」的面貌，而蔣、蘇等人較偏向厲鬼信仰，也就偏向於「俗」。雖然季札與太伯之廟後來也轉化為士庶雜處之所，但也能藉由歷代官方認可，而在禁毀淫祠中獲得倖免；伍子胥則與其他六朝

³¹ 何維剛，〈孫權冊封蔣子文的歷史意義——從南朝封神現象談起〉，《興大人文學報》第45期（臺中，2015），頁1-27。

³² 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入林富士、傅飛嵐（Franciscus Verellen）主編《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，2000），頁164-204。

³³ 田餘慶，〈東晉門閥政治〉（北京：北京大學出版社，2012），頁51-52。

³⁴ 王健秋，〈蘇峻何以有祠——晉史札記〉，《淮陰師專學報》第16卷第4期（淮安，1994），頁40-41。

³⁵ 李紅艷，〈南朝「蘇侯神」祭祀初探〉，《民俗研究》2005年第4期（濟南，2005），頁112-120。

³⁶ 權家玉，〈南朝的「蘇侯神」信仰〉，《南京曉莊學院學報》2010年第2期（南京，2010），頁39-44。

³⁷ 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉，頁162-169。

³⁸ 盧建榮，《誰在統治地方：唐宋地方治理文化打造史》，頁25。

民間祠祀不同，從「江水祠」俗謂「伍相廟」可知其與水密切相關，而信仰蹤跡則橫跨大江南北。何氏同意日本學者水越知所言唐大運河開通，造成江南信仰中心重新調整，建康盛極一時蔣子文信仰逐步沒落，取而代之的是大運河周邊之太伯、季札、伍子胥等信仰接力成為新興信仰。³⁹

此外，本文研究斷限內，尚有其他著名的江南民間祠祀。何維剛指出項羽信仰興起於晉宋之際，為吳興地區的小區域信仰，因吳興大族多保有尚武習戰之風，並認同宮川尚志所說，項羽亦是吳興軍人、寒人信奉的神祇；⁴⁰朱俊豪透過蔣子文、項羽、伍子胥，三位三至七世紀的江南神靈，探討信仰背後的文化詮釋，認為蔣子文為北來政權扶持與接受的產物，項羽相對是南方士族為對抗外來文化的產物，伍子胥則與二者不同，與長江，也就是自然緊密結合，而造就出無法撼動，深植民間的信仰。⁴¹同樣關注信仰形塑，常慧琳認為信仰文本的書寫，是多重力量角力的結果，分別以鄧艾祭祀的形象，論述大、小傳統間，對神祇的形塑；以對左慈、孔愉為例，談論道教徒對二者的歷史書寫；以蘇峻與苻堅的成神，探討巫者造神的傳統。⁴²汪華作為隋末唐初變亂首領之一，先是割據後是降唐，被宋以前史料稱賊，宋以後卻得平反，成為徽州地方神祇，是以汪華信仰研究多專注於其形象的改變。⁴³程源源認為汪華降唐後便陸續建有其生祠，但終唐一代不被朝廷認可。⁴⁴

綜上，佛道教的末世說，給予了本研究斷限內的變亂一個可憑藉之依據，但此間帶有佛道色彩之變亂，是否真有以末世之說為憑藉，在江南發動變亂？若有，又是從何時開始流行？流行在那些地區呢？另，從江南眾多祠神，可知江南地域充滿濃郁宗教色彩，這些與變亂相關的祠神，又或著南朝重要祠神，牠們成神的性質、興起與被禁絕，是地域社會與不同政權互動，操弄出的結果，透過建康、

³⁹ [日]水越知撰、楊洪鑒譯，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，收於平田茂樹等編，《宋代社會的空間與交流》（開封：河南大學出版社，2008年），頁316-351；何維剛，〈六朝季子廟祠祀的雅俗交涉〉，《中國學術年刊》第40期（臺北，2018），頁53-74；何維剛，〈隱匿的太伯：六朝吳地太伯廟考察〉，《東亞漢學研究》（長崎大學多文化社會學部）第9號（長崎，2019），頁276-284。

⁴⁰ [日]宮川尚志，〈項羽神の研究〉，收入氏著，《六朝史研究 宗教篇》（東京：平樂寺書店，1992），頁391-409；何維剛，〈南朝吳興項羽信仰的神蹟文本製作與國家地方之互動〉，《民俗曲藝》第215期（臺北，2022），頁1-42。

⁴¹ 朱俊豪，〈三至七世紀江南地區厲鬼崇拜背後的文化詮釋〉（新北：臺北大學歷史學系碩士論文，2013）。

⁴² 常慧琳，〈造神：漢唐之間的人神與國家權威〉（香港：香港城市大學中文及歷史系博士論文，2022）。

⁴³ 凍國棟，〈唐宋間諳、歛一帶汪華信仰的形成及其意義〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》2009年第1期（武漢，2009），頁117-129。

⁴⁴ 程源源，〈徽州地區汪華人物形象的建構〉，《合肥師範學院學報》第36卷第4期（合肥，2018），頁16-22。

華北政權交替下的祠祀政策，得勾勒出江南社會與國家互動關係的輪廓與轉變。

第三節 研究取向與章節架構

本文以江南地域五百年來綿延發生的變亂作為主軸，探究在不同政權與文化的籠罩下，江南地域社會體現的政治文化、宗教傾向。並非所有變亂均與江南地域社會有關，有些變亂主要發生在政治高層之間，而與基層社會關涉較小，難以凸顯出地域社會的政治文化脈絡，故本文不擬討論這類事件，而聚焦於那些與地域社會關係較深者；若符合這一條件，則即使變亂事件的領導者是王公貴族，亦納入討論範圍。而信仰方面，除了蓬勃發展的佛、道教，祠神的崇拜也展現強烈的地域特色，各方神祇的不同職掌與神能，在國家與社會中拉扯、塑型，也經常在變亂事件中佔有一席之地。本文擬藉由梳理長時間的變亂，觀察江南宗教信仰如何在各類變亂事件中發揮作用，政府又如何面對這些信仰等，來觀察江南地域社會與國家之間的互動關係。

史料運用方面，地域社會研究除正史、地理志書是必要史料之外，唐宋類書如《北堂書鈔》、《太平御覽》等，也收錄許多今已散佚的史料，有重要補充作用，彌足珍貴；另外因為涉及變亂與宗教信仰，正規史料記敘不盡詳盡，所以志怪、筆記小說如《搜神記》、《列異傳》、《異苑》、《幽明錄》、《世說新語》、《述異記》、《朝野僉載》、《隋唐嘉話》、《唐國史補》或《太平廣記》等，以及諸佛、道經，皆是珍貴的參考資料來源，能提供更多細微、延展的地域社會材料。

本文章節架構，除緒論、結論外，尚分有四章，第二至四章主要依時序，拆分成漢末孫吳、兩晉南朝、隋至武周三期，透過變亂相關事蹟，釐清變亂者可能的宗教歸屬，藉此梳理江南的宗教信仰流變，並加以分析、歸納變亂原因，描繪江南變亂中呈現的宗教發展歷程；第五章則探討祠神在多重力量下的被形塑、利用與禁絕，梳理三至七世紀，從建康政權，再入華北政權，江南祠神的興衰，以及二類對當地祠祀的冊封、禁絕和保留之原因。

第二章 漢末孫吳的變亂與信仰蹤跡

六朝等建康政權肇於孫吳，立國皆憑恃長江天險以自固。¹劉淑芬指出六朝立國形式相若，東晉、宋、齊、梁、陳幾乎沿襲孫吳舊規。軍政中心分離，以荊州為軍事中心，揚州為政經中心，雖孫吳定都曾搖擺於武昌（今湖北武漢市）與建康（今江蘇南京市）之間，最終因戰略考量選擇建康，並漸成習慣，於東晉南朝地位日益穩固。²中村圭爾認為對六朝各王朝而言，長江三角洲南岸，俗稱江南或三吳，是不論經濟、政治、軍事或文化，最重要且卓越的地域。³權家玉則指出，建康早已是觀念上的都城，依靠地方勢力崛起的軍鎮都督，不論是劉裕的京口集團、蕭道成的淮陰集團、蕭衍的荊雍集團，抑或陳霸先的南方土豪酋帥勢力，皆不得不順應民意，在取得政權後離開發跡故地，遷入建康。⁴

可知揚州，尤其建康、三吳地區，為六朝最核心、具代表性的地域，本文考慮變亂與宗教事件發生情形，將鄱陽、豫章廬山一帶亦納入範圍一同討論。又六朝中孫吳有別其餘五朝，並非連綿而曾受西晉中斷，作為建康政權之始，孫氏入主江南的歷程，以及社會、宗教環境，與五朝差異較大，後者政治格局與地域性特徵更具相似性。首章探討孫吳，並納入漢末孫氏入主江南的時間段；次章則是東晉、宋、齊、梁、陳餘下五朝，並為求時序完整，會將不屬建康政權的西晉江南狀況，置於東晉前一併論述。

第一節 漢末變亂探析（193-220）

孫權於西元 229 年方改元「黃龍」稱帝，雖較曹丕、劉備晚，但孫氏立足江東，應追溯至漢獻帝初平四年（193）孫策渡江。⁵入主江東過程，受到多股力量的阻撓，具體為何？先賢有充分討論。唐長孺早已指出孫吳時期主要亂者為「宗部」與「山越」，「宗部」是以宗族、鄉里為中心的武裝組織，「山越」則是亂世流亡山區的漢人，二者關係密切，幾乎融為一體。⁶傅樂成也認為，與孫吳長期作戰的異族「南越」、「武陵蠻」與「山越」，末者居於揚州，即政權腹心，最是大

¹ 劉淑芬，《六朝的城市與社會》（臺北：臺灣學生書局，1992），頁 3；胡阿祥，《六朝疆域與政區研究》（北京：學苑出版社，2005），頁 70。

² 劉淑芬，《六朝的城市與社會》，頁 3-34。

³ [日] 中村圭爾，《六朝江南地域史研究》（東京：汲古書院，2006），頁 203。

⁴ 權家玉言其陳朝論述，沿用呂春盛《陳朝的政治結構與族群問題》所提出之概念。呂春盛，《陳朝的政治結構與族群問題》（臺北：稻鄉出版社，2001）；權家玉，《地域性與南朝政局》（北京：社會科學文獻出版社，2021），頁 1-27。

⁵ [晉] 陳壽，《三國志》（北京：中華書局，2007），卷 1，〈魏書·武帝紀〉，「（初平四年）孫策受袁術使渡江，數年間遂有江東」，頁 11。

⁶ 唐長孺，〈孫吳建國及漢末江南的宗部與山越〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論叢》（北京：中華書局，1955），頁 3-29。

患。指出時人稱「山民」為「山越」，且「山越」生活情形與漢人迥異，但文化程度不低，能自鑄甲兵。但山越叛亂領導者多是漢人，時受曹魏利用以箝制孫吳，或受孫吳地方官轄以自重。⁷許倬雲認為史料之「山民」乃政治權力不能及到的人民，而非越族，並根據地方酋帥的分布區域，認為孫吳政權以吳郡、會稽、丹陽作為擴展基地，剷除當地原有地方勢力，而衍伸出以三郡大族為主要基幹的領兵制度，類似變相的分封制度。⁸田餘慶認為，許多「山寇」據守身險之地抗拒孫氏，而「山寇」包含山越民族，往往以強宗驍帥為魁首，持續成為孫吳主要軍事對手。⁹

綜上，「宗部」、「山越」、「山寇」等，似相互皆有交集，彼此間較無明顯分界。「山越」、「山寇」皆是群居山地，不受漢官抑或孫吳統轄之山民，但與「宗部」相同，三者領導者多是強宗驍帥，若某「宗部」自平地轉居山地，或許亦會被稱作「山越」、「山寇」。惟「山越」是否指稱某一民族，存有疑義。筆者採納呂春盛整合相關研究成果，山越非單一具體民族，為當時南方各族群居於山地者之泛稱，孫吳後史書中「山越」一詞的消亡，僅是該用詞稱謂不在，該群體某部分已融入漢人，某部分後裔則轉化為不同名稱出現，譬如谿、獠、俚等名稱。¹⁰

為進一步分析，將依時序自漢獻帝初平四年（193）孫策渡江，迄吳末帝天紀四年（280），研究地域範圍內，¹¹屏除漢末受朝廷敕封有官職在身之人，餘下對抗孫氏政權，與地域社會連結性較高的變亂事件，共 23 起，分「漢末」與「孫吳」製為二表，首先分析漢末江南變亂 12 起，如下表：

⁷ 傅樂成，〈孫吳與山越之開發〉，收入氏著，《漢唐史論集》（臺北：聯經出版公司，1977），頁 81-91。

⁸ 許倬雲，〈三國吳地的地方勢力〉，收入氏著，《求古編》（臺北：聯經出版公司，1982），頁 561-585。

⁹ 田餘慶，〈孫吳建國的道路——論孫吳政權的江東化〉，收入氏著，《秦漢魏晉史探微（重訂本）》（北京：中華書局，2006），頁 262-295。

¹⁰ 呂春盛，〈三國時代的山越與六朝的族群現象〉，《臺灣師大歷史學報》第 33 期（臺北，2005），頁 1-26；呂春盛，〈族群關係與孫吳政權的成立〉，《臺灣師大歷史學報》第 61 期（臺北，2019），頁 1-37。

¹¹ 研究地域範圍為今日蘇南、徽南、江西東北部與浙江全境。如譚圖所繪，永安五年孫吳疆域之揚州北部，即丹陽、吳、會稽、新都、鄱陽、臨海與毗陵典農校尉等郡，以及豫章郡部分，即廬山一帶，並撤除長江以北之蘄春、廬江二郡。其中孫吳豫章郡之廬山一帶，因前溯孫策時期，而東漢豫章郡較大，包含孫吳時期之豫章、廬陵、臨川與鄱陽等郡，受限史料，多起事件僅書郡名，而詳細位置未明，是以此斷限將含納書「豫章」之所有事件。

表 1：漢末（193-220）江南變亂表

起事時間	領導者	起事郡	史載稱謂
初平四年（193）	祖郎	丹陽	涇縣大帥（三 46・江）、涇縣山賊（三 50）、丹楊宗帥（三 51・江）
建安元年（196）	嚴白虎	吳	吳人（三 46）、山賊（三 56）、彊族（三 56）
建安元年（196）	黃龍羅周勃	會稽	山陰宿賊（三 55）
建安五至十三年間（200-208）	彭虎	鄱陽 ¹²	鄱陽賊（三 55）
建安八年（203）	潘臨	會稽	會稽山賊大帥（三 58）
建安八年（203）	吳五鄒臨	豫章	賊（三 60）
建安十三年（208）	周鳳	豫章	豫章賊率（三 52・書）
建安十三年（208）	金奇毛甘陳僕祖山	丹陽	歙賊帥金奇、毛甘；黟帥陳僕、祖山（三 60）
建安十六年（211）	郎稚	吳	吳郡餘杭民（三 60）
建安十八年（213）	彭材李玉王海	豫章	豫章東部民（三 60）
建安二十一（216）	尤突	鄱陽	鄱陽民（三 60） 鄱陽賊帥（三 58）
建安二十一（216）	費棧	丹陽	丹楊賊帥（三 58）
史料說明： 括號內為史料出處，「三」代表《三國志》，數字為卷數，卷數後則為《三國志》該卷裴注所引文獻，「江」代表虞溥《江表傳》、「書」代表韋昭《吳書》。			

據表，可見「山賊」、「大帥」、「彊族」與「宗帥」幾混用，而書「賊帥」、「民」之案例，應當大抵亦皆「彊族」、「宗帥」等強宗驍帥，如《三國志・賀齊傳》：「吳郡餘杭民郎稚合宗起賊，復數千人」。史料雖未明言，卻蓋可知郎稚即其宗

¹² 當時鄱陽尚未設郡，屬豫章，建安十五年（210）方析豫章郡，分置鄱陽郡。因史料明書鄱陽，地理位置明確，為保持表格一致性，此處仍書鄱陽。〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 47，〈吳書・孫權傳〉，頁 1118。

部之宗帥。¹³漢末江南賊帥遍佈，孫策渡江，旋即遭遇丹陽大賊帥祖郎。

袁術不肯將孫堅舊部交還孫策，並使其附其舅丹陽太守吳景，並向之借兵，孫策始渡長江。南渡得吳景百餘人，但卻受祖郎襲擊，幾至危殆。¹⁴祖郎於當地極具勢力，《江表傳》：「賊丹楊、宣城、涇、陵陽、始安、黟、歙諸險縣大帥祖郎、焦已」。¹⁵如此輕易擊敗孫策所部，蓋知太守吳景勢單力薄，丹陽一帶幾乎為強宗驍帥所控制，臨郡漢官則尚有揚州刺史劉繇，據吳郡曲阿（今江蘇丹陽市），以及會稽太守王朗。¹⁶

長江下游以南，漢官中屬劉繇最強大，「彭城相薛禮、下邳相笮融依繇為盟主，禮據秣陵城，融屯縣南」，¹⁷揚州刺史劉繇本來治所位在江北之壽春（今安徽淮南市），後不敵袁術而退據江南之曲阿，南渡即與孫氏親族交惡，「時吳景尚在丹楊，策從兄賁又為丹楊都尉，繇至，皆迫逐之」。¹⁸又，奉劉繇為盟主的薛禮、笮融屯據秣陵（今江蘇南京市），秣陵位在丹陽郡北部，蓋可知吳景雖是丹陽太守，卻被驅逐於丹陽郡北部之外。而丹陽中南部，宣城（今安徽宣城市）、涇（今安徽宣城市）、陵陽（今安徽池州市）、黟（今安徽黃山市）、歙（今安徽黃山市）等地，則是賊帥祖郎的勢力範圍。史料未見劉繇與祖郎交惡，孫氏親族則與前二者皆有衝突，推測劉繇、祖郎，官與賊之間已暗通款曲，互不侵犯，劉繇主轄吳郡，丹陽郡則僅據北部，其餘皆劃予祖郎。當地官賊互通聲氣，案例甚多，吳郡太守許貢防守孫氏家臣吳郡都尉朱治侵攻失利，旋即投靠吳郡山賊嚴白虎；¹⁹未久，孫權殺因病離任，許貢前任之故吳郡太守盛憲，其舊屬孝廉矯覽與戴員，亦亡匿山林，尋求山賊庇護。²⁰《三國志·賀齊傳》所載官、賊間之關係，更加具體：

賀齊字公苗，會稽山陰人也。少為郡吏，守剡長。縣吏斯從輕俠為姦，齊欲治之，主簿諫曰：「從，縣大族，山越所附，今日治之，明日寇至。」齊聞大怒，便立斬從。從族黨遂相糾合，眾千餘人，舉兵攻縣。²¹

當時剡縣（今浙江紹興市）屬會稽郡，賀齊欲懲戒縣吏斯從，被主簿以斯從為縣中彊族，且與山越密切勾結制止。斬斯從後，果真宗伍、山越即來。可見當時該

¹³ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·賀齊傳〉，頁 1379。

¹⁴ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1101。

¹⁵ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1104。

¹⁶ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1102。

¹⁷ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1102。

¹⁸ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，頁 1102。

¹⁹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 56，〈吳書·朱治傳〉，頁 1303。

²⁰ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 51，〈吳書·孫韶傳〉，頁 1214。

²¹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·賀齊傳〉，頁 1377。

地域地方官治理地方，常與賊帥妥協，甚至合作。

孫策慘敗後又嘗向袁術討兵，袁術以為江南各方勢力難憾搖，方還孫堅舊部予孫策，不再擔心其坐大。但孫策似以通悉江南民情，民心所向非驍帥即地方官，既驍帥扎根鄉里而難以憾動，方針改為破地方官。興平二年（195）繞過祖郎勢力範圍，侵攻吳郡，擊敗劉繇，拿下江南初始根據地。孫氏雖出自江南富春（今浙江杭州市），但社會地位並不高，輾轉於江北發展，往來皆是江北士人，所部亦多江北將帥部卒，此次攻擊吳郡，對於江南人立場而言，是外力的入侵。²²「百姓聞孫郎至，皆失魂魄；長吏委城郭，竄伏山草」，²³充分顯現江南官民對孫策的陌生與恐懼，孫策亦知情況，嚴令軍士「不敢虜略，雞犬菜茹，一無所犯，民乃大悅，競以牛酒詣軍」，²⁴並發布恩令告諸縣「劉繇、笮融等故鄉部曲來降首者，一無所問；樂從軍者，一身行，復除門戶；不樂者，勿強也」。²⁵未久，得降兵二萬，馬匹千餘，在江南稍微站穩陣腳。

揚州刺史劉繇既敗，下屬諸郡守皆棄城逃亡，山賊嚴白虎則聚眾數萬，於吳郡四處屯駐。²⁶吳景提議先消滅嚴白虎，但孫策曰：「虎等羣盜，非有大志，此成禽耳」。²⁷明似瞧不起山賊群盜，暗卻不排除有再受祖郎辱之憂忒。於是決定先取會稽，繞過嚴白虎，成功於翌年，建安元年（196）擊敗會稽太守王朗。孫策掃平正式受封之漢官，豫章太守華歆在此時被劉繇舊部擁立，欲奉其接任揚州刺史。²⁸茲引《江表傳》中太史慈了解情況後，對孫策進言：

華子魚（華歆字子魚）良德也，然非籌略才，無他方規，自守而已。又丹楊僮芝自擅廬陵，詐言被詔書為太守。鄱陽民帥別立宗部，阻兵守界，不受子魚所遣長吏，言「我以別立郡，須漢遣真太守來，當迎之耳」。子魚不但不能諧廬陵、鄱陽，近自海昏有上繚壁，有五六千家相結聚作宗伍，惟輸租布於郡耳，發召一人遂不可得，子魚亦覩視之而已。²⁹

對於受擁立者等，非正式受封漢官，江南百姓對其不屑一顧，民心更傾向於當地

²² 唐長孺，〈孫吳建國及漢末江南的宗部與山越〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論叢》，頁 3-29；田餘慶，〈孫吳建國的道路——論孫吳政權的江東化〉，收入氏著，《秦漢魏晉史探微（重訂本）》，頁 262-295；毛漢光，〈三國政權的社會基礎〉，收入氏著，《中國中古社會史論》（臺北：聯經出版公司，1988），頁 117-119；呂春盛，〈族群關係與孫吳政權的成立〉，頁 1-37；鄭欽仁等編，《魏晉南北朝史（增訂本）》（臺北：里仁書局，2007），頁 95-96。

²³ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1104。

²⁴ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1104。

²⁵ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1104。

²⁶ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1104。

²⁷ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，頁 1104。

²⁸ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 13，〈魏書·華歆傳〉，裴注所引《魏略》，頁 401。

²⁹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 49，〈吳書·太史慈傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1189。

強宗驍帥。

再者，孫氏首先打擊漢官，本在江南地方為官豪族、名士，亦即有官職在身的「彊族」，如廬江太守吳郡陸康、吳郡太守句容許貢、吳郡太守會稽盛憲、丹陽太守會稽周昕等人，皆亡命於孫氏之手。³⁰這些人在死前逃亡，或死後舊部去向，多是投向強宗驍帥，繼續抵抗孫氏，如前述之許貢、盛憲舊部，漢官被迫下野後，融入所謂「賊」中。是以，此間幾乎江南英豪們皆敵視孫氏。孫策擊敗王朗，入主會稽後，旋即遭逢大難：

策入會稽……討六縣山賊，權住宣城，使士自衛，不能千人，意尚忽略，不治圍落，而山賊數千人卒至。權始得上馬，而賊鋒刃已交於左右，或斫中馬鞍，眾莫能自定。惟泰奮激，投身衛權，膽氣倍人，左右由泰並能就戰。賊既解散，身被十二創，良久乃蘇。是日無泰，權幾危殆。³¹

孫策領軍清剿山賊，此處當是嚴白虎為首的山賊，劉繇敗時便屯駐吳郡各地，並漸往會稽擴展，會稽山賊領袖則有黃龍羅、周勃等。另方面，孫權所在宣城（今安徽宣城市），屬祖郎勢力範圍，此處山賊當是祖郎所部，且一縣便集有數千人，山賊整體數量驚人。繼孫策後，其弟孫權亦領受祖郎厲害，幾至危殆。爾後孫策與程普嘗數討祖郎，卻未果。³²

出自於對孫氏的不滿，強宗驍帥們陸續與外部的勢力合作，建安二年（197），獻帝詔授孫策為騎都尉，領會稽太守。本自號吳郡太守的下邳（今江蘇徐州市）人陳瑀，³³太守職亦被漢朝承認。詔令孫、陳二人與徐州牧溫侯呂布，共討惑眾妖妄的袁術。陳瑀其人雖自號吳郡太守，但卻屯兵於徐州廣陵郡之海西（今江蘇連雲港市），遠在淮水北岸，一得詔命即遣其屬下都尉萬演南渡淮水、長江，持印傳三十餘處，暗通丹陽的祖郎、焦已，以及吳郡嚴白虎等，待孫策軍隊北上討伐袁術，便裡應外合攻取孫氏諸郡。但消息走漏，孫策則先一步北上，盪平海西陳瑀部，並擄獲其吏士妻子四千人。³⁴未久，袁術聽聞孫策將伐已，亦暗中遣人使齎印綬予祖郎，請其激動山越、山賊，一同攻擊孫策。此次孫策軍勢已大，握

³⁰ 唐長孺，〈孫吳建國及漢末江南的宗部與山越〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論叢》，頁 3-29；田餘慶，〈孫吳建國的道路——論孫吳政權的江東化〉，收入氏著，《秦漢魏晉史探微（重訂本）》，頁 262-295；鄭欽仁等編，《魏晉南北朝史（增訂本）》，頁 96。

³¹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 55，〈吳書·周泰傳〉，頁 1287-1288。

³² 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 55，〈吳書·程普傳〉，「策入會稽，以普為吳郡都尉，治錢唐。後徙丹楊都尉，居石城。復討宣城、涇、安吳、陵陽、春穀諸賊，皆破之。策嘗攻祖郎，大為所圍，普與一騎共蔽扞策，驅馬疾呼，以矛突賊，賊披，策因隨出」，頁 1283。

³³ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 56，〈吳書·呂範傳〉，「時下邳陳瑀自號吳郡太守，住海西」，頁 1310。

³⁴ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1104。

有孫堅舊部與各郡降兵，與祖郎大戰後，生擒祖郎。《江表傳》載：

策自率將士討郎，生獲之。策謂郎曰：「爾昔襲擊孤，斫孤馬鞍，今創軍立事，除棄宿恨，惟取能用，與天下通耳。非但汝，汝莫恐怖。」郎叩頭謝罪。即破械，賜衣服，署門下賊曹。及軍還，郎與太史慈俱在前導軍，人以為榮。³⁵

或是英雄惜英雄，孫策對三番兩次使己「幾至危殆」的祖郎，起了愛才之心，未將其誅殺，抑或有更重要的思量，即收服祖郎等同於收服丹陽一帶民心。總之，收編招安祖郎，授其官職，對孫氏立足江南，有極大幫助，江南百姓見祖郎在前導軍「人以為榮」。

孫策攻佔會稽後，雖掃蕩嚴白虎等山賊，其勢力卻未完全被剷除，陳平任江北之廣陵太守時（約略於建安二至五年間，197-200），亦曾印綬予嚴白虎餘黨，謀害孫策，試圖報陳瑀（陳登為陳瑀之從兄子）見破之辱。³⁶此次謀害並未成功，但緊接著建安五年（200），³⁷故吳郡太守許貢之奴客，冒充孫氏家將韓當的士兵，成功刺殺孫策。³⁸許貢敗亡曾投靠嚴白虎，其奴客應與嚴白虎餘黨有相當關係。孫策安定了丹陽祖郎，此前卻因討滅而未收服嚴白虎，受到其吳、會地區其餘黨所殺害，再證強宗驍帥於江南影響力之大。但祖、嚴之後，再無足以撼滅孫氏之強宗驍帥，如同裴松之所言：「祖郎、嚴虎之徒，禽滅已盡，所餘山越，蓋何足慮？」³⁹

孫權繼位，積極攏絡江南豪族，與吳郡顧邵、陸遜聯姻，並聽從陸遜「山寇舊惡，依阻深地。夫腹心未平，難以圖遠，可大部伍，取其精銳」⁴⁰的對山寇方針，討伐後以「彊者為兵，羸者補戶」。孫吳雖未立國，可是豪族既收、二大酋帥既定，孫氏政權大抵穩健，卻仍有裡應外合之變亂。曹操於建安二十一年（216），曾授以印綬，煽動兩次變亂，一次是鄱陽民尤突，化民成賊；⁴¹另一則為丹陽賊帥費棧，聚合山賊、山越。⁴²但與逐漸茁壯的孫氏政權軍力相比，皆顯得勢單力薄，被陸遜、賀齊等平定，納降銳卒共計破萬。何以造成二者對孫氏政權的不滿，

³⁵ [晉]陳壽，《三國志》，卷 51，〈吳書·孫輔傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1211。

³⁶ [晉]陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1109。

³⁷ 虞喜《志林》推考孫策薨於建安五年四月四日。[晉]陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《志林》，頁 1109。

³⁸ [晉]陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1109。

³⁹ 裴松之案語。[晉]陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，頁 1109。

⁴⁰ [晉]陳壽，《三國志》，卷 58，〈吳書·陸遜傳〉，頁 1344。

⁴¹ [晉]陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·賀齊傳〉，頁 1380。

⁴² [晉]陳壽，《三國志》，卷 58，〈吳書·陸遜傳〉，頁 1344。

進而與外部勢力暗通款曲？

會稽太守淳于式表遜枉取民人，愁擾所在。遜後詣都，言次，稱式佳吏，權曰：「式白君而君薦之，何也？」遜對曰：「式意欲養民，是以白遜。若遜復毀式以亂聖聽，不可長也。」權曰：「此誠長者之事，顧人不能為耳。」

43

為執行陸遜的對山寇方針，必須從各郡徵收人力與錢糧，人民有所怨言，理解民情的地方官淳于式，對陸遜之舉頗有微詞。孫權與陸遜後來當有嘉獎淳于式，以安撫該地官民。立足江南未久，孫氏政權各轄郡難免陷入頻繁徵調，但卻非各郡皆有苦民所苦的太守，地方官不理民情，則境外勢力稍加煽動，賊帥便與之一拍即合。

第二節 孫吳變亂探析（221-280）

「山越好為叛亂，難安易動，是以孫權不遑外禦，卑詞魏氏」，⁴⁴孫權為避免兩面接敵，是以先向曹丕稱臣。魏文帝黃初二年（221），孫權受封吳王，都武昌。⁴⁵西元 229 年四月，方稱帝，改元「黃龍」，九月，遷都至建業，⁴⁶乃以建康為核心的六朝政權之濫觴。蒐羅史料可見，孫吳時期社會性的變亂 11 起，製成下表：

⁴³ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 58，〈吳書·陸遜傳〉，頁 1344。

⁴⁴ 陳壽於傳後評曰。〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·鍾離牧傳〉，頁 1395。

⁴⁵ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 2，〈魏書·文帝紀〉，頁 78。

⁴⁶ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 47，〈吳書·孫權傳〉，頁 1134-1135。

表 2：孫吳時期（221-280）江南變亂表

起事時間	領導者	起事郡	史載稱謂
黃武初（黃武年間為 222-229） ⁴⁷	彭式	吳	錢唐大帥（三 60）
黃武中（黃武年間為 222-229）	彭綺	鄱陽	鄱陽大帥（三 60）、吳人（三 14·資）、鄱陽賊（三 47）
黃武七年（228）	山民	丹陽、吳、會稽	山民復為寇賊（三 60）
嘉禾年間（232-238）	董嗣	豫章	賊帥（三 60）
嘉禾年間（232-238）	山越山民	丹陽	山越（三 47）山民（三 64）
嘉禾五年（236）	彭旦	鄱陽	鄱陽賊（三 47）
嘉禾六年（237）	吳遽宿惡民	鄱陽、豫章	鄱陽民（三 55）、郡民（三 58）
太平二年（257）	黃亂常俱山民	鄱陽、新都	賊帥（三 60）
永安七年（264）	海賊	吳郡	海賊（三 48）
永安七年（264）	張節	豫章	豫章民（三 48）
元興元年（264）	山民	豫章	山民（三 4）
史料說明： 括號內為史料出處，「三」代表《三國志》，數字為卷數，卷數後則為《三國志》該卷裴注所引文獻，「資」代表孫資《資別傳》。			

將表 1 與表 2 相較，可以發現孫吳時期變亂的強宗驍帥漸少，多起變亂僅書山民，或是孫權收攏江南豪族的成效，反對孫吳政權的宗帥日益稀少。黃武中，鄱陽太守周魴生擒賊帥彭綺，送至當時王都武昌，旋即受命「密求山中舊族名帥為北敵所聞知者，令譎挑魏大司馬揚州牧曹休」，⁴⁸得見許多山中舊族名帥早已歸順孫吳，甚至可以執行間諜任務。嘉禾期間，賊帥董嗣勢力的覆滅，亦是安插間諜得到的成果，最終董嗣之弟董怖，歸附孫吳，自改為善。⁴⁹約莫同時，丹陽太守諸葛恪以堅壁清野，平時修繕防事，不與交鋒，敵人農作將熟時，則掠其田地之策略，使得深山之山越、山民盡降，並下令「山民去惡從化，皆當撫慰，徙出

⁴⁷ 「黃武」為孫權尚未稱帝時的年號。

⁴⁸ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·周魴傳〉，頁 1387。

⁴⁹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·周魴傳〉，頁 1391-1392。

外縣，不得嫌疑，有所執拘」，⁵⁰山民們得知官府僅是想讓他們走出山林，於是老幼相攜而出，官府則兵、戶皆得到充實。得見孫吳懷柔策略頗具成效。

統計表 2-1 與表 2-2 的資料，變亂各郡受波及次數，丹陽郡 6 次，⁵¹吳郡 5 次，會稽郡 3 次，鄱陽郡 6 次，豫章郡 8 次。自收服祖郎以後，丹陽宗伍、百姓基本亦順服孫氏政權，但如同《三國志·諸葛恪傳》所示：

丹楊山險，民多果勁，雖前發兵，徒得外縣平民而已，其餘深遠，莫能禽盡……山谷萬重，其幽邃民人，未嘗入城邑，對長吏，皆仗兵野逸，白首於林莽。逋亡宿惡，咸共逃竄。山出銅鐵，自鑄甲兵。俗好武習戰，高尚氣力，其升山赴險，抵突叢棘，若魚之走淵，猿狖之騰木也。⁵²

雖大多宗伍、百姓已納編入戶，但丹陽深山甚多，本就居於峻嶺崇山的山民，自漢末乃至諸葛恪所在孫吳嘉禾時期，一直生活於山林自給自足，不曾踏入城邑。如此方導致丹陽仍有頗繁之變亂事件，為亂者正是諸險山山民、山越，諸葛恪治丹陽後，便再無此景。

另外兩大變亂熱點，即鄱陽與豫章二郡。鄱陽郡為東漢建安十五年（210）析豫章郡分置，意即二者涵蓋相同地域範圍，皆為析置前之豫章地域。⁵³此前曾提及，孫吳黃武年間（222-229），周魴任鄱陽太守，受命「密求山中舊族名帥為北敵所聞知者，令譎挑魏大司馬揚州牧曹休」，⁵⁴但周魴當時擔憂舊族民帥所部閒雜，密策恐致洩漏，最後決定自身詐降，而有〈誘曹休賤七條〉，其中兩條，涉及鄱陽民情，茲略引如下：

其三曰：「魴所代故太守廣陵王靖，往者亦以郡民為變，以見譴責，靖勤自陳釋，而終不解，因立密計，欲北歸命，不幸事露，誅及嬰孩。魴既目見靖事，且觀東主一所非薄，嬖不復厚，雖或慙舍，終見翦除。今又令魴領郡者，是欲責後效。必殺魴之趣也。……今此郡民，雖外名降首，而故在山草，伺伺空隙，欲復為亂，為亂之日，魴命訖矣。……若明使君以萬兵從皖南首江渚，魴便從此率屬吏民，以為內應。此方諸郡，前後舉事，垂成而敗者，由無外援使其然耳；若北軍臨境，傳檄屬城，思詠之民，誰不企踵？」

⁵⁰ [晉]陳壽，《三國志》，卷 47，〈吳書·孫權傳〉，頁 1142；卷 64，〈吳書·諸葛恪傳〉，頁 1431-1432。

⁵¹ 孫吳新都郡，於東漢屬丹陽郡，為方便比較、論述，此處將新都郡記於丹陽郡。

⁵² [晉]陳壽，《三國志》，卷 64，〈吳書·諸葛恪傳〉，頁 1431-1432。

⁵³ [晉]陳壽，《三國志》，卷 47，〈吳書·孫權傳〉，頁 1118。

⁵⁴ [晉]陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·周魴傳〉，頁 1387。

其五曰：「鄱陽之民，實多愚勁，帥之赴役，未即應人，倡之為變，聞聲響抃。今雖降首，盤節未解，山棲草藏，亂心猶存，而今東主圖興大眾，舉國悉出，江邊空曠，屯塢虛損，惟有諸刺姦耳。若因是際而騷動此民，一旦可得便會，然要恃外援，表裏機互，不爾以往，無所成也。今使君若從皖道進住江上，魴當從南對岸歷口為應。若未徑到江岸，可住百里上，令此間民知北軍在彼，即自善也。此間民非苦飢寒而甘兵寇，苦於征討，樂得北屬，但窮困舉事，不時見應，尋受其禍耳。」⁵⁵

首先可見，鄱陽變亂頻仍，郡守常因此受罪；其次，鄱陽郡民雖降服，但仍有伺機復亂之意；再者，帥鄱陽民赴役難，倡之為變易，有外援可恃則更易；最後，鄱陽郡民並非因苦、飢、寒而變亂，乃因不勝受徵召且四處征討之擾。上述引文雖為周魴引誘曹休而書，但所言不全然為虛。如本節歸納，鄱陽一帶確實變亂頻仍；從「密求北敵所知名帥，誘曹休」命令，蓋知此前定有名帥曾與曹魏暗通款曲；又，鄱陽大帥彭綺作亂，周魴方被受鄱陽太守以平亂，⁵⁶同時曹魏大臣孫資，稱彭綺變亂為義舉，並言：「鄱陽宗人前後數有舉義者」。⁵⁷二事相對照，推測所謂「舉義」、「義舉」，其中應有曹魏相當的煽動，是以鄱陽民煽動即反為真；嘉禾六年（237）鄱陽郡民吳遽反：

中郎將周祗乞於鄱陽召募，事下問（陸）遜。遜以為此郡民易動難安，不可與召，恐致賊寇。而祗固陳取之，郡民吳遽等果作賊殺祗，攻沒諸縣。豫章、廬陵宿惡民，並應遽為寇。⁵⁸

周祗不顧陸遜建議，執意召募於鄱陽，郡民吳遽索性造反。鄱陽郡民不勝徵召之擾亦為真，並能知鄰郡豫章與廬陵，皆有相同情況。

嘉禾以後，隨著諸葛恪整治深山的山越、山民策略順利，成功將其等編戶齊民，孫吳對內征討、用兵需求減少，徵召頻率及人數應當較此前和緩，社會性變亂事件顯著減少。直至永安七年（264）孫休病重，⁵⁹孫吳「國內乖違，人各有心。偽將施績，賊之名臣，懷疑自猜，深見忌惡」，⁶⁰變亂再起，同年七月孫休薨，八月孫皓繼位，是為元興元年（264），甚至有豫章、廬陵山民糾眾反叛，還以「助北將軍」為號，百姓叛吳投魏之事再現。但時至孫吳末年，變亂緣由當非僅「苦

⁵⁵ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·周魴傳〉，頁 1387-1390。

⁵⁶ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 60，〈吳書·周魴傳〉，「鄱陽大帥彭綺作亂，攻沒屬城，乃以魴為鄱陽太守」，頁 1387。

⁵⁷ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 14，〈魏書·孫資傳〉，裴注所引《孫資別傳》，頁 457。

⁵⁸ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 58，〈吳書·陸遜傳〉，頁 1352。

⁵⁹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 48，〈吳書·孫休傳〉，裴注所引《江表傳》：「休寢疾，口不能言」，頁 1162。

⁶⁰ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 4，〈魏書·三少帝紀〉，頁 152。

於征討」而已，《資治通鑑·晉紀》晉武帝泰始七年（271）正月條：

吳人刁玄詐增讖文曰：「黃旗紫蓋，見於東南，終有天下者，荆、揚之君。」吳主信之。是月晦，大舉兵出華里，載太后、皇后及後宮數千人，從牛渚西上。東觀令華覈等固諫，不聽。行遇大雪，道塗陷壞，兵士被甲持仗，百人共引一車，寒凍殆死，皆曰：「若遇敵，便當倒戈。」吳主聞之，乃還。⁶¹

史載孫皓「粗暴驕盈，多忌諱，好酒色，大小失望」，⁶²孫吳政權至孫皓時，民心已失，需以讖緯之術鞏固。孫皓聽信刁玄之言，舉兵一試，卻弄巧成拙，兵士甚至出現欲倒戈之言論。蓋知孫吳末年，江南吏民、兵士多已對吳主感到失望。

第三節 漢末孫吳變亂中的信仰蹤跡

漢末三國江南變亂，與宗教信仰直接關聯者較少，但仍有相關蹤跡可循。曹魏史家魚豢《典略》載：

熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿法，角為太平道，脩為五斗米道。⁶³

東漢中晚期後，「妖賊」大起，漢靈帝熹平（172-178）、光和（178-184）年間，著名者有教民緬匿的駱曜、太平道張角、五斗米道張脩及其後之張魯，不過這些「妖賊」皆在長江以北。⁶⁴其實，東漢中晚期之「妖賊」，最早始於南方，漢順帝陽嘉元年（132），「楊州六郡妖賊章河等寇四十九縣，殺傷長吏」。⁶⁵而《三國志》本文唯一條「妖賊」記述，亦發生於南方，〈吳書·孫堅傳〉：

會稽妖賊許昌起於句章，自稱陽明皇帝，與其子韶扇動諸縣，眾以萬數。堅以郡司馬募召精勇，得千餘人，與州郡合討破之。是歲，熹平元年也。

⁶⁶

⁶¹ [宋]司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷79，〈晉紀一〉，泰始七年正月條，頁2514-2515。

⁶² [宋]司馬光，《資治通鑑》，卷78，〈魏紀十〉，元熙元年十月條，頁2489。

⁶³ [晉]陳壽，《三國志》，卷8，〈魏書·張魯傳〉，裴注所引《典略》，頁263。

⁶⁴ 谷川道雄、森正夫清楚指出爾後魏晉南北朝的道教徒叛亂，即出自漢末的太平道與五斗米道。[日]谷川道雄、森正夫編，《中國民眾叛亂史》第一冊（東京：平凡社，1978），頁87-120。

⁶⁵ [南朝宋]范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1973），卷6，〈順帝紀〉，陽嘉元年三月條，頁260。

⁶⁶ 同一變亂於《後漢書》有兩條紀載，〈靈帝紀〉領導者名「許生」，但未直書「妖賊」；〈臧洪傳〉領導者名「許昭」，並直書「妖賊」。筆者以為「許昭」為是，「許生」之「生」當是對讀書人之泛稱，而《三國志》書「許昌」乃避晉諱。[南朝宋]范曄，《後漢書》，卷6，〈靈帝紀〉，熹平元年十一月條，頁334；卷58，〈臧洪傳〉，頁1884；[晉]陳壽，《三國志》，卷46，

