



(民间神灵源流)



赵杏根 著



中国百神全书



南海出版公司

86154

B932

15

2038 17

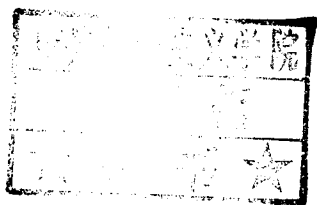


200033560

中国百神全书

——民间神灵源流

赵杏根 著



南海出版公司

1993·海口

琼新登字 01 号

中国百神全书——民间神灵源流

作 者 赵杏根

责任编辑 张 桐 周 旭

封面设计 杨 林

南海出版公司出版发行
新华书店经销
海南狮龙照排制版有限公司排版
总参通信部印刷厂印刷

787×1092 毫米 32 开 15 印张 300 千字

1993 年 4 月第一版 1993 年 4 月第一次印刷

印数：1—7350 册

ISBN7—80570—829—0 / G·240

定价：9.60 元

序

赵杏根同志的新著《中国百神全书》，我是未读先知的。这中间并无奥秘，原因也很简单。去年9月，美中学术交流委员会资助来华的美国俄亥俄州立大学博士候选人马克·本德尔和日本文部省资助来华的东京学艺大学副教授铃木健之，经我国教委批准，他们同时来苏州大学进修、研究，又共同点名要我出任他们的指导老师，并要求在进修的课程中再增修一门民俗信仰课。对此我所知甚少，于是就请多年从事这一领域研究的杏根代劳，每周一下午由他主讲，我任助教。这样，我就同美日两位学者一道系统地听完了这门课，也知道了他所讲的内容。杏根比我们三人都年轻，但在这方面，他的学识却使他胜利地完成了讲课任务，而我们这三个“老”学生也圆满地完成了这门课的进修计划。

信仰与民俗是十分重要的一个研究领域，它涉及到人们文化生活的浅深各个层次与各个方面，它既是历史形成的，同时又是历史需要的。而中国的信仰民俗则更是有其独特的历史传统。中国古人从来就不相信“上帝”，那个西方人信奉为主宰一切的无形无限而又万能无比和无所不在的“天主”。西方人对上帝的信仰的确是无限的，而“信

仰”一词在西方语言中的本来意思也就是“有限与无限的联系”。人的有限与上帝的无限，现实世界的有限与彼岸天国的无限，就靠信仰维系并取得平衡。由此而成的这种根深蒂固的历史性二分传统观念就成为既使西方人误解误释中国文化，也使我们误解误释西方文化的“死结”之一。从这个意义上，有人说中西方文化交往中的误解误释是永存的，我觉得倒不失为一种创见。然而，在当今地球日益变小、彼此交往日益方便频繁的时代，中西方不少学者也都在努力进行沟通工作，以解开这一死结。我想，能对中国诸神信仰做一实在的，而非臆断的资料整理及其研究，也许是首要的一项工作，因为，据我所知，同西方学者已出版的大量有关信仰方面的各种著作相比，我们似乎更有此必要。杏根同志潜心于此已有几个寒暑，确实令人佩服并有眼光。

如今杏根的书稿即将付梓并要我写序，作为先睹为快的我，此刻自然很乐意将它推荐给广大读者，并奉上自己的一些读后感。

资料丰富有趣，我相信读者开卷即知。对中国诸神的来龙去脉、职能作用，作者从浩瀚的古籍中撷取成序，安排得条分缕细，讲述得一清二楚。尤为难得的是，所引资料不只限于文字记载，而且还辅之以各地的口头传说。这不仅补足了通常同类著述所缺，而且也增添了趣味性和现实性。如雷神一节，记述了江南乡间的传说：一媳妇虐待婆婆，居然暗中将粪便放入婆婆的食物中，雷公发怒，罚她头戴马桶（江南用于房中的一种木制便桶），她百般设法都不能取下，无奈只得坦白认错，最后还亏得婆婆出手后，

才帮她取下秽物。在趣味盎然的文字之中，寄寓了晚辈应尽赡养长辈义务的中国传统美德。类似的资料，通书皆有，这使它成为一本生动形象的信仰民俗工具书。

辨疑解惑，融科学性于知识性与趣味性之中，是该书让读者开卷有益的又一特点。如文昌始于何时，又何时何由转而为专司官位爵禄之神？官方的社稷神又如何演变为民间的土地老爷？财神如何理财？门神为何守屋？……等等。有时人们只知其一而不知其二，或知其然而不知其所以然。作者在书中则不惜笔墨，一一予以辨析，辅以实例详细加以评述。就此而言，它又是一本具有相当科学性价值并有新意的民俗学专著。

学科交叉的比较探究，为读者理清了中国本土信仰如何摄入与改造外来信仰成份并将之蜕变为国有化的历史轨迹，涉及到了宗教、民俗、文学、心理、历史与自然等众多学科，也将外来文化同中国各地文化作了实事求是的比较考察。虽然只是初步的，但理据结合，使之仍不失为一本时有创见的比较文学研究著作。可惜的是，这点本可开拓得更宽些，但限于各种条件，未能尽如人意。不过，这倒又能给读者留有再创造的余地，就像他在讲课中，马克、铃木和我常常从中得到启迪并进而引发再思与新识一样。

杏根同志刚过而立之年，他大学毕业后曾师从当代国学大家钱仲联教授，后又在钱公指导下从事过多项古典文学重点项目的研究工作，其古学功底自不必说。他又出身于江南农家，勤奋于笔耕似乎也更不待言。但在学术著作出书难、买书也难的今天，作为一个青年学者，他尽管已先后出版过《历代风俗诗选》、《历代绰号故事》等著述，然

而想再进而推出自己多年辛勤治学的新著，好像也并非那么顺理成章。如今南海出版公司的编辑和领导，居然选中这本书稿并毅然决定出版，这确实是慧眼之识并令人钦佩。

纵然，此书问世后，因人而异，定会褒贬不一，或嫌文字过奥，或觉论述欠深，或还有别的批评，这都很正常。1000个读者，就有1000个哈姆雷特；各人心中的阿Q，也定然不会戴同样的破帽，更何况是一本仁智各见的学术性著作。但我相信，一旦读者发现书中的错讹，定会不吝赐教，而作者也一定会虚心接受的。我以为重要的是，年轻学者在学业上又前进了一步，我们的事业后继有人并大有希望，这才是让人为之高兴并抚掌庆贺的。

孙景尧于 姑苏香积弄
1992年中秋节前

注：序言作者为中国比较文学学会副会长。



玉皇上帝



雷神辛兴苟元帅



风伯 雨师 电母



赤松子



中岳神



东岳大帝



南岳神



西岳神



北岳神



海神 潮神 水神 波神 (从右至左)



王方元神：祝融(南海神) 玄冥(北海神)
勾芒(东海神) 蓐收(西海神) 冯修(黄海神)



江 河 淮 济四渎元神 (从右至左)



河伯



灶神



关帝



財神

目 录

天	帝	1
雷	神	5
电	神	15
北	斗	17
斗	姆	25
文	昌	28
旱	神	41
雨	神	45
风	神	48
后	土	51
社神与稷神		61
皮场大王		89
五 岳 神		93
中 岳		96
东 岳		100
泰山三郎		111
温 元 帅		115
南 岳		117
西 岳		122
北 岳		129

山	神	132
海	神	134
河	神	151
江	神	168
淮	神	191
济	神	192
城	隍	193
灶	神	222
门	神	236
钟	馗	243
井	神	246
机	神	249
二郎	神	252
项	羽	259
张	大帝	268
关	帝	275
五	圣	293
仓	颢	325
财	神	328
药	王	336
痘	神	346
瘟	神	350
虫王和驱虫神		354
让	皇	361
田	相公	363
老	郎	365

生育神.....	368
狱神.....	376
衙神.....	379
饼肆神.....	380
屠夫神.....	381
船神.....	382
盐神・炭神.....	383
白眉神.....	384
弥勒佛.....	386
观音菩萨.....	393
罗汉.....	408
阎罗王.....	423
僧伽.....	434
万回・和合.....	440
神名详目.....	466

天 帝

雷电风雨，烈日骄阳，温凉寒暑，无不来自天上。天对人们的生活，起着至关重要的作用。人们遂以为天有神灵主之，统治着下界。灾祥恩威，俱从所出。

天又是无穷无尽，无边无际，它覆盖下方，无所不至。因而人们称它为“皇天”。皇者，大而且明也。天既有神灵主之，又无所不至，则下方的一切，它都无所不知，无所不晓，并根据众生万物的善恶，来行赏罚，以行天道。古人赌咒发誓，或表明心迹，常说“皇天后土，实所共鉴”。

假天命行事的人，古往今来，不可胜数。大至改朝换代，小至一饮一啄，似乎都由天命主之。《尚书·周书·泰誓》云：“皇天震怒，命我文考，肃将天威。”这是周武王的话，说是商纣无道，故天帝震怒，命文王讨伐，取而代之。这就是假天命行事的最早实例之一。

主天之神，至高无上。古代常称之为“帝”，“上帝”、“天帝”、“皇天上帝”、“昊天上帝”等等。

我国传统文化中，玉是华贵高洁、超凡脱俗的象征。故“玉”常用于尊称和美称。如“玉人”、“玉女”、“玉文”、“玉井”、“玉札”、“玉音”、“玉手”、“玉趾”等等。唐人遂以玉用于天帝，作尊称和美称。于是，天帝就被称为“玉帝”、“玉皇”、“玉皇上帝”、“玉皇大帝”。唐代诗文中，其

例甚多。

道教神系中，有尊神称“玉皇”，也称“玉帝”，但不止一神。其中还有“天之太尉第一玉皇君、天之上宰第二玉皇君、天之司空第三玉皇君、天之游击第四玉皇君、天之斗君第五玉皇君、天之上帝第七玉皇君、天之尊帝第八玉皇君、天之太帝第九玉皇君。”又有“高上玉皇”、“太微玉帝神君”、“天尊玉帝”之类。见《云笈七签》卷二十四、二十五。民间信仰中的天帝，虽然被尊称为“玉帝”、“玉皇”、“玉皇大帝”，但是，与道家神系中的这些“玉皇”、“玉帝”，明显不是一回事。

道教信仰中的许多神灵，是从民间信仰中来的。在民间，天帝有“玉皇”、“玉帝”之称，在道教中也有“玉皇”、“玉帝”之类的尊神。这就为道家将天帝拉入其神系，提供了方便。于是，道家就像民间信仰中那样，称天帝为“玉帝”、“玉皇”或“玉皇大帝”，并奉为其神系中的最高神灵。

“天无二日，国无二君。”皇帝不能同时有两个。道教神系中众多的“玉皇”、“玉帝”，自然是名不正，言不顺。只有作为道教神系中最高神灵的那个“玉皇”或“玉帝”，才是合理合法的。因此，道教中不是最高神灵的那一批“玉皇”或“玉帝”，在民间信仰中，包括民间道教信仰中，几乎没有什么影响。人们只知道玉皇，或云玉帝、玉皇大帝，就是作为民间信仰系统和道教信仰系统中最高神灵的天帝。

在民间信仰中，天帝是宇宙独尊的神灵。所有的民间鬼神，都归他统辖。他既又兼了道教的最高神灵，那么，道

教神系中的所有神灵，也自然是他的部下了。佛教产生于异域，跟我国民间信仰中的天帝，似乎没有什么关系。但佛教传入中国后，渐渐变成了中国的教，它也就与中国的天帝发生了关系。民间信仰中，佛教神灵，也隶属于天帝。阎王为天帝所任命（参见本书《阎王》）。甚至观音为菩萨，也是天帝所封（参见本书“观音”）。总之，天帝是神灵世界的最高统治者。

在民间信仰中，天廷一如封建朝廷，天帝一如封建帝王，民间信仰、道教信仰、佛教信仰中的重要神灵，就是文武百官。

世间的帝王会更换，甚至改朝换代，天下易姓。据说天廷也是如此，天帝也会更换。梁人殷芸《小说》卷一云，周兴死，天帝召兴升殿。兴私问左右，此天帝是否即古之张天帝。答云，古之张天帝已仙去，此天帝乃曹明帝耳。又段成式《酉阳杂俎》前集卷十四云：“天翁姓张，名坚，字刺渴，渔阳人。少不羈，无所拘忌。尝张罗，得一白雀，爱而养之。梦天刘翁责怒，每欲杀之，白雀辄以报坚。坚设诸方待之，终莫能害。天翁遂下观之，坚盛设宾主，乃窃骑天翁车，乘白龙，振策登天。天翁乘余追龙之，不及。坚既到玄宫，易百官，杜塞北门。封白雀为上卿侯，改白雀之胤不产于下土。刘翁失治，徘徊五岳作灾。坚患之，以刘翁泰为山太守，主生死之籍。”或以为这个故事，起源于东汉末年黄巾起义之时，寓张姓取代刘姓主天下之意。殷芸《小说》言“古之张天帝”云云，可见天帝姓张之说，在当时已经流传得很久了。由此可以推测，《酉阳杂俎》中所载张翁取代刘翁为天帝的故事起源于东汉末年黄巾起义之

说，确是很有道理的。

民间对天帝的祭祀活动，起源一定是相当早的，但缺乏可靠、明确的记载。大概自统一的王朝出现以后，历代封建社会，天一般由帝王专祀，别人不准擅祀，否则就有僭越之罪。

民间祭祀天帝的活动，还是有的。旧时正月初一，许多地方有祭祀天地诸神之俗。也有的地方只是祭天帝。施鸿保《闽杂记》卷一云：“延平人以正月初一为天诞日，初五为地诞日。皆设香案庭中，合家次拜。”这里所谓的“天诞日”，即天帝的生日。又河北《阳原县志》云：“本县各家皆供‘天地三界十方万灵真宰’之位。盖以为宇宙一切事物，冥冥中必有主宰，故恒供奉，以求免祸降福。此与古代天子所祭之天，性质不同。平时位在北房中楹廊下，迄元旦日，则移于院中。前设香案，供三牲，每晚烧烛，至夜十时始止。上元后，仍移原位。清时，知县每于元旦后，祀天于郊。民国三年，更郊祀名祀天。每岁冬至，地方长官得礼南郊。五年，地方祀典废止，惟民间行之。”这“天地三界十方万灵真宰”，当然就是神灵世界的最高统治者天帝了。

许多地方，又以正月初九为“天诞”。此“天”即指天帝，天帝又称玉皇，故“天诞”又称“玉皇诞”。这一天，人们要举行道教活动。《金瓶梅》第十四回，就有关于“玉皇庙圣诞打醮”的描写。清代，南北皆有此俗。袁景澜《吴郡岁华纪丽》卷一云：“吴俗以正月九日为天诞日，到处琳宫梵宇，设醮斋天。男女毕集，焚香敬礼。书姓名于黄疏焚之。”又潘荣陛《帝京岁时纪胜》云“（正月）初九日为天诞日，禁屠宰。大高玄殿建皇坛，各道观设醮，拜朝天忏，锡福解厄。”这种祭祀，就完全是宗教性的了。

雷 神

雷声隆隆，其威慑人，一如巨神发怒。故《左传》云。“震电冯怒”，又曰“畏之如雷霆”。雷有时还会击树木、房屋、人畜等。人们将雷的自然属性人化，这就是雷神。

雷神又称为雷师、丰隆。《楚辞·离骚》云：“鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在。”王逸注：“丰隆，云师，一曰雷师。”又《淮南子·天文训》云：“季春三月，丰隆乃出，以其将雨。”高诱注：“丰隆，雷也。”张衡《思玄赋》有“丰隆軯其震霆”之句。丰隆为雷神之名，实因与雷声“轰隆”之音相近故也。

后世对雷神最普通的称呼是“雷公”。《楚辞·远游》已有此称：“左雨师使径待兮，右雷公而为卫。”

雷神的形象，可谓是形形色色。兹列举于下云：

《山海经·海内东经》云：“雷泽中有雷神，龙身而人头。鼓其腹，在吴西。”徐道《历代神仙通鉴》卷二言雷公“龙身而人颊，自鼓其腹而鸣”，正是承此而来。隆隆雷声，当然就是雷神鼓腹而鸣所发出的了。

王充《论衡·雷虚篇》描绘当时通行的雷神之像云：“图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形。又图一人，若力士之容，谓之雷公。使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之意也。其魄然若

敝裂者，椎所击之声也。其杀人也，引连鼓相椎并击之矣。世又信之，莫谓不然。”

干宝《搜神记》云扶风所现之雷神“色如丹，目如镜，毛角长三尺余，状如六畜，头如猕猴。”

房千里《投荒杂录》云：“尝有雷民，因大雷电空中有物，豕首鳞身，状甚异。民挥刀以斩，其物踏地，血流道中，而震雷益厉。其夕凌空而去。自后挥刀民居室，频为天火所灾。雷民图雷以祀者，皆豕首鳞身也。”

段成式《酉阳杂俎》前集卷八载贞元间宣州所现之雷神：“猪首，手足各两指，执一赤蛇啗之。”这赤蛇，当是闪电之象。

张读《宣室志》辑佚载唐长庆中兰陵所见之雷鬼：“身尽青，伛而庑，有金斧木楔，以麻缕结其体焉。”

五代时杜光庭《录异记》载唐润州延陵县茅山界元和间所现之雷神：“大风雨，堕一鬼，身長二丈余，黑色而如猪首，角五六尺，肉翅丈余，豹尾，服绛裤，豹皮缠腰，手足两爪皆金色，执赤蛇，足踏之，瞪目欲食，其声如雷。寻复雷雨，翼之而去。”

洪迈《夷坚丙志》卷七载扬州所现之雷鬼：“长仅三尺许，面及肉色皆青。首上加幘，如世间幘头，乃肉为之，与额相连。顾见人掩面而笑。”《丁志》卷八载南丰所现之“雷媼”——当然是雷公的配偶了——“发苗然，赤色，甚短，两足但三指，大略皆如人形。”

《元史·輿服志》云：“雷公旗，青质，赤火焰脚，画神人，犬首，鬼形，白拥项，朱髯鼻，黄带，右手持斧，左手持凿，运连鼓于火中。”

明人徐应秋《玉芝堂谈荟》卷二十引《猗园》云，广东某地所现之雷神：“赤发狰狞，状如兽，头似猕猴，角肉翅青，手执绿玉斧。”又云明太祖于某日雷雨时，恍惚见殿角有人，长三尺，青肤，肉翅，状肖猴，两目耿耿有光，向他稽首行礼，然后腾空而去。太祖乃下诏，减膳自省。又云成化间永州宁远县某产妇室中所现之雷神：“高尺有五，蓝色，鹰嘴龙爪，而膊下有肉翅，如蝙蝠状。”

清人姚东升《释神》卷一云：“今人塑雷神，一手执连鼓，一手执槌。电神手执二镜，俱属愚世。”

清人黄斐默《集说诠真》云：“今俗所塑之雷神状，若力士，裸胸袒腹，背插两翅，额具三目。脸赤如猴，下额长而锐，足如鹰鹞，而爪更厉。左手执楔，右手持槌，作欲击状。自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘踞一鼓。称曰‘雷公江天君’。”

雷神又常以人的形象出现，行其职能。古籍中也多所记载。在民间信仰中，雷公有许多职能。

惩罚凶恶的人或动物，是雷公最为人熟知的职能之一。人或动物，如果作了恶，犯了罪，而阳世又没有加以应有的惩罚。甚至还没有发现，雷神就会主持正义，或是奉天帝之命，加以惩罚。惩罚有轻有重。重者击死焚尸，轻者或击伤，或使其罪恶暴露于世，或加以警告。古籍所载或民间传说中，此类故事甚多。相传某媳妇虐待瞎了眼的婆婆，在给婆婆的饮食中，掺入大便。某日大雷雨，雷神将这媳妇抓到雨中跪下，罩上一马桶。雨后，无人能将此马桶取下。媳妇乃向婆婆坦白了自己虐待她的罪行，表示悔过，请求宽恕。婆婆原谅了媳妇，祈求雷神宽恕媳妇，并

亲手去取媳妇头上的马桶，终于把它取下。不过媳妇的头，已经变成了狗头。如果再晚些取下，连她的身子，也要变成狗身了！她叫婆婆吃屎，雷神就叫她变成吃屎的狗。这不是报应不爽，大快人心么（这一故事，流传于江南地区。笔者闻之于先祖母张氏）？又笔者故乡邻村，昔有一麻妇，泼辣凶悍。曾与人吵架，理亏而输，耿耿于怀，遂暗将一粪块抛入与她吵架者之家的酱缸，无人知晓。几天后大雷雨，雷绕麻妇之宅，震响不停。麻妇大恐，遂跪求雷神宽恕，并将抛粪入人酱缸之事对人坦白，许为赔偿。既而雷渐远去。后来，乡人常以此事教育晚辈，要善良宽厚，毋为阴毒之事。其实，麻妇干了那见不得人的事后，心理上压力很大，常恐遭到天谴。晒酱之时，乃是夏日。夏日多雷雨，雷雨一来，她就吓坏了，心理全面崩溃，终于坦白求饶。此固非雷神所威迫也。

又徐应秋《玉芝堂谈荟》卷二十云：“崇祯丙子，雷击余邑市民王姓家。云雨晦冥，震声甚厉。偶触产室，雷电遂霁。阶上有天书‘二子不肖，他日重治’八字，体作行书，径二尺余，似以积沙成之，而扫濯不能去。顷之自灭。则万目所共睹也。”所谓“二子不肖，他日重治”八字之行书，当是雷击后留下的痕迹。王姓二子，有不孝之行，雷击留下的痕迹，又不常见，遂被附会为雷神对王氏二子的警告之语，实未必就是此八字。

阳世罚恶，未必能无冤罚错。雷神虽然是神，也不免如此。好在雷神知冤知错，就马上改正，不似封建时代有些官员，明知断案有冤有错，却为了私利，不肯改正。徐铉《稽神录》云：“江西村中霆震，一老妇为雷火所烧，一

臂尽伤，既而空中呼曰：误矣！即坠一瓶。瓶有药如膏，曰以此傅之，即瘥。如其言而愈。又有村人震死，空中亦呼曰误，可取蚯蚓，捣烂覆脐中，当瘥。如言傅之，遂苏。”这些故事，实际上反映了人们对雷神般官员的企望！有恶必罚，错罚必改，这就是雷神般的官员。

雷神罚恶，也包括罚害人的妖邪病魅。陆灿《庚己编》卷三云：“玄妙观道士郭渊静，宦族子，道业颇精。饮马桥居人李旭遭疫，延渊静建醮。至昏时，渊静握剑及水盂辟除于旭寝所。旭问其妻曰：‘适为何人？’曰：‘郭老师也。’旭讶曰：‘我适见一人披发而束额，左绶索，右挈槌，状如神人，此何也。’妻以为谗语，不省。旭疾顿瘳。诘渊静具说所见。渊静曰：‘吾心将雷霆苟毕元帅也。’旭乃悟，为叩头谢。”李旭所见之神，确然是幻觉，所语也实是谗语，此乃病中神志不清所致，不足为怪。郭老道乘机以雷神苟毕元帅实之，实在是以此作为广告罢了。

宣鼎《夜雨秋灯录三集》卷一云：“吾邻查氏宅，暑雨中，暴雨绕垣奋击。后视垣面，一砖去粉琢磨，朱书令字。径四寸余，秀健如赵文敏笔法。查氏抽换其砖，以治邪疟，砖到即愈。”所谓朱书“令”字，或是砖上所固有，墙涂粉饰后，被遮盖不复见。雷击去粉饰，砖上的令字，也就显露出来了。

道教中道家把雷神列入其神系，并创造了雷部诸神，由一神统帅，如世间军队或职能机关状。雷神的形象，已完全人化，再也不是兽形鬼形怪形了，倒像是世间的大元帅大将军的模样，甚至名称就叫某元帅。说穿了，不过是阳世军人的形象罢了。

雷神的首脑，是“雷声普化天尊”。“雷声普化”，大概是以隆隆雷声警戒人心，推行教化之意。他的职能，是率领部下，总司“五雷”。所谓“五雷”，有不同的说法，或云天雷、水雷、地雷、神雷、社雷，或以妖雷取代社雷（见姚福均《铸鼎余闻》卷一）。

雷声普化天尊，又云“九天应元雷声普化真王”，居神霄玉府，在碧霄梵气之中，去雷城二千三百里。雷城高八十一丈，左有玉枢五雷使院，右有玉府五雷使院。真王之前，有雷鼓三十六面，三十六神各主一面。行雷之时，真王一声号令，诸神各自擂鼓，于是雷声隆隆，满天地之间（徐道《历代神仙通鉴》卷四）。

这位“九天应元雷声普化天尊”部下的主要干部有：律令大神邓元帅、银牙耀目辛天君，飞捷报应张使者，左伐魔使苟元帅，右伐魔使毕元帅（这二神常合称“苟毕元帅”）。火犀雷府朱天君，纠伐灵官王天君，黑虎大神刘元帅，魁神灵官马元帅，朗灵上将关元帅，雷公江使者（名赫冲），电母秀使者（名：文英）。雷神庙或雷神殿，除主神“九天应元雷声普化天尊”外，常列这些佐神。不过，江苏常熟致道观雷部神前殿，除上述神灵外，还有一位“九天雷祖大帝”，排在九天应元雷声普化天尊之下。

道家神系中，雷声普化天尊部下的主要神佐还有庞元帅、刘天君、葛天君、石元帅、吕元帅、谢仙、袁千里等等。《封神演义》第九十九回，以闻仲为九天应元雷神普化天尊，部下有二十四员催云助雨护法天君为：邓天君忠，张天君节，庞天君洪，苟天君章，秦天君完，董天君金，李天君德，柏天君礼，姚天君宾，黄天君庚，吉天君立，辛

天君环，陶天君荣，刘天君甫，毕天君环，赵天君江，袁天君角，孙天君良，王天君变，张天君绍，金天君素，余天君庆。此外，还有闪电神金光圣母，助风神菡芝仙。

道家以六月二十四日为雷声普化天尊的现示之日，明代朝廷以是日遣官至雷神庙致祭。见《明史·礼志》四。俗所谓六月二十四日为雷神生日之说，当由此讹误而来。则俗以为六月二十四日诞辰的雷神，也就是这位雷部诸神的统帅雷声普化天尊了。

有关雷神生日之俗，吴地旧时极盛。顾禄《清嘉录》卷六云：“（六月）二十四日为雷尊诞。城中玄妙观，阊门外四图观，各有神像。蜡炬山堆，香烟雾喷，殿前宇下，袂云而汗雨者，不可胜计。庙祝点烛之赏，何止万钱？有为首者，集众为醮会。伶人舁老郎神像入观，监齐、卤簿、仪从，皆梨园子弟所充。羽流吟咏洞章，拜表焚疏，严肃整齐，不敢触犯天神，谓报应速也。”六月初一至二十四，吴人十有八九吃素，屠门为之罢市。呼曰“雷斋”。夏日天气炎热，食物清淡，利于健康。

广东雷州濒海，四时如夏，气候蒸郁，雷雨极多。故雷神信仰极盛。雷州西南英榜山上的雷神庙，极为有名，影响超越广东。

这位雷州的雷神，与他处的雷神不同，也与道教神系中的雷神不同。《三教源流搜神大全》卷七云：“旧记云，陈天建初，州民陈氏者，因猎获一卵，围及尺余，携归家。忽一日，霹雳而开。生一子，有文在手，曰雷州。后养成，名文玉，乡俗呼为雷种。后为本州刺史。歿而有灵，乡人庙祀之。阴雨则有电光吼叫自庙而出。宋元累封王爵，庙号

显震。”张渠《粤东闻见录》卷上所载，则更为生动了：“雷神庙，在雷州英榜山。庙貌尊严。相传陈时人陈拱者无子，业捕猎。家有九耳犬甚灵，凡将猎，卜诸犬耳。一耳动则获一兽。一日，九耳俱动，拱大喜。既至野，有丛棘一区，犬围绕不去。异之，得巨卵径尺，携以归。雷雨暴至，卵开乃一男子。其手有文，左雷右州。有神人尝来乳哺。大建三年，果为雷州刺史，名曰文玉。既没，屡著灵异。民固祀为雷神。……庙创于陈，宋元加封王爵。”

雷州雷神“累封王爵，庙号显震”，确是在宋代就已如此了。洪迈《夷坚志》景卷九云：“崇仁熊某，通判广府，摄守雷州。至之日，吏白当致敬雷庙。予在西掖时，曾行雷神加封制，其庙曰显震，其神曰威德昭显王。”故也称“雷王”，宋代已然（见《夷坚志》甲卷五）。明初，又改为“雷司”。

有关雷神的祭祀，诸说不同。唐人刘恂《岭表录异》云：“雷州之西，有雷公庙。百姓每岁配卒造连鼓雷车置庙内。”但未云何时。《粤东闻见录》云岁以上元日祭祀，又云“旧传每岁十月朔，官吏率以纸或布制为雷鼓，解贮庙中”。而屈大均《广东新语》卷六、李廷扬《岭南月令诗·六月》自注（参见拙著《历代风俗诗选》），都谓于六月二十四日供雷鼓于雷神庙。此俗当与明代于此日祭“雷声普化天尊”之礼俗有关。

在雷州，有关雷神的宜忌很多，兹略举几例。

忌鱼与猪肉同食，否则据说会“立为霆震”，故人们皆敬而惮之。

“雷公墨”、“霹雳砧”有神奇的力量。相传每大雷雨后，

田野里会出现一种黑色的石块，乡人叫作“雷公墨”。在雷州雷神庙附近尤多。这种石“叩之枪然，光莹如漆”。据说若有讼事，若用雷公墨与常墨相和，写状子或其他打官司的文件，这场官司就容易打赢。雷公墨还可以用来治邪魅惊痫。“霹雳砧”，又叫“霹雳楔”，也是雷雨后田野中出现的类似于薄石片样的东西。小儿佩带，可辟惊邪。又可作催生药，据说还挺灵验。

其实，所谓“雷公墨”、“霹雳砧”，实是雷雨冲淋泥沙后显露出来的某种化石、矿石或先民们的石器工具。此等石类，大多具有“镇惊”的药物作用。民间谓雷神驱邪镇恶，遂把“雷公墨”、“雷公砧”的药物作用与雷神联系了起来，作了歪曲的理解。小儿惊痫，民间多谓邪魅所致。佩带了能驱邪的雷公墨或雷公楔，就能辟邪，不致惊。而竟将雷公墨、雷公楔的药物作用忽略了。以雷公墨和雷公楔作为催产之用，乃取其“震动”（振动）之意。至于用雷公墨写打官司的文件，当然是意在借雷公的“雷霆万钧”之威，或雷神洞察一切、至正无偏之能，来打赢官司（以上参见《岭表录异》、李肇《国史补》、屈大均《广东新语》等）。

雷州人吃“雷公”。人们对雷神十分敬畏，怎敢吃他？这实在是一个可笑的误会。《粤东闻见录》卷上云：“雷神于冬月蛰伏地中，形如肉块。土人掘得，必煮而食之。否则来岁雷发声时，必首殛死。稗史曾载是说。今询之官斯土者，并无其事。……至食雷之说，缘雷州有蛇名‘雷公马’者，如蝎虎，四足。多在海滩沙上，见人辄藏窟中。人取食之，故误传为雷州人食雷公云。”

给雷神“开印”。李廷扬《岭南月令诗·二月》有“灵震庙开雷祖印”之句，注云：“二月，雷州太守为雷司开印，八月封印。”“开印”，指让雷神开始行其打雷之职权，“封印”指暂停其职权。不过，雷神打雷，还要阳世官员批准不成？

在民间信仰中，雷神又是重要的行雨之神之一。因为，雷往往是和雨联系在一起的。古代求雨活动，雷神也常是人们祭赛的神灵（参见本书关帝部分利用关帝求雨的风俗）。雷州的雷神，当然也有这一职能。洪迈《夷坚志》卷三云：“淳熙丙申，桂林连月不雨。秋冬之交，农圃告病。府守张钦夫栻，遣吏卒持公牒诣雷州雷王庙，问何时当雨，既至，投牒毕，宿于祝官之家。是夜，使祝同梦神令，具报云，明年上元前三日，方有微雨。……至正月十二日，果得小雨，仅能洒尘，于沾溉殊无补。”大概雷神只是执行天帝命令行事罢了，自己也作不了主。既然如此，信仰雷神，还有什么意义呢？

电 神

雷电同时发生。但因为声光速度不同，故在人们的觉中，有先后之异。先是人们以雷电为一神司之，即雷神司之。后来，也许是社会分工之细密在神灵信仰中的反映吧，人们认为雷电由密切配合的二神灵司之，一是雷神，一是电神。

民间至今仍有雷电分工之说：电光先行照一下该击的对象在什么地方，雷再准确地震击。闪电大概是起相当于探照灯或照明弹的作用。不过，雷神要借助于闪电，才能看到要击的对象在哪里，也实在太无能了。

在民间信仰中，雷神称公，是一男性。电神称母，是一女性。不过，在古代的神灵信仰中，电神竟是男性。钱大昕《十驾斋养新录》卷十七云：“今人称电神曰电母，古人则称电父。”并引《三国志·魏·管辂传》裴松之《注》引《管辂别传》为证：“天昨檄召五星，宣布星符，刺下东井，告命南箕，使召雷公电父，风伯雨师。”雷电风雨之神，在当时的民间信仰中，都是男性，或是人们认为，这些奔走驰骤之事，都是“男人的事业”吧。

随着神灵们的人格化和世俗化，电神风神，都变成了女性。大概是电和风，具有“轻灵”之性，而“轻灵”似乎又是女性的特点。与雷神密切配合的电神，更似乎成了

雷公的配偶，同时也是雷神的辅神，这也符合我国古代“贤妇相夫”的传统观念。

《宋史·仪卫志》一云：“殿庭立丈，本充庭之制。……雷公电母旗各一，分左右。”《元史·舆服志》二云：“电母旗，青质，赤火焰脚，画神人为女子形，缥衣朱裳白袴，两手运光。”用雷公电母形象，旨在显示威严之象。可见，宋元国定的电神，也是女性形象。

电神是雷神的辅神，因此，电神附祀于雷神。清人黄斐默《集说诠真》云雷神庙中，“今俗又塑电神像，其容如女，貌端雅，两手各执镜，号天母秀天君”。或又加之以世俗的女性名字。姚宗仪《常熟私志》云常熟致道观中，前殿列雷部诸神像，“电母秀使者”也在其中，她的名字叫“文英”。王世贞《艺苑卮言》引道书云，雷公姓江，名赫冲，电母姓秀，名文英。

北 斗

北斗七星，依次为天枢、天璇、天玑、天权、玉衡、开阳、摇光。古代，人们除了将它们奉为历法的重要依据之外，还将它们神化，赋予它们某些社会职能。《淮南子·天文训》云：“北斗神有雌雄，雄左行，雌右行。”这倒正好与古老的“男左女右”之说相符。又《史记·天官书》云：“北斗七星，所谓‘璇玑玉衡，以齐七政’。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”《封禅书》中，就有祀斗之说。

北斗七星被赋予的社会职能，因时地而异有许多说法：

《重修纬书集成》卷二引《尚书纬》言其“州国分野年命，莫不政之。”又卷六引《河图帝览嬉》云：“斗七星，富贵之官也。其旁二星，主爵禄。其中一星，主寿夭。斗主岁时丰歉。”

干宝《搜神记》卷三云：“南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆从南斗过北斗。所有祈求，皆向北斗。”

段成式《酉阳杂俎》前集卷二云：“六天……祸福续命，由怙照第四天。鬼官北斗君所治，即七辰北斗之考官也。”

《太上玄灵北斗本命长生妙经》云：“北斗，司生司杀，养物济人之都会也。凡诸有情之人，即禀天地之气，阴阳之令，为男为女，可寿可夭，皆出其北斗之政命也。”

又有这样一些说法：

天枢为天，天璇为地，天玑为人，天权为时，玉衡为音，闾阳（即开阳）为律，摇光为星。

第一星曰正星，主阳德，天子之象。二曰法星，主阴刑，女主之位。三曰公星，主祸害。四曰伐星，主天理，伐无道。五曰杀星，主中央，助四旁，杀有罪。六曰危星，主天仓五谷。七曰部星，亦曰应星，主兵。

第一星主天，二主地，三主火，四主水，五主土，六主木，七主金。

第一星主秦，二主楚，三主梁，四主吴，五主赵，六主燕，七主齐。

若天子不恭宗庙，不敬鬼神，则第一星不明或变色。若广营宫室，妄凿山陵，则第二星不明或变色。若不爱百姓，骤兴征役，则第三星不明或变色，若发号施令，不顺四时，不明天道，则第四星不明或变色。若废正乐，务淫声，则第五星不明或变色。若不劝农桑，不务稼穡，峻法滥刑，退贤伤政，则第六星不明或变色。若不务四方，不安夷夏，则第七星不明或变色。

以上俱见明人顾起元《客座赘语》卷四。又云：“偶友人言北斗第四星不明，主天下官无权。此与古占异。……弼星附乎闾阳，所以助斗成功也。七政星明，则国昌，不明，国殃。斗旁欲多星则安，斗中少星则人恐。弼星明而斗不明，臣强主弱；斗明弼不明，主强臣弱也。天下官奉上行令，安得有权？主强臣弱，其占自明。友人之言，未足据也。”

不管北斗七星有哪些社会职能，归根到底，人们只是

希望能获得它们的保佑，消灾赐福，逢凶化吉，这就够了。

大概是在汉代，我国民间信仰中，就有祭祀北斗可以长命之说。葛洪《西京杂记》卷三云汉高祖时宫廷中俗：“八月四日，出雕房北户，竹下围棋。胜者终年有福，负者终年疾病。取丝缕就北辰星求长命，乃免。”

后来，又有“南斗注生、北斗注死”之说。干宝《搜神记》卷三云：“管辂至平原，见颜超貌主夭亡。颜父乃求辂延命。辂曰：‘子归，觅清酒一榼，鹿脯一斤。卯日，刈麦地南大桑树下。有二人围棋次，但酌酒置脯，饮尽更斟，以尽为度。若问汝，汝但拜之，勿言。必合有人救汝。’颜依言而往，果见二人围棋。颜置脯斟酒于前。其人贪戏，但饮酒食脯，不顾。数巡，北边坐者忽见颜在，叱曰：‘何故在此？’颜唯拜之。南边坐者语曰：‘适来饮他酒脯，宁无情乎？’北坐者曰文书已定。南坐者曰：‘借文书看之。’见超寿止可十九岁，乃取笔挑上，语曰：‘救汝至九十年活。’颜拜而回。管辂语颜曰：‘大助子，且喜得增寿。北边坐人是北斗，南边坐人是南斗。南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆从南斗过北斗。所有祈求，皆向北斗’。”

道教经典中，又云北斗主万物之生死寿夭。《太上玄灵北斗本命长生妙经》云：“北斗，司生司杀，养物济人之都会也。凡诸有情之人，即禀天地之气，阴阳之令，为男为女，可寿可夭，皆出其北斗之政命也。”

道家为了能使尽可能多的人信仰北斗，就竭力编造、宣扬北斗保佑其信仰者的功能。《太上玄灵北斗本命延生经》言信仰北斗的方式与效果云：“虔诚献礼种种香花，时新五果，随世威仪，清净坛宇，法天象地。或于观宇，或在家

庭，随力建功，清行法事。功德深重，不可具陈。念此大圣北斗七元真君名号，当得罪孽消除，灾衰洗荡，福寿资命，善果臻身。凡有急难，可以焚香诵经，克期安泰。”又云：“其有出身果薄，虽在人中贫穷下贱，纵知本命无力修崇，能酌水献花，冥心望北极稽首礼拜，念本命真君名号者，亦不虚过本命限期，皆行延生注福，系系人身，灾厄蠲除，获福无量。”十二属相，分属北斗七星。某人的属相归属于七星中的那颗星，这颗星，就是此人的“本命星”。所谓“本命真君”，就是指本命星之神。人们祭礼北斗七星，重点祭礼本命星，因为，人们的命运生死祸福，都由各自的本命星直接掌握。

各属相的本命星为：

鼠的本命星为北斗第一阳明贪狼太君星；

牛、猪的本命星为北斗第二阴精巨门元君星；

虎、狗的本命星为北斗第三真人禄存真星君；

兔、鸡的本命星为北斗第四玄冥文曲纽星君；

龙、猴的本命星为北斗第五丹元廉真纲星君；

蛇、羊的本命星为北斗第六北极武曲纪星君；

马的本命星为北斗第七天关破军关星君。

遇到厄难，祭礼北斗七星，特别是其中的本命星，厄难就会解脱。这些厄难有：三灾、四杀、五行、六害、七伤、八难、九星、夫妻、男女、产生、复连、疫病、疾病、精邪、虎狼、虫蛇、劫赋、枷棒、横死、咒誓、天罗、地网、刀兵、水火等等，人生可能遭到的厄难，几乎无所不包了。

信仰北斗，竟有如此神效，这对人们来说，特别是处

于这样那样厄难中的人来说，自然是很有吸引力的。更为难得的是，奉祀北斗七星，所化本钱，不必太大，更不是一定要有什么条件，贫穷下贱，人人能行。简单方便，易于施为。只要“酌水献花，冥心望北极稽首礼拜，念本命真君名号”，就能延生注福，消灾降祥，获无量之福。佛教声称，佛门广大，佛法人人能修。遇到厄难，只要呼佛号“南无阿弥陀佛”或“大慈大悲救苦救难观世音菩萨”，就会获得保佑，解脱厄难。道教所宣扬的北斗信仰，与佛教中对佛、观音菩萨的信仰，倒有异曲同工之妙。佛和观音，一般是使信仰者“解脱”厄难，而北斗七星，除了使信仰者“解脱”厄难外，还能使信仰者“获福无量”，可见七星的力量，更在佛和观音之上！道教为了尽可能多地争取信仰者，来与佛教争胜，因而就根据民间“实用”的心理要求，模仿佛教信仰中有关佛和观音的神通及其对他们简单易行的信仰方法，编造了七星的神通及其对他们的信仰方法，且较之前者，可谓是“青出于蓝而胜于蓝。”其实，这种简单易行的信仰方法及其神奇的实用效果，也不独佛道有之。

古籍所载北斗显灵故事，有本命星现身显灵者，也有七星同现身显灵者。

五代于逖《闻奇录》云，唐贞元中，吉州刺史魏耽，罢任居洛阳。其女年十六，甚美。一夕，一人自天而下，自言姓朱，欲娶魏女，强迫魏耽同意。魏家一马夫，忽挺身而出，怒斥朱不该扰人，并判他入天狱监禁百日，朱大惧伏罪，领命而去。原来，这马夫，就是魏耽平日虔祀的他的本命星君。而那个姓朱的，则是天上的贼星，也就是流

星。不过魏女的本命星君，怎么不现身出手相救呢？是不是她不像父亲那样，虔祀自己的本命星君？这个故事本身，当然是荒谬的，但是，由此可知，所谓祀“本命星君”之说，在唐五代时，就早已有了。

洪迈《夷坚丙志》卷八《无足妇人》云，宋代，有一士人云，见一无足妇人乞食于市，而容貌绝佳。士人乃将她领回家中，命家人为她沐浴更衣，调视饮食。妇人便留在士人家中，作士人的妾，日常做些针线活。原来，这无足妇人，竟是个妖怪。一年后，她正要加害士人，而士人不知。一道人识破了无足妇人的真面目，告诉士人躲避之法，并为士人击败了这个无足妖怪。最后，道人对士人云：“我即子之本命神，以子平生虔心奉我，故来救护。”

又卷十五《周昌时孝行》云，临江富人周昌时，因母郑八娘病重，乃于中秋夜虔祷北斗，欲自己剖腹取肝以啖母治病。祷毕，将自剖其腹，忽闻空中叱喝，背遭杖击，回头一看，地上有一纸包，拾起打开一看，有一纸和三颗药丸。纸上有字云：“周昌时供奉母病，累岁孝行。此药三粒，赐郑氏八娘。”郑氏服了这三颗药丸，病就好了。

又《夷坚二志》己卷四《宁氏求子》云，湖口人詹林、宁氏夫妇不育，焚夜香祷北斗求子十余年，不验。詹林乃怨神无灵。忽有一老人至，云詹林好食鱼子，家中鸡鸭所生蛋，也不用来孵小鸡小鸭。故造物折磨，罚他无嗣。老人言毕而没。此后，詹林一家，不食鱼子，家中鸡鸭产蛋，都用来孵化。每到春天，买鱼苗鱼子放生。而奉祀北斗益虔。后来，他们果然生了一子。

又《夷坚支志》癸卷二《穆次裴斗鸡》云，北宋政和

年间，颍州沈丘主簿穆度，不食鸡。自云先是酷爱斗鸡。有一鸡，先胜后败，穆度大怒，尽拔其腹背羽毛，鸡哀鸣惨死。未几，梦中被二吏卒追去，行无人之境。路遇七道人，责其杀鸡之惨，并云鸡诉于冥司，故冥司今来拘去。穆度大惧乞免，许以设醮谢罪，并让鸡早日托生。七道人乃请吏卒将穆度放还。穆度遂醒。因为怕破费，穆度没有履行他梦中设醮的诺言。一夕，梦中又被七道人派童召去。七道人责其食言，穆度更许盛醮而醒。次日，穆度就延请道士设盛醮。此后，便再也不敢食鸡。据说这七个道人，实是北斗七星所化。穆家事北斗很是虔诚，故他们在穆度赴阴司的路上现身相救，并帮助化解他与那只鸡之间的仇冤。

又同书卷三云，南宋淳熙六年，楚州录曹闻人尧民，积俸钱百千，欲派人送回家乡，赡养老母。不料，钱被偷掉。尧民素事北斗，乃炷香拜祝，请予帮助。又发巡卒追捕窃贼。巡卒见一男子，形迹可疑，便将他抓获，果然就是偷尧钱财之贼。贼云，方上路，便见一长身披发之人相随，继又增为七人，无法摆脱，故张慌失措，遂至见擒。想来这七人，当然就是北斗七星了。而最先跟踪窃贼的那一位，便是尧民的本命星了。

明人陆灿《庚巳编》卷十云：“常熟县奚浦钱氏，大族也。正德丙寅，其族连居数房皆被焚，火凡三夕始绝。煨烬中有小楼三楹，巍然独存，乃所谓小四房者。姑妇二人寡居，同处楼中，方火炽时，烟焰四逼，二人窘怖无措。素事斗神，但叩头求救。须臾，见朱衣者七人立檐下，举袖麾之，火应手而散。七人忽不见。姑妇拜起，则四面几无一椽留矣。”

北斗七星之神，是道教由民间对北斗的信仰创造出来以骗取人们信仰并壮大道教阵营的，因而，所谓“本命星”或七星现身的故事中，他们的形象，也常常是道士。

北斗之神，也被以人实之。《重修纬书集成》卷六《河图始开图》云北斗神为黄帝，《真君位业图》以周武王为鬼官北斗君。《云笈七签》云北斗君字君时，一字充。北斗神君本江夏人，姓伯名大万，挟万二千石。又云北斗君姓陈，名奉常，字百万，江夏人。这样说来，所谓北斗七星之神，又不成了一个神了吗？

（北斗七星之神的出身故事，参见本书《斗姆》。）

斗 姆

北斗七星之神，神通光大，自不待言。更奇妙的是，他们七位，竟是一奶同胞，且还有两个嫡亲哥哥，都是道家尊神：一是天皇大帝，一是紫微大帝。他们兄弟九个，号称“九皇”。斗姆，就是他们的母亲。

斗姆的出身，以及“九皇”的出身，见《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》，略云，昔龙汉有一国王，其名周御，圣德无边。王有玉妃，明哲慈惠，号曰紫光夫人。她发下至愿，愿生圣子，辅佐乾坤，以裨造化。于春日百花荣茂之时，游戏后苑。至金莲花温玉池边，脱服下池而浴。忽有所感，莲花九苞，应时而发，化生九子。九子在玉池七日七夜，俱化为光明之星，飞上天去。长子、次子，为天皇大帝、紫微大帝，其余七子，即为北斗七星。紫光夫人遂号“北斗九真圣德天后”。《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》所载，也大略相同。

母以子贵。斗姆有这么九个天字号的儿子，自然地位崇高，显贵无比，被赋予极大的神通。《北斗本生真经》云：“若有信心男女，能于上春日一心斋戒，肃尔神明，设九光醮，迎请紫光圣母并七元君，虔恭奏献。纵有多劫十恶重罪，冤家苦报，如九日轮照于冰山，应时消释。上至国王大臣，下及民庶，能奉之者，感获景贶，福寿增延无量，天

真俱来拥卫，见世圆满，子孙昌盛。命终至后，超生大梵真天。世上之士，若能常诵《九光真经》，设九光醮，持紫光明，智慧福寿，如彼甘泉，随汲随发，受用无尽。”总之，只要虔诚奉事斗姆，一切都会尽善尽美。

奉斗姆之功，竟有如此之巨。道士们这么一海吹，百姓们就免不了要上他们的当了。于是，民间也就有了奉祀斗姆之俗。

俗以九月九日为斗姆生日，在此前后有相关的道教活动和民俗活动，祭赛斗姆，以庆其生日，冀其保佑。详拙著《节俗全书》。

古代，有虔奉斗姆获其庇佑的故事。褚人获《坚瓠秘集》卷三云：“康熙壬申仲冬二日薄暮，屈驾桥人，见绿衣两人，在巷门口坐，以为代役看栅者。转瞬不见。咸诧为奇。随火起桥陌，延烧三十余家。至张君安铺屋，柱焦损，火飞入檐。君安合掌称斗姆宝号不辍。火光照耀之间，人见君安屋上，有老人策杖巡行，火焰随灭。盖君安奉斗斋多年，极其诚敬，故斗姆垂救，及门而止。奉斗之力，昭然可信。”张君安虔奉斗斋多年，照道书中的说法，应当是“福寿增延无量”，“见世圆满，子孙昌盛”，“智慧福寿，如彼甘泉，随汲随发，受用无尽”，免于火灾之区区小事，人力亦可为之，岂值一提？

若是人们相信了道士们的胡吹，虔祀北斗、斗姆，今日礼斗，明日设醮，那么，道士们的钱财，就“如彼甘泉，随汲随发，受用无尽”了。

又有人将斗姥和玄女、天后、佛教中的某菩萨混为一谈。屈大均《广东新语》卷六云：“斗姥像在肇庆七星岩，

名摩利支天菩萨，亦名天后。花冠璎珞，赤足，两手合掌，两手擎日月，两手握剑。天女二，捧盘在左右。盘一羊头，一兔头，前总制熊文灿之所造也。文灿招抚郑芝龙时，使芝龙与海寇刘香大战，菩萨现形空中，香因败灭。文灿以为菩萨即玄女。蚩尤为暴时，黄帝仰天而叹。天遣玄女下，授黄帝兵符伏蚩尤。又尝下天女曰魃，以止蚩尤风雨。古圣人用兵，皆以神女为助。于是倾资十余万为宫殿极其壮丽以答之。”“神灵助战”的故事，古书中不知凡几，其实都是当事者或帮闲们所编造的自欺欺人的鬼话，目的无非是以此炫世惑众。助熊文灿的这位神女，身具斗姥、玄女、天后、菩萨几种名神身份，显得不伦不类，滑稽可笑。斗姥、玄女、天后、菩萨，出处不同，神系不同，本是扯不到一块的，但她们在民间都很有影响，熊文灿们创造出一个作为她们的混合物的神女，意在充分利用民间对她们的信仰，来加强耸人听闻的效果。

后来，熊文灿奉命负责平张献忠事宜，中了张献忠的诈降之计，一败涂地，被明王朝杀了。不久以后，有人认为，如果熊文灿用十余万金钱招募兵丁，与张献忠作战，必有功业可观。可是，他用十余万金钱为斗姥建了壮丽的宫殿，这神通广大、身兼数教的神女，并没有像助他剿海寇那样助他剿张献忠，这莫不是应了“福无双至”这句俗语？此论虽然立场错误，但倒是揭穿了所谓“神女现身助战”的骗局。

文昌

在民间信仰中，文昌是专司科名、官位、禄籍之神。

文昌乃星名。《史记·天官书》云：“斗魁戴匡六星，曰文昌宫：一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄。”司马贞《索隐》云：“《春秋元命苞》：上将建威武，次将正左右，贵相理文绪，司禄赏功进士，司命主老幼，司灾（即司中）主灾咎也。”

星作为天体而主人事，乃星命学之说，自属荒谬。

汉人之祀文昌，重祀司命，以司命掌寿之长短也。应劭《风俗通义·祀典》云：“《周礼》‘以槩燎祀司中司命’。司命，文昌也。司中，文昌下六星也。槩者，积薪燔柴也。今民间独祀司命耳。刻木长尺二寸为人像，行者置篋中，居者别作小屋。齐地大尊重之。汝南余郡亦多有。皆祀以猪，率以春秋之月。”汉人特别好长寿，多方求之，甚至从名字中也表现出来，延年、延寿、龟年之类祝长寿的名字很多，故祀司命亦如此之虔诚。

那么，文昌为何会成为专司人间科名官位禄籍的神灵呢？这当是唐宋以后的事。

唐以后，历代封建王朝，基本上都有以诗文取士之制。以诗文为仕官之阶，是文人为官的主要手段。文昌，就这一星名的文义而言，乃“文运昌盛”之意。科举时代，诗

文好，便可得官得禄。文昌本有司禄之职，这一职能，就很自然地受到人们、特别是读书人的注意了。科举制度在社会政治生活中作用的加强，知识分子阶层的壮大，逐渐使文昌司禄之说，受到人们的普遍信仰，深入人心。而文昌司命之说，遂被人们淡忘了。另一方面，在民间信仰中，司命之职，已有灶神、东岳大帝、阎王等许多神灵掌管。因此，文昌便专司其“司禄”之职了。

中国的自然信仰，往往会发展成鬼信仰，或与人鬼信仰相结合。对星象的信仰，也是如此。文昌神，世人以张亚子（或云张恶子、张蠡子、张亚子）实之。

那么，张亚子怎么会成为司人间科名官位禄籍的文昌神的呢？

首先，张亚子是怎样的一个人，本是怎样的一位神灵？

朱熹《朱子语类》云，梓潼神张亚子与灌口二郎神两个大神，几乎割据了两川。可见他们在蜀地影响之大。

张亚子之神，由来已久。

晋人常璩《华阳国志》卷二云：“梓潼县，郡治，有善板祠，一名恶子。民岁上雷杵十枚，岁尽不复见。云雷取去。”这不知是不是张亚子神。其职能又跟雷有关。

相传张亚子乃四川梓潼人，在晋代做官，死于战事。蜀人遂祠之，奉为其地的保护神，很是灵验，影响渐大。

崔鸿《后秦录》云，“姚苻随杨安伐蜀，至梓潼岭，见一神人，谓之曰：‘君早还秦，秦无主，其在君乎！’苻请其姓氏，曰张亚子也。后据秦称帝，即其地立张相公庙祠之。”姚苻显然是在利用张亚子神为他称帝服务。唐代诗人李商隐题张亚子庙诗，有“下马捧椒浆，迎神白玉堂。如

何铁如意，独自与姚苌”之句。后二句即咏其事。姚苌随杨安率兵伐蜀，张亚子以秦帝之位使姚苌回秦，使蜀地免去一场战祸，这与张亚子蜀地保护神之职相符。

到了唐代，张亚子就更有名了。他与大唐朝廷甚至皇帝，有了直接的关系，被封官封爵。唐玄宗天宝十年，监察御史王岳灵，撰了《张亚子庙碑》（计有功《唐诗纪事》卷十五）。安史之乱期间，唐玄宗逃入四川，迎张亚子神于万里桥，追命为左丞相。唐僖宗年间，黄巢造反，僖宗逃入四川，亦礼张亚子神，并封他为“济顺王”（高承《事物纪原》卷七）。僖宗还解佩剑相赠，希望他能帮助朝廷剿灭黄巢。当时随行大臣，有赋诗纪其事者。王铎《谒梓潼张亚子庙》诗云：“盛唐圣主解青萍，欲振新封济顺名。夜雨龙抛三尺匣，青云凤入九重城（时僖宗幸蜀，人情术士皆云春内必还京）。剑门喜气随雷动，玉垒韶光待贼平。惟报关东诸将相，柱天功业赖阴兵。”萧遘和云：“青骨祀吴谁让德，紫华居越亦知名。未闻一剑传唐主，长拥千山护蜀城。斩马威稜应扫荡，截蛟锋刃俟升平。酆侯为国亲箫鼓，堂上神筹更布兵。”《唐诗纪事》卷六十五载二诗，并云：“时僖宗解剑赠神，故二公赋诗。”“长拥千山护蜀城”，正是道出了张亚子为蜀地保护神的身份。

张亚子神之著名，跟唐玄宗、僖宗之入蜀，实在大有关系。他们都是想利用张亚子，为自己服务，故对他恩遇甚隆。

宋代，张亚子仍然履行着地方保护神之职，当地对他的信仰甚笃。《文献通考·郊社考》卷二十三云宋真宗“咸平中，王均为乱，官军进讨，忽有登梯冲指贼大呼曰：‘梓

潼神遣我来！九月二十日城陷，尔辈悉当夷灭！’贼射之，倏不见。及期，果克城。招安使雷有终以闻，诏改王号，修饰祠宇，仍令少府造衣冠法器祭物。”即改王号为“英显”（见《事物纪原》卷七）。岳珂《程史》卷三，载梓潼神张亚子于蜀地平乱诛逆事甚多。蜀地之张亚子信仰，甚为普遍，有家素事其神，遇事必祷者。

张亚子歿于王事，当地人们立庙祠之，奉为保护神，固合乎古代祀典。但有关其生平，战事有纪，文采未闻。成神之后，在宋代以前所显灵异，也与文事无关。考诸唐人诗文，亦止言其神武灵异，而未言其擅风雅文翰。

张亚子跟科举发生关系，进而司官位禄籍，是在宋代。此类故事甚多。

叶梦得《岩下放言》记载，宋祥符中，有两个举子进京参加进士考试，路过张亚子庙。以此神“灵响震山川，过者必祷”，又正值傍晚，遂宿于庙中，祷以科名。入夜，二人见诸大山川贵神，到此相会。主神张亚子设席，与众客神一起宴饮。席间，诸神共同商计，作来岁状元赋，欲召当作状元者之魂魄授之。二人遂于暗处牢记此赋。但二人一入考场，便不能记忆此赋一字，竟然落第。是科状元为徐武卿。二人见市印卖徐武卿中状元之赋，始知徐赋与张亚子庙中诸神所作，不异一字。

洪迈《夷坚甲志》卷十八《席帽覆首》云，有王龙光者，赴京应试，过四川梓潼县七曲山英显武烈王（亦即张亚子）庙。当夜，梦一人持榜，正面无姓名，纸背乃有之。又有持席帽蒙其首者。龙光觉而喜，谓士人登第，则戴席帽。然是科竟下第。到政和八年方登科。此时方悟梦中

“纸背有名”之兆。当时，朝廷禁止以龙、天、君、玉、王、主等字为名字。唱第之日，龙光被赐改名为“宠光”，“龙”字多了一个盖，正符梦中“戴帽”之兆。

又《夷坚乙志》卷五《梓潼梦》云，成都罗彦国，累试不第，乃乞梦于张亚子庙。梦蔡京对他说：“已奏除公枢密直学士矣。”次年，省试又不第。以累举之恩，得密州文学。原来，梦中蔡京所说的“枢密”，即应“密州”。又犀浦人邵允蹈，绍兴七年被乡荐，亦乞梦于张亚子神。梦神告曰：“已与卿安排甲门高第矣。”及试，果为第一，“高第”不虚。乃刻石记于庙之西庑。后罢眉州幕官赴调临安，舟行至闸口镇，病死。原来，“闸口”之“闸”，正是应梦中所闻之“甲门”也。

又《夷坚丁志》卷八《何丞相》云，何文缜赴京赶考，过梓潼，欲谒张王庙而忘之，行十里始觉，亟下马还望，默祷再拜。是夜，梦入庙廷，神坐帘中，投文书一轴于外。取视之，全类世间告命，亦有词语。觉而记其三句云：“朕临轩策士得十人者，今汝寝然为举首。”是科，文缜中状元，为一甲十人之首。后何官至丞相。

又蔡约之《铁围山丛谈》卷四云，长安西去蜀道有梓潼神祠者，素号异甚。士大夫过之，得风雨送，必至宰相。参加进士考试的举子过此，得风雨送，则必得状元。相传自古无一失者。有一个姓王的提刑过此，适大风雨。王提刑由此很自负，但竟不验。不过，当时跟他同行的儿子，后来做到宰相，这就是鼎鼎大名的王安石。人们始知当时风雨之异，是冲着王安石来的。不过，其时王安石才八、九岁，似乎还不能算是“士大夫”。又蔡京官成都，应召回京

师，过梓潼祠附近，也遇大风雨，遂位极人臣。

又陆游《老学庵笔记》卷二云，李知几少时，祈梦于梓潼神。是夕，梦至成都天宁观，有道士指织女支机石曰，以是为名字，则及第矣。李遂改名石，字知几，果然省试及第。

中国民间信仰中的神灵，其功能所及范围往往远出其原型。例如：孔子、韩愈、韦应物等人，生前都从来没有管理过生育之事，也没有生育方面的理论，也不以多子著称，但有些地方，曾有到他们庙中去求子之俗。不少神灵，在民间信仰中，几乎是无所不能，如同包治百病的江湖郎中一样。因此，人们说梓潼神“灵响震山川，过者必祷”，亦不足为奇。祷者所祷，神之所许，亦不限于科名禄位之事。但若屡显灵于科名禄位，科名禄位又如此的为世所重，读书人尤孜孜追求，梓潼张王灵于科名禄位之说，便更为突出，广为人知。这样，梓潼神就渐渐成了专司科名禄位的神灵。不过，这时，他与司命司禄的文昌星，仍没有什么关系。

张亚子成了专司科名禄位的神灵以后，影响又进一步大了起来，冲出四川，走向全国。除四川而外，其他地方，也立祠庙祀之。吴自牧《梦粱录》卷十四云：“梓潼帝君庙，在吴山承天观。此蜀中神，专掌注禄籍，凡四方士子求名赴选者悉祷之。封王爵曰惠文忠武孝德仁圣王。王之父母及妃及弟，若子若孙，若妇若女，俱褒赐显爵美号，建嘉庆楼，奉香灯。”《新定续志》载叶梦鼎《梓潼真君祠记》云：“世言帝命司挂籍，主人间科级。”因梓潼神专司科名禄位而人们广为立祠以祀，南宋已是如此。所封王爵中之

“武”，乃由此神“战死”之事及唐宋间他屡为平乱诛逆之灵异而来。“文”乃入宋以后司科名禄位而得。然张亚子此时仍无“文昌”之号，且王之爵位，迹逊于民间所称之“帝”。总之，张亚子此时还不是“文昌帝君”。

元代，张亚子被封为“文昌帝君”。仁宗延祐三年七月，朝廷封张亚子为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”。值得注意的是，张亚子这时称“文昌司禄”云云，乃是封号，并非星象崇拜中的文昌星司禄。不过，在民间信仰中，星座文昌司禄，梓潼张亚子文昌也司禄，二文昌遂被合于一，亦即以封号为文昌司禄的人鬼梓潼神张亚子，坐实有司禄之职的文昌星。人们还编造出了以圆此说的理由。元人虞集《广州路右文成化庙记》云：“《天官书》以斗魁戴匡六星为文昌之宫，征文治者占焉。或曰降灵吾蜀之梓潼者，则其神也。是以缙绅士大夫多信礼之。而文昌之祠，遂遍郡邑。”

元代以后，天下文昌之祠益多，并有每年二月初三日为其庆贺生日之俗。明代亦然。《续文献通考》云：“景泰五年，敕赐（梓潼）文昌宫额。岁以二月初三日为帝君诞生之辰，遣官致祭。”弘治元年，礼部尚书周宏谟等云：“道家谓帝命梓潼掌文昌府事及人间禄籍，故元加号为帝君，而天下学校亦有祠祀者。景泰中，因京师旧庙辟而新之，岁以二月三日生辰遣祭。夫梓潼显灵于蜀，庙食其地为宜。文昌六星与之无涉。宜敕罢免，其祠在天下学校者，俱令拆毁”（见《明史·礼志》四）。嘉靖中，倪岳《请正祀典疏》亦本周说。然都未行。清嘉庆六年，皇帝下谕，言文昌帝君“主持文运，福国佑民，崇正教，辟邪说，灵迹

最著，海内崇奉，与关圣大帝相同，允宜列入祀典”（《清朝续文献通考·群祀考》卷二）。文昌帝君的地位，就更为显赫了。

文昌主科名禄籍，故读书人尤谨事之。陆以湑《冷庐杂识》卷三云：“台郡（台湾）士子祀文昌神甚虔，城中除府县西庠外，又有祠十余处。二月初三之期，先一日，各醮钱会于祠中，笙歌彻夜，三日而后罢。城东北隅白云山麓正学书院，亦有是会。”顾禄《清嘉录》卷二言苏州俗，二月“三日，为文昌帝君诞。大吏致祭于竹堂寺畔之庙。庙属长洲境，故长邑宰亦祭于此。他邑有其庙者，各邑宰为之主祀。余如道宫、法院、会馆、善堂供奉帝君之像者，俱修《崇醮录》。谓帝君掌文昌府事，主人间禄籍。士大夫酬答尤虔，虽贫者亦备分烧香，纷集殿庭，谓之文昌会”。许多行业有其特有的行业神。文昌神主人间科名禄籍，可以说是读书、做官业的行业神了。

关于张亚（恶）子与文昌神，还有许多玄怪诡谲的说法。

五代孙光宪《北梦琐言》佚文卷四云张乃蛇精，曾投生于世，为后蜀王建世子元膺。云：“梓潼县张蛩子神，乃五丁拔蛇之所也。或云隼州张生所养之蛇，因而祠，时人谓为张蛩子。其神甚灵。伪蜀王建世子名元膺，聪明博达，骑射绝伦，牙齿常露，多以袖掩口，左右不敢仰视。蛇眼而黑色，凶恶鄙褻，通夜不寐，竟以作逆伏诛。就诛之夕，梓潼庙祝亟为蛩子所责，言‘我久在川，今始方归，何以致庙宇荒秽如是耶？’由是蜀人乃知元膺为庙蛇精矣。”此则张蛩子非善神矣。五丁拔蛇的故事，流传极广。梓潼相

传便是五丁拔蛇所在，故其地被认为必有蛇神在焉。又张恶子之“恶”，与“蛰”同音而字形极相近。“蛰”乃毒蛇名，《尔雅·释鱼》云：“蛰，蛰。”注云：“蝮属，大眼，最有毒。今淮南人呼蛰子。”人们便把“张亚（恶）子”误为“张蛰子”，既而又以其地五丁所拔蛇神当之。元膺“凶恶鄙褻”，又有某些奇异的长相举止，人们对他又怕又恨又鄙视，故造出了他是毒蛇之神张蛰子转世的神话。这个故事，被《太平广记》所转载，又载《十国春秋·伪蜀纪》，因而流传很广，影响不小。

梓潼神是蛇神。后来，梓潼神又是主人间科名禄籍的文昌神。蛇神跟人间科名禄籍，跟文昌神，全不相干。那么，蛇神与主人间科名禄籍的文昌神，怎样统一到梓潼神身上，使两种说法并不矛盾呢？神灵轮回变化之说，是解决这一问题的钥匙。

元明间，好事者（多半是道家者流）附会种种史实或传说，编造了文昌出身显化的故事，连篇累牍，荒诞不径。如《清河内传》，《文昌帝君化书》，《文昌帝君本传》之类，述此神凡数十化（一说七十三化，一说七十九化，一说九十四化）于世，或为名人，或为异人，或为龙蛇（详见清人黄斐默《集说诠真》）。秦惠王时，文昌化生为蜀地张仲弓。秦欲吞蜀，设种种诡计，仲弓乃化巨蛇，阻其诡计。秦欲嫁女给蜀王以谋蜀，仲弓力谏，蜀王不听。遣五丁于蜀道迎秦女。仲弓化巨蛇，横于道，意欲使秦女惊骇返秦。五丁见之，拼力逐之。蛇入洞穴，五丁拔之，山崩石裂，五丁秦女俱死。这就是五丁拔蛇的故事。这样，梓潼神为蛇神之说，就统一到梓潼神为文昌神之说中来了。毕竟梓潼

神为文昌神的影响大，因而是蛇神统一于文昌神，而不是文昌神统一于蛇神。

文昌神数十化中之一，便是晋代张亚，或云张亚、张恶。这明显是附会历史上的张亚子，亦即四川梓潼张亚子庙所祠的那一位。大概是“恶”不太雅，且有贬意，故常称“张亚”或“张亚”。徐道《历代神仙通鉴》卷十一，更将张亚的故事渲染敷演。略云，自周至汉，文昌屡作士大夫身，未尝酷民虐吏，阴德传家，时行方便，故得上仙之品，当于人世显应，遂托生张家，名亚，字需美。得仙人启发，大悟前身，成仙而去。士民于阆中梓潼县立庙祭祀，称梓潼君。神常降笔以劝人忠孝。又“每出，驾白骡，随二童曰天聋地哑。真君为文章之司命，贵贱所系，故用聋哑于侧，使其知者不能言，言者不能知，天机弗泄也。凡禳灾祛淫，祷雨祈嗣，有感必通。世有虔奉之者，常降乩直书，或现梦隐示。又能镇伏妖魔，疫病神鬼闻骡鸣则远遁，为其惯啖邪物也。道德圆通，久证真位，天使宣上帝命为太玄无上上德真君，同中书门下平章事，上主三十三天仙籍，中主人间寿夭祸福，下主十八地狱轮回”。权势煊赫，几乎登峰造极，所掌已远不止科名禄位事了。不过，民间也好，官方也好，似乎都没有承认他有这种头衔和神通。只是天聋地哑二侍童，倒是常在文昌神形象的左右，为人们所熟知。

文昌神在世间轮回显化之说，给编奇事造灵异以动人听闻者，提供了极大的方便。几乎是绝对自由，随心所欲。据说，文昌神某次化于世上，父母皆死于疫。文昌得道，乃以法穷治疫鬼。鬼名元伯，伏罪曰：“下方人有罪孽，上帝

命阎罗与元伯等行瘟疫以罚之。请毋灭我，愿听约束。但有经号在门，即不敢入，已入即出。”故俗云以一纸书“玉清文昌大洞仙经”于上，取道士印铃于上，贴于门，可以辟瘟疫，病者即愈，未病者不染（褚人获《坚瓠续集》卷三）。

到了明代，竟然还有文昌神显化当世之说。明人陆灿《庚巳编》卷三云，明代大官陈镒的父亲孟玉，为人愿懿，乡里称善士。尝出行登厕，见锅巴一块在厕旁，拾取于水冲洗而食之。其平居不暴殄天物如此。是夜，梦神人告曰：“翁好善如此，当获福报。吾梓潼神也，将降生汝家，以光大汝门庭。吾在胥门钱香桥人家楼上，其家不知奉事。翁速往迎归。”即觉，语其妻，妻梦亦相同。既按梦示访至其家，登楼，果见壁上挂梓潼文昌帝君像，满是尘埃，破破烂烂。遂乞像以归，加装饰，奉事甚虔。未几，陈妻有妊，遂生镒。镒果成一代名臣。其实，这当是陈镒飞黄腾达后，陈家编造出来骗人吓人的鬼话罢了。

文昌帝君显化云云，荒诞不经，当然不值一辩。有人认为，梓潼文昌帝君发源于对张亚子信仰之说，也不合情理，因为，张亚子虽跟梓潼有关，但与文事无涉，没有资格担任司人间科名禄籍的文昌之任。于是，他们便寻找更为合适的人选。

翟灏《通俗编》云梓潼文昌帝君实乃汉蜀文翁。云：“《蜀志·秦宓传》云，蜀本无学士，文翁遣相如东受七经，还教吏民，于是蜀学比于齐鲁。汉家得士，盛于其世。夫能移风易俗，非礼所秩有益于世者乎？宜立祠堂。又云：‘蜀有汶阜之山，江水出焉，帝以会昌，神以福建。’世俗

流传斯语，辗转纠合，以‘帝以会昌’之语，合文翁之姓；以‘神以福建’之语，合祠堂之事，更以创礼殿图之梓潼文君，牵与文翁一人，是以号之曰文昌梓潼帝君。学宫自文翁修起成都，汉武因之，令天下郡国皆立学校，其制得不绝至今。文翁固不愧斯文主也。”

俞樾以梓潼文昌帝君实乃文君。其《文昌改称梓潼文君议》云：“文昌，天星也。然今世所奉文昌，称为梓潼帝君，相传二月三日为其生日。夫天星则何生日之有！且亦岂可系之梓潼一邑哉？然则今世所奉文昌，殆非天星也。愚谓东汉之初，自有梓潼文君，见于高颐《礼殿记》。文君为梓潼人，官益州太守，王莽、公孙述并征用之，皆拒不受。是其人固贤者也。其子名饨，为北海守。父子相继，同典大郡。又有文恭，字仲实，必其子姓也。是梓潼文氏，亦大族矣。梓潼文君之祠，必始于盖州。文君既歿，而益州之民立祠祀之，如石相祠、于公祠之例耳。相沿既久，而梓潼文君之祠满于蜀中。流俗讹传，因文君神附会文昌之神，至今遂遍天下矣。”《清朝续文献通考·群祀考》二云俞说“虽属臆说，而文君振兴文教，媲美文翁”，故“奉张亚子为文昌，何如奉梓潼文君为文昌？”

