

百年道学精華集成

第二輯

神仙信仰

卷三

空间神明信仰



城隍信仰

城隍神及其信仰*

张泽洪**

城隍神是中国民间信仰中的城市保护神。在长达一千多年的历史时期中，城隍神是影响中国社会的最重要神祀之一，故城隍神的变迁及其信仰，还是值得探讨的。

一、城隍神信仰的由来

城隍之名，见于《周易》。《周易》卷四《泰》卦有“城复于隍，勿用师”之语。《说文解字》释“隍”曰：“隍，城池也。有水曰池，无水曰隍。”关于城隍神的起源，有始于尧、始于先秦、始于汉、始于三国诸说。《礼记》卷十一《郊特牲》载：

天子大蜡八。祭坊与水庸，事也。

据郑玄注：天子蜡祭八神，水庸居七。即谓尧时始祭水庸（水沟）之神。元刘壘《州城隍庙记》谓：

周典以吉礼事邦国之神，城隍有祠，其殆始此。^①

元吴澄《江州城隍庙后殿记》载江州城隍神：

相传以为汉丞相颖阴侯灌婴。郡志言高帝六年，侯筑溢口城，即今州地，则侯之配城隍也宜。^②

宋赵与时《宾退录》卷八载：

芜湖城隍祠，建于吴赤乌二年。^③

汉以前祀城隍之事，史无确证，故《明史·礼志》谓：“城隍之祀，莫详其始。”至南北朝时，始有祀城隍神的明确记载。《北齐书》卷二十《慕容俨传》载天保六年（555）慕容俨镇守郢城（今湖北武汉市武昌），南朝梁军围城，以获洪截断水路供应，郢城危在旦夕：

城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷。于是顺士卒之心，乃相率祈请，冀

* 本文原载《世界宗教研究》1995年第1期，第109-116页。

** 张泽洪，1955年生，历史学硕士，四川大学宗教学研究所副研究员。

① 《水云村稿》卷三，《四库全书》第1195册，台湾：商务印书馆1983年版，第355页。

② 《吴文正集》卷三十八，《四库全书》第1197册，第405页。

③ 《笔记小说大观》第六编第4册，台北：新兴书局1985年版，第2140页。

获冥佑。须臾，冲风飏起，惊涛涌激，漂断荻洪。

《南史》卷五十三《邵陵携王纶传》亦载：大宝元年（550），纶据郢州时，因“素有变怪，祭城隍神”。郢州城隍神祠置立于何时，史无记载，但郢州城夏口筑于三国吴黄武二年（223），我们结合芜湖城隍建于吴赤乌二年（239）的记载，大略可知城隍神祠始于魏晋南北朝时期。

唐代城隍神信仰已盛行于江南。《太平广记》卷三百零三“宣州司户”条引《纪闻》称：

吴俗畏鬼，每州县必有城隍神。

唐代张说、张九龄、韩愈、杜牧、李商隐、许远等在出任地方守宰期间，皆撰写祭城隍文。杜甫、羊士谔有赛城隍诗。唐开元五年（717），荆州大都督府长史张说撰《祭城隍文》曰：

城隍以积阴为德，致和产物，助天育人。人之仰恩，是关祀典。说恭承朝命，纲纪南邦，式崇荐礼，以展勤敬。庶降福四氓，登我百谷，猛兽不搏，毒虫不噬。^①

此为城隍有祭文之始。唐代祭城隍文，多为淫雨祈晴、天旱祈雨之作，地方守宰为民请命，祈求城隍神显灵弭灾，保佑地方安泰。唐代城隍之祀已成风俗，“水旱疾疫必祷焉”^②。

五代十国时期，城隍神已有封号。《册府元龟》卷三十四《帝王部崇祀》载：清泰元年（934），后唐末帝诏杭州护国庙，改封崇德王，城隍神改封顺义保宁王，湖州城隍神封阜俗安成王，越州城隍神封兴德保闾王。后汉隐帝乾祐三年（950），海贼攻蒙州，州人祷于神，城得不陷，故封蒙州城隍神为灵感王。

宋代城隍神已列为国家祀典。《宋史·礼志八》载：

自开宝、皇佑以来，凡天下名在地志，功及生民，官观陵庙，名山大川，能兴云雨者，并加崇饰，增入祀典……其他州县城隍……皆由祷祈感应，而封赐之多，不能尽录云。

宋代城隍神信仰更加普及，宋赵与时《宾退录》卷八记城隍神说：“今其祀几遍天下，朝家或赐庙额，或颁封爵。”

元朝亦崇祀城隍。元世祖至元五年（1268），上都建城隍庙。至元四年，兴建大都，亦立城隍神庙，敕封大都城隍神为佑圣王。元虞集《大都城隍庙碑》称：

自内廷至于百官庶人，水旱疾疫之祷，莫不宗礼之。尔来六十有余年，国家治平，民物繁阜，日盛一日，而神之所依亦厚矣。^③

元文宗天历二年（1329），加封大都城隍神为护国保宁王，夫人为护国保宁王妃，城隍夫人之封赐始见于此。元余阙《安庆城隍显忠灵佑王碑》说：“今自天子都邑，下逮郡县，至于山夷海峤、荒墟左里之内，无不有祠。”^④

明代城隍神信仰趋于极盛。明太祖朱元璋“于临御之初，与天下更始，凡城隍之神皆新其

① 《全唐文》卷二百三十三，《全唐文》第3册，中华书局1983年版，第23、57页。

② 李阳冰：《缙云县城隍神记》，《全唐文》卷四百三十七，《全唐文》第5册，第4461页。

③ 《道园学古录》卷二十三，《四库全书》第1207册，第335页。

④ 《青阳集》卷四，《四库全书》第1214册，第401页。

命”^①。洪武二年（1369），封京都城隍为承天鉴国司民升福明灵王，开封、临濠、太平、和州、滁州城隍亦封为王，秩正一品；其余府为监察司民城隍威灵公，秩正二品；州为灵佑侯，秩三品；县为显佑伯，秩四品。都、府、州、县城隍各赐王、公、侯、伯之号，并配制相应的袞章冕旒。洪武三年，革去封号，止称某府某州某县城隍之神，又定庙制，府州县城隍庙与当地官署正衙高广相当。这样，从明代开始，已建立起上下统属的城隍神祀系统。

清朝亦崇祀城隍神。清初定制，凡祭三等，城隍为群祀之一。清承明制，以城隍主厉坛，清廷每年仲秋祭都城隍；每月朔望，有司至都城隍庙上香，雨愆期则祷。

《五礼通考》谓：“功施于民则祀之，能御灾捍患则祀之。”城隍神正是如此。在魏晋南北朝时期，即以功臣循吏为城隍神。《太平广记》卷三百零三“宣州司户”条载：宣州司户死，引见城隍神，府君说：“吾即晋宣城内史桓彝也，为是神管郡耳。”据《晋书》卷七十四《桓彝传》载：桓彝任宣城内史，“在郡有惠政，为百姓所怀”。苏峻之乱，桓彝举郡兵讨贼，壮烈殉国，“宣城人纪世和率义故葬之”，故宣城人尊桓彝为城隍神。《通典》卷一百七十七“襄阳郡”条引梁鲍至《南雍州记》载：

城内见有萧相国庙，相传谓为城隍神。^②

可知其时襄阳城隍神为西汉名相萧何。

唐代越州城隍神为庞玉。梁开平二年（908），吴越王钱鏐撰《镇东军墙隍庙记》，谓越州城隍“三百年来，虽享非馨，未登列爵……众情追仰，共立严祠”^③。庞玉唐初任越州总管，惠泽在民，死后被立为城隍神，钱鏐上其事，封崇福侯。《宋史·忠义传》载北宋邕州知府苏缄，率军守城抗敌，后城破自焚殉国，被邕州人立为城隍神。唐宋时期，凡有德于民者，生为地方守令，死作当地城隍，时代愈后，所祀之人愈多。明清时期的杭州城隍周新、上海城隍秦裕伯，皆为城隍神之著名者。

二、城隍神的职掌

城隍神产生之初，其职掌即是保护城池，冥佑地方民物。凡守土之臣，莫不斋肃严事之，平时则水旱疾疫祈攘，有事则卫民御敌请祷。遇战乱兵燹之际，人们祈祷城隍神灵护佑，以求免遭战火涂毒。唐段全纬《城隍庙记》赞成都城隍神之灵异说：

前年蛮寇卒来，戎备无素，但扰郊鄙，不近闾阖，闭关戒严，即时罢退。则扶倾捍患之力，其阴灵幽赞之神乎！^④

宋陆游《镇江府城隍忠佑庙记》载：

绍兴、隆兴之间，虜比入塞，金鼓之声，震于江壖，吏民不知所为，则惟神之归……

① 丘濬：《大学衍义补》卷六十一，《古今图书集成·礼仪典》卷二百三十九，第73册，第87981页。

② 鲍至撰：《隋书·经籍志》著录《南雍州记》卷六。《魏书》卷九十八《萧衍传》载天平五年（538）“通直常侍鲍至朝贡”，可知鲍至为萧梁时人。

③ 《全唐文》卷一百三十，《全唐文》第2册，第1306页，以城为墙，系避朱全忠父朱诚讳。

④ 《全唐文》卷七百二十一，《全唐文》第8册，第7423页。

至于流徙蔽野，兵民参错，而居处弗惊，疾病以息，则神实阴相之。^①

元余阙《安庆城隍显忠灵佑王碑》载：

至正中，颖、六之盗起，江淮以南郡县陷没者十七八，及盗之平，所在为墟。舒特与盗竟大小格斗前后百余，民率咨神而后行，卜朝以战则朝而捷，卜夕以战则夕而捷，群盗未尝一日得志而去者。^②

此为文集中所载城隍神显灵护城之事迹较著者。

即使承平之世，水旱疾疫亦时有发生，人们则祈城隍显灵禳解。唐会昌二年（842），黄州大旱，黄州刺史杜牧为民请命，两祭城隍神，察告其在黄州的政绩，虔诚恳切之至。其《祭城隍神祈雨第二文》曰：

……刺史虽愚，亦曰无过。纵使有过，力短不及。恕亦可也，杀亦可也。释老孤穷，指苗燃鼎，将穗秀矣，忍令萎死，以绝民命……今旱已久，恐无秋成，谨具刺史之所为，下人之将绝，再告于神，神其如何？^③

宋周密《齐东野语》卷八载括苍陈坡，其孙三岁发痘疮，遍试诸药皆无效，乞灵城隍神以卜生死。清杨恩寿《坦园日记》卷一载郴州有虎患，杨撰《祭城隍文》云：

惟神灵感昭垂，威声赫濯；一境必资乎捍卫，千秋斯报以馨香……乃近日乡曲之间，突有于菟之患，横行林薄，负据山隅，朝啸风生，夜鸣月晕。化日光天之下，敢肆爪牙；熙来攘往之市，毁伤肢体。居者闭户，防佞鬼或呼其名；行人戒途，畏山君适逢其怒。凡兹纷扰，急应驱除；用渎清聪，望施法力。张机设罟，命猎夫明合围场；仙旆灵旗，藉神兵暗伸诛讨。

在史籍中，还有城隍御水患、救火灾诸记载，兹不赘举。

宋代城隍神已兼掌科名桂籍。宋洪迈《夷坚志》乙志卷二十《城隍门客》载：建康城隍掌桂籍者，托梦郭九德，告知来春必及第，郭果以明年第进士。明沈德符《万历野获编》卷二十八《甲戌状元》载：士子陆杏源好色，至都城隍庙祈祷，当夜梦为都城隍摄去，都城隍“亟呼主籍者检其禄，则注定甲戌科状元，官至吏部左侍郎”。后罢陆状元与官职，“都城隍再降一人补甲戌状元之缺”。清龚炜《巢林笔谈》卷二载张员外梦城隍告知说：“汝今岁应中会试第几名，入词林。”

唐代已有城隍神为冥间主宰之说。唐段全纬《城隍庙记》谓“阳之理化任乎人，阴之宰司在乎神”。《太平广记》卷一百二十四“王简易”引《报应录》载：唐洪州司马王简易得暴疾，梦鬼使丁郢执符牒，奉城隍神命来追，至城隍庙。“城隍神命左右将簿书来，检毕，谓简易曰：‘犹合得五年活，且放去。’”《夷坚志》多载城隍主阴间事，谓人之亡魂，归城隍司收管；作祟之鬼，亦由城隍司拘禁。城隍作为冥间之神，下有僚属，差役兵将。唐代城隍庙已宛若阳间官府，唐代宣州城隍庙“殿宇崇峻，侍卫甲仗严肃”^④。苏州城隍庙“殿堂隆邃，仪卫精严”^⑤。

① 《渭南文集》卷十七，《四库全书》第1163册，第439页。

② 《青阳集》卷四，《四库全书》第1214册，第401页。

③ 《全唐文》卷七百五十六，《全唐文》第8册，第7850页。

④ 《太平广记》卷三百零三，“宣州司户”引《纪闻》。

⑤ 《全唐文》卷一百三十，《全唐文》第2册，第1306页。

睦州城隍庙“神坐后分画侍卫于左右壁，其门左右画兵仗屏之”^①。《夷坚志》载城隍神属下有门客、判官、差役，还有“上天遍命天下城隍社庙各将所部兵马防江”之说^②。明代城隍神职司齐备，据《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》记载，城隍神下有十八判官分掌天下人生死案、长生注命案、病症疾疫案、福禄延寿案、注生子孙案、立应见报案、斋戒杀生案、勾押推勘案、风雨龙王案、追取遣送案、恶鬼穷魂案、善恶报应案、磨看陈词案、胎卵湿化案、六房曹吏案。

城隍神为阴间主宰，其审案亦俨然如人间官府。《夷坚志》三志壬卷第三《张三店女子》记城隍神审案之场景：

有刀斧手夹殿下，黄巾力士、紫衣功曹等，人物甚盛。俄顷，紫袍金带人升殿坐，蓬头道者四辈侍直。

清乐钧《耳食录》卷二《秦少府》载：

城隍升厅事，银铛钮镣诸具掷地声，次闻胥役吆喝声、唱到声、书吏喝名声。

城隍神有纠察地方官吏、赏善罚恶之责。宋代地方官赴任，即要谒见城隍神，宋徐铉《稽神录》卷一记朱拯：

顷补安福令，既至，谒城隍神。

宋陆游《宁德县重修城隍庙记》谓崇祀城隍：

今世尤谨，守令谒见，其仪在他神祠上。^③

明叶盛《水东日记》卷七述宋代城隍神曰：

范文甫尝问于程伊川，到官三日，例谒庙。

明代官吏谒见城隍神，已成为制度。明朱国祯《涌幢小品》卷十九《祀神第一》载：

太祖最虔祀事，到任须知册，以祀神为第一事。今官府莅任，吏人先投须知册。

丘濬《大学衍义补》卷六十一载：

（太祖）俾有司到任之初，特与神誓。

清孙承泽《春明梦余录》卷十五说：

凡府州县新官到任，必先宿斋城隍庙。

朱元璋就曾对宋濂说：“朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为。”^④可见新官上任，谒见城隍神，与神相誓，就是要官吏接受城隍神的监视监督，“俾幽明举不得幸免”^⑤。明瞿佑《剪灯新话》卷三《富贵发迹司志》载秦州城隍褒善罚恶事曰：

（府君）坐定，有判官数人，皆幞头角带，服绯绿之衣，入户相见，各述所理之事。一人曰：“某县某户藏米二千石，近因旱蝗相继，米价倍增，邻境闭籴，野有饿莩，而乃开仓以赈之。但取原价，不求厚利，又以饘粥以济贫乏，蒙活者甚众。昨县神申上于本司，呈于府君，闻已奏知天庭，延寿三纪，赐禄万钟矣。”……一人曰：“某姓某官，爵位

① 吕述：《移城隍庙记》，《唐文拾遗》卷二十九，《全唐文》第11册，第10694页。

② 《夷坚志》丁志卷六《翁吉师》。

③ 《渭南文集》卷十七，《四库全书》第1163册，第436页。

④ （明）余继登：《典故纪闻》卷三。

⑤ 《续文献通考》群祀考3。

已崇，俸禄亦厚，不思报国，惟务贪饕，受钞三百锭，枉法断公事；取银五百两，非理害良民。府君奏于天庭，即欲加其罪，缘本人颇有顽福，故稽延数年，使罹灭族之祸。今早奉命，记注恶簿，惟俟时至尔。”

此城隍升堂办案，与人间官府何其相似！在时人看来，城隍神似乎确有监察官民之善恶而祸福之法力。

三、城隍神信仰与民俗

随着城隍神信仰的盛行，民间逐渐形成了祭祀城隍的民俗活动，最有影响的民俗活动是城隍赛会。唐代有赛城隍文、赛城隍诗，宋代已有城隍赛会的明确记载，《夷坚志》载鄱阳城隍诞辰，士女多集庙下。陆游《镇江府城隍庙记》说“祈禳报赛，独城隍而已”^①。

城隍赛会在城隍神诞辰举行。元明清时期城隍赛会十分盛行，元余阙《安庆城隍显忠灵佑王碑》载：

五月之望，里俗相传，以神生之日也。民无贫富，男女旄倪，空巷间出乐神，吹箫伐鼓，张百戏游像舆于国中，如是者尽三日而后止。^②

清蒲松林《聊斋志异》卷二《吴令》载：

吴俗最重城隍之神，木肖之，被锦藏机如生。值神寿节，则居民敛费为会，辇游通衢；建诸旗幢九杂簿，森森部列，鼓吹行且作，阗阗咽咽然，一道相属也。习以为俗，岁无敢懈。

据宋赵与时《宾退录》卷八载：城隍神“或袭邻郡之称，或承流俗所传，郡异而县不同”。由于各地所祀城隍神不同，城隍诞辰各异，故赛会日期亦不一致。《坦园日记》卷二载清代湖南之城隍赛会曰：

五月廿六日……长沙城隍赛会，珠玉仗，轰动一时。

五月廿九日……善化城隍赛会，其热闹较胜长沙。安徽有流民，长今尺六尺七寸，扮作无常，招摇过市，虽异防风之长，仿佛山魑之跃，大观哉！又有狡童二人，年均未冠，扮女妆，弹琵琶，踏高脚，长五尺余，且行且唱，婀娜作凌波步，亦绝技也。

清张焘《津门杂记》卷中载四月初六、初八，天津府、县城隍分别出巡，赛会赦孤：

有装扮各色鬼形者，或身高丈余，或身矮三尺，面貌狰狞，摇头摆手，奇形怪状，不一而足，令人可怖。并有书役皂隶，文武仪仗，旗锣伞盖，斧钺金瓜，宝扇提灯，对马执事，蟒袍兽补，按辔徐行。炉鼎缤纷，旂檀缭绕，鼓吹音乐，清韵悠扬。

长江中下游地区是城隍神产生之地，其城隍神信仰最为隆盛。据清顾禄《清嘉录》卷三记载，清代苏州民间崇祀城隍的活动包括以下内容：

保福：人病，亲戚朋友联名具疏于城隍庙，以祈神佑，谓之保福。

拔状：病愈，向城隍神告痊，谓之拔状。

^① 《渭南文集》卷十七，《四库全书》第1163册，第439页。

^② 《青阳集》卷四，《四库全书》第1214册，第401页。

许愿：许愿于神，病既愈，富室召优伶演剧，供献冠袍、鞞履；贫穷之民请祝史献牲，谓之许愿。许愿活动几乎无日不有。

暗犯：女子为后宫（城隍寝宫，装塑城隍夫人）侍从，男子为廊下隶卒，署名腰牌上，注服役月日年纪，其人死，即肖像于庙；或病者暗充罪人，有毕生为神犯者，有历五年、三年为满者，谓之暗犯。

犯人香：清明、中元、十月朔节，于城隍殿前烧香，焚化批文，谓之犯人香。

苏州府城隍庙平时击牲演剧，香火之盛，什佰于其他神祠。清明、中元、十月朔三节，赛神祀孤于虎邱厉坛，是最盛大的祭祀活动。《清嘉录》卷三《山塘看会》载厉坛赛会盛况：

清明日，官府至虎邱郡厉坛致祭，无祀游人骈集山塘，号为看会。会中之人，皆各署胥吏，平日奉侍香火者，至日各舁神像至坛……每会至坛，箫鼓悠扬，旌旗璀璨，鹵簿台阁，斗丽争妍。

在崇祀城隍神活动中，各地逐渐形成了定期举行的城隍庙会或庙市，如明清时期天津的城隍庙会和北京的城隍庙市就颇为著名。《津门杂记》卷中《四月庙会》载：

初六、初八日，天津府县城隍庙会。自朔日起至初十日，香火纷繁，而灯棚之盛，历有年所，尤为大观。各所分段，搭造席棚，或三或五，两庙相联，灯彩陈设，备极华丽，文玩字画，鼎彝尊彝，相映生辉，俱系大家所藏者，皆能借用壮观。两庙戏台，纯用灯嵌，晚间请有十番会同人，在县庙戏台山奏古乐数曲，随有昆曲相唱和……正会之此日，有祝寿会，演戏一天，为神祝寿。

明刘侗《帝京景物略》卷四《城隍庙市》记北京城隍庙市：

月朔、望、念五日，东弼教坊，西逮庙墀虎，列肆三里……市之日族族，行而观者六，贸迁者三，谒乎庙者一。

明沈德符《万历野获编》卷二十四《庙市日期》载北京城隍庙市：

陈设甚夥，人生日用所需，精粗毕备，羈旅之客，但持阿堵入市，顷刻富有完美。

清潘荣陛《帝京岁时纪胜》载都城隍庙：

惟于五月朔至八日设庙，百货充集，拜香络绎。

在城隍庙会期间，要举行城隍出巡活动，清富察敦崇《燕京岁时记》载城隍出巡说：

出巡之时，皆以八人肩舆，舁藤像而行。有舍身为马僮者，有舍身为打扇者，有臂穿铁钩悬灯而导者，有披枷带锁俨然罪人者。神舆之旁，又扮有判官鬼卒之类，彳亍而行。

崇彝《道咸以来朝野杂记》载：五月初一日，宛平县城隍出巡，至都城隍庙相会见，“沿街空巷，逐队而观，甚至有各种香会随之，谓之献神”。可见北京城隍庙市至清末仍兴盛不衰。

在清朝、中华民国的地方志中，风俗部分必载祭城隍神之民俗活动，兹不赘举。

四、城隍神信仰与道教

道教崇祀城隍神始于宋代。《夷坚志》支乙卷第七《朱司法妾》载：朱琮妾以妻王氏妒而自刎，其亡魂作祟，朱琮“招阁皂山道士行法禳逐，牒付城隍庙拘縻”。同卷《姚将仕》条载：范迅母病亡作祟，姚将仕至范家飞符喂水，摄出亡魂，“姚牒城隍寄收”，这位姚将仕“能行五

雷天心法”，可知是一道士，《夷坚志》还有鄱阳城隍诞辰，道士于城隍庙设醮之记载。南宋王象之《舆地纪胜》卷七十七载：

安陆城隍庙神，靖康初，有道士设醮伏坛上。

元代城隍庙已多由道士住持。元虞集《大都城隍庙记》载：

以道士段志祥筑宫其旁，世守护之。^①

元王恽《秋涧集》卷六十七有《大都城隍庙设醮保佑青词》，亦为道士住持大都城隍庙之佐证。王恽《汴梁路城隍庙记》载：

敦请女冠孟景礼、向妙顺、朱妙明辈相与住持，夤奉香火……遂重修正殿台门，创建献庖子孙司及道众寮舍斋厨，轮奂一新……今俾女冠主其祀事，宜矣。^②

明吴讷《棠阴比事补编》载浙西廉访使田滋，以县尹张或坐事有冤，遂斋沐诣城隍祠祷请：

守庙道士进曰：“果有王成等五人同持誓状到祠焚祷，火未尽而去，之烬中得其遗藁，今藏于壁间，岂其人邪？”

《清嘉录》卷三载：

凡土谷神，又咸以手版谒城隍神短簿祠，道流以王珣为地主。袍笏端庄，降阶迎接。

《清稗类抄》迷信类“恩寿命苏人赛会”条载恩寿抚吴，大疫：

乃于城隍庙集道士四十九人，建醮四十九日。醮毕，复舁城隍、土地各像为前驱，备楮帛无算。令羽士鼓钹徒行，逐瘟鬼于胥江。

可见苏州城隍庙亦由道士住持。元代还有道观祠城隍神之记载，元邓文原《新建南泾观记》载：

又即门东西偏设城隍广侯祠，以便夫水旱疾疠之有祷焉。^③

在清朝、中华民国所修地方志中，道士住持城隍庙和祀城隍神的记载更是不可胜举。著名的上海城隍庙建于明永乐年间，明清时期一直由道士住持。

城隍神本为民间俗神，道教将之纳入神灵系统，南宋时期的道经中，已有城隍神的记载。南宋蒋书舆编《无上黄箓大斋立成仪》卷八《牒劄门》，载有灵宝大法司牒上都、州、县城隍主者的牒文，命城隍关报管下城隍：

部集神兵，预次会合，躬亲前来，专一扫荡秽气，防卫坛席。

南宋金允中《上清灵宝大法》卷二十九《发城隍牒引》称灵宝大法司：

依按科条，合移文牒，今有公牒一角封印，令前赴某处城隍司投下，须至专行……如有邪鬼干侵，妖异阻截，一就擒解，摄行究治，罪源置之。天律须管，公文即达，不请顷刻稽延。

道教以城隍为管领亡魂之神，斋醮时要牒城隍神司事，《道法会元》卷五十五亦载奉符檄召城隍神，命收捕为害诸神鬼魍魎妖精：

一体考治，斩形灭迹，裂穴荡巢。务令人鬼区分，妖邪绝灭，家庭清肃，人物安宁，

① 《道园学古录》卷二十三，《四库全书》第1207册，第335页。

② 《秋涧集》卷四十，《四库全书》第1200册，第514页。

③ 《巴西集》卷下，《四库全书》第1195册，第545页。

懋显神功，以彰道化。

南宋以后的斋醮类道经中，多有言及城隍神者。

在城隍神信仰极盛的明代，道教亦编撰了专祀城隍的经典——《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，其开经偈曰：

稽首皈依城隍尊，威灵烜赫镇乾坤。

护国安邦扶社稷，降施甘泽救生民。

统辖大兵巡世界，赏善罚恶日同明。

此城隍经列举天下都城隍威灵公、天下十三布政城隍之神、天下各府州县城隍之神及所统辖主管人间祸福的十八判官、侍卫大神、神武将军、散花玉女、神兵将吏等，职司齐备，阵容强大。太上老君赋予城隍代天理物、剪恶除凶、护国保邦、功施社稷、溥降甘泽、普救生民之职责，城隍成为权掌天下、威镇万邦的道教尊神——护国保宁佑圣王威灵公感应尊神。

中华民国于1928年颁布神祠废存标准，城隍庙在废止之列，许多城隍庙被改为学校、机关、军营等。城隍在台湾余绪尚存，现台北市霞海城隍庙每年五月十日的城隍出巡，仍是轰动全市的祭典。

城隍神信仰内蕴丰富，本文限于篇幅，仅对城隍神及其信仰作一粗略考察，尚祈方家指正。

城隍信仰与台湾历史*

李祖基

一、城隍信仰的起始与沿革

城隍一词最早见于《周易》的“城复于隍，勿用师”之句。据前人考证，所谓“城”，指的是城墙，而“隍”，指的则是城墙之前的护城河。宋赵翼《陔余丛考》卷三十五《城隍神》引王敬哉《冬夜笺记》云：“城隍之名，见于易，所谓城复于隍也。又引礼记，天子大腊八，水庸居其七，水则隍也，庸则城也。以为祭城隍之始固已，然而名之为城隍也。”^① 据此可知，城隍神即水庸神，为远古时天子腊祭的八神之一，这就是城隍信仰的由来。惟早期的城隍信仰仅是一种自然神崇拜，既无神像又无庙宇，祭祀时仅筑土坛而已。而且这种祭祀乃天子之专利，一般老百姓不得参与。东汉以后开始建庙，如江苏芜湖的城隍庙据说就是建于吴的赤乌年间（238-251）^②，距今已有一千七百多年的历史。此后城隍的奉祀渐趋普遍，这从史籍的记载中可以明显地看出来。如《北齐书》有慕容俨祷城隍获佑事的记载^③，唐朝宰相张说、张九龄均有祭城隍文^④。

到宋代，城隍的奉祀已遍及全国，不过这时城隍的信仰也发生了一些重大的变化。城隍由原来单纯的自然神演变为由人鬼充任之复杂的人鬼神，并列入官方祀典。如《宋史》苏缄传载：“缄没后，交人谋寇桂州，行数舍，其众见大兵从北来，呼曰：‘苏城隍领兵来报怨。’惧而引归。邑人为缄立祠，元祐中赐额怀忠。”^⑤ 又宋越州萧山县主簿吴颐所撰越州新修城隍庙记亦云：“唐右卫将军庞公玉，始营州治，县有善政，其死，州人德之，祀为城隍神。”^⑥ 等等

至于城隍进一步演变成具有地方官色彩的神明，则是始自明朝。明太祖朱元璋崇信城隍，

* 本文原载《台湾研究集刊》1995年第1期，第39-42、6页。

① 赵翼：《陔余丛考》卷三十五《城隍神》。

② 董芳苑：《台湾民间宗教信仰》，长青文化事业股份有限公司1980年版，第64页。

③ 《辞源》丑集，第154页。

④ 同上。

⑤ 《宋史》卷四百四十六《列传卷》。

⑥ 阮元编：《两浙金石志》卷六，宋岳州修城隍庙碑，转引自蔡相辉《台湾的祠祀与宗教》，第124-125页。

认为“城隍神历代所祀，宜新封爵”。乃于洪武初年封京城隍为“承天鉴国司民升福明灵王”，其他府城隍封为“威灵王”，州城隍封为“灵佑侯”，县城隍为“显佑伯”，从此，城隍开始有了爵位等级的划分。三年，又命城隍庙内屏去他神，定庙制高广，各视官署正衙，而几案皆同。于是，城隍神俨然具备了地方官的色彩，可以在辖区之内设座问案了。嘉靖九年规定每年仲秋祭旗纛日，同时并祭城隍之神。至于各府、州、县城隍，则由当地地方官致祭。另外，凡皇帝诞辰及五月十一日城隍神诞又遣官行礼。

清朝历代皇帝对城隍的崇信更是有增无减。清初，通令各省、府、厅、县建造城隍庙宇，列入祀典。规定山川及风云雷雨、城隍共为一坛，风云雷雨之神居中，山川之神居左，城隍之神居右，每岁春秋仲月，由地方官就坛致祭。并规定凡新官入境须先卜选吉日，亲到各地方城隍庙举行奉告典礼，而后才能履任^①。

二、城隍神的职责与权力

在传统信仰中，人们一直将城隍视作阴间地方官，负责该辖区的治理，与世上的知府、知县遥相对应，一治幽，一治明。虽然幽明阴阳两者有别，但其职责权力、治事方式、典章制度则是一致的。关于城隍的职责，在洪武二十年京师改建城隍庙时明太祖所下的诏书中作了说明，诏书曰：“朕设京师城隍，俾统各州、府、县之神，以监察民之善恶而祸福之，俾幽明举，不得悻免。”^② 后人对此也常常加以发挥。如清代台湾诸罗县令周钟瑄在其撰写的《诸罗县城隍庙碑记》一文中就对城隍的职责进行了一番阐述：“圣人设教，明为人而幽为鬼神，理一而已。邑有令以治明也，赏善罚恶，均其赋役，平其争讼，教其孝悌忠信，使邑无饥寒怨咨而相率与善者，令之职也；有城隍以治幽也，福善祸淫，顺其四时，阜其百物，驱其魍魅蛊毒，使邑无灾眚夭枉而不即于淫者，城隍之责也。”^③ 由上可知，城隍的职责最主要的是监察民隐，赏善罚恶，以补充阳间司法的疏漏与不足。当民间有人忤逆不孝，不敬六亲；或奸盗诈伪，不畏公法；或拗曲作直，欺压良善；或逃避差役，靠损贫户时，即由邑厉向城隍报告，使其发露，而遭官府轻则笞杖，重则徒流绞斩；或其事未发，亦必遭阴谴，使举家并染瘟疫，六畜田蚕不利；反之，对于那些孝顺父母、和睦亲族、畏惧官府、遵守礼法不为非作歹的良善正直之人，邑厉也会报告于城隍，阴加护佑，使其家道安和，农事顺序。对于官吏，若有上欺朝廷、下枉良善、贪财作弊、蛊政害民者，邑厉亦必一并上报城隍，由神惩罚之^④。在广大老百姓的心目中，城隍俨然是一位赏罚分明、正直无私的正义使者。正由于如此，在幽冥报应的教化深入人心的中国封建社会，城隍信仰有重大的社会教育功能，它告诫世人不可为非作歹，否则死后也难逃阴间法律的制裁。当然这其中的是非善恶是以封建统治阶级的行为规范和道德标准为依据的。这样一来，城隍信仰也就不可避免地为统治阶级所利用，成为其统治人民的一种工具。

除了监察民隐、福善祸恶之外，作为阴间地方官，城隍还有管理统辖地方鬼神的职责。古

① 高拱乾：《台湾府志》卷六《典秩志·城隍庙》。

② 《续文献通考》卷七十九。

③ 周钟瑄：《诸罗县志》卷十一《艺文志》。

④ 高拱乾：《台湾府志》卷六《典秩志·城隍庙》，第126页。

人认为鬼能作祟，祸害地方。特别是那些屈死、惨死、无人祭祀的孤魂野鬼，更是如此。为了防止厉鬼作祟，为害地方，古代各府、县都设有“厉坛”，分别于每年的清明、中元（七月十五日）及十月朔日，由地方官致祭。每次祭厉坛时，须先期三日由主祭官谍告城隍。至日，又用彩仗迎城隍主祭，体现了城隍对鬼神的统辖之权。每当地方发生天灾人祸时，地方官往往认为是上天派遣鬼神作祟所致，于是会请求城隍予以庇护。如《蠡测汇钞》收有一篇“谍告台湾府城隍文”，即是道光八年七月十五日台湾知府邓传安为请求城隍将那些客死他乡、陷于险远、思归不得的无主游魂，导引护送返归故乡，得享族类之祀而作的。从这篇谍文中我们可以形象地体会到时人对城隍统辖鬼神的一般观念，现将其引述如下：

伏以鬼有所归，乃不为厉。中元郊外设祭，载在国家祀典，所以妥无主之游魂，惟城隍尊神，实莅其事。台郡人民半自内地冒重险而来，进出以鹿耳门为门户。船只或阻浅阻风，不得径出径入。间值滔天巨浸，人力难施，往往失事，其险倍于外洋。如今春领饷弁兵，及秋初游客棺柩春属，载胥及溺，得生者少，远近伤心，谅亦蒙神怜悯。顾故土之思，人鬼同情。冒险不得其死，死而有知，眷顾依迟，岂肯恋恋海外。近日海吼异于前时，焉知非游魂为厉？往祷设醮，已罄有司之忱。仰惟威灵公爵秩尊显，如一路之福星，海岛商民内渡，必官给照乃行。想幽明事同一体，为此谍呈神鉴，伏冀俯念无主游魂，陷于险远，思归不得，默赐引导，护还故乡，得享族类湮祀，不淹滞于寂寞荒埔。俾海外长庆安澜，实千里无疆之福。^①

台湾文献丛刊第87种《斯未信斋文编》中也收有道光年间台湾兵备道徐宗干的三篇祭城隍文，这些祭文也是因为当时台湾发生了兵船覆溺、饷鞘沉沦、洪水、地震等一系列严重灾患，徐宗干认为是厉鬼作祟而吁请城隍“默为辅佑”。

除了监察民隐、统辖鬼神之外，城隍与山川及风云雷雨等自然神也有密切的关系。清朝祀典规定城隍与山川及风云雷雨共坛致祭，古代史籍中也经常可以见到城隍庙祷风求雨的疏文，如上引《蠡测汇钞》即录有台湾知府邓传安的两篇城隍庙祷雨疏。这些说明城隍对风云雷雨等自然神也有一定的统辖权力，也是城隍神系由自然神转化而来的一个例证。

三、城隍信仰与台湾历史

台湾最早的一座城隍庙建于明郑时期^②。康熙二十三年，清政府在台湾设立一府三县，当时草莱初辟，地广人稀，规制设施尚不完备，多有因袭郑氏时期者，而这座位于郡署之右“规模隘小”的庙宇自然也被“继承”下来，作为台湾府城隍庙^③。到乾隆二十二年，台湾知府觉罗四明重修庙宇，使得这座当时台湾地区级别最高的城隍庙规模宏大，焕然一新^④。台湾县城隍原来一直附于郡庙，直到康熙五十年才由知县张宏捐俸倡建，张氏还特地作了一篇“始建县城隍记”，记述了台湾县城隍创建的由来。其文曰：“台湾自置邑以来，垂三十余年矣。而主此

① 《蠡测汇钞·问俗录》，文献书目出版社1983年版，第44页。

② 蒋毓英：《台湾府志》卷六《庙宇》。

③ 蒋毓英：《台湾府志》卷二《庙宇》。

④ 余文仪：《续修台湾府志》卷七。

邑之神，其位丽于郡庙，朔望瞻谒，于礼未称。长民者率三岁一迁，因乃旧规，莫之或问也。我国家敬礼百神，所在各有专祀。顾兹邑之神独缺，失其宜矣。余来令于兹，有志兴建，而簿书鞅掌，力有未逮。辛卯夏，以秩满将代，乃捐俸鸠工，择爽垲之地，而卜筑焉。越明年春落成，堂庑墙垣，宏杰壮丽，过者起敬，是足以妥神灵而肃观瞻矣。夫先王之典有功于民者则祀之。神主此邑，保障一方，诚有大功于民者也。令甲所载祀之，安可或缓哉？因书创建之由，勒之于石。”^① 乾隆十四年水师协镇沈廷耀又在安平镇建立了一座城隍庙，这样台湾县便有两座城隍庙^②。诸罗县和凤山县的城隍庙也在康熙五十四年和五十七年分别由知县周钟瑄和李丕煜创建^③。以后随着地方建置的扩增，各厅、县也都陆续建起了城隍庙，如彰化县城隍庙建于雍正十一年^④，淡水厅城隍庙建于乾隆十三年^⑤。据 1935 年日本侵略时期的调查，台湾的城隍庙共有二十七座^⑥，其数量虽不算多，但各地配祀城隍的庙宇却不计其数。在台湾，城隍与妈祖、王爷等一道被列为民众祭祀最普遍的十大神明之一^⑦。因而，台湾地方的历史上也留下了许许多多与城隍信仰相关的记载。

清朝规定台地官员三年一换，秩满之后即可调回内地，故台地为官者，每有“三日京兆”之感，致使积习相沿，吏治败坏，有“各省吏治之坏至闽而极，闽省吏治之坏至台湾而极”之说。然而，尽管如此，在台任职的官员中仍不乏清廉正直、操守有为、不愿随波逐流者。为了振衰起弊，刷新吏治，他们往往利用城隍神刚正不阿、赏罚分明的形象来宣扬自己的理念，作为治台之原则。如康熙五十三年台湾知县俞兆岳甫上任就到县城隍面前立下三誓：“毋贪财，毋畏势，毋徇人情。”实心实政始终不渝^⑧。又如彰化知县杨桂森在履任时同样也发表了一篇十分有名的“告城隍文”，言明其清明廉正、一心为民的决心，并说：“自今指誓以后，敢有一念游移，或逾久而变其操，或升调他方而易其节者，吾神定以今日之言诛有司，有司不敢辞也。”^⑨ 这些誓言铿锵作响，掷地有声，载入史册，传为美谈。

清代台湾为一移民社会，人口结构失调，社会成员良莠不齐，文化素质较低。为了争夺土地、水源，移民之间经常发生械斗，有闽粤互斗、漳泉互斗以及汉人与番民之间的冲突，加上社会上“罗汉脚”充斥，叛乱时起，整个社会充满了桀骜难治的暴戾之气。为了扭转、改善社会风气，除了设立书院、社学、义学，扩大传统文教制度的影响之外，台地许多贤明的官员还以神设教，借助神道的观念来移风化俗。如姚莹任噶玛兰通判时，为了除暴安良，和辑民番，教以礼让，曾在城北设祭坛，祀开兰以来死者。中列城隍神位，左列漳籍死难者灵位，右列泉、粤籍死难者灵位，并从番俗列社番死难者之灵位于地，率文武官员及民番二千余人共同祭

① 薛志亮：《续修台湾县志》卷七《艺文》。

② 薛志亮：《续修台湾县志》卷二《政志》。

③ 周钟瑄：《诸罗县志·祀典志》；王瑛曾：《重修凤山县志》卷五《祀典志》。

④ 周玺：《彰化县志·祀典志》。

⑤ 陈培桂：《淡水厅志·典礼志》。

⑥ 李国祁：《清代台湾社会的转型》，《中华学报》第五卷第 2 期。

⑦ 董芳苑：《台湾民间宗教信仰》，长青文化事业股份有限公司 1980 年版，第 65 页。

⑧ 王必昌：《台湾县志》卷九《职官》。

⑨ 周玺：《彰化县志·艺文志》。

祀，环听如堵，多泣下者^①。又沈葆楨治台时曾上疏清廷，请加封嘉义城隍，以褒奖其于同治元年戴潮春起义时对该城军民的保佑，致使这座危城得以保全^②。以上两例都是藉城隍司理阴间的观念来做戒恶人，劝人为善，鼓励民众遵奉传统的道德规范，以期达到维持正常社会秩序之目的。

在台湾历史上，城隍的奉祀中有一些与正常的体制不合的例子。如一般的城隍庙都是官设的，而台北迪化街的霞海城隍庙却是民建的，而且香火之盛，冠于全台；又新竹并非省城所在地，但其城隍却称为“都城隍”，为台湾阴间最高地方官；还有，澎湖县城隍的爵位应为显佑伯，但实际上却封为灵应侯，等等。诸如此类的事情实与台湾的历史有密切关系。原来台北霞海城隍原籍福建省泉州府同安县，为五乡庄的守护神。道光年间，同安籍移民从该庙分其香火，携奉来台，建庙于艋舺八甲庄。清咸丰年间，艋舺的同安人与三邑（晋江、南安、惠安）人发生械斗，同安人败北，被迫携其守护神城隍爷冲出重围，逃抵大稻埕，并在那里把城隍爷安顿下来，开始建设新社区。不料，数十年之后，大稻埕一带商业大兴，取代了艋舺的地位。同安人遂把这一幸运的转变归功于霞海城隍的庇佑，因而对其崇祀有加^③。

而新竹本名竹塹，原为淡水厅的治地。新竹城隍最初是县城隍，其爵位为显佑伯。光绪元年，清廷增设台北府，辖淡水、新竹、宜兰三县，府城就设在新竹，于是新竹城隍神格也就提升为绥靖侯府城隍。光绪十一年，台湾建立行省，省会定于台中，但因该地一切规制设施尚未建立，巡抚衙门暂在台北办公。这样就使得台中有省会之名而无省会之实，台北有省会之实而无省会之名。由于台北原为新竹辖地，新竹又介于台北、台中之间，文风鼎盛，其城隍庙又以灵验昭著。光绪十七年，善男信女们在新竹举办护国佑民法灾禱醮法事，推荐奏准新竹城隍为省都城隍，晋封为威灵公，成为台湾阴间最高地方官^④。

至于澎湖城隍封为灵应侯一事，则与1884年中法战争有关。据《澎湖厅志》载，光绪十年二月法军犯澎，十三日，妈宫百姓扶老携幼，北走顶山，皆口呼城隍神保佑，时洋炮沿途雨下，颗颗坠地即止，无一炸伤人者，亦足异也。及事平，厅主程公据实请人宪奏明加封，号为灵应侯，御赐“功存捍卫”匾额，予以表彰^⑤。

① 姚莹：《东槎纪略》“噶玛兰厉坛祭文”。

② 沈葆楨：《福建台湾奏折》。

③ 追云燕：《台湾民间信仰诸神传》，第316页；林衡道：《台湾历史民俗》，第98页。

④ 郑明志：《台湾的宗教与秘密教派》，台源出版社，第206页。

⑤ 林豪：《澎湖厅志》。

越南人的城隍崇拜与土公信仰*

罗长山

一、越南人的城隍崇拜

城隍崇拜，是越南古代重要的传统民俗之一。

所谓城隍，《辞海》说：城隍，就是道教所传守护城池的神。中国古代称有水的城堦为“池”，无水的城隍为“隍”。据说由《周礼》蜡祭八神之一的水（即隍）庸（即城）衍化而来。最早见于记载的为芜湖城隍，建于三国吴赤乌二年（239）；北齐慕容俨在郢（今河南信县南）亦建有城隍神祠一所。唐代以来郡县皆祭城隍，后唐清泰元年（934）封城隍为王。宋以后奉祀城隍的习俗更为普遍。明太祖洪武三年（1370）又正式规定各府州县的城隍并加以祭祀。

据此，我们完全有理由作出这样的推断，即越南古代城隍崇拜的习俗不仅源自中国，而且与中国道教传入当时的越南地区有直接关系。其一，如上所引，中国道教所传的守护城池的城隍神，其神祠最早见于记载的芜湖城隍建于三国赤乌二年。可见，中国城隍崇拜的习俗，在公元3世纪已在中国长江沿岸一些地域开始流行。其二，《牟子理惑论·序》曰：“灵帝崩后（189），天下扰乱，独交州差安，北方异人咸来在焉，多为神仙辟谷长生之术。”又《大越史记》载：“汉帝（汉献帝建安八年，203）遣南阳人张津为刺史。津好鬼神事，常著绛帕头巾，鼓琴烧香，读《道书》云：‘可以助化’。”可见，公元二三世纪，中国道教已传入越南。因此，作为中国道教所传守护城池的城隍神，后来伴随着中国道教传入越南，这是很自然的事。其三，早在公元前111年汉武帝平南越，以其地为交趾部划九郡。这九郡之中的交趾、九真、日南三郡在今越南境内。所以，当进入唐代“郡县皆祭城隍”，特别到了“宋以后奉祀城隍的习俗更为普遍”的时期，当时作为交趾部的“三郡”的越南地区，当然也不例外。因此，越南民俗研究学者阮鸿峰在他所著的《越南村社》一书中论及越南古代城隍信仰习俗时，尽管对其产生的历史渊源，没有据史展开论述。但他认为“越南古代村社，每个乡都有自己的城隍神亭”这一推断，应该说是与史实大体相符的。

* 本文原载《民族艺术》1995年第2期，第159-169页。

不过，越南古代原始居民所崇拜的城隍，是否与中国古代道教所传守护城池的神同为一神呢？我们认为，由于中国城隍传入越南不仅与中国道教传入越南有关，而且可能与当时官方推行的宗教政策有关。所以，在传入的初期，越南的城隍很可能就是中国的城隍，即基本上还是守护城池意义上的神。只是后来推广到民间，可能由于中国城隍这位物化神与越南原始父权氏族祖神崇拜的传统习俗相互融合，并在实践中逐渐朝着越化的方向演变，最终成为越南传统意义上的人神。当然，这仅仅是一种臆断而已，并非是我们的最后结论。不过，在越南民俗历史研究界中，曾有学者认为，越南城隍开始可能只限于本村的有功的人。比如，在原始氏族时期，曾带领原始居民艰苦奋斗，在荒山野岭上创立起基业的头人，或者是他们心目中德高望重的人。这样的人死后，就可能被人们尊为城隍，以表达他们和后代子孙对创业者的永远怀念与崇拜的感恩之情。我们认为，这种可能性的推断并非没有根据。从民族学的角度考察，原始人类氏族社会的祖神崇拜是一种普遍现象，越南恐怕也不例外。而原始氏族社会的祖神崇拜与原始居民城隍崇拜，无论在原始人类的心理上还是认识上，都明显地存在着一脉相承的内在关系，因而在一定历史条件下，相互融合，并逐渐向本土居民固有的传统习俗演变，最后成为本土居民祭祀共同祖先的一种传统习俗，应该说这是顺理成章的事。那么越南人城隍崇拜在付诸实践过程中，它的主要内容与形式又是什么呢？关于这一点，从现有的越南民俗研究资料中，我们发现主要有以下几点：

（一）极其重视神亭的朝向。越南人在城隍神亭修建过程中，神亭的选点，一般是小村建在村头，大村建在村中间，主要是方便居民对城隍的供奉。而建筑中的神亭朝向，越南人是非常注重的。“神亭朝向犯了神，烂眼何止我一人。”自古以来在越南民间流传的有关神亭朝向的这句民谣，生动地说明了越南人始终认为，城隍神亭的朝向风水好不好，直接关系到每一个居民的切身利益，关系到全村能否安居乐业、兴旺发达的头等大事。因此，越南人在修建神亭时，一般情况下都尽可能地使神亭朝南。如果朝南建筑时，遇上前面有山沟、水塘等障碍物，则被视为断了龙脉，就非得改变不可。此外，附近村与村之间神亭的朝向，也要相互协调好。也就是说，一村不能占另一村的好风水，后建的神亭不能占先建神亭的好风水，否则就会由此而惹出许多麻烦事，处理得不好，甚至会发生相互械斗，酿成大祸。所以，越南人在修建城隍过程中，从选点到定向，都始终以一种十分慎重、严肃的态度认真对待，丝毫不敢马虎从事。而在这一点上，村里权威的风水先生则是最关键的策划者和设计者。

（二）极其重视神亭的建筑。越南人城隍崇拜的另一个突出表现，就是对神亭的建筑工程极端重视。越南城隍神亭的建筑形式，一般是倒“丁”字形或“工”字形，分有外亭和内亭两部分。内亭称为后宫或内殿，是专门供奉城隍的地方。内殿深处是禁宫，供奉着城隍的神位。神位通常是在一个神龛中安放着一尊城隍塑像或一个牌位，整个布局和装饰都显得十分森严而隆重。在神位前面是神台。神台上除了摆着香钵、沉香炉、带盖酒杯和槟榔等祀器和供物外，还有一个铁盒子，内装有经书和神绩等。神台前是一个香案，上面也摆着香钵和其他祀器。

在神台和香案左右两侧各有内间。为了将神台和左右两侧内间隔开，两边分别排列有扇旗、龙伞、八宝和造型逼真的红马、白马或大象等祀器。特别是红、白两马，专门安置在能移动的车子上，以便在外开展神事活动时可以随时出动。

神亭内近禁宫处，两旁通常挂有一旗一匾，称为魂旗、魂匾，上面写有所供奉城隍的职

爵。通道两侧还各竖起一块牌匾，上面分别写上“静肃”和“回避”四个大汉字。在左右两小间，通常供奉着土公、城隍各下属或后神的神台。

城隍神亭外，是一个分为三隔的大祭堂，中间是举行祭礼的地方。在中亭最后边的后宫，同样摆有香案和各种祀器。香案前是祭祀时向神礼拜的地方，那里铺着席子。尽处有三观门，那是一个庄严而宽敞的空间，墙和柱上都刻嵌有各式花纹，两边侧壁，常塑上龙、虎等浮雕，或绘上两个拿龙刀的武将，或绘上马，或两侧各有石象，柱顶上则嵌有一瓷鳄。

神亭一般都建得比较宽敞，少则五六间，多则达八九间，大多数都用珍贵的木料建成，上盖越南的挂齿瓦或上盖中国的筒瓦，下铺越南的承溜瓦。亭柱涂红漆，安置在刻有中国龙、凤纹饰的大石礅上。亭壁的窗口通常是圆月形或连环形，很少是正方形或“日”字形。神亭虽然宽阔，但没有阁楼，从外边看，显得较为矮小，可到了亭内，就觉得很有高度。亭檐的四个角，通常呈尖弯状，上面有花、叶、鱼、云或汉字等作装饰。所有这一切，无不显示着中国和印度风格的建筑文化对越南的影响，以及人们对城隍的无限崇拜。

(三) 极其重视城隍的祭仪。越南人对城隍的崇拜，除了表现在对神亭的建筑、布局的极端重视外，还突出表现在对城隍的祭祀上。如每年举行全乡性的祈福祭，首先要成立祭礼筹备班子，选定主祭和陪祭，祭礼举行前要杀猪、宰牛作供品，在祭礼上还要奏祭乐、读祭文，参祭人员从主祭到陪祭的服饰、冠帽，一举一动，一言一行，都有一套传统的严格的仪式。这是对带有年祭性质祭礼的要求。此外，还有不定期的全乡性祭礼。比如，遇上旱灾，就到城隍神亭举行祭礼，祈求神灵“赐雨”；遇上了丰年，就到城隍神亭举行祭礼，敲锣打鼓，欢庆丰收，表达对城隍的感恩之情。村民个人的事，有时也举行向城隍“呈报”的仪式。比如，男孩长到六、七岁，就要带上香、烛等供品，来到神亭，举行向城隍“呈报”仪式，然后才取得参加“乡饮”的资格；又比如，男女青年要成婚，也要择个吉日，备足酒、肉、槟榔等供品，前往神亭，举行向城隍“呈报”仪式，取得城隍认可后，才能成为全村公认的“合法”夫妻。总之，村里的重大事件和村民日常生活中的大事，如“生、长、嫁、娶、病、老、死”等，都得祭城隍或向城隍“呈报”，祈求城隍的保佑，或取得城隍的认可。城隍，实际上已成为主宰人们一切物质生活和精神生活的神，成为人们心中无限崇拜的神。

也许由于原始居民对本村城隍有着一个共同崇拜的信仰，才使越南古代每个村社都可能组成一个相对稳定的共同体，于是，相互帮助、共同维护集体利益等传统习俗也因此而形成。比如，村上有人办红白喜事，全村都要帮忙杀猪、宰牛；村里有人建房缺工缺料，全村的人都要帮工、帮料。相反，要是有人在自己家里动土挖水井，只要风水先生说会触犯“龙脉”，就得改变地点，否则就会招来全村人的阻止、反对，甚至遭到村规的惩罚。

当然，上述的这些情况，可能是原始父氏社会、原始公有制尚处主体地位时期原始居民对城隍崇拜的反映。到了封建社会，情况就有些不同。主要表现在，这时的城隍不再只限于本村有功的人。因为封建统治者，可以通过国家行政手段，招民建邑，而负责领导人民垦荒的官员，死后也就可能被人民供为城隍。有的城隍还可能是国家的功臣，由朝廷特封他为某一村一社的城隍。不可否认，随着封建关系成为村社里占统治地位的主要关系时，城隍中也不可避免地掺入一些生前为非作歹的官吏，死后被朝廷封为某一村一社的城隍。不过，这些不受人们欢迎的新神只是少数。从总体上来说，越南古代村社城隍崇拜的习俗，还是有着广泛的群众基础



的，人民对城隍的崇拜基本上还是出自内心朴素、美好的情感。只是由于这种情感是建立在迷信的基础上，因而城隍崇拜也就往往被统治阶级所利用，成为他们愚弄人民、压制人民和剥削人民的工具。城隍崇拜习俗由于时代的局限，具有迷信、消极的一面，那是难免的。但不可否认的是，在现实生活中，它对于团结人民、教育人民、培养人民健康的集体主义精神，特别是教育人民敬重自己的祖先、历史上有助于人民的人，并且由此而逐渐形成的民间淳风美俗，社会的进步，也曾产生过积极的作用。正因为如此，直至今天，城隍崇拜的习俗在越南民间继续流行，特别是自越南推行一系列革新、改制政策给人们带来了好年景以来，一些地方城隍的祭仪不仅没有绝迹，相反祭礼规模越来越大，档次越来越高。在最近的一次中越民间文化交流会上，一位越南学者公开透露，近几年来，一些先富起来的越南人，不少人拿出每年个人的一部分收入，用于各种神事活动，其中包括对城隍的祭祀。我们认为这位学者的话是可信的。因为城隍崇拜，实质上早已成为越南崇拜祖先的一种传统习俗。祈求祖先的保佑，举行城隍的祭祀，当然不免会披上某些迷信色彩，但应该是可以理解并受到尊重的，特别是它那固有的“数典不忘祖”的积极文化内核，更是应该值得肯定。这就是当前越南民俗学界多数学者对城隍崇拜的共识，也是今日越南百姓祭祀城隍各种神事活动方兴未艾的主要原因所在。

二、越南人的土公信仰

土公信仰，是越南人继城隍崇拜的又一重要传统习俗。如果说在城隍神亭里，土公受到“冷落”，被归入与城隍的各下属或后神之列，那么到了宅居，则是一位最重要的神，其地位在宅居诸神之上，是“第一家之主”。

越南人之所以尊土公为“第一家之主”，因为越南人认为：“地有土公，江有河伯。”宅居之事由土公全权管辖，江河之事由河伯全权管辖。正因为土公主管家中一切事务，又有权决定每个家庭的祸福，并且具有无比的神威，能抗拒各种妖魔鬼怪侵扰人们的住宅，保佑全家大小平安。所以，自古以来，越南民间就有在住宅内供奉土公、信仰土公的习俗。

其实，越南人信仰的土公，相当于中国的灶君。不过，越南人供奉的土公和中国人供奉的灶君，无论在神属的含义上和供奉的方式上都有所不同。比如，越南人设立土公神台和中国人设立灶君神台的位置就不一样。中国人往往把灶君神台设在灶房里，并且紧贴地面。（这一习俗，就连侨居越南的中国人也没有改变。记得小时候每次替母亲给灶君上香，我都得往灶底下钻）越南人则不同，土公神台往往都设在祖宗神台一侧，有的人家宅居内不设祖宗神台，就将土公神台直接设在堂屋正中处，以表达家主对“第一家之主”的无限崇敬之情。

尽管越南人对土公如此尊崇，但土公的神台并不讲究。一般的摆设是，在神台前边摆着几个有盖的小酒杯、一个香炉钵或一个沉香鼎，和一些神香、灯烛之类的供物。香炉钵后边靠墙壁处，竖起一块上面写明土公名号的牌位或摆三顶纸扎冠帽。这三顶纸冠帽，其中有一顶是女式的，放在中间；另两顶是男式的，放在两旁。

这么一来，可能读者会感到奇怪：这是怎么回事？越南人供奉土公的习俗，不就是同中国人供奉灶君一码事吗？中国灶君只有一位，到了越南怎么冒出了三位，而且有一位还是女的？

有许多迹象表明，越南供奉土公的习俗源自中国。但是到了越南却“一分为三”，冒出了

三位有名有姓的灶君，这在越南民间也不是无“典”可查的。只是这个“典”，在越南古代民俗文字资料中，是以民间传说的形式这样向人们记叙的：

古代，有一对夫妻，丈夫叫重高，妻子叫侍儿。夫妻婚后多年，一直无儿无女，因此经常相互责怪、争吵。于是，有一天，重高过于气愤，将侍儿痛打了一顿。于是侍儿忿忿不平，离家出走。这时，正好遇上一个人叫范郎。范郎花言巧语引诱侍儿与他同居，结为夫妇。

也说不清过了多少日子，只知道当重高心平气静下来后，发现妻子已经出走，于是到处打听妻子的下落，盼望妻子重新回到自己的身边。日子一天天过去，可是一直杳无消息。重高于是下定决心，放下手中的活计，四处奔走寻觅。脚磨破了，衣穿烂了，钱花光了，仍然不见妻子的踪影，重高只好沿街行乞。

一天傍晚，重高来到一户人家门前讨饭，女施主把饭送来了，重高一看，施主正是自己的妻子侍儿，侍儿也马上认出行乞者正是自己的丈夫重高。于是两人相互诉说着离别后日夜思念之情，重高再三请求侍儿原谅自己的错过，盼望破镜重圆。侍儿也为自己无知，而后悔不已！

两人亲热了一阵后，侍儿忽然想起，范郎很快就要回来了，怕事情败露，不可收拾。于是叫重高暂时钻入园外一堆稻草里藏身，好让自己设法把这事敷衍过去。

当天晚上，范郎回到家中，突然想起明天没有草灰给禾苗施肥，便点燃了那堆干稻草，好待天亮后取灰撒田。此时，重高因为白天路上过于劳累，一头钻进稻草堆后就迷迷糊糊地睡着了，而屋子里的侍儿也以为重高早已脱身，安然地进入了梦乡。

烧燃的稻草不时发出阵阵的唝剥巨响，把侍儿从梦中惊醒。她出去一看，只见一片火光冲天，侍儿发现重高已被烧死了，由于过于疼爱丈夫，她纵身跳入了熊熊的大火之中。范郎眼见妻子死了，伤心过度，也跟着纵身跳入熊熊的大火之中。就这样，他们三人都在熊熊的大火中同归于尽！

上帝被他们所为感动，于是封他们三人都做灶君，并分工如下：

范郎做土公，专管灶房里的事；

重高做土地，专管家中的事；

侍儿做土祇，专管菜篮子的事。

尽管这个有关灶君“一分为三”的故事一直在越南民间广为流传。但是越南百姓仍然承袭中国民间的习俗，在供奉灶君的同一块牌位上分别写上这样三个名号（汉字，竖行，下均同）：

东厨司命灶府神君

本家 土地龙脉尊神

五方五土福德正神

也有高度概括其意，写成：

定福灶君

在这些“名号”两旁，又总是要加贴一副这样的对联：

有福能司火，无私可达天

可见，越南人对尊之为“定福灶君”的土公的信仰，可谓已达到了毕恭毕敬、顶礼膜拜的

程度了。然而，家主对土公的表示，在一般情况下，往往是“诚心有余，而供品不足”。也就是说，在阴历每月的初一、十五的例供日子里，供品往往也只是几杯清水、几片槟榔，充其量也顶多添上几只水果就打发了。即便是在家主祭祀祖宗时，为使祖宗亡灵能够进家享受供品，从土公那里讨个“入门许可证”，不得不请土公先尝供品。但那供品同摆在祖宗神台上的相比，则大为逊色。只有到了每年阴历十二月二十三日土公节这一天，人们才一反常态，百般讨好土公，为土公上天向上帝陈奏凡界之事而备足佳肴美酒，举行隆重的钱送仪式。

首先，在仪式举行之前，要给土公换上新的牌位，牌位要贴上新的红纸，名号要用中国墨或金粉写成，衣、冠、鞋等冥器也要换新的，并且颜色一年一个样。也就是说，要跟“五行”的金（黄）、木（白）、水（青）、火（红）、土（黑）五种颜色相对应，周而复始，不得违例。

举行仪式时，家主还要敬读恳（祈祷）文。文体和内容的样本大体如下：

唯大越某年、某月、某日。

敬神信主某某家居住在某社、某郡、某省，稽首、顿首百拜。

谨以扶留清酌、金银、香灯、盘具物，次品之仪，感虔告务。

恭请：

本家土公东厨司命灶府神君位前、

本地土地神宁氏位前、

五方五土福德正神位前，

来临证鉴，

拥护家主自老至幼平安幸福、无病无疾。

尚飨。

供礼结束前，家主要将去年供给灶君的衣、冠、靴等冥器就地焚烧。这时，为了讨好土公，让他在上帝面前为家主“美言几句”，越南人并不像中国百姓向灶君“行贿”时采取的那种象征性的方式，即在焚烧冥器时，偷偷放入一包糖果，或干脆在灶君的嘴巴抹上蜜糖。越南人向土公“行贿”的方式比较“具体”，而且讲究“实惠”，即在焚烧旧的冥器时，外加一百张金冥纸，并为土公返回天上免费提供最理想、最快捷的“飞行器”——送土公一条活鲤鱼！

越南人认为，这条活鲤鱼将化成“天龙”，送土公上天！所以，每当供礼一结束，人们就把早为土公准备好的鲤鱼放生回江河或池塘里，让土公骑着这条“天龙”返回天上，在上帝面前为家主“美言几句”，以求得上帝保佑，土公赐福，在新的一年里，全家安康，兴旺发达！

越南人敬奉土公的这种习俗，虽然在供奉对象的定位上与城隍崇拜不同，城隍崇拜供奉的是祖先，是公共神，而土公是“第一家之主”，是宅居神。但就其信仰文化的内涵来说，则是基本相同的，都是为了祈求神的保佑和神的赐福。因此，直至今日，越南人在崇拜城隍的同时，仍然保持着对土公敬奉的习俗。

参考文献:

- [1] [越] 潘继炳:《越南风俗》,胡志明市出版社 1992 年版。
- [2] [越] 酸映:《越南风俗》(供奉祖先),社会科学出版社(河内) 1991 年版。
- [3] [越] 阮鸿峰:《越南村社》,河内文史地出版社 1959 年版。
- [4] [日] 窪德忠:《道教史》,上海译文出版社 1990 年版。
- [5] 《牟子理惑论·序》,转引自郑永常:《汉文文学在安南的兴替》,台北:商务印书馆 1987 年版,第 37 页。
- [6] 《大越史记全书》本纪·卷二。

朱元璋政权城隍改制考*

[日] 滨岛敦俊

一、序论

关于旧中国城市中普遍存在的城隍庙，过去曾有邓嗣禹、那波利贞两位作过概括性的论述（邓 35，那波 34）**，近年有中村哲夫、D·Johnson 诸位在整理前人研究的基础上，作了新的探讨（中村 76，D·Johnson 85）^①。这些研究大多是探讨从南北朝到宋元时代城隍神、庙信仰的产生及其功能，和历代王朝封赠的历史。

其中邓嗣禹又详细追踪了城隍庙在明清两代的变迁，论及城隍制度在明初的变化（邓 35·259-261 页）。另外，Romyen Taylor 也考察了明太祖的城隍政策，同样也指出了这一变化。本文将在继承这些成果基础上，就邓、Taylor 两位尚未阐述详尽的地方，吸收这以后朱元璋政权研究的新成果，参照新的史料，分析明初改制的意义和背景，考察改制与当时现实的关系。但是，明清时代城隍庙史的变迁，与明末清初的商业化和都市化（市镇的发达）也有着密切的关系，这一点笔者曾在《明清江南城隍考》一文中作了分析，请参照。

二、传统城隍神的体制化——洪武二年新制

明王朝建立后的最初几年间，《明实录》^② 中出现了无数有关改革礼制的记载。一般来说，新王朝创建时，作为建立新制度的一环，往往进行礼乐改革。尤其是明朝，继蒙古统治之后而立，改正所谓“胡制”，是关系到王朝统治理念的重要课题。从日常参见之礼^③、服饰^④到天子

* 本文原载《史学集刊》1995 年第 4 期，第 7-15 页。

** 编者按：原文如此。为保原貌，凡原文括号内注释形式不作改动。

① 福井等 1983 年所收的石井昌子“道教的诸神”、松本浩一“道教与宗教礼仪”（以上 1），金井德幸“社神与宗教”、中村裕一“道教与年中行事”（以上 2）都涉及城隍神。石井说洪武二十年改制（1-161 页），但没提出论证。就管见所及，制度形成于洪武二至三年，以后二十年没有任何变化。

② 引用《明实录》之处，均为“中央研究院”历史语言研究所通行版页码。

③ 《太祖实录·洪武五年三月辛亥条》。

④ 同上书，《洪武元年十二月辛未条》等。

祭天，开展了全面的改制。

礼制改革中占有重要位置的，是有关祭祀的一系列改制。朱元璋在丙午年（即位的前二年）十二月，就以“国之所重，莫先庙社”，而亲自祭祀山川，次年建造圜丘即祭天的设施，在礼制上已表现出要当“天子”的意图（《实录·吴元年八月癸丑条》，第354页）。即位后，元年正月，派道士往山东莱州祭海神（《实录·正月己亥条》，第499页）。同年六月，太祖亲自往“汴梁”，即宋都开封祭祀诸神^①，同时派遣官员祭祀开封境内的山川（《实录·六月壬寅条》，第167页）。在进行这些个别的祭祀的同时，还着手开展了祭祀体制的规范化和制度化，并从理论上予以探讨。特别是洪武三年的“禁淫祠制”，允许百姓祭祀的，只是各户的祖先和灶神，限制了僧侣、道士的祭祀行为（《太祖实录》，第1037页）。

元年初，命“礼官及翰林、太常诸儒臣”研究祭祀制度。为此，二月壬寅，中书省左丞相李善长、翰林学士陶安等人分别考证了圜丘（天坛）、方丘（地坛）、郊社（社稷）、宗庙的历史，提出祭祀制度，被采纳（《实录》，第507-614页）。十月丙子，命中书省下令郡县，将名山、大川、圣帝、明王以及忠臣烈士，于国于民有功有德的，记下其具体事迹上报，给予著录祀典。十二月己丑，又命府州县建造社稷坛并加以祭祀。

而后在洪武二年正月丙申朔（1368年2月7日），“封京都及天下城隍神”。当时的京都（南京应天府）的城隍神被封为“承天鉴国司民升福明灵王”，北京开封府的城隍神是“承天鉴国司民显灵王”，临濠府（现安徽省凤阳县）的城隍神是“承天鉴国司民贞佑王”，太平府（现安徽省当涂县）的城隍神是“承天鉴国司民英烈王”，和州（现安徽省和县）是“承天鉴国司民灵护王”，滁州（现安徽省滁县）是“承天鉴国司民灵佑王”。京都以外的五位城隍，都是正一品。这一都五府州以下，府城隍“监察司民城隍威灵公”被封为正二品，州城隍“监察司民城隍威灵侯”为正三品，县城隍“监察司民城隍显佑伯”为正四品（《实录》，第755-759页。邓34，259页）。这次的改制（以下称二年新制）有以下四点值得注意：

第一，历史上第一次产生了城隍制度。正如“宋以来，其祀遍天下，或赐庙额，或颁封爵”（《实录·洪武二年正月戊申条·礼官陈述》，第765页）那样，对于自发形成，并遍及全国的城隍，朝廷个别予以爵号、祀典，历代都有，当时南京应天府城隍神的封号“升福明灵王”，就是源于宋代所封的“升福侯”。（《实录·翰林官所撰的封爵制文》，第756-757页）但在过去，没有把城隍神放在整个国家的祭祀制度中。（请参见梅原86，或元史祭祀志，天子的祭祀中没有城隍）这次改制，城隍祭祀作为一种完整的制度，第一次出现在国家的祭祀体系中。

第二，城隍神的制度化，是将现世秩序的“礼乐”相应地搬到冥土的“鬼神”上。虽然地方官祭祀城隍的义务及庙制等详细规则，是日后才完善起来的，但在逻辑上，这一制度化表明，城隍神正式成为相对于现世地方官的冥界地方官。城隍神不仅仅作为某一都市的保护神，而是包括周围农村在内的一定区域的守护神或管理者。在明以前就出现了，地方长官的参拜、

^① 《太祖实录》：同年八月己巳，以金陵为南京，大梁（开封即汴京）为北京（《实录》，第599页）。朱元璋特别考虑把开封作为首都候选地，而且，朱元璋长期奉戴的北方红巾军政权——宋（史称后宋），也曾将首都放在开封，其年号为“龙凤”。

奉祀习惯也已存在，但这种参拜、祭祀并不是他们的公务内容。至元年间，浙东兰溪知州梁栋修复了荒废已久的城隍庙，但赴任之初，因吏（可能是首领官）告诉他，到这里赴任的官，都要参拜城隍，于是才第一次去参拜城隍。（崇祯《兰溪县志》卷二城隍庙条所引元代吕浚碑记）从这里可知，当时城隍和知事的关系只是习惯，而不是法定的，而且这种习惯也不见得普及（也可能是元朝攻进后的“汉人”即北方人之新知州不谙南方习俗）。

第三，由于是继承前代各地原有的城隍神，采取封爵的形式，这些神本身的人格神的性质并没有改变。规定新制的同时，还根据城隍神的等级规定了其章服，这说明各城隍庙中已有神像存在，估计大多数城隍庙是沿用原有的神像。

第四，将城隍神设定为（A）首都应天府（B）开封、临濠、太平、和州、滁州（C）府（D）州（E）县五个级别，一方面使城隍神与行政级别相对应，但插入了（B）开封、临濠、太平、和州、滁州，又不致形成单纯的阶层序列化。开封为北宋的首都，又是明王朝首都的候选地之一（《实录·元年八月己巳》，第176页，《同二年九月癸卯》，第880-881页），因而另眼相待。但其他四处，虽和朱元璋集团的历史有着密切的关联^①，但在大明王朝统治下的行政序列中，其地位并不高。因此，这一序列中，既有作为皇帝统治的公的一面（A→C→D→E），同时又有报答授恩于朱元璋集团的神祇这种私的一面（B）。结合前述第三点一起来看，二年新制，于观念上改革的意味很淡薄，只是继承了传统的城隍信仰，使之体制化而已。

但是，就在这次封爵的几天后，正月戊申（二月十一日），根据礼官祭祀天神（太岁=木星、风云、雷雨）和地祇（岳镇、海渚、山川及城隍）的上奏，在首都南郊建造一坛，规定春秋在此祭祀这些神祇。（《实录》，第762-769页。邓34，260页引《春明梦余录》）而且次年洪武三年二月，将天神、地祇两坛合一，但其性质未变。就城隍而言，封爵制文中已明白地表明，是将原有的城隍神作为京都城隍，当然自有庙宇存在。但后一规定中，作为天子郊祀所祭祀的天神、地祇坛上的城隍，与上述城隍序列中的城隍显然是无关的，从理论上说有两种城隍同时存在。实际上到清末为止，许多方志在记述城隍庙的同时，又记载了山川风雨城隍坛的所在^②。从这些来看，可以说二年新制未必是出于首尾一致的城隍观念^③。

三、非人格神化和偶像破坏——三年改制

由于这种观念本身存在矛盾，二年新制制定后的一年半，洪武三年六月癸亥（二日），改定了岳镇、海渚和城隍的神号（以下称三年改制），出现了与传统的人格神完全不同的非人格神的城隍神。《太祖实录》同日所载的诏敕说：

永惟为治之道，必本于礼，考诸祀典，如五岳、五镇、四海、四渚之封，起自唐世。

崇名美号，历代有加。在朕思之，有所不然。夫岳镇、海渚，皆高山广水，自天地开劈，

^① 临濠即凤阳，为朱元璋的出生地，太平即当涂，是朱元璋1355年渡江后最初的根据地，和州是渡江前的根据地。滁州是1355年冬，朱元璋独立，形成自己集团后攻下的第一个城市，并作为根据地。李善长加入幕僚就是在攻打滁州的途中，后来成为政权上层中枢的许多文臣武将，都是这一时期加入朱元璋集团的。

^② 例如，可参照后面引用的光绪《常昭合志稿》卷十五“坛庙志”。

^③ 关于二年新制是第一次由国家权力将城隍神庙纳入制度化的意义，邓嗣禹没有给予特别的注意。

以至于今，英灵之气萃而为神，必皆受命于上帝，幽微莫测，岂国家封号之所可加。渎礼不经，莫此为甚。至忠臣烈士，虽可加封号，亦惟当时为宜。

夫礼所以明神人，正名分，不可以僭差。今宜依古定制，凡岳镇、海渚并取其前代所封名号，止以山水本名称其神。城隍神号，一体改正，历代忠臣烈士亦依当时初封，以为实号，后世溢美之称，皆宜革去。惟孔子善明先王之要道，为天下之师，以济后世。非有功于一方一时者可比，所有封爵，宜仍共旧。庶几神人之际，名正言顺，于礼为当，用称朕以礼事神之意。各处府州县城隍，称某府、某州、某县城隍之神。历代忠臣烈士并依当时初封名爵称之。

天下神祠，无功于民不应祀典者，即淫祠也。有司无得致祭于戏。明则有礼乐，幽则有鬼神，其礼既同，其分当正。故兹诏示，威使闻知。（《实录》，第1033-1035页。邓34，260页据弘治《大明会典》）

三年改制和二年新制的本质区别，在此一目了然。城隍神自产生以来，长期保留的作为人格神的基本属性，这里完全被剥夺了。如前所述，历代王朝封赠的称号爵位，在二年新制中按级别加以整理，但在三年改制中，封神授爵被全面否定。在这诏敕中，没有说到否定城隍封号的根据，也许是出于这样的观念，即城隍神作为冥界一定区域的管理者，和岳镇、海渚、山川诸神一样，不待国家人君的封爵而自成为神。否定封爵的现实效果将在后面再叙，但这里，城隍神的观念产生了重大的改变。朱元璋故乡的凤阳方志，在记述二年新制和三年改制后，对前者加上了“盖其时皇祖尚未有定见”的评语（天启《凤书》卷四、中都城隍庙）。

这些变革又意味取消了二年新制的城隍序列中所插进的朱元璋集团私自利害的（B）。既然废除所有的封爵，天下的城隍庙就简化为京都（应天府）、府、州县的三级，形成与现世皇帝统治相对应的一元化城隍序列。

全面否定人格神这一观念上的重大改革，要求在庙制上也进行质的改变。接着六月戊寅（二十一日）的诏敕，对天下府州县的城隍庙规定（丘濬：《大学衍义补》卷六十一记为六月二十三日）：

其制，高、广各视官署厅堂，其几案皆同，置神主于座。旧庙可用者，修改为之。（《实录》，第1050页）

也就是按现世地方衙门的格式规模建庙，什器配置也仿衙门公堂，长官席置木主（牌位）。实录中没有记载，（弘治）《常熟县志》卷二城隍庙条所引吴讷的碑记中，有“颁格式……屏去间杂神像（丘濬：《大学衍义补》及天启《凤书》等为‘神道’），原正中有泥塑像者，以水浸之，其泥涂正中之壁，上画云山之图”的记载。旧塑像的泥没有扔掉，而是用来涂正面墙壁，再画上山水的规定，照顾了原有信仰中的神像崇拜，但这里明确地命令破坏偶像。如后所述，不少方志记载了这时期破坏偶像的事。洪武三年（1370）六月的改制，在城隍观念上产生了非人格神化、废除封爵、破坏偶像等重大变革，而且洪武三年六月甲子又颁布“禁淫祠制”，以天子祭天为首，制定各级祭祀，“里”有“里社坛”（不是土地庙）和“乡厉坛”，最下层的各户，允许正当祭祀的只有“社神”和祖先，其他未经官府许可的祭祀，都和白莲教等“邪教”一样，作为“淫祠”被禁止（《实录》，第1041-1042页）。毫无疑问，这一改革与神号改正、城隍改制出于同样的观念。

当时，南京京师的城隍被比作皇帝。在三年改制以前，就开始将原东岳庙改建为城隍庙，完工时，位于中央的木主“涂丹漆，记金泥文字，缘以龙文”。木主的入庙仪式由礼部尚书陶恺主持，用“王者之仪仗”（《实录·洪武三年九月戊子条》，第1087-1088页）。

而且，三年改制中，城隍庙的规模及内部设置仿相应官厅的庙制规定，更强化了二年新制中正式规定的城隍神作为“冥界一定区域守护神、管理者”的性质。这些功能的扩大，使城隍神带有“与现世行政机构相对应的冥界行政官”的性质。道光年间私撰的苏州方志《吴门表隐》，提供了官修方志所没有的详细材料，谈到了清代中期江苏省都苏州存在的特殊城隍。清代在制度上，城隍庙也只有首都、府、州县三级，但苏州城内，在苏州府、吴、长洲、元和三县的城隍庙之上，还有巡抚都城隍庙、布政财帛司“城隍”庙、按察纠察司“城隍”庙、粮巡道城隍庙。长洲县的城隍还兼“七省漕运都城隍”，即漕运总督的城隍。另外，赤兰相王庙兼苏州的江南织造城隍神（顾震涛：《吴门表隐》卷三）。

这就是在天下、皇帝、都城隍和知府、府城隍之间，产生了和省（巡抚）、道（分巡道）相对应的各系列官僚的城隍。而且，实质上可以说是巡抚幕僚的布政使、按察使，及专门行政官僚的漕运总督，也分别出现了城隍。连皇帝直属的情报官僚织造（开始由宦官，后由旗人担任）也在冥界有了对应的神。这些神与其说是“行政区域的守护神、管理者”，倒更具有“冥界的专门官僚”的性质。和现世平行的冥界官僚机构的出现，也许是三年改制观念的结果吧！

四、改革的背景

由二年新制到三年改制这一观念上的变革，是在怎样的背景下发生的呢？

如前所述，关于明初的城隍改革，《太祖实录》有四条记载：（1）二年正月丙申朔（二月七日）的诏。（2）同月戊申（二月二十六日）的礼官上奏。（3）三年六月癸亥的诏。（4）同月戊寅的诏。（3）和（4）可放在一起考虑，其观念显然属于（2）的系列。（1）和（2）几乎是同时提出的，即在同一时期存在着两种不同的意见。这里把（1）推进制度化的官僚集团称为习惯派，有关（2）及（3）（4）的集团称为观念派。

发布诏敕（1）的实录记载中，以“明有礼乐，幽有鬼神”，表示命中书及礼官研究城隍神的封爵（《实录》，第755页）。（2）的上奏是关于太岁等南郊祭祀的坛制，命礼官“考古制以闻”的回奏。（实录，755页）大概（1）的决定是根据中书的回奏所作的，而同时咨询的礼官儒臣，因考证花费时间，未能及时回奏，所以①中没有反映礼官的意见，后来礼官单独回奏，这表现为（2）及（3）（4）中。如果是这样的话，那么可以认为，习惯派 = 中书省、观念派 = 礼官。洪武二年正月时，右丞相徐达带兵北征（只在冬季回京），中书省处于左丞相李善长的支配下。位次于他的副宰相（左右丞），《明史》宰辅年表中不见记载（不会全员欠缺，在政权草创时期各种派系并存，也许这一空白反映了白莲教系统官僚的存在）。参知政事除了汪广洋外，还有刘惟敬、蔡哲，后两人《明史》无传。这年夏天刘、蔡分别转任广西参政和福建参政，汪广洋成为实际的副宰相。下属六部，在明初受中书省管辖（见《明史》卷一百三十八，陈修传。另外，阪仓77文中推定了洪武三年前后省部关系的变化）。当时的礼部尚书，元年十二月由崔亮接替钱用壬（《明史》卷一百三十六）。关于临濠府定远出身的李善长不须赘

言，他本身“善法术”，正如洪武二十三年的弹劾文所说的“始由小吏”（《实录》，第3023页），虽是文臣，更接近胥吏，很难算是“士大夫”范畴。汪广洋是江北高邮出身的进士，太平渡江后进入朱元璋幕下，元年十二月至二年三月任参知政事（后又入中书省）。但十二年末被逼自杀后，据说不再热心政事，“但浮沉守位而已”（《实录·洪武十二年十二月条》，第2035-2038页）。钱用壬广德人，元末南人榜进士第一，为翰林编修。出使张仕诚被留，朱元璋军攻略淮东时（至正二十五年十月至二十六年四月）归服。吴元年（1367），在翰林学士陶安主持的礼制讨论中崭露头角，洪武元年为礼部尚书，十二月赴任，没于湖州（《明史》卷一百三十六陶安传附钱用壬传）。崔亮为河北藁县人，以江浙行省掾史（首领官）于至元二十六年（1366）归服，为中书省礼曹主事。当时“即位、大祀诸礼皆其所条画”，“一切礼制，先钱用壬所议行者，亮皆援引故实以定其议，考证详确逾用壬”（《明史》卷一百三十六同传）。关于城隍，估计就是江南士大夫出身的钱用壬立案，掾史出身、详于“故实”的崔亮使之具体化的。即习惯派=中书的主要人物，是出身于江淮或华北出身，近于胥吏的李善长、崔亮等人。

另一方面，观念派大概就是礼部、翰林等所谓的“礼官及诸儒臣”（《实录·洪武元年三月己亥条》，第540页）。如陶安、钱用壬等，大多是广义上的江南（特别是浙东及其邻近地区）的正统士大夫。而且洪武二年八月，为编撰礼书，推举了徐一夔等年龄限为四十多岁的九名儒生（《实录》，第875页）。洪武三年上半年，中书省因李善长生病，无人主管，召还出任陕西行省参政的汪广洋任中书左丞，成为宰相代理。但他并不热心政务，反李善长派的右丞杨宪掌握实权，双方持续暗斗。六月汪广洋以不孝母亲为由受到弹劾，被罢官。但马上又复职，反映了中书省上层的混乱（《实录》，第2035-2036页）。三年改制得以成功的政治条件，与中书省首脑部的混乱不无关系。

关于朱元璋政权内部南北对立，早有人指出，其事例也不少。众所周知，这一带有观念革新的改革，浙东朱子学派的学者官僚发挥了重要作用。浙东学派中心人物宋濂，朱元璋敬之为“先生”，参与策定典礼制度。其行状说：

若郊社、宗庙、山川、百神之典，朝享、宴庆、礼乐、律历、衣冠之制，四夷朝贡赏赉之仪及勋臣、名卿焯德辉功之文，承上旨意，论次纪述，咸可传后世。（《献征录》卷二十，郑楷“翰林学士承旨……行状”）

但是，从下面的诏敕可知，朱元璋对这些以浙东朱子学派为首江南士大夫出身的官僚，怀有一种厌恶感：

以宋冕为开封府知府。上谕之曰：……今丧乱之后，中原草莽，人民稀少，所谓田野辟、户口增，此正中原今日之急务。若江南，则无此旷土流民矣。汝往治郡，务在安辑民人，劝课农桑，以求实效。勿学迂儒但能议论而已。（《实录·洪武元年十二月辛卯条》，第749页）

这里被斥为“迂儒”的官僚群，无疑指的是江南士大夫。因为文中说他们的理论即使在江南行得通，但在华北无济于事（同时，从这一史料中可知，元明鼎革对于江南景观、经济生产力或社会结构几乎没什么影响，但在相对落后的华北，因失去对自然灾害及战乱的抗灾力，因而元末战乱的破坏极为显著。这一现象同时也告诫现代的学者，在研究朱元璋政权早期农村政策时，必须注意地区的具体性，抽象的一般论是毫无意义的）。

一方面是对江南士大夫的蔑视，同时，江南士大夫出身的官僚对于一般武将更不必说。就是对江北出身的文臣官僚也看不起。最早投奔朱元璋的读书人是江北滁州的范常，关于他，浙东士大夫的代表人物王祎作了如下记述：

……君之大父酉新，有学行，当宋季仕不大显……至君复能世其学，隐居不求知于世，而时亦无能知之者。今天子起兵淮右，首得滁，君即杖策谒军门。上知滁人之贤者独范君，与语意合，留置幕下，有所疑即以问君，君每以实对辄称旨……洪武建元，上即天子位，锐意于稽古礼文，命君为翰林直学士，制礼作乐之事，多委之……上每宴闲，命儒臣列坐赋诗以乐。君辄操觚挥翰，先成以献。上笑曰：老范之诗，质朴而无华，不亦类其为人者乎？（《献征录》卷二十、王祎“起居注范君常传”）

王祎金华义乌人，祖父在元代为书院山长，父为儒学教谕，是正统的浙东朱子学派。最初的著名儒臣范常，和这些正统派士大夫相比的话，只是村夫子、村秀才水平的读书人。江北滁州读书人的水准就是这种程度。王祎对于范常，从叙述作诗的故事来看，绝不是尊敬的。

习惯派和观念派的对立，同时也是道教和儒教的对立。习惯派李善长在洪武元年夏，就曾迎道士周玄初祈雨（滋贺 63b，35 页）。本来城隍庙属于道观范畴，元虞集“大都城隍庙碑记”中说：“以道士段志祥筑宫其旁，世守护之”（那波 34 下，558 页。邓 35，270 页）。（洪武）《湖州府志·庙·长洲县城隍庙条》（《永乐大典》卷二千二百八十一）中说：“惟旧载道观下。”在南宋，城隍神是处于统摄诸鬼神咒法的张天师的管辖之下，由道士负监督之责（松本 82，344-345 页）。明中期以后，城隍制度有名无实，往往是由道士主持城隍庙。清代江南市镇的城隍庙，也有受张天师封爵的（滨岛 88，221-222 页）。

前述②洪武元年正月戊申条礼官的上奏中说：

城隍之祀莫详其始。先儒谓：既有社矣，不应复有城隍。

这里明显地表示，从儒学正统来看，只有社（社稷）才是聚落应正当祭祀的神祇，城隍本是异端。程伊川在回答弟子范文甫问地方官到任后三天，要参拜诸庙的习惯时，说：“城隍不与土地之神，社稷而已。”弟子张南轩在任桂林知事时废毁淫祠，诸生问道：“既有社，莫不须城隍否？”程伊川答道：“城隍亦为赘也，然载在祀典。今州郡惟社稷最正。”（叶盛：《水东日记》卷三十《城隍庙》）因此，在本质上继承原有城隍神、庙的习惯派（道教）和对于城隍纳入国家祭祀体系并不积极的观念派（原理主义的儒教）之间存在对立，并不奇怪。道教各派中最早和朱元璋集团接近，在明初最受重视的张天师道（滋贺 63a），到元年八月甲戌被斥为“至尊惟天，岂有师耶。以此为号，褻渎甚矣”，其“正一教主天师”的称号被改为“真人”（《实录》，第 601 页），这和三年改制出于相同的观念。朱元璋本人也有这种两面性。一方面他对于宗教及君主和宗教的关系，表示着极贤明合理的看法：

上谓侍臣宋濂等曰：……至秦始皇、汉武帝，好尚神仙，以求长生，疲劳精神，卒无所得，使移此心。以图治天下，安有不理。以朕观之，为人君能清心寡欲勤于政事，不作无益以害有益，使民安田里，足衣食，熙熙皞皞而不自知，此神仙也。功业垂简册，声名流于后世，此即长生不死也。夫恍惚之事难凭，幽怪之说易惑，在谨其所好尚耳。朕夙夜兢业，以图天下之安，其敢游心于此。濂对曰：陛下此言，足以祛千古之惑也。（《实录·洪武元年闰七月丁卯》，第 596 页。滋贺 63b、34 页也曾引用）

这番话堪称贤明君主，但郑楷的“宋濂行状”（《国朝献征录》卷二十所收，十四年所作）中，这些话是宋濂劝谏君主，向朱元璋说的。从史料的可信任来看，实录的记载，后世编撰时往往加以改纂和美化。另一方面，朱元璋又常常召见受到李善长支持的道士周玄初，询问鬼神雷霆之事，后又任命为负责祭祀仪式及教习的神乐观提点（滋贺 63b、36-37 页）。明朝一方面禁止僧侣道士参与祭祀，但又使武当派道士长年任太常卿，滋贺高义认为这是对武当派的怀柔政策（滋贺 636、4142 页），但也可看作是出于道儒相克的背景。特别是礼乐方面，吴元年七月，跟从视察道童乐舞的朱升（翰林学士，即儒士幕僚集团的首领），日常说能辨识五音，但实际不能。使朱元璋有“近世儒者知音律之学者鲜”的感叹（《实录·吴元年七月乙亥朔条》，第 347-348 页），这就确立了道士在仪式中的地位。从这些零星的史料中，也能看到道、儒在朱元璋政权中枢的矛盾。

五、理念与实际——城隍改制的实施状况

用儒教观念对传统的城隍信仰进行这种改革，在现实中是如何开展的呢？这里以江南为中心加以探讨。

（洪武）《湖州府志》（永乐大典本）详细记载了洪武三年府县的城隍改制。府城隍在元延祐三年（1316）被封为灵惠协顺大王，洪武二年封威灵公，洪武三年按规定改称，庙的前门、中门、两庑、正堂、穿堂、后堂全部照（府衙）制式，搬去土偶神像，用其土涂壁，正面画山水，中央设木主，前面放几案，一如公署。每年二月、八月，祭祀山川坛的次日，守土官（知府）率属官，供上猪羊各一头来祭。乌程、归安两县没有城隍记载，湖州府城所在地的城隍神、庙就成为该府唯一的城隍。城隍本来作为都市的守护神，理应如此。长洲的城隍旧志记在道观项中，洪武三年如制改建，只是设立了木主。武康的旧庙焚于元末兵火，后再建，洪武三年颁布改制时，拆去塑像，中设木主，题武康县城隍之神，前面放几案，一如公署。德清的神，南宋绍兴年间封阜俗保阍大王，洪武四（三？）年改号，按定式造庙，撤去塑像，正壁描云山图，设木主、几案如公署。安吉县的城隍庙元末毁于兵火，依洪武三年新制建造（以上见《湖州府·庙》《永乐大典》卷二千二百八十一，第 7-16 页）。

苏州有唐代流传下来的祭祀春申君的城隍庙（绍熙《吴郡志》十二、祠庙。洪武《苏州府志》卷十五《庙貌·春申君庙》），可能在二年新制中改为正规的府城隍。但三年改制时，又另选新地建了府城隍庙。同样吴江在洪武三年也新建城隍庙，取代了原有的城隍（昭灵侯庙=曹王庙）。其他常熟、昆山、嘉定各县也在洪武三年建了新庙（洪武《苏州府志》卷十五《庙貌》）。和湖州府的乌程、归安一样，吴、长洲两县在洪武苏州府志及正德姑苏志中，也没有县城隍的记载。但万历二十二年吴县建了城隍（崇祯《吴县志》卷十九《坛庙》），长洲也同样（《吴门表隐》卷三），松江府也在洪武三年建了新城隍庙取代旧庙（正德《松江府志》卷十五《坛庙》）。常州城隍庙在洪武初去了封号，以木主代替塑像。府治武进县没有城隍，无锡是洪武三年重建，宜兴、江阴是洪武初移筑改建（成化《毗陵志》卷二十七《祠庙》）。类似情况各地都有，可以认为，三年改制是得到了推行。

就从这些记载来看，洪武三年的改制似乎是有秩序地实施，但实际上如何呢？光绪《常昭

合志稿》(方志丛书题为“常昭合志”,误)虽说是近代作品,但提供了古代的丰富资料,其卷十五坛庙志详细记载了有关诸坛、祠、庙的情形。关于城隍庙,有“风云雷雨山川城隍神坛”(参照前引洪武二年正月戊申的上奏)“常熟县护国城隍神庙”“昭文县护国城隍神庙”(都是经历了太平天国进攻后授予的称号),在南门(翼京门)外还有“社稷城隍神庙”,关于其由来,邓琳《虞乡志略》记载如下(《合志稿》也曾引用)^①:

琳按:社稷坛在北门外,距庙甚远,不应称为社稷城隍。旧传明洪武中诏,城隍神只立木主,禁事土木神像。邑人因将城内城隍神像,移至南门外坛斋宿房内,谓之小城隍庙。后禁稍弛,城内城隍庙重塑神像,而小城隍庙之神像,遂谓之社稷城隍。盖土人误认风云雷雨山川城隍坛为社稷坛,因庙近坛,故以名之耳。

民间自发形成,长年崇拜的神庙,在人们不知不觉的时候,突然被强迫改变形式,于是虔信的土民(可能是道士)就冒犯破坏偶像的敕令,作出保存神像之举,以维系信仰。其后弘治年间(15世纪和16世纪之交),在常熟、昆山彻底禁毁淫祠的知县杨子器^②,一方面对城隍斥之以“神岂有两庙”,但还是和坚持神灵说的父老妥协,“神既有灵,予与父老徼其福无疆”,甚至还为之写了碑记(《合志稿》卷十五,社稷城隍神庙条所收,碑记略。明代方志未记此事)。顺便提一下,笔者于1991年参加第四次明史会,由上海坐铁路去余姚时,途中看到香火旺盛的小庙。回来时小心地看了一下,匾额题“小城隍庙”,估计其由来也和常熟一样。

从这一史料可知,三年改制所依据的只是儒臣的观念,没有任何现实的社会基础。如果说二年新制是将民间信仰包摄到有序的体系中去的的话,三年改制则是以国家权力强行剥夺民间的信仰。如果是这样的话,那么改制的现实效果也就可想而知了。太祖所定的祖制,作为理念还存续,但许多史料表明,明代中期以后,城隍神恢复了神像(即人格神),往往是有司缙绅塑造,庙由道士主持等(邓34,270-272页)。天顺年间(15世纪中叶),任两广巡抚六年的叶盛(昆山人,永乐十八至成化十年)这么记述:

国初孔庙、城隍皆木主,今虽太学,亦皆塑像为常,不知其自何时始也。岂亦流俗传讹,袭弊而然乎。颇闻广州城隍庙旧设木主,景泰中太子太保左都御史今冢宰王公易塑像云。(叶盛《水东日记》卷二十七“宣府儒学圣像”。王公指景泰三四年间的两广总督王翱)

前引天启《凤书》卷四、中都城隍庙的记载如下:

(洪武)三年乃正祀典。诏天下城隍神主,止称某府城隍之神……前时爵号一切革去。未几又令各处城隍庙内,屏去间杂神道。城隍神旧有泥塑像在正中者,以水浸之,泥在正中壁上却画云山图,神像在两廊者,泥在两廊壁上。此令一行,千古之陋习为之一新。惜乎,今之有司,多不达此,往往望为衣冠之像,甚者又为夫人以配之。刁俗之难变,愚夫之难晓,遂使《皇明祖训》托之空言,可罪也。

这些都是官宪本身违背祖制,建造神像。

^① 道光二十年撰的稿本,藏上海图书馆,20世纪80年代末,江苏古籍出版社影印出版。

^② 弘治年间,儒教正统派对异教的批判似乎有所高涨。元年十二月丁酉,御史马堊上疏废天下寺观(《孝宗实录》,第488页)。关于这时期的禁止淫祠,笔者准备以江阴县为中心,另撰文论述。

弘治十二年(1499),苏州府城隍庙的主持戈原广向知府曹凤说,庙祀载于令甲……岁久失修,房倾壁颓,神像发黑,不称崇拜,要求重修。知府说“神与予分理吴郡。此间万事顺调,皆神所赐。”因而发起募捐,由某义官^①任董事。曹凤离任后,由后任林世远完成,请王鏊写碑记(王鏊:《震泽集》卷二十一,苏州府重修城隍庙碑)。身为士大夫的王鏊,在碑记中并未对此表示不满。常熟是正统七年(1442)由知县郭南修复,据说当时撤去土偶,则表明神像已经恢复了(弘治《常熟县志》卷二、吴讷碑记)。接着成化三年(1467)知县甘泽又重修,有钱溥的碑记(同上)。其中没有特别提到神像,估计也已经有了(光绪《常昭合志稿》所引何孟春《余冬序录》中,成化中前令郭君屏土偶等等,有误)。弘治七年(1494)知县王伦重修,钱仁夫(当时举人,弘治十二年进士)的碑记中明确记载,“有道流守之”,修复时“肖像易新”(弘治《常熟县志》卷二)。据《常昭合志稿》,清代两县城隍庙的改建重修大都由道士主持。康熙《吴江县志》中,有关城隍庙的记载不是在祀典、坛庙处,而在“道观”的首项“衍庆昭灵观”下面附注“即城隍庙”。

这样的现象在近代前的中国行政中是常见的。尽管现实如此,清朝也继承了三年改制的原则,同治七年颁布,“城隍之祀列于并非人鬼。今后不得用公侯伯爵等字样”(邓35,261页)。作为士大夫不得不说理念的时候,教条主义就出现了。雍正四年(1726),割苏州长洲县新设元和县时,县民提出:“元和既分县,阴阳一理,应添设县城隍司以昭祀典。凤池乡旧有土谷神张明庙,又汉朝名将也。即以兼理城隍为宜。”知县江之伟一方面向府申报,同时和举人、生员商议^②,“以城隍当祀,而他神兼摄为非,宜移张神于左之便殿,而以正殿立元和城隍神像。署其门曰:元和县城隍之神,似属妥洽。”这个意见得到上司批准后付诸实施(乾隆《元和县志》卷六《城隍庙》)。设置神像在清代已经普及,士大夫对此已无可奈何。但把特定的人格神当城隍,作为士大夫的绅衿层仍不能不反对。但是,尽管有了这样的折中方案,但实际上人们依然将张明当做元和县城隍神,顾震涛《吴门表隐》卷三、元和县城隍庙中记载:“庙即汉忠孝张公专祠,宋元丰初建。国朝雍正四年,改为邑庙。神姓张,名明,仍管凤池乡土谷神”。顺便指出,只有府城隍神没有姓氏,其他城隍神都被比作特定人物。《吴门表隐》作为私撰方志,记录了许多当时的现实,而在正规的官撰方志中,即使到了清代,依然是说冠冕堂皇的大道理“洪武三年诏,天下城隍止立神主,称某府州县城隍之神。今吴中土谷之神,分配古贤名姓,塑像奉祀,如任彦升、蒋子文,褒莫甚焉,宜依洪武之制,革其陋习”(乾隆《长洲县志》卷十一《风俗》)。

六、结论

朱元璋政权在历史上第一次将城隍神庙纳入祭祀体系中,形成天下通制。这是在道、儒对立的背景下制定的,在其过程中可以发现观念上的矛盾。结果是传统的城隍被完全否定,城隍

^① 关于弘治期江南的义官、义民,请参照滨岛1982年,第72-79页,及滨岛1987年,第56页。

^② 关于知县就县的大事与乡绅、生员“公议”的习惯,请参照滨岛1982年,第480-481页,及滨岛1983年,第8页。

神的人格神属性被剥夺。偶像被废止，制定了与儒教观念相融合的城隍制度。

这种制度在观念上一直维持到清末，但是，仅凭明初江南（相对于江北、华北而言广义的江南）出身的儒臣的观念，形成的这一制度，要民间完全遵守，这在一开始就是不可能的。事实上，把城隍庙当做道教体系的庙，把城隍神比作特定人物的现象普遍存在，官宪、士大夫实际上也公认这一点。民间自然形成的现实，一方面使官方权力强加的观念规范空洞化，同时又与之共存的情况，是贯穿中国前近代、近现代常见的社会现象，在城隍庙中同样也是如此。

我们通过城隍改制可以看到，建立王朝后的朱元璋政权内部，存在着出身不同、所受教育不同，因而政治理念、宗教观念相违的不同集团^①。太过于浙东士大夫理念化的三年改制，其空洞化是不可避免的^②。

此后，有关城隍庙的另一个重要变化，即随着江南三角洲商业化、都市化的发展，形成了相应的镇城隍，关于这方面的情况与意义，已经作了考察（滨岛 88），接着的课题是，第一，把州、县作为政治舞台形成的州县级“地域社会”和县城隍祭祀之间具有怎样的关系，这必须从政治史、社会史的角度加以考察；第二，不仅是中国大陆，汉民族移居、聚集，并形成“社会（community）”的地区、城市中，必然有城隍庙产生，对于这种城隍庙的意义和构造，也应予以研究。

参考文献：

- [1] 邓嗣禹：《城隍考》，《燕京大学·史学年报》1934年第212期。

① 除了上面所举的文、武臣各集团外，还有白莲教系统的官僚群。这从有关刘基的一段史料中可以证明（刘基和宋濂一样，也是浙东士大夫的代表人物）：中书省设御座，将奉小明王，以正月朔旦行庆贺礼。公（刘基）大怒骂曰：彼牧豎尔，奉之何为。逆不拜。（《从征录》卷九·黄伯生“谈意伯刘公基行状”）这段话写在最初入幕的记叙之后，开始攻打江西陈友谅之前，估计是至正二十年下半年的事。关于朱元璋集团初期性质，历来有农民集团、地主集团、农民集团变质为地主集团等观点。但笔者以为，铃木中正提出的“四处烧掠的破坏集团”说最为妥当（铃木 1974·87页）。即独立后，到渡江之前朱元璋集团的基本性质，是没有阶级基础的 Lumpen 集团 = 流寇集团。其变质始于渡江后，和江南士大夫、地主集团的接触，完全转变为地主集团政权，是至正十八年十二月攻略金华。这个月，朱元璋自己录用大量儒士任为地方官，以金华、徽州富民子弟充当其宿卫，而且将“诳说灾异惑民”的老婆处刑。铃木中正把朱元璋的“不杀”宣言作为其变质的标志，笔者完全同意，但铃木误解了史料（《明史·范常传），因而把变质的时间放在至正十四年。但朱元璋最初公开宣布“不杀”是在至正十九年正月（《实录·至正己亥正月乙巳条》，第77页）。因此，可以认为，在至正二十年三月“浙东四先生”入幕前，朱元璋集团已开始变质了（以上请参见滨岛 1982年，第26-28页）。在变质同时，政权内部各系统的官僚群依然还在，这段故事表明，当时政权中枢还有红军或白莲教出身的官僚。

② 像这种观念化的政策，其他还有，如对具有牢固传统习俗的土地庙，强制推行复古的“里社坛”“乡饮酒礼”等。其最为显著的是洪武八年三月发行大明宝钞，禁止用金银交易，并停止铸造铜钱。这些政策极不现实，宝钞价值急剧下跌的事实是众所周知的。过去常说蒙古统治的野蛮，朱元璋政权恢复了经济的发展。但从通货政策来看，元朝西域商人出身的财务官僚所推行的交钞，远比明代为合理，具有细致的价值维持系统（见前田直典 1973：第3-145页所收的，于30至40年代执笔的庞大细致的交钞研究，迄今为止，在交钞研究方面世界上还未出现超过前田的水平）。从《大明会典》等史料看，没有发现明政府为维持大明宝钞的价值在财政上采取过任何措施，也许就没有采取过措施。大明宝钞自然很快就成为废纸。与此相比，元的交钞到14世纪，仍在民间的日常交易中通用，《元典章》中举出具体的地名、人名、时间，记载了偷盗、强劫、欺诈、恐吓、买卖等生动的事实。当时由哪些官僚参与通货政策的制定，现在还不明。总之其通货政策比蒙古王朝拙劣，极为观念化这一事实，我们在考虑朱元璋政权的时候，是应该加以注意的。对于通常所说的蒙古统治的野蛮导致生产、经济的衰退，和伟大的明太祖恢复经济的说法，在许多具体问题上，应该加以细致地分析。

- [2] 滨岛敦俊：《明代江南农村社会研究》，东京大学出版会 1982 年版。
- [3] 《明末清初的均田均役与乡坤（之四）——关于李日华的〈味水轩日记〉一》，《史朋》1983 年第 16 期。
- [4] 《中国中世纪的村落共同体》，《中世纪讲座》卷二《中世纪的农村》，学生社 1987 年版。
- [5] 《关于明代中期的“江南商人”》，《史朋》1987 年第 20 期。
- [6] 《明清江南城隍考》，唐代史研究会编：《中国都市的历史研究》，刀水书房 1988 年版。沈中琦译：《中国社会经济研究》1990 年第 4 期。
- [7] 福井康顺等（主编）：《道教》1、2、3，平河出版社 1983 年版。
- [8] Johnson, David 1985: "The City - Gods Cults of Tang China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. XLV, no. 2, pp. 363 - 457.
- [9] 前田直典：《元朝史研究》，东京大学出版会 1973 年版。
- [10] 松本浩一《张天师与南宋道教》，《酒井忠夫先生古稀纪念·历史中的民众与文化》，国书刊行会 1982 年版。
- [11] 中村哲夫：《从城隍信仰看旧中国的国家与社会》，《近代中国社会史研究序说》第三章，法律文化社 1984 年版。
- [12] 阪仓笃秀：《明初中书省的变迁》，《东洋史研究》，1977 年，第 3611 页。
- [13] 滋贺高义：《关于明太祖与天师道》，《东方宗教》1963 年，第 22 页。
- [14] 《明初的神乐观与道教》，《大谷学报》43 - 2，1963 年。
- [15] 铃木中正：《中国史上的革命与宗教》第五章，东京大学出版会 1974 年版。
- [16] Taylor, Romyn 1977: "Ming T' aitsu and the Gods of Walls and Moats", *Ming Studies* 4, pp. 31 - 49.
- [17] 梅原郁：《皇帝·祭祀·国都》，中村贤二郎编：《历史中的都市》（娱乐与祝祭）ミネルウア书房 1986 年版。

试述城隍信仰在海外的传播*

李天锡

城隍为我国古代城镇的保护神。“城隍”二字由来已久，最早见于《易经》，即所谓“城复于隍”，意思是说城墙崩坍的泥土，又再用来筑城。据《礼记》载：“天子大蜡八，水庸居其七，水则隍也，庸则城也。”后来合二为一，成为“城隍”，并逐渐演变成为城池的城隍神。在那战争连年不断的年代，人们希望能够安居乐业，便寄希望于城隍保护。在旧中国，差不多每个城镇上都有个城隍庙。于是，城隍信仰就逐渐在民间形成。后来，随着华侨出国，城隍信仰也向海外传播。

—

华侨出国历史悠久，遍布世界各地。于是，城隍信仰便随着华侨的足迹在海外各地传播开来。

（一）海外城隍信仰的情况

清道光二十二年（1842），华侨吴让的后代吴天成继任泰国宋卡城主时，在宋卡城美人街中段择址建造城隍庙，供奉城隍。这是目前有据可查的最早的海外城隍庙。

清代乾隆年间，福建省海澄县人吴让前往暹罗南部的华考莫（红山头）谋生。曾请准郑皇信，任宋卡湖上端四岛王岛的燕窝税吏。因按时上缴税款有功，于1775年被封为宋卡城主。吴让死后，其子孙继位，共得八传，历时129年。宋卡城隍庙现今保存的三块匾额中，有一块书曰：“永奠宋邦”。此处宋邦，必定是指宋卡城无疑。根据中国民间信仰中很多城隍是由对当地有贡献的官吏或历史上的名人、英雄来担任的特点，该城隍有可能是早期的宋卡城主吴让，当然也有可能是海澄城隍的分灵。如若是后者，则可能城隍信仰早就传播到泰国，只是到1842年才建造城隍庙而已。因为海澄城隍庙早在明隆庆五年（1571）就已经建成。无论该城隍属于何种情况，其来自中国历史上的民间信仰则是无可非议的。

宋卡城隍庙在泰国具有很大的影响。该庙落成时，“暹罗国王拉玛三世（Rama III，1824—1851年在位）曾赐该庙檀香木一柱，圣烛一对，并各种祭祀物。暹罗僧王及8位高僧专程由曼

* 本文原载《八桂侨史》1996年第4期，第42—45页。

谷前往主持佛教仪式。庆典持续了五昼夜，请中国戏班和泰国戏班去唱戏。现今庙里还保存着三块匾额，分别书于清道光丙午年（1846）、清光绪乙亥二十五年（1899）和中华民国六年（1917）对该庙进行大修时。迄今香火不断，为当地华侨华人进行宗教活动和其他聚会的重要场所”^①。《世界华侨华人词典》的这一段文字，笔者感到有可商榷处，既然宋卡城隍庙于1842年才建造，1846年就不可能进行大修。有可能是该庙于1842年开始建造，至1846年竣工，其时便有人赠送了这第一块匾额。当然，限于资料，笔者未敢妄断，只能有待于以后进一步发掘的史料来证实或修正。

新加坡的都城隍庙，坐落在柏城街（Peck Seah Street）末端。“相传这座神庙为瑞于上人得‘星洲寓公’邱菽园的资助，于光绪卅一年（1905）建立。”^②该庙大门上方有“都城隍庙”四字，进内几步，即为正殿，奉祀着城隍爷。正殿上方，有该庙创建人“开山住持僧瑞于”于清“光绪戊申年（1908）夏月谷旦”敬立的“天南福地”横匾，还有中国驻新加坡第六任总领事左秉隆于“光绪岁次丁未（1907）嘉平谷旦”所书赠的“聪明正直”横匾。“查新加坡的庙寺，有左秉隆题匾的寥寥无几。由此可见这座都城隍庙当年在华族社会中所占的重要地位。”^③该庙香火颇盛，除了华侨华人经常前往焚香膜拜以外，“连印度人也有到该庙进香问平安”^④。该庙在新加坡社会的重大影响不难想见。

1920年，福建省安溪公众“推举邑士谢氏带城隍五舍公赴新加坡募捐修庙。后来五舍公被当地华侨挽留奉祀。至今‘菲莱芭’‘杨桃园’分炉供奉，香火旺盛，庙宇华丽壮观，为世少有”^⑤。

据张清江先生调查，新加坡“有好几座城隍庙”^⑥。可是，笔者限于资料，除了以上所介绍的情况以外，目前仅知裕廊有一座安溪城隍庙，余者只好暂付厥如。此外，新加坡目前仅存最早的古迹之一——恒山亭，正厅供奉福德正神，左边即供奉城隍，上面悬有光绪辛卯年（1892）黄辉明所立横匾——“福善祸淫”。新加坡凤山寺正殿供广泽尊王，左边也供奉城隍、大哥爷（一见大吉）、二哥爷（见我发财）等神位。在其他寺庙中附祀城隍者，则有顺天宫等。

城隍信仰在印尼的传播也是比较普遍的。北苏门答腊棉兰崇圣宫奉祀城隍及观音菩萨、关帝为护法神，棉兰五显宫供奉城隍及姜太公，南吧正直堂供奉城隍及八班老爷。在雅加达佛教寺院金德院中，除了供奉三尊大佛、天后、关帝诸神外，还附祀城隍、十八罗汉、福德正神等。

马来西亚麻坡惠安公会建有青山庙，供奉福建省“惠安县的城隍爷”^⑦青山王；檳城州大

① 周南京主编：《世界华侨华人词典》，北京大学出版社1991年版，第412页。

② 张清江：《城隍庙里话城隍》，（石叻古迹），林孝胜、张夏韩、柯木林、吴华、张清江、李奕志合著，新加坡南洋学会出版，第127页。

③ 同上书，第129页。

④ 同上书，第130页。

⑤ 安溪城隍庙建委会供稿：《风光留胜迹，庙宇焕新颜——安溪城隍显佑伯主神奇传说辑录》，《安溪乡讯》1992年第57期。

⑥ 张清江：《城隍庙里话城隍》，林孝胜、张夏韩、柯木林、吴华、张清江、李奕志合著：《石叻古迹》，新加坡南洋学会出版，第130页。

⑦ 朱天顺：《惠安青山王和台湾的关系》，《崇武研究》，中国社会科学出版社1990年版，第27页。

普公坛供奉福建石狮城隍；缅甸晋江公会城隍庙与甘马育闽侨福同仁城隍庙均供奉石狮城隍。越南“华人村寨里都建有寺庙，供奉城隍，祭石神、山神和河神以及建寨有功者……”^①

（二）城隍信仰向海外的传播

石狮市是福建省的著名侨乡，出国华侨甚众。石狮于清康熙年间建造城隍庙，供奉永宁城隍敕封忠祐侯。由于石狮民众对城隍的虔诚信仰，因而随着华侨出国，其香火先后分传于菲律宾、马来西亚、泰国、缅甸等地^②。清末，有人即把石狮城隍香火带到菲律宾马尼拉，后建造青龙殿，把它与大巡爷一起供奉。中华民国年间，石狮王源顺家族的出国华侨又把石狮城隍香火传播到菲律宾，后即在马尼拉建造了石狮城隍庙。抗日战争胜利后，菲律宾华侨林济春等人曾从石狮墩上城隍庙分香前往侨居地供奉。福建安溪城隍也“播遍海外侨区，如新加坡、马来西亚、日本、印度、美国等，每年到庙行香参拜者，络绎不绝”^③。据调查，海外侨胞“曾与（惠安）山霞镇青山宫（即城隍庙——引者注）有过通讯联络和讨回签诗文的就有168处，分布于马来西亚、新加坡、缅甸、菲律宾等国家和地区”^④。

二

城隍信仰为什么会在海外华侨华人社会广泛传播呢？为了弄清这一问题，我们首先必须明白城隍信仰在我国民间传播的原因。

唐代，城隍信仰就开始在民间传播，韩愈、杜牧、李商隐等人都曾写过祭城隍文。宋以后，城隍信仰更加盛行。明初，朱元璋则为城隍制定爵位，并规定城隍庙的建筑形式必须与官衙一样。我们知道，朱元璋的这些举措是为了维护其封建统治阶级利益的。可是，由于中国是一个宗法制度十分牢固的国家，中国传统社会的基本特征之一是传统指导型。在中国传统社会里，君主具有绝对权威，反对君主就等于触犯传统，轻者治罪，重则杀头。因此，朱洪武的这一系列规定，全国臣民都必须无条件服从，这就必定会促进城隍信仰范围的进一步扩大。

然而，统治阶级的规定是一回事，要使城隍信仰能够在民众中长盛不衰还必须以现实依据为基础。清卞宝第在《安平城隍庙加封昭威匾音文》中写道：“前据福建布政使刘树堂呈详：晋江三教铺安平城隍神，自同治三年（1864）至光绪十七年（1891），而泽愆期，设坛虔祷，无不验，御灾捍患，功德及民。”^⑤我们于此不难想象到，必定是人们向城隍祈求的良好愿望，在某些场合与现实情况发生偶然巧合，如愿以偿，才会使他们对城隍产生“设坛祈祷，无不验，御灾捍患，功德及民”的信仰。恩格斯指出：“一切宗教都只不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形

① 吴文华：《东南亚华人和宗教》，中国华侨历史学会、华侨华人历史研究所主办：《华侨华人历史研究》1988年第4期，第25页。

② 蔡尔琴：《石狮文史资料》第二辑，第130页。

③ 安溪城隍庙建委会供稿：《风光留胜迹，庙宇焕新颜——安溪城隍显佑伯主神奇传说辑录》，《安溪乡讯》1992年第57期。

④ 丁璟雄：《青山王与海外“三胞”》，《惠安青山考》，中国统计出版社1994年版，第111页。

⑤ 《安海志》，第241页。

式。”^① 城隍信仰当然也不能例外。

正是在这一基础上，城隍信仰才能在海外华侨华人社会中传播出来。但除此之外，尚有三方面原因：

（一）谋求生存发展的需要

早期，出国华侨初到一处，人生地不熟，除了受到恶劣环境和疾病的侵袭外，还会遭到殖民政府的欺凌和压榨。因此，在那自然科学知识有限的年代，他们除了必须团结奋斗，守望相助以外，还要祈求神明庇佑，这自是不难理解的。由于城隍源于对城墙和城壕的崇拜，御敌捍患是城隍的神职，因而华侨祈求其保护自在情理之中。马来西亚麻坡惠安公会青山王庙（即城隍庙）中有副凤冠格对联云：“青史展威名，采石安澜王大勇；山峰本名胜，麻江立庙惠群黎。”表达了惠安华侨华人希望青山王（即城隍）庇佑他们在该地更好地生存发展的良好愿望。

第二次世界大战之前，海外华侨社会经常出现神庙、会馆、学校三位一体的现象，城隍庙可能也有这种情况，如新加坡“裕廓安溪城隍庙的戏台，即为怀南学校的前身”^②。如若真是这样，这些乡亲或宗亲在决定某些事务时，必定要祈求城隍庇佑，有些较重要的事务甚至要请城隍裁决。当事情办得顺利之时，他们便会更加崇信城隍的灵应，因而城隍信仰在华侨华人中必定会更加深入人心。不管这种情况存在与否，城隍信仰曾给华侨华人予慰藉和鼓舞是可以肯定的。例如，马来西亚“麻坡惠安公会全体会员及其他惠安华侨在青山王（即城隍）‘庇佑’的心理慰藉下，为求得生存发展进行过英勇顽强的斗争，也取得了令人鼓舞的成就”^③。我们不能不看到，正是这种包括民间信仰在内的中国传统文化在华侨中所形成的凝聚力、向心力，使得他们数百年来能够在海外得以生存发展并逐渐壮大，其中城隍信仰的影响不应该被忽视。

（二）寄托对真善美的追求

由于旅外华侨既祈求神明庇佑，又必须团结奋斗，守望相助，因而便形成了寺庙与会馆同处一所的格局。1983年，缅甸晋江公会成立时，特地派人前来中国迎请石狮城隍移驾南疆，并于1987年在仰光市拼支坦路建筑一座四层大楼，曰：“旅缅晋江公会城隍庙。”底层正中供奉石狮城隍，左侧供城隍夫人，右侧供福德正神；二层为公会会所；三层供奉观音菩萨；四层供奉释迦牟尼。

缅甸晋江公会为什么要在会所中供奉石狮城隍等神明呢？除了因为“城隍公为我闽南家喻户晓、判决是非、一丝不苟、正直无私的神明”^④，侨胞们祈求其保佑以外，还有更深层次的原因。正如毛吁篔代表蔡敦堂在该城隍庙落成庆典大会上所说：“我们为什么要拜神佛呢？因为神是正则为神，激浊扬清，除凶扬善；而佛则是大慈大悲，救苦救难，普度众生脱离苦海。我们敬神佛是要学神的正气、佛的婆心。此二者都是值得我们钦敬与虔诚的。”^⑤ 其中的迷信成分

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》卷二十，第341页。

② 新加坡《联合晚报》大特写组整理：《安溪人对新加坡乡村区开发的贡献》，安溪县政协文史组编：《安溪文史资料》1988年第1期，第31页。

③ 李天锡：《马来西亚麻坡惠安公会青山庙的对联及其他》，《惠州青山考》，中国统计出版社1944年版，第108页。

④ 《旅缅晋江公会城隍庙落成纪念特刊》，1993年，第122页。

⑤ 同上书，第205页。

我们姑且不论，但由此可见，他们在城隍等神明的身上，寄托着对正气和善心的肯定、颂扬和追求。进一步而论，也就是对真善美的颂扬和追求。因此，缅甸晋江公会不但要为晋江同乡谋利益，还要团结缅华一切侨胞、友邦人士，凡是有益于全人类事业者，都要予以合作和支持。“负起人生义务，向着世界文明和平幸福的康庄大道并肩携手前进。”^①

晋江公会城隍庙落成之后，香烟萦绕，灯烛辉煌。“尤其每逢圣诞或春节，人潮拥挤，扶老携幼，莅临拈香叩拜祈求平安者络绎于途。”^② 我们于此除了可以看到城隍信仰影响之深以外，也不难理解海外侨胞对真善美的追求之迫切。

（三）表达对故国家园的怀念

中国人民历来安土重迁，非到万不得已，决不愿意离乡背井，流寓他乡。因此，华侨出国谋生，是以改善个人、家庭以至家族的经济条件为前提的。这就促使他们必然与家中亲人保持密切的联系，促使他们有着浓郁的乡土观念和故国情怀。因此，他们对城隍信仰的传播，除了对神灵本身的信奉以及寄托对真善美的追求以外，还表达了对故国家园的深切怀念。例如，新加坡的都城隍庙，“其一切建筑形式，皆模仿中国”^③。在中国，“如果一个地方有数位城隍神，那么最高的一位便称作都城隍神。早期的华族移民，即把中国的一套信仰，原封不动地带到南洋来，新加坡也不例外，有好几座城隍庙，至于柏城街的一座，地位最高，故称作都城隍庙”^④。这种对城隍庙建筑形式的仿效以及对城隍信仰有关规则的承传，不正是他们不忘自己木本水源的外在表现吗？

海外华侨华人还捐资帮助家乡修建城隍庙。清同治戊辰年（1868），石狮“城隍庙新筑盖东西厅，以壮地固神威，但需费浩繁，附近难济，非渡（吕）宋募缘，亦不能玉成其事。爰是洋坑蔡汝泉、大仑蔡祥挨、券内蔡朝掩、何世承等邀诸董事议，碍人地两疏，是以悬杏墩王加株、洋坑蔡乌扞、陈林许志螺修信附蔡汝泉住持僧竹溪渡（吕）宋，嘱托蔡迎宋劝捐”^⑤。这一行动得到菲律宾（吕宋）619位侨胞的响应和支持，共捐银2512元，使东西厅得以顺利建成。光绪甲辰年（1904）9月，该庙再次重修时，菲律宾华侨又募捐了2000余元。永宁城隍庙初建时前庭低矮，清光绪年间，港边村余马堆前往南洋筹募，同样得到华侨大力支持，才聘请工匠把其修整挺高，始得今日宏伟气派。前几年重修时，又有不少侨胞热情捐款，予以赞助。福建省莆田县忠门镇梯吴村吉江城隍庙90年代重修时，海外侨胞和台湾同胞也慷慨解囊支持，1995年农历八月十七日举行开光典礼时，马来西亚12位宾客专程来参加庆典。

正是基于这种浓郁的故国情怀，因而海外华侨华人自从近代以来能够为祖国的革命和建设事业做出很大的贡献。从这一角度来看，深入研究包括城隍信仰在内的中国民间信仰在海外华侨华人中的传播情况，在华侨华人历史研究上是具有特殊意义的。

① 《旅缅晋江公会城隍庙落成纪念特刊》，1993年，第206页。

② 同上书，第122页。

③ 张清江：《城隍庙里话城隍》，林孝胜、张夏韩、柯木林、吴华、张清江、李奕志合著：《石叻古迹》，新加坡南洋学会出版，第129页。

④ 同上书。

⑤ 石狮：《重建石狮城隍庙东西厅碑记》。

霞海城隍祭典与台北大稻埕商业发展的关系*

宋光宇

台北是一个由汉人移民所组成的都市。境内的第一个汉人移民聚落是大迦腊（又作大佳腊，是原住民族“凯达格兰”的闽南语转音）^①。由于当地是平埔族架独木舟“莽葛”（mongour）来与汉人交易的市集，于是闽南汉人又根据土音而叫这个地方为“艋舺”^②。日本侵占时代的大正九年，台北市当局的下村总务长又根据“艋舺”的日语谐音改成“万华”^③，沿用到今天。艋舺建立于公元1709年，汉人到殖台北之初，大都从事水稻的耕种，并走私稻米到福建。1738年，艋舺地方的居民与郊商（从事进出口贸易的商人）共同捐资兴建龙山寺作为社区信仰中心，同时郊商也利用庙的后进厢房作为他们的办公场所。艋舺的居民从福建泉州的龙山寺，以分香方式迎请主神观音大士到台北镇座^④。从此以后，艋舺的发展逐渐步入顶峰，成为台湾北部的通商大邑。

公元1853年，艋舺地方发生了严重的分类械斗，即著名的“顶下郊拼”。被打败的同安人携同他们所信仰的霞海城隍神像往北逃逸，迁往在当时人烟稀少的大稻埕。

迁住在大稻埕的同安人多为郊商。1856年，郊商出资筹建霞海城隍庙，来供奉他们的守护神霞海城隍，庙于1859年落成。由于庙社太狭，不敷日常办公开会之用，郊商又斥资兴建了妈祖宫，作为办公场所。到了1870年以后，大稻埕的商况已经凌驾于艋舺之上，成为台湾北部最大的港口和商业中心。

在20世纪上半期，每年阴历五月十三日的霞海城隍庙祭典和迎神赛会，成为全台湾的一

* 本文原载宋光宇著《宗教与社会》，台北：东大图书公司，1995年，第103-163页。

① 伊能嘉矩：《大日本地名辞书·台湾の部》：“大加蚋是占居台北平原的平埔蕃族的地名 ta-ka-a-la-a 的近音转译。”1907年，第9页。安倍明义：《台湾地名研究》，1938年，第95页。“根据币原博士之说，ke-tagal-an 的 tagal 为马尼拉语的 tagalog 之省略。tagal 为平地浸水之处，即沼泽之意。所以，ketagalan 乃‘住在平地有水处之人’的意思。”

② “艋舺”一词见清姚莹《台北道里记》：“暖暖，地在两山之中，俯临深溪。有艋舺小舟，土人山中伐木，作薪炭材料，运往艋舺。”前面的“艋舺”是指番人所驾的小舟，后面的“艋舺”则是指地名。参看安倍明义：《台湾地名研究·艋舺》1938年，第97页。

③ 刘克明：《地名の今昔》，《台湾古今谈·地理门十七》，1929年，第4页。

④ 《龙山寺全志》，1951年，第10页。

大盛事。霞海城隍庙与历史悠久的北港朝天宫（建于1700）并称为台湾最大的两座庙宇^①。为什么霞海城隍庙能在短短的几十年里一跃成为全台湾首屈一指的大庙？要想回答这个问题，我们必须综观整个台北的发展过程，从社会与经济的脉络，来爬梳个中的道理。

艋舺——18世纪台北盆地河港的兴起

1694年台湾北部发生大地震，把台北盆地中央部分震塌，形成一个湖泊（见图一）。越三年，杭州人郁永河因福州军火库失火而受命到台湾北部采办硫黄，以作火药之用。郁永河乘船到台南，然后沿海岸北上到台北盆地。他所见到的台北盆地是一片广袤的湖泊。《裨海纪游》卷中云：

初二日，余（郁永河）与顾君暨仆役平头共乘海舶，由淡水港入。前望两山夹峙处，曰甘答门。水道甚隘。入门，水忽广，漉为大湖，渺无涯矣。^②



图一 清康熙三十三年（1694）因地震陷落而成的台北古湖

资料来源：台北市文献会：《自然环境》，《台北市发展史》第二章，1981年，第205页。

^① 《台湾日日新报》1918年4月27日：“大稻埕霞海城隍庙香火之盛，除北港朝天宫外，无与其匹。”同年5月10日：“台湾全岛庙宇计有五千七百八十余所，神像总数约三万余尊。就中稻江霞海城隍及北港天上圣母，乃吾台神明最英灵昭赫，实遐迩所共知，善信之崇仰，固不待言。然北港妈祖创设已经二百余年，而稻江城隍建自咸丰八年，迄今仅有六十余载，为日尚浅。由历史上而观之，虽未称古，稽其神威之赫濯，咸使信仰者而日众。迎香祭典之热闹，难以笔墨言喻。世俗所谓五月十三日迎城隍，传为千秋佳话。每遇祭典之日期前后，四方善男信女几入山阴道上，各争表热诚而奉祝焉。稻江全市拥挤几无立锥之地，而各商况为之一振，获利匪轻，无非灵威响应，焉得而然乎？”

^② 郁永河：《裨海纪游》，1957年，第23页。

当时台湾北部鲜有人踪迹，疾病流行，移民把台北当成鬼域恶土。郁永河记道：

君不闻鸡笼、淡水水土之恶乎？人至即病，病辄死。凡隶役闻鸡笼、淡水之遣，皆徯歔悲叹，如使绝域。水师例春秋更戍，以得生还为幸。^①

沿台北古湖，有凯达格兰族二十二社分布，这些番社都听令于淡水总社^②，再过十年，这种情况有了一百八十度的转变，台北盆地成为汉人私枭的大本营，因为台湾成为内地的一大仓储^③。在有利可图的情况下，就形成了走私猖獗的局面。于乾隆三十四年四月至三十七年四月（1769 - 1772）出任台湾海防同知的朱景英在他的《海东札记》中，就提到台湾北部私枭猖獗的情形：

中港而上，皆可泊巨舟，八里坌港尤夥。大率笨港、海丰、三林三港为油糖所出。鹿子港（今鹿港）以北，则贩米粟者私越其间。屡经查禁，近亦稍稍敛迹矣。^④

朱景英又提到，“查淡水厅新旧额征粟一万一千七百八十一石零”^⑤。综合这两条资料，我们知道，在18世纪初，台湾北部就已经有人开辟水田，种植稻米，并且走私运到福建。王世庆在研究清代米价变动情形时曾指出：

康熙四十一年至康熙末年，叠际凶荒，每冬遇饥。且每遇青黄不接、内地米价高昂时，辄有营哨商艘偷运台米出口，资济内地。^⑥

在这种走私米谷到福建的经济条件下，台北盆地就逐渐被开辟成水田，以应付需要。根据史料，我们知道，那时候的移民组成“公司”（当时叫做“垦户”“垦号”），向诸罗县知县请领开垦执照，在淡水河的河川新生地，从事开垦。时间是清康熙四十八年（1709）。

连横写《台湾通史》（1920），把台湾盆地的开拓归功于泉州人陈赖章：

康熙四十七年，泉州人陈赖章始垦大佳腊之野。署诸罗知县宋永清遣社商、通事与土官会勘。报可。是为台北府始。^⑦

连横的记载是根据刊载于1920年出版的《台湾惯习记事》第二卷第二号上的《大佳腊垦荒告示》而来。日人伊能嘉矩在1903年撰《台湾番政志》时，就把“陈赖章”当成是人名^⑧。连横从伊能之说，也把“陈赖章”当成人名。这种见解直到1981年尹章义在新庄发现跟《大佳腊垦荒告示》相关的文件，才证明“陈赖章”是个垦户，而且当时在台北盆地从事开垦的垦户，不止陈赖章一家，还有陈国起、戴天枢两家垦户。这份文件的起头就清楚地写道：

同立合约戴歧伯、陈逢春、赖永和、陈天章，因请垦上淡水大佳腊地方荒埔一所：东至雷匣、秀朗，西至八里坌，干脰外，南至兴直山脚内，北至大浪泵沟，立陈赖章名字。

又，请垦淡水港荒埔一所：东至干豆口、西至长颈溪南，南至山、北至沪尾。立陈国起名字。

① 郁永河：《裨河纪游》，1957年，第16页。

② 同上书，第24页。

③ 周凯：《台运略》，《厦门志》卷六，1961年，第185页。

④ 朱景英：《海东札记》，1958年，第8页。

⑤ 同上书，第21页。

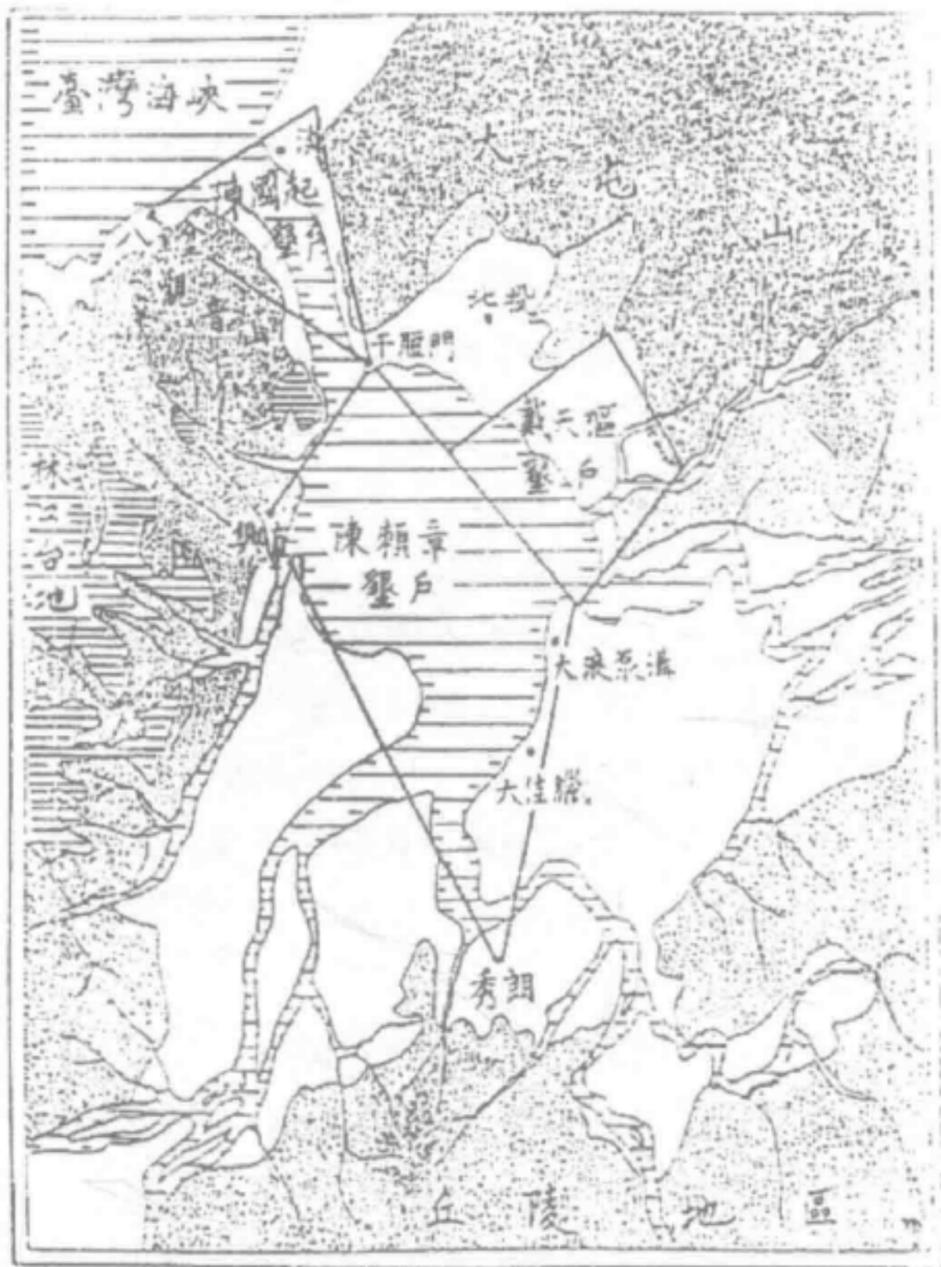
⑥ 王世庆：《清代台湾的米价》，《台湾文献》9（4），1958年，第11页。

⑦ 连横：《台湾通史》，1955年，第327页。

⑧ 伊能嘉矩：《台湾番政志》，1903年，第76页。

又，请垦北路麻少翁杜势荒埔一所：东至大山、西至港、南至大浪泵沟、北至路麻少翁溪，立戴天枢名字。^①

这三家垦户都在康熙四十八年七月申请垦荒执照，得到官府的允诺（见图二）。鉴于垦荒是需要相当庞大的资金，三个垦户的股东们于是“兹相商，既已通同请垦，愿共合伙招耕，议作五股工业，实为友五人起见”。这五股工业除了前述的戴歧伯、陈逢春、赖永和、陈天章四股外，增加陈宪伯一股。



图二 18 世纪初年台北盆地的垦户

在 18 世纪的台北盆地，闽粤移民相继筹组垦户，大规模从事水田垦殖。目前有案可稽的大小垦户共有二十一家之多^②。他们先是沿河筑水田，而后开凿水圳，引水灌溉原先无水可用的旱田。因而使得汉人的水田日益广辟，终至占满整个盆地的底部平坦地带，迫使原住的凯达格兰族人退向周边山地。他们烧垦山林，重建家园。晚到的汉人也逐渐向盆地边缘丘陵地带开发，种植茶树。由于当时的人们不懂水土保持的重要性，开垦的结果是使土壤流失，沙石随雨

^① 尹章义：《台北平原拓垦史研究》（1697-1722），《台北文献》53、54，1981年，第61-62页。

^② 有关 17、18 世纪台北盆地的垦户，见《台湾私法物权篇》，1961年；《开辟列传》，《台北县志·人物志》卷二十七，1960年；《人物志》，《台北市志稿》卷九，1968年。

水冲刷入淡水河，以致使原先的湖泊面积日渐缩小，河床日浅，淡水河的航运功能也就大受影响^①。在19世纪初期，小火轮可以上溯到大溪，中叶能到艋舺，末叶则只能趁涨潮时到大稻埕。1918年起就不再通航。淡水河航运的兴盛衰落，正好反映出台北市——艋舺和大稻埕——的发展过程。

18世纪，闽粤移民大批进入台北盆地。这些移民主要是来自福建省泉州府各县。由于地理上的阻隔缘故，泉州府大致可以分成三部分：晋江下游平原（包括晋江、惠安、南安三县，号称“三邑”）、同安平原（同安县）与山地（包括安溪县）。这三部分的泉州人移入台北盆地后，主要的聚集地就是水陆码头艋舺（分布情形见图三）。



图三 1898年的艋舺

资料来源：《台北、大稻埕、艋舺平面图》，1898年出版。

艋舺的发展可以龙山寺的建立当成起点。清乾隆三年（1738），来自福建省泉州府晋江、南安、惠安三县的移民，为祈求航海安宁以及事业的发展，兼以安慰精神起见，迎奉他们素来所信仰的泉州府晋江县安海乡龙山寺的观音菩萨，分灵来到艋舺，建庙奉祀，庙名也称龙山寺。所需资金全由来自三县的移民所献，庙宇在乾隆五年二月落成^②。

不久，艋舺从事进出口贸易的郊商出资，在龙山寺大殿后方增加建筑，一方面奉祀商人的

^① 李鹿苹：《淡水港衰退的地理因素》，《地学汇刊》1969年第1期。王荣峰：《淡水港与台北》，《台北文物》1958年第6期，第87-89页。黄得时：《古往今来话台北》（一），《台北文物》1952年创刊号，第10-14页。

^② 艋舺龙山寺志编纂委员会：《艋舺龙山寺全志》，1951年，第10页。

守护神妈祖、五文昌和关帝，一方面作为郊商的办公场所，龙山寺成为艋舺的商业和宗教中心。

到了乾隆二十四年（1759），清廷将原先设于淡水的都司移驻艋舺。嘉庆十三年（1808），又移新庄县丞到艋舺，并改称艋舺县丞。并将都司改升为水师游击，兼管水陆兵弁。嘉庆二十四年（1819），艋舺始建营署。道光五年（1852），升水师游击为参将。于是艋舺成为台湾北部的政治和军事中心，原先的商业也不断扩张。到这阶段，内地移民愈来愈多，原住民已完全退居山区。道光二年（1820）噶玛兰通判姚莹上任途中，路过艋舺，记到“艋舺居民铺户约四、五千家，外即八里坌口，商船聚集，阗阗最盛”^①。

从1820年到1860年是艋舺的黄金时代，商务鼎盛。从事出入贩卖业的商人组成“行郊”，订立规章，划一买卖。这种形式的组织，依地域性来分，可分为“顶郊”和“下郊”。所谓“顶郊”是指晋江、惠安、南安三县移民所组成。他们是最早来到艋舺的移民，居住在淡水河沿岸。最大的姓氏有黄、林、吴三姓，他们以龙山寺为中心，操纵当地的商业和运输业。当时艋舺的三段码头也分别由三姓人士把持：大溪口（后来的第一水门）为黄姓力夫把持，王公宫口（第二水门）为林氏所操纵，沪尾渡头（第三水门）为吴姓控制。龙山寺的祭典委员也大都由三姓人士包办^②。

所谓“下郊”，是由同安人组成。由于同安人来得晚，他们只得集在艋舺东侧的八甲庄（见图三）。同安虽隶属泉州，但在地理上却与漳州接近，与泉州郡邑所在的晋江反而疏远。以致同安人与漳州人容易合作，常与晋江、南安、惠安三邑人士相竞争。

依经营路线，则分成“北郊”与“泉郊”。北郊的贸易对象为宁波、镇江、台州、温州、上海、天津等地。又有“大北”与“小北”之分，到上海、天津等地贸易者为“大北”，到宁波、温州、福州等地贸易者为“小北”。经营方式是以进口为主，因为台北是新开发地区，日常生活所需的各种物资都仰赖进口。所进口的物资可分为几类：海产类有盐白鱼、海蜇皮等，山产类有乌笋干、皮蛋、咸蛋、松脂、明矾、桐油、石膏、药材等，杂货有刺绣品、绣线、五加皮酒、油纸伞、及其他^③。

“泉郊”的贸易对象为泉州，经营方式是以出口为主。因为泉州地狭人稠，像米、糖、盐、土布等物品，仰赖外地输入的程度甚高。来自泉州的移民对故乡的经济状况相当熟稔，出口米糖等民生必需品回家乡，回船时则带来祭拜用的金银纸、造房子用的杉木和砖石、陶瓷器等^④。

艋舺行郊，以泉郊为先，后有北郊。等到1850年大稻埕成立后，才有厦郊，合称“台北三郊”。在艋舺最风光繁华的时段里，北郊是最大的商业团体。从事泉郊贸易者不过寥寥数家^⑤。这种现象显示台北地区汉人聚落快速扩张，对于日常生活必需品的需求也随之增大。艋舺商业的性质也从以前出口到泉州，转变成从中国大陆沿海各地进口货物，供应本地市场。

在繁华表象的背后，却蕴藏着冲突的危机。泉州三邑人与同安人之间的竞争，随着商业的

① 陈培桂：《淡水厅志》，1977年，第7页。

② 陈正祥：《台北市志》，1957年，第7页。

③ 吴逸生：《艋舺古行号概述》，《台北文物》1960年第1期，第2页。

④ 同上。

⑤ 卓克华：《清代台湾行郊之研究》，1982年，第93页。

扩张而日趋激烈。三邑人久占淡水河沿岸码头，同安人晚来，也从事台北与家乡厦门之间的贸易，就要跟三邑人抢码头地盘，冲突就在所难免。清咸丰三年（1853），双方码头挑夫发生严重冲突。顶郊三邑人联合来自山区的安溪人，攻击同安人聚居的八甲庄。结果，同安人大败，八甲庄被焚毁。同安人及协助同安人的漳州人向北迁徙，另建大稻埕，是为“顶下郊拼”^①。

“顶下郊拼”使得艋舺元气大丧，不仅同安人的八甲庄被毁，三邑人社区也受到严重的破坏。同时，艋舺段的淡水河道此时也逐渐淤浅，不适宜大型船只航行与停泊。在1860年以后，艋舺的商业逐渐为大稻埕所夺，当地的市况遂告衰落。

霞海城隍与大稻埕的兴起

大稻埕位于艋舺之北约两公里之处。1850年以前，完全不见于任何记载。例如1820年葛玛兰厅通判姚莹作《台北道里记》，对艋舺的盛况有相当多的描述，但对大稻埕却只字未提，由此推知当时的大稻埕还不是值得记载的通都大邑。据日人安倍明义的记载，今日的大稻埕原是圭母卒社平埔番部落所在地。乾隆初年该地被称为“奇武卒庄”，后来才改名为“圭府聚”。至于“大稻埕”这个名称的由来，安倍记道，在康熙末年此地有汉民开垦的水田，其中有大埕（“埕”与“庭”大致同义）。每年稻熟之时，汉人在埕上晒谷子，所以俗称此地为“大稻埕”（大晒谷场的意思）^②。

清咸丰元年（1850），有林蓝田者从基隆移居大稻埕，在后来的中街（今迪化街一段），建屋三间，立商“林益顺”从事与华北、厦门、香港等地间的贸易^③，是为大稻埕街市的滥觞。咸丰三年的“顶下郊拼”，下郊同安人失败，奉护他们的守护神海霞城隍逃抵大稻埕，建立新街市。最初成立者为“中街”，有林裕倡的“复振号”、张赞的“怡和号”（后来改为“添筹行”）、林右藻的“复源号”和“复兴号”，陈浩然的“金同利”等^④。

这次“顶下郊拼”是19世纪中叶台湾北部普遍流行的漳泉分类械斗的一部分。从咸丰三年到九年，台湾北部发生多起漳泉或三邑与同安之间的大规模械斗。常是同安人和漳州人败阵，退往新开发的大稻埕安身。于是，使得大稻埕的街市日益壮大，而有“南街”“中南街”等新街市的设立^⑤。

咸丰六年（1856），街民共同捐款，在南街兴建霞海城隍庙。越三年，庙乃落成。有关霞海城隍庙的来历，据大正四年（1915），日本殖民政府台北厅所做的调查，我们知道霞海城隍的来历如下：

在支那福建省同安县，叫“海内”的地方，有城隍庙。相传建于明太祖时代，正德帝时为“霞海城隍庙”（“霞海”是“海内”的别称）。

① 台北厅：《大稻埕区内社寺庙宇に关する调查·霞海城隍庙》，《社寺庙宇に关する调查·台北厅》（手稿），1915年。王世庆：《海山史话》，《台北文献》，1976年，第57-90页。

② 安倍名义：《台湾地名研究》，1938年，第98页。

③ 台北市文献会：《台北市志稿》，1965年，第46页。

④ 同上。

⑤ 同上。

清道光年间，同安县人陈金绒者，窃其神像而渡台。在艋舺八甲街，建庙奉祀。咸丰三年，晋江、惠安、南安三县人与同安人分籍械斗之际，庙宇遭到破坏。于是，同安县人拥护其神像，迁来大稻埕。

陈金绒及陈建成等人，向诸信众募捐缘金约一千元。从咸丰八年三月十八日，于现址着手兴建庙宇，于九年三月一日竣工。^①

中华民国二十三年（1934），台北霞海城隍派下海内会编有本庙《沿革志》，对霞海城隍的来历有所说明：

我霞海城隍爷，明朝武宗正德（年）间，赐以“临海门”匾额。“霞海”系“临海门”分庙。初因临海门人有志，于明末清初，建庙于福建省泉州府同安县下店乡海边厝。为五乡庄民之镇守神，故改曰“霞海城隍”。道光年间，海内陈金绒氏奉载来台。初安于艋舺八甲庄，假店铺为祠庙。至咸丰三年，漳泉民斗，神座累灾被焚。先时，海内林攀氏等，急将金身护卫，迁徙于大稻埕之杜厝街陈金绒氏嗣陈浩然氏之金同利铺中。是时，保护神像，不顾捐躯，除林攀数氏外，奋斗脱围，余竟遭祸阵亡者三十有八人。海内派下感念为公受厄，共议配祀本庙西庑，曰“义勇公”。自是而后，香火日盛。至咸丰六年，陈浩然氏深感铺中狭隘，有渎神威，乃召集海内派下，议建庙宇并举董事八名，公请尊神择地。其时地主乃地方官苏协台，慨然捐献庙地。海内派下遂踊跃向前。贫者供役劳工，富者寄附净财。于同年三月十八日兴工。至同九年三月一日落成。因资力有限，不能建宏壮之庙貌，亦为时地所局耳。^②

比较这两条资料，除开繁简有别之外，对于建庙的时间各有说法，相差两年，台北厅的记录是由当时大稻埕公学校校长奉命从事所辖区内各庙宇调查时所作，至于《沿革志》是庙的董事陈乃渠所撰。后来出版的相关文献，如《台北市志》等，都采咸丰六年之说。本文从众，亦以咸丰六年为开始建庙的年代。

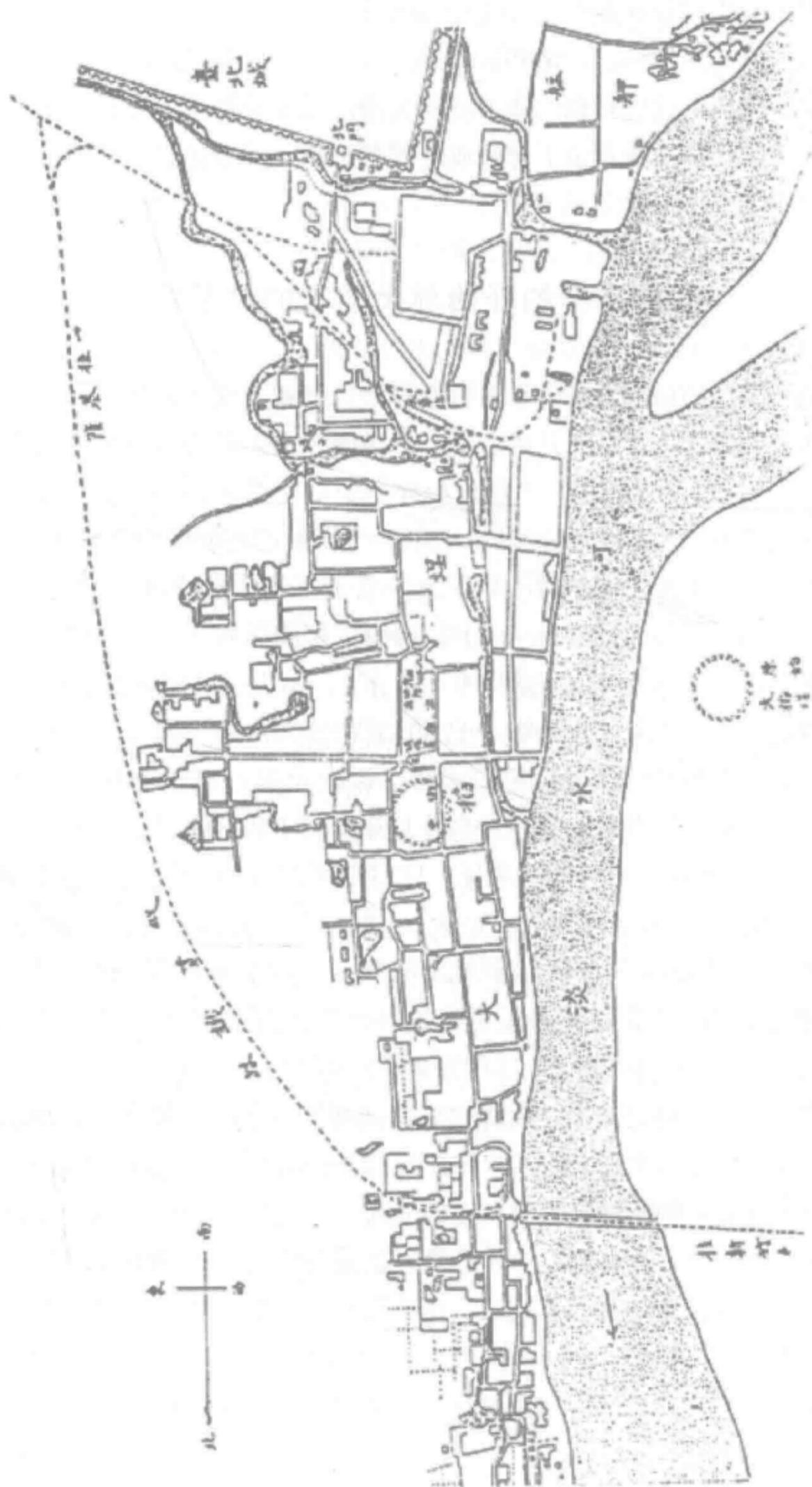
根据这两条资料，我们知道，“霞海城隍”不是明清时代官订的县城隍或府城隍，它只是地方性“临海门”城隍庙的分庙。跟艋舺龙山寺一样，都是从泉州家乡分灵而来，也成了整个移民社区的核心。霞海城隍庙的面积很小，只有50.3坪。无法跟艋舺龙山寺或其他大寺古庙相提并论。但是，它的香火之盛，信徒之众，冠于全市各庙^③。及至日本侵占台湾时期，每年神诞之期“台阁杂剧之盛，推为全台第一”^④。

① 台北厅：《大稻埕区内社寺庙宇に关すろ调查·霞海城隍庙》，1915年。

② 转引自《台北市志稿》，1956年，第46-47页。

③ 《台北市志稿》，1956年，第47页。

④ 《台湾日日新报》1904年6月26日。



图四 日本侵占初期的大稻埕

资料来源：《台北、大稻埕、艋舺平面图》，1898年。

由于霞海城隍庙在基本上是个从私人神坛逐步发展而来的庙宇，时至今日，他依然还是当初迎奉者陈家的“私产”。庙祝一直由陈家子孙担任，处理一般日常香火庙务。至于祭典部分，

则由地方耆老、附近各里里长和各商业同业公会理事长等人共同组成的“祭典委员会”负责。迎神绕境的范围东到淡水线铁道边，南到郑州路后火车站、西到淡水河边、北到高速公路重庆北路交流道。头家炉主的候选资格也以这个范围为限。只要有沾上一点边缘关系即可，并不一定要真正住在这个范围里面，或者留下部分或全部的户籍，或者虚设一间办公室，就可以取得候选的资格。

迎神赛会的开始与大稻埕的制茶业

霞海城隍庙最负盛名的活动，是每年农历五月十三热闹非凡的迎神赛会。城隍爷的生日是农历五月初六，而关圣帝的生日是五月十三日。中国商人多崇奉关帝，因为他是结拜义气的象征^①。中国商场依靠彼此的义气颇深。大稻埕纯粹是个商业都市，商家鉴于当地没有关帝庙而把霞海城隍庆典的迎神赛会部分挪到五月十三举行。目前的情况是五月初六依照古礼举行祭典，庆贺城隍的诞辰。并象征性地把城隍帐下五营兵丁派往社区的各个角落驻在各土地庙内，借以平静地方，谓之“放军”。五月十一、十二两夜，城隍爷帐下的“八将”[相传是王朝、马汉、张龙、赵虎、范将军（七爷）、谢将军（八爷）、牛头、马面]带兵巡行全境，捉拿妖魔。一切料理妥当之后，才恭请城隍老爷于十三日正午盛大出巡。这时各种游艺团体应商家之请，跟随助兴，并彼此斗胜，达到热闹的最高峰。以前家家户户在此期间宴请宾客，演戏助兴。五月十八日举行“收军”礼仪，把派往各土地庙的兵丁收回来，整个仪式才算结束。这样子的安排是从什么时候开始，现已无可考证。以目前所搜集到的资料看，在19世纪末就已如此。

这样子热闹的迎神赛会并不是从庙宇落成的那一年（1859）开始，而是从清光绪五年（1879）开始^②。也就是说，在霞海城隍庙建成后20年，大稻埕商人和居民才开始这种盛大的庆祝活动。为什么会在1879年开始这项拜拜活动呢？

台湾的移民主要是来自福建地区，而福建居民向来喜好各种迎神赛会活动^③。当福建人民移入台湾的时候，家乡的习俗也随之带入。因此迎神赛会是台湾社会一项由来已久的习俗。乾隆年间出任凤山县令和海防同知的朱景英在他的《海东札记》（1773）里就记载着：

俗喜迎神赛会。如天后诞辰、中元普度，辄曠金境内，备极铺排，导从列仗，华侈异常。又出金佣人家垂髻女子，妆扮故事，升游于市，谓之“抬阁”，靡靡甚矣。每举尚王醮设坛，造舟送迎，俨恪糜费，尤属不费。神庙里巷靡日不演戏，古乐喧阗，相继于道。^④

清光绪十八年（1892）台南知府唐赞袞在《台阳见闻录》里也记载相似的风俗：

^① 有关关帝为本省商人用作义气象征，参看洪敏麟：《清代关圣帝君对台湾政治社会之影响》，《台湾文献》16（2），1965年，第53-59页。林衡道：《关帝信仰在台湾》，《台湾风物》26（2），1975年，第42-43页。

^② 《台湾日日新报》1918年5月10日。

^③ 怀英布等纂修：（乾隆廿八年）《泉州府志》卷二十：“上元夜，内外赛会，迎神乡村之间。或于二月间，谓之进香。《隆庆府志》云，多者费数百金，少者亦不下十金。《万历府志》云，妆饰神像，穷极珍贝，阅游邻路，因起争端。《闽书》云，泉中上元后数日，大赛神像，妆扮故事，盛饰珠宝，钟鼓震天，一国若狂。”台南，1964年（影印版）。

^④ 朱景英：《海东札记》，1958年，第28-29页。



台南郡城好尚鬼神。遇有神佛诞期，敛费浪用。当赛会之时，往往招携妓女，装扮杂剧，斗艳争妍，迎春大典也。而府县各书差亦或招妓装剧，骑而前驱，殊属不成体。^①

根据这些资料，我们很清楚地看到，迎神赛会在18、19世纪的台湾社会，是普遍存在的风俗。大稻埕自然也不能例外。

这种风俗的存在，关系到汉人社会对宗教的态度和消费态度。台地汉人生活豪奢并且斗富的现象，早已见诸记载。康熙三十九年（1700）郁永河过台南时，就看到这风俗。他在《裨海纪游》里记道：

近者海内恒苦贫，斗米百钱，民多饥色。贾人责负声，日沸闾闾。台郡独似富庶，市中百物价倍，购者无吝色。贸易之肆，期约不愆。佣人记日百钱，赅起不应召。屠儿牧竖，腰缠常数十金，每遇搏菹浪弃一掷间，意不甚惜。余颇怪之。^②

薛志亮的《台湾县志》（1807）也记道：

习尚华侈，衣服概用绫罗。虽与隶庸贩，衣裤率多纱帛。自内地初至者，恒以为奢。久之，习为固然。宴客必丰珍错，价倍内地，互相角胜。^③

以上四条资料告诉我们有关台湾盛行各种迎神赛会的文化背景。当时人们的消费形态也是值得注意的一环，马若孟（Ramon Myers）曾经利用1905年旧惯调查会经资报告资料算出，一个拥有两甲地的茶农，几乎全部收入都用在吃的上面。稍为宽裕的农夫，有百分之四十四的收入花在吃上；百分之三十七花在拜拜、应酬、冠婚丧祭等礼仪活动上；穿、住各占百分之三；教育占百分之零点五；交通占百分之七，其他占百分之五点五^④。由此可见，清末台湾的移民很肯花钱在宗教祭祀及相关的迎神赛会上面。

让我们再来回顾一下大稻埕的发展形成。大稻埕是一个因茶叶集散和加工而崛起的城镇^⑤。在淡水海关报告的记载中，1869年时，大稻埕仍是个艋舺附近的小村落^⑥。艋舺是台湾北部最大的商业中心，淡水港所有进出口货物均在艋舺集散。但是，到了1898年，大稻埕的人口已经达到31533人。在台湾各城市中，仅次于台南的47283人。艋舺反以23767人居第三^⑦。为何大稻埕的发展如此迅速？跟霞海城隍庙的迎神赛会又有什么关系？其主要关键应当在茶叶外销这件事上。

台湾原有高山野生茶树，分布在台中以南山地。1701年的《诸罗县志》说：“水沙连内山，茶甚夥，味别色绿如松萝，山谷深峻，性严寒，能却暑消胀；然路险，又畏生番，故汉人不敢入采，又不谙制茶之法。若挟能制武彝诸品者，购上番采而造之，当香味益上矣。”^⑧ 蓝鼎

① 唐赞袞：《台阳见闻录》，1958年，第145页。

② 郁永河：《裨海纪游》，1959年，第30页。

③ 薛志亮：《台湾县志》，1958年，第43页。

④ Myers, Ramon H. "Taiwan Under Ch'ing Imperial Rule, 1684 - 1895. The Traditional Order", *Journal of the Institute of the Chinese Studies of University of Hong Kong*, 4 (2) . 1971.

⑤ 林满红：《茶、糖、樟脑业与晚清台湾经济社会之变迁》，1976年，第176页。

⑥ 《海关报告·淡水部分》，1869年，第165页。

⑦ 井出季和太：《台湾治绩志》，1937年。陈正祥：《台北市志》，1957年，第11页。

⑧ 陈梦林、周锺瑄：《诸罗县志》卷十，1962年。

元的《东征集》^①和黄叔瓚的《台湾使槎录》^②也都有类似的记载。但是后来北部所发展的制茶业跟南部土茶无关。

台湾北部的种茶始于19世纪初叶。嘉庆年间(1796-1820),有位名叫柯朝的人,开始在鲑鱼坑地方种植武夷茶,发育甚佳,收获亦丰。于是逐渐传开,成为北部的一项标志。主要原因是台北地区温湿多雨,适合茶树的生长,一年可以收成四次。“茶之佳者,为淡水之石碇、文山(今新店)二堡,次为八里坌堡。而至新竹者曰埔茶,色味较逊,价亦下。”^③

开始的时候,台北附近所产的茶只供销本地。道光年间才外销福州,每担须纳入口税银二圆,方可投行发卖。到了咸丰十年(1860),情况有了根本的变化。台北的茶开始有机会打进世界市场,大稻埕的贸易网络也为之改变。

那一年,英法联军攻北京,迫使清廷签订天津条约。在与法国签订的条约中,指明淡水港开放给外国人经商居住。当时清廷所说的淡水港,只是指淡水口的沪尾附近地区。但是,自古以来,“淡水”一词除了指河流(淡水河)外,同时也是对北部台湾的通称。因为自雍正以来,台湾北部统称为淡水厅。德国领事就利用这种双重定义矛盾之处,主张条约上所定的淡水港,乃是指广义的淡水地方,非单指淡水河口之沪尾附近,凡淡水河流域沿岸适用于通商之地,都为当然的开港场所^④。这种解释为列强各国所援用。结果是英法等国商人和传教士进驻艋舺。后来由于艋舺附近淡水河河床日浅,不适合巨轮出入,加上艋舺居民的排外^⑤,外人迁往大稻埕,设立洋行,从事国际贸易。如此一来,带动大稻埕原有的郊商经营,也步入国际贸易。

光绪十一年,巡抚刘铭传到任台北,看中大稻埕必将为台北的商业中心,于是在大稻埕滨江之地,设计新街市千秋里,让洋商设馆,并依惯例把大稻埕当成是淡水港的一部分。日本人侵占台湾以后,也遵行此例。明治三十年(1897)四月总督府告示第二十二号明白的指出:“大稻埕视为淡水港之一部分,以自艋舺街之北端江频街为起点,出河沟头街,通过六管街傍之沟渠,出直线达圆山新路,由约其三分之二程,出大龙洞庄之南端,入淡水河一线,作为区域。”

根据J. M. Davidson^⑥和连横^⑦对台北地区制茶叶的记录,我们知道,大稻埕制茶叶及其外销跟外国资金和技术的引入有关。自从淡水开港以后,逐渐由外商来到艋舺和大稻埕,设洋行,从事国际贸易。有英国人名叫德克(John Dodd)者,设德记洋行,贩运鸦片樟脑。德克察觉台北附近丘陵地区所产的茶,品质尚可,有开发的潜力。于是在同治四年(1856),德克从福建安溪运来新的茶种,劝农分植,又贷款给茶农,教以新的烘焙技术。次年,德克收购所

① 蓝鼎元《东征集》谓:“水沙连内山产土茶,色绿如松萝,味甚清冽,能解暑毒,消腹胀,亦佳品云。”

② 黄叔瓚的《台湾使槎录》云:“水沙连产茶。在深山中,众木蔽亏,雾露蒙密,晨曦晚照,总不能及。色绿如松萝,性极寒,疗热症最效。每年通事于各番议明入山焙制。”

③ 连横:《台湾通史》,1955年,第500页。

④ 台湾习惯研究会原著,台湾省文献会译编:《条约上之淡水港》,《台湾惯习记事》(上),1984年,第129页。

⑤ 吕实强:《偕睿理教士在艋舺初创教堂的经过》,《台湾文献》19(1):62-69,1968年。《同治年间英商宝顺行租屋案》,《台湾文献》19(3):25-29,1968年。

⑥ Davidson, J. M. *The Island of Formosa: Past and Present*, 1903。

⑦ 连横:《台湾通史》,1955年,第500-501页。

生产的粗制茶，销往南洋及澳门。1869年，德克试着将台茶运销美国纽约，数量达二千一百三十一担。由于品质不错，颇获好评，获利也多。此举为台湾的制茶叶和茶叶外销开创新纪元^①。那时候，台北所产的粗制茶都要先运到厦门加工，而后才运往纽约或伦敦。德克氏深感不便，在大稻埕设立再制工厂，奠下大稻埕往后茶业发展的基础^②。

从1870年开始，台湾茶的名声和市场逐渐建立，茶价也不错，外商渡海来台设厂制茶者日渐增加。1872年就已经有五家洋行从事制茶和外销^③。本地的商人也群起效尤，辟茶园，设茶厂，或运粗制茶到厦门加工，而后运销南洋各地。运销欧美的茶以半发酵茶为主，称之为乌龙茶，运销南洋的茶为了适应当地工的口味以清茶为主，称为包种茶。在1865年，从淡水港出口的茶有136700斤，到了1885年，则跃升为13270000斤^④。这种成长率至为惊人。当然也带动整个大稻埕的市况繁荣。连横在《台湾通史》一书对此现象有所描述：

南阳各埠前消福州之茶。而台北之包种茶足与匹敌。然非熏以花，其味不浓。于是又劝农人种花。花之芬者为茉莉、素馨、梔子。每甲收成多至千圆。较之种茶尤有利。故艋舺、八甲、大隆同一带多以种花为业。夫乌龙茶为台北独得风味。售之美国，消途日广。自是以来，茶业大兴。岁可值银二百数十万圆。厦汕商人之来者。设茶行二三十家，茶工亦多安溪人。春至冬返。贫家妇女拣茶维生。日得二三百钱，台北市况为之一振。及刘铭传任巡抚，复力为奖励，种者愈多。^⑤

既然茶叶在19世纪下半期的台北地区的经济上扮演如此重要的角色，而且茶农又普遍地把他们的三分之一的收入用于宗教活动方面，那么霞海城隍庙在1879年开始一年一度规模盛大的迎神赛会，必然跟茶叶兴盛，地方繁荣，外销呈现出超，以及连带而来的谢神还愿有必然的关系。当我们仔细检视从1870年到1895年的淡水港输出入金额，就能证明这项推论完全正确。

从1868年起，贸易逆差就不算大。1872年首次出现顺差5万两。接着是三年逆差。但是从1876年起，连续有十八年的顺差。1876年有2万两顺差，翌年成长五点五倍，达11万两。再一年，顺差达34万两。1879年达54万两。一连三年的顺差当然使大稻埕雀跃不已。举行盛大的酬神仪式成为理所当然的事。以后年年享受巨额的顺差，也就年年酬神。时间久了，就成了惯例。

① 台湾总督府殖产局特产课：《台湾の茶业》，1937年，第1页。

② 吕实强：《偕睿理教士在艋舺初创教堂的经过》，《台湾文献》19（1），1968年，第62-69页。《同治年间英宝顺行租屋案》，《台湾文献》19（3），1968年，第25-29页。

③ 吕实强：《偕睿理教士在艋舺初创教堂的经过》，《台湾文献》19（1），1968年，第62-69页。《同治年间英宝顺行租屋案》，《台湾文献》19（3），1968年，第2页。五家洋行为Dodd, Tait, Elles, Brown, Boyd, 潘志奇：《台湾之社会经济》，《日据时代台湾经济之特征》，1957年，第24页。

④ 连横：《台湾通史》，1955年，第500-501页。

⑤ 吕实强：《偕睿理教士在艋舺初创教堂的经过》，《台湾文献》19（1），1968年，第62-69页。《同治年间英宝顺行租屋案》，《台湾文献》19（3），1968年，第2页。五家洋行为Dodd, Tait, Elles, Brown, Boyd, 潘志奇：《台湾之社会经济》，《日据时代台湾经济之特征》，1957年，第24页。

参考文献:

- [1] 张传勇:《明清城隍庙建置考》,南开大学硕士学位论文,2003年。
- [2] 滨岛敦俊:《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》,《中国社会经济史研究》1991年第4期。
- [3] 卢永祥等修:《民国济阳县志》,民国二十三年(1934)铅印本。
- [4] 陈梦雷编纂:《古今图书集成·方輿汇编·职方典》,中华书局、巴蜀书社1985年版。
- [5] 王振录等修:《光绪峰县志》,清光绪三十年(1904)刻本。
- [6] 邵士修:《康熙临沂志》,清康熙十三年(1674)刻本。
- [7] 沈黻清修:《宣统蒙阴县志》,上海市历史文献图书馆抄本。
- [8] 汪鸿孙修:《宣统重修恩县志》,清宣统九年(1909)刻本。
- [9] 张承燮修:《光绪益都县图志》,清光绪三十三年(1907)刻本。
- [10] 尹继美纂修:《同治黄县志》,清同治十年(1871)刻本。
- [11] 岳浚、法敏修:《雍正山东通志》,清乾隆元年(1736)刻本。
- [12] 李贤书修:《道光东阿县志》,清道光九年(1829)刻本。
- [13] 顾祖禹:《读史方輿纪要》,中华书局据商务印书馆“国学基本丛书”原版重印本,1955年。
- [14] 富申修:《乾隆博山县志》,清乾隆十八年(1753)刻本。
- [15] 林修:《康熙张秋志》,清康熙斌业斋抄本。
- [16] 倪企望修:《嘉庆长山县志》,清嘉庆六年(1801)刻本。
- [17] 孙廷铨:《颜山杂记》,《四库全书存目丛书》本,齐鲁书社影印本。
- [18] 李开先:《闲居集》,《四库全书存目丛书》本。
- [19] 王荫桂修:《民国博山县志》,民国二十六年(1937)铅印本。
- [20] 赵执信:《怡山诗文集》,乾隆十七年(1752)因园刻本。
- [21] 李之鸿:《创修戏楼碑记》,碑存张秋镇中心小学院内。
- [22] 黄树福修:《嘉庆黄渡镇志》,民国十二年(1923)铅印本。
- [23] 定祥修:《光绪吉安府志》,清光绪元年(1878)刻本。
- [24] 《石墨镌华》,《四库全书》本(第683册)。
- [25] 姚廷福:《修光绪临朐县志》,清光绪十年(1887)刻本。
- [26] 叶钟英修:《民国增修胶志》,民国二十年(1931)铅印本。
- [27] 张同声修:《道光重修胶州志》,清道光二十五年(1845)刻本。
- [28] 王世贞:《弇州四部稿》,《四库全书》(第1280册)。
- [29] 毛承霖纂修:《民国续修历城县志》,民国十五年(1926)历城县志局铅印本。
- [30] 莫炽修、李兆霖等续修:《光绪滋阳县志》,清光绪十四年(1888)续修刻本。
- [31] 苏履吉修:《道光教煌县志》,清道光十一年(1831)刻本。
- [32] 钱泰吉等纂修:《海昌备志》,清道光二十七年(1847)刻本。
- [33] 《明太祖实录》,台湾中研院历史语言研究所校印本。
- [34] 滨岛敦俊:《朱元璋政权城隍改制考》,《史学集刊》1995年第4期。
- [35] 王家士修:《嘉靖临朐县志》,1962年天一阁藏明代地方志选刊本。

福州城隍庙与闽台城隍信仰*

杨彦杰

在闽台两地众多的城隍庙中，福州城隍庙是较突出的一座。一方面，它建于省城，被称作“省都城隍”，而台湾在清代长期隶属福建省管辖，因此这座城隍庙在闽台众多的城隍庙中地位最高，非同一般。另一方面，该庙建造的年代也最早。据史籍载，它始建于西晋太康年间，比现在已知的全国最早的芜湖城隍庙仅迟四、五十年，居全国第二，为福建省最古老的庙宇之一，也是闽台两地城隍信仰的祖庙。因此，对福州城隍庙进行考察，对于深入了解闽台城隍信仰的起源与发展，显然具有重要的意义。

本文拟依据实地调查所得的口碑以及乡土资料，结合历史文献记载，对福州城隍庙的起源、演变与发展，以及它与台湾城隍信仰的若干关系作一初步探讨。

福州城隍庙位于福州市东北部，地处“冶山”。此地是福州最早建城设治的地方。关于该庙的起源，南宋淳熙《三山志》有段记载可资参考：

城隍庙，府治之东，古有之（元祐戊辰，长乐人林通作本县图经内，县东北城隍庙曰：庙之神西汉御史大夫周苛也，守荥阳，为项羽所烹。高祖休兵，思苛忠烈，乃令天下州县附城而立之庙，以时祀之）。晋太康迁城即建今所。绍兴二十七年，沈待制调增创厅宇，寻置兴福庵其东。淳熙五年，前作更衣亭、肃仪亭。^①

据此可知，福州城隍庙始建于西晋的太康年间（280 - 289）。它奉祀的神明是西汉时期的周苛。由于他禀性忠烈，“为项羽所烹”，因此汉高祖刘邦称帝后，“令天下州县附城”祀之，从而逐渐演变为福州一带的城隍神。

城隍之祀与城池的兴建是有密切关系的。所谓城与隍，原指城墙以及它的无水护城壕。早在周朝之前，天子腊祭八神，其中就有“水庸”之祭。《礼记》云：“天子大蜡八，祭坊与水庸，事也。”^② 这一水庸神位居八神之第七位。水庸与城隍的含意十分接近，“水则隍也，庸则

* 本文原载《东南学术》1998年第5期，第78-84页。

①（南宋）淳熙：《三山志》卷八《祠庙》，道光钞本。

②《礼记》“郊特牲”。

城也”^①。因此一般认为这是最早祭祀城隍的开始。古时候人们认为世间万事万物皆有神，风云雷雨，山川城池，无不例外。因而早期的城隍信仰主要是出于对大自然的崇拜。当时并没有庙宇，也无塑像，仅仅是筑坛设祭而已。但是到了后来，对自然神的崇拜逐渐演变为对人鬼的崇拜，并且开始有了庙宇和塑像。三国时期，东吴的赤乌二年（239）芜湖已经有了城隍庙^②。随后不久，福州亦建起了祭祀城隍的庙宇。而至唐宋以后，城隍信仰已经相当普及。

福州建城的历史始于西汉的闽越王无诸。据说他最早在冶山一带建有一座小城，作为王都。由于该城地处冶山，故名“冶城”。西晋太康三年（282），福州被称为晋安郡。首任晋安太守严嵩认为故城太小，且地势不平，因此决定迁城。他改在越王山（今屏山）南麓扩建新城，并把旧冶城也包括在内，取名为“子城”。与此同时，还在冶山的山麓建造了一座城隍庙。此即福州城隍庙的源起。自西晋以后，福州城又屡经重修和扩建。唐朝末年王审知在旧城的基础上建造“罗城”，至五代时再建“夹城”。北宋开宝七年（974），福州刺史钱昱又于夹城之外的东南方增筑夹城，取名为“外城”，至此基本奠定了明清以前福州城的大致规模^③。但不管福州城如何演变和扩大，这座建于冶山的城隍庙却一直未动，并且随着城市的社会经济和宗教信仰的发展而日益显赫起来。

南宋绍兴二十七年（1157），福州郡守沈调对城隍庙加以扩建，“增创厅宇”，至淳熙五年（1178），又在庙前兴建了更衣、肃仪两亭。宋时城隍信仰在全国已很普及，很多地方还有城隍的封号。福州城隍庙的增修扩建，显然与当时对城隍信仰的重视是有密切关系的。尤其是更衣、肃仪两亭的建立，更确切表明当时的地方官员对敬谒城隍已经十分重视。但这两座亭子皆毁于元末战火，后人重建了一座^④。

明朝建立后，由于朱元璋崇信城隍，想利用它来监察民隐，治理天下，因此城隍信仰迅速走向兴盛。洪武二年（1369），朱元璋下令敕封天下城隍，封京城隍为“承天鉴国司民升福明灵王”，秩正一品；其余府为“监察司民城隍威灵公”，秩正二品；州为“监察司民城隍灵佑侯”，秩正三品；县为“监察司民城隍显佑伯”，秩正四品。“袞章冕旒俱有差。命词臣撰制文以颂之。”^⑤因此，这时福州城隍也有了封号，称“监察司民威灵公”，属府级城隍。洪武三年（1370），朱元璋又下令去各地城隍封号，仅称某府、州、县城隍之神。但福州直至洪武十七年（1384）才更改过来^⑥。而民间却仍在继续使用原来的封号，并对它有所改造，关于这方面的情况，留待以后再作详述。

由于明朝政府的重视，福州城隍庙又经多次重修和扩建。据乾隆《福州府志》载：明成化十八年（1482），知府唐珣重修了城隍庙。正德八年（1513），该庙又一次重修。王介撰《福州府城隍庙碑》云：“正德癸酉（八年）涓辰程物属徒庀工，凡殿寝堂阶门庑之类，焕然一新，

① 赵冀：《陔余丛考》卷三十五《城隍庙》。

② 《明史》卷四十九《礼三·城隍》。

③ 参阅福州市政协文史资料工作组编印：《福州地方志》（简编），上册，1979年，第79-84页。

④ 《闽通志》卷五十八《祠庙》。按：该《通志》将福州城隍庙载于怀安县内。

⑤ 《明史》卷四十九《礼三·城隍》。

⑥ 乾隆《福州府志》卷十四《坛庙》。

而规模宏敞，视旧有加，肖像孔仪撤衮冕之旧，易以时制冠服，比考成而祀焉。”^①可见此次重修比以往更为彻底。而且值得注意的是，这时福州城隍庙仍有“旧”时的神像。早在洪武三年，朱元璋就下令各地城隍庙“毁塑像”，“造木为主”，并取塑像“其泥涂壁，绘以云山”^②。但福州并没有这样做，甚至在这次重修时还把它“易以时制冠服”。可见明朝中央的诏令并不是各地都完全执行的。到了正德十年（1515），福州城隍庙的外大门又被改建为华表。万历十年（1582），因该庙门庑失火，寻重建^③。此外据中华民国《福建通志》载，明洪武年间，福州城隍庙内还添建了注寿司的神殿，“清仍之”^④。

入清以后，福州的城隍信仰继续向前发展，并有由官方向民间转移的趋势。康熙二十年（1681），城隍庙再次重修。乾隆十三年（1748），又有“郡人何长浩重修”庙宇^⑤。而此时修撰的《福州府志》则云：“自后里人相继修葺。”^⑥可见这时民间已直接参与修建庙宇了。以往城隍庙的修建皆由官府出面主持，但自乾隆以后则多次出现由“里人”出资修葺的记载，足见这时民间的信仰势力已经抬头。由于官府和民间都参与修建庙宇，因此清代福州城隍庙的扩展很快，已达到相当的规模。庙里除了主祀城隍神外，庙东偏壁间还附祀有历代有功名臣的神碑。这些石刻神碑共有十三块，它们是：

唐光禄大夫樊公之神、宋少师忠惠蔡公之神、知武冈军杨公之神、参知政事张公之神、直龙图阁孙公之神、将军卢公之神、烈士范公之神、元太尉忠献董公之神、行省都事蓝公之神、侍御史韩公之神、英义侯阙公之神、楚国公李公之神、明大夫汤公之神。^⑦

至中华民国初年，福州城隍庙已发展到鼎盛阶段。整座冶山几乎全被城隍庙及其相关庙宇所覆盖。中华民国九年（1920）《福建乡土教科书》云：“近多营造庙中司神庙宇，山左右铲凿殆尽，山无完肤矣。庙之南为城隍街，折而东通贡院前街。左一径称城隍崎，下亦通督中协署。”^⑧由于整座山都成了城隍庙的用地，因此当时人又将冶山称为“城隍山”。至于庙南的那条“城隍街”至今还在，故名犹存。

福州城隍庙到底规模有多大？里面设置如何？现在已少有人能够完全说清楚。该庙自1949年以后就被逐渐拆毁，“文革”期间又遭彻底破坏，现在除了阴阳司殿和左侧的一间神殿仍有遗址留存外，其余皆已成为各个机关的用地，面目全非。1990年，有信徒在城隍街原庙门的斜对面又重建了一座，但规模甚小。笔者曾到那里作多次调查，据管庙人介绍说：原来城隍庙占地约6万多平方米，约合100多亩。庙门宽敞，入门后有100多级的石阶直通主殿。石阶左右两侧置有一对石狮，现在左侧的石狮早已被埋入地下，右侧的一尊仍藏匿于草丛之中，有所破损。庙内除了主殿外，各司神都有专殿，但管庙人只能说出其中的注寿司和阴阳司两个，加上有名的太岁殿，其余均不清楚。管庙人还说，以前庙内共有六个戏台、十三道石刻“圣旨牌”，

① 该碑文载于乾隆《福州府志》卷十四《坛庙》。

② 《明史》卷四十九《礼三·城隍》。

③ 乾隆《福州府志》卷十四《坛庙》。

④ 中华民国《福建通志·福建坛庙志》卷一《福州府·城隍庙》。

⑤ 同上书。

⑥ 乾隆《福州府志》卷十四《坛庙》。

⑦ 同上。

⑧ 《福建乡土教科书》，1920年铅印本，第52页。

上面还刻着龙的图案，十分珍贵。不过，笔者以为这所谓十三道“圣旨牌”当指十三个名臣的石刻神碑，“文革”期间均遭毁坏。

在现存的阴阳司遗址内，笔者还看到五个方形的石质香炉和一些明代花砖以及不明年代的石础等。其中一个香炉的正面刻着：



背面刻有“浴德堂”三字。另一个香炉正面刻着“盪凶殿”，背面刻有“西三”二字，右侧为“丁亥季秋”，左侧为“油灯会舍”，亦当为清代遗物。除此之外，在后来新盖的小庙内亦存有一个光绪七年制造的大香炉，其正面铭文云：“光绪辛巳葭树草堂造。”从这些香炉的铭文题刻以及调查到的资料看，至少可以知道当年的城隍庙除了主殿外，还有注寿司殿、阴阳司殿、盪凶殿、三忠府以及太岁殿等等，其规模是相当大的，而且这些神殿大部分是明清以后陆续兴建起来的。

在庙前的城隍街上，笔者还看到一个小神坛，正位于新建的小庙背后，坛内的神位写着“敕封榕树大将军香位”。在香炉下面又有一个神位，写着“五管白黑黄大将军香位”。据说这个“榕树大将军”是城隍神的“前驾”。该神坛早已有之，旁边还有一株榕树，十分古老。在神坛附近，至今尚能看到两块以前设立的界碑，上面刻着“城隍庙官地碑”六个大字，碑高一米有余。据管庙人介绍说：以前这样的界碑共有六块，分别安置在城隍庙的前后左右，现在只剩下两块了。不过，从这两块界碑倒可以看出，以前这座城隍庙所具有的“官方色彩”。

二

福州城隍庙原来属于府级城隍，后来怎么又演变为省级城隍了？关于这个问题，中华民国《福建通志》有段记载作了说明：

案，本省城隍神牌题：“福建都城隍。”《广东通志》云：“城隍庙旧称府城隍庙，知府主之。清雍正间，观风整俗使焦祈年奏请改为广东都城隍，然后巡抚、司道皆诣展谒。”据此，或当时各直省一例遵照，旧志失载欤^①？

从这段说明可见，在中华民国初年以前，福州城隍庙早已改称“福建都城隍”了，而这一更改很可能是从清朝的雍正年间开始的。其实，这座庙宇除了作为省都城隍之外，它同时也仍被视为福州府的城隍庙。上引《福建通志》在闽县、侯官两县项下记载：“（闽县）城隍庙在府城隍庙东庑。”“（侯官）城隍庙在府城隍庙西庑。”^②由此可见，这座城隍庙实际上既是省城

① 中华民国《福建通志·福建坛庙志》卷一《福州府·城隍庙》。

② 同上。

隍，又是福州府城隍，而且还把闽、侯两县的城隍附祀其中，兼省、府、县三级城隍于一体。

至于民间，对这座城隍庙则另有自己的称呼。1990年新建的城隍庙落成，其庙额题：“护国威灵公全省都城隍。”笔者在那里调查时还发现了一份由城隍发出的“执照”，其封套云：“敕封护国监察司民威灵公福建都城隍”。其实，所谓“监察司民威灵公”是洪武二年由朱元璋所赐的封号，第二年已宣告废去不用，但民间仍把它继续沿用下来，以至于今。而且在封号前面还加上“护国”“敕封”等字眼，在后面又把它与后来改称的“福建都城隍”联系起来，以致形成上面所看到的样子。从这一点亦可以看出，民间对城隍信仰与官方是有所不同的，他们更具有随意性，目的都在于提高神格，以增强神的威力。

城隍信仰历来是由官府主持的。特别是明代以后，由于朱元璋崇信城隍，想利用它来“监察民之善恶而祸福之”，因此城隍信仰更带有强烈的政治色彩。每当新官上任，就必须先去敬谒城隍，对神起誓而后视篆。如果地方有事，地方官员亦必须向神祷告，以求庇护。城隍与人间的知府、县令等相互配合，一治幽，一治明，幽明并举，共同负责其辖区的安定。福州的城隍在当时也发挥着这样的功能，如明中叶王介所撰《福州府城隍庙碑》云：

国家诞膺天命，抚有万方，考正祀典，著于令甲。城隍之祀自京师以达于天下，敕封监察司民威灵公，庙制视郡邑厅事高广为等差。越二年诏去封号，易像以主，各从府州县名，曰城隍之神。每春秋仲月，有司合祭于山川坛。有事于厉，则位主于中，镇群祀焉。初莅官者，必先誓于神而后视篆。其誓神之语，祀厉之文，皆太祖手自裁定，倦倦之于礼乐幽明之治，盖欲神人合德以佑国庇民，垂于万世也。^①

这篇碑文道出了明朝政府之所以“倦倦于礼乐幽明之治”的目的，就是为了使“神人合德”，以达到“佑国庇民”、稳固统治的效果。

明朝福州官府祭祀城隍似乎不在庙里举行，而是移至山川坛。因为当时福州城隍庙仍有塑像，这与明廷规定的“易像以主”是不相符合的。因此官府又在山川坛内安设了一个城隍神位，每年春秋仲月到那里合祭。中华民国《福建通志》云：

风云雷雨山川坛（会典为中祀），在郡城南嘉崇里钓龙台。明洪武三年建于惠泽山，六年移今所。清因之。坛制纵横各二丈五尺，南向，四出阶各三级，门垣如社稷制。设神位三：中风云雷雨之神，左境内山川之神；右府城隍之神；西隅附祀日本、琉球、渤泥山川之神。春秋仲月上巳日合祭。^②

由于明朝官府并不在庙里祭祀城隍，因此旧志称福州城隍庙“岁无特祀”，直到清朝建立后，才在庙里增加了“春秋二祭”^③，并且仍于每年清明、中元、十月朔日厉祭时，由主祭官“先期牒告城隍，祭日迎神主之”^④。至于平时的每月初一、十五，官员亦常到庙里上香行礼。

如果说官府崇拜城隍，目的是要以神设教，以达到“神人合德”，幽明共治的效果。那么民间崇信城隍则更看重它能治理阴间，统辖百鬼的功能。在一般老百姓看来，阴间有很多的鬼，这些鬼会经常出来作祟，使人遭殃。而在那里统辖众鬼的地方官就是城隍。因此以前福州

① 乾隆《福州府志》卷十四《坛庙》。

② 中华民国《福建通志·福建坛庙志》卷一《福州府·风云雷雨山川坛》。

③ 乾隆《福州府志》卷十四《坛庙》。

④ 中华民国《福建通志·福建坛庙志》卷一《福州府·厉坛》。

地区每年十月初一就要把城隍抬出来游行，称“迎城隍”，目的是要让它去“收鬼”，以保全城平安。“迎城隍”的活动热闹非凡。据调查和文献记载：从农历九月二十六日开始，就要先在庙里开堂，设祭演剧。十月初一日正式出游。游城隍共有两天。第一天先游城内（即今福州市北半部），当晚宿于搭建的“公馆”内。第二天再从“公馆”出发游南台，最后回到庙里。游城隍之前要先迎马牌。队伍最前面是高照、金鼓，接着是皂班。庙里的七爷、八爷、大柏福、三柏福等也都被抬出来。很多人手持香火，有的人装扮鬼脸或者装成囚徒罪犯的样子，身系枷锁，表示代父母受过。游行队伍的最后是城隍乘坐的大驾，轿夫都穿绿色衣服。这是因为城隍为阴间地方官，所以轿夫不能穿着黄色衣服^①。

由于每年“迎城隍”规模浩大，常易滋事；而且在游行队伍中有人装扮成鬼怪、囚徒，这在官府看来实属不伦不类之事，因此官府常出示严禁。如乾隆二十四年（1759）福建巡抚部院发布的一道禁令如下：

一件飭禁事。按察使司史牌：乾隆二十四年四月十八日，奉巡抚部院吴宪牌：照得迎神赛会，往有明禁；凶徒滋事，更当严处……省城有东岳、城隍等会，俱系日间出迎，春祈秋报，应从民便。但有装扮鬼脸奇形异状，持斧弄叉者，不下百十余，并有身装临决重囚，于示众牌内开写代父代母字样者，更属不经恶习，一体禁止。合行示禁，备牌行司，照依事理，即便会同藩司，转行闽侯二县，并通飭各属一体出示晓谕。凡有民间及衙门从前所祀舍人神像，俱止许在本庙虔诚供奉、祀保孩童出痘平安，不许夤夜抬出迎赛……至于东岳、城隍等会，应听届期白昼出迎，以遂春祈秋报之应，仍不许装扮鬼脸，持斧弄叉，并不得扮作临决重囚，混写代父代母字样牌示。倘有违犯，即将本人拿究重处。事关振俗维风，地方官务须加意严除，实力飭禁。毋忽等因。^②

但官方的禁令似乎没有什么效果，民间的迎神赛会活动仍在进行。乾隆三十二年（1767），福建巡抚又发布一道禁令，目的仍在于“严禁迎神赛会之恶习，以靖嚣风”^③。至同治十年（1871），署闽浙总督文煜、福建巡抚王凯泰再联合发出禁令，要求各属一律查禁，并在禁令中开列了十项“不准”，其中与“迎城隍”有所关联的就有三项：

（一）不准沿街张贴某神行台、公所字条，如威灵公、太子、及马元帅、温将军各行台、大班公所、随驾公所之类。

（二）不准扮作长爷、矮爷。长爷有名谢必安，矮爷有名犯无救者，此皆无稽之谈，何必习其形似？

（三）不准假扮凶恶罪犯。始犹出自儿童，迄后年壮之人亦多演扮，甚至蓄发赭衣，备诸丑态，情殊可恶^④！

由此可见，民间的城隍信仰与官方提倡的是大不相同的。官方希望通过城隍来治理天下，使民众畏惧，社会安定。而民间则更相信它能治理阴间，统辖百鬼的功能，把对城隍的崇拜与闽地固有的尚鬼习俗紧密联系起来，从而演变为一年一度的“迎城隍”活动。

① 参见《福建地方志》（简编）下册，第95页。

② 《福建省例》第8册，第1200-1201页。

③ 同上书，第1201-1202页。

④ 同上书，第1218-1220页。

除了每年十月的“迎城隍”之外，在平常的日子里，老百姓也经常到庙里烧香祈愿。当时在城隍庙东边还有一座太岁殿，供奉太岁殷元帅。由于这位殷元帅也是被玉皇大帝敕封作为掌管地司九天“杀伐”的神明，因而太岁殿与城隍庙完全连在一起，属于同一体系。据当地老人介绍说：以前城隍庙（包括太岁殿）还住有两个道士，其中一个名叫“阿九”，由他兼管太岁殿。以前如果谁家有事，就要到太岁殿去找“阿九”，请他帮助消灾。因为太岁殿里备有各种物品，到那里做比请道士到家里方便得多，而且便宜，因此很多人如果家里有事都愿意到太岁殿去。笔者在调查中还发现了一份由城隍发出的“执照”。这份“执照”是发给一位六旬老人的，准许他在离开阳世之后可以到阴间当差做事，其原文如下：

执 照

敕封护国监察司民威灵公福建都城隍为录充给照事。照得本爵奉旨三元祀典，统理阴阳，凡案下供公各执事悉系各境士庶承充。兹据福州府闽侯县永安境信士林松茂，具稟投充本公府东班军牢，恳请给照前来。本爵默鉴其诚心，除准予收录外，合行给照。为此，照给该军牢虔诚供奉，诸恶莫作，众善奉行，凡属应办公事，务须勤慎办理，以昭诚敬而近福祥。仍俟阳寿满日，准归本府阴衙原役供公。须至执照者。

本命清光绪己丑年十一月初十日午时建生

中华民国三十八年三月二十五日于

天运己丑年三月二十五日准充（下略）

从这份“执照”的语气和行文格式来看，与清代常见的公牒文书几乎没有什么两样。

老百姓把城隍当成阴间的地方官。而阴间与阳间相同，那里也有等级森严、位阶分明的官僚体系。除了城隍之外，在它上面还有东岳帝君，此即阴间的皇帝。因此城隍与东岳的关系特别密切。以前福州每年农历三月二十四、二十五两日要“迎东岳”（亦称“迎泰山”），目的是“放鬼”，以让众鬼回家享受人间香火。而十月初一、初二两日又要“迎城隍”出来“收鬼”。一放一收，反映了当时人对鬼神的崇拜以及他们的认识。清末钱塘施鸿保在他的《闽杂记》中还记载了这样一件事：

咸丰乙卯（五年，1855）七月三日，（福州）东岳神像首因雷震坠，合城哗然。或谓省城必有大灾，神违天帝旨，救护之故，遂迎城隍及各社神像至庙谢罪，复迎至于山玉皇庙天帝处代求，并请福州府闽侯两县代民祈祷，东岳庙所塑部从各像，皆加枷杻，汹汹弥月。

后来经施鸿保考证，东岳神像的头部被雷震坠其实并不是什么灾变，其原因是福州习俗“塑像先成身，后成首，俟泥干燥后装合，往往不甚胶和，日久易脱，因雷震而坠，固无异也”^①。但这件事却在福州城里引起了不大不小的风波。城隍及各社神像都被迎去谢罪，甚至连福州府闽、侯两县的官员也出来代民祈祷，“汹汹弥月”，可见当时官府和民间对东岳、城隍信仰的深入程度。

^① 施鸿保：《闽杂记》卷五。

三

清代台湾长期隶属福建省管辖，因此台湾的城隍信仰与福建是有密切关系的。尤其是在明末清初以后，由于内地向台湾的移民急剧增多，两岸的关系愈加密切，而福建又是向台湾移民最多的地区，因此闽台两地在风俗习惯、民间信仰等方面都有许多相同之处，城隍信仰也不例外。

台湾第一座官建城隍庙始于明郑时期。据康熙二十四年（1685）蒋毓英《台湾府志》云：“府城隍庙，在府署之右，伪时所建，今因之。规模隘小，扩充另建，尚有待于将来焉。”^①由此可见，这座建于台南的府城隍庙最早是由郑氏兴建的，清朝统一台湾后仍把它继承下来。而当时由于财力不足，尚未扩建。至乾隆二十二年（1757），台湾知府觉罗四明才重新修建了这座庙宇，使之规模宏敞，焕然一新^②。当时台湾设有一府三县。除了这座府城隍庙之外，康熙五十年（1711），台湾县知县张宏又在台南倡建了该县城隍庙，并为此特地作了一篇“始建县城隍记”^③。至康熙五十四年（1715）和五十七年（1718），诸罗、凤山两县亦相继建起了自己的城隍庙^④。至此，台湾一府三县都有了祭祀城隍的庙宇。以后随着台湾地方设治的不断扩展，各厅、县也仍在继续建造城隍庙。如彰化县城隍庙始建于雍正十一年（1733）^⑤，淡水厅城隍庙建于乾隆十三年（1748）^⑥，而在乾隆十四年（1749），台湾水师协镇沈廷耀又在安平另建了一座^⑦。至日本统治时期（1918），台湾各地城隍庙已有29座，占全岛各种庙宇的0.83%，居第20位^⑧。

由于祭祀城隍具有官方的性质，而清初以来台湾长期作为福建的一个府，两岸政令相通，因此闽台官方对城隍的祭祀活动是极为相似的。新官上任必须先去敬谒城隍，对神起誓；每月朔望到庙里行香；有事则向神祷告，祈求庇护等等。范咸《重修台湾府志》云：

城隍庙：在郡署之右。凡府、县官新任入境，先谒城隍，然后到任；朔、望俱行香。春、秋无专祭，与风云、雷雨、山川并坛而祀。祀毕，神主置于庙。凡祈祷水旱，必先牒告于庙而后祷于坛。^⑨

陈文达《台湾县志》亦载：

城隍庙，祀城隍也。有庙无专祭，合祭于山川坛……每岁三月清明、七月望日、十月朔日厉祭，则府、州、县正官牒告于庙，奉神主之。其各乡厉祭，里民亦祭告于神，请主

① 蒋毓英：《台湾府志》卷六《庙宇》。

② 余文仪：《续修台湾府志》卷七《典礼》。

③ 薛志亮：《续修台湾县志》卷七《艺文》。

④ 周钟瑄：《诸罗县志》卷四《祀典志》；陈文达：《凤山县志》卷三《祀典志》。

⑤ 周玺：《彰化县志》卷五《祀典志》。

⑥ 陈培桂：《淡水厅志》卷五《典礼志》。

⑦ 薛志亮：《续修台湾县志》卷二《政志》。

⑧ 见台湾省文献委员会：《重修台湾省通志》卷三《住民志·宗教篇》，1992年。

⑨ 范咸：《重修台湾府志》卷七《典礼》。

其祭。凡府、州、县官入境，必须祭于神，然后到任；及祈祷水旱，必先牒告，而后祷于坛。^①

综合以上两则记载则不难看出，清代台湾官员对城隍的祭祀几乎与内地完全相同，两岸在祭祀的内容、时间、礼仪等方面都有许多共同之处。不过，如果再细加推敲，亦可发现它们之间也有一些细小的差别：如福州城隍庙在清代增加了春、秋二祭，可是台湾仍是“春、秋无专祭，与风云、雷雨、山川并坛而祀”。又如福州在合祀于山川坛之后，城隍神主仍安里于坛内，而台湾则是将神主请回，安置于庙。当然，这些差异是极小的，无碍大局，但却反映了城隍信仰在闽台各地传播、发展过程中所产生出来的区域特色。

另一方面，由于台湾地处海上，风涛险阻，来往不便；加上土地初辟，自然条件恶劣，因此清代台湾的地方官员对城隍也更为崇拜。祷告城隍成为他们常做的一件事，这比内地要明显突出得多。如道光初年在台湾先后担任鹿港理番同知、台湾知府的邓传安，在他的文集中就收有四篇牒告城隍的祭文；随后在台湾任台澎兵备道的徐宗幹，在他的文集中亦收有三篇祭城隍文^②。这些祭文集中反映了清代台湾地方官员希冀城隍能抑制厉鬼、消除灾害、求风祈雨、保护兵民渡海安全等内容。其中邓传安作于道光八年（1828）的一篇《牒台湾府城隍文》如下：