《水經注疏》提及浙水周遭覆斗山，熊會貞按：「《道書》，會稽山周圍三百五十里，名陽明洞天」。⁶⁷查此《道書》乃《龜山白玉經》，被宋代李宗諤修定之《龍瑞觀禹穴陽明洞天圖經》索引，⁶⁸雖不知《龜山白玉經》何時成書，但二至四世紀時，如同帝國伸展權力，官方以地理志悉數列管山林川澤，江南的道教中人則已慨於所處末世時局，在官方傳統的山嶽祭祀外，另行結構一套洞天福地，以反映亂世中形成的另一宇宙秩序。⁶⁹且會稽山（今浙江紹興市）綿延數百里，變亂地句章（今浙江寧波市）亦在範圍內，興許「陽明皇帝」與「陽明洞天」存在關連。

孫策佔據吳、會時，「有道士琅邪于吉，先寓居東方，往來吳會，立精舍，燒香讀道書，制作符水以治病，吳會人多事之」。⁷⁰蓋可知吳會之人，似早已與道教有所接觸，以至於于吉南來吳會，亦欣然隨之燒香、讀道書。建安五年（200）曹操與袁紹僵持官渡（今河南鄭州市），孫策知曉便謀襲許（今河南許昌市）。⁷¹茲略引《搜神記》相關敘述：

孫策欲渡江襲許，與于吉俱行。時大旱，所在燬厲。策催諸將士使速引船，或身自早出督切，見將吏多在吉許，策因此激怒，言：「我為不如于吉邪，而先趨務之？」便使收吉。……將士喜悅，以為吉必見原，並往慶慰。策遂殺之。將士哀惜，共藏其尸。⁷²

不僅百姓，孫策麾下將吏亦崇信于吉，使前者曾於諸將面前怒言「此子妖妄，能幻惑眾心」，⁷³否定道術，但最終眾人仍為于吉喜，為其哀，甚至共藏其屍。此時孫策已降服丹陽的祖郎，平滅吳會的嚴白虎，但正如同本節前述，孫策以德降祖郎，以武平白虎，吳會民心尚未盡收，仍多有白虎餘黨伺機欲動。此刻殺吳會將

〈吳書·孫堅傳〉，頁 1093。

⁶⁷ 〔北魏〕酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1999），卷 40，〈漸江水〉，頁 3306。

⁶⁸ 〔宋〕李宗諤編，葉樞增補，《龍瑞觀禹穴陽明洞天圖經》（收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，洞玄部，第 18 冊，臺北：新文豐，1985），「按龜山白玉經曰會稽山周迴三百五十里名陽明洞天一也」，頁 530。筆者按：上述《龍瑞觀禹穴陽明洞天圖經》編纂者，依據蕭登福《正統道藏總目提要》所考列出。蕭登福，《正統道藏總目提要》（臺北：文津，2011），頁 590。

⁶⁹ 李豐楙，〈洞天與內景：西元二至四世紀江南道教的內向游觀〉，《東華漢學》第 9 期（花蓮，2009），頁 157-197。

⁷⁰ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1109。

⁷¹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 1，〈魏書·武帝紀〉，頁 17-20。

⁷² 關於于吉姓氏，李建國以為古書多作姓「干」，當改作「干吉」。筆者為求一致性，除徵引本書時，同原書作「干吉」，行文仍作「于吉」。〔晉〕干寶撰，李建國輯校，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007），卷 2，〈干吉〉，頁 50-52。

⁷³ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁 1109。

吏、百姓，乃至山賊皆信奉的于吉，又更失民心。吳會山區在漢末可能已有道教中人為避末世，深入山林尋覓洞天福地，許多山民何嘗不是為避禍而邁進險山，二者理念不謀而合，道教極有可能廣在吳會山林佈道。學者也指出，當時屬太平道支派的「于君道」流行於江南。⁷⁴除了于吉本人，或託于吉之名的「于君道」外，⁷⁵漢末會稽郡烏傷（今浙江金華市）、章安（今浙江台州市）一帶，也有道士蹤跡，趙炳精通道術，「百姓神服，從者如歸」，後被章安地方官以惑眾之名收斬，百姓卻在臨縣永康（今浙江金華市）為其立祠。⁷⁶足見當時吳會地區居民，對道教之崇信。另，孫權稱帝時，亦有自蜀地傳入江南之「李家道」，子弟「布滿江表」，⁷⁷以宗教醫療的方式，深獲江南士庶信仰。⁷⁸

曹魏謀士郭嘉曾言：「策新并江東，所誅皆英豪雄傑，能得人死力者也。然策輕而無備，雖有百萬之眾，無異於獨行中原也。若刺客伏起，一人之敵耳。以吾觀之，必死於匹夫之手」。⁷⁹孫策在江南樹敵無數，隨許貢投奔嚴白虎的奴客們，此時刺殺他，或許不僅是為了恩主許貢，還為了吳會彊族嚴白虎，甚至道士于吉，復仇行動可能參雜主僕感遇、地域社會以及宗教信仰等多重因素。雖如此，但孫氏卻並非與所有江南宗教徒為敵，此前曾提及，奉劉繇為盟主的笮融，其人崇信佛教，《三國志·劉繇傳》載：

笮融者，丹楊人。……乃大起浮圖祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦采，垂銅槃九重，下為重樓閣道，可容三千餘人，悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里，民人來觀及就食且萬人，費以巨億計。⁸⁰

笮融早年投靠徐州牧陶謙時，在長江北岸的廣陵一帶（今江蘇揚州市），禮佛建寺，並廣納江南、江北等遠近佛教徒入帳下。侍奉劉繇時，屯駐在故鄉丹陽的

⁷⁴ 任繼愈，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990），頁 50-52；胡孚琛，《魏晉神仙道教《抱朴子內篇》研究》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 67-68。

⁷⁵ 小林正美以為孫吳道士葛玄、西晉道士葛玄一脈道派，傳自于吉，稱之為「葛氏道」。該道脈與「于君道」同為一物，僅此說明。本文後續行文仍作「于君道」。^{〔日〕小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》（濟南：齊魯書社，2010），頁 34-37。}

⁷⁶ 《後漢書·徐登傳》夾註《抱朴子》云：「道士趙炳，以氣禁人，人不能起。禁虎，虎伏地，低頭閉目，便可執縛。以大釘釘柱，入尺許，以氣吹之，釘即躍出射去，如弩箭之發。」同傳亦夾註《異苑》云：「趙侯以盆盛水，吹氣作禁，魚龍立見」。^{〔南朝宋〕范曄，《後漢書》，卷 82 下，〈徐登傳〉，頁 2741-2742。}

⁷⁷ 王明，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》（北京：中華書局，1986），卷九，〈道意〉，頁 173-174。

⁷⁸ 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），第六章〈唐人創業小說與道教圖識傳說〉第一節〈六朝的李弘圖識傳說〉，頁 286。

⁷⁹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 14，〈魏書·郭嘉傳〉，頁 433。

⁸⁰ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷 49，〈吳書·劉繇傳〉，頁 1185。

秣陵（今南京江寧區），而劉、笮等敗亡後，孫策發恩令：「劉繇、笮融等故鄉部曲來降首者，一無所問；樂從軍者，一身行，復除門戶；不樂者，勿強也」，⁸¹旬日便得數萬降兵，二人舊部其中當有為數不菲之佛教徒。端看招募盛況，以及笮融崇佛的非常程度，笮融渡江南歸丹陽後，定仍持續積極佈授佛道，信眾持續增長。⁸²

佛教徒成為孫氏渡江後，首受其恩澤的江南群體，佛道於丹陽郡居民間流佈，可能也影響到當時祖郎所部，甚至祖郎本人。何以見得？孫策殺戮江南英豪，卻獨以德服祖郎；孫策嘗數次怒罵道術妖妄，並執意誅殺于吉，卻開恩於佛教徒。除了政治盤算外，或許孫策心中較認同佛教，而祖郎亦或多或少受到佛教影響，方有了此種結果。「策起事江東，權常隨從」，⁸³孫策連帶影響其弟，孫權亦對佛教中人加以禮遇，如吳王時期從王都武昌，到稱帝遷都建業，皆跟隨的天竺僧維祇難、竺律炎；或是避難南渡吳國，因才慧被孫權拜為博士的大月氏高僧支謙；還有駐錫孫吳三十餘年，讓孫權感到歎服的康居高僧康僧會。⁸⁴可說明孫氏政權，至少孫策與孫權，皆對佛教抱有善意。⁸⁵

佛、道之外，豫章與鄱陽二郡的變亂頻仍，除了郡民易動難安，不勝徵召之擾的地域特性，似乎尚與廬山一帶民間信仰有關，東漢豫章太守樂巴、孫吳豫章太守顧邵治理地方，抑或孫吳江夏太守陳敏至建業述職，途經廬山等，諸位官員都曾與「廬山神」，又喚作「宮亭神」，打過交道。這些事蹟與地域變亂又有何關係？由於涉及廬山地緣神祇，將於第五章一併討論。

小結

漢末江南強宗驍帥勢力極大，亦是民心之所向，實力甚至凌駕於地方漢官，官府需向宗帥、山越、山賊等，不受漢帝國所統攝，所謂「賊」的勢力妥協、合作。強宗驍帥勢大，孫氏渡江首敗即是賊帥祖郎所致，於是孫策改變策略，先驅逐地方漢官，再逐步平滅驍帥。遭驅逐的漢官、遭誅殺的江南英豪，其本人或部屬，逃亡後多加入「賊」之行列，以共抗孫氏，又再壯大強宗驍帥於鄉里之威望。

⁸¹ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《江表傳》，頁1104。

⁸² 湯用彤也認為笮融曾屯駐之丹陽、下邳、彭城、廣陵，皆有佛教徒之分佈。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，2011），頁47-48。

⁸³ 〔晉〕陳壽，《三國志》，卷47，〈吳書·孫權傳〉，裴注所引《江表傳》，頁1115。

⁸⁴ 〔南朝梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），卷1，〈康僧會傳〉，「（康僧會使孫）權大歎服，即為建塔，以始有佛寺，故號建初寺，因名其地為佛陀里。由是江左大法遂興」，頁16；嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》（上海：上海古籍出版社，2007），頁9-10。

⁸⁵ 王永平指出孫吳統治時期巫、佛、道兼有，而孫吳統治者與佛教最密切接觸，便是孫權在位時。王永平，〈孫吳統治者之尚巫及其對待道教、佛教之政策〉，《江蘇科技大學學報（社會科學版）》2008年第1期（鎮江，2008），頁6-12。

孫策累積實力，最終以德服丹陽祖郎，以力破吳會嚴白虎，當時最大兩個驍帥既平，孫氏立足江南再無阻礙，但因力破之故，吳會仍有不服之賊帥殘黨，孫策終究死於其手。孫權繼位積極攏絡江南豪強，並徵兵攘內，爾後變亂原因多是不堪徵召，尤以鄱陽、豫章郡為最，且因驍帥實力不如從前，常與外部勢力互通生氣，另外則是險山未編戶之民，依循諸葛恪整治策略，逐漸將其納入戶口，至此承平，直到孫皓掌權，不得民心，亂事再起。

此時江南變亂，雖鮮少與宗教信仰直接相關，但在有限史料中，仍可梳理當地大致信仰情況。東漢中晚期「妖賊」四起，而最早始於揚州，《三國志》正文唯一「妖賊」記敘，亦在江南。當時天下妖賊幾乎皆出自道教系統，江南亦如此，于吉至吳會之後，其所傳承的太平道支派「于君道」，更是擴大道教之盛行，廣受當地豪族、百姓，甚至山賊們信仰。而佛教方興未久，南方僅有以笮融為首的崇佛領袖，流布在丹陽一帶。或因道教勢大，恐危及孫氏統治，又或孫策、孫權較為崇佛，孫氏政權初入主江南歷程，呈現與衝突道教，卻包容佛教的狀況。



第三章 兩晉南朝的變亂與信仰蹤跡

六朝建康政權自孫吳敗亡之後，先是受到屬華北政權的西晉統治，才又回到以建康為政治中心的餘下五朝。本章為梳理變亂三章之中，涵蓋時間最廣者，三百餘年間，發生之變亂族繁不及備載，難將所有變亂盡數列表整理。是以本章將鎖定與宗教、社會性高度相關之變亂，依時序論述，並從中梳理江南宗教發展脈絡，以及各時段的變亂緣由。

自漢末以來，道教盛行江南，所傳流派不少。本章行文將出現之「吳會道教」，即是漢晉間流行於長江下游吳會地區，傳承《太平經》，屬太平道分支的幾個流派，其中以漢末于吉帶來的「于君道」，與結合民間巫俗發展出的「帛家道」，為最大二宗。史料對於二者記敘不多，分界亦不甚明顯，不過二者既奉《太平經》，同為太平道，流行吳會地區，亦未見其相衝突，因此筆者為避免行文冗贅，需要時將合稱「吳會道教」。相對於「吳會道教」，流行於長江中游的則是蜀地而來的「李家道」。¹時至東晉，更有隨晉室南渡的「天師道」，以及較過去江南原有之數倍佛教徒，皆以建康為中心，拓展弘教。

第一節 西晉時期（280-317）

太康元年（280）三月壬寅（15日）孫皓降晉，晉武帝旋即頒布一系列政令，首先「牧守已下皆因吳所置」，並免去孫皓時期「苛政」，從官吏置百姓皆受其惠，致使「吳人大悅」。次月乙酉（29日），正式改元「太康」，大赦天下，賜百姓酒食，大酺五日，並賑濟孤、老、困、窮者。又遣兼侍中張側、黃門侍郎朱震，分別出使揚、越之地，宣慰初附之江南吏民。五月，又加強籠絡江南望族，「吳之舊望，隨才擢敘」。²孫皓暴虐，不得民心，晉平吳初期施行的德政，對故吳吏民頗具安撫作用。爾後漸有歧視統治現象，使江南人懷念孫吳，激化吳人意識的興起，³但並未全然訴諸於發起變亂，是以西晉統治江南之初，亂事零星。

太康三年（282）九月，吳故將瑯恭、帛奉舉兵反，陷建業，並圍攻揚州其

¹ 關於漢晉間江南道教諸流派，詳參胡孚琛，《魏晉神仙道教《抱朴子內篇》研究》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁57-72。

² 〔唐〕房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1980），卷3，〈武帝紀〉，頁71。

³ 關於吳人意識的興起與強化，研究成果頗豐，詳見，于浴賢，〈論陸機賦的東吳情結〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，第22卷第2期（貴陽，2003），頁52-57；王文進，〈論《江表傳》中的南方立場與東吳意象〉，收入氏著，《裴松之《三國志注》新論—三國史的解構與重建》（臺北：新文豐出版公司，2017），頁151-196；陳恬儀，〈西晉吳人之歷史與自我〉，《輔仁國文學報》，第39期（臺北，2014），頁199-216；呂春盛，〈「吳人」與「南人」：六朝時期地域意識轉變之考察〉，《臺灣師大歷史學報》第66期（臺北，2021），頁1-41。

餘諸城，⁴為少數以舉兵造反的形式，由忠念孫吳的亡國舊臣領導，吳滅後三年，待晉廷逐漸疏於防備，散布「復國歌謠」，⁵伺機而起，造成較大波瀾；太康八年（287）十二月，吳興（今浙江湖州市）人蔣迪聚黨反，圍陷陽羨縣（今江蘇無錫市）後，即被州郡捕討伏誅，變亂緣由不得而知，但規模甚小。⁶爬梳史料，同段時間有另一位吳興蔣迪，《太平御覽》引王隱《晉書》：「（晉惠帝）太孫臧外祖蔣迪，吳興人」。惠帝為武帝之子，前者於武帝時已伏誅，後者於惠帝時尚存，知二者雖郡望、姓名相同，但當非同人。⁷

太熙元年（290），武帝崩，惠帝繼位。⁸未久，即迸發著名的八王之亂，此亂雖對晉室影響深遠，但其性質上較屬於政治高層間的爭權奪利，與地域社會之連結弱，故本文將其排除於欲討論之變亂事件外。不過因隨諸外戚、宗室彼此爭權奪利，時局混亂，安樂不再，民間紛亂亦起。太安二年（303），義陽（今湖北襄陽市）蠻族首領，舉兵反，一路南下，寇陷江南諸郡：

五月，義陽蠻張昌舉兵反，以山都人丘沈為主，改姓劉氏，偽號漢，建元神鳳，攻破郡縣……六月，遣荊州刺史劉弘等討張昌于方城，王師敗績……（七月）張昌陷江南諸郡，武陵太守賈隆、零陵太守孔紘、豫章太守閻濟、武昌太守劉根皆遇害。昌別帥石冰寇揚州，刺史陳徽與戰，大敗，諸郡盡沒。臨淮人封雲舉兵應之，自阜陵寇徐州。⁹

晉宗室為奪權，相互攻伐，此時張昌以故「漢」作為號召，欲推翻司馬氏，獲得民間極大響應。¹⁰張昌本人在長江中游荊州一帶勢如破竹，其別帥石冰則橫掃長江下游揚州，臨淮（今江蘇淮安市）人封雲亦響應。此次變亂影響地域甚大，遍及荊、揚、徐三州。值得注意的是，除了張昌擁立的丘沈，改姓名為劉尼，張昌本人也更姓名為李辰：

太安二年，昌於安陸縣石巖山屯聚，去郡八十里，諸流人及避戍役者多往從之。昌乃易姓名為李辰……新野王歆遣騎督靳滿討昌於隨郡西，大戰，滿敗走，昌得其器械，據有江夏，即其府庫。造妖言云：「當有聖人出。」

⁴ [唐]房玄齡，《晉書》，卷3，〈武帝紀〉，頁74。

⁵ [唐]房玄齡，《晉書》，卷28，〈五行志〉，「武帝太康三年平吳後，江南童謠曰：『局縮肉，數橫目，中國當敗吳當復』」，844。

⁶ [唐]房玄齡，《晉書》，卷3，〈武帝紀〉，頁78。

⁷ [宋]李昉，《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975），卷758，〈器物部〉，所引王隱《晉書》，頁3495。

⁸ [唐]房玄齡，《晉書》，卷3，〈武帝紀〉，頁80。

⁹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷4，〈惠帝紀〉，頁100。

¹⁰ [唐]房玄齡，《晉書》，卷58，〈周玘傳〉，「太安初，妖賊張昌、丘沈等聚眾於江夏，百姓從之如歸」，頁1572。

張昌其人頗具異術，少時「每自占卜，言應當富貴」，¹²又新野王司馬歆討伐張昌失敗後，向晉廷求援：「妖賊張昌、劉尼妄稱神聖，犬羊萬計，絳頭毛面，挑刀走戟，其鋒不可當。請臺敕諸軍，三道救助」。¹³可知此次變亂，定有某些宗教因素參雜其中。

山都縣吏丘沈遇於江夏，昌名之為聖人，盛車服出迎之，立為天子，置百官。沈易姓名為劉尼，稱漢後，以昌為相國，昌兄味為車騎將軍，弟放廣武將軍，各領兵。於石巖中作宮殿，又於巖上織竹為鳥形，衣以五綵，聚肉於其傍，眾鳥羣集，詐云鳳皇降，又言珠袍、玉璽、鐵券、金鼓自然而至。乃下敕書，建元神鳳，郊祀、服色依漢故事。其有不應其募者，族誅。又流訛言云：「江淮已南當圖反逆，官軍大起，悉誅討之。」羣小互相扇動，人情惶懼，江沔間一時焱起，豎牙旗，鳴鼓角，以應昌，旬月之間，眾至三萬，皆以絳科頭，摺之以毛。江夏、義陽士庶莫不從之。¹⁴

可以看到張昌除利用讖言，收羅信者，也流訛言，迫使本不應其者，不得不隨之反。而漢屬火德，既言承漢，所以響應張昌、丘沈之人，皆頭戴紅巾。對於四、五世紀的變亂，北魏寇謙之曾言「稱劉舉者甚多」，這些人依仿劉秀中興之例，詐稱劉漢之後；¹⁵李豐楙指出六朝變亂，多以「政治性口號」以及「宗教性謠讖」為號召，前者假借前朝後裔中興，後者利用宗教圖讖，亦有政治、宗教合一的革命預言，譬如著名的「李弘」。¹⁶據上，蓋可知丘沈易名劉尼，即為政治性號召，至於張昌之易名目的為何？

前章曾提及，吳大帝時期，自蜀地傳入江南之「李家道」，以宗教醫療的方式，深獲江南士庶信仰，其流派信奉之代表人物「李八百」，乃至其傳道者皆為李姓；¹⁷又，蕭登福以為在兩漢修訂成書的《太平經》，或稱《太平清領書》，乃

¹¹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷70，〈張昌傳〉，頁2612-2613。

¹² [唐]房玄齡，《晉書》，卷70，〈張昌傳〉，頁2612。

¹³ [唐]房玄齡，《晉書》，卷70，〈張昌傳〉，頁2613。

¹⁴ [唐]房玄齡，《晉書》，卷70，〈張昌傳〉，頁2613。

¹⁵ [日]砂山稔，〈李弘から寇謙之へ——西暦四・五世紀における宗教的反乱と国家宗教〉，《集刊東洋学》第26期（宮城，1971），頁1-19。

¹⁶ 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），第六章〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉第一節〈六朝的李弘圖讖傳說〉，頁288。

¹⁷ 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，第六章〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉第一節〈六朝的李弘圖讖傳說〉，頁286；王明，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》（北京：中華書局，1986），卷9，〈道意〉，「或問李氏之道起於何時。余答曰：吳大帝時，蜀中有李阿者，穴居不食，傳世見之，號為八百歲公……後有一人姓李名寬，到吳而蜀語，能祝水治病頗愈，於是遠近翕然，謂寬為李阿，因共呼之為李八百」，頁173-174。

「李弘」讖言始現之處，經書言「大太平君，定姓名者，李君也」。¹⁸蕭氏所言極是，明示「李弘」二字之經典，不論《洞淵神呪經》載「真君者，木子弓口，王治天下，天下大樂」，抑或《老君音誦誡經》記「老君當治，李弘應出，天下縱橫」，皆為東晉以後方有之經典，¹⁹其來源當承自漢代《太平經》。爾後漸有「李氏應讖當王」的圖讖傳說，²⁰隋代亦有「老子度世，李世當王」的道教讖言，²¹可是早在漢代成書的《太平經》中，即指出為天下帶來太平之人，其姓為李。「李辰」便於如此環境油然而生。

史料記敘明示張昌為主導者，而為何張昌本可獨掌大局，卻仍尋丘沈，並奉其為主，以己為輔？新莽末年，百姓愁怨，至此流行「劉氏復興，李氏為輔」的讖言，²²既張昌欲藉道經順應太平君使命，追求廣布江南的道教徒支持，先是自己改易姓名，又欲倣效漢光武帝劉秀復興，為加強繼漢之合理性，後將丘沈姓名也一併改易，使此次變亂既符合道經記載，又順應復興讖言。另外，張昌以石巖作宮殿，與道教「洞天」觀念似有所關連，亦透露其等所屬信仰。「李家道」盛行與「詐稱劉漢後」等原因，促使二人的易名，此亂當屬兼具政治、宗教合一的變亂，而其甚至更早於著名的「李弘」。

張昌主要勢力位於荊州，其所寇陷之江南地域，乃長江中游一帶，而在故孫吳政經核心之建康、三吳所屬的揚州，頻繁活動的則是張昌別帥石冰。其人史料無傳，不明籍貫，雖非變亂主謀者，卻幾乎與張昌齊名，時人干寶回憶西晉變亂，言「李辰、石冰傾之於荊楊」，²³二者對江南造成的影響，遠大於傀儡「天子劉尼」。石冰作為張昌別帥，亦善用道術與讖言，未寇揚州前，揚州境內丹陽便流傳有大石從湖中浮百步而登岸之奇事，尋有「石來尋」讖言傳百姓間。²⁴翌年，石冰趁勢擊敗揚州刺史陳徽，陷沒諸轄郡，並以己意置諸地方官與長史。²⁵不過，太安

¹⁸ 此外，《太平經》於漢末曾為張角所得，角用以據眾造反。蕭登福，〈六朝道佛二教讖記中之應劫救世說——論李弘與彌勒〉，《臺中商專學報》第31期（臺中，1999），頁11-32。

¹⁹ 〔日〕宮川尚志，《中國宗教史研究 第一》（京都：同朋舍，1983），頁149-174；唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁208-217；李豐楙，〈唐代「洞淵神呪經」寫卷與李弘一兼論神呪類道經的功德觀〉，收於《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：國家圖書館，1991），頁481-500。

²⁰ 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，第六章〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉第一節〈六朝的李弘圖讖傳說〉，頁282-304。

²¹ 周德全，《道教與封建王權政治交流研究》（北京：人民出版社，2015），頁277-280。

²² 〔南朝宋〕范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1973），卷15，〈李通傳〉，「莽末，百姓愁怨，通素聞（李）守說讖云『劉氏復興，李氏為輔』，私常懷之。且居家富逸，為閭里雄，以此不樂為吏，乃自免歸」，頁573。

²³ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷5，〈愍帝紀〉，頁134。

²⁴ 〔晉〕干寶撰，李建國輯校，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007），卷14，〈石來〉，頁236-237；〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷28，〈五行志〉，頁854。

²⁵ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷58，〈周玘傳〉，「（石）冰所置吳興太守區山及諸長史」，頁1572；

二年(303)七月張昌反，九月石冰方定揚州，²⁶十一月吳會地區即有「揚州秀才周玘、前南平內史王矩、前吳興內史顧祕起義軍以討石冰」，²⁷同事於《太平寰宇記》則直書石冰為妖賊：「土人周玘舉義兵，平妖賊石冰」。²⁸石冰同張昌，當信仰蜀地傳入江南之「李家道」，所謂子弟「布滿江表」，²⁹主要應指靠近蜀地，長江中游的荊州地區，而下游揚州的吳會地區，仍屬太平道支派的諸「吳會道教」較為盛行。

石冰遭吳會地區士民起兵反抗，極有可能為道教流派間的衝突。首先，吳會地區自漢末以來，已傳有士、民、乃至山賊皆信奉，長江下游以南的道教流派，所以石冰等來自蜀、荊的「李家道」進入揚州後，未久周玘、王矩以及顧祕等豪族，帶領吳會士民興義軍反抗。其次，參與討伐石冰之人，不乏知名吳地道士，《晉書·葛洪傳》：

太安中，石冰作亂，吳興太守顧祕為義軍都督，與周玘等起兵討之，祕檄（葛）洪為將兵都尉，攻（石）冰別率，破之，遷伏波將軍。冰平，洪不論功賞，徑至洛陽，欲搜求異書以廣其學。³⁰

葛洪祖父為孫吳道士「葛仙公」葛玄，正是傳自于吉「于君道」一脈，³¹葛玄再「以其鍊丹祕術授弟子鄭隱。（葛）洪就隱學，悉得其法」，³²葛洪少時已就鄭隱之道術，更被顧祕看重，要其擔任義軍都尉，攻討石冰軍，蓋可知顧祕等義軍首領，與葛洪之信仰流派，若非相同，也定是和睦關係。再者，素有神蹟，被鄉里立生祠的會稽人孔愉，在此時「遇石冰、封雲為亂，雲逼愉為參軍，不從，將殺之」，孔愉不欲與石、封同流，後所幸被封雲的司馬張統，營救而遁隱會稽山林，改姓孫氏避亂。³³《世說新語》更載孔愉遊散名山，「百姓謂有道術，為生立廟」，

卷 68，〈賀循傳〉，「石冰略有揚州，逐會稽相張景，以前寧遠護軍程超代之，以其長史宰與領山陰令」，頁 1825。

²⁶ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 65，〈戴洋傳〉，「九月當有客軍西南來……而石冰作亂」，頁 2469-2470。

²⁷ 晉制，以郡為國，內史治民事，若郡太守。國除為郡，復稱太守。然二名往往混淆，史家亦互稱之。[唐]房玄齡，《晉書》，卷 4，〈惠帝紀〉，十一月丙寅（15 日）條，頁 101。

²⁸ [宋]樂史，《太平寰宇記》（北京：中華書局，2007），卷 92，〈江南東道·常州〉，頁 1846。

²⁹ 王明，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》，卷 9，〈道意〉，「或問李氏之道起於何時。余答曰：吳大帝時，蜀中有李阿者，穴居不食，傳世見之，號為八百歲公……後有一人姓李名寬，到吳而蜀語，能祝水治病頗愈，於是遠近翕然，謂寬為李阿，因共呼之為李八百……寬弟子轉相教授，布滿江表」，頁 173-174。

³⁰ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 72，〈葛洪傳〉，頁 1911。

³¹ 孫吳道士葛玄、西晉道士葛玄一脈道派，傳自于吉，即太平道支脈「于君道」，或小林正美稱其為「葛氏道」。[日]小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》（濟南：齊魯書社，2010），頁 34-37。

³² [唐]房玄齡，《晉書》，卷 72，〈葛洪傳〉，頁 1911。

³³ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 78，〈孔愉傳〉，頁 2051。

時至劉宋祠廟仍在。³⁴從孔氏郡望、受鄉里立祠、不同流封雲、避禍會稽山林、有道術等，蓋可猜測孔愉應當亦是吳會道教中人，³⁵陳寅恪亦以孔愉神蹟，將其納入兩晉南朝天師道世家，會稽孔氏之中。³⁶最後，吳興道士戴洋，³⁷在石冰佔據揚州時，亦曾預言石冰當破。³⁸上述皆可見吳會當地道教，與「李家道」所產生的摩擦，甚至衝突。

石冰的敗亡，周玘與陳敏為最大推手，《晉書·周玘傳》：

時右將軍陳敏自廣陵率眾助玘，斬（石）冰別率趙鸞於蕪湖，因與玘俱前攻冰於建康。冰北走投封雲，雲司馬張統斬雲、冰以降，徐揚並平。玘不言功賞，散眾還家。³⁹

右將軍陳敏帥軍自徐州廣陵郡渡江南下，幫助周玘義軍平亂，並成功奪回建康。後來斬殺封雲、石冰歸降的張統，正是營救孔愉之人，或可理解為張統雖本信奉「李家道」，但卻感召於吳會道教，有皈依之欲，最終得以如願。而周玘高舉義旗，最後卻不言功賞，除其「閉門潔己，不妄交遊，士友咸望風敬憚」，⁴⁰為鄉里敬重，是以當仁不讓；另一方面，或許其本就以「阻止外來信仰」入侵為舉兵目的，並非欲立功業，石、雲等異地流派既破，則信仰吳會道教之士民亦解散返家。

永興元年（304）三至四月，石冰敗亡。⁴¹翌年十二月，討平石冰的陳敏，因正值八王之亂，四方交爭，遂有效仿孫吳劃江而據之念，舉兵反晉，渡江逐揚州刺史劉機、丹楊內史王曠，佔據揚州，自號「楚公」。⁴²陳敏乃廬江（今安徽合肥市）人，入主揚州前，其勢力多在楚地，故以「楚」為號。據揚州之初，陳敏本欲同孫策般，誅戮江南英豪，被吳郡士族顧榮以「江南雖有石冰之寇，人物尚全」，

³⁴ [南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標著，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984），卷下之上，〈棲逸〉，頁654。

³⁵ 漢末道士趙炳亦因道術，被鄉里立祠祭祀。[南朝宋]范曄，《後漢書》，卷82下，〈徐登傳〉，頁2741-2742。

³⁶ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁24。

³⁷ [唐]房玄齡，《晉書》，卷65，〈戴洋傳〉，「戴洋字國流，吳興長城人也。年十二，遇病死，五日而蘇。說死時天使其為酒藏吏，授符錄……好道術，妙解占候卜數」，頁2469-2470。

³⁸ [唐]房玄齡，《晉書》，卷65，〈戴洋傳〉，「（石）冰既據揚州，洋謂人曰：『視賊雲氣，四月當破。』果如其言」，頁2469-2470。

³⁹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷58，〈周玘傳〉，頁1572。

⁴⁰ [唐]房玄齡，《晉書》，卷58，〈周玘傳〉，頁1572。

⁴¹ 《晉書·惠帝紀》載三月，《晉書·戴洋傳》言四月。[唐]房玄齡，《晉書》，卷4，〈惠帝紀〉，永興元年三月條，頁102；卷65，〈戴洋傳〉，頁2469-2470。

⁴² [唐]房玄齡，《晉書》，卷4，〈惠帝紀〉，永興二年十二月條，頁106；卷100，〈陳敏傳〉，頁2614-2615；卷68，〈陳敏傳〉，頁1812。

得藉其力圖大事，成功勸阻，並改採廣納代誅殺。⁴³但「陳敏之亂，吳士多為其所逼。顧榮先受敏官，而潛謀圖之」，⁴⁴陳敏對於吳地士族而言，與石冰等外來勢力相差無幾，包含顧榮等人皆僅與之虛與委蛇，圖有後謀。未久，周玘遣使江北，聯繫在壽春（今安徽淮南市）的鎮東將軍劉準，告知自己將與顧榮作為內應平叛，並策反陳敏弟陳昶的司馬，吳興（今浙江湖州市）人錢廣，使其殺昶。⁴⁵陳敏則派甘卓討廣，甘卓丹陽人，孫吳名將甘寧曾孫，其女嫁予敏子景，雖為姻親，卻在陳昶死後，被顧榮說服共討陳敏。⁴⁶吳興人錢璦亦起義兵討伐陳敏，後者最終潰敗，被斬於建康。⁴⁷陳敏來自楚地，以「楚」為號，且本欲誅殺吳地士族，不論周玘、顧榮、錢廣、錢璦，甚至甘卓，最終皆不服陳敏，⁴⁸而成為平叛主要力量。至於陳敏是否有宗教信仰？侷限史料未能有甚解，不過兩位吳地道士，曾有輕蔑陳敏的言論，《晉書·戴洋傳》：

時陳敏為右將軍，堂邑令孫混見而羨之。洋曰：「敏當作賊族滅，何足願也！」未幾，敏果反而誅焉。⁴⁹

《晉書·陳訓傳》：

及陳敏作亂，遣弟宏為歷陽太守，訓謂邑人曰：「陳家無王氣，不久當滅。」

⁵⁰

不論是信仰吳會道教的豪族周玘等人，抑或曾任吳末帝孫皓奉禁都尉，為其占卜的陳訓，⁵¹以及吳興道士戴洋，當時兩位吳地著名道士，皆不服陳敏，蓋可推測陳敏當非吳會道教中人。

光熙元年（306），晉惠帝亡，晉懷帝即位，東海王司馬越攝政，⁵²永嘉四年（310），曾參與討平陳敏，被司馬越命為建武將軍的錢璦，受命率其屬戍衛京師。錢璦卻因匈奴政權「漢」帝劉聰逼近洛陽，畏懼並止步廣陵（今江蘇揚州市），

⁴³ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 68，〈顧榮傳〉，頁 1812。

⁴⁴ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 52，〈華譚傳〉，頁 1453。

⁴⁵ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 58，〈周玘傳〉，頁 1572。

⁴⁶ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 70，〈甘卓傳〉，頁 1862。

⁴⁷ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 58，〈周玘傳〉，頁 1572-1573。

⁴⁸ 陳敏為楚人，所以首先以「楚」為號，從其本欲殺吳士的作為，蓋可知即便位於孫吳舊境核心的揚州，江南人仍有吳、楚二地人士之分。而姚大中認為陳敏稱「楚」而不稱「吳」，難以對孫吳舊境之人有號召力，亦可能以春秋吳、楚最早的仇恨而引起江南人的反感。參見，姚大中，《南方的奮起》（臺北：三民書局，1981），頁 104。

⁴⁹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 65，〈戴洋傳〉，頁 2470。

⁵⁰ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 65，〈陳訓傳〉，頁 2468。

⁵¹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷 65，〈陳訓傳〉，「陳訓字道元，歷陽人。少好祕學，天文、算曆、陰陽、占候無不畢綜，尤善風角。孫皓以為奉禁都尉，使其占候……信訓有道術」，頁 2468。

⁵² [唐]房玄齡，《晉書》，卷 4，〈惠帝紀〉，頁 107；卷 5，〈懷帝紀〉，頁 116。

甚至欲殺瑯琊王司馬睿手下，⁵³被朝廷徵拜為尚書，也要從江南西行上京的王敦以謀反，雖未成功殺死王敦，但錢璦仍劫孫皓之子孫充，立其為吳王，自號平西大將軍、八州都督造反。錢璦後來將孫充殺死，並寇亂江南，司馬睿派遣將軍郭逸、都尉宋典等討之，但二者竟以兵力不足而未敢輕舉妄動。最後倚賴周玘和其弟周札，再次號召鄉里，高舉義旗，官、義二軍方合力討滅錢璦。⁵⁴周玘之祖父即為前章提及之孫吳鄱陽太守周魴，其父則為著名「除三害」而成循吏的周處。周玘得數次舉義兵，作晉廷所不能，三定江南，朝廷「以陽羨及長城之西鄉、丹楊之永世別為義興郡，以彰其功」，⁵⁵除憑藉累世的鄉里威望，亦說明其當為吳會道教的領袖人物，以上論述外，其弟周札的事蹟，更明確義興周氏與道教的連結，待「東晉」小節闡述。

周玘厥功甚偉，且受百姓敬愛，終難逃猜忌，《晉書·周玘傳》：

玘宗族強盛，人情所歸，帝疑憚之。于時中州人士佐佑王業，而玘自以為不得調，內懷怨望，復為刁協輕之，恥恚愈甚。時鎮東將軍祭酒東萊王恢亦為周顗所侮，乃與玘陰謀誅諸執政，推玘及戴若思與諸南士共奉帝以經緯世事。先是，流人帥夏鐵等寓于淮泗，恢陰書與鐵，令起兵，已當與玘以三吳應之。⁵⁶

瑯琊王司馬睿時未即帝位，坐鎮江南仍廣納中原人士入麾下。周玘既受司馬睿猜忌，又受到北來之人的輕視，王恢來尋共誅當權北人，便有所動搖。雖後來形跡敗露，夏鐵被誅，王恢懼罪，逃奔周玘，周玘則殺王恢以自保。司馬睿雖早已知情卻「聞而祕之」，反授予周玘官職，後者尚未之官，又旋即改授，連三反覆。

玘忿於迴易，又知其謀泄，遂憂憤發背而卒，時年五十六。將卒，謂子勰曰：「殺我者諸傖子，能復之，乃吾子也。」吳人謂中州人曰「傖」，故云耳。贈輔國將軍，諡曰忠烈。⁵⁷

周玘憂憤而卒，臨終前特別交代其子周勰，其仇源自北人，願其報復。司馬睿知周玘有反意，卻不降責，蓋因其鄉里威望、宗教影響力鉅大，牽一髮憂動全身，僅用數度調職，使其路途勞累以洩怨懟，甚至最終仍賜諡「忠烈」，舉手皆欲安

⁵³ 永嘉元年七月後，瑯琊王司馬睿由下邳改鎮建康，坐鎮江南。〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷5，〈懷帝紀〉，頁117；卷6，〈元帝紀〉，頁144。

⁵⁴ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷5，〈懷帝紀〉，頁120；卷58，〈周玘傳〉，頁1573；卷58，〈周札傳〉，頁1574-1575。

⁵⁵ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷58，〈周玘傳〉，頁1573。

⁵⁶ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷58，〈周玘傳〉，頁1573。筆者按：戴淵字若思，《晉書》為避唐諱，而書其字。

⁵⁷ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷58，〈周玘傳〉，頁1574。

定周氏。

但周勰「常緘父言」，建興三年（315）正月，⁵⁸仍以北人多居顯位，駕御吳人為由，潛結吳興郡功曹徐馥與其部曲，並矯稱叔父周札之命，集結群眾，以討王導、刁協的名義起兵叛亂。徐馥殺吳興太守袁琇，與其部曲以及用周札名義號召的數千人，奉周札為主帥，周氏族人周續亦聚眾應和，⁵⁹廣德（今安徽宣城市）也有吳末帝孫皓的族人孫弼起兵響應。周札此時以疾歸家，聞亂事大驚，闢謠並安定以其名義招來之人，亂軍頓無龍首，徐馥、孫弼未久俱敗。《晉書·周勰傳》：

元帝以周氏奕世豪望，吳人所宗，故不窮治，撫之如舊。勰為札所責，失志歸家，淫侈縱恣，每謂人曰：「人生幾時，但當快意耳。」終於臨淮太守。⁶⁰

司馬睿再度輕放義興周氏，安撫亂源周勰，乃至周札，任由周勰淫侈縱恣，甚至官終臨淮太守高位，得見其對該家族之忌憚。

第二節 東晉時期（318-420）

太興元年（318）三月，遭漢帝劉聰俘虜的西晉末任皇帝愍帝遇弒消息傳到建康，司馬睿在百僚簇擁下即位，是為東晉首任皇帝，晉元帝。⁶¹元帝在藩時，「初鎮江東，威名未著，敦與從弟導等同心翼戴，以隆中興，時人為之語曰：『王與馬，共天下』」，⁶²仰賴琅琊王氏的王敦、王導，方漸有安治江東之資。眾人既言「王與馬，共天下」，元帝又如何不忌憚？即帝位後，重用劉隗、刁協、戴淵等人，「頗疏間王氏，導等甚不平之」，⁶³王敦上表陳說，元帝未作回應，甚至更派遣心腹鎮守要地，防備王敦。⁶⁴太興四年（321），鎮西將軍、豫州刺史祖逖病逝，軍事上再無人能與王敦匹敵，⁶⁵於是翌年，永昌元年（322）正月，時任大將軍、江州牧、荊州牧的王敦，以誅劉隗為名，舉兵於武昌（今湖北武漢市），龍

⁵⁸ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷5，〈愍帝紀〉，頁128。

⁵⁹ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷58，〈周廷傳〉，「徐馥之役，廷族兄續亦聚眾應之。」，頁1577。
筆者按：周廷為周札長兄周靖之子，周札同輩中僅次兄玘與札有傳。

⁶⁰ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷58，〈周勰傳〉，頁1574。

⁶¹ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷6，〈元帝紀〉，頁149。

⁶² 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷98，〈王敦傳〉，頁2554。

⁶³ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷98，〈王敦傳〉，頁2556。

⁶⁴ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷69，〈劉隗傳〉，「隗以王敦威權太盛，終不可制，勸帝出腹心以鎮方隅，故以譙王承為湘州，續用隗及戴若思為都督」，頁1838。筆者按：戴淵字若思，《晉書》為避唐諱，而書其字。

⁶⁵ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷6，〈元帝紀〉，頁155；卷69，〈祖逖傳〉，「王敦久懷逆亂，畏逖不敢發，至是始得肆意焉」，頁1838。

驤將軍沈充率眾於吳興（今浙江湖州市）響應。⁶⁶

同年四月，王敦兵臨京畿之石頭城，石頭城守將右將軍周札，卻開門應敦。⁶⁷當時有言「江東之豪莫強周、沈」，⁶⁸周、沈卻皆應和於王敦。其原由除晉元帝發奴客為兵，侵害世家大族利益，其又寵幸劉隗、刁協等人，不僅隨之南渡，居輔佐首功的「僑姓」琅琊王氏；吳地豪族，意即所謂「吳姓」之義興周氏、吳興沈氏，亦被疏遠，皆有族人對此舉表示怨懟。自孫吳以來，荊州被劃作江南軍事中心，軍事實力本就遠超京師建康所在之揚州，⁶⁹王敦轄有荊州重兵，而揚州最大二豪族又皆為其所用，晉廷先後遣劉隗、戴淵等攻之，屢戰屢敗，最終元帝迫不得已交涉停戰，拜王敦為丞相、都督中外諸軍，劉隗、刁協、戴淵等元帝心腹，非逃逸即遭斬。⁷⁰王敦掌權後，重用義興周氏，以示攏絡，尤其周玘死後，承繼的宗族代表，周札，先轉其為光祿勳，尋補尚書，未久又遷右將軍、會稽內史，當時周氏一門五侯，「吳士貴盛，莫與為比」。⁷¹但卻因此被王敦心腹錢鳳所忌。