又黄斐默《集说诠真》引《蜀清虚观碑》，云唐人张亚为文昌。云：“文昌生于唐时，张氏，名亚，越中浙人，后徙蜀，即梓潼居焉。其人俊雅洒落，其文明丽浩荡，为蜀中宗师，有功文教。已发解，随第春官。帝君感时事，托为云外游。蜀中人慕之，构祠清虚观，题曰梓潼君祠，远近祷之辄应。或曰天有文昌君，信其人矣！”

梓潼张亚子由蜀地保护神而成为司人间科名禄籍的文

昌神，其间过程，上文已详论之矣。人们不明其中原委，但就文昌的职能，甚至“文昌”之名，去求坐实文昌之人，牵强附会，殆所不免。

旱 神

《诗经·大雅·云汉》云：“旱魃为虐，以为民害。”毛萼、朱熹皆云魃为旱神。

魃之为旱，乃以其消雨止雨之能。此能可以为恶，亦可为善。所消所止之雨，若是于民有益之雨，则为民害；所消所止之雨，若是于民有害之雨，则为民祐。故魃的形象，以其为善为恶，有或美或丑之分。美者尊为神灵，丑者则人人得而诛之。

在古代，魃美的形象，是站在正义一边，战胜凶恶敌人的女神。她曾助黄帝攻杀“诛杀无道、不仁不慈”的蚩尤。《山海经·大荒北经》云：“蚩尤作兵，伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”魃的这种正义的形象，演变为后世的“扫晴娘”。

扫晴娘是一种纸做成的女子造型，手执一小帚。如果久雨不晴，阴雨成灾，人们便把它挂在屋檐下。据说，她手持扫帚，能把天上的雨云扫个干干净净，使天空晴朗。故谓之“扫晴娘”。“晴”是她“扫”的结果。

这种风俗，大概在宋代就已经有了。《元诗选》李俊明《庄靖先生集》有《扫晴娘》诗，有句云：“卷袖褰裳手持帚，挂向阴空便摇手。”可以想见她的形状。李俊明是元代

初年的泽州人。明代，刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二写北京制、挂扫晴娘之俗，更为具体：“雨久，以白纸作妇人首，剪红绿纸衣之。以苕帚苗缚小帚，令携之。竿悬檐际，曰扫晴娘。”江南也有此俗。陆云锦《芝庵杂记》卷三云：“今江南风俗，久雨后，闺阁中有剪纸女形，手持一帚，悬檐以祈晴，谓之扫晴娘。”又见赵翼《陔余丛考》卷三十三。

挂扫晴娘驱雨，即黄帝下天女魃止雨之遗意。扫晴娘的造型，乃民间工艺与民俗事象的结合，富有美感，其中凝聚着人们对她的感激与礼赞。

在长期的民俗历程中，为民造福而消雨止雨的魃，已蜕化成了扫晴娘。兴旱作灾、祸害人民的怪物，则成了魃唯一的形象。其形貌丑陋、猥琐，其性情凶恶、狡诈。甚至连“神”的资格也已经失去，只不过是地面所生之怪了。《云汉》郑玄笺云：“旱既害于山川矣，其气生魃，而害益甚。”托名东方朔所撰的《神异经·南荒经》云：“南方有人，长二三尺，袒身，而目在顶上，走行如风，名曰魃。所见之国大旱。（俗曰：旱魃）一名格子。”

人们认为，此怪魃之为旱，乃是将雨消去。宋人张耒《柯山集》卷五《诉魃》诗自序云：“寿安夏旱，麦且死，民忧之，无所不祷。云既兴，辄有大风击去之。间而雨尘，不辨人物，类有物为之者。张子考于诗，以为旱之神曰魃，意者魃为之乎？”

对付魃的民俗，也由此而起。人若遇魃，有必胜的把握，就必须用最残酷、最强硬的手段，将它置于死地或打跑。《神异经》言“遇之者，投著厕中，乃死，旱灾消也。”

……或曰，生捕得杀之，祸去福来。”元好问《续夷坚志》卷一云：“贞祐初，洛阳界夏旱甚。登封西四十里告成，人传有旱魃为虐。父老云，旱魃至，必有火光随之。命少年辈合昏后凭高望之。果见火光入一农民家。随以大棒击之，火焰散乱，有声如驰。”

俗传魃畏人发现，乃施展其狡诈伎俩，或托于他物，或化为异物。最常见的说法是托于坟墓，附于尸身。顾景星《白茅堂诗集》有《攻魃篇》，写大名八里庄“打旱骨”事。序云：“今北路遇旱，或指野冢是魃，击鼓聚众，发而戮之，谓之‘打旱骨’。虽冢主子孙不得问。”

山东亦有此俗。《蒲松龄集》卷四《击魃行》诗云：“旱民忧旱讹言起，造言魃鬼殃群农。坟中死者瘞三载，云此枯骼能为凶。十二村人强属至，纷操矛弧声汹汹。蚁屯蜂集满四野，墓主饮泣排心胸。既不敢言岂敢怒？坐听百锺环相攻。”又有魃能化狐、化人之说。于是，竟有人以人为魃，加以痛击：“邹梁仿此尤奇特，发柩苍鼠窜禾丛。逐鼠不获逢野叟，群疑魃鼠化老翁。目瞠口吃翕不合，一挺踣地群戈椿。”

连满脑子狐鬼故事的诗人，也发出了“齐鲁被灾八十处，岂有百鬼盈山东”的浩叹。此俗愚昧荒唐，又复残酷。可知人们对旱魃，已是深恶痛绝，宁可“错杀”，也决不肯放过它。

黑龙江则有请喇嘛除魃之俗。张光藻《北戍草》有《龙江纪事绝句百二十首》，纪黑龙江风俗甚详。其纪除魃，有“妄说孤椿扇旱灾，驱除枉自费钱财”之句。自注云：“黑龙江谓旱魃为‘旱孤椿’。昔有喇嘛祈雨，率健儿十余

輩大索孤椿不得。詭云将与龙战，致士人耗金钱无算，卒不雨。”

为善之魃，为恶之魃，皆传说中物，其虚妄固不待言。挂扫晴娘与驱魃之俗，也不能对气候起丝毫的作用。然而，以这些传说和民俗现象观之，同样的能量，用于为民，则得民爱；用于害民，则取民憎。民憎之极，投厕杀之，恶魃是也。有力者宜以魃自鉴，不可不慎。

雨 神

雨神谓之雨师。《山海经·大荒北经》云：“蚩尤作兵，伐黄帝，请风伯雨师，纵大风雨。”《周礼·大宗伯》云：“以槩燎祀司中、司命、风师、雨师。”秦汉时，雨师也被立庙祭祀。

汉人以毕星为雨师。蔡邕《独断》云：“雨师神，毕星也。其象在天，能兴雨。”然毕星为二十八宿之一。《汉书·郊祀志》将二十八宿、风伯、雨师分别言之，则又明显不是以毕星为雨师了。

汉人又以玄冥为雨师。《风俗通义·祀典》云，《春秋左传》所云“共工之子为玄冥师”，郑国大夫子产“禳于玄冥”，这“玄冥”，就是雨师。玄冥为古五行之官中的水官，被人奉为水神。雨是水，故以水神为雨师，向他求雨。

王逸注《楚辞·无问》“萍号起雨”，以“萍”为“萍翳”，乃雨师。“萍翳”一般作“屏翳”，或作“萍翳”。司马相如《大人赋》云“召屏翳，诛风伯，刑雨师”，下又列列缺、丰隆诸人名，似以屏翳为云神，而非风神或雨神。曹植《洛神赋》“屏翳收风，川后静波”，又其《洛洛文》“河伯典泽，屏翳司风”。则屏翳又是风神。《文选》注引虞喜《志林》，又云屏翳乃雷师。我认为，屏翳似作云神为当。云似屏似翳，覆盖蓝天。风起云涌，兴云作雨。风云雨雷，常

联在一起，故“屏翳”有许多说法。

或又以神仙赤松子为雨师。此说始见于刘向《列仙传》卷上，云：“赤松子者，神农时雨师也。服水玉，以教神农。能入火自烧。往往至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛时，复为雨师。今之雨师本是焉。”

《历代神仙通鉴》卷一云：（神农氏之世）川竭山崩，皆成沙磧。连天亦多时不雨，禾黍各处枯槁。有一野人，形容古怪，言语颠狂，上披草领，下系皮裙，蓬头跣足，指甲长如利爪，遍身黄毛覆盖，手执柳枝，狂歌跳舞，曰：“予号曰赤松子，留王屋修炼多岁，始随赤真人南游衡岳。真人常化赤色神首飞龙，往来其间，予亦化一赤虬，追蹶于后。朝谒元始众圣，因予能随风雨上下，即命为雨师，主行霖雨。”后世汾晋间求雨，手执柳枝，狂歌跳舞，或即由此而来。

《三教源流搜神大全》卷七云：“雨师神，商羊是也。商羊神鸟，一足，能大能小，吸则溟渤可枯。雨师之神也。”商羊乃传说中的神鸟，有预报大雨之能。刘向《说苑·辨物》云：“其后齐有飞鸟，一足，来下止于殿前，舒翅而跳。齐侯大怪之，又使聘问孔子。孔子曰，此名商羊，急告民趣治沟渠，天将大雨。于是如之，天果大雨。”王充《论衡·变动》云：“商羊者，知雨之物也。天且雨，屈其一足起舞矣。”后人误解这些传说中商羊起舞与天下雨的关系，遂以雨为商羊所司，商羊乃雨师。又把下雨想象为神物在天向下喷水，这神物一定能携带大量的水，于是，就有了商羊“能大能小，吸则溟渤可枯”之说。至于云商羊“一

足”，显然是因它“屈其一足起舞”而致误。

山西之雨师神，又以唐初李靖实之。《山西通志》云：“风雨神庙，在绛城县四望村。其神唐卫公李靖。”这或本于《唐逸史》所载李靖行雨的故事。相传李靖微时，尝山行，寄宿民家。夜将半，一妇人将一个水瓶给他，对他说：“天命行雨，烦你代为执行。”一奴牵一青骢马至，对李靖道：“您以水从马鬃滴下，三滴即止，慎勿多滴。”李靖翻身上马，准备滴水。不料马咆哮跃空，李靖不小心连滴数十滴。次日，当地一境大雨。

《事物异名录》云雨师名冯修，号树德，又名陈华夫。这大概是某些地方所奉的雨师吧。

《集说诠真》云所见雨师塑像为“乌髯壮汉，左手执盂，内盛一龙，右手若洒水状，称曰雨师陈天君”。这是人们想象中的雨师行雨之状。盂中之龙，又分明将龙有行雨之能的信仰也吸收了进去，只是好像龙也是归雨师所辖。不知这个“雨师陈天君”，是不是陈华夫？

后世雨师庙并不多见。人们求雨，以求龙为最普遍。其次是土地神、城隍神等等，再次就是其他神灵，包括观音等等。有时惶急之下，无所不祷。

风 神

风神信仰，起源甚古。《山海经·大荒北经》云：“蚩尤作兵，伐黄帝。请风伯雨师。纵大风雨。”风伯，即风神。

风神又称风师。《周礼·大宗伯》云：“以饔飧祀司中、司命、风师、雨师。”

汉人又以箕星为风师。应劭《应俗通义·祀典》云：“风师者，箕星也。箕主簸扬，能致风气。《易·巽》为长女也，长者伯，故曰风伯。鼓之以雷霆，润之以风雨，养成万物，有功于人，王者祀以报功也。”汉代，风神被列入祀典。

或云风神为飞廉，一作“蜚廉”。蜚廉的形象，奇奇怪怪。《楚辞·离骚》云：“前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属。”王逸注云飞廉为风伯。洪兴祖补注引应劭语云：“飞廉神禽，能致风气。”又晋灼曰：“飞廉鹿身，头如雀，有角而蛇尾豹文。”高诱注《淮南子·俶真》，言蜚廉为兽名，长毛有翼。”

《云笈七签》云风神名吒，号长育。“吒”乃就风的特征而名之。“长育”指风吹拂万物，化生化育。

后世又将风神人格化、人形化。《集说诠真》云：“《事物异名录》曰，风神名巽二，又名风姨，又名方天道彰。今俗塑风伯像，白须老翁，左手持轮，右手执箠

(扇)，若扇轮状。称曰风伯方天君。”扇轮，乃像发风之状。

南方称风神为孟婆，北齐时已如此。北齐李驹谿问陆秀士，江南的孟婆是何神。秀士回答道，《山海经》中记载，帝之女游于江中，出入必以风雨自随。这帝女，就是孟婆（参见明人田艺蘅《留青日札》卷九）。宋徽宗词云：“孟婆好做些方便，吹个船儿倒转。”蒋捷词亦云：“春雨如丝，绣出花枝红袅。怎禁他孟婆合皂。”杨慎《丹铅总录》云：“江南七月间，有大风甚于舶棹，野人相传为孟婆发怒。”

台风之神，称为飓母。广东海南岛、雷州半岛这些台风多发、易遭风灾之处，皆有飓风祠，奉祀飓母。每年五月五日，当地官方主持祭祀仪式，很是隆重。从这个季节开始，飓风就要常常发生了。屈大均《广东新语》卷六认为，“飓母”之称，乃本于台风旋转之性：“飓者，具也。飓一起，则东西南北之风皆具而合为一风，故曰飓也。曰母者，以飓能生四方之风而为四方之风之母。分其一方之风，可以为一大风，故曰母也。”又云：“雷以复万物之性，有父之道，故曰公。风以复万物之命，有母之道，故曰母。大风为母，而微风则曰少男少女也。起于泽，为少女风；起于山，为少男风；而皆以飓为之母”。又：“或曰，飓母即孟婆，春夏间有晕如半虹是也。此盖以虹为飓母也。”按，孟婆是风神之总者，而飓母则是专司台风之神。

唐人小说中的风神，为“封十八姨”，或云“封姨”，亦为一女性。郑还古《博异志》记载，唐天宝年间，有一个隐士，叫崔玄微，家住洛阳花苑之东。一日，其庭院中来了几位来自花苑的女子，说是去看封十八姨。且云常苦恶风，常求十八姨相助。后其中一女得罪十八姨，不愿托庇

于她，乃求玄微于每岁正月初一，做一朱幡，上图日月五星之文，立于苑东，则风不害花。若过期，二月初一亦可。至二月初一，玄微依言立幡。东风刮地，折树飞沙，而苑中繁花不动。玄微乃悟诸女子为花仙，而所谓封十八姨，乃风神也。“封姨”之说，又见段成式《酉阳杂俎续集》卷三《支诺皋》下。盖“封”是“风”的谐音，是一姓氏。“十八”，乃是“封”、“风”二字笔划数之总和。

俗又有所谓“石尤风”之说，古代诗词中很多，南北朝乐府民歌中即有之。褚人获《坚瓠二集》卷二引《江湖纪闻》载这一故事云：“石氏女嫁为尤郎妇，情好甚笃。尤为商，远行不归，妻忆之病。临亡，长叹曰：‘凡有商旅远行者，吾当作大风，为天下妇人阻之。’自后商旅发船，值打头逆风，则曰‘此石尤风也’，遂止不行。妇人以夫姓为名，故曰石尤。遇石尤风，密书‘吾为石娘唤取尤郎归，须放吾船行’十四字，投水中，风即止。”则此石尤者，并非一般的风神，而是专门跟行旅之人作对的风神。

或又以石尤为江中虫名，此虫出，必有恶风雨。故云恶风为“石尤风”（见《紫桃轩杂缀》）。

后 土

后土是与皇天相对的大地之神，或云土神，或云地神。“皇”、“后”都有“大”的意思，常用于名称的前缀，以示敬意或赞美。如称大王为“皇王”，称已故的父亲为“皇考”，已故的母亲为“皇妣”，已故的祖父为“皇祖”。又称天子为“后王”，称羿为“后羿”，稷为“后稷”，绌为“后辛”等等。因而“皇”、“后”冠于“天”、“土”之前，也有同样的意思。《左传》僖公十五年云：“君履后土而戴皇天”，孔颖达注云：“以地神后土言之。后土者，地之大名也。”皇天也称为“后天”，后土也称为“皇地祇”，前缀交换，意思都仍没有改变。

上古有所谓“五行之官”，后流变为“五行之神”。后土即其中之一。《左传·昭公二十九年》云：“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。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。……献子曰：社稷五祀，谁氏之五官也？对曰：少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失业、遂济穷桑。此其三祀也。颛琐氏有子曰犁，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。周弃为稷，自商以来祀之。”

木正句芒、金正蓐收、水正玄冥、火正祝融和土正后土，这五大官员，分别支配管理着木、金、水、火、土的开发和使用，利用它们的自然属性及其自然规律，来为人类服务。人们无法认识金木水火土的自然属性及其规律，例如：金属为什么会这么坚硬？放在火中烧到一定的程度，它又为什么会变软？如何使它更加坚硬、锋利？火被风吹，有时候会变得更旺，有时候为什么反而会熄灭？怎样才能安全有效地保存、传递火种？水上为什么能行舟？水又为什么会覆舟、沉舟？等等。因此，他们就把金木水火土的自然属性及其规律，称之为“神”（所谓神，就是对事物属性及其规律的一种歪曲理解）。正是这些“神”，分别使金木水火土对人类的生活发生作用。金木水火土各正，分别是当时金木水火土方面的专家，利用金木水火土的自然属性及其规律，为人类服务。因此，他们被认为是金木水火土各神在人间的化身和代表，他们分别体现着金木水火土各神的意旨。

他们死后，灵魂观念的作用，又使人们认为，他们在冥冥之中，仍像在生前一样，以他们所掌之物的自然属性及其规律，为人类服务。因此，他们的灵魂，就被“祀为贵神”，分别充当司金木水火土之神。人们又分别把他们同金木水火土的自然属性及其规律，亦即金木水火土本身之“神”混淆在一起，而将他们奉为金木水火土这些作为普遍和抽象意义上的物质之神：金正蓐收为金神，木正句芒为木神，水正玄冥为水神，火正祝融为火神，土正后土为土神。为人们的熟知的金神蓐收、木神句芒、水神玄冥、火

神祝融、土神后土，这五行之神，就是这样来的。这也就是所谓的“五祀”。

共工氏之子句龙，曾任土正，亦称后土。他出身高贵，且有高才大能，在历任后土中，他最能利用土的自然属性及其规律，为人类服务，最能体现大地神（或云地神、土神）的意旨，因而功劳最大，大名最著。于是，他便作为历任后土的代表，被人们奉为五祀之一的贵神。

句龙被人们奉为社神（见本书《社神》部分），又被尊为司大地之神的后土，后土又被与土的自然属性及其规律之神混淆在一起，成为大地之神，或云上神，或云地神（这与句龙被奉为社神的情形相仿），那么，社神和大地之神后土，是不是一回事呢？不是的，问题在于：后土有三个意义：一，土正之名，亦即职务之名。二，司大地之神。三，大地之神，即司大地之神与大地的自然神混淆为一。《左传》所说的“后土为社”，是指土正后土如句龙等人，死后成为社神，并不是说，作为司大地之神或大地之神的后土，就是社神。简而言之，句龙死后，被人奉为社神，又被人奉为后土之神，但后土之神并非就是社神。正如一个人既当厂长，又当总工程师，但厂长并非就是总工程师。

不过，句龙既为社神，又为后土之神，社神和后土之神，又都是土神，所以，这两者确实是难以分清的，早在汉代就有人分不清楚，故蔡邕在他的《独断》里，回答了这个问题。他说：“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。”所谓“皇地祇”，就是后土，大地之神。

后土跟社的区别在于：社是具体的土地神，它代表着某一集团所拥有的某一区域的土地。而后土，代表着大地的自然属性及其规律，是抽象的大地之神，或云土神，或云地神。它所代表的土地，既不是这一区域的土地，又不是那一区域的土地，而是抽象概念上的土地。因此，它又无所不在，只要有土地的地方，就有它。土地和它的自然属性及其规律同在，也是和后土神同在。土地的自然属性及其规律，在所有的土地上表现出来，也就是说，后土之神，在所有的土地上起着作用，显着神通。当然，各种级别的社所代表的土地，也概莫能例外。以苹果为喻：抽象概念的“苹果”，既不是青苹果，也不是红苹果；既不是这一种苹果，也不是哪一种苹果，也不是其他任何一种苹果；而青苹果是苹果，红苹果是苹果，这一种，那一种、任何一种苹果都是苹果，都具有苹果的自然属性及其规律，换言之，苹果的自然属性及其规律，与任何一种苹果同在并体现出来。

古人赌咒发誓，或强调事实，或表明心迹，“皇天后土，实所共鉴”是常用的套语。今人强调事情的秘密，唯二人知晓，常用“天知地知，你知我知”之语。这就是因为，在传统观念中，老天爷和大地之神，无所不在，因而也就无所不知，任何隐秘，他们都能监察，再秘密的事，可以瞒过任何人，但无法瞒过他们。

其实，社与后土之神，《左传》中也分得很清楚。“社稷五祀”，社稷归社稷，五祀归五祀。后土之神，是五祀之一。

大地之神后土，与社并不是一回事，还有一个事实可

以说明：历代帝王，除了祭社稷之外，还祭大地之神，也就是后土。

天子祭地，屡见于《周礼》、《礼记》。《史记·封禅书》亦云：“《周官》曰，冬日至，祀天于南郊，迎长日之至；夏日至，祭地祇。”这地祇，就是与天相对的大地之神后土。又云秦始皇行祠名山大川及八神。八神之中，“一曰天主，祠天齐”；“二曰地主，祠泰山梁父”。又云，汉武帝元鼎四年，天子云：“今上帝朕亲郊，而后土无祀，则礼不答也。”臣下乃议云：“今陛下亲祠后土，后土宜于泽中圜丘为五坛，坛一黄犢太牢具，已祠尽瘞，而从祠衣上黄。”于是，武帝乃始立后土祠于河东汾阴，亲自望拜，如祭祀上帝礼。祭用黄犢、从祠者衣黄色，乃土与黄相对之故。祭品埋入地下，乃循古祭地之礼。古代祭大地之神，祭品是埋入地下的（见《礼记》）。到了汉成帝建始元年，丞相匡衡等奏言，河东后土之祠，宜移至长安，以合古帝王之制。议郎翟方进等也认为：“《礼记》曰：‘燔柴于太坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也。’兆于南郊，所以定天位也。祭地于泰折，在北郊，就阴位也。郊处各在圣王所都之南北。”于是，皇帝便在长安的南郊祀天帝，在长安的北郊祭后土。永始元年，以未有皇孙，复河东汾阴后土之祠。绥和二年，以卒不获神佑，又改于长安北郊祀后土。建平三年，汉哀帝病，又改于河东汾阴祀后土。平帝元始五年，又改于长安北郊祀后土。武帝、元帝、成帝，都是五次祭祀后土（参见《汉书·郊祀志》、《西汉会要》卷九）。

封建王朝祀后土，又多以皇后配祀。《文献通考》云：“汉平帝时，祭北郊，以高后配祀。”《后汉书·世祖本纪》

云，光武中元元年，改薄太后为高皇后，配食地祇。《通典》云，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》云，东晋成帝咸和八年，祀北郊，以宣穆张皇后配。《宋书·少帝纪》云，宋武帝永初三年，郊北郊，以武敬皇后配。这些祭祀之制，处处显示出后土与皇天相对之意。天为阳，地为阴。天祭于南郊，地祀于北郊。祭天在冬至日，祭地在夏至日。以皇后配祀，也是“地为阴”之故。但隋以后国家祭祀后土，一般则以皇帝配祀了。《隋书·礼仪志》云：“隋高祖文帝定祀典，祭皇地祇（后土），以太祖配。”

地方也有祀后土者。刘鼎卿《隋唐嘉话》卷下云：“后土祠，隔河与梁山相望。旧立山神像以配，座如妃匹焉。至开元中年，始别建室而迁出之。或云张燕公之为也。”这后土祠，即汉武帝元鼎四年初建于汾阴睢上的，在黄河之东。据说，这后土神还挺灵验。洪迈《夷坚支志》甲卷二云：“汾阴后土祠，在汾水之南四十里，前临洪河，连山为庙，盖汉唐以来故址，宫阙壮丽。绍兴间陷虏（金人）。女真统军黑风大王者，领兵数万，将窥梁、益，馆于祠下，腥膻污秽，盈积如阜，不加扫除。一夕，乘醉欲入寝阁，观后真容，且有褻渎之意。左右固谏弗听，率四十余奴仆径往。未及举目，火先勃郁，杂烟雾而兴，冷气激人，立不能定。统军惧，急趋出，殿门自闭。有数辈在后，足胫为关闑翦断。统军百拜祷谢，乞以翌日移屯。至期，天宇清廓，杲日正中，片云忽从祠上起，震电注雨，顷刻水深数尺，向之粪污，荡涤无纤埃。统军斋戒致祭，捐钱五万缗以赎过。

士卒死者十二三。”这个故事，显然是宋金矛盾的产物。元好问《承天镇悬泉诗》注引杜氏《通典》云：“汾阴后土祠，为妇人塑像。武太后时，移河西梁山神塑像就祠中配焉。开元十一年，有司迁梁山神像于祠外之别室。夫以山川之神，而人为之配合，其渎乱不经，尤甚矣。”

后土作女像，又是一个大神，因而被称作“后土夫人”。扬州的后土祠，就又名后土夫人祠，后土神像，就是一妇人。《太平广记》卷二百九十引《妖乱志》云，唐末，高骈镇扬州，部下妖人吕用之等，装神弄鬼，蒙骗高骈，以谋私利。他们也借助于后土夫人。有一天，吕用之忽然对高骈道：“后土夫人灵仇（与其他的神灵有仇），遣使就某借兵马，并李筌所撰《太白阴经》。”骈遽下两县，率百姓苇席数千领，画作甲兵之状，遣用之于庙庭烧之。又以五彩笺写《太白阴经》十道，置于神座之侧。又于夫人帐中，塑一绿衣少年，谓之韦郎。有人于（庙）西庑栋上题一长句，诗曰：“四海干戈尚未宁，漫劳淮海写仪刑。九天玄女犹无信，后土夫人岂有灵？一带好云侵鬓绿，两行嵬岬拂眉清。韦郎年少耽闲事，案上休夸《太白经》。”好事者争相传诵。这写诗的，就是唐末诗人、散文家罗隐。吕用之的同党江阳县尉薛某，更是别出心裁，“忽一日，告骈曰：‘夜来因巡警，至后土庙前，见无限阴兵。其中一人云：为我告高王，（后土）夫人使我将兵数百万于此界游奕。幸王无虑他寇之侵轶也。言毕而没。’群妖闻之大喜悦，竟以金帛遗之。未久，（高骈）奏薛六合县令。”此后，吕用之“又以木刻一大人足，长三尺五寸。时久雨初霁，夜印于后土庙殿后柏林中，及江阳县前。其迹如较力之状。明日，用

之谓骈曰：‘夜来有神斗于夫人庙中，用之夜遣阴兵逐之，已过江矣。不尔，广陵（扬州）几为洪涛。’骈骇然，遂以黄金二十斤，以餉用之。”唐人又有小说《后土夫人传》，载后土夫人嫁韦郎的故事。

宋人徐鉉《稽神录》卷一，载扬州后土夫人显灵事。云：“江南司农少卿崔万安，分务广陵，尝病苦脾泄，困甚。其家人祷于后土祠。是夕，万安梦一妇人，珠珥珠履，衣五重，皆编贝玉为之。谓万安曰：‘此病可治，今以一方相与。’如言服之，遂愈。”

江西抚州也有后土祠。人们到祠中求梦，请求后土在梦中指点迷津。后土会使求梦者在梦中见到某些情形或诗句。求梦者便根据这些情形或诗句，牵强附会，推测未来。洪迈《夷坚丙志》卷九云：“抚州后土祠，灵响昭著。宜黄士人邹极未第时，致祷求梦。梦入庙瞻敬毕，转眄东壁，有大书一诗，睨而读之。既觉，历历可记。诗曰：‘天道本无成，明从公下生。温黄前后并，黑暗里头行。大十口止各，常常啼哭声。两个齐六十，只此是前程。’邹玩其语多不佳，惧或死于疫。后以治平三年乡荐，赋题曰《天道无为而物成》。次年省试，赋题曰《公生明》。列坐之次，温州人居前，黄州人居后。时亮阴罢廷对，始验前诗二联之意。邹仕终江西提刑，盖‘十大口止各’，‘本路’字也。‘常常啼哭声’，刑狱象也。与其妻并年六十五而卒。夫四十字之微，而场屋二题，坐次先后，朝家之变故，官寿之终极，与妻室之年，靡不先见。”又《夷坚三志》壬卷一云：“临川饶次魏，居于彭原。乞梦于郡后土庙。得诗一联云‘铜炉柏子香初燕，纸帐梅花梦易阑。’殊自负，以为大吉也。转告

朋俦，多疑‘纸帐’、‘梦阑’之言不得为吉兆。庆元乙卯秋试罢，入市买得句容铜香炉一枚归邸。适有僧饷以柏子香。至初冬早梅开，自折花一枝，置书室，与同志祝季明饮玩，且即炉中焚香。微为酒困，醉眠纸帐。次日，不疾而卒。”

后土作妇人形象，亦当本于天阳地阴、男阳女阴的观念。且“后土”之“后”，跟“皇后”之“后”是同一个字，极易使人把后土神想象为一女性。至于让她与山神、韦郎“结婚”，则又是将她世俗化的结果。

汉族自古行土葬之俗。人死后，就埋入地下，故民间认为，人死入土，就是投入后土的怀抱。这种观念，又导致了大地之神后土，又是幽冥之中灵魂世界主宰的说法。《楚辞·招魂》云：“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。”

祭墓之时亦祭后土之俗，从上古到近代，一直存在。《礼记·檀弓》云：“有司以几筵，舍奠于墓左，反，日中而虞。”注云：“舍奠墓左，为父母形体在此，礼其神也。”正义云：“置于墓左，礼地神也。言以父母形体所在，故礼地神以安之。”又《周礼·春官·小宗伯》云：“成葬而祭墓为位。”注云：“位，坛位也，先祖形体托于此地，祀其神以安之。”又明人邱浚《家礼仪节》云，司马光《书仪》本《开元礼》，《家礼》本《书仪》。其丧礼，茔域及窆与墓祭，祀后土。又清人钱大昕《十驾斋养新录》卷二云：“今世营葬，必于其侧立石，题后土之神。临葬，设酒脯祀之。盖古礼也。”又钱泳《履园丛话》卷三云：“今坟墓上有土地之神，每年祭扫，必设酒脯祀之。其来已久。”姚福均

《铸鼎余闻》卷三云：“今吴俗墓旁之土地神，当祭于土地庙。”后土为土神，大地之神，只要有土地之处，它就无所不在。埋死者之处，当然后土之神亦在。死者子孙祭后土，乃酬报而兼祈求。后土主幽都之说的产生和流行，又使这样的礼俗，显得更加必要了。因为，孝子贤孙们认为，他们的祖宗，都在后土的管辖之下，后土受了他们的礼敬和贿赂，就会善待他们的祖宗了。

社神与稷神

社神就是土地神。古人认为，稷（粟子）为五谷之长，因此，稷神也就是五谷神。

人们崇拜他们赖以生活的土地，崇拜他们种植并赖以食的五谷，故将土地和五谷神化，实行祭祀。其主旨在于祈求丰年，报告收成和表达敬意。

对主要以种植业为生的先民们说来，他们和土地、五谷之间的密切关系，无疑是天然的、原始的。他们与他们生息的那块土地不可分割，与他们种植的庄稼不可分割。因此，人们将土地和五谷的神化，即土地神和五谷神的出现，也一定是相当早的。在当时，人们活动的区域，不可能是很广阔的。人们以群团（或称之为氏族、部落等）的方式，生息于某一区域，甚至世代不迁移。因此，某一群团人们所崇拜的土地神，也只能是那一区域土地的化身。他们所崇拜的五谷神，也只能是那一区域农作物的化身。

当群团的联合体出现以后，该联合体中的群团，除了各自的土地神、五谷神之外，还有了共同的土地神和五谷神。这共同的土地神所代表的土地，当是该群团联合体的整块土地。五谷神，则是代表该群团联合体所种植的所有作物。就级别而言，群团联合体所崇拜的社神和稷神，要高于群团的社神和稷神。

国家出现以后，全国性的社神和稷神就产生了。这国家级的社神，代表着整个国土。稷神则代表整个国家的农作物。国君代表整个国家的臣民，祭祀社神稷神，为国家求福、报功和申敬。失去国土，国家就不成其为国家；没有粮食，国家也就失去了存在下去的最基本的条件。因而“社稷”也就成了国家的象征，并常用来代指国家。改朝换代，有时就重建社稷。如汉高祖三年（前204）二月，汉王朝就下令除掉秦王朝的社稷坛，建立汉王朝自己的社稷坛，以像秦王朝灭亡，汉王朝建立。当然，也有不重建社稷坛的。如明王朝灭亡，清王朝建立，清王朝就用明王朝的社稷坛，以像清王朝得了明王朝的天下，于理亦通。

先秦，全国性的社神与稷神，合祭于一坛。这个坛，称为“天子社”或“太社”。明太祖时礼部尚书张煮，引证群籍，说得很明白：“至社稷分合之义，《书·召诰》言‘社于新邑’，孔注曰：‘社稷共牢。’《周礼》‘封人掌设王之社壝’，注云：‘不言稷者，举社则稷从之。’陈氏《礼书》曰：‘稷非土无以生，土非稷无以见生生之效，故祭社必及稷。’《山堂考索》曰：‘社为九土之尊，稷为五谷之长。稷生于土，则社与稷固不可分。’其宜合祭，古有明证”（《明史·礼志三》）。汉以后，全国性的社神和稷神，或分坛祭祀，或合坛祭祀，情形十分复杂。

天子社是五色土筑成的圆坛，古人所谓“太社五色”者。五色是青、黄、赤、白、黑这五种最基本的颜色。在古代民俗信仰中，五色与它相对的五行、五音、五时、五方、十天干、十二地支等一样，具有“整体”的意义。五色土筑成的天子社，象征着国土的整体。五色的排列，也与五方

相对应：坛的东部是青色土，南部是赤色土，西部是白色土，北部是黑色土，中央是黄色土。北京明清的社稷坛上，五色土也是这样排列的。

周代以前，实行的是分封制，即所谓“分土地，建诸侯”。天子将某一块国土分封给某一位诸侯，这诸侯就在这块土地上，建立一个诸侯国。分封诸侯的最重要的仪式，就是“授茅土”。茅是白茅，一种草。土，是从天子社坛上取下的一块土。授茅土，就是天将茅土授给这诸侯。这一块从天子社坛上取下的泥土，也有讲究。如果把京师东方的某一块土地分封给这诸侯，就用天子社坛上取下的一块青色土，把京师南方的某块土地分封给诸侯，用天子社坛上取下的一块赤色土，以此类推。天子社坛，是全国土地的象征。从社坛上取下的一块泥土，就是国中某一区域土地的象征。天子社坛东部的青色土，是京师东部土地的象征，天子社坛西部的白色土，是京师西部土地的象征。如果天子从天子社坛上取下一块青色土授给某诸侯，就是象征着把京师东部的某一块国土分封给这位诸侯，这一块青色土，就是象征着分封给这位诸侯的那一片土地。京师乃天子所居之地，因此，京师连同附近地方，是万万不可分封出去的。天子社坛中央的黄色土，也是不会授给诸侯的，因为它是京师的象征。黄色也是历代帝王的专用之色。如皇帝的龙袍，就是黄袍，当皇帝就是“黄袍加身”。

诸侯到了封地，就用天子赐予的天子社坛上取下的那一块泥土，立一社坛，象征着天子分封给他的这一块土地，也是这一块封地土地神的依附之所。这社坛，就称之为诸侯社，是诸侯国社神的依附之所。除了社神外，诸侯国也

有稷神，亦附于社。诸侯国的社稷，也是诸侯国的象征或代称。

诸侯国中，大夫也有社，谓之“大夫社”，祭社神、稷神。

封建王朝实行郡县制后，诸侯社、大夫社随着诸侯、大夫这些阶层的消失而消失了。而郡州县的社神、稷神，则随着郡州县的设立而产生了。社神、稷神，亦或分坛而祭，或合坛而祭。汉高祖二年，命县设立公社。《后汉书·祭祀志》云，郡县置社稷，地方行政长官主祭，祭品用猪羊。但州一级，有社无稷，即只祭社神，不祭稷神。隋代，郡县社稷神，祭祀用羊。见《通典》。一直到清代，府州县社稷神，仍然是国家规定的必须祭祀的正神。

民间的社稷神信仰，从上古到近代，一直存在。有的地方，至今仍有之。

天子社、诸侯社、大夫社，以及府州县各社的社神和所附稷神，是如何祭祀的，自有官方规定的一套礼制，这里暂且不谈。这里要谈的，是民间的社稷神，是如何祭祀的。

首先，社稷神依附在什么地方？知道了社稷神依附的地方，才能行祭祀之礼，或者前去迎祭，或者送祭上门。

社稷神依附的地方，历代、各地不尽相同。最初，社神的依附之所就是社，亦称社坛，乃一土坛，呈圆台形，这跟我国古代“天方地圆”的观念，有着密切的关系。天子社、诸侯社、大夫社、府州县社等，都是如此形状。当然有规格的不同。天子社，到明清仍是一个坛，虽然不全是土筑成的，且土并不多，但最重要的，仍是土。民间的社，

也是一个土坛。所谓“封土为社”。《诗经》中称之为“冢土”，大概跟坟墓差不多的样子。有人说，社坛露天，不加遮盖，是因为大地和植物，也都是在露天经日晒风吹雨淋霜打露润之故。

有的地方，社神的依附之所有一棵高大而年久的树木，称之为“社树”。《庄子·人间世》记载，一个工匠在齐国发现了一棵社树，是棵栎树，出奇的大。树干粗有一百抱，高十仞而后有枝。可以做独木舟的树枝有十几根。这棵树的树荫下，可以站数千头牛。这是社树的夸张形象。据说在夏代和商代，常以松、柏为社树。

明清时代，广东地方，常以一块大石头为社神的依附之所。或者，这大石头被放在一棵高大的树下。这棵树，当然就叫社树。一般以榕树为多。外地的士大夫见了，叹为“宛然有古人风焉”（见明王临亨《粤剑编》卷二、清钮玉樵《觚剩》卷七）。

除广东许多地方以及其他一些地方外，后世民间最为普遍的，是立庙祭祀社神。这种庙，叫土地庙或土地祠，书面语言也称社庙。直至今日，有的地方仍有之。庙的规模大小不一，最小的不过一二尺高，多以砖石砌成。但大的也如通常的神庙。庙中神像，或用木石雕刻而成，或用泥塑成，是一官员的形象。除了主神之外，有的还有他的配偶或其他家庭成员，以及附祀的其他若干神像。

至于稷神，地位远不如社神。天子、诸侯、大夫或府、州、县，多只立社坛，稷神附焉，但也有于社坛之外，别立一坛为稷坛的，也有只奉社神，不奉稷神的。盖五谷长于土，养育五谷，是土最基本的自然属性之一，稷神之职，

已包括在社神之职中了。民间奉祀社神之外，有些地方也奉祀稷神。一般是将稷神附于社神依附之所。若社神依附之所是社坛，稷神就依附在社坛；若社神依附之所是社庙，稷神也就依附在社庙。这样的祠庙，就叫“土谷祠”。土即土地神，社神；谷即五谷神，亦即稷神。如鲁迅小说《阿Q正传》中的阿Q，就住在土谷祠中。有的地方的土谷祠，也只设一个神灵，谓之土谷神，不分土神和谷神。也有的地方，将谷神入专庙奉祠。但更多的地方，只祀社神，不祀稷神。

其次，祭祀的日期。古代祭祀社神的日子，叫作社日。在汉以前，只在春天祭祀社神，叫作春社。汉以后，春社而外，又有秋社。后世以春社为重，秋社很少行之。那么，春社、秋社各在哪一天呢？这也有规定。古代，以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十天干与子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二地支相依次配合，纪年、月、日、时。如今年是辛未年，明年就是壬申年。这个月是甲子月，下个月是乙丑月。今天是甲子日，明年就是乙丑日，这个时辰是甲子，下一个时辰就是乙丑等等。举行春社之日，在立春后第五个戊日。举行秋社之日，在立秋后第五个戊日。要是立春或立秋是戊日，这一个戊就不算在五戊之中。

后来，也许是这样算法太麻烦，人们就在二月二日祭祀社神。苏州地区，将这一天称为“土地公公生日”。所谓“土地公公”，即是土地神的俗称。

再次，祭祀的组织和祭品。周代民间，每二十五家设立一个社神，也称这祭同一个社神的二十五家为一社。汉代，也有十家五家百姓共祭一个社神的，称为田社或私社。

见《汉书·五行志》中之下注。也有一百家共一社的，称为综社。见梁宗懷《荆楚岁时记》引郑玄语。清人姚福均《铸鼎余闻》卷三云：“《明史》：里社，每里一百户，立坛一所，祀五土五谷之神，今通谓之土地祠”（按：五土指山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰，泛称土地。五谷泛称谷类）。大抵是邻近的若干家为若干村设置一社。这样，社，除了社神、社神的依附之所社坛的意义外，还有另一个意义：祭祀同一个土地神亦即社神的民间组织。后来，又成了乡间地方基层单位。后世诗社、文社、谜社、棋社乃至今天的报社、杂志社、出版社、书印社之类“社”为“组织”的意义，乃起于此。

率同社人祭祀社神的人，叫社正。他既是祭祀的首领，又是组织的首领。《唐会要》卷十上《后土诸里祭社稷仪》云：“前一日，社正及诸社人应祭者，各清斋一日，于家正寝。”但后世不一定主持社祭的，只是某种基层组织的负责人，也叫社正。如《明会要》卷五十六《社仓》云：“令各府按设社仓，令民二三十家为一社，择家殷实而有行义者一人为社首，处事公平者一人为社正。”又元代制，凡十家立一社，择一人作社长，位低于里正。见《元史·刑法民》四《捕亡》。这元明的社正、社长之称，也是起源于社神祭祀。

官衙或寺观、居宅，凡有所奉土地神者，亦行祭祀。这些地方的土地神，就是所谓“宅神土地”，或云“住宅土地”，乃土地神社会化后所派生者，其职责是主该房宅。

祭祀社神的祭品，不外猪羊鸡鸭蔬菜酒饭和面食。祭品也常冠以“社”字，如猪称“社猪”，肉称“社肉”，酒

称“社酒”之类。又有所谓“社零星”者，乃用猪羊鸡鸭肉和入面粉蔬菜做的羹汤。见五代陶谷《清异录·饌羞》。吴地祭祀社神，常用鸡，有“土地吃鸡鸡吃虫”之谚。小孩做手指游戏，二人或三人一组，同时各伸手指决胜负。大拇指为土地，食指为鸡，小指为虫。土地吃鸡，鸡吃虫，虫吃土地。土地把能吃虫的鸡吃得殆尽，虫大量繁殖，木偶雕成的土地，自然也不免被虫吃了（清王有光《吴下谚联》卷四）！此谚实有深意在。

祭祀完毕，同社人或分祭品，回家享用，或就在祭祀之处或别的地方，集体享用。《史记·陈平传》就有汉代开国名相陈平分社肉分得很公平的故事。

有的地方，除了社日祭祀社神外，还有初一、月半烧香之俗。平日，人们若有求于土地神，或是做了惊动土地之事，则临时祭祀，不拘日期。祭品视事之大小、家之贫富而定。

社稷神本是自然神，代表着土地和农作物，体现着土地和农作物的自然属性，而不具有任何社会职能。

后世，民间的社稷神，俗称土地神和五谷神，就完全被社会化了，具有种种社会职能。

在民间信仰中，土地神不再只是某一块土地的代表或象征，也不只是管理与土有关的种植、营建、水利、挖掘等事务了，而是兼具全面管理、保护当地的职能了。当地所发生的任何事情，不管是大是小，不管是阴界的阳界的，还是阴阳相涉的，都归他管理解决。除了与土有关的它的“份内事”外，其他如当地的兵匪盗贼，时疫疾病，旱涝之灾，百姓和鬼魂行事之善恶，他都要管。有些地方甚至认

为，当地的人死了，灵魂先要到土地庙报到。因此，家里死了人，要到土地庙“报庙”。民间社神，俨然成了封建时代基层行政单位的阴界首脑。有的地方称它为“冥间地保”。但就信仰领域而言，它的权力，实在要比地保大。他位虽不高，但熟知当地情形。孙悟空那样大的能耐，到一生地，无法措置，也不得不求助于“当方土地”。今人谓那些职位并不显赫的地方实权人物为“当方土地”，其民俗依据即在此。

古代有关民间土地神的故事极多。通过这些故事，我们可以看到对土地神信仰之甚，以及它的职能的扩大，特别是社会化的情况。

西汉末，王莽篡汉，建立了“新”王朝。他派遣使者，放出城中各监狱的囚犯，赦免他们的徒刑，发给他们兵器，叫他们为新王朝效力卖命。怕这些囚犯有异心，或不肯尽力，王莽还叫人杀猪，让这些囚犯喝生猪血起誓道：“有不为新室者，社鬼记之”（《汉书·王莽传》）。这社鬼，就是社神。可见在当时，社神已经具有根据人的言行施赏罚的职能了。且人们对它的信仰显然已经很虔诚，已经到了在这样的大事前向它起誓的程度。

后汉术士费长房，神通广大，能“鞭笞百鬼，及驱使社公”（《后汉书·方术传》下）。又晋人干宝《搜神记》卷十五记载，会稽人贺瑀，能使社公。“社公”亦即社神。驱使社公，就是叫社公为他服务。则社神当然已是很有本事的了，不然，怎值得动法术驱使？

宋人孙光宪《北梦琐言》卷十二记载，彭城刘山甫云，他外祖郎中李敬彝的住宅，在开封毓财坊，那里的土地最

灵。有一夜，李家家人张行周梦见土地向他求祭。李家便设祭品祭之。此后不久，发大水。浪冲李宅，但李宅安然无恙。据说是土地神率所部神灵遏止浪头的缘故。

宋代宰相李公素，早年任吉州永丰县尉。有一夜，梦见二神来告状。一神道：“我是本县的土地神。他是邻县的土地神，他妄生威福，越境显灵，使我的百姓，为他大建祠宇。他日享猪羊美酒，而我的祠庙，连香火也断了。因为您将来会位至宰相，处事公道，且有权威，故来请您裁决，他的行为对不对。”公素便指责邻县土地神的越界之罪。二神拜伏而出。次日，便有神来报，说是本县某处新造的一座土地祠失火，神座烧得干干净净（见宋人何子远《春渚纪闻》卷一）。这两位土地神，都是民间土地神，而不是县级社神。因为，若是县级社神，即使邻县社神“越界显灵”，也决不致于使他香火不继。民间土地神，所辖地方不大，实在经不起邻神“越界”。况且，县级社神由县级长官按仪制岁时致祭，老百姓是不许祭祀、也不会去祭祀的。这个故事中，“妄生威福”的“邻县土地神”有如此影响，可测其职能一定不限于许祷丰年等与土地有关的事，或尚有问卜决疑、为人解释因果、治病等能。民间神灵，多以这些名声大噪。

宋人洪迈《夷坚志》中，有关土地神的故事极多。这些故事中，土地神完全是神灵世界的基层行政首脑。他们是当地利益的保护者。如《支志》甲卷五《妙智寺田》云该寺土地神惩罚占田之人，又卷六《资圣寺土地》，该寺土地神竟出去为寺收债。当地种种鬼怪邪魅，他们都要管束，不让他们为害，如《乙志》卷十八《天宁行者》、卷十九

《秦奴花精》，即是此类故事。外来的邪恶神灵，土地神根据对手的强弱，量力而行，或拒绝驻境，或阻挠他们为害。如《丁志》卷十五《刘十九郎》、《支志》乙卷三《景德镇鬼事》、《夷坚志补》卷十九《镇江都务土地》等。有的恶鬼，土地神无力驱除，他便向人献计献策，告诉人们如何驱除恶鬼，如《支志》甲卷九《史省幹》、《甲志》卷十七《姚仲四鬼》。当地人间世界有人或动物为害，土地神也有责任制止，或施以惩罚，如《支志》庚卷七《莲湖土地》。善良的人们，如遭祸患，当地土地神也有责任解救，如《丙志》卷八《衡山民》。总之，土地神必须对当地负完全的责任，维护秩序，保佑良善，惩罚凶恶。

像古代世间的里正之类一样，土地神中，有的能克尽守职，但也有的并不很好地履行其职责。《夷坚丁志》卷二十《杨氏灶神》云：“南城杨氏，家颇富。长子不肖，父逐之。天寒无所向，入所贮牛粪屋中，藉草而寝。霜重月明，寒不得寐。忽一虎跃而来，翼从数鬼，皆侏也。直趋屋所，取草鼓舞为戏。子不敢喘。俄黑云劲风，咫尺翳暝，虎若被物逐，仓黄走，众侏亦散。既，神人传呼而至，命唤土地神。老叟出拜，神人责之曰：‘汝受杨氏祭祀有年矣，公纵虎为暴，郎君几为所食，致烦吾出神兵驱之，汝可谓不职矣！吾乃其家灶君司命也，汝识乎？’”

有的还要干些不光彩的勾当。《夷坚乙志》卷八《秀州司录厅》云，洪皓一家住秀州司录厅，常有鬼扰。一日，洪皓之妾为鬼所附，皓与相问答。皓曰：“吾事真武甚灵，又有佛像及土地灶神之属。汝安得辄至？”鬼曰：“佛是善神，不管闲事。真圣每夜披发仗剑，飞行屋上，我谨避之耳。宅

后土地，不甚振职。适入厨中，司命（灶神）问何处去，答曰闲行。叱曰不得作过。曰不敢。遂得至此。”皓曰：“吾每月朔望，以纸钱供献土地，何为反容外鬼？汝为我住白，明日当毁其祠。”鬼曰：“官岂不晓，虽有钱用，奈腹中饥馁何？我入人家，有所得，必分以遗之。故相容至今。”一会儿，又曰：“已如所戒，白之土地。恕我饶舌，以杖驱我出境矣。”这位土地神与小鬼，倒像旧时代的有些警察与小偷。这种见不得人的事，一旦被小鬼泄露出来，他便恼羞成怒，动用其权威，将小鬼驱逐。

有的土地神，甚至勾引鬼怪害人。《夷坚丁志》卷十八《路可当》中，言邪鬼祟良家女子，而土地神为媒妁。

如同古代现实世界中的里正一样，神灵世界中的土地神，位卑职微。外貌也与之相称。《夷坚甲志》卷十七《姚仲四鬼》中的土地神是“一白须老人，长二尺余”。《丙志》卷八《衡山民》中的土地神“布衫草履，全如土夫之状”。其小童也是“秃发赤脚，类牧牛儿”。住宅土地要略为体面些，《支志》甲卷九中的住宅土地为一“乌幘白衣”之老翁。

土地神的气概与神通，也很是有限。一些小鬼邪魅，他还能对付。如果是能量大些的恶鬼，他就力不能制。甚至世间的老虎和强盗，他也不敢相与抗衡，只好装作不知为妙。他干坏事，也或只是与鬼邪相勾结，贪些小便宜；或只是作为小脚色，为鬼邪服务，没有什么独立的大举动。

土地神虽是管辖着当地阴阳二界的所有事务，但他既怕阴世的长官，又怕阳世的长官，是个十足的怕官的“乡下佬”。《夷坚支志》戊卷四《豫章神庙》云：“魏道弼参政，

绍兴壬午年为洪府帅守。宅堂后有小土地庙，其门与溷厕相连。以为秽浊，令徙于城隍庙廊下。工力既具，通判林君，梦神人自通为府宅土地，曰：‘吾血食此地，多历年所。虽邻于溷舍，无害也。若一旦徙去，则尽室老稚，将无所依。又寄托大神之宇，出入动息，皆不遑安。愿赐一言达帅主，且仍旧贯，幸也。’林曰：‘神既能灵化，何不自告之？’曰：‘魏公乃紫气星君，今位崇辅弼，岂得容易辄近？’明日，林具以白魏，乃辍其役。但移门他向，并葺饰像，设而祭之。是夜，林又梦来谢。”又《丙志》卷一《神乞帘》云：“永州濂门相对有小庙，庙神见梦于录事参军何生曰：‘吾方土地神耳，非王侯也。郡守每出入，必经祠下，我辄趋避之，殊不自安，就君乞一帘蔽我。’如其言。明日，梦来谢。”

宋人蔡约之《铁围山丛谈》卷四云，北宋大臣刘安世，晚年在睢阳，化了二十万两银子，买了一区房宅。宅中有蛇出现，屡除屡出，越出越多。安世乃到当地土地庙，在土地神前焚香，并诉说道：“这些房子，我化钱买下来，就是我的了。蛇怎得占据这些房子作怪？驱妖逐怪，是土地神的职责。蛇怪久久不除，是土地神的失职。失职应当受罚。”说完，命随从将庙中五、六个泥塑神像打倒，掷入河中。再请匠人重塑神像。此后，蛇就不出现了。可知当时的土地神庙中，已有好几个神像，除了土地神外，其他的，或是他的亲属、部下。又可知为当地驱妖逐怪，在当时已是土地神的职责了。

古人认为，疟疾是疟鬼在作怪。因此，只要躲到疟鬼不敢去的地方，就可躲过疟鬼，不患疟疾。宋代庆历元年

正月的一个傍晚，平江市人周翁，潜入城隍庙中避疟，伏卧城隍神座下。半夜，只见堂中灯烛大亮，卫士肃立，城隍王升座。吏卒从外带入七、八人，立于堂下。城隍向他们宣布道：“奉上帝之命，本城须行一次疾疫。你们都是一方土地神，不得延缓。”那七、八人皆顿首。其中一人独向前道：“我所管辖的孝义坊，居民家家善良无过，难以叫他们生病。”城隍怒道：“这是天命；你小小的职掌，只当奉行。”那土地神又道：“既然不可避免，那么，以小儿充数如何？”城隍沉思良久，道：“也可以。”诸土地和城隍遂退。次日，周翁把所见的奇事告诉大家，大家都笑他昏了头胡言乱语。二月间，城中疾病流行。唯孝义坊一区，只是小儿患病。人们才相信周翁之言不虚。孝义坊的小儿们痊愈后，此坊居民，聚钱为他们的土地神建大庙，以报他的恩德（故事载宋人洪迈《夷坚支志》景卷六）。周翁在庙中所见，实是他的幻觉。这种幻觉，当是他所处的环境、他头脑中许多有关城隍和土地之类的传说，再加上他患疟疾发烧神昏等原因所致，而二月早春，又正是疾病流行的季节，很容易“印证”上帝命疾病流行之说。不过，通过这个故事，我们可以看到土地神信仰的变化。民间社神，在社神系列，本当受府州县社神统辖。宋代，府州县社神虽仍列在祀典。但是，由这个故事可知，当时的民间社神（土地神），早已不属府州县社神的统辖，而归城隍神统辖了。他们成了城隍的部下，听城隍的命令。他们所辖的地区，是城隍所辖地区的一个部分。也就是说，如果把城隍比作市长，民间土地神就是区长；如果把城隍比作县长，民间土地神就是镇长或乡长，或者是直接受县领导的里正之

类了。城隍与民间土地的这种统属关系，此后历代如此，直到城隍信仰和土地神信仰消亡。

民间社神，被称为“社公”、“土地爷”、“土地公公”，顾名思义，是一个上了年纪的男性。《夷坚志》中的土地神，也多为老翁形象。这大概是乡党尊老，村落事务多由老年男性主持的缘故。人们认为，土地神也应该有家庭，有妻子儿女。因此，有的地方的土地庙中，除了土地神外，还有他的妻子土地奶奶，宋人称之为“社婆”。有的土地庙中，甚至还有他们的儿女。这种世俗化，也是一种社会化。明人阑庄《驹阴冗记》云，明止德年间，顾华玉任台州知府。有一天，他看到一座土地庙中，有土地夫人像，认为土地岂有夫人，命人将像撤去。有人建议，府前有座庙，庙神缺个夫人，何不把土地夫人像搬入庙中，叫她作庙神的夫人？顾华玉同意了他的建议。当时有歌谣云：“土地夫人嫁庙神，庙神欢喜土地嗔。”过了一年，有人说，土地夫人嫁庙神已满一年，应当生儿子了。人们又在庙中增塑了一个庙神太子像。若是土地夫人在土地庙中没有儿女，那一定是土地神患有不育症了。又清人景星杓《山斋客谈》云，杭州仁和北乡，有瓜山土地祠。当地人跟怕老婆的人开玩笑，有句俗语，叫作“瓜山土神，夫人作主”。这土地不但有夫人，且还跟世间有的男子一样，有怕老婆的毛病。这真是世俗化到家了。

在小说中，舞台上，故事里，民间土地神，一般总是白须白发，乌帽皂靴，茧袍革带，皱纹满面，一派老态，俨然是一位资深官吏。总之，民间社神，被彻底社会化了。

土地神被社会化后，完全成了旧时现实社会中里正之

类在神灵世界中的化身。里正之类多非善良之辈。他们受百姓的俸禄，但不为百姓干什么好事，反利用各种名目，派粮派款，欺压百姓，中饱私囊。土地神也是如此。他们受一方香火，名义上对该方完全负责，该方理当平安无恙，但灾祸疾病，自然照样发生。人们以迷信观念言之，就是妖邪鬼魅，仍在肆虐，甚至土地神也参与其间，与妖邪鬼魅相勾结，向人们索祭索钱。因此，人们一方面隆重地祭祀土地神，想得到他的保佑，或希望他不要作祟，另一方面，却往往对他并无好感。江南许多地区，将“土地”作为骂人的话，就是一个证明。

五谷神具有社会职能的故事，古籍中并不多见。一般的地方，或是只奉土地神，而没有五谷神，让土地神兼五谷神的职能；或是将五谷神作为土地神的附属神。五谷神和土地神相比，自然土地神为主。因此，在民间信仰中，被社会化、成为神灵世界基层行政单位首脑之神的，一般就是土地神，而不是五谷神。不过，在民间信仰中，五谷神也是被社会化，也是具有社会职能的。屈大均《广东新语》卷六云：“社稷而外，民有侯禋衮裳之事，亦可以无至他所矣。”既奉土地神，又奉五谷神的地区，或是奉一个土谷神的地区，五谷神或土谷神，就同其他地方的土地神一样，是神灵世界基层行政单位的首脑之神，不过是名称不同罢了。

古代最通行的说法是，句龙为社神，柱、弃为稷神。

句龙是古代帝王（实是部落或部落联盟的首领）共工氏的儿子，擅长治土，古籍中说他“能平九土”、“能平九

州”，共工氏时任后土。他死了之后，人们便奉他为社神（见《礼记·祭法》、《国语·鲁语》一）。《左传》又说他“佐颡顼（当时另一位帝王），能平九土，为后土，故封为上公，祀以为社，非地祇”。后土也叫“土正”，是负责管理土地开发和利用的官员。《左传·昭公二十九年》又有“后土为社”之说。

后土领导人们开发和利用他们所拥有的那一个地区的土地，发挥土地的自然属性，养育万物，为人类服务。后土死后，灵魂观念的作用，又使人们认为，在冥冥之中，他的灵魂，仍像他生前一样，支配、管理着这一个区域的土地，发挥土地的自然属性，养育万物，为人类服务。而这些，恰恰正是社神的职能。社是这一区域土地的象征，这一区域土地的神灵，就是社神。社神是自然神，而后土的灵魂，则是人鬼。二者性质完全不同，但职能一样。人们重职能，轻性质，因此，遂渐将后土的灵魂与社神混淆为一，认为社神即后土，后土即社神。

此外，后土死后，人们为了纪念他，也为了祈求他的灵魂在冥冥之中更好地管理、支配土地，便虔心祭祀他。因为他的职能完全与土地有关，所以，人们在祭祀社神时，就将他作为配祀（《重修纬书集成》卷六引《孝经援神契》）。社神是自然神，没有具体的形象，人们难以设想他的形象。而后土则是人鬼，是人的形象，人们完全可以想象出他的形象。民间思维，民间祭祀，都是重形象的。有形象的后土，作为无形象的社神的配祀时，人们只见后土，不见社神。渐而，人们就只知道是在祭祀后土，而这位后土，就是社神。后土为社神之说，就这样产生了。后来，每祭祀

社神时，即使不设后土像，人们也知道他们祭祀的社神，就是后土，心目中存有个后土的形象。社神于是也就有了人的形象，这无疑成了后世将社神雕塑成人形的先导。

《左传》毕竟是儒家经典，不同流俗，倒明确指出了后土与土地神的区别：后土“祀以为社，非地祇”。意思是说，后土虽然被当作社神置于社坛上祭祀，但他不是作为自然神的土地神（地祇）。

当后土的，不会只是句龙一个人。还有他的前任们和后任们。就《左传》“后土为社”之语推想，被人们奉为社神或置于社坛上作为社神的配祀的，也不止句龙一个后土。只是句龙出身高贵，能耐大，故他为社神之说，最为著称，至载之经典，流传后世。

再说到稷神。《左传·昭公二十九年》云：“稷，田正也。有列山氏之子曰柱，为稷。自夏以上祀之。周弃为稷，自商以来祀之。”《礼记·祭法》云：“厉山氏（即列山氏）之有天下也，其子曰农，能殖百谷。夏之衰也，周弃能继之，故祀以为稷。”《国语·鲁语一》云：“列山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷，故祀以为稷。”

田正，是负责种植的官员，因而也叫稷。柱（农）、弃任田正，又是卓越的农事专家，他们死后，被祀为稷神，其情形同句龙被祀为社神相仿，此不再赘述。需要指出的是，养育植物，是土地的自然属性之一，田正当归土正所辖。田正（或相当于田正之官）的设立，亦当晚于土正。因为，田正之设和稷神信仰的产生，应该是农业普遍兴起后的事。是稷神附属于社神，而不是社神附属于稷神，也就更容易理解了。

句龙之为社神，柱（农）、弃之为稷神，他们除了分别主土和主谷外，没有其他的职能。也就是说，他们虽然是人，但在被人尊为土神和谷神之后，他们所代表的，只是土和谷的自然属性和功能，而失去了作为人、作为官员所具有的社会属性以及社会职能，甚至连他们的个性也完全消失了。这是因为，当时的土神和谷神，都只是自然神，只有自然属性，没有社会属性。句龙为社神，柱（农）、弃为稷神，也只能如此，只以发挥土、谷的自然属性造福人类为唯一的职能。

后世，土地神和五谷神被社会化，具有了种种社会职能。充当土地神或五谷神、土谷神的人鬼，当然也就具有土地神或五谷神、土谷神的自然职能和社会职能。

民间以人鬼充当某地的土地神，或相当于土地神的土谷神、五谷神，一般是这个人鬼，生前跟该地有些关系。绝大部分是有功于该地的，或者是使该地著名的人物。当然，也有不少是出于传说或附会的。极少数是以为恶的人鬼充当土地神，则又有“祀厉”之意在，即让这恶鬼有一个职位，有一份香火，有一处吃饭的地方，使他不要为了职位、香火和吃饭问题，出来惹是生非。这倒有点像封建时代招安强盗，给他们官职和地盘，以免出来打家劫舍。

当了土地神的人鬼，不仅具有当地土地神所应具有的各种自然职能和社会职能，还具有他生前的性情品行，甚至生前的成败恩怨，亦不消释。因此，后世以人鬼为土地神，实际上是将人鬼信仰与土地信仰合二而一。单就土地神的角度来考察，这可以说是进一步的社会化，与周代和周代之前句龙为社神，柱（农）、弃为稷神而失去自己的个

性乃至人性，判然不同。

尧为浙江德清县乌山地方土地神，当地称为“尧皇土地”（见俞樾《茶香室三钞》卷十九）。尧是著名的上古帝王，人们竟将他奉为土地神。若尧有知，当啼笑皆非了！

禹为杭州清波门城西某一地方的土谷神，祠在方家峪口（见徐逢吉《清波小志》）。若禹有知，当与尧同慨。

西施为浙江萧山芋萝村土地神，或云土谷神。相传西施出生于浙江诸暨县芋萝村，下有浣纱江（这见于当地的方志）。清初文学家、萧山人毛奇龄，却认为这不是事实，西施当是他们萧山人。因为范曄《后汉书·郡国志》引《越绝书》云：“西施，萧山之所出。”且萧山有芋萝山，山前有红粉石。萧山还有许多西施庙，当地居人皆奉西施为土谷神。说是宋代淳熙年间，敕封西施为土谷神，曰：“芋萝村土地西施娘娘。”所有这些，毛奇龄都引为证据。有人开玩笑说，萧山百姓竟奉一个女人为他们的土地神，莫不是他们都是女人，才心甘情愿地受一个女神的管辖？因为土地神相当于阳间基层行政单位的首脑，而在封建社会，女人是不会去做官、更不会去做行政长官的。受女人管辖的男子，也被看作是没有出息的。当时一位名气与毛奇龄大致相当的学者、文学家尤侗则云，西施生为美人，殁为神明，这也没有什么奇怪。不过，土地神应该有个配偶，那么，西施的配偶该立谁，是范蠡，还是吴王夫差？这有点油嘴滑舌，有伤忠厚了（详褚人获《坚瓠余集》卷二，梁绍壬《两般秋雨庵随笔》卷八）。

朱彝尊《静志居诗话》载萧山西子祠西施显灵事云：萧山屠生，居近西子祠，题诗于壁云：“红粉溪边石，年年漾

花落。五湖烟水阔，何处浣春沙？”此后，负责考核儒生的学使在某夜梦见一妇人，来对他说：“吾西施也，生前未入五湖，而萧山屠生却随意妄言。请您教导教导他，以免以讹传讹。”学使巡视萧山时，将屠生叫来，问他有没有写过“西施入五湖”的文字，并告诉他自己梦见西施之事。屠生大惊。学使乃令屠生到西子祠去谢罪，作了篇谢罪文字，烧在西施像前。范蠡在楚国灭吴后，功成身退，与西施同乘扁舟入五湖，这是古老的传说，古人诗词用其事，并非屠生妄言。

萧何、曹参为县衙门那一块土地的土地神（见姚福均《铸鼎余闻》卷三）。萧何、曹参是吏胥们的祖师神（见本书），当然是吏胥们所专祀的。而衙门的土地神，也多吏胥们祀之。所以，他们便化繁为简，合二而一，将自己的祖师神奉为衙门土地神，这样，也可以省却许多花费。

云台二十八将，分别为苏州元墓一带二十八处宋代所建土谷神庙的土谷神。见顾震涛《吴门表隐》。所谓“云台二十八将”，乃东汉王朝的二十八位开国功臣，汉光武刘秀命人将他们的像画在南宫云台上，故有此称。这二十八将依次是：邓禹、马成、吴汉、王梁、贾复、陈俊、耿弇、杜茂、寇恂、傅俊、岑彭、坚鐔、冯异、王霸、朱祐、任光、祭遵、李忠、景丹、万修、盖延、邳彤、姚期、刘植、耿纯、臧宫、马武、刘隆。

明人张岱说当时甚至许多村夫俗子，也能把“云台二十八将”的姓名一个不漏地说出来。他的《夜航船》，所记都是当时读书人所必知的文化历史常识，乃“极肤浅之事”，其中即有“云台二十八将”的姓名。“云台二十八

将”被奉为土地神，跟他们在民间的知名度有关。元墓一带二十八处土谷神祠，分别以云台二十八将实之，是经过人们统一安排的。可见早在宋代，以人鬼为土地神，已经成为一种风气。

蒋子文为南京钟山一带的土地神。蒋子文，扬州人。平生嗜酒好色，荒唐风流。常自谓相貌不凡，骨气清峻，死后当为神。东汉末，他任秣陵（今南京）尉时，一次，追捕强盗，追到钟山下，与强盗格斗，被击伤前额。他忍痛将强盗活捉，但自己却因伤而死。东吴时，有一天，他生前的部下看见他骑着白马，执着白羽扇，还带着几个随从，便吓得回头就逃。子文追上去说道：“我为这里的土地神，保佑这里的百姓。请你告诉百姓们，为我立祠。否则，将有灾难发生。”这件事传开后，人们也没有当真。这年夏天，传染病流行，人们以为果真是蒋子文求祠不得而降灾于人，于是就恐慌起来，有人甚至私下里已经在祭祀蒋子文了。蒋子文又附在巫婆、神棍身上说：“我将保佑孙氏，应当为我立祠。否则，我叫小虫入人耳为灾。”此后，果然常有人因小虫入耳而死。百姓更是恐慌，而孙权还不信。蒋子文又托言巫婆、神棍道：“如果不为我立祠，我就叫这里发生火灾。”果然，此后火灾大发，甚至一日数十处，连孙权的宫殿里也有了火情。孙权的大臣们认为“鬼有所归，乃不为厉”，还是以安抚为上策。于是，孙权派使者封子文为中都侯，他的弟弟子绪为长水校尉，皆加印绶，并为立庙。又号钟山为“蒋山”。此后，火灾等祸害遂息。百姓知道了蒋子文的厉害和神通，当然也就虔诚地信仰他了（事见晋人干宝《搜神记》卷五）。蒋子文当然不会显灵，问题在于人

们自己。蒋子文生前不是正派人，又自吹过死后会成神，恰恰又是死于非命。民间传统信仰中认为，这种鬼魂，往往会作祟。因此，自蒋子文死后，当地怕他作祟的民间心理，就一直存在。于是，巫婆、神棍们，便利用这种民间心理，装神弄鬼，兴风作浪，以开财源。夏天疾病流行，是常见之事。虫入人耳至死、火灾这些偶然之事凑在一起发生，也不足为怪。巫婆、神棍们将这些灾祸与蒋子文联系起来，本来就一直怕蒋子文作祟的百姓，自然就被搅得人心惶惶，中了巫婆、神棍们的诡计。巫婆、神棍们的另一着高招是，借蒋子文附身的把戏，造出蒋子文要“保佑孙氏”的神话，这当然迎合了孙氏政权的政治需要。孙权令立庙祭祀蒋子文，一是以安民心，二是企图利用民间对蒋子文的信仰，来达到自己的政治目的。巫婆、神棍和封建帝王，就是这样相互利用，愚弄百姓。又，《资治通鉴》卷九十四胡三省注引《舆地志》云：“汉末，秣陵尉蒋子文讨贼战死于此（钟山），吴大帝为立庙。”封建时代，“死于王事”的人，是有资格享受立庙祭祀待遇的。孙权立庙祭祀蒋子文，或许还有他是“讨贼战死”的原因，以此来鼓励将士，为他出力拼命。

祢衡为杭州仁和北乡瓜山土地祠的土地神，就是那个“夫人作主”的怕老婆的土地神。见景星杓《山斋客谈》。祢衡是东汉末的狂士，举世只有两个人入他的眼，一个是孔融，一个是杨修。而孔、杨两人，当然还远在他之下。他常说：“大儿孔文举，小儿杨德祖，余子碌碌，莫足数也。”后来，孔融向曹操推荐他，曹操任命他为鼓吏，会宾客时叫他击鼓，有意以此侮辱他，折折他的狂气。而祢衡竟以

“裸身击鼓”相报，后来又追上门去大骂曹操。这就是著名的“击鼓骂曹”。曹操当然不能容忍他，但又怕担个“杀名士”的名声，就把他推荐给刘表。刘表也讨厌他，又把他推荐给黄祖。黄祖的脾气很大，祢衡去了不久，就被他杀掉了。这样的狂士，竟然会当土地神，且老老实实在地让夫人作主，真是不可思议的事。

沈约为湖州乌镇普静寺的土地神。沈约是梁朝的大官。他父亲的墓，在湖州乌镇。每年，沈约都要去祭扫父墓一次。每次祭扫回，梁武帝必派昭明太子前往远迎。皇室如此隆重的恩宠，使沈约很是不安。于是，他就把父亲迁葬于梁的京师金陵（即南京）。他在金陵做官，扫墓就用不到回湖州了。他父亲本来的墓地，就施舍给佛门造了普静寺。后来，普静寺的和尚们，便祀沈约为该寺的土地神（事见洪迈《夷坚又志》乙卷九）。这是奉土地的原主人为土地神。

张旭为常熟旧时县学宫的土地神。（见姚福均《铸鼎余闻》卷三。张旭是唐代著名的书法家，擅长草书，有“草圣”之称。

韩愈为清代翰林院和吏部的土地神（见赵翼《陔余丛考》卷三十五）。韩愈是唐代著名的文学家，又以孔孟“道统”自居，是封建时代正统士大夫最敬仰的人物之一。苏轼称他“文起八代之衰，道济天下之溺”，可见他是多么了不起了。翰林院是国家最高的文化机构，翰林们用祭祀的方式，表达对韩愈的敬仰之情，当然也不免带有请他保佑意思在。韩愈有点类似于他们的“行业神”，因为翰林们的“行业”，就是用诗文维护和宣扬孔孟之道，为封建统治服务，而韩愈就是他们的先驱和榜样。后来，韩愈又被奉为