伏以鬼有所归，乃不为厉。中元郊外设祭，载在国家祀典，所以妥无主之游魂，惟城隍尊神，实莅其事。台郡人民，半自内地重险而来，进出鹿耳口为门户。船只或阻浅阻风，不得径出径入，间值滔天巨浸，人力难施，往往失事，其险倍于外洋。如今春领饷弁兵，及秋初游客棺柩眷属，载胥及溺，得生者少，远近伤心，谅亦蒙神怜悯。顾故土之思，人鬼同情。冒险不得其死，死而有知，眷顾依迟，岂肯恋恋海外。近日海吼异于前时，焉知非游魂为厉？往祷设醮，已罄有司之忱。仰惟威灵公爵秩尊显，如一路之福星，海岛商民内渡，必官给照乃行。想幽明事同一体，为此牒呈神鉴，伏冀俯念无主游魂，陷于险远，思归不得，默赐引导，护还故乡，得享族类禋祀，不淹滞于寂寞荒埔。俾海外长庆安澜，实千里无疆之福。道光八年七月十五日，福建台湾知府邓传安谨牒^③。

至于民间，他们对城隍亦有同样的祈求心理。由于移民渡台风险极大，因此很多人把家乡的神明香火也随着带往台湾，抵达后就在住地供奉起来，一俟筹有资金即兴建庙宇。清代台湾的城隍庙虽然大多由官府兴建，但也有一部分是由民间自己建造起来的，这些庙宇被称作“移民城隍”。如台北市延平区的霞海城隍庙，据说就是道光年间由同安人陈金绒自家乡分灵而来的。先被安奉在艋舺的经商店铺里。至咸丰三年（1853），由于台北发生“顶下郊拼”，同安人在混战中将金身抢出，奉往大稻埕，不幸中途又遭到袭击，死亡38人。后来，同安人就在大稻埕集资兴建庙宇。除了主祀城隍神外，还配祀了在这次救护城隍中死亡的38名“义勇公”。该庙宇于咸丰九年（1859）三月落成，至今香火鼎盛^④。

清代内地移民前往台湾，大部分是经由厦门、蚶江等口岸东渡的，但福州五虎门也是与台湾对渡的口岸之一，而且官员要到台湾履任，有很多人必须先经过福州，因此福州城隍庙与台

① 陈文达：《台湾县志》卷六《典礼志》。

② 见邓传安：《蠡测汇钞》、徐宗幹：《斯未信斋文集》。

③ 《蠡测汇钞 问俗录》，文献书目出版社1983年版，第44页。

④ 见台北市文献委员会：《台北市发展史》第4册，1983年，第736-737页。

湾也有一些关系。笔者在福州北部的“龙峰泰山庙”里，曾看见两幅清代保存下来的城隍壁画，其中左边的一幅即绘有台湾府城隍的形象，与其他内地府州城隍一起（共有十府二州城隍，左边是兴化府、泉州府、建宁府、汀州府、台湾府、永春州，右边是福州府、漳州府、延平府、邵武府、福宁府、龙岩州），共同向端坐在大殿里的东岳帝君敬谒。这些城隍群像虽然不是出现在“福建都城隍”庙里，但从中也可以看出福州在闽台城隍信仰中的地位以及当时的两岸关系。

在福州城隍庙内（即1990年新建小庙），笔者还发现在最近几年两岸的交往过程中，台湾岛内的一些庙宇已开始组团到福州敬谒城隍祖庙。如1990年9月（农历，下同），台南县保安宫首次组团前往谒祖进香。1991年9月，南投县竹山镇的灵德庙亦有54人组团前来，共捐香油资新台币25000元，个人捐资折合人民币15535元。（以上据该庙《功德碑》）1992年10月，竹山镇的灵德庙再次组团到福州，并于次年托人为“福建都城隍庙祖殿建设”捐款25000元新台币。（据该庙《通告》）至1998年5月，灵德庙第三次组团前来，共有52人，并为祖殿建设再捐款10余万元人民币。由于台胞的热情捐助，加上海外捐款以及各方筹集，现在福建都城隍的祖殿已在原址上动工兴建，估计今年底可以完成。

上述四次台胞谒祖进香团，其中第一次为台南县六甲乡的保安宫。但查阅新近出版的《重修台湾省通志》宗教篇，台南县共有“保安宫”18座，其中却没有六甲乡保安宫的任何记载^①，不知何故？除了这次外，其余三次都是由南投县竹山镇的灵德庙组团前来。这座庙宇与福州城隍庙的关系倒是十分密切的。据管庙人介绍说，灵德庙组团前来进香时，曾谈到该庙的城隍是从福州分灵过去的。原来在很久以前，竹山镇有个人曾经发愿，如果以后他的儿子去掉成材发达，他愿办一些公益事业。后来他的儿子果真科举中式，在福州当官，回去时就把福州的城隍分灵过去，放在家里供奉。此后，竹山镇建起了灵德庙，他们的后代又把这尊神像贡献出来。查灵德庙始建于道光十一年（1831），主祀城隍神^②。如果这个说法属实，灵德庙与福州城隍庙的关系已是相当久远了。

当然，福州城隍庙作为闽台两地的城隍祖庙，它与台湾的关系应该远远不止这些。要对这个问题进行深入研究，只有等待机会对两岸城隍庙进行深入的田野调查才有可能。本文仅仅是初步探讨而已，不足之处尚请批评指正。

① 《重修台湾省通志》卷三《住民志·宗教篇》，附录《民间信仰及道教等寺庙概况表》。

② 同上。

明清山东城隍庙“异例”考*

张传勇**

明清时期的城隍神祭祀制度奠基于明初的礼制改革，这一改革的最终结果是城隍神与阳世的官僚机构相对应，按京都——府——州——县的序列，上下统属，正式成为与阳世地方官相对应的冥界地方官，其庙宇亦视为当地官署建造。这样，虽然明清两代的礼制中并没有明确规定，我们仍然可以据此作出设想：既然城隍神是冥界的地方官，其庙宇比于同级衙署，那么，城隍庙就没有道理建在城外；同理，也不应在一城之内出现一座以上的对应于某级地方官署的城隍庙；另外，县在明清时期为最基层的行政机关，朝廷所要求建造的也只是县以上行政级别的城隍庙，因此，县以下没有行政级别的乡镇、村庄就不应建有城隍庙了。但是，这只是一种理想化的设想，实际情形与此有出入。

为了讨论的方便，我把明清时期城隍庙建置中与上述理想状况相违背的情况作为“异例”对待。所谓“异例”并不仅因礼制无载，附郭城隍庙及省城隍庙等，礼制亦无载，但它们毕竟是礼制合理延伸的结果，方志作者将其纳入地方祀典的同时，对其合理性给予了解释^①。而本文所要讨论的三种城隍庙建置类型，虽然未必会与礼制发生联系，但大多得不到官方的认同。因此本文讨论的城隍庙“异例”限定于“镇城隍庙”“外城隍庙”及“一城数庙”三种情况。

本文的写作目的，意在前人研究基础之上，在山东这样一个区域里，考察明清时期城隍庙“异例”的实际建置状况，并探讨这种状况的形成原因。由于信仰事象比较复杂，且相关资料少而分散，本文只能对此问题做一初步的探讨。

一、镇城隍庙考

滨岛敦俊在《明清江南城隍考》（按此处及下文所涉及的江南地区作为一个经济地理范围特指太湖平原的苏州、松江、杭州、嘉兴、湖州及太仓六府一州之地）一文中指出，城隍信仰在明清时期出现了两个令人瞩目的变化：“第一，明初进行了重大的制度上的变革。第二，明

* 本文原载《聊城大学学报》（社会科学版）2004年第6期，第48-54页。

** 张传勇（1975-），男，山东邹平人，南开大学历史学院博士研究生。

① 张传勇：《明清城隍庙建置考》，《南开大学硕士学位论文》，2003年。

末清初以后，在比较下层的聚落中出现了城隍庙。”^①同期的山东，县级以下的村镇也存在为数不少的城隍庙，按其性质可分为两类。

第一类是所谓的旧城隍庙。为便于了解此类城隍庙的数量及其在地域上的分布状况，现将载于史志者详列如下：

济南府济阳县仁风镇旧城隍庙（按本文如无特别注明，行政建制一依清制），《重修仁风镇城隍庙暨土地祠记》：“济邑仁风镇，古县治也。”宋时“城池深固……大街北首路西有城隍庙，内附土地祠，当亦官修，历年滋多，莫记其始。宋末县废，地属朝阳，又俾吏举其祀，及金天会五年割章、临之半于标杆镇，建济阳县城，仁风遂夷为一镇，所有前代庙宇半就彫残，惟城隍庙暨土地祠以士庶信仰之故，不时修葺。”至清光绪年间仍有重修之举^②。

泰安府平阴县旧城隍庙，在庄科村，“相传为宋高怀德邑居所置”^③。

兖州府峰县旧城隍庙，在“城南八十里汴塘西，创始无考”^④。

沂州府临沂县兰陵镇城隍庙。兰陵镇“汉迄唐或以为县，或以为郡，或以为国。考之前志，盖未尝废也”。至宋代，“虽非郡县，而官府仓廩戍口在焉。故有是庙之设”^⑤。

蒙阴县上汪村都城隍庙，“相传为古城遗迹”^⑥。

东昌府恩县历亭城隍庙。历亭，金元时为恩州治所，“明洪武服年降州为县……七年徙治于县东四十里许官镇，即今治。”“城久迁矣，而城隍之神至今庙食不衰。”^⑦

青州府益都县金岭镇城隍庙，“明宏治十年重修碑第云建于元至元十九年，而不言建庙于镇之故。（旧志云，相传以为县城隍，新令至，先谒其庙。按县庙亦无缘在镇，殆金元间行淄州及行淄川县有置于镇者，故建此庙，后遂有举莫废耳）国朝康熙二十六年、嘉庆十四年、道光二十五年相继修”^⑧。

登州府黄县黄城集城隍庙^⑨，黄城集为旧黄县城，“唐开元十一年改建于黄冠村，即今治也”^⑩。

上述城隍庙多建于明代以前，历史上其所在城镇大多为州县治所，由于治所的它移，遂成为镇城隍庙。相对于明清时期修建的府州县城隍庙，人们称之为旧城隍庙。儒家经典主张，对待神灵庙祀要“有其举之莫敢废也”。又因城隍神“祷而辄应”，合于“功施于民则祀之”之义，故而被合情合理地保存了下来，并不时得以修葺。

上述城隍庙所在的村镇，皆非明清时期兴起的工商业城镇，所以，严格地说，这些城隍庙

① 滨岛敦俊：《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》，《中国社会经济史研究》1991年第4期。

② 卢永祥等修：《中华民国济阳县志》卷十六《艺文志》，中华民国二十三年（1934）铅印本。

③ 陈梦雷编纂：《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷二百三十二《兖州府部》，中华书局、巴蜀书社1985年版。

④ 王振录等修：《光绪峰县志》卷十《祠祀考》，清光绪三十年（1904）刻本。

⑤ 邵士修：《康熙临沂志》卷七《艺文志上》，清康熙十三年（1674）刻本。

⑥ 沈馥清修：《宣统蒙阴县志》卷二《祠祀志》，上海市历史文献图书馆抄本。

⑦ 汪鸿孙修：《宣统重修恩县志》卷二《輿地志》，卷九《艺文志》，卷七《营建志》，清宣统九年（1909）刻本。

⑧ 张承燮修：《光绪益都县图志》卷十三《营建志上》，清光绪三十三年（1907）刻本。

⑨ 尹继美纂修：《同治黄县志》卷二《营建志》，清同治十年（1871）刻本。

⑩ 岳浚，法敏修：《雍正山东通志》卷四《城池志》，清乾隆元年（1736）刻本。

并不能与滨岛所研究的江南镇城隍庙相对应，因为江南镇城隍庙根源于“这一地区的商业化和在这基础上的市镇——小城市的发展”^①，真正能与江南镇城隍庙作比较的是以张秋镇和益都县颜神镇为代表的镇城隍庙。

张秋镇是兴起于明代中后期的商业城镇，明人于慎行记其繁荣状况说：“安平（张秋为安平俗称）在东阿界中，枕阳谷、寿张之境，三邑之民夹河而室者以数千计，四方工贾骈至而滞鬻其中”，“其廛以数百计”，齐鲁、吴越、闽广之货“皆荟萃其间”^②。颜神镇则是因工矿业的发展而兴起的城镇，陶瓷业、琉璃制造业与煤炭业在明代均相当发达。《读史方輿纪要》说颜神镇“地宜陶，又锄铅及煤，居民稠密，商旅辐至”^③。乾隆《博山县志》也说，“邑之民凿山煮石以通商贾，虽僻处岩阿而四方辐辏，俨然一都会也”^④。

两镇城隍庙分别建于明嘉靖、万历年间，与江南镇城隍庙成为普遍现象在时间上是一致的。由此是否透露出这样的信息，即山东新兴城镇城隍庙的出现亦是城镇经济发展的反映？我们试从以下几个方面加以探讨。

首先，虽然都建有城隍庙且均属新兴城镇，颜神镇和张秋镇却有与江南城镇不一致之处。大致而言，在两个方面表现最为突出，其一是建有城池，张秋镇城池建于正德年间，颜神镇城则始建于嘉靖年间，在时间上均早于城隍庙之建。而同期江南建有城隍庙的城镇具有城墙形式的极少，作为防卫设备，最多只是“栅”。其二，张秋与颜神二镇在行政建制上只是镇，但有行政级别较高的官员驻扎，明代后期，张秋镇驻扎有工部郎中一员；兖州府管河捕务通判一员；寿（张）、（阳）谷二县主簿衙等^⑤；颜神镇则驻有青州府通判一员。这一点也是江南城镇多不具备的。这些差别说明，明清时期山东的镇城隍庙之建更合于城隍崇拜之义。因为，中国传统的城隍信仰中，城隍庙的建置一般以城隍神的性格为依据，城隍神的自然神性格要求有“城”“隍”（《说文》：“隍，城池也。有水曰池，无水曰隍”）即应建有城隍庙；其社会神性格强调城隍神与官僚机构的对应关系，有官僚机构（一般是县级以上的行政机构）即应有相应的城隍神及其庙宇——城隍庙^⑥。周村镇的情形可以从反面证明这一点。周村在明代本是长山县南部的一个村，称周村店。由于各种原因，到清代乾隆、嘉庆年间，周村已发展成为一个相当繁荣的商业城镇了。当时的周村，“烟火鳞次，泉货充仞，居人名为旱码头。”该镇之兴隆街“琳宫宝刹门闾闕，肆场”林立，“服贾牵牛负贩而过者日不啻千计。”堪与汉口、佛山、景德镇、朱仙镇相提并论^⑦。与城镇经济发展相适应，该镇建有为数众多的庙宇，其规模远非一般府城县治所可比拟，然唯独没有城隍庙^⑧。值得注意的是，周村未建有城池，亦未有特别的行政机构之设。

① 滨岛敦俊：《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》，《中国社会经济史研究》1991年第4期。

② 李贤书修：《道光东阿县志》卷二十《艺文》，清道光九年（1829）刻本。

③ 顾祖禹：《读史方輿纪要》卷二十五《山东六》，中华书局据商务印书馆“国学基本丛书”原版重印，1955年。

④ 富申修：《乾隆博山县志》卷三《乡社》，清乾隆十八年（1753）刻本。

⑤ 林修：《康熙张秋志》卷五《职官志》，清康熙斌业斋抄本。

⑥ 张传勇：《明清城隍庙建置考》，《南开大学硕士学位论文》，2003年。

⑦ 倪企望修：《嘉庆长山县志》卷十三《艺文志》，清嘉庆六年（1801）刻本。

⑧ 倪企望修：《嘉庆长山县志》卷二《建置志》，清嘉庆六年（1801）刻本。

难以断定山东镇城隍庙与其所在新兴城镇间是否具有因果关系的另一方面原因，是张秋与颜神两镇情形比较复杂，在与其上级行政机构的关系上尤为突出。下面依据有限的文献记载，结合实地调查资料，对两镇城隍庙的情况作一探讨。

颜神镇在明代归青州府益都县管辖，由于矿产丰富，地形险要，遂成“盗源”，“乃不逞之深巢，恶少之虞渊也。”因“去县治二百里，司政教者每以省观为远，非检豁公差，岁无再至者”，不便弹压地方，遂于正德十二年“添设青州府捕盗通判一员，在镇专管防御”^①。嘉靖初年又有立县之议，“然议定而终寝，事格而不行”^②。直到清雍正十三年，政府才“悯此镇之太远于益都县治，民困且久”^③，新置博山县。其间，青州兵备副使王世贞于嘉靖三十七年呈请两院题准建立石城，驻民壮镇守。颜神镇城隍庙即建于石城修成之后。

关于此庙的情况，文献中仅见的一篇碑文，提到王世贞“创斯庙也，挟青州之神以俱来，犹行宫也”^④。即颜神镇城隍庙为青州府城隍庙的别庙，其所供奉之神为府城隍神。这在后来博山县城隍神的称呼上有所印证。中华民国《博山县志》（《建置志三》卷三）记载，博山县城隍神出巡“其仪仗扈从俱称威灵公”。洪武初年大封城隍神，府称威灵公，县称显佑伯，颜神在改县后仍称县城隍为威灵公（按洪武三年革去各地城隍神封号，然民间仍以公侯伯称之），应是沿用了改县前对所祀神主——青州府城隍的称呼。城隍庙为行政城市的标志之一，颜神镇在上述情况下建起城隍庙，且奉府城隍为神主，自然就使人联想到：颜神镇民有意将城隍庙作为颜神镇争取立县的象征。

首先，人们总是将城隍庙与颜神立县相提并论，博山县令林君鹤在建县之初就提出：“城始于何时？县奚以待今日？庙何以独雄胜？”“是神果灵……始建城之时，胡不阴主之使为县而迟之二百年之后均一修庙也？”立县之议虽起于官方，民间反应也很强烈，乡绅们就曾发出“县境故系益都，视之如外府，官吏侵渔无所不至，租负诉讼匍匐道路，若在水火”之嗟怨。可以想见，在民间，邑人也会将城隍庙与颜神立县联系起来，所以，他们才对城隍庙抱有很高的热情，城隍庙的修葺皆由他们完成。而官方的态度似可从另一方面提供证明，立县前，邑人为修城隍庙“间请于官，凡七度而不果”，是见官府对此是有疑心的。

其次，颜神镇为益都辖下城镇而供奉府城隍，是因为益都县为青州府附郭而城隍庙不更设？益都虽无县城隍庙，但其城隍之神附祀于青州府城隍庙^⑤，这不能成为颜神不供奉县城隍的原因。而颜神镇驻有府级官员，其所祭拜者应为府城隍，则是更合乎情理的解释。但是可以作进一步的推想，城隍神是按阳世的行政级别相互统属的，颜神作为没有行政级别的城镇而建府城隍行宫，实为有意将自己列于府的行政级别之下，即从益都分离出来升为县。而府通判之驻扎，恰为其建庙供奉府城隍神提供了合法的外衣，从而避免各种非议。

有关颜神镇城隍庙的记载，早期的方志《颜山杂记》、康熙《颜神镇志》及乾隆《博山县志》等皆惜墨如金，对其源起更是讳莫如深，但是从目前所能见到的资料，仍可窥视镇庙与颜

① 孙廷铨：《颜山杂记》卷一，《四库全书存目丛书》本，齐鲁书社影印本。

② 李开先：《闲居集》卷十一《颜神事宜》，《四库全书存目丛书》本。

③ 王荫桂修：《中华民国博山县志》卷十四《艺文志》，中华民国二十六年（1937）版。

④ 赵执信：《饴山诗文集》，乾隆十七年（1752）因园刻本。

⑤ 张承燮修：《光绪益都县图志》卷十三《营建志上》，清光绪三十三年（1907）刻本。

神立县之间的密切联系。虽然还不能断定建庙的初衷即是如此。

与颜神镇相比，张秋镇实为另一番情形。中国古代规模较大的市镇往往隶属于两个以上的行政区域，张秋镇即是如此。它由兖州府之阳谷、寿张两县与明代隶兖州、清雍正十三年划归泰安府之东阿县分地共管。

关于张秋镇城隍庙的历史，康熙年间所修镇志仅言位于安平镇街，在阳谷县地界^①。2002年夏天，笔者到张秋镇考察，这座城隍庙惟余大殿三间，已被改作小学教室。据老人们讲，庙内供奉的是府里的城隍，管着两府三县（准确地说应该是“两个府的三个县”）。但没有人说得清它是哪一府的城隍神，竟能管辖两府三县的地面！

张秋镇城隍庙建于明代万历年间，在此之前，由于在商业及漕运上的重要地位，张秋镇已驻有工部官员及兖州府通判，并建起城墙。基于以上因素，可以断定，镇城隍庙虽在阳谷地界，但不可能是一座阳谷县城隍行宫，这座建于带墙城市内的城隍庙应是可管辖三县之地的兖州府城隍行宫（此称是由张秋镇城隍庙供奉兖州府城隍神所作出的理论上的推导，时人大概仅称镇城隍庙）。雍正十三年，东阿县改隶泰安府，整个张秋镇就处于两个府的区域。作为冥界地方官，城隍神应与当地官员所辖区域一致。对于由区划变更而带来的城隍神管辖范围的变动，人们很可能感到了困惑。但是，最终，不晓得他们以什么样的心态选择了维持原状：镇内的东阿民众没有因行政隶属的改变而不再奉祀镇城隍，镇城隍神的权威仍达于三邑^②。只是人们对庙神是哪一府的意识已经大大淡化，以致后来谁也说不清了，只说它是府城隍，管辖着分属于两个府的三个县。

如果张秋镇处于当时的江南地区，可能完全是另一番景象。在明清时代的江南地区，类似张秋镇这样隶属不同行政区域的市镇，往往建造不止一座城隍庙，而庙神一般由所属州县的城隍神充任。比如，黄渡镇地跨苏州府嘉定县和松江府青浦县，在南镇和北镇分别建有青浦城隍神行祠与嘉定城隍神行祠^③，滨岛敦俊认为，江南镇城隍庙以所属州县城隍为主神，反映出这些城隍庙并非象征着这些市镇要求成为与州县对等的“都市”，而是自视为垂直的行政支配序列中的一环（国都→府州县→市镇→乡村）^④。而像黄渡这样在不同区域分别建造所属州县城隍庙的市镇，正是这种心态的极端反映。张秋镇分属不同行政区域而仅建有一座城隍庙，并且在行政隶属关系产生变动后仍然保持原状，这一事实背后是否隐藏着张秋镇因经济实力增强而产生自立主张，现在已经无从考究，但是，从前面的分析可以看出，张秋镇城隍庙之设，与官员驻扎及城墙之建有更多的关联。

张秋、颜神两镇城隍庙之建，当然与各自的城市经济发展分不开。没有雄厚的经济实力，不要说城镇的显要地位以及与此关联的驻官与建城，即使规模宏大的城隍庙恐怕也无力修建。但是从目前掌握的材料来看，这种关系并不是直接的，更难以断定是必然的。由此可以想到，一种民间信仰的产生与发展离不开特定的区域社会文化背景，社会经济的发展亦往往使其产生变动，但是一地的城隍信仰随着当地商品经济的发展，是否也必然地像江南那样产生相应的变

① 林修：《康熙张秋志》，清康熙斌业斋抄本。

② 李之鸿：《创修戏楼碑记》，碑存张秋镇中心小学院内。

③ 黄树福修：《嘉庆黄渡镇志》卷九《杂类上》，中华民国十二年（1923）版。

④ 滨岛敦俊：《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》，《中国社会经济史研究》1991年第4期。

动，就值得考虑了。

二、外城隍庙考

外城隍庙即建于城外的城隍庙。在明清时人的观念中，城隍庙应当建在城中，所以，对于建在城外的城隍庙，人们每每表示奇怪，宣德五年，李祯为吉安府城隍庙作记说：“天下郡县城隍庙多在城内，而吉安庙乃在城外西街之冈上。”^① 赵亦因《唐缙云县城隍庙记》有“自西谷迁庙于山颠”之句，发表意见说：“又以见城隍庙，前朝不必在城中也。”^②

光绪《临朐县志》说“明制郭外多有城隍庙”^③。就明清时期的山东而言，如果将前述村镇城隍庙考虑在内，此言当为不虚，反之，倘若仅指列入祀典、官为致祭的城隍庙，这种城外的城隍庙就不多见了。

城隍庙建于城外的情况比较复杂，大致说来有以下几种情形：

（一）由于城墙的变动而使得本来位于城内的城隍庙坐落于城外，这种情况以胶州城隍庙为代表。

胶州城隍庙建于何时，史无确载。光绪九年的碑记说“胶之城隍庙创建于前明洪武年间”，但随即自问：“岂宋元以来皆设坛以祭耶”^④？道光《重修胶州志》则明确指出，州城隍庙“始建不详，明洪武二年重建”^⑤。据此可知，胶州城隍庙至晚建于元代。另据此志《建置》“城池”条，“旧志沿革云，故城在今治西北里许，俗名土城口，元顺帝至正十七年毛贵陷胶州，城废，移治今所”。据此，从旧治与今所的方位与距离上可以推断，胶州城隍庙本建于城内，元末治城废，新治所向西南方移动里许，遂使州城隍庙暴露于新治西门外。洪武二年千户袁贞重筑新治，同年，知州张恭在城隍庙原址重建城隍庙^⑥。这样，胶州城隍庙在明清两朝就坐落于城墙之外了。

与胶州的情形相类似，峰县城隍庙为元初刺史孔璋创建，本在旧城州治前，明洪武二年，县城“偏筑西南隅”，致使“儒学、城隍庙俱坐城外”^⑦。

（二）由于城市建设导致城隍庙位于城外。

青州府城有两座城隍庙，其一位于西门外洋（阳）水北岸，当地人称为外庙。关于庙的来历，光绪《益都县图志》说，青州城隍庙在元代即已存在：“旧在城西北隅龙兴寺东，明洪武初拓地建齐藩，知府张思问移庙于西门外阳水北岸。天顺元年知府徐郁复移于城内西南隅齐世子废府，即今庙也。”“其在阳水上者，俗曰外庙。”^⑧ 外庙所处的位置，据光绪《益都县图志》

① 定祥修：《光绪吉安府志》卷八《建置志》，清光绪元年（1878）刻本。

② 赵亦因：《石墨镌华》卷四《唐缙云县城隍庙记》，《四库全书》第683册。

③ 姚廷福：《修光绪临朐县志》卷五《建置》，清光绪十年（1887）刻本。

④ 叶钟英修：《中华民国增修胶志》卷三十七《艺文志》，中华民国二十年（1931）（铅印）版。

⑤ 张同声修：《道光重修胶州志》卷十三《建置考》，清道光二十五年（1845）刻本。

⑥ 张同声修：《道光重修胶州志》卷三十九《金石考》，清道光二十五年（1845）刻本。

⑦ 王振录等修：《光绪峰县志》卷十四《古迹考》，清光绪三十年（1904）刻本。

⑧ 张承燮修：《光绪益都县图志》卷十三《营建志上》，清光绪三十三年（1907）刻本。

所绘县城北关图，正位于青州府城北东阳城故址西南隅^①。府城隍庙为何要移至这一地点？《读史方輿纪要》说：青州府旧有二城，南曰南阳，北曰东阳，阳水穿流而过。“盖古合两城为一，宋时两城故址犹存，靖康兵燹，入金始并于南城。明洪武三年，因旧址甃以砖石，环城为池。十一年，建齐藩，复因东阳城故址，修筑土城，寻以国除而止”^②。由此可以推知，明初之建齐藩府第、移庙西门外与修复东阳故城是一统一规划，其本意是在府城隍庙址建齐藩府第，而将庙移至即将修复的位于阳水北岸的东阳城内，因为东阳城的修复工作半途而废，而城隍庙业已迁到阳水北岸，遂使城隍庙变成无城墙围护的外庙。天顺中，知府在城内新建一座城隍庙，其原因，正如王世贞所说，“于故实不称，乃改筑焉”^③。所谓“故”，即指青州府城隍庙本在城内。

恩县城隍庙也应归入这种类型，该庙位于城北拱辰门外右，早于城池之建。推测城隍庙在建城时未被纳入城中，当与庙址选择不当有关^④。

（三）明代以前即建于城外。青州府治下的临朐县有一座孙公祠，当地人称之为东城隍庙，此庙创始无考，元至元元年重修。嘉靖、光绪、中华民国三部县志均载明，其位置是在县城东门外北偏，右凭城垣，唯有雍正《山东通志》言“孙公祠，在县城内，即东城隍庙”^⑤，恐不足为凭。东城隍庙依城墙而建，修城时，城墙的移动可能导致庙宇在某时段内“移”至城内，但临朐城自元至元间重修后，历代县志均无城址变动的明确记载，所以可以认为，至少自至元十七年重修临朐城始，东城隍庙即位于临朐城外。

（四）由民间私祭而建于城外。历城县为济南府附郭，本不需另设城隍庙，中华民国《重修历城县志》说：“济南旧有城隍庙，而历城以附郭不更设，嘉庆十五年始立庙于南门外玉皇宫左隙地间，瓦屋数椽，仅蔽风雨而已。”时人范诗曰：“城南独肖县城隍，庙貌虽存祀典亡；赖有里人勤报赛，春秋时享效尝。”注云：“城东南玉皇宫东庀配殿两楹祀县城隍神，祀典不载，志乘不书，惟附近居民按时醮奠而已。”^⑥将县城隍神附祀于城外玉皇宫，只有民间才能做得出。这种状况没有维持多久，道光六年，知县侯燮堂改创于城内广丰门之西。

除此而外，滋阳城隍庙在明代万历以前建于城外，原因待考^⑦。上述城隍庙，除民间私祭者外，少有在初创时即建于城外者，而其一旦成为外城隍庙，其所在州县又很少有将其再次移至城内的。不迁自有不迁的原因，比如建庙的费用，城隍庙比照当地官署建造，一般为气势宏伟、规模巨大的建筑，要重新建造，花费当不会少。再如风水问题，人们通常会将神灵的灵验与其庙址联系起来，除非神灵失去灵验或者庙址地势过于庳下之类，否则是不会考虑迁址的。

① 光绪《益都县图志》卷三图三《城外坊巷·北关》。又嘉靖《青州府志》卷一《益都县境图》及《青州府境图》极其简略，如果将靠近外庙的一条表示东阳城旧址的线段向洋水作自然延伸，外庙将会处于线条外侧。由于文献中没有外庙迁移的记载，因而嘉靖《青州府志》之图极有可能失之于简略。

② 顾祖禹：《读史方輿纪要》卷三十五《山东六》，中华书局据商务印书馆“国学基本丛书”原版重印本，1955年。

③ 王世贞：《弇州四部稿》卷一百五《祭城隍神文》，《四库全书》第1280册。

④ 岳浚、法敏修：《雍正山东通志》卷四《城池志》，清乾隆元年（1736）刻本。

⑤ 岳浚、法敏修：《雍正山东通志》卷二十一《秩祀志》，清乾隆元年（1736）刻本。

⑥ 毛承霖纂修：《中华民国续修历城县志》卷十四《建置考》，中华民国十五年（1926）历城县志局铅印本。

⑦ 莫炽修、李兆霖等续修：《光绪滋阳县志》卷四《秩祀志》，清光绪十四年（1888）续（修刻）版。

在这里，我们无意深究其不迁址的原因，值得注意的是，这些外城隍庙不被迁移本身就说明，对城隍庙处于城外这一现象，人们可能会感到奇怪，官方可能会感到拜谒不便，但很少将其与官方的“义”和礼制之类联系起来^①。

三、一城数庙考

所谓一城数庙，广义地讲，有如下几种情形：

（一）附郭之区，一城之内，有县城隍庙有府城隍庙甚至省城隍庙等。

（二）不同县治同城或军事机构与行政机构同城，导致一城之内存有数座城隍庙。

（三）城隍行宫或城隍别庙的存在。城隍行宫本指城隍神出巡驻蹕之所，一般建于城外，如敦煌县城隍行宫，嘉庆二十一年改建于北稍门外^②。在村镇，由于乡厉坛要抬本州县城隍主祭^③，或“镇人以水旱疾疫赴城（州县城隍庙）祈祷”，往还不便，因而有的建起城隍行宫^④。但这所谓城隍行宫，实为镇城隍庙一冠冕堂皇的提法，已失行宫本意^⑤。

（四）新旧城隍庙同城，旧城隍庙有坐落于旧治所者，也有与新城隍庙（明清时期始建者）同处一城者。

第一种情况与第二种情况不在“异例”之列，第三种已见前文，这里欲讨论的是这样一种情况，即一行政治所同时存在两座或两座以上的，对应于同一行政机构的城隍庙，这些城隍庙之间没有统属关系。之所以强调没有统属关系，是为了与第三种情况即与行政治所正式城隍庙有统属关系的城隍行宫（别庙）相区别。这种情况，多以第四种情况为表现形式，可称之为狭义上的一城数庙。我们以青州府与其治下的临朐县为例对此加以考察。

青州府两城隍庙形成的原因，前文已有交代。新的府城隍庙建成以后，外庙依然维持原状，并被载入祀典。之所以会如此，其先决条件，起码从官方来说，应是外庙与新城隍庙供奉同一城隍神，这可以从明代中叶围绕外庙发生的一次事件当中得到证明。当时任职青州府的王世贞记述了其原委，他说，民众供祀外庙的热情非常高：“一二乡父老耄昏于念，贾福淫祠，奔走皇惑，劳口浊酷，婆娑之舞，非期而谒，比于丛林，且谓有新旧神焉，其新小而旧大，使

① 光绪《顺天府志》第二十三卷所收良乡县《景泰七年创修城隍庙碑记》为我们提供了明代官方对外城隍庙所持观点，此为明清山东方志所不载。《碑记》称：“县西南隅，旧有城隍庙在焉。景泰二年，因始筑城，而庙乃隔于城之外。县大夫及民庶有事于庙者，咸谓不便；且地势庳隘，栋宇倾颓，所以妥奉神灵者，亦弗称焉。”王簿郑智谋于知县贾褫曰：“窃闻政之体在治民事神而已。吾侪神所当事者，莫要于城隍也。凡祀社稷、山川、雷雨，皆以城隍为配，水旱、疾疫、禱禳，皆以城隍为先，而其庙置于城之外，无乃不可乎？”“贾公然之。”遂于六年改建于城内西北隅（北京古籍出版社1987年版，第710页）。这段记载，对本文的分析有所印证。郑智之语更为本文提供了一个官方将外城隍庙与官方之“义”和联系起来的例证，虽然其表达并不十分直白。

② 苏履吉修：《道光敦煌县志》卷三《建置》，清道光十一年（1831）刻本。

③ 明代制度上的规定见《明集礼》卷十五《祭厉》（《四库全书》第649册，第334页），清代祭乡厉之制不载祀典（见光绪《清会典事例》卷四百四十四，第26页），不过不少地方承明代之旧，仍建有乡厉坛，并以所在州县城隍神主祭。如潮州府海澄县，“即民间有事于乡厉，亦必奉神以主其祭”。乾隆《海澄县志》卷三《祀典》。

④ 钱泰吉等纂修：《海昌备志》卷四十九《采访日记一》，清道光二十七年（1847）刻本。

⑤ 城隍行宫与东岳行宫、泰山行宫等不同之处在于，城隍神在一地只有一个，故而其行宫不能成为设有塑像立有木主的真正的庙宇。对此问题还有待进一步考察。

人舍于内而外趣。”对于官方来说，出现两个有新有旧，且新小旧大的城隍神是不能容忍的，“今像于此而复尸于彼，贾福祸淫，奔走皇惑，莫知适从，是二神也，人神之不可而以二神为，甚亡谓。”王世贞指出这一问题的实质：“不佞即天子设郡，真二千石，乃复有假守耦而治，参令互事，其何以统齐耳目，教民忠也！”面对这种情况，有人主张毁之，有人建议“先大夫管仲功德于齐民甚深，即祠祠焉”^①。直接结果不得而知，城隍外庙最终维持原状，“邑人仍岁时祈禳报赛于此，至今修葺不废”^②。由此可见，官方所认同的是与府城隍庙供奉同一神祇的城隍外庙，而非民间所称之新小旧大。

临朐亦有东西二城隍庙，东城隍庙即孙公祠，其“左侧壕堑后一小阜隆然，云是其墓，神像铜为之。祠内有元碑，明洪武二年敕封”。关于神主，“按旧碑，神名平，战国时为朐州尉，乐毅扼齐，平赴齐侯之难，战死赤涧，葬骨于此。”“城隍之称特出于氓俗之崇奉耳”^③。

可以看出，由孙公祠而为城隍庙，实为孙平合于捍灾御患之义，被民间奉为城隍神的结果。隋唐以来，城隍神即具有了人格神的性格，人们往往以正人直臣或被认为有功于民者为城隍神，明洪武二年的礼制改革直接继承了城隍神的这种传统性格，包括孙公祠在内的众多奉祀人物神的城隍庙受到政府敕封，作为府州县正式的城隍庙。然而，一年半后的洪武三年改制，革去城隍神于洪武二年所封神号，“各处府州县城隍称某府、某州、某县城隍之神，”使之非人格化，与传统的城隍神完全脱节^④。这样，原先受敕封、得到政府承认的奉祀人物神的城隍庙便失去了作为城隍庙的合法性。作为替代，新的城隍庙建立起来。临朐城内之西城隍庙当建于此时。（按历代方志仅言“明洪武初建”）临朐东城隍庙之变迁在明清时期的山东大约是仅见的，而江南此类城隍庙却为数不少，可相互印证^⑤。

临朐县新的城隍庙建立起来，旧的城隍庙依然立于东城下，并且人们仍然目之为城隍庙，连嘉靖时的官方志书也称之为“东城隍庙”。然而“府州县各一其庙”，临朐县岂可有二？这显然是有违礼制的，故而，给东城隍庙一个适当的“名分”就成了历代修志者所关心的了。嘉靖时期的方志说：“朐有东城隍庙。”庙神事迹“于传无所考，向使有考而应祀，从其本号祀之可也，谁得而城隍之”^⑥？光绪朝方志则不称其城隍庙，而正其名曰孙公祠，其下有一段按语，对孙公祠不能称城隍庙进行了论证，其要点有二，其一，对孙公之祀持怀疑论：

按旧碑，神名平，战国时为朐州尉。乐毅扼齐，平赴齐侯之难，战死赤涧，葬骨于此。于传无考，朐尉之称亦在所疑。（战国时不闻齐有朐州，尉亦秦官也）昌国脩（按此为临朐私志，明末邑人傅国撰——引者注）云，史记文帝十四年匈奴入北地，都尉孙邛拒战死之。文帝封其子单为瓶侯，瓶骈通。至孝景前三年，孙单以谋反诛。单平字相近，马班二史已自互淆，此必孙单也。辩论似较有据。然单以反诛，义不当祀，乃引张士诚庙食吴中为证。自知其说不可通，则又倡道州以舜祀象之例，谓其父邓死忠，故祀。傅会迂

① 王世贞：《弇州四部稿》，《四库全书》（第1280册）。

② 张承燮修：《光绪益都县图志》卷十三《营建志上》，清光绪三十三年（1907）刻本。

③ 姚廷福：《修光绪临朐县志》卷五《建置》、卷九《艺文》，清光绪十年（1887）刻本。

④ 《明太祖实录》卷五十二，洪武三年六月癸亥，“中研院”历史语言研究所校印本。

⑤ 滨岛敦俊：《朱元璋政权城隍改制考》，《史学集刊》1995年第4期。

⑥ 王家士修：《嘉靖临朐县志》卷四《杂志》，天一阁藏明代地方志选刊本，1962年。

就，其谬不可穷诘，转述旧说，于义为（按或为“未”字之讹——引者注）安。

其二，不能把人附会为城隍神，一县更不可有二庙。“考城隍字见于易，历代建国必有高城深隍以资保障，其祀即八蜡祭防之遗。后世实以人，肖以像，愚夫难晓，已不免于亭林顾氏之讥，矧可有二，益为渎乱，不应经义矣。”正确的做法应该是：“夫神主有姓氏，□有邱垄，捐躯为国，大节凛然，祠碑盛述灵异，又有合于捍灾御患之义，聪明正直，氓庶所仰，馨香百世，谁曰不宜？”^①方志作者对孙公祠的长篇论证，归根结底，还是基于洪武三年改制的基本精神。一句话：城隍庙应正其名曰孙公祠，临朐只能有一座城隍庙。

上述一城数庙的状况都是人为原因造成的，而这种状况一旦形成，官方又极力加以改变。但是相对于民间社会而言，官方的努力不见得有多大成效。青州府外庙一直保存到1950年代，而当地居民并不认为它与府城隍庙供奉同一位城隍神，所以两神分别在两个不同的日子过生日^②。临朐县东城隍庙的实际情况亦可证明修志者的态度仅是一厢情愿。这座城隍庙现已荡然，而与之毗邻的城墙遗迹犹存。2002年夏天，笔者到临朐考察，所访之人皆知有东城隍庙而不知有孙公祠，并且围绕东城隍庙还有许多为西城隍庙所不及的民间传说。这一点，可为洪武三年改制缺乏信仰基础增一注脚。

四、结语

本文对城隍庙“异例”的考察，将地域限定于明清时期的山东，分别就县以下聚落中的城隍庙、外城隍庙、一城数庙等情况作了讨论。限定地域的结果，使得考察更加细致、深入。但随之而来的问题是，城隍神信仰的起源地不在山东，与其他地域相较，明清时代山东城隍信仰又无更多的特色可言，故而，如果山东一地的情况能够作为一种城隍信仰类型存在，那么，同其他能够自成类型的地域比较，它们之间在城隍庙“异例”问题上有何异同？这些异同能够说明什么问题？本文虽在这些方面作过努力，但受文献资料的限制，未能尽如人意。这就要求扩大城隍庙“异例”的研究地域，而这正是笔者今后的努力方向。

^① 赵亦因：《石墨镌华》卷五《建置》，《四库全书》本，第683册。

^② 此为笔者在青州市益都镇西关访问所得，两城隍庙神诞日具体日期尚待确定。另据不同时期的各种城隍神诞日期记载判断，城隍神诞一经确定，极少更改。所以可以认为，内外庙神诞辰在很早以前即为两个不同的日期。

唐宋间敦煌的城隍与毗沙门天王*

公维章**

在中国历史上，“城隍”一词有三种含义，一为城墙和护城河，二为泛指城池，三为守护城池的神。城隍神的起源，有始于尧、始于先秦、始于汉、始于三国诸说，但汉代以前祀城隍之事，更无确证。至南北朝时，始有祀城隍神的明确记载，据《陔余丛考》载：“按《北史》，慕容俨镇郢城，梁大都督侯瑱等舟师至城外，城中先有神祠一所，俗号城隍神。俨于是顺人心，祷之，须臾风浪大起，凡断其获洪铁锁三次，城人大喜，以为神助，遂破瑱等。《隋书·五行志》，梁武陵王纪祭城隍神，将烹牛，有赤蛇绕牛口，是城隍之祀盖始于六朝也，至唐则渐遍。”^① 唐宋以后，郡县皆祭城隍神，城隍神信仰一直盛行不衰。关于城隍神及其信仰，已有学者对其作了专门研究。美国学者大卫·约翰逊（David Johnson）于1985年12月在《哈佛亚洲研究杂志》（Harvard Journal of Asiatic Studies）第四十五卷发表了题为《中国唐宋时代的城隍崇拜》（The City-god Cults of T'ang and Sung China）长篇论文。1994年，郑土有、王贤森合著《中国城隍信仰》^②，是国内第一部有关“城隍信仰”的专著。1995年，张泽洪《城隍神及其信仰》一文^③，亦对城隍信仰作了较为详细的考述。但以上诸作均未涉及敦煌的城隍，而敦煌文献中有不少唐宋时期城隍的资料，显示了与中原地区不尽相同的特征。本文拟对唐宋时期敦煌的城隍作一全面考察，不当之处，敬请方家斧正。

据笔者目前所见，敦煌文献中仅有四条有关城隍神信仰的记载：

(1) P. 2944《萼罗鹿舍施追荐亡妻文》载：“今者即称收首能人，当于九夏炎□（阳），□五凉路，意欲宣于城隍，使得护持舍邑僧徒。”此文书为吐蕃占领时期之作品，从文中可知，此城隍的职掌为冥佑地方民物。

(2) P. 2044v《释门文范》载：“所以严修佛事，虔请淄流，登郡城高法之楼，持诸佛之真言，秘教所希，皇道永昌，兵戈长戢，龙神垂佑，需泽应期，万姓无灾，三军安泰。城隍社庙，护疆界而不起烟尘；土地灵祇，保乡闾而常无瘴疠。”据荣新江先生研究，此《文范》出

* 本文原载《宗教学研究》2005年第2期，第113-119页。

** 公维章，博士，泰山学院历史系教师。

①（清）赵翼撰：《陔余丛考》卷三十五《城隍神》条。

② 郑土有、王贤森：《中国城隍信仰》，上海三联书店1994年版。

③ 《世界宗教研究》1995年1期。

自唐朝朔方节度使治下的文人之手，可能作于仆固怀恩在世时，也可能作于他死后，《文范》很可能是归义军时期才传抄到敦煌的^①。从文中可知，此城隍神的职掌亦为冥佑地方民物，免遭战火涂毒。

(3) P. 2943《开宝四年(971)瓜州衙推汜愿长等状》载：“内亲从都头知瓜州衙推汜愿长与合城僧俗官吏百姓等：右缘长等昨去五月一日，城头神婆神着不说神语，只言瓜州城隍及都河水浆，一切总是故慕容使君把勒，昨又都河水断，至今未回。百姓思维无计，意内恢惶，每有赛神之时，神语只是言说：不安置慕容使君座位，未敢申说。今者合城僧俗官吏百姓等，不避斧钺，上告王庭，比欲合城百姓奔赴上州，盖缘浇溉之时，抛离不得，今者申状，号告大王此件，乞看合城百姓颜面，方便安置，赐与使臣座位，容不容，望在大王台旨处分。”敦煌地方干旱少雨，“水是本地人之血脉”，故汜愿长等冒死上告“王庭”，以赐故慕容使君赛神会之神位，以解决瓜州都河水断之问题。从文中故慕容使君“把勒瓜州城隍及都河水浆”来看，这一已故的慕容使君为瓜州城隍神。早在魏晋南北朝时期，即以本地的功臣循吏为城隍神。《通典》卷一百七十七“襄阳郡”条引梁鲍至《南雍州记》载：“城内见有萧相国庙，相传谓为城隍神。”可知其时襄阳城隍神为西汉名相萧何。唐代越州城隍神为庞玉，北宋邕州城隍神为苏缄，皆是当地的循吏，人们心目中的英雄。唐宋时期，凡有德于民者，生为地方守令，死作当地城隍^②，那么，这位慕容使君，即归义军时期的瓜州刺使，生前肯定是瓜州本地的功臣循吏。

(4) P. 2098《佛说八阳神咒经》题记：“于时同光四年(926)丙戌之岁四月四日，弟子书(画?)宝员，一为亡过父母作福，二为合家大小，无诸灾障。城皇(隍)役令，教多与合家作福，写此经者，于教奉行。”

此上四条资料显示，敦煌地区的城隍神，其职掌亦为保护城池，冥佑地方民物，免遭战火涂毒，这已基本同于中原地区，只是唐宋间敦煌地区城隍神信仰似乎并不怎么流行，但作为专指敦煌城的“城隍”，敦煌文献中有多处记载，“城隍”在唐宋敦煌民众心目中占有重要地位，在许多佛事活动中，常被作为祈愿的对象，显示了“城隍”的独特地位。

作为敦煌城的“城隍”，最早出现于中唐时期，即吐蕃占领敦煌时期。S. 5934《八关斋戒文》载：“此开赞大乘八关戒所生功德，无量无边，唯口释梵四王，威光自在；龙神八部，潜护法城……我圣神赞普天阶益寿，宝位恒昌，诸王等作固口城，宠光盘石。城隍寮彩(采)，献赤献忠，部落诸官，唯青唯直。”S. 1164《回向发愿文》亦同于此。此处的“寮彩”与“诸官”相对，皆指为官者；“城隍”与“部落”相对，“城隍”乃指敦煌城。

S. 2146《置伞文》：“厥今此会，其谁施作？时则有二节儿，岳牧杜公等为城隍报(隍保)安之所建也。”P. 3770《悟真文集》：“今者敦煌之府内，竖百法之胜幢，设佛顶于四门，使黑业之殄扫。厥今佛会，斯谁与之？时则有节儿、监军及良牧杜公，为城隍口(保)安之所为也。伏惟节儿都督，公平育物，整节安边，虑灾产以侵人，恐妖气之害物，所以来相设计，口口安人，若论护国匡邦，无过建斯幢伞。”以上两条资料中的“置伞”“建伞”，为敦煌地区

① 参见荣新江：《归义军史研究》，上海古籍出版社1996年版，第169-175页。

② 张泽洪：《城隍神及其信仰》，《世界宗教研究》1995年第1期，第111页。

的一种佛事活动——安伞旋城。“安伞是设立一顶白伞盖，表示释迦顶上化现作轮王形，顶有重髻之尊体，以此象征佛之净德覆佑一切，以白净大慈悲遍覆法界。旋城者持白伞盖，僧俗群众绕城游行。敦煌每年正月要举行一次安伞旋城的佛事活动”^①。这种佛事活动，最早见于吐蕃占领敦煌时期，以上两条材料表明，这两次佛事活动，是由敦煌当地的最高行政长官来主持，其目的是“为城隍保安”，这显示了“城隍”在人们心目中的崇高地位。并且，这种每年正月为“城隍保安”而做的安伞旋城，一直持续到归义军时期，并形成了一种制度。

归义军时期，“城隍”大量出现于写经题记、发愿文等敦煌文献中，并作为祈愿对象，祝愿“城隍”平安无殃。

（一）写经题记：

1. II X. 566《大佛顶如来放光悉怛多大神力都摄一切咒王陀罗尼经》题记：

天复二年壬戌岁（902）正月廿三日，归义「军」节度使张公发心敬写，为城隍禳灾，贮入伞中供养。

按：此题记中的归义军节度使张公，指张承奉，另据 P. 3770《悟真文集》“攘灾祛祸者，莫过于佛顶心咒”，则知归义军节度使张承奉写此经“为城隍禳灾”，反映了归义军节度使对“城隍”的重视。

2. 上海图书馆藏 112《佛名经卷二》，北图羽字 024 卷三、S. 4240 卷四、山本梯二郎馆藏 112 卷四、京都博物馆藏卷五、大谷家二乐庄藏卷五、上海图书馆藏 109 卷六、上海博物馆藏 25 卷六、书道博物馆藏卷六、京都大学文学部东洋史研究室藏卷七、北图来字 086 卷八、罗振玉藏卷九、P. 2312 卷十三、北三井 079 卷十五、S. 3691 卷十五、天津艺术博物馆 041《贤劫千佛名经一卷》、北大 079《贤劫千佛名卷上》等皆题：

敬写大佛名经贰佰捌拾捌卷，惟愿城隍安泰，百姓康宁。府主尚书曹公己躬永寿，继绍长年，合宅枝罗，常然吉庆。时大梁贞明六年（920）岁次庚辰五月拾五日写记。

按：S. 4240《佛说佛名经卷四、曹元德礼已》（尾题）的题记中为“敬写大佛名经壹佰捌拾捌卷”，余皆同上，则“壹”当为“贰”之误。以上佛名经题记中的“府主尚书曹公”为曹氏归义军的首任节度使曹议金，是其子曹元德出资同时抄写的，其目的之一就是“愿城隍安泰，百姓康宁”。

3. S. 2077《佛说善恶因果经》题记：

清信佛弟子书保圆，壹为先亡父母，二为合家大小，莫落三涂，神生净土，谓城隍灾□宝圆信习者，念诵依教奉行。

按：此题记中的“书保圆”，当为上举 P. 2098《佛说八阳神咒经》题记中的“书（画？）宝员”，有意思的是，“书保圆”写经既要求“城隍役令，教多与合家作福”，又愿“城隍灾□（灭？）”，很明显，P. 2098 中的“城隍”指城隍神，S. 2077 中的“城隍”指敦煌城，说明敦煌的“城隍”——城隍神、敦煌城并行不悖，反映了敦煌城隍信仰的独特性。

4. P. 2079《净名经关中释抄卷上》（首题）题记：

壬辰年正月一日河西管内都僧政京城进论朝天赐紫大德曹和尚就开元寺为城（煌）隍

^① 谭蝉雪：《唐宋敦煌岁时佛俗——正月》，《敦煌研究》2000年第4期，第66页。

禳灾讲维摩经，当寺弟子僧智慧并随听写此上批，至二月廿三日写讫。

按：此题记中的“曹和尚”当指张氏归义军时期的都僧政曹法镜^①。“壬辰年”即872年，“正月初一”，即大年初一，在新年的第一天由都僧政专为“城隍禳灾”而讲经，进一步说明了“城隍”的重要地位。

（二）发愿文

1. P. 3781《斋文》：

设广会，祈百岁余粮；启弘愿，则殄灾劫难者，为谁施作？时则有我使主尚书先奉为龙天八部……自后庄严，取稳便行，更不重述。奉国竭忠贞之节，城隍士庶，永保康宁。

2. S. 3914《结坛发愿文》：

为谁施作？时则有我河西节度使尚书先奉为金山圣迹，内外城隍，口昌宁谧之福会。

3. S. 453《天王文一卷》（P. 3397《天王文》略同）：

大汉圣□（主）及我太保爰及宰相，乃至百官，城隍官吏等兴广大愿，造立形像，建饰伽蓝，诵持经法，乃至供养三宝。于四天下，下至一花，上至百味。

4. S. 4536《曹议金夫人回鹘天公主发愿文》：

又持胜福，次用庄严我府主贵位：伏愿福同海岳，无竭无倾；命等松筠，长光大业。四路伏首，八表倾心；万理（里）来孺（归），城隍（隍）泰乐。

5. 上海博物馆06《观世音菩萨像》中曹元忠发愿文：

弟子归义军节度、瓜沙等州观察处置、管内营田、押蕃落等使、特进、检校太傅、淮南郡开国侯曹元忠雕印此板，奉为城隍安泰，阖郡康宁，东西之道路开通，南北之凶渠顺化，励疾消散，刁斗藏音，随喜见闻，俱沾福佑。于时大晋开运四年（947）丁未岁七月十五日记。匠人雷延美。

6. P. 2641《观音院主释道真修龕短句并序》：

以兹推沙扫窟崇仰功德所申意者，先奉为龙天八部拥护城隍，梵释四王安人静塞。

7. 北图续0329、敦研0345，S. 3624三界寺《见一切入藏经目录》中道真发愿文：

长兴五年（934）……愿使龙天八部护卫神沙，梵释四王永安莲塞，城隍泰乐，社稷延长，府主大王常臻宝位。

8. P. 2569背、P. 3552《儿郎伟》：

今夜驱傩仪仗，部领安城火袄，但次三危圣者，搜罗内外戈延。趁却旧年精魅，迎取蓬莱七贤。屏（并）及南山四皓，金秋五色弘（红）莲。从此敦煌无事，城隍千年万年。

9. P. 4995背《儿郎伟》：

（前缺）□（难）可筹量。枷（架）镂上侵日□（月），□楹直接云傍，将荐皇王寿域，寰瀛内外宁康。先资令公宝位，西陲早愿封王，社稷千年庆吉，城隍万载无殃。

从以上发愿文可以看出，在归义军时代，上至最高首领节度使，下至普通民众，都对敦煌的“城隍”给予了极大的关切，“城隍”在当时人的心目中的地位于此可见一斑。

^① 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社1992年版，第112页注（2）。

(三) 榜文、帖文

1. P. 2598vb 《榜文》:

常年正月廿三日为城隍酿蜜却贼，于城四面安置白伞法事道场者。右敦煌一郡本以佛法拥护人民，访问安伞之日，多有无知小儿把弹弓打运（莲）花，不放□法事，兼打师僧及众人，眼目伤损。今固晓示，切令禁断，仍仰都虞侯及□□衙□捉获□名中上□□□□人便罚□□□□□□者，恐众不□，故令。□□正月廿一日。

按：从此榜文开头可知这一专为“城隍酿蜜却贼”而举行的安伞的佛事活动，是每年正月廿三日都举行的，这已经成了一种制度。上举 II x. 566 张承奉写经题记，张承奉在正月廿三日写经，为“城隍禳灾，贮入伞中供养”，说明了这一制度是严格执行的，并且还得到了节度使的支持。

2. S. 1604a 《天复二年（902）尚书帖都僧统等》:

使帖都僧统等。右奉处分，盖缘震城隍或有役疾不□五根，所以时起祸患，缚是僧徒不结定心，不度经力，不爱贰门，若不兴佛教，何戏□哉！从今以往，每月朔日前夜十五日夜，大□□及尼僧寺燃一盏灯，当寺僧众不得欠少，人仍须念一卷佛名经，兴灭狡猾，嘉延人轮（伦），岂不于是然乎？仍其僧统一一铃□，他皆放（仿）此者，四月廿八帖使。

又 S. 1604b 《天复二年（902）都僧统贤照帖》:

都僧统帖诸僧尼寺纲管徒众等奉尚书处分，令诸寺礼忏不绝，每夜礼大佛名经一卷，僧尼夏中则勤加。事业懈怠慢烂，故令使主嗔责，僧徒尽皆受耻，大家总有心识，从今已后，不得取次，若有故违，先罚所由纲管，后科本身，一一点检，每□（寺）燃灯一盏，准式，僧尼每夜不得欠少一人，仰判官等每夜巡检，判官若怠慢公事，亦招科罚。其□仰诸寺尽时吩咐不得违时者。天复二年四月廿八帖。都僧统贤照。

按：此尚书为张承奉，尚书发帖的原因是“盖缘震城隍或有役疾不□五根，所以时起祸患”，而要求诸寺燃灯，念佛名经，来为“城隍”祈福、禳灾。这是节度使亲自发的帖，又联系到上举张承奉写经为“城隍禳灾”，足见此事之重要。故于节度使发帖的当天，接到发帖的都僧统亦马上向诸僧尼寺发帖，要求各僧尼寺“每夜礼大佛名经一卷”，“燃灯一盏”，并派判官每夜巡检，违之必罚。于此亦可知《佛名经》之于城隍禳灾、祈福之重要性，故，节度使曹议金之子曹元德主持“敬写大佛名经贰佰捌拾捌卷”。另据 ch. 00207 《乾德四年重修北大像记》，宋乾德四年（966），归义军节度使曹元忠“兼请僧俗数人，选简二十四人，□□□大王窟内抄写大佛名经文，一十七寺之中每寺各施一部”。亦可猜测，写、念《佛名经》，为“城隍禳灾”，也已成为一种定制。

3. P. 6005 《都僧统令诸寺进业修习三时礼忏帖》:

前件条流适指挥，仰诸寺纲管等存心勾当钳僧徒修习学业，缉治房舍，建福禳灾，礼忏福□。上为司空万福，次为城隍报（保）安。故勒斯帖，用凭公验。

从以上所举敦煌文献可知，作为敦煌城隍神的“城隍”并不甚流行，而作为专指敦煌城的“城隍”在人们社会生活中的地位是相当高的，这种情况是与敦煌当时特殊的历史背景分不开的。

敦煌是一个绿洲城市，外围多是沙漠、戈壁，没有形成其他城市的条件。故敦煌城作为当

地唯一的城市，是当地政治、经济、文化中心。吐蕃占领敦煌前后及归义军政权时期，敦煌并不太平，不时有战争冲击这座城市。此外，敦煌周边城市也不时的遭到外族的袭击，这也会导致敦煌人民的恐慌，担心外族也会进攻敦煌，故敦煌最高统治者及普通民众不时地举行佛事活动，用所做的功德来为“城隍”祈福，祈愿“城隍”平安，人民安居乐业。

按文献记载，敦煌及周边城市不时地遭到外族的入侵，兹列表如下：

时间	被入侵城市	战况	出处
开元十五年 (727)	瓜州	九月丙子，吐蕃大将悉诺逻恭禄及烛龙莽布支攻陷瓜州，执刺史田元献及河西节度使王君奂之父，进攻玉门军。……毁瓜州城。	《资治通鉴》卷二百一十三
开元十五年 (727)	常乐县	九月……莽布支别攻常乐县，县令贾师顺帅众拒守。及瓜州陷，悉诺逻悉兵令攻之。旬余日，吐蕃力尽，不能克……乃引去，毁瓜州城。	《资治通鉴》卷二百一十三开
开元十六年 (728)	瓜州	秋，七月，吐蕃大将悉未朗寇瓜州，都督张守珪击走之。	《资治通鉴》卷二百一十三
宝应中 (762-763)	伊州	宝应中陷吐蕃	S. 367《沙州伊州地志》
大历元年 (766)	甘州、肃州	吐蕃陷甘州、肃州。	《元和郡县志》卷四十
建中初	瓜州	吐蕃陷瓜州	《元和郡县志》卷四十
贞元二年 (786)	寿昌县	建中初陷吐蕃	S. 788《沙州地志》
贞元八年 (792)	沙州	始沙州刺史周鼎为唐固守。赞普徙帐南山，使尚绮心儿攻之。鼎请救回鹘，逾年不至，议焚城郭，引众东奔，皆以为不可。鼎遣都知兵马使阎朝领壮士行视水草，晨入谒辞行，与鼎亲吏周沙奴共射，彀弓揖让，射沙奴即死，执鼎而缢杀之，自领州事。城守者八年，出绫一端募麦一斗，应者甚众。朝喜曰：‘民且有食，可以死守也。’又二岁，粮械皆竭，登城而呼曰：‘苟毋徙它境，请以城降。’绮心儿许诺，于是出降。自攻城至是凡十一年。	《新唐书》卷二百一十六下 《吐蕃传》
大中四年 (850)	西州	西州顷陷，人心苍忙。	P. 3918 佛经题记
大中年间	瓜肃等州	吐蕃尚恐热闻婢弃鄯州，自将轻骑五千追之，至瓜州，闻怀光守鄯州，遂大掠河西、鄯、廓等八州，杀其丁壮，剽刖其羸老及妇人，以槩贯婴儿为戏，焚其室庐，五千里间，赤地殆尽。	《资治通鉴》卷二百四十九
大中十一年 (857)	伊州	回鹘及吐浑……频来抄劫伊州，俘虏人物，侵夺畜牧，曾无暂安。	P. 2962《张议潮变文》

咸通七年 (866)	伊州	八月五日,伊州刺史王和清差走马使至,云:有背叛回鹘五百余帐,首领翟都督等将回鹘百姓已到伊州侧。	P. 2962 《张议潮变文》
咸通十年 (869)	西州等	二月,北庭回鹘固俊克西州、北庭、轮台、清镇等城。	《资治通鉴》卷二百五十
咸通十一年 (870)	瓜州	回鹘残贼进犯瓜州,沙州刺史张淮深自领甲兵再收瓜州。	P. 3451, P. 2709
咸通十六年 (875)	沙州	回鹘进犯沙州,沙州刺史张淮深于西桐海大破之。	P. 3451 《张淮深变文》
乾符三年 (876)	沙州	西桐正月十五日,待西同打却回鹘至。	P. 2570v
天复元年 (901)	伊州	仆固天王四月廿四日打破伊州。	P. 5007
天复十年 (910)	沙州	猓犹狼心犯塞,梵(焚)烧香阁摧残。	P. 3905
开平五年 (911)	沙州	甘州回鹘进犯沙州:“金风初动虏兵来,黠靛干戈会将台,战马铁衣铺雁翅,金河东岸阵云开。”“前日城东出战激,马步相兼一万强。”	P. 3633va
天成三年 (928)	沙州	狄银领兵,又到管内,两刃交锋,各有伤损。□云索和,此亦切要。……狄银令天子出拜,即与言约。	P. 3633
淳化三年 (992)	瓜州	有贼骑侵扰常乐、瓜州回鹘,军民警备提防。	P. 2814

从上表可以看出,安史之乱前后,敦煌及周边地区频遭吐蕃入侵,攻城掠物,民不聊生,人们心有余悸,故在吐蕃占领敦煌时期的佛事活动中,人们为“城隍保安”祈求和平。归义军时期,瓜、沙又频遭回鹘入侵,除继续举行吐蕃占领敦煌时期的安全旋城等佛事活动为“城隍”祈福,以求和平外,还用写经、讲经和举行其他佛事活动等方式,为“城隍祈福”,特别是归义军最高行政长官也倾心于此,起了巨大的推动作用。

城隍神从产生之初,其职掌就是保护城池,冥佑地方民物,是一方的保护神。

为什么敦煌地区城隍神信仰不甚流行,为什么不是信仰城隍神而求城隍神护佑一方平安,而是通过做佛事活动,为城隍祈福,来祈求一方平安呢?笔者认为,这是因为敦煌地区的毗沙门天王信仰十分流行,毗沙门天王已经成了敦煌的保护神,从而代替了城隍神,遂使毗沙门天王成为唐宋时期敦煌地区最为普遍的信仰之一。

毗沙门天王原为古代印度施福之神,佛教奉为四天王之一,为守护北方之神。最早将毗沙门天王作为护国神祇的是于阗。《大唐西域记》卷十二《瞿萨旦那国》载有毗沙门天王协助于阗建国的传说,毗沙门天王深受于阗全国上下的崇敬,慧琳《一切经音义》卷十一于阗条下注云:“于彼城中有毗沙门天神庙,七层木楼,神居楼上,甚有灵验。其国界有牛头山,天神时来,栖宅此山。”唐高宗上元二年(675)正月,因于阗击吐蕃有功,唐廷“以于阗国为毗沙都

督府，分其境内为十州，以于阗王尉迟伏阇雄为毗沙都督”^①。

于阗是丝绸之路上的一個重鎮，随着佛教的东传，毗沙门天王信仰也传到敦煌及中原。早在北魏时期，出任瓜州刺史的东阳王元荣即出资为毗沙门天王抄写了大量佛经，以祈求毗沙门天王为其镇国护法。今敦煌写卷中尚存有多卷这样的佛经，如 S. 4528《仁王般若波罗密经》、S. 4415《大般涅槃经》、P. 2143《大智等廿六品释论》（尾题）、日本五岛美术馆藏《大方等大集经》。

隋唐时期，毗沙门天王信仰更为流行。据《新唐书》卷七十九《隐太子建成传》载“隐太子建成，小字毗沙门”。另据《三教源流搜神大全》卷七引《释氏源流》亦载有毗沙门天王助唐太宗起兵建国的传说，云：“昔唐太宗从高祖起义兵，有神降于前，自称毗沙门天王，愿同定乱，其手将猪手象鼻者，故所向成功。及即位，诏天下公府皆祀之。天圣初，诏诸郡置祠，仍建佛寺，俱以天王为额。此天王之所由普建也。”^②于此，可见李唐皇室毗沙门天王信仰之一斑。唐玄宗时，毗沙门天王信仰更加流行。不空译有《毗沙门天王经》等数部有关毗沙门天王信仰的经、轨，另据《宋高僧传》卷一《不空传》载：“天宝中，西蕃、大石、康三国帅兵围西凉府，诏空入，帝御于道场。空秉香炉，诵《仁王密语》二七遍，帝见神兵可五百员在于殿庭，惊问空。空曰：‘毗沙门天王子领兵救安西，请急设食发遣。’四月二十日果奏云：‘二月十一日城东北三十许里，云雾间见神兵长伟，鼓角宣鸣，山地崩震，蕃部惊溃。彼营垒中有鼠金色，昨弓弩弦皆绝，城北门楼有光明天王怒视，蕃帅大奔。’帝贤奏谢空，因敕诸道城楼置天王像，此其始也。”

从以上可以看出，李唐皇室与毗沙门天王有密切的关系。在李唐皇室的推崇下，毗沙门天王神祠及天王像遍及宇内。“毗沙门天王者，佛之臂指也。右扼吴钩，左持宝塔，其旨将以摧群魔，护佛事，善善恶恶，保绥斯人。在开元则元宗图象于旗卓，在元和则宪皇交神于梦寐。佑人济难，皆有阴功。自时厥后，虽百夫之长，必资以指挥；十室之邑，亦严其庙宇。”^③“毗沙门之天王，自天宝中，使于阗者得其真还，愈增宇内之敬，旋大夫芮国公荆渚之塑也。凡百城池，莫不一之。”^④唐代于全国置天王神庙，绘、塑天王像，其功用为护佑一方：“城既筑，进道德以居之，树神祇以尸之，为一方之巨防，虽永古而无疑……城池既谋，乃尸及神祇。于是于开元寺之灵山，塑北方毗沙门天王一铺，全部落已，镇于城焉。”^⑤“咸通季蛮之侵蜀，蜀人亟祈，褐衣倏以乘空，目光霍以照地，蛇将奔穴，龟竟全城，夫如是则护南瞻部州，岂虚言哉。”^⑥

唐宋时期，敦煌地区的毗沙门天王信仰亦非常流行。敦煌藏经洞中保存有此期的大量与毗沙门信仰有关的文献，如 S. 5560《佛说北方大圣毗沙门天王经》、S. 4622《毗沙门天王缘起》、

① 《册府元龟》卷九百六十四《外臣部封册2》，第9页、第11341页上。

② 转引自郑阿财：《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门信仰》，《周绍民先生欣开九秩庆寿文集》，中华书局1997年版，第257页。

③ 《全唐文》卷七百三十卢宏正：《兴唐寺毗沙门天王记》。

④ 《全唐文》卷八百二十五黄滔：《灵山塑北方毗沙门天王碑》。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

S. 0381c《龙兴寺毗沙门天王灵验记》。特别是 S. 0381c《灵验记》，这是发生于吐蕃辛巳年（801）敦煌本地的毗沙门天王的灵验故事，其流行应更广泛，几乎是家喻户晓，极大地推动了毗沙门天王信仰的流行。另外敦煌莫高窟中唐时期的 231 窟、237 窟有“毗沙门天王决海图”，此外，也有不少单独的毗沙门天王画像，特别以吐蕃占领敦煌时期为最多，其中中唐时期的 154 窟最具代表性。归义军时期，毗沙门天王信仰更加普遍，据敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》^①，“毗沙门天王赴那吒会”计有晚唐、五代、宋时三十余铺，曹氏归义军时期开凿的洞窟，窟顶大都有毗沙门天王等四天王画像。另外，敦煌文书中也存有大量的纸、绢本毗沙门天王画像，多属此一时期，其中既有彩图、白描画，也有印刷品。如 P. 4514 即为《印本大圣毗沙门天王像》，此为晋开运四年（947）曹元忠雕造，共有十一份，上图下文，其发愿文共十四行，第十一份无发愿文。其文曰：“北方大圣毗沙门天王主领一切杂类鬼神，若能发意求愿，悉得称心，虔敬之徒，尽获福佑。弟子归义军节度使特进检校，谯郡曹元忠请匠人雕印此板，惟愿国泰人安，社稷恒昌，道路和平，普天安乐。于时大晋开运四季丁未岁七月十五日记。”与中原地区一样，敦煌的城楼上也建有天王堂。P. 3878《己卯年（979）军资库司处分状》，此状有 14 件，背铃有“归义军节度使新铸印”数方，第一件“军资库司：伏以今月廿日楼上天王堂及神堂上灰，麻贰拾斤，未蒙判凭，伏请处分。己卯年八月都头知军资库官张富高，为凭。廿一日（押）”。据此可知，归义军官府于 979 年对敦煌城楼上的天王堂进行了重修或重建。另据 S. 5448a《敦煌录》载：“州南有莫高窟……其谷南北两头，有天王堂及神祠。”归义军节度使曹延禄于公元 984 年前后，修建了位于莫高窟崖顶北头的天王堂^②。归义军节度使曹元忠出资雕造毗沙门天王像，节度使曹延禄主持修建了敦煌城楼及莫高窟的天王堂，充分说明了毗沙门天王也赢得了该地区上层统治者的青睐，而敦煌地区大量的毗沙门天王画像，则显示了民间毗沙门天王信仰的普遍，敦煌地区信仰毗沙门天王的原因。据 P. 2807《天王文》：“故以享之者，消灾殄瘴；祈之者，无应不临。所以一月之间，二时祷矣者，则冀护人卫国，福乐城池。”这与中原地区是一致的。

据现有资料看，唐宋时期中原地区的毗沙门天王信仰远比不上城隍神信仰流行，唐以后郡县都祭奉城隍，许多文人留有祭城隍文，如张说、韩愈、杜牧等，据《全唐文》统计，有关毗沙门天王的唐文仅有数篇，而有关城隍神的唐文有二十余篇，而敦煌地区情况正相反，城隍神信仰远比不上毗沙门天王信仰流行，这其中的原因，正如上文所述，是因为毗沙门天王已经代替了城隍，担当起了护佑敦煌平安的使命，而作为专指敦煌城的城隍在敦煌社会生活中的显著地位，则是因为敦煌及其周边城市不时地遭到异族入侵而形成的。

^① 《敦煌石窟内容总录》，文物出版社 1996 年版。

^② 贺世哲：《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社 1986 年版，第 230 页。

归依正统：从民间庙宇到道教宫观

——以新加坡韭菜芭城隍庙的发展为例*

徐李颖

一、前言

在新加坡这个开埠仅有一百八十多年历史^①、面积仅六百四十一平方公里的土地上，有林林总总的华人寺庙庵堂约五百多间^②，其宗教之繁荣可见一斑。这些庙宇中供奉的神明大部分都是19世纪末到20世纪初中国东南沿海一带的移民从家乡带去或分香而去的。无论是福德正神、妈祖、清水祖师还是观世音菩萨，都带有浓厚的民间信仰的特征^③。很多庙宇还与帮权相结合，成为了融会馆、学校和寺庙于一身的华人社群的标志，肩负着多种社会职能。但是到了70年代之后，随着新加坡建国后经济的发展和社区规划、城市建设的初步完成，华人庙宇的一些主要社会职能已经被政府机构取代，庙宇恢复了信仰场所的单一功能。因为国家建设的需要，一些庙宇被拆除，一些庙宇不得不择地重建，而另一些庙宇依照国家政策的要求与其他庙宇联合重建，形成了颇具有当地特色的联合宫寺庙群。在社会建设与变革的过程中，华人寺庙不得不面对如何维持香火的困境。同时，年轻一代对西方文化的崇尚和认同，又使得华人信仰的传承受到了挑战。在这种情况下，众多的华人庙宇开始了有意或无意的转型。道教在当地有组织的传播给这些庙宇带来了契机。它们纷纷地加入新加坡道教总会或新加坡道教协会，其神明也从民间俗神变成了道教系统下的正统信仰。

在这些寺庙庵堂中，韭菜芭城隍庙曾以一年连演百多天酬神戏的繁荣场面而备受瞩目。在英文及西方文化占据社会主导、华人文化日趋衰落的形势下，韭菜芭城隍庙却能保持其繁荣和

* 本文原载《亚洲文化》2005年第29期，第107-112页，现依作者新订文稿编校。

① 英人莱佛士(Thomas Stamford Raffles)于1819年登陆新加坡岛，从此以后大量的东南亚劳工移民到此，使这个原本荒凉的小岛得到开发。通常将莱佛士登陆的这一年作为新加坡开埠的起点。参阅郑文辉：《新加坡从开埠到建国》，新加坡：教育出版社1977年版，第10-11页。

② 邱新民：《新加坡宗教文化》，新加坡：星洲日报、南洋商报出版部，1982年，第415页；Leon Comber *Chinese Temples in Singapore*, Singapore: Eastern Universities Press, 1958, Pp1.

③ 这些神明在中国本身就是民间俗神，而且在华人移民东南亚的初期，新加坡是没有道教和佛教的。道教和佛教在新加坡有组织地的传播是20世纪后半叶的事。

稳步的发展，是值得关注的。韭菜芭城隍庙供奉的是福建省安溪县的县城隍，此神最初来到新加坡时受到重视的是其地缘性特征和乡土色彩。新加坡建国后，为了适应国家政策和社会的发展，庙宇的管理者以开放的政策试图打破狭隘的地域性特征，同时为了抹去庙宇的乡土色彩，其组织者亦做出了种种向道教靠拢的努力。在这个变化过程中，庙宇的管理方式也在逐渐变更，由传统的家族式管理向现代化管理蜕变，并开始以道教为依托赋予城隍庙正统宗教的地位。

二、新加坡韭菜芭城隍庙历史渊源概述

新加坡韭菜芭城隍庙的城隍爷是于20世纪初从中国福建安溪县城隍庙“分灵”而来，现址位于巴耶利巴（Paya Lebar）的阿鲁姆甘路（Arumugam Road），新庙建成于1986年，大殿门上的匾额上书“清溪显佑伯祖”。

清溪是安溪县的原名，位于中国福建省。南唐保大十四年（956）置县，至宋宣和三年（1121），改清溪为安溪^①。据清修《安溪县志·城署》记载：城隍庙“在县治东。南唐保大十四年建。明景泰二年，邑人陈贞德修。成化间，令谷廷怡、吴英续修。十五年，典史蔡珍建后堂三间。嘉靖中，令殷黎重建（有记，载《艺文》）。三十九年，毁于倭，令蔡常毓重建。国朝康熙十二年，令谢宸荃重修前后殿宇。四十年，令戎式弘重修，令曹鏞续修。五十四年，令曾之传新建后堂为住持丈室。乾隆十年，令何隆遇铺拜亭前石坪。二十一年，令庄成重修，殿堂门庀，焕然一新。并捐租二十一椽为香灯之资。有记（康熙十六年，蔡贼之退，以为神亦与有灵焉）”^②。

关于“显佑伯主”的名称及其来源，在《安溪县志·艺文下》中的〈重修城隍庙碑记〉中有载：“县有城隍，以理阴也。城隍称伯，重其任，故崇其爵也。伯爵之封，肇自前明洪武元年，自都城达于寰宇无异。”^③可见“显佑伯祖”这一封号，与明代朱元璋的城隍改制有密切的关系。明朝建国初期，进行了一系列的礼治改革，其中祭祀改革占有重要的地位。“明洪武二年（1370）正月封京都及天下城隍。”^④《明史·礼志三》载曰：

京都为承天鉴国司民升福明灵王，开封、林濠、太平、和州、滁州皆封为王。其余府为监察司民城隍威灵公，秩正二品。州为监察司民城隍灵佑侯，秩三品。县为监察司民城隍显佑伯，秩四品。袞章冕旒俱有差。^⑤

明确规定，县级的城隍封为显佑伯。因此安溪县城隍的称号当来源于此。

新加坡韭菜芭城隍庙大殿匾额沿用安溪县城隍祖庙“清溪显佑伯主”的称呼，一方面显示了它的地缘关系，另一方面也表明了它的历史渊源。

①（清）庄成主修，沈钟、李畴同纂：《安溪县志》，厦门大学出版社1987年版，第29-30页。

② 同上书，第34页。

③ 同上书，第411页。

④ 嵇璜、曹仁虎等：《钦定续文献通考》，《景印文渊阁四库全书·史部三八六》第628本，台北：台湾商务印书馆1983年版，第628-234页。

⑤（清）张廷玉等撰：《明史》卷四十九《礼志三》，中华书局1974年版，第1286页。

根据1997年韭菜芭城隍庙庙刊记载：1918年，由于安溪城隍庙年久失修，庙宇主持法师偕同县城下西街文人谢礼文秀才恭奉“城隍五舍公”（即伯主第五副身）前来新加坡，向乡亲筹募修庙基金。谢礼文完成筹募工作后，欲按原定回程日期，携带伯主圣像返回安溪。就在回程前夕，伯主向弟子们谕示，神像要长留在新加坡，众人感恩戴德，于是遵从伯主的圣谕，把圣像留下，法师偕谢礼文告别乡亲回返安溪^①。

城隍神像起初安奉在老泉安掌中班（俗称“布袋戏”，即木偶戏）的戏馆内，后来又搬迁至“凤梨山”的天公坛。1926年，受树胶翻种计划的影响，部分村民被分配到巴西班让八英里一带重建家园，村民们也把“显佑伯主”的香火分炉到新芭（俗称杨桃园）建庙奉祀，这就是由韭菜芭城隍庙分炉而建的杨桃源城隍庙。1975年，又受国家发展计划影响，分炉到新芭的杨桃源城隍庙被当局分配班丹花园（Pandan Garden）地段予以重建，1977年开始动工，1980年7月新庙落成^②。关于韭菜芭城隍庙与杨桃源城隍庙分灵的研究不在本文探讨之列，因此不予赘述^③。

1938年太平洋战争期间，“凤梨山”一带为英军兵营基地，许多住户连同城隍庙均受到影响。于是当局分配罗弄韭菜（Lorong Koo Chye）以东一块地段，俗称“韭菜芭”，安顿受影响的村民。城隍庙也迁移至此，这便是“韭菜芭城隍庙”^④。

1978年，政府征用韭菜芭大片地段，城隍庙再次搬迁。1983年，选定巴耶礼巴（Paya Lebar）的阿鲁姆甘路（Arumugam Road）靠左边的地段为重建之地，即现在的庙址，并沿用“韭菜芭城隍庙”这一名称^⑤。1997年，庙宇及其行政楼全部完工，韭菜芭城隍庙举行了盛大的庆典活动。除了本地的道坛，还邀请了中国许多地区包括台湾的道教佛教团体，举行了各种不同地域特色的宗教仪式和庆祝活动，还举办了长达三个多月的神戏演出，吸引了大批民众的参与。韭菜芭城隍庙每年一次连续演出数十至百余天的酬神戏的传统，使它在当地的名气越来越大。

从城隍庙的建庙历史可以看出，安溪城隍第五副身南渡新加坡并最终长留此地带有很大的偶然性，它并不是在新加坡居住的安溪人士主动选择的结果。这与当地诸多华人庙宇的建立有所不同。当地很多华人庙宇是在移民在新加坡定居后由祖居地分香而建的，而且这些华人庙宇都是与百姓生活密切相关的，如妈祖、清水祖师、大伯公、关公等等。城隍作为一个有着浓厚官方色彩的神明，却因为偶然的因素被分灵至新加坡。

城隍第五副身留在新加坡后，最初是被安奉在布袋戏班的戏馆里。至于当时为何会选择这样一个地方安放城隍爷，已经无据可考。笔者猜测，除了戏馆里有空位、乡民无钱建庙或者来

^① 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，1997年，第39页。

^② 《新加坡杨桃园城隍庙万寿寺落成暨诸佛菩萨圣像升座开幕典礼纪念特刊》，新加坡：杨桃园城隍庙理事会，1989年，第36页。

^③ 关于韭菜芭城隍庙与桃源城隍庙的分灵及其相互关系的问题，在笔者的硕士论文《新加坡韭菜芭城隍庙的宗教文化——庙宇与庙会》（新加坡国立大学中文系硕士论文，2003年）中有比较详细的论述。

^④ 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，1997年，第39页。

^⑤ 同上书，第40页。

不及建庙等客观因素外，还有可能是当地华人经常用布袋戏来酬神，因此戏班与神之间有着比较密切的联系，把神像暂时安放在这里既满足了乡民的信仰需求又不至于对神不恭。

留在新加坡后的安溪县城隍爷，几度迁移，被安放过的地方如凤梨山、杨桃园、罗弄韭菜等，在当时都是安溪籍人士聚集的地方，他们在那里主要从事农耕，开垦山芭，种植粮食、蔬菜、水果、棕榈、椰子等，有的从事饲养禽畜、手工业和运输业等^①。可以说这些围绕在城隍信仰周围的安溪籍移民大都是处于社会底层的劳动者。正如此，安溪县城隍爷到新加坡之初便已打上了浓厚的乡土色彩。

新加坡韭菜芭城隍庙虽然来自中国安溪，但是历史上与新加坡安溪会馆并无密切的联系。这一点与新加坡诸多庙宇、会馆、学校合而为一的情况有很大不同^②。安溪会馆创办于1922年，创办人大都是当时有名望的安溪籍商人，如林本道，做茶叶生意，业务极为发达^③；白圻引，在新加坡自营出入口生意^④。如果说新加坡安溪会馆代表的是在新加坡的安溪籍富商等主流人物的社团，那么韭菜芭城隍庙所凝聚的更多是下层普通乡民。庙宇的香火完全依靠的是当地乡民的支持，并没有安溪籍大商贾和社团主流人物的参与。因此城隍庙初期的发展很慢，一开始没有庙宇，数年后才搬至凤梨山的天公坛；直到1956年，城隍庙的庙宇才由砖墙锌版屋顶的新庙替代了原来亚答木材搭建的简陋小庙^⑤。可见韭菜芭城隍庙早期的历史是与安溪籍乡民的生活联系在一起的。城隍也不再是高高在上的城池保护神和阴司执掌神，它在安溪籍移民的心中变成了与故乡相联系的生活中的保护神。神格无形的降低使城隍信仰具有了浓厚的草根性和乡土性。

三、从家族式组织到社团化管理系统

新加坡韭菜芭城隍庙于1980年申请注册为社团组织，全称为“韭菜芭城隍庙联谊会”。这可以看做是城隍庙管理方式的一个重要转折点。之前是传统的家族式管理，之后是现代化的社团管理系统。

安溪县城隍第五副身由于偶然的原因被留在了新加坡。最初只有神像没有庙宇，其行政管理也很简单，“一般上都是由乡区父老，或者名望较高的乡贤负责，由他们物色适当的人驻庙处理杂务。各种神明圣诞，节日酬神，就由乡区的居民中选出当值的炉主与头家向村民募捐，与戏班订立演戏合同，备办牲礼香案等”^⑥。

根据庙刊的记载，城隍神像南渡之后首先被安放于老泉安掌中班里，后来班主另谋发展“就联络一位住在后港四条石，俗称‘凤梨山’的知交，也就是已故之先贤陈秋来先生，择吉

① 陈克振主编：《安溪华侨志》，厦门大学出版社1994年版，第21页。

② 如福建人的“天福宫”、潮州人的“粤海清庙”、海南人的“天后宫”等等。

③ 柯木林：《新华历史人物列传》，新加坡宗乡会馆联合总会，1995年，第122页。

④ 同上书，第17页。

⑤ 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，1997年，第21页。

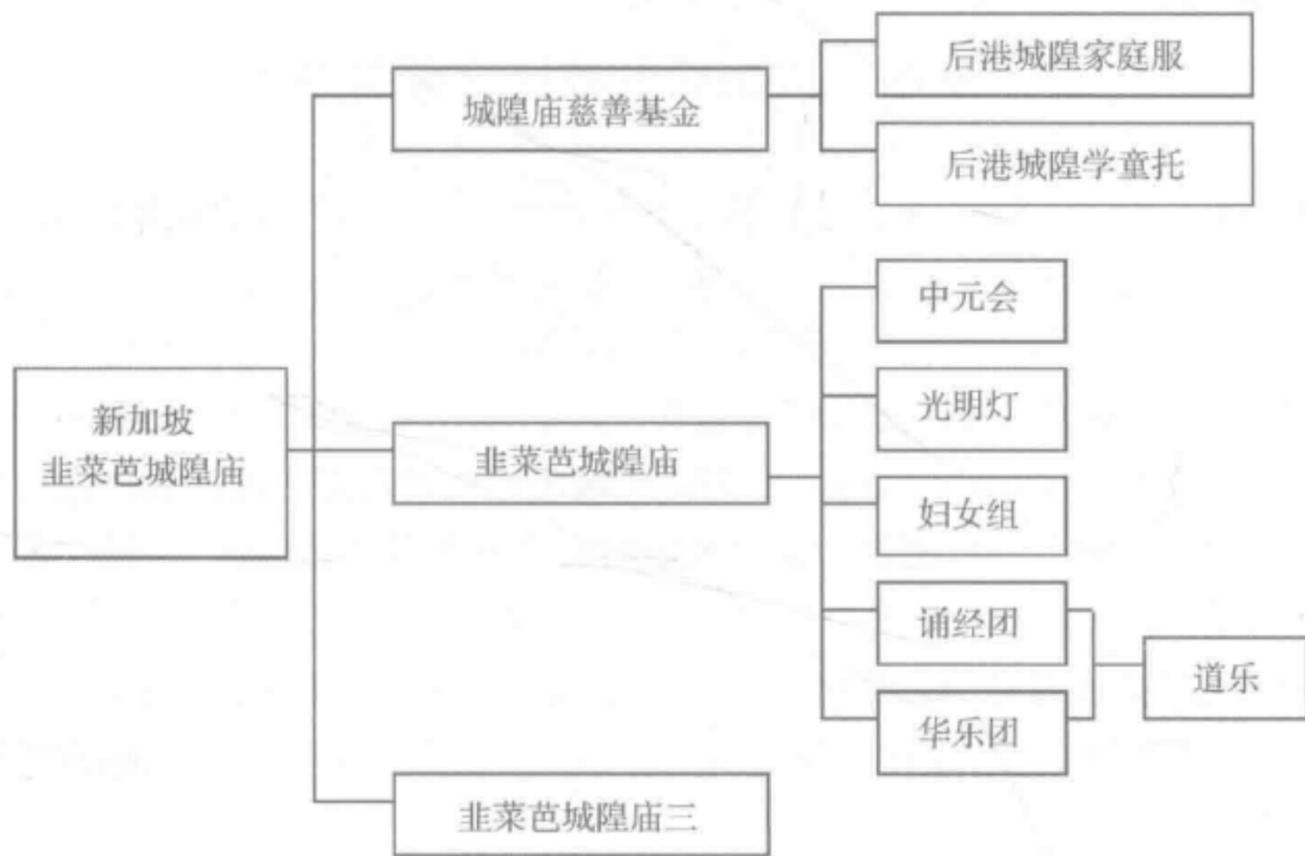
⑥ 同上书，第21页。

日由陈秋来、陈国清、张乌文等把金身搬迁到新址安奉”^①。1938年，城隍庙搬迁到韭菜芭后，“由陈秋来向当局申请为庙主，传接管理庙内香火事务”^②。在联谊会的历届职员表中也可以发现，其中约有一半都是陈姓人士。根据庙内工作人员陈树海先生的回忆，早期庙宇的传承的确是家族性质的。在庙刊中还有另外一段记载：“1984年7月30日成立‘新庙建筑小组’成员如下：孙雅度、陈树禄、陈添德、陈树金、陈福孙、陈树海及陈泽虎。”^③其中只有一位不姓陈。这也是整篇文章中唯一提到具体成员名字的一段话，其中大部分都属于第一届执委的成员，他们应该也是当时庙宇管理的核心成员了。由此可见，韭菜芭城隍庙最初也是家族产业，由陈姓家族把持。

20世纪70年代末，受城市规划的影响，韭菜芭城隍庙不得不重择地皮与其他庙宇共建联合宫。与此同时，受政府社团法令的制约，韭菜芭城隍庙负责人也开始筹备成立社团组织。1981年，“韭菜芭城隍庙联谊会”注册成为合法团体。之后，其管理机构日趋完善，各项事务权责分明，形成了自上而下、分工细致、各司其职的完整体系，上至主席、顾问、财政，下至普通职员，分工明确，每两年便有一次换届选举。整个组织不但有自己的信条、理念，而且有宏观的发展计划、制度化的财政体系，完全有别于过去庙宇的家族式管理及代代沿袭的传统。在新加坡，不少庙宇都开始向这种管理模式转化，这是华人庙宇的一大发展趋势。

韭菜芭城隍庙联谊会成立后，虽然陈姓人士依然在管理阶层占有众多的职位，但家族色彩正在淡化；越来越多的外姓人士参与联谊会的活动，甚至担当一定的职务。

下图摘自韭菜芭城隍庙联谊会的网站，可以清楚地看到在联谊会下属的各分支机构：



从上边这幅图可以看出，韭菜芭城隍庙联谊会以城隍庙为中心，进一步扩展出了慈善基金

① 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，第39页。

② 《新加坡安溪会馆成立七十周年暨第一届世界安溪乡亲联谊会纪念特刊》，第183页。

③ 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，1997年，第40页。

会和三清宫。在联谊会的网站首页^①，可以看到一个明显的标题：“一个香火鼎盛的庙宇，一个服务社会、热心公益的组织。”这句话可以看做是联谊会组织的自我定位及发展理念。而城隍庙慈善基金会正是这种定位下的产物。

“韭菜芭城隍庙三清宫”是为普通人安置骨灰的地方，任何人缴纳一定的费用便可以将家人的骨灰安放在此。城隍庙三清宫没有在城隍庙里，其地点距离庙址较远，是联谊会的一个重要分支机构，2000年开始筹划，2003年建成并投入使用。

“三清”是道教对三位最高神的并列称呼，即玉清、上清、太清。三清宫里主殿供奉的神便是这三位。从三清宫的名称上便能看出明显的道教属性。

除了三清宫，我们还可以从这张图的“道乐团”看出联谊会与道教的密切关系。由诵经团和华乐团组成的道乐团是以诵经和演奏道教音乐为主，担负着宣传道教及道教音乐的职责。

城隍庙及城隍庙属下的各个不同小组，都是在联谊会成立后逐渐完善的，是联谊会有组织、有规划地发展起来的。韭菜芭城隍庙联谊会前任主席孙雅度先生曾经将城隍庙的发展任务概括为以下四点：（1）要广泛宣传华人神庙是文化的一环，参与神庙活动并不是迷信与落后；（2）神庙要配合华社保留传统节日、风俗习惯的号召，举行各种节日的庆祝；（3）定期邀请资深道长主讲道教知识，以提高对教义的认识；（4）主办各种关怀社群的慈善福利及教育活动^②。

城隍庙将发展道教列为主要的任务之一，可见“三清宫”和道乐团的产生并不是偶然的。接下来让我们看看韭菜芭城隍庙联谊会在发展道教方面做了哪些努力。

四、皈依道教正统的表现及其原因

从上述韭菜芭城隍庙的发展历史可以知道，在建庙之初，城隍庙完全是民间自发的信仰的产物，并不是某个团体或宗教组织特意规划而成的。虽然城隍信仰与道教的关系非常密切，但在联谊会成立之前，没有证据显示庙主已经开始有意识地把城隍庙定位成道教庙宇。联谊会成立后，管理者开始不遗余力地从各个方面宣传道教，并把韭菜芭城隍庙明确地定义成道教庙宇。

（一）庙徽

韭菜芭城隍庙的庙徽以太极图案为背景。太极乃是道教的一个重要标志，象征阴阳。韭菜芭城隍庙选择太极图案为庙徽背景，是一个很明显的提示，即本庙是立足于道教的。

（二）组织道乐团及主办道教音乐汇演

前文提到过的道乐团成立于1995年。为了教授道教音乐，联谊会还特意从中国邀请了一名道教乐师，为《道德经》及本庙的网站编写道教乐曲。2004年3月，韭菜芭城隍庙承办了“第四届道教音乐汇演”活动，为继续扩大庙宇的影响力及进一步向道教靠拢提供了机遇^③。

^① 其网站网址为 <http://www.shtemple.org.sg>。

^② 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，1997年，第7页。

^③ “道教音乐汇演”活动每年在不同地区举办，首届在香港、第二届在台湾、第三届在北京、第四届在新加坡。参阅《第四届道教音乐汇演》会刊。

（三）邀请中国白云观的道长长期留驻新加坡弘扬道法

从1995年起，为了配合诵经团的成立，韭菜芭城隍庙开始邀请中国北京白云观及其他地区的道长长期居留新加坡，弘扬道法。他们平时在庙里为善信祈福，或者教授团员诵经，遇有节日便和当地的道士一起诵经作法。邀请北京白云观的道士来庙里主持道教活动，是新加坡韭菜芭城隍庙以中国的道教资源，来向正统文化靠拢的举措。

（四）韭菜芭城隍庙联谊会总务陈添来兼任新加坡道教总会会长

2002年，韭菜芭城隍庙联谊会总务陈添来兼任道教总会会长，这使得城隍庙成为了新加坡道教庙宇的主要代表。

（五）网站

网站开设于公元2002年，除了介绍庙宇的主要活动外，还特别开设了“道教之链”，可以链接到其他有关道教的网站。

（六）三清宫的特色

上文已经分析过三清宫的道教属性，不再赘述。

（七）庙宇管理层对本庙任务及性质的描述

前文引用过韭菜芭城隍庙前任主席孙亚度先生对此庙的任务概括，其中前两点都是说庙宇要以弘扬华人文化为己任，第三点才说要弘扬道教教义，最后是举办慈善活动。这可以看做是庙宇在过渡时期的主张，把弘扬华人传统文化放在首要且重心的位置，是继承和延续了其早期民间宗教的特色。对于道教，还没提出要把城隍庙建设为纯粹道教庙宇的主张，只是宣传道教教义罢了。举办慈善活动可以看做是一种使其香火延续并扩大影响力的手段。

韭菜芭城隍庙联谊会的总务陈添来先生是庙宇各项活动的主要筹划者和执行者。他的言论基本上代表了庙宇管理层的立场和宗旨。在1997年庆祝城隍神诞的献辞中，陈添来没有提到任何有关道教事情，反而将“神佛”并称，他说：“幸亏华社仍有一股保留传统文化，坚持神佛信仰的精神……使华人的文化传统得以保留，并发扬光大。”^①而且，城隍庙的早期楹联表达的都是劝人为善的意思，没有提到任何与道教直接有关的话语^②，这与韭菜芭城隍庙的民间信仰的性质是相符合的。

但是，在2004年厦门市歌仔戏剧团来新加坡演出的纪念特刊上，陈添来的献辞首句话便是：“我国的道教庙宇是承传华族传统文化和习俗的重要场所。韭菜芭城隍庙在悠长的发展进程中，始终把开展庙务活动与弘扬传统文化紧密结合在一起。不仅如此，随着社会环境的变迁，热心公益，服务社会，造福人群，更是推动道教与时并进的重要体现。”^③把韭菜芭城隍庙明确定位成道教庙宇。

尤有甚者，在“第四届道教音乐汇演”的纪念特刊上，介绍主办机构韭菜芭城隍庙的文章中有这样一句话：“2003年初，韭菜芭城隍庙三清宫竣工并举行了诸神像开光仪式，新加坡第

^① 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，1997年，第20页。

^② 详见笔者硕士论文《新加坡韭菜芭城隍庙的宗教文化——庙宇与庙会》。

^③ 《中国厦门市歌仔戏剧团莅新演出特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，2004年，第8页。

一间由道教宫庙建设、管理的设备完善的骨灰安置所正式投入服务。”^①给韭菜芭城隍庙的定位是“道教宫庙”。至此，可以看出韭菜芭城隍庙的管理阶层为韭菜芭城隍庙塑造的“道教庙宇”的形象已经彻底完成。

韭菜芭城隍庙的管理层之所以要把城隍庙塑造为正统的道教庙宇并大力推广道教活动，大致有如下几个原因。

首先，最直接的因素是因为城隍神本已被吸收进道教系统，韭菜芭城隍庙向道教皈依是有其神谱依据的。城隍神原本是民间神，唐以后，道教将城隍纳入自己的体系，并将城隍神列入道教的斋醮科仪之中^②。明代出现的《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》中称“其神天地储精，山川钟秀，威灵显赫，圣道高明，无党无偏，公忠正直，有求必应”^③，还将城隍之神职加以概括，称其职责为代天理物，剪恶除凶，护国保邦，功施社稷，普降甘泽，普九省民，判定生死，赐人福寿，又称其属下有十八判官^④。

其次，新加坡道教有组织的传播是最近一二十年间才开始的^⑤，之前只是个别零散的道士自己设坛做法事，至1990年方才成立了新加坡道教总会，1996年成立了新加坡道教协会。这种制度化的道教在新加坡刚刚起步，一切都在完善当中，需要更多的人力物力的支持，这也给了城隍庙通过宣传道教来宣传自身、同时也通过自身的影响来扶植道教的契机。韭菜芭城隍庙总务陈添来也于2002年成为了新加坡道教总会会长。陈添来身兼二种重要职务，使得城隍庙与道教的关系更加密切。

再次，庙宇的生存基本上是靠善男信女的捐赠。庙宇要想扩大影响力，必须有经济上的支柱。为了有别于其他民间庙宇，树立自己的威望，扩大信仰圈，除了举办慈善活动外，为庙宇树立一个正统宗教的形象是极其重要的。所谓“名不正则言不顺”，华人传统特别看重“名分”，皈依道教为自己树立一个正统的名分则是有利于增强宣传优势的。

五、皈依道教对城隍庙社会功能的影响

著名的宗教人类学家史拜洛（Spiro）教授曾经将人类的宗教信仰分为三项重要的功能：（1）生存的功能（adaptive function）。（2）整合的功能（integrative function）。（3）认知的功能（cognitive function）。所谓生存的功能就是帮助人类克服种种生活上与心理上的挫折、困难、恐惧、不安，借信仰之力量获得安定、安心和安全；所谓整合的功能就是借共同信仰以巩固团体的凝聚力、整合社会的组织力，发挥人类社群关系的至高境界；所谓认知的功能则是满足人类对于终极意义的困惑，提供对人生、宇宙、存在与道德等等根本问题的解答^⑥。

① 《第四届道教音乐汇演》特刊2004年，第4页。

② 丁常云：《道教的城隍信仰及其社会思想内容》，《中国道教》1997年第3期，第29页。

③ 《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，《正统道藏》第58册，台北：新文丰出版公司，1977年，第296页。

④ 同上。

⑤ 关于新加坡道教组织的发展情况，参阅李焯然：《新加坡的道教活动》，《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，1994年，第795-796页。

⑥ 李亦园：《宗教的社会责任》，见李亦园：《宗教与神话》，广西师范大学出版社2004年版，第80页。

史拜洛所讲的“生存功能”和“整合功能”，在韭菜芭城隍庙的发展历史中都有所体现，来自故乡的神明既给了漂泊在外的安溪人心里上的安慰和寄托，又使来自同一祖籍地的安溪人凭着“神缘”凝聚在了一起。至于第三种“认知的功能”，尽管华人民间信仰对传统礼仪道德忠信孝悌的提倡和轮回转世的宣扬，也具备了史拜洛所说的“认知的功能”。但是城隍庙对这种功能的发挥在早期是被动的，信众是无意识而为的。有意识地从教义上传播宗教知识、强化宗教信仰的认知，应该是从20世纪90年代后期其组织者为城隍庙树立道教旗帜开始的。

韭菜芭城隍庙在推广道教及树立本庙为正统道教庙宇方面作了很大的努力，但是这种由庙宇管理阶层发起的推广活动有没有影响到广大信徒呢？带着这问题，笔者对去庙里烧香拜神的民众做了一个小型的调查访问^①。

为了使调查更具有普遍性，笔者选择非神庙节日的普通日子来访问去韭菜芭城隍庙烧香的民众。访日期是2004年6月8日至11日。访问卷除了被访者的基本资料，如性别、年龄、职业、祖籍地等，主要设置了六个问题，第一个问题是了解被访者来庙里的频率；第二个问题是了解被访者是否认同城隍庙为道教庙宇；第三个问题是通过对城隍神职的解释来了解信仰者对城隍神的了解；第四个问题是调查信仰者拜神的意图；第五个问题是要了解信徒们信仰的单一性和多样性；第六个问题是要了解城隍信仰圈形成的主要原因。

我将根据这几个问题的答案来分析信徒们自身的信仰取向，并与城隍庙管理层的宣传取向作出对比。

这次问卷调查一共采访了六十多位去城隍庙烧香的信徒，其中有效问卷共55张^②。被访问者的性别比例相当，男女各半。被访问者的年龄最小的12岁，最大的70岁；但人数最多的年龄段是30到50岁之间，约占被采访人数的70%。对于第一个问题，除了三四位被采访者是第一次来这间庙，其余的被访问者来这里的时间都不固定，他们有时间就来，不一定选择特别的日子。

第二个问题——“您认为城隍庙里供奉的城隍神属于那种宗教？为什么？”——是笔者比较关心的，我将从中了解信徒们是否在意并知道城隍庙的宗教属性。有55%的被访问者表示不知道它属于那种宗教；有40%左右的人回答“道教”，当进一步提问“为什么”的时候，回答大致有以下几类：（1）感觉像是道教。（2）从书上看到的。（3）因为不是佛寺那类神，所以是道教。另有5%的回答是“佛教”。在被访者中，大部分人说自己是佛教徒，但是他们什么庙都进，并不在意城隍庙是道教还是佛教。在另一个相关的问题“除了这间庙，您还经常去别的庙宇吗？”回答完全一致，都去过别的庙，而且只要是华人的寺庙庵堂，他们都会去拜。这显示了华人民间信仰的兼容性。

对于城隍的神职，52%回答不知道或不清楚，34%回答保佑人平安，另有14%知道城隍神是掌管人死后灵魂的。可见对信徒来说，神的神责并不是影响他们信仰的主要原因。而“保佑人平安”是一个比较笼统的词，很多人在选择这一选项时还附带一句：“我们华人的神都是保

^① 出于人力和时间的局限，笔者只能尽自己之力，尽量扩大被采访的人数，但是最终只能算是一个小型的社会调查。而且因为现在的新加坡人华文水平较弱，他们不大愿意自己填写问卷，所以笔者只能采用口头提问再记录的方式。这必然降低了访问的效率，也是本文存在的一个小小缺憾。

^② 一些调查问卷回答不完整，或者语句含混，或者基本资料不全，都视为无效问卷。

佑人平安的。”可见，在信徒心目中神与神之间并没有太多的差别。有80%的人当天来庙里没有特别的目的，只是来上香拜拜；只有5%的人这一天来庙里是因为特别的目的，如许愿、还愿、拜太岁等。

问及被访问者常来这间庙的原因，大部分都作了多项选择，其中选择人数最多的是“因为离家/工作地比较近”“觉得这间庙很灵验”。有不少20岁到30岁左右的年轻来这里还因为“是长辈留下来的习惯”。没有人选择“因为它是道教庙宇”这一项。可见家族的信仰传统在年轻人信徒中更具有影响力。

通过这次的访问，可以发现新加坡韭菜芭城隍庙的信徒们其实并不在乎这间庙属于道教还是佛教，他们看中的只是华人庙宇本身，只要是一个可以与神沟通的场所便能吸引他们走进。可以说华人民间信仰在当地华人信徒的心目中是一个混合体，没有明确的佛道的观念。随着新加坡民众国家意识的形成^①，血缘、地缘、族缘、方言缘等观念如今已经非常淡薄，至于庙里的神是否与祖籍地有关也不是他们所关心的问题。被访问者中没有一个人知道这间庙的祖籍地在哪里，即使他们自己的祖先也是来自福建安溪。

虽然这项小型访问显示，至少至今为止，韭菜芭城隍庙在宣传道教方面所作的种种努力，还没有在民间产生太大的效应。然而，另一个事实却强有力地说明了韭菜芭城隍庙在皈依道教后的新气象。该庙利用道教仪式举办的学生祭孔仪式却在社会上引起了很大的反响。2003年农历八月二十六，即孔子诞辰的前一天，韭菜芭城隍庙首次举行了盛大的学生祭孔仪式。仪式在韭菜芭城隍庙三清宫的孔子殿举行，参加的学生有一千五百名之多。祭孔仪式的主要目的是保佑学生考试顺利、学业进步。主持祭孔仪式的是来自北京白云观的道长，所用的都是道教科仪。2004年举行了第二次祭孔，这一次参加的学生多过二千人。韭菜芭城隍庙举办的祭孔仪式不但吸引大批民众参与而且也引起了社会媒体的关注，新加坡最主要的两份报纸《联合早报》和《Straits Time》都对这一活动进行了大篇幅的报道^②。

六、结论

新加坡韭菜芭城隍庙从只有神像，到有了一间亚答木材小屋，再到现在拥有轩敞恢宏的庙堂，香火鼎盛，信徒越来越多。庙宇的发展历程是与整个社会背景以及管理组织方式的变更相联系的。从民间信仰到道教庙宇，城隍庙管理者为了赋予庙宇正统地位，以各种形式向道教靠拢，试图以制度化的宗教来改变城隍庙原有的民间信仰的杂糅性特征。

虽然由上层管理者主导的这种改造行为究竟会在多大的广度和深度上影响到普通的信徒，还不能做出定论，在目前来说这种影响的效果并不明显。一般信徒并不关心道教与佛教之间的差异，也不关心道教庙宇和佛教庙宇的不同。在建庙之初，庙宇的管理及活动与信徒的需要是相一致的；随着庙宇的转型，庙宇的管理者对正统道教的追求与信徒的实际需要之间可能拉开

^① 李元瑾：《新加坡华人身份认同意识的转变》，《新马华人传统与现代的对话》，新加坡：南洋理工大学中华语言文化中心，2002年，第71-74页。

^② 《联合早报》2003年9月22日；《Straits Time》2003年9月23日。

了距离。管理者努力向大传统靠拢，而普通信徒坚持的仍是小传统的民间信仰^①，二者间呈现出分离的趋势。

然而，如果把对神明的信仰看作庙宇对信徒的内在引力的话，那么管理者对庙宇性质的定位及宣传就是庙宇的外在引力。管理者对外在引力的关注正在逐步加深，通过这种外力来提高并巩固城隍庙在华人社会的地位。外在形象的宣传必然引起更多人的注意，而信徒人数的增加会巩固这种外在形象。在道教的旗帜下，韭菜芭城隍庙必将更能发挥它的宗教力量。

^① 大传统和小传统的观念由30年代社会人类学家 Robert Redfield 所提出，参看 *Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1956.

明清时期城隍信仰的官民分途*

王占华

城隍神本为民间俗神，道教将之纳入神灵系统。城隍信仰起源很早，至少从汉代开始就有了，如班固两都赋序云：“京师修宫室，浚城隍，起苑囿，以备制度。”^① 经过历代的发展，城隍信仰从明代开始又进入了一个新的阶段。朱元璋“于临御之初，与天下更始，凡城隍之神皆新其命”^②，他崇信城隍，冀利用它来监察民之善恶而祸福之。城隍神不仅被纳入国家祭典，而且还被封官定爵，统一了祭祀形式，形成了具有中国文化特色的城隍信仰体系。与此同时，明清时期城隍信仰在社会功能上表现出官民分途的特征。

一、神道设教的城隍信仰

（一）警戒民众，整饬社会秩序

清代秦蕙田在《五礼通考》卷四十五中说：“夫圣王之制祀也，功施于民则祀之，能御灾捍患则祀之。”这应是我国古代人们奉神的主要原则。城隍也是人们根据“功施于民”“御灾捍患”的愿望而加以奉祀的。同时，城隍庙的建筑也极有特色。如光绪《大宁县志》卷八《重修城隍庙碑记》中是这样描述城隍庙的：“古之善治民者，不以刑而以法。刑禁于已然，法禁于未然。刑之所禁易见，法之所禁难知。此庙既成，凡远近游观者，莫不悚然畏，惕然惊，曰：‘福善祸淫之不爽也如此！’善者以劝，恶者以惩，举严刑峻罚之不能禁者，而为善去恶之念油然而生，此先王之神道设教意也。”^③ 可见城隍庙建筑本身就能令人悚然敬畏。随着楹联在明代的发展，城隍庙作为统治者强化政治的物化载体，也有了一些如“皇天无亲，惟德是辅；鬼神有眼，作恶难逃”之类的警世性质的楹联。像广东揭阳城隍庙内的楹联是“为恶不灭，祖宗必有余德，德尽必灭；为善不昌，祖宗必有余殃，殃尽必昌”。从城隍建筑本身以及一些楹联可以看出，这都是统治者利用城隍信仰来进行道德教化的表现。

明清时期，有些地方官也会有意识地利用城隍信仰，以达到维持社会秩序安定的目的。如

* 本文原载《中国道教》2008年第2期，第55-57页。

① 关于城隍的发展，可参阅（清）代赵翼：《陔余丛考》卷五十三《城隍神》。

② 《古今图书集成·礼仪典》卷六十一《大学衍义补》，中华书局1985年版，第87981页。

③ （清）高维岳：光绪《大宁县志》卷八《重修城隍庙碑记》，清光绪一年刻本。

清初的台湾为一移民社会，人口结构失调，社会成员良莠不齐，素质较低。为了争夺土地、水源，移民之间经常发生械斗，有粤闽互斗，有漳泉互斗以及汉人与番民之间的冲突，叛乱时起。为了扭转、改善社会风气，除了设立书院、社学、义学，扩大传统文化制度的影响之外，台地许多贤明的官员还以神道设教，借助神道的观念来移风化俗。如姚莹任噶玛兰通判的时候，为了除暴安良、和缉民番、教以礼让，曾在城北设祭坛，祀开兰以来死者，中列城隍神位，左列漳籍死难者灵位，右列泉、粤籍死难者灵位，并从番俗列社番死难者之灵位于地，率文武官员及民番二千余人共同祭祀，环听如堵，多泣下者^①。又沈葆楨治台时曾上疏清廷，请加封嘉义城隍，以褒奖其于同治元年（1862）当地战乱时对该城军民的保佑，致使这座危城得以保全^②。这两例都是以城隍司理阴间的观念来警戒恶人，劝人为善，鼓励民众遵奉传统的道德规范，以期达到维持正常社会秩序之目的。

通过利用民众内心原始的善恶观念来强化道德，治理社会，是明清时期神道设教的城隍信仰表现出来的功能之一。

（二）监察官吏，整饬吏治

明清时期，在朝廷的推动下，城隍由城市的守护神演变成对官吏具有威慑力的地方神灵。“新官上任，必先谒神与誓，期在阴阳表里，以安下民”^③。所以官吏上任前须到城隍庙致祭并立下为官清正的誓言。如康熙五十三年（1714），台湾知县俞兆岳上任伊始到城隍神前立的誓言是：“毋贪财，毋畏势，毋循人情。”^④可见，城隍神的职责明显扩大，成为与行政官吏一样的人员，为整个国家安全和稳定服务。因此在明清的史书中，也有借城隍信仰威慑地方官的记载。

如明万历《仪封县志》收录郭维藩的《重修城隍庙记》一文记载：“弘治以来，令吾邑者，周侯整，以病痿去；刘侯谈，以政废调虞城，寻亦病痿去；马侯聪，以贪酷黜，寻呕血卒；万侯祥，以贪黜，寻瘡发于耳卒；李侯溱、傅侯贵、赵侯荣遇，俱以贿犯黜，皆不三年在官焉！惟张侯法几九年，以疲软黜归，而火丧其资，此皆吾与耆老所共睹记者，其远与细姑置也，神其可玩哉。凡厥有位与厥庶民，严心之神，以格有庙，亦庶乎修身而怀福者也。”

如上文所述，城隍为神，“其可玩哉”，一旦官员有失正直清廉而违背誓约，其下场都极其悲惨，这在一定程度上是城隍信仰为地方官树立了一道心理防线。利用城隍信仰来监察百官，整顿吏治，是明清时期神道设教的城隍信仰表现出来的功能之二。

可以说，明清政府神道设教，利用城隍信仰警戒民众和制约官吏，在一定程度上使社会处于一种平衡状态，起到了稳定秩序、维护统治的作用。

二、为民做主的城隍信仰

相对于统治者利用城隍信仰进行神道设教，民众也借城隍信仰来表达自己的各种愿望。据

① 姚莹：《噶玛兰厉坛祭文》，《东槎纪略》。

② （清）沈葆楨：《福建台湾奏折》，台北大通书局1987年版。

③ （明）叶盛撰，魏中平点校：《水东日记》卷三十《城隍神》，中华书局1980年版，第297页。

④ （清）王必昌：《重修台湾县志》卷九《职官》，《台湾方志集成》，宗青图书出版有限公司1995年版。

《中国地方志民俗资料汇编》^①所反映的民俗资料来看，明清时期，民众信仰城隍的要求以“求子、迎魂、行业崇拜”为主。然而在当时社会条件下，由于官方大力提倡，城隍信仰对于当时的民众也表现了一些新的特征，即在民众中出现了依靠城隍信仰来为自己做主、争取自身利益的一些行为。

（一）影射地方贪腐官员

明清时期在一些城隍传说和笔记小说中都有许多反映昏庸城隍的故事。文学是生活的反映，一些明显丧失道义精神的城隍记载，所影射出来的是当时民众对现实贪腐官员的不满。

清袁枚《子不语》中有一则例子：

杭州沈丰玉，就幕武康。适上宪有公文伤捕江洋大盗，盗名沈丰玉。幕中同事袁某与沈戏，以硃笔倒标“沈丰玉”三字，曰：“现在各处拿你。”沈怒，夺而焚之。是夜，沈方就枕，梦鬼役突入，锁至城隍庙中。城隍神高坐，喝曰：“汝杀人大盗，可恶。”呼左右行刑，沈急辩是杭州秀才，非盗也。神大怒曰：“阴司大例，凡阳间公文到来，所拿之人，我阴司协同缉拿。今武康县文书现在，指汝姓名为盗，而汝妄想强赖耶？”沈具道同事袁某恶谑之故，神不听，命加大杖。沈号痛呼冤。左右鬼卒私谓沈曰：“城隍与夫人饮酒醉矣，汝只好到别衙门申冤。”沈望见城隍面红眼眯，知已沉醉，不得已忍痛受杖。杖毕，令鬼差押往某处牢狱。路经关帝庙，沈高声叫屈。帝君唤入，面讯原委。帝君取黄纸硃笔判曰：“看尔吐属，实系秀才。城隍神何得酗酒妄刑？应提参治罪。袁某久在幕中，以人命为儿戏，宜夺其寿。某知县失察，亦有应得之罪，念其因公他出，罚俸三月。沈秀才受阴杖，五脏已伤，势不能复活，可送往山西某家之子，年二十登进士，以偿今世之冤。”判毕，鬼役惶恐，叩头而散。沈梦醒，觉得腹内痛不可忍，呼同事告以故，三日后卒。袁闻之，急辞馆归，不久吐血而亡。城隍庙塑像无故自仆。知县因滥应驿马事，罚俸三月。^②

无论是酒醉的城隍还是劣迹斑斑的官吏幕僚，在民众心中都会得到应有的报应。从这些具有影射性质的城隍故事中，可见人们心目中所信仰崇祀的城隍在其观念中也从简单世俗的要求开始变化，带上了鲜明的政治色彩。

（二）为民除害与为民请命

明清时期，城隍信仰还有直接为民除害和为民请命的意义。这是城隍官吏化与其行为互相支持又一表现形式。

清袁枚《子不语》卷三又记载一事例：

台州朱娼女已嫁矢，夫外出为业。忽一日，灯下见赤脚怪，披红布袍，貌丑恶，来与褻狎，且云“娶汝为妻”。妇力不能拒，因之痴迷，日渐黄瘦。当怪未来时，言笑如常，来则有风肃然，他人不见，惟妇见之……女父与人连名作状，焚于城隍庙。是夜，女梦有青衣二人，持牌唤妇听审……五更，妇醒曰：“事已审明，此怪是东埠头轿夫，名马大。城隍怒其生前作恶，死尚如此，用大杖打四十，戴长枷，在庙前示众。”从此妇果康健，

^① 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编》，书目文献出版社1987年版。

^② （清）袁枚著，周欣校点：《子不语》卷九，江苏古籍出版社1993年版。

合家欢喜。^①

由此又可见，城隍信仰在百姓危难、命在旦夕之刻，却能为民除害，疾恶如仇，可谓大快人心。又如：

顺治十年秋，海寇张名振再犯县治。苏州总兵官王燦督战辱师，民聚而诟，巡抚周按临，燦恐民暴其走遁失机，状反诬民通贼。自南浦至静安寺界，欲尽屠之。周惑其说，邑侯阎绍庆偕先伯祖垂璨连袂长跪，愿以百口为保，不许。将俟鸡鸣纵戮。是夕神降官廨，俨立阶下，周心动至夜半，仍欲屠之。又见神直视摇首者数四，遂释。凡我父老子弟保有室家，迄今目睹太平之化，非神其谁赐之^②。

可见，在危机时刻，城隍信仰还可以为民请命，解决因海寇动乱，官治不力而引起的民愤。

（三）争取自身利益

明清以来城隍信仰的变化，也为民众争取自身利益提供了动力。在一般民众观念中，对于官府的不公正行为，他们可以利用城隍信仰来支持自己争取利益的行动。

如乾隆十三年（1748）在江苏通州发生了一起与城隍出巡有关的闹赈事件。据两江总督协办河务尹继善奏称如下：“切照上年七月内，沿海各场偶被潮灾，仰蒙皇恩，叠加赈恤，民社悉皆安业。乃有通州所属余西场沙地刁民，于二月二十四日聚集数十人，扛抬城隍神像，至场官衙署，吵闹求赈。”^③

所谓“刁民”乃是封建统治者对民众的污蔑，实际上这是民众利用城隍信仰要求官府赈灾。

民众借助城隍信仰争取自身利益的行为，是明清时期城隍信仰为民做主的社会功能的突显。

①（清）袁枚著，周欣校点：《子不语》卷二，江苏古籍出版社1993年版。

②《上海城隍庙碑记》，转引桂国林主编：《上海城隍庙大观》，复旦大学出版社2002年版，第35页。

③中国人民大学编：《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年版，第566页。

城隍形象在戏曲中的功能性意义

——以梨园戏传统剧目为考察对象*

王小梅

城隍，又称城隍爷、城隍神、城隍府主，是中国民间信仰中极为重要的一环。《泉州传统戏曲丛书》共收录梨园戏剧目43本（同一剧目不同刊本版本均计1本，折子戏不计在内），有27个本子超过一半数量的剧目中活跃着各路神仙形象，涉及土地、魁星、城隍、月下老人、白马夫人、伽蓝王、妈祖等众多道教神灵。其中城隍爷粉墨登场的共计三本，分别是《韩国华》《金俊》和《田淑培》。值得注意的是，这一类出现于梨园戏中的神仙形象完全是简单图解式跟概念化，没有戏曲人物中所应具备的性格，更毋庸谈及个性，只是遵循宗教信仰中所划分的神仙职能入戏。从这个角度来讲，神仙在梨园戏剧目中只能算个功能性人物，与日常生活中庙殿里的雕塑绘画相类，以定型化姿态呈现，凝固为一种模式在戏曲舞台上表现。

一、城隍府主入戏的因素

虽然闽人对神灵崇拜呈现很强的地域性特征，地方大量造神，信奉自己的神灵，南安人拜郭圣王、惠安人拜青山王、漳州人拜陈元光等，然而由于官方的引进、文化的交流、民间信仰的强大与宽容、民众泛神崇拜的心理，不少全国性神灵在闽地生根发芽，融入当地社会生活的方方面面，包含土生土长的戏曲。应该说，城隍入戏是由宗教、艺术、民众基础奠定的。

首先，梨园戏流行于闽南语流播的区域，孕育形成于泉州历史文化中，深受闽南地区的区域性特色影响，城隍府主的入戏就与当地的宗教氛围密切相关。闽南地区自古以来就有“好巫尚鬼”的传统，加之中原地区固有宗教信仰随移民传入，二者互相融合作用，形成了坚实的民间信仰基础：神灵众多，宫庙林立，信徒密集虔诚。而城隍信仰在当地也有悠久的历史与广泛的信众。泉州地区最早的城隍庙在唐代设立，据清朝黄昌遇《重建晋江县城隍庙碑记》曰：“我晋之有城隍也，始于唐，历宋、元、明屡有迁移。”（古代晋江县治在今泉州城）最早的府城隍庙建于北宋，故址就在（泉州府）治东萼辉铺（镇抚司巷）^①。到明清时期，国家将城隍

* 本文原载《福建艺术》2008年第2期，第28-30页。

① 道光《晋江县志》卷十六《祠庙志·府城隍庙》。

庙列入祀典，每个府州县乃至卫所、要隘都设立城隍庙，城隍信仰在更大范围内普及开来。可以说浓厚的宗教气氛奠定了城隍形象在梨园戏中出现的宗教基础。

其次，从城隍所属的道教角度来看，其民间世俗性的优势更易于戏曲吸收。“道教的乡土气息浓重，与世俗生活的关系最为密切，其神仙故事、斋醮方术更为下层群众所熟悉，所以，在佛道两教中，戏曲更靠近道教”^①。纵观梨园戏剧目中呈现的各路神仙，基本都是属于道教系统。随着道教谱系的逐渐完善，神仙形象的基本定型，等级、地位的固定，职责分工的明确，与他们相关的灵验事迹、传说故事不断深入人心，流播民间。百姓承认和信奉的城隍一般都经历了人格化的过程，基本由已故的清官或是保卫城池的名将担当，特别是当地的地方官，这样一来，资料素材更为丰富更为熟知。而且对于地方戏剧种梨园戏来说，对本土题材的加工提炼也是很重要的创作源泉。韩国华为泉州太守期间颇有德政，死后被百姓祀为泉州府城隍，有关他的传说故事就在戏剧中得以呈现。可以说戏曲自身世俗化与本土化倾向奠定了城隍形象在梨园戏中出现的艺术基础。

另外，民众对神仙入戏的普遍认可与欢迎也是城隍形象走入戏剧的群众基础。“世人好歌舞……易以仙佛善恶因果报应之说……投其所好，则众所必往也。”^② 闽南地区人民对神仙入戏的喜好，从同样孕育于泉州古城中的打城戏，就脱胎于宗教的法事仪式可见一斑。而且“城隍府主十分灵应”，基于对宗教神仙的虔诚心灵以及附属于宗教身上所寄托的美好愿景如善恶有报，祈求庇佑等使民众对神灵有许多的期许，这也是梨园戏中出现城隍形象的民众基础。

二、梨园戏中城隍府主的职能体现

城隍，普遍认为源自《礼记·郊特牲第十一》中“天子大腊八”的水庸神，早先在商朝作为农业的守护神而受人祭祀。随着社会的进步，城市蓬勃兴起，其职能从自然神（城池崇拜）慢慢衍化为城市的守护神，神性职能不断社会化。根据材料记载，城隍神职就包含了抵御外敌侵略、护城保民、祛灾除患、惩恶扬善，与地方官互为阴阳表里管辖百姓等等，“事无巨细皆所治”。正是以神的职能官形象，城隍进入戏曲的艺术殿堂，在梨园戏舞台上演绎其忠实、称职的职司。

其职能之一：“暗察善恶要分明。”就是查看世间官吏与百姓的善恶行以咨赏罚。一般来说，所供奉神灵的功能都会在其庙宇的楹联、匾额上有所体现，石狮城隍忠佑侯庙楹联目“看我声灵所濯赫，鉴人善恶总分明”。《韩国华》就是说城隍赏善的故事。韩国华为官清廉仁义体恤万民，惜无子女生育。城隍爷了解到韩国华“善心布施，解救万民”，为之启奏天庭，使之得以后嗣传人，充分体现城隍监察官民之使命，善者与之福，不善者降以灾难。

其职能之二：“神明暗处相庇佑。”就是百姓遭受苦难之时，神明暗中保护，转危为安。《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》称：“稽首皈依城隍尊，威灵恒赫镇乾钟。护国安邦扶社稷，降施甘泽救生民。”明确指出救生民是其分内之事。《韩国华》中夫人不断打骂连理，并意

① 郑传寅：《传统文化与古典戏曲》，湖南教育出版社1990年版，第204页。

② 屠隆：《昙花记序》，见吴毓华：《古典戏曲美学资料集》，文化艺术出版社1992年版，第116页。

图买毒药让她堕胎，连理迫于无奈，连夜逃离韩府，城隍测到连理晚上出走的艰难情境，特意令小鬼手执明灯，到庙口指引连理，庇佑胎儿安全出生。正如明人陈让在《泉州府城隍庙记》说的：“神与郡诸侯皆受命于天，以保民为职。”

其职能之三：“理阴间鬼魂冤苦。”就是如同阳间官员一样，职掌阴司阴魂的冤枉。不仅庙殿形制与阳间府衙一样，“制如公廨，设公座、几案、笔砚如守令”^①，配祀的文判武判大小鬼相类于衙门的官差，参与官司审理的职权也与阳间官员相当。《金俊》中金俊出外经商二年，归家被其妻与奸夫害死。城隍升堂，威严等候金俊击鼓上诉。《田淑培》一剧也有相类情节。桂花、王淑花二人的死亡皆因田淑培而起，携伴到城隍爷前控诉告状。事实上，唐以后城隍神就成了冥官，掌管阴间鬼魂之事务，包含诉讼。

其职能之四：“指点一梦断案情。”就是阳间的官吏遇到无法解决的案件，城隍帮忙直接指明谜底或是给某种提示破解案件。明朝记载的官员入境后祭祀城隍的祝词：“神率幽冥阴阳表里，予有政事未备，希神默佑。”^②所谓“政事”就包含审案在内。《金俊》中审理金俊被害一案的福州府闽县正堂叶绍勋，因找不到破案线索而危及官簪性命，到城隍庙中烧牒祈梦。城隍托梦给暗示线索，从而找到目击证人，将犯人绳之以法。《田淑培》中城隍府主直接告知案件经过，并指明如何判决。

三、城隍府主在戏曲情节发展上的作用

城隍府主在梨园戏中的客串出场，对戏曲情节的开展具有一定意义上的贡献。作为地方传统戏曲的梨园戏，它与中国其他传统戏曲一样，具有重情节轻人物的特点。处于以情节为主的创作阶段，剧目中的人物不是具备典型性格的人物，是一种平面的类型人物。而作为神灵出场的人物，由于自身带有的特殊职能，没有申发、挖掘、扩展内在的可能性，在剧中最多只能称得上是功能性人物。就是说情节是首要的，人物是次要的、从属于情节的，人物的作用仅仅在于推动情节的进展。城隍府主的登台关注点仅在于他的行为，他仅仅是使情节分布的形式表现成为可能的一张纸牌。

城隍在梨园戏中出现的职能可分为两种类型，一种是神仙的共通性职能，即凡贵为神仙都有的权力。上述第一、二种职能惩恶扬善与显仙家庇佑即是此类。梨园戏里《苏英》太白金星以宝物相赠苏英，《刘永》中妈祖解救刘永夫妻等皆可证明。故而剧目中有时甚至不指明具体的神灵，而简单代之以“仙人”或“仙女”。《董永》《刘文龙》等剧就是。另一种是作为区域性神仙的独特性功能。上述的第三、四种管理阴司与协助官吏断案就是此类。下面依据这两种类型分别阐释。

“举头三尺有神灵”，这里的神灵就是一种泛指，只要是神仙都负有监察人间善恶之责。既是共同的职责，城隍府主也不例外。当他以仙家的这种面貌搬演到戏曲舞台时，代表的是神仙这一类型的整个群体形象：全知全能，管理人间的善恶有报，以显神家有灵。在戏剧文本中，

^① 乾隆《德化县志》卷八《庙祀》。

^② 《兴化府志》卷二十《礼记·礼乐志·上官礼》。

这犹如一双看不见的手，掌控着故事发生、突转的力量，人物性格的合理性，故事的逻辑性都必须为之让路。这在《韩国华》中表现最明显。韩国华的故事从他得子开始，敷衍出连理生斑枝，无所出的嫡夫人与有所出的庶夫人之间的恩怨。因为他阴鹭五代，广行善事，城隍须让他有子嗣传人，侍婢连理就是在这样的情况下走入故事。韩国华对她的宠幸不是出于情感的需要，而是梦见童子教他收连理为妾。妻妾之间的矛盾爆发后，身怀有孕的连理处于弱势一方。于是戏曲在第五出“城隍庙”，游离人间的家庭战争之外，一直处于暗场的城隍以神灵固有的救助者和预言者的身份登台出场了。连理即将临盆却无家可归已是很苦，而与刚出生的婴儿只见一面就将分离更是残忍。在层层不能脱离的“打连理”跟“连理走”苦境之间，插进城隍一出，适时给予连理以帮助，既是体现出戏剧结构的张弛有致、冷暖交替，也顺势把情节从这一段往下一段推进。中国古代戏曲有预告情节的特点，如古剧中副末开场会简要把即将扮演的故事情节点叙述一番，城隍的预言者形象也充当了类似功能。到连理出走为此，她与夫人的戏剧冲突已暂告一段落，接着发生的戏剧冲突转移到她与儿子分离并重聚的故事。于是在故事上演之前，城隍先预告连理将生子韩琦，位居相国，神灵会相庇佑，母子会有相见的时候，成功将矛头转向另一个戏剧冲突点，扭转情节的走向。

从功能性人物来说，由于这种职能是所有仙家共通的，符号意味更重，城隍的面貌也更显模糊，代之以其他神仙也不妨碍。另一种独特的断狱决案功能在剧中神灵的面目则显得鲜明些，就是在有案件发生的特定时候发挥作用，有力掌控情节的发生与突转。正如所有的神仙都有自己的分管一样，城隍形成的一独特职能就是决狱断案。这一功能在公案剧中显得尤为重要。依据现实生活中官员办案的流程：立案—破案—判案，戏曲故事中的公案剧也是如此。城隍作为冥间的主宰，当无头公案出现的时候，鬼魂说话就成了很重要的申冤渠道，也是立案的依据。金俊在阳间被奸夫淫妇害死，正是化为鬼魂的他到城隍府主面前击鼓鸣冤，城隍赋予他法力，才衍发出阳间官员叶绍勋追查案件的可能性。这是第一个流程中的推动。城隍在阴司受理冤魂的案子，最终还得通过阳间的官员进行宣判。烧牒祈梦，现实生活中的道教活动就被移入戏剧当中成为重要关目。金俊被害一案，阳间官员福州府县正堂叶绍勋束手无策，没有掌握任何破案线索。一筹莫展之际，城隍现身揭秘。梨园戏公案剧的旨趣之一是剧目开始就把案件的来龙去脉告知观众，谁是犯罪者，他是如何作案等等。观众欣赏的是破案过程中官员的清正廉明，不阿权贵，敢于同恶势力做斗争的可贵品质。这种欣赏习惯的结果就是破案过程的无足轻重，必须尽量简单带过而又让民众心理能接受。这个举重若轻的情节转折点就是由城隍府主来完成。在田淑培一案中他也是以托梦的形式告诉官员整个过程，官员一觉醒来已是进入到第三个流程的判案。通过梦境这样一种方式，城隍充当整个案子从立案到判案的一个链接点，在阳间官员山穷水尽之际，依靠神力来个峰回路转，推动剧情转化。

四、城隍府主入戏的审美接受意义

城隍府主可以在戏曲情节上发挥他的推动作用，可是从戏曲整体结构来讲，人间的线索是完整闭合的，如果在戏曲故事进展中抽离他的出场，并不会破坏故事的完整性。没有城隍，连理作为侍婢也可以与主人发生关系，她也可以顺利产下孩子。她的性格特征比如坚强之类反而

更易凸现。为什么梨园戏中超过一半的传统剧目都牺牲人物性格刻画的延展性，宁可生硬地加入神灵呢？这与观众的审美接受有分不开的关系。

首先，城隍入戏加强宗教教化功能，戏曲搭借超自然力量的春风，维持风教，惩恶扬善的现实功利倾向鲜明。中国民众的思维特点之一就是“以感性的沉迷为突出特点……热衷于进行面向人伦日用的热情的道德批判”^①，宗教自身的意义在此发挥着重要作用。道教文化的重要载体道德劝善书，其主要思想就是劝善惩恶、阴鹭观念和因果报应，这贯穿了整个道教谱系的神仙，也是神仙的基本职能之一。梨园戏中的各路神仙，上有太白金星，下达土地等，都有显“神家报应无差”的一面。可以想见，舞台上出现城隍府主、文判、武判、小鬼冥府的群象，营造出现实生活中城隍庙庙殿的真实景象，唱念白都是“善恶有报”之类的仙家语汇，场面该是如何逼真而刺激人心。观众在如临其境的体验中，附丽于其间宗教所宣扬的道义与思想自然被无比强化与凸现。

其次，城隍入戏有利平衡民心，温暖心灵。这主要从两个角度考虑：一是现实角度出发。清初长松下散人在《阴阳判传奇序》中阐释剧旨时说“天地间多缺憾事，天地不能自补，而俟人补之”^②。由于个体生命的能量有限，各种事态的发展并不依主观意志为转移，对现实世界的不可捉摸感是人类共同的感受，人们就寄希望于有人能弥补缺憾。二以公案剧而言，城隍以阴司官员的身份，与阳间官员阴阳互补，共同构筑一个天上人间公正平等的道德法庭。而以“忠勤正直”的形象出现，能为天下不平事抱屈，暗合民间对理想官员的期盼；“未曾开口我先知”以高效能的面貌示人，有能力决断天下难断之事，也是民间对能吏的另一种呼唤。品质与才能兼备，才能真正“分别善恶保黎民”。现实的残酷，虚拟世界的美好，二者在城隍为民请命、公正廉洁、惩恶扬善的形象中找到平衡点，满足民众人眼易欺，神灵难骗的心理，迎合他们希望现实生活中的案件都能大白于天下的心态，给现实生活中遭遇种种天灾人祸的脆弱人类带来极大的心灵安慰。

三是从戏剧欣赏的角度出发，城隍入戏能在欣赏过程中给予人们心灵以慰藉。城隍的正面形象意义，在剧中人遭遇不幸的时候城隍以救世主姿态出现，是非常有效的缓冲剂，可以有力缓解紧张气氛。《韩国华》就是在连理两场苦戏：怀孕被打与母子分离的中间插入城隍一出，打断了悲剧心态的连接性，一定程度上让观众从沉迷的苦痛情节中抽离。而且剧中人在艰难情境中受苦之际，城隍出现显仙家庇佑，并告知未来光明的命运，观众期待视野内将会出现的“大团圆”前景很大程度上熨帖了心情，暖了舞台情境，让观众在欣赏过程中带着先知的眼光，极大缓和人物悲剧命运带来的苦痛感。

另外，满足人们猎奇好幻的心态。陈眉公为《琵琶记》第二十七出《感格坟成》做总批时说：“文家妙境，每每寄居于鬼神，若只用太公助葬便不奇。”^③就是说赵五娘为公婆造坟，若是得到张太公的帮助而成功没什么新奇，而用神灵相助则显故事传奇。城隍入戏，正是让戏曲舞台上所呈现的模仿现实生活故事有一些奇特的地方，拉开距离感。同时对神秘事物的好奇

① 郑传寅：《中国戏曲文化概论》，武汉大学出版社2003年版，第403页。

② 转引自许祥麟：《中国鬼戏》，天津教育出版社1997年版，第230页。

③ 陈眉公：《陈眉公批评音释琵琶记第二十七出〈感格坟成〉》，吴毓华《古典戏曲美学资料集》，文化艺术出版社1992年版，第160页。

追究也是人的天性本能之一，观众好“奇”的心态可以在欣赏神境神迹时得到极大的满足。城隍以民众心中熟知的神仙姿态入戏，行使着众所周知的权力，这样既熟悉又陌生的形象，营造出现实生活的真实幻境，满足观众的审美需求。“凡为小说及杂剧、戏文，须是虚实相伴，方为游戏三昧之笔。”^①故而在现实主义的剧作中，加入些浪漫主义因素，更能满足观众看戏是为了放松娱乐，体验日常生活中不能有的感受状态的需求。

正是作为神灵所带来的风化、神秘感、理想图景等各种意义使然，城隍与众神仙才以功能性形象出现于梨园舞台。

^① 谢肇淛：《五杂俎》，吴毓华：《古典戏曲美学资料集》，文化艺术出版社1992年版，第149页。

明清以来泉州晋江城隍庙的乡族变迁漫考*

陈支平**

关于明清时期城隍庙的建制及其沿革，日本学者滨岛敦俊先生有着精深的考论^①。就福建的情景而言，城隍庙之设，基本与其他区域相类似。明代初期，明太祖朱元璋在推行中央集权专制的同时，有意利用鬼神的力量，加强对于社会各个阶层的控制。洪武二年（1369），朱元璋命封京都城隍为“承天鉴国司民升福明灵王”，各府城隍为“监察司民城隍威灵公”，秩二品；各州城隍为“监察司民城隍灵佑侯”，秩三品；各县城隍为“监察司民城隍显佑伯”，秩四品^②。城隍神成了天下各府县法定的阴司之神，与地方官府“阴阳表里”，治理地方。城隍庙的建造和城隍神的崇拜，不仅成为各级官府必不可少的“祀典”，也为民间所重视。

城隍庙的建制虽然为官府所规定，但是随着时间的推移和民间基层社会组织的变化，城隍庙的信仰也逐渐突破官府的约束，越来越为地方乡族所控制。这里，我仅就泉州晋江县的情景，作一粗浅的论述。

—

明初朱元璋加封天下各府州县城隍神，各地对于城隍庙的建造甚为严格，在一般情景之下，县城及卫所城之外是不得滥建城隍庙和崇拜城隍神的。但是至少到了明代中后期，民间逾制建造城隍庙的现象已经在泉州晋江一带出现。今《石狮市志》记载：“石狮城隍庙，位于凤里宽仁境内……万历十二年（1584），磨内蔡君讳猷地兴建庙宇。有两进，前殿奉祀城隍，有正驾、副驾，后殿供七大巡。清乾隆四十三年（1778）、同治元年（1862）、光绪二十八年（1902）、中华民国二十二年（1932）数次重修。”^③

* 本文原载林纬毅主编：《城隍信仰》，新加坡韭菜芭城隍庙，2008年，第121-128页。

** 陈支平，历史学博士。现任厦门大学人文学院院长、博士生导师，兼任中国经济史学会副会长、中国明史学会副会长、中国民族史学会副会长等职务。主要著作有《清代赋役制度演变新探》《近500年来福建的家族社会与文化》《明史新编》《福建族谱》《福建六大民系》《客家源流新论》《民间文书与明清赋役史研究》《历史学的困惑》《透视中国东南》等，编纂大型丛书《台湾文献汇刊》100册。

① 滨岛敦俊：《总管信仰》，日本东京：研文出版社2001年版。

② 张廷玉等撰：《明史》卷四十九《礼三》。

③ 何绵龙主编：《石狮市志》卷二十五《风俗宗教》，方志出版社1998年版，第871页。

今石狮市于明代只是一个沿海的普通村落，本无建造城隍庙的规制。其于明代后期建造城隍庙，据称缘于嘉靖年间的倭寇之乱。嘉靖四十一年（1562）倭寇入侵，邻近的永宁卫城陷落，城中的城隍神像为乡民搬护至凤里宽仁境即今石狮市避难，遂为宽仁境内的乡民所奉祀。由此可知石狮市的城隍庙，系从永宁卫城的城隍庙分神而来。

永宁卫城的城隍庙逾制分神至凤里宽仁境内立庙之后，显然没有受到官府的处罚限制，这可能与事出战乱的权宜之计有所关系。然而此例之后，泉州晋江等地的城隍分灵设庙的现象就时有发生。特别是经过明末清初的政权变革之后，城隍分神建造新庙的情况越来越多。如前所述，明代政府设立的城隍规制，县城以上地方行政系统及军队系统的卫所城，是可以设立城隍庙的。清朝建立之后，原属于明朝的军队卫所制度不复存在，卫城里的军户全部转变为一般的民户，卫所城已经没有专门的军队机构实施管理，卫所城里的城隍庙也就自然而然地成为民间的庙宇，地方政府也就没有能力及其义务对卫所城里的城隍庙进行管理，只得听任当地的民众自行管理祭祀。这样一来，这些原属于军队机构管理的城隍庙，就逐渐由民间自行其是了。当地的民众可以根据自己的需求而不断地对这些城隍庙进行分灵、分神、新建庙宇等等的活动，而不再局限于政府的规制了。仅从晋江县永宁卫城城隍庙分神出去的城隍庙，至今尚存的不下十余座，“永宁城隍先后分灵于石狮，晋江安海的青石、山仔、桥头万宝殿，陈埭的塘头、西滨，龙湖的石夏、西吴，青阳的莲屿，惠安的东园，崇武溪底，南安的水头郑厝及台湾等地，在闽南及台湾颇有影响”^①。

泉州晋江是著名的华侨之乡，这一带的城隍庙也跟随居民迁居东南亚诸国而分灵于海外各地。举石狮城隍庙为例：“永宁城隍分灵石狮后，于明万历年首建庙宇。随着明清以来石狮往菲岛等地华侨的逐年增多，城隍宫历清代乾隆、光绪年间及中华民国十二年（二十二年？）的官绅、巨商、华侨等热心捐资扩建修葺，庙宇巍峨，金碧辉煌，其香火先后分传于国内外各地。泰、緬、菲、马及台港均遍有起分炉，且时有返乡谒祖者。晋、南、漳、泉等县市香客不绝于道。石狮城隍成为闻名闽南，且具有远东影响的名庙。”^②

值得注意的是，晋江县当地关于明代嘉靖年间永宁卫城城隍神分灵到石狮的史实，有着不同的传说。据今人记述：“石狮民间有一流传甚广的传说：明嘉靖年间，倭寇登陆永宁，掳掠屠城，有一陈姓信士，裹背永宁城隍爷仓皇而逃，路上不慎摔倒于地，致城隍爷脸颊一处受伤。后即奉祀城隍于石狮‘券内’（今宽仁街），据说那受伤处，虽屡经名匠粉饰而仍存伤痕云云。此一传说或可作为永宁城隍移驾石狮佐证的参考。”^③ 1998年石狮市修纂《石狮市志》，采纳了这一传说，所谓“石狮城隍庙位于凤里宽仁境内。相传，明嘉靖四十一年（1562），倭寇入侵，永宁城陷，一陈氏信士陪护城隍神像逃至石狮券内（即今宽仁），遂在磨内把城隍与土地公神位一起供奉”^④。

然而，我在泉州市文管会资料室看到《温陵商氏家谱》，其中的记载却另有一说，该家谱有《佛缘》一则记云：

① 何绵龙主编：《石狮市志》卷二十五，《风俗宗教》，方志出版社1998年版，第871页。

② 蔡尔鞏：《石狮城隍庙兴衰史话》，载泉州市区道教文化研究会编：《泉州道教文化》1993年创刊号。

③ 同上。

④ 何绵龙主编：《石狮市志》卷二十五《风俗宗教》，方志出版社1998年版，第871页。

先代在永宁，遭倭乱出走，曾背负永宁城隍爷，全身大如十岁孩儿。偃蹇至石狮，安之土地祠庙内，盖暂寄也。嗣后神灵显赫，感应四方。此即石狮城隍爷之起因也。后世奉之如活佛，能止临阵之械斗，能解凌乱之纠纷，能补官威势力所不及，因心服所致也。每逢其迎香赛会，闹热罕有其匹。奇哉！每次迎香必损白马，余曾数见之不爽。然举其事必费数千万元，人无怨言。调赛之总董，原例首尊吾家，而执头旗者亦须吾姓。后来人物稀少，或者将此权让于他人亦未可知。^①

据此，则石狮城隍爷是由商姓信士从永宁背负而来，后因该家族逐渐衰落，“人物稀少”，遂使城隍庙的执旗与首事之权转移于其他姓氏之手，久而久之，当地民众也就慢慢淡忘了商姓信士背负城隍爷的典故。《商氏家谱》对该家族外迁衰落的情景有所记述：“（始祖）公荣公之初到泉州，即居家于永宁，生齿日繁，田宅亦丰。后世避倭寇之乱，相率逃于石狮，暂居牛墟，后遂买宅为家，与姜、田两姓鼎足而居。嗣后枝叶指疏，胜于鳌城，再几时而又分支入郡城，初居龙头山，后随派分居，各迁其地，即以祖厝为家庙，祭祀依时。叠芳桥庄府巷为最初分居也，其余旁支小派，朝秦暮楚，则无可追寻矣。”由此可知永宁商氏的衰落，首先是由于明代中期倭寇的侵扰，迫使该家族分散于泉州各地。到了清代末年，商氏族人在石狮者已经十分衰微了，不但无法继续维持城隍庙的首事之权，而且连自家的祖坟也为他姓所占，不敢前去祭祀。该家谱《祖坟》记云：

当其迁石狮也，全胜时亦颇可观，曾有一墓葬于灵源山之绝顶，规模宏敞，华表犹存。惟不知其几世祖也，恨未临坟一观。余弱冠时到石狮，得前辈宗叔章司者，言昔日族中少年坚议改换该墓堂前的通石，议成举行。嗣后族中渐兹衰颓，久之祭扫亦废，墓米人不纳，竟无敢到者。章司自言少时曾与族众假扮粮差，登坟祭扫一次，后来遂无再举者。^②

明代嘉靖年间永宁卫城的城隍爷是不是由商姓信士或是陈姓背负来石狮，这固然都是值得存疑的问题，但是我们从《商氏家谱》的记载中，当可明显地感受到商氏族人对于该家族在永宁、石狮的衰落以及他们逐渐被排除出城隍崇拜的祭祀权利圈的强烈失落感。事实上，明清以来福建泉州民间乡族一直存在着对于寺庙及民间信仰控制权相互争夺的现象。如果《商氏家谱》的记载属实的话，那么我们可以知道由于永宁、石狮商氏家族自清代以来日渐衰落，其在永宁、石狮乡里的社会影响力也随之下降。原先石狮城隍庙举行庙会庆典，因商氏家族有危难中背负城隍爷的功劳，曾被乡里尊为首董，并执头旗，在石狮城隍庙中享有一定的祭祀权。但是随着商氏家族的衰落和社会影响力的下降，该家族在石狮城隍庙乃至在当地乡族中的地位，也不能不随之下降，从而为其他强宗大族所替代。到了清代中后期及中华民国时期，永宁、石狮以及泉州一带对于石狮城隍庙的来历传说不断演变，渐失其初，明代嘉靖年间从永宁卫背负城隍爷到石狮的有功信士也逐渐定型在陈姓族人。这一传说演变的过程，反映了永宁、石狮以及泉州地区乡族势力对于地方寺庙及民间信仰崇拜的影响及其消长情景，值得重视。

① 中华民国《温陵商氏家谱·附记》。

② 同上。

二

按照明代初期的制度，城隍神既为与州县卫所官员“阴阳表里”的地方统治者，则城隍神的首要职责，是执法严正，无私无偏。然而城隍神一旦为地方乡族所控制，这一职责不免会出现许多的变异。晋江县境内永宁卫所属福全千户所也有一座城隍庙，当清代后期乡族械斗激烈时，却成了械斗的聚集地点，乡民们试图借助城隍老爷的威灵，打败对方。特别是清代末期晋江县“都蔡冤”大械斗，“蔓延数百乡，伤毙数百命，焚毁数百家，男妇流离，生灵涂炭”。其中械斗的一方即“五乡四股”，就是以福全城为据点，奉城隍爷为盟主。每以出阵前扛神像巡行四城门外，插写有“城隍公”的令牌于地，谓之“放兵”，意即派阴兵驻扎，保卫乡里。“五乡四股”在这次械斗中死了五十余人。“‘五乡四股’的首领为了激励士气，决定为战死者建（报功）祠，而且规划把祠宫建于城隍庙侧……当时福全村有人认为祠宫所祀者为厉鬼，应当建于城外。一名叫‘扶（乩）师’的庙祝还写了一张帖子张贴在城隍庙：‘福全大不该，祠宫起城内；城隍若退神，无人嗔可怜。’但毕竟当时‘五乡四股’主事者都是乡里头面人物，援引厉坛附于城隍之祭的规例，报功祠还是建在城隍宫边，成为城隍宫附属的祀宫，每年在祭祀城隍时一并受祭。”^①福全所城隍庙的规制也显得有所特别，庙中塑城隍神五尊及神主一座，以序号之。其中大城隍、四城隍（神主）坐殿；三城隍由“五乡四股”“卜头”，轮值供奉；二、五、六城隍则供乡人婚丧或建屋、禳病时“借”出镇宅。这么多的城隍神，未知是一神分身，还是各有其名？可惜当地人也不甚了解^②。

福全所城隍庙内之所以有这么多的城隍神，显然是为了方便乡民对于城隍神的日常需求，乡民们既可以在城隍庙里拜祭城隍神，也可以在各自的村落拜祭城隍神，而当家庭里有婚丧喜庆诸事及无妄病灾时，还可以把城隍神直接请到家中镇宅驱邪消灾。这样一来，城隍神的功能已经大大超出了原有的职责范围，而日益与民间的日常需求所契合。

城隍神既为阴司之神，其祀典例由“在各府州县者守令主之”^③，形式未免有些阴森。如明代后期惠安县令叶春及在《惠安政书》中载有“祭告城隍文”，侧重的是孤魂野鬼之属。“普天之下，后土之上，无不有人，无不有鬼神。人鬼之道，幽明虽殊，其理则一。今国家治民事神，已有定制，尚念冥冥之中，有等不在祀典之神，不得血食之鬼，魂无所依，私显灵怪，悲号于星月之下，呻吟于风雨之时，怜其惨凄。故敕天下有司，依时享祭。乡村里社，一年三祭，仍命礼请本处城隍，以主此祭……神当欣承救命镇控坛场，鉴察善恶，无私昭报。”^④然而城隍神崇拜一旦与民间的日常需求相互契合之后，森严的祀典往往演变成为民间的迎神赛会活动，热闹非凡。清代及中华民国年间，“石狮城隍每隔几年便举行一次规模盛大的谒祖活动，而抗日胜利后的1946年的谒祖盛况则是空前绝后。每次谒祖均于馆顶铺集中出发，有鼓乐、舞狮、弄龙、高脚戏、马队、彩阁及各种化装游行队伍，更有‘格阁番’（由几十人肩扛

① 以上见粘良图：《福全城隍庙与报功祠》，未刊稿，作者服务单位为晋江市博物馆。

② 同上。

③ 《明史》卷四十九《礼三》。

④ 叶春及：《惠安政书》十《里社篇》，福建人民出版社1987年（标点）版。

一系列长木板，上绑六七层高长方木桌，艺人于上跳跃翻滚)的表演，高难惊险，尤具特色。各路神轿则分别编插其中，神棍跳神，引人注目。大道两旁可见来自各地善信，甚而是从东南亚各埠专程赶来的华侨，他们手执大扫帚，沿途扫地，状极虔诚，藉还心愿。谒祖队伍逶迤数里沿‘境路’而行，鞭炮轰响，鼓乐喧天。其规模之盛大，影响之深远，诚八闽迎神赛会之鲜能与之伦比也。谒祖之外，城隍尚有‘举火结灯’之举。时石狮各街道上盖白布天棚，上悬结各式灯盏，下张绳分男女行道，家家门前张灯结彩，摆设香案。入夜，灯火辉煌，如同白昼，灯光辉灿，多姿多彩。城隍神轿出巡，浩浩荡荡，真乃万人空巷，盛况空前”^①。

以上记述或许有些夸张，但是由城隍庙、城隍神信仰延伸出来的迎神赛会活动，却给清代以来泉州地区的民俗增添了新的内容。如今流行于泉州晋江一带最著名的两种民俗舞蹈——拍胸舞和火鼎公火鼎婆舞，其中后者就是从城隍庙迎神赛会活动中演化出来的。本来在泉州晋江的民间信仰活动中，扛火鼎一般具有驱邪的功能，但是随着迎神赛会活动日益迎合乡族民众娱乐需求的趋向，这种原先具有驱邪功能的扛火鼎仪式，逐渐演变成为民众喜庆的舞蹈。由于这种舞蹈极具地方特色而又在当地影响深远，近年来政府已经正式把火鼎公火鼎婆舞列入“非物质文化遗产保护名录”。

明清以来泉州晋江一带城隍信仰仪式中的这种“从祭神到娱人”的演化，从一个侧面反映了这一地区民间乡族在宗教与民间信仰中所扮演的角色及其变迁过程。在乡族力量的作用下，城隍信仰已经逐渐改变了它原来的面貌，城隍庙和城隍老爷也成为民间社会的一个重要组成部分。

同时，现在流行于台湾以及东南亚一带的许多城隍信仰，大多是从福建沿海地区分灵出去的。明末清初以来福建沿海地区城隍信仰的乡族变迁，显然为清代以来城隍庙的分灵外植，创造了得以施行的先例。因此，我们探讨明清以来福建沿海地区城隍信仰的乡族变迁历程，对于进一步了解台湾及东南亚地区的城隍信仰及城隍庙建造的历程，无疑具有不可或缺的探本溯源的学术意义。

^① 蔡尔萃：《石狮城隍庙兴衰史话》，载泉州市区道教文化研究会编：《泉州道教文化》1993年创刊号。

《城隍经》“劝善消灾集福”思想考论*

詹石窗**

在中国社会或者海外华人生活区，城隍神信仰由来已久，根深蒂固。就发生根据而论，城隍神信仰的前提乃是由于城池的存在。在古代，城池既提供民众居住的场所，又能够护卫民众，以免洪水、寇盗等天灾人祸的危害。城池的这种重要功用在民众生活中逐步被神化，最终形成了城隍神信仰。由于生活的需要，有关城隍神信仰的经典应运而生。《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》即是颇具代表性的一部关于城隍神信仰的经典文献。

《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》（以下简称《城隍经》）一卷，收入文物出版社、天津古籍出版社、上海书店出版的《道藏》第34册，又见于华夏出版社出版的《中华道藏》第6册。此经之名，白云霁所编《道藏目录详注》则作《护国保宁佑圣王威灵公感应城隍经》。任继愈主编的《道藏提要》指出，其名盖由书后的《都城隍真诰》末句而来。此说甚是。

关于此经的年代，初看起来似乎难于分辨；但若从行政沿革的角度入手则也能够做出大致判断。书中有“天下十三布政城隍之神”语，而书后的《都城隍真诰》则称“诸郡侍从所隶十三布政，案判一十八司”。此等用语并非偶然，因为《明史·地理志一》言及洪武初“建都江表，革元中书省……置十三布政使司”。此外，《明史·太祖本纪》又谓洪武九年（1376）六月“改行中书省为成宣布政司”。据此，《道藏提要》判断该书当出自洪武九年以后，万历以前。这个判断是大致准确的，因为只有出现了“布政司”这样的行政设置，《城隍经》才可能相应地出现“十三布政城隍之神”；至于断定经出万历之前，是因为该经被收入《万历续道藏》。

有关城隍神信仰问题，以往虽然也有许多论著涉及，但大多是从民俗文化角度展开的。本文拟以《城隍经》为主要典据，结合其他历史文献，发掘“劝善消灾集福”的思想内涵，通过文本解读与原因稽考，诠释其象征旨趣。

* 本文原载林纬毅主编：《城隍信仰》，新加坡菲菜芭城隍庙，2008年，第167-180页。

** 詹石窗（1954-），哲学博士，现为中华人民共和国“九八五工程”重点建设单位——四川大学“宗教与社会研究创新基地”领导小组副组长、学术带头人、教授，厦门大学哲学系教授，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所兼职教授。

一、《城隍经》“劝善消灾集福”思想的文本例释

《城隍经》的篇幅虽然较短，但其中所蕴含的道德思想内容却不可忽略。统观全文，我们可以发现，经书自始至终围绕着“劝善消灾集福”的核心展开论述。其《开经偈》谓：

稽首皈衣城隍尊，威灵煊赫镇乾坤。护国安邦扶社稷，降施甘泽救生民。统辖大兵巡世界，赏善罚恶日同明。正直公忠判生死，祸淫福善阐威灵。虔心钦奉消灾障，家道平康国土清。真经开演我今诵，愿赐恩光普降临。^①

这首《开经偈》以十二句七言诗总述“劝善消灾集福”的信仰“本体”，这就是“城隍神”。作者首先从空间入手，描述城隍神的超常功能。在作者看来，城隍神作为威镇乾坤的大神，不仅能够护国安邦，而且可以给普天之下的生民带来甘泽。接下来，《开经偈》叙说城隍神的主要品质，歌颂城隍神如同太阳那样光明地“赏善罚恶”，赞美城隍神“正直公忠”的圣德。作者告诉人们，只要虔诚地信仰城隍神并且专注地诵读该经，就可以消除灾障，从而使家庭平安，所有成员都健康，以至于国土清宁。在这首《开经偈》中，作者揭示了人生面对两种决然相反的境况，即“灾”与“福”。为了消灾集福，就应该去恶行善。在《开经偈》看来，“灾”与“恶”是联系在一起的；而“福”则与“善”联系在一起。在冥冥之中，城隍神对人们的善恶行为是了如指掌的，所以一个人行善或作恶都在城隍神的监督之中。

为了说明行善的重要性，《城隍经》在《开经偈》之后通过太上老君之口陈述世间人为恶受灾的可悲结果：

尔时太上老天尊，昔在大罗天上七宝宫内，大集诸天诸地、日月星宿、三界官属，弘演无上至真玄元大道。于是奇花灿烂，琼香穆郁。时有真人，名曰广惠，执简长跪，上白天尊曰：臣观见世间一切众生，受诸苦恼，伏望天慈怜悯开宥。

天尊乃抚几而言曰：此等众生，造诸恶业，沉沦苦海，奸贪恣纵，任意所为，不孝不忠，不仁不义，不恭三宝，不礼神明，小斗大秤，秽践五谷，怨天怨地，恨雨恨风，毁谤正道。恶口伤人，邪淫奸盗，杀害生灵，致遭罪咎，永失人身。真人重告天尊曰：世间众生，受此厄难，何缘得度？^②

经文以太上老君弘演“玄元大道”为开端，在铺排了大罗天美妙景色和众仙云集的情形之后，作者引出了广惠真人执简禀告太上老君道德天尊的一段情节。在广惠真人的陈词中使用了“受诸苦恼”的短语，所谓“受诸苦恼”无异于表明世间众生遭灾，因为“诸”在这里具有全称判断的意义，既然什么苦恼都受了，当然可以说就是遭灾了。正因为如此，广惠真人才请求太上老君“怜悯开宥”。面对广惠真人的请求，太上老君并没有立刻答应为众生解除苦恼等灾障，而是进行一番严厉批评。在太上老君心目中，此等众生之所以沉沦苦海是因为“造诸恶业”。经文陈列许许多多的“恶业”，概括起来无非两大方面：一是违背中国传统社会的思想道德；二是不能遵守日常行为规范。作者把“不恭三宝，不礼神明”与违背“忠孝仁义”者相提

^① 《道藏》第34册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年（影印）版，第747页。

^② 同上书，第747-748页。

并论，显示了《城隍经》把世俗伦理与神学伦理相结合的思路。至于作者对“小斗大秤，秽践五谷”行为的抨击则又反映了农耕社会的思想诉求，所谓“小斗大秤”指的是物品交换过程中少出多得的不公平做法，而“秽践五谷”则是对人们赖以生存的食物践踏、浪费等行为。在农耕社会中，五谷乃是基本的食物来源，必须爱惜，如果将之弄脏并且铺张浪费，都是不道德的。在物品交换中，“斗”与“秤”是基本的衡量工具，入与出本来应该使用统一规格，但有些人为了个人私利，却通过小斗出、大斗进、小秤出、大秤进的方式获取差额，以饱私囊，这种损人利己的行为在古代中国农耕社会是被当做缺德行为的，所以进入了《城隍经》批评的视域。当然，《城隍经》所批评的并非只是农耕社会独有的行为，还有一些现象乃具有普遍性，例如“恶口伤人，邪淫奸盗”之类，不论是古代还是现代都是有悖于公共伦理的，即便是对那些只存在于农耕社会物品交换的缺德行为的批评，在今天看来依然具有警戒意义。

社会上既然存在着那么多足以让众生沉沦苦海的现象，那该怎么办呢？换一句话说，众生的出路在哪里呢？接下来，《城隍经》正面指出了信仰城隍神而行善积德的功效：

天尊曰：善哉善哉。下方生人，皆由城隍申奏，定数不差。世间若有善信男女，转诵此经三五十遍，以至百千万遍，即得消除罪业，安享太平。老君曰：其神天地储精，山川钟秀，威灵显赫，圣道高明，无党无偏，公忠正直，有求必应，如影随形，代天理物，剪恶除凶，护国保邦，功施社稷，溥降甘泽，普救生民，统辖十八真司，主管百万神将，积功累行，位正城隍，权掌天下，威镇万邦。真人闻说，稽首顶礼。^①

一句“善哉善哉”的转折很自然地把读者引入了另一番情境之中。经文指出，在世俗社会中，人们的一举一动都在城隍神的监察之下，无论行善或是作恶，城隍神都一清二楚，所以在向上天陈述的时候也就不会有任何差错。城隍神为什么可以“无党无偏，公忠正宜”呢？这是因为城隍神的出身本来就很不寻常，他是“天地储精，山川钟秀”，这种特殊的禀赋使城隍神具备了天地正气；不仅如此，城隍神又注重后天的修养，他在主管百万神将之后还“积功累行”，所以既练就了火眼金睛，又是世间人效法的楷模。

从《城隍经》的种种描述可以看出，被市井百姓顶礼膜拜的城隍神实际上已经成为“劝善消灾集福”的思想象征，凝聚了深厚的文化内涵。

二、《城隍经》“劝善消灾集福”思想的原因分析

《城隍经》为什么将城隍神作为道德教化的主要承担者？站在不同立场，对此问题将会有不同理解。从文化背景与思想传统入手来考虑，我们认为如下三个方面尤其值得注意：

其一，这是道教劝善传统文化的自然延续。作为中国土生土长的传统宗教，道教向来十分重视道德教化。早在汉代的原始道教经典《太平经》便包含相当丰富的劝善思想内容，该书说：“学之以道，其人道；学之以德，其人得；学之以善，其人善；学之以至道善德，其人到老长，乃复大益善良。”^② 文中的“老长”意味着健康长寿，之所以能够健康长寿，是因为学

① 《道藏》第34册，第748页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第433页。

习了道与德，最终获得了“至道善德”。《太平经》还陈述，由人到神仙是有层次的，修道也需要一个不断学习的过程：“奴婢贤者得为善人，善人好学得成贤人；贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。”^①《太平经》告诫世人，养生不但要事亲、敬师，而且要广行善事以积德，因为“不孝而为道者，乃无一人得上天者也”^②。可见，行善对于修仙而言是一项基本功。稍后于《太平经》的《老子想尔注》也把行善作为修道升仙的必修课。在《想尔注》看来，善行是长生的关键，养气、宝精均须以行善为基础，只重生理方面的养气宝精仍然不能实现长生的目的。“宝精”的关键在于积善行德，只有以善行感动上苍，才能存养精气，行恶的人即使尽各种身体修炼方法，也不能真正保住先天精气，“夫欲宝精，百行当修，万善当著，调和五行，喜怒悉去，天曹左契，算有余数，精乃守之。恶人宝精，空自苦终不居，必自泄漏也”^③。《想尔注》还以水与水源比喻宝精与善行的关系，它说：“心应规，制万事，故号明堂三道，布阳耶阴害，以中正度道气。精并喻像池水，身为池堤封，善行为水源，若斯三备，池乃令坚。心不专善，无堤封，水必去。行善不积，源不通，水必燥干。”^④《想尔注》把“行善”当做“水源”，把专心当做“堤封”，显示了作者对“善行”在修道养生中的作用具有深刻认识。

到了魏晋时期，当时的道教理论家葛洪将道教传统的劝善思想与儒家伦理相结合，从而建立了以善道为本的神仙道教伦理学说，他在《抱朴子内篇》中把行善作为成仙的主要条件，以为截至“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳”^⑤。因此积累善德，其“善不在大”，而其“恶不在小也”^⑥。葛洪指出，行善也不能公开和寻求回报：“虽不作恶事，而口及所行之事，及责求布施之报，便复失此一事之善，但不尽失耳。”^⑦葛洪申明：“积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”^⑧他还把善恶行为与人的寿命长短联系起来，指出为恶不仅损寿短命，甚至会殃及子孙，唯有行善不止，才能转祸为福，最终选入仙班。葛洪这种思想对后来的道教影响很大，故而自魏晋以来不论是金丹派，还是符箓派，不论是居家修行者还是出家修道者都强调善行对于成仙的重要性。宋代以降，道教善书逐步流行，诸如《太上感应篇》《太微仙君功过格》《文昌帝君阴骘文》等在社会上引起人们的关注。此类书刊托神仙的名义降授，借助神仙之口训导世人去恶从善，消灾获福。无论从内容上看，还是从形式上看，作为城隍信仰代表作的《城隍经》都与宋代以来流行的道教劝善书很类似。从这个意义上说，我们可以将《城隍经》看作道教劝善思想流行背景下的一种文化产物。

其二，这是化解社会道德危机的迫切需要。《城隍经》将城隍神作为“劝善消灾集福”的思想象征和道德教化的承担者，这不仅是道教劝善文化传统的一种延续，而且也有社会道德实

① 王明：《太平经合校》，第222页。

② 同上书，第656页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第27-28页。

④ 同上书，第28页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第53页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上书，第53-54页。

施情形方面的原因。众所周知，中国自古以来素有“伦理之邦”的雅称，重视道德教育是中国文化的一个显著特色。故而，历代文献积累了丰富的道德教化资料。无论是“五经”还是诸子百家的论述都表现了传统中国鲜明的道德追求。与此相适应，社会法规也体现了对宗法社会制度伦理的维护。正是有了这样的文化传统，中国每当改朝换代之后往往能够较快地恢复正常的社会秩序；然而，不论是社会法规还是公共伦理道德也还是存在一些漏洞。就伦理道德来说，由于这不是强制实施的思想行为方式，当一个人缺乏自我约束力的时候，违背社会道德的行为便是不可避免的。关于这个方面，葛洪《抱朴子内篇》有一段描述可以为证，他说：

若乃憎善好杀，口是心非，背向异辞，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受贿，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜，破人之家，收人之宝，害人之身，取人之位，侵克贤者，诛戮降伏，谤讪仙圣，伤残道士，弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎，骂詈神灵，教人为恶，蔽人之善，危人自安，佻人自功，坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人，迫胁羸弱，以恶易好，强取强求，掳掠致富，不公不平，淫佚倾邪，凌孤暴寡，拾遗取施，欺给诬诈，好说人私，持人短长，牵天援地，咒祖求直，假借不还，换货不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人用，以不清洁饮饲他人，轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物，越井跨灶，晦歌朔哭。凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死。^①

葛洪这段陈述涉及为官为民、做人做事、信教拜师、经商狩猎等诸多方面，他虽然不是为了揭露社会道德弊病而写《微旨》这篇文章的，但其字里行间却从一个侧面反映了传统中国社会所存在的社会道德危机。正如一个得了疟疾的病人不时会爆发一阵寒热一样，此等道德病患也会有潜伏期和感染活动期，从而导致社会混乱。鉴于纯粹的伦理教化难于对世俗社会形成基本约束，儒道两家力图通过神明的权威来强化道德力量，尤其是道教更在这方面发挥了独特作用。故而，我们看到大量的劝善书都是道门中人所为。此类道书宣称，神有赏善罚恶的能力，主管身家性命的“司命之神”在一定的会将人的善恶行为告知玉皇大帝、文昌帝君、东岳大帝、真武大帝、酆都大帝等，并且做出相应的处置。神如何安排每个人的命运全凭此人一生所积累的善恶数量来决定。这种情况我们从城隍神信仰的相关资料中也可以得到佐证。《太平广记》卷一百二十四谓：

唐洪州司马王简易者，常暴得疾，腹中生物如块大，随气上下，攻击脏腑，伏枕余月。一夕，其块逆上筑心，沈然长往数刻方寤，谓所亲曰：初梦见一鬼使自称丁郢，手执符牒，云奉城隍神命来追王简易。某即随使者行可十余里，方到城隍庙门前，人相谓曰：‘王君在世，颇闻修善，未合身亡，何得遽至此耶？’寻得见城隍神告之曰：某未合殒落，且乞放归。城隍神命左右将簿书来，检毕，谓简易曰：‘犹合得五年活，且放去。’至五年，腹内物又上筑心，逡巡复醒云：‘适到冥司，被小奴所讼，辞气不可解。’其妻问：‘小奴何人也？’简易曰：‘某旧使僮仆，年在妙龄，偶因约束，遂致毙。今腹中块物乃小奴为祟也。’适见前任吉州牧钟初荷大铁枷，着黄布衫，手足械，系冥冥司勘非理杀人事

^① 王明：《抱朴子内篇校释》，第126页。

款，问甚急。妻遂诘云：‘小奴庸下，何敢如是？’简易曰：‘世间即有贵贱，冥司一般也。’妻又问：‘阴间何罪最重？’简易曰：‘莫若杀人。’言讫而卒。

作为一个地方官，王简易虽然手中掌握了一定的权利，但他的生死却由阴间判官城隍神掌握着。他在任的时候做了许多善事，但由于以往过于严格约束家中童仆的缘故，致使一位妙龄童仆死亡，这位童仆死后“作祟”，在他的肚子里化为肿瘤，使他痛苦不堪。城隍神根据王简易曾经有的善行，延长他五年寿命，但五年之后却由于杀人重罪而不得被处死。这个故事看起来很荒诞，但却从一个侧面反映了社会的确存在着的道德危机，暗示阴间神明“监察”人们一言一行的情形，告诫人们为恶或者行善，最终都将得到报应。

其三，这是城隍神信仰深植人心的理想选择。《城隍经》将城隍神作为“劝善消灾集福”的思想象征和道德教化的承担者，这与城隍神本身在中国社会中的巨大影响也是密切相关的。查考《四库全书》，我们会看到，“城隍”是一个出现频率很高的词汇，该丛书共有二千零八十二卷的文献涉及城隍，其名称先后出现4693次。其中《四库全书总目》与《钦定四库全书总目考证》出现7次，“经学类”文献出现213次，包括易学类22次、“诗学类”2次、“礼学类”177次、春秋学类1次、五经总义类2次、四书学类7次；“史学类”文献出现1699次，包括正史类178次、编年类75次、纪事本末类33次、别史类88次、杂史类14次、诏令奏议类55次、传记类44次、史钞类3次、载记类33次、时令类2次、地理类1534次、职官类180次、政书类383次、目录类75次、史评类2次；子书类文献出现682次，包括儒家类51次、兵家类13次、法家类6次、医家类16次、天文算法类1次、术数类6次、艺术类78次、谱录类3次、杂家类177次、类书类205次、小说家类115次、释家类5次、道家类6次；集部类文献出现1092次，包括别集类696次、总集类386次、诗文评类10次。“城隍”名称在《四库全书》各类文献中出现的频率虽然并不均衡，但分布之广无疑是令人惊叹的，说明这个名称在人们的社会生活中的确相当重要，以至于经史子集的众多文献几乎都涉及。各类文献或者记载城隍的由来，或者陈述城隍神庙宇分布状况，或者叙说城隍神的人选以及城隍神显灵的故事等等。

《四库全书》中出现“城隍”名称的书籍虽然有许多是清代的作品，但绝大部分是明代万历以前的著述，尤其是明代初中期的作品更多，这就说明城隍神信仰到了明代初中期已经成为一种影响巨大的精神现象。由于城隍神在民众中享有非常特殊的地位，《城隍经》作者通过颂扬城隍神，赋予其伦理道德教化的基本功能，并且通过太上老君对城隍神的高度评价来强化道德教化功能，这是很自然的事。

假如我们进一步剖析那些关于城隍神显灵帮助“阳官”解决诉讼难题的故事，就可以更加明显地看出担当正义等道德内涵在城隍神身上的明显迹象。中国古代地方官员的主要职责之一就是审判案件，解决诉讼纠纷。由于种种原因，他们常常遇上棘手的案件而无法判明，在这种情况下，许多地方官常常求助于城隍神。宋代桂万荣撰、明代吴讷删补的《棠阴比事》的《附录》篇记载了这样一个案例：“田滋为浙西廉访使，有县尹张或者被诬以赃狱成，滋审之，但俯首泣而不语，滋以为疑。明日斋沐诣城隍祠，祷曰：‘张或坐事有冤，伏愿神明其诬。’守庙道士进曰：‘曩有王成等五人同持誓状到祠焚祷，火未尽而去之，烬中得其遗稿，今藏于壁间，岂其人耶？’视之果然。明日诣宪司诘，成等不服，因出所得火中誓状示之，皆惊伏罪，张或

得释。”犯案贼人王成等五人或许是要祈求城隍神保佑，没想到其“誓状”却没有焚烧透，结果被庙祝捡起来收藏于壁间，而浙西廉访使田滋在心存疑虑的时候也到城隍庙祈祷，于是水落石出，疑案告明。这个案例看起来颇为奇巧，对于办案人来说并不能作为常规遵循，故而《棠阴比事》的作者记录了案例之后加上这样的评语：“此事虽不可为常法，然可见田公之用心也。主刑者恒存此心，庶几公平也夫。”从信仰的角度看，田滋祈祷而破案，说明城隍神在地方官员心目中是颇受景仰的。此外，明张景撰的《疑狱集》一书也记载了城隍神佑助破案的故事。该书卷十称：“广州某大家交结上位而蔑视邑官，尝私系一逋债者死焉。其家经官取尸时，邑尹王某有私忿，逮至拷楚，勒令招承，辄复异词，大家虽竭力营救，而王尹亦百端究竟，累经省宪审覆，展转数年不得明白。元贞乙未，廉访赵副使到，首及此事，闻本州岛城隍及判官灵异，移文两纸及纸钱至庙焚化，唤庙祝责限三日报应，三日无报应则庙祝决二十七下，判官决三十七下。越一日，大家于囹圄中呼曰：‘其人将到矣……明日，逋债者诣廉访衙，呼曰：‘我某人也。’双手如缚，抱头不致。问其来故，曰：‘释我缚容言之。’赵副使曰：‘请城隍释其缚。’其人遂下手，悉言逃故在三百里外某处，昨日被人系其手于首，驱之至此遂释。大家而问罪王尹焉。”比起前面引述的“田滋得稿”案例来，这个故事看起来更加离奇，廉访赵副使通过两篇檄文就把一个逃脱在外的逋债者“绑缚”到衙门，这在今天看来实在不可思议，但在古代却被作为城隍神显灵的典型予以记载。不论情况如何，城隍神在古人心目中是公正不阿、威力无比的，难怪《城隍经》颂扬城隍神“主判生死，报应分明”。正是因为城隍神在世人心目中有如此威望，所以就成为劝善消灾集福的思想象征，从而在民间社会产生道德教化的独特影响和威慑力。

三、《城隍经》“劝善消灾集福”思想的艺术审视

既然“劝善消灾集福”思想具有悠久文化传统和化解社会道德危机的需要，而城隍神在民间的影响又如此巨大，《城隍经》以道教特有的艺术表达模式来进行道德教化，这便是自然而然的事了。于是，我们看到了这样一段有趣的描述：

是时，城隍哀悯世间一切众生，或有年灾月厄，命运塞滞，天罗地网，鰥寡孤独，瘟灾疫病，疮肿疥癩，官非口舌，克乏后嗣，刀兵水火，盗贼生产，一切厄难，若诵此经，吾当速遣行瘟使者、收瘟圣众，即除罪簿，永灭恶根。于是真人再告天尊曰：世间若有善男子、善女人，广济阴功，行诸方便，施财周急，爱老怜贫，钦此三宝，孝养父母，忠于君王，惜爱衣食，和同六亲，不作非为，持斋奉道，善籍标名，丹台注善，增延福寿，世代荣昌，子嗣绵永，世世不绝。^①

毋庸置疑，这段文字的内涵依然在于宣传城隍信仰的“劝善消灾集福”思想。与开头那种批判“恶性”的陈述不同，本段乃是从众生所遭遇的“灾难”入手展开叙说的。作者从“年灾月厄”讲到各种流行病、疑难杂症以及战争引起的苦痛等等。这实际上是为下文关于城隍神信仰功用的描述进行必要的铺垫。有了这样一番铺垫，城隍神派遣冥府神兵神将驱瘟治病、消

^① 《道藏》第34册，第748页。

灾集福的慈悲心就彰显出来了。紧接着,《城隍经》正面阐述了累积阴功可以获得福报的要点。所谓“阴功”系暗中行善而不张扬的一种做法。“阴功”的范围很广,《城隍经》做了简明概括。照该经的作者看来,“阴功”不分大小,只要善举都应该做,例如“行诸方便”,这看起来好像很简单,但如果没有仁慈心往往难于付诸行动,所以《城隍经》把方便他者作为累积阴功的起点,以此为基础,再扩展到生活的其他领域。从修行的立场看,该经列举种种阴功,那是在告诉信仰者如何消灾避难而获福报的路径。这样的思路,既让信仰者明了如何累积阴功的方法,也展望了可以达到的前景。整段行文,措辞简洁,思路清晰,起承转合,步步推进,读者不难感受其中的艺术张力。

为了显示城隍神在信仰者阴功修行过程中的作用,《城隍经》再度通过太上老君道德天尊的讲述来强化其艺术效果:

天尊曰:城隍尊神,威权实重,显化无边,祷雨则甘霖苏稿,禾稼成熟,祈晴则化阴成阳,应时霁。若有善男子、善女人,一心专志,念道思真,但于三元八节,诸神圣诞,朔望之期,本命良辰,持斋诵经,作种种功德,即得见世安乐,增长福田,门昌族贵,光显安荣,官阶进崇高之职,商贾增阜盛之财,舟航无波浪之惊,陆程有妥安之美。凡在尘壤,悉归统制。^①

此段叙说的言辞是相当讲究的。经文作者先用四言体的三句话概说城隍神的威力与效用,为信仰者彰显了城隍神的总体风貌。然后再用骈体文的格式铺叙城隍神对于“雨晴”的调节功能。作者以“祷雨”对“祈晴”,以“甘霖苏稿”为呼,而以“化阴成阳”为应,以“禾稼成熟”为功,以“化阴成阳”为用,从而突出了城隍神恩泽众生的品格。正如上引一段叙说一样,该经作者在这里塑造城隍神的恩泽形象,其落脚点还在于引领善男信女们坚定信念,切实地从内心上树立城隍神信仰。鉴于一般信众的现实性需求,《城隍经》着重描述了累积阴功之后的福禄美善境地。作者颇有针对性地选择了“官阶”“商贾”“舟航”“陆程”四个方面,运用七言排比的格式,步步递进地展露“作种种功德”之后可以达到的目标。这一段不仅是上一段的后续补充,而且从另一个角度显示了阴功的善果。如果说上一段着重在于陈述行善的消灾的效用,那么本段则重在说明阴功的集福机能。

经过了多重铺叙之后,《城隍经》通过一首“偈”来赞颂城隍神的超常功德,同时也隐喻累积阴功的美善归宿:

大哉城隍,实天生德。虹流华渚,山岳降灵。承天禀命,统制万邦。主判生死,报应分明。赏善罚恶,不爽毫分。明同日月,德并乾坤。皇都肃靖,奸宄不生。救灾拔难,佑国康民。大都乾地,庙貌尊严。国崇祀典,礼仪精禋。天下钦敬,率土归心。御灾捍患,永镇八方。香膏绵永,亿万斯春。^②

这首偈采用四言诗的方式,通过对偶、比喻等多种修辞手法,照应了《开经偈》的思想脉络。回顾一下《开经偈》的文辞,我们不难看出,“赏善罚恶”乃是该经反复出现的主题,故而作者采用了类似于音乐变奏的艺术手法。在音乐艺术中,基于形象塑造的考虑,作曲家常常

① 《道藏》第34册,第748页。

② 王明:《太平经合校》,第222页。

将主旋律通过变奏的形式再现，从而强调了音乐形象，这就是“不变中有变，变中有不变”的艺术哲学在音乐中的应用。《城隍经》这首置于篇末的“偈”也有这种特点，因为“赏善罚恶”的思想在该经中实际上就是“主旋律”。它在《开经偈》中已经出现，经文作者一开始就把这视如日月，显示了城隍神“无方不照”的公正和灵力，篇末之《偈》再度出现“赏善罚恶”，只是前者将此主题通过七言诗形式表现出来，而后者则以四言诗的格调来咏唱。由于节奏的变化，《城隍经》篇末《偈》造就了一种新的意境，给信奉者展露了“香膏绵永，亿万斯春”的未来图景，激发了“天下钦敬，率土归心”的艺术感染力。经文作者虽然并不是在进行纯粹的文学创作，但由于文学笔法与音乐艺术的借鉴，信奉者从中也就获得了思想熏陶。

作为中国古代农耕社会的文化产物，《城隍经》与其他许多典籍一样存在着思想局限性，诸如“忠于君王”之类在今天看来已经不合时宜，但如果置于具体的历史文化背景之中来审视又是可以理解的。从当代的社会立场看，《城隍经》所言及的一些行为规范也已经失去时效，但其伦理教化的精神依然有其一定的合理性，至于其道德思想象征，从艺术手法方面来看也有借鉴的意义。

新加坡城隍庙之比较研究*

徐李颖**

关于新加坡华人庙宇，前人已有不少的研究成果。但是从比较研究的角度分析华人信仰特征及其变异的并不多见。尽管华人信仰有很多普遍共性，但具体到个别庙宇，从信仰仪式到建筑风格都有很大的不同。通过“普遍共性”和“个性差异”的研究，将有利于我们更进一步了解华人信仰的发展特征。

新加坡有四间城隍庙，分布在不同的地区。他们是丹戎巴葛都城隍庙、双林城隍庙、韭菜芭城隍庙和杨桃园城隍庙。其中韭菜芭城隍与杨桃园城隍庙是“母子庙”关系。这些城隍庙大都以庙宇在新加坡的所在地为庙名，如丹戎巴葛、韭菜芭、杨桃园都是地名。双林城隍庙则是与它的管理者“莲山双林寺”同名的，虽不是直接冠以地名，但仍有着标示地理位置的作用。从它们的名称可以看出，这些城隍神的香火虽然都是直接或间接地来自中国，但对新加坡本土的地缘认同更为强烈^①。

关于城隍信仰在华人地区的传播和发展，前人已有所涉及。李天锡《试述城隍信仰在海外的传播》^②一文就对城隍信仰在中国以外的传播情况，作了简单的概述。高伟浓《东南亚华人信仰诸神考说》^③中也介绍了东南亚华人的城隍信仰。罗长山《越南人的城隍崇拜与土公信仰》^④和孙衍峰《越南人的城隍信仰》^⑤，则分析了越南人城隍崇拜的特色。马来西亚民间学者张少宽的《阴间大法官——城隍公》^⑥一文论述了檳城城隍庙的历史，分析了该庙的建立与当

* 本文原载林纬毅主编：《城隍信仰》，新加坡：韭菜芭城隍庙出版，2008年，第137-166页，现依作者新订文稿编校。

** 徐李颖，新加坡国立大学文学硕士、中国厦门大学历史学博士，厦门大学国学院客座副教授。主要从事华人民间信仰、道教与民间文化的研究。现任职于新加坡三清宫道教文化中心、新加坡道教学院。

① 除了以城隍为主神的城隍庙，新加坡的城隍神还以陪祀的身份，出现在其他庙宇中。最常见的是被供奉在阴殿，与其他阴间神明一起被奉祀。但这类城隍信仰较为单一，配祀神对庙宇发展的影响力有限，因此不在本文的讨论范围之内。关于新加坡庙宇配祀城隍神的研究，可参阅作者的博士论文：《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》，厦门大学历史系，2007年。

② 李天锡：《试述城隍信仰在海外的传播》，《八桂侨刊》1996年第4期。

③ 高伟浓：《东南亚华人信仰诸神考说》，泰国大通出版有限公司2001年版。

④ 罗长山：《越南人的城隍崇拜与土公信仰》，《民族艺术》1995年第2期。

⑤ 孙衍峰：《越南人的城隍信仰》，《解放军外国语学院学报》2003年第5期。

⑥ 张少宽：《槟榔屿华人史话》，吉隆坡：燧人氏，2002年。

地华人帮权的关系。宋旺相《新加坡华人百年史》(One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore)^①、J. D. Vaughan《海峡殖民地华人的风俗习惯》(The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements)^②、Leon Comber《新加坡华人庙宇》(Chinese Temples in Singapore)^③、《石叻古迹》^④都提到过新加坡的城隍信仰。笔者的硕士论文《新加坡韭菜芭城隍庙的宗教文化：庙宇与庙会》^⑤通过“庙宇”和“庙会”两个层面，分析了韭菜芭城隍庙的发展特征。笔者的博士论文《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》^⑥则进一步从纵向历史与横向仪式的层面研究了整个新加坡城隍信仰与社会变迁的关系。

本文在之前的研究基础上，将对四间城隍庙在相同历史背景下的不同发展道路作出比较，力图揭示时代变迁与新加坡华人庙宇的兴衰关系。重点放在城隍神职、管理者、社会功能等方面。

一、护城与护侨：城隍神职的转变

城隍信仰在中国具有悠久的历史，城隍职能也从“保护城池”扩大到“燮理阴阳”。城隍信仰在中国非常普遍，尤其明代祭祀制度改革后，每座乡镇和城市都有不同级别的城隍庙。城隍庙的布局一般与官府衙门相似，城隍塑像是地方官形象，凡新官到任，必须先到城隍庙谒神宣誓。其职能也以掌管人间之诉讼、阴间之奖惩为主^⑦。

早期新加坡的神明信仰都是随着华人移民而来的，中国城隍庙的等级秩序不可能被完全照搬到新加坡。而且每一间庙宇传入的经过都不一样。如都城隍庙确切的建庙日期是1905年，但其实在这之前，建庙的地方可能就已经有城隍神像被供奉了^⑧。至今除了知道都城隍庙级别为“威灵公”，即都城隍庙外，他的真正发源地已无法考证。

双林城隍庙建庙日期也不可考。1898年，刘金榜献地筹建双林寺时，这间城隍庙就已经在这片土地上了，于是城隍庙就随着这块土地一并归属了双林寺。从庙宇墙壁上嵌刻的一块碑文“广福宫缘碑”可推测，该庙最早名为“广福宫”。双林寺筹建后更名为“双林城隍庙”。该庙的城隍诞庆典是农历五月十八，供奉“都城隍”。据庙中职员称，原本的城隍诞是农历五月十一，后为方便请戏班而延后为五月十八。自明代规定天下都城隍庙诞辰统一为五月十一后^⑨，神明诞辰日几乎也是神明级别的象征。如果事实真如双林城隍庙职员所述，足以说明城隍级别

① Song Ong Siang, *One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore*, Singapore: University Malaya Press, 1967.

② J. D. Vaughan, *The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements*, Singapore: the Mission Press, 1879.

③ Leon Comber, *Chinese Temple in Singapore*, Singapore: Eastern University Press, 1958.