「江東之豪莫強周、沈」，義興周氏一門五侯，吳興沈氏亦絲毫不遜色，據《晉書·食貨志》載，晉氏南渡，正處亂世錢幣不多而稀貴之時，沈充得以宗族之力自鑄錢，並流通於市，實力非同小可，⁷²且於沈充叛亂後，沈氏一族仍能叱吒地方。⁷³錢鳳為沈充同郡好友，受沈充推薦而侍王敦，⁷⁴王敦掌權數年後患疾，錢鳳以「周氏宗強，與沈充權勢相侔，欲自託於充，謀滅周氏，使充得專威揚土」，⁷⁵獻策欲長沈氏，並詆毀周氏，王敦納之，《晉書·周札傳》：

時有道士李脫者，妖術惑眾，自言八百歲，故號李八百。自中州至建鄴，以鬼道療病，又署人官位，時人多信事之。弟子李弘養徒瀟山，云應讖當

⁶⁶ [唐]房玄齡，《晉書》，卷6，〈元帝紀〉，「大將軍王敦舉兵於武昌，以誅劉隗為名，龍驤將軍沈充帥眾應之」，頁155；卷12，〈天文志〉，「時帝寵幸劉隗，擅威福，虧傷君道，王敦因之舉兵」，頁343。

⁶⁷ [唐]房玄齡，《晉書》，卷6，〈元帝紀〉，「右將軍周札守石頭……敦前鋒攻石頭，周札開城門應之」，頁155；卷58，〈周札傳〉，「王敦舉兵攻石頭，札開門應敦，故王師敗績」，頁1575。

⁶⁸ [唐]房玄齡，《晉書》，卷58，〈周札傳〉，頁1575。

⁶⁹ 劉淑芬，《六朝的城市與社會》（臺北：臺灣學生書局，1992），頁3-34。

⁷⁰ [唐]房玄齡，《晉書》，卷6，〈元帝紀〉，頁155-156。

⁷¹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷58，〈周札傳〉，頁1575。

⁷² [唐]房玄齡，《晉書》，卷26，〈食貨志〉，「晉自中原喪亂，元帝過江，用孫氏舊錢，輕重雜行，大者謂之比輪，中者謂之四文。吳興沈充又鑄小錢，謂之沈郎錢。錢既不多，由是稍貴」，頁795。

⁷³ [唐]房玄齡，《晉書》，卷98，〈沈充傳〉，「及（沈充）敗歸吳興，亡失道，誤入其故將吳儒家。儒誘充內重壁中，因笑謂充曰：『三千戶侯也。』充曰：『封侯不足貪也。爾以大義存我，我宗族必厚報汝。若必殺我，汝族滅矣。』儒遂殺之。充子勳竟滅吳氏」，頁2567。

⁷⁴ [唐]房玄齡，《晉書》，卷98，〈沈充傳〉，頁2566。

⁷⁵ [唐]房玄齡，《晉書》，卷58，〈周札傳〉，頁1575。

王。故（王）敦使廬江太守李恒告札及其諸兄子與脫謀圖不軌。⁷⁶

來自蜀地而在荊州一帶流行的「李家道」，再次崛起，甚至傳至京師建康。此時該流派之李脫、李弘，對於東晉政權而言，亦同西晉時張昌（李辰）般，屬蠱惑人心、鼓吹變亂的妖邪之道。於是王敦陣營誣陷信奉吳會道教的義興周氏一千人等，與「李家道」勾結謀逆。

當時江南道教大致傳有三支派，除「李家道」與吳會道教（屬太平道），尚有漢代廣布北方，此時隨北人南渡帶來的張氏「五斗米道」，張氏等人皆以天師自稱，故又稱作「天師道」。⁷⁷過江「僑姓」之瑯琊王氏「世事張氏五斗米道」、⁷⁸高平郝氏同樣也有信徒，郝鑒子郝愔、郝曇與姊夫王羲之，同修黃老之術；⁷⁹吳興沈氏也被納入陳寅恪歸納之「天師道世家」，⁸⁰甚有道教淵源，在南方天師道尚未整合之時，⁸¹蓋亦是吳會道教中人。王敦為王羲之族中伯父，史料既言瑯琊王氏「世事張氏五斗米道」，王敦若非道教中人，也定對道教不陌生，不致流派不分，沈充更可能自己便信奉吳會道教，定然也知道義興周氏為吳會道教領袖。是以誣陷周氏與李脫等人圖謀不軌，僅為打擊該宗族勢力，另方面則證實周氏確具道教背景，常與道教中人來往，王敦等方能以此口舌。

而「李家道」得以再入揚州，一方面因為王敦轄下有許多荊襄人士，隨其同入建康；另一方面，吳會道教領袖人物周玘繼承人，其弟周札「性矜險好利，外方內荏」、「性貪財好色，惟以業產為務」，⁸²甚至王敦兵至，仍不願將精良武器配予士卒，鄙吝至眾人莫為其用，⁸³周玘等前人累積威望功虧一簣，不但信仰上未

⁷⁶ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 58，〈周札傳〉，頁 1575。

⁷⁷ 漢末魏晉北方主要流傳天師道，南方則為太平道，西晉以後隨八王之亂、永嘉之亂，北方僑姓南下流布。鍾國發，〈杜子恭與江東天師道〉，《傳統中國研究集刊》2008 年第 1 期（上海，2008），頁 46-63；姜生，〈曹操與原始道教〉，《歷史研究》2011 年第 1 期（北京，2011），頁 4-24。

⁷⁸ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 80，〈王羲之傳〉，頁 2103。

⁷⁹ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 67，〈郝愔傳〉，「（郝愔）與姊夫王羲之、高士許詢並有邁世之風，俱棲心絕穀，修黃老之術」，頁 1802；〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷下之下，〈排調〉，「二郝奉道，二何奉佛」條夾註《中興書》曰：「郝愔及弟曇奉天師道」，頁 814。

⁸⁰ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，頁 36-38。

⁸¹ 天師道教團於南北朝時一分南北，北方為寇謙領導的北方天師道教團，南天師道則由劉宋道士陸修靜改革江南天師道而形成。陸修靜對傳統道教的改革，主要表現在他對江南天師道組織進行整頓和改造，並通過搜集整理道教經典、制訂道教齋醮科儀、健全三會日制等，使得道教獲得了新的發展。道教沿革詳見，卿希泰主編，《中國道教史》第一卷，（成都：四川人民出版社，1992）；胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995）。

⁸² 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 58，〈周札傳〉，頁 1574。

⁸³ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 58，〈周札傳〉，「（王敦）兵至之日，庫中有精杖，外白以配兵，札猶惜不與，以弊者給之，其鄙吝如此，故士卒莫為之用」，頁 1574。

能有組織號召、抵抗異地教派侵入，鄉里中亦無法收攏人心為其所用，宗族影響力不復從前，最終其族盡滅。⁸⁴與此同時，太寧二年（324）正月，李脫等人亦被斬於建康。⁸⁵

太寧二年（324）七月，隨王敦亡故，其黨羽陸續遭晉廷擊破。⁸⁶三年後，咸和二年（327）十一月，⁸⁷曾參與討平王敦的蘇峻、祖約，出自對繼王敦掌權的庾亮之不滿，舉兵反，⁸⁸攻陷建康，晉室遭受慘痛打擊，甚至幾欲遷都。⁸⁹相傳祖約曾在防範石勒入侵時，請道士戴洋「呼孫叔敖、伍子胥，卿若使胡奴得城，當持白酒寸脯着卿前，急令轉風却賊，當上肥牛。日中後風轉下，晡賊退」，⁹⁰知祖約當信奉吳會道教，且亦能看出吳會道教與當地祠祀信仰，已有所融合；蘇峻變亂時，曾焚燒孫吳僧人康僧會所建佛塔，⁹¹蓋非佛教中人。逼京師時，經鍾山（今江蘇南京市），曾二度祈求於鍾山神，鍾山神以不欲助紂為虐而未予之回應，甚至夥同另一神祇蔣子文，降示欲襄助前來討平蘇峻的郗鑒。⁹²江南當地祠祀影響之大，出身北方寒門的蘇峻初來乍到，亦向其祈求。雖未可知蘇峻確切信仰，但其卻在死後不久，竟也成為江南地方神祇，與其生前曾祈求鍾山神之「同事」，孫吳以來江南重要祠神的蔣子文並列，蔣、蘇二神詳情將於第五章討論。

咸安二年（372），僑郡彭城（今江蘇常州市）妖人盧悚，自稱大道祭酒，侍奉其者有八百餘家。藉簡文帝崩，孝武帝甫即位之機，以將簡文帝前任之廢帝海

⁸⁴ [唐]房玄齡，《晉書》，卷98，〈王敦傳〉，「敦又忌周札，殺之而盡滅其族」，頁2559。

⁸⁵ [唐]房玄齡，《晉書》，卷6，〈明帝紀〉，頁160。

⁸⁶ 晉廷倚藉徘徊江淮的流民帥郗鑒、蘇峻、劉遐等人平定王敦黨羽。[唐]房玄齡，《晉書》，卷6，〈明帝紀〉，頁161-162；田餘慶，《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，2012），頁49-51。

⁸⁷ [唐]房玄齡，《晉書》，卷7，〈成帝紀〉，頁171。

⁸⁸ [北齊]魏收，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷96，〈僭晉司馬叡傳〉，「（晉成帝司馬）衍歷陽太守蘇峻不順於衍，衍護軍庾亮曰：『蘇峻豺狼，終為禍亂，晁錯所謂削之亦反，不削亦反，削之反速而禍小，不削反遲而禍大。』乃以大司農徵之，令峻弟逸領峻部曲。徵書至，峻怒曰：『庾亮專擅，欲誘殺我也。』阜陵令匡術、樂安人任讓並為峻謀主，勸峻誅亮。乃使使推崇祖約，共討亮，約大喜」，頁2097。

⁸⁹ [北齊]魏收，《魏書》，卷96，〈僭晉司馬叡傳〉，「（蘇）峻遂焚衍宮，羣賊突掠，百僚奔散……於是建業荒毀，奔投吳會者十八九」，頁2098；[宋]蘇軾著，王松齡點校，《東坡志林》（北京：中華書局，1995），卷5，〈論古〉，「蘇峻之亂，晉幾亡矣，宗廟宮室盡為灰燼。溫嶠欲遷都豫章，三吳之豪欲遷會稽，將從之矣，獨王導不可」，頁101。

⁹⁰ [宋]李昉，《太平御覽》，卷318，兵部，所引王隱《晉書》，頁1592。

⁹¹ [南朝梁]釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），卷1，〈康僧會傳〉，「至晉成咸和中，蘇峻作亂，焚（康僧）會所建塔，司空何充復更修造」，頁18。

⁹² [唐]許嵩著，張忱石點校，《建康實錄》（北京：中華書局，1986），卷7，〈晉中〉，引舊《晉書》紀，「蘇峻初營鍾山前，祈鍾山之神，許畫朱鬚、紫蹄馬、碧蓋、朱絡車。後郗鑒入援，又祈，鍾山神謂鑒曰：『蘇峻為逆，人神所憤，當與蔣子文共誅鋤之。且峻亦祈我，豈可助之為虐？今以疏相示，及接收而疏見』」，頁174。

西公「復位」為由，帥眾三百，攻打建康城，遭游擊將軍毛安之等擊殺。⁹³同事《通鑑》稱「妖人」，《晉書》謂「妖賊」，⁹⁴明顯牽涉宗教，梁代佛教經典將盧悚與張角、李弘、孫恩並稱，唐代佛教經典則直書「彭城道士盧悚」。⁹⁵漢末五斗米道之張魯，下屬諸幹部之名正是「祭酒」，⁹⁶盧悚一居於僑郡，僑民多信奉五斗米道，意即天師道，二則其以「大道祭酒」自稱，此次蓋乃天師道信徒之叛亂。⁹⁷

太元十四年(389)，僑置彭城郡又有亂事，「彭城妖賊劉黎僭稱皇帝於皇丘」，⁹⁸與盧悚同郡，皆書妖賊，或亦是以天師道作為宗教號召，但不同於盧悚仍以司馬氏宗室，作為政治號召，此次變亂者為「劉」姓，劉黎當是以「復漢」作政治口號，有取晉而代之的意圖。晉廷此次派出同樣「劉」姓的龍驤將軍劉牢之平叛，除劉牢之當時屯戍彭城，⁹⁹得以就近出動，似也有向亂者展示，劉氏仍臣服於司馬氏的意象；太元十八年(393)，甚至出現詐言司馬氏的叛亂，「祆賊司馬徽」聚黨馬頭山，劉牢之遣參軍竺朗之討滅，¹⁰⁰雖未可知馬頭山確切位置，但牢之當時仍屯駐彭城，應當相距不遠，且僅遣其下屬，變亂即平，規模應不甚大，但當亦是天師道信眾變亂。天師道隨晉室、僑姓南渡，逐漸普及於江南士庶間，當中也包含晉宗室，如孝武帝之弟司馬道子，甚至簡文帝、孝武帝。¹⁰¹

⁹³ 《通鑑》本條目胡三省注，彭城為僑置郡，置於晉陵，即今江蘇常州市。〔宋〕司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷103，〈晉紀二十五〉，咸安二年十月丁卯（8日）條，頁3260。

⁹⁴ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷9，〈孝武帝紀〉，頁224；卷81，〈毛安之傳〉，頁2128。

⁹⁵ 〔南朝梁〕釋僧佑，《弘明集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1048冊，臺北：臺灣商務印書館，1986），卷8，〔南朝梁〕釋玄光，〈辨惑論〉，「昔時軍標張角黃符，子魯戴絳，盧悚紫標，孫恩孤虛，並矯惑王師，終滅人鬼」，頁112b；卷8，〔南朝梁〕劉勰，〈滅惑論〉，「是以張角、李弘毒流漢季；盧悚、孫恩亂盈晉末」，頁118a；〔唐〕釋道宣，《廣弘明集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1048冊，臺北：臺灣商務印書館，1986），卷12，辯惑篇第二之八，〔唐〕釋明纂，〈決對傳奕廢佛法僧事〉：「晉文帝太和元年，彭城道士盧悚，自稱大道祭酒，以邪術惑眾，聚合徒黨」，頁396b；〔唐〕釋道世《法苑珠林》，（收於《大正新脩大藏經》，第53冊，臺北：新文豐，1983），卷55，「晉文帝太和元年，彭城道士盧悚，自稱大道祭酒，以邪術惑眾，聚合徒黨」，頁704。

⁹⁶ 〔晉〕陳壽，《三國志》（北京：中華書局，2007），卷8，〈魏書·張魯傳〉，「受本道已信，號「祭酒」。各領部眾，多者為治頭大祭酒……不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之」，頁263。

⁹⁷ 另外此時期出現許多人物姓名中有「之」字，對此陳寅恪於〈天師道與濱海地域之關係〉指出，「六朝人最重家諱，而『之』、『道』等字在不避之列，所以然之故雖不能詳之，要是與宗教信仰有關」，姓名中出現「之」字，極可能與其家族信奉天師道相關。陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，頁9。

⁹⁸ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷9，〈孝武帝紀〉，頁237。

⁹⁹ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷84，〈劉牢之傳〉，「（劉牢之）進戍彭城，復領太守。祆賊劉黎僭尊號於皇丘，牢之討滅之」，頁2189。

¹⁰⁰ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷9，〈孝武帝紀〉，頁240；卷84，〈劉牢之傳〉，「（劉牢之）因獲張遇以歸之彭城。祆賊司馬徽聚黨馬頭山，牢之遣參軍竺朗之討滅之」，頁2189。

¹⁰¹ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，「孝武帝及會稽王司馬道子長育於天師道環境中。簡文帝字道萬，其子又名道生道子。俱足證其與天師道之關係」，頁9。

太元二十一年（396），孝武帝崩，晉安帝繼位，會稽王司馬道子攝政。而司馬道子寵信王國寶，予之機要朝權，引起兗州刺史王恭之不滿，聯合豫州刺史庾楷、荊州刺史殷仲堪，以討王國寶為名，舉兵逼京師，鎮於京口（江蘇鎮江市）。¹⁰²司馬道子、殷仲堪皆為天師道信徒，¹⁰³而主導變亂的王恭「尤信佛道，調役百姓，修營佛寺，務在壯麗，士庶怨嗟」，¹⁰⁴以至於王恭屯鎮京口時，江南百姓間出現如此謠讖：

百姓謠云：「昔年食白飯，今年食麥麩。天公誅讖汝，教汝捻嚨喉。嚨喉喝復喝，京口敗復敗。」識者曰：「昔年食白飯，言得志也。今年食麥麩，麩粗穢，其精已去，明將敗也。天公將加讖讖而誅之也。捻嚨喉，氣不通，死之祥也。敗復敗，丁寧之辭也。」¹⁰⁵

極似道教的警告讖言，謠傳「天公」將降罪誅人，未久王恭果敗亡。兩方不論主帥、軍伍，皆有道教信眾，包含司馬道子以及殷仲堪，謠讖或多或少影響勝敗，爾後王恭下屬劉牢之、牢之女婿高雅之等，從其名觀之似信奉天師道之人，皆轉投晉廷，加速其敗亡。¹⁰⁶王恭臨刑時，「猶誦佛經，自理鬚鬢，神無懼容」，¹⁰⁷其對佛教虔誠可見。

王恭出自太原王氏，而非「世事張氏五斗米道」的瑯琊王氏。可知僑人中並非僅信仰天師道，亦有少數信佛者，王導之子王洽、¹⁰⁸何充、¹⁰⁹郗超等即是虔誠佛教徒，其中郗超父郗愔、與叔父郗曇皆信天師道，而郗超卻改奉佛教。¹¹⁰尤其當時於北方深具名望，結束魏晉沙門依師為姓之習慣，以為大師之本莫尊「釋迦」，而定下沙門永式姓「釋」傳統的高僧道安，與諸弟子避難江南，「復宣佛法」，並於「彌勒前立誓，願生兜率」，隨其南渡之弟子包括後來駐錫廬山東林寺，淨土

¹⁰² [唐]房玄齡，《晉書》，卷10，〈安帝紀〉，頁249-250；卷84，〈王恭傳〉，頁2183-2186；卷28，〈五行志〉，頁848。

¹⁰³ [唐]房玄齡，《晉書》，卷84，〈殷仲堪傳〉，「仲堪少奉天師道，又精心事神，不吝財賄，而急行仁義，嗇於周急，及玄來攻，猶勤請禱」，頁2199。

¹⁰⁴ [唐]房玄齡，《晉書》，卷84，〈王恭傳〉，頁2186。

¹⁰⁵ [唐]房玄齡，《晉書》，卷28，〈五行志〉，頁848。

¹⁰⁶ [唐]房玄齡，《晉書》，卷84，〈王恭傳〉，頁2186；卷84，〈劉牢之傳〉，頁2189。

¹⁰⁷ [唐]房玄齡，《晉書》，卷84，〈王恭傳〉，頁2186。

¹⁰⁸ [南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷中之下，〈賞譽〉，「法汰北來未知名，王領軍供養之」條夾註《中興書》曰：「王洽字敬和，丞相導第三子，累遷吳郡內史，為士民所懷。徵拜中領軍，尋加中書令，不拜。年二十六而卒」，頁481。

¹⁰⁹ [南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷下之下，〈排調〉，「二郗奉道，二何奉佛」條夾註《晉陽秋》曰：「何充性好佛道，崇修佛寺，供給沙門以百數。久在揚州，徵役吏民，功賞萬計，是以為遐邇所譏。充弟準，亦精勤，唯讀佛經，營治寺廟而已矣」，頁814。

¹¹⁰ [唐]房玄齡，《晉書》，卷67，〈郗超傳〉，「(郗)愔事天師道，而超奉佛」，頁1803。

宗初祖慧遠，¹¹¹以及後來駐錫建康瓦官寺的法汰。道安以為「不依國主，則法事難舉」，¹¹²與當權者皆保持友好關係，而佛教於江南的弘布，因此較過往普及且迅速。

晉廷討伐王恭之列，新安太守孫泰亦在其中，《資治通鑑·晉紀》，隆安二年（398）十二月己亥（12日）條載：

琅邪人孫泰學妖術於錢唐杜子恭，士民多奉之。王珣惡之，流泰於廣州。王雅薦泰於孝武帝，云知養性之方，召還，累官至新安太守。泰知晉祚將終，因王恭之亂，以討恭為名，收合兵眾，聚貨鉅億，三吳之人多從之。

113

錢唐（浙江杭州市）人杜子恭「通靈有道術，東土豪家及京邑貴望，並事之為弟子」，¹¹⁴傳其業之弟子孫泰，信眾不但遍及京邑、三吳士庶，甚至受晉孝武帝敬重，至王恭逼京師，孫泰藉機坐大，蓄養勢力。方攝政輔新帝的司馬道子，深知天師道於江南影響力甚鉅，又有過去盧悚藉新帝即位為亂可鑑，尤其擔憂被先帝認可的領袖人物孫泰，決定防患未然，誘斬之與其諸子，僅泰兄子孫恩出海逃亡，許多信眾則認為孫泰僅是「蟬蛻登仙」，並跟隨孫恩出海，以謀復仇。¹¹⁵

《晉書·五行志》載當時曾謠傳，司馬道子在攝政前後，曾造名曰「靈秀」的土山，造山未久，孫恩作亂於會稽，靈秀則恰是孫恩之字。¹¹⁶田餘慶引《魏書·桓玄傳》中，桓玄討司馬道子之子元顯的檄文，指出「孫恩本無武力依恃而居然

¹¹¹ [南朝梁]釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，卷5，〈釋道安傳〉，頁177-185。

¹¹² [南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷中之下，〈賞譽〉，「法汰北來未知名」條夾註車頻《秦書》曰：「釋道安……欲投襄陽，行至新野，集眾議曰：『今遭凶年，不依國主，則法事難舉。』乃分僧眾，使竺法汰詣揚州，曰：『彼多君子，上勝可投。』法汰遂渡江，至揚土焉」，頁481。

¹¹³ [宋]司馬光，《資治通鑑》，卷111，〈晉紀三十二〉，隆安二年十二月己亥（12日）條，頁3485。

¹¹⁴ 杜曷，又名炅，字子恭。《宋書》與《資治通鑑》書「杜子恭」；收於《正統道藏》之《歷世真僊體道通鑑卷》與《雲笈七籤》稱「杜曷」；《南史》載「杜炅，字子恭」，疑避唐諱。[南朝梁]沈約，《宋書》（北京：中華書局，1974），卷100，〈沈警傳〉，頁2445；[唐]李延壽，《南史》（北京：中華書局，2011），卷57，〈沈約傳〉，頁1405；[元]趙道一，《歷世真僊體道通鑑卷》（收於[明]張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，洞真部，第8冊，臺北：新文豐，1985），頁498；[宋]張君房，《雲笈七籤》（收於《正統道藏》，太玄部，第38冊，臺北：新文豐，1985），頁408。

¹¹⁵ [唐]房玄齡，《晉書》，卷100，〈孫恩傳〉，「（孫氏）世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬遠，師事錢唐杜子恭」，頁2631；[宋]司馬光，《資治通鑑》，卷111，〈晉紀三十二〉，龍安二年己亥（12日）條，「會稽王道子使元顯誘而斬之，并其六子；兄子恩逃入海，愚民猶以泰蟬蛻不死，（胡三省注：神仙家有尸解之說，言尸解登仙，如蟬之蛻殼也。）就海中資給恩。恩乃聚合亡命得百餘人，以謀復讎」，頁3485。

¹¹⁶ [唐]房玄齡，《晉書》，卷28，〈五行志〉，「會稽王道子於東府造土山，名曰靈秀山。無幾而孫恩作亂，再踐會稽。會稽，道子所封；靈秀，孫恩之字也」，頁848。

得以起兵，是由於門閥政治之爭導致司馬元顯『苦發樂屬，枉濫者眾，驅逐徙撥，死叛殆盡』，因而造成了起兵的便利條件」，¹¹⁷會稽世子司馬元顯下令吳會地區各郡士族下屬奴客，皆移置建康，補充朝廷兵員，稱作「樂屬」，此舉導致士庶囂然，¹¹⁸孫恩一反，八郡俱起，殺長吏以應之，旬日間聚眾十萬。¹¹⁹上述《晉書·五行志》所載，或許就是在這個脈絡下，被天師道信徒們所宣揚，製造孫恩註定會帶領眾人，反抗司馬道子父子的謠讖。晉軍頻頻失利，司馬道子此時則轉求助於蔣子文。¹²⁰可見，司馬道子雖為天師道信徒，卻也信奉江南祠神，在此之前，苻堅陳兵淝水（今安徽合肥市）時，道子曾求助鍾山神，奉之以相國，而錯使苻堅以為晉軍強盛，誤視草木皆兵，而士氣挫敗。¹²¹如今面對天師道首領作亂，司馬道子莫可奈何之餘，亦希冀倚藉江南祠神蔣子文，襄助度過難關。

隨孫恩變亂的盧循、徐道覆，都是南渡寓居江南的次等僑姓，曾欲憑藉道術躋身門閥行列，進入東晉政治中樞，卻不得其門而入，如孫泰被宗室司馬道子等打壓，最終只能號召信眾，適淫令藉機舉兵反。¹²²當時江南僑姓門閥士族深信天師道，程度甚至入癡，如瑯琊王氏王羲之，其子王凝之：

王氏世事張氏五斗米道，凝之彌篤。孫恩之攻會稽，僚佐請為之備。凝之不從，方入靖室請禱，出語諸將佐曰：「吾已請大道，許鬼兵相助，賊自破矣。」既不設備，遂為孫恩所害。¹²³

孫恩兵臨城下，王凝之卻僅禱祝作法，以為自有鬼兵襄助，從容不備，最終兵敗身亡。孫泰、孫恩繼承並揉合漢代以來「太平道」，意即「于君道」等吳會道教《太平經》，以及天師道（五斗米道）《女青鬼律》的治世理念，宣揚「庚子預言」，太平期近。¹²⁴是以，孫泰自隆安二年（398）戊戌年，即羅眾聚財；孫恩則於隆

¹¹⁷ 田餘慶，《東晉門閥政治》，頁 307。

¹¹⁸ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 64，〈司馬元顯傳〉，「發東土諸郡免奴為客者，號曰『樂屬』，移置京師，以充兵役，東土囂然，人不堪命，天下苦之矣」，頁 1737。

¹¹⁹ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 100，〈孫恩傳〉，「及（司馬）元顯縱暴吳會，百姓不安，恩因其騷動，自海攻上虞，殺縣令，因襲會稽，害內史王凝之，有眾數萬。於是會稽謝鍼、吳郡陸環、吳興丘尪、義興許允之、臨海周胄、永嘉張永及東陽、新安等凡八郡，一時俱起，殺長吏以應之，旬日之中，眾數十萬」，頁 2632。

¹²⁰ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 64，〈司馬元顯傳〉，「會孫恩至京口，元顯柵斷石頭，率兵距戰，頻不利。道子無他謀略，唯日禱蔣侯廟為厭勝之術」，頁 1738。

¹²¹ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 114，〈苻堅載記〉，「朝廷聞堅入寇，會稽王道子以威儀鼓吹求助於鍾山之神，奉以相國之號。及堅之見草木狀人，若有力焉」，頁 2918。

¹²² 孫恩、盧循詳細叛亂過程，詳參〔日〕谷川道雄、森正夫編，《中國民眾叛亂史》第一冊（東京：平凡社，1978），頁 121-145。

¹²³ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷 80，〈王羲之傳〉，頁 2103。

¹²⁴ 萬繩楠，〈五斗米道與孫恩起兵〉，《江淮論壇》1981 年第 5 期（合肥，1981），頁 53-57；王皓月，〈東晉末、劉宋時期道教與政權關係問題——以孫恩起事和五斗米道改革為中心〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》2015 年第 1 期（武漢，2015），頁 88-109；張榕蓉，〈太平道影響下的

安三年（399）己亥年十一月，自海島歸來，舉兵攻陷會稽。¹²⁵為的就讓隆安四年（400）的「庚子預言」應驗，除預言和司馬元顯淫令之外，孫恩得以在吳會地區一呼百應，因其將吳會傳統太平道與南渡的天師道結合，信眾遍及僑、吳士庶間。

此外，較為特殊的是，孫恩為首的教團，與「水」有密切關係，因其逃亡出海之經歷。陳寅恪指出孫恩教團武力倚水師為主，信眾以「投水」作「登仙堂」，「自沉」則成「水仙」，為濱海宗教之特徵；¹²⁶宮川尚志認為「水仙」抑或「水中仙境」的信仰，不僅出現於吳會的孫恩教團，豫章的廬山神信仰亦能見，是水上航行者之相同信仰；¹²⁷葭森健介則認為孫恩道教信仰中，蘊含與水有關的教義，背後即是對航行安全的祈求；¹²⁸魏斌亦提出自漢代濱海有所謂「東海信仰」，即祭祀海神之俗，隨晉室南渡後，信仰重心由「青徐之東海」，遷移「會稽之東海」，該習俗信仰後與尋覓崇尚神仙、尋覓修道福地的道士，有密切的連結。¹²⁹可見東晉時期道教，因為時局、地緣等因素，流派間得初步融合，並將江南地域神祇，如人神伍子胥、自然神水仙、海神等，納入體系之內，調整符合時地的信仰內涵，以爭取更多的信眾。

第三節 南朝時期（420-589）

劉裕在討平孫恩之亂中嶄露頭角，並擊敗篡晉的桓玄，「倡大義以復皇祚」，恢復晉室，掌握朝權，又平定孫恩餘黨盧循、徐道覆，最終受晉恭帝禪讓，於永初元年（420）六月丁卯，即皇帝位，即宋武帝。¹³⁰遜位為零陵王的晉恭帝，於翌年九月於秣陵（今江蘇南京市）遭宋武帝遣人殺害。恭帝雖為孝武帝之子，其父、祖父簡文帝、叔父司馬道子、堂兄司馬元顯皆信奉天師道，但其卻深信浮屠道，意即佛教，曾耗資千萬，造丈六金像，並親自於瓦官寺迎之，¹³¹為江南眾人所知。宋武帝遣人賜鴆毒時，恭帝曰：「佛教，自殺者不復人身」，不肯飲，而最終遭弑。¹³²建康瓦官寺正是道安弟子法汰曾經駐錫之處，就近弘法，甚至使末代

孫恩盧循起事》（鄭州：鄭州大學歷史系碩士論文，2015）。

¹²⁵ [唐]房玄齡，《晉書》，卷10，〈安帝紀〉，頁252。

¹²⁶ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，頁7。

¹²⁷ [日]宮川尚志，《中國宗教史研究 第一》，頁236-252。

¹²⁸ [日]葭森健介著，馬雲超譯，〈民眾運動所見唐末以前江南的地域社會與文化〉，收入范金民、胡阿祥主編，《江南地域文化的歷史演進文集》（北京：三聯書店，2013），頁77。

¹²⁹ 魏斌，〈「山中」的六朝史〉（北京：三聯書店，2019），頁179-189。

¹³⁰ [南朝梁]沈約，《宋書》，卷1-3，〈武帝紀〉，頁1-51。

¹³¹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷10，〈恭帝紀〉，頁270。

¹³² [北齊]魏收，《魏書》，卷96，〈僭晉司馬勰傳〉，「及（晉恭帝司馬）德文被廢，囚於秣陵宮，常懼見禍，與褚氏共止一室，慮有鴆毒，自煮食於前……進藥於德文。德文不肯飲，曰：『佛教，自殺者不復人身。』乃以被掩殺之」，頁2210。

晉帝脫道篤佛，而恭帝禪讓卻仍慘遭殺害，成為後世多起變亂舉兵的理由。

宋少帝景平年間（423-424），富陽（今浙江杭州市）孫氏合宗謀反，宗人孫法亮、孫法殺、孫道慶、孫道仲、孫公喜，以及同黨顧粲、瀾恭期、許祖、戴飾等，寇亂會稽，並遙奉鄞縣（今浙江寧波市）縣令司馬文宣為征西大將軍，建旗鳴鼓。¹³³司馬文宣，其人無傳，《太平廣記》引《冥報記》，言宋文帝元嘉元年（424）有「司馬文宣，河內人也。頗信佛」，¹³⁴雖未直接參與變亂，卻被孫氏等人作為舉兵之號召，其一河內司馬氏與晉宗室同源，其二頗崇佛教，與江南百姓記憶中晉代末帝恭帝信仰相同。再者，若由孫法光等人姓名切入，據陳寅恪先生所言「六朝人最重家諱，而『之』、『道』等字在不避之列，所以然之故雖不能詳之，要是與宗教信仰有關」，¹³⁵陳氏所謂信仰及論述雖是導向「天師道」，但或許亦適用於佛教，法亮、法殺似與佛教某些理念相符，而道慶、道仲之「道」，亦可是「佛道」，¹³⁶且最終遙奉佛教徒為政治領袖，並藉晉宗室司馬氏，以復晉為名叛亂，屬典型兼具宗教口號與政治口號的變亂，亦成為後世詐言「司馬氏」變亂的樣本。

137

宋孝武帝大明二年（458），僑郡南彭城（江蘇常州市）也發生佛教徒發起的變亂，《宋書·王僧達傳》：

南彭城蕃縣民高闡、沙門釋曇標、道方等共相誑惑，自言有鬼神龍鳳之瑞，常聞簫鼓音，與秣陵民藍宏期等謀為亂。又要結殿中將軍苗允、員外散騎侍郎嚴欣之、司空參軍闕千纂、太宰府將程農、王恬等，謀剋二年八月一

¹³³ 此亂史載年份不盡相同，《宋書·少帝紀》與《南史·褚淡之傳》載「景平元年」，《宋書·褚淡之傳》載「景平二年」，《南齊書·戴僧靜傳》載「景平中」，景平年號僅使用兩年，且確切年份非本文重點，是以行文書「景平年間」；主事者姓名亦有異同，《宋書·少帝紀》作「孫法光」，《宋書·褚淡之傳》作「孫法亮」，《南齊書·戴僧靜傳》與《南史·褚淡之傳》作「孫法先」，正確難斷，為求一致，行文統作「孫法亮」。^{〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷4，〈少帝紀〉，頁64；卷52，〈褚淡之傳〉，頁1503；〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷30，〈戴僧靜傳〉，「戴僧靜，會稽永興人也。祖飾，宋景平中，與富陽孫法先謀亂伏法」，頁555；〔唐〕李延壽，《南史》，卷28，〈褚淡之傳〉，「（孫法亮等）攻沒縣邑，更相樹置，遙以鄞令司馬文宣為征西大將軍，建旗鳴鼓」，頁746。}

¹³⁴ 〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷325，〈鬼十·司馬文宣〉引《冥報記》，頁2578-2579。《冥報記》為唐人唐臨所撰，已佚，方詩銘以為該條目當出自南朝王琰所撰《冥祥記》，是以輯本未收此條。^{〔唐〕唐臨撰，方詩銘輯校，《冥報記》（北京：中華書局，1992），頁97-98。}

¹³⁵ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，頁9。

¹³⁶ 南朝亦曾以道人稱呼僧人。^{〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷27，〈王玄邈傳〉，「建康蓮華寺道人釋法智與州民周盤龍等作亂」，頁511。}

¹³⁷ 砂山稔研究凡舉劉宋時期司馬飛龍、司馬順則、沙門司馬百年、司馬黑石，北魏時期司馬休符、司馬小君、司馬惠御，皆有可能是具宗教性，且以晉宗室作為號召的變亂。但上述變亂皆未在本文地域範圍，且未提及最先發生的司馬文宣。^{〔日〕砂山稔，〈江左妖僧攷——南期における佛教徒の反亂について〉，《東方宗教》第46號（川崎，1975），頁29-62。}

日夜起兵攻宮門，晨掩太宰江夏王義恭，分兵襲殺諸大臣，以闡為天子。事發覺，凡黨與死者數十人。¹³⁸

參與此次變亂者，除兩位沙門，尚有諸多信奉抑或支持的劉宋官員，臨縣秣陵（今江蘇南京市）亦有附和者，密謀推翻劉宋。佛教徒不滿原因概是官府常無故搜刮僧寺，以其作財庫。同傳載傳主王僧達，此前任吳郡太守時，曾以「吳郭西臺寺多富沙門，僧達求須不稱意，乃遣主簿顧曠率門義劫寺內沙門竺法瑤，得數百萬」，¹³⁹百萬之資，當非一次性掠奪。向僧寺索求錢財，王僧達當非孤例，以至於爾後南彭城、秣陵皆有不滿壓迫之佛教徒，憤而造反。此舉也導致劉宋加強提防沙門，設科禁、誅坐，迫還俗。但禁令似因佛教盛行於王公、高門之中，而未落實，¹⁴⁰如孝武帝之父，宋文帝就極為寵信僧人慧琳，使之參議要事，權同宰輔。¹⁴¹同樣，文帝時，巫女嚴道育因施巫蠱被追捕，易服為尼，即可輕易逃匿至東宮，尋求當時太子劉邵之庇護。¹⁴²說明宮中僧、尼極為常見。

另，日本學者砂山稔以為此時佛教流傳有「龍王」圖讖，與傳統龍鳳祥瑞結合，進而被佛教徒所利用，因此《隋書·經籍志》有言「宋大明中，始禁圖讖，梁天監已後，又重其制」。¹⁴³又，李豐楙在討論六朝圖讖時，以為六朝社會佛道並盛，二者皆曾運用其作為反抗政權的政治口號，但基於道教較濃厚的本土性，是以較佛教更易轉化災異、圖讖，作為具號召力的革命預言。¹⁴⁴如本文二、三章所示，兩晉以前，佛教利用圖讖事例鮮見，至此始用圖讖，顯示自漢代由天竺傳來的佛教，劉宋時已與傳統文化相融合。亦為劉宋前後江南佛教徒漸增，及其變亂漸繁，提供解釋。

宋明帝泰始五年（469），¹⁴⁵臨海（今浙江台州市）、廬山一帶的豫章（今江西南昌市），皆發生與「水」相關的變亂。分別是《南齊書·周山圖傳》揭示的

¹³⁸ 同事《宋書》、《南史》記述無抵觸，且前者最詳，是以徵引前者。另《建康實錄》更指出變亂日期為「七月甲辰（28）日」。^{〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 75，〈王僧達傳〉，頁 1957-1958；〔唐〕李延壽，《南史》，卷 21，〈王僧達傳〉，頁 575；〔唐〕許嵩著，張忱石點校，《建康實錄》，卷 13，〈宋下上〉，頁 479。}

¹³⁹ 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 75，〈王僧達傳〉，頁 1954。

¹⁴⁰ 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷 128，〈宋紀十〉，大明二年七月條，「下詔沙汰諸沙門，設諸科禁，嚴其誅坐；自非戒行精苦，並使還俗。而諸尼多出入宮掖，此制竟不能行」，頁 4037。

¹⁴¹ 〔唐〕李延壽，《南史》，卷 78，〈西南夷傳·天竺迦毗黎國〉，「慧琳者……少出家，住冶城寺……文帝見論賞之，元嘉中，遂參權要，朝廷大事皆與議焉。賓客輻湊，門車常有數十兩。四方贈賂相係，勢傾一時。方筵七八，座上恒滿。琳著高屐，披貂裘，置通呈書佐，權侔宰輔」，頁 1963-1964。

¹⁴² 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 99，〈二凶列傳〉，頁 2425。

¹⁴³ 〔日〕砂山稔，〈江左妖僧攷——南期における佛教徒の反亂について〉，頁 36-37。

¹⁴⁴ 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，第六章〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉第一節〈六朝的李弘圖讖傳說〉，頁 283-284。

¹⁴⁵ 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷 132，〈宋紀十四〉，泰始五年十二月條，頁 4150。

臨海田流：

臨海亡命田流，自號「東海王」，逃竄會稽鄞縣邊海山谷中，立屯營，分布要害，官軍不能討。明帝遣直後聞人襲說降之，授流龍驤將軍，流受命，將黨與出，行達海鹽，放兵大掠而反。是冬，殺鄞令耿猷，東境大震。六年，敕山圖將兵東屯浹口，廣設購募。流為其副暨挈所殺，別帥杜連、梅洛生各擁眾自守。至明年，山圖分兵掩討，皆平之。

與同傳中的豫章張鳳：

豫章賊張鳳，聚眾康樂山，斷江劫抄。臺軍主李雙、蔡保數遣軍攻之，連年不禽。至是軍主毛寄生與鳳戰於豫章江，大敗。明帝復遣山圖討之。山圖至，先羸兵偃眾，遣幢主龐嗣厚遺鳳，要出會聚，聽以兵自衛，鳳信之。行至望蔡，山圖設伏兵於水側，擊斬鳳首，眾百餘人束首降。除寧朔將軍、浹口戍主。山圖遏浹水築西城，斷虜騎路，并以溉田。

田流佔據海濱、山谷，自號「東海王」，朝廷一度對其莫可奈何，狀況與東晉末孫恩如出一轍，且臨海正是孫恩曾經佔據地域，¹⁴⁶即是所謂「會稽之東海」，¹⁴⁷甚至以「東海」為號，田流等人蓋是孫恩餘黨之後，亦是信奉與水仙、海神等信仰相結合的天師道。張鳳等則是繼漢末以來，依恃廬山神、水仙等信仰，¹⁴⁸據山、江自治的團體。

除了廬山神，京師建康一帶的鍾山神，此間也「參與」數起亂事。宋文帝元嘉二十九年（452），太子劉邵企圖利用吳興女巫嚴道育巫蠱異術，謀害文帝。翌年，文帝察覺異狀，卻被劉邵搶先發動武裝政變，弑文帝即位。其餘皇室諸王，舉兵討邵，後者屢敗，受困京師。劉邵將希望放在蔣子文、蘇峻二位神祇之上，迎其入宮，拜蔣子文為大司馬，封鍾山郡王，蘇峻為驃騎將軍。¹⁴⁹但二神並未讓劉邵如願，平亂後的孝武帝，後來將蔣山（蔣子文逐漸取代成為鍾山神，是以鍾山又被稱作蔣山）祠廟皆重新修復，以示崇敬。¹⁵⁰齊東昏侯蕭寶卷，每臨反叛者襲來，亦皆乞援於蔣子文，始安王蕭遙光、崔慧景、蕭寶融等陸續變亂，皆讓蔣子文頭銜與職權持續上升，最終被尊為皇帝，號「靈帝」，¹⁵¹爾後梁、陳之世至

¹⁴⁶ [唐]房玄齡，《晉書》，卷10，〈安帝紀〉，「（隆安四年）五月己卯，會稽內史謝琰為孫恩所敗，死之。恩轉寇臨海」，頁252-253。

¹⁴⁷ 東海信仰論述詳見，魏斌，《「山中」的六朝史》，頁179-189。

¹⁴⁸ 廬山神或稱宮亭神，即是自漢代以來，廬山與宮亭湖一帶，結合山神與水神之信仰。詳見，魏斌，《「山中」的六朝史》，頁55-91。

¹⁴⁹ [南朝梁]沈約，《宋書》，卷99，〈二凶列傳〉，頁2424-2433；卷72，〈文九王列傳〉，頁1857。

¹⁵⁰ [南朝梁]沈約，《宋書》，卷17，〈禮志四〉，「山中」，頁488。

¹⁵¹ [南朝梁]蕭子顯，《南齊書》，卷7，〈東昏侯紀〉，頁105；[唐]李延壽，《南史》，卷77，

高地位不變。¹⁵²

劉宋統治後期，宗室為爭權奪利而自相殘殺，內部傾軋中，蕭道成趁勢崛起，建元元年（479）四月甲午，蕭道成代「宋」建「齊」，即齊高帝。¹⁵³自東晉以來，施行多次「土斷」，也就是將南渡僑人原本暫時性免稅徭的僑居戶籍「白籍」，整理為需要賦稅、徭役的正常戶籍「黃籍」，但其中弊端甚多，黃籍若能「竊注爵位」，便可「詐入士流」，冒充士族或其後人，便可規避稅徭。齊高帝即位後決心整頓，大舉檢籍。¹⁵⁴許多被取消士族注記的「卻籍者」，心生不滿，發起變亂，「白賊」唐寓之即為箇中代表。¹⁵⁵