翰林院所在地方的土地神，其情形与县衙门吏胥奉他们的祖师祖萧何、曹参为土地神相类似。又，韩愈曾任吏部侍郎。他虽不以吏部侍郎出名，但在历代吏部侍郎中，恐怕是他最有名，也最为人所敬仰，故吏部也将韩愈奉为他们的“行业神”，既而又奉他为衙门所在地的土地神。

薛稷、鲜于侁为安徽黟县衙门所在地的土地神（见姚福均《铸鼎余闻》卷三）。薛稷是唐中叶人，进士出身，有文名，尤擅书画。官至礼部尚书。鲜于侁是宋哲宗时的大官，以行政才能著名，当时号称“一路福星”，意思是说，他到哪里做官，那里的百姓就能过上好日子，如天上的福星照临一般。既有薛稷那样的风雅，又有鲜于侁那样的行政才能，这是封建时代的官僚所向往的。其实，薛稷、鲜于侁也并不会是一开始就被奉土地神的。当是黟县某任官出于敬仰和自期，祭祀薛稷和鲜于侁。后来，薛、鲜于就成了黟县衙门例祀的神灵，遂又渐被奉为衙门的土地神。也正是因为如此，他们才两人一起为其地的土地神，与土地神的常制，即一地一土地神者不同。

岳飞为南宋京城临安太学所在地的土地神，因为那太学正是岳飞的故居，故其地的岳飞为土地神（见《宋史·徐应鑣传》）。这与湖州乌镇普静寺奉沈约为土地神的情形相类，都是奉其地故主为土地神。

杨文昌为四川嘉州画眉山土地神。宋代福建侯官县市井小民杨文昌，以制扇卖扇为业。他为人朴直本分，做买卖也很公道。对母亲很孝顺，常好衣好食供给母亲，而自己则很节俭。乡里都很敬重他。某日，杨文昌突然在街上跌倒，昏死过去，一会儿，又醒了过来，说是一个黄衣人

送信给他，信上说：“杨文昌可作画眉山土地，替郑大良。”人们觉得他神思恍惚，便把他送回家。次日，杨文昌就死了。当时是庆元元年的春天。年底，有一个远方的商人，来杨家买扇子。闲谈时，杨文昌的儿子就说起他父亲死前的奇事。商人一听，便奇道：“画眉山在四川西嘉州地方。当地百姓都在议论，说今年二月，许多人梦见新土地上任。现在的土地神，比起以前，顿觉灵异，当地祭奉甚谨。”人们于是确信，杨文昌真的去当土地神了（见洪迈《夷坚支志》癸卷四）。杨文昌云送信给他的黄衣人，当是土地神的部属。因为在中国的传统文化中，土是与黄相对的。土地神像阳世官员一样，也有任免。

黄兴父为湖口庙土地。江西鄱阳黄冈人黄兴，以小商贩为业。宋代绍熙元年的一天，到景德镇贩陶器。路过湖口，往东岳庙烧香。见一老翁，从东岳庙中厅出，样子很像已经死了的父亲，便上前询问。此人果然是他的父亲。黄兴大惊道：“您死了七年，怎么在这里？”他父亲道：“我生前善缘颇多，死后遂得做此间土地神。你宜速回，但多行方便。”黄兴得遇父亲，哪里还肯放，急道：“我愿意舍弃家财，在这里侍奉父亲。”话音未落，一黄衣力士出，大喝道：“尔凡庸之流，岂可身处神列！”黄兴悚然下拜，而父亲和黄衣力士，都已不知去向了（见洪迈《夷坚志》卷四十）。黄衣力士，显然也是土地神的属下，故着黄衣。

某富翁为南宋大官僚魏杞居宅的土地。明州城外五十里小溪村，有富家翁造巨宅，凡门廊厅级，皆如大官舍。有人劝其此非民居所宜，富翁不听。宅才成而富翁死，其子不能守。魏杞罢相归，买得此宅以居。家人时时见老翁往

来咨叹，若遗憾无穷，乃以告魏杞，为立小室，塑以为土地神奉之。自此，老翁神灵不复出（见《夷坚丁志》卷十四《明州老翁》）。此亦是奉故主为土地者。这一土地，乃住宅土地。

南宋绍兴末，王传在榷货务衙门（相当于专卖局）任职。某夜，梦被皂衣吏邀至该衙门土地祠。土地神云，他自己将赴别处，此地土地一职，由王传接任，天敕已下。王传力拒之。土地神云，天符已临，万不可拒，且此职亦不易得。俄有美人出，姬妾随侍。土地神向王传介绍云，这是他的妻子和众姬妾，也一并留赠给王传。王传醒后，甚觉此梦不祥。果然，才过了一日，他便得暴疾而卒（见《夷坚志补》卷十五）。这位土地神，口口声声天敕天符，夸耀此职不易得，而竟将自己的妻妾赠人。装腔作势，粗陋鄙俗，活脱脱的一副封建社会下层官方小头目的嘴脸。

后世有的地方，要德高望重、为人排忧解难的人，死后才有资格被奉为当地的神灵，有的也被当作土地神祭祀。清代常熟龚炜《巢林笔谈》卷四云：“予先世多潜德，自侍御公以下，凡七世为神，迄今犹祭于社。其旁支之列于神牒者，不下数十位。故世传龚氏多神。”所以，封建社会有“乡先生没而可祭于社”的说法。

清人黄斐默《集说诠真》云：“今之土地祠，几遍城乡镇市。其中塑像，或如鹤发鸡皮之老叟，或如苍髯赤面之武夫。问其所塑为谁，有答以不知为何许人者，有答以已故之正人某者。姓张姓李，或老或壮，言人人殊，但俱称土地公公。”可见以人鬼为土地神，是一种极为普遍的现象。

土地神的称号也是五花八门。兹举明代常熟的几十位

土地神名号为例，读者于此可见一斑：阎将军，蔡判官，金大伯公，清真宫土地，李卫公，社稷明王，社渎明王，四道明王，露天明王，博士明王，蒋灵明王，显迹明王，无泽明王，李泽明王，四泽明王，四大明王，沈大明王，紫宫明王，潘景明王，吴王，越王，汤王，萧王，威相王，潘祁丕王，鼇王之神，要离大王，莫邪大王，桑墩四大王，窠大王，渔父仙王，尚境仙王，东殿圣王，九郎圣王，何舍信王，桑伦信王，东大仁王，东始齐王，周白舍王，宋监场，胥吴大王，孙吴大王，春申大王，徐偃大王，高城大王，晏城大王，福善大王，最顺大王，安邦大王，护国大王，姚王大王，何王大王，翁圣大王，徐善大王，裴魁大王，汤明大王，陈曹大王，苏李大王，唐金大王，杨柳大王，芦荻大王，上支大王，支墅大王，朱舍大王，沙营大王，宿金大王，伍相大王，保安大王，新产大王，傀儡大王，休留大王，牛头大王，顾三郎，陶四郎，潘七郎，白八郎，白马三郎，玄陵三郎，西官七郎，招宝七郎，张十六郎，真姑夫人，胜姑夫人，张十七郎，八赤王相，真国夫人，陈社夫人，祝七夫人，上仙夫人，三沼夫人，独树夫人，杨帝夫人，苏小娘子，花四娘，等等（见明人姚宗仪《常熟私志》）。就这些土地神的名号来看，基本上都是人鬼，有好几位，还是历史上或传说中的名人。这些土地神，或以姓名名，或以职官名，或以排行名，或以生前称号名，或以地方名，或以职能名，或以相貌名，种种不一。大多是一神，但“四大明王”等，悉是四神。绝大部分是男性，但也有好几位称“夫人”，称什么“娘”，显然是女性了。

皮场大王

皮场大王，也叫皮场土地，其祠在宋代即已盛行。他的灵异，主要是医治疡疾，佑人科名，以及保佑虔心信仰他的人。

关于皮场大王的出处，见《西湖游览志》。云神姓张名森，相州汤阴人。县故有皮场镇，黄河之北许多地区产的毛皮，都在这里加工。也许正是这个原因，当地出一种毒蝎，很毒，能蜇死人。张森为皮场镇的库吏，素谨祀神农。他看到毒蝎猖獗，便祷请神农杀蝎。大概很有效果，因此，镇上的百姓很感激他。他死后，人们遂立庙祀之。

张森对当地有功，卒后，人们祭祀他，后又奉他为当地的土地神，故称“皮场土地”。亦即“皮场镇土地。”

“皮场”作为镇名，本是“毛皮之场”的意思。这很容易使人联想到“剥皮开肉”的场面。故“皮场”渐被人附会成“皮疡”。皮场大王，也就渐成了主“皮肉之疡”的疡科之神了（疡科，中医外科的一种，专治疮疗肿痛皮肉溃烂诸症）。于是，患疡科诸疾的人，就来到皮场庙祈求。皮场土地的名气就大起来了。别的许多地方，也立祠祭祀他。因张森本名不著，而“皮场土地”之称影响大，知名度高，且又与他的职能主皮疡有一定的联系，故人们仍称他为“皮场土地”，或尊之为“皮场大王”，而反佚其本名。后来，

连宋徽宗也知道了皮场土地“主痲疾之不治者”的神通，诏封他为“灵贶侯”。这样，皮场土地信仰，在北方就更为流行了。京师汴京也有了皮场大王庙。

洪迈《夷坚甲志》卷五载席旦充任皮场大王之事：“席旦，字晋仲，河南人。事徽庙（宋徽宗）为御史中丞，后两镇蜀。政和六年，终于长安。其子大光（名益，大光其字）终丧后调官京师。时皮场庙颇著灵响，都人日夜捐施金帛。大光尝入庙，识其父殓时一履，大惊怜。既归，梦父曰：‘我死即为神，权势甚重，不减在生作帅时。知汝苦窘用，明日以五百千与汝。’大光悸而悟。闻叩户声甚急，出视之，数卒挽一车，上立小黄帜云：‘皮场大王寄席相公三百贯，’乃真铜钱也。”这当是皮场大王庙中的庙祝们，想招徕生意，引人多施金帛，乃和席旦的儿子串通好，演了这出戏。他们找席旦的儿子，而不找别人，也是有道理的，一是席旦名气大，他当皮场大王之说，易于引起轰动；二是他们看中了席益（大光）贪财而当时手头正紧。送到席家去的一车三百贯真铜钱，实是皮场大王庙中的人派人送去的庙中香火钱，作为席益跟他们合作的“劳务费”。

宋室南渡，便把皮场大王信仰，带到了南方。吴自牧《梦粱录》卷十四云：“惠应庙，即东都皮场庙。自南渡时，有直庙人商立者，携其神像随朝至杭，遂于吴山至德观右立祖庙，又于万松岭侍郎桥巷元贞桥立行祠者三。按《会要》云：‘神在东京显仁坊，名曰皮场土地祠。政和年间赐庙额，封王爵。中兴，随朝到杭，累加号曰明灵昭惠慈佑王，神妃封曰灵婉嘉德夫人，灵淑嘉靖夫人。’”此则南宋间又给皮场大王加封。皮场大王庙中，还有两位夫人，也

都被加封。

苏州盛家浜，旧时也有皮场土地庙。绍兴城中的皮场庙，俗称“皮张庙”，不知是因“场”“张”音近致误呢，还是跟皮场神乃张森之说有关。

到南方后的皮场大王，仍以治疡科疾病著称。洪迈《夷坚志》卷八《张小娘子》云，秀州（今嘉兴）外科医生张生，本是府中的虞侯（小官名）。一日，其妻遇一神人，自称皮场大王，送她《痈疽异方》一册，并教她一些基本手法。此后，张生妻就以外科著名，俗呼为“张小娘子”。张生遂跟妻子学医，终于也成了著名的外科医生。其实，这个故事，很可能是张家自己造出来的，以神化其术，招徕顾客。

除治病外，皮场大王还有其他一些神通，如佑人平安。《夷坚志》卷四十二云：杭州西湖之皮场庙，其灵不减在开封时。处州士人叶生，虔祀皮场神。省试下第后，身无分文，无法回乡，乃向皮场神求告，竟找到了聘主。主人预支他一些俸钱，这样他就解决了回家的盘缠问题。钱有了，没有仆人，他又去祈求皮场神，竟然又雇得了一个仆人。途中，所乘船遇风浪，叶生熟睡不知。船家见一金甲神，伏剑坐于蓬上。俄而风平帆正，转危为安。这个金甲神，原来就是皮场大王，叶生行李中，有他的像。可知当时百姓，有挂皮场大王像表示信仰或加以祭祀的风俗，叶生就是如此。又可知皮场大王像，乃一持剑的金甲神，这跟他“疡科医生”的职能，似乎不大相称。

皮场大王还有佑人科名的神通。王叔永《燕翼诒谋灵》卷四云：“今行都（南宋都城临安，即杭州）试礼部者，

皆祷于皮场庙。……今庙在万寿宫之晨华馆，与贡院为邻。不知士人之祷，始于何时。馆因何而置庙也。”又，明代，赴杭州应试的士人，尚多到吴山上皮场庙去祈祷，希获皮场大王保佑，高高考中（见田艺衡《留青日札》卷二十七）。

保佑虔心信仰他的人如愿，许多民间神灵，都被认为有这样的神通。因而能佑人科名得意的神灵，也不必与文章之事有关，士人只要能虔心信仰他，就会如愿以偿。

大概是因为皮场大王有治病的神通，人们又不甚明了他的出处，就以三皇五帝中的神农氏，亦即医药的始祖实之。《梦粱录》引杭州皮场庙碑刻云：“其神乃古神农，于三王时都曲阜。世人食腥膻者，率致物故，因集天下孝义勇烈之士二十四人，分十二野，播种采药，至今于世极有神功，两庑奉二十四仙医使者是也。自汉、唐至今，歼寇助顺，其有圣迹，不可殚纪。”这可把皮场大王大大地升格了。神农氏是上古之皇，怎能当土地、称大王？这就算是民间的俗称或胡来，那么，朝廷给他封侯封王，封他的夫人为妃，就也是胡来了：本来是皇，改封为侯、王，降级而封，以表崇敬，怎么讲得通？此外，神农是医药之祖，是主医药的神灵，而皮场大王，不过是主疡疾，再扩大一点，是主外科罢了。

至于给皮场大王加上“歼寇助顺”云云，则明显是南宋统治者的惯技，利用民间信仰的神灵，来为其政治、军事服务。

五岳神

古人认为，万物有灵，山亦然。高峻雄奇的山，云生石上，雾漫林间，兴风作雨，神幻莫测，更使人相信，确有精灵主之。因此，对山神，特别是对名山之神的信仰，也就产生了。

五岳，是古代全国范围内文化较发达地区人们视野中的五大名山。人们相信，它们各有一重要神灵主之，对人们的生活起着作用。这五大名山，非别的山可比，故被确定为国家祭祀的大神。它们的地位，尚在“四渎”（即长江、黄河、淮河、济水四大河流）之上。《周礼·春官·大宗伯》云：“以血祭祭社稷、五祀，五岳，以埋沈祭山林川泽。”可知五岳之祭，较山林川泽为隆重。又《礼记·王制》云：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”祭祀五岳的原因和目的，《隶释》卷二东汉光和二年《樊毅修华岳碑》说得很清楚：“祭祀三公者，以能兴云雨，产万物，通精气，有益于人。其德体明，则有祯祥；荒淫臊秽，笃灾必降。因渎祭地，岳以配天。”“其德体明”以下四句，是言其监察国家政治的职能。

那么，“五岳”是指哪五座名山呢？《尔雅·释山》云：“河南华（华阴山），河西岳（吴岳），河东岱（岱宗，泰山），河北恒（北岳恒山），江南衡（南岳衡山）。泰山为东

岳，华山为西岳，霍山为南岳（即天柱山，潜水所出）。恒山为北岳（常山），嵩山为中岳（太室山也）。”又《史记·封禅书》云：“昔三代之居皆在河洛间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方。”以嵩高（即嵩山）为中岳，不仅是它处在四岳的中间，也是因为其地河洛之间是夏商周三代政治文化中心所在。可见五岳之祀，当是极为古老的了。

后世帝王，屡对五岳行加封。唐武则天垂拱四年，封中岳为中天王。唐明皇先天中，封西岳为金天王。又开元十三年，封东岳为天齐王。天宝五年，封南岳为司天王，北岳为安天王（《事物原会》）。

宋代，五岳又加封至帝。宋真宗祥符元年十月，诏泰山为天齐王，加号仁圣天齐王。四年二月，加号西岳曰顺圣金天王，中岳中天王为崇圣中天王。五月，加中岳曰中天崇圣帝，东岳曰天齐仁圣帝，南岳曰司天昭圣帝，西岳曰金天顺圣帝，北岳曰安天元圣帝（高承《事物纪原》卷二）。

元至元二十八年二月，又加东岳为天齐大生仁圣帝，南岳司天大化昭圣帝，西岳金天大利顺圣帝，北岳安天大贞玄圣帝，中岳中天大圣崇圣帝（《元史·祭祀志》）。

到了明代，洪武三年，洪武帝认为，岳镇海渚之封，起自唐宋。夫英灵之气，萃而为神，必受命于上帝，岂国家封号所可加？乃尽去前代封号，直称某岳某山之神。即东岳泰山之神，南岳衡山之神，中岳嵩山之神，西岳华山之神，北岳恒山之神（见《明史·礼志三》）。但五岳称帝，已深入民间。故民间称五岳之神，仍带帝之封号，如称泰山为东岳大帝之类。也是以示尊崇之意。

五岳之神，虽早就具有了多种社会职能，但推本溯源，究属于自然崇拜，历史悠久。

道家为了扩大其影响，壮大其神灵阵营，想利用五岳在民间的崇高地位，便把五岳拉入了道家的神系，云五岳之神乃神仙“上清真人”，非“山林之神”。《文献通考·郊社》卷十六云：“（唐）开元时，天台道士司马承祯言：今五岳神祠，是山林之神也。非真正之神。五岳皆有洞府，有上清真人降任其职。山川风雨阴阳气序，是所理焉。冠冕服章，佐从神仙，皆有数名。请别立斋祠之所。上奇其说，因敕五岳各置真君祠一所。”唐明皇好道兼好奇，故采纳其说。这是道家委派的五岳之神，统管五岳。不过，作为大神仙的上清真人，影响极大，而作为五岳之神的上清真人，却没有什么影响。在民间影响巨大深远的，还是原来的五岳之神。

在民间信仰中，五岳之神，各有分工，所掌不同。明人冯应京《月令广义·图说·五岳真形图》引《藏经》云：“五岳之神，分掌世间万物，各有攸属。如泰山乃天帝之孙，群灵之府，为五岳祖，主掌人间生死贵贱修短。衡岳主掌星象分野，水族鱼龙。嵩岳主掌天地山川，牛羊食啖。华岳主掌金银铜铁，飞走蠢动。恒岳主掌江河淮济，四足负荷等事。”

（参见诸岳）

中 岳

河洛之间，是华夏文化的发祥地。古都洛阳，乃中原政治、经济、文化的中心，好几个朝代，都建都于此，与长安有“二京”、“二都”之称。中岳嵩山，即地近洛阳，离长安也不远。

中岳所处之地，文化发展较早。中岳的神化，当也比其他四岳为早。《山海经·中山经》云：“苦山、少室、太室，皆冢也。其神皆神面而三首，其余属皆豕身人面也。”

嵩山东为太室，西为少室。可知嵩山之神的形象，曾是半人半兽。其他四岳之神，古籍中找不到他们有过半人半兽形象的记载。半人半兽，正是人类早期所造之神在形象上的显著特点之一。

后世一些道书中，中岳嵩山之神的形象是：领仙官玉女三万人，服黄素之袍，戴黄玉太乙之冠，佩神宗阳和之印，乘黄龙，从群官。《云笈七笈》或云：头戴中元黄农玉冠，衣黄锦飞裙，披光黄文裘，带黄袖中皇之章。常以四季月（即春夏秋冬各季节的最后一个月）干支俱土日，乘黄霞飞轮，奏真仙名录，上言于帝。《无上秘要》或云：女几、少室二山，是他的副脾。《五岳名号》又有仙官二千四百人，黄素玉女十二人，侍文右卫，佩符著身（《玉清隐书》）。

他的服饰、所乘之龙、所乘之霞轮，都是黄色。这是因为，在古代文化中，“中”这一个方位，是与五色中的“黄”相对应的。

他的职能，《五岳名号》说是“主世界土地山川陵谷，兼牛羊食啖”。《三教源流搜神大全》卷二又云：“主于世界地泽川谷沟渠山林树木之属。”在“五方”和“五行”相对应的关系中，“中”是跟“土”相对应的，故中岳所主，乃是“大地”之事。

中岳神也有许多名称。如：恽善、角诸生、寿逸群等。他手下的嵩山将军，叫石玄（见《龙鱼河图》等）。

五岳名称之设，乃是以当时政治、经济文化中心为基准的。在古代文化中，“东南西北中”五个方位概念，以“中”为最尊。社稷坛上中间的那一块黄土，是象征京师以及附近的土地。四方的土地，都可以分封给诸侯，社稷坛上四方的青土、赤土、白土、黑土，都可以作为所分封土地的象征，“授茅土”时授给所封的诸侯，而中间那块黄土，是万万动不得的，那是天子所居。天子居中，节制四方诸侯（参见本书《社神》）。当然，就地理概念而言，京师并非处在全国的正中，但是，它是天子所居，是全国政治、文化的中心。五方与五行、五色的对应关系中，与“中”相对的是“黄”与“土”。故《云笈七签》云：“中岳五土之主。”在五色之中，黄色最尊，是历代帝王及帝后的专用之色，别的人不能僭用。

《金石萃编》卷六东汉元初五年《中岳嵩山太室石阙铭》云：“崇高神君，岱气最纯。春生万物，肤寸起云。并天四海，莫不蒙恩。圣朝肃敬，众庶所尊”（碑中“崇高”

即“嵩高”，亦即嵩山）。在嵩山神身上，很明显地具有帝王的色彩。

于是，五岳之中，中岳是最受帝王重视的一岳。帝王们把它作为巩固其统治的工具。汉武帝元封元年，武帝亲自礼登中岳太室，以三百户封太室奉祠，命曰“崇高邑”见《史记·封禅书》。其他四岳，就没有过这种待遇。

到了唐代武则天时期，中岳更是吉星高照，大走红运。《旧唐书·礼仪志三》云：“则天号嵩岳为神岳，尊嵩山神为天中王，夫人为灵妃。嵩山旧有夏启及启母、少室阿姨神庙，咸令预祈祭。至天册万岁二年腊月甲申，（武则天）亲行登封礼，遂尊神岳天中王为神圣天中皇帝，灵妃为天中皇后。夏后启为齐圣皇帝，封启母神为玉京太后，少室阿姨神为金阙夫人。”

原来，洛水帮了武则天的大忙。嵩山地近洛水，影响又这样大，因而也跟着走运，好像他也是参与其事的一样。《旧唐书·礼仪志四》云：“则天垂拱四年四月，雍州永安人唐同泰伪造瑞石于洛水，献之。其文曰：‘圣母临人，永昌帝业。’于是号其石为宝图。则天加圣号为圣母神皇，大赦天下。改宝图为天授圣图，洛水为永昌，封其神为显圣侯，加特进，禁渔钓，祭享齐于四渎。又以嵩山与洛水接近，因改嵩山为神岳，授太师，使持节，神岳大都督，天中王。禁断刍牧。其天中王及显圣侯，并为置庙。”好不热闹。于是，在五岳之中，中岳首先取得了“王”的爵号。

中岳又被加号皇帝，这更使四岳望尘莫及。不过，不到十年，唐中宗李显又做了皇帝，马上就将中岳神的封号又降为王了。《唐会要》卷四十七云：“垂拱四年七月一日，

封嵩山神为神岳天中王。至万岁通天元年四月一日，神岳中天王可尊为神岳天中皇帝。至神龙元年二月，复为中天王。”

唐玄宗即位后，嵩山更被冷落了。武则天大封嵩山，封到至高无上的“皇帝”。唐玄宗则是重华山的，他一即位便上华山去“白日见鬼”参见本书《西岳》），首封华山为王爵，次封东岳泰山。中岳是五岳之中最后一批得到唐玄宗王爵封号的。在封号的名称上，唐玄宗也要压一压武则天，武则天封嵩山为“天中王”，唐玄宗则将封号倒过来，改封嵩山为“中天王”。这大概也是显示他将被武则天颠倒过来的一切再颠倒过来的心理吧。

中岳嵩山之神，《云笈七签》云：“太上常用三天真人有德望者主之。”看来也是有任免更代的。

民间也以生前有德望的人鬼实之。宋人方勺《泊宅编》卷六云：“许昌士人张孝基，娶同里富室女。富人只一子，不肖，斥逐之。富人病且死，尽以家财付孝基。与治后事如礼。久之，其子丐于途。孝基见之，惻然谓曰：‘汝能灌园乎？’答曰：‘如得灌园就食，何幸！’孝基使灌园。其子稍自力。孝基怪之，复谓曰：‘汝能管库乎？’答曰：‘得灌园已出望外，况管库！又何幸也。’孝基使管库。其子颇驯谨，无他过。孝基徐察之，知其能自新，不复有故态，遂以其父所遗财产归之。此似《法华》穷子之事。其子自此治家励操，为乡闾善士。不数年，孝基卒。其友数辈游嵩山，忽见旌幢驺御满野，如守土大臣。窃视专车者，乃孝基也。惊喜前揖，询其所以至此，孝基曰：‘吾以还财之事，上帝命主此山。’言讫不见。”

东 岳

东岳泰山，在古人心目中的形象，神秘，崇高，伟大。人们很早就把它作为大神祭祀。《公羊传·僖公三十一年》云：“曷为祭泰山、河、海？山川有能润于百里者，天子秩而祭之。触石而出，肤寸而合，不崇（终）朝而遍雨乎天下者，唯泰山尔！”人们最早崇拜它，祭祀它，是认为它有兴云作雨、滋润万物之功能。

古代帝王，特别是汉代以前的帝王，或即位之后，或大功告成，或天下太平，多要在泰山举行“封禅”的祭礼。《史记·封禅书》云：“自古受命帝王，曷尝不封禅？”“封禅”是怎么回事呢？张守节《正义》云：“此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封。此泰山上小山除地，报地之功，故曰禅。言禅者，神之也。”又引《五经通义》云：“易姓而王，致太平，必封泰山、禅梁父（按：泰山旁的一小山），何也？天命以为王，使理群生，告太平于天，报群神之功。”盖帝王受天命君临万姓，便必须对上天负责。即位之后，得告诉上天，他已开始奉天命为君。治天下有了成就，就向上天汇报，以示未辱使命。大地之神是与天神相对的大神，云“皇天后土”，故礼祭天神，也要礼祭大地之神。当然，很明显，封禅除了“报功”之外，还具有感谢和祈求的意义。

受命于天的帝王，行封禅之礼。那么，反过来，帝王若去行了封禅之礼，也就能表明，他是受命于天的“真命天子”了，臣下就得老老实实在地遵从“天命”，奉他为帝，不能有二心。春秋之前，封泰山、禅梁父者七十二家。

没有帝王称号的人，即使实际上掌握着帝王的权力，起着帝王的作用，也还是不能去举行封禅仪式的，除非他想名正言顺地当帝王。春秋时，齐桓公在管仲的辅佐下，九合诸侯，一匡天下，创下霸业。他的作用、威望，已远在周天子之上。当时的周天子，完全是徒有“天子”的虚名罢了。齐桓公乃合诸侯于葵丘，欲行封禅之事。很明显，他这是公然以天子自居了，暴露出了取周天子而代之以野心。众诸侯竟然没有一个敢出来反对。后来，还是管仲出来谏止了。

封禅之祭礼，最初也许具有自然宗教的性质，但后来，实际上就成了一种利用人们对天地的信仰，来巩固帝王之位的把戏了。

封禅是帝王的行为。泰山用作举行封禅之地，对民间没有多大直接的影响。

泰山对民间影响最大的，是他“主生死、收人魂”的职能。据说，人死时，泰山派员将这人的灵魂勾去。这种信仰，起源于汉代。出土的东汉墓中镇墓券中，常有：“生人属西长安，死属太山”之语。意思是说，人活着时，归长安管辖（长安是京师），死了，就归泰山管辖了，泰山是鬼魂之都。关于这种信仰，顾炎武《日知录》卷三十，赵翼《陔余丛考》卷三十五，都有详细考证。他们一致认为，此说起于东汉。

泰山神治鬼的故事很多。干宝《搜神记》卷四载，胡母班为泰山府君送信给泰山府君的女婿河伯。完成使命后，回到泰山。“忽见其父著械徒作，此辈数百人。班进拜流涕，问：‘大人何因及此？’父云：‘吾死不幸，见遣三年，今已二年矣。困苦不可处。知汝今为明府所识，可为吾陈之，乞免此役，便欲得社公耳。’班乃依照，叩头陈乞。府君曰：‘生死异路，不可相近，身无所惜。’班苦请，方许之。”又卷十六载，魏领军将军蒋济，其妻梦亡子前来泣诉，说他生时为卿相子孙，今在地下为泰山伍伯，惟悴困苦，不复可言。住在太庙西的孙阿，将被泰山府君召为泰山令。希望父母去通融一下，叫孙阿当了泰山令后，给他调动一下工作。蒋济知道后，就派人到太庙西去找。那里果然有个孙阿。于是，就把孙阿召来，具语其事。孙阿听了，不忧死而喜死后得官，忙问蒋子希望任何职。蒋济道，只要轻松一些的职务，都可以。孙阿回家，当日中午便死了。不久，蒋妻又梦儿来，说是已从伍伯转为录事了。伍伯乃兵卒差役之类的脚色，录事则为衙门秘书。

《南史·沈昭僧传》云，昭僧少事天师，能记人吉凶。自云为泰山录事。幽司中有所收录，必僧昭署名。俄复谓人曰：“我昔为幽司所使，实为烦碎，今已自解。”乃开匣出黄纸，书上有一大字。字不可识。

洪迈《夷坚志》中，有关“泰山神治鬼”的故事不少。《丙志》卷十《方氏女》云，婺州浦江方氏女为众鬼怪所祟，其家具牒，诉于龙虎山张天师。天师判送东岳，限一时内结案。东岳主者为审理此案，将众鬼怪或杖脊发配边远，或杖臀编管。方氏女遂获愈。《乙志》卷九《拦街虎》云，赵

元卿任某县县令，以法杖杀一女犯。当日，这女犯之鬼魂就现形为厉。元卿行步坐卧，女鬼总是紧随不舍。元卿赴泰山神庙投诉，这女鬼才消失。又《丁志》卷十八《唐萧氏女》中，施法术的巫师宋安国对一女鬼道：“吾当移文东岳，令汝受生。”又《支志》甲卷三《张鲇鱼》云，店主张廿三既死，赘婿陈昉主其家事，毙其幼子，以谋其遗产。张廿三乃偕一黄衣人来与陈昉算帐。张要黄衣人追陈昉去，黄衣人云：“须是先于泰山府君处下状，得文牒，方可追人。岂得专擅？”

总之，泰山之治鬼，包括派员收取人魂、掘生前之善恶对鬼魂施行赏罚、管辖众鬼、送鬼投生等等，也就是说，泰山神总管所有的鬼魂之事。

那么，“魂归泰山”、“泰山治鬼”之说，是怎样产生的呢？俞樾《茶香室丛钞》卷十六云：“余谓后世言神言鬼皆托之泰山，虽虚诞之说，而未始无理。盖因天事天、因地事地，此封禅之所自起也。……神属天道，王者既封泰山以报天，则泰山有神道矣。鬼道属地，王者既禅泰山下小山如云云、亭亭、梁父、高里诸山以报地，则云云、亭亭、梁父、高里诸山有鬼道矣。《遁甲开山图》云，梁父主死。然则高里何不可以主死乎？高里之变为蒿里，古字相通。师古注《汉书·武五子传》曰：‘蒿里，死人里。’此不得其说而强为之说。死人之里，果安在乎？高里山左右有梁河桥，而世俗遂附会为奈何桥，虽似可笑，亦未谬。但谓高里诸山治鬼则可，谓泰山治鬼则不可。……又按《封禅书》，泰山有天主地主之祠，其义即缘封禅而起。王者于此报天，故有天主祠。王者于此报地，故有地主祠。死者魂

归泰山，即归于地主耳。”此说很有道理。于泰山下之小山祭祠与天相对的大地之神，也就是说，那里是大地之神的象征所在。人死之后，都要埋入大地。故人们认为，死人的鬼魂，都要汇集于此，或以此为鬼们的都城。不过，民间为什么要说泰山主鬼，而不说作为祭祀大地之神场所的众小山主鬼呢？这些小山，不是大地之神所在吗？这是因为：第一，这些小山，都是泰山的属山，与泰山同气连枝，且远不如泰山有名，够不上“主天下鬼魂”的资格；第二，并不是每一次禅礼，都是在同座小山上举行的，民间信仰中主天下鬼魂的山，总也不宜经常变换吧；第三，选择哪座小山行禅礼，也是围绕泰山来选择的。换言之，因为这些小山在泰山周围，它们才有了被选择行禅礼的资格。所以，在民间信仰中，泰山就被认为是主鬼魂的，所有鬼魂，都集中在那里，或归他管辖。

东岳泰山，既然具有主生死、收人魂，总管鬼事的职能，那么，与此相关的一些职能，也就派生出来了。

首先，某人应该活多少岁，他应该是知道的。不然，他怎么去“收人魂”？因此，这就有了泰山能决人寿数之说。应劭《风俗通义·正失》云：“俗说岱宗上有金匱玉策，能知人寿修短。武帝探策，得‘十八’，因倒读曰‘八十’，其后果用耆长。”然而，应劭在当地当了六年地方官，多次上泰山行祭，问过不少熟知泰山掌故的人，但都说并无什么“金匱玉策”探寿之事，可见此说之妄。

其次，东岳神能有条件地增加某人的寿数。或是此人行善积德，或是通过祭祀等活动，便可延长寿命。《后汉书·许曼传》云：“曼少尝疾病，乃谒泰山请命。”又《后汉

书·方术传》云：“许峻自云尝病笃，三年不愈，乃谒泰山请命。”

再次，东岳神能有条件地增加某人的寿数，当然，也能有根据地减少某人的寿数，甚至能让某些人马上死去。此乃“赵孟能贱之，赵孟能贵之”之意也。民间信仰中，普遍认为，折寿早死，是对恶人的一种惩罚，泰山便是这种惩罚的执行者。东岳神的这一职能，体现着伸张正义，以昭天理，以劝世人。

《夷坚志》支丁卷七《冯资州婿》云，蜀人冯子春，为资州守。某日，冯婿窃衙门中一银盆。冯以为银盆乃一老兵所窃，加刑审讯。老兵屈打成招，承认自己盗卖银盆。冯将老兵论罪施杖，且责令退赃。老兵不胜冤愤，乃具状诉于东岳行宫，泣拜而焚之。然后，竟自缢于庙门之外。后来，冯调任果州，忽白日见此老兵，大惊。老兵云：“银盆之事，我陈诉于东岳帝，东岳帝令我来追你和你的女婿去对理。”冯大惧。冯婿当日便死。七日后，冯也死了。《三志》己卷六《赵氏馨奴》云，滕迪功妻赵氏杖杀妾馨奴，并肢解其尸。馨奴之魂投诉东岳帝，得以报仇，杀了赵氏。

东岳祠中，还有善恶二判官。《夷坚甲志》卷六云，苏州常熟县福山东岳行宫，有善恶二判官相对。士人胡子文，乘醉入庙，戏掣恶判官之笔。同行者以为不可，乃还之。出庙下舟，梦见一人来，说是奉判官之命，要收胡子文去。胡大惧，急入庙，百般乞求，并默诵《金刚经》。善判官为胡说情，云：“此子一时酒失，原其情似可恕。”恶判官道：“正是同官太宽，使人敢尔。”胡又许以每日诵经七卷乞命，恶判官终于同意，但还是要加罚。他用笔在胡背上点了一

点。胡惊醒，背上梦中被判官所点之处发痛。回家后，痛处生一疽，百日方愈。此后，胡坚持每天诵经。其实，子文之梦，乃是戏掣恶判官笔后潜意识中的一种反映，又掺加了疽将发作的感觉。疽乃热毒壅盛所至，酒醉的刺激，更加快、加剧了它的发作，与掣恶判官之笔，根本不成什么因果关系。“善判官”，大概是专司奖赏，降祥赐福的官员。“恶判官”，大概是专司惩罚，行灾降祸的官员。

总之，在民间信仰中，世上人之生死，全由东岳泰山之神主之。这就是泰山“主生死之籍”的职能。这一职能，何等重大。人们不知它跟封禅有关，只知道东岳之神掌天下人之生死，其来头定然不小，便以神话释其由来。

一种说法是，泰山乃天帝之孙。《重修纬书集成》卷五《孝经援神契》云：“泰山，一曰天孙，言为天帝孙也。主召人魂魄。东方万物始成，知人生命之长短。”

另一种说法是，泰山神乃天帝的外公。曹丕《列异传》云：“临淄蔡支者，为县吏。曾奉书谒太守，忽迷路。至岱宗山下，见如城郭，遂入致书。见一官，仪卫甚严，具如太守。乃盛设酒肴。毕，付一书，谓曰：‘掾为我致此书与外孙也。’吏答曰：‘明府外孙为谁？’答曰：‘吾太山神也。外孙，天帝也。’吏方惊，乃知所至非人间耳。掾出门，乘马所之。有顷，忽达天帝座太微宫殿。左右侍臣，具如天子。支致书讫，帝命坐，赐酒食。”天帝的外公，当然非同小可了。

还有一种说法是，泰山之神乃前任天帝。段成式《酉阳杂俎》前集卷十四云：“天翁姓张名坚，字刺渴，渔阳人。少不羁，无所拘忌。尝张罗，得一白雀，爱而养之。梦天

刘翁责怒。每欲杀之，白雀辄以报坚，坚设诸方待之，终莫能害。天翁遂下观之，坚盛设宾主，乃窃骑天翁车，乘白龙，振策登天。天翁追余龙追之，不及。坚既到玄宫，易百官，杜塞北门，封白雀为上卿侯，改白雀之胤不产于下土。刘翁失治，徘徊五岳作灾。坚患之，以刘翁为泰山太守，主生死之籍。”天帝让刘翁当泰山太守，并让他主生死之籍，高官重权，乃是作为夺了他帝位的一种补偿或安慰，目的是让他接受招安。所谓“泰山太守”，就是泰山之神。汉魏间，太守常尊称为“府君”。泰山之神常称“泰山府君”，当与说他是“泰山太守”有关。

又《三教源流搜神大全》卷一云：“泰山者，乃群山之祖，五岳之宗、天帝之孙、神灵之府也，在兖州奉符县，今泰安州是也。以梁父山为储副。东方朔《神异经》曰：昔盘古氏五世之苗裔，曰赫天氏，赫天子曰胥勃氏，胥勃子曰玄英氏，玄英子曰金轮王，金轮王弟曰少海氏，少海氏妻曰弥轮仙女也。弥轮仙女夜梦吞二日，觉而有娠。生二子，长曰金蟬氏，次曰金虹氏。金虹氏者，即东岳帝君也。金蟬氏，即东华帝君也。金虹氏有功在长白山中，至伏羲氏，封为太岁，为太华真人，掌天仙六籍，遂以‘岁’为姓，讳‘崇’。其太岁者，乃五代之前无上天尊所都之地，今之奉高是也。其后乃水一天尊之女也。至神农朝，赐天符都官号名府君。至汉明帝封泰山元帅，掌人世居民贵贱高下之分，禄科长短之事，十八地狱，六案簿籍，七十五司生死之期。”

后世又有人鬼为泰山之神的说法。《夷坚甲志》卷二十《太山府君》云，南宋建炎四年七月，晋江知县孙点卒。卒

前，云有人送文书来，令他赴太山府君任，又提到石倪、涂楷二人。绍兴三年七月，教授石倪卒。六年七月，州学谕涂楷卒。他们三人的卒期，刚好是间隔三年。于是，人们认为，石倪和涂楷，死后也当了太山府君。太山府君如阳世地方官一样，也是三年一任。又《丙志》卷九《泰山府君》云，蔡直夫任永康军通判，是年九月底，蔡妻梦人持公文样文字来。醒来后，只记得纸尾大书云：“泰山府君雷度押”。而雷度，正是蔡直夫的舅舅。不到十日，蔡直夫就死了。大概蔡妻梦中所见到的，就是泰山神衙门来收蔡灵魂的文书。蔡妻即扶夫柩而归。回到乡里，始知雷度在八月间死了。雷度死后，当了泰山府君不久，就依法将外甥之魂收来。他倒确实是一位铁面无私的清官。又《支志》癸卷三云德州郡守王仲孺从属吏处得一玉印，印文为“太山府君之印”，制作极精，篆法尤古。后旬余，州宅中堂地忽陷，见一石，广如席，其上大书八字：“太山府君王公之墓”。王视之大笑。未几，王发病死。人云王政事精明，下不能欺，死后一定是成泰山之神了。

《封神演义》第九十九回，又云封黄飞虎为泰山之神，总管天地人间吉凶祸福，执掌幽冥地府一十八重地狱，凡一应生死转化人神仙鬼，从东岳勘对，方可施行。

生死大事，人人重之。因此，人们对东岳神敬畏有加。东岳神遂成为天下各处所奉祀的大神。人们各于当地建庙，谨加祭祀。庙也就被当成了泰山，或者是泰山的派出机关吧。人死后，其灵魂先到当方土地祠，再到当地城隍庙，然后转到东岳庙。有的地方，如果有人昏死过去，或是胡言乱语，人们就认为他的灵魂已失。灵魂已失何处寻？也到

东岳庙里寻。这个风俗叫“关魂”，即请东岳神查一下，此人不该死，他的灵魂是否被误拘，果被误拘，敬请放还。当然，“关魂”时，少不了祭祀一番。

又俗谓三月二十八日为东岳神之生日，祭赛之俗甚盛，宋代即已如此。

东岳神要掌管每个人的寿限福祿，又要根据每个人的善恶增损其寿限福祿。某人的寿限到，又要派员前去拘其灵魂。灵魂到了，又要对他们实行管理，并处理他们在阳世的种种恩恩怨怨，这样，又涉及到了阳世的人，又有许多事情生出来。此外，东岳神还有别的杂务要做，例如上文所云“关魂”之类。这样大的工作量，东岳神即使有了电脑，也很不容易处理。正因为如此，人们给他配备了七十二个职能机关，号称“七十二司”，列于东岳神庙中（或有七十五司、七十六司者）。每司各司其事。例如有“福寿司”，“速报司”等。人们若有所祈报，便找有关的司。各司有神主之。例如，主速报司的祠，据说是宋代的包拯。包拯是有名的清官，在他手里，当然善有善报，恶有恶报，且其报速效了（见元好问《续夷坚志》）。后世又有岳飞主速报司之说。（见富察敦崇《燕京岁时记》）盖岳飞自己身遭奇冤，他主速报司，定不使世人像他那样，遭冤而不获速报。

又有所谓“阴德司”。《夷坚志补》卷三《袁仲诚》云，袁仲诚，绍兴十五年赴省试罢，回丹阳。夜梦一黄衣人持榜来告。袁见自己的名字在第二，但榜上疏疏落落地缺了几名，乃问黄衣人何故如此。黄衣人道：“君知士人中第非细事否，要须有阴德，然后得之。大抵祖先积为上，已有

德次之。此所缺姓名，盖往东岳，会阴德司未圆故尔。”袁果以第二名获中。这“阴德司”，当然是录人阴德，为施赏降吉提供依据的了。

道教亦将东岳神列为大神。《云笈七签》言其职能与形貌云：“泰山君领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也，血祀庙食所宗者也。世俗所奉鬼祠邪精之神而死者，皆归泰山受罪考焉。泰山君服青袍，戴苍碧七称之冠，佩通阳太平之印，乘青龙，从群官。”“青袍”、“青龙”，盖“青”与“东”相对应之故也。

泰山三郎

相传东岳泰山之神有五个儿子。其灵异之事、最早见之于《魏书·段承根传》。云承根父暉，与一童子同学于欧阳汤。“后二年，童子辞归，从暉请马。暉戏作木马与之。童子甚悦，谢暉曰：‘吾太山府君子，奉敕游学，今将欲归，烦子厚赠，无以报德。子后位至常伯，封侯。非报也，且以为好。’言终，乘木马腾空去。”然不知此为东岳泰山之神的第几子？

泰山之神的五个儿子中，以第三个儿子最有名，称为“泰山三郎”。其庙在兖州泰山之下。

泰山三郎，是一个世间“衙内”式的神。他生性好色，常要掇世间漂亮女子。唐人薛用弱《集异记》云，卢生之妻甚美，一日，暴卒。卢生急往见正谏大夫明崇俨，请救其妻。崇俨云此乃泰山三郎所为。遂书三符授卢生，嘱其还家速烧第一符。如无效，再烧第二符、第三符。烧完第三符，横死必当复生，如不复生，就是真的死了。卢生回家，如其言，累烧三符，其妻果然悠悠转醒。顷之能言。白云被车载至泰山顶一宫室，见一少年，云是三郎。三郎令侍婢十余人，将卢妻拥入别室，梳妆打扮，自己则在堂前与另一少年下棋。候梳妆完毕，方拟开宴。侍婢促令卢妻速妆，而卢妻眷恋丈夫，悲泪纵横。一会儿，闻有人敲门，

云是上利功曹，奉都使之令，来问三郎何以取卢家妇。三郎怒道：“我自取他人之妻，关他都使何事！”恶语相加，把功曹骂跑。又一会儿，值符使者至，奉都使之命，前来取卢家妇回。与三郎下棋的少年劝三郎放人，不然，“非独累君，当祸及我”。三郎不听。不一会儿，有疾风吹黑云从崖顶来，二使者道：“太乙直符，今且至矣”。三郎惧。忽风卷宅入高空，又复落下，人物俱碎，惟卢妻存。二使乃将她送还。这一个故事，与《唐逸史》和《广异集》所载西岳华山之神强抢妇女的故事相类。

又五代范资《玉堂闲话》云，兖州东钞里泗水上有亭，亭下有泰山神祠，祠中有三郎神像。后梁时，某日，其地官员葛周一家的女子，游于泗亭，顺便入庙观览。葛家一位儿媳，长得很美。她拜于三郎神前，熟视而退。不一会儿，此妇心痛，昏死过去。葛家大惊，速祷于神，乃苏。此后，此妇精神失常，自云泰山三郎，常来与她相会。葛家将她送到洛阳。可不久，泰山三郎就跟到洛阳。后来，此妇就死了。泰山之神，竟很是宠爱这个不成器的儿子。《玉堂闲话》引兖地巫者语云泰山三郎乃“天齐王之爱子。相传岱宗之下，樵童牧竖，或有逢羽猎者，骑从华丽，俨若王侯，即此神也。鲁人敬畏，过于天齐（泰山之神天齐王）。”

泰山之神甚至还为三郎请封。《旧五代史·唐书·明宗纪》云，长庆四年七月，皇帝病。或荐泰山僧人医治。僧传东岳大帝语，为三郎请封。乃封三郎为威雄大将军。《宋会要》云，大中祥符七年十月十五日，诏封泰山三郎为炳灵公。

除鲁地外，其他地方也有祭祀泰山三郎炳灵公的祠庙。吴地就有。《江南通志》云：“至圣炳灵公庙，庙在常熟县治西北，相传为火神。”泰山三郎这个“衙内”，怎么又成了火神呢？或是人们就“炳灵”二字，望文生义，遂误把他当成了火神。

姚福均《铸鼎余闻》卷一云：“道书云，五月十二日，炳灵公诞辰。均案：吴俗以炳灵公为火祖。六月二十三日，是其诞。或云是七月十八。”六月二十三日，民间以为火神生日。既以炳灵公为火神，便将此日称为炳灵公生日了。

泰山之神的其余四个儿子，也都有封号。吴曾《能改斋漫录》卷十七云：“京东父老相传，东岳天齐仁圣帝有五子。惟第三子，后唐封威权大将军，本朝封炳灵侯。哲宗元符二年六月，始诏四子，长为庥灵侯。次为惠灵侯，第四子为静鉴大师，第五子为宣灵侯。”

其中第四子亦有灵异事。陆圻《冥报录》云，唐贞观十六年，邹县张生，进京赶考，途经泰山，谒庙祈福。遍拜泰山之神及其夫人诸子。至第四子旁，见其仪容秀美，张乃祝曰：“但得四郎交游，赋诗举酒，一生分毕，何用仕宦。”出庙行数里，忽有数十骑挥鞭而至，原来是泰山四郎率随从赶来。四郎道：“向见兄垂顾，故来仰谒。”又预言张生此去，必不得官，前途复又灾厄，劝张不必去了。张不从，遂执手而别。行百余里，张和同伴遭劫，财物全被抢去。张呼四郎相救。一会儿，四郎车骑毕至，令随从捕贼。

又薛用弱《集异记》云：“贞元初，平卢帅李纳病笃，遣押衙王庥祷于岱岳。斋戒而往。及岳之西南，遇见山上有四五人，衣碧汗衫半臂，其余三四人，杂色服饰，乃从

者也。碧衣持弹弓弹古树上山鸟，一发而中。鸟堕树，从者争掩捉。王愔前到山下，人尽下车都盖，向山齐拜。比愔欲到，路人皆止愔下车曰：‘此三郎子、七郎子也’。”这里又出现了个七郎，则泰山之神不至五个儿子，而是至少有七个儿子。

温元帅

温元帅是东岳神手下的一号神。南宋时，杭州有其庙。吴自牧《梦粱录》卷十四云：“广灵庙，在石塘坝，奉东岳温将军。请于朝，赐庙额封爵。自温将军以下九神皆锡侯爵。曰温封正佑，李封孚佑，钱封灵佑，刘封显佑，杨封顺佑，康封安佑，张封广佑，岳封协佑，孟封昭佑，韦封威佑。”其中康即后人所称的“康元帅”，岳或即是岳飞。九神非温将军部下，乃是他的同僚。不过，温位尊权重，过于九神。

温将军庙，一直到清代仍有之。有的地方，则将他与瘟神混同于一，此乃由“温”“瘟”同音致误。

元人《三教源流搜神大全》卷五，称温为元帅。言其为后汉人，姓温，名琼，温州人。父母祷神而生。生有奇征异禀。十岁通儒学，经传子史天文等，靡不精熟。然失意于科场。乃叹云：“男子汉生不致君泽民，死当助帝诛奸灭邪，以酬吾志。”遂成以威猛著称的神仙。泰山府君闻其威猛之名，乃召为属官。此后，温屡建阴功，获玉帝嘉封为“亢金大神”，“翼灵照武将军兵马都部署”。并“赐以玉环一握，琼花一朵，金牌一面，内篆‘无拘霄汉’四篆。左手执玉环，右手执铁简，有事出入天门朝奏。又奉帝旨令下五岳，为岳府猛将，众神之宗，岳班之首。唯帅能拜金

阙、巡察五岳。累朝封爵，血食于温州。东嘉之民，敬而畏之。”宋代，温得位十太保之列，有温太保之名，人们开始立庙祀之。后又封为“东岳统兵天下都巡检五岳上殿奏事急取罪人案玉皇殿前左元金翊灵照武雷王佑侯温元帅”。

明初宋濂《宋文宪公全集》卷四十一《温忠靖公庙碑》所载，与《三教源流搜神大全》大略相同，而以其生日为唐长安二年五月五日。

南 岳

《史记·封禅书》云汉武帝元封五年，“登礼潜之天柱山，号曰南岳”。则当时之南岳，即今安徽之霍山，当时亦称潜山、霍山、衡山。今所称五岳中的南岳，则是湖南衡山县的衡山，大概是隋唐时所改祀。至于霍山，则又成了湖南衡山即今南岳的属神了。

《云笈七签》云，昔黄帝游观六合，后造神灵。见东中西北四岳，并有佐命之山。唯衡山峙立无辅。乃与昌字、力牧、方明等上奏三天太上，使霍山（潜山）为南岳储君，拜青城山为丈人，署庐山为使者。储君者，乃衡山之副职也。吴越人或谓霍山为岳，其实非正也。《云笈七签》的作者并不知道，吴越人谓霍山为南岳，乃是遵五岳的旧说罢了，并不是将南岳的副手误认为南岳。衡山之旁，无足以充当衡山象样属官的山神，乃把庐山、青城等拉来，作为衡山的属官，使其势足以与其他四岳相称，直同雄镇一方的封疆大吏。此外，亦可用以解释霍山为南岳之说。

南岳衡山之神的形象是：服朱光之袍，戴九丹日精之冠，佩夜光天真之印，乘赤龙，领仙人七万七百人。其所服之袍、所乘之龙为赤色，这是因为，与南相对的颜色，正是赤色。南岳衡山之神的职能，明确规定为：主世界分野，兼督鳞甲水族变化等事。后一职，或是衡山处江湖河流交

叉之地，其地多鳞甲水族，故有是职。然南岳衡山之神行使此二职能的故事，很难找到。大概这些神通，乃出于道士们的虚构，并无民俗依据。

孙光宪《北梦琐言》卷九云：“唐彭城刘山甫，中朝士族也。其先宦于岭外，侍从北归，泊船于青草湖。登岸，见有北方毗沙门天王（祠），因诣之。见庙宇摧颓，香灯不续。山甫少年而有才思，元随张处权请郎君咏之，乃题诗曰：‘壤墙风雨几经春，草色盈庭一座尘。自是神明无感应，盛衰何得却由人？’是夜，梦为天王所责，自云：‘我非天王，南岳神也。主张此地，汝何相侮？’俄而惊觉，而见风浪斗起，倒橈绝缆，沈溺在即。遽起悔过，令撤诗牌，然后已。山甫自序。”“青草湖”乃洞庭湖之一部分。洞庭湖亦当有神灵主之，如唐小说《柳毅传书》中的“洞庭君”之类。在洞庭湖中兴风作浪，本是洞庭水神的神通。但南岳神为报刘山甫讥嘲之仇，乃以风浪相威胁。在民间信仰中，或是洞庭湖也在衡山神的管辖之内。当地有对衡山神的信仰，这是很明显的。

《古今图书集成·神异典》卷二十三引《谈苑》云：华山下有南岳行宫，祈祷甚盛。云台观，常以道士一人主之。有一道士以施利市酒食畜妇人。巡检姓马者，知而包庇之，与这道士共享其利。一夕，这道士梦为官司所录，送五道将军殿中，并追马巡检对质。事实清楚确凿，道士和马巡检各决七十杖。道士醒后，觉脊间微痛，继而溃烂为疮。自知不祥，亟往马巡检处商议。两人见面后，讲那日所梦见之事皆同。马巡检这时背上也生了个恶疮。不久，二人俱卒。

青草湖虽与衡山不相邻，但究竟都在湖南省境内，相距亦不算遥远。其地信仰衡山神，亦不奇怪。若说霍山、青城、庐山诸山附近地区信奉衡山神，于理亦通。但西岳华山，亦五岳之一，其下竟有南岳衡山之神的行宫，且衡山神又在那里显灵，“祈祷甚盛”，令人奇怪，不可思议。我认为，在当地的民间信仰中，西岳华山之神乃一邪恶之神，人们敬而远之。他不为害，已是大吉。故非遭其害，人们也不敢有所祈祷，轻易惊动他。于是又立一南岳行宫，奉衡山之神以祈祷焉。或还有以衡山之神制约华山之神的用意。于此可见衡山之神影响所及地域之广。

报悔罚恶，犹是一般神灵都具有的神通。“祈祷甚盛”，只是说明他的灵验，也无从知道他特殊的神通和职司。

那么，南岳衡山之神，到底有些什么特殊的神通和职司呢？据说是有的。周密《癸辛杂识》别集上《衡岳借兵》云：“衡岳庙之四门，皆有侍郎神。惟北门主兵，最灵验。朝廷每有军旅之事，则前期差官致祭，用盘上食。开北门，然亦不敢全开，以尺寸计兵数。或云其主司乃张子亮也。张为湘南通判，死于官。丁卯、戊辰间，南北之兵未释，朝廷降旨以借阴兵。神许启门三寸，臬使遂全门大启之。兵出既多，旋以捷告。而庙旁数里民居，皆罹风灾，坏屋近千家。最后有声若雷震者，民喜曰：‘神归矣。’果遂帖息。后使按行，民有诉者，乃厚给之。”又沈作喆《寓简》云：“衡山南岳庙，国家每大出兵，则遣使祭告。用武士百人移铁础，视出兵之数。凡出兵几万，则启门若干尺寸，法甚严，不得少差。事毕，又遣使告谢，举铁础塞门如故。自庙焚之后，础亦莫知所在矣。”这庙也确实应该被

焚了。因为，哪个政权拥有了它，要用兵，便去借，便能无敌于天下，永远不会灭亡了。

其实，这不过是南宋统治者为了鼓舞士气民心来抗击敌人，而所玩弄的自欺欺人的把戏。在南宋，几乎所有的民间神灵，据说都帮助过宋王朝抗击敌人。有时就连“城隍社庙”之神也都曾一齐出动，为宋王朝作战（见《夷坚志》），帮助宋军支撑这摇摇欲坠的小朝廷。五岳是大神，在民间影响极大。南宋统治者当然不会放过他们。很可惜，五岳之中，四岳已陷于敌手，唯南岳衡山，尚在宋境，硕果仅存，故尤受注目，自然要被请来助阵杀敌了。这个职能或神通，就是这样被赋予南岳之神的。既然当时几乎所有的民间神灵，都曾出来助阵杀敌，那么，这也算不上是南岳之神的特殊神通或职能。最多，因为南岳是个大神，故在“施展”这一神通或“履行”这一职能时，较其他神灵，又多了一些玄虚而已。

自然神多被人化。衡山之神及其某些属神，也是如此，有了人的姓名，或又以历史人物、神话人物实之。

《重修纬书集成》卷六《龙鱼河图》云：“南方衡山君神，姓丹，名灵峙。南方霍山将军，姓朱名丹。一云衡山君烂洋光。”《历代神仙通鉴》卷十五则云：“南岳庆华紫光注生真君崇覃（金蟬长子）。”此与民间“南岳注生，东岳注死”之说有关。又《封神演义》第九十九回云：“封崇黑虎为南岳衡山司天昭圣大帝。”封号乃仍唐宋之所封，而加衔“大帝”。

《历代神仙通鉴》卷四又云伯益乃南岳之后身。伯益相传是禹时人，曾佑禹治水，有功。禹死时，以天下授伯益，

伯益辞而隐居。此说与南岳主世界分野之地兼督鳞族变化等事之职有关。

《衡岳志》又以明初大臣茹瑺为衡山之神。云，某夜，明太祖朱元璋梦见一人，伟貌修髯，俯伏阶下，曰：“臣来辅陛下。”朱元璋问：“卿何人？”对曰：“臣衡岳神也。”次日上午，朱元璋到国学视察，命师生讲书。茹瑺应讲。茹常伟貌修髯，与朱元璋梦中所见无异。朱元璋大奇，乃问茹瑺籍贯。茹常答道：“臣衡山人也”。朱元璋益奇，觉得与梦中完全相符。南方方言中，“人”音与“神”相近，“衡山人”听来似乎像“衡山神”。看来这茹瑺，确实就是衡山神的化身，来辅佐朱元璋的。于是，朱元璋就提拔重用他。在洪武朝，茹瑺官至兵部尚书，永乐朝，封忠诚伯。他死后，衡山县立祠祭祀他，三百年不绝。

明朝开国之初，统治者利用民间信仰，来巩固其统治，封了不少神灵，制造了不少神灵主动表示辅佐新朝的神话。这些，无非是想证明，朱元璋是真命天子，朱姓得天下，乃天命所归。茹瑺为衡山之神之说，也是这些神话中的一个。又我国民间，好将当地的著名人物神化，立庙祭祀，并往往与当地的风物结合起来。茹瑺被奉为衡山神，乃始于最高统治集团，在当地人看来，自然更加不同凡响了。因此，当地人们乐道之，流传数百年不灭。

南岳的部下，也有以人实之者。洪迈《夷坚丙志》卷一，载南宋建炎间，台州教授李披，卒后为“南岳判官”。

西 岳

《云笈七签》云：“西岳华山君，领仙官玉女四千一百人。华山君服白素之袍，戴太初九流之冠，佩开天通真之印，乘白龙。”又《恒岳志》云：“华山以终南、太白二山为副，主世界金银铜铁，兼羽翼飞禽。”西岳华山，西与白色、五行中的金相对应，故其神乘白龙，服白袍，又主金属之事。

华山地近帝王之都长安，得地理之胜。特别是唐玄宗年间，它着实荣耀了一番。

在古代文化中，天干地支，都是与五行、方位、颜色等有对应关系的。唐明皇李隆基，属相是鸡，生于酉年。酉年是他的本命年。在地支与方位、颜色、五行的对应关系中，酉与西方、白色、金相对应。因此，唐明皇就以西岳华山为他的“本命山”。华山也就交上了好运。《旧唐书·礼仪志三》云：“玄宗乙酉岁生，以华岳当本命。先天二年七月正位，八月癸丑，封华岳神为金天王。开元十年，因幸东都，又于华岳祠前立碑，高五十余尺。又于岳上置道士观，修功德。”也就是说，唐明皇刚即帝位，就将华山加封为王了。东岳被封为天齐王，是在唐明皇开元十三年。南岳被封为司天王，北岳被封为安天王，则是天宝五年的事了。因此，除了中岳在武则天年间被封为天齐王外，西岳

之封王，在三岳之前。

唐人郑纂《开天传信记》云，唐明皇登封泰山，“车驾次华阴，上见岳神数里迎谒。上问左右，莫之见。遂诏诸巫，问神安在。独老巫阿马婆奏云：‘三郎在路左，朱发紫衣，迎侯陛下。’上顾笑之，仍敕阿马婆，敕神先归。上至庙，见神橐鞬，俯伏庭东南大柏树下，又诏阿马婆问之，对如上见。上加敬礼，命阿马婆致意，而旋降诏先诣岳，封为金天王，仍上自书制碑文以宠异之。其碑高五十余尺，阔丈余，厚四五尺，天下碑莫比也。其阴刻扈从太子王公以下百官名氏。制作壮丽，巧无伦比焉”。

《旧唐书·礼仪志三》说华山封金天王，是在玄宗刚即位之时。立巨碑，则在开元十年。而《开天传信记》则云封王立碑，是在同时。如果确是如此，时间又是在开元十年，那么，华山之封王，仍是在东岳、南岳、北岳之前。

这个故事中，最有意思的是“岳神数里迎谒”。华岳神出迎皇帝，只有天子和真正能沟通神、人的神巫才能看见，其余人都看不见。这白日见鬼的故事，与异邦童话《皇帝的新衣》，真有异曲同工之妙。阿马婆不愧是一个老巫，在诸巫中出类拔萃，独知个中奥妙，与唐明皇配合默契，心有灵犀一点通。既显示了自己非凡的道行，又讨了唐明皇的欢心。唐明皇对她的表演，自然是心照不宣，故“顾而笑”，半是赞赏，半是嘲讽。这故事中的华岳神，朱发紫衣，跟《云笈七签》中的南岳神形象，又自不同。“三郎”，乃南岳神的小名，出诸老巫之口，以示她跟南岳神关系之亲密。

华岳神虽然如此显荣，但他既不能主金属和飞禽之事

为人类造福，又不能佐帝王治理天下，连一般神灵所有的赏善罚恶、主持公道、预知未来等灵异，都很难找到。仅古籍所载来看，在古代民间信仰中，西岳华山之神，竟是一位邪恶之神。

《隋书·庶人（杨）秀》传云：“庶人秀，高祖（杨坚）第四子也。及太子勇以谗毁废，晋王（杨）广（即后之隋炀帝）为皇太子。秀意甚不平。皇太子恐秀终为后变，阴令杨素求其罪而谮之。太子阴作偶人（木偶或土偶），书上（杨坚）及汉王（杨秀之弟杨谅）姓字，缚手钉心，令人埋之华山下，令杨素发之。上因下诏数其（秀）罪曰：‘汉王于汝，亲则弟也，乃画其形象，书其姓名，缚手钉心，枷锁桎械，仍云请西岳华山慈父圣母神兵九亿万骑，收杨谅魂神，闭在华山下，勿令散荡。我之于汝，亲则父也，复云请西岳华山慈父圣母，赐为开化杨坚夫妻，回心欢喜。又画我形象，缚手撮头，仍云请西岳神兵收杨坚魂神’。”杨秀遂被革去蜀王，废为庶人，还被关了起来。

埋偶人于华山，以摹仿巫术请华岳神加害杨谅、杨坚，这当然是杨广、杨素向杨坚诬陷杨秀的阴谋活动。不过，如果华岳之神，在民间信仰中一向是位聪明正直之神，杨广、杨素就不会采用这样的方法，否则，精明如杨坚者，就不会轻易上当。因为，聪明正直之神，是无人敢请他干残害无辜的罪恶勾当的。一定是在民间信仰中，华岳之神有此邪行，也有人请他干这种残害人的勾当，所以，杨广、杨素诬杨秀也是如此这般用巫术请华山神害弟害父，人们才会相信，杨坚才会上当。

在民间信仰中，华岳神的邪恶，又尤以桃色事件为多。

《唐逸史》云，有一个姓李的主簿，偕新婚妻子游华山，谒华山神金天王庙。李妻拜神时，忽昏死过去，唯心头尚有微暖。李乃将妻送往华阴县求救。县宰指点他去请叶仙师作法。李急将叶仙师请来。仙师连焚三符，李妻方醒，讲昏死后所历事。云拜第一拜时，听行金天王说“好夫人”，第二拜，便听他“留取”，遂被王之左右扶入内院。三日，王之亲友大集，庆贺王得夫人。忽闻敲门，门卫来报王，王云：“何不赶走？”其实，这就是仙师的第一符到。一会儿，门外喧闹，门者数人，来向王耳语。王云：“暂且打发他们走。”这是仙师的第二符，看来比第一符要厉害。不一会儿，忽有赤龙飞入，正扼王喉，王仅能出声，只得云：“放去。”左右遂送李妻回。仙师的第三道符是朱符，所召是赤龙。

《广异集》云，唐景云中，河南县李某之妻王氏，以美著称。一日，其魂被华山神派部下抢去，身死阶侧。李某哀痛万分。适有一异人至，自言能救，乃连飞符二道，王氏遂苏。李某千恩万谢，以极丰厚的钱财为赠，异人不受而去。王氏苏醒后，云初至华山见华山神，华山神大悦，乃与其徒欢宴，庆得美人。宴毕，方欲与王氏入帐，忽一神乘黑云至，云太一令唤王夫人。华山神不慌不忙，说等回儿再送。又一神乘赤云至，大怒道：“太一问华山，何以随便取生人妇？如不速送还，当有重罚。”华山神大恐，即命部下将王氏送还。原来，那异人的第一道符是用墨画的，故去华山传令的神，乘的是黑云。第二道符，是用朱砂画的，故云华山传令的人，乘的是赤云。

《纪闻》载，桃林令韩光祚携家赴任，途经华山庙，下车谒庙，其爱妾暴死。光祚乃请巫救之。巫作法，爱妾果

活了过来。巫云，“华山神喜欢这女子，你到了桃林，他还会来把她取去的”。光祚至县，请金工为此妾铸一金观音像，而妾不知。五日后，妾又暴亡，半日始苏，言华山神又率车骑迎她，出门时，被一金僧拦住，华山神只好把她留下，但言三日后还要来取。光祚知其故，又用千钱请人画菩萨像。妾至期又死，死而又活，云华山神又来迎取，未及将她抢入车中，二僧出现阻拦，华山神只得将她放了，但又言三日后更取之。光祚又以千钱予金工，令再造一像。金工以此千钱去买金，遇人将杀一猪，金工动了恻隐之心，遂以此千钱，买了此猪放走。当然，金佛像未造成。至第三日，此妾又死，死而复苏，云华山神又来迎取，车骑极盛。二僧守门，华山神等不得入。忽一豪猪，大如马，冲华山神之车骑，所向披靡，车骑只得逃回。华山神说再不敢来取了。光祚不知为何得豪猪帮此大忙，金工乃言用买金铸佛像钱买猪之事。光祚乃益信佛教。这一故事中，华山之神好色的邪行，被人用来作宣传佛教的好材料了。

宋人周密《癸辛杂识》续集卷下云：“五岳惟西岳极峻，直上四十五里，遇无路处，皆挽铁绲以上。有西岳庙在山顶，望黄河，一衣带水耳。”加之地邻长安，游人极盛。人们经登攀之劳，受风寒之气，历奇险之境，惊神魂而动心魄，往往致病。华岳“收人魂”之说，或由此而来。妇人弱质，尤不堪折腾，加之对华山神的恐惧，当然更易得病。华山神“好女色”之说，即起于此。这继又转而成为对妇女们的另一种心理压力，因此华山得病的女子遂益多。许多关于“华山神好色”的故事，也就产生、流传了。

南岳神还有好赌、受贿、降风雨之灾等邪行劣迹。

德化县令张某，家产豪富。任满回京师长安。经过华山之北，遇一黄衣人。黄衣人自称是华山神的信差，正从泰山领了一份名单回华山，将交给华山神。这份名单所列，都是这一区域将要死亡的人。张某欲求一观，黄衣人就将名单给他。张某一一看名单，第三名正是自己：“贪财好杀前德化县令张某”。张某大恐，向黄衣人求救。黄衣人云：“昨日，金天王与南岳赌钱，欠了南岳一大笔赌债，南岳正在逼他还，他还不出，很是窘迫。你去金天王庙祭拜，许以厚利，金天王必能帮上忙。”张某乃如言照办。华岳神果然帮忙，请仙官刘纲写了一道奏章，上奏天帝，请让张某改过自新，免于一死。天帝批准了这道奏章。张某大喜。黄衣人前来贺祝，并请张某向金天王还愿时，代他向金天王请求，让他换一下工作，因为信差之职太苦，若能换成看门人就好了，还能饱吃金天王吃剩的祭品。张某允诺。张某既得延命，又舍不得用那么多钱去还愿，遂决意食言。次日，黄衣人来，责其食言，并说他已死到临头，再也无法挽回。张某自知不免，乃作遗书，未写满半纸而死（《古今图书集成·神异典》卷二十四引《搜神记》）。

又《广异记》云：“博陵崔敏恣，性耿直，不惧鬼神，为华州刺史。华岳祠旁有人，初夜闻庙中喧呼，及视，庭燎甚盛，兵数百人排列受勒，云当与三郎迎妇。又曰：‘崔使君在州，勿妄飘风雨。皆云不敢。’既出，遂无所见。”要不是“崔使君在州”，当然就不免要“妄飘风雨”了。

华岳神既成邪神，人间身居高位官吏的劣行，也就逐渐被加到他的头上。《搜神记》所载德化令张某的故事，虽是调侃笔墨，用以嘲世，然偏以华岳之神为寓，可见他在

民间信仰中，声誉之坏。又《广异记》所载，旨在颂扬崔敏童之为人为官，然以华岳神反衬出之，亦可见此神作威作福、横行霸道惯了。

不过，华山神虽是邪恶，但他毕竟是国家祭祀的正牌神灵，且是大神，因此，他还是有保护地方的职责的。《河东记》载，韦浦赴京师长安求官，途中遇一人亦欲西去，乃同行。至潼关旅店，旅店主人之小儿忽昏死。主人呼女巫二娘救治。二娘作法，云：“三郎至矣。传语主人，此鬼客所祟，吾且录之矣……”并言鬼客状貌，韦浦方知鬼客便是与自己同行的那位。次日，韦浦见鬼客，鬼客云：“某鬼客也，昨日之事，不敢复言，已见责于华岳神君。巫者所云三郎，即金天王也。”正如封建时代的有些封疆大吏，虽然贪得无厌，残暴毒辣，但他毕竟还是有保护地方的职责的。为害良民百姓的盗贼歹徒，流氓无赖，他还是要捉的。

除了“三郎”这一小名外，华岳神还有别的姓名。《重修纬书集成》卷六《龙鱼河图》云：“西方华山君神，姓浩，名郁狩。西岳华阴将军，姓邹，名尚。一云华山君浩元仓。”所谓“西岳华阴将军”，乃华山之北的一属山。又《五岳真形图》谓华山神名“善塋”，《恒岳志》又云姓姜名塋，《三教源流搜神大全》卷二又云姓善，名塋。《封神演义》第九十九回又云“特敕封尔蒋雄为西岳华山金天愿圣大帝”。

《历代神仙通鉴》卷四云皋陶乃西岳所化。皋陶是上古主刑神之官。西方为金，金主肃杀，故谓皋陶乃西岳之化身。

北 岳

北岳恒山之神，领仙人玉女七千人。服玄流之袍，戴太真冥灵之冠，佩长津悟真之印，乘黑龙。主江河淮济和虎豹走兽之类，蛇虺昆虫之属。天涯、崆峒二山，是他的副手（见《云笈七签》、《恒岳志》、《三教源流搜神大全》等）。其所穿之袍，所乘之龙，都是黑色，是因为，在古代文化中，与北方相对应的颜色，是黑色。

北岳神的姓名，说法也很多。《重修纬书集成》卷六《龙鱼河图》云，北方恒山君神，姓登名僧。北岳恒山将军，姓莫名惠。一云恒山君叫伏通萌。《历代神仙通鉴》卷十五又云：“北岳无虑山（太乙总玄）郁微洞渊无极真君展嵎（金蟬第三子）。”《封神演义》第九十九回又云：“特敕封尔崔英为北岳恒山安天玄圣大帝。”北岳恒山之神的种种封号，详本书《五岳》。