④ 林孝胜等：《石叻古迹》，新加坡：南洋学会，1975年。

⑤ 徐李颖：《新加坡韭菜芭城隍庙的宗教文化：庙宇与庙会》，新加坡国立大学中文系2003年硕士论文。

⑥ 徐李颖：《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》，厦门大学历史系2007年博士论文。

⑦ 关于城隍神职能的演变，可参阅邓嗣禹《城隍考》，黄培、陶晋生编：《邓嗣禹先生学术论文选集》，台北：食货出版社1980年版。

⑧ 黄贺明（都城隍庙负责人）访谈，2006年6月6日，地点：都城隍庙。

⑨（清）张廷玉：《明史》卷四十，中华书局1974年版，第1285-1286页。

与其诞辰一样，在新加坡并没有受到特别的重视。

韭菜芭城隍庙所供奉的城隍香火于1917年由安溪县的和尚带来到新加坡，城隍封号“清溪显佑伯主”，庆典日期农历五月廿八。1926年，安溪城隍再分炉到裕廊，后建立杨桃园城隍庙。

四间城隍庙虽然有“都”“县”的不同，但因为发源地不同，传来新加坡后，等级秩序被淡化，即使韭菜芭城隍庙和杨桃园城隍庙之间也没有直接的隶属关系。

另外，新加坡并没有城池，因此城隍神的职能在来到新加坡后，也产生了相应的变异。城隍最基本的神职是城市保护神，在此基础上又发展出阴间司法神的性质^①。但新加坡的城隍庙，很少强调城隍神“城市主宰”者的身份，强调更多的是他“护侨”的职能，如都城隍庙拜殿中四点金柱上的对联：“正直为神威灵显赫，平安赐福惠及南邦”，以及“天南福地”“涌泉南流”等匾额，强调的都是“南邦”。韭菜芭城隍庙大殿正门外的对联：“清溪城隍保国安民阴阳断，显佑伯主南邦护侨善恶分”，除了“保国安民”，城隍还被赋予了“南帮护侨”的职责，表现出城隍南渡后的神职。

除了“南邦护侨”，城隍神的阴间司法神的特性，也极受新加坡华人的重视。这四间城隍庙的对联都在强调城隍神赏善罚恶的神性。如都城隍庙对联“初念时明明白白勿欺了自己，到头处是是非非曾放过谁人”。双林城隍庙拜亭的四点金柱上有两副对联，分别为：“问尔不答求之则应，听尔无声叩则威灵。”“尔欲欺心神未许，君能瞒己我难瞒。”前者是宣扬城隍神的神威，后者则是劝诫世人勿有欺瞒之心、勿为欺瞒之事。韭菜芭城隍庙大殿中：“做个好人心正身安魂梦稳，行些善事天知地鉴鬼神钦。”杨桃园城隍庙山门前后有两副对联：“孽镜检秋毫善恶正邪能立判，灵明殊洞彻是非祸福总无私。”“善报恶报迟报速报终须有报，天知地知你知我知何谓无知。”宣扬城隍明察秋毫、明辨是非、福祸公正的神职。

除了四间城隍庙，新加坡还有为数不少的“阴司殿”，如蔡厝港联圣宫、龙合山七寨庙、芽笼联合宫等等。里面的主神都以城隍、包公、地藏、阎罗王为主。“阴司殿”的主要特征就是掌管阴间之事，宣扬死后地狱的恐怖，以断绝人为恶之念。因此这些阴司殿都布置得阴森恐怖。可见，城隍为“阴神”的观念在新加坡非常普遍。

另外，自明代诏令天下皆建城隍庙后，中国的城隍庙大都由地方政府出资，仿地方衙门而建，庙貌高广，如安溪县城隍庙明代重修后，“中为正堂，左右夹之以厦，覆以重远檐，周以回，廊前为拜台，后连寢室，东西翼以两庑，外为大门，次为仪门，纵横修广，各中于度”^②。

新加坡的城隍庙则不具备中国城隍庙的形制，他们与一般华人庙宇无二，里面多神杂处，除了黑白无常、牛头马面，没有其他的衙役喽啰。这一方面是因为早期移民生活艰苦，无法照搬中国城隍庙的格局；另一方面，也体现了城隍神“地方官”形象的减弱。即使新加坡建国后，庙宇经济能力增强，也没有建造成等级森严的城隍庙布局，可见，城隍神的“地方官”特色在新加坡被大大地削弱了。

从四间城隍庙和城隍神的奉祀情况来看，新加坡的城隍信仰不强调等级秩序，但强调“阴

^① 增田福太郎：《台湾汉民族的司法神——城隍信仰的体系》，台北：众文图书印刷公司，1999年。

^② 清乾隆丁丑版《安溪县志》，厦门大学出版社1988年版，第373页。

间司法神”的特性；其神职也从保护城池转换成保护“侨民”。这些变化都符合新加坡的社会特征，以及华人在当地的实际需求。

二、乡村与市区：殖民地时代城隍庙庙宇功能的差异

四间城隍庙初建时，有的位于市区商业中心，有的位于乡村和山芭地区。地理位置的差别既反映了信仰圈的差异，也带给庙宇不一样的社会地位。

建于1905年的都城隍庙位于丹戎巴葛（Tanjong Pagar）地区。19世纪40年代，随着新加坡的开发、商业贸易的兴盛，丹戎巴葛地区被开发为新的港口，这里逐步发展成为新加坡重要的商业区之一，华人人口密布，商业繁荣，也是华人会馆、帮权庙宇集中的“政治中心”。

都城隍庙的建立者瑞于法师在当时的佛教界具有举足轻重的地位。瑞于（1867-1953），俗名黄杏村，自号痴禅。祖籍福建省晋江县，为前清秀才，工诗精易。二十岁时在漳州龙溪南山寺出家，潜心研究佛理，对台宗颇有心得。居士林出版的《瑞于老和尚传略》记载，瑞于“年三十三，远渡重洋，任教于檳城极乐寺菩提学院。至光绪廿九年荣返祖国，重游鼓山涌泉寺，请佛教经典南来，道经暹罗、仰光等地，宣扬圣教，广渡众生”^①。他三十三岁时应聘至檳城极乐寺菩提学院任教。1903年返回中国。不久后南来新加坡，任凤山寺住持。瑞于精于易道、擅长卜卦算命。据说瑞于初来时，因人地生疏，设摊路旁，为人卜卦。他在建立城隍庙之前，常在丹戎巴葛、直落亚逸等华人聚集的地方为人占卜算命^②。1905年，在邱菽园的资助下创建都城隍庙。1919年新加坡最大的佛教丛林——莲山双林禅寺重修时，瑞于任监院，参与过莲山双林禅寺的重修工作。他也是新加坡重要的佛教组织——佛教总会、佛教居士林的参与创办人^③。都城隍庙曾是新加坡佛教总会最早的会员之一。

邱菽园是都城隍庙的资助者，他与瑞于引为知交，因此慷慨解囊助瑞于兴建城隍庙。邱菽园（1874-1941）出身于富商家庭，是一个中过科举的知识分子。他不但拥护大清朝，还曾积极地宣传维新变法，是康有为等人的海外支柱。不久，邱菽园迫于清政府的压力而宣布与康有为决裂。为示忏悔，邱菽园捐银三万两以救济中国灾荒，从而获得清廷赦免并赏赐四品衔“主事”职^④。都城隍庙建立后不久邱菽园宣告破产，靠友人接济度日。瑞于就是积极接济和照顾邱菽园的友人之一^⑤。二人常在都城隍庙后院子里诗词酬唱，被后人称颂为风雅之事。

瑞于并未直接参与政治，但他与邱菽园的密切关系使都城隍庙也难免带有一些政治色彩。在都城隍庙里有一件珍贵的匾额，是中国驻新加坡第二任总领事左秉隆所书赠，上书“聪明正直”四字，上款：“光绪岁次丁未嘉平穀旦”，下款“钦加二品衔驻新加坡兼海门等处总领事左

① 《新加坡佛教居士林简介》，新加坡：佛教居士林，1995年，第32页。

② 黄贺明访谈，2006年6月日，地点：都城隍庙。

③ 《居士林简介》，见 http://www.sbl.org.sg/al/sblhistory_part1.html。瑞于为庆祝居士林的成立题诗《星洲居士林成立普陀寺琼花盛开》：“树涌桑莲兰若盛，琼开佛钵海天香；大泐公案千年后，又向南方现吉祥。”见《瑞于上人诗集》，第18页。

④ 柯木林主编：《新华历史人物列传》，新加坡宗乡会馆联合总会，1995年，第101页。

⑤ 邱菽园于1907年因投资失败而宣布破产，从此家境贫困，唯靠友人接济度日。详见柯木林主编：《新华历史人物列传》，新加坡：新加坡总乡会馆联合总会，1995年，第102页。

秉隆敬书”。光绪丁未年为公元1907年，也就是都城隍庙建成后的第三年。

左秉隆赠匾之举与当时清政府要拉拢海外华人有关。1877年中国在新加坡设立领事馆，设立领事馆是中国文化认同在新马发展中的一个重要里程碑，领事馆把当地华人和中国有效地联系了起来^①。左秉隆任新加坡领事，前后共两次。第一次自1881年至1891年，连任十年之久。第二次在1907年。他再度来新任总领事官兼辖海门（即海峡殖民地）等处，到1910年方辞官退隐。左秉隆在新加坡除了宣扬中国文化、中国认同^②，还要与海峡殖民政府设立的华民护卫司（British Chinese Protectorate）进行政治上的较量。中国驻新领事馆和华民护卫司设立在同一年，两者都以治理华人事务为首要任务，也意味着中英两国都企图争取本地区的华族作为自己的政治资本^③。左秉隆于1907年第二次担任驻新领事，他到任的当年就送了这块匾给都城隍庙。左秉隆送给新加坡庙宇的匾额共有两幅，除了这幅给都城隍庙的，另有一幅是于1881年送给天福宫的匾额“显徹幽明”。1881年是左秉隆首次就任新加坡领事的第二年。这两块匾额分别在左秉隆两次上任的首年赠送，时间上的巧合再次说明了左秉隆对于新加坡具有重要社会地位的华人庙宇的重视和拉拢。这也从另一个侧面证明了非帮派机构的都城隍庙曾经享有和福建帮总机构天福宫同样重要的社会地位。

除了邱菽园，与瑞于成为知交的还有李俊承、陈延谦等社会名流。李俊承（1888-1966）是一个成功的企业家，更是一个虔诚的佛教徒，他除了领导“新加坡佛教居士林”还推动了“星洲佛教总会”^④的成立并担任主席达七届至往生为止^⑤。瑞于留下的诗集《瑞于上人诗集》就是由李俊承出资刊印的。陈延谦（1881-1943）是银行家、社会名流，也曾参与过孙中山领导的同盟会，担任过南京政府财政部咨询，后又为海峡殖民地华人参事局服务，担任过南洋华侨筹赈祖国难民总会常务委员和厦门大学董事。是一个与中国和英殖民地关系都很密切的人物^⑥。

瑞于在新加坡佛教界的贡献以及与华社名流的来往唱和，充分显示了他的重要地位。由他

① 颜清湟：《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年，第267页

② 左秉隆在任期间对华人文化教育的贡献极大。他认为：“保侨之道，莫过于振兴文教，来提高他们的文化水平。”他在任期内倡议义塾，进行儿童教育。前后开设的有，培兰书室、毓兰书室、乐英书室、养正书室、广肇义学等，加上家塾讲帐之设，一时学校林立，二是开办文会，作为成人教育机构。左秉隆到任第二年，即设立“会贤社”，每月出课题一次，亲自评改学生的课艺，并把自己的薪棒捐作奖学金，以勸士子。“会贤社”对当时的青年知识分子影响很大，无不以道德学问相砥砺，一时文风丕振。三是创办英语雄辩会（Celestial Reasoning Association），争取受英文教育的侨生的支持。详见柯木林：《左秉隆领事与新华社会》，见柯木林、林孝胜：《新华历史与人物研究》，新加坡：南洋学会，1986年，第118页。

③ 柯木林：《左秉隆领事与新华社会》，见柯木林、林孝胜：《新华历史与人物研究》，新加坡：南洋学会，1986年，第113页。

④ 二战之后，英殖民地政府时期的华民政务司署郑惠民先生示意佛教须有一总机构作为领导。于是“新加坡佛教居士林”的领袖李俊承受邀发起组织总会。1950年2月12日“星洲佛教总会”举行成立大会。佛教总会成立后由李俊承担任主席达七届至往生为止。继第八届后由开始由佛教法师领导，先后曾由宏船老法师、常凯老法师、广洽老法师、优昙老法师、妙灯老法师、隆根老法师担任主席职务。现任第二十九届主席由莲山双林寺惟俨大和尚接任。李俊承兼任佛教居士林会长和佛教总会会长，可说是新加坡佛教界的重要人物。《佛总简介》，见 http://www.buddhist.org.sg/01home_cn.htm。

⑤ 柯木林主编：《新华历史人物列传》，新加坡：新加坡总乡会馆联合总会，1995年，第47页。

⑥ 同上书，第79-80页。

所创办的都城隍庙自然也成为新加坡华人地区的佛教庙宇的代表。左秉隆赠送的匾额，也象征着都城隍庙对清政府的认同。因此，在20世纪上半叶，都城隍庙虽不像天福宫、粤海青庙、天后宫那样成为方言群的权利中心，但它的社会地位仍十分显赫。

其他三间城隍庙在初建时，都位于乡村或者山芭地区，社会影响力有限。

双林城隍庙曾是山芭里的一间小庙。后来这块山地被大商人刘金榜（1838-1909）捐出用于筹建双林禅寺。刘金榜所捐出之地在新加坡的中部，即今日大巴窑（Toa Payoh）一带，在当时仍是一片郊区，四周是未开发的树林。这片地方环境清幽，后方隆起，逐渐向前方略微倾斜，前端是低洼的滩地，两侧是青绿的树丛，远远望去，那隆起的丘坡就像一朵清新脱俗的莲花，浮在翠绿的荷叶上，“莲山”即因此得名。

双林城隍庙虽然在1898年因兴建双林寺而被纳入佛教大丛林的管辖之下，但因为不是正统佛教信仰，在社会功能上没有扮演重要角色。双林寺城隍庙的管理者对待这间民间庙宇秉持着不破坏但也不宣扬的态度。

1903年，刘金榜、明光禅师及诸位董事为续建双林禅寺和修建城隍庙正式向大众募缘。同年3月14日的《叻报》上就刊登了“续建双林禅寺布启”^①，号召中外诸大善信踊跃捐缘，莫使禅寺半途作废。刘金榜倡议修建双林寺的计划，在当时的华人社会中，得到广泛的支持。同年10月《叻报》连续五天刊登《石叻梧槽莲山双林寺募建大殿援款初册》^②，答谢诸位乐捐人士。次年再次刊登《莲山双林禅寺捐册照登》^③。

双林寺规模宏伟、工程浩大，直到1909年方告竣工，耗资五十万元叻币。相比之下，城隍庙规模较小，修建工程很快就完成了。

1975年谈禅法师接任双林寺第十三任住持后除了聘请工匠修复双林寺时，也重修了双林城隍庙。但与比肩而林的富丽堂皇的双林禅寺相比，城隍庙仍然显得简陋。另外，除了印有每年神诞庆典的卡片外，双林城隍庙没有任何宣传资料。而双林寺里却有很多印刷精美的手册，供游人香客免费索取，但这些册子里找不到任何关于双林城隍庙的记载。这也反映出管理者对城隍庙所采取的不宣传的态度。

因此双林城隍庙虽由新加坡最大丛林“双林寺”管理，但因为浓厚的民俗信仰的性质，该庙的发展受到一定的抑制。

韭菜芭城隍庙和杨桃园城隍这对“母子庙”，在殖民地时代就是典型的乡村庙宇的代表了。

韭菜芭城隍庙所供奉的城隍神像来自中国福建省安溪县城隍庙。大约在1917到1918年间，由于中国安溪县城隍庙年久失修，庙宇住持萧天平法师^④偕同县城下西街谢礼文秀才捧着“安溪城隍五舍公”（即城隍第五副身神像）前来新加坡，向安溪乡亲筹募修庙基金。他们来到新加坡后人生地不熟，便找到了安溪同乡张乌文，张乌文是“老泉安掌中班”的班主。张乌文原籍是安溪城内大东街人氏，家居与城隍庙近邻。“老泉安掌中班”的戏馆位于克立路（Craig

① 《续建双林禅寺布启》，《叻报》1903年3月14日。

② 《石叻梧槽莲山双林寺募建大殿援款初册》，《叻报》1903年10月8日至12日。

③ 《莲山双林禅寺捐册照登》，《叻报》1904年7月11日。

④ 2006年4月，笔者在安溪城隍庙访问时，庙里最老的一位法师许秀炳（1925年出生）回忆：1917年带着城隍神像去新加坡的和尚叫萧天平，去新加坡后就没有音信了。

Road), 是福建籍华人聚集的地区。在张乌文的安排下, 萧天平和谢礼文很快就筹募到了一笔款项, 欲按原定日期携带城隍神像返回安溪。就在回程前夕, 城隍神通过乩童降乩谕示, 神像要长留在新加坡。于是法师遵从城隍的谕示, 把神像留下, 法师偕谢礼文告别乡亲回返安溪^①。

后来老泉安掌中班要扩大发展, 城隍神像无处安置。张乌文与好友陈秋来商量, 陈秋来建议把城隍神像搬到“凤梨山”(即现在的翡珑山路 Mount Vernon Road) 上的“天公坛”中奉祀。“天公坛”是一间小小的亚答屋, 里面并无神像, 只是到了每年正月初九天公生日时人们才会来此祭拜^②。当时在“凤梨山”居住的也大部分是从事种植业的安溪人^③。

城隍神像被搬进“天公坛”后, 受到了当地安溪人的虔诚奉祀。1926年, 一批安溪人离开“凤梨山”被迁往西部裕廊地区开发山芭, 为继续获得安溪城隍爷的保佑, 他们包了一包城隍的香灰带去新的家园。起初没有庙宇也没有神像, 他们就用红纸写上“清溪显佑伯主”的圣号, 代替神像供人膜拜。之后村民集资建庙, 这包香灰就成了现在的“杨桃园城隍庙”的分灵之始^④。

第二次世界大战期间, “凤梨山”一带成为英军兵营基地, 许多住户连同城隍庙均受到影响。英殖民当局就分配罗弄韭菜 (Lorong Koo Chye) 以东一块俗称“韭菜芭”的地方, 安顿受影响的村民。村民们建了一间木屋, 以锌板为屋顶, 来安置城隍神像, 并以地为名, 称为“韭菜芭城隍庙”^⑤。庙宇对面还建了一座简陋的戏台。陈秋来就成为这里的庙祝。

1942至1945年, 日本占领新加坡。日军统治的这三年对华人进行了残酷的杀戮, 而战争的阴影使信徒们对神明有一种特别的依恋。二战结束后, 关于各种神明显灵保护人们避免日军残害的传说比比皆是。韭菜芭城隍庙也产生了相关的传说: “当战争爆发后, 日军对准韭菜芭作为攻击目标, 可是, 日军机师往下俯瞰, 只见茫茫一片, 全似沼泽地带, 寻找不到可投弹的目标。因此, 轰炸不成, 村民的生命财产庆幸得以保存。经过三年八个月的灾难岁月, 公元1945年8月英国重掌新加坡, 村民为感戴伯主庇荫之恩德, 纷纷进庙叩谢洪恩, 香火极一时之盛。”^⑥

二战结束, 英国恢复对新加坡的殖民统治。但是当时东南亚各国的民族主义浪潮日趋激烈, 民族独立成为了不可阻挡的大趋势。新加坡也加入到争取自治和独立的民主运动中^⑦。外

① 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙，1997年，第39页。

② 陈树魁访谈，2006年6月18日，地点：韭菜芭城隍庙会议室。

③ 早期华人到达新加坡后，大都是以方言、地缘聚集而居，尤其同乡人往往从事相同的行业。比如安溪人到达新加坡后大多从事种植、茶叶贸易等行业。因为从事种植业的关系，他们很多居住在乡村地区，“最密集的有东部区的樟宜路，淡宾尼路；东北区的韭菜芭（翡珑山下）、葱茅园（大成巷）、励农芭（罗弄泉）、水涵路九条桥（宏茂桥）、福山寺（汤申路）、乌桥（罗弄古古士）、角头后（杨厝港）、陈牛廊（谦福路）；南部区的河水山（中峇鲁、合洛路）、四脚亭（金殿路）；西部区的大港内（荷兰路）、杨桃园（西海岸路）、裕廊路、大士村等”。详见陈克振主编：《安溪华侨志》，厦门大学出版社1994年版，第21页。

④ 陈树魁访谈，2006年6月18日，地点：韭菜芭城隍庙会议室。

⑤ 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙，1997年，第39页。

⑥ 同上书，第40页。

⑦ 林远辉、张应龙：《新加坡马来西亚华侨史》，广东高等教育出版社1991年版，第477页。

界轰轰烈烈的社会运动并没有影响到乡间小庙的生存状态，城隍庙的“大日子”——农历五月廿八的城隍神诞，仍旧是罗弄韭菜的村民们的隆重节日。

20世纪五六十年代，罗弄韭菜仍是一片乡村地区，韭菜芭城隍庙是村中安溪籍人士的信仰中心。城隍诞这一天，道士会来庙里主持法事，村民们可以自由地去庙中祭拜。村民们宰杀自家养的猪、鸭、鸡等家畜做成祭祀的供品，再蒸发糕、面条等食物，一大早用担子挑到庙里，给城隍爷祝寿。下午四点钟“犒军”仪式结束，再把自己家的供品担子挑回去，分给家人和亲戚们吃。对村民们来说这是一年一度的大日子，十分热闹喜庆^①。1967年，当地民众成立了“罗弄韭菜中元会”，会员年费为36元，除了在城隍庙举办庆赞中元、祭祀孤魂的活动，还由炉主、头家及理事备办福分并举行宴会，庆祝日期为农历七月十五^②。

陈秋来于1952年去世，他在1946年就把管理庙宇之责交给了侄儿陈孟斜。陈孟斜从1946年到1956年管理城隍庙十年。1957年交由陈秋来之子陈金山管理，陈金山一直管理庙宇直到1979年庙宇地皮被建屋发展局征用。1956年，庙宇管理者看到庙宇外观陈旧，内部结构也有损坏，便发起筹募庙宇修建基金，获得了乡民们的热烈支持^③。在众人鼎力捐助下，庙宇得到了翻新，墙壁由木板改为砖料，屋顶用锌版搭盖，戏台也改用砖柱^④。

庙宇翻新之后，人们逐渐请来更多的神明来给城隍作配祀，如注生娘娘、观音、大伯公、清水祖师等等^⑤。戏台只有在一年一度城隍诞庆典演戏的时候才使用，由于使用的日子不多，戏台就借给了旁边的侨南小学作校舍。演戏时，学生才放假一周把戏台还给神明^⑥。

从以上历史可以看出，安溪城隍神像来到新加坡，一开始就具有浓厚的地缘色彩。而韭菜芭城隍庙的管理者，从陈秋来、陈孟斜到陈金山，都是同一个家族的人。杨桃园城隍庙的分炉也与安溪人的迁移有关，迁移到裕廊地区后，基本上还是以安溪信仰群为主体。这种“地缘”加“神缘”和家族管理的模式，是殖民地时期处于乡村地区的华人庙宇的基本形态。总体来看，有如下特征：

（一）神明香火从祖籍地分灵而来。虽然韭菜芭城隍庙的香火并非安溪乡民南渡时随身携带而来的，而是被偶然留下的，但正是因为神明与祖籍地的直接关系而得到了新加坡安溪人的拥护。

（二）庙宇管理的家族性质。安溪城隍神像来到新加坡，虽然不是私人行为，但总要有一个安置神像的地方和一个具体的人来管理神像及日常事务。在缺乏法律规范的时代，庙宇的管理者就成为了最初的庙祝，并且通过父子相传的方式延续下来。

① 韭菜芭城隍庙现任总务陈添来访谈，2005年5月9日，地点：韭菜芭城隍庙。

② 因居民及庙宇的搬迁，1980年起“罗弄韭菜中元会”活动暂时停顿。1988年中元会活动复兴，并更名为“韭菜芭城隍庙中元会”。

③ 《韭菜芭城隍庙庆祝“清溪显佑伯主”奉祀八十周年暨新庙落成纪念特刊》，新加坡：韭菜芭城隍庙，1997年，第40页。

④ 同上。

⑤ 韭菜芭城隍庙前理事陈树海访谈，2006年3月23日，地点：韭菜芭城隍庙。陈树海，生于1938年，是韭菜芭城隍庙第一任庙祝陈秋来的侄孙，从小参与韭菜芭城隍庙的活动，曾担任韭菜芭城隍庙联谊会执委、副总务，现在为受薪秘书。

⑥ 韭菜芭城隍庙现任总务陈添来访谈，2005年5月9日，地点：韭菜芭城隍庙。

(三) 强烈的地缘认同。韭菜芭城隍庙的城隍神由安溪人带来新加坡, 信奉者也以安溪人为主。这使得韭菜芭城隍庙体现了强烈的对祖籍地的认同。新加坡华人社会从 19 世纪到 20 世纪初期是“帮权”政治的时代, 以五大方言帮权为首, 下面又细分为不同地域的小帮权。处在乡村偏僻地区的庙宇虽然没有明显的帮权斗争, 但是对各个祖籍地的认同却是十分明确的。从而形成“地缘”加“神缘”的信仰模式。

再比较四间城隍庙在殖民地时期的发展, 可以看出地理位置的差异对庙宇社会功能的影响:

都城隍庙地处市区, 是政治势力拉拢的对象; 而瑞于又以佛教界精英的身份, 使都城隍庙成为佛教界的重要代表。

双林城隍庙原是由山芭间的小庙, 双林寺建成后, 其性质更像是佛教的护法神, 虽无大的发展, 但在双林寺庇佑下能够香火延续。

韭菜芭城隍庙和杨桃园城隍庙处于乡村地区, 随安溪人的迁移而搬迁, 他们是地缘性庙宇的代表, 而杨桃园的二次分灵则将地缘性从中国安溪延伸到了新加坡本土。

三、属道与属佛: 新加坡独立后城隍庙的发展与宗教认同

新加坡早期的华人移民信仰基本上是佛道不分的。城隍信仰本身又深受佛、道二教的影响。在中国历史上, 佛教将城隍神纳入地府神明, 是水陆法会中所请神明之一。道教更是把城隍神纳入到自己的神明体系, 并产生了相关的经文。

城隍神由中国传入新加坡之初, 延续了佛道兼容的性质。南来的道士大都是正一派火居道士, 娶妻生子, 不住庙。南来传教的和尚大都住宿在庙宇里, 兼任管庙和诵经的任务。在 20 世纪之前, 新加坡的正统佛寺还不多见, 遍布各处受到华人顶礼膜拜的是各种民间庙宇和从中国带来的民间俗神。一些僧人来到新加坡后挂单在民间庙宇中, 既是为了生活, 也是为了借助民间庙宇的香火来弘扬佛法^①。佛、道二教的差异导致早期的华人庙宇受佛教影响更深。

四间城隍庙在创立初期都与佛教有关。都城隍庙由僧人瑞于创立, 该庙也是佛教总会的最早的会员之一。瑞于于 1953 年圆寂。在他管理都城隍庙的近五十年的岁月里, 坚持佛教仪式。虽卜易算卦, 仍无害于他对佛教的坚持和宣扬。瑞于留下的著作《瑞于上人诗集》^②, 其主要内容是与友人的吟咏唱和, 对风景、时事的抒怀等等, 思想内容的主调是佛教。

双林城隍庙则归佛教双林寺的管理。庙中每年三次的庆典仪式: 城隍诞、中元节、年尾谢神都由佛教僧人主持, 一直延续至今。

韭菜芭城隍庙和杨桃园城隍庙的城隍香火是由中国福建安溪县城隍庙的“和尚”带来新加坡的。虽然安溪城隍庙的“和尚”并非真正的出家僧人, 他们是中国东南沿海一带民间所称的

^① 如新加坡福建帮著名的庙宇, 也是福建会馆前身的“天福宫”就是一直由佛教僧人担任住持的。南安人的著名庙宇“凤山寺”也是僧人住持。凤山寺大约建立于 1836 年, 是南安人最早的公共机构, 直到 1926 年南安会馆成立之前, 凤山寺都在南安人中扮演联络乡亲的职能。详见张清江:《星洲有寺名凤山》, 见林孝胜等:《石叻古迹》, 新加坡: 南洋学会, 1975 年。

^② 《瑞于上人诗集》收集瑞于生前诗作, 由李俊承 (1888 - 1966) 出资刊印。目前都城隍庙保留有复印本。

“香花和尚”，“食熏饮酒，娶妻生子”^①，但他们在各种科仪中采用的都是主流佛教科仪，乡民称呼他们“和尚”，有时也尊称为“法师”^②。韭菜芭城隍庙由陈秋来家族管理，但日常的诵经和庙务则延续祖庙风俗，由和尚负责打理。因此，在殖民地时期，这两间城隍庙也可说与佛教有一些联系。

作为乡村庙宇，这两间城隍庙更多地体现出民间信仰佛道混杂的性质。如日常庙务交给和尚打理，神明的诞辰就请道士来作法事，平时则由乩童来问神救世，或者通过神明降乩来传达神的旨意。这也是华人民间信仰杂糅性的体现。

1965年新加坡结束殖民时代，独立建国后，社会发生翻天覆地的变化，而对于星罗棋布的华人庙宇来说，这也是一条分水岭。受到市区重建政策的影响，庙宇的生存受到挑战，同时也得到了新的发展机遇。庙宇纷纷注册为社团组织，私人庙宇逐渐转型为社团庙宇。随着道教总会的发展壮大，华人庙宇对佛、道的认同也在潜移默化地发生着改变。

（一）注册社团庙宇

建国伊始，新加坡政府开始进行大规模的市区重建计划，原本的商业地带重新建设，而偏远的荒地、丛林、沼泽地带也陆陆续续被开垦，大部分乡村地区被纳入城市的规划蓝图，许多旧的建筑物也被拆除或者被迫搬迁。除了不多的几间庙宇因为历史价值而被保留为国家古迹外，许多庙宇都面临着土地被国家征用、被迫搬迁或重建的难题。在这种情况下，为了更好地与政府部门沟通，庙宇纷纷注册为合法社团，使原本由家族或个人管理的庙宇变身为社团机构。按照社团法令，理事会成员都是义务的，不得担任受薪职务^③。

面对搬迁的问题，很多乡村小庙无力承担独自建庙的昂贵的地皮费与新庙建筑费，他们或者接受被淘汰的命运或者与其他庙宇共同建庙。为了解决与安置这些被逼迁的乡区庙宇，政府提出了联合庙的整合概念。所谓联合庙是集合至少两间有善信基础、有经济条件与整合意愿的庙宇，联合向建屋发展局或裕廊镇管理局申请购买租赁期为三十年的地皮，共同建造新庙。一般的形式是建一间大庙容纳所有参与的庙宇，也有在共同购得的土地上各自建造两间或三间独立的庙宇。这种联合建庙的整合名称最常见的是联合宫或联合庙^④。

双林城隍庙较为特殊，它隶属双林寺。双林寺为十方丛林，由董事会管理，十方选贤担任

① 谭翼辉：《粤东的香花和尚与香花佛事科仪传统》，中华书局2007年版，第125页。

② 谭翼辉、林振源、杨永俊分别对粤东、福建诏安和江西万载的香花僧作了深入地考察，他们对于香花和尚的描述和定义与笔者对安溪城隍庙“和尚”的调查相类似。“香花和尚”应该是中国东南部佛教世俗化的产物，吸收了道教和其他宗教的内容，具有浓厚的地方色彩。详见谭翼辉：《粤东的香花和尚与香花佛事科仪传统》、林振源：《福建诏安的香花僧》、杨永俊：《南泉普祖门下的客家香花和尚——江西万载》，收录于谭伟伦主编：《民间佛教研究》，中华书局2007年版。

③ 新加坡的法规沿袭英国的法律。1967年1月新加坡政府颁布了《社团法令与条令》（Societies Act & Regulations），该法令对社团的定义是指，任何一个有至少10名成员、未在新加坡任何成文律法下注册过，无论属于什么性质或以什么宗旨成立的团体。不包括公司与商行、职工联合会、合作社、互助会、学校或学校管理委员会。新加坡社团注册局（Registry of Societies）为新加坡内务部（Ministry of Home Affairs）下属的一个法定机构，负责依照新加坡社团法令和条令（Societies Act & Regulations）对社团进行注册。参见 Societies Act, Singapore: Government Printer, 1986。

④ 林纬毅：《国家发展与乡区庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例》，见林纬毅主编：《民间文化与华人社会》，新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006年，第174-175页。

住持。双林城隍庙作为非独立机构，不存在注册社团的问题。

1. 都城隍庙

瑞于法师于1953年圆寂之后，都城隍庙就由他的俗家弟子达妙居士来管理。1975年达妙居士仙逝后，庙务由其夫婿黄瑞祺主持。黄瑞祺居士在1985年过世，其子黄贺明成为庙宇信托人，管理庙务至今。虽然黄贺明接管庙务后将都城隍庙注册为社团组织，但并未公开吸纳会员，管理权仍掌握在自己家人手中。至今都城隍庙仍保留着浓厚的家族色彩。黄贺明的妻子谭素女负责日常的拜神事物，黄的女婿也已经被内定为接班人。

20世纪90年代，丹戎巴葛地区成为快速发展的商业区，寸土寸金，都城隍庙面临着土地被征用的命运。黄贺明向政府申请将都城隍庙列入“国家保留古迹”，但未被通过。据说是在申请前对庙宇自行进行了翻新，破坏了古迹的价值^①。

在社团庙宇的外表下，都城隍庙的家族性质并未改变。旧的管理形态在都市改造的浪潮中，没有给它带来新的生机。保守的管理方式，使都城隍庙与外界的联系逐渐中断，瑞于圆寂后，原本与佛教密切的都城隍庙逐渐远离了佛教组织。面对四周飞速崛起的高楼大厦和新加坡日新月异的变化，百年都城隍庙甚至走上了无容身之地的尴尬处境。

2. 韭菜芭城隍庙

20世纪中叶，新加坡加入轰轰烈烈的争取国家独立的民族主义运动中。但激烈的社会运动并没有改变乡村庙宇和村民们的生活方式。每年农历五月廿八城隍诞，韭菜芭地区的村民们照例要热闹地庆祝一番。庆典的主要带头人是“炉主”“头家”。

韭菜芭城隍庙所在的罗弄韭菜地区直到1978年才被政府征用。当时庙宇的管理权仍在陈氏家族的手中。

韭菜芭城隍庙收到了政府的搬迁命令后，陈氏家族的部分人组成了联络组，负责与政府沟通，处理庙宇事物。当搬迁迫在眉睫的时候，为了通过合法途径使庙宇顺利重建，一部分管理者申请成为社团——“罗弄韭菜城隍庙联谊会”（1995年修改章程时改名为“韭菜芭城隍庙联谊会”）^②，庙宇发起人为第一任执行委员会委员。1981年9月执委会举行了就职典礼。从此“联谊会”（或称“理事会”）就成为庙宇的管理核心。虽然一开始，联谊会中的大部分成员仍是陈氏家族中人，但为了符合社团法令，联谊会也聘用专职的审计师、名誉顾问、法律顾问等。同时联谊会也开始广招人才，凡衷心信奉神明、义务为庙宇服务多年的人都被吸收到联谊会中来。从第一届理事会名单中可以看到，不少有才干的外姓人已经进入核心的管理组织中，他们为韭菜芭城隍庙的发展带来了不可估量的力量。

联谊会成立之后，联谊会立即筹划购买地皮建设新庙。但初期的筹备并不顺利。联谊会希望独立购买地皮建庙，但被政府驳回，政府重申政策：凡受发展影响迁移神庙，必须联合两间单位以上，政府方考虑拨地联合有关神庙重建，至于个别神庙，若经济能力有把握者，可向建

^① 在新加坡，被列为“国家古迹”的建筑将受到保留和保护，但该建筑必须符合市区重建局和古迹保存局的要求，不得擅自装修。建立于1876年的新加坡陈氏宗祠保赤宫就曾经因为非法修复而差点失去“国家保护古迹”的资格，可参阅：《国家古迹保赤宫重修违例，市建局将采取适当行动》，《联合早报》2001年月8日。

^② 韭菜芭城隍庙联谊会第九届常年会员大会会议记录，1990年7月29日。

屋局申请华人神庙建筑地段，公开投标^①。无奈公开投标庙宇无力负担。于是执委会选定巴耶利峇（Paya Lebar）的阿鲁姆甘路（Arumugam Road）一块地作为重建之所，联合“风玄宫”共建“城隍联合庙”。1984年11月建屋发展局土地管理部门批准了韭菜芭城隍庙和风玄宫的申请。

1985年7月首期建造工程正式展开^②。此后，韭菜芭城隍庙发展势头一路高涨，这与联谊会有效的领导方式密不可分。我们可以从庙宇的收入对比中看出韭菜芭城隍庙的巨大成功：1981年，联谊会成立不久，财政报告中写道：“财政陈树金报告九月十八日由其借来壹仟元整以便本会申请工商银行开来往户口押金。笔记簿一本25页，叁元柒角伍分整，银行尚存\$996.25。10月15日洪汶波经手交来入会基金及年捐七名，\$154.00。现今及银行存款合计：\$1,150.25”^③。联谊会成立之初没有资金，需要借钱开银行账户。到了1987年，新庙的建设正在紧张地进行，而建庙费用尚差三十万新元左右^④。1990年9月，新庙建设完成一年多，联谊会在银行的存款已高达三十二万多元。庙宇的建设所费不菲，而在庙宇建成后短短一年中就能够积累这么多资金，可见其社会影响力之大。

3. 杨桃园城隍庙

上世纪70年代初期，政府有意开发杨桃园地区为工业区和组屋区，杨桃园城隍庙必须迁移。于是庙宇的负责人会见国会议员、前环境发展部高级政务次长曹煜英先生，在曹先生的大力协助下，庙宇开始筹备重建工作。当年的炉主、头家及主要成员组织注册成理事会。第一届理事会在1975年7月8日正式成立，之后广招会员。不久裕廊镇（Jurong Town）管理局也批准了班丹花园（Pandan Garden）地段一块地皮，重建杨桃园城隍庙。庙宇在1980年落成，初名“裕廊镇城隍庙”，1988年更名为“杨桃园城隍庙”^⑤。因此杨桃园城隍庙是为数不多的能够单独重建新庙的庙宇之一。

在新加坡建国后大面积的城市重建计划中，四间城隍庙中的三间都受到冲击，面临搬迁的问题。于是申请“社团”、向政府官员求助、改变管理方式成为必行之路。都城隍庙、韭菜芭城隍庙、杨桃园城隍庙都申请成为“社团组织”，这无论是申请古迹保留，还是择地重建，都提供了极大的方便。但相比较而言，都城隍庙的理事会更为保守，家族色彩浓厚，没有打开门户广招会员，限制了它的进一步发展。韭菜芭城隍庙理事会及杨桃园城隍庙理事会，由义务的理事共同管理，吸纳更多外来人才，为筹款建庙获得合法途径。韭菜芭城隍庙虽然以联合庙的方式重新建庙，但因为有效的管理手段，其发展不但没有受到影响，而且抓住机遇一跃而起，成为新加坡实力强大的庙宇之一。

① 韭菜芭城隍庙联谊会第一届执委会第二次会议记录，1981年12月10日。

② 韭菜芭城隍庙联谊会第三届执委会第四次会议记录，1987年1月15日。

③ 韭菜芭城隍庙联谊会第一届执委会第二次会议记录，1981年12月10日，账目上的数字写法与会议记录上的相一致。

④ 韭菜芭城隍庙联谊会第三届执委会第五次会议记录，1987年6月19日。

⑤ 《新加坡裕廊镇城隍庙清溪显佑伯主新庙落成暨开光大典纪念特刊》，新加坡：裕廊镇城隍庙理事会，1980年，第39页。《新加坡杨桃园城隍庙万寿寺落成暨诸佛菩萨圣像升座开幕典礼纪念特刊》，新加坡：杨桃园城隍庙理事会，1989年，第36页。

（二）城隍庙与道教认同

在新加坡建国前，华人信仰佛道不分，庙宇既请和尚诵经，也请道士做法。前文提到，四间城隍庙初期的兴建都与和尚有关系，但这并未改变城隍信仰的佛道杂糅的性质。然而随着新加坡建国后，庙宇纷纷重建，道教徒宗教意识高涨，民间庙宇的宗教认同逐渐明晰。四间城隍庙从佛道不分开始走向佛道分野。

佛教组织在新加坡的发展较早，1926年就成立了新加坡中华佛教会，1950年成立“新加坡佛教总会”，逐步取代了中华佛教会，现有团体会员130多个。佛教团体注重通过各种形式的弘法活动来争取信徒、规范佛教丛林。这使得新加坡佛教团体的制度化更为完善。新加坡道教组织的建立比佛教晚了半个世纪，1979年闽、粤、琼三帮道士联合组成“新加坡三清道教会”，这是新加坡的第一个以道士为主体的道教组织。而且新加坡本地道士都是正一派，不注重教义、教规的传播，一般都是职业道士，没有出家修行的习惯，使得人们对道教的认识长久地停留在拜神求签上。

1988年，新加坡开展了一次宗教调查并公布了宗教调查报告。该次调查显示，新加坡道教徒所占比例从1980年的29.3%下降到了1988年的13.4%^①。在道教信仰认同式微的情况下，“三清道教会”的几位领导者决定发起“新加坡道教总会”，把新加坡道教庙宇联合起来，加强他们的道教认同。在他们的不懈努力下，新加坡道教逐渐发展壮大，民间庙宇的道教认同日趋强烈。

1. 都城隍庙

在瑞于时代，都城隍庙的宗教认同是毋庸置疑的。瑞于作为正统的佛教僧人，不遗余力地推动佛教发展，自然都城隍庙也充满了浓厚的佛教色彩。无论日常的宗教法事还是节日庆典，都以佛教仪式来举行。

但瑞于1953年圆寂后，都城隍庙的性质开始发生转变，开始了一个“由僧到俗”的过程，同时也是逐渐远离华人精英社会、佛教管理阶层的过程，都城隍庙变得与一般华人庙宇无二。来往的人也从瑞于时代的社会名流、大商贾、佛教名僧逐渐转为普通的民众；而曾经充满文化气息的后院也不再传出诗词唱和之声，取而代之的是举办“冥魂”时道士的鼓钹声响。

都城隍庙的接任者达妙居士大约在1948年携家人一起来到都城隍庙，照顾瑞于法师的日常起居，达妙的丈夫黄瑞祺也同时拜瑞于为师。达妙居士及其丈夫、儿子等给都城隍庙带来深刻的影响，他们把瑞于时代不可能开展的非佛教的仪式带到了都城隍庙，使都城隍庙的佛教色彩越来越淡，而民间信仰色彩越来越浓厚。最突出的代表就是举办“冥婚”仪式。目前，都城隍庙一项主要的庙务就是替信徒主办“冥婚”。“冥婚”是指父母为那些幼年丧命、未婚早逝或是已订婚但未完婚就死亡的男女举办婚礼，让死者在阴间成为夫妻^②。新加坡的“冥婚”仪式在广东方言群中比在其他方言群更为流行^③。

黄瑞祺、黄贺明父子陆续接管都城隍庙后，并没有太大的改变。黄贺明于1985年父亲逝世

^① Eddie C. Y. Kuo, Jon S. T. Quah, *Religion in Singapore: Report of a National Survey*, Ministry of Community Development, 1988, pp5.

^② Marjorie Topley, "Ghost Marriages among the Singapore Chinese," *Man*, Vol. 55, 1955, pp29-30.

^③ 同上书，新加坡广肇惠碧山亭就是广东、肇州、惠州等籍贯人的坟山，那里也以办“冥婚”仪式而出名。

后接管都城隍庙。他在新加坡从事灯饰生意，并不常在庙里。庙里的宗教活动主要是谭素女负责。谭素女负责安排庙里的一切宗教事务，如替信徒解签、问事，甚至解答前生后世之事，她也担任“灵媒”的角色，认为自己具有一些超自然的能力，能够与人的灵魂沟通。同时她也邀请具有“阴阳眼”的人（自认为能看到鬼魂的人）帮助她了解“鬼魂”的需要，更好地安排“冥婚”事务。

尽管达妙居士、谭素女为都城隍带来了更多的举行“冥婚”的信徒，但是年轻一代对“冥婚”这种仪式并没有太大的兴趣，“冥婚”甚至被认为是迷信而受到排斥。所以，尽管以办理“冥婚”出名，仍无法阻挡都城隍庙日趋沉寂的命运。

黄贺明与谭素女都认为城隍爷是道教的神明，但老师父瑞于留下的佛教传统还要保持。所以传统的节日如城隍诞，都请外面的僧人来主持仪式。而中元节庆典则请道士来主持。

进入20世纪90年代之后，与其他庙宇声势浩大的宣传、隆重热闹的庆典和大兴土木相比，都城隍庙已落入“惨淡经营”的窘况^①。黄贺明必须每个月跟政府更新地契租约，并缴付续约费。也就是说每个月都有可能面临被勒令拆除或择地重建的厄运。百年都城隍庙发展到了靠每个月的租约来维持生存的窘困境地。

2. 双林城隍庙

双林城隍庙在双林寺的庇护下，稳定发展。新加坡建国后，在市区重建的浪潮中，不但没有土地被征用之忧，也不用担心被完全改造为佛寺。1975年谈禅法师接任双林寺第十三任住持。他接任后除了聘请工匠修复双林寺，还重修了双林城隍庙。负责修复双林城隍庙工程的是新加坡前总统王鼎昌^②及其夫人共同创立的“王及王建筑公司”（Ong & Ong Architects Pte Ltd）。双林寺及双林城隍庙位于金吉区，是王鼎昌任国会议员时的集选区。重建时由王鼎昌夫人设计城隍庙图样。

谈禅法师对双林城隍庙关心不亚于对双林寺。他每日必到城隍庙中视察，安排、照应各项事物。即使到了八十高龄，健康每况愈下、行动不便的情况下，谈禅法师还坚持每天下午在护理人的陪伴下，到城隍庙里待一会儿，直到他2006年10月圆寂。继任住持惟严法师延续此传统，尤其是在大的庆典或法会期间，他更会全天候待在城隍庙安排事物。

在双林寺管理下的城隍庙，并没有被改造成佛教寺庙，而是保持了民间信仰的色彩，如庙中奉祀的主要神明：城隍爷、注生娘娘、天后圣母、财神爷、太岁爷、孔子爷、文昌爷、大伯公、月下老人等等都属于民间神明和道教俗神。

但每年的城隍诞、中元节、谢神等重要仪式都由僧人来完成。因此，它的神明系统属于道

^① 笔者在2004年到2006年间曾参加过新加坡很多间庙宇的庆典和宴会，不少庙宇举办“千人宴”甚至邀请国家首脑参与，并在《新明日报》《联合早报》甚至在英文报纸“Straits Time”上大张旗鼓地宣传。而都城隍庙的宴会参不超过百人，且都是上了年纪的老人。

^② 王鼎昌（Ong Teng Cheong），1936年1月出生于新加坡，之后曾留学于南澳州的阿德莱德大学。1961年考获阿德莱德大学建筑测绘学士学位。1972年，当选国会议员。1975年，王鼎昌出任交通部高级政务部长，兼代文化部长。1981年，王鼎昌由人民行动党第二副主席升任党主席。他又出任交通部长兼劳工部长，后升任新加坡第二副总理。1993年8月28日，新加坡举行第一次总统大选，王鼎昌获胜，于9月1日正式宣誓就任新加坡首位民选总统。2002年2月8日因病在家中逝世，享年66岁。参阅王鼎昌纪念网站：<http://www.channelnewsasia.com/cna/obituaries/ongtengcheong/>。

教俗神，而仪式却有浓厚的佛教色彩。

3. 韭菜芭城隍庙

韭菜芭城隍庙在上世纪 70 年代之前，都有住庙和尚。最后一任法师过世后，正好城隍庙面临着被政府勒令搬迁的危机，便没有再聘请住庙的和尚。每年城隍庙的节庆大典仪式都由道士主持^①。有记录可考证的最早的一位道士名叫许移山，他在 1983 年 5 月的时候，因为年老体衰而不再外出做法事，相继接替他的是余丁财和陈国显这对师兄弟，他们都是新加坡道教界的重要人物^②。

1988 年韭菜芭城隍庙的主体建筑完工后，联谊会的行政系统也开始进行内部改组。对外也开始积极建立与社区的联系，加强内部凝聚力，并且开放门户延揽多位热心人士为赞助人，委任多位庆典工作理事，同时成立了妇女组。在宗教方面，韭菜芭城隍庙作为道教总会的发起庙宇之一，开始频繁地参与道教活动，加强道教认同。韭菜芭城隍庙逐渐成为一个活跃的道教庙宇。

1993 年韭菜芭城隍庙从中国北京白云观元辰殿分灵六十尊太岁，并在城隍大殿右侧建立“太岁殿”。这是该庙首次从庙宇建制上向道教靠拢。同时也成立诵经班，教授道教全真派经韵。

1995 年为了应付庙宇日常的宗教事务，韭菜芭城隍庙首次从中国聘请道士^③，负责每日例行的两次诵经、替善信解签、代拜太岁虎爷等。之后又聘请北京白云观监院黄信阳道长为韭菜芭城隍庙诵经团名誉顾问^④。

在韭菜芭城隍庙之外，为了表明对正统道教的推崇，联谊会投资兴建了“韭菜芭城隍庙联谊会附属三清宫”，简称“三清宫”。2003 年建成的“三清宫”建筑面积约两万多平方米。三清宫前部为庙宇，后部为存放骨灰的大堂。庙宇是仿照中国道教宫观的模式建立的“三清殿”，主祀道教最高神：玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。左侧为“三祖殿”，供奉“全真三祖”吕纯阳、王重阳、邱长春；右侧为“孔子殿”，供奉孔子、孟子及七十二贤人。在宣传广告中，“三清宫”被称作本地第一间供奉道教最高神的道教庙宇。三清宫后部是安置先人骨灰与灵牌的“怀思堂”，也被描述为“本地第一间由道教宫庙建设、管理的设备完善的骨灰安置所”。设立在宫外的巨石雕刻成的“道德经碑”更是请来总统纳丹揭幕，被赋予新加坡“道教第一碑”的美誉。道教总会目前也借用三清宫的会议室开会，三清宫已成了新加坡道教的象征。

韭菜芭城隍庙的蓬勃发展，受到道教总会的重视，1998 年，韭菜芭城隍庙被道教总会推选为“秘书”一职，之后又被推举为“会长”，韭菜芭城隍庙的领导人肩负起领导整个新加坡道教的重任。

① 韭菜芭城隍庙前理事陈树海访谈，2006 年 3 月 23 日，地点：韭菜芭城隍庙会议室。

② 关于余丁财和陈国显的介绍可参阅拙作：《承传道业创总会，弘扬教义立楷模——陈国显道长与新加坡道教》，《狮城道教》2006 年第 2 期；林纬毅：《怀念余丁财老道长》，《狮城道教》2006 年第 4 期，第 8-9 页。

③ 韭菜芭城隍庙联谊会第七届执委会第六次会议记录，1995 年 1 月 1 日。

④ 韭菜芭城隍庙联谊会第八届执委会第四次会议记录，1996 年 4 月 28 日。

4. 杨桃园城隍庙

杨桃园城隍庙在建国后走上了一条与韭菜芭城隍庙不同的道路。杨桃园城隍庙在搬到裕廊镇重建新庙后，不仅受到安溪籍人士的信奉而且吸引了周围的信众，上演酬神戏的天数在20世纪90年代初也曾经达到一月左右。每年城隍神诞，杨桃园城隍庙会前往韭菜芭城隍庙奉请城隍金身回去供奉三天，以示不忘二庙之间的深厚渊源^①。

杨桃园城隍庙一方面承认城隍神是道教神祇，每年的各种仪式都由道士主持。但同时为吸引周围的佛教信徒，理事会决定紧挨着城隍庙修建一座佛寺。佛寺的建设得到了佛教总会的支持，万寿寺的楹联大部分都是佛教僧人所题。

1989年11月，“万寿寺”在杨桃园城隍庙落成，与城隍殿比肩而立，共用一个山门。万寿寺有三层楼高，比城隍大殿更为高大雄伟，一层供奉观音菩萨，二层供奉释迦牟尼。但是万寿寺建成后，并没有佛教出家人在此修行，也很少举办佛教法会。

杨桃园城隍庙在重建庙宇后并没有积极地向道教靠拢，而是希望以佛道并举来扩大影响力，遗憾的是，因为理事会成员都不是佛教僧人，他们很难与主流佛教界密切往来。而且杨桃园城隍庙目前仍以城隍信仰为主体，在道教总会积极地争取民间庙宇的认同、广泛吸收会员的现状下，杨桃园城隍庙又不希望与道教界过从甚密。杨桃园城隍庙的佛道兼容与新加坡建国前民间庙宇的佛道不分有着根本的差异。前者是有意识地创造佛道兼容的局面，而后者则是无意识的延续传统信仰。

四、结论与思考

城隍信仰从中国随东南沿海的移民来到新加坡后，神明的职能发生了微妙的改变。城隍庙不再是地方衙门的翻版，城隍神原本护城佑民、阴间司法、审判断案的神职被缩小。新加坡无城，因此不需要城池保护神；地方官的形象因为不适用于新加坡而被人们忽略，阴间司法的神格则得到了强调。

华人庙宇的发展与整个社会背景息息相关。不同的地理位置、不同的管理者、不同的国家政策，都带给庙宇不同的命运。这一点在前文通过四间城隍庙的比较已有详细的分析。

作为结论本文不再重复前文的观点，而是希望通过四间城隍庙的发展，重点讨论新加坡建国后出现的“社团庙宇”的意义和影响。

新加坡在建国后，不少庙宇被迫择地重建，为顺利与政府沟通以及申请重建的法律手续，原本私人掌管的庙宇纷纷注册为社团。从“私人庙宇”到“社团庙宇”，这一形式上的变化是影响深远的。社团庙宇必须符合社团法令，通过选举产生理事会，理事会章程要符合社团法令，理事会的活动收到政府的监督等等。社团性庙宇的出现，使得私人庙宇的随意性、家族性逐渐减弱，而理事会的公共意志被强调。尽管社团庙宇也存在着理事会不团结的弊端，但从总

^① 在1994年到1999年之间，杨桃园城隍庙从韭菜芭城隍庙请神的请求被拒绝，原因是韭菜芭城隍庙要求杨桃园城隍庙理事会出具公函，杨桃园城隍庙为照办。1999年之后，请神的仪式每年举行，这一仪式也成为两庙之间的惯例。韭菜芭城隍庙联谊会第九届执委会第八次会议记录，1999年6月20日。

体上而言，社团庙宇的发展更为强调庙宇本身的利益，而非主管者的个人利益，再加上国家对慈善事业的倡导，社团庙宇在社区服务、慈善活动中逐渐展露实力。

“社团庙宇”的出现，也可对“民间信仰”的定义作出新的补充。关于“民间信仰”的定义，学术界有诸多分歧。最具有影响力的是杨庆堃（C. K. Yang）从中国宗教的结构功能上所做出的二分法：制度型（institutional religion）宗教与扩散型（diffused religion）宗教^①。“制度型”是指佛教、道教等有完整宗教制度、宗教规范的宗教，拥有神学或宇宙和人事的解释系统，拥有独特的象征和崇拜仪式，并独立于其他世俗建制的宗教。制度型宗教的最大特点是可以独立于世俗的社会体系之外，并在某种程度上与世俗社会相分离；而“扩散型”则是渗透在人们生活中的信仰形态，没有完整明确的组织教义，但却与人们的生活息息相关，如鬼神崇拜、祖先崇拜、岁时祭祀、生命礼仪等等。这一划分因为最为贴近中国宗教文化特性而受到广泛的应用。

也有人在此基础上进一步细分为“制度型”“组织型”“扩散型”（或普化型、综摄型）。如台湾学者王见川的观点，“基本上我将民间信仰分为‘民间信仰’及‘民间宗教’（或称民间教派）两部分，这和‘既成宗教’有很大的区别。所谓‘既成宗教’是指制度化或正统的宗教，如佛教、道教、回教等。而‘民间信仰’就像一贯道、慈惠堂（二者是战后台湾本土最具实力的教派），含有既成宗教的某些基本成分，例如明确的教义、教主、经典、执事等，但却不被官方承认，只能在民间求生存”^②。

韦思谛（Stephen C. Averill）在《中国大众宗教》一书的序言中，总结和反思了西方学界对中国的“大众宗教”（popular religion，又译为“民间宗教”）所作的定义。主要有两种，第一种是史蒂芬·泰瑟（Stephen Teiser）提出的，他认为“大众宗教”构成了“几乎所有中国人信奉的宗教形式，而不用考虑他们的社会和经济地位、文化程度、宗教信仰或特定的宗教取向。大众宗教首先是被超越了所有社会界线的所有人共同信奉的宗教”。韦思谛认为按照这种定义，丧俗的许多内容或是与春节有关的活动都可以当作是大众宗教的例证。不过，因为就这一点而言大众宗教是一个大类，它是这样趋于静态且不受时间影响，也就使得它忽略了时间和空间潜在的重要变化，掩饰了群体间的冲突^③。这一术语的第二种定义，“大众宗教”指的是与精英层相对的下层阶级的宗教。考虑到宗教受社会地位影响，就使得学者们要以比较细致的方法来区分参加同一宗教活动的不同参加者。比如来自各种社会阶层的人会参加当地的庙会或是其他类似活动，但来自不同阶层的人对他们的活动和动机就会有不同的说法。以这种方式考虑大众宗教就与西方学界注重研究“自下而上的历史”的大趋势非常吻合。“自下而上”的历史强调普通人而不是上层人物的生活和思想，许多学者现在都倾向于采用“大众宗教”的这一定义。然而这种定义也有自己的问题。比如在中国尤其是过去，大多数人都不识字，而留存下来的历史材料都是由有文化的上层人物写的，所以要想复原普通人原始的看法就非常困难^④。

① C. K. Yang, *Religions in Chinese Society*, University of California Press, 1961, pp20.

② 王见川：《台湾民间信仰的研究与调查——以史料、研究者为考察中心》，张珣、江灿腾合编：《当代台湾宗教研究导论》，宗教文化出版社2004年版。

③ 韦思谛著，陈仲丹译：《中国大众宗教·序言》，江苏人民出版社2006年版，第2页。

④ 同上书，第3页。

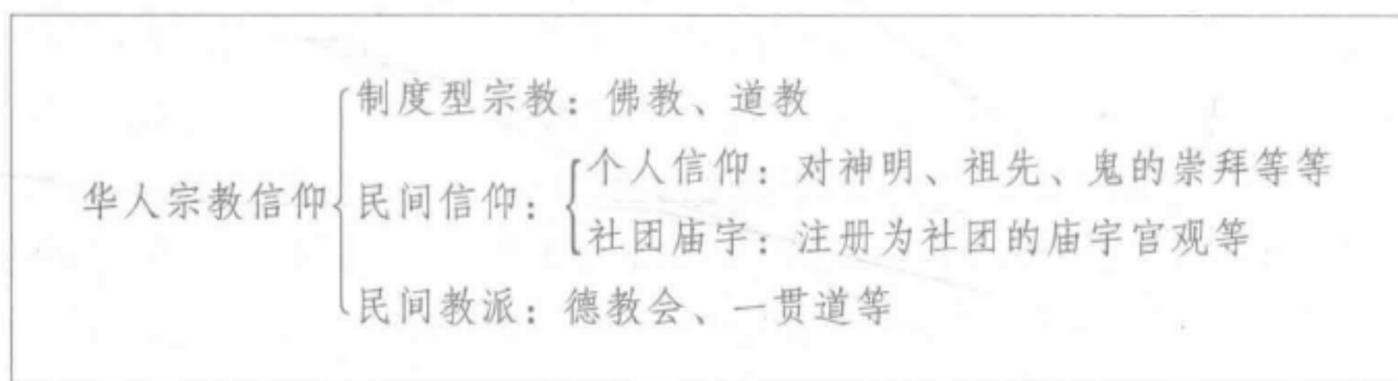
根据韦思谛的分析，无论是用大众宗教一词涵盖中国人的所有信仰，还是仅仅用它表述下层民众的信仰，都有其缺陷。这一点在研究海外华人民间信仰上就表现地更为明显了。中国的儒释道三教随着底层移民的流动被带入到新马一带后，已经和其他的神祇崇拜、自然崇拜、祖先祭祀等内容杂糅在了一起，成为不可分割的整体。也就是说无论是制度化的宗教，还是乡民阶层的信仰，在移民社会初期都面临着重新整合的局面。

新马本地的学者，如陈志明等建议用“华人宗教”作为华人信仰体系的标签^①。如苏庆华所言：“‘华人宗教’一般解释为‘华人普遍信仰的宗教’，这种界说，听起来十分笼统，却又蕴含着一定程度的道理。原因是：除了少数信仰伊斯兰教、基督教和纯正佛教者之外，一般华人即礼佛又拜神，且祭祀祖先，崇拜自然神祇、庶务精灵等，内容十分糅杂。”^②

以“华人宗教”来统摄华人的信仰体系，有一定的道理。但却没有区分个人信仰和庙宇集体活动之间的差别。通过以上对新加坡城隍庙的研究可以发现，在新加坡建国后，庙宇纷纷注册为社团，所有活动必须符合社团法令。社团庙宇的活动与个人信仰方式之间便有了很大的不同。

因此，本文主张以“华人宗教信仰”来取代“华人宗教”的内涵。作为统称，“华人宗教信仰”既包括成熟的制度化的宗教，也泛指华人对神明、祖先的崇拜等等，还包括民间自发的教派组织。制度型的正统的宗教，如佛教、道教、回教等，用“制度型宗教”来表示。民间自发的有组织性的教派用“民间教派”来代表，意指有别于正统宗教的有一定组织性，甚至有教义、戒律等的民间组成的教派，如流传于东南亚华人地区的“德教会”“一贯道”等等。而无具体教义、组织、戒律等等的普泛性的民间信仰包括对神明、祖先、鬼的崇拜等等则用“民间信仰”来统称。在民间信仰中，新加坡大部分的庙宇宫观具有国家法定社团的组织形态，因而在扩散性的“神明崇拜”当中又显示出了一定的组织性，本文又将其独立出来，称之为“社团庙宇”。

以上的界说可用下图表示：



当民间信仰从个人行为发展为整个社团的行为后，它就不仅仅受到个人宗教情感的影响，而是必须符合团体的发展利益。大部分学者在探讨华人民间信仰时强调的是一种“文化认同”，一方面是对祖籍地的文化传承，另一方面是对居住地的文化的融合。然而通过对新加坡的华人城隍信仰的研究，我们发现，在文化认同的表层之下，还有一种更为深刻的力量在推动和改变

^① Tan Chee Beng, "Chinese Religion in Malasia: A General View", Asian Folklore Studies 42 (2), 1983, pp233 - 234.

^② 苏庆华：《马来西亚华人宗教史概述》，《马新华人研究——苏庆华论文选集》，吉隆坡：马来西亚创价学会，2004年。

着华人庙宇的发展，那就是国家的力量。尤其当庙宇被纳入国家社团法规后，国家的意志便通过社团理事会渗入庙宇的宗教意识中。相对于充满个人宗教情感的私人信仰，或以家族利益为前提的家族式庙宇，社团庙宇的发展必须经过理事会集体表决，体现社团公共意志。

私人庙宇变身为“社团庙宇”的过程与民间信仰纷纷归属道教的过程几乎是同时发生的。这也引起我们对于两者之间关系的思考。

华人民间庙宇在宗教认同上经历了漫长的发展时期。尤其道教的宣传和推广非常晚，直到20世纪70年代末，才有道教组织出现，90年代道教总机构——道教总会才正式成立。道教组织出现的虽晚，但经过有力的宣传和实力雄厚庙宇的支持，道教总会逐渐发挥出道教总机构的作用，加入道教总会的庙宇逐年增加。至2007年底，加入道教总会的庙宇有八十多间，私人神坛等有150多间。

民间庙宇能够迅速认同道教，有三个主要原因。其一，佛教有严格的出家制度，而新加坡本地占主流的正一派道教是不需要出家的，道教的世俗性更为突出。一般华人庙宇的管理者以商人居多，加入道教更为容易。其二，虽然瑞于的时代，华人庙宇与佛教关系密切，但随着佛教组织的日渐完善，非正统佛寺很难受到佛教界的认同。其三，道教的神明系统非常庞大，大部分华人庙宇的主神都可被纳入道教，甚至观音等佛教神明，也以“慈航真人”的名号被纳入道教神明体系；儒家圣人孔子，也被奉为道教神明。道教的包容性，使得华人民间庙宇无需作任何形式上的改变就可以顺利加入道教。

佛、道认同的差异也影响了庙宇的命运。与佛教关系最密切的都城隍庙、双林城隍庙在建国前都享有较高的声誉。尤其位于市区繁华地带的都城隍庙，在殖民地时期，与当时的华社精英阶层来往密切，受到政治人物的青睐，瑞于也参与佛教组织的创建和发展，社会地位非同凡响。但随着庙宇管理权交给俗家弟子，对佛教的认同出现摇摆，增加更多道教的仪式，与此相对应的是都城隍庙社会地位的一落千丈。中华人民共和国成立后的都城隍庙，没有能保持住瑞于开创的社会地位，但又没有彻底地认同道教。双林城隍庙在双林寺的管理下，命运无忧，但也没有更进一步的发展，这是在正统佛寺管理下的民间庙宇的局限性。

与此相反的是那些乡村小庙。这些庙宇的建立都带有浓厚的地缘或血缘色彩，佛道认同比较淡漠。随着新加坡建国后，大规模重建活动的展开，不少庙宇面临拆迁重建的忧虑，首当其冲的就是为数众多的乡村小庙。然而社会的大变革也给这些庙宇带来了新的生机。20世纪70至80年代，是庙宇重建的热潮期，也是新加坡道教组织发展的开端。庙宇为了重建的方便，大都向政府申请注册为社团，20世纪90年代后期，重建后的部分庙宇经济力量逐渐壮大，道教总会也进入快速发展的阶段。韭菜芭城隍庙就是从乡村庙宇发展起来的典型，并坚定地走向道教之路，最终赢得了繁荣的发展。

民间庙宇对道教的认同体现了他们向正统化、制度化宗教转型的发展趋势。当然并不是所有庙宇在变身为“社团庙宇”后都能迅速取得成功，这还取决于“社团庙宇”的运作方式。但总体来说，新加坡建国后“社团庙宇”的增多、道教的发展壮大都深刻地影响了华人庙宇的发展。

城隍神职能简论*

郑土有

城隍神的职能在早期是单一的——保护某一城市的安全。随着城隍从自然神向社会神的转变，其职能也不断扩展，不仅负有守御城池、保障治安之职，而且掌握当地的水旱吉凶、冥间事务，甚至科名桂籍、驱狼灭虎、鸡鸣狗盗、寻人寻物、破案捕贼也要祈请城隍，成为与人世间地方官相对应的冥界地方官，一阴一阳，共同治理一方。其职能概括起来主要有以下几方面。

一、护城保民

这是城隍神最原始和最主要的职能，有关这方面的情况，史书及各地方志中记载颇多。

如最早记载城隍显灵事迹的《北齐书·慕容俨传》中就描述了这样一件事：北齐文宣帝高洋天保六年（555），清河王高岳派遣慕容俨镇守郢城。慕容俨刚刚入城，梁的大都督侯瑱、任约便率水陆大军紧逼城下。慕容俨率军严守，侯瑱久攻不下，便在通往郢城的水路交通要道的上游鹦鹉洲上种了许多名叫荻洪的水草，以阻止北齐的粮草运行。荻洪长得很快，不久河中便长满了荻洪，船只无法通行，郢城与外界的通讯全部断绝，成了一座孤城。城中军民人心惶惶，情况十分危急。慕容俨以忠义劝导、和颜安抚都不起什么作用。正巧城中有座祠，人们称之为城隍祠，祠中供奉城隍神，平时城中居民凡是公私之事，都要到祠中祈祷。慕容俨顺从军民之意，到城隍祠中乞求保护。说也凑巧，不一会，大风骤起，河中翻起惊涛骇浪，荻洪全被大水冲得无影无踪。梁军又以铁链横锁大河，慕容俨又去祠中祈求，半夜里大浪滔天，铁链全被掀断。梁军三次拉铁链，三次被风浪冲垮。城中军民欢欣鼓舞，都以为是城隍神暗中相助，因此士气大振。这时，梁军又发动猛攻，侯瑱在南，任约在北，南北夹击，欲以火攻。慕容俨值城中士气大涨，率兵出城与敌军激战。结果大胜而还，还生擒了不少梁兵，杀了梁军大将张白石。从这则故事中，我们可以看出，郢城城隍忠于职守，协助守城官兵击退了敌军的进攻，保卫了全城人民的生命财产。也可以说，城隍神的“发迹”就是从护城保民开始的。

* 本文原载史孝进主编：《道学精粹——〈上海道教〉创刊二十周年论文选》上册，上海辞书出版社2008年版，第335-341页。

上海城隍秦裕伯之所以香火兴旺，名闻全国，是因为民间相传他救过全城百姓的性命^①。

在充满神灵观念的人们看来，对城镇居民生命财产的威胁有时来自“超现实”的力量，对此，人类束手无策、毫无办法，既无能力预测，也无能力加以有效的制止，而处于冥冥之中的城隍神，承担起了“御敌护城”的责职。如《古今图书集成·神异典》引《广异记》中就记载了这样一件事：

开元中，滑州刺史韦秀庄来城楼，忽见一人长三尺许，紫衣朱冠参谒，曰即城隍之主：“黄河之神欲毁我城，以端河路，我固不许。后五日当大战于河滨，恐力不禁，求救于使君。若得二千人持弓弩相助，必捷。”至期，秀庄率劲卒二千登城。河中忽晦，须臾有白气直上十余丈，楼上有青气出相萦绕。秀庄命射白气，气形渐小至灭，青气独存，逶迤如云峰状，还入楼中。初，黄河近楼下，此退五六里。

黄河神因为要拉直河道，欲淹没滑州城，小小的城隍神居然敢公然与大名鼎鼎的黄河神抗争，决一雌雄，这种不畏强暴的“玩命”精神，典型地表现了城隍作为城市保护神的特性；同时，因为城隍神的神力远远不及黄河神，只得显形求助于人间官兵的威力，可见这位滑州城隍不仅敢作敢为，而且足智多谋，为了保城不遗余力。

二、祛灾除患

城隍神是冥界的地方官，掌管当地的冥间事务及人力所不及的其他一切事情，除了保护该城市的安全外，还要保护该城百姓免受灾患之苦。人们遇灾难祸祟往往要求助于城隍。如嘉靖《略阳县志》卷二《城隍灵应记碑》中有如下记载：

略阳近历年来，旱涝相仍而饥道荐臻，河水屡患而民穷盗起，邑之为患甚不堪矣。晋阳李公遇春于嘉靖戊申十有二月来尹兹土，观斯民之困苦，慨景物荒凉，忧惧不宁，图念无聊，而惟斯神仰赖焉。是岁冬久不雪，民益皇皇，移牒于神，官民祈祷，初三日午大雪沾足，十六日卯又雪。暨次年春大旱祈雨，三月初五日大雨，初八日止，二十一日复雨，其年夏麦秋禾俱登。昔者之饥民始安矣。越庚戌年五月大旱祈雨，未几即于十五日雨甚滂沱。六月炎旱，禾苗将枯，立坛虔告，二日内雨即沛然，秋成五谷大丰，家给人足……若夫民之疾苦，政之愆忒，默祷于神，无一不应。以至河水无患，城郭不滯，尤神之功也。五谷丰稔，寇贼屏迹，亦神之德也。

这位城隍神真是神乎其神。在虔诚信仰心理的支配下，人们把自然界的风调雨顺、社会的平安都归功于城隍神的护佑。同时也认为城隍神的护佑是应该的，是他义不容辞的职责。城隍神既然为一方的冥间长官，既然享受人间的烟火，就应该为这方土地的民众排忧解难。正如姚汀在《城隍庙祈雨文》中所说：“惟我国家建邦设邑，必立神以饲之，所以翼其幽赞之功而补吾人力之不逮也。且人以神而生，神亦依人而立。神有庙宇，吾人修之；神有香火，吾人守之；神有祭祀，吾人承之，则吾人之有忧患，神亦当捍卫救护于冥冥之中矣。”^②

① 《上海城隍救百姓》，《中国民间故事集成·上海卷·南市区故事分卷》，1989年10月内部刊印。

② 正德《袁州府志》第三十一卷《艺文二》。

城隍神为民祛灾除患的事迹流传很广，常常为历代文人载入史书和各地方志之中。主要有兴风降雨、停雨放晴、驱除兽患、除妖破祟等。

三、惩治恶鬼，安抚厉鬼

中国古人相信“鬼”的存在，认为鬼生活于与人世相对应的另一世界——冥界，但又与人世关系密切，有时还要到人世来活动，或降灾作祟，或赐福助人，在一定程度上影响着人类的生活，所以活着的人们要讨好他、收买他或者威慑他，以企求他们不要到人世来害人。

城隍神是冥界的地方长官，该府、县的鬼卒都是他的“子民”，都归他管辖，所以人们相信他具有惩治恶鬼、安抚厉鬼的本领，凡是发生鬼作祟的灾祸都要求助于他。这种情况古籍中记载也非常多。如袁枚《子不语》卷三中就记载了一则城隍疾恶如仇、怒斩恶鬼的传说：

台州朱始女，已嫁矣。夫外出为业。忽一日，灯下见赤脚人，披红布袍，貌丑恶，来与褻狎，且云“娶汝为妻”。妇力不能拒，因之痴迷，日渐黄瘦。当怪未来时，言笑如常，来则有风肃然，他人不见，惟妇见之……女父与袁（妇之姐夫，名承德）连名作状，焚城隍庙。是夜，女梦有青衣二人，持牌唤妇听审……五更，妇醒曰：“事已审明，此怪是东埠头轿夫，名马大。城隍怒其生前作恶，死尚如此，用大杖打四十，戴长枷，在庙前示众。”从此妇果康健，合家欢喜。未三日，又痴迷如前，口称：“我是轿夫之妻张氏，汝父、汝姊夫将我夫告城隍枷责，害我忍饥独宿。我今日要为夫报仇。”以手爪掐妇眼，眼几瞎。女父与承栋无奈何，再焚一牒与城隍。是夕，女又梦鬼隶召往，怪亦在焉。城隍置所焚牒于案前，瞋目厉声曰：“夫妻一般凶恶，可谓一床不出两样人矣也。非腰斩不可。”命两隶缚鬼，持刀截之，分为二段，有黑气流出，不见肠胃，亦不见有血。旁二隶请曰：“可准押往鸦鸣国为聾否？”城隍不许，曰：“此奴作鬼便害人；若作聾必又害鬼，可扬灭恶气，以斩其根。”两隶呼长须者二人，各持大扇，扇其尸，顷刻化为黑烟，散尽不见。囚其妻，械手足，充发黑云山罗刹神处，充当苦差。命原差送妇还阳，女惊而醒。从此朱妇安然，仍回夫家，生二子一女，至今犹存。^①

这则故事中，丈夫鬼为淫人妻子不择手段，妻子鬼则为淫鬼丈夫报仇而加害于人，城隍神则秉公办事，善恶分明，不庇护同类，对恶鬼施以极刑，突出地表现了城隍督鬼的职能和冥官的身份。

正因为城隍神具有这种职能，所以中国古代在每年的清明、七月半、十月朔要请城隍神出巡，主祭厉坛，安抚孤魂野鬼，同时也是对厉鬼的威慑、警告。

四、护佑善者，惩治恶者

城隍神不仅掌管冥间事务，也管人间不平之事。只要有人向他祈求，他总是能出面主持正义，惩治作恶者。如明代郑仲夔《耳新》卷四记载：

^① 袁枚：《子不语》卷三《城隍杀鬼不许为聾》。

辛酉春，弋阳陈某，有耕牛为人盗去。陈家特窘甚，俯仰无措，因泣诉之城隍神。越三日，盗牛者忽狂语曰：城隍差人拘锁，可救我。其家多人护持之，都闻铁锁声。次日复然，随责杖数十，其人叫痛不已，又咸闻杖声。

这是一则城隍惩罚偷盗者的例子。袁枚《子不语》卷五《吴三复》则叙述城隍惩治侵吞他人财产者之事：顾心怡用计骗取吴三复三千金，又设计焚毁其券（凭证），吴三复失却证据，口说无凭，无法打赢这场官司。但冥间的城隍却洞察一切，最后终于惩罚了顾心怡及其帮凶。对于那些心地善良者、乐善好施者，城隍则常常出面鼎力相助，为他们排忧解难。如袁枚《子不语》卷十五中就记载了这样一件事：

武昌司马唐配沧，杭人也，素有孝行，卒于官。后五年，其长子在亭，远馆四川。长媳郭氏，在杭病剧，忽作司马公语曰：“冥司念我居官清正，敕为武昌城隍，念尔等新作人家，我既无遗物与汝辈，斯妇颇勤俭，特来救护，但须至狮子桥觅刘老娘来，托他禳解。”俨次子字开武者往觅得，邀至家中，即杭俗所称活无常也。问：“此病汝能救否？”答云：“我奉冥司勾捉，何敢私纵？今尔家太爷去向阎罗王说情，或得生，亦未可定。”问曰：“你见大爷在何？”答云：“此刻现在向灶神说话。”少顷曰：“大爷出门，向至冥府去了。”病者静卧不言，逾时曰：“太爷来。”病者即大声曰：“汝已得生，无虑也。”是时视病者有亲友在座，郭氏作司马语，各道款洽，宛如生前。其次子因跪请曰：“父既为神，应预知休咎，儿辈将来究作何结局？”司马厉声曰：“做好人，行好事，自有好日，何得预问！”又云：“我今日为自家私事勤劳庙中大役，速焚纸钱，并给酒饭酬之。”语毕，病者仍复原音，病亦自愈。此乾隆二十四年五月事，至今郭氏尚存。^①

生前行孝、为官清正的唐配沧，死后被封为城隍。做了城隍，仍不忘行善，为人消灾祛病。本篇虽夹杂私利，但从中也可看出城隍护佑好人的特性。

五、督官摄民

明清时期，国家礼法规定地方长官初上任，“首谒城隍庙，对神矢誓忠君爱民”^②。这一方面是强调神道的作用，认为地方官向城隍神报到后必将会得到城隍神的暗中相助；另一方面，地方官上任伊始向城隍发誓，也是对地方官吏的一种约束，在地方官的心理上形成一种无形的恐惧和威慑力，体现了城隍神监察官吏的职能。在各地方志及历代笔记野史中，有关城隍惩戒地方官吏的记载甚多，同时也有一些官吏严格遵守与城隍的誓约，造福人民，而传为美谈的。如：明朝严澄，江苏常熟县人，以父荫被授为福建邵武知府。他在离家赴任时，至县城隍庙对神起誓，表示决不携邵武一文钱至家。到任后，他禁绝贿赂，悉心治事。当地有一项陋规，名为茶果银，系当地士民孝敬官长的，相沿已久；由于事关其他官员，且为数不大，严无法拒绝，就收取来放在一边。待到他卸任回乡时，累积已相当可观。怎么办呢？他在将至家时，即如数把此银取出，对家人说：“我赴任前曾与城隍神约，现在可把此银交付地方，作为修治桥

① 袁枚：《子不语》卷十五《唐配沧》。

② 同治《随州志》卷三十二《重修城隍庙记》。

梁应用。”于是县城周围不少坍塌的桥梁得以修复，方便了行人^①。

严澄“不携任上一文钱”，本身正直清廉是主要原因，但上任前与城隍的约誓无疑也起了一定的作用。

城隍除了督官的职能外，还有慑民的威力。正如清代一位贡生在其《重修城隍庙碑记》中所说：“古之善治民者，不以刑而以法。刑禁于已然，法禁于未然。刑之所禁易见，法之所禁难知。此庙既成，凡远近游观者，莫不悚然畏，惕然惊，曰：福善祸淫之不爽也如此！善者以劝，恶者以惩，举严刑峻罚之所不能禁者，而为善去恶之念油然而生，此先王神道设教意也。”^②唐宋以后，历代帝王倡导城隍信仰，提高城隍神的地位，其目的就是利用城隍神的神力来威慑民众。各种各样城隍惩治恶人、护佑好人故事的流传，更加深了民众对城隍神的畏惧心理。

^①（丽水）《不携任上一文钱》，《新民晚报》1991年1月30日。

^②（光绪）《大宁县志》卷八。

清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系*

[法] 高万桑著 曹新宇 古胜红译**

城隍信仰，从中古时期产生迄今，一直为中外学者关注^①。学界的研究，特别是将城隍庙当做一种不同社群、阶层共同参与的宗教文化的研究，为进一步研究城隍庙及其在中华帝国晚期社会中所扮演的角色奠定了坚实的基础。这些不同社群、阶层一起组织富于宗教包容性的大型节庆，既相互合作又时有冲突。城隍庙既是国家正祀的重要场所，也是官员自上而下改良和教化基层社会的重要场所^②，更是大规模驱鬼游神（三巡会，每年举行三次）活动的中心。每逢城隍出巡，整座城市喧嚣鼎沸，最惹眼的，便是接连不断的游神队伍：吹吹打打的乐户、戏班子以及那些赎罪的香客。

笔者对城隍庙的兴趣，即在国家和地方社会之间的这种互动及道教的中介作用。在清代中国的绝大多数地区，城隍庙还是道教在当地的教团组织中心、道士和地方社会其他成员（最显著的是地方官和地方精英）互动的重要中心。这是因为道士主持的城隍庙，正处于宗教官僚体系的核心，并明白无误地向地方社会表明自身的权威性质。本文将以南地区为核心，探讨这些问题，（因为）江南不仅文献特别丰富，而且当地的道教官僚体系发展得相当不错^③。

本文首先分析城隍庙在清代江南地区作为道教中心的角色，随后将重点探讨城隍庙与张天

* 本文原载《清史研究》2010年第1期，第1-11页。我要特别感谢王见川对我在研究张天师及其与江南庙宇之间的关系的歷史的过程中所给予的帮助，王教授和我近期正在编纂一部关于这一问题的资料集，同时非常感谢曹新宇教授的多种帮助。

** Vincent Goossaert, 男, 法国国家科学研究院 (CNRS) 研究员, 社会·宗教·政教关系研究所 (Groupe Sociétés Religions Laïcités) 副所长; 曹新宇 (1973-), 男, 中国人民大学清史研究所副教授; 古胜红 (1984-), 男, 中国人民大学清史研究所硕士研究生, 北京 100872。

① 值得一提的学者及著作如下: 荣真:《中国古代民间信仰研究——以三皇和城隍为中心》。郑土有、王贤森:《中国城隍信仰》。郑土有、刘巧林《护城兴市——城隍信仰的人类学考察》、王宗昱《城隍信仰中的儒道关系》、赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》、巫仁恕《节庆、信仰与抗争——明清城隍信仰与城市群众的集体抗议行为》。Feuchtwang, “School - Temple and City God”; Zito, “City Gods”等。更早的研究有: Johnson, “The City - God Cults”及 Taylor, “Ming T’ ai - tsu”。

② 张蕾:《清同光年间江宁府城隍庙告示碑考释》。

③ 本文是笔者正在进行的“近现代中国城市道士与庙宇国际合作研究项目”课题的一部分。课题由 ANR (Agence Nationale de la Recherche, France) and the CCKF (Chiang Ching - kuo Foundation for International Scholarly Exchange) 资助。参见 <http://www.gsrlcnrS.fr/taoist-and-temple/>。

师及龙虎山天师府的关系。在此过程中，笔者发掘各种史料，如笔记、地方志、庙志等，严加筛选考证，对城隍庙所扮演角色的各个方面（积极的或者消极的）进行描述，力求呈现其基本面貌。在第三部分，也就是最后一部分，笔者通过考察基层社区、城隍庙和天师制度这样的江南道教官僚体系的三级组织结构（自下而上），试析该等级结构与帝国之间有着哪些类似的特征。

一、作为道教中心的城隍庙

尽管本文旨在将城隍庙作为道教官僚体系的关键结点（key nodes）进行探讨，但首先必须明确，城隍庙不完全是道教的专属用地；也正因为如此，它才能够在基层社会的管理中扮演一个至关重要的角色。虽然城隍庙中交流互动的形形色色的社会群体，很难用若干类别全面概括，我们还是可以从中归纳出来六个类型的人群：地方官、道士、衙役、里社、香会和地方精英。地方官在其到任之初，以及每月的初一、十五，一般都要亲自前往城隍庙拜谒，城隍庙也（往往）被用来举行祈雨的仪式及公审或其他事务。地方官对城隍通常情有独钟，因为据说有不少受到一方尊崇的官员，死后被封为城隍；地方官自然会考虑自己死后也可能变成城隍。因此，在某种意义上，城隍庙就是帝国统治体系的一部分，而不只是一种象征。我们很快会看到，道士也将城隍庙视作自己管理基层社会的结点。受雇于城隍庙的衙役也自认为像是在官府当差，协助管理庙宇与衙门当差颇为相似（受理呈控、准备审判和处罚、组织出会）。每逢城隍出会和各种节庆，特别是在大型醮祭，或象征着附近土地公都要聚齐的“三巡会”上，附近里社和村庄都要出人出钱。游神出会和各种节庆时，一定要有香会参加，他们通过舍身赎罪、布施和其他活动，为城隍庙增添了生气。最后要说的是地方精英，特别是善堂和行会，他们把持着城隍庙的财政，举办慈善活动，或主持《圣谕广训》宣讲等等教化活动。这一切构成了杜赞奇所谓的“权力网络”（nexus of power）^①，凝聚、控制着地方社会，而国家政权对此很少直接干预^②。

光顾城隍庙的各类人员对城隍爷及城隍信仰的见解也不太一样——这种情况似乎很普遍，研究不同神明的学者对此多有探讨。不同类型的文献，对这些见解上的差异也会有所体现：碑刻主要反映地方官和地方精英的观点，碑文主题多是行政和道德；而传奇、笔记重在宣扬因果报应，罚恶扬善；小说、戏剧和道教科仪的注意力，则在降妖除魔、消灾解难；至于庙志，道教色彩浓厚的那类，主要纂述教内的师承系谱和道士的管理活动，而其他志书，则更着力于记述地方官或士绅层面的问题。当然，一定程度上，这体现了纂修者的个人偏好和不同群体描述城隍信仰的各种局限，也反映了各个城隍庙中不同势力之间的角逐与制衡。

现实中，地方官、道士、地方精英、衙役、香会和里社，在管理庙宇和组织节庆的时候需要相互协商、通力合作。很显然，前三者的兴趣集中在庙宇本身的管理（财务上和组织上），后三者则在节庆，特别是“出会”上——反映了他们不同的宗教性（religiosity）。在城隍出会

① Duara, *Culture, Power, and the State*.

② 详见 Goossaert, “Managing Chinese Religious Pluralism”。

的队伍中，我们很少看到道士和士绅组织，但他们在庙宇管理中的地位，却非常突出；相比之下，香会和里社热衷于参与出会和节庆。至于地方官和衙役，对他们来说，两边都是不能缺席的。

循着这一思路，笔者将从更多的细节方面，探讨道教在这一公共宗教空间中的角色。道教研究者长期把城隍神的道教属性视作理所当然，因为自宋代以来，几乎所有的大型道教仪式中，均会请城隍，或在法事中开列城隍的法位；此外，道士还为城隍信仰安设了专门的科仪和经卷^①。然而，研究城隍信仰的历史学家，则倾向于弱化其道教方面的因素，而更加关注“官方——民间”这一理论框架。地方官和道教眼中的城隍，实际上很相似，因为二者都认为城隍是高度等级化（城隍与上下级的各种神明，存在“品秩”上的关系）和官僚化的（奉祀城隍，也采用官僚化的“公文”形式，有专用格式的呈文、敕令等）。道教将城隍视作（中层）官员，对下统摄地方上的土地公，向上服从于东岳大帝（总管冥界之神）以及更高一级的天庭至尊玉皇大帝。城隍庙和东岳庙的关系极为紧密，它们之间许多科仪和法事也是相通的。

笔者在此探讨的重点不是道教中关于城隍庙的仪式和经卷，而是道士在城隍信仰和城隍庙中的角色。虽然目前没有相关的统计，这方面的具体数据也极难收集，但几乎可以确定，晚清时期绝大多数的城隍庙是由道士主持的。我们仅发现过极少的几例佛教僧侣担任的住持，有的根本就没有常驻神职人员。某些案例中，住持道士人数极少，地方官就直接聘请他们依约担任住持^②。但更典型的情况是（特别在江南地区），当地首要的道教宗派的道士管理着城隍庙（主要是两大派：以正一派为多，其次为全真派）^③，他们自己决定庙内的事务，拥有很大的自治权。

至少在江南地区，帝国晚期道教的特点，是少数的道教宗教精英控制着一个（或在少数情况下几个）核心宫观。围绕着这些核心宫观，形成了火居道士（核心宫观即是其修行和授戒授篆的中心）和组织节庆与香会的一般信众的网络。宋元旧制，每县由官府设一道观，即玄妙观。（明清）某些道教核心宫观便是其绪余；另外一些，则是宋、元、明代兴建的城隍庙和东岳庙。即便有些核心宫观不叫作城隍庙或东岳庙，它们仍会将城隍，或者（更多时候）东岳大帝作为香火最盛的崇拜核心。所以，本文的重点虽然是城隍庙，但其他核心宫观的状况，大体上也类似。另外，这些核心宫观，是它们与其他各省道士，和类似龙虎山张天师府或重要的全真教官观之间的联络点；它们还是连接国家政权的场所，因为通常情况下，核心宫观也是道录司分驻各地的所在地^④。除了对核心宫观的控制以及与国家政权结合（最明显的是担任“道官”）等特点，笔者所定义的“道教精英”，往往还具有某种强大的法派组织背景和浓厚的精英文化兴趣等重要特点（这些道士借助茶、酒、诗、花和其他文人消遣的方式，夤缘地方官员和上层士绅，有的甚至与之结成姻亲）。

通过对《古今图书集成·职方典》的佛教和道教职官统计可见，在 1582 篇县、府职官文

① 参见 KOHN, Livia. “The Taoist Adoption of the City God” 一文，对《道藏》中的《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》的研究。

② 参见 Goossaert, *Taoists of Peking*, p108.

③ 有些派系是家族式的，庙宇住持的职务父子相传，其他派系则是异姓之间的师徒传承。

④ 每府设一名道纪，每州设一名道正，每县设一名道会。

献中，497篇中显示有地方上的道官在任，^①这中间又有59位驻城隍庙（还有20位在东岳庙）^②。在浙江、江苏和安徽三省，任职道官的比例更高，215篇文献中，119篇有道官，而这119篇，又有28篇标明是驻城隍庙、东岳庙或玄妙观的。

有道官执掌的城隍庙中，庙宇的中心位置是供奉城隍及其属下诸神，而跨院里，则是道士们的居所，也有各自供奉的神祇，同时，这里也是施行法事和处理公务的办公室。所以，即便城隍庙并非全是道教的，相当多的城隍庙已完全纳入到道教的职掌，并获得官方的正式批准。这足以称得上是地方官与道教的合作，前者通过将城隍列入“典祀”之列，而将庙宇的管理权移交给后者——我们可以注意到，这种合作不仅限于城隍庙，它同样发生在文昌庙、火神庙等其他的庙宇^③。

城隍庙中的道士，除了履行道官的职责（应地方官的要求举行仪式、监管当地的火居道人），还要像其他核心宫观中的同道那样，承担庙宇中某些关键的司仪责任。遗憾的是，这些庙宇的科仪书以及档案历经销毁，仅剩极少的一些残件，得以保留至今。从现存的材料来看，道士最主要的一项功能，是在葬礼上超度亡灵，特别是要超度那些暴死的厉鬼^④。而城隍信仰最基本的内容，就是控制亡灵和厉鬼（包括阵亡的士兵），其中既有以集体方式进行的仪式（七月十五中元节地方官府举办的厉坛和为自然灾害期间的亡人举行的普度仪式），也有仅为单个家庭举办的丧仪。

城隍庙道士的另一项职责是主持“神判仪式”，通过这种“神断”，生者或死者所蒙受的不公，都可以向天庭的诸神提出申诉。康豹（Paul Katz）对这些仪式有详细的研究，他的研究表明，“神断”涉及的领域很广，从简单的、无需通过中介的行为（如起誓），到较复杂的、需要仪式专家特别是通过道士介入的仪式规程^⑤。所有这些个案，尽管可能牵涉各路神圣，但城隍和东岳大帝是专司幽冥世界派转各种诉状的，他们的庙宇也是举行神判仪式最多的场所。因此，有人到庙里“申诉”，城隍庙道士就要管控这种仪式上的官司，而不管侵害了状告人的是生灵还是阴魂。

地方精英（士绅）显然经常自行书写“疏头”“牒文”，并向城隍处焚化，但大多数人还是会求助于道士^⑥，道士则将各种“请求”分门别类归纳好以后替人撰写“疏头”“牒文”。那些文字极佳而且极自信认为自己完全没必要通过道士的媒介，就可以与灵界的官僚体系沟通的人，实在少之又少。因此，城隍庙道士非常忙，他们要准备从城隍爷那里签发的各种“公文”，

① 基于种种原因（如资料不完备，或某些道教官员实际上掌管数个教区），这只是一个保守的估计。参见杨健《清王朝佛教事务管理》第1章。

② 即使地方道教官员（如果这种职位在实际中存在的话）不是在城隍庙任职，城隍庙在大多数情况下也由道士掌权。

③ 参见19世纪中叶昆山县（江苏南部）火神庙的记述，当地地方长官主持规定的祭祀，道教住持则同时主持打醮仪式，二者通力合作（潘道根：《昆山县城隍庙续志》，第63-64页）。

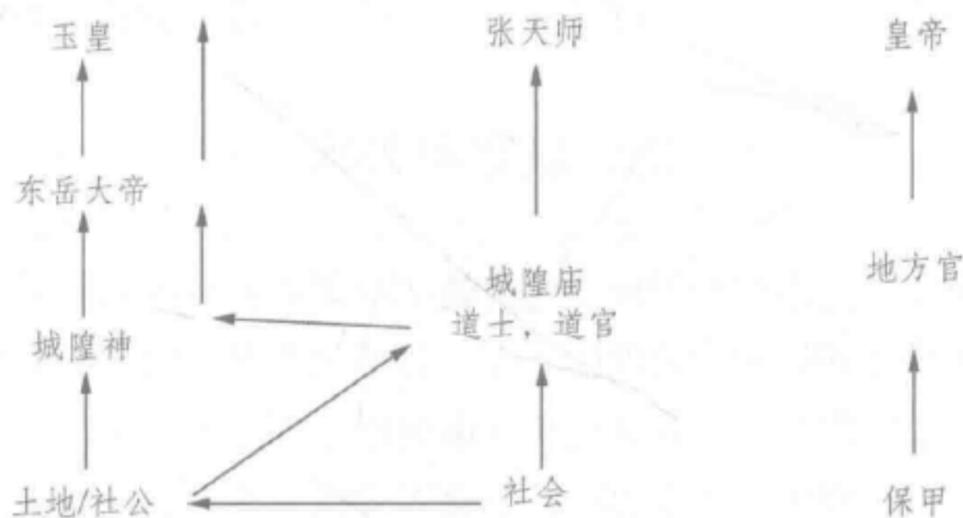
④ 《昆山县城隍庙续志》第47-53页描述了庙宇住持是如何在昆山县的葬礼上成为最瞩目的表演者；同样也记述了一位前任住持因为让死者灵柩寄存在庙内而受到惩戒。Ayscough：《城隍老爷》第145页中也记录，20世纪初上海城隍庙的最主要光顾者就是死者家属。

⑤ Katz, Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture.

⑥ 参看《吴山城隍庙志》卷三，第801-802页；又见Katz, Divine Justice, chapter 4.

例如，为死者写（阴间的）“路票”或者替死者写保护（冥界）财产的“告示”^①。

除了在庙里为家庭提供的这些主要的仪式服务之外，道士也影响了地方社区的整合，特别是以土地公为中心组织起来的里社，而土地公正是城隍的下属。有一个明显的例子，可以说明城隍在道教官僚框架下整合附近土地公的逻辑。17世纪起，大致在从南京到上海之间的这个特殊区域，城隍与土地公的关系有一种特殊的形式。在该区域，每个地方社区（村庄和邻近地区）每年都要以土地公的名义，向每家每户征收纸钱，作为天国的税收，然后由香会组织朝圣的队伍抬着这些“税”和土地公的神像，前往当地的核心宫观（通常为道士掌管的城隍庙、东帝庙或玉皇庙）焚化这些纸钱。这个仪式称为“解天饷”（如图一）或“解钱粮”“解皇钱”。在有的地区，城隍还要依次向其上级（东岳大帝或玉皇大帝）朝贡并转输“天饷”。许多学者研究过在“天饷”制度框架中地方庙宇的等级结构^②，然而，对道教官僚体系整体的组织结构，学界的探讨尚显不足。



图一 解天饷

如前所述，城隍庙管理着一个象征性的税收系统，并掌管神断。因此，它在职能上与衙门相似，在道士和地方官（具体分工依事而定）的共同主持下，庙里的大部分公务由香会成员和衙役执行。城隍庙高度的衙门化性质以及衙役的卷入，已经被一些有心者所察，例如下面一段来自苏州的评论即称：

吴俗敬鬼神而尚巫覡，故庙宇无不崇焕，署中衙役争为会首，纠众赚钱，假公济私，募缘不足则勒派之；杜撰之神诞，又造夫人诞，演剧排宴，以畅其醉饱。惟出于衙役，故一衙奉一神。府、县各有城隍，又为三治司；又以都城隍为巡抚，以财帛司为布政；又造阴按察；又以相王为织造，以小财帛为理问；尚缺粮道，乃以金总管当之，往天师府求救封不允，则以总管位首，不可以道宪衰之也。而娄东土人以真君堂有神（里人呼为“小爷爷”），总管弟也。常熟道署中人访得之，乃具牲牺迎之，尚缺一中军，于是中军衙署人以

^① 郑土有、刘巧林：《护城兴市：城隍信仰的人类学考察》，第97页；《城隍示谕》，《点石斋画报》“革”册（印于1893年），第36页。

^② 滨岛敦俊：《总管信仰：近世江南农村社会と民间信仰》，第205-219页；巫仁恕：《明清江南东岳神信仰与城市群众的集体抗议——以苏州民变为讨论中心》，第149-206页；GOOSSAERT, “Bureaucratie, taxation et justice”; 荣真：《中国古代民间信仰研究——以三皇和城隍为中心》，第212-227页；吴滔：《清代苏州地区的村庙和镇庙：从民间信仰透视城乡关系》；王健：《明清以来江南民间信仰中的庙界：以苏、松为中心》；von Glahn, “The Sociology of Local Religion”, pP. 800-801.

驸马府为中军，每春秋祭坛，都城隍入坛，则中军必跪迎。然系士诚公主，本属女像，而改为男装，殊可怪也。浙江江氏《自然好学斋诗》注亦云：“驸马府属女相。”^①

此外，一则关于“解天饷”的缘起的最早的资料竟说“天饷”都是以天师的名义征收的，并且与苏州玄妙观相关：

明末年岁不登，社稷将亡，听命于神奸道，借天师之名，黜陟十乡土地，盘踞玄妙观，以收各会首，矫诬上天之费，有民谣为证：“城中城外走如狂，争春玄都醮篆黄。哄动各乡泥土地，天师门下受封章。”又：“雷牌电票召诸乡，木偶难行人更忙。干折下程非纸锭，可知阴道定从阳。”又：“传说瑶台也乏钱，求金天子降坛前。纷纷贡献玄都去，不顾穷民日倒悬。”今之托名欲解天饷以苛敛民财者，大率如此，为民牧者宜痛惩之。^②

这种道教在城隍庙和其他核心宫观的官僚化活动，为我们打开了一个新的观察视角。尽管就像城隍高于土地公一样，道士也将自己置于地方社区之上，但他们也要乞灵于他们的上级——张天师。我们现在就会发现，这可不仅仅只是一套“说辞”或“话语”（rhetoric）而已。

二、城隍和天师

当这些城隍庙被道士精英掌控的时候，它们就与帝国范围内的道教系统结为一体，特别是与张天师及天师府治下的神职管理体系发生了千丝万缕的联系。因此，要理解城隍庙在江南基层社会所扮演的角色，必须把这一并非仅限于江南地区，却与江南那些大型道教宫观保持着极为密切关系的特殊制度考虑在内。迄今为止，研究者对张天师的关注，主要集中在其与清朝宫廷的关系以及有清对张天师的支撑逐步衰退的过程，而对其在基层社会扮演的角色探讨不够^③。即便失去了一部分（而非全部）国家支持，张天师的道教官僚机构及其属下大量的精英道士（法官），仍旧可以对道士进行传篆、掌控地方的封神和为中国的上层社会提供仪式服务（特别是驱鬼），在1898年的反迷信运动开始之前，张天师的权威并没有真正衰落。

江南地区的城隍庙与张天师制度的结合，有多种表现，笔者重点要探讨其中的三个面向：（1）道士在城隍庙和龙虎山之间的流动；（2）张天师对城隍的敕封；（3）张天师作为最高权威，利用城隍主持神判仪式，致使“表文”“敕令”等公文流转，并借此出售流动中的仪式化文书（如各种符）。

（一）道士的流动

精英道士家族在对大型的江南城隍庙的经营过程中，源源不断地定期输送年青机敏的道士到龙虎山听差，数年之后，其中一些道士得入大光明殿（该殿位于紫禁城正北，即龙虎山选送专为皇帝服务的精英道士在宫廷服务期的地方）。一个有关的例子，是杭州一座文献保存很好

① 《红兰逸乘》卷四《琐载》。

② 《坚瓠补集》卷六《天饷》，第1890页。

③ 张继禹《天师道史略》、张金涛《中国龙虎山天师道》、王见川《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》、王见川《近代变局下的张天师——兼谈其对华南道教之影响》、王见川《张天师研究序说：成果回顾与相关史料辨正》、Goossaert, “Bureaucratic Charisma”。

的城隍庙，该庙分别供奉着省、府和县（杭州设置了仁和、钱塘两个县）的三级城隍^①。庙建在吴山（此山在城墙内）之上，殿堂连绵，建筑醒目（其主要建筑现已改建为博物馆，仍为当地的标志性建筑），是所有描绘杭州城市生活的作品中都要大书特书的一个去处。多家道房（清前期有 15 家道房，到 18 世纪晚期还剩下 11 家）联合管理这座城隍庙。在 17 世纪和 18 世纪，每家都要派送道士到龙虎山当差，其中一些道士，则经由龙虎山送往紫禁城，担任皇帝的御用道长。借助复杂交织在一起的师徒系谱、姻亲关系、学术友谊，以及同在北京、龙虎山或其他地方的修行经历等错综复杂的关系网络，他们与整个中国的道教精英保持着良好的联系^②。类似的情况，也存在于另一个重要的江南城市昆山。1855 年修订的昆山城隍庙志（太平天国战乱中，该庙曾两度被毁，该志即在其间所修），大体上也是由两大道房所撰，它们联合管理这座城隍庙，与城里的其他道观也有密切联系；从晚明到 18 世纪，这座城隍庙中的道士一直有人在龙虎山或宫廷里当差^③。同样，上海城隍庙以及苏州玄妙观等其他核心宫观，也有道士送往龙虎山。

（二）封神

包括城隍庙在内的遍布整个帝国的道教官僚网，沟通了尘世中道士们的流动，不仅如此，同样重要的，这个网络也导致了神仙的流动。天师既然可以在这个宇宙的精神等级制度内，任命活着的神职人员；他也可以依照同理，任命诸神（如图二）。明清以来似乎一直有一种说法，即所有的城隍和土地公都是张天师任命的^④。天师加封江南的城隍（不同于国封）的记载，可在有清的不少地方志中找到，其中不时提到“天师府敕谕”^⑤。少数的几份尚存的这类文献中，还出现了天师以玉皇大帝的名义颁发的册封谕旨，上面还用了天师府印，城隍庙会保存这样的敕谕，而且可能会刻成石碑。下文所录（见 1790 年扬州附近一镇上城隍庙所收敕谕）即是比较有代表性的一则：

明洪武初封县城隍伯爵，后止。称城隍之神。羽士管时庵言，镇中城隍庙旧为搜盐所。明季所官移于仪征里。人以遗址建庙，祀城隍。乾隆五十五年张真人府奉勅封灵通伯。勅文有云。天命无私，惟至诚而可格细言，亦纳遂民欲之所从。凡在福世之条，不惜分茅之宠，受兹殊贶，永辅升平。末署袭封五十八代正乙嗣教大真人张起隆。^⑥

① 主要资料来源是 1789 年修订的《吴山城隍庙志》，该庙志中有着大量关于 18 世纪庙宇生活的记载。参见 Susanna Thornton “Provinces, city gods and salt merchants: provincial identity in Ming and Qing Dynasty Hangzhou” 一文，本文对地方精英针对供奉在庙里的各类城隍的身份和等级而展开的争论进行了研究。

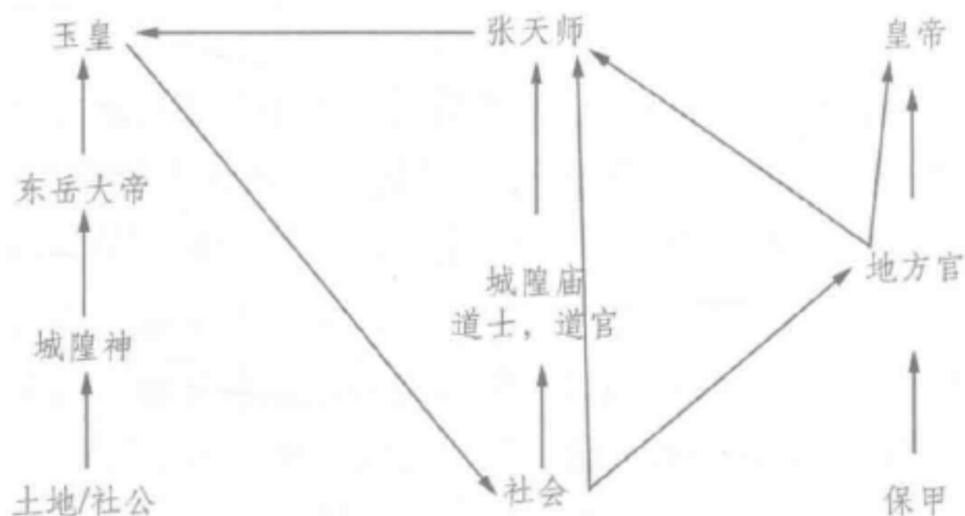
② 《吴山城隍庙志》卷五。

③ 《昆山县城隍庙续志》，第 28-38 页。

④ 王见川：《张天师之研究》，第 127 页。

⑤ 滨岛敦俊：《总管信仰》，第 231-232、320-322 页；《重辑张堰志》卷二，第 62 页。

⑥ 《甘棠小志》卷四，第 5a-b 页。



图二 天师封神

在许多情况下，庙宇住持会到龙虎山（献金）请封^①。一般来说，天师只是对地方推举的人选进行任命，而由他本人来决定谁将成为某地城隍^②。许地山曾援引一则轶事（没有指名出处），称第62代天师张元旭（1862 - 1924，1904年继承天师职位）曾于20世纪后期在广州出售城隍职位^③。滨岛敦俊指出，类似的记录在下层乡绅撰述的乡镇志中可以找到，但在更受官方关注的县志，一般不记载这些，可能是地方官和上层士绅并不支持这种做法。但著名（也虔信道教）文人梁恭辰（1814 - ?）即记述了他的一个熟人死后是怎么被天师任命为丹徒城隍的^④。另一个19世纪的学者言辞激烈地指出，天师、天师任命的城隍以及下属城隍的土地公，是国家正统的支柱，与地方上的淫祀截然不同^⑤。这类官方支持的信息，也可以通过天师题赐城隍庙的牌匾表现出来，因为悬挂这些牌匾，都获得了地方官的认可^⑥。

（三）神判仪式

城隍庙和龙虎山之间互动的第三种形式，与神判仪式有关。我们已经看到，举行这类仪式的，大多数都是地方上的人（庙宇里的道士、衙役和香会成员）。但城隍庙里的“神判”却可以超越地域，借助整个道教官僚体系链直达天师。关于“阴状”的事有时情况很特殊，城隍庙收了“诉状”，也做了相应的处理。但生者与死者之间的问题，可能无法在本地得到解决，也可能因为“原告”不满最初的处理结果或者城隍庙自身就需要请更高级别的神帮助，这时，就会要求高一级神的介入。这种情况下，道教的官僚体系则会全面运转起来。《吴山城隍庙志》（撰于1789）便记述了1700年发生的几起类似的诉讼。在这些案件中，有一个杭州书生受到鬼怪的袭扰，便向巡抚递交了诉状，巡抚亲笔写信给天师，而天师则令杭州的城隍降服鬼怪，城隍果真就有效地完成了这项任务^⑦。整个过程中，为我们留下了一个正式公文的流转程式，据此我们可以绘出如下示意图，图示反映出来一套与“封神”和“解天饷”运作相似的官僚化程

① Goossaert, "Bureaucratic Charisma," pP. 139 - 141.

② 《法华乡志》卷八，第345 - 346页明确记载，当地民众请求张天师任命他们选出的城隍人选。

③ 许地山：《扶箕迷信的研究》，第108页。

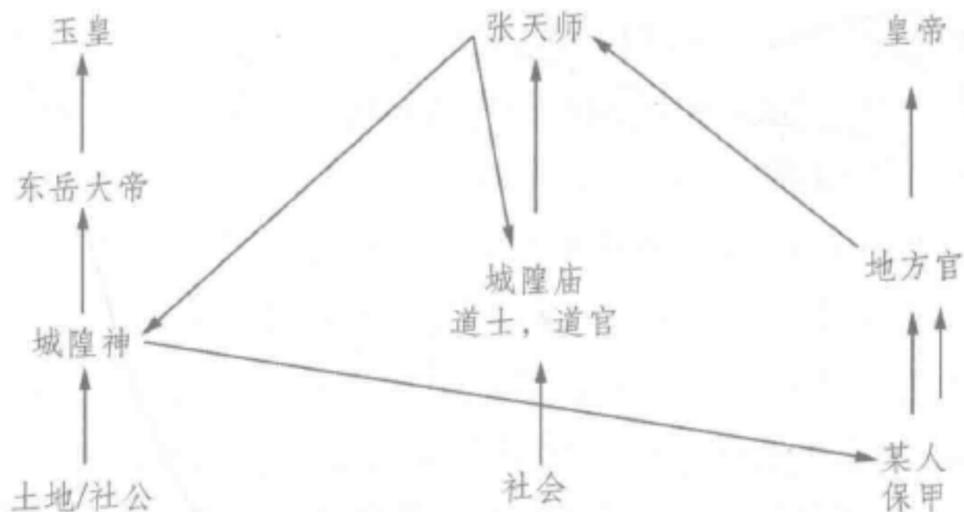
④ 《北东园笔录续编》卷三《周次立》：后十余年，余官吴门，闻人言次立为丹徒城隍，确有所据。或曰得自张真人，语殆不诬矣。另一例关于天师任命城隍的案例，参见清代笔记《里乘》卷四《陈司马》。

⑤ 《退庵随笔》卷十。

⑥ 《昆山县城隍庙续志》第78 - 79页记载：牌匾由天师题写，由地方官悬挂，同时也有地方官赠送给龙虎山法官的牌匾。

⑦ 《吴山城隍庙志》卷四《方士灵应记》《恤士感神记》《神疗暗生记》，第805 - 809页。

序，如图三：



图三 一起阴间诉讼案（杭州吴山城隍庙，1700）

地方官在多大程度上实际参与了与城隍庙道士和天师共同受理的类似诉讼案件？著名学者俞樾（1821 - 1906）留下的一则笔记对这个问题进行了回答：

冯梦香孝康之弟则诚，于同治壬申年读书慈溪县城。一日，忽传江西张真人府有使者至城隍庙，乃往观之。果见一使者背负黄袱，中有文书，取出于神前焚之，以真人府封条封庙门三日。于是一县喧传，不知何事。数日后，县中一吏言之曰：“此为辽东某县事也。”辽东某县有夫妇偕行于路者，妇急欲溺，不得已，溺于路侧。其夜夫妇皆卧矣，有扣户者，夫启视之，久而不返。妇亦起，出视其夫，则腰断矣。人疑妇实杀之，闻于官，妇极口称冤。官细诘是日曾至何处，曾作何事，妇悉以告。因至所溺处掘地数丈，得一棺，启视之，面如生。官疑焉，牒问真人府。真人府覆言：“此鬼为元朝浙江慈溪县人，以行贾至辽东而死。其鬼强悍，妇溺适当其棺，触鬼之怒，是夜杀其夫者，果此鬼也。鬼本慈溪人，宜移文慈溪城隍治之。”故使人赍二文至慈溪，一焚城隍庙，限三日断此狱，故封庙门三日；一投慈溪县，故县吏得知其详。^①

讲到这个故事（据其最亲近的一个弟子的兄弟的说法，俞樾确信实有其事），俞樾（在其他场合，他多次表达过他对天师、天师府和天师降魔能力的钦佩）认为，这件事实际上是道士办的，辽东地方官不太可能真的行牒真人府。但在俞樾的故事中，也没有人因为看到一个远道而来的天师使者到城隍庙督办案子而感到惊讶。

即便天师本人或他的法官不会长途跋涉亲临某座城隍庙，祈告者请一道天师的驱魔符篆，也可以代表他们的到来。这样的故事在清代笔记和报纸中比比皆是，当事人或者写信或亲自拜访龙虎山，或恰逢天师巡行经过时迎驾，请他帮助降妖伏怪。天师则一般会给求助者一个护身符，由他们带往其所在地方的城隍庙。例如，下面一则清前期的笔记就可以看到这样的情形：

张真人继宗，天师五十四代孙也。自苏至松，骑从赫奕，愚民聚观，填塞衢巷。绅士寡识者，亦趋迎陪侍。其人年甫弱冠，茫无知识。每准一词，纳银十二两；书一符，偿三金。其徒皆市井无赖，共相附和，肆为奸诈，获金数千。远近被鬼祟者，闻其来，皆斋沐

① 《右台仙馆笔记》第271则。

三日，激切祈请，叩头待命。但批发文书房登号，谩云归府行文，仰城隍神查报而已。^①

笔记的文体通常限制了（每一篇内）主人公的数目，因此一般出场的只有祈告者、妖魔鬼怪和天师，但很有可能，城隍庙的道士也在上述公文的流动程序中也发挥了作用，特别是有的时候，城隍要回禀天师，下面笔记就记了这样的一个例子：

湖州沈秀才，少年入泮，才思颇美。年三十余，忽得羞疾：每食，必举手搔其面曰：“羞，羞。”如厕，必举手搔其臀曰：“羞，羞。”见客亦然。家人以为癫，不甚经意。后渐尪羸，医治无效。有时清楚，问其故，曰：“疾发时，有黑衣女子捉我手如此，迟则鞭扑交下，故不得不然。”家人以为妖，适张真人过杭州，乃具牒焉。张批：“仰归安县城隍查报。”后十余日，天师遣法官来曰：“昨据城隍详称：沈秀才前世为双林镇叶生妻，黑衣女子者，其小姑也。”^②

下一则笔记，则同时涉及地方官和城隍，展示了行政官僚体系和道教官僚体系在某些司法程序中是如何协调运作的：

翁乃控城隍，并控于县。时有邑令钱名维乔，字竹初者，收其呈，而斋戒三日，亲诣城隍行香，焚牒。月余，天师府中行来一文，启视之，即某家控狐作祟事。文内乃城隍牒，附有朱符二道，铁牌符一面。钱邑令即传某翁来，示以文，给以符与铁牌，命贴符于前后门，埋铁牌于病妇之房。夜即安寝，人亦复元，而狐不知何往也。咸讶事之奇。后翁到江西，拜谒天师，问之，曰：“此狐势大，非郡邑城隍所能制也，故城隍牒之于余。”又问城隍之文从何来，曰：“府之后园，有一池，文来则浮水面，早晚必往池观之。有文则查是何妖，应何法制，则发符以治之。若查非妖，乃真有病，则不发符，仅移城隍，不移群邑也。”^③

即使从时间和成本方面的原因来看，道士在神判仪式中应该充当的角色，多数情况下也不大可能搬出更高的权威或与龙虎山公书往来。但是，求助上级权威的这种可能性却广为人知，实际上“神断”多了一种选择，即上级权威可以提供的中立的、来自外部的判断。下面的笔记即详细记载了这样的一个案例，其中的审判即涉及城隍庙移送龙虎山待决的犯人：

黄昏后，妹苏曰：“城隍庙审事，回来备说。先在庙门外见城隍神接大士上殿正坐，城隍在下侧首旁坐，我跪大士侧边，胡三哥跪丹墀下。大士向城隍说了此话，城隍就向胡三曰：‘孽畜，何得扰害生人？’胡三答曰：‘我原在新官桥里住，因桥拆造，借居罗家空楼。此系女鬼，他来跟我觅食的。’城隍即令判官查我父母及吾兄之籍，又查罗宅之籍。查毕，叱曰：‘他是生人，如何说是女鬼！’喝令掌嘴。掌毕，复抽签掷地，将胡三哥重打

① 《莼乡赘笔》卷三《张真人》。亦可见另一则笔记：叶旅亭御史宅，忽有狐怪白昼对话，迫叶让所居，扰攘戏侮，至杯盘自舞，几榻自行。叶告张真人，真人以委法官。先书一符，甫张而裂，次牒都城隍，亦无验。（《阅微草堂笔记》卷一）。即墨杨槐亭前辈言，济宁一童子，为狐所昵，夜必同衾枕。至年二十余，犹无虚夕。或教之留须，须稍长辄睡中为狐筮去，更为傅脂粉。屡以符箓驱遣，皆不能制。后正乙真人舟过济宁，投词乞劾治，真人牒于城隍。狐乃诣真人自诉，不睹其形，然旁人皆闻其语（《阅微草堂笔记》卷九）。

② 《子不语》卷十《羞疾》。

③ 《咫闻录》卷二《治狐》。

三十板，曰：‘我处亦不究你，解往真人府去治罪。’”^①

这样看来，为了将各个地方教区在册的生者和死者，置于这些城隍爷的权柄之下，城隍庙（至少那些大庙）和龙虎山之间，出现了频繁的公文、人员和资源的流动。这种流动也伴生了经济上的交易：可供在全国范围内作护宅之用的“天师符”，先是在龙虎山批量印刷，随后通过核心宫观的网络发售出去；一些人不经授权就伪造这些神符来卖，但天师在地方官的大力支持下控告他们，以确保其官僚化垄断地位^②。

因此，住持城隍庙的道士的地位是官僚权威式的，直接与高高在上的天师相联系，向下控制着下级的道士与地方神。在某些典型的情况下，我们找到了这种地位的实际表达，例如，这些道士竟获得了为整个城市作法事的垄断权（某些小城镇里）^③，或在行使这类权力方面充当仲裁者（通常是大城市）。

三、道教官僚体系

上述与城隍庙有关的形形色色的宗教活动，从某种角度看来是相互独立的，历史学家通常也是这么看待它们。但笔者认为，它们都是同一个道教官僚组织体系的一部分，城隍庙是个基础。各种各样的封神、神判和天饷活动，实际上都互相关联，并且与城隍和天师联系在一起。“解天饷”遵循的是（道教）神谱的官僚化结构，以及与之平行的道士的官僚化结构。它与“神断”的执掌也有联系，因为大型的神判仪式中，最为常见的莫过征纸钱一节。“神断”通常是非常地方性的，有无道士在场都会进行，但是在很复杂的神断案件中，天师及其法官则有可能通过道教核心宫观的网络介入其中。

因此，在资源允许的那些地方，如江南市镇，道教精英试图建立起并运转一套按照神谱结构确立的官僚化架构，联合地方神庙，组建一套以天师为首的等级化机构。这套机构向人民征税、掌管司法并鼓吹普度众生。换言之——官僚体系、课税、司法、救度——道教像一个宗教王国一样运转。这一个类似国家的组织和逻辑的存在，为我们提出了一个问题：它与实际的帝国官僚体系是什么关系？笔者并不认为，道教仅仅是对帝国机构进行模仿，以求得赋予其仪式和活动以权威性和合法性。早在道教最初期的天师道时代，官僚化逻辑就是道教的核心，因此，将晚期的帝国与道教视作同一文化范式的两种形式，似乎更容易理解^④。这两种形式有很

^① 《续子不语》卷三《心经诛狐》。亦可见另一则笔记：梁谿堂言，有客游粤东者，妇死，寄柩于山寺。夜梦妇曰：“寺有厉鬼，伽蓝神弗能制也。凡寄柩僧寮者，男率为所役，女率为所污。吾力拒，弗能免也，君盍讼于神？”醒而忆之了了，乃炷香祝曰：“我梦如是，其春睡迷离耶？意想所造耶？抑汝真有灵耶？果有灵，当三夕来告我。”已而再夕，梦皆然。乃牒诉于城隍。数日无舛。一夕，梦妇来曰：“讼若得直，则伽蓝为失纠举，山神社公为失约束，于阴律皆获谴。故城隍踌躇未能理。君盍再具牒，称将诣江西，诉于正乙真人，则城隍必有处置矣。”如所言，具牒投之（《阅微草堂笔记》卷二十四）。

^② Goossaert, “Bureaucratic Charisma,” pP. 132–133.

^③ 参看魏德毓：《明以来正一派道教的世俗化》，第157页，本文的研究表明，在清晚期，连城县（福建省）被一分为四，每一个区域都由一支道堂垄断着各种仪式：其中三派瓜分了乡村地区，第四派则以城隍庙为依托，控制着城区。

^④ Brook, “Tormenting the dead”一文认为，大多数民众通过仪式、戏剧和善书对官僚程序和官僚文化的了解，不亚于来自参与实际行政的直接经验。

多的相似之处，但有时又不可避免会相互竞争，但是很大程度上，二者也会合作。我们已经看到地方官求助于天师的例证，而城隍庙则是同时反映帝国官僚体系与道教官僚体系的交点。在道教核心宫观和道教精英大量存在的清代江南地区，很自然会出现这样的合作：掌管城隍庙的道教精英与地方官属于同一个社会阶级，享有共同的文化，二者在城隍庙里的互动持续不断，既有仪式上的目的，也有消遣文化的原因。然而，冲突的例证也应引起研究者的重视，例如征收天饷，通常就要被地方官禁止（虽然也不能彻底铲除）。道士与国家官员对国家、社会、法律和仪式有着相似的理解，双方对于这些概念的应用并无相悖，只是有时采用合作的方式，有时则是竞争的方式。而通过这些方式，道教参与到了帝国国家的构建之中。

参考文献：

- [1] 姚裕廉：《重辑张堰志》（1919），《上海乡镇旧志丛书》卷五，上海社会科学院出版社2005年版。
- [2] 董含：《莼乡赘笔》，（清）吴震方辑《说铃》丛编第二集第22-23册，1868年（同治七年）重刻本。《点石斋画报》（1884-1898），广东人民出版社1983年（影印）版。
- [3] 王鍾：《法华乡志》（1922），《上海乡镇旧志丛书》卷十二，上海社会科学院出版社2004-2006年版。
- [4] 董醇：《甘棠小志》（1855），《中国地方志集成·乡镇志专辑》卷十六，江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社1992年版。
- [5] 张霞房：《红兰逸乘》，《吴中掌故丛书》，江苏省立苏州图书馆1932年版。
- [6] 褚人获：《坚瓠集》，《清代笔记小说大观》，上海古籍出版社2007年版。
- [7] 潘道根：《昆山县城隍庙续志》，《中国道观志丛刊续编》卷十四，江苏古籍出版社2004年版。
- [8] 许奉恩：《里乘》（1874），齐鲁书社2004年版。
- [9] 沈映铃：《退庵随笔》，清光绪九年（1883）刻本。
- [10] 卢崧：《吴山城隍庙志》（1789），朱朗斋辑《西湖祠庙志专辑》，王国平藏本，杭州出版社2004年版。
- [11] 俞樾：《右台仙馆笔记》，上海古籍出版社1986年版。
- [12] 纪昀：《阅微草堂笔记》，天津古籍出版社1994年版。
- [13] 慵讷居士：《咫闻录》，重庆出版社2005年版。
- [14] 袁枚：《子不语全集》，河北人民出版社1997年版。
- [15] AYSCOUGH, F. "The Chinese Cult of ch' eng huang lao yeh." *Journal of the Royal Asiatic Society, North China Branch*, 55, 1924.
- [16] BROOK, Timothy. "Tormenting the Dead." in Timothy Brook, Jérôme Bourgon & Gregory Blue (edS.), *Death by a Thousand CutS.* Cambridge, MasS.: Harvard University Press, 2008.
- [17] DUARA, Prasenjit. *Culture, Power, and the State Rural North China, 1900 - 1942.* Stanford: Stanford University Press, 1988.
- [18] FEUCHTWANG, Stephan. "School - Temple and City God." In G. William SKINNER, ed., *The City in Late Imperial China*, pP. 581 - 608. Stanford: Stanford University Press, 1977.
- [19] GOOSSAERT, Vincent. *The Taoists of Peking, 1800 - 1949. A Social History of Urban Clerics.* Cambridge (MasS.): Harvard University Asia Center, 2007.
- [20] GOOSSAERT, Vincent. "Bureaucratic charisma: The Zhang Heavenly Master institution and court Taoists in late - Qing China." *Asia Major*, 3rd series, 2004, 17 (2).
- [21] GOOSSAERT, Vincent. "Managing Chinese Religious Pluralism in the Nineteenth - century City Gods Temples," in Thoralf KLEIN, Christian MEYER, Joachim GENTZ, ed., *Chinese Religions in the Age of Globalization, 1800 to the pres-*

ent, edited volume in progress.

- [22] GOOSSAERT, Vincent. "Bureaucratie, taxation et justice. L' état taoïste au Jiangnan (Chine), XVIIe - XIXe siècles," *Annales HSS*, forthcoming.
- [23] 滨岛敦俊:《總管信仰:近世江南农村社会と民间信仰》,东京:思文阁,2001年。
- [24] JOHNSON, David. "The City - god Cults of T' ang and Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (2), 1985.
- [25] KATZ, Paul R. *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. London: Routledge, 2008.
- [26] KOHN, Livia. "The Taoist Adoption of the City God." *MingQing Yanjiu*, 5, 1996.
- [27] 荣真:《中国古代民间信仰研究:以三皇和城隍为中心》,中国对外经济贸易出版社2006年版。
张蕾:《清同光年间江宁府城隍庙告示碑考释》,《晚清国家与社会》,社会科学文献出版社2007年版。
- [28] TAYLOR, Romeyn. "Ming T' ai - tsu and the gods of the walls and moats," *Ming Studies*, 4, 1977.
- [29] VON GLAHN, Richard. "The Sociology of Local Religion in the Lake Tai Basin." in John Lagerwey, ed., *Religion and Chinese Society*. Hong Kong: Chinese University Press & Paris: EFEO, 2004.
- [30] 王健:《明清以来江南民间信仰中的庙界:以苏、松为中心》,《史林》2008年第6期,第1-18页。
- [31] 王见川:《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,中正大学博士论文,2003年。
- [32] 王见川:《近代变局下的张天师——兼谈其对华南道教之影响》,黎志添编:《香港及华南道教研究》,香港中华书局2005年版。
- [33] 王见川:《张天师研究序说:成果回顾与相关史料辩证》,《台湾宗教研究通讯》2003年第5期。
- [34] 王宗昱:《城隍信仰中的儒道关系》,黎志添主编:《宗教的和平与冲突》,香港:中华书局2008年版。
- [35] 魏德毓:《明以来正一派道教的世俗化——对闽西火居道士的调查》,《社会科学》2006年第11期。
- [36] 巫仁恕:《节庆信仰与抗争——明清城隍信仰与城市群众的集体抗议行为》,《“中央研究院”近代史研究所集刊》2000年第34期。
- [37] 巫仁恕:《明清江南东岳神信仰与城市群众的集体抗议——以苏州民变为讨论中心》,李孝悌主编:《中国的城市生活》,台北:联经出版公司2005年版。
- [38] 吴滔:《清代苏州地区的村庙和镇庙:从民间信仰透视城乡关系》,《中国农史》2004年第2期。
- [39] 许地山:《扶乩迷信的研究》,长沙:商务印书馆1941年版。
- [40] 杨健:《清王朝佛教事务管理》,社会科学文献出版社2008年版。
- [41] 张金涛:《中国龙虎山天师道》,江西人民出版社2000年版。
- [42] 张继禹:《天师道史略》,华夏出版社1990年版。
- [43] 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店2002年版。
- [44] 郑土有、王贤森:《中国城隍信仰》,上海三联书店1994年版。
- [45] 郑土有、刘巧林:《护城兴市:城隍信仰的人类学考察》,上海辞书出版社2005年版。
- [46] ZITO, Angela R. "City Gods, Filiality, and Hegemony in Late Imperial China." *Modern China*, 1987, 13 (3).

百年道学精華集成

第二輯

神仙信仰

卷三

空间神明信仰



土地信仰

论土地爷和灶王的民间传说*

刘守华

道教以多神信仰为特征。除三清、四御、八仙等为道教所专有的神与仙人之外，道教还把许多民间俗神纳入自己的神谱和信仰体系。主要有雷公、城隍、土地、门神、灶君、财神、文昌、关帝、妈祖等。随着民间信仰的流行，在口头文学中也伴生出关于他们的种种传说故事。其中以对土地爷和灶君的信仰最为流行，几乎在中国达到家喻户晓的地步，因而有关这两位俗神的传说故事也格外丰富生动，引人入胜。

受人敬仰的土地爷

土地神的信仰在中国民间十分普及，许多地区几乎每个村庄都有土地庙。土地庙很简陋，用砖石砌成，高不逾丈，或供奉“土地爷”，或同时供奉“土地公公”与“土地奶奶”，神像的姿态十分慈祥，给乡民以亲切之感。有的地方连塑像也没有，简陋到只有一个写着“土地公公之神位”的木牌子或一块石头。清人李凤翱在《觉轩杂录》中记述道：

土地，乡神也，村巷处处奉之，或石室或木房。有不塑像者，以木板长尺许，宽二寸，题其主曰某土地；塑像者其须发皓然，曰土地公，妆髻者曰土地婆，祀之纸烛者酒或雄鸡一。俗言土地灵则虎豹不入境，又言乡村之老而公直者死为之。^①

以上内容和近年出版的《山东民俗》一书中所载民间信奉土地神的情况（不限于山东地区）大体一致，至今没有很大改变。

土地神的前身是社神。东汉应劭所撰《风俗通义》引《孝经援神契》道：“社者，土地之主，土地广博，不可遍敬，故封土以为社而祀之，报功也。”^②统一王朝建立之后，全国性的大土地神名为“地祇”或“后土”，由皇帝奉祀。地方性的小土地神，又名“社公”“社母”或“当坊土地”，由各地自行奉祀。最早见于文献的土地神是三国时期吴国的钟山土地神蒋子文。原来城隍、土地的信仰没有分开，唐以后城镇兴起城隍神，土地神降为城隍的下属，便只在村

* 本文原载《湖北师范学院学报》（哲社版）1991年第2期，第36-44页。

① 见袁珂：《中国神话传说辞典》，上海辞书出版社1985年，第19页。

② 《风俗通义校释》，天津人民出版社1980年版，第295页。

野享受乡民的香火了。土地神本渊源于古老的民间信仰，并非道教创造，后来才纳入道教神谱，在道经《无上黄篆大斋立成仪》中列“土地正神”于最后^①，从而进入道教信仰之中。

这位在道教诸神中地位低下的土地神，由于有着普遍而深远的民间信仰作基础，所以成了民间口头文学中十分活跃的一个艺术形象。几乎中国每个乡村都有关于土地爷的故事传说流行，记录成文的只是极少一部分，我看到的材料近40篇，深受吸引。

这些故事多数是称道土地爷护佑百姓的功德。湖北大冶县油印了一本《土地菩萨的故事》^②，受到旅居美国的著名学人丁乃通的大力赞赏；他说：“对于不少非中国的民间艺术家来说，他们最感兴趣的集子是《土地菩萨的故事》。土地菩萨是地方或村落的神，在中国民间信仰中是地位最低的神。较高级的神可能是基于上层阶级的形象，土地神显然是农民根据自己的形象创造的，在关于他的故事中常常表现出中国农民阶级的思想感情。”^③其中第一个故事《土地爷的由来》，讲古时石头神把大地都霸占了，使得树神、花神、药神、谷神、鸟神和兽神没有立足的地方，他们向玉皇大帝告状，却没有一个神愿意下凡同石头神打交道。只有在天庭扫地的土地神表示愿意下凡，条件是“只要封我为土地爷就行了”。玉皇依允，土地神受封后来来到地下。石头神出于对长辈的尊敬，让出了所霸占的土地，从此树木花草飞禽走兽才得以在人间安居乐业，“土地爷”的称呼便一直流传至今。这篇传说染有浓厚的神话色彩，关于“土地爷”的称呼系来自开拓土地，给人类和动植物提供生存环境的叙述，虽系虚构，却意味深长。

另一类讲述土地爷由来的故事，则以死去的某个人物为主角。他落水而死，本可以我“替身”超脱鬼域，投身于人世，却因同情人们，宁愿自身受苦，也不愿加害于人，最后得到玉皇大帝嘉奖，被封为土地神。当“官”之后他继续做好事，深受百姓爱戴：“那老庚，自从到了草尾街当土地之后，还似以前一样的心眼好。他见农民有何灾难，总是暗中保佑，大事化小，小事化了。所以草尾街这个地方风调雨顺，五谷丰登，人口兴旺，六畜安生。地方上的人给他修了一个小庙，取名‘南方土地庙’，人们感谢土地神的恩德，四时八节，备办三牲香烛祭祀他。”这类故事在中国各地流行甚广，我见到的两篇题为《土地菩萨的来历》^④《北京土地和南京城隍》^⑤，均出自湖南，可以作为它们的代表。

死于非命的鬼魂到了一定期限可以寻找“替身”，从沉沦中超脱出来，这自然是一种迷信说法。人们却借用这种说法作背景，编织出了一个颂扬舍己救人的美德的故事。主人公不忍心以他人的沉沦来解脱自己的苦难，而是自己承受苦难来成全他人的幸福，内容感人至深。

土地爷获得乡民的爱戴，主要是因为他在乡村生产生活的许多方面能给人们以切实的帮助。在故事里，人们日常生活中不管遇到什么困难，只要上小小的土地庙诚心相求，都能“有求必应”。例如他能惩罚偷盗。一个小偷偷走了老太婆辛辛苦苦喂养大的老母鸡，土地得知后，在梦中警告那小偷：“偷了一只鸡，吃了三个蛋，如若不送还，肚子要胀翻。”小偷吃鸡蛋果真

① 《正统道藏》第16册，影印本，第12574页。

② 《土地菩萨的故事》，大冶县民间文艺研究部，1983年编印。

③ 丁乃通：《民间文学民间办》，《中南民族学院学报》1988年第3期。

④ 《民间文学》1986年第8期。

⑤ 《中国民间故事集成湖南省卷石门县资料本》，1986年编印。

肚子胀得难受，只好把鸡子送回，悔过自新^①。

土地神又是媒神。做媒是一件颇费周折的事，他实在忙不过来，就寻找帮手，给人们许：谁只要帮一百对青年男女结成夫妻，又不要人家礼物的，死后就可以成为小土地神。这就是中国为什么到处都有土地庙的来历^②。特别值得一提的是，他曾给寡妇做媒，开创了寡妇改嫁的习俗。湖北通山流传的《土地菩萨主婚》^③所讲的就是这么一个故事。结尾说：“后来，寡妇们改嫁，总是先由原来婆家的人将寡妇带到本村的土地庙前，在地上铺开纸张，当面宣读，请土地菩萨做媒证，然后一对新人面对土地庙双双跪下，向主婚的土地菩萨三叩九拜，施礼致谢。鞭炮一响，算是完了婚。这就是福神土地菩萨做的一件好事。”

一方的黎民百姓大事小事都找土地爷，从缔结婚姻到求生贵子，从捉贼追赃到保佑风调雨顺，这当然会给他造成许多难题。可是，土地爷都能一一设法满足人们的要求。《难不住土地神》^④这篇故事就讲，一天下午，从东南西北方向来了四个人，都求土地爷帮忙。打鱼的要明天出大太阳好晒干鱼，种菜的要明天下雨好下菜秧子；两个驾船的一个要刮东风好逆水行舟，一个要刮西风好顺流而下。土地婆听了左右为难，一筹莫展。土地爷一下子就想出了办法：“早起东风晚刮西，顺风顺水船如飞。夜里下雨日里晴，鱼也千来菜也青。”四个人各不相同而且彼此相对立的要求都获得了满足，于是皆大欢喜，都夸奖土地爷会办事。这个故事因受到人们的喜爱而获得广泛传播！丁乃通在《中国民间故事类型索引》一书中收录了6例，列为AT1830型，成了一个著名故事，演化出大同小异的许多不同说法。它告诉人们，管理一个地方，就要善于协调人们的利益关系，使人们各种不同的要求得到满足。这既要有灵活的头脑，更要有给百姓办事的热心快肠。这个故事至今仍闪耀出夺目的光彩。

土地神所管的大都是人们关切的生活琐事，他也参与过一次改朝换代的历史事实。在《朱洪武与土地神》^⑤中，就讲到明朝开国皇帝朱元璋，在童年当放牛娃和小和尚时，生活困苦，几次都是土地爷暗中相助，使这位“真命天子”得以摆脱危难。有一次老和尚要朱元璋把庙里那些泥塑木雕的菩萨都搬出去晒太阳（或送到塘里洗澡），朱元璋一开口，它们就自己走了出去，后来又自动地各复原位，这个奇迹就是土地爷在暗里使劲创造的。他后来打江山当皇帝当然也有土地爷的一份功劳。

由于土地爷热心为百姓办好事，庙里香火旺，遭到众神的嫉妒，被赶出大庙，他只好待在村口路边安家，可他并不在乎：“庙不在大小，只要方便百姓办事就行了。”这就是后世的土地庙又矮又小，常修在村口路边的由来^⑥。

民间口头文学中的土地爷，不仅有着与人为善的美德，还有着丰富的人情味。别的神像都没有夫人相伴，只有土地爷例外。据说他本是八仙之一——韩湘子的叔父韩愈。侄子带他上天堂成仙之后，他不像别的神仙那样感到快乐逍遥，有空就念叨：“不知你婶在家过得怎样？”心

① 《土地菩萨的故事》，第2页。

② 同上书，第7页。

③ 《民间文学》1986年第8期。

④ 《土地菩萨的故事》，第9页。

⑤ 同上书，第4-5页。

⑥ 同上书，第6页。

里总是挂念着老伴，凡心难消，于是被贬下人间当土地神，并且在土地庙里与老伴朝夕相处。许多故事里还讲到，他也有怕老婆的弱点，鄂西农民故事家刘德培就讲了一个嘲讽土地爷因听了不明事理的土地婆的歪点子办错事情，以致土地庙也被人掀翻的幽默故事，题为《听了堂客的话，屋都没有住的》^①。

在众多的土地爷当中，有热心给老百姓办好事的，也有好吃懒做、贪婪自私的。有的土地偷鸡吃，直到遭雷打、险些丧命之后才改邪归正^②。有的土地爷只图清闲，年年月月坐着不动，屁股上长满了坐板疮。见农民把生了霉的腊肉拿到太阳底下去晒，他以为是个秘方，便回到土地庙成天脱了裤子晒屁股。人们知道了便骂这个土地爷是邪神，再也不上他的庙门了^③。

在此基础上，人们又进一步编出了一些讲述凡人和土地爷比高下、相抗争的故事。河北耿村流行的《石阁老和老土地》极有趣味。一位后来当了阁老的“贵人”小时在学堂里读书时很调皮，时常到土地庙去嘲弄土地爷。有一天他说：“好你个老土地，什么事儿都对先生说，我把你撵走，看你还对先生告我的状不？土地土地，滚云南，看雀去，你回来还得叫我去！”老土地一听只得收拾行李，赶紧往云南搬家，在云南哄起了家雀儿，直到几十年后这个孩子当了阁老，去云南办事，老土地旧事重提，石阁老才把他带回河北老家^④。

不少地方的土地爷常有欺善怕恶的特点。他们使法术害得人们头疼脑热，家畜不安，借此骗取百姓香火。可是那些不信邪的人，把土地庙的木牌子搬回家做猪粪池的搁板，磨刀霍霍要对付祸害百姓的鬼神，土地神见了也无可奈何，只好赶紧退回庙里。湖南流行的《不信邪的人》和《欺善怕恶的土地公公》^⑤，就给予土地爷以辛辣的嘲讽，洋溢着农民的乐观幽默情趣。

以上就是形形色色的土地爷故事在我们面前所展示的艺术世界。把这些故事和旧时乡间每年二月初二做会祭土地神的习俗联系起来，可以看出中国农民对土地神的信仰是多么深切。由于祭土地已纳入道教信仰体系，从这里也显示出道教对民间生活与心理的巨大影响。

为什么人们在口头文学中会把土地爷塑造成一个宽厚慈祥、关心百姓疾苦、受人敬仰的形象呢（就绝大多数作品而言）？这同中国长期保持着土地的自然崇拜有关。土生万物，中国以农立国，人们对土地有深厚的感情。“人不亲土亲”“求人不如求牛”“穷窝难拾，故土难离”“人凭土，虎凭山”“兵来将挡，水来土掩”“黄土生百宝”“人勤地不懒”“土地无偏心，不负勤劳人”，从这些俗谚中就可以看到人们珍惜、崇敬土地的心态。

土地神就是土地的具象化，他作为执掌一个乡村吉凶祸福的地方守护神的社会职能，原本是从土地生育万物、滋养人类的自然属性演进而来，所以他在民间信仰和民间口头文学中便主要以受人敬仰的正面形象出现。人们常常把冥冥中的土地爷和乡村官员中那些尽力为百姓办好事的人联系起来，合二而一，创造艺术形象。试看《土地菩萨的主婚》这篇故事的开场白，读起来就意味深长：

上地菩萨是穷菩萨，是菩萨中最不金贵的菩萨。他一冒得金银铜铁塑身，二冒得皇堂

① 《新笑府》，上海文艺出版社1989年版。

② 《土地菩萨的故事》，第3页。

③ 同上。

④ 《耿村民间故事集》第2集，1988年编印。

⑤ 分别见于《中国民间故事集成湖南卷石门县资料本》和《中国民间故事集成湖南卷益阳市资料本》。

庙宇供奉。要说穷，他连屁股高的房子都住不进去；要说不金贵，他连木刻泥捏的像都冒得一尊。通常，几块石板一拼，两个砖头一架，就算安了个家；找块木板往里面一放，捡根棍子往门前一插，就算安了个位。莫看土地菩萨又穷又不金贵，可名声大得很，遍天下的人都敬他，也都信他，都说他最乐意帮助人，心肠忒好，是比任何菩萨都要好的菩萨。

这段情意深挚的话很好地道出了民众的心曲，它具有明显的象征性，与其说是颂扬世界上根本不存在的土地神，不如说是赞美那些关怀民间疾苦、乐于助人的地方芝麻官。

这类故事还赋予土地神以丰富的人情味，如离不开老婆、怕老婆等，不用说是创作和讲述这些故事的人们的推己及人，自我写照。至于对土地神中那些好吃懒做、欺善怕恶、敲诈勒索的“邪神”的揭露鞭挞，则具有嘲讽现实的深刻寓意。就是我们今天的读者读来，也能深受启发，从中感受到中国劳动人们的意愿和期待。

至今仍在民间遗留的对土地神的信仰，是迷信和愚昧的延续，是部分民众觉得难以完全把握自己命运的软弱心念的表现。至于流行民间口头的土地神故事，其内容形式多姿多彩，有许多并不表现严肃的宗教信仰，而是巧妙融汇种种世态人情或生活情趣，积淀着人们长时期形成的文化心态，具有不可忽视的历史认识价值和审美价值。在群众文化工作中，我们应将这两种情况恰当地区别开来。

不受欢迎的灶神

关于灶神的信仰和传说，在中国民间也很流行。

灶神，也称灶君、灶王爷或东厨司命、司命菩萨。随灶设神，与千家万户相伴，灶神在中国很早就是人们普遍供奉祭祀的对象。从《礼记》中就可以找到祭灶的记载。灶是人们升火炊作饮食的地方，火的发明和灶的出现，大大改善了人们的饮食状况，是人类文明的一大进步。基于对火的神圣崇拜心理，灶神也就出现了。最初的灶神实际上是火神。《淮南子·祀论训》：“炎帝作火，而死为灶。”高诱注：“炎帝，神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”中国古代民间信仰中流行“五祀”或“七祀”，灶和门、户、井、道路等等一样，因和人们的饮食起居有密切关系，民众就把它们神格化和人格化成原始信仰了。《通典》称：“天子诸侯必立五祀。五祀者，为其有居处出入饮食之用，祭之所以报德也。”认为这些对象有功德于民，故祭之以报德，这种解释是切合祭灶的原始心态的。

除以上说法之外，还有说灶神是一位老妇人，祭灶是“报生炊之义”，颂扬古代女性功德的，也颇有道理，但此说未流行开来。

我国神话学家袁珂在《漫话灶神和祭灶》^①中，对古籍所载各种关于灶神的描述进行条分缕析之后，提出一个新的解释：“后世传说的灶神，无论是名叫‘单’的，名叫‘宋无忌’的，名叫‘苏吉利’的，都是颛顼的儿子‘穷蝉（穷系）’一名的演变。而穷蝉的本来面貌，实际上又只不过是灶上常见的那种蝉样的红壳虫——蟑螂——灶马——偷油婆。拆穿底细，如斯而已！”在神话思维流行的时代，人们把活动于灶上的小动物作为灶神的具象化，就如同他

^① 袁珂：《神话论文集》，上海古籍出版社1982年版。

们把草泽间的小蛇看做是神龙的化身一样，我以为这一说法也有相当说服力。但蟑螂本身并不是人们信仰崇拜的对象，只是在一定条件下把它误认作灶神的化身罢了。

大约从汉代起，原始信仰中的灶神的职司和人们祭灶的心态就有了改变。《古今图书集成·神异典》引唐人陆龟蒙《祀灶解》：“先是火化以来，生民赖之，祀之可也。说者曰其神居大间伺人小过作谴告者，又曰灶鬼以时录人功过，上白于天，当祀之以祈福祥，此近出汉武帝时方士之言耳。行之惑耶？”不管灶神录人功过，上白于天这种说法是否起自汉代方士，唐以前成为一种流行的习俗与信仰已是事实。早在晋代问世的《抱朴子》中就载明“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者，三百日也。小者夺算，算者，三日也”。只是祭灶时间后由晦日即腊月三十改为腊月二十四日过小年的那天。这样，灶神就有了通过向玉皇大帝告白而主宰各家各户命运的权力，成为“司命”之神了。宋代诗人范成大有一首《祭灶词》，描述当时人们祭灶的情景和心态十分生动传神：

古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌酒女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云，乞取利市归来分。

这种民间信仰，后来被纳入道教信仰之内，并有人造作出《太上洞真安灶君》和《太上灵空补谢灶王经》等道经，收入《道藏》。另有《灶君宝卷》流行于世。由于灶君被千家万户所奉祀，渊源久远，又受道教的强化，祭灶这种活动便在民间盛行不衰。湖北江陵的《送灶神》^① 传说的结尾，讲到后世的祭灶：

从那时起，人们才晓得灶神是得罪不起的。每到腊月二十四，是灶神上天的日子。这天，人们总是要焚香烧纸，祭拜灶神，求告他“上天言好事，下地降吉祥”。单单这样还怕不顶事，大家就用甜甜的灶糖封住灶神的嘴巴，让他在玉皇大帝面前只讲好话，不讲坏话。

所谓祭灶，实际上是用酒食来收买和讨好灶神，以免他瞎说乱道，降灾于人。神圣的信仰已趋于滑稽可笑了。《灶君宝卷》中特地申明这不是媚灶，“更有腊月二十四，子时灶君上天庭。大小一家功与过，奏与玉帝得知闻。本年正月初一日，子时四位坐神庭。来迎去送宜诚敬，不可忽略慢灶君。本是礼时求吉庆，不是媚灶等王孙”。在祭灶活动中，隐藏着民众于年尽岁末、新年伊始之际热切祈求吉庆的心理，这样看也有道理。可是人们对灶神既反感又不得不敷衍应付的态度却一直没有什么变化。

正是在这种信仰习俗的背景上，民间产生了一系列关于灶神的传说故事。仅从这几年的出版物中，我就找到了20余篇。这些作品大体上可分为三种类型。

第一类故事从灶王“上天白人功过”的原型出发，生发情节，翻造新的意境。辽宁海城县民间故事集成资料本^②收录的两篇灶王故事就很出色。《灶王告状》讲，玉皇大帝安排土地爷每天背一个孩子过河上学，暗中保护他，因这孩子是龙骨龙身，日后要当皇帝。他妈得知此事后立刻变得飞扬跋扈起来，“等我儿子出息那天，谁对不起我，叫我儿子都给收拾干净”！一边

① 《江陵县民间故事集》，1989年编印。

② 《中国民间文学集成辽宁卷海城资料本》，1987年编印。

念叨一边敲打锅沿，震得灶王头疼。等到腊月二十三那天，灶王上天向玉皇大帝告了一状，玉皇大怒，撤销他儿子当预备皇帝的资格，使这个心术不正的女人的期望化成了泡影。湖北江陵的《送灶神》所讲的也是这个故事，并说这个长有龙骨龙身的孩子就是三国时的著名才子杨修。这篇传说对灶王倒没有什么恶感，它借灶王告状的传统情节，鞭挞了“小人得志便猖狂”的恶劣习性，足以警策世人。

更为精彩的是另一篇《穷秀才赶灶王爷》。这位穷秀才因科考落第，家业败落，不得不在街头卖字糊口，半饥半饱地过日子。到腊月二十三日连祭灶的东西也备办不起，深感世道不公，气愤之下，便写了一首诗：“一匹黑马一支鞭，我赶灶王早升天。玉皇若问人间事，为何文章不值钱。”灶王饿着肚子被赶上天，玉皇看了穷秀才的诗，深受感动！对那些嘴上抹了蜜糖，只报喜不报忧的灶王给予重重处罚，并给穷秀才答对道：“灶王受贿把我骗，唯有秀才敢直言。玉皇问了人间事，从此文章应值钱。”后来秀才获得富贵，“大家都说他不给灶王爷拍马溜须，赶灶王爷赶出了好报应”，“自此，天上文武百官再也不敢说假话了”。故事借赶灶王、处罚灶王来针对时弊，反对一味粉饰太平、报喜不报忧的恶劣世风，情节生动而意味深长。

湖南祁东县流行的《灶王爷背帐》^①，故事构思更为新奇。穷人翻箱倒柜找出几张黄纸来给灶王爷做了一身新衣服，送灶王爷上天见玉皇。正当各路神仙向玉皇歌功颂德之际，那位灶王却觉得背上似乎搁着一个大包袱，压得驼背弯腰，大家围拢来一看，原来灶王的黄袍是用帐单做的，上面隐隐约约地现出字来，难怪他越背越觉得沉重了。玉皇见了深有所感，便提笔写了这几句话：“好话冲得我脑发昏，世上贫困是实情。灶王帐单当锦衣，提醒天上众神仙。”以后灶王爷出入天上人间，也只得一五一十地讲真话了。让灶王背着穷人的帐单去见玉皇，既没有脱离灶王爷的原型，又注入了嘲讽现实的深刻寓意，诙谐成趣，令人赞赏。

第二类故事完全不涉及灶王爷上天见玉皇的传统构想，把灶王作为一个作威作福的昏官和吃喝佬给予愤怒的鞭挞。广西毛南族地区流行的《灶王的故事》^②，说是皇帝派一个臣子到毛南人住的地方当州官，他挨家挨户大吃大喝，老百姓都骂他是“吃人肉，喝人血的魔鬼”。有个叫“宋大巴掌”的农民，气愤不过，便把他请到家里来，扬起巴掌，“啪”的一声把他打在灶房墙壁上贴住了。老百姓都拍手叫好，纷纷把他的丑相画下来贴在灶房里，“让他瞪着眼睛看着我们吃好东西吧”！皇帝得知此事以后也无可奈何，只好说这位州官是御膳厨师，侍候皇上有功，追封他为灶王爷。还有一篇流传于汉族地区的《打灶王》^③，说这位被老百姓打得贴在灶上的人是一位皇帝，“我叫你嘴馋，我叫你嘴馋，非叫你站在那儿，成天光看别人吃不可”！中国菜肴佳美，烹饪技术高超，然而社会上的吃喝风也盛行不衰，老百姓对那些利用职权，大吃大喝的官员深恶痛绝，便借灶王爷的形象来嘲讽他们，不但要把他们打得贴到灶上，还要让他们一年到头干瞪眼看着主人家吃好东西，慢慢受折磨。构思巧妙而情趣丰富，至今仍未失去它的艺术生命力。

① 《中国民间故事集成湖南卷祁东资料本》，1987年编印。

② 《毛难族民间故事集》，中国民间文艺出版社1984年版。

③ 《中国民俗传说故事》，中国民间文艺出版社1985年版。

第三类即浪子休妻故事。代表作有河北的《供灶王的来历》^①、山东的《灶王的来历》^②及湖南的《灶王公公和灶王奶奶》^③等。情节大同小异。男女主人公通行的名字叫张郎和郭丁香。故事从张郎无理休掉自己贤惠的妻子郭丁香讲起。郭丁香坐着老牛破车出走，到山里嫁给一个穷小伙子，另创家业。张郎因不务正业，家道败落，最后来这里乞讨。他意外见到郭丁香，悔恨交加，无地自容，便一头撞死在灶前，或一头钻进灶门憋死在里头了。“张郎死了以后玉皇大帝因为张郎和自己同姓，就糊里糊涂封他做了一名灶王。又因为张郎死的那天正是古历腊月二十三日，就定那一天为灶王节。张郎这位灶王，虽是玉皇大帝亲口所封，人们却很看不起他。不过，人们又恐他在玉皇大帝面前搬弄是非，所以也不敢怎么怠慢他，只得按时节给他上供。”这个传说的情节最为丰富，又在许多地方作戏曲演出，因此在民间流行甚广，是灶主传说中最为人们熟悉和喜爱的一种。我以为，它是一篇由旧时代整天围着锅台转的乡村妇女编织出来并寄托她们意愿的故事。女主人公无端被丈夫抛弃，她并不悲观绝望，凭着自己的勤劳与才干再加上天老爷的保佑（天赐金砖），终于亲手缔造了一个富裕幸福的家庭。而蛮横霸道、好吃懒做的丈夫最后却落得低声下气地向妻子乞讨，以至羞愧而死。这样既有现实生活依据，又富于浪漫主义感情的故事不能不激动人心！把传统信仰中的灶王爷和这样的浪荡丈夫结合起来，使人不免感到有些不伦不类。但灶王爷是一个天天和主妇打交道，人们对他又并无好感的形象，民间艺术家驰骋幻想，把他作为一个不太光彩的角色编进家庭生活故事，也就可以理解了。

从上述作品可以看出，在民间叙事中，灶王爷很少像土地爷那样，以受人尊崇的正面形象出现，所扮演的多是不光彩的角色，为什么会造成这种现象，实在令人深思。我以为这同灶神信仰的历史演变有关。

当灶神最初以火神的形象出现，人们祭祀灶神是因他“有功德于民”而相报时，他的形象自然也是神圣崇高的。后来到道教信仰体系中，灶神成了玉皇大帝派驻各家各户的代表，他平时什么事都不管，只是监督主人家的言行，于年尽岁末时升天向玉皇大帝作一次报告，“一家大小功与过，报与玉帝得知闻”。但功过兼报，是很晚的事。从汉代郑玄注《礼记》中“立灶”所说的“小神居人间司察小过，作谴告者尔”。以及晋代《抱朴子》中提到的灶神“上天白人罪过”来看，早期的职责是专门向玉皇大帝报告主人家的过失，以便施加惩罚。用今天一些学人论灶神所使用的尖刻词语来形容，也就是充当“驻家特务神”^④。神权不过是中国长期封建社会中封建政权的象征。面对灶神，人们不禁联想到社会生活中那些代表封建统治者的意志禁锢压制人们的各种角色，于是借灶王爷的形象来体现，尽情给予鞭挞嘲讽了。这些故事以讲述灶君故事的特殊方式来表现世态人情，旧时也在一定程度上对道教中的灶神信仰给予了批判，具有值得我们重视的多重价值。

① 《耿村民间故事集》第1集，1987年。

② 《中国民俗传说故事》，中国民间文艺出版社1985年版。

③ 《中国民间故事集成湖南省卷石门县资料本》，1986年。

④ 《神话仙话佛话》，河北人民出版社1986年版，第67页。

土地爷与灶王传说的艺术特色

关于土地爷和灶王这两位道教俗神的传说，有其独特的风采和魅力。

世上本来就没有神，不论神话传说和宗教信仰中的神，都是神性与人性的融合。宗教侧重于按照人的样子来造神，以传播宗教信仰；民间艺术则着重于将神加工改造成为现实的人，以表达种种世俗情趣。这是所有神仙传说故事的共同特点。

就民间流传的土地爷和灶王的传说来看，其最突出的特点可以说是“俗”。他们本来就是民间信仰的俗神，有一系列历史形成的信奉祭祀的习俗，人们几乎天天都要和这两位老爷打交道，通过神秘虚幻的想象把自己日常生活中的生老病死、吉凶祸福和他们联系起来。这样，在运用口头语言艺术构造有关他们的传说故事时，便将他们的形象和日常生活的种种情态以及相沿成习的种种民俗事相更加自然而紧密地联系起来，使得作品里的世俗情趣变得更加浓郁了。土地庙里常有各式各样的人前去烧香请愿，关于土地爷“会办事”的传说即由此情景生发而成。土地庙为何又矮又小，而且建在村口路边？怀有好奇而又同情土地爷的人们，联想到现实生活中好人常受排挤的情况，于是编出了土地爷被众神赶出大庙，而他却安心在村口路边给百姓办事的有趣传说。

灶王爷的种种故事大都以灶房为背景，同吃喝有关。有一位灶王爷就是“吃喝佬”被老百姓打得贴在灶上变成的，人们惩罚他的巧妙方法是让这个“吃喝佬”在灶前天天看着人家吃喝而自己却沾不上边。那位无理休妻的张灶王，最后死在灶前，死后糊里糊涂当了灶神，以灶为家，永远站在原来妻子面前丢人现眼。

在这些故事里，神秘的宗教幻想，世代相承的信仰习俗同鲜活的人情世态巧妙地融合在一起，所创造的艺术形象栩栩如生，深为群众所喜爱。

这些作品自然不是纯粹的宗教故事，但它们又都与道教信仰所提供的原型有关。只是民间艺术家对土地爷和灶王爷的形象进行再创造时，两者的情况有所不同。人们对传统的土地神信仰多取认同的态度，所编的传说故事肯定和强化了对土地神的民间信仰，其中蕴含着以农立国的中华民族热爱和崇敬土地的深层心理。而对灶神信仰则取排斥扬弃的态度，编织故事时对灶神加以揶揄嘲弄，从而淡化和在一定程度上否定了灶神信仰。民间艺术和民间道教信仰常常又一致又不一致，这个道理在关于土地爷和灶神的民间传说中得到了生动有趣的体现。

《西游记》土地神形象的民俗考察*

吴南滨

在《西游记》天、地、冥三界诸神中，土地神形象颇令人瞩目，他在吴承恩一百回的小说中竟有三十六回见其踪影，从孙悟空“乱蟠桃”回起，就一直与取经者相伴，直至西天佛地。在西去十万八千里的险山恶水中，土地神或明或暗，都以合作者身份赞助取经集团。就神力而言，土地神不如他神，小说结尾处神、仙、佛“各归方位”时给排在最末，但就其重要性来说，却是取经集团不可或缺的向导和助手，离了他，取经集团就有捉襟见肘、寸步难行之感。就连有通天本领的孙悟空，有时也不得不求助于土地神。《西游记》第六回写孙悟空被二郎神追赶至急，匆忙中“变一座土地庙儿”，即是典型的一例。只是因为“尾巴不好收拾”，变做一根旗杆竖在庙的后面而被二郎神看出破绽。我国民间“猴子的尾巴藏不了”的俗语及有关趣谈，即来源于此。

“土地庙”又称“里社祠”，《西游记》第十五回写到三藏问：“何为里社？”里社祠的老者解释说：“里者，乃一乡里地；社者，乃一社土神。”可见，“土地庙”或“里社祠”乃为祭祀土地神的地方，如第七十九回孙悟空深感比丘国城隍、土地协助他救出一千一百一十一个小儿性命，临别时吩咐他们：“请各归祠，我着民间祭祀谢你。”其实，用不着悟空的敦促，我国古代民间对于土地的祭祀向来很殷勤，完全是一种自发的行为和意愿。《西游记》土地神形象的雕塑，不是作家吴承恩的向壁虚构，在我国古代实有其深厚的现实根基和悠久的民俗传统。

土地而以神格，源于古先民对于大地的原始崇拜：“地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。”（《礼记·郊特牲》）《西游记》云“人生四恩”，第一恩即“感天地盖载之恩”（第三十七回）。大地滋润万物，赐惠人类，他的生殖功能和负载能力给初民的生存以莫大利益，于是在其尚不发达的原初思维中，大地被想象为富有神性、灵性。先民于大地亲而尊之，尊而祭之，“用人格化的方法来同化自然力，创造出系列自然神灵”^①，在此基础上，形成了古老的“社祀”习俗。“社”，许慎《说文》云：“地主也，从示土。”班固《白虎通义》解释说：“人非土不立……故封土立社，示有土也。”上古社祀，其俗尚为简朴，《淮南子·齐俗训》载：“有虞氏之祀，其社用土。”“夏后氏其社用松。”“殷人之礼，其社用石。”

* 本文原载《民俗研究》1994年第3期，第68-71页。

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》先秦卷，人民出版社1983年版，第61页。

“周人之礼，其社用粟。”虞、夏、殷、周四代各别，或封土，或立石，或植树，或择木，“社”之初形，即可分为土社、石社、树社和丛社四种。古人择一土方以为人民生计的标志，设立庙坛，举行祭祀，以表对土地的崇敬与感念。这也就是《西游记》中常常提及的“当坊主地”之意。社有二时，春祈秋报，《西游记》第十五回落伽山土地云：“每遇春耕、夏耘、秋收、冬藏之日，各办三牲花果，来此（里社祠）祭社，以保四时清洁，五谷丰登，六畜茂盛故也。”“社祭”于古人实用目的很强，除了祈求一年农事吉祥外，地方亦借“社日”之机会，“合欢聚众，取亲于乡里”（《墨子·明鬼下》），以联络感情，融洽关系，促进邻里和睦，具有明显的社会功用和娱乐性质。

中国自古以来，“皇天后土”并称，《尚书·武成》篇云：“致商之罪，告于皇天后土。”唐杜预《左传》注云：“土为群物主，故称后也。其祀句龙焉。”屈原《楚辞·招魂》：“君无下此幽都些。”王逸注云：“幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。”袁珂先生注《山海经·海内经》“北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉”时说：“疑即幽都神话之古传也。”此说甚是。后土主治幽都的神话传说，表现的是古人对于死后的世界认同，是一种鬼灵信仰的迷信反映。宋洪迈《夷坚志·后土祠梦》载“抚州后土祠，灵响昭著”，可见民间于土地庙又有“后土祠”或“后土庙”的别称，并相信其“灵验”。《西游记》有时称土地为“阴鬼之仙”（第四十回）或“地之鬼”（第九十回），其进退出没常伴随“一阵阴风”（第六十四回），并有“阴兵”“鬼使”供其前后驱使，其根脉即来自古代的“幽都传说”或“冥土神话”。至于小说中“天仙、地仙、人仙、鬼仙”的分类，那是受后世“仙话”的浸染而沾上仙家气息，表明仙家的势力范围渗透古代各个领域而无所不在（这与明代帝王尊奉道教、宠信道士亦有密切关系）。“幽冥”乃为阴间之特征，因而土地神已由最初的自然崇拜转而融入了后来的冥间鬼魂观念；民间供奉土地，焚香致祷，也由单纯的祈求农祥扩展到生、老、病、死等诸种应验。

土地之称“公公”，从《西游记》关于土地神的称谓和绘像来看，显然是指生理上的年龄而言，如第五十回“一个老翁，毡衣盖体，暖帽蒙头，足下踏半新半旧的油靴，手持着一根龙头拐棒”，此即金岷山土地。现在的一般读者，恐怕也像孙悟空一样：“老公公，贫僧问讯了。”主要是从“年老齿长”这一生理特点来看待土地神形象。不过，认真说起来，土地能称“公”，实与古代的爵号有关。《礼记·郊特性》“天子祈来年于天宗，大割祠于公社”，孔颖达疏云：“公社，以上公配祭，故云公社。”因此，“公”之称谓，与上古的“设官分职”分不开。“公”为古代“公、侯、伯、子、男”五爵之一，且居其首，说明土地在古人心目中的崇高地位：“列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。”（《左传》昭公二十九年）据汉儒郑玄的意见，禹夏时（公元前21世纪）即有“爵三等之制”，可见土地之“加官封爵”的时代甚早，是伴随“等级观念”的产生而盛行于奴隶制社会。到汉代，我国民间已有“社公”的说法。《后汉书·费长房传》载汝南人费长房有一青竹符杖，“能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公”，并且“社公”还配有坐马。有马者乃为贵人身份，因而汉际的“社公”基本上还是沿袭禹夏以来“公社”的爵位含意。不过由“公社”到“社公”的语序转换，却值得注意，它表明上层文化与平民文化对待“土地”的两种不同态度：一要“神”上天而予以抽象化，一要“神”下地而予以普泛化。

“土地公”以老者定形，据洪迈《夷坚志·史省干》条言：史省干“方坐堂上，一隻乌帻白衣，揖于庭。史素不之识，趋下谢之曰：‘翁为何人？何事至此？’对曰：‘予乃住宅土地神也’”。又宋愈琰《席上腐谈》上：“有头如雪肌肉纯白者，或者以为社日受胎，故男曰社公，女曰社婆。”可见至迟完成于宋代。“公公”，是宋、元人的习语，乃为老者的尊称。土地神由公爵向白发老翁的转化，其动因源于中国古代“亲亲”“尊尊”的伦理秩序及里社组织的“长老统治”^①。中国古代以农业为主的自然经济铸造了乡土社会的权力结构，其基本结构单位“里社”的组织管理工作一般由德高望重的长者担任，以便在民事纠纷和地方冲突中具有化解作用。吴承恩在《先府君墓志铭》中所记：“及承恩冠矣，先君且年老，见旧时易侮先君者，尽改节为敬恭。里中有争斗较量，竞趋先公求平；面折之，亦欣欣去。”^②即为这一乡村习俗的生动写照。《西游记》描绘土地神掌管一方土地，保护居户安全，向取经者介绍本地自然形貌及居处情况，无一例外，实际上，正是人世间“里正”“社长”职司的投影。民间出于对土地的尊敬、亲近的素朴感情，受乡村里社组织的启发，将本方土地神伦理化、道德化，祈望德性高洁的“土地公公”造福里社，因而使“土地公”的形象具有浓郁的乡土气息和民间色彩，与统治者“加官封爵”的距离感不同，给人的却是一种亲切感。所以，民间有关土地神的画像或雕像一般都是慈眉、鹤发、白髯、童颜的姿态，一个皓首颌面、微带笑容的老公公，手持元宝，拄着拐杖，完全是一副福寿相。

不过，土地神在人间虽奉若神灵，但纳入神明系统来看，他的神格却又最低，其管辖区域仅限一村、一里或一邻之境，职位相当于现在的村长之类。他所隶属的行政系统，相传玉皇大帝（统天地人三界）为最高统领，东岳大帝（人间帝王）为行政首脑，下辖都城隍（相当于王）、府城隍（侯）、县城隍（伯）、土地公（乡、保）及灶君（户）。《西游记》第一百回末“五圣果位之时”，诸神排“座次”，其秩序为“佛祖、圣僧、罗汉、揭谛、比丘、优婆夷塞、各山各洞的神仙、大神、丁甲、功曹、伽蓝、土地”，“土地”排在最末，可见其一斑。《西游记》第十五回写落伽山山神，土地显圣，“慌得个三藏滚鞍下马，望空礼拜”，这是因为唐僧乃“肉眼凡胎，为一介凡夫，对神不敢怠慢”。而孙悟空却直立不拜，甚至嘲笑唐僧，是因为玉皇大帝都得让他三分，小小的土地神就更不在话下了。盘丝岭土地自言“小神力薄威短”（第七十二回），一般说来符合传说中土地公在神界的身份和地位。小说中土地神常为他神所驱使，一个“唵”字咒语，“拘得个土地老儿在庙里似推磨的一般乱转”，写来有点夸张，但作家吴承恩正是依据土地在神界的卑弱地位生发开来的。从《西游记》全书来看，土地虽属“小神”，但书中却没有一句亵渎、轻慢的语言。就连好发性子的大圣，有时平魔之事不甚顺心，不免迁怒于土地：“伸过孤拐（腿）来，打个见面礼。”但也只是说说而已，他那令人心寒的“哭丧棒”并没有真的挥打下去。实际上，孙悟空可以目无“王法”，冲撞玉帝，调侃佛祖，但对土地始终持一种尊敬态度。比如当悟空听说平顶山土地被妖魔用法术拘在洞里“一日一个轮流当值”时，不由仰面朝天，高声大叫：“苍天！苍天……想我那随风变化，伏虎降龙，大闹天宫，名称大圣，更不曾把山神、土地欺心使唤。今日这个妖魔无状，怎敢把山神、土地唤为奴仆，

① 参阅费孝通：《乡土中国·长老统治》，三联书店1985年版。

② 朱一玄、刘毓忱编：《〈西游记〉资料汇编》，中州书画社1983年版，第160页。

替他轮流当值？”孙悟空这一感人肺腑的仰天自白，正是几千年来以农为本的中华民族敬重土地、亲近土地的深层心理之表现。对土地神的不恭，实质上是对具有“养育之恩”的大地之背弃，有异于“感恩知报”的中国传统道德风范，故而遭到悟空的唾骂与声讨——悟空的满腔“义愤”，实际上出自古老中国对于土地的神圣感情和依赖情绪。

值得玩味的是，《西游记》第二十五回有一段象征性的描写：由于孙悟空偷吃王庄观的人参果，被镇元仙用绳子捆翻在地，差人抬他不动，众仙说：“这猴子恋土难移，小自小，倒也结实。”如果联系到小说第七回孙悟空被佛祖如来翻掌扣压在五行山下，正是土地神负责监押看管，照顾悟空的日常饮食，“教他饥餐铁丸，渴饮铜汁”，使孙悟空在巨大的负荷下历经五百年而“冻饿不死”，并从土地那里日积月累地获取了“铜头铁额”的不死之躯和铮铮傲骨。因此，“土地”对孙悟空确有养育之恩，且非一日，他的“恋土难移”情结盖出于此。在取经集团的其他成员身上，这种“恋土情绪”也不时有表露和暗示。作为领袖人物的唐僧，每每在取经途中计算年头，盼望“几时才得成功回故土”。有“长工”之劳的猪八戒被孙悟空戏谑为“恋家鬼”，因为他一遇上困境就嚷着要回“高老庄”。一般的研究者认为这是八戒欲心重、取经信念不坚所致。但联系到猪八戒曾有过“耕田耙地，种麦插秧”的“创家立业”史，他的“高老庄”之想念又何尝不是“恋土情结”的一种折光反映呢？至于少言寡语的沙和尚，他来自波涛汹涌的流沙河，而流沙本为不定形的“土”^①，且以“沙”为姓，则更是以“土”自居了。可以说取经集团正是在“恋土情结”这一向心力的驱使下，去共同完成西天取经这一艰巨任务的。吴承恩在小说的布局上，也利用了“土”的凝聚功能而达到长篇“长而不散”的美学目的。小说第十二回写唐太宗为离京西去的三藏饯行，以御指拾一撮尘土弹入酒中，殷殷嘱咐三藏：“宁恋本乡一捻土，莫爱他乡万两金。”而在第一百回的回目中，更以“径归东土”四字标目，以起鲜明的主题警示作用；小说正文又以长安城中唐僧的旧居洪福寺前的松树“一棵棵头俱向东”的神异兆示，暗寓取经集团“起自东土，复归东土”的深深依恋情绪，并最终把它上升为人类才具有的“家园”“故国”的深厚感情。

总的说来，《西游记》土地神的形象不是一朝一夕塑就，乃是长期地、历史地发展演变而来。他源于古先民对大地的自然崇拜，后杂入冥土神话及鬼灵信仰，并随着人类社会的发展，受古代“设官分职”、里社组织及人伦关系之影响，最后“仙化”而定形。透过土地神形象，人们可以领略古代中国对于土地的无比崇敬和真心信仰，以及由此生发出的各种民风民俗，进而品味这一形象所包蕴的多层面文化意义，并揭示其中隐含的几千年来民间积淀的心愿特征。民间慈眉、鹤发、白髯、童颜的“土地公公”为《西游记》土地神的绘象提供了原色和基调，又经作家吴承恩在调色板上的精心调和，以“笔端变幻”^②的神奇彩笔，使土地神形象“意态如生”^③，万古长存，当然，从现代科学来说，“神”是不存在的，但只要人类生存不息，世代繁衍，人们对于“大地—母亲”的养育之恩终难相忘，而关于大地的颂歌，也将代代相续，绵延不绝。

① 张静二：《论沙僧》，刘世德编：《中国古代小说研究》，上海古籍出版社1983年版，第204页。

② 吴承恩：《二郎搜山图歌》。

③ 同上。

太岁——土地神话前考*

马旷源

“胆敢在太岁头上动土”，是民间习用已久的一句老话。顾名思义，太岁是动不得的。动了太岁头上的土尚且要遭殃，动了太岁本身，那当然只有死路一条了。“太岁头上动土”，又说明太岁是住在土下的，属土地神一族，只是较之慈眉善眼的土地公公，要更凶恶，更使人望而生畏罢了。

“太岁”是什么？在民间传说中颇有些众说不一。

金良年著《民间诸神》太岁条云：“太岁是中国民间信仰中有名的凶神，俗语常以‘太岁头上动土’来比喻触犯强有力的人而自取祸殃之意。这样一个无法无天的恶煞神，仔细追究起来，却是一颗根本不存在的星……木星每运经一次，便代表一年，木星也因此而被称为岁星。但木星的运行方向是自西而东，与一般自东向西的十二支（子、丑、寅、卯……）方向相反。为避免这种不方便，人们便假设了一颗太岁星，与岁星的运行作相反方向运动……后来的方士便以每年太岁所在的方位为凶方，‘太岁所在之辰，必不可犯’……据历史记载，这种迷信至晚在秦汉时已在民间很盛行。到宋代，在东岳庙中供奉的太岁已俨然冠冕，趋于人格化和偶像化了。元明时，太岁信仰又得到最高统治者的承认，设专坛祭祀，直至近代这种迷信仍盛行不衰。”按照此说，太岁与土地神无关，而是一位虚构的星君。

明代编定的《绘图三教源流搜神大会》“太岁殷元帅”条，除直接赋予了太岁神人格和姓氏外，又将其与姜嫄、后稷传说和《封神演义》中的哪吒相混。其实殷元帅本身即源于《封神演义》。记云：“帅者，封王之子也。母皇后姜氏。一日后游宫园，见地巨人足迹，后以足践之而孕，降生帅也。肉球包裸。其时生下，被王宠爱妃名妲己冒奏王曰：‘正宫产怪。’王命弃之狭巷，牛马见而不敢践其体。王又命投之于郊，乌鸦蔽日，白鹿供乳。适金鼎化身申真人经过，但见祥云霭霭，紫气腾腾，毫光四起。真人近而视之，乃一肉球，曰：‘此仙胎也。’将剑剖球，得一婴儿，即抱归来水帘洞，求乳母贺仙姑哺而育之。法名金叮啷，正名金哪吒。又缘其弃郊之故而乳名殷郊。”结局是殷郊手刃妲己，被玉帝敕封为“地司九天游奕使至德太岁杀伐威权殷元帅”，与《封神演义》略有出入。此条记载当于《西游记》《封神演义》后出现，不但后稷、哪吒、殷郊大杂串，而且孙悟空的水帘洞，沙和尚项下的骷髅人头，统统汇成了一

* 本文原载《运城高专学报》1994年第2期，第35-37页。

锅，可谓鬼话连篇。但又万变不离其宗，封号之首仍保留了“地司”二字，如同孙悟空变庙宇，一根尾巴无处可摆，只好立根旗杆在庙后，让人容易识破行藏。

中山大学版《中国方术大辞典》释“太岁”云：“术数家认为太岁有岁神，其所在的方位及与之相反的方位，均为凶方。忌兴造土木、迁徙、嫁娶等。汉王充《论衡·难岁》：‘方今行道路者，暴病仆死，何以知非触遇太岁之出也？’‘且太岁，天别神也，与青龙无异。’”“汉王充《论衡·难岁》引《移徙法》：‘徙抵太岁凶。’可见汉人已忌讳太岁。”《堪舆经》：“力士者，岁之恶神也。主刑威，掌杀戮。所居之方，不宜抵向，犯之，令人多瘟疫。”民谚：“太岁当头坐，非灾便是祸。”其属性见于陈希龄《恪遵宪度》：“太岁为人君之象，首列地祇之尊；地祇理从地支。故以五子日干为所往之方。”

权威性的袁珂著《中国神话传说词典》注“太岁”条云：“值岁神名。《协纪辩方》卷三引《神枢经》：‘太岁，人君之象，率领诸神，统正方位，斡运时序，总岁成功……若国家巡狩省方、出师略地、营造宫阙、开拓封疆，不可向之。黎庶修营宅舍、筑垒墙垣，并须回避。’又引《黄帝经》：‘太岁所在之辰，必不可犯。’原案：‘太岁为百神之统，俗谓之年中天子。’”总之威风得很。造像是一仪表堂堂、右手持大戟、左手持小三叉戟的古丈夫，统领“百神”，号“年中天子”，又是“人君之象”。其实据上注所云，连人君都需看太岁的脸色行事，太岁可谓土地神中的望族了。“黎庶……须回避”，此公对人民大众不甚友好亦明矣。然而为什么是“修营宅舍，筑垒墙垣”需回避，而他处不及？“修营宅舍”类与太岁“率领诸神”，有何瓜瓞，二者职司不是相去太远了吗？难道说太岁神是位羞于见人的大姑娘吗？

回答须从民间，从古代神话里去寻找。

《太平广记钞》卷六十二“太岁”条引《广异记》《酉阳杂俎》云：

晃良贞能判知名，性刚鸷，不惧鬼，每年恒掘太岁地。后忽掘得一肉，大于食魁。良贞鞭之数百，送通衢。其夜，使人阴影听之。三更后，车骑众来至肉所，问太岁：“兄何故受此屈辱，不仇报之？”太岁云：“彼正荣盛，如之奈何？”明失所在。

观此条，太岁之嫌贫爱富、欺软怕硬的德性自明。倘遇恶人，不但可以“太岁头上动土”，而且被鞭答数百，也只有忍气吞声，徙唤负之。又记：

宁州有人，亦掘得太岁，大如方相头，状类赤菌，有数千眼。其家不识，移居大路，遍问识者。有胡僧惊曰：“此太岁也，宜速埋之。”其速送旧处。一年，人死略尽。时衰鬼弄人。此人无富亦无官，遂遭此大难，“人死略尽”。

神界势利，二则对比已可说明。再记：

工部员外张周封，言旧庄在城东狗架嘴西，尝筑墙于太岁上，一夕尽崩。且意其基虚，工不至，率庄客指挥复筑之。高未数尺，坎者惊叫曰：“怪作矣。”遂视之，饭数斗，悉跃出地著墙。匀若蚕子，无一粒重者，矗墙之半，若界焉。因谒巫，酹地谢之，亦无他。

此又是“太岁头上动土”而无咎之一例，缘动土者为工部员外，朝中大官也，非小民之“贱命”可比。惟太岁化为“饭数斗”，仅见此例，不知出于何典。又再记：

莱州即墨县，有百姓王丰，兄弟三人。丰不信方位所忌，尝于太岁上掘坑，见一肉块，大如斗，蠕蠕而动。遂填其坑，肉随填而出。丰惧弃之。经宿肉长，塞于庭。兄弟奴

婢，数日内悉暴卒。惟一女子存焉。

诚所谓“只许州官放火，不许百姓点灯”。王丰之灾，缘其身份为“百姓”也。太岁之“立场鲜明”，至此明判。宋代郭稼撰《睽车志》亦载：

平江黄埭张虞部，家豪于财，第宅甚宏壮。张为人质直，素不信巫怪之说，每有兴筑，不择时日。尝作一亭，掘地得肉块混然，初无割剥之迹，俗谓太岁神。张不为异，命取瓦盆，合而送之水中，竟就基创，且遂名为太岁亭。

张氏豪富，掘太岁亦无恙。

观此五则可知，太岁形状及作祟因缘，至明代已成定论，且广为民间所知。虽有同时代之《三教搜神大全》的胡言乱语，却不为广大人民群众所认同。以后数百年间，太岁形象甚少改变。清代袁枚《子不语·遇太岁煞神祸福各异》条载：

徐坛长侍讲未遇时，赴都会试。如厕，见大肉块遍身有眼，知为太岁。侍讲记某书云：“鞭太岁者脱祸。”因取大棍，与家丁次第笞击。每击一处，则遍身之眼愈加闪烁。是年成进士。

蒋文肃公家中开井，得肉一块，方如桌面。刀刺不人，火灼不焦。蜿蜒而动，徐化为水。是年文肃公卒。

“徐坛长”条中的太岁是越来越不长进了，遇之于厕，莫非要与猪八戒为伍？又云鞭之成进士，岂不是挨了打还要保佑人家升官么？堕落！神界的堕落！硬要教土地一族从此无颜面立于人世间。走到这一步，太岁之神位也实在有些危乎殆哉了。

然而，先前的太岁却阔得多。这不是阿Q似的呓语，而是神界的事实。这就要从太岁的形状讲起了：太岁在民间传说中的形象不是《神枢经》中的“人君之象”，而是一个大肉团，这个肉团的特点是混沌（一说“有数千眼”）。或曰“大于食魁”，或曰“大如方相头，状类赤菌”，或曰“大如斗，蠕蠕而动”，或曰“得肉块混然，初无割剥之迹”，总之是五官不全。一个混沌的大肉团子，但是一个活的、有生命和莫大神通的大肉团子，岂不是和古代传说中的盘古——浑沌神有些相似吗？

《艺文类聚》卷一引《三五历纪》：“天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。”如果说这段记录还略显抽象的话，那么《庄子·应帝王》篇所载就更为明确了：“南海之帝为儵北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儵与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。儵与忽谋报混沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”《山海经·西山经》也说：“有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼。浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。”盘古与浑沌同为开辟神，一个如“鸡子”，一个无七窍，非太岁始祖为何？何新先生考证：“帝江，清人毕沅说，即帝鸿（江古音与鸿通）。《左传》：‘帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。’杜预注说：‘帝鸿，黄帝。’《庄子·应帝王》：‘中央之帝为浑沌。’《吕览·十二月纪》：‘中央土，其帝黄帝。’凡此皆可证明，帝江——帝鸿——即黄帝。”^① 弃“黄帝”论不

^① 《阿昌族文学作品选》，德宏民族出版社1983年版。

用，取“浑沌”说。变体有《尸子》：“地中有犬，名曰地狼。”《国语·鲁语下》：“季桓子穿井，获土缶，其中有羊焉。使问之仲尼曰：‘吾空井而获狗，何也？’对曰：‘以丘之所闻，羊也。丘闻之，木石之怪曰夔，水之怪曰龙罔象，土之怪曰羸羊。’“犬”即“狗”非狗，“以丘之所闻，羊也”。后文于发掘过程中特加注曰：“获土缶，其中有羊焉。”这附加的一层“土缶”，恐怕也还是肉团——“浑沌”的外形，与太岁同出一族。

盘古传说出自南方，证之以少数民族神话，阿昌族史诗《遮帕麻与遮米麻》记载：“在远古的时候，既没有天，也没有地，只有混沌，混沌中无明无暗，无上无下，无依无托，无边无际，虚无飘渺。”直到有一天，“混沌中忽然闪出一道白光。有了白光，也就有了黑暗；有了黑暗，也就有了阴阳。阴阳诞生了天公遮帕麻和地母遮米麻”^①。这段记录的要害是说明了地母产生于浑沌神之后，而我们已证明浑沌神是太岁的始祖。希腊神话中的地母该亚，也明言是从最初的卡俄斯（浑沌）中分离出来。那么，在土地神话系统中，太岁产生于地母之前亦明矣。

彝族史诗《查姆》也说：“远古的时候，天地连成一气，下面没有地，上面没有天；分不出黑夜，分不出白天。只有雾露一团团，只有雾露滚滚翻。雾露里有地，雾露里有天。时明时暗多变幻，时清时浊年复年。天翻成地，地翻成天，天地混沌分不清，天地雾露难分辨。”而在傣族的古代传说中，则有如下记录：

根据经书《巴塔麻戛捧尚罗》讲，离今天至少有几亿亿年了。在那个时候，没有宇宙，没有定天柱，没有地球、月亮、太阳和星星，整个天地是一个真空，没有边际，没有下底与上盖，在这个无限的真空中，充满着腾腾滚动的气体、烟雾、狂风，看去就像冬天里空旷的深谷滚动着白雾腾腾的浓烟一样。除了滚动着腾腾的气体、烟雾和狂风外，这个真空就再也没有什么物体了。气体杂着烟雾，大风裹卷着烟雾和气体，无限期的翻腾啊，滚动啊，这样不停地荡了一万亿年。气体、烟雾和大风在翻腾滚动中紧紧挤拢，凝结成一团，又经过千变万化，最后终于变成三种气体组合而成的无限大的一个圆球体。这个圆球体呈黑色，充满着浑浊和暗淡，它就是今天的地球。这时，剩余的气体、烟雾和大风仍在翻滚流动，而后又凝结在一起，经过千变万化，最终变成人形，不吃不喝，神出鬼没，忽而驾风，忽而腾雾。这个从气体、烟雾和狂风的混合体产生出来的蒸气人，（所谓“蒸气人”，译名有误，史前传说不可能有这个�。但意义可以析出，是看不见、摸不着的一团气体、烟雾、狂风的集合体）就是最早的天神。由于他是气体、烟雾和狂风变成的神，所以名字叫英叭。他是天地间一切神仙们的始祖，后来被尊称为“英叭召”^②。在这则神话中，浑沌不但创造了地球，也创造了“天地间一切神仙们的始祖”——英叭神，而英叭神本身亦即浑沌神。

浑沌——盘古是天地间“最早的天神”，因而理所当然成为“天地间一切神仙们的始祖”，他创造世界也创造神界，创造天地万物，当然，也创造灵长类中的尤物——人类。《绎史》卷一引《五运历年纪》：“首生盘古，垂死化身。气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨

① 《民间诸神》，上海三联书店1991年版，第25-26页。

② 枯巴勒：《论傣族诗歌》，中国民间文学出版社1981年版，第11页。

为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。”《述异记》：“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。”“盘古泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。”“盘古氏，天地万物之祖也，然则生物始于盘古。”惟其如此，才有《神枢经》中模糊的记忆和广大的神通，得于“率领群神”，为“年中天子”。惜乎后人不识，硬要派盘古——浑沌神一副英俊的相貌，终于使这个天地间最早的大神形神分离，神性模糊转为凶恶，浑沌之本相竟至堕落进入茅厕，此亦盘古——浑沌神之大不幸矣。浑沌神的最后一次回光返照见于《封神演义》与《西游记》中的哪吒故事。哪吒出生时为一放射红光的大肉团子，乃父李靖以为妖孽，挥剑砍去，辟出一个粉妆玉凿的三太子来。但李靖却不识得这是“天地万物之祖”的化身，从此心恶哪吒，竟闹到了哪吒剔骨还父，剔肉还母的极惨烈的一幕。

从“天地万物之祖”的盘古——浑沌神，中经分离，引出两个太岁神，一个上天，成为统领众神的“年中天子”；一个入地，仍保留着盘古——浑沌远古的相貌，但地位卑下，行为卑下，而神光渐黯。结论：太岁源于盘古——浑沌，浑沌无性，早于地母之前产生，是人类文化史上最早诞生的土地神。

土地神崇拜以及戏曲舞台上的土地形象*

翁敏华

土地神崇拜是古代中国自然崇拜的一个重要组成部分。在很长一段时间里，土地神被称作“社”，所有的社祭和社火活动，都以土地神崇拜为指归。《通俗编》引《孝经纬》说：“社者，土地之神。土地阔不可尽祭，故封土为社，以报功耳……今凡社神皆呼土地，唯茔旁所祀称后土。”按《通俗编》为清代典籍，其所概括的，几乎是整个古代中国的情况。但是，纵观几千年历史长河中的土地崇拜，前后还是有很大变化的。要言之，可谓早期的社神位高崇隆，后来变得越来越卑微了。

然而在民间，这位位不高职不显的土地神，却是深得人心、深受欢迎的。或许正是因为他地位低下，才使得他能够渗入到世俗生活的方方面面。从对土地的敬称、求赐到一年一度的祭祀活动，都表现出土地崇拜的景观。土地神之所以与人如此亲善，当与中国人自古以来的“尊天而亲地”的传统有关。《礼记·郊特牲》说：“地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。故教民美报焉。”由于“尊”与“亲”之间有很大的区别，所以中国老百姓报答天和报答地也很不同。对土地神的态度是亲昵的，甚至是不恭的、调侃的，大有一种亵渎神圣的味道。

在中国的各种戏剧表演中，有着十分丰富的土地神形象。他们与民间传说中的土地神互相呼应、互为表里，共同组成了一个“土地神系列”。把这一形象系列按一定的次序排列、比较、分析、论述，是一件很愉快的工作，其结果既是戏曲研究的一项填补空白的成果，又为民俗学研究提供了新的资料，正可谓一举两得。

在中国古代戏剧的两大序列——祭祀戏剧和传统戏曲中，我们都能找到土地爷活跃的影子。让我们先看看祭祀戏剧中的情况。

古代中国的祭祀戏剧，现存最多的，当为傩戏，已知有十几个民族产生了数十种傩戏。这是一种以驱鬼逐疫为目的的民间戏剧样式，是由驱鬼逐疫的傩祭发展而来的。自先秦到唐，傩

* 本文原载《陕西师大学报》（社会科学版）1996年第2期，第47-52页。

祭主要由方相氏主持，由他指挥“十二兽”和百十个“辰子”，挥舞盾戈，将鬼疫驱逐出境。从宋代开始，产生了最初的傩戏，人物形象也有了很大的变化，出现了将军、判官、钟馗、小妹等，其中还有土地^①。自宋代而下，土地一直没有离开过傩戏。下面，让我们看看几种傩戏中的土地形象。

安徽贵池傩戏中的《问土地》。贵池傩剧目有两大类，一类是歌舞小戏，另一类是用作酬神的“吉祥词”，《问土地》属于后者。这出小戏有两个人物，一个叫“年首”，一个是土地，土地戴着一个慈祥的老人面具。年首出场，与土地照面，问答之后，土地就高声呼喊吉祥词，把吉祥如意洒向千家万户^②。

湘西新晃侗族《咚咚推》中的土地。《咚咚推》是这一地区两个村子村民所独有的傩戏。因为在演出中始终以鼓和“包锣”伴奏，鼓和锣分别发出“咚咚”“推”的音响，故名。侗人们管土地神叫“偷堆”。有一出名为《跳土地》的小戏，又名《庆丰收》，是一出以对白为主的吉祥戏，每每在开场之时演出，这出小戏只有一人表演，自报家门说出十二种土地名称，观众中有一人和他对话，请求他保佑地方平安清吉、人寿年丰。土地神满口答应，慨然允诺^③。

湘西靖州汉苗侗杂居区《扛菩萨》中的土地。“扛菩萨”即“搬演菩萨”的意思。其中的剧目很多，有一出叫《扛勾愿土地》的，即是以土地为角色的一出独角戏。土地上场后，自言受傩公傩母的派遣，为需要冲傩（祀攘病灾）、还愿的主人家专司“勾愿”的。所谓勾愿，就是了愿，主人家所还之愿，必须有这位土地神认可之后才好算数。土地爷上台后，与台后的掌教师、打鼓佬对话，说大量的吉利话语，又时有滑稽逗趣的言词，甚至不乏猥亵之处。土地爷还在台上啃猪脚、喝酒，无所顾忌。最后，他又唱起了自己的出身经历，并为主人家勾销还愿之债。《扛华山》也是一出土地神的戏。说的是华山土地娶有一妻一妾，都没孩子，土地偷偷地与小妾一起外出求子，行至半途，大老婆赶到，三人吵闹了一番，一起去颠倒庙求子。在颠倒庙里，说话必须颠倒。华山土地做不到，颠倒神竟把小妾藏了起来。土地无奈，只得向杨顿童神仙（巫师）求教，学会了《颠倒歌》之后，爱妾才得以复出，三人一起在颠倒神面前许愿求子^④。

贵州德江土家族傩堂戏中的土地。傩堂戏中的土地形象，有引兵土地、梁山土地等。傩戏一开始，先锋小姐崔玉良上场，自言要去桃源学道，路过二龙山时，土地公婆出来，告诫先锋说，“二龙山前贼猖狂，小姐多加小心”，并赠送她斩妖剑、捆仙绳。这里的土地，有一种“防贼”的功能^⑤。

贵州安顺地戏中的土地。这里的土地是个滑稽角色。他上场后先念一段滑稽诗，接着上场的是和尚。待和尚自报家门之后，两个调笑了一番，又叙述了自己的“根生”，然后一起念一段把神怪扫出门、把金银财物扫进门的吉祥词，经过土地、和尚的这一番大“扫除”，场地干

①（宋）孟元老：《东京梦华录》卷十“除夕”条。南宋的一些笔记也有大同小异的记载。

②《中国傩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第34页。

③同上书，第65页。

④同上书，第77页。

⑤修明：《古朴的戏剧·有趣的面具》，《摊戏论文集》，贵州人民出版社1987年版，第193页。

净了，就可以演傩戏了。这一角色，很像后世戏曲中的“副末开场”^①。

贵州织金县傩戏中的土地。织金傩戏土地出现在名为《叫魂》的小戏里，它的功能就是“招魂”。这出小戏又名“追魂”，表现的形式是矮凳上坐几个掌“魂蛋”的人，他们把两手放在板凳上，手心朝上，内放一些大米，再分别倒立一只“魂蛋”，蛋上写有需叫魂者的姓名。一名法师登坛，一边跌脚摇动师刀，一边唱《追魂词》，如此表演完后，若谁的“魂蛋”已倒，便取卦，如果是顺卦，表明魂已叫回。如此重复，直至把要叫的魂全叫回来为止。有趣的是，这出小戏里的土地没有出现，但又令人觉得土地的无所不在，无所不能^②。

四川梓潼阳戏中的土地。梓潼阳戏有“天戏”“地戏”之分，是一种全以木偶出演的祭祀戏剧。在地戏中，有王灵官传唤“当方土地”问事的情节，不料传唤出来的土地“满口胡言”，上场白简直就像绕口令一般^③。同为四川地区的泸州傩戏，里面也有滑稽土地。他在上场白中有意把“热闹”念成“热尿”，很有些俗趣^④。

除了上述种种以外，其他一些傩戏中也多有土地出场，像贵州遵义地区的傩戏、安顺地区的地戏、江苏南通的童子祭祀剧等等。

三

土地神在传统戏曲，特别是南方系统的戏曲中，也有着十分丰富的形象和十分精彩的表演。

戏曲现存最早的完整剧本——南宋的《张协状元》中，就出现过土地神。《张协状元》第九出“张协被劫受伤”，写的是张协进京赶考，路经五鸡山，被一群强盗抢劫砍伤，昏倒在地。富有同情心和正义感的“当山土地”显现，将他救醒，与他对话，告诉他这里是什么地方，自己是谁，下山的路怎么走，并施行神通，帮张协离开这是非之地，直接来到山下可以投宿的庙门口。福建莆仙戏《张协》中的土地神略有不同，写的是土地神奉玉皇大帝之命，来到人间撮合张协和贫女成婚的曲折故事^⑤。

元代末年的南戏《琵琶记》，历来被称为“南戏之祖”，其中也有土地神。第二十七出《感格坟成》，表现的是赵五娘的公婆去世，五娘无奈，只得捉发买葬、罗裙包土，弄得十指鲜血淋漓。“当山土地”因见五娘如此行孝甚为感动，特地叫出“南山白猿使者，北岳黑虎将军”，命令他们“化作人形”，“与他（她）并力筑造坟台”。一觉醒来，坟已造好，她回忆起梦中土地公公对她说的话，知道这是神助，土地在梦中还指示她“葬了二亲寻夫婿，改换衣装往帝敲”，于是有剧本后半段的五娘道姑装束，手抱琵琶，千里寻夫的情节。

明代的《狮吼记》是一出表现“惧内”主题的喜剧。文士陈造欲纳妾，正妻柳氏不肯，拖陈去见官。官老爷正在惩戒柳氏之“妒”时，官太太站出来为柳氏打抱不平。四人争吵得不可

① 《中国滩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第79页。

② 同上书，第82页。

③ 陈多：《由“变相祭祀”到戏剧》，中国云南滩戏滩文化国际学术研讨会提交论文，1994年夏。

④ 《中国滩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第198页。

⑤ 刘念兹：《南戏新证》第六章第2节，中华书局1985年版，第142页。

开交，只得去见土地爷。土地爷也和人间的男子一般无二，站在男人的一边认为纳妾有理，忽有土地娘娘转将出来，揪住土地爷就打，三个女人分别打自己的丈夫，男人不敢还手，只得打别人家的女人，三男三女打骂成一团。这是此剧的第十三出《闹祠》，一段热闹的过场戏。这里的土地爷由“外”扮，土地娘娘由“丑”扮，全没有了“神”气，完全是人间夫妻的架势，也惧内，也打闹，看了令人忍俊不禁。

清代传奇《长生殿》中的土地神，更是个富有情趣、颇有些故事的小神形象。戏中的土地公公，出现在后二十五出，主要活跃于二十七出“冥追”、三十出“情悔”、三十三出“神诉”、三十七出“尸解”等。在这几出戏中，马鬼土地对李杨爱情深表同情，不但发给她路引一纸，让杨贵妃远寻李郎，而且在天孙娘娘面前为杨求情。当杨玉环之魂变为蓬莱仙子之后，土地神又表现出无比的恭敬。很清楚，这里的土地神是一个地方官的形象。他既是一方的父母官、保护神，又因职微言轻而显得卑微。他尽心尽力地做着自己的本分工作，上情下达，下情上达，就像他自己说的那样：“天边传救使，泉下报幽魂。”他也怕撤职，也行贿赂，这一切，都令人想起官场上的低级官吏。但又不仅仅如此。剧中，土地神几乎是替代了阳间的高力士，对杨贵妃无微不至的关怀。《长生殿》中的土地神，为戏曲舞台又添了一个好人的形象。

四

在中国，土地神崇拜是非常广泛的。因为土地是广阔的，可以说凡有人烟处，皆敬土地。表现在文艺作品中，也十分地广泛。民间传说、民间故事、讲唱小说、戏剧演艺等等，各门类各样式都有。而且，各种类艺术间的土地形象还互有影响、互相渗透，甚至互为源流。

同时，土地神信仰在中国又具有十分悠久的历史演变。土地信仰的自然崇拜性质，早在封建统一王朝建立时已渐渐消失，土地神在广大的民间，早已具有明显的人格化倾向，成为具备多种社会职能的地区保护神形象。而这样平易近人、简单易行的土地崇拜，其盛行则自宋代。这正是为什么会有那么多的“土地”进入戏曲讲唱和白话小说的原因，因为这些艺术形式，正是在两宋时期定型成熟的。

仅仅在演剧中，我们已经感受到，土地神是以一种什么样的面貌，出现在人们的生活中的；土地神以怎样的一种社会职能，参与人类生活的。

首先，他是个救苦救难的慈悲老人的形象。《张协状元》中救护受伤的穷书生，在见到张协的伤势时，土地公公竟心痛得落下泪来；在《琵琶记》中救助赵五娘也是一样。在许多傩戏的面具中，土地的面具总是一副慈眉善目的样子，这正是多苦多难的普通老百姓最为信赖的人物形象。

第二，他是个保护一方地区平安的地方父母官形象。在傩戏中，土地神的职能与早期摊仪中的方相氏、后来的傩公傩母有点相似，也具有驱鬼逐疫的功能，而驱鬼逐疫本身也是“保护”的一种，这是一种动态的保护。同时，土地神又有“静态保护”的作用——静静地守在一处，守株待兔式地防备鬼怪疫病入侵，保护居住在这儿或路过这儿的人们安全。贵州土家族傩堂戏中告人防贼的土地夫妇、《长生殿》中保护杨玉环肉身不坏的土地，正是这方面的例证。而《长生殿》中传递上下情的、为玉环美言的、等玉环“高升”之后又变得十分恭敬的土地，

又活脱一个地方小官吏的模样。在这里，土地是个地方保护神与地方父母官两种形象的合成，前者是他的神性，后者是他的人性。

戏剧舞台上的土地，还往往很有预见。他在张协尚未发迹只是个穷书生时，就认定他是“公侯”；他在给李三娘送子托梦时，就告诫说此儿异日大贵，要小心在意，早点送到他父亲跟前，免遭两个恶舅舅的残害。从这一点看，作为保护神的土地，还有点“保护人才”的意思。

第三，他是个保佑风调雨顺、五谷丰登的农耕神形象。在中国广大农村祭祀得最为普遍的，叫“青苗土地”^①，就是为了获得丰收而祭拜的。这一点，在傩戏中也分外明显。湘西《咚咚推》中的《跳土地》又名《庆丰收》，是为一例。南通童子戏中的土地，全然是一介农夫的打扮；湘西少数民族的傩戏中，土地神的形象更为丰富，有“山门土地”“天官土地”“桥梁土地”“镇宅土地”“里仁土地”等^②，土地爷管到了人们生活的方方面面。

第四，在戏剧舞台上的土地形象身上，我们还能看到另一些神祇的影子。在福建莆仙戏《张协》中，我们看到土地撮合婚姻；在《长生殿》中，看到土地帮助李杨二人夫妻重圆，在他的身上，很明显地有着“月下老人”的影子。土地为杨玉环美言，使她最终得以重回蓬莱仙境，这又分明像个“上天说好话，下凡保平安”的“灶神”了。这些与土地混合的神祇，虽属不同的宗教，但有一点是可以肯定的：他们都是在民间十分流行、深得人心的神灵形象。除此以外，我们还能在土地身上看到其他一些神职人员的职能。自古的记载中，就是方相氏指挥“十二兽”驱傩的^③。但有趣的是，在湘西侗族的《咚咚推》中有“十二土地”，这又让人联想到古代傩事中的“十二兽”了。我们又看到，在许多演剧中，土地又屡屡行“叫魂”，特别是贵州织金县的傩戏，借助着“魂蛋”，呼唤着各类土地的名，一声声地叫魂。我们知道，叫魂在民间是由巫者所为，这样的巫者俗称“伯母”或“师娘婆”^④，土地也能叫魂，那是因为土地信仰具有巫道二教混合性质吧！在中国，巫教道教早已混合得难以分解了。

第五，土地在许多戏里还是个好色而“惧内”的软丈夫形象，这一点让人很感兴趣。土地是怎么会被编排成这样一种人物的呢？让我们追溯一下民间俗信中的土地。上文已说，一种普及通俗的土地信仰，是从宋代开始盛行起来的。民众逐渐按照自身来塑造土地，自然也想到了给他“成亲”。大概自明代始，民间的土地庙里就有“土地奶奶”了。《古今图书集成·神异典》卷四十八所引《驹阴冗记》载有一段明代逸事，颇能说明这一点：“中承东桥顾公麟，正德间知台州府，有土地祠设夫人像。公曰：‘土地岂有夫人！’命撤去之。郡之告曰：‘府前庙神缺夫人，请移土地夫人配之。’公令卜于神，许，遂移夫人像如庙。时为语曰：‘土地夫人嫁庙神，庙神欢喜土地慎。’既期年，郡人曰：‘夫人如配一年，当有子。’复卜于神，神许，遂设太子像。”这真是一段有趣的文字！台州知府乱点鸳鸯谱，台州民众推波助澜，遂使台州的土地信仰融合着如此浓浓的人情味。土地神自明代娶了夫人之后，到了清代，就开始怕老婆了。清人俞樾《茶香室丛钞》卷十五引《山斋客谈》云：“吾杭仁和北乡有瓜山土地祠。俗戏

① 《中华民族风俗辞典》“土地爷”条，江西教育出版社1988年版，第563页。

② 《中国滩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第308页。

③ 参见《后汉书·礼仪志》。

④ 参见《中国风俗辞典》“招魂”条，上海辞书出版社1990年版，第2页、第747页。

惧内者，曰‘瓜山土神，夫人作主’。”^①

无独有偶。清代小说《聊斋志异》中有《土地夫人》一篇，专讲一书生与美人苟合的故事^②。京津地区有一则“双夫人土地庙”的民间故事，讲的是土地爷的风流韵事：北京东岳庙附近的土地庙里，白胡子土地公公的左首，是白发的土地婆，右首还有一个年轻美貌的女子。据说这位土地好赌并精于赌，从通州土地那里赢来了许多金钱，最后又赢来了他的夫人，所以通州土地庙里只有七尊孤伶伶的土地公的神像^③。读了这样的野史笔记，就不难明白明代戏曲《狮吼记》、湘西傩戏《扛华山》中那个爱纳小妾又惧怕大老婆的土地形象，不是凭空产生的了。

第六，土地在许多场合，又是以滑稽挑逗的丑角形象出现的，尤其是在傩戏中。土地说的趣话，一是荤话，像湘西《扛菩萨》中的那段插科打诨，直是对圣公圣母的亵渎；二是胡言，如湘西《扛华山》中的那段“颠倒歌”，全是些颠倒黑白的内容；三是绕口令快板书，用以表现土地的口舌功夫，也很能逗笑，如四川的梓潼阳戏和泸州傩戏里的土地表演。《狮吼记》里土地虽说是由“外”扮演，但土地娘娘由“丑”扮，故这场土地夫妇相骂相打的戏，也令人捧腹。

第七，有几种戏中的土地，拥有人的名字。如南通童子戏里的土地叫“张士贵”^④，湘西邵阳傩戏中的“送子土地”（又作“兴隆土地”）叫“蒋子光”^⑤，贵州德江土家族傩堂戏里的“梁山土地”名叫“肖雄进”等。土地神何以会叫人的名字，这一点，同样可以到民间传说中去探源。

民间在崇敬土地神同时，又给他附会一个人名上去，这样的做法古已有之。东晋《搜神记》中，记有汉末将军蒋子文战死在钟山下，后向吴主要求当此地的

土地神，“以福尔下民”，不然“将有大咎”云。南宋的《夷坚支志》里，记载了福建人杨文昌当上四川眉山土地的异事。散见在各种笔记野史中的，还有许多，如翰林院及吏部以唐代韩愈为土地，临安太学以宋代岳飞为土地，杭州北乡的瓜山土地相传为汉之祢衡……^⑥种种传说，亦有些规律可循：大抵充当土地神的，总是些与这一地方有点瓜葛的名人，或出生于斯，或有此为官，或为此地的开发建设出过大力有过贡献，或此地为其终焉之地等等。这一点，与后起的城隍信仰一脉相承，也体现出了中国民间道教信仰的一大特点。

出现在傩戏和传统戏曲中的土地形象，表现了多种民间俗信混杂的品性。土地神参与社祭，这是理所应当的，因为土地神社神，原本一也；土地神进入傩祭，参与驱鬼逐疫，那是因为傩神与土地神同属保护神之列，虽然前者是一种动态的保护，后者是静态的保护，但两者的本质功能是一样的；土地神撮合婚姻，这又是与远古的“高媒信仰”和民间的月下老人传说相混杂了；土地神给人家送子，则又和“送子观音”的民俗信仰相关联，而民间的“送子观音”

① 宗力、刘群：《中国民间诸神》丙编“土地”，河北人民出版社1987年版，第210、212页。

② 见二十四卷钞本《聊斋志异》“土地夫人”篇，齐鲁书社1981年版，第286页。

③ 《中国滩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第120页。

④ 同上书，第149页。

⑤ 同上书，第120页。

⑥ 参见《中国风俗辞典》“招魂”条，上海辞书出版社1990年版，第2页、第747页。

本身已显示了佛道二教的混合：在民间，送子观音又名“天仙圣母碧霞元君”“子孙圣母广嗣元君”等^①，这些名称，全然是道教的风格。

土地神身上的人格化倾向，土地神在民间文艺中总是以被戏弄的形象出现，这一点，表现了中国人历来的亵渎神圣、调戏高贵的性格。民众在对待皇帝身上，也表现了同样的态度。“皇帝佬倌”“天子老儿”等等的称谓，在民间十分流行，正说明了中国人对皇权表面上的敬重和内心里的不恭。像土地神这样的民间土俗神，原本就是由人民群众一手塑造的，人民群众自然愿意随心所欲地再调弄他，给他添上些喜剧色彩，让他自己的生活带来欢乐、愉悦。