學界多圍繞於唐寓之史載「白賊」之稱，檢討當時檢籍事件。除該前綴之外，亦有「妖賊」抑或「祆賊」，針對其身負宗教性給予之稱號。¹⁵⁶《資治通鑑·齊紀二》，永明三年（485）十二月條：

富陽民唐寓之因以妖術惑眾作亂，攻陷富陽。三吳卻籍者奔之，眾至三萬。

¹⁵⁷

爾後攻陷錢唐（今浙江杭州市），據此稱帝，國號「吳」，年號「興平」，設皇宮、太子宮，置百官。¹⁵⁸寓之祖上皆善堪輿，其聲稱家墓有王氣，且於山中得金印，百姓皆信服。¹⁵⁹《南齊書·五行志》：

《齊廢帝東昏侯紀》，頁 155-156。

¹⁵² 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入林富士、傅飛嵐（Franciscus Verellen）主編《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，2000），頁 164-204。

¹⁵³ 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷 2，〈高帝紀下〉，頁 31-32。

¹⁵⁴ 王仲榮，〈魏晉南北朝史 上冊〉（上海：上海古籍出版社，1979），頁 434-438；萬繩楠，〈魏晉南北朝史論稿〉（臺北：雲龍出版社，1994），頁 183-187、259-261；簡修煒等編，《六朝史稿》（上海：華東師範大學出版社，1994），頁 273-276。

¹⁵⁵ 賴家度，〈南朝唐寓之所領導的農民起義〉，收入歷史教學月刊社編，《中國農民起義論集》（北京：五十年代出版社，1954），頁 12-22；〔日〕川合安，〈唐寓之の亂と士大夫〉，《東洋史研究》第 54 卷第 3 號（京都，1995），頁 443-471。

¹⁵⁶ 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷 19，〈五行志〉，「妖賊唐寓之起」，頁 381；〔唐〕李延壽，《南史》，卷 56，〈呂僧珍傳〉，「祆賊唐寓之寇東陽」，頁 1394；卷 75，〈樓惠明傳〉，「唐寓之祆賊入城塗地」，頁 1872。

¹⁵⁷ 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷 136，〈齊紀二〉，永明三年十二月條，頁 4269。

¹⁵⁸ 〔唐〕李延壽，《南史》，卷 77，〈茹法亮傳〉，「富陽人唐寓之因此聚黨為亂，鼓行而東，乃於錢唐縣僭號，以新城成為偽宮，以錢唐縣為偽太子宮，置百官皆備。三吳却籍者奔之，眾至三萬。竊稱吳國，偽年號興平」，頁 1928；〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷 44，〈沈文季傳〉，「〔唐〕寓之於錢塘僭號，置太子，以新城成為天子宮，縣廡為太子宮。弟紹之為揚州刺史。錢塘富人柯隆為尚書僕射、中書舍人，領太官令。獻鋌數千口為寓之作仗，加領尚方令」，頁 777。

¹⁵⁹ 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷 44，〈沈文季傳〉，「富陽人唐寓之僑居桐廬，父祖相傳圖墓為業。寓之自云其家墓有王氣，山中得金印，轉相誑惑」，頁 776。

永明初，百姓歌曰：「白馬向城啼，欲得城邊草。」後句間云「陶郎來」。白者金色，馬者兵事。三年，妖賊唐寓之起，言唐來勞也。¹⁶⁰

唐寓之同諸多道教變亂者般，兵未舉而謠讖先行，所謂「白者為金」，當是透露寓之黨羽身負金巾，若漢末張角信徒著黃巾、西晉張昌信眾裹紅巾，且此前吳地許多道士亦善堪輿、風角之術，如曾多次提及之戴洋、陳訓等，¹⁶¹寓之當亦為道教中人。齊武帝當時派遣騎兵破潰寓之，官軍大敗其後，竟抄掠百姓，火上加油。而武帝知情後，懲處縱容軍伍為所欲為的將領，並遣使巡撫該地，¹⁶²當是眾怒難息，餘波不斷，永明八年（490）武帝不得不下詔「自宋昇明以前，皆聽復注」，¹⁶³即允許重新注上祖先爵位，免課稅、服役，以定民心。

永明十一年（493），建康僧人釋法智至徐州，與州民周盤龍等四百人，夜襲徐州城，¹⁶⁴自劉宋泰始四年（468）後，東晉末原有之徐州全境盡失，蕭齊僑置有南、北徐州。北徐州，治燕縣（今安徽滁州市），位處江淮之間；南徐州，僑寄京口（今江蘇鎮江市），即在京師建康週遭。¹⁶⁵此例當謂南徐州，較建康近，屬建康僧團影響地域範圍，州民領袖名中有「龍」，蓋是為應和佛教龍王讖言而取之名。此次變亂使蕭齊亦對佛教徒做出限制令，事發同年，武帝下詔「自今公私皆不得出家為道，及起立塔寺，以宅為精舍，並嚴斷之」，¹⁶⁶也顯示佛教於江南日益興盛，無論出家、立塔寺、設精舍似已成常態。

相類情況梁武帝中大通元年（529），亦曾發生，不過此次發生在北徐州。沙門僧強，自稱天子，土豪蔡伯龍起兵應之，眾至三萬，攻陷北徐州。僧強頗知幻術，兵卒精銳，棄城而逃的濟陰太守楊起文，對準備前去平亂的陳慶之說：「江淮兵勁，其鋒難當，卿可以策制之，不宜決戰」，¹⁶⁷蓋是當地佛教信眾盛，地方守軍甚至亦信僧安「幻術」，且此次變亂領導者名中亦有「龍」字，似又應和龍

¹⁶⁰ 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷19，〈五行志〉，頁381。

¹⁶¹ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷65，〈陳訓傳〉，「陳訓字道元，歷陽人。少好祕學，天文、算曆、陰陽、占候無不畢綜，尤善風角。孫皓以為奉禁都尉，使其占候……信訓有道術」，頁2468。

¹⁶² 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷136，〈齊紀二〉，永明三年十二月條，「臺軍至錢唐，寓之眾烏合，畏騎兵，一戰而潰，擒斬寓之，進平諸郡縣。臺軍乘勝，頗縱抄掠。軍還，上聞之，收軍主前軍將軍陳天福棄市；左軍將軍劉明微免官、削爵，付東冶。天福，上寵將也，既伏誅，內外莫不震肅。使通事舍人丹陽劉係宗隨軍慰勞，遍至遭賊郡縣，百姓被驅逼者悉無所問」，頁4270。

¹⁶³ 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷34，〈虞玩之傳〉，頁610。

¹⁶⁴ 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，卷27，〈王玄邈傳〉，頁511。

¹⁶⁵ 周振鶴主編，《中國行政區劃通史——三國兩晉南朝卷（下冊）》（上海：復旦大學出版社，2014），頁924、1046、1056。

¹⁶⁶ 〔唐〕李延壽，《南史》，卷4，〈武帝紀〉，頁126。

¹⁶⁷ 〔唐〕姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1983），卷32，〈陳慶之傳〉，頁463-464；〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷136，〈梁紀九〉，中大通元年十二月條，頁4770。

王讖言，是以地方守軍，甚至包含太守，皆信其強大而不戰即逃。最終陳慶之以智取勝，浹辰之間（十二日內）便斬僧強與蔡伯龍。

前述談及《隋書·經籍志》言「宋大明中，始禁圖讖，梁天監已後，又重其制」。¹⁶⁸劉宋大明年間，「龍王」圖讖廣受佛教徒利用，而遭禁，不過齊、梁之世有再興趨勢。蕭梁再禁圖讖，當與天監九年（510），宣城郡（今安徽宣城市）吏吳承伯，挾祆道，與新安（今浙江杭州市）郡吏鮑敘等，陷沒二郡諸轄縣。¹⁶⁹過去有學者曾將「祆」字，讀作「妖」字，以為史載所謂「祆賊」即是火祆教（拜火教）徒，¹⁷⁰火祆教於四世紀前半葉，自波斯傳入中國，並在北方胡人中流行，且無意向漢人傳教。¹⁷¹

既然該教於六世紀初，魏、梁之世方傳入，若「祆」字真為「妖」字，代表火祆教，本文曾提及之東晉「祆賊司馬徽」、¹⁷²蕭齊「祆賊唐寓之」則不可能出現，¹⁷³且史料中未見該教在南朝的信仰蹤跡，「祆」字亦當僅同「妖」字之意耳。¹⁷⁴史料僅書祆道，未作其餘神異敘述，王永平以該地域為天師道影響範圍，斷其信奉天師道。¹⁷⁵梁武帝天監年間（502-519），僅發生此次宗教變亂，是以天監後又禁符讖，即是因為包含數郡吏、民等道教徒作亂，而對道教圖讖作出限制。

梁武帝大同元年（535），素修道法的鄱陽郡民鮮于琛，結其門徒，舉兵反，號上願元年，署置官屬，其黨轉相誑惑下，響應號召有萬餘人。¹⁷⁶舉兵前，其神異狀況如下：

（鄱陽）郡民鮮于琛服食脩道法，嘗入山採藥，拾得五色幡眊，又於地中

¹⁶⁸ [唐]魏徵，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷32，〈經籍志〉，頁941。

¹⁶⁹ [唐]姚思廉，《梁書》，卷15，〈謝覽傳〉，頁265；卷21，〈蔡撙傳〉，頁333。

¹⁷⁰ 林梅村，〈從陳碩真起義看火祆教對唐代民間的影響〉，《中國史研究》1993年第2期（北京，1993），頁140-142；王永平，〈「祆道」辨——從南朝梁吳承伯起義談起〉，《晉陽學刊》1999年第3期（太原，1999），頁83-86。

¹⁷¹ 早年陳垣所言祆教入華時間為六世紀初，近年經過學者不斷討論，將時間修訂，提前至四世紀前半葉。詳參陳垣，〈火祆教入中國考〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980），頁303-328；張小貴，《中古華化祆教考述》（北京：文物出版社，2010），頁1-26。

¹⁷² [唐]房玄齡，《晉書》，卷9，〈孝武帝紀〉，頁240；卷84，〈劉牢之傳〉，「（劉牢之）因獲張遇以歸之彭城。祆賊司馬徽聚黨馬頭山，牢之遣參軍竺朗之討滅之」，頁2189。

¹⁷³ [唐]李延壽，《南史》，卷56，〈呂僧珍傳〉，「祆賊唐寓之寇東陽」，頁1394；卷75，〈樓惠明傳〉，「唐寓之祆賊入城塗地」，頁1872。

¹⁷⁴ 王永平，〈關於「祆」與「妖」之辨——兼論「祆道」非「妖道」辨〉，《唐都學刊》第33卷第6期（西安，2017年11月），頁5-11；吳李洋，〈唐代浙江宗教信仰與地域性格——以陳碩真叛亂為中心〉，《中正歷史學刊》第22期（嘉義，2019），頁55-73。

¹⁷⁵ 王永平，〈「祆道」辨——從南朝梁吳承伯起義談起〉，頁83-86。

¹⁷⁶ [唐]姚思廉，《梁書》，卷27，〈陸襄傳〉，頁409-410；[宋]司馬光，《資治通鑑》，卷136，〈梁紀十三〉，大同元年十二月條，頁4869。

得石墮，竊怪之。琛先與妻別室，望琛所處，常有異氣，益以為神。¹⁷⁷

史料直書其修道教服食等「道法」，但鄱陽一帶，廬山神信仰盛行，不論道、佛都有入此布道者，皆須將廬山神「降伏」納入自身體系，方得以順利傳道，如兩晉道士吳猛，將廬山神「列仙」；兩晉僧侶藉託漢高僧安世高，傳說世高曾以佛法度化廬山大蛇，即廬山山神原形，助其轉世。¹⁷⁸隨晉高僧慧遠僧團駐錫廬山，山北成為佛教興盛之地，與山南鄱陽湖畔的廬山神，成為附近一帶兩處信仰聖地。¹⁷⁹劉宋高道陸修靜亦布道、隱居廬山而終。¹⁸⁰廬山一帶呈現廬山神、佛、道共榮之現象，若僅歸鮮于琛於道教，恐失公允。當時地方官員多貪婪，斂財收賄，鮮于琛可能即是乘在民怨之上，加以宗教作號召，方得舉眾萬人。平定鮮于琛的鄱陽內史陸襄，明白民之所怨，不收賄賂，毋枉毋縱，是以後來民間作歌「鮮于平後善惡分，民無枉死，賴有陸君」以稱頌。¹⁸¹

大同八年（542），廬山未遠處的安成（今江西新余市）望族，劉敬躬挾左道以反，改元永漢，署官屬。¹⁸²其曾於田間得白蛆，卻化作金龜，並散發耀眼光芒，敬躬以為神而禱之，所求多應驗，鄉里聞其神異而從之。¹⁸³從其事蹟難知其信仰，觀其年號為永漢，看似欲承漢祚，而以劉姓舉兵者，屬道教徒為多。¹⁸⁴不過《顏氏家訓》曾有此次變亂記載：

有人為望蔡縣令，經劉敬躬亂，縣廨被焚，寄寺而住。民將牛酒作禮，縣令以牛繫剗柱，屏除形像，鋪設牀坐，於堂上接賓。未殺之頃，牛解，徑來至階而拜，縣令大笑，命左右宰之。飲噉醉飽，便臥簷下。稍醒而覺體

¹⁷⁷ [唐]姚思廉，《梁書》，卷 27，〈陸襄傳〉，頁 409。

¹⁷⁸ 宮川尚志與魏斌皆曾論述廬山神與道、佛教間的關係，亦皆曾以吳猛、安世高為例。詳見，[日]宮川尚志，《中國宗教史研究 第一》，頁 243-253；魏斌，《「山中」的六朝史》，頁 55-91。

¹⁷⁹ 魏斌，《「山中」的六朝史》，頁 82-83。

¹⁸⁰ [宋]樂史，《太平寰宇記》，卷 111，〈江南西道·江州〉，「宋陸修靜，吳興人也。少懷虛素，元嘉末，曾遊京師。宋文帝欽風慕道，製停霞寶輦，使僕射徐湛賜焉。先生因辭，遠遊江漢，還入廬山。此其隱地」，頁 2256。

¹⁸¹ [唐]姚思廉，《梁書》，卷 27，〈陸襄傳〉，頁 410。

¹⁸² [唐]李延壽，《南史》，卷 63，〈王僧辯傳〉，頁 1536；[宋]司馬光，《資治通鑑》，卷 158，〈梁紀十四〉，大同八年正月條，頁 4910-4911；[宋]周應合，《景定建康志》，收於王曉波等點校，《宋元珍稀地方志叢刊·甲編》（成都：四川大學出版社，2007），卷 10，〈建康表六〉，頁 359。

¹⁸³ [唐]李延壽，《南史》，卷 63，〈王僧辯傳〉，「劉敬躬者，田間得白蛆化為金龜，將銷之，龜生光照室，敬躬以為神而禱之。所請多驗，無賴者多依之。平生有德有怨者必報，遂謀作亂，遠近響應」，頁 1536。

¹⁸⁴ [日]砂山稔，〈李弘から寇謙之へ——西暦四・五世紀における宗教の反乱と国家宗教〉，頁 1-19。

痒，爬搔隱疹，因爾成癩，十許年死。¹⁸⁵

望蔡（今江西宜春市）縣令避禍佛寺，卻不敬於佛像，慘遭報應。可說其陸續被當地道、佛打擊，又如前述，廬山一帶呈現廬山神、佛、道共榮之現象，不能斷其，僅有道教信仰內涵。南朝地方官貪瀆問題似乎頗為嚴重，百姓需倚藉宗教，對於貪歛、目中無「神」的官員作出警告，而廬山地域神祇，將為信眾一紓怨氣，降下責罰。

不過亦有官府藉神祇平亂之例，宋代方志《乾道四明圖經》引南朝陳顧野王《輿地志》載，東漢時鮑蓋為鄞縣（今浙江寧波市）縣吏，鮑氏酣飲而亡，葬後三十年託夢其妻，欲開棺復生，墓開見冥器完潔若日用，燃膏不滅燃燈不滅，屍則未腐如生，但無氣息，郡人以為神，立有「鮑郎祠」。¹⁸⁶梁大通年間（527-529），有名為益誕的「奴賊」，聚集三千人，號「奴抄兵」，寇亂會稽郡的永嘉（今浙江溫州市）、臨海（今浙江台州市）、海鹽（今浙江嘉興市）等邑，官軍屢擊不勝。東揚州刺史蕭祗乎聞耳語，言欲助其破賊，僅需迎之於譙樓，祗依，數日後賊渡江卻陷於泥沼，遭官軍一舉擊敗。後知耳語之人即「鮑郎」，蕭祗將奇異上奏梁武帝，武帝遣人增大祠廟，因之靈應，後亦稱「靈應廟」。¹⁸⁷「奴賊」乍看為奴隸身分之人，但「奴抄」二字常見於道教靈寶系的「淨明法」經典中，疑為一神祇之名，可召四獸，¹⁸⁸而「奴抄兵」則蓋是象徵崇奉該神祇的猛獸勁旅。《靈寶經》正是孫吳道士葛玄、西晉道士葛洪、東晉道士葛巢甫等一脈相傳的系列經典，¹⁸⁹

¹⁸⁵ [北齊]顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解》（上海：上海古籍出版社，1980），卷5，〈歸心〉，頁369。

¹⁸⁶ 今日《輿地志》有輯注本，但所輯不甚理想，曾於明清小說《警世通言》、魯迅文集《警集外集拾遺》中輯佚，而本條所引內容大抵相同情況下，輯注本徵引《寶慶四明志》，而非成書較早的《乾道四明圖經》。另，成書較二方志更早的《太平寰宇記》亦有相關記載，但內容略於《乾道四明圖經》所引《輿地志》，故本文仍以後者為主。[宋]張津，《乾道四明圖經》（收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990），卷1，〈祠廟三〉，頁4878；[南朝陳]顧野王撰，顧恒一等輯注，《輿地志輯注》（上海：上海古籍出版社，2011），卷15，〈揚州〉，頁313；[宋]樂史，《太平寰宇記》，卷96，〈江南東道·越州〉，頁1928。

¹⁸⁷ [宋]張津，《乾道四明圖經》（收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》），卷1，〈祠廟三〉，頁4878。

¹⁸⁸ 佚名，《太上靈寶淨明秘法篇》（收於[明]張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，洞玄部，第17冊，臺北：新文豐，1985），「離瑟，召天官也；敦赦，召地官也；悉多，召水官也；毗地奴抄，召四獸也；訶帝，召雲雷也」，頁642；佚名，《太上靈寶淨明洞神上品經》（收於[明]張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，太平部，第41冊，臺北：新文豐，1985），「離瑟、敦赦、悉多、毗地奴抄、訶帝」，頁455。筆者按：據蕭登福《正統道藏總目提要》所示，靈寶道經除本經經文外，常由本經衍生出口訣，「經」為理論，「訣」為實行方法。而蕭氏以為《太上靈寶淨明洞神上品經》與《太上靈寶淨明秘法篇》關係至為密切，一為經，一為訣。蕭登福，《正統道藏總目提要》（臺北：文津，2011），頁550-551、1066-1068。

¹⁸⁹ 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），頁17-18；謝世維，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》（臺北：臺灣商務印書館，2010），頁167-212。

劉宋道士陸修靜又將《靈寶經》、《上清經》以及《三皇文》合編為「三洞」經書，構成道教大成《道藏》之雛形。¹⁹⁰

東晉末，孫恩亂時，吳會地區自漢末流傳的太平道「于君道」或有學者稱呼為「葛氏道」等吳會道教，¹⁹¹以及隨晉室南渡的「五斗米道」或稱「天師道」，道教流派間已有融合，是以蕭梁時益誕在過去孫恩天師道地域上，奉納葛氏道推崇的經典，不足為奇。另外，濱海道教多亦信奉水仙、海神，蕭祇倚藉江南其他神祇，戰勝所謂水神，使益誕等人敗於水難，挫其銳氣。爾後，極為崇佛的梁武帝得知此事，更將擴建「鮑郎祠」擴建，除嘉賞之意，不外乎樂見其他能為朝廷所用之神祇崛起，莫讓吳會地區之「水神」，及關係密切的天師道一枝獨秀。

梁武帝積極培植佛教群體，將王權與佛教結合，有所謂「菩薩皇帝」的理念，¹⁹²甚至曾四度捨身於京畿之同泰寺，有群臣以鉅款為其贖身之荒誕，¹⁹³在位後期篤信佛教不理朝政，上行下效，官員腐敗問題亦重，導致「人人厭苦，家家思亂」。¹⁹⁴東魏降將侯景叛亂，更使江南「千里絕烟，人跡罕見，白骨成聚如丘隴」，¹⁹⁵且不僅民間如此，侯景曾欲娶於僑姓高門瑯琊王氏、陳郡謝氏，被拒。懷恨於江南門閥士族，怒曰「會將吳兒女以配奴」，¹⁹⁶爾後建康城破，士族大舉被誅。¹⁹⁷寒門出身的陳霸先討平侯景，掌握要權，最終於太平二年（557）十月，以陳代梁。¹⁹⁸由於陳朝幾乎未見「妖賊」變亂，而宗教之外的陳朝士民與陳末隋初政權互動，便留待下章作論述。

小結

本章討論西晉至南朝的變亂與其宗教蹤跡，西晉統治江南之初，頒行德政，百姓皆樂，爾後雖漸有歧視統治現象，但未全然反映於變亂，十餘年間僅有零星兩起變亂。隨晉武帝崩，八王之亂乃現，民間變亂亦隨政局紛擾而起。張昌易名

¹⁹⁰ [日] 窪德忠著，蕭坤華譯，《道教史》（上海：上海譯文出版社，1987），頁 143-144。

¹⁹¹ 小林正美以為孫吳道士葛玄、西晉道士葛玄一脈道派，傳自于吉，稱之為「葛氏道」。[日] 小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》，頁 34-37。

¹⁹² 梁武帝時期佛教與王權間的衝突及整合，詳見，顏尚文，〈梁武帝受菩薩戒及捨身同泰寺與「菩薩皇帝」的建立〉，收入氏著，《中國中古佛教史論》（北京：宗教文化，2010），頁 250-319；嚴耀中，《中國東南佛教史》，（上海：上海人民出版社，2005），頁 110-113；劉威，《中古王權與佛教》（北京：商務印書館，2021），頁 50-100。

¹⁹³ [唐] 李延壽，《南史》，卷 7，〈梁武帝紀下〉，頁 201-226。

¹⁹⁴ [宋] 司馬光，《資治通鑑》，卷 78，〈梁紀十六〉，太清元年十二月條，頁 4966。

¹⁹⁵ [唐] 李延壽，《南史》，卷 80，〈侯景傳〉，頁 2009。

¹⁹⁶ [唐] 李延壽，《南史》，卷 80，〈侯景傳〉，頁 1996。

¹⁹⁷ 蘇紹興，〈侯景亂梁與南朝士族衰落的關係〉，收入氏著，《兩晉南朝的士族》（臺北：聯經出版公司，1987），頁 33-48。

¹⁹⁸ [唐] 姚思廉，《陳書》，卷 1，〈高祖紀上〉（北京：中華書局，1972），頁 21。

李辰藉長江中游流行的「李家道」與「李姓」、「劉姓」當王等讖言號召起兵，其別帥石冰入寇揚州，卻遭到當地以周玘為首，屬太平道支派的吳會道教起義兵抵抗，爾後協助平定石冰的陳敏變亂、參與平定陳敏的錢璦變亂，皆是周玘以其鄉里與宗教力量作號召，舉義兵討平的。周玘三定江南威名過甚，遭坐鎮江南的瑯琊王司馬睿猜忌，但礙其勢大，司馬睿僅疏遠其而未敢動手除患。東晉以後，王敦舉兵反晉並掌權，亦忌憚周氏，誣其與多次欲顛覆晉室的「李家道」有所勾結，並幾滅其門，吳會道教勢立亦被削弱。隨晉室南渡，僑人亦帶來天師道與佛教信仰，而以天師道為大宗，士庶信者甚眾，爾後僑姓次等士族孫泰、孫恩、盧循等，¹⁹⁹因無法擠入政治權力核心，以太平願景為號召，藉天師道變亂，吳會響應者眾多，其中能見南渡的天師道與吳地的太平道之初步整合，亦將江南既有的祠祀信仰納入體系，如人神伍子胥、自然神東海神、水仙等。

兩晉以後，天竺而來的佛教漸已融入傳統文化，本來較盛行於北方的佛教，亦隨躲避北方戰亂的人們向南遷移。江南也開始有佛教徒的變亂，並流行「龍王圖讖」。因為末代晉帝恭帝禪位後仍被殺害，且篤信佛教，爾後江南亦出現許多詐稱司馬姓之佛教徒，以復晉為名變亂。隨佛教徒變亂趨繁，劉宋政權數度以禁令限制佛教，卻因佛教過於昌盛而未果，蕭梁則數次對道教作出壓制，或與執政者篤佛思想有關聯。除以復晉為號召變亂，尚有二大情況，其一，國家施行「檢籍」，侵害許多士民利益，因之而起，此情形以南朝前期為主；其二，貪官汙吏壓迫百姓，為南朝後期主要情況。加上中國長期陷入割據、風俗澆訛，所以佛、道二教各自醞釀末世思想，使不論真心為民者、趁亂投機者，皆藉宗教做號召，將己塑造為「末世救世主」形象，降臨救濟。²⁰⁰雖然在此時間、地域範圍內，未見最著名的道教救世主「李弘」，與佛教救世主「彌勒」，二者多發生於北方與巴蜀之地。²⁰¹原因蓋是以李姓為首的「李家道」，與「李氏」讖言相符，又幾度欲顛覆兩晉，後世尤其江南政權，對其進入帝王所處的揚州極為敏感，及早防範杜絕，是以江南政權治下的李弘皆僅發生在蜀地，抑或江淮之間；而佛教於東晉方在南方漸興，彌勒信仰雖被道安帶入江南，初期卻無末劫思想，至蕭梁傅大士

¹⁹⁹ 盧循為范陽盧氏，本乃北方一等高門，因晚渡之故，屬「晚渡北人」，在當時南方政權地位次於「僑姓高門」、「吳姓高門」。關於晚渡北人，詳參呂春盛，〈東晉時期「晚渡北人」的形成及其不遇的原因〉，《臺灣師大歷史學報》第50期（臺北，2013），頁1-32；呂春盛，〈南朝時期「晚渡北人」的興衰及其原因〉，《漢學研究》第33卷第4期（臺北，2015），頁141-176。

²⁰⁰ 廖宜方綜合日本佛教學者西本照真、明神洋、藤善真澄，與道教學者神塚淑子、小林正美等的研究，對中國中古時期，宗教間盛行「末世」之說作了詳盡論述。詳見，廖宜方，《唐代的歷史記憶》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁212-220。

²⁰¹ 唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，頁208-217；蕭登福，〈六朝道佛二教讖記中之應劫救世說——論李弘與彌勒〉，頁11-32。

自言彌勒轉生，創立彌勒教，方有所轉變，²⁰²自然此時江南尚未有「彌勒」救世主之存在。

此外，可以發現廬山一帶自古多叛亂，六朝皆如是。不過六朝時期的廬山呈現廬山神、佛、道共榮之局面，廬山神在該地域過於強勢，而使不論佛、道皆欲將其納入體系，以利布道，並共同護佑廬山地域人民。這種佛、道混雜現象其實不僅出現於廬山，但狀況不盡相同。劉宋大明二年（458），出現混合傳統天公信仰與佛道二教的新興綜合信仰，以天公為尊，佛祖、道君為輔；²⁰³齊東昏侯永元二年（500），「巴西人趙續伯反，奉其鄉人李弘為聖主。弘乘佛輿，以五綵裹青石，誑百姓云，天與己玉印，當王蜀」，²⁰⁴既奉李弘，又乘佛輿，投機份子欲吸引兩教信眾一同作亂。南朝民間基層對於佛、道、民間巫祝區別並不清楚，出現宗教混亂的狀況，²⁰⁵但此亦說明佛、道發展至此，兩教已勢均力敵，需吸納他者以擴充實力，過往道教獨大之景況不再。



²⁰² 戴玄之，〈白蓮教的本質〉，《師大學報》1967年第12期（臺北，1967），頁119；范立舟，〈彌勒信仰與宋元白蓮教〉，《中山大學學報（社會科學版）》2012年第3期（廣州，2012），頁104；蕭登福，〈六朝道佛二教識記中之應劫救世說——論李弘與彌勒〉，頁11-32。

²⁰³ 蒲慕州據《宋書·竟陵王誕傳》中，竟陵王劉誕與夷孫之對話，而有此論述。蒲慕州，《漢唐的巫蠱與集體心態》（新北：聯經出版公司，2023），頁131-132。

²⁰⁴ 〔唐〕李延壽，《南史》，卷13，〈蕭子連傳〉，頁362。

²⁰⁵ 蒲慕州，《漢唐的巫蠱與集體心態》，頁130。

第四章 隋至武周的變亂與信仰蹤跡

南北朝長期分治，終由北朝系統勝出，江南歷經三百餘年建康政權，又再歸華北政權統治。由於南北體制、文化各異，來自北方的隋唐政權施行的諸多江南政策中，有高壓也有懷柔，所謂高壓政策，多半與體制的統一相關，勝利的華北政權，本乎自身體系的「大傳統」(great tradition)，著手欲改造江南既有的「小傳統」(little tradition)，而有所謂「化民成俗」政策，如隋文帝遣蘇威施行「五教」，又或著是武則天遣狄仁傑禁毀江南淫祠等，江南成為被教化、移風易俗的目標。上述事件與江南變亂更是緊扣相關，前者為開皇變亂主因，後者為徐敬業亂後重大江南政策。江南士庶此間面對開皇、大業、初唐三個時期，態度亦不盡相同。

隋唐時期，為佛教極盛時期，許多佛教大派別皆是開宗立派於此，諸如天台宗、淨土宗、禪宗、三論宗、密宗、唯識宗、華嚴宗、三階教等，¹其中唯識宗代表人物玄奘、窺基，華嚴宗代表人物杜順、智儼、法藏，此二宗在安史亂前基本僅在北方弘揚，唐代後期隨著經濟文化重心轉移，方漸入江南，²；三階教雖然流行隋唐數百年，但長期受到政府禁斷與傳統佛教排斥，是以對其紀載較為缺乏，但能確定三階教源自於北朝末法思想，擁有輕講重禪，頭陀苦行等特色；³密宗於隋唐則較少活動，但對日後江南社會影響深遠。南朝至隋唐初期江南地域，以天台山、攝山、廬山，為最主要佛教名山，分別因為它們是天台宗、三論宗、淨土宗的主要駐錫地。⁴而其中屬於淨土信仰一脈，受許多寒素敬奉的彌勒信仰，於南朝蕭梁逐漸成形，並在隋至武周的變亂間，佔據重要成分。

第一節 隋開皇年間(581-600)

隋代國祚雖短，但變亂事件甚多，受到充份注意，研究成果豐富。開皇九年(589)正月，隋軍攻破建康，擄獲陳後主陳叔寶，陳國滅亡。⁵南朝得以與北方抗衡近三百年，除了政治與軍事條件，以承繼華夏正朔，立足江南的合法性，亦是其重要憑藉，南朝政權多蔑稱北方「荒僞」、「索虜」，⁶而北齊高祖高歡亦曾

¹ 隋唐佛教宗派之研究，可參看下列書目，湯用彤，《隋唐佛教史稿》(臺北，木鐸出版社，1988)；湯用彤，《隋唐及五代佛教史》(臺北，慧炬出版社，1997)；藍吉富，《隋代佛教史述論》(臺北：臺灣商務，1974)；顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》(臺北，國立臺灣師範大學歷史研究所，1980)；范文瀾，《唐代佛教》，(重慶：重慶出版社，2008)。

² 嚴耀中，《中國東南佛教史》(上海：上海人民出版社，2005)，頁 208-219。

³ 顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》，頁 227-231。

⁴ 嚴耀中，《中國東南佛教史》，頁 280-281。

⁵ [唐]魏徵，《隋書》(北京：中華書局，1973)，卷 2，〈高祖紀〉，頁 32。

⁶ 相關南北族群問題，參見周一良，〈南朝境內之各種人及政府對待之政策〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論集》(北京：中華書局，1962)，頁 27-79；陳寅恪，〈魏書司馬叡傳江東民族條釋

言「江東復有一吳兒老翁蕭衍者，專事衣冠禮樂，中原士大夫望之以為正朔所在」，⁷而這種思想觀念上的憑藉，正是隋朝欲穩固政權，統一南北的一大障礙。於是隋文帝多次公開斥責陳主罪狀，使「罪陳」情緒瀰漫，強調伐陳合法性。傅揚認為隋攻擊陳政治合法性的作為，主用意是安撫南方民心，使他們接受隋朝政權，平陳前後亦有許多安撫作為，如楊素伐陳時軍紀嚴明，陳人大悅，⁸又或者高穎斬陳淑寶寵妃張麗華，對江南士民有所交代等。⁹但翌年江南旋即大亂，「陳之故境，大抵皆反，大者有眾數萬，小者數千，共相影響」，¹⁰何以至此？

何德章認為改調北人為地方官與檢戶，嚴重影響江南豪族利益，導致豪族盡反；¹¹韓昇認為此次變亂隋文帝始料未及，除撤換南方地方長官與檢戶，亦大量改變原南朝行政區劃，且強灌北方統治者亦是意識形態「五教」，但亂後文帝有所反思，修正高壓政策，採取懷柔手段，調整並重視江南問題；¹²高敏認為除了平陳後廢陳郡縣、檢戶，改採科舉、廢刑法特權等也影響地主權利，且五教推行為破壞南朝儒宗優越感，控制文化思想，引起南人不滿；¹³呂春盛細數隋政權對江南施行的諸措施，消除反側、進行高壓統治、推行北方的廢郡併省州縣制度、任命北人為地方長官、推行北方的戶籍搜刮制度、推行背誦「五教」的思想教育運動，嚴重侵害江南士民，導致隋文帝本欲「懷柔江表」的目的無法達成，甚至引發全面反叛；¹⁴劉建明認為江南地方勢力不在隋平陳時抵抗，於統一後方叛變，可推測他們並非抗拒統一，而是隋平陳後的諸多對南方不平、歧視之政策，諸如推行五教、解除地方武裝、檢戶等，綜合之下方造成此次動亂。¹⁵

據上，可知隋文帝在伐陳前，與平陳最初，確實希冀以懷柔之策，穩固其對

證及推論》，收於氏著，《陳寅恪先生全集》上冊（臺北：里仁書局，1979），頁 531-566；方北辰，《魏晉南朝江東世家大族述論》（臺北：文津，1991）；呂春盛，〈「吳人」與「南人」：六朝時期地域意識轉變之考察〉，《臺灣師大歷史學報》第 66 期（臺北，2021），頁 1-41。

⁷ [唐]李百藥，《北齊書》（北京：中華書局，1972），卷 24，〈杜弼傳〉，頁 347。

⁸ 傅揚，〈從喪亂到太平：隋朝的歷史記憶與意識形態〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2009），頁 63-69。

⁹ 劉淑芬，〈隋代的南方政策〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，1978），頁 21-22。

¹⁰ [宋]司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷 177，〈隋紀一〉，開皇十年正月條，頁 5530。

¹¹ 何德章，〈隋文帝對江南的控制及其失策〉，《西南師範大學學報（人文社會科學版）》1993 年第 2 期（重慶，1993），頁 73-78。

¹² 韓昇，〈南方復起與隋文帝江南政策的轉變〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》1998 年第 2 期（廈門，1998），頁 28-34。

¹³ 高敏，〈隋初江南地區反叛的原因初探〉，收入氏著，《中華古史求索集》（北京：中華書局，2005），頁 232-252。

¹⁴ 呂春盛，〈中國史上的征服統治——以隋文帝滅陳之後對江南的征服統治為例〉，收於臺灣歷史學會編，《認識中國史論文集》（臺北：稻鄉出版社，2000），頁 127-153。

¹⁵ 劉健明，〈從隋的施政論開皇十年江南的叛亂〉，收入胡建國主編，《中華民國專題論文集·第五屆討論會》第一冊（臺北：國史館發行，2000），頁 233-250。

於江南之統治，但後續將許多原施行北方之政策，高壓強加在江南，不論士族、百姓皆受其害，而導致陳之故境，大抵皆反。整理開皇十年江南變亂如下表：

表 3：開皇十年（590）江南變亂表

起事者	籍貫	主要事蹟	史料出處	備註
李陵	潤洲	江南人李陵等聚眾為亂，大者數萬，小者數千，共相影響，殺害長吏。奉高智慧為盟主。	隋 48 隋 64 北 88	隋 2 稱蔣山李陵，蔣山即在潤州
朱莫問	潤洲	賊朱莫問自稱南徐州刺史，以盛兵據京口。	隋 48 北 88	
管子游	潤洲	（張肅）率水軍破逆賊管子游於京口。	隋 64 北 78	
顧世興 鮑遷	常州	晉陵顧世興自稱太守，與其都督鮑遷等復來拒戰。（楊）素逆擊破之，執遷，虜三千餘人。	隋 48 北 88	
葉略 （葉皓）	常州	（楊素）進擊無錫賊帥葉略，又平之。	隋 48 北 88	北 41 作葉皓
沈玄愔 沈傑	蘇州	吳郡沈玄愔、沈傑等以兵圍蘇州，玄愔自稱天子，署置百官。刺史皇甫績頻戰不利，（楊）素率眾援之。玄愔勢迫，走投南沙賊帥陸孟孫。素擊孟孫於松江，大破之，生擒孟孫、玄愔。	隋 2 隋 48 北 88	
陸孟孫	蘇州			
顧子元	蘇州	高智慧等作亂江南，州民顧子元發兵應之，因以攻（皇甫）績，相持八旬。	隋 38 北 74	皇甫績時為蘇州刺史，顧子元當為蘇州民
陳正緒 蕭思行	蘇州	高智慧等作亂于江左……（陸）知命說下賊十七城，得其渠帥陳正緒、蕭思行等三百餘人	隋 66	
沈雪 沈能	歙州	歙賊帥沈雪、沈能據柵自固，（楊素）又攻拔之。	隋 48 北 88	
高智慧	越州	浙江賊帥高智慧，自號東揚州刺史，船艦千艘，屯據要害，兵甚勁。後自稱天子，置百官。	隋 2 隋 48 北 88	隋 2 稱會稽人高智慧

汪文進	婺州	賊帥汪文進自稱天子，據東陽，署其徒蔡道人為司空，守樂安。勢力遍及婺、台、歙、宣諸州。	隋 48 隋 64 隋 85 北 88	鑑 177 胡注曰樂安於台州
蔡道人	台州			
沈孝澈 (沈孝徹)	溫州	永嘉沈孝澈、餘杭楊寶英等皆自稱大都督，攻陷州縣。	隋 2	隋 48、北 11、鑑 177 作沈孝澈
楊寶英	杭州			
吳世華 (吳代華)	饒州	饒州吳世華起兵為亂，生饒縣令，陷其肉。於臨海被擊破。	北 63 北 78 隋 64	隋 22 作吳代華
陶子定	婺州	東陽賊帥陶子定、吳州賊帥羅慧方並聚眾為亂，攻圍婺州永康、烏程諸縣，(韋)沖率兵擊破之。	隋 47 北 64	
羅慧方	越州			
蕭世略	僑姓 蘭陵	故陳將蕭摩訶，遣其子世略暫往江南重收家產，世略則於江南作亂。	隋 62 隋 63	
表格內容暨史料說明： 籍貫欄為保持隋唐一致性，以《中國歷史地圖集》唐玄宗開元二十九年（741）分幅圖行政區劃為準，作置換；史料出處欄，「隋」代表《隋書》、「北」代表《北史》、「鑑」代表《資治通鑑》，其後數字為卷數。				

表中可見許多疑似「江左士族」起事者，¹⁶潤洲、常州、蘇州等乃六朝權貴舊時居處，此地之朱、顧、陸、沈等姓，皆極可能是「江左士族」中，自漢末孫吳即扎根江南的「吳姓士族」，即吳郡四姓朱、張、顧、陸，除張氏以外的三姓，與「江東之豪莫強周、沈」¹⁷的吳興沈氏，「僑姓士族」亦有亂者，可考確認乃蘭陵蕭氏的蕭世略，與史料記敘較少，或為該宗族的蕭思行。其餘變亂領導者則多是次等士族抑或平民寒素，足見隋文帝失敗的江南政策下，造成江南士、民皆反。

聚焦當時江南僭稱天子者，有婺州（今浙江金華市）汪文進、越州（今浙江

¹⁶ 《新唐書》載柳芳將天下事族分為五類四地域集團，其中過江僑姓、東南吳姓二類，並稱「江左士族」。毛漢光《兩晉南北朝士族政治研究》以社會科學方法，以累官三世以上、官居五品以上家族作為「士族」，統計出「晉南朝士族」，共計有二十一支。另，今日對六朝以來「江左士族」最全面之研究當屬方北辰《魏晉南朝江東世家大族述論》。詳見，〔宋〕歐陽脩，《新唐書》（北京：中華書局，1981），卷 199，〈儒學傳·柳沖〉，頁 5677-5679；毛漢光，《兩晉南北朝士族政治研究》（臺北：臺灣商務印書館，1966）；方北辰，《魏晉南朝江東世家大族述論》（臺北：文津，1991）。

¹⁷ 〔唐〕房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1980），卷 58，〈周札傳〉，頁 1575。

紹興市)高智慧、蘇州(今江蘇蘇州市)沈玄愔,屬規模最盛,附和者亦眾。¹⁸汪文進「署其徒蔡道人為司空」,¹⁹「蔡道人」一詞可作二種解讀,其一,姓蔡名道人,以道人為名或字之例,如《宋書》載宋孝武帝劉駿,小字道民,²⁰《南史》則避唐諱,改作道人;²¹其二,蔡姓修道之人,時人所謂「道人」並不僅指涉道士,佛教中人亦被稱作「道人」,宋人葉夢得即曾言「晉宋間,佛學初行,其徒猶未有僧稱,通曰道人」,²²劉宋「黑衣宰相」慧琳,²³即被稱沙門抑或道人。²⁴歷經隋唐成書的《梁書》,仍有以「道人」稱呼僧人情形,如伏挺「變服為道人,久之藏匿,後遇赦,乃出天心寺」,²⁵抑或梁武帝之孫蕭譽曾逼張纘「剃髮為道人」以贖罪。²⁶《舊唐書》則分以道士與道人,稱呼道、佛中人。²⁷

回頭關注汪、蔡二人據守地點,東陽(今浙江金華市)於蕭梁時,有出生當地的二位高僧在此弘教,慧約大師出生江南士族東陽婁氏,又與士族貴冑交好,爾後進入京師建康佛教界,受封國師;²⁸另一位高僧,即是「彌勒教」創始者傅大士,²⁹不同於慧約,傅大士因自言彌勒化身,將自己與「菩薩皇帝」梁武帝放在對等位置,如此姿態難被梁武帝接受,其又出身寒門,與齊梁皇室、高門所崇

¹⁸ [唐]魏徵,《隋書》,卷2,〈高祖紀〉,「(開皇十年十一月)婺州人汪文進、會稽人高智慧、蘇州人沈玄愔皆舉兵反,自稱天子,署置百官。樂安蔡道人、蔣山李稜、饒州吳代華、永嘉沈孝澈、泉州王國慶、餘杭楊寶英、交趾李春等皆自稱大都督,攻陷州縣」,頁35。