历史上，先后被当作北岳祭祀的恒山，有两处。一处是河北曲阳的恒山，亦即大茂山。一处是山西浑源的恒山。

据说，北岳恒山，原是山西浑源的恒山。相传舜去祭祀恒山，走到河北曲阳的大茂山，天下起大雪，无法再向北行。这时，又有石头飞堕而下。于是，就将大茂山祭祀一番，不再往北行去祭祀恒山了。后来，就在那里立曲阳庙，将大茂山作为北岳恒山祭祀了。这当然是传说而已。

从汉宣帝神爵元年，到整个有明一代，河北曲阳的大茂山，一直是被当作北岳恒山祭祀的。这见之于历代正史。此外，大茂山的北岳神庙，有唐以下的碑刻，记载着当时祭祀的情况以及一些有关资料（见钱大昕《十驾斋养新录》卷十五）。

明代弘治年间，有人提出，北岳当移祀山西浑源的恒山。《续文献通考·郊社考》十云：“孝宗弘治六年七月，兵部尚书马文升，请改祀北岳于浑源州。礼臣议，以为祀北岳恒山于曲阳，历汉唐宋以至国朝凡三千年，未之有改，其浑源州号有恒山，亦名北岳，然祀典不闻。定义仍祀曲阳。”

据明人张志淳《南园漫录》记载，马文升这个建议，之所以通不过，原来是礼部尚书倪岳不赞成。倪岳还没有出生时，他的父亲倪谦已在朝廷做大官。某年，倪谦奉命到河北曲阳，举行祭祀北岳恒山的仪式。当时，倪谦还没有儿子，乃顺便向恒山神祷告。倪谦是皇帝的使者，代表皇帝来祭祀恒山神的，恒山神自然不会怠慢，随即指旁侍一神与倪谦。此后，倪夫人果然生下一个男孩。这男孩是在曲阳北岳庙向北岳恒山之神求得的，且本是北岳神的部下，因此，便取名为“岳”。长大后，读书做官，飞黄腾达。倪岳跟曲阳的恒山有这种特殊的关系（虽然这种关系是编出来骗人的，以示他出身非凡，来头不小罢了），当然要竭力反对移祀浑源的恒山了。

清代顺治十七年，刑科给事中粘本盛，又提出了北岳当移祀山西浑源的恒山的建议，得到了皇帝的批准。此后，乃罢曲阳恒山庙之祀，而移祀北岳为山西浑源的恒山。王士禛《池北偶谈》卷一认为此举使“千年因循之论，至是

始厘正焉”。其实，不过是清最高统治者以此显示自己的“高明”罢了。

今天之所谓五岳中的北岳恒山，就是指山西浑源的恒山，而河北曲阳的恒山，则称大茂山。这大概是仍清人之说吧。

山 神

除五岳之外，许多山被人们认为有神灵主之。山神之于山，大致相当于某地的土地神之于该地。有的也不一定是座山一个山神，或许是一座大山，有若干个山神。一方山地，一个山神，如世间行政区域然。山神也常被立庙祀之，如《水浒传》有“林教头风雪山神庙”一回。

许多山神，渐被人们世俗化，其形象同世间官吏。有的山神，也有世间官吏作威作福、欺软怕硬的行为。宋人范镇《东斋记事》辑遗云：“袁州仰山神祠，自唐以来，威灵颇著。幅员千里之内，事之甚谨。柔毛之献，岁时相继。故动以数百羊为群。祖择之向以太常博士知宜春，公帑不甚丰。遇厨饩将匮，致奠于神。启其故，命衙校持杯琬，执群羊，卜之得吉，即已。一祷必驱数十头归。垂尽，复祷。竟亦无他。”又孙光宪《北梦琐言》逸文卷三云：“合州有璧山神。乡人祭，必以太牢，不尔致祸。州里惧之。每岁烹宰，不知纪极。蜀僧善晓，早为州县官。苦于调选，乃剃削为沙门。坚持戒律，云水参礼。行经此庙，乃曰：‘天子郊社，荐享有仪。斯鬼何行僭于天地！牛者稼穡之资。尔淫其祀，无乃过乎！’乃命斧击碎土偶数躯，残一偶。而僧亦力困。稍苏其气，方次击之。庙祝祈僧曰：‘此一神从来蔬食。’由是存之。军州惊愕，申闻本道。而僧端然无恙。

斯以正理责之，神亦不敢加祸也。”牛为太牢，祭天地等尊神乃用之。璧山神一小小山神，如此滥享太牢，当然是非份之福了。

又文莹《湘山野录》云：“太平兴国五年，秘书丞安德裕知广济军。是岁亢旱，因祷于仿山神祠。方炷香，神自帟中冉冉而出。古服峨冠，拱揖而立。安以至诚所感，殊不为惧。遂诉愆亢之灾。答曰：‘某堆阜之神也。又窃乡人之荐，愧无酬答。恨力小地卑，不能兴致云雨。虽云龙司厥职，动息由天。某当为公至主者之所，密候雨信，必先期奉报。’言訖而隐。安是夕梦神白：‘雨候甚迩，只在来早。’及其大澍，千里告足。翌日，公具牢醴以谢之。”这当是小说者之言，旨在对位卑权轻、一切听命于人的小官吏的嘲讽而已。

但是，多山地区的山神信仰，则多仍明显具有自然信仰的色彩。辽宁《海城县志》云：“本境东部有山，供奉山神，以镇虎狼及诸猛兽。居民岁时供奉香火。然专祠山神者尚少，多在七圣、九圣祠中。或曰：山中居民称虎为山神爷，而立庙祀之。按山神即山灵也，不专指虎而言。”老虎是山林中最厉害的猛兽，故人们常将它奉为山神，或认为它是山神的化身。

海 神

四海之神

古人认为，大地的四面，都是大海。古人所知道的大地，也就是我国的大地。因此，他们的概念中，我国四面环海，故天子之国，称为“四海之内”。

古人认为，四海各有海神主之，即所谓“四海之神”。但事实上，我国的四面，并非都是海。因此，后世就以四海为大致如今天地理概念的四海。

《山海经》中，就有东海、南海、北海之神了。《大荒东经》云：“东海之渚中，有神，人面鸟身。珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。黄帝生禺虢，禺虢生禺京。禺京处北海，禺虢处东海，是为海神。”《大荒南经》云：“南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。”《大荒北经》云：“北海之渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰禹强。”“禹强”就是“禺京”，乃一音之转耳。云人面鸟身者，乃鸟亦是海上的精灵，故以其形象的一部分，为海神的形象。

《山海经》中，不载西海之神，或是认为西部无海，且不甚了解，不若其余三海，为人熟知。

后来，又有了西海之神。这样，四海之神就全了，能

与四海之称及四个方向对应。以后，人们给他们取了名字，又给他们找了夫人结了婚。《重修纬书集成》卷六《龙鱼河图》云：“东海君，姓冯名修青，夫人姓朱名隐娥。南海君，姓祝名赤，夫人姓翳名逸寥。西海君，姓勾大名丘百，夫人姓灵名素简。北海君，姓是名禹帐里，夫人姓结名连翘。”传统文化中，四方与中，各有特定的颜色相对应。东方与青相对，故东海之神名“修青”。南方与赤相对，故南海之神名“赤”。西方与白相对，故西海之神的夫人名素简，素者，白也。

《事物异名录》引《黄庭遁甲缘心经》所载四海之神名，又有所不同：东海之神名阿明，南海之神名巨乘，西海之神名祝良，北海之神名禹强。北海之神名，与《山海经》同。

四海茫茫。四海之外是什么呢？人们不知道。人们只知道南海向极南，东海向极东，西海向极西，北海向极北。诸海像方向一样，无限延伸。故人们又将方向之神，来作为海神，四海之神与四方之神，合而为一。《太平御览》引《太公金匮》云，南海之神曰祝融，东海之神曰句芒，北海之神曰玄冥，西海之神曰蓐收。而祝融、句芒、玄冥、蓐收，本分别是主南、东、北、西方的神灵。

《史记·封禅书》言秦并天下后，“雍有二十八宿，风伯、雨师、四海之属”。可见在秦以前，四海之神，就受到人们的立庙祭祀了。不过，在汉武帝之前，国家对四海等山川神灵之祭祠，还是不成制度的，至少是制度不完善的，时有时无。《汉书·武帝本纪》云：“（建元元年）诏曰：河海润千里，其令祠官修山川之祠。”这个诏书，好像没有认真执行，或者只执行了一年，此后仍复故常。因此，宣帝

神爵元年，又制诏太常云：“夫江海，百川之大者也。今阙焉无祠。其令祠官以礼为岁事，以四时祠江海洛水，祈为天下丰年焉。”自此，祭祠五岳、四渎等，皆有常礼，四海大概也是如此了（见《汉书·郊祀志》）。

唐天宝十年正月，朝廷封东海为广德公，南海为广利公，西海为广润公，北海为广泽公（《唐会要》）。后又俱封为王，并规定：立春日，祀东海于莱州；立夏日，祀南海于广州；立秋日，祀西海、河渎并于河中府，西海则就河中府河渎庙望祭，亦即遥祭；立冬日，祀北海、济渎于孟州，北海就济渎庙望祭（见《古今图书集成·神异典》卷二十八引《通典》）。在古代文化中，春夏秋冬四季与东南西北四方相对应，故于立春日祭东海，立夏日祭南海，立秋日祭西海，立冬日祭北海。国家祭祀海神之地，历代不尽相同。

宋代康定二年十一月，诏封东海为渊圣广德王，南海为洪圣广利王，西海为通圣广润王，北海为冲圣广泽王（见《宋会要》）。

海神之祠庙，沿海之地，往往有之，固不限定国家举行祀典之处有之也。如元人袁桷《延佑四明志》卷十五《祠祀考》云，宋元丰元年，安燾、陈睦奉使高丽还，上言请建东海神庙于明州定海县，诏封渊圣广德王。崇宁间，赐额崇圣宫，大观加封助顺，宣和加封显灵。又封附祀风神曰宁顺侯，雨神曰宁济侯。建炎加封佑圣。又清人龚炜《巢林笔谈》卷二云赴海宁，“因便游海神庙。神像如生，庙貌赫奕。金碧丹雘之饰，雕镂磨砌之工，俨然帝王居也”。国家祭祀东海之神，是在莱州，然浙江沿海，也有东海之

神的祠庙。

四海之神中，以南海之神最为有名，最为人尊崇。这也很好理解。南海多风暴海潮，人们希望风涛海神不要危害，便请海神保佑。海神一般是保护人们的，但如果人们祭祀不虔，或触怒了他，他也会兴风作浪为害的。

屈大均《广东新语》卷六言南海神之灵异极详，云：“溟海吞吐百粤，崩波鼓舞百十丈。状若雪山。尝有海神临海而射，故海浪高者既下，下者乃复高，不为民害。父老云，凡渡海至海安所，闻涛声哮吼，大地震动，则知三四日内有大风雨，不可渡。又每月十八日勿渡，渡则撻海神之怒。又云，凡渡海风波不起，岛屿晴明，忽见朱旗绛节，骖驾双螭，海女人鱼，后先导从，是海神游也。火长亟焚香再拜则吉。其或日影向西，巨舶相遇，帆樯鼓侧，楼舵不全，或两或三，时来冲突，火长必举火物色之，举火而彼不应，是鬼船也。火长亟被发掷钱米以厌胜。或与之决战，不胜，必号呼海神以求救。海神甚灵，嘉靖间，有渡琼海者，见海神特立水上，高可丈余，朱发长髯，冠剑伟丽，众惊伏下拜，海神徐掠舟而过，有光景经久不灭。次日，有三舟复见，大噪拒之，风波大作，舟尽覆。语云：‘上海人，下海神’，盖言以海神为命也。粤人事海神甚谨，以郡邑多濒于海。而雷州出海三百里余，琼居海中，号特壤。每当盛夏，海翻俱作，西北风挟雨大至，海水溢溢十余丈，漂没人畜屋庐，莫可胜计。盖海神怒二郡民之弗虔也。故以生人餮蛟鱼。蛟鱼食之而弗饕，又为之嘘吸咸雨，放为咸潮，使水卤积于洋田，逆流万顷，禾苗朽烂，数年而不可复耕，以病二郡之民也。”又述波罗江上南海神庙极

详，云：“南海神庙在波罗江上，建自隋开皇年。大门内有宋太宗碑、明太祖高皇帝碑。其在香亭左右，则列宗御祭文，使臣所勒者也。韩昌黎碑在东廊，宋循州刺史陈谏重书。神自唐开元时，祭典始盛。尝册尊为广利王。岁以立夏气至，命广州刺史行事祠下。祝文书御名。宋真宗赐王玉带。至和元年，加王冕九旒、犀簪导、青犢充耳、青衣五章、朱裳四章、革带钩鑠、绶、素单、大带、锦绶、剑、佩、履、袜。内出花钗九株，桂、楸、簪、钗。署曰赐明顺夫人。明顺者王之夫人，皇佑所封号也。元时，数遣使奉锦幡、销金幡、金银香盒。吴莱《古迹记》言，南海庙有玉简、玉箫、玉砚、象鞭。林霭所献铜鼓，面阔五尺，脐隐起，有海鱼蝦蟆周匝，及宋真宗所赐玉带、蕃国刻金书表、龙牙、火浣布，今皆不存。洪武六年，赐黄金香盒，重十六两，黄绫幡一副，藩臬大夫每春秋仲月壬日致祭。先出香盒于官库，賚至神前，祭毕，复归藏焉。其礼器，祝一，笱四，豆四，簠二，簋二，爵三，铜如爵之数，筐一，尊一，羊、豕函各一。祭品羊一俎，豕一俎，和羹三脔，帛一筐，黍稷二簠，稻粱二簋，枣、栗、盐、稿鱼四笱，韭、菹、醯醢、鹿醢四豆，皆有司存。庙向无祭田，宣德间，吾从祖萝壁、秋泉、南窗三公，始施田六顷六十八亩，在波罗海心沙、东马廊、西马廊、深井、金鼎、石鱼塘。田乃潮田，岁一熟，淤泥所积。女母相生，今又增数顷矣。庙中有道士一房，僧二房，收其租谷。岁仲春十二、十三日，有事于庙。萝壁子孙主道士，秋泉、南窗子孙主二僧。予从兄士煌有碑志其事。而吾乡沙亭，与庙仅隔一江，一舸随潮，瞬息可至。以有祭田之供，辄视之为家庙焉。而沙

亭亦有南海离宫，高曾之所俎豆，灵怪之所凭依。世修其祠，罔或懈。盖生乎南海之上者，祠南海，生乎南岳之下者，祠南岳。亦庶民之礼也，非僭也。”

檀萃《楚庭稗珠录》卷三亦记南海神庙甚详。云每年三月十三日，是南海神的生日，庙中要击鼓，为他庆贺生日。南海神部下，还有“六侯”，分别是：助顺侯达奚司空，助威侯杜公司空，济应侯巡海曹将军，顺应侯巡海提点使，辅宁侯为南海神之长子，赞灵侯为王之次子。又云庙“中门之左，有达奚司空立像，黧面白眼，跣而前望，若有所招呼。司空，外蕃波罗人，随贾舶来，泊黄木湾，携波罗子植于庙。四望舶已举帆去，且望且泣，立化于此。庙人因其身加衣冠而像之。至今千年，勃勃如生。树迨今茂，故庙与江且因以易名”。江云波罗江，庙亦有波罗庙之称。

南海神所主，有越出风涛之事者。宋人刘斧《青琐高议》后集卷三《广利王记》云：“熙宁八年，广西五溪蛮僚相结交趾，大侵边幅，擅杀守令，边陷数州，被害者众。朝廷选命将帅，数道而进，意在破五溪之巢穴于交州之种落，系其主以归献祖庙。一日，海边有战舰数十艘舣岸下，旌旗晖映，饶歌震川。海民曰：‘不闻官兵之来，何遽有此？’乃相与问云：‘君等官军乎？’对曰：‘非也。吾乃广利王之兵，为朝廷先驱三日，当杀彼贼。’少顷，艘离岸，入于烟波，乃无所见。泊大军临海，尽歼丑类之先锋，压当梁之仆木。交趾匍匐请命焉。”这是利用人们对南海神的信仰，来为政治服务。

又苏轼《仇池笔记》卷下《广利王召》云，一鱼头鬼身者，奉南海神广利王旨，请苏轼至水中王宫。广利王出

蛟绡丈余，命苏轼题诗。苏轼为题一诗，中有“圣王皆祀事，位尊河伯拜；祝融为异号，恍惚聚百怪”之句。观者诸仙咸称妙。唯王之鳌相公进言，云“祝融”乃王的名字，苏轼竟敢不避王讳，这是对王大大的不敬。王乃大怒。苏轼叹云：“到外被相公厮坏。”苏轼写诗，触犯了皇帝，“乌台诗案”，险些让他丢了脑袋，后来被流放到广东。这个故事，正是影射那些害他的“鳌相公”。

屈大均《广东新语》卷六又云：“今粤人出入，率不泛祀海神，以海神渺茫不可知。凡渡海自番禺者，率祀祝融、天妃。自徐闻者，祀二伏波。祝融者，南海之君也。虞翻云，祝，大也；融，明也。南海为大明之地，其神沐日浴月，以开炎天，故曰祝融也。祠在扶胥江口。”舟人遇险，呼祝融求救，辄得免。又云祝融乃南海之帝。其都在南岳，故南岳主峰名祝融峰。扶胥江口的，是其离宫。则在屈大均看来，祝融并非就是南海之神，

巨鱼海神

《史记·秦始皇本纪》云：“始皇梦与海神战。若人状。问占梦博士，曰：‘水神不可见。以大鱼蛟龙为候。今上祷祠备谨，而有此恶神，当除去。而善神可致。’乃令入海者赍捕巨鱼具，而自以连弩候大鱼出，射之。”此即是以巨鱼为海神。

古人认为，海中的动物，即是海中的精灵。海洋气候变化，一些海生物即会出现某些先兆。人们遂因果倒置，以为这些海生物引起了海洋气候的变化，是它们在控制着海洋。海生物中的强大者，当然是它们的大王。因此，是海

生物中的强大者，在控制着大海。人们遂认为它是海神。这就是人们将海中巨鱼当作海神的原因。

丑形海神

《太平广记》卷二百九十一引《三齐要略》云，秦始皇于海中作石桥，海神因为之竖柱。始皇求与相见。海神曰：“我形丑，莫图我形，就与你相见。”始皇乃与随从入海四十里，见海神。随从中间预先安排画师在内。待海神出见，画师遂偷偷地用脚画他的像。海神岂不知道，乃大怒道：“皇上负约，速去！”始皇转马便回，马过之处，石桥便塌。画师不及逃走，淹死在海中。

唐人李冗《独异志》卷上所载，亦大致相同。云秦始皇欲观日，乃于海岸造石桥。海神驱使鬼运石头。始皇道：“我很想看看你是什么样子的，可以吗？”海神遂出，并对始皇及其左右道：“我形丑，勿画我形。”有一人心思颇巧，暗以足在地上画海神之状。海神怒，海岸遂崩。始皇幸免，左右皆淹死。

《三教源流搜神大全》卷七所载，与《独异志》同，而以海神为“海若”，乃以《庄子·秋水篇》中的“北海若”当之。又谓其地在文登县，有庙存焉。日从东出，秦始皇欲观日而造桥，所见海神，当然就是东海之神了。

所谓丑形海神，其形到底如何，不得而知。大概是未脱水中生物的形象吧。

伏波将军

伏波将军，是广东一些地区信仰的海神。屈大均《广

东新语》卷六云：“然今粤人出入，率不泛祀海神，以海神渺茫不可知。……自徐闻者，祀二伏波。……二伏波将军者，专主琼海。其祠在徐闻，为渡海之指南。苏子瞻云，自徐闻渡海适朱崖，南望连山，若有若无，杳杳一带耳。舣岸得济，股栗魂丧，相庆再生。咸以为伏波恩我。李伯纪（纲）常祷艺二将军，北得生还。乃书子瞻所作碑，刻石祠中。祠有二，正祠为新息，别祠为邛离。”

二伏波，一指东汉武帝时伏波将军路博德，爵封邛离侯。一指东汉光武帝时的伏波将军马援，爵封新息侯。两人都曾率兵到南方征战。且“伏波”有“伏息波涛”之意，人们既感其恩，慑其威，又嘉其名，遂祀以为神。路博德虽时间上比马援早，但名气远没有马援大，因此，马援所居为正祠，路博德只好屈居别祠了。

在当地的民间信仰中，马援的地位，要比路博德高得多，人们虔诚信仰，奉为大神，据说也十分灵验。《广东新语》言之甚详：“伏波神，为汉新息侯马援。侯有大功德于越。越人祀之于海康、徐闻，以侯治琼海也。又祀之于横州，以侯治乌蛮滩也。滩在横州东百余里，为西南湍险之最。舟从牂牁至广必经焉。滩有四，曰雷霹，曰龙门，曰虎跳，曰挂舵。每滩四折，折必五六里，出入乱石丛中，势如箭激，数有破溺之患。夹岸皆山，侯庙在其北麓。凡上下滩者，必问侯，侯许乃敢放舟。每岁，侯必封滩十余日，绝舟往来。新舟必磔一白犬以祭。有大风雨，侯辄驾铜船出滩，橹声喧阗，人不敢开篷窃视。晴霁时，有铜篙铁桨浮出，则横水渡船必破覆，须祭禳之，乃已。此皆侯之神灵所为云。凡过滩，每一舟拨招者四人，使舵者四人，前

立望路者一人，左右侧竖其掌，则舵随之。然此地仅一姓人知水道，世为滩师，余人则否。其人亦马流（即马援所部流落在南方者）遗裔也。滩为交趾下流，征则叛时，侯疏凿以运楼船。至今石势纵横，宛如壁垒。大小石分曹角斗，奇阵森然。戈甲之声，喧阗十余里外。侯威灵盖千年一日也。祠中床、帐、盘、盂诸物，祝人拂拭惟谨。居民每食必以祭，事若严君。伏波祠广东、西处处有之，而新息侯尤威灵。”

不过，后来，雷州、琼州（海南岛）的渡海者，只祭天妃和龙王，而不去祭伏波了（见清人张渠《粤东闻见录》卷上）。至于什么原因，不得而知。

天 妃

天妃的影响，远在四海之神之上。我国南方北方几乎所有的沿海地区，甚至包括许多离海并不太近的地区，都虔诚地信仰她，隆重地祭祀她。

对天妃的信仰，兴于宋。洪迈《夷坚志》卷十五云：“兴化军境内，地名海口，旧有林夫人庙。莫知何年所立。室宇不甚广大，而灵异素著。凡贾客入海，必致祷祠下，求杯珎，祈阴护，乃敢行。盖尝有至大洋遇恶风而遥望百拜乞怜，见神出现于樯竿者。”又卷二十一云：“绍熙三年，福州人郑立之，自番禺泛海还乡。舟次莆田境浮曦湾，未及出港。或有人来告，有贼船六只在近洋，盖谋脱计。于是，舟师诣崇福夫人庙求救护，得三吉珎。”出港后，果遇贼船六只。危急之时，烟雾突起，风雨骤至，惊波如山。终于借此气候之变，摆脱贼船。既而海又复故常。又云这崇福

夫人，“今进为妃”。

洪迈所说的这位林夫人，或云崇福夫人，就是后人所说的天妃。在洪迈生活的时代，被进为妃了。

关于天妃的出身，有好几种说法。一云乃福建莆田渚洲屿人，五代时闽都巡检林愿之第六女，生于晋天福八年。宋雍熙四年二月二十九日化去。后身着朱衣，往来海上，里人祀之为神灵（明人张燮《东西洋考》）。

一亦云神乃五代闽王时都巡检林愿之第六女，母王氏。神生于宋太平兴国四年三月二十三日。生时地变紫，有祥光异香。生而通悟秘法，预知吉凶之事。乡民以病告，辄愈。长能乘席渡海，乘云游岛屿间，人呼为神女，又云龙女。雍熙四年二月二十九日升华，一云景德三年十月初十也。是后常衣朱衣，飞翻海上，里人祠之，要雨就雨，要晴就晴（《古今图书集成·神异典》卷二十八）。

一亦云神为闽之莆田人，但主于宋元祐八年。生有灵异，幼有法术。长不嫁人，能乘席渡海，驾着云头，游岛屿间，众呼为龙女。雍熙四年上升，或云景德三年，或云绍兴乙丑八月六日。当时，闻空中乐声渐近，有绛云氤氲，自天而下。神乘之上升。是后常衣朱衣，飞翻海上，里人祀之（魏禧《魏叔子文集》卷十六《扬州天妃宫碑记》引诸书）。

一云神姓林，莆田人。母陈氏，尝梦南海观音与以优钵花吞之，已而有孕。孕十四月而始生神。生日是唐天宝元年三月二十三日。生之日，异香闻里许，经旬不散。幼而颖异，甫周岁，在襁褓中见诸神像，叉手作欲拜状。五岁能诵《观音经》。十一岁，能婆婆按节乐神。然因为是官

宦之家，不欲以这些奇事闻于乡里。一次，她曾出其元神救在海中遇大风浪的兄弟。成年后，誓不嫁人。后于某年生日，端坐而逝，芳香闻数里。后屡显灵异，人们遂奉祀之（元人《三教源流搜神大全》卷四）。这又把天妃与佛教联系了起来。

一云神姓蔡，福建闽海中梅花所人。为父投海身死（见张学礼《使琉球记》）。

一云神为三个女子，乃宋徽宗政和来温州道士林灵素的三个女儿（见《琅玕代醉编》）。这大概是林灵素的党徒们编造出来的。后面三说，影响不大。最为流得的说法，大抵谓神为莆田湄州人，五代闽王时都巡检林愿之女，生于五代或北宋年间。生而有灵异，是一女巫，兼有高超的行舟技能和水性。“乘席渡海”，“乘云游岛屿间”，正是民间传说中对她的行舟技能和水性的夸大和神化。她死后，人们便奉之为海神。

天妃作为海神，她的神通有两种。一是助剿海寇，或使人免于海寇之患。二是使舟行之人，免于风涛之患。总之，保佑航海或在海上作业之安全。

人们最重的，是她后一种神通。因为海寇与风涛相比，毕竟后者的危险来得多。因而这一类的故事也就特别多。据说，当舟行之人遇到风涛之患时，只要大呼神助，往往有红灯或鸟来，遇险的人，就能获救。上至出使国外的使节，下至平民百姓，神都救过。

北宋宣和五年，给事中路允迪以八舟出使高丽，途中遇大风浪，七舟溺没，独允迪所乘之舟，见神降于櫓而获救。朝廷遂赐神庙额顺济。

明洪武初，海运风作，漂泊粮米数百万石于落漈（落漈，言水往不可回之处，舟入其中，无法控制），万人号泣待死。遑急之下，大叫天妃，则风回舟转，遂安全到达。相传郑和下西洋，也得到过天妃的救助（郎瑛《七修类稿》卷五十）。

清乾隆间，礼部尚书周煌奉命册封琉球，遇险亦得天妃救助。周有诗纪其事。张应昌《国朝诗铎》卷二十四载其诗，有按语云：“海上天后甚灵应，海舟有急，呼娘妈即速至。乾隆丙子，大司马周文恭公偕侍读全魁穆斋奉命册封琉球。舟至姑米山，台颶大作，触礁几沉。皆呼娘妈。须臾一灯自远至，遂登北岸。次年回朝奏闻，得旨加封号字，公纪以诗。”袁枚《子不语》卷二十四载其事更神奇，然亦有所据：“乾隆丁巳，翰林周煌奉命册立琉球国王。行至海中，颶风起，漂至黑套中，水色正黑，日月晦冥，相传入黑洋从无生还者。舟子主人，正共悲泣。忽见水面红灯万点，舟人狂喜，俯伏于舱，呼曰：‘生矣，娘娘至矣！’果有高髻而金环者，甚美丽，指挥空中，随即风住，似有人曳舟而行，声隆隆然。俄顷，遂出黑洋。周归后，奏请建天妃神庙。天子嘉其效顺之灵，遂允所请。事见乾隆二十二年邸报。”天妃信仰，南方以天妃的故乡闽地和广东等地为最著。北方以天津等地为最著。

《子不语续集》卷一述林远峰（名镐，福建人，诗人）语云：“天后圣母，余二十八世姑祖母也。未字而化，灵显最著。海洋舟中，必虔奉之。遇风涛不测，呼之立应。有甲马三，一画冕旒秉圭，一画常服，一画披发跣足，仗剑而立。每遇危急，焚冕旒者，辄应；焚常服者，则无不应；

若焚至披发仗剑之幅而犹不应，则舟不可救矣。或风浪冥晦，莫知所向，虔祷呼之，辄有红灯隐现水上，随灯而行，无不获济。或见后立云际，挥剑分风，风分南北。舟中神座前，必设一棍，每见群龙浮海上，则风涛将作，焚字纸羊毛等物不能下，便令舟中称棍师者，焚香请棍，向水面舞一周，龙辄戢尾而下，无敢违者。若炉中香灰，无故自起若线，向空而散，则船必不保。余族人之父某言其幼时，逢漳郡官兵征台湾，祭纛教场中。某随父往观，见后端坐纛上，貌丰而身甚短。急呼父视之，已不见。”

福建、台湾（在近代台湾设行省之前，台湾是福建省的一个府）等地，又称天妃为“妈祖”。其庙极多，信仰甚虔。赵翼《陔余丛考》卷三十五云：“吾乡陆广霖进士云，台湾往来，（天妃）神迹尤著。土人呼神为妈祖。倘遇风浪危急，呼妈祖则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻。妈祖云者，盖闽人在母家之称也。”

屈大均《广东新语》卷六云：“天妃神尤灵异。凡渡海卒遇怪风，哀号天妃，辄有一大鸟来止帆樯。少焉红光荧荧，绕舟数匝，花芬酷烈，而天妃降矣。其舟遂得定济。又必候验船灯，灯红则神降，青则否。其祠在新安赤湾，背南山，面大洋，大小零丁数峰，壁立为案。海上一大观也。凡济者必祷，谓之辞沙，以祠在沙上，故云。”

天津谓天妃为天后，有祠云天后宫，乃天妃进后号后之所称。

江汉之间的船家，竟也奉祀天妃（《陔余丛考》卷三十五）。这大概是江汉与大海相通的缘故吧。或是这些船家，是从海洋渔民“转业”而来的，因此保留了奉祀天妃的风

俗，求她保佑平安。在江中行舟，风涛之险，也是常有的。天妃既能救人于海中，当然更能救人于江中了。

天妃的神通，固不限于海上之事，有关她出身的神话中，就是如此。如洪迈《夷坚志》卷十五《林夫人庙》，言天妃向富豪索捐修庙之事。元人王元恭《四明续志》卷九《祠祀篇》引程端学《天妃庙记》，记天妃在北宋未至元代的灵异之事，其中有为民治疫病，人们向她求雨得雨、求晴得晴诸事。又云嘉定元年，她曾助南宋军队打败金兵。《救源流搜神大全》卷四，又说她具有司生育的职能，有人向她祷请求子，竟获应验。褚人获《坚瓠七集》卷一载一事云：“嘉靖乙酉夏，顺天固安高澄，同友周应龙、王仲锦、高进小试于通州。偶游天妃庙，见有跪而求签者，周曰：‘即以此决吾侪之中否。’视之，乃十六签，曰：‘久困鸡窗下，于今始一鸣。不过三月内，虎榜看联名。’是秋，四人果同登。九月往谢，又卜春榜。签曰：‘开花虽共日，结果自殊时。寄语乘槎客，危当为汝持。’己丑，三人俱登第。仲锦除知州，进除知县，澄除行人。独应龙下第，以举人选太原通判。结果自殊。逾年，澄被使琉球，皆以地险为忧。澄往返安宁，应后二句。”则天妃还象民间大多数神灵一样，有预知未来的神通。

天妃的种种灵异，不仅使百姓对她虔诚信仰，也引起了朝廷的注意。南宋高宗朝，她就被封为“崇福灵惠昭应夫人”。封号这么长，很可能在此以前，已有封号，这次是加封。封号中头二字是“崇福”，故洪迈称她为“崇福夫人”。宋孝宗年间，亦屡次加封。光宗绍熙三年，封她为“灵惠妃”。故洪迈亦云“进为妃”。此后，南宋王朝又屡次

加封。元代，兴海运，即将南方等地的税粮，从海上运到京师或其他地方的储粮处，而不从运河运输。这样，大海就显得愈加重要了，因而，对在大海保佑行舟的海神天妃，也就更加尊崇了。至元十八年，朝廷封她为“护国民著天妃”。天妃之称，就由此而来。此后至有明一代，天妃屡显灵异，又屡获加封。清康熙年间，据说天妃助清军收复台湾，论功行赏，遂加封为“天后”，并列入祀典。或云，当时虽有加封，但仍是妃号，到乾隆二年，方封“后”号，称为天后。此后，民间或称“天妃”、“天妃娘娘”，或称“天后”、“天后娘娘”，也有称“妈祖”、“妈娘”、“海神娘娘”，甚至“娘娘”者。记载妃因灵异得封号者，以程端学《天妃庙记》，《古今图书集成·神异典》卷二十八为最详。

三月二十三日，是天妃的生日。信仰天妃的地方，旧时一般都有祭赛之俗。屈大均《广东新语》卷九云：“三月二十三日，为天妃会。建醮扮傀儡童男女如元夕，宝马彩棚亦百队。”也有于此数日祭祀赛会者。

北方天津等地，也是如此。张焘《津门杂记》卷中云：“三月二十三日，俗传为天后诞辰。天津系濒海之区，崇奉天后，较他处尤虔。东门外，有庙宇一所，金碧辉煌，楼台掩映，即天后宫，俗称娘娘宫。庙前一带，则以宫南宫北呼之。向例，此庙于十五日启门，善男信女，络绎而来。神诞之前，每日赛会。光怪陆离，百戏云集，谓之皇会。香船之赴庙烧香者，不远数百里而来，由御河起，延至北河海河，帆樯林立。如芥园、湾子、茶店口、院门口、三岔河口，所有可以泊船之外，几乎无隙可寻。河面黄旗飞舞空中，俱写‘天后进香’字样。红颜白鬓，迷漫于途。数

日之内，庙旁各铺店所卖货物，亦利市三倍云。”或作《皇会论》针砭此俗，渲染更甚。

尚书·擎公

尚书与擎公，也是海船所信仰的神灵。

尚书，姓陈，名文龙，福建兴化人。宋咸淳五年，廷试第一，官参知政事。《宋史》有传。明永乐中，他的神灵救护海船，朝廷封为水部尚书，故称“尚书”。

擎公，姓卜名偃，福建拿口村人。唐末书生。一日晨起，他恍惚看见有两个小鬼，投蛇蝎于井。于是，他在井边阻止人们吸水。大概是人们不肯相信有此事，一定要吸水的缘故吧，卜偃只得亲自喝此井中之水，以自己的死，来使人们相信此井之水确实喝不得。就这样，他以自己的死，救了一乡，因而死后成神。五代时，他屡著灵异。

此二神，见清人姚元之《竹叶亭杂记》卷三。这二人死后，大概都被人立祠祭祠，亦即奉为神。后来，人们又认为他们在海上显灵，如救护海船之类，于是，海船就奉他们为保护神了。

盐池神

盐池在海边。因此，盐池神有时也与海神同封。《元史·成宗纪》云：“（大德三年），加解州盐池神惠康王曰广济，资宝王曰永泽。泉州海神曰护国庇民明著天妃。浙西盐官州海神曰灵感弘佑公。”

这些，当然是地方性的盐池神和海神了。

河 神

古籍中常称黄河为“河”，河神，即黄河之神。

对黄河的崇拜，必然是相当早的，因为黄河流域，是华夏文明的发祥地。滔滔黄河水，哺育了华夏先民。《春秋·僖公三十一年》云：“夏四月，犹三望。”《公羊传》曰：“三望者何？望，祭也。然则曷祭？祭泰山、河、海。曷为祭泰山、河、海？山川能润于百里者，天子秩而祭之。……河、海润于千里。”

一开始，人们所信仰的黄河之神，只是他们那里某一段黄河的神灵，而不是黄河流域共同信仰的黄河之神。这个道理是很简单的。黄河上下数千里，先民们不可能一开始就有整条黄河这样一个概念的。他们所知道的黄河，最初只能是当地的那一段黄河。在他们心目中，黄河就是那一段黄河，黄河之神，也就是那一段黄河的神灵。这种就是地方性的河神信仰。

在整个黄河流域，至少是在黄河流域若干最重要的群体有了统一的文化以后，黄河流域各地共同的黄河之神才可能得以确立。也就是说，这种黄河之神，是文化统一的产物，为同一文化区域的人所共同信仰。

黄河本是自然神，其职能是管理跟黄河有关的事情。但是，后来，他的职能被扩大了，被社会化了。与黄河全无

关系的、全属人与人之间的事，他也要管，人们也会请他管。春秋时，晋国公子重耳，因国内纷争，只得在他舅父子犯等一批拥戴他的人保护下，流亡国外。十九年后，重耳在多种力量的帮助下，将回国即国君之位。这时，子犯担心这外甥可以同患难，不可同享乐，况且，流亡生涯，艰辛而漫长，在那些日子里，谁能确信有这么一天？谁能事事处处都以待未来国君的礼节待他？因此，总免不了有令他不满意的地方。如果他当了国君，要对子犯他们这十九年中的“不是之外”实行报复，那就太可怕了。于是，渡黄河返国时，子犯将一块璧送给重耳，并对他说：“在这十九年中，我跟随您流亡各处，得罪您的地方，真是太多了。这些，连我自己都很清楚的记着，何况被得罪的您呢？现在您要回国当国君了，就请您允许我离开您吧。”重耳是个聪明人，当然理解舅舅的意思，立即向河神设誓道：“如果我不和舅舅一条心，就叫河神来责罚我吧！”说着，便把舅舅给的璧投入河中，以示取信于河神，请他监察。重耳将来是不是和他舅舅一条心，这跟黄河的自然属性风马牛不相及，但竟然也在河神的职能范围之内。（重耳、子犯事见《左传·僖公二十四年》）以黄河为证来发誓者，先秦古籍所载，不一而足。

河神还能凭好恶任意决定战争双方的胜负，主将的生死，甚至还会利用这些大权索受贿赂。春秋时，晋楚之间某次大战的前夕，楚军主将子玉梦见河神对他说：“你把你那心爱的马冠送给我，我保你打个大胜仗。”子玉确实自己制作了一个有玉的马冠，华贵精致，还没有用过。他把这个梦告诉部下，部下劝他割爱，说：“这要对国家有利，连

性命都可以牺牲，何惜区区一马冠。”但子玉不从。后来，两军交战，楚军大败。子玉自杀身亡（事见《左传·僖公二十八年》）。

在行大事之前，人们要祭礼河神，希望得到他的保佑，使事情成功。事成之后，又要祭祀他，作为对他保佑的酬报，并取信于他，希望下次还能得到他的保佑。军事行动，尤其是如此。《左传·襄公十八年》云：“晋侯伐齐，将济河。（晋重臣韩）献子以朱丝系玉二珏而祷曰：‘齐环（齐国主帅）怙恃其险，负其众庶，弃好背盟，陵虐神主。曾臣虎（晋平公，名彪）将率诸侯以讨焉，其官臣偃（献子名偃）实先后之。苟捷有功，无作神羞，官臣偃无敢复济。唯尔有神裁之。’沉玉而济。”“沉玉”就算是把玉献给了河神。“苟捷有功”云云，乃是许愿。意思是说：如果这次行动获胜，我们若不祭祀您，就不敢再渡河回来了。也就是说：如果我们获胜，就一定会在渡河回来之前祭祀您。我们若是不祭祀您，您可以在我们渡河回来时惩罚我们。总之，无非是祈求黄河之神的保佑。又宣公十二年，楚师打败晋师后，也祭祀河神，以感谢他的保佑（见《左传》）。

河神如此威尊权重，神通广大，对他的信仰，自然就盛行不衰了。不仅是在黄河两岸活动的人们祭祀他，国家中央政权，也奉他为国家级的大神，岁时派官员祭祀。后来有的王朝，还给他封爵封王。《史记·封禅书》云：“及秦并天下，令祠官所常奉王地名山大川鬼神，可得而序也。水曰河，祠临晋。”即在临晋地方，建河神庙，祭祀河神。汉宣帝神雀元年，朝廷规定，黄河一年祭祀五次，都是皇帝派使者持节赴临晋河神庙，主持祭祀（《汉书·郊祀

志》下)。唐玄宗天宝六年，封河神为“灵源公”（《旧唐书·礼仪志》四）。宋仁宗康定元年，封河神为“显圣灵源王”（《宋史·礼志》八）。元顺帝至正十一年，又封河神为“灵源神佑宏济王”。这中央政权祭祀、加封的河神，是整条黄河的代表。

地方性的黄河神信仰，特别是有关的神话传说，决不会因其地传入整体意义的黄河神信仰而立即消失，而是往往与整体意义上的黄河神信仰结合、混淆在一起。此外，人们又不断地加工、创造。于是，就形成了各色各样的有关黄河神的传说。

河 伯

河伯是人们最为熟知的河神。相传他能化为鱼、龙。战国时，齐国见一个人对齐王说：“河伯是位大神，我能使大王见到他。”于是，他在黄河水上搭了一个坛。一会儿，只见一条大鱼在游动，他就说：“那条大鱼就是河伯”（《韩非子·内储说》上）。

汉人王逸注屈原《天问》，记载了这样一个故事：有一天，河伯化为白龙，在水边游玩。羿看见了，弯弓搭箭便射，一箭射瞎了他的左目。河伯乃上诉天帝，请天帝将羿杀死。天帝问他怎么被羿射伤的，河伯说：“当时，我正化为白龙出游。”天帝道：“如果你呆在水深处，羿怎么会来射你呢？你化为动物出游，人射动物，合情合理。羿有何罪？”

黄河中有些水生物，体大力猛，有时会使船翻人溺，人莫奈之何。于是，人们便直观地认为，那是河中的精怪。进

而，又以为它们乃黄河之神所化。如果黄河之神是河伯，那么，它们当然是河伯所化了。《淮南子·汜论篇》云：“河伯溺杀人，羿射其左目。”与王逸所载有些不同。这神话故事的民间信仰基础，正就是水生物为水神的观念。黄河流域的有些地区，直到清代，甚至今天，仍有这种观念。东北《海城县志》云：“沿河居民，谓鼃为河神，其所居处为河神府。多崇信之。据云：沿河居民，称鼃为小神爷，事之维谨。偶有犯者，则所有田庐，辄被水冲毁。虽妇人孺子，亦无敢呼其名者云。”

或谓河伯人面鱼身，乃半人半鱼的精灵。比起以巨鱼等体型巨大、性情凶猛的水生物为河伯来，在形象上，有了初步的人化。这也是让他直接以河神的身份介入世事的需要。《重修纬书集成》卷二《尚书中候考河命》云，禹在黄河边，见一长人，“白面鱼身”，从水中出来，自称是河精，并给禹一张《河图》，言治水之事。然后退入深水。于是，禹告诉人们：“臣见河伯，面长人首鱼身，曰‘吾河精’，授臣《河图》。”其实，大禹是想以此表明：他治水，是奉神命行事，并得到了河神的大力帮助。这样，他自然就更有号召力了。

和某些人一样，河伯也好色贪财。《史记·西门豹传》中“河伯娶妇”的故事，是妇孺皆知的。这种野蛮、残忍的风俗，在古代确实存在过。又《史记·六国表》秦灵公八年载：“初以君主妻河。”司马贞《史记索隐》云：“谓初以此年取他女为君主，君主，犹公主也。妻河，谓嫁之河伯。故魏俗犹为河伯娶妇，盖其遗风。”可见嫁给河伯的女子，有时还得有公主的身份，以示人们对河伯的尊崇。

《楚辞·九歌》有《河伯》一篇，就是写以美女嫁河伯的祭祀风俗。不过，这美女已不是真正的人，而或是以木刻的美人代替了。这歌辞就是举行这种仪式时唱的。先唱河伯将与那美女相爱并一起游玩的欢乐、美满，以激起河伯对这些美妙生活清景的神往，使他急切地希望得到人们所奉的这个美女。那纵情漫游的浪漫，那富丽堂皇的香艳，那缠绵悱恻的恋情，这些，足以打动河伯的心：“与女游于九河，冲风起兮水横波。乘水车兮荷盖，驾两龙兮骖螭。登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。日将暮兮怅忘归，惟极浦兮寤怀。鱼鳞屋兮龙堂，紫贝阙兮珠宫，灵何为兮水中。乘白鼋兮逐文鱼，与女游兮河之渚。”而得到美人，又是那样的容易：他只要驾着波涛从上游而下，伸手就能迎接美人。河伯果然被打动了，驾着波涛来到。人们送下美人，他就挽着她的手，随着滔滔波涛，东流而去。“流澌纷兮将来下，子交手兮东行。送美人兮南浦。波滔滔兮来迎，鱼鳞鳞兮媵予”。大群鱼儿跟着他们，像是他们的随从。其实，将木头美人嫁给河伯，总少不了许多陪嫁以及设祭的美食，鱼儿跟着载着木头美人的木筏，无非是想美餐一顿罢了。那么，这是沅湘之地祭祀的河伯，怎么是黄河之神呢？楚沅湘之地可不在黄河流域。近人认为，黄河流域信仰河伯的部族，徙徙到楚沅湘之地，保留了河伯信仰和对河伯的祭祀（见林河《九歌与沅湘民俗》）。因此，《九歌》中的这位河伯，实在是地地道道的黄河之神。

后世又有河伯娶妇乃娶女子之魂的故事。《古今图书集成·神异典》卷四十七《师友谈记》：“东坡云：郭子仪镇河中日，河甚为患。子仪祷河伯曰：‘水患止，当以女奉妻。’

已而河复故道。其女一日无疾而卒。子仪以其骨塑之于庙，至今祀之。”

河伯也很贪财，但也很怕强硬的人。晋人张华《博物志》卷七云：有一个叫澹台子羽的人渡黄河，他带有一块“千金之璧”。河伯便打这块璧的主意。他掀起波浪，派两蛟挟住子羽的船。子羽也不是好惹的，他左手持璧，右手操剑，将两蛟杀死。过了河，子羽方悟刚才一场惊险，是河伯想要他的璧。想想有点后怕，于是，他就把璧扔入水中给河伯，以免河伯再来找他的麻烦。不想河伯看到子羽如此神勇，竟不敢要他的奉赠，跃出水面，将璧还给他。子羽又把璧投入水中，河伯又扔还给他。如是者三。最后，子羽怕这重宝会给他带来灾难，就把它毁掉了。澹台子羽，名天明，子羽是他的字。他是孔夫子的学生，品行高洁的隐士。“庶人无罪，怀璧其罪”。澹台子羽这样有身份的人持千金之璧，也是件危险的事，更不要说庶人了。

河伯也很喜欢获得人们的尊敬。《真诰》记载：从前有一个人，虔诚信奉河神。每天早上，都要到河边去拜河水。如此十年。有一天，河伯就出来与他相见，给他白璧十双，并教他水行不溺之法。

人们又以某些水族，充任河伯的部下。晋人崔豹《古今注》卷中云：“乌贼，一名河伯度事小吏。龟一名玄督郎。鳖一名河伯从事。江东谓鼃为河伯使者。”又托名东方朔的《神异经·西荒经》云：“西海水，有人乘白马。朱赭白衣玄冠，从十二童子，驰马西海水，如飞如风，名曰河伯使者。”

河伯还有女儿。梁朝吴均《续齐谐记》云：“武昌小吏

吴鳬，渡水得五色石。夜化为女子，称是鳬妇。至家见妇翁，被白罗袍，隐漆几，铜唾壶，状如天府，自称河伯女。”这个故事，还见之于刘义庆《幽明录》、刘敬叔《异苑》、任昉《述异记》。这几位都是南朝文学家。故事中的男主人公吴鳬，又作阳羨县（今江苏宜兴）人。那么，黄河神的女儿，怎么会跑到武昌或宜兴来找丈夫？原来，晋室南渡长江，建都金陵（南京），大批北方家族也跟着南迁。他们把北方的文化带到了江南，并和江南文化相融合。因而，黄河流域神话故事中的河伯女，便嫁了一个江南人。这倒不失为南北文化融合的形象化例证。

冯 夷

冯夷是知名度仅次于河伯的黄河神。又称冰夷、无夷、冯循、冯修、吕夷、无夷、冯迟、冯夷君等等。他“人面，乘两龙”（《山海经·海内北经》），是个半人半兽的精灵。

信仰河伯的地区和信仰冯夷的地区，是黄河流域两个最主要的地区，或者说是集团、部族。《竹书纪年》云：“帝芬十六年，洛伯用与河伯、冯夷斗。帝泄十六年，殷侯微以河伯之师伐有易，杀其君绵臣。”顾炎武《日知录》卷二十五认为，“是河伯者，国居河上而命之为伯，如文王之为西伯。而冯夷者，其名尔”。他认为，河伯乃一国的国君，或者是部族首领之类某集团的领导人。那么，这就与河神信仰毫无关系了。其实，这里所说的河伯、冯夷，确是河神。不过，不是指河神本身，而是分别指信仰河伯与信仰冯夷的区域或集团、部族。帝芬十六年，信仰洛水之神洛伯的集团，与黄河流域两大集团——信仰河伯的集团和信

仰冯夷的集团——的联军发生了战争。“帝泄十六年”条的“河伯之师”，是指信仰河伯的集团的军队。

黄河流域的其他地区，都远不能跟河伯地区和冯夷地区相比。因此，河伯和冯夷，成了黄河流域两个最有名的河神。河伯地区的文化，冯夷地区的文化，也会扩大到其他的地区。在那些地区，河伯或冯夷，又跟他们当地的河神信仰融合在一起。所以，河伯有那些不同的形象，有种种的传说。冯夷的许多异名，不是有个“冯”字，就是有个“夷”字。这些众多异名的产生，除了流传音变方面的原因外，冯夷进入到其他地区，与这些地区固有的河神信仰相融合，恐怕也是个重要原因。

河伯集团与冯夷集团之间，也有冲突。大概就是帝芬十六年这两个集团联手斗洛伯集团的那场战争中，联军取得了胜利。河伯集团掠夺了洛伯集团的许多女子，占以为妻——这是古代战争尤其是原始战争的惯例。也许是利益分配不均的缘故，联军双方爆发了冲突，冯夷集团重创河伯集团，将他们所占有的战利品——洛伯集团的女子——抢了过来。冯夷集团的首领，将河伯集团首领所占有的“洛嫫”抢了过来并占为己有。这就是《楚辞·天问》所说的“帝降夷羿，革孽夏民。胡射夫河伯，而妻彼洛嫫”。“夷羿”，即言冯夷集团的首领羿。这一故事，后来就附会河神信仰，演变为“羿射河伯”的神话。

后来，信仰河伯的区域集团，因为它在政治、经济、军事等方面，发展最快，力量最强，处于绝对领先的地位，所以，它的文化，终于覆盖了整个黄河流域，或者说是黄河流域的所有重要地区。黄河流域各地区文化，融合于河

伯文化。河伯也就成了黄河流域各地区共同承认的黄河之神了。《庄子·秋水》云：“秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚崖之间，不辨牛马。于是焉，河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海。”遂与北海若论道。这里的河伯，以黄河的身份，与北海神对话，显然是整体意义上的黄河之神了。

冯夷地区，被河伯文化覆盖后，当地的冯夷信仰也与河伯信仰结合了起来，呈现出地方文化被其他文化覆盖后所产生的有趣现象。他们把冯夷改称为河伯，以适应被河伯文化覆盖的现实。但是，也有人仍称冯夷。因此，这就产生了河伯即冯夷的说法。如段成式《酉阳杂俎》前集卷十四云：“河伯人面，乘两龙，一曰冰夷，一曰冯夷。又曰人面鱼身。”而“人面，乘两龙”，恰恰就是冰夷（冯夷）的形象（见上引《山海经·海内北经》），只不过加上河伯的名称，他也就成了河伯了。又《九歌·河伯》中，河伯“驾两龙兮骖螭”的形象，也是来于冯夷。据此推断，沅湘地区祭祀河伯的人们，他们的先民，当来自黄河流域已被河伯文化覆盖的冯夷文化地区，因而他们所奉的河伯，具有冯夷的形象。

冯夷被称为河伯，有点像强盗受了朝廷招安后的情形。寨主改称将军，甚至服饰也没换，有人称他为将军，但也有人仍称他寨主。当然将军就是寨主，寨主就是将军了。

冯夷成了河伯。河伯是整体意义上黄河的神灵，因此，冯夷也就成了整体意义上黄河的神灵。《庄子·大宗师》云：“冯夷得之，（按：指得道）以游大川。”“大川”，大河，此即是黄河。

后人不理解冯夷与河伯之间的这种关系，就编造出神话故事，试图以此作出圆满的解释。《庄子·大宗师》的释文引司马彪《清冷传》云：“冯夷，华阴潼乡堤首人也。服八石，得水仙，是为河伯。一云以八月庚子浴于河而溺死，一云渡河溺死。”干宝《搜神记》亦云：“弘农冯夷，华阴潼乡堤首人也。以八月上庚日渡河，溺死。天帝署为河伯。”又云：“河伯以庚辰日死。不可治船运行，溺没不返。”以冯夷为一个姓冯名夷的人，死后（或服石成仙，实际上就是服“仙丹”而死）成了河伯。因此，冯夷就是河伯，河伯就是冯夷。

河伯是整体意义上的黄河之神，冯夷也被当作整体意义上的黄河之神，除了冯夷即河伯的解释之外，另外还有一种绝妙的解释。《重修纬书集成》卷六《龙鱼河图》云：“河姓公名子，夫人姓冯名夷君。”又云：“河伯姓吕名公子，夫人姓冯名夷。”既然冯夷是河伯的妻子，那当然也是整体意义上的黄河之神了。

河伯、冯夷是黄河流域共同的河神，但是，他们并不是国家中央政权祭祀的作为黄河代表的河神。中央政权祭祀的亦即列入祠典的黄河之神，称之为“河渎神”，是抽象的、概念化的黄河之神，自然神的性质较为浓重。千百年中，河渎神每年按时享受着庄严肃穆、隆重非凡的祭典，但暗淡无光，缺乏生气，在民间几乎没有什么影响。而河伯、冯夷，则是汇集了许多有关河神的信仰与传说，具有丰富的历史文化内涵，受到黄河流域各地人们普遍的信仰。

人们又以人鬼为河神。上文提到的华阴县堤首乡人冯夷，溺死后为河伯，即是一例。但这是小说家言，历史上

未必实有其人。这里要讲的以人鬼为河神，是历史上确有其人者，死后被人们奉为河神。这些人，生前多跟治河有关。

(1) 王尊。西汉王尊，字子赣，涿郡高阳人。官东郡太守。有一年，其地黄河水泛滥，堤岸危急。附近老弱奔走，恐堤决被淹。王尊亲率吏民，以白马投河祭河伯，无效。他又亲执圭璧，准备被淹死，死后就去面见河伯，交上圭璧，要求控制水势，不要为灾。于是，他在危堤上搭了个棚住下。吏民数千人，都来向他磕头，请他转移到安全的地方，但是，王尊不听。河水漫过堤岸冲下，吏民都急忙逃走，王尊还是不肯撤走。只有一个主簿（相当于秘书长）哭着陪他。大概是王尊无所畏惧的气概感动了河伯，河水漫过堤岸不多久就开始下降，终于降到了安全水位。吏民都很钦佩他的勇气。几年后，王尊卒于任上。吏民便立祠祭祀他（事见《汉书·王尊传》）。据《滑县志》记载，（河南）滑县南一里有河侯祠，这位河侯，就是王尊。他成了地方性的黄河之神；

(2) 陈平。陈平是汉王朝的开国功臣，一代名相。他被称作河神，是在元代。《三教源流搜神大全》卷二云：“河渚，汉陈平也。唐始封（灵源）二字公，宋加（显圣灵源）四字公，圣朝（元）加封四字王，号‘灵源宏济王’。”明冯应京《月令广义·岁令一》亦云：“河神，即汉相国陈平。”这是国家祭祀的河神。不过，此说流传不广，没有什么影响，也没有被官方理会。陈平生前，没有治过黄河，他的业绩，也没有与黄河有显著的直接关系者。他被称为河神，且让他受国家祭祀，真有点莫名其妙；

(3) 金龙四大王谢绪。谢绪，会稽诸生。宋末重臣谢达之孙，谢太后之侄，居钱塘。当时，国事败坏，宋室将亡。谢绪痛苦失望，隐于金龙山。宋亡，元兵入杭州，谢绪叹云：“生不能图报朝廷，死当奋勇以灭贼。”作诗自悼，随即投江而死。元末，朱元璋率军起义。谢绪托梦乡人，说是新主已出，要他们归顺新主，并表示要保佑新主，次年春吕梁山之战，当力助明军。次年，明将傅有德与元将李二战于徐州吕梁山，明军士卒，见空中一神披甲前来助战，元兵大溃。此后，谢绪就开始在黄河显灵。明代成祖年间，谢绪开通黄河壅塞处，拯救遇险船只，屡显灵异。嘉靖中，朝廷下令在鱼台县立庙祭祀。隆庆中，又遣兵部侍郎万恭致祭，封“金龙四大王”（事见明朱国桢《涌幢小品》卷十九、《杭州府志》等）。又据清人翟灏《通俗编》引《金龙大王圣迹记》云，明太祖时，为感谢谢绪助明军，就封他为金龙四大王，立庙黄河之上。其后，谢绪又护漕运，因而又兼为运河之神。

清顺治二年十二月，朝廷封黄河神为“显佑通济金龙四大王之神”。封运河神为“延休显应分水龙王之神”（见清人赵翼《陔余丛考》卷三十五）。此后，金龙四大王就不再兼运河神了。

为什么称谢绪是“金龙四大王”呢？金龙指金龙山，谢绪生前隐居之处。“四”是他的排行。兄弟四人，他是老四。大王，当然是尊称。

那么，谢绪在宋末死于浙江，怎么会在明代成为黄河神的呢？元末，朱元璋他们为了激发人们的反元意识，就将临死前表示“死当奋勇以灭贼”的谢绪拉出来。因为他

是宋室外戚，重臣之后，自然要比一般反元志士的影响来得大。朱元璋他们又造作谢绪会保佑他们的神话，以鼓舞士气，并以徐州吕梁洪一战谢绪“出助”为证，让人们相信这种神话，照谢绪说的那样，归顺明主。徐州就在黄河边，黄河是常出“灵异”的地方。谢绪在那里显了一次“灵异”，此后，那里附近黄河中有什么“灵异”，人们便自然地想起曾在这里“显灵”的谢绪。他在黄河中及附近“显灵”的名气越来越响，故人们把他奉为黄河之神。又恰巧金龙山是他的隐居之处，“金龙”又很容易使人联想到水神。

《陔余丛考》卷三十五云，江淮一带至潞河，无不有金龙四大王庙。则金龙四大王，不仅是黄河之神或运河之神了；

(4) 黄大王守才。黄大王，名守才，字英杰，号对泉，偃师南乡夹河王家庄人。明万历三十一年十二月生。据说他是河神托生，小时候曾有入井不沉之异。长大后，某年大旱，他为百姓找到一泉，灌溉山田。这就是当地十方院的“不老泉”。后来，他的影响扩大到外地，曾设法通黄河之壅，平黄河之水，塞黄河之缺口等。在他生前，怀庆人就为他立生神主于城北回龙庙供奉。某年又大旱，守才为杞县求得大雨，杞人为立生庙。清康熙二年十二月，守才卒，葬县南万安山下。雍正十二年，陈留曲兴集建大王庙祀之，后赐名溥仁观。乾隆间，敕封灵佑襄济王，在开封建大王庙。后屡有加封，光绪五年，加封为“灵佑襄济显惠赞顺护国普利昭应孚泽绥靖普化宣仁保民诚感黄大王”。大王也屡显灵异。别的地方也建其庙。清江浦南临清堰东

的黄大王庙，又名灵佑观。黄大王常化成小蛇出来看戏，还特别爱看河南罗罗腔。人们特地为它竖了一根竹竿，黄大王化作蛇出来听戏，就盘绕在竹竿上，翘首欣赏（详清俞正燮《癸巳类稿》卷十三）。其实，所谓黄大王，乃当地一位精通治水术的巫师。至于化为蛇听戏，更是荒谬。其实，蛇盘于竹竿上，是乘凉。

金龙四大王和黄大王，虽然被国家祭祀，受王朝封号，成了国家级的黄河神，总司黄河。但是，他们并不是以前历代王朝和清王朝所祭祀的河湟之神，即那位代表黄河的河神；

(5) 朱之锡。朱之锡，字梦九，号梅麓，浙江义乌人。顺治进士。官河道总督，治河殚竭心力，在实践和理论方面，都多所建树。积劳成疾而死。死后，盛传成为河神。据说，船上水手，时常见他穿着官服，红灯侍从，往来河上。江淮两河商民，每在黄河中遇险，祈祷即验。所传有关灵异事亦甚多。河南黄河两岸，往往有供着他肖像的庙，称朱大王。常在黄河中运行的船只，亦塑像祀之。乾隆巡视河工，封他为“助顺永宁侯”，春秋致祭。后来，又加封号曰“佑安”。见清褚人获《坚瓠续集》卷三，《清史列传·朱之锡传》等。他生前治河治得很好。死后，人们认为他的灵魂，也一定仍在管理着黄河，安澜保运，故奉他为河神；

(6) 和珅。和珅，清满洲正红旗人。乾隆帝宠臣，官至文华殿大学士，此人专横跋扈，作威作福，招权纳贿，贪得无厌。乾隆帝死后，嘉庆帝即把和珅逮捕入狱，赐自尽。其家产全被抄没。时有“和珅跌倒，嘉庆吃饱”之谚。

和珅死后，人们在他衣带间得一诗，是他临死前所写。诗云：“五十年前幻梦真，今朝撒手撇红尘。他时睢口安澜日，记取香烟是后身。”“睢口”，是河南睢县的黄河口。“和珅”音近“河神”，故他以睢口河神的化身自居，说他日还要在睢口河工中显神通，受人祭祀。实企图以此消除对死亡的恐惧。当时，这首诗广为流传。竟有人真以为和珅是河神的化身，死后又当河神去了（见清梁章钜《浪迹丛谈》）；

(7) 栗毓美。栗字友梅，山西浑源人。嘉庆间，以拔贡官河南知县。道光间官至东河总督，治河有方，在任五年，黄河不为患。又节约治河费用一百三十余万两白银。死后，人们也奉他为河神。陈康祺《郎潜纪闻》卷十一云：“国家怀柔百神，河神载在祀典，每遇防河济运显灵。经历任河漕两督奏于常例外，颁赐藏香，复请锡封赐扁有差。……至朱大王即河督朱之锡，栗大王即河督栗毓美。河神助顺，必先有水族现形，河漕各督，即迎之致祭。其朱色者，众以为之锡；栗色者，众以为毓美也。”亏得朱、栗二姓，都有颜色的意思；

(8) 段明光。段明光是临清地方黄河一渡口的水神，也是个妒神。这个渡口叫“妒妇津”，由她得名。

相传妇人要在此渡口渡黄河，都要穿上破旧衣服，把自己打扮得丑丑的，然后敢渡。否则，妒妇就要妒其漂亮，兴风作浪。若是丑女渡河，则打扮得再好，也风平浪静，这是因为妒妇认为她丑，不屑一妒。因此，妇人在此渡河无风浪者，都自以为是丑女。一些丑女在渡河时，明知自己貌丑，不足以引起妒风妒浪，怕因此引起人们的嗤笑，于

是，在渡河之前，也把自己打扮得更丑。这样，即使渡河时风平浪静，也可以说是打扮得丑的缘故，而不是长得丑的缘故。当地有俗谚云：“欲求好妇，立在津口。妇立水旁，妇丑自彰。”

那么，这妒妇神的出处如何呢？晋代太始年间，有刘伯玉妻段氏者，字明光，性奇妒。某日，伯玉于段氏前诵《洛神赋》，感于洛神之美，戏谓妻云：“有这样美丽的妻子，我就无所遗憾了。”段氏大怒，云：“君怎以水神之美而看不起我？我死之后，何愁不成水神。”当夜，段氏乃投河而死。死后七日，他托梦于伯玉道：“君本愿有水神之妻，吾今已成水神。”伯玉惊醒。此后，他再也不敢渡黄河，怕渡河时，被成了水神的妻子拉去相会。

段明光妒忌成性，甚至不惜生命，因妒自沉而死。成神之后，仍然妒性不改（事见唐人段成式《酉阳杂俎》前集卷十四等）。

江 神

长江对长江流域人们所起的作用，远不如黄河对黄河流域人们生活所起的作用来得大。因此，长江流域人们对长江的崇拜，远不如黄河流域人们对黄河的崇拜之甚。

中国古代的政治文化中心，在黄河流域，与长江流域相距较远。华夏文化，发源于黄河流域。因此，长江虽为我国第一大河流，但江神反不如河神尊崇。

长江之神，也有整体意义上的长江之神与地方性的长江之神之分。对长江的崇拜，开始也是自发性的，因而也是地方性的。大一统的国家出现后，为了便于国家祭祀，也就有了象征整条长江的神灵，即整体意义上的江神。《史记·封禅书》言秦并天下后，“江水祠蜀”。《正义》引《括地志》云：“江渚祠在益州成都县南八里。秦并天下，江水祠蜀。”即在蜀地祭祠象征整条长江（亦即江渚）的神灵。

象征整条长江的江神，不是由某个地方性的江神来充当的，也不是民间产生的。创造这一江神，纯粹是政治行为。因而，这一江神的形象，远没有地方性的江神丰满。他是一个被硬造出来、生按上去的神灵。国家加封号，唐封广源公，宋封广源王，元封广源顺济王。国家派人祭祠。对民间的影响不大。

有人以屈原来充当这整体意义上的江神（见《三教源

流搜神大全》卷二，冯应京《月令广义·岁令一》。死于长江者，大概以屈原的知名度最高，其事最为人熟知，其人最为人敬仰，故以他为长江之神。不过，像以裴说为淮河之神、以伍大夫为济水之神一样，以屈原为长江之神之说，知道的人很少，显然没有被民间所接受。

人们历来信仰地方性的江神，长江的某一段，由某江神主之。有时，一些地区又会造出新的江神。有意思的是，这些地方性的江神，国家一般也是承认的，有的甚至得到了皇帝所封的爵号和所赐的庙额。

有的地方性江神，并没有江神之称，但实际上，在民间信仰中，他管辖着长江某一段的风雨波浪等等。

奇 相

《文选》卷十二郭景纯《江赋》云：“奇相得道而宅神，乃协灵爽于湘娥。”《广雅·释天》云：“江神谓之奇相。”《史记·封禅书》“江水祠蜀”《索隐》亦以奇湘（奇相）为江神。宋人张唐英《蜀梼杌》云：“时下霖雨，祷于奇相之祠。唐英按：《右史》，震蒙氏之女，窃黄帝玄珠，沉江而死，化为此神。今江渚庙是也。”

从以上这些说法来看，奇相乃整条长江的江神了。蜀地所祀整条长江的江神，应该就是她了。不过，象征整条长江的江神，被封公封王，又明显不是女性。如果是女性，应当是封夫人封妃封后才是。因此，奇相当是蜀地的江神。象征整条长江的神灵，祠于蜀，故人们误以为蜀地的江神奇相，就是象征整条长江的神灵了。其实不然。

伍子胥

伍子胥被奉为潮神，或云波涛之神。

伍子胥，名员，楚国人。与父亲伍奢，兄伍尚，并为楚将。后楚杀伍奢、伍尚，又欲捕杀子胥，子胥乃逃奔吴国，与谋国事。吴国以子胥、孙武之谋，西破强楚，北威齐晋，南服越人。吴王阖庐死，太子夫差立。伐越，越大败，越王勾践请和，夫差听了越国贿赂的太宰嚭之言，准勾践之请和，子胥力谏，不听。此后，子胥一直认为越国是吴国的大患，主张伐吴。这就和夫差、太宰嚭发生了尖锐的矛盾。夫差听信太宰嚭的谗言，“乃使使赐伍子胥属镂之剑，曰：‘子以此死’”。即逼令他自杀。子胥临死前，对自己的门客道：“必在我的墓上种梓树，因为梓树可以作兵器，越人打来的时候可以用。把我的双眼挖出来，挂在东城门之上，让我看着越人来灭吴。”吴王夫差听说伍子胥临死讲了这些话，大怒，“乃取子胥尸盛以鸱夷革，浮之江中”。鸱夷，酒榼。鸱夷革，也就是皮革囊，皮口袋。“吴人怜之，为立祠于江上，因命曰胥山”（见《史记·伍子胥列传》）。又《吴地记》云：“越军于苏州东南三十里三江口，又向下三里，临江北岸立坛，杀白马祭子胥，杯动酒尽，后因立庙于此江上。”子胥死后十多年，越国就灭掉了吴国，杀吴王夫差和太宰嚭。大概就在此后不久，人们就立庙祭祀伍子胥了。吴王夫差和太宰嚭，是容不得伍子胥享受庙祭的。吴国被灭，痛定思痛，吴人就更加怀念伍子胥，故立庙以祀，慰其忠魂冤魄！

那么，伍子胥又怎么成为波涛之神的呢？俗以为死于

水的人，就成了水鬼。伍子胥虽然自刎而死，但尸抛江中，魂赴波涛，他的精灵，也就在水中。像他这样叱咤风云的英雄，指挥千军万马，助吴国扬威立霸的大将，死了以后，也与凡人不同。凡人为鬼，他必成神，方与生前相称。故人们遂以他为水神。他又不是一般的水神。人们认为，他含深冤而死，那汹涌的江涛，就是他的冲天冤气所致，波涛不息，冤气长存，以明其冤之深。袁康《越绝书》卷十四《德序外传记》云，子胥死后，夫差闻子胥临死时之言，“以为妖言，甚咎子胥。王使人捐于大江口。勇士执之，乃有遗响，发愤驰腾，气若奔马。威凌万物，归神大海。仿佛之间，音兆常有。后世称述。盖子胥水仙也”。即以子胥为水神，波涛威猛凌厉，咆哮呼啸，是他的鬼魂在“发愤驰腾”，“归神大海”，以泄其冤愤之气。子胥为潮神之说，就是这样来的。

波涛潮水，虽是壮观，但覆舟溺人，大为民害。既是子胥冤愤所致，必为子胥所主。子胥主波涛风潮，则便是波涛风潮之神。要止波涛风潮之患，就得祭祀祈求子胥这位波涛风潮之神。王充《论衡·书虚篇》云：“吴王夫差杀伍子胥，煮之于镬，乃以鸱夷橐投之于江。子胥恚恨，驱水为涛，以溺杀人。今时会稽、丹徒、大江、钱塘、浙江、皆立子胥之庙，盖欲慰其恨心，止其猛涛也。”则云子胥是故意“驱水为涛，以溺杀人”，来泄其冤愤之气。但此说殊无道理，子胥之魂，即有恚恨冤愤之气，当是冲着吴王夫差、太宰嚭等人来的，以他这样的贤者，决不至于迁怒于后人，用波涛滥杀无辜。如果说波涛是子胥冤愤之气所致，并非子胥故意以此杀人，似较符合情理。

由王充的记载可知，伍子胥成了波涛风潮之神后，古越国等地立庙祭祀，其旨主要在祈免风潮波涛之灾，带有祀厉的性质。与当年吴人怜之而立祠，越人敬之而设祭，已大不相同。但是，也有许多地方，特别是吴地，祠伍子胥，其旨则主要嘉其忠，怜其冤，哀其遇，敬其刚，彰其功，而不是所谓祈免风涛之灾。士大夫之祭祀、凭吊、拜谒子胥庙，亦多表敬仰之情，后世尤其是如此。

不管是把伍子胥当成波涛风潮之神，或是忠臣贤相，伍子胥之祠，自当时吴人怜之立祠以后，历代不衰。吴地尤甚。王充《论衡》中，可见当时伍子胥祠之多。分布之广。又《后汉书》云，张禹为扬州刺史，当过江行，部吏云江有伍子胥神，当祀之。此亦将子胥当波涛风潮之神。又吴郡太守麋豹，将远离苏州城的伍子胥庙，移于苏州东门外。南朝宋元嘉年间，苏州吴县县令谢琡，迁庙于匠门内。《隋书》云，高敬德为楚州刺史，城北有伍子胥庙。其俗敬神，祈者必以牛酒，至破产业，敬德乃严为禁止。唐代武则天垂拱四年，江南来了一个神灵们的克星，这就是狄仁杰。他一口气下令毁了江南一千七百余所祠庙，而独存夏禹、吴太伯、延陵季子和伍子胥四庙。狄仁杰之所以不毁伍子胥庙，决不是因为他是波涛风潮之神，而是因为他是忠臣贤相，人人敬仰。如果仅是波涛风潮之神，狄仁杰岂会手下留情？因此，江南六朝以前所祭之神，绝大部分未能流传过唐代，而子胥之神，唐以后尚多崇祀，实在是因为他是忠臣良相之故。

忠臣良相之神，是保护人民的。兴波涛、作风潮之神，是危害人民的。伍子胥神的形象，是如此的矛盾。但这也

可以统一起来。兴波涛、作风潮之神，也可用波涛风潮造福人民。况且，他既掌波涛风潮，就能使波涛风潮不为民害。后来，忠臣良相的伍子胥，就成了这样的一个神灵，也就更受人尊崇了。