土地神在戏剧中虽是配角，但又是不可或缺的角色。他为剧情带来笑料，给剧本增添喜剧色彩，帮助交代情节和人物关系，推动剧情发展，又因为他的神界人间“两栖”的特性，上天入地，来去自由，在剧中真正起到了疏通与润滑的作用。而且这一特殊的形象，还折射出中国人宗教观审美观的许多方面，表现了中国人的一些国民性格。土地神形象是民众与文人共同的创造，是民俗文化与精英文化的共同创造，是世俗文化与宗教文化的共同创造，值得我们多角度多层次地加以研究。

^① 宗力、刘群：《中国民间诸神》丙编“土地”，河北人民出版社1987年版，第210-213页。

壮族土崇拜文化

——壮族自然崇拜文化系列研究之一*

廖明君

无论是狩猎还是农耕时代，大地一直都是人类生存（生活）的主要载体。因此，土在人类的思维中，也就一直占据着十分重要的位置，并由此而生发出对土地的虔诚崇拜。在壮族传统文化中，这种对土的崇拜，不但从古至今绵延不绝，而且颇具民族特色。

纵观壮族土崇拜文化，最值得注意的当属蕴藏于其中的壮族先民对于土的生殖崇拜。

壮族先民在长期的生活中明显地感觉到了土生万物这一恒常且颇为神奇的现象。在万物有灵的思维的支配下，人们不但对土生万物这一现象产生好奇的心理活动进而探求原因，甚至还把自己对土的认识，揉进了人类起源的神话传说之中。

姝洛甲是个又高又大的女神。一天，尿胀了，迎着风，两脚各踩一座大山，在两座山头中间屙尿淋湿了泥土。她抓起湿泥捏出许多人。^①

宋兆麟先生曾指出：“土地为万物的负载者，地大无边，力量无穷……原始社会的妇女偶像不仅是对妇女的尊敬，也是土地、生育的象征。”^② 确实，在原始社会中，女性、土地、生育在某种程度上具有等同的蕴意。在上述这则壮族关于人类起源的神话传说中，我们同样可以发现这种女性——土——生育之间的内在联系：始祖女神姝洛甲用土造出了人类。

当然，随着男性社会地位的加强，在壮族有关人类起源的神话传说中也增添了男神的角色。如壮族史诗《布洛陀》就认为，天地形成之后，男性始祖神布洛陀朝女性始祖神姆六甲喷了一口水，使得姆六甲怀孕。90天后，姆六甲口吐“黄泥浆”。布洛陀与姆六甲用黄泥浆来捏成一个个泥人，而经过180天，这些泥人就全都成了活人^③。

在这里，尽管出现了颇具男女交媾象征意义的布洛陀向姆六甲喷水这一情节，但他们二人

* 本文原载《广西民族研究》1997年第1期，第113-118页。

① 《女神·歌仙·英雄——壮族民间故事新选》，广西民族出版社1992年版，第1页。

② 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社，第463页。

③ 《壮族文学史》（一），广西人民出版社1986年版，第57页。

用以造人的却仍是土（黄泥浆）。这就是说，虽然女性的社会地位遭到了男性强有力的挑战，但土生人即土的生殖力却依然占有着不可动摇的地位。壮族文化这种对于土的生殖崇拜，具有非常普遍的世界性意义。

由于壮族先民对土怀有强烈的生殖崇拜信仰，因此他们不但在有关本民族起源的神话传说中坚持着土生人这一情节，他们同时还通过其他形式来表现对土的生殖崇拜。

在古埃及壁画中，有赫鲁木在陶场上用土做人的场景。显然，随着人类技术的进步，以土烧制而成的陶器，在土生人这一人类起源重大命题中出现了。在壮族地区，我们虽然尚未发现类似上述古埃及壁画的情景，但陶却同样渗入了壮族土生人的观念。

1965年，考古工作者在广西桂林甑皮岩发掘出了一批距今7500—9000年的陶器。它们的生产年代比中原地区早1000多年。这表明壮族地区很早以前就已经掌握了用土制陶的技术，并表明了壮族先民对土与陶关系的认识。值得指出的是，壮族先民对土与陶关系的认识并不仅限于物理属性，而是同样包蕴着对土的生殖崇拜信仰，即对土生人的文化感知。1977年，考古工作者在广西钦州那丽乡独料新石器时代晚期的遗址中发现了一陶祖残件。这件陶祖残件长4厘米，直径3厘米，捏塑而成，中空如尿道，形象十分逼真^①。由于陶源于土这一点，决定了壮族先民所以用陶这一物质来制作男性生殖器，实质着眼点从根本上说仍是在于土。众所周知，祖形器的出现，表现的是人类对生殖的崇拜，因此，壮族地区出土的育祖，其文化意义同样在于生殖崇拜。而构成陶祖生殖崇拜文化的，除了它所象征的男性生殖器外，还与壮族先民有关土生人即土具有强大而神奇的生殖力观念有着密切的内在关联。或者可以这样说，壮族地区陶祖的出现，是以壮族先民对于土的生殖崇拜作为哲学基础的。

在姆六甲与布洛陀共同用黄泥浆造人的神话中，他们用以造人的“黄泥浆”乃出自姆六甲的口中，表明了在这一行为中仍以姆六甲与土的关系更为密切。而同是上文所引述的姝洛甲捏被其尿淋湿的泥土造人的神话传说，更是把这一点表现得明白无遗。《春秋元命苞》说：“地者，易也。言养物怀妊，交易变化，含吐应节，故其立字，土力于乙者为地。”^②这里以女性的“养物怀妊”来定义土地，显然也是将土地视为雌性的。20世纪60年代到80年代，在广西南部发掘出了一批为壮族地区所独有的石铲文化遗址，引起了学术界的极大关注。在这些遗址中，石铲一是侧置或平放围成圆圈形，一是直立或斜立于地，围成“U”字形或圆圈形。鉴于石铲乃是男根的象征物^③，壮族先民有意识地将石铲插立于土中，当属有目的的文化形式，即在视土地为具有生殖力的女性象征的观念支配下，人们将作为男根象征物的石铲插立于土中，是企图通过二者交合来模拟人类的交合，从而企求人丁繁衍、五谷丰产。

除了上述神话传说和考古材料，壮族先民对于土的生殖崇拜，还存活在他们的一些有关生产与生活的风俗习惯中——在桂西的西林、隆林、乐业和那坡等县的壮族民间，每逢春耕农忙时节，一群群青年妇女在田里扯秧或插秧，如果有男性青年路过田边，她们就会问道：“阿哥，吃李果吗？”虽然此时正是李果成熟的季节，但她们要请人吃的却并不是树上的李果，而是随

① 《广西钦州独料新石器时代遗址》，《考古》1982年第1期。

② 《艺文类聚》卷六引。

③ 拙著《壮族生殖崇拜文化》，广西人民出版社1994年版，第22—25页。

手从田里捞起的一团团泥浆——不管过路人对她们的问话是否回答，她们都要把一捧捧泥浆甩到他身上。而小伙子们也往往会抓起泥巴进行还击。如果双方势均力敌，便有可能摆开阵势，一时间男追女赶，泥浆满天飞洒^①。

在这一习俗中，应当引起我们关注的首推时间（春天）、交战双方的性别（男与女）以及双方用以交战的武器（泥浆）。

我们知道，春天是一个充满着诞生、苏醒、复活等生殖意味的季节。而在远古时代，按照交感巫术原理，人们往往相信人与自然、人与神以及神与自然之间具有交相感应的关系，因此，人类自身的繁衍，农作物的生长等，都可以相互促进。这样，在新春时节，男女在田野的交往，可以使人丁与作物都获得强壮的生殖力。由此，我们不难从上述壮族生产习俗中发现来自远古时代的生殖崇拜文化信息。交战双方以泥浆作为交战的武器，亦非偶然，同样包含着壮族先民对于土生殖力的原初认识，即此时的泥浆，与民族始祖女神姆六甲用以造人的黄泥（浆）有着内在的文化关联。

总的说来，上述壮族春耕时节“吃李果”这一习俗，深含非常远古的文化信息，体现着壮族群众对于土的生殖崇拜。这一点，从老人对“吃李果”的态度亦可知一二。据说，春天的时候，在子女出门时，父母往往会唱道：“天上有雷神，地上有人群；插秧时节田坎过，泥团泥浆不认人。”而当子女身带田泥归来时，老人就会喜笑颜开，认为这样会有“福”——吃“李果”，身带泥团，意味着万事顺利，为丰年吉兆^②。

实际上，所谓“打泥仗”可以使五谷丰产的说法，涂抹着的乃是农耕文化的色彩。尽管如此，我们依然可以从这一习俗中找寻到其原始文化的内核——在上述春耕时节的“吃李果”习俗中，互相泼泥也是青年男女传递爱情信息的方式之一。他（她）们在打完泥巴仗之后通常要聚集在田头路边对歌传情，继而互相倾吐情话甚至互定终身^③。由于泼泥与男女互定终身发生了联系，即意味着泼泥与否已涉及着人丁的繁衍。也就是说，尽管由于时代的变迁，人们对泥土的生殖崇拜不再以非常直接的方式来体现，但其关于生殖的内核，却依然保存着。

正是由于对土生殖力的强烈崇拜，使壮族群众从古至今都一直对土怀有一种非常特殊的感情。人们在外出或迁居时，都要在神庙前抓上一包土随身带走，认为这样就可以预防水土不服而不会生病。这一习俗与带上故乡土可慰思乡之情的流行说法相比较，似乎有“落后”之嫌，但正是这貌似“落后”的习俗，顽强地向我们传递着壮族群众对于土崇拜的古老文化信息，即土的强大生殖力可以护佑生命的生存与发展。

二

以上我们讨论了壮族土崇拜文化的生殖崇拜文化特质。显然，这种对于土的生殖崇拜，构成壮族土崇拜文化的根基。只是，随着农耕时代的到来，壮族先民在土地有灵及巫术交感原则

① 《壮族风情录》，广西人民出版社1990年版。

② 同上。

③ 同上。

的支配下，不但继续保持着对土繁衍人丁的生殖信仰，而且还将之扩大到与农业生产有关的各个方面，即把原初对土繁衍人丁的生殖崇拜，扩衍到了对土可以使五谷丰产的崇拜。

在广西武鸣一带的壮族地区，每年六月初六都要举行对“田公地母”的祭祀。届时，村寨里各家各户都要到田边杀鸡、烧纸钱，并插上小白旗，祭拜田公地母，祈求他们护佑禾苗，使之能茁壮成长，而后畅饮欢歌而归^①。

在这里，出于农耕丰收目的制约，人们对土的崇拜已不再是宽泛意义上的了，而是把崇拜的对象从泛意义的“土”紧缩为种植着庄稼的田地。尤为值得注意的是，它明确指明了祭祀的对象是“田公地母”。本来，正如丁山先生在论述“后土”时所指出的：“后土是自初民社会所祭的地母神演来，因为地母能生五谷，五谷是由野生培植为人工生产，是由妇女创造的。在女性中心社会时代，即称地母为后土。”^②即土地神最早应为雌性，但在壮族地区，人们在六月初六祭祀土地时，其对象不仅有“地母”，而且还包括“田公”。我们以为，这除了是因为男性中心社会逐渐取代女性中心社会的缘故外，还与壮族先民祈求土地神祇护佑的愿望过于强烈有关，即他们在巫术交感原则的启示下，认为既然男女之间的交媾可以繁衍后代，如果土地之神灵也为雌雄两性，那么，他（她）们所具有的生殖力，也就将会获得增强，从而可以确保庄稼获得更大的丰产。

实际上，随着男性在氏族社会中占据了决定的地位，人们对于土地神的性别认识也随之发生了变化。如在桂西南部壮族地区，常常举行“做田祭”即祭祀田峒神的活动。相传田峒神是天帝的儿子，受天帝派遣主管人间田峒，主宰着五谷的丰歉。习惯上，对田峒神的祭祀，为一年一小祭，三年一大祭，一般在农历十一月举行，小祭三日，大祭七日，整个祭祀过程分为供拜、诵经、舞拜、扫荡、会餐五个阶段。人们认为通过如此隆重的祭祀敬拜，就可获得田峒神的保护与赐福^③。在这里，雌性退出受祭的行列，田峒神明确为“天帝的儿子”。当然尽管土地神这一神祇的性别发生了变化，但人们对之祭祀的目的却并没有丝毫改变，仍然是以土地的生殖力作为崇拜的对象。

这种视土地神为男性的现象，非但没有随着时间的推移而有所减弱，相反还有了进一步的加强。在壮族地区，每年农历二月初二被视为“土地公节”。这一天，壮族群众要带上糯米粑、鸡肉等到土地庙去祭拜土地公，同时还注意观测当时的天象——如果是晴天，则意味着该年会风调雨顺，五谷丰收；如果是阴雨天，就意味着要有灾祸发生。

在壮族地区，人们除了通过上述活动来祭祀土地神祇以求达到五谷丰产的目的外，同时还进行了不少与对土地生殖崇拜有关的活动。“春祭犁圈”便是其中最具代表性的一种。

过去在广西凌云、乐业一带的壮族地区，每年都要在立春这一天举行一次具有深远意义的春祭，用以祈求该年风调雨顺、五谷丰登。在这一天，壮族群众一早就在春田旁搭盖好彩棚，然后县官乘轿带领部属来到春田，并进彩棚换上花色祭服，随后由礼生陪同到春田作象征性的春耕：县官使犁，在春田里犁一个大圆圈，众吏把种子撒在被犁铧翻起的新土内^④。

① 参见《中国各民族宗教与神话词典》，学苑出版社1990年版。

② 《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局1961年版，第147页。

③ 参见《中国各民族宗教与神话词典》，学苑出版社1990年版。

④ 同上。

乍看之下，这一壮族生产习惯因县官及部属的出现而使其文化色彩有所减弱，但实际上却正由于这一点而使我们得以捕捉到古老的文化信息。

《尚书·吕刑》云：“稷降播种，农殖嘉谷。”说的就是后稷的播种行为，能使农作物丰产。而《孟子·滕文公上》更是把后稷的农耕行为同氏族人口的繁衍相联系：“后稷教民稼穡，树艺五谷。五谷熟而人民育。”同样，集古希腊酒神、葡萄和花果之神、谷神、农神于一身的狄奥尼索斯，也曾扶着犁头撒播种子，以减轻农耕者的劳动^①。虽然后稷的故事和有关狄奥尼索斯的传说都向我们提供了一个破译壮族“春祭”的参照系，但严格说来，此二者都因时代久远且过于坐实而仍让人不易理解其意。好在《礼记·月令》为我们保存了与壮族“春祭”更为接近的记载：“孟春之月，东风解冻，蛰虫始振，鱼上冰，獭祭鱼，鸿雁来。乃择元辰，天子躬耕帝籍。是月也，天气下降，地气上腾，天地和同，草木萌动。”这里所谓的“天气下降”与“地气上腾”，即“阳”与“阴”各自的下上运动，进而才出现“阴阳交合”的“天地和同”现象。而所谓“天子躬耕帝籍”，即以天子代表“天”亦即“阳”，而以“帝籍”代表“土地”亦即“阴”，“耕”则成为了“天地”即“阴阳交合”的象征。而在克里特岛克诺索斯宫壁画里，也出现有年轻的国王扮演祭司，手拿月牙形法器，促使植物蕃茂生长的画面。显然。壮族“春祭犁地”仪式中县官的出现，极可能与上述“天子”“国王”乃至“祭司”具有同样的象征意义。而且，在这一仪式中，不但县官的“犁地”及众吏的播撒种子行为具有很明显的“交媾”象征意义，他所犁出的那一个圆圈，我们同样有理由视之为女性生殖器的象征。此种等等，均是围绕着一个核心，即增强土地的生殖力，相信由此而可以获得农作物的丰收。

与《礼记·月令》中所记载的天子春天“耕帝籍”不同的是，壮族地区在举行“春祭犁田”后的第二天，还要举行“拜春牛”仪式——先由村民在昨天搭好的彩棚旁用稻草扎成一头春牛，涂上泥巴，再用彩纸糊裱，黄色表示五谷，白色表示棉花。然后，由县官手持彩鞭作出鞭打春牛的动作，并唱道：“一打风调雨顺，二打国泰民安，三打万民乐业，四打五谷丰登，五打牛头落地……”唱毕，由礼生举斧砍春牛，以牛招春。接着，来自各村寨的乡民争抢砍下的春牛的“骨肉”，拿回去或撒入田里，或放入牛栏，以祈牛群繁衍、五谷丰产^②。在这里最值得注意的是人们认为将“春牛”的“骨肉”撒入田中就可以获得五谷丰产的观念。本来，在这一仪式中，县官鞭打春牛的行为，就已具有几分生殖意味，因此，人们撒“春牛”之“骨肉”入田里，自然也应与对土地的生殖崇拜有关。《南州异物志》云：“交广之界，民曰乌浒，东界在广州之南，交州之北。恒出道间，伺候二州行旅，有单迴辈者，辄出击之，利得人食之，不贪其财货也……出得人，归家，合聚邻里，悬死人当中，四面向坐，稍就割食之。春月方田，尤好出索人。贪得之，以祭田神也。”这其中所包含的祈求人丁兴旺的意愿，笔者已有专文论述^③，在此需要讨论的是与本文所论有关的以人牺祭祀田神的内容。由于远古之人“相信人牺的血肉和骨灰具有肥沃土壤的魔力和物质力量”^④。因此在很早以前就盛行以人牺来进行祭祀。黄展岳先生曾根据考古材料将中国史前人牺祭礼按目的概括分为三种类型：一是血祭地母，即

① 弗雷泽：《金枝》中译本，中国民间文艺出版社1987年版，第562-563页。

② 《中国各民族宗教与神话词典》，学苑出版社1990年版。

③ 廖明君：《壮族生殖崇拜文化》，广西人民出版社1994年版，第22-25页。

④ 弗雷泽：《金枝》中译本，中国民间文艺出版社1987年版，第631页。

以人牺来祭祀地母神；二是猎头祭谷；三是奠基牺^①。显然，壮族地区曾盛行的“猎人祭田”与第一类型有着直接的联系，并且与第二类型也有一定的内在联系。总的说来，从中我们可以发现壮族先民正是在人牺可以增强土地的生殖力从而可以使五谷丰收的观念指导下才在春天时外出伺猎“人牺”。至于“春祭犁田”第二天所进行的有关活动，虽然已改人牲为牛牲，并且牛牲也是以道具来替代，但其本质上却依然是与“人牲祭田”一脉相承的。

综上所述，壮族先民于万物复苏的春天时节，对土地进行了各种形式甚至不惜以人牲来礼拜的活动，其目的全在于对于谷物丰收的祈盼。而所有这一切，又全是建立在对土地的强烈崇拜之上。

实际上，在“春祭犁圈”之前，壮族地区群众为了保证丰收，在春节时就已开始了对土地的祭拜。如隆林县一带的壮族群众，每逢正月初一，都要在自家的菜园和山地上用锄挖一小块地，并用一个粽子作为供品，烧香焚纸对土地进行祭拜，祈求土地神保佑当年生产顺利，最后还要把作为供品的粽子带回家中。

除了一年“动土”之前要祭祀土地（田）神外，壮族地区群众在“播种”与“插秧”时也同样不敢冷落土地（田）神。在广西德保、马山县一带，播种前，一般要先由农妇备好五色糯饭、鸡、酒、肉等到田边进行祭祀，祈求田神保佑今年生产顺利，五谷丰登。

吴继文先生曾精辟地指出：“种子的成长，被视同女性之怀孕；女性之多产，正可以象征农业之丰饶。正如地上万物被认为是地母所孕生一样，女性具有无穷之可能性，可化无为有，化小为大，化少为多，可生生不息……女性既是农业丰饶不可或缺之中介，也是农耕仪礼的参与执行者，或者可以这样说：女性是丰饶与多产之根本要素。”^② 确实，在初民的原始思维中，女性的多产与土地的丰产是有着一定的内在关联的。而且，在壮族地区，由于人们坚信是女性始祖神用黄泥创造了人类，因而对女性与土地之间的可类比性尤为强烈。于是，除了在对土地的生殖崇拜发挥重要影响外，女性在人们对土地的农耕文化崇拜中，也同样有着不可忽视的特殊地位。如旧时在广西德保县钦迷乡一带的壮族村寨，春播时节，人们一般都要在村边选一块最大的保水田作为全村春插的“指挥田”。清晨，一群群被专门请来的姑娘分散在“指挥田”旁边。这些姑娘不仅是插秧能手，而且能歌善唱。这时候，全村村民都站在田边观看热闹，各地专程赶来的男歌手也集中站在田坎上。由村老先指点姑娘在“指挥田”中央插几行秧，然后，点燃三个地炮，宣告全村插秧开始。姑娘们闻炮声一齐下田插秧，山歌亦随之此起彼伏。人们认为这样才能保当年丰收^③。这里出现的所谓“指挥田”，实际上当是对土地进行祭祀的场所。而整个过程中的歌唱，则是在娱人的外衣下，完成娱神（土地神）的文化功能。至于由姑娘们来下田插秧，实乃由姑娘们来对土地进行祭祀的象征，其深层意蕴，则确如上述吴继文先生指出的那样，乃是借女性之多产来类比土地的丰产。这一点，如果是因为这里参加祭祀行动的全为未婚女性而尚未十分明朗的话，那么，在壮族地区所盛行的“开秧门”农作习俗，则非常明确地道出其中的奥秘——在广西那坡、靖西、田林一带的壮族乡村，春插时一般要先请

① 黄展岳：《中国史前期人性人殉遗存的考察》，《文物》1987年第11期。

② 吴继文：《玄鸟降临》，王孝廉、吴继文编：《神与神话》，台北：联经出版公司，第368-369页。

③ 《中国各民族宗教与神话词典》，学苑出版社1990年版。

村中年长子孙多的老年妇女先下田扯五把秧并带头插几蔸秧苗，随后，其他妇女方跟着下田插秧。在此，非但插秧一定得由妇女担任，而且还一定得要由年长子孙多的老年妇女先下田，目的就是办了确保让女性的生殖力去激发土地的生殖力，以使农作物获得丰收。而广西凭祥一带忌孕妇和寡妇带头参加插秧的习俗，则是从反面说明了这种以女性之多产来激发土地生殖力从而达到丰产的祭祀行为的重要性。

如上所述，对土地的丰产崇拜使得壮族群众在春耕乃至春插时采取种种方式来进行祭祀。同时，由于相信土地是一个非常灵验且神力无边的神祇，使得人们在丰收之时也不敢忘乎所以而仍然要记住酬谢土地的保佑。如壮族地区在每年农历十月十五日的“收镰节”，即是为报答土地神的照应而举行的：在那一天，家家户户都要蒸糯米春糍粑、杀鸡宰鸭祭拜土地庙，并告示今年谷物已收割完毕，希望土地神明年继续予以保佑。

三

以上我们分别讨论了壮族先民对于土地的生殖崇拜和丰产崇拜。从中我们不难发现，壮族地区对土地的生殖崇拜不但范围广泛，而且历史久远，一直可以上溯到民族创世女神的造人行为。而且，壮族地区对于土地神祇的认同，与整个社会的发展相一致，即最早的土地神是女性，继而则是男神祇一同把持对土地的控制，到了近代土地则变成了土地公。同时，土地神不但可以造出人，而且还可以保佑生命的健康与长寿，即从时间上说，土地的神力可以关照生命漫长的一生。此外，在创造与护佑生命的基础上，土地神还对壮族地区的农耕文化发挥着巨大的影响——土地可以调控农作物收成的好坏，从而使得壮族群众在农事生产的每一个环节——春耕、春插乃至秋收，都必须祭拜土地，并相信这样才可以获得丰产。

由于在壮族先民的原始思维中，基于类比（错误类比，即同类相生，果必同因）或“互渗”心理的模仿巫术、顺势巫术具有较大的影响，从而使得他们认为土地可以生人，土地可以丰产，并且人之多产甚至交媾亦可促进土地的上述效果，于是，人们不但在对土地的祭祀中注意人类男女行为的运用，而且还使得壮族的土崇拜文化往往具有混融性，即人们对土地的崇拜与祭祀，往往既包含对生殖的崇拜同时又包含对丰产的崇拜，而更多的时候此二者往往如水乳交融般合二为一，难以区分。

论彝族的土地祭祀*

陈永香

在彝族众多的自然物崇拜中，土地崇拜是一种较为普遍的信仰，与此相对应，也就产生了对土地的祭仪。从调查材料看，祭仪的形式多样，较为复杂。本文试图对此作一番梳理，探寻其观念的产生和发展的脉络。

一、土地祭祀观念产生于农业生产

土地祭祀观念是农业生产的产物，大致产生于新石器时代。考古资料证明，彝族在新石器时期已经依氏族聚落而居，进行以生产粳稻等农作物为主的农业经营，饲养了家畜、家禽，同时也兼狩猎。这时期，社会组织形式是母系氏族时期，新石器之后，彝族进入铜铁并用的时代，母系社会过渡到父系社会，这从彝族的神话传说中可以得到证明。大凉山老彝文经典《勒俄特衣、开天辟地》就是一个以男性为中心的神话传说，恩体谷自可以说是根据父系家长制而虚构出来的。

随着农业种植越来越成为人们生存的主要食物来源，人们对土地的依赖也就越来越强。彝族先民在万物有灵的观念中，产生了土地有灵的观念，但它还不是神，人们还不会以牺牲祭祀它、祈求它。在此基础上产生了自然崇拜，即自然神的观念，然后才产生了祭祀仪式、祭祀场所、偶像、禁忌等。

土地神观念是土地祭祀的核心，土地神观念的形成经历了一个漫长的时期，之后也不断地发展演变。在彝族的土地祭祀中，还可以寻到一些土地神观念变迁的痕迹。

对土地的祭祀，最早的观点是祈求丰产、报告收成和表达敬意，司庄稼丰产是土地神的主要职责。云南的彝族认为，粮食、瓜果、麻类、花草和树木都是由地下长出，但它们有时又遭到病虫的伤害，这些都是由土地神所致^①。彝族先民认为土地神主宰着粮食的丰歉，大地又是土地神的象征，因此对土地实行虔诚的崇拜，举行各种祭祀活动。道光《云南通志》卷一万八千二百三十一《开化府志》说：“白铧铧耕毕，合家携酒撰郊外，祭土地神，长者盘座，幼者

* 本文原载《民间文化》2000年第12期，第27-31页。

① 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，《思想战线》1982年第6期。

跪敬酒食，一若宾客，相饮者然。”又引《伯麟图说》：“酒摩（彝族支系）……奚卜（祭司）能为农祭田祖，以纸囊盛螟虫，白羊负之，令童子送之境外，云南府属有之。”^①彝族的土地神，也像其他自然神灵一样，逐渐演化，从单一的司庄稼丰收的自然神，演化成为具有多种职能的村寨保护神，甚至司鬼魂，并派生出各种神抵等。从田野调查材料看，彝族的土地神还是以自然神的形态为主，尤其是在较为偏僻的地区，受外来文化的冲击较少，土地神基本保持了原始自然神的形态。如笔者在云南省永仁县直苴村所见到火头田内的土地神的标志（或说神的载体），就是田埂边的一个不太大的卵形石头。过去每年开秧门前要祭此石，最晚的祭祀是在1982年。在受外来文化影响较多的地区，土地神身上已复合了其他文化，成为一个文化丛，祭祀仪式也相对较为复杂。

二、土地的祭祀仪式

在彝族的祭地仪式中，大致有血祭、牲祭和禽祭、普通祭祀三种形式来与土地神沟通。

（一）血祭

血祭是一种较原始的祭祀土地神的方式，大量的民俗资料显示，世界上许多民族，在较早阶段，都存在过血祭，在弗雷泽的《金枝》中这样的例子非常多。血祭即以人或畜、禽的鲜血祭祀土地神，其方式主要有三种：一是将鲜血直接滴入土中；二是把鲜血涂于土地神替代物之上；三是把鲜血供放在神的替代物前祭祀。

血祭是土地祭祀中较早的方式，它是直观思维的结果，先民们观察到有血液洒过或埋过尸体（即祭土地中最早的座埋方式）的地方，庄稼或植物长势茂盛，获得丰产，就以为土地神是喜欢喝血或吃肉，于是就以人或牲、禽的血或肉祭之。

血祭的起源已湮远，确切的时间已难以考证。中国在周代已存在血祭则是可考的，《周礼·春官·大宗伯》：“以血祭社被……”《管子·揆度》：“轻重之法曰……自言能治田，不能治田者，杀其身以衅其社（以血涂社主祭祀）。”^②不能种田的就被杀而祭土地神。这种以人血祭土地的活化石是彝族直到50年代还存在的猎头习俗，他们在祭祀了猎取的人头后，“便在人头上放许多灰，让其血水融合后落在地上，让每家取走一些，用以同谷种拌在一起。在他们看来，这就能保佑粮食的丰收”^③。从调查资料看，彝族中已不存在人血祭的习俗，用牲禽之血取代了人血，这是人类文明进步的一大标识。

云南巍山县母沙科一带的彝族，逢农历正月初一血祭地母“密斯”，祭法是以一根树枝代表密斯，敬献鸡血和鸡毛，祈求地母保佑丰收。贵州三官寨族“献土公土母”活动，即“献地神”，为重大的祭祀活动：每年三次，一在三月三（播种育苗时）；一在六月六（谷子秀穗时）；一在九月九（收割时），祭品皆为鸡一只。仪式简单，杀鸡后，将鸡毛蘸血在草把子上，同时口念保佑之词即完事。这三次祭祀与稻谷的种植、生长、收割三个重要环节紧扣在一起，

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成——彝族、白族、基诺族卷》，社会科学出版社1996年版，第27页。

② 转引自何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店1995年版，第132页。

③ 李子贤：《论佧族神话——兼论活形态神话的特征》，马昌仪编：《中国神话学论文选萃》（下）。

目的显然是为了祈求丰收。云南漾濞彝族的祭地神仪式是这样的：“选择迁入新居后的一天，把阿毕请到家中接土地神，阿毕在院子里烧一堆熊熊大火，从山上找回一支长有三个叉的松树枝和几片椎梨树叶子，就接到了‘土地神’，接着把‘土地神’插在一个装有粮食的新斗里，把升斗安放在火堆的左上方，动手杀鸡，杀鸡前鸡头、鸡脚上淋水，边淋阿毕边念：‘鸡头洗干净，鸡脚洗干净，干干净净的鸡献给你，你都看见了。’念完后杀鸡，把鸡血滴几滴在‘土地神’上，拔下鸡翅膀上的毛三四根插在一旁，表示‘生祭’。”^①富民、武定两县的彝族密且人每年祭祀莽地神“果迷峨索坡”，“果迷”为莽地，“峨索坡”为“天地爷”，即“莽地神”，祭祀时间为阴历六月初六。是日，各户到自家莽地铲一坪地，撒青松毛作祭坛，上插三岔松枝一根，青苗根3枝，点香3柱，供1碗米、1杯酒、1只活鸡、户主祷告，烧纸钱、奠酒毕，然后打卦，杀鸡，用鸡毛蘸血在作为土地神象征的三岔松枝上。之后，将煮熟的全鸡，热饭再祭一次，鸡翅膀上插一双筷子，表示请神享用。祭毕，在地里吃祭品，必须全部吃完，不能带回家。祭“稻天神”与祭莽地神相似，时间在阴历六月二十四中午，祭毕每丘田头插一枝青松枝（地神的象征）^②。昆明彝族“秋收完毕，择定吉日，白彝各村每家一人拿着五色纸做的三角旗涌到土主庙祭谷神，当场杀猪一头，各人将小旗杆上抹点猪血，拿回家中插在谷堆头上，以为来年谷子长得好”^③；曲靖彝族则是在五月九日行祭五谷神，在自家的耕地上，用羊血淋在庄稼上，祈求粮食丰产。在火把节时祭田公地母，也就是在农历六月二十四，在地里，选择数株长势茁壮的玉米，烧香化纸……用鸡血煮稀饭三碗和酒三盅，加上鸡等祭之。有的地方农历六月初六祭土地菩萨，用羊血酒抹在“白豆沙”树枝上，插于自家的耕地上，祈求丰收无灾^④。昆明彝族撒弥支系祭地母是“将猪拉到树林中椎死，不能用刀，血灌注到地面，让它慢慢渗入土层中”^⑤。这些不同形式的祭祀中，有一点是相同的，即把血直接渗入地里或把血涂抹于土地神（或谷神）的象征物上。从时间顺序来说，直接渗血入土的方式应早于涂抹血于神像。对土地的崇拜最早应是对大地本身的祭祀，土地神形象的代替物（树枝等）是晚起的。因此，在彝族对土地的血祭中，不同地区的彝族表现是略有不同的，这与各地彝族所处的地理环境、以及经济形态、文化影响等有差异而分别处于不同的文化发展层次上有关。但不管形式上的差异有多大，在观念内核上却是一致的，即皆认为土地神喜欢彝族用血来进行土地祭祀，通过血祭，可以讨得土地神的欢心，从而促使它保佑粮食的丰收。在古代的部落战争中，大量的人被杀死，俘虏最初也是全部处死，人血洒过的地方庄稼长得好。在万物有灵观的支配下，人们想象土地有灵，认为土地是喜欢血的，故而用血去祭土地。因此，可以说，血祭是先民们幻想加直观思维而产生的结果。

（二）牲祭和禽祭

牲祭和禽祭就是杀牲或禽祭祀土地神，它们与血祭是不可分的，可以说是血祭的派生物。它们是用整只的牲或禽作为祭品，而不再是以血为主来祭。但在一些祭仪中，血祭和它们总是

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成——彝族、白族、基诺族卷》，第64页。

② 高立士：《彝族密且人的原始宗教》，《思想战线》1989年第1期。

③ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成——彝族、白族、基诺族卷》，第325页。

④ 同上，第327页。

⑤ 同上，第314页。

混在一起来共祭的。也有一些祭仪是完全脱离了血祭，仅以肉祭之。

在彝族的土地祭仪中，猪、羊、鸡作祭品的较多。云南景东、武定、禄劝等地的彝族，逢农历六月二十四祭天公地母、全村杀猪宰羊共祭，也有以户为单位，在地中插树枝或以土搭一小楼，杀鸡敬祭，烧香祈祷，求地神保佑五谷丰登^①。云南弥勒西山彝族支系阿细人逢农历九月用白公鸡祭地神^②。昆明撒弥支祭地母则是：“叹髦的祭坛前缚倒一只绵羊，颜色要纯白，不准夹杂一根黑毛，叹髦开念《醋炭经》，为祭牲祛秽，并用一块烧红的卵石丢入冷水中，一股烟气腾空而起。随后念《供牲经》，主祭观髦用手柑下一丛羊毛，放在火盆上烧燃，执事人员将羊子拉到松林中椎死，将羊心、肝各一块煮熟后用盘子呈上，主祭叹髦将它祭在神坛上。”^③大理彝族每年的土地祭是祭土皇：“以户为单位，在每年的农历九月中下旬，选一无与本户属相不同的晚上，在自家的院子里举行仪式，先用灶灰划线，从主屋内屋划到西房前，再从面房划到牛厩，使院内划线呈圆形，然后在圆形划线上，分出东、南、西、北和中央五个方位，在每个方位上插上三叉削去皮的松枝或椎梨树枝，点上香火，摆上清茶、酒、米、盐等，由阿毕或家中长者敲起犁头，抱起公鸡，口念：‘东方甲乙木，西方庚辛金，南方丙丁火，北方壬癸水，中央戊己土，我家敬土皇。’念完后杀鸡，烧鸡尾，待鸡肉煮熟后，摆上鸡肉，又念：‘送土皇，保安康，保田地，保地基。’最后把插着的树枝、香火一并送到屋后的路边上，仪式就结束了。”^④漾滇彝族在举行完血祭之后，进行熟祭：“阿毕在火堆上架起锅，把完整的一只鸡放进锅里去煮，煮熟后，把鸡放在一个盆子里，插上一双筷子，放上一把勺子，摆上杀鸡的尖刀，抬到升斗下面作‘熟祭’。旁边再摆上两个碗，一个碗里放米和两个鸡蛋，一个碗里放盐巴、大蒜和生姜，这些祭品摆齐后，阿毕又对着‘土地神’念到：‘我们来献你，请你给我们顺当，屋基三千年，柱脚永不垮，房子九千里，大水冲不倒，家中无响动，人畜得平安。’这样算是祭了‘土地神’，接着送土地神，即拿一架犁田的犁架子，在架子头上系上五寸长的一截稻草绳，绳头上系一小截棍子，由家中男人拉着这截棍子朝前走，阿毕扶着犁把跟在后面。二人在院子里绕着火堆走一圈，最后阿毕取出升斗里的‘土地神’，连同升斗里的鸡毛、花旗和香柱，抬着犁架子一同送出大门，丢到大门外或者更远一点的地方去，仪式才正式结束。丢出去的犁架子要过几天以后，主人家去拿回来。”^⑤上面列举的这些祭仪中，祭品主要是猪、羊、鸡的肉。村祭或公祭（几个村联合祭）时主要是用猪、羊，因为参加祭祀的人多，祭的神也往往是村寨共同的土地神，是众人的保护神。用羊、猪作祭，一则表示对土地神的敬祀，二则其肉也才够众人吃。在家祭中，主要祭的是家庭的土地神，它的功能主要是佑护该家庭五谷丰登，人畜兴旺。祭品多用鸡，这是因为鸡相对于猪、羊要小一些，价格不贵，农民家中都有养鸡，祭完后也刚好够一家人吃。由此也可看出，祭品的选择是为满足人们的实际需要而决定的。

血祭和牲禽祭没有严格的界线，后者是由前者演化而来的，在牲禽祭中往往渗有血祭的

① 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》。

② 《云南彝族社会历史调查》，1963年内部铅印本。

③ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成——彝族、白族、基诺族卷》，第62页。

④ 同上书，第65页。

⑤ 同上书，第61页。

痕迹。

（三）普通祭祀

普通祭祀即不专门宰杀牲或禽祭祀，而是以少量的肉、菜、饭、酒等作祭品。它是一种较为常见而又节俭的祭祀方式，比前二种祭祀简单方便。这种祭祀也是把土地当做人一样，以好酒好饭好肉供着，使它高兴，从而能佑护人们的粮食丰收，灾祸免去。

昆明西山区谷律一带的彝族，逢农历二月播谷种时要祭田神，携腊肉、猪心、酒、饭等祭品至秧田，对秧田焚香祈祷，撒些祭品到田中求地母保佑秧苗出得齐、长得壮，祭毕才下种^①。晋宁夕阳彝族每年六月初六祭天公地母，家有几便煮几个鸡蛋，并包上几包饭拿到自己的田中，在每丘田角插一炷香，撕点鸡蛋掷于田中，饭亦撒一点，并插两枝山五味子，口中祷告：“老天保佑庄稼长得好，鸟雀莫来吃，野猪莫来拱，一粒入土，万粒归仓……”^②四川凉山彝族的献地神活动是：“对土地每年祭祀的次数很多，如像六月二十四的火把节、阴历十月中旬的过年节等都必祭祀。一最普遍而最重要的是三四月禾苗播种毕时，家家便以酒肉放于门外，献祭鬼神，祈求不要发生水旱和凶灾，不要降冰雹以打伤禾苗，祈祷毕，将献之肉割三四小块，向着四方抛掷，并以酒肉少许倾倒在地上。”^③普通祭祀是牲祭和禽祭的演化形式，它较为便捷和节俭，是彝族土地祭祀中最为常见的形式，祭品由丰盛到简单，仪式由庄严繁琐到平常简单，这是土地神地位在人们生活中下降的结果。

三、祭祀的场所和土地神的形象

彝族的土地神祭祀，较为常见的场所有三处：田边地角、土地庙和家中。在田边地角中举行祭祀是最常见的、也是最早的场所，云南彝族多在田边地角里举行祭祀。它是伴随土地神观念的产生而产生的，为了获得粮食的丰收，在栽种期间，要对田地举行祭祀活动。石屏尼苏彝族的栽秧会是较为典型的：“栽秧会多在农历四、五月举行，由老年妇女自由组合，对正在栽插的田地献祭或对土地庙献祭，并跳‘响杆舞’，边跳边默念祈祷之词，以求庄稼丰收。”^④昆明西山区谷律、团结两乡的白彝六月初六，祭“青苗太子”，祭时在村旁田边，面对北方，杀猪设供；焚香璋头，祈求“青苗太子”保佑秧苗茁壮成长。峨山县彝族内苏支：“六月六日，杀鸡到地里，田里献饮。”^⑤直接向土地献饮，土地神是土地本身，还没有偶像化，这是对土地祈求和感恩的最质朴自然的方式，也应该是最早的方式。这在一些地方的彝族的土地祭祀中，现在还可见到：“永仁县警头村村公所五村彝族，直到现在仍有在农历8月第一个鼠日，待谷子出穗时于田边地角插羊角祈求丰收的习俗。”^⑥

① 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》。

② 雷宏安：《晋宁县夕阳公社打村彝族宗教习俗调查》，《民族调查研究》1985年第3期。

③ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成——彝族、白族、基诺族卷》，第333页。

④ 同上书，第62页。

⑤ 《云南彝族社会历史调查》，第379页。

⑥ 李福云：《永仁县警头村彝族原始宗教调查》，云南社科院楚雄彝族文化研究所编：《彝族文化》1994年年刊。

当土地神不再是单纯地司农业丰歉，而兼司人的祸福，成为村寨的保护神，具有多种功能后，祭祀的场所也就由田地转向了土地庙。由露天场所到庙宇，土地神的功能增多，由自然神转向了文化神。彝族的土地庙一般都较简陋，也较少。有土地庙的村落，对土地的祭祀一般在庙中进行，云南巍山县彝族回族自治县城西五十余公里处的下密支村，村中建有地母庙，“村人于每年的农历十月十七日祭献，先进庙打歌，十八日开坛。凡建有地母庙的村寨，都有固定祭庙祭献的时间，一般一年有三次，一次在农历的正月十五日，传说这一天是地母坐位的日子。一次在农历六月二十四日，传说这一天是地母遍游天下的日子。一次在农历的十月十八日，传说这一天是地母诞辰。有的村寨一年祭一次，选择一次时间进庙。有的村寨则一年祭三次，三次都进庙举行仪式”^①。在家中祭土地的很少见，家中一般是祭祖，但大理彝族的祭土皇则在家中进行。

彝族土地祭祀中，土地的形象最早是大地本身，把血渗于地而行祭，随着人们抽象思维的发达，土地神的形象也由其他一些东西所替代，献祭不再直接向大地献，而是向替代物行祭。彝族土地神较为常见的形象是自然物，漾濞彝族的土地神形象是“一支长有三个叉的松树枝和几片椎梨树叶子”。贵州毕节三官寨彝族的土地神是“一个茅草把子，中间穿一根木，棒外用茅草捆扎，各家自献时插在各家‘灵房’旁边地上，其旁另插一木牌，上写‘土公管区，上至xx处下至xx处；实际上是指此家的地块，让土公专门保护自家的庄稼，与别家无关……草把子的捆法不同，插秧时，只从根部向上，用草绳捆三分之一，口部蓬松，象征出苗齐壮；秀穗时，向上捆三分之二，象征茎粗叶茂；收获时全部捆扎，象征颗粒不丢。这种捆法有巫术助长之意，地神简直成了谷物的化身，所以彝语的原意为‘捆地神’，兼有祈求和强制两种性质，是祭祀仪式和巫术仪式结合的典型”^②。大理彝族的土皇是“三叉削去皮的松枝或椎梨树枝”。楚雄彝族的土地神多是田头的石头，这种自然神的形象是由土生万物的观念演变而来的，树和稻草皆是从土中生出。以树木为土地神的形象，是因为“土当生万物，莫善于木”，高大的树木令人油然而生敬畏。《白虎通论彝族的土地祭祀·社稷》：“社被所以有树何？尊而识之，使民人望见师敬之，又所以表功也。故同官日，社而树之，各以土地所生。”因此，上古三代，均曾以树为社神，夏后氏之社用松树，殷人之社用石或用树，《淮南子·齐俗训》：“殷人之礼，其社用石。”而《论语·八佾》：“殷人以柏”为社，周人之社用栗树^③。彝族所用的松、栗、石等，皆可在上引古文献中找到其踪迹，说明其起源已是十分久远的了。

当土地神的祭祀由田地转向庙宇后，土地的形象也由自然物转向偶像化，巍山青华乡五星村、银厂村一带的彝族，在青和大村共建了一座地母高庙，庙内泥塑的地母、鳌公像，身穿树叶子。这是自然神形象向人格神形象的演化，身穿树叶，还有自然神的影子。昆明撒弥支人的地母祭中，可以看到它是如何演化的，地母的形象是松柏（神树），在祭祀过程中要对其进行装饰：“由一名十六岁左右的少女奉上一篮鲜花，陪祭萨膜把花枝插在神树上，把神树妆扮得十分好看，第二名少女奉上一篮樱桃，祭萨膜膜用右手食指和中指将酒洒在神树上，第四名奉

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成——彝族、白族、基诺族卷》，第61-62页。

② 同上书，第314页。

③ 转引自何星亮著：《中国自然神与自然崇拜》，第115页。

上一篮炒米花，主祭萨膜把它们轻轻地撒在神树上，顿时，神树上落满了一层白雪似的米花，第五名少女用盘子呈上一套金线绒的宫妆，两名陪祭萨膜把它披在神树上，此刻，妇女们分上前焚香叩首，姑娘们也七手八脚地帮助萨膜把地母装饰一番。”^①由此装饰过程可看出自然神向人格神演变的文化积淀。这里的地母不再是单纯的土地神，还兼管生育、村寨安危。祭祀中忌男人参加，祭品是素的，明显看出佛教影响的痕迹。尤其是在十二年一次的公祭活动中的地母更是佛道混合的产物，离自然神的形象相差十万八千里了：“身穿霞破，左手捧珠，盘膝坐午莲台上，是一位年约八十多岁的和蔼可亲的慈祥妇人。”^②这俨然是观音菩萨的化身。这位吃素的老妇人与喜欢喝血吃肉的土地神，已相去甚远了。

四、土地祭祀的目的

土地祭祀是彝族生活中历时久远的传统文化，从中可窥见他们信仰的演变痕迹。在彝族的现实生活中，它不是纯粹多余的遗留物，而是有实际功用的，体现着民众的知识系统和价值认识，是老百姓的“话语”。当他们在农事活动中虔诚地对田地、谷物进行祭祀时，他们相信“对方”已了解自己的愿望，接受了所献祭品，能保证他们的粮食丰产。当然，它体现的不是科学的认识，而往往是把个别当做普遍规律的结果，表达的是人们对无法控制的自然现象试图控制的愿望，它是人类智能不太发达时期的产物。在“初民社会中的经济活动直接地及切肤地使他们感觉到命运的拨弄。狩猎、畜牧、耕种无不和上述的捕鱼一般。依靠耕种为生的民族对于农业的知识没有不发达的。他们知道土质，知道垦犁刈耕，知道用肥料，知道选择种子。但是即使在选得极好的土地、种得极好的田亩，不幸的事件一样会发生的。无端的天旱或水涨，闹起灾荒来，把好好的庄稼全都摧残了，或是不知哪里来了一群蝗虫，顷刻把稻穗都咬断了。有时大家以为秋收无望了，谁知道平平安安的大熟起来。而且最没有办法的是年荒年熟，来来去去，人力是没有办法左右的，晴雨丰歉好像是天意，和人类经验及知识是无涉的，于是人们又有求于巫术了”^③。彝族的土地祭祀是原始宗教信仰和巫术相混在一起的，有原始宗教中自然崇拜的因素，也有巫术的痕迹，总的来说，我认为它主要是原始宗教信仰中的自然崇拜，在祭祀的过程中，又掺杂使用了一些巫术的手段。所要达到的目的是：镶灾祈丰年。获得粮食的丰收，是人们最大的愿望，也是农业社会中人们的生存之根本，而土地，则是这生存之根的来源，人们对土地的祭祀祈求，实际表达的就是对改善生存条件的强烈渴求。在农耕社会中，粮食的丰歉，直接影响着人们的生存质量。而在人们对自然力控制的能力极其有限的前提下，人们只有通过对异己的土地神的祭祀，来舒缓对不可预测的灾祸的惶恐和紧张不安的情绪。在祭祀中，他们相信已经“有什么事发生了”，而这正可以免灾降福，使粮食获得丰收，上文举到的许多例子，都是为了实现这个愿望而举行的。

我们可以得出这样的结论：彝族对土地的祭祀，所要表达的核心愿望就是：让自己的生存状态更加美好。这也是土地祭祀产生和延续的内在动力。

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成——彝族、白族、基诺族卷》，第314页。

② 同上。

③ 马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社1987年版，第50页。

略论秦汉时期民间的社神信仰*

高 臻 贾艳红

一、先秦之社

在氏族公社时代，随着我国原始先民从采集渔猎逐渐向定居的农耕经济过渡，土地在人们生活中所占比重越来越大，地位越来越高。久而久之，紧紧依赖土地而生存的人们自然而然对养育他们的大地产生一种由衷的崇敬之情并加以膜拜。他们将社神作为土地的主宰神进行祭祀。“社”即“土”。《说文》曰：“社，地主也。”^①《礼记·郊特牲》说：“社，祭土。”^②《孝经》亦曰：“社者，土地之主。土地广博，不可遍敬，故封土以为社而祀之，报功也。”^③王国维在《先公先王考》中也说殷卜辞中“土”即“社”，“假土为社，疑诸土字皆社之假借字”^④。所以社神即土地神，发端于农耕先民对土地的自然崇拜。

从历史上看，土地神原有的地位是很高的，对土地的依赖和对丰收的渴望使人们发自内心地敬畏崇拜土地神。正如《礼记·郊特牲》所说：“国中之神，莫贵于社。”“社，所以神地之道也。地载万物……取财于地……故教民美报焉。家主中溜而国主社，示本也。”^⑤是则社为国与乡之土地神。最初的社神属于自然神，对社神的崇拜也完全属于自然崇拜，没有阶级性和等级性，全体氏族成员都有祭祀社神的权利和义务。后来，自然神逐渐人格化。在与自然斗争的过程中，人们把在农业生产中曾为氏族或部落作出贡献的人物作为社神加以崇拜。最早被人们奉祀的社神是后土句龙。《礼记·祭法》曰：“共公氏霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀之以为社。”^⑥《国语·鲁语上》记载：“共公之伯九有也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”^⑦也有将禹作为社神进行祭祀的。《论衡·祭意》说：“传或曰：‘炎帝作火，死而为灶。

* 本文原载《聊城大学学报》2003年第4期，第45-48页。

① 许慎：《说文解字》，中华书局1963年版。

② 《周礼·仪礼·礼记》，岳麓书社1989年版。

③ 《十三经注》，中华书局1988年版。

④ 王国维：《观堂集林》，中华书局1959年版。

⑤ 《周礼·仪礼·礼记》，岳麓书社1989年版。

⑥ 同上。

⑦ 《国语》，上海古籍出版社1988年版。

禹劳力天下，水死而为社。’”^①水利与农业密切相关，禹因治水有功而被祀为社神亦顺理成章。

进入阶级社会以后，出现了最高统治者“王”。“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”^②土地王有制使得土地之神——社神成为只有王才有权祭祀的神灵，为此，夏王朝建立了夏社。商灭夏，汤“欲迁其社，不可，作夏社”。孔安国曰：“欲变置社稷，而后世无及句龙者，故不可而止。”^③商王朝的社虽称商社或殷社，但实为继承夏社而来，其奉祀的社神都是句龙。至周代，社神被奉为国家主神，列为祀典。与周代分封制、等级制相适应，社祠体制也发生了变化：一是宣布商社为亡国之社，称“戒社”，亡国之社，柴其下，奄其上，塞其三面，唯开北牖，有屋无树，其目的以“示绝阳而通阴，阴明则物死也”^④。同时，建立了周人自己的新社——周社，“方坛，无屋，有墙门而已”^⑤。之所以如此建筑，是欲土地神“必受霜露风雨，以达天地之气”^⑥。二是按照等级制的模式建立不同等级的社：《礼记·祭法》云：“王为群姓立社，曰大社。王自为立社，曰王社。诸侯为百姓立社，曰国社。诸侯自为立社，曰侯社。大夫以下成群立社，曰置社。”^⑦周天子拥有土地所有权，可以建立“太社”和“王社”；诸侯通过分封制分享土地所有权，也可以封土建社，设立国社、侯社。“天子太社方五丈，诸侯半之”^⑧，在建筑制度上亦体现等级制的原则。除了王、侯可以单独立社外，大夫没有封地，不能分享土地所有权，因而无权立社。“大夫北面之臣，不得自专土地，故不得立社。”^⑨大夫以下虽不得自立社，却可以按地域“成群立社”，“百家以上则共立一社”^⑩。这种百家以上共立之社称为置社，相当于汉代的里社。孔颖达曰：“大夫以下，士庶成群，聚族而居。其群众满百家以上者得立社，为众特置，故曰置社。大夫至庶人等共在一处也。”^⑪

春秋战国时期，社神与社祭更加盛行于世。天子权威下降，各诸侯国普遍立社，有的还不止一处，如鲁国就有周社和亳社。社稷也成为政权的象征和国家的代名词。社会下层平民百姓仍是“成群立社”。“社以为民，故与民居百家以上则可以立社。”^⑫这种社实际成为地方权力机构的一种象征。

二、秦汉时期民间社神与社祭

秦汉时期，封建统一王朝建立，继承了先秦时期的社稷制度。汉高祖“甚重祠而敬祭”，一面“令民除秦社稷，立汉社稷”，建立帝社；一面分封诸侯，允许各诸侯国设立“国社”。同

① 王充：《论衡》，上海人民出版社1974年版。

② 程俊英：《诗经译注》，上海古籍出版社1985年版。

③ 司马迁：《史记》，中华书局1985年版。

④ 陈立：《白虎通疏证》，中华书局1997年版。

⑤ 范曄：《后汉书》，中华书局1982年版。

⑥ 《周礼·仪礼·礼记》，岳麓书社1989年版。

⑦ 同上。

⑧ 《两汉全书》，山东大学出版社1999年版。

⑨ 《十三经注》，中华书局1988年版。

⑩ 同上。

⑪ 同上。

⑫ 同上。

时，“因令县为公社”^①，在各地方普遍立社。东流光武帝建武二年，“立太社稷于洛阳，在宗庙之右，方坛，无屋，有墙门而已。二月、八月及腊，一岁三祀，皆太牢具，使有司祠……群县置社稷，太守、令、长侍祠，牲用羊豕”^②。适应中央集权的需要，形成了多种不同等级、不同层面的社：天子之社，由皇帝主持祭祀；诸侯之社，由各诸侯王主持祭祀；郡县之社，由郡县令长主持祠祀；乡村里社，由各地里正（社正）主持祠祀。其中，县以上的社为“公社”，由政府长官负责祭祀，费用由官府承担，与百姓关系不大。真正与民间百姓生活息息相关的是乡社、里社及民间自发组织的私社，这是我们要重点介绍的。

（一）乡社、里社

秦汉乡里之社是承袭先秦大夫以下“成群立社”发展而来，依里而置，也就是说，一里之户数即为一社之户数。按汉代规定，百家为里，但在实际上并不是那么整齐划一，因而各地立社之户数也不尽相同。有百家为里者，如汉郑康成曰：“大夫不得特立社，与民族居，百家以上则共立一社，今时里社是也。”^③ 汉蔡邕《独断》亦曰：“大夫以下，成群立社，曰置社。大夫不得特立社，与民族居，百家以上则共一社，今时里社是也。”^④ 也有二十五家为里者，《礼记·郊特牲》曰：“唯为社事单出里，唯为社田，国人毕作。唯社，丘乘共粢盛，所以报本返始也。”汉郑玄注：“单出里，皆往祭社于都鄙。二十五家为里。”^⑤ 《汉书·五行志》臣瓚曰：“旧制二十五家为一社。”^⑥ 无论百家一里还是二十五家为一社，秦汉时期乡村普遍立社则是确定无疑的。如汉高祖少时经常祭祀的枌榆社即是乡村里社。据《史记·封禅书》记载：“同祖初起，祷丰枌榆社。”《史记·集解》引张晏曰：“枌，白榆也，社在丰东北十五里。或曰：‘枌榆，乡名，高祖里社也。’”^⑦ 晋葛洪《西京杂记》卷二亦曰“高祖少时，常祭枌榆之社。及移新丰，亦还立焉。高帝既作新丰，并移旧社”^⑧。汉高祖称帝后，为解太上皇思乡之苦，不仅将丰县移至京郊，而且把过去在民间所祭之里社亦搬至新丰，使新丰之人依旧祭祀。

乡里之社属指令性的官督民办之社。《礼记·月令》记载：“仲春二月……择元日，命民社。”^⑨ 《淮南子·时则训》也说：“仲春之月……择元日，令民社。”^⑩ 可见，作为民社的乡里之社虽由政府监督，但可能由于数量庞大，因此，官府并不统一组织，而是由民间自己筹办。“高祖十年春，有司请令县常以春二月及腊祠社稷以羊豕，民里社各自财以祠。制曰：‘可。’”^⑪ 如此一来，乡里之社稷祀或丰或俭，并无统一标准，不作硬性规定。《史记·封禅书》记载：“后四岁，天下已定，诏御史，令丰谨治枌榆社，常以四时春以羊彘祠之。”^⑫ 枌榆

① 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

② 范曄：《后汉书》，中华书局1982年版。

③ 《十三经注》，中华书局1988年版。

④ 《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1965年版。

⑤ 《十三经注》，中华书局1988年版。

⑥ 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

⑦ 司马迁：《史记》，中华书局1985年版。

⑧ 葛洪：《西京杂记》，中华书局1985年版。

⑨ 《周礼·仪礼·礼记》，岳麓书社1989年版。

⑩ 何宁：《淮南子集释》，中华书局1998年版。

⑪ 司马迁：《史记》，中华书局1985年版。

⑫ 同上。

社因是高祖少时常祠之社而受到隆重的祭祀，祭品丰盛。《汉书·陈平传》说：“里中社，（陈）平为宰，分肉甚均。里父老曰：‘善，陈孺子之为宰！’”^① 祭社时酒肉配以蔬果，也属于较丰盛的祭祀。而地湾“对祠社，鸡一、黍米一斗、稷米一斗、酒二斗、盐少半升”^②，则属于比较简陋的社祭。社祭时，乡里之民无论男女老幼都要参加，费用也由乡里居民分担，或“里中遂敛钱以为社供”^③，或直接筹集物品。社民共同承担社祭费用，是平等参与社祭的首要条件。在汉代就曾出现过因家贫未能分担购买祭品的费用而在分配祭肉时被人驱逐的情况^④。

春社与秋社是一年中常规性的两次社祭，是民间最重要的祭祀，由里正、父老主持，具体执行为社祝、社宰、祭尊等人，主持祭仪及祭后祭品之均分。《春秋繁露·止雨》曰：“雨太多……令县、乡、里皆归社下……里正、父老三人以上，祝一人。”^⑤ 祭尊之称也不乏其例，如“安民里祭尊印”^⑥“外里祭尊”^⑦等。陈平为社宰，因“分肉甚均”而得到父老的称赞，已见前述，从“陈孺子”之称可以看出，宰之年龄可大可小，不一定均为长者。

（二）私社

汉代乡村，除乡里之社外，民间五家、十家还自立为社，是为私社。

据《汉书·五行志》记载：元帝“建昭五年，兖州刺史浩赏禁民私所自立社。山阳橐茅乡社有大槐树，吏伐断之，其夜树复立其故处”。师古注引张晏曰：“民间三月、九月又社，号曰私社。”又引臣瓚注：“旧制二十五家为一社，而民或十家五家共为田社，是私社。”^⑧《汉书补注》引叶德辉言：“《礼记·祭法》：太社、皇社、国社、侯社、置社，皆王侯大夫自立及为百姓立者，此官社者。民私立者，谓之私社。”^⑨《潜确类书》卷六十七引《邳原别传》记载了一件民间私立神社之事：邳原“避地辽东，以虎为患。自原之落，独无虎患。尝行而得遗钱，拾以击树枝。此钱者逾多。原问其故，答者谓之神树。原恶其由己而成妄，祀而辩之。于是里中遂使用钱以为社供。里老为之诵曰：‘邳原行仁，居邑无虎；邳原行廉，路树成社’”^⑩。

私社与民社的不同之处：

1. 与“二十五家为一社”或“百家以上则共立一社”的民社相比，五家、十家组成的私社规模更小。
2. 与在官府指令下建立，乡里居民必须参加的民社相比，私社系部分居民的自行结合，并非全体居民都要参与，体现了自愿性的原则。
3. 与受官方支持的乡里之社相比，这种自发形成的“非法”民间组织受到官府的限制和打击，但其发展势头不可遏制。

① 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

② 《居延汉简甲乙编》。

③ 《潜确类书》。

④ 《古今图书集成》，中华书局1934年版。

⑤ 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局1992年版。

⑥ 马新：《两汉乡村社会史》，齐鲁书社1997年版。

⑦ 黄浚：《黄氏尊古斋古器物拓片集·玺印类》，铃印本。

⑧ 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

⑨ 同上。

⑩ 《潜确类书》。

（三）社神与社祭

先秦时期，人们祭祀的社神经历了由自然土地崇拜到人格化社神的转变。受祭的社神是曾为氏族或部落的农业生产作出杰出贡献的始祖，如句龙、大禹。社神地位很高，社祭是最隆重的祭祀典礼。秦汉以来，随着社会生产力的发展，人们对自然依赖程度有所减弱，认识水平也不断上升，社神的神圣色彩开始逐渐消退。社神在百姓心目中不再是敬畏崇高而是亲切自然，地位呈逐步下降之趋势。社神从高高在上的神坛逐渐步入民间，融入百姓的日常生活，变得日益世俗化和大众化。

首先，从称谓上由“社神”下降为“社公”甚至“社鬼”。

《后汉书·费长房传》记他学道返家后“遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公”^①。《搜神记》卷十五说：“会稽加瑀，字彦琚，曾得疾，不知人，惟心下温，死三日，复苏。云：‘吏人将上天，见官府。入曲房，房中有层架。其上层有印，中层有剑，使瑀惟意所取。而短不及上层，取剑以出。门吏问何得，云‘得剑。’曰：‘恨不得印，可策百神。剑，惟得使社公耳。’疾愈，果有鬼来，称社公。”^②“公”是当时人们对年长男性的尊称，“社公”之称拉近了人神之间的距离，体现了社神的世俗化。

如果说人们亲切地称“社神”为“公”还表现了一定程度的尊重，那么“社鬼”之称则有些不恭了。《汉书·王莽传》记王莽“遣使分赦城中诸狱囚徒，皆援兵，杀豨饮其血，与誓曰：‘有不为新室者，社鬼记之！’”^③《后汉书·费长房传》还记载：“长房曾与人共行，见一书生黄巾被裘，无鞍骑马，下而叩头。长房曰：‘还他马，赦汝死罪。’人问其故，长房曰：‘此狸也，盗社公马耳。’”^④看来，社神不仅在称谓上变为“社公”“社鬼”，而且成为被巫驱使，甚至是被狐魅欺辱的对象，地位每况愈下，与昔日高高在上的社神已不可同日而语。

其次，从祭祀对象看，呈现地方化、大众化之趋势。秦汉时期，社祭对象并不是整齐划一的，不同地区的人们有不同的祭祀对象。人们往往将当地较有影响或为本地作出过贡献的人物作为社神或配祀社神。如栾布“吴楚反时，以功封为郾侯，复为燕相，燕齐之间皆为立社，号曰栾公社”^⑤。栾布是燕地、齐地人们的社祭对象。齐人在祭祀栾布的同时，也将石庆作为社神，石“应为齐相，齐为立社”^⑥。陈平“少为社下宰，今民祀其位”^⑦。北海“郡人甄子然、临孝存知名早卒，融（北海相孔）恨不及之，乃命配食县社”^⑧。宋登“为颖川太守，市无二价，道不拾遗。病免卒于家。汝阴人配社祀之”^⑨。与社会上层祭祀的官社相比，民间社神不再呈现肃穆威严令人敬畏之面目，而是日益贴近百姓日常生活，成为乡村社会生活的庇护神。

再次，社祭功能延伸至人们生活的各个领域。

① 范晔：《后汉书》，中华书局1982年版。

② 干宝：《搜神记》，中华书局1979年版。

③ 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

④ 范晔：《后汉书》，中华书局1982年版。

⑤ 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

⑥ 同上。

⑦ 《太平御览》，中华书局1960年版。

⑧ 范晔：《后汉书》，中华书局1982年版。

⑨ 同上。

先秦时期，社神作为土地神，社祭的基本目的是春祈秋报。“春祭社以祈膏雨，望五谷丰熟；秋祭社以百谷丰稔，所以报功。”^①除此而外，凡遇军国大事如战争、水旱火灾、日食月食等都要祭社。汉代，社祭是乡里间一年两度的大事。

汉代社祭的基本功能仍是春祈秋报。《白虎通·社稷》曰：“岁再祭之何？春求秋报之义也。故《月令》仲春之月，‘择元日，命民社’。《援神契》曰：‘仲春祈谷，仲秋获禾，报社祭祀。’”^②《荆楚岁时记》说：“秋分以牲祠社，掷于社神，以占来岁丰歉。”^③春社向土地神卜稼，祈求丰收；秋社向土地神报功，酬谢护佑，都是与农业生产，与农村生活密切相关的重大节日，所以得到百姓的普遍重视和欢迎。

但从发展趋势看，社祭的这种春祈秋报的功能在官社中表现比较明显，而在民间，社祭与土地的关系变得日益疏远，更加向百姓日常生活靠拢，延伸至社会生活的各个领域。除了大的自然灾害如祈雨止雨、日食月食、火灾地震等官府会组织百姓统一祭祀之外，人们在生活中遇到各种困难如生病、盟约、求子，甚至加害别人时也都会祈祷社神。如“庾邈与女子郭凝通，诣社约不二心，俱不婚聘。经二年，凝忽暴亡，邈出见，凝云：‘前北村还遇强梁，抽刀相逼，惧死从之，不能守节，为社神所责，心痛而绝。’”^④相爱男女向社神发誓赌咒，社神负责监督、惩罚违约不忠者。

东汉中兴初，汝南应枢：“生四子而尽。见神光照社。枢见光，以问卜人。卜人曰：‘此天祥也。子孙其兴乎？’乃探得黄金。自是子孙宦学，并有才名。”^⑤在社神的保佑、关照下，应枢子孙繁衍，仕途通达。

《汉书·刘屈氂传》记：“内着令郭穰告丞相夫人以丞相数有谴，使巫祠社，祝诅主上，有恶言，及与贰师共祷祠，欲令昌邑王为帝。”^⑥这虽属于社会上层争权夺利的斗争，但也反映出当时人们相信社神有实现人们加害他人、满足自己愿望的神力。

应璩《与阴夏书》说自己：“从田来，见南野之中有徒步之士。怪而问之，乃知即中顷有微疴，告祠社神，将以祈福。”^⑦表明人们生病也向社神祈求康复。社神是百姓解决实际困难时求助的主要对象，成为乡民日常生活的“万金油”。

另外，社祭的附带功能是加强了邻里之间的团结与凝聚力。社神是乡里百姓共同信奉的主神，为乡里的精神核心，它有着一种内在的凝聚力。通过对社神的共同祭祀，人们表达的是公共的愿望和集体的敬意，从而达到信仰情感的认同，能够“死丧相恤，祸灾共之”^⑧，互帮互助，共渡难关。同时，社祭也成为官府控制地方的有效手段。

最后，社祭日益向节庆化方向发展。

先秦时期，人们庆祝社日的活动已具有相当的规模，而且有一定的组织形式，并伴以一定

① 《古今图书集成》，中华书局1934年版。

② 陈立：《白虎通疏证》，中华书局1997年版。

③ 宗懔：《荆楚岁时记》，岳麓书社1986年版。

④ 《太平御览》，中华书局1960年版。

⑤ 干宝：《搜神记》，中华书局1979年版。

⑥ 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

⑦ 《太平御览》，中华书局1960年版。

⑧ 《国语》，上海古籍出版社1988年版。

的场面与声势。如《诗·小雅·甫田》所描述的景象是：“以社以方，我田既臧，农夫之庆，琴瑟击鼓，以御田祖。”^① 农夫们迎神聚会，击鼓奏瑟弹琴，感谢土地神。汉代以来，随着社神地位的逐步下降，社祭时庄严肃穆的气氛越来越淡，从“作乐以祀农神”的娱神向自娱自乐转化。正如《盐铁论散不足》所说：“今富者祈名岳，望山川，椎牛击鼓，戏倡傩象；中者南居当路，水上云台，屠羊杀狗，鼓瑟吹笙；贫者鸡豕五芳，卫保散腊，倾盖社场。”^② 《三国志·魏志·王修传》说王修“母以社日亡，来岁邻里社。修感念母，哀甚。邻里闻之，为之罢社”^③。也说明社日已成为百姓欢乐的节日，所以邻里才会顾及王修在社日丧母的悲痛心情而为他罢社。

社的标志主要是社树。《论语·八佾》曰：“哀公问社于宰我。宰我对曰：‘夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。’”^④ 刘义庆《世说新语·方正第五》：“阮宣子伐社树，有人止之，宣子曰：‘社而为树，伐树则社亡，树而为社，伐树则社移矣。’”^⑤ 也有立石为社神者。《淮南子·齐俗训》：“殷人之礼，其社用石。”高诱注：“以石为社主也。”^⑥ 《太平御览》卷五百三十一引许慎《五经异义》：“今山阳民俗礼祀有石主。”^⑦ 社祭时“四邻并结综合社，牲醪，为屋于树下，先祭神，然后食其胙”^⑧。社祭这一天，邻里之男女老幼都结集起来，举行仪式祭祀社神，杀牛宰羊献祭酒。在社树下搭棚屋，先祭神，然后共同享用祭祀用过酒肉。社祭时有鼓乐烘托祭祀时的热闹气氛。《周礼·大司乐》：“奏太簇，歌应钟，舞咸池，以祭地祇。”（注：“地祇，神州社稷也”）《周礼·地官》：“以雷鼓鼓神祠，以灵鼓鼓社稷”^⑨。祭社用鼓至少在先秦时即已成为定制，秦汉时承袭，“民间祠有鼓舞乐”^⑩。祭社时，社鼓咚咚，社酒香醇，社肉均分，人们尽情宴饮欢乐。即使“穷鄙之社”，也“叩盆拊瓶，相和而歌，自以为乐”^⑪。社日真正成为民间娱乐的盛会。

① 程俊英：《诗经译注》，上海古籍出版社1985年版。

② 桓宽：《盐铁论》，天津古籍出版社1983年版。

③ 陈寿：《三国志》，中华书局1982年版。

④ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局1998年版。

⑤ 《中华野史》，泰山出版社2000年版。

⑥ 何宁：《淮南子集释》，中华书局1998年版。

⑦ 《太平御览》，中华书局1960年版。

⑧ 宗懔：《荆楚岁时记》，岳麓书社1986年版。

⑨ 《十三经注》，中华书局1988年版。

⑩ 班固：《汉书》，中华书局1983年版。

⑪ 何宁：《淮南子集释》，中华书局1998年版。

土地神之原型

——社与社神的形成和发展*

钟亚军

土地崇拜是我国各民族历史上普遍存在过的宗教形式之一，也是人类历史上流传时间最久的宗教形式之一，土地崇拜的对象是神灵化的土地——社神。《风俗通义》转引《孝经纬》记载：“社者，土地之主。土地广博，故封土以为社而寺祀，报功也。”^①上古时期，原始初民就以社象征土地，为什么会产生这样的联想？林惠祥在《文化人类学》一书中指出：“原始人的心理本来是杂乱混沌、混作一团的，所以我们也不要以为他们有很有系统的思想，而替他们想出一个很整齐的宗教观念。”^②土地崇拜是原始初民对土地的自然属性及其对人类生活影响力的崇拜。

一、地母神，一神三职：生育之神、丰严之神和始妣祖之神

说到华夏民族的女性神，人们自然而然地就提到“夏之女媧、商之简狄、周之姜嫄”。在漫长的母系氏族社会发展时期，是否还有更原始的女性神？我们能否大胆地提出：母系氏族社会时期的地母神就是最早的土地神？林惠祥先生认为“地母神”的观念或者发生于人类脱离狩猎进入农耕的时代^③，古人对土地神亲近如母是有根据的。《礼记·郊特祀》：“地载万物，天垂象，取材于地，取法于天，是以尊天而亲地也。”^④土地给人类以生长万物的实惠，这是人类信仰土地神的物质根据。

在古代希腊神话中把土地神称为“地母”或“地媪”^⑤。母系氏族社会时期，妇女不仅是承袭氏族世袭的中坚，也是承担农业生产的主要劳动力，更是延续子孙万代的生育母体。特别是农业的发明丰富了人类的物质生活，在原始初民看来：土地是一切动植物的产床，母亲的生育能力和对新生儿的哺育爱护，与植物的生长是相类似的。母亲是繁衍氏族的根本，土地是人

* 本文原载《宁夏社会科学》2005年第1期，第127-130页。

① (东汉)应劭撰：《风俗通义校释》，天津人民出版社1985年版。

② 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆1991年版，第294页。

③ 南京博物院：《江苏铜山丘湾遗址的发掘》，《考古》1973年第2期。

④ 《礼记·正义》卷二十五。

⑤ 《淮南子·说山训》高诱注：“江淮谓母为社。”

类饮食生命的维系，这两者自然而然地被视为神圣而加以崇拜，于是就有了丰产之神、生育之神和始妣祖之神。

对生育的崇拜源于原始初民对人类繁殖的渴望。据旧石器时代北京周口店北京人寿命的统计，人类之初生产力十分低下，人的寿命很短，婴儿成活率也很低，能活到30岁以上的寥寥无几。如果我们以原始人成熟男性为17岁，女性为16岁来推算，一个孩子从出生到13-14岁，独立生活，其生母必须要活到30岁以上，而北京周口店遗址展览馆提供的数据表明北京人能活到30岁以上的女性不到20%，这说明当时的女性很少有人能活到把自己所生的孩子养育到独立生活，只有依靠群体才能解决这一问题。因此，生育和抚育孩子就成为全氏族部落的共同义务和责任。

人从女阴出，是原始初民从生育过程中获得的最直观的印象，但促使女性怀孕的真正原因是什么？在原始初民看来是神秘外界力量所致。太平洋特罗布里恩群岛上特罗布里恩人崇信一切生灵都会复生，胎儿便是生灵的再生，胎儿生产的过程就是他们想象中的一种叫“图玛”的神灵，借助母腹怀胎的过程^①。我国历史典籍中记录了许多与女性生育有关的神话：华胥踏大人迹而生伏羲；安登与神灵接触而生炎帝；附宝见大电绕北斗而生黄帝；女节接大星而生少昊；庆都遇赤龙而生尧；登见大虹而生舜；修己吞神珠而生禹；简狄吞鸟卵而生契；扶都见白气贯日而生汤；姜嫄履神人迹而生后稷等。在我国原始初民看来，妇女生育是与神灵沟通的结果。现在河南淮阳每年农历二月二至二月三的人祖庙会上跳的“担花篮”舞蹈，据说是敬老母娘娘（女娲），以舞悦神。舞者穿银边黑色衣服，以黑纱包头垂于地，肩上担着花篮，四人一组，其中一人打经板，三人边歌边舞。这种舞蹈由妇女跳，并在妇女内部传授。宋兆麟先生认为这是一种巫舞^②，这种巫舞在很大程度上带有原始的祈子习俗。女巫们卖力地舞着，围观的妇女们虔诚地尾随着，并和着女巫的舞步和喊叫声，仿佛神灵进入了自己的体内，一个新的生命就要诞生……这种借助外部的力量让妇女怀孕的巫舞是远古时期人类的祈子巫术行为。因为，在原始初民还没有能力将人类生育和土地生产这两者区分开来的时候，于是以生殖为特征的女神与以生产为特征的土地神在他们的头脑中合二为一，“地母神”的崇拜出现了。女娲就是这样一位尊神。她化生万物，补天固地，降妖杀怪，灭火止水，抔土造人，安排婚姻，制作乐器。事无巨细，亲自操劳，是一位理想的女首领，也是一位身兼始妣祖之神、生育之神的女神。至今陕西省临潼地区，每年农历正月二十的“补天补地节”，也称“女王节”“女皇节”“老媪生日”“老鸦生日”等，都是纪念女娲的节日。

二、社观念的形成和发展

《说文》：社，地主也。社在甲骨文中作“土”。社的含义主要有三：一是土地之神，二是祭祀土地神之场所，三是指古代地方行政单位^③。社的观念在母系氏族社会就已经开始萌芽。

① 布雷多克，王秋海译：《婚床》，三联书店1987年版，第180页。

② 宋兆麟：《巫与民间信仰》，中国华侨出版公司1990年版，第47页。

③ 《辞源》，商务印书馆1984年版，第2263页。

远古时期，人类相信万物有灵。据考古发现表明，旧石器时代中期的人类就开始有意识地对死者按照一定的仪式进行安葬。北京周口店龙骨山的山顶洞人的墓穴中，随葬品有燧石石器和石珠、穿孔兽牙等装饰品，还在人骨周围撒有赤铁矿粉末。用红色的物质撒在尸体上，可能是原始人寄寓为其补充血液之意，并保佑死者的灵魂永远不灭，这种习俗一直延续到新石器时代。陕西西安半坡新石器时期仰韶文化遗址的墓葬中，有不少小孩的瓮棺葬。瓮棺上多有凿孔，凿孔有可能是供死者的灵魂出入的通道。这种灵魂的观念，是人类早期宗教的萌芽，也相应产生了一些简单的仪式。这些仪式是社观念的一部分，而且仪式也是氏族群体共同的行为。有了氏族群体的仪式，势必就要选择一块氏族共同活动的场所，这一场所，我们称它为“氏族圣地”。

氏族圣地，一般被视为神圣之地，在原始初民的心里占有特殊的地位。氏族圣地是举行各种仪式的场所，平时不许任何人涉足。圣地的一草一木都不可损害，否则将受到报应。在东俄罗斯的伏提雅克人有圣林，圣林里的树一棵也不能砍倒，否则神会对伤害树的人进行报复。同样，我国古代神话传说中有关氏族圣地的记载也有很多。《太平御览》卷七八引《诗经含神雾》：“大迹出雷泽，华胥履之，生宓戏。”《春秋纬元命苞》：“黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感生白帝朱宣。”《吴越春秋·越王无余外传》：“禹父鲧者，帝颛项之后，娶于有莘氏之女名曰女嬉。年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所惑，因而妊孕，剖胁而产高密。”《史记·周本纪》：“姜嫄出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。”《路史·后纪三》：“母安登，感神于常羊生烈农于烈山之石室。”

以上神话传说中的雷泽、华渚、砥山、野、常羊都是氏族圣地，并且华胥、女嬉、姜嫄、安登都在圣地里感神而受孕，产下了夏、商、周的祖先。

最初的氏族圣地祭祀的神祇很杂，但主要有生育之神、自然之神、祖先神和图腾神等。随着氏族祭祀活动的频繁，氏族圣地就有了专有的名称——“社”，并把社所祭祀的众神统称为“社神”。于是，社的观念就成了以氏族圣地为核心，以氏族圣地所祭祀的诸神为象征的多层意义的复合体。

在母系氏族社会中，社所祭祀的神祇大都是女性神，妇女是主持祭祀仪式的主角。随着社会生产力的进步，母系氏族社会向父系氏族社会过渡，男性作用愈来愈受到社会的重视，男子不仅掌握了氏族的权力，同时也成为农业生产的主力军。恩格斯指出：“……随着财富的增加，财富便一方面使丈夫在家庭中占据比妻子更重要的地位；另一方面，又产生了利用这个增强的地位来废除传统的继承制度使之有利于子女的原动力。但是，当世系还是按母权制来确定的时候，这是不可能的。因此，必须废除母权制，而它也就被废除了。”^① 父权制的确立，使得社所祭祀的神祇性别也有了变化，即由女性神到两性神再到男性神的过渡。

两性神是母系氏族社会向父系氏族社会过渡所特有的产物，反映在生育观上是男女通体或男性生育。如内蒙古赤峰市宁城南山根夏家店上层文化墓葬出土的一件两侧曲刃青铜器短剑，剑柄上铸有裸体立像，一面为男，一面为女，双手交叉于胸前，两性器突出^②。陕西民间剪纸、

① 《马克思恩格斯选集》卷四，人民出版社1995年版。

② 《宁城县新发现夏家店上层文化墓葬及其相关的墓物的研究》，《文物资料丛刊》1985年第9期，北京文物出版社。

刺绣和民间工艺品，至今还保留着“连身鸡”“交尾雁”“一鸟双头”“莲孕子”“鱼衔莲”“鱼钻莲”“鸟踩莲”等古老的纹饰，它们被妇女绣在褶裙带、婚征针扎扎、妻奉夫肚兜上，或者剪纸和工艺品上^①。这些古老的纹饰正好印证了远古时期确实存在过两性神崇拜的历史，只不过在漫长的历史发展中，两性神的神性逐渐隐没了，而其生殖意义被保留至今。

父系氏族社会，男子成为农业的主力军。“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”^②后土，又名句龙，是中国古代神话中的一位英雄神。他被历朝历代统治者尊奉为社神，在民间享有很高的地位。1996年3月初，笔者参加过河北赵县范庄一年一次的龙牌会，其核心是祭祀句龙。平日里，龙牌供奉在一个会头家的正房里，每年农历二月初一至初六，全庄举行盛大的祭祀大典。范庄人自称是句龙的后裔。龙牌会会头罗振英为我们讲述了《白蛾的传说》：共工氏的儿子句龙带领人来到范庄，只见遍地是洪水。句龙留下来，他根治洪水，平整土地，种植谷物。范庄龙牌会主要活动内容：祭祀祖先神，祈求新的一年里风调雨顺、五谷丰登，并保佑全庄人平平安安等。可见，龙牌即是范村人的祖先神，也是村落权力的象征，同时还兼土地神和保佑一方平安的守护神。龙牌的多功能性，恰好印证了土地崇拜在民间宗教信仰的特殊地位。

进入私有制社会后，随着社会生产的分工越来越细，社神也不再是众神祇的统称，而逐渐有了分化，也有了明确的职责。此时，社神成为专职春祈秋报的土地神，也是奴隶制和封建制国家王权、皇权统治的象征。早在夏商周时期，作为奴隶制王权的象征——社的制度已基本确立起来。《论语》宰我答哀公曰：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”社一般是一个土丘，四周种植了许多柏、槐、栗类的树木，天子定期在这里举行祭祀，或有重大突发事件也来祭祀。西周时期，社的祭祀与土地分封制相配合形成等级。周天子立有最高等级的社曰“太社”或“王社”；诸侯立社曰“国社”或“侯社”；百姓则每二十五家立一社曰“里社”或“民社”。一旦国家灭亡，“亡国之社，奄其上，柴其下”^③。《白虎通疏证》转引《独断》曰：“亡国之社，古者天子亦取亡国之社分诸侯，使为社以自儆戒，屋之，奄其上，使不得通天，柴其下，使不得通地，自与天地绝也。”在古人看来，国家亡了，社也没有通天地的职能了，王权也就不复存在了。自西周以来，又有了社与稷之分，稷神是从社神演化而来的。“王者所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食，土地广博，不可偏敬也，五谷众多，不可一一祭也，故封土立社，示有土也。稷，五谷之长，故立稷而祭之也”^④。稷神主要职能是主宰五谷的收成。一般在社坛之外，另设稷坛，社与稷合称社稷。

三、社祭仪式

祭祀是崇拜的重要内容，它是以行为活动方式来表达人与神之间的关系，是人与神沟通的重要方式。在原始初民看来人的一举一动都可以引起神灵的高兴或不悦，人、神之间是相互沟

① 王宁宇，党荣华：《陕西民间莲族艺术内涵初探》，《陕西民间美术研究》卷一，陕西人民出版社1987年版。

② 《礼记·正义》卷四十六。

③ 《新编诸子集成》卷三，《白虎通疏证》。

④ 同上。

通的，人们在祈祷社神的怜悯和恩赐的同时，必须有所表示。祭祀社神的仪式有多种多样，主要有瘞埋、血祭、酒祭和普通祭法。

（一）瘞埋即将牺牲埋入土中，直接向土地神献祭，这种方式是最古老的。《礼记·祭法》：“瘞埋于泰折，祭地也，用骍犊。”孔颖达疏：“瘞埋于泰折（方丘）祭地也者。谓瘞埋牲祭神州地祇于北郊也。”^①据《史记·封禅书》记：秦时祠四时用“黄犊羔各四，珪币各有数，皆生瘞埋，无俎豆之具”^②。也就是把牺牲直接埋入土中或地坛中祭祀土地神。

远古时期，人们向社神献祭的祭品还有人。1965年冬，在江苏省铜山县丘湾发现的商代后期的社祭遗址，“遗址中心有四块天然大石块，竖立于土中，石块的四周有人骨架20具，人头骨2个，狗骨架12具，人骨架大都是俯身双手反缚，都是被杀后就地用土掩埋”^③。人祭是远古时期最野蛮的祭祀，由于其方法残酷，随着人类文明的不断发展，逐渐由牲畜代替人作祭品。

（二）血祭，即以牺牲品的血献祭。血祭也是比较原始的祭祀方法，血祭又有人血祭、牺牲血祭和禽血祭等方式。一般的方法，把牺牲物的鲜血滴入土中；或把牺牲物的鲜血涂在社神的偶像上；或把牺牲物的鲜血供放在社神前。血祭中，以人血祭出现得最早，是最古老的祭祀方式，是野蛮的远古时期的产物。“原始初民相信人牲的血肉和骨灰具有肥沃土壤的魔力和物质力量。”^④史前时期猎头习俗的形成，就是基于祭祀土地向土地祈求丰产。西安半坡仰韶文化遗址第一号长方形大房子的居住面下，发现一个被砍下人头的骨架^⑤，有学者认为，这个人头是这座大房子奠基时使用的祭品，并与人面鱼纹、人面雕塑品联系在一起，认为这是古老的人头祭^⑥。这个推断是可信的。上世纪50年代，云南西盟佤族的“猎头血祭”，就是以人血祭祀土地神仪式，它是佤族最高的献祭活动。后来牲血、禽血祭祀的出现，逐渐代替了人血祭。

（三）酒祭即以酒水为主要祭品。酒祭出现得较晚。在我国民间普遍存在，如山西南部，每年正月十五“敬神”时，要在供桌上摆好香烛、蜡台等，把十炷香后，斟三杯酒敬神^⑦。酒祭的形式简单宜行，是祭祀普遍使用的方法之一。

（四）普通祭祀，即以少量的肉、菜等祭祀。一般是将被祭祀者与人同等看待，使享用与人一样的饭菜。例如山西南部，建房之前，要“谢土”（祭祀土地）；动土的地方，插上三炷香，供奉一个猪头、一个牛头和一个羊头，都是用面蒸的，哀告土地恩赐^⑧。普通祭祀是民间信仰中最常用的祭祀方法。

总之，社与社神的产生源于土地崇拜。特别当原始农业生产出现后，人们对土地的依赖愈来愈强烈，认为五谷粮蔬都是土地的恩赐，土地赋予了人类生存的根基，受到人们的普遍的祭祀。人们在崇拜土地的同时，也将各种各样的联想给予了土地，于是社与社神就有了各种各样的社会职能，也有了更为丰富的社会含义。

① 《礼记·祭法》卷四十六。

② 《史记》卷二十八《封禅书》。

③ 费雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版。

④ 《西安半坡》，文物出版社1963年版。

⑤ 王育成：《仰韶人面鱼纹和史前人头崇拜》，《考古》1992年第2期。

⑥ 王森泉，屈殿奎：《黄土地民俗风情录》，山西人民出版社1992年版。

⑦ 同上。

从土地伯公信仰看台湾的族群文化现象

——漫谈客家伯公建筑*

吴奕德

一、缘起

近年来国际间与国内对于客家文化之研究方兴未艾，国内有关客家学研究之系所与研究中心相继成立，客家学由过去之隐讳沉寂而渐渐走向显学的趋势，其中有关客家族群之语言学、人类社会学、民俗宗教学之探讨更已累积多年的成果，而客家建筑部分却仍然呈现混乱不明的现象，诸如客家民居与一般福佬民居建筑之差异实难明确区分，寺庙建筑亦然，不同族群之间经常因为文化的相互影响，时间越久越趋向同型化的趋势。其中客家伯公（亦即土地公）信仰文化是相当特殊的类型，在客家聚落中伯公建筑的分布密度相当高，在客家人密集地区尤其经常出现一条街道数个伯公祠庙或一处小村落中有各方位庄头伯公等现象。

本文所指的伯公建筑皆泛指接近或近似原乡建筑类型之伯公建筑，经过改成城小祠、大庙者便不在本次的探讨范围，主要原因在于近代伯公祠庙大量的翻修改造或新建，而随着文化之间的传播影响，土地祠（伯公）建筑呈现跨族群、跨地域的混杂现象，族群建筑特征日渐模糊。选择伯公建筑作为讨论的对象实则因为客家族群伯公信仰与建筑的独特性，至今仍能区分与其他族群之土地祠建筑形式之差异性，因此由原乡伯公建筑而至台湾及海外地区之客家伯公建筑皆为本文所综览讨论者，建筑类型学之归纳与讨论是建筑形式诠释之重点，最终之目的乃在于逐步厘清迁徙对于原乡文化传播的影响与发展内涵以及客家伯公信仰反映在台湾族群及分布上的各种异同点。

二、台湾的伯公建筑

台湾客家族群分布在北、中、南、东四个主要的集中区域，北部之桃竹苗地区，中部之卓兰、东势与石岗地区，南部六堆地区与东部寿丰、凤林等地区，这些分布由过去到现今普遍都

* 本文原载宜兰县佛光大学主办：《佛光大学国际宗教与亚洲文化学术研讨会》，2005年，无页码。

仍有大量客家语系人口的分布，同时土地伯公的信仰也深根于这些区域，于是也存乎数量不少的土地伯公建筑。

就建筑学上而言，一般对于土地伯公建筑抱持着一般祠建筑的印象，在台湾地区儒、道、释、佛教等之建筑形式皆无明显区分，形式乃大同中略见小异之处，小异处或装饰、或文样、或南北二式者。又而民间常见祠庙多以大小分，有小祠不及人高，人无法入庙而需屈膝礼香；多者为单间小祠，内为神龛及贡台，大小仅容一人祭祀；再大者则开始有多种形式，有单间大祠，内容多人，或三间单进祠庙，已粗具大庙规格。大祠庙有多进深、多开间、多护龙者；而近代则城乡寺庙高楼宇化也蔚为时尚，城中郊野祠庙，建重楼、抑或起高台，或屋宇层叠蔚为势。总之，近代台湾祠庙类型演变繁复而多变，究巧而工杂，南北无所分，属性难区。

台湾的伯公建筑如屏除树头伯公^①无列入“建筑”之形式外，大致有下列几种基本形态：

(一) 石头型 乃指设立一石圈地而祀者，亦有许多人称此型伯公为平埔族祭石之行为衍生，并借此区分地基主与土地神之差异者。这一类型有单独立时而祀者，亦有石与树台共置，甚或后期以石为主，再覆以祠宇更修者。石多单立，且大小不分，小者有如丸石，大者如人等高。在称谓上有称石头公、石公、石爷、石母^②者。其中较有名者如花莲凤林及新竹北埔石爷公。

(二) 三粒石型 多取河涧卵石则于田间或壤地，左右各立一石，其上再覆一石者。有学者称此型为石棚类型。此石皆未经雕琢，形自然而立，故而形积小巧，且多半立于田间，有所谓田头田尾伯公之称。此种类型多数出现在桃竹苗一带，目前以桃园分部较多。

(三) 小祠型 又分为石小祠与砖砌小祠，其中有以几块石板组立者，同样也有学者人称其为石棚者。小祠型为多数祠庙的基型，由小祠而至大祠之发展过程例多而无法数。小祠型之特征为人无法进祠而祀，通常仅奉一尊塑像或一座小香炉者，人皆必须屈膝祭祀。石砌小祠通常较常出现在山区一带，如阳明山、嘉义外埔、台南楠西等山区；砖砌小祠则散见于各处，较无地理位置区分。

(四) 风水型 乃伯公建筑形式与民间阴宅风水如出一辙，仅其中碑石刻字不同，形式相当奇特，多半出现在台湾南部六龟地区。此型伯公在高雄县美浓镇即有三处且亦经指定为台闽地区古迹，但是据当地口述，多称此伯公类型为“伯公坛”，无称宫庙者。由风水型衍生出的伯公建筑类型，在六堆地区形成一系，有其独特的代表性，将在下文中叙述。

(五) 祠庙型 泛指人可进入寺庙内祭祀，形大而多变者。此类型伯公祠庙应属普遍形态，年代亦贯穿今古，无分地域，当今最壮观者当属屏东车城福安宫，重重楼宇堆栈，台高数丈，庙内宽宏深远，兴建完成至今俨然成为土地神的信仰重镇^③。

上述五种伯公建筑类型当中，可称为客家族群之基本建筑形式者为粒石型、风水型二种，而再由此二种基型衍生出许多混合的伯公建筑形式。须先提出说明者乃客家伯公建筑与一般的

① 本处所称树头伯公者指台湾各地常见于大树下祭祀土地神，且无明显建筑行为者。

② 石母经常与石公或石爷并立。

③ 据笔者田野调查发现，福安宫兴建完成之后，台湾许多地方角头土地庙转进挂香者数量颇多，尤其是屏东地区连山区小庙也都固定日期进香。

土地宫庙仍有些许不同，即便皆是祠庙建筑形式也会有许多空间构成元素秉承客家伯公基型^①的衍生。笔者经历数年走访台湾各处，发现三粒石田头伯公建筑几乎集中出现在桃、竹、苗地区，目前位置最北者在阳明山的鱼路古道中仍然存留数处，北桃园之芦竹乡山区现也有三粒石伯公^②，中坜、杨梅、竹东及狮潭等地区出现的密度颇高，而即便是已经改建成祠庙者，也多数从其旧碑文或者老忆述中证明原为三粒石的伯公原型。目前为止所发现三粒石伯公出现位置最南端者为台中东势镇之树王伯公^③，花东地区吉安、寿丰及凤林一带也发现当地伯公祠庙之前身亦诸多为三粒石者。



东势镇三粒石树王伯公



屏东内埔兴南庄头风水伯公

相当显著的是风水型伯公皆出现在客家六堆地区，目前仍完整存在者多数集中在高雄县美浓镇^④，数量高达一百余座，其次于屏东内埔、新埤、万丹及高雄六龟、杉林等乡镇，也仍存有许多风水型的伯公建筑，而有风水型伯公建筑衍生出来的树台式、化胎式等级相当普遍。而据观察此种风水型伯公在台中东势或台东客家聚落中尚未被发现^⑤，也就是只集中出现在台湾南部。也因此形成了相当明显而强烈的区隔现象，北部客家聚落之伯公建筑的基型是三粒石，而南部则是以风水型为主，二者之间未发现彼此渗透、衍生出现象，似乎在中部东势一带为地域性的分野；此外在纯粹的闽南语系村落之中，也尚未发现有此二种土地宫庙（客家伯公）之建筑形式者^⑥，闽、客区分相当清晰。

此外还出现许多的衍生形式，例如粒石与小祠并祀，许多伯公庙将原石头伯公增建祠宇予以保护；嘉义山区与花东地区则出现地基主立石与伯公并祀的现象；立石也衍生出单以石碑形式的伯公，祠庙内单立碑石，上书“福德正神”等文字。此种立石的衍生形式则遍布全台各地，较无地域性的划分。而石爷、石公、石母的称谓或祭祀祠庙有孤立于台座者，也有建庙以祀者，然较为特殊处在于六堆地区尚未发现有此等伯公。

① 基型意指初建之简略形式，或共通使用之形式。

② 该地区现今及少有客家语系者，祭祀者皆操闽南口音，亦强调其先祖非客家人。

③ 树王伯公位于台3线国姓往东势路上，东势镇庆福街78-2号前侧山坡。

④ 张二文，美浓伯公信仰与形式之研究，台南教育大学硕论。

⑤ 台东客籍移民有多数来自六堆迁徙恒春在迁徙台东者，惟目前调查尚未发现风水型伯公曾出现在台东地区。

⑥ 许多先住客家族群而被福佬化的聚落则被视为客家聚落，乃此地区的土地宫庙仍出现客家伯公基型的形式特征。



新竹六家刘家石小祠后有化胎



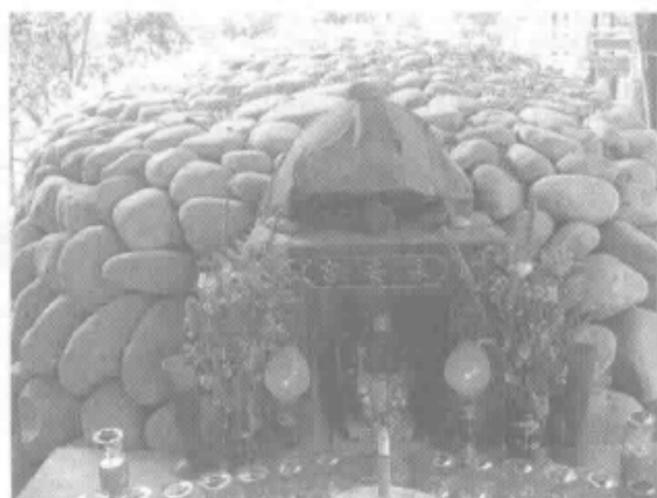
新竹六家地区之三粒石伯公



新竹六家地区之砖砌、石砌小祠



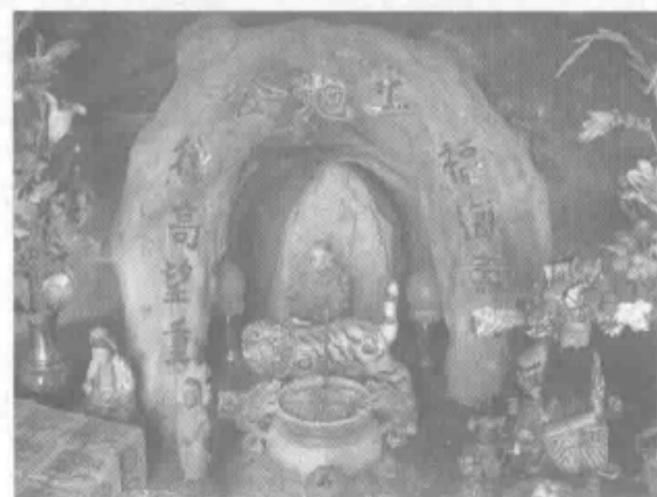
宜兰员山万善祠边之土地祠有风水型



东势鲤鱼伯公卵石及石小祠伯公



东势鲤鱼伯公旁之石母



台东八仙洞内土地公



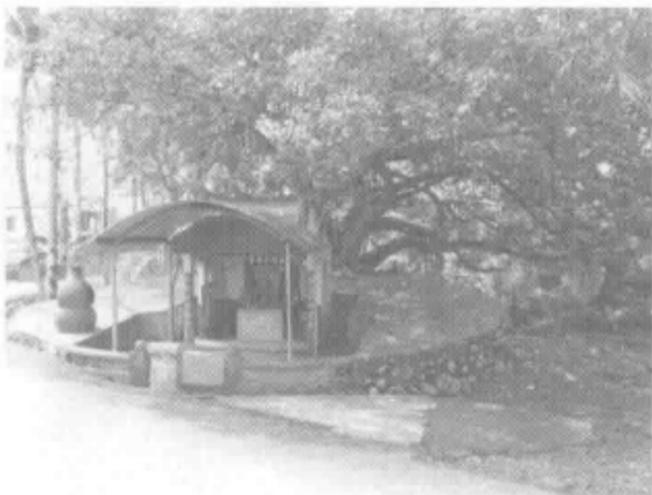
玉里石公庙伯公与地基主并祀



花莲吉安石国公



屏东万丹树台式伯公



美浓风水型与祠庙混合型



东关山粒石与小祠混合

三粒石类型者极少出现衍生形式，有者亦仅施简陋之棚架予以保护，多半皆改建成祠庙。风水形式的衍生形式种类较多，除了风水式样直接转换成与社树结合的树台式之外，小台式样、小祠风水混合式样、祠庙化胎式样及祠庙后围是样等等，其中有明显化胎者皆出现在南部六堆地区；而在祠庙后方有简化的化胎及“围”等，则散见于全台各地的客家伯公建筑，也就是说“围”是区分客家与其他不同族群土地祠庙建筑之重要元素之一。

三、原乡与海外之伯公建筑

对台湾传统的建筑类型之讨论不得不回溯原乡的形态，举凡传统建筑之衍生皆有其一定之方式，对于营造匠师或建筑形式的决定不外乎地缘性、族群性的考虑，因此过去台湾地区之重要（或称大型）寺庙、民居多数延聘唐山师傅前来建造，材料在本地无法供给的条件下，也远自唐山采购跨海运送来台^①。类似伯公极小型建筑，在无须动用复杂工艺匠师之条件下，自主性的营造是广泛在民间进行的，立石类型的伯公极为轻巧易做，民众直接学习来自原乡的习惯而达成^②。

①·本处特指大型之寺庙或民宅，得以耗费巨资延聘大陆原乡名匠、采购材料等。台湾自清代中晚期之后，尤其是一般民居或小型寺庙，多为本地衍生匠师营造制作者。

②·早期台湾地区茅草屋土造建筑物多数为乡民自主互助营早而成，笔者曾经访台台北八仙地区之耆老口述，便曾述及昔日营造茅草屋如材料皆俱，则三日可成，且皆为街坊邻居换工互助兴建。

客家土地伯公建筑之初始形式亦然。因此笔者曾经走访内地梅州、潮汕海丰陆丰、长汀等台湾客籍原乡分布地区进行多次查访，同时也观察香港、澳门、新加坡、马来西亚甚至加拿大等地区之粤籍或客籍华人分布较为密集之地区，也发现少许的特殊现象。本文依序分述如下。

（一）内地原乡地区

在台湾北部地区经常出现之三粒石伯公建筑经确认主要分布在梅州往潮州之山区地带，其位置应属潮州府辖内饶平客籍分布地区，惟在海丰、陆丰等处并未出现，相反地海、陆丰地区对于土地伯公之建筑密度不若其他地区密集，形式亦未见独特之处，而本地亦少见于田间立石祭祀之惯俗。典型之风水型伯公建筑则广泛出现在以梅州为主之分布地区，尤其里社贞官、伯公等建筑规制与美浓六堆地区所见者极为类似，由此可确认风水型伯公并非台湾地区后期方衍生出的建筑形态^①。风水型伯公在内地地区也衍生出许多类似的形式，例如小祠化胎式、祠庙后围式等。而观诸内地原乡地区伯公信仰与台湾较大不同者乃在伯公祭祀层级之划分，诸多地区民间称谓伯公有管辖位阶之区别，例如有大小伯公、里社伯公、公王及大王等，其中里社伯公乃地域性之庄头守护神，公王亦然且亦有联庄同祀者；也有称大王伯公者但其较属于小祭祀众。而伯公之称谓对象非仅限于土地伯公（或福德正神），有以人称者如杨公王伯公，也有动物称谓如蛇大王伯公等，举凡内地原乡地区多会冠以伯公称谓而祭祀之习惯。

（二）内地以外地区

内地以外地区之伯公建筑首以香港地区居胜，伯公祭祀分布密度广，且形式多为风水式样，碑石之书写方式亦同于台湾六堆地区以“福德正神香（座）位”祀之；此外无论是香港客家围村之门楼或家户门前皆有土地伯公神祇。与香港比邻之澳门也有相同的现象，举凡大庙口、街庄口前亦设有里社伯公、伯公等神祇祭祀，形式略简化为风水台座式，即无化胎之制。而较为特殊之处乃在于港澳地区之寺庙，必于山门两侧墙上矗立土地福德正神、土地财神之神龕祭祀，与台湾同祀于大殿主神一侧陪祀略有不同。此外台湾地区过去认为石头祭祀的行为非客籍原乡之习惯，或专属地基主之祭祀，但于香港、澳门一带却也普遍出现，其做法乃在一台座上立自然石一方或二方共同祀之^②，上方书写“五方之石”“伯公、伯婆”等文字，明显指称为庄头或街巷土地神。

新加坡、马来西亚与印度等地多来自粤籍或客籍之移民，伯公信仰依旧清晰可见。新加坡之大伯公庙是当地华人的主要信仰之一，虽已改建成较大型的祠庙，但其主祀伯公之神祇不变。印度尼西亚于隘门口设伯公的形式，与澳门、台湾地区之城门口、六堆之隘门口相类似，虽为门口小祠，但却见伯公、伯婆同祀，尤其是伯公前且立有“泰山石敢当”碑石一方，相当独特。沙巴有一处伯公是来自广东移民之第二代奉祀，其称为公大王，小祠内为福德正神塑像，早晚膜拜有土地财神的功能。

综观内地以外粤人分布地区皆发现门口有土地财神的摆置，此在加拿大华人小区或中国城等地皆相当普遍，其习惯于店铺或住家门口设一小神龕，内及祀有土地财神神祇，其等亦称谓为拜土地伯公。

① 曾有尹姓学者认为六堆风水型伯公乃日治时期之新生建筑形式，且受日式建筑风格影响。

② 香港长洲地区伯公、伯婆二石同祀情形相当普遍。



印度尼西亚隘门口伯公祠



印度尼西亚伯公碑石书写土地伯公、婆神位



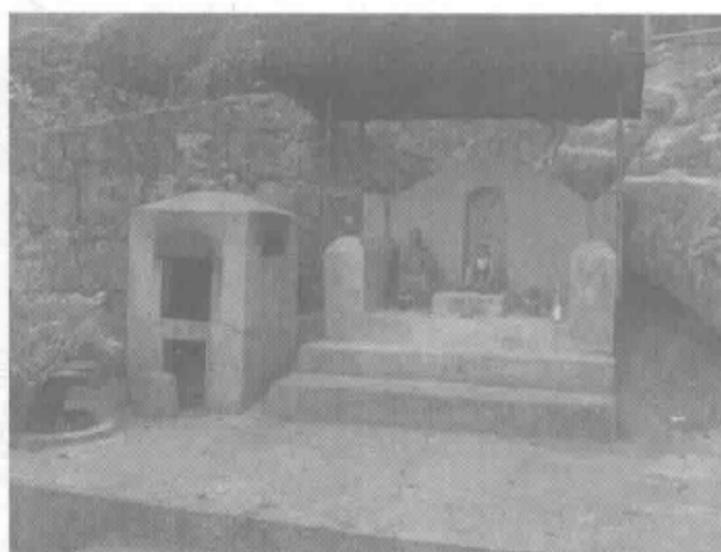
沙巴大土地祠



沙巴土地祠塑像后方绘有龙神



澳门隘门旁土地祠



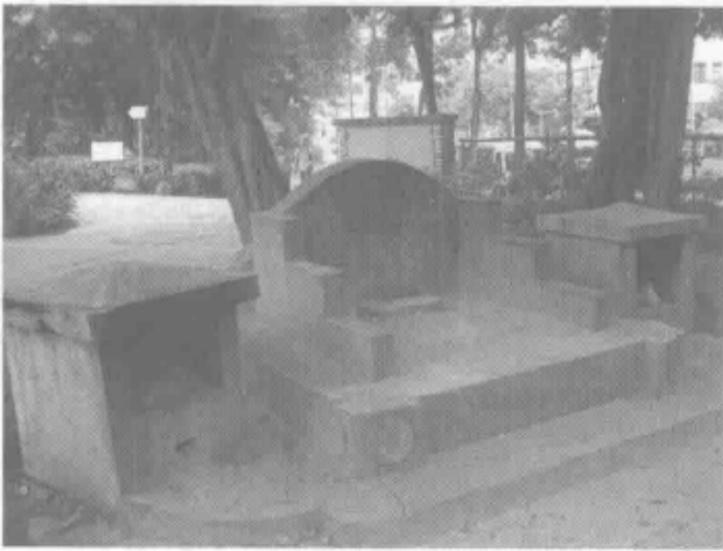
澳门谭公庙旁伯公



澳门关帝庙旁里社伯公



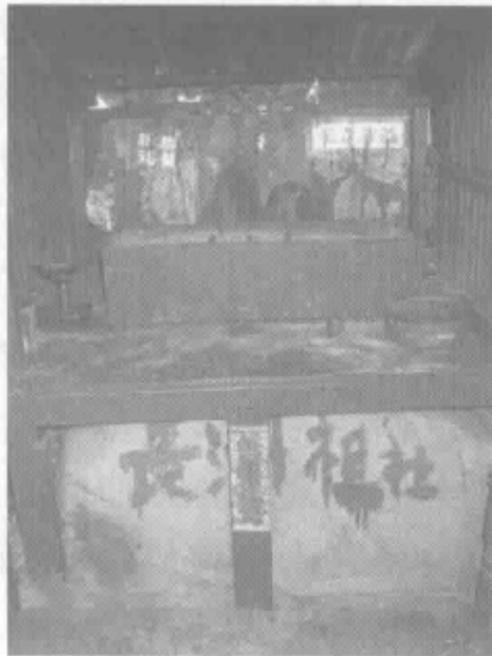
庙前本坊土地与里社伯公同祀



香港三栋屋陈家伯公



香港长洲街巷伯公以自然石祭祀



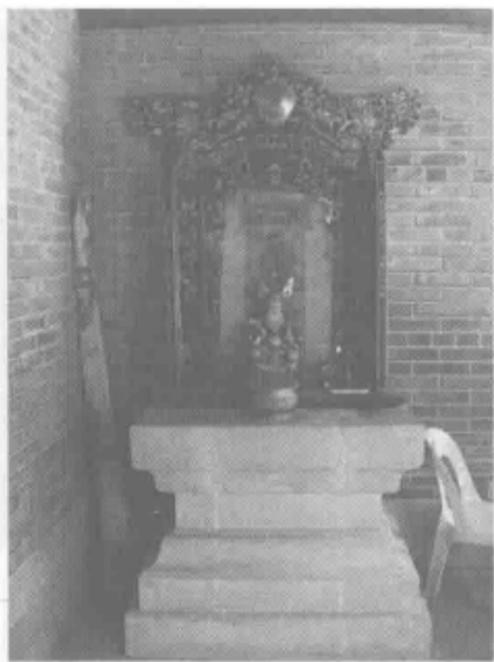
长洲大伯公、伯婆石神祇



港大仙寺内“本園土地福德之神”



香港邓氏围屋之吉庆福德



庙门内喜设“门官土地财神”神祇

四、结语

总结客家伯公信仰在建筑上的表现，有其相当独特的脉络发展，让我们足以证明台湾地区的客家伯公建筑形式与其他族群有所区别，伯公（坛、庙）是代表客家建筑的特色之一，无论是风水型抑或立石型在显示出客家伯公建筑时均以“坛”为原型，由此坛之制发展出立庙予以保护的广泛做法。而台湾地区客家伯公建筑基型南北泾渭分明之独特现象，在内地梅州客家地区却是同时出现；而台湾客家伯公建筑之共通语言“围”的形式做法也散见于内地原乡地区，似乎没有地域性的区隔；如以粤籍族群的分布地区显示，风水型的伯公建筑却出现在香港、澳门、沙巴等地区，其是否可指称为粤籍居民的共同特征则仍有待进一步的研究查证。此外，客家伯公信仰普遍存在的现象是神祇塑像皆出现在纸牌、木牌、石牌或立石之后，也就是说兴建年代较早之各地伯公庙初期阶段少有塑像，皆以简陋易得的方式替之。此外在原乡及海外地区除了流通用语“伯公”之外，还普遍使用公王、里社贞官、大王等称号，台湾地区则仅以大、小伯公或庄头等方位性或功能性伯公称之，一般客家用语有称公王或王公者，泛指一般的王爷寺庙，其是否为语系上的变迁则无法于本文中细究。

总之，土地（伯公）神之信仰在华夏民族之间是普遍流传的信仰，经历千百年的繁衍变迁，各族群与各地区之间的土地神信仰与其建筑形式皆有各自的发展及相互之间的影响。但是观究台湾地区闽粤两个主要族群之组织，即已呈现相当多元的土地信仰现象，其差异非短时少数研究即能厘清，但由客家伯公之信仰活动中，我们可以充分的体认到伯公信仰对于客家文化的重要性，而客家伯公建筑无论是建筑构成与形式、建筑装饰或碑石文字等，皆充满丰富的变化，同时也显示出客家伯公建筑丰富的多样性与悠久历史的深厚内涵。街头巷尾土地公，不分族群都是台湾多元文化的具体象征。神祇部分则与台湾地区类似，同以塑像或纸牌、木牌、石牌祭祀，较属乡间小祠者则少有塑像。观览内地福建、广东之客籍分布地区伯公建筑数量，以梅州一带居多、汀杭居次，沿海之潮汕与闽西一带则数量相对较少。

地神信仰与泰国的国王崇拜

——泰国国王崇拜的民俗学解读*

吴圣杨

泰国人民对泰国国王怀有深深的崇信。在泰国，无论是纯泰人家庭，还是华人血统为主的 家庭，家中均悬挂或摆放着国王、王后或王室主要成员的肖像或将其制作成坠子挂于胸前；行走或乘车经过已逝王族人员塑像时人们均会像敬拜佛像那样双手合十虔诚一拜；无论是在外国人面前还是国人之间，从不抨击、议论王室成员的行为；对于王室成员所做的善事极力歌功颂德。泰国人对国王的崇拜令外来的人感到震撼和迷惑^①。

泰国人为什么崇信国王？当今国王的乐善好施、爱民如子的行为不足以解释这个现象。受泰国法律和民俗的影响，泰国的相关分析文献目前还没有见到。泰国宪法规定，国家、宗教和国王神圣不可侵犯，任何人不得以任何理由对其进行攻击和亵渎^②。为了不违背广大人民崇信国王和王室的意愿，泰国的学者们大都不愿意去批评甚至评论国王和王室^③。所以，在泰国国内关于泰国王室的文字资料一般是介绍性的文章或以歌功颂德为主题的文学作品。

国际上关于泰国国王地位的研究已散见一些论著，但由于学者有所顾忌，这方面的研究局限于国王在国家政治中的地位和作用。而泰国民众对国王的心态这方面研究不多，相关资料均以“在泰人民心目中国王是‘神—佛—国王’三者的完美统一”为由解释泰国人的虔诚崇拜心态，这实际上只是国王崇拜的表象，其根源有待考察。本文试图从民俗学的角度解读泰国人民的国王崇信心态，从源头分析“神—佛—国王”三位一体的宗教观的形成及其对泰国国民的影响。

地神崇拜的自发表达与国王崇信

笔者认为，泰国人对国王的崇信，从民俗学的角度，可以追溯到泰国人的原始地神崇拜。

* 本文原载《东南亚研究》2006年第1期，第84-87页。

① 彭树智：《泰国人》，三秦出版社2004年版，第86页。

② 《泰国宪法》，<http://www.parliament.go.th/files/libraryllaw2>。

③ [泰]黄帕干：《资本主义制度下的王室：泰王室与世界其他国家王室的比较》，《社会学期刊》2003年第2期，第163页。

地神崇拜是指人们因依赖土地而把土地神化、崇拜土地的一种原始信仰。当人们无法解释和应对赖以生存的复杂的自然界时，就对自然界产生了畏惧感，认为世间万物都有神灵支配。地神崇拜就是原始人类在“万物有灵”的意识和思维的基础上产生的地神信仰，是人类与大自然之间与生俱来、密不可分的精神关联的体现之一。

地神信仰是泰国人民原始信仰内容之一。泰国文化中关于神灵的信仰自古以来渗透在人们的日常生活中：生、死、婚嫁、行业、新屋入伙时都会举行祭拜神灵的仪式。这里的神灵一般指“善神”，人们会为他们建神庙、神龛供奉。泰人的“善神”分三类^①：一是天神，如佛陀和所有阿罗汉、神化国王和头带光环的天神。这些神是泰民自古以来就虔诚信仰的吉祥神，泰民认为天神为世界创造了生命。二是介于“善神”和“凶神”之间的神，如包括土地神在内的各种保护神。三是祖灵神，若子孙不注意祭拜，这些神鬼会变成恶鬼。所以各地有“养鬼”的习俗，为祖灵做善事积德。

现在，地神信仰习俗在泰国这个黄袍佛国随处可见。这主要表现在以下两个方面，一是寻常百姓家的私家土神龛，二是各府的国柱（城柱）。

私家土神龛外观为单柱泰式屋，常见于田野、山脚、路边、商厦边甚至私人住宅的院子内。人们经过时都会拜敬一下。有的建筑物前还会有另外一个造型不同的龛叫做 san tsau thii，外观为木制泰式高脚屋，其作用是供奉该地先主、一家族的灵魂。如今泰国很多建筑物的主人简化了祭拜设置，省掉了祖灵龛，只保留土地神龛。大地承载万物，人类生生所资皆取之于土地，土地保护神崇拜也就涵盖了对生养他们的祖先的灵魂崇拜。

国柱用乔木属的阿勃勒树主干做成，柱顶中间掏空以安放国都星占图（命运图）。安置国柱的庙宇是屋顶覆盖琉璃瓦的木结构庙。立国柱的目的是恭请土地保护神附驻于国柱上，保佑该地百姓免遭灾害、凶神恶煞的侵害^②。1782年4月6日曼谷王朝一世王把京都从吞武里迁至循南河对岸，21日一世王即在当时京都的中心立起国柱。曼谷的国柱寺（城柱寺）就是为之兴建的寺庙。现在泰国76个府每个府都立有与国柱功能相似的城柱，并建有城柱寺。立国柱的意义主要有以下几点：祝愿国都始终人丁兴旺、车马富足；祝愿国王及大臣们寿比南山、福如东海；祝愿士兵们英勇顽强、所向无敌；祝愿国都农业发展、商贸发达。国柱寺由国防部管理。

自古以来，有关这两种标志物的祭拜习俗是泰国人民生活中不可或缺和违逆的内容。树立的标志物和平时的祭拜仪式体现了浓厚的婆罗门教和佛教文化色彩，如由婆罗门祭司主持仪式，和尚诵经等，但人们对地神的崇拜仍然饱含原始自发的情感。现代人对地神信仰的执著，不是执迷不悟，而是包含着对生活的某种觉悟。

在人类生存和发展的进程中，每一个种群都得相应地建立起自己的一定信仰，以获得群体的文化认同，形成群体的内聚力^③。尊祖、敬祖的观念是早期泰人的民族认同感和泰民族共同体的凝聚力量。而立柱强调的是同本同根的民族同一性，泰国人民对国家、国王的认识溯源到

① [泰]《泰国文化》卷一，文艺厅出版，佛历2547，第150页。

② [泰]《泰国文化》卷二，文艺厅出版，佛历2547，第8页。

③ 江帆：《生态民俗学》，黑龙江人民出版社2003年版，第230页。

了有血缘关系的氏族部落、部落首领乃至家、家长的认同。

自古至今，建造房子时总要选个好日子。无论是官方还是民间的，总要有奠基仪式。对私人来说，人们把它视为家的主柱。对于国家来说，更为重要，比如大城（阿育陀耶）、曼谷或主要城镇如清迈、洛坤等地，建城前必定要择定良辰立城（国）柱。继承这个由来已久的风俗的目的是为了吉祥，为了使之成为一个中心，以象征国民凝聚，万众一心。人们会定期举行祭祀活动，祭拜各方圣神或地方神，以保佑地方百姓^①。

国柱寺、各府的城柱寺和家居前的土地神性质一样，是泰人为他们崇拜的保佑地方人民幸福生活的土地神灵建立的，君父同伦，家国同构，它们正是体现了泰民祖灵与地方神或者说家与国的一元观念。泰国法政大学的研究报告指出：在家庭这个社会的基本细胞中，父权至今仍然占据着不可动摇的地位。所以说泰人民的“忠君”与“孝祖”一样，是不可动摇的，是感恩戴德的自然行为，同时又像对祖灵也就是他们的保护神那样对国王要有谨慎态度，注意敬拜。这种虔诚心态融合在沿袭至今的原始信仰——地神的崇拜中。像崇拜地神一样，泰国人民对（国王）既依赖又畏惧。

对泰语“国王”一词的语义分析也可以看出地神崇拜与国王崇拜之间的关系。

在泰语中，“地神”是国王的代名词。泰语“国王”一词，有外来语和本族语好几种说法。属本族语词的有：tsau、phaw khun、pra tsau pheem din、khun luang、nai luang等。其中tsau有多个含义：（1）帝王；（2）元帅；（3）神、上帝；（4）主人、所有者；（5）第二、第三人称代词；（6）人、家伙。phaw khun是六百多年前泰人的国王指称。nai hiang是口语，指国王。khun hiang是古语，指国王。而pra tsau pheem din虽然字面义是“大地之神主”，却是最正规的国王指称，适用于指称各个时期的国王。泰国人视“国王”为“地神”，《国王颂歌》的歌词也说明了这一点。

每年在国王诞辰那天，泰国人民必唱《国王颂歌》，其中有一句：伟大国王，泰人民的灵魂。《国王颂歌》中，泰人民把国王视为精神领袖、国家灵魂，这与“pra tsau pheem din（国王）”的本义“地神”是一致的。歌中把国王比作地神，是真真切切的情感表达。人们崇信国王的心态像崇拜地神一样自然，并且已经成为一种根深蒂固的信仰民俗。

地神崇拜的理性表达与国王崇信

泰国原始地神信仰中对地神及其化身国王的崇拜在婆罗门教和佛教传入以后达到了进一步的升华和强化，这主要表现为统治者通过外来宗教经典的宣传教化形成了神—佛—国王三位一体的宗教观。

自素可泰王朝以来，泰国人就把婆罗门教与佛教结合，融入到统治、礼俗、文化当中^②。印度半岛的佛教和婆罗门教在中南半岛的传播，并非来自某种强迫，也非在民众中先流传，而是族长或城主们的选择，他们把自己的地位从普通人转变为“格萨”（指“国王”，梵语借词

① [泰] 叻·普鲁托：《家运国运》，<http://www.lekpluto.com/index01/sub17.htm> - 182k, 2005年7月8日。

② [泰] 玛达亚·英克纳律：《泰国历史》，曼谷奥迪安士多出版社1986年版，第71页。

Ksatriya, 梵语意指保护者、勇士), 担负起通神灵的职责, 这种选择巩固了他们的统治地位^①。

有史以来佛教一直是泰国的国教。有确凿的史料记载素可泰从一世王开始就与斯里兰卡有佛事往来。三世王兰甘亨从洛坤请高僧来讲经, 到了六世王立泰, 佛教在泰国有了很大的发展^②。

佛教的思想在人民心目中始终占据主导地位, 但是泰国人原始信仰和其他宗教特别是婆罗门教并未受到佛教的排斥和帝王们的反对, 反而和佛教高度地结合在一起。素可泰王朝是泰国有历史记载的第一个朝代, 初期人口较少, 社会经济发展水平不高, 人与人之间关系亲密, 国王与百姓之间的关系类似家庭中的父子关系。家庭式统治是这个时期最突出的统治特点。其次是军队式统治, 素可泰的每个成年男子都是士兵, 国王担任统帅。但从四世王帕拉亚勒泰开始, 由于人口增多、国力衰弱, 国王和百姓的距离逐渐增大, 国王被神化, 地位逐渐变成至高无上^③。

神化国王的观念实际上是借助外来文化婆罗门教和佛教思想的传播树立的。

兰甘亨在位期间是素可泰国力鼎盛时期, 他逝世以后, 素可泰四世王帕拉亚勒泰无法带领国民再创甚至守住父王创下的辉煌, 随着国力的衰弱, 国王在国民中的威望开始下降。此时, 受印度文化影响的古高棉的统治特点是很好的借鉴。于是借助婆罗门教的“四姓神授”思想的宣扬, 国王强调了自身的绝对地位, 他放弃“家长”的角色, 称谓由 phokhun (一国之父) 转为 phraya (国王, 地位和“假想神仙”一样)。

具体的方式是统治者通过与婆罗门教的相互推崇来强调国王神化地位: 由婆罗门祭司主持各种皇族仪式如主持国王登基仪式等; 法律的修改、审理案件和宣判均由婆罗门祭司来主持。除此以外, 更重要的手段是借助佛教和婆罗门教的经典来对民众进行宣传教化。在此过程中, 文学艺术成为宗教经典宣扬和传播的重要手段。

从素可泰王朝 (1238 - 1438) 至今日的曼谷王朝, 除了历时只有 15 年的吞武里王朝国王郑信的身世 (含有中国血统) 清楚外, 其余三个朝代的开国国王的家史均无清晰的文字记载。在这种情况下, 历代统治者积极地向广大人民宣扬国王神化的思想。

素可泰时期最有代表性的一部佛教文学作品《三界论》, 是五世王立泰 (1354 - 1376) 根据 30 部佛经编纂而成的。他用优美的散文描绘了众生所在的欲界、色界和无色界, 宣扬佛教思想, 强调众生应弃恶从善, 以免受“三界”轮回之苦。书中描写帝王时引用古印度的传说, 其中有这样一段话: “若哪一个劫没有佛祖或缘觉者, 就会有一位大王代替。大王出生的时候, 转轮从大海中升起, 飞到大王床边, 为大王开路, 带着大王征服世界。”立泰借用佛教向民众宣扬国王为土地所有者和英雄的本色, 加强了从四世王开始的“国王神化”思想的宣扬。《三界论》流传很广, 对泰国社会佛教观的形成和泰国文学的发展都有深远的影响。

曼谷王朝一世王的《罗摩颂》文本是印度史诗《罗摩衍那》的变异本, 是泰国文学的核心。罗摩是印度史诗《罗摩衍那》中的婆罗门教的三大天神中的保护之神——那罗延那转世的

① [泰] 苏吉·翁特:《暹罗社会、文化、语言与文学史》, 马蒂存出版社 2003 年版, 第 38 - 39 页。

② [泰] 玛达亚·英克纳律:《泰国历史》, 曼谷奥迪安士多出版社 1986 年版, 第 37 - 38 页。

③ 同上书, 第 27 - 28 页。

男主人翁的名字。罗摩王是神王，是法王。罗摩的故事何时以口传的形式传入泰国，没有确切的记载，但统治者建构法王统治般的社会的理想早在素可泰王朝就已经存在。走向衰弱的素可泰王朝后期从六世王至九世王名号均冠“帕拉玛哈谈玛拉差”，意指“大法王”。大城王朝（1224-1767）的开国国王乌通王的身世至今仍是个谜，民间有好几个版本的传说，其中有一则神话，说乌通王之母因吃了神茄而生下乌通。作为大城王朝一世王，他的称号是“颂迪帕拉玛缇波迪一”，其中“帕拉玛”意指“罗摩王”。乌通王自比罗摩王，目的是增加对佛教信徒的吸引力。曼谷王朝一世王在位时，亲自根据口传的罗摩故事编写诗集戏文《罗摩颂》，成为当时宫廷戏班主要的演出内容，并让工匠在与大王宫同时兴建的玉佛寺的回廊里绘上《罗摩颂》的故事情节。统治者寓教于乐，向没有机会观看宫廷戏剧和文化程度低的普通百姓灌输国王乃天神中的保护之神——那罗延那化身的思想，寺庙的壁画起到了比文字更直观的效果。

玉佛寺格以色列门上方的壁画 《罗摩颂》开篇前的壁画就向人们展示天神那罗延那（也是土地的保护神）以及那罗延那和人间国王的关系：金罗刹得到湿婆的恩赐，变得勇猛无比，渐渐地野心勃勃想毁灭整个宇宙。他把大地卷起掖在腋下，众神惊慌。湿婆命毗湿奴（保护之神那罗延那）去制服他。毗湿奴化身为一头白猪，杀死了金罗刹，然后把被卷起的大地拱回原样。大功告成后的毗湿奴骑大鹏鸟回到乳海的那迦床上颂经，从他的腹部冒出一朵莲花，莲花中坐着一个小男儿。毗湿奴把小儿送去给湿婆顺便报告战绩。湿婆大喜，封毗湿奴的小儿为人间的第一个国王，名为帕拉阿诺玛丹。帕拉阿诺玛丹的第三代和第四代也就是泰国罗摩故事中的十车王和罗摩。

为了延续国王神化的传统，泰国实行王位世袭制。为了防止神种基因淡化，泰王族一向实行近亲通婚的婚姻制度，甚至曼谷王朝的四世王蒙固和五世王朱拉隆功这两位开明的西方文化引进者也仍严格遵守。《罗摩颂》开篇前的壁画中就寓意国王沿袭神主种姓的皇族思想。

玉佛寺萨南差门上方的壁画 十车王求子，五隐士向湿婆求助，湿婆让那罗延那转世。悉多（《罗摩颂》中的女主人公）之母与罗摩之母各吃了鹿角仙人主持祭祀仪式中的半个和一个米糕，随后毗湿奴和他的随身宝物转轮、那迦床和法螺分别投胎十车王的三位王后和悉多之母。因此罗摩与悉多（后来成为王后）有近亲关系。

寺庙是泰国人最为重要的社会机构和社会活动场所。现在在泰国许多地方的古寺庙里仍有三界众生和罗摩故事的壁画残迹，这就是佛教和婆罗门结合融入到本土统治、礼俗、文化当中的物证。泰国的绘画相对于戏曲、诗歌等精英文化而言，可以说是最为贴近普通百姓的艺术了。在人们出入最频繁的公共场所寺庙里绘制精美的壁画，这种形象化的手段，无疑对佛教和婆罗门教思想的宣传产生巨大的效果。人们在欣赏中动情，由动情而移性，壁画所要表达的神化国王的思想在潜移默化中深入人们的心中。

在泰国人的本土原始信仰中，天神和君王是浑沌一体的，祖灵崇拜是泰国人民对生养他们的祖先感恩戴德的自觉行为，泰族人（台人的一支）流行天神造人的传说^①，对祖先的崇拜自

^① [泰] 希拉蓬·那·特朗：《民俗学与泰—台人》，朱拉隆功大学出版社1999年版，第210页；泰（台）人流行天神造人的传说主要有三类：（1）洪水过后，天神用铁器刺破装着人的葫芦；（2）天神下凡吃了泥土会不去；（3）天神造了人间第一对祖先——桑格希爷爷和桑格萨奶奶。

然也就延伸为对天神的崇拜。君父同伦，在蒙昧时代，国王与天神一体的思想在广大人民群众中树立起来。婆罗门教思想中，国王与天神一体：“国王”是天神那罗延那的转世，那罗延那也是土地的保护神。在佛教思想中，国王与天神、佛也是一体的。

佛教的这种国王与神、佛一体的思想随着人们业报轮回的思想确立而形成。在这个过程中，经典佛教文学作品《佛本生故事》起到了关键的作用。《佛本生故事》讲述的是释迦牟尼如来佛前生的故事。释迦牟尼在成佛以前只是一个菩萨，还跳不出轮回。他先后经历了五百多次转生，其中有动物、普通人、国王、神仙等。《佛本生故事》在泰国有巴利文原本、译本和改写本。季羨林先生在《关于巴利文〈佛本生故事〉》中写道：“信仰小乘佛教的国家里，像斯里兰卡、泰国等，任何古代的书都比不上这一部书这样受到欢迎。一直到今天，这些国家的人民还经常听人讲述这些故事，往往通宵达旦，乐此不疲。”^①佛教、婆罗门教都把其中的许多故事收录在各自的经典中。国王们看准了它的作用，加以改造，为己所用，以教育自己的臣民。在各种佛教节日、皇家庆典甚至一些集会活动，都会请高僧讲道，《佛本生故事》不断被穿插其中，有的人们耳熟能详，仍然百听不厌。历代统治阶级利用《佛本生故事》宣传佛教教义，生动活泼、寓意深远，是业报轮回、弃恶从善的思想得以在泰人民心中根深蒂固的原因之一，也是国王与神佛相联系的重要手段。1999年普密蓬国王七十二华诞之际，诗琳通公主受国王旨意亲临佛统府会议大楼参与讲经，主讲《佛本生故事》里的《伟大的君主篇》。在统治者的宣传教化下，佛祖转世的经历与神和国王联系在一起，信仰中的神、佛与现世的君主成为一体的思想也就随着业报轮回思想的根植而树立起来。

外来宗教文化佛教、婆罗门的经典，通过文学艺术手段的宣扬而渗透到本土原始信仰中，并与本土信仰融合为一体。佛教文化的天神——佛陀、婆罗门教的天神——那罗延那（神化国王）与本土原始信仰的造人的天神同属一个概念。泰国历代国王都是虔诚的佛教徒，国王对佛祖的虔诚也就是对天神的顺从，符合泰国人民崇拜天神的原始信仰。在这个心理基础上，国王爱护他的臣民，也就是在奉行天神的旨意充当人间的保护神也就是地神。佛教、婆罗门教与本土原始信仰的高度结合，无疑使得因社会不断发展，影响力逐渐削弱的原始朴素的地神信仰得到了理论支撑，人们对国王的神化地位有了理性的认识。所以神—佛—国王三位一体的观念在初民思想中很容易形成。

对国王的崇拜与人们对天神和地神的崇拜相结合，成为人们经常使用的民俗。经过多次、经常的耳濡目染、潜移默化的感受，这些民俗稳定下来，不停地重复运用，在历史的发展过程中渐渐因形成“惯例”而流于平常或形成常规。人们生活在这种民俗文化环境中，渐渐对“惯例”采取了自然而然的遵循态度和有意无意恪守的习惯^②，并传承至生产力不断解放、科学文化水平不断提高、物质生活不断改善的今天。当然，生活的觉悟和国王神化地位的理性的认识并不是每个人都有的。所以泰国现在仍要通过宪法规定保证这一民俗得以延续。

① 郭良鉴、黄宝生译：《佛本生故事选》，人民文学出版社2001年版，第1页。

② 乌丙安：《民俗学原理》，辽宁教育出版社2001年版，第51页。

余论

人类社会精神民俗漫长的发展与演化进程中，人类社会早期形成的以万物有灵观为其思维基础的原始宗教信仰，始终与人类社会后世的精神活动以及形形色色的民间信仰意识连在一起^①。

泰国现在的许多信仰习俗事项，实际上都或隐或显地与古老的原始信仰和观念有着这样那样的关联。从这个角度来解读，就不难理解为何泰人甚至华人移民也对国王怀有相同的崇信心态。东南亚华人移民大多数信仰佛教或中国传统道教及祖先崇拜^②。祖先崇拜是华人移民的精神支柱。华人移民原本信仰的大乘佛教与泰国人民信仰的小乘佛教差别不大。因此，华人移民很容易融入到泰国人的精神民俗活动中，众多的本头公庙（土地庙）可以看出他们对故乡的地神崇拜依然根深蒂固，追宗念祖的心绪依然存在，私家院里摆放的泰式土地神完则体现了华泰祖灵与地神信仰的融合。

“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣！”地神是介于“善神”和“凶神”之间的神，现代文明中，已无实权的泰国王不能回复到以武力的方式威服天下的年代，只能在人们依然根深蒂固的“神化国王”和“业报轮回”观念的基础上，走“以德服人”的路线，无论是边远山区还是繁华都市中的唐人街都有他的足迹，在人们对地神既依赖又畏惧的心理基础上，普密蓬国王成功地实现了对泰民族的精神统治。

土地承载家和国。泰国对国王的崇信实际上就是泰国人源于本土原始的对家的保护神——祖灵信仰的土地保护神崇拜的传承，是既亲又敬的虔诚崇拜心态。

① 江帆：《生态民俗学》，黑龙江人民出版社2003年版，第228页。

② 曹云华：《变异与保持——东南亚华人的文化适应》，中国华侨出版社2001年版，第268页。

对民间补土醮独尊土地龙神的文化内涵解析

——以赣西万载县株潭镇枣木村田氏补土醮为例*

杨永俊 罗陆英

安龙补土醮是民间乡村祈福消灾醮事仪式的一种。这种民间信仰宗教仪式在古代社会比较流行，因为它迎合了古代农业乡村社会的农民对土地无限依赖又很难得到生活保障的现实。共和国成立后，安龙补土醮曾被当做封建迷信长期取缔。“文化大革命”结束后，随着思想的解放，安龙补土醮也像其他醮事一样曾一度在偏僻农村得以恢复。赣西就是这片处于湘赣交界之地的偏僻区域。20世纪末，包括补土醮在内的自古流传下来的老传统、老风俗也一度复苏，成为当时乡村人们精神生活的重要组成部分。到21世纪，尽管补土醮本身没有呈现繁盛局面，但在某些乡村（比如万载县与铜鼓县的接省边缘区域）还是能偶尔目睹到补土一幕。而这些偶尔一现的民俗现象却引起笔者对赣西民俗现象之一的补土醮的关注，调查研究后笔者发现，民间乡村的补土醮仪式不仅有其特别之处，还蕴藏着丰富的民俗文化内涵。所以笔者在写作本论文的过程中，在对民间宗教仪式进行尽可能真实全面描述的同时，也力图深入探讨其中仪式背后的文化内涵。本文写作的基本素材，是笔者对万载县株潭镇枣木村田氏屋场补土醮的田野调查资料^①。

一、破解安龙补土，从龙脉轻入题

安龙补土醮简称补土醮，或奠土醮。以仪式持续时间与仪式内容分析，安龙补土可分为大补土与小补土两种。小补土仪式时间短，大约几小时即可做完，仪式内容简单，全是室内项目，不用到室外追龙。小补土一般是家庭做，如为屋场举行立牌位仪式做补土。大补土多在宗族大屋场举行，时间一般是一天半。法事仪式相对较多，室内念经礼忏、奏表传诚与室外的祭龙、追龙、游龙，节目繁多。补土醮也有做一天的，即界于半天与天半之间，也多在小屋场进

* 本文原载《井冈山学院学报》2006年第二十七卷第11期，第18-21页。基金项目：2005年江西省高校人文社会科学研究课题，项目批准号：sh0504。

^① 万载县株潭镇枣木村田氏的安龙补土醮是上世纪末举行，具体时间为1995年农历2月初10，醮期天半，道士为株潭本土的佛教道士。我对组织醮事的几位年长的当事人及主持道士罗先生、刘先生都进行了走访调查，并获得了道士给醮事香首赠送的《词意谱》，里面详细记述了当时补土法事的全过程。

行，醮事复杂程度界于上述之间，不用室外追龙。补土醮是否做半天、一天还是一天半，这要看东家的财力与需要。

安龙补土仪式举办的场所，一般是大屋场。我国自古以来就是一个宗族社会，宗族是我国乡村社会的基本组织。同姓宗族往往围绕祖屋聚居，形成大屋场。不同姓氏的大屋场结合成乡村社会的村落。每个屋场后都蜿蜒着连绵的山脉或丘冈，那即是所谓的龙山。驻守于龙山的五方龙神就是这一大屋场宗族的保护之神。安龙的仪式就是针对屋场的保护龙神而施行的民间宗教仪式。而补土是安龙的重要方式。当然，安龙补土也有在某户人家的小屋场举行的，其安龙性质与宗姓大屋场的安龙基本相同，所不同的是诱因稍异。为何要行安龙补土？

笔者带着这个问题访问了不少行安龙补土仪式的道士与安龙补土仪式所在地的主人公，得到的回答十分简洁且千篇一律——“因为屋场的龙脉轻”。龙脉轻是一种民间的说法，其意思为镇屋场的龙神玩忽职守、懈怠护佑之责。举行安龙补土，就是为了安抚镇宅龙神，让其负起驱逐邪魔、保护住宅的神圣职责。屋场龙脉轻有种种表现，或屋场瘟疫流行，六畜不旺；或宗族人丁不增，人才缺乏；或屋场居民内部纠纷不断，口角是非频起，万事不顺；或经济萎靡，整个族姓生活水平与周围他姓相形见绌。凡此等等，不一而足。比如笔者走访过的万载县株潭镇枣木村田氏大屋场的安龙补土醮举行的醮因，就是因为田氏宗族自中华人民共和国成立后就很少出人才，尤其是恢复高考后到1995年安龙补土醮举行前，整个田氏大屋场几百户，就没有考上一个像样的大学生，即使有人上中专，也因为其家以前居住于邻村。相形周围其他姓氏不断有人考上大学，甚至于考上研究生，田氏不出人才现象让田家人感觉到脸上无光。所以田氏长老一致认为，田氏人才出不来的主要原因归咎于屋场的龙脉轻，故而于修谱之后的第三个年头就举行了盛大的安龙补土仪式。

关于龙脉变轻的原因，道士的安龙补土“词意”作如此解释：“五运之中，土德为尊。人之安宅，御陵风震雨之木妻迟；地之方隅，假龙脉洪基之发育。连年累月，未免东修西整，岂无南填北补？闻时好日，开沟引水装门补壁。人夫二匠，轻重不等。上冒天星地曜，下干土府禁将。敬伸奠谢之诚，大赐方来之福。自此人安物阜，更祈家门雅泰。诸般遂意，万事称心。”^① 引文中强调人们日常生活中的诸多动土修造很容易造成对土府禁将与土地五龙的干冒与惊犯。这种冒犯是多方面的，根据清醮补土“十八解”内容，人们在日常生活中的“拈轻放重”“兴工动土”“四围八表”“运斧挥槌”“梓匠修营”“南填北挖”“开沟引水”“移高砌低”“紧板催尖”“喧哗闻乱”“鸣锣动鼓”“代取神庙”^② 等行为都可能导致惊犯土地龙神。这种造作惊犯，几乎包括了人们日常生活中所有较大一点的行为。对土府龙神的惊犯既然是经常的，日积月累的惊犯自然会导致土府龙神的不高兴。所以，每过些年份，屋场就应该请道士行法事，以伸达对土府龙神干冒的谢罪情愫。

^① 参考万载县高城乡佛教道士邱成章手抄科书《阳事写本》中的“补土词意”。

^② 参考万载县高城乡佛教道士邱成章手抄科书《阳事写本》“清醮奠土章”的“十八解”内容：“一解天星地曜惊犯罪愆，二解五龙四渎惊犯罪愆，三解拈轻放重惊犯罪愆，四解兴工动土惊犯罪愆，五解四围八表惊犯罪愆，六解人呼喊号惊犯罪愆，七解运斧挥槌惊犯罪愆，八解梓匠修营惊犯罪愆，九解——十一解南填北挖惊犯罪愆，十二解开沟引水惊犯罪愆，十三解移高砌低惊犯罪愆，十四解紧板催尖惊犯罪愆，十五解喧哗闻乱惊犯罪愆，十六解鸣锣动鼓惊犯罪愆，十七解代取神庙惊犯罪愆，十八解所有众信前惊后犯一切罪愆。”

因为可以从不同的角度去理解屋场的龙脉轻现象，导致人们对屋场龙脉轻没有统一的标准，行不行安龙补土醮就有较大的随意性。尽管如此，以下几种情况下行安龙补土仪式的可能性比较大：其一，屋场频频发生不幸事故。尤其是当屋场有人横死在外，而被抬进屋内（以过屋檐为限），这可看作凶煞冲撞龙神，不修安龙仪式无以安抚龙神。其二，大规模的动土修建或改建。如宗族修祠堂、宗室修缮祖屋、家庭建新房、屋场砍伐大樟树，这些都是有碍当坊土地、可能惊动孤魂野鬼、招惹过往幽冥的大规模动土，对这些不能得罪的冥冥神灵，只有修安龙补土法事以赔罪答谢。其三，宗族修谱后。修谱需要整个屋场投入大量的人力物力，必然惊动安宅龙神，且修谱可能因为记载遗漏、记载错误或不准确而招怨祖灵，分发谱后修谱醮或补土醮，方能抚慰龙神与祖灵。当然还有其他情况。

二、盘龙、追龙、补土——安龙补土仪式

作为民间信仰风俗，安龙补土醮仪与其他醮仪大同小异。它依然要行请水荡秽、开方割灶、设坛请师、发饒发奏、通章传诚、接圣迎真、诵经礼忏、路烛河灯等常规节目。因为是专门为安龙补土，它有几个为其他醮仪所没有的节目，即盘龙、追龙、补土。下文以时间为顺序，以盘龙、追龙、补土节目为中心，对万载县株潭镇枣木村田家举办的日半补土醮做简单的叙述。

第一天上午：道士到屋场的祖屋正厅布置道场，设置雷坛，于厅堂三面墙上挂好佛、法、僧与天地水阳功德图。道士行请水荡秽节目，以洒净坛堂。接着启师，禀告祖师，希望祖师神灵护佑坛场，襄助法事。这些节目都是各种醮祭场合的常规节目。唯有盘龙为补土醮所特有。盘龙属补土醮正式节目开始前的准备工作，与布置坛堂同时进行。

盘龙——在一圆形有围边的竹垫内放一层白米，大约三升三角米。用米堆出长龙躯体形状。在龙身上均匀插入一百多枚古钱币，以象征龙鳞。先煮好两个蛋，在蛋上涂颜色，把这两个着色蛋放置龙头两边，当龙眼。以黑棉线做龙须，纸做龙角。龙爪大概是以米堆成。经过道士的摆设，一条活灵活现的白龙就盘踞于坛堂的神龛前，以象征此屋场的镇宅之龙。

第一天下午：常规节目是发饒、发奏、通章、传诚、迎真款圣、点观音烛与三官烛、放路烛河灯。稍有特色的是割灶与放路烛河灯二出室外戏。放路烛河灯为打开水陆两路，普召屋场附近的孤魂野鬼，以便控制于寒林树下，并给予施食，与清醮的路烛河灯大体相同。

第二天上午：念经与追龙是主要节目。念经乃佛教醮事的常规节目，补土所念之经是《土地经》《虫蝗经》《补谢经》《普门品经》《三元法忏》等^①。上午最具特色的是追龙，它也是补土醮区别于其他醮事的最主要特色。追龙的主要道具：布龙一条、公鸡一只、大水壶或桶一只、龙珠一只、赶龙竹鞭一条、供品几样、宗族旗帜若干、大鼓、锣、纸、香、爆竹、铙等。人员：几乎全堂道士、法事组织者、宗族男丁。路线：一行人从坛堂正门出，沿着屋场的龙脉山，来到龙脉山顶，之后折回，从正厅后门入。行为：宗族男丁打着各色旗帜，擂击大鼓与锣，撑着长长的布龙；布龙前有龙珠引着，在龙珠前还有提水的人在沿路洒水；到龙脉山顶做

^① 所参考的做补土法事科仪书都来自万载县株潭镇枣木村杨昌祥先生手抄本。

一出法事，宗人在此装泥土带回去为下午的补土法事做准备；回程路上，一人以绳系公鸡的一只脚，让公鸡带路回家；提水壶者依然在龙珠前引路，一边行走一边倒水，引导龙神回归屋场；布龙走在龙珠后，道士在布龙后扬鞭追龙。龙赶回屋场前，每家每户都得关好前门，敞开后门，只能让龙从后门进屋。整个追龙情节十分热闹，充满喜剧色彩。

第二天下午：主要节目是点诸天烛、念经拜忏、行十八解、补土贴符。其中补土贴符稍有特色。

补土贴符——补土的土块即是追龙节目中从龙脉山上背回来的龙山土，各户分而有之，安于各自厅堂。符有多种，有太岁符、五方符、小符等。以前的符靠道士一张张先画好，现在则多到科仪店买现成的。所有这些符要经过道士的开光法事并加盖章印后才有灵验。符一旦开光，各家各户按照各自家庭中大小门窗数量领取同等数量的符回家。不同的符贴于不同的地方，如太岁符贴于厅堂正门的照方上，五方符贴厅堂之四角，小符贴于门窗。

天半补土醮法事的主要节目就如上所述。除了盘龙、追龙与补土贴符为补土醮所独有外，其他节目在清醮或度亡醮中都经常出现。所有节目基本上都围绕着安抚屋场的五方龙神而开展的。

三、以土宅龙神为中心的神灵系统

醮仪是生人与神灵通过民间道士做法而产生沟通的手段。作为农村中祈福消灾的主要仪式，无论是乡村庙社的太平清醮，还是宗族大屋与一般民家中所举行的补土醮，都包含着对威力无限的善神的祈福膜拜，对威力有限但能作祟一方的精灵鬼怪的讨好与安抚。这种传统的信仰世代传承，相沿成俗，甚至于在一定程度上内化为民众的精神内质。对太平清醮与安龙补土醮所涉及的广泛的神灵系统的分析，将有助于了解民众信仰的精神实质。应该说，这两种醮仪所描绘的神灵系统尽管大体相近，只是由于各自的具体目的有些差异，而导致神灵系统也各有所侧重。关于清醮的神灵系统本人将以专篇论文来分析，所以下文将具体分析补土醮的神灵体系，这种分析将建立在对法事主持者道士所收藏科书的分析与研究基础上。

《奠土求忏科》是补土醮的主要经忏，其全称为《大乘求忏悔菩萨摩訶萨》。从书名全称看，本经忏带有佛教经忏的特点。经书开篇讲到太极真人请佛祖演说佛法，以解除人间因兴土动作而带来的疾疫与凶厄。经文中所朝礼的福主众多，以包括佛祖、弥勒、阿弥陀、观音、南泉教主普庵古佛与佛、法、僧在内的八大佛教神灵引领其先。这些内容的安排较好体现了佛教科书对佛教三宝归依的特色。撇开这些外在形式，笔者发现，此经书只是打着佛教的招牌，其佛教内容不是很多，从其所大量记载民间神灵的内容看，此科书应归纳到民间道教的科仪书范畴。

《奠土求忏科》中所提及应朝拜的神灵鬼怪大约有两百多尊，我们对两百多尊神灵根据自己的分类细目进行简单划分：

(1) 佛界神灵：南无十方常住佛陀耶、南无十方常住法摩耶、南无十方常住僧伽耶、南无人天教主释迦文佛、南无当来下生弥勒尊佛、南无西方教主阿弥陀佛、南无大慈大悲观音文佛、南无南泉教主普庵古佛（8尊）。

(2) 天界神灵：昊天金阙玉皇大帝、真武法主玄天上帝、中天星主紫微大帝、九天司命神君、天罡太乙神君、太极真人（6尊）。

(3) 地界神灵：承天后土皇君、后土甄皇大帝、太玄后土夫人（3尊）。

(4) 土府神灵：土府九垒甄皇大帝、住宅土府龙神、土公土母神君、土子土孙神君、土侯土伯神君、土乡土令神君、一切土师神君、天牢地狱神君、天门地府神君（不好计算尊数）。

(5) 家宅神灵：宅长宅母神君、宅龙旺龙神君、明堂玉堂神君、门丞户尉神君、宅刑宅祸神君、住宅土地神君、护宅保安神君、梁上司命神君、守宅三将神君、中庭令长神君、屋上广汉神君、拥护家门神君、持家养育神君（13尊）。

(6) 龙神神灵：八山来龙神君、游龙伏龙神君、宅龙旺龙神君、青龙白虎神君、住宅土府龙神、五方五帝龙神、二十四向龙神（约34尊）。

(7) 方位神灵：五方高皇大帝、东南西北中五方诸气神君、东南西北中五方各宫神君、二十四向神君、四围八表神君、五方报犯神君、方隅禁忌神君、五方驿马神君（勉强计算为54尊）。

(8) 时间神灵：东南西北中各时辰神君、六丁六甲神君、当年太岁神君、年月日时神君、太岁部下神君、岁破官符神君（约12尊）。

(9) 数字神灵：一白二黑神君、三碧四绿神君、七赤八白神君、九青十赤神君、三十六将神君、二十四史神君、二十八宿神君、二十四向龙神、五虚六耗神君、九天司命神君（不好计算尊数）。

(10) 灾祸神君：土殃土毒神君、土弓土箭神君、飞土流土神君、土旺土相神君、流财血刃神君、宅刑宅祸神君、五虚六耗神君、大耗小耗神君、天牢地狱神君、病符死符神君、官符病符神君、丧门吊客神君、崩腾剑锋神君、牺牲血财神君、绝体游魂神君、生气死气神君（16尊）。

(11) 诸煞神君：飞煞流煞神君、金神七煞神君、天煞地煞神君、皇天大煞神君、雄雌大煞神君、逐日煞方神君、九良的煞神君、虎头劫煞神君、生气天医神君（9尊）。

(12) 精怪：大儿小儿神君、人门鬼路神君、五鬼福德神君（3尊）。

(13) 福禄德旺神灵：财库禄库神君、天德月德神君、身皇定命神君、来福去祸神君、兴人旺物神君（5尊）。

(14) 动物神灵：朱雀玄武神君、牛皇马皇神君、勾陈腾蛇神君、五方驿马神君、青龙白虎神君、蚕官蚕命神君、黄幡豹尾神君（7尊）。

(15) 人鬼神灵：张量博士神君、鲁班仙人神君、奏书博士神君（3尊）。

上述神灵被划分为十五大类。这种分类的科学性或许值得商榷，有些神灵可能同属两类，如下划线中有四对神灵出现重复；有些神灵不好归类，导致其类属名称取得较勉强，如第十三类福禄德旺神君类。对于每类神灵的尊数是多少，很难用准确数字来标明，如数字、方位、时间、龙神与土府五类神灵就不知如何统计，即使统计出数字，也显得很牵强。

所有上述神灵，佛教神灵仅八尊，归为第（1）类。道教神灵只有天界神灵中的六尊，归纳为第（2）类。其他近两百（或超两百）神灵全为民间信仰神灵。这一两百民间信仰神灵中，与“土”直接或间接发生关系的神灵最多，文中以虚线方式标记这些土宅系神灵。第（3）

(4) 类的地界、土府直属土地神灵。与“土”相关联的处所、物件，甚至于这方面的名称，都有相对应的神灵，于是出现不少带宅、梁、堂、明堂、屋、庭、家、门、户、狱、牢等名称的神灵，第(5)类家宅神灵属此。第(6)类是以龙神命名的神灵，龙神与土地往往互称，或为“龙神土地”，或倒称“土地龙神”。之后的第(7)(8)(9)类分别以方位、时间、数字来命名神灵，这些神灵已十分抽象。不过，方位神灵和时间神灵都与住宅有着密切的联系，方位一般是以住宅为观察点，分东南西北中、四围八表、二十四向之类；时间神灵当为住宅的时、日、月、岁的值守神灵。第(10)(11)与(12)类为能对屋场宅主施加灾难的神灵，尤其第(10)类的灾难神灵与“土”有着密切联系。第(13)类为吉祥神灵，能给屋场主人带来吉祥幸福，与前三类的灾难类神灵相对应。第(14)类为动物神灵，多为与阴曹地府有一定关系的阴类动物，牛皇马皇让人联想到地府中的牛头马面，玄武与腾蛇都是地阴类动物。第(15)类为人鬼神灵，作为建筑太师的人鬼鲁班与住宅有着密切的联系。从对上述十五大类神灵的分析可以看出，绝大部分的神灵类别与神灵数量都与住宅、土地发生密切关系。

四、民间补土醮信仰特点探析

土地是古代农业民族的命根子。对土地神的崇拜沉淀着中国古人厚重的精神遗存。在我国传统社会里，土地神崇拜大概以两大祭祀系统为载体：以社庙为依托的社祭神灵系统与以屋场为坛场的补土醮祭神灵系统。社庙是安置土地神的庙宇。在我国古代社会，社庙有不同的等级，国有大社，州、府、县都有社稷坛，乡有乡社，里有里社，社的神灵系统从最高阶层的大社到最基层的里社，形成与现实政权相对应的系列。县社以上的社庙主神是后土勾龙，乡、里之社的主神则是土地公公。后土与土公这两尊主神都呈现出衰老并带些抽象的特色。对社庙的祭祀被纳入国家的正祀范畴，属于政府行为。由此可见，社神崇拜是封建时代统治阶级对土地神正统信仰的反映。

然而，补土醮信仰则不同，它完全属于民间信仰范畴，呈现出鲜明的民间对土地神崇拜的信仰特色。从上节对补土神灵系统的分析可以看出，佛教尊神尽管高高在上，但整个醮仪及科书所关注的中心却是土地龙神。土地龙神应该是补土醮的主神，作如此判断也应该站得住脚。与社祭主神单调呆板特点相对，民间补土醮中所崇拜的土地龙神呈现出纯民间特色的鲜活形象，如土公土母、土子土孙、土侯土伯、土相土令、承天后土皇君、后土甄皇大帝、太玄后土夫人、土府九垒甄皇大帝、住宅土府龙神等。在补土醮所反映的民众信仰的神祇中，土地神虽然也有上自后土皇君、甄皇大帝，中到土侯土伯，下到土乡土令的政治系统，但其政治系统既含糊不清，也不很完整，如后土皇君与甄皇大帝间是怎样的关系不很清楚；甄皇大帝本身又有两个不同名称，有土府九垒甄皇大帝与后土甄皇大帝；从甄皇大帝到土令之间，缺少层层管辖的环节，政治体系不完整。这些恰恰是一般民众对官府职官体系的模糊概念在其宗教神灵系统的反映。相对于对官府职官体系的模糊，民众心目中的土地神呈现出鲜明的家庭特色，上自土公土母，下到土子土孙，完全是对封建时代现实生活中三代同堂家庭结构形式的模拟。在社庙祭祀系统中，主神不仅单调，而且神性单一，无论是后土还是土地老爷，都是以一副乐善好施的善神形象出现。补土醮中的土地神的神性则相对比较复杂，既有高高在上的主宰者赐福善



神，如甄皇大帝之类，也有无法分辨其善恶的中性神灵，如土公的子孙三代，还有专门为非作歹嫁祸于人类的恶神形象，如土殃土毒神君、土弓土箭神君、飞土流土神君、土旺土相神君。

住宅方位与龙神的结合，也是民间补土醮土地神信仰的另一大特色。华夏族是龙图腾的后代，对龙的崇拜在我国有着悠久的历史^①。但是，对龙神的崇拜却与我们祖先的龙图腾关系不大。龙神崇拜大概起源于民间佛道两教的龙神信仰。龙神在道教中往往是神仙的坐骑，无论是老君还是张天师，都是御龙虎而行；在佛教中，龙则是佛的信徒与守护神^②。随着佛教在民间的广泛传播，龙神的守护神身份得到了民间的广泛认同，并与人们日常生活中的屋场方位发生关系，于是有所谓的宅龙旺龙神君、住宅土府龙神、五方五帝龙神、二十四向龙神。相对于屋场来说，五方龙神就成为镇宅之神，与土地公公在职责上就发生了重叠，久而久之，民间信仰中的土地与龙神发生了混融。

中国传统社会对家庭的重视，也在民间补土醮信仰中得到充分的反映。土地神本身是以一个三世同堂的大家庭出现的，上文已经论述。此外，补土醮科书中还记载了相当多的家宅之神，有宅院的最高管理者——宅长宅母神君，有专门负责堂、厅、屋、梁的神明——明堂玉堂神君、梁上司命神君、中庭令长神君、屋上广汉神君，有专司门户的神君——门丞户尉神君、拥护家门神君，还有整个家宅的护卫神明——住宅土地神君、护宅保安神君、守宅三将神君、持家养育神君。整个宅院神界领域的内部管理与外部保护都显得严密而有序。不过，尽管有土公土母及其他各司其职的神君严密而有序地管理守护着个屋场宅院，但屋场宅院依然逃脱不了各种灾祸神君与诸煞神君的肆虐。刀兵之祸、疾病之痛、牢狱之苦、瘟疫之难等种种不幸如影随形地纠缠着屋场及屋场的主人。有如此多的灾难神君之所以频频光临屋场，屋场及其主人也就难以安居乐业。而这恰是我国传统农业社会脆弱的农业经济根本无法让靠天吃饭的农民维持安定的生活的曲折反映。灾难深重中的农民既然自身无法摆脱自然与社会的双重灾害，他们就只有把解脱的希望寄托在对灾难神灵与诸煞神灵乞求哀怜，向土地龙神乞求保护。

民间补土醮所宗祀的神灵的多样性，也反映了多神崇拜依然在赣西乡村民间流行的现实。补土醮所宗祀的神灵或佛或道或巫，或非佛非道非巫的数字、方位、德行。从其对于土、宅、府、门、堂、庭等物件的神灵崇拜分析，乡村补土醮甚至保留了相当完整的万物有灵崇拜的遗存。当然，随着人们生活水平和农村生产力的不断提高，农民生活逐渐因富裕而安定，古老的民间补土醮已经呈现出越来越不行时的发展趋势。我们在叹息这一古老的民俗现象逐渐式微的同时，对它所蕴藏的民俗文化内化内涵应给予合理的分析与判断。

参考文献：

- [1] 王维堤：《龙凤文化》，上海古籍出版社2000年版，第250页。

^① 阎云翔在论文《试论龙的研究》中对闻一多先生关于龙为华夏族图腾论点进行了质疑，我们姑且从华夏族族属认同角度来对待此问题。阎文被收入苑利主编的《20世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷》，社会科学文献出版社2002年版。

^② 参考王维堤：《龙凤文化》，上海古籍出版社2000年版，第250页。

后土就是土地神*

孙安邦 陆峰波

在首都北京，有建于明永乐年间（1403 - 1424）的“社稷坛”和建于明嘉靖年间（1567 - 1572）的“地坛”，而在几乎所有的农家，其大门左侧（进门为右侧）的墙壁或照壁上皆设有一个供奉土地爷（或称土地公公）的神龛，由此你也许会想到万荣县的后土祠。此时更多的人则会发问，社稷坛是皇帝祭祀土地和五谷之神的场所，地坛供奉的却是后土皇地祇，而后土祠供奉的则是后土圣母，这怎么能与农家供奉的土地爷扯到一起呢？

要说明土地神、后土皇地祇、后土及后土圣母、土地爷爷这一错综复杂的问题，笔者始终坚持一点，这就是用史料说话。

一、后土衍生

土地神、后土皇地祇、后土是一脉相承的，其产生源自中国原始的对土地神的崇拜。《白虎通义》云：“地载万物者，释地所以得神之由也。”原始的土地神崇拜，带有浓厚的自然宗教的特点。孔颖达注《礼记·郊特牲》云：“天神在上，非燔柴不足以达之；地示在下，非瘞埋不足以达之。”又云：“以天之高，故燔柴于坛；以地之深，故瘞埋于坎。”在漫长的历史发展中，使土地神得以衍生。

（一）后土溯源

据史籍记载，后土的出现是在后土皇地祇之前。那么，后土究竟源于何时？又为何人所封？这些虽无从查考，但见于史籍的记载颇多。

《礼记·月令》曰：“中央土，其曰戊己，其帝黄帝，其神后土。”

《淮南子·天文》云：“中央土也，其帝黄帝，其佐后土。”

《楚辞·九辩》载：“皇天淫溢而秋霖兮，后土何时而得漘。”（漘，即干）

《易》称天，“大哉乾元，万物资始”；称地，“至哉坤元，万物资生”。

《物理论》（晋，杨泉）云：“地者，卦曰坤，其德曰母，其神曰祇。亦曰黄地祇，亦名后土。”

* 本文原载《运城学院学报》2006年第3期，第13-16页。

《左传·僖公十五年》载，晋国大夫对秦穆公言：“君覆后土，而戴皇天；皇天后土，实闻君之言。”

《楚辞·招魂》云：“魂兮归来，君无下此幽都些。”东汉王逸注：“幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。”

《文献通考》卷七十八称：“后土，即曰土神，又名社神，是两者之也，书曰，敢昭告于皇天后土。”

《周礼·春官·大宗伯》曰：“王大封，则先告后土。”原注：“后土，土神也。”

《五礼通考》载：“此以后土为土官。”

《左传·文公十八年》云：“舜臣尧，举八恺，使主后土。”

《左氏·昭公二十九年》云：“土正曰后土。”杜预注：“使主后土，以揆百事。”

从以上史料可以看出，后土之最早出现，是与轩辕黄帝相关的，而且是辅佐黄帝的总司土地的大官，并从阴阳五行说的角度又将后土这位“中央神”训解为地下主神。由此可见，后土即大地、土地神，与苍天、老天爷对举，称皇天后土。对此，如下记载又作了较为明白的述说。《三教源流搜神大全》卷一云：“天地未分，混而为一；二仪初判，阴阳定位。故清气腾而为阳天，浊气降而为阴地。为阳天者，五太相传，五天定位，上施日月，参差玄象。为阴地者，五黄相乘，五气凝结，负载江海，山林屋宇。故曰天阳地阴，天公地母也。”

中国原始的土地神崇拜，是崇拜土地的自然性质及其作用，并向大地直接祭献。据万荣县后土祠碑文关于轩辕黄帝亲临汾阴脽“扫地为坛”的记载，说明中国原始的崇拜土地神源于帝王。到了西汉，汉武帝诏令在汾阴脽上建成国家祭祀土地之神的“后土祠”。使祭祀后土这一国之大事，自兹延续到明代。

《左传·成公十三年》载：“国之大事，在祀与戎。”

《文献通考》卷七十八曰：“建邦国先告后土。”

《周礼·春官·大宗伯》云：“王大封，则先告后土。”

《檀弓上》曰：“君举而哭于后土。”

《吕氏春秋·上农》曰：“有年瘞土，无年瘞土。”高诱注：“祭土曰瘞；年，谷也。有谷祭土，报其功也；无谷祭土，禳其神也。”

《白虎通·社稷》载：“王者所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食，土地广博，不可遍敬也；五谷众多，不可一一而祭也，故封土立社，示有土也。稷，五谷之长，而用尤多，故为长也。”

《汉书·郊祀志》上云：汉武帝元鼎四年（前113），“天子郊雍，曰：‘今上帝朕亲郊，而后土无祀，则礼不达也。’遂立后土祠于汾阴上。上亲拜望，如上帝礼”。

《礼记》载：“南郊祀天，则北郊祭地矣。”

《周官》曰：“冬日至，‘祀天于南郊，迎长日之至。夏日至，祭地祇，皆用乐舞。”

《纬书集成·龙鱼河图》载：“天岁星主德庆，其精下为大社之神。”

后土祭祀，无论被帝王定为国之大事，还是庶民百姓有谷无谷年年祭祀，都使我们清楚地看出，古代人类对土地神的崇拜，是为了酬劳它负载万物、生养万物的功劳。

（二）大小土地神的形成

随着西周分封制度的建立，土地神也分了等级，形成了国家有国家的土地神（汾阴后土祠，北京的社稷坛、地坛），州有州的土地神（土地庙，下同），县有县的土地神，村有村的土地神，各家各户皆有自家自户的土地神（土地神龛）。同时，对立社祭祀后土作了严格的规定。

《御览》五三二引《礼记外传》曰：“国以民为本，人以食为天，故建国君民，先命立社。地广谷多，不可遍祭，故于国城之内，立坛祀之，亲之也，日用甲，尊之也。”

《礼记·郊特牲》曰：“社祭土。”又曰：“社，所以神地之道也。地载万物，天垂像，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。故教民美报焉。”

《礼记·祭法篇》曰：“王为群立社，曰大社；王自为立社，曰王社。诸侯为百姓立社，曰国社；诸侯自立为社，曰侯社。大夫以下成群立社，曰置社。”郑玄注云：“群，众也。大夫以下，谓下至庶人也。大夫不得特立社，与民族居百家以上，则共立一社，今时里社是也。”

孙希旦注《礼记·郊特牲》云：“天子之社，祭畿内之地祇也。诸侯之社，祭一国之地概也。州社，祭一州之地祇也。大夫以下，成群亢社，亦各视其所居之地，以为神之所生而祭之者也。”

《左传·昭公二十九年》孔颖达疏：“天子祭地，祭大地之神也；诸侯不得祭地，使之祭社也。”

《孝经纬》云：“社者，土地之神也。”

《觉轩杂录》载：“土地，乡神也。”

《汉书·五行志》中之下注：“臣瓚曰：旧制，二十五家为一社。而民或十家五家共为田社，是私社。”

《兼明书》云：“社既土神，不言祇而云社者，何也？答曰：社以神地之道也。盖以土地人所践履而无崇敬之心，故合其字从氏，其音为社，皆所以神明之也。”

《孝经》曰：“社者，土地之主，土地广博，不可遍敬，故封土以为社而祀之，报功也。”

《周社》载：“二十五家置一社，但为田祖报求。”

《诗》曰：“乃立冢土。”又云：“以御田祖，以祈甘雨。”

《独断》载：“先儒以神祭五土之神。五土者，一曰山林，二曰川泽，三曰丘陵，四曰坟衍，五曰原隰。曰社者，所在土地之名也。凡土之所在，人皆赖之，故祭之也。若唯祭斯五者，则都邑之土，人不赖之乎？且邑外之土，分为五事之外，无余地也。何必历举共名乎？以此推之，知社神所在土地之名也。又问曰：社既土神，而夏至祭皇地祇于方丘，又何神也？答曰：方丘之祭，祭大地之神；社之所祭，乃邦国乡原之土神也。”

《汉书·郊祀志》载：平帝元始五年（5），大司马王莽奏言：“孝文十六年用新坦平，初起渭阳五帝庙，祭泰一、地祇，以太祖高皇帝配。冬至祠泰一，夏至祀地祇。后平伏诛，乃不复自亲，而使有司行事。（成帝）建始元年，徙甘泉田畴、河东后土于长安南北郊……称地祇曰后土，与中央黄灵同，宜令地祇称皇地后祇。”

各州、县及庶民百姓立社祭祀，带有明显的区域性、地方性。土地崇拜地位的确立，依赖于土地生养万物的功能。也就是说，土地承载万物，孕育万物，延续万物，是人们直接面对的实体，并从土地上得到生活与生命的保障。同时在皇帝以神事之后土的影响下，还出现了山

神、河神、海神等。城市建立以后，又出现了“城隍神”。甚至还出现了“狱神”等，如在淇洞县明代监狱（即苏三监狱）的死囚牢对面墙壁上，就设有供奉“狱神”的神龛。如此一来，民间的祭祀文化更加光大繁荣，以至后土的拟人化（即人格化）也有了较大的发展。《纬书集成·孝经援神契》载：“社者，五土之总神，土地广博不可遍敬，故封土为社而祀之，以报功也。以句龙生时，为后土官，有功于土，死配社而食。”又：“社者，土地之神，能生五谷，句龙第配飨尔。”关于后土人格化这个问题，下节再作述说。

（三）后土皇地祇的诰封

祭祀后土发展到宋朝，始出现了后土皇地祇之词。《世略》云：“所谓土者，乃天地初判黄土地，故谓土母焉。庙在汾阴。宋真宗朝大中祥符五年七月二十三日，诰封后土皇地祇，真宗驾幸华阴亲祀。今扬州玄妙观，后土祠也。殿前琼花以一株，香色柯叶绝异，非世之常品也。”真宗皇帝封曰：“承天效法厚德光大后土皇地祇。”

以上史料明确地告诉我们，在人类对土地神的崇拜及其发展过程中，产生了后土之词，随后衍生了地祇、黄地祇、土神、社神、土母、后土皇地祇等称谓，并有了后土皇地祇与后土、地祇等的区域性、地方性之区别。同时从皇帝到平民百姓，立社分别祭祀后土皇地祇或后土、地祇，以至百姓在自家设神龛祭祀土地神。这就足以说明后土、地祇、后土皇地祇都是一脉相承的，只不过有大小之分、管辖区域或地方性之分而已。需要提及一笔的是，因为后土皇地祇的出现，使后土失去了辅佐黄帝总司土地的原本地位（《春秋左氏传》云：“……后土。放封为上公，祀以为社，非地祇”），成为后土皇地祇之下的地方土地神，正所谓“青出于蓝而胜于蓝”。然而，在民间后土还是代表土地的，除“皇天后土”一词被广泛使用外，修建在民间的后土祠及带有区域性、地方性色彩的后土庙、土地庙、山神庙、海王庙和家家户户的土地神龛，正说明了这一问题。顺便提及的是，少数地区还保持使用着土母、土神等。如此的土母、土神是代表后土皇地祇呢，还是后土？就没有必要去深入研讨了。

汉武帝于汉元鼎四年（前113）诏令修建汾阴后土祠，并亲临祭祀，使汾阴后土祠成为皇家祭祀土地神的专用场所。祠，祠堂、宗祠。祠堂的主要释义为同族的人共同祭祀祖先的场所。后土祠这处唯一的国家祭祀土地之神的专用场所，理所当然地成为天下土地神的总神之所。到了宋大中祥符五年（1012）七月二十三日，宋真宗诰封后土皇地祇，后土祠当之无愧地被誉为“海内祠庙之冠”。明永乐年间（1403-1424），明王朝在北京建成“社稷坛”，皇帝即在此祭祀后土和五谷之神。虽然社稷坛取代了汾阴后土祠，但后土祠的盛誉已写就了历史，依然备受炎黄子孙的崇敬。

二、后土的人格化

伴随着历史的车轮，对土地神的崇拜日趋复杂，呈现出一种大小土地神并存、祭法多样化的状况。这样一来，土地神完全摆脱了原有的自然外壳，被抽象化为管辖着一个地区的土地神，并被人格化。

《五礼通考》载：“此以后土为人神。”

郑玄注《礼记·祭法篇》云：“后土亦颛顼之子，曰黎，兼为土官。”

东西南北中的土地神亦变成了五位人格化之神，即“东方太皞句芒、南方赤地祝融、中央黄帝后土、西方少皞蓐收、北方颛顼玄冥”（《中华文化大辞典》），而对后土人格化的主要之说为句龙。

《风俗通·姓氏篇》载：“共工氏之子句龙为后土，自三代以来，祀为社神。子孙以后为姓。”

《左传·昭公二十九年》称：“故有五行官，是谓五官。实列受氏姓，封为上公，为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土……颛顼氏有子曰黎，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土。此其二祀也。后土为社。稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之；周弃亦为稷，自商以来祀之。”

《礼记·祭法篇》云：“共工氏之霸九州也，其神后土（郑玄注：此黄精之君，土官之神也，后土亦颛顼氏之子，曰黎，兼为土官）。”

《国语·鲁语》曰：“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”

《山海经·海内经》云：“共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。”郭注：“生十二子，皆以岁名名之，故云然。”袁珂案：“古神话当谓噎鸣生十二岁或噎鸣生一岁之十二月。”又：“共工生后土。”

《春秋左氏传》云：“共工氏有子曰句龙，佐颛顼，能平九土，为后土。故封为上公，祀以为社，非地祇。”

《左传·昭公二十九年》杜预注：“祀句龙焉，在家则祀中溜，在野则为社。”

在后土拟人化为句龙后，《人民代表报》社高级编辑隋伯藻先生据以下有关史料推断说，句龙即为大禹。

《淮南子·汜论训》云：“禹劳天下，死而为社。”

《逸周书·史记解》曰：“昔共工自贤，自以无臣，久空大官，下官交乱，民无所附，唐氏（唐尧）伐之，共公以亡。”

《楚辞·离骚》：“鲧婞直以忘身兮，终然天乎羽之野。”

《史记·楚世家》曰：“共工鲧氏作乱，帝尝使重黎（即祝融）诛之而不尽。”

《山海经·海内经》云：“帝令祝融杀鲧于羽郊。”

《国语·晋语》载称子产曰：“……侨闻之，昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以人于羽渊，实为夏郊。”

《吕氏春秋·行论》云：“尧以天下让舜，鲧为诸侯，怒于尧曰：‘得天下之道者为帝，得地之道者的三公，今我得地之道，而不以我为三公’……舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”

《韩非子·外储说右上》曰：“尧欲传天下于舜，鲧谏曰：‘不祥哉！以天下而传之于匹夫乎！’尧不听，举兵而诛鲧于羽山之郊。共工又谏曰：‘孰以天下而传之于匹夫乎！’尧不听，又举兵而诛共工于幽州之都。”

隋伯藻先生在运用以上史料后，又用“共”和“鲧”共用一个声母“G”，“句”和“禹”共用一个韵母“U”，以及“共”“鲧”、相淆“句”“禹”互替为由，“以为禹即是句龙，即是后土”（山西《沧桑》2005年第1期）。

无论后土是句龙，还是颛顼之子黎，以及东方太皞句芒、南方赤地祝融、中央黄帝后土、

西方少皞蓐收、北方颛顼玄冥，都是拟人化的说法而已。不过它却反映了人类崇拜土地的美好愿望，进一步揭示了人类对土地无限尊崇的赤子真情。

人们在对后土人格化的过程中，还具体地给所崇拜的“土地公公”和“后土娘娘”分别定了生日。

《清嘉录》卷二《二月·土地公公生日》云：“二日为土地神诞，俗称土地公公，大小官廨皆有其祠。官府谒祭，吏胥奉香火者，各牲乐以酬谢，村农亦家户壶浆以祝神厘，俗称田公、田婆。”

《诸神诞辰》曰：“三月十八日，后土娘娘诞。”

三、后土塑像说

从汉武帝诏令在汾阴修建后土祠并亲临祭祀起，到明朝在北京兴建社稷坛、天坛、地坛，历代皇帝祭祀后土从未间断，其中亲临万荣县后土祠祭祀的就有西汉、东汉、十六国、唐和宋五朝八位帝王 19 次之多。在这一漫长的皇帝祭祀后土的活动，也许由于受后土拟人化的影响，或者受皇帝祭祀后土以皇后（太后）配的影响，后土塑像由原本的男人塑像改变为女人塑像，这样就出现了土地爷、土地公公和后土圣母塑像及其称谓。

《文献通考》载：“汉文帝初，祭地以高帝配。汉平帝时，祭北郊以高后配。”

《后汉书·世祖本纪》载：“光武中元元年，改薄太后为高皇后，配飨地祇。”

《通典》载：“曹魏明帝景初元年，诏祀方丘所祭，曰皇皇后地，以舜妃伊氏配，北郊所祭，曰皇地之祀，以武宣后配。”

《晋书·礼志》载：“东晋成帝咸和八年，祀北郊，以武敬皇后配。”

《宋书·少帝纪》载：“宋武帝永初三年，祀北郊，以宣穆张皇后配。”

对后土塑为妇人像，历史上也有过异议。

《书》云：“皇天后土，皇者大也；后即厚也，古字后、厚通用也。扬州后土夫人祠，塑像后土为妇人像，谬矣。”

《左氏传》曰：“共工氏有子曰句龙，为后土。此岂妇人哉！古者天子称元后，诸侯则为群后。若以后土为妇人，则后夔、后稷亦可妇人乎？”

《隋书·礼仪志》曰：“隋高祖文帝定祀典，祭皇地祇，以太祖配。”

《唐会要》载：“旧祠堂（即万荣县后土祠）为妇人素像，则天（即武则天）时（684 - 704）移河西梁山神素像就祠中配焉。至（开元）十一年（723），有司迁梁山神像于祠外之别室焉……”

然而，代表土地的“后土”（大地），承载万物，孕育万物，延续万物，是万物生灵之母，所以，万荣县后土祠供奉的“后土圣母”配一楹联曰：

后配六合之天至上至尊圣德自应崇代代，

土为万物之母资生资育世人所以称娘娘。

综观以上史料，祭祀后土源远流长。上古时期（前 2550 - 前 2451），轩辕“黄帝祀汾阴，扫地而祭”（清乾隆《蒲州府志》）。唐尧（前 2297 - 前 2178）、虞舜（前 2179 - 前 2139）及夏

(约前 2070 - 前 1600)、商 (前 1600 - 前 1046)、周 (前 1046 - 前 771) 时期,“二帝八元有司,三王方泽岁举”(后土祠《历朝立庙致祠实迹》碑记)。其意为:尧舜二帝时,由德高望重的伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸等八大官员专管在汾阴雕祭祀后土;夏、商、周时的帝王,每年举行一次祭祀后土的仪式。从汉武帝诏令修建后土祠,到唐玄宗重修并两次祭祀,到宋真宗扩建、祭祀、亲笔书丹《二圣配飨铭》。明永乐年间(1403 - 1424),尽管北京社稷坛取代了后土祠,但祭祀后土一直延续着。所不同的是,此处由历代最高统治者祭祀后土之神的后土祠,则转变成庶民百姓在此祭祀。

浩瀚史籍的记载尽管大同小异,但都未背离土地神,只不过是“仁者见仁、智者见智”的发展而已。然而,正因为如此,却使“后土”有了三种解释:第一,“后土”一词是对大地的尊称;第二,“后土”一词又指“土社”或“土神”,亦指祭祀土地神的“社坛”;第三,“后土”一词又指古时掌管国家土地事务的官员。然而,在庶民百姓的心目中,后土还是代表大地的。说到底,真正确立土地崇拜的还是土地生养万物的功能,始终不改的是人们对土地的赤子真情。这一赤子真情,今人不但大力提倡,而且还以更多种形式予以延续着。研究后土文化,发展后土祠这一国家祭祀大地之神的唯一肇始之地的旅游事业,必将促使后土文化不断地光大繁荣。

论土地神观念的产生

——以民族学、人类学为中心的考察*

杜正乾**

神灵观念的产生，根源于人类对自然现象和自然力的不可理解，《说文·示部》：“神，天神，引出万物者也。从示申。”杨树达认为，“神”字的初文为“申”，所以《说文·申部》说：“申，神也。”而申又与电同文：“盖天象之可异者莫神于电，故在古文，申也，电也，神也，实一字也。”^①从“神”字的文字学意义解释中，我们不难发现古人神灵观念产生的认知基础。

一、自然崇拜下的土地有灵意识

土地神观念的形成经历了漫长的历史时期。自然崇拜是人类最原始的宗教形式，土地神观念即是在原始社会自然宗教时期，人类对自然神的普遍崇拜下产生的。这时，人们既对自然界有依赖感，又对他们自身的生老病死和周围其他事物的千变万化等异己的自然现象有恐惧感和神秘感，因此在原始人类早期的意识思维中，自然崇拜观念曾一度左右着人类认识周围生活环境乃至宇宙世界的视角，人类感觉他的周围有种种势力为他所不能制驭，因之很为害怕，于是设法和他们修好，进而企图获得这种神秘的外在力量的佑护^②。马克思、恩格斯针对原始人类对自然界这种既矛盾又颇感神秘的情感，精辟地指出：“自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识。（自然宗教）”^③正是人类对自然界的这种朦胧的意识，原始宗教就“从人们关于自己本身的自然和周

* 本文原载《青海民族研究》2006年第3期，第7-10页。

** 杜正乾（1976-），男，甘肃镇原人，南京师范大学文学院博士后流动站，主要从事古典文学研究。

① 杨树达：《释神祇》，《积微居小学金石论丛》，刘梦溪主编：《中国现代学术经典·杨树达卷》，河北教育出版社1996年版。

② 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆1991年版，第224页。

③ 《马克思恩格斯全集》卷三，人民出版社1960年版，第35页。

围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生”了^①。

在原始自然宗教产生的时候，它还没有脱离现实世界幻想出来的、表示精神实体的神的出现，直接以自然物和自然力作为崇拜对象，是谓自然神。宋兆麟指出自然神崇拜：“它的特点是崇拜自然现象，即把直接可以为感官所察觉的自然物或自然力作为崇拜对象。但是人类并不是崇拜一切自然现象，而是崇拜那些对人类最有影响的自然力。由于各地自然条件和生物种类不同，各地对自然的崇拜也千差万别，如猎人和山居部落突出崇拜山神和树神，农业部落突出信仰水神和地神；沿海居民则虔诚地崇拜大海。”^②也就是说自然神崇拜的对象既是自然现象本体，又是超出自然本体的自然力，“新的宗教形式——自然崇拜发展了起来，不过这时候还没有抽象的对整个大自然的崇拜。这只是膜拜人所认为最有势力、最同情于人的个别的自然因素和自然力。当然，在自然崇拜中，那些具有巨大生产意义的自然因素和自然力会占据特殊的地位，因此，在自然崇拜中，对于地、太阳、水、火、树以及个别动物的崇拜得到比较显著的发展和传播”^③。土地与原始人类生活密切相关，土地对古人来说，“不但是他们表演人生的舞台，而且更有过之。在土地里居留着并从那里发出来一种生命力，它钻进一切东西的里面，它把过去和现在连结在一起……一切有生命的东西都从土地那里借来力量……他们把自己的土地看成是他们的神赐给他们占有的封地……土地对他们来说是神圣的”^④。基于此，原始人类对土地的信仰和崇拜便从众多的自然神崇拜中首先脱颖而出。

在人类社会早期，人们主要以采集、渔猎为生，人类所需要的各种野菜、果树在土地上生长，人们所捕猎的各种动物在土地上栖息。土地对人的生存并不发生直接的影响，人们所赖以生存的是野菜、果实和动物。因而，人们也就不会去想象土地，神化土地，崇拜土地。原始农业出现以后，人类社会发生了巨大的变革，由简单地向自然界索取过渡到用自己的双手生产生活资料，由攫取性的生产过渡到生产性的生产方式。这时人们与土地的关系越来越密切，他们在土壤上栽种各种农作物，并对自己亲手栽种的作物予以特别的关注。然而，土壤有肥有瘠，农作物在肥沃的土地上长得很茂盛，结的果实多而大，收成好；而在贫瘠的土壤上则长得矮小，结的果实少而小，收成也低。不同时间在同一块土地上种植的作物也时好时坏：若风调雨顺，收成会很好；若雨少干旱，则歉收甚至无收。原始人类面对这种复杂的自然现象，他们不可能理解到农作物的丰歉是由于土地的肥瘦差别所致，更不会想到对农作物收获丰歉影响很大的还有气候等外在因素。他们所想到的只是以为土地也像人和动物一样有灵魂，有喜怒哀乐，是它在控制着农作物的生长。土地高兴时，作物就会获得丰收，否则就相反。这样，土地有灵观念便在原始社会时期人类的意识观念中产生了。

土地有灵的意识思维是土地神观念产生的基础。人类在长期的生产、生活实践中，从其直观经验中就认识到土地的自然属性：大地负载并生养万物，《释名·释地》所谓：“土，吐也，吐生万物也。”“地，底也，言其底下载万物也。”正是对人类早期这一土地自然属性认识的概括和总结。

① 《马克思恩格斯选集》卷四，人民出版社1958年版，第250页。

② 宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版，第75页。

③ [前苏联]柯斯文著，张锡彤译、张广达校：《原始文化史纲》，三联出版社1955年版，第177页。

④ [法]列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆1981年版，第31页。

二、土地崇拜的巫术

土地有灵观念只是土地神观念产生的基础，但它还不是神，人们还不会以牺牲祭祀它、祈求它。在原始人看来，土地和人、动物和植物一样，凡是有灵性的东西，都能用巫术控制。在渔猎时，为了获取丰厚的产品，他们经常使用巫术。在种植农作物时，为了获得好收成，也运用了巫术仪式，试图给庄稼的生长以某种帮助^①，例如，美拉尼亚人在栽种薯、芋时，为了使薯、芋的块根长得又大又结实，必须把一种类似薯或芋的卵形石块埋入土中。这些卵形石块都事先被念过咒，被认为已沾上巫力“马纳”（mana），它能使特异的巫力传入土壤，再传与薯或芋。这样，薯、芋就会有好收成^②。

当人类意识到土地丰产与人自身的生产有某种联系时，对土地和作物实行的巫术仪式就更为复杂和发达。在人类控制“地灵”以便丰产的过程中，沟通人类与土地神灵的中介是巫师所使用的巫术。“巫术所依据的思想原则基本上可分解为两种。一是所谓同类相生，或谓结果可以影响原因；第二是凡接触过的物体在脱离接触以后仍然可以继续互相发生作用。前者称之为相似律；后者称之为接触或感染律。根据相似律，通过模仿，就可以产生巫术施行者所希望达到的任何效果。而根据接触律，巫术施行者可利用与某人接触过的任何一种东西来对他施加影响。这种东西可以是他的一个组成部分，也可以不是他身体的一个组成部分。前一种巫术称之为模仿巫术，后一种巫术称之为交感巫术。”^③ 人类对土地所使用的巫术，主要是融合了这两种巫术方式的性巫术，所谓性巫术，就是通过男女象征性、模仿性的交合方式来感应土地，试图来保障农业的丰产。这样的例子在人类学家对原始土著的社会调查中屡有发现，在巴布亚基瓦伊部落，无论是农作物栽种还是收获，都有这种性巫术。例如，在栽种香蕉时，丈夫让自己的妻子脱去所有衣服赤裸裸地仰面躺在栽种香蕉的地上，两腿曲折抬起，丈夫拿着要栽种的蕉苗叶柄，多次地把它放在妻子的膝下，并触动妻子的性器官。这样，妻子的生产力就会转移到香蕉的新芽上^④。中非的巴干达人也“非常强烈地相信两性交媾与大地丰产之间有着密切的关系，如果他们的妻子不能怀孕的话，他们一般地都是把她休了，认为她妨碍了丈夫园中的果树的丰产。相反，如有一对夫妻生了双胞胎子女，这就表明他们的生殖力超乎寻常……在孪生婴儿出生后不久，就举行一次仪式，让妈妈在房子附近的茂密的草地上仰面躺着，采下园内一朵大芭蕉花放在她的两腿之间，然后请她丈夫过来用他的生殖器把花挑将出去。这种仪式的目的很清楚，就是想把这一对夫妇的生育能力传给那园内的果树”^⑤。另一些民族甚至认为，如果没有人的两性的真正结合，树木花草的婚姻是不可能生育繁殖的。中美洲的帕帕尔人在向地下播下种子的前四天，丈夫一律同妻子分居，“目的是要保证在下种的前夜，他们能够充分地纵情恣欲。

① 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店1992年版，第102页。

② 同上书，第102-110页。

③ [英]弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》（上册），中国民间文艺出版社1987年版，第19页。

④ 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店1992年版，第102-110页。

⑤ [英]弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》（上册），中国民间文艺出版社1987年版，第19页。

甚至有人被指定在一批种子下土的时刻同时进行性行为”^①。俄国的楚瓦什人当天旱成灾、颗粒无收时，则举行一种非常有趣的“盗田土”巫术仪式。其法如同嫁娶：公社选一“新郎”为前导，率迎亲的车马人群浩浩荡荡前往庄稼丰茂之地。到达目的地后，在该地的七处各取少许土，即视为“新娘”，并将“新娘”携至本村干旱之田，扬布田中。行此巫术之时，咒语声自始至终喃喃不休，吁求“新娘”与“新郎”相亲相爱，为“新郎”添财进宝。这是一种接触与模拟并重的巫术仪式^②。在我国一些民族中，在土地神观念尚未完全形成之前，他们所信仰的是地灵或地鬼，人们对它们不是采取祭祀，而是以巫术的方式企图予以控制。如海南的黎族在开始犁田时，“亩头”（父系家庭公社社长）夫妻到河里洗澡，换衣和戴装饰品，然后回到家里静坐“起茅”，等到太阳西下，亩头方牵牛去犁“第一路田”。在播种那一天，亩头独自先去秧田做一些象征性的播种动作。他小心翼翼，担心鸡叫狗吠，纵使遇见熟人也不吭声，此是唯恐惊动地鬼。在插秧前，亩头先去插几株稻谷捆扎在一起，中间放上几个小饭团，感谢地鬼的恩义。当水稻生长不好时，亩头夫妻也到河里披头散发，并做巫术动作，企图以此来求得禾苗生长良好^③。

据民族学者的调查，他们发现在我国各民族中也存在着原始的土地崇拜现象，但他们供献各种牺牲以求土地神灵的佑助。如佤族、高山族的猎头祭，就以人血滋养土地，认为这样会长出茂盛的庄稼。在那时，有关大地的美丽神话起源于植物的春生而冬凋，还有各种仪式与风俗，常举行于春季，其目的便是祈求收获的丰厚。其中的献祭是流血的，人类以为非有这样残酷的牺牲不足以邀取土地神灵的保佑。人类常以为当锄掘入土内，牛践踏土上，或建筑物的基础插入土内时，地神会因此而动怒。所以在菲律宾群岛当地播粟以前须杀一个奴隶为牺牲，在印度孟加拉国的某部落把一个做牺牲的人乱刀砍死，以为流了血便可以使他们所种的郁金根（燃料用的植物）变成深红色。在世界上许多地方，直至今日，人类常把一个活的牺牲（常为动物）埋于新建筑的基础下或墙的里面，其意以为这样方可以平息地神的不满。届时，僧侣们引导人民绕田而行，口唱歌词，以祝植物的生长^④。

以上所引民族学、人类学的资料充分说明了人类早期的土地有灵观念意识思维和因之而起的性巫术活动，是基于土地的自然属性中对人类生活、生产极大的“地利”因素。根据以上所述，我们可以清楚知道，这一时期人类对土地崇拜的认识具有这样几方面的特征：第一，土地的“神性”即是土地在广义上的自然属性，包括负载并生殖万物等自然之功利与地动山崩、洪水泛滥等自然之灾害这两个方面的内容；第二，土地的“神格”即是大地上比较广阔范围内的土地，为既不分男女更不辨阴阳的“神”，早期人类的这种观念，“不外是移入人的头脑并在人

① [英] 弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》（上册），中国民间文艺出版社1987年版，第19页。

② [苏] C. A. 托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，社会科学出版社1985年版，第206页。

③ 《黎族合亩制调查综合资料》，1963年内部铅印本，第46页。原始人类的这种祈求农业生长的巫术习俗，甚至到我国的唐代仍有遗存，唐人葛鸦儿《怀良人》诗云：“蓬鬓荆钗世所稀，布裙犹是嫁时衣。胡麻好种无人种，正是归时底不归？”明人顾元庆《夷白斋诗话》解释说：“南方谚语有‘长老种芝麻，未见得’。余不解其意，偶阅唐诗，始悟斯言，其来远矣。胡麻即今芝麻也，种时必夫妇两手同种，其麻倍收。”《唐诗选》下册，人民文学出版社1978年版，第393页。

④ 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆1991年版，第224页。

的头脑中改造过的物质的东西而已”^①，也就是说，它是“在人的头脑中改造过”的土地本身；第三，土地的职能则是土地本身具有的自然之功利与灾害这两重属性所表现出来的两种功能；第四，人们崇拜土地之目的，就是祈求它赐福即生殖万物以满足人们物质生活的需要并消除灾害^②。

人类崇拜大地的这种意识根源，与原始社会人类的生产力水平有很大的关系。按照人类学家所描述的人类社会发展史可以发现，在人类的蒙昧时代（相当于考古学上的旧石器时代、中石器时代）主要以狩猎、捕鱼和采集为主要经济活动方式，正如恩格斯所指出的，“蒙昧时代是以采集现成的天然物为主的时期”^③，这是一种近乎攫取式的经济形态。而当人类社会迈入野蛮时代（相当于考古学上的新石器时代），社会生产方式的特征是：“野蛮时代是学会经营畜牧业和农业的时期，是学会靠人类的活动来增加天然物生产的方法的时期。”^④可见经济活动则趋多样化，就生产工具来说，锋利的磨制石器的出现，钻孔技术的提高，陶器的制作，更为重要的是原始农业的发明，使得人类从单纯地依靠自然界、采集天然物，过渡到利用自然界、通过生产劳动获得产品，这是人类社会的一个巨大的进步。原始社会早期人类的这种对土地自然神力的崇拜和因之而起的巫术活动，都表明了原始社会各民族的土地崇拜还只是属于自然神崇拜阶段，恩格斯说：“一切宗教不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量形式。在历史的初期，首先是自然力获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”^⑤

随着人类对土地直观经验的增强，人们不仅仅限于用巫术的手段来控制它，而且更进一步赋予了土地以母性的品格来祈祷、崇拜它，人类对土地的情感进一步丰富和复杂，从而进入了“地母”崇拜阶段，这时原始的土地神观念才真正产生了。土地神观念是土地崇拜文化丛的核心，其他文化元素都是在土地神观念基础上产生的。土地神观念产生之后，土地神的类型、祭仪、形象、职能、神话等文化元素相继产生，并不断地变化、发展，形成了内涵丰富的土地崇拜文化丛。

① 《马克思恩格斯选集》卷二，人民出版社1972年版，第217页。

② 王永谦：《中国的土地神信仰》，刘锡诚、宋兆麟、马昌仪主编：《中华民俗文丛之一》，学苑出版社1994年版，第9-11页。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1972年版，第25页。

④ 同上。

⑤ 《马克思恩格斯选集》卷三，人民出版社1972年版，第354页。

论宋代土地神信仰与基层社会控制*

杨建宏**

土地神是古代农业社会官方与民间普遍信仰的神灵之一。代表地方政府信仰的是州县社稷神，而代表民间信仰的则是土地爷。近十余年来，学者们采用社会学、宗教学、人类文化学的理论对土地神进行了深入的研究，并取得了可喜的成果。如晁福林研究了春秋时期的社神与社祭^[1]，高臻、贾艳红则对秦汉社会的民间社神信仰进行了研究^[2]，而唐仲蔚则从通论的角度对社神的起源、功用及其演变进行了探讨^[3]。在专著中设章节的也有不少，如陈宝良专著《中国的社与会》^[4]、詹鄞鑫专著《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》^[5]、何星亮《中国自然神与自然崇拜》^[6]等都从通论的角度对古代社稷神进行了有益的研究与探讨，而徐吉军等著《中国风俗通史·宋代卷》^[7]则对宋代社稷神的祭祀作了简单的介绍。总之，十余年来，史学界除了通论以外，对于土地神的个案研究多集中在先秦与秦汉时期，对于秦汉以后的土地神的专门研究几乎无人涉及，这不能不说是史学研究的一个缺失。本文拟结合唐宋社会转型，对宋代代表州县官方信仰的社稷神和代表民间信仰的土地爷祭祀仪式变化、社会地位变迁及其与地方社会控制的关系作一粗略探讨，不妥之处敬请方家教正。

一

宋代官方规定地方州县社稷神每年仲春、仲秋各祭祀一次，分别由州刺史、县令主祭，州之上佐、县之县丞，州博士及县尉参与亚献与终献，遇到特殊情况也可以由长吏通摄或者别差官代理长吏行事。在非特殊情况下由长吏亲自举行祭祀的规定表明在官方视野里社稷神具有相当高的政治地位。《宋史·礼志》称宋代州县社稷神“春秋二祭，刺史、县令初献，上佐、县丞亚献，州博士、县簿尉终献。如有故，以次官摄。若长吏职官或少，即许通摄，或别差官代之。牲用少牢，礼行三献，致斋三日”。南宋施宿《会稽志》对于宋代地方州县社稷祭祀仪制进行了详细的记录：“前一月检举关所属，前祭三日，散斋（原注：宿于正寝，不吊丧、不问

* 本文原载《湖南科技大学学报》（社会科学版）2006年第3期，第81-87页。

** 基金项目：国家哲学社会科学规划项目（02BZX002）。杨建宏（1965-），男，湖南长沙人，长沙学院副教授，四川大学历史文化学院博士研究生，主要从事秦汉史、宋史研究。

疾、不作乐、不行刑、不书狱、不与秽恶)。致斋一日(原注:质明,赴祠所,凡祭外皆禁)。前祭二日,设行事、执事官次,牵牲诣祠所。祭日,丑前五刻设神位于坛上,席以莞,陈币、篚、筮、豆、俎、簋、洗、牺尊、象尊、太尊、山尊、著尊、壶尊,皆加幂。前祭一夕,晡后省馔。祭日,丑前五刻行事官等各就次,掌馔者实馔,赞礼者引初献省视陈设,乃各就次易祭服,以次行二献,行礼,礼毕,引初献,饮福、受胙,还次。亚献以下皆受胙,再拜送神,瘞币,乃退。”

北宋晚年,规定祭祀社稷时要配以音乐。“方政和间,颁《大成》乐于天下,祭社稷皆有乐,赞者请初献,行礼,则《宁安》之乐作,八成止,引诣坛盥洗,则《正安》之乐作,诣神位前,则《嘉安》之乐作,送神,则《宁安》之乐复作,一成止。”但是宋室仓猝南渡后,乐器多所亡失,制度亦随之破坏,“自建炎绍兴以后,乐器多亡,工亦不敢习矣”。社神神主各代或用木或用石,并无统一规定。宋代亦因地制宜,没有统一规定,以用木的会稽为例就可用樟也可以用杨:“会稽惟樟、杨(原注:杨木种多,此一种名松杨)二木最寿且茂,神祠梵宇及民庐往往有之,或至数百年庇地数亩。”