¹⁹ [唐]魏徵,《隋書》,卷48,〈楊素傳〉,頁1286。

²⁰ [南朝梁]沈約,《宋書》(北京:中華書局,1974),卷6,〈孝武帝紀〉,頁109。

²¹ [唐]李延壽,《南史》(北京:中華書局,2011),卷2,〈宋孝武帝紀〉,頁55。

²² [宋]葉夢得,《避暑錄話》(北京:中華書局,1985),卷下,頁73。

²³ 劉宋僧人著黑色僧衣,僧人慧琳,得幸於宋武帝,與決政事,被時人孔覲稱作「黑衣宰相」。
[唐]李延壽,《南史》,卷78,〈西南夷傳·天竺迦毗黎國〉,「慧琳者……少出家,住冶城寺……文帝見論賞之,元嘉中,遂參權要,朝廷大事皆與議焉……權倖宰輔。(孔)覲慨然曰:『遂有黑衣宰相,可謂冠履失所矣』」,頁1963-1964。

²⁴ [南朝梁]沈約,《宋書》,卷58,〈謝弘微傳〉,「門釋慧琳詣弘微,弘微與之共食,猶獨蔬素」,頁109;卷61,〈廬陵孝獻王義真傳〉,「(廬陵王劉)義真聰明愛文義,而輕動無德業。與陳郡謝靈運、琅邪顏延之、慧琳道人並周旋異常」,頁1635;[唐]李延壽,《南史》,卷13,〈廬陵孝獻王義真傳〉,「(廬陵王劉)義真聰明愛文義,而輕動無德業。與陳郡謝靈運、琅邪顏延之、慧琳道人並周旋異常」,頁365。

²⁵ [唐]姚思廉,《梁書》(北京:中華書局,1983),卷50,〈伏挺傳〉,頁722。

²⁶ [唐]姚思廉,《梁書》,卷34,〈張纘傳〉,頁503。

²⁷ [後晉]劉昫,《舊唐書》(北京:中華書局,1975),卷88,〈陸元方傳〉,「元方從叔餘慶,陳右軍將軍珣孫也。少與知名之士陳子昂、宋之問、盧藏用、道士司馬承禎、道人法成等交遊,雖才學不逮子昂等,而風流強辯過之」,頁2877。

²⁸ [唐]釋道宣撰,郭紹林點校,《續高僧傳》(北京:中華書局,2014),卷6,〈釋慧約傳〉,頁182-186。另,顏尚文指出梁武帝試圖建立佛教與王權合一的國家,自身受戒,企圖藉由大乘菩薩戒鞏固王權,最終選中慧約,而不是更具聲望的法雲、智藏等人,乃因慧約出生更低,為離政權合新較遠處的次等士族,更易驅策。顏尚文,〈梁武帝受菩薩戒及捨身同泰寺與「菩薩皇帝」的建立〉,收入氏著,《中國中古佛教史論》(北京:宗教文化,2010),頁250-319。
²⁹ 戴玄之稱傅大士為「彌勒教」之濫觴。戴玄之,〈白蓮教的本質〉,《師大學報》1967年第12期(臺北,1967),頁119。

敬的建康佛教界，幾乎出身上層的義學僧人們，難成同流，所以在政權中的宗教地位難與慧約同等，但相對吸引同樣身分卑微的江南社會底層民眾，廣泛支持。

³⁰樂安（今浙江台州市）境內轄有宗教聖地天台山，天台山於東晉南朝便布有許多道館，陳隋之際的高僧天台宗四祖智顗，³¹受乃師天台二祖慧思「誓願入山學神仙，得長命力求佛道」理念影響，如同佛經傳入之初，需藉由漢語世界既有關練與辭彙「格義」，佛教也汲取道教神仙知識，以利弘法，所以智顗於陳代便選擇道教興盛的天台山作為修行駐錫之處，³²因駐錫之山而名，傳有天台宗至今。

隋平陳後，「憲令惟新，一州之內，止置佛寺二所，數外伽藍，皆從屏廢」，³³受陳政權兩代君主極高禮遇的智顗與其僧團，亦遭受打擊，「金陵土崩，師徒兩散」，混亂中溯江西去廬山，是以智顗於隋平陳之初，對隋朝持凝觀望，保持一定距離。³⁴又，當時南方民間佛教流行淨土信仰，其中以彌陀、彌勒二派為大宗，智顗雖揚彌陀，抑彌勒，使彌陀信仰更盛於彌勒信仰，但後者勢力亦不小。³⁵在江南宗教大受打擊，且智顗避難廬山之際，汪文進與蔡道人等，這些應當是信仰傅大士彌勒教，社會階層較低的佛教信眾，接收天台山一帶佛教信眾，據東陽與樂安，舉兵抗隋。而因為其等屬社會底層百姓，僅首領汪文進姓名為人所知，其副手甚至世人僅知其姓而不知其名，但知其為修佛道之人，且稱蔡道人。魏斌亦整理現有研究指出，彌勒信仰這種以彌勒下生、龍華三會為信仰核心的宗教團體，於南朝鮮見，但在北朝末期曾發起數次變亂。³⁶而汪文進與蔡道人極可能是自蕭梁傅大士創立彌勒教後，南方首個以彌勒信仰，據兩處佛門興盛之處，號召佛教平民信眾起事的變亂。

三位僭帝，僅汪文進為寒素，沈玄愔應當出自吳興沈氏，與族人沈傑等，以

³⁰ 魏斌，「山中」的六朝史（北京：三聯書店，2019），頁 213-273。

³¹ [美]芮沃壽（Arthur F. Wright）著，常蕾譯，《中國歷史中的佛教》（*Buddhism in Chinese History*）（北京：北京大學出版社，2009），頁 59。

³² 魏斌，「山中」的六朝史，頁 138-176。

³³ [唐]釋道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，卷 12，〈釋慧覺傳〉，頁 405。

³⁴ 袁剛，〈晉王楊廣和天台智者大師〉，《中國史研究》1997 年第 2 期（北京，1997），頁 81-94。

³⁵ 藍吉富指出，南北朝佛教造像排行數量，依需為釋迦、彌勒、觀音、彌陀；至隋代則更為彌陀、彌勒、觀音、釋迦。因為當時高僧道綽「重彌陀、輕釋迦」，智顗亦「揚彌陀、抑彌勒」，致使民間佛教徒對於各神佛的崇敬，有所增減，但彌勒信仰則持續維持第二；林韻柔則以為彌勒淨土盛行於南北朝，隋唐後漸衰，並轉與民間信仰結合，甚至依其教義形成叛亂團體；而彌陀淨土則在隋唐融入佛教各宗修行實踐中，特別是持名念佛的修行方式，深入民間，成為最普遍的佛教修行法門。藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 137-146；林韻柔，《唐代佛教群體的記憶與信仰實踐》（新北：稻鄉出版社，2018），頁 195。

³⁶ [日]塚本善隆，〈北魏的佛教匪〉，收入氏著，《支那佛教史研究·北魏篇》（東京：弘文堂，1942），頁 241-291；唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁 196-207；[日]佐藤智水，《北魏佛教史論考》（岡山：岡山大學文學部，1998），頁 173-204；魏斌，「山中」的六朝史，頁 246。

宗族及其號召力，即拿下三吳核心之一的蘇州，且與疑似吳郡陸氏的陸孟孫有合作關係。³⁷高姓不在所謂「江左士族」等大族當中，但高智慧應當是次等士族，可以看到潤州（今江蘇南京市）的李稜、蘇州（今江蘇蘇州市）的陳正緒、蕭思行、顧子元等，皆受其號召，各自舉兵響應，而史料常以「江南高智慧等作亂」書寫，³⁸儼然高智慧即為當時江南最大賊首，能夠具有如此影響力，當非寒素所能及。值得注意的是，高智慧「船艦千艘」，擁有強大水軍，被隋軍打擊，則「逃入海」，屬下兵力甚眾，得與隋軍「前後百餘戰」，³⁹最終被楊素破於會稽。⁴⁰次等士族、水師為主、遁逃入海、根據會稽，種種事蹟與東晉孫恩之亂，不謀而合。高智慧以次等士族之身分，卻可使江南應其者遍地，或許同孫恩一般，倚藉濱海道教、水仙、海神等信仰，方能有此種號召影響力。

另外，於廬山一帶舉兵的吳世華，對隋政權欲徙其入關，遠赴他鄉之政策，展現激烈抗拒，起兵為亂，並「生嚙縣令，啗其肉」，引發江南亂者「執長吏，抽其腸而殺之」作為，⁴¹展現該地反抗政權壓迫一直以來的特色，當中與廬山神祇護佑信徒亦有所關係，最終吳世華亦被楊素等討伐，但吳世華被討滅之處，位於臨海（今浙江台州市），正是東晉孫恩、劉宋田流等，信奉道教、水仙、東海信仰等，濱海地域民眾所居之處，蓋是吳世華最終尋水東退至臨海，與其他水神信仰者合流。《隋書·張廞傳》載張廞跟隨楊素，討滅「高智慧於會稽，吳世華於臨海」，⁴²將高智慧與吳世華二者對仗並稱，或暗示二者有某種程度關聯，⁴³說明來自廬山一帶的吳世華，與在會稽濱海一帶的高智慧，這些信奉水仙、海神的江南變亂者，皆被隋軍所平定，再無法興風作浪。

但此次江南變亂並非僅一味鎮壓，韓昇以為文帝見「太平之法」實施後江南的激烈反抗，對其江南政策有所反思，遂改派有江南淵源，娶後梁公主為妃的晉

³⁷ [唐]魏徵，《隋書》，卷48，〈楊素傳〉，頁1284。

³⁸ 凡例甚多，茲舉數例供參詳，[唐]魏徵，《隋書》，卷3，〈煬帝紀中〉，「俄而江南高智慧等相聚作亂」，頁60；卷38，〈皇甫績傳〉，「高智慧等作亂江南，州民顧子元發兵應之」，頁1140；卷53，〈史萬歲傳〉，「及高智慧等作亂江南，以行軍總管從楊素擊之」，頁1354。

³⁹ [唐]魏徵，《隋書》，卷48，〈楊素傳〉，頁1284。

⁴⁰ [唐]魏徵，《隋書》，卷64，〈張廞傳〉，「（張廞）別破高智慧於會稽，吳世華於臨海」，頁1510。

⁴¹ [唐]李延壽，《北史》（北京：中華書局，1974），卷63，〈蘇威傳〉，頁2245。

⁴² [唐]魏徵，《隋書》，卷64，〈張廞傳〉，頁1510。

⁴³ 如筆者竊以《崔玄籍墓誌銘》中「破張魯於漢中，殄盧循於海曲」，乃暗示崔玄籍討平的陳碩真據為具有宗教性質之妖賊身分。吳李洋，〈唐代浙江宗教信仰與地域性格——以陳碩真叛亂為中心〉，《中正歷史學刊》第22期（嘉義，2019），頁55-73。《崔玄籍墓誌銘》全名為《大周故銀青光祿大夫使持節利州諸軍事行利州刺史上柱國清河縣開國子崔君墓誌銘》，詳見，周紹良編，《唐代墓志匯編》（上海：上海古籍出版社，1992），《崔玄籍墓誌銘》，頁930。

王楊廣坐鎮，施以懷柔手段，⁴⁴使吳郡陸氏陸知命，望族為其所用，助說下十七作賊城、三百餘賊人；⁴⁵宗教方面，楊廣先是請智顗授其菩薩戒，⁴⁶又於揚州設置「四道場」，以「道場慧日、法雲廣陳釋侶，玉清、金洞備引李宗」，⁴⁷廣納江南佛、道名望者。另外，故陳降將屬蘭陵蕭氏的蕭摩訶，因妻亡故，遣其子蕭世略至江南重收家產，恰逢變亂四起，世略也在江南起兵舉事，於是身在長安的蕭摩訶面臨從坐之責。隋文帝卻以蕭世略年輕，且乃名將之子，方受江南思亂者所逼，迫擁其反，以藉其名作號召，決定赦免蕭摩訶。⁴⁸開皇江南變亂後期，隋政權力圖攏絡「江左士族」與佛、道名望者，重拾其信任，方為此次亂事加速畫下句點。

第二節 隋大業年間（605-618）

隋末天下之所以大亂，原因不外乎指向煬帝大興土木及多次遠征高麗。但張劍光指出，煬帝其實有注意南方情緒，開鑿江南運河時，對動員人數有所節制，人民反抗情緒並不高，唐代許多將煬帝暴行加油添醋的演義小說，竟也沒提即江南運河一事，運河工程負擔對江南社會影響似乎不那麼重。⁴⁹雖土木勞役不甚繁重，但長期徵兵遠征高麗，仍壓垮了江南民意，茲略引《隋書·劉元進傳》如下：

（煬）帝復征遼東，徵兵吳、會，士卒皆相謂曰：「去年吾輩父兄從帝征者，當全盛之時，猶死亡太半，骸骨不歸；今天下已罷敝，是行也，吾屬其無遺類矣。」於是多有亡散，郡縣捕之急。既而楊玄感起於黎陽，（劉）元進知天下思亂，於是舉兵應之。三吳苦役者莫不響至，旬月眾至數萬。

50

大業九年（613）楊玄感首豎反隋大旗，江南許多地方領袖亦起兵響應，引發隋代第二次的江南大亂，直至隋末唐初。隋末江南變亂整理如下表：

⁴⁴ 韓昇，〈南方復起與隋文帝江南政策的轉變〉，頁 28-34。

⁴⁵ 〔唐〕魏徵，《隋書》，卷 66，〈陸知命傳〉，「會高智慧等作亂于江左，晉王廣鎮江都，以其三吳之望，召令諷諭反者。知命說下賊十七城，得其渠帥陳正緒、蕭思行等三百餘人」，頁 1560。胡戟也據此認為楊廣與楊素同為平叛主持人，但因為唐代史家的愛惡，楊廣的平叛事蹟遭到刻意抹滅、刪削。胡戟，《隋煬帝的真相》（北京：北京大學出版社，2011），頁 18-22。

⁴⁶ 〔唐〕釋道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，卷 17，〈釋智顗傳〉，頁 629-630。

⁴⁷ 〔唐〕釋道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，卷 15，〈義解篇·論曰〉，頁 550。

⁴⁸ 〔唐〕魏徵，《隋書》，卷 62，〈趙綽傳〉，「故陳將蕭摩訶，其子世略在江南作亂，摩訶當從坐。上曰：『世略年未二十，亦何能為！以其名將之子，為人所逼耳。』因赦摩訶」，頁 1485；卷 63，〈元壽傳〉，「（開皇九年平陳後）開府蕭摩訶妻患且死，奏請遣子向江南收其家產」，頁 1497。

⁴⁹ 張劍光，〈江南運河與唐前期經濟的面貌〉，《中國社會經濟史研究》2014 年第 4 期（廈門，2014），頁 16。

⁵⁰ 〔唐〕魏徵，《隋書》，卷 70，〈劉元進傳〉，頁 1623。

表 4：大業九年（613）後江南變亂表

起事者	籍貫	主要記載	史料出處
劉元進	杭州	劉元進舉兵響應楊玄感。尚未渡江，而玄感敗。吳郡朱燮、晉陵管崇亦舉兵，有眾七萬，共迎元進，奉以為主。據吳郡，稱天子，燮、崇俱為僕射，署置百官。毗陵、東陽、會稽、建安豪傑多執長吏以應之。	隋 70 鑑 182
朱燮	蘇州		
管崇	常州		
李三兒 向但子	婺州	東陽人李三兒、向但子舉兵作亂，眾至萬餘。	隋 4
李子通	海州 （非江南）	東海人，初於齊州長白山為賊，後擁眾度淮，自號楚王，擊敗隋將陳稜，挑撥來援的沈法興、杜伏威，陷江都後僭稱吳帝，建元明政。終被杜伏威所敗。	隋 4 舊 1 舊 56
操師乞	饒州	饒州鄱陽人，與其鄉人操師乞起為羣盜。師乞自號元興王，攻陷豫章郡而據之，以士弘為大將軍。師乞死後士弘統其眾，後徙據虔州，自稱皇帝，國號楚，建元太平。	隋 4 舊 56
林士弘	饒州		
杜伏威	齊州 （非江南）	與摯友輔公柝，以及義子闕稜、王雄誕等為盜賊，先至長白山而後入淮。據歷陽，後徙丹陽。投隋封楚王，再投唐封吳王，獻所據江東、淮南之地，後留京師，賜姓李，位在齊王元吉之上。	隋 4 舊 56 新 92
輔公柝	齊州 （非江南）	與杜伏威為刎頸之交，伏威降唐入京後，留輔公柝於江南。後輔公柝反，僭稱宋帝。	舊 56
苗海潮	楚州 （非江南）	下邳起事，後降屬杜伏威，並佔據永嘉。	舊 56 新 1
樓世幹	婺州	東陽賊帥樓世幹舉兵圍郡城，煬帝令沈法興與太僕丞元祐討之。	舊 56
沈法興 陳果仁	湖州	隋大業末為吳興郡守，煬帝崩後，法興自以代居南土，宗族數千家，為遠近所服，據有江表十餘郡，自稱梁王，承制置百官，以陳果仁、李百藥等為官，終被李子通所敗。	舊 1 舊 56 舊 72
樂伯通	潤州	丹陽賊帥樂伯通，本據於丹陽，為宇文	舊 56

		化及守城，沈法興使陳果仁攻陷之，後投靠李子通。	
聞人遂安	蘇州	據蘇州崑山縣，沈法興敗於李子通後曾欲投奔，未果。遂安最後降於杜伏威。	舊 56
汪華	歙州	歙州首領汪華，隋末據本郡稱王十餘年，以吳王自稱。	舊 56 新 1
梅知巖	宣州	據宣州宣城縣，後降唐。	新 1
左難當	宣州	據宣州涇縣，號總管。後降唐。	新 1
表格內容暨史料說明： 籍貫欄為保持隋唐一致性，以《中國歷史地圖集》唐玄宗開元二十九年（741）分幅圖行政區劃為準，作置換；史料出處欄，「隋」代表《隋書》、「舊」代表《舊唐書》、「新」代表《新唐書》、「鑑」代表《資治通鑑》，其後數字為卷數。			

據表首先可見，此次起事者除沈法興外，幾乎不見江左大士族。包含此前提及屬吳姓的陸知命，或僑姓瑯琊王氏之王胄、王褒兄弟，⁵¹，河南褚氏之褚輝等，⁵²於楊廣在藩時便投入麾下，楊廣即帝位後更是廣納江左士族，如褚輝、袁充、顧彪等，⁵³而沈光甚至「以荷恩深重，思懷竭節。及江都之難，潛構義勇，將為帝復讎」，⁵⁴因為感念煬帝知遇之恩，於江都事變護衛煬帝乃至殉命，煬帝顯然較文帝更厚愛江左士，包含表中的沈法興，亦是官至郡守高位的隋官，至江都事變後，方以誅討宇文化及為名，擁兵自重，並藉此擴張勢力。⁵⁵隋末江南變亂領導者幾乎皆為次等士族及寒素，而鮮見大士族，蓋是隋政權攏絡「江左士族」策略的成效。

自楊玄感起兵後，江南隨之紛亂，為鄉里所宗的任俠劉元進首先發難，⁵⁶獲得朱燮、管崇的支持，擁眾七萬，據吳郡（今江蘇蘇州市），僭稱天子，毗陵（今

⁵¹ [唐]魏徵，《隋書》，卷 76，〈文學·王胄傳〉，「王胄，字承基，琅邪臨沂人也……及陳滅，晉王廣引為學士胄兄褒，字元恭，博學多通。少有盛名於江左……陳亡，與胄俱為學士」，頁 1741-1742。

⁵² [唐]魏徵，《隋書》，卷 76，〈文學·庾自直傳〉，「庾自直，潁川人也……陳亡，入關，不得調。晉王廣聞之，引為學士」，頁 1742。

⁵³ 三者與煬帝關係分別可見於下列《隋書》傳記。[唐]魏徵，《隋書》，卷 69，〈袁充傳〉，頁 1610-1613；卷 75，〈儒林·褚輝傳〉，頁 1723；卷 75，〈儒林·顧彪傳〉，頁 1724。

⁵⁴ [唐]魏徵，《隋書》，卷 64，〈沈光傳〉，頁 1513。

⁵⁵ [唐]魏徵，《隋書》，卷 56，〈沈法興傳〉，「法興，隋大業末為吳興郡守……宇文化及弑煬帝於江都，法興自以代居南土，宗族數千家，為遠近所服，乃與祐部將孫士漢、陳果仁執祐於坐，號令遠近，以誅化及為名。發自東陽，行收兵，將趨江都，下餘杭郡，比至烏程，精卒六萬」，頁 1741-1742。

⁵⁶ [唐]魏徵，《隋書》，卷 76，〈文學·王胄傳〉，「餘杭劉元進，少好任俠，為州里所宗」，頁 1741-1742。

江蘇常州市）、東陽（今浙江金華市）、會稽（今浙江紹興市）、建安（今福建福州市）皆有賊帥稱臣，勢力遍布江南。表中東陽人李三兒、向但子，蓋是響應劉元進其中賊帥之名，此前曾提及東陽，也就是婺州一帶，基層社會中流行傅大士創立之彌勒教。劉元進本人或許沒有堅定信奉的宗教，但其支持者中，很可能包含彌勒教信眾。其一，李三兒、向但子，甚至劉元進皆非士族階層，而彌勒教正流行於社會中低階層，李、向二人所在之東陽，更是自言彌勒的傅大士駐錫之地，該地盛行彌勒信仰；其二，元進左右手朱燮，乃「還俗道人」，⁵⁷如此前曾提及，當時「道人」並不單指道士，亦指僧尼，且眾多史料中「還俗」一詞，多用於佛教，⁵⁸范文瀾亦直書「還俗僧」以稱朱燮，⁵⁹此次變亂者皆非士族情形下，朱燮當亦非所謂「吳姓士族」的吳郡朱氏，而乃寒素出身，⁶⁰極可能亦是彌勒教僧侶；其三，藉彌勒信仰作亂之事，在此間頻繁發生，大業六年（610）「有盜數十人，皆素冠練衣，焚香持華，自稱彌勒佛」、⁶¹大業九年（613）「宋子賢，善幻術，能變佛形，自稱彌勒出世，遠近信惑，遂謀因無遮大會舉兵襲乘輿」、「向海明亦自稱彌勒出世，人有歸心者，輒獲吉夢……因舉兵反，眾至數萬」。⁶²上述三者雖皆非發生於江南，但江南自蕭梁傅大士創立彌勒教以來，彌勒信仰於江南亦盛，廣布於社會中低階層間，開皇時有汪文進、蔡道人，大業時則有劉元進、朱燮、李三兒、向但子等，僅是尚未有人具足道術，得自言彌勒化身耳。

劉元進之亂雖然被煬帝派遣江都郡丞王世充，發淮南兵平定。但亂世未平，

⁵⁷ [宋]司馬光，《資治通鑑》，卷182，〈隋紀六〉，大業九年八月癸卯（2日）條，「（朱）燮本還俗道人，涉獵經史，頗知兵法，形容眇小，為崑山縣博士，與數十學生起兵，民苦役者赴之如歸」，頁5683。

⁵⁸ 《宋書》二次提及還俗，皆佛教；《梁書》僅提及一次還俗，即佛教；《舊唐書》八次提及還俗，其中七次佛教，一次佛道並稱；《南史》與《北史》亦有諸多相類情形。事例眾多，難全數羅列，僅舉數例如下，〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷71，〈湯惠休傳〉，「時有沙門釋惠休，善屬文……世祖命使還俗」，頁1847；〔唐〕姚思廉，《梁書》，卷50，〈伏挺傳〉，「（伏）挺懼罪，遂變服為道人，久之藏匿，後遇赦，乃出天心寺……挺因此還俗」，頁722；〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷73，〈馬嘉運傳〉，「馬嘉運者，魏州繁水人也。少出家為沙門，明於三論。後更還俗」，頁2603。

⁵⁹ 范文瀾，《中國通史簡編》上冊（石家莊：河北教育出版社，2000），「吳還俗僧朱燮，晉陵隱士管崇擁眾十餘萬，自稱將軍」，頁280。

⁶⁰ 且根據毛漢光研究，以累官三世以上、官居五品以上為「士族」標準作統計，吳郡朱氏並未達標，並非六朝「士族」。但「朱張顧陸」一向也是學界認同的東南代表姓氏，對此情況毛漢光做出解釋：朱姓在兩晉南朝有諸多宗族，安陸、南安、沛郡沛縣、吳郡錢塘、會稽山陰、義陽，皆有朱氏，而僅有吳郡錢塘朱氏之朱異權傾南朝，但《南史·朱異傳》載朱異自稱寒士，遂也非士族弟子。柳芳之所以言「朱張」可能取自梁武帝曾言之「朱張」，但該說法乃梁武帝寵幸朱異，特意抬升其地位，而非朱氏原本就乃大士族。毛漢光，《兩晉南北朝士族政治研究》，頁38-40。

⁶¹ [唐]魏徵，《隋書》，卷3，〈煬帝紀中〉，頁74。

⁶² [宋]司馬光，《資治通鑑》，卷182，〈隋紀六〉，大業九年十二月條，頁5686-5687。

有許多外地勢力輾轉來到江南，謀求發展，⁶³主要分為兩個集團，一是來自淮北的李子通，與向其靠攏的江南當地賊帥樂伯通；二是以來自山東，以杜伏威為首，包含輔公柝、王雄誕、闞陵、苗海朝等人。大業十四年（618），煬帝遭弑，⁶⁴南方更是被各勢力瓜分殆盡，長江下游一帶，江北有杜伏威佔據歷陽（今安徽馬鞍山市），隋將陳稜據江都（今江蘇揚州市），李子通據海陵（今江蘇泰州市），江南主要有沈法興，⁶⁵還有歙州（今安徽黃山市）汪華，長江中游鄱陽湖一帶則有林士弘。⁶⁶

沈法興作為江南本地最大勢力，煬帝尚在，為吳興郡守時，曾受帝命擊敗東陽賊帥樓世幹，煬帝遭弑後，又驅逐為宇文化及守備丹陽的賊帥樂伯通。兩《唐書》皆作「樓世幹」，且討破者為吳興郡守沈法興，以及太僕丞元祐。⁶⁷但有諸多史料卻作「婁世幹」，⁶⁸或有可能，此前曾提及之蕭梁高僧慧約，即出生東陽婁氏，為當地望族，⁶⁹樓世幹曾捨宅建寺，⁷⁰勢必有一定經濟實力，當是信奉佛教之望族，而該地並無「樓」姓望族，是以當作「婁」姓較正確。且這些史料指出，平定婁世幹、樂伯通之人，⁷¹乃沈法興部屬陳果仁，或作陳杲仁。陳氏後來或以戰

⁶³ 高敏以為山東起義者，諸如杜伏威、李子通、劉黑闥多為無產業者，而南尋發展。高敏，〈隋末農民起義首先和集中爆發於山東地區的原因初探〉，收入氏著，《中華古史求索集》，頁94-113。

⁶⁴ 〔唐〕魏徵，《隋書》，卷4，〈煬帝紀下〉，頁93-94。

⁶⁵ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷56，〈沈法興傳〉，「杜伏威據歷陽，陳稜據江都，李子通據海陵，並握強兵，俱有窺覷江表之志。法興三面受敵」，頁2273。

⁶⁶ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷56，〈林士弘傳〉，頁2276。

⁶⁷ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷56，〈沈法興傳〉，頁2272；〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷86，〈沈法興傳〉，頁3726。

⁶⁸ 見於《嘉泰會稽志》、《嘉定鎮江志》，與《全唐文》輯錄天寶年間（742-756）沙門釋德宣撰〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉、咸通年間（860-874）進士顧雲撰《武烈公廟碑記》，及《正統道藏》本《搜神記》其中〈常州武烈帝〉條目，以及《十國春秋》校注。〔宋〕沈作賓，《嘉泰會稽志》（收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990），卷6，〈祠廟〉，「隋大業中，有孔大夫者，為陳果仁裨將，討東陽賊婁世幹，降之，立廟」，頁6809；〔宋〕史彌堅，《嘉定鎮江志》（收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990），卷7，〈宮室一·祠廟〉，頁2377；佚名，《搜神記》（收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，續道藏，第60冊，臺北：新文豐，1985）卷4，〈高四·常州武烈帝〉，頁252；〔清〕董誥，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷915，〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉，頁9531；卷815，《武烈公廟碑記》，頁8588；〔清〕吳任臣撰，徐敏霞、周瑩點校，《十國春秋》（北京：中華書局，1983），卷22，〈南唐八·柴克宏傳〉，頁315。

⁶⁹ 〔唐〕釋道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，卷6，〈釋慧約傳〉，「釋慧約，字德素，姓婁，東陽烏場人也。祖世蟬聯，東南冠族」，頁182。

⁷⁰ 〔宋〕沈作賓，《嘉泰會稽志》，卷8，〈宮觀寺院二〉，「香杜院，在縣南三十里，隋樓世幹捨宅建。會昌廢，大中元年重建，院有連理木。咸通元年賜木連院額，後改今額」，頁6842。

⁷¹ 兩《唐書》與諸相關史料，婁世幹、樂伯通遭平定的先後不同，兩《唐書》載煬帝在世時，沈法興先平婁世幹，及煬帝崩，後定樂伯通；諸相關史料皆云二者於煬帝在世時，皆被陳果仁所平，先樂伯通，後婁世幹。〔宋〕史彌堅，《嘉定鎮江志》，卷7，〈宮室一·祠廟〉，「樂伯通則狼戾秣陵，婁世幹則鴟張婺水」，頁2377；佚名，《道藏》本《搜神記》，卷4，〈高四·常州武烈帝〉，「大業五年，（陳果仁被）授秉義尉，平長白叛寇，進朝請大夫，平江寧樂伯通

功彪炳，抑或忠義之名，⁷²被江南多處百姓立祠祭祀。⁷³與歙州（今安徽黃山市）汪華情況相類，皆成為受後世敬崇之祠神，⁷⁴為避免冗贅，祠神相關內容將於下章論述。大多文獻記載相關平亂之事，皆以陳果仁作為主角，置換沈法興，蓋知前者對後世，有較大影響力。陳果仁亦同被其討平之婁世幹般，有捨宅建寺之事蹟，可見於唐天寶年間（742-756）沙門釋德宣所撰〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉，且內容稱果仁六世祖為曾捨身大莊嚴寺，崇信佛法的陳武帝陳霸先。⁷⁵沙門將果仁與禮佛之霸先相連，吹捧二者，並稱果仁亦禮佛，而捨宅造寺。如此情況，較似後世佛教希望能與民間興盛的陳果仁祠祀相結合，營造陳氏禮敬佛教之感，爭取將其納入信仰體系。道教亦有相類狀況，將陳果仁封神列仙。⁷⁶是以陳果仁在世時，是否有偏好信仰，仍難斷定。

沈法興於江南爭奪中，敗給李子通，杜伏威又遣集團中次要領導者輔公柝，領甲士千人，便擊敗李子通數萬銳卒，⁷⁷可知輔公柝頗有神通，杜伏威軍中呼公

叛徒十萬，授銀青光祿大夫，平東陽婁世幹賊眾二十萬，召入拜大司徒」，頁 252；〔清〕董誥，《全唐文》，卷 915，〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉，「（大業）九年正月。（陳果仁）奉詔平江寧樂伯通叛徒十萬。授銀青光祿大夫。十三年。奉詔平東陽婁世幹賊徒二十萬。隋主嘉之。召公面見。拜大司徒」，頁 9531；卷 815，《武烈公廟碑記》，「樂伯通則狼戾稔林。婁世幹則鴟張發水」，頁 8588；〔清〕吳任臣撰，徐敏霞、周瑩點校，《十國春秋》，卷 22，〈南唐八·柴克宏傳〉，「克宏奏封果仁為武烈大帝」條按語引《常州志》，「大業五年，被詔討賊，平洞寇于長白山，九年勦樂伯通叛眾十萬。累授銀青光祿大夫。義寧間，東陽婁世幹叛，奉詔斬之，拜大司徒」，頁 315。

⁷² 〔宋〕沈作賓，《嘉泰會稽志》，卷 6，〈祠廟〉，「隋大業中，有孔大夫者，為陳果仁裨將，討東陽婁世幹，降之，立廟」，頁 6809；〔清〕吳任臣撰，徐敏霞、周瑩點校，《十國春秋》，卷 22，〈南唐八·柴克宏傳〉，「沈法興陰與李子通謀據晉陵，（陳）果仁娶于沈，偵知其謀，法興置鴆酒殺之。後人憐其忠，建祠祀焉」，頁 315。

⁷³ 陳果仁信仰相關研究，詳參金相範，〈唐代祠廟政策的變化——以賜號賜額的運用為中心〉，《宋史研究論叢》2006 年第 1 期（保定，2006），頁 1-20；葉舟，〈民間信仰的多元圖景——以武烈帝陳果仁為例〉，《民俗研究》2009 年第 3 期（濟南，2009），頁 184-203；鄭炳林、趙世金，〈從叛將到神靈：明甘肅地區武烈帝信仰研究——以《武烈廟舊跡記》為中心〉，《青海民族研究》2021 年第 1 期（西寧，2021），頁 196-201；關健贊，〈陳果仁信仰與隋至唐前期的常州地域社會——以碑刻史料為中心〉，《唐宋歷史評論》第 10 輯（北京，2022），頁 59-79。

⁷⁴ 汪華信仰相關研究，詳參凍國棟，〈唐宋間諳、歙一帶汪華信仰的形成及其意義〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》2009 年第 1 期（武漢，2009），頁 117-129；丁希勤，〈唐宋汪華的神話故事與徽州社會變遷——以《新安忠烈廟神紀實》為中心〉，《安徽史學》2013 年第 3 期（合肥，2013），頁 95-107。

⁷⁵ 〔唐〕姚思廉，《陳書》，卷 2，〈高祖紀下〉（北京：中華書局，1972），「（永定二年四月）辛酉，（陳霸先）與駕幸大莊嚴寺捨身。壬戌，羣臣表請還宮」，頁 37；〔清〕董誥，《全唐文》，卷 915，〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉，「我司徒陳公之謂也。公諱果仁。字世威。其先豫州潁川人也。十七代祖寔。為太邱長。六世祖陳武帝。經天緯地之功。與乾坤而合道。濟俗安人之德。共日月而齊明」，頁 9531。

⁷⁶ 佚名，《道藏》本《搜神記》，卷 4，〈高四·常州武烈帝〉，頁 252。

⁷⁷ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 56，〈輔公柝傳〉，「李子通之敗沈法興也，伏威使公柝以精卒數千渡江討之。子通率眾數萬以拒公柝，兵鋒甚銳。公柝簡甲士千人，皆使執長刀，……俄而子通方陣而前，公柝所遣千人皆殊死決戰，公柝乃縱左右翼攻之，子通大潰，降其眾數千人」，

祐「伯」，以示對其敬重，敬畏程度不亞於杜伏威，是以伏威刻意褫奪公祐兵權，後者怏怏不平，又與故人左遊仙學「辟穀」之術，以遠其事。⁷⁸輔公祐早年即與故人左遊仙學得道術，是以有神通，爾後不得志，方又向左遊仙另學「辟穀」之術。所謂「辟穀」，乃道家服氣導引之法，許多著名道士，蕭梁陶弘景、隋代王遠之、唐代司馬承禎等傳記皆可見，其中王遠之更因知曉「辟穀」之術，受煬帝敬重。⁷⁹杜伏威降唐去京後，有愛好神仙長年術，服食雲母中毒暴斃之記載；⁸⁰而留在江南的輔公祐謀反，僭稱宋帝，授左遊仙為兵部尚書、東南道大使、越州總管等職，⁸¹得見輔公祐對「亦師亦友」的道士左遊仙之敬重。杜伏威集團最終得以稱霸江南，似曾倚藉道教之力，包含杜伏威本人，及下屬輔公祐、左遊仙等在內，有為數不少的道教徒。

另外，亂世之中，反隋舉兵者紛舉「故事」、「故國」名號，博取民心。如九橋充拓提及，江南望族沈法興以復興陳國名義自立，而蕭銑標榜復興梁國割據長江中游。⁸²林宗閱更是詳述南北亂者，北方楊玄感、李軌、竇建德等，皆欲與煬帝所制區別，主張準「開皇之舊」、「開皇故事」；南方割據者，出身蕭梁宗室的蕭銑欲一準「梁故事」，出身南方士族的沈法興則稱「梁王」，依「陳氏故事」，一方面欲擺脫百姓對陳朝之迂腐印象，一方面希望眾人憶起梁朝光輝。⁸³蕭、沈二人身為舊朝貴胄，自然欲以恢復南朝制舉，取得南方人民支持。蕭、沈之外，還有許多人也欲藉南方之土，再分天下，如汪華與杜伏威皆曾自號「吳王」、⁸⁴輔公祐自稱「宋帝」⁸⁵、李子通自稱「吳帝」⁸⁶、林士弘自稱「楚帝」⁸⁷亦皆是南

頁 2269。

⁷⁸ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷 56，〈輔公祐傳〉，頁 2269。

⁷⁹ [唐]姚思廉，《梁書》，卷 51，〈處士·陶弘景傳〉，「陶弘景……年十歲，得葛洪神仙傳……善辟穀導引之法，年逾八十而有壯容」，頁 742-743；[唐]魏徵，《隋書》，卷 77，〈隱逸·徐則傳〉，「時有建安宋玉泉、會稽孔道茂、丹陽王遠知等，亦行辟穀，以松水自給，皆為煬帝所重」，頁 1760；卷 35，〈經籍志·道經〉，頁 1093；[後晉]劉昫，《舊唐書》，卷 192，〈隱逸·司馬承禎傳〉，「道士司馬承禎……少好學，薄於為吏，遂為道士。事潘師正，傳其符籙及辟穀導引服餌之術」，頁 5127。

⁸⁰ 王永平認為雲母本身無毒性，杜伏威中毒可能是煉製不當，抑或有人在他服食的雲母中故意作手腳。[宋]歐陽脩，《新唐書》，卷 92，〈杜伏威傳〉，「伏威好神仙長年術，餌雲母被毒，武德七年二月，暴卒」，頁 3801；王永平，《信仰與習俗：社會文化視野下的唐代道教》（北京：社會科學文獻出版社，2023），頁 70。

⁸¹ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷 56，〈輔公祐傳〉，頁 2269。

⁸² [日]九橋充拓著，林琪禎譯，《江南的發展》（新北：聯經出版公司，2021），頁 118。

⁸³ 林宗閱，〈帝國之隙：唐代前期的軍政危機及其對策〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2012），頁 23-25。

⁸⁴ [宋]歐陽脩，《新唐書》，卷 1，〈高祖紀〉，「汪華起新安，杜伏威起淮南，皆號吳王」，頁 3。

⁸⁵ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷 56，〈輔公祐傳〉，頁 2269。

⁸⁶ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷 56，〈李子通傳〉，頁 2273。

⁸⁷ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷 56，〈林士弘傳〉，頁 2276。

方曾經政權作為國號，除汪華外餘者皆出身寒素。⁸⁸隋唐之際，儘管江南已受北人統治數十年，亂世之下，變亂者以故朝國號，仍能使百姓追憶昔日南朝盛況，甚至更久遠的吳、楚光輝。⁸⁹

第三節 初唐至武周（618-705）

隋唐之際的江南變亂，於唐高祖武德七年（624）輔公祏敗亡後，⁹⁰劃下休止。直至武周神龍元年（705），還政於唐，⁹¹期間經歷「貞觀」、「永徽」等盛世，但江南仍有零星變亂，蒐羅列於下表：

表 5：初唐至武周（618-705）江南變亂表

時間	起事者	叛亂影響地域	史料出處
高宗永徽四年 (653)	陳碩真	睦州、婺州、歙州、杭州	舊 77、新 109、鑑 199
高宗開耀元年 (681)	劉龍子	常州	新 3
睿宗光宅元年 (684)	徐敬業	揚州、楚州、潤洲	舊 67、新 93、鑑 203
表格內容暨史料說明： 籍貫欄為保持隋唐一致性，以《中國歷史地圖集》唐玄宗開元二十九年（741）分幅圖行政區劃為準，作置換；史料出處欄，「舊」代表《舊唐書》、「新」代表《新唐書》、「鑑」代表《資治通鑑》，其後數字為卷數。			

除表中羅列外，此間江南尚有未能見其名的江賊、海賊，無特定活動年分，是以於此先行論述。唐前期海賊並不猖獗，唐政權對海賊態度以招安作為優先處理；⁹²江賊則於帝國變動之際活躍，尤其江州，境內有鄱陽湖，⁹³北臨長江，南倚廬山，水路發達，創造江賊有利條件。夏炎指出，其實地方官完全有能力應付江賊，

⁸⁸ 韓昇，〈南北朝隋唐士族向城市的遷徙與社會變遷〉，《歷史研究》2003 年第 4 期（北京，1993），頁 49-67。

⁸⁹ 六朝以前，華夏正朔長期落在北方，雖吳、越在春秋時皆曾問鼎中原；楚國延續春秋戰國，並在秦末扮演舉足輕重的角色，成為南方精神象徵；東漢末孫權立國江東，吳又代楚成為南方代名詞。關於南方的發展歷程，姚大中《南方的奮起》與九橋充拓《江南的發展》皆是以南方為視角，審視南北體制抗衡之專著。詳見，姚大中，《南方的奮起》（臺北：三民書局，1981）；〔日〕九橋充拓著，林琪禎譯，《江南的發展》。

⁹⁰ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 1，〈高祖紀〉，頁 14。

⁹¹ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 6，〈則天皇后紀〉，頁 132。

⁹² 夏炎，〈地方官府與江南地域社會研究個案——以海賊為中心〉，收入氏著，《唐代州級官府與地域社會》（天津：天津古籍出版社，2010），頁 396-422。

⁹³ 漢晉鄱陽湖非大湖景象，唐代以降因為雲夢澤淤積消失，導致水文變化，鄱陽湖逐漸擴張，並連帶影響當地經濟與社會。鄱陽湖流域環境變遷，詳見，吳修安，〈唐宋時期鄱陽湖流域的環境變遷與地域社會〉（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2016）。

有漢例可循。不過唐政權卻加本就有「清肅邦畿」權力的江州刺史左難當，為「靜江大使」，一方面使其能跨州行事，一方面藉由任命使職，將國家權力直接滲透到地方。⁹⁴意即，在唐代若沒有中央的使職加任，地方刺史無治理全權，權限亦無法跨境追討江賊，江賊則無法根除。水文的變化與水路的日益發達，以及地方官的權限萎縮，使得廬山一帶江賊在承平盛世仍然活躍，而「水仙」、「海神」等背後即為祈求航行安全，水上航行者的共同信仰，則仍然興盛。⁹⁵

唐高宗永徽四年（653）睦州女子陳碩真舉兵反，自稱文佳皇帝。其宗教色彩濃厚，《舊唐書·崔義玄傳》云「百姓訛言碩真嘗升天，犯其兵馬者無不滅門，眾皆兇懼」；⁹⁶《新唐書·崔義玄傳》有言碩真「自言仙去」、「能役使鬼物，轉相熒惑，用是能幻眾」；⁹⁷《資治通鑑·唐紀十五》則載碩真「妖言惑眾」、「撞鐘焚香」、「民間訛言碩真有神，犯其兵者必滅族，士眾兇懼」；⁹⁸《崔玄籍墓誌銘》亦稱其「祆賊」、「持鬼道，搖動人心，以女子持弓之術，為丈夫輟耕之事」。⁹⁹

關於其倚藉之宗教，林梅村以《崔玄籍墓誌銘》稱其「祆賊」，且祆教當時已入唐，而認定為祆教；¹⁰⁰王永平認為陳碩真變亂影響地域為傳統天師道傳布範圍，陳碩真以「鬼道」治病，獲取當地民心，以此聚眾造反；¹⁰¹陳登武引《宋史·童貫傳·方臘》，說明北宋睦州的方臘認同陳碩真，並視其為先驅而揭竿。再根據宗教排他性，由方臘用以號召的宗教回溯陳碩真，推論二人可能都信仰彌勒。¹⁰²且唐高宗於陳碩真亂後，派遣信仰佛教另一宗派「三階教」的唐臨，處理餘下涉案不深的佛教徒，以達安撫效果。同年，唐臨撰《冥報記》傳達佛教報應之說，警惕世人。¹⁰³以上說明陳碩真變亂倚藉的宗教，即為佛教彌勒信仰。