相传五代闽王审知，患海中石磅为行船之害。一次，他梦见伍子胥许为开导。乃遣刘山甫祭奠。甫祭毕，忽风雷勃兴，海中有黄物长千百丈，奋跃攻击那石磅。三日不息。待到三日之后，则石港已通畅，乃名之曰甘棠港。又，《宋史》记载，马亮知杭州，会江涛大溢。马亮乃祷于伍子胥祠。明日，潮果然退去。

伍子胥以忠臣贤相而成主波涛风潮之神，为人们平波浪，退风潮，深受人们信仰与尊崇。这也就引来了历代皇帝的重视。唐代景福二年，昭宗封子胥为广惠侯（一作广卫）。钱武肃王钱镠奏改惠应，旋晋吴安王。宋真宗大中祥符五年，赐忠清庙额，封英烈王。徽宗政和六年加封威显。高宗绍兴三十年，加封忠壮。宁宗嘉定十七年，累封忠武英烈威德显圣王（一云忠武英烈显圣安福王），理宗嘉熙三年，封伍子胥之父奢为烈侯，妻嘉应夫人，兄尚为昭顺侯，妻淑惠夫人。元成宗大德三年，改封忠孝威惠显圣王。清雍正三年，封子胥与唐吴越武肃王钱镠、宋安济公张夏同为浙江省江海保障之神。伍封英卫公，庙祀钱塘，钱封为诚应武肃王，庙祀杭州；张封为静安公，庙祀萧山。其后建海神庙于海宁州，皆与配食之列（参见姚福均《铸鼎余闻》卷二，《清朝文献通考·群祀考》卷二）。

历朝封号或重其忠正贤能，这是实实在在的伍子胥；或重其平海涛、退风潮，这是个信仰中的作为波涛风潮之神

的伍子胥；或是二者兼有之，算是虚实结合吧。

在民间信仰中，伍子胥当然不只是主波涛之神，他还有别的职能。宋代，普通人家，也有奉祀伍子胥之俗，无非是以此祈福禳灾，迎祥驱邪。洪迈《夷坚志》卷十三载，昌民间，称伍子胥之神为“相王”，盖人们常称伍子胥为“伍相”之故。李朝隐，字兼美，其家奉祀相王甚谨。某夜，朝隐梦子胥派人以一赋相视，题为《光武同符高祖》。梦觉，不能记忆。次夜，又梦见子胥派人来教他背诵此赋，遂悉记之。南宋高宗绍兴元年，朝廷在江西饶州举行科举考试，李朝隐也前去参加。赋的考题正是《光武同符高祖》，李朝隐便将梦中所背此赋作为答卷，得以中式。后官至左通直郎。赋题中的“光武”是东汉的第一个皇帝光武帝刘秀，“高祖”是汉高祖刘邦。当时，南宋第一个皇帝赵构即位才四五年。这一赋题，显然是以赵构比使汉室中兴的光武帝。

唐代民间，相传有一种怪物，叫“伍相奴”，它要是害人，人们就到伍子胥祠中去告它的状，这样，它就不敢害人了，被害的人，也就好了。见唐人段成式《酉阳杂俎》前集卷十五。伍相奴，从名字上看，即是伍子胥的家奴。家奴当然是害怕主人责罚的，况且，像伍子胥这样的忠臣贤相，怎许家奴出来害人？

有关伍子胥庙的神像，还有许多有趣的故事。唐宋间，大概伍子胥庙甚多。不可能每庙都有文字记载，述其始末。且乡俗之人，识字无多，只管庙的灵验与否，至于庙中所祀神灵的出处本事，是不必管的。只是代代口耳相传，云所祀何人而已。我国文字，音同音近者极多，加上方言，就更为复杂。乡俗之人口耳相传，以意度之，岂能无误？有

许多地方，将“伍子胥”误成了“五髭须”或“五卒须”。庙中的神像，也根据这可笑的名字设计塑成，神像的胡子，分成五撮。说是只有塑成这个样子，神才灵验，否则不灵。见李肇《唐国史补》卷下，王说《唐语林》卷八等。大概他们知道，“五髭须”是位大大的神灵，他的神像不塑成“五撮须”，就不是名符其实的“五髭须”，当然也就不灵了。

浙江温州某地（一说为吴风村）有伍子胥庙，乡间也相讹传为“五卒须”，塑的庙神像，也是长五撮胡子的。旁边还有一祠，叫杜十姨祠，因年代久远，神像的形貌已经看不清了，既然叫杜十姨，那一这定是个女子了。某年秋天，粮食丰收，又到了大兴祭祀、尽情游乐的时候。乡老相谋，以杜十姨嫁伍髭须，将他们合为一庙，重塑神像：当然五髭须还是少不了五撮胡须，杜十姨乃一漂亮女神。不知五髭须为伍子胥，杜十姨乃是唐代大诗人杜甫杜拾遗！（杜甫曾官左拾遗）事见宋人高文虎《蓼花洲闲录》等处。如果他们真的有灵，满腔怨愤的伍子胥，“一生愁”的杜甫，岂不也会大笑一场！

又，苏州盘门伍相祠，本来的伍子胥像是站立的。明代，知府况钟入庙见之，云：“不可使神久立。”遂改塑坐式像。在拆旧像的时候，发现中有石刻文字云：“若要子胥坐，除非二兄过。”“二兄”，即“况”字也（事见褚人获《坚瓠九集》卷一）。

曹 娥

曹娥是古代著名的孝女。她的事迹，主要见之于邯郸淳《孝女曹娥碑》和《后汉书·曹娥传》。

曹娥的祖先，出于周王室。后来，那支家族没落，才来到上虞定居。曹娥的父亲曹盱，是一位巫师，能“抚节按歌，婆娑乐神”。东汉顺帝汉安二年（143）五月，在祭祀波涛风潮之神伍子胥（参见本书）的活动中，曹盱下水迎神，逆涛而上，被淹死，连尸体也无法找到。当时曹娥十四岁，在沿江号哭哀痛十七日，终于投江而死。五日后，曹娥的尸体抱着她父亲的尸体，浮上江面。大概是孝感天地，使她终于以生命的代价，找到了父亲的尸体。曹娥被葬在当地江边。

到了元熹元年（151），当地的行政长官度尚，为了表彰曹娥的孝行，乃命邯郸淳作碑文，立碑于坟。碑文有云：“葩艳窈窕，永世配神。若尧二女，为湘夫人。时效仿佛，以昭后昆”。则直将她看作是湘君、湘夫人那样的水神了。这碑文很有名。蔡邕曾夜摸其文读之，在碑的反面，题了八个字：“黄绢幼妇，外孙齏臼”，盖即打“绝妙好辞”四字的谜语也。

宋代统治者，极迷信道教。或许是为了扩展阵营，壮大气势，足以与佛教抗衡，他们及一些御用文人，御用道士们，想方设法，造出道家的许多神灵来。一些历史上的著名人物，也都被他们涂上了道教神仙的色彩。这还不够，也毕竟麻烦。他们就打民间神灵的主意。当时的宫观寺院，大多被赐以名额。稍有别响的民间神灵，都被封以爵号。民间神灵，本是不属于任何宗教的“土神”，没有神系，各自为神。宋代统治者这么一封，这些民间神灵，就算是道家系统的神灵了。就像是收编土匪部队，给个番号，给个师长旅长的名义，就算把部队拉进了自己的阵营。

曹娥影响不小，宋代统治者当然不会放过。大观四年八月，曹娥被封为灵孝夫人。政和五年十一月，封为灵孝昭顺夫人。淳佑六年六月，封为灵孝昭顺纯懿夫人。又封曹娥的父亲为和应侯，母为庆善夫人。各有封敕至上虞曹娥庙，至明代中叶尚存。

明代，曹娥也被列入祀典，命地方春秋祭祀，神主为“汉孝女曹娥之神”，革去了前代的各种封号，只是名符其实地称她为“孝女”而已（见陆容《菽园杂记》卷十一）。

忠孝是大节所在。曹娥孝女，是孝的道德观念的代表。除了立庙祭祀之外，人们还以别的方式，来纪念她。例如，曹娥庙所临的那一段江，就叫曹娥江。附近镇、馆驿、盐场、霸堰之类的地名，以曹娥命名者不少。

大姑·小姑

江西九江东南鄱阳湖口，有山，一峰独峙。《水经注》所谓“有孤石介立大潮中，周围一里，竦立百丈”者，名鞋山，又名大孤山。彭泽县北，安徽宿松县东，有山，屹立江中，旧云髻山。又因其峭拔秀丽，突兀巉峿，一柱直插天半，特立不倚，别于彭蠡湖之大孤山，乃称小孤山。大小孤山，相距不远。唐人顾况有诗云：“大孤山尽小孤出。”就是言此二山。其地江侧，有一石矶，谓之彭浪矶。附近又有一港，名“女儿港”。

民间遂以“大孤”“小孤”“彭浪”之名，用谐音之法，编织故事。谓大孤为“大姑”，“小孤”为“小姑”，乃姐妹两个。“彭浪”为“彭郎”，是一青年男子，乃大姑（或谓小姑）的夫婿。宋人韩驹诗云：“大姑已嫁彭郎去，小姑还

随女儿住。”人们又将大姑和小姑，都奉为当地水神。

“大姑”、“小姑”显灵的故事，很早就已经有了。干宝《搜神记》卷四云：“宫亭湖（即鄱阳湖）孤石庙，尝有估客至都，经其庙下，见二女子。女子云：‘可为买两量丝履，自相厚报。’估客至都，市好丝履，并箱盛之。自市书刀，亦纳箱中。既还，以箱及香，置庙中而去。忘取书刀。至河中流，忽有鲤鱼跳入船内。破鱼腹，得书刀焉。”这孤石庙，当是大孤山庙。所谓二女子，即“大姑”、“小姑”二神了。可见在当时，大姑、小姑，就早被人们立庙祭祀了。这个故事，为唐人郑还古《博异志》所载王昌龄事所本（参见本书“长江三府神”）。

唐代，对大姑小姑的信仰已极盛。当地官府，亦加祭祀。孙光宪《北梦琐言》卷十二载，大姑、小姑之神，祠于大孤山之上。塑像艳丽。附近江面，风涛甚恶，乘舟经过其地的旅客，都提心吊胆。官府每年都要派员祭祀。唐人杨钁，年纪很轻，游幕江西。正逢秋祭，钁请参加祭礼大姑神。到神庙后，杨钁很喜欢大姑神的容貌，放肆地戏谑。祭毕，开船回。杨见空中云雾中有二女子，容质甚丽，向他而来，并呼他为杨郎，对他说：“我姊姊很荣幸，蒙你错爱，希望你回庙，跟她举行婚礼，故来奉迎。”这女子竟是大姑神的妹妹小姑。杨钁大惊，乃云：“刚才不过是开玩笑。”小姑云：“我姊姊本来是不会对你一见钟情的，是你自己先去惹了她。你如果抛下我姊姊，这恐怕对你没有什么好处。”杨钁大恐，就答应了，但恳请宽容一月，处理家事。小姑亦许之。杨钁归，处理家事毕。一月之期到，遂暴卒。卒时，似有神来迎者。

宋人宋敏求《春明退朝录》卷下云：“大小孤山，以孤独为字。有庙江垸，乃为妇人状。龙图阁直学士陈公简夫留诗曰：‘山称孤独字，庙塑女郎形。过客虽知误，行人但乞灵。’时称佳句。”诗的后两句尤佳，充分揭示了人们的普遍心理。

小姑山上，也有小姑庙。欧阳修《归田录》云：“余尝过小孤山庙，像乃一妇人，而敕额为‘圣母庙’。”

洪迈《夷坚丁志》卷二载一小姑神显灵事云：“吕愿中赴湖北转运，舟行过小孤山，入谒庙。见案上古铜洗甚奇，有款识，爱之。白于神，以所用铜盆易去，置诸行李舟中，扬帆而上。薄晚系缆，独此舟不来。明日先行，达九江。商人继至，言后一舟沉溺，方呼岸上人漉取辎重。吕亟遣往视，果也。篙师云，离庙下未远，便若有物系柁底，百计取之不能动。初无风涛，正尔覆溺。点检所载，虽湿坏，皆不失，独铜洗不知所如矣。他日，有客至庙中，盖宛然在故处也。”

清人毛先舒《小匡》亦载一故事，述小姑神显灵，云：“蔡可宗随父仲敷司理衡州，过鄱阳湖，可宗题小姑庙诗，有狎语。其夜，岸上无柁声。诏朝，官如巡役询之，云：‘昨夜见有冠帔者立船头，我辈谓是夫人玩月，故不敢出耳。’官疑其情而诳，亦置不问。开船，大风陡发，阖家俱溺。岂非小姑作祟欤？小姑本无姓氏，既有庙貌，则物或凭之矣。”乃谓此小姑神并非真的小姑神，人们将小孤讹为小姑，立庙祭祀之后，别的神灵，就来依托庙中，凭庙及神像显灵，并受人香火祭奉。其实，巡役见“冠帔者立船头”云云，很可能就是巡役的假话，即所谓“情而诳”也。

如果是真的，那也可能是“夫人玩月”。只是有了阖家溺死之惨祸，人们才疑神疑鬼，将可宗小姑庙题诗，巡役所见“冠帔者立船头”与此祸联系起来，认为是小姑神在显灵，对可宗轻薄行为的报复。如果真是如此，以一人有轻薄行为而杀其全家，这小姑神，下手也太毒辣了。

大小孤山，风景都不错，又地处长江交通要道，因此，往来之人，一定很多，其地风涛颇恶，再加大姑、小姑灵异声著，芳名远扬，因此，去祭拜求保佑或瞻仰饱眼福的人，一定很多。乘舟经过其地而谈论她们的人，则更多。难免有一些不怕死、不信神的，对她们游嘴滑舌。苏轼诗云：“舟中贾客莫漫狂，小姑前年嫁彭郎。”可见，这些“舟中贾客”，对小姑就不是那么庄重的。难道大姑、小姑，都能将他们一一杀绝？果真如此，早就不会有人跟她们“漫狂”了。

太平天国战争中，太平军以小孤山为炮台，在东岸彭浪矶、西岸小姑洲修筑工事，以巨炮阻击清军水师。两军激战两日，清军占领了太平军的阵地。清军主将之一彭玉麟赋诗《攻克彭泽夺回小姑山要隘》云：“书生笑率战船来，江上旌旗耀日开。十万舟师齐奏凯，彭郎夺得小姑回。”末句说是他彭玉麟彭郎率军收复了小孤山，又切合“小姑嫁彭郎”的民间传说。彭玉麟以夺回“小姑”的“彭郎”自居，英雄美人，香艳风流。此诗传诵一时。对小姑神说来，这位彭郎，是够无礼的了，他竟以小姑的夫婿自居。如果小姑神真的有灵，真的会叫戏谑她的人死掉，把彭玉麟给除了，太平军倒也就少了一个劲敌。

彭玉麟这首诗传诵开后，人们以为，“夺得小姑回”的

功劳，自然就是他“彭郎”的了。不想另一个清军将领不服气，很是懊恼，懊恼自己只会打仗，不会作诗，更懊恼自己的祖宗不好，留给他的姓不是彭，他没法称“彭郎”，因此，自己的功劳给彭玉麟夺去了。据说，他占领小孤山三日，彭玉麟还尚未到呢（参见陈琰《艺苑丛话》，李渔叔《鱼千里斋随笔》）！或云这个将领，就是杨岳斌。因而著名诗人陈三立《江上杂诗》之三咏这一段公案云：“袅袅亭亭绝代人，冰肌玉骨立千春。彭郎夺得专佳话，只倚催妆字字新。”意思是说，彭玉麟得独专“夺得小姑回”的佳话，亦即独擅其功，实在只是得力于他那首诗（陈三立《散原精舍诗集》）。陈三立这首诗，也不那么老实，“袅袅亭亭”尚无妨，“冰肌玉骨”，就非大雅，至于将彭玉麟的那首诗说成是彭玉麟“彭郎”娶小姑所赋的“催妆诗”，对小姑说来，就是“语涉不庄”了。陈三立是江西人，少不了多次过大小孤山，大姑小姑娘姐妹，会杀戏谑她们的男人，她们怎么不把陈三立也杀了？如果这样，近代诗坛上少了一个著名诗人，倒是中国文化的一大损失呢。

婆婆神·婆娑神

有人以为，婆婆神、婆娑神都是酆官、婆官一类的水神。婆婆神、婆娑神的产生，确跟水神有关。不过，她们的产生，十分可笑。

“婆婆神”产生于对邯郸淳《孝女曹娥碑》中言娥父能“按节歌舞，婆娑乐神”二语的错误理解（曹娥，详本书）。“婆娑”，是舞蹈优美之貌。而有人将“婆娑”误成了“婆婆”，再曲解文意，于是就造出了一个水神“婆婆神”（参

见《后汉书·曹娥传》)。

至于婆娑神的产生，情形也差不多。宋代淳佑年间，封曹娥之父曹盱为和应侯。赐封的诏书，当然出于代皇帝拟稿的中书省官员之手，可能还经过皇帝审阅，其中有这么两句：“尔（曹盱）迎婆娑之神，至于溺死”（陆容《菽园杂记》卷十一）。连《孝女曹娥碑》中“按节歌舞，婆娑乐神”中“婆娑”之意也没有理解，竟当成了水神之名。《孝女曹娥碑文》是碑记名篇，曹娥是名人，“婆娑”更是常见常用的词，《诗经》中就有。而御用文人们，甚至可能还有皇帝，文理不通，竟一至于此！

鄱阳水神

明代戚澜，字文湍，浙江余姚人。景泰二年进士，授翰林编修。在家守孝期满，赴京谋官。渡钱塘江，风涛大作。有绛纱灯数百对，照得江水通明。只见九个男子，头包手帕，脚蹬靴子，带剑骑白马，飞驰水面如平地。船上的人大恐，而戚澜云：“不要怕，我知道了。”说着，便推开船窗，只见这九个男子都下马而跪。戚澜问道：“你们不是桑石将军九兄弟吗？”九人称是。戚澜道：“那你们这就去吧，我知道了。”九人立刻散去。戚澜命船家掉头，说有急事，要回家去。回到家里，又对家人道：“某日我就要逝世了。”到那一天，戚澜沐浴完毕，穿上官服，端坐不动。一会儿，前次出现的那九个人率许多披甲士兵来迎。他们从屋上行走，瓦也被他们踏碎了不少。戈矛旗帜，晃耀填拥。一会儿，戚澜断气后，车骑腾跃，前后好像有护卫的人，隐隐入空而灭。后来，大臣丘仲深的夫人入京，舟过

鄱阳湖，夜梦朱衣贵人来见，云：“我是仲深的老朋友戚澜，现在为此湖水神。昨日奉上天之命，应覆数百艘船。请夫人明日不要渡湖。”丘夫人一觉醒来，起身一看，船家正在解缆，准备开船渡湖。丘夫人连忙制止。一会儿，大风顿作，正在渡湖的船只都翻掉了。次日，丘夫人乃渡湖。到京师，丘夫人把这件异事告诉了丈夫。仲深深感老友戚澜之德，乃为文祭之。据说此事千真万确。戚澜的乡人项生当时陪着戚澜渡钱塘江，亲见当时发生的一切，包括戚澜和那九人的对话。项生还有机会读到了丘仲深的祭文。此载明人陆灿《庚己编》卷十。杨慎《升庵外集》卷十三亦载此事，又录了邱公祭戚澜文的全文。

婆官·鄱官

婆官、鄱官神，都是渔船祭礼的水神。

唐代渔民有祭祀婆官神之俗。《全唐诗》载李梦符《渔父词》云：“渔弟渔兄春到来，婆官赛却坐江隈。榔榆杓子瘤杯酒，烂煮鲈鱼满盃堆。”又元稹《和乐天重题别东楼》云：“鼓催潮户凌晨击，笛赛婆官彻夜吹。”

宋代以后，一些地方渔民所祭祀的“鄱官”，或即是“婆官”，盖“鄱”、“婆”音近，或以此而一神二名。清人周寿昌《思益堂日札》卷六云：“鄱官神，不知何人。吾乡（按：湖南）渔船多祀之。每于元夕，箫鼓祀神。江西渔舟亦然。或作《鄱官记》，见放翁诗中。”

岱石王

岱石王是浙江黄岩等地的潮神。《光绪黄岩志》云：

“岱石庙在县西十七里。永初（宋武帝）景平（宋少帝）中建。世传神家婺州，好游观，至大石山而死。是夕，大雨震电，山土剥落，巨石屹立高百丈，耸如人形。咸以为神显异于此，奏封岱石王。又传神尝与钱塘江神竞分其潮三分。今庙北有港，潮生则怒涛惊浪，高可五六尺，颇类钱塘。邑人号断江渡焉。”

张 夏

张夏为杭州地方的潮神。吴自牧《梦粱录》卷十四云：“昭贶庙，在浑水闸东江塘上。神姓张，名夏，雍丘人。宋授司封郎官，为浙漕时，因江潮为患，故堤累行修筑，不过三年辄损，重劳民力，遂作石堤，得以无虞。民感其功，立祠于江塘上。朝省褒赠太常少卿，累封公侯之爵，次锡以王爵，加美号曰灵济显佑威烈安顺王。祠之左右，奉十潮神。又有行祠，在马婆巷，名安济庙。”

陆圭·三女

陆圭是杭州地方的潮神。《续文献通考·群祀考》卷三云：“钱塘协顺庙，祀宋陆圭及其三女。淳佑中，捍潮有功，封广陵侯。三女封显济、通济、永济夫人，赐额协顺。”

十二潮神

十二潮神，各主一月之潮，乃杭州的地方性潮神，祀于协顺庙旁的一小庙之中（见《续文献通考·群祀考》卷三）。

孚佑王

孚佑王是绍兴地方的潮神。《续文献通考·群祀考》卷三云：“庆元四年，封绍兴府宁济庙潮神为孚佑王。先是，徽宗政和六年，封顺应侯。孝宗淳熙末，以卫高宗灵驾功，加忠应翊顺灵佑公，至是，晋王爵。”

萧公

萧公是与晏公齐名的水神。其事见之于元明间人的记载。

萧公名伯轩，生得龙眉蛟发，美须髯。自少年时起，即为人刚正自持，不苟言笑，朴直诚实。善善恶恶，常为乡里排患解纷。宋代咸淳间卒。卒后为神，常附童子，预言祸福，屡言屡中。乡民乃为之立庙于江西临江府新淦县之太洋洲。此后，保江救民，有祷必应，福泽十方。元代，其子萧祥叔死而有灵，合祠于庙。明洪武初，尝遣官谕祭。永乐十七年，萧公之孙天任卒，亦屡著灵异，故亦祀于此。诏封萧公为“水府灵通广济显应英佑侯。益大著威灵于九江八河五湖四海之上（见《三教源流搜神大全》卷七）。

或又谓萧公乃江西清江市人。活着之时，便著灵异，常出元神，救江中覆舟。尝与乡人饮，座间，萧公忽伏几瞑目。一会儿，起顾座客曰，适某处江中有覆舟，遂往救之，若干人俱都获救云云。好事者亟寻至其地访之，果是如此。萧公又能分身之法，有时在同一时间内，赴好几个人的宴请。卒后，家人以桶盛其尸，置于中堂祀之。其家临江，常苦江水冲击弥漫，又失一铁猫。一日，邻人在外地行舟，见

萧公携一铁猫来，说是请将这铁猫带回萧家。邻人不知萧公已死，说铁猫太重，不便附载。萧公把铁猫搬上船，竟然轻如一片。邻人遂如其言。两相叮咛而别。回到家乡，遂将铁猫送至萧家，并说是萧公托他带回来的。萧家大惊，说萧公已死。邻人亦大惊。萧家乃将盛萧公尸体的木桶置于水边，因为他们相信，萧公已成了水神了。明初，朱元璋伐陈友谅，鄱阳湖之役，朱元璋大胜。据说陈部士兵云，他们见空中有红衣甲兵数万，助朱元璋一方。这些神兵的战帜上，大书“萧公”二字。朱元璋遂封萧公爵号，命立庙祀之。萧家子孙家人死后，也多隶萧公神部下，为阴官阴兵。

萧公主要有两大职能。一降乩言事，甚是灵验。因而神棍道士，奉之甚谨，甚至借以谋生。二是作为水神，保护行舟。因而舟人和漕运官兵虔祀之。甚至外国人，也有奉祀萧公者。参见明人《稗史汇编》，清人李调元《新搜神记·神考》等。

四月初一日为萧公生辰，江西一些地方，有祭赛萧公之俗。

晏 公

晏公是与萧公齐名的水神，也是始于江西。但有关他的出身，有不同的说法。

这里先介绍最流行之说。晏公姓晏，名戍仔，江西临江府清江镇人，或云临江县人。生得浓眉虬髯，面如黑漆。平生疾恶如仇，人稍有错处，就要怕被他知道了挨骂。元初，以人才应选入官，为文锦局堂长。因病归，登归舟时，

便奄然而逝。他的随从们，就依礼将他收敛了。但他老家，还不知道他死了。他家乡的人，曾看见他骑着马，带着仆从，在旷野之间，衣冠如故。一个多月后，他的死讯传到家里，人们都很惊骇，原来家乡人看见他在旷野之日，就是他的死日！这就奇了。人们不相信他会死，便开棺视，发现棺中一无所有。因此，人们便相信他尸解成仙去了。于是，便立庙祭祀他。此后，晏公常在江湖河海显灵。凡遇风波汹涌，商船主人只要虔心叩拜，晏公就会显灵，水途安妥，舟航稳载，绳缆坚牢，风平浪静，且这次生意，定然成功（见《三教源流搜神大全》卷七，王性《广志绎》卷四）。姚福均《铸鼎馀闻》卷二引许尚质《越州祠祀记》所载，相似而较略。

那么，晏公本为元代文锦局的官员，怎么会成了水神呢？这大概是他登舟而逝，在水上成神的缘故吧。江西多水，因此，民俗信仰中，也需要水神。不过，晏公神的显荣，他冲出江西，走向全国，还是明初的事。

相传元末明初，天下未定。地处长江下游的常州毗陵，当时还为张士诚占据着。明将徐达率军攻打，屡战不利，朱元璋亲率冯胜等往援。一行十人，扮为商人，乘舟从长江上游，顺流而下。突然江风大作，眼看舟将覆，朱元璋等大惧，连呼神助。忽见一红袍之神，将舟挽至近岸的沙上。朱元璋道：“救我的是谁？”好像听得低低的一声回答：“晏公也。”

后来，天下大定。某一段江岸却不安宁：江岸屡崩屡筑，屡筑屡崩。究其原因，乃是有猪婆龙在下钻爬之故。猪婆龙是鼃的俗称。鼃，也叫鼃龙，也就是现在所说的扬子

鳄，此物体大力猛，常钻溃江岸。要使江岸坚固，就要把此物除尽。但“猪婆龙”之“猪”，与“朱元璋”之“朱”同音，办事的人怕引起朱元璋的误会而招来灾祸（朱元璋是忌讳最多的皇帝之一）。因此，在文书中不敢称“猪婆龙”，而称“鼃”。鼃是另外一种动物，即大鳖。就这样，将鼃之祸，嫁予了鼃。朝廷又以“鼃”与“元朝”之“元”同音，便下旨令将鼃捕尽。桃代李僵，鼃遭此飞来横祸。但捕了鼃，根本不解决江岸崩的问题。因此，还得捕猪婆龙，管不得它与皇帝同“姓”了。但怎样捕法呢？谁都不知道，根本无法捕。有一个老渔民献计道：“应该用炙猪为饵，才能把猪婆龙钓起来。”人们依法而行，果然钓住了猪婆龙，但怎么也拉不起。老渔民又道：“这是猪婆龙四足爬在土石上用力，因此拉不起它。你们取一个瓮，瓮穿在钓丝上，顺着钓丝，一直滑下去，让瓮将底打通，将瓮罩住猪婆龙的头部，猪婆龙就自然会用两只前脚来用力推瓮。这样一来，它的两足浮起，不爬在土石上抗拒，自然就能把它拉起来了。”众人如法行事，果然将猪婆龙钓了起来。这老渔民道：“你们可禀告天子，江岸可成了。”众人问他的姓名，他只说是姓晏，忽然就不见了。后来，江岸果然不再常常崩溃了。朱元璋知道了这些神异的事情，忽然想起：“当年在江中救我的那个人，说是晏公。这老渔民，一定就是他！”于是，便下诏，封晏公为“神霄玉府晏公都督大元帅”。后来，又因为他保佑海运，被封为显应平浪侯。这些，明人田艺蘅《留青日札》卷二十七，郎瑛《七修类稿》卷十二，清人赵翼《陔馀丛考》卷三十五等都有记载。

宋高宗赵构从金人统治之地逃归，渡河，有泥马引途

之异（详见本书崔府君）。元世祖取江南，欲渡黄河，苦于没有船只。夜梦一老人指引。次日，果见一人先涉河，大军就跟着他过了河。遂封此人为答刺罕，与五品印，拨三百户食之。晏公救朱元璋的故事，性质与这些故事相同，无非是说明，朱元璋是真命天子，“帝王之兴，天与神归”，至于晏公献捕猪婆龙之法的故事，又是神灵在佐真命天子经国济民了。天命所归，神灵相助，大明岂会不兴？大张旗鼓地尊崇晏公，无非是借此欺骗百姓，叫他们顺应天命，老老实实地做新王朝的顺民罢了。

又，据《宋史》记载，晏公名敦复，字景初，江西抚州人，官左司谏。退休后，卒，年七十一。至于他是怎样成神的，不详。

又，晏公常在江湖间显灵。三国东吴赤乌年间，建庙于上海周泾之左，奉祀晏公。明世宗嘉靖年间，外洋岛国之人侵犯上海。夜半，闻喊杀声。已而海潮泛滥，他们溺死了八十余人，遂解围而去。

以上二说，俱见《上海县志》。

清人赵翼《檐曝杂记》卷六之说，最为奇特。说是所谓晏公，本不是人，乃长江中的一条棕绳，仙人许旌阳以法印击之，使它获得了仙气，终于成了正神。这更是荒诞不经之说了。

裴 曰 修

裴曰修，字叔度，江西新建人。乾隆进士，官至礼、刑、工三部尚书。所任有政声，尤擅治水，屡奉命勘视河道。卒谥文达。

俗传裘曰修是长江燕子矶的水神，袁枚《子不语》卷十五云：“裘文达公临卒，语家人曰：‘我是燕子矶水神，今将复位。死后汝等送灵柩还江西，必过此矶。有关帝庙，可往求答。如系上上第三签者，我仍为水神；否则，或有谴谪，不能复位矣。’言终卒。家人闻之，疑信参半。苍头某信之，独坚曰：‘公为玉太夫人所生，太夫人本籍江宁，渡河时曾求子于燕子矶水神庙。夜梦袍笏来者曰：‘与汝儿，并与汝一好儿。’果逾年生公。公妻熊夫人挈柩归，至燕子矶，如其言卜于关帝庙，果得第三签。举家大哭。烧纸钱蔽江，立木主于庙旁。旁有尹文端公诗碣。”裘曰修当知其母于燕子矶求子而生他之事，临终前所语，当是安慰亲人之语。这对其亲人来说，当然“宁可信其有”了。而一些好事者如袁枚等，专务新奇，故为之广为传播。

淮 神

淮水之神有二。一是上古神话传说中的淮水之神，一是秦汉之后作为淮水象征而受人祭祀的神灵。

上古神话传说中的淮水之神，叫无支祁。《太平寰宇记》卷十六云：“河南道泗州淮涡神，在龟山之下。《淮阳记》按《古岳渎经》云，禹治水，三至桐柏山，乃获涡水神，名无支祁。喜应对言语，辨江淮之浅深，原隰之远近。形若猕猴，缩鼻高额，青躯白首，金月雪牙，头伸百尺，力逾九象，搏击腾踔，疾奔轻利。”禹命部下庚辰制之，将它颈锁大索，鼻穿金铃，徙淮泗阴，锁龟山之足，淮水乃得安流。

按理说来，淮水要真有神灵，淮水之神真是无支祁，那么，淮水便该平安无事了。但淮水怎么会平安无事呢？所以，人们便以为淮水别有神灵主之。因而，又创造出一个淮水之神，作为淮水的象征。欲通过祭祀等信仰形式，使淮水安流，不为灾害。

秦将淮河列入祀典（《史记·封禅书》）。汉代，祀淮河之神于平氏，皇帝遣使者持节侍祠（见《汉书·郊祀志下》）。唐代，封淮神为二字公，宋加四字公，元朝加封四字王，号“长源广济王”。

人们又将唐人裴说坐实淮神（见《三教源流搜神大全》卷二）。

济 神

济水称为济渎。和淮水之神一样，济水之神，也是秦代列入祀典的。汉代，祀于临邑界中，皇帝遣使者持节侍祠（《史记·封禅书》，《汉书·郊祀志下》）。唐封二字公，宋加四字公。元加封四字王，号“清源汉济王”。或又将楚伍大夫实之（见《三教源流搜神大全》卷二）。所谓“楚伍大夫”，当是伍子胥。伍子胥虽是在吴国出名的，但他是楚人，在楚当大夫。

城 隍

一般认为，城隍神是古代八蜡神中的水庸神发展起来的。此说并不全面。唐文宗开成年间，睦州刺史吕述认为，城隍神合于八蜡中所祭的坊与水庸（见宋赵与时《宾退录》卷八）。这倒是有一定道理的。

周代，在每年十二月，人们都要举行一次盛大的祭祀活动，祭祀八种跟农事有关的神灵，酬谢他们在这一年中对农事的功劳，并兼有祈求他们在未来的一年里更好地保佑人们获得丰收之意。这种祭祀活动，就叫“八蜡”，或简称“蜡”。所祭的八种神灵是：一、先啬，即神农，种植业的创始人。啬是种植的意思；二、司啬，即后稷，农事专家，负责指导种植的人；三、农，古代的田官，负责管理、领导种植业的人；四、邮表疆，始创田间庐舍、开道路、划疆界、规划农田的人；五、猫和虎，因为猫能吃田鼠，虎能吃野猪，而田鼠和野猪，都是对庄稼有害的；六、坊；七、水庸；八、昆虫，祭祀它们，以免虫害（见《礼记·郊特牲》）。那么，坊与水庸是什么东西呢？《正义》云：“坊者，所以蓄水，亦以障水。庸（水庸）者，所以受水，亦以泄水。”坊是用来蓄水、障水的，水庸是用来受水、泄水的。“坊”字又通“防”字。简单地说，坊即堤防，水庸即沟渠，水沟。坊和水庸，是乡村田野的水利设施，用于种植灌溉。

和保护农业田、住宅不受水患。人们认为坊和水庸也都有神灵，故加祭祀。

古代的城市，都有城墙和护城河。城墙简称“城”，护城河简称“池”，因而城市也被称作“城池”。从军事角度提及城市，尤常用此称。城墙实际上也是一种堤防（亦即坊），它虽然没有必要像乡村田野的坊那样起“蓄水”的作用，但它具有、实际上也起到“障水”作用。历史上，小说中，城墙障水之事极多。在战争中，城墙防御敌人，保护己方，与坊“障水”、“蓄水”之理相通。《战国策·秦策一》云：“济清河浊，足以为限。长城巨坊，足以为基。”称长城为“巨坊”，则直接以城墙为“坊”了。护城河实际上也是水庸。水灾时，用以泄水。平时，用于受水。护城河中，必须保持一定的水位。一是防城中火灾，到时池中有足够的水救火。有句成语，就叫“城门失火，殃及池鱼”。二是防敌军或盗贼犯城。总之，坊和水庸，分别和城墙和护城河相比，其规模不同，功用有异，但其形相似，其制相类，其理相同。保护农田和乡村的坊和水庸，得到了人们的祭祀，保护城市的坊和水庸，即城墙和护城河，当然也应该得到人们的祭祀。这样，对城墙和护城河这类城防工事的信仰，也就产生了。人们认为，跟保护农田和乡村的坊和水庸一样，城墙和护城河，也有神灵。这神灵，会使城墙和护城河发挥城市的作用，因而，它是城市的保护神。

城墙和护城河，就是城隍。隍是护城河。《易·泰》云：“城覆于隍，其命乱也。”城墙倒到了护城河里，城墙固然没有了，还连护城河都给填平了。这有多么危险！城隍的

神灵，就叫作城隍神。它是城市的保护神。它的职能，主要是保护城市，不受水火盗贼敌军的侵袭。至于它的职能被大大扩大，则是后话了。

将产生于城墙和护城河的城市保护神称为“城隍”并立祠祭祀，则并不很早。

芜湖城隍神祠，建于三国吴赤乌二年，这里古籍所载的最早的城隍祠。唐之前，有关城隍的记载极少。《北齐书·慕容俨传》云：“（俨）镇郢城。始入，便为梁大都督侯瑱、任约率水陆军奄至城下。于上流鸕鹚洲上造荻洪（以芦苇之类捆在一起，浮在江面，以阻敌船）竟数里，以塞船路。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，冀获冥佑。须臾，冲风飘起，惊涛涌激，漂断荻洪。”其实，这时向城隍神“相率祈请”，乃是“顺士卒之心”，即利用士卒对城隍神的信仰，鼓舞士气。至于狂风突起，吹断荻洪，当然是极为偶然的事情。又《南史·邵陵王纶传》云：“大宝元年，纶至郢州。……而数有变怪。祭城隍神，将烹牛，有赤蛇绕牛口出。”牛为太牢，祭重要神灵时才用。可见当时城隍神的待遇，已然不低。

东汉末至唐代这一段历史时期内，战乱频繁，大小政权，大小军阀，兵匪盗贼，攻城掠地之事，如同家常便饭。有攻即会有守，无攻亦须有守以防攻。坚城深池，易于防守，能增强防卫效果。城墙、护城河为主的城防设施，其作用表现得极为突出，其重要性充分显露。神灵观念使人们认为，城墙、护城河等有神主之。民间乃为城隍之祭，并

立祠以奉，希望城隍神能在冥冥之中保护城市。从上文所引《北齐书·慕容俨传》所载史事，可以看出，在民间信仰中，城隍神保护城市的职能，是很明显的。

唐代以前，有关城隍的记载极少。除史书外，私人著述中，几乎找不到。这并不能证明唐代以前城隍神也极少。唐代以前，城隍神也应该有一定的数量，否则，无法形成唐代城隍神信仰的流行之势，更为明显的是，唐人所记载的城隍祠，不少已是“资格”颇老的了，不是到唐代才冒出来的“毛头”。那么，何以唐代以前的文人，不写有关城隍的文字呢？城隍资历不深，流传未广，仅为某些地区民间信仰。当时的文人，或出身于名门望族，或身为达官显贵，或为达官显贵乃至皇帝的幕客帮闲，或隐逸于岩壑林泉，以他们的活动范围，身份情趣，对城隍这样刚从民间兴起的俗神，不一定知道，即使知道了，也不屑一顾，更不会将这些下里巴人们游戏似地造出来的神灵，形诸笔墨，有伤大雅。

到了唐代，有关城隍的记载就渐多起来了。如唐初张九龄有《祭洪州城隍文》，张说有《祭荆州城隍文》。此后益多。

唐初，天下虽得安定，但以前的战乱，仍使人们心有余悸。经济恢复后，已有实力加强城防。国家的统一和安定，又使各地的联系和交往增多，城隍信仰，也随之传播。人们在巩固城防方面，除了整修加固城墙之外，或还修建城隍祠，隆重地祭祀城隍神。况且，承平时代的祭神，也是人们的一种自娱。不过，在安史之乱前，城隍之祀，似乎还不太多，影响也不大，还未得到官方和文化界的充分

承认。李阳冰乾元间任缙云令，所作《缙云县城隍记》云：“城隍之神，祀典无之。惟吴越间有尔”。可见其时城隍还没有列入祀典。“惟吴越间有尔”，虽不是事实，但李氏非孤陋寡闻之人，吴越之外，其他地方的城隍神信仰，似尚未盛且久。安史之乱中，许多地方的城市保卫战，打得艰苦卓绝，城破之后，百姓惨遭蹂躏。这些，对城隍信仰的流传和加强，起有很大的作用。

城隍的职能，最初是保护城市，不受水火兵匪盗贼的侵犯，这也是城墙和城隍的自然属性。但后来，城隍神又有了其他的职能。《北齐书·慕容俨传》中的城隍神，“公私每有所祷”，似乎就反映了城隍神职能已经扩大，不止是捍卫城市而已。

唐代的城隍神，除捍卫城市这一最基本的职能外，还有其他许多方面的职能。因为，若是天下安宁，无攻城略地之事，水火之灾，也不会太多，所以，城隍所行使的职能，常常是主管生人亡灵、水旱疾疫、赏善罚恶等等，几乎是对城市和城市中的城市人实行全方位的保护和管理，俨然是该城市冥间的行政长官。唐人有许多有关城隍神职能的记载，如：

张九龄《祭洪州城隍文》云：“城隍是保，氓庶是依。”句中的“城隍”，是城墙和城濠。这两句的意思是说，城和城中的百姓，都赖城隍神保护。

李白《李太白全集》卷二十九《鄂州刺史韦公德政碑》云：“大水灭郭（按：外城为郭），洪霖注川。公（指韦公）乃抗辞正色于城隍曰：‘若三日雨不歇，吾当伐乔木焚清祠。’其应如响。”此乃用威胁的方法，令城隍止雨保

城。

唐人戴孚《广异记》云：“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。若得二千人持弓弩物色相助，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，黄河近城下，此退至五六里。”此乃城隍退黄河水而护城。小说家之言，事必非实有，但亦可以见在当时的城隍信仰中，城隍有此神通。

安史之乱中，许远与张巡一起率军民苦守围城睢阳，其间亦祭祀城隍。许所作《祭睢阳城隍文》，有“管井鹳翔，危堞神护”之语，希望城隍一如既往，助军民守城御敌。实乃利用城隍信仰，激励军民斗志。

杜牧为黄州刺史，有《祭城隍神祈雨文》二篇。则城隍不仅有止雨的职能，也有下雨的神通。

《金石萃编》卷一百五十六载张瑀《华州城隍神新庙记》云，唐昭宗乾宁三年，叛臣李茂贞犯京师。华州刺史韩建，请昭宗到华州避难。夜里，韩建却带剑入宫，想刺杀昭宗。走到昭宗居室附近，忽见一神人向他喝道：“你本是一介小卒，受天子厚恩，才有今日，怎么竟敢行弑逆之事？”韩建大惊，仓皇而出。明日访之，方知神人乃华州城隍。可知城隍又是当时正义、道德的捍卫者，他不允许在他管辖的城内，发生不正义、不道德的事。

《太平广记》卷一百二十四云：唐洪州司马王简易，突

然得病。病中，梦见一鬼使，自称丁郢，手执文书，说是奉城隍之命，来迫简易。简易便随他去见城隍神。神命左右取来簿书翻检核对，然后对简易道：“你还有五年阳寿，且放你回去。”据此，则城中之人的生死寿限，人死后的灵魂，也都归城隍负责。后代所谓城隍“主冥籍”之说，可见在唐代就已经有了。

在医疗效果相同的前提下，能治百病的医生，当然比只能治其中一种或数种病的医生影响大，生意兴隆。城隍神的职能扩大到几乎管这个城市的一切，对他的信仰，当然更快、更广地传播了。

由于城隍神影响渐大，传播渐广、资历渐深，官员们可利用城隍信仰导民治民，谋事成事，文人们也不再对城隍神不屑一顾了。再则，唐代有不少文人，与民间有密切的联系，有的甚至长期生活在民间，受着民间文化包括民间信仰的熏陶。此外，唐人祭祀城隍，常用《祭城隍文》。所以，有关城隍的记载，唐代极多。除以上所引外，著名文人诗文与城隍有关者，又如杜甫诗就有“十年过父老，几日赛城隍”之句。羊士谔有《城隍庙赛雨》绝句二首。韩愈官袁州、潮州，都有祭当地城隍文。李德裕曾建成都城隍庙，亦有文。李商隐有《祭兖州城隍文》、《为怀州李使君祭城隍文》、《祭桂州城隍神祝文》、《赛城隍文》等等。

唐中叶以后，城隍信仰大盛。故陆游《宁德县城隍庙记》云唐以来郡县皆祭城隍。赵翼《陔余丛考》卷三十五，亦云唐中叶各州就皆有城隍了。

宋代，城隍神被正式列入祀典，成为国家规定祭祀的神灵。各府州县行政长官，每年按时举行祭祀城隍的仪式。

城隍所管辖的范围，由该级政府衙门所在的城市，扩充到该级政府管辖的整个行政区域。这样，府州县城隍神，就完全同相应的社稷神平起平坐了。城隍神在民间的影响，也远远超过了同级社稷神。民间只祭祀、信仰城隍，而不去理会社稷神了。

府州县的社稷神和城隍神，虽然都是对当地负责的神灵，但二神起源不同，性质各异，职能有别。社稷之神，本是人与自然矛盾的产物，自然神的性质比较浓重，主要职司，在于与土地、种植有关的事项。而城隍神，则本来就是人与人之间的矛盾亦即社会矛盾发展的产物，一开始就带有浓厚的社会性。它产生于城市，它的职能，是保护城市不受侵犯。后来，又成了保护该城市所辖地区不受侵犯的神灵。到唐宋，这“不受侵犯”所包括的范围极广，包括不受兵匪盗贼的侵犯，也包括不受自然灾害如旱涝虫害疫疾的侵犯，以及凶神恶煞厉鬼等的侵犯，并维护当地秩序，监察各人善恶，以降福祸以示劝惩等等。社会经济的发展，特别是商业、手工业的发达，使农业在人们生活中的重要性相对有所下降。府州县的政治中心一向在城市，而经济中心，也逐渐在城市形成，并渐趋重要。战争中，进军多以城市为目标，防御多以城市为屏障。城市的地位和作用，越来越显得重要。

非常明显，与城隍神相比，社稷神有两大弱点。第一，城隍神的职能比社稷神大得多，且包括了社稷神的职能。特别是保护地方不受侵犯这一职能，是城隍神与生俱来的最基本的职能，本是城隍的自然属性。这一职能，对人们说来，至关重要。可惜社稷神不具备这一职能。这是府州县

社稷神与平级城隍神“冲突”中致命的弱点。第二，府州县社稷神跟民间的关系，并不密切。这不仅是因为它们的职能被城隍神所包括，也是因为民间社稷神阻隔了它们跟民间的联系。它们虽然被列入祀典，一年之中，也按祀典接受祭祀。但那是当地官府的行为，与百姓没有什么关系。除了城隍神不谈，百姓自有自己的社神或稷神。府州县社稷神的有无，跟他们没有什么关系。古籍所载，城隍神的故事，民间土地神（社神）的故事极多，而府州县社稷神的故事，则很难找到。可见，民间对府州县的社稷神，是何等的冷淡了。府州县社稷神，虽然有资格老这一个优势，但无论如何也弥补不了这两大弱点。大概优胜劣败的自然规律，也适用于神灵世界吧，府州县社稷神，终于敌不过城隍神，在宋代，人们就已将本属府县社神统辖的民间社神，归城隍神统辖了。本书“社神与稷神”部分所引洪迈《夷坚志》景卷六《孝义坊土地》的故事，就可以证明这一点。

城隍神在民间有极大的影响，而同级社稷神，则在民间几乎没有影响。其根本原因，在于社会的发展，社会政治、经济的变化、社会矛盾的复杂。人们不仅希望粮食获得丰收，而且希望得到神灵的全面保护，特别是保护他们安居乐业，不受兵匪盗贼的侵袭，免遭自然灾害和疾病。这些希望，府州县社稷神不能满足，而城隍神却能满足。

在宋代的民间信仰中，城隍已是当地神灵世界的行政首脑。其职责与同级阳世的行政长官相仿，不外奉行上级的命令，维护本地的秩序，保护本地利益不受侵犯等等。洪迈《夷坚志》中，所载有关城隍的故事极多。若某地有妖

邪鬼魅害人，当地城隍，就有责任去拘捕惩处。《丙志》卷八《赵士温》中，赵为人治怪病，“书符牒城隍、申东岳、奏上帝”。《支志》乙卷七《朱司法妾》云，朱琮妾不堪琮妻王氏虐待，自刎而死，遂为祟。琮请皂阁山道士攘之，道士牒付城隍庙拘禁琮妾。《三志》乙卷八《南京张通判子》云，张通判之次子为鬼所祟，张请擅法术的路当可治之。路书符，俄有一金紫伟人至，路诘之曰：“尔为城隍神，知张氏有鬼祟，何不擒促。”神云“见擒在此”。外来的邪神，城隍有责任驱逐或阻挡。如《乙志》卷十七《宣州孟郎中》载几个地方的城隍神都不许瘟神于其所辖地行瘟。上帝的旨意，城隍神必须执行。如上所引，上帝命令他在所辖地行瘟，惩罚该地百姓，他也只好执行，召所辖诸土地神，部署行瘟事宜。又《支志》癸卷二《滑世昌》云，善士滑世昌，某夜梦有客来访，车骑甚盛，通为城隍神王。既入坐谈话，城隍神云：“明日有非常大灾，民罹非命。君家亦当堕此厄中。以君平时用心慈仁，多所济活，阴功昭著，上帝敕我救尔一家，但财货不可得耳。”次日，其地大火灾，滑世昌一家人无恙，财产化为灰烬。

也像阳世有的官员一样，有的城隍神，也要利用自己手中的权力，谋取私利，发泄私愤，作威作福。《支志》景卷七《鄂州纲马》云，程某押解官马，至汉阳，将卜日渡江。手下小头目云，旧例必具牲酒诣城隍庙祭赛，途中马乃无恙。程怒道：“我取官马，关神何事？”不肯行祭。当晚，马死几半。人们认为是程慢神之报。又《支志》丁卷三《石城庙神》云，赣州石城县重修城隍祠，忘将原祠门口二马塑上。城隍托梦知县吕大年，索要马匹。大年乃捐

俸为塑二马，并塑四锦衣健卒为驭。又癸卷六《城隍庙探雀》载，饶州三少年入当地城隍庙探雀。雀巢高，乃踩在城隍夫人神像上探取。神大怒，三少年俱病。家人携香、纸钱赴庙祈求谢罪，无效。三少年及他们各自的父亲俱死。

像世间的官府一样，城隍的衙门中，也有僚属官佐，连官名也与阳世相同。《乙志》卷二十《城隍门客》云，建康士人陈尧道死后，为城隍府门客，“掌笈记，甚劳苦。”而同里黄森死后，蒙尧道推荐，任城隍判官，“有典掌，绿袍槐简，绝胜在生时”。他们都能预知当地人参加科举考试的结果，这是城隍府的机密。

偷盗赌博，是世间官衙吏胥役卒的惯伎，城隍府中，此类事也是不免的。《乙志》卷十二《肇庆土偶》载，城隍庙中的土偶，偷了官库的钱行赌，被人发现。查土偶之中，有银有钱，都是从官库中偷来的（其实，当是盗贼从官库中偷了藏在土偶中的）。

总之，在宋代民间信仰中，城隍信仰已经普及，府州县的城隍神，就是阳世府州县的行政长官的神灵世界中的化身了。

城墙和城濠，被神化为城隍神。城隍神有人的形象，人的性格，这又是神的人化。唐宋时，城隍神被赐于封号，又多以人鬼实之。这些都是将城隍神的进一步人化和世俗化。

唐昭宗光化元年，封华州城隍为济安侯。这带有酬报的性质，因为华州城隍喝退了前去行刺昭宗的韩建，救了昭宗的命

五代时所赐城隍的封号，可考者有：

杭州：后唐废帝清泰元年十一月，改封为顺义保宁王。既是改封，在此前当已有“王”的封号，否则，应云“封”或“加封”。

湖州：与杭州城隍改封为顺义保宁王同时，封为阜俗安成王。

越州：（绍兴）后梁开平初，封崇福侯。与湖州城隍封为阜俗安成王同时，又封为兴德保闾王。

蒙州：后汉隐帝乾祐三年八月，封灵感王。

处州龙泉县：广顺侯。

鄂州：城隍王，万胜镇安王。

越州萧山县：用越州城隍初封之号，称崇福侯。

昭州立山县：用蒙州时封号，称“灵感王”。

台州五县，吴越时皆封王爵：临海曰兴国，黄岩曰永宁，天台曰始平，仙居曰升平，宁海曰安仁。

温州：富裕侯。

处州：仙都侯。

钱塘县：安邑侯。

临安县：霸国侯、王。

兴国：高陵王。

筠州：新昌盐城王。

潭州：定湘王。

泉州：明烈王。

潼川：兴元安平将军。

汉州：彭州安福将军。

邛州大邑县：安静神。

广州：羊城使者。

襄阳：庙额“孚济”，封号保汉公。

宁国：庙额“灵护”，封号佑圣。

隆兴：庙额“显忠”，南唐时封辅德王。

安庆、益阳、芜湖：封号皆为辅德王，与隆兴同。

抚州、黄州、复州、南安、临江：封号或称显忠辅德王，或称辅德显忠王。盖以隆兴庙额混南唐所加封号为一。

宋代，各地城隍的封号，更是五花八门。可考者如：

临安府：南宋绍兴三十年，封保顺通惠侯，南宋末又封显正康济王。

绍兴府：绍兴初赐额“显宁”，淳熙三年，封昭顺灵济孚祐忠应王。

台州府：庙额“镇安”，封顺利显应王。

吉州：庙额“灵护”，封威显英烈侯。

筠州：庙额“利祝”，封灵佑顺应显正王。

袁州：庙额“显忠”，封灵惠侯。

濠州：庙额“孚应”，封灵助侯。

建宁：庙额“显应”，封福应惠宁侯。

溧水：庙额“显正”，封广惠侯。

惠安：庙额“宁济”，封灵安昭祐侯。

邵武：庙额“显祐”，封顺济训顺侯。

泰宁：庙额“广惠”，封靖惠孚济侯。

韶州：庙额“明惠”，封善祐侯。

成州：庙额“灵应”，封英祐侯。

开封：庙额“灵护”，初封广祐公，后进祐圣王。开封是北宋京师。皇宫别有城隍，初封昭祝侯，后进爵为公。

拱州：庙额“昭灵”，封惠烈夫人。盖俗传宋襄公之妹。

乃城隍神中少见的女性。

开德：庙额“显应”，封感圣侯。

解州：庙额“灵佑”，封镇宝侯。

浚州黎阳县，庙额显固，封灵护伯。

各地城隍的封号，到明代初年，才被统统革除。

人们又奉历史人物为城隍神，也就是以人鬼为城隍。被某地奉为城隍的人，一般跟该地总有些关系，且除少数外，绝大多数是对该地有过贡献的人，或保护过该地使不受侵犯，或是官该地而有惠政，或是乡贤中热心于公益事业造福桑梓者，或是当地名人。盖亦《祀典》所云“凡御灾捍患，有功德平民，则祀之”之意也。当然也有牵强附会，出之于传说者。

晋人桓彝为宣州城隍神。唐开元末，宣州有个当司户的官死后，就被带去见城隍。城隍所居，殿宇崇峻，侍卫甲仗森严。司户既入，城隍便问他生平行事。司户力陈自己无罪，不当短命早死。城隍听了，道：“确是这样，当放你还阳。你可认得出我是谁？”司户道：“鄙人浅陋，认不出来。”城隍道：“吾即晋宣城内史桓彝也。卒后为此神，管此郡耳。”司户还阳后，便把此事告诉世人（事见《太平广记》卷三百零三）。桓彝任宣城（即宣州）内史（地方最高行政长官）时，有惠政，深得百姓爱戴。他死后，百姓怀念他，希望他的灵魂当宣城冥间的长官。城隍神正是冥间的行政长官。所以，就有了桓彝为宣州城隍神的说法。

绍兴城隍为庞玉。见陆游《嘉泰会稽志》。庞玉，长安泾阳人。魁梧有力，熟知兵法。在隋朝做官，任监门直阁。隋亡，率万骑归唐。此后历任越州（绍兴）总管、梁州都

督、监门大将军。卒，赠工部尚书、幽州都督。庞玉任越州总管时，为百姓做了不少好事。他死后，越州百姓怀念他，故将他奉为城隍神。

天台城隍为屈坦。唐代的台州，辖境大致相当于今天的天台地区。州衙门的所在地是临海。台州的城隍庙，在大固山东北，唐武德四年建。三国时，东吴尚书仆射屈晃，他的妻子梦与神遇，怀了孕。生下一子，取名屈坦。屈坦有异术，能兴云雨。后与母俱隐山中。唐代，以屈氏故居为州衙门，遂奉屈坦为城隍。据说，这城隍还挺灵验，水旱祈祷多验。见陈耆卿《嘉定赤城志》卷三十一。屈坦是台州衙门房产的故主，按例，祀为衙门的土地神，较为合适。而将他奉为城隍，大概是他当地百姓信仰中的影响已较大，地位已较高，将他奉为土地神，好像有点大材小用，委屈了他，遂将他奉为城隍神。

宋代镇江、庆元、宁国、太平、襄阳、兴元、复州、南安、华亭、芜湖等地的城隍是纪信。纪信是刘邦手下的将军。有一次，刘邦被项羽围困在荥阳，很是危急。纪信乘了刘邦的战车驰出，将楚兵都引过来，刘邦乘机突围。项羽发现汉军主车里的人不是刘邦，而是纪信，大怒，下令把纪信烧死。纪信舍身救主，是高尚的行为，值得人们崇敬，故祀以为神，后又奉他为城隍。

宋代隆兴、赣州、袁州、江州、吉州、建昌、临江、南康等地，都奉灌婴为城隍神。灌婴是汉高祖时的开国功臣。汉高祖死后，吕后专权。吕后死，她的娘家人吕禄等欲为乱，灌婴与周勃、陈平等一起，诛灭诸吕，立文帝。此后，灌婴历任太尉、丞相等要职。

宋代福州、江阴，以周苛为城隍神。周苛是刘邦部将。楚汉战争期间，刘邦命周苛守荥阳。楚军破荥阳，生擒周苛。项羽对周苛道：“为我将，以公为上将军，封万户侯。”周苛不从，并说他“非汉王敌”。项羽怒，遂烹周苛。

宋代真州、六合，以英布为城隍神。英布为秦汉间人。少时犯法被黥（脸上刺字），故又名黥布。秦末，在项羽部下带兵作战，屡建奇功，被封为九江王。后归汉，佐刘邦定天下，封淮南王。刘邦杀戮功臣，英布惧而反，刘邦亲自率军讨伐。英布败逃越地，被杀。

宋代和州城隍为范增。范增是项羽的谋士，深得项羽敬重，被尊为“亚父”。鸿门宴上，项羽不用范增杀刘邦的建议，范增深感失望，知道项羽非刘邦敌，不能成事。刘邦又用反间计，使项羽怀疑范增，渐削其权。范增遂告归，至彭城，疽发背而死。

襄阳谷城的城隍为萧何。萧何是汉高祖刘邦的开国名相。汉定天下，刘邦以萧何为第一功臣。

兴国奉姚弋仲为城隍。姚弋仲为后秦大将，任右丞相等职。其子姚萇称帝，追谥景元皇帝。

鄂州城隍为焦明。焦明是焦度的父亲。焦度，南齐人，少有气概，闲习弓马。沈攸之反，焦度守郢城（亦即鄂州）有功，尝于城楼上辱骂攸之，人呼其楼为“焦度楼”。焦度后官至游击将军。《南史》有传。按理，焦度曾保卫过郢城，郢城的城隍，应当是他，但不知怎么，竟成了他的父亲。

筠州城隍为应智顓。唐初，筠州称靖州，应智顓曾为该州刺史。史称他任靖州刺史时，功德及民，民甚爱之。故

他卒后，当地百姓又奉他为城隍。

南丰城隍为游茂洪。唐开元中，游茂洪曾任该县县令。

溧水城隍是白季康。唐代，白季康曾作该县县令。

新昌城隍卢某，相传是西晋时该县的行政长官。

绍兴的嵊县，城隍陈长官，相传曾是该县的行政长官，但轶其名。

昌国城隍为茹侯。茹侯即该县人，大概他生前为该县做了不少有益的事，故被奉为城隍。

临安县城隍为钱镠侍童。相传五代吴越王钱镠一日方睡，炉上所烧水沸，一侍童又添了些冷水。钱镠道：“我正要想叫他添水，他就去添水，可知他能先知道我的意思。这还了得？不可赦。”遂杀之。此后，这侍童的鬼魂常常作怪。钱镠为了安抚他，封他为厉国侯，命他永为临安土地神。故临安土地神的塑像为一十余岁童子。见《嘉祐杂志》。到了南宋时，这个临安的小土地神，又被转称为城隍。见赵与时《宾退录》卷八。宋代，土地神是城隍的部下。按阳世之例，土地神也自然可升迁为城隍神。

安徽舒城，宋代名龙舒。淳熙年间，李异为该地的行政长官，有德于民。死后，当地百姓遂相传他成了该地的城隍。（同上）

邕州城隍为苏缄。苏缄，宋熙宁中，以皇城使知邕州。外敌入侵，苏缄率军民固守四十余日。城陷，合门皆自焚死。神宗赐谥忠勇。敌又谋犯桂州，忽见大军从北来，呼曰苏城隍督兵报怨，敌惧而撤退。邕州为苏缄立庙（事见《宋史·苏缄传》）。

范旺为顺昌城隍。范旺为顺昌巡检司军校。绍兴初，俞

胜等作乱，军士请降，旺云：“吾等父母妻子，并受国恩，今不能讨贼，有死而已。”贼怒，杀旺及其妻子。贼平，旺死迹在地，隐隐不没。邑人乃祀之为城隍神。

苏州的城隍，资格很老，是春申君。见范成大《吴郡志》。春申君是楚国名相，著名的“战国四公子”之一。考《史记·春申君列传》云：“春申君请封于江东，考烈王（楚王）许之。春申君因城故吴墟，以自为都邑。”这“都邑”就是苏州。《吴地志》亦云：“春申君尝造蛇门，以御越军。”因此，春申君受吴人祭祀，并被奉为城隍也固宜。

元代，在京师建城隍庙，祠国家级的城隍。国家级的城隍，是整个国家的保护神。《续文献通考·群祀考》卷三云：“元世祖至元五年正月，上都建城隍庙。七年，大都始建庙，封神曰祐圣王。文宗天历二年八月，加王及夫人曰护国保安。”这是国家级城隍之始。宋代京师东京、临安虽也都有城隍之祀，但那是京师所在府、城的城隍，不是国家级的城隍。

明初，礼部大臣上言，城隍“宋以来，其祠遍天下。或赐庙额，或颁封爵，至迁就傅会，各指一人，以为神之姓名。按张九龄《祭洪州城隍文》曰：‘城隍是保，氓庶是依。’则前代崇祀之意有在也。今宜附祭于岳渎诸神之坛。”朝廷乃整顿城隍之祀，将各地城隍的种种庙号封爵，尽行革除，重新统一加封。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、滁州的城隍，皆封王爵。其余府城隍为“监察司民城隍威灵公”，秩正二品。州城隍为“监察司民城隍灵佑侯”，秩三品。县城隍为“监察司民

城隍显佑伯”，秩四品。并各赐相应品级的服饰，装点神像。

洪武三年，又下诏去府州县城隍封号，只称某府某州某县城隍之神，正像阳世只称某府知府某州知州某县知县一样。

未几，朝廷又对城隍祠作了规定：“令各庙屏去他神。定庙制，高广视官署厅堂。造木为主。毁塑像舁置水中，取其泥涂壁，绘以云山。”可见当时的城隍庙，或有其他神灵陪祀。规定城隍庙的结构规模与当地政府正衙厅堂一样，则明显将城隍神与阳世行政长官并列，作为统辖该处的阴间行政长官。在此之前，各地城隍庙中所供城隍神，都是塑像或雕像，是人的形象。这时，大臣们认为，城隍本是无生命之物的神灵，不是人鬼，因而不应有人的形象。故朝廷下令，以木主代神像。木主就是牌位，一块木板，上面写上神的名号。但是，民间思维、民间祭祀，都是重形象的。神像有很强的形象性，而木主则基本不具形象性。人是万物之灵，塑成人形的神像，更与人切近，更能使人从生活经验感觉到神的威灵。且既是神，当然有人性，便也不妨有人的形象，古代神话中的自然神，已然如此，后代的神灵，不管什么神，都是如此。更何况，城隍庙中供奉他的神像，而不是他的神主或木主。许多地方，更是以人鬼充当城隍。就拿封官封爵、仿阳世衙门建庙，不也是把城隍当人，而为何不许城隍有神像，要以木主代之呢？这在道理上说不通，在实践中也行不通，城隍神作为人的形象，在民间信仰中，早已牢不可破。所以，虽然皇命如此，但地方的城隍庙中，还是没有把神像换成木主。陆容《菽园杂记》卷五云：“城隍之在祀典，古无之。后世以高城深

池，捍外卫内，必有神主之，始有祠事。惑于理者，衣冠而肖之，加以爵号，前代因袭，其来久矣。”明初朝廷令各地城隍庙“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，千古陋习，为之一新。惜乎今之有司，多不达此。往往塑为衣冠之像，甚者又为夫人以配之。习俗之难变，愚夫之难晓，遂使皇祖明训，托之空言”。

明代国家级的城隍，为京都城隍。洪武三年九月，明京都城隍庙成，木主用丹漆字涂金，旁饰龙文。“城隍”是城墙和护城河，是物而不是人，所以不用泥塑木雕的人形神象，而是用神主，亦即在一块木板上写上城隍之神的字样，作为城隍神的依附之处或象征。迎京师城隍入庙时，用王者仪仗。洪武帝亲自为文祭告。二十年，京师改建庙，洪武帝诏曰：“朕设京师城隍，俾统各府州县之神，以监察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得幸免。”以京师城隍为国家级城隍，统各府州县城隍，显然不能。就行政区域而言，京师亦相当于一个府，京师的行政长官是“京兆尹”，而不是皇帝。京兆尹无权统辖天下府州县，京师城隍，怎能统各府州县城隍，成为冥间世界的中央首脑？明王朝定都北京后，在北京城之西建国家级的城隍庙，名“大威灵祠”。岁时祭祀。

省级城隍，配祀于中央级城隍庙，而各省无城隍庙。明制，地方行政长官莅任，要拜祭当地同级的城隍，省级长官莅任，就只得去拜谒省衙门所在地的府城隍。或以为这于理不通，各省当立布政使司城隍。布政使司，是管一省民政的省衙门。田艺蘅《留青日札》卷二十八云：“京师都

城隍庙，以天下十三省城隍之神配享，礼也。仲夏，皇帝遣官致祭。南京仲秋祭之。则各省当立布政使司城隍庙，乃礼也。如浙江则当题其主曰：‘浙江等处承宣布政使司城隍之神’，而以杭州府城隍之神配享，置主于殿中之左，又次而以仁和县、钱塘县城隍之神分配于东西两庑，庶几事体合宜。今但称杭州府城隍，是上无一省而下无两县也。与府院分祀孔子之制有异。又总制部院三司莅任之日，必斋宿谒庙，而反行四拜礼于一府之神，是以亲临上司而跪拜于属官也。何冠履例置、幽明悖理之若是哉？不若斋戒拜谒于先师孔子庙亦为合理也。世有议礼君子，举吾言而奏行之，以正祀典，以妥神灵，亦可备国家二百年之缺典也。”这当然仅是空发议论。

郡州县城隍之祀，宋代已遍天下。相当于省的城隍则无有。明省衙门所在地不设省城隍庙，而只有府城隍庙，亦承前代之旧耳。

此后的城隍信仰，一承明制，直到十九世纪五十年代，才基本绝迹。

京师城隍与省城隍，与民间没有什么直接的关系，因而在民间也没有什么影响。跟民间有密切关系的，是府州县的城隍。

按照明代规定，府州县城隍神，跟府州县行政长官平级，连衙门都一样规格。天下各府州县都有行政长官，也都有城隍神。行政区域设置有变化，城隍设置也跟着要作相应的变化。甲县的某地区划入乙县，这一地区，当然不再归甲县的知县管辖，而是归乙县的知县管辖了。同样，这一地区，也就不再受甲县的城隍管辖，而是受乙县的城隍

管辖了。两县合并，当然只能有一个县衙门，一个知县，同样，也只能有一个城隍庙，一个城隍神。一县分为两县，当然要有两个县衙门，两个知县，同样，得有两个城隍庙，两个城隍神。就明清江苏言之，昆山县析出新阳县，常熟县析出昭文县，无锡县析出金匱县，都要再建一城隍庙，设城隍神。

府州县行政长官，保护和管理府州县全境，府州县的城隍，也有这种职责。城隍神总辖当地阳世阴世及阴阳相涉的各事，在冥冥之中，处理人与人、人与鬼、鬼与鬼之间的各种矛盾纠葛。但说到底，鬼是不存在的，城隍神，除了泥塑木雕或木主之外，也是不存在的。因此，城隍神虽然与当地行政长官同样级别，同样高广的衙门，但实际上，他不可能有任何行政活动。城隍的影响，全在于通过人们对他的信仰来实现、来起作用。

战争年代，作为城市保护神的城隍，当敌军攻城时，能起到鼓舞守城军队士气的作用。承平之时，城隍主要是作为监察神，起以道德观念约束人们的作用。明代以前，各地城隍的种种封号，如“忠佑”、“灵护”之类甚多，突出的是城隍原始的职能，亦即作为城市保护神的职能。这跟五代、北宋末、南宋时的战乱有关。

明代初年，天下大定，新王朝的任务，是巩固自己的统治，朱元璋是很会利用鬼神的。城隍信仰有这么大的影响，他当然要利用。不过，城隍神作为城市或府州县的保护神，对巩固他的统治，意义不大，而作为地方的监察者、人们行为的约束者，则适逢其用。因此，他下令革去各地城隍的所有封号，将府州县城隍封为“监察司民城隍威灵

公”、“监察司民城隍灵佑侯”、“监察司民城隍显佑伯”。府州县城隍，都是“监察司民城隍”。“威灵公”、“灵佑侯”、“显佑伯”是爵号，是虚衔，而“监察司民”，才是实职。前者是出身，后者是现职。正如由军功出身的人，承平时做了地方官，当然以地方官的职责为务了。城隍神的出身是城市保护神，而这时的职责是“监察司民”，当然他必须以后者为务了。很明显，这是统治者为了巩固其统治，而对城隍职能所进行的调整。“监察”本是城隍所不具有的，后来才派生出来的次要职能，而这时已作为他的主要职能了，且又加“司民”来强调用他来统治人民。这标志着，从此以后，城隍神便成了封建统治者对人民实行思想统治的工具。

明初以后，直到城隍信仰消失，“监察司民”，一直是城隍神最主要、最普通的职能，而他固有的保护神的职能，则几乎被人们忘却了。

“监察司民”，即监察人们的善恶，施以赏罚，来实行管理，而所谓善恶的标准，当然就是忠孝节义、纲常伦理之类封建道德等封建意识形态。人们信仰城隍神，相信城隍神有“监察司民”的职能，那么，要邀福远祸，求赏避罚，自然就从“善”改“恶”，接受城隍爷的“教化”了。

钱泳《履园丛话》卷十五记载了这样一个故事：扬州有倪瞎子者，孑然一身，住在扬州府城隍庙，以卖卜为生。每日得数十元，艰难度日。有时天气不好，无顾客来，只好饿着肚子过夜。一天，有一个发了财的小商人，带了妻子，入庙烧香，派头不小。倪瞎子知道了，很是不平。于是，他就偷偷地在城隍神前默祝道：“他荣耀如此，我饥寒如此。为什么老天无眼，尊神无灵呢？”当夜，倪瞎子忽梦

城隍神拘审，神云“你为什么告状？他命中应该享福，你命中应该受苦。这些都是定数。你竟敢怨天尤神！如此冒昧！著发往仪徵县，杖责二十”。仪征县是扬州府的属下。扬州府城隍，完全是阳世知府的气派。倪吃了一惊而醒。次年冬天，倪瞎子嫁在仪征的姐姐死了，他便去送葬。夜间三更，忽腹痛不可忍，遂出屋大便。适遇巡夜官巡夜至此。倪瞎子眼睛不便，不知道是巡夜官，再加要紧大便，故没有立即回答巡夜官的问话。巡夜官以为他是歹人，不容分说，马上命人将他按倒，打二十大板。倪瞎子的外甥发现门外喧闹，出门一看，原来是舅舅在挨打，忙上前辩明。可是，二十记大板，刚好打完。正应了扬州府城隍“著发往仪征县，杖责二十”之令。这倒是名符其实的“神差鬼使”。人如果不想像倪瞎子那样挨板子，就必须老老实实安于现状，不能有非分之想，甚至也不能有不平之意。这样，统治者自然就容易统治了。城隍神之“监察司民”，这就是一例。

如果板子还不足以使人害怕，那么，更厉害的招数，城隍神还多着呢。一个人行恶德劣，城隍神可以决定，或奏明上帝决定，对此人加以种种处罚，如削财、夺禄、夺嗣、去功名、生病、降灾等等。如一个人顺顺当当，积德行善，虔心信仰城隍，城隍神就会决定，或奏明上帝决定，给此人增财、增禄、予子嗣、与功名、去病、消灾等等。有妖魔邪魅为害，城隍也会给他驱除。最可怕的、怕的人最多的，当然首推死亡。人们最希望的，当然是长寿（撇开道义方面的因素而言）。而在民间信仰中，城隍神正主掌着生死之籍。他有权根据某一个人的善恶，增加或减少这个人