国家社稷历来地位崇高。以唐代为例,祭社稷之礼在曲折中有不断上升的趋势。玄宗天宝三年前为中祀天宝三年二月,玄宗将社稷升为大祀至大历六年又改为中祀并用少牢,再至贞元五年,又改为大祀用太牢^①。北宋时代社稷之礼在中央的礼典规定中仍为“大祀”,与国家社稷地位相应,宋代地方州县社稷地位理论上也相当崇高,此点从主祭官为州县正职可见一斑。但详考宋代史实,文本上规定的理论地位与现实实际地位却相差悬远,从实际运作来看,宋代社稷神的地位较之唐代实有降低。这首先表现为部分地方官无视社稷神的地位,公然视社稷为“无为”。南宋叶适说:“怪淫诬诞之说起,乞哀于老佛,听役于鬼魅,巨而龙罔微而螾蜴执水旱之柄,擅丰凶之权,视社稷无为也。呜呼!岂民悖而不知礼哉?乃长吏导之非其义也。”^②由于官方视社稷为无为,上行必有下效,所以“世俗”更是“以此而下视社庙,不啻楼台将相家之于穷檐处士,其势之相绝亦甚矣”^③。

其次表现为“乡先生没”不“祭于社”,而是别立祠堂祭之。古礼云:“乡先生没则祭于社”^④。汉时栾布有功,燕齐一带“皆为立社”,号为“栾公社”,汉石庆为齐相,齐国大治,当地人为立“石相社”,唐之崔郾,有德于乡,死后谥为德,人为立“德星社”。后晋天福六年,在澶州建奈河将军堂,祀奈河将军,由社邑中人集中祭祀,也应属于为乡先生立社庙。将乡先生置于社神庙中接受祭祀,或者将乡先生视为社神直接祭祀,是因为社庙为地方政府所认可,在百姓中有合法的权力地位。

考之宋代,情况则颇有不同。人们把“乡先生没则祭于社”的古训当做理论依据,但并不为乡先生立社庙或将乡先生置于社庙接受祭祀,而是别立祠堂祭祀或者在州县学校中接受祭祀。如欧阳修死后其故乡沙溪及本州“自郡庠乡校皆有先生祠堂”^⑤,王应麟《九先生祠堂记》

① 杜佑:《通典》,中华书局万有文库十通本1986年(影印)版。

② 叶适:《水心文集》,中华书局1961年(点校)版。

③ 黄震:《黄氏日抄》,台北:商务印书馆1983年影印四库本。

④ 杨万里:《诚斋集》,《四部丛刊》本。

⑤ 同上。

则称引“古者乡先祭于社”的古训后说“四明乡先生有九人焉”，当地人以乡先生没则祭于社为理论依据为此九人立祠堂，而不是立社庙^①。曾协《云庄集》卷四《宜兴县先贤祠堂记》谈到宜兴为先贤立祠堂时，也是援引“乡先生没则祭于社”为依据。在宋代大抵依此理论为本地乡贤立祠庙进行祭祀的可能不少，笔者推测可能每个乡都会尽可能地找到或者建构本地的乡庙，以此建构地方风尚，加强礼制规范对地方的控制。南宋魏了翁就说他在“二十年间所作”各类祠堂记“不下十余处”^②。

一方面援用“乡先生没则祭于社”的古训，一方面却不在社庙中祭乡先生，这正反映出社神地位的下降，故在人们心目中地位崇高的乡先生不可能与之伍。此亦所谓乡先生之与社神“不啻楼台将相家之于穷檐处士”^③，地位悬殊岂止霄壤！

再次，社稷神的神权被众神所分割。宋代政府鉴于唐末五代的社会动乱，不断削弱、分割地方州县的权力。我们知道，神权其实就是现实皇权的一个折射，因此，地方州县行政权力的分割反映在地方社稷神上，就是对社稷神神权的分割。具体说来，对宋代州县社稷神权构成最大威胁的是城隍神。

按宋代政府的规定，州县社稷神是本地最高的神灵，长官必须亲自主祭，那么州县长官走马上任时，拜祭州县社稷于理为正。但是宋代官员却弃州县社稷神于不顾，专拜城隍神。考之城隍乃是三国时期始出现的城市保护神，但此神长期以来却没有列入国家祀典并取得合法地位，证之宋史，至少在北宋中期仍是不合典制之神。二程曾明确指出“城隍不典”。城隍虽然“不典”，但他的神圣地位却似乎并不影响宋代新官上任时的参拜，在宋代尚有新官走马上任而不拜城隍，将是“骇众”的不韪行为^④。由新官上任谒城隍这一事实可见北宋时期城隍的确在与社稷争夺土地神的权力，而且有超过社稷神的权力之势。至迟在南宋时，城隍神的地位得到政府的认可，地位也超过了州县社稷神。史载张木式治桂林时，一日与诸生游雅歌堂，发现桂林土地祠依附于城隍，立即下令拆毁。其理由是：“此祠不经甚矣，况自有城隍在。”学生问他：“既有社，莫不须城隍否。”张木式曰：“城隍亦为赘也，然载在祀典。今州郡惟社稷最正。”^⑤可见在南宋时，城隍已经列入国家祀典，成为地方常祀，张木式在这里反复强调“州郡惟社稷最正”，正好说明此时社稷神地位的低落。

此外，新起的五龙神也是分割州县社稷神神权的一个重要力量。社稷神的一个重要职能就是负责燮理阴阳，调和风雨，保障农业丰收。但是，农业社会里负责气象的神却是多元的，各地名山大川神、历代先贤神、五岳神、风伯、雨师、雷公、电母等等都是分管气象的传统神灵。众神同管一事，结果是各神都不管事，于是，宋人又制造出一个五龙神。此神一出，几乎垄断了气象权力。五龙神地位的确立以宋真宗颁布“画龙祈雨法”为标志。史称“咸平二年旱，诏有司祠雷雨师。内出李邕祈雨法，以甲乙日择东方地作坛，取土造青龙。长吏斋三日，诣龙所汲流水，设香案茗果次食饵，率群吏乡老日再至，祝酬不得用音乐巫覡。雨足，送龙水

① 袁桷：《延佑四明志》，《宋元方志丛刊》，中华书局1990年版。

② 魏了翁：《鹤山全集》，《四部丛刊》本。

③ 黄震：《黄氏日抄》，台北：商务印书馆1983年影印四库本。

④ 二程：《二程遗书》，中华书局1981年版。

⑤ 谢应芳：《辨惑编》，《四库全书》本。

中。余四方皆如之。饰以方色，大凡日干及建坛取土之里数，器之大小，及龙之修广，皆以五行成数焉。诏颁诸路。景德三年，五月旱。又以画龙祈雨法，付有司刊行”^①。可见画龙祈雨法在宋代成为了法典，由此五龙神就分割了社稷神的祈雨权。

是什么原因使得宋代官方土地神变得“理正势弱”的呢？首先，宋代统治者奉行三教并重的政策，佛教、道教获得了发展，并且日益走向社会底层，扩大了其社会影响面，而佛教、道教有组织的神灵系统对传统的神灵信仰构成了巨大的冲击，从而分割了社稷神的神力。王震说：“佛法入中国，民俗之所倾信，社庙多借重而附入之，崇饰张大，各极其力之所至，理之正虽无外假，而势之弱赖以少支。”可见佛教势力一时膨胀，使得传统的社稷神“理正势弱”，不得不借重于佛教。当然按上文所引叶适的说法社稷神地位的堕落与“怪淫诬诞之说”即民间各类淫祀的崛起亦有关联，它们的崛起无疑地也从一定程度上消解了传统神灵的权力。

其次，宋代官员异地为官，频繁轮换也是州县社稷神衰落的一个重要原因。北宋开国以来，为了防范官员结党营私，形成地方势力，规定地方官不能在本籍做官，而且三年一轮换，这样官员失去了地籍与地望，与土地的关系出现松弛现象，所以他们对土地神与谷物神的信仰淡化，因之出现“长吏导之非义”的现象。

最后，宋代城市繁荣，工商业发达，有的学者甚至誉宋代商业为中国的第一次“商业革命”，这种观点虽不为学者所普遍认同，但宋代的商业繁荣发达明显超过汉唐却是不争的事实^[8]。城市的繁荣，工商业发展，使得城市经济在社会生活中的地位越来越高，城市经济的繁荣为城市的保护神——城隍神置换农业神提供了最肥沃的土壤。

二

上文主要论述了宋代州县社稷神祭祀及其变迁过程。现在我们把视角下移到民间乡里之社——土地爷崇拜。民间土地爷崇拜有一个长期的发展过程，但其盛行则是自宋代开始的。诚如翁敏华所云“土地神信仰在中国又具有十分悠久的历史演变……平易近人的、简单易行的土地崇拜，其盛行则自宋代”^[9]。既然民间土地神的崇拜盛行于宋代，那么宋代民间土地神究竟有些什么宗教职能？宋代民间土地神的神灵势力范围是如何划分的？民间是如何祭祀土地神的？为什么土地神会在宋代兴盛等等问题就不能不加以解答。

宋代的土地神的宗教职掌大约有四：

（一）典花草，掌树木。花草树木等植物生长于土地，所以土地爷对其生长繁殖有典司之职。《御制祭土地文》云：“神有百职，职各不同，典司草木，土示（祇）是供。”^②

（二）司风水，调气候。《风震祭土地祝文》云：“乃六月丙申暴风震电，拔大木，并损室庐，刺史与邦人葺然不敢宁，永惟怪祥发，所治之地必有以感之。”^③气候不调，风雨不时，是官员所治之地感应而生，所以发生灾异则祭当地土地，说明土地爷有司风水、调气候之职。

① 脱脱：《宋史》，中华书局1997年版。

② 朱廷焕：《增补武林旧事》，《四库全书》本。

③ 宋祁：《景文集》，《四库全书》本。

(三) 察善恶，别廉直。土地爷有察一地善恶，辩明廉直的职能。《赛谢明化寺土地文》云：“上天后土之所以使神分此而居，以伺察善恶者，亦谓其惟聪明正直而不妄者是与也。”^①

(四) 疗疾病，赐福佑。此点在《祭广东主管衙土地文》中有明证：“万里落南，黄茅间作，兹依神庇，疾既有瘳，牲酒肥香，用答灵贶，神其终惠，俾莫攸居，所愿无余，终还岭北。”^② 作者贬官岭南，疾病发作，求之当地土地有验，因谢土地，并请求土地保佑他能返回岭北为官。

这四个神职中，大约前两项是最基本的，这是由于土地神的土地性决定的，而后两项则是神之所以神的根本要素所在。由于土地神的土地性质所以民间之事凡涉土地者，都要祭告土地神。例如，修筑建造要祭告土地。宋代文人文集中多有此类祭告文，《元宪集》卷三十五有《上梁告土地文》《后庙修筑垣坛祭告土地文》《继照堂上梁祭告土地文》。《鸡肋集》卷六十一有《上梁祭土地文》。死亡丧葬要祭告土地。韩琦《安阳集》卷四十二存有《祭告四代祖茔土地文》《祭告永宁军先茔土地文》。祈求农业丰收当然更要祭告土地，此点郑刚中《北山集》之《送季平道中四绝》之三可证。

宋代土地神的神力范围是以自然村落或城市之市坊为单位划分的，每一个自然村落或者一个市坊即有一方土地神。这一方土地之神被宋代政府有意无意地纳入到了行政机构中，成为地方基层社会控制之工具。

以自然乡村为单位的土地神可证之于韩琦《祭告四代祖茔土地文》：“维嘉祐五年，岁次庚子某月某朔某日，具官某谨遣男忠彦以清酌之奠昭告于赞皇县太平乡北马村土地之神。”^③ 此文土地神是按照县—乡—村（土地神）的结构而言的。据此可知，宋代各自然乡村大约都设有土地之神。在这个结构中村（土地神）这个非行政系统被纳入到行政系统之中，成为一个与上级行政机构（乡）相统属的机构，村（土地神）也就顺理成章地成为最基层的社会控制机构。关于此点，《迁学祭告旧学土地文》还可以作一傍证，其云：“惟神默相多士久矣，顾以学陋，改卜于城之东南隅，且将迁神以去，神既克庇之，则亦惟终始之，当不此疆尔界为异观也。”^④ 此文是迁移学校校址而祭告土地，作者请求土地神不因为学校迁移而不加庇护，希望土地神“当不此疆尔界为异观”。作者说到“不以此疆尔界为异观”时，即预设了土地神是以“此疆彼界为异观”的前提，否则他也没有必要祭告原有的土地了。再如《奉安土地文》云：“惟神有祠于守居之西，实司此土而血其食久矣。”^⑤ 凡此都说明土地神是司一方之土并受一地之民长期祭祀的。

土地神以城市市坊为单位划分势力范围可以从《夷坚支志》卷六《孝义坊土地》中得到证明。该材料说：“庆元元年正月，平江市人周翁疟疾不止。尝闻人说疟有鬼，可以出他处闪避，乃以昏时潜入城隍庙中……夜且半，见灯烛陈列，兵卫拱侍，城隍王临轩坐，黄衣卒从外领七八人至廷下，衣冠拱侍。王问曰：‘吾被上帝敕命此邦行疫，尔辈各为一方土地神，那得稽

① 郑侠：《西塘集》，《四库全书》本。

② 杨冠卿：《客亭类稿》，《四库全书》本。

③ 韩琦：《安阳集》，巴蜀书社2000年版。

④ 邹浩：《道乡集》，《四库全书》本。

⑤ 洪适：《洲文集》，《四库全书》本。

缓。’皆顿首听命。其中一神独前曰：‘某所主孝义坊，诚见本坊居民家家良善无过恶，恐难用病苦以困之。’王怒曰：‘此是天旨，汝小小职掌，只合奉行。’神复曰：‘既不可免，欲以小儿充数如何？’王沉思良久曰：‘若此亦得’……至二月，城中疫病大作，唯孝义坊但童稚抱疾……”在这个案例中，出现了包括上帝—城隍王—土地神这样一个垂直统属的神灵结构。在故事演绎过程中，土地神依附城隍王，他为了保护其辖区内民众，听从城隍王颐指气使，其神力有限，地位卑微。

与神力弱小相一致，宋代民间土地神的庙宇也十分简陋。洪迈《容斋随笔》称：“农家以祀田神”的土地庙，“庳陋之甚”^①。宋代民间土地神正祭称为“四时祭”，均在每季仲月进行。除四时正祭之外，民间的建造、丧葬、祈求农业丰收等也进行临时祭祀。其祭祀仪式甚为简单，祭时略备时令果蔬、香楮即可。祭祀地点固然可以在卑微的土地庙，也可以因陋就简，于山田野地直接举行。宋人有诗云：“田夫击鼓祀田神，盘案相呼尽欲醺。”^②田夫在田间野外，摆开盘案，击起社鼓，就可以祭祀他们的土地神。

总之，宋代的土地神是以村为单位的农业劳动者和以坊为单位的城市下层民众的共有神灵。与信仰者社会阶层一致，他在各级别的神灵结构中处于最底端，受城隍王的辖制，负责一村一坊的管理，他的出现加强了宋代基层社会的整合。

土地神之所以能在控制地方村坊基层社会起到应有的作用，首先是因为宋代的土地制度的变化。自北魏至于隋唐，封建国家的土地制度都是土地国有制——均田制，农民虽然依附于土地，但是由于土地国家收授制度的客观存在，农民的土地归属感必然是不牢固的。此时的土地制在理论上与“溥天之下，莫非王土”有某种类似，因之，此时的“社”或“土地”多与国家政权保持着密切的联系，并在典籍中称为州社、县社和乡社。诚如《礼记·祭法》云：“王为群姓立社，曰大社；王自为立社，曰王社；诸侯为百姓立社，曰国社；诸侯自为立社，曰侯社；大夫以下，成群立社，曰置社。”大社、国社和置社都是上对下而立的，即是上级领主为下级附庸立社，它们彼此之间存在着某种行政隶属关系。唐代中后期以来，均田制租庸调制瓦解，取而代之的是按财产而征税收的两税法。至于宋代则“不立田制”，听任土地买卖与兼并，土地的商品化与私有化，加强了人们对于土地的归属感，于是民间的（非官方的）土地神就得以大为兴盛。与此同时，各个村落之间并无土地关系的隶属，于是各村落的土地神也互不统属。这样各个村落就形成了自己特有的土地神。

其次，宋代土地神的兴盛还与宋代地主阶级大土地结构有密切关系。我们知道宋代土地兼并更多的是通过土地买卖而实现的，并不如土地国有制条件下，土地兼并是靠巧取豪夺或者国家赏赐的方式。基于后者所形成的大土地制往往是成片成块的，因而形成庄园经济。基于前者而形成的大土地制往往因为卖主的零散性而使大土地以分散形式而存在。换言之，宋代大地主的土地可能分散于数个村落，同一个村落内可能是数个地主和众多自耕农土地，这就决定了村落组成复杂性与多元性。在这样的村落里生活的人们为了统一利用农业资源，必须有共同的群体意识与群体行为规范。那么利用什么来建构这种群体意识与群体规范呢？村落里的土地神当

① 洪迈：《容斋随笔四笔》，上海古籍出版社1978年版。

② 郑刚中：《北山集》，江苏广陵古籍刻印社1983年版。

然是其工具之一，正是想利用土地神来建构群体意识，形成群体规范，所以土地神才会有察善恶、别廉直的功能，才会有决定人间祸福的功能。

最后，城市基层单位市坊中的市民，他们的前辈或者前身多是农村农民，与土地有着千丝万缕的联系，与土地有着割舍不断的情结。所以虽然置身于以商业为核心的城市，他们对土地的眷恋却是与生俱来的，因之，土地神对他们的保护也就是十分自然的。

三

尽管社稷神地位在宋代已发生了动摇，但是作为传统神灵，人们对他的信仰仍然是存在的。我们知道宗教崇拜是人们对自然界的一种歪曲的虚幻的反映。它一方面源于万物有灵的观念，另一方面又源于对自然的不理解。为了趋利避害，人们设想出一个超自然的神灵加以膜拜。膜拜的目的是为了规避祸患，得到利益，此谓之“祈”；而得到利益后，要对神灵给以回报，争取再次赐福，此谓之“报”。中国是一个多元神崇拜的国家，不同的神灵会有不同的宗教功能，社稷神的功能是什么呢？唐仲蔚认为社稷神的祭祀有两种功能：“一种是出于对所耕种土地的崇拜，是为土地上生长五谷，供给人们食粮的报恩报德。”“另一种则是出于对所定居的土地的崇拜，是对土地上营建乡邑，保护人们安居感恩。”这一说法无疑是正确的，宋代的社稷神祭祀仍具有这种功能^[3]。但是笔者认为宋代官方的社稷祭祀和民间土地神崇拜除此感恩戴德功能之外，尚有社会控制功能。

第一，官方祭社稷安抚民心，控制群体意识与群体行为，进而稳定地方政治。

在宋代地方上遇到水旱虫灾时，地方官员都率官吏“祷社”或“祈社”，翻开宋代各类文集资料，上至皇帝，下至名公大臣、地方官吏都有许多祈社求雨文。从天文气象学的角度而言，这些求雨文当然并不能带来天气的变化，但这并不意味着这类求雨活动就全无意义。因为从社会学的角度而言，官员们郑重其事的祈求活动，能给奔走相告的社会群体以心理的安慰，进而形成一种祈社必雨或者祈社必晴的群体意识，他们可能由此而采取群体祈社行动，此种群体意识及群体意识之下的群体行为的出现，就避免了因为担心灾害使农业破产而导致的社会动乱意识和社会动乱行为。

正因为祈社有如此意义，所以宋代一些聪明的地方官有时也因势利导，有意识地利用“神道设教”方法来控制其辖区内的群体。《宝庆四明志》记录了一个这样的案例：

姚孳，字舜徒，慈溪人。登熙宁九年进士第，历尉掾，为鼎之桃源宰，施泽于民深……乡有虎，祷于社，谕以文，越三日，虎仆于社旁。奏课为天下第一。^①

据此例，明眼人一看就知道，所谓“祷于社，谕以文，越三日，虎仆于社旁”这样的事根本不可能发生。这样的事赫然见于史籍，只能解释为县令捕杀老虎后的作秀行为。不过，这种作秀的意义却是十分可观的。通过作秀县令强化了社神的神力，进而加强了社会群体对社神的信仰；从而使当地社会群体产生一种依赖社神可以获得安全的群体意识，这样他们在以后的生活中遇到类似的灾难就有了心理上的依托，不会轻易流散或者反叛。

① 方万里、罗浚：《宝庆四明志》，《宋元方志丛刊》，中华书局1990年版。

宋代政府也充分认识到祭祀土地神对稳定民众心理的意义，所以也有意识地利用土地神信仰加强对基层社会控制。据《宋会要辑稿》载，宋代地方官在遇到水旱灾害时，必须向社稷神祈祷^①。

第二，民间自身也把祭土地神当成基层社会控制的一种手段。

社会控制应包含上级组织对下级组织的控制，同时也包含组织自身的控制。上面的分析就是上级组织利用土地神的祈祷来控制下层民间社会的。下面我们来看看民间社会是怎样利用社稷来进行自身控制的。

民间社会自身控制的目的是要保证本社会单元自身和谐安定，实现基于地域或基于血缘的邻里之间或亲戚之间的合作与睦邻。古人有所谓“远水难救近火，远亲不如近邻”的说法，此可见这种邻里戚友之间合作的重要性。早在南北朝时人们就把社日会餐作为加强邻里及亲朋之间联络感情的桥梁。宗懔《荆楚岁时记》云：“社日，四邻并结粽，会社牲醪，为屋树下，先祭神，然后飧其胙。”至于唐代的社日活动也是邻里之间集体饮酒的，所以诗人写道：“桑柘影斜春社散，家家扶得醉人归。”（唐·张演《社日》）宋人继承了前人的传统，仍然把祭祀社稷日作为睦邻会亲欢聚之日。《东京梦华录》记汴京秋社云：“八月秋社，各以社糕、社酒相赍送贵戚……市学先生预敛诸生钱作社会，以致雇倩祇应、白席、歌唱之人，归时各携花篮、果实、食物、社糕而散。春社、重午、重九亦是如此。”^②

通过春社、秋社的祭祀馈赠活动，加强了邻里亲友师生之间的感情，进而促进了内部的团结与协作，实现积极有效的内部控制。

第三，祭乡先生以树立地方风教，从精神上控制基层社会民众。

如上文所言，宋代官方土地神地位下降，人们不把乡先生置于社中祭祀，但为乡先生立祠的理论依据则仍然是“乡先生没则祭于社”。可以这么说乡先生虽然不在社庙中接受祭祀，但他所充当与扮演的角色，依然是过去社神的角色。从这个意义上说，把乡先生祠祭纳入到土地神祭祀的范畴加以讨论亦未尝不可。宋代所谓乡先生是指以“道德文行师表后进”^③，“以其蹈道秉德而牖民于善”^④为“天下后世之师”^⑤的一乡贤达。

此类贤人达士以高迈绝伦的道德风范为士人所景仰。人们在乡里为其立祠祭祀的理由主要就在于对一乡之民进行思想控制。

南宋曾协《云庄集》说：土地“产嘉谷，育生民”，所以人们祭之以社，目的在于“报本”。那么乡先生为什么能够“没则祭于社”呢？这是因为乡先生以道德礼教教化百姓，使百姓能够“保正命”，“全正性”^⑥，此种功劳与土地生育谷物养育人民具有相同的功劳。换言之，土地是从物质生活的角度来养人的，而乡先生则是从精神价值角度而养人的。人之所以为人，不仅是要有物质的欲求，更重要的还是因为有精神价值的诉求，从这个意义上来说乡先生

① 《宋会要辑稿》，中华书局1957年（影印）版。

② 孟元老：《东京梦华录》，上海古典文学出版社1956年版。

③ 袁桷：《延佑四明志》，《宋元方志丛刊》，中华书局1990年版。

④ 曾协：《云庄集》，《四库全书》本。

⑤ 杨万里：《诚斋集》，四部丛刊本。

⑥ 同上。

的价值比土地神的价值还要高，所以乡先生死后，建之以祠，报之以礼，是合乎道理的。

但是祭祀乡先生的意义远不止于祭祀某一位乡中贤达，其更深远的意义在尊其文化精神。此点在杨万里《沙溪六一先生祠堂记》中说得很清楚：“古者乡先生没则祭于社，非尊夫乡先生也，尊乡先生所以仪后之人也。”^① 一乡贤达之“乡先生”形象本身就是一笔精神文化遗产，从客观上说此种精神文化遗产可以规范一乡之社会群体意识，形构一乡社会群体的共同行为，因此依据“乡先生没则祭于社”的原则而祭乡先生，便可以达到控制乡间社会群体的作用。此种作用比单纯祭祀一个为天下人所共享而地位又在不断降低的社神来说，应该更有价值与意义。诚如王应麟所说乡先生对于后世教导之功不可没，对于地方控制之功不可没：“乡先生……近世祠于学社，所以善养学，所以教，而教之功为尤大。”^② 综上所述，宋代地方州县社稷正神由于受到佛教、道教和地方淫祀的冲击，特别是由于宋代土地制度的变化、商品经济的发展、官员别籍为官等因素的合力作用，宋代的官方州县社稷正神逐渐处于“理正势弱”的衰微地位。与官方社稷正神地位衰落的同时是宋代民间土地神信仰的发达，但宋代的民间土地神主要代表的是乡间小民和城市贫民的利益，因之民间土地神地位卑微，受制于兴起的城隍神。不论宋代的社稷神实际地位如何，因为它于理为正，在道义上占据着统治地位，所以统治者与民间仍然有意识地利用这个神灵来加强对地方社会的控制，并取得了一定的社会效果。

参考文献：

- [1] 晁福林：《试论春秋时期的社神与社祭》，《齐鲁学刊》1995年第2期。
- [2] 高臻，贾艳红：《略论秦汉时期民间的社神信仰》，《聊城大学学报》（社会科学版）2003年第4期。
- [3] 唐仲蔚：《试论社神的起源、功用及其演变》，《青海民族研究》（社会科学版）2002年第3期。
- [4] 陈宝良：《中国的社与会》，浙江人民出版社1996年版。
- [5] 詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社1992年版。
- [6] 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店1995年版。
- [7] 徐吉军：《中国风俗通史·宋代卷》，上海文艺出版社2001年版。
- [8] 姜锡东：《宋代的商人和商业资本导论》，中华书局2002年版。
- [9] 翁敏华：《土地神崇拜以及戏曲舞台上的土地形象》。

① 杨万里：《诚斋集》，《四部丛刊》本。

② 袁桷：《延佑四明志》，《宋元方志丛刊》，中华书局1990年版。

论史前时期“地母”观念的形成及其信仰*

杜正乾

中国有着悠久的农耕文明，距今六千多年前，在黄河、长江流域就已出现了早期的农业活动，随着农业在人们生计活动中的比重增大，人们对土地的依赖性也就越来越强，最后出现定居式农业，形成以农业生产为主要谋生方式的农业部落。农业的生产在整个社会生活中具有压倒一切的地位，据新石器时代考古发掘所提供的材料可以得知，北自辽河流域，南至江浙地区，我国的旱地农业生产和稻作农业经济均达到了相当高的发展程度。仅以河姆渡遗址为例，在一个四百多平方米的范围内，稻谷壳和稻草一起构成一个厚约二十至五十厘米的堆积层，如果换算成稻谷的话，至少也在十万斤以上^①。这一考古遗迹的发现及其所揭示的事实使我们有充分的理由相信，这样“发达”的农业经济必然产生与之相适应的繁荣的原始农业文化^②。在充满自然神崇拜的上古时代，对于依靠土地生活的原始人类来说，很容易对土地生发万物的自然属性作出神秘的理解，于是在土地崇拜的基础上，人类将土地进一步神化，这样就产生了“在农业发展的基础上，对于地母的崇拜特别突出”的文化现象^[1]。

何谓“地母”？“地”字，据《说文》云：“地，元气初分，轻清阳为天，重浊阴为地，万物所陈列也。从土，也声。”段注曰：“坤道成女，玄牝之门，为天地根，故其字从也。”东汉经师许慎《说文》据“也”的篆文形象将其释之为女阴，清代学者段玉裁注予以申说：“此篆女阴是本义，假为语词，本无可疑者，而浅人可疑之。许（慎）在当时必有所受之，不容以少见多怪之心。”而“母”字，据《广雅·释亲》说：“母，本也。”《释名·释亲》则云：“母，冒也，含生己也。”《后汉书·隗嚣传》则直接说：“地为母。”总之，“地”从土从也，析言之，土为单形字，象形。地为复合字，会意。土重在自然属性，而地则更多地融入了人文因素：由土与女阴之“也”合体为地，实际上蕴涵着人类视土地如女性一样具有孕育万物的生殖功能，在古人的这种类推思维模式下，认为生人者称母，生万物之母，则称作“地”。从地与母的文字学意义上，我们可以看出，在原始人类早期的意识思维中，由于土地与女性在生殖方面具有共性，因此才产生了地与母的关联。地母观念的出现，是人类在早期土地有灵意识基础

* 本文原载《农业考古》2006年第4期，第108-113页。

① 《河姆渡遗址第一期发掘报告》，《考古学报》1978年第1期。

② 李立：《社稷五祀与东夷农耕文化》，《克山师专学报》1996年第1期。

上的人格化，史前时期大量的地母造像正是人类因崇拜土地而创造出的土地神的象征物。

一、“地母”观念产生的时代背景

一切民族都“在幻想中、神话中经历了自己的史前时期”^[2]。以大地为母亲，这是原始人类早期共通的思维方式，这样的例子在早期人类社会的发展史上并不鲜见。对原始人类思维方式颇有研究的列维·布留尔认为，原始人的思想是前逻辑的，也就是说，他们的思想所根据的是观察者和被观察者的对象之间的另外一种联系，是和文明人不同的一种联系，他称这种联系为“神秘的参与”，认为“野蛮人”对于外界的看法，并不像我们这样不动感情，他们透过一层感情的烟幕观察外部世界，认为草木禽兽都带有某种极像人的性质^[3]。“在原始人看来，自然力是某种异己的神秘的和超越一切的东西，在所有文明民族所经历的一切阶段上，他们用人格化的方法同化自然力，从而创造了许多神。”^[4]起初，在他们对土地的想象中，大地是一个生物，土壤是它的筋骨，岩石是它的骨骼。在很多种神话里，他有一个美丽而妥切的名称便是“地母”（earth - mother），人们从日常生活的观察中得到这样一个简单的常识，那就是“地母”能生养万物。在人类学者调查 20 世纪原始土著人时，他们惊奇地发现，地为母的观念，在原始人群聚落中，这不单是一种幻想而确曾见之于事实：美洲的土人以及别处的蛮人都以为大地确实是一个生物^[5]。如同人一样，也具有生命力。

“地母”观念的出现，在考古文化序列中相当于原始社会中母系氏族制阶段，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》里曾谈到：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”^[2]以地为母这种特定的意识思维，作为现实存在的反映，只有“在发展的母权制下，宗教是沿着自然崇拜的路线发展的……自然力和自然因素被赋予以妇女的形象”^[1]。在母权制时代，妇女在社会中充当着重要的角色，人群的繁衍全赖于妇女，但是人们对妇女的生育缺乏足够的认识，还不懂得人是“男女媾精”的结果，这就自然而然的把女性的生殖力看作是一个伟大而神秘的自然力。原始思维是质朴而又天真的，先民们常常从妇女怀孕分娩的事实出发，探寻大地的奥秘。“嫩绿的麦苗是从地内长出来的，难道大地也当真和人类所熟知的具有生殖功能的妇女一样能怀孕吗”^[6]？女性生殖后代，大自然中的土地生育万物，原始人开始把大地与女性等量齐观。《老子》中所提到的“玄牝之门”，认为是天地万物产生的根源。人类对大地的崇拜，就像原始时期对女性母亲的崇拜一样，所以在我国古代的文献《周易》中才会有“坤为地，为母”“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”的解释，也是对上古时代“以地为母”思想的哲学总结。人类正是在对各种自然物和自然力崇拜的基础上更加崇拜土地，因而把它视为氏族——部落全体成员共同崇拜的祖先即“始祖母”，尊称之为“大祖母大地”或“大地大祖母”，亲敬地省称“地母”。由此可见，“地母”是随着农业出现而产生的，是作为自然崇拜对象之土地的人格化。简言之，“地母”是最原始的具有女性特质的土地神。几乎所有的原始氏族、部落都崇拜土地，尊祀“地母”^[7]。正如有学者所总结的：“土地为万物的负载者……因此出现了地母崇拜。原始社会的妇女偶像不仅是对妇女的尊敬，也是土地、生育的象征。”^[8]

二、“地母”造像崇拜及其意义

作为原始人类深层次意识思维——原始艺术的文化遗存，“地母”的形象被塑造成了一个颇具生育能力的女神，被学者称之为“维纳斯”的石雕像堪为其例。在古罗马神话中，“维纳斯”是爱和美的女神，也称为生育女神。因此，考古学家、艺术史家把史前石雕女性裸像通称之为“维纳斯”。这在国内外的考古界都有所发现，国外的“维纳斯”女神像有法国手持牛角的“洛赛尔维纳斯”，奥地利的“温林多府维纳斯”，前苏联的“加加里诺”女性裸像及“克斯丹克维纳斯”^[9]。我国的考古学者所发现的此类“维纳斯”女神像主要有：1979年辽宁喀左东山嘴红山文化祭祀遗址出土陶塑裸体孕妇像及大型女坐像。1983年辽宁建平牛河梁红山文化女神庙遗址出土了大型泥塑女神头像及众多的残破孕妇像。1983年至1989年河北滦平后台子新石器文化遗址下层出土的6件石雕孕妇像。1984年内蒙林西西门外兴隆文化遗址出土两件石雕像。1989年内蒙林西拉本伦河北岸白音长汉新石器时代文化遗址第19号房址内的石雕女像。1991年陕西省扶风案板仰韶文化遗址出土的一件陶塑裸体孕妇像等^①。

据上述考古发现，我们可以看出“维纳斯”女神像具有一致而且突出的特征，这表现在：其一，这种女性石雕有一致的风格：总是裸体，乳房高耸，肚子硕大，突出地表现了女性作为生育者的形象。其二，在旧石器时代晚期（距今2.5—2.3万年）到新石器时代的初期有广泛的地理分布。

对于上述所列的“维纳斯”女神像，最早表态的是西方学者，他们认为这些女性雕像的共性与生殖有关，基于情欲观念，或者是一种丰产巫术的产物，并且与地母联系起来^[10]。国内学界也有讨论，对于这些女神像，论者观点不一，代表性的观点有：祖先偶像说、女娲说、高禖神说认为女神为中国的“维纳斯”，是生育之神；地母说认为雕像“下半身埋在土中，富有万物由土生土长之意”，这便是地母的形象^②。

诸说之中，“地母”说较为合理，俞伟超先生精辟地概括说：“早在原始时代，世界上许多农业部落见到农作物从土地上生长出来，由于不懂得农作物生长的原因，又出于对粮食丰收的祈求和依赖，就发生了土地崇拜。在民族学中，这叫做‘地母’崇拜。中国古代把这种崇拜叫‘社’。”^[11]现以我国红山文化的考古发现试予以说明。红山文化是一支距今5000年，主要分布于老哈河、大凌河流域的母系氏族时期文化，女神像出土于本文化的东山嘴、牛河梁等遗址之中，依其大小可以分为大、中、小三种类型，都具备裸体、女性特征明显之特点^③。尤其是在辽宁喀左县东山嘴出土的两件陶塑孕妇像，造型特别酷似欧洲、西亚等地发现之“维纳斯”石

① 详参《座谈东山嘴遗址》，《文物》1984年第11期；辽宁省文物考古所：《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”积石冢发掘简报》，《文物》1986年第8期；汤池：《试论滦平后台子出土的石雕女神像》，《文物》1994年第5期；王刚：《兴隆洼文化石雕像人体像》，《中国文物报》1993年第47期。

② 郭大顺、孙守道：《牛河梁红山文化女神头像的发现与研究》，《文物》1986年第8期；殷志强：《也谈东山嘴红山文化神祀遗址》，《北方文物》1986年第5期；陆思贤：《红山文化裸体女神为女娲考》，《北方文物》1993年总35期。《座谈东山嘴遗址》，《文物》1984年第11期；石云子：《原始艺术——生育女神雕像》，《中国文物报》1994年5月22日。

③ 张星德：《红山文化女神之性质及地位考》，《辽海文物学刊》1995年第2期。

像。开始，学者们将东山嘴遗址确定为大型祭祀中心，其后不久，又在辽宁牛河梁发现了有中心、有配室的“女神”庙建筑和有中心、有层次的“女神”群像，这两处遗址的考古年代都被确定为公元前五千年^①。考古学界倾向于把该女性陶像认定为农神和地母神，俞伟超先生慎重地推论说：“在母权制的农业部落，把妇女像作为崇拜的神像，还可能具有另一种意义，即作为农神的象征。美洲的一些印第安人，当年曾把对生活有重要关系的三种农作物——玉米、豆子和南瓜，作为农神，祭祀时则以妇女代表之。从东山嘴陶塑像的形态看，能够直接表现出的含义是生育神，但联系到红山文化的生产状况看，也许是农神，还可能兼有两种意义……长方形的祭坛，应是祭祀地母的场所。在原始的农业部落，人们依靠农业来维持生活，因为见到农作物是从土地中生长出来的，便以为农业收成的好坏，在于地神的赐予，于是，普遍地信仰土地神。”^②俞伟超的论断无疑是精准的，卡纳在《性崇拜》中也有这样的推论：“对于那些开始以农业生产为主要生活来源的原始部落来说，除了天上的神灵之外，土地就成为最重要的崇拜对象。他们不但要求风调雨顺，而且把活人当牺牲，将人血流在土地上，把烧化的骨灰撒在田地里，这样做了以后，如果多长出庄稼，就认为是神灵的力量。”^[12]考古学者在发现红山文化女神像的同时，也出土了的大量祭祀用器，如在辽宁省建平县牛河梁红山文化女神庙遗址出土了彩陶镂孔大器、豆形镂孔熏炉盖，喀左县东山嘴遗址出土了小杯子、塔形器等。在牛河梁女神庙前山坡上共发现灰坑三个，灰坑中的堆积物很有特色^③。牛河梁女神庙前所发现的三个祭祀灰坑，告诉我们它们是古人希望通过祈求、祭祀而得到某种保护的神的偶像^④。据此，学者们联系到先秦文献中的相关记载，普遍认为祭祀女神的活动与古人祭祀土地神时进行的“瘞埋”活动有关，但也有人认为，东山嘴祭坛的性质是“我国东部地区最原始的祭社遗址”^⑤。鉴于地母神演变为“社神”是父系氏族社会以后的事情，东山嘴母系氏族社会的女性陶塑像仍厘定为地母神比较恰当。无疑，女神像当为人们祭祀土地神而创造的象征物。因此，考古学者孙守道、郭大顺作出了这样的推断：

在古代社会，女神象征生育，象征大地，象征收获，是一个民族生命力的体现，受到广泛的崇拜。女性雕塑形象从旧石器时代晚期到青铜时代早期，在欧亚大陆到中美洲遗址、古墓葬中较为多见。在我国，女性雕像的明确发现，首见于1979年发掘的喀左县东山咀红山文化遗址，曾引起学术界的普遍注意。但东山咀遗址发现的陶塑像，都属中小型，材料不够完整。今在距东山咀不远，同层红山文化的牛河梁发现了规模更大约祭祀遗址群，而且已出土的是一尊雕塑水平较高，造型准确，形象生动的大型女性头像，这就以准确的考古资料证实，对女神的崇拜，在我国原始宗教意识形态中同样占有主导地位……^[13]

总之，在中国以及世界上所发现的这些夸张却极富有象征意义的艺术作品——“维纳斯”雕像广泛的地理分布和大体近似的艺术风格则说明，人类在制作“维纳斯”雕像过程中确实有

① 张星德：《红山文化女神像与史前宗教中的土地神》，《社会科学辑刊》1996年第2期。

② 俞伟超：《座谈东山嘴遗址》，《文物》1984年第11期。

③ 辽宁省文物考古研究所：《辽宁牛梁河红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年第8期。

④ 孙守道、郭大顺：《牛梁河红山文化女神头像的发现与研究》，《文物》1986年第8期。

⑤ 王震中：《东山嘴原始祭坛与中国古代的社神崇拜》，《世界宗教研究》1988年第4期。

某种“共有的神话”作为其思想基础^[14]。而这种“共有的神话”所创造出的“地母”形象，反过来又反映了人类对大地母亲生养万物的崇拜之情。

三、“地母”观念产生的根源

人类对女性乃至女性象征物的信仰和崇拜，说明了人类社会曾拥有一个共通的图腾。“所谓图腾崇拜，即是笃信人类群体与某一物种（通常为某种特定的动物）之间似乎存在超自然关系。”^[15]杨教授指出：“图腾主义的起源，是和母性崇拜分不开的。”“没有母性崇拜，便不会产生图腾主义。”^[16]那么，出现这种“裸体女身，女性特征发达：乳房丰盈，往往腹部肥硕（值得注意的是，男体极为罕见）”^[15]的原因何在呢？为什么人们会把大地和女性联系起来呢？这其中隐寓着什么远古的信息呢？

地母形象的出现，一方面是女性在人类社会中的重要地位所决定的，所以有学者认为中国境内出现的众多的女神雕像，实际是人类对女始祖信仰的表现，它的出现不是偶然的，远古时代妇女是采集、捕捞和农耕的主要承担者，当时的家务——炊事、生育、扶老爱幼也是社会性劳动，因此妇女是当时社会的主力，同时当时的氏族是以母系血缘为纽带的，妇女是这种纽带的载体。女神产生乃是妇女以前重要社会地位在信仰上的反映。地与母产生关联的这一结果，正如巴霍芬所说：“并不是大地模仿母亲，而是母亲模仿大地；在古代，婚姻被看做像土地的耕作同样的事情，整个母系制所通行的专门术语实际上是从农耕那里借来的。”古希腊哲学家柏拉图也曾有类似的论断，他认为：“在多产和生殖中，并不是妇女为土地树立了榜样，而是土地为妇女树立了榜样。”^[17]总之，地—母的发生关联，是原始人类思想意识中对土地的人格化所致，而这也成为人类进入文明时代后，继续信仰和崇拜土地神最富有、最远古的思想根源。

另一方面，人类对女性的崇拜，在考古所发现的艺术造像中主要表现为对妇女生殖器的崇拜，初民不仅将大地看成一个产妇，而且相信她也像女人一样长着生殖器官。在巴比伦发掘到的大地女神伊西斯的形象，就以女阴作为其象征物。黑格尔曾说：“对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形状来表现和崇拜的。”^[18]中国古代哲学中的天父地母观念与“玄牝”概念，当是源出于更为古老的原始生殖崇拜。根据赵国华《生殖崇拜文化论》的研究成果，在我国原始考古发现的器物绘画形象中，鱼纹、河姆渡的“水草”刻画纹和“叶形”刻画纹，庙底沟的“叶形圆点”纹，秦壁村的“花瓣”纹，甘肃和青海马家窑文化的“叶形”纹，大墩子的“花卉”纹等，都是对女性生殖器的模拟和象征^[19]。除此之外，对女性的崇拜有时也用其他的一些象征物来表示，如赵国华认为原始陶器上八卦的象征意义^[19]，山洞、女阴石的象征意义等，都是指女性。“按照原始思维的方法，局部可以代表全局，个别可以代表一般，女阴当然可以象征妇女”^[20]。原始社会对女性生殖力的崇拜和大地生养万物的原理一样，是对种的繁衍和生命的肯定，“原始宗教或许是在人类文化中可以看到的最坚定最有力的对生命的肯定”^[21]。在人们的生活周围，只有女性像土地一样，具有这种原始人类所不可理解的生殖功能。“在很早的时期，女人的生育能力就被视为一种神圣的力量，被一个受到赞美和感激的神所管理”^[12]。同时，加上原始社会生活的艰辛，疾病流行，灾害频生，原始社会儿童的夭折，

成人平均寿命的低下，以及氏族间战争的破坏，使得保护和增殖人口成为维持生存的重要任务。氏族要巩固强大，人丁兴旺是必不可少的，因此先民重视生育，崇拜生殖器官，祭祀生殖之神，希望人们能像大地繁育植物和动物那样繁衍后代，多育多生^[9]，而这正是解释“东方所强调和崇敬的往往是自然界的普遍的生命力，不是思想意识的精神性和威力，而是生殖方面的创造力”的根本原因所在^[18]。

以地为母的思维方式说明，人类已经从单纯的依赖大地生殖万物发展到人格化的地母神阶段，人们需要更多、更稳定的生活资料。他们获取的方式由于受到落后的生产力的限制，由此，只能通过巫术、祭祀祈求大地的丰产，这样，普遍意义上的“地母”信仰和崇拜就产生了。对此，法国伊·巴丹特尔甚至说：“（新石器时代）农业文化创立了一种‘宇宙宗教’，其仪式也由女性主持。田间劳动是在大地母亲身体上进行的，在某些有利或不利时节，要求劳动者与土地合二为一，因此它本身就是一种宗教仪式。”^[22]从此开始，“地母”的新观念更新了“土地”的旧观念，“地母”崇拜取代了“土地”崇拜。“土地”演化为“地母”的进程，至少说明：其一，“地母”即是人格化的“土地”，因而实现了土地神从以土地实体来表示的神向以精神实体来表示的神的转变；其二，“地母”的神格，以各氏族——部落的女性祖先“始祖母”为代表；其三，“地母”把土地神的自然属性，与祖先神的社会属性合为一体，从而使它的神性具有两重属性，即自然属性和社会属性；其四，原来只有一个以广义上的土地实体来表示的“土地”，至此分裂成许多以各氏族——部落祖先神的精神实体来表示的“地母”。“土地”向“地母”转化的过程，既是人类社会从采集渔猎经济转变为原始农业和原始畜养相结合经济的过程，同时也是以血缘关系及土地公有制为基础的母系氏族公社的建立过程。而“地母”的产生和“地母”崇拜，恰恰是母系氏族公社经济结构在土地神观念与信仰上的突出反映^[23]。

四、“地母”观念的演变

原始人的“地母”神崇拜在中国原始母系氏族社会的后期发展为社神崇拜。《说文》云：“社，地主也。从示土。”《礼记·郊特牲》说：“社祭土而主阴气。”又说：“社所以神地之道也。地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉。”都暗示了“社”与“地母”有直接而紧密的渊源关系。在我国上古三代时期，人类刚从原始社会走出不久，因此，人类将早期的地母信仰也很完整地继承和保留了下来，这一人类远古的习俗在先秦时期便以“社”的形式体现了出来，文献记载中先秦的“社”是一个包含广阔、内容丰富的崇拜实体，人们对“社”的信仰和崇拜非常普遍，“社”崇拜的目的来源于因生殖崇拜的联想而产生的对农业丰产的企求和愿望，但是更突出了“社”的社会性作用。

如果说，地母神崇拜是孤雌繁殖在人们头脑中的反映，而社神崇拜则是原始人对男女双方性交与生育关系有一定的认识后，对男性在生殖中的作用的肯定。这一思想产生于我国的母系氏族社会向父系氏族社会转化的过程中^①。考古发掘的艺术品证明了这种崇拜行为在当时的流

① 陈春晖：《母神崇拜与中国古代思想》，《西北大学学报》2002年第1期。

行，青海柳湾出土的一件人体彩陶壶，塑绘一裸体人像，人像的面部比较粗犷，耳、鼻、口等五官较大，胸前有一对很小的乳房，身体魁梧，在小肘关节部位还以墨加以渲染，表示强健有力^①。这些特征表明，它是一个男子的形象，但是下身的生殖器官既像男性，又像女性，两性器官寓于一身，是一男女合体形象。李仰松、宋兆麟等先生都认为是代表男女两性同体。李仰松先生说：“仔细观察了实物，认为陶壶上这个塑绘人像是男、女两性的‘复合体’。人像的胸前有一对男性乳头，另外，在两边还有一对丰满的女性乳房（乳头用黑彩绘成）。人像的腹部似为男性生殖器，又为女性。”^② 宋兆麟先生也说：“其生殖器又像男性，又像女性，说明是一种‘两性同体’形象。”^③

民族学资料显示，男女在社会演进中历史地位的改变，曾经历了激烈的斗争。男子为了突出自己在生育中的决定作用，甚至把自己打扮成妇女的形象，或者让妇女穿上男子的衣裳，强调只有在男子的配合下，才能生儿育女。如贵州台江地区的苗族在祭祀祖先时，有一种过桥仪式，由五个鼓藏头的妻子，穿着男人的服装，提着竹篮，她们后边跟一个丑角，散布性交、生子和发财的言论。然后六个人到木桶里取出一只鸭和一把炒面，放在竹篮里再返回原地。等她们到第一个鼓藏头家，均鱼贯而入，走过一座象征桥梁的矮凳，认为这是“过桥受精”，然后妇女脱去男人的服装^[8]。这种仪式虽然是女扮男装，但是仍然强调没有男子的配合，妇女是不会生育的，是对男子在生育中地位的强调。其实，“男性不满足于否定女神在生育行为上的协助，他们还模仿她们的形象、衣着和特征，他们打扮成女神的装束”，目的是“为了剥夺妇女在母权制家庭里的财产和崇高位置，男子以及追随他们的神实际上是弄虚作假，因为他想改变性别和搞假性”^[24]。另如前苏联学者柯斯文所指出的，“在发展的母权制下，宗教是沿着自然崇拜的路线发展的……自然力和自然因素被赋予以妇女的形象，它们的精灵也都有女性的称号。在农业发展的基础上，对于地母的崇拜特别突出……随着向父权制的过渡，妇女在宗教中的主导作用被男子排挤掉了，女性的精灵变为男性的精灵”^[1]。恩格斯更深刻地断言说：“母权制的被推翻，乃是女性的具有世界历史意义的失败。”恩格斯强调的“历史意义的失败”，指父权制确立尤其私有制出现之后，氏族迅速向家庭发展，女性在社会意义上表现为群体性的失落，男性从此登上了历史舞台，成为社会的主宰者，而女性从此附属于男性，正如恩格斯所分析的：“家庭的出现，使妻子成为主要的家庭女仆被排斥在社会生产之外。”^[25]从此女性被异化为存种的工具，这种社会地位的巨变，也导致了女性在原始人类信仰体系中神圣地位的下降。

人类社会步入父系家长制社会后，土地神的信仰和崇拜从名称来说，作为远古土地信仰的“地母”神鲜见于文献记载中，代之以普遍而又广泛的社神祭祀和崇拜。从土地神的神性上来看，文献记载中，古人在阴阳观念的意识思维下仍赋予了“社”以母的特性。《汉书·礼乐志》郊祀歌练时日云：“后土富媪，昭明三光，穆穆优游，喜服上黄。”后土即是社神，而引文中的“媪”，据张晏注说是：“媪，老母称也，坤为母，故称媪。海内安定，富媪之功耳。”不难看出，这里社神的神性仍具有女性的特质，直到汉代，在江淮方言中仍有保留，称社为母便是其

① 青海省文物管理处考古队：《青海乐都柳湾原始社会墓葬第一次发掘的初步收获》，《文物》1976年第1期。

② 李仰松：《柳湾出土人像彩陶新解》，《文物》1978年第4期。

③ 宋兆麟：《巫与民间信仰》，《文物》1978年第4期。

证,如《淮南子·说山训》云:“东家母死,其子哭之不哀。西家子见之,归谓其母曰:‘社何爱速死,吾必悲哭社。’”高诱注:“江淮谓母为社。”社即可称母,因此汉人便把“里社”称作“里母”,如《论衡·自纪篇》:“里母之祀,不待太牢。”这些同音、同义的例子,多少反映出古人曾把社神视若母亲,这无疑也是社神信仰继承了“地母”崇拜在人们观念中的遗存。

另外从祭祀内容上分析,原始社会的“地母”崇拜发展到古代社会的社神信仰后,人们对社神的祭祀与史前时期对“地母”崇拜一样,根本目的也是在于祈求农业的丰收,在中国古代社会中,农业是人们的衣食之本,是国家的立国基础,因此极为重视社祀,《礼记·月令》郑玄注所谓:“社,后土也,使民祀焉,神其农业也。”后土即是社神,但在先秦时期配祀社神的很少是女性,而占多数的则是将男性的祖先或者对农业发展有功的人物奉祀为土地神,土地神神性的这一转变,无疑是社会巨变在人类信仰意识方面的一个缩影而已。

参考文献:

- [1] [前苏联] 柯斯文著,张锡彤译,张广达校:《原始文化史纲》,三联出版社1955年版。
- [2] 《马克思恩格斯选集》卷一,人民出版社1972年版。
- [3] [英] 雷蒙德·弗思著,费孝通译:《人文类型》,华夏出版社2004年版。
- [4] 《马克思恩格斯全集》卷二十,人民出版社1971年版。
- [5] 林惠祥:《文化人类学》,商务印书馆1991年版。
- [6] [英] 柴尔德,周进楷译:《远古文化史》,中华书局1958年版。
- [7] 王永谦:《土地与城隍信仰》,学林出版社1994年版。
- [8] 宋兆麟、黎家芳、杜耀西等著:《中国原始社会史》,文物出版社1983年版。
- [9] 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上册),社会科学文献出版社2000年版。
- [10] 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版。
- [11] 俞伟超:《先秦两汉考古学论集》,文物出版社1985年版。
- [12] [英] 卡纳,方智弘译:《性崇拜》,湖南人民出版社1988年版。
- [13] 于锦绣、杨淑荣:《中国各民族原始宗教资料集成考古卷》,社会科学出版社1996年版。
- [14] 吕大吉:《宗教学通论新编》(下册),社会科学出版社1998年版。
- [15] [苏] 谢·亚·托卡列夫,魏庆征译:《世界各民族历史上的宗教》,社会科学出版社1985年版。
- [16] 杨堃:《杨堃民族研究文集》,民族出版社1991年版。
- [17] 宋兆麟:《中国史前的女神信仰》,中国历史博物馆馆刊,1995年。
- [18] [德] 黑格尔,朱光潜:《美学》卷三上册,商务印书馆1980年版。
- [19] 赵国华:《生殖崇拜文化论》,社会科学出版社1990年版。
- [20] 宋兆麟:《生育神与性巫术研究》,文物出版社1990年版。
- [21] [德] 恩斯特·卡西尔,甘阳译:《人论》,上海译文出版社1985年版。
- [22] [法] 伊·巴丹特尔,陈伏保等译:《男女论》,湖南文艺出版社1985年版。
- [23] 王永谦:《中国的土地神信仰》,载上海民间文艺家协会,上海民俗学会编:《中国民间文化——民间俗神信仰》,学苑出版社1994年版。
- [24] [法] 拉法格:《宗教与资本》,三联书店1963年版。
- [25] 恩格斯:《家庭·私有制和国家的起源》,人民出版社1972年版。

土地崇拜的空间示意与景观诠释

——以苗栗地区的土地公祠为例*

潘朝阳

一、前言

人文化成天下，从象征性符号的角度而言，即是人类在大地之上依据他的心思意向 (thought and intention) 而“书写”的过程和结果。《说文》：“文，错画也；象交文。”《古今韵会举要·文韵》：“文，理也；如木有文亦名曰理。”《易·系辞下》：“物相杂，故曰文。”^① 由此可知人文的“文”，原本就是事物的纹路或刻画上去的纹路之意，譬如花豹身上的斑纹称之为“豹文”、树干上的皮纹则称“树纹”；因此，人文也者，即是人类的创造活动在自然大地上面刻画书写而累积下来的“纹路”，由于它有别于自然界的纹路，故称之为“人文”，且由于它具有内在性的意义而焕发了人的文化光辉，故称为“文明”或“文章”，特以彰显人文化成天下的光彩。然则书写或刻画在大地上的人文之光彩，乃是可为人视见的景观或符号，彼等蕴蓄丰富的内在性意义，具有等待解读之象征隐喻性，吾人临在甚至活命于斯的大地，就是这样充满了必须解读的符号景观性的“文本” (text)，且随着文化、族群、社会的差异，大地文本乃成为复数系统——texts；再者，人类在大地上面的书写刻画，亦是一个具有历史推演的过程。人文符号和景观的象征及其意义，一方面含有传统性，一方面亦可能含有变易性，因此无论横通地从空间上或纵贯地从时间上说，人类创造出来的大地符号景观物，即是人文活动建构出来的“图式”，在此均需加以解读诠释。

就古今中国一般庶民而言，最贴近土地、群众以及小区且又蕴含着庶民日常生活中安身立命之所依的宗教神圣性的文化景观，大概是“社”的景观和构筑。古代称“社”，现代则称“土地公祠”，无论古今，在中国最底层的大地上面，人文书写刻画的符号，即是“社”或

* 本文原载《台湾汉人通俗宗教的空间与环境诠释》，厦门大学出版社2008年版，第86-124页。

① 许力以主编：《汉语大字典·文部》（第3册），湖北辞书出版社、四川辞书出版社1988年版，第2169页。

“土地公祠”而无疑^①。解明水区土地公崇拜的景观和符号，乃是贴切一般人民生活世界而了解文化小传统，并且由此而上达于文化大传统之诠释进路^②。

本文创作的目的在于诠释中国大地上最底层的土地性和小区性的神圣文化景观和符号——“社”或“土地公祠”的意义，笔者使用文化史的诠释学方法，从典籍、文献的解读以及田野实察的记录为诠释之两轮而撰述之。

二、土地崇拜的“社”之意义

（一）“社”是悠久的崇拜传统

除了先民依据土地所具有的承载、生养生命的功能而神化之，使其成为宗教崇拜对象之外，土地崇拜的另一重要意义则是以土地神为中心而建构出“小区空间”，因而“社”即成为土地崇拜的主要传统。史家许倬云说：

以社会发展的形态而言，中文“社”的原意是地方小区——土地神的祭祀圈。是以“社会”的原意相当于英文 community 或者德文的 gemeinschaft，具有亲密与神圣的特质，其成员大致是与生俱来，出生于这个社群中的，这样的社会可称之为“原群”。^③

许氏扼要关键地指出“社”原本就是以土地神祭祀为崇拜中心点而形成的小区空间。土地神祠之所在，即小区空间的神圣中心，小区原群遂以此“神圣中心”为其等“互为主体性”（intersubjectivity）的向心聚焦点，而展开了其等之共同体的文化、社会、经济、政治等生活。“社”的传统久矣，《诗》曰：

以我斋明，与我牺牲，以社以方，我田既臧，农夫之庆。^④

郑玄《笺》云：“秋祭社与四方，为五谷成熟，报其功也。”可见“社”的祭祀活动已然十分久远，因为其是与四方、四土的观念和行事而出现在《诗》里。事实上，四方四土的观念早在殷商时代既已存在，胡厚宣《卜辞零问》论殷代的五方观念提到：“如帝乙帝辛卜辞曰：己巳，王卜，贞今岁商受年，王占曰：占，东土受年、南土受年、西土受年、北土受年。此卜

① 中国台湾地区的宗教庙宇，若就数量上而言，城邑、乡村、田野山间，分布最多的应该就是土地公祠，它乃是台湾社区的“角头”单位，此点已是台湾相关学者共同的想法；内地的情形，由于“文化大革命”的破坏，大地上的寺庙已少，更不论大街小巷中的土地祠，恐怕是最早一批被红卫兵捣毁的传统景观和构筑，但近年由于内地的改革开放，有些地区明显已经逐渐恢复土地崇拜，笔者于2000年8月中，在甘肃乡间亲眼看见当地村庄已经复建了土地公祠，明显地又回复了传统的土地崇拜的心灵依靠。甘肃乡间土地公祠与台湾之差异在于它们平时是大锁锁住庙门，要在全村社祭时才打开接受村民祭拜，台湾的土地庙却是全年终日开放着，社区里民随时都可祭拜。

② 人类在大地上书写刻画的各种人文存在物，通过视觉两被称为文化景观、图像乃至象征性符号，因而构成承载和显露意义之“文本”，解明人之文明内涵，就是“解读”这个大地文本的景观、图像和符号。笔者的观点源自：（a）Yi-fu Tuan, “Sign and Metaphor”, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 68, No. 68 (September, 1978), pP. 363-372. (b) Yi-fu Tuan, “Thought and Landscape: The Eye and the Mind’s Eye”, *The Interpretation of Ordinary Landscape*, ed. by D. W. Meinig (New York: Routledge, 1979), pP. 89-102. (c) T. J. Barnes, J. S. Duncan, “Introduction: Writing Worlds”, *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape* (New York: Routledge, 1992), pP. 1-17.

③ 许倬云：《古代社会与国家的关系》，《国家科学委员会研究汇刊：人文及社会科学》1983年第三卷第1期，第1-15页。

④ 吴闿生：《诗·小雅·甫田》，《诗义会通》，台北：河洛图书出版社1974年版，第179页。

商与东南西北四方受年之辞也。商者亦称中商……中商即商也，中商而与东南西北并贞，则殷代已有中东南西北五方之观念明矣。愚意此五方之观念者，当即后世五行观念之滥觞。”^①此所谓“五方”，实即东、南、西、北四方（四土）再加上中商的中央土而构成。此“土”，行之以祭祖，则成为“社”，四方有四社，而中商则有中央的“大社”，此即殷人的土地神崇拜。因此，《诗》中所云“以社以方”就是表示了这种“社祭”的宗教活动，远溯自殷代，应无问题。

司马迁甚至将社祭活动推源于夏后氏时代，《史记》曰：

自禹兴而修社祀，郊社所从来，尚矣。^②

此所谓禹修社祀，当然是指大禹修筑了“社”而予以崇祀，虽然不能武断说夏时一定具备有如后世一般完备的土地之神的祭典，但彼时先民或已存在土地的某种形态的祭祀，换言之，在宗教景观上，作为“小区原群”用以向心凝聚的神圣物，或许已经出现。《诗》有云：

乃立冢土，戎丑攸行。^③

“冢土”也者，即在地面上堆土为坛，以此高出地面的土坛代表土地神的“神圣物景观”，因此，土地崇拜的地点，又称为“社坛”。坛上或植树，因而有“社树”；或立石，因而有“社石”，此即《淮南子》所言“殷人之礼，其社用石”之所指^④。

在土坛上或其四围，植上巨树乔木，突出了由地拔起而通天的神圣微向的超越空间性，再加上坛上崇立一块神圣石而形成小区原群共同朝拜的向心空间性。于是社坛在景观上明炽且凸显，遂能成为小区的共同体核心。这样的社之景观，是具有宗教图腾的魅力的，何星亮说：

社坛源远流长，很早就有了。社的前身可能是人类早期的宗教活动场所——图腾圣地。社中的社树、社石可能原是作为民族部落保护神——图腾神的象征。当土地神观念产生之后，图腾崇拜与土地崇拜结合在一起，图腾圣地逐渐演变为今天所知的社。社中的树或石也由图腾的象征演变为土地神的崇拜。^⑤

图腾崇拜是人类十分古老的宗教形式^⑥，其作为“社”的前身，使社祭活动蕴具着一个深远长久的传承基础，在它的景观和内容中，保存着后世之人对其远祖之远祖的记忆，同时也维系着人们对于土地的悠远古老的图腾性的情感。“社”从图腾圣地而渐次转化成为小区原群的神圣中心，成为聚落空间的聚焦点，这是中国人建构生存空间的宗教文化大传统，历数千年而未衰，具有长期不变的稳定性。

（二）“社”是文化生活共同体

杜正胜引《逸周书》之言“封人社坛，诸侯受命于周，乃建大社于国中”，然后说：

国中之社谓之大社，其他较小的城邑也有社。城邦时代，有贵族领导，有国人支持，

① 胡厚宣此语转引自李汉三：《先秦两汉之五行学说》，台北：维新书局1981年版，第19页。

② （西汉）司马迁：《史记·封禅书》第2册，台北：明伦出版社1972年版，第1357页。

③ 《诗·大雅·绵》，《诗义会通》，第203-204页。

④ 刘文典：《淮南子·齐俗训》，《淮南鸿烈集解》，台北：文史哲出版社1992年版，第79-129页。

⑤ 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店，1992年，第101-145页。

⑥ 详见王祥龄：《中国古代崇祖敬天思想》，台北：学生书局1992年版。亦可详见李宗侗：《中国古代社会史》，台北：华冈出版公司，1954年。

于是成其为国；联系贵族的中心是庙官，联系国人者是社坛。有了庙官与社坛就表示有国家。^①

在“国家”的架构和意义下，“社”，其实就是聚落社群以“社”的“图腾神圣物”为祭祀中心所形成的一种“生活共同体”。《国语》曰：

是故卒伍整于里……伍之人祭祀同福，死丧同恤，祸福共之，人与人相畴，家与家相畴，世同居，少同游……居同乐，行同和，死同哀。^②

此段所指，正是人民群居结社的基本“小区原群”的特征。即小区原群以“社祭”为生活共同体的核心而生活、生长乃至生死与共，形成一种高度紧密一体的文化生态的结合。

古代的“社”有两层区分，其一是王家贵族的社，另一则属人民群众的社。《礼记》曰：

王为群姓立社，曰大社。王自为立社，曰王社。诸侯为百姓立社，曰国社。诸侯自立社，曰侯社。大夫以下，成群立社，曰置社。^③

所谓“成群立社曰置社”者，就是人民群众以自己之“生活共同体”来建立自己群体之共同祭祀中心。这种社也就是聚落的基本空间领域单位，如顾炎武在《日知录》中所云：

社之名起于古之国社、里社，故古人以乡为社。《大戴礼》“千乘之园受命于天子，通其四疆，教其书社”，《管子》“方六里名之曰社”是也。《左传》昭公二十五年：齐侯唁公曰：“自莒疆以西，请致千社。”注：二十五家为社，千社二万五千家……今河南太原、青州乡镇，犹以社为称。古者春、秋祭社，一乡之人，无不会集。《三国志》注：“蒋济为大尉，尝与桓范会社下是也。”^④

所谓“方六里名为社”者，即指出社的空间领域之单位面积；又云“二十五家为社”，即指出在此基本空间领域中之群居共同体的单位户数；而“教其书社”者，则点出社中的群居体是过着文教的生活，而不仅耕作而已，通过书社之教，使国家政令教化能畅达于社中。又，“春秋二祭”乃指出以社的图腾神圣物之土地神为其共同向心点，亦即成为其空间架构中的核心轴；春秋二祭是神圣庄重的，“一乡之人无不会集”，说明了社之群居体依靠此“社中心”的神圣崇拜而使社之文化社会得以整体性地运作。

这样的“社”，是其群居体真正的“生活世界”的范畴，是他们安身立命而获致安居的“场所”，换言之，就是他们基本上带有神圣韵味的“存在空间”^⑤。因此，唯有在“社”里面，群居体的整体性文化生命力才表现出来，如《礼记》所云：

① 杜正胜：《古代社会与国家》，台北：允晨文化事业公司，1992年，第624-628页。

② 《国语·齐语》，台北：汉京文化事业公司，1983年，第1983页。

③ 王梦鸥：《礼记·祭法》，《礼记今注今译》（下），台北：商务印书馆1992年版，第737-744页。

④ （晚明）顾炎武：《日知录》，台北：明伦出版社1970年版，第639页。

⑤ 存在空间的概念始源于存在现象学家海德格尔，笔者在另一篇论文中如此说明：“人于其身心依附的地理空间中，给予的人文化成以及加以命名，是人文活动不断在地理环境中创新再造的历程，因此具有人的意向性（intentionality）之刻塑琢磨。此种通过人之意向性而在大地上以其人文特性不断地创新再造的总体空间性，就是地理空间的内在之结构，称之为‘存在空间’（Existential Space）。”见潘朝阳：《从“存在空间”论朱子的身心空间观及人安居于天地之论述》，《朱子学与闽台文化的互动与融合——朱子与闽台文化学术研讨会》，厦大国学研究院、人文学院，台大东亚经典与文化研究计划；台湾师大地理系区域研究中心，世界朱氏联合会共同主办（厦门大学人文学院，2007.4.7-8），第170-210页。

唯为社事，单出里。唯为社田，国人毕作。唯社，丘乘共粢盛，所以报本反始也。^①

在社中进行祭典时，全体群居体均从家中出来共襄盛会，因社祭而举行田猎，全部小区人民也一致参与；祭礼完成，全体共同饮宴，依照长幼次序献旅酬酢，其欢畅快乐之情，有如《淮南子·精神训》中所说的“叩盆拊瓠，相和而歌”，其气氛、景观是轻松、融洽、和乐、欢娱的，而又或许尚有“分肉”的仪式，在社祭及社饮的过程中举行，则“分肉”又可显现“社共同体”的严肃之一面。《史记·陈丞相世家》，太史公论陈平，曰：

里中社，平为宰，分肉食甚均。父老曰：“善，陈孺子之为宰。”平曰：“嗟乎！使平得宰天下，亦如是肉矣。”^②

在一个小小的里社中，因社祭而行分肉，均需敬慎为之，且里中耆老长辈如是重视祭肉是否均分不偏心，而担任社宰的陈平更由均平分肉一事推衍至平治天下的道理，可见在中国的社会传统里，“社”作为人民基本生活世界的神圣领域以及聚焦场所，其图腾物之土地神，已不单只是就土地的生产功能而存在，实早就蕴具了“小区生活共同体的中心”之性质。

这种由单纯自然性而上升为复杂文化性的土地神崇拜，就成为中国民间小区——村庄的基本核心结构。村庄群居体“围绕”或“向心”地以土地神为其生产、精神等上下层面之生活核心。此正是骚人墨客经常歌咏的田园乡庄之情景，韩昌黎诗云：

白布长衫紫领巾，差料未动是闲人。麦苗含穗桑生椹，共同田头烁社神。^③

苏东坡亦有诗云：

旋抹红妆看使君，三三五五棘篱门。相排踏破茜罗裙。老幼扶携收麦社，鸟鸢翔舞赛神村。道逢醉叟卧黄昏。^④

两诗均咏叹村庄社祭的社会文化共同性；此共同性，已成为一个历史传统，历唐宋而一致。这种文化历史脉络，已成为中国庶民社会中根深蒂固的生活方式，甚至深受国家推行政教之所重视，《明会典·里社》曰：

凡各处乡村人民，每里一百户内立坛一所，祀五十五谷之神，专为祈祷雨场时若，五谷丰登。每岁一户轮当会首，常川洁净坛场。遇春秋二社，预期率办祭物。至日，约聚祭祀。其祭用一羊一豕，酒果香烛随用。祭毕，就行会饮。会中先令一人读抑强扶弱之誓。其词曰：“凡我同里之人，各遵守礼法，毋恃力凌弱，违者，先共制之，然后经官。或贫无可贍，周给其家，三年不立，不便与会。其婚姻丧葬有乏，随力相助。若不从众，及犯奸盗诈伪，一切非为之人，并不许入会。”读誓词毕，长幼以次就座，尽欢而退。务在恭敬神明，和睦乡里，以厚风俗。^⑤

明朝的里社，已是后世村庄土地公崇拜的稳定结构，其土地神一方面是村庄的土地生养功

① 《礼记·郊特牲》，第413-441页。

② 许力以主编：《汉语大字典·文部》（第3册），湖北辞书出版社、四川辞书出版社1988年版，第2052页。

③ （唐）韩愈，转引自吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》（上），台北：台湾学生书局1991年版，第251页。

④ （北宋）苏轼：《浣溪沙五首·其二》，收于陈桂芬：《千古风流苏东坡》，台北：庄严出版社1977年版，第145页。

⑤ 《明会典·里社》，转引自蔡相辉：《台湾的祠祀与宗教》，台北：台原出版社1989年版，第128-130页。

能的象征，一方面则又成为村社及其空间领域的神圣中心。上之引文显示村庄群居体是以此神圣中心的崇祀、净以及管理为出发，而实际运作以村庄的农业生产以及守望相助、常教化等小区共同体事宜。

此种里社土地神崇拜所形成的村庄祭祀乃至文化社会共同体在十分久远之前就已建立了基本原型。如《礼记》渐云：

仲春之月……择元日，命民社。^①

“命民社”，表面上或只是指人民春祭社神而已，但其内在意义，就是上言之小区原群共同性的宗教、文化、社会活动。戴炎辉强调此即为村庄的中心，亦即一般村民共通的社会生活的中心，同时也是村际或乡村地方和中央政府连锁的中点，它是人民活动最有力的表现，也是村庄人民的社交团体、文艺活动的结合体，更为乡里的自卫组织、地方的自治机关^②。戴氏援引《中华全国风俗志》的记载以说明乡村地公崇拜的小区共同体的性质，其举证如下：

社日，赛会宴饮，每岁二月朔、八月朔，即春祈、秋报之意。（引自《中华全国风俗志》，下篇，卷六，湖北，十六页，监利岁时气候记）

社日，自城市以及乡村，各釀金，具酒醴，鸡豚，以祀上神。祀毕，群享祭余，乡邻欢众，名曰社会。（引自《中华全国风俗志》，下篇，卷三，江苏，三六页，六合县之岁时）^③

上引两段所指涉的以“社祭”为中心而存在于中国大地上的共同体，并非十分遥远的上古，而是近代中国乡庄城镇社会“合釀共饮”的情况。依据土地崇拜而建构的“社”之“共同体”传统，已然成为汉文化和社会的一种深刻广远、稳定不变的结构，它落实在地表上形成具有神圣意味的小区空间。

三、台湾的土地崇拜传统

（一）土地崇拜在台湾的出现

村庄以土地神崇拜为核心，而形成带有神圣向度的小区空间，在我国台湾地区，随汉人从闽粤以其原乡生活方式的移植来台，而成为台湾村庄的主要宗教神圣景观。高拱乾修于康熙三十三年（1694）的《台湾府志》曰：

社稷坛，在府治东安坊。坛制：四方；广约二丈余、高约三尺余。四面为陛，各三级^④。

依此，康熙领有台湾，台湾府城已建“社稷坛”。在同一志中又载有凤山县社稷坛置建于兴隆庄，诸罗县社稷坛置建于善化里^⑤。

社稷坛乃传统中国于其统辖之疆域，为推展其文治教化而必设置于地方行政中心的宗教建

① 王梦鸥：《礼记·月令》，《礼记今注今译》（上），第255-306页。

② 戴炎辉：《清代台湾之乡治》，台北：联经出版事业公司1979年版，第178-182页。

③ 同上。

④ （清）高拱乾：《台湾府志》，台北：大通书局，未注年代，第40页。

⑤ 同上书，第40-41页。

构。据《台湾府志》，得悉其基本祭祀之制：

社稷坛以每岁春秋二仲上戊日，共坛致祭。设木主二：一书“府（县）社之神”，一书“府（县）稷之神”。牲用羊一、豕一，笏、豆各四，篮、簠各二，钶各一。帛用黑色各一。无乐。^①

上列社稷的祭制，实即传统中国政权于其国土疆域的统一性土地祭仪，无论南北古今，亦不论府县行政阶层，均依悠久传统而行“春祈秋报”之二祭，此在台湾亦无例外。其祝文曰：

维康熙某年某甲子二（八）月某甲子朔，越某日某甲子，某衙门某官某等敢昭告于本府（县）社稷之神曰：品物资生，蒸民乃粒；养育之功，司土是赖。惟兹仲春（秋），谨以牲帛、醴斋，粢盛庶品，式陈明荐。尚飨。^②

上列祝文，亦是由国家统一推行于全国，虽是一种公式化的具文，但以其所言“品物资生、蒸民乃粒；养育之功，司土是赖”之一段祭祷文而观，即显露了在台湾的汉人社会和政权，基本上承继了历史传统，仍以生产资源以养育万民之德来看待土地之本质，并依此而感恩报德、敬致馨香，祈祷于社稷之坛。

传统时代的官吏以神道设教而在地方上方便其治理，故台湾社稷坛自然是传承古代王者为庶民“立社”之政治、社会以及教化传统，虽然官方气氛浓厚，但其精神落实下来，乃是广土众民本身对于土地敬致崇拜的实质反映，从祭祀社稷神的祝文中可以看出，至少在康熙时期，汉式土地神崇拜已经在台湾出现，官方既已正式在行政中心立坛行社稷神祭典，则民间聚落之崇祀土地神，当属必然。

社稷坛之崇祀土地神，不仅蕴涵“土地能生能养”之义，也具上古传承下来的“土地承载万物”之义。嘉庆二年（1797），汉人正式入垦噶玛兰，此后汉文化源源不绝进入兰阳平原，社稷崇祀亦不例外。兰阳尝因震灾，官民祷求土地神于社稷坛，因而撰有《社稷坛祷告地震疏》，其文曰：

伏惟智女安贞，嘘吸上通乎苍綽；媪神严翼，蕃厘下奠于黄灵。浮六幕以无垠，界四维而有定。凡以静兼山镇，恬与澜安。斯履土皆荷其饼蠓，宽平玉砥；而守疆尤资其奠义，巩固金瓯。

噶玛兰地辟台阳，海连闽峤，屏垣文武，保障民番。扶弱水以三千，地无私载；吞云梦者八九，海不扬波。何期素守坤贞，遽尔迭来震动；龙门未凿，鳌柱将倾……半月以还，四方未奠。某等悉膺土守，素非摇岳之才，忍听陆沈，不切安疆之志也……总期地道主平，莫高不溢以神瀆；庶可人居还定，履厚胥托于仙瀛。尚飨^③。

此篇疏文，实乃宜兰地区遭逢“半月以还、四方未奠”的大地震，地方官用以祷求于噶玛兰土地之神。台湾多地震，人们对突发其来的大地震是无可奈何的，只有求助于神祇，而汉人显然是以“坤阴”的博厚敦笃之道，而有期于土地神安稳承载噶玛兰大地之上的汉番生民，所以疏文中以“智女安贞”“媪神严翼”等女性神或母性神来看待土地的神性。这个女性或母性

①（清）高拱乾：《台湾府志》，台北：大通书局，未注年代，第180页。

② 同上。

③（清）全卜年：《社稷坛祷告地震疏》，收于（清）陈淑均：《噶玛兰厅志》，台北：大通书局，未注年代，第386页。

化的土地神观，不必同于妈祖之确为林默娘伟大的慈爱女性、母性之上升转化为救苦救难菩萨型的崇拜；土地神的女性和母性，其实是从《易经·坤卦》而来的对于土地之德的理解。因此，疏文所云“素守坤贞”，即指出彼时的噶玛兰地区之土地崇拜所具有的“坤厚载物，行地无疆”的观念思想。这种土地神的内涵，如同其能够生养万物的内涵，乃是十分久远深长的汉文化传统。此传统在清朝嘉庆以降的台湾兰阳平原，仍然鲜明呈现在由于震灾而祈安的疏文里。由此显见，汉文化在台湾发展落实，此种大地博厚安平、金瓯无缺、万民赖其承载而获致安稳的文化宗教之价值观念，已然稳固存在于台湾。高拱乾《台湾府志》亦载有台湾土地祠的祭典：

土地之祭，每岁以仲春二日、中秋望日。土俗：喧鼓装扮杂剧侑觞，亦祈报之意。本府属及各官署皆立祠，朔望行香。盖莅土者祀以庇民也。

此祭典虽为地方官吏“神道设教”之实践，但其宗教性目的仍在“祀土以庇民”，即祈求土地神庇佑其子民；而由其中所云春祈秋报之二祭以及赛社合醮的民俗活动，则可见台湾土地祠的“小区领域”的取向，在清初就无以异于原乡，而同其文化历史传统。其祝文曰：

维康熙某甲子二（八）月某甲子朔、越某日某甲子，某衙门某官某等敢昭告于土地之神曰：惟神德参化育，保障全城；护国庇民，官庶俱赖。今当仲春（秋），谨以牲醴，用伸常（尝）祭。尚飨。

依此，土地神不惟是以生产资源、长养万民以及承载生灵的德性而出现于台湾，甚至已经是所谓“保障全城，护国庇民”的地方小区之守护神，因而成为台湾地方官民依赖的重要神祇；他不仅是生养神、承载神；此两种神格均属“自然崇拜”性质，随着社会文化的发展，他已成为地方的守护神，此已转升为“人文神格”的属性。在台湾，土地神同时具备了生养、承载以及小区等三种神性，由此显见，早自清代康熙年间，台湾的土地崇拜已经建立了小区域空间框架中的神圣中心的地位，在台湾大地的汉人生活世界中，土地崇拜的祠宇、仪式已是一个显目的文化景观。

基于上论，土地崇拜即成汉人在日常生活之际，最亲近、最关乎人情痛痒的神祇。《台湾府志》曰：

二月二日，各街社里逐户敛钱宰牲演戏，赛当境土神，名曰：春祈福。中秋，祀当境土神，盖古者祭祀之礼，与二月二日同，春祈而秋报也……山桥野店，歌吹相闻，谓之社戏。^①

二月二日或八月十五日，清代台湾全里社的人祭祀其小区的土神，用以酬答土地神生养、承载小区庶民之神恩，且借此而共同宴饮、看戏，于是凝聚加强了小区共同体的意志。相同的记录亦见于周钟瑄与陈梦林修于康熙五十六年（1717）的《诸罗县志》：

二月二日，街衢社里敛钱演戏，赛当境土神；盖仿古春祈之意。中秋祀当境土神，与二月二日同，仿秋报也。四境歌吹相闻，谓之社戏。^②

而修于较晚的同治十年（1871）之《淡水厅志》也说：

①（清）高拱乾：《台湾府志》，台北：大通书局，未注年代，第191-192页。

②（清）周钟瑄、陈梦林：《诸罗县志》，台北：大通书局，未注年代，第151-152页。

岁时祈报，里中鸠钱祭社，谓之“食福”。^①

上面所引台湾三部清代史籍之“社祭”的记载，均指出台湾汉人所祭土神均为“当境”的社里之土地神祇，此即意谓土地神正是台湾人民自己小区的“境界神”，是与我群息息相关的保护神，这种属于人民群众的小区境界神，因与人民日夕相见，故其形象和精神必随和、亲切，一如里邻中的父老，富有慈祥和蔼的人情味。因此，小区里的人民最喜欢借着土地公诞辰祭典，而合醮食福、歌吹相闻，小区我群得以和乐欢畅一番。这样的小区文化传统，虽然由于台湾现代化、都市化的影响而有所衰退，但在乡土生活中，多少仍然维持着，譬如笔者故乡苗栗嘉盛庄于每年农历十月初一均有“食伯公福”，于庄大庙“五文昌庙”左侧的“本境伯公祠”举行。

（二）台湾土地崇拜的发展——福德正神（土地公）

运用土地神祭典而形成且带有浓厚小区性质的常民文化，乃是台湾汉人的原乡历史传统，它移植台湾之后，也向前发展，因而增益了其内容。在台湾，由原乡的“社祭”演化出来的小区守护神、境界神，被称为“福德正神”。伊能嘉矩说：

福德正神……盖系属于崇敬古昔之后土具体化之土神，不只被公认其镇护土地之灵威，并有对个人授与福运之神德，因而农工商贾之信仰尤厚，尤其在海外移民地之台湾，其崇敬似极盛大，举凡开拓荒芜之埔地新置部落时，必率先建神庙为常。福德正神之名系出自其神德……因为原来为土神，故通俗称呼土地公，有者以……方言的敬称“伯公”呼之……福德正神之赛祭……自二月起至十二月止以每月初二日、十六日为期，农工商贾家家户户供牲醴祀之，称曰迓福……二月初二日……为头迓，十二月十六日……为尾迓，修仪相竞献殷勤为常。^②

据伊能氏此言，则土地神已然“拟人化”，而以“福德正神”“土地公”或“伯公”（客家人称呼土地公为“伯公”）称之。而这种拟人化的土地公，已不止于农事的春祈秋报而已，他已经扩张成为多功能、多层次的神祇，受到社会上农工商贾各职业阶层的崇祀。

就台湾的村庄区域而言，这种拟人化、多功能的土地公，乃是村庄社群日常生活的“导师”“守护者”；新竹湖口的客家村庄说：

伯公……为地方的神明，支配村庄，指导村民，一切生活都在伯公的神意下进行。例如开始插秧或盖房子时，都要向伯公供奉牲品，提出报告，结束时也要向伯公报告。各村庄都祭祀伯公，所以不问村庄的大小，必定设有一祠，奉为村庄之神……

在烧炭或精制樟脑油的时候，也要祭拜伯公。这时人们从村庄的伯公祠，把伯公请出来，祈求他保护事业，并使工作顺利。有了成就之后，也要举行报告、感恩的祭典。^③

伊能和国分两氏均一致指出拟人化之后的福德正神、土地公或伯公，确实是台湾汉人在其生活世界中，直接领导、守护其等日常生活的小区境界之神祇，这样亲切的神祇之所在，就是他的祭坛或祠庙，自然成为台湾乡土大地上的显著神圣性景观，也是村庄空间中最基本的神圣

①（清）陈培桂：《淡水厅志》，台北：大通书局，未注年代，第297页。

②〔日〕伊能嘉矩：同前揭书，第235-236页。

③〔日〕国分直一、邱梦蕾译：《台湾的历史与民俗》，台北：武陵出版社1991年版，第56页。

性中心。如同国家的庙堂社坛、土地公祠，往往是村庄小区传布道德律令之场域，伊能嘉矩在其《台湾文化志》中登录了文山堡景尾街（即今台北市文山区景美）土地公庙墙壁上的“警世文”：

不孝父母，敬神无益（孝者百行之先，神明保佑良善）。
 生不奉养，死祭无益（生养父母安饱，死祭子孙自食）。
 兄弟不和，交友无益（和为国家之贵，朋友亦系五伦）。
 慢褻文字，博学无益（文字圣贤立教，不惜禽兽无异）。
 立心不端，风水无益（存心公道无偏，所求必获吉地）。
 不惜元气，服药无益（养性守身为大，致入膏肓无医）。
 妄取人财，布施无益（妄取原系大恶，施人不是真善）。
 宰杀牛犬，设醮无益（牛犬有功于人，宰杀致怒神明）。
 奸盗凶恶，修斋无益（四者所为皆非，修斋不如修身）。
 子孙不琢，积业无益（教琢不严不谨，祖业自消自尽）。
 贪赌好淫，积业无益（淫为万恶之首，兼赌虽勤无益）。
 祖屋损坏，造庙无益（切念水源木本，先祖宗后社稷）。^①

这份张贴在土地公祠墙壁上的警世文，直接传达了作为汉文化的中轴的儒家伦理，由此而使土地公祠成为小区的道德律则之传播站。若从这个角度看来，台湾土地公除了原来具有的“土地生养、承载”之性质之外，更以“道德律则的小区发布中心”增益了他的人文性功能。

土地公在中国民间宗教的“万神谱”上，虽然是一尊神阶甚低的“角头型”小神，但对于紧邻土地公身旁的“左邻右舍”之众落社群而言，她却担负着护卫小区群居体的生命财产之神责。这种神职也早就成为台湾土地公的一项传统。伊能嘉矩的记录，明白地传达了台湾土地公的这种护卫性神圣力，伊能说：

康熙 50 年代，闽人王世杰自为垦首，得北路竹塹番地而着手开垦时，到处树木郁茂……汉佃住家星散其间，而难免屡被生番滋扰，惟此时由汉佃建于……暗街仔与北门外水田街之土地公祠，如有发生番害之前，必在庙前点神火示警，乃赖此庇护而得避免被害……^②

此虽属神话传说，不必当真，但是在这个神话背后，则隐藏着汉人开拓台湾青山荒埔时，极可能受到当地原住民出草馘首的威胁，而在心灵上非常需要土地公神力的护持庇佑。就是在汉人初垦台湾青山荒埔的移垦型社会结构下，才会产生土地公点明神火示警的神迹性传闻；这种传闻已经将土地公看成是神力强大的护卫神。

伊能嘉矩记载的这个信息，并非孤立的说辞。同治元年（1862），台湾中部发生“戴潮春之变”。光绪时人彰化籍书生吴德功（立轩）所撰《戴案纪略》有云：

八月十六日（伪大元帅林日成）率贼众万余名，猛攻白沙坑口庄。时，白沙坑福德爷甚为灵应，凡贼来攻，辄先降乩示庄民。是早，忽一老人白发，手执铜锣，到三家村、茄

① [日] 伊能嘉矩：同前揭书，第 99 - 100 页。

② 同上书，第 235 - 236 页。

笨脚等庄鸣锣讨救（拨贡生），陈捷魁、李华文、陈宗文率庄丁到白沙坑，寂无影响，甫食早饭毕，报贼万余分三路来攻……陈捷魁……与陈宗文亲行督阵，每战必在阵前，镜子雨下，手中令旗几为打碎，遍身无一受伤……慧虎晟登观音山遥望白沙坑庄内森列槟榔树，竹木参差，不见屋宇、人影，仰首叹曰：“此真铁国也！”于是，鸣金而退。是役也，贼死者数百人，负伤不计其数……^①

此段叙述显示白沙坑口庄的“开庄土地公”灵验无比，且拟人化而以“白发老翁”的形象出现，其神功除能降乩、示警之外，更能护佑庄社领袖陈捷魁、陈宗文在枪林弹雨的激战中而“遍身无一受伤”。这样的论述当然属于神话传闻；或许是白沙坑口庄的领导阶层为了激励全庄人民的士气，用以抗拒林日成万余部众所编造散布的神话，吴德功加以追述，但在其后特加一段“太史公曰”的案语：

神道设教，有识者诋其妄，然观白沙坑一役……有可信者。当……贼欲来攻，妊先降乩指示……辄着灵验。常闻福神言，贼明天排长蛇阵，当排蜈蚣阵以破之。如是者甚多。庄民信而行之，屡打胜仗……观当日侦探人入庄，伏在废冢内，乩童扶神辇直抵坑内废冢窟携之……余……避乱庄中，亲见其事，故知之详。^②

吴氏特别强调是他本人“亲见其事”来证明白沙坑口庄土地公的活灵活现，土地神不仅捉拿密探，更以神力担任军事参谋而摆阵破敌。至此状态，则土地公的神性早非只是自然属性的“土地”，而已是转升为人文社会属性的“人格”；不仅一般小区庶民深深依赖之，甚至彼时的精英分子之地方秀才也以非理性或超理性的态度特别加以表扬。可见拟人化而特具人格性的土地公信仰已成为台湾汉人的重要宗教崇拜的基本形式。

此种人格取向的“白发老翁型”土地神，在台湾的地方和小区里，具有慈祥救渡生民，特别是施其神力救拔生民免遭魑魅魍魉迷乱的功德，此乃是一种深入地方小区之民心而使人民坚信不疑的神话传统，而究其实，人民日常生活中的身心平安，往往不是大庙大神的职份，而只是土地公在其角头区域内所应负担的工作，此有如小地方、小区的治安，应该是派出所警员的职责，而非县警察局长直接的业务。土地公，就是宗教神圣境界中的“派出所主管”。

此类土地公救拔生民于魑魅魍魉之魔魔中的神迹，笔者少年时期在家乡亲闻两则。其一是老理发师于夏夜在户外纳凉时被亡魂迷牵，不自主地走到纵贯铁路躺在轨道上，在火车特来的危急时刻，为一“白衣白发白须老翁”所救；另一则是笔者亲姑妈阿粉姑因突患急性腹膜炎，于昏迷中，她“发现”自己悠悠渺渺走在一条陌生漫漫路上，将经过一座长桥时，桥头拄杖而立一位“白衣白发白须老翁”，大声呵斥说：“阿粉妹！快点转去！”阿粉姑经此一呵，立即惊醒。

如上所言，由于土地公崇拜心理已深入庶民之潜意识，因此，“救苦救难土地公”的形象，已然深植于台湾人民的心田，而成为他们生命深层内的价值信念。换言之，台湾广土众民即是依赖慈悲和祥、救苦救难的土地公而能在自己的乡土里安居，透过土地公崇拜，他们与自己的小区产生洁净、融洽安和的“人与土地”“人与空间”的关系。

^①（清）吴德功：《戴案纪略》（卷中），台北：大通书局，未注年代，第25-27页。

^② 同上。

（三）台湾聚落土地公崇拜的田野检证

从上古的“社”直至后世的“土地公”，此一脉相传的土地神崇拜的结构内涵，在台湾，都一体延续下来，变成民间宗教于台湾的地方、小区里，与人民日常生活世界最接近之基层神祇。时至当代，此情形大体依然如昔，实乃汉人小区的宗教性根基。人类学者林美容研究草屯镇的土地公庙，透过田野考察，发现台湾当代汉人城镇的土地神崇拜，基本上仍然存在着汉文化历史中的“里社”之几种重要内涵。譬如土地公庙多有“食福”“演戏”等活动，此即古代里社“合醮社戏”的传统；再者，土地公庙亦多植有土地公树（树仔公），此亦为古代里社“社树”的传统。复次，探讨了草屯的土地公庙之宗教祭祀活动，可以看出小区的基本境域，林美容提到：

平林里虽只有一个土地公庙，但以永安宫为中心，里之四围设有四个将寮，从外观上这些将寮比土地公庙更能标出作为一个小区的平林里之范域，但从收丁钱的范围来看，土地公庙与永安宫无异，都在全里的范围内。^①

土地神的祭祀范围与里的生活范围之吻合，即古代“里社”的基本空间形式。在今日台湾的草屯仍可发现这样的空间形式，不能否认，土地神崇拜作为地方单位和小区单位的指针之稳定结构，已是一种长期不易的传统。事实上，林氏所言平林里土地公庙，已可视为平林小区的神圣中心之“大土地公”，而与其小区大庙永安宫的主神，具有同为“神圣空间”之核心地位。平林里的此种土地公典型，其实，在许多台湾的村庄中均可获得印证。

草屯的土地公庙，亦为小区原群的重要文化景观，林氏于田野工作中，发现红瓦厝广福宫是一“墓形土地公庙”，此种形制实为客家群体独有的土地公崇拜景观。林美容说：

草屯镇内分布着一些客家聚落……其土地公庙有些仍保留客家的形制。如红瓦厝广福宫为一墓形土地公庙，为石碑香位，与美浓乡下所见的墓形土地公庙一样。客家形制的土地公庙特殊的一点是有落地的方形天公炉。客家人拜龙神土地于宅内神宠之下，圳寮坑土地公庙内有红纸写“福德龙神香位”，经查访知有客家人居住，众知客家人称土地公为“伯公”，龙神之称虽较罕见，但亦为客家土地神之特殊名称。^②

依此，我们得悉，土地公庙作为小区标志，除了依其祭祀活动而范围界定出小区的空间领域之外，在实质上，也可借其而标出小区原群的性质；墓形土地公庙、石碑香位、福德龙神之称，只在客家聚落出现，即可视为客籍群体的文化景观之独特性。

墓型的土地公祠庙，不止发现于草屯一地，于台湾南部的客家聚落美浓，亦存在着普遍的墓型土地公祠庙之形制。乍看之下，以为是一座坟墓，但其实是一个坐落在美浓乡间田野中被槟榔园围绕的墓型土地公祠庙，但与其说是“祠庙”，实则应称之为“土地公坛”；其是土地公坛的神碑，初看之下，也会以为是一块墓碑，但它乃是土地公的神碑，上题：“里社贞官香位。”里社者，传统聚落单位之名称也，贞者正也，贞官即正神也，所以“里社贞官”应即聚落单位小区之守护神“福德正神”的古名，此名早已失传，却在南台湾的美浓发现，不能不承

^① 林美容：《土地公庙——聚落的指标：以草屯镇为例》，《台湾风物》1987年第三十七卷第1期，台北：台湾风物杂志社，第53-81页。

^② 同上。

认客家人于其生活世界中多有保留传统中国文化。

究诸历史，墓形土地公庙，极可能依古代“社坛”的基本造型而演变者，其精神即取“社坛”之不设屋宇而使天地之气获得上下之通贯。《礼记》曰：

社祭土而主阴气也。君南向于北墉下，答阴之义也……天子大社必受霜露风雨，以达天地之气也。是故丧国之社，屋之，不受天阳也。^①

据古义，社坛主阴，而天主阳，因此，社坛须上接阳气而使天地之气上下贯达，阴阳和合才能风调雨顺，国泰民安。国一旦灭亡，其社坛会被征服者加盖屋顶予以覆盖，以示其天地之气已断裂，象征此国亡矣。石碑香位，也是从古代社坛以石为主的建制中传下的^②。至于“福德龙神”，其实是客籍群体风水术中的龙脉结穴之土地崇拜，亦有其深远的文化传承^③。

四、土地崇拜在乡土中的空间框架及其内在意义：

苗栗·公馆平原的田野举证

（一）土地公祠在乡土的建置及其变化

闽粤先民为追求新生，于清初逐渐大量梯山航海、涉险履危而来台开辟新的家园，面对水土陌生、原住民族的抗争、吏治败坏、械斗频仍的地方，高度的危机忧患意识以及实际面临的生命之危难，促使汉移民亟需原乡神祇的守护，因此，随着汉人的渡海来台，台湾汉文化形式的民间宗教就兴盛不已。

学者刘枝万论及台湾汉人的民间宗教，提出发展四阶段模式。第一阶段是在先民初抵台湾就地开垦时，往往将原乡神祇之香火挂于田寮或供于公厝、居屋，而朝夕膜拜以祈求平安。第二阶段，开垦已稍告成功，村庄基础初奠，此时以土地祠的普设为其特征，随汉人踪迹所至，满山遍野，莫不设有简陋土地祠，为祈五谷丰登、合境平安之对象；此阶段之后续，则因庄社愈形稳固，而汉人社会各种迹象也愈形复杂，则汉人崇拜的大神也随之在里社村庄中立祠建庙，成为乡民的守护神。第三阶段则已进入社安定成熟期，开拓有成，因经济活动之发达而形成街肆，此时在宗教上，乃承上一阶段的余势，随着生产力的提高，拥有财富巨资的地方领导阶层，恒以其号召力，集聚资财兴建宏敞堂皇寺庙；且由于社会转趋复杂，因此此期的神祇种类已见增加，而大致上约有下列数端：文昌祠的兴建、斋堂的兴建、职业团体守护神的崇祀、乡土神的隆盛以及家庙祠堂的兴建。第四阶段则正式完成了汉人社会结构下的城市，在宗教上的表现，多有政教性质之庙宇，如文庙、城隍庙、社稷坛、节孝坊、旌义祠、昭忠祠等之产生^④。

① 《礼记·郊特牲》，第413-441页。

② 刘文典：《淮南子·齐俗训》，《淮南鸿烈集解》，台北：文史哲出版社1992年版，第79-129页。

③ 林嘉书、林浩：《客家土楼与客家文化》，台北：博远出版有限公司1992年版，第7、8章。在台湾许多客家传统民宅正厅神龛底下的壁脚，供奉有“土地龙神”的香位，其祭祀点其实正是屋宅的龙脉结穴点，明显具有风水术中轴线的神圣意义，可参见陈邦畛：《一个客家公厅落成三献礼的参与观察》，《台湾风物》1992年第四十二卷第2期，台北：台湾风物杂志社，第57-90页。

④ 刘枝万：《清代台湾之寺庙》（一），《台北文献》1963年第4期，台北：台北市文献委员会，第101-120页。

如上所言四阶段说，乃是民间宗教在台湾发展之“理想型”，若证诸地区中之个别状态，不必然如机械规律般的死板，但大致而言，崇拜规模和内涵，当随汉文化社会之在台湾的日渐发展、稳定而复杂多元。土地公崇拜只是在第二阶段时最为频繁立祠，并不意谓先民初垦台湾之第一阶段或往后的三、四阶段，就必然无此土地公崇拜现象的产生。总之，土地公崇拜是台湾汉人宗教心灵的基层质素，从立社石盖石板小祠到集资修建祠庙，均较盖筑大神祇的庙堂来得容易、方便，依此情况，实在不必然只是一种阶段性的崇拜现象。起码在传统时代，土地公祠的新筑和重修，是台湾民间乡土文化中的显著现象，甚至随着时代风气和社会结构的转型，而土地公祠也可能以另外一种形式出现：都市化将乡村大量人口吸往都会区，许多乡间土地公祠已乏人上香致敬，因此近年来在台湾乡间顺势而产生了“土地公合祠”的现象。笔者查阅报纸，发现1990年10月21日《联合报》于苗栗县通霄地方报导一则消息：

位于通霄镇城南里大湍窝的福德正神祠，成立后将供奉石坑仔土地公、牛角坑两位福德正神、矾仔坑土地公及大湍窝原有福德正神神明。据寺庙主任管理委员李玉港说，当初他们因考虑附近的土地公都零落四方，有的道路已经破旧，祠堂乏人照顾，才兴起合并供奉的念头。^①

此种合并原有且各自独立的土地公于一新祠而形成“合祠共祀”的宗教景观，其实是在聚落最基本的小区空间中反映了小区的传统组织和结构已因受到台湾近年高度都会化之冲击而解构、重整的现象。

土地公崇拜的转型，不免也会以特别的神话加以诠释。上举通霄五尊土地公集中大湍窝合祠共祀的报导，就有一段神话：

今年元月十二日早上，住在通霄镇福元里的挖土机业者莫先雄自己找到施工现址，询问是不是要施工。李玉港就让莫某施工……但翌日却不去了。莫先雄昨天解释说，元月某一天晚上九时许，有三位白须面红的老人，到他家拜托兴建福德祠，并向他指示大概地点……他只做了一天就不去了。不料次日又有两位老翁在相同时间作相同要求，老翁要求他无论如何要帮忙到底，他隔日再到工地南李玉港聊起时，两人才发现这五位老翁可能是神明显灵托事……莫先雄一连做了廿个工作天后，才功成身退。^②

这种神话明显与传统时代不同，往昔只以一位土地公出现，呈现了小区单一完整独立之意义：如同前引同治初年白沙坑口庄土地公独力拒退獾虎晟之一节神话，其背后具有强烈向心凝聚之小区空间性，而如今通霄大湍窝的例子，却是多达五位土地公同时出现在神话中，而且是以近乎恳求的低微态度请求原非自己小区的外人之莫氏为自己修建祠宇，这样的神话看出已少掉了强势开庄土地公的神圣中心性，反倒是十足蕴含了小区空间的解体和重构的社会事实。

大湍窝五尊土地公“合祠共祀”现象，并非孤立的例证。苗栗西湖溪谷的四湖村亦见两座土地公祠合而为一的情形。其有关文献曰：

四湖水尾福德正神已有壹佰余年之历史，安奉以来，物阜民康合境平安。因年久失修，又三湖伯公坑福德正神交通不便，经发起人……暨地方善信人士商酌，将二位福神在

① 《联合报·竹苗综合新闻》(第14版)，1990年10月21日。

② 同上。

水尾福神原址合建……首先恭请二位福神驾临天福宫登堂会喻，由水尾福德神坐正位，伯公坑福神坐右位。^①

虽然地方耆老善信以“交通不便”为理由来解释伯公坑福德正神之需要迁移，但其实情乃是伯公坑这个小山谷里已无人家居住，伯公坑福神因而断绝了香火血食，此已显示伯公坑的“小区性”，实已崩溃，因此，伯公坑福德正神之作为小区空间的神圣中心之实质性也随之幻灭。有鉴于此，四湖村水尾地方的耆老善信不忍伯公坑的土地公丧失神位，而只好借水尾福德祠重修的机会，将伯公坑福神移来分享水尾福德正神的香位及祭品。由于他是外来的“客卿”，故只能居于附属或副手的地位而坐于水尾伯公的右侧（按：左大右小）。如此安排，其实即显示此尊伯公坑福神由于失去了自身原有的小区领域，因此，其神职已被迫降级，而由此亦即充分反映了他原来的辖区西湖乡三湖村伯公坑地方的小区组织和结构，已经没落或消失，因而合并到四湖村水尾地方，成为后者的一部分。

此种多位土地公合祠共祀的现象，随台湾社会经济文化之转型，而在乡村区域逐渐地产生。苗栗县铜锣乡老鸡笼地方的圆敦泰隆桥福德祠，即清楚地点出因为人文型变而冲击到土地崇拜的形式。其相关文献曰：

兹我兴隆村圆敦泰隆桥福德祠……改建……由福神托梦发起人……社会环境改变，交通因素等等，乡村入口外谋，每逢年宵端节，原居住地方人士，未克前往祭拜。由细六坑、泰隆桥北、本村天花湖及遣隆村八燕坑等四处福神，共同建成庙宇……五位福神……保佑地方，年年迪吉，户户安祥……^②

细察此新建的土地公祠，五尊坐姿土地公神的塑像，一字并肩排开端坐于神龛上，一体同仁地接受地方善信的崇祭。由此可见，圆敦泰隆桥福德祠五福神的“合祠共祀”，并无谁是主官、谁是副手的区分，此正如其柱联所云：“五位福神同保佑，一乡善士共尊荣。”此联明白指出，由圆敦、细六坑、泰隆桥北、天花湖、八燕坑等五个地方的福德正神“合祠”而神级一致地共同保佑着“一乡”。然则，此所谓“一乡”，即显然不仅只是圆敦泰隆桥福德正神所辖之小区领域而已，而应该扩大包括了上言的五个地方空间，于此，事实上乃是显示了乡村区域的“小区性”，已因社会变动、人口外流而无可避免地造成了空疏化以及空间重整的现象。

（二）苗栗公馆平原土地公祠田野实察

1. 小区神圣中心的“大伯公祠”

如上所举三个地方之土地崇拜转型的例证，用以说明现代台湾乡土文化、社会的变动，已然影响及于台湾最基层的宗教质素——土地公崇拜的内容和结构。然而，乡土的传统固然有一番变动，但却是一种自我调适而非自我异化，换言之，土地公崇拜仍然以稳健深厚的宗教力量，在台湾乡土中扮演着有如土壤、水、空气、阳光的角色。兹以苗栗公馆平原的土地公祠的实察数据加以诠释；苗栗市和公馆乡同属一个由后龙溪冲积而成的河谷平原盆地，但两者被后龙溪所隔，公馆地区的土地公祠分布据实察，共有122座之多，凡田园、阡陌、聚落、水圳皆可见土地公祠的分布。公馆平原上面的土地公祠分布普遍，其分布普及的空间态势，十足呈显

① 此段文字抄自《苗栗县西湖乡四湖村水尾福德祠新建碑记》，1993年8月。

② 此段文字抄自《苗栗县铜锣乡兴隆村圆敦泰隆桥福德祠新建碑记》，1993年8月。

出土地公崇拜在台湾乡土景观中的重要性。

就公馆平原上的土地公祠之形构景观而言，具有历史演变性，此乃最原始的石屋型小祠式的土地公祠，它较前章所示美浓墓型土地公坛的差别，只在于美浓者无屋壁屋顶的构筑，较近社坛之古风，而公馆者实际已有所变化而失去社坛主阴而无宇以上通天阳之义，但社树、化胎的传统性仍然保存；非原始石屋型的小祠，乡民已在石祠之上加盖遮阳棚，古义更失落矣；当代普及的土地公祠庙型制，公馆客家人仍以“社石”为祠庙的神圣崇祀物，仍存留古代传统，但建以能避风雨的较大祠宇，此则显示了崇拜从原始土地之义上升其神格而为小区守护之亲切神祇；其属公馆平原可见的复合式土地公祠庙，其古迹不损毁而在其上重盖一较大祠宇加以保护，这种大小新旧祠宇相重叠的型制，访之于乡民，实乃乡民透过宗教崇拜的卜卦行为，伯公指示应该如此，因而借此保护了古物。从宗教表层看，是神自己保护了自己，但就文化历史的深度而言，实乃公馆乡民自己守护了小传统，此种神人和谐如一的文化意识，是值得致敬的。

本文谨就当地具有主要象征意涵的土地公祠而论述之。“鹤冈·鹤山联村众庄福德祠”中所立碑文曰：

本祠福德正神历史攸〔悠〕久……开基至今，威灵显赫，有求必应……

每年二月二、四月八、六月六、八月二、十月朝，五次作福。每次参加信民约有贰佰人以上。因此……决议改筑，并公推长者谢孟德先生为主任委员，鹤冈村长何有贤、鹤山村长罗添财为副主任委员……经向五谷大帝殿前及本祠福德正神座前圣答为凭……并将轮值炉主住茅奉祀、联庄天神爷爷座前及本祠福德正神凭答恩准……恭请天神炉奉安本祠，同享馨香……轮值为炉主及福首者，就在本祠办理春祈冬报、祈福耐神……今后更祈：天恩眷顾，消灾解厄，灭罪除殃，人人咸沼〔昭〕德泽，共沐恩光。

伏望神光普照，移凶化吉，转祸为祥，年年五谷丰登，同颂盈仓。仰乞布春风，而合境家家清吉，士农工商，事业隆昌；仍赖施化雨，而联村户户安康，男添百福，女纳千祥。^①

此座福德祠为鹤冈与鹤山两村（地方上合称为鹤仔冈）的“大伯公”，位于鹤仔冈地方的庄街的街心位置，为“鹤冈·鹤山联村众庄”的“开基伯公”。依此碑记，传统汉文化中的“社祭食福”之宗教礼仪，仍然实践于苗栗公馆平原的鹤仔冈地方。其所言“作福”，本义实即鹤仔冈众庄小区群体的“合醮会饮”，且不止春祈的二月初二和秋报的八月十五，甚至多达五次。可见，鹤仔冈地方的庄民通过土地公之“社祭”活动，而拥有着强势的小区向心性。

如碑所记，五次作福均在阴数月份（二、四、六、八、十），此显示了土地崇拜的“坤阴”性质。据庄民所述，并非每一次作福都一定在社祭之后办桌共饮，有时候只是由“福首”主持，向庄只捐钱集资，并造缮捐献者名册，然后在作福之吉日良辰，备办牲礼前来大伯公祠致祭，并上捐献者名册奉告大伯公，以此而期冀获得神明的福荫；有时候，则扩大办理，特用全猪祭祀伯公，祭礼完成之后，由参与作福的庄民共同“分肉”，并将分得的猪肉带回家中烹煮料理，全家人共同食之，如此亦可获得伯公的庇佑。类如这些“作福”，统称为“食伯公福”。

“社祭”“食福”与“分肉”，都是汉文化的悠久传统，时至今日，在苗栗公馆乡的小区

^① 此段文字抄自《苗栗县公馆乡鹤冈·鹤山联村众庄福德祠新建碑记》，1993年9月。

中，仍然持续而不变，此显示了当代台湾的“小区原群”之向心凝聚性，依然稳定。再者，这样的向心凝聚性的强势，亦可在大伯公祠的“天神爷爷”崇祀行为显现出来；据碑记，鹤仔冈地方素有天神爷爷的崇祖，古早时期，当村庄草创，为祈求“天公”的赐福和庇佑。故根据“伯公祀”的炉主轮祀制度，而在当年轮值的炉主家的大厅安置“天神爷爷”的神炉，如此每年更替。由于村里又以此天神爷爷的崇拜，而有所谓“祈天神福”之仪礼，以祈求年年的平安，如是，而与“伯公福”两相配合，促进了鹤仔冈地方更为团聚的小区领域之向心性。这种“天神爷爷”的崇祖，年长日久之后，庄民干脆借“大伯公祠”之重建，而将“天神炉”由轮值炉主家迁置于伯公祠的前庭，变成永久置定的“天公炉位”。于是“天神福”和“土地公福”合并成为鹤仔冈伯公祠的共同性宗教活动，而将天地之祭在同一个时空中进行。再者，“鹤冈·鹤山联村众庄福德祠”位于庄街街心，前庭宽敞可容数十人共祭行礼，后院植有数株巨大榕树，叶绿浓荫，“社树”象征明著，且其地面特别坟起而呈显一个巨大的“化胎”，十分合于传统客家人的土地公祠规制。具此文化功能和景观的大伯公祠，当然就是村落空间的神圣中心。

如此具有“存在空间”（existential space）之“神圣中心”地位的伯公祠，自然受到鹤仔冈地方的领导阶层重视，按传统汉人乡村大庙往往即是乡村自治机关，庙的领导人即村的领导人^①。此“鹤冈·鹤山联村众庄福德祠”，自来即是鹤冈地方之耆老乡绅或政治领袖们“主持”的祠庙；碑文记载，当伯公祠修建时，主事者即所谓“长者”谢孟德；谢氏，苗栗县议员，其副手有两位，一即鹤冈村长何有贤，另一即鹤山村长罗添财。依此碑记，显然，这个“开基大伯公”，正是鹤仔冈地方的乡土小区守护神，庄民透过伯公的守护，而使鹤仔冈地方，如碑文所说“合境家家清吉，联村户户安康”，故全境皆获得圣洁净化。

通过大伯公的崇祀，带动了小区的整体宗教性运作；除了以“长者”为领袖之外，更有依年轮值的“炉主”和依月轮值的“福首”实际主持伯公祠各种祭礼；“炉主”和“福首”均依庄民名册，凭圣筭择定。而伯公祠的活动，即其碑上所言“春祈冬报、祈福耐神”，其作用从祈求“五谷丰登”“事业隆昌”至“消灾解厄”“灭罪除殃”。据此，则事实上，鹤仔冈地方大伯公，担负着此地方的“生养”“承载”以及庇护“全境空间之洁净”之神职。

然而，虽然身居“开基大伯公”的神职，却也只算是“神圣空间”的“派出所主管”而已。因为据碑记，其祠宇的修建事宜，仍然需要事先向地方更高一层的大庙“五鹤山五谷宫”的主祀神“五谷大帝”请允照准之后，才可以进行。在苗栗·公馆平原上面的尖山·鹤仔冈·五谷冈地方之大小土地公均一概受此宫庙的五谷大帝管辖约束。鹤仔冈的“鹤冈·鹤山联村众庄福德正神”虽然贵为其地方的“大伯公”，为其地方的小区空间的神圣中心，但在上面更高一个阶层，则以“五鹤山五谷大帝”为尖山·鹤仔冈·五谷冈地区的共同之“神圣中心”。因而，其“存在空间”的阶层，以神祇位阶上下之差别而具有上下双层的空间结构。换言之，就尖山，鹤仔冈·五谷冈地方为例，村庄的境界，不但受到当地角头的土地公所形成的神圣力护卫而获得洁净，同时也受到较高层级大神祇——譬如五谷大帝——的神圣力护卫而更加强了乡土的洁净性。

^① 戴炎辉：同前揭书，第180页。

2. 显扬汉文化大传统的土地公祠

尖山·鹤仔冈·五谷冈地区具有浓厚之乡土小区情怀，可在土地公祠的门联文字上表露其端倪，当地大庙“五鹤山五谷宫”如左侧圳边的“榕树福德祠”之门联曰：

聚首话乡情，三春齐集粉榆社；
虔诚通默祷，万古常留俎豆新。^①

按此联所谓“粉榆”，粉即榆，为落叶乔木，《辞海·粉》字条注释曰：“粉，榆也，见《说文》。《诗·陈风》：‘东门之粉’，《传》：‘白榆也’。”^②然而，若粉与榆合为一词，则专指乡里，《汉书·郊祀志》曰：“高祖祷丰粉榆社。”颜师古注云：“郑氏曰：粉榆，乡名也。社在‘粉榆’。”晋灼曰：“粉，白榆也。社在丰东北十五里。师古曰：‘以此树为社神’因立名也。”^③由此可知，因为丰为汉高祖刘邦的故里，而粉榆为丰邑的乡名，丰之社坛设于粉榆，并且以粉树作为其“社树”，因此后世即以“粉榆”指乡里，所谓“乡里”实指故乡小区而言，“粉榆社”即指故乡小区的土地公祠。

五鹤山五谷宫左侧圳边“榕树福德祠”此对门联所云“聚首话乡情，三春齐集粉榆社”，显示了三种文化内涵，其一，呈现的即是庄民的乡土情怀；其二，呈现的是小区中春祈祭祷土地公布春风、施雨露的乡土福佑；其三，则是呈现了五谷冈庄传统时代读书人高度文化知识之水平，因为“粉榆社”典出《汉书》，在一个乡间不起眼的小小土地公祠，居然出现这样的用典文字，起码展现了双重的文化意向性。第一重证明了苗栗·公馆平原上汉文化之高层次内涵已经完成，第二重则表示汉文化历史的大传统落实而具现为台湾地方上的小传统。

3. 显发土地情怀的汉式稻作农村土地公崇拜

尖山·鹤仔冈·五谷冈地方，原即经营集约水稻业乡村，笔者田野实察了此区14座土地公祠，属石碑型的“福德正神香位”，此明显表达了汉文化土地崇拜以“石”为其图腾景观的悠久传统。再者，除了两座面向西北之外，12座均面向南方，或偏东南，或偏西南，由座向看，也显现了“土地幽阴”之本质。

尖山·鹤仔冈·五谷冈地方的乡土是稻作农村，其土地崇拜隐藏了“生养”之祈求，故土地公祠的“生养”功能取向，乃以“社树”表达了深刻的人文意义，14座土地公祠均植有“土地公树”，除了上述“鹤冈·鹤山联村众庄福德祠”以及五谷宫左侧圳边“榕树福德祠”以巨榕为其“社树”之外，在尖山村临后龙溪侧的“穿龙圳”水闸边之“河唇福德祠”，亦以一株连根重荫华盖的大榕树为其“社树”，栗社^④诗人赖江质特别为其撰述一对联句：

福种福心田，墨砚山南新社稷；

① 此联抄自公馆五谷冈“五鹤山五谷富”左侧田圳“榕树福德祠”，1993年9月。

② 《辞海》（上），台北：中华书局1975年版，第1471页。

③ （汉）班固，《汉书》（第五上），台北：洪氏出版社1975年版，第1210页。

④ “栗社”原为苗栗诗社，始创于清末民初，其时正值日本侵占台湾之前夕。其前身称“天香吟社”，原是同光时代苗栗大垦户黄南球子弟同侪好友共同组成的吟哦雅集，1927年，扩大组织而改称“栗社”，社址在苗栗文昌祠（英才书院），每月或隔月开课及举办击钵吟会，一时诗风丕振。栗社除定期课题，并于文昌春秋二祭日及二月初二、八月初三，举行诗人大会，至今不衰。著名诗人赖江质曾任社长，于1983年8月，撰有《苗栗竹枝词》70首，吟咏苗栗风物，士林传诵不已，其高居山城诗坛祭酒多年。见黄鼎松：《苗栗开拓史话》，苗栗县立文化中心，1991年，第149-152页。

神灵神祚地，香烟鼎盛老榕阴。^①

其上联以“墨砚山”点明尖山地方之“坤道”承载方物之土地崇拜之义，亦以山为“墨砚”之名而指出尖山村乃一典型耕读传家的客家人乡庄小区；同时，诗人又以“新社稷”对下联的“老榕阴”，此则指明人文常新而“老榕”却恒久一如，以“八千年为春、八千年为秋”也，这即是说明了尖山村民借老榕树用以传达他们对于土地无竭且沛然的生命力的感恩戴德之情，同时也映照出在博厚的自然土地上面才能促进人文的日新不已。

另外在尖山村石埔仔地方有一“树公福德祠”，即是以一棵八百岁的大樟树以及并排而生的五百岁茄苳树为其“社树”。其正前方右侧面临灌溉水圳的分汴水闸，由此而彰明土地之能生能养以及承载万物众生之功能，因而特以大樟树和大茄苳树为象征；复次，这个充沛莫能御止的土地生命力，被汉人转化成为灌溉型精耕水稻业。因此，“树公伯公”顺理成章而成为水闸或汴头的守护神，在其门联更可看出其浓厚的农耕生产的土地崇拜之指向，其文字曰：

福泽汪洋，遍地禾黍歌秀实；

福灵赫濯，普天黎庶庆安全。^②

“汪洋”乃指灌溉渠道充沛不竭的水源，此意谓由于充沛不虞匮乏的灌溉水源，所以乃能“遍地禾黍”地丰收。于此反映了依据土地的“能生能养”以及水利工程而建构的汉式水稻业文化景观之农村小区。

其实此种“土地丰产”的土地公崇拜之意蕴，可在土地公祠的联句中观其端倪。譬如“五谷冈庄尾伯公祠”联句曰：“五谷永丰登，百姓盈仓歌福德；两村长富庶，万家炊玉颂神恩。”^③又如“石埔仔树公伯公祠”联句曰：“诚敬有神普沾吉庆，尊严在位永锡丰年。”^④类如此种庙门上的文字景观，均表达了稻作农村对于土地丰产、能生能养的宗教式感恩。

尖山·鹤仔冈·五谷冈地方的土地公崇拜，除了上论之呈现“小区领域性”和“土地生养性”的内涵之外，由其门柱嵌镶的文联景观，亦可看出其所具有的“土地承载”之义。譬如“福巍施雨露，德峻布彤云”，此乃以自然环境的“雨露彤云”之布施，指出农作依赖的优渥之气候条件；此并非希冀之辞，而是感谢之辞，故当地小区群体以“福巍德峻”的颂词向土地公致以最高礼敬，于此实即隐含了当地的农业确能在风调雨顺之中而获得丰收。

又譬如“福厚承天运，德深达地灵”“福厚山河永，德高天地长”“福厚承天宠，德深达地灵”“福昌厚承天宠，德昭达地灵”，此四对门联，分别雕刻在尖山地方的四座小型石板土地公祠上，均一致指向“天长地久”或“天宠地灵”之自然环境之属性。换言之，尖山庄民以天地之包容承载生命为所谓“福厚德深”，这即是传统汉文化的自然世界观，原本在《易》和《中庸》的思想系统中可寻得渊源，也可在苗栗·公馆平原的尖山地方的土地公祠文化景观中同样地获致。由此，可以充分证明在苗栗地区的乡土中，汉文化大传统已能致尽其成分地落实而成为乡土的生活方式，也就是顺势地成为地方小传统。

尖山·鹤仔冈·五谷冈地方的土地公祠，在村庄空间的框架上，实具有“中心——四方”

① 此联抄自“尖山村河唇福德祠”，1993年10月。

② 同上。

③ 此联抄自“五谷庄尾伯公祠”，1993年10月。

④ 此联抄自“石埔仔树公福德祠”，1993年10月。

的形式取向，此区以“五鹤山五谷宫”为最高阶层的神圣中心，其神力笼罩全局，而在各地方角头，各土地公祠则成为较低阶层的神圣中心。而除此之外，土地公祠的区位又可分成下述各型：其一为看守水圳的土地公祠，其二为看守桥梁的土地公祠，其三为看守道路的公祠，其四为看守山上坟场与平原颠落交接线的土地公祠。

五、结论

数千年来，土地崇拜现象在中国大地上固然成为中国人最底层的小区角头之神圣空间的贞定物，也是最基层的土地承载和生产之崇功报德之符号式反映。它原本属于中国广土众民最亲近也是最醒目的小传统文化景观，在日常生活中，它一直扮演小区领域的基本单位之角色：“社”或“土地公”在中国庶民百姓的心灵和行事中占有一个无可替代的地位。

从历史文献的考察上而言，“社祭”原本属于统治者和人民共同的崇祀，至少从汉迄清的帝制中国，其结构一直稳定而不移，在那样的时代，土地崇拜由国家下至草野民间，关系到天下众生精神心灵之依托的重要性，于大陆和台湾都一般而无差别。但时至现代，“社祭”的宗教现象，已从国家层级下落而只成为民间通俗信仰系统金字塔的底层。虽是底层，却由于他与一般民众在空间、小区、土地以及日常生活上的亲近性，而仍然扮演着安宁百姓的功能。但是就内地而言，由于经过“文革”的狂飙摧灭，土地的神圣敬拜心灵和行为早已荡然无存。就台湾地区而言，经由现代化的激烈冲击，在世俗化风潮的推波助澜下，土地崇拜所蕴含的神圣性文化意识，近年恐已急遽地在青年一代心中消逝，特别是都会区，以世俗性的“市民意识”为心灵主体的当代台湾人，早已将“神圣性崇拜”视之为可笑可鄙的“迷信”，所谓“大地之恩情”，或已全然不在他们心上。因此“社”景观与符号所承载的人文庄严和愉悦以及它担负的生活世界的空间神圣洁净性，已非复往昔。从文化生态的环境伦理观点上说，此即显示中国人身在长养他的大地之中，却不再具有视土地如母的真情^①，人与土地亲情的衰颓或丧亡，恐将是全体中国人的悲哀。

^① 传统中国人的土地伦理视大地如母，这种心灵在《易》的经传中显露无余，《坤》卦的经文和传文，其实就是大地如母的符号性表达。当代生态伦理学中有学者从古希腊的“盖娅”思想中重新正视“大地之母”伦理之情的重要性，实则在古中国的“坤道”思想中亦有相同的睿智。

向土地公借钱

——浅谈台湾南投紫南宫*

高致华

一、前言

我国台湾地区人民爱拜庙是众所皆知的事情，尤其“三月疯妈祖”^①更是闻名国际的全台文化宗教盛事。2009年农历大年初一，香火最盛、频上台湾电视新闻头条的庙宇，却是一座土地公庙。其实华人社会无论在中国或是海外，“财神”几乎是除了祖先之外必定祭祀的神祇。“财神”的种类繁多，“财神庙”处处可见，祭祀日期、仪式各异，土地公即是最具代表性的财神之一。本文所要探讨的财神庙是台湾南投紫南宫，其声名大噪又独具一格的“发财金”，让信众得以向土地公借钱，该信仰流变之仪式在台湾成为话题，不但让该财神庙频繁呈现在电视新闻上，使得信众更加蜂拥而至，助长庙宇香火鼎盛，且出借发财金更成为其他庙宇仿效沿用的对象。本论从财神信仰的角度切入，以台湾南投紫南宫为例，观察并呈现当代台湾人的信仰风俗。

二、财神信仰

道教及华人社会民间信仰都属多神信仰，崇拜“财神”，希望能通过拜神而得到神的保佑而发大财，因而认为财神越多越好多多益善。在一般民众心中，认为所拜的财神越多，财源就越广。财神的种类很多，其中包括星神、人格化之后的物神，甚至也有理财专家和富有的名人，陆续都成了全世界中国人崇拜的财神。

华人社会中，民间所供奉的财神众多，本文仅举下述为代表：（1）文财神：文昌帝君^②、

* 本文原载《闽南》2009年第3期，第32-35页。

① 详参高致华：《三月疯妈祖》，《闽台文化》2007年第4期，福州：闽台文化杂志社，第62-70页。

② 或称“梓潼帝君”。文昌神原有星神与人格神之别，早期星神的文昌为北斗星之神。详参《史记索隐》。

福禄寿三星^①、财帛星君^②、比干^③、范蠡^④等。(2) 武财神：关羽^⑤、赵公明^⑥等。(3) 偏财神：五路财神^⑦、土地公^⑧、利市仙官^⑨、招财童子^⑩等。(4) 其他：如黄大仙^⑪、黑白无常^⑫、布袋和尚^⑬、刘海^⑭、端木赐^⑮等。其他宗教也有所谓的“财神”，如佛教四大天王中的毘沙门天即以“财宝天王”著称。从教义上来看，佛教教导人们离苦得乐，财富或许能解决人们一些物质上的苦，但只有智慧才能引导人们真正脱离各种痛苦。因此教义上，智慧被视为最高的财富。另外还有几种佛教财神源自于印度或西藏，在佛教的传播过程中，印度各种民间信仰中的财神如药叉神（Kubela）、象鼻天（Ganesa）、财续母（vasudhara）以及西藏和各地的具有财神属性的神祇，都被组织起来，并赋予佛教上的涵义，成为佛教的护法或本尊，此类神祇也经常被民间当做“财神”。

财富是人类共同的需求与梦想，大多数的宗教也都有满足信徒求财的仪式，财神一直是最受欢迎的角色。在中国大陆、香港、澳门、台湾和东南亚等地民间广泛尊崇，是财产的守护神。不同的地区、不同的行业，都会信奉不同的财神。

① 福星象征子女昌盛，福泽绵绵；寿星象征健康长寿，无痛无灾；禄星则主加官晋爵，添财进禄。自古以来，福禄寿三星已三位一体。

② 廿八星宿之一，职责为“司财”。

③ 《封神演义》称比干是殷商纣王忠臣，妲己用人心做药引子为借口，杀死比干。姜子牙封神时，认为比干“无心”，办事自然公道没有私心，因此就封他做了财神。

④ 范蠡能聚财，却不重钱财，必要时甚至可放弃所有财富及富贵，表现中国式的经营智慧。范蠡死后成财神，反映中国人对财富虚幻特质本身的大彻大悟。详参《东周列国志》。

⑤ 详参 Kao, Chih-Hua: 《Development and Evolution of the Cult of Guandi in Japan》, 《道学研究》11 (2008年第1期), 香港: 蓬瀛仙馆, 第119-132页。

⑥ 赵公明被射中两眼及心窝而死，故民间说“财神爷无眼无心”，意思是财神爷是盲的，谁碰上谁就发大财，未必是好心才有好报也。

⑦ 五路财神在民间说法众多，有说他本名为何五路，有则认为他是梁陈人，顾野王的第五个孩子，死后被封为五显神，其后以讹传讹被人误说成是五路神。另说，五路财神是五个人，指唐、刘、张、葛、李五人，这五人生前是江洋大盗，专门劫富济贫，死后被世人建五哥庙供奉，之后又被称之为五路财神，或是五显财神。

⑧ 土地公掌管土地生养万物，早期社会以农为主，除了看天吃饭，还要看地，据说土地公能使五谷丰收，所以农民很自然奉他为财神爷。此外，商人多信仰“福德正神”能带来平安与生意兴隆。

⑨ “利市仙官”很少被单独来祭拜，多半是被画于财神的两侧，算是一位名副其实的“偏”财神。

⑩ 民间传说招财童子是佛教中善财童子的前身。佛经上记载，善财童子出生时，各种珍宝从房中冒出，于是被取名为善财。

⑪ 详参高致华：《黄大仙历久弥新的时代意义》，《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会会议论文集》，浙江大学，2008年，第236-250页。高致华：《明代以后的黄大仙信仰》，《第十一届明史国际学术讨论会论文集》，天津古籍出版社2007年版，第749-753页。高致华：《金华牧羊：黄大仙大传》，宗教文化出版社2006年版。

⑫ 据说如果遇到了黑白无常，只要向其乞讨一些东西，日后必定是大富大贵。而且在民间的一些地方戏剧表演里也可发现，有时黑白无常会以财神自居，并且在头顶高高的帽子上写着“一见生财”。

⑬ 布袋和尚脸带笑容，手提布袋，也常被商家认为是有欢喜、招财的意味，而视同财神供奉。

⑭ 民间相传道教全真道祖师刘海，能戏金蟾，金蟾为神物，能吐铜钱奉人。

⑮ 即孔子弟子“子贡”，善于言语，以经商闻名，富至千金。

三、紫南宫之沿革



本文所探讨的紫南宫位于台湾中部的南投县竹山镇社寮里大公街，创建于清乾隆十年（1745），祀奉福德正神，内有百年石制香炉及石头公。庙宇规模虽然不大，据传灵验非常，全台各地前来祈求及还愿者络绎不绝，尤其假日更是人山人海。

早年社寮里民每逢家中添壮丁，则会请村内里民吃鸡酒，称为“吃丁酒”，而里民在土地公的庇佑下也都平安顺利。此外，每每向土地公借钱投资都会赚钱，次年还钱，日久成习。其后该项传奇广为流传，来自全台各地的信众日益增加，紫南宫乃成立管委会进行管理^①。

紫南宫管委会近年来将香油钱回馈乡里，有许多具体的方式。例如：社寮里三所国中小学子弟之学费以及营养午餐费，全由该宫庙负担；照顾长者方面，庄内七十岁以上的老人家，重阳节赠金戒指；为鼓舞年轻人生育，凡庄民添丁或弄瓦都补助1万元；与公所配合举办活动，欢迎社团共同办艺文活动；该宫庙还成立环保大队维护里内清洁，守望相助队更是为地方治安把关。以上皆是该宫庙对小区的回馈，这种与小区互动的模式业已成为其他宗教庙堂的模范。紫南宫在南投当地不仅是信仰中心，也成为社福机构，甚至发展成为独具地方特色的观光景点。

四、发财金之借还

虽说“神”爱世人，但“人”也必须遵守神明所定的游戏规则，紫南宫也不例外，并非信众要借“发财金”就一定借得到，以问神六次为限，若六次掷筊均未能获得“圣杯”者，便无法如愿借到，须择日再依规定流程向土地公请示。

紫南宫管理委员会表示，要借“发财金”的信众，首先要向土地公焚香祈福，并向土地公许下心中愿望；其后，取筊向土地公行礼禀告姓名、住处及心中祈求的愿望，然后掷筊。第一次掷筊获得“圣杯”者，可借最高上限600元^②；第二次获得“圣杯”者，金额递减为500元，

① 第一届“紫南宫管理委员会”成立于1983年。

② 本文金额皆为新台币。

以此类推。经过掷筊得到土地公的承诺后，便可以向紫南宫服务台“求金处”领取“发财金”作为母金，还金期限则以一年为限。



换言之，最多只能借用600元，权充为做生意的母金，来年若赚钱即须还本，赚钱后再增添香油钱。如此的方式经过信众口耳相传，成为名闻遐迩的特殊民俗活动，同时也让紫南宫因而香火日盛。据庙方统计，2008年一整年计有四十五万人次向紫南宫土地公借“发财金”，金额初估约2亿元。虽然信徒须凭身份证^①方能向神明借钱，然而庙方人员时而也会发现有些信徒窜改身份证号码，多次向神明借钱，也曾造成神明呆账1亿多元。经过媒体报导后，有很多人陆续回来还钱，或许是因为欠神明钱多少会良心不安吧！

“发财金”原本称为“福德金”^②，在紫南宫发展的过程中论其意义，从当时（台湾光复初期）历史背景来看，时值民生困苦、百业待举之际，紫南宫在救急以及协助居民创业方面^③，是意义斐然的。在1961年到1977年期间，只开放小区居民在农历的正月十五日及十六日求借，在金额上也少作限制，据说当时求取的最高金额曾达4000元。（约当时本地两个多月的工资）1982年重建后，由于小区子弟因求取福德金在外地创业有成，吸引了外地人向紫南宫土地公求取福德金的热潮，且信众逐年增加。在此之前，外地信众，皆必须经由社寮里里民作为担保，方可向土地公求取“发财金”。

1983年成立了第一届“紫南宫管理委员会”，当时委员会有感于庙方经费不足，无法应付众多求“发财金”的信众。因而决定，自该年起规定求取“发财金”的金额为每人200元为上限，并聘请专职人员服务，开放常年求取“发财金”的民俗文化活动。

人说好心有好报，也反映在紫南宫的财政上。信众答谢紫南宫土地公的回馈金额，甚至有高达一次还金20万元的纪录，可想而知该信众的确发了财，此举同时反映出神助发财之灵验，也为紫南宫建立了口碑，成为有力的宣传。信众因此在稳定中增加，庙方资金也就更加充裕。1987年第二届紫南宫管理委员会决定从该年起将求取“发财金”的金额，提高到每人“六百元”的限额，以符合“六六大顺”之意，延续至今。紫南宫求取“发财金”的民俗活动因而

① 到紫南宫服务台，填写个人资料及求金金额，并出示个人身份证或足以代表身份的证件，如身份证正本、驾照正本、IC健保卡（有照片者）；无证照者，则可求金后马上还金，沾个好运。

② 庙方称为“福德金”，然而一般大众皆称之为“发财金”，故本文随俗亦以“发财金”称之。

③ 开放社寮地区居民，向土地公求取“发财金”，其主要的目的是提供居民生活上的经济周转，以及小区子弟在创业上的经济协助。

奠基，同时也演变成为求取“发财金”许愿的多元信仰。

因为求取“发财金”的信众得到土地公的神佑如愿者众多，所以每年求福德金的信众人数皆以40%的比例向上增加，以一传十，以十传百，1998年更突破历年信众的增加比例，达100%以上，人数达十二万多人。紫南宫为了让全台信众，都能“有求必应”，于每天早上七点到下午五点（周日延长到六点）办理求金及领取手续，而且除了除夕日休假外可谓全年无休。还金的时间，同于求金的时间；还金的方式，携带身份证件或求金的红包袋，装上还金的金额，由服务小姐交付收据即完成手续。

“求金”的信众，近年来心愿百样，无奇不有：有求事业发达、工作顺利者，有求就学如意者，有请土地公找金子、找车子，有求保家庭平安者等等。通常土地公都会“有求必应”，信众也会于“还金”时增添香油钱，作为“还愿”。“还金”后有些信众，也会马上向土地公再次“求金”，作为永保平安，并成为紫南宫土地公最忠实的信士。从早期的急难救助与协助居民创业的精神，演变至今全台信士心灵的信仰及小区资产的营造。

五、紫南宫的文化活动

2009年紫南宫牛年迎春民俗系列活动从除夕（一月二十五日）开始，持续至元宵（二月十日）。因每年大年初一至庙里烧香祈福的民众不断增加，庙方2009年将原本三公顷的停车场，扩大增为六公顷，惟一早即出现大量车潮，往来车辆络绎不绝，寺庙广场更是万头攒动。每年大年初一至初四都是人潮最多的时刻，每天都有将近十万人次涌入寺庙，庙方安排跳财神、舞年狮、土地公婆撒金粉拜年及竹管炮表演，让进香的人们感受到浓浓过年喜气。大年初一，庙方发放2009颗金鸡蛋，里面藏了现金，最大奖8888元，排队人潮塞爆现场；庙方还洒金粉让民众带回去讨吉利，有人竟然拿畚斗来装，希望装越多越发财。2009年过年从初一到初七短短一星期，光是来借金的就有5万人，共借出3000万的发财金，比去年成长一成六；还有不少人看中消费券可以参加抽奖，便异想天开想向土地公借消费券。至于来还钱的人数也不少，共还了4500万，比去年多出一成五。

“借发财金”在中国台湾逐渐形成一种风俗、一种文化。紫南宫另一项“吃丁酒”^①的习俗，也因“两岸三通”，更多成为陆客的新体验，一些春节期间来台观光的内地旅行团，也特别安排到南投县竹山镇紫南宫体验万人吃丁酒、求发财金的节庆活动^②。像这样充满人情味的节庆旅游，对观光客深具吸引力。过去内地游客到台湾，一般多只到日月潭、阿里山，对于台湾地道习俗则较难有深刻体验。文化的魅力可以穿越历史，可以感动群众，可以创造财富，同时也可以消弭误会冲突^③。在全部的人类历史和现实社会之中，日子怎么过，就是文化，文化

^① 竹山镇社寮紫南宫“吃丁酒”庙会民俗活动，10日“吃丁酒”活动除全台各县市信众组团包游览车前来以外，也不乏来自中国的旅游团，呈现供不应求，前来人潮初估至少15万人次，再创新高。此外，也安排歌仔戏、布袋戏、大竹鸡、土地公及土地婆踩街拜年等活动，让信众留下难忘的回忆。

^② 紫南宫管委会主委庄秋安说，今年活动最特殊之处，系中国上海、福建、广西、厦门等地区民众来台游玩时，也特别将“吃丁酒”活动列入行程之中，与台湾民众一起体会“吃丁酒”风俗，期许两岸关系能更和谐。

^③ 黄清源：《文化的魅力》，《闽南》2008年第6期，泉州学研究所，第31-32页。

就在日常生活中。文化决定社会的发展，是社会的生命力。

六、结语

宗教信仰本身即是一种生活方式，紫南宫借发财金的传统显然更超越了宗教信仰，俨然已成为当地特有的文化品牌。紫南宫作为一座土地公庙已有 300 多年历史，虽然庙堂不到 10 坪大，不过香火鼎盛，尤其土地公发财金更是出了名。2008 年向神明借钱的信徒有 43 万余人，总计借出新台币 2.5 亿多元，让有困难及需要的民众借钱，但还钱超过 3 亿元，庙方以盈余做公益，提供当地 4 个里的奖助学金之外，还提供老人照护，社会福利做到全台罕见的程度。另一方面，从还金情况来思考，可以看出我国台湾地区人民不但敬天畏神，且很有诚信，借钱的人绝大部分会还，且还得更多，这代表他们善良、诚信、感恩的精神，是我国台湾地区人民非常重要的价值。

现象审视与历史考察：土地神崇拜研究*

郭志超

土地神是遍及华夏的神祇，与民俗水乳交融，集中地体现了即使是道教神祇，只要与民俗糅合，其信仰就属于民间宗教范畴。“民俗宗教”之谓，最能点明民间宗教的性质，因而它是民间宗教最好的替代性名称。借助民俗宗教一词，最能深度理解民俗。或者说，民俗宗教犹如民俗生活的中枢神经。因此，我们就容易理解当时以民俗研究为旨趣的历史学家顾颉刚先生，他研究民间宗教的首位神明就是民间宗教最普及的土地神。1926年冬，在厦门大学任教的顾颉刚先生到文化古城泉州采风，发表了《泉州的土地神》这篇民俗学文章。

全球化也有文化的浪潮。在这种浪潮中，既有文化的交流也有文化的竞争。当民族文化或其局部在竞争中处于弱势，民族文化或其局部的衰微趋势也就不可避免了。因此，即使是民族传统文化的非精华成分，在抵御外来强势文化的同化中，也能发挥积极的作用，更不用说民族的优秀传统文化了。在保护民族文化的过程中，草根性的民俗宗教最具有“春风吹又生”的顽强生命力，它营造着维系民族文化的缓冲地带。鉴此，民间宗教的研究崭露出新的社会意义。

中国东南的民间宗教历来非常活跃，明清时期仍无式微的迹象。自晚清迄今，随着中国社会的转型，经济、思想变迁尤为激烈的中国东南，其民间宗教经过一次次的花开花落后出现了新的生机。土地神庙大型化的这一现象，是近现代社会变迁的投影，反映了民间宗教强劲的活动力，显露了民间宗教变迁中的民本主义趋势。本文对民间土地神地位在中国封建社会逐渐卑微的历史考察，意在映衬出近现代土地公庙大型化的反常现象，因而值得加以关注。人们普遍注意到民间土地神的卑微地位，但并不明了这一地位是历史过程的结果，更没有系统地做历史梳理并提出解释。鉴此，仅本文的历史勾勒，也具有一定学术价值。

一、问题意识缘起：土地庙大型化现象

从晚清迄今，中国东南海疆地带是观察中国社会变化的最佳视域。考察民间宗教亦然。晚清以来，中国东南海疆地带若干地区或地点的土地庙的大型化是值得关注的民间宗教现象。

* 本文原载陈支平主编：《一统多元文化的宗教学阐释——闽台民间信仰论丛》，厦门大学出版社2011年版，第74-79页。

香港较为大型的土地庙有大坑东福德庙、筲箕湾福德庙、尖沙咀海防道福德庙、红磡福德庙、牛头角伯公庙。

台湾大型的土地公庙更令人注目，如台北市的景福宫、台北县中和市的烘炉地土地公庙。台北县板桥的深丘福德宫的深丘福德宫，因为建在黄金地段，以2009年200万新台币每平方米的地价计算，这间土地公庙地价已经高达2.8亿，称得上是全台最贵的宫庙。2009年末重建竣工，2010年1月19日举行安座大典。

闽南石狮市鸿山镇伍堡村的土地庙，依山临海，坐北朝南，始建于明，清代以后多次重修乃至扩建，香火甚旺，被海商、船民视为伍堡澳的航海保护神。现存建筑面积130平方米，单开间重檐歇山顶，进深二间，另有护厝。庙中土地神还超常地配祀文、武判官。像石狮伍堡村这样较大规模的土地庙，为闽南所罕见。

可能受到来自台湾的影响，2008年厦门仙岳山土地公庙扩建为中国大陆建筑中最为宏大、精致的传统木结构土地公庙，庙内2米多高的福德正神像为举世最大的土地公塑像。

南洋华侨华人社区的土地公庙的规模化比中国东南出现得更早。新加坡有十几座一定规模的伯公庙（土地庙）。在马来西亚檳城的海珠屿，初拜张、丘、马三位华侨先贤为大伯公时，祭祀场所可能只是棚屋。到了1799年即檳榔屿开埠14年后，才正式建庙立碑。1801年，在檳城建起更大的大伯公庙，总面积700多平米。

以下对土地神崇拜的历史考察，将提高我们对此类宫庙大型化现象的解释能力。

二、社神产生后的裂变

（一）夏商周时期社神的裂变

原始社会就有对土地神的信仰及其祭祀，即社祭。在原始农村公社时期，对土地神祭祀的单位就是农村公社。

从先秦到清代的文献中，社即土地神的解释非常一致。战国《公羊传》曰：“社者，土地之主也。”汉代应劭《风俗通义·祀典》引《孝纬经》曰：“社者，土地之主，土地广博，不可遍敬，故封土为社而祀之，报功也。”清代翟灏《通惜编·神鬼》：“今凡社神，俱呼土地。”古人十分迷信鬼神，在战争过程中要反复祭祀鬼神。《礼记·王制》载：“天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎祢。”“类”“宜”“造”皆为祭名。并且，为了在征途进行祭祀，要设立随军而行的社和庙。这种随军的“社”叫“军社”。《周礼·小宗伯》云：“若大师，则帅有司而立军社，奉主车。”既有随军移动的社（即“军社”，所奉叫“社主”），也有随军移动的祖庙（即“迁庙”，所奉的神主叫“迁主”）。社主和神主皆载于车。汉末郑玄注《周礼·小宗伯》曰：“社之主，盖用石之。”

《周礼》所载的与战争有关在军社和迁庙前举行的誓师仪式，早在夏商时代就有了。《尚书·夏书·甘誓》载：“启与有扈战于甘之野，作甘誓……用命赏于祖，弗用命，戮于社。”武王伐商，在牧野之战前，祭天、社、祖。《礼记·大传》载：“牧之野，武王之大事也。既事而退（燔），柴于上帝，祈于社，设奠于牧室（移动的祖庙）。”其中就有祭社仪式。

夏代之初，开战前的誓师就有祭社，这种社就是国之社派生的随军移动的军社。而国之社

应是从民间的社，即中经部落联盟的社演变而来。据《左传·昭公二十九年》，“社……自夏以上祀之”。《史记·封禅书》云：“自禹兴而修社祀。”原始时代，至迟在农村公社时期，人们就有对土地的崇拜，这应是没有疑问的。农村公社就是原始社会祭祀社神最小的单位。

（二）社神的进一步裂变即后土的出现

随着统一王朝的发展，土地神就演进为疆域内整个大地的超自然的象征。为了与王朝下的各诸侯国，乃至最基层的土地神区别，就出现了“后土”这一最高规格的土地神。等级制度是封建社会的基本规范。《礼记·礼运》云：“天子祭天地，诸侯祭社稷。”天子所祭的“地”其实也是祭“社”，只不过是最高规格的社。尽管名异质同，却体现了天子与诸侯的地位之别。为了表征天子所祭的土地神有别，“后土”之名就应运而生。这应是“后土”名称产生的原因。《礼记·月令》云：“中央土，其帝黄帝，其神后土。”所言意在强调黄帝及其后裔所辖疆界的土地之神，不是一般的土地神，而是“后土”。借黄帝说事，并不意味黄帝时已有后土名称。《左传·昭公二十九年》点明后土的实质：“后土为社。”又说：“故有五行之官，是曰谓五官：木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”据此可知，在西周，至迟在春秋，已有后土这一明确的国家级土地神。

战国时，后土似乎未受到重视。秦代秦始皇重视的后土祭仪，体现在泰山的封禅祭仪里。汉承秦制，直至元鼎四年（前113），汉武帝继位后的第28年，他在祭天后质疑只祭天没祭地。《汉书·郊祀志上》载：“天子郊雍，曰：‘今上帝朕亲郊，而后土无祀，则礼不答也。’遂立后土祠于汾阴睢上。上亲望拜，如上帝礼。”汉武帝的质疑是有根据的，《史记·封禅书》云：“周官曰，冬日至，祀天于南郊，迎长日之至；夏日至，祭地祇。”自汉武帝的质疑后，天子不仅祭天而且祀地的礼例恢复并延续下来。元代《文献通考·郊社考》记载“郊社之礼”，谓冬至祭天曰“郊”，夏至祭地曰“社”。

后土既为王朝国家级别的土地神，为什么自古迄今，民间坟茔旁皆立有后土神位。据《中国民间诸神·后土》引清人所撰《通俗篇》云：“今凡社神俱呼土地，唯茔旁所祀称后土……后土之称，对皇天也。土庶家似有僭。”《通俗篇》的顾虑是多余的。汉代王逸注释《楚辞·招魂》曰：“幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。”这就是说，天下之地，其神后土。后土也兼管地下冥界。这种王朝国家级别的土地神的权力，并不是民间的一方水土的土地神所能及的。因此，地下的冥冥世界之主宰只能由最高级别的土地神即后土来表征。

后土神后来被吸纳进道教神系的四御之一。在宇宙万物的创造者三清之下，四御统率天地万神。四御的前三尊神是玉皇大帝、中央紫微北极大帝、勾陈上宫天皇上帝，第四尊就是后土皇地祇，为掌管阴阳生育、万物生长以及大地河山之秀的女神。

后土与地方土地神的差别，汉代学者洞若观火。《中国民间诸神·土地》引汉代蔡邕所撰的《独断》曰：“社既土神，而夏至祭皇地祇于方丘，又何神也？答曰：方丘之祭，祭大地之神；社之所祭，乃邦国乡原之神也。”由此还可知，汉代地方的土地神既有“邦国”还有“乡原”。据晋代《搜神记·蒋山祠》（一），汉末广陵人蒋子文末后为土地神，还被追封为“中都侯”。可见，与后土相对应的土地神的地位，在汉末还未一落千丈。但城隍神出现后，情况就大不一样了。

三、城隍产生与社神降格

城隍，可溯源至西周时期的水（隍）、庸（城）祭祀。城隍被神化为城市的保护神后，道教把它纳入其神系，称它是剪除凶恶、保国护邦之神，并管领阴间亡魂。城隍神萌生于三国，初兴于魏晋，祭祀例规形成于南北朝，兴盛于唐宋，宋时列为国家祀典，元代封之为佑圣王。明初，大封天下城隍神爵位，分为王、公、侯、伯四等，岁时祭祀，城隍由护卫神变为在阴界对阳界的监察神，道教因而称城隍神的职司为剪除凶逆、领治亡魂。

城隍出现后，土地神即成其下属。在等级制的城隍系统下，土地神降格为城隍下属的基层神祇。城市的坊间、农村的村社，遍及守着一小块地方的土地神。高二三尺的低矮小庙，是供奉土地神的普遍形式。清人李凤翥《觉轩杂录》云：“土地，乡神也，村巷处处奉之，或石室或木房。有不塑像者，以木板长尺许，宽二寸，题其主曰某土地。塑像者，其须发皓然，曰土地公，妆髻者曰土地婆。”土地神还有诸多细分，有花园土地（神）、山丘土地、青苗土地、庙神土地，甚至还有猪栏土地。这说明掌管一小方水土的土地神的纷杂只是司职的琐细再分，反映了土地神的卑微化。

清人李凤翥《觉轩杂录》又云：“俗言……乡村之老而公直者死为之。”其中所说的年长而公直者死后为土地神，至迟在西周就有之。《周礼·大宗伯》云：“社稷，土、谷之神，有德者配食焉。”所谓“配食”就是配祀，有德者死后经过确认，也和土、谷神一起供奉。传说共工的儿子句龙，死后成为后土这一国家级的土地神。其实，应该是作为后土的配祀，而且其时要晚得多。晋代《搜神记·蒋山祠》（一）记载这一故事：广陵人蒋子文常谓己骨清，死当为神。汉末为秣陵尉时，追贼受伤而歿。后其故吏竟见之，闻其言：“我当为此土地神，以福尔下民，尔可宣告百姓，为我立祠。”后被追封为“中都侯”，“为立庙堂”。有德的长者死后尊为土地神，到清代仍有流风余绪。甚至南洋华侨也秉承这一传统。清嘉庆时，拜张理、丘兆进、马福春三位华侨先贤被奉为大伯公。至今，在马来西亚“唐番”供奉的小型土地神祠里，与土地公配祀的“拿督公”，就是“马华社会”的先贤。对于大伯公的争论，由来已久，仍未终结。迄今，主要意见认定大伯公就是土地公，其次意见认为檳城等地大伯公庙所奉不是土地公而是对华侨先贤的崇拜。其实，将后者意见整合入前者，就可以尘埃落定了。“社稷，土、谷之神，有德者配食焉”，这一远古传统文化的型塑力，是了然这一争论的关键。

二月二是民间盛祭土地神的春祭日。此俗至晚在汉代就有了，后来再增补秋祭日，从而有了完整社祭的春祈秋报。春祭日，同奉某一社神的村社人群共同举行祭祀庆典。人们要杀猪祭社，而后将祭毕的猪肉平分给每家。据《史记·陈丞相世家》：“里中社，平为宰。分肉食甚均。父老曰：善，陈孺子之为宰。平曰：嗟乎，使平得宰天下，亦如是肉矣！”每逢初一、十五（或有初二、十六），都以饭菜或瓜果祭拜，形式虽然简单但却持之以恒。即使是仲春、中秋这两个历史悠久的土地神庆典日，祭品仍然简单。例如，道光《厦门志·风俗》载：“（二月）初二日。街市乡村敛钱演戏，为各土地神祝寿。家造砺房（牡蛎）饭为供。”又载：“中秋，街市乡村演戏，祀土地之神，与二月同。春祈秋报也。夜荐月饼、芋魁祀神及先。”清人李凤翥《觉轩杂录》云：“土地，乡神也……祀之纸烛、淆酒或雄鸡一。”祭品算是甚丰盛了。

在府县方志中，几乎无一例外在祠庙部分都列有社稷坛。在中国封建社会中，国家权力基本上仅延伸到县衙这一级的机构，县的社稷坛正是这种政治权力基面的体现。社稷坛是由县衙依时专祀的，具有国家象征的意味，另所表征的社、谷之神的社神，其实是国家层次的后土在府县的体现。平民是不许祭祀这种社稷神的，百姓若祭祀社稷则被视为“僭祭”。

四、结论与余论

社神的裂变乃至天壤之别，反映了中国古代社会逐步走向封建专制以及此后中央集权体制形成并不断加强中的官重民轻，在这一过程中，民间的土地神不断受矮化。晚清以后，随着中国社会的转型，随着民本主义的兴起，土地神开始进行突破传统的变化，一些土地庙规格的大型化集中地体现了这种变化。在中国本土的土地神崇拜出现变化之前，中国封建专制鞭长莫及的南洋的华侨华人的土地神崇拜，已经出现了这种土地庙大型化的现象。

资本主义在世界兴起后，极大地刺激人们的物欲，也促使民本主义的蔚然。在资本主义推动的全球化的进程中，中国封建社会开始了向资本主义的逐步转向。在内外交困中的这种转向中，晚清的帝国终于土崩瓦解。在封建中央集权专制下不断矮化的土地神，也在晚清封建体制的没落后挺起腰身，并在现代社会的进程中崭露矗立之势。土地庙的大型化正是这一变化的体现。与大陆有不同政治背景的港、台较早就有了这一现象，而南洋华侨华人的同一现象出现得更早。在祖国大陆或称内地，在包括资本主义在内的多种经济成分的中国特色社会主义的社会转型中，追求财富的热流使多种职能的土地神发生司财更加专业化的转变，并助推了土地庙的大型化。不过，推动土地神宫庙大型化的主要动力应是民本主义的兴起。

犹如新芽的萌发，土地神宫庙大型化的异变，透露了历经沧桑的民间宗教仍蕴藉着蓬勃的活力。这一活力促进民族文化生态健全的营造。在华夏边缘以及外缘，民间宗教的兴盛参与维系着中华民族文化的活力。在全球化背景下的文明交汇和文化交流，是不可逆转的趋势。这类交汇和交流固然对世界诸民族的文化发挥着积极的作用，但如同双刃剑，闪烁着文化侵蚀和文化同化那另一面利刃的眩光。民间宗教之于民族文化的维护，不是筑堤御外，而是犹如红树林的林带，并不阻止交流，而是对外来文化，尤其是外来宗教起着缓冲作用。这对于民族国家文化安全的意义，不容低估。

参考文献：

- [1] 黄怀信整理：《尚书正义》，上海古籍出版社2007年版。
- [2] 吕友仁、李正辉注译：《周礼》，中州古籍出版社2010年版。
- [3] 陈成国：《礼记校注》，岳麓书社2004年版。
- [4] 蒋冀骋点校：《左传》，岳麓书社2006年版。
- [5] 刘尚慈译注：《春秋公羊传译注》，中华书局2010年版。
- [6] (汉)司马迁撰：《史记》，中华书局1959年(标点)版。
- [7] (汉)班固撰：《汉书》，中华书局1962年(标点)版。
- [8] (汉)王逸注：《楚辞章句补注》，吉林人民出版社1999年版。
- [9] (汉)应劭撰：《风俗通义校注》，中华书局1985年版。

- [10] (晋) 干宝撰、汪楹校注：《搜神记》，中华书局 1979 年版。
- [11] (元) 马端临撰：《文献通考》，浙江古籍出版社 2000 年版。
- [12] 宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社 1987 年版。
- [13] 吴孙权：《〈利簋〉铭文新释》，《厦门大学学报》，1995 年第 4 期。
- [14] 吴诗兴：《马来西亚的福德正神信仰讨论》，《成大宗教与文化学报》2009 年第 113 期。

百年道学精華集成

第二辑

神仙信仰

卷三

空间神明信仰



灶神信仰

火塘锅庄与灶神*

章海荣

民以食为天，食者必须火。有火有食全家伙而食之，伙食者火食也^①。火食烹调之地虽只是家庭之一隅，但此处有神。不同民族火食之事对家庭的现实作用虽相似，但不同民族因火而食之的器具和习俗的不同，火食之神在他们的观念中却大相径庭。

就我国各地火食器具的分类而言，有两个系列最具典型意义。一是灶。在广大中原以汉族为主体民族的地区，尽管有式样不同的各种灶，但以人工围砌灶膛托锅，灶膛中燃火炙烧锅底是灶的核心之义。二是火塘。这是生活在广大山区和林区，特别是西南诸省区少数民族聚居地普遍使用的炊具。笔者在贵州山区见到的一种火塘是这样的。火塘是用四块石成的斗形容器，高出地面至膝盖下，位置在屋的转角处，四周围以宽木板，上坐人。火塘内置铁三脚架，架上置锅，火即在锅下燃烧。有火塘必有锅庄，锅庄者即垫锅的三块石头。现有许多地方用铁三脚架取代。锅庄与火配套合成火塘，缺一不可。

火塘与灶共同之处，既是家庭成员火食之地与器具，又都是民间信奉的神祇；但它们却又分属两个不同的系列。本文拟从以下三方面来认识。

一、习俗的来源

在祖国西南的诸少数民族中，有很多关于火塘，特别是锅庄来历的神话传说。苗族崇拜火塘。传说苗族在迁徙过程中要歇下来做饭，没有火，就派3个人去寻找火种。三人好不容易找到火种，半路遇大雨，三人紧抱一团，终使火种未被淋熄。这3位先祖就演化成三锅庄石。铁器使用后，才以铁三脚架代替锅庄石，但三祖先化身之观念不变，认为铁三脚架是按三祖先紧抱护火的形象所打造。基诺族的传说是先祖们因遭外敌入侵，仓皇出走时，忘了支锅的三脚石，后由一女祖先返回，勇敢机智地取回。由此，三脚石成了先祖的象征。传说中取回的三脚石成了神物，每年都要接受远道而来的基诺族群众的拜祭。珞巴族神话讲三块锅庄石是由创世

* 本文原载《贵州民族研究》1993年第4期，第87-93页。

^① 古代兵制以十人为火，设一火长管饮食。同火而食者称火伴，即今之伙伴也。参见《辞源》第1909页、《现代汉语词典》第506页。

的乌佑三兄弟从一片汪洋中抱出，敬锅庄还包含着对本民族英雄神的崇拜。羌族关于锅庄石的神话是这样的：太古之时，人神未分，羌族女首领阿勿巴吉与天上火神蒙格西相爱成亲，生子名燃比娃。为使羌人免遭冻死，阿勿巴吉命子上天请其父帮助取火。燃比娃遵命上天，其父蒙格西让他用油竹做火把点燃神火带回人间。这事被天廷恶神喝都发现，喝都刮起一阵狂风，吹熄了火把。燃比娃再次寻找父亲。蒙格西从神火炉中取火炭放在瓦盆中，让其子带回人间。此事仍被恶神发现，喝都变法下起倾盆大雨。炭火熄灭，燃比娃被洪水冲走。洪水退后，燃比娃再次请其父给予神火。鉴于两次取火的失败，蒙格西思索良久，最后将神火藏于白石中，并嘱其子曰：“两石相撞火花现。”这次瞒过了喝都，燃比娃成功地将神火带到了人间。从此羌人有了火，白石即成了锅庄。另外如满族、普米族、白族等都有关于锅庄石来历的神话传说。这些神话传说，从内容看各不相同，但其核心思想却十分一致，都围绕着火塘即本民族祖先或英雄来展开。这类故事的结构也大致相同：原古时代——火的宝贵（或还无火）——灾难——寻火或取石——先祖或英雄的出现——战胜困难——寻火或取石成功——族民得救——先祖化为锅庄——世代祭祀。据此，我们看到了火塘锅庄神简洁明确的来历：锅庄即先祖。而火塘神与汉族地区关于灶与灶神的来历相比，则大不相同。

中华民族敬灶之俗由来已久，《礼记》与《仪礼》两书中都记有此事。《礼记·祭法》中说道：“王为群姓立七祀，曰司命，曰中雷、曰国门、曰国行、曰泰厉、曰户、曰灶……庶士庶人立一祀，或立户，或立灶。”^①《礼记·月令》中说道：“孟夏之月……其帝炎帝，其神祝融……其祀灶，祭先师。”^②《仪礼·牲性馈食礼》中两处说道：“主妇视饔，饔于西堂下。”郑氏注曰：“炊黍稷曰稷，宗妇为之。饔，灶也。”^③“授主妇尸。卒食而祭饔饔、雍饔。”郑氏注曰：“雍孰肉以尸享祭灶，有功也。旧说云宗妇祭饔饔。饔者，老妇之祭。”孔颖达疏曰：“礼尸卒食而祭，饔饔饔、雍饔也……夫饔者，老妇之祭也。”^④

从这些记载中看，灶神的来历有两种说法。一是灶神来之火神，祭灶即祭火神。此说除《礼记》外，《淮南子》《说文解字注》等书亦持此说。另一说认为灶即先炊，是祭老妇人，用以报德。《仪礼》中明显持此观点。这两种说法均源于灶的自然属性，加之灶与土地、井、门户、道路等并列为七祀之一，可见，先秦时灶之信仰带有原始古朴的风俗。

汉代以后，灶神的变化很大。先看灶神的姓名，较普遍的说法灶神姓张，名单，或名禅，字子郭；又有说叫苏吉利、宋无忌、张隗、壤子等等。发展中灶王有了家，其妻姓王名搏颊，字卿忌。他们共有6个闺女，都叫察治等等。再说灶王的身世，更是五花八门。河北民间说灶王是个贪吃的州官；河南的传说灶王是帮灶烧火的穷小子，因被玉帝的闺女爱上，才勉强被玉帝封了个灶王；山东传说灶王是个忘恩负义的富商；陕西则传说灶王是天上犯了天条的星宿等等。看来，灶神自演变为灶王、灶王爷之后，其在民间的命运甚是不佳。

从民间祭灶习俗的发展看，其变化也相当大。承先秦古风，汉代基本上还是夏天祭灶，原因在于灶是养人之主，属火性，夏季属火，又是万物生长之时节，故祭灶。到晋代，葛洪《抱

① 《十三经注疏》下册，第1590页。

② 《十三经注疏》上册，第1364页。

③ 同上书，第1180页。

④ 同上书，第1192页。

朴子》一书中有“又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状”一说，这一说大改灶神的形象，想来祭灶也等不得每年夏季了。唐代诗人陆龟蒙有《祀灶解》一文，其中说道：“说者曰其神居人间伺察小过作谴告者，又曰灶鬼以时录人功过，上白于天，当祀之以祈福祥。”灶神至此终于成了玉帝安插在人间的特务了。陆文中又说道：“苟行君子之道，暗室不欺，屋漏不愧，虽岁不一祀，灶其诬我乎？”为小人之道，专利以饰诈，崇奸而树非，虽一岁百祀，灶其私我乎？”^①由此看，唐代有关灶之神性的观念和祭灶之俗的权威性都并非神圣得很。与祭灶相比，自己言行端正还是主要的。宋代关于祭灶风俗的记载不少。今录吴自牧著的《梦粱录》中一段“二十四日，不以穷富，皆备蔬食饧豆祀灶。此日市间及街坊叫买五色米食、花果、胶牙饧、箕豆，叫声鼎沸。”^②看来，今日民间的灶王观念与祭灶之俗最晚在宋代已基本固定下来。以上述灶神诸方面历史之演变与火塘神之来历相比，灶神与神话无大关系。虽然灶神仰或来之于炎帝、祝融等神祇，但此两神与灶神的事迹不明确，后人敬灶之观念和习俗与炎帝、祝融等亦无干涉。再者，祭灶与祭祖也毫无相混之迹象，此点下文着重叙述之。

二、崇拜的功能

从有关的神话传说中看，敬火塘锅庄即敬先祖是十分明确的，这种火塘锅庄即先祖的观念，我们还可从其他许多习俗中看到。如祭祖就离不开祭火塘，广西的苗族把火塘神当做全体祖宗神来崇拜。除3位保护火种的先祖外，包括历代列祖列宗，逢年过节都要祭拜。火塘是苗族人的原始祖神堂。侗族亦使用火塘，火塘边设有火塘神位。逢年过节，宾客临门宴席，要向火塘神烧香烧纸，奉献供品敬祭。喝酒时，要用手指点酒向火塘弹3下，表示敬祖先，与祖先共饮。哈尼族也有对锅庄石敬祭的习俗。哈尼族人认为过世的祖先灵魂是永存的，他们是家族的守护神，在重大节日与过年时均要祭祀。祖灵的居所有几处，其中之一是在火塘上。因火塘与家人的距离最近，又是家庭活动的中心与圣地，因此也是家庭祭祖的固定地点。普米族称锅庄神为宗巴拉，他是普米族家庭祭祀的主要对象，凡节庆、婚丧及举行各种宗教仪式时都要敬祭。每日三餐要由家长进行简单的祭祀后方可进食，过年时要举行大祭。普米族人对祖先的崇拜主要表现在对锅庄神的祭祀中。基诺族人有吃新米节，是时三块锅庄石上都放一份祭品，意思是请锅庄神即祖先先吃。视火塘锅庄为先祖而祭祀的民族还有很多，如纳西族、土家族、布依族、水族、仡佬族、布朗族等等。

敬祭先祖是中华民族普遍信仰，但人们对此信仰的功能探索甚少。民俗学博士张铭远先生在他的《生殖崇拜与死亡抗拒》一书中，对包括祭祖在内的传统农事节日和人生节日作了深入的剖析与研究。他认为，在农事节日仪礼和人生节日仪礼中，信仰所关注的根本问题是对生命运行动力的祈祷，即在求和高扬永无止境的生命力。节日与岁末的祭祖也是围绕着这一生命主题来展开的，张先生这样说：“答案是颇有意思的，在中国民众的观念中，生命的母体并不是任何有生命的事物，而恰恰是生命的否定形式；是那些已死去的生命，是鬼是亡灵；确切地

^① 参见宗力、刘群编著：《中国民间诸神》，第256页。

^② 《梦粱录》，浙江人民出版社1980年版，第49页。

说是祖先。”^①祭祖的目的在于企求生命的母体给予永不衰竭的生殖力量，所以，在人生的一切重要时刻如出世、成丁、结婚、去世等都忘不了祭告先祖，这是张铭远先生的著作所告诉我们的。在他的研究中既未涉及先祖与火塘的火系，也没有注意到火塘锅庄在这些人生仪礼中的作用与地位，而笔者在此则说明锅庄即先祖的化身，他是生命的母体。事实上，这一点在那些使用此炊具的少数民族心目中是十分明确的，例如傣族人的火塘神观念。傣族人使用火塘，信仰火塘神，傣语叫宰岛裴。傣族的原始宗教认为，火塘和人一样是同一生命体，它有心脏、有灵魂、有感情，是一生生不息的实体，故而人是绝不可冒犯它的。与此种生命体观念相适应，傣族与许多民族的人生仪礼离不开火塘与锅庄。

布朗族是个使用火塘、信仰火塘神的民族。布朗人也认为火塘即是家祖的神灵所在。就人生的节日而言，布朗人的成丁礼必须在火塘边举行。布朗族青年男女到14岁就要举行成丁礼。时间在夜幕降临时，达及成丁年龄的男女青年相邀聚在一家火塘边。男女相互依次帮对方用锅庄灰染黑牙齿，这样方可视作成人，获得恋爱和结婚的权利。普米族少年一般在13岁举行成丁礼。13岁前，他们一般仅着麻布长衫，腰系布带。成丁礼后，男子下着长裤，上衣短衫。少女在成丁礼时也要改换装束。仪式举行的当天清晨少男少女们便穿上了成人的衣服，同时在火塘上方的香案上摆上青稞、酥油、糌粑、奶渣、茶叶、粗盐等祭品。入夜，仪式开始，男子依次站在火塘的上方，女子站在下方，然后各人都向锅庄三磕头，表示敬请天神、地神、祖先神即火塘神保佑自己。这一仪式俗话就叫敬锅庄。

成丁礼仪是世界各地许多民族都有传承的人生节日，它的意义就在于取得性的资格。那些通过了成丁礼的青年人，既获得了性生活的合法权利，也开始为社团和家族负担起联姻和繁衍的义务。从成丁礼中改换装束，文身染齿，火塘燎身、敬祭锅庄等举动看，其意义隐含在这样一个公式里：考验、变形——成年、新生——性的权利。考验、变形的寓意不外乎是脱离旧的孩童的生命体，进入到新的充满生命力的新的生命体，由此当然就是成年与新生了。成丁礼的核心意义与目的是企求获得新生与企求生命力的爆发。婚礼与成丁礼的性质相一致。在这样的人生节日中自然也离不开祭祖，即祭火塘锅庄。例如苗族人的婚礼，新娘进新郎家后，必先围火塘走一圈，并小坐一会儿，才能进入新房。此礼意为先拜祖先、拜火塘神，取得承认，方为夫家成员。此俗在布依族、水族等民族中都有。

作为人生节日重大一环的是死亡，从丧葬仪式中我们更可看出先祖——生命——火塘锅庄之间的关系。基诺族在为死者沐浴更衣后，停放在房内火塘上方，熄灭火塘之火。若是父亲亡故，这时必须放倒一块锅庄石。普米族人在为老人举行葬礼中，必须要在锅庄石上画一符号，这一符号在普米族人的观念中象征老人死后的归宿。从这些民族的人生节日仪礼中，我们可以体会到火塘锅庄——祖先——生命力这样一个崇拜的功能结构。在现实中，这些仪礼既包含有十分明确的生命观念，同时，它们又不仅仅限于人的生命一事。在冥冥中，它还包含着对家事、农事、动植物自然界乃至世界整体生命力运行的祈祷与感应。锅庄不仅是先祖，而且是石，是宇宙生命体之本原，是生命力的浓缩与源泉。至此，对敬祭火塘锅庄神的功能已可明确。那么，祭灶的功能又如何呢？它是否与祭祖、企求生命力有关呢？这就首先要来看看祭灶

^① 张铭远：《生殖崇拜与死亡抗拒》，第156页。

习俗中的诸多事象了。

东北辽阳人祀灶在腊月 23 日。俗传灶王为一家之主，专司家中一切善恶，每年于是日升天，将所管之家的事体奏请玉帝。玉帝即凭其所奏，以降祸福于其家。祀灶之日，每家必购皂糖。孩童拣选油秫秸，扎成犬马之象，据云此为灶王夫妇升天时之坐骑也。天色昏黑后，取茶杯两个置于灶上，一盛水，一盛草料，持扎成之犬马作饮食状。复将灶王供于杯前，燃香致敬。逮至星斗满天，香将燃尽时，取爆竹一枚，燃放于院中，且将灶王和犬马之类聚于一处，以火焚之。复以皂糖少许，粘于锅灶口上，谓之糊灶王口。盖恐灶王升天，奏出恶事，故闭其口不使之言。天津、河南沁源县等祀灶之俗大致与此相同。南方如南京地区祀灶，其时亦在腊月 23 日，用灶糖、灶糕、又剪草为刍，撒豆作粮，用以祀灶^①。成都等地俗以农历腊月 24 日为迎新灶神之日，23 是旧灶神卸职之时，不论贫富，各家都祭灶神。是日以白饴糖、果子为祭，以为饴糖可粘牢灶王之嘴巴，不使其乱说。祭毕，换上新灶像，并贴上“上天言好事，下界保平安”之类的对联。这些都是汉族地区祭灶之俗。那么，少数民族的祭灶习俗如何呢？畲族信奉灶神，祀灶是在每年农历腊月 24 日晚。是晚设三牲祭品，由家主点燃香烛，三叩头，口念祝词，念完后烧纸钱，放响炮 3 个，送灶神上天。年 30 晚，用饼干、糖果、素菜、清茶、点香放炮，迎接灶神回府过新年。其时须贴灶神像与对联，内容不外乎“上天言好事，下界降吉祥”之类。其他少数民族如壮族、京族、侗族、土家族等都有祀灶神的，其情况大同小异。

从这许多不同地区、不同民族的祭灶活动看，其大致相同的结构程序是这样：农历腊月 23 日或 24 日备好香、烛、菜肴，内中必有糖、糯食之类，另有灶马、犬等小工艺——打扫灶房——焚、烧、放与拜祭——分吃祭品——腊月 24 日或 30 日迎灶神回府贴新联和灶神像等。从这样的仪礼中看到祭灶的直接目的是希望灶王在玉帝面前多说好话，不说坏话，免遭上天的惩罚。此外，我们还可看一看汉代祭灶的一些功能。

《史记·封禅书》中有这样一段记载：

少君言上曰：“祠祀则致物，致物而丹砂可化为黄金；黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也……”于是天子始亲祠灶……^②

按此段所记，祭灶几成巫术，其作用可使丹砂化黄金，可致富，然后是益寿、长生与成仙，功能可谓多矣。另外，在《搜神记》等书中记有这样一件事。

汉宣帝时，南阳阴子方者，性至孝，积恩好施，喜祀灶。腊月晨炊，而灶神形见。子方再祥受庆。家有黄羊，因以祀之。自是已后，暴至巨富。田七百余顷，舆马仆隶，比于邦君。子方尝言：“我子孙必将强大。”至识之世，而遂繁昌。家凡四侯，牧守数十。故后子孙尝以腊月祀灶，而荐黄羊焉。^③

此乃祀祭用黄羊的由来，其致富的功能明确。汉族地区祭灶功能自古至今梳理起来确有不少，但无论多少，从本文已揭示的这些功能看，无一种与祭火塘神的功能相似。祭灶之功能绝无祭祖，企求生命力之痕迹。

① 参见胡朴安：《中华全国风俗志》下篇，第 65 页等。

② 《史记》第 4 册，中华书局，第 1385 页。

③ 《搜神记》，中华书局 1979 年版，第 54 页。

三、信仰之归属

火塘明显系由火与石两部分构成。没有石，火只是野火、篝火；没有火，石亦只是山野之乱石也。唯有火与石相结合，才成其为火塘。火与石毕竟是两种不同的自然物，前文所述火塘崇拜只是统而论之，并未追究其是火崇拜还是石崇拜。在这一信仰的归属上，火塘与灶亦泾渭分明。

从前文所引火塘神由来的神话传说中看，无论是苗族、基诺族还是羌族，所谓火塘神崇拜，实际是崇拜锅庄。在火塘的火与石之间，先祖或英雄主要的是与锅庄发生直接关系。此种情况在其他民族中亦有。普米族崇拜火塘神，相传普米族的祖先，从昆仑山下的大草原迁徙到云南宁蒗，将带来的先祖的骨骸和昆仑山的崖石融合一体，供在家中最显眼、全家朝夕相聚的火塘边，随时祭祀，此便是锅庄石。满族的一支那才都鲁哈拉人敬锅庄石。相传那才都鲁哈拉人受大部落欺凌离开家园，到新地方后，受神人卓禄玛发的指点，始用石器工具与武器，战胜了敌人与灾难，强大起来。族人按老人的形象制成石头神像，即支锅的三锅庄石。他们奉卓禄玛发即锅庄石为先祖，年年祭祀，月月烧香，祭天的神竿下亦必放3块神石。从这些火塘神信仰之由来的神话传说看，统统都归结为石崇拜，而非火崇拜。

除了神话传说外，前文说到基诺族、普米族在丧葬祭祖中直接祭典的是锅庄，而非整个火塘。与此相类似，纳西族葬仪中亦有祭锅庄的痕迹。纳西族摩梭人有寄葬习俗。其俗是在耳房里挖一个深3市尺，宽2市尺左右的坑，称之为“地笼”。底部垫一层炭，炭上放置3块石，呈锅庄石三角形，然后将包裹好的尸体呈坐式端放在这锅庄石上。这一习俗与火塘中的火是无关的，因它并非平时所用之锅庄石，而是另外找来的3块石头充当锅庄。白族是个石崇拜很虔诚的民族。《大理古代文化史稿》中有这样的记载：“以三白石代表神，后此三白石变为支釜之三足，而三白石之所在，为神圣不可侵犯之处……”^①这一记载告诉我们，白族是石崇拜在先，而后才有锅庄与火塘的崇拜。这可帮助我们衍生出这样一个论证的思路：崇拜锅庄即崇拜先祖是一偶然的、孤立的信仰现象呢，还是某种普遍信仰中之一例？如果是偶然的、孤立的现象，那么，我们就有理由怀疑火塘崇拜是石崇拜的结论；如果是某种普遍信仰中之一例，那么，锅庄崇拜只是一种延伸，火塘崇拜是石崇拜的结论就无可怀疑了。这一信仰的背景就是石与祖先的关系，而石与祖先的关系在这些少数民族那里是不难说明的。

先从创世神话中看。普米族创世神话《巴弄明和巴弄姆》中讲，远古时代，天地没有分开，世上只有一块长着翅膀的硕大无比的石头在空中翻飞。后来石头裂成两半，上半成为天，下半成了地。在《久木鲁》神话中讲，最早的人是一个女人，她由炸雷撞碎的石头碴碴和石头粉灰相裹合变成。后来她和石头相婚配繁衍了人类。从这两则创世神话中所包含石头乃世界及人类祖先的原始宗教观出发，普米族人认为锅庄由先祖的骨骸化身就很自然了。由此，说普米族火塘崇拜实为石崇拜之一例就不足为怪了。与此相似，苗族古歌中这样说道：“……有个岩

^① 参见《中国各民族宗教和神话大词典》，第11页。

妈妈，她从石凹里，慢慢走出来……”^①后来，这个岩妈妈生下12个蛋，又从这12个蛋里孵化出了人类和万物。岩妈妈即岩石是人类的先祖观念十分明确。苗族虽有其他图腾，也崇拜其他自然物，但敬岩、敬石为先祖亦是苗族原始宗教观之一。

再从一些民族的原始宗教观和宗教习俗中看，亦可窥视出锅庄石崇拜的归属。纳西族东巴教的造物神和民族的保护神是董神与塞神。由他们创造了人和万物，并为人和万物分配年龄。在东巴教的很多祭仪中，都首先要举行迎请董神与塞神降临的仪礼。他们的象征就是两块石头，须放在祭坛上。在民间，纳西人的大门前也要放象征董与塞的神石。白族的石崇拜包括崇拜石宝、石牛、锅庄石、石崖、巨石、石箭、阿盎白等等。石崇拜往往和白族的本主崇拜合二为一。著名的红沙石大王、黑岩赫威本主等都是当地老百姓崇拜之本主，亦是大石。这样的石崇拜在许多民族中都有，如阿昌族、羌族、佤族、壮族、侗族、布依族、高山族、黎族等等。

说到石头是人的先祖观念的另一种表现是认为石中蕴含着生殖的力量，这就是经久不衰的生殖崇拜。在这里，生殖崇拜只是石崇拜的一种表现而已，因为石是创世之神，石是先祖的化身，石是生命的本原。普米族神话《久木鲁》中久木鲁是女祖先，是石的化身。在现实中，他是一尊石祖，当然也是蕴含着永不衰竭的生命力的源泉。在云南省宁蒗县阿布流沟山麓有一个石洞，相传这里是人类女始祖的住地。每年3、5、7三个月人们常相邀来这里朝圣，并为不育妇女举行祈育仪式。仪式的过程是这样的，先在洞外被称为久木鲁的石祖巨石下放3块小石头，在石头中间烧一堆柴火，此为模拟的火塘与火塘神，这一举动完全证明了火塘崇拜只是石崇拜的延伸而已。祈育夫妻双双磕头，祈求久木鲁赐育。祈求毕，祈育妇女进洞在洞中的水塘里洗身，然后吸吮木鲁凹坑里的水，最后还须提起裙子到久木鲁旁的小石笋上坐一坐。如此这般后，不育妇女便获得了生育的能力。从这当中得出的结论是很清楚的，创世神、先祖、火塘锅庄、石、生命本原、生殖力量合而为一，家中的火塘锅庄实则是生命本原体的一个分支而已。云南省白族聚居地剑川县石宝山石窟第一窟中有一块三角形石头，中间凿有一缝，象征女阴，白语叫“阿盎白”。每年石宝山庙会期间，赶会的白族妇女向阿盎白点香燃烛，跪拜，用香油抚摸阿盎白以求子嗣。这样的阿盎白石在白族地区还有多处。这种包含在石崇拜中的生殖崇拜在西南诸少数民族中十分普遍，如苗族、彝族、布依族、水族、毛南族等。

对以上诸少数民族石崇拜事象的引证，已充分说明敬火塘乃敬锅庄，是石崇拜之一例表现。事实上，在西南、西北、东北的诸少数民族中存在着火崇拜，但从一些民族的火崇拜事象中分析，恰恰与火塘无甚关系，尽管火塘中有火。满族崇拜的火神，名叫拖亚恩都里。满族的先民曾有隆重、热烈的火祭仪礼，关于火神的神话传说很丰富。有的萨满神谕中讲，火神是穿红袍的老妈妈，她的衣衫是天的一部分。又有的传说，火神居住在最高的天穹中，天天随着白马在大地上奔跑。有的神谕中又说，火是风嘴，能吃掉林莽和自然界的一切生物。在满族的史诗《乌布西奔妈妈》中有火是笑着来、蹦着来、树上来、雨里来的神。另外，满族有盗火女神拖亚拉哈，关于他的神绩故事不少，主题是他从太阳那里盗火，并将火吞进肚里带到人间等等。这些有关火神的神话与满族卓禄玛发锅庄神的神话相比就一目了然了。火神与火塘是无关

^① 参见《贵州少数民族哲学及社会思想资料选编》，第107页。

的。苗族有祭火神习俗。湘西苗族每年农历6、7月间举行祭火神活动，是时巫师擎着巫刀，口念巫词，小孩紧跟尾随，蹦跳吼闹，走遍全寨各家及大小房间，以驱逐鬼妖。每到一家就用水扑灭这家火塘里之火种，尔后杀牛宰猪祭供火神，祭毕各家各户离村寨到野外煮吃。晚饭后，村民们熄灭野火后才回村寨。翌日派人到外村买回火种，全村又重新生火。从这一活动的全过程看，火神并无先祖之影子，从防火灾、灭火种等观念与行为看，火神乃是个须随时提防的神祇。白族地区大多有火神庙。一年伊始，村民们要祭献火神，祈求免遭火灾。白族等民族还有火把节，从这一节日的过程分析，亦是以驱邪防火为主题，与白族的石崇拜、火塘锅庄神崇拜无涉。

至此，我们完全可确信火塘神崇拜其实质，乃为石崇拜之一例。与此相比，灶神崇拜来源于古代的火神崇拜，与石崇拜无涉。请看民族学家杨堃先生的结论：“从此看来，今之所谓火神者虽已与灶神无关，然而今之灶王爷，则却为古代火神的后裔之一支，则似无可疑者。换言之，古代之祀火，乃近代灶王爷之来历之一也。”^①

行文至此，似已将民间的火塘神与灶神之信仰的诸方面作了一些比较，这只是对这一问题剖析的纲要或开始，如能进一步展开，我们或可以从中体悟到一些关于古朴的、原始生命观的可贵与可取以及封建世俗社会对人性的扭曲与戏弄。

^① 《杨堃民族研究文集》，民族出版社1991版，第185页。

财神、灶神、门神*

东方一

辞旧岁，迎新年，民间流传着很多神话传说。其中，人们最熟悉的莫过于财神、灶神和门神。

据传正月初五日为财神诞辰。人们往往初四子夜就毕恭毕敬，爆竹牲醴等待他的来临，祈求带来财运。财神姓甚名谁？有说财神即元朝末年的陈五路，因御寇而死，祀为神；有说是陈朝冯先希的五个儿子，明初有五显灵圣庙，康熙年间被禁祀后，更名为路头神，也叫行神。道家也有财神之说，以三月十五日为诞辰日。可见，鬼神之说，多是后人附会。

我国民间，祭祀灶神这一习俗流传历史较久。晋朝人周处的《风土记》说：“腊月二十四日夜祀灶，谓灶神翌日上天，白一岁事，故先一日祀之。”现在，很多地方仍有这个习俗。传说，灶神记人间功过，敬灶神是希望他上天多讲点好话，少讲点坏话。灶之有神，起源于古代的五祀。所谓五祀，孟春祀户、孟夏祀灶、季夏祀中庐（室中）、孟秋祀门、孟冬祀行。历代帝王对此都非常重视，此风直到清朝。也有人认为，灶神本为火神，他姓吴名四。《淮南子》注中说：“祝融吴四为高辛氏火正（职官名称），死为火神，祭祀于灶……”唐人段成式的《酉阳杂俎》讲得更具体，他说灶神名隗，长得很美，像个漂亮女人。

比财神、灶神具体而又实在些的是门神。我国各地，特别是北方，每逢春节都有贴年画的习俗，大约一是庆新年，增加节日气氛；二也有驱凶避邪的意思。年画上的像，过去称作门神，对称地贴在门的左右。传说的门神是专门管鬼、治鬼的“神荼”与“郁垒”二神。这种想象中的神灵到唐朝时，变为了秦叔宝与尉迟恭二位将军。这二人都是当时著名的武将。宋朝，门神变为一文一武。明朝，随着商品经济的发展，市民阶层的扩大，门神变为传统的财神的形象。人间送旧迎新的节日与神的关系如此密切，根本在于人们对幸福的祈求，对灾难的回避以及对科学认识的局限性，加上统治者神权思想的愚弄，以至无不带有浓厚的迷信色彩。

* 本文原载《老年人》1994年第1期，第36-37页。

火与灶神形象嬗变论^{*}

詹石窗 张秀芳^{**}

对火的认识和应用，在人类发展史上具有划时代的决定性意义。

由于认识水平的极端低下和思维方式的幼稚，火在原始初民眼中是个令人恐惧的怪物，而火的重要特殊作用，又使原始初民们对它产生依赖感和崇拜心理，在这种畏惧和膜拜心理作用下，作为自然界中客观存在的物质——火便被神秘化了。由此产生了许许多多绚丽多彩的火神话，同时也促使了敬火、拜火习俗的形成，且绵延不绝地流传下来，并在当代社会中产生深厚的影响。我们可以统称之为“火文化”。

中国作为世界文明古国之一，有着丰富多彩的“火文化”。其生命力之强，使人在当代社会生活中仍举目可见“活态”的遗风遗俗：满族的火祭仪式，苗族神圣的火坛，彝族、白族、纳西人的火把节以及汉族的祭灶习俗等等。

祭灶源于对火的崇拜。最早的灶可追溯到原始人用来取暖驱兽、烤食制器而燃起的一堆堆长明火。当烧火场所从不断游动到固定，从室外到室内，真正意义上的灶便产生了。如果说最初的灶有什么象征意义的话，那不过是伴随着火神的出现而成为火神居处的象征。但是随着历史的发展，人们观念的更移，这便渗入复杂的社会内容与道德观念，祭祀对象由火神变为灶神甚至祖先神，象征本体也从氏族保护神演变为家庭保护神。灶神与火神都经历了从独立女神到男性主神相类似的形象嬗变史，二者有着密不可分的联系，就像极相似的连体同胞兄弟，可以含混其称，但又是互相区别的两个。所以在研究中国的“火文化”时，不可不把这二者联系起来加以考察。

中国“火文化”如此悠久丰富，但是纵观学术界，比较全面、系统地而不是零碎地、片面地研究中国的“火文化”，探讨中国火神与灶神关系及其形象嬗变规律，揭示其中复杂的内在原因和深刻含义的专文则似未见之。有鉴于此，笔者遂搜集了许多有关资料，在对之进行整理、分类的同时，有所思索，写就此文，试图说明我们的某些观点和看法，望大方之家指点批评。

* 本文原载《世界宗教研究》1994年第1期，第81-92页。

** 詹石窗（1954-），哲学硕士，福建师范大学中文系副教授；张秀芳，1969年生，福建古田第一中学教师。

在人类认识火、使用火之前的漫长岁月里人类处于茹毛饮血，和动物没有什么区别的蛮荒时代。但是自从人类发现了火并将之应用于日常生活，人类就第一次将自己与动物区别开来了。“天下……不可以一旦无火。”^① 火在先民生活中具有重要的作用：以火“炮生为熟，令人无腹疾，有异于禽兽”^②，从而结束了生食的历史，扩大了食物范围，改善了消化过程，并增强了体质，为人类的生存与繁衍提供了条件，“放火烧草猎”^③，战胜禽兽，使先民获得了更为广泛充足的食物来源；以火“因焚菜，除陈草”^④，开荒种植，减轻了劳动负担；先民们还用火照明取暖、驱兽防身、制造工具。总之，对于人类的发展来说，火是一种生产力。火的使用，乃是人类开发利用自然力的开始，它使人类跨入了一个新的历史阶段，即蒙昧时代的中期阶段。

人类从接触火，认识火的作用到懂得使用火、控制火，经过了漫长的岁月，经历了自然火和人工火两个阶段。

据考古报告，人类早在四万年以前就已经知道用火了。但是人类最初接触到的火却是自然界中由于雷电、干旱、易燃物质的摩擦以及火山爆发等引起的大火，这种偶然因素引发的自然火，常具有突兀性和极大的破坏力，在认识水平低下的原始初民心中引起极度的恐惧和迷惑不解，但当他们从不幸死于大火中的动物身上发现熟肉比生肉好吃时，他们初步感受到了火的好处，并在长期与自然作斗争的过程中，进一步认识到火的巨大功用。于是先民幻想着能够控制并拥有火，但这仅是幻想而已。限于当时生产力的落后，人们就又失去了火，重新跌入黑暗、寒冷、生食的深渊，于是便有了对天然火的强烈渴求和依赖。对火神秘的畏惧，特别是对火的依赖和渴求，自然而然在原始初民间产生了对火的崇拜，后来才逐渐发展为崇拜那种支配火的强有力的想象实体。早期火崇拜是原始自然崇拜的内容之一。

经历了一个漫长的使用天然火阶段之后，到了旧石器时代的中晚期，上古人民终于在长期的生产实践中，由于受到因加工木石、制造器具而迸发出火花的启示，逐步懂得了摩擦生火的道理，学会了钻燧或钻木取火的方法。这样，人类不再单纯地仰赖天然之火，而主要凭借人工取火了。

人工取火完全改变了先民们的用火面貌，给人类带来生活的新希望。因此，人们对那些率先发明人工取火方法的氏族英雄圣贤怀着深深的敬意和感激，甚至将他们美化、视为超凡的神人。这就是“取火英雄”崇拜。当然人工取火的发明绝不是某些个别英雄圣贤的功劳，而是人类在长期的生产实践中集体智慧的结晶，是人类长期与自然界作斗争的伟大硕果。但是，人们却往往把这种凝结着人类长期斗争的血和汗的结晶归功于某一个具体人物（部落或氏族优秀成员）的发明创造，从而为自己树立了一个个崇拜、讴歌的对象。其实这些英雄圣贤往往是一种武装着某种劳动工具的完全现实的人物。从这个意义上说，英雄崇拜事实上是对人类自身智

① 《抱朴子外篇·逸民》，《诸子集成》本。

② 《礼含文嘉》，《太平御览》卷七十八，《四库全书》本。

③ 《尔雅·释天》。

④ 《周礼·夏官司马上》。

慧、力量的讴歌和颂扬。在中国，火神话英雄崇拜中最明显的例子就是燧人氏的传说：燧明园有“火树名燧木，屈盘万丈”^①。后世有圣人游日月之外，至于其国，息此树下。“有鸟啄树，灿然火出，圣人感焉，因取小枝以钻火，号燧人氏。”^②人工取火的艰难历程反映到神话传说中居然仅只靠圣人的偶然机遇与超凡顿悟，实在也太轻巧了点。

对火和造火者的崇拜实际上已经包含有浓厚的神话色彩。早期火神话主要表现三方面的内容：第一，发现火的价值。如拉祜族《毛猴子戳木取火》的传说是讲一只猴子发觉火比飞洛（飞鼠）暖和，被火烤过的飞洛也比没烤过的好吃的故事^③。第二，寻觅火之来源。如回族的《阿当寻火种》。第三，保存火种。如苗族《三脚架》便是歌颂苗家三后生为防止火种熄灭，手拉着手以身抵挡风雨而献身的动人事迹^④。这些故事反映了远古时期先民们从认识火到使用自然火的一段艰辛历程。我们称之为“火种神话”。

在火种神话中我们可以发现一个有趣的现象，那便是把动物（尤其是一些小动物）当做人类最终得到火的一大功臣来赞美。这种现象的实质是什么呢？我们先来看一些神话传说。傣族布角人《火的神话》称，古时候人像鸟一样会飞，但却没有火，有一种鸟叫飞罗，它有火却不会飞翔，于是人类就用翅膀向鸟换来了火。拉祜族史诗《牡帕密帕》里也有类似的、人用翅膀跟老鼠换火的说法。高山族布农人传说是阿里山上一种叫“嘿必土”的鸟给他们衔来了火种。傣族的神话则说是螳螂给人揭开了火藏于石头的秘密。而汉族的《燧人氏击石取火》、回族的《阿当寻火》、苗族的《三脚架》、高山族的《洪水中取火》等神话故事中则分别认为是人在大鸟、燕子和野马、女贞小鸟以及乌胡鸟的帮助下才取得火种的。上述种种神话传说传达了先民的一种观念，即动物优于人类先得到火种，人间火种的得来要依靠动物的帮助。此种观念是原始人动物崇拜的一种曲折反映。这种动物崇拜在《山海经》中，诸如豸即、赤鷖、鷓、馼馼、窃脂、臙疏、毕方等诸种伏火、崇火的鸟兽身上可以得到进一步印证。早期火神浓重的兽形怪相原因是否也可以推源及此？

谈到火我们总是难以回避火与日、鸟、水、木的密切关系问题。首先，我们先来考察火与日的关系。在人类思维水平仍处于简单、幼稚的原始社会中，太阳发出的光和热以及耀眼的金红色彩，使人们极自然会联想到熊熊燃烧的野火。于是在初民眼中，太阳便是一团烈焰。王充《论衡·说日篇》言：“夫日者，火之精也。”许多火种神话还把火的来源之处认作是太阳，人间之火就是太阳派往地上的使者。印度民族祭祀时所用的火——阿格尼有三种来源，其中一种在天上，就是从太阳来的。另据一些民俗学家研究，对火的崇拜也源于对太阳的崇拜，日崇拜包含了太阳崇拜和火崇拜，而这种崇拜几乎遍布世界各地的原始民族之中。我国突厥人盛行尚东拜日之风就是一例。其次看火与鸟的关系，鸟具有原始人所无法企及的高空飞翔本领，先民们既然认为火是从日中来的，那么，有鸟为传递者，能够帮助人类从空中取来火种的想法也就不足为怪了。在前面论述火种神话时，我们早已得知火与鸟结下了不解之缘，先民们总把人类取得火种的功劳归功于鸟及其他一些小动物，还创造了种种镇火或崇火的鸟。这些鸟都有一个

① 《王子年拾遗记》，《太平御览》卷八百六十九。

② 同上。

③ 参看雷波：《火种神话浅析》，《山茶》1986年第6期。

④ 同上

共同特点：或赤足，或朱喙，或红羽，或有赤文，有的甚至全身艳红，总之身上总少不了火样的红颜色^①。形成这个特点的原因在于原始人缺乏抽象能力，其思维具有一种直观性，遂以红颜色表示火，以相似物来代替某种属性。我国传说中的鸟中之王——凤凰，也与火有着密切关系。传说中的凤凰，是火精，有凤凰入火自焚、死而复生的神话。《鹖冠子·度万》云：“凤凰者，鹑火之禽，阳之精也。”阳即太阳。而另有“玄鸟”，就住在一团烈焰的太阳里，驮日飞行，乃太阳化身。这样，鸟、太阳、火三者就联系在一起，形成了一种对应关系，我们还可以从阴阳观念的角度去考察这三者之间的关系。在《周易·说卦》中火与日同属阳性，鸟作为与女阴相对的男性生殖器的象征，也属阳性。至今有人骂人时还用“鸟”或“鸟人”之类的粗话，便是这种思想的反映。第三是火与水、木的关系。火是阳性，水是阴性，两者相反相成。但最初的火神却是女性，《左传·昭公九年》说：“火，水妃也。”这是以水为夫，以火为妻。后来，火神才逐渐由女性转变为男性。人们很早就认识到水火不相容的道理，古史记载这样一则神话：火神祝融与儿子共工（水神）曾火战过一场，水神被烧得焦头烂额，落荒而逃^②。这说明二者的不相容。如果说水与火是相克关系的话，那么，火则是因木而生，前面提到的“阿格尼”，其第一种来源是在地上，就是从父母来的。（两块木片，一块是雄的，叫菩提树，一块是雌的，叫 Cucia Sama，这两块木片互相摩擦便生火）^③ 懂得火源木而生的道理，对于人类从使用自然火阶段进入到人工火阶段具有关键的作用。传说中的燧人氏就是因为偶然看见许多像鸚样的鸟，以喙啄树，“灿然火出”。他因此感悟，于是使用小枝钻木取火，从此取得了用火的主动权。

二

远古时代社会生产力的极端低下，人类幼年时期智能的极其苍白，使得原始初民在那些千变万化、神秘莫测的自然现象诸如风、雨、雷、电、火之类面前，普遍处于无知和畏惧的状态，更使他们的生活所系和生活所需，几乎无不仰赖于自然的恩赐和偶然的机遇。一方面，依赖和无知使他们愿意相信，也能够相信万物有灵，只要人们敬拜之，就会如愿以偿，有所收获，这就是自然崇拜产生的心理基础。当人类幻想的羽翼高翔到相信所有的这些自然力和自然物后面都有一位神灵在主宰着它们的境界时，原始的自然神便出现了。另一方面，在人类与自然界作长期斗争的生产实践中，涌现了许许多多征服自然、保护集体的英雄和圣贤，他们在人类发展史上起过重要的作用，作出了重大的贡献，人们因其丰功伟绩而崇敬厚爱之，此即英雄或圣贤崇拜。倘若同时赋予他们以神性，将他古代神产生的两种渠道与来源。每个神在最初产生的时候都是自然属性和人性相结合的产物，后来人性上升为主要属性，有很大一部分半人半神发展、定形为人神。