⁹⁴ 夏炎，〈地方官府與江淮地域社會研究個案——以江賊為中心〉，收入氏著，《唐代州級官府與地域社會》，頁 369-395。

⁹⁵ 〔日〕宮川尚志，《中國宗教史研究 第一》（京都：同朋舍，1983），頁 236-252；〔日〕葭森健介著，馬雲超譯，〈民眾運動所見唐末以前江南的地域社會與文化〉，收入范金民、胡阿祥主編，《江南地域文化的歷史演進文集》（北京：三聯書店，2013），頁 77。

⁹⁶ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 77，〈崔義玄傳〉，頁 2688。

⁹⁷ 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷 109，〈崔義玄傳〉，頁 4095-4096。

⁹⁸ 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷 199，〈唐紀十五〉，頁 6282。

⁹⁹ 《崔玄籍墓誌銘》為省稱，全名為《大周故銀青光祿大夫使持節利州諸軍事行利州刺史上柱國清河縣開國子崔君墓誌銘》，為避免冗贅，行文皆省稱。墓誌銘詳見，周紹良編，《唐代墓志匯編》，頁 930。

¹⁰⁰ 林梅村，〈從陳碩真起義看火祆教對唐代民間的影響〉，《中國史研究》1993 年第 2 期（北京，1993），頁 140-142。

¹⁰¹ 王永平，〈論唐代民間道教對陳碩真起義的影響——兼與林梅村同志商榷〉，《首都師大學報（社會科學版）》1995 年第 1 期（北京，1995），頁 100-107。

¹⁰² 詳細推論參見，陳登武，〈從人間世到幽冥界：唐代的法制、社會與國家〉（臺北：五南，2007），頁 126。

¹⁰³ 陳登武，〈從唐臨《冥報記》看唐代地獄審判〉，《法制史研究》第 6 期（臺北，2004），頁 1-

關於「祆」、「妖」之辯，本文談論蕭梁吳承伯事件時，即稍有論述，所謂「祆賊」，與「妖賊」無異，並非指「祆教」，過去拙作曾引《唐律疏義》中《盜賊律》248 條〈謀反大逆〉與 268 條〈造祆書祆言及傳用惑眾〉涉及「祆法」、「祆書」、「祆言」等辭彙，其注既言怪力亂神傳惑人心，是以作「妖」意解，較作「祆」意指拜火教，更為恰當，乃不爭事實；¹⁰⁴至於「鬼道」治病，獲取民心，當亦非陳碩真當時情況。永徽三年（652），碩真叛亂前一年，於睦州任職的官員沈成福，曾作〈議移睦州治所疏略〉，說明位在雉山縣的睦州州城腹地狹小，官員自司馬以下，以及百姓，僅能沿浙江而居，副郭雉山縣城亦是如此。每逢大水，城外房屋皆浸沒其中，當時又逢連年水患，州境內桐廬縣令，因新赴任而至州城報到者，即有三任縣令慘遭沒溺而亡。是以沈成福上疏建議，移治至地勢較高的建德縣，而既有州城、縣城，則供百姓移居城內。但朝廷遲遲未有回應，地方官亦僅頻繁徵召勞役，連年修補未有成效的疏浚設施，消極治水。¹⁰⁵

長年受水患所苦，以及官方的不作為，方是陳碩真舉兵得以一呼百應的關鍵。變亂地域遍及睦、婺、歙、杭等州，陳碩真圍婺州時，刺史崔義玄「發兵拒之，其徒爭言碩真有神靈，犯其兵輒滅宗，眾兇懼不肯用」，¹⁰⁶說明不僅百姓，婺州官兵亦相信陳碩真「有神靈」，婺州正是過去蕭梁傅大士彌勒教團傳布據點東陽郡（今浙江金華市），此前亦有汪文進、劉元進等人，受到該地彌勒教徒擁立之例。陳碩真亦是寒素，受到彌勒教信徒擁戴，但不同的是，陳碩真具有神通，且

40。

¹⁰⁴ 吳李洋，〈唐代浙江宗教信仰與地域性格——以陳碩真叛亂為中心〉，《中正歷史學刊》第 22 期（嘉義，2019），頁 55-73。

¹⁰⁵ 沈成福〈議移睦州治所疏略〉，今可見於《全唐文》、清乾隆《嚴州府志》、清光緒《嚴州府志》，較早之明萬曆四年《嚴州府志》、萬曆四十二年《續修嚴州府志》皆未收錄，是以該文的輯錄，今日最早僅能見於清代。而《全唐文》版與清代方志版，錄文略有差異，方志版較詳，並揭示上疏之年為唐高宗永徽三年；關於睦州實際移治建德縣時間，《舊唐書》、《太平寰宇記》載萬歲登封二年，《新唐書》、《元和郡縣圖志》記萬歲通天二年，查應皆指西元 696 年，清代《嚴州府志》卻載神功元年（697），與宋代方志《淳熙嚴州圖經》記載相同，應是繼承其說。二年份雖僅相差一年，但依據史料原始性判斷，696 年當較為正確。拙作曾論及以上，吳李洋，〈初唐江南道的宗教信仰——陳碩真事件的再檢視〉，「2021 中國古代史暨宗教史研究生論文發表會」，嘉義：國立中正大學歷史系主辦，2021 年 6 月 12 日；〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 30，〈地理志·江南道〉，頁 1594；〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷 41，〈地理志·江南道〉，頁 1060；〔唐〕李吉甫，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983），卷 25，頁 606-608；〔宋〕樂史，《太平寰宇記》（北京：中華書局，2007），卷 95，頁 1909-1913；〔宋〕陳公亮，《淳熙嚴州圖經》，（收於收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990），卷 1，頁 4286；〔明〕楊守仁、徐楚，《嚴州府志》（北京：書目文獻出版社，1990）；〔明〕呂昌期、唐仲賢，《續修嚴州府志》（北京：書目文獻出版社，1991）；〔清〕吳士進、胡書源，《嚴州府志》（哈佛燕京圖書館藏，清乾隆二十一年，1756）；〔清〕吳士進修，吳世榮增修，《嚴州府志》（臺北：成文出版社，1970）。

¹⁰⁶ 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷 109，〈崔義玄傳〉，頁 4096。

同《彌勒為女身經》經文「爾時婦人者彌勒是也」之描述，¹⁰⁷未成佛前為女身，此時以彌勒下生姿態「自天還，化為男子」，¹⁰⁸意即暗示其成佛，為彌勒化身，降世帶領眾人脫離苦難。¹⁰⁹爾後武則天身為女性，亦借助佛教之力，令人造《大雲經疏》，自言彌勒下生，¹¹⁰自封尊號可見「慈氏」，意即彌勒等佛教用語。據上，陳登武所言之佛教彌勒信仰，較祆教、道教等說，更為是。

除兩《唐書》與《資治通鑑》，許多後代方志亦記有陳碩真變亂事件，大抵文本雖與上述三者相吻合，但方志版本間辭彙、所置篇章略有不同，似能從其細微調整中，尋求蛛絲馬跡。拙作〈初唐江南道的宗教信仰——陳碩真事件的再檢視〉曾論述，清代《嚴州府志》將《新唐書》以來稱呼陳碩真的「睦州女子」更為「睦州妖女」，並置於〈弭盜〉篇；明代《嚴州府志》則置於〈仙釋〉篇，看似沒有否定以宗教叛亂的陳碩真。元末明初有「彌勒佛下生，明王出世」口號的白蓮教色彩的紅巾起義，明太祖朱元璋亦曾屬紅巾軍，爾後雖然明朝禁止白蓮教，但或許是考慮太祖的經歷，明版本仍不將同樣尊禮彌勒的陳碩真稱為「妖女」；反觀清朝，自入關以來，白蓮教徒叛亂頻仍，清乾隆實錄中更首次出現「彌勒邪教」稱呼，白蓮教自順治至光緒，始終紛擾清廷。地方志列傳的纂成頗有政府背書意味，編纂勢必需要政府背後的支持，尤其是「省」、「府」級方志，主編者或序方志者，常是朝中大員。乾隆《嚴州府志》編纂於乾隆年間，清廷早已將彌勒信仰一脈視為異端，至此改稱有彌勒信樣色彩的陳碩真為「睦州妖女」。¹¹¹更加證實陳碩真與彌勒信仰的關係。

唐高宗開耀元年（681），常州人劉龍子謀反，¹¹²其人方為「鬼道」治病，獲取民心之例。茲略引唐代筆記小說《朝野僉載》相關論述如下：

高宗時，有劉龍子妖言惑眾。作一金龍頭藏袖中，以羊腸盛蜜水繞繫之。每相聚出龍頭，言聖龍吐水，飲之百病皆差。遂轉羊腸，水於龍口中出，

¹⁰⁷ 現可考佛經當中，三國孫吳著名僧人康僧會所翻譯《六度集經》與南朝梁吳地僧人寶唱撰《經律異相》，都節錄了今佚之《彌勒為女身經》內容，闡述彌勒在未擺渡成佛前，為婦人之身。詳見，唐嘉，〈《彌勒為女身經》探微〉，《貴州大學學報（社會科學版）》第28卷第2期（貴陽，2010），頁104-108。

¹⁰⁸ 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷109，〈崔義玄傳〉，頁4095。

¹⁰⁹ 陳碩真變亂詳細推論，可參考吳李洋，〈唐代浙江宗教信仰與地域性格——以陳碩真叛亂為中心〉，頁55-73。

¹¹⁰ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷150，〈外戚列傳·薛懷義〉，頁4742。

¹¹¹ 今能見全本，名為《嚴州府志》之書有四，分別為：萬曆六年（1578）楊守仁、徐楚《嚴州府志》；萬曆四十二年（1614）呂昌期、唐仲賢《續修嚴州府志》；乾隆二十一年（1756）吳士進、胡書源《嚴州府志》；光緒九年（1883）聯綬、吳世榮《嚴州府志》。詳見，吳李洋，〈初唐江南道的宗教信仰——陳碩真事件的再檢視〉。

¹¹² 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷3，〈高宗紀〉，頁76。

與人飲之，皆罔云病愈，施捨無數。遂起逆謀，事發逃走，捕訪久之擒獲，斬之于市，并其黨十餘人。¹¹³

劉龍子以羊腸盛蜜水，替人治病，從作「金龍頭」、言「聖龍吐水」等，可知當地人對「龍」有特別崇拜。除了南北朝佛教盛行「龍王」圖讖，佛寺祭祀龍王，作為護法，¹¹⁴其實南方吳越地即有「文身斷髮，以避蛟龍之害」之俗，應劭則曰：「常在水中，故斷其髮，文其身，以象龍子，故不見傷害也」。¹¹⁵佛教較道教鮮有治病醫療之舉，觀劉龍子事件，不見佛教蹤跡，當與「龍王」圖讖關係較小，反倒與過去江南，結合民間巫俗發展出的道教體系「帛家道」更為相似，¹¹⁶雖然「帛家道」後來已被江南較大宗的天師道、上清派所融納，¹¹⁷但道教將民間巫俗納入體系之舉動，仍持續進行。劉龍子藉吳越「好水崇龍」風俗，不但名作龍子，亦將龍納入鬼道治病行為中，即是典型案例。

睿宗光宅元年（684），徐敬業舉兵反，乃因「高宗崩，則天太后臨朝，既而廢帝為廬陵王，立相王為皇帝，而政由天后，諸武皆當權任，人情憤怨」，¹¹⁸為討武則天，駱賓王為徐敬業撰有著名的〈討武曌檄〉。徐敬業看似忠貞於中宗李顯，批評武則天專橫跋扈、臨朝稱制，為中宗被廢有所不平，而於揚州起事，樹立勤王大旗。但從其某些作為卻能看出別有他想，茲略引《舊唐書·徐敬業傳》如下：

（徐）敬業兵集，圖其所向，薛璋曰：「金陵王氣猶在，大江設險，可以自固。且取常、潤等州，以為霸基，然後治兵北渡。」魏思溫曰：「兵貴神速，但宜早渡淮而北，招合山東豪傑，乘其未集，直取東都，據關決戰，此上策也。」¹¹⁹

佔據揚州後，討論下一步軍事計畫，面對薛璋「南據」與魏思溫「北伐」的提議，

¹¹³ [唐]張鷟撰，趙守儼點校，《朝野僉載》（北京：中華書局，1979），卷3，頁71。

¹¹⁴ 日本學者砂山稔認為南北朝盛行「龍王」傳說，而許多佛經與佛教相關史料，亦載龍作為護法，或在佛寺受祭祀，顯示佛教與龍的密切關係，如《洛陽伽藍記》可見北魏洛陽城即有僧人祭祀龍王。[日]砂山稔，〈江左妖僧攷——南期における佛教徒の反亂について〉，《東方宗教》第46號（川崎，1975），頁29-62；[東魏]楊街之撰，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》（北京：中華書局，2006），卷5，頁209-216。

¹¹⁵ [漢]班固，《漢書》（北京：中華書局，1975），卷28下，〈地理志·粵地〉，頁1669。

¹¹⁶ 關於漢晉間江南道教諸流派，詳參胡孚琛，《魏晉神仙道教《抱朴子內篇》研究》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁57-72。

¹¹⁷ 小林正美主張，南朝以後僅有上清派與天師道，兩支道教流派。[日]小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》（濟南：齊魯書社，2010），頁9-28；[日]小林正美，王皓月、李之美譯，《唐代的道教與天師道》（濟南：齊魯書社，2013），頁11-13、89。

¹¹⁸ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷67，〈徐敬業傳〉，頁2490。

¹¹⁹ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷67，〈徐敬業傳〉，頁2491-2492。

徐敬業選擇前者「金陵王氣」，南下攻取六朝故都所在之潤州，欲仿南朝劃江而治，割據南方。不僅如此，當時適逢廢太子李賢亡故，徐敬業竟「求狀貌似賢者，置於城中，奉之為主，云賢本不死」，¹²⁰頗有欲扶植魁儡之意。忠貞中宗李顯卻扶植神似廢太子李賢之人，頗是奇怪，是以此次勤王之師，並未全然得到江淮、江南人士認可。徐敬業起兵，雖起初楚州司馬李崇福率所部三縣響應，後續則再無他人，甚至兵指潤州之時，徐敬業親叔李思文為潤州刺史，遇敬業兵竟固守不降。¹²¹武則天似乎也清楚情況，遣李孝逸率兵三十萬征討徐敬業時，沿路宣傳將赦免被徐敬業脅迫參加叛亂的揚、楚二州人民，並懸賞徐敬業、唐之奇頭顱，酬賞分別為「授官三品，賞帛五千」與「官五品，帛三千」。¹²²徐敬業因未得當地人充份支持，變亂維持近兩個月，以失敗告終。

亂後駱賓王去向，史料眾說紛紜，正史方面，《舊唐書》、《資治通鑑》皆言駱賓王伏誅，《新唐書》則言亡命不知所之；其餘唐代史料，《朝野僉載》言投江亡，唐中宗命郝雲卿輯《駱賓王文集》，郝氏作序言賓王逃遁，《太平廣記》轉錄唐代孟榮《本事詩》言逃脫後削髮為僧，遍遊名山，至靈隱，以周歲卒。¹²³茲引《太平廣記》所引《本事詩》關於宋之問、駱賓王共作〈靈隱寺〉詩，故事如下：

唐考功員外郎宋之問以事累貶黜。後放還，至江南，遊靈隱寺。夜月極明，長廊行吟，且為詩曰：「鷺嶺鬱嵒峽，龍宮鎖寂寥。」第一聯搜奇覃思，終不如意。有老僧點長命燈，坐大禪牀，問曰：「少年夜久不寐，而吟諷甚苦，何耶？」之問答曰：「弟子業詩，適遇欲題此寺，而興思不屬。」僧曰：「試吟上聯。」即吟與之。再三吟諷，因曰：「何不云『樓觀滄海日，門對浙江潮』？」之問愕然，訝其道麗。又續終篇曰：「桂子月中落，天香雲外飄。捫蘿登塔遠，剝木取泉遙。霜薄花更發，冰輕葉未凋。待入天台路，看余度石橋。」僧所贈句，乃為一篇之警策。遲明更訪之，則不復見矣。寺僧有知者曰：「此駱賓王也。」之問詰之，答曰：「當徐敬業之敗，與賓王俱逃，捕之不獲。將帥慮失大魁，得不測罪。時死者數萬人，因求類二人者函首以獻。後雖知不死，不敢捕送。故敬業得為衡山僧，年九十

120 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 67，〈徐敬業傳〉，頁 2492。

121 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷 93，〈徐敬業傳〉，頁 3824。

122 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷 93，〈徐敬業傳〉，頁 3823。

123 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 190，〈文苑傳·駱賓王〉，頁 5006；〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，卷 203，〈唐紀十九〉，光宅元年十一月乙丑（18 日）條，頁 6431；〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷 201，〈文藝傳·駱賓王〉，頁 5742；〔唐〕張鷟撰，趙守儼點校，《朝野僉載》，卷 1，頁 11；〔唐〕駱賓王著，〔清〕陳熙晉箋注，王群栗點校，《駱賓王文集》（杭州：浙江古籍出版社，2015），〔唐〕郝雲卿，〈駱賓王文集序〉，頁 3；〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷 91，〈異僧·駱賓王〉，頁 605。

餘乃卒；賓王亦落髮，徧遊名山，至靈隱，以周歲卒。當時雖敗，且以興復唐朝為名，故人多獲脫之。」¹²⁴

故事可見徐敬業與駱賓王皆成功逃脫，遁隱為僧，駱賓王甚至與宋之問共作〈靈隱寺〉詩。凡正史皆載徐敬業伏誅，¹²⁵不如駱賓王般分歧，前者遁逃可能極微。孟榮生於唐文宗以後，距徐敬業變亂已百餘年，蓋受武則天置唐肅宗年間成書之《紀聞》等小說記載影響，¹²⁶未查證而直接沿用其說，是以有誤。但駱賓王遁逃，爾後為僧之事，受到許多人認同，晁公武即言賓王與「宋之問逢之於靈隱，已祝髮為浮屠矣」，¹²⁷今人趙英琪亦對此有所論證，認為所謂〈靈隱寺〉詩即是駱賓王遁逃後所作。¹²⁸

從煬帝與智顗交好，並受菩薩戒，還有唐高祖指派多名南方高僧為十大德等舉措，可以看出安撫佛教徒，是隋唐政權籠絡南方重要手段，¹²⁹也說明此時佛教在江南的廣布。但道教亦是同樣興盛，以至於甚至有佛、道兼修的狀況。¹³⁰駱賓王即交友於佛、道之間，今能見其作品有十二例，乃遊佛寺、道觀，抑或與僧人、道士互動之作，比例各半，¹³¹未能明顯斷定駱賓王信仰偏好。唐中宗復位後，恢

¹²⁴ [宋]李昉等編，《太平廣記》，卷91，〈異僧·駱賓王〉，頁605。

¹²⁵ [後晉]劉昫，《舊唐書》，卷67，〈徐敬業傳〉，「(李)勣諸子孫坐敬業誅殺，靡有遺胤」，頁2492；[宋]歐陽脩，《新唐書》，卷4，〈則天皇后紀〉，「徐敬業將王那相殺敬業降」，頁84；[宋]司馬光，《資治通鑑》，卷203，〈唐紀十九〉，光宅元年十一條，「王那相斬敬業……餘黨唐之奇、魏思溫皆捕得，傳首神都，揚、潤、楚三州平」，頁6431。

¹²⁶ 《太平廣記》其中〈異僧·徐敬業〉錄自唐人牛肅所撰小說《紀聞》，言徐敬業敗後遁逃，削髮為僧。[宋]李昉等編，《太平廣記》，卷91，〈異僧·徐敬業〉，頁605。

¹²⁷ 除晁公武外，胡應麟、吳之器、陳熙晉等各自為駱賓王補傳，皆認為駱賓王未伏誅而死，並遁隱為僧。另，許多明代文人如陸容、郎瑛亦對此說法表示認同。[唐]駱賓王著，[清]陳熙晉箋注，王群栗點校，《駱賓王文集》，頁15-29；[宋]晁公武撰，孫猛校證，《郡齋讀書志校證》(上海：上海古籍出版社，1990)，卷17，〈別集類上·駱賓王文集〉，頁831；[明]陸容，《菽園雜記》(收錄於[明]鄧士龍輯，許大齡、王天有點校，《國朝典故》，北京：北京大學出版社，1993)，卷79，「今僧家以賓王歿，而有神化為老僧，此說非也。蓋賓王因徐敬業之敗，而去為僧，以逃難而至此，恐之問踪跡而知之，故乃逃避之耳。不然但云意其為鬼物可也，何以遂意其為賓王邪」，頁1705；[明]郎瑛，《七修類稿》(北京：中華書局，1959)，卷4，〈辯證類·亡命為僧〉，「嘗見野史云，駱賓王為僧於杭之靈隱，以其有宋之問之詩，而之問又識也；黃巢為僧，以其有『鐵衣著盡著僧衣』之詩，張全義識之也……意皆素養貌相似者，急則詭充其名，一旦臨危，得之者只欲立功，不辨真偽。不知真者早具文牒，一時毀形，去之遠而未可識也」，頁792。

¹²⁸ 趙英琪，〈「樓觀滄海日，門聽浙江潮」——《靈隱寺》詩作者歸屬研究〉，《新亞論叢》第11期(香港，2010)，頁94-97。

¹²⁹ [美]史丹利·外因斯坦(Stanley Weinstein)著，張煜譯，《唐代佛教》(*Buddhism under the Tang*) (上海：上海古籍出版社，2010)，頁10。

¹³⁰ 王永平認為唐代社會風氣較寬鬆，當時社會崇道、信佛者甚眾，甚至佛、道兼修狀況比比皆是，亦有先信佛，後崇道，或中途又棄道改宗佛者。王永平，《信仰與習俗：社會文化視野下的唐代道教》，頁158-166。

¹³¹ 分別有〈於紫雲觀贈道士并序〉、〈秋日餞陸道士陳文林得風字并序〉、〈同辛簿簡仰酬思玄上人林泉〉、〈和王記室從趙王春日遊陁山寺〉、〈遊靈公觀〉、〈陪潤州薛司空丹徒桂明府遊招隱

復徐敬業家族聲譽，¹³²爾後如《本事詩》所言，因其以興復唐朝為名，故後人多予以同情，甚至希冀有敬業未死的想像。另外，參與徐敬業變亂的唐之奇，其叔唐臨為虔誠佛教三階教徒，¹³³之奇或許亦是，或多或少增強徐敬業等與佛教的連結，佛教中人亦藉機傳說有徐敬業、駱賓王等最終皈依佛門之故事，以拉攏信眾。唐代佛、道教常有藉由書寫近世名人宗教傾向，拉攏信徒之作為，道教甚至將著名詩僧寒山，改作「寒山子」，列入道教神仙。¹³⁴

《新唐書》與郝雲卿輯《駱賓王文集》序，本僅言駱賓王遁逃，爾後卻衍伸有落髮為僧等故事，原因即可能為當時宗教間的信眾爭奪。徐敬業叛亂弭平後不久，武則天派狄仁傑至江南禁毀祠祀千餘所，許多代表武力性質的神祇如項羽、蘇峻等均被禁毀，僅存夏禹、吳太伯、季札、伍子胥四祠。¹³⁵這提示我們變亂事件不僅與佛、道教相關，與江南祠祀信仰之間亦可能存在連繫，祠神部分將置於下章討論。

小結

本章討論隋至武周的變亂與其宗教蹤跡。隋文帝平陳之初，本有「懷柔江表」之欲，施有數例江南士民稱善舉措，爾後推行「五教」、施行北方戶籍制、改派北人為長官等，對江南思想、制度的大舉控制與改造，不論士、民皆受到嚴重影響，是以導致陳之故境，大抵皆反。見反抗如此激烈，最後又改高壓為懷柔，遣有江南淵源的楊廣坐鎮江都，並攏絡江南士族，藉其等協助，穩定局勢。隋末，因為煬帝大舉對高麗用兵，長年徵召吳會百姓，後者不堪負荷，由劉元進發難，江南再度陷入戰亂，值得注意的是，此間變亂領袖幾乎皆是寒素，蓋是煬帝大舉任用江南士族，其等亦感懷，為隋政權效力，甚至有保衛煬帝而殉身之情況。直至唐高祖武德年間，掃蕩群雄稱霸江南的杜伏威降唐，未久其留在南方的舊部輔公柝舉兵反，平定後，方結束隋唐之際的江南亂事。歷經唐太宗貞觀盛世以後，

寺〉、〈代女道士王靈妃贈道士李榮〉、〈靈隱寺〉、〈稱心寺〉、〈秋日仙遊觀贈道士〉、〈和道士閨情詩啟〉、〈晦日楚國寺宴序〉，可見於王群栗點校之《駱賓王文集》，王氏說明點校之書雖名《駱賓王文集》，但實際底本為清代陳熙晉箋注之《駱臨海集箋注》，因「駱臨海」較不為人知，改「駱賓王」更利於傳播，是以更名。而並非唐中宗令郝雲卿輯之《駱賓王文集》。〔唐〕駱賓王著，〔清〕陳熙晉箋注，《駱臨海集箋注》（上海：上海古籍出版社，1985）；〔唐〕駱賓王著，〔清〕陳熙晉箋注，王群栗點校，《駱賓王文集》，整理說明，頁4。

¹³² 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷93，〈徐敬業傳〉，「中宗反正，詔還勳官封屬籍，葺完塋冢焉」，頁3824。

¹³³ 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷113，〈唐臨傳〉，頁4184；陳登武，〈從唐臨《冥報記》看唐代地獄審判〉，頁1-40。

¹³⁴ 唐代道士杜光庭所撰《仙傳拾遺》與《神仙感遇傳》，記述許多唐代僧人修道事跡。王永平研究中羅列有數例，詳見，王永平，《信仰與習俗：社會文化視野下的唐代道教》，頁87-90。

¹³⁵ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷89，〈狄仁傑傳〉，「吳、楚之俗多淫祠，仁傑奏毀一千七百所，唯留夏禹、吳太伯、季札、伍員四祠」，頁2887。

迄武周，江南僅有三起變亂，百姓因長年為水患、徵發繇役所苦，而有陳碩真事件；以鬼道治病、聚眾的劉龍子；反對武則天臨朝稱制，據揚州舉兵的徐敬業。

隋至武周的江南宗教信仰狀況，與南朝一般，佛、道皆盛。道教方面，隋開皇變亂的首領高智慧，其身分地位、佔據地域、以水師為主力等，皆與孫恩如出一轍，以次等士族之姿，得以號召東南沿海士、庶，很可能即是藉由自東晉以來，該地天師道、水仙的信仰傳統。隋唐之際，自北方輾轉來到江南的杜伏威、輔公祏等，觀其事跡亦可見道教對其之影響。唐高宗時，劉龍子亦藉道教聚眾謀反。佛教方面，因蕭梁方創立之彌勒教，南朝尚未能見其教眾變亂，發展至隋唐，其末劫思想已趨於成熟，隋初汪文進、隋末劉元進、唐初陳碩真，這種以彌勒下生，拯救苦難的彌勒信仰，正以蕭梁傅大士教團活躍的東陽一帶為中心，流行於江南寒素之間。

因為佛、道教皆興盛，可以看見許多佛、道兼修之人，而二教也常將著名人物納入體系，如本章可見之陳果仁、駱賓王、寒山等。另外，江南祠神與變亂也有不小聯結，如變亂領袖陳果仁、汪華，成為後世祠神，又或著徐敬業叛亂弭平後不久，武則天派狄仁傑至江南禁毀祠祀千餘所，許多代表武力性質的神祇如項羽、蘇峻等均被禁毀，還有盛行六朝的蔣子文信仰突然於隋唐匿跡。這些江南「地緣」諸神的形塑、冊封、禁絕，與地域社會，還有政權之間，存在何種關係？將在下章討論。

第五章 政府與地域社會之間——多重力量下的信仰形塑

江南民風「信鬼神、好淫祀」，¹淫祠遍布，²甚至達「一鄉一里，必有祠廟焉」³之盛況，誠如呂思勉所言「似淫祀之俗，南方為甚」。⁴佛、道二教雖然是具備一切形式的成熟宗教，宗教內涵與哲學觀也更吸引士大夫階層，但欲深入江南民間，亦須將民間信仰和巫術納入自身體系，⁵抑或提供遠離巫術禍害之保護，又或著提供破解、解決之道，方能證明自身信仰系統的有效性，⁶以延攬信眾。得見民間信仰與巫術，在江南的根深蒂固。

正祀與淫祀的斷定，本乎禮制，而魏晉南北朝長期分裂，南北政權各有制，難期待有統一文化意識去引導或處置地方文化。高明士對於禮學發展，簡明扼要指出：

自古以來禮學的發展，至隋唐作一終結；開皇至貞觀，是其初步終結點；至開元，乃告一段落。⁷

延續開皇至貞觀確立的意識形態，以及文化政策上的規範體系，武周對江南施行一次大規模的淫祠禁絕。本章欲藉由江南主要祠神的興衰，梳理其與各政權、地域社會間的互動，並對武周政策下，江南祠祀禁絕與留存的原因，提供解釋。

民間信仰研究中，可發現學者將其分為兩大類，自然神與人神，自然神包括山、水、動植物等，⁸而本文主要討論多涉及人神，是以分類方式將不完全以人

¹ [唐]魏徵，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷31，〈地理志·揚州〉，「江南之俗，火耕水耨，食魚與稻，以漁獵為業，雖無蓄積之資，然而亦無饑餒。其俗信鬼神，好淫祀，父子或異居，此大抵然也」，頁886。

² 蔡宗憲對於「淫祀」與「淫祠」有所定義，民眾信奉巫鬼或國家祭祀不合乎禮，稱「淫祀」。而「淫祠」為後起之詞，魏晉南北朝與「淫祀」同義，隨著地方神祠蓬勃發展「淫祠」自「淫祀」分化，用以凸顯祠廟建築。蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，《唐研究》第13卷（北京，2007），頁203-232。

³ [唐]李肇，《唐國史補》（上海：上海古籍出版社，1979），卷下，〈敘祠廟之弊〉，頁65。

⁴ 呂思勉，《兩晉南北朝史》（上海：上海古籍出版社，2005），頁1468。

⁵ [日]宮川尚志，《中國宗教史研究 第一》（京都：同朋舍，1983），頁243-253；顏耀中，〈唐代江南淫祠與佛教〉，《唐研究》第2卷（北京，1996），頁51-62；王永平，《道教與唐代社會》（北京，首都師範大學出版社，2002），頁454-465；魏斌，〈「山中」的六朝史〉（北京：三聯書店，2019），頁55-91。

⁶ 蒲慕州，《漢唐的巫蠱與集體心態》（新北：聯經出版公司，2023），頁132-135、149-160。

⁷ 高明士，〈論武德到貞觀禮的成立：唐朝立國政策研究之一〉，收於中國唐代學會編輯委員會，《第二屆國際唐代學術會議論文集》（臺北：文津，1993），頁1159-1214。

⁸ 朱大渭等人將敗軍死將等人鬼列於人神，而吳成國將此類厲鬼等也歸於自然神，筆者以為歸於人神較為是。蔡宗憲研究的分類大致亦是山水神等自然神，與聖賢、忠良等人鬼神。另外，李文瀾以為六朝之前自然神崇拜相當普遍，爾後屬自然神的土地神，開始人神化，由生前曾為地方官吏的人鬼充任。雷聞則認為唐人會將自然神人格化，給予其封爵，為歷史首見。見朱大渭等著，《魏晉南北朝社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁331-340；吳成國，《六朝巫術與社會研究》（武漢：武漢出版社，2007），頁159-171；蔡宗憲，《北朝的

神、自然神做分野。本章涉及之所謂江南「地緣」諸神，在多重力量下的被塑造，依據神祇性質，劃作以下四類論述：第一，六朝新興祠神；第二，變亂領袖成神靈；第三，先賢與名人祠祀；第四，鍾山神與廬山神。

第一節 六朝新興祠神

東晉成帝咸和二年(327)，曾參與討平王敦的蘇峻，出自對權臣庾亮之不滿，夥同匡術、任讓等，共推祖約為領袖，舉兵反。⁹蘇峻經鍾山（今江蘇南京市），曾二度祈求於鍾山神，鍾山神與另一神祇蔣子文，不應蘇峻，反襄助前來討平蘇峻的東晉將領郗鑒。¹⁰蘇峻敗亡百年後，《宋書》載劉宋文帝元嘉三十年（453），太子劉劭弑文帝篡位，被其餘皇室諸王，舉兵圍困建康。劉劭此時將希望放在蔣侯神、蘇侯神二位神祇之上，拜蔣子文為大司馬，封鍾山郡王，蘇峻為驃騎將軍。¹¹雖是「蘇侯」神之名首見於正史，但既是受加封，可知其並非當時「新神」，¹²百年之間，蘇峻即與蔣子文並列，並廣受崇信，成為南朝最具神能的二位祠神。那麼，二者又是如何成神的呢？

關於蔣子文最早記述，應可溯及魏晉，《太平御覽》引《列異傳》言「蔣子文，漢末為秣陵尉。自謂骨青，死當為神」。¹³至《搜神記》則更加詳細，言其為

祠祀信仰》（新北：花木蘭文化出版社，2011），頁38-60；李文瀾，〈六朝地域人神的形成及其政治文化背景〉，收入谷川道雄編《地域社會在六朝政治文化上所起的作用》（東京：玄文社，1989），頁195-203；雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009），頁38-60。

⁹ [唐]房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1980），卷7，〈成帝紀〉，頁171；[北齊]魏收，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷96，〈僭晉司馬叡傳〉，「（晉成帝司馬）衍歷陽太守蘇峻不順於衍，衍護軍庾亮曰：『蘇峻豺狼，終為禍亂，晁錯所謂削之亦反，不削亦反，削之反速而禍小，不削反遲而禍大。』乃以大司農徵之，令峻弟逸領峻部曲。徵書至，峻怒曰：『庾亮專擅，欲誘殺我也。』阜陵令匡術、樂安人任讓並為峻謀主，勸峻誅亮。乃使使推崇祖約，共討亮，約大喜」，頁2097。

¹⁰ [唐]許嵩著，張忱石點校，《建康實錄》（北京：中華書局，1986），卷7，〈晉中〉，引舊《晉書》紀，「蘇峻初營鍾山前，祈鍾山之神，許畫朱鬚、紫蹄馬、碧蓋、朱絡車。後郗鑒入援，又祈，鍾山神謂鑒曰：『蘇峻為逆，人神所憤，當與蔣子文共誅鋤之。且峻亦祈我，豈可助之為虐？今以疏相示，及接收而疏見』」，頁174。

¹¹ [南朝梁]沈約，《宋書》（北京：中華書局，1974），卷99，〈二凶列傳〉，頁2424-2433；卷72，〈文九王列傳〉，頁1857。

¹² 《北堂書鈔》引《搜神記》載「會稽鄴縣，有一女，姓吳，字望子，為蘇侯神所愛。望子嘗思噉膾，雙鯉魚應心而至」，今學者權家玉注意到相同記載於《法苑珠林》、《太平御覽》則注引《續搜神記》。不論該條目出自《搜神記》抑或《續搜神記》，二書皆大致成書於晉、宋之間，說明「蘇侯神」信仰，最遲於劉宋即有。[隋]虞世南，《北堂書鈔》（收於《續修四庫全書》，第1213冊，上海：上海古籍出版社，1995，據清光緒十四年南海孔氏三十有三萬卷堂刻本影印），卷145，〈酒食部四·膾篇十九〉，頁55b；權家玉，〈南朝的「蘇侯神」信仰〉，《南京曉莊學院學報》2010年第2期（南京，2010），頁39-44。

¹³ 《列異傳》已佚，今鄭學弢所輯校注本，該條目亦由《太平御覽》輯出。輯本《列異傳》簡介說明《列異傳》舊題魏文帝曹丕撰，如同《隋書·經籍志》所載，《舊唐書·經籍志》與《新唐書·藝文志》則改作張華撰，且《新唐書·藝文志》卷數由三卷改為一卷，或已有闕失。

廣陵（今江蘇揚州市）人，性格嗜酒好色，挑撻無度，為秣陵尉時，追擊賊寇至鍾山，卻被後者擊傷，未久即亡。孫吳時，蔣子文自稱土地神，要求立祠，並以降大疫、蟲患、火災，再三懲罰不相信其神能的孫權，使後者最終改變態度，封「子文為中都侯，次弟子緒為長水校尉，皆加印綬。為立廟堂。轉號鍾山為蔣山」。

¹⁴羅列蔣子文於漢唐間受到的冊封與禁絕，觀其「成神」經歷，如下表：

表 6：漢唐間蔣神受冊封與禁絕表

時間	施行	封號	事例內容	出處
漢獻帝建安十六年（211） ¹⁵	冊封	中督侯	（孫權）封（蔣）子文為中都侯，次弟子緒，為長水校尉，皆加印綬。為立廟堂。	搜 6
晉武帝泰始二年（266）	禁絕		循省風俗，除禳祝之不在祀典者。	晉 3 晉 19
宋武帝永初二年（421）	禁絕		普禁淫祀，由是蔣子文祠以下，普皆毀絕。（宋 17）先賢及以勳德立祠者，不再此例（宋 3）。	宋 17 宋 3
宋劉邵太初元年（453）	冊封	鍾山郡王	以輦迎蔣侯神像於宮內，啟籙乞恩，拜為大司馬，封鍾山郡王，食邑萬戶，加節鉞。	宋 99
宋孝武帝孝建年以後（454-）	冊封	鍾山王	孝武孝建初，更修起蔣山祠，所在山川，漸皆修復……蔣侯宋代稍加爵，位至相國、大都督、中外諸軍事，加殊禮，鍾山王。	宋 17
齊東昏侯永元三年（501）	冊封	靈帝	拜蔣子文神為假黃鉞、使持節、相國、太宰、大將軍、錄尚書、揚州牧、鍾山王。至是又尊為皇帝。（齊 7）號為「靈帝」，車服羽儀，一依王者。（南 5）	齊 7 南 5
唐太宗武德九年	禁絕		民間不得妄立妖祠。自非卜筮正術，	鑑

但不論作者為曹丕，抑或張華，皆屬魏晉。〔魏〕曹丕，《列異傳》，收入鄭學弢輯注，《列異傳等五種》（北京：文化藝術出版社，1988），頁 1、19。

¹⁴〔晉〕干寶撰，李建國輯校，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007），卷 6，〈蔣子文〉，頁 107-108。

¹⁵宮川尚志以為孫權冊封蔣子文時間點，應是二次定都建康之時，即吳大帝黃武九年（229）。林富士則以為該年未有「大疫」，應當是吳國境內流行瘟疫，首度定都建康的漢獻帝建安十六年（211）。〔日〕宮川尚志，〈民間の巫祝道と祠廟の信仰〉，收入氏著，《六朝宗教史》（東京：國會刊行會，1948 年），頁 191-235；林富士，〈東漢晚期的疫疾與宗教〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（北京：中華書局，2012 年），頁 29-79；林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入林富士、傅飛嵐（Franciscus Verellen）主編《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，2000），頁 164-204。

(626)			其餘雜占，悉從禁絕。	192
武則天垂拱四年 (688)	禁絕		吳、楚俗多淫祠，仁傑一禁止，凡毀千七百房，止留夏禹、吳太伯、季札、伍員四祠而已。	新 115
史料說明： 「搜」代表李建國輯校《新輯搜神記》、「晉」代表《晉書》、「宋」代表《宋書》 「齊」代表《南齊書》、「南」代表《南史》、「鑑」代表《資治通鑑》、「新」代表《新唐書》，其後數字為卷數。				

據表可知，蔣子文於漢末孫吳封侯，正式成為江南政權認可之神祇，於劉宋封王，蕭齊封帝，封號自此至頂，亦在梁、陳之世受二朝皇帝敬重，梁武帝曾「詔祈蔣帝神求雨」，¹⁶陳武帝曾數度幸鍾山，「祭蔣帝廟」。¹⁷

蔣子文最初是透過降災來獲得祭祀，典型厲鬼形象。人神強死為厲，鬼神均能福禍與人，撫恤厲鬼屬巫者之傳統。¹⁸常慧琳提到《搜神記》裡蔣子文「乘白馬」與時代較早《墨子》中杜伯「乘白馬素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢」形象相類，二者皆為厲鬼，¹⁹而《幽明錄》描繪蔣子文像正是持弓挾箭。²⁰受限史料，未可知巫者傳統中西周杜伯，與東漢蔣子文間曾出現多少厲鬼，但生前放蕩又嗜酒好色，江北而來，死於非命的異地官員，綜合其負面性與曾為官小具名望之特性，被當地「信鬼神、好淫祀」²¹的巫者，選作為新一代厲鬼，趁勢推崇。孫權這時候接受厲鬼蔣子文，除欲避禍禳災，尚可以注意到，孫氏政權入主江南未久，祖郎、嚴白虎最大二宗驍帥雖平，漢獻帝建安五年（200），²²孫策遇刺身亡，孫權繼位，政治上積極攏絡江南豪族，對於民間則釋出善意，接受江南民俗，巫者傳統所推崇的淫祀，冊封流行建康周遭的新一代厲鬼蔣子文為侯，將其從淫祀轉為正祀。

晉武帝司馬炎篡魏，即帝位，翌年泰始二年（266），下令「循省風俗，除禳

¹⁶ [唐]李延壽，《南史》（北京：中華書局，2011），卷55，〈曹景宗傳〉，頁1356。

¹⁷ [唐]李延壽，《南史》，卷9，〈陳武帝紀〉，頁272、274。

¹⁸ [日]宮川尚志，〈民間の巫祝道と祠廟の信仰〉，收入氏著，《六朝宗教史》，頁191-235。

¹⁹ 常慧琳，〈造神：漢唐之間的人神與國家權威〉（香港：香港城市大學中文及歷史學系博士論文，2022），頁13-14。

²⁰ 《幽明錄》為劉宋劉義慶所編，已佚。今鄭晚晴輯注本之〈木像彎弓〉條，由《法苑珠林》、《太平廣記》輯出。〔南朝宋〕劉義慶，鄭晚晴輯注，《幽明錄》（北京：文化藝術出版社，1988），卷5，〈木像彎弓〉，「孫恩作逆時，吳興紛亂。一男子避急，突入蔣侯廟。始入門，木像彎弓射之，即死」，頁151。

²¹ [唐]魏徵，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷31，〈地理志·揚州〉，頁886。

²² 虞喜《志林》推考孫策薨於建安五年四月四日。〔晉〕陳壽，《三國志》，卷46，〈吳書·孫策傳〉，裴注所引《志林》，頁1109。

祝之不在祀典者」，²³爾後晉廷雖未再有禁絕舉動，但可知晉政權不允許淫祠之存在，太康元年（280）隋孫吳政權覆滅，蔣子文從正祀再度轉為淫祀，此時北人又有歧視統治現象，²⁴想當然耳，南方舊政權冊封的「淫祀」蔣子文，亦在禁絕之列。據上表所見，蔣子文受到的禁絕與冊封，西晉後百餘年，劉宋方再現，但其實此間其並未銷聲匿跡，東晉之始，蔣子文「神跡」即出。本文第三章曾提及，永嘉禍後，隨晉室南渡的僑人，挾帶天師道、佛教等信仰至江南，而建康也因典午渡江，又再成為政經中心，²⁵當地巫者則藉機再次大力宣揚蔣神。