的寿限。或者，他有责任根据某人的善恶，请求上帝增加或减少这个人的寿限。

有恶行的人，死了还不算，灵魂还得受苦。一个人的寿限到了，或者一个恶人该死，城隍神就派员前去引导或捉拿这个人的灵魂到城隍庙，根据此人生前善恶，做不同的处理。行善的人，获善待；为恶的人，遭恶报。相传旧时城隍庙附近的人，深更半夜，往往听到庙中传出拷打声（笔者闻之于先祖母张氏）。民间大名鼎鼎、人人敬畏的地狱之王十殿阎罗王，就在城隍庙中设席办公呢（十殿阎王，多附祀于城隍庙）。

如果一方之人有过失，或是这一方出现了什么大的过失，城隍就会上奏天帝，请求对该地施以大规模的责罚。这就会在当地出现干旱、雨涝甚至瘟疫流行。这时，百姓就会向城隍祈求，好酒好菜祭祀，香烛纸钱烧送，请他上奏天帝，停止责罚。地方行政长官，也会装模作样地出来祭城隍，检讨过失，作出解释。或表示悔过，以后对百姓严加管束，叫他们修行积德，以赎前愆。或者说大多数人无过失，遭此责罚，实是冤枉。或者表示由他人承担罪责，甘愿受罚，只是请上天和城隍，不要罚他的百姓。上帝和城隍当然不会罚他。他不冒任何风险，而能骗得“无私”、“爱民”的名誉，何乐而不为呢？

民间信仰中，城隍神自也有监察同级以下阳世官员的职能。地方行政长官到任，总要去拜祭同级城隍神（省级官员到任，拜祭衙门所在府城的城隍神），平时，每年都要主持岁时祭祀。一是求神好好合作，二是表示敬意，接受监督。其实，这些全是做给百姓看的，以此加强百姓对城

隍的信仰，骗取百姓对自己的信任罢了。城隍神的种种职能，他们自己也未必相信。贪官污吏，有几个怕城隍神监察降灾，而积德修行的呢？

总之，城隍神的一切职能，都是围绕着“监察司民”这一个中心。虔心信仰城隍神的百姓，只认为当地包括行政长官在内的所有人，一言一行，都在城隍神的监察之下，相信城隍神会赏善罚恶。因此，即使受了有财有势的恶人的欺凌，也不敢抗争，空把一腔伸张正义的希望，寄托在泥塑的木雕的身上，而任人宰割！

毛泽东同志在《湖南农民运动考察报告》中指出，政权，族权，神权，是套在旧中国农民身上的三大绳索。而城隍神，正就是封建神权最典型、最重要的代表。

明代，虽然有人反对将城隍神塑为衣冠人像，指责以人实城隍为谬妄无稽，甚至皇帝还发了撤去城隍神像的诏令。但明清城隍，都是人像，且还是有不少以人实之者。有些是继承前人之说，有些则是另创新说，以当时已死的当代人物实之。有些甚至不断更换，如阳世官吏之更换替代然。其实，这些不过是城隍庙的主持者或庙祝之类为了招揽“生意”，乃利用当地人们对某个人物的感情，造为新奇之说。

周新为杭州城隍神。周新，广东南海人。明洪武中，任大理评事。明成祖时，任监察御史，又出任浙江按察使。为官精明强干，刚直无畏。贪官污吏，见他又恨又怕。他们便诬陷周新。皇帝偏听偏信，枉杀了周新，后来又觉得后悔了。《明史》有其传。明人郎瑛《七修续稿》卷二《周城隍》云：“先母尝云，吾外祖少时，亲见城隍生日时，有黄

冠为神附体，言于众曰：‘予非旧神，予本省宪使周新也。诞乃五月十七日。上帝以予刚直，复命司杭之土。’时另塑其像，迁旧神于钱塘保安里，至今名为小城隍庙。故以五月献于神。按周广东南海人，永乐中为御史，巡按京师、福建。升云南、浙江按察使，处分大务，奏对详审，廉明刚直，锄强伸枉，常理冤魂无主数事。在内名为‘冷面寒铁’，在外称为神明。后为权奸指挥纪纲之谤，上怒其言峻直，被害。予以刚直为神固然矣，未必其为吾杭之神，恐流言之诬周公也。昨见彭参政所作公传，末云：上尝见衣红者立日中，问为谁，应曰‘臣周新，上帝以臣刚直，命为城隍’云。然后知外祖之言不诬。”

丁绍周为杭州城隍。丁乃江苏丹徒人，道光三十年进士，同治中卒于浙江学政任上。见俞樾《右台仙馆笔记》卷十六。俞是丁的同年。

苏州府城隍，为康熙年间的江苏巡抚汤斌，继又为江苏巡抚陈宏谋，后又为江苏巡抚吴坛继，后又为道台顾光旭，后又为陈鹤。三四十年间，苏州府城隍，凡四易其人。其中三人是江苏巡抚。当时，江苏巡抚的衙门是在苏州。顾光旭，无锡人，乾隆进士，官甘肃甘凉道。陈鹤，苏州人，嘉庆进士，官工部主事。

通州秀才钱桂芳，为人慷慨正直，乃古君子。卒后，为陕西褒城县城隍。然钱跟该县又没有什么关系。大概也同阳世的官员一样，是分发而去的？

无锡惠山王婆墩对岸有汉纪信庙，里人谓之都城隍庙。每年三月二十八日为城隍生日，是日，歌乐喧天，游人无数。或是吴越某些地方奉纪信为城隍，锡人遂以纪信庙为

城隍庙？

苏州人蒋杲，字篁亭，曾官广东廉州知府，政声极好，死后，为该地城隍（以上俱见钱泳《履园丛话》卷十五）。

清代理学家、名臣陆陇其早年为嘉定县知县。卒后，嘉定将他奉为城隍。《履园丛话》卷一云：“陆稼书（陇其）先生宰嘉定。……公生辰，贫不能备寿筵，夫人笑之，公曰：‘汝且出堂视之，较寿筵何如？’但见堂上下，香烛如林，斯民敬之若神明焉。相传稼书先生歿后，为嘉定县城隍。县民数百人至平湖接公上任。时先生夫人尚在，谓县人曰：‘公在县时，不肯费民一钱，今远道见迎，恐非公意耳。’”

浦湘为高阳县城隍，龚炜《巢林笔谈》卷五云：“浦高阳湘，孝子也，以丁酉举人孝廉方正荐擢令高阳。廉介有守。卒于官。竟传其为神，或云即高阳城隍。”

秦裕伯为上海城隍。毛祥麟《墨余录》卷四云：“元待制秦裕伯，元末避乱上海。张士诚招之，不应。吴元年，明太祖命中书檄下松江起之，公上书固辞。洪武初，省城复檄起之，公又称疾不应。时明祖以天下初定，虑海邦不靖，乃以手书谕之，云海滨之民好斗，裕伯智谋之士，适居此地，苟坚卧不起，恐有后悔。公不得已，始起应召，凡以释主疑，明民志，不惜一身之去就，为国人请命。上海人乃祀以为城隍。”

俞樾《右台仙馆笔记》卷十六云：“闵斗阳司马为云南府城隍。蔡骏甫大令为即墨县城隍。”皆官其地而卒后为该地城隍者。

城隍之祭，平日不行，唯有事祷之，则祭。每年按例大祭若干次，一般在清明、七月十五、十月初一。许多地

方，至期异像出巡一次，意在驱疾疫祸害之鬼。俗又云此乃使其身上之霉气散发，使其地平安无患。世有庆生日之礼俗。人鬼为城隍，当然也有生日。不少地区，除了每年的定期祭赛外，又于俗传当地城隍或城隍夫人生日祭赛之，乃庆贺生日之意。此俗宋已有之，洪迈《夷坚支志》丁卷九云：“绍熙五年六月二十二日，鄱阳城隍王诞辰，士女多集庙下奠献。”云云。

灶 神

灶神，俗称灶君、灶王、灶王爷、灶界、灶界老爷、东厨司命等等。在民俗信仰中，他是日常生活中的一个重要神灵，其作用和地位，还远在门神之上。

在茹毛饮血的时代结束以后，灶在人类生活中所起的作用，当然是极为重要的。因此，人们感谢它，尊敬它。灶的自然属性，是以火烧煮食物。人们所感谢、尊敬的，正是灶的这种自然属性。人们渐将这种灶的自然属性人格化，这就有了最早的灶神信仰。

灶煮熟食物的工作是靠火完成的。在远古时代，火主要用于烧煮食物，灶也很简单。因此，在神灵信仰中，火神与灶神往往混同于一。如：

黎。应劭《风俗通义·祀典》云：“《周礼说》：颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”又宗懔《荆楚岁时记》引许慎《五经异义》云：“颛顼有子曰黎，为祝融，火神也。祀以为灶神。”

吴回。《淮南子·时则》高诱注云：“吴回为高辛氏火正，死为火神，托祀于灶。”

炎帝。《淮南子·汜论篇》云：“炎帝作火，死而为灶。”

火神之为灶神，还有另一方面的依据。远古时代，火正负责守护火种。诸主持炊事的人前来取火生灶，煮熟食

物，如果取不到火种，灶就无法烧煮食物。也说是说，火正对灶有着支配权。因此，黎、吴回等火正，是以火神而为灶神了。

或以为祭灶神并非祭火神，或灶之神，而是祭所谓“先炊”。《仪礼·特牲馈食礼》云：“尸卒食而祭饔饔、雍饔。”郑玄注云：“饔者，老妇之祭。”孔颖达疏云：“老妇，先炊也。此祭先炊，非祭火神。”“先炊”，便是最早主持炊事的人。这种说法，也颇有道理。

灶的自然属性是以火烧煮食物，但毕竟与火不同。烧煮食物，不过是火的自然功用之一，此其一；除了火之外，灶还得有人的参与，才能毕其功，此其二。直接支配灶以发挥其功能的人，是“先炊”，而不是火正亦即守护火种之人。于是，“先炊”便成了司灶之神，得到人们的祭祀。先炊又是与灶的自然属性紧密结合在一起的，因而，人们便以“司灶之神”混同于灶神。

先炊为老妇，这也很好理解。与渔、猎、耕、战相比较，炊事应该是算比较轻松的工作，故由老妇主持。且食物是当时最主要的消费品，主持炊事的老妇，或同时执掌食品分配的大权。她很可能是母系社会中有相当高的地位的女性。

有关灶神的形象、身份等，还有一些奇怪而又可笑的说法。《庄子·达生》云：“灶有髻。”司马彪注云：“髻，灶神，著赤衣，状如美女。”这当是民间的俗说，以直观的臆测为根据。近人袁珂认为，“髻”即“蟪”之假音。蟪，蟪蛄也。古人以蟪蛄为神物。灶上是蟪蛄神秘出没的地方，故人们误以为蟪蛄就是灶神。

《荆楚岁时记》引许慎《五经异义》云灶神“姓苏，名吉利。其妇姓王，名传颊”。

《后汉书·阴识传》注引《杂五行书》云：“灶神名禅，字子郭，衣黄衣。”又段成式《酉阳杂俎》前集卷上《诺皋记》云：“灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女，皆名祭洽（一作察洽）。……一曰，灶神名壤子也。”“禅”、“单”皆通“蟬”，亦指蟑螂。至于名“隗”之说，或由“吴回”之“回”音似而致。又因一灶蟑螂不止一只，故人们又造出了一个灶神家庭而附会之，以圆其说，遂有灶神夫人女儿之说。夫人名卿忌，卿者，古代夫妇间之爱称也，“忌”者，亦即“蟪”之假音，亦蟑螂也。祭洽者，“祭”亦与“蟪”音近，亦蟑螂也。察洽者，察人这善恶也，民俗信仰中灶神有社会功能如此。然则何以谓灶神姓张？《酉阳杂俎》又言灶神之属神云：“其属神有天帝娇孙、天帝大夫、天帝都尉、天帝长兄、砌上童了、突上紫宫君、太和君、玉池夫人等。”中多天帝家族人员，而天帝姓张名坚（见同书卷十四，本书《天帝》部分）。殆灶神亦为张坚父系家族中人，故亦姓张。

民间道教中的灶神，更是名目繁多。《灶王经》中，云灶神乃“种火老母”，或云“种火老元君”，也是一位老妇。此说或源于“先炊”之说。

《灶王经》又云：“有东方青帝灶君，南方赤帝灶君，西方白帝灶君，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，灶家姊妹媳妇眷属神君，五方游奕灶君，灶下炊涛神女，运火

左右将军，进火神母，游火童子，天帝娇男、地帝娇女，囱中童子，童男童女。”“五方五帝灶君”，大概是专门的灶君。“五方游奕灶君”，大概是像游方僧人一样闲散的灶君，飘游不定，或许就是舟船上的灶君？“曾灶祖灶神君”、“灶子灶孙神君”之类，则灶君又有一个像模像样的家族，男男女女，老老少少，五世同堂，其乐融融。“炊涛神女”、“运火将军”、“进火神母”、“游火童子”之类，则灶君又有一个不小的衙门，灶发挥职能的每一个环节，都有神灵主之，各司其职，连烟囱中，也有童子在，保证烟囱的正常工作。不过，这些众多的灶神之中，哪一位是主神呢？

如果天下人家的灶，都有一灶神或一灶神家族，那么，新设一灶，就得新增一灶神或一灶神家族，这灶神或灶神家族，是哪里来的呢？如果拆掉一灶，那么，灶神或灶神家族，该去什么地方呢？是一灶自始自终是一灶神或灶神家族，还是像阳世官员一样，灶神或灶神家族也有任免替代？

将某种自然物或非自然物（经过人化的自然物，如门、灶、井等）的属性人化，就创造出了自然神或非自然神。这种人化，本身就预示了神的社会性。而相应地，神本来所体现的自然属性（或自然职能）就逐渐减弱、淡化，乃至完全消失。

灶神的情形也是如此。后世民间信仰中的灶神，有着许多与灶本身无关的社会职能。《礼记·祭法》云：“（王）立七祀，曰司命，曰中霤，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。”郑玄注云：“小神居人之间，司察小过，作谴告者尔。”葛

洪《抱朴子·微旨》云：“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。”

民间道教，更是竭力渲染灶神的社会职能。《灶王经》云灶神种火老母“主人寿命长短，富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅。十二时辰，普知人间之事。每月朔旦，记人造诸善恶，及其功德，录其轻重，夜半，奏上天尊，定其簿书，悉是此母也。凡人家灶，皆有禁忌。若无忌之，此母能致祸殃，弗可免也”。又《敬灶全书·真君劝善文》云：“灶君乃东厨司命，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。善恶簿呈电，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。”

大而言之，灶神有两种社会职能。

一是该家庭的保护神。《真君劝善文》“保护一家康泰”是也。灶君为其家驱赶或纠察鬼魅，使不为害。北宋刘斧《青琐高议》卷一云，郴州刺史彭介，某夜如厕，见厨房中有一乌衣朱冠者，正在责罚一鬼。彭推门入问，乃知乌衣朱冠者为灶神，正在责罚入厨窃食的饿鬼。灶神自称为彭之属吏，云“吾主内外事，酉刻则出巡。遇魑魅魍魉皆逐之，此吾职也”。又云：“吾职虽微，权实颇重”云云。洪迈《夷坚乙志》卷八《秀州司录厅》载，一鬼入厨，灶神喝问他干什么，鬼答道闲行，灶神叱曰：“不得作过！”鬼云不敢。

家庭成员有难时，不论在家里还是在外边，灶神都有救之责。《夷坚丁志》卷二十《杨氏灶神》云，杨氏子不肖，为父所逐，在人家贮草破屋中栖身。某夜，一虎入屋，将

危及到杨氏子。这时，杨家灶神率神兵前来，驱赶老虎，使杨氏子转危为安。

许多有关灶的民俗现象，正是建立在灶神为家庭保护神这一观念的基础之上的。如古代有一种“镜听”之俗，或云“听响卜”，或云“灶卜”。即若有所卜，于除夕晚（或云正月十五晚、八月十五晚、不拘何日晚等等）焚香礼灶，对灶神告明所卜何事，即怀镜出行，听到的第一句话，就是所卜之事的答案，便加以仔细揣摩，牵强附会，寻绎吉凶可否或结果如何（详拙著《节俗全书》）。此俗即是请求灶神指点迷津。灶神是该家庭的保护神，当然不会胡乱指点，或者故意把人导入歧途。人们对灶神的指点，当然也十分信赖。

旧时婚俗，订婚礼成，该女子的生辰八字，便要交付男方。男方将它放入灶膛（即安放灶神像处）。这样，据说男方家中的灶神，对这位未来的家庭成员，也会予以一定程度的保护了。此外，或许还有保佑这桩婚姻得以最终成立，即女方不会中途变卦的意思在。

旧时江南等地俗，人有头昏发热之症，就认为是丢失了魂魄。小孩尤其是如此。据说只要将魂魄招回来，病就好了。招魂魄之法，有许多种，最常用的方法，就是求之于灶。先焚香礼拜灶神，然后，告之于家中何人有病，疑是失落魂魄，故烦请灶神出去寻找。接着，便声声唤取患者的名字，每唤一声，就将一滴净水，滴于蒙在一小碗上的黄纸上。滴处成了圆形之像，就表明魂魄已被灶神找回，这圆形之像便是。患者喝下黄纸上呈圆形之像的净水，意谓魂魄回到其身，病也就会好了。

幼儿赴外婆家或其他亲戚家，在离家之前，家人必到灶上，取些烟灰，涂于小儿鼻梁上。据说这样，灶神就会保佑这小儿一路平安。路上邪魅，见有灶神保护，自然不敢伤害这小儿了。一到亲戚家，大人就将小儿鼻梁上的烟灰擦掉，说是“灶界老爷回去吧”。接着，主人家人就抱此幼儿，在灶后坐一会儿，据说，这样，这家的灶神，在这幼儿作客期间，也会很好地保护这位小客人，使不受妖邪鬼魅或寒暑毒虫之类的侵害。

至今仍有不少地方，遇事尚有焚香礼拜灶神，请求保护之俗。“靠灶吃饭”，更是民间流行甚广的谚语。这些，都是很明确地把灶神当作家庭的保护神对待。

家庭监察之神，是灶君的另一大职能。他监察此家的善恶，定期上报天帝。或云每月三十日上报，或每月初一日之半夜，或云腊月二十三，或云腊月二十四，或云每逢庚申日，众说纷纭，各出心裁编造而成。天帝据灶神所报该家之善恶，进行奖惩，降祥降灾，压纪压算。压纪压算，跟人的寿命相关，故灶神又称“司命”或“东厨司命”。

古往今来，那些作恶之家，也和寻常人家一样，都有灶。如果真有灶神，灶神又真像民间信仰中所认为的那样，那么，作恶之家，作恶三年后，就会遭殃，世界也就太平多了。可惜事实并非如此。

奉灶神为家庭保护神之俗，乃是起于对灶的崇拜和感谢。真是靠了灶里烧熟的食物，全家人才能活命。奉灶神为家庭监察神之俗，乃是起源于“劝人为善”的传统文化观念。世人不察，只是根据民俗信仰中灶神的这两大职能，想用取媚于灶神的手段来达到现实的功利目的。这样，便

有了祀灶之俗。

祀灶之俗，先秦即已有之，有“媚灶”之说（见《论语》）。后世，祀灶之俗，又有许多名堂。

段成式《酉阳杂俎》前集卷十四言灶神“已丑日日出卯时上天，禺中下行署。此日祭，得福”。又张岱《夜航船》卷十八引《五行书》云：“五月辰日，猪首祭灶，治生万倍。”

民间常于初一、十五焚香礼拜各种神灵，如观音、弥勒、关帝等等。有些地方，也有初一、月半礼拜灶神之俗。河北《阳原县志》云：“民间供灶神于厨下。每塑塑，具香楮肃拜，三跪三叩。神像系一男一女。其职司在察各家琐事。”又辽宁《义县志》云灶神“谓张其姓，夫人曰灶王奶奶，或曰高氏。作为家庭之主神。家家必供之神也。神位即设厨室灶旁壁上。朔望年节，焚香致祭”。

吴地有六月祭灶之俗。《礼记·月令》云：“夏礼灶。”孔颖达《正义》云：“灶神常祀在夏。”吴俗正与古礼相合。顾禄《清嘉录》卷六云：“六月初四、十四、念四日，比户祀司灶，谓之谢灶。谚云‘三番谢灶，胜做一番清醮’。祀时，以米粉作团，素羞四簋，俗称‘谢灶素菜’。”“谢灶”，有感谢灶烧煮食物，保佑一家平安的意思在，但“胜做一番清醮”云云，又说明并非仅仅如此。“醮”是一种道教仪式，道士设坛祭祷，把人间的意愿送达上天，请求天神允诺。故“胜做一番清醮”之谚，说明谢灶之俗，也是将灶神作为天帝所派驻人家的监察之神对待的。其目的，无非是想请灶神在天帝面前为此家隐过扬善，并转达此家的意愿，代表此家的利益说话，让天帝免灾赐福。因而，在民

间信仰中，祭祀灶神的功用，可跟“做清醮”相比。

吴地夏日祀灶，祭品用素忌荤，与腊月祀灶荤素并用不同，也与古代祭灶不避荤之俗不同。这大概与吴地喜欢吃“六月素”（即在农历六月整月吃素）之俗有关（参见拙著《节俗全书》）。行祭时，先将灶神像置于灶。《集说诠真》云：“今之有灶者，莫不供一方面长须绘像，以为灶君。”灶神像大致都是“方面长须”者。若无灶神像，亦可阙如。又将祭品如豆腐干、百叶、酥糖、糕点、瓜果等列于灶君神像之前，焚香点烛，念《多心经》。祭毕，焚纸钱纸锭，荷花锭。将灶神像放入灶陉（灶上一隐秘处），或焚却。今江南农村，尚有于六月二十四祀灶之俗，其式一般亦如上。灶神是天帝属下，被道家列入其神系，算是道家中的神灵。而《多心经》则是佛经。祭灶时念《多心经》，亦是民俗中佛道互用之一例。

腊月二十三或二十四祀灶，在我国是极为普遍的民俗。

腊月祀灶，据说起于西汉阴子方。《后汉书·阴识传》云：“宣帝时，阴子方者，至孝有仁恩。腊月晨炊，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。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。至识三世而后繁昌。故后常以腊日祀灶，而荐黄羊焉。”梁人宗懔《荆楚岁时记》亦云腊日“并以豚酒祭灶神。……汉阴子方，腊日见灶神，以黄犬祭之，谓为黄羊。阴氏世蒙其福。俗人竞尚，以此故也。”

然周处《风土记》云：“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。”后世于腊月二十三或二十四祀灶之俗，即承此而来。灶神上天向天帝汇报

前夕，人们借饯行之机祭礼取媚，希望灶神为其多多美言，让上帝给他们免灾赐福。范成大《祭灶词》描绘祀灶情景及其民俗心理甚详，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，豆沙甘松粉饵团。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，乞取利市归来分！”

腊日祭灶所用供品，有用荤者，亦有忌荤专用素者。子方腊日祀灶用黄羊，或云黄犬，是用荤。又顾思张《土风录》卷一云：“《白虎通》祭灶以鸡。东坡《纵笔》云：‘明日东家应祭灶，只鸡斗酒应燔吾。’范石湖《祭灶》诗：‘猪头烂肉双鱼鲜。’今相沿用素，是以佛待神耶？明嘉定王槐《祀灶词》云：‘胾边烂煮黄毛鲜，一碟胶牙臠更圆。’是亦以鱼牲祀之。”吴自牧《梦粱录》、周密《武林旧事》所载腊月廿四祀灶之俗，所用俱是素品。后世腊月祀灶，确以专用素品者为多。此当是受佛教的影响。

吴俗腊月祀灶，也甚为隆重。上引范成大《祭灶词》已言之。后世称为“送灶界”。乃送灶神上天言事也。祭品虽多用素，但其他仪物则甚为繁多。顾禄《清嘉录》卷十二云：“俗呼腊月二十四夜为念四夜。是夜送灶，谓之送灶界。比户以胶牙饧祀之，俗称元宝糖。又以米粉裹豆沙馅为饵，名曰谢灶团。祭时，妇女不得预。先期，僧尼分贴檀越《灶经》，至是填写姓氏，焚化禳灾。篝灯灶马，穿竹箸作杠为灶神之轿，舁神上天，焚送门外，火光如昼。拨灰中篝盘未尽者，还纳灶中，谓之接元宝。稻草寸断，和青豆，为神秣马，且撒至顶，俗呼马料豆。以其余食之，眼亮。……

吴俗呼（灶马）为灶界，以红纸销金为之，一年一换。”灶马即灶神像，送灶时，将旧灶神焚送门外。至除夕或新年接灶时，将新灶神像安放在灶上灶神龛之中。又云：“厨下灯檠，乡人削竹成之，俗名挂灯。买必以双。相传灯盘底之凹者为雌，凸者为雄。居人既买新者，则以旧灯糊红纸，供送灶之用，谓之善富。挂锭，锡纸糊成，间以彩牌、方段，玲珑一串，先期买之。除夕接灶，悬于灶神龛之两角，为来年获利之兆。俗有‘一事无成，先买挂锭’之谚。”按此即范成大诗“乞取利市归来分”之意。又引吴锡麒《新年杂咏》小序云：“杭俗，名竹灯盏为善富。因避灯盏盏字音，易名燃釜。后又为吉号，易‘燃釜’为‘善富’。腊月送灶，则以旧灯载印马（灶马），穿竹箸送之。”则与吴俗相同。

《吴县志》谓祀灶必用糯米粉团、糖饼，俗谓此二物胶粘性强，可胶粘住灶神之口。这是以贿赂方式堵住灶神之口，使他上天后不能在天帝面前言此家一年过失的谶言。糖饼即麦芽糖，所谓“胶牙伤”，便是此物。糖饼制成元宝状，便是《清嘉录》所谓糖元宝。各地祠灶，自古就常用此物，非吴地独然。

燕俗祀灶之仪，也颇为繁缛。冯应京《月令广义·腊月令》云：“燕俗，醵灶神于木，以纸印之，曰灶马。以腊月二十四日焚之，为送灶上天，合家少长，罗拜祝曰：‘辛甘臭辣，灶君莫言’。”沈榜《宛署杂记》卷十七云：“坊民刻马形印之为灶马。每年十二月二十日，农民竈以焚之灶前，谓为送灶君上天。别具小糖饼，奉灶君。具黑豆寸草碗许为养马具，群一家少长罗拜。即囑之曰：‘辛甘臭辣，

灶君莫言。’至次年初一日，则又具如前，谓为迎新灶”。刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二云腊月“二十四日，以糖剂饼、黍糕、枣栗、胡桃、炒豆祀灶君，以糟草秣灶君马，谓灶君翌日朝天去，白家间一岁事。祝曰：‘好多说，不好少说’。《记》称老妇之祭，今男子祭，禁不令妇女见之。祀余糖果，禁幼女不令得啖，曰啖灶余，则食肥膩时口圈黑也。”“禁不令妇女见之”之俗，与《月令广义》、《宛署杂记》所载一家少长罗拜之仪，似相矛盾。然范成大《祭灶词》云“男儿酌献女儿避”，可见宋代吴地亦有此忌。

潘荣陛《帝京岁时纪胜》则言腊月二十三日夜祭灶：“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。男子罗拜，祝以遏恶扬善之词。妇女于内室，扫除炉灶，以净泥涂饰，谓曰挂袍。燃灯默拜。”富察敦崇《燕京岁时记》云：“祭毕后，将神像揭下，与千张、元宝等一并焚之。至除夕接神时，再行供奉。其日鞭炮极多，俗谓之小年夜。……其祀期用二十三日，惟南省客户用二十四日。”

广东祀灶，在小除夜，即除夕前一天的夜晚，并以花豆洒屋（见屈大均《广东新语》卷九）。

腊月之祀灶，亦即“送灶”。到除夕，或是次年头几天，才行接灶之礼。放鞭炮接灶神从天而下，再设新灶神像祭祀之，然后，将灶神像放入灶上灶神神龛里。这灶神就开始履行其一年的职责了。也有人家迟至正月十五接者。

那么，除夕或新年接来的灶神，是原来的那位呢，还是新换了一位呢？就范成大《祭灶词》“乞取利市归来分”之句来看，似是原来的那一位，但既是原来那一位，又为

什么要换一张灶君的像呢？又吴地旧有接灶之谚云：“接得早，灶君年纪少；接得迟，灶君年纪老。”则新灶君又非旧灶君了。

清人黄斐默《集说诠真》中，揭露灶神之虚妄，世俗祭灶之荒谬，颇为一针见血，痛快淋漓，即灶神听了，也会无词以对。云：“按灶君伺察人过，谴告天朝，白人罪状，毫不隐讳。是说也，何如陆龟蒙所谓系出于汉时方士之言，行之惑也。而范成大竟信之而虑之，于腊日祀灶，具备猪头鲜尾，旨酒粉饵，媚祭灶君，侑之醉饱，赚其欢喜，望为包容匿报。而今之人，更交相称羨，以为钳制灶君之口，用计愈巧，每于腊之祀灶，加其饴饧，粘结其唇舌，使朝奏时，不得开口呈诉。噫，愚甚矣！彼谓灶君之有以呈诉也，因其时在灶突，而一家所为，莫得而欺，则何若不供之于灶，不令之伺察，不送之登天呈诉，岂非愈为得计乎？何又于岁晚既送之去，而于除夕又迎之来，所谓引鬼上门，自寻烦恼也。况于岁终之际，烹猪头，捏粉饵，酿旨酒，熬饴饧，又如是其多事乎！且所称灶君上天，白人罪状，是灶君专职，应据实报闻，乃因一膻之味，半盂之酒，竟肯匿报欺上？则灶君所为，更贱于世俗之鄙夫矣！敬之何为哉！又若灶君唇舌，饴饧一涂，遂粘结而不能言，则彼灶君，直似襁褓孩儿，可以饴饧制之也。敬之又何谓哉！”如此，灶神尚能称为尊神乎？

世俗之敬灶祀灶，并不是因有灶神监察而自警自戒，改过从善，积德修身。而只是以贿赂手段，让灶君为其隐恶扬善，以邀无妄之福。这就远离了感谢灶神熟食物之功这一灶神信仰之本旨，也远离了以灶神信仰劝人为善的神道

设教。《灶王经》便越念越歪了。

门 神

我国古代，很早就有门户之祭。《礼记·祭法》所载大夫立三祀、嫡士立二祀中，都有门。庶士庶人立一祀，或户，或灶。郑玄注云：“小神居人之间，司察小过，作遣告者尔。门户主出入，往主道路行作。”门是指两扇的门，户是指单扇的门，门户是一回事。这里所说的，是门户之神，即主门户的神灵，并非后世之所谓“门神”。

后世之所谓门神，乃是指张贴或绘在门上的神灵形象，它守在门口，是“守门之神”，主要任务，是驱鬼辟邪。

在民间信仰中，门户之神是“门神”，守门之神也是“门神”，因而二者是混淆在一起的。即使门上没有守门之神的像，门神仍在，门神有驱鬼辟邪的功能。守门之神的像，实际上就是民俗信仰中门神驱鬼辟邪功能的形象化。

人们在长期的生活经验中，直观地认识到，邪恶的人和动物，都有惧怕威猛敌手的弱点。人们根据邪恶的人和动物创造出来的妖邪鬼魅，也都具有这种弱点。因此，人们崇拜威猛，以威猛的形象、威猛的声势来驱鬼辟邪。如以爆竹驱山臊恶鬼，以老虎图形辟邪厌胜等，即是其类。此外，人们也借威猛的武人形象，来驱鬼辟邪。威猛的武人形象，置于门。作为守门之神，拒妖邪鬼魅于门外，保护阖家安全，这就是门神。

《汉书·广川王传》云广川王“其殿门有成庆画，短衣大袴长剑。”晋灼曰：“成庆，荆轲也，卫人谓之庆卿，燕人谓之荆卿。”颜师古曰：“成庆，古之勇士也（事见《淮南子》）。非荆卿也。”不管成庆是否荆轲，他在人们心目中的形象和广川王殿门上所画的形象，其威猛可知。画于门，不独以为美观，或以示尚武，一定也有以之驱鬼辟邪的意味在。故清人恽敬《大云山房杂记》以为这是门神之始。

其实，广川王殿门所挂成庆画，并非门神之始，这倒并不是他没有门神的称号，而是以威猛武人形象置于门驱鬼辟邪之俗，远在此以前就已经有了。

王充《论衡·订鬼》云：“《山海经》又曰：沧海之中，有度朔之山，上有大桃树，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之。立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。”此俗未必黄帝时就已有之，但神荼、郁垒，无疑是最古老的门神，远在广川王生活的时代以前就有了。

当时人们所画神荼、郁垒的形象如何，不得而知。但神话故事中，他们简阅百鬼、执恶鬼以食虎的气概，可以令人想见他们的威猛。由此可以推测，他们在当时人们心目中的形象，一定是威猛的，人们所绘他们的形象，也一定是威猛的。

南北朝时，神荼郁垒的形象是威猛的军人，同时，他们也有了门神的称号。南朝梁朝宗懔《荆楚岁时记》云：“岁旦，绘二神披甲持钺，贴于门之左右，左神荼，右郁垒，

谓之门神。”门神之称，最早见于此。此后，一直到晚清甚至现代，仍有奉神荼、郁垒为门神者。

神荼、郁垒，无疑是资格最老、影响最深远的门神，但绝不是几千年来一直由他们遍守天下之门，因为时代和地区的不同，人们所信奉的门神也往往不同。但不管是什么门神，他们的形象，一般总是威猛的，尤以军人为多。道家称二门神为“左门丞，右户尉”，民间也有此称。道家和民间，好以世间官职称神灵，如什么将军什么元帅乃至什么王什么帝之类。丞、尉皆世间武职也。

宋人赵与时《宾退录》云：“除夕，用镇殿将军二人甲冑装门神。”“镇殿将军”是何等样人？孟元老《东京梦华录》卷六云：“正旦大朝会，车驾坐大庆殿，有介冑长大人四人，立于殿角，谓之镇殿将军。”其威仪可以想见。

又宋人百岁寓翁《枫窗小牍》卷下云北宋“靖康以前，汴中家户，门神多番样，戴虎头盔，而王公之门，至以浑金饰之。识者谓‘虎头男子’是‘虜’字。金饰更是‘金虜在门’也。不三数年，而家户被虜，王公被其酷尤甚”。虎在民间信仰中，素有辟邪厌胜之功，古代兵器包括将士头盔，也多有其形象。此门神形象戴虎头盔，既增其威猛，又借助于虎辟邪厌胜之功。又洪迈《夷坚支志》卷十言城隍祠门神“黄金甲，执金钺，冠带严整”。亦是威猛武人。城隍是地方保护神，有驱除一方妖邪之责（参见本书《城隍》）。但他的祠庙，还得由门神来保护。这也不难理解，重要机关，不都有门卫么？

清人褚人获《坚瓠十集》卷一云：“祝枝山一日谒某巡按。茶罢，叙礼而退。巡按送至门。祝见门神甚工，极口

称赏。巡按曰：‘请留一赞。’祝云：‘手持板斧面朝天，随你新鲜只一年。’巡按曰，某请续之：‘厉鬼邪魔俱敛迹，岂容小丑倚门边。’相与大笑而别。”明代的巡按御史，代天子巡行地方，纠察不法，先斩后奏，八面威风。所至之处，贪官奸邪，一齐敛迹。可惜任期不长。祝枝山是个帮闲清客，常至官府打秋风。这次谒巡按，他大概没有捞到什么好处，心中不满，故借咏赞门神，以门神喻巡按，语出讥刺。巡按岂有不知？乃以小丑喻祝枝山，反唇相讥。这门神“手持板斧面朝天”，是位猛将，“能使厉鬼邪魔齐敛迹”。

古代，门神驱鬼的故事很多。洪迈《夷坚甲志》卷十一《五郎鬼》云：“钱塘有女巫曰四娘者，鬼凭之，目为五郎。有问休咎者，鬼作人语酬之。……故成安王韩公兄世良尤信呢。导王令召之。巫诣韩府，而五郎者不至。巫踉蹌不自安，乃出。后数日，偶至灵隐寺，鬼辄呼之。巫诘其曩日不应命，曰：‘门神御我于外，不能达也’。”那么，巫在别的人家行法，这些人家的门神竟不会驱此鬼五郎？抑无力驱除？看来韩府的门神，要比寻常百姓家的门神凶多了。其实，当是女巫慑于韩府的威势，不敢装神弄鬼。再说，她熟悉市井间的情况，装神弄鬼，可以糊弄人。达官显官，王侯贵人，她所知不多，实在无法编造表演，当然只行推说“五郎”未来，就此作罢，免得骗局被人拆穿，砸了饭碗。又同书卷四《张鲇鱼》云，张的灵魂，请一鬼卒至其家取钱。鬼卒取钱至，或问其钱是如何取来的，鬼卒云，钱从“张家桌下取来。初时左门神见拒，而右尉为我通报，故得之”。看来，同是门神，也有个性之异。有的刻

板，有的则较灵活。

像其他神灵一样，门神也往往被人们以人鬼实之。这些人，大多是历史上的著名将帅，英雄豪杰。其中，以秦琼（秦叔宝）和尉迟恭（又常称胡敬德、尉迟敬德、尉迟公）为门神之俗最为盛行。王世贞《历代神仙通鉴》卷十二云唐太宗“有疾，梦寐殿。命秦琼、尉迟恭侍卫，祟不复作。帝念其劳，命图像甲冑执戈，悬于宫门”。《西游记》、《说唐》也都有此情节，描写更为生动。《西游记》又说他们：“本是英雄豪杰旧勋臣，只落得，千年称户尉，万古作门神！”《三教源流搜神大全》卷七亦载此事，云太宗“谓二人（按：指秦、尉迟）守夜无眠，命画工图二人之形象全装，手执玉斧，腰带鞭镞弓箭，怒发一如平时。悬于宫掖之左右门。邪祟以息。后世沿袭，遂永为门神”。

明清时代，《西游记》、《说唐》在民间广泛流传，秦琼、尉迟恭等名将，妇孺皆知，深得人们喜爱。人们遂仿效小说中故事，奉他们二人为门神。故秦琼、尉迟恭为门神之俗盛行，实得力于小说之功居多。

又辽宁省《义县志》云：“门神，俗谓为秦琼、敬德。有分绘其像于两门上者，过年时，家家购画分贴之两门上，白脸者为秦琼，黑面者为敬德，皆御盔甲，执武器，若守门者然。谓妖魔见之则却走，不敢入门云。后门别有一神为魏征，俗称为独坐。祀门神时，即门旁焚香楮焉。”这实在完全是仿照《西游记》中的故事了。《西游记》第十回云，唐太宗病重，鬼邪作祟，秦琼、尉迟恭守门后，果然安宁。但过了二三日，鬼邪又在后门闹了起来，看来后门也得有人把守。唐太宗准徐茂公之奏，命魏征把守后门。“征领旨，

当夜结束整齐，提着那诛龙的宝剑，侍立在后宰门前。真好个英雄也！他怎生打扮？熟绢青巾抹额，锦袍玉带垂腰，兜风氅袖采霜飘，压赛垒（郁垒）荼（神荼）神貌。脚踏乌靴坐折，手持利刃凶骁。圆睁两眼四边瞧，哪个邪神敢到？一夜通明，也无鬼魅。”于是，民间遂将魏征奉为守后门的门神了。

《吴地志》谓吴地所印门神，多温、岳二之神像。温是晋代的温峤，为名将，曾先后大破王敦、苏峻，官拜骠骑将军。岳即岳飞。

此外，古代名将如孙臆、庞涓、赵云等，也都曾被人奉为门神。

门神中，还有神通广大，克敌制胜的神话人物，如《封神演义》中助周武王的燃灯道人、助殷纣王的赵公明，也都曾被人奉为门神。

有的门神并非军人，而是文官。诚然，文官的形象，没有军人那么威猛，但是，他是强大权力的形象化，“猛”虽不见，“威”则存焉。在民间信仰中，妖魔邪魅，是惧怕世间文武大官的。以文官形象为门神，正是建立在这一信仰基础之上的。其实，所谓妖魔邪魅惧怕大官，正是世间盗贼宵小无赖之类惧怕大官的一种曲折反映。

门神的意义在于驱鬼辟邪。但后来人们渐渐地不满足于此，往往再加上一些祝吉庆贺的内容，庆贺新年，祝一年之吉祥如意。例如，有的门神像，在门神身边，再添小神，手持写有吉庆意味词句的小轴等等。

有的门神，甚至主要是祝吉庆贺。顾禄《清嘉录》卷十二云：“《杂志》又称后世（门神）多画将军、朝官，复

加爵、鹿、蝠、喜、宝、马、瓶、鞍之状，皆取美名，以迎嘉祉。”黄斐默《集说诠真》释这种门神像所加图案含意云：“绘爵樽，借作爵秩；鹿，借音荣禄；蝙蝠，借音景福；喜鹊，借作喜庆；马，借作驿马；元宝借音驰报；瓶、鞍，借音平安。绘此八事，取‘爵禄福喜，马报平安’八字之义。”这反应了人们对幸福美好生活的向往。

旧时贴门神之俗，双扇门，各贴一门神，叫作“对脸儿”盖两扇门开着时，二门神像面对面，故云。单扇的门，或并贴二门神象，或只贴一门神像。只贴一门神像，这种门神俗称“独坐儿”。有些地方贴在后门上的魏征像，也叫作“独坐。”

钟馗

与门神功用一致的是钟馗。钟馗像被人们用于驱鬼辟邪，较秦琼、尉迟恭之为门神远为早。

古代，椎又名“终葵”。从音韵学的角度来看，“终葵”反切，就是“椎”的读音。古人有以椎逐鬼之俗，故认为，椎（也就是终葵）有驱鬼辟邪的功效。自汉至唐，名终葵、钟葵、钟馗者甚多。其文字之形虽有异，然音、义相同，都是指椎。其命名之义，都是取“终葵”能辟邪的意思。《魏书》云尧暄本名钟葵，字辟邪，这就是很明显的例证。

钟馗与椎、与以椎驱鬼辟邪之俗的关系，并不为人们熟知。人们所熟知的，是钟馗为唐明皇李隆基捉鬼的故事。

这个故事，据说最早见之于吴道子所画钟馗捉鬼图上，乃述作此画缘起者。云：“明皇开元讲武骊山，岁翠华还宫。上不悖，因疟作。将逾月，巫医殫技，不能致良。忽一夕，梦二鬼，一大一小，其小者衣绛篋鼻，屣一足，跣一足，悬一屣，搢一大筠纸扇，窃太真（即杨贵妃）紫香囊乃上玉笛，绕殿而奔。其大者戴帽，衣蓝裳，袒一臂，髀双足，乃捉其小者，剗其目，然后擘而啖之。上问大者，‘尔何人也？’奏云，‘臣钟馗氏，即武举不捷三进士也。誓与陛下除天下妖孽。’梦觉，疟若顿疗。而体益壮。乃诏画士吴道子，告

之以梦曰：‘试为朕如梦图之。’道子奉旨，恍若有睹，立笔图迄以进。上睽视久之，抚几曰：‘是卿与朕梦同耳，何肖若此哉！’……上大悦，劳之百金。批曰：‘灵祇应梦，厥疾全疗。烈士除妖，实须称奖。因图异状，颂显有司。岁暮驱除，可宜遍识。以祛邪魅，益静妖氛。仍告天下，悉令知委’（见沈括《梦溪笔谈·补笔谈》卷三载）。”这故事见诸多种古籍，流传甚广，有的还增入其他情节。如《三教源流搜神大全》卷三，又云钟馗对明皇道：“臣终南山进士钟馗也，因武德中应举不捷，羞归故里，触殿阶而死。是时奉旨赐绿袍葬之，感恩祭祀，与我主除天下虚耗妖孽之事。”

这个故事，不管是真是假，总之，有一点是可以肯定的：在唐开元年间，钟馗已经被人化，他的形象，被人们作为岁暮驱鬼之用。当时，每逢岁暮，朝廷例赐钟馗像给臣下。张说（667—730 开元十八年）、孙逖都有《谢赐钟馗画表》。又中唐刘禹锡有《代杜相公谢赐钟馗历日表》云：“图写神威，驱除群厉”。又《代李中丞谢赐钟馗历日表》云：“绘其神像，表去厉之方”（俱见《全唐文》）。

此后历代，除了美观外，钟馗像一般是用于驱鬼辟邪。宋代，也有岁暮挂钟馗像之俗。金盈之《醉翁谈录》卷四云：“今人家图其（钟馗）形，贴于门壁，亦有用绢为图者。……又或作钟馗小妹之形。”又吴自牧《梦粱录》卷五云：“十二月尽，俗云月穷岁尽之日，谓之除夜。士庶家不论大小家，俱洒扫门闾，去尘秽，净庭户，换门神，挂钟馗，钉桃符，贴春牌，祭祀祖宗。”

钟馗驱鬼辟邪之功，与门神同，可是，他没有被普遍

地承认为门神，观《梦粱录》“换门神”与“挂钟馗”并举，可知门神与钟馗，实非一物。但置钟馗像于门，则有门神之用。《金陵岁时记》云：“金陵人家，大门之有门神者不多概见，惟后门贴钟馗。”这也是将钟馗用为门神之例。

后世，岁暮新年挂钟馗像之俗渐趋消失，而改为五月间挂钟馗像。清人顾禄《清嘉录》卷五云，五月，“堂中挂钟馗图一月，以祛邪魅”。大概是岁暮新年时，既有门神，便无需钟馗了。又五月仲夏，多疾病发生，毒虫蛇类，也异常活跃，古人称之为“恶月”，谓邪魅恶厉极多。钟馗正好适逢其用，故人们于五月张挂其像，让他一展神威，除邪魅，镇恶厉。

井 神

《白泽图考》云井神名观，状如美女，喜欢吹箫。《辑柳编》径言其为“吹箫女子”。

元人无名氏《湖海新闻夷坚续志后集》卷二《井神现身》所云井神，亦为一女子。说是有个叫吴湛的独身男子，住在宜兴荆溪边上。旁有一泉，极为清冽甘美。许多人都来此打水。吴湛编了竹篱，遮护此泉，不使尘土脏物入内，以免污染。这深深感动了泉神。一日，吴湛在泉侧得一白螺，回家放入瓮中。此后，吴湛每外出归来，厨房中饭菜早已做好了。他很奇怪。有一天，他刚外出，便偷偷地回家窥看。只见一个女子从那个螺壳中出来，亲自操刀切菜，生火做饭。吴湛突然闯入，女子大窘。吴湛不让她回壳。女子乃实告吴湛云：“吾乃泉神，因为您敬护泉源，且又是独居，无人给您做饭，所以，我来为您做饭。您吃了我所做的饭菜，当得道成仙。”说罢，忽地不见了。这个故事，当是广泛流传于民间的“螺女故事”的一种变体，井水有泉源，故泉神，这里也作井神。

吴地也信仰井神，称井神为“井泉童子”。则井神又是一位童子了。苏州俗：大年三十，将预先买好的井泉童子神像放在竹筛内，再放些糕果茶酒之类，算是祭品。然后，再将这竹筛放在井阑圈上，上面放些遮盖物。这就叫“封

井”。此后，在送神之前，这井就不能再打水了。到正月初三或正月初五日，焚送神马，然后开井汲水。据说用刚开井所汲的水拭目，能令目不昏。昆山等地，在焚送神马之前，还要用糕果之类祭祀。水井在人们生活中起有重要的作用。除夕之祭祀，有着酬报它一年中对人所作贡献的意义。除夕封井不用，大概意同年节放假，让它休息几天吧！

明人朱国桢《幢小品》卷十九所云井神，乃一人鬼。说是贵溪县仁福乡有一“圣井”。相传宋初，有一姓郭的神巫在井上求雨。他所吹的白牛角，忽然掉到了井里。郭巫乃坠下井去取。开始不觉得有什么异样，既而见水中有楼台，一老翁坐在当中，两旁侍卫森列。郭巫的白牛角，放在窗间，郭巫乃进门，要求还他牛角。老翁道：“大旱乃天数。这方雨旱，并不由我独自做主。你们不修诚意，来感动上天，却在这里昼夜聒吵个没完，实是可厌！故把你的牛角夺了。”郭巫得不到白牛角，恳请不已，保证以后再也不敢在井边吵闹了。老翁这才命人将白牛角还了他。郭巫拿了白牛角出井，竟然衣巾都没有潮湿。后来，天又大旱。大家又要到井边求雨。大概是舍不得一宗大生意吧，郭巫不顾自己对老翁立下的保证，又在井上吹起白牛角求雨。白牛角又落井中，郭巫又下去取。这一次，他却没有再活着上来。五日之后，他的尸体，在山前的潭水中漂了起来，僵坐不仆。渔人将它推往急流中，想让它流掉。但次日仍见它在那里，仍是这个样子。如此好几次，尸体竟不漂走，也不腐烂。一天晚上，陈巫托梦于乡人云：“我乃郭巫，前几天再入井取我的白牛角。龙王（即井中之老翁）说我再入冥间，便再不许我回阳世，后又命我掌此井之祠。乃出尸

以示灵异。我曾经为你们效劳过，今神有此任命，但你们却不让我如命，怎么办呢？”乡人乃为他立祠。据说有祷则应，很是灵验。

不过，这位井神，不知所司是不是纯属有关井的事？

机 神

苏州、杭州的纺织业，自古就很发达。从事纺织业的人们，有机神信仰。所谓机神，乃纺织机械之神，机杼之神。所谓机神，乃纺织机械之神，机杼之神。机神主纺织业。旧时苏杭都有机神庙。但所祀机神为谁，有不同的说法。

苏州的机神庙，在祥符寺巷。所奉机神，说是张平子。张平子，即东汉的科学家、文学家张衡。张衡怎么会被奉为机神的呢？张衡发明浑天仪、地动仪，擅机械工艺，被奉为掌机械之“机神”，当之无愧。当然，纺织机械，他也完全有资格执掌。因此，他被苏州人奉为机神。

杭州的机神庙，在杭州城之东北隅，庆春门之北张御史巷。地方官员到任，便要去行香拜访。既示对机神的尊敬，又表示对纺织业的重视。行香时，官员得行三跪九叩首之礼。所奉机神，有两种说法。一说为伯余。伯余何许人也？《淮南子·汜论训》云：“伯余之初作衣也，缘麻索缕，手经制挂。其成犹网罗。后世为之机杼胜复，以便其用。”高诱注云：“伯余，黄帝臣。《世本》曰，伯余制衣裳。一曰，伯余，黄帝。”黄帝发明的东西，也实在太多了。据说他制五兵、制指南车、制华盖、制六律、六吕、制九针，还是医学专家。如果以伯余为黄帝，则又多了一样，即织

布或制衣。不过，黄帝姓公孙，名轩辕，或云轩辕氏，可没有还叫“伯余”的旁证。这伯余，不管他是黄帝还是黄帝之臣，总是传说中的一位纺织、制衣的始祖，他“绩麻索缕，手经制挂”，纺织做衣，后来由此发展成用机杼。因此，人们奉他为机。

还有一种说法，杭州机神庙所奉的神灵，是褚河南——河南褚氏。相传河南褚某，迁居钱塘，始教民染织。后人便将他们父子，奉为机神，立庙祭祀。直到清代，仍有褚姓者为庙中奉祀生（即类似于庙祝者）。负责祭祀事宜，住在庙右，清人钱泳，曾为浙江巡抚阮元书《褚公庙碑记》（钱泳《履园丛话》卷二十三）。

又据《杭州府志》等记载，褚河南的高孙褚载，在广陵学得了精湛的纺织技术，回到杭州，将技术广泛传授。于是杭州之纺织业，乃甲于天下。宋至道年间，国家就于杭州设置管理织务的衙门。此后历代如此，直到晚清，朝廷派部郎管浙江织造，亦设有衙门。人们感于褚载对杭州乃至浙江纺织业发展的功劳，便将他立祠祭祀。但并未明确将他奉为机神，而是又推寻创为纺织业者，复立机神庙。

清人厉鹗《东城杂记》卷下有杭州《机神庙碑》，谓庙中所塑机神之像“衮冕俨然，无玉珈云袿之饰”。看来，是按照伯余之说来造像的。

清人梁章钜《浪迹续谈》卷一云，三跪九叩首，是祭祀有“帝”的封号的神灵才用的最高礼仪，机神没有帝的封号，怎么也用这样的大礼呢？这大概是将伯余奉为机神，又将伯余当成黄帝的缘故吧。黄帝是赫赫有名的三皇五帝之一，祭祀这样的神灵，当然要行三跪九叩首了。

《唐书·百官志》记载，七月七日，织染署祭机杼。此则又是附会七夕牛郎织女会天河的传说，似以织女为机神了。

清人姚东升《释神》卷十云：“近见机神，白面三目，不知何典。”大概是织布对视力的要求较高，故人们创为机神三目的夸张形象来突出这一点。这可能也是受了仓颉四目的启发。

二郎神

二郎神的信仰，起源于蜀地，也盛于蜀地。正如朱熹《朱子语录》所说，二郎神和张恶子两神灵，几乎割据了两川。

宋代，在蜀地的民间信仰中，灌口二郎神，地位极为显赫。洪迈《夷坚志》丁卷六《永康太守》云：“永康军崇德庙，乃灌口神祠，爵封至八字王，置监庙官视五岳。蜀人事之甚谨。每时节献享，及因事有祈者，无论贫富，必宰一羊。一岁至烹万口。一羊过城，则纳税钱五百。率岁终可得二三万缗，为公家无穷利。当神之生日，郡人酹迎尽敬。官僚有位，下逮吏民，无不瞻谒。”实在是威福俱全了。

南宋年间，大吏甚至以国事相祷求。《夷坚丙志》卷十七《灵显真人》云：“（南宋）建炎四年，张魏公（浚）在蜀。方秦中失利，密有根本之忧。阴祷于阆州灵显庙。梦神言曰：‘吾昔膺受王爵，下应世缘，故吉凶成败，职皆主掌。自大观后，蒙改真人之号，名虽清崇，而退处散地，其于人间万事，未尝过问焉。血食至今，吾方自愧。国家大计，何庸可知？’张公悟而叹异。立请于朝。复旧封爵。且具礼祭告。自是灵响如初。俗谓二郎者是也。”“吉凶成败，职皆主掌”，当然非同小可。其实，拆穿了，这不过是南宋

君臣所惯用的使神差鬼的伎俩。

二郎神无疑影响极大。但是，二郎神的出处，却有不同的说法。

一种说法是，二郎神是李冰之子李二郎。李冰乃秦时蜀守，是个很有实绩的地方官，尤擅治水。其治水事迹，见《史记·河渠书》、《华阳国志》卷三等。有德于民，民则祀之。蜀人为李冰立庙，谨加祭祀。宋开宝年间，朝廷封他为广济王。

有关李冰治水的神话故事，也广为流传。其中最著名的，是他化牛斗江神的故事。《太平广记》卷二百九十一云，李冰为蜀郡守，其地有江神恶蛟兴洪水为害。冰乃入水戮蛟，化牛形与蛟斗。不能胜，乃回岸，选数百勇卒，令持强弓大箭，与约曰：“吾前者为牛，今江神亦必为牛。我以大白练束腰为记。汝等当射无记者助我。”遂复入水。果如其言，众卒俱遵其命，乃杀恶蛟。

相传在治水过程中，李冰的第二个儿子，担负了凿山穿江的重任，立了大功。因此，李冰治水的神话故事中，他也是个重要角色。袁枚《随园随笔》卷十一引《成都志》云：“冰为郡守，化牛形入水戮蛟。斗不胜，见梦于其子。子乃入水，助父杀蛟。”于是，人们除立李冰庙之外，又于灌口立祭祀李冰次子的庙。“郎”是青年男子美称，故李冰次子，被称为“李二郎”，其庙便称为“灌口二郎庙”。李冰次子，当然就这样成为“灌口二郎神”了。

李冰次子，又是钦定的二郎神。《宋会要》（礼二十，郎君神祠）云：“仁宗嘉祐八年八月，诏永康军广济王庙郎君神，特封惠灵侯，差官祭告。神即李冰次子，川人号护国

灵应王。开宝七年，命去王号。至是军民上言，神尝赞助其父除水患，故有是命。政和八年八月，改封昭惠显灵真人。”上文引《夷坚丙志》卷十七《灵显真人》所云，大致与此相合。

朱熹《朱子语录》、高承《事物纪原》、曾敏行《独醒杂志》，也都一致以李冰次子为灌口二郎神。

元至顺元年，封李冰为圣德广裕英惠王，其子二郎神为英烈昭惠灵显仁祐王。见《元史·文宗纪》。明人王世贞《历代神仙通鉴》卷二十一承用此说。《清会典》云，雍正五年，敕封李冰为敷泽兴仁通佑王，二郎为承绩广惠英显王。又清人陈祥裔《蜀都碎事》云：“蜀人奉二郎神，谓之川主。其像俊雅，侍从者擎鹰牵犬，盖李冰之子也。”

李冰之子佐其父治水之事，不见于史籍，实出于传说无疑。但李冰，历史上实有其人，见诸《史记》、《汉书》等权威正史，是位贤能名宦。这样的人物，无疑是封建社会中倍受推崇的。因此，封建王朝与一些正统学者（如朱熹等）以李冰次子为灌口二郎神，实在是出于对李冰的敬重。

另一种说法，灌口二郎神是赵昱。宋人伪托柳宗元所著《龙城录》云，赵昱，字仲明，与兄晃，俱隐青城山，从道士李珣学道。隋炀帝时，为四川嘉州太守。其地有蛟为害，覆舟溺人。赵昱乃亲自入水杀蛟，终于左手执蛟首，右手持刀，奋波而出。州人视为神明。隋末隐去，不知所终。后嘉陵江涨溢，水势汹然，蜀人思赵昱。顷之，见赵昱青雾中骑白马，从数尊者，见于波面，扬鞭而过，舟人争呼之，遂没。蜀眉山太守上报朝廷，唐太宗乃封赵昱为“神勇大将军”，庙食灌口。当地人民，岁时祭祀。有疾病者，

祷之无不应。唐明皇到蜀，加封为赤城王。赵昱斩蛟故事，明显是从李冰斗江神巨蛟化来的。

《三教源流搜神大全》卷三所载赵昱事，与《龙城录》大致相同，唯云赵昱入水杀蛟，有七从者入水为助。又云宋真宗朝，益州大乱，帝遣张泳入蜀治之。张泳祷求于二郎神，果获神佑平乱。乃奏请于朝廷，封赵昱为“清源妙道真君”。

赵昱排行第二，官蜀时年仅二十六岁，故称为“二郎”，亦完全符合情理。

灌口二郎神为清源妙道真君赵昱之说，在民间影响很大。这是什么原因呢？在有关神话故事中，提及李冰之子的，仅上引《成都志》中寥寥数语，况且，他还是作为其父亲的配角出现的。他的事迹，如此而已，没有生动的情节，甚至还谈不上一个独立的形象。相比之下，有关赵昱的神话故事，则显得较完整、丰富。赵昱的形象，也较鲜明，丰满。正是因为如此，赵昱故事较容易给人留下深刻的印象，当然也较容易流传。民间乐谈灌口二郎神妙道真君赵昱，故所知者多。至于李冰次子，则几乎无甚可谈，故所知者甚少。于是，灌口二郎神为赵昱之说，就大行于民间了。

戏曲作者们编撰戏曲作品，或取材于神话故事，或迎合民间文化，遂亦以赵昱为灌口二郎神。就笔者所见，古典戏曲中，没有二郎神李冰次子之说。《元明孤本杂剧》所收以二郎神为主角的三剧《二郎神醉射锁魔镜》、《二郎神锁齐天大圣》、《灌口二郎神斩犍蛟》，其中的二郎神，都是赵昱。其中《斩犍蛟》一剧，就本于赵昱斩蛟故事。三剧

中的“梅山七圣”，乃本于助赵昱杀蛟之七人。《三教源流搜神大全》卷三就云“时有佐昱入水（斩蛟）者七人，即七圣也”。《锁齐天大圣》、《斩馐蛟》二剧中，赵昱都有一神犬，这也是本于《三教源流搜神大全》所云赵昱隐去成神后“蜀人见青雾中乘白马引数人鹰犬弹弓猎者，波面而过，乃昱也”之语中的“犬”。戏曲是传播功能极强的文化形式，这些剧目，无疑使二郎神乃赵昱之说，在民间更为深广地流传。

还有一说，灌口二郎神乃杨二郎。此说出于《西游记》。谓玉皇大帝的妹妹，思凡下界，嫁给杨君，生下一子，因违天条，自身被压的桃山之下。此子成人后，学得神通，乃斧劈桃山，救出母亲。他虽是玉皇大帝的亲外甥，但“心高不认天家眷，性傲归神住灌江。赤城昭惠英灵圣，显化无边号二郎”。又称“显圣二郎真君”。这就是二郎神。天帝封他为“昭惠灵显王”。他奉玉帝之命驾鹰牵犬，与梅山六兄弟一起，捉了大闹天宫的孙悟空（见《西游记》第三回）。

这杨二郎的出身，跟《宝莲灯》（即《劈山救母》）中的沉香差不多。但在《宝莲灯》中，二郎神又是沉香的舅舅，也是沉香的主要对手。两相比较，只舅甥关系，差了一辈。大概中间也有点遗传因素吧？

这位杨二郎的封号，主要来自李冰次子的封号，“真君”，则来自赵昱的“清源妙道真君”。

《西游记》在民间流传极广。孙悟空神通广大，似乎是个无所不能精灵。二郎神杨二郎捉孙悟空的故事，妇孺皆知。杨二郎也名头大著。不过，《西游记》广为流传，是在

明代。这时，灌口二郎神乃清源妙道真君赵昱之说，已深入民间，灌口二郎神为杨二郎之说，几乎只是《西游记》中的一家之言。因此，杨二郎并未能取代民间信仰中赵昱的二郎神的位置。

《封神演义》则云二郎神乃杨戩。杨戩只是宋徽宗时的宦官而已，名声极臭。

早在宋代，灌口二郎神之祠，已经冲出四川，走向全国。京师也有了二郎神祠。高承《事物纪原》卷七云：“元丰时，国城之西，民立灌口二郎神祠。云神永康导江县广济王子。王即秦李冰也。”这位灌口二郎神，明确是李冰次子。宋徽宗政和年间，京师又建神保观，也是灌口二郎神祠。洪迈《夷坚丙志》卷九《二郎庙》云：“政和七年，京师市中一小儿，骑猎犬扬言于众曰：‘哥哥遣我来，昨日申时，灌口庙为火所焚，欲于此地建立。’儿方七岁，问其乡里及姓名，皆不答，至晚，神降于都门，凭人以言，如儿所欲者。有司以闻，遂为修神保观。都人素畏事之。自春及夏，倾城男女，负土助役，名曰献土。至设为鬼使巡门，催纳土者往来憧憧。或榜于通衢曰：某献土。识者以为不祥，旋有旨禁绝。既而蜀中奏，永康神庙火，其日正同。此儿后养于庙祝者。顽然常质也。”其实，这当是巫婆神棍、江湖道士之类玩的把戏。此后，每年六月二十四日，人们便于神保观及其附近，行祭赛之礼，为二郎神庆贺生日，甚为隆重、热闹（见孟元老《东京梦华录》卷八）。然不知这位二郎神，是李冰次子，还是赵昱？

宋室南渡，把本来东都开封的许多神灵之祠，带到了新都临安（杭州），谓之“随朝行祠”。二郎神之祠，也在

其中。吴自牧《梦粱录》卷十四云：“二郎神，即清源真君，在（杭州）官巷。旧志云，东京有祠，随朝立之。”这位二郎神，就是清源妙道真君赵昱了。

吴地所祠的二郎神，也是清源妙道真君赵昱。二郎神的职能，人们的祭祀之法，又与蜀地有异。人们亦于六月二十四日祭赛，以庆其生日。《常熟县志》云常熟祠灌口二郎神赵昱，“以神平水患，凡遇水旱，请祷辄应”。又钱陆灿所撰《常熟县志》云：“邑中患瘍者，祷之辄应。相传六月廿四日为神生辰，男女奔走，以祈灵貺。”又顾禄《清嘉录》卷六云“六月二十四日为二郎神生日。患瘍者拜祷于葑门内之庙。祀之必以白雄鸡。先夕，土人于庙中卖萤灯、荷花、泥耍者如市”。宋代以六月二十四日为二郎神生日。民间以清源妙道真君赵昱为二郎神，则六月二十四日，当然就是赵昱的生日了。

项 羽

楚汉相争故事，人人皆知。人们大多对项羽表示同情。司马迁《史记》，将项羽列为《本纪》一类，直是把他作为帝王看待了。项羽确是一位失败的英雄。后世，人们也把他作为神灵来祭祀。

项羽早年随叔父项梁避仇吴中。在吴中，项梁是吴中豪杰的首领。吴中豪杰与百姓，对项羽项梁的起义，起了十分重要的作用。由吴地子弟组成的八千精兵，是项梁项羽的基本部队。因此，项羽同吴地，或云江东、江南的关系，是很深的。最后，项羽兵败，一代西楚霸王，在四面楚歌中，走向英雄末路。爱侣虞姬自杀，他本人也自刎乌江之畔。乌江之畔，成了他霸业的终结地，也是他生命的终结地。

供奉项羽的祠庙，以在吴兴者和在乌江者为最有名。

项羽虽以失败而告终，但是，他在吴地百姓的心目中，仍不失为一个叱咤风云的英雄。江东八千子弟，在他带领下，北渡长江，驰骋沙场，所当者破，所击者服，诛暴秦，定霸业，是何等的威风！即使是垓下之战，也是那样的壮烈。在南北朝时，南北对峙、国家分裂的年代，吴地百姓，当然更加崇拜这位在吴地率兵北伐，曾一度统一中国的南方英雄。

南朝时，吴兴地区对项羽神的信仰极盛，屡见于史书。吴兴府城附近，有一座山，叫作卞山，项羽庙就在卞山下，因而也叫作“卞山王”庙。项羽生前，性情暴烈，动不动就发火，自杀之时，更是一腔愤怒之火，恨当初鸿门宴上，没杀了刘邦这个小子，竟上了这个无赖的当。因此，吴兴百姓，又称项羽神为“愤王”。

更奇的是，项羽神像，并不是在卞山他的祠庙里呆着，而是被请到吴兴太守衙门的厅堂上，受人供奉祭拜。太守不能上这厅堂。以示这里的主人不是太守，而是项羽神。甚至项羽神像被迁回庙中后，人们仍认为项羽神之灵仍在衙门厅堂，太守还是有上厅堂之忌。

来当吴兴太守的人，如果把项羽神奉事好，就会得到他的保佑，获得好报。

《南史·萧惠休传》云：“永元元年，徙吴兴太守。徵为尚书右仆射。吴兴郡项羽神旧酷烈。人云惠休事神谨，故得美迁。”人们认为，他能升任尚书右仆射这一个美官，是项羽神保佑而成。然又云：“于时朝士多见杀。二年，惠休还，至平望，帝令服药而卒。”当尚书仆射不到一年，就遭此杀身之祸。如果他当上尚书仆射，果真是项羽神的力量，那么，项羽神并不是在佑他高升，而是在促他速死。萧惠休之“事神谨”，莫非是求神让他速死之道？可见虔心奉事项羽神，与虔心奉事其他神灵一样，根本不能求得他的保佑。

又《南史·萧猷传》云：“（猷）为吴兴郡守。性倜傥，与楚王庙神交。饮至一斛。每酹祀，尽欢极醉，神影亦有酒色。所祷必从。后为益州刺史，侍中，中护军。时江阳

人齐苟儿反，众十万攻州城，猷兵粮俱尽，人有异心。乃遥祷请教。是田有田老逢一骑浴铁从东方来，问去城几里，曰百四十。时食已哺，骑举稍曰：‘后来人，可令之疾马，欲及日破贼。’俄有数百骑如风，一骑过请饮，田老问为谁，曰：‘吴兴楚王来救临汝侯（萧猷）。’当此时，庙中请祈无验。十余日，乃见待卫土偶皆泥湿如汗者。是日，猷大破苟儿。”萧猷故作与项羽神像对饮状，以显示自己与项羽神关系之密切，事或有之。然项羽神因此率神兵助萧猷破齐苟儿事，则明显是出于政治军事上的需要，编出来骗人的。萧猷在危急之时，向项羽神“遥祷请教”，乃是意在借助人们对项羽神的信仰，安定军心，鼓舞士气，以解困厄。事后，为了证实项羽神确来助战，就编出了这个神话，以便此后耍类似把戏时，更能奏效。项羽兵败垓下时，率军突围奔逃，迷失道路，也问一田父，结果被田父所骗，陷入沼泽地，误了时间，被汉军追及（见《史记·项羽本纪》）。“助萧遁”故事中，项羽神问路程于田老的情节，明显由《项羽本纪》中问道于田父情节而来。将“问道”改为“问路程”，算是不落窠臼，也能使项羽不至于有再蹈覆辙的顾虑，也避免了有揭项羽伤疤之嫌。然而，破绽是很明显的，项羽神不知道到益州还有多少路，但路怎么走，他倒是知道的。

据说，哪一任吴兴太守怠慢了项羽神，就要被项羽神整死。《南史·萧思明传》云：“泰始初，为吴兴太守。郡界有卞山，山下有项羽庙。相承云羽多居郡厅事，前后太守不敢上。思明谓纲纪曰：‘孔季恭尝为此郡，未闻有灾。’遂盛设筵榻接宾。数日，见一人长丈余，张弓挟矢向惠明，

既而不见。因发背，旬日而卒。”发背是身感热毒，邪气壅盛而至。萧思明发背发作的前几日，热毒扰心，神志思维感觉，已经不大正常。他潜意识中所存在的有关项羽神作祟的某些信息，此时反映出来，故形成了一个长人向他“张弓挟矢”的幻觉。

又《南齐书·李安民传》云：“吴兴有项羽神护郡厅事，太守不得上。太守到郡，必须祀以軛下牛。安民奉佛法，不与神牛。著屐上厅事。又于厅上八关斋。俄而牛死。葬庙侧。今呼为‘李公牛冢’。及安民卒，世以神为祟。”这实是佛教信仰与项羽神信仰的矛盾。杀牛，不就犯了佛家的杀生之戒吗？但杀拉到任太守车的牛祭项羽神，又是吴兴历任太守的惯例。在佛教和项羽神之间，李安民还是选择了佛教，决不破杀戒宰牛祭项羽神。也许是他依仗着佛家神灵的保佑，想跟项羽神斗一斗，因而他又不顾上衙门厅堂之忌，著屐上厅堂，在厅堂上吃素斋。没过多久，拉他专车的那头牛就死了。李安民将牛葬在项羽庙侧，意思是说，如果你项羽放不下我的牛，你就拿去吧，我只要不杀生就行。看来，李安民已有向项羽神妥协之意，想彼此两不干涉，力求自保。过了不久，李安民竟也卒于太守任上。佛教信仰成一体系，佛教神灵，阵营盛大，而且个个都是法力无边，竟然无法从项羽神手下救得一恪守佛法的虔诚信徒，看来，项羽神的神威，确实是够大的了。这个故事，当是出之于吴兴。南朝的佛教信仰甚盛。吴兴地方的项羽神信仰，有被佛教信仰击败的危险。如果奉佛的李安民，不杀牛祭项羽神，著屐上厅堂，在厅堂上吃素，而无他异，那么，项羽神信仰，就被佛教信仰击败，人们就会更信佛教，

冷落项羽。恰巧，李安民专车所用之牛、李安民自身都死了。这本来并不奇怪，但人们把这两件事与李安民不敬项羽神联系起来，提到了佛教信仰与项羽信仰较量的高度。牛之死，显示了项羽神的灵通，保持了项羽信仰的地位，也保持了佛教信仰的地位，二者不分胜负，因为牛是自己死的（或许是项羽庙的庙祝之辈暗中下的毒手，也说不定），不是祭项羽神杀死的，李安民把它埋在项羽庙之侧，想偃旗息鼓，既满足了项羽的需要，维护了他的尊严，又恪守了佛家的杀生之戒，两全其美，不分高低。但是，李安民之死，就体现了项羽神信仰在当地对佛教信仰的胜利。当时盛行的佛教信仰，通过李安民之死，就被用来作为抬高项羽神信仰的垫石了。

不过，南朝时也有几任吴兴太守，不信邪，不怕神，不顾有关项羽神的禁忌，甚至对项羽神很不客气，但也平安无事。

例如，被萧思明所效法的孔季恭就是如此。《宋书·孔季恭传》云：“（季恭）出为吴兴太守，加冠军。先是，吴兴频丧太守，云项羽神为下山王，居郡厅事。二千石（按：当时太守的俸禄为每年两千石）至，常避之。季恭居厅事，竟无害也。”

又《梁书·萧琛传》云：“（琛）迁吴兴太守。郡有项羽庙，土民名为愤王，甚有灵验，遂于郡厅事安施床幕为神座，公私请祷。前后二千石皆于厅拜祠，而避居他室。琛至，徙神还庙，处之不疑。又禁杀牛解祀，以脯代肉。”又吴曾《能改斋漫录》卷十四云，萧琛赴吴兴太守任，故意不祭项羽，不顾禁忌，著屐登厅堂。他好像听到厅堂内有