火神也是遵循着上述的规律产生出来的。其来源有两大方面：（1）源于自然崇拜的火化

① 详见《山海经》。

② 见智量主编：《比较文学三百篇》，上海文艺出版社1988年版，第927页。

③ W·施密特著，萧师毅、陈详春译：《原始宗教与神话》，上海文艺出版社1987年版，第65页。

身。原始人无法驾驭自然火，便以为火是有灵性、有生命意志以及伟大能力的。这样，就把火看成一个超自然体，火升华为火神。(2) 起源于英雄圣贤崇拜中取火之人的神化。为人们寻找火种、保护火种的英雄，为人类发明人工取火的圣贤，特别是氏族部落的司火者往往是火神形象的最初原型。英雄圣贤的神化我们前面已经论述过，现在我们来分析司火者的被神化。先民在利用自然火阶段，常有火种不幸熄灭的事发生，这对于一个氏族或部落无疑是一场巨大灾难。为了保护好火种，氏族设有专门的司火者，而火是氏族财富和权力的代表，因此这些司火者又往往是由部落或氏族首领担任。例如中国最著名的火神祝融，早先就是一个火官，叫火正，他同时也是南方一部落的首领。最初人们对司火者的重要性认识不足，后来随着人类驾驭火的能力的不断增强，人们对司火者的重要性愈来愈有所认识，并逐渐神化他们，于是火神便由单纯的火的化身发展为具有灵力的火者。像其他许多神一样，火神也经历了一个从自然神到人神的过程，祝融之“融”字从虫，说明火神祝融原属虫类，是个神物。《山海经·海外南经》为其画像，称之：“人面兽身，乘两龙”，这仍不过是半人半兽的结合体，但已初显人神之貌。到后来祝融当上灶神（实为火神），娶妻生子时，不仅更有人形，且有人情味了。祝融神的发展轨迹反映了火神从最初的物性和人性的结合到人性最终占主导地位的演变过程。

纵观世界各族流传下来的火神神话，我们可以发现一条火神形象演变的共同规律和途径：

独立女神……………配偶神、两性神……………男性主神

（母系氏族阶段） （交替阶段） （父系氏族阶段）

火神形象的这一演变规律，正反映了古代社会由母系氏族社会向父系氏族社会、由女权时代向男权时代的鼎革转换。

人类历史上最早的社会形态——原始社会的第一个社会组织形式是以女性为中心的母系氏族社会。由于当时生产工具的极其简陋、生产力的极端落后，男子捕鱼猎兽较少有收获，氏族的食物来源主要是靠妇女们去采集野果，妇女在经济上占有主导地位。同时，在那个孩子“只知其母，不知其父”的群婚、乱婚制年代，妇女不仅在经济上居于主导地位，在血缘关系上更是唯一的纽带，原始人只看到妇女的生育现象，却不知道男子在人口繁衍上的重要作用，而人口数量又是氏族全部力量的决定因素，因此妇女的生育作用格外受到人们的重视，妇女在氏族中享有崇高的地位和威望，氏族首领也由妇女担任。这样，女族长就成了氏族繁荣昌盛的维系者，成了水源、火种等集体财富的保护者，独揽了氏族大权。在母系氏族阶段出现的火神，必然要打上这一时期的烙印，反映母权制社会的突出特征。因此，可以确定早期火神都是女性神，这也可以从传说中的几个火神的姓氏得到证明。炎帝姓“姜”，黄帝姓“姬”，祝融姓“妘”，每一个姓都以“女”字为偏旁，这正是那个妇女享有最高权威的母系氏族时代有可能被升格为火神的仅是那些有特殊作用的女性的真实情况的写照。至今满族那木都鲁氏神谕中还直接称火神为“突恩都里妈妈”。还有些姓氏，萨满神谕称火神为“拖洼妈妈”（火奶奶）、“妈妈图恩都里”（奶奶火神）。火神“它亚恩都里”满族语，就是“它”（火）和“额姆”（母亲）的两个词音的混称，译成汉语为“火母神”^①。在鄂伦春族的传说中火神也是一位受到伤

^① 见富育光：《满族火祭习俗与神话》，《民间文学论坛》1986年第4期。

害而能原谅人的仁慈老太太^①。印欧民族也有许多关于女火神的神话传说，希腊的希斯提亚、罗马的韦斯塔等都是女火神。女火神的大量出现，乃是母权制社会的产物，反映了妇女执掌了火的使用权和保管权。

随着生产工具的不断改进，社会生产力的不断提高，男子在社会经济生活中起着越来越突出的作用，妇女的地位和作用反而逐渐下降，社会形态逐渐由以妇女为中心的母系氏族向以男子为中心的父系氏族转化。社会形态的变迁促使火神形象也随之变革，产生了两性神和配偶神。由于妇女在社会转化时期，仍在氏族中暂时保有一定的权威，因此，妇女与男子有过一场“争夺”氏族领导权的“斗争史”，所以这期间的火神性别是无法固定的，总徘徊于男女之间，有时兼任，这就是两性神。两性神的时期并不长。不久，母权制的花朵更加枯萎，女火神降格，成为男火神的配偶，即以配偶神的方式取代了两性神。于是神话中便有火神娶妻生子的故事：祝融有妇，姓王，名博颊（一名王诸），生子长琴、共工^②。相信其他火神也免不了有此“俗事”。

两性神实质上就是男性神的一种伪装。当父权制完全取代了母权制，掌火大权落入男子之手时，男性火神终于跳出了配偶神和两性神的幌子，堂而皇之地窃取了主神的位置。而女火神则纷纷变性成男性火神，或者永远降处于男火神的配偶、附庸地位，有的甚至完全泯灭了。因此残传下来的火神几乎都为男性。

我国男性神大量出现并取代女性神，是在汉代以后。其中原因之一可追究到董仲舒身上。董仲舒是汉代影响力最大的儒学代表人物。他从维护封建君主的最高利益出发，论证了“阳尊阴卑”观点，认为阳气是天之“德”，阴气是天之“刑”，“物随阳而出入，数随阳而终始，三王之正，随阳而更起”^③。认为：“阴者阳之合，夫者妻之合，子者父之合，臣者君之合，物莫无合，而合各有阴阳……君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道，君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴。”^④ 凡属阴的只能服从阳，只能作为阳的消极的对偶而存在，只起从属的配合辅助作用。在这种“阳尊阴卑”学说的推动下，父权制时代就已经兴起的男尊女卑思想到汉代得到空前大发展。以这种“贵阳而贱阴”的思想去指导神话创作或加工，必然会抬高男神而贬低女神，让男神在与女神较量之中较轻易地获得了主神的殊荣地位。

汉族传说中的火神极多，但若是加以归类，总脱不了善和恶两大类。这是由火的两面性决定的。先民们在用火过程中认识到火有两面性，即一方面火具有重大的作用，给人类带来无穷好处；另一方面，火又是一种强大的毁灭性力量，常常给人带来物毁人亡的巨大灾难。因此，作为火的化身的火神也分野为代表前一方面即善的力量的善火神和代表后一方面即恶的力量的恶火神。像黄帝、炎帝、伏羲、燧人、祝融、商伯等都属于前一类，是人类的保护神和善的力量的代表。他们或者实有其人，或者只是人们幻想的产物，但都有所凭依，其原身或是氏族部落的古圣英雄，或是先王首领，都因有功于民，被人神化，遂青云直上步入神殿。“燧人钻木

① 详见陶阳、钟秀编：《中国神话》，上海文艺出版社1990年版，第570页。

② 详见《山海经·大荒西经》及同书之《海内经》。

③ 董仲舒：《阳尊阴卑》，《春秋繁露》卷十一，《四库全书》本。

④ 董仲舒：《基义》，《春秋繁露》卷十二。按原文“夫者妻之合”当做“妻者夫之合”。



而造火。”^①“黄帝作钻燧生火，以熟荤臊，民食之，无兹月胃之病，而天下化之。”^②祝融“夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣”^③。而炎帝，据传即神农：“炎帝，神农氏也。”^④“……以火德王天下，是为炎帝，号曰神农，死托祀于南方，为火德之帝。”^⑤流传于中原商丘地区的火神商伯则是东方的盗火英雄普罗米修斯。这类火神都以人类保护神的面目出现。有功于人是善神的突出特征。

如果说人们祭祀这些善火神是为了祈求他们降福呈祥，保佑自己平安幸福，那么，人们把那些携带妖火，纵火引祸的怪物如毕方鸟、豸即兽、回禄（吴回）等毁灭性力量的代表树为火神，加以祭祀的目的则在于讨取欢心，以为用祭品供养了他们就会免灾去祸、确保平安。这是原始人对火灾无知无力的一种消极自慰法。恰如鲁迅所说：“火神菩萨只管放火，不管点灯。凡是火者就有他的份。因此，大家把他供养起来，希望他少作恶。”^⑥不过，这些恶火神后来大都有一个“弃恶从善”的转化趋势。他们在歆享了人类的祭祀之后，接受了人类要求仁慈的请求，其善的一面逐渐强化并被突出地表现出来，终于成了镇火伏火的神灵。在善火神的队列中，有不少就是由恶火神“弃暗从明”“投诚”来的。当然，仍有数量众多的反面火精火怪“顽固不化”，终成威胁人类的“怪力乱神”，这就是回禄之流。朱熹《答包定之书》有“回禄之灾”称呼法。至今还有人称火灾为回禄。

三

灶的产生是人类长期用火煮食的必然结果。最早的灶可追溯到原始初民们为了取暖烤食、驱兽避邪而在野外燃起的一堆堆经久不息的长明火，这是灶的最初形式。当人类社会向前发展，原始人由游徙生活走向定居生活，并有了固定的生活起居所——房屋时，这最初的灶“长明火”便也由室外转入室内，出现了更接近现代意义上的灶——火塘，并随着人类文明的进步，最终产生了真正意义上的灶。

灶对于人，关系极其重大。最初的灶主要是用来保存火种的，因此它是火神居处的象征，祭灶的对象是作为氏族保护神之一的火神，但是，随着社会的分工，家庭的出现，每家每户都有了各自的灶，在灶被神化之后就已经出现的灶神遂取代了火神，并以家庭保护神的面目出现，灶之象征也从“一族之长”转化为“一家之长”甚至成为祖先神的象征。李叔还的《道教大辞典》“灶神”条云：“道家以各姓所祀灶神，乃本姓祖先之有德者任之，以察其子孙之善恶，故俗又有称灶神月本家司命。”可见灶神又有祖先神的含义。

人们对于与自身有更直接利益关系的神，总是加倍敬重与奉养，我国各族普遍有祭灶之风与禁止褻渎灶神之俗。鄂伦春族禁止人们向火上倒水、吐唾沫和用刀子叉火，吃饭前要先往火

① 《博物志》，《太平御览》卷八百六十九。

② 《管子·轻重戊》。

③ 《国语·郑语》。

④ 《世本》。

⑤ 《吕氏春秋·孟夏纪》。

⑥ 《鲁迅全集》第4册，人民文学出版社1981年版，第600页。

塘里投放些食物，以示供奉。鄂温克人禁忌妇女从火塘上跨过，搬家时也不能扑灭火种。苗族也有上述敬灶之习，倘若有客人过年时来贺年，要先向火塘叩头，然后才能向主人拜年。汉族用灶禁忌更繁：“灶前灶上宜洁净，不可堆物与柴薪，最忌刮锅并铲灶，冒犯灶君罪不轻。灶门不可烘秽物，锅中莫把犬牛烹，歌哭咒骂俱要忌，恶言恶语鬼神惊。”^①可见灶在民间的神圣地位以及灶神备受青睐的“贵神”身份。福建至今有些地方的人还以“倒灶”（指子孙灭绝）一语骂人为最恶毒的诅咒，此乃灶至尊的心理折光。

灶的产生，使灶神的出现成为可能。灶神与火神的关系极为密切，可以说灶神的出现是直接由火神演化而来的。当灶出现时，由于灶与火的密切关系，在原始人的自然联想中，火神便自然而然地充当起灶神来了。灶也就被神化，出现了灶神。从这个意义上说，火神演化出灶神，只是在原有火神的“职称”上再加上个灶神的“职称”而已，是“兼职”罢了。但是，当先民们定居下来，灶从室外转入室内后，灶神在人们的格外恩宠下势威日增，终在一天，火神灶神分而为二。灶神独掌家庭用火之权；而火神则飘零旷野，只能执掌野外的天然火了，二者遂有了掌管人工火和天然火的分工。前面我们说过，人类用火经历了自然火和人工火两个阶段，自然火阶段的火神，掌管自然火，是火的化身，其属性是物性和人性的结合，但物性占据主流；人工火阶段的火神则是人的神化，主要执掌人工火，人性色彩浓厚并占主导地位。因此，如果不过分苛求准确性的话，我们说，火神与灶神的分裂从使用天然火阶段就已经埋下了种因。他们虽然同是使用自然火和使用人工火二者结合、发展的产物，但火神主要是沿着天然火（物性）这条线索发展的，二者先合后分，各有自己的发生、发展轨迹。

综上所述，我们可以看出，火神与灶神有着密不可分的联系，二者是由“火”一脉相承而来的，既分又合，研究灶神不能忽略了火神，同样研究火神也应述及灶神，只有把二者联系起来，才算是完整系统全面的研究。

灶神，有许多别名，民间往往尊称为“灶君”“灶王爷”“灶王公”“灶王奶奶”等，一些道书则称之为“东厨司令”“本家司命”或“种火老母元君”。最早被尊为灶神的是我们前面提到的黄帝、炎帝、燧人、祝融等。“黄帝作灶，死为灶神。”^②“炎帝于火而死为灶。”^③祝融吴回“为高辛氏火正”，“死为火神”^④，托祀于灶。“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”^⑤除此之外，还有数目众多的后世独立成形的灶神，这里仅举一例：“灶神名隗，状如美女。又姓张，名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女，皆名察洽……一曰灶神名壤子也。”^⑥应该指出，原指同一人的灶神，由于种种原因，有许多不同的姓名，正是姓名的不一及其他原因，才使灶神母体中爆发出众多的子灶神。

和火神一样，灶神形象也有一个不断演进发展的过程，同样遵循着从独立女神到两性神，配偶神再到男性主神的共同演变规律。但同时，灶神形象有着更多的与火神及其他神祇不同的

① 《灶君宝卷》，光绪十年三宝莲社本。

② 《淮南子》，《太平御览》卷一百六十八。

③ 《淮南子·汜论训》。

④ 《淮南子·时则训》。

⑤ 《周礼》。

⑥ 《西阳杂俎》卷十四。

演变特点。

第一，夫妇化。经过一个时期的演变，火神多为男性神，而灶神绝大多数是以一对夫妇的面目出现被人祭祀。当然，灶王爷有绝对的权威，灶王奶奶仅是为了象征家庭的完整和美满而出现的一件必不可少的“附设品”，这是封建家庭观念及“男主女从”思想的折射。在母权制社会，妇女执掌着火的使用权和保管权，因此最初的灶神都是女性。《庄子》谓：“灶有髻”，^①就指出灶神本是妇女，“髻”是妇女特有的发式。被人们尊为灶神的火神祝融，最初也是女性。“灶神祝融，是老妇。”^②在此影响下，祭灶者也为女性：“夫灶者，老妇之所祭。”^③母系氏族发展到后期，随着男子的地位和作用逐渐突出，女性灶神便逐渐男性化，或者被新出现的男性灶神所取代。比如灶神祝融，先是女性，不知什么时候起就变为男性了，并且有妇。灶神张单也有一位灶君夫人，“字卿忌，有六女皆名察洽”^④。男灶神纷涌而现，女灶神则大部分暂时消隐，但是，灶神既作为一家之主或祖先神的象征，人们则必以人间家庭一夫一妻、儿孙满堂为模版，“翻制”灶神的形象。于是女性灶神从尘封的角落里被抬了出来，“逼嫁”给威严灶君，成了灶君的配偶——灶夫人。上述两例便是很好的证明。这也是今天的灶神像为何多为灶王爷、灶王奶奶并肩而坐、共享人间瓜果的原因。

第二，老龄化。这是由社会生活中老壮分工不同决定的。在生存环境极其恶劣的原始社会，先民们应该是以强壮有力为美，塑造的各种善的神灵当然也是年轻型的。但是善神之一——灶神很快就走向了老龄化。在古代，青壮年每天出外劳动，在灶前掌火做饭、料理家务的总是那些老弱的妇人。并且，灶神要成为“一族之长”“一家之主”，只有经验多、年纪大的老年人，才符合族长之身份、家长之稳重，也才能与人们的长幼观念相适应。这样，灶神就由青年跃入老年，未老先衰了。《庄子》言：灶神“着赤衣，状如美女”，该是位红衣女郎了。而后来的《太上灵宝补谢灶王经》则把灶神说成是昆仑山上的一个老母，叫做“种火老母元君”。就连原先英勇善战，烧得水神共工落荒而逃的祝融，也变成了一个老妇人：“灶神祝融，是老妇。”仅此一事，就可知人的意志简直可以“扭转乾坤”。

第三，世俗化。随着社会的发展，神圣的灶神走向了世俗化、平民化，灶神身上渐渐失去了原先的灵光。充当灶神的人都是现实生活中的凡夫俗子，甚至无赖赌棍。在民间故事中流传着许多关于灶神由来的传说。有一个故事说，灶神原是勤劳善良的长工，因为错过喝升天“圣水”的机会，懊恼之下，一头撞死在火灶上，玉帝命他作灶神（傣族）^⑤。又一传说，从前有一个人叫张定福，又穷又懒又好吃好赌，最后弄得倾家荡产，把妻子也卖了。其妻可怜他，时常施舍他，他羞愧难当，一头撞死在厨房里，死后被当做灶神供奉（福州）^⑥。还有一个传说，玉帝的小闺女偷偷爱上一个给人烧火帮灶的穷小伙子，玉帝虽恼，为顾面子勉强给“穷烧火

① 《庄子·达生》

② 《太平御览》卷五百二十九引郑玄语。

③ 《孔子家语·典礼·子贡问》。

④ 《西阳杂俎》卷十四。

⑤ 详见屈育德：《神话·传说·民俗》，中国文联出版公司1988年版，第897页。

⑥ 《中国民间故事集成·福建卷·福州市鼓楼区分卷》第四辑。

的”封个“灶王”(河南)^①。另一个传说更说明了灶神不仅仅是凡夫俗子,而且也有凡夫俗子的品性、行为,灶王见软吃软,在玉帝面前诬赖好人,被主持正义的雷公重重劈了两个耳光,所以他成了聋子(仵佬族)。这些传说或褒或贬,然而都说明了普通百姓敢于把神灵拉下神堂的勇力和气魄,并按照自己的意愿发挥创造,反映了劳动人民思想和感情。

第四,队伍扩大化。灶神最初产生的时候只有不多的几个,但发展到后来,灶神数目越来越多,不仅有专门管理一个地区的灶神和总灶神,而且各家各户都有一个灶神。《灶君宝卷》云:“灶君承旨,分身变化一个化五个,色分青黄赤白黑,位列东西南北中。五个又各化千千万万个,变作各户众姓灶君。”这里反映的是灶神母体的裂变,裂变的结果是导致了金字塔式的灶神分封统治模式。《太上灵宝补谢灶王经》描述了数不清的灶神家族成员:“五方五帝、灶君夫人、天厨灵灶、地厨神灶、天帝娇男娇女、囟中童子、童男童女、曾灶祖灶、灶公灶母灶夫人、灶妇灶子灶孙、家灶外灶、大灶小灶、长灶短灶、新灶旧灶、五方游弈灶君、左右将军、炊涛神女、前后直符灶君小使、进火神母、游火童子灶家娘子姊妹新妇、七十二灶侍从、神农弟子某夫妻眷属大小并是。”真可谓子孙众多,队伍庞大。

灶自从它产生之日起,便成了一个家庭必不可少的组成部件,一个没有灶的家庭是不可想象的,灶实际上成了一个家庭兴旺发达的重要象征物。因此,人们对灶格外重视,把灶看作神圣之物,不仅规定了许多用灶禁忌,还有敬灶之风,汉民族的祭灶活动便是此风的一种反映。

每年腊月二十三或二十四,人们都要在自家的灶上摆上各种供品,烧香点烛,祭祀灶神,有的地方祭祀时还要唱《送灶歌》,念“灶王经”备“马”送灶神上天。到了正月初三、四日,灶神要从天上回来时,有些地方的人们还要举行接灶神仪式。这种祭灶活动从上古一直流传至今,久传不衰,并形成固定的传统节日,民间称为“祭灶节”。

祭祀与祈祷是上古人民宗教信仰与崇拜的一种表现形式,“是信仰者与信仰对象,人与神进行交通的行为方式,表现了人对神的感情和态度”。许慎《说文解字》释“祭”之字义,从月(同肉),从又(同手),从示(祀神),本义是指用手拿着肉(祭品)献给神享用。《孝经·士章疏》解释为:“祭者际也,人神相接,故曰际也。”这表达先民们试用物质性的供品来换取神灵的帮助和恩赐。通过献祭活动所表现出来的心理总是很复杂的。对神有所求和依赖,这是最直接、主要的心理。其次,它还往往表现出人的无知和缺乏自信,在自然界、社会生活中的无助感及无力感。许多祭祀活动还可以反映出民族心理、民族性格特点,具有独特民族文化意识。因此,对于祭神活动不能以迷信愚昧一概斥之。

源于对火崇拜的祭灶活动,同样表现了上述人们的心理状态。毋庸讳言,它带有某种迷信色彩,反映了古代人民对于火的无知,但是随着生产力的进步,历史的发展,祭灶活动便渗透进了诸多社会内容和道德观念。封建统治者利用灶神在民间的重要影响,把灶神说成是玉帝派往人间专门监视人们言行的使者。被举告者,大错减寿三百天,小错也要减寿一百日。如此严厉,以便钳制人民的思想,使人民的言行统一于统治阶级规定的条条框框之内,借以消除人民的反抗情绪,巩固其统治地位,但是人民不买其账,按照自己的意愿创造出了种种灶神传说加以反驳和讽刺,或说灶神是个伸张正义、保护人民的善神,如鄂温克族的灶神是位有正义感、

^① 郑土有、陈晓勤编:《中国仙话》,上海文艺出版社1990年版,第411-413页。

保护牧羊人的火神。或将灶王说成为贪官、赌棍，有这样一个传说：有一贪官专到百姓家大吃大喝，闹得百姓一贫如洗。被张大巴掌一掌打在灶旁墙上，动弹不得。从此，他只能眼睁睁地望着人们吃喝，狼狈不堪^①。这个故事，很好地传达了人民对贪官污吏的愤慨和反抗情绪及对封建神灵的蔑视与嘲弄。在以前，举行祭灶仪式时，只能由男家长主持，而妇女则必须回避，祭拜时也要分长幼尊卑。这显然是儒家思想中男尊女卑、伦常孝悌观念在祭灶活动中的反映。这种陋习现在已经基本消除，妇女不仅可以参加祭灶活动，而且祭灶活动常常以家庭主妇为主。过去，人们幻想着通过祭灶，用供品博取灶神的欢心，用糖饴糊住灶王的口，使灶王上天仅言好事，下界能保平安。而今天的人们已不再仰赖这种缥缈的祈求，祭灶节也有了新的含义，每年人们祭完灶，全家团坐在火炉旁，边吃瓜果、灶饼，边谈祭灶传说故事，老少相娱，合家欢乐，充满了温馨和睦的家庭暖意。因此祭灶节跟中秋节一样具有了全家团圆之新义。再者，祭灶节也渐渐地被赋予去旧迎新的意蕴。祭灶前，人们往往要给锅灶来个大清扫，灶灰除尽，锅底刮净，灶台锅盖擦亮，再将旧灶神像付之一炬，贴上新灶神像，这不就跟过年大扫除一样具有相同的涵义——反映了人们除旧迎新的思想观念吗？

祭灶节既已注入新的生命力，必将长远流存。

^① 详见屈育德：《神话·传说·民俗》，中国文联出版公司，第97页。

灶神形象演化的历史轨迹及文化内涵*

林继富

灶神是中华民族普遍信仰的神灵。自史前时代，灶神信仰在炎黄子孙中就以不同的形式被膜拜和供奉着。这些多姿多彩的灶神信仰，构成了中华灶神传说的基因，直到今天，灶神信仰、灶神传说还以活态形式广播于神州大地。因此通过对灶神信仰、灶神传说的考察，可以窥探出中华灶神形象演化的脉络及包蕴的文化内涵。

灶作为炊事设备有漫长的发展过程。其篝火、“燔柴”之燔、“炊之以薪”之炊、“炮生之熟”之炮、奥灶、火塘等均为灶在原始时代的表现形态。这些不同时期的灶，在原始思维及万物有灵的思想支配下，形成了神态各异的灶神形象。

（一）自然物崇拜与灶神

恩格斯曾讲：“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等庆祝活动。一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都被搬进了它的宗教里。”^①作为自然物的火被发现以后，大大改善了原始人生存的自然和社会环境，增强了原始人的自卫防御能力，火能“博瞻群生，资育万类。……功用关乎古今，勋绩著于百姓”^②，因而古人发出“天下……不可以一旦无火”^③的呐喊。正是火的强大功用效应，在以自然之火或火堆、火塘为核心的原始炉灶阶段，奉火为灶神在初民社会和当今我国较为落后的民族中广泛传承着。

鄂温克流传的《火神节》传说讲，从前山里有位猎手，看见有条花皮蛇，钻进洞里不见了。猎人放下手中猎枪随蛇钻入洞中。住了数天，猎人回到地面，什么人也不认识。他漫无边际地来到一户牧民家中，喝茶之际，忽听火神在阁楼上讲话。第二天，不敬火神的人家毡房被风刮走，而敬仰火神的人家越来越富。自此以后，每年12月23日，家家都要宰杀一头肥羊，

* 本文原载《华中师范大学学报》（哲社版）1996年第1期，第99-105页。

① 《马克思恩格斯全集》卷二十七，人民出版社1972年版，第63页。

② 潘尼：《火赋》，《初学记》卷二十五。

③ 《抱朴子·逸民》。

放在火里烧烤，献给庇护他们的火神^①。中华人民共和国成立前鄂伦春族崇拜火神“透欧博如坎”（又名灶神），过年时客人先向火神叩头，然后向主人拜年。平日每次进餐时都要向篝火扔进一些食物，表示对火神的供奉^②。云南彝族在火把节前举行祭灶礼，咏诵祭火词：“春天来开荒，荒地你烧熟；夏天虫吃苗，恶虫你烧死。火伴行人走，火伴家人坐；火是衣食火，火光多热乎，火是人魂窝……今天来祭火，火光永不灭，火光明朗朗，火光像日月；火神藏家中，人畜得安宁。”^③ 从目前我国少数民族灶神信仰、灶神传说来看，绝大部分灶神形象是以火为核心来构成的。这些生活于远离文明程度较高的中原地区的少数民族，其社会进程相当缓慢，意识形态相对原始，因此保留着汉民族早已遗失的，以自然物——火为崇拜对象的原始文化现象，它对于研究灶神形象的演化，原始自然崇拜时期的信仰习俗具有十分重要的意义。

（二）动物崇拜与灶神

自人类出现后，人与动物的关系就密不可分。原始初民时代，人对动物既敬仰又恐惧，他们视与自己生活密切相关、生命威胁较大的动物为神，其中以动物为灶神形象即是这种文化潮流的反映。

汉族灶神形象，有不少学者认为是动物。宗教学家丁山、神话学家袁珂视灶神为灶上常见动物——蝉。袁先生在《漫话灶神和祭灶》一文中指出：“后世传说的灶神，无论是名叫‘禅’的、名叫‘单’的、名叫‘宋无忌’的、名叫‘苏吉利’的，都是颛顼的儿子‘穷蝉’一名的演变。而穷蝉的本来面目，实际上只不过是灶上常见的那种蝉样的红壳虫——蟑螂——灶马——偷油婆。”^④

德国汉学家叶乃度（Eduard Erkes）认为汉族灶神“乃是一个蟾蜍居于炉灶之中”^⑤，我国民族学家杨堃博士视灶神为“蛙”^⑥ 等等论述，均是建立在原始先民的动物崇拜基础之上。也就是说在原始的动物崇拜和图腾信仰时代，视灶神为动物形象是当时社会风俗的反映。这种风俗信仰，在目前西藏墨脱县的门巴族、珞巴族中仍留存着。

门、珞民族生息于喜马拉雅山东段的西藏墨脱县境内，崇山峻岭，森林密布，毒蛇猛兽，雪崩泥石流，这些阻碍了他们与外界的交流，因而仍处于刀耕火种的年代，并保留着大量远古早已消失的原始文化，其中以图腾动物——狗为灶神即是典型一例。

珞巴族《祭灶神》传说讲，很早以前，珞巴族兄弟俩靠狩猎为生。为猎取食物，他们将松枝、香草放进火塘中燃烧，祈祷“我们需要灶神三兄弟”的帮助。晚上，便从天上降下三只狗睡在火塘边。猎人有了三只狗后，每天猎获许多野兽。后来弟弟犯禁死去，猎物减少，哥哥又去祈求灶神帮助。灶神从天上撵来犀牛和全身是眼、眼里冒火的怪兽“萨”。猎人没有射中“萨”，灶神三兄弟只好返回天庭。临走时，三只猎狗对猎人说：“灶神三兄弟是我们的化身。

① 王士媛、马名超、白杉编：《鄂温克族民间故事选》，上海文艺出版社1989年版。

② 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局1984年版，第407页。

③ 刘辉豪：《祭火》，《云南民俗集刊》第3期。

④ 袁珂著：《神话论文集》，上海古籍出版社1982年版，第179页。

⑤ 杨堃：《灶神考》，马昌仪编：《中国神话学文论选萃》（上），中国广播电视出版社1994年版。

⑥ 同上

我们走后，还请你告诉天下所有人，我们是灶神三兄弟，会帮助天下人的。”^①类似以狗为灶神形象的传说在门巴、珞巴民族中，已搜集到十余篇，以及多种迎请火塘神（灶神）——狗的祈祷词。这些灶神传说、灶神祈祷词，饱蘸深情，礼赞灶神——狗的神奇、伟大。

门、珞民族生活于原始森林区，狩猎是他们经济和食物的主要来源。狗既是他们生活的得力助手，又是他们生活的亲密伴侣。狗白天随主人外出狩猎，夜晚同主人相卧在灶塘边。一旦生活无着落，立刻想到狗，希望狗每天赐给他们食物，因此他们视狗为图腾神、家神、保护神、灶神。

动物作为人类的敌人和朋友，令原始人恐惧不安和敬仰不已。在此双重心理驱动下，奉动物为各路神祇，其中以动物为灶神形象也就不足为怪，诚如汉学家叶乃度（Eduard Erkes）先生所言：“在史前时代，灶神是有动物形象的。”^②

（三）女性崇拜与灶神

以女性为灶神形象，在我国原始母系氏族社会时期盛极一时，并且被后来的典籍文书所载录。

《庄子·达生篇》云：“灶有髻。”这一传说在晋代的民间尚有流传，因此晋代司马彪在为“灶有髻”作注时说：“髻，灶神，著赤衣，状如美女。”

《礼记·礼器》篇云：“孔子曰：臧文仲安知礼！夏父弗綦逆礼而弗止也！燔柴于奥！夫奥者老妇之祭也，盛于盆，尊如瓶。”郑玄《注》载：“奥，当为爨字之误也。或作灶。”孔颖达《疏》曰：“爨者，宗庙祭后直祭先炊老妇之神。”

受原始宗教影响颇深的道教灶神，乃为一独居昆仑山，掌管人间住宅祸福，驻家主人寿命长短的“老母”^③。目前，我国少数民族中还保存着活态的女性灶神。

信仰萨满教的民族都视灶神为女性，称灶神为“火母亲”“火娘娘”“火婆婆”“火奶奶”“火神母”等。在祭灶时，通常由家中主妇斟满酒杯，面对灶火高颂赞火语词，然后举杯饮酒，再把杯中留下的酒洒入灶火^④。

哈萨克族祭灶礼仪主持者是老太婆^⑤，云南永宁纳西族祭灶由主妇主持^⑥等等。

杨堃先生在论述完“奥灶”之后说：“在奥灶时期之灶神是女性……盖社会演化由图腾时期进入初期农业时代之后，社会大权操诸妇女之手，家庭组织则为母系氏族或母系大家庭制。司奥之职属于妇女，而奥灶之神自然亦是老妇或先炊也。”^⑦由此我们认为，以女性为灶神形象，是母系氏族社会崇尚女性的社会习俗之再现，它包含着人慢慢脱离兽性，意识到自我力量存在的艰辛历程。

（四）祖先崇拜与灶神

祖先崇拜是指崇拜同自己有血缘关系而去世的男性祖先。氏族首领和家族长的无限权威，

① 翼文正搜集整理：《西藏民间故事》第6集，西藏人民出版社1993年版。

② 杨堃：《灶神考》，马昌仪编《中国神话学文论选萃》（上），中国广播电视出版社1994年版。

③ 林继富：《道教中的灶神》（未刊稿）。

④ 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店1989年版，第47页。

⑤ 同上书，第44页。

⑥ 《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社1988年版，第507页。

⑦ 杨堃：《灶神考》，马昌仪编《中国神话学文论选萃》（上），中国广播电视出版社1994年版。

使人们产生敬畏和顺从的心理，因而幻想着祖先强有力的鬼魂能够保护活着的子孙。原始社会时期的男性灶神，正是这一思想的反映。

《淮南子·汜论训》曰：“炎帝作火，死而为灶。”高诱注：“炎帝、神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”《论衡·祭意》中说：“炎帝作火，死而为灶。”这些文字表明，古代部族首领的炎帝，在先民那里奉之为灶神，不仅如此，部族首领的祝融、黄帝、神农等均是原始灶神的具象化。

孔颖达注释《礼记·礼器》道：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”

《吕氏春秋》《礼记·月令》载：“其帝炎帝，其神祝融……其祀灶。”

《说文》曰：“周祀以灶祠祝融。”

以炎帝、黄帝、祝融、神农等男性始祖为灶神形象，凝聚着原始人对灶神形象的新认识，它包含着深厚的文化含义。

第一，汉文典籍中记载这些男性始祖灶神，都具有“火”的特性，他们都是以“火德王天下”，因此显露出汉族早期灶神以“火”为核心形象的历史源脉。

第二，男性始祖灶神形象大都具有“半人半兽”的特点。《帝王世纪》中说炎帝“人身牛首”，《论衡·祭意》也说“炎帝锐头”，《山海经·海外南经》则记载：“南方祝融，兽身人面，乘两龙”，这些形象表明，灶神已逐渐向人神迈进，他在动物形象的掩饰中，讴歌了人类的智慧和力量。

第三，由于以男性始祖为灶神形象，是原始灶神形象发展的最后一种表现形态，因此他集原始灶神形象之精华，吸收了先前的自然物、动物等灶神形象。他一方面显示出以“火”为灶神形象的端倪；另一方面又具有动物特征，故而我们z可以断言，原始始祖灶神是以火为灶神和以动物为灶神与父系氏族对男性崇拜相结合的产物。

上文简析原始社会时期中华灶神的四种形态。这四种形象，深刻地表露出灶神与时代紧密相连的历史事实，并且奠定了中华灶神形象多姿多彩的思想基础。

二

中华灶神形象，在原始社会以后的相当长的时间内，仍然沿袭着原始灶神形象。到东汉时，建立在原始自然崇拜、祖先崇拜、鬼神思想基础之上的道教兴起后，灶神被纳入道教信仰之内，诚如岳崇岱先生云：“道教是中国固有的宗教，它的起源是由于原始社会庶物崇拜逐渐演进到宗祖崇拜。燧人氏为灶神，祝融氏为火神，尧、舜、禹为三官大帝，周朝之母为娘娘神；天有上帝，地有灶神……到东汉时，有成都张陵，他是留侯八代孙，开始创立道教；他引老子为鼻祖，并将民间一切神的信仰完全统纳于道教之内，从此信神与修道化而为一。”^①作为原始宗教和民间信仰的灶神，在道教“将民间一切神的信仰完全统纳”的宗旨下，无疑被道教吸收。自此以后，灶神在道教思想的滋润中发生变化，形成了道教灶神的新形象。

首先，道教中的灶神并非单一神灵。一方面他与道教神灵一道构造出庞大的道教神系；另

^① 转引王家祐著：《道教论稿》，巴蜀书社1987年版，第153页。

一方面道教灶神自身也拥有系统严密的神谱。

原始时期的灶神，与其他自然神、动物神常表现为互不干涉的单一、零散状况，并且在原始人心目中，灶神具有万能的神性特征，他既掌管人间饮食，又是部落、氏族的图腾神、祖先神等。然而道教在吸收灶神等民间诸神后，“按中国封建统治秩序进行组合，所谓太清境有九仙，上清境有九真，玉清境有九圣，共二十七个位子，显然是仿《礼记·玉制篇》中天子——三公——九卿——二十七大夫结构而来。后世民间信仰的上天玉皇大帝——地方城隍、土地——家中灶神、门神——阴司判官、小鬼这个鬼神体系，更是中国封建社会组织结构的投影。”^①这种以玉皇大帝为首领构筑的道教神系，分管着世界万物和人间冷暖。不仅如此，灶神自身也是一个完整的神谱。清代《敬灶全书·灶王经》曰：“此昆仑老母，为种火老母之君，又有东方青帝灶君、南方赤帝灶君、北方黑帝灶君、中央黄帝灶君、五方五帝灶君夫人、天厨灵灶神君、地厨神灶神君、曾灶祖灶神君、灶公灶母神君、灶夫灶妇神君、灶子灶孙神君、灶家姊妹媳妇神君、五方游奕神君、灶下炊涛神女、运合左右将军、进火神母、游火童子、天帝娇男、天帝娇女、囟中童子童男童女。”从这些引述我们发现，道教中灶神的社会性、人性大大加强，在以玉皇大帝为至尊的神殿里，道教神谱的构成，就是人间社会的真实再现。同时灶神又按五行思想和家庭观念演化出众多的灶神，他们各司其职，却又具有内在的逻辑联系，这不能不说是道教灶神的宗教体系化后的新发展。

其次，灶神由掌管万物的全能神，演变成定期向玉皇大帝“通风报信”的小神祇。《太平御览》引《淮南万毕术》曰：“灶神晦日归天，白人罪。”葛洪的《抱朴子·微旨》中说得更为具体：“又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。”

这两段道教经籍所记载的灶神职责，显然是定期向天帝察报人间罪状，玉皇大帝还未登场。到《敬灶全书·真君劝善文》中的灶神“乃东厨司命，受一家香火，保一家康泰，察一家善恶，奏一家功过。每逢庚申日，上奏玉帝。终月则算，功多者，三年之后，天必降之福寿。过多者，三年之后，天必降之灾殃。”

道教塑造灶神“通风报信”的形象，开启了灶神形象的发展，它暗示着灶神神性色彩的减弱和地位的下降，因此在道教思想影响下的灶神传说中的灶神，已经成为民间小神。湖北十堰传说讲，邈邈神是玉帝派往民间视察驻家功过和年成好坏的神灵。一年天下大旱，颗粒无收，邈邈神上天去察报玉皇。恰巧玉皇在睡觉，在叫醒玉帝之时，邈邈神被踢出南天门。他被踢出天庭后，脚也摔坏了，就拄着拐杖回到住憩的深山老林，气愤之际钻进了炉灶。后来玉帝听说此事，封他为灶神^②。湖南祁东《灶王背帐》传说讲，当各路神仙向玉帝歌功颂德之时，灶王却背着沉重的用账单做成的衣袍。众神一看，上面还隐约现出字来，玉帝见了深有所感，写道：“好话冲得我头发昏，世上贫困是实情。灶王账单当锦衣，提醒天上众神仙。”^③像这类传说还有湖北《送灶神》、广西苗族《灶王爷断腿》、陕西终南山《祭灶》等等。

① 刘守华：《道教和神仙》，《道教与传统文化》，中华书局1992年版。

② 《十堰市民间故事集》，1987年。

③ 《中国民间故事集成·湖南卷祁东资料本》，1987年印。

第三，灶神繁多的称谓和姓名，是道教思想对灶神渗透革新的外在形式。

唐代段成式在《酉阳杂俎》中记述的灶神，是则典型的道教灶神传说。该传说讲：“灶神姓张，名单，字子郭，状如美女……白人罪状，大者多纪，纪三百日也，小者夺算，算一百日。故为天地督使，下为地精，己丑日日出，卯时上天，禹中下行署，此日祭得福。其属神有天地娇孙、天地大夫、天地都尉、天地长兄、崑上童子、突上紫宫君、太和君、玉池夫人。”

传说中灶神为何姓张呢？据杨堃先生推测似与张天师传说影响有关。张天帝，原名张陵，东汉时“五斗米道”的创始人。“五斗米道”与太平清领道同源，皆尊崇黄帝、老子，并以神仙崇拜及方术为教义特征。张道陵所创“五斗米道”演变为“天师道”，成为道教正宗后，民间流传着许多张天师的传说。同时道教至尊神玉皇大帝亦姓张。清俞正燮《癸巳存稿》中录“张天帝”条曰：“《酉阳杂俎·诺皋》云：‘天翁姓张名坚，窃骑刘天翁车，乘白龙登天。刘翁失治，为泰山守，主生死之籍。’此当是张道陵造作道书时议论，检《道藏》书未见也。”^① 据此断言，灶神姓张，字子郭，乃唐时道教对中华灶神形象的贡献。另外灶神传说中，有些以灶神姓李来构造故事，追溯“李灶王”之源，大概与道教崇尚老子有关。

灶神被纳入道教神系后，灶神沿着民间灶神、道教灶神两条道路向前迈进，他们相互渗透、彼此影响，因此从中华灶神的称谓中，仍可发现浓厚的道教色彩。民间常将灶神称为“福水善火定福府君”“九天司命灶君”“司令灶君”“灶王”“灶君公”“灶王爷”“张恩主”“张灶王”“李灶王”“灶公灶母”“东厨司命”“司命菩萨”等等。这些灶神称谓，一方面反映了道教的神灵、鬼魂信仰观，另一方面包蕴着道教与中华传统文化、外来佛教整合共融的亲密关系。

总之，在继承原始灶神形象基础上，将道教哲学思想、伦理纲常输灌其间所树立的道教灶神新形象，开启了灶神从神圣的祭坛走向民间的“俗神”化道路。

三

中华灶神形象在经历了原始宗教、道教的发生、发展以后，到唐宋以后的民间信仰中，已从宗教神殿中慢慢地走了出来，演化成民间信仰中一位重要的“俗神”。说他“俗”，主要表现在以下几个方面。

第一，灶神形象的“俗”：中华灶神形象，在多姿多彩的民间传说中主要有勤劳、善良、懒惰、贪婪、好吃、好色等类型。

吉林四平市《灶王由来》^②讲，姓张的书生勤劳好学，科考前，请兆先生卜卦，说能高中，果然应验。不久张先生当了知县，为了报答，请兆先生赴任。兆先生勤劳朴实，清正廉洁，但不久病故。为了纪念他，将其画像供在灶前，希望先生能像生前样帮助他。显然这位灶神是正面形象。但是中华灶神更多的是好吃和懒惰等丑陋形象。

^① 转引自杨福泉著：《灶与灶神》，学苑出版社1994年版，第75页。

^② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司1992年版。

黑龙江《灶王爷传说》^①讲，有位贫穷的“张大巴掌”，请新到任的贪官吃喝。张大巴掌将母鸡杀了炖上，州官便带着下属、夫人、鸡犬等一同赴宴。张大巴掌让州官及下属进灶房。刚一进门，举起巴掌就打，老婆拦住说：“他们活着爱吃老百姓的东西，死了就让他们站在锅台边，看老百姓吃东西吧！”张大巴掌叭叭几下，把州官及其夫人、下属和鸡犬打贴在厨房灶上。

有的灶神被说成为好色鬼和灾星。厦门相传灶君乃玉皇帝三子，好看女色，故降在人间，以司灶火。凡女人举火，必向灶前就坐，他可以尽情地看。并且他常向玉皇打小报告，说尽人间的坏话^②。更有趣的是灶神在广东竟被说成是一位鸦片鬼变成的。灶神的勤劳、善良、懒惰、好吃、好色等多重性格，反映了中国普通老百姓的世界观、人生观。灶神身上丧失宗教神灵的神圣色彩和庄严肃穆的气氛的信息告诉我们，灶神已变成被民众嘲讽的对象了。

第二，灶神祭祀的“俗”：对灶神的祭祀，早在原始社会就已开始，经过几千年的发展，灶神从原始万能神、道教神灵到民间俗神，其祭祀仪式越来越简单，到清代以后的近现代，已变得俗不可耐了。河南《祭灶君歌》曰：“一碗凉水两根葱，送我灶爷上天宫。你爷对给他爷说，就说我家甚是穷。多带皇粮少带灾，再带财宝下界来。”清代潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：“二十三日更尽时，家家祀灶。祭品则羹汤、灶饭、饲神马以香糟、炒豆、水盂……祝以遏恶扬善之词。”这些记载表明，在清代以后的祭灶礼仪中，祭品全都为素食，同时以糖粘灶神之口，用酒将其灌醉，让灶神骑灶马快去快回等祭礼中的宗教象征含义，应归咎于人们既讨好又害怕厌恶的双重心理。尤为特殊的是，灶神没有自己的庙宇，目前保留较好的北京崇文门外的灶君庙，所传承的故事，仍是对灶神揶揄嘲讽的。传说灶君庙中的灶君不能保一方平安，反而穷的更穷。不久灶君庙前有对铁狮子，庙内不仅没有任何供品，连灶君老爷的马也被狮子吃掉了。庙门终日不开，且庙里不久又住进了手艺人^③。像这类情况，在中国其他神灵中绝对不会出现。观音庙、土地庙等人们施以丰厚祭品，而灶君庙中人们不仅不奉以香火，而连自己庙宇也被别人占领，无权无力，只好忍气吞声，足见灶神在民众心目中的地位了。

第三，灶神职能的“俗”：在道教思想影响下的灶神，其职能是向玉皇大帝“通风报信”和监督人们的行为。人们稍有不敬，便凭自己好恶上奏玉帝。同时他对天上众神毕恭毕敬，百般地去奉承迎合他们，因此有人称灶神为“不受欢迎”的神和“驻家特务神”丝毫不过分。针对灶神好大喜功，奏报驻家过失之特点，老百姓将灶神记录于墙上的文字，以“打扬尘”的方式将其抹掉，这些举措，暗示着民众对灶神所拥有权力的否定。

灶神从宗教神殿走向民间以后，人们在创作其传说时，充满着幽默诙谐的气氛。灶君像是被人一巴掌打到墙上去的；喜欢到玉皇大帝那里去白人罪状的灶君，人们常用麻糖将其嘴巴粘住；灶君又是“邋遢神”，是好吃、懒做的神；是好色、贪财的神；是受玉帝责骂和处罚的神，是无家可归的游魂等等；都是充满幽默诙谐的精彩笔墨。灶君走向俗神化道路后，其信仰、传说流播之广，令人瞠目。

① 《黑龙江民间文学》第9集，中国民研会黑龙江分会，1983年。

② 陈延进：《厦门之新年风俗》，《民俗》1929年4月第53-54期。

③ 李苍彦编：《美的传说》，工艺美术出版社1987年版。

灶神由至上神演化为民间的俗神，实质上由道教灶神影响所致。道教灶神为小神，通风报信，观察驻家功过等特征，均是灶神为民间俗神的重要因素。因此道教灶神是灶神演化为民间俗神的重要驿站。

四

中华灶神形象从源自于对原始自然物——火的崇拜开始，经过原始灶神、道教灶神、民间俗神三阶段的发展，已变成中华神灵信仰难得的实例。那么绵延几千年的灶神形象演化的原因何在呢？

社会的发展是灶神形象演化的首要条件。原始社会时期，生产力落后，人们的意识表现为多神信仰，而此时的灶神形象所迈进的每一步，均烙下了时代的印痕，诸如自然神、动物神、女性神、祖先神等等。到东汉道教兴起，唐宋对道教的狂热崇尚，灶神演化成道教神祇。明清以后，文明获得发展，科技文化的巨大成就使人们对神灵真实面貌有所认识，自此以后，灶神脱离了宗教神坛，走上了世俗化的道路。

作为神灵的灶王爷，其实质只不过是人性的异化，“宗教把事物本身的力量幻化为非物质的力量，把人的力量异化为神的力量”^①。因此灶神形象的演化，其深层底蕴却是人自身力量不断壮大，人性色彩逐渐增强的结果，从下面灶神形象演化脉络即可看出这一点。

分期	原始灶神			道教灶神	民间俗神
形象	自然神	动物神	女神、男神 (半人半兽)	女性小神	普通人
人的力量、人性的发展	自然力量	人性萌芽、人的自我觉醒	人性与兽性交 织、人性成长、 人自身力量 壮大	脱离兽性变成完全 的人、讴歌人的 力量	以浪子、好吃、好色等为 角色，灶神被奚落、嘲 讽，即对神的否定，相反 就是对自身价值的肯定

宗教的催化也是导致灶神形象演化的重要因素。原始宗教是原始文学艺术的母胎，灶神在原始宗教中诞生，随原始宗教发展而发展。原始宗教经历了自然崇拜、动物崇拜、女性崇拜、祖先崇拜，灶神形象相应地表现为自然神、动物神、女性神、男性神等。同时原始宗教的零乱、分散、不系统的神性观念，使原始灶神与其他神灵处于互不干涉的零散状况。到灶神步入道教神殿后，在道教思想的浸润中，以及道家理论的体系化、社会化，促成道教灶神以系统、严密的神灵形象，矗立在世人面前。随着宗教、文化的发展，特别是明清以后，许多宗教理论赖以生存的现象被“证伪”，科学逐渐代替了神学，神的力量归还于人，宗教已失去昔日的光彩，自此灶神摆脱了宗教的羁绊，变成为被人所奚落、否定的艺术典型，民间流播的灶神传说充满着幽默、诙谐、调侃的情韵，被民众普通接受和欣赏。

^① 刘守华主编：《文化学通论》，高等教育出版社1992年版，第238页。

汉族、少数民族灶神信仰比较研究*

林继富

火的发明，孕育了人类对火的崇拜、敬仰等一系列宗教、习俗行为。当火被引进炉灶内，灶神崇拜作为火神信仰的最初元素之一得以衍生。随后在几千年的历史进程中，各民族创制了丰富的灶神信仰习俗和传说，直到现代，灶神信仰和传说在中华民族的民众生活中仍然充满活力和朝气。所以比较汉族和少数民族灶神信仰的差异性，对于廓清中华灶神发生、发展、演变具有十分重要的意义。

一、灶神信仰的文化背景

文化背景是孕育、形成文化的外在因素，它厘定文化的范围，对其文化属性产生重大影响。汉族和少数民族灶神信仰产生的文化背景迥然有别。

儒家思想是中国封建社会的核心思想，它左右着人们的道德准则和伦理规范，渗透到政治、经济、文化的各个领域，灶神信仰也不例外。汉族灶神传说中的懒惰成性、贪婪好吃、抽烟成癖的人死后，人们仍祭祀和供奉他们，不正是儒家“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼”^①的孝道思想极精妙的注脚吗？

由于汉族炉灶很早就被搬进家庭，并且有自己独立空间，因此灶神信仰大都以灶房为背景来构思，其中最突出的是汉族灶神信仰传说与“吃”密切相关，要么贪官好吃，被老百姓打贴在墙上；要么浪子休妻后沦为乞丐，讨饭至前妻家羞愧而死；要么因教会百姓垒吃饭之灶而被奉为灶神等等。加上汉族居室结构的变化，灶房早就不是家居生活的中心，所供奉的主要神灵在堂屋，《相宅经纂》卷二十四谓“香火要居中堂”。又《礼记·玉藻篇》中曰：“君子远庖厨”，足可以看出灶房在汉族家庭生活和精神活动中显得微不足道，如此灶神也没法享受其他神灵那样旺盛的香火。

我国少数民族大部分位居祖国边陲，发展较慢，炉灶以火塘为主。并且处于多神信仰阶段，没有统一的思想标准来约束和禁锢他们，因此其灶神信仰大多以广阔的自然和社会为背

* 本文原载《民俗研究》1997年第1期，第66-70页。

① 孔子：《论语·为政》。

景。门巴族、珞巴族灶神传说以住憩的家庭和狩猎自然为切入点，将自然和社会巧妙地融汇在灶神传说之中，因而背景开阔，气势恢宏。以火塘为主要表现形式的炉灶，在大部分少数民族中位居家庭正中心，家庭大小事情均围绕灶而进行。四川木里纳西族正房为全家寝食之所，正中设火塘灶，灶中立圆锥形的白石锅庄石；永宁纳西族“拉热人”的正房火塘灶上方供灶神，灶的左墙角有一个“祖先柱”^①；羌族的火塘灶在住户第二层中间的大屋里，用木条或石条镶成四方形，内放铁三脚架，右上方一脚系一个铁环，此即火神的象征^②。正是由于社会文化背景和灶在家庭生活中的位置，使其汉族和少数民族灶神信仰呈现出多姿多彩的文化格局，也正是灶神信仰文化背景的差异性，导致汉族和少数民族灶神信仰朝着不同的道路发展。

二、灶神形象

诞生于原始时代的灶神，在汉族已被湮没在远古的洪涛巨浪之中，其记载较早的灶神形象是祖先神。《淮南子·汜论训》曰：“炎帝作火，死而为灶。”高诱注：“炎帝、神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”《论衡·祭意》中说：“炎帝作火，死而为灶。”孔颖达注释《礼记·礼器》道：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”《说文》曰：“周祀以灶祠祝融。”这些载录的灶神尽管都是“以火德王天下”，带有对自然“火”崇拜的因素，但灶神形象却具有人形，如《帝王世纪》中说炎帝“人身牛首”，《论衡·祭意》曰“炎帝锐头”，《山海经·海外南经》载“南方祝融，兽身人面，乘两龙”等。据此汉族灶神已慢慢脱离兽性，也就是说原始人已开始摆脱动物的羁绊，向人神迈进。他在人兽交织的形象中，讴歌了人类的智慧和力量。

当汉族灶神走过祖先崇拜的时代，演进到阶级社会后，他已抛弃了灶神雏形时所拥有的自然属性，而变成了完全的人。湖南石门《灶王公公和灶王奶奶》传说讲述张公子与李小姐结婚后，得知妻是叫化子女儿，将其休掉。李小姐改嫁打鱼郎而发家致富。张公子沦为乞丐，讨饭至前妻门下，羞愧难当，撞死在灶角上，李小姐也因伤心而碰死。后人为纪念他俩，将其雕像供在灶台上^③。广东传说灶神由一位懒汉死后变成。河北传说所供奉的灶神为贪官等等。从近现代汉族灶神传说和画像来看，人为其形象的主流。如果说以祖先神、文化英雄为灶神形象是对人自身力量的雄奇，巨大赞美的话，那么在后世的汉族灶神身上，就真实地折射出阶级社会丑恶的人情世态。

少数民族灶神形象由具有超人力量的自然神和动物神来充任。鄂温克灶神传说讲，从前山里一位猎人跟随花皮蛇钻入洞中，住了数天，回到地面，却什么人也不认识。他漫无边际地来到一户牧民家中，喝茶之际，忽听火神在阁楼上讲话。第二天不敬火神人家的毡房化为灰烬，敬仰火神人家越来越富。自此以后，每年腊月二十三，家家都要宰杀一头肥羊，放在火里烧

① 郭大烈：《木里藏族自治县项脚公社“纳日”和“纳热”人的文化习俗》，《雅岩江下游考察报告》，西南民族研究学会，1983年，第112页。

② 西南民族学院民研所科研处：《羌族思想史资料论集》（第一辑），第139页。

③ 《中国民间故事集成·湖南卷·石门资料本》，1986年印。

烤，献给庇护他们的火神^①。鄂伦春中华人民共和国成立前崇尚火神“透欧博如坎”（又名灶神），过年时客人先向火神叩头。平日每次进餐时要向篝火扔进一些食物，表示对火神的供奉^②。云南彝族在火把节前举行祭灶礼，咏颂祭火词：“春天来开荒，荒地你烧熟；夏天虫吃苗，恶虫你烧死。火伴行人走，火伴家人坐；火是衣食火，火光多热平，火是人魂窝。……今天来祭火，火光永不灭，火光明朗朗，火光像日月，火神藏家中，人畜得安宁。”^③ 这些民族灶神形象以自然物火为核心来构成，真实地再现了火的发明对社会的发展、人类生活的改善是何等重要！

在浏览我国少数民族灶神信仰习俗时，除了以自然物火为灶神形象外，还有以动物为灶神形象的，这主要保存于生活在喜马拉雅崇山峻岭的西藏墨脱县境内的门巴族、珞巴族的神灵信仰之中。珞巴族《祭灶神》传说讲，很早以前，珞巴族兄弟俩靠狩猎为生，为猎取食物他们祈祷“灶神三兄弟”帮助，不久便从天上降下三只猎狗睡在火塘边。猎人有了三只狗后每天猎到许多食物。后弟弟犯禁死去，猎物减少，哥哥又去祈求灶神帮助。灶神从天上撵来怪兽，哥哥没有射中，灶神三兄弟只好返回天庭。临走时，猎狗说：“我们是灶神三兄弟，会帮助天下人的。”^④ 类似以狗为灶神形象的传说，在门巴族和珞巴族中盛传极广，已搜集到十余篇，以及多种迎请火塘神（灶神）——狗的祈祷词。

我国少数民族保留的以自然物和动物为灶神形象的资料，客观地再现了原始人在供奉神灵时强大的功利观念；同时烙下了灶神所走过的自然崇拜、动物信仰的漫漫旅程。

三、灶神职能

神灵的创造与人们生活息息相关，人们在现实生活中没法办到的事情就附诸在神的身上，因此神肩负着民族、历史的重任，灶神也不例外。

汉族灶神在《后汉书·阴识传》中载：“宣帝时阴子方者，至孝有仁恩，腊日晨炊，而灶神形见。子方再拜受庆，家有黄羊，周以祀之。自是以后，暴之巨富。”《搜神记》卷四讲：阴子方腊日黄羊祀灶之后，“至识三世，而遂繁昌，家凡四侯，牧守数十”。依此来说，灶神能给人致富升官。《艺文类聚》卷八十引《杂五行书》云：“宋君……从灶中出，知其名，呼之，可得除凶恶。”宋·祝穆《事文类聚续集》曰：“灶君名禅，字子郭，衣黄衣，披发，从灶中出，知其名呼也，可得除凶恶。”可见灶神又具有除凶去恶的职能了。而自唐代后，灶神职责集中体现在“白人罪状”和“通风报信”之上。段成式《酉阳杂俎·诺皋记上》说，灶神“常以晦日上天白人罪伏：大者守纪，纪三百日；小者夺算，算一百日。故为天地督使，下地为精”。清代道教《敬灶金书·真君劝善文》说得更为具体，灶神“乃东厨司命，受一家香火，保一家康泰，察一家善恐，奏一家功过。每逢庚申日，上奏玉帝。则月则算，功多者，三年以后，天必降福寿。过多者，三年之后，天必降之灾殃”。尽管汉族灶神兼数职，民众对他也有

① 王士媛、马名超、白杉编：《鄂温克族民间故事选》，上海文艺出版社1980年版。

② 林雄华主编：《原始社会史》，中华书局1984年版，第407页。

③ 刘辉豪：《祭火》，《云南民俗集刊》第3期。

④ 冀文正搜集整理：《西藏民间故事》第6集，西藏人民出版社1993年版。

所期望，但他仍为民间一小神。《礼记·祭法》（上）王为群姓所立七祀为“司命、中溜、国门，国行、泰厉、户、灶”。诸侯五祀，大夫三祀、适士二祀中均无户与灶，只有庶人的一祀才祀灶，所以郑玄认为灶神是“小神居人间司察小过作遣告者也”。

少数民族灶神影响到民众生活的各个方面。普米族灶神承担着给普米人以光明和财富、愉快和平安的责任，其祭词中唱道：“火神啊，让全族的人都愉快，让全家的人都平安，让新竹子接上旧竹子，让青年人继承老年人。”^①永宁纳西族巫师驱鬼时，要咏颂祭灶神经《阿依詹巴拉》，手执火把，舞刀撒沙，厉声呵斥，驱逐恶鬼，然后把代替瘟疫的面具和木牌抛入火堆中焚烧表示瘟疫已被灶神吞噬^②。门巴族、珞巴族在狩猎前、狩猎中、狩猎后均要祭祀灶神，认为猎物的多少该由灶神所决定；傣族青年男女结婚或男子入赘均要祭祀灶神等等。从这些资料着，少数民族灶神不仅仅是一家之主，而且还视为民族的保护神，民众心目中的万能神而给以热烈隆重的祭祀。

四、灶神祭祀

祭祀作为灶神信仰的物质外化形式，镌刻着灶神发展脉络，昭示着灶神在民众心目中的位置，汉族和少数民族灶神祭祀各有千秋。

汉族灶神祭祀自原始社会以后，慢慢散去远古宗教的色彩，到唐宋时期为之一变，自此沿着唐宋时的祭灶习俗不断社会化、世俗化。宋代范成大《祭灶祠》曰：“古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马少留连，家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵园。男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔，送君醉饱登天门，勺长勺短勿复云，乞取利市归来分。”中华民国二十年石印本的《辑安县志》载：“二十三日，以香、饴，纸马祭灶……供以糖饼、糖瓜、黍糕、又备草料、凉水、用以喂皂（灶）君之马。祭时，焚纸箔，惟不用酒。相传皂（灶）君朝天，必将人家善恶白于玉帝，以行赏罚，故供品皆用粘质，是粘其口不能语。焚纸时必祝曰：‘好话多说，不好话少说，恐其不美言也。’上海市在腊月二十三夜以油盏灯架作轿，将灶神像置于灯架轿上，灯架上横架两支竹筷为轿杠，然后送至屋外焚烧，便算送灶神上天，其祭祀中祭品之一是饴糖，用以粘住灶君牙齿，另一是茨菇，取沪语‘是个’谐意，即让灶君在天庭尽述好事。”^③河南祭祀灶神时要放十八个饼，一盅水，水里放草、料、五书，还有两根葱和灶糖，并念诵《祭灶君歌》：“一碗凉水两根葱，送我灶爷上天宫……”^④辽宁省《新民县志》记载：“二十三日向晚，置桌于灶神牌位前，或就釜盖以上，不另设桌，陈列秫米、谷草、净水、麦糖各一碗，又用梁秸编制鞍马、鸡、狗一并焚化，燃纸炮于户外，连呼灶王升天后，待新年接神，始设香供。”^⑤这些祭祀祭品亦庄亦谐，既寄托着民众对灶神的深深同情，又带有强烈的讽刺意味，在诙谐中寄寓庄严，在幽默中蕴含

① 转引杨福泉著：《灶与灶神》，学苑出版社1994年版，第93-94页。

② 同上。

③ 吴祖德：《上海市区岁时信仰习俗》，《中国民间文化》第5集，学林出版社1992年版。

④ 袁之英辑：《民俗》1992年第74期。

⑤ 《中国地方志·民俗资料汇编·东北卷》，书目文献出版社1991年版。

批判。

少数民族祭灶活动并非一年一次，而是凡有重大活动必祭灶。云南景洪县的基诺族在盖房后迁入新房时，要举行新灶升火仪式，由村社的最高领导者寨父“固巴”或妻子“固么”主持。他右手拿扫把，左手执火把，沿楼梯而上，边上边扫，一直扫到房中，再沿火塘灶扫一圈。接着支好三块支锅石，用火把升火，随后家长左手持火钳，右手握一柄铁锤，每上一台楼梯敲一下。走到灶边，绕灶三周，表示将邪气驱走^①。鄂温克在腊月23日举行祭灶仪式。祭时在火塘或篝火的东西南面铺上褥子，正面置供桌，摆上供物。火的四周用面做成供盘，内放五种布条，木框上放羊胸骨，骨外包一层羊油。祭者点燃木框，并将各种供物投入火中，主祭人口念祷辞，众人向火叩头，表示送火神归天^②。川西南的纳木依人和拍木依人过年要举行祭灶神仪式，连祭三天，祭时在每个锅庄石旁各插一炷香，并烧白香，将酒、猪肉、玉米面、青稞面等品在每个锅庄石上放一点，然后全家人供拜，祭时禁用牛羊肉^③。门巴族、珞巴族在祭灶时要呼唤其名字，并用一些松枝、香草在灶里点燃，然后投入玉米粉和酥油，有时还要举行“卡让欣”（男性生殖器）的祭祀。祭祀时要用九种黑木头，一把像鱼钩样的荆棘条，做七升酸的鸡爪谷酒，要九种黑白粮食，要黑白蓝三支箭，要宰杀一只鸡等等。

从汉族和少数民族祭祀灶神来看，汉族祭灶的祭品稀少、粗劣，少有荤食，其祭祀过程单一，祭词诙谐幽默而又包含强烈的嘲弄讽刺色彩，少数民族祭灶的祭品丰富，荤素兼备，祭祀过程复杂，其祭祀步骤有严格规定，并设有种种禁忌，人们对灶神态度是庄重严肃的。

五、结论

文章至此，我们已从四个方面比较了汉族和少数民族灶神信仰的差异性，为清晰以图表示之。

灶神	汉族	少数民族
文化背景	儒家、道教、灶房	多神信仰、火塘
形象	人（半人半兽祖先——完全人）	神（自然，动物）
职能	满足欲望（升官发财、除恶去灾）	满足欲望（生存食物，家庭延续）
祭祀	供品少，过程简单	祭品多，过程复杂
地位	小神	祖先神，保护神

那么为何造成如此大的反差呢？

首先，社会的发展是灶神信仰差异性的外在原因。

灶神诞生是社会崇尚神灵的结果。由于汉族在很早就脱离了蒙昧和野蛮时代而步入文明社会，人们开始对原始神灵产生动摇。故此他们将远古对神的讴歌转为对现实社会、人类世俗生活的再现，因而在汉族灶神传说中出现了贪官、浪子、懒汉等灶神形象，这些无不包含着民众对灶神的否定和讽刺，灶神一方面要听命于天神，另一方面又得不到民众的理解，他常以“驻

① 宋恩常编：《中国少数民族宗教》，云南人民出版社1985年版，第234-235页。

② 杨福泉、郑晓云：《火塘文化录》，云南人民出版社1991年版，第92页。

③ 同上书，第94页。

家特务”神的身份往返于天地之间，其地位已显得十分尴尬，这不正是汉族阶级社会中某些人的真实写照吗？

我国少数民族大部分生活在祖国的边疆，生产力落后，许多民族在新中国成立前还处于刀耕火种的时期，生活由神来主宰并处处充满神灵。因此他们对灶神百般供奉祭祀，视灶神为生活的主要依靠，并将灶神作为部落图腾神、祖先神、保护神来膜拜。同时灶神以原始神的自然神、动物神出现，实为这些民族原始的自然崇拜、动物崇拜的直观表露。故此人们对灶神谨小慎微，其祭品丰盛厚实，气氛庄严肃穆，同时受文明冲击不大，其灶神的变化不像汉族那样大起大落而较多保持着原始朴野的色调。

其次，民众的心理期待是灶神差异性的内在机制。

汉族灶神尽管出现在原始社会，但他的辉煌发展时期却在封建社会。从汉朝开始，贪官污吏大肆聚敛，鱼肉百姓，行贿受贿成风，买官鬻爵、贪赃枉法猖獗不已。社会现实使民众对贪官污吏有了清醒的认识，于是从内心深处产生了对这些官吏的厌恶，汉族大量灶神传说中的贪官死后变灶神，人们祭祀时用胶牙糖用酒灌醉颇富捉弄味道，以寄托民众对贪官的憎恨和抨击，期待为民清官的出现；汉代阴子方因祭灶神而发财致富，官运亨通，于是人们出于升官的欲望，以丰厚的祭品来贿赂灶神即是这种心态的流露；浪子变灶神的传说，寄托着成天围着锅台转的家庭妇女对丈夫的担心，期待忠贞不贰的夫君等等。此时的灶神已与民众融为一体，与民众生活息息相通，灶神生活实为民众生活的艺术写实，因此汉族灶神再也不是高踞人之上的神灵了。少数民族灶神由于肩负着家族兴旺、民族延续、民众生存等重大使命，老百姓对灶神从未产生过怀疑和动摇，认为自己的愿望灶神都能予以满足，所以对灶神是敬奉倍至，其祭祀、祭品足可以证明少数民族灶神的高高在上而神气十足。他远离人间而又能招灾致福于凡界，民众以最诚实的心，以最大能量去满足灶神，以期待灶神让他们多获食物而生活有保障，让他们多生孩子而生命代代相沿，让他们家庭成员健康而幸福和睦。

最后，宗教也是导致灶神信仰差异性原因之一。

汉族灶神信仰很早就被道教纳入自己的神系之中，并作了适合道教体系的改造。清代《敬灶全书·灶王经》曰：“此昆仑老母，为种火老母之君，又有东方青帝灶君、南方赤帝灶君，北方黑帝灶君，中央黄帝灶君、五方五帝灶君夫人，天厨灵灶神君、地厨神灶君、曾灶祖灶神君、灶公灶母神君，灶夫灶妇神君、灶子灶孙神君，灶家姊姊媳妇神君、五方游奕神君、灶下炊涛神女……”这里的灶神已与道教五行思想融为一体，其社会性、人性大大增强了。汉族灶神成为定期向玉皇大帝“通风报信”的小神祇为道教作用的结果。灶神信仰中的灶神冠以张姓与道教创始人“张天师”有关。张道陵所创“五斗米道”演变为“天师道”成为道教正宗后，民间流传着许多张天师的传说，再者道教至尊玉皇大帝也姓张等等。同时佛教对汉族灶神也产生过影响，如汉族有将灶神称“司命菩萨”就是再好不过的明证。

少数民族由于社会发展形态较慢，他们所信奉的宗教大多是原始的多神教，神灵朴野、零散。以自然物和动物为基准的灶神，其神力实乃自然物和动物本身，在其供奉之时，少数民族民众并未做过多的加工修饰。由于少数民族民众思想仍保留相当的神灵观念，因此其灶神与其他神灵共同存在，彼此制约，它表现在祭祀神时，还要以山神、石神、生殖神、祖先神等设供，所以少数民族灶神信仰又包含着民族神灵综合信仰的文化现实。

文化价值含量与汉代灶神神话传说的演变关系*

李立

古代先民的神祇崇拜及神话传说，其文化价值含量，能够折射出特定时代的文化走向、习俗风俗、社会心态和精神意识。本文试就汉代灶神崇拜及神话传说的文化价值含量的分析入手，探讨灶神崇拜和灶神话的发展和演变，从一个侧面将汉代自然神崇拜及神话传说的研究引向深入。

灶在人们日常生活中普通的地位，导致了灶神崇拜作为一种文化现象的低级甚至是鄙俗的文化内涵。先秦灶神崇拜便体现着这样的特点。

先秦时期确实有祭祀灶神之礼，《礼记》的《月令》《祭法》等篇都有明确的记载。其中《祭法》篇提到的王为群姓所立七祀就包括灶神。天子本身要祭祀灶神，庶士和庶人的祭祀对象或为户，或为灶，品种趋于单一。从天子到庶人都要祭祀灶神，但灶神的地位并不高，而是很低微。郑玄为《礼记·祭法》所作的注解明确指出：“此非大神所祈报大事者也，小神居人之间，司察小过，作谴告者尔。”司命、中雷、国门、国行、泰厉、户、灶都是主管具体事物的小神，他们受到各阶层的普遍祭祀，这恰恰是他们地位低微的明证。

先秦的灶神是微贱的小神，他在人们心目中的地位很低，这从下面传说中看得很清楚。《战国策·赵策三》和《韩非子·难四》都收录了这样一个故事：有一个人对卫灵公说：“我在梦见灶神的同时又梦见您。”卫灵公听后很不高兴，对他说：“我听人说，梦见国君者一定同时梦见太阳，你为什么梦见灶神又梦见我？”在卫灵公看来，灶神的地位根本无法和太阳神相比，把自己和灶神联系在一起是耻辱。由此可见，先秦时期的灶神不给人崇高之感，在他头上没有神圣的光环，只是一位普通的小神。

先秦，灶神神格也是低下的。灶神是女性身份。《庄子·达生》说：“然则有鬼乎？曰：有，沈有履，灶有髻。”髻是发髻，灶神有发髻，当然是女性。今人袁珂则认为“髻”是

* 本文原载《孝感师专学报》1997年第3期，第67-72页。此文为国家教委人文社会科学研究“九五”青年基金项目《文化嬗变与自然神话演变》的一部分。

“吉”字的音假，《广雅·释虫》称：“螭、蝮，蟪也。”俗谓蟑螂，或曰灶马。蟑螂出没于灶间，化为灶神也是情理之中的事，然而四川人称之为“偷油婆”，可见，即使蝮（髻）是蟑螂，成为灶神后，仍然是女性身份。司马彪在《庄子》疏中说得更清楚：“灶神，其状如美女。”古人将灶神归于女性神，其地位的低下和文化品位的鄙俗可想而知。

二

周秦时代的灶神崇拜和灶神话传说，作为传统文化的一部分，汉人采取了继承的态度，但是，汉人并不是不加取舍而盲目认同。汉人以阴阳五行进行规范和指导，建立了具有时代特色的灶神崇拜体系。因此，汉代灶神崇拜和灶神话传说，蕴含着极其丰富的文化内涵。秦汉以前以灶神为鬼，是女性身份；汉人则以灶鬼为神，是火神的托祀，是男神之象。

在古代先民的生活中，火的发明先于灶。由于灶是火在饮食方面进一步应用的结果，所以二者存在着必然的联系。火与灶这种特殊关系，是周秦时代祠神体制中火神与灶祀内在联系的现实基础。《礼记·月令》将诸神配于五方、四季之中，构成一个完整的五方祠神模式。在这一模式中，南方为夏，其帝炎帝，其神祝融，其祀为灶。《吕氏春秋·孟夏纪》亦有相同顺序的排列。在这一模式中，炎帝以火的发明者而成为五帝之一，其神格是帝；祝融是高辛氏火正，掌火使火，其神格是神；灶神是先炊者转化，是炊饮之祖，其神格是鬼。显然，人们以“火”为纽带，将炎帝、祝融、灶鬼联系起来，以帝、神、鬼的属性特征作为祭祀的等级顺序。这样，灶神以“火”与炎帝、祝融的联系，为汉代将火神与灶神相融合，以灶神托祀火神，建立统一的灶神崇拜体制奠定了基础。

汉代最早将火神视为灶神的是《淮南子》。《淮南子·汜论训》云：“炎帝于火而死为灶。”高诱注：“炎帝神农以火德王天下，死托祀于灶神。”高诱生活于东汉后期，这说明将火神炎帝视为灶神，是两汉时期的通论。《论衡·祭意篇》：“炎帝作火，死而为灶”亦是证明。在古代神话传说中，黄帝也是火的发明者，汉人同样将其视为灶神。《管子·轻重戊》称：“黄帝作钻燧生火。”黄帝作为火的发明者，当然又成为发明熟食的先行者。《世本·作篇》（张澍粹集补注本）称：“黄帝造火食。”《太平御览》（卷八百五十）引《周礼》亦云：“黄帝始蒸谷为饭。”黄帝能造火食，蒸谷为饭，必然是灶的发明者和使用者。《太平御览》（卷七百五十七）引《古史考》称：“及黄帝，始有釜甑，火食之道成。”黄帝作为火神而发明了釜甑，自然成为灶神。《太平御览》（卷一百八十六）引《淮南子》：“黄帝作灶，死为灶神。”虽然今本《淮南子》无此语，但从黄帝神话在汉代发展、演变来看，黄帝由火神转化为灶神，正是汉人有意为之，是黄帝神话发展、演变的必然趋势。炎帝、黄帝都由火的发明者而转化为灶神，祝融在古代神话中是高辛氏的火正，其与火的密切联系，也使其成为灶神。许慎《五经异义》称：“祝融为灶神。”高诱《淮南子·时则训》注亦云：“祝融……死为灶神也。”

如果说，由于现实生活中火与灶的关系而导致先民将火神与灶神相联系的话，那么，汉人既继承了这一神学传统，又丰富和发展了它。汉人将神话传说中的三位火神都归向于单一的灶神，这不仅表明灶神由三位火神转化而来，而且意味着在汉人崇拜的灶神身上，凝聚着三位火神的神性特征。汉代崇拜的灶神以更加丰富的内涵成为神话传说的主人公。

汉人能够完成火神向灶神的转化，以灶神托祀于火神的工作，与阴阳五行思想体系对汉代宗教神学的影响有关，也是汉人试图将灶神崇拜和神话传说定位在阴阳五行体系之中的结果。

古有五祀之礼，《左传》《礼记》均有记载。《白虎通·五祀》记：“五祀者，谓门、户、井、灶、中霤也。”很明显，《白虎通》的“五祀”源自《礼记·祭法》的“七祀”。而五祀也好，七祀也罢，都是与人们日常生活息息相关之事，说明其内容上的单纯和形式上的古朴。然而，《左传》中所记载的“五祀”却与此不同。《左传·昭公二十九年》载：“故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉。”这是说，对五行之官的祭祀，称为五祀。五行之官，即金木水火土官之神。显然，《左传》所载的“五祀”，是受到五行学说影响的祀神体制，它反映了人们对纷纭复杂的自然世界条理化、规律化的认识。从这个意义上说，它与《礼记》所记的“七祀”是两种截然不同的祀神体制。然而，汉人却将二者相互联系、糅合，共同纳入阴阳五行体系之中。许慎《五经异义》曾明确说道：“大戴说《礼器》云：灶者，老妇之祭。许君按《月令》孟夏之月祀灶，五行之神，王者所祀，非老妇也。”许慎否认灶神是女性身份和灶祭是对女性的祭祀，实际上是对《礼记》七祀体制的匡正。五行与五方相配，火在南方，五方与四季相配，南方主夏，因此，夏为火主。灶神在孟夏之月祭祀，证明灶神属五行火，所以许慎能够大胆确定灶乃“五行之神”，是五行之神的火神。清人陈立《白虎通注疏》引马融之言，更明确地说道：“以七祀中之门、灶、户、行、中霤为五祀，即句芒等五官之神。”并进一步强调：“《月令》五祀祭祀，止是金木水火土五行之祭也。”从许慎、马融等汉代学者的论述中可知，汉人将四季、五方、五祀、五官纳入阴阳五行体系之中，构成一个包含方位、时令、神祇在内的五行结构模式。在这个模式中，纳入五行火相位中的不同的事物，均以火联系起来。夏主火，灶像太阳、盛夏，都是火的象征。所以《白虎通·五祀》称：“灶者，火之主。”灶为火主，说明灶神在阴阳五行体系中火的相位下，与火神属性相通，于是，灶神也就成了火神。

汉人的行为，实际上是在为以灶神托祀火神寻找理论根据。阴阳五行学说作为汉人观照自然和人事的哲学思想，自然成为汉代宗教神学的思想基础。以阴阳五行思想规范和制约汉代灶神崇拜，体现了汉代灶神崇拜的独特之处。

阴阳五行思想对汉代灶神崇拜和灶神话的影响，还体现在由灶神性别的变化而引起的灶神形象内涵的变异方面。如前所述，秦汉以前灶神是女性神。其实，原始灶神即是女性神。原始灶神是女性，从神话起源学角度看是正确的。拉法格在《宗教与资本》一书中说：“供做饭用的炉灶是母亲的财产，当她死后就传给她的长女。”这是母系氏族社会由男女分工而导致的生活现象，而由这种生活现象为基础形成的灶神崇拜，也就必然带有母系氏族社会的特点：灶神是女性。史前先民使用火的主要目的是为了熟食，所以原始的火神与灶神是同一位神。在我国，古突厥人的火神是女性，哈萨克族称火神为“火娘娘”，满族称火神为“火母神”，鄂伦春人的火神形象是一位老奶奶。民俗学的材料也说明，原始灶神是女性神。灶神是女性，在《易经》原始卦象中也有所反映。《说卦》云：“离，再索而得女，故谓之中女。”离为火，为中女之象，这是古人对上古时代女性掌火使火生活的哲学式概括。

原始灶神作为女性神，是妇女在日常生活中的重要地位决定的，表达了先民对女性的尊敬。然而，随着社会生产力的发展，父权制代替女权制，妇女在生活和生产中的重要地位不断

为男子所取代，女性神祇在原始宗教生活中的主导地位也被男性神祇所代替。汉人将灶置于五行火的范畴之内，灶神配于火神之下，于是火神便自然成为灶神。以灶神托祀火神，灶神的男神身份也就确立起来。《淮南子·汜论训》以炎帝为灶神。炎帝作为灶神，其男性神的身份正确定无疑。许慎《五经异义》记载了祝融娶妻的传说：“祝融为灶神，姓苏名吉利，妇姓王名博颊。”灶神苏吉利（祝融）有了妻子王博颊，其男性神的身份不言自明。

灶神由女性神向男性神的演变，是社会发展对原始宗教的影响所致。这种演变既是缓慢的，又受到一定社会条件的制约。妇女在人们日常炊饮方面不可替代的重要地位，延缓了灶神男性化的进程。两汉时期是封建地主制度确立的时期，也是父系家长制度完善的时期。毫无疑问，两汉时期呈现的这种社会文明进程，为灶神由女性神向男性神的转化铺平了道路，奠定了基础。而阴阳五行思想体系在西汉时期的确立，则为这种转化提供了条件和契机。汉代阴阳五行思想体系，是建立在《周易》的互渗运动思想与五行相生相胜理论的兼容共存基础之上的。五行相生相胜思想是对原始五行说的发展，它重在五行本体的运动和阴阳的变化。五行运动，顺则相生，逆则相胜，而无论相生相胜，都摆脱了原始五行的象生性。这样，原始五行互为牝牡的象生性特点，在五行生胜的变化中便失去了存在的价值。在汉人观念中，灶是火之主（《白虎通·五祀》），火为神，故“灶，夏为太阳”（蔡邕《独断》）。灶像盛夏太阳运行到中天之象，正是阳之至。灶为阳，祭灶的牺牲也是阳物。汉人祭灶用鸡，《艺文类聚》引《说题词》称：“鸡为积阳，南方之象。火阳精，物炎上，故阳出鸡鸣，以类感也。”灶为火之主，火为阳精，灶神（火神）为男性神祇是理所当然的了。

三

阴阳五行思想作为唯心主义哲学，是汉代官方宗教神学的思想理论基础，作为一种思想文化价值含量与汉代灶神神话传说的演变体系，对汉代官方宗教神学的影响和规范，导致了汉代神学思想、祠神仪式、神话传说的程式化倾向。然而，汉代民间的宗教神学却与官方走着一条不同的发展、演变的道路。尤其当阴阳五行思想体系在东汉时期开始解构之后，民间的神学思想、祠神仪式以及神话传说，更获得了发展和繁荣的机会。其影响所致，甚至取代官方的祠神体制而成为全民性的宗教行为。东汉时期的灶神崇拜和灶神话便呈现着这样的发展态势。

《后汉书·礼仪志中》载：“立夏之日，京都百官衣赤，至季夏衣黄，郊。其礼，祠特，祭灶。”可知，东汉时期官方仍遵循着《礼记·月令》祀灶旧制，于孟夏开始祀灶。然而，两汉之际的民间并非如此。《后汉书·阴识传》有阴子方于腊日祭灶的记载，云：“阴子方者，至孝有仁恩，腊日晨炊而灶神形见，子方再拜受庆。家有黄羊，因以祀之。自是以后，暴至巨富……故后常以腊日祀灶。”阴子方以黄羊腊日祀灶，不但得到巨富，而且家族后裔官运亨通。《风俗通义·祀典》引《东观汉记》称：“其孙识，执金吾，封原鹿侯；兴，卫尉，桐阳侯。家凡二侯，牧守数十。其后子孙常以腊日祀灶以黄羊。”阴子方是西汉宣帝时人，其孙阴识封原鹿侯时，为建武十五年，即东汉初期。阴识子阴兴、阴兴弟阴就皆在东汉时期封侯。腊日祀灶由阴家再扩展、流传至社会，成为百姓普遍认同的习俗，即使有几十年的时间，也说明腊日祀灶之俗在东汉中期亦已流行。祀灶之时由孟夏变为腊日，表面上是祭祀时间的不同，实际上

是不同的宗教神学思想的表现。它说明，两汉之际，虽然官方的祀灶还遵循着旧的礼制，阴阳五行思想还在发挥着制约和规范作用，但在民间，灶神崇拜已经摆脱了阴阳五行思想的影响和束缚。毫无疑问，既然灶神已不再受到方位和时令的制约，那么何时祭祀灶神，便成为可能之事了。

腊日祀灶的目的在于能够得福，但是这一祭祀目的却是秦汉以前传统灶神崇拜所没有的。《风俗通义·祀典》引《礼器记》称周秦祭灶是老妇所为，而灶神是先炊者，祭灶即是对先炊者的敬意。《说文》云：“《周礼》以灶祠祝融。”祝融是火神，因此，“死为火官之神，托祀于灶”（《吕氏春秋·孟夏纪》注）。可知，以祝融为灶神而祭祀，其目的仍然是感谢和致敬。《淮南子·汜论训》说：“此圣人所以重仁袭恩，故炎帝于火而死为灶，禹劳天下而死为社，后稷作稼穡而死为稷。”这是说，祭灶与祭祀社稷一样，是为了报答神的仁和恩。这说明，单纯的祈福目的，并不是西汉时期官方灶神崇拜所具备的。然而东汉时期，灶神的神职却发生了变化。《太平御览》（卷一百八十六）引《淮南万毕术》称：“灶神晦日归天，白人罪。”灶神归天的目的是向天帝诉说人间的罪过，这样，如何让灶神少说或不说人间的罪过，便成为祀灶所要解决的首要问题。于是，贿赂灶神，便成为人们祭灶的主要目的。从此，民间祭灶活动一改往日宗教祀典的庄严肃穆，而家家祭祀、户户贿赂、人人参与，以天真幼稚的手段达到得福的目的，使灶祀笼罩在一派喜剧气氛之中。

值得注意的是，灶祭作为宗教祀典的庄严肃穆被喜剧气氛所代替，将直接导致灶神与祭祀者之间距离的趋近和情感的密切，从而促使人们更直接、更亲切地面对灶神，促使灶神话进一步丰富和发展。

如前所述，两汉以火神托祀灶神，导致灶神地位的提高。然而东汉民间并没有将灶神抬到至高无上的地位，人们以人间你我的普通关系来对待灶神，将灶神世俗化和普通化。东汉和东汉以后神话传说中夫妻灶神的出现便是证明。许慎《五经异义》云：“颛顼有子曰黎，为祝融火正。祝融为灶神，姓苏名吉利，妇姓王名博颊。”《酉阳杂俎·前集》卷十四亦称：“灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭。夫人字卿忌。”姑且不论灶神名字的变异以及博颊与卿忌的异同，灶神有了妻子则是事实。而灶神的对偶化正是东汉民间灶神崇拜和灶神话走向通俗化的开始。毫无疑问，灶神的对偶化势必导致灶神的家庭化，由夫妻灶神繁育出灶神儿女，合情合理。《道藏·感应篇》注引传云：“灶神状如美人，有六女。”又称：“六女皆名察治。”灶神家庭化是灶神崇拜和灶神话由通俗化向世俗化的进一步发展和演变。

阴阳五行思想本身便具有神秘性。而汉时，董仲舒以阴阳变化、五行相胜推断自然灾异，使阴阳五行中的神秘色彩更加浓重。这种神秘色彩影响到灶神崇拜，“灶”便成为某些“神异人”施行幻化妖术的工具。但是，西汉时期灶神崇拜没有走向神秘和虚妄，原因在于阴阳五行思想还是一种唯心主义哲学。然而，当这种哲学体系解构和崩溃之后，其唯心论的神秘性便极度膨胀起来，它直接导致东汉时期谶纬神学的泛滥，将宗教祀神体制引向求仙、长生的祈求和追求摆脱形体和生命形式限制的化解之术。汉代灶神崇拜和灶神话也不能幸免于此。

《史记·封禅书》载有燕人宋无忌的传说，称宋无忌“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”。方仙道的最高境界是肉体生命形式的销解，从而达到生命的永恒。宋无忌形解销化的手段正是火，作为灶神，他有这个条件。《史记》所载宋无忌传说说明，灶神崇拜和神话传说在

西汉时期已经出现了仙怪化和神秘化倾向。但是，虽然如此，宋无忌还只是为方仙道，然而东汉时期，却并非如此。许慎《五经异义》称：“祝融为灶神，姓苏名吉利。”今人袁珂认为苏吉利是宋无忌的讹变。王利器《风俗通义·祀典》注中亦认为：“吉、忌，声俱近。”其实，吉利也好，无忌也罢，声近而意通只是表面现象。灶神名吉利，反映了崇拜者对灶神赐福于人的功利要求，这是从正面角度出发的；而灶神又谓无忌，“忌者，憎恶也”（《说文》），显然，这是从灶神不要施恶于人的负面角度出发的。毫无疑问，无论正面还是负面，出发点和目的都是一个，即得到灶神的佑助。显而易见，东汉灶神名字的讹变，正是东汉灶神崇拜发生变异的反映。在这样的变异中，灶神神格由高贵到低级，神性由强盛到荒诞；灶神形象由人子人夫再到妖，便是这种变异的终结。《魏志·管辂传》载：“王基家贱妇人生一儿，堕地走入灶中。辂曰：‘直宋无忌之妖，将其入灶也。’”《史记·封禅书》《艺文类聚》（卷八〇）引《白泽图》皆称：“火之精，宋无忌。”宋无忌本是火精，走入灶中成为灶精，因为是贱妇人所生，故由精成妖。这说明，灶神形象在东汉后期人们的观念中已丧失了神的尊严和地位，灶神崇拜由祈福而转为驱害避祸，灶神话由仙话和比仙话更荒诞的“妖话”所代替。

藏族的灶与灶神*

索南多杰

自古以来就在青藏高原这片广袤的土地上繁衍生息，并创造了灿烂文化与辉煌历史的藏族先民们，同世界其他民族一样，也经历了取火、用火、生火及建造火塘以烹饪饮食的漫长过程。灶这块与人类息息相关的方尺之地，在千万年的人事沧桑中，浸透了世事人情和鬼域神界的灵光异彩，浓缩了社会人文的深奥内容。成为藏族的一种神秘的文化象征物，反映着藏族特殊的文化心理。

一、灶的构造

过去藏区最常用的灶是三石鼎足式火塘，这在彝族、纳西族、白族和普米族等很多民族中也是普遍使有的一种火塘形式。但是在野外草原，人们有时用三根木棍，将一头捆在一起，另一头分开成三角形支于火塘周围，成为架，然后把锅挂在架上便可以煮食物，有人称之为木三脚架式火塘。这种方法同样适用于其他游牧民族。还有一种偶尔在室内使用的火盆，将水壶垂直悬挂在铁火盆上方，冬天寒冷时一可以生火取暖，二可以烧水煮茶。

由于社会的进步和各民族间的频繁交往，藏族也开始将土块垒起，修建锅灶。但只改其形而不改其名，安多藏语统称为“塔吾”，古时候叫“杰尔布”。藏族的锅灶（含火塘）一般要设在厨房的两端，有些地相书籍中，则认为将灶设在房屋的东南角才是正确的。但灶门决不能对准房门，呈一条直线状。否则就会有惹人闲话，招人诽谤的祸端。要建新灶时，首先要选好吉日良辰，届时摆一桌美味佳肴，请一位有福气的人为灶奠基。还需迎请四位比丘僧，为主人祈求吉祥。灶建成后，要蒸煮多种美食款待比丘僧和奠基人。

二、灶神的形象

有人认为藏族的灶神没有具体形象，其实不然，藏族的灶神不仅有其形象，而且很早以前就有描述其形象的详细的文字记载。“他是一位身裹素妆，佩带瑰玉，手持金勺的美丽女神。”

* 本文原载《西藏民俗》1998年第2期，第36-37页。

人们称其为“塔吾拉叶毛”（即灶神叶毛）。他与藏族的火神不同。藏族的火神身着白衣，仙女状（男性），有一头四臂，四只手中右一持木棍，右二持念珠，左一持净瓶，左二呈赐福状。有众多仙人围绕其周。他的顶门上有白色字，颈部有红色字，心口有蓝色字，据说火神是佛教传入西藏前苯教的众神之一。由此可见，火神即灶神的说法是毫无事实根据的。他们是两种不同的性别的神，各自的职司范围也大不相同。这正好反映了藏族家庭中男女成员的不同分工。但是从他们服饰同是白色这一点来看，很可能跟藏族的白色崇拜有关。

部分藏区的灶房画有白色的蝎子。蝎子，藏族称之为“第巴然亚”，它是龙女的化身，有时也作为灶神崇拜。

藏族的灶神虽然有具体的形象，但是在寻常百姓家，并不把他的神像供奉起来，而是以锅台上边的墙为意向中的灶神的神龛，倍加恭敬，若烧奶、茶等，先要向墙上泼洒一些，然后再让人吃喝。其他做出的食物在人享用以前，也先要取一点放在墙下的锅台上，让灶神受用。云南迪庆藏族家庭在主墙上所供的燃烧状火焰，也不是灶神的形象，其用意更不是供奉灶神。那叫喷烟未尼。藏俗以象征财运昌隆的一种图像，有时也用来避邪。将其画在灶的上端是因为灶的修建触犯了某方神灵，为了免遭其害而绘“喷烟未尼”以解之。

三、关于灶的禁、忌习俗

灶神很容易被冒犯。要是不慎把头发、狗屎、指甲、禽毛、兽毛、人的粪便等脏物放在灶火中焚烧，灶神就会发脾气，就会动怒。或者灶膛里的火猛爆，伤人的眼睛、手，或者烧溢了锅，或者无缘无故地没了水，或者煮食物夹生。莲花生大师对此曾有训诫：“灶神发怒，会使食物变味，没有营养，或招来邪魔，遭受损失。”这时候家庭的主人应该向灶膛里燃松枝、柏叶、桑面等，请求灶神原谅。因此藏区对厨房的要求很多：爱干净；女人梳头，不能将头发丢在要烧的柴草上；冬天再冷也不能抬着脚丫烤火，更不能随随便便从灶台上跨来跨去等等。

寺庙里大灶的炊事员一般是终身制。需要替换时，被换下来的人事先要向灶神申请退休，求其宽恕，并赐福赐财，保人平安。新上任的炊事员要向灶神供献桑面等物，请求其勿分生熟，予以合作。家乡曾有忽略了这一节后，三天生不起一把火的传说。有些地区还有火卜的习俗，以灶里火焰燃烧的情况卜吉凶，如果火星飞进火焰旺盛，就象征着吉祥，预兆贵客临门或财源茂盛，如果火苗忽明忽暗，则象征着不吉、晦气。这与云南的普米族、纳西族以火卜吉凶的习俗完全一样。

在藏区，火塘是尊贵而神圣的，这就带来了火塘方位所标志着的尊与不尊；人们同样通过对这种方位的占有来显示自己在家庭及社会中的尊严与地位。阿坝藏族家中火塘靠里面添柴口对面为上位，这里只许男主人坐。在过去的头人家，头人太太也不能坐在这个方位。在火塘进口的一方，是次尊位，客人可以就座。妇女则只能坐在男主人的下角。这是由于在这一家庭中，当家主人是尊贵的，因此当家者所占有的方位是火塘所标志着的最尊贵的地方。这似乎也是西南诸少数民族的通例。

中国〈分手的夫妻重逢〉型故事研究*

[日] 高木立子

一、〈分手的夫妻重逢〉类型的定义

本文所论析的〈分手的夫妻重逢〉类型大概相当于 AT841A^①〈乞丐不知黄金型〉。在中国许多学者都出于自己研究的方便各自给它取了一个名字。例如钟敬文将它命名为〈享夫福女儿(再婚型)〉^②。凌纯声、芮逸夫采录的《湘西苗族调查报告》里把在湖南凤凰地区苗族当中流传下来的这个类型称为〈灶神故事乙〉^③。艾伯哈德(WEberhard)在《中国民间故事类型》(1937)里将这个类型划分为〈177 银子的移动〉。丁乃通在阿尔尼(Aame)和汤普生(Thomson)的《民间故事类型》基础上重新编著的《中国民间故事类型索引》里,把它叫做〈841A 乞丐不知有黄金型〉等^④。在日本,柳田国男把这个类型命名为〈炭烧长者(再婚型)〉,此后日本学界一般都沿袭着这个名称。另外,还有与本类型故事在内容和结构上有很密切关系的故事群,即所谓的〈初婚型〉,它的称呼也有几种,如 923B〈负责主宰自己命运的公主〉型、〈享夫福女儿(初婚)〉型、〈灶神故事甲〉和〈炭烧长者(初婚)〉型等。日本学界对〈初婚型〉和〈再婚型〉主要有两种看法,第一种看法认为它们是从同一个起源分化过来的^⑤,另外一种意见认为它们本来是两个故事,由于内容和结构上的近似,互相影响形成现在的交叉局面^⑥。对浅陋的我来说,这个问题太大,也来不及进行它们的比较研究,再者本文的目的也不在阐明这个问题,因此本文将重点进行所谓的〈再婚型〉故事的论析。

通过分析,我认为目前已经有的名称,都不能恰当地概括该类型。比如站在两种类型说的

* 本文原连载于《池州师专学报》1999年第1期,第14-20页;1999年第2期,第15-20、24页;2000年第1期,第33-38页。

① 编者注:“AT841A”指该故事类型在《中国民间故事索引》一书中的编号,以下情况不再说明。又:〈〉为原文特指符号,编辑时予以保留。

② 钟敬文:《中国民间故事形式》,《钟敬文民间文学论文集》下,第343页。

③ 凌纯声、芮逸夫采录:《湘西苗族调查报告》,1947年。

④ 丁乃通:《中国民间故事索引》(原著1978)中文版,1986年。

⑤ 具有这个观点的有伊藤清司等。

⑥ 具有这个观点的有千野明日香等。

立场上的〈乞丐不知黄金〉和〈银子的移动〉名称，只能代表在中国南方流传的一个亚型。〈灶神故事乙〉、〈享夫福女儿（再婚型）〉和〈炭烧长者（再婚型）〉都是站在一个起源说的立场而来取名的，该故事成为灶神的由来谭，主要流行地区是中国以及受到它影响的一些地区和民族内部，被休的妻子“改嫁再婚”的说法虽然分布地较广泛，但不适合中国的情况，因为在中国也有不少讲到“再婚”的故事，在韩国将这个类型称为〈被逐出女人的发福〉型。我认为这个名称合适一些。但主题而论，在中国南方流行的故事多侧重男人没有福气，而河南、山东一带的故事多表现被逐出女人的大无畏精神，而不是女人的发福。因此我在这里提出将这类型故事暂时称为〈分手的夫妻重逢〉型。在整个民间故事当中除了这类型，还有不少故事也具有分手的夫妻重逢情节，所以这个名称也不是最理想的，但本类型故事中夫妻的分手和重逢是不可缺少的因素，我认为与其他的名称比较起来其概括性更强一点。

中国〈分手的夫妻重逢〉的最基本的结构是：

1. 某一对夫妻由于某种原因分手。
2. 后来女人过好日子，而此男人却沦落为乞丐。
3. 这个男人因不知情况而讨饭到前妻家。前妻先认出前夫，并对他好生对待。
4. 后来男人也认出前妻随后死去。
5. 这个男人成为灶神。

二、民间戏曲形式

中国〈分手的夫妻重逢〉故事的传承有两种形式，即民间故事形式和戏曲形式。目前我见到的民间故事形式的分布比较集中在河南、山东等地区。但我认为其主要原因是搜集地区的不平衡，并不意味着该故事在其他地区流传便少。实际上看来，该故事流传很广泛而且内容的变化也各种各样。戏曲形式的分布范围虽然较小，但内容却比较集中。目前我搜集到的民间故事形式的材料一共有65个，戏曲形式的有4个。

戏曲形式一：河南唱灶（田野调查报告）

关于唱灶 1996年十月我在河南省固始县和安徽省六安市进行过实地调查。此次调查的主要目的是，搜集戏剧形式的〈分手的夫妻重逢〉类型故事和了解其流传情况。在固始县，我接触的当地研究者，对“唱灶”有三种看法，尤其是在“灶戏”和“灶书”的定义上有所区别。第一种以搞戏曲音乐的裴世虎^①为代表，他认为“灶书”是由一个人说唱几个角色和故事情节的，演唱者是端公，木匠不唱，曲目除了《郭丁香》以外还有其他的，“灶戏”是由几个木匠们分演角色的戏，其曲目只有《郭丁香》。第二种是搞戏曲演出的陶炳华^②的看法，即“灶书”是由端公和木匠两个人唱几个角色的说唱，木匠只唱《郭丁香》，端公还唱其他的，“灶戏”是由几个木匠分演角色的戏，其曲目只有《郭丁香》，但木匠后来也唱花篮戏了。1981年在《民

^① 裴世虎：戏曲研究者，《中国戏曲音乐集成河南卷》编委、《河南省戏曲音乐集成》编委，副总主编，固始文化馆副研究员。

^② 陶炳华：戏曲导演，固始县文联戏剧曲艺协会理事。

间文学》杂志上发表《民间叙事长诗郭丁香》^①的曹家振^②则认为，这些区别不那么重要，因为在民间将它们都叫做“唱灶”，而且实际上也往往是混合在一起的，很难清楚地分类。但他们对木匠唱的灶戏的解释大同小异，即是几个木匠分演角色业余演出的地方小戏。

我在固始县接触过的艺人都是木匠，他们认为自己唱的是“唱灶”和花篮戏，其中所说的“唱灶”是几个木匠伙在一起演出的《郭丁香》的戏。他们也有自己唱的时候，但仅限于自娱而已，并没有演出的意思。这次我采访的对象只有过去演出过“灶戏”的木匠们和看过他们演出的观众们，由于种种原因不能采访其他对象，因此不能说哪个看法是最恰当的。现在只能报告我所调查过的情况。

历史源流 灶戏虽然是非常有特色的地方小戏，即只由木匠演出的业余文艺活动，但是“文革”结束以后才受到有知识的人的关注。而当时已经没有实际的演出了，所以当地大多数研究者也没有看到过。有些年纪较大的人小时候看过，但他们只能依靠小时候的印象和对老艺人的采访来进行研究。按照他们的研究，“灶戏”在清代咸丰年间已经流行了。主要的根据有两个，第一是《柳员外招亲》^③的民间故事。搜集该故事的彭华厚^④回顾说，这是在1987年的座谈会^⑤上搜集的，但因为当时什么事情都很乱，是谁讲的已记不清楚，就随便添上了在座谈会上最活跃的刘玉武^⑥的名字。我采访刘玉武的时候问过他关于该故事的情况，他果然说没听说过。我也有幸采访和刘玉武一起参加座谈会的丁少阁^⑦，他也不知道。我每次采访其他老乡的时候都提到过这个故事，他们也都不知道。再者彭华厚的同事也吐露过这故事是有创造性的故事。因此我认为这条根据是不能成立的。

第二个根据是当时还健在的木工艺人的师传关系。倘一代一代往上追溯的话，都能追溯到清代咸丰年间。他们说出三个老艺人，其中只有刘玉武还在。说到他的师生关系时我们得知他是1949年以后才开始学木匠活和“唱灶”的。当时随着社会结构的变化，大木匠活减少了，他们为了生活开始学花篮戏并收费演出，也就是说，木匠班的演出已经不是纯粹的业余活动了，刘玉武对这两种戏分不清楚，他开始学木匠活的时候，有三个人一起学，但学“唱灶”的只有他一个。后来他参加丁少阁领导的木匠班，丁少阁是从小跟父亲学木匠活和“唱灶”的。刘玉武没有说自己的师傅是怎样学唱灶的，丁少阁也只能追溯到自己的祖父，因此这个根据也还没有确认。

就是说，对“灶戏”的历史这个问题不应该急于得出结论，而应该先做好较全面的调查，才能得到正确的结论。

关于“灶戏”这个称呼的来源也有几种说法。第一，从木匠所演出的内容，即“灶神由来”来的；第二，因为平时在灶附近劳动的妇女爱听，所以叫“灶戏”；第三，过去木匠特别

① 李海华、曹家振、彭华厚：《民间叙事长诗郭丁香》，《民间文学》1981年第3期，第29页。

② 曹家振，固始县文化局办公室主任。

③ 陈永省主编：《河南民间文学集成·信阳地区故事卷》，中原农民出版社1992年版，第352页。

④ 彭华厚，固始县文化局办公室主任。

⑤ 1987年，为了调查“唱灶”，固始文化馆召开座谈会。参加此会的老艺人有丁少阁、丁作西（已故）和刘玉武。

⑥ 刘玉武，1921年生，家住固始县城郊陈庙村，28岁时从师张国宽学木工手艺兼学唱灶。

⑦ 丁少阁，1918年生，家住固始县城郊六里桥村，从小就随父学艺。十三岁开始登台。

重视灶和灶神等。从我这次的采访来说，第二和第三是不成立的。我的采访对象们说，因为当地的交通比较闭塞，很少娱乐活动，所以不管男女，都喜欢看。老艺人们也认为，他们自己崇拜的是鲁班，与灶神没有什么特别的关系。

关于演出 过去木匠们组成班住在富人家里盖房和做嫁妆的时候，白天干木匠活，到了晚上就唱《郭丁香》的戏。这样不仅这一家的人，邻居们也都来看。演出或者看过唱戏的人回忆说，不管男女老少都是在一起看的，这一点和研究者的说法不同^①。研究者说的是，成年妇女不能到院子里看，只能在屋里听，这个差异是也可能因时代的变化而出现的。

唱灶本来是木匠们的自娱活动，所以免费演出，东家也无需为演出加钱。但听说过去找木匠的时候，有先打听他们唱得怎么样，然后再说到手艺的习俗。因此有唱得不好或不会唱的木匠很难找到工作的情况。后来也出现单独的收费演出，并由乐队的位置表示是否收费，乐队面对着观众表示此演出是收费的；如果它在演员和观众的中间，就表示不收钱。他们每天晚上都唱，木匠活结束演出也就结束了。戏装很简单，除了扮女角戴简单制作假髻和穿的裙子以外，没有什么特别的东西。有时候连舞台都没有，东家院子的某个角落就成为他们的舞台了，曲调也同样简单，只有“喜调”“哭（苦）调”和“寒调”三种。乐器只用锣鼓等打击乐器，也可以打自己的木匠工具代替乐器。演员最好有一个男角和两个女角，共有三个人以上，不过缺了一个女角也可以演出。扮演张万良的手里拿“灶鼓”，郭丁香拿手巾。“灶鼓”是灶戏特有的道具，样子和太平鼓相似，直径约有15厘米，鼓柄的下边有几个铁轮，扮演张万良的演员左手拿“灶鼓”右手拿一支鼓槌一边唱一边打鼓，到了高潮就把“灶鼓”举起来摇晃。

关于折子戏和剧中人物 由于过去木匠们不识字，唱灶的传承方法都靠口传，所以没有文字纪录的剧本。大木匠活一般需要半个月到一个月的时间才能完成，为了拉长演出时间，木匠们在原来的《郭丁香》的故事内容上加上其他故事情节或自己创造的新的角色等，形成一个很长的戏。把它按照东家或者观众的要求一段一段地唱，一段叫做一个“折子戏”。

我在资料上看到过的“折子戏”有《梳妆》《搬娶》《过江》《大进看房》《头园房》《二园房》《烧珍珠袄》《上学》《下学》《观四楼》《讨课》《太平庄遇满香》《迎门打》《小三打，大三打后门》《休妻》《改嫁》《范家庄》《张败家》《乞讨》《投灶》（以上为彭华厚87年座谈会的纪录^②）《大园房》《比家当》《烧袄子》《三打后门》《三打三书馆》《三打三休》《劝嫁》《送厢房》《写休书》《休丁香》等。

它们的具体内容我没来得及弄清楚，不少可能是大致相同的内容有几个不同的名字。向艺人和观众们进行采访的时候，他们都提到的是《比家当》，即张万良从书馆一回来就和郭丁香吵架的一段。两个人开始比家当的时候，郭丁香一句一句地压下张万良，这个情节为后来跟张万良休妻剧情埋下了伏笔，是导致张万良休妻的一个很大的感情上的因素。他们说，这是唱起来最难、最美、给观众留下印象也最深刻的一段。

丁少阁说，1949年以后一般不唱《休丁香》以后的折子戏了。和我们一起采访他的裴世虎认为，原因很可能是回避故事里面的迷信。因此很多观众也没有看过郭丁香被休以后的部分，

^① 杨纤如：《介绍唱灶》，《曲艺艺术论丛》1981年第2期。另参裴世虎的说明。

^② 以上戏曲的导演为陶炳华，是固始县文联戏剧曲艺协会理事。

只是靠传说的形式来知道后来的情节而已。艺人们也很长时间没有唱，或者没有学过后来的戏，所以现在会唱那些折子戏的人几乎没有了。

剧中人物有：张万良、郭丁香、员外（丁香父）、柳氏（丁香母）、姨娘、姑姑、婆婆、王满香（表嫂）、于万晶、李妙香、丫鬟、家人等。其中最重要的是张万良、郭丁香和王满香^①。王满香是张万良的表嫂，也是媒婆。剧里她生活困难的时候，想让自己的女儿在张万良家工作，但遭他拒绝，她又恨他又想要钱。因此一边挑拨张万良休郭丁香，一边给他介绍了另外一个女人——李妙香。这个人物在别的地方流传的故事当中出现得不太多，虽然有不少故事类型把第二个女人的出现作为休妻的原因，但大多是第二个女人自己勾引男人。因此我认为这个人物和其他人物一样，也是在拉长演出时间的过程中，由木匠们创作并受到观众的欢迎，因而被固定下来的。

在1987年的座谈会上有人提出过《拜灶》和《七世婚姻不成双》，这对当地研究者来说也是新的发现了。固始县文化馆的曹家振对它们加以整理准备发表，我们看了它们以后也做过有关的采访，在此报告一下。

《拜灶》是木匠唱灶戏时头一个唱的一种有仪式性质的活动，活动内容是拜灶兼介绍演员。但该活动不是在厨房进行，仍是在他们的舞台上进行的。所有演员排成队列在舞台上走圈，有时做拜神的动作。唱歌的方式都是合唱，歌词的大概内容是，问候东家和观众，介绍演员和戏中人物等，也可以说是一种序幕。但里面有拜灶的动作，因此被认为是“迷信”，后来不唱了。它的特征是只在木匠演出《郭丁香》时才唱，其他的情况下不唱，“灶戏”或“唱灶”的称呼也可以说由拜灶活动而来。

据曹家振的介绍，拜灶拜完后接着唱《七世婚姻不成双》，之后才开始演出《郭丁香》。但老艺人们告诉我，《七世婚姻不成双》是有关郭丁香的一种传说，不唱的，拜灶以后接着开始唱《郭丁香》。

曹家振整理出来的《七世婚姻不成双》的大概内容是，张家和郭家都没有儿女，他们指腹向天祈祷，天上的玉帝令金童和玉女分别到张家和郭家。他们转世到人间的路上，玉女无意地使金童生了七次气，金童为了报仇在人间转世七次，都和玉女结婚而让她吃苦。这样吃苦的就是郭丁香、孟姜女、祝英台等传说里有悲剧性的七个女主人公。

但是杨纤如在《介绍唱灶》^②里说：“民间传说有一个童养媳死了一只猫，被玉帝惩罚她七世不得团圆，经历牛郎与织女、范杞良与孟姜女、梁山伯与祝英台、韦郎保与蓝瑞莲、商璐与秦雪梅、张万良与郭丁香，到了灶王爷与灶王奶奶，正七世（中略）。所谓七世不得团圆，并无人认真考证。我想，这不过是民间附会的传说罢了。唱灶的重点，只在张万良与郭丁香这一代，他们的结局变成灶王爷和灶王奶奶，所以就把歌唱张万良与郭丁香的故事叫做唱灶了。”

我从老艺人们那里听的内容是很零碎的，但同曹家振的稿子大概一致，老艺人们解析郭丁香戏里的一些问题的时候，总是根据这个传说来说明。比如：张万良和郭丁香之间没有孩子的

^① 研究这个类型故事的人一般关注的三个故事人物，即女主人公、前夫和后夫。与唱灶的看法不同，是应该注意的。

^② 杨纤如：《介绍唱灶》，《曲艺艺术论丛》1981年第2期。另参裴世虎的说明。

原因是，他们原本不是人，所以结婚也是表面上的，实际上不同睡。有的说，郭丁香后来改嫁，也由同一原因引起，因此在情理之中。最后郭丁香随着张万良的自杀而自杀，其原因是他们下一辈子也一定要一起转世到人间，因而应该一起死掉等等。

戏曲形式二：庐剧

〈分手的夫妻重逢〉型的故事内容，也是在安徽省流行的庐剧的主要剧目之一，题目叫做《休丁香》。庐剧的前身是端公戏，现行的庐剧剧本都是按照端公戏的传统剧本改编的。它们的特征是内容上很突出政治思想的影响，比如张郎的形象是属于阶级敌人的暴发户地主，又加上了本来没有的为了自己享受生活压迫老百姓的情节等。随着这个加笔又出现了张郎沦落后受到代表老百姓的叫花子们的欺负，最后投河自杀等的情节。按这样的思想，代表善良、勤劳的郭丁香也在结尾部分不会跟着张郎自杀，反而找到自己的幸福活下去。总的来说，剧中人物的形象特别单纯，只有绝对的好人和绝对的坏人，没有在河南流传的故事或灶戏那样每个观众都有自己的看法的余地。剧里虽然出现“算命”这类有迷信色彩的东西，但它是剧中一个反面的活动。与原来的故事比较起来，天星转生、发现财宝等迷信性和没有现实性的说法都被删除了。此外，原来的故事里丰富地表现出来的人物感情、欲望、矛盾等心理活动也最大程度地被单纯化了。

总之，没有或很少有通过政治思想人为处理的东西，更为复杂。但对现代老百姓的思想影响来看，这种新东西的作用也是不能忽视的。

除了上述两种地方戏以外，在安徽还有洪山戏里能看见《张郎休丁香》的曲目。这个剧种渊源于安徽、苏北等地的“摊戏”，后来被叫做“香火戏”，到了清代的时候在香火戏的基础上形成了洪山戏^①。在山东流行的一些地方戏的曲目里也有《休丁香》。比如吕剧、两夹弦（前身为“花鼓丁香”）、柳琴戏、五音戏、茂腔、柳腔、枣梆等。其中有的戏班的活动范围到河南东部以及安徽，有的也到达东北。尤其是两夹弦的流行地较广，北到河北的大名、馆陶，东到济宁，往南曾到过安徽的蚌阜、江苏省的浦口，向西流行到河南省的开封、民权、兰考、扶沟以及安徽省的亳县等地^②。另外河南梆子的传统曲目里也有《张大郎休妻》^③，东北有单鼓《排张郎》亦演此事^④。

由此看来，以〈分手的夫妻重逢〉型故事为题材的地方戏或说唱主要流行于河南、安徽、江苏、山东、河北等地区，但遗憾的是目前除了唱灶的部分内容和庐剧改编以后的剧本以外，它们的剧本已经看不到了。

三、民间故事形式

我搜集民间故事形式的〈分手的夫妻重逢〉故事，主要资料来源是全国各地方的县省级的《民间故事集成》和其他故事集。我搜集到的〈分手的夫妻重逢〉型的分布情况是河北、河南、

① 李汉飞编：《中国戏曲剧种手册》，中国戏剧出版社1987年版，第373页。

② 李赵壁、纪根垠主编：《山东地方戏曲剧种史料汇编》，山东人民出版社1983年版。

③ 中国戏剧志河南卷编辑委员会：《河南戏曲史志资料辑丛》三（内部资料）。

④ 王士笑、段淑英编著：《中国评剧剧目集成》，沈阳出版社1993年版，第49页。

山东的多，大约占有一半，这是一个古老的文化圈。内容和故事里出现的人名也比较集中，即〈张郎〉〈郭丁香〉〈李海棠〉或〈王满香〉等。这很可能与该地区很流行的戏曲形式故事内容有关系。根据我在安徽的实地考察，估计安徽也会有不少和河南等地区相似内容的故事，但安徽省，县级的集成还没有整理齐全，我能看到的安徽的集成更少，所以还没找到这个故事。西北、东北地区均很少，尤其是目前在西北少数民族地区还没发现这个故事。西南少数民族地区主要流传的是所谓的〈初婚型〉或〈负责主宰自己命运的公主型〉，暂时不作专门研究。其他的地方都有几个属于〈分手的夫妻重逢〉型的故事。由此看来，这类型故事主要分布在汉族地区。因此，论述的重点即是上述地区的该类型故事及其所表现的深厚的中国汉族社会文化的背景。

通过我所搜集到的 69 个材料的分析，我发现中国的〈分手的夫妻重逢〉型故事可以再分类为几个亚型。这些亚型主要是从女主人公被休以后的情况和夫妻分手的原因来分类。女主人公与丈夫分手以后的情况有两种，即再婚和不再婚。夫妻分手的原因有贫困、门户不一致、丈夫不相信算命先生的话、丈夫有了外遇等。

故事形式一：再婚型

首先来看女人离婚以后和另外的男人再婚情节的故事。把它按他们离婚的原因分类，能得到五种亚型，即〈没有福气的男人亚型〉〈算命初婚亚型〉〈算命离婚亚型〉〈只提到灶神由来亚型〉和〈张郎·丁香·海棠——再婚亚型〉。现在把它们分别简单地说明一下。

第一，没有福气的男人亚型。这个亚型的特征比较明显，其主题是男人没有福气。该男人本来是个穷人，由于不爱劳动，因此贫困导致夫妻分手。本亚型的重点在男人的身上，故事里没有提到女人的具体名字也说明了这一点。妻子和他分手以后，大多是被卖到有钱人家，成为有钱人的后妻。本亚型中没有被休女人的发财情节。前夫再沦落的原因也与其他亚型相同，都是由于自己的原因。夫妻重逢的主动者是男人。从女人的立场来说，是其前夫突然出现在她很稳定的日常生活中向她要饭，而不是女人主动地进行施舍，在此也表现出了这个亚型中的女人的被动性。丁乃通根据 AT 分类编著的《中国民间故事索引》中，将所有的〈分手的夫妻重逢〉故事都放在 841A 〈乞丐不知有黄金型〉里，即他认为此类型的关键情节是〈乞丐不知有黄金〉母题，但是在我搜集到的〈分手的夫妻重逢〉类型故事当中，其出现率并不高，并且它仅在这个亚型集中地出现。由此我们可知，这个母题不能代表整个类型。这个亚型的特征还在于，这个男人的死因大多不是由于自杀，而是他被杀或者自然地死亡。从整个〈分手的夫妻重逢〉类型来看，前夫的死因多为自杀，出于自杀以外的原因而死亡的说法，多出现在这个亚型和以后提出的〈不再婚〉亚型里。〈没有福气的男人〉亚型与〈不再婚〉亚型的区别在于他死去以前故事没有说出“羞愧”或“后悔”等的词。另外，流传在福建、广东等南部沿海地区的本类型故事均属于本亚型。因我对这个地区的资料搜集的还不够，而且在其他的地方也能看见这个亚型，所以不敢肯定地说这是南部沿海地区的地域型，但也不能排除有这种可能。

第二，算命——初婚亚型。我将故事里有算命情节的，命名为〈算命亚型〉。按照出现算命情节的故事过程来看，它们可以再分为两种亚型，即以算命作为初婚根据的〈算命—初婚亚型〉和算命作为离婚原因的〈算命—离婚亚型〉。它们的共同点是初休的女人在动物的引导下与穷汉再婚，穷汉婚前的境遇都是跟老母亲一起生活，他们结婚后发了财。大多该亚型由于不

幸而沦落为乞丐的前夫再逢前妻后，羞愧或者对自己的命运绝望而自杀。

〈算命—初婚亚型〉与日本的〈产神问答—男女的福气〉类型很相似。除了在故事结尾部分，只有中国的故事具有前夫成为灶神的情节以外，结构上大致是一致的。但是，故事开头部分有所区别，中国的故事是由算命先生指出孩子命运，而日本的故事却是由神灵赐给刚出生的孩子命运。中国的故事都从男孩子的角度来提出命运，而一般都不提到同时出生的女孩子有福气。第三是表现前夫没有运气的情节也有区别，中国的故事用的是排队而得不到饭的母题，日本的则用不知宝的母题。

与中国别的亚型比较，此亚型的特征还有：女子出身于乞丐的说法比较集中，引导再婚的动物都是马，再婚的夫妻发财的原因都是发现金银等。此亚型分布在湖南、四川等邻近少数民族的地区。

第三，算命—离婚亚型。这个亚型中，算命成为离婚的原因。即一个偶然的机会有人去算命，知道现在的富裕生活是靠妻子的福气，自己却没有福气。男人不相信或生气，一下子把妻子休掉。因此到离婚时为止，这个男人是富裕的，但并不一定在结婚以前他也是有钱的。值得注意的是，被休的女人发财的原因主要靠勤劳，这一点与〈算命—初婚型〉不同。整个〈分手的夫妻再逢〉故事来看，很少不提到灶神的，但在这个亚型里不提到灶神的说法比较集中。此亚型主要流传在河南南部到江西一带。

第四，只提到灶神由来亚型。这些故事讲得很简单，也没有明显的特征，如男人休妻的原因没有很强的说服力，只说“嫌于妻子难看”“生气”等。男人沦落的原因也语焉不详，只说沦为了乞丐。被休的女人和穷人再婚后，发了财，沦为乞丐的前夫在讨饭时遇到前妻，羞愧而自杀成为灶神等的情节，在此类故事中较普遍一致。

第五，张郎·丁香·海棠一再婚亚型。这个亚型以下的几个亚型最大的特征是因丈夫爱了别的女人，导致了夫妻离婚，并且故事主人公的具体名字也很稳定，即男人姓张，被休的女人是（郭）丁香，第二个女人叫（李）海棠。从分布情况来看，这个亚型流传在河北、山东等较靠北方的地区，并且各个地区的故事人物的人名一致。其原因可能是，这个地方本来没有口头流传的此故事，后来受到从河南、安徽等地来的“丁香戏”的影响才出现口头形式的故事。此亚型根据海棠的原来的地位不同，后来的展开也不同，有丁香再婚和不再婚的区别。

海棠原来是妓女，丁香离开婆家以后在牛的引导下和穷汉再婚，但故事不说他们的发财。张郎沦落的原因，除了海棠不会料理家务以外，还有火灾。因这场火灾他沦为一个瞎乞丐。他认出前妻的缘由是丁香给他吃的东西里隐藏了他们过去的结婚纪念品，张郎羞愧而自杀。

故事形式二：不再婚型

日本学者一般将我所谓的〈分手的夫妻再逢〉故事叫做〈炭烧长者一再婚〉型，钟敬文也用过〈再婚〉这个词来做大分类。如果这个故事的关节在再婚情节的话，我们应该把这些亚型看做是一种边境型，即是不典型的故事群。但在中国被休的女人不再婚的说法非常多。我搜集的材料里它占有三分之一。从整个东亚来看，这也可以说已经成为了中国的地域型。

这个不再婚亚型可以再分为三种，即〈张郎·丁香·海棠—不再婚亚型〉〈因有女人离婚—不再婚亚型〉和〈其他不再婚的故事群〉。

第一，〈张郎·丁香·海棠—不再婚亚型〉。这个亚型是〈张郎·丁香·海棠〉系列的第二

种。即海棠不是妓女，丁香离开家以后的事情没有提到，也即丁香不再婚也不再发财。张郎沦落的经过也言之不详，只说沦落到乞丐的张郎和过一般日子的丁香重逢后张郎自杀了。

第二，〈因有女人离婚—不再婚亚型〉。离婚的原因与〈张郎·丁香·海棠〉系列的故事一样是男人的变心，和〈张郎·丁香·海棠—不再婚亚型〉的区别在于除了第二个女人的名字以外，对男人的描述比较宽容，即沦落的男人身上没有残疾，在结尾部分自杀的少，甚至有男人回心转意并和原来的妻子再婚的说法。

第三，〈其他不再婚的故事群〉。这一类故事讲得比较简单，没有很明显的共同点，如果勉强找出共同点的话，有如下几点：有一些故事以妻子不生孩子为夫妻离婚的原因，女人离开婆家后，女扮男装开始经营生意的说法较集中，后来和丈夫复婚的说法也集中在这里出现，没有灶神由来的说法也较集中。另外，插入了别的故事的母题的较多，这表明它们都是离基本型很远的。这个亚型多流传在北方和靠西北。

故事形式三：主题的变化和流传地区。

我们分析了〈分手的夫妻重逢〉故事的几个亚型，下面把它们整理一下。

1	再婚	和富人		〈没有福气的男人亚型〉	广东、福建等	11 则
2		和穷人	结婚以前算命	〈算命—初婚亚型〉	四川、湖南等	7 则
3			结婚以后算命	〈算命—离婚亚型〉	河南南部为中心	6 则
4			没有算命情节	〈只提到灶神由来亚型〉	湖北、江苏等	6 则
5			第二个女人的出现	〈张郎·丁香·海棠—再婚亚型〉	河北、山东等	7 则
6	不再婚		第二个女人的出现	〈张郎·丁香·海棠—不再婚亚型〉	河北、河南等	4 则
7			第二个女人的出现	〈因有女人离婚—不再婚亚型〉	安徽、山西等	14 则
8			其他	〈其他不再婚的故事群〉	河北、山西等	12 则

随着结构的变化，主题也在变化。如 1 的主题是男人没有福气，2 和 3 是男女的福气差别，到 4 就变成以女人的福气为主题。以上都是以福气为中心问题的，从 5 以下就不谈福气问题了。5、6 好像是以犯错误的男人的命运为主题的，有的故事以“所以男人不应该娶小老婆”之类的教训话为结语。关于 5 到 8，再作补充的话，故事尽力地说，被休的女人如何可怜、如何善良、不管自己的不幸的境遇如何奋斗等等，这些也适合社会对女人的要求。主题变化的问题，与亚型的分布情况结合起来看，可见这个故事越北上，汉文化的约束越强，离基本型越远了。这个结论也许能为跨国境线的本故事起源和传播的讨论加上小小的资料。同时也提请故事研究者不能忽略中国文化地域型差别较大的特点。

四、问题的所在

对于〈分手的夫妻重逢〉型故事，在日本已经有一些研究。但总的来说，没有脱出将它看做“致富谭”的看法。再者日本研究者将探讨的问题主要放在第二个丈夫身上或者该故事的起源问题上。但我研究这个故事的目的不在这里，而是通过这个故事的研究阐明中国民众思想的某一个方面。这个课题目前还没有人做专门的研究。我打算通过对中国的这个类型故事的分

析，拿出故事所表现出来的中国特征，再谈到这个特征所反映出来的文化、社会以及民众心理、思想等的背景，提出中国民众生活思想的某一方面的特征。

另外，也正如千野明日香指出，现有的研究都还没有脱出日本的分类法，我也很早就感觉到日本的分类法和中国的（丁乃通的）分类法有交叉和矛盾。关敬吾的分类，虽然在日本国内很合适，但我认为研究这个故事，应该从更广泛的视野来进行探讨。但是由于种种原因，我也不能一下子搜集到那么广泛的资料，只能以较小的地域作为对象进行分析研究。

五、日本的该类型研究概况及特点

对〈分手的夫妻重逢〉已经有不少的研究，其中日本学者的成绩比较多。按日本的分类法，该类型的故事基本上属于〈炭烧长者（再婚型）〉。关敬吾在《日本昔话大成》里把它分类为149B〈炭烧长者（再婚型）〉。它被列入第三卷〈本格昔话〉第五大类的〈命运与致富〉里。该大类中与〈分手的夫妻重逢〉有比较密切关系的故事还有149A〈炭烧长者（初婚型）〉、150〈瘫子长者〉、151〈产神问答〉、153〈挖芋长者〉等。另外，在日本文学史上一直有被叫做〈割芦郎〉母题的故事作品。比如平安时代的〈大和物语〉、镰仓时代的《神道集》、能乐的剧本以及近现代的作家也利用此母题来写小说。此现象说明日本人比较喜欢这个母题。

〈炭烧长者（再婚型）〉的基本结构是：

- (1) 离婚：a. 一个富翁把妻子休了。b. 妻子自己跑了。
- (2) 没落：离婚后前夫破落了。
- (3) 再婚：妻子和烧炭夫再婚，发现黄金或酒泉而成为富翁。
- (4) 相见：前夫卖簸箕卖到前妻家。前妻花很多钱把他的簸箕全买下了，并且把里面藏有钱的食物送给了他。但是他不知道食物里面有钱，就把它很便宜地卖掉了。
- (5) 结局：a. 前夫留在前妻家做佣人。b. 后来知道了事情，有了悔改。

在日本有关〈分手的夫妻重逢〉型的其他故事的梗概是：

A. 〈炭烧长者（初婚型）〉

贵人轻易找不到对象的女儿，按梦中人指点和烧炭夫结了婚。因为没有吃的，她给了丈夫金子让他去买大米。丈夫不懂这是值钱的东西，就在路上拿金子打水鸟或狗而没买回来东西。她告诉丈夫金子的价值后，他就说这样的东西在烧炭灶旁边有很多，他们拿了回来成了富翁。

B. 〈产神问答〉里与〈分手夫妻重逢〉最有关系的是〈男女的福气型〉

在一个村子里一男一女两个孩子同时出生，他们出生的时候，男孩子的父亲偶然听到神灵有关这两个孩子命运的问答，知道自己的孩子没有福气，而同时出生的女孩却非常有福气，所以等他们长大就让他们结婚了。但是这个男孩结婚不久把自己的媳妇休了，被休的女孩改嫁了，果然发现了金子或酒泉，于是就发财了，而男孩却沦落了。他流浪到前妻家，却不知道是前妻家。前妻认出了他而对他很好，把藏有钱的食物送给他。但是他不知道里面有钱而把它扔了。后来他知道了真情，后悔当初不应该那样做。

C. 〈割芦郎〉

原本很有身份的一对夫妻由于贫困无可奈何地分手了。妻子去京城伺候贵人，后来这家的

夫人去世，主人就娶了她。但是她一直想念前夫，于是以参加宗教仪式为借口到原来住的地方去找他。此时她的轿前恰好走过一个割芦郎（在海边割芦草叫卖的人，芦草用做引柴），他就是前夫，她以最高的价钱把他的芦草全买下来，并且又给了他一些东西。前夫从帘子缝里看到她，才知道这位太太是当年分手的妻子，便羞愧地逃到别人家的灶后躲藏起来。后经过赠答和歌后，他们永远分手了。

目前我所看到的日本学者对这些故事的研究，主要是在烧炭夫的身上或者是在故事起源和流传问题上。现将主要论文概括一下。

1. 柳田国男的《关于烧炭小五郎》^①

说起〈炭烧长者〉故事，不可能不提到柳田国男的《关于烧炭小五郎》这篇论文。因受到时代的限制，柳田认为这类故事是日本所独有的，因此此后的研究都对它进行了修订与补充，但后来日本学者的研究也离不开柳田关注的烧炭夫的身上，这篇论文的主要论点是此故事的起源、演变和传承问题。他引用大量的民间信仰、民俗语言和文献等多方面的资料来证明这类故事本来是由铁匠传承的。

柳田认为一般的农民对铁匠的看法是很复杂的。因为与定居在一个地方的农民比较起来，这个职业具有流浪的特殊性，即向封闭性很强的农村社会从外界带过来某种刺激的存在。因此农民一方面恐惧这些人带来的刺激会破坏农村的秩序，于是把这些人看作邪恶的东西，不愿意多接触。另一方面，这些人具有一般的农民没有的特殊技能，因此农民感觉到神秘，甚至把他们看作神仙。因此故事里的烧炭夫也自然具有特别的福气。

2. 田中整子的《关于产神问答谭》^②

〈产神问答谭〉的主题为人的命运是一出生就已决定的。田中整子对〈产神问答〉类型进行再分类，其目的在于探究老百姓的兴趣在何处。以关敬吾的分类为基础，作者把这个〈产神问答谭〉分为五个亚类。相当于〈分手的夫妻重逢〉类型的是其中的第一亚类。

第一亚类和别的亚类不同之处是，一男一女两个孩子同时出生，获得了不同的命运。就是说这亚类当中，对人的命运的最大关注点在“致富和沦落”上，其他亚类都讲只有个人的命运，其主题分别有“寿命”“缘分”等。

第一亚型中，男人沦落以后的职业是：卖蓑衣、卖细竹器、卖木桶等，即在一般的农民心目中他们是没有自己的土地的贫困、可怜的人。但是从民俗意义上来说，这些职业也与柳田提出的铁匠一样。

3. 福田晃的《割芦郎传说论序说》^③

割芦郎传说是日本文献记录最古老的故事类型，早在10世纪的贵族文学《大和物语》当中有记载。福田晃将它与其他有关的〈炭烧长者（再婚型）〉〈炭烧长者（初婚型）〉〈产神问答（男女的福气型）〉等类型进行比较。

从四种类型的比较来看，作者认为，日本的这一系列的故事是相互受到影响逐渐变化而来

① 柳田国男：《炭焼き小五郎がこと》〈海南小记〉，1924年初版ちくま文库〔柳田国男全集〕。

② 田中整子：《产神问答谭について》，《日本民俗学》1973年第89号9月。

③ 福田晃：《割芦郎传说论序说》〔口承文芸の研究上〕，楼枫社，1974。

的。它们的主题是：

- (1) 〈炭烧长者（初婚型）〉……致富。
- (2) 〈炭烧长者（再婚型）〉……门户不一致的婚姻。
- (3) 〈产神问答（男女的福气型）〉……人的命运。
- (4) 〈割芦郎〉……一对不幸夫妻的再逢。

作者认为本来有（1）和（3），后来互相吸取母题之后，其主题出现上述四种类型交叉的局面。柳田认为从全国的流传情况来看，〈炭烧长者〉类型的原形更接近〈再婚型〉，因为〈再婚型〉流传地域更广泛、更多，这是柳田把（3）的一部分看成了再婚型的结果。按照关敬吾的分类，初婚型占压倒的多数。就是说（1）吸取（3）后重点转移到门户不一致的婚姻而派生了（2）。它们混杂的原因是除了有相似的情节以外，还有本来的流传地域也较近。虽然（4）和（2）相似，但实际上是（3）的开头部分略掉后再进行润色的。从民俗的角度来看（4）也是一种“海边的文学”，而不同于以山里为舞台的烧炭夫故事。

4. 小林弘子的《割芦郎传说——其源流与传承》^①

小林弘子提出的论点是，日本的〈割芦郎〉故事的源流在于中国的〈灶神由来谭〉。主要根据是在受到中国文化影响的其他民族当中也能见到同类〈灶神由来谭〉。作者认为这个故事是平安时代（8世纪末到12世纪末）传到日本的。当时的日本较流行道教信仰，作者在这个前提下进行比较。

近代以后搜集到的日本的这一类故事与〈灶神由来谭〉不同之处是：日本故事的开头常有〈产神问答〉的母题，结尾没有灶神由来的情节。因为日本的信仰忌避“死”，因此“死而成神”的传说不适应日本人的口味就不讲了。而为了满足故事完整性的要求，将〈产神问答〉的母题放在开头。在中国较少见这类母题的原因除了故事结构已经完整，没有再加上别的母题的需要以外，与中国的宗教道德或者人生观也有关系，即对灶神的信仰中最重要的是一年一次升天，报告人们的行动，如果一出生就由神决定命运的话就不需要灶神了。为了保护这个控制人们行为的功能，不敢吸取这个母题了。

这篇论文具有相当大的说服力，几乎打破了当时已经成为定说的福田晃的学说，可惜的是作为比较对象的中国资料只有当代流行的民间故事，而没有提出过比10世纪的《大和物语》更早的历史文献资料。

5. 伊藤清司的《民间故事传说之系谱——东亚的比较叙事文学——》等^②

伊藤清司注意到〈炭烧长者〉类型故事的分布在东亚一带，比如中国、日本、朝鲜、缅甸（kaya族）、柬埔寨等国。通过大量的民间故事进行比较研究得出，从结构来分析所谓的初婚型和再婚型是一样的。因此认为它们是从一个起源发展过来的。对这个故事与国外进行真正比较研究，是从他开始的。

^① 小林弘子：《割芦郎传说——其源流与传承》，《国语と国文学》1977年第五十四卷12号。

^② 伊藤清司：《民间故事传说之系谱——东亚的比较叙事文学》，第一书房，1991年；《芋掘长者日朝比较——成立についての考察》[日本昔话大成研究编]，1979年；《〈花口关爷〉の源流》ジセパン・パブリッシーズ，1978年。

6. 河合隼雄的《民间故事与日本人的心态》^①

河合隼雄是荣格派的心理学者，他应用荣格的方法来研究日本的昔话以及分析日本人的心理形态。他认为日本人的自我是适合用“女性像”来解析的。他通过的鹿儿岛县大岛郡流传的〈炭烧长者（再婚型）〉的分析提出这个女主人公是“有自己的意志的女人”。

这个故事的女主人公是会与异界联系的或能听懂神灵的话的聪明人，并且是具有主动坚定意志的女人。初婚时服从父亲，后来和自己配不上的男人在一起生活，到这时候她也是“耐劳的女人”，不过到了她自己下决心离了婚的时候，再婚时女方主动求婚的情节是她的意志的最明显的表现。她也具有看破男人的真面目的力量，这种力量可以说是异界的智慧。从心理学的角度来说这个女人是与无意识的世界有深刻的联系的存在。她毫不顾忌古代日本社会作为支柱的“身份制度”。金子的发现情节象征这个女人的挖出被埋没能力的力量，她引出男人不自觉地带有的有价值的东西，且教给他这个东西的有效利用法。

作者所说的“女人像”是不管男女都会具有的一种自我意识。由女性像来表现日本人的自我是对照于西方近代自我意识由男性英雄的形象来代表。它与西方学者所提出的“母权意识”相似，但是这个“母权意识”是以“父权意识”为基础的，并且“父权意识”是有命运的斗争、改造自然、追求完全性和果决的割断性等特征的。与此相反，作者所说的“女性像”的主要特征，是“综合性”和“与无意识世界的深刻的关系”。西方的相似的故事的结尾都有再婚后惩罚先夫的情节，女主人公最后和有钱有地位的男人结婚就结束。而在日本不仅不惩罚先夫还说到沦落了的先夫的出现和他也被得到接受的情节。这是女性像的最明显的表现。

7. 千野明日香的《烧炭长者谭与中国的类话》^②

千野明日香对伊藤清司的初婚型与再婚型同一起源说提出了疑问，她主要关注故事人物的福气的情况，以及财宝认识母题的有无来探讨这个问题。

她所说的财宝认识母题是以女主人公带过来的贵重金属作为开端，男人才认识到一直在他身边的财宝。千野认为，在这个母题故事中，男女都有不相上下的福气，因此它的中心兴趣在有福气的男女发现财宝的经过上，这个母题主要出现在中国少数民族之中流传的负责命运型（初婚型）里。

相反不知宝型，即具有前妻送给沦落到乞丐的前夫食物，里面藏有金宝，但他不知道就把它很容易地放弃的母题的故事（再婚型），主要分布在汉族当中。这个故事给予听众的中心兴趣在故事人物的福气的对照上。汉族的不知宝型可以再分为两种：（1）有福气的的女人与没有福气的男人离婚以后和另外一个也没有福气的男人再婚，带给他财富，即这类故事的中心兴趣在女人的福气上；（2）没有福气或福气很弱的女人与厄运特别强的男人离婚以后，和有福气的男人再婚得到小康，这一类的故事主题是前夫的厄运。

总的来说，汉族的这一类故事和财宝认识母题没有关系，故事的主题也不同，因此不能说它们是由同一个起源发展来的。

从上述的文章我们知道日本的有关这系列故事研究的发展过程，即从柳田的受到时代限制

① 河合隼雄：《昔话与日本人的心态》，岩波书店 1982 年版。

② 千野明日香：《炭焼き长者谭と中国の类话》[口承文芸研究] 第 17 号，1994 年 3 月。

使用日本国内资料开始研究，不久搜集资料的范围逐步扩大起来，随之研究的角度也广泛了。但总的来说，没有脱出将它看做“致富谭”的看法。再者他们探讨的主要问题都在第二个丈夫的身上或者此起源问题。另外，正如千野明日香也指出，这些研究都还没有脱出日本的分类法，我也很早就感觉到日本的分类法和中国的（丁乃通的）分类法的交叉和矛盾。关敬吾的分类，虽然在日本国内很合适，但为了研究这个故事，应该从更广泛的视野来进行。

六、中国〈分手的夫妻重逢〉故事的特征分析 ——关于中国民众的命运观

我对目前从中国搜集到的〈分手的夫妻重逢〉类型的材料进行整理分析时，注意到其中的一些故事与日本的〈产神问答—男女的福气〉类型非常相似。〈产神问答〉这个类型的名称是在故事开头部分有产神对刚出生的孩子赐给命运的问答情节来命名的。根据田中整子的研究，〈产神问答〉类型有五个亚型，〈男女的福气〉亚型是其中的第一亚型。关于此亚型，关敬吾的《日本昔话大成》收录有31个例子。

〈产神问答—男女的福气型〉的基本结构如下。

1. 一男一女两个孩子同时出生。他们出生的时候，男孩子的父亲偶然听到神灵有关这两个孩子命运的问答，知道自己的孩子没有福气，而同时出生的女孩子非常有福气。
2. 因此等他们长大就让他们结婚。婚后此家富裕起来了。
3. 他们结婚不久丈夫把自己的妻子休了。
4. 被休的妻子再婚后，由偶然的原因发现金或酒泉发了财，而前夫却沦落了。
5. 前夫因不知而讨饭或卖小东西到前妻那里。前妻认出前夫，就送给他里面隐藏有钱的饭团等，而前夫把它扔掉或送给了别人。
6. 后来前夫也认出她，很后悔。

田中整子认为〈产神问答〉类型的主题是人的命运，即表现日本人对人的命运的看法，人的命运是出生时由产神赐给的，并且是后来不能改变的。在〈男女的福气型〉亚型里表现出来的最大关注在“致富与沦落”上。

现在我们看中国的〈分手的夫妻重逢〉故事吧！在目前我搜集到的69个材料里，开头部分具有算命的情节有7个。具有这个开头的亚型，以后的展开也与日本〈产神问答—男女的福气型〉很相似。目前我搜集到的例子数量虽然少一些，但我认为它们很有特色，是值得进一步分析的。

我首先整理7个例子里开头部分的算命情节与别的情节同时出现的情况，得到了以下的结果。

☆故事开始的时候，男人的家是富裕的……7

☆男人一出生，其父亲给他算命，结果因为有败家的命，就给他找有福气的女人做媳妇……7

☆媳妇出生于乞丐之类……6（另外一个故事没有提到媳妇原来的情况）

☆后来男人以门户不一致为原因休妻……6

- ☆被休以后的女人和穷汉再婚……7
- ☆再婚的夫妻由偶然的原因发现金银……7
- ☆前夫沦为乞丐……7
- ☆在前妻家门前接受施舍时前夫连续得不到饭……4
- ☆前夫重逢并认出前妻后，自杀……5
- ☆前夫成为灶神……6

从上述分析看出这类故事的结构很稳定，并在目前我搜集到的整个故事中占有近10%，因此我认为把它可以看做〈分手的夫妻重逢〉故事的一个亚型。这个〈分手的夫妻重逢—算命初婚〉亚型的基本结构是：

1. 富人家生了男孩子。父亲请算命先生算这个孩子的命（或看相）。算命先生指出这男孩子的命不好，除非娶特别有福气的女人，否则不能保持此家的财产。
2. 父亲请算命先生给孩子找特别有福气的媳妇。算命先生带来的是乞丐的女儿。等他们长大就让他们结婚。
3. 这个男孩子讨厌自己的媳妇出生于乞丐，因此把她休了。
4. 被休的妻子和穷汉再婚后，由偶然的原因发现金银发了财，而前夫沦落为乞丐。
5. 前妻家施舍时，前夫不知是前妻家就到这里排队，但连续得不到饭。前妻认出前夫，对他好。
6. 后来前夫也认出她，自杀。
7. 前夫成为灶神。

和日本的〈产神问答—男女的福气型〉故事比较起来，除了第7的存在，即前夫成为灶神以外，其结构大约是一致的。但是，它们之间还有一些区别。例如：（1）中国的这个亚型故事的开头部分是算命，算命先生做的只不过是指出孩子的命运。日本的〈产神问答—男女的福气型〉却出现超自然的存在（神灵），他们赐给刚出生的孩子们各自的命运。（2）中国的故事里男女不是同时出生。并且故事的开始都从男孩子的角度来提出命运，而不提女孩子有福气。（3）中日的故事都在第5部分表现前夫没有好运的情节，但在中国的故事中是排队而得不到饭的母题，日本的故事却是不知宝的母题。（4）在第6部分中国的是因羞愧而自杀，日本的故事只说羞愧。其中很大的区别是有无对刚出生的孩子给命运的超自然的存在（神）问题。现在我想从这个问题来探讨中国人的命运观的某些部分。

四柱推命：中国的算命主要指示四柱推命，是按照表示出生年、月、日、时的天干、地干的八个字来推算该人的命运的方法，即所谓的八字。此历史很久，源于“命”的思想。“命”的思想在中国很早已经存在，例如殷代的卜辞里已有“命”字，春秋战国时，“命”的信仰很流行，诸子百家中，除墨子一派，孔子、庄子、列子等都信“命”。古人既信有命，并进一步探测命的好坏，最初是观察有关命运的偶发事件，于是出现占卜，最后逐步用复杂的方法来算命。汉代已形成了算命的基础观念，但当时方法尚简单，一般以生日所位星象来推测人的命运。汉魏六朝时阴阳五行说很流行，并随着佛教等外国宗教传入，有关“命”及对“命”占卜、探测的宗教型活动逐步流播。较系统的算命法或许确立自唐代。唐代确立算命术的原因，首先当然是继承汉代的阴阳五行观念；其次大概是由于六朝时印度、西域的婆罗门教和佛教传

来中国，连带将西方的占星术也传来，故而较以前更为发达，确立算命术，后来越来越广泛地流行。到了明代的《三命通会》已经有了现在的样子了。清代以后出了更多有关四柱推命的书，有关“命”的观念即其相关活动已经很深入地表现于中国人的生活中，如“汉族人的‘八字’，是必须记清楚的。否则不但无法求人算命，不识前途吉凶，甚至将来长大后连找配偶结婚都有困难”^①。“人则无论贵贱贫富、男女老幼，事则不论为官、赴考、营业、婚姻，尽皆算命。”^②人生的大事中最关注八字的是婚姻，因为八字是不但支配人的一辈子的命运，而且人和人的关系也由其决定。《中国民间禁忌》对此曾叙述道：

婴儿一出生，就须请算命先生排“八字”，算命。如果“八字”上有与父母的“八字”正冲（如子、午、卯、酉）的，便很忌讳。必须把这婴儿拜寄给别人或神灵，或于大路口上立指路碑，以消除隐患。^③

正如上例，在〈分手的夫妻重逢—算命（初婚）〉亚型里的开头部分说，男孩子的父亲请算命先生算这个孩子的命，而且按照其结果，请算命先生给孩子找特别有福气的媳妇。这个情节是中国民俗形象真切的反映。总之可以说，古代中国人的人生是离不开“八字”的。

从命运谭的角度得到的〈分手的夫妻重逢—算命（初婚）〉亚型的特征：除了上述的亚型以外，〈分手的夫妻重逢〉故事类型里还有出现算命情节的一些故事。它们都作为离婚的原因，其说法有两种：第一种是男人由偶然的原因算命知道现在的富裕是靠妻子的，但他不相信或生气而休妻。后来故事说，果然被休的妻子发财而自己却沦落。第二种是为了说服母亲，收买算命先生或借口算命的。我把它们分类为〈分手的夫妻重逢—算命离婚〉亚型。从故事的展开来看，不管初婚亚型还是离婚亚型，它们都属于命运谭。关敬吾在《命运谭》^④一文里，曾比较世界的命运谭定义为：

命运谭是（中略）孩子出生的时候出现三位神灵决定这孩子的死亡的原因和时间、婚姻、贫富、祸福等的一辈子，当事者竭力地回避这个命运而都归失败，神灵的预言是绝对实现为主题的一系列的故事。

我认为中国的〈分手的夫妻重逢〉故事也可以算上命运谭的一种，尤其是上述的两种〈算命〉亚型里很明显地出现关敬吾所说的命运谭的特征。即某人知道自己或儿子的不好的命运（没有福气）后，不相信这个命运就把妻子休掉，或者企图通过娶有福气的儿媳妇回避败家，但是后来算出来的命运果然成为现实，不过这个人知道命运或决定命运的经过与关敬吾指出的决定命运的模式有些不同。关敬吾提出的四种模式：

1. 孩子的父亲偶然的原因听到神灵有孩子的命运的对话。

一般来说，此神灵都是三位女神，他们都在出产现场，并且由第三个女神最后决定孩子的命运。但日本的故事没有说清楚神灵的性别，并且只有两个神灵在出产现场，孩子的父亲听到的是，两个神灵向氏神或镇守神报告他们给孩子的命运，并且请氏神或镇守神裁断的对话。对

① 任聘：《中国民间禁忌》，作家出版社1991年版，第208页。

② 王景琳、徐淘：《中国民间信仰风俗辞典》，中国文联出版公司1992年版，第813页。

③ 任聘：《中国民间禁忌》，作家出版社1991年版，第208页。

④ 莎关敬吾：《命运谭——その系统与分布》〈成城大学民俗学研究所纪要第6集〉，昭和57年（1982）3月，第78页。

此关敬吾引用柳田国男的说法来解析，即虽然踏袭三位神灵的有国际型的模式，但日本的俗信中把握人的命运的是氏神或镇守神，这种神不应该接近出产的不净，因此出现了这种有日本特征的说法。

2. 有流浪性的宗教家偶然投宿在有出产的家里，听到神灵的对话。

3. 有流浪性的宗教家偶然投宿在有孕妇的家里，预言孩子出生的日子和他的命运。对这种有流浪性的人物给予神性也是与日本的民间信仰有关系的。

4. 旅游者的回顾谭，这旅游者没有宗教性。

在中国的〈分手的夫妻重逢〉故事里出现的都是算命先生一人，而不是神灵或具有宗教性的人物。我认为在中国人心目中对算命先生很少带有神性的认识。算命先生所做的只不过是用他的技术来算出该人的命运而已。根本不是由他决定该人的命运。因而可以说，没有出现神灵或带有神性的人物，是中国人〈分手的夫妻重逢〉类型的最大的特征。

那么这个特征表现是什么？或为什么出现这样的特征呢？很可能和日本同样，与其民间信仰有关系吧。金泽说：

在民间信仰中，男女双方的生辰八字是否相合，这是婚姻能否成立的首要前提。所谓八字，是指以人出生的年、月、日、时为四柱，配合干支，合为八字，以此推算人的命运。（中略）

所以在民间信仰中，婚姻是上天安排好的。这方面的格言多得很，什么“有福之人不要忙，无福之人想断肠”，什么“月下老人千里姻缘一条线索”，总之，婚姻是“命里注定”。不仅如此，而且婚后的生活幸福与否，也已经命里注定了。^①

就是说中国人的思想里婚姻和命运有密切的关系，而且此命运是按出生的时间，即由“八字”决定下来的。关敬吾曾经定义命运谭时提出过“以神灵的预言是绝对实现为主题”的说法。的确从整个日本的〈产神问答〉类型来看，人的命运是出生时产神赐给的，并且后来不能改变的。尤其是〈产神问答—男女的福气〉类型，即相当于〈分手的夫妻重逢—算命〉亚型故事里见不到避免了不好的命运的说法。这种对命运的固定的看法在中国的故事中更强。因为假如出现神灵的话，还有商量的余地，而按照“八字”注定下来的话，一点都没有改变的机会。在其他国家，如印度的《波斯诺王女善光缘》，即伊藤清司提出的〈分手的夫妻重逢〉类型故事的最早的文献资料里，表现出来的命运观是人生现世上的命运是按前世的因果来决定的。也具有改变下一辈子的命运的可能性。从此可以知道，这种有固定性的命运观是中国故事的很明显的特征。

关于中国人的命运观，上述的对命运绝对论的基础，主要是从将“八字”看作绝对性的看法来出现的。的确，“八字”的历史相当悠久，影响力也很强。但仅仅根据这个原因，老百姓也不会这么强烈地接受。民众广泛地接受这个思想应该还有其他原因吧！从民众的立场来讲，人们在人生道路上往往遇到不如意的事情，比如自己拼命地努力也解决不了的事情，没有有说服力的原因而不得不接受不公平的待遇等等。尤其是在死板的封建社会秩序里这种情况应该会出现得更多，于是人们只能说“这是我的命”来安慰自己。这个办法虽然很消极，但从某种意

① 金泽：《中国民间信仰》，中国民间文化丛书、浙江教育出版社1994年版，第64页。

义来说，这是为了得到精神平衡的民众的智慧。再者，从统治阶级来说，民众具有这样的思想的话，对保持社会结构的稳定很有利，对这一点，林惠祥也曾提出过：

照算命先生的意见，富贵的人可以尽量享受，无须不安，贫穷的人则只怪自己的命苦，他不必羡慕别人。如有不甘贫苦，不愿再受压逼剥削的要起来反抗，必被算命先生责为不知命而妄为，不是良善的人。这种论调对于封建社会在地主官僚之下呻吟的贫苦农民，是有很大麻醉作用的。^①

可能也有这个原因，一般来说统治者对算命的流行也没有多大地在意，把它放置于自然状态。但如果这种思想过多的话，就会出现消极方面的影响。于是就出来用行政手段来控制民众的思想。1935年在河南省教育厅禁止演出的地方戏目录里有《休丁香》这个演目，其原因为“过涉迷信者”，可以看做其中一个例子。

有趣的是，前夫对算命的态度与其父亲不同，即持有不相信或者半信半疑的态度，这使人感觉到年轻人对上一代的反抗或者他的合理性。但是故事一到结尾就知道此故事表现的是他的浅见，就是说还离不开“人不能回避自己的命运”这个主题。虽然人们已经对算命有些怀疑，但社会上仍然存在着许多不合理的事情，因此就发生反映这种矛盾心理的可能的说法。

总之，中国的〈分手的夫妻再逢型—算命〉亚型里的表现出来的中国人的命运观是很明显的。即很强烈地受到传统信仰的影响——人的命运是一出生就固定下来的，并且怎么也不能改变的。从此看来，中国人对自己的命运一方面有很老实的态度，这一点也可能是某种东方思想的特征，并与日本等其他国家的故事比较起来，命运的绝对性最强。但另一方面，由于在很大的程度上中国的“算命”技术很发达，并且大家都要知道自己的命运如何。假如不能改变人的命运的话，为何还要知道自己的命运呢？我认为在此表现的思路是研究中国的民众思想上很重要的一个线索，即因为人的命运是固定的，所以算得正确的话按照命运来决定人生的大事就能避免更大的麻烦。换言之，中国老百姓具有在有限的环境里还追求最大的发展的精神。

此外，谈到〈分手的夫妻再逢〉故事时，不能忽略所谓的 AT923B〈负责命运型〉的影响。尤其是〈分手的夫妻再逢—算命初婚〉亚型主要分布在四川、湖南等地区，即与集中地传承〈负责命运型〉的少数民族地区邻近。关于命运观，目前我还没发现我们之间的关系，但与这些西南少数民族和汉族的思想进行比较的时候，这些类型的故事也会提供有效的资料。

七、灶 神

在中国流行的〈分手的夫妻再逢〉故事结尾部分大多具有灶神由来谭。这已是很多人指出过的很明显的特征，且对越南、日本等使用汉字的周边民族有相当大的影响。尤其是在日本，已经在古典文学里有相关记载。因此在这里不能不谈到灶神和该故事的关系问题。

（一）什么是灶神？

按照饭岛吉晴的符号学的解释，灶与厕所、井、储藏室等一样是属于“世界与异界的境

^① 林惠祥：《算命的研究和批判》，中国人类学学会编：《人类学研究》，中国社会科学出版社1984年版，第383页。

界”。在这种地方的神与公认的一般的神不同，他们多被祀在家中的最深处，即供在比较黑暗的地方的“土著神”。尤其是灶神，很早就存在，并且一直受到人们的信仰^①。

在日本，中世纪（13到16世纪）以后，受到阴阳道^②的影响，灶神成为一个供在民家的厨房或地炉间的神，被叫做“三宝荒神”或“老土公”。在民间信仰中，他们和作为中央神的火神“爱宕神社”“秋叶神社”并存。（这些“中央神”被供奉在房屋里比较好的地方）“三宝荒神”和“老土公”都具有比较明显的“农耕神”和“万能神”的性格特点。从古至今，不论是宫廷还是民间百姓，只要是具有灶的地方，人们都要祭祀灶神。从这一点来看，中日两国没有什么不同。

对于中国灶神的起源和历史的变迁情状，已经有了很多方面的研究考察。因此，我在这里不再重复了。从灶神的功能来看，在中国也一样具有比较明显的“农耕神”和“万能神”的特征。在此说的“万能神”的性格在“只拜山上的庙，不拜家里的灶”的俗语里也能看出来。他可以管家里所有的事情，比如妇女的生育，孩子治病，人们的升官发财，长寿以及死亡等等。可以说，对人的一生都起到了至关重要的作用。真可谓是“一家之主”。

而这种倾向在欧洲也能见到。这是值得注意的一点。比如“分灶”的说法，承认家庭中新增添的成员（新娘、新生儿或新来的佣人以及猫狗）的仪礼等，这一切无不与灶神的这种性格息息相关。在世界各地许多民族中，我们都能见到这样的灶神的功能。灶神还代表着隐藏家庭或个人的秘密的权利。这在德国的灶神信仰中也能见到^③。“农耕神”的性格的形成应该比“万能神”的性格早得多，这方面也是很多民族的共同之处。“农耕神”的性格主要表现在供祭一年最早的收获仪式当中。

但是，对于灶神形象的描述，各民族却不太一样。尤其是中国宋代以后出现的，那个被人看得很轻又让人心怀恐惧的形象，是颇为独特的。关于这个形象的形成，孙梅花认为，主要是与汉代以后的社会政治背景有关^④。我也基本上赞成她的观点。但我认为，这一形象形成的最大契机是道教对灶神的“升天白人罪”的宣传。受到这个宣传的影响，人们感觉到灶神的形象与世俗中的小官吏形象的相似点，于是从小官吏的行为来推测对付灶神的办法。即引导生成“送贿赂就能解决问题”的想法。不过，人们会不会把一个没有能力没有成绩的东西视为“神”呢？民俗事象，尤其是对于一个具有相当长的历史传承的人物（神）形象来说，它应该是由更多的因素结合而成的。实际上，灶神在被人们看做以上的种种不光彩的形象以前，已经给予了人们很大的贡献，即成为供给人们以食物的最后一个过程的象征。因此从这里产生对灶的信仰也是很自然的。

信仰心本来是来自对某物的实在能力的感激和恐惧。灶神也是这样出现的，随着时间的推移，人们已失去了对灶的这种心态，他成为人们日常生活中的最普通的东西。因此，他们再创造“某某神”宣传说，如果不祭祀这个神，就会受到“神的惩罚”和诸如此类的言论。尤其是灶洞里的火，它一方面具有供给人们温饱的好处；但是另一方面，它也具有可怕恐惧的性格，

① 饭岛吉晴：《灶神と厕神—异界と此の世の境》，人文书院，1986年。

② 日本的土著山岳信仰和从中国传过来的道教等接合起来成立的宗教。

③ 格林童话《养鸭姑娘》中也有女主人公向灶炉坦白秘密的情节。

④ 孙梅花：《祭灶与灶神传说及社会文化基础》，《民间文学论坛》1989年第2期。

即具有烧尽一切东西的威力。火的这种两面性成为宗教家最好的利用对象，他们就是利用火的这些特征而取得成功的。从另一角度来说，当时科学还不发达，民众生活离不开巫术或迷信活动，很容易接收这种宗教家的宣传，因此这种宣传也有相当大的影响力。这种现象在中日两国都能见到。

在中国社会中，到处都能看到“序列化”的现象，神的世界也一样。道教给神排定顺序的时候，把灶神排在“升天白人罪”的位置，使人联想起现实社会当中对应的“小官吏”的形象。那么他为何只能得到这样的位置呢？原因可能在于“一家之主”的性格，由于他平时只和人们在一起，因此人们难以想象他在天宫中，直接伺候玉皇大帝的形象。此外，这可能与灶旁工作的人们在社会上的实际地位的低下也有关系。再者，与安设灶的位置也有关。灶在家房的最里面，阳光不容易照到，黑黑的积煤，甚至散发着食物腐烂味道的厨房里，在人们的想象中，较高级的神肯定是不愿住在这种地方的，这种想法是很自然的。

这样，对于灶神的信仰也就保留了下来。不过对生命有特别强烈的执著心的中国人，对“再创造”以后的，即对掌握着能够缩短自己寿命权利的灶神的感情再也不会那么亲切了。最终，他的由来谭里也出现了他的前身是怎样怎样的不光彩的说法。另外，人们对小官吏的印象不好，而灶神的位置让人们联想到小官吏，这样，灶神在人们心目中的形象也渐渐地不那么光彩了，这也是原因之一。

当然〈分手的夫妻重逢〉型故事和灶神的结合应该是在具有小官吏的形象以后的事，这类故事在整个灶神由来谭中出现得较晚。我认为在这里具有两层含意。〈分手的夫妻重逢〉型中成为灶神的男人，一般都有某种残疾性。除了实际的身体上的残疾以外，也有发狂的或者社会道德上不能承认为“人”的“非人”特质等等。按饭岛吉晴的分析，残疾性是成为神的重要的资格，尤其是被祭祀在灶、井、厕所等所谓“此界与异界的境界”的神，最好是不完整的。因为，不完成的东西总要成为完整的，他们为自己的完整化，从异界引来巨大的能源到此界，即由将不完整的神放在此界与异界的境界，可以引进来彼界的能源而把此界活跃化了^①。这样的民俗思考也影响了灶神由来谭的人物形成。在日本东北地区的灶神也是形象化为特别难看的男人或者特别脏的孩子的。

就是说，每个历史过程当中附会的很多解释，从表面上来看虽然互相没有关系，但是仔细观察的话，我们会发现在深层中也有共同的民俗思考。比如说，在中国有灶神每年一次升天的说法，日本学者曾经解释过这是由上升的烟联想起的^②。但从民俗思考的角度来解释，也可以说，这就是“此界与异界的交流”。送灶的仪式当中所说的“上天言好事，回宫降吉祥”等吉利话，即是为了从异界引进好的能源而念的咒语而已。换言之，灶神是从异界引进到此界某种能源的一个装置。

（二）〈分手的夫妻重逢〉故事与灶神的关系。

我最早接触〈分手的夫妻重逢〉型故事是日本10世纪的贵族文学作品《大和物语》中记

① 饭岛吉晴：《灶神と厕神—异界と此の世の境》，人文书院，1986年。

② 宗懔著，守屋美津雄译注：《荆楚岁时记》，《东洋文库》，平凡社，1978年。

载的《割芦郎》^①。对于《割芦郎》的来源，曾经有小林弘子发表过的一文《“割芦郎”故事——关于其源流与传承》^② 对之进行论考。她讨论为何这个故事与灶神结合起来时，例举了在广东客家人中流传的《祀灶与送穷》^③ 的故事来说明：在这个故事中灶神和穷鬼被看做是同一种，它暗示了为什么又穷又不光彩的男人成为一个与家里的富裕和繁荣有密切关系的神。原来富裕和贫穷、幸福和灾祸是相当于一枚硬币的两面。得了一面就是失掉了另外一面，换言之，送穷的意思就是招福。所以在贫困里死掉的男人的故事，就成为了与家庭的繁荣有很大关系的灶神的由来谭。小林接着说，在中国，这个穷鬼被看做是黄帝的孙子高阳氏（颛顼）的一个孩子。他的另外的一个孩子叫祝融，这个祝融后来被看做是火神或灶神。他们都是颛顼的孩子，因此就被混同了，甚至说就成了一个人了。从此看来，这个故事和灶神是在中国结合起来的。另外她又谈到了这个故事与芦草的关系。割芦郎的故事的舞台是难波^④，这个地方以芦草和叫做“难波之祓除”的一种宗教活动著名。民间一般相信，芦草与桃木一样有辟邪的功能。比如日本古代的宫廷受到中国的影响，每年年末就要举行追傩。那时候就用桃木做成的弓和芦草做成的箭来追鬼。有趣的是，传说被追的也是颛顼的一个孩子。由此可见，芦草和这个故事的关系也很深。

我认为小林说的有一定的道理。但是也还有一些问题，其中最大的问题是她本人也说到，中国的古文献里还没发现过10世纪以前的（《大和物语》以前的）资料。再者她提出了神的两面性，即福神与穷鬼，她以颛顼的孩子们被混同为根据，说明了这一点，这个说法有一定的说服力，但是我想将祭灶的民俗活动放在整个年末活动里来考虑的话，中国灶神的性格会更清楚些。

（三）岁末活动中送灶活动的位置。

《中国地方志民俗资料汇编》^⑤ 里有在南方很广泛地流行的被叫做“跳灶王”的民俗活动。此内容是在腊月的时候，乞丐或者贫民三到五个人组成一个小组，脸上涂抹木炭粉或墨水，一边跳、一边发怪声挨家挨户地穿门要喜钱，或以卖手里拿的作为吉祥物的松树等的树枝的方式来要钱。关于它和送灶的关系，从杨堃^⑥开始已有论考，我在这里把它们加以概括同时提出自己的看法。一般认为这个跳灶王是古代的追傩变化而来的。那么，追傩和灶神是怎样结合起来的呢？杨堃寻找此原因，在于作为除邪活动，追傩的时候曾用过火这一事实，他认为火神和灶神是同一个起源，所以追傩和灶神也就很自然地结合了起来。他还指出了古文献里面灶神的名字和傩相似、蛤蟆和傩在发音上类似以及传说人物的关联等。

在古代，宫廷里祭灶是夏天的仪式。《后汉书》记载，阴子方在腊日早晨祭祀灶神后，家里繁荣起来，因此大家都模仿他把祭灶的日子变成腊日了。另外民间也有以《淮南万毕术》里的“晦日归天”为根据，在每个月的最后一天祭灶的看法。中村乔在《中国的岁时活动》里

① 原题为《芦刈り》。

② 小林弘子：《芦刈り说话—その源流と伝承について—》，《国语と国文学》，1977年。

③ 张谦安：《祀灶与送穷》，《逸经》1937年第23期，第1319页。

④ 日本的地名，现在的大阪。

⑤ 《中国地方志民俗资料汇编》，书目文献出版社1989—1995年版。

⑥ 杨堃：《灶神考》，《中国神话文论选萃》，中国电视出版社1994年版。

说：灶是在日常生活当中离不开的东西。因此，它的祭祀也不会生活节奏中途的时候进行，而在一定的段落结束的时候祭祀才是自然的。在《淮南万毕术》里的“晦日归天”就意味着生活的一段落。于是腊日那天就是一年生活的最大的段落，这样形成了“腊日祭灶”。到了宋代，腊日从原来的八日推后到二十四日，从此一直到中华民国都在二十三或二十四日送灶了^①。总之祭灶成为年末活动之一。

再说关于雉，这原本是在季节转变的时候进行的除邪活动。其中一年中最后的追雉最重要，于是逐渐地一年只举行这一次了。后来它与在时间上相同的腊祭结合起来，就在腊日的前一天同时举行了。腊祭本来是狩猎时代的年末祭祀活动，即收获后对神的感谢和对供物的共食活动。但渐渐地加强了祭祀祖先和诸神的因素成了“祭祀”的日子。随着原始的“年末”意识的稀薄化，在宫廷里举行的雉就推到历书上的岁末，即十二月的最后一天了。到了宋代的时候，其形式也有很大的变化，打扮成了钟馗、灶神等。在民间，随着城市化的进展，主要是从城市开始失去了追雉的原形。其主要先锋旗手是以得喜钱为目的的贫民和乞丐，一进入十二月就开始，到送灶为结束。但在称之为“跳钟馗”的地方要一直持续到三十。

这个从宋代开始的打扮成钟馗、灶神的方式是从哪儿来的呢？为什么在民间诸多的神中只接收了这两个神且广泛地流行呢？对此，中村乔解释说，十二月是祭灶的月，而钟馗在传说中也与大年三十有密切的关系。

中村乔的解释不无道理，但我认为应把上述活动看做年末的一系列整体活动来考虑。这样，我们能看到这些活动之间互相弥补的作用。如果其中的一个活动随着时间的演化而造成原先岁末活动的完整性的丧失，那么就会在其他的活动里出现相应失掉的因素。弗雷泽在其《金枝》中详细说明了植物神的死和再生的仪式^②。自古以农耕为中心发展起来的中国社会里也可以看到弗雷泽所讲的原则。一般认为，最早的时候是把腊日看做岁末的，这时为收获而举行祭祀和共食。有人认为这个祭祀的供物中需要肉是狩猎时代的遗留，但是狩猎活动的收获时间并不特别地固定，在冬天或者其他时间都有可能成为他们的收获季节。因此，我认为，这个时候岁末意识还不那么强烈，它更强调冬至节的特征。我们看到，无论哪个民族都有过冬至的祭祀活动。因此基本上可以说，腊日原本的含意是冬至节。在温带地区，终止农事的收获时期和冬至比较近，所以，这两个很容易结合。因此，在农业社会里面把岁末设置在这个时候是较多的。随着经济上对狩猎生产形式依靠的减少，即农耕生产在生活中占据了主流地位，在腊日活动中的对收获进行感谢的因素也得到了加强，并产生了“岁末”的意识，而且也有了岁末活动的完整化的可能，即吸收作为辟邪的追雉活动。

但是对已经离开实际劳动很远的统治阶级来说，腊日结束以后到新年之间的空白时间太长了，因此当时已经成为最重要的岁末活动的追雉推迟到历书上的年末，而变成以祭祀为中心意义的腊日还保留在原来的日子。而民间仍然在腊日举行追雉活动，这从《荆楚岁时记》的记载

^① 中村乔：《中国の年中行事》，东京：平凡社选书115平凡社，1988年。以下的有关雉的演变，主要靠这本书的记载。

^② J·フレイザー著，サゼーヌ・マコーマック編集内田昭一郎・吉岡晶子訳：《図説 金枝编》（原著1992），东京书籍株式会社，1994年，日本語版。

可以着到^①。但随着唐代以后城市的发展，不少老百姓也离开农业活动，也发现空白时间的问题，他们也开始与以前的宫廷里一样进行合理化，即出现由乞丐贫民来做的“跳灶神”。这样在民间的追傩里“除邪”的因素也稀薄化了。代替它出现的是年画，随着印刷技术的发展流行了门神、灶马之类。尤其是门神，是为了辟邪在大年三十的那天贴在门上的。传说中有许多人当门神，但我在这里要关注的是钟馗和赵云。关于钟馗，成为门神的缘由已经说过，宋代，宫廷追傩有了很大的改变，即吸收进来打扮成钟馗、灶神的方式，民间也有与“跳灶神”相应的“跳钟馗”的活动。在《中国地方志民俗资料汇编》里也有在大年三十的活动里有“贴钟馗”，这个活动在宋代已经存在了。可以说这在某种意义上说是辟邪的分工化。关于赵云，因为发音上的一致，在清代的上海也被看做灶神^②。

另外，放爆竹、打鬼、元宵的挂灯等都可以看做辟邪活动。有的研究者认为正月的活动里集中出现辟邪活动的原因是，在这个时期诸神回天宫，不在人间，恶鬼们抓住这个机会连续不断地来人间^③。但是诸神不在的说法与这个时期有很多祭祀活动有矛盾，我认为将这个时间看做“裂口的时间”更合适，即时间上的此界与异界的境界或者与异界交流的非日常的时间。这个时期为了从异界吸收好的能源，集中频繁地进行很多预祝活动，同时为了防止进来不好的邪力，也进行种种辟邪或禁忌活动。

对于这个“裂口的时间”弗雷泽认为是“神不在的时间”，即杀掉已经衰老的神以后，等待新的神出生的时候^④。这个杀神的母题，在中国“烧马”的行为里也可以看见。送灶活动，大概在中国全土都能看得见，受到汉族文化影响较强的少数民族也包括在内。但是送灶活动的普及较晚，是宋代木板印刷技术的发生和普及以后的事情，我还不知道宋代以前是否有以烧灶马为中心活动的（具有杀神母题的）送灶仪式。不过这个方式的送灶活动，王树林指出，在清末到中华民国的时候已经是民间过年活动中不可缺少的活动了^⑤。我认为当时它这么广泛而深刻地扎根在民间，不仅是由于民众的民俗思考或信仰心，还有很大的实用性。即与在灶马上印刷的二十四节气表有很大的关系。因此在灶变成煤气炉，二十四节气表变成好看的月历的今天城市里，在岁末的街上，只能看见卖门神或财神的年画，已经很少能看到卖灶马的。但对外国人来说，很难理解中国人对月历的那么强烈的感情。这是否是对灶马的感情上的遗留？弗雷泽还指出过这个空白的时间里进行“非日常”的骚动，他以拉萨在开始正式的辟邪仪式以前，停止政务为例子来说明这件事^⑥。与它相应的事象在中国全域都能看见，它一般叫做“封官印”。另外，在北京、山东等地方有穷人在这个时期娶媳妇的习惯，因为他们认为从送灶以后到大年三十之间诸神不在人间，所以可以省略种种礼仪。

现在我们概括一下岁末的一系列活动和灶神的关系。在中国，灶神具有农耕神和福神的性

① 宗懔著，守屋美津雄译注：《荆楚岁时记》，《东洋文库》，平凡社，1978年。

② 王树林：《中国民间年画史论集》，上海人民出版社1991年版。

③ 李露露：《中国民间传统节日》江西美术出版社，第14页。

④ J·フレイザー著、サゼーヌ・マコーマック編集内田昭一郎・吉岡晶子訳：《図说 金枝编》（原著1992），东京书籍株式会社，1994年，日本語版。

⑤ 王树林：《中国民间年画史论集》，上海人民出版社1991年版。

⑥ J·フレイザー著，サゼーヌ・マコーマック編集内田昭一郎・吉岡晶子訳：《図说 金枝编》（原著1992），东京书籍株式会社，1994年，日本語版。

格。作为农耕神，他处在支配整个年节活动的位置，以送灶为中心形成了具有弗雷泽所指出的所有特征的一系列活动。即从腊日向诸神感谢收获的祭祀开始，送灶的杀神、贴年画等的辟邪活动和封官印的骚动，团圆年夜饭的共食以及新年的迎接灶神的仪式等。继承追雉的有“雉翁”“雉母”“跳灶王”，也有“灶公”“灶婆”男女一对，大部分的灶马也是男女一对的画。即宋代以后的灶神一般都有一对夫妻神的形象，这一点也与弗雷泽所说的“谷物的王”和“谷物的女王”的形象相互应。作为福神，灶神与包括了辟邪含意的“送穷”活动有不少的关系。小林弘扬提出过这个问题^①。

总的来说，以送灶仪式为中心的中国的种种年节活动，是靠互相间很复杂的影响演变过来的，但其整体本身仍然没有变化，好像一直处在反复地合理化和分工化之中，总是存在着向完整化进行的某种力量，就是说其中存在着很强烈的补正力。这意味着什么呢？我认为在这里有一个民俗的法则，即民俗思考是有普遍性的东西存在的，虽然随着历史时代或地理条件的变化，进行了合理化等过程，但是它总是按满足民俗思考的要求起调节或弥补作用的。

（四）再说〈分手的夫妻重逢〉故事与灶神的关系。

灶神有很浓厚的农耕的性格，即一年结束的时候，带给人们收获以后的他已经衰老而且是应该死的。对人们来说，衰老以前的他是福神，衰老以后的他却是没有价值而该死的穷鬼。我认为这就是小林所说的神的两面性的深层结构。因此大部分的故事说，男主人公原来是有钱的，后来沦落乞丐，而最后不成体统地死去。这与农耕神的一辈子是相应的。再说，这个男人一般都有一种残疾性，这一点已经谈到过，饭岛吉晴、饭仓照平^②等也都关注这一点，即残疾是成为神的一个重要的资格。而且很多情况下成为灶神的男人失掉了他的视力后才具有神性，这一点也相似于《金枝》里叙述的预定当年当做“王”而被杀的人，事前被剜掉眼球的例子。可见，在时间上的此界与异界的境界中的主要人物也同样具有在空间上的此界与异界的境界中的神的特征是很自然的事。由此看来，这个故事具有很古老的因素。

不过，对一般的享受者来说，无法意识到这么深层的含意，那么这个故事和灶神是什么时候又怎样结合起来的呢？在中国从古一直有对灶神的信仰，所以有关灶神的传说也有很多种。我一直想不通的是，古代文献和近代以后搜集的灶神由来谭之间有较大的区别。即古代文献里的灶神由来谭或有关灶神的传说里没有〈分手的夫妻重逢〉型的，然而近代以后搜案的灶神由来谭里相当大的部分却是属于这个类型的。这意味着什么呢？有人认为，口头文学记载在古代文献里是很偶然的，古代文人们并不重视在民间口头传承的故事，所以有的故事虽然在民间很广泛地流行但也没有记录下来，这个故事也可以算这种情况。从这个故事里面的古老的因素来看，这个说法也有道理，但我认为这个故事和灶神的结合，还是比较晚的。那些古老的因素只不过是起了把他们结合的深层动机而已。因为，从上面灶神的供品来看，在中国人的心目中的灶神形象，到唐代为止并不那么不光彩，唐宋时代以后，渐渐地变化到那个小官吏的形象。没有老百姓对于灶神不光彩的看法，就不会有接受这个故事为灶神由来谭的条件。从我搜集的故事来看，男人成为灶神的原因的说法到处能看到合理化的痕迹。另外，文献上最初出现灶神姓

^① 小林弘于：《芦刈り说话—その源流と伝承について—》，《国语と国文学》，1977年。

^② 饭岛照平：《中国の灶神をめぐる话》。

张的说法，是在唐代的《酉阳杂俎》上^①。所以很可能唐宋时代以后，这个故事和灶神才结合而流行的。这样也已经有近一千年的历史，有了在中国以及近邻地区广泛传播的时间条件。

从分布的情况来看，我以为是在中国南方首先把这个故事和灶神结合起来的。而且最早的亚型，很可能是现在在广东、福建附近流行的所谓的〈没有福气的男人〉亚型。因为我所提出的几个亚型中，以成为灶神的男人的穷鬼性为主题的只有这个亚型。作为灶神由来谭的〈分手的夫妻重逢〉故事分布在除汉民族地区以外的其他地区，如越南等都是住在汉民族南边的民族，再者在日本虽然有《大和物语》的记载，但因为不适当地的民间信仰，以后在民间流行的〈分手的夫妻重逢〉故事当中就很少见说到灶的，在韩国的该类型故事资料里也没有见到过。这些现象很可能与当地的信仰思想有很大的关系，换言之，这些地方没有这个故事成为灶神由来谭的条件。

总之，这个故事在中国南方，大概在唐宋时代与灶神结合起来以后，慢慢地扩大它的流行地区，这个主题也结合当地社会情况变异传承下来。

八、结语：中国传统社会当中的〈分手的夫妻重逢〉故事的含义

我们对中国的〈分手的夫妻重逢〉故事从几个角度进行了分析。通过这些分析可以看到，这个故事的传承与演变都反映出一般民间故事传承变异的特征，尤其突出地表现出民众的生活思想的深刻关系。它一方面与民众生活中风俗和信仰关系密切的灶神及其由来谭复合在一起，另一方面是靠他们的娱乐活动，即以地方小戏演唱和故事讲述的形式更具体、更鲜明。因为在他们的实际生活中，看戏是稀少的娱乐机会之一。戏曲与讲故事不同，既有表演又有音乐，即视觉和听觉都有刺激，再加上现场观众高涨的气氛，因此比较容易记住某一段某一节，可以自己随时反复地哼唱。的确，我在河南进行田野调查的时候也有听众哼唱起来的。但我认为，讲述形式的故事传承和演唱形式的故事传承在特点上比较起来，前者却更容易使听众记住整个故事结构。因此，这两种传承特征的结合对这个故事的传承产生了很大的影响，即民间故事和戏曲一起流传地区的故事结构，具体的情节以及故事中人物的名字变化很少。故事结构显现稳定的状态。

灶神是在年末升天向玉皇大帝报告人家一年善恶的神，因此民众的善恶观也与这个故事有密切的关系。这个故事也与其他民间故事一样，故事人物的善恶对照分明。但从感情上来说，不那么简单，即代表恶形象的前夫衰落以后自杀的情节从民间故事的情节发展上来说说是自然的，不过听众听到这个情节在心理的接受与认同的程度会有差异。为什么呢？这是与他的对象，即代表善良形象的女主人公的心理有关系。她再遇前夫的时候一点都不责备前夫以往的过失，而以慈悲为怀的态度来对待他，甚至紧跟着他自杀。这不是什么引人注目的英雄性的或者崇高的宗教性的行为，她只不过是看到沦为乞丐的前夫自己心里感到十分酸痛而已，这可能是朴素善良的老百姓也会有同感的自然的心理。所以听众也随着她的心理态度在故事结尾时不得不感觉到一种悲哀的余味。从此看来，这个故事不是给孩子听的“童话”，而是表现男女复杂

^① 段成式著，今村与志雄译注：《酉阳杂俎》，平凡社，1980年。

心理的成人的故事。比如我们读古今的名著的时候，往往注意到思想和情感上被打动的部分每次都不一样。同样看或听这个故事的人每次都可以按自己的情况来理解，体会故事，做出判断或选择。我认为这一点可能表现了这个故事的成熟性。

千野明日香认为，这个故事的高潮在两人再逢的地方。到了这个情节，妇女们感觉到了精神的发泄，可以说这个故事是为了得到这个精神发泄而存在的^①。但我认为妇女们如果感觉到精神发泄的话，不是在表现了女人的优越性的这个地方，而是在最后的悲哀的余味里。我们常常听到“中国人不太喜欢悲剧”的说法。的确，这个故事在中国传统文化影响强的地区也有最后团圆的说法，但是这个故事的主流还是悲剧性的。这一点也是这个故事的特征之一。那么，为什么这么广泛地流行有悲剧性的民间故事呢？我认为此原因就在妇女们的精神发泄上，即她们的日常生活当中的地位很低，当她们听到比自己更苦命的女人的故事，就在女主人公的身上投影自己或比较自己，和主人公一起流眼泪，特别同情她的境遇。然后回到现实的时候就会感觉到自己的生活没有她那么不幸或悲惨。这样想的时候，生活上的痛苦也会减少了。也就是说，对于下层人民来说，为了保持他们精神上的平衡，悲剧也是需要的。从这个来说，女主人公应该是完美的女人。如果她有什么缺点的话，就难以使民众完全地同情她了。故事当中，她是以丈夫提出来而自己又无法阻止的原因被休的。有个别故事说她和第一个丈夫之间没有孩子，故事中是以她不生育孩子的原因被休的。以中国人来说，不生儿育女很可能会成为堂堂正正的休妻的原因，但这件事也不是能靠自己的努力来解决的问题。因此，故事的情节和结果，大大增加了人们对女主人公的同情，起码没有损坏了对她的感情。

有人强调这个故事的教育性，这个故事有什么教育性呢？举例子来说，如“善有善报，恶有恶报”之类；也会有人从这个故事领悟到违抗不了的命运的力量；或者有人从女主人公离开婆家的时候带走的东西，即耕地的牛或马和车来醒悟不舍弃生产工具而勤劳地工作就会富起来的道理；也可能会自警男人不应该见异思迁等等，各人都会有自己的解释。但我认为过分强调某一个故事“教训”意义就会把事物看得过于简单，失去这个故事的复杂性，甚至像50年代改定的庐剧那样使故事的魅力减弱了。不过这种思想的划一化，也可以算中国民间故事的特征之一。

另外，按照松原孝俊的研究^②，在韩国这个类型的故事里面，女主人公再婚以后发财了，之后她回到原来的男人那里。松原说，韩国民众对此是支持的，原因是出于儒教思想的影响。也就是说，这个女人是出身于最底层的人，她的公公通过算命把她娶给自己的儿子。在韩国的传统社会里，这样的门户不一致的婚姻是不应该成立的。所以，这个女人回婆家的原因是为了报效公公把自己拉入上层社会家庭的恩情。这个女人的行为因而受到民众的赞扬和支持。

这个团圆的母题在中国也存在。主要分布在山东半岛到河南地区。自古以来山东半岛和朝鲜半岛就有频繁的交流，所以可以把这个故事类型的这种分布看做同属一个故事圈。但是，虽然一样接受的是儒教思想，故事的变化在它们之间也有区别。就是说，在中国的复圆故事里女

① 千野明日香：《炭烧ま长者谭と中国の类话》，《口承文芸研究》1994年第17号。

② 松原孝俊：《朝鲜の“炭烧ま长者”系说话の比较研究序说》，《口承文芸研究》1994年第17号。

人不再婚，强调的不是恩孝而是贞操。松原关注载在《杂宝藏经》中的“波斯匿王女善光缘”^①后说：韩国的这个故事表面上看起来受到很强的儒家思想的影响，实际上它的基层是佛教思想。这个“波斯匿王女普光缘”是所谓的初婚型。所以我认为只有把初婚型和再婚型看做是有同一起源的前提时，这种说法才可以成立。退一步说，假如我们承认这个佛典上的记载是这个类型的最早记录，但它传入中国或韩国已经过了一千年了。这样长的时间在民间口头流传，慢慢地其中加入很多本土文化的因素是不难理解的。所以，不能用第一层、第二层这样的说法来分析这个故事。因为我不太了解韩国文化的情况，就从中国的情况来考虑这个问题。我所认为的中国文化是儒释道相融合的文化。比如从这个故事里去掉儒教合理化了的思想，的确从中可以见到佛教思想的存在，但这样做，就失去故事的完整性。灶神当然是由道教宣传的神。我们已经探讨过，在中国这个故事和灶神是通过小官吏的印象结合起来的。因为对中国老百姓来说，这个小官吏是实际生活上很有影响力的人物，所以对故事人物很容易给予具体的形象，在人们的心里，故事人物便生动活泼起来。因此在中国这个故事的中心在人物形象上，并成为了很动人的故事。但在日本没有这种社会背景，在看到结构上与它相同的烧炭翁故事时，听众的兴趣中心不在人物形象上，而在想象不到的发财或后夫的无贪、朴素、不善于处世等日本民众关注的性格上。就是说，宗教思想和文化背景对民间故事的影响不是一层一层地贴上去的东西，而是渗进故事的各个部位及其主题等能变的东西。

从表面上看，在中国，儒家思想在民众思想里已经模式化、禁锢化了。但是从某种意义上来说，从这个故事里，我们可以看到儒家伦理道德禁锢的民众的真心。如儒教思想上不承认的改嫁过的女人，得到富裕幸福的生活，成为肯定人物，就表现了民众认为的人的好坏和违背伦理道德不一定是一致的。正像有的西方学者在讨论定县秧歌戏中所看到的那样，中国的老百姓是利用这引进民间传承的文艺来表现自己的真正思想的。“上层文化与思想霸权（hegemony）的渗透不是很充分的：也可以说，统治阶级的道德价值观念并不能完全控制下层阶级的道德观。”^②即正统的儒家思想并没有完全控制民众的心理，他们尽管受拘束和禁锢，他们的生活却更深地扎根在现实的真心的世界里，顽强地、不成体统地……

总之，民间故事是这种原则和民众相交叉的现实社会中，一直抓住民众的心理，传承到现在的东西。民间故事里反映出来的是他们的种种生活思想，因此在只有这么一个小小的故事也能表现如此的复杂性也是理所当然的。

^① 《杂宝藏经》是在西北印度3-4世纪成立的佛教说话集。在中国，转载唐代的《法苑珠林》里。

^② 欧达伟著，黄晓萍译：《中国民众思想史论》，中国民族大学出版社1995年版，第22页。

略论先秦两汉民间的灶神崇拜*

贾艳红

一、灶神：从火的自然崇拜到灶神崇拜

灶神是从原始社会火崇拜基础上发展而来的一种神祇崇拜。在尚未学会利用火之前，原始人类过着茹毛饮血的生活方式，与动物相差无几。正如《礼记·礼运》所描述的：“昔者，先王未有宫室，冬则居营窟，夏则增巢；未有火化，食草木之食，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛；未有丝床，衣其羽衣。”^[1]《韩非子·五蠹》也说：“上古之时，民食果窳蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害肠胃，民多疾病。”^[2]人们在自然的控制和掌握之下艰难生存。在漫长的生活实践中，人类发现火能把大地上的林木动物烧为灰烬；能在严寒的冬日带来温暖；能在漫漫黑夜带来光明，减少人类对黑暗的恐惧；能吓跑野兽；烧熟的食物更加美味可口，易于消化。于是开始有意识地利用自然火。170万年前的元谋人已能够用火。在生活于五六十万年前的北京人故居周口店也发现了大量用火的遗迹，人类开始了控制和改造自然的历史进程。人类从最初的不知火，继而开始用火，能利用和保存天然火，最后发展到人工取火。我国古代有燧人氏“钻燧取火，以化腥臊”的传说，反映了人类掌握利用人工取火的技术。在生活环境和条件都十分恶劣的原始社会，学会取火、用火对当时的人们来讲是一件非同寻常的大事，它从根本上改变了原始先民的生产生活状态，是人们适应和战胜自然力的一大进步，火对人类的取暖、照明、熟食和生产活动都有重大影响。

火神是一种极古老的自然崇拜。万物有灵观念产生后，基于敬畏和感恩两种情绪的火崇拜意识也产生了，随之诞生了凝聚着火的多种特性的火神。最初的火神就是自然火或人工维护燃烧的火，后来加以人格化。传说炎帝、祝融、吴回都曾为火神。《史记·五帝本纪》《正义》云：“神农氏姜姓也长于姜水，有圣德以火得王，故号炎帝。”^[3]《左传》昭公十七年记：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名。”^[4]在商代就已有祝融为火神之说。《史记·楚世家》曰：“重黎为帝窖高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝誉命曰祝融。”^[5]《路史·前纪》卷八记“祝诵氏，一曰祝和，是为祝融氏……以火施化，号赤帝，故后世火官因以为谓。”^[6]《左传》昭公

* 本文原载《管子学刊》2003年第1期，第80-84页。

十八年云：“禳火于玄冥、回禄。”注：“回禄，火神。”^[7]重黎为回禄兄，皆曾居火正，故后人都指为火神。

原始先民所使用的火堆是灶的雏形。从火堆改进为火塘，在此基础上又发展成为后世的锅台灶。汉文“灶”字古写作竈从穴，也说明掘地为坑的火塘是最早期的地灶形式。

火神这一自然崇拜的产物，随火一起进入民宅，并与灶发生了密不可分的关系：灶成为他的居所。久之，火神就逐渐演化为灶神，从一种桀骜不驯的自然火的精灵成为人类家居生活中为人服务的司火精灵。原为火神的炎帝和祝融、吴回演变为灶神，即是人们把自然火引进居室这一人类用火史在神灵世界中的反映。中国神话中的炎帝是最古的火神，也是传说中最古的灶神之一。《淮南子·汜论训》曰：“炎帝作活火，而死为灶。”高诱注曰：“炎帝，神农，以火德王天下，死托祀灶神。”^[8]《论衡·祭意》亦曰：“炎帝作火，死而为灶。”^[9]

火神祝融亦是中国最古的灶神之一。孔颖达注释《礼记·礼器》：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”^[10]《风俗通义·祀典》：“《周礼》说：‘颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。’”^[11]清俞正燮《癸巳存稿》卷十三“灶神”条引《许慎异义》云：“灶神，古《周礼》说，颛顼有子曰犁，为祝融，祀以为灶神。”据《说文》曰：“周祀以灶祠祝融。”^[12]可见火神祝融在周代即已被奉为灶神而祭祀。

回禄又称吴回，是专门放火为灾的恶火神。《国语·周语》韦注中说：“回禄，火神也。”^[13]《淮南子·时则训》高诱注：“祝融吴回为高辛氏火正，死为火神，托祀于灶。”^[14]后来随着灶神身上火的特性的消失，恶火神回禄也逐渐被人们淘汰。

从火神炎帝与祝融的神性上看，也已反映出火施惠于人、为人所用的自然神人格化的特点，由此可以清楚地看到他们由火神演变为灶神的脉络。《管子·轻重》曰：“炎帝作钻燧生火，以熟荤臊，民食之，无兹月胃之病，而天下化之。”^[15]《路史·后记三》：“（炎帝）于是修火之利，范金排货，以利国用，因时变媒，以抑时疾，以炮以炆，以为醴酪。”^[16]在他身上体现了人们用火的历程，这是人们后来将他奉为司家居火及饮食之灶神的缘由。

火神随火进入家居，成为灶神后，其形象、地位、神性等便逐渐发生了变化。

二、灶神形象的变化

有史记载的灶神首先是自然神，其形象呈现出半人半兽的特征。《帝王世纪》说炎帝“人身牛首，长于姜水，因以姓焉，有圣德”。《论衡·祭意》载：“炎帝锐头。”^[17]“锐头”之状，正是火的一种写照。《说文》亦曰：“炎，火光上也。从重火。”^[18]祝融也以半人半兽的面貌出现，《山海经·海外南经》曰：“南方祝融，兽身人面，乘两龙。”^[19]后来，灶神的形象逐渐向人形转化，而且有了性别，如祝融成为灶神之后，演变为女性。《太平御览》卷五二九引《五经异义》云：“灶神祝融，是老妇。”^[20]汉郑玄曰：“王为群姓立七祀，七曰灶，主饮食也，灶神祝融是老妇。”^[21]《礼记·礼器》亦云：“夫奥者，老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶。”^[22]《庄子·达生》说：“灶有髻。”^[23]陆德明《释文》引司马彪云：“髻，灶神，著赤衣，状如美女。”^[24]灶神为女性，祭灶或祭火也由年长女性主祭。《孔子家语·曲礼·子贡问》云：“夫灶者，老妇之所祭。”^[25]《史记·孝武帝本纪》“索引”案：“礼灶者，老妇之祭，盛于盆，尊于

瓶。”^[26]今日，中国还有不少少数民族保留由妇女祭灶的习俗，体现出生活习俗中的性别分工。

随着灶神人格化的不断加强，至汉代，灶神不但以人的形状出现在神坛上，而且又从老妇演变为有名有姓的男子。《通俗编》卷十九引许慎《五经通（异）义》云：“灶神姓苏，名吉利。或云姓张，名单，字子郭。其妇姓王，名转颊，字卿忌。”灶神变为夫妇二人。隋代杜公瞻注《荆楚岁时记》：“祝融为灶神，姓苏，名吉利，妇姓王名博颊。”^[27]唐代段成式《酉阳杂俎·诺皋记上》曰：“灶神名隗，状如美女。又姓张，名单，字子郭。夫人字忌卿，有六女皆名蔡（一作祭）洽。”^[28]此时灶神的人格化和人间气息已十分浓郁，不仅有名姓，而且成家立业、拖儿带女，灶神已是一个具有七情六欲，完全人格化的神。他已完全融入中国的世俗社会生活中，成为一个人间化、社会化的家庭神祇。

三、灶神地位的逐渐下降

在古代，等级制度森严，祭祀制度也有严格限制。灶与门、户、井、中溜被称为“五祀”，只有诸侯以上的高级贵族才有资格祭祀，“五祀之神，王者所祭”（《灶神》）^[29]，大夫以下的低级贵族没有祭灶的资格，平民百姓就更没有祭灶之权了。祭品也有严格限制。后来，随着等级制度被打破，祭祀制度也发生变化，祭灶不再是高级贵族的特权，灶神的地位也随之逐渐下降。早在周代，灶神就已从火神的煊赫地位降至“居人间司察小过”的小神。郑玄说灶神等七祀之神是“小神居人间察小过作谴告者也”（《礼记·祭法》）^[30]。《礼记·祭法》云：“王为群姓立七祀，曰司命，曰中溜，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。王自立为七祀。诸侯为国立五祀，曰司命，曰中溜，曰国门，曰国行，曰公厉。诸侯自为立五祀。大夫立三祀，曰族厉，曰门，曰行。适士立二祀，曰门，曰行。庶士、庶人立一祀，或立户，或立灶。”^[31]可见，此时的灶神已成为上自王公、下到庶民百姓都可以祭祀的神祇。

战国时代，灶神虽有灶君之称，但亦不为人所特别尊崇，如《战国策·赵策三》记载：“卫灵公近雍疽、弥子瑕，二人者，专君之势以蔽左右。复涂侦谓君曰：‘昔日臣梦见君。’君曰：‘子何梦？’曰‘梦见灶。’君忿然作色曰：‘吾闻梦见人君者梦见日，今子曰梦见灶君而言君也，有说则可，无说则死！’对曰：‘日，并烛天下者也，一物不能蔽也。若灶则不然，前之人炀（考火），则后之人无从见也。今臣疑人之有炀于君者也，则以梦见灶。君曰：‘善。’于是因废雍疽、弥子瑕而立司空狗。”^[32]卫灵公听到复涂侦说“梦见灶君”而“忿然作色”，可见当时“灶君”地位并不高。

汉代，灶神已入住百姓之家，成为家家户户必不可少的神灵，灶君更进一步下降为“灶鬼”。如《史记·封禅书》：“齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。”^[33]在有明确鬼神观念的汉代，将灶神视为一种鬼或精灵，不能不说这是灶神地位不高的反映。

魏晋时期，灶神地位继续下降。《三国志·魏志·管辂传》曰：“王基家贱妇生一儿，堕地，即走入灶中，曰：‘直宋无忌之妖，将其入灶也。’”^[34]《史记·封禅书》索隐引《白泽图》：“火之精曰宋无忌。”^[35]以“妖”“火精”称之，明显表现出对灶神不太敬重的倾向。

从“王者所祭”的“神”到“鬼”“妖”，灶神地位之所以下降主要是因为随着民居内部

结构的复杂化，居住空间的中心逐渐由灶旁移向中堂，炉灶所在之处已不像原始时代那样居于家居生活的中心和祭神议事的圣地，而是被冷落于家庭的一隅。灶神居于为“君子所远”的庖厨之地，自然无法保持原先的显赫地位。于是，就逐渐成为与门、户诸神并列的“小神”。灶神在神祇队伍中地位下降，人们一般只在每年特定时候在灶房举行祭灶等仪式，其他重大的社会活动都不再在此举行。但另一方面，由于人们生活中离不开火，饮食又是人们生存的必要条件，因此，灶神对人们来说虽非大神，但亦是举足轻重的生活之神。尤其是灶神功能扩大以后，人们对灶神既敬且畏，灶神与民间百姓的日常生活更加密不可分。

四、灶神功能的变化

在周代与灶神并列的“五祀”之神，从唐宋以来至近代已多被遗忘，而灶神在民间的影响却日益广泛，被千家万户奉为一家之主，其神性功能也不断地扩大。

灶神崇拜虽然是在古代的火崇拜意识基础上产生的，但由火神转化为灶神，人居各家各户之后，经过漫长的岁月变迁，其神性已变得与火关系不大。原先作为火神的特征已经淡化，而更多地折射出复杂的人际关系，日益世俗化、人格化和大众化。

灶神是作为饮食之神而加以崇拜的。饮食是人们生存必不可少的重要条件，下如《礼记·礼器》注云：“祭灶神，言其有功于人，人得饮食，故祭报之。”^[36]《太平御览》引郑驳《异义》云：“王为群姓立七祀，一曰司命，主督察三命也。……七曰灶，主饮食。”^[37]灶神之所以能得到民间的普遍信奉，最主要的原因还在于民间所祀之灶与儒家所倡的五祀之灶大有不同。五祀之灶，在主饮食。而民间所祀灶，其神性已发生了根本性的变化。除主饮食之外，尚可祈求富寿，与家庭福运密切相关，汉“武帝之时，有李少君以祠灶辟谷却老方见上，上尊重之”（《道虚》）^[38]。方士李少君对汉武帝进言说祀灶可以益寿，“于是，天子始亲祀灶”（《封禅书》）^[39]。