協助晉元帝建立東晉的權臣王導，其子中書郎王悅病重，有自稱蔣侯者，欲來治病，並向王導索要食物，食畢卻言：「中書命盡，非可救者」，說完旋即消失。²⁶王導雖屬「世事張氏五斗米道」²⁷的瑯琊王氏，但時任中領軍的其子王洽極好佛，東晉高僧道安弟子法汰，初至建康弘法，「北來未知名，王領軍供養之」，²⁸又嘗與高僧支道林討論佛法。²⁹蓋可知王導一門與佛教關係良好，而此時蔣神前來戲謔佛教信徒，仍具厲鬼無賴形象。爾後，如本文第三章與本節最初所言，鍾山神聯合蔣神，不應蘇峻祈求，反而堅定幫助東晉枚平蘇峻之亂。³⁰因為有了護國之舉，蔣神似乎漸漸走入政治上層。東晉末，因次等士族兼天師道領袖孫泰，嘗試以道術進入政治高層未果，反被當權的司馬道子父子殺害，其侄孫恩，夥同姻親盧循，號召天師道信徒大舉反叛，一方面復仇，另一方面則為了實現「庚子預言」的太平期近。如本文第三章曾論述，司馬道子等亦信奉天師道，該教首領既叛，應其士庶甚眾，於是道子此時轉求蔣神，希冀藉由另個系統的信仰，獲得巫者傳統信仰者的支持，並成功驅逐孫恩出海。³¹在桓玄殺害司馬道子之時，蔣侯還曾為其信徒，向前者興師問罪。³²蔣神此間前戲佛教，後鬥道教，形象則漸

²³ [唐]房玄齡，《晉書》，卷3，〈武帝紀〉，「(泰始)二年春正月丙戌，遣兼侍中侯史光等持節四方，循省風俗，除禳祀之不在祀典者」，頁53；卷19，〈禮志〉，「(泰始二年)詔曰：『不在祀典，除之。』」，頁601。

²⁴ 呂春盛，〈「吳人」與「南人」：六朝時期地域意識轉變之考察〉，《臺灣師大歷史學報》第66期（臺北，2021），頁1-41。

²⁵ 劉淑芬，《六朝的城市與社會》（臺北：臺灣學生書局，1992），頁3-34。

²⁶ 出自劉宋劉義慶所編《幽明錄》，已佚。今鄭晚晴輯注本之〈蔣侯索食〉條，由《法苑珠林》輯出。[南朝宋]劉義慶，鄭晚晴輯注，《幽明錄》，卷5，〈蔣侯索食〉，頁152。

²⁷ [唐]房玄齡，《晉書》，卷80，〈王羲之傳〉，頁2103。

²⁸ [南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷中之下，〈賞譽〉，「法汰北來未知名，王領軍供養之」條夾註《中興書》曰：「王洽字敬和，丞相導第三子，累遷吳郡內史，為士民所懷。徵拜中領軍，尋加中書令，不拜。年二十六而卒」，頁481。

²⁹ 《廣弘明集》收有王洽寫予支道林之書信〈與林法師書〉。[唐]釋道宣，《廣弘明集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1048，臺北：臺灣商務印書館，1986），卷28，頁723a。

³⁰ [唐]許嵩著，張忱石點校，《建康實錄》，卷7，頁174。

³¹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷64，〈司馬元顯傳〉，「會孫恩至京口，元顯柵斷石頭，率兵距戰，頻不利。道子無他謀略，唯日禱蔣侯廟為厭勝之術。既而孫恩遁於北海」，頁1738。

³² 林富士指出，蔣侯曾替信徒司馬道子向桓玄問罪。該故事出自劉宋劉義慶所編《幽明錄》，已

由厲鬼轉為守護神，但尚未能得到國家冊封，列入正祀。東晉宗室雖漸接納，甚至信奉，但礙於其為西晉之敵孫吳冊立之神，而遲遲未肯為其正式「加官晉爵」。

宋武帝代晉第二年，永初二年（421）普禁淫祀，「蔣子文祠以下，普皆毀絕」，³³此處所謂「以下」，梁滿倉、林富士、萬志英、鍾宗憲等皆以為包含蔣子文，何維剛則認為未含。³⁴茲引《宋書·禮志》該段完整段落：

宋武帝永初二年，普禁淫祀。由是蔣子文祠以下，普皆毀絕。孝武孝建初，更修起蔣山祠，所在山川，漸皆修復。³⁵

宋武帝禁絕淫祀後，孝武帝「更修起蔣山祠」，所謂「蔣山祠」，當不單指蔣子文祠，蔣山（又名鍾山）尚可能有鍾山神祠、蔣子緒祠、清溪廟、蘇侯祠等。鍾山神曾助力東晉平定蘇峻，爾後苻堅來犯，司馬道子更是對其獻以「威儀」，奉「相國」號，³⁶東晉定有其祠廟，但隨蔣神地位逐升，鍾山神地位則大不如前，劉宋以後甚至被前者取代；³⁷蔣子緒為子文之弟，蔣神受孫吳冊封時，被封為長水校尉，亦是祠神之一，應多與蔣神共祀，但也不能排除有單獨祠廟可能性；如清溪廟神「清溪小姑」又稱「蔣姑」，據說為子文之妹，其祠廟就獨立蔣子文祠獨立而出，在建康城中赫赫有名；³⁸蘇侯祠則同本節最初所論，乃晉宋之際新興祠祀。以上皆是蔣山中蔣子文以下祠祀，在所謂「普皆毀絕」之列。而「更修」與「起」則應是兩個動作，「更修」曾被禁毀的蔣山祠廟，如鍾山神祠、蘇侯祠等，「起」的多半是蔣、蘇二神新祠，「漸皆修復」則是與過去兩晉南方神祇，多遭禁絕之情形作對比。

佚，今鄭晚晴輯注本之〈蔣子文〉條，由《太平御覽》輯出。〔南朝宋〕劉義慶，鄭晚晴輯注，《幽明錄》，卷5，〈蔣子文〉，頁151-152；林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，頁176-178。

³³ 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷17，〈禮志四〉，頁488

³⁴ 梁滿倉，〈論蔣神在六朝地位的鞏固與提高〉，收入氏著《漢唐間政治與文化探索》（貴陽：貴州人民出版社，2000年），頁98-117；林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，頁179；〔美〕萬志英（Richard von Glahn）著，廖涵濱譯，《左道：中國宗教文化中的神與魔》（*The Sinister Way: The Divine and The Demonic in Chinese Religious Culture*）（北京：社會科學文獻出版社，2018），頁70；鍾宗憲，〈六朝軍事史上的鍾山——以龍尾與白土岡為中心的考察〉，《早期中國史研究》第11卷（臺北，2019），頁287-327；何維剛，〈孫權冊封蔣子文的歷史意義——從南朝封神現象談起〉，《興大人文學報》第45期（臺中，2015），頁1-27。

³⁵ 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，頁179；何維剛，〈孫權冊封蔣子文的歷史意義——從南朝封神現象談起〉，頁1-27。

³⁶ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷114，〈苻堅載記〉，「朝廷聞堅入寇，會稽王道子以威儀鼓吹求助於鍾山之神，奉以相國之號。及堅之見草木狀人，若有力焉」，頁2918。

³⁷ 此時鍾山神當指燭龍，鍾山神「人格化」的歷程，見本章第四節。

³⁸ 清溪小姑研究，詳參林富士，〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉，《新史學》第7卷第4期（臺北，1996），頁95-117。

至於為何多興建蔣、蘇二神祠呢？此前曾提及的劉邵，提供了線索。劉宋文帝元嘉三十年（453），太子劉劭弑文帝篡位，被諸王圍困建康之餘，劉邵敬奉蔣、蘇二神，拜蔣子文為大司馬，封鍾山郡王，蘇峻為驃騎將軍。³⁹蔣神自孫吳、東晉以來，素有威名，而關於蘇峻這個「新神」，田餘慶猜測可能為其平定王敦有功，晉人感念其功績；⁴⁰王健秋認為其受後人祭祀原因，乃對受庾亮迫害的人有恩，也對當時部下有恩，因此被感念；⁴¹李紅艷認為東晉時有南北門閥，南方卻無足輕重，是以寄託認可北方寒門蘇峻，而成為南人神祇；⁴²權家玉則認為只要在軍事危急時刻，希望扭轉戰局，就會祭祀蘇侯神，推論蔣、蘇二神皆為南方信仰中的戰神。⁴³綜合上述，蓋可知蘇峻最初有祠，可能起於受其恩惠之人的感念，爾後受到南人情懷寄託，祭祀愈加擴大，神能亦隨之愈甚。劉邵此時敬奉蔣、蘇二神，其一可知蔣神未遭禁絕，仍然興盛，方能「以輦迎蔣侯神像於宮內」，而蘇神則因被禁絕，未有像；⁴⁴其二因為被其餘劉宋諸王討伐，劉邵希冀藉由冊封在禁絕之列的蘇神，獲得南方門閥的支持。

劉邵圖謀雖未果，但十餘年後的宋明帝，卻在相同危局，借助蘇侯之力，化解危機。宋明帝泰始二年（466），晉安王劉子勛在尋陽（今湖北黃岡市）稱帝，改元義嘉，「四方貢計皆歸尋陽，朝廷所保，唯丹楊、淮南等數郡，其間諸縣或應子勛」，⁴⁵宋明帝所轄僅存長江下游二郡零星諸縣，決定與「蘇侯神結為兄弟，以求神助」，⁴⁶借助本就流行於二郡的蘇侯，籠絡民心，並威嚇敵人。最終，事果平，明帝則言：「此段殊得蘇侯兄弟力。」⁴⁷《宋書·禮志》載「蔣侯宋代稍加爵，位至相國、大都督、中外諸軍事，加殊禮，鍾山王。蘇侯驃騎大將軍」，⁴⁸雖未明言為明帝所冊，但蘇神助貴為皇帝的「兄弟」平亂，被後者加官晉爵，頗合乎理。從明帝的冊封也可以看到，過去劉邵政權雖不被劉宋所承認，但其冊封之蔣、侯二神，似有被繼位的宋孝武帝等「正統」皇帝所承認，並在宋明帝之時，又各被

³⁹ 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 99，〈二凶列傳〉，頁 2424-2433；卷 72，〈文九王列傳〉，頁 1857。

⁴⁰ 田餘慶，《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，2012），頁 51-52。

⁴¹ 王健秋，〈蘇峻何以有祠——晉史札記〉，《淮陰師專學報》第 16 卷第 4 期（淮安，1994），頁 40-41。

⁴² 李紅艷，〈南朝「蘇侯神」祭祀初探〉，《民俗研究》2005 年第 4 期（濟南，2005），頁 112-120。

⁴³ 權家玉，〈南朝的「蘇侯神」信仰〉，頁 39-44。

⁴⁴ 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 99，〈二凶列傳〉，頁 2424-2433。

⁴⁵ 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷 131，〈宋紀十三〉，泰始二年條，頁 4098。

⁴⁶ 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 72，〈文九王傳〉，頁 1873。

⁴⁷ 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 72，〈文九王傳〉，頁 1873。

⁴⁸ 該條前句有提及明帝，「明帝立九州廟於雞籠山，大聚羣神。蔣侯宋代稍加爵，位至相國……」，不過相同事件，《通典》則載「明帝立九州廟於雞籠山，大聚羣神，加蔣侯爵位至相國……」，將加蔣侯爵位之事，歸宋明帝所為。〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷 17，〈禮志四〉，頁 488；〔唐〕杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），卷 55，頁 1559。

加封，蔣子文由大司馬、鍾山郡王，加為相國、大都督、鍾山王；蘇峻則從驃騎將軍，成為驃騎大將軍。

時至蕭齊，東昏侯蕭寶卷，極寵信自言能與蔣神通靈的巫者朱光尚，⁴⁹每臨反叛者襲來，亦皆乞援於蔣子文，始安王蕭遙光、崔慧景、蕭寶融等陸續變亂，皆讓蔣子文頭銜與職權持續上升，最終被尊為皇帝，號「靈帝」。⁵⁰東昏侯大臣薛元嗣，也曾向蔣、蘇二神尋求脫離圍困。⁵¹蕭齊喪失淮北土地後，北魏揚州刺史元澄赴任，之地首先「下車封孫叔敖之墓，毀蔣子文之廟」，⁵²可見蔣神信仰不僅侷限在江南，分布甚至遠至淮河以北，但因其有南方政權認可的國家守護神性質，而受到北魏政權果斷禁毀。梁武帝亦曾藉助蔣神之力，驅離北魏軍隊。⁵³陳武帝曾數度幸鍾山，「祭蔣帝廟」。⁵⁴蔣神自蕭齊封帝以後，地位至高，直至南朝敗亡。

唐高祖武德九年（626），下令禁絕妖祠，⁵⁵當時江南已盡數歸唐，蔣、蘇二南方神祇，當包含在禁絕之列，是以蹤跡漸失。但睿宗光宅元年（684），徐敬業舉兵反武則天，如第四章所論，敬業面對下屬「南據」與「北伐」的提議，徐敬業選擇前者，嚮往「金陵王氣」，於是攻取潤洲，即六朝故都所在，欲仿南朝劃江而治，割據南方。孫吳滅亡時，蔣神亦在西晉受到禁絕而匿跡，時至東晉江南政權再現，旋即復燃，且逐漸從厲鬼，轉化為南朝國家守護神。南方淫祀的禁絕，因其扎根鄉里，為居民的日常文化實踐，而頗有難度，往往在強力盡毀手腕後，遇機會又死灰復燃，⁵⁶如同東晉的蔣神、劉宋初的蘇神。蔣山即在敬業所轄，欲劃江而治的徐敬業，當有藉蔣、蘇二位神威赫赫的南方神祇，拉攏南方人民之想，曾「更修起」二神祠廟。所以武則天於平亂後，垂拱四年（688）即遣狄仁傑禁毀淫祠「千七百房，止留夏禹、吳太伯、季札、伍員四祠」，⁵⁷雷厲風行毀去千餘淫祠，其中當有為數不少過去南方最盛的蔣、侯二神祠。⁵⁸爾後蔣神再現，

⁴⁹ [唐]李延壽，《南史》，卷44，〈齊武帝諸子傳〉，「（朱）光尚挾左道以惑東昏，因謂東昏曰：『昨見蔣王，云巴陵王在外結黨欲反，須官出行，仍從萬春門入，事不可量』」，頁1106。

⁵⁰ [南朝梁]蕭子顯，《南齊書》，卷7，〈東昏侯紀〉，頁105；[唐]李延壽，《南史》，卷77，〈齊廢帝東昏侯紀〉，頁155-156。

⁵¹ [唐]李延壽，《南史》，卷32，〈張邵傳〉，「元嗣等處圍城之中，無他經略，唯迎蔣子文及蘇侯神，日禺中於州聽上祀以求福，鈴鐸聲晝夜不止」，頁828。

⁵² [北齊]魏收，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷19，〈景穆十二王列傳〉，「（元澄）下車封孫叔敖之墓，毀蔣子文之廟」，頁2097。

⁵³ [唐]李延壽，《南史》，卷55，〈曹景宗傳〉，「魏軍攻圍鍾離，蔣帝神報敕，必許扶助。既而無雨水長，遂挫敵人，亦神之力焉。凱旋之後，廟中人馬腳盡有泥濕，當時並目覩焉」，頁1356。

⁵⁴ [唐]李延壽，《南史》，卷9，〈陳武帝紀〉，頁272、274。

⁵⁵ [宋]司馬光，《資治通鑑》，卷192，〈唐紀八〉，武德九年條，頁6023。

⁵⁶ 盧建榮，《誰在統治地方：唐宋地方治理文化打造史》（臺北：暖暖書屋，2022），頁25、38。

⁵⁷ [宋]歐陽脩，《新唐書》（北京：中華書局，1981），卷115，〈狄仁傑傳〉，頁4208。

⁵⁸ 胡阿祥以為蔣神信仰在六朝的興盛程度，得與宋代以降關公信仰作類比。胡阿祥，〈蔣山、蔣州、蔣王廟與蔣子文崇拜〉，《南京師範專科學校學報》第15卷第2期（南京：1999），頁10-

則又是南唐、南宋等南方政權。

從蔣、蘇二神受到政權的冊封與禁絕間，主要可以看到兩股力量對其的形塑，巫者以及皇權，意即江南社會民間傳統的巫俗，還有六朝政權。巫者最初藉由漢末「失敗」官員，建立要脅降禍的厲鬼蔣子文形象，欲進入孫吳國家祭祀，確保在新政權中有足夠的影響力；孫權欲尋禳災解方，並收攏江南百姓，安定劃入治下未久的江南政局，是以妥協，冊封蔣子文與其弟。西晉皇權對於淫祀的禁絕，連帶影響東晉，蔣神雖在東晉活躍，卻始終無法再入正祀；巫者抓住晉室南渡機會，再次推崇蔣神，並對僑人、隨之而來的北方佛、道教作出警告。與何維剛所論，成書東晉的《搜神記》，記載孫吳政權與民間信仰的頻繁互動，並屈服於後者的過程，可能是江南人藉由神蹟製作，威嚇東晉政權不要跨越江東的民間信仰底線。⁵⁹結果相吻合。

劉宋正式冊封，蔣、蘇神二神後，皇權與巫者達到和諧，蔣神厲鬼形象不再，也漸由地方神祇轉為守護國家之神，信仰範圍不再侷限於蔣山周遭；蘇神則本非厲鬼，⁶⁰為部分南方士民的精神依託，皇權危機時，便主動緊攬，作為攏絡該群人的手段，地位也獲得了抬升。常慧琳還指出，道教與佛教徒亦參與其中角力，如蔣神被道教徒毛脩之，焚除房廟、盡奪資產；菩薩皇帝梁武帝下令以蔬果代替生類，使蔣神不復血食。⁶¹另外林富士雖說明蔣子文信仰不容於道教，屬巫覡信仰，⁶²但僅是教理本身難容，信仰者，尤其統治階層，仍是同信奉、利用數種信仰，例如司馬道子即兼跨天師道與蔣神、鍾山神等民俗祠祀；梁武帝、陳武帝則同為虔誠佛教徒，但皆仍願意祭祀蔣神。

15。

⁵⁹ 何維剛，〈孫權冊封蔣子文的歷史意義——從南朝封神現象談起〉，頁 1-27。

⁶⁰ 常慧琳認為蘇神是巫者仿照「前輩們」創造蔣神一般，利用江南尚鬼風俗，形塑出的新厲鬼信仰，而真正感念蘇峻，為其立祠的不在江南，在蘇峻變亂失敗後，其舊屬扎根的青州，並推測蘇郡在江南屬厲鬼信仰，而在青州則為先賢祠祀，與堯同祀。該事例見於《南史·崔祖思傳》崔祖思見到青州蘇神與堯共祀之事，下個作為即是將蘇神比作「四凶」除去。常氏對此解釋，清河崔氏為當世高門，隨南燕政權遷徙青州，南燕滅亡後即由青齊豪族掌控該第，是以輕視由流民所興崇之蘇神。但筆者以為，蘇峻並未有如蔣子文厲鬼時期，那般無賴、要脅等情形，未符合常氏文章所言巫者傳統「犧牲—交換」，也就是奉上犧牲以交換，對神有所求的典型模式，當非所謂厲鬼，是以不論江南抑或青州的蘇神祠，當皆是因感念而有，但是否為先賢祠祀，則有待商榷。金相範就認為此種情況是民眾為避免官方禁毀，而試圖透過將民間神祇與堯同祀，聖賢化的例子。常慧琳，〈造神：漢唐之間的人神與國家權威〉，頁 13、101-104；金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉（臺北：臺灣師範大學歷史學系博士論文，2001），頁 198。

⁶¹ 常慧琳根據林富士所論，歸類出推動蔣子文信仰的四類角力者：巫者、皇權、道教、佛教。不過筆者以為梁武帝之例，皇權較佛教力量多出許多，要將國家守護神蔣子文改造成茹素的神明，僅皇帝較有辦法。常慧琳，〈造神：漢唐之間的人神與國家權威〉，頁 19。

⁶² 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，頁 194-199。

第二節 變亂領袖成神靈

本文曾論及變亂成領袖的神靈，有東晉的蘇峻、隋唐之際的陳果仁與汪華。蔣、蘇二神雖於東晉南朝，常被信仰者同祀，但其「成神」之路，不盡相同。蔣子文本作為南方巫者為在漢代以後，首個江南政權治下獲得影響力，「製造」出的新一代厲鬼，輾轉被孫吳政權接納後，逐漸轉型為南朝國家守護神。而蘇峻則是東晉「當代」罪人，對於政權來說，他是一起變亂的領導者，不過對於曾受王敦、庾亮等權臣欺壓的群體來說，他是曾別討二者的勇士，是以蘇神祠起於受其恩惠之人的感念，爾後受到南人情懷寄託，祭祀愈加擴大，並納入國家祀典。

同蘇峻一般，這些變亂領袖成神靈者，具有某些相似之處。陳果仁先後為隋煬帝太僕丞元祐、吳興太守沈法興部將，江都事變後，沈法興以討宇文化及之名，與陳果仁等挾持元祐，發兵江都，沿路攻城掠地，鯨吞江南。《舊唐書·沈法興傳》載沈法興曾別討賊帥婁世幹（樓世幹，本文第四章以為作「婁世幹」更為是）、樂伯通，⁶³此記敘與爾後書寫陳果仁的相關史料，甚有出入，皆將討破二賊之功，歸於陳果仁，⁶⁴甚至有言陳果仁因不欲與沈法興同謀，被後者毒殺之記載，是以後人有因討賊功績，抑或忠心朝廷，立祠祭祀。⁶⁵楊俊峰以為唐天寶年間僧人釋德宣所撰〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉，可能根據隋末以來地方傳說改寫，並有意虛美陳果仁功業。⁶⁶本文第四章亦以為，因為陳果仁祠祀的崛起，使得釋德宣美化陳氏之餘，更有意將其向佛教系統靠攏，以弘佛法。道教亦有相類行為，將陳果仁列仙。

唐代後期，陳果仁被納入國家祀典，⁶⁷並在五代十國時期，受到吳越、南唐兩個政權的爭取，爭相冊封陳果仁，並於交戰時皆言有陳果仁助陣。⁶⁸北宋馬令

⁶³ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷56，〈沈法興傳〉，頁2272；〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，卷86，〈沈法興傳〉，頁3726。

⁶⁴ 相關史料甚繁，本文第四章沈法興、陳果仁相關論述，有詳細引注，避免冗贅，不再於此逐條列出。

⁶⁵ 〔宋〕沈作賓，《嘉泰會稽志》（收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990），卷6，〈祠廟〉，「隋大業中，有孔大夫者，為陳果仁裨將，討東陽賊婁世幹，降之，立廟」，頁6809；〔清〕吳任臣撰，徐敏霞、周瑩點校，《十國春秋》（北京：中華書局，1983），卷22，〈南唐八·柴克宏傳〉，「沈法興陰與李子通謀據晉陵，（陳）果仁娶于沈，偵知其謀，法興置鴆酒殺之。後人憐其忠，建祠祀焉」，頁315。

⁶⁶ 楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀——以國家和南方祀神之風互動為焦點》（上海：上海古籍出版社，2019），頁154。

⁶⁷ 陳果仁最初納入國家祀典之記載為《咸淳臨安志》所言唐高祖武德年間。金相範指出考慮隋唐之際沈法興的影響力與唐政權的關係，《咸淳臨安志》所載「唐武德初，加其（陳果仁）功，廟祀焉，以忠烈公起封」，不可信。金相範，〈唐代祠廟政策的變化——以賜號賜額的運用為中心〉，《宋史研究論叢》2006年第1期（保定，2006），頁1-20。

⁶⁸ 葉舟，〈民間信仰的多元圖景——以武烈帝陳果仁為例〉，《民俗研究》2009年第3期（濟南，2009），頁184-203；鄭炳林、趙世金，〈從叛將到神靈：明甘州地區武烈帝信仰研究——以《武

所撰《南唐書·柴克宏傳》載：

常州有隋末陳果仁祠，果仁見夢於克宏曰：「吾與陰兵助爾。」及戰，有黑牛二頭衝突越兵，克宏繼之，大敗越人，俘馘甚眾。克宏奏封果仁為武烈大帝。⁶⁹

南唐與吳越國交戰時，陳果仁曾襄助南唐將領柴克宏，大敗吳越軍隊。南宋陸游《南唐書》同傳則無此記載，⁷⁰但同代洪邁《容齋隨筆》載，適逢完顏亮計畫渡長江攻宋，洪邁向長江祈禱，莫讓胡馬渡江，並應允事成將奏冊江神為帝，並有言「自五岳進冊之後，今蔣廟、陳果仁祠亦稱之，江神之帝，於是為不忝矣」。⁷¹據上可發現，本屬部分群體，因感念而立的陳果仁祠，爾後漸被地方有心人士加以美化，佛、道二教再添虛美，地位抬升迅速，最後為政權所用，在南唐祀典中封帝，至南宋則與復興的南朝重要神祇蔣子文，地位相當，形同國家守護神。

至於隋末另一領袖汪華，「據黟、歙等五州，有眾一萬，歙州，自稱吳王」。⁷²當時江南紛亂，汪華卻能在杜伏威、李子通、沈法興等教大集團角力中，自立於歙州（今安徽黃山市）一帶，力保據地安穩，至唐高祖武德四年（621）方降於唐。凍國棟指出汪華雖為大盜汪寶權族子，但汪氏家族並非寒素，乃六朝後期、隋唐之初崛起的歙州郡姓，是以有一定能力與鄉里號召力，能夠在亂世之下安守一隅。也因如此，汪華死後，當地父老、對其思慕之人，感念其恩，為其立祠。汪華祠祀成立未久，即遭遇狄仁傑禁毀淫祠，被受打壓。中唐以後方得到地方官員認可，並在宋代屢受加封，正式納入國家祀典。而凍氏與丁希勤皆以為汪華被認作保境安民的區域土地神。⁷³既言區域，即可知汪華未如同蔣子文、蘇峻、陳果仁般，信仰地域範圍涵蓋廣，成為國家守護神。

為何有此差異？原因大致有二。其一，蔣子文發跡鍾山，位在六朝首都建康近郊，江南的蘇峻討伐王敦、庾亮皆在建康，陳果仁信仰最初分布在比鄰的常州（今江蘇常州市）與湖州（今浙江湖州市），正位在南唐首都江寧府（今江蘇南京市）附近，以及吳越國首都西府（今浙江杭州市）周遭，三者本皆是區域性地

烈廟舊跡記》為中心》，《青海民族研究》2021年第1期（西寧，2021），頁196-201。

⁶⁹ [宋]馬令撰，濮小南點校，《南唐書》，收入濮小南、胡阿祥點校《南唐書（兩種）》（南京：南京出版社，2010），卷11，〈柴克宏傳〉，頁90-91。

⁷⁰ 明代沈士龍為陸氏《南唐書》題辭，言馬氏書載「柴克宏有陳果仁助陣」被某些人視為怪誕，斥之，是以較推崇陸氏書。[宋]陸游撰，胡阿祥、胡簫白點校，《南唐書》，收入濮小南、胡阿祥點校《南唐書（兩種）》（南京：南京出版社，2010），頁360。

⁷¹ [宋]洪邁，《容齋隨筆》（上海：上海古籍出版社，1978），卷10，頁129。

⁷² [宋]司馬光，《資治通鑑》，卷189，〈唐紀五〉，武德四年條，頁5929。

⁷³ 凍國棟，〈唐宋間黟、歙一帶汪華信仰的形成及其意義〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》2009年第1期（武漢，2009），頁117-129；丁希勤，〈唐宋汪華的神話故事與徽州社會變遷——以《新安忠烈廟神紀實》為中心〉，《安徽史學》2013年第3期（合肥，2013），頁95-107。

方信仰，但經由民間推波助瀾，與政權就近利用、塑造，最終都發展成國家級別的神祇。而汪華信仰分布的黟、歙（皆於今安徽黃山市）不僅在隨唐以前，屬於發展相較落後之地，爾後亦無緣與政權核心地域「近水樓臺」，是以政權雖仍以統治需要，將其冊封，但卻侷限於區域土地神，無法再有突破。從佛、道等教亦少有將汪華記載再添虛美，將其歸入體系之舉，亦可知其影響力有限，不如其餘三者。其二，蔣、蘇、陳、汪四人，僅汪華為士族，某士族祖上有納入祀典的國家級神祇，定會使該族有莫大助力，而可能造成影響力過大之情形，乃國家政權所不樂見。

綜上，蘇峻、陳果仁、汪華等變亂領袖成神靈之例，共同之處為雖為前朝罪人，但死後皆因受感念而有祠祀，與蔣子文以厲鬼形象首見相異。但也都是江南民間好淫祠之風俗，所造就的結果，經由民間的立祠，以及信仰的推動，再被政權因統治需要而接納、利用。因為三者皆為變亂領袖，有帶兵作戰的經驗與能力，雖因感念而有祠，但後世敬奉他們，多是為求戰事順遂，亦有向敵人警示、威嚇我方有神助。至於這些神祇的「前途發展」，與信仰興盛地是否鄰近政權核心地域，有莫大關係。

第三節 先賢與名人祠祀

金相範〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉一文，以禮制作為視角，說明當政權確定統治理念與文化政策，據此推行正統儀式典禮過程，其關心擴大至地方民間文化傳統，便會出現禁毀淫祠政策。而南北朝長期分裂，難期待以統一文化意識去引導或處置地方文化。狄仁傑禁毀淫祠的垂拱四年（688）左右，處於思想文化政策及價值規範體系初步完成階段。⁷⁴說明至此時，南北一統之局勢已趨於穩定，政權著手將國家禮制，落實於過去數百年，長期不屬於北方政權系統的江南地域。

此前曾提及，江南風俗尚鬼神，祠祀遍布。狄仁傑此時受武則天命，禁毀江南淫祠「一千七百所，唯留夏禹、吳太伯、季札、伍員四祠」。⁷⁵可知，僅以上四祠，符合武周政權的禮制，被其認可保存。江南「一鄉一里，必有祠廟」，⁷⁶祠神無數，主要興盛的又是哪些呢？唐人劉餗《隋唐嘉話》言：

⁷⁴ 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉，頁 162-169。

⁷⁵ 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，卷 89，〈狄仁傑傳〉，頁 2887。

⁷⁶ 〔唐〕李肇，《唐國史補》，卷下，〈敘祠廟之弊〉，頁 65。

狄內史仁傑，始為江南安撫使，以周赧王、楚王項羽、吳王夫差、越王勾踐、吳夫概王、春申君、趙佗、馬援、吳桓王等神廟七百餘所，有害於人，悉除之。惟夏禹、吳太伯、季札、伍胥四廟存焉。⁷⁷

首先可見劉餗所列絕多為南方君主；再者，七百餘所，或可作兩種解讀，其一，仁傑禁毀祠廟之總計。其二，上述列舉祠廟，佔仁傑禁毀一千七百所中的七百。既然是推行、落實，源自北方政權的禮制，禁絕過去南方政權君主，很是合理，昭示北方的正統。而南方祠祀眾多，遠超劉餗所舉，如本文即曾提及之漢末蔣子文、西晉孔愉、東晉蘇峻、隋末陳果仁以及汪華等，尤蔣、蘇二神甚至為南朝國家守護神，祠祀遍布，隋唐之際或有禁絕，但亦可能在徐敬業變亂時，再度興盛。陳果仁、汪華等雖為隋末人士，但如同蘇峻般，死後未久即因受感念而有祠，⁷⁸皆屬被禁毀之列。所以劉餗所舉當是其中七百所，尚有千所則是其餘祠神，陳、汪祠方興，此時為數不多，是以蔣、蘇二者過去極盛的國家守護神，應是其中之最。而狄仁傑曾作〈檄告西楚霸王文〉，⁷⁹可知《隋唐嘉話》所舉七百所被禁淫祠中，項羽神當屬其中重要祠神。

項羽神別名甚多，楚王神、卞山神、卞山王、憤王等，⁸⁰其信仰在南朝的發展，與蔣子文相類，乃由厲鬼形象先行。《宋書·孔季恭》載：

先是，吳興頻喪太守，云項羽神為卞山王，居郡聽事，二千石至，常避之，季恭居聽事，竟無害也。⁸¹

項羽神於晉宋時，在吳興（今江蘇省湖州市）一帶頗有神能，更欲「參與」郡務。何維剛更以臧榮緒《晉書》載「吳興頻喪太守，言項羽神為崇」，點出吳興太守頻喪，可能是項羽神「作崇」。爾後指出太守頻喪之事，實與孫恩、盧循、劉牢之、桓玄等皆兵亂吳興，爭權奪利置換太守，亦或吳興豪族林立，民風剽悍，嘗與叛軍同行，擁有數起反叛前科等相關，致使中央官員對於赴任吳興感到恐懼。⁸²再加諸當地巫者對於項羽神信仰的威嚇聯想，其對於地方治理，有一定制約性，

⁷⁷ 〔唐〕劉餗撰，程毅中點校，《隋唐嘉話》（北京：中華書局，1979），卷下，頁4。

⁷⁸ 楊俊峰指出陳果仁信仰當自唐初即有，並於武則天垂拱元年，祠廟始設大殿；凍國棟則指出汪華於唐高宗永徽年間歸葬後，即被立祠，該祠祀亦受到狄仁傑禁毀。楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀——以國家和南方祀神之風互動為焦點》，頁155；凍國棟，〈唐宋間諳、歛一帶汪華信仰的形成及其意義〉，頁121-122。

⁷⁹ 〔唐〕張鷟撰，趙守儼點校，《朝野僉載》（北京：中華書局，1979），補輯，頁176。

⁸⁰ 〔南朝宋〕劉敬叔，《異苑》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1042冊，臺北：臺灣商務印書館，1986），卷1，「烏程卞山，本名土山，有項籍廟，自號卞王，因改名。山足有一石櫃，高數尺。陳郡殷康常往開之，風雨晦冥，乃止」，頁501a；〔唐〕姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1983），卷26，〈蕭琛傳〉，「〔吳興〕郡有項羽廟，土民名為憤王，甚有靈驗」，頁397。

⁸¹ 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，卷54，〈孔季恭傳〉，頁1532。

⁸² 何維剛，〈南朝吳興項羽信仰的神蹟文本製作與國家地方之互動〉，《民俗曲藝》第215期（臺

使得政權為了治理地方，不得不與地方勢力妥協，將其納入祠祀，並再最終成為具武力神能的吳興區域神祇，⁸³隨信仰漸盛，亦出現佛教爭取、改造，將之納入體系情形⁸⁴。項羽神最終在陳武帝時，受冊封為帝。⁸⁵

項羽神雖在陳朝達到帝位，但其信仰蹤跡卻僅限於吳興地域，為何狄仁傑在禁毀蔣、蘇等南朝國家守護神，以及南方歷代諸王祠祀，壓制過去南方政權之餘，又特意檄書吳興的地域神祇項羽呢？于賡哲以為狄仁傑作〈檄告西楚霸王文〉提及「潛遊澤國，嘯聚水鄉」，水鄉澤國通常指江南，意即長江下游以南，而項羽大本營長期在彭城（今江蘇省徐州市），屬淮河流域，淮河以北，不當以此形容。且「潛遊」似暗指不入流草寇，但項羽出生楚國貴族，初期以楚之名反秦，獲廣泛支持，就算末期亦於烏江自刎，不欲逃回江南，伺機東山再起。項羽行事光明磊落，是以〈檄告西楚霸王文〉實乃指桑罵槐，欲暗諷徐敬業潛伏江南，⁸⁶藉聲討武則天臨朝稱制之名，行南向竊據江南之實，伺機作亂。據上，解釋為何項羽僅是區域神祇，卻受到狄仁傑的特別點名，最主要為消弱徐敬業舉兵的合理性，次要方是打擊該神祇淫祠。

至此，梳理得出狄仁傑禁毀淫祠有三大目的，其一，著手將國家禮制，落實江南地域，以逐漸完成思想文化政策及價值規範體系；其二，打擊與過去政權有密切關係的神祇，避免有心人士再藉機利用；其三，削弱徐敬業舉兵的合理性，安定江南。而從其留下的夏禹、吳太伯、季札、伍員四神祠廟，則可推測其江南治理方針。上述四者，除夏禹地域性不甚明顯，餘下皆是鮮明吳地人物。夏禹為典型儒家稱頌聖賢，傳說其曾在會稽大會諸侯，並葬死當地，⁸⁷是以吳越地區人民對其有特殊情感。吳太伯以及季札則是句吳著名先賢。⁸⁸何維剛以為此三者祠祀，雖在南方民間存在已久，但南朝以後，更作為建康政權在南北分裂時，藉雅、

北，2022），頁 1-42。

⁸³ [唐]李延壽，《南史》，卷 9，〈陳武帝紀〉，「（永定二年正月）策吳興楚王神為帝」，頁 273。

⁸⁴ 李柏，〈由項羽入佛看齊梁佛教的民間化——《吳興楚王神廟碑》考論〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》2009 年第 3 期（新鄉，2009），頁 214-217；何維剛，〈南朝吳興項羽信仰的神蹟文本製作與國家地方之互動〉，頁 1-42。

⁸⁵ [日]宮川尚志，〈項羽神の研究〉，收入氏著，《六朝史研究 宗教篇》（京都：平樂寺書店，1992），頁 391-414；金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉，頁 60-64。

⁸⁶ 于賡哲，《狄仁傑的真相》（西安：陝西師範大學出版社，2013），頁 40-51。

⁸⁷ [西漢]司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），卷 2，〈夏本紀〉，「帝禹東巡狩，至于會稽而崩」，頁 83。

⁸⁸ [西漢]司馬遷，《史記》，卷 31，〈吳太伯世家〉，「太伯之葬荊蠻，自號句吳。荊蠻義之，從而歸之千餘家，立為吳太伯」，頁 1445；卷 31，〈吳太伯世家〉，「壽夢有子四人，長曰諸樊，次曰餘祭，次曰餘昧，次曰季札。季札賢，而壽夢欲立之，季札讓不可，於是乃立長子諸樊，攝行事當國」，頁 1449。

俗交涉，塑造出的新文化符碼，以厚植自身的文化號召。⁸⁹雖然三者同蔣、蘇等神，為建康政權利用，但與後者以武力拱衛南方的性質全然不同，前者屬儒家價值觀的體現，亦與武周所謂國家禮制，欲建立的價值體系規範政策相符合，配合當地尚祠祀之風俗，留下數先賢祠神，使人民效仿賢能、忠君、守信等美德，達到教化效果。

至於伍員，即春秋吳國名將伍子胥，並未全然符合傳統儒家所謂先賢形象，孝而不忠，楚平王殺其父兄，子胥亡走吳國，爾後率軍幾滅祖國楚國。⁹⁰且其身為能征善戰將領，與夏禹、吳太伯、季札性質相異，凡與武力有關的神祇，諸如蔣、蘇、項等，皆受禁絕，何以獨對伍子胥祠網開一面？吳王夫差聽信讒言，賜死伍子胥，並「取子胥尸盛以鴟夷革，浮之江中。吳人憐之，為立祠於江上，因命曰胥山」，⁹¹而《水經注疏》載「江水祠，俗謂之伍相廟也。子胥但配食耳」，⁹²這類祠祀，爾後多與江水等自然神配祀，甚至在民間傳佈中，逐漸取代主祀神，使伍子胥成為「人格化」的江水神形象。⁹³成為南方水神歷程中，伍子胥信仰亦漸被道教所融納，如本文第三章曾言，東晉道士戴洋，助祖約防範石勒，即呼求伍子胥幫助。該信仰已深入民間，且隨隋唐大運河的開通，江南水路交通日益發達，運河周遭對於江水神的需求更甚以往。伍子胥生前雖為將領，但後世逐漸演變為江水神，為百姓祈求水路航行順利之對象，所謂「武力性質」則已黯淡。狄仁傑審視當時環境，蓋認為將成為江水神已久的伍子胥祠留下，更有助於安定「水鄉澤國」的江南。⁹⁴

第四節 鍾山神與廬山神

同伍子胥成為江水神一般，鍾山神亦經歷「人格化」的過程。《山海經》載

⁸⁹ 何維剛，〈六朝季子廟祠祀的雅俗交涉〉，《中國學術年刊》第40期（臺北，2018），頁53-74；何維剛，〈隱匿的太伯：六朝吳地太伯廟考察〉，《東亞漢學研究》（長崎大學多文化社會學部）第9號（長崎，2019），頁276-284；何維剛，〈先代帝王與土地所在：南朝會稽夏禹祠祀的文化互動與在地意義〉，「慷慨有餘哀：中古中國的思想與信仰」學術研討會，香港：香港浸會大學饒宗頤國學院主辦，2023年6月3-4日。

⁹⁰ 〔西漢〕司馬遷，《史記》，卷66，〈伍子胥列傳〉，頁2171-2183。

⁹¹ 〔西漢〕司馬遷，《史記》，卷66，〈伍子胥列傳〉，頁2180。

⁹² 〔北魏〕酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1999），卷30，〈淮水〉，頁2554。

⁹³ 漢代以後，自然神的「人格化」現象，雷聞與林富士皆曾論及，詳見雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》（北京：三聯書店，2009），頁38-60；林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（北京：中華書局，2012年），頁371-387。

⁹⁴ 日本學者水越知認為，隋唐大運河的開通，以及狄仁傑的淫祠禁毀，造成江南信仰的重新調整。未被禁絕的祠祀，大運河周圍之太伯、季札、伍子胥等信仰成為江南信仰新興代表。〔日〕水越知撰，楊洪鑒譯，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，收於平田茂樹等編，《宋代社會的空間與交流》（開封：河南大學出版社，2008年），頁316-351。

鍾山之神，名曰燭龍，人面龍身。⁹⁵西晉左思作〈吳都賦〉曾引此典故，唐人李善注《文選》，於該篇亦言「鍾山之神，名曰燭龍，視為晝，暝為夜」，可見鍾山神形象本非人。⁹⁶此前曾多次提及，東晉時蘇峻之亂（327），曾受鍾山神與蔣子文神的阻撓，稍後司馬道子在淝水之戰（383），也曾祈求於鍾山神。此間蔣神方於孫吳政權興起，旋即因政權更迭，遭到禁絕，東晉雖又悄然而起，卻僅能是鍾山神之配祀。劉宋政權正式將蔣神封於鍾山，歷經鍾山郡王、鍾山王等封號，而有似「江水祠，俗謂之伍相廟也。子胥但配食耳」之感，但改為「鍾山祠，俗謂之蔣神廟也。子文但配食耳」，鍾山神方逐漸被蔣子文取代，爾後言蔣山祠、蔣山神、鍾山神等，即不再意指燭龍，而是蔣神。梁滿倉曾以蔣神為東晉政權在淝水之戰，勝利因素之一。⁹⁷似未注意當時鍾山神與蔣子文神，其實仍為二不同神祇，曾一同「處理」蘇峻。劉宋以前蔣神並未有所謂「鍾山」相關封號，孫吳策封之名為「中督侯」，並多以蔣侯神稱之，是以晉末孫恩盧循之亂（399-411），司馬道子仍稱蔣神為「蔣侯」，⁹⁸而不言「鍾山神」。

本文曾數次提即的廬山神，其原形本為蟒蛇，「人格化」後，殷周之際的神仙匡俗，或是漢末名醫董奉，皆是傳說中的廬山神。⁹⁹《水經注疏》載廬山峰「山下又有神廟，號曰宮亭廟」，熊會貞按言「廬山廟即宮亭廟」，¹⁰⁰但廬山是山，宮亭卻是湖，山神掌分風頒福，水神則興風作浪，性質甚異。魏斌以為這種建立在江湖之畔山麓的山神廟，性質會較模糊，廬山一帶人們信奉廬山神主要目的為祈求鎮護風浪，是以山、水神的職能分界並不明顯。¹⁰¹

廬山神在東漢就極為興盛，豫章太守樂巴聞「郡土多山川鬼怪，小人常破貲產以祈禱」，而其「素有道術，能役鬼神，乃悉毀壞房祀，翦理姦巫，於是妖異自消。百姓始頗為懼，終皆安之」，¹⁰²修有道術的樂巴，強力打擊「淫祀」，壓制廬山神一段時間。孫吳豫章太守顧邵「崇學校、禁淫祀，風化大行。歷毀諸廟，