叱咤之声——项羽生前常叱人，人常被他吓退。萧瑛可不怕他，厉声道：“你生前不能跟汉高祖争中原，死了倒还要来占这个厅堂，作威作福。有这个道理吗！”于是，萧瑛就命人将项羽神像，迁出厅堂，搬回卞山下的项羽庙中。

吴兴郡太守衙门的厅堂上供奉项羽神，此例当是吴兴太守行出来的。当地信奉项羽神，这不假，但是，吴兴地方的老百姓，没有太守的命令，怎敢把项羽神搬到太守衙门的厅堂上？因此，很明显，在太守衙门厅堂上供项羽神像，是发端于太守自己。

那么，太守为什么要把项羽的神像请到厅堂上，又是祭祀，又是设禁忌，这不是多事，自己将自己张在项羽神信仰的网罗里么？太守没有这么笨，其中一定自有道理。

原来，当时的吴郡，多名门大族，豪杰之士，地方势力极大，民风又较强悍，确是很难治理的。太守虽是朝廷命官，但地方上未必肯买你的帐。吴地尊奉项羽，太守就在厅堂上供奉项羽，有借项羽在吴地的神威帮助他当稳太守的作用在。如果说，太伯虞仲奔吴，也学吴人文身断发，是“从俗”，那么，吴郡太守此举，则是“用俗”了。萧瑛不祭项羽，将项羽神像迁出太守衙门，他厉声斥责项羽的那些话，实际上是说给当地人听的，人们听了这话，心中的项羽偶像，虽然不至于崩溃，却也免不了矮了一大截，觉得萧太守说得不无道理，于是，对萧瑛此举，也就不怎么介意了。

吴地的项羽庙，曾在唐代被狄仁杰禁毁过。当时，狄仁杰任江南安抚使，发现吴楚之地，喜欢祭祀鬼神，这样那样杂七杂八的祠庙很多，达一千七百余所。仁杰下令将

这些祠庙烧个精光。其中，祀项羽的庙，叫作项王庙，因为他当过西楚霸王。祈祷的人特别多，吴人很是信奉，惟恐得罪了项王神。看来狄仁杰也不敢象对待别的神灵那样对待他，贸然下令焚毁。他先写了一篇檄文，谴责项羽“丧失八千子弟，而妄受牲牢之荐”，即是说，你把带去的江东八千子弟都丧失了，他们都战死了，你倒还有脸来享受江东百姓的重祭？然后，再命人将项羽庙烧了（事载唐人封演《封氏闻见记》卷九）。狄仁杰檄文中的话，确实击中了项羽神的要害。项羽正是因为丢了江东八千子弟，怕回江东后无颜见江东父老，才自刎乌江的，他的神灵，怎么还有资格在江东作威作福呢？这样，就扫除了百姓的心理障碍。

乌江的项羽庙，人们也奉之甚谨。南宋时，传说项羽神还曾吓走过金兵呢。宋人费昶《梁溪漫志》卷九云：“和州乌江县英惠庙，其神盖项羽也。灵响昭著。绍兴辛巳，（1161）敌犯淮南，过庙下驻军，入致祷，掷筊（一种占卜用具）数十，皆不吉。怒甚，取火欲焚其庙。俄大魃见于神座，耸身张口，目光射人，敌骇怖而出。随闻大声发于庙后，若数百人同时暗呜叱咤者。举军震恐，即移屯东去，竟不敢宿其地云。郡上其事于朝，诏封神为灵祐王。邦人益严奉之。这个故事，当是宋金矛盾的产物，南宋欲以此激励民气，抗击金兵。

不过，项羽神到底没有吓退金兵，其地还是被金兵占领。金正隆末，率兵南征的金主完颜亮，还去游览过项羽庙。他领了一大群妃嫔进项羽庙，将项羽垓下被围、虞姬自杀等故事讲给她们听。讲毕，目光扫视着她们道：“你们

中间，有能像虞姬那样的人物吗？”此事传到金国民间，有人听了，为之缩颈，觉得这实在是不祥之语（事见金人元好问《续夷坚志》卷三）。果然，这次大举伐宋，遭到大败。退至瓜洲，完颜亮竟被部下所杀。

乌江的项羽庙地处江边。船只往来，船上之人，来庙中，焚纸钱祭祀。不然，就说不定会有灾祸发生。有一狂士，乘船经过项羽庙，故意不去祭祀，停也不停，径直驶过。不一会儿，风涛大作。这一狂士大怒，返舟登庙，题一绝句于庙壁云：“君不君兮臣不臣，嗟今空自作威灵。平分天下曾嫌少，一陌金钱值儿文？”题毕，乘舟继续前进，竟然没有发生什么灾祸，连风涛也停了。大概项羽被他骂得羞愧难当，不敢作威作福了。此后，人们不去祭祀他，也不会发生什么麻烦了。后来，有一位好滑稽的人，代项羽作了一首名为答那狂士的七绝诗，诗云：“楚不楚兮汉不汉，于今立庙江之畔。平分天下虽嫌少，一陌纸钱必要算”（事见褚人获《坚瓠首集》卷三）。

甚至还有乌江项羽庙神像堕泪的传说。宋代和州士人杜默，失意科场，屡试辄败。一天，他喝醉了酒，来到乌江项羽庙，祭祀项羽。点上火烛，行过拜礼，便去坐在项羽神像的旁边，勾着神像的脖子，抚摸着神像的头，恸哭不已。大声叫道：“天待大王真亏哪，英雄如大王，而不能得天下！文章如杜默，而不能中科名得官！”语毕，又大恸不已，泪如进泉。庙中的管事怕他这样肆无忌惮，会得罪项羽神，硬是把他扶了下来，掖了出去。而杜默仍恋恋不舍，意犹未尽，回首叹息不已。庙中管事举烛察看神像，只见神像亦垂泪未已（事见宋人洪迈《夷坚志》丁志卷十

六)。项羽神听了不少斥责、嘲讽，而今遇到知音，怎能不潸然泪下！当然，神像是不会堕泪的。这故事即便实有其事，神像上的泪，一定是杜默之泪。虽是如此，这故事也可一发失败英雄的屈辱不平之气！

张大帝

张大帝，又称祠山张大帝、张王、桐川张王、广德张王等等。

相传唐人罗隐，行为狂放。所至之处，鬼神无不被他讥讽。尝过祠山张王庙，题诗于壁云：“踏遍天涯路，平生不信邪。”方欲题后二句，俄手如人拽起状，闻人语曰：“若后二句不佳，能折尔手。”罗隐大惧，曰：“如不佳，甘照神语。”手遂如故。续题曰：“祠山张大帝，天下鬼神爷。”这一故事，见元无名氏《湖海新闻夷坚续志》后集卷二。所云未必是事实。罗隐此诗，不载于其集中。又此神有帝之封号，是宋代才有的事。

张大帝的故事，最早见之于宋人吴曾《能改斋漫录》卷十八《广德王开河为猪形》，云：“广德军祠山广德王，名渤，姓张，本前汉吴兴郡乌程县横山人。始于本郡长兴县顺灵乡发迹，役阴兵导通流，欲抵广德县。故东自长兴荆溪，疏凿河渚。先时与夫人李氏密议为期，每饷至，鸣鼓三声，而王即自至，不令夫人至开河之所。厥后因夫人遗饷于鼓，乃为乌啄。王以为鼓鸣而饷至。泊王诣鼓坛，乃知为乌所误。逡巡夫人至，鸣其鼓，王以为前所误而不至。夫人遂诣兴工之所，见王为大猪，驱役阴兵，开凿河渚。王见夫人，变形未及。从此耻之，遂不与夫人相见。河渚之

功遂息。遁于广德县四五里横山之顶。居民思之，立庙于山西南隅。夫人李氏，亦至县东二里而化。时人亦立其庙。由是历汉五代以至本朝，水旱灾沴，祷之无不应。”元人程桀《三柳轩杂识》引《祠山事要》，及詹仁泽所辑广德横山张王事迹的《祠山家世编年》所载张王化猪开河等情节，也大略相同。

《三教源流搜神大全》卷三、《历代神仙通鉴》卷十四、二十，亦载张王故事。云张王姓张名渤，字伯奇，武灵龙阳人。其母游太湖时，得仙人所赐金丹而娠，于汉宣帝神雀三年二月十一日生渤。渤长而得道，与夫人李氏游吴地、会稽等处。渤化猪开河为妻所见等情节，亦与《能改斋漫录》所载相同。又云，唐天宝中，人们向张渤庙祷雨感应，朝廷赠水部员外郎。此后历代王朝加封，封号不一。

明人田艺蘅《留青日札》卷二十八则以张渤为武当山张乘与仙女所生之子的后代：“武当人张乘，遇仙女山中，谓曰‘帝以君功在吴分，故遣我为配。生子，以木德王其地。且约逾年再会。乘如期往。仙女抱幼子归乘曰：‘当世世相承血食吴楚。’后生子渤，为祠山之神。今广德州横山有庙，志云生西汉末，游荅箬之间。夫人李氏，亦有昭妃庙。至今香火甚盛。”

张王应是主水之神。江南水乡泽国，常有开凿河道之事，张王信仰之兴，与此大有关系。张王化大猪役阴兵疏凿河道时为夫人所见的情节，全从《淮南子》大禹化熊疏凿水道为妻涂山氏所见之事化来（见《汉书·武帝本纪》元封元年颜师古注引《淮南子》，今本《淮南子》无）。而大禹之功，亦以治水为最著。唐王朝封张渤为“水部员外

郎”之说，也正是在于他“主水”之功。

后来，在民间信仰中，张王又增加了扶危救困，预知未来、占卜决疑等功能。

洪迈《夷坚志》乙卷八《胡朝散梦》载，华亭胡亶，供奉张王甚虔诚。其媳妒狠，虐待夫妾甚酷。妾不堪，上吊自杀。将死，胡亶梦见张王，被张王叫醒，遂起而救之。又同书戊卷五《胡通直》云，毗陵名家子胡某，少年过广德，谒张王祠求梦。是夕梦入庙中，庙吏言其官止通直。后果如其言。

祠山张王庙中有神签，供人祈卜抽验。其签还颇有来历。清人钱大昕《十驾斋养新录》卷十九引《祠山事要》云：“祠山签语一百二十八首。绍兴十一年，郡人勇枢，经从毗陵之无锡，遥见山巅有祠宇甚丽，指问路人，云张王庙。勇因致敬，得此签语。已而下山，回顾，即无所有。既归，写置祠山。”

张王之祭，南唐、宋代，盛极一时。《文献通考·效社考》卷二十三云：“祠山庙，在广德军。士人言其灵验，远近多以耕牛为献。伪唐以来，听乡民租赁。每一牛，岁输绢一匹，供本庙之费。”《宋史·范师道传》云：“广德县有张王庙，民岁祀神，杀牛数千。师道至，禁绝之。”又《宋史·黄震传》云：“（震）通判广德军。旧有祠山庙，民祷祈者岁数十万。其牲皆用牛。并有自婴桎梏考掠以邀福者，震皆杖禁之。”

牛为太牢，用于尊神大神之祭。祭张王用牛，倒不在于他是尊神大神，而是因为他忌讳猪。这明显是由他化猪开河的情节而来。《湖海新闻夷坚续志后集》卷二云：“广

德军祠山张大帝，初发灵时，尝化为猪以治水，故郡人多不食猪肉，自为讳物。郡人事之甚谨，戒不食猪肉。”祭祀张王，当然更不能用猪肉了。后世或不用牛，用狗肉。

宋代，广德以外的许多地方，也建了张王祠。

杭州之张王祠，名“广惠行宫”，有三处之多，一在钱塘门外霍山，一在金城地山，一在千顷寺。都人士庶奉祀者，有祷必应，如响斯答（见吴自牧《梦粱录》卷十四）。

安徽太平也有张王行祠，且据说很灵验。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二云：“宋景定间，太平州城北四里外有（张王）行宫极灵。富家巨室重新庙宇。计用筒瓦数万口。临时起窑三五口烧造。其土瓦尽皆变成青色琉璃。结盖将毕工，尚少三百口，续行烧造。匠者复以数万入灶，意其变琉璃，庶可转鬻，以图小利。及出窑，则三百口为琉璃，余皆土瓦也。”然则这张王也太自私了。

宋代余姚县西二百六十步处有张王庙，祭者必诵《老子》，且禁食猪肉（见陆游《嘉泰会稽志》）。

又方景濂《康熙台州府志》云：“祠山庙在黄岩县东门内。……宋杜垂像知州事，奉燔以归。景德甲辰八月，始建庙澄江北邑。故无桥，祈祷者艰于渡。一日，渡夫见一人渡江，脱靴与之曰：‘我姓张，欲移居城东桂枝桥左家。汝可挟靴迹我。’夫如其言，至左家求之，不得。惟闻张大帝失靴事。左异之，遂以其祖山亭书院为庙。”

宋代，朝廷屡对张王加封。吴自牧《梦粱录》卷十四云：“按《会要》：真君姓张名渤，血食广德军之祠山。始封灵济王，累加美号曰昭烈大帝，后改封昌福真君，今加宝号曰正佑圣烈昭德昌福真君。自祖父祖母以下，若圣妃，

若诸弟，诸子，诸妇及女，俱赐宋朝上爵封之。”“张大帝”之称，大概即来自“昭烈大帝”的封号。

现在说到张大帝的生日了。张大帝的生日，宋人娄元礼《田家五行占》作二月八日，《武林旧事》、《乾淳岁时记》、《清嘉录》诸书亦作二月八日，与《三教源流搜神大全》、《历代神仙通鉴》等所说二月十一日者异。《梦粱录》卷一则云祭祀朝拜等仪式于二月八日始，乃为庆十一日之生日。神灵已属荒诞，更何况他的生日！要皆无足深究。

张大帝诞生之日前后，例有祭赛活动。南宋时，杭州每逢此际祭赛张大帝。吴自牧《梦粱录》卷一云：“（二月初八日，钱塘门外霍山路有神曰祠山正佑圣烈昭德昌福崇仁真君，庆十一日诞辰之辰。祖庙在广德军，敕赐庙额‘广惠’。自梁至宋，血食已一千三百余年矣。凡邦国有禱，士民有告，感通即应。其日都城内外，诣庙献送繁盛。最是府第及内官，迎献马社，仪仗整肃，装束华丽。又有七宝排行，列数卓珍异宝器珠玉殿亭，悉皆精巧。后苑诸作，呈献盘龙走凤，精细靴鞋，诸色巾帽，献贡不俗。各以彩旗、鼓吹、妓乐、舞队等社，奇花异果，珍禽水族，精巧面作，诸色镮石，牛驾迎引，歌叫卖声，效京师故伎，风流锦体，他处所无。台阁巍峨，神鬼威勇，并呈于露台之上。自早至暮，观者纷纷。十一日，庙中有衙前乐，教乐所人员部领诸色乐部，诣殿作乐呈献。命大官排食果二十四盞，各盞呈艺。守臣委佐官代拜。”周密《武林旧事》卷三亦云：“二月八日为桐川张王生辰。霍山行宫朝拜极盛。百戏竞集。……玉山宝带，尺璧寸珠，璀璨夺目。而天骥龙媒，绒鞮宝辔，竞赏神骏。好奇者竞剪毛为花草人物。厨

行果局，穷极肴核之珍。有所谓意思作者，悉以通草罗帛，雕饰为楼台故事之类，饰以珠翠，极其精致，一盘至值数万。然皆浮靡无用之物，不过资一玩耳。奇禽则红鹦白雀，水族则银蟹金龟。高丽、华山之奇松，交广海峤之异卉，不可缕数。莫非动心骇目之观也。”盖人们借娱神之机自娱，纵情行乐。或借以贸易获利。

张大帝生日前后，必有风雨低温之异。俗遂编为种种神话以释之。

娄元礼《田家五行杂占》云：“二月八日，俗谓祠山张神生辰。前后必有风雨，号‘接客风’，‘送客雨’。初十日雨谓之‘洗厨雨’。”殆张大帝设宴庆贺生日，诸神前去祝贺，故有“接客”、“送客”、“洗厨”之说。

田艺蘅《留青日札》卷二十八言张大帝“二月八日生辰。先一日，必有风；后一日，必有雨。俗人相传，以为神请其夫人之小姨饮酒，故加以风雨，欲祝其足也。可谓渎神矣。然至今此日风雨甚验，亦异事也”。想不到张大帝还如此风流荒唐。

赵翼《陔余丛考》卷三十五云：“余自黔归，江行以风水为命。舟人为余历数每日风报，都验。其中有所谓‘祠山报’者，云帝以二月八日下地，为三女营嫁，一嫁风，一嫁雪，一嫁雨。待食冻狗肉始上天。盖谓二月八日后，必多风雨雪，直到戊日乃止。验之果然。然则里俗诞妄之说，固不足信，而以之候晴雨，验灾沴，则有不爽者。明祖鸡鸣山十庙，独不废此祀，其亦有所验欤？”赵说得之于舟人，可别为一说。张大帝吃狗肉，又和‘戊日’联系了起来。戊，十二地支之一，狗也。天寒，故用来作祭品的狗肉也就冻

了。

顾禄《清嘉录》承娄元礼之说，参之以民间传说，又别为一说。言相传张大帝有风山女、雪山女，于二月八日前后归省。故此前后数日，必有风雨，号“请客风”、“送客雨”。虽前几天天气温暖，至此期间，又必骤寒。俗有“张大帝吃冻狗肉”之谚。其女于父亲生日归省，亦合情理。此说吴地方志，多所记载。

赵翼张神有三女之说、顾禄张神有二女之说，又都与《三教源流搜神大全》、《历代神仙通鉴》所载其有九弟五子一女八孙之说相矛盾。然则此乃神灵之所以为神灵也！

其实，二月八日前后风雨雪之异，乃节候使然，与张大帝何涉哉！

关 帝

大凡人死后被奉为神灵的，在他死后若干长时期内，“灵异”较著，人们虔诚信仰、奉事。不过，随着时间的推移，他往往就会不那么“灵异”了。慢慢地，又会被人们冷落、淡忘。

关羽之被奉为神灵，他的遭遇，则与这种情况恰恰相反。关羽死后，在三国晋六朝隋唐这漫长的好几百年中，灵异无多，荆州之外，更是寥寥。但在明清的民间信仰中，关帝竟是一等一的大神，地位崇高，灵异昭著。正如赵翼《陔余丛考》卷三十五所云：“南极岭表，北极寒垣，凡儿童妇女，无有震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。何其寂寥于前，而显烁于后，岂鬼神之衰旺亦有数耶？”

关羽之祠，兴于荆州，早年亦以荆州为盛。《全唐文》卷六百八十四董徒《荆南节度使江陵尹裴公重修玉泉关庙记》云：“玉泉寺覆船山，东去当阳三十里。……寺西北三百步，有蜀将军都督荆州事关公遗庙存焉。……先是陈光大中，智禅师者，至自天台，宴坐乔木之下。夜分，忽与神遇，云愿舍此地为僧坊，请师出山，以观其用。指期之夕，前壑震动，风号雷訇，前劈巨岭，下堙澄潭，良材丛木，周匝其上。轮奂之用，则无乏焉。……（关）生为英贤，歿为神灵，所寄此山之下，邦之兴废，岁之丰荒，于

是乎系。昔陆法和假神虞任约，梁宣帝资神以拒王琳，聆其故实，安可诬也。至今缙黄入寺，若严官在傍，无敢褻渎。荆南节度工郭尚书江陵尹裴均曰：政成事举，典从礼顺，以为神道之教。依人而行，攘彼妖昏，祐我蒸庶。而祠庙堕毁，厥悬断绝，岂守宰牧人之意也耶？乃令邑令张愤，经始其事。爰从旧址，式展新规（贞元十八年记）”。

其他地方，据说关羽也要显灵。段成式《酉阳杂俎续集》云：“武宗之元年，戎州水涨，浮木塞江。刺史赵尔宗召水军接木，约获百余段，因并修开元寺。后月余，有夷人逢一人如猴，著故青衣，云关将军差来采木，今被此州接去，要须明年却来取。至二年七月，暴雨至，开元寺铁石像，无一存者。”看来，佛教神灵，根本不是关将军神的敌手。俞樾《其香室三钞》卷十九认为，此“关将军”，即是关羽。我认为，当时或实有一姓关的将军，差员采木，而木被水冲走，继又被尔宗派人捞起，修了开元寺。其事未必关于神灵。次年，开元寺遭严重水灾，人们遂疑心上一年来修寺之木，会不会是神灵所运，而浮散在水中者，故有此说。

五代孙光宪《北梦琐言》卷十一云：“唐咸通乱离后，坊巷讹言关三郎鬼兵入城，家家恐悚。罹其患者，令人寒热战慄，亦无大苦。弘农杨玘挈家自骆谷路入洋源，行及秦岭，回望京师，乃曰：‘此处应免关三郎相随也。’语未终，一时股慄。斯又何哉？夫丧乱之间，阴厉旁作。心既疑矣，邪亦随之。”这种“令人寒热战慄”的病，当是一种流行病，人易染此疾。人们不明病因病理，就把它归之于鬼神作祟。大概是人们觉得一个鬼似乎不可能使这许多人

同时患上这种疾病（其实，这正是流行病的特点），当是有许多有组织的神灵在作祟，如世间将军带领军队侵扰百姓然。于是，人们就把这种疾病流行，记到了关三郎及其所带鬼兵的帐上。看来，这位关三郎，生前一定是位武将，死后，仍是一位带兵的神将。

那么，这位关三郎是谁呢？会不会就是关羽。答案是令人吃惊的，这位带鬼兵扰民的关三郎，竟然正是关羽。唐人范摅《云溪友议》卷三云：“蜀前将军关羽守荆州，梦猪啗足，自知不祥，语其子曰：‘吾衰暮矣，是若征吴，必不返尔。’果为将吕蒙麾下所殛。蜀遂亡。荆州玉泉祠，天下谓四绝之境。或言此祠，鬼助土木之功而成。祠曰三郎神，三郎，即关三郎也。允敬者，则仿佛似睹之。缙侣居者，外户不闭，财帛纵横，莫敢盗者。厨中或先尝食者，顷刻大掌痕出其面，历旬愈明。侮慢者，则长蛇毒兽随其后。所以惧神之灵，如履冰谷。非斋戒护净，莫得居之。”湖北当阳县城西，有玉泉山。山之东麓，有玉泉寺，建于东汉建安年间，乃一佛寺。与栖霞、灵岩，天台，并称天下丛林之“四绝”。文中之“玉泉祠”，也在玉泉山上，故亦谓“四绝之境”。从范摅的记载来看，玉泉祠中供奉的关三郎，就是关羽。至于关羽为什么被称作关三郎，不得而知。或是在民间传说中，关羽还有两个哥哥，他是个老三，故称“关三郎”。

一般说来，人鬼之善恶，取决于他生前之善恶。历史上的关羽，忠义刚勇，胸怀磊落，嫉恶如仇，正气勃发，神威凛凛，恩怨分明，更难得的是熟读《春秋》，是位英雄儒将。后世小说中的关羽形象，较之历史上的关羽，又是经

过了着意的美化，成为封建社会中军人的典范。后世民间信仰中的关羽，更是人们的保护神，封建秩序、封建道德、封建纲常的捍卫者。即就上文所引董仵《关庙记》而言，荆州地区也早已将关羽奉为保护神了。然而，作为关三郎的关羽，却率鬼兵伤害无辜。这种行径，历史上的关羽，小说中的关羽，是断断然不会干的。率鬼兵害人的神灵，如果碰到后世作为关圣、关帝的关羽神手里，则必被剿灭无疑。神话传说中，这一类神灵，被关圣关帝剿灭了不知多少！

那么，使荆州人望而生畏，又率鬼兵害人的关三郎，同历史上的关羽，董仵《关庙记》中的关羽，以及后世人们心目中的关羽，何乃不同若是？荆州本是东吴之地，曹操率大军南下，刘备被迫得逃到江南吴地，自然没有立足之地。东吴因为与刘备联合抗曹的关系，乃同意把荆州借给刘备，作立足之地。不想，赤壁之战后，刘备竟然不肯将荆州这一战略要地还给东吴（今俗仍有“刘备借荆州，借而不还”之语），又与东吴交恶。关羽负责镇守荆州，被拜为前将军。孙权用吕蒙计，袭破荆州，杀关羽及其子关平。荆州仍归东吴所有。

荆州人作为孙吴政权的臣民，在他们的心目中，关羽当然不是荆州的保护者，而是荆州的侵占者，荆州的头号敌人。吕蒙以奇计袭杀关羽，关羽自然是不甘失败、满腔怨怒而死。因而，在荆州的民间信仰中，关羽的灵魂，也是满腔怨怒，并相信他会发泄怨怒，危害地方。关羽何等勇武，为害也一定会相当厉害。于是，他们便把关羽作为重要神灵，供在地处最佳风景区的神祠中，小心奉祀，唯

恐有的不周，或有所得罪，触发关三郎的满腔怨怒，降灾降祸。荆州最初之奉祀关三郎，并不是想以此邀福祈祥，而是只求他不要为害，不要将满腔怨怒发泄到他们身上。这明显具有“祀厉”——亦即祀恶的神灵使不为害——的性质。

后来，随着时间的推移，荆州地区民间信仰中的关羽形象，也起了变化。据说，南北朝期间，梁朝陆法和、梁宣帝等，看中了关羽的神勇威武，或利用关羽神相助之说鼓舞士卒破敌，或又是以此耸人听闻，骗取民心。荆州地区的民间信仰中，便逐渐将关羽奉为当地的保护神。不过，至少是在唐代，作为荆州那里保护神的关羽，虽然如董徒《关庙记》所云，“邦之兴废，岁之丰荒，于是乎系”，当地地方官希望他“褰彼妖昏，祐我蒸庶”，但他身上，还是“厉气”未脱。《云溪友议》中说荆州民间“惧神之灵，如履冰谷”，就足以证明这一点。董徒为关庙作记，自然只宜颂神之功，不得言人畏神之甚，更不能述神之厉。

唐咸通间关羽关三郎之神率鬼兵出来害人的故事，也就完全可以理解了。这些所谓鬼兵，当然就是关羽生前所率部队中战死者，或即是荆州被破、关羽身死这一役中战死的部下。鬼兵们是关三郎用来发泄怨怒的工具，且他们自身，也有怨怒要发泄，故胡乱害人。这个故事曾在长安等地风行，当是受了荆州民间信仰中的关羽形象的影响。

这类故事，与历史上的关羽形象，大相径庭。历史上的关羽形象，又为人所熟知。因此，这类故事极少，且很难生下根来，流传开去。即使荆州地区的民间信仰中，关羽神的“厉气”也逐渐消失了。

关羽信仰获得发展，关羽走向全国性的神坛，是在宋代。关羽故乡山西《解州志》云，宋真宗大中祥符年间，敕修关羽庙。《关帝圣迹图》云，哲宗绍圣三年，赐荆州玉泉祠额曰显烈王。又《古今图书集成·神异典》卷三十七云，宋徽宗崇宁元年，追封关羽为忠惠公。大观二年，加封武安王。宣和五年，又敕封义勇武安王。然《宋史》诸皇帝之《本纪》，并不载这些事。李焘《续资治通鉴长编》云，宣和五年正月己卯，礼部奏请以侯爵关羽，敕封义勇武安王，令从祀武成王庙。笔者认为，哲宗时赐玉泉祠额显烈王，很有点可疑。因为，既是哲宗时便有王号，徽宗不应该不知道，而又追封为公。

南宋时，关羽又获加封。李调元《新搜神记·神考》云：“关圣帝君仕汉，封汉寿亭侯。后主景曜三年，追谥故前将军关曰壮缪侯。……高宗建炎三年，加封壮缪义勇王。淳熙十四年，加封英济王。”并祭于荆门当阳县之庙（赵翼《陔余丛考》卷三十五）。

宋代，有关关羽的灵异故事，见之载籍者，还不太多。洪迈《夷坚志》甲卷九载潼州关云丈庙巫祝喻天祐借神行骗事。云庙在州治西北隅，土人事之甚谨。偶像数十躯。其一黄衣急足，面怒而多髯，执令旗，容状可畏云云。其事乃人为，无关于灵异。

郭象《睽车志》云，忠愍李公若水，宣和壬寅，任大名府元城尉。有一村民持书至，云关大王有书。若水甚是骇愕。书信的封套上赫然写着：“书上元城县尉李尚书，汉前将军关云丈押。”若水问村民，这信从何处得来。村民云：“夜梦一金甲将军来告曰：‘汝来日赴县，由某地若逢一戴

铁冠的道士，向他索取关大王书，送给李县尉。’醒后，甚是惊异。如其言赴县，果遇一铁冠道士。试向他要关大王给李县尉的书信，他果然拿出此信交给我。我不敢不送给您。”关羽在这封信里写些什么，不得而知。靖康间，李若水任吏部侍郎，为了坚持维护宋帝的尊严，大骂金人，惨遭杀害。谥忠愍。李若水死得壮烈，很是受敬仰。这个故事，是人为颂扬李若水而编造出来的。李若水之舍身成仁，乃是前定。如若不信，他当县尉时，就蒙关羽之神的赏识，有致书信之异。定是关大王早知他日后有此壮烈之举，忠义相通，遂有致书信的隔世之交。更奇者，李若水当时官仅县尉，而关云丈竟称他是“李尚书”。李若水死时，为吏部侍郎，身后官赠尚书。“尚书”之称，实即本于此。看来，连李若水身后会官赠尚书，关大王也早就知道了，何况其他？

在宋代，关羽虽然被封为王，但影响并不是很大，地位也并不算高，仅是武成王姜太公庙中的配祀之神。又陆游《入蜀记》云：“富池昭勇庙，吴大帝时折冲将军甘兴霸也。兴霸尝为西陵太守，故庙食于此，庑下有关云长像。云丈不应祀于兴霸之庙。岂各忠所事，神灵共食，可以无愧邪？”关羽生前，甘兴霸这样的人，岂在他眼里？让他当武成王姜太公的配祀，他还愿意接受，而叫他当甘兴霸的配祀，实在是太委屈云丈了。

虔诚祭奉关羽的地方也不多。吴自牧《梦粱录》卷十四载杭州“忠节祠”、“东都随朝行祠”、“外郡行祠”极多，但就是没有关羽祠。

所有这些，很可以说明，关羽在当时民间信仰中的地

位，还不是那么高的，影响也不是那么大。

元文宗天历元年，加封关羽为显灵威勇武安英济王。元人所辑《三教源流搜神大全》卷三载关羽于宋真宗祥符年间受封事。云祥符七年，解州刺史表奏，其地盐池水减，大大影响了盐的产量，收入锐减。经皇帝使者祷城隍，乃知系蚩尤作祟。昔蚩尤与黄帝战，黄帝杀之于盐池之侧，其灵不灭。闻朝廷崇祀黄帝，乃为祟使盐池干竭。帝遣吕夷简奉诏致祭，蚩尤显灵，提出要朝廷毁黄帝之祀，否则，他便作法，竭绝盐池，还要使当地五谷不收，甚至还要使西戎为宋边境之患。朝廷无法接受他的条件，乃诏龙虎山张天师收伏此怪。张天师举关羽当此重任。关羽奉命，率五岳四渎各大山川所有阴兵，在解州附近三百里，激战五日，大败蚩尤。帝嘉其功，遣王钦若携诏，前往关羽葬地荆州玉泉山玉泉祠致祭。新庙宇，赐庙额为“义勇武安王”。这个故事，很可能是南宋人或元人编出来的。因为，宣和五年，徽宗才封关羽为“义勇武安王”。难道是徽宗用真宗给关羽的封号，再封关羽一次不成？

关羽战蚩尤的故事，在山西许多地区流传，并还有相应的节日风俗。《虞乡县新志》云：“四月一日，众头插皂角叶。俗传宋时蚩尤作祟，盐池水涸，关帝率神兵讨之。令神兵各戴皂叶以为标记。蚩尤令妖兵头戴槐叶，意图混乱。及至午日，槐叶尽落，率为所破。池水如初。”人们为了纪念这一胜利，遂每年于四月初一，头插皂角叶。解州又有于此日赴关帝庙礼拜之俗。这个民间故事，与《三教源流搜神大全》所载，显然是有密切联系的。

在古籍中，找不到关羽在元代被封为帝的记载。而元

人张宪（师廉）诗云：“张侯生冀北，关帝出河东”（吴仰贤《小菴庵三钞》引）。“张侯”，指张飞（俞樾《茶香室三钞》卷十九），因此疑元代曾封关羽帝号。笔者认为，此帝号或是民间俗封的。如祠山张王，从未有皇帝给他帝的封号，而民间则多称他为“张大帝”。神灵之封号，固不全出于帝王也。

关羽之交隆运，则是在明清两代。赵翼《陔余丛考》卷三十五云：“明洪武中，复关羽汉寿亭侯原封。万历二十二年，因道士张通元之请，进爵为帝，庙曰英烈。四十二年，又敕封三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君，又封夫人为九灵懿德武肃英皇后，子平为竭忠王，兴为显忠王，周仓为威灵惠勇公。赐以左丞相一员，为宋陆秀夫，右丞相一员，为张世杰。其道坛之三界馘魔元帅，则以宋岳飞代。其佛寺伽蓝，则以唐尉迟恭代。刘若愚《芜史》云太监林朝所请也。继又崇为武庙，与孔庙并祀。本朝顺治九年，加封忠义神武关圣大帝。今且南极岭表，北极寒垣，凡儿童妇女，无有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。”

以关羽生前的所作所为，死后，被人祀为正神，也是合乎古之常情的。宋代开始受到帝王的注意，这也没有什么奇怪。宋代皇帝，特别好鬼神。南宋皇帝，又喜欢造作神灵助其抗敌的神话。许多神灵，都因为助宋室抗敌有功，而被加封号的，固不限于关羽一人也。元人以异族入主中原，典礼等多仍宋制，关羽之祀亦然。

到了明代，随着三国故事的普及，关羽在民间的影响极大，成为忠义威勇的化身，特别是他对汉室的忠诚，在王朝正统观念很强烈的社会里，尤打动着人们的心。

古代所谓的王朝正统观念，至少包括两个方面的内容。第一，在诸政权并存的情况下，只有承最后一个大一统王朝脉系和正朔的政权，才是正统的，合法的。如果有若干个这样的政权，则以脉系最近者为正统。如关羽生活的时代，虽然东汉小朝廷的实权，操在曹操手中，但这小朝廷，仍是正统的汉王朝。因此，关羽一度归顺曹操，并被封“汉寿亭侯”，可以用“降汉不降曹”来解释。但是，从另一个角度来考察，那就不同了。东汉之主，当时实际上已是曹操。东汉王朝已名存实亡，成了曹氏政权。曹氏本为汉臣，是没有资格继承汉正朔的。孙权亦如此。而刘备则是汉宗室，他自称是西汉景帝的第九个儿子中山靖王刘胜的后代，自然是龙子龙孙了。因此，唯有他为首的政权，才是正统的政权。第二，古代强调所谓“夷夏之大防”，所谓“戎狄是膺，荆舒是惩”。少数民族做皇帝的王朝，是谈不上正统的。这就是所谓的“汉族正统”。

朱元璋利用农民起义的力量，驱逐蒙古统治者，建立了汉族王朝，这在当时，自然深得百姓的拥护，以为恢复了汉族正统王朝。明朝之提倡祀关帝，正是看中了他对正统王朝的忠心，遂将他作为让臣下百姓为自己效力尽忠的宣传工具。洪武帝废止宋元给关羽的封号，复汉之原封“汉寿亭侯”，意在强调关羽跟汉室的关系，突出关羽精神最主要的方面，让人们学习、敬仰。后来，又在关庙配祀岳飞、陆秀夫、张世杰等在汉族王朝与异族矛盾斗争中，为汉族王朝殉忠的民族英雄。忠于汉族王朝的主题，就更加突出了。岳飞是人人皆知的民族英雄。1278年，陆秀夫、张世杰等于广东新卫崖山立卫王赵昀为帝，陆为左丞相，张

为大将。次年，（1279）元军破崖山，陆秀夫背负宋帝赵昀蹈海而死，张世杰溺死。南宋王朝，至此最后灭亡。明朝之重岳、陆、张，具有上续宋室汉族正统王朝之意。

然而，清王朝并非汉族王朝，就汉族正统的观念而言，它并不具有正统的资格，为什么也要崇封关羽为“忠义神武关圣大帝”呢？当时，关羽在民间的影响，已经极大，清朝统治者加封关羽，即是表明，关羽已经成了他们清王朝所封的神灵，自然也就为清王朝服务了。信仰关帝的人们，就得老老实实当清王朝的臣民，否则，说不定就会受到关羽的惩罚，至少得不到关羽的保佑。这些，当然是百姓们最害怕的。再说，连关帝都归了清王朝，清王朝自然是上承天命的了，人们就应该顺应天命，拥护这个天命所归的王朝。

清王朝之倡祀关帝，突出的是他的“忠义”。“忠义”是抽象的道德观念，可有不同的具体内容，这也就给清统治者将关羽信仰为其所用提供了方便，就“忠”而言，即是忠君，忠于所处的封建王朝。关羽之忠，便是忠于他所属的汉室。清得天下后，天下百姓，自然就该忠于清王朝，否则就是“不忠”。清王朝借关帝信仰提倡忠义，其旨即在此。

明清两朝，关羽祠庙遍天下。明代，关帝始主武庙，俨然与主文庙的孔子平起平坐。孔子称圣人，关羽就亦有“关圣”之称，清初的封号中，就称“圣”。

在民间信仰中，关羽的地位和作用，还在孔子之上。关羽的形象，正气干云，神威凛凛。人们认为他能驱鬼辟邪，攘灾治病，还能主持公道，果报不爽，甚至能抗敌御暴，保卫地方。总之，关羽在人们的心目中，是他们的保护神，因

而也就深受人们的信仰与崇敬。

于关羽之祀，好事者附会历史、演义、传说，或为设有物件，或塑造出某些生动的形象。

关羽庙中，一般都有“寿亭侯印”。《古今图书集成》卷三十八引《遗印考》云：“今关庙中有寿亭侯印，即帝初封印。一纽方二寸有奇，其上大环径四寸，下连四环，皆系印上。相传绍兴中洞庭渔人得之。”这当然是很荒谬的。汉室封关羽为“汉寿亭侯”，而不是“寿亭侯”。“汉寿”是地名，人们不知，乃以“汉寿亭侯”为“汉室的寿亭侯”，直以“寿亭侯”为关羽的爵号。小说家还就此大作文章，说是关羽被封为寿亭侯，一看印上是“寿亭侯”三字，就拒绝此封，因为印上没有体现出这爵号是曹操所封，还是东汉王朝所封（其实，当然是曹操作主封的，这关羽也未必不知道）。曹操知道关羽的心思，遂命人重刻一印，为“汉寿亭侯”，再送关羽。关羽一见印文，便表示接受此封，以明“降汉不降曹”之志。小说家以这个情节，来突出关羽对汉王室的忠心，但与历史事实，不相符合。人们以关羽为“寿亭侯”，或是受小说的影响。清人杭世骏《订讹类编》卷四云：“关云丈公封汉奉亭侯。汉寿，本亭名。今人误称寿亭侯，见《冬夜笺记》。又《金壶字考》云，汉寿，本地名。史延熙十四年，费祎北屯汉寿。景耀元年，诏汉中兵屯汉寿。是其地也。今四川保宁府广元县。”

几乎所有的关庙中，例有大刀，说是关羽所用的武器。至于关羽临阵，究竟用什么武器，史无明载。陶宏景《刀剑录》云关羽“为先主所重，不惜身命，自采都山铁为二刀，铭曰万人。及败，投之水中”。此似佩刀，非世所传之

大刀也。又就唐人郎士元咏关羽“走马百战场，一剑万人敌”（《全唐诗》卷二百四十八《关羽祠送高员外还荆州》）来看，关羽临阵，似乎用的是剑。当然，历史上的关羽，也未必用剑作战。

关羽用长柄大刀之说，明显是从演义中来的。俗谓关羽的长柄大刀，名“青龙偃月刀”。此刀形如偃月，刀面有青龙纹。《三才图会·器用》云：“惟关王偃月刀，刀势既大，其三十六刀法，兵仗遇之，无不屈者。刀类中，以此为第一。”这样的长柄大刀，后世也称之为“关刀”。

据说，关羽所用的那把长柄大刀，至明末，仍然被保存着。包汝楫《南中纪闻》云：“荆门州南十五里，地名掇刀石，有关帝庙一所。帝所用大刀，插石窍上，摇之亦动，提之则不能拔。庙僧云，重一百八十斤，刀杆围可七八寸，刀脊甚厚。长约一丈四五尺许。色泽苍绀，体式精致雄壮。天启元年，黔中总兵 张某，意欲取阅，办牲礼拜祭，命健儿数十辈，百计取之，不能起。碑文称帝过襄樊间，掇刀于石。后人因山为祠，塑像供奉。”这刀当是伪造无疑。关羽的力气，或数倍于人，但要手持此刀冲锋陷阵，恐怕也是有困难的。再说，他的坐骑，即使神骏如赤兔马，想来也未必吃得消。“掇刀于石”之说，更是神话。刀摇之亦动而数十健儿抬之不起，当是被巧妙地固定在石头深处之故。

又罗天尺《五山志林》云：“邑无西门，筑城之初，拟开西门，跨西山而下，抵金榜，将凿山为道。得一大刀，有‘青龙偃月’字。异之。且青乌者谓邑不利于西，可创关公庙以镇之，遂奉刀庙中。神甚灵赫。周将军亦时见威爽。”周将军，即周仓。这把“青龙偃月刀”，当是前人据关羽用

青龙偃月刀之说而造的。这座关庙，是用来镇邪气的。

有的关庙中的神像，颇如戏剧场面。尤侗、于奕正《帝京景物略》云：“慈源寺东关庙，俗传吴将姚彬，盗关公马而获。庙塑缚彬像，公戎服作色，左顾彬。彬反面，色不屈。侍将七人，怒色视听，指归乎彬。缚彬者，仰公颜而色然受命。马回望公，其色喷沫。人曰隋像也。呼姚彬关王庙。”赵吉士《寄园寄所寄》云：“慈源寺东数百步，有关王庙。相传即元崇恩万寿宫。殿中塑像甚古，作姚彬被缚状。殆元时旧塑。寺僧云，彬初为黄巾贼将，貌类关公。其母病，思食良马肉。彬知公所骑赤兔最良，因投麾下，窃赤兔以逃。关吏察其音，不类河东，执以归公。彬慷慨请死。临刑，忽大哭。公问之，则以与母永决，故乃释之。”关羽是忠的化身，姚彬自然是孝的化身了。关羽的释姚彬，乃以其孝也。“姚彬关王庙”的造型，当是由传说而来，体现着忠孝相感的主题，反映了民间信仰中的道德取向。《光绪新修顺天府志》云内城南城，有姚彬庙，大概也是由他盗关羽马欲以食母的孝行故事而来。

关羽死于吕蒙，故关、吕成神后，仍是一对无法化解的冤家。袁枚《子不语》卷八云：“吕城五十里内无关庙。相传城为吕蒙所筑。至今蒙为土地。一造关庙，每夜必有兵戈角斗声，以故相戒勿立关庙也。有以卜卦行道者，借宿土神庙中。夜间雷雨作闹，屋瓦皆飞。及旦，不解其故。里人来现，则卜者所肩一布旗上画帝君像也。乃逐之，不许其再宿吕侯庙中。”

关羽的灵异之事，在明清古籍中，连篇累牍，不可胜举。人们虔祀关帝，以邀福佑，以辟灾邪，以卜前程，也

种种不一。

有的地方，竟用关帝来求雨。河北《沧县志》云：“五六月间旱，乡民乃祈雨。先有一二无赖子夜入关帝庙，负偶像置门外。翌晨，村人相惊曰：‘关帝至矣！’乃结芦棚，击铙鼓，抬香案至偶像前。罗拜祈祷毕，昇偶像置之香案上，折柳作冠加像首，抬入棚。村人每日铙鼓进香者四五起。若斯三日，名曰坐坛。四之日，乃出巡，意使关帝见旱槁之景象也。先一人执大锣，带黄纸符数十张，书‘祈雨’二字，入村粘树上或人家门户。大群之行前，二人鸣锣开道，一品执事列其后。再后为童子扮雷公、闪电、风婆、云童，壮者肩之行。再后十余鼓，再鼓铙钹四五随之，再后为龙公龙母，手车一轮，上置大缸，贮水插柳，龙公推之，龙母挽之，作丑装丑态，以乐观者。再后为僧道，逢井泉或路祭者，则击法器诵经，笙管和之。再后为关公仆从，俭者四，奢者八，乘马作清官僚口口崽子装。再后为赤兔马，赤色骏马一匹，鞍辔陆离，马童作剧场装，抡大刀，挽络缓步。再后为神案，四人舁之，关帝偶像在其上，社首四五人，长衫摇扇，安步左右。最后有抬大柳钵者，收祭品杂置钵中。出巡三日，归复安坛三日，如坐坛礼。前后凡九日。九日内微有雨，则归功于羽，演剧以酬之。或未出巡，雨已沾足，则仍具仪仗出行，名曰‘夸观’。九日不雨，则曰：‘吾村关帝不灵。’次年复旱，则窃他村偶像以祈之。或两村出巡相遇，则争道曰：‘吾村之帝，不让汝村之帝也’。”所谓“吾村之帝”、“汝村之帝”云云，则各将关帝当成本村之保护神，因而要维护他的尊严。似乎不同村的关帝，竟是不同的神灵。其实，这是为了维护本村

的尊严而已。

有的大官，竟然用官场上的那一套，去跟关帝拉关系。王应奎《柳南续笔》卷三云：“京师有汉前将军庙，颇著灵异。前明大司马杨溥过之，必投一‘乡晚生’名刺，以杨与侯同为蒲州人也。而本朝合肥龚鼎孳为大宗伯时，每塑望过之，亦必投一侍生名刺。闻官场中侍生有大小之别，此侍生为大侍生欤？抑小侍生欤？是亦不免于妄矣。”大概这些老官僚们觉得，这一套在官场上很起作用，故用到了关帝身上。比起那些用关帝求雨的百姓来，这些官僚就更可笑了。可笑而又复可鄙。

大官迷信关帝，甚至于误国。鸦片战争中，英军占领了浙江宁波等。清廷命奕经为扬威将军，率军东征，以期收复失地，赶跑敌人。奕经到杭州后，听说西湖关帝庙甚灵，便于道光二十二年的正月初一，赴关庙祈祷占卜，请关帝预示前途，指点迷津。他所抽到的一签，云：“不遇虎头人一唤，全家谁保汝平安？”奕经奉为圣谕，笃信不疑，但百思不得其中之含义。三日后，贵州大金川八角碉屯土司阿木穰率所部至，听奕经调遣。这些少数民族军队，都带虎皮帽。奕经一见，大喜，以为关庙签上所说的“虎头”，就应在这支头戴虎头帽的军队身上，靠他们可以大败敌军了。于是，就给他们重赏。其他部队知道了这个“秘密”，争相效法。一时，军中黄虎头、黑虎头，白虎头，飞虎头各种帽子，一齐出现。军人们都想争应关庙“虎头”之签，建立奇功，获取重赏。为了应“虎头”之语，奕经又在总攻时间上作文章。这年正好是虎年（壬寅年）。正月又是寅月，这样已应了两个“虎”。这还不算，还不完美，不

能贸然发起总攻。因而今日不战，明日不战，非要等到寅日寅时，才发起总攻。如此一来，总攻前几天，总攻日期早已成了公开的秘密，敌方自然很快就知晓了。本来，清军已腐朽不堪，必败无疑，再加上统帅奕经如此愚昧，当然就败得更惨了。戴各色虎头帽的士兵，寅年寅月寅日寅时的总攻日期，都没有能使奕经“平安”（见见青乔《咄咄吟·懿懿芬芬古殿幽》及自注）。这是迷信关帝的极端例子。奕经这样信仰关帝，实在是可笑又复可叹可恨了。

关帝之祭，平时，也像其他许多神灵那样，人们于每月初一、月半去烧香祭祀。若有事，亦可随时祈祷酬报。

明代以后，官府又例于每年五月十三日行祭。《续文献通考·群祀考》卷三云：“岁五月十三日，祭（关帝）以太牢果品五帛，遣太常寺官致祭。国有大事则告。”顾禄《清嘉录》卷五云：“考永乐东征时，每见神前驱。凯旋，乃制崇祀。以五月十三日祭祀典。岁以春秋二仲月（即二月、八月）吉日及五月十三日致祭。”

民间亦有于五月十三的祭赛关帝之俗，其仪甚隆。有的地方，便将此日称之为“关帝生日。”吴俗就是如此，清人赵翼《瓯北全集》卷四十二有《五月十三日，相传关壮缪生辰，常州例具云车数十座作神会。今岁届期大雨竟日，云车不能出，龙舟亦停，戏赋》诗。《清嘉录》云苏州祭赛之俗云：“（五月）十三日为关帝生日，官为致祭于周太保桥之庙。吴城五方杂处，人烟稠密，贸易之盛，甲于天下。他省商贾，各建关帝祠于城西，为主客公议规条之所。栋宇庄丽，号为会馆。十三日前，已割牲演剧。华灯万盏，拜祷唯谨。行市则又家为祭献，鼓声爆响，街巷相闻。又相

传九月十三日为成神之辰，其仪一如五月十三日制。俗以此二日雨，为‘关王磨刀雨’，主人口平安。”五月十三日，吴地又为“白龙生日”，以有雨天气为多。“磨刀雨”之说，正好与之相应。关羽磨刀，斩杀邪魅妖孽，人们自然也就平安了。

燕地等北方地区，又以五月十三日为关羽单刀赴会之日，祭赛活动亦盛。见《帝京景物略》卷二，潘荣陛《帝京岁时纪胜》等。五月十三日祭关帝，演戏娱神。所演之戏中，大概总有《单刀赴会》，因为这戏是表现他英雄虎胆、神威赫赫的形象的，他看后，必定很欢喜。每年在这一天，人们总能看到《单刀赴会》，于是，就认为这一天，就是当年关公单刀赴会之日了。

民国初年，国家仍定祭关羽和岳飞。河北《阳原县志》云：“清季，均以春秋仲谏吉及五月十三日，致祭关公。祀关岳，典亚于文庙。民国三年，陆海军部呈请合祀汉关羽、宋岳飞。每岁春秋，祭于武庙。迄十五年，改定国历九月三十日，崇祀关岳，至今（按：1935年）未替。其祀典亦无定式，仅县长率警察官长鞠躬而已。”这是官方祭祀关羽的尾声。

民间祭祀关帝的大规模活动，大概在本世纪四五十年代以后，就基本绝迹了。但对关羽的信仰，至今仍然没有完全消失。有的祠宇中，关羽的神像前，仍有人烧香磕头。关羽的小型塑像和画像，虽然是作为艺术品用来点缀居室的，但人们多多少少仍有将他当成保护神的意味在。

五 圣

江南许多地方，有崇祀五圣之俗。平时人们一提起“五圣”，顿生敬畏之心，竟成俗忌，怕言语之中，对他有所冒犯，招来灾祸。泼妇顽童的恶骂之语，就有“五圣”一招。“五圣”乃这些地区民间信仰中的邪恶之神，常常为非作歹。

其实，“五圣”是对五显神或五通神的尊称。五显神，本是正神，并非江南许多地方以及其他一些地方所信仰的邪神。江南许多地方以及其他一些地方所信仰的一种邪神，叫“五通”，人们也把他尊称为“五圣”。所以，所谓“五圣”，有正神、邪神之别。下面分别探讨五圣（五通）正神、五圣（五通）邪神以及他们之间的关系。

五 显 据宋人记载，五圣正神五显，乃始于唐代，地点是在婺源。婺源，在江西之东北部，乐安江上游，邻接安徽省。旧属安徽省徽州府。五显神的祖庙，就在婺源。

《三教源流搜神大全》卷二引《祖殿灵应集》绍定六年癸巳三月三日宋承节郎张大猷的记载云：有关五显神的起源，此前没有过文字记载。但婺源地区，有一民间传说。相传五显神公，在唐代僖宗光启年间，即降于婺源。说是婺源百姓王喻，有园在城北偏。一天晚上，园中红光烛天，邑

人都拥去观看，见五位神人，自天而下。导从威仪，如王侯之状。五神人把王喻叫到跟前，对他说：“我们受天命，当食此方烟火，福佑此方百姓。访胜寻幽，而来止此。我们在这里的庙中享烟火，当然更加福佑你。”王喻当即拜倒在地，口称遵命。神即升天而去。次日，人们都来看王喻之园。这里佩山在其东，佩山在其西；左环杏庵，右绕蛇城；南北两潭，而前有坐石。大溪出来，萦纡西下。两峰特秀，豁然水口；确实是绝好的风水！无怪乎连神人也相中了它！于是，人们乃于此园址上建屋立庙，置五位神人肖像于其中，虔加祭祀。

此后，这五位神人，大显灵验，名播远方。许多人从老远跑来朝拜祈祷。先是庙号名“五通”。北宋大观三年，朝廷赐庙额为“灵顺”。权邦彦为记。自此，祭奉这五位神人的庙，就叫作“灵顺庙”。北宋宣和五年，封五神为两字侯，分别为通观侯、通佑侯、通泽侯、通惠侯、通济侯。封号中，都有一个“通”字，可合称为“五通”。后来，五显神与五通神相混淆，这五个“通”字的封号，是一个重要原因。

淳熙元年，改封五神侯爵为二字公。曰显应公、显济公、显祐公、显灵公、显宁公。封号中俱有“显”字。“五显”之称，即源于此。后又加封为四字公、六字公。庆元元年，加八字公。

嘉泰二年，改封五显神公爵为王爵，为二字王。曰显聪王、显明王、显正王、显直王、显德王。此乃以旧封号中的“显”字，以次配“聪”、“明”、“正”、“直”、“德”为诸神封号，故仍为五“五显”。南宋理宗景定元年，封四字

王。后据说屡助南方诸事，封六字王。最后被封为八字王，他们的亲属，也被授予封号：

第一位：显聪昭应灵格广济王，其妻为显庆协惠昭助夫人；

第二位：显明昭烈灵护广佑王，其妻为显惠协庆善助夫人；

第三位：显正昭顺灵卫广惠王，其妻为显济协佑正助夫人；

第四位：显直昭佑灵贶广泽王，其妻为显佑协济喜助夫人；

第五位：显德昭利灵助广成王，其妻为显福协爱静助夫人。

五位神人的祖父为启佑喜应敷泽侯，祖母为衍庆助顺慈贶夫人。父亲为广惠慈济方义侯，母亲为崇福慈济庆善夫人。长妹为喜应赞惠淑显夫人，次妹为懿顺福淑靖显夫人。部下还有二神，未加封号，大概是办事神员吧。

五神人封号中的“显聪”、“显明”、“显正”、“显直”、“显德”，乃是承原封而来，仍是“五显”。这“五显”同祖父母、父母、妹妹，显然，人们已把他们当作兄弟五人。

这就是五显神的来历。

五显之祀，始于婺源。但影响大了以后，又很快向其他地方扩散。故婺源之灵顺庙为五显之祖庙，或云祖殿，其他的，则为行祠。

许多地方有五显行祠。但有的地方，祭祀既久，不详其神所自，或出于别的原因，以地方神话或历史传说、历史人物实之，也有有意编造神话实之的。

《古今图书集成·神异典》卷五十一所引《江西通志》载灵顺庙所祀五神人之缘起，又与《祖殿灵应集》等所载有异，时代也要早。谓灵顺庙即五王庙，在德兴县东南儒学左。隋代驸马张蒙逐猎，遇五神人，指山穴双银笋。后来，在那里开出了银宝，人们遂立庙祭祀之。唐高宗总章二年，赐额五通侯。南唐升元年间，改封公。宋元祐年间，加额灵顺。嘉泰间，封为王。这是德兴的五显庙。德兴与婺源相邻，故婺源创立祭祀这五神人的祠庙之后，五神人的灵异便很快地传到了德兴，德兴遂亦立庙奉祭这五神人。两地五显庙之创建，时间不会相隔太久。后来，大概是在南宋，为了与婺源的五显庙争胜，德兴遂新编了五显神起源于德兴和受封的故事，把德兴五显神的起源和受封，推到了隋代和唐代，比婺源的五显神早得多。这样，德兴的五显庙，就俨然成了祖庙，好象婺源的五显庙，反倒成了行祠。此说也颇为流传。

婺源的五显庙是祖殿，当然是很“灵验”的。宋代就有不少有关的传说。洪迈《夷坚乙志》卷十七云：“乾道元年七月，婺源石田村汪氏仆王十五正耘于田，忽僵仆。家人至，视之，死矣。舁归舍，尚有微喘，不敢殓。凡八日复苏。云：初在田间，望十余人自西来，皆著道服，所赍有箱篋大扇。方注视，便为摔着地上，加毆击，驱令荷担行。至县五侯庙，有一人具冠带出，结束若今通引官，传侯旨，问来何所须，答曰：‘当于婺源行瘟。’冠带者入，复出曰：‘侯不可。’趣令急去。其人犹迁延，俄闻庙中传呼曰：‘不即行，别有处分。’遂舍去。”五侯不许瘟神在婺源行瘟，是婺源的保护神。

又《夷坚志补》卷十五《李五七事神》云：池州建德县白面庄李五七，家计颇饶，好事神。庆元二年四月，谒婺源五侯庙。还家当日之晚上，一贵人至其家，王者服色，仪仗甚盛。贵人自称是婺源灵顺庙五显宫太尉之神，嘉李五七祭祀之诚，遂一路护卫至其家，并云拟于李家暂居。李五七大喜，专辟一室祭祀之。开始，李家按以往祭五侯神之例，祭品全用素食。此神现形，说是祭品不分荤素皆可。于是，李家烹羊宰豕，嘉酒鲜食，妇女歌唱侑饮，夜以继日，备尽欢昵。李五七不复治营生。不久，李家钱财渐消。八月末，李妻及一女暴卒。于是，李五七又到婺源祖殿投诉。祭祀投诉毕，徘徊大门下。不到两个时辰，见一卒擒一人至，李五七一看，那人就是他家虔诚祭奉了九个月的神灵。原来这是一个冒充“婺源灵顺庙五显宫太尉”招摇撞骗、作威作福的邪神。婺源灵顺庙的五显神受理了李五七的投诉，将他捉拿归案了。

洪迈《夷坚志》中，有时说婺源是五显神的祖殿所在，有时又说德兴是五显神的发迹之处。德兴的五显神，也有不少灵异故事。

《夷坚三志》己卷十《周沅州神药》云：“德兴五显庙，本其神发迹处。故赫灵示化，异于他方。”南宋淳熙三年，弋阳人周关，被任命为沅州郡守（沅州最高行政长官），尚未赴任，生了重病。向神祈请得药，服之而愈。又云“里社赖以愈疾者数百人。周一妾绝食八十日，族人子病惊风，皆获安。方氏女因痘疹坏目，失明数岁，复见物。俗言第四位神显灵昭济广顺公素好道斋戒，专务施药，以积阴功，故效验章章如此。周自作记述其事”。“显灵昭济广顺公”是

五神中第四神的六字公封号，当时还未封“王”。

同书同卷《吴呈俊》云：德兴当局，将为五显神请封的公文上报江东运司，按照规定，江东运司就派上饶丞儒林郎吴呈俊前去核实。吴呈俊奉命赴德兴五显庙。刚至庙前，恍然有省。忽忆少年时梦入一大祠，祠中五位神人，冠服正坐，光焰赫赫。良久，一神吏上前跟他说话，若有所告。吴呈俊醒后，还能记个大概。时间一久，也就早忘记了。此时，又忽然想起，觉得这五显庙的情景，俨然就是少年时梦中所见。于是，他又在德兴当局的请封公文后加了这一件“灵异之事”，汇报江东运司。江东运司衙门乃上奏朝廷，为五显神请封。朝廷遂又给五显神加了封号。吴呈俊写诗纪其事，有“檄来此日言明载，梦里当年事已通”之句。看来，吴呈俊小时候，五显神就早已知道他将来会被派来核实他们的种种神异之事，成为他们能否加封的关键人物，因而让他在梦中赴庙，一是显示灵异，二是做“通”他的工作。

杭州的五显行祠很多。吴自牧《梦粱录》卷十四云：“灵顺庙，即徽婺源灵祠，余杭立行祠者七：一在南高峰顶荣国寺，有华光楼，傍为射亭，有角牴台，又辟山径而夷之，以便登陟；一在北高峰，为景德灵隐寺后山塔庙；一在钱塘门外九曲城下；一在钱塘县调露乡灵感寺；一在候潮门外瓶场湾；一在候桥门外普济桥东楞木教场侧普济寺；一在钱塘县六合塔寺南徐村新石塘。宋朝赐五王美号曰：显正昭圣孚仁福善王，显明昭圣孚义福顺王，显正昭圣孚智福应王，显直昭圣孚信福佑王，显德昭圣孚爱福惠王。每岁都人瓣香致敬者，纷纷咸趋焉。”五显的八字王封号，与

《祖殿灵应集》所载宋理宗的封号，不大相同。或是宋理宗改封以前的封号如此，或是理宗之后，又改封如此。但封号中的“显聪”、“显明”、“显正”、“显直”、“显德”，是五显自有王爵封号就已有的。

《夷坚三志》己卷十《林刘举登科梦》述杭州五显神的灵异云：福州长溪人林刘举，在杭州国学（相当于国立大学，设在京师）读书。淳熙四年，将参加举人考试，就至钱塘门外九曲五圣行祠去祈求保佑。当夜，刘举梦至一大殿，殿上五人正坐，都穿着王者之服。刘举便向他们施礼。忽听殿上唱道：“五云飞翔，坐吸湖光。子今变化，因溯吾乡。”刘举醒来后，不解其意。这年，他考中了举人。次年春，他又考中了进士，被任命为德兴尉。赴任之后，他去拜谒五显庙，方知德兴乃五显祖庙所在，去年梦中所闻五显神“子今变化，因溯吾乡”之语，乃是预言他会到五显的家乡去做官。

苏州也有五显庙。明人祝允明《苏州五显庙记》引《祖殿灵应集》所载故事，并云：“吴郡行祠，未的所始。或曰始于建炎，即织里桥南朱勔旧苑地为之。嘉熙中，比丘圆明重建正殿。宝佑甲寅，通复鼎新，又增大雄殿于东序。景定以后，正知善已继新三门两庑。以逮行日踵持，月有阅经之会，岁修庆佛之仪。入至元间，日又劝善男子孙子发与弟子荣，特建华光前阁。元贞，众力复成后阁。大德中，如海购地拓广，再置吴江田为长明灯油及贍众费。延祐丁巳，寓公叶武德又作圆通殿。此皆延祐七年吴江州儒学教授顾儒宝记平江万寿灵顺行祠所述也。既入皇朝，嗣者不弛，而岁久颓燹。正德初，同守李公恒听讼，于是乃

加修饰，更创杰阁。今主僧某来谒余记。于戏，以神之灵，贯三才，通古今，遵乎上而信征诸下而从。众既归止，徒宜护持。予敢从民，以徼于神。尚有异休，如水以沛，如火以光。谓圣图，煦生类，以昌于无疆哉！”

苏州的五显神，在明初又被人以顾野王的五个儿子实之。顾野王，苏州人，学者。在南朝陈，官至黄门侍郎。有五子，大概都封了侯，有“五侯”之称。顾野王之墓，在楞伽山（即上方山）之侧，其祠在山南，其五子五侯，一并从祀。见元初《石函小谱》，顾锡畴《黄门祠碑记》和崇祯间的《武陵小史》。明初，黄门祠号五显灵顺庙，曰显聪、显明、显正、显直、显德，号为“五圣”。很明显，顾野王的五子，已同五显结合了起来。此后，香火大盛。见顾禄《清嘉录》卷一。但是，此后，五显就渐非原来的五显，五侯也非同顾野王的五子。这五个神灵及其部属，为害吴地，影响至今不绝。暂按下不表。

南京鸡笼山也有五显庙，见明人顾起元《客坐赘语》卷一。

四川绵阳的五显庙，当地人以萧氏五子实之。李调元《新搜神记·神考》云：“吾南村绵、安交界有山，直插河濬，曰象鼻嘴。崖上旧有五显庙，未知何代颓废。嘉庆元年二月，绵竹民人患瘵疾，百医不治，病已垂危。有一云游道人，自言能医。延至其家，于囊中探一红丸，使吞之，曰得此可除。依方服之，果痊。以金帛谢之，不受。问其姓，曰姓萧。问其家，曰象鼻嘴住。痊后，至其处访之。遍问山下，并无姓萧者。有父老沉吟久之，谓某曰：曾记儿童时，闻祖父言，山原有五显庙，毁于明季。闻三教源流，

五显父为萧永福，宋时人，一胎五子，俱以‘显’为派：长曰萧显聪、次曰显明、三曰显正、四曰显直、五曰显德。四显俱有仙根，而五显尤灵异，能降妖救难，故民争立庙祀之。意者其殆是欤？某遂珙卜之，果投珙如响，遂捐百金，为之立庙。草创初就，凡有来问者，无不相应。一时远近诸民，持香烛纸马来者，日以千计。余时适走失伶童戴福，顺问神何日可得，神以珙告定于九月初五日有人送回。至期果应。时众善士适修大殿，遂为之舍大柱四根，大梁一架，并书诸伶十六人姓名于上，以求神佑。至今庙貌巍然矣。诸伶皆屡逃屡获，其神之庇乎？”以五显之封号，为萧氏五子之名。此说明显是从五显之祀生发出来的，试图用以解释五显神灵的出处问题。象鼻嘴的五显庙，本被毁已久，是李调元促成了它的“中兴”。李家诸伶，屡逃屡被抓回，这当然不是五显神在显灵。其实，李家诸伶知道主人于五显神有功，因而他们相信，五显神是会为主人看住他们，不让他们逃脱的，所以，他们出逃时，就疑神疑鬼，时刻怕五显神显灵，抓他们回去。信心不足，方寸大乱，当然就容易被抓到了。五显神的神通，正是这样来体现的。

民间神灵，往往被与佛教联系在一起，五显也未能免。或以为五显神，乃佛教中的华光菩萨。这是因为，华光菩萨又名“五显灵官如来”，名中“五显”相合，给把五显之神说成是华光菩萨，提供了方便。五显归入佛门，好像提高了地位。佛门得五显，也壮大了门庭，扩大了影响，甚至可以谋利。两厢情愿，一拍即合，故此说得以流行，或若隐若现。宋代即已如此。鲁应龙《括异志》云：“五显灵官大帝，佛书所谓华光如来，显迹婺源久矣。岁岁朝献不

绝。淳祐中，乡人病于涉远，乃塑其像，迎奉于德藏寺之东庑，建楼阁居之祠之。前素有井，人无汲者。自立祠后，人有汲其水饮之者，病辄愈。由是汲者、祷者，日无虚焉。寺僧利其资，每汲一水，则必令请者祷于神，得玟杯吉，然后汲水，并以小黄旗加之上。自是请者日少，今亦不复验矣。”鲁氏所载的这一说真绝。五显信仰发源于婺源，婺源的五显之神是华光如来，那么，各地的五显之神，当然也都是华光如来了。

南宋和元代，杭州七处五显庙，半在佛寺。在南高峰荣国寺者，有华光楼。苏州城中之五显庙，元至元间，建有华光前阁，贞元间又成后阁。所谓“华光楼”、“华光阁”之“华光”，明显是取于“华光如来”之“华光”。又《宁化县志》云：“明太祖都金陵，即都中建十四庙。一曰五显灵官庙，以岁孟夏季秋致祭。今天下之崇祀五通者，当由此欤？俗说神以救母罪愆，与目连尊者同一大孝，登正果，号华光藏主妙吉祥如来。然则天帝不离人伦赫濯，亦极仁慈耳。义固可祀也。”可见五显之神即华光如来之说，流传甚广。但破绽是很明显的，别的不说，五显神有五位，而华光如来，莫非也有五位？

宋人王逵《蠡海集》云九月二十八日，乃五显之神的生日。这样说来，他们定是五胞胎了。《明会典》载，洪武中，五显灵顺庙，每岁四月八日、九月二十八日，遣南京太常寺官祭。《宁化县志》所说的“以岁孟夏季秋致祭”，即指此。孟夏是四月，季秋是九月。九月二十八日是五显生日，祭祀是庆贺他们的生日，自然是有道理的。但为什么又要于四月八日祭祀呢？四月八日是佛生日，佛寺在举行

佛教活动。在此日致祭五显之神，其实也是把他们同佛教联系了起来，大概跟五显神乃华光如来之说有关。

或以为五显神，乃五行之气所化。此说始于宋人胡升《星源志》。后代也有不少人取此说，但仅限于学者，民俗中未行此说。

宋王朝屡屡加封，五显神头衔显赫，地位高贵。《夷坚志》戊卷十《胡十承务》中，五个被正法的强盗的灵魂，冒充五显，有“吾乃正神，享国家血食”之语。明洪武中，五显神尚是国家祭祀的神灵。五显所著的种种灵异，以封建社会的道德标准而论，也都是起着好的作用，而不是借助于神通，作威作福。这与他们正神的身份，是完全相符合的。

五 通 人们所说的五通，一般是指各地民间的一种邪神。或一个邪神称五通，或五个邪神总称五通。江南地区的邪神五圣，也就是五通。

五显神是尊贵的正神，五通神却是卑下的邪神。

五通神的起源，似乎要比五显神来得早些，托名柳宗元年所作的《龙城录》卷上《龙城无妖邪之怪》云：“柳州旧有鬼，名五通。余始到，不之信。一日，因发篋易衣，尽为灰烬。余乃为文，醮诉于帝。帝慰我心，遂尔龙城绝妖邪之怪，而庶士亦得以宁也。”有人认为，《龙城录》虽是伪书，但也是宋代以前人所作。据此可以推测，五通神信仰，唐代已然有之（见俞樾《茶香室丛抄》卷十五）。但也有人认为，《龙城录》是南宋人王性之所伪托，如果真是如此，那么，用《龙城录》中的材料来说明五通神在唐代即已有之，是没有说服力的。宋初所编的一部著名类书，叫

《太平广记》，引用古籍数百种，但其中没有《龙城录》。据此推测，《龙城录》可能是宋人的作品。所以，《龙城录》中有关五通的文字，是不能作为唐代已有五通信仰的证据的。

不过，五通信仰，的确是唐代就有的。计有功《唐诗纪事》卷六十六载郑愚《大为虚祐师铭》云：“牛阿房，鬼五通，专覷捕，见西东。”“牛阿房”，即“牛头阿傍”，地狱中掌管行刑等事的鬼卒，残忍凶狠，相貌可怖。“鬼五通”跟它并举，可见也不是什么好货色了。

宋代以后，有关五通神的故事，就逐渐多了起来。这些故事中，五通神也并非纯粹的邪神，有时也会帮助信仰他的人达到某种目的，包括一些正常的、善良的目的。李觏是宋代最早记载五通神的文人。《直讲李先生文集》卷二十四《邵氏神祠记》云：“江南地热湿，四时多痼疾。其病者谢去医药，闭门不与亲戚通，而归死于神。神之号名，则曰某王某王。无乃所谓古之有天下国家而灭绝无后者耶？当其气盛而病革，禳祈不可解，则皆谓神曰五通者，能有力于其间。故牲毛酒宰，狼戾于五通之室矣。建昌治城北有民邵氏，世奉五通，祷祠之人，日累什百。景祐元年冬，里中大疫，而吾家与焉。乃使请命于五通神，不能言，决之以竹杯珓。时老母病不识人，妻子暨予相继困甚。唯五通谗以无害，疾之解去，皆约日时。虽宝龟泰筮，弗是过已。噫，五通之为神，不名于旧文，不次于典祀，正人君子，未之尝言。而有功于予，其可以废？”人们认为，人生病，就是被邪恶之鬼所犯。病家许愿禳祈，邪恶之鬼达到目的，心满意足而去，病人也就痊愈了。如果病家百般许愿禳祈，而病人不愈，人们就认为犯这个病人的邪恶之鬼，还不依不

饶。这时，就去求助于五通神，请他排解，他能“有力于其间”。因此，五通神庙中，常常是“牲毛酒宰”狼藉。五通神能帮助病人获愈，这当然是好事，后世许多地方的五通神，也有这个神通。不过，就这一神通来看，很明显，五通神并非正神，而是透着一股邪气，让人觉得，他似乎是那些犯人致病的邪恶之鬼的头目。正因为他并非正神，又没有什么来头，因此，“不名于旧文，不次于典祀。正人君子，未之尝言”。

方勺《泊宅编》卷六云：“欧阳公知应天府三日，谒庙史白，有五郎庙甚灵，请致礼，不然且为祟。公颔之。一日食，夹子辄失之。明日，夹子在（五郎庙中）土偶手中，遂命扃其庙，以留守印封之。戒曰：‘予去此，则可开。’然亦无他异。”因为这五郎神是邪神，所以，欧阳修不屑去拜礼。发生了“夺筷”事件，他仍不肯向邪神屈服，而是“命扃其庙，以留守印封之”，以手中官印的巫术力量，来镇压此邪神，以防其出来作祟。这五郎神，也是五通一类的邪神，“五郎”或是其美称。