由于灶神能给人们带来富贵尊荣，其祭礼也变得隆重。西汉时就已有阴子方在腊月祭灶神而暴富的传说。《后汉书·阴识传》曰：“阴氏侯者凡四人。初，阴氏世奉管仲之祀，谓为‘相君’。宣帝时，阴子方者，至孝有仁恩，腊日晨炊而灶神形见，子方再拜受庆。家有黄羊，因以祀之。自是已后，暴至富，田有七百余顷，舆马仆隶，比于邦君。子方常言‘我子孙必将强大’，至识三世遂繁昌，故后常以腊日祀灶，而荐黄羊焉。”^[40]黄羊即黄犬，古代用狗作祭牲时，称为“黄羊”。《荆楚岁时记》也记：“汉阴子方（识），腊日见灶神，以黄犬祭之，谓之黄羊。阴氏世蒙其福，俗人竞尚，以此故也。”^[41]阴子方因腊日祠灶而至巨富，自此之后，灶神赐福之说不脛而走，腊日祭灶也在民间成为风俗，一直沿袭至近现代。

另外，灶神还是天帝派驻各家各户的“专使”，每年年底向天帝报告该户人家的举止行为，以决定施与祸福灾祥。陆龟蒙曾作《祀灶解》予以评论：“灶坏炀者，请新之。既成，又请择吉日以祀告之，曰灶在祀典，闻之旧矣。先是火化以来，生民赖之，祀之可以。说者曰其神居人间洞察小过作谴造者，又曰灶鬼以时录人功过，上白于天，当祀之以祈福祥，此近出汉武帝时的方士之言耳。行之惑也！”实际上灶神这种监察功能并不是出自汉武帝时方士之言。早在春秋战国时代，灶神就已经以监察人员的身份入住各家，上达民情，下传神旨，司察人过，上

告于天了。如《论语·八佾》曰：“王孙贾问曰：‘与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？’子曰：‘不然，获罪于天，无所祷也。’”^[42]家庭成员要尽量讨好灶神，否则他就会上天告状。西汉时，已有“灶神晦日归天，白人罪”（引《淮南万毕术》）^[43]的说法，灶神负责监督家庭中每个成员的善恶功过，并定期向天帝汇报，天帝据此作出奖惩。东汉时，“灶神上天白人罪”的说法更趋流行。郑玄注《礼记·祭法》曰：“（灶神等）小神居人间，司察小过，作谴告者也。”^[44]更进一步提出了灶神司察人过、上白于天的神性特点。

到东晋，就明确地有了灶神上天白人罪而使人损身减寿的说法，葛洪《抱朴子·微旨》篇说：“灶神亦上天白人罪状，大者夺纪，纪者三百也，小者夺算，算者三日也。”^[45]这便是现在民间所称“上天言好事，下界保平安”的所本。

此外，灶神还可除祸。《后汉书·阴识传》注引《杂五行书》曰：“灶神名禚，字子郭，衣黄衣，夜被发从灶中出，知其名呼之，可除凶恶。宜市猪肝泥灶，令妇孝。”^[46]灶神还可兼行黑巫术之职，以祝诅人。《汉书·息夫躬传》记其母“从祠灶祝诅上，大逆不道”^[47]。其母企图借助灶神的威力祝诅皇帝，结果受到严厉的制裁。

由于其职能不断发生变化，灶神成为一个在人间毁誉参半的神祇，他既是“一家之主”，饮食来源；同时又是上天派驻人间监视人们行为，定期上天汇报，并主一家祸福吉凶的特派员。人们行为之善恶，系于灶神之口，岂不令人畏惧哉？岂能不讨好哉？

五、祭灶

祭灶是从原始社会时期的火祭演化来的，从祭自然火到家居灶火。据古籍记载，在商代就已经有了明确的专门祭灶神之礼仪，周代继承了这一习俗。宋代高承《事物纪原》载：“世本曰：‘商汤作五祀，户、井、灶、中溜、行，至周而七。’”《周礼·春官·大宗伯》曰：“以血祭社稷、五祀、五岳。”郑玄认为五祀指春神句芒、夏神祝融、中央后土、秋神蓐收、冬神玄冥。夏神祝融为灶神，五祀中的祀灶礼是在夏天举行。郑玄注《礼记》云：“夏，阴气盛热于外，祀之于灶，从热类也。”^[48]《礼记·月令》说孟夏、仲夏、季夏之月祀灶。《白虎通义·五祀》曰：“夏，祭灶，灶者火之主，人所以自养也。夏亦火王，长养万物。”^[49]汉蔡邕《独断》云：“灶，夏为太阳，其气长养，祀之于灶。其礼，在庙门外之东，先席于门奥西，东设主于灶陔也。”^[50]夏天祀灶是儒家礼典所倡，主要原因是夏天炎热，与火性通，适合于祭司火之灶神。从史籍记载看，汉代还沿袭着商周祀灶的一些风俗。据《汉书·郊祀志》：“天子祭名山大川，大夫祭门、户、井、灶、中溜五祀。”^[51]《后汉书·礼仪志》亦云：“立夏之日，京都百官皆衣赤，至季夏衣黄，郊。其礼：祠特，祭灶。”^[52]可知汉代宫廷中尚有夏季祭灶之习。

而民间流行的祭灶时间却与此不同，汉代是祭灶礼俗的一个重要发展时期，相沿到今的腊月祭灶习俗是始于汉代，并为后世的祭灶礼俗奠定了一个大体的模式，对灶神的神化程度也相比前大大提高。腊月祀灶自汉代流行于民间，见《后汉书·阴识传》。这一习俗为后世传承，晋时于腊月二十四日祭灶，晋时周处《风土记》云：“腊月二十四日夜祀灶，灶神翌日上天，白一岁事，故先一日祀之。”^[53]清代富察敦崇《燕京岁时记》：“二十三日祭灶，古用黄羊。”^[54]直至近现代，民间还于夏历腊月二十三或二十四用纸马、饴糖等送灶神上天，谓之送灶；除夕

又迎回，谓之迎灶。

《说文》“𩚑”部曰：“𩚑，血祭也，像祭灶也。”^[55]《周礼·春官·大宗伯》云：“以血祭社稷、五祀、五岳。”^[56]祭灶的早期形式为血祭，即将动物或人血洒于地表，使其浸透至地下，清人金鄂在《求古录》中解释说：“血祭，盖以滴血于地，如郁其鬯之灌地也。”商周时期是荤祭，祭品是按等级制的原则制定的。“祭五祀，天子诸侯以牛、卿大夫以羊，因四时祭牲也。一说户以羊、灶以鸡。”郑玄注《礼记》曾言及当时的祭灶典礼：

祀灶之礼，先席于门之奥，东面，设主于灶陔。乃制肺及心肝为俎，奠于主西。又设盛于俎南，已祭黍(?)三，祭肺、心、肝各一，祭醴三。亦既祭，彻之，更陈鼎俎，设饌于筵前，迎尸，如祀户之礼。

除肺、心、肝等动物内脏外，还用鸡当祭牲，《白虎通义·五祀》曰：“祭牲，灶以鸡。”

以上祭祀方式是儒家礼典所规定的，实际上，民间祭灶并不局限于此，而是表现出多样性与随意性的特点，从文献记载来看，魏晋之前民间灶祭亦为荤祭，或以犬，或以豚。前引阴子方腊月以黄羊祭灶即为一例。崔豹《古今注》：“狗一名黄羊。”《荆楚岁时记》：“其日（腊日），并以豚（小猪）酒祭灶神。”随着灶神在人们心目中的地位不断下降，荤祭逐渐消失，改为以糖、豆等为主的素祭。如《燕京岁时记》曰：“二十三日祭灶，古用黄羊，近闻内廷尚用之，民间不见用也。民间祭灶惟用南糖、关东糖、糖饼及清水草豆而已。”《帝京岁时纪胜》记：“廿三日更尽时，家家祀灶，院内立杆，悬挂天灯。祭品则羹汤灶饭、糖瓜糖饼，饲神马以香糟炒豆水盂。”

在漫长的社会发展过程中，灶神被渲染上了浓厚的神秘色彩和神圣性，由此也产生了名目繁多的禁忌习俗。如“埋发灶前，妇安夫安”（卷一百八十六引《淮南万毕术》）；“猪肝泥灶，令妇孝”（《阴识传》注引《杂五行书》）。这些禁忌习俗制约着人们在灶边的举止行为，集中反映了人们对灶神这个有着多种不同象征意义的家庭神祇既亲切又畏惧的复杂心情。

参考文献：

- [1] [10] [21] [30] [36] [44] [48] [57] 《十三经注疏》，中华书局 1988 年版。
- [2] 王先谦：《韩非子集解》，中华书局 1998 年版。
- [3] [5] [26] [33] [35] [39] 司马迁：《史记》，中华书局 1985 年版。
- [6] [16] 罗泌：《路史》，光绪二十年校宋缩印本。
- [4] [7] 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局 1983 年版。
- [8] [14] 何宁：《淮南子集释》，中华书局 1998 年版。
- [9] [17] [38] 王充：《论衡》，上海人民出版社 1974 年版。
- [11] [29] 吴树平：《风俗通义校释》，天津古籍出版社 1980 年版。
- [12] [18] [55] 许慎：《说文解字》，中华书局 1963 年版。
- [13] 《国语》，上海古籍出版社 1988 年版。
- [15] 赵守正：《管子注释》，广西人民出版社 1982 年版。
- [19] 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社 1980 年版。
- [20] [37] [43] [62] 《太平御览》，中华书局 1960 年版。
- [21] [31] [56] 《周礼·礼仪·礼记》，岳麓书社 1989 年版。
- [23] 王先谦：《庄子集解》，中华书局 1987 年版。

- [24] 陆德明：《经典释文》，中华书局 1983 年版。
- [25] [53] [54] [60] 《中华野史》，泰山出版社 1999 年版。
- [27] [41] [59] 宗懔：《荆楚岁时记》，岳麓书社 1986 年版。
- [28] 段成式：《酉阳杂俎》，中华书局 1981 年版。
- [32] 《战国策》，上海古籍出版社 1985 年版。
- [34] 陈寿：《三国志》，中华书局 1982 年版。
- [40] [46] [52] [63] 范曄：《后汉书》，中华书局 1982 年版。
- [42] 杨树达：《论语疏证》，上海古籍出版社 1986 年版。
- [45] 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1996 年版。
- [47] [51] [61] 班固：《汉书》，中华书局 1983 年版。
- [49] [58] 陈立：《白虎通疏证》，中华书局 1997 年版。
- [50] 《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1965 年版。

灶神神话研究补说*

刘瑞明**

古代文献的灶神资料虽多但间断、零散、歧异，祝融以下的环节、网络不清。袁珂先生作了独到的研究，论证蟑螂曾是灶神，从而使一些歧疑相对明朗。袁先生之论尚有不周全处，本文从多方面作补证而予以支持。

袁先生于1980年在《漫话灶神和祭灶》一文提出新人耳目的蟑螂是灶神说。1985年出版的袁先生编著的《中国神话传说词典》的《灶神》条最为精要。文如下：

《淮南子·汜论训》：“炎帝作火，而死为灶（‘作火’原作‘于火’，从王念孙校改）。”高诱注：“炎帝，神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”《庄子·达生》：“灶有髻。”司马彪注：“髻，灶神，著赤衣，状如美女。”髻者，蛞字之假音。《广雅·释虫》：“蛞、蛞，蝉也。”盖灶上有红壳虫如蝉，俗呼蟑螂，人或谓之“灶马”，四川谓之“偷油婆”，古以此为神物，此《庄子》“灶有髻”之所由语也。《大戴礼·帝系》：“颛顼产穷蝉。”《史记·五帝本纪》：“颛顼产子曰穷蝉。”索隐云：“《系（世）本》作穷系。”清俞正燮《癸巳存稿》卷十三《灶神》条引《许慎异义》云：“灶神，古《周礼》说，颛顼有子曰犁，为祝融，祀以为灶神。”犁、系、髻（蛞）音皆相近，而穷系又作穷蝉，是穷蝉即犁，亦即古之灶神。此灶神之又一说。而《后汉书·阴识传》注引《杂五行书》云：“灶神名禅，字子郭，衣黄衣。”唐段成式《酉阳杂俎·诺皋记》上云：“灶神姓张，名单，字子郭。”则单即禅，禅又即蝉。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》云：“灶神姓苏，名吉利。”《三国志·魏志·管辂传》云：“王基家贱妇生一儿，堕地，即走入灶中。辂曰：‘直宋无忌之妖，将其入灶也。’”是辂以宋无忌为灶神。《史记·封禅书》索隐引《白泽图》云：“火之精曰宋无忌。”宋无忌宜为灶神。而苏吉利当又为宋无忌之讹变。吉、忌之音俱近髻（蛞），即《庄子·达生》所谓“灶有髻（蛞）”也。穷蝉一名穷系，系、髻（蛞）、吉、忌音皆相近。是后世传说之灶神，俱颛顼子穷蝉之演变。而“炎帝作火死而为

* 本文原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）2003年第1期，第77-82页。

** 刘瑞明（1934-），男，甘肃平凉人，庆阳师专中文系教授，主要从事语言学、民俗学、敦煌学研究。

灶”之说则沉埋。灶神亦作“灶君”。《战国策·赵策三》：“复涂侦谓君曰：‘昔日臣梦见君。’君曰：‘子何梦？’曰：‘梦见灶君。’”《太平御览》卷一百八十六引《淮南子》（今本无）云：“黄帝作灶，死为灶神。”似又为另一异说。同书同卷引《淮南万毕术》云：“灶神晦日归天，白人罪。”此灶神之职司，至今说犹云然，不过谓“晦日”为腊月二十三日或二十四日而已。宋范成大《祭灶词》云：“古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云，乞取利市归来兮。”风俗情态宛然如见。《论语·八佾》王孙贾有“媚奥媚灶”之问，知祭灶风习由来已早。

上述考证还需补说的主要有：蟑螂有红壳如蝉，仅此点不足成为灶神；灶鸡也是灶神，且比蟑螂作灶神的时代早；蝉也曾是灶神；宋无忌是火之妖，非灶神；灶神姓张名子郭，又叫苏吉利。此两说的深层内涵以及蟑螂虫的名义等，也需研究。

二

先补说灶鸡是更早的灶神。袁先生说，蟑螂或谓之“灶马”，但未言哪些地方有此异称。今从《现代汉语方言大词典》的41种地方分册做调查，仅武汉一处“灶马子”指蟑螂，而灶间另一种昆虫灶鸡也有灶马之名，而且宋代已用此名称灶神。

《辞海》记：“灶马：昆虫纲，直翅目，蟋蟀科。体粗短，长约20毫米，背驼，触角甚长，翅退化。后足发达，能跳跃。穴居性，常成群栖于暗湿处，是屋内灶前常见的昆虫。”《现代汉语词典》同条补有“常在夜间叫”一意。

《本草纲目·虫部·灶马》中“释名”项言“灶鸡（俗）”，灶鸡之名至少明代已有。今浙江金华、福建厦门等地叫灶鸡，湖南娄底、江苏扬州、广东梅县、广西柳州、四川成都、江西南昌、黎川等地叫灶鸡子。武汉、徐州叫灶蚰蚰，或叫灶蟋蟀。徐世荣于《北京土语词典》云：“灶马儿：一种似蟋蟀的鸣虫，鸣声唧唧，单调不悦耳，栖于灶旁。”

《汉语大词典》中“灶马”的第一义：木刻印刷在纸上的灶神像。宋孟元老《东京梦华录·十二月》云：“二十四日交年，都人……帖灶马于灶上。以酒糟涂抹灶门，谓之‘醉司命’。”词的第二义：灶神的坐骑。第三义：昆虫名，又称灶鸡、灶鳖鸡。今武汉也把灶神叫灶马。

灶鸡、灶神都叫灶马，便意味着此虫曾是灶神，已失传不为人知。但仍有信息可查。

段成式《酉阳杂俎前集·卷十七·虫篇》：“灶马，状如促织，稍大，脚长，好穴于灶侧。俗言：‘灶有马，足食之兆。’”可兆足食，实是希望它佑而足食，是当做灶神看待的。

今徐州方言把此虫叫灶蚰蚰，把灶神叫灶马（子）或灶君马。灶神不当说成灶神的马，这透露出以“马”称名的此虫曾经就是灶神。徐州祭灶神讲究把神像贴得向里倒（即斜）一点，有道是：“灶老爷，往里倒，一年陈粮吃不了。”显然是把形容词的“倒”别解为动词，趣说灶神把粮食倒进灶房。这与“灶有马，足食之兆”是一脉相承的口彩话，传示人们对灶神的祈求。

今温州方言把此虫叫饭灶鸡儿、饭灶鸡鸡、饭蛭鸡儿、饭糝鸡儿、镬灶佛鸡儿。民间传说，此虫是灶神养的鸡儿。灶神养鸡，无事理性，只是趣说。本原也是祈足食。从《温州方言词典》知“鸡”“至”同音。则饭灶鸡可以是谐音“灶饭至”。如“鸡”与“给”同音，则含意更平实。

灶有马，足食之兆，也非实情，是附会的祝愿。此虫与马、鸡无丝毫共同之点，不会是比较，只能借助谐音。鸣声唧唧可以谐音。此虫群集灶间，集也同于积，正是指粮油充足。即由唧唧声和聚集灶上，联想到粮油积的愿望，而隐曲为以“鸡”为名。聚集也可用“码”来说，把“码”谐音成“马”，这便是灶鸡、灶马称名的由来。又叫“灶鳖鸡”，“鳖”与此虫也风马牛不相及。北方有的方言把物体弹跳、火星射、水溅，都说成“别”之音（声调或不同）。灶鸡善跳，趣味谐音为“鳖”，有意与“鸡”不伦不类。“灶马”寓含“灶码粮油”祝愿，与“足食之兆”是互为表里。这便是区区小虫成为灶神的内部原因。

原有的灶神叫穷蝉，又名穷系。这个“穷”字却是人们忌讳的，穷的极限便是无隔夜之粮，揭不开锅。因此这一代灶神之名渐次脱失“穷”字，一般芸芸众生也不晓得出自上古历史的这位名人。但“系”字和“蝉”字却继续成为灶神之名而口耳相传，终于异变为“灶上的鸡”和蝉两种虫了。

“穷系”的“系”，本作繁体的“係”。而《广韵》中“係”之音为古诣切，正与“吉、髻、鸡”同音。“灶有髻”之说，一字而暗寓两意，上承穷系之系，下指灶鸡之鸡，实际表述的是“灶有积”的心理。穷系的异名“犁”，也是一般人不确知字形的，口耳相传，会落实到“利”字，正与“吉（髻、鸡）”同义，促助了后者的流行。也就是说，祝融是灶神，到了《庄子》时代已名字隐存一半而实亡，代替的新灶神成了灶鸡。袁珂先生从“犁”与“系、髻”音相近来论证，似有不切。

后来又说灶神叫苏吉利，袁先生只言“吉”由“髻”来，这是对的，即远缘关系。还可补言近缘则由“鸡（积）”而来；“利”是“吉”的复说，但远缘仍有“犁”的隐含；而“苏”则是承“积”而谐音“粟”，“苏吉利”的整体谐音“粟积（灶）里”的祝愿。孙悟空姓孙传示他本是猻（即猴）。志怪小说中，猴变的人姓胡、袁、孙，猪变的人姓朱，狐变的人姓胡。如此之类，与灶鸡非鸡、灶马非马，都是汉语谐音文化的“隐实示虚，设难成趣”。

三

袁先生言蟑螂是灶神，完全正确。但论据是此虫有壳似蝉，而原有的灶神名叫穷蝉。这至少是不够精当的。穷蝉作为祝融的异名，我们不知为什么用这两个字，但穷蝉是人，而不是蝉，却是十分明确的。因而不能说像蝉的蟑螂就是灶神。即令穷蝉其人原是蝉一说，像蝉的另一种虫只是有可能成灶神，而未必就实现。像蝉，不是充分必要条件。

袁先生另一论据是《广雅》云：“螭、蛞，蝉也。”“灶有髻”之“髻”，是“蛞”的借字（《漫话灶神和祭灶》中曾说，它们或是异体字关系，可视为袁先生放弃此说）。但《广雅》此条是要存疑的。王念孙《广雅疏证》对此条言：“蛞，曹宪音去结反。《玉篇》：蛞，古颡切。《广韵》苦结切，并云：蛞蚘似蝉而小。苦结之音与去结同。疑‘蛞’即‘蛞’也。”也只是

勉强才找到了“蛭蚶”的双音词，但“似蝉而小”，即并不是蝉。古今其他辞书并没有“蛭”是蝉的释义的说法。“蛭”字单用，是指动物海镜，蛤类。另外用在双音词“蛭屈”中。

王力《训诂学上的一些问题》中说：“字书中虽然说某词有某种意义，但是在古人的著作中无从证实。例如《说文》：‘殿，击声也。’又如《广雅·释言》：‘乡，救也。’根据语言的社会性原则，在这种情况下，我们宁愿不相信字书。”蛭的蝉义是有疑的。

“灶有髻”如果如袁先生的理解，是灶有蝉，则司马彪不应当注为“状如美女”，谁也不会说蝉如女人，更不要说如美女了。此“髻”字与“道是无晴却有晴”“外甥打灯笼——照舅”中的“晴”“舅”一样，谐音双关：灶神是有髻的；灶神即灶鸡。按袁先生“灶有蝉”的理解，应得出蝉也曾是灶神的结论，却舍而未及。这也是失察的一层，笔者可补出一证。

《太平广记》卷三百三十七引《牛爽》（出《通幽录》）：

永泰中，牛爽授庐州别驾，将之任。有乳母乘驴，为镫研破股，岁馀，疮不差。一日，苦疮痒，抑搔之，若虫行状。忽有数蝉，从疮中飞出，集庭树，悲鸣竟夕。家人命巫卜之。有巫颇显，通神鬼。巫至，向树呵之，咄咄语。诘之，答：见一鬼，黑衣冠，据枝间，以手指蝉以导。其词曰：东堂下，余所处，享我致福，欺我致祸及三女。巫又言，黑衣者，灶神也。爽不信之，网弹杀之，逐巫者。

此文并无什么思想性寓含，纯是要说蝉是灶神这个人们多已不知的神话常识。

四

蟑螂成为灶神的内部原因在于它是害虫，人们反向地敬祀避害。

蟑螂是蜚蠊目昆虫，触角长，翅退化或无，一般黑褐色，也在灶间出入，与灶鸡有类似之处。大不相同的是它咬坏衣服、食物，留下臭味，传染伤寒、霍乱等多种疾病。它的腹部背板两小孔分泌特殊的臭味。此虫的方言名称，厦门、柳州、长沙、贵阳、成都等地叫“偷油婆”。柳州又叫“臊甲”，娄底叫“油盐虫”，都从臭味而言。“油盐虫”正是人们对它“有厌”的谐音而反向吉说，希望油盐充足。它“透有厌气而多”，趣说成偷油多，很可能也有“投油”的隐含，即油盐足，但泯失了。此虫自然有雄性的，不当统言“婆”，当由“颇”的“多”义谐音趣说。许多虫名中的“婆”字都是不同的谐音。

“蟑螂”的用字已看不出得名的由来。“蟑”当由“脏”谐音而避忌，指臭臊气味。灶神姓张，字子郭。“张”也是“脏”的谐音。陈刚在《北京方言词典》中说：“张先生：〈陈〉爱用脏话骂人的人。”（‘张’音近‘脏’）[张先生——挨骂的货]恰好是个佳例。《酉阳杂俎》曰：“一曰，灶神名壤子也。”但“壤”字无所取义，似由“攘”字记音代写，义为偷，即“偷油婆”的传承。“壤”之音后变为“螂”，中间当有“张郎”之名的中介。

蟑螂不专在室内，室外也栖息。室内也不专在灶间，也入衣橱。有意把“橱”与“厨”混说，便与灶鸡视为一类，也说成灶神。扬州方言把此虫叫“樟木虫子”（“樟”是“蟑”的隐实示虚，设难求趣），特有一条俗谚：樟木虫子灶鸡子——一条板凳上的货，与成语“一丘之貉”同义。同在灶间而言一条板凳，灶鸡受害虫蟑螂的连及而受贬说。这与蟑螂坐灶鸡的顺车，忝补为灶神，是相反相成的。闵家骥等的《简明吴方言词典》“灶鸡”条引《杂格咙咚

集》：“灶鸡娘娘来烧火，蟑螂妹妹合鲜汤。”正是从两位灶神而趣言厨事。

《庄子》的“灶有髻”，晋司马彪注“状如美女，著赤衣”。后时《杂五行书》曰：“灶神名禅，字子郭，衣黄衣。”红与黄相近，不是从黑色的灶鸡或蝉言，当是从蟑螂的颜色说。这透露出晋代才把蟑螂与灶神联系起来。蟑螂一般是黑褐色，但北京的红或黄色，四川的赤色，浙东的黄褐色。为说灶神妆如美女，特从少数的红或黄色来说。

1957年6月号在《民间文学》中，李韩林、高金铸整理的《浙江民间故事三篇》，首篇题目是《蟑螂灶壁鸡，一对好夫妻》。文章说浙东地区流传这句俗谚及相应的故事：张郎与昭璧是一对新婚恩爱夫妻，沉溺欢乐而废耕忘织，并寻求仙人授以妙法，可不劳动而衣食自来。百求无济之后，终于有一位仙人各送给一身黄褐色衣服使之如愿。不料穿上后，衣服不断紧缩，把二人拘禁得成为蟑螂与灶壁鸡两虫，栖在灶间吃掉下的饭粒。同刊同年12月号，吴子信搜集的山东胶东地区的《灶王爷的来历》：张郎外出经商致富，抛弃妻子，另娶妓女。天火烧得他一无所有，出外乞讨，恰巧讨到妻子另嫁之家，羞愧得钻到灶膛中憋死。玉皇大帝念及是同姓，封他为灶王爷。

两则故事的张郎的劣性都从蟑螂是害虫来，惹人讨厌相一致。唐代说灶神姓张，字子郭，是源头。“子郭”当是对“锅子”作趣变，锅灶相承。

五

关于“黄帝作灶，死而为神”一说，因为黄帝已是箭垛式人物，许多发明都集美于他的名下。这与炎帝灶神说是平行的说法。

至于宋无忌，多种资料明言是火之精即妖怪，自然不是灶神。《史记·封禅书》言他“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”，即炼丹升仙之类。大约因炼丹才成为火之精怪。《中国神话传说词典》中“宋无忌”条言“则其人殆灶神、火神之属”，此不妥，乱了神妖谱系。

《酉阳杂俎前集·诺皋记上》载：“灶神名隗，妆如美女。……夫人字卿忌。”此“隗”当由祝融别名的“吴回”作反切拼音成为新歧的单音名字。“卿忌”是“庆吉”的讹记，与“苏吉利”中“吉利”相承，借此说出灶神有妻有子女。

汉代时灶神另有一说。《礼记·礼器》曰：“燔柴于奥。夫奥者，老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶。”《史记·封禅书》载：“晋巫，祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属。”老妇之祭即祭先炊，是民间地地道道的灶神。虽始见于汉代文献，但“灶有髻”中分明投合着灶神本是女神，是行业神、祖师神的早期说法的暗影。这一位更有人情世俗味的人格神，应是接最早的概念神、自然神“火神”之后出现的。再迟也是从国家祀典中的火神兼灶神的祝融析出的民间专职灶神。司马彪注语“状如美女”，近当代“偷油婆”的虫名，依稀透露着先炊老妇的光辉。“状如美女”即已是男性，这是炎帝、祝融男性灶神取代老妇灶神的痕迹。

范成大词特叙“男儿酌献女儿避”，这与妇女主厨事相背，应是趣说而成俗的。灶神是状如美女的男神，《论语》有“与其媚于奥，不如媚与灶”的古谈。掉书袋的人由此生发：妻子、女儿祭灶会媚灶，与灶神相恋，因而不让她们祭祀。男性祀灶也并非有严格的仪式规定，因时

因地不同。后来又搭配成“男不圆月，女不祭灶”的对应说法。男不圆月，本指汉代已始的女儿七夕乞巧，本是女儿节，自然男性不参与。到清代时或变说成男性八月中秋不拜月，其实也是趣说之类。

上古时一年两次祭灶。《礼记·月令》：“孟夏之月，其祭灶。”这因为灶与火相关。又，腊祭五祀中再祭灶。《后汉书·阴识传》叙阴子方腊月祭灶，灶神因他仁孝而现身，此后家富人旺。受此影响，人们偏重腊祭而渐停夏祭。原有的灶神每月晦日归天白人罪，也就减少集中于年终一次了。

因灶鸡而言的灶神，本寓“粟积（灶）里”之祈，趣隐为“苏吉利”。聪明的好事者再暗中谐音，希望他上天“诉吉利”。仍担心他“白人罪”，便以酒糟涂抹灶门，使他醉；又祭饧糖粘他的嘴，祭箕豆崩他的牙（见《梦粱录》）。常见的祭灶对联“上天言好事；回宫降吉祥”便是“诉吉利”的直白。

一切神灵上天都驾祥云，这是不必明言的。灶神上天特有马为坐骑，不具特殊事理，是由灶神即灶鸡又叫灶马而承说的。

六

总括上文，火神与灶神在自然神、黄帝、炎帝、祝融等阶段，都是简单而苍白的，他们都是公众的神。随着私有财产和家庭的形成，灶神从火神中分化出来，与个人的联系密切了，足食与否的对比、主炊老妇经验的重要都相对明显，便有了先炊老妇之祭，这是灶神世俗化及功利化的开端。足食的愿望便从灶鸡上体现为物化的载体，连类而及到蟑螂。灶神神话的民间口头文学的内容便陆续增生。群众通过再次造神表达自己的愿望，展示自己的文学才能，这种文学的神在一定程度上冲淡了神观念本身的迷信色彩，无迷信思想的人也乐于述说而欣赏。

灶鸡、蟑螂曾是灶神，并无直接明白的记载，由于袁珂先生睿思智辨的考证，把一些隐存的片断连接，灶神神话和民俗网络的主干豁然开朗。二十多年之后，笔者受袁先生思路和方法的启悟，续作思考，遗留的一些问题得以明白曲折原委。

灶神谱系从穷系之后产生变异歧说，特点有三：寓含足食的主旨；增出文学性；以语言转换为手段。袁珂先生锐敏地揭明“系、髻、吉”与“蝉、禅、单”两组的名相近所含的实相同，笔者补说的更多。灶神神话文学性说法都是借助语言的特殊手段。这是我国神话的一大特点，也启示了神话研究的重要方法。

美国著名的人类学、民俗学家泰勒《原始文化》第八章《神话》中说：

毫无疑问，语言在神话的形成中起过重要的作用。

物质性的神话是第一期形成的，语言性神话是第二期形成的。

他遍举了各国各民族的众多例子，唯独没有中国的。第五章《情感语言和摹拟语言》详说语言对神话的三种影响。第一，语言使物体人格化。如从冬夏的特点概括而个性化的冬之神、夏之神。第二，神话的语法上的性。即把无阴阳属性的事物给以语法的性别，如拉丁语的足、剑是阳性名词，双轨、小舟是阴性名词。第三，给神话的物体以专有名称。如祖鲁人把棍棒另称为“贪婪者”“守浅滩者”。我国神话中语言因素的推波助澜、指鹿为马等类型，比起这三种

类型更要奇妙得多。

著名楚辞及神话专家萧兵先生的《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》第一章介绍了德国出生的美国学者缪勒的学说：

缪勒则建立了“语言的神话学”，提出著名的“语言疾病理论”，或称“语讹说”。我国古代学者也有类似的这种学说的萌芽，近代学者也多蒙其影响。缪勒以太阳神话为核心，论证由于词语的活用和种种修辞手段的影响，也由于某些词语在流播传承过程里所产生的种种误解、遗忘、混乱等等，便产生了“由日出到日落”的形形色色或典型或变形的太阳神话。……缪勒说：“神话是语言生病的结果，犹如珍珠是蚌生病的结果。”语言的疾病不是生成癌，而是生产出粗野、荒唐、质始而璀璨晶莹的珍珠——在活体里生长的太阳。

引文中所言我国古代学者、近代学者，指的是茅盾对朱熹一些见解的引述和肯定。

《离骚》载：“吾令羲和弭节兮。”朱熹于《楚辞集注》中言：“《注》以羲和为日御，《补注》又引《山海经》云：‘东南海外，有羲和之国，有女子名曰羲和，是生十日，常浴日于甘渊。’《注》云：‘羲和，始生日月者也。故尧因立羲和之官，以掌天地四时。’此等虚诞之说，其始止因《尧典》‘出日纳日’之文，口耳相传，失其本指，而好怪之人，耻其谬误，遂乃增饰傅会，必欲使之与经为一而后已。其言无理，本不足以欺人，而古今文士相承引用，莫有觉其妄者。为此《注》者，乃不信经，而引以为证，蔽惑至此，甚可叹也。”

《天问》曰：“羿焉弭日？鸟焉解羽？”《山海经》注：“天有十日，日之数十也。然一日方至，一日方出，虽有十日，自使以次迭出；而今俱见，乃为妖怪。故羿仰天控弦，而九日潜退耳。”朱熹言：“按此十日，本是自甲至癸耳，而传者误以为十日并出之说，注者既知其误，又为此说以弥缝之，而其诞益彰；然世人犹或信之，亦可怪也。”

茅盾于1928年在《中国神话研究初探》中说：“在中国，把古籍中的神话材料解释为‘字讹’的，亦不乏其人。我们可以举一个最显明的例，便是朱熹对于羲和的解释。……秦以前的一些守正之士大概很改动了古籍中的神话材料，而他们的所以然的原因大概是认定了那些不雅驯的记载是文字错误之故，只可惜我们现在找不到他们有意改动的议论，仅能在‘异文’上看出他们改动的痕迹罢了。”

学者们从语讹说所能说明我国神话的源流仅是个别片断，认为改动者只是写著作的“正义之士”。所介绍的西方事例既少，又不够具体。而我国民间群众基于一般的神鬼观念，利用汉字、汉语的特点，用多种语文手段繁衍、丰富神话鬼话，表达他们的意愿，展现他们的语言文学才能，却是普遍而规律性的。《四川大学学报》2001年第6期中拙文《丰都“鬼城”形成中的文化内涵》及本文，就具体地阐述了两组例证。

对我国的神话研究，不需用“语讹”及文人“改动”古籍的偏执说法，那只是个别人所为，不会影响全局。起实际作用的是广大群众利用汉语形音义灵活转变的特点作文学再创造。语讹说是一个精辟的思考，在实质上给我们以很大启示。

浅议互助县土观村土族灶神信仰*

李洪智

土族的灶神信仰，尽管受汉族民间宗教文化和藏传佛教文化影响，但民族特色依然很浓。本文以土观村为例探讨土族灶神信仰。

灶神，土族土观村人俗称“灶爷”，为主管饮食之神，又尊为天地督察使，掌握上达天庭诉人善恶之职。是故，灶神为“本家司命”。祭灶神是土族土观村人春节民俗中的宗教信仰之一，与其他春节民俗融为一体，丰富多彩，寄托了土族土观村人对幸福平安的向往，体现了驱病去灾的期盼，表达了富贵长寿的愿望。

一、土族土观村的基本情况

互助县位于北纬 36.8 度，东经 101.9 度。在青海省东北部，湟水北岸，祁连山南麓。境内山川相间，地势北高南低。可分为沙塘川、哈拉直沟、红崖子沟、五峰寺沟四个地区。川沟之间是祁连山的分支山脉。属哈拉直沟地区丹麻乡（现改为丹麻镇）土观村，海拔 2700 米，平均气温为 2-3 摄氏度，平均降雨量 550 毫米。距县城 18 公里，交通便利。面积 800 多亩，其中农田地 500 多亩。属浅山地区。宜种植小麦、油菜、土豆、蚕豆等农作物。

土观村是一个同姓土族自然村。全村 24 户共 118 口人（不包括在外地供职人员），其中男 63 人，女 55 人，50 岁以上男 10 人，女 12 人。由此可见，土观村属于年轻型。

二、祭灶神的时间

土族土观村人祭灶神的时间是每年农历十二月二十四日晚上。对于祭灶神时间有二说：一说农历十二月二十三日晚；一说十二月二十四日晚。就时间的不一致及其原因，笔者走访了土观村 10 位 60 岁以上的老人。

立木旦主老人（男，73 岁，务农，不识字）说：“听我们的老人说，在很早很早的时候

* 本文原载《青海民族研究》2006 年第 3 期，第 65-67 页。

李洪智（1975-），土族，青海互助人，青海民族学院民族研究所 2003 级硕士研究生，主要从事土族民族文化研究。

(不知道具体时间是什么时候),我们土族人家很穷,吃不饱肚子,到了腊月二十三日晚上,没有送灶爷的东西,就没送。晚上睡着就做了个噩梦,梦见一只大狗使劲地追他。第二天,几个老人聚在一起闲聊时说到了昨晚各自所做的梦。很凑巧的是他们所做的梦都基本一样。他们说没送灶爷的缘故,今晚一定要送灶爷。到了晚上就简简单单送了灶爷。”在土族人认为,梦中梦见狗,那是灶神的征兆。

笔者走访的土观村10位60岁以上的老人,其回答基本一致:以前我们祖先很穷,到了腊月二十三日晚,没有东西拿来祭灶神,故迟祭了一天。这也正好引证了“旧时亦有士绅家於二十三日送灶,百姓家二十四日送灶之别”^①的说法。另有一说:“传说因灶神的家务事没有处理完,上天时误了一天。”^②

三、灶神与祭灶神者的性别

灶神为何许人也,何方神圣,土观村无人知晓,只是遵照先人遗留下来的方式,于每年农历十二月二十四日晚进行祭祀。据汉文献记载:灶神,即东厨司命定福灶君,俗称灶君、灶王、灶王爷。中国古代就有祭祀灶神的习俗。《礼记》的《祭法》篇称“王为群姓立七祀”,在七祀中有一祀就是祀灶。但是普通百姓只能祀一种,或者祀户,或者祀灶。灶要生火,因此,两汉时期,有称火神炎神农,死后托祀于灶;也有衔恨祝融禄回为高辛氏火正,死为火神,托祀于灶。上灶还要洗刷锅盆,因此《礼记》之《礼器》篇称祭灶是“老妇之祭”,“惟盛食於盆,盛酒於瓶,卑贱之祭耳。虽卑贱而必祭之者,以其有功於饮食,故报之也”。魏晋以后,灶神有了姓名。隋杜台卿《玉烛宝典》引《灶书》称:“灶神,姓苏,名吉利。妇名搏颊。”另载:“其礼拜的灶神,又称灶君,或灶王,道教称‘昆仑老母’‘种火老母元君’。”与原始社会的氏族社火崇拜有关。还可能是为报先炊之德,祭老妇人。“原来,在母系氏族社会是由氏族里威望最高的老妇人管理着的。道教所称的这位灶神——昆仑老母或种火老母元君是火神。”然而唐李贤注引《杂五行书》又称:“灶神名禅,字子郭。衣黄衣,披发。从灶中出。”清代的《敬灶全书》称:“灶君姓张,名单,字子郭。当属男神。是故,灶神初为女神,或称是老妇,或称是美女,后为男神。”灶神是女神还是男神,说法众多,并无定论。

祭灶神者是男性还是女性呢?

土观村土族土观村祭灶神者性别情况表

总户数	24	
祭灶神者(户)	男	1
	女	23

从上表可见,土族土观村户中只有一户祭灶神者是男性,究其原因,其户现无女性。基本上可以说祭灶神者是每户的家庭主妇。

四、祭灶神

灶神的位置是根据厨房的布局而自行选择的,并不固定,一般多供于灶上方。但在民间有

① 《土地神和地方保护神——灶神》, <http://www.168crysta.com>. 2004. 06。

② 臧运和:《城隍·土地·灶王日照史话》, <http://www.rzsq.com>. 2003. 2。

一说法：灶神的位置如果设在阳光能照到的地方，灶神就会很厉害，轻易发怒，祸及家庭，故不设在这样的位置。在选定的位置上，用白泥（白土混水而成）在墙壁上泥（实际上是涂）一个圆圈（其大小并无规定，只要适当即可），其下方置一安放供品的木板，然后在泥好的圆圈上用面粉涂些点（点数的多少亦无规定），以示醒目，并不讲究。这就是灶神之神座。

每年农历的十二月二十四日晚，是土族土观村人祭灶神的日子。到了这一天，家庭主妇烙些圆饼，供放于木板上，点上油灯（油灯是提前由家里的男性做好的），在灶内煨桑，然后跪地磕头，并默念祝词：感谢灶神在过去一年对自己家宅的护佑，祈求灶神上天为本家宅多说些好话，来年得到更好的保佑，五谷丰登，家宅平安，人畜兴旺。之后任何人不得进入厨房，直到第二天。这样送灶神的仪式就算完成了。

迎灶神则是除夕之夜，与接诸神是同时进行的，可以说是半迎灶神半接诸神。除夕之夜，在灶神前点上油灯，跪地磕头，然后在院子里放爆竹，这样就在接诸神的过程中迎来了灶神。

五、日常的信仰及禁忌

清代的《敬灶全书》称：灶神受一家香火，保一家康泰。察一家善恶，奏一家功过。所以土族土观村人嫁娶新娘、“戴天头”的某些活动，招魂等的一些仪式在厨房或在灶神前进行。在土族人的心目中，什格·腾格里（shge tinger，长生天）是造物主，他主宰宇宙万物而至高无上。拜灶为婚，其意在拜托灶神爷驾炊烟升天，禀报凡间之种种，以求得长生天的恩准和护佑。在土族婚姻习俗中，新郎新娘拜完天地后，新娘扶进厨房，那里要举行新娘开口仪式。因为新娘自离家后一直没开口说话，依土族习俗她的口是要婆婆在灶神打开的：灶神前点着两盏灯，左面是新郎的灯，右面是新娘的灯，人们注意着两盏灯。在土族人看来，谁的灯燃得旺盛谁将得势。新娘站在灶神前，婆婆端来一碗奶茶，新娘端起茶碗，用茶水漱口，一连三次，婆婆接过茶碗，将剩余的茶泼入灶洞，婆婆又拿来一个擀面棍，棍上缠有红色的丝线，她一边用擀面棍在新娘的嘴上轻轻滚动，一边说：“家里的事不要外传，外面的事不要内传。”听到后新娘说：“好的，阿妈。”婆婆便把擀面棍扔到房顶，新娘扶进了新房，从这时起，她就可以自由地和伴娘说话了。另外土族婚姻形式之一的“戴天头”仪式一般也是在灶神前举行的：姑娘的父母给她准备几件五彩袖长衫，一副银耳坠，两顶金边毡帽，一条绣花大带和几双绣花鞋等。除夕之夜，请来几位族里的长者，女人们为姑娘改头饰，梳妆打扮，将少女之装束改为少妇之装束。老人们点燃佛灯，在位于庭院正中的桑炉里煨上桑，两位族里的中年妇女扶着姑娘来到灶神前跪下，一位老人颂祝词：“主宰万物的永恒的长生天，护佑生灵的阿寅勒众神，保卫一方平安的敖包神山，请多发慈悲原谅我凡人之举，我们不是不想把女儿嫁出去，男大当婚，女大当嫁，这是凡间的规矩。但我们没有办法，我们的女儿至今未找能遇到一位如意的郎君，在今后的岁月里，保佑我女儿事事顺利，找到一位疼她爱她的小伙子，成立一个小家，过上幸福的生活。”然后姑娘向灶神磕上三个头，再给老人们磕上三个头，仪式就算结束。除此，土族人的招魂仪式一般也是在厨房内进行的。灶神与土族人的生活息息相关，在土族人看来，越是重要的事物，各种禁忌就越多。不得鸡毛入灶；不得犬骨入灶；讲究厨房卫生；平时事事要小心等等。又加之“祭神如神在”及“举头三尺有神明”之宗教观念和信仰意识，这对人时刻检点个人行为，实现家庭和睦融洽，无不有积极的意义。

二

土观村土族的灶神信仰文化是土族灶神信仰文化的一个缩影，是土族信仰文化的一部分。

世界各个民族的文化发展到当代，都是丰富多彩的，而民族文化的这种多样性无疑是历史上各民族文化之间交流的结果。总观土族居住的空间分布，其长期生活在多民族的环境中。就现在的分布区域来看，土族主要分布在青海省的互助土族自治县、民和回族土族自治县、大通回族土族自治县、乐都县、黄南藏族自治州同仁县、海西蒙古族藏族自治州、海北藏族自治州、西宁市及甘肃的天祝、永登等地，其他地区也有少量散布。这种分布格局是在历史上形成的，且这种分布很不集中。就互助土族自治县 21 个乡镇为例，土族仅居住在五十乡、丹麻乡、东沟乡、东山乡、松多乡、威远镇等几个乡镇的极少数村庄里，与周边的汉、藏民族杂错居住，经济上有着亲密无间的天然联系。正是“由于土族处于汉族和藏族的连接地带，其文化是一种典型的连接地带文化。土族人置身于汉藏之间，他们在文化上也是走的一条中间路线。土族文化是一种典型的兼收并蓄的产物，接受的汉藏文化比比皆是”^①，所以土族土观村的灶神信仰表现出本民族的信仰体系之余，不乏藏族和汉族的信仰文化色彩，是一种土藏合璧、土汉合璧的信仰文化。

土族的信仰系统比较复杂，除了藏传佛教（喇嘛教）的释迦牟尼、宗喀巴、班禅以及修来世的信仰外，主要还有萨满教（如天神信仰、白石信仰）、地方保护神（龙王、二郎、四郎、娘娘）、阴阳和风水信仰、祖先崇拜。“它们从民族族源来分类，可以划分为三个系列：喇嘛教是接受藏族文化的标志；萨满教是阿尔泰语系诸民族（作为土族基础的蒙古人、突厥人都属于这一语系）固有的原始信仰，因而可以视为土族先民的固有信仰；而其他几种显然类同于汉族民间信仰，可以视为汉族文化影响的产物。藏传佛教和汉传民间信仰，构成了土族宗教信仰的主要部分。”^② 这种双重文化的影响，在土族土观村人的灶神信仰文化中可以窥见一二。正是由于土族人对汉藏文化保持着一种见贤思齐的胸怀，一种心仪神往的心理态度，土族信仰文化（或是土族文化）既受到汉藏文化深入地影响，又有利于继续吸收汉藏文化。可以说土族的信仰文化是多种文化整合的产物。“这种文化整合是社会发展的产物，也是社会变迁及文化交流的产物。”^③ 但“文化整合并不是各种文化机械地组合，而是相互吸收、融合而产生的一种新的文化”^④，“是不同文化重新组合”^⑤。

有灶必有火。土族人对灶神的信仰可以说是对火的一种崇拜。有“火”就有光明，火充满着阳刚之气。对火的崇拜实际上寄托了土族人对美好生活的向往，对驱病去灾、亲人长寿，对摆脱厄运、祈求发财、人畜兴旺的祝福。同时，尽管土族土观村人及互助土族人祭灶神时会有与汉族祭灶神相同或相类似的文化因素，但土族土观村人及互助土族祭灶神的时间比汉族晚一

① 许让神父著，费孝通、王同惠合译：《甘肃土人的婚姻》，辽宁教育出版社 1998 年版，第 242 页。

② 同上书，第 245 页。

③ 司马云杰：《文化社会学》，社会科学出版社 2001 年版，第 305 页。

④ 同上书，第 306 页。

⑤ 同上书，第 308 页。

天。作为土族信仰之一的灶神信仰，有其固定的时间、独特的程序而有别于其他民族的信仰。加之，土族信仰文化受到藏传佛教和汉传民间信仰文化的深刻影响，在宗教活动（不论是祭灶神的宗教活动，还是其他的宗教活动）或其他风俗习惯中，尽管是兼受并蓄的产物，有较多的类似点，是多种宗教文化整合的产物，但已形成其自己独特的土族宗教信仰文化，仍以不变的本色，根植于土族人民的信仰意识之中。

参考文献：

- [1] 许让神父著，费孝通、王同惠合译：《甘肃土人的婚姻》，辽宁教育出版社 1998 年版。
- [2] 司马云杰：《文化社会学》，社会科学出版社 2001 年版。
- [3] 孟慧英：《尘封的偶像——萨满教观念研究》，北京出版社 2000 年版。
- [4] 李克郁、李美玲、李永翎：《土族婚丧文化》，青海人民出版社 2003 年版。
- [5] 李克郁、李美玲：《河湟蒙古尔人》，青海人民出版社 2005 年版。

客家人的灶文化*

——以博白县大安村客家饮食文化调查为个案**

黄林

本专业于2005年11月在广西博白县龙潭镇大安村进行为期10天的客家饮食文化田野调查。在调查中，我们发现博白客家人对厨房的重视是周边各地区和各民族群众所不及的，而其中对于灶的禁忌和讲究更是众多。灶的方位、灶的修建、灶口朝向以及灶的禁忌等都有着众多约定俗成的规范。而村民们世代遵守着这样的规范，无论是几十年前修建的老房子还是正在建造中的新屋，无论是年长的老者还是正值当家的青壮年。本文即以龙潭镇大安村田野调查资料为基础，结合客家人饮食文化中关于灶的习俗，从中一窥汉族民间的灶文化。

一、关于客家人及博白县龙潭镇大安村

客家人作为汉民族中的一个支系，主要分布在福建、江西、广东、广西、四川等地，并以其独特的迁徙史、艰苦卓绝的开创史、独特的生产生活习俗和勤劳、刻苦、凝聚、奋进的族群精神受到关注。博白县客家人口有150多万人，分布全县各个乡镇，是广西壮族自治区内最大的客家人聚居地，其中如沙河、龙潭等镇均为纯客家乡镇。

博白县位于广西东南端，属亚热带向热带过渡的季风气候区，年平均气温21.9℃，年均降雨量为1756毫米，全年无霜期一般长达350天以上，自然环境优越，物产丰饶，具有得天独厚的经济发展优势。东邻陆川县和广东湛江市、南依北海市，西接钦州市。大安村隶属的龙潭镇位于博白县南端，地处两广（广东广西）三县（博白、合浦、廉江）交界处，玉林至白沙二级公路穿境而过，连接325国道和北海至湛江高速公路，毗邻湛江港、北海港，距铁山港、沙田港只有20多公里，全镇交通发达，物资运送便利。龙潭镇辖13个村，人口8.4万人，是国家杂交水稻繁殖种植基地，一年两季种植面积达3.8万亩，农林果业方面已经形成一定规模的“一村一品”支柱型产业基地；企业方面，镇辖区内印刷厂、塑料厂、轧钢厂、糖厂等，具有一定的生产规模。2001年人均收入达2968元。

* 本文原载《广西地方志》2007年第2期，第58-61页。

** 黄林，女，广西师范大学文学院2004级研究生。

其中大安村位于镇政府所在地龙潭街东北面三公里，人口 3682 人，用地规模 1016 公顷，包括 17 个自然村。大安村为纯客家村，每个自然村大都以同一姓氏的家族聚居而形成。村民们以种植水稻和养猪为主要的经济模式，另外，村里亦有 60% - 70% 的家庭有人外出到广东、福建等地务工，他们的打工收入极大地补充了家庭经济。虽然随着大众传媒与外出务工人员带来众多新而快捷的信息和观念，但在调查中，我们仍然感受到，村民们在生产生活中依然保持传承着众多传统习俗以及功利而朴素的民间信仰。

二、客家人的灶

大安村的厨房和灶看起来和所有农村里所建造使用的一样：厨房分立于主屋之外，灶为普通的长方形灶砌双眼灶，灶后端连有烟道，前面有灶门，几乎每家都新添了更为方便的液化气及电子打火的煤气炉。通过与村民们大量的访谈，我们发现实际上所需要遵循的规范颇多，简单地可以归纳为两类：

（一）风水

客家人讲究风水。关于风水，当今国内仍是一个颇有争议的话题，我们在此只是依照客观事实描述，不作学术上的评论。但不可否认，风水在民间生活中具有广泛的影响，许多吉凶的禁忌代表着某种约定俗成的禁约力量。客家人对风水的重视表现在建筑上就是住宅选址讲究地形上的“来龙去脉”以及遵循阴阳平衡、五行相生相克的原则。

大安村民居多为四合院或敞开式三合院结构，主屋加左右两侧厢房，中有天井。在民居建筑中，厨房与柴房、杂物房、猪栏等，都属于辅助性建筑，不能在主屋里面。客家民居多取是坐南朝北，厨房则位于天井右侧，取其坎宅右侧为阴之意。

厨房的建址依主屋而定，无需另作安排，建厨房时，要把家里男女主人及家中男子的生辰八字一并请道公卜算吉日。如果房子在分家之前建的，所起的几间厨房全部用家主的八字来卜算。儿子分家后，则用媳妇（女主人）的生辰八字来算灶的位置和建灶开工的时辰。灶的开口必须和正屋大门的朝向一致。灶呈长方形，上有两个灶眼。若灶的位置不靠墙角，即两边贴墙，只有一条边挨着墙，灶后端墙必须高出其他两边一层砖的高度，当地人把这堵高出来的边称为“后靠”，意即背后有靠山。砌砖的层数忌双数，均为五层或七层（据村里的道士说，这个数字是依照“进 - 退 - 败”及“道远啟时通达，路遥何日还乡”的道教口诀来推算的）。砌砖的时候，与墙平行的边砖应竖砌，即长端与墙平行，与墙面垂直的两条边横砌，两条边交叉的地方为丁字形接口。灶门中缝不能正中对齐，须向左或向右偏一点。同样的不能对中还体现在劈砖上，砖亦不能从中一分为二。村民们觉得过于正中不好，我们猜想大概是忌讳“满招损”的传统心理。

灶一旦砌好，不能乱动，坏了不能修，须拆了去重新建。家中有人过世，灶便被称为“孝灶”，是不吉利的，到了年底亦须拆了重建。灶修建之前都须请道公选好位置及开工时辰，并于前一天晚上将旧灶自行拆除。

（二）禁忌

禁忌最早源于巫术或原始宗教，因人力不能作用而对禁忌对象所产生崇敬或害怕之情。禁

忌的产生根源决定了其本身的消极性。在禁忌中，禁忌对象是威严的，人是谦卑的，前者是主动的，后者是被动的。在这种对立关系中，人试图通过禁忌行为防范某种危害的发生。大安村的厨房禁忌我们大致归纳为以下几种：（1）吃食：在厨房里不能煮、吃狗肉和蛇肉。在外吃了狗肉、蛇肉的碗不能拿回厨房放，要丢在外面。蛇是小龙，客家人自认为龙的传人，因而蛇是禁吃的。至于狗，大安村有句俗语：狗肉好吃名声丑。道公说，狗是有秽气的动物，这种秽气会冲撞灶里神仙。其他地区的客家人并没有禁吃狗肉的习俗，甚至视狗肉为美食。这一点想是受当地壮族人的影响。（2）行为：不能在厨房里高声喧哗、打骂吵架，不能做坏事，说不吉利的话，不能打骂小孩；不能在厨房洗澡，玩水；小孩不能在厨房里小便，脏东西不能往里面扔。总之，一切都要和气安顺。（3）用具：不能把锅碗及做饭炒菜所用之外的东西放在灶上；不能在灶台上切菜，不能用刀或其他利器砍碰灶台；舀水、盛水的瓢、桶、盆都不能放在灶台上，即凡是可对人体造成伤害或与火相克的事物都应避免。（4）不洁：女人生育后，过了40天才能进厨房，因为从传统观念上看，生育的女人是不干净的，身上恶露未净，有秽气。如果家中有人过世，要在家里招待前来奔葬的人吃饭，家中的厨房不能用，须到同房的其他亲戚家里借用厨房，帮忙的人到他人家里使用厨房时，必须给个彩头（一般是小红包）给这家人。当地人对这一习俗的解释似颇有科学道理，害怕过世的人带有不知情的疾病传染给众多来客。

拨开禁忌的面纱往里探究，我们看到其实厨房里的规矩全部围绕着灶而展开，对厨房的种种禁忌，实际上是对灶的态度且敬且畏的映射。

灶神婆婆在大安村是家喻户晓的人物。村民们传说灶里住着一位神仙，叫灶神婆婆，也叫通天司命五帝灶君，他掌管着一家老小的出入平安、兴旺发达、生活和顺。灶神婆婆住在每户人家的灶里，所以人们平时在灶四周的行事需异常小心，说话做事都不敢有半分怠慢，只怕不小心惹恼了这位神仙，全家人的平安和顺都得不到保佑。这位灶神婆婆不但有牌位在每个家族的祖宗祠堂里供奉着，每逢初一、十五，年时节气，或家中有婚丧嫁娶、添子添孙、新屋落成、升学升官等大事件，村民们便带上香、蜡烛、纸钱、三牲（鸡、猪肉、鱼）及酒、茶、米饭等物前去拜祀，点燃香纸蜡烛，奉上三茶三酒三碗饭，嘴里念叨着种种吉利的话语。

不仅在大安，其他民族、其他地区亦有着众多丰富的祭灶礼仪及禁忌习俗。《敬灶全书·灶上避忌》就记载着：不得用灶烧香；不得击灶；不得在灶前进怪话、发牢骚、哭泣、呼唤、唱歌；不得在灶前小便、吐唾沫等等。独龙族人认为人间各户的火塘灶与天直接相连，从天到地有九层，灶是在第九层，因此它是全家最大的主人，人不能跨越它。佤族、纳西族、瑶族都有不能跨灶的禁忌。在很多民族信仰中，神圣与洁净是密切相关的，污秽则与鬼怪邪恶有关，因此人们忌讳不洁之物，旧时汉族中流行的“男不拜月，女不祭灶”及对孕妇的禁忌正是缘于此观念。一些地区的汉族在祭灶神日还有一些特殊的禁忌，如“夜送灶神，是日不动磨，妇女不用针，夜间俱早睡”，广东有些地区在腊月祭灶时要烧一套灶君衣“供奉灶君，另备一盆香水置于灶栏上，给灶君沐浴更衣，使他衣冠洁净上天朝天帝”。这些禁忌习俗制约着人们在灶边的举止行为，它集中反映了人们对灶这个集聚着神灵，有着多种不同象征意义的衣食之源的敬畏之情。

为什么会有这么多的规范和禁忌？在这些行为规范的背后，是什么样的文化沉积和心理？或许我们可以从灶及灶神的产生及发展中追溯。

三、灶的产生发展

灶是在人类把火引进自己的居所并用于食物烹饪后方产生的，它的发展过程很漫长。在华夏民族的进化历程中，灶的发展大致可以归纳为火堆——火塘地灶——锅台灶三个阶段。

灶是在人类开始洞居生活后才逐渐形成的，原始人类使用柴木架成的火堆可以说是灶的雏形。众多考古资料显示，在旧石器时代早期，原始人穴居遗址中所发现大量火堆的遗迹，表明他们已经有了长期用火的经验，具有一定控制和管理火的能力。周口店的用火遗迹中则更进一步显示，当时的人们已会更合理地利用火这一热能——他们用石头围在火堆周围，石块围火堆的方便之处是可以在石块上搁置器物，烧烤食品，而且便于保留火种。这种用火方式已是比单纯的以柴木架成的火堆更具有火塘灶雏形的形式。

最早出现在原始民居形式中的灶为掘地为坑的火塘地灶。其中，仰韶文化半坡氏族公社遗址，半地穴式方形房子中的火塘灶最普遍最具有代表性，其房子中心都有一个火塘，建造得很规则，为圆形或圆角方形或瓢形的深坑，四周加以高出周围地面的圆脊，灶口向南。从火塘灶的样式看，当时的先民们已经有比较娴熟的砌灶技术，灶的结构比单纯掘地为坑的地灶形式已有明显改进。值得一提的是，虽然后来发展起来的锅台灶广泛取代了火塘灶，但在我国很多少数民族的生活中依然保留着火塘灶这一人类早期的地灶形式。火塘灶是与神灵、祖灵关系密切之地，家庭的各种社会性活动、宗教活动都围绕着火塘灶进行，各种社会规范也体现在以火塘灶为轴心的空间中。

到了秦代，民间使用的灶已类似于今日的锅台灶，但成熟的锅台灶出现则是在西汉中期，其基本形状大致为，在地面上用砖或土坯垒砌成长方形的灶，灶前有门，后端有烟囱，灶面上有一至三个灶眼，可以同时做饭煮菜烧水兼作其他菜肴食品等等，即节省时间也节省燃料。直到今日，我国南北广大农村使用的还是这种以柴草为主要燃料的灶。

有意义的是，汉代在奠定锅台灶的基本模式的同时，也把它大量用于墓葬中，普遍且为数众多的庖厨炊具陪葬品增添了墓葬礼仪中的世俗气息和人间烟火味，体现了当时重视灶及庖厨烹饪的社会风气。而汉代，正是汉族祭灶礼俗发展的一个重要时期，相沿至今的腊月祭灶习俗即始于汉代。

四、以灶神为中心的灶文化

仅有物质之灶并未能形成与人类精神生活和社会组织密切相关的灶文化，只有司灶之神产生之后，灶这个方寸之地才成为灵光闪烁、神秘莫测的所在。

灶神的产生是在万物有灵的原始宗教信仰氛围中逐渐形成的，最早我们可以溯源到远古时期原始人类的火崇拜。人类何时开始使用火，至今仍是一个谜。但不可否认，人们对火的态度是复杂的。一方面，火的使用给人们带来生产生活上极大的便利，熟食的不断完善促进了人类体质的增强和智力的发展；另一方面，火又能够对人造成身体上的伤害和物质上的损失。在对火的敬畏和感激两种情绪作用下原始居民们形成了各式各样的火崇拜，这些原始的火崇拜在泛

灵观念出现后演化为对司火神灵的原始信仰。

火神这一自然崇拜的产物随火进入民宅，与人类的物质生活和精神生活发生密切关系，其文化内涵不断丰富。烹饪所用的灶是火的居所，与火有着最密不可分的关系，久而久之，火神演化成为灶神便是自然的事，并且对火即敬且畏的心理在灶神的信仰体系中得以延续体现。在中国，火神炎帝和祝融也在远古火崇拜的信仰中产生，并成为汉民族古籍中记载最早的灶神。随之在民间文化中产生的灶神还有黄帝、颛顼之子穷蝉、青蛙等等，他们不但有了性别，“祝融灶神，是老妇”，“浩，灶者，如美女，衣赤”；还有了姓名来历家庭背景，“灶神，姓苏名吉利，妇姓王名博颊”，灶神的形象脱离了半人半兽的特征，不但以人的形状出现在神坛上，而且又从老妇演变为有名有姓、拖妻带子的男子，是一个人间气息十分浓郁，完全人格化的家庭神祇。在不断被形象化、人格化与世俗化的同时，其神性职能不断得以明晰，在民间的影响亦不断扩大。早在周代，灶神就已从火神的煊赫地位降至“居人间司察小过”的小神。到了汉代，灶神既能给人们带来富贵尊荣，同时又监察各家各户言行功过，在特定的时候禀告天帝，进行奖罚。唐宋以后，灶神与另一位民间神祇——司命神融合在一起，其神性中又增添了为世人“主知生死”“总理阴阳”的职责。

灶神完全融入中国的世俗社会生活中，主宰着一家祸福吉凶，成为家家户户必不可少的神灵，并围绕着他产生各种风俗和祭社礼仪。刘敦愿先生推测祭灶的风俗在史前时期已产生，这一观点得到了众多学者的认同。祭灶礼仪发展到清代已臻于一个完善的系统，各地的祭祀礼仪十分丰富、各有特色，除了统一的腊月祭灶外，还有各种与起房盖屋、节令岁时、行业性别等相关的祭灶礼。

参考文献：

- [1] 刘锡诚，宋兆麟，马昌仪：《灶与灶神》，学苑出版社1994年版。
- [2] [美]阿莫斯图著：《食物的历史》，中信出版社2005年版。
- [3] 林乃桑：《中国古代饮食文化》，中央党校出版社1991年版。
- [4] 贾艳红：《略论先秦两汉民间的灶神崇拜》。
- [5] 博白县志编纂委员会：《博白县概况》，广西师大出版社1989年版。
- [6] 赵杏根：《中国的百神全书》，南海出版公司，1993年。
- [7] 《中国国家地理》2006年第1期。

百年道学精華集成

第二辑

神仙信仰

卷三

空间神明信仰



厕神信仰

民族文化研究（两则）*

马旷源

“产翁制”探源

“产翁制”是一种古老的生育习俗。《马可波罗游记》记载金齿百夷中有这种习俗：

这地方的人，流行着一种十分奇异的习惯。孕妇一经分娩，就马上起床，把婴孩洗干净包好后，交给她们的丈夫。丈夫立即坐在床上，接替她的位置，担负起护理婴孩的责任，共须看护四十天。孩子生下后一会儿，这一家的亲戚、朋友都来向他道喜。而他的妻子则照常料理家务，送饮食到床头给丈夫吃，并在旁边哺乳。^①

《太平广记钞》卷七十九引《南楚新闻》，对这种奇风异俗有进一步说明：“南方有僚妇，生子便起。其夫卧床褥，饮食皆如乳妇，稍不卫护，其孕妇疾皆生焉。其妻亦无所苦，饮舜樵苏自若。又云，越俗，其妻或诞子，经三日，便澡身于溪河，返，具糜以晌婿。婿拥衾抱雏，坐于寐榻，称为产翁。其颠倒如此。”《傣族简史》云：

《新平县志》也说：“僂夷……以正月子日用色线结球抛之，两相愿者，接而为夫妇。”这实际上保留若干原始婚俗，且有若干母权制残余。《云南志略》说：“男子……不事稼穡，惟护养小儿。”“妇女……尽力农事，勤苦不辍，及产，方得稍暇；既产，即抱子浴于江，归付其夫，动作如故。”《马可波罗记行》说：“……其行为如此者，据云，妻任大劳，夫当代其受苦也。”《百夷传》也说：“凡生子，贵者以水浴于家，贱者则浴于河，三日后以子授其夫，耕织自若。”直到近代，傣族仍保持着对偶婚的某些特点，其婚姻之缔造与离异都比较自由。^②

此种遗风，亦见于关于滇中傣族的记载。清康熙《武定府志》载：“摆彝，性畏寒，喜浴。别有书字。女人挑担，男子抱儿，杵臼造米，不食夙粮。此种元谋县为多。”吕思勉先生记奥族习俗也说：“……有望苴蛮，在澜抢江西，‘男女勇捷，不鞍而骑。善用矛剑，短甲蔽胸腹，

* 本文原载于《楚雄师专学报》（社会科学版）1995年第2期，第43-50页。

① 《马可波罗游记》，福建科学技术出版社1982年版，第148页。

② 《傣族简史》，云南人民出版社1985年版，第99页。

鞞鉴皆插猫牛尾，驰突若神……南诏出兵，辄以为前驱焉’……其西有裸蛮，亦曰野蛮。‘漫散山中，无君长。作槛舍以居，男少女多。无田农。以木皮蔽形。妇或十或五，共养一男子。’……有旧称土僚者。旧俗生子置水中，浮则养之，沈则弃之。”^①

“产翁制”的产生，别本《马可波罗记行》载，说是“妻任大劳，夫当代其受苦也”。其立论一如《南楚新闻》所云：“颠倒如此”！而《南楚新闻》自谓：“稍不卫护，其孕妇疾皆生焉。”也不过是吓唬妇女辈的说法。惟《中国民族史》所说“男少女多”“男女勇捷”，多少透露出此中真消息。产翁制的出现，从人类学的角度而言，当是“男少女多”客观条件制约下的产物，因而娇养得“女子挑担，男子抱儿”。至于说“这实际上保留若干原始婚俗，且有若干母权制残余”，也是有道理的。准确地说，它应该是母系氏族社会向父系氏族社会转换途中的产物，是人类文化学家们称之为“怀孕嫉妒”的产物。

杨知勇先生指出：“‘怀孕嫉妒’则是男子与妇女争夺生殖权。与此相联系的习俗是‘产翁制’，即女子生育之后悄悄离开，由丈夫躺在床上接受亲友对他生育子女的功劳的感激。”^②至于其产生的心理机制，则可以引美国分析心理学派神话学学者M·艾瑟·哈婷的一段话加以说明，她说：

女人对男人所产生的影响在本性上是狂放的。许多男人对女人所持的鄙视态度，就是无意识地想控制对他不利的局面；或者通过使女人以母亲的角色对待他，来减弱她们可怕的威力。这样，他的恐惧感就会大为减轻，因为在与母亲的关系中，几乎每一个男人都曾体验过女性爱的温馨。即便如此，男人仍没有从抑郁中彻底解放出来。因为在把女人作为母亲的同时，他就把自己变成了孩子，因此便面临着陷于幼稚的危险。如果一旦这种危险变成事实，他就有可能被本身的弱点所控制，从而再次让女人左右局面。随之而来的，便是男人在很大程度上惴惴不安地、或在下意识上忐忑不安地、或带着天生的恐惧去接近女人。或许他也会有控制感，那就是打算以打骂来让她俯首帖耳。^③

在“产翁制”中，这种控制感就是试图代替女人去生娃娃。其实，就“怀孕嫉妒”而言，并不仅仅是产生于傣族历史中，它在全世界的人类发展史上，都留下了广泛的印迹。中国古代又有房千里《异物志》所记：“僚，妇生子即出，夫惫卧，如乳妇，不谨其妻则病，谨乃无苦。”李宗昉《黔记》卷四亦云：“郎慈苗……其俗更异，产生必夫守房，不逾门户，弥月乃出；产妇则出入耕作，措饮食以供夫及乳儿外，日无暇唇。”

刘小幸同志指出：“据杨荃先生考证，我国夏代就有产翁制。鲧被放逐到羽山部落，与石氏族一个叫有莘氏的女子结婚，过着‘母居婚’生活，并执行着巫师的职务。由于羽山部落当时还处于母系社会快要解体的阶段，认为妇女的生育不是男女的婚配，而是由于图腾祖先的投胎。在判定小孩究竟是父系还是母系图腾投胎的宗教仪式中，鲧装出‘坐月’的样子，使其子禹继承了他的图腾和职位，成为父系氏族的一员。”^④这是将根治洪水的鲧禹父子放到了母系氏族社会与父系氏族社会交接期的时代大背景上，考察“产翁制”产生的原因，从而指证鲧——

① 吕思勉：《中国民族史》，中国大百科全书出版社1987年版，第188-189页。

② 杨知勇：《西南民族生死观》，云南教育出版社1992年版，第176页。

③ [美] M·艾瑟·哈婷：《月亮神话》，上海文艺出版社1992年版，第35页。

④ 刘小幸：《母体崇拜》，云南人民出版社1990年版，第167-168页。

禹——启父系社会的确立，是“产翁制——男子伪装母体的活剧”在起作用。她又引拉法格的论证说明：“拉法格在列举了巴斯克人、南美阿比朋人、圭亚那印第安人、亚波罗尼黑沿岸民族、塞浦路斯人等等的产翁制事实之后指出：‘产翁习俗——这就是男人为了取缔妇女的地位和财产而采用的花招之一。生育活动曾经宣告妇女在家庭中应有很高的权力。男人把这桩事体也拿来表演一番，正是为了使人承认孩子获得生命主要应归功于父亲。’^① 经此一番表演与过渡，在中国，确立了父子伦为中心的封建宗法家族制，从而为封建社会的建立奠定了基础。

作为“产翁制”的另一个负面，则是众多的男性神剖腹、剖背产子和女神男性化的故事。在中国，其早期代表作便是“鲧生禹”的传说。《山海经·海内经》注引《开盆》：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”《初学记》卷二十二引《归藏》：“大副之吴刀，是用出禹。”屈原在《天问》中也说：“鸱龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鲧，夫何以变化？”袁珂先生赞曰：“鲧死三年尸身不腐，又从肚子里孕育、化生出能秉承他的遗志继续去做平治洪水工作的禹来的这一点，那博大坚忍的心态，较之普洛米修斯似乎又有所超过。”^② 鲧之孕禹，是为一股怨气、志气所化，结局是用吴刀剖腹取出，出路自不同于女性。《西游记》中“子母河”一段，唐僧、八戒误饮河水有孕，八戒惊慌：“爷爷呀！要生孩子，我们却是男身！那里开得产门？如何脱得出来？”孙悟空戏言：“古人云：‘瓜熟自落。’若到那个时节，一定从肋下裂个窟窿，钻出来也。”虽是戏言，看来也并非无稽之谈，总之是要大男人们自己生孩子，自己想办法。《世本·帝王世本》载：“陆终的六个儿子是从他们母亲的两肋生出来的，一面各三个。”《山海经》有“丈夫国”。郭璞注：“殷帝太戊使王孟采药，从西王母至此，绝粮不能进，食木实，衣木皮。终身无妻，而生二子，从形中出，其父即死。是为丈夫民。”《御览》卷三百六十一引《玄中记》“从形中出”，作“从背肋间出”。即便是女人所生，也决不从产道出，而需另辟蹊径。唐李冗《独异志》载：“禹妻化为石，后剖腹而生启。老君耳长七尺，在母腹中八十一年，剖左肋而生，及生，鬓发皓白。”明钟惺《有夏志传》载：“脩己胸折，而生禹于焚道之石组乡。”而传说中拉祜族的祖先扎笛，则是在自己的小腿上怀孕，生出孩子……这样看来，孙悟空所云，也还是有根据的。

此类传说见于希腊神话的，有雅典娜的出生。“雅典娜，智慧女神，女战神，即罗马神话中的密涅瓦。主神宙斯听他第一个妻子墨提斯说她将生一个女儿，她女儿的儿子将比宙斯强大。一说她将生一个儿子，他将比宙斯强大，宙斯便把妻子墨提斯吞进肚里。当墨提斯要生产时，宙斯感觉头部疼痛，请火神赫淮斯托斯劈开了他的脑袋，雅典娜全身披戴铠甲从里面跃出。她把纺织、缝衣、油漆、雕刻、制作陶器等技术传授给人类。”^③ 吃妻、劈头，生怕自己的女儿（或孙子）超过自己，奥林匹斯山的主神也够残忍无道了。宙斯是头生，练是腹生，生法却相同，都是用利刃剖开。可见人类想象在繁殖一途上，实在有点“孙悟空跳不出如来佛的手掌心”的味道。

希腊神话又有爱与美的女神维纳斯非胎生，但那来历却有些暧昧。一说：

① 刘小幸：《母体崇拜》，云南人民出版社1990年版，第167-168页。

② 《古神话选释》第295页，人民文学出版社1982年版。

③ 梁德润编著：《希腊罗马神话和〈圣经〉小辞典》，外语教学与研究出版社1982年版，第158页。

阿佛洛狄武（维纳斯）是爱和美的女神，她是希腊神话中最富有诗意的温柔的女神。在赫西俄德的《神谱》中记载：当克洛诺斯从塔耳塔儒斯起来与其父乌刺诺斯争夺王位的战争中，乌刺诺斯被克洛诺斯砍伤，他的血滴落在爱琴海，泛起一阵海水的泡沫，突然从中出现了一个美丽绝伦的少女。这个女神的名字阿佛洛狄武，在希腊原文中就是出自海水泡沫的意思。^①

鲜血落入大海，泡沫中生出维纳斯。此说与彝族英雄史诗《支呷阿鲁》有些近似，相传英雄支呷阿鲁就是由神鹰的三滴血而受孕的。记云：

留在天空的大黑鹰，更加疾飞迅扑，猛旋陡转，奋翅翻滚，横冲直扫。一瞬之间，突然又一个俯冲下来，刚刚挨上蒲莫列伊么姑娘时，从鹰的身上掉下了三滴鲜红的血，一滴端端正正落在么姑娘的头上，她忙用手一摸，头上断了九根黑发；一滴端端正正落在么姑娘的腰上，她忙用手去摸，穿透了七层衣服；一滴端端正正落在么姑娘两腿之间的裙子上，穿过了三层百褶裙。^②

这最后的一笔，算是点穿了血滴怀孕的秘密。再查维纳斯的原始传说，美国学者魏勒在其《性崇拜》一书中写道：“赫西奥德记述了她是从海沫里产生的。由于她的起源是来自乌刺努斯（天）被割掉的生殖器，所以她也叫做乌刺尼亚。”“维纳斯（阿芙罗狄蒂）是美和爱情之神，但本质上是具有色情肉欲特点的爱情女神。狄俄尼索斯（酒神）和阿芙罗狄蒂这两个神，对希腊和罗马人较粗俗淫荡的崇拜特点，应负主要责任。”^③至此，问题已经很清楚，掉入海里的是乌刺努斯的被割掉的生殖器和生殖器被割后流出的血，不是一般的血。而乌刺努斯是天的化身，天之生殖器掉入地母所属的大海中，于是孕生了美与爱的女神维纳斯，这寓意应该是十分清楚的。

兜了一个大圈，结论不免令人沮丧，在生殖一途上，离了女性，大老爷们毕竟不行。看来祖先们虽然煞费心机，制造了一个又一个“产翁制”的神话，但其结果，还是得尊重自然的法则。傣族的先民是明白这一点的，他们在史诗《布桑该与雅桑该》里，阐述了另一种人类起源的观点。这个故事说，造物主布桑该与雅桑该决定创造人类：

两人商量，只有用泥巴来捏了。便决定布桑该做女人，雅桑该捏男人。泥巴人捏好以后，把他们放在一起，两人不断对他们吹仙气，没一会，泥巴人果然活了起来，慢慢睁开了眼睛。可是，这时他们才发现，布桑该忘记了给女人做乳房，雅桑该顺手从那男泥人手上抠下一团泥，贴在女泥人胸前，布桑该觉得泥团太大了，便想伸手抠去一点，但没抠下来，从此，女人的乳房就大了，并且男人就摸女人的乳房了。

从此，地球上有了人，他们又给泥人取了名字，男的叫古里玛，女的叫古玛列。并且又让他们结成夫妻。他们会走路、会说话，但是，不知道怎样生育、繁殖人类。为了繁衍人类，布桑该与雅桑该便变成一对野蜂，当着古里玛和古玛列性交和繁殖后代，古里玛夫妇得到启示，知道怎样繁殖后代了。^④

① 王观泉：《欧洲美术中的神话和传说》，上海人民美术出版社1984年版。

② 额尔格培、新克：《支呷阿普》，四川民族出版社1982年版，第9页。

③ 《性崇拜》，中国文联出版公司1988年版，第280页。

④ 王松：《傣族诗歌发展初探》，中国民间文艺出版社1983年版，第61页。



这个故事和鲁迅先生对于女娲补天的解说相同，是为了“来解释创造人和文学的缘起”的^①，但也从另一面证明了“产翁制”的荒谬与破产。

古厕神为猪精考

中国民间传说中的厕神为紫姑，正月十五有迎紫姑的风俗。紫姑又名子姑、厕姑、茅姑、坑三姑娘。其实即厕神，为避厕字不雅，所以用紫、子等谐音字代替。所谓茅、坑，则根本就是厕的意思。金良年著《民间诸神》称：

厕神自古即有，据记载，他名后帝，显然是个男性神。后来又传说，帝嘗女将死时，告诉人们，她“生平好乐，至正月半可以见迎”，则其神格开始转化为女性。约在南北朝时，传说有何姓之妾，以大妇嫉而死于厕，被尊为厕神……延及唐宋，民间对她的崇祀盛极一时。在此前后，还有以死于厕的西汉戚夫人为厕神者，称为戚（七）姑，但终于没有为民间普遍认可，最后不得不让位于何姓的紫姑神。宋代时，因士大夫奉紫姑者甚众，紫姑亦摇身一变为仙女，能吟诗作赋，风雅之极，甚至还有《女仙集》之类的文集传世。^②

《异苑·阿紫》条亦载：

世有紫姑神，古来相传是人妾，为大妇所嫉，每以秽事相役，正月十五日，感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：“子骨不在（是其婿名也），曹姑亦归去（即其大妇也），小姑可出戏。”捉者觉重，便是神来。奠设酒果，即跳踔不住。占众事，卜行年蚕桑，好则大了舞，恶便仰眠。

以上记载明确告诉人们，何姓紫姑神的传说源于南北朝，至宋代封仙，她是一个受虐待的神（“以大妇嫉而死于厕”）。然而，紫姑之前的厕神为何？紫姑之前的古代中国有厕神吗？回答是肯定的。这线索就来自受虐而死，被称为“人采”的戚夫人。钱钟书著《管锥编》第1册《史记会注考证》“吕后本纪”载：

《论衡·雷虚》亦云：“吕后断戚夫人手，去其眼，置于厕中，以为人采，呼人示之。”夫厕涵固豚笠采圈也。《酷吏列传》：“贾姬如厕，野彘卒入厕。”《国语·晋语》胥臣对文公曰：“少溲于豕牢。”韦昭注：“豕牢，厕也；溲，便也。”《汉书·武五子传》：“厕中豕群出。”师古注：“厕，养豕圈也。”《全晋文》卷一百五十二符朗记朔人献燕昭王大系者，曰：“非大圉不居，非大便不珍。”后世尚然，竹添光鸿《栈云峡雨日记》五月三十一日云：“又无国圈，人皆矢于豚栅，豚常以矢为食。”《太平广记》卷三百三十三《刁缙》则引《纪闻》云：“厕神形如大猪。”岂本地风光欤？戚夫人居厕中，故命曰“彘”曰“豕”耳。豕既食秽而字音又同“矢”，古人因以为谑，如《太平广记》卷二百五十四引《朝野僉载》张元一嘲武懿宗诗云：“忽然逢着贼，骑猪向南窠。”自解云：“骑猪者，夹豕走也。”即谓惊怖而矢溺俱下也。^③

① 鲁迅：《故事新编·序言》，人民文学出版社1973年版。

② 《民间诸神》，上海三联书店1991年版。

③ 《管锥编》（第1册），中华书局1979年版。

“矢”即“屎”，“厕涵”之“涵”本猪圈意。古人养猪于厕涵中，故曰：“豕牢，养豕圉也。”曰：“厕，养东国也。”所为在于“人皆矢于豚栅，豚常以矢为食”。此说与伊斯兰教洪水传说暗合。相传努哈圣人（《圣经》称为挪亚）在洪水滔天时，以方舟存活种种生命，但久而久之，舱内污秽不堪。于是努哈祷告上苍，求一物为之涤荡。祷告毕，突有两采出现于船上，以风卷残云之势，吃去人便及其他污物。从此，伊斯兰教视猪为不净物，禁吃猪肉。追本溯源，乃为“猪吃屎”耳。《旧约全书》也说：猪是不洁的，所以不能吃。这不洁的理由却有点怪：“牛、绵羊、山羊、鹿等等偶蹄而反当的动物可以吃，猪是偶蹄而不反当的动物，所以是不洁的，因而不能吃。”^①此说之本源，出自《福音书》中。《马可福音》第五章第1-17节记：

他们来到大海那边，格拉森人的地方。耶稣一下船，就有一个被污鬼附身的人，从坟墓里出来迎着他。那人常住在坟墓里，没有人能将他捆住，就是用铁链也不能……耶稣曾对他说过，污鬼啊，从这人身上出来吧。耶稣问鬼道：“你名叫什么？”他回答说：“我名叫群，因为我们人多。”而后，他再三恳求耶稣，不要使他们离开那个地方。在那里的山坡上，有一大群猪在吃食。鬼就央求耶稣说：“求你打发我们往猪群里去附身吧。”耶稣准了他们，污鬼就出来，去进入猪内。于是那群猪闯下山崖，投入海里，淹死了。猪的数目约有二千。

因厕中养猪，所以戚夫人被研去手足后置于厕中称“豕”，称“彘”。“豕既食秽而字音又同‘矢’，古人因以为谑。”猪久居厕中，占厕为王乃是理所当然的事，于是“厕神形如大猪。”《太平广记钞》卷五十四“厕神”条引《纪闻》云：

刁缅本以武进，初为玉门军使，有厕神见外厩，形如大猪，遍体皆有眼，出入圉中，游行院内。缅时不在，官吏兵卒见者千余人，如是数日。缅归，祭以祈福，厕神乃灭。缅旬日迁官。遂至显贵。

如此看来，厕神一猪精也有好处。同条引《续玄怪录》：“唐宝历初，侍御钱方义夜如厕，忽见蓬头青衣，长数尺，来逼。”“蓬头”者，“天蓬”也，与猪精当属同类。自谓：“厕神每月六日例当出巡。此日人逢，必致灾难，亲戚中宜相戒避之。”又要求于人云：“倘每食能泛祭一切鬼神，必获冥助。”未论已开“净坛使者”之先河，其意在贪。又谓“每月六日例当出巡”，则较紫姑神正月十五日出巡更为繁忙些，也更使人间多些事，因为“人逢，必致灾难”，同条《陶侃》则冯梦龙注云：“相传见厕神必死。”不知刁缅有何能耐，非但无祸，且获升迁，抑鬼神也欺软怕硬乎？

与之相近者，尚有“肃霜神”（见《幽明录》）。记云：

河南阳起，字圣卿，少时疾疴，于社中得书一卷，遣劫百鬼法。为日南太守。母至厕上，见鬼，头长数尺，以告圣卿。圣卿曰：“此肃霜之神。”劾之来出，变形如奴，送书京师，朝发暮返，作使当千人之力。有与忿患者，圣卿遣神夜往，趣其床头，持两手，张目正赤，吐舌拄地，其人怖几死。

吓人手段并“当千人之力”，与猪八戒之作为正相类；而“头长数尺”，也是猪精之形。同

^① [日] 吉田禎吾：《宗教人类学》，陕西人民教育出版社1991年版，第169页。

书又有《厕鬼》故事云：“阮德如尝于厕见一鬼，长丈余，色黑而眼大，著白单衣，平上债，去之咫尺。德如心安气定，徐笑谓曰：‘人言鬼可憎，果然。’鬼赦而退。”“长丈余，色黑而眼大”，则更非猪精莫属，惟不济处较之“乌将军”更甚。

《太平广记钞》卷六十六又有《燕相》条，明载厕神为猪精：

朔人有献大豕于燕者，年百二十矣，非大圉不居，非人便不珍。昭王曰：“此豕仙也，命宰养之。”十五年，大如沙豢，足如不胜其体。王命衡官桥而量之，折桥，豕不量。又命水官舟而量之，其重千钧。燕相曰：“巨而无用，何不烹之？”豕既死，见梦于燕相曰：“造化劳我以豕形，食我以人糞。仗君之灵得化，今始得为鲁津之伯，而浮舟者食我以粳粮。欣君之惠，将报子焉。”后燕相游于鲁津，而赤龟衔夜光而献。

这位的苦衷与猪八戒相同：投错了胎，“造化劳我以豕形，食我以人糞”。而死后的转形“鲁津之伯”又与“天蓬元帅”同，都主管水师。可怜“净坛使者”一生闹饮食吃喝，其祖宗却只能吃屎，猪悟能西天有灵，岂不被活活气杀。

然而且慢，厕神——猪吃屎的本能，在《西游记》中仍有残余，第六十七回“拯救驼罗禅性稳，脱离秽污道心清”便是实例。西行来到七绝山稀柿衢，这稀柿衢用书中老者的话说是：“这山径过有八百里，满山尽是柿果。……我这敝处地阔人稀，那深山亘古无人走到。每年家熟烂柿子落在路上，将一条夹石胡同，尽皆填满；又被雨露雪霜，经霉过夏，作成一路污秽。这方人家，俗呼为稀屎衢。但刮西风，有一股秽气，就是淘东圃也不似这般恶臭。”到了这样的场合，不容猪八戒不显祖传的本领，他一面发牢骚：“你们都要图个干净，怎么独教老猪出臭？”一面打点精神，化为一头大猪，一路向前拱去，终于拱出了稀屎衢，拱通了西天路。为了老猪这场“臭功”，“唐僧等众齐称赞，羡慕天蓬法力高”。祖传的本领，让老猪大出了一次风头。这段情节到了民间故事《辟路还乡》中，被移用到玄奘故乡的陈河，除径称之为“稀柿胡同”外，还交代了其长度为四十五里长。并有说明云：“这条沟拱下来，路是好走了，但猪八戒的嘴磨短了几寸，成了现在的这个样子。拱沟时，烂柿子的酸气把猪八戒呛坏了，从此他就怕酸味，直到现在，猪还是‘吃臭不吃酸’哩！”^①

厕神——猪精的传说，产生于封豕、屏蓬之后，“乌将军”之前，是二者间的过渡物。以后厕神之位让给了“何姓之妾”，是为紫姑神；而猪精则由母猪精、“乌将军”一路发展成为了猪八戒。有人以为猪八戒的形象源于印度神话，理由出自毗湿奴的传说，现将有关材料抄撮如下：“根据婆罗门教传说，神和恶魔们为了得到长生不老丹把乳海搅得波浪滔天，不少东西便随着波浪翻腾而出，其中就有地球，她一出现便被海底深处的蛇拖了下去，毗湿奴马上变成公猪前去搭救，将盘绕在一起的多头蛇王踩在脚下。岩洞（指印度中部博帕尔附近的岩洞圣殿中的雕刻，它于公元401-402年开工，旃陀罗·笈多二世时完成）中的浮雕表现了戴着花环长着公猪头的怪物毗湿奴，轻轻地扶起女神，将她交给等待着的神和贤者。”^②另一说为：

远古时候，各种生灵都无限制地繁衍生息。崇山峻岭和原野森林以及栖息其间的生物的重负，使大地精疲力竭。大地承受不了这么大的重量，开始慢慢沉入水里，毗湿奴为了

① 姜成编：《〈西游记〉外传》，上海文艺出版社1986年版。

② 叶公贤、王迪民：《印度美术史》，云南人民出版社1991年版，第114页。

拯救大地，化作一头硕大无朋的野猪，他的身躯像一团乌云，两眼像闪光的星星。他用獠牙将大地从水中挑起，搁在高处。底提之子，强大的阿修罗希蓝耶克沙当时正在大地的地下。他见野猪用牙挑着还在滴水的大地，使阿修罗和那竭的地下宫殿承受重压，便扑向野猪，想夺取大地并占有它。以野猪面貌出现的毗湿奴打败了阿修罗。随后他把大地搁在海洋的中间，使它再也不会倾斜了。

野猪把大地挑起时，他的蹄子把大地踢了一个窟窿，并把自己的精液撒在洞里。由于野猪干得不是时候，结果，野猪与大地的结合，产生了非常糟糕的后果。在大地深处被蹄子踢破的地方，留下了一个可怕的胚胎，它叫纳拉卡，即地狱！有罪者死后就堕入其中，并为自己的罪孽经受最残酷的折磨。^①

在这个传说中，毗湿奴化身的公猪俨然已经成为地球的救世主，并同时为地狱的创造者。两相比较，中国固有的猪精传说有如下几个特点：（1）不那么伟大，而且有时显得污秽下作；（2）是鬼物而不是神仙，常受到正神们的无情打击；（3）有鲜明的平民意识和浓郁的人情味，因而为老百姓所喜闻乐见，并且成为他们的笑料，成为他们中间的一员。这三个特点与印度神话中的救世主形象，是有天壤之别的，而在猪八戒身上，这三个特点都有。

^① 黄志坤编译：《古印度神话》，湖南少年儿童出版社1986年版。

紫姑信仰的起源、衍生及特征*

黄景春

过去，每到正月十五前后，各地妇女都邀紫姑神降临，卜年岁丰歉以为戏。紫姑即厕神，她的别名很多，常见的有厕姑、子姑、三姑、坑三姑、戚姑、七姑、答箕姑等。各地迎紫姑的说法也不尽相同；河北肥乡县叫“请戚姑”，辽宁铁岭县叫“请紫姑神”，湖北监利叫“迎紫姑”，陕西凤翔叫“召紫姑”，杭州叫“召厕姑”，苏州叫“请田三姑娘”，嘉兴叫“请灰七姑娘”，广东则叫“请厕坑姑娘”。迎紫姑的方式也各有特点，据《中国地方志民俗资料汇编》记载，河北肥乡县：元旦，女人埋筮箸于厕中，元宵夜取出，糊纸为衣，着女服，卜一年休咎甚验。辽宁海城县：正月十三日夜，妇女多用香烛、茶酒请紫姑，问休咎丰歉。妇女各二人，各用箸三双，祝曰：“姑姑灵，姑姑圣、筷子姑姑有灵应。”然后问事，是则点头，否则不动。江浙地区：妇女幼几于正月十五夜在厕旁厩中或墙角门后，以饭菜、水果祭紫姑，并将衣衫披在扫帚或簸箕上当作紫姑，由人扶住，祝道：“子青不在，曹妇已去，小姑可出……”当扶扫帚的人觉得有些重时，紫姑就降临了。这时问一些数字性的问题，如再过几年结婚，将来有几个儿女等，她会无风自动，以点头之数回答。北京地区，据《顺天府志》记载：“望前后夜，妇女束草人，纸粉而，前帕衫裙，号称‘姑娘’。两童女掖之，祀以马粪，打鼓，歌马粪萝歌，三祝，神则跃跃，拜不已者休，倒不起，乃咎也。男子冲而仆。”

紫姑信仰几遍及全国，它的源头何在呢？

一、厕神的起源：神话、仙话、传说

厕神的源头可以追溯到上古神话，但由于中国神话材料散碎，很多古籍早就亡佚了，因此，要还原上古厕神的本来面目是非常困难的。如《白泽园》说：“厕神名倚衣。”倚衣是什么样子的神祇？《山海经》没提到过，其他古籍更是无从考察。

《幽怪录》云：“厕神名郭登。”《古今图书集成·神异典》卷四引《续玄怪录》云：“厕神（即郭登，蓬头青衣，长数尺）每月六日出巡，此日人逢之必致灾难，人见即死，见人即病。”看来郭登是个秽气十足的瘟神，这可能跟茅厕的污秽有关，至今谁如果说出不合时宜的秽气

* 本文原载于《民间文学论坛》1996年第2期，第48-52页。

话，人们还会骂他“满嘴喷粪”。不过，郭登跟后来的紫姑似乎没有关系。

《荆楚岁时记》引《洞览记》云厕神为帝誉的女儿，名叫胥。“帝誉女将死，云生平好乐，至正月十五可以见迎。”胥与紫姑都是女儿身，都是正月十五以衣迎祭，且都好乐，黄石先生推测紫姑是从胥流转过来的^①。

《杂五行书》云：“厕神名后帝。”后帝能预知未来，南朝刘叔敬《异苑》记载了后帝显形，为陶侃预告前程的传说：

陶侃曾如厕，见数十人悉持大印。有一人朱衣上帻检，自称后帝云广以君长者，故来相报：“三载勿言，富贵至极。”侃便起，旋失所在。有大印作“公”字，当其秽处。

这里的后帝“朱衣上帻”，显系男性。我们知道，占卜众事、预知将来是后来紫姑神的神性功能之所在，那么，紫姑与后帝如何沟通的呢？

后来的紫姑信仰受帝誉女婿和后帝神话影响是十分明显的。可以这样说：胥和后帝是紫姑的共同原型，前者显示紫姑的女性、好乐、正月十五迎祭诸特征，后者显示紫姑居厕、善卜的特征，二者合成了紫姑信仰的基本特性。

汉代以后产生了厕神的仙话。《齐东野语》卷一《都厕》下引《刘安别传》云，刘安死后成仙，在天上言行不恭，放荡不羁，为仙伯所不容，被滴罚看守厕所三年，遂成厕神。

然而，对后世紫姑信仰影响最大的却是《异苑》中记载的另外两则传说：

世有紫姑神，古来相传是人妾，为大妇所嫉，每以秽事相役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。祝曰：“子胥不在。”是其婿名也。“曹姑亦归。”曹即其大妇也。小姑可出戏。投者觉重便是神来。莫设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳跃不住。能占众事，卜未来蚕桑。又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。

紫姑姓何名媚，字丽娘。寿阳李景之妾，不容于嫡，常役以秽事，正月十五日感激而死。故世人以是日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。亦谓之坑三姑。

首先应注意“世有紫姑神，古来相传”二句，说到南朝已无法追寻厕神根底了，其源远流长也由此可证；其次，紫姑成了厕神的名号，可作为厕神由神话形态过渡到传说形态的标志；其三，紫姑信仰的主要特征此时已定型，直到中华民国年间仍大略如此。

紫姑的传说还有，如汉高祖宠妃戚夫人被吕后迫害，死于厕所，民间祭为坵神。唐代还有武则天封李景妾何媚为厕神的传说。

应提一下的是，厕神不光中国有，朝鲜也有。朝鲜厕神也系女性，居于厕所，神体象征为厕所天花板上张贴的白纸或悬挂的白布条，其职司是守护厕所，遵守圣主谕命，执掌刑罚。但朝鲜厕神是本土所生还是中国厕神传入，还有待研究。

二、紫姑信仰的衍生

紫姑信仰作为一种民俗存在，在我国万物有灵观念残留较多的民间社会传承，通过本位偏移丰富这种民俗形态外，还不断衍生出新样式。

^① 《民俗学集腋》，上海文艺出版社影印本。

所谓“本位偏移”，陈勤建在《中国民俗》里说：“民俗在生产文化流变中，虽有外界因素影响而变化，却仍本性难移，总是向自己固有的本位模式靠拢移动。”民俗本身是人类群体对某一现象共同认可的心愿凝结而成的，因而具有向心功能。民俗在传承过程中将遇到的相关事物以自己为中心旋转。犹如龙卷风吸卷物体一样。民俗流传越深广，群体凝聚力越强大，民俗的本位偏移也越厉害。南朝以前，厕神信仰在传承中吸纳了戚夫人的传说、何媚的传说、淮南主刘安的仙话、新年占卜习俗及元宵节游艺习俗，这一信仰形态已经完善。各种传说为紫姑带来不同的俗名，形成别具一格的迎祭仪式。这时紫姑信仰的原始性是明显的，我们可以看到胥与后帝神话的痕迹。

庸代紫姑信仰深化，扶乩之术由此滥觞。扶乩是由紫姑“能占众事，卜未来蚕桑”延伸出来的一种占卜形式。“乩”在《说文》中作“卜”，解释：“卜，卜以问疑也，从口、卜，读与‘稽’同。”扶乩即问卜、求神降示。唐代扶乩之法：取粪箕一只作其形，饰以钗环，簪以花朵，另用一箸或一银钗插于箕口，箕前摊上碎米或细沙。问事者拜祷一阵之后，一妇女（有时是两个）扶箕觉重，便是紫姑神降临。这时粪箕饰成的紫姑会在碎米或沙盘上画字以示吉凶，回答卜问。扶乩原叫“扶箕”，因为扶乩要请神降仙，传说中神仙往来均乘鸾驾凤，所以又叫“扶鸾”。唐代扶乩请来的神仙只有紫姑。李商隐还有“羞逐乡人赛紫姑”的诗句，说明请紫姑、扶乩在唐代比较盛行。

不仅能回答卜问，紫姑降箕还能吟诗。《酉阳杂俎》云：“黄之侨人郭氏，每岁正月迎紫姑神。以箕为腹、箸为口，画东盘中为诗，敏捷立成。”后来的箕仙以诗答问概皆源于此。

北宋以后，紫姑信仰衍生复杂化，扶乩之术已超脱了唐时的原生阶段，成为一种操作性技术，因而带有商业特征。苏轼《子姑神记》《天篆书》都记有黄州人扶箕降子姑的事。《子姑神记》写作者到“（黄）州之侨人郭氏”家，见到草木扎成的子姑神手持筷子，在二童子搀扶下画字自述身世，当场赋诗十首，皆有妙思。“曲终再拜以请曰：‘公文名天下，何惜方寸之纸，不使世人知有旁乎？’”苏轼哀其遭遇，敬其有礼，服其智贤，乃为其作记。宋孔平仲《孔氏谈苑》卷二云：“紫姑者，厕神也……近黄州郭殿直家有此神，颇黠捷。每岁正月一日来，二月二日去。苏轼与之甚狎。”《酉阳杂记》中的“黄之侨人郭氏”与《子姑神记》的“黄之侨人郭氏”及《孔氏谈苑》中“黄州郭殿直家”显然是同一家族。“黄之侨人郭氏”历唐迄宋几百年家中紫姑神灵异不败，我们可以推测郭氏已有请紫姑神的操作性技术，是家传技艺，逐代递传。《子姑神记》中，两童子扶神画字，连自述身世带赋诗十首和拜请之词，共近二百字，其操作技术之精湛娴熟是可以想象的。我们可以进一步推测：如果没有经济效益在其中，郭氏不会几百年不间断地在正月一日到二月二日一个多月里请神降仙。

《天篆书》记黄州人汪若谷家的紫姑神，“以箸为口，置笔口中，与人交谈对答如流”，并留下“天篆”三十余字，世人不识，苏轼“姑藏其书、以待来者”。可见，汪若谷家的“操神之术”也达到了很高水平。

乩仙在宋人笔下诗才颇为可观，范成大用“箕诗落笔惊”加以赞赏。乩仙为什么一定要能吟诗呢？扶乩源于唐，到宋已十分盛行。唐宋是诗歌发展的鼎盛时期，许多人能写诗填词。在这样的诗歌王国里，连文盲也会吟诵诗篇，至今民间仍有“会背唐诗三百首，不会作诗也会吟”的说法，扶乩者多是有文化的识字人，会作诗也就没什么大惊小怪了。更何况出于商业目

的，他们会先期分类把诗作好，待上神坛操作时就来得更快捷，似乎有子建的诗才了。乩仙能书写各种“天篆”大概跟唐代发现石鼓文后引起的古文字研究热潮有关。

沈括《梦溪笔谈》卷二十一中有一段记紫姑神，它总体上反映了宋代迎祭紫姑神的盛况，而其神之灵异又令人难以置信。

旧俗正月望夜迎厕神，谓之紫姑。亦不必正月，常时皆可召石予幼时见小儿辈等闲则召之以为嬉笑。亲戚间曾召之，而不肯去者两见，有此自后遂不敢召。景祐中，太常博士王纶家，因迎紫姑，有神降其闺女，自称上爷后宫诸女。能文章，颇清丽，今谓之女仙，集行于世。其书有数体，甚有笔力，然皆非世间篆隶。其名有藻牋篆、苗金篆……十余名。纶与先君有旧，予与其子弟游，见其笔迹。其家亦时见其形，但自腰以上见之，乃好女子，其下常为云气所拥。善鼓箏，音调凄婉，听者忘倦。常谓其女曰：“能乘云与我游乎？”女许之，乃自庭中涌白云如蒸，女子践之，云不能载。神曰：“汝履下有秽土，可去履而登。”女乃袜而登。如履缙絮，冉冉至屋，复下曰：“汝未可往，更期异日。”后女子嫁，其神乃不至。其家了无祸福。为之记传者甚详，此予目见者，粗志于此。新岁迎紫姑者极多，大率多能文章歌诗，有极工者，予屡见之。多自称蓬莱谪仙。医卜无所不能，棋与国手为敌。然其灵异显著，无如王纶家者。

此神不仅能赋诗写篆鼓箏，还能现形，“腰以上见之，乃好女子，其下常为云气所拥”，还能携人升天，“自庭中涌白云如蒸……冉冉升至屋”，这些神异之事作者自称“此予目见者”。沈括作为我国古代最具求实精神的伟大科学家，他描绘的这些神异现象令我们困惑难解。

扶乩降神的神秘性有很大吸引力，乩仙以此招徕迷信者，谋取经济效益。扶乩商业化，出现了一批专门从事此业赚钱谋生的男魂女巫。乩仙到厕厩旁扶乩很不方便，也失体面，于是便在自己家中或庙堂摆设乩坛，有时还应邀到人家家里设坛降仙。商业化后，扶乩所降神仙也不只紫姑一神，所有神灵都可以通过祷拜请来，包括佛祖、观音、玉皇大帝、关公、吕祖等等。到明清时期，扶乩已成为最盛行的占卜方式，上至皇帝下至百姓，扶乩信徒为数甚众，士农工商几乎是事无巨细都先问乩仙而后定行止。

宋代以后，紫姑信仰产生了另一种变异形态，那就是三霄娘娘仙话。在《封神演义》中，三霄娘娘是云霄、碧霄、琼霄三姐妹，她们本在仙岛修炼，其兄赵公明助封拒周被射死。三姐妹为报兄仇出山，使用的宝贝浑元金斗煞是厉害、摆开的“九曲黄河阵”更是无人能破，最后惊动了元始天尊和老子，才破其阵败其法。她们三姐妹先后战死，最后被姜子牙封为执掌浑元金斗、专管妇女生产的神祇。小说中还特别注明：“以上三姑，正是坑三姑娘之神。混元金斗即人间之净桶，凡人之生育，俱从此化生也。”^①直到中华民国时期，有些地方的庙宇中还有三霄娘娘的塑像。妇女乞子时祷拜这三位神灵，孕妇求拜她们则是祈祷三霄娘娘保佑生产顺利。今天，武当山的金顶、南岩、紫霄宫等处仍有三霄娘娘神像。

三、紫姑信仰的特征

紫姑信仰源远流长，到明清时期已分化出三种信仰形态：其一，正月十五前后妇女儿童在

^① 《封神演义》第九十九回。

(四) 游艺性。迎祭紫姑，游戏大于祭祀。民间祭神仪式除庄严肃穆外，祭礼还要丰厚，心诚则灵，且忌疏忽，更不可放肆嬉笑。独有迎紫姑很随便，“小儿辈等闲则召之以为嬉笑”，有的地方竟用马粪作祭品，还唱马粪芻歌。

娱乐性紫姑信仰贯穿整个历史过程。帝喾女婿生前好乐，死后人们就在热闹非凡的元宵夜迎祭她。南朝时紫姑好“射钩之戏”，宋代请紫姑更是经常性游戏，近现代迎紫姑仍是一种游戏。《大名县志》云：“幼女作紫姑，问年岁吉凶以为戏。”^①《东丰县志》云：“（元宵夜）小儿有作避紫姑之戏者。”^②扶乩也可以算作一种游戏，只不过有更多的神秘色彩，与占卜活动结合得更紧密而已。乩仙作文赋诗、鼓箏绘翻、下棋诊病，如果将巫术迷信方面弃置一旁，其实是一种很高雅的游戏。

① 见《中国地方民俗资料汇编》。

② 同上。

厕神源流衍变探索*

龚维英

古神话与原始宗教存在着千丝万缕的关系。初民“集体无意识”创造的古神话被神仙、道士们任意编撰为“仙话”，而仙话又和后来的人为宗教（譬如道教）“剪不断，理还乱”。所以，把“仙话”一概称之为“广义神话”，未必正确^①。恩格斯曾说：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^②现在，我即对“厕神”进行探讨。种种厕神，自然属于“仙话”的范畴。

一

中国的上古时代，是先游牧而后进入原始农业时期的。华夏人们初祖黄帝即“迁徙往来无常处”（《史记·五帝本纪》）。至殷商王朝，犹搬迁不定，如“盘庚渡河南，复居成汤之故居。乃五迁，无定处。”（《史记·殷本纪》）远古地广人稀，既然是游牧，搬来徙去，赶牛羊逐水草而居，就可以随处方便，不需营建厕所。有了原始农业，耕作虽粗放，亦需定居，建造厕所必提上议事日程。有了厕所后，在初民信仰“万物有灵”的基础上，厕神也就应运而生。

我国的厕所肇始于何时？有这样一个传说：“春秋时期的晋景公有一天肚子发胀，去厕所，不慎掉进粪坑而淹死。”^③此即《左传》成十年（前581）所言，病人膏肓的晋景公，“如厕，陷而卒”。杨柏峻注：“跌入粪坑而死。”（《春秋左传注》第850页）即最早的厕所在我国上古史出现，复按史实，至少比晋景公时代要早六七个世纪。

史家认为，早期“厕所有两个用途：既是方便之所，又是养猪之圈”^④，这是对的。《国语·晋语四》记：“昔者，大任（周季历妻）洩于豕豕牢而得文王。”即在猪圈内解小便而诞产文王，这种厕所便于积肥，而肥料则是农业生产必不可缺的。猪圈兼厕所在近当代的北方和

* 本文原载于《贵州文史丛刊》1997年第3期，第85-89页。

① 龚维英：《女神的失落》，河南大学出版社1993年版，即为批驳“广义神话”说而作，请参阅。

② 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社，第311页。

③ 方南生：《我国古代的厕所》，《文史知识》1996年第9期。

④ 同上。

四川农村尚时有所见。

有了厕所，随后便会产生厕神。厕神有男有女，流布于民间的厕神约有以下三说：

（一）西汉淮南王刘安。传说刘安升天，坐起不恭，故被天帝“滴守都厕三年”，是为厕神。见《刘安别传》^①。

（二）佛教徒认为乌当沙摩明王是厕神，因为他著有《解秽真言》。那么，这位厕神系“老外”，是“舶来品”^②。

（三）紫（子）姑神。以上两位是男性，紫姑则为女性。比较起来，使用厕所妇女多于男子。男性厕神实在诸多不便；而且崇祀厕神者多为家庭妇女。故而紫姑神的威灵远远超过男性厕神，这是可以理解的^③。

二

紫姑亦称坑三姑娘。关于她的来历，主要有如下记载。

（一）《显异录》：“紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿。寿阳李景纳为妾，为大妇曹氏所嫉，正月十五夜，阴杀之于厕间。上帝悯之，命为厕神。故世人以其日作其形于厕间迎祝，以占众事。俗呼为三姑。”

（二）《异苑》卷五：“世有紫姑神，古来相传，说是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役。正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。祝曰‘……小姑可出戏。投者觉重，便是神来。’”

《异苑》是南朝宋刘敬叔（约390-470）所著^④，已谓“古来相传”。大致可以上溯至先秦时代，时神仙家、方士学说盛行，有编造这则“仙话”的条件。但在先秦古籍中并无记载，故厕神产生也许更早。

（三）北宋沈括《梦溪笔谈》卷廿一：“旧俗正月望夜迎厕神，谓之紫姑。亦不必正月，常时皆可召。予少时见小儿辈等闲召之，以为嬉笑……景祐中（11世纪40年代），太常博士王纶家，因迎紫姑，有神降其闺女，自称上帝后宫诸女，能文章，颇倩丽……其家亦时见其形，但自腰以上见之，乃好女子；其下常为云气所拥。善鼓箏，音调凄婉，听者忘倦……近岁迎紫姑者极多，大率多能文章歌诗，有极工者。予屡见之，多自称蓬莱滴仙，医卜无所不能，棋与国手为敌。”

（四）北宋苏轼（东坡）《子姑神记》：“明年（元丰四年，1081）正月……神复降于郭氏。予往观之，则衣草木为妇人，而置筋手中，二小童扶焉（按，此即迷信把戏‘扶乩’或‘扶鸢’）。以筋画字，曰：‘妾寿阳人也，姓何氏，名媚，字丽卿，自幼知读书属文，为伶人妇。唐垂拱中（公元680年前后），寿阳刺史害妾夫，纳妾为侍妾。而其妻妒悍甚，见杀于厕。妾

^① 马书田：《华夏诸神》称：“古代的厕神虽有不同叫法，但历来都是女性。”此说非是，详本文。燕山出版社1990年版，第348页。

^② 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社1973年版，第34页。

^③ 宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年版，第424页。

^④ 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社1984年版，第377页。

虽死，不敢诉也。而天使见之，为直其冤，且使有所职于人间（盖世所谓子姑神者）。其类甚众，然未有如妾之卓然者也。……予观何氏之生，见掠于酷吏，而遇害于悍妻，其怨深矣。而终不指言刺史之姓名，似有礼者。客至，逆知其平生，而终不言人之阴私与休咎，可谓智矣。又知好文字，而耻无闻于世，皆可贤者。粗为录之，答其意焉。”

谈及紫（子）姑神之“灵迹”，两宋而下还很多。不过，有以上所引四条，已足够了解这位晚出的女仙的方方面面。当然，研究她，必要时还得关涉到别样多种资料。

宋朝洪迈《夷坚三志》壬卷三云：“紫姑仙之名，古所未见，至唐乃稍见之。”显然把厕神的产生期讲迟了。上引苏轼《子姑神记》其毕相同。六朝时的著作《显异录》和《异苑》已言及此位女仙。苏轼认为子（紫）姑为武周垂拱年间人，《异苑》即早于垂拱近200年。学人认为：“紫姑神（后世亦称坑三姑娘）之信仰，六朝已有，唐、宋时盛行，称为厕神。”^①或得其实。人类彻底摆脱宗教迷信之羁绊的确不易，睿智如科学家沈括和文学家苏轼等人，竟也对紫姑神之存在深信不疑。

沈括笔下的紫姑，“自称上帝后宫诸女”。这倒不失为一条追溯紫姑神前身源头的重要线索。此位上帝是谁？殆即“五帝”的第三位帝喾。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》云：“正月十五日……其夕迎紫姑以卜将来蚕桑，并占众事。按《洞览》载：‘帝喾女将死，云：生平好乐，至正月，可以见迎。’又其事也。”既然如此无怪稍早于宗懔的刘敬叔，于《异苑》内谓紫姑系“古来相传”了。

由于紫姑本是主管厕所之神，故明刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二谓：“（正月）望前后夜，妇女束草人，纸粉面，首帕衫裙，号称姑娘。两童女掖之，祀以马粪，打鼓歌马粪萝歌。三祝，神则跃跃。”厕神卑微，故“祀以马粪”，因其职司而投其祭品也。

补充一句，正因为其为卑微的女神，且兼司蚕桑等与妇女有关之职，故深受妇孺的崇祷。有学人称：“紫姑神是妇女自己的神，民间奉祀极广。”^②

帝喾的时代，当是原始父系氏族社会时期，距离奴隶制社会的文明时代，还十分遥远。那时，生产力水平非常低下，厕所尚没有出现的条件。这样看来，紫姑作为帝喾之女，应另有“责任岗位”。后来改任厕神，职微位卑，不过反映了母权制崩溃之后，妇女的社会地位沉沦罢了。说她生为人妾，为大妇害死厕中，其真实内涵亦复如是。这些悲惨事的形成，当然在秦汉而下。封建社会的时代印痕，历历在目。

三

帝喾以多子女著称。然而考究起来，紫姑的前身应该是帝喾的“次妃”简狄。次妃，用封建社会的语言来说，即“妾”。《史记·殷本纪》云：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。”由简狄而紫（子）姑，由母而女，系习见于古历史神话传说的“亲子易位”。此类例子太多，不烦举。

① 龚维英：《简狄姐妹是两人还是三人？》，《社会科学研究》1982年第1期。

② 杨公骥：《中国文学》（第一分册），吉林人民出版社1990年版，第94-98页。

前引苏轼《子姑神记》，知紫姑亦作“子姑”。这不仅仅是音同字假。子姑者，子姓的姑娘也。而“子”，正是殷商族的族姓（《史记·殷本纪》）。于子姑之称，不失其本来面目。紫姑又称坑三姑。坑，自然是指粪坑，其所以为厕神也。她出生于北方黄河流域，然后由北而南，因为北方多用茅坑，而南方妇女“方便”往往是使用马桶。既称作“坑三姑”，必有大姑、二姑；即姊妹三人均为神，各司其职。简狄亦为三姊妹。《史记·殷本纪》便说简狄“三人行浴”；刘向《列女传·契母简狄》也谓：“简狄与其妹娣浴于玄丘之水。”《淮南子·地形训》言：“长女简翟（狄），少女建疵。”有娥氏次女的芳名偶然佚失^①。

简狄是殷商族的高祖妣，亦为该族“高谋”（谋即媒，高谋即高媒，管理族中男女青年的婚恋）。奴隶制时代早期，青年的婚恋还享有相当大的自由，如《周礼·媒氏》所言：“仲春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁。”此乃原始社会的遗风。《礼·月会》云：“仲春之月……玄鸟至。至之日，以太牢祠于高谋。”郑玄《注》即明确指出：“高辛（帝喾）之出，玄鸟遗卵，简狄吞之而生契。后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。”

随着历史的发展，青年男女失去了婚恋的自由天地。于是，学人认为：

两性是经过“父母之命、媒妁之言”而婚媾的……因此简狄便不能再保佑青年男女寻求配偶，她变成了保佑已婚妇女生儿子的子孙娘娘。近代的娘娘庙中所供奉的三位娘娘，便是简狄三姊妹。^②

简狄姊妹几经演变，即形成《封神演义》里的云霄、琼霄、碧霄三姊妹神^③。云霄三姊妹的坐骑是青鸾、鸿鹄等大鸟，系“天命玄鸟，降而生商”（《诗·商颂·玄鸟》）的玄鸟之衍变。为保卫殷商统治不至于土崩瓦解，她们摆设下恶阵“九曲黄河阵”。“九曲黄河阵”，据张政娘先生推测：“当是华北一带农家的大粪坑！”^④无怪乎神通广大的诸仙佛遇此污秽之物，悉数败下阵去，在劫难逃。而云霄三姊妹最厉害的法宝是混元金斗（马桶）。看来，厕神此时已由北而南、南北合流了。

《封神演义》第九十九回“姜子牙归国封神”，在演述云霄三姊妹受封时，写道：“特勒封尔（云霄三姊妹）执掌混元金斗，专擅先后之天，凡一应仙、凡、人、圣，诸侯、天子，贵、贱、贤、愚，落地先从金斗转劫，不得越此。”云霄三姊妹系司生育的女神（感应随世仙姑正神）。《封神》作者特地加了一条附注：

以上三姑正是坑三姑娘之神。混元金斗即人间之净桶。凡人之生育俱从此化生也。

姜子牙大封诸神，为民间崇祀的杂乱无章的神祇推出一套完整的“群仙谱”（芸芸众生罕能辨识神与仙的区别）。“群仙谱”内并无厕神，盖出于作者之讳言也。三霄既然是“坑三姑娘”，掌握净桶，并且籍隶三仙岛，和紫姑的“蓬莱滴仙”身份相合，故必兼任厕神。郭沫若的《读〈随园诗话〉札记》亦谓：“紫姑神为厕神……俗称‘坑三姑’。”^⑤ 特此说者极夥。记得在我儿时，故乡（合肥）民间也这样称呼。虽然当时故乡的厕所和猪圈尚未合一，但北方的

① 杨公骥：《中国文学》（第一分册），吉林人民出版社1990年版，第94-98页。

② 马书田：《华夏诸神》，燕山出版社1990年版，第348-350页。

③ 郭沫若：《读〈随园诗话〉札记》，作家出版社1962年版，第85页。

④ 马书田：《华夏诸神》，燕山出版社1990年版，第348-350页。

⑤ 同上。

厕神已经淮河传播于南方矣。

《国语·晋语四》所记大任“少溲（小便）于豕牢（猪圈兼厕所）而得文王”的故事，在前周时代（前12世纪或更早），虽有厕所，厕神可能还未问世。殷商未灭，祖妣简狄转化为卑微的厕神的可能性不大。《左传》僖十年云：“神不歆非类，民不祀非族。”商、周族类迥异，周人纵有厕神，也不会是简狄。

在这里需补充叙述《通俗编》提供的资料。此书卷廿九“三姑把蚕”条下，引《月令广义》云：“凡四孟年大姑把蚕，四仲年二姑把蚕，四季年三姑把蚕。”人间社会分工日益复杂，厕神兼生育神坑三姑娘姊妹，也得兼理蚕桑。关于这一点，前引《荆楚岁时记》业已提及。由此可见，旧时妇女受到神权、王权、族权、夫权四条绳索束缚，苦闷寂寞，紫姑乘间楔入，成为妇女（特别是农妇）精神上的良朋益友。中华人民共和国成立初期，湖南农村《迎紫姑卜词》还这样唱道：

瓢瓢姑姑瓢瓢神，正月请来正月灵。

农村请你无别事，我家请你问年成。

所谓“瓢瓢姑姑”即紫姑神，亦即坑三姑^①。

四

“迎紫姑”毋容置疑系迷信活动，是民智未开或半开的表现。旧时，人们对紫姑也是亲昵、戏谑，很少有崇敬之情。所以沈括《梦溪笔谈·异事》称：“予少时见少儿辈等闲则召之，以为嬉笑。”然而神毕竟是神，因此“泔（猪圈）厕之间必须静而后致紫姑”（宗懔《荆楚岁时记》）。

假如把上面讲的紫姑神历史演化情状加以综合概括，可以列简表如下：

简狄三姊妹（殷商祖妣，高禘神）→简狄三姊妹（生育女神，送子娘娘）→紫（子）姑（即坑三姑，厕神）→云霄三姊妹（三霄娘娘，坑三姑娘，生育神兼司厕神）→紫姑神（职司同前，兼理蚕桑）

紫姑（三霄）之所以生育神兼司厕神，原因殆由于“古代妇女在家庭中地位低，生育也被认为是污秽不净之事，常被迫在厕内生产”^②。20世纪50年代，西藏妇女仍然在牛栏内生孩子。厕神是姐妹仁，冉冉从远古走来，脉络十分清楚。她们在先秦是简狄三姊妹神；两汉而下是紫姑即坑三姑娘姊妹神；到了明朝，《封神演义》作者（许仲琳）给三位女仙取了三个芳名：云霄、碧霄、琼霄。每个时代都相应地为三姊妹神演绎一番灵异事迹，并无不打上了时代的烙印。有意思的是，《封神》作者把财神赵公明安排成三霄娘娘的长兄。发财迷狂者及暴发户必然来攀亲送礼，宾客盈门，厕所亦必有人满为患。

《吕氏春秋·音初》载简狄姊妹居九成之台，“帝（喾）今燕往视之，鸣若隘隘”。燕飞不返，简狄姊妹“作歌一终，曰：‘燕燕往飞。’实始作为北音”。后即衍变成紫姑神“能文章，

^① 马书田：《华夏诸神》，燕山出版社1990年版，第348-350页。

^② 郭沫若：《读〈随园诗话〉札记》，作家出版社1962年版，第85页。

颇清丽”“善鼓箏，音调凄婉，听者忘倦”之类。简狄姊妹稚气盎然，跃然纸上；紫姑之伦亦楚楚堪怜，可亲可近。

紫姑同样是三姊妹神，前引《月令广义》已把话讲得明明白白。人们往往认为紫姑（坑三姑）只一位女神，置大姑、二姑于不顾。如谓：“‘三姑’，后有人附会有三个姑娘，紫姑才有了‘坑三姑娘’的称号。”^①“附会”云云，是以“不讹”为讹了。

清代名作家袁枚《随园诗话》卷二第71则，说了个紫姑神的故事，转叙如下：

龙琛者，长沙人，少年韶秀。过湘溪野庙，见塑紫姑神甚美，题壁云：

藐姑仙子落烟沙，冰作阑干玉作车。

若畏夜深风露冷，模篱茅舍是郎家。

夜有叩门者，启之，曰：“紫姑神也，读郎诗，故来相就。”手一物与尤曰：“此名紫丝囊。吾朝玉帝时，织女所赐。佩之，能助人文思。”生自佩后，即登科出宰。女助其为政，有神明之称。

这是一则无根无绪、肆意编造的故事。《封神演义》有纷王题诗女娲宫章节；戏曲《宝莲灯》也有书生刘彦昌题诗圣母庙故事，编造者即仿此炮制，又加以美化。恰如郭沫若揭出：“虚构者为龙深自己，可毫无疑问。”^②封建官吏乞灵于厕神，恬不知耻极矣。奇怪的是，袁枚是当时文坛执牛耳者，竟也似前辈沈括、苏轼，笃信紫姑神之必有，咄咄可怪。如仅视作小说家言，袁枚可把“仙凡恋”故事纳入《新齐谐》（子不语），何必入《随园诗话》？另外，这则编造的故事无法归纳进前面论述的紫姑神故事的发展轨迹中去，属于骈拇之属，纯粹是节外生枝。

如今科学日渐昌明，紫姑神在农村的最后地盘业已丧失殆尽。但是，无论从“仙话”学或民俗学的角度，来研究这长期影响着芸芸众生的卑下女神，揭示其来龙去脉，探索其肇源、发展、变易和兴衰的历史，还是极有意义的。大方之家以为然否？

^① 谭麟：《荆楚岁时记译注》，湖北人民出版社1985年版，第42页。

^② 郭沫若：《读〈随园诗话〉札记》，作家出版社1962年版，第85页。

厕所与民俗*

郑然鹤

厕所，又称便所、厕屋、厕溷、厕轩、西阁^①、茅厕^②、圜^③，现代人称洗手间（wash-room），韩国皇宫厕所称作“梅雨间”（梅，代表大便；雨，表示小便），寺庙厕所叫“解忧室”，《西游记》中孙悟空戏之为“五谷轮回之所”。中国人俗称“一号”。韩国人一般把厕所叫“后间”。“后间”的后字以婉转的语气来表现大便之意。在韩国平北地区把“屁股眼儿”叫做“后”。所以“后间”含有“放大便的房间”之意。

世界上有的国家、民族有厕所，而有的国家、民族却没有，例如泰国北部山区的民族、草原上的蒙古族和17世纪以前的欧洲没有厕所，人们只好在树下、墙边等随地大小便，在日本平安时代（8-12世纪）以前人们大小便在便盆里，再将粪便倒进厕所，因此厕所是用来堆积粪便的房间，与现代的厕所功能不同^④。那么，厕所是什么时候出现的呢？《三国志·魏志·东夷传》以及《后汉书·东夷列传》中有关于溷（厕所）的记载，可见那时韩国已经有了厕所。中国厕所的历史则可以追溯到春秋战国时期^⑤，可见中国厕所的历史悠久。中国很早就有了相当完备的厕所。如，南北朝刘义庆《世说新语》中说皇帝的厕所中有漆箱，里面盛着干枣，用来塞住鼻子。上完厕所后，便有婢女捧上一盆水和“藻豆”（类似于现代的肥皂）。中国古代已经有很讲究的厕所，晋朝石崇（249-300）家就有厕所了。《晋书·卷四十一·刘富传》里说，他家的厕所中有华美的带花纹的帐幔被褥，并有十多名漂亮的婢女侍候，她们都捧着香料香粉、香气扑鼻，让人几乎误以为是女人的卧室。而且上完厕所后，要更换新衣。

在生活中，厕所在人们的生活中占有极其重要的位置。昆明市地图上把厕所都标示出来，这给我留下深刻的印象^⑥。这篇文章是我对韩国各地及中国的一些地区的厕所进行了调查研究后写成的。

* 本文原载于《民间文学论坛》1997年第1期，第61-66页。

① 过去建厕所之前首先要看风水，认为厕所不能建在房屋的东边和北边，应该建在南边、西边，同时要有通风孔，在韩国西部海岸地区，厕所也称“西阁”，表明厕所建在西边，与土文意义相通。《摩何僧祇律·明威仪法之一》里也有记载：“从令已后应作厕屋。厕屋不得在东在北，应在南在西，开风道。”

② 古时农家厕所只用茅草遮蔽，并不讲究。故有“茅厕”之名。

③ 《释名》里说：“或曰溷，浊也；或曰圜，至秽之处，宜常修治使洁清也；或曰杆，前有伏似殿杆。”

④ 金光彦：《金光彦的民俗志》，朝鲜日报社，1994年，第163页。

⑤ 《左传·成公十年》：“晋侯如厕，陷而卒。”

⑥ 《云南省交通图册》，成都地图出版社1995年版，第17-18页。

一、厕所的建造

（一）内外厕

韩国李朝时代，贵族家中一般有内、外两个厕所。内厕在屋内，为妇女使用；外厕在屋外，为男人使用。在厕所的构造上，内厕没有粪坑，只放两个石头，但外厕的构造都齐全。这是重男轻女思想的一种反映^①。不过，民间认为妇女是繁殖、丰收的象征，所以内厕的粪便便比较贵重。用来肥料时，故意要用内厕的粪便，人们相信这样能丰收。而一般分内外厕的家并不多，因此内厕的粪也不会很多。所以通常内厕与外厕粪便的交换频率为一比三。厕所有男女之分见于河北当阳和河南南阳杨官寺出土的汉代陶厕。由此可见男女厕所出现得早，但该陶厕建筑构造完整并且出于贵族的坟墓，应该是属于上流社会的。当时平民的厕所可能就像今天的农村一样没有男女之分，也没有门和屋顶。现在一般家庭里面的厕所没有内外的区别。甚至韩国的有些公共场所也没有男女之分，这是因为地价太高的原因。

（二）无门无顶

外国人初到中国，常常会发现中国的厕所没有门。其实这并非只在中国，韩国农村有些地方厕所也没有门。为什么会这样呢？其实厕所出现之时，本来就没有门。在韩国，皇宫里的厕所也没有门。如景福宫的厕所在马棚后面，在外面看不到。寺庙里的坑之间由壁隔开，厕所也没有门，有人认为这也是佛教修行的一种方式。为了学经典时不让他们偷懒，在厕所里写了“入厕五咒（洗净，洗手，去秽，净身，无瓶水）”。至于民间的厕所，一般来讲，中国和韩国虽然有的厕所在门口垂一草帘，用以遮挡，但大部分都没有门。只要从外面看不清厕所里面，就不需要门了（中国浙江丽水地区是例外，那里的厕所根本没有门，而且方向冲着大路，人上厕所时别人都能看见。不知道为什么会有这种风俗）。由于厕所没有门，上厕所的人要把腰带或帽子或其他衣服悬挂在厕所旁边，别人就不会贸然闯入。在韩国农村连较富有的人家中的厕所也没有门，可见在人们的观念中对厕所是不大重视的。而且公厕、寺院中的厕所使用的人很多，若加门，则需要扩大厕所的面积。同时在民间，粪便多用于作粪肥，若加上门，则不便于粪肥的搬运。在中国一般的农村、韩国西海岛屿，厕所不仅没有门，而且没有顶棚，大概是为了便于空气的流通，但下雨的时候很麻烦，可能是与风俗习惯有关系的。

19世纪末，随着人类文明的发展，人们要求厕所要清洁、卫生并且能遮羞，因此越来越多的厕所都装上门了。

（三）内部具体结构

在中国、韩国，不同地方厕所内部的形态也各有不同。

1. 最普遍的一种为下面是低于地面的土坑，上面为木板搭成的踏板。在韩国有一句俗语说：“出入厕所时的心态不一样”。一般，厕所的粪坑上面有两块不稳定的木板，如果一不小心就容易掉在坑里面。所以，人们进厕所时，想把厕所整修使它更安全，但上完厕所以后，出厕所时便把它忘得一干二净。我还在北京房山地区发现以磨扇作踏板的厕所。由于磨面机的广泛使

^① 金光彦：《金光彦的民俗志》，第159页。

用，人们基本不再用磨磨面了。人们把磨扇孔凿大，直径约有十五厘米，将磨扇置于粪坑上，这样上厕所时比较安全，而且看不到坑里的粪便。

中国一部分公厕，上面由木板或者水泥搭好几个踏板，以便让更多人一起上，下面是一个大粪池。

2. 中国浙江地区的厕所多为瓷制大瓮。大便时，坐在大瓮的一边，因为大瓮较凉，所以在上面搭一竹片，人们使用时蹲坐在竹片上。又由于瓮的直径较大，约1米左右，使用不够安全，因而又在后面加一木头挡板，以防向后栽倒。

3. 有的厕所没有专门的粪坑，以两块石头为脚踏板或不用石头而在地面挖一浅坑，或直接为一平地，大便后用草木灰覆盖，再将粪灰运到他处，留作粪肥。

此外，中国、韩国不少地区的厕所粪池里有一块倾斜的木板，使大便顺着那木板滚浇下去。一般粪池里充满了尿水，如果没有木板而大便直接掉入粪池里，尿水就溅在人的身上，使人感到不愉快。为了避免这些现象，把木板放在池子里边。有些地方的厕所里有两个粪池。人们坐着撒尿的时候，容易掉在粪池外边儿，所以日照市一位聪明的农民在粪坑的前边儿又挖了一个坑，使尿水掉在前面的坑里边。在夏季，厕所里有股臭味，并且成为苍蝇和蚊子的摇篮。一些勤快的人用盖盖住粪池，使之更卫生。

（四）猪圈与厕所

《汉书·燕刺王旦传》里说：“厕中采群出。”颜师古注说：“厕，养采溷也。”意思就是说厕所是养猪的地方。由此可见，古时候厕所与猪圈是合在一起的。中国两汉墓出土的陶楼院里厕所与猪圈大都是连在一起的。比如，陕西旬阳^①、河南武陟^②、河南汲县^③、河南郑州、济源、灵宝、洛阳，湖北长沙、湖北当阳，江苏徐州、南京，广东佛山^④等都反映了当时的猪圈建在厕所下面，让猪吃人的粪便。现在韩国最南边的齐州道地区有上面是厕所，下面是猪圈，二者相通。《汉书》中所说的厕所大概也就是这样的。同时韩国的南部山区（包括齐州道），中国的河北、北京郊区、山西原平、东北地区还有一种是厕所在猪圈旁边，之间有洞相连，洞口稍高于猪圈底部，便坑稍向下倾，这样粪便直接从洞中落入猪圈。这样喂养出的猪，肉味鲜美。齐州道的猪肉就很有名，是客人必尝之佳肴。

在农村，粪便是一种极其重要的肥料。我在河北省把克什营县调查时，该村20户农家中有厕所的只有一家，其余的都没有厕所。每当我问他们在什么地方用大小便，村长说为了用作肥料他们都在田地里方便。在韩国过去如果有人在家外要上厕所，一定要赶回家里，或上在附近自己的地里。那么，为什么还有些地区要把如此重要的粪便喂猪呢？因为这些地方的土地很贫瘠，一般不适合种粮食，所以土地不必施肥，粪便也就不大重要了。而且由于这些地方太贫穷，没有余粮喂猪，这样做既解决了饲料问题，又处理了粪便。但是，近几年来随着科学的发展，这些地区也开始种谷物了，粪便变得重要起来，与猪圈相连的厕所逐渐减少了。

① 张沛：《陕西旬阳出土的汉代陶溷厕》，《农业考古》1988年第2期。

② 千平喜：《武陟出土的大型汉代陶楼》，《中原文物》1983年第1期。

③ 孙机：《汉代物质文化资料图说》，文物出版社1991年版，第212页。

④ 张仲葛：《出土文物见我国猪品种的形成和发展》附图，《文物》1979年第1期。

（五）便器

韩国人说“去办急事暂时告辞”，用委婉的语句来表示自己要上厕所的意思。中国人有时以“解手”来代替“上厕所”。这一句话来源于明朝初，当时人们被迫移民的过程中，官兵为了防止逃跑，把他们反绑，然后用一根长绳连接起来，押解着移民上路。人们在路上想上厕所时就说：“老爷，请让我解手，我要小便。”后来它就变成“小便”代名词^①。

古代的皇帝一般不去厕所，而使用“便器”。在韩国，皇帝用的便器叫做“梅花架”。在民间，晚上去厕所不方便，因此人们也用便器，而且每个房间都准备一个。早上起来以后，韩国家庭主妇们做的第一件事就是把便壶洗得干干净净。然后把它倒放在不易被人们发现的地方。在浙江省临安地区，有的家庭将便器放入木箱中，从外表看像一件家具。

便器即溺器，古代也称裹器^②、清器、虎子^③（唐朝避“虎”字之讳）、夜壶（因多为夜间使用），现代称马桶，也叫马子。宋朝曾三异的《因话录》中说：“今俗语云厕马，皆取四足，若清器为旋盆，则虎子，厕马之类也。”可见旋盆、虎子、厕马都是同类的东西。在韩国、日本发现了6世纪时贵族用的便器，形状是张嘴向上的老虎，叫虎子，为男性专用。至于厕马，从它的名称上看，形状像马，可以骑坐，大概为女性专用。过去在中国、韩国便壶是女性结婚时必备的嫁妆之一。她们带的都是红色或多种色彩的比较漂亮的便壶。而且为了避免疾病和厄运，其上面画一些“捕鬼纲级”^④。

此外古时还有人用人头作便器。如《晋书·徐嵩传》中记录徐尚被姚方成杀害，姚方成漆其首为便器。《史记》中还有赵襄子漆智伯头作为饮器，《汉书》也有匈奴破月氏王以其首为饮器的记载。这里所谓“饮器”晋灼认为是反语，实际是便器。

（六）粪便的覆盖

粪便是极其重要的农家肥料。因此中国有句谚语：“积粪如积金。”“粪坑是个聚宝盆。”人们一般将草木灰或树叶或鼓皮（大米皮）覆盖其上。草木灰既可以减少粪便的臭味，又可以防止蚊虫，同时也便于搬运。火灰与粪便混合后，肥效更大。

富裕人家中的大米较多，所以多用大米皮。日本学者市川建夫认为，在粪坑中撒入大米皮，可以防止粪便落入坑中时粪水的溅出，也可使小便时没有声音（对女性比较方便）^⑤。

寺院的厕所多用树叶，尤其是银杏叶，因其具有特殊的香味，可以消除粪便的臭味。在韩国，大多数的厕所前都有银杏叶包，人们便后从中取出叶子，撒在粪便上。

世界上对粪便的处理最讲究的还是中国晋代的石崇。明朝顾元庆的《云林遗事》中记载道：石崇的厕所建成高楼，厕所坑是木格，中间填满的鹅毛。粪便一落下，鹅毛就覆盖上去。旁边有童子侍立，上完后，立刻把木格换掉，这样厕所中就不会有臭味了。

① 张青、林中园编：《洪洞古大槐树志》，山西人民出版社1988年版，第137-138页。

② 《周礼·天官》：“玉府掌王之燕衣服柞席床第凡裹器。”郑司农曰：“裹器，清器虎子之属。”

③ 明朝《芸窗私志》中说：在神鸟之山，离中原地区二十五万里有一种野兽叫“麟主”，为百兽之王。它要小便时，老虎就伏在地上，抬起头，张开嘴，麟主便溺于其口。所以人们就把溺器叫做“虎子”。当然这只是一种传说。实际上“虎子”名称还是因为比喻便器形状与老虎相似而来。

④ 赵子龙：《鬼脸的辟那美术》，韩国《传统文化》1985年12月号，第28页。

⑤ 再引用金光彦：《金光彦的民俗志》，第154页。

在山上，粪尿使野生动物追随人，所以古代勿吉族人过山时把粪尿放在带子里面^①。在山上训练的军人放便时，挖一坑作厕所，放便后马上用土把之盖住。这是为了避免被敌人发现。

（七）便纸

过去在中国和韩国一般用树叶、竹叶、蔬菜叶、玉米须、大米草来擦拭。在中国北方有人用石片，而新疆的维吾尔族则用尘土来擦。据一些中国南方人的介绍，他们用“凤尾竹”制造农具以后，用剩下的废料擦屁股。有的地区还用比较嫩的植物茎来擦屁股。这些都与自然环境有密切关系。位于韩国黄海的岛中的厕所里有草绳，拴在两块木头之间，每个家庭成员有自己专用的一段，便后就蹲在自己的那一段草绳上来回蹲地擦，草绳用过一阵后就烧掉，换新的。在中国的江西、广东等南方地区也用草绳来擦屁股，把擦屁股时所用过的草绳晒干以后去掉粪便，然后再使用。类似的方法在非洲沿岸地区也有发现。他们将草绳立于海水中，便后在其上擦。海中的鱼就会将草绳上的脏物吃掉。江西、广东省一些地区养鱼的人把厕所盖在水塘池旁边，使大便掉入池里。这也是因为粪可以作鱼的食物，在中国、韩国，小孩用便后，让狗来吃掉，这样的狗称为“粪狗”。

古代的人用小木片或小竹片（被称“厕筹”）擦屁股^②，厕筹在秦朝时就开始使用，到元朝时开始用纸来擦拭，但民间、寺院中仍然用厕筹^③。在日本8世纪的遗址中，发现有长度20-25厘米、宽度1-2厘米的厕筹。可见，厕筹在日本也是广泛使用的。虽然在韩国的考古中没有发现厕筹，但因为中国、日本都用过此物，所以韩国也用过的可能性比较大。

关于擦屁股，韩国有一些有趣的俗语，就是“后边有臭味儿”和“后边很干净”。前者是讽刺一些像没擦干净屁股一样的不可见人的行为，后者是指干脆利落的办事态度。

二、民间信仰

厕神的别名很多，常见的有紫姑、厕姑、子姑、三姑、坑三姑、戚姑、七姑、宵箕姑等等。过去，每到正月十五前后，各地妇女都邀厕神降临。各地迎紫姑的说法也不尽相同，河北肥县叫“请戚姑”，辽宁铁岭县叫“请紫姑神”，湖北临利叫“迎紫姑”，陕西凤翔叫“召紫姑”，杭州叫“召紫姑”，苏州叫“请田三姑娘”，嘉兴叫“请灰七姑娘”，广东则叫“请厕坑姑娘”^④。

在韩国、修建厕所或搬家拆掉厕所时要选日子。有一句俗话说：厕所不能随便建，也不可随便搬。据京几道延坪岛的一位老人说他的朋友把厕所的踏板随便搬到别的地方，结果后来就失明了。如果有人厕所在厕所里死去或受伤、或者小孩的鞋掉在茅坑里的时候，就要用祭品祭祀或贴个符录，祈祝家人安全。明朝刘侗、于奕飞的《帝京景物略》卷二中说道，正月十五日晚上，妇女们扎草人，用纸糊脸，用头巾做成衫裙，称作“姑娘”。让两个小女孩掖着它，用马粪祭祀，打鼓唱歌。迎接神三次之后，认为神已到来，就不停地跪拜，若拜倒不起来，被认为

① 《魏书·列传勿吉国》：“有虎豹熊狼害人，人不得山上没汗，行径山者，皆以物盛。”

② 《北史·齐纪中·文宣帝》：“虽以杨倍为宰辅，使进闷筹。”

③ （明）陶宗仪：《极耕录·厕筹》：“令寺观削木为筹，笠润固中，名曰厕筹。”

④ 黄景春：《紫姑信仰的起源、衍生及特征》，《民间文学论坛》1996年第2期。

不尊敬。这也是迎接紫姑的游戏。因为紫姑是“厕神”，所以用马粪作祭品。厕神因为掌管有臭气的地方，所以她的性格特别凶残，而且容易发怒，所以人们多认为她是凶神。在韩国，民间的人们认为厕神一旦发怒，即使是巫师也没有办法。因此人们很敬畏他。俗信语中的“掉进粪坑是因为鬼神发怒”“在厕所中生病难于治疗”“在厕所里摔倒会短命”“在厕所里摔倒，在家外的亲人会死”等^①都反映了厕神凶恶的面貌。

中国的古文献里也有类似的记载，如《古今图书集成·神异典》卷四引《续玄怪录》“厕神每月六日出巡，此日入逢之必致灾难，人见即死，见人即病”。厕神以恶神的形象出现是因为他是冤死的缘故。

厕神有种坏习惯，就是常把长头发挂在脚上数数，这时如有人出现，神在惊吓之余，就用头发蒙住自己的脸，而那人就会因病而死。可能就因为这个缘故，在韩国，人上厕所时在离厕所3-5步远的地方，先咳嗽几声，神就自然躲避了。民间流传厕神一般只是在六、十六等带“六”的日子待在厕所里，其他日子都会外出。因此，带“六”的日子要格外小心。

灶王神与厕神关系不好，所以从厕所中掉下来的木片绝不烧在灶口里。韩国和中国都有与此有关的故事。在韩国济州岛一个男人有一妻一妾。妾杀了妻。还打算打妻的七个孩子。但她的计划没成功，所以她在厕所里自杀了，后来变成厕神。因为妻本来是灶王神，所以灶王神和厕神的关系非常不好。在中国也有这样的故事，情节大同小异，只不过妻和妾所扮演的角色不同而已^②。

韩国有句俗语说：脚踏粪就走运。说这句话的用意就是想把不愉快的事变成带好运气的预兆，能让人感觉舒服一点。韩国有一种用来赌博的一套卡中有叫做“粪”的卡，拿到这一张卡就能得高分。粪是黄色而黄色就代表黄金，所以在民间相信梦见大便是很吉利的象征。梦见尿水，就预示着英雄的诞生，并且象征生命的精气。金庚信（新罗的将军）的妹妹宝姬做了自己爬上西岳以后，看见京城被自己的尿水淹没的梦。第二天早上，她聪明的妹妹文姬用丝绸买下了姐姐的梦。之后，文姬和金春秋喜结良缘。后来，金春秋上了王位。当然文姬也成了王妃，是因为她以丝绸换来了姐姐做的尿水的梦^③。

在济州岛，人们认为如果在天、火、日，即子、午、卯这一天盖屋就会遇到火灾。如果一定要在那天盖屋顶时，木匠在屋顶撒尿，人们相信这样就可以避免灾难。这是因为凶兆随尿水充出去。家里发生了火灾，不能消灭的时候，在屋顶上挥一挥用尿水润湿的女人的内衣，就可以控制火势。这是以阴盛的女人的内衣和尿素成分多的尿水来镇压火焰的咒术。

如果向饮用水里撒尿，就得受到死以后用头发分离尿水和清水的惩罚。孕妇在牛头附近撒尿，她生的孩子就像牛一样流口水。往鼠洞里撒尿，受了老鼠毒气的影响，他的男根就会肿起

① 崔来沃：《韩国民间俗信语辞典》，集文堂，1994年。

② 《古今图书集成·神异典》卷四十引《显异录》：“紫姑，莱阳人，姓何，名媚，字丽卿，寿阳李景拿为妾。其妻妒之，于正月十五日阴杀厕中。天帝悯之，命为厕神。故世人作其形，夜于闭间迎祀，以占众事。俗呼为三姑。”

③ 《三国遗事·第一卷·太宗春秋公》：“纪文明皇后文姬。即庚信公之丰妹也。初文姬之姐宝姬，梦登西击舍尿，弥满京成。旦与妹说梦。文姬问之谓曰，我买此梦。姐曰，与何物乎，曰窝钵裙可乎。姐曰诺。妹开襟受之。姐曰，畴或之梦，传付于汝。妹以锦酬之……”

来。我还看到过我一个朋友在蚯蚓身上撒尿以后，他的男根就肿起来了。

三、大小便的药用

韩国的传统音乐家朴东镇曾在电视座谈会中说过，每当自己嗓子哑或出血时，把大便和水混合而喝。一般韩国的传统音乐家练习嗓子非常刻苦，练习量也很大，因此常常引起嗓子发炎或发不出声音来，这时他们经常用这种方法一治疗。在民间，身上发肿、高烧或受了灼伤时，在伤口贴一点大便。

《魏书·勿吉传》《唐书·黑水靺鞨传》中说，勿吉人与黑水靺鞨人用小便来洗手、洗脸^①。《魏书·东夷传》里说，抱娄人冬天时常用猪的肥肉擦身以防风沙，用小便除去身上的猪油。现在，生活在 Green Land 的爱斯基摩人把洗脸盆用作尿缸。韩国民间常喝童子尿来治疗肺病、咳疾、胃肠病、传染病等。此外，冬天用小便洗手可以防止手的皲裂。这种习惯的产生是由于人们认为小便里有精灵而来的。至今，在未开化社会里洗澡或洗碗或者洗患者衣服的时候还用小便。以前，把女子的月经带在尿水里泡一段时间以后再洗，这是因为尿水可以起洗衣粉的作用^②。

《本草纲目》中称小便可治头疼、咽喉疼、骨病、皮下淤血及蛇伤、狗伤。科学研究已证明小便有治病功能。因此，美国人近来从尿水中抽出制治伤药的成分。皇宫的内医院里设有童便军、四粪散军、童虎水散军。这样的机构是为皇家采集童子尿的^③。小孩不知性欲所以童子尿是纯净的，因此以童子尿为上品。在民间，小便又被认为有驱邪防病功能。（因小便中含有盐分，盐象征着精华）因此一般人在家里门口挂一个瓶子，瓶内装有小便，用以驱恶鬼、病鬼。瓶子是男性生殖器的象征，可作为给女鬼的贡品（民间认为鬼多为女性）。有时也将马车竖立（也是男性生殖器的象征），具有同样的意义。

厕所是人们的生活中不可缺少的东西，但又因为厕所是肮脏又臭的地方。因此人们尽管在生活中离不开厕所，但却在心里排斥厕所。由此就产生了凶恶的厕神形象。人们也希望厕所离居住的地方远一点。有关这种观念的俗语也不少。比如，韩国有一句俗话说：厕所、亲家，越远越好。厕所，因为不干净而惹人厌恶，亲家又因为是一种微妙关系，不好相处，所以产生了这样一句话。在中国，厕所也被认为不干净的地方，与厕所有关的粪便之类也是不好的意思。如比喻灵魂肮脏的人为“粪缸里的蛆虫”。若贫穷人家或条件差的地方出了人才，则说“粪堆里长出灵芝草”。

但是，人们对厕所又很讲究。比如正月十五日前后，为了迎接厕神，把厕所打扫干净，其实在民间或寺庙里平时就很重视厕所的清洁。厕所的干净与否是衡量一个妇女整洁的标准。厕所是一般人不太注意的角落，所以连这样的地方都能保持干净，就足以证明这位妇女的整洁。我去韩国孤兰寺时，在厕所里发现了题为《放便时的心态》的文章。其中还有这样的句子：“1

① 古称“俗以人溺洗手面”。

② 三土次男：《古代东北了少了史研究》，1966年，第300-301页。

③ 李奎泰：《民俗韩国史》，玄音社，1991年，第63-65页。

日、5日、15日、20日、27日这一天打扫厕所，打扫厕所的人一生丰衣足食。”

厕所与人的生活是密不可分的，有关厕所的民俗也自然不少，这些都值得我们探讨。本篇还只是个初步的研究，难免会有不全面或疏漏的地方。敬希四方同行的谅解和批评。

论紫姑神的原型与类型*

田祖海

农历正月十五之夕迎祭紫姑，是在我国农村流传非常广泛的节日风俗。紫姑，因时代与地域的不同，称呼也不同，计有子姑、戚姑、坑三姑娘、七姑娘、厕姑、九娘神、蚕娘、瓢姑、苇姑、针姑、帚姑、筲箕姑、淘箩头娘子、筷仙姑娘，等等。在近现代农村中，迎祭紫姑的仪式一般由妇女主持，参加者也限于妇女。个别地区，上元节迎祭紫姑的仪式，还演变为姑娘们的一种节日游戏。农村妇女迎祭紫姑，主要是卜问蚕桑和一岁之休咎吉凶，卜问的方式因地而异，或令人发噱，或使人肃然，或撩人情趣，但普遍信其灵验。有些人做小孩时，看其祖母、外婆或母亲虔诚地迎祭紫姑、卜问休咎，感到既奇妙又神秘，及其成年，回忆孩提时代过正月十五的情景，印象最深刻的也往往是祭紫姑，而不是舞龙、观灯。可以这么说，在我国农村民俗心理与年节祭祀的对象中，影响最大、最为人所笃信的一位神灵，就是紫姑。

—

紫姑神具有多重原型和习俗来源。紫姑的故事原型最早见载于南朝宋刘敬叔《异苑》，其文曰：

紫姑姓何名媚，字丽娘，莱阳人，寿阳李景之妾。不容于嫡（妻），常役比秽事，于正月十五日感激而死，故世人以是日作其形，夜以厕间或猪栏边迎之。祝曰：“子胥不在，曹妇归去，小姑可出。”提之觉重者，则是神来，可占众事。

《荆楚岁时记》隋杜公瞻注引《异苑》，与此略同。《异苑》所记，并不是紫姑故事的原型和本文，紫姑故事见载的时间，肯定晚于它在民间口头流传的时间。不过，自《异苑》作了记录后，这个故事便基本定型了^①。在刘敬叔记录的这个故事中，包含着南朝刘宋时期正月十五祈祭紫姑的仪俗内容。其程式可概括为：

1. 做一个代表紫姑的偶人。

* 本文原载于《湖北大学学报》（哲学社会科学版）1997年第1期，第42-46页。

^① 紫姑故事在后世也有新的异文出现，如苏轼《子姑神记》说，子（紫）姑为寿阳刺史之妾，唐武后垂拱三年（687）正月十五被大妇曹氏推入厕中淹呛至死。上帝见怜，命其为厕神。东坡记录的这个紫姑传说。即是从《异苑》变异出来的一个故事文本。

2. 正月十五夜到厕所里或猪栏边，念祝词，迎紫姑。
3. 如果感觉到手中提着的女偶人的分量加重了，那就表明紫姑神降临了。
4. 向紫姑卜问一年中的吉凶之事。

以上所列南朝宋时祈祭紫姑的仪俗程式，构成了后世祭紫姑习俗的一个基本框架。从神话学和风俗史的角度来看，南朝宋时流传的祭紫姑习俗，并不是缘于《异苑》所记紫姑故事，而是由祭厕神、猪神和收获女神习俗复合而成的。祭厕神、猪神和收获女神的习俗，在被整合为一个习俗之前，分别具有独立的传承地位和源远流长的传承线路。而且复合了多种神祇的灵性，被迎祭于厕间、猪栏的紫姑神，与《异苑》故事中的紫姑也存在着本质上的区别，前者是一个复杂的神性人物，后者基本上是一个单纯的故事人物。因此，要了解作为神性人物的紫姑和祭紫姑习俗的全部文化内涵，必须首先了解祭紫姑习俗的原型——古老的祭猪神、厕神和收获女神的习俗。

祭猪神的习俗，至迟在西周即已产生了。《诗·大雅·公刘》云：“既登乃依，乃造于曹。执豕于牢，酌之用匏。”“曹”是对猪神的称呼。这几句诗的完整意思是，参加宴会的客人都已坐定，于是到猪圈前祭祀猪神，祭毕捉猪做成佳肴，用葫芦瓢盛酒痛饮。

祭厕神的习俗，产生的时间还要早，至迟是在殷代。殷代以迄战国，万物有灵的迷信观念与尚巫、淫祀、畏鬼之风非常盛行。在这一时期人们的神秘想象中，不仅山林中有山神、山鬼，川泽中有水神、水鬼，房前、屋后、门梁、中雷（天井）、灶台、厕所、畜圈、水井，也均有神、鬼存在，而最与人休戚相关的，就是这一类隐藏在生活设施里面的神、鬼。凡家中人生病，年成不顺，或出现某种灾祥症候，都以为是这些神、鬼在冥冥中使然。

为了趋吉避凶，殷周时人对这些神和鬼分别采取了两种办法，对家神采取的办法是祭祷与斋献，对家鬼（按：此处所说家鬼不包括祖先的鬼魂）采取的办法则是驱除、禳祓。如殷、周祭典中有“五祀”这一名目，《路史·余论四》引《世本》曰：“商王‘汤作五祀’。”五祀的对象均属于家神，它们分别是门、户、井、灶和中雷。五祀中没有列入厕神，主要是因为门、户等家神在当时人的心目中比厕神更有代表性，地位也更高。驱除、禳祓家鬼的具体办法，主要是“雩”，《周礼·春官·占梦》郑玄注曰：“雩，‘谓执兵以有难却也。方相氏蒙熊皮黄金四目玄衣朱裳执戈扬盾帅百隶为之驱疫厉鬼也。’”殷、周时期每逢季节转换之际均要进行一次雩鬼的仪式，其程序是先逐户逐室地驱除家鬼和各种疫鬼，然后高擎火把，象征性地将之掷到郊外，抛入水中。

在雩鬼的对象中，也有厕鬼。《荆楚岁时记》载：“正月末日夜，芦荻火照井、厕中，则百鬼去。”此种驱逐井、厕中鬼的习俗，即源于先秦的雩鬼仪式。祭厕神与禳厕鬼的深层心理结构，实际上是一致的，它们均出于对厕中精灵的敬畏。厕神、厕鬼的共同原型也均是厕中精灵，把它当做善灵对待时，就称它为厕神；把它当作恶灵对待时，就称它为厕鬼。这是神话与迷信中普遍存在的一种二元结构。

南朝前期，并存着几种互不相涉的厕神传说。《荆楚岁时记》隋杜公瞻注引曰：

《洞览》云：“是帝尝女，将死，云：‘生平好乐，至正月半可以衣见迎。’”

《杂五行书》：“厕神名后帝。”《异苑》云：“陶侃如厕，见人，自云后帝，著单衣，平上帻，谓侃曰：‘三年莫说，贵不可言。’”

除《异苑》《杂五行书》提到的紫姑、后帝和《洞览记》提到的帝誉女之外，还有传说分别谓厕神是两汉淮南王刘安和乌刍沙摩明王。在这形象、来历各异的五个厕神中，紫姑传为厕神的时间有可能更早一些，因为紫姑实际上是对“厕姑”的一种驯雅的称呼和写法，上古音紫、厕双声，可以通假。但是五种厕神传说同时并存，说明在南朝前期厕神的形象尚未完全定格为紫姑。到了南朝梁时，紫姑为厕神的说法便占了上风，如《荆楚岁时记》曰：“正月十五，其夕，迎紫姑，以下将来蚕桑，并占众事。”

祭收获女神的习俗，可以一直追溯到史前时代。及至战国时期，不同的地区奉祀的收获女神也各不相同。如《庄子·逍遥游》云：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外，使物不疵疠而年谷熟。

又《史记·天官书》张守节《正义》云：织女“主果丝帛珍宝”。《春秋元命苞》云：“咸池主五谷……咸池，言谷生于水，含秀含实，主秋垂。”咸池星神也就是《楚辞·九歌》中迎祀的少司命。

藐姑射山神，织女与咸池星神，便均属于收获女神。上古时期对收获女神的祭祀模式是春祈、秋报。春祈的内容为卜谷、祈年。南朝宋时向紫姑求占众事，显然是向收获女神卜谷、祈年祭仪的一种变形遗存。

猪神、厕神和收获女神，就是南朝宋时紫姑神的三个主要的神话原型。南朝时期，厕神紫姑的地位突兀而起，超过了传统五祀中的门、户、井、灶、中雷，原因也就在于她兼摄了猪神、收获女神和其他厕神的神性。

从南朝宋到梁时，时间虽然不长，但祭紫姑的习俗却有较大的发展、变化。发展、变化之一是与正月初一“令如愿”的习俗发生了“交际”。如愿的故事最早见录于〔晋〕干宝《搜神记》卷四，其文曰：

庐陵欧明，从贾客道经彭泽湖，每以舟中所有多少投湖中，云以为礼，积数年后复过，忽见湖中有大道，上多风尘，有数吏乘车马，来候明云：是青洪君使要。须臾达，见有府舍，门下吏卒，明甚怖。吏曰：“无可怖。青洪君感君前后有礼，故要君，必有重遗君者。君勿取，独求如愿耳。”明既见青洪君，乃求如愿。使遂（随）明去。如愿者，青洪君婢也。明将归，所愿辄得，数年大富。

隋佚名氏编的《录异传》中也收载有如愿女的故事。《录异传》收载的这个故事，是从《搜神记》中如愿故事发展出来的一篇异文。它的实际流传时间至迟始于东晋时期。从如愿故事，便附会出了正月旦“令如愿”的习俗。《荆楚岁时记》载：正月初一，“又以钱贯系杖脚，回以投粪扫上，云‘令如愿’。”杜公瞻注曰：“今北人正旦夜立于粪扫边，令人执杖打粪堆，以答假痛。又以细绳系偶人投粪扫中，云：‘令如愿。’意者亦为如愿故事耳。”

如愿女的婢妾地位，死后藏身于粪扫中和令人如愿致富等特性，与紫姑非常相似，所以从南朝宋至隋代，“令如愿”与“迎紫姑”的习俗之间，便不断发生“交际”（互相借取、交流、影响）关系。如刘敬叔《异苑》中还有这么一个故事：平昌孟氏恒不信迎紫姑之事，尝在正月旦躬试往投，结果自跃茅屋而出。孟氏用以迎紫姑的方式“往投”——用细绳系偶人来回投于厕中，便借取了“令如愿”的方式。因为迎紫姑原只需设偶人，而用不着细绳系之后复投掷。

反过来，“令如愿”本不需作偶人，但到了隋代却产生了“以细绳系偶人投粪扫中”的“令如愿”方式，这显然又借取了迎紫姑的习俗。隋代以下，如愿的形象和令如愿的习俗，便分别融入紫姑的形象和迎紫姑的习俗中去了。近世，有的地方称紫姑为帚姑，并在粪堆前迎紫姑，便明显地含有如愿的影子，属于令如愿习俗的残余。

祭紫姑习俗在南朝的发展、变化之二是紫姑兼摄了蚕神的神性，南朝宋时正月半祭蚕神的习俗在梁时部分地迁置到祭紫姑的习俗中去了。南朝宋冬阳无疑《齐谐记》曰：“正月半，有神降陈氏之室，云是蚕室，若能见祭，当令蚕桑百倍。”梁吴均《续齐谐记》曰：“吴县张成夜起，忽见一妇人立于室东南角，举手招成，成即就之，谓成曰：‘此地是君家蚕食，我即此地之神。明年正月半，宜作白粥，泛膏于此以祭我，当令君蚕桑百倍。’言讫而去，遂失所在。成如言为作膏粥。自此以后年年大得蚕。”这两条记载表明，在南朝宋时至梁以前曾经存在过正月十五祭蚕神的习俗，这一习俗借取了祭门户习俗的部分因子——如以膏粥作为祭品。

但是到了南朝梁时，祭蚕神作为一项独立的祭祀习俗，便已经不存在了。《荆楚岁时记》载：“正月十五日，作豆糜，加油膏其上，以祠门户。”可证祭门户的古老习俗在梁时又恢复了独立的继承形态^①。《荆楚岁时记》注曰：“今世人正月十五日作粥祷之，加以肉覆其上，登屋食之，咒曰：‘登高糜，挟鼠脑，欲来欲来，待我三蚕老。’则是为蚕逐鼠矣。”这一习俗是南朝前期祭蚕神的变形遗存，它的意味已不是祭蚕神，而是为蚕逐鼠或祈祷老鼠不要吞噬蚕虫。

南朝宋时祭蚕神的习俗为什么到梁时便消失了呢？我们认为，原因就在于这个习俗与祭紫姑融合在一起了。在南朝宋时迎紫姑还只是求占众事，到了梁时便特别提到了“以卜将来蚕桑”，这清楚地反映出紫姑兼摄了蚕神的神性。

祭紫姑习俗在南朝的发展，变化之三是迎紫姑神的仪式中又吸收了迎帝誉女的仪式因子。如前引《洞览记》载：“帝誉女将死，云：‘生平好乐，至正月半可以衣见迎。’”而据隋杜公瞻《荆楚岁时记》注说，迎紫姑时，也要在厕中悬挂衣服。

当如愿女、蚕神、帝誉女的神性也被紫姑所兼摄，祭祀、祈求这三位神祇的仪式、习俗为迎祭紫姑的习俗所吸收，变为其中的有机构成因子时，紫姑的神性、形象及迎祭紫姑的习俗，也就完成了它的前期生成、塑造和发展的过程。后世对于厕神为紫姑这一点，基本上不存在什么歧义^②，迎祭紫姑习俗的变异幅度，也基本上没有超出南朝梁时形成的框架范围。

二

隋代以迄近世，祭紫姑习俗在不同地区主要表现为两种传流状态：一种变异幅度较小，一种变异幅度较大。

变异幅度较小的一种，基本保持了南朝祭紫姑的旧习，变异主要发生在如祭祀日期、对紫

^① 祭门、户，是古老的五祀中的两个项目。按《吕氏春秋·十二纪》，祀户与祀门分别被安排在春季与秋季。秦汉以下，祭门与祭户便被集中安排在了正月。

^② 对于厕神的来历，后世仅在志怪小说《封神演义》中有一种新说。其主要内容是，赵公明助纣为虐，被陆压道人施术致死，赵公明的三个妹妹：云霄、琼霄、紫霄，大摆黄河阵，用混元金斗（马桶）把元始天尊的弟子困于黄河阵中。元始天尊与老子合作施法，将三位姑娘弄死。以后，姜子牙封赵氏三位姑娘为坑三姑娘。

姑的具体称呼等细节上。如江苏《吴中岁时杂记》载：

接坑三姑娘。望夕迎紫姑，俗称接坑三姑娘，问终岁之休咎，妇女又有召帚姑，针姑、苇姑，卜问一岁吉凶者，一名百草灵，乡间则有祈蚕之祭。^①

浙江《临安岁时记》曰：

（上元节）人家妇女，则召帚姑、针姑、苇姑、筲箕姑，以卜问一岁吉凶。乡间则有祈蚕之祭。^②

山东邹县，上元夕“女子邀厕姑，问凶吉”^③。

安徽《寿春岁时记》曰：

正月初九日，妇女相聚迎九娘神，卜将来蚕桑及一切杂事，或曰九娘神即紫姑神也。^④

湖北《监利岁时气候记》曰：

元夜，迎紫姑，卜问丰欠。^⑤

陕西《凤翔县民俗琐记》曰：

俗重（正月）十四夜。祖先五祀，皆设祭。有向卜及召紫姑者，于是夜占休咎。^⑥

最常见的卜问紫姑的方式，一种是视偶人点头与否，来断定休咎；一种是将插了筷子或角针的筲箕（淘箩）或水瓢置于铺了一层沙灰或白米的盘上，视针筷在盘上所划印痕接近某种文字、图画或符文，以断休咎藏否。如唐段成式《酉阳杂俎》记：“黄（州）之俗人郭氏，每岁正月，迎子姑神，以箕为腹，箸为口，画灰盘中为诗，敏捷立成。”苏轼《东坡志林》亦记云：“江淮间俗尚鬼，岁正月，必衣服箕帚，为子姑神，或能数数画字。”又，《海宁风俗记》曰：

十三日，谓之上灯夜，是夜起，至十八日止，可接淘箩头娘子。法用米淘箩一只，倒覆中插角针，下铺白米。簪以红花，戴以女帽，设香案，年糕、净茶各一杯，旁立妇女二人，以手指抬起淘箩，口中念念有词：“茶冷了，糕硬了，淘箩头娘子好来了。”为是者三遍，其淘箩自动。举家即以本年吉凶问卜，亦卜紫姑之类耳。^⑦

《长沙新年俗记诗》“不道水瓢亦有神，闺中迎接信弥真。姑姑解得儿童意，喜把糕团分赠人”注云：

闺中妇女，每于新年迎接瓢姑姑神。取厨中水瓢一只，上缚一竹筷，两人以手托之，口中祝词毕，瓢上竹筷即能写字。家人可卜休咎。如小孩索糕饼时，瓢能转动竹筷，与案上供品赠之。^⑧

上述两种卜法，有可能在南朝时期便已经有了。后一种卜法实际上是借取道士习用的扶乩法术。

变异幅度较大的祭紫姑习俗，存在着很多种地区性类型，我们可将它们粗略地概括为五

① 《中华全国风俗志下篇》，上海书店1986年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

种：第一种是祭紫姑习俗变型为民间少女在灯节进行的节日游戏。如近世山东姑娘在每年正月十五用秫秸或谷秆扎成“七姐”之身，给她穿上花衣，又用葫芦或瓢画成一个姑娘头系于其上。然后众姑娘簇拥扶持着“七姐”上街游行。与山东姑娘相比，云南石屏县请七姑娘的游戏更为火热、有趣。《石屏之请七姑娘》文记曰：每年旧历正月，姑娘们用一枝有枝杈的樱桃木或柳木，扎成“七姑娘”之身，给她穿上花鞋，红衣绿裤。装饰完毕后，预先藏在厕所，并先找七家封门纸七张。等到临请之时，不令男子窥看，悄悄将封门纸焚化，又以纸制金银钗七对，黄钱七份，焚化。然后将七姑娘由厕所请至堂上，以两人挟着，所有在座之女伴，齐声念道：“七姑娘，要来快来，大家都是姑娘伴，爱玩爱耍请你来。后门鸡儿叫，前门狗儿咬，骇着姑娘也不好，关了鸡，拴了狗，让开姑娘才好走。姑娘来，喜怀怀；姑娘到，大家笑。姑娘发，什么发？又光又滑青丝发。姑娘脸，什么脸？又白又嫩桃花脸。姑娘眼，凤凰眼。姑娘眉，蚕蛾眉。姑娘鼻，悬胆鼻。姑娘口，樱桃口。姑娘什么牙？三十六颗御米牙。姑娘什么腰？风吹杨柳腰。姑娘什么脚？三寸花鞋二寸脚。”^① 山东及云南石屏的请七姑娘活动，已由节日祭祀习俗完全变形为节日游戏习俗了。

第二种是祭紫姑习俗被移去祭礼另一个小女神。据河南《源县之闺阁游戏》一文载，当地姑娘与已婚妇女，每年正月有请鳖姑娘一俗，其内容与程序是：

用杓子一把，赶杖一条，小儿衣服数件，扎成如人形，置于阴沟旁，焚香叩首，念咒数句，二人抬至灶神前，以卜一年吉凶，或询以将来之富贵贫贱，问话时杓头若点动，即为应允。^②

当地同时还传流着请七姑娘的习俗，其内容、程序与请鳖姑娘几乎完全相同，唯一不同之处，就是请七姑娘的地点在粪堆前^③。由此可见，请鳖姑娘的习俗因子是从请紫姑（七姑娘）借取的。请鳖姑娘习俗实际上是请紫姑习俗的一种变异幅度较大的地区性类型。

第三种是祭紫姑的名目、解释系统及大部分习俗因子均被遗忘了，仅有某种仪式躯壳遗存下来。在河南源县灯节期间还流传着这么一种习俗：“各家用芊草束缚成把。插纸花于其上。分散各粪堆旁，名曰散花。”^④ 这一习俗就属于迎紫姑仪式躯壳的孤立遗存。人们已忘记了这个活动与迎紫姑有关，但又没有重新为之找到一个解释系统，因此，它只是一种操作传承。

第四种是在祭紫姑的名目下，进行的却是与卜问众事和蚕桑无关的事宜。如近世有些农村逢元宵节期间下雨便到厕所边燃一炷香，烧三个旧灯笼，向紫姑求晴，有的地方的农妇向紫姑卜问婆媳、妯娌、邻里关系或失窃东西的去向，均属于这一类别。

第五种是紫姑作为占卜女神，在寻常的日子里人们也向紫姑卜问诸事。直至现代，民间还流传着一种名曰“请筷仙姑娘”的习俗。凡家人生病或有疑惑，便在碗中盛水，将三至四根筷子竖插在碗中，用碗中水轻浇其上，以倒不倒来断定吉凶臧否。此种占卜方法并不限于正月十五日用，平常有事皆可用之。

从隋迄于今，祭紫姑习俗经过一千多年的演变，发展出了难以数计千奇百怪的地区性变异

① 《中华全国风俗志下篇》，上海书店 1986 年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

样式。本文列举的只是其中的极小部分。如果在全国范围内进行实地采访，肯定会发现不少形式上更加生动有趣、文化内涵也更加丰富的地区性祭紫姑习俗类型。

浊秽厕神与窈窕女仙

——紫姑神话文化意蕴发微*

潘承玉

众所周知，由于先民面临的生存问题和所持思维方式接近的缘故，古代各民族产生了不少旨趣相通的神话和大致可以对应的神祇。然而，神话的世界性并不能掩盖民族性。各民族神祇间的对应关系毕竟只是局部的。例如，古希腊神话中的一些神祇就无法从古代中国神话中找到恰当的对应物；反之亦然。厕神紫姑就是古代中国神话中这样一个独有的民间神祇。

一、最先的厕神是男性

正月十五夜请紫姑，是南方地区流行了至少一千多年，直至近代仍未绝迹的民俗。康乾间广陵江显《松泉诗集》卷四《紫姑乱》云：“花糝两朵云帕乌，耳珰一双垂明珠。子胥曹姑俱不在，厕边拜祝迎紫姑。逶迤曲巷回深院，入得香闺门阖扇。银灯灼灼语喁喁，先问寿年后针线。”会稽胡浚《绿萝山房诗集》卷二《元夜迎紫姑神歌》云：“柳丝摇黄兰笑紫，红灯照月春如水。紫姑出游夜不归，一束香当挂钗珥……曹姑已出夫婿去，旋风吹衣来姗姗。大妇问蚕中妇岁，酌酒酬神神亦醉。”光绪《川沙厅志》亦载：“元夕……小女子以饭箩蒙帕，插花胜，邀紫姑神问休咎，曰‘坑三姑娘’。”

实际上，此俗在六朝时期就被人称为古俗了。南朝宋刘敬叔《异苑》载：

世有紫姑神，古来相传，是人妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：“子胥不在（是其婿名也），曹姑亦归去（即其大妇也），小姑可出。”戏捉者觉重，便是神来。莫设酒果亦觉辉辉有色，即跳躐不住。占众事，卜行年、蚕桑，又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。

值得注意的是，当时的紫姑虽在厕边受祭，但还没有获得厕神的名号。当时公认的厕神是一位不无威风的男性神。《异苑》另载：

陶侃，字士行，曾如厕，见数十人，悉持大印。有一人，单衣平上襜，自称后帝，云：“君长者，故出见。三载勿言，富贵至极。”侃便起，旋失所在。有大印作公字，当其

* 本文原载于《绍兴文理学院学报》第二十卷第4期，第40-44页。

秽所。《杂五行书》曰：“厕神曰后帝也。”

原来，这位孤寒出身的东晋二州刺史、八州都督的功名富贵，乃出于厕神“后帝”所赐，今天读来，岂不荒唐！然而，正是从这里，我们看到了只有东方农耕文明才有的地肥崇拜的文化遗存。

华夏民族繁衍、生息于欧亚大陆的东部，面朝黄土背朝天，形成了不同于游牧文明和海洋文明的农耕文明。农耕文明的物质基础自然是农业生产劳动。任何农业生产劳动都可以简化为播种和收获这两个环节。随着原初地力的不断被消耗和耕作技艺的不断研求，我们的祖先逐渐在这两个环节中间加上了一个施肥环节，而且越来越认识到这个环节对农业丰歉的举足轻重作用。肥料的最好、最简单来源就是坑厕。对粪肥的极端重视产生了不见于其他文明的地肥崇拜。“庄稼一枝花，全靠肥当家”的今日农谚，可以说与上古的地肥崇拜情结一脉相承。清初酌元亭主人《照世杯》卷四《掘新坑慳鬼成财生》的话本，透过滑稽的外表，实在是地肥崇拜意识与商业社会结合而生的一个准神话。

地肥崇拜的直接表现就是有关坑厕的信仰。中国古人给臭秽的茅厕以“五谷轮回之所”的雅称，相信有一个神栖止其中，它能预知年成和蚕桑的好坏，能予人以大富大贵。大约在六朝以前的漫长古代，厕神都是男性的“后帝”。

这位后帝的真实身份又是什么呢？《诗经·鲁颂·閟宫》：“皇皇后帝，皇祖后稷。”《郑笺》：“皇皇后帝，谓天也。”原来坑厕的最早主宰是神圣的天帝！

二、永远的女厕神

六朝以后，紫姑顶替了天帝在这个臭秽之地的位置，成了永远的女厕神。唐佚名《显异录》载：

紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿，寿阳李景纳为妾。其妻妒之，正月十五阴杀于厕中。天帝悯之，命为厕神，故世人作其形，夜于厕间迎祀，以占众事，俗呼为三姑。

南朝梁宗懔《荆楚岁时记》、北宋钱塘沈括《梦溪笔谈》和南宋昆山范石湖《元夕诗》等记载表明，在南方地区，正月十五迎厕神紫姑的民俗，一直在流行，紫姑甚至成为小儿们押玩的对象。沈书卷二十一载：

旧俗正月望夜迎厕神，谓之紫姑；亦不必正月，常时皆可召。予幼时见小儿辈等闲则召之，以为嬉笑。

而在北方地区，至迟在唐代亦有此俗。李商隐《正月十五夜闻京有灯恨不得观》：

月色灯光满帝都，香车宝辇隘通衢。

身闲不睹中兴盛，羞逐乡人赛紫姑。

据考，此诗作于唐武宗会昌五年（845），作者当时在蒲州永乐（今属山西），说明中晚唐之际，偏僻的北方乡镇已在流行此俗。

明清时期的京城仍有此俗，不过紫姑的名字略有变化。明刘侗《帝京景物略》卷二载：

正月……望前后夜，妇女束草人，纸粉面，首帕衫裙，号称“姑娘”。两童女掖之，祀以马粪，打赤鼓，歌马粪芎歌。三祝神则跃跃，拜不已者，休；倒不起，乃咎也。男子

冲而扑。

不管是“紫姑”“何媚”“姑娘”，还是如前所引的“坑三姑娘”，厕神的女性身份是千年不变的。而且，据清《合璧类编》载：“正月十五夜迎紫姑神者，祝曰：‘子胥不在，曹姑归去，小姑可出。’”其婢妾的家庭地位也是千年不变的。紫姑成了漫长的封建时代婢妾文化的价值符号。

将一位被侮辱被损害致死的婢妾视为神灵加以祭祀，似乎体现了中国民间信仰对下层女性的尊重，反映了中国民间文化的民主性和人道性。然而，只要稍加思索，我们就会得出否定的结论。

其一，紫姑所占住的“神坛”毕竟只是臭秽的坑厕。从祭祀仪式的描写来看，祭祀者只是出于利己目的，一年一次把紫姑请出来问问年成而已，没有巫术仪式表现出帮助神祇改变其卑微处境或处罚其悲剧命运制造者的意愿。而且居然祭品就是马粪（紫姑毕竟是女神而不是蛆虫或羌螂）！似乎这位紫姑生前作为侍妾活该被大妇害死，成为亡灵以后又活该永埋在坑厕之中。著名神话学家马林诺夫斯基指出：“神话，作为对在现代生活中依然存在的远古现实的描述，作为援引先例对现实进行辩解和证实的手段，为我们提供了一种远古时代的道德价值、社会秩序与巫术信仰等方面的模式”，“当宗教仪式、礼节、社会准则和道德规范需要被证明正当合理时，需要被赋予古代性、现实性和神圣性时，神话就应运而生了。”^①紫姑神话的出现和长期流传，正是漫长的古代社会夫君、主母、侍妾三位一体的家庭秩序和主母掌握侍妾生死的道德观念的“正当”证明。

其二，在民间信仰中，紫姑往往又和众多魅人害人的女鬼或女厕鬼依稀仿佛。唐李亢《独异志》中就有个厕中女鬼魅惑李赤致其毕命的故事^②。南宋洪迈《夷坚乙志》卷十七“女鬼惑仇铎”条更据传闻曰：

紫姑神颇多假托，或以害人，予所闻见者屡矣。今记近事一节，以为后生戒。天台士人仇铎者，本待制寓之族派也，浮游江淮，壮年未娶。干道元年秋，数数延紫姑求诗词，讽玩不去口，遂为所惑。晨夕缴绕之不舍，必欲见真形为夫妇，又将托于梦想，择虽已迷，然尚畏死，扰自力拒之。鬼相随愈密……

这位后来自言名叫三六娘的女鬼，假冒紫姑，想出种种办法，使仇铎误食丹药，欲狂渴赴水死，又引头击柱，用瓦片割脸，定要自残而亡。这些借色害人的女鬼，寄身厕中，或直接假托紫姑之名行之，当然一也就使厕神紫姑本身具有了“犯罪”的嫌疑。

合而观之，紫姑这个以小妾之身被主母害死的不幸神祇，在民间信仰中并没有得到多少同情。在一年一次的元宵节祭祀之外，被利用（即卜众事）、被冷漠、被诬枉才是其经常的处境。显然，贯穿在厕神紫姑信仰中的主导意识，是当权派主母阶层的意识。这既证明了中国古代民间信仰缺乏人道精神的一面，又再一次印证了任何社会中占统治地位的思想总是统治阶级的思想的真理。

^① [美] 阿兰·邓迪斯：《西方神话学论文选》，上海文艺出版社1994年版，第257、269页。

^② 见《太平广记》卷三百四十一“李赤”条所引。此故事又见于《河东先生集》卷十七、《文苑英华》卷七百九十四。

三、失意士大夫的知己关怀

“众女嫉余之蛾眉兮，谣诼谓余以善淫”，屈原的诗歌发唱惊挺，两千年来引起士大夫的广泛共鸣。其中一个重要原因就在于他实际上揭示了专制君权下文人士大夫们的准婢妾角色，就在于他为此后无数代无数量文人的既定命运先鸣了不幸。明乎此，我们也就不难理解，清代康熙年间的乌程唐之凤，何以垂暮之年还要跪对厕神紫姑，向其大吐衷肠了。其《天香阁文集》卷八《迎紫姑神文》曰：

岁在涪滩，正月既望，主人在室，灯火明亮，清茶佳果，陈于几上，询何为者？迎神来享。于是以彩为衣，以芦为轿，薄施装束，女形略肖，号曰紫姑，俨然端好。迎于暗僻，有顷神到，妇女再拜，儿童欢笑，一岁之中，休咎先报。主人曰：“予有所疑，愿决于神。”肃衣整冠，伛偻其身，北面稽首，心事具陈，叨叨絮絮，愿神莫嗔。予之少时，圣贤私淑，鄴架缥渺，罔不披读，日往月来，有腼面目，蠖伏终身，在水之曲，彼戾于天，此入于谷，进则无成，退则取辱。凡此蹭蹬，唯神是告。传家累叶，亦有田园，五亩之宅，缭以崇垣，衣租食税，不忧饔餐，风波叠至，一旦掀翻，郁郁桑麻，他人是蕃，峨峨室庐，他人是安。凡此弃掷，唯神宜言……读圣贤书，期于正直，为忠为孝，依仁据德，落落穆穆，不事修饰，举世就规，我徒守默，高冠大绶，捷者先得，缓词软步，候人颜色，齿牙便利，威仪整饬，予则迂疏，不能改易。凡此得失，唯神是择。言讫复拜，俯伏青坛，伤感于心，涕洒涟涟，篋中书卷，不值一钱，四纪于兹，历尽迍邅……

但是，在唐之凤等人面前，紫姑还仅仅是一位无言的倾听者。在民间神话的基础上创造出文人神话，使紫姑形象具备了鲜活的面目和新的美学意蕴的，是另两位杰出的文人士大夫。《东坡续集》卷十二《子（紫）姑神记》云：

元丰三年（1080）正月朔日，予始去京师，来黄州，二月朔至郡。至之明年，进士潘丙谓予曰：“异哉，公之始受命，黄人未知也。有神降于侨人郭氏之第，与人言如响，且善赋诗，曰：‘苏公将至，而吾不及见也。’已而公以是日至，而神以是日去。”其明年正月，丙又曰：“神复降于郭氏。”予往观之。则衣草木为妇人，而置筋手中，二小童子扶焉，以筋画字曰：“妾寿阳人也，姓何氏。名媚，字丽卿，自幼知读书属文，为伶人妇。唐重拱中寿阳刺史害妾夫，纳妾为侍妾，而其妻妒悍甚，见杀于厕。妾虽死不敢诉也。而天使见之为直其冤，且使有所职于人间。盖世所谓子（紫）姑神者，其类甚众，然未有如妾之卓然者也。公少留而为赋诗，且舞以娱公。”诗数十篇，敏捷立成，皆有妙思，杂以嘲笑；问神仙鬼佛变化之理，其答皆出于人意外。坐客抚掌。作道调《梁州》，神起舞中节，曲终，再拜以请曰：“公文名于天下，何惜方寸之纸，不使世人知有妾乎？”予观何氏之生见掠于酷吏，而遇害于悍妻，其怨深矣；而终不指言刺史之姓名，似有礼者；客至逆知其平生，而终不言人之阴私与休咎，可谓知矣；又知好文字而耻无闻于世，皆可贤者。粗为录之，答其意焉。

这里的紫姑无疑可看作乌台诗案前后苏轼自我的化身。苏轼因反对新党变法，被迫转知地方，王安石罢相后，又因同情新党而迭遭旧党打击。据《宋史》本传，哲宗元丰二年（1079）

三月，苏轼由湖州知府任上上表朝廷，七月，被旧党御史李定等“摭其表语，并媒孽所为诗以为讪谤，逮赴台狱，欲置之死”，这与紫姑“见掠于酷吏，而遇害于悍妻”，可谓其怨同深矣。出狱以后，苏轼作《十二月二十八日，蒙恩责授检校水部员外郎黄州团练副使，复用前韵》二首，其一云“此灾何必深追咎，窃禄从来岂有因”，这与紫姑“终不指言刺史之姓名”，可谓同有礼矣；其二云“平生文字为吾累，此去声名不厌低”，可见苏轼亦曾如紫姑“好文字而耻无闻于世”。苏轼在赴湖州途中曾作《舟中夜起》一诗，内云“此生忽忽忧患里，清境过眼能须臾”，似乎对此行的休咎有所预感，其逆知平生之智去紫姑亦不远。

中国文学向有美人君子的比喻。与此前作家多着眼于高贵的天女及其美貌不同，苏轼把民间广泛流传的形象不雅的女厕神作了自己的移情对象，无意于对其进行一番化丑为美的形象再塑工作，而着重于开掘其内心世界的厚度：他负冤深重，但决不永远背着过去的包袱，一味悲悲戚戚；他诙谐机智，洞达一切，但并不道破天机，使人生变得索然无味；他有所追求又卓然自信，把生命的活力倾注于以自己的歌舞来服务人间的事业，总之，使这一形象首次从民间神话的神祇，变成了个性丰满、可爱动人的真正文学形象。

给予厕神紫姑以知己关怀的另一位士人是清代会稽人陈栋。陈栋生活在乾嘉之间，生逢盛世，诗、文、词、杂剧俱工，但一生落拓，郁郁早逝。所作《北径草堂外集》有《紫姑神》杂剧四折，首次以戏曲的形式对紫姑神话进行了完整的演绎。剧中紫姑家乡扬州，生来聪明伶俐，女工、乐器、诗赋无不出人头地，又长得苗条俊俏，“心中自己思想俺的本领容貌将就算得一个佳人了”。不幸父母双亡，养于邻母之手，十四岁被卖给土财主魏子胥为妾。一入魏门，大妇即安置他在厕边一间小屋居住，迫使他专做污秽不堪之事，并饱以拳棒打骂，未及一年就把个“香喷喷女孩儿身子”变成“痛生生玉质粪中埋”。作者根据封建时代士大夫的理想女性观，对紫姑的内美和外美作了夸张描写，对其“天乎心太忍”的悲惨处境和心绪进行了淋漓尽致的渲染，既吐出了作者自己“人间不须形久淹”的牢骚不平，又使这一形象比苏轼笔下的形象有了更为广泛的社会意义。如果说苏轼笔下的紫姑是苏轼自我人格的一种外在投射，代表的是一种较为理想的人生哲学，那么，陈栋笔下的紫姑则概括了天下无数侍妾的共同命运，概括了封建时代“玉质粪中埋”的生活真谛。

该剧的另一贡献还在于它首次落实了紫姑作为厕神的神职和神威。剧中写紫姑被封为厕神后，东华帝君给予桑弓一张，桃箭十枝，吩咐他在万香园坐衙办案，专管天下人家妻妾不平之事。紫姑司职有功，被加衔为司香天女。元宵节夜，紫姑重回故地，又见一大妇在厕边凌虐侍妾，遂拔出桑弓桃箭将妒妇眼睛射瞎：

（收江南）我如今并没有快钢刀把恶心肝剁作两三花，也不用狠铜锤把醋葫芦敲个万千疤。（拿弓箭科）则这小箭锋一会里放权丫，将你瞳神瞳神签瞎，再看你怒轰轰睁开双眼去吓人家。（射妒妇下）（侍女）天女此举大快人心，从此人家婢妾都出了一口气也……（第四折）

我们可以看到，不是在民间信仰中，而是在失意士大夫文人笔下，侍妾出身的神祇紫姑终于有了重见天日、扬眉吐气的时候。有了这个转变，现实生活中“人家婢妾都出了一口气”的日子也就不会太远了。有时候，士大夫文化比民间文化更具有进步性和民主性，这是一个例证。

四、还曾是诗仙和文艺女神

在古代中国民间神谱中，有不少与文化相关的神，如仓颉、二郎神、文昌帝君等等，他们或管文字，或司梨园，或主科举，唯独没有负责最“正宗”的艺术形式诗歌的，也就是说没有真正的文艺之神。这种情况，很容易使中西文化比较论者，得出东方文化没有西方文化具有浪漫精神的结论。

在中国文化研究内部，论者又常常将唐代文化与宋代文化视为基本相反的两种类型，称唐人人格外张，富于热情和浪漫想象，因此唐代诗歌和传奇小说才最为发达；宋人人格内敛，爱好哲理沉思，黜幻崇实，因此理学、史学和古文才最为昌盛，如此云云。

前引《东坡续集》的文字已可略见紫姑的诗才。至其诗、文、书法、音乐等才，复见《梦溪笔谈》卷二十一载：

景祐（1034—1036）中，太常博士王纶家因迎紫姑，有神降其闺女，自称上帝后官诸女，能文章，颇清丽，今谓之《女仙集》，行于世，其书有数体，甚有笔力，然皆非世间篆隶，其名有藻笈篆、茁金篆十馀名。纶与先君有旧，予与其子弟游，见其笔迹；其家亦时见其形，但自腰以上见之乃好女子，其下常为云气所拥。善鼓箏，音调凄婉，听者忘倦……近岁迎紫姑仙者极多，大率多能文章歌诗，有极工者，予屡见之，多自称蓬莱谪仙，医卜无所不能，棋与国手为敌。然其灵异显著无如王纶家者。

《夷坚》诸志更直接记载了传为紫姑所作的大量诗词。如《夷坚丁志》卷十八“紫姑蓝粥诗”条：

临川谢氏，家城西，筑圃艺花，子侄聚学其中，暇日迎紫姑神，作歌诗杂文。友生江楠过焉，意后生伪为之而托以惑众，弗信也。一日再至，于是默祷求诗。箕徐动曰：“德林素不见信，曷为索诗？”漫赠绝句云：“末豆应急用，屑榆岂充欲？嗜好肖赵张，苍皇救文叔。”众不晓所谓，复祷神，愿明以告我，又徐书云：“第一句见《晋书·石崇传》，第二句见《唐书·阳城传》，第三句见《史记·仓公传》，第四句见《后汉·冯异传》。”检视之，皆粥事也。盖是时，官妓蓝氏者，家世卖粥，人以“蓝粥”呼之，楠前夕方宿馆，神因以此戏之云。德林，楠字也。

《夷坚支乙》卷五“紫姑咏手”条：

吉州人家邀紫姑，正作诗，适有美女子在其傍，因请咏手，即书曰：“笑折天挑力不禁，时攀杨柳弄春阴。管弦曲里传声慢，星月楼前敛拜深。绣幕偷回双舞袖，绿衣闲整小眉心。秋来几度挑罗袜，为忆相思放却针。”信笔而成，殊不思索，颇有雅致也。

《夷坚三志壬》卷七“紫姑白竺”条：

《白竺词》传者至少，其正官一阙，世以为紫姑神所作也。方写至“追昔，燕然画角，宝轮珊瑚。是时丞相，虚作银城换得”，或问出何书史，答曰：“天上文字，汝那得知！”末句云：“东君暗遣花神，先到南国。昨夜江梅，漏泄春消息。”殊为骚雅。蜀人郝完父以春初邀请，既降，自称蓬莱仙人玉英，书《浪淘沙》词云：“塞上早春时，暖律犹微，柳舒金线拂回堤。料得江乡应更好，开尽梅溪。昼漏渐迟迟，愁损仙肌，几回无语敛双眉。”

凭遮阑千十二曲，日下楼西。”亦冲澹有思致。

其他尚有《夷坚三志壬》卷五“邓氏紫姑诗”条录有紫姑咏物写景绝句四首，《夷坚乙志》卷六“刘叉死后文”条录有紫姑代唐人刘叉鸣冤文一篇，《夷坚支景》卷一“西安紫姑”条录有紫姑分咏鹊、僧与红牡丹的绝句、联、慢词各一，《夷坚支丁》卷十“陈元紫姑诗”条录紫姑叹陈元巍捷命终七绝一首等。

《女仙集》《白苕词》等诗词文作品的传世，士大夫阶层在书宅生活中和科第前夕对紫姑的频频邀接说明，在两宋士大夫的信仰中，紫姑确是他们钟情的诗仙，是没有文艺女神称号的真正的文艺女神。他们对这位诗仙充满了依赖和期盼。上引文字中仇铎、谢氏子侄以及《夷坚支庚》卷二“蓬瀛真人”条中的祁氏子等都是这位诗仙的虔诚信徒。他们不仅把自己的诗思文才寄托在他身上，还梦寐以求地希望他指点科举功名的迷津。《夷坚支戊》卷二“方翥招紫姑”条云：

莆田方翥次云，绍兴丁巳（1137）秋，将赴乡举。常日能邀致紫姑神，于是以题目为问。神不肯告，曰：“天机不可泄。”又炫香酌酒祷请数四，乃书“中和”二字。右时方十八岁，习词赋，遂遮行搜索，如“天子建中和之极”“致中和天地位”“以礼乐致中和”“中和在哲民情”，如此之类，凡可作题者，悉预为之。是岁以举子多，分为两场。其赋作前题曰“中兴日月可翼”，后题曰“和戎国之福”，始悟所告。翥试前赋，中魁选。

《夷坚支乙》卷二“吴虎臣梦卜”条谓：

吴虎臣曾博闻强识，知名江西。为举子日，谒梦于仰山，欲知科第迟速。其夜梦红袖女子执板而歌，觉而不能省忆，但记一句曰：“寻春不是探花郎。”是后竟不第，而以献书得官。吴奉紫姑神甚谨，每言事多验。

所谓紫姑的诗文作品当然只是相应的扶乩迷信活动主持人的作品，对紫姑诗仙的迷狂也只是对诗文艺术本身迷狂的曲折反映。尽管这种迷狂带有强烈的功利色彩（两宋科举承唐制，主要考的仍然是士子的文艺创作才能），但它无疑向我们提示了两宋士大夫强烈的诗文艺术创作热情和超常的创作心态，揭示了他们并不比唐人逊色的艺术趣味和浪漫精神。简而言之，我国古代文化史上亦曾有过真正的文艺女神存在，两宋士人的心灵上亦曾有过广阔的浪漫想象空间。

至于这位杳渺莫测、人人企慕的文艺女神何以就是原本怨苦不幸的坑厕之神，他在两宋昙花一现之后何以又消失、重归其单一的坑厕之神的神格，则属另一个饶有兴趣的探讨论题。

迎紫姑习俗起源新论*

张晓舒

正月十五迎祭紫姑是我国农村流传很广的一项节日民俗。因时代和地域的差异，有些地方也称为迎七姑、请坑三姑娘、接田三姑娘、请淘箩头娘子等。目前，学术界对此风俗的研究还十分薄弱，亟需加强。本文试图对迎紫姑习俗的起源作一些探索。

一、对传统解释的质疑

迎紫姑习俗最早见于宗懔的《荆楚岁时记》：“（正月十五）其夕，迎紫姑，以卜将来农桑，并占众事。”寥寥数字向我们展示了荆楚民众对紫姑笃信膜拜的民情风俗。然而，紫姑何许人？人们为何要在正月十五的晚上迎祭她？这些都成为读者心中的疑云。由于《荆楚岁时记》对此俗语焉不详，而在这之前又无直接的文字记载可考，因此要还原迎紫姑习俗的原貌是非常困难的。

比较普遍的观点认为，民间对紫姑神的信仰是形成迎紫姑习俗的基础，换句话说，考释出紫姑信仰的形成过程便可以追溯到迎紫姑习俗的起源。于是，以下两则有关紫姑的传说材料引起了后世学者们的兴趣：

紫姑本人家妾，为大妇所妒，每以秽事相次役，正月十五日感激（按，即气愤）而死。故世人以其日作其形，夜，与厕间或猪栏边迎之。祝曰：“子胥（是其婿名也）不在，曹姑（即其大妇）亦归，小姑可出戏。”捉者觉重，便是神来，奠设酒果……能占众事，卜将来蚕桑。^①

紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿。寿阳李景纳为妾。其妻妒之，正月十五阴杀于厕中。天帝悯之，命为厕神。故世人作其形，夜于厕间迎祀，以占众事。^②

以这两段文字为据，学者们纷纷著文立说。其中，巫端书先生的观点具有普遍代表性，他这样解释迎紫姑习俗的形成原因：“紫姑（厕神）原是一个受虐待而早逝的劳苦妇女，人们怀

* 本文原载于《中南民族学院学报》（人文社会科学版）2001年第4期，第78-81页。

①（南朝）刘敬叔：《异苑》。

②（唐）《显异录》。

着十分同情的心情在他忧愤而死之日、郁亡之地请他出来一道玩玩。这一方面是给不幸者的亡灵以慰藉；另一方面则是借此机会就年成、婚姻等大事卜问神灵。可谓‘一举而二得焉’。”^①

这种解释合乎情理，但仍然存在疑问：《异苑》仅述紫姑是“正月十五感激而死”，可是人们是如何确认厕所与猪栏便是他的“郁亡之地”呢？倘若依循前人的思维方式，由紫姑的不幸而萌发人们的同情怜悯的心理，并在这种情感积淀的基础上形成迎紫姑习俗的话，那么紫姑的悲惨遭遇理应对此习俗作出圆满的解答。但事实却是，直至唐代，《显异录》中才出现“正月十五阴杀于厕中”，“天帝悯之，命为厕神”的重要内容。在这里，民间传说的发展明显地滞后于风俗习惯的形成。尽管紫姑传说及其传说中所折射出的民间对厕神紫姑的信仰，能够与后世的迎紫姑习俗彼此阐发，相互覆盖，但是它们却并非该习俗产生的最初根源。

不可否认，当迎紫姑习俗的源远已难以追寻时，广泛流传于民间的传说的确给它提供了重新诠释的机遇和继续发展的土壤。但是，这个触人心弦的故事却掩蔽了习俗的真实来源，从而给我们的民俗学研究留下了有待探索的空间。

二、迎紫姑习俗与原始的粪土崇拜

既然紫姑被授予厕神之职是后人对“厕间或猪栏边迎之”习俗的附会之说，那么南朝时人为何要在厕所或猪圈边迎祭他呢？

也许在现代人眼里，厕所与猪圈除了与污秽肮脏相关以外，似乎再无瓜葛。然而，在古代它们却因为构造上的相互关联，而常常被人们相提并举。《汉书·燕刺王刘旦传》里说：“厕中豕群出。”颜师古注曰：“厕，举豕溷也。”由此可见，古时候厕所与猪圈是合在一起的。在两汉墓出土的陶楼院里，“厕所居上、猪圈处下”的建筑风格也鲜明地体现出来。这种猪圈与厕所合一的办法有很多优点：一是将人粪作为养猪的饲料，是一种资源的再利用；二是人畜的粪便共贮，既便于清理，也方便农人耕作时施肥之用。总之，厕所也好，猪圈也罢，正月十五迎紫姑与难登大雅之堂的粪便似乎总有着难以割舍的隐微关系。

无独有偶，《荆楚岁时记》中还记载了一则与粪土有关的奇异风俗：“（正月初一）又以钱贯系杖脚，回以投粪扫上，云令如愿。”而为此作注的杜公瞻竟也在隋代寻觅到此习俗的遗风：“今北人正月十五日夜立于粪扫边，令人执杖打粪堆，云云，以答假痛。意者亦为如愿故事耳。”看来，正月十五之夜举行以粪为核心的节俗活动并非事出无因。对这一问题的探究，不仅可以加深对粪土文化的理解，还可以揭开迎紫姑习俗起源之谜。

首先，正月十五之夕是初民举行各种祭祀仪式祈求物质资料丰收增产的良宵。我国先民很早就注意到月圆月缺的周期性变化，他们以此作为量度时间的一个尺标，将月亮变化的一个完整周期划分为初吉、既生霸、既望、既死霸四个时段。与世界上许多原始农业民族都崇拜月神一样，我国远古初民也虔诚地祭拜过月神，以祈求风调雨顺、五谷丰登。刘毓庆先生就曾提出吉、霸、望、既是月名，也是祭名，是由先民对月神的祭祀活动演变而来^②。这其中，望祭无

① 巫端书：《“迎紫姑”风俗的流变及其文化思考》，《民俗研究》1997年第2期。

② 刘毓庆：《华夏日月神话文化意蕴之考察》，《民间文学论坛》1996年第2期。

疑承载着尤为神圣而崇高的使命。因为月望即月满盈圆之时，是太阴最具蓬勃生机的时刻，对于初民而言，这也是他们祭祀月神，以借助天威的旺盛神力，实现其美好愿望的最佳时机。这恰好从一个侧面引证了哈婷的观点，在原始人类看来，“满月是万物生长或应该生长的‘保护人’”^①。

在这种原始信仰的深刻影响下，正月十五作为新年伊始的第一个满月之日，便自然而然地成为远古初民敬神祈丰、禳祸求福的特殊时日。这在后世习俗中仍留有遗迹。江苏《南通正月望之奇俗》云：“月望之夜，用草把柏枝，握于手中，燃其一端，旋舞不已，且高声唱歌，”^②人们擎火旋舞的举动显然是远古巫风的残留。虽然与神秘庄严的原始巫仪相比，此时的仪式更增添了世俗娱乐的因子，但利农祈丰的节日内核却是一脉相承的。缘于先民对正月十五的特殊理解，因而在这个特定的历史时空里，人们对农作物丰收增产的欲求尤为强烈地表现出来。这种欲求观念势必影响到正月十五的节日形成，同时也必然给正月十五的节俗留下或隐或显、或深或浅的时代烙印。

其次，在人们科学认识粪土的实用价值以前，粪土曾被视为丰收象征的吉祥宝物，而由此形成的正月十五粪土习俗也被赋予了浓郁的农事祈丰特征。对于世代以耕作为本、以食为天的农民来说，人们所祈盼的是五谷丰登、六畜兴旺。但是，在原始时代，初民们不能识别土地的肥瘦差异，也不清楚气候对农作物的影响，他们误以为土地也像人和动物一样有灵魂，有喜怒哀乐，是它在控制着农作物的生长，这便是土地有灵的观念^③。随着农民耕作经验的不断丰富，他们发现在掺有粪便的田地里，植物生长繁茂、果实充盈，由此他们料定粪土是具有某种超自然力量的神奇灵物，它能赐予人类丰收与吉祥，于是以粪土为对象的自然崇拜孕育而生了。

为达到促产、避灾的目的，先民们曾举行过以粪土为对象的巫术祭仪，这种原始古朴的风俗在一些偏远封闭的地区仍可觅其踪迹。河南《沁源县之灯节》曰：“正月十四、十五、十六三日谓之灯节。各家用芊草束缚成把，插纸花于其上，分散各粪堆旁，名曰散花。”^④这是一个典型的模拟巫术的例子，“同类相生”的原则在其中得到淋漓尽致的展现。诚如弗雷泽所说，在原始人眼中，相类似的事物总是相互联系的，因此“他能仅仅通过模拟就实现任何他想做的事”^⑤。或许今日的沁源人不真正明白“散花”的原始内涵，但是在他们的祖先那里，芊草和纸花则分明是农作物开花结果的象征。当他们把植物的模拟物插入粪堆后，便认为这些模拟物由此也沾染上粪土的神奇魔力。我们的祖先正是希冀通过这种模拟巫术的方式，最终影响和控制真实的农业收成。这一不争的事实进一步说明我国的确存在过以粪为对象的自然崇拜和以此为主要内容的巫术祭仪。

综上所述，祈丰求食的心理是正月十五时空概念与粪土习俗文化之间关系的重要纽带。当正月十五之夕充斥着人们渴求丰收的强烈愿望时，以粪土崇拜为基础的祈丰占岁的“粪俗”便成为古老节日的主导风俗事项。

① [美] M·艾瑟·哈婷：《月亮神话—女性的神话》，上海文艺出版社1992年版。

② 胡朴安：《中华全国风俗志》，上海书店出版社1986年版。

③ 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，三联书店1992年版，第102页。

④ 胡朴安：《中华全国风俗志》，上海书店出版社1986年版。

⑤ [英] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版。

在北方，尽管人们把粪土的功用超自然化了，但是粪土却不具备超自然的形体。也就是说，在他们的头脑中，粪土虽然拥有神秘的属性，但是它与人、动物或植物一样，是有灵性的事物，能被巫术控制利用的实体。这种对粪土本身的神秘信仰，导致了北方具有浓厚原始巫术色彩的“粪俗”的产生。如杜公瞻所录，当地的民众采用了直接敲打粪土的巫术方式。与立春日鞭春牛习俗所深藏的巫术意蕴相仿，这些类似于“鞭”与“打”的举动在先民看来无不具有某种神奇魔力，能实现他们促农利丰的夙愿。更值得一提的是，此习俗的前身是以钱投粪的令如愿习俗，而“钱”在作为货币流通以前，曾是类似于铽的古田器，曹操的《步出夏门行·冬十月》中云：“钱镞停置，农收秋场。”这再次印证了我们的设想，此类不同寻常的风俗习惯确实与农事生产息息相关。

随着人类自我意识的不断萌醒与日益膨胀，人的形象逐步走出了无生命的世界，摆脱了动植物混杂的状态，成为万物的灵首。在这一观念的引导下，人们便认为是既具人格、又有魔力的神灵在支配世间万物，于是万物有灵的观念被神灵主宰的思想所取代。在“信巫鬼，重淫祀”的荆楚地区，楚人也相信粪土有专门的神灵在掌管。他们根据粪土的特性来想象这个神灵的形象，在粪土信仰的基础上臆造出一个有形体的神，这便是紫姑的雏形。由于紫姑神是粪土的自然力的化身，因而他沿袭了粪土利农的神奇法力，属于原始的自然神的范畴。

至此，我们终于发现：原始的粪土崇拜是粪土习俗产生的温床，而先民对拟人化的粪土神的信仰则是迎紫姑习俗的形成之源。尽管在紫姑传说的嵌入及明清时扶乩降神术的渗透下，迎紫姑习俗在后世发生了深刻的变化，但是它渊源于远古民众对粪土自然崇拜的性质却顽强地保留下来，直至今日，身为厕神的紫姑仍是人们心中庇护一方平安、保佑风调雨顺、人寿年丰的神祇。

三、紫姑由粪神演变为厕神的内在动因

传统的研究方法是以紫姑即厕神为立足点，由此推断迎紫姑习俗的性质。而当我们变换一种思维的方式，以粪土作为重要的切入口，追溯到迎紫姑习俗的真实本源之后，重新审视紫姑与厕神之间的关系就显得尤为必要。实际上，紫姑形象与厕神形象在被整合为一以前，各自具有独立的传承地位和源远流长的传承路线。

紫姑由粪土神灵演变为著名的厕神，大致经历了三个重要的发展阶段，它们各自的主要特征表现如下：在第一阶段，迎紫姑习俗初步定型。当人们将粪土拟人化而衍生出粪神紫姑的形象之后，执杖打粪的原始风俗便逐步削弱。人们把祭仪的场所固定在厕所里，于是形成了《荆楚岁时记》中所描述的占卜民风，这一习俗形式奠定了后世迎紫姑习俗的基本框架。

在第二个发展阶段，紫姑的神性发生了有联系的“偏移”，即由粪神变为厕神。经历了时代的推移、数代人的变迁，原始的自然崇拜已逐渐削弱。当人们无从解释怪异的迎紫姑习俗时，便把紫姑附会在一个与厕所有关的传说故事上，厕神紫姑的形象由此诞生。如果说先民对粪神紫姑的崇拜还饱含着原始人对自然界敬畏情感的话，那么，后世的紫姑传说则被涂抹上太多的伦理道德和社会等级的色彩，因而此时的厕神紫姑已不再归为自然神之属，而应被划为社会神之列。

在第三个发展阶段，紫姑信仰又发散出新的文化内涵，主要表现在厕神紫姑出现了世俗化的发展趋势。前人对紫姑的态度是谨小慎微的，其祭品也非常丰盛厚实，为了迎祭他的到来，农人们常常要事先把厕所打扫干净。而当紫姑信仰世俗化后，庄严肃穆的祭仪就变为“小儿辈等闲则召之以为嬉笑”的游戏，有的地方竟用马粪作祭品，还唱马粪芻歌。而且由于厕神紫姑与人们日常生活的联系日益紧密，紫姑的神职也得到相应扩充。他由最初主宰农作物收成的好坏，发展到事无巨细均能占卜，从而最终成为民间信仰中身兼数职的俗神。总之，紫姑的形象经历了由粪神变厕神，进而出现世俗化倾向的发展阶段，而其厕神地位的确立则成为紫姑由自然神过渡到社会神的重要分水岭。

厕神的源头也并非始于紫姑。在紫姑成为声名显赫的厕神之前，历史上曾经出现过神态各异的几种厕神形象，可分为以下三种类型：第一类是凶恶的厕神，如《幽怪录》云：“厕神名郭登。”《古今图书集成·神异典》卷四引《续玄怪录》补充道：“厕神（即郭登，蓬头青衣，长数尺）每月六日出巡，此日逢之必致灾难，人见即死，见人即病。”可见，厕神曾是一位面目狰狞的凶神。第二类是尊贵的厕神，《荆楚岁时记》引《洞览记》云厕神为帝誉的女儿，名叫胥。“帝誉女将死，云生平好乐，至正月十五可以见迎。”看来，这位厕神是个身份高贵的公主。第三类是男性厕神，《杂五行书》云：“厕神名后帝。”这在《异苑》中有详细记载。《异苑》中描述他“朱衣上帻”，显然是一位男性，而且后帝还能预知未来。

既然有几种厕神的传说并行于世，那么人们为何偏偏选择紫姑为传世之神呢？黄景春从这些厕神的相互关系入手，曾提出过这样的观点：“胥和后帝都是紫姑的共同原型，前者显示紫姑的女性、好乐、正月十五迎祭等特征，后者显示紫姑居厕、善卜的特征，二者合成了紫姑信仰的基本特征。”^① 黄先生很有见解地分析了构成厕神紫姑形象的诸多因素，总结了紫姑有别于其他厕神的一些特征，但是对于紫姑最终取代这些厕神的内在动因却未作深入的探讨。在我看来，人们之所以选择这样一位地位低贱、命运悲惨的弱女子为厕神，可能与民族心理的历史积淀和社会历史的原因有关。

其一，从原始思维的角度看，尊奉女性为厕神是许多国家共同存在的文化事实，这反映了人类思维中某种共性的因素。在原始农业时代，初民往往推崇女性为土地神，这恐怕已是学术界公认的说法。因为在母系氏族社会时期，妇女们承担着采集植物食物的责任，也正是在采集劳动中，她们认识了植物生长的规律，发明了农业。而且在原始思维里，女性的生育与土地的生产具有神秘的关联性，由此产生了众多不同国籍不同民族的女性土地神形象。与此类似，许多与农业生产有关的神灵也是由女性来充当，例如粪土神灵紫姑作为土地神的衍生物显系女性。而厕所，这个与农事有着千丝万缕联系的地方，其主管神灵为女性便也显得顺理成章了。

除了尊奉女性为厕神以外，有的国家还通过一些独特的厕所风俗来表现他们对女性与农业之间关系的认识。如在古代韩国，厕所一般有内外之分。内厕在屋内，为妇女使用；外厕在屋外，为男人使用。而将粪使用作肥料时，人们往往故意用内厕的粪便。因为他们认为妇女是繁殖丰收的象征，由此他们坚信使用内厕的粪便更利于农作物的丰收^②。总之，无论是崇拜女性

① 黄景春：《紫姑信仰的起源、衍生及特征》，《民间文学论坛》1996年第2期。

② [韩]郑然鹤：《厕所与民俗》，《民间文学论坛》1997年第1期。

厕神，还是珍视女性粪便，都表现了原始人所赋予女性的原始文化内涵和他们对厕所利农功用的认同感。

此外，厕神定格为女性的另一个重要因素来源于人们日常生活的实际。尽管厕所为男女所共需，但在古代，清扫居室以及厕所的活儿却总是由女性独自承担。生活不断强化着妇女与厕所之间的联系，奉女性为厕神就更加理所当然了。而且由于女性在家庭中地位低下，生育也被认为是污秽不净之事，因而古代曾有孕妇厕内生产之风。可见，奉女性为厕神还寄托了妇女们渴望厕神保佑分娩顺利、母子平安的美好祈愿。

其二，从人们的情感取向看，将柔弱不幸者超升为神灵，与他们对厕所的特殊感情协调一致。人们对厕所的感情是非常复杂的。一方面，他们的生活离不开厕所，农业生产也需要厕所；另一方面，厕所也是污秽肮脏之地，更是疾病瘟疫的传播源。在后一种心理的作用下，民间产生了凶恶厕神的形象。在《续玄怪录》中，郭登的疾病神格就是厕所传播疾病的事实在神话传说中的反映。这个可怕的厕神形象尽显了人们对厕所的排斥心理，而且它还进一步促使人们对厕所的态度由排斥发展到恐惧。值得肯定的是他们毕竟没有一味地恐惧与胆怯，相反，他们选择了以“善”制“恶”的进攻方式，令人同情的紫姑正是人们在这种心态下制造出的“善”的化身。在他们看来，这位心地善良的紫姑厕神不仅不会降临灾难、带来痛苦，相反还能保佑人们岁岁平安、人畜两旺。尽管小妾紫姑没有公主胥那样显赫的地位，但是她的身份更让人觉得可亲，是老百姓值得信赖的占卜神灵。

其三，从社会历史事实看，在封建社会，居于正室地位的妻凭借权势欺压妾以至于死的故事，历史上屡见不鲜。上至皇族，下至平民，妻妾之间的矛盾斗争竟然如此的相似。如汉高祖的宠妃戚夫人被吕后迫害，扔至厕中就是一个皇室家族中小妾遭妻室谋害的实证。这些真实的故事既唤起了人们心中的情感共鸣，也为紫姑信仰衍变为厕神崇拜提供了契机。

在中国神的世界里有两个风格迥异的神灵系统：一类是以自然崇拜和原始巫术为基础而产生的一批自然神，它们是人类童年时代的产物，代表着原始人对世界的最初理解；另一类则是在巫术仪典和原始信念消亡之后产生的一批社会神。尽管人们同样怀着虔诚的信仰，展开了丰富的想象，但是他们却永远也无法恢复童年时代的梦魇，在这些新神祇身上更多地体现了社会伦理道德的观念，闪烁着人类理性的光芒。

神灵是人类艺术化解释世界活动的产物，这两类神灵系统显示了人类解释世界的不同方式，前者更关注人与自然的联系，后者则把目光较多地投向了人类社会。值得注意的是，人们打破以自然为主轴的世界，与他们建立起以社会为核心的系统并非同时完成，这种对理想世界解构与建构的脱节最终导致了自然神与社会神的断裂。

当然，这两类神祇也并非绝对地泾渭分明。在色彩斑斓的神灵群体里，的确存在着个别连贯古今的神，它们跨越了自然神与社会神两个阶段，最终步入了文明时代的殿堂。这些神祇往往具有相似的特征，有的神因被纳入了宗教的体系，从而获得了再生的活力，而对于另一些神而言，它们的强大适应力来源于民众共同的心理机制，紫姑信仰便是一个难得的实例。无论紫姑的模样发生了怎样的变化，紫姑的神性经历了如何的变迁，人们所寄予紫姑的对物质资料丰收增产的渴求却未曾改变，而人们这种对生命的不懈追求也正是迎紫姑习俗能够绵亘千年、紫姑信仰能源远流长的深层文化之源。

“紫姑”信仰考*

崔小敬 许外芳

紫姑是中国民间诸神中颇为活跃的一位神祇。她虽是一个名不见经传的厕神，但是主管的范围较广，且与百姓生活密切相关。大至蚕桑收成，小至闺中密语，吉凶祸福，婆媳妯娌，她都管。这么一个重要的神祇，却鲜有研究者论及，大概因为她是厕神的缘故吧。兹就有关文献作一考查，不当之处，望专家指正。

民间“紫姑”信仰现存可见最早文字资料为南朝宋刘敬叔《异苑》。该书卷五云：“世有紫姑神，古来相传，云是人家妾，为大妇所嫉（一作妒），每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。”可推知，南朝时紫姑信仰已颇流行，故有传说故事附会之。《异苑》之后，南朝宋东阳无疑《齐谐记》、梁宗懔《荆楚岁时记》、隋杜台卿《玉烛宝典》等，均于正月十五条下引《异苑》文，后二书并引《杂五行书》厕神名后帝及《洞览》帝誉女事，似有将紫姑与后帝、帝誉女调合之意。紫姑之名姓，唐前似未见有称者，至《显异录》则谓：“唐紫姑神，莱阳人也。姓何氏，名媚，字器卿，自幼读书辨利。唐垂拱三年（687），寿阳刺史李景纳为妾，妻妒，杀之于厕，时正月十五日也。后遂显灵云。”（明陈耀文《天中记》卷四“迎紫姑”条下引）苏轼《子姑神记》所记黄州郭氏子姑神能以箸画字与苏轼相问答。《天篆记》更为神奇，不仅能以箸画字与人对答，且指观者中黄州进士张苞为生前友人^①。唐宋时紫姑信仰更为普遍广远，影响及于文人士夫。现代民俗学者亦曾对紫姑神话及信仰作过一些探讨，较著者如黄石的《“迎紫姑”之史的考察》《再论紫姑神话——并答娄子匡先生》及娄子匡的《紫姑的姓名》诸文^②，均对此一民间信仰作了较细致的考索，然限于时代及材料，尚有未尽之处。且因专业原因，未及对文学领域中有关紫姑的文字作一考述。笔者此文，略补前贤之不足，拟对紫姑神之信仰地域、称谓、迎祭时间、仪式、内容、意义、历代文人吟咏作一总体考察，以见紫姑于民间及文士之影响。

* 本文原载《世界宗教研究》2005年第2期，第140-147页。

① 苏轼：《苏轼文集》卷十二，上海古籍出版社2000年版，第912-913页。

② 高洪兴：《黄石民俗学论集》，上海文艺出版社1999年版，第303-321页。

一、紫姑信仰习俗考

紫姑信仰之地域以江左为多,《异苑》虽未言其地,然刘氏本彭城人,《荆楚岁时记》所记亦荆楚之地。宋徐铉《稽神录》卷六“支馘”条谓:“江左有支馘者……会正月望夜,时俗取饭箕,衣之衣服,插箸为嘴,使画粉盘以卜。”宋张世南《游宦纪闻》卷三谓:“世南少小时尝见亲朋间有请紫姑仙。”世南者,鄱阳人也。按今之行政区划,则华东地区最盛,其次西南、中南,然其名称各有不同,而时间、仪式及功能亦有较大差别。下参照有关记载,主要据方志所载,对各地紫姑信仰作一简述,大致先叙迎神时间,次叙本地迎神名称,次叙迎神仪式,末叙卜问内容,或依实际情况略有变化。文方志资料主要取自丁世良、赵放主编《中国地方志民俗资料汇编》,谨以致谢。

(一) 华东地区

1. 上海市:乾隆、嘉庆府县志均言迎紫姑在正月“上旬之暮”,光绪县志言“今在元宵”,略有变化。其名,或曰“厕姑”“坑三姑娘”“抗三姑娘”“抗三姑”“抗坑三姑娘”“箕姑”等。其法大略有二,一为以果饵之类迎,万历《嘉定县志》谓:“以果饵迎厕姑,如扶乩之状,能画花卉、刀尺。”《上海史料丛编》本《外冈志》谓:“以酒果召厕姑卜事,或乞其描画花样,状如扶乩。”二为以箕箸之类迎,光绪《嘉定县志》谓:“以筭箕插箸,蒙以巾帕,两人对举,神降则能作字,以应卜者所叩。”道光《川沙抚民厅志》谓:“以饭箩蒙帕,插花胜以邀。其卜问内容大率皆吉凶休咎。”

2. 山东省:多为正月十五日,亦有正月七日(所谓“人日”)。其名,或曰“厕姑”“七姑”,或称“赛紫姑”。其法无考。其卜问内容率皆吉凶休咎。

3. 江苏省:多为正月十五日(间有十六日),亦有十二月十六日者,影宋本《吴县志》、嘉靖《姑苏志》、道光《元和唯亭志》、光绪《昆新两县续修合志》均言十二月十六日祭厕姑,或正月、十二月均祭者。其名或曰“厕姑”,或曰“饭箩仙”“坑三姑娘”。其法多用箕箸,《金陵岁时记》云:“以香楮往迎厕上,闻粪窖中有声则神降,迎入内室,铺米于盘,两人对执小粪箕,立一箸于中,其箸自动从盘上画米,吉则书为字或画如意、双钱,凶则否。”另有所谓“箕姑”“灰七姑”“门臼姑”“门臼姑娘”“七姑”等。箕姑者,以筭箕插箸,蒙以巾帕,神至则两手托其肋,能写字画花,或但春举以应卜者所叩。“门臼姑”者,插花或簪于箕上,令椽地以卜。其法与迎紫姑大同小异,亦紫姑之遗意。其卜问除岁时丰歉、吉凶休咎外,兼有乞巧意。

4. 浙江省:多为正月十五日,亦有正月十四日、正月三日(所谓“小年朝”)、立春日、正月上旬(谓正月初八)、除夕者,最特殊者曰在十月十日。嘉庆《西安县志》、中华民国《衢县志》均言之。其名,或曰“厕姑”“箕娘”“坑三姑”“笃太君”“三娘子”“簸箕神”。另有“灰七姑”者,亦紫姑之遗意。其法亦多用箕,中华民国《定海县志》谓:以箸一插溲箕前,围绉帕于箕缘,二童舁之至厕,口中祝告,稍候而返。案上设香烛、果饵,布米于上,二童左右各以指悬,掀之,箕动则曰姑至。卜竣,送神回。然其卜法中另有二尤可注意者:一者据同治《安吉县志》所载:“用稻草一握,中扎桃枝尺许,被以衣裙,置之荒郊废址或远年坑

厕间。设香烛、酒果，用老嫗二人，谓之‘轿夫’，诡为问答，一请一辞，及请之至再，答者始允其去，而桃条忽自动。二嫗手捧草把，任其俯仰，入请者之家，设案置方板为桃条所敲击。男、妇皆以事来占，以敲击数为吉凶之判。敲之力重，声闻百步外，二嫗腕弱者几不能持。所占颇验。或有指其妄者，直趋稠人中击之。”

二者据嘉庆《西安县志》、中华民国《衢县志》所载：彩衣一、绣履一，覆大被于箕上，数女子舁至厕。一女子祝曰请大姑，答曰家事忙；又祝曰请二姑，答曰洗衣忙；又祝曰然则三姑可乎？答曰来，舁之归。以金钱掷之成卍字形，即为得巧，如“乞巧”故事，号“金钱卜”。所卜问者亦为岁时休咎，兼有乞巧意。

5. 安徽省：正月十五日与正月七日迎，以前者稍多。名或曰“厕姑”“筲箕姑”“三姑”。其法有繁简之分，简者据道光《怀宁县志》，则削箸为日朱，安于箕上占事。繁者据乾隆《望江县志》，则于人日取净筲箕，蒙以乌帕，插花其上，挂于内堂檐下，至元宵取下迎置内堂，安簸箕中，设几筵茶果祀之，祀毕，令二女以指舁箕，前缚一箸，如降乩状，有问则视其点头数以下，问毕焚香送之。所卜问者为桑蚕岁时吉凶休咎。

6. 江西省：情况较前复杂。其时多为正月十五日，亦有正月初八者，然较可异者为有七月七日、八月十五日及九月九日者。其名或曰“厕姑”“筲箕姑”“捉月姑”“七姑”。另有“筲箕神”，似与紫姑别而为二，同治《乐平县志》谓：正月八日夜，女子邀天仙或厕姑问一岁吉凶。十五夜，妇女于灶前迎筲箕神，问生育，卜休咎。同治《萍乡县志》、中华民国《昭萍志略》亦载妇女于正月十五迎筲箕神问生育及休咎。另，光绪《雩都县志》载：七月七日，妇女以衣蒙箕向天暗祝，谓之“箕卜”，九月九日则以只鸡壶酒祀七姑之神。光绪《瑞金县志》载：中秋妇人迎紫姑神，曰“捉月姑”。光绪《上犹县志》则载：妇女于起更后，各在室中檐廊下设茶酒向月拜祝，置簸箕几上，盛以米，更用筲箕覆而插箸其端，蒙以绢幅，令十一、二岁女儿立两旁，轻托箕弦，移时箕忽自动，有祷则箸点画米中，次数、方向悉应如响。所谓“筲箕神”“箕卜”，实亦紫姑之遗意，其分合乃民间流传之所致，无足深讶。唯九月九日祀七姑不知何据，亦仅此一见，其事待考。

7. 福建省：有正月十五者，然亦多八月中秋者。其名或曰“东施娘”“请月姑”。号“东施娘”者多在元夕，据同治《金门志》且有歌词曰：“东施娘，教依挑，教依绣，穿针补衣裳”。称“请月姑”者卜在中秋，于月下设果饼环服之类望月而拜致词，置筐于盘，神降则筐自举为剥啄声，视其数以下灾祥。另，今泉州未字少女有祀“棕蓑娘”之事，备食物及一寸长小红绣鞋一只或小衣衫一件，供于厕，祝曰：“棕蓑娘，水芒芒，教阮缋，教阮纺。教阮缋布好布边，教阮做鞋好后跟。教阮举大针，补大裘；举针仔，挑绣球。举剪刀，剪花样，剪得照人照人样。”供品或边祝边吃，或祝毕“紫姑”信仰考带回，鞋或衣则焚化^①。所谓“棕蓑娘”亦紫姑之余意。

（二）西南地区

1. 四川省：多为正月十五，亦有上元即正月初九者。其名或曰“七姑娘”“七姑”“戚姑”“罐答神”“饭答神”“茅娘”。其法有一可注意者，据嘉庆《洪雅县志》、光绪《丹棱县

^① 见 <http://oursakura.myrice.com>.