⁹⁵ 袁珂校注，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），頁42。

⁹⁶ 〔南朝梁〕蕭統編，〔唐〕李善注，《文選》（上海：上海古籍出版社，1986），卷5，左太沖〈吳都賦〉，頁234。

⁹⁷ 梁滿倉，〈淺析淝水之戰東晉勝利的宗教因素〉，收入氏著《漢唐間政治與文化探索》，頁98-117。

⁹⁸ 〔唐〕房玄齡，《晉書》，卷64，〈司馬元顯傳〉，「會孫恩至京口，元顯柵斷石頭，率兵距戰，頻不利。道子無他謀略，唯日禱蔣侯廟為厭勝之術」，頁1738。

⁹⁹ 廬山的宗教、文化活動研究，詳參〔日〕宮川尚志，〈晉代およびそれ以降の廬山〉，收入氏著，《六朝史研究 宗教篇》（京都：平樂寺書店，1992），頁242-254。

¹⁰⁰ 〔北魏〕酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1999），卷39，〈廬江水〉，頁3264。

¹⁰¹ 魏斌，〈「山中」的六朝史〉，頁55-63。

¹⁰² 該條夾註《神仙傳》，說明盛行當地的乃廬山之廟神。〔南朝宋〕范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1973），卷57，〈樂巴傳〉，頁1841。

至廬山廟，一郡悉諫，不從」，¹⁰³禁毀廬山廟之舉，不但「一郡悉諫」，廬山神亦至夢中警告，卻其復修祠廟，顧邵以為邪不勝正，終究不聽，未久疾重病亡。雖然顧邵之事，記於志怪小說，或未可信，但據上述二例，可知廬山神與地方官常有衝突，是以信奉者藉由神蹟製作，威嚇官員。相類故事也發生於西晉變亂者陳敏，其任孫皓政權江夏太守，往建業述職途中，途經廬山，聽聞宮亭神靈驗，向其祈求任官安穩，並承諾獻上供品，爾後陳敏卻失信，遭受宮亭神的懲罰。¹⁰⁴

回顧本文疏理變亂，廬山一帶民眾與地方衝突，層出不窮，除孫吳鄱陽太守周魴於〈誘曹休牋七條〉點出「實多愚勁，帥之赴役，未即應人，倡之為變，聞聲響扑」¹⁰⁵廬山一帶難安易動的民風特性，當地人更憑恃廬山神的神能，官民衝突越甚，則廬山神對抗官府的神蹟亦盛。雖然廬山神在南朝以後，被佛、道二教成功「降伏」，但其並未消失，而是呈現佛、道、祠祀共榮之局面。廬山位處長江、贛江、鄱陽湖交匯，爾後江南水道日益發達，廬山神也因為其兼有水神之特性，持續的受到信奉。不論是漢代以來的廬山神，隨典午南渡，重心由「青徐之東海」，遷移「會稽之東海」的東海神信仰，抑或孫恩盧循所謂的水仙信仰，還有由伍子胥漸漸取代的江水祠祀，因為江南的地理環境，水神相關信仰不曾間斷。

小結

歷經魏晉南北朝長期分裂，統一後的隋唐政權，欲逐步落實思想文化政策及價值規範體系，武周垂拱四年（688）狄仁傑的大舉禁毀淫祠，即是該方針初步完成的過程。江南民風好鬼神，淫祠甚多，有被視作南朝國家守護神的蔣子文、蘇峻；晚蘇峻數百年，卻同其經歷，變亂領袖成神靈的陳果仁、汪華；各式名人先賢，夏禹、太伯、季札、伍子胥、項羽等；亦有爾後「人格化」的自然神，鍾山神、廬山神。

江南雖好巫俗，盛行厲鬼，但並非所有祠神皆是厲鬼。如蔣、蘇二人雖同為國家守護神，其成神過程卻不盡相同，巫者欲在新政權中發揮影響力，而蔣神因此以厲鬼形象被塑造產生，爾後漸被政權所接受、利用，成為國家守護神。蘇峻成祠神，卻是因為受人感念，未有脅迫、無賴等厲鬼「犧牲—交換」的典型模式。¹⁰⁶祠神之被塑造，項羽、蔣子文、廬山神相類；變亂領袖蘇峻、陳果仁、汪華亦

¹⁰³ 〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷 293，〈神三·顧邵〉引《志怪》，頁 2332。

¹⁰⁴ 〔宋〕李昉等編，《太平廣記》，卷 293，〈神三·陳敏〉引《神鬼傳》，頁 2333-2334。

¹⁰⁵ 〔晉〕陳壽，《三國志》（北京：中華書局，2007），卷 60，〈吳書·周魴傳〉，頁 1387-1390。

¹⁰⁶ 詹鄞鑫指出「祭祀活動從本質上說，就是古人把人與人之間的求索酬報關係，推廣到人與神之間而產生的活動。所以祭祀的具體表現就是用禮物向神靈祈禱（求福曰祈，除災叫禱）或致敬。祈禱是目的，獻禮是代價，致敬是手段」。常慧琳則將這類祭祀行為歸納總結，以為「祭

相類。蔣、項等皆是巫者以當地知名亡者，以厲鬼形象先塑造，製造恐懼，達到威嚇效果，藉此得到與官府交涉的籌碼，以爭取利益；蘇、陳、汪等雖被變亂當代政權視為反賊，但他們生前所為，皆造福了部分群體，死後未久旋即因被感念而有祠，朝代更迭後，對新政權亦不成反賊，如蘇神反於東晉，受政權冊封於劉宋，陳、汪反於隋，成神於唐，於爾後南唐、南宋等則更加興盛。而這些祠神能否成為國家級神祇，與地緣有莫大關係，如蔣、蘇神信仰流行於六朝首都建康，陳果仁信仰流行於南唐首都江寧府（今江蘇南京市）附近，以及吳越國首都西府（今浙江杭州市），三者本皆是區域性地方信仰，但經由民間推波助瀾，與政權就近利用、塑造，最終都發展成國家級別的神祇。汪華信仰流行地域則不曾在政權核心地域，是以始終僅為區域性地方神祇。

蔣、蘇二神為南朝國家守護神，本該排除於承繼北朝系統的唐代禮制，唐睿宗光宅元年（684）徐敬業舉兵侵據江南，欲仿南朝劃江而治時，甚或被大舉興復、利用，更當被狄仁傑列為首要禁毀目標；項羽亦具有武力性質，被狄仁傑利用，暗諷徐敬業，並加以禁毀；陳果仁、汪華當時方受立祠，未成氣候，當被視作雜神，一律禁止。而狄仁傑最終留下的江南祠廟，幾乎都是儒教認可的先賢，得作為教化江南民俗之用，較例外的是伍子胥，並不全然符合所謂「儒教先賢」標準，但因為江南水路發達，尤其隋唐大運河開通後，對於航運安全的祈求需要更甚，是以將武力性質已黯淡，並逐漸代替江水神的伍子胥留下，為各式水神信仰不曾間斷的江南民眾，提供官方認可的信仰彈性空間。

祀即對神有所求，以犧牲作為交換」，並說明「犧牲—交換」為典型的巫者行為。詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁172；常慧琳，〈造神：漢唐之間的人神與國家權威〉，頁2、13。

第六章 結論

周代以來，中心論衍生有古代中國「華夷」觀念，逐漸產生，王城之外為華夏，諸夏之外為夷狄，地理空間越靠外緣，就愈荒蕪野蠻。楚、吳、越等地，本文設定的「江南」範疇，今日蘇南、徽南、浙江全境，以及廬山一帶的江西東北部，皆處所謂「荒蕪野蠻」之地，南方政權、文化以及尚鬼神之民俗等，長期受到「華夏」之輕視，直至三至六世紀，六朝建康政權的成立，而有重大改變。

孫吳作為六朝第一個政權，入主江南之初，遭遇當地勢力強烈抵抗，豪族、宗帥、山賊，乃至巫者。有直接舉兵的變亂，也有透過文化，如塑造神祇威嚇政權的抵抗，爾後更頻繁有藉宗教作號召之變亂，六朝情況相類，甚至延續至隋唐初期。江南民風「尚鬼神」，其中包含佛、道與祠神，江南變亂中常帶有宗教色彩，有舉兵時即以宗教作為號召，或變亂者死後成為後世崇信神祇，政權也常因應宗教變亂，祭出相關措施，甚至還會藉江南祠神打擊變亂者，抑或威嚇北方政權。因為史書對宗教變亂記載隱晦，常僅書「妖賊」，甚至不明言其宗教性，是以本文二至四章，透過變亂相關事蹟，釐清變亂者可能的宗教歸屬，藉此梳理江南的宗教信仰流變，並加以分析、歸納變亂原因。第五章則探討祠神被多重力量的形塑與利用，包含說明變亂者死後何以成神，並藉由代表狄仁傑毀淫祠，也就是南北分裂三百餘年後，七世紀再入華北統一政權，將北方禮制推行、落實至江南的事件，對江南巫俗、祠神作檢視，總結其興衰。

檢視三至七世紀變亂中的宗教性，可知漢末三國的江南，道教十分盛行，長江中游荊襄流行「李家道」，下游揚州則主要流行太平道系的「吳會道教」（包含于君道、帛家道），佛教則僅在丹陽一郡流傳。西晉「李家道」試圖入侵揚州，受到「吳會道教」強力抵抗。東晉隨晉室南渡，天師道與佛教徒大舉在南方擴展，天師道強勢侵併吳會道教，興盛到甚至撼動晉室國祚。自漢代傳入的佛教，兩晉南朝漸已融入傳統文化，藉佛教而起的變亂漸多，此間江南佛道並盛。雖然魏晉南北朝佛、道皆流行末劫思想，有各自救世主「彌勒」、「李弘」陸續出現。但因為政權對過去極盛的道教有所警戒，以及南方佛教雖有彌勒信仰，其末劫思想卻是在蕭梁以後，彌勒教成立後方漸成形，是以南朝政治核心的揚州地域，並未有二教末劫救世主出現。隋唐之後，佛、道仍盛，但以寒素為主信仰的南方彌勒信仰，由於彌勒教已趨成熟，江南至此有其信眾變亂。

至於變亂原因，漢末孫吳以政權與強宗驍帥爭奪地盤為主；兩晉以士族間的爭權奪利為宗；南朝前期多因「檢籍」政策，造成士庶利益皆損，後期則是百姓不滿貪官汙吏；隋初因有諸多歧視、高壓政策，使故陳之境，不論士庶大抵皆反，隋末則是難以承擔多次遠征高麗之徵召，但變亂者以寒素為大宗，隋煬帝厚用江

南士族，是以幾乎未見其於此間作亂；唐初歷經貞觀盛世，僅發生三起變亂，未可歸納成一原因，但三起都與江南宗教緊密相關。三至七世紀的變亂，雖然舉兵的原因不盡相同，但卻仍在其中廣見宗教因素，佛、道二教之外，也能看到江南祠神的加入。

江南雖好巫俗，盛行厲鬼，卻非所有祠神皆是厲鬼。如本文論及的祠神，項羽、蔣子文、廬山神相類，皆以厲鬼形象先被塑造，製造恐懼，達到威嚇效果，藉此得到與官府交涉的籌碼，以爭取利益；同屬變亂領袖的蘇峻、陳果仁、汪華，雖是亂者，但始有祠皆乃受人感念，未經歷有脅迫，或奉上犧牲以交換，對神有所求，厲鬼信仰「犧牲一交換」的典型模式，而是累積一定信眾後，受到後代政權的冊封，藉以拉攏、利用。而這些祠神於禮制祀典的上限，與地緣有莫大關係，如蔣、蘇神信仰流行於六朝首都建康，陳果仁信仰流行於南唐首都江寧府（今江蘇南京市）附近，以及吳越國首都西府（今浙江杭州市），三者本皆是區域性地方信仰，但經由民間推波助瀾，與政權就近利用、塑造，最終都發展成國家級別的神祇。汪華信仰流行地域則不曾在政權核心地域，是以始終僅為區域性地方神祇。

歷經魏晉南北朝長期分裂三百餘年後，七世紀再入華北統一政權的隋唐，欲逐步落實思想文化政策及價值規範體系，武周垂拱四年（688）狄仁傑的大舉禁毀淫祠，即是該方針初步完成的過程。政治干涉信仰，是中國皇權的特色，因為皇權不容許任何勢力挑戰他的權威。隋唐以前即有著名二例，佛教在魏晉時期的中國化、梁武帝菩薩皇帝的政治性。一統政權的隋唐表現更為明顯，蔣、蘇二神為南朝國家守護神，本該排除於承繼北朝系統的唐代禮制，加之徐敬業舉兵仿南朝劃江而治，尤其明確可知蔣神在西晉被禁絕，劉宋大舉復興，南方政權與蔣神有莫大關係，更當被狄仁傑列為首要禁毀目標；項羽、陳果仁、汪華等亦被一律禁止。而狄仁傑最終留下的江南祠廟，幾乎都是有「化民成俗」效果的儒教先賢，諸如夏禹、太伯、季札，僅伍子胥較例外。因為江南水路發達，水神信仰自古不曾間斷，尤其隋唐大運河開通後，對於航運安全的祈求需要更甚，是以留下「人格化」的江水神伍子胥，提供江南地域一個雖未全然符合「儒教先賢」標準，但官方認可的信仰彈性空間，以兼顧禮制與江南風俗、地理環境需要，並達成安定地域社會之效果。

徵引書目

一、史料（依作者年代先後排序）

- 〔漢〕司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。
- 〔漢〕班固，《漢書》，北京：中華書局，1975。
- 〔魏〕曹丕，《列異傳》，收入鄭學弢輯注，《列異傳等五種》，北京：文化藝術出版社，1988。
- 〔晉〕陳壽，《三國志》，北京：中華書局，2007。
- 〔晉〕干寶撰，李建國輯校，《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007。
- 〔南朝宋〕范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1973。
- 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標著，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1984。
- 〔南朝宋〕劉義慶，鄭晚晴輯注，《幽明錄》，北京：文化藝術出版社，1988。
- 〔南朝宋〕劉敬叔，《異苑》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1042 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 〔北魏〕酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》，南京：江蘇古籍出版社，1999。
- 〔南朝梁〕蕭統編，〔唐〕李善注，《文選》（上海：上海古籍出版社，1986）
- 〔南朝梁〕沈約，《宋書》，北京：中華書局，1974。
- 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，1972。
- 〔南朝梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。
- 〔南朝梁〕釋僧佑，《弘明集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1048 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 〔東魏〕楊衒之撰，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華書局，2006。
- 〔北齊〕魏收，《魏書》，北京：中華書局，1974。
- 〔北齊〕顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 〔隋〕虞世南，《北堂書鈔》，收於《續修四庫全書》，第 1213 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據清光緒十四年南海孔氏三十有三萬卷堂刻本影印。
- 〔唐〕房玄齡，《晉書》，北京：中華書局，1980。
- 〔唐〕姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1983。
- 〔唐〕姚思廉，《陳書》，北京：中華書局，1972。
- 〔唐〕李延壽，《北史》，北京：中華書局，1974。
- 〔唐〕李延壽，《南史》，北京：中華書局，1974。
- 〔唐〕李百藥，《北齊書》，北京：中華書局，1972。

- 〔唐〕魏徵，《隋書》，北京：中華書局，1973。
- 〔唐〕杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988。
- 〔唐〕李吉甫，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1983。
- 〔唐〕李肇，《唐國史補》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 〔唐〕駱賓王著，〔清〕陳熙晉箋注，《駱臨海集箋注》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 〔唐〕駱賓王著，〔清〕陳熙晉箋注，王群栗點校，《駱賓王文集》，杭州：浙江古籍出版社，2015。
- 〔唐〕張鷟著，趙守儼點校，《朝野僉載》，北京市：中華書局，1979。
- 〔唐〕劉餗著，程毅中點校，《隋唐嘉話》，北京市：中華書局，1979。
- 〔唐〕許嵩著，張忱石點校，《建康實錄》，北京：中華書局，1986。
- 〔唐〕釋道宣撰，郭紹林點校，《續高僧傳》，北京：中華書局，2014。
- 〔唐〕唐臨撰，方詩銘輯校，《冥報記》，北京：中華書局，1992。
- 〔唐〕釋道宣，《廣弘明集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1048冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 〔唐〕，釋道世《法苑珠林》，收於《大正新脩大藏經》，第53冊，臺北：新文豐，1983。
- 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 〔宋〕歐陽脩，《新唐書》，北京：中華書局，1981。
- 〔宋〕司馬光著，《資治通鑑》，北京：古籍出版社，1956。
- 〔宋〕王溥，《唐會要》，北京：中華書局，1955。
- 〔宋〕李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- 〔宋〕李昉，《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 〔宋〕樂史，《太平寰宇記》，北京：中華書局，2007。
- 〔宋〕馬令撰，濮小南點校，《南唐書》，收入濮小南、胡阿祥點校《南唐書（兩種）》，南京：南京出版社，2010。
- 〔宋〕陸游撰，胡阿祥、胡簫白點校，《南唐書》，收入濮小南、胡阿祥點校《南唐書（兩種）》，南京：南京出版社，2010。
- 〔宋〕王讜著，周勛初校證，《唐語林校證》，北京：中華書局，1987。
- 〔宋〕洪邁，《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1978。
- 〔宋〕蘇軾著，王松齡點校，《東坡志林》，北京：中華書局，1995。
- 〔宋〕晁公武撰，孫猛校證，《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 〔宋〕葉夢得，《避暑錄話》，北京：中華書局，1985。
- 〔宋〕周應合，《景定建康志》，收於王曉波等點校，《宋元珍稀地方志叢刊·甲

- 編》，成都：四川大學出版社，2007。
- 〔宋〕沈作賓，《嘉泰會稽志》，收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 〔宋〕史彌堅，《嘉定鎮江志》，收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 〔宋〕張津，《乾道四明圖經》，收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 〔宋〕陳公亮，《淳熙嚴州圖經》，收於中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 〔宋〕李宗諤編，葉樞增補，《龍瑞觀禹穴陽明洞天圖經》，收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，洞玄部，第18冊，臺北：新文豐，1985。
- 〔元〕趙道一，《歷世真僊體道通鑑卷》，收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，洞真部，第8冊，臺北：新文豐，1985。
- 〔明〕楊守仁、徐楚，《嚴州府志》，北京：書目文獻出版社，1990。
- 〔明〕呂昌期、唐仲賢，《續修嚴州府志》，北京：書目文獻出版社，1991。
- 〔明〕陸容，《菽園雜記》，收錄於〔明〕鄧士龍輯，許大齡、王天有校，〈國朝典故〉，北京：北京大學出版社，1993。
- 〔明〕郎瑛，《七修類稿》，北京：中華書局，1959。
- 〔清〕吳任臣撰，徐敏霞、周瑩點校，《十國春秋》，北京：中華書局，1983。
- 〔清〕吳士進、胡書源，《嚴州府志》，哈佛燕京圖書館藏，清乾隆二十一年，1756。
- 〔清〕吳士進修，吳世榮增修，《嚴州府志》，臺北：成文出版社，1970。
- 〔清〕董誥，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 袁珂校注，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 王明，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》，北京：中華書局，1986。
- 佚名，《搜神記》，收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，續道藏，第60冊，臺北：新文豐，1985。
- 佚名，《太上靈寶淨明秘法篇》，收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，洞玄部，第17冊，臺北：新文豐，1985。
- 佚名，《太上靈寶淨明洞神上品經》，收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，太平部，第41冊，臺北：新文豐，1985。
- 周紹良編，《唐代墓志匯編》，上海：上海古籍出版社，1992。

二、專書（依作者姓名筆劃排序）

- 于賡哲，《狄仁傑的真相》，西安：陝西師範大學出版社，2013。

- 方北辰，《魏晉南朝江東世家大族述論》，臺北：文津，1991。
- 毛漢光，《中國中古社會史論》，上海：上海書店出版社，2002。
- 毛漢光，《兩晉南北朝士族政治研究》，臺北：臺灣商務印書館，1966。
- 王永平，《信仰與習俗：社會文化視野下的唐代道教》，北京：社會科學文獻出版社，2023。
- 王永平，《道教與唐代社會》，北京：首都師範大學出版社，2002。
- 王仲榮，《魏晉南北朝史 上冊》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002。
- 田餘慶，《東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，2012。
- 任繼愈，《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990。
- 朱大渭主編，《中國農民戰爭史——魏晉南北朝卷》，北京：人民出版社，1985。
- 朱大渭等著，《魏晉南北朝社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 吳成國，《六朝巫術與社會研究》，武漢：武漢出版社，2007。
- 呂思勉，《兩晉南北朝史》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 呂春盛，《陳朝的政治結構與族群問題》，臺北：稻鄉出版社，2001。
- 李映輝，《唐代佛教地理研究》，長沙：湖南大學出版社，2004。
- 李猛，《齊梁皇室的佛教信仰與撰述》，北京：中華書局，2021。
- 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1986。
- 周振鶴主編，《中國行政區劃通史——三國兩晉南朝卷（下冊）》，上海：復旦大學出版社，2014。
- 周能俊，《唐代道教地理分佈專題研究》，臺北：花木蘭文化，2016。
- 周德全，《道教與封建王權政治交流研究》，北京：人民出版社，2015。
- 林韻柔，《唐代佛教群體的記憶與信仰實踐》，新北：稻鄉出版社，2018。
- 姚大中，《南方的奮起》，臺北：三民書局，1981。
- 胡孚琛，《魏晉神仙道教《抱朴子內篇》研究》，臺北：臺灣商務印書館，1994。
- 胡阿祥，《六朝疆域與政區研究》，北京：學苑出版社，2005。
- 胡戟，《隋煬帝的真相》，北京：北京大學出版社，2011。
- 范文瀾，《中國通史簡編》上冊，石家莊：河北教育出版社，2000。
- 卿希泰主編，《中國道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1992。
- 唐長孺，《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢：武漢大學出版社，1992。
- 張澤咸、朱大渭編，《魏晉南北朝農民戰爭史料彙編》，北京：中華書局，1980。
- 張小貴，《中古華化祆教考述》，北京：文物出版社，2010。
- 陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿/唐代政治史述論稿》，臺北：里仁書局，1994。
- 陳登武，《地獄·法律·人間秩序：中古中國宗教、社會與國家》，臺北：國立臺

灣師範大學出版中心，2017。

陳登武，《從人間世到幽冥界：唐代的法制、社會與國家》，臺北：五南，2007。

湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，臺北：慧炬出版社，1997。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1988。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2011。

楊俊峰，《唐宋之間的國家與祠祀》，上海：上海古籍出版社，2019。

萬繩楠，《魏晉南北朝史論稿》，臺北：雲龍出版社，1994。

葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史》，新北：聯經出版公司，2011。

詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992。

雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，北京：三聯書店，2009。

廖宜方，《唐代的歷史記憶》，臺北：臺灣大學出版中心，2011。

蒲慕州，《漢唐的巫蠱與集體心態》，新北：聯經出版公司，2023。

劉威，《中古王權與佛教》，北京：商務印書館，2021。

劉淑芬，《六朝的城市與社會》，臺北：臺灣學生書局，1992。

蔡宗憲，《北朝的祠祀信仰》，臺北：花木蘭，2011。

蔣少華，《六朝江東佛教地理研究》，臺北：花木蘭，2014。

鄭欽仁等編，《魏晉南北朝史（增訂本）》，臺北：里仁書局，2007。

盧建榮，《誰在統治地方：唐宋地方治理文化打造史》，臺北：暖暖書屋，2022。

蕭登福，《正統道藏總目提要》，臺北：文津，2011。

儲曉軍，《魏晉南北朝民間信仰研究》，成都：四川大學出版社，2021。

謝世維，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館，2010。

簡修煒等編，《六朝史稿》，上海：華東師範大學出版社，1994。

藍吉富，《隋代佛教史述論》，臺北：臺灣商務，1974。

顏尚文，《中國中古佛教史論》，北京：宗教文化出版社，2010。

顏尚文，《隋唐佛教宗派研究》，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1980。

魏斌，《「山中」的六朝史》，北京：三聯書店，2019。

譚其驤，《中國歷史地圖集》，北京：中國地圖出版社，1982。

嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》，上海：上海古籍出版社，2007。

嚴耀中，《中國東南佛教史》，上海：上海人民出版社，2005。

權家玉，《地域性與南朝政局》，北京：社會科學文獻出版社，2021。

三、期刊論文與專書論文（依作者姓名筆劃排序）

丁希勤，〈唐宋汪華的神話故事與徽州社會變遷——以《新安忠烈廟神紀實》為中心〉，《安徽史學》2013年第3期（合肥，2013），頁95-107。

- 丁煌，〈唐高祖太宗對符瑞的運用及其對道教的態度〉，《成功大學歷史學報》第 2 期（臺南，1975），頁 277-307。
- 于浴賢，〈論陸機賦的東吳情結〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，第 22 卷第 2 期（貴陽，2003），頁 52-57。
- 毛漢光，〈三國政權的社會基礎〉，收入氏著，《中國中古社會史論》（臺北：聯經出版公司，1988），頁 117-119。
- 王文進，〈論《江表傳》中的南方立場與東吳意象〉，收入氏著，《裴松之《三國志注》新論—三國史的解構與重建》（臺北：新文豐出版公司，2017），頁 151-196。
- 王永平，〈「祆道」辯——從南朝梁吳承伯起義談起〉，《晉陽學刊》1999 年第 3 期（太原，1999），頁 83-86。
- 王永平，〈孫吳統治者之尚巫及其對待道教、佛教之政策〉，《江蘇科技大學學報（社會科學版）》2008 年第 1 期（鎮江，2008），頁 6-12。
- 王永平，〈論唐代民間道教對陳碩真起義的影響——兼與林梅村同志商榷〉，《首都師大學報（社會科學版）》1995 年第 1 期（北京，1995），頁 100-107。
- 王永平，〈關於「祆」與「祆」之辨——兼論「祆道」非「祆道」辨〉，《唐都學刊》第 33 卷第 6 期（西安，2017 年 11 月），頁 5-11。
- 王健秋，〈蘇峻何以有祠——晉史札記〉，《淮陰師專學報》第 16 卷第 4 期（淮安，1994），頁 40-41。
- 王皓月，〈東晉末、劉宋時期道教與政權關係問題——以孫恩起事和五斗米道改革為中心〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》2015 年第 1 期（武漢，2015），頁 88-109。
- 田餘慶，〈孫吳建國的道路——論孫吳政權的江東化〉，收入氏著《秦漢魏晉史探微（重訂本）》（北京：中華書局，2006），頁 262-295。
- 何維剛，〈六朝季子廟祠祀的雅俗交涉〉，《中國學術年刊》第 40 期（臺北，2018），頁 53-74。
- 何維剛，〈先代帝王與土地所在：南朝會稽夏禹祠祀的文化互動與在地意義〉，「慷慨有餘哀：中古中國的思想與信仰」學術研討會，香港：香港浸會大學饒宗頤國學院主辦，2023 年 6 月 3-4 日。
- 何維剛，〈南朝吳興項羽信仰的神蹟文本製作與國家地方之互動〉，《民俗曲藝》第 215 期（臺北，2022），頁 1-42。
- 何維剛，〈孫權冊封蔣子文的歷史意義——從南朝封神現象談起〉，《興大人文學報》第 45 期（臺中，2015），頁 1-27。
- 何維剛，〈隱匿的太伯：六朝吳地太伯廟考察〉，《東亞漢學研究》（長崎大學多文

- 化社會學部)第9號(長崎,2019),頁276-284。
- 何德章,〈隋文帝對江南的控制及其失策〉,《西南師範大學學報(人文社會科學版)》1993年第2期(重慶,1993),頁73-78。
- 余英時,〈漢代循吏與文化傳播〉,收入氏著,《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北:聯經出版公司,1987),頁167-258。
- 吳李洋,〈初唐江南道的宗教信仰——陳碩真事件的再檢視〉,「2021中國古代史暨宗教史研究生論文發表會」,嘉義:國立中正大學歷史系主辦,2021年6月12日。
- 吳李洋,〈唐代浙江宗教信仰與地域性格——以陳碩真叛亂為中心〉,《中正歷史學刊》第22期(嘉義,2019),頁55-73。
- 呂春盛,〈「吳人」與「南人」:六朝時期地域意識轉變之考察〉,《臺灣師大歷史學報》第66期(臺北,2021),頁1-41。
- 呂春盛,〈三國時代的山越與六朝的族群現象〉,《臺灣師大歷史學報》第33期(臺北,2005),頁1-26。
- 呂春盛,〈中國史上的征服統治——以隋文帝滅陳之後對江南的征服統治為例〉,收於臺灣歷史學會編,《認識中國史論文集》(臺北,稻鄉出版社,2000),頁127-153。
- 呂春盛,〈東晉時期「晚渡北人」的形成及其不遇的原因〉,《臺灣師大歷史學報》第50期(臺北,2013),頁1-32。
- 呂春盛,〈南朝時期「晚渡北人」的興衰及其原因〉,《漢學研究》第33卷第4期(臺北,2015),頁141-176。
- 呂春盛,〈族群關係與孫吳政權的成立〉,《臺灣師大歷史學報》第61期(臺北,2019),頁1-37。
- 李文瀾,〈六朝地域人神的形成及其政治文化背景〉,收入谷川道雄編《地域社會在六朝政治文化上所起的作用》(東京:玄文社,1989),頁195-203。
- 李伯重,〈東晉南朝江東的文化融合〉,《歷史研究》2005年第6期(北京,2005),頁91-107。
- 李柏,〈由項羽入佛看齊梁佛教的民間化——《吳興楚王神廟碑》考論〉,《河南師範大學學報(哲學社會科學版)》2009年第3期(新鄉,2009),頁214-217。
- 李紅艷,〈南朝「蘇侯神」祭祀初探〉,《民俗研究》2005年第4期(濟南,2005),頁112-120。
- 李豐楙,〈洞天與內景:西元二至四世紀江南道教的內向游觀〉,《東華漢學》第9期(花蓮,2009),頁157-197。

- 李豐楙，〈唐代「洞淵神呪經」寫卷與李弘——兼論神呪類道經的功德觀〉，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：國家圖書館，1991），頁 481-500。
- 周一良，〈南朝境內之各種人及政府對待之政策〉，原載《史語所集刊》第 7 本 4 分（臺北，1936），後收入氏著，《魏晉南北朝史論集》（北京：中華書局，1962），頁 27-79。
- 岳純之，〈唐朝前期民間群體性反叛的原因與處置〉，《蘭州學刊》第 11 期（蘭州，2009），頁 212-214。
- 林梅村，〈從陳碩真起義看火祿教對唐代民間的影響〉，《中國史研究》1993 年第 2 期（北京，1993），頁 140-142。
- 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入林富士、傅飛嵐（Franciscus Verellen）主編《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化，2000），頁 164-204。
- 林富士，〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉，《新史學》第 7 卷第 4 期（臺北，1996），頁 95-117。
- 林富士，〈東漢晚期的疫疾與宗教〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（北京：中華書局，2012 年）（北京：中華書局，2012 年），頁 29-79。
- 金相範，〈唐代祠廟政策的變化——以賜號賜額的運用為中心〉，《宋史研究論叢》2006 年第 1 期（保定，2006），頁 1-20。
- 姚瀟鵬，〈蔣子文信仰與六朝政治〉，《學術研究》2009 年第 11 期（廣州：2009 年），頁 111-116。
- 姜生，〈曹操與原始道教〉，《歷史研究》2011 年第 1 期（北京，2011），頁 4-24。
- 胡阿祥，〈蔣山、蔣州、蔣王廟與蔣子文崇拜〉，《南京師範專科學校學報》第 15 卷第 2 期（南京：1999），頁 10-15。
- 范立舟，〈彌勒信仰與宋元白蓮教〉，《中山大學學報（社會科學版）》2012 年第 3 期（廣州，2012），頁 104。
- 凍國棟，〈唐宋間諺、歙一帶汪華信仰的形成及其意義〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》2009 年第 1 期（武漢，2009），頁 117-129。
- 唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁 196-207。
- 唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，收入氏著《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁 208-217。
- 唐長孺，〈孫吳建國及漢末江南的宗部與山越〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論叢》（北京：中華書局，1955），頁 3-29。
- 唐嘉，〈《彌勒為女身經》探微〉，《貴州大學學報（社會科學版）》第 28 卷第 2 期（貴陽，2010），頁 104-108。

- 夏炎，〈地方官府與江南地域社會研究個案——以海賊為中心〉，收入氏著，《唐代州級官府與地域社會》（天津：天津古籍出版社，2010），頁 396-422。
- 夏炎，〈地方官府與江淮地域社會研究個案——以江賊為中心〉，收入氏著，《唐代州級官府與地域社會》，頁 369-395。
- 袁剛，〈晉王楊廣和天台智者大師〉，《中國史研究》1997 年第 2 期（北京，1997），頁 81-94。
- 馬強，〈唐人墓誌所見唐代南方社會動亂及其治理〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第 43 卷第 2 期（西安，2014），頁 165-171。
- 高明士，〈論武德到貞觀禮的成立：唐朝立國政策研究之一〉，收於中國唐代學會編輯委員會，《第二屆國際唐代學術會議論文集》（臺北：文津，1993），頁 1159-1214。
- 高敏，〈隋末農民起義首先和集中爆發於山東地區的原因初探〉，收入氏著，《中華古史求索集》（北京：中華書局，2005），頁 94-113。
- 高敏，〈隋初江南地區反叛的原因初探〉，收入氏著，《中華古史求索集》（北京：中華書局，2005），頁 232-252。
- 高敏，〈試論我國封建社會農民起義和農民戰爭的發展階段問題——兼與侯外廬同志商榷〉，收入氏著，《中華古史求索集》（北京：中華書局，2005），頁 3-55。
- 張劍光，〈江南運河與唐前期經濟的面貌〉，《中國社會經濟史研究》2014 年第 4 期（廈門，2014），頁 16。
- 梁滿倉，〈淺析淝水之戰東晉勝利的宗教因素〉，收入氏著《漢唐間政治與文化探索》（貴陽：貴州人民出版社，2000 年），頁 193-205。
- 梁滿倉，〈論蔣神在六朝地位的鞏固與提高〉，收入氏著《漢唐間政治與文化探索》（貴陽：貴州人民出版社，2000 年），頁 98-117。
- 陳垣，〈火祿教入中國考〉，收入氏著，《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980），頁 303-328。
- 陳恬儀，〈西晉吳人之歷史與自我〉，《輔仁國文學報》，第 39 期（臺北，2014），頁 199-216。
- 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁 1-40。
- 陳寅恪，〈魏書司馬叡傳江東民族條釋證及推論〉，原載《史語所集刊》第 11 本（臺北，1943），後收於氏著，《陳寅恪先生全集》上冊（臺北：里仁書局，1979），頁 531-566。
- 陳登武，〈從唐臨《冥報記》看唐代地獄審判〉，《法制史研究》第 6 期（臺北，

- 2004), 頁 1-40。
- 陳聖宇,〈六朝民間巫覡鬼神崇拜與地名——以蔣子文和蘇峻為例〉,《中國地名》2006 年第 12 期(瀋陽, 2006), 頁 157-159。
- 陳聖宇,〈六朝蔣子文信仰探微〉,《宗教學研究》2007 年第 1 期(成都: 2007 年), 頁 165-169。
- 傅樂成,〈孫吳與山越之開發〉,收入氏著《漢唐史論集》(臺北: 聯經出版公司, 1977), 頁 81-91。
- 程源源,〈徽州地區汪華人物形象的建構〉,《合肥師範學院學報》第 36 卷第 4 期(合肥, 2018), 頁 16-22。
- 萬繩楠,〈五斗米道與孫恩起兵〉,《江淮論壇》1981 年第 5 期(合肥, 1981), 頁 53-57。
- 葉舟,〈民間信仰的多元圖景——以武烈帝陳果仁為例〉,《民俗研究》2009 年第 3 期(濟南, 2009), 頁 184-203。
- 趙英琪,〈「樓觀滄海日, 門聽浙江潮」——《靈隱寺》詩作者歸屬研究〉,《新亞論叢》第 11 期(香港, 2010), 頁 94-97。
- 劉健明,〈從隋的施政論開皇十年江南的叛亂〉,收入胡建國主編,《中華民國專題論文集·第五屆討論會》第一冊, 臺北: 國史館發行, 2000。
- 劉雅萍,〈中國古代民間神靈的興衰更替——以南京蔣子文祠為例〉,《世界宗教研究》2011 年第 4 期(北京: 2011 年), 頁 69-74。
- 蔡宗憲,〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉,《唐研究》第 13 卷(北京, 2007), 頁 203-232。
- 鄭炳林、趙世金,〈從叛將到神靈: 明甘州地區武烈帝信仰研究——以《武烈廟舊跡記》為中心〉,《青海民族研究》2021 年第 1 期(西寧, 2021), 頁 196-201。
- 蕭登福,〈六朝道佛二教識記中之應劫救世說——論李弘與彌勒〉,《臺中商專學報》第 31 期(臺中, 1999), 頁 11-32。
- 賴家度,〈南朝唐寓之所領導的農民起義〉,收入歷史教學月刊社編,《中國農民起義論集》(北京: 五十年代出版社, 1954), 頁 12-22。
- 戴玄之,〈白蓮教的本質〉,《師大學報》1967 年第 12 期(臺北, 1967), 頁 119。
- 鍾國發,〈杜子恭與江東天師道〉,《傳統中國研究集刊》2008 年第 1 期(上海, 2008), 頁 46-63。
- 鍾宗憲,〈六朝軍事史上的鍾山——以龍尾與白土岡為中心的考察〉,《早期中國史研究》第 11 卷(臺北, 2019), 頁 287-327。
- 韓昇,〈南方復起與隋文帝江南政策的轉變〉,《廈門大學學報(哲學社會科學版)》

- 1998 年第 2 期（廈門，1998），頁 28-34。
- 韓昇，〈南北朝隋唐士族向城市的遷徙與社會變遷〉，《歷史研究》2003 年第 4 期（北京，1993），頁 49-67。
- 顏尚文，〈梁武帝受菩薩戒及捨身同泰寺與「菩薩皇帝」的建立〉，收入氏著，《中國中古佛教史論》（北京：宗教文化，2010），頁 250-319。
- 關健贊，〈陳果仁信仰與隋至唐前期的常州地域社會——以碑刻史料為中心〉，《唐宋歷史評論》第 10 輯（北京，2022），頁 59-79。
- 嚴耀中，〈唐代江南淫祠與佛教〉，《唐研究》第 2 卷（北京，1996），頁 51-62。
- 蘇紹興，〈侯景亂梁與南朝士族衰落的關係〉，收入氏著，《兩晉南朝的士族》（臺北：聯經出版公司，1987），頁 33-48。
- 權家玉，〈南朝的「蘇侯神」信仰〉，《南京曉莊學院學報》2010 年第 2 期（南京，2010），頁 39-44。

四、外文專書與論文（含譯著）

- 〔日〕丸橋充拓著，林琪禎譯，《江南的發展》，新北：聯經出版公司，2021。
- 〔日〕小林正美，王皓月、李之美譯，《唐代的道教與天師道》，濟南：齊魯書社，2013。
- 〔日〕小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》，濟南：齊魯書社，2010。
- 〔日〕中村圭爾，《六朝江南地域史研究》，東京：汲古書院，2006。
- 〔日〕佐藤智水，《北魏仏教史論考》，岡山：岡山大學文學部，1998。
- 〔日〕谷川道雄、森正夫編，《中國民衆叛亂史》第一冊，東京：平凡社，1978。
- 〔日〕宮川尚志，《中國宗教史研究 第一》，京都：同朋舍，1983。
- 〔日〕森正夫，《「地域社會」視野下的明清史研究——以江南和福建為中心》，南京：江蘇人民出版社，2017。
- 〔日〕窪德忠著，蕭坤華譯，《道教史》，上海：上海譯文出版社，1987。
- 〔美〕史丹利·外因斯坦（Stanley Weinstein）著，張煜譯，《唐代佛教》（*Buddhism under the Tang*），上海：上海古籍出版社，2010。
- 〔美〕芮沃壽（Arthur F. Wright）著，常蕾譯，《中國歷史中的佛教》（*Buddhism in Chinese History*），北京：北京大學出版社，2009。
- 〔美〕萬志英（Richard von Glahn），廖涵續譯，《左道：中國宗教文化中的神與魔》（*The Sinister Way : The Divine and The Demonic in Chinese Religious Culture*），北京：社會科學文獻出版社，2018。
- 〔美〕羅伯特·雷德菲爾德著（Robert Redfield），陳瑞騰譯，《鄉民社會與文化：一種人類學研究文明社會的方法》（*Peasant Society and Culture : An*

Anthropological Approach to Civilization)，臺北：南天書局，2020。

- 〔日〕川合安，〈唐寓之の亂と士大夫〉，《東洋史研究》第54卷第3號（京都，1995），頁443-471。
- 〔日〕水越知撰、楊洪鑒譯，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，收於平田茂樹等編，《宋代社會的空間與交流》（開封：河南大學出版社，2008年），頁316-351。
- 〔日〕砂山稔，〈江左妖僧攷——南期における佛教徒の反亂について〉，《東方宗教》第46號（川崎，1975），頁29-62。
- 〔日〕砂山稔，〈李弘から寇謙之へ——西曆四・五世紀における宗教的反亂と国家宗教〉，《集刊東洋學》第26期（宮城，1971），頁1-19。
- 〔日〕宮川尚志，〈民間の巫祝道と祠廟の信仰〉，收入氏著，《六朝宗教史》（東京：國會刊行會，1948年），頁191-235。
- 〔日〕宮川尚志，〈晉代およびそれ以降の廬山〉，收入氏著，《六朝史研究 宗教篇》（京都：平樂寺書店，1992），頁242-254。
- 〔日〕宮川尚志，〈項羽神の研究〉，收入氏著，《六朝史研究 宗教篇》（東京：平樂寺書店，1992），頁391-409。
- 〔日〕渡邊義浩，〈孫吳政權の形成〉，收入氏著《三國政權の構造と「名士」》（東京：汲古書院，2004），頁217-248。
- 〔日〕塚本善隆，〈北魏の佛教匪〉，收入氏著，《支那佛教史研究・北魏篇》（東京：弘文堂，1942），頁241-291。
- 〔日〕蔭森健介著，馬雲超譯，〈民眾運動所見唐末以前江南的地域社會與文化〉，收入范金民、胡阿祥主編，《江南地域文化的歷史演進文集》（北京：三聯書店，2013），頁69-78。

五、學位論文（依作者姓名筆劃排序）

- 朱俊豪，〈三至七世紀江南地區厲鬼崇拜背後的文化詮釋〉，新北：臺北大學歷史學系碩士論文，2013。
- 吳修安，〈唐宋時期鄱陽湖流域的環境變遷與地域社會〉，臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2016。
- 汪娟，〈唐代彌勒信仰研究〉，臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1990。
- 林宗閱，〈帝國之隙：唐代前期的軍政危機及其對策〉，臺北：臺灣大學歷史學系博士論文，2012。
- 金相範，〈唐代禮制對於民間信仰觀形成的制約與作用——以祠廟信仰為考察的中心〉，臺北：臺灣師範大學歷史學系博士論文，2001。

常慧琳，〈造神：漢唐之間的人神與國家權威〉，香港：香港城市大學中文及歷史系博士論文，2022。

張榕蓉，〈太平道影響下的孫恩盧循起事〉，鄭州：鄭州大學歷史系碩士論文，2015。

陳建廷，〈唐代浙東變亂研究〉，新北：淡江大學歷史學系碩士論文，2007。

傅揚，〈從喪亂到太平：隋朝的歷史記憶與意識形態〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2009。

劉淑芬，〈隋代的南方政策〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，1978。