志》均言取桃梗衬青衣为紫姑神向厕中焚香以下。另所谓“罐客神”“饭客神”者，似川贵之地所特有，中华民国《巴县志》引《觉轩杂着》谓：罐客神者，以木板匙纸糊之，画头面，束于客梁，缚扎如人形，以小儿衣衣之。幼女二人，静夜时于黑地以柱香烧其面，祝之数四，即摇动而来。客重如石，问事以揖为征，或戏之及烦数，即顿立不动。中华民国《贵州通志》引《洞览》帝誉女好乐条，谓罐客或惯乐之讹，可备一说。同书引《田居蚕室录》释茅娘云：新年闹灯时，切茅二茎，曲其两头，上如钩，下如人脚掌，以小木枝长五六寸许对插立，横架一木枝，以悬茅茎，用鸡羽拂橡叶掠茅足，祝曰：“正月正，特请茅娘来看灯，无娘单足来，有娘双足登。”其两足如所祝，举蹈不爽，枝柱为动，谓之茅娘。其所卜问者亦多为蚕桑杂事及岁时休咎。

2. 贵州省：其称“罐客神”及“茅娘”者情形已于上节述之，二省此风多同。另又有称“扫帚神”者，云以扫帚扎如人头，穿人衣，以炷香绕其面，祝之再三四，令二幼女执之，即摇动而来，二人平执不可换手，换手即去，随即觴拜问事，以点头为征，或戏之及烦数，即顿立不动，亦与“罐客神”近似。又有请“七姑娘”者，与他处略有不同，《独山县志》谓：七月十三或十四夕，幼女约伴制衣架，饰以衣，俨人形，身手俱备，位于厕所，祝曰：“七姑娘，七月灵，特请姑娘下凡尘。”诵毕，两女扶架，左右手听其叩拜，谓能占寿。此二者实亦紫姑之流变。

（三）中南地区

1. 河南省：迎于正月十五。其名或曰“七姐”“七姑娘”。可卜丰歉吉凶。

2. 湖北省：迎于正月十五日迎，可谓甚存六朝古风。其名或曰“戚姑”“七姑”“七姑娘”“茅厕姑”，或“七姑”与紫姑分而祈之。其法大略衣箕帚为女形，或诵歌以降神，画灰盘或点头为卜。光绪《孝感县志》谓：先于小除夜（即十二月二十四日）取粪箕之架埋厕侧，正月十五夜洗净覆以女衫，画人面于上，焚香拜祝，两女持之，神来则自动叩地，以拜之数为判，此所请者为“戚姑”或“七姑”，是夜请乱仙，则谓紫姑。然多以“戚姑”“七姑”与紫姑相合者。所卜问者亦蚕桑休咎之类，多娱乐成分。

3. 湖南省：多于正月十五，亦有于八月十五者，则谓之“歌月姑”或“迎月姊”。其名或曰“筲箕神”，其法以头帕蒙竹筲以下，或束草为女人形立而祝之，则身自俯仰若拜然。所卜问者亦蚕桑杂事、吉凶休咎。

4. 广东省：有元夕者，亦有中秋者。所可注意者，中华民国《乐昌县志》谓：元夕妇女迎紫姑，因紫姑此日为大妇所逐死，故悯而祀之，且相戒以不妒也。此似为迎紫姑风俗之伦理学及社会学意义。中秋迎者或曰“接月姊”“踏月姊”“椽月姑”，其法大略为以帕覆箕，以箸插其上以下。《中华民国新修大埔县志》谓：中秋儿女于月下妆饰苇人，舁以几，神降则几自举摇轧不止，审其轧数以定吉凶。原按，此戏“元宵”亦或行之，系用舁酒瓮之竹络，俗称“酒络”，衣以女衣，蒙以女帕，中间系锁匙一串，声琅琅然。二人各以双手捧竹络下圈舁入厕所，焚香请神，投石于厕而出，即在月下焚香烛问事，审轧数以定可否。

5. 广西：闺中妇女以纸扎其像，迎于茅厕，置之小室，焚香瀹茗，供以时果、饼饵，口念咒语，神附于像，二人各持像一足，有问事者，其像自拜自起，用以为卜。

(四) 东北地区

东北地区有迎紫姑之俗者相对较少，其中以辽宁省较普遍，其时有正月十一、十三、十五之别，以后者居多。其名或曰“姑姑神”“笨篱姑姑”“茅姑”“迎姑娘”。其法有二，一用箸者，用箸三双，祝曰：“姑姑灵，姑姑圣，筷子姑姑有灵应”，然后问事，是则点首应之，否则不动。二用笨篱者，以笨篱糊纸画为头面，以童男女扶持置厕旁，卜年景旱涝，以叩头为数。较繁者则双榴枝为足，缚横木为臂，续以笨篱为头面，头簪彩花，身被红袄，扶令骑帚。一女童装香三炷，曳帚向茅厕，往来且祝且曳，觉帚重于前即神至，抱立床间，把持两足，前设香几，令向磕头，以数为算。笨篱者亦可用勺或笠代。或是日为绣小鞋置墙隙，如后失去，即为神受，可佑针黹精巧。另吉林省及黑龙江省亦有此风，唯后者曰“请姑姑神”，以木勺包纸绘面目为首，横缚一木为两臂，下缚有叉之木为两足，顶插花，身着衣，携之厩中念数语，入室秤之，重于前则神至，扶置炕桌旁问诸事，以前后磕头判休咎。

(五) 西北地区

西北地区少见，唯甘肃《庄浪志略》有“上元节前请紫姑，卜岁之丰歉”之语，可知亦有此风，然不盛行。

综上，迎紫姑之时间，原为元夕，然至宋时，似已不拘此日，沈括《梦溪笔谈》卷二十一即谓：“世传正月望夜迎厕神谓之紫姑，亦不必正月，常时皆可召。”而其名称则似与其迎神之地点、手段等有较大联系，如迎于厕者，则曰“厕姑”“坑三姑娘”等。迎于月下者，或曰“请月姑”。以箕之类召者，则或谓“箕姑”“筭箕姑”“簸箕神”。以笨篱召者，则曰“笨篱姑姑”等。如范成大《上元纪吴中节物俳谐体三十二韵》云：“筵尊巫志怪，香火婢输诚（原注：俗谓正月百草灵，故帚苇针箕之属皆卜焉，多婢子之辈为之）。帚卜拖裙验（原注：弊帚系裙以下，名埽帚姑），箕诗落笔惊（原注：即古紫姑，今谓之大仙，俗名筭箕姑）。微如针属尾（原注：以针姑卜，伺其尾相属为兆，名针姑），贱及苇分茎（原注：苇茎分合为卜，名苇姑）。”（《石湖诗集》卷二十三）各地迎神之时间、仪式、物品均与当地民众日常日用相关。其神性及功能多为占卜吉凶休咎、岁时蚕桑，妇女兼有以之乞巧者，俱为与生活及生产密切相关之事。

二、历代文人题咏考

迎紫姑之风六朝已盛，然文人诗词笔记鲜有记载。自赵宋起，紫姑已普遍进入士“紫姑”信仰考人之家庭生活及创作视野，故见于记载及形于诗文者渐多。其情形大略可分为两类，一类为考镜紫姑神之源流，记录有关异闻轶事，此多见于笔记杂着类文字中，可供考据之用，前人亦多已引用。一类为有关紫姑风俗之吟咏，或以紫姑事入典者，此类文字实兼具民俗学与文学之双重价值，唯散见诸书，难于征用。下仅据笔者目见，对历代文人有关紫姑之吟咏作一辑录，挂一漏万，在所难免，冀能收抛砖引玉之功。为明晰起见，以唐、宋、元、明、清时代为序，体裁则诗、词、赋，散文不录。

唐人吟咏“紫姑”尚不多见。惟大诗人李商隐频繁引用“紫姑”典。如《正月十五夜闻京有灯恨不得观》：“身闲不睹中兴盛，羞逐乡人赛紫姑。”（《李义山诗集》卷下）义山之诗，

号为难解，尤以爱情诗为甚，盖因爱用典故、隐语、象征，不欲使人彻知心事也。如《圣女祠》云：“消息期青雀，逢迎异紫姑。”《昨日》：“昨日紫姑神去也，今朝青鸟使来踪。”（均见《李义山诗集》卷中）他如熊孺登《正月十五夜》（《岁时杂咏》卷七）、皮日休《圣姑庙》（《吴都文粹》卷三）亦曾咏及“紫姑”事。入宋以后，文人吟咏“紫姑”之风大盛。宋人集官僚、学者于一身，公事之余，多咏身边琐事以助雅兴。如刘弇《次韵和彭道原元夕》：“大奴听响仆屋隅，小女行卜迎紫姑。”（《龙云集》卷六）孔平仲《上元作》：“群儿嬉戏尚未寝，更看紫姑花满头。”（《清江三孔集》卷二十二）朱松《灯夕时在泗上五首》（其五）：“我观世界只儿嬉，一戏相从更莫辞。绮语未忘余习在，明朝与和紫姑诗。”（《韦斋集》卷五）陆游《新岁》：“载糗送穷鬼，扶箕迎紫姑。”（《剑南诗稿》卷六十五）刘克庄《观溪西子弟降仙》：“似有物凭箕，傍观竞卜疑。曾从师授易，肯问鬼求诗。岩穴虽高枕，乾坤尚奕碁。老儒心下事，未必紫姑知。”（《后村先生大全集》卷三）这期间，尤以富有幽默细胞的大苏最富特色：

玉肌铅粉傲秋霜，准拟凤呼凰。伶俜不见，清香未吐，糠粃且吹扬。到处成双，君独只空，无数烂文章。一点香檀谁能借，箸无复，似张良。（少年游 [黄之侨人郭氏每岁正月迎紫姑神，以箕为腹，箸为口，画灰盘中，为诗敏捷立成。余往观之，神请予作少年游，乃以此戏之]，《东坡词》）

陆游则指出了百姓崇拜、祭祀“紫姑”的愚昧无知。《箕卜》云：

孟春百草灵，古俗迎紫姑。厨中取竹箕，冒以妇裙襦。竖子夹扶持，插笔祝其书。俄若有物凭，对会不须臾。岂必考中否，一笑聊相娱。诗章亦间作，酒食随所须。兴阑忽辞去，谁能执其祛。持箕畀灶婢，弃笔卧墙隅。几席亦已彻，狼籍果与蔬。纷纷竟何益，人鬼均一愚。（《剑南诗稿》卷五十）

尽管如此，紫姑神在民间的信仰仍非常普遍，而文人墨客亦纷纷将之写入诗词。古人迫于生计，远游他乡，而交通工具落后，归信难期。尤以夫妇别离，情侣阻绝，其情何堪？而闺中之弱女，虽思虑缠绵，哀伤断肠，但无能为力，只得诉之神灵。“紫姑”成了最好的对象。故有宋一代，咏“紫姑”卜归期者比比皆是。如毕仲游《得来书有感因成四十字呈夷仲宣仲》：“归期试闲卜，见说紫姑灵。”（《西台集》卷十九）陆游《军中杂歌》：“北庭茫茫秋草枯，正东万里是皇都。征人楼上看太白，思妇城南迎紫姑。”（《剑南诗稿》卷十四）《无题》：“迎得紫姑占近信，裁成白纻寄征衣。”（《剑南诗稿》卷四）《古别离诗》：“紫姑吉语元无据，况凭瓦兆占归日。”（《剑南诗稿》卷二十八）《今年开岁三日上元三夕立春人日皆大晴》：“天心只向人心卜，不用殷勤问紫姑。”（《剑南诗稿》卷七十）梅尧臣《上元从主人登尚书省东楼》：“康庄咫尺有千山，欲问紫姑应已还。”（《宛陵集》卷五十一）李新《立春即事》：“青帝似随明月至，紫姑争问一年疑。”（《岁时杂咏》卷四）杨齐《上元喜雪》：“紫姑云辇归时节，太光碾碎桃榔叶。”（《岁时杂咏》卷八）

宋词以婉曲见长，当然更不会放弃“紫姑”这一绝好的题材。“紫姑”频频见于其间，如欧阳修《蓦山溪》：“应卜紫姑神，问归期，相思望断，天涯情绪。”（《文忠集》卷一百三十三）扬无咎《踏莎行》：“心期休卜紫姑神，文章曾照青藜杖。”（《逃禅词》）王千秋《生查子》：“暗祷紫姑神，觅个巴陵信。”（《审斋词》）洪适《南歌子·示裴弟》：“烧香试问紫姑神，一岁四并三乐、几多人。”（《盘洲文集》卷八十）刘克庄《满江红》：“青女无端工翦彩，

紫姑有祟曾迷赤。”（《后村先生大全集》卷一百八十九）李昂英《瑞鹤仙·甲辰灯夕》：“又卜紫姑灯下。听欢声、犹自未归，钿车宝马。”（《文溪集》卷十九）胡浩然《万年欢·元宵》：“怅望归期，应是紫姑频卜。”（《草堂诗余》卷三）朱敦儒《好事近》：“却上紫姑香火，问辽东消息。”（《御选历代诗余》卷二）胡寅《谢杨珣梅栽》（原注：壬申）：“奈何瑶台伴，辱近紫姑困。”（《斐然集》卷二）周紫芝《元夕睡起》：“有梦须黄妳，无情问紫姑。”（《太仓稊米集》卷六）陈造《次韵张丞》（原注：是日忽晴）：“更乞紫姑丰乐语，为添喜色到颜间。”（《江湖长翁集》卷十三）叶茵《元夕》：“旧事思清汴，幽情卜紫姑。”（《江湖小集》卷四十）因“紫姑”能兆吉凶，故民卜之以问前程。但文人墨客面对“紫姑”神时，更多地表现出一种达观：

陆游《初春》：“紫姑（原注：一作行藏）欲问还休去，身世从来心自知。”（《剑南诗稿》卷三十五）《初春》：“紫姑拟卜元无事，只问今春几醉眠。”（《剑南诗稿》卷三十八）陈造《元夕遣怀二首》（其二）：“鬓须久已沾青女，穷达何劳问紫姑。”（《江湖长翁集》卷十八）《寄赵帅三首》（其一）：“旧腊新年无好况，何须更问紫姑神。”（《江湖长翁集》卷二十）魏了翁《元夕卜油溪故事》（其一）：“不随洛俗占灯影，不学荆人问紫姑。”（《鹤山集》卷九）刘克庄《观溪西子弟降仙》：“似有物凭箕，傍观竞卜疑。曾从师授易，肯问鬼求诗。岩穴虽高枕，乾坤尚奕碁。老儒心下事，未必紫姑知。”（《后村先生大全集》卷三）《癸卯上元即席次杨使君韵二首》：“俱蒙青帝力，莫问紫姑神。”（《后村先生大全集》卷十三）朱弁《元夕有感》：“紫姑无用卜，世事正悠悠。”（《两宋名贤小集》卷九十一）李昂英《西樵岩》：“印石尚存乌利迹，问谁曾识紫姑仙。”（《文溪集》卷十五）方岳《元夕》（其四）：“山居幸自依青士，身事何曾问紫姑。”（《秋崖集》卷二）周行己《上元被差监酤妙觉书呈文叔二首》：“吾生自有分，休问紫姑神。”（《浮沚集》卷九）程俱《元夕块坐因用叶翰林去年见寄元夕诗韵写怀》：“藜灯不来下，箕卜岂复迎。”（《北山集》卷四）

宋人已奠定了“紫姑”题材的基本格局，后世吟咏“紫姑”，不出以上几个主题。为节省篇幅，兹将自元至清文人题咏之诗题、词题列举于下，供有兴趣者作研究之用。

金元时期：方回《上元立春》（《桐江续集》卷十二）、杨维禎《金钱卜欢》（《复古诗集》卷五）、宋无《无题效李商隐》（《翠寒集》）、王沂《和陆友仁尺五城南诗九首》（《伊滨集》卷十二）、吴当《再和康武一百五十韵》（《学言稿》卷二）、张思濂《戏赠报恩观道士》（《宛陵群英集》卷十）、舒頔《洞箫歌·为朱士元作》（《贞素斋集》卷五）。

明代：刘筠《灯夕寄献内翰虢略公》（《西昆酬唱集》卷下）、陈迪《题宋人蚕织图》（《古渠宝笈》卷三十五）、孙蕡《闺怨》（二首）（《西庵集》卷七）、刘麟《龙津门径二首》（其一）（《清惠集》卷二）、谢榛《经兵后慨然有赋》（《四溟集》卷二）、黄卿《灵岩寺仙刻》（《海岱会集》卷四）、瞿佑《春愁曲》（《石仓历代诗选》卷三百六十二）、杨用修《暮冬闺怨·琥珀猫儿坠》（《吴骚合编》卷三）、杨用修《南乡子·荆州元夕》（李调元《雨村词话》卷四）、高道素《上元赋》（《御定渊鉴类函》卷十七）。

清代：钱谦益《灯楼行壬寅元夕赋示施伟长》（《牧斋有学集》卷十二）、查慎行《凤城新年词八首》（其七）（《敬业堂诗集》卷六）、洪亮吉《云溪春词》（《洪北江诗文集》卷一）、符曾（《南宋杂事诗》卷四）、查慎行《凤池吟·上元村居》（《敬业堂诗集》卷四十九）、董

以宁《醉太平·金钱卜》（《十五家词》卷二十九）、《鹧鸪天·忆》（《十五家词》卷二十九）、张雨珊《摸鱼儿》（《左庵词话》卷上）、陈其年《满庭芳·蜀山谒东坡书院》（《陈迦陵文集迦陵词全集》卷十三）、《满庭芳·中元节途次蒙阴追悼亡女》（《陈迦陵文集迦陵词全集》卷十三）、《月边娇·巳未长安元夕》（《陈迦陵文集迦陵词全集》卷十五）、《琐窗寒·乙卯元夕柬云臣竹逸竹虚》（《陈迦陵文集迦陵词全集》卷十六）、厉鹗《东风第一枝·癸卯元夕》（《樊榭山房集》卷十）、全祖望《祝万九沙前辈七秩序》（《鲒埼亭集外编》卷五十）。

上录文人著述中有关紫姑之吟咏，以笔者之浅陋，遗珠之憾实在所难免，祈有多识者补正。紫姑为闺中之密友，可言心事、卜良人、占归信。无论待嫁或已嫁，满怀幽思，无处宣泄，只能诉与冥冥中之紫姑，所谓“无人商略心头事，潜向花间卜紫姑”（宋无《无题效李商隐》）是也。扶乩降紫姑亦为文人之一趣事，但文人心目中之紫姑实雅趣多于信仰，嬉戏多于虔诚。虽明知其虚诞而仍行之者，即弃占卜之迷信，而取赏玩之趣味也。此与民间紫姑信仰之乞巧仍有分别，盖前者含蓄而优雅，后者直接而朴拙；一重情感抒发，一重实用功能。故传为紫姑之作数量甚多，虽荒谬不经，然亦可知紫姑之于知识阶层及民众间均颇受欢迎，唯在前者心目中紫姑已成为一多才多艺之女仙，颇能以诗词相娱，与民众之一味祠祀祈福者大异。

紫姑信仰的形成及其传承流变中的文化思考*

徐海燕

一、紫姑信仰风俗的缘起及其形成

有关中国早期的厕神形象，民间传说及有关记载向不统一。《白泽图》中说：“厕之精名曰依倚。”（《太平御览》转引）《酉阳杂俎·前集》载：“厕鬼名项天竺（一曰笙）。”柳宗元《李赤传》则称“鬼”：“然由其友知赤之所遭，乃厕鬼也。”可知古之所谓厕精、厕鬼，即传说中的厕神，但古时的记述过于简约，雪泥鸿爪而已。后又有新的厕神出现，如《杂五行书》曰：“厕神曰后帝也。”（出《异苑》）据《太平广记》载：陶侃，字士竹，曾如厕，见数十人，悉持大印。有一人单衣平上帻，自称后帝，云：“君长者，故出见。三载勿言，富贵至极。”陶侃起身后便不见踪影，如厕处只留下了一方作公字的大印。同为厕神，《古今图书集成·博物典》又有不同的记载：“厕神每月六日例当出巡，此日人逢必致灾难，人见即死，见人即病。”（其神名郭登，蓬头青衣，长数尺）相类似记载，又见《太平广记》载：“吴郡陆望，寄居河内。表弟王升，与望居相近。晨谒望，行至庄南故村人杨侃宅篱间，忽见物两手据厕，大耳深目，虎鼻猪牙，面色紫而黝烂，直视于升，惧而走。见望言之，望曰：‘吾闻见厕神无不立死，汝其勉之。’升意大恶，及还即死。”（引自《纪闻》）唐朝牛僧孺《幽怪录》复云：“厕神名郭登。”在众多传说中的厕神、厕鬼中，也有明确性别特征为女性的厕神出现。据《灵应录》载：“台州有民姓王，常祭厕神。一日至其所，见著黄女子。民问何许人，答云：非人，厕神也。感君散我，今来相报。”

综上所述，至少在六朝之时，厕神尚无一致说法，而其发展趋势则表现出传说中神祇产生的滥觞阶段的共同特点：简约，无定说，并显示出顾颉刚所说的中国远古历史传说产生、发展的特点，即层垒式地积淀。而且随着时代更迭，时光流逝，有关这些厕神们的传说与原有形态也逐渐消失以至不复存在。

在这些滥觞时期传说的基础上，紫姑作为厕神的出现大约是在六朝时期。较早出现有关紫姑的传说佚闻及其风俗祀典当属南朝刘敬叔的《异苑》。据载：“世有紫姑女，古来相传是人

* 本文原载于《辽宁大学学报》（哲学社会科学版）2005年第5期，第119-125页。

妾，为大家所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其目作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，视曰：‘子婿不在，曹姑亦归，小姑可出。’捉者觉重，便是神来，奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳躑不住。能占众事，卜未来蚕桑，又善射钩，好则大舞，恶则便眠。”（《异苑》卷五）可见紫姑是位因遭受虐待而早逝的劳苦妇女，人们同情与感怀他的不幸遭遇，在他忧愤而死之日，于厕间或猪栏边迎之，奠设酒果以慰藉亡灵，同时卜问农事凶吉丰歉和进行所谓“射钩”的娱乐活动。

这个时期的紫姑形象尚未明确为厕神，仅是民间传说中一带有普遍意义的悲剧人物。之所以带有普遍性，缘于传说中的紫姑虽因大妇嫉恨而死，造成他死亡的最根本原因，是违背人伦道德的一夫多妻的婚姻制度，更是封建社会中女性地位低下的一种难以逃避的命运。在这种男尊女卑的不平等社会制度下，妻妾之间的争斗常常是已超出感情范畴，成为一种为基本生存而彼此戕害的极端行为。其结果，无论谁逼死谁，都不外乎是一种女性群体的悲哀，她们都是封建社会制度的牺牲品。

此后，有关紫姑记载逐渐增多。南朝宋东阳《齐谐记》载：“正月半……其夕则迎紫姑以卜。”（引自《笔记小说大观》1985年版）南朝梁宗懔《荆楚岁时记》云：“其夕（正月十五日）迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占众事。”（引自《笔记小说大观》1985年版）隋杜台卿《玉烛宝典》卷一云：“其夜迎紫姑以卜。”（引自《丛书集成初编》1985年版）这些史料除引述《异苑》所记紫姑事外，又皆引述《洞览》《杂五行书》等所记后帝（帝誉女）事，似将紫姑与厕神后帝合二为一。《荆楚岁时记》仅作疑是之辞：“将后帝之灵，凭紫姑而言乎？”（引自《笔记小说大观》），而在《玉烛宝典》中则作了肯定之语：“将后帝之灵，凭紫姑见女言也。”（引自《丛书集成初编》）以此推断，南朝以前关于厕神的传说以男性为主，且形态多样，南朝后，原始厕神逐渐被历史淡忘，紫姑取而代之，成为中国民间尤其是农村民俗心理与年节祭祀对象中笃信颇深、颇具影响力的一位神灵。

至于“紫姑”人物形象的形成，也有其复杂的历史因缘和演化过程。与南朝刘敬叔的《异苑》中所载的悲剧人物紫姑称呼并行于世的，还有戚姑、坑三姑等等。纵观其本文，这些厕神名称都源自不同的传说，其中也可能有音近或音讹，如戚与紫即可能是“同源异流”，也可能有附会之说。但最早的传说人物应是西汉时期的戚姑。明朝冯应京《月令广义·正月令》称：“唐俗元宵请戚姑之神。盖汉之戚夫人死于厕。故凡请者诣厕请之。今俗称七姑，音近是也。”

有关“坑三姑”之说，《封神演义》云：“坑三姑娘者，系三仙岛之仙姑云霄、琼霄、碧霄三姐妹也，专掌人间降生诸事。”故坑三姑又带有生子娘娘的色彩。南方民间有将三姐妹神像木刻成板，印于红纸，祀于厕壁，每逢岁末除夕，与门神、灶神同时粘贴，成为家神之一。据传四川峨眉山曾有座著名的三霄娘娘庙，今日泰山的碧霞祠，武当山的金殿，南岩和紫霄宫一些庙观的“百子堂”还有她们的神像。但民间多数认为坑三姑娘为一神，称其为坑三姑娘者，盖因其排行第三之缘故。如《民间新年神像图画展览会·附录九》说：“其实民间之祭祀紫姑为妇女所专行，且以坑三姑娘为单独一神，其信仰之目的，为问休咎。”

此外，还有称紫姑为蚕神的，其典故来自吴均的《续齐谐记》：吴县张成夜起，忽见一妇人立于宅东南角，谓成曰：“此地是君家蚕室，我即此地之神。明年正月半，宜作白粥，泛膏于上以祭我，当令君蚕桑百倍。”言绝而失之。成如言作膏粥。自此后大得蚕。这“正月十五

日作豆腐”的习俗，与正月十五祭紫姑之俗不无相似之处。

另外日本学人永尾龙造在《支那民俗志》中介绍说，在东北地区传说紫姑是位美女，嫁与一位宠爱他的老人为妻；在江南一带则流行说紫姑是因穷困而死；云南剑川流传说是因其恶作剧被发现羞愧而自尽在粪堆；在东北满族传说中紫姑因被财主逼婚于元宵节而撞死家中；岭南歇后语中亦有“屎坑三姑——易请难送”之说等，不同的区域文化塑造出了不同的紫姑形象，也折射出中国传统农耕文化对社会及民族心理的影响。

有关紫姑神的诸多传说不仅附会了人们的同情之心，增强了传播的载体，丰富与发展了紫姑神的形象，而且其生殖繁衍的神职与占卜扶乩的道家色彩又赋予紫姑神以新的能量与功能，其民间性与“实用性”得到加强。紫姑神形象的发展演变，虽然颇有枝蔓，异说甚多，但主流明显，渐趋于集中，并在中国许多地方已与岁时节庆民俗及宗教信仰活动相融合，成为中国民间信仰中一独具特色的民俗事象。

二、紫姑信仰风俗的发展与流变

随着中国传统文化体系建构的逐步完善，宗教文化对社会生活的日益渗透，历经千余年历史风雨的紫姑信仰风俗不但载述增多，而且变异也极为彰显。根据文献史料的分析与梳理，紫姑信仰风俗在不同的历史时期有着不同的表现。

六朝以前，由女性自发而起的紫姑信仰风俗尚处于孕育期。据《异苑》云“古来相传”判定，此故事的出现应在六朝之前便已有之，但史料文献中有关紫姑出现的具体年代、籍贯、婚姻及紫姑姓氏等一些自然状况都极为模糊和有限。妇女们在厕间或猪栏边纪念和感怀不幸的紫姑，继而问卜自己的婚嫁诸事。这种原始意义的祭奠方法，一方面反映了人们的原始思维方式，是先民心智的一种体现。另一方面，紫姑生而不幸，死而为神，其实并非上天怜悯她，而是百姓同情她，将其神化。这也正反映了中国古代人民善良的心灵与追求圆满的心理。

唐宋以降，有关紫姑的具体描述逐渐增多，许多文献都认定紫姑为唐时人氏，如宋洪适著《夷坚三志》曰：“紫姑仙之名，古所未有，至唐乃稍见之。”持此观点的还有《显异录》《东坡集》等，后人也多将紫姑认做唐时人氏。也许传记人认为年代越近，故事的可信程度就越高，或者人们在创作中更愿意采用自己所熟悉的年代背景。总之，其年代出处的差异，是古代民间传说故事在流传过程中所经常见到的。紫姑传说，像所有富有生命力的传说故事一样，其传承的过程，也就是再创作的过程。例如在唐《显异录》中，不仅有了紫姑名姓，还有夫婿之名，文曰：“唐紫姑神，莱阳人也。姓何氏，名媚，字器卿（他书皆作丽卿），自幼读书辨利。垂拱四年（685），寿阳刺史李景纳为妾，妻杀之于厕。”（引自《影印文渊阁四库全书》1985年版）。将《异苑》所云“感激而死”改为被其“妻妬杀之于厕”，这样更增加了紫姑的悲剧色彩，激发了人们的同情之心，其效果也更加深刻。

宋时关于紫姑身世有了更为详尽的叙述。《茶香室续钞》卷十九引《东坡集》中《仙姑问答》曰：“妾本寿阳人，姓何名媚，字丽卿，父为廛民，教妾曰：‘汝生而有异，他日必贵于人。’遂送妾于州人李志处修学，不月余，博通九经。父卒，母遂嫁妾与一伶人，亦不旬日，洞晓五音。时刺史诬执良人，置之囹圄，遂强娶妾为侍妾。不岁余，夫人侧目，遂令左右擒

妾，投于厕中。”期间紫姑的素质、神韵也被逐步的展现出来。苏轼《子姑神记》载：这位紫姑神“赋诗十篇，敏捷立成，皆有妙思”。北宋沈括的《梦溪笔谈》云：“近岁迎紫姑仙者极多，大率多能文章歌诗，医卜无所不能。棋与国手为敌。”于元代成书明代略有增纂的《道藏·搜神记》《三教搜神大全》及《历代仙人通鉴》等许多后世之作，都有与《显异录》相类似的记载。此时的紫姑，不仅聪慧博学，而且琴棋诗画无所不能，紫姑形象在后世流传中通过层垒式的积淀发展，被赋予了多彩的文化内涵，形象渐趋丰满和神化。她既生长于民间传说与记载中，又生发于文人雅士的诗文中，其形象之发展、丰富和美化，是历代社会民众与文人联手创造而成的。

与此同时，紫姑的神祇功能也被日益强化。例如对紫姑死后显灵状况，《搜神记》中“厕神”一条如是说：“……魂绕不散，如厕，每闻啼哭声，时隐隐出现，且有兵刀呵喝声。自是大着灵异，人为尸祝之，悬箕而降，能知祸福。神死于正月十五，故独显灵于正月也。”（引自《道藏》1988年版）宋人洪迈在《夷坚三志》壬卷三“沈承务紫姑”一则评价紫姑“近世但以箕插笔，使两人扶之，或书字于沙中，不过如是”。此时对紫姑的祀典与问卜事项，已不再囿于女性群体。《游宦纪闻》云：“请紫姑，以箸插箕箕布灰棹上画之，皆男儿名字，或系僧侣。”《清嘉录》《通俗编》《川沙厅志》（均清光绪间纂修版）等典籍也都有类似载述。随着祭祀紫姑仪式的不断复杂化，在操作中文化含量的增加，以及宗教势力的介入，紫姑信仰已走出原始时期颇具游艺民俗的雏形，被巫术化和宗教仪式化，成为占卜、扶乩的代名词，而紫姑作为厕神的身份和承载意义，反而遭到忽略。

巫瑞书先生在《“迎紫姑”风俗的流变及其文化思考》一文中说：“某种风俗一经形成，就会具有强大的精神凝聚力，社会上各个阶级、阶层不但袭承其习俗风情，而且还会把各自的观念、经验、生活习惯、文化传统等诸多因素渗透到传承中去，从而使此种风习不断增添新的内容，同时也删除一些旧的质素，因而产生了变异。随着历史年代的更替，旧质要素不断减弱，新质要素日益增长，风俗也就有了巨大的变化。”综观紫姑信仰习俗从兴起、发展到流变的过程，无不与其民俗传承主体的社会经济地位、文化地位以及政治地位关系密切，他们在民俗传承过程中所起的作用决定了紫姑信仰民俗的走向。反之，又被这一信仰民俗所影响、所左右。

三、紫姑信仰仪式及其流布

有关紫姑的祭祀状况，最早见诸史料的大约是六朝期间刘敬叔的《异苑》，到隋唐已在民间衍成风习。祭祀的时间，据北宋沈括的《梦溪笔谈》载：“旧俗，正月望夜迎厕神，谓之紫姑。亦不必正月，常时皆可召。”清人施鸿宝《闽杂记》云：“闽俗，妇女多善扶紫姑神。上诸府则在七月七日，称为姑姑，下诸府则在上元夜，称为东施娘。又下（诸）府未字少女，多于是日潜揭门前所贴春联，于紫姑前焚之，以为他日必得读书佳婿。”但民间多是在正月间进行，以致后来演化成为元宵节中一固定的问卜活动。

选择厕间或猪栏边做祭祀的地点，不仅由于紫姑死于斯，《洞览》云：“溷厕之间必须静，然后能致紫姑。”可见还有排除干扰的因素。由于时间、地点比较固定，紫姑信仰的祭奠仪式

在某种程度上已形成了一定的模式，同时以游戏的方式进行占卜的娱乐特点仍被延续下来。如南宋诗人陆放翁的《箕卜》诗云：“孟春百草灵，古俗迎紫姑，厨中取竹箕，冒以妇裙襦。竖子夹扶持，插笔祝其书，俄若有物凭，对答不须臾。岂必考中否，一笑聊相娱，诗章亦间作，酒食随所须。”在《酉阳杂俎》《梦溪笔谈》等文献史料中，还有请紫姑作诗、写字、下棋等游戏。正是这种娱乐特点与元宵佳节的节日气氛相辅相成，相得益彰，不仅增添了节日的喜庆，甚至成为节日中的一个亮点为人们所喜爱。

历史上所祭祀的紫姑形象多种多样。一般是妇女们以想象中的紫姑之形作成纸偶、木偶或绸绢布偶，在元宵之夜供奉于厕所或畜栏边祭祀。《稽神录》云：“正月望夜，江左风俗，取饭箕，衣之衣服，插着为嘴，使画粉盘以卜。”《齐谐记》载：每到正月十五，妇女们便将事先埋于厕所中的箬篙取出，用纸糊的衣服进行装扮，然后以香烛、茶酒对其供奉，谓之“请紫姑”，以卜一年之休咎、农桑等，亦有以衣裳包在扫帚或簸箕等日用器具上进行降神等活动。紫姑偶像的制作突出了浓郁的地方特色，如南方多以木勺做紫姑替身，北方多用箬篙。尽管存有差异，但都是基于一个古老的传说，延续着一种古老的传统习俗。

祭祀时的礼仪也是由简到繁。如明刘侗等《帝城景物略》云：“望前后夜，妇女束草人，纸粉面，首帕衫裙，号称姑娘（即紫姑），两童女掖之，祀以马粪，打鼓歌马粪芎歌。”（引自《宛委山堂本》）清黄斐默《集说诠真》：“今俗每届上元节，居民妇女迎请厕神。其法：概于前一日取粪箕一具，饰以钗环，簪以花朵，另用银钗一支插箕口，供坑厕侧。另设供案，点烛焚香，小儿辈对之行礼。”人们以粪箕代替了偶像。箕在厕所里是十分自然的，取箕一只，饰以钗环，簪以花朵，用银钗一支插在箕口上，这就形成了一个抽象的紫姑偶像。将此箕供在粪坑边。另设供案，点烛焚香，小儿辈对之行礼。据《集说诠真》记载，此种供祭后来变成了将箕扶在供案上的形式。

从手持猪头供品以香烛供紫姑偶像到扶乩，祭祀的地点也从厕旁移入大堂，参与祭祀的人已不再局限于女性或乡民，自然占卜的内容也随之扩大，诸如科举仕途、功名利禄，婚丧嫁娶，农耕商贸甚至国事、征战等无所不有。随着专业扶乩人士的出现，紫姑信仰的祭祀活动在很多场合已融入宗教仪式，成为道教中方术的一种。或者说，早期降乩之神多由厕神紫姑扮演，后来多请寺庙安奉的神灵或家族敬奉的祖先为降乩之神，早期贯穿在紫姑信仰祭祀活动中的娱乐性在宗教仪式化后被削弱。

俗话说“十里不同风，百里不同俗”，流于民间的迎紫姑信仰活动，由于各地的社会环境及生活习惯不同，迎紫姑的方法也不尽相同，但都充满了地方特色和民族特色。如江浙一带谓之请厕缸姑娘，或以请水缸姑娘、井头姑娘代之，以示姑娘清白。郭巨一带谓之请“井头姑娘”（引自《宁波北仑地方志》中《民间信仰》一节）。沿海一带未成年女孩常结伴祀“棕蓑娘”。备好食品及一寸长的小红绣鞋一只或小衣衫一件，到厕所内上供，其供品或边祝边吃，或祝毕带回，小红鞋或小衣衫则要焚化。泉州未成年女孩敬祀“棕蓑娘”，在于祈求来日心灵手巧，精于女红（引自《泉州地方志》）。东北的锦州、沈阳一带将其称为“箬篙姑姑”。用两根木棒绑上捞饭的箬篙做成人形，画上五官，头戴花环，身穿红袄。姑娘们问各种事由，“箬篙姑姑”向前点头即为答应，向后仰即否定（引自《支那民俗志》）。河南陈州一带邀请七姑时，劈柳木做神身，以纸做脸，门神画像做衣，敬神时根据向神叩头的次数来向神提出疑问，

以占卜吉凶（引自《陈州地方志》）。

据山曼等著《山东民俗》记载，过去山东各地都有“邀厕姑”或称“邀紫姑”“请簸箕姑娘”的习俗。时间一般在正月十五或十六，用炊具扎制成人形骨架，以木、葫芦饭勺或条编箎篱作为头部，画上眉眼，戴上花，披上女人衣裤，晚上由年轻姑娘媳妇们带到厕所边烧纸请神。神像也有用纸札或剪成的，这种像是用筷子抬着。山东招远、黄县等地是几个未婚少女在正月里，取一只簸箕，上放上一碗水、一杆秤、一面镜子，用手指把簸箕顶起来问话，若水在碗中跳动，就表示可找到一称心如意男人（引自《山东民俗》）。

迎紫姑习俗在东北流传也极为广泛。据1926年《双城县志·岁时民俗》载：“以木勺为首，横缚一木为两臂，下缚有叉之木为两足，携之厩中，向问诸事，以前后磕头为休咎所由判。此即古之赛紫姑也。”有的地方请紫姑神，只用三根筷子或一个鸡蛋问卜，时间也不仅局限在正月里，而是随时有事，随时问卜。为更方便人们的祭祀活动，民间亦有卖紫姑像和神码的，以在正月里祭祀紫姑活动时烧化。20世纪二三十年代《珠河县志》《锦西县志》《东丰县志》《台安县志》《义县志》《铁岭县志》以及《海城县志》等等，对迎紫姑习俗均有详略不同的记述。

尽管各地迎请紫姑的仪式不尽一致，但由于大都在厕间，故紫姑的称呼多以“厕”命名。据《民俗学集镌》之《紫姑的姓名》载：山东邹县曰“邀厕姑”；广东曰“请厕坑姑”；杭州曰“召厕姑”；苏州、绍兴称“坑三姑娘”。绍兴部分地区在灰仓里迎请，故称“灰接姑娘”；苏州有些是在门角边迎请，故叫“门角姑娘”。有的则因取像之物不同，而给以不同名称，如江西用瓜瓢象征紫姑，故称之为“瓜瓢姑娘”；同理，浙江宁波称“箎箕姑娘”，浙江海宁称“箩头姑娘”，广东兴宁、连南称“插箕姑”“菜篮姑”，北方称“箎篱姑姑”，还有称“箎帚姑”“针姑”“苇姑”者。有的称呼更突出虚幻与神化色彩，如辽宁义县称“请天仙”或“包仙人骨”，铁岭称“请紫姑神”，双城为“请姑姑神”，广东梅县、连山一带称“卜仙姑”等。

总之，在不同时代、不同地区，紫姑神有数十个异名，如子姑、戚姑、坑三姑娘、田三姑娘、七姑娘、九娘神、蚕姑、瓢姑、帚姑、淘箩头娘子、箎仙姑等。南方多称茅姑，北方多称厕姑，不同的叫法缘于各自生活中的习惯称呼。紫姑信仰的不同仪式、不同称呼在文化心理上差异并不大，都是从古代的扶乩问卜演化而来，是不同区域、不同民族文化相融合的反应，也充分展示了这一古老习俗的地域性、传统性和民族性。紫姑信仰属于下层民众对鬼神世界和习俗礼仪的一种原始宗教信仰，其影响波及人们的生活理念和社会心理塑造。通过对紫姑信仰仪式和其流布的探索，可以了解到不同地区的民俗文化模式和规范。

四、紫姑信仰民俗的文化思考

任何一种社会现象以及民俗事象的产生，总有其相关的社会文化背景。紫姑信仰的衍生流变与中国社会文化发展进程有着极为密切的关系。首先，紫姑信仰属于一种极有个性特征的古文化传承，它由最初的民间传说、演义逐步演化为占卜、扶乩活动，其传承流变过程也是一种社会发展的历史展现。其次，拜紫姑神这一现象的本身，包含着诸如信仰心理、宗教意识、民俗文化等的多元结构，形成了一种跨地域、跨民族的具有普遍意义的民间宗教文化现象，因

此，通过从时间概念上的流传到空间概念上的流行，包括从其产生的滥觞、仪式名称的多样到祭祀性质的改变来具体分析紫姑信仰这一民俗事象，大致可概括为以下几方面。

(一) 紫姑形象的产生及原始崇拜时期。紫姑信仰中的紫姑神，其职责并不是司人家之厕。原为中国古代传说中的司厕之神，也并非紫姑其人。历史上从有厕神记载始，曾有数个厕神出现过，六朝后紫姑方成取代之势。在这个时期紫姑信仰，参与祭祀者主要是待字闺中的姑娘和一些欲说心事的妇女。《民间新年神像图画展览会·录九》说：“其实民间之祭祀紫姑为妇女所专行……所有妇女之心事可问之于紫姑，譬如彼专备为待嫁女子所祈求。”居封建社会最底层的女性，无以把握自己的命运，常不自觉地将自己未来命运寄托于虚幻的神祇的保佑，因此，原始崇拜时期的紫姑神为女性所专有。

(二) 紫姑信仰的变异。在作为社会主体的男性群体和国家主流文化特别是宗教文化积极参与下，祭祀紫姑的仪式由厕所转入大堂，紫姑信仰也开始由节日中的占卜游乐向方术等神秘文化发展，逐渐成为道教文化的一部分。最初的扶乩活动与真实故事和民间祭祀尚有关联，后来为寺庙安奉的神灵或家族敬奉的祖先以及专业占卜扶乩人士所取代，在当代乩坛上再也找不到原来紫姑的身影，紫姑仅作为一个占卜符号而存在于道教的方术之中。这种民间祭礼从神灵信仰到道教方术的流变过程，也是在历史条件局限下，乡土社会秩序的构建和农业社会文化多元整合的结果。

(三) 紫姑信仰在某种程度上的返璞归真。在科学技术突飞猛进，文化水平不断提高的现代社会，神祇信仰更多的是作为一种曾经的历史现象而受到社会关注，紫姑信仰重新回归为一种带有娱乐性质的民间游戏。人们依旧纪念冤屈而死的紫姑，只是纪念的方式已大相径庭。辽宁新宾的满族传统舞蹈——笨篱姑姑；利川民间舞蹈——请七姑娘等文艺节目，说明紫姑信仰已转变为一种对生活的讴歌和欢庆活动。但也有巫婆神汉借紫姑之名行巫术之实，被当地公安机关作为迷信活动而取缔。

(四) 紫姑信仰得以绵延千年的历史契机。首先其民俗的群体特征和其所承载的对象主要集中在妇女这一相对保守的社会群体中，为紫姑信仰能长久流传于世奠定了顽强的基础。此后文化阶层的介入也起到了推波助澜的作用。其次是紫姑信仰作为中国传统岁时节日民俗文化的一部分，与其有着共生关系。春节起源于祭祀北极星太一神的宗教仪式，与紫姑祭祀同出于古老的原始宗教。当春节的宗教仪式转变为焰火艺术时，紫姑也以元宵节之夜的占卜娱乐活动而成为新春佳节一组成部分。最重要的是，作为“中国的根柢”（鲁迅《致许寿裳》1918），曾居于中国文化核心位置，并对中国民众生活产生了深刻而久远影响的道教文化的介入与融合，使紫姑神作为道教方术中的载体而得到与道教共同传承延续的机运，历经历史长河的洗礼而生命犹存。

(五) 紫姑神在神祇界中的地位反映了中国民族传统的民俗文化心理。厕神紫姑在华夏俗信神谱中虽出现较早，其神位却始终与神坛无缘，其原因首先是中国历史上的造神运动及其祭祀等社会活动向以男性为主角，女性多被排斥在边缘地带。但女性不仅也有向神灵寻求心理慰藉与安宁的需要，且比男性更为迫切。紫姑悲惨身世和不幸命运是当时底层社会女性普遍命运的缩影，因此，紫姑这个人物形象更容易对这些女性产生亲和力和感召力，进而成为她们同情、感怀和能够倾诉困惑、祈求幸福、问卜休咎的对象，久而久之被幻化成以解惑为主要功能

的无所不知的神祇。可以说，紫姑神是中国女性自己造出的神。其次在对两性角色界限分明的中国传统文化中，每个人直至每位虚化人物的产生，都会被社会的性别选择功能定位成截然不同的生存状态。因此，在由男尊女卑的传统文化塑造的神话世界中，紫姑神的社会待遇也不同程度地反映出女性地位卑下的社会现实。

在华夏民间信仰神谱的排序中，紫姑虽与众多产生于母系制向父系制过渡期间的民间俗神一样属于女性神，区别在于那些女神或因男权社会的需要而被膜拜，如产生于五代时期的妈祖，因被北宋徽宗等历代皇帝封号 18 个之多而扬名天下；或作为男性神祇的附庸而被美化，如西王母本是西周时期西北獯族图腾，后被汉文化打造成玉皇大帝妻子，并荣升为女仙祖宗；或仅仅起着点缀作用如花神、月神等。宋代著名纺织技术家黄道婆功过蚕桑，却不能与先蚕同列祀典，社而稷之，概因他既没有皇权宗教背景，又无附庸点缀之功效。紫姑神虽与麻姑（道教）、观音菩萨（佛教）等女神一样有着宗教文化背景，但当占卜功能成为紫姑神最大，也是唯一的存在理由时，无论在紫姑信仰这一民俗事物的外延与内涵上表达了怎样的文化形态，都摆脱不了其能指是作为道教文化中一方术符号而存在的事实。这也决定了紫姑神不能与那些被正统文化所推崇的恩泽四海、神力无边的女神们并驾齐驱的地位。

厕神为中国神话系统所独有，是东方农耕文明及中国原始宗教文化的产物。作为一种历史现象，紫姑信仰最为突显的特征表现，一是传承性和延续性。通过对紫姑信仰的追本溯源可以看到，留存在民间的紫姑信仰习俗，不是一个时期形成的，而是不同的历史阶段层积起来，构成民俗文化丰富的循环积累，其中虽已有许多变异，但它的功能和形态上的某些特征却还得到保留，如传说中的紫姑擅长猜谜、解感到后期出现的能预卜未来和无所不知等带有中国传统文化中的女巫文化的鲜明特征。它作为一种民俗事象，在其原初的“内核”基础上，一面吸纳其他相关文化因子而丰富自身，一面又扩张其功能项，从女性生育到社会生产到占卜娱乐，从几个方面与社会生活和文化圈层不断结缘、结合，从而反映了这一信仰民俗的文化性质与职能。二是变动性和多样性。随着社会的发展和经济基础的改变，以及民族文化的转型，它也不断呈现出新的信仰形态。如紫姑神的祭祀地点由茅厕畜栏旁移至庭堂之后，其祭祀的形式也由最初姑娘们手持供品祭奠紫姑的游戏，逐步演化到占卜扶乩，这种由粪箕向箩筛、米筛直至专业扶乩用具的转变，在形式上已有了很大不同。同时，紫姑信仰形态的多样性也反映了社会文化生活的丰富性。紫姑神信仰在后世的发展中，或附会于历史人物，或与地方传说相联系，变得更加地域化和民众化，正是在这个基础上得以广泛流布，为各地人们所接受。

作为一种历史记忆和民族文化遗存，紫姑信仰不是裸露在生活表象层面的一种现象，而是长期以来，在不断消化吸收人类各种文化因素的过程中，不断地被过滤、筛选和沉淀，并在某一个历史阶段，成为凝聚在民众心理结构中的深层文化。它的兴衰消长是众多民族在其生存和发展的文化建构过程中，进行选择的结果。在它的民俗模式中，某些既定文化因素构成被不断改变，其中一些民俗模式消失了，如占卜、扶乩等活动因其科学性的空白而逐渐在退出社会舞台，另一些民俗因素如文化娱乐性而被存留下来，继续活跃在民众生活中。

参考文献：

- [1] 高丙中：《民俗文化与民俗生活》，社会科学出版社 1994 年版。
- [2] 仲富兰：《现代民俗流变》，上海三联书店出版社 1990 年版。
- [3] 永尾龙造：《支那民俗志》，满洲考古学会、满蒙文化协会（大连），1922 年，满铁资料。
- [4] 巫瑞书：《“迎紫姑”风俗的流变及其文化思考》，《民俗研究》1997 年第 2 期。

从紫姑信仰的民俗流变看女性地位的历史性失落*

徐海燕

一、紫姑信仰风俗的源起及其形成

在中国民间流传甚广的紫姑神，即指古代传说中的司厕之神。有关中国早期的厕神形象，民间传说及有关记载向来不统一。由于古时的记述过于简约，只知有后帝、郭登等，随着时代更迭，这些厕神们的传说与原有形态也逐渐消失以至不复存在。

在这些滥觞时期传说的基础上，紫姑作为厕神的出现大约是在六朝时期。较早出现有关紫姑的传说佚闻及其风俗祀典当属南朝刘敬叔的《异苑》。据载：“世有紫姑女，古来相传是人妾，为大家所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其目作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。”^①可见紫姑是位因遭受虐待而早逝的劳苦妇女，人们同情与感怀他的不幸遭遇，在他忧愤而死之日，于厕间或猪栏边迎之，奠设酒果以慰藉亡灵，同时卜问农事凶吉丰歉并进行一些民间娱乐活动。

这个时期的紫姑形象尚未明确为厕神，仅是民间传说中一带有普遍意义的悲剧人物。之所以带有普遍性，缘于传说中的紫姑虽因大妇嫉恨而死，造成他死亡的最根本原因，是违背人伦道德的一夫多妻的婚姻制度，更是封建社会中女性地位低下的一种难以逃避的命运。在这种男尊女卑的不平等社会制度下，妻妾之间的争斗常常是已超出感情范畴，成为一种为基本生存而彼此戕害的极端行为，其结果，无论谁逼死谁，都不外乎是一种女性群体的悲哀，她们都是封建社会制度的牺牲品。

此后，有关紫姑记载逐渐增多。南朝宋东阳《齐谐记》载：“正月半……其夕则迎紫姑以卜。”^②南朝梁宗懔《荆楚岁时记》云：“其夕（正月十五日）迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占众事。”^③这些史料除引录《异苑》所记紫姑事外，又皆引录《洞览》《杂五行书》等所记后帝（帝誉女）事，似将紫姑与厕神后帝合二为一，在《玉烛宝典》中已有肯定之语：“将后帝之

* 本文原载于《妇女研究论丛》2006年第5期，第43-47页。

① 刘敬叔：《异苑》卷五《古小说丛刊》（合订本），中华书局1996年版。

② 东阳：《齐谐记》，《笔记小说大观》，新兴书局1985年版。

③ 宗懔：《荆楚岁时记》，李昉等编纂：《太平御览》，中华书局1960年版。

灵，凭紫姑见女言也。”

以此推断，南朝以前关于厕神的传说纷乱繁杂且形态多样。南朝以来，在紫姑信仰习俗的传播过程中，因其具有实用价值功能（如占卜功能）而不断得到强化，紫姑遂取代了厕神后帝，成为中国民间尤其是农村民俗心理与年节祭祀对象中笃信颇深、影响较大的一位神灵。

至于“紫姑”人物形象的形成，也有其复杂的历史因缘和演化过程。与南朝刘敬叔的《异苑》中所载的悲剧人物紫姑称呼并行于世的还有戚姑、坑三姑等等。这些厕神名称都源自不同的传说，其中也可能有音近或音讹，如戚与紫即可能是“同源异流”，也可能有附会之说。但最早的传说人物应是西汉时期的戚姑。明朝冯应京《月令广义·正月令》称：“唐俗元宵请戚姑之神。盖汉之戚夫人死于厕。故凡请者诣厕请之。今俗称七姑，音近是也。”^①

有关“坑三姑”之说，《封神演义》云：“坑三姑娘者，系三仙岛之仙姑云霄、琼霄、碧霄三姐妹也，专掌人间降生诸事。”^② 故坑三姑带有生子娘娘的色彩。南方民间有将三姐妹的神像木刻成板，印于红纸，祀于厕壁，每逢岁末除夕，与门神、灶神同时粘贴，成为家神之一。据传四川峨眉山曾有一座著名的三霄娘娘庙，今日泰山的碧霞祠，武当山的金殿，南岩和紫霄宫一些庙观的“百子堂”还有他们的神像。但民间多数认为坑三姑娘为单独一神，称其为坑三姑娘者，盖因其排行第三之缘故，其信仰之目的，未问休咎。

另外日本学人永尾龙造在《支那民俗志》中介绍说，在东北地区传说紫姑是位美女，嫁与一位宠爱他的老人为妻；在江南一带则流行说紫姑是因穷困而死；云南剑川流传说是因其恶作剧被发现羞愧而自尽在粪堆；在东北满族传说中紫姑因被财主逼婚于元宵节而撞死家中等等^③。虽然不同的区域文化塑造出了不同的紫姑形象，但不难发现在这些民间传说中，紫姑或自杀，或被逼死，或嫁一老人为妻的不幸命运，是紫姑传说的一个明显的共同点，其祭祀地点选在厕旁猪栏边，皆因日常在这些场所劳作的多是同紫姑一样地位低下的女性，这既反映出旧时女性地位的卑贱低微，也折射出中国传统农耕文化中男尊女卑思想对社会及民族心理的影响。

紫姑神形象的发展演变，虽然颇有枝蔓，异说甚多，但主流明显，渐趋于集中，盖紫姑虽为厕神，但并非为排污所产生并“秽化”，也不限于生育之事，而是为民间休咎祸福、占卜吉凶，在中国许多地方已与岁时节庆民俗及宗教信仰活动相融合，成为中国民间信仰中一个独具特色的民俗事项。这其中既能窥见到来自远古的母性崇拜的遗风，又得益于保护妇女爱惜生命的道教文化，因为在道教中被逼自杀的女子同样可以化仙成神，并受到人们的顶礼膜拜。

二、紫姑信仰风俗的发展与流变

随着中国传统文化体系建构的逐步完善，宗教文化对社会生活的日益渗透，紫姑信仰风俗不但载述增多，而且变异也极为彰显。根据文献史料的分析与梳理，紫姑信仰风俗在不同的历史时期有着不同的表现。

① 冯应京：《月令广义·正月令》。

② 许仲琳编，曹曼民点校：《封神演义》，上海古籍出版社1989年版。

③ 永尾龙造：《支那民俗志》，满洲考古学会，满洲文化协会，满洲资料（大连），1922年。

六朝以前，由女性自发而起的紫姑信仰风俗尚处于孕育期。据《异苑》云“古来相传”判定，此故事的出现应在六朝之前便已有之，但史料文献中有关紫姑出现的具体年代、籍贯、婚姻及紫姑姓氏等一些自然状况都极为模糊和有限。

唐宋以降，有关紫姑的具体描述逐渐增多，许多文献都认定紫姑为唐时人氏，在唐《显异录》中，不仅有了紫姑名姓，还有夫婿之名，文曰：“唐紫姑神，莱阳人也。姓何氏，名媚，字器卿（他书皆作丽卿），自幼读书辨利。垂拱四年（685），寿阳刺史李景纳为妾，妻妬杀之于厕，时正月十五日也。后遂显灵云。”^①将《异苑》所云“感激而死”改为被其“妻妬杀之于厕”，更增加了紫姑的悲剧色彩，激发了人们的同情之心，其效果也更加突出。

宋时有了关于紫姑身世及其才能的叙述。《茶香室续钞》卷十九引《东坡集》中《仙姑问答》曰：“妾本寿阳人，父为廛民，教妾曰，汝生而有异，他日必贵于人。遂送妾于州人李志处修学，不月余，博通九经。父卒，母遂嫁妾与一伶人，亦不旬日，洞晓五音。时刺史诬执良人，置之囹圄，遂强娶妾为侍妾。不岁余，夫人侧目，遂令左右擒妾，投于厕中。幸遇天符使者奏之上帝，遂令妾于人间，主管人局。”^②苏轼《子姑神记》载，紫姑神“赋诗十篇，敏捷立成，皆有妙思”^③。宋朝沈括《梦溪笔谈》云：“多能文章歌诗，医卜无所不能。棋与国手为敌。”^④

与此同时，紫姑的神祇功能也被日益强化。如对紫姑死后显灵状况，《搜神记》载：“……魂绕不散，如厕，每闻啼哭声，时隐隐出现，且有兵刀呵喝声。自是大着灵异，人为尸祝之，悬箕而降，能知祸福。神死于正月十五，故独显灵于正月也。”^⑤宋人洪迈在《夷坚三志》壬卷三“沈承务紫姑”一则评价紫姑“近世但以箕插笔，使两人扶之，或书字于沙中，不过如是”^⑥。至此，传说中的紫姑，已被神功造化得美丽非凡，聪明伶俐，能与鬼神交通，更是其神力的体现。

此时对紫姑的祀典与问卜事项，已不再囿于女性群体。《游宦纪闻》云：“请紫姑，以箸插筒箕布灰棹上画之，皆男儿名字，或系僧侣。”^⑦《清嘉录》《通俗编》^⑧等典籍也都有类似载述。随着祭祀紫姑仪式的不断复杂化，在操作中由于宗教势力的介入，以及以男权为核心的社会主体文化含量的增加，紫姑信仰已走出原始时期颇具游艺民俗的雏形，在巫术化和宗教仪式化过程中，为政治权力中心和文人墨客操纵于股掌之中。

巫瑞书在《“迎紫姑”风俗的流变及其文化思考》中说：“某种风俗一经形成，就会具有强大的精神凝聚力，社会上各个阶级、阶层不但袭承其习俗风情，而且还会把各自的观念、经验、生活习惯、文化传统等诸多因素渗透到传承中去，从而使此种风习不断增添新的内容，同时也删除一些旧的质素，因而产生了变异。随着历史年代的更替，旧质要素不断减弱，新质要

① 陈耀文《天中记》（卷四），引《显异录》，影印文渊阁《四库全书》，台湾：商务印书馆1985年版。

② 俞樾：《茶香室续钞》卷十九，赵冀：《陔余丛考》，商务印书馆1957年版。

③ 苏轼：《东坡集》（卷十三），《子姑神记》，《苏轼著作版本论丛》，巴蜀书社1988年版。

④ 沈括：《梦溪笔谈》，中华书局1985年版。

⑤ 干宝：《搜神记》，文物出版社1988年版。

⑥ 洪迈：《夷坚三志》（壬卷三），《丛书集成初编》，中华书局1983年版。

⑦ 张世南、张茂鹏点校：《游宦纪闻》，中华书局1981年版。

⑧ 顾禄著：《清嘉录》，《笔记小说大观》，台北：新兴书局1985年版。

素日益增长，风俗也就有了巨大的变化。”^①

紫姑信仰源于母系氏族社会的生殖崇拜、女性崇拜，表达着原始先民的审美情趣、审美取向。原始道教文化继承了中国古代原始氏族文化男女等权的传统，女性可充分表现自己信仰、才能和智慧。不仅在精神价值层面上的追求与男性有同等机会，而且与男子一样有对话权和领导权。在这样的背景下，紫姑信仰在草根社会得到广泛推崇，并在众多民间及宗教的神灵中占有一席之地。

之后，取得正统地位后的儒家思想，以受历代统治者推崇的“三纲五常”为纲领，建立了尊卑有等、唯上是从的社会环境。男性开始成为家庭、社会的主宰，妇女被轻视、漠视、藐视，饱受排挤、压抑和束缚之苦，丧失了任何实现自身价值和社会价值等追求更高层面的机会，紫姑信仰的祭祀活动成了女性诉求渠道日渐逼仄的话语权残留。当紫姑信仰不可逆转的流变成占卜娱乐的对应符号时，紫姑作为厕神的身份和其所承载意义，遭到彻底忽略。紫姑信仰的层垒式的积淀发展与流变过程，展现了社会生活中女性地位所发生的重大历史性转折，女性最终失去与男性平等的对话权和女性地位历史性的失落。

三、紫姑信仰祭祀仪式及其流布

历史上所祭祀的紫姑形象多种多样。一般是妇女们以想象中的紫姑之形做成纸偶、木偶或绸绢布偶，在元宵之夜供奉于厕所或畜栏边祭祀。《齐谐记》载：“每到正月十五，妇女们便将事先埋于厕所中的箬篙取出，用纸糊的衣服进行装扮，然后以香烛、茶酒对其供奉，谓之‘请紫姑’，以卜一年之休咎、农桑等，亦有以衣裳包在扫帚或簸箕等日用器具上进行降神等活动。”^②紫姑偶像的制作突出了浓郁的地方特色，如南方多以木勺做紫姑替身，北方多用箬篙。尽管存有差异，但都是基于一个古老的传说，延续着一种古老的民间习俗。

祭祀时的礼仪也是由简到繁，从手持猪头供品以香烛供紫姑偶像到扶乩，祭祀的地点也从厕旁移入大堂，参与祭祀的人已不再局限于女性或乡民。同时，占卜的内容也随之扩大，诸如科举仕途、功名利禄，婚丧嫁娶，农耕商贸甚至国事、征战等无所不有。随着专业扶乩人士的出现，紫姑信仰的祭祀活动在很多场合已融入宗教仪式，成为道教中方术的一种。或者说，早期降乩之神多由厕神紫姑扮演，后来多请寺庙安奉的神灵或家族敬奉的祖先为降乩之神，早期贯穿在紫姑信仰祭祀活动中的娱乐性在宗教仪式化后被削弱。

俗话说“十里不同风，百里不同俗”，流于民间的迎紫姑信仰活动，由于各地的社会环境及生活习惯不同，迎紫姑的方法也不尽相同，但都充满了地方特色和民族特色。如江浙一带谓之请厕缸姑娘，或请水缸姑娘、井头姑娘等，郭巨一带请的是井头姑娘^③。沿海一带未成年女孩常结伴祀“棕蓑娘”。备好食品及一寸长的小红绣鞋一只或小衣衫一件，到厕所内上供，其供品或边祝边吃，或祝毕带回，小红鞋或小衣衫则要焚化。泉州未成年女孩敬祀“棕蓑娘”，

① 瞿灏：《通俗编》，台北：世界书局1982年版。

② 东阳：《齐谐记》，《笔记小说大观》，新兴书局1985年版。

③ 巫瑞书：《“迎紫姑”风俗的流变及其文化思考》，《民俗研究》1997年第2期。

在于祈求来日心灵手巧，精于女红^①。东北的锦州、沈阳一带将其称为“笨篱姑姑”。当问各种事由时，“笨篱姑姑”向前点头即为答应，向后仰即否定^②。有的地方请紫姑神，只用三根筷子或一个鸡蛋问卜，时间也不仅局限在正月里，而是随时有事，随时问卜。20世纪二三十年代《珠河县志》《锦西县志》《东丰县志》《台安县志》《义县志》《铁岭县志》以及《海城县志》等等，对迎紫姑习俗均有详略不同的记述^③。

四、对紫姑信仰民俗中女性地位缺失的文化思考

紫姑信仰属于一种极有个性特征的古文化传承，其中包含着诸如信仰心理、宗教意识、仪式行为等的多元结构，形成了一种跨地域、跨民族的具有普遍意义的民间宗教文化现象。笔者通过从时间概念上的流传到空间概念上的流行，包括从紫姑信仰产生的滥觞、仪式名称的多样到祭祀性质的改变，具体分析在紫姑信仰的传承与变异中，形成女性地位历史性失落的内在因素及外在表现，大致可概括为：

（一）紫姑形象的产生及其原始崇拜时期

历史上从有厕神记载始曾有数个厕神出现过，六朝后出现紫姑，其影响力越来越大，逐渐与其他厕神融为一体，成为后世传说中的紫姑神。在这个时期，参与祭祀者主要是待字闺中的姑娘和一些欲说心事的妇女。居封建社会最底层的女性，无以把握自己的命运，常不自觉地将自己未来命运寄托于虚幻的神祇的保佑。因此，原始崇拜时期的紫姑神为女性所专有。

（二）紫姑信仰的变异

在作为社会主体的男性群体和国家主流文化特别是宗教文化积极参与下，祭祀紫姑的仪式由厕所转入厅堂；紫姑信仰也开始由节日中的占卜游乐向方术等神秘文化发展，逐渐成为道教文化中的一种。宋元以降，“紫姑”成为普遍流行于民间的“扶乩”活动的主要信奉神之一。最初的扶乩活动也许与真实故事和民间祭祀尚有关联，后来为寺庙安奉的神灵或家族敬奉的祖先以及专业占卜扶乩人士所取代。在当代乩坛上再也找不到原来紫姑的身影，紫姑仅作为一个占卜符号而存在于道教的方术之中。这种民间祭礼从神灵信仰到道教方术的流变过程，是乡土社会秩序的构建和农业社会文化多元整合的结果，也反映了男女两性在社会变迁中不断被分离，其差异不断被强化、被扩大和等级化的过程。

（三）紫姑信仰得以绵延千年的历史契机

首先，其民俗的群体特征主要集中在妇女这一相对保守的社会群体中。紫姑信仰正是缘自女性，直到现在其所承载的对象仍然是以女性为主，如辽宁新宾的满族传统舞蹈——笨篱姑姑，利川民间舞蹈——请七姑娘等，为紫姑信仰能长久流传于世奠定了顽强的基础。另外，文化知识阶层的介入也起到了推波助澜作用。再次，紫姑信仰作为中国传统岁时节日民俗文化的一部分，与其有着共生关系。春节是中国民间最盛大的节日，起源于祭祀北极星太一神的宗教

① 宁波北仑地方志编纂委员会：《宁波北仑地方志·民间信仰》（初稿），2003年。

② 同上。

③ 泉州地方志编纂委员会：《泉州地方志》，中国社会科学出版社1996年版。

仪式，与紫姑祭祀同出于古老的原始宗教。当春节的宗教仪式转变为焰火艺术时，紫姑神也以元宵节之夜的占卜娱乐活动而成为新春佳节的一个组成部分。最重要的是曾居中国文化核心位置，并对中国民众生活产生了深刻而久远影响的道教文化的介入与融合，使紫姑神作为道教方术中的载体而得到与道教共同传承延续的机运，历经历史长河的洗礼而生命犹存。

（四）社会性别制度反映了社会性别文化

厕神紫姑在华夏俗信神谱中虽出现较早，其神位却始终与神坛无缘。造成这种现象的原因之一，是中国史上的造神运动及其祭祀等社会活动，一向以男性为主角，女性多被排斥在边缘地带。但女性不仅也有向神灵寻求心理慰藉与安宁的需要，且比男性更为迫切。紫姑悲惨身世和不幸命运是当时底层社会女性普遍命运的缩影，因此，紫姑这个人物形象更容易对这些女性产生亲和力和感召力，进而成为她们同情、感怀和能够倾诉困惑、祈求幸福、问卜休咎的对象，久而久之被幻化成以解惑为主要功能的无所不知的神祇。可以说，紫姑神是中国女性自己造出的神。尤其在两性角色向来有着界限分明的严厉规定的中国传统文化中，社会化的性别制度构架了坚实的性别壁垒，每个人直至每位虚化人物的产生，都会被社会的性别选择功能定位成截然不同的生存状态。因此，在由男尊女卑的传统文化塑造的神话世界中，紫姑神的社会待遇也不同程度地反映出女性卑下的社会地位。

（五）紫姑神在神祇界中的地位反映了中国民众的性别文化心理

在华夏民间信仰神谱的排序中，紫姑虽与众多产生于母系制向父系制过渡期间的民间俗神一样属于女性神，区别在于那些女神或因男权社会的需要而被膜拜，如产生于五代时期的妈祖，或作为男性神祇的附庸而被美化的西王母、女娲。宋代著名纺织技术家黄道婆功过蚕桑，却不能与先蚕同列祀典，社而稷之，概因他既没有皇权宗教背景，又无附庸点缀之功效。

紫姑神虽与麻姑（道教）、观音菩萨（佛教）等女神一样有着宗教文化背景，处境却大相径庭，原因在于紫姑神信仰产生于初民特别是女性为缓解对未知世界不可把握的焦灼和恐惧心理。能够为人们答疑解惑的心理期待，成为紫姑神最大也是唯一的存在理由。因此，无论在紫姑信仰这一民俗事物的外延与内涵上表达了怎样的文化形态，都摆脱不了其只能作为道教文化中一个占卜符号而存在的事实。这也决定了紫姑神不能拥有与那些被正统文化所推崇的恩泽四海、神力无边的女神们并驾齐驱的地位。

作为一种历史记忆和民族文化遗存，紫姑信仰不是裸露在生活表象层的一种现象，而是长期以来，在社会发展的每一个历史阶段中，为迎合社会的需要而不断产生民俗的流变，并成为凝聚在民众心理结构中的深层文化。探索其民俗文化模式的形成与变化，同样可以清楚地了解到女性地位被历史性颠覆的内在因素及其外化延伸的演化过程。

“迎紫姑” 风俗兴衰原因初探*

王乐全 赵 龙

紫姑是我国流行最广的主司人间厕事之神。“迎紫姑”现象流传于民间上千年，即使今天仍未绝其踪影。然而当下学界对“迎紫姑”风俗的研究尚少^①，且论文皆限于民俗学、民间文学方面之考究。其实紫姑信仰与我国农耕社会之文化生态紧密关联，究其勃兴与衰落之根源当重新回溯历史文化原境。本文拟从紫姑信仰萌生的社会历史原态出发，分析紫姑风俗流变之特征，进而揭示“迎紫姑”风俗兴衰的社会历史根源。

一、紫姑风俗的衍变

中国厕神之起源已无确切的史料记载。关于厕神的传说及有关记载不一。《白泽图》云：“厕之精名曰依倚。”《杂五行书》云：“厕神名后帝。”南朝宋刘敬叔《异苑》同此说，卷五记陶侃如厕，遇厕神后帝指示其未来事。唐牛僧孺《幽怪录》云：“厕神名郭登。”盖六朝时，厕神尚无一致的说法。此后，由于民间信仰紫姑的流行，逐渐共称紫姑为厕神。

紫姑的来历向有如下诸说：其一是《异苑》载：“世有紫姑神，古来相传，云是人家占众事，卜未来、蚕桑，又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。”^②其二是《显异录》：“紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿。寿阳李景纳为妾。其妻妒之，正月十五阴杀于厕中。天帝愍之，命为厕神。故世人作其形，夜于厕间迎祀，以占众事。”此则紫姑来源的悲剧传说对唐宋及后代影响深远。其三，传《洞览》中的帝兽的女儿是紫姑。好乐，死了之后，人们以正月迎祭。此外相传汉高祖宠妃戚夫人被吕后迫害，死于厕所，民间祭为厕神。

迎紫姑风俗在紫姑产生后逐渐形成，不断衍生。南北朝时紫姑神始见于文人笔端。《齐谐记》云：“正月半，其夕则迎紫姑以卜。”但他尚不是厕神。《异苑》：“陶侃，字士行，曾如厕。”^③厕神与紫姑并存于史料中。随历史的不断演进，“迎紫姑”现象已蔚为风气。“其夕，

* 本文原载于《绥化学院学报》2006年第5期，第182-185页。

① 参见黄石《“迎紫姑”之史的考察》、巫端书《“迎紫姑”风俗的流变及文化思考》、黄景春《紫姑信仰的起源、衍生及特征》等。

② 《异苑》卷五，中华书局1991年版，第107页。

③ 同上书，第112页。

迎紫姑，以卜将来农桑，并占众事。”^①《玉烛宝典》卷一云：“其夜迎紫姑以卜。”“今州里风俗，望日祭门户。其法先以杨柳插于左右门上，随杨柳所指，仍以酒脯饮食及豆粥，糕糜插箸以祭之。”^②

盛唐时期，有关紫姑的记载增多，紫姑神亦演化出不同的名称：有厕姑、子姑、三姑、坑三姑娘等等。当时与《异苑》相似的文献记载颇多：“世有紫姑神。古来相传是人妾。为大妇所嫉。每以秽事相次役。正月十五日。感激而死，故世人以其日作其形。”^③“世有紫姑神。古来相传云是人家妾，为大妇所妒，诬以秽事相役。正月十五感激而死……”^④ 察上述史料，“请紫姑”现象颇盛行于当时。从所载内容亦可窥知紫姑悲剧传说逐渐成形。紫姑寄托着人们的思念。“深夜行歌声绝后，紫姑神下月苍苍。”^⑤“洛阳有灵逸，古庙临空渚……常云三五夕，尽会妍神侣。月下留紫姑，霜中召青女。”此时仍有男厕神存在，《幽怪录》中亦有男厕神郭登。

北宋以降，紫姑终取男厕神而代之。信仰兴盛表现在：其一，请紫姑者更为复杂。“世南少时，尝见亲朋间，有请紫姑。”^⑥ 请紫姑不限于女性，亦有军人请紫姑。“常州酒官郑思永，为予言岳飞死之明年，因元夕会饮，士失器皿，库官数人相与请紫姑神卜之。”^⑦ 宋人郭象《睽车志》亦载，岳飞死后，临安西溪寨军士将领请紫姑神，神自称武穆降临，大书其名，众人惊愕不已，请其签名，则沙盘笔迹宛若平时真迹也。又书写一绝句。秦桧知后，恼羞成怒，下令捉拿惩治兵士，众人吓得四处逃散。

其二，紫姑迎祭被附加很多特殊的功能。主要有扶箕和游戏等内容。而文人笔下为男女情事而请紫姑为多。“美人慵剪上元灯……欲上紫姑香火，问辽东消息。”^⑧“今夜罗绮谁为伴，卜紫姑神问归期。”^⑨“怅望归期，应是紫姑频卜。暗想双眉对蹙。”^⑩“烧香试问紫姑神。一岁四并三乐。几多人。”

其三，亦有请紫姑代为作诗之类趣事。“吉州人家邀紫姑，正作诗……”^⑪“其客亦能请紫姑，作诗词而已，非林之比辅道固所不解，然实不知客有此语也。”^⑫“邓端若，少时传得召紫姑兄诀，而所致皆女仙，喜作诗。”^⑬紫姑还会写词，“《白词》传者至少，其正宫一阙，世以

① 《荆楚岁时记》，岳麓书社1986年版，第17页。

② 同上。

③ 《太平广记》阿紫条卷二百九十二，中华书局1961年版。

④ 《太平御览》卷八百八十四，中华书局1960年版，第3926页。

⑤ 《全唐诗》卷四百七十六，中华书局1960年版，第5419页。

⑥ 《游宦纪闻》卷二，中华书局1981年版，第22页。

⑦ 《肯繁录》函海本第十一函，中华书局，第6960页。

⑧ 《全宋词·好事近》第2册，中华书局1960年版，第853页。

⑨ 《乐府雅词》，中华民国十八年上海涵芬楼影印本。

⑩ 《全宋词·万年欢》第5册，第3536页。

⑪ 洪迈：《夷坚支已》卷五，中华书局1981年版，第834页。

⑫ 《挥尘录后录》卷三。

⑬ 洪迈：《夷坚三志》壬卷五，第1505页。

为紫姑神所作也”^①。“我观世界，只见嬉一戏相从，更莫辞绮语未忘，余习在明朝与和紫姑诗。”^②这说明当时紫姑神通广大这说明是时人们心中，紫姑已神通广大。

有明一代，“迎紫姑”流风所及，遍被庙林。“新顺王以李喜为子，嗜杀更甚于自成。造殿铸洪基钱不就，斩一谋士，卜诸紫姑神不吉，因立喜为太子。”^③紫姑影响到人们生活之方方面面。《帝城景物略》云：“望前后夜，妇女束草人，纸粉面，首帕衫裙，号称姑娘（即紫姑），两童女掖之，祀以马粪，打鼓歌马粪芎歌。”有人认为紫姑是瑞鹤的化身：“陈参政木兰花慢云，乡心日行万里辛，此身生人玉门关。紫姑神瑞鹤仙云，云鬓试插。”^④有些地区流传厕神成了恶神，如冯梦龙《情史》中吴郡李赤所遇的厕神。紫姑亦进入到文学戏剧之中，“至于《十错认》之龙灯，之紫姑，《摩尼珠》之走解，之猴戏……”^⑤“曾是清溪暂住，而今休唱金缕紫姑……”^⑥更为荒唐的是紫姑降箕还能吟前人的诗——《酉阳杂俎》。又如：“请紫姑神大抵能作诗，然不甚过人。旧传一士人家请之，既然降偶书院中子弟。作雨诗因率尔请赋顷刻书满纸，其警句云，廉卷滕王阁，盆飞白帝城。可喜也。”^⑦

清代，请紫姑风俗更加浸润人心。“多得楼中几日忙，簇新裙帕紫姑装，一年休咎凭伊卜，拍手齐歌马粪芎。”^⑧紫姑成了山峰之名。“霍文敏所营。在鸡冠，紫姑，龙爪，聚仙四峰之间……”请紫姑还登堂入室。“小阁新县蛺蝶图，年除不更贴桃符，宜春帖子催书过，好代堂前拜紫姑。”^⑨清《点石斋画报》（未卷）亦载当时有室内较为隆重的迎紫姑风俗。《嘉定县志》谓该地所奉箕姑，“即以箕插筋；帚姑，即以敝帚系裙；竹姑，则以小竹剖为二；针姑，则以针对线”。

近现代以来，迎紫姑呈现消亡趋势，但踪影尚存。中华民国《定海县志》：“十四夜，妇女在家邀厕姑，卜丰歉吉凶及杂事。”（载《中国地方志民俗资料汇编》华东卷，第812页）据安徽省天长县志载：“民间有正月十五请茅七姑娘风俗（请紫姑），建国后此俗已不多见。”然笔者寻访调查发现，即使在今天天长及附近的江苏溧阳、六合一带，仍有人在正月十五请紫姑，其生命之顽劲可见一斑。据《中国地方志民俗资料汇编》，中华民国以来上海、浙江杭州、江苏苏州、广东、陕西等地皆载有迎紫姑活动，其中以南方和长江流域居多。

二、迎紫姑风俗兴起的历史成因

迎紫姑习俗在其千年的流传中表现较为复杂，其在流传中辐散，内容被异化。这种地位低下的淫祀却得到了社会的广泛认同，信仰流变全国。探索紫姑信仰兴起原因应从农耕文明的特

① 《夷坚三志》壬卷七，第1512页。

② 《韦斋集》卷五，商务印书馆，中华民国二十三年四月。

③ 《罪惟录》卷三十一下，商务印书馆，中华民国十八年。

④ 《听秋声馆词话》卷十三，第3页。

⑤ 《陶庵梦忆》，上海远东出版社1996年版，第221页。

⑥ 《左庵词话》，上海涵芬楼影印本，第25页。

⑦ 《许彦周诗话》，中华书局1985年版，第4页。

⑧ 《敬业堂诗集》卷六，商务印书馆，中华民国十八年。

⑨ 《洪北江诗文集》卷一。

点出发,结合时代背景和我国农业文化特征来综合考察。

迎紫姑风俗的兴起有其深刻的社会历史根源。首先它的兴起与我国复杂的农业地理环境和其造成的耕作方式不同有关。南朝刘敬叔《异苑》云:“平昌孟氏以此日迎之,遂穿屋而去。”平昌即今山东安丘县南。上古至六朝,紫姑见于北方,流传范围并不广。当时的北方土壤,气候适合小麦,玉米等旱作物。尽管如此,人们已认识到肥料对庄稼的作用,紫姑信仰伴随着人们农业生产生活产生并扩展。《搜神记》卷四已载江淮张成请紫姑。南朝后,随着经济重心的南移,南方农业生产水平显著提高,与此同时,长江流域及南方多采用精耕细作的生产方式,这种生产方式对肥料要求很高。大粪作为最好当时的肥料,受到人们的重视。南方出现了家家都蓄粪池,冬天出外拾粪的景象。江淮地方春节风俗中流行在茅厕上贴上“血财兴旺”。紫姑神在南方流行,说明厕神信仰在向南方扩展的过程实质上是我国农业发展的过程。

其次,传统的农耕社会下,历代王朝都重视农业发展。紫姑作为与农业生产相关的专业神,无法与正统相比,有些地方存在紫姑信仰,却并不写入方志,有时遭到大众的奚落,但紫姑作为一种淫祀,统治者从未将其取缔。这是因为国家和农民利益的一致性,“魏晋南北朝依然把正月十五看成一祭祀之日,所举行的各类活动大都与祭祀有关,特别是与祭祀蚕神有关,之所以会在正月十五祭祀蚕神,其原因是此时恰逢桑树抽条发芽之时,桑树的生长好坏,关系到蚕业的丰收与否,关系到百姓的生活状况,也关系到政府能否按时征纳到户绢三匹的户调。故政府大力鼓励种桑养蚕。百姓也特别关注作为自己收入中的重要组成部分的蚕业。社会上兴起祭蚕之风”^①。统治者已经认识到紫姑信仰是与农耕生活紧密联系的社会存在,这种社会存在对于稳定农业社会下社会统治基础是有帮助的。“予旧同僚郝宗文、尝春初请紫姑神。”^②“景祐中,太常博士王纶家因迎紫姑有神降。”^③可见,统治者的推崇是其发展的催化剂。

第三,紫姑是司厕专业俗神。“世俗神在各地、各族的民间信仰中,除具有广泛的共同信仰的诸神之外,还有当地本土的俗神信仰。这些俗神在当地的崇拜中享用香火,往往有比俗信大神更强的影响力。”^④他居于臭秽的茅厕,但与人民生活休戚相关。与正统神相比,祭祀时间、地点、用品有很大宽泛。“旧俗正月望夜迎厕神,谓之紫姑,亦不必正月,常时皆可召。”^⑤另据《地方志民俗在资料汇编》多为正月十五前后,但各地祭祀时间不尽相同。甚至有需要随时招祭。操作原料也都是民间生活用品。迎祭紫姑在较为相对轻松的环境下进行,迎紫姑相对比较随便。

第四,迎紫姑风俗兴起与传统小农心态有关。紫姑原型是一位遭受苦难,令人同情的弱女性,没有太多威严。迎祭的是社会下层百姓“傅柑户作紫姑之卜乃有天生硕果”^⑥,多是社会弱势群体——社会中下层妇女,在男权社会中易于找到与之相应的例子,这使得紫姑易于在人们心中扎根。社会中的众多不平等现象推动了厕神信仰的传播。紫姑信仰也符合人们同情弱

① 张承宗、魏向东:《中国风俗通史》(魏晋南北朝卷),上海文艺出版社2001年版,第530页。

② 《碧鸡漫志》卷二,中华书局1991年版,第15页。

③ 《梦溪笔谈》卷二十一,中华书局1985年版,第140页。

④ 乌丙安:《中国民间信仰》,上海人民出版社1995年版,第168页。

⑤ 《梦溪笔谈》卷二十一,中华书局1985年版,第140页。

⑥ 《鮎崎亭外编》卷五十,商务印书馆1929年版。

者，劝善惩恶，追求幸福和民主的社会文化心态。

国人信仰功利性与现实性是紫姑信仰兴起的又一重要原因。“决定老百姓选择某种宗教或信仰的首要条件就是能否满足他们的现实需要和欲求。他们绝少会出于某种纯理念的追求而放弃或牺牲现实生活的利益。”^①作为一种与农业生产相关的功能神，祭祀厕神对于古代以农业为基层家庭社会来说是乞求丰收的重要表现，满足了下层民众直接的利益诉求，必然会受到农民的重视。于是紫姑产生后，人们渐渐地将各种与农业生产生活有关的事与他联系，在他身上附加了很多功能。“阴过新年，寒余旧腊时序，取次侵袭渐人家门巷，紫姑神降闲，卜丰登柳。”^②甚至出现了举子问题目情况。“莆田方翥次云，绍兴丁巳秋，将赴乡举。常日能邀致紫姑神，于是以题目为问，神不肯告。”^③紫姑又成为人们娱乐时的口头禅：“锦枫道：我的紫姑太太！够了，够了，你老人家不要太刻薄！请罢！请罢！紫芝道：我要抽几个头儿才肯走哩。”^④

信仰的功利性和现实性还表现在紫姑信仰中扶乩游戏的加入。“民间信仰的多功利性还表现在人们根据功利的需求，强行给他们崇拜的神灵增加职司方面。在世代传承中，人们终于对某些神灵更加崇拜，因此总祈求他们乐意接近的神灵给予他们多方面的利益满足，于是在这些神灵的原有的职司之外，强加其他重要职司。”^⑤唐代扶乩术产生，扶乩是由紫姑信仰“能占众事，卜未来蚕桑”延伸出来的一种占卜形式。扶乩反映了人们娱乐要求，并成为迎紫姑活动重要环节。使得迎紫姑内容与形式上更加完善。它对唐宋紫姑信仰的兴盛有很大推动作用。游戏功能还表现在紫姑信仰在具体流传中，因不同人不同地区发生着变化，衍生出作诗、下棋、鼓箏绘画等娱乐活动。“娱乐活动，是取悦于神灵的重要手段，从美丽的女巫以情歌悦神开始，扮演神灵，模拟神的行为，歌舞乃至唱戏便成为祭祀的一项固定内容”^⑥。迎紫姑活动变得神秘。在少数民族地区，迎紫姑方式异化，加上对歌等内容^⑦，过程不是变得严肃，而是显得更加像是一场供娱乐的戏剧。

迎紫姑风俗的兴起也与我国农耕社会历史转型的影响分不开。南北朝时，门阀士族衰落，庶族地主地位上升。宋代通过实行编户齐民的办法，使统治形态深入到每个家庭。“与这一观念相适应，土地崇拜也发生了一定的变化，而这种变化反映到民间神系上。那一家一户一宅皆有神明暗中主持的观念，实际上是社会变化的一种扭曲的缩影。”^⑧这种变化导致宋代家神兴起，《东京梦华录》卷十《十二月》载：“近岁节，市井皆印卖门神、钟馗、桃符及财门钝驴、回头鹿马、天行帖子，卖乾茄沟瓠、马牙菜、胶牙饧之类，以备除夕之用。”民间供奉的财神、灶神、门神等兴起。紫姑成为家神，自然受到人们的重视。再者，社会转型下国家制度、人心风俗的变动及社会力量和社会结构的变化影响到社会生活、思想文化领域。日本学者内藤湖南早在20世纪初就分析唐宋变革对学术文艺之变作出这样概括：经学由重师法、疏不破注变为

① 梁景之：《清代民间宗教与社会》，社会科学文献出版社2004年版，第286页。

② 《敬业堂诗集》卷四十九。

③ 《夷坚志戊》卷二，中华书局1981年版，第1065页。

④ 《镜花缘》第七十四回，人民文学出版社1979年版，第548页。

⑤ 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1995年版。

⑥ 刘晔、郑惠坚：《中国古代的祭祀》，商务印书馆1996年版，第20页。

⑦ 巫端书：《“迎紫姑”风俗的流变及文化思考》，《民俗研究》1997年第2期。

⑧ 贾二强：《唐宋民间信仰》，福建人民出版社2002年版。

疑古，以己之意解经成为一时风尚，文学有重形式改为重自由表达。唐宋文学中丰富的迎紫姑内容、故事。紫姑信仰来源的不同版本和迎祭内容的变化，反映了当时通俗性艺术较盛的事实，体现了宋代商品经济大发展下社会的流动性和开放性。

三、消亡的历史趋势

迎紫姑风俗发展演变的过程较为复杂。其历唐宋兴起，到明清以来更加流行。然近现代以来，紫姑信仰受到三次冲击，并促使其最后消亡。

第一次冲击是从鸦片战争以来到新文化运动。在工业文明的影响下，人们征服自然的能力提高，风雨雷电等自然现象逐渐被人们认识。在农业生产中人们认识到有粪肥、灰肥、绿肥和榨油肥，并且化肥逐渐取代农家肥，科学观念日渐人心。同时由于近代资本主义工商业的发展，新式教育的兴起，科学民主成为人们的一致追求。加上民族革命和民主革命浪潮的日益高涨，中国的女性受到新思潮的影响，开始挣脱礼教的束缚，追求自由和平等，在社会上掀起了一股妇女解放潮流。新文化运动时期全社会倡导“德先生、赛先生”，女性社会上的地位和影响大大提高。

中华人民共和国成立后，《婚姻法》颁布，废除了纳妾、童养媳等陋习。土地改革更是消除了广大农民受压迫的根源；加上“文革”中破除旧习俗，以及社会上出现了大量反映广大女性追求自由、解放的文化作品，如《武则天》《花木兰》等大量出现，在这种历史环境下，使全社会形成了一种追求女性解放、争取自由平等的新风尚，在这种社会氛围下，紫姑身上那种女性人格弱点自然被人们所唾弃。

改革开放以来，随着城市化进程加快，小城镇兴起，第二产业、第三产业迅速发展，大量工人、打工者，自由职业者出现，人们生活不再直接依赖于农业收入。许多街巷变成了新型社区，厕所被抽水马桶所取代，紫姑信仰的根基受到了冲击。紫姑神在全国广泛的失去了其原有的功能。“民间信仰在发展中也不不断强化对那些有实用价值和意义的鬼神的崇拜，如对求子有用的娘娘或观音，对风调雨顺有作用的龙王、发财致富有功能的财神、对航海起护佑作用的妈祖女神等，倍加崇信，同时也不断淡化对那些越来越失去实用价值的鬼神的崇拜，如对士子文运已无作用的文昌神或魁星，对起居生活不再有守护职能的厕神。”^① 因此，厕神功能与农业粪神日益分离。

紫姑消亡有深层的文化原因。紫姑居厕，命运悲惨，容易引起人们动了“恻隐之心”。与广大农民境遇相似，紫姑神处于神灵系统下层，曾是不可或缺的一员。然而厕神的地位与污秽联系，这与中国人特有的喜庆厌丧传统习惯不相容。冯梦龙《情史》载他为恶神，也有载他还喜欢赖在人家。虽然在厕间迎祭，但迎祭者始终对他有既崇拜敬畏，渴望其赐福；又害怕降灾的复杂心理。而作为一种专门神，与观音菩萨相比，显得十分渺小，因此在我国多神信仰的国度，对信仰素不严肃、对神近于功利的中国人必然会选择功能更大的神。同时，随着商品经济的发展，社会分工细密，人们对财富的追求，追求喜庆祥和的社会心理没有改变。早在北魏

^① 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1995年版，第9页。

后，当厕神信仰兴起过程中，北方开始了正月十五月圆之夜狂欢庆祝，这是唐宋元宵节之先声，唐宋后正月十五吃元宵、观花灯成为一种习俗。近现代厕神渐衰时，此俗却一直流行^①。

在农耕社会里，紫姑作为一种淫祀，并不能获得与其他神相一致的地位，在许多场合及正书中鲜有提及，许多方志也不予载入。在民间，也有对紫姑的鄙视，“不敢窥其藩落，而况紫姑之流乎”^②，人们只有需要时才将他请出。随着世代的发展，紫姑习俗出现了屈从于人们要求的内容形式上的变化。然而这种变化并不能改变其与正统日益相去甚远的地位。虽然享有同等祭拜，但却难以获得同等地位。几千年来农耕社会下产生中国特有的传统文化，与农业相关的农耕神较为强大。与之竞争的农业神受普遍崇拜，有土地神、社神等，养蚕也有蚕神、马头娘。在众神竞争下，紫姑信仰只剩下占卜妇女生育等相关杂事。

然而，紫姑内在的占卜功能不断变化以至丧失，这种变化成了紫姑信仰消亡的重要原因。占卜是满足人的“决疑解惑”的心理需求而产生的，它是唐宋以来紫姑信仰发展的重要原因。在日本平民中，“以农村为中心也兴起了各种方式的占卜，他们开始从简单的投珠子、掷硬币以其正反过来判断吉凶，用以判断农耕收成的好坏和是否风调雨顺等”^③。在生产力低下情况下，农业民族人民追求是一致的。早在紫姑产生之时，卜就与之紧密结合。最早记载迎紫姑习俗的《荆楚岁时记》：“（正月十五）其夕，迎紫姑，以卜将来农桑，并占众事。”这表明自紫姑产生初期，占卜就是其迎祭的主要内容。南朝时，《异苑》载卜行年，表明占卜内容增加。唐宋时迎紫姑中占卜功能发展到顶点，当时，扶乩术产生并商业化，扶乩还与巫结合，过程日益复杂，神的色彩很浓。这种复杂过程是它在当时流行的江湖巫医、八字星命、验看风水等占卜中立足的重要原因。紫姑从卜众事到无所不能。后来又专卜农事和妇女有关的事。占卜范围日益缩小，并且紫姑的占卜功能很早就受到人们的质疑。“如世谓紫姑神者疑之。然味其言，非紫姑所能至。”^④“言祸福，却多不验。”^⑤扶乩降仙后来屡屡失验，与紫姑祭祀分离。也有不信的“不随洛俗占灯影，不学荆人问紫姑。”^⑥然而占卜终归是一种娱乐，扶乩不能满足人们某种特定的精神需要，汉代皇帝就曾经占不同的卜，随着时代发展，占卜成为人们一种特定的心理需求，一种纯游戏。一些有经验、善于察言观色的江湖先生往往随时随地给予求卜者以精神慰藉，而且卜算内容很广，过程也较扶乩简单方便。占卜方法也在增多。改革开放以来，社会上仍在流行各式占卜算命，在众多占卜中，人们逐渐青睐于血型、星座、测字抽签、十二支占卜法等占卜方式，既神秘又简单方便。迎紫姑活动中，扶乩在内外占卜法的冲击下逐渐失去了存在的空间。

① 万建中、周耀明、陈顺宣：《汉族风俗史》，学林出版社2004年版，第453页。

② 《牧斋有学集》卷四十三，上海涵芬楼1929年影印本。

③ 肖霞编译：《现代日本社会的占卜文化》，《民俗研究》1995年第3期。

④ 《东坡志林》卷三，中华书局1981年版，第58页。

⑤ 《游宦纪闻》卷三，中华书局1981年版，第22页。

⑥ 《鹤山先生大全集·元外油溪故事》卷九。

紫姑信仰流变研究*

林继富

紫姑是诞生在以农耕文明为主的长江流域的一位女神。南朝宋刘敬叔《异苑》卷五云：

世有紫姑神，古来相传，是人妾，为大妇所嫉（一作妒），每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。祝曰：“子胥不在，曹妇亦归去，小姑可出。”戏捉者觉重，便是神来，莫设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳躑不住。能占众事，卜未来蚕桑，又善射钩，好则大舞，恶则便眠。

这是一则相当成熟的紫姑信仰文本。可以想见，在这个文本被记录之前的民间社会，紫姑信仰已经深入人心。随后的一系列文献，诸如南朝宋东阳无疑的《齐谐记》、隋杜台卿的《玉烛宝典》等，均在记录正月十五习俗条目下引用了《异苑》紫姑的信息。长期以来，紫姑信仰以特殊的方式在不同阶层传承和发展，即使在今天中国的一些偏僻乡村，仍有乡民虔信紫姑的神力与灵验。本文从信仰母题入手，考察紫姑信仰的流变历程及在流变中表现出来的特点。

一、紫姑一如愿一粪土

《异苑》记录南朝百姓祭祀紫姑是“夜于厕间或猪栏边迎之”，它告诉后人紫姑与茅厕、猪栏有密切关系。据《汉书·燕刺王刘旦传》记载，当时的“厕中豕群出”。颜师古注曰：“厕，举豕溷也。”即古时候厕所与猪圈合二为一。后人在两汉墓出土的陶楼院里，发现“厕所居上、猪圈处下”的建筑风格，印证了史书记录之真。这种建筑布局在今天许多地方仍然存在，并且深刻地影响了紫姑信仰的发展。

有厕所猪栏，自然少不了粪土，晋干宝的《搜神记》曾记录一则粪土风俗及与此相关的故事，该书卷四曰：

庐陵欧明，从贾客道经彭泽湖，每以舟中所有多少投湖中，云以为礼，积数年后复过，忽见湖中有大道，上多风尘，有数吏乘车马，来候明云：“是青洪君使要。”须臾达，见有府舍，门下吏卒，明甚怖。吏曰：“无可怖。青洪君感君前后有礼，故要君，必有重遗君者。君勿取，独求如愿耳。”明既见青洪君，乃求如愿。使遂（随）明去。如愿者，

* 本文原载于《长江大学学报》2008年第1期，第5-11页。

青洪君婢也。明将归，所愿辄得，数年大富。

从《搜神记》发展而来的隋佚名氏《录异传》中如愿女的故事，比《搜神记》要丰富得多。现录如下：

昔庐陵邑子欧明者，从贾贾，道经彭泽湖，每以珍宝投湖中，云以为礼。积数年后复过，见湖中有大道，道上多风尘，有数吏单衣乘车马来候，云是青洪君使要。明知是神，然不敢不往。须臾，遥见有府舍门下吏卒，明甚怖。问吏，恐不得还。吏曰：“无可怖，青洪君以君前后有礼，故要君，必有重送，君皆勿收，独求如愿耳！”去，果以缙帛送，明辞之。乃求如愿。神大怪，明知之，意甚惜，不得已，呼如愿使随去。如愿者，青洪君婢也，常使之取物。明将如愿归，所愿辄得之，数年大富。意渐骄盈，不复爱如愿。岁朝鸡一鸣，呼如愿，如愿不起。明大怒，欲捶之。如愿乃走。明逐之于粪上。粪上有昨日故岁扫除聚薪，如愿乃于此得去。明不知，谓逃往积薪粪中，乃以杖捶使出。久无出者，乃知不能。因曰：“汝但使我富，不复捶汝。”今世人岁朝鸡鸣时，转往捶粪，云使人富。^①

这是一则有很高价值的民间信仰叙事文本。稍后于《搜神记》的《荆楚岁时记》对“求如愿”的习俗进行了解释。据《荆楚岁时记》载：正月初一，“又以钱贯系杖脚，回以投粪扫上，云‘令如愿’”。为此作注的隋代杜公瞻寻觅当时“北人”也有此习俗：“今北人正旦夜立于粪扫边，令人执杖打粪堆，以答假痛。又以细绳系偶人投粪扫中，云：‘令如愿’，意者亦为如愿故事耳。”明叶廷珪《海录碎事》卷二述略“求如愿”的故事时说：“今人正旦以细绳系偶人投于粪中，云令如愿。”

我们征引的《搜神记》《异苑》《荆楚岁时记》诞生于魏晋时代，为《荆楚岁时记》作注的杜公瞻与佚名编的《录异传》出现在隋朝。通过比较请紫姑仪式和求如愿的习俗，他们之间存在许多相似之点，显然在发展过程中，曾经有过相互借取和吸收。

早期人们曾认为粪土是丰收象征的宝物，赋予新年“旦日”的粪土具有农事祈丰的巫术功能。对于世代以耕作为本、以食为天的农民来说，最大的祈盼就是五谷丰登、六畜兴旺，粪土就是赐予人类丰收与吉祥的基础，于是出现了与立春日鞭春牛习俗类似的“打”和“捶”粪土的种种举动，这些行为具有神奇魔力，它能达成百姓实现农业丰收的愿望。今天的一些地区仍可觅其踪迹，比如河南《沁源县之灯节》曰：“正月十四十五十六三日谓之灯节。各家用芊草束缚成把，插纸花于其上，分散各粪堆旁，名曰散花。”^②沁源县正月十五左右的“粪俗”将祈祷农业丰收与粪土联在一起，为紫姑与粪土之间的结构关系提供了民俗依据。

二、茅厕—厕神—厕姑

紫姑与茅厕之间的关系，在《异苑》中有明确记载，后世许多文献也有或详或略的记录，明代冯应京《月令广义·正月令》载：

唐俗元宵请戚姑之神。盖汉之戚夫人死于厕，故凡请者诣厕请之。今俗称七姑，音近

^① 鲁迅：《中国古小说钩沉》，人民文学出版社1951年版，第346页。

^② 胡朴安：《中华全国风俗志》，上海书店出版社1986年版。

是也。

康熙年间广陵江昱《松泉诗集》卷四《紫姑乩》云：

花糝两朵云帕乌，耳珰一双垂明珠。子胥曹姑俱不在，厕边拜祝迎紫姑。逶迤曲巷回深院，入得香闺门阖扇。银灯灼灼语喁喁，先问寿年后针线。

这些文献中记录的紫姑就没有离开过茅厕。近代地方志中的紫姑名厕姑、茅姑、坑三姑以及许多祭祀紫姑的仪式仍在茅厕边举行，是后人承继这个母题的表现。据浙江同治《安吉县志》、黑龙江中华民国《双城县志》等地方志记载：

用稻草一握，中扎桃枝尺许，被以衣裙，置之荒郊废址或远年坑厕间，设香烛、酒果，用老姬二人，谓之“轿夫”，诡为问答，一请一辞，及请之至再，答者始允其去，而桃条忽自动。二姬手捧草把，任其俯仰，入请者之家，设案置方板为桃条所敲击。男妇皆以事来占，以敲击数为吉凶之判。敲之力重，声闻百步外，二姬腕弱者几不能持。所占颇验。或有指其妄者，直趋稠人中击之。^①

正月十五夜，妇女请姑姑神，卜问本年一切休咎。法，以木勺为首，横缚一木为两臂，下缚有叉之木为两足，勺上包纸，绘眉、目、口、鼻，顶插花，身著衣，携之厩中念数语，入室以秤称之，较重于前，则神至矣；扶置坑桌旁，向问诸事，以前后磕头为休咎所由判。此即古之赛紫姑耳。^②

将茅厕当做迎请紫姑的地点，在相当长的时间内没有改变。在古代，农业收成的好坏直接关系到老百姓的生活，靠天吃饭的乡民自然懂得增加农业收入、获取庄稼丰收的方法离不开肥沃的土壤和给庄稼以充足的肥料。因此，紫姑与茅厕的关系就是紫姑与农业的关系。茅厕和猪圈肥料的多少关系到农业的收成，关系到农民的生活质量，老百姓将紫姑当做卜占农业收成好坏的神灵顺情顺理。

紫姑与茅厕的关系，为紫姑演化成厕神提供了基础，记录紫姑转变为厕神的最早文献是唐佚名的《显异录》，该书曰：

紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿，寿阳李景纳为妾，其妻妒之，正月十五阴杀于厕中。天帝悯之，命为厕神，故世人作其形，夜于厕间迎祀，以占众事，俗呼为三姑。

这里的紫姑被授予厕神为天帝同情其命运的结果，但是真正的原因则是后人对“厕间或猪栏边迎之”习俗的衍生与发展。无论哪一种方式，无论什么原因，紫姑进入我国民间神灵谱系应在隋唐时代，并且与上层文人的推动有密切关系。后世文人，在记录紫姑的时候，总是将紫姑当做厕神来恭请。清黄斐默《集说诠真》云：“今俗每届上元节，居民妇女迎请厕神。其法：概于前一日取粪箕一具，饰以钗环，簪以花朵，另用银钗一支插箕口，供坑厕侧。另设供案，点烛焚香，小儿辈对之行礼。”

紫姑之前的中国厕神有《幽怪录》中的“郭登”，《荆楚岁时记》引《洞览记》云厕神为帝喾的女儿，名叫胥，《杂五行书》的“厕神名后帝”。既然有几种厕神的信仰和传说并行于世，人们为何偏偏还要将紫姑选进厕神呢？

① 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编华东卷》（中），书目文献出版社1995年版，第750页。

② 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编东北卷》，北京图书馆出版社1997年版，第420页。

在原始农业时代，初民往往推崇女性为土地神。在母系氏族社会时期，妇女们承担着采集食物的责任。在采集劳动中，她们认识了植物生长的规律，发明了农业。在原始人的观念里，女性的生育与土地的生产具有神秘的关联性，由此产生了众多不同类型的女性土地神形象。有的国家还通过一些独特的厕所风俗来表现他们对女性与农业之间关系的认识。如古代韩国，厕所一般有内外之分。内厕在屋内，为妇女使用；外厕在屋外，为男人使用。而将粪使用作肥料时，人们往往故意用内厕的粪便，因为他们认为妇女是繁殖丰收的象征，由此他们坚信使用内厕的粪便更利于农作物的丰收^①。由此推及，关乎农业丰产的粪土和茅厕，与之关系密切的女性神灵紫姑作为厕神再合适不过了。

三、紫姑—箕姑—七姑娘

因时代和地域的差异，紫姑有许多叫法，诸如七姑、戚姑、子姑、厕姑、坑三姑娘、田三姑娘、九娘神、蚕娘、箕仙姑娘、帚姑、笏箕姑、淘箩头娘子等。这些不同的名称映现出紫姑怎样的文化？为了讨论的方便，笔者统计了丁世良、赵放主编《中国地方志民俗资料汇编》关于各地人们对紫姑的不同称呼，见表1。

表1 各地人们对紫姑的不同称呼

地域	名称
上海	厕姑、坑三姑娘、抗三姑娘、抗三姑、抗坑三姑娘、箕姑
山东	厕姑、七姑、赛紫姑
江苏	厕姑、箕仙、坑三姑娘、箕姑、灰七姑、门白姑、门白姑娘、七姑
浙江	厕姑、箕娘、坑三姑、笃太君、三娘子、簸箕神、灰七姑
安徽	厕姑、笏箕姑、三姑
江西	厕姑、紫姑、笏箕姑、捉月姑、七姑、笏箕神
福建	紫姑、东施娘、请月姑、棕蓑娘
四川	七姑娘、七姑、戚姑、罐客神、饭客神、茅娘
贵州	茅娘、七姑娘
河南	七姐、七姑娘
湖北	紫姑、戚姑、七姑、七姑娘、茅厕姑、七姑
湖南	歌月姑、迎月姊、笏箕神、七姑
广东	紫姑、接月姊、踏月姊、椽月姑
广西	紫姑
辽宁	姑姑神、笏箕姑姑、茅姑、迎姑娘
黑龙江	请姑姑神
甘肃	紫姑

表格中，有68种紫姑的不同叫法，其中有58个带“姑”字，高达85%。这个字很重要，

① [韩] 郑然鹤：《厕所与民俗》，《民间文学论坛》1997年第1期。

“姑”就是姑娘，诸如坑三姑娘、抗三姑娘、迎姑娘、七姑、七姑娘等。在汉语里，姑娘有严格的年龄界限，特指没有出嫁的女子。凡是未婚的女子叫姑娘，即使年龄稍长，人们也叫她大姑娘或老姑娘等。从这一点来说，紫姑就是一个没有出嫁的姑娘神，紫姑信仰就是一个以女性为主体的民间风俗。

中华民国四川《巴县志》引《觉轩杂著》记录：请紫姑时幼女二人，静夜时于黑地以柱香烧其面，祝之数四，即摇动而来；客重如石，问事以揖为征，或戏之及烦数，即顿立不动^①。

光绪湖北《孝感县志》说：为了请紫姑，妇女先于小除日取粪箕之架埋厕侧，正月十五夜洗净覆以女衫。仍画人面于上，焚香拜祝，两女持之，神来则自动叩地，谓之“拜问”者，但以拜之数为判；又有取茅草作两脚，另以一草为柱，而挑之置火边，乃取鸡毛附女裙边，捋而祝之，神至，两脚自动为判，曰“茅姑”^②。“是夜幼女辈请紫姑，问丰歉。”^③

湘西黔阳迎接厕姑时，用一个卷棉纱的绞子，上面垒成半身米筒，然后穿上衣服，做成七姑娘模样，供奉在茅厕里。届时，由两个童女将坐在米筛里的七姑娘抬出来。妇女们就向七姑娘祈子和乞巧。是否顺利，要看绞子上那个半升米筒摆动的次数^④。

事物名称往往是事物本质和历史的高度概括，具有特别的含义，紫姑名称中的“箕姑”出自何时不得而知，但是，箕姑与紫姑、戚姑、七姑由音转而来则可以肯定。

“箕姑”除了得名于紫姑的音转外，还因为“箕”乃畚箕之“箕”，为老百姓装运粪土用的工具。《金陵岁时记》云：“以香楮往迎厕上，闻粪窖中有声则神降，迎入内室，铺米于盘，两人对执小粪箕，立一箸于中，其箸自动从盘上画米，吉则书为字或画如意、双钱，凶则否。”^⑤更为重要的是“箕姑”的“箕”还指筭箕和簸箕之“箕”。筭箕和簸箕很早就作为迎请紫姑的道具。中华民国《定海县志》谓：“以箸一插搜箕前，围绉帕于箕缘，二童舁之至厕，口中祝告，稍候而返；设香烛、果饵，布米于上，二童左右各以指悬，掀之，箕动则曰姑至；卜竣送神回。”^⑥乾隆《望江县志》所言则较之繁琐：

日取净筭箕，蒙以乌帕，插花其上，挂于内堂檐下，至元宵取下迎置内堂，安簸箕中，设几筵茶果祀之，祀毕，令二女以指舁箕，前缚一箸，如降乱状，有问则视其点头数以下，问毕焚香送之，所卜问者为桑蚕岁时吉凶休咎。^⑦

通过上面的分析，“箕姑”身上体现出来的三重文化因子，既保留了紫姑与粪土的联系，又因此而演化出中国箕卜的占卜方法，所以，“箕姑”并非一个简单的紫姑别称，而是沉淀了深厚的中国文化基因，具有特别的传统韵味。

从紫姑到箕姑、厕姑，反映了紫姑信仰核心元素的延续与发展，也拉紧了紫姑与农民、紫姑与农耕的关系，那么，从紫姑到七姑娘，又呈现出怎样的文化现象呢？

① 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编西南卷》（上），书目文献出版社1991年版，第40页。

② 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编中南卷》（上），北京图书馆出版社1991年版，第329页。

③ 同上书，第403页。

④ 易金廉：《从蚕姑紫姑到七姑娘》，《楚风》1983年第1期。

⑤ 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编华东卷》（上），书目文献出版社1995年版，第359页。

⑥ 陈训正主修：《定海县志》。

⑦ 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编华东卷》（中），书目文献出版社1995年版，第968页。

文献记录紫姑因天帝册封而为厕神，意味紫姑早就与天帝纠缠在一起。从紫姑到七姑的语音转换，紫姑变成七姑或七姑娘不难理解。在紫姑信仰的流程里，天帝、七姑娘等具有特殊意义的词语纠合起来，自然让人想到天帝的七个女儿下凡人间演绎的神人姻缘故事。老百姓在传承紫姑信仰时，七姑娘再不仅仅恪守着紫姑的成分，而是黏合了许多七仙女的文化因子。在土家族，大多数乡民认为，七姑娘就是玉皇大帝的第七个姑娘，也就是家喻户晓的七仙女了，他下凡与董永恋爱、婚配、生子，后被召回天宫，在他们迎请的七姑娘仪式中，要念“请七姑娘下西天”，才能召他下到凡间。这就很自然地将元宵迎七姑与七夕中的七仙女混为一团，迎请七姑娘的目的不仅在于占卜农业收成、婚姻祈子，还有乞巧的明确任务。乞巧时，少女将一只绣花鞋丢在厕坑里，并祝祷“茅厕婆婆，针线多多；茅厕嫂嫂，针线好好；茅厕姑姑，会做工夫”^①，表明紫姑不仅在占卜，而且还能赐予妇女灵巧的双手。

既然七姑娘来自天上，紫姑的厕神之职又由天帝所赐，因此，紫姑、七姑娘、苍天扭结得更为紧密，往还更为频繁，加上迎请紫姑和七姑娘的时间主要安排在晚上，此时苍天的月亮理所当然成为主角，于是，紫姑、七姑的信仰与月亮联在一起，紫姑不仅变成了七姑娘，而且还成为月姑、月姊等，祭祀的时间也相应地变为七月七或八月十五了，见表2。

表中反映，紫姑变成七姑娘或月姑集中在湖北、湖南、贵州、江西和福建等地，这些地区是荆楚文化及其荆楚文化辐射的边缘地带，也就是说，紫姑转化成七姑、七姑娘或月姑与楚文化关系密切。

表2 各地祭祀紫姑时间一览表

地域	名称
上海	正月“上旬之暮”
山东	正月十五日，正月七日
江苏	正月十五日、十六日，十二月十六日
浙江	正月十五日，正月十四日、正月三日、立春日、正月上旬、除夕
安徽	正月十五日，正月七日
江西	正月十五日，正月初八，七月七日、八月十五日，九月九日
福建	正月十五，八月中秋节
四川	正月十五，正月初九
贵州	新年闹灯时；七月十三或十四
河南	正月十五、八月十五
湖北	正月十五日、七月七、八月十五
湖南	正月十五，八月十五
广东	元夕，中秋节
广西	正月十五
辽宁	正月十一、十三、十五
黑龙江	
甘肃	上元节前

^① 邢莉：《中国女性民俗文化》，中国档案出版社1995年版，第10页。

总之，从紫姑到箕姑，继承了紫姑信仰生长的文化基因和支撑紫姑信仰发展的占卜文化。从紫姑到七姑娘，则说明紫姑信仰在交融与碰撞中不断借取和吸收，说明紫姑信仰只有在创新中才能发展、丰富并具有活力。

四、卜问—紫姑卜—乩仙

从《异苑》开始，老百姓就“以其日作其形……奠设酒果”，通过紫姑“占众事，卜将来蚕桑”。后来人们不仅卜蚕桑，而且把“占众事”具体化，诸如“那你看我今年有没有儿子呀，将来有几个儿子呀，你看我今年婚姻怎么样呀，你看我今年运气怎么样呀。请七姑不论什么时候都可以请。只要你有事要问，就可以叫端公来帮忙请”^①。显然近世请紫姑的目的有很大改变，但是，当我们对19世纪末20世纪初期的中国广大农村请紫姑目的进行统计的时候，则发现卜问年成、卜问吉凶休咎、卜问婚姻和家事仍是紫姑信仰发展的核心，见表3。

让紫姑占蚕桑丰歉、判吉凶休咎、卜寿问事时，各地举行的一系列仪式活动，如广东“以帕覆箕，以箸插其上以卜”^②等，仪式较为简单；但还有一些地方则将紫姑当做乩仙迎请而演化出繁琐复杂的程序，在此基础上发展成专门的占卜方法，诸如“紫姑卜”“箕卜”等。清代徐珂《清稗类抄》曰：“术士以朱盘承沙，上置形如丁字之架，悬锥其端，左右以两人扶之，焚符，神降，以决休咎。即书字于沙中，曰扶乩，与古俗卜紫姑相类。一曰扶箕，则以箕代盘也。”

表3 各地卜问紫姑主要内容一览表

地域	名称
上海	吉凶休咎
山东	吉凶休咎
江苏	岁时丰歉，吉凶休咎外
浙江	岁时休咎，兼有乞巧意
安徽	占事，卜问桑蚕岁时，吉凶休咎
江西	生育，卜休咎
福建	灾祥，祈求心灵手巧，精于女红
四川	问事
贵州	蚕桑杂事，岁时休咎，占寿
河南	丰歉吉凶
湖北	蚕桑休咎
湖南	蚕桑杂事、吉凶休咎
广东	月下焚香烛问事
广西	吉凶丰歉

^① 李国兴讲述，林继富、王丹采录，采录地点：都镇湾十五溪村5组李国兴家，采录时间：2004年8月8日上午。

^② 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编中南卷》（下），书目文献出版社1991年版，第714页。

地域	名称
辽宁	问事，卜年景早涝
黑龙江	判休咎
甘肃	岁之丰歉

由紫姑占卜仪式发展出来的紫姑卜，早在唐代公路的《北户录》卷二《鸡卵卜》就有明确的记载：“卜之流杂书传虎卜、紫姑卜。”《古今图书集成·艺术典》总结我国占卜方法有“紫姑卜”“瓦卜”“鸡卵卜”“围棋卜”“钱卜”“米卜”“牛骨卜”“鼠卜”“田螺卜”等形式，“紫姑卜”忝列其中。在这些占卜中，只有“紫姑卜”直接由神灵祭祀习俗演化而来。紫姑卜是一种什么样的占卜活动？明代刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二“春场”这样记载：

正月……望前后夜，妇女束草人，纸面粉，首帕纱裙，号称“姑娘”。两童女掖之，祀以马粪，打赤鼓，歌马粪芎歌。三祝神则跃跃，拜不已者，休；倒不起，乃咎也。男子冲而扑。^①

引文中的紫姑卜有紫姑的具体装束，此专由女性完成，将其打扮成“姑娘”模样；两位童女扶持；设祭品和祭祀时唱请神歌（咒语）；紫姑偶人发出暗示性动作；祭祀时禁止男子闯入，否则紫姑就会“冲而扑”。这些繁琐的仪式显示了紫姑卜的神圣性。这个特点在今天的一些地方仍保存着。比如浙江萧山的沙地人认为紫姑神是一个年仅几岁的小姑娘，其职能是管理灶下灰仓，并称之为“灰紫姑娘”；接请的时间在十四的晚上；接请灰紫姑娘者，是尚未出嫁的大姑娘，男人须回避，据说只有这样，灰紫姑娘才会“出来”显灵；凡接请的人家，不仅要在腊月廿三送灶时专门用面粉或米粉做一只“谢灶鸡”，恭请灶司菩萨享用，而且自正月初一至十四夜接紫姑前，必须保持灶下灰仓的干净，因此年内做年糕前就都撤清了灰仓，凡火熄灰、火钵头灰等不再倒入^②。

迎请紫姑仪式和道具的变化，直接催生了与紫姑相关文化的诞生。比如“箕”在紫姑信仰中的特殊作用，由此发展而来的“箕卜”，成为后世中国占卜术中流行的一种占法，它主要根据簸箕的移动变化确定所占事情的吉凶休咎。宋陈元靓《岁时广记》卷十二《卜饭箕》引徐铉《稽神录》记南方人“正月望夜，时俗取饭箕，衣之衣服，插箸为笔，使画盘粉为卜”。光绪《零都县志》载七月七日迎请紫姑，妇女以衣蒙箕向天暗祝，被称之为“箕卜”^③。广东《中华民国新修大埔县志》记载请紫姑“以帕覆箕，以箸插其上以卜。中秋儿女于月下妆饰苇人，舁以几，神降则几自举摇轧不止，审其轧数以定吉凶”^④。安徽道光《怀宁县志》曰：“以削箸为味，安于箕上占事。”^⑤ 这都说明，直到20世纪前，从请紫姑仪式中诞生的“箕卜”，仍是我国民间占卜的重要方法。

随着人们对紫姑占卜热情的高涨，以紫姑信仰为核心的占卜被赋予种种神奇与神秘。研究

① 刘侗、于奕正：《帝京景物略》，北京古籍出版社1983年版，第65-80页。

② <http://www.xswh.gov.cn>, 2006年11月5日访问。

③ 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编华东卷》（中），书目文献出版社1995年版，第1166页。

④ 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编中南卷》（下），书目文献出版社1991年版，第755页。

⑤ 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编华东卷》（中），书目文献出版社1995年版，第960页。

资料表明，自唐代始，紫姑信仰逐渐向扶乩之术转化，紫姑神也由民间俗神演变为乩仙。“宋人之请紫姑，乃扶乩之术，紫姑变为乩仙，已与俗间于厕中迎紫姑者不同。”^①这种形式的转变就是紫姑神功能的扩展和泛化。这是紫姑信仰世俗化的重要阶段，它成为后世各地迎祀紫姑的主要方式。这位神通肆意、神变莫测的乩仙，到了《封神演义》第五十、五十一回那里，被描写成三仙岛上云霄、琼霄、碧霄三姐妹，专掌人间降生诸事。此时的紫姑已忝列到道家神仙的行列而沾染上许多仙灵之气了。

五、射钩—托喻—咏手

《异苑》中的紫姑“善射钩”，即紫姑不仅能占卜，还擅长各类游戏。紫姑作的“射钩”之戏是什么游戏已无法见到，但是从“射钩”之戏中衍生出来的娱乐活动一直是紫姑信仰中最具活性成分的内容之一，北宋沈括《梦溪笔谈》卷二十一曰：

旧俗正月望夜迎厕神，谓之紫姑；亦不必正月常时皆可召。予幼时见小儿辈等闲则召之，以为嘻笑……近岁迎紫姑仙者极多，大率多能文章歌诗，有极工者，予屡见之。

迎请紫姑往往是小儿嬉闹、儿童欢笑以及各类民间游戏表演的场所，这类习俗在宋代文人作品中有清晰的记载。孔平仲《上元作》云：“群儿嬉戏尚未寝，更看紫姑花满头。”陆游理性地指出了当时人崇拜、祭祀“紫姑”的无知，认为祭祀的一切活动只不过是“一笑聊相娱”。

这些文献里的请紫姑作诗、写字、下棋带有很重的扶乩降神的神秘性，但是抛开这些成分，文人通过紫姑一系列活动玩味较为高雅的娱乐游戏，则成为他们抒发情怀的重要目的。

近世迎紫姑仪式中的娱乐活动更是多姿多彩，河北中华民国时的《大名县志》曰：“幼女作紫姑，问年岁吉凶，以为戏。”^②《东奉县志》载：“（元宵夜）小儿有作迎紫姑之戏者。”湖北《德安府志》曰：“闺中以请紫姑神为乐。”^③湖北清道光的《安陆县志》记载：“村中多请紫姑神以为乐。”^④《华阳县志》卷四十四载：“十五日，俗谓之元宵，市井祠庙，接棚张灯，光明如昼，间有猜灯谜者，妇女迎紫姑卜休咎。”老百姓清醒地将迎请紫姑中的游戏定为“幼女之戏”“闺中之戏”“村中之戏”。生活在湘鄂西一带的侗族、土家族在请七姑娘期间，往往人神对唱，通宵达旦。

从射钩之戏衍生而来的游戏或与射钩游戏相联的游戏，成为紫姑信仰发展最为活跃轻松的内容，成为百姓从神灵世界走向现实生活的桥梁，成为百姓调节未知世界与现实生活的润滑剂。

紫姑信仰中的游戏与扶乩联在一起并在民间得到了健康的发展，成为老百姓重要的公共知识；然而，在文人那里，尤其那些失意而不得志的文人，紫姑的境遇和遭遇则成为他们托喻寄情的对象，苏轼的《子姑神记》最具代表：

元丰三年正月朔日，予始去京师来黄州。二月朔至郡。至之明年，进士潘丙谓予曰：

① 李剑国：《唐前志怪小说集释》，上海古籍出版社1986年版，第518页。

② 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编华北卷》，北京图书馆出版社1989年版，第431页。

③ 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编中南卷》（上），北京图书馆出版社1991年版，第347页。

④ 同上书，第349页。

“异哉，公之始受命，黄人未知也。有神降于州之侨人郭氏之第，与人言如响，且善赋诗，曰：‘苏公将至，而吾不及见也。’已而，公以是日至，而神以是日去。”其明年正月，丙又曰：“神复降于郭氏。”予往观之，则衣草木，为妇人，而置箸手中，二小童子扶焉。以箸画字曰：“妾，寿阳人也，姓何氏，名媚，字丽卿。自幼知读书属文，为伶人妇。唐垂拱中，寿阳刺史害妾夫，纳妾为侍书，而其妻妒悍甚，见杀于厕。妾虽死不敢诉也，而天使见之，为其直怨，且使有所职于人间。盖世所谓子姑神者，其类甚众，然未有如妾之卓然者也。公少留而为赋诗，且舞以娱公。”诗数十篇，敏捷立成，皆有妙思，杂以嘲笑。问神仙鬼佛变化之理，其答皆出于人意外。坐客抚掌，作道调《梁州》，神起舞中节，曲终再拜以请曰：“公文名于天下，何惜方寸之纸，不使世人知有妾乎？”予观何氏之生，见掠于酷吏，而遇害于悍妻，其怨深矣。而终不指言刺史之姓名，似有礼者。客至逆知其平生，而终不言人之阴私与休咎，可谓知矣。又知好文字而耻无闻于世，皆可贤者。粗为录之，答其意焉。

子姑的命运引起了苏轼的强烈共鸣。据《宋史》记载，苏轼来黄州之前的元丰二年（1079）三月，由湖州知府任上上表朝廷，就被旧党御史李定等“摭其表语，并媒孽所为诗以为讪谤，逮赴台狱，欲置之死”，这与子姑“见掠于酷吏，而遇害于悍妻，其怨深矣”的命运十分相似。子姑“终不指言刺史之姓名，似有礼者”，与遭遇打击后的苏轼出狱后并未过多深究其责有相似的品格，子姑“好文字而耻无闻于世”更是苏轼生活的真实写照。文章通过对子姑的生活遭遇联想到自己的生活，感慨万千，以子姑抒发心中的情怀，以子姑表达内心的伤感。

宋朝文人对紫姑的赞赏和称誉很大程度上源自对紫姑占卜的理性思考，并将自己的生活寄情于紫姑信仰之中。文人踏循苏轼对紫姑“好文字”能力的肯定而给予不断夸耀和渲染，比如《梦溪笔谈》卷二十一记录的紫姑“能文章，颇清丽，今谓之《女仙集》，行于世，其书有数体，甚有笔力，然皆非世间篆隶，其名有藻笈篆、苗金篆十馀名……近世迎紫姑仙者极多，大率多能文章歌诗，有极工者，予屡见之，多自称蓬莱谪仙，医卜无所不能，棋与国手为敌”。紫姑吟诗、作画、善棋的本领正是宋代文人理想的写照，这是《异苑》中紫姑并不具备的品格。

文人对紫姑“好文字”才华的无限夸张，将紫姑直接变成闻名遐迩的咏手，《夷坚支乙》卷五“紫姑咏手”条曰：

吉州人家邀紫姑，正作诗，适有美女在其傍，因请咏手，即书曰：“笑折天挑力不禁，时攀杨柳开春阴。管弦曲里传声慢，星月楼前敛拜深。绣幕偷回双舞袖，绿衣闲整小眉心。秋来几度挑罗袜，为忆相思放却针。”信笔而成，殊不思索，颇有雅致也。

这位诗文咏手不仅才思敏捷，而且吟诗作对颇为雅致。他们极力推崇紫姑为诗文之神是假托紫姑来咏叹自己的诗文，同时也映射了唐宋时期残酷的科举制度催生出的一批狂热痴迷于诗文的激进分子。

“射钩”“托喻”和“咏手”展示了紫姑信仰三个不同的文化层面。“射钩”之戏今天难觅踪迹，但是与此相似或相联的各类民间游戏，尤其是妇女和儿童类游戏是紫姑信仰传承的民众基础，一直是展现紫姑信仰轻松与活泼特性的主要内容。“托喻”和“咏手”是紫姑信仰进入

精英阶层以后对紫姑信仰的发展，这使其在相当长的时间内得到文人的青睐，从而衍生出丰富多彩的托紫姑言志的文化思想，为紫姑信仰提供了一条通达而雅致的传承渠道。

六、结语

紫姑从产生那一刻起，就与巫风连在一起，与农耕生产连在一起，与老百姓生活连在一起，随着农耕生产的发展、民众生活的进步，紫姑信仰出现了与之相应的一系列变化。

《异苑》记录迎请紫姑仪式在粪土边或茅厕里举行，《显异录》称紫姑为厕神，并附会紫姑为厕神的故事。后来，迎请紫姑仪式慢慢从茅厕或粪坑边移到了堂屋，于是以筭箕代替粪箕的紫姑偶像制作就有了市场。占卜工具由箕向罗筛和米筛的转变，最后出现了专业扶乩者使用的用具，成为后来紫姑占卜的核心。迎请紫姑的时间从原来正月十五夜，发展成只要老百姓需要，随时都可以举行，请神时间“亦不必正月，常时皆可召”。迎请紫姑从问桑蚕农事扩展到卜占寿辰、生育和前程以及仕途功名、婚丧嫁娶、农耕商贸等人生诸多领域。

乡民中的紫姑，记录了一个地域的文化传统，如长阳土家族请七姑娘的仪式中，做七姑娘影身的茅草按照严格规定的时间和地点偷取，半夜子时偷取的茅草富有一种冥冥之中的神秘伟力。做成七姑娘的偶人，还要为他穿衣、打扮。穿上齐叔姑娘的衣服，脸上糊纸，画眉、眼、鼻、口、耳，头上包袱子，腰间挂串钥匙。这些既是长阳百姓生活的写照，又是长阳地域传统的再现。

从南朝刘敬叔《异苑》开始的文字传承系统，不断赋予紫姑个性化的色彩。唐《显异录》出现了紫姑的名姓及详细家系。宋苏轼《子姑神记》中记录了黄州郭氏子姑神能以箸画字与苏轼相问答。他的《天篆记》中的子姑不仅能以箸画字与人对答，且指观者中黄州进士张苞为生前友人^①。唐宋时紫姑受到文人阶层广泛欢迎，对紫姑的文学化描写更为精致、复杂、神奇。他们更多将紫姑作为个人生活境遇的拟化与映射，以此抒发对生活的感受，表达内心的情感，带有强烈的个性色彩。因此，文人笔下的紫姑个个神采飞扬、文采飞扬、才智飞扬，此时的紫姑已非民间紫姑，而是文人自况的紫姑形象了。

^① 顾之川校点：《苏轼文集》卷十二，岳麓书社2000年版，第912-913页。

说“紫姑”*

郭 丽

紫姑，又名厕姑、子姑、坑三姑、戚姑、七姑等等，相传是主管坑厕的神灵。他可以预知来年蚕桑、丰歉以及众事，是中国一个独有的民间神祇，在民间信众颇多，几乎遍及华夏各地。关于紫姑的记载也屡屡见诸典籍，然而有文献记载的最初的厕神却并非紫姑。从其他厕神到厕神紫姑，其间经历了怎样的流变过程，原因何在？紫姑又何以受到无数民众乃至文人士大夫的信仰尊崇？这都是颇值得探讨的问题。有鉴于此，笔者试图就上述问题作一些粗浅的讨论，以求教于方家。

在紫姑被认为是厕神之前，还有以下多种关于厕神的说法：

厕神为后帝。南朝宋刘敬叔《异苑》：“陶侃，字士竹，曾如厕，见数十人，悉持大印。有一人单衣平上帻，自称后帝，云：‘君长者，故出见。三载勿言，富贵至极。’侃便起，旋失所在。有大印作公字，当其秽所。《杂五行书》曰‘厕神曰后帝也。’”后帝为何人？《诗经·鲁颂·閟宫》：“皇皇后帝，皇祖后稷。”《郑笺》曰：“皇皇后帝，谓天也。”^①如此说来，统治坑厕的厕神就是神圣的天帝。高高在上的天帝居然是污秽之处的主管神灵，似乎于情理上难以解释得通。但结合其“单衣平上帻”的装束，完全可以判定其是男性无疑。

厕神叫胥，为帝喾之女。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》引《洞览记》云厕名叫胥，“是帝喾女，将死，云：‘生平好乐，至正月半可以衣见迎。’”^②

厕神名郭登。《幽怪录》：“厕神名郭登。”《续玄怪录》亦曰：“殿中侍御史钱方义，故华州刺史礼部尚书徽之子。宝历初，独居长乐第。夜如厕，僮仆从者，忽见蓬头青衣数尺来逼。方义初惧，欲走，又以鬼神之来，走亦何益，乃强谓曰：‘君非郭登耶？’曰：‘然。’……又曰：‘厕神每月六日例当出巡。此日人逢，必致灾难。人见即死，见人即病。’”由此可知，厕神名郭登，为男性。另外，《太平广记》卷一百二十八《荜阳氏》厕神为男性，文中有云“况妹为厕神姬仆，身为厕神役夫，积世簪纓。”厕神既有姬妾，则定为男性无疑。

厕神为一大耳深目虎鼻猪牙之怪物。牛肃《纪闻》：“吴郡陆望，寄居河内。表弟王升，与

* 本文原载于《古典文学知识》2010年第3期，第149-156页。

① 《十三经注疏》，上海古籍出版社1990年版。

② 《荆楚岁时记》，山西人民出版社1987年版。

望居相近。晨渴望，行至庄南故村人杨侃宅篱间，忽见物两手据厕，大耳深目，虎鼻猪牙，面色紫而黝烂，直视于升，惧而走。见望言之，望曰：‘吾闻见厕神无不立死，汝其勉之。’升意大恶，及还即死。”文中虽未明言该怪物即为厕神，但王升见怪物后即死的结果恰与陆望所言相合，由此推断，该怪物就是厕神。

厕神为一不知名女性。晚唐陈邵《通幽记》载：“太原王容与姨弟赵郡李咸，居相卫间……次邓州，夜宿邮之厅……荫宇萧萧然，忽见厨屏间有一妇人窥覩，去而复还者再三。须臾出半身，绿裙红衫，素颜夺目。时又窃见李生起坐，招手以挑之……比至入帘，正见李生卧于床，而妇人以披帛绞李之颈，咯咯然垂死。妇人白面，长三尺余，不见面目，下按悉力以勒之……及李生能言，问之，都不省记。但言仿佛梦一丽人，相诱去耳，诸不记焉。驿之故吏云，旧传厕有神，失天中，已曾杀一客使。此事王容逢人则说，劝人夜不令独寐。”李咸险遭毒手的事件与驿站故吏所言的厕神杀客使之事颇为相似，照此说来，则企图杀死李咸的妇人极可能就是故吏所说的厕神。

厕神为刘安。周密《齐东野语》引《刘安别传》云：“安既上天，坐起不恭。仙伯主者，奏安不敬，应斥。八公为安谢过，乃赦之，谪守都厕三年。半山诗云：‘身与仙人守都厕，可能鸡犬得长生。’然则都厕者，今世俗所谓都坑乎？”^①因此，在汉代以后，产生了刘安为厕神的仙话。

厕神为戚夫人。明冯应京《月令广义·正月令》：“唐俗元宵请戚读书札记姑之神。盖汉之戚夫人死于厕，故凡请者诣厕请之。今俗称七姑，音近是也。”

综观上述七种说法，说法一和六中厕神为后帝和刘安均未见于其他资料记载，作为孤证其可信度值得怀疑，只是后帝善卜的神性倒与后世的厕神紫姑颇为相似。说法三中厕神为郭登的记载分别见于《幽怪录》和《续玄怪录》，看来，厕神为男性神灵、名郭登的说法在唐代颇为盛行。而说法四中厕神为一大耳深目虎鼻猪牙之怪物的记载似乎与说法三中描述的厕神郭登“蓬头青衣”的形象较为类似，亦可互为补充。这样看来，厕神为男性的推断较为确定，男性厕神中郭登的说法见诸记载最多，似乎流传较广。再参之以说法四的描述，则厕神郭登似乎是一位长相比较怪异、丑陋的男性神灵。说法三和四均记载人见其即死，可见其神性亦较为凶恶。说法二、五和七中厕神为帝誉女婿、一不知名妇人和戚夫人的记载亦无见于其他史籍，但这三种说法至少可以证明另一种可能的存在，即：厕神是一女性神灵。这倒与后世普遍认可的厕神紫姑渐行渐近，最起码性别都是女性。而帝誉女婿的迎祭时间“正月十五”也与迎祭厕神紫姑的时间一致，戚夫人死于厕间，迎祭地点在厕间也与紫姑相同。尽管如此，仅从名称上来说，胥和戚夫人毕竟还不是紫姑。

而真正出现紫姑这一名号，且对后世紫姑信仰产生重要影响的却是南朝宋刘敬叔《异苑》中的另外一条记载：“世有紫姑神，古来相传是人家妾。为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日，感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。祝曰：‘子胥不在（是其婿名也），曹姑亦归去（即其大妇也），小姑可出戏。’投者觉重，便是神来。奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳跃不住。占众事，卜未来蚕桑。又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。”这条记

^① 《齐东野语校注》，华东师范大学出版社1987年版。

载出现了“紫姑”这一名号及迎祭的地点——“厕间或猪栏边”，却并未说明紫姑即是厕神。但其“占众事”“卜未来蚕桑”的神性，已经完全具备了后世备受尊崇的厕神紫姑的特征。

进一步明确说出紫姑的姓名，并点明紫姑即为厕神及其受封厕神缘由的是唐代的《显异录》：“紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿。寿阳李景纳为妾。其妻嫉之，正月十五阴杀于厕间。天帝悯之，命为厕神。故世人作其形，夜于厕间迎祀，以占众事。俗呼为三姑。”《显异录》的记载从细节上更为明确，是后世所普遍认可的关于厕神紫姑最确切的记载。自此以后，人们关于紫姑为厕神的认识遂固定并传承了下来。

综上所述，可以看出：在紫姑作为厕神出现以前，有确切文献记载的关于厕神的说法共有七种，虽然说法不一，但仔细分析，总体上却只限于两端，即厕神是男性和厕神是女性。其中，男性厕神中以厕神为郭登记载最多。而从南朝宋《荆楚岁时记》中出现紫姑名号开始，到唐代《显异录》确切记载紫姑即为厕神以后，厕神是女性——是紫姑的说法遂深入人心，紫姑作为厕神进入了我国民间的神灵谱系，他得到了从唐到近代无数民众的信仰和祭祀。尽管厕神是男性神灵郭登的说法直到唐代仍然存在，但其外形的怪异丑陋、人见即死的凶恶神性似乎拉开了他与广大民众的距离。相较而言，柔弱不幸而又灵异非常的紫姑则更加深入人心，其作为厕神的地位遂巩固了下来。此后，厕神紫姑在历代都备受尊崇。尽管在明代，《封神演义》中有云霄、琼霄、碧霄三姊妹神代替紫姑履行厕神职责的故事，但明人对厕神紫姑的信仰和迎祭却并未中断。明刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二就记载有明代迎祭紫姑的场景。直至近现代，中国绝大多数地方仍然有迎祭厕神紫姑的习俗，虽然由于时代和地域的差异，紫姑的叫法和迎祭的时间略有不同，但人们对紫姑的信仰尊崇却从古至今历经千年而未变。

既然长久以来厕神是男性和厕神是女性的争议普遍存在，为什么到了唐代女性厕神——紫姑占据了上风，成为最终的厕神了呢？究其原因，有如下几点。第一，紫姑的悲惨身世和不幸遭遇是中国古代大多数下层妇女命运的缩影，极易引起人们的普遍同情。尤其是对迎祭紫姑神的主角——妇女来说，紫姑的形象更容易对她们产生亲和力和感召力，进而成为她们卜问蚕桑、诉说心事的最佳对象。第二，唐代社会兼容并包，风气开放，女性的地位空前提高，唐代妇女获得了中国历代封建社会女性绝无仅有的崇高地位和权益。恰好是在唐代，紫姑从一个被迫害致死的小妾一跃成为备受尊崇的神灵，与这一时期的社会环境和时代风气不无关系。第三，尽管从唐代开始，紫姑成为最终的厕神。但是紫姑信仰作为一种民俗存在，通过其特有的“本位偏移”作用，在传承中也吸纳、融合了后帝、胥、刘安、戚夫人等多种传说，经过长时间的积淀、整合、借取、吸收，最终形成了自身完整的信仰形态。如黄景春先生所言：“民俗在传承过程中将遇到的相关事物以自己为中心旋转。犹如龙卷风吸卷物体一样。民俗流传越广，群体凝聚力越强大，民俗的本位偏移也越厉害。”^①因此，可以这样说，厕神紫姑并不是一个具有单一性的神灵，而是融合前代流传的多位厕神的特性而形成的一个具有综合特征，并最终附于紫姑这一形象之上而形成的一位神祇。

紫姑究竟有怎样的神性和灵异能使其具有如此大的魅力，受百姓信仰历经千年而不衰，甚至愈演愈烈发展到事无巨细先问紫姑而后定行止呢？考之于文献，从《异苑》开始，紫姑就

^① 《紫姑信仰的起源、衍生及特征》，《民间文学论坛》1996年第2期。

“能占众事，卜未来蚕桑”，后来不仅通过紫姑卜蚕桑，而且把“占众事”具体化，主要有以下几类：卜心事（宋无《无题效李商隐》“无人商略心头事，潜向花间卜紫姑”），问年成（查慎行《凤池吟》“渐人家门巷，紫姑神降，闲卜丰登”），问休咎（方回《上元立春》“可待紫姑问休咎，买牛西崦课儿耕”），卜归期（毕仲游《得来书有感因成四十字呈仪仲宣仲》“归期试问卜，见说紫姑灵”），问仕途（洪迈《夷坚志》“吴奉紫姑神甚谨，每言事多验。邑人吴仲权将调官，请扣所向，箕箸既具，但画龙与羊各四。虎臣曰：‘龙者，君象；羊者，仕途禄料也。子必面君登朝矣。’……仲权私谓辰未年或可奋发，及赴部，乃注龙阳丞”）。紫姑既然如此灵异，因此也就更受百姓信任和青睐，以至于发展到形成一种习惯，事无巨细都要紫姑定夺，甚至一些无关大碍的琐事也要卜问紫姑，陆游《初春》云：“紫姑拟卜元无事，只问今春几醉眠。”这就颇有一些游戏的性质在其中了。

从唐至近代，一代又一代的百姓信仰紫姑，每年不厌其烦地迎接、祭祀紫姑，这主要是因为他们相信紫姑的种种灵迹。然而紫姑果真如此灵验么？其实早在宋代，就曾有不少人对此产生怀疑，陆游《古别离》诗曰：“紫姑吉语元无据。”其《箕卜》更是对迎紫姑的愚昧进行尖锐的批评：“孟春百草灵，古俗迎紫姑……纷纷竟何益，人鬼均一愚。”宋朱弁《元夕有感》亦曰：“紫姑无用卜，世事正悠悠。”尽管不少人已经认识到神灵紫姑并不会对现实生活起到帮助作用，甚至百姓明知迎祭紫姑于现实生活无补但他们的迎祭活动却从未中断，究其原因，有如下两端：

首先，正月十五过后，新的一年就要开始了，而迎紫姑的活动恰好在这一时间举行，这与其说是百姓想向紫姑占卜来年的农事及众事以祈求对现实生活有什么实际意义上的帮助，毋宁说是想通过紫姑讨个吉利（宋陈造《次韵张丞县》云：“更乞紫姑丰乐语。”陆游：“紫姑吉语元无据。”明瞿佑《春愁曲》：“巧语谁能凭紫姑。”可见，紫姑通常都会对问卜之人巧言讲一些吉利喜庆的话。宋何蘧《春渚纪闻》更记有紫姑书“福”字的故事，对于大众百姓而言，新年伊始说吉语、写福字都是一年好兆头的开始，寻求一种心理和精神上的慰藉）。通过紫姑的几句吉语给他们对来年的丰歉、前程、各种烦心事充满担忧的愁苦心灵一丝安慰，给他们的满面愁容中增添一点欢颜。

其次，农人们一年四季都在从事辛苦的劳作，新年期间是他们一年中难得的一段休息时间，同时也是难得的娱乐时间，迎紫姑的活动恰好满足了他们娱乐的需要。据文献记载，在紫姑最初出现时，其迎祭仪式还是颇为严肃的，“溷厕之间必须静，然后能致紫姑”。到后来，敲锣打鼓，拍手欢歌的娱乐性明显增强：“小儿辈等闲则召之，以为嘻笑。”^①“群儿嬉戏尚未寝，更看紫姑花满头。”（宋孔平仲《上元作》）清代华阳县更是把正月十五迎紫姑与闹元宵、猜灯谜等活动绾结在一起，“市井祠庙，接棚张灯，光明如昼”，通宵达旦，极尽欢娱。这些“群儿之戏”“村中之乐”的游戏使迎紫姑的过程轻松活跃，使这一活动成为百姓繁重劳动、艰辛生活中的调节剂，也使紫姑区别于高高在上的其他神灵而与大众百姓更加亲近。

中国古代民间神谱中，有不少与文化相关的神灵，仓颉管文字，文昌帝君主科举等等，但是却都没有一位神灵能如紫姑一般多才多艺，吟诗、弈棋、书法、弹筝样样精通。紫姑的多样才

^① 《梦溪笔谈》，岳麓书社2002年版。

艺在沈括《梦溪笔谈》卷二十一中均有记载：“能文章，颇清丽，今谓之《女仙集》，行于世，其书有数体，甚有笔力……善鼓箏，音调凄婉，听者忘倦……近岁迎紫姑仙者极多，大率多能文章歌诗，有极工者，予屡见之，多自称蓬莱谪仙，医卜无所不能，棋与国手为敌。”在多般才艺中，紫姑之诗颇受历代文人士大夫称道，因此屡屡见诸典籍。苏轼《子姑神记》又说：“诗数十篇，敏捷立成，皆有妙思，杂以嘲笑。”洪迈《夷坚志》说紫姑“尤善属文，清新敏捷，出人意表”。多次提到紫姑作诗的快速敏捷。观其所作之诗：“笑折夭桃力不禁，时攀杨柳弄春荫。管弦曲里传声慢，星月楼前敛拜深。绣幕偷回双舞袖，绿衣闲整小眉心。秋来几度挑罗袜，为忆相思放却针。”（《夷坚志》卷五《紫姑咏手》）“帘卷滕王阁，盆翻白帝城。”（《彦周诗话·紫姑咏雨》）前者雅致清丽，后者用典精工，委实出色。由此足以看出紫姑卓越的诗才。但是，宋代多处记载紫姑善诗，宋以后类似记载却不多见。这不得不使人产生疑问，为什么只有宋代的紫姑能作诗？诗真的是紫姑神显灵而作吗？

首先，唐代紫姑真正成为厕神，随着紫姑信仰的逐渐深化，至宋代紫姑演变成乩仙。而唐宋是诗歌发展的鼎盛时期，加之朝廷以科举取士，诗歌是考试的重要内容，这样一来，大多数的识字人会作诗就并不奇怪了，乩仙用诗来回答人们占卜的问题似乎也顺应了这一社会潮流。但是这些诗真的是乩仙紫姑所作的吗？如笔者之前所述，卜紫姑本身在宋代就备受质疑，既然整个卜紫姑活动都值得怀疑，那占卜过程中所作之诗的真实性自然也值得怀疑。如果这些诗不是紫姑仙所作，那就会有两种可能：扶乩者所作，其他人所作。然细究以上所引紫姑之诗，雅致清丽，时有妙思且多敏捷立成，粗通诗文者似乎难以做到。因此，诗为专门从事扶乩者所作的似乎不大。既非扶乩者所作，则就应为第二种可能，是除扶乩者之外的其他人所作。那到底是其他什么人呢？苏轼《东坡志林》卷三曰：“绍圣元年九月，过广州，访崇道大师何德顺，有神仙降于其室，自言女仙也。赋诗立成，有超逸绝尘语。或以其托于箕帚，如世所谓‘紫姑神’者多疑之，崇道好事喜客，多与贤士大夫为游，其必有以致之也哉。”看来，紫姑之诗似为士大夫所作。清郑方坤《全闽诗话》亦曰：“唐宋以来即有紫姑之说矣，今以箕召仙者，里巫俗师即士人抑或能之，大率其初皆本于游戏幻惑以欺俗人而行之。”综合二说可以看出，当时有很多士人都能扶乩并借乩仙紫姑赋诗以为游戏。这就是说，是文人士大夫作为扶乩者，假借紫姑之名作诗。

如果再参之前述紫姑作画、书法、弈棋、弹箏的各种高超才艺考虑，又会有更深入的发现。吟诗作对、挥毫泼墨、鼓箏弈棋，唐宋以来一直都是文人士大夫颇为津津乐道的风流雅事，是他们诗意生活的有机组成部分，文人雅士几乎人人精于此道。而巧的是，乩仙紫姑几乎完全具备了这些才艺。更巧的是，紫姑原型的侍妾身份也颇类似于文人士大夫作为侍臣的身份。同时当他们科场失利，官场失意之时，对自身命运的哀叹与对紫姑不幸遭遇的同情更能产生同病相怜的身世之感。因此，可以说紫姑就是文人士大夫自身的映射。借紫姑赋诗是他们在科举考场之外、在文人雅集的场所之外展现自身才华的一种方式。许地山先生在《道教史》中曾说：“因为闺中儿女在正月十五夜所请的坑三姑已不能满足文人学士斗诗比文的要求，问功名前程也不如儿女们卜蚕桑那么单纯，所以降箕的也得有点‘学问’才成。扶箕是随着科举盛行起来的。”这就更印证了笔者的上述看法。因此，紫姑备受历代文人士大夫青睐尊崇就不难理解了。而且直到近代，很多地方还有迎祭紫姑的习俗，其在民间的影响力之大由此可见一斑。

鬼神、疾病与环境：唐代厕神传说的另类解读*

胡梧挺

厕神，顾名思义，即是指出没于厕所之中的鬼神^①。在鬼神观念与信仰十分盛行的中古时期，人们的头脑中充斥着各种关于鬼神精怪的观念，对时人而言，鬼神精怪几乎存在于日常生活中的各个角落，人们对这一由“非人”的鬼神精怪构成的世界感到十分地恐惧，厕神传说便是在这样的民间文化土壤中产生的。

目前所见关于“厕神”的研究论文，其研究重点主要集中在两方面：一是将“紫姑”作为厕神研究的重点，从神话学、民俗学等角度来揭示其意义；二是从古代农业生产、妇女地位等角度研究“紫姑”这一厕神信仰的内在真意^②。

上述的研究虽然都为理解厕神传说的意义做出了不同程度的贡献，然而，这些成果同时也都存在着一些不足：一是对“厕神”传说的研究焦点始终放在“紫姑神”上面，而对于除此之外的唐代“另类”厕神形象与传说却缺乏较为全面、系统和深入的研究；二是对“厕神”传说背后折射出的古人卫生与疾病观念，以及中古时期厕所作为与疾病有关的污秽场所之特殊意义等关键问题少有触及。基于此，本文将在前人研究的基础上，详前人所略，系统地讨论唐代的厕神传说及由此引出的相关问题。

一、“见君莫不致死”——唐代厕神形象再认识

在我们下面要讨论的厕神传说中，厕神是以凶神恶煞的面目出现，这与“紫姑”等传说中的厕神形象截然不同，可以将之视为厕神传说的“另类”版本。检诸典籍，我们发现这类关于厕神另类形象的传说屡见不鲜，以下主要就唐人典籍中所见厕神“恶神”形象的传说故事做一番梳理。

牛肃《纪闻》记载了如下几则故事：

宣城太守刁雍，本以武进，初为玉门军使，有厕神形见外厩，形如大猪，遍体皆有

* 本文原载于《社会科学家》2010年第7期，第145-148页。

① 本文将这些古代民间信仰世界中的天神、地祇、人鬼、物魅等各种超自然的存在统称为“鬼神”。

② 参见黄石：《“迎紫姑”之史的考察》，《黄石民俗学论集》，上海文艺出版社1999年版，第303-321页；巫瑞书：《“迎紫姑”风俗的流变及其文化思考》，《民俗研究》1997年第2期，第28-35页。

眼，出入溷中，游行院内，辄时不在，官吏兵卒见者千余人，如是数日，辄归，祭以祈福，厕神乃灭。^①

又：吴郡陆望寄居河内，表弟王升与望居相近，晨谒，望行至庄南故村人杨侃宅篱间，忽见两手据厕，大耳深目，虎鼻猪牙，面色紫而黝烂，直视于升，惧而走，见望，言之，望曰：“吾闻见厕神无不立死，汝其勉之。”升意大恶，及还即死。^②

又：楚丘主簿王无有，新娶，妻美而妬。无有疾，将如厕……无有至厕，于垣穴中，见人背坐，色黑且壮……顷之，此人回顾，深目巨鼻，虎口乌爪……无有恐，先告其妻……妇犹不信，乃同观之。无有坐厕，怪又见，夺余一鞋，咀之，妻恐，扶无有还……无有请巫解奏，鬼复谓巫：“王主簿禄尽，余百日寿，不速归，死于此。”无有遂归乡，如期而卒。^③

在上述三则关于厕神的传说故事中，对“厕神”形象的记述不尽相同，一说“形如大猪，遍体皆有眼”；一说“大耳深目，虎鼻猪牙，面色紫而黝烂”；一说“深目巨鼻，虎口乌爪”，都强调了厕神面目可憎，并认为厕神出现预示着与之遭遇之人的死亡。由此可见厕神的恐怖形象是与死亡相关联的。不过，这些故事只是厕神“另类”传说的版本之一。与之相比，下引李复言《续玄怪录》中的一段记载则对“厕神”的描述更为详细：

殿中侍御史钱方义，故华州刺史礼部尚书徽之子，宝历初独居长乐第，夜如厕，僮仆无从者。忽见蓬头青衣者，长数尺，来逼，方义初惧，欲走，又以鬼神自来，走亦何益，乃强谓曰：“君非郭登耶？”曰：“然。”曰：“……常闻人若见君，莫不致死，岂方义命当死而见耶？将以君故相害耶？……”蓬头者又曰：“登以阴气侵阳，贵人虽福力正强，不成疾病，亦当有少不安，宜急服生犀角、生玳瑁，麝香塞鼻，则无苦矣。”方义至中堂，闷绝欲倒，遽服麝香等并塞鼻。尚书门人王直温者，居同里，久于江岭从事，飞书求得生犀角，又服之，良久方定。^④

故事中，钱方义夜间如厕遇怪，脱口而出“君非郭登耶”，明确提到了厕神名叫“郭登”。并且较为详细地描述了厕神的活动规律与致人死病的具体情况。如果我们进一步将此处的“郭登”传说和前述唐人有关厕神恐怖印象的材料联系起来，就大致能够勾勒出唐人在思想观念中对于“厕神”的认识：首先，关于“厕神”的形貌，或认为形如猪怪，或以为“蓬头青衣”，尽管说法不尽相同，然而皆是面目狰狞的恐怖形象；其次，唐人对于遇到厕神的后果也有着基本一致的看法，认为撞见厕神是一种不幸，“见厕神无不立死”“见君莫不致死”“人见即死，见人即病”等等描写都说明，在时人心目中，厕神是象征疾病与死亡的鬼神。

二、鬼神、疾病与厕——中古时期对厕的认识

通过以上的讨论，我们大致了解了唐人对以“郭登”为代表的厕中神怪的基本印象——恐

① 李昉：《太平广记》卷三百三十三“刁辄”条，中华书局1961年版，第2648页。

② 李昉：《太平广记》卷三十三“3王升”条，中华书局1961年版，第2649页。

③ 李昉：《太平广记》卷三百三十三“王无有”条，中华书局1961年版，第2648页。

④ 李复言：《续玄怪录》卷三“钱方义”条，中华书局2006年版，第180页。

怖、象征死亡。而上文的讨论也自然引出了如下两个问题：（1）为什么故事中的这类害人的鬼神会出现在厕所之中？（2）厕中鬼神是如何置人于死地的？

若要解释第一个问题，我们首先需要解决的是：在唐人的观念中，为什么有些场所会有鬼神出没？关于这一点，下述《旧五代史》中的记载也许能为我们提供一些线索：

洛阳大内宏敞，官宇深邃，宦官阿意顺旨，以希恩宠，声言官中夜见鬼物，不谋同辞。庄宗骇异其事，且问其故。宦者曰：“见本朝长安大内，六官嫔御，殆及万人，椒房兰室，无不充物。今宫室大半空闲，鬼神尚幽，亦无所怪。”由是景进、王允平等于诸道采择官人，不择良贱，内之官掖。^①

宦官为了顺应庄宗的意旨，妄说宫中有鬼物出没，这虽然是出于宦官们的编造，但他们回答庄宗疑问时所依据的解释“今宫室大半空闲，鬼神尚幽，亦无所怪”，则代表了时人的一般看法。这说明，在时人的观念中，空寂、无人居住的宅邸或室屋极易成为鬼神精魅等物出没、栖居的场所，此即所谓“鬼神尚幽”的真实含义。由这条史料提供的线索来看，唐代以后，人们所认为的日常生活场所中鬼神出没的原因主要是：原本正常的宅院或场所由于长期空闲或无人居住，环境幽僻，于是，成为鬼神喜爱的栖居场所，或为鬼神的进出提供了便利条件，从而招致鬼神出没、活动。那么，唐人观念中的厕所是否属于上述的这类场所呢？首先，在中古时期，厕所作为人们每日排泄粪尿的场所，被视为“至秽之处”，故又被称为“溷”^②。为了去除污秽，如厕后还须净手，如佛教文献《教诫新学比丘行护律仪》教导僧人如厕后须“手净摩洗”。不但如此，还要“随手方便把瓶，当七度用水洗净，若不净，不合坐卧僧床席”^③。即所谓“凡如厕，必去上衣，下必浣手”^④。基于对厕所污秽性的认识，人们虽不得不出入厕所，但除了必要的排泄活动以外，都不会在这样肮脏的地方多作逗留；而也是因为其污秽性，厕所在家居布局中又常常位于屋后或宅院后等相对幽静偏僻的角落，以避其污秽，如《北史》中便有记载：“（隋文）帝……谓东宫官属曰：‘仁寿宫去此不远……我为患利，不脱衣卧，夜欲得近厕，故在后房……’”^⑤文帝患痢疾，为了如厕方便，所以晚上住在离厕所较近的后房。而《太平广记》亦载：“客遂如厕。厕与令宅，唯隔一墙。客于厕室，闻宰妻问曰：‘公有何客，经于十日不入？’”^⑥故事中的客被县令安顿在厅事中居住，而县厅的厕所与县令的内宅只有一墙之隔，当他如厕时竟能听到县令与妻子在后宅的对话。可见，当时厕所的位置在整个建筑布局中处于靠近房后的偏僻位置。正是由于厕所地处偏僻，人迹罕至，因而比较具有隐蔽性，常被时人作为暂时避乱的避难所，当劫难逼近家宅而急需躲藏时，人们最先想到的地方就是厕所，如《北齐书·陈元康传》：“杨愔狼狈走出，季舒逃匿于厕。”^⑦又《南史》卷五十一：“正

① 薛居正：《旧五代史》卷五十七，中华书局1976年版，第766页。

② 刘熙、毕沅、王先谦：《释名疏证补》卷五，国际文化出版公司，1993年（影印）版。

③ 道宣：《教诫新学比丘行护律仪》第45册，《大正新修大藏经》（第45册，诸宗部二），台湾：新文丰出版有限公司1983年版，第872-873页。

④ 朱熹：《朱熹遗集》卷“3训学斋规”，《朱熹集》，四川教育出版社1996年版，第5678页。

⑤ 李延寿：《北史》卷七十七，中华书局1974年版，第2461页。

⑥ 李昉：《太平广记》卷一百九十五“义侠”条，中华书局1961年版，第1466页。

⑦ 李百药：《北齐书》卷二十四，中华书局1972年版，第345页。

则败，逃于厕。”^①又《新唐书·王遂传》：“（王）遂方燕，弁率其党挟兵进，遂惊，匿厕下”^② 这些事例都表明了厕所具有隐蔽性的特征。

另外，在时人的观念中，厕所具有的特殊构造——厕坑口似乎也为鬼神的出入提供了便利的条件。下面的这则故事就给我们勾勒了一条厕中鬼神出没的路线：

彭城刘刺史……妻王氏……咸通丁亥岁，夜聚诸子侄藏钩，食煎饼。厨在西厢。小童矜儿，持器下食。时月晦云惨，指掌莫分。矜儿者，忽失声仆地而绝……擢发灸指，少顷而苏。复令数夫束缁火循廊之北。于仓后得所持器。仓西则大厕。厕上得一煎饼，溷中复有一饼焉。^③

按矜儿被鬼神侵害之后，鬼物遗留的痕迹（“厕上得一煎饼，溷中复有一饼焉”）暗示邪祟来自厕中，从这里提供的线索可见，在时人的观念中，厕坑口是厕中鬼神出入溷中的重要孔道。

由中古厕所的上述特点可知：厕所属于幽静偏僻的环境，以时人“鬼神尚幽”的观念来看，厕所这样幽僻的环境正是鬼神所喜爱的；同时，厕所的厕坑口也为鬼神提供了一条侵害人的便捷通道。

通过以上的分析，我们大致厘清了唐人观念中厕所与鬼神之间的密切关系，我们提出的第一个问题也就基本上有了答案。那么，对于第二个问题又该如何解答呢？

对此，也许“郭登”的故事本身就能给我们答案。故事中提到的钱方义遇厕神之后出现的不适反应——“闷绝欲倒”，郭登所说“以阴气侵阳，贵人虽福力正强，不成疾病，亦当有少不安”的说法以及钱方义服用麝香、犀角等药物来抑制不适感的行为等等，似乎在暗示我们厕中鬼神对人的戕害与某些疾病有密切关系，即人一旦在厕所中遭遇鬼神就会对身体健康造成损害，进而出现不适症状，甚至是死亡。这也就是说，致人疾病就是厕中鬼神害人的主要手段，那么，厕所与疾病之间又有着怎样的联系呢？

首先，在中古时期，厕所被视作“寒气”汇聚的场所。据唐宋本草医籍记载，尿与屎属阴寒之物，如《证类本草》记载：“人屎，寒。”又引《日华子本草》：“粪清，冷。”^④又记载“人溺”：“疗寒热头疼，温气。”下引《日华子本草》：“小便，凉。”^⑤《本草拾遗》亦载：“人溺，寒。”^⑥《本草衍义》也认为：“人溺……性寒。”^⑦中古医药典籍已认定人的粪、尿是性质寒冷之物，所以用其治疗“热症”。正因为屎尿具有阴寒属性，所以作为屎尿集中之所的厕所自然也被视为寒气汇聚的场所，而寒气又能导致疾病；同时，由于厕所的厕坑口与外界相连通，并且在如厕时正对着人体的下部，这就给外界邪气侵入人体提供了方便。因此，中古医家时常提醒人们在如厕时一定要注意防止风冷之气通过厕坑口侵入人体，如《备急千金要方》记

① 李延寿：《南史》卷五十一，中华书局1975年版，第1283页。

② 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷一百一十六，中华书局1975年版，第4227页。

③ 李昉：《太平广记》卷三百六十六“矜儿”条，中华书局1961年版，第2907页。

④ 唐慎微：《证类本草》卷十五，华夏出版社1993年版，第433页。

⑤ 同上。

⑥ 尚志钧：《本草拾遗辑释》，安徽科学技术出版社2002年版，第396页。

⑦ 唐慎微：《证类本草》卷十五，华夏出版社1993年版，第434页。

载：“或便利于悬厕之上，风从下入，便成十二痼疾。”^①又载：“妇人产后百日以来……特忌上厕便利，宜室中盆上佳。”^②又《太平惠民和剂局方》记妇人“产后将护法”：“满月之内，尤忌……上厕便溺。”^③《仁斋直指》卷四：“久痢登厕，风冷入于肠胃，以致两脚削小成鼓槌风，而痢又不止。”^④由此可见，如厕时，风冷之气可能通过厕口进入脏腑和下肢，侵害人体，造成疾病困扰。

其次，厕所中的一些陈设物品可以治疗某些由“鬼神”导致的疾病。《本草拾遗》中有关于“古厕木”和“厕筹”的记载：“主鬼魅传尸、瘟疫、魍魉神等。取木以太岁所在日时，当户烧熏之。又熏杖疮，冷风不入，以木于疮上熏之。厕筹……于床下烧取热气彻上，亦主中恶鬼气。”^⑤厕木是被安置于厕坑之上用于登厕的木，厕筹则是大便后拭秽用的木条，二者都是厕所中的相关物品，而中古医家则用其治疗与鬼神有关的疾病。我们应该如何理解中古医家的这种做法？对此，南朝医家徐嗣伯应用死人枕疗病的事迹可能会给我们一些启示：

（徐）嗣伯字叔绍^⑥……王晏问之曰：“三病不同，而皆用死人枕而俱差，何也？”答曰：“尸注者，鬼气伏而未起，故令人沉滞。得死人枕投之，魂气飞越，不得复附体，故尸注可差。石虺者久虺也，医疗既僻，虺虫转坚，世间药不能遣，所以须鬼物驱之然后可散，故令煮死人枕也。夫邪气入肝，故使眼痛而见魍魉，应须邪物以钩之，故用死人枕也。气因枕去，故令埋于冢间也。”^⑦

这里所说的“死人枕”是指坟墓中陪葬用的枕。徐嗣伯在治疗三种不同的疾病时都使用了“死人枕”，对此，他给出的解释是这三种疑难疾病都是由鬼邪之气所导致的，因而普通药物无法起作用，需要某种“鬼物”或“邪物”来驱逐致病的“鬼气”或“邪气”，而“死人枕”正属这种鬼邪之物。因此，医家用“死人枕”等物品治病，是将之作为鬼物、邪物来看待的，而这些物品之所以被视为鬼神邪物，就是因为它们都出自坟墓这种有鬼神活动的场所。

由上面的分析可见，中古医家在治疗“鬼气”有关疾病时，其做法就是用具有鬼邪之气的物品来“以邪攻邪”，而这类物品则往往是来自鬼神经常出没的场所，如坟墓、厕所等，同理，医家用古厕木、厕筹等取自厕所中的物品来治疗“中恶鬼气”，也正是将之作为鬼物来使用的。因此，在中古医家的观念之中，厕所这类场所，因其与鬼神的密切相关，使得其中的相关物品也具有了鬼邪的属性，成为能治疗“鬼神之病”^⑧的良药，进而，厕所也就与这类鬼神疾病发生了联系。

综上所述，在唐代乃至整个中古时期，以厕所为媒介，鬼神、厕所、疾病三者构成了一种

① 孙思邈：《备急千金要方校注》卷二，华夏出版社2006年版，第31页。

② 孙思邈：《备急千金要方校注》卷三，华夏出版社2006年版，第50页。

③ 太平惠民和剂局：《太平惠民和剂局方》卷九，人民卫生出版社2009年版，第259页。

④ 杨士瀛：《仁斋直指方论》卷四，福建科学技术出版社1989年版，第160页。

⑤ 尚志钧：《本草拾遗辑释》卷四，安徽科学技术出版社2002年版，第159页。

⑥ 《太平广记》卷二百一十八《徐嗣伯》作“字德绍”，第1667页。

⑦ 李延寿：《南史》卷三十二，中华书局1975年版，第840页。

⑧ “鬼神之病”即是指与鬼神作祟有关的疾病，李建民先生统称之为“祟病”，见李建民：《“祟病”与场所》，第176页。这些疾病包括：中恶、卒忤、鬼击、鬼魅、五尸、鬼注等等，其具体名目与证候，详见《诸病源候论》中的相关条目。

相互交织的关系：厕所因其结构及位置上的特殊性，被视为鬼神栖居、出没的场所；而作为粪尿集中的污秽之所，厕所又成为时人观念中可能导致疾病的环境之一。换言之，厕所既是鬼神活动的“乐园”，又是滋生疾病的“温床”。

至此，我们也就大致能够理解唐代厕神恐怖传说产生的原因了：既然厕所是与鬼神邪祟、疾病等都有着密切关系的场所，那么，基于对疾病和鬼神本身的恐惧，厕所在唐人观念中也就成了凶神恶煞们活跃的舞台。

三、结论

那么，这样一幅由环境（场所）、疾病、鬼神等元素勾勒而成的图景究竟有着怎样的意义呢？在汉唐医家的话语中，造成疾病的原因常被认为与人们所处的“环境”不脱干系，而这里所谓“环境”可以进一步将之细划为“大环境”与“小环境”，前者是指范围广阔并且与人相关的地域与自然环境；后者则是指人们日常生活的居处环境（场所）。相比“大环境”，由于人们常常浸淫于“小环境”之中，所以它与人们日常生活的关系也就更为直接和密切，本文所讨论的正是这样的一种“小环境”——厕所及其在疾病与医疗上的重要意象。从鬼神与疾病关系的角度来看，在中古观念中，鬼神对人的戕害常常表现为某些病理性的反应；而许多疾病的病因也往往被归诸鬼神作祟。相关研究表明，这类“鬼神之病”（或称“祟病”）在传统医家的论述中总是与某些场所有关^①，即这些场所为鬼神致人疾病提供了媒介。本文讨论的厕所也正是这样的一种场所，正是由于民间信仰对鬼神特征的想象与厕所在环境上的特点（寂静、人迹罕至等等）相契合，才使得厕所成为人们心目中鬼神出没的所在。

^① 李建民：《“祟病”与场所》，《旅行者的史学——中国医学史的旅行》，台湾：允晨文化，2009年，第232页。

精华集成

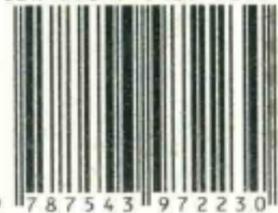
第一辑

神仙信仰

百年道学



ISBN 978-7-5439-7223-0



9 787543 972230 >

封面设计：周 明

定价：4620.00元（全6册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第二辑

神仙信仰

卷三

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第二辑

神仙信仰

卷三

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成·第二辑,神仙信仰:共6卷/
詹石窗总主编.——上海:上海科学技术文献出版社,2017

ISBN 978-7-5439-7223-0

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270750号

选题策划:张 树

责任编辑:李 莺

《百年道学精华集成》第二辑《神仙信仰》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张 190.5 字数 3810000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7223-0

定价:4620.00元(全6册)

<http://www.sstlp.com>

百年道学精華集成

第二辑

神仙信仰

卷三

分辑主编◎高致华

编校◎张丽娟

林銓生

万超前

瞿丽闵

邱沛轩

《神仙信仰》卷三·空间神明信仰 目 录

城隍信仰

- 城隍神及其信仰 张泽洪 (3)
- 城隍信仰与台湾历史 李祖基 (12)
- 越南人的城隍崇拜与土公信仰 罗长山 (17)
- 朱元璋政权城隍改制考 [日] 滨岛敦俊 (24)
- 试述城隍信仰在海外的传播 李天锡 (36)
- 霞海城隍祭典与台北大稻埕商业发展的关系 宋光宇 (41)
- 福州城隍庙与闽台城隍信仰 杨彦杰 (55)
- 明清山东城隍庙“异例”考 张传勇 (65)
- 唐宋间敦煌的城隍与毗沙门天王 公维章 (75)
- 归依正统：从民间庙宇到道教宫观
——以新加坡韭菜芭城隍庙的发展为例 徐李颖 (84)
- 明清时期城隍信仰的官民分途 王占华 (95)
- 城隍形象在戏曲中的功能性意义
——以梨园戏传统剧目为考察对象 王小梅 (99)
- 明清以来泉州晋江城隍庙的乡族变迁漫考 陈支平 (105)
- 《城隍经》“劝善消灾集福”思想考论 詹石窗 (110)
- 新加坡城隍庙之比较研究 徐李颖 (119)
- 城隍神职能简论 郑土有 (138)
- 清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系
..... [法] 高万桑著 曹新宇 古胜红译 (143)

土地信仰

- 论土地爷和灶王的民间传说 刘守华 (159)

《西游记》土地神形象的民俗考察	吴南滨 (168)
太岁——土地神话前考	马旷源 (172)
土地神崇拜以及戏曲舞台上的土地形象	翁敏华 (177)
壮族土崇拜文化	
——壮族自然崇拜文化系列研究之一	廖明君 (184)
论彝族的土地祭祀	陈永香 (191)
略论秦汉时期民间的社神信仰	高臻 贾艳红 (198)
土地神之原型	
——社与社神的形成和发展	钟亚军 (205)
从土地伯公信仰看台湾的族群文化现象	
——漫谈客家伯公建筑	吴奕德 (210)
地神信仰与泰国的国王崇拜	
——泰国国王崇拜的民俗学解读	吴圣杨 (219)
对民间补土醮独尊土地龙神的文化内涵解析	
——以赣西万载县株潭镇枣木村田氏补土醮为例	杨永俊 罗陆英 (226)
后土就是土地神	孙安邦 陆峰波 (233)
论土地神观念的产生	
——以民族学、人类学为中心的考察	杜正乾 (240)
论宋代土地神信仰与基层社会控制	杨建宏 (245)
论史前时期“地母”观念的形成及其信仰	杜正乾 (254)
土地崇拜的空间示意与景观诠释	
——以苗栗地区的土地公祠为例	潘朝阳 (262)
向土地公借钱	
——浅谈台湾南投紫南宫	高致华 (282)
现象审视与历史考察：土地神崇拜研究	郭志超 (288)

灶神信仰

火塘锅庄与灶神	章海荣 (297)
财神、灶神、门神	东方一 (305)
火与灶神形象嬗变论	詹石窗 张秀芳 (306)
灶神形象演化的历史轨迹及文化内涵	林继富 (317)
汉族、少数民族灶神信仰比较研究	林继富 (325)
文化价值含量与汉代灶神话传说的演变关系	李立 (331)
藏族的灶与灶神	索南多杰 (337)
中国〈分手的夫妻重逢〉型故事研究	高木立子 (339)
略论先秦两汉民间的灶神崇拜	贾艳红 (366)

灶神神话研究补说	刘瑞明 (373)
浅议互助县土观村土族灶神信仰	李洪智 (380)
客家人的灶文化	
——以博白县大安村客家饮食文化调查为个案	黄林 (385)

厕神信仰

民族文化研究 (两则)	马旷源 (393)
紫姑信仰的起源、衍生及特征	黄景春 (401)
厕神源流衍变探索	龚维英 (407)
厕所与民俗	郑然鹤 (413)
论紫姑神的原型与类型	田祖海 (421)
浊秽厕神与窈窕女仙	
——紫姑神话文化意蕴发微	潘承玉 (428)
迎紫姑习俗起源新论	张晓舒 (435)
“紫姑”信仰考	崔小敬 许外芳 (441)
紫姑信仰的形成及其传承流变中的文化思考	徐海燕 (449)
从紫姑信仰的民俗流变看女性地位的历史性失落	徐海燕 (458)
“迎紫姑”风俗兴衰原因初探	王乐全 赵龙 (464)
紫姑信仰流变研究	林继富 (471)
说“紫姑”	郭丽 (482)
鬼神、疾病与环境：唐代厕神传说的另类解读	胡梧挺 (487)