在民间信仰中，五通神大多是兵匪盗贼被杀后的鬼魂。宋人《武陵闻见录》云：宋嘉泰中，大理寺断一大辟。决数日矣。一日，有叩狱吏门者。出视之，即所决囚也。惊问曰：“你为何得至此？”囚云：“我死无憾，但有一事相求，泰和楼上的五通神，都是我辈。近有一五通他去，一个位子空着，我想去补上。因无执凭，求你写一文书，明言差我作五通神，我有此凭据，也就可以了。”吏无法，即允为其办理。囚又出银一錠，嘱吏代为购制靴帽袍带等物，言讫而去。吏不敢声张此事，即作任命书一份，制靴帽袍带，

半夜一起焚之。次日，梦囚靴帽袍带整齐，随从仪仗甚盛，前来致谢。不料，数月之后，泰和楼上，五通神日夜喧闹，居人不得安宁，酒客亦不敢登楼饮酒。狱吏遂将他的奇遇告诉人们，说必是以前外出的那位五通神回来了，看见位子已被他人占去，故争了起来，互不相让，自然就闹得不可开交了。人们就增塑了一个神像，等于多了一个神灵的依附之所，多了一个位子。当夜，泰和楼上就安宁如初。看来二神用不着为争位子而争吵不休了（褚人获《坚瓠秘集》卷一）。

有许多地方的民间信仰中，五通神是草木山石动物等的妖魅精怪，乃古代の木石之怪、夔（一种一足的怪物）、罔两、山魃、野仲、游光之类。洪迈《夷坚丁志》卷十九云：“大江以南地多山，而俗机鬼。其神怪甚诡异，多依岩石树木丛祠，村村有之。二浙江东云五通，江西闽中曰木下三郎，又曰木客，一足者曰独脚五通。名虽不同，其实则一。考之传记，所谓木石之怪、罔两及山魃是也。李善注《东京赋》云：‘野仲游桃，兄弟八人，常在人间作怪害。’皆是物云。”

总之，五通神是些地位低微，出于旁门左道的妖邪，如同阳世有些武艺和手腕的地痞无赖，勾结狐朋狗党，为害乡里。百姓畏之如虎，而有时又不得不求助于他们。因此，有身份的人，是不屑理睬他们的。故正如李觏所说，“正人君子，未之尝言。”欧阳公当然也不肯屈尊前去拜谒这种神灵。李觏受了五通神的大恩大德，才说“惟德之报，焉知其他”，意思是说，“我只知道报您的恩德，至于其他，我全然不知。”这“其他”，显然是指五通神的出处、身份、地

位、行事邪恶等等。这些，对五通神说来，并不光彩。李觏说“焉知”，并不是真的不知，他上文所写的五通神就透着邪气，况且，要是真的不知，怎么会提起“其他”来？李觏之说“焉知其他”，意在表示对五通神感激之甚，以至于全不考虑到他的出处、身份、地位、行事邪恶等不光彩的事来，如同对这些事全然不知一般。五通神因这些不光彩的事，而长期遭到正人君子们的冷遇。李觏受了他的恩德，只知道感恩报德，而对他其他的事，例如他那些不光彩的事情，全然不知，五通神当然就喜出望外了。这样，李觏以文娱神，来酬报、申敬的目的，也就达到了。

北方五通、渐成专职财神而改名五显。古籍所载北方五通神的故事不多。

相传宋代嘉祐年间，江西临川，有个叫伍十八的裁缝，因善裁纱帽，便到京师开封做手艺。当时的宰相晏殊，也是江西临川人，是伍十八的同乡。伍十八就在晏殊宰相府前，开了一家纱帽店。一天，伍十八到保康门去，看见五个少年在踢球。伍十八以前也喜欢踢球，此时，不觉技痒，就也加入进去，踢了起来。少年们见伍十八球艺颇高，便球兴大发，酣踢一场。天色将晚，方才收场。五少年中的大哥，叫其他四少年先回去，自己拉了伍十八，上酒楼喝酒。酒间，那大哥详细讯问了伍十八的情况。酒罢，他又取来笔砚，写一张帖子，交给伍十八，并对他说，凭这张帖子，可以到开梳子行的郭家取钱十千。伍十八便把帖子系在衣带间。那大哥又道夜已深了，邀伍十八到他家里去歇宿。伍十八随他到一处，有屋三间。大哥叫伍十八住其中明亮的一间，并对他说，天亮之前，不要出门。如果要

大便小便，撒在墙角不妨。千万不要窥看其他两个房间，以免害怕。说完，就走了。伍十八大奇，天还没亮，就起来了。他想知道，那二间屋中究竟是些什么，便推门察看。第一间屋里，四壁钉了许多妇女、婴儿。第二间屋里，正在拷打无数囚犯。伍十八大惧，赶忙退回卧房。一会儿，听见宰相入朝的传呼之声。伍十八知道天快亮了，不敢再睡，等天亮后速去为妙。天色渐明，伍十八发现自己在保康门内西边的大石头上，哪里有什么房屋？甚是怪骇。一看那大哥给他的帖子仍在，便依言持帖到郭家去取钱。郭家的人接过帖子，居然给了他十千钱。本钱多了，买卖就好做。更何况，这些钱是神赐的。伍十八此后的运气渐好了起来。这五少年，就是五通神（见宋吴曾《能改斋漫录》卷十八《伍十八遇五通神》）。

宋代之后，北方的五通神信仰，以明清时北京为盛。北京的所谓“五哥神”，也称“五显神”，其实就是五通神。清人俞蛟《春明丛说》云，北京“彰仪门外，有神祠三楹，俗呼五哥庙。塑五神列坐，皆擐甲持兵，即南方之五通神也。好事者，高其闲阁，廓其廊宇，以纸作金银锭，大小数百枚，堆垒几上。求富者斋戒沐浴，备牲醴而往。计其所求之数，而怀纸锭以归，谓之‘借’。数月后，复洁牲醴，更制纸锭，倍前所借之数，纳诸庙中，谓之‘还’。或还或借，趾错于途，由来久矣”。又《道光都门纪略》中的《都门杂咏·纸元宝》云：“一生贫乏命难回，元宝如何借得来？可笑世人穷不起，偏于五显去求财。”

说这五显神就是五通神，那里不错的。但说他们是“南方的五通神”，这就未必。这五通神当是地道的北方的

传统神灵。他们借钱给人，让人做生意发财这个神通，跟伍十八故事中北宋开封五通神的神通相类似。从中可以看出这二者之间确有联系。像伍十八那样遇五通神得钱财之事，是可遇而不可求的，人们无法求得。于是，人们就根据这样的故事，仿照五通神给人钱财，而变换主动、被动关系，以纸锭代钱财，创为向五通神借纸锭之俗，以像与那些故事一样，人在五通神那里得到钱财，然后再去做生意发财。五通神渐被专职财神化，不再有害人的劣行了。

五通神被人们尊为财神后，当然不再是邪神，而是地道的正神了。跟先前的五通相比，性质已变，故须改一称号，以别新故，以正名分。若沿用旧称，易使人想起他们的过去，也易使他们故态复萌。强盗归顺，凶徒改恶，浪子回头，俗人出家，往往改名，也是此意。五显神地位显赫，屡受两宋五朝加封，明初犹列入祀典，是尊贵的正神，被民间所尊奉。恰巧五显也曾有五通之称，又远在江南，于是，北京的五通神，就冒了五显的名，俨然是老资格的正神了。《水浒传》中劫道的小强盗李鬼，冒充替天行道的梁山好汉李逵，结果偏巧碰到真的李逵，栽了。五通神冒充五显，干的是让人发财的事业，这事五显神自己没干过，五通神冒着他们的名干了，替他们争荣耀、争崇敬，他们怎么还会追究五通神冒名之责呢？

这五位五通神，改“邪”归“正”，专作财神，又冒名五显，但并没有跟先前作为五通神的一切一刀两断，五通神的“本相”并没有变。他们的形象是“撮甲执兵”，清楚地表明着他们的出处身份：非兵即盗。民间说他们是强盗。《同治都门纪略》载《都门杂咏》有《五显财神庙》咏此庙

云：“灵应财神五兄弟，绿林豪杰旧传名。焚香都是财迷客，六部先生心更诚。”“绿林豪杰”，当然就是强盗的美称。他们既然是强盗，假五显、真五通之谜，也就揭穿了。因为，五显神本乃天神，甚至说是华光菩萨，决不会是强盗死后所成之神，而五通神，倒往往是兵匪盗贼被杀后的灵魂充任的。诗中“六部先生”，是指朝廷吏部、礼部、工部、户部，兵部、刑部等高级衙门的官员。诗中说他们虔祀这些绿林强盗之神以求发财，心比普通百姓还诚，其发财心切可知。比起古代的正人君子对这类神的态度来，有着天壤之别。

看来，后世北方的五通神，已经改邪归正，不再有宋代伍十八故事中开封五通那样残害生灵的邪行，甚至也没有其他的邪行，并且连“五通”的名称，也都改为“五显”美名了。五通神犯人致病、奸淫女子之类的邪行，则全归之于狐狸来干了。因此，北方有关狐狸精害人的故事极多，而有关五通神的故事则很少，至于五通神害人的故事，那就更少了。

湖南、湖北、江西、安徽、浙江、江苏等地，宋代起，有关五通神的故事极多。这些故事中的五通神，基本上都是邪神，且大多跟“财”、“色”二者有关。

洪迈《夷坚丁志》卷十九云大江以南的五通神，或能使人暴富，故好利之人，喜欢迎致奉祀，以祈大发横财。不过，五通神当然也极难伺候。奉祀他的人发了财，稍不注意，惹了他，或是他有什么不满意，他就会将财物夺走，另寻去处。盛夏之时，竟会像人一样，出来贩运本材，来往江湖间，不过常隐形不现。人们都很害怕五通神，不敢说

他的坏话，更不敢骂他。祭祀时，小心谨慎。五通神尤喜奸淫妇女。或化为士大夫、美男子，或女子喜欢什么相貌，他们就化什么相貌。动物妖魅类的五通神，有时也以本形出现，如猴子、龙、虾蟆等等。他们奸淫妇女，或将妇女的灵魂抢来，因此，有的妇女，僵卧三五日、十日甚至一月不起，后如死而复苏，自言身在华屋洞户，与贵人欢狎。有的妇女，甚至被他们施术抢去，家人寻觅不得，多日后方回。被他们奸淫的妇女，或病，或死，或为巫，或怀怪胎。洪迈随即举了十余件此类事。

《夷坚志》癸卷三所载吴十郎事，集中体现了五通神在“财”“色”两个方面的神通。吴十郎，新安人。南宋淳熙初，逃荒到舒州宿松县。初以织草鞋卖钱自给，渐而卖油。仅数年之间，家资顿至巨万。邻里莫不生疑，认为他本是一个逃荒来的穷民，突然大富，钱财来路，肯定不正。适逢当地豪家遭抢，乃共指吴十郎为强盗，将他逮捕送官。吴十郎被审问时，讲述了他暴富的秘密。几年前的一天，他梦见一独脚五通，来对他说，若能谨加祭祀，必得钱财。次日，吴十郎在屋侧得独脚五通的残破之庙，乃加以修葺。当夜，梦独脚五通来谢，言当有报。不久，吴十郎果得巨额遗财，由此致富。抢劫嫌疑既已消除，当局就把他放了。此后，吴十郎在家里建一神祠，专门祭祀独脚五通。逢节日和每月初一，必盛加祭祀。杀双牛双猪双犬，并毛血糞秽，悉陈列于神前。以三更行礼，不设灯烛。率家人拜旋，不论男女老幼，皆裸体暗坐，杂而无别，逾时而退。常夜不闭门，恐神人往来，或有妨碍。全家妇女，常遭五通神奸淫，有的甚至生出鬼胎。庆元元年，吴十郎的长子，娶了

个官宦人家的女儿。此女是官家小姐，自然不肯随众为邪。祭祀五通神时，坚决不去拜祭，更不肯裸体而坐。这下可触怒了五通神。没有多久，此女和吴十郎夫妇，都相继去世。吴家所积之钱，飞走四出，附近数里之内，许多人拾到。吴家虔诚谢罪，其害乃止。

《夷坚志》甲卷一《五郎君》，亦记五通神“赋财劫色”之事。略云河中市人刘庠，娶郑氏女，以色称。庠不能治生，贫悴落魄，日从其侣饮酒。郑氏饥寒寂寞。终日咨怨。一日忽得热病，昏冥不知人事。后虽少愈，但独处一室，默坐不语，遇庠如见仇人。庠甚觉无聊，离家出走。此后，郑氏将自己关在房里，常常若在其中与人私语。家人偷窥，不见有什么异样。久之，庠归，入房，见金帛钱绮满室，问妻子从何处得来。郑氏云：“数月以来，每至更深，必有一少年来，自称五郎君，与我寝处，诸物皆其所与，不敢隐也。”庠很愤怒，但久为贫穷所困，现在终于有钱，亦就不责妻子。一日白昼，五郎神至，适与庠遇。五郎神警告庠不要再跟妻子住在一起。庠大惧，乃搬到别处居住。家中听其所为。且铸这五郎君神的神像，晨夕瞻事。不久，庠又取一妻。郑氏竟为五郎君神所据。刘庠被五郎君神强占了妻子，却因此摆脱了贫困，成了富人，并用以妻子为代价换来的钱，另娶一妻。

《夷坚志》中载五通神故事甚多。如南康建昌县云居山有大禅刹，所祀五能甚灵异，名为“安乐神”，居塔上。尝出与寺僧语，但不见其形，其声如五六岁之小儿（《志》癸卷十）。又会稽城内有五通祠，极宽大，虽不预春秋祭典，而民间甚畏之（《三志》已卷八）。又临川水东小民

吴二所事五通神甚灵异，吴家凡有财货出入赢亏，必阴告之（《丁志》卷十五）。荆南刘五，被假五通神所骗，立庙于屋侧，先得钱财，后受滋扰（《丁志》卷十三，《支志戊卷六载吴十事亦然）。会稽某家所奉独脚五通窃邻家饭食（《支志》景卷二）。又有“花果五郎”，好奸淫女子，女子为所迷，则常唱果子俗调（《三补》）。护界五郎，乃好杀之邪神。（同上）

宋代以后，南方的五通神，并没有像北方的五通神那样改邪归正，而是干些“赋财”、“劫色”或其他邪恶的勾当。民间畏之，尊之为“五圣”。

明人陆灿《庚巳编》卷六记载了这样一个故事：江阴一米商之女，刚成年，长得很漂亮。忽为神物所凭。尝见一美丈夫，入房与她交合，自称为“五圣”。父母请巫师作法驱除，毫无效果。无可奈何，也只得听之任之了。此女但有所需，虽远方之物，非当时季节所产之物，五圣也马上能帮她搞到。五圣还常带些金银珠宝之类来，给此女玩赏，不过，一玩即取去，不肯给她。此女尝见数千金铤银铤，堆在墙角。然而，一拿到手，金铤银铤就变成了瓦石，或者成了纸铤，放回原处，则又成了金铤银铤。一日，五圣又给此女一块石样的东西，并对她说：“此乃神丹，人死，以此熨胸，即活。然只能你自己用，连你的父母也不能给。”此女便把这神丹藏了起来。不久，此女的伯母猝死，她想试试这神丹是否有效，便把它交给母亲。母亲把它放在死者身上，死者果然马上活了过来。当日，五圣便来责此女云：“我是怎样对你说的？你怎得轻用我的神丹？”并向此女索丹观看，随即夺去。此后，这五圣就不复来了。

五圣又有多名目，如花间五圣、树头五圣、鱼米五圣等等。花间五圣，居在花间；树头五圣，居在树头；鱼米五圣，居在河畔田间。没有定居的，叫作“游方五圣”。像游方僧人那样，到处游荡。

明人郎瑛《七修类稿》卷四十八《五通摄人》云：“余姚郭姓民人，新娶一妇，过旬日，适值元旦，其妇妆饰出堂，欲拜公姑。行至灶口，倏然不见。举家四野寻觅不得。后五日，闻半死于山间。家人往救，问之，但曰：‘被二三人拖扶而去，只从屋檐上过。至则相合如醉梦中。今偶日出，予在林中木跌下。’视其鞋纨裳襦，皆已碎坏。后或看守不严，则又摄去矣。不得已卖于新建伯家，遂息。人皆言五圣也。”这五圣，恐怕就是所谓“树头五圣”了。

清初褚人获《坚瓠广集》卷五载一五通神“赋财劫色”而为钟馗所逐的故事云：有李毛保者，母为五通神所据，屡治不效，而家渐富。一日，李母欲得金首饰。五通神，以前看见苏州太守徐某的小妾带的首饰，很是珍异，可去取来。不久，五通神跛脚而返，对李母道：“得首饰后，过堂西小楼。遇一黑脸丑恶胡子，击我一铁简，伤了我左腿。我把首饰扔到井里，才逃了出来。为了你，我几乎丢了性命。”毛保听了，想知道五通神怕的是什么。于是，他就扮成卖卜先生，前往苏州徐太守家。徐家见他卖卜，就请他进去，以失首饰事为问。毛保故作一卜，说首饰在井中。命人入井捞之，果得所失首饰。徐家上下，惊以为神，遂将毛保请入西小楼款待。毛保见楼中所供钟馗像，正是五通神所说击他一简的“黑脸丑恶胡子”。于是，毛保对徐家人说：“此恶神，不宜镇宅。我为你家移祀庙中，如何？”

徐家许之。毛保乃将钟馗像携归，置堂中。五通神见了钟馗像，避不敢入，只是遥对李母道：“此神就是击我一简的那位。我为了你，窃物得祸。我以前也给你家带来了无数财物。而今你们反而要毒治我，此仇非报不可！”因去，不复至。清人宣鼎《夜雨秋灯录初集》卷四，亦记五通神淫人妻妾之事。

明清时，江南又有关于五通神来历的传说。钮玉樵《觚剩》卷一云：“旧传明祖既定天下，大封功臣。梦兵卒千万，罗拜殿前，曰：‘我辈从陛下四方征讨，虽没于行阵，夫岂无功？请加恩恤。’高皇（朱元璋）曰：‘汝固人多，无从稽考姓氏，但五人为伍，处处血食足矣。因命江南立尺五小庙祀之，俗称五圣祠。是后日渐蕃衍，甚至树头花前，鸡埘豕圈。小有萎殃，辄曰五圣为祸’。”毛祥麟《墨余录》卷六亦云：“闻五通系明（太）祖定鼎分封后，追赠阵亡毅魄，又由将士而思及兵卒，因取五人为伍意，封作五通。以其死无所依，令逢寺庙晏神，必设下筵以享。此五通神之所由昉也。”

说五通神始于明初，这当然不是事实。但民间以这些阵亡士兵的鬼魂为五通神，也合情理。元明之际，江南兵祸连年，士卒战死众多，百姓也深受其害。灵魂观念的作用，使百姓们自然地惧怕这些阵亡士兵的灵魂，以为他们会像生前那样，欺压百姓，抢夺财物，奸淫妇女。故用祭祀的方法，来使他们不危害地方。此亦祀厉之意。至于明太祖有没有下过叫江南立尺五小庙或各寺庙祭祀这些士卒鬼魂的诏令，不得而知。这很可能是民间为使这些淫祀合法化而编造出来的。

江南民间，还有刘伯温斗五圣神的故事。相传刘伯温小时候，十分顽皮。上学要经过一处五圣庙。一天，刘伯温上学时，忽然想到，大家都怕这五圣，我何不试试他到底灵不灵，有什么能耐？正巧要想小便，于是走到五圣庙前，说道：“五圣，我请你吃酒。”就将一泡小便撒在庙前，别看刘伯温人小，但他是注定要当宰相的。五圣不仅惹不起他，而且也不得违抗他的命令，就连恶作剧的命令，也不能违抗。因此，五圣只好忍气吞声，将这泡臭尿，当成酒喝下去。一连几天，都是如此。刘伯温觉得很好玩，但五圣可吃不消了。于是，五圣想了个办法。次日，五圣就去向刘伯温的先生告了一状，请他管管这个学生，否则，就要向他问罪。先生听了，又怕又怒，马上把刘伯温叫来询问。刘伯温直承不讳，当然免不了挨一顿板子。在放学回家的路上，刘伯温越想越气。路过五圣庙，他的恶作剧又升了一级，不仅请五圣吃酒（撒小便），而且请他吃饭——拉了一大堆大便在五圣庙前。这真是欺人太甚！五圣又去向先生告状。刘伯温自然挨了一顿更重的板子，火气也自然更大了。矛盾不断升级、激化。这一次，刘伯温的手段就更加强硬了。他写了一张判决书，上列五圣罪状，判他“充军三千里”。然后，将这张判决书，贴到五圣庙上。五圣只得照办，自然也无法再去向先生告状了。刘伯温大获全胜。五圣被充军到黄河边上，不得擅回江南。若干年后，刘伯温做了大官，一度被派往治理黄河。治河困难重重。后来，他才发现，原来是老冤家五圣在跟他捣蛋。为了确保能顺利治理黄河，刘伯温就叫五圣回江南去。这回五圣拿出架子，要答应他的条件，他才肯回去。他提出，他在江

南的祠庙，肯定早已被毁，或被别的什么神占去了。因此，他要求有新的祠庙。这新的祠庙，要“一箭之高，一箭之宽，十箭之夷”。他所说的“一箭”，是一箭所射之遥这样的距离。这样的房子，当然是够宽大高敞的了。而且，他还要求，这房子要“砖墙砖壁”。刘伯温听了，就故意误解、误听了他的要求，顺手取出一箭，在地上比划了一支箭的高度、一支箭的长度、一支箭的宽度，答应他就住这样的房子，且墙壁是“穿墙穿壁”。五圣没法跟他申辩，只得接受这样的条件，回到了江南。回到江南后，五圣又觉得这样的小屋，实在没法子住，就到观音菩萨那里去告状，请观音来看看他的小屋，是何等的可怜。观音来到他的小屋前，竟然还说这屋不错。五圣忍不住说，那你观音住住试试。观音就等他说这句话，随即进屋，抢了正位便坐，坐下后，便不让出来了。五圣方知上当，懊悔莫及，只得无可奈何地坐在次位。所以，各地的五圣庙，都是差不多“一支箭高、一支箭长、一支箭宽”，墙壁上满是破洞。如果庙中有观音，则观音必坐正座。五圣又常要到“穿墙穿壁”去住。“穿墙穿壁”的，当然是穷人家，或者是破落户。因此，这些人，老是有鬼作祟。有鬼就要退鬼。越退鬼，人家越穷。越穷，鬼就越要来。“越穷越见鬼”之谚，就是这样来的。此故事，笔者闻之于先祖母张氏。

《光绪归安县志》卷十二云：“湖（州）俗淫祀，最信五圣。姓氏源委，俱无可考。但传其神好矮屋，高广不逾三四尺。而五圣夫妇将佐，间以僧道共处。或塑像，或绘像，凡委巷空园及屋檐之上，大树之下，多建祀之。”五圣所居的这种状如鸡棚的小庙，江南许多地区，几乎村村有

之。人们还将五圣与土地神合而为一，以为“五圣”乃“五土五谷之神”的敬称。在民间信仰中，这种与土地神合一的五圣，亦是五通。此神称霸一方，随心所欲，土地神的神权与五通神的邪恶，集于一身。

七十年代，江南乡村大规模平整土地，五圣庙才算被彻底清除。但五圣信仰，至今尚有。

明清江南的五通神信仰，又以苏州为最烈。陆灿《庚巳编》卷五所言，极为详细：“吴俗所奉妖神，号曰五圣，又曰五显灵公，乡村中呼为五郎神，盖深山老魅、山萧（魑）木客之类也。《夷坚志》云一名独脚五通，予谓即传所谓‘夔一足’者也。他郡所事者曰萧公，正取‘山萧’（魑）义。五魅皆称侯王，其牝称夫人，母称太夫人，又曰太妈。民畏之甚，家家置庙庄严，设五人冠服如王者，夫人为后妃饰。贫者绘像于板事之，曰圣板。祭则杂以观音、城隍、土地之神，别祭马下，谓是其从官。每一举，则击牲设乐，巫者叹歌，辞皆道神之出处，云神听之则乐，谓之茶筵。尤盛者曰烧纸。虽士大夫家皆然。小民竭产以从事，至称贷为之。一切事必祷，祷则许茶筵，以祈阴佑。偶获佑则归功于神，祸则自咎不诚。竟死不敢出一言怨讪。有疾病，巫卜动指五圣见责，或戒不得服药。愚人信之，有却医待尽者。又有一辈媼，能为收惊、见鬼诸法，自谓五圣阴教，其人率与魅为奸云。城西楞伽山，是魅巢窟。山中人言，往往见火炬，出没湖中，或见五丈夫拥轿从姬妾入古坟屋下，张乐设宴，就地掷倒，竟夕乃散去，以为常。魅多乘人衰厄时作祟，所至移床坏户，阴窃财物，至能出

火烧人屋（《酉阳杂俎》亦云，山魃能烧庐舍）。性又好淫妇女，涉邪及年当天者，多遭之，皆昏仆如醉。及醒，自言见贵人巍冠华服，仪卫甚都，宫室高焕如王者居，妇女列坐及旁待者百数十辈，皆盛妆美色，其间鼓吹喧阗，服用极奢侈。与交合时，有物如板覆已，其冷如水。有夫者避不敢同寝。或强卧妇旁，辄为魃移置地上。其妖幻淫恶，不可胜道。”陆灿亦记五圣扰人之事十余件，皆当时之事，被扰之人，有几位还是陆灿的邻居。言之凿凿。又钮玉樵《觚剩》卷一云：“吾吴上方山（即陆灿所云城西楞伽山），尤极箫鼓画船，报赛者相属于道。巫覡牲牢，闾委杂陈。计一日之费，不下数百金，岁无虚日也。”

上方山不是有五显庙吗？怎么五通的“窟穴”也在上方山？不错，且上方山五显庙中所祀的神灵，就是吴地民间信仰的五通。五显、五通、五圣，在吴地名异而实同。五显成为五通，又以上方山为窟穴，是有由来的。

顾野王之墓，在上方山之侧，山之阳，有其祠。其五子陪祀。明初，改为“五显灵顺庙”，祭祀五显。五显尊称五圣，在宋代已然（见《三教源流搜神大全》卷二）。而五通也尊称五圣。五显曾有过“五通”的封号，早在南宋，就有人把五显、五通混淆在一起了（同上）。世俗未明五显、五通原委，显然很难分清两种“五圣”、两种“五通”，遂将他们混为一谈，于是，五显灵顺庙中的五显，也就成了五通。五显灵顺庙本是顾野王祠，有一定的历史、一定的规模，一定的影响，远非乡间民家的五通庙所能比，因而人们遂以为上方山是五通的大本营——巢窟。

北京的五通神与五显神相结合，五通之形，五显之名，

正神之性。苏州的五通神与五显神相结合，则是五显的形象、地位、庙宇，五通之邪恶之性，名则或五圣，或五显，或五通。

五显神在宋代，就先后有侯、公、王的封号。吴地五通神，形象亦如王侯，也称王称侯。五显神的夫人、母亲，都有封号，吴地五通神的配偶，称夫人，母称太夫人。五显神有两个妹妹，俱有封号，吴地五通神，也有个妹妹，在太湖之中，专门蛊惑男性（范广宪《吴门竹枝词》）。五显神的生日是九月二十八，吴地五通神的生日，也是九月二十八日，前后祭赛，很是隆重。五显跟佛教有密切的关系，吴地五通神，也是如此，受祭祀时，往往由观音等陪祀。上方山庙中，主持其事的，就是和尚。五显乃正神，地位高，影响大。五通神能在吴地大盛，且地位尊贵，是沾了五显的光。

北宋政和元年，朝廷曾下诏禁止五通信仰。可见当时民间的五通信仰，已经盛到引起朝廷注意并采取措施的程度了。政和五年，朝廷封灵顺庙所祀五神（即后来的五显）为“通显”等侯爵。这已足以证明，灵顺庙所祀后来成为五显的五神，虽各有“通”字号侯爵之封，可合称“五通”，但与邪神五通，毫不相干。因为，不大可能前几年下诏严禁的神灵，几年后又赐以爵号，更不要说还有别的理由了。此南宋胡升《星源志》即已言之（见《三教流搜神大全》卷二）。北宋禁五通，当然没有禁成功。

五通神信仰，以江南为盛，苏州特盛。有盛必有衰。淫邪之风，更是盛极必遭厉禁。因而五通之禁，也以江南、苏

州次数最多，最为严厉，因而也是最有名。这些禁五通的地方官，实在堪称是五通的克星。

一个是明代的曹凤。曹凤，新蔡人。弘治年间，来任苏州知府。看到吴地淫祀五通之俗，泛滥成灾。便下令严禁。庙、像拆毁无遗。然曹凤的一个爱妾，忽得奇疾，良医环榻，莫能奏效。妾忽张目妄语，对曹凤道：“吾乃五通神，民间敬信，汝令禁吾，汝之高祖曾祖祖父父亲，吾俱追至，今当拘汝妾及汝矣！”曹凤虽不为所惑，然这妾竟能准确无误地叫出他高祖曾祖祖父父亲的名字，而这些，她原是不知道的，这使曹凤心中大疑。正无从措置之时，或荐医生王贯，曹凤即派人迎来，为妾诊视。王贯诊毕，开药一贴二剂，令速服之。此妾服药后，神志顿清。再服二剂，遂痊愈。事见陆灿《庚巳编》卷五，褚人获《坚瓠八集》卷四引《挑灯集异》。此妾深知五通的厉害，见丈夫下令严禁，便疑惧终日，怕遭祸患，精神紧张，遂致此疾。至于曹凤高祖曾祖等的名字，她或许以前曾听说过或看到过，也没放在心上，早就忘了。这时病中又忽然记起，便说了出来，又与五通神扯到了一起。古代医书所云：“痰迷心窍，智过鬼神。”就是指某些精神病患者的一些奇特的思维、语言现象。

曹凤去任后，吴地的五通神信仰，便稍稍复作。没有多久，竟然又一切如故了。有识之士，希望“后来者能举公善政而兴起之，使妖魅消沮，诚快也”（《庚巳编》卷五）。后来能举此善政者，就是吴地五通神的第二个克星，清康熙年间的江苏巡抚汤斌。

汤斌禁毁吴地五通等淫祀，此举实发端于王士禛。王

士禛，山东新城人，官至刑部尚书，是汤斌的前辈。他早年曾在苏州做过官，其别号“渔洋山人”，就是取之于苏州太湖中的渔洋山。因此，苏州社会民情的种种利弊，他是了解的。汤斌由阁学升江苏巡抚时，曾拜访过王士禛，大概是想请教有关苏州的一些事情，因为当时江苏巡抚的衙门，不是在南京，而是在苏州。王士禛对他说，吴中妇女，好入寺院烧香，首当禁止。汤斌以为然（见王士禛《池北偶谈》卷四）。

康熙二十五年，汤斌亲上上方山——因为吴地诸淫祀之中，以五通为最甚，而上方山乃五通的窟穴——毁五通神祠，将神像投诸石湖之中。并上奏疏，恭请上谕，勒石上方山。其著名的《奏毁淫祠疏》云：“苏（州）松（江）淫祠，有五通、五显、五方贤圣（按：即五圣的一种说法）名号，皆荒诞不经。而民间家祀户祝，饮食必祭。妖邪巫覡，创作怪诞之说。愚夫愚妇，为其所惑，牢不可破。苏州府城西十里，有楞伽山，俗名上方山，为五通所踞几百载。远近之人，奔走如骛。牲牢醑醢之饷，歌舞笙簧之声，昼夜喧闹，男女杂沓，经年无时间歇。岁费金钱，何止数十百万。商贾市肆之人，俗谓称贷于神，可以致富，借直还债，神报必丰。谚谓其山曰肉山，其下石湖曰酒海。荡民志，耗民财，此为最甚。更可恨者，凡年少妇女有殊色者，偶有寒热之症，必曰五通将娶为妇，而其妇女亦恍惚梦与神遇，往往羸瘵而死。家人不以为哀，反艳称之。每岁常至数十家。视河伯娶妇，而更甚矣。”向五通神借贷以求生意兴隆之俗，与北京的五来神信仰，完全相同，是由五通神故事中五通神让人发财的情节而来的。

褚人获《坚瓠八集》卷四亦载汤斌禁五通神事去：“苏俗酷尚五通神，供之家堂。楞伽山鼓乐喧唱，日无虚刻。河南汤公（斌）抚吴，严为禁止。乙丑（康熙二十四年）九月，公往淮上，值神诞，画船箫鼓，祭赛更甚于昔。公归闻之，立拘僧至，将神像沈于河。茶筵款待，一概禁绝。”俗传汤斌仆神像，神座下有文字云：“肉山酒海，遇汤而败。”说是五通神作威作福，结果栽在汤斌的手里，这也是在劫难逃。

汤斌这一大毁淫祠之举，得到了康熙皇帝的支持。汤斌的奏疏上，康熙谕旨并檄各省，同禁五通等淫祀。江南土木之俑，或投火中，或投浊流。五通之祀，一时遂息。

于是人们认为，五通神自然就见汤斌怕得要死。因此，后世有的地方，甚至借汤斌的神主来驱赶五通神。陈康祺《郎潜纪闻初笔卷十一《汤文正公栗主镇压五通神》云：“崇明县学两庑先儒中，汤文正公栗主（即神位、木主、牌位）时有疏缺。盖五通神为祟，民间被祟之家，辄将公栗主私自移请供奉，则其祟自绝。见俞氏《耳邮录》。”

汤斌离任之后，吴地崇祀五通神之风，差不多熄了三三十年。后来，上方山僧人又渐搭房屋，香火复盛。祈祷者又接踵于途矣。

乾隆年间，两江总督尹继善，也曾禁过五通神，但收效不大，没有什么影响，似乎禁得并不认真。此事详情，史籍不载，唯袁枚《子不语》卷八所载江宁（今南京）普济寺五通神故事提及。云：“江宁陈瑶芬之子某，素不良。游普济寺，见寺供五通神，坐关帝之上，怒其无礼，呼僧责之。命移五通于关帝之下。游人观者，俱以为是。陈傲然

自得。夕归，见五通神当门立，遂仆地狂叫，曰：‘我五通大王也，享人间血食久矣。偶然运气不好，撞着江苏巡抚老汤，两江总督小尹，将我诛逐。他两个都是贵人，又是正人，我无可奈何，只得甘受。汝乃市井小人，敢作威福，我不能饶汝矣。’其家环拜，具三牲纸饌，延僧祷祀，竟不能救而死。”“两江总督小尹”，指尹继善。他任两江总督时，才三十来岁，故人称“小尹”。尹继善虽然官比汤斌做得大，但为人为官，都远不能跟汤斌相比。汤斌乃一代名儒名臣，在他身后，威望很高。袁枚是尹继善的帮闲清客，他这个故事，实在是旨在吹捧主子的。

道光十五年，江苏按察使裕谦，也对吴地五通下了辣手。他下令将上方山的五通神毁掉，将祠中的僧人傅德、成镒等逮捕起来，严加惩办。民间如果有私奉五通、太母、马公等像者，以左道论。吴地崇祀五通神之风，又一度熄灭（参见毛祥麟《墨余录》卷六）。

此后不久，又是死灰复燃。民国年间，上方山五通祠的香火仍盛。笔者的一个远亲，在四十年代，还曾跋涉数百里，到上方山向五通神借贷，以求他开的油坊生意兴隆。

1949年以后，政府行禁。上方山五通神祠，庙毁僧散，公然祭祀者遂基本绝迹。但乡间愚民至今仍有迷信五通神者。

仓 颉

相传汉字是仓颉所创造的。古代典籍中，多所记载。关于仓颉的身份，他造字的故事，都有不同的说法。

《春秋元命苞·禅通纪》云：“仓帝史皇氏，名颉，姓侯冈。龙颜侈哆，四目灵光。实有睿德。生而能画。及受《河图》字，于是穷天地之变，仰观奎星圆曲之势，府察龟文鸟羽，山川掌指，而创文字。天为雨粟，鬼为夜哭，龙乃潜藏。治百有十一载。都于阳武，终葬衡之利乡亭。”又《河图玉版》云：“仓颉为帝，南巡狩，登阳虚之山，临于玄扈洛纳之水。灵龟负书，丹甲青文以受之。”蔡邕《草书状》亦云：“圣王御世，随时之宜。仓颉既王，书契是为。”这些，都是说仓颉是上古的一位帝王，至少也是位部落乃至部落联盟的首领，他化创为汉字，是得之于神授。

《史记》则云仓颉乃黄帝时的史官。徐道《说文》亦云：“黄帝之史仓颉见鸟兽啼呴之迹，初造书契。”又《通志略》云：“黄帝命仓颉为史官，制文字。”

后人又将仓颉造字，编为神仙故事。徐道《历代神仙通鉴》卷一云，伏羲时，“有臣仓颉，姓侯冈，名颉（陈仓人，故曰仓颉），生而龙颜侈哆，四目电光。幼善画，养灵龟一头，揣摩其文理。又见群鸟践迹沙地。乃依龟文鸟迹，一画一竖，一点一圈，撇捺钩挑配聚而成字体”。

有的地方，据说还有仓颉的坟墓和遗迹。胡侍《真珠船》卷七云：“《述异记》：仓颉墓在北海，俗呼为藏书台。有碑文，周时莫识，遂藏之书府。至秦时，李斯识八字，云‘上天作命，皇辟迭王。’至汉叔孙通，识十二字。《一统志》：仓颉墓在陕西白水县，又名府南乐县。河南祥符县，山东寿光县，并有仓颉墓。白水即古之衙；寿光即北海地。然未详孰是也。”

不管文字到底是不是仓颉所造的，但俗都以为他是汉字的创造者，是汉字的老祖宗。文字在社会生活中的作用是巨大的。人们享受着文字带来的种种便利，当然也忘不了仓颉。因此，在古代，人们就将仓颉当作神灵来祭祀——传说中，他本来是一个神。

衙门的吏胥，终日抄抄写写，和文字打交道，靠着文字吃饭，因此，他们就特别注重祭祀仓颉。宋人叶梦得《石林燕语》云：“京师百司胥吏，每至秋，必酹钱为赛神会。问何神，曰苍王。盖以仓颉造字，故胥吏祖之。”

清人俞樾《茶香室丛钞》卷十五发出了这样的疑问：吏胥祭祀仓颉，怎么士大夫不祭祀仓颉呢？不错，吏胥靠写文章吃饭，尚知祭祀仓颉。而士大夫，靠写文章混战科场，经国济民，升官发财，理应更应该祀仓颉。这或许是：文字与文章，文章当然较文字层次高。士大夫所重，是文章，因此，他们祀孔子，祀名儒名贤，文章巨公。至于文字如何书写，如何不至于写错读错，那是较初级的事情，是层次较低的事，士大夫们不屑一顾，只有吏胥们，才当件大事。所以，吏胥们隆重地祭祀仓颉，而士大夫们更隆重地祭祀孔子等，也顾不上仓颉了。正如高中进士、高中举人的人，

对批阅他考卷的考官和主考，感恩不尽，尊为恩师，百般讨好巴结，而把启蒙老师（其实，这是真正的老师）却忘个精光！

有的地方有仓颉祠，则祭祀者不限于吏胥辈了。如清代绍兴府城中卧龙山（俗称府山）后有仓颉祠，中祀仓颉。越中名士，如贺知章、陆放翁等，都列肖像从祀（见徐承烈《听雨轩余纪》）。将文化名人陪祀，则是郑重其事地把仓颉当作文化的开创者了。

又《续纂江宁府志》卷四云：“仓圣庙旧在雨花山，同治口年升列群祀。光绪三年即府学飞云阁为庙，以周史籀、秦程邈、王次仲、汉史游、许慎附祀，春秋上丁官祭。”史籀、程邈、王次仲、史游、许慎，都是古代的文字学家，书法家，他们配祀仓颉，倒是非常得体的。

财 神

赵公明是著名的财神。但他成为财神，是有个发展过程的。

晋人干宝《搜神记》卷五记了这样一个故事：散骑侍郎王祐，有病将死，与母辞诀。忽然有宾客来访，说国有大事，出三将军，分别出征。自称是赵公明府中的参佐，领兵三千，现到王祐处来领有关文书。如王祐家里没有，请他速去办理，不要推辞。王祐知道来人是鬼，便以老母年高，又无兄弟，故请相救。来人终于答应了王祐的要求。王祐得以不死。先是有妖书云，上帝以三将军赵公明等，各督数鬼，下界取人。王祐见到此书，知这个赵公明，就是他重病时那个来客所提到的赵公明。

这时的赵公明，是率领鬼卒到人间取人的神灵，也就是叫人死亡的神灵，相当于后世民间所说的“无常鬼”的头目。

梁朝陶宏景《真诰·协昌期篇》载建吉冢埋圆石文，云：“天帝告士下冢中直气五方诸神赵公明等，某国公年甲乙，年如干岁，生值清真之气，死归神宫。翳身冥冥，潜宁冲虚，辟斥诸禁忌，不得妄为害气。”由天帝告赵公明“不得妄为害气”可知，赵公明能放害气。害气侵人，能使人死亡。因此，这与赵公明是死亡之神的说法是相通的。

隋代，又以赵公明为五大瘟神之一，主秋瘟事宜（见《三教源流搜神大全》卷四）。这又是与他是死亡之神，能放害气之说一脉相承的。放害气致人于死亡，气性扩散，使大批人患病、死亡，这不是瘟神么。

到明代，赵公明成了道家大神。作于明永乐以后的《三教源流搜神大全》卷三云，赵公明乃皓廷霄度天慧觉昏梵气所化生，终南山人氏。自秦朝时，避世山中，精修至道。功成，钦奉玉帝旨，召为神霄副帅。他头戴铁冠，手执铁鞭，面孔漆黑，胡须一把，骑一猛虎，威武异常，任直殿大将军等要职。至汉，天师张道陵修炼仙丹，龙神上奏玉帝，请威猛将吏，为之守护。玉帝乃派赵公明担任此职，授正一玄坛元帅。正则万邪不干，一则纯一不二。张道陵炼丹成功以后，赵公明又司赏罚之职。手下有八王猛将，六毒大神（天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、时煞），五方雷神，五方猖兵，二十八将，天和地合二将，水火土宫将等等。“驱雷役电，唤雨呼风。除瘟剪疟，保病禳灾”。“至如讼冤伸抑，公能使之解释不平；买卖求财，公能使之宜利和合。但有不平之事，可以对神祷，无不如意”。有“上清正一玄坛飞虎金轮执法赵元帅”等官衔或封号。

这时的赵公明，威风显赫，但“瘟神”的痕迹，宛然可见。瘟神为主瘟疫之神，可以为恶，但也可以为善。妄施瘟疫是为恶，以瘟疫使罚或消除瘟疫，是为善。则消除瘟疫，亦可是瘟神之职。赵公明所司之职中，有“除瘟剪疟，保病禳灾”一项，说明瘟疫仍是他所司。且他的部下，六毒大神、五方猖兵之类，都不是善良易与之辈，赵公明用他们来司罚。就这方面来看，他仍是死亡之神，也是依

法奉命施放瘟疫之神。不过，重要的是，他所职掌的，已不止是瘟疫了。

赵公明位高权重，神通广大。且职能较多，对百姓来说，非常实用。因此，民间多所奉祀，以求他多加保佑，避灾趋福。世有赵公明助人伸冤、助人获财的故事：

明人陆灿（1494——1551 嘉靖三十年）《庚己编》卷四云，吴俗喜斗蟋蟀，以此赌博。苏州长洲人张廷芳，很喜欢此戏。但他却运气不好，几乎是每战辄败，有时竟到卖家具还赌债的地步。岁岁如此。结果当然是家产荡尽。他素来敬奉玄坛神赵公明。百般无奈之下，乃向赵公明诚心祈祷，诉说困苦。夜里，他梦见赵公明对他说：“你不必担忧，我派我的黑虎来助你。黑虎今化身在天妃宫东南角树下，你可往取之。”次日，张依言往，掘土，获一蟋蟀，深黑色，而且体型很大。便带了这只蟋蟀，入赌场斗蟋蟀。这只蟋蟀，果然战无不胜。张靠了它，只十来日功夫，就赢得了历年所输钱财总和的两倍。但好景不长，已到冬至，这蟋蟀就死了。张痛哭一场，用银作棺，将这蟋蟀葬了。

清初楮人获《坚瓠广集》卷五引《耳谈》云，嘉靖末，宜兴有染坊，主人为一寡妇，姓陈，颇有姿色。一木材商人见了，就起了非份之想。他以染布为借口，屡次到陈氏染坊去，百般引诱，但无奈陈氏凛然不可犯。有人为木材商人出了个毒辣的主意。一天夜里，木材商人将自己的几件东西，掷进陈氏的家里。次日，告到官府，诬陷陈氏偷了他的东西。又贿赂衙门隶胥，将陈氏绑起来，逼令承认，不然此事不罢休。这对一个无辜的女子说来，是极大的侮辱，何况还是一个寡妇！木材商人满以为，这样，陈氏就

会就范了。不料陈氏更加愤怒，恨之入骨。但一个弱女子，又有什么办法！唯一的方法，就是求助于神灵。因此，她日夜向玄坛赵公明祈祷，曰：“我家敬事尊神最久，难道还不能保佑我吗？”当天夜里，陈氏梦见赵公明对她说：“我已命黑虎帮助你了。”木材客人知道陈氏求赵公明之事，毫不为意，只骂她“痴妇”。不到十天，木材商人与六七人一起，往山区贩木，丛林中突然冲出一黑虎，越过数人，将这位木材商人衔去了。这只黑虎，当然就是赵公明的坐骑了。

民间普遍祭祀赵公明，大概是明代中叶或稍前开始的，因此，陈氏才有“我家敬事尊神最久”之语。这类故事，也是民间祭祀赵公明后才产生的。

“驱雷役电，呼风唤雨”的神灵，有雷神、风伯、雨师、龙神等等。“除瘟翦疟，保病禳灾”，几乎是除邪神之外的所有神灵都能如此。“讼冤伸抑”，有关羽、城隍等大批的神灵管这类事。相比之下，“买卖求财”一事，虽然不能说是赵公明独家经营，垄断专行，但也是他的鲜明特色，为许多神灵所无。有的神灵虽亦涉足，但怎及赵公明有玉帝御封，“买卖求财”是他专司的主要职责之一。

除了随时可以发大财的人，不想发财的人是不多的。撇开道义方面的问题不谈，发财或许是人们除长寿之外最为向往的目标。“富贵”人所欲，“贵”尚在“富”之后呢。明中叶以后，工商业渐趋发展，从事工商业的人多起来，社会经济活起来，人们都想“买卖发财”，发大财。这正好是赵公元帅所职司的几个重要工作之一。因此，人们祭祀赵公明，越来越看重他使人“买卖发财”这一职能。发展到

后来，其他的事，如“除瘟翦疟，保病禳灾”等，赵公明就不管了，反正也有许多神灵在管。他就专管让人发财，当上了专职的“财神爷”、“财神菩萨”。

作于明代隆庆、万历间的《封神演义》，给赵公明成为专职财神编了故事。说是姜子牙助周武王伐商纣，峨眉山道仙赵公明助商，五夷散人萧升、曹宝助周，各行法术交战。公明将其法宝缚龙索、定海珠祭于空中。萧升将其法宝落宝金钱向空抛掷，公明的索、珠随钱堕地，即被曹宝抢去。公明奔回商营。姜子牙用巫术，将在商营的赵公明置于死地。周克商之后，姜子牙往昆山玉虚宫，请得元始天尊玉符金册回岐山，祭封神坛，敕封阵亡之人。封赵公明为金龙如意正一龙虎玄坛真君，统率招宝天尊萧升，纳珍天尊曹宝，招财使者乔有明，利市仙官姚迓益四神，迎祥纳福。这样，赵公明成财神，就名正言顺，有根有据，像模像样。部下有招宝、纳珍、招财、利市四大尊神，阵营强大严整。赵公明本人，又本是个大神。由此可见，神灵世界对司人间钱财一职，是何等的重视了。这正是人们强烈的求财欲望在鬼神信仰中的反映，《封神演义》迎合了这种民俗心理。《封神演义》的传播，又使对财神赵公明的信仰传得更广、更普遍。

明代，又有赵公明名朗，字公明，乃《三国演义》中赵云（子龙）的堂兄弟的说法。见明人王鏊《姑苏志》、《浙江通志》。这也是为赵公明找个出处罢了。

赵公明成了专职司财的财神爷，职务变了，部下变了，衙门也是新设的，但他的形象衣饰，却没有变，还是《三教源流搜神大全》中综理“驱雷役电，唤雨呼风，除瘟翦

症，保灾攘病”，“讼冤伸抑”，“买卖求财”时的老样子：头戴铁冠，手执铁鞭，面黑多须，跨一黑虎。民间所祀，都是这种形象。就连昔日“上清正一玄坛飞虎金轮执法赵元帅”的称号也没取消，人们常称他为“赵公元帅”，而不是《封神演义》中所封作为专职财神的“真君”。这些，可以明显地看到专职财神的赵公明，与综理数职的赵公明之间的前后联系，也足以证明，民间祭祀赵公明，最早是将他作为综理数职的神灵祭祀的（前引明人祀赵公明获佑的故事，已证明了这一点），后来才把他当作专职财神祭祀的。

又有赵公明是回教徒之说。或云回教徒善于赚钱，常常发财，故以赵公明为回教徒。或云回教徒常跟中土做生意，做生意是两利的，因此回教徒也给中土带来了财富。赵公明能给人带来财富，故人们也就把他当成了回教徒。因此，许多地方的风俗中，祭祀赵公明时，还忌用猪肉，以烧酒、牛肉祭祀。这两样，大概是回教徒最喜欢的食物吧？

其实，以赵公明为回教徒，实在是汉字一字多意所引起的误解。俗有“回回进宝”之语。这“回回”，并非“回教”之回，而是“一回二回”的“回”，“回回进宝”，即“每一次交易都能进宝”的意思。祭祀赵公明之旨，当然就是“回回进宝”。“回回进宝”很自然地成了向赵公明祈祷的专用套语，继而又成了赵公明的代称，人们又带有戏谑性地简称为“回回”，因而又被误解成“回教徒”之“回回”了。

吴地以农历三月十五日赵公明的生日，每到此日，人们都要以烧酒、牛肉谨加祭祀（见清人顾禄《清嘉录》卷三）。

财神或立庙祭祀，或在家中塑像祀之。（《清嘉录》卷三）。商人祀财神最为普遍，或许是他们终年与钱财打交道的缘故。河北《阳原县志》云。“财神，各商家各供于号中。每岁正月，为财神特别祀期，如民家之祀天地然。每岁二月初十八日，亦献戏以酬之。”则财神又几乎成了商家的专祀之神，亦即行业神了。

清人王有光《吴下谚联》卷一记载了这样一个故事：吴地有一个穷卖菜的，向赵公明祈祷发财。一天夜里，卖菜人梦见赵公明对他说：“你要发财，虎头上捉虱。”“虎头上捉虱”，是吴地谚语，意思是冒险行事，以希侥幸取胜。而赵公元帅的坐骑，也是一只老虎。次日一早，卖菜人便来到玄坛神庙，想到赵公明的黑虎头上去“捉虱”。来到神像旁边，虎头上自然没有虱，虎耳朵中却传出了蟋蟀叫。卖菜人便把蟋蟀捉了出来，带了入赌场斗蟋蟀去了——这确实是神谕的“虎头上捉虱”的生意。想不到他的那只蟋蟀，勇猛异常，一胜再胜，所向无敌。几日来，卖菜人赢了不少银两，将他的蟋蟀取名为“虎氏”，因为是玄坛神黑虎的耳朵里捉到的，或许还是黑虎所化呢。卖菜人贪心大增——虎头上捉虱嘛，便带了虎氏和赢得的所有银两，到输赢极大的赌场去赌。这赌场内，每筹码一两银子。有一个富翁，是这赌场的常客，他养有好几百只蟋蟀，按《千字文》的序次编号，其中最厉害的，是“有”字号，号称“有氏”，与虎氏相遇。富翁花三千两银子，买了三千筹码。卖菜人一见，吓得目眩神昏，倾囊而出，又借了一些，凑足五十两银子，买了五十筹码下注。主持的人说：“你这个样子，何异于蚤跳牛口，还是不要斗了吧。”与卖菜人熟识

的人，都尽力帮他下注，增至七百筹。富人只好降低赌博数目，同意一斗。两只蟋蟀激战一阵，富人神色自若，而卖菜人则汗流浹背了。斗到酣处，有氏咬住虎氏的头，虎氏六足踞峙，拼死反抗。富翁眉头一簇，卖菜人则尿尿满地了。忽然虎氏往后一拔，头颈脱离身躯，而两翅撑立，犹作斗胜之状而鸣，一腔毒气，噓在有氏身上。有氏已乏，兼中毒气，便马上死去。监斗者明知有氏已死，却偏袒富翁，大喝有氏斗胜。卖菜人是孤注一掷，且又借了不少债，本来已极端紧张，猛听一喝，竟仆地而绝，也不知如何收场。好一会儿，他才醒过来，而断头虎氏，犹竖翅而鸣。富翁免了一场人命之祸，也大方，就将自己押下的赌注，都给了卖菜人。卖菜人虽是赢了几百两银子，但对虎氏之死，十分痛惜。他并不是痛惜虎氏，而是痛惜自己失去了赖以赢钱的神物。这天夜里，卖菜人又梦见了赵公明。赵公明对他说：“那个富人福大，没遭人命。你命中注定的财，就只有这些。不必悲伤。”

如此说来，财神爷赵公元帅，也无法改变人穷苦的命运！那么，虔诚地祭祀他，还有什么意义呢！

而今人却仍不知道这个道理。祭祀赵公明的人，或许已经不多了。但有意无意地信仰赵公明的人，仍然不少。赵公明头戴黑冠，黑面浓须，一手执铁鞭，一手执元宝，骑着黑虎，微带笑容，这样的画像，高高挂在许多人家，农村尤其是如此。

药 王

扁 鹊

扁鹊是春秋时代的名医，渤海郡郑人。姓秦，名越人。得奇人长桑君所授秘方，遂以医名。他到处行医。在齐国，号卢医，在赵国，名扁鹊。名满天下。他行医的重点，能随俗而变。比如，他来到赵国的都城邯郸，知道邯郸之俗，极其尊重妇女，看病时便以妇科为主。他来到洛阳，知道洛阳之俗，敬爱老人，而老人多耳目不灵、手脚不便之病，因此，他看病便以看此类疾病为主。他来到咸阳，知道秦人特别宠受小儿，看病便以儿科为主。《史记·扁鹊传》记载了扁鹊神奇医术的故事，如治愈了昏迷七天的晋国大夫赵简子，救活了被人当成已死的虢国太子，在齐桓侯自觉强健、外貌亦健康时，扁鹊指出他患有不久将致他于死地的隐疾。

扁鹊有神奇的医术，极高的知名度，故被人们奉为药王，立庙祀之。

祠扁鹊的药王庙，以扁鹊墓地所在的河间任邱县、药王庙和扁鹊故乡所在的郑州药王庙最有名。明人《稗史汇编》云，扁鹊墓在河间任邱县，其地有药王祠，祀扁鹊。祠前有地数亩。来求药王看病的人，先在神前祈祷一番，然

后以珎（一种占卜用具）占卜。如果占卜的结果是神灵答应治病的要求，那么，同时还会指示至某方向某处取药。按占卜所示，去掘土取药。据说，果真能掘到药，且服了这药，病就会好了。更奇怪的是，药有多种多样。

又清初高士奇《扈从西巡日录》云，郑州城东北，有药王庄，为扁鹊故里。有药王庙，专祀扁鹊。香火最盛。每年四月，黄河、淮河以北，秦晋以东，各方商人，车运各种商品，来此交易，各种江湖艺人，也来此卖艺。当地也举行庆祝活动，云贺药王生日。幕帐遍野，声乐震天，每日搭盖席篷，尺寸之地，租金非数千钱不得。游乐二十来天，方罢。可见规模之盛。扁鹊的封号为“神应王”。明万历年间，神宗（万历皇帝）生了病，皇太后前往郑州药王庙，向扁鹊神像虔诚祈祷。此后，神宗的病果然好了。为了感谢神灵，皇太后乃出内帑（皇家日常生活所用财政储备），将药王庙整修一新，又在庙中增建神农轩辕三皇之殿，并附以历代名医之像。自此，药王会之规模，当然就更加盛大了（参见明人朱国桢《涌幢小品》）。

其他地方，当然也有扁鹊庙。北宋景祐元年，仁宗大病。医生许希，以针灸法疗之而愈。仁宗命许希为翰林医官，赐绯衣、银鱼及器币。许希拜谢完毕，又向西拜。仁宗问其故，许希道：“扁鹊，臣师也。今者非臣之功，殆臣师之赐，安敢忘师乎？”乃请以所得钱财修扁鹊庙。仁宗为筑扁鹊庙于京城西隅，封灵应侯。其后，庙益完善，学医者竞相祭拜（事见《宋史·许希传》）。

孙思邈

孙思邈是唐代名医。他医术高明，其医学理论，也极为人所推崇。所著《千金方》，为中医经典著作之一。有关他的故事，唐人刘肃《大唐新语》卷十，张读《宣室志》，段成式《酉阳杂俎前集》卷二，以及后来的《太平广记》，《新唐书》、《旧唐书》本传都有记载。在这些记载中，孙思邈不仅是位医学家，更是一位能预知未来的先知，一位能与神灵交接的异人，最后竟然成仙而去。后来又几次出现显灵。后世神仙故事，多根据这些记载而来。孙思邈既是著名医学家，又是神仙，当然就更有资格当药王了。他的医术和医方，也得力于神仙。《酉阳杂俎》云，孙思邈尝隐居终南山，常与当地一寺中的宣律和尚相来往，在一起探讨佛学或其它学问、哲理。有一年大旱，一西域和尚，呈请朝廷，在昆明池畔设坛求雨。朝廷批准了他的呈请，并叫有关部门为他求来雨准备香烛。这西域僧人求雨七日，雨没求来，昆明池水倒浅了数尺。一天夜里，忽有一老人，到宣律和尚处求救，说道：“弟子是昆明池的龙。天久旱无雨，这不关我的事。西域僧人实想施展法术，使昆明池干涸，捉了我，取我的脑子制药，乃借口求雨，骗行天子相信，来达到他的目的。昆明池水一天天浅下去，我命危在旦夕，故前来请您施展法力保护。”宣律和尚推辞道：“贫僧只是恪守佛家戒律而已，没有什么法力。你可以去求孙思邈先生。”这老人乃到孙思邈的石室求救。孙思邈道：“我知昆明池龙宫有仙方三十首。你肯将这些仙方传授给我，我就救你。”老人道：“此方上帝不许妄传，但现在危急之中，也顾不得

这些了。”说完，就去取方。不一会儿，他捧方而至。孙思邈道：“你放心回去吧，不要怕那西域僧人。”于是，昆明池水忽然涨起，数日之间，涨得满满的。西域僧人见自己的法力失灵，羞愤而死。孙思邈又著《千金方》三十卷，每卷入一方，而世人无法知道其中哪些是龙宫仙方。《宣室志》和《太平广记》，云孙思邈作《千金方翼》三十篇，每篇有龙宫仙方一首。

后世所编神仙传记，有关孙思邈的，大抵根据唐人或新旧《唐书》所载而来。然亦间有不同。例如《列仙传》卷五所载孙思邈得龙宫仙方事，就有很大不同。说是孙思邈精究医药，务行阴德。一日出行，偶见牧童伤一小蛇，蛇身血出。孙思邈乃动了惻隐之心，脱下自己的衣服，用衣服跟牧童换来小蛇，并用药敷患处，放于草内。十多天后，孙思邈出游，见一白衣少年，下马拜谢道：“多谢偶您救了我的弟弟。”思邈还没有明白这是怎么会事，少年又热情地邀请思邈到他家去作客，并叫思邈乘他的白马，行路如飞。至一城郭，花木盛开，金碧辉煌，俨然像王者之居，少年请思邈入，一戴衿帽着绛衣之人，满面笑容，领着一大批随从，出来迎接。此人谢思邈道：“深蒙您的厚恩，故遣儿子相迎。”说着，指一青衣小儿云：“前次我的这位小儿子单独出游，为牧童所伤。赖您脱衣赎救，才有今日。”乃令青衣小儿拜谢。到这时，思邈才想起了脱衣救蛇之事，知道这些人，实皆非人类。于是，他偷偷地问身旁的人，这是什么地方，有人对他说，这是“泾阳水府”，原来是在龙宫水府之中。绛衣王者设盛宴、陈妓乐款待思邈，思邈推辞，说自己辟谷服气，惟饮酒而已。思邈在水府流连三日，

乃与绛衣王者等作别。绛衣王者以轻销金珠相赠，思邈坚辞不受。王者乃命其子取龙宫奇方三十首送给思邈，云：“此可以助您济世救人。”思邈当然求之不得。王者遂命仆马送思邈归。此后，思邈历试这三十方，皆有神效，乃编入其所著《千金方》中。这个故事，与《酉阳杂俎》等所载相比，似乎更切合孙思邈的医者身份。

孙思邈既是著名医学家，又是神仙，且他的医术方药，又得神助，因此，他自然很有资格被人们奉为药王了。

辽宁《海城县志》云：“药王为唐真人孙思邈。但各处药王庙中间，多供三皇，而本城西关之药王庙，中间止供黄帝，东间药王，西间药圣，即岐伯也。乡间药王庙少，多祀于七圣、九圣祠中。药王为药行祖师，会务亦归药店经理。每年四月二十八日，办会一次。”

药王菩萨

佛经中有所谓“药王菩萨”，主医药之事。《维摩经》云：“佛告大帝：过去无量阿僧祇劫，时此佛号曰‘药王’。”又《万佛名经》云：“南无药王佛菩萨，又南无北方九十九佛百千万同名大药王菩萨。”又《禅门日诵·八十八佛》云：“南无药师琉璃光王佛。”

民间有奉琉璃光王佛为药师以去疾病之俗。苏轼《东坡后集》卷二十《药师琉璃光佛赞》云：“佛弟子苏籀与其妹德孙病久不愈，其父过，母范氏供养祈祷药师琉璃光佛，遂获痊。其大父轼特为造画尊像敬拜，稽首为之赞曰：“我佛出现时，众生无病恼。世界悉琉璃，大地皆药草。我今众稚穉，仰佛如翁媪。面颐既圆平，风末亦除扫。”

韦 古

韦古之称为药王，见《释氏稽古略》，云：药王姓韦氏，名古，字老师。疏勒国人。唐代开元二十五年，至京师。纱巾毳袍，杖藜而行。腰悬葫芦数百，中有药物，普施人间，救人疾病。常以一黑犬自随。凡患病者，请他诊视，即愈。唐明皇李隆基和皇后都对韦古礼敬有加，命人将他的形象画下来，朝夕供养，称为“药王菩萨”。很明显，他被看作是琉璃光王佛的化身了。

明陈耀文《天中记》引《唐本草序》所载药王韦古事，与《释氏稽古略》大致相同，云药王菩萨姓韦名古，字老师，疏勒国得道人也。常身披毳袍，腰悬数十葫芦，头戴纱巾，手持藜杖，往来于城市乡间。身后总跟着一黑犬。唐开元年间，疾病流行，经他医治者，即很快痊愈。因此朝野崇敬，称他为“药王菩萨”。又引《神仙传》云韦古自尧舜至唐，凡五度化身救世。后来，黑犬化为黑龙，负着韦古，升天成仙而去。

施鸿保《闽杂记》卷五云，福州于山，有药王菩萨庙，人以为该庙所祀药王菩萨为扁鹊，故此庙又称卢医庙。庙中有二像，一在上，一在下，在上者草衣卉服，赤足蓬头，腰间亦悬葫芦。在下者，头巾衣服，如汉唐时人。人谓在下者即扁鹊，在上者为神农。而施鸿保则云腰悬葫芦者为韦古，另一则为《神仙传》所云之神仙。

韦 古 道

南唐沈汾《续仙传》云，药王姓韦，名古道，号归藏，

西域天竺人。其余记载，与《释氏稽古略》所载韦古事完全相同。

韦善俊

宋人韩元吉《桐阴旧话》云，忠献公（韩琦）年六七岁时，有一次，病得很厉害。他的父亲和母亲守在他身旁。只见他忽然张口，好像在吃药。又听他道：“有一个道士，牵着一只狗，给我吃。”一会儿，韩琦发了一身大汗，病也就好了。此后，他家便画这个道人的像，谨加祭祀。又云：“按《列仙传》，韦善俊，唐武后朝京兆人。长斋奉道法，尝携黑犬，名乌龙，世俗谓为药王云。”

可见，在宋代，韦善俊就被奉为药王了。

元人赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十六载韦善俊事迹最详。略云，韦善俊者，其祖先出自长安。高祖逍遥不仕。祖父韦宣敏，尝为巩县县令，因家于巩县。父韦昂，好山水。母范氏怀善俊时，每食血食，则连夕腹痛不已（如胆结石之症状），遂蔬食。善俊既生，年十三，遂吃长斋，诵读道家经典。人有所惠赠，全部用于施舍穷人。及壮，乃到嵩阳观修道。后得高人指点，得道。尝过坛虚店东，遇一黑斑犬，绕旋不去，善俊遂收养之，呼为乌龙。唐武则天如意年间，善俊携犬游少林寺，以向寺僧讨来的斋食喂犬。寺僧见而曰：“人未食而食犬，可乎？”善俊假意认错。寻出寺而去，寺僧望之，去愈远而犬愈大，最后竟达数丈，化为龙，善俊乘之，归嵩阳。此后，绝迹不复出。长寿年间，一日，善俊忽谓众弟子曰：“吾学道已九十九年，今则百矣。太上召我，当往。”遂乘龙而去。

这些，明显是由《太平广记》卷三十九韦老师事迹而来。嵩山道士韦老师，生性沉默少语。也不知他怎样学得了仙术。常养一多毛黄狗，每以自随。或独坐山林，或宿雨雪中，或三日五日至嵩岳寺，讨些寺僧吃剩的残羹冷饭吃吃。人们也无法摸清他的底细。唐代开元末的一天，韦老师又牵犬来至嵩岳寺求食。寺僧见了，都很不高兴，问他为什么又要来。韦老师道：“来讨些饭食，喂喂我的狗。”寺僧们发怒谩骂，令寺中佣仆拿一些残饭来打发这“乞食道士”。韦老师忍辱接过残饭，都给了他的爱犬。寺僧们见了，越发大怒，有几个好斗的，竟想动手。狗瞧瞧寺僧们，狗脸上也现出怒色。韦老师见状，伸手抚摸狗头，示意它不要发火。好一会儿，众寺散去了一些，韦老师乃牵狗出，到殿前池上洗犬。一会儿，有五色彩云，遍满溪谷。众僧骇异，争相观看。五色彩云飞集池上。顷刻之间，韦老师的那只狗长成数丈，成一大龙。韦老师自己也在池洗澡，穿上绛衣，骑龙坐定。五色云捧足，冉冉升天而去。寺僧作礼忏悔，也已经来不及了。

明人王世贞所编《列仙全传》卷五所载韦善俊事，与《历世真仙体道通鉴》大致相同。

韦善俊有奇行异术，但是，与医药之事，却全不搭界，怎么会被奉为药王的呢？

很明显，韦善俊、韦老师的故事，都与韦古的故事同源。他们都姓韦氏，“老师”还是韦古之字。他们都带有一狗，只是韦古、韦善俊带的是黑狗，韦老师带的是黄狗。他们都是方外之人。韦古是释氏，韦善俊、韦老师是道流。故事中所说的年代，也大致在武则天到唐明皇开元年间。这

些故事，本来就是夹缠在一起的。因此，药王菩萨韦古牵犬施药的情节，就被搬到了道人韦善俊的名下。这样，韦善俊也就有了“药王”的桂冠，并以牵犬施药的道士形象，出现在韩琦的梦中。至于不完全袭用韦古的“药王菩萨”称号，而是取“药王”而遗“菩萨”，那是因为：韦善俊是道流，不是释氏，门庭不同，不能称“菩萨”。

韦 慈 藏

三皇庙中，将韦慈藏列为药王陪祀。北京天坛之北的药王庙中，也有韦慈藏。

韦慈藏何许人也？《旧唐书·方伎传》云：“张文仲，洛州洛阳人也。少与乡人李虔纵、京兆人韦慈藏并以医术知名，慈藏，景龙中光禄卿。自则天、中宗以后，诸医咸推文仲三人为首。”看来，韦慈藏是位精通医术的官员。他医术高明，当时的名气似乎很响。但有关其医术的故事，竟没有流传下来。因此，他被奉为药王，似乎还不大够资格。然而，他被奉为药王，却是事实。这是什么原因呢？

刘侗、于奕正《帝亦景物略》所载三皇庙中与伏羲、神农、黄帝一起被祭祀的韦慈藏的形象云：“右次韦慈藏，左将一丸，右蹲一黑犬，人称药王也。”这个形象，特别是一条黑犬，又使人不由得想起了药王菩萨韦古。这个药王的形象，实在不是韦慈藏，而是以韦古为近。不过，韦古医术虽高，他的药虽灵验，但他是个异国人，又是个佛教徒，自然不宜与华夏三皇，放在一庙祭祀。因此，庙中的塑像，虽与韦古为近，但他的名字，还是被韦慈藏代替了。

韦慈藏之名，虽然后世不著，但他是个名垂青史的历

史人物，堂堂大唐大臣，亦儒亦医，非旁门左道异教。与韦古相比，这些自然是他成为三皇庙配祀药王的有利条件。他姓韦，韦慈藏之名，用在药王韦古的形象上，也会使人减少突兀之感，反正都是：“韦药王”。

木 皂 隶

福建漳浦县，则以该县城隍庙中的一个木皂隶为“药王”。谁生了病，请人抬着木皂隶像毁了。后来，此风又盛行。当然，所扛木皂隶像，行郊野间。群巫随之，敲鼓吹螺，好不热闹。行到草木茂盛之处，一神巫突然手舞足蹈，似喝醉状。抬木像的人，便停下来，向这神巫跪拜。这神巫随手取些草根、木叶、藤梢、竹枝之类，然后仆地睡去。人们以为木皂隶附在这个神巫身上，神巫随手取草根等，是木皂隶借神巫之手，在为病人取药。因此，这些草根等，就当成了神赐之药。等到这神巫悠悠转醒，恢复了人的神智，人们将他请进彩轿抬上，插花披锦，随像而归。以神巫所取草根等物煎饮。病者愈，则演戏酬神，又以财物酬谢那个取药的神巫。对这位木皂隶神，县人莫不尊信，甚至称为“药王大帝”，好事者还杜撰了《药王出身记》。雍正初年，鄞县陈汝威以翰林改任漳浦知县，始严禁此俗，并把那木皂隶像毁了。后来，此风又盛行。当然，所扛木皂隶像是重新做的了（见施鸿保《闽小纪》卷七）。

这木皂隶，本是城隍庙中的衙役之像，不知何以成了药王？

痘 神

余化龙及五子

《封神演义》云：商纣朝，余化龙为守潼关之主将。周武王、姜子牙率军伐商，攻潼关。余化龙率子出战，受伤败走。其子余德用法术，在夜间将五斗毒痘向周营撒播。武王、子牙及全营将士，无不染上痘症。惟有武将杨戩，以外出得免。杨戩至伏羲、神农处讨得仙丹，救了武王、子牙和全军将士。子牙率兵破潼关，杀余化龙五子。化龙自杀。商朝灭亡后，遂封余化龙为主痘碧霞元君，率领五方痘神，这就是他的儿子们：东方主痘正神余达，西方主痘正神余兆，南方主痘正神余光，北方主痘正神余先，中央主痘正神余德。

徐氏父子有放痘害人的本领，以他们为主痘之神，乃“祀厉”之意，即祭祀他们，让他们不要放出痘来害人。放出来的痘，也可求他们收回去。

张 健

武则天年间，山东宁海县张纯，妻黄氏，梦金甲神而生一男孩，是为张健。张健幼而聪俊，长而神清。通过科举，走上仕途，官至刺史。有非凡的行政才能，且仁义刚

直。有一次，皇帝要他在所辖地选一大批俊美的少年当差。张健汇报说，当地痘疫流行，实在无法选拔合格的人选。这样，为当地免了这一差役，百姓得以安宁。为了感谢他，在他活着的时候，百姓们就立祠祭祀他。天帝既赞赏他的忠正刚直，又看重他的智慧才干，于是，命他为飞捷报应元帅，在天门任职，并赐以瘟锤、二郎金盃，以兼理麻痘之患，专保儿童，为司命之官（见《三教源流搜神大全》卷五）。

张健为官时，以痘症为借口，保护了所辖地的俊美少年。他所说的“痘症”，只是空有其名，无所危害。他为神主痘，儿童就不会受痘症之患，危及性命、容貌（面部痘痕，即是麻子）。

峨眉山 人

顾震涛《吴门表隐》云，苏州有种痘仙师庙，在石簪巷。所祀之神，像如吕洞宾，说是宋人，号峨眉山 人。俞樾《茶香室三钞》卷十九以为是创为种痘之法的人。其实，或许是宋代一位长于种痘技术的江湖道士，故有“山人”、“仙师”之类的称号。

柳 夫 人

柳夫人是元末明初人，好道家之言。嫁龙氏，有子。父亲柳正谋抗明兵；柳夫人力谏，柳正不从，与柳夫人之夫皆死。洪武初，柳夫人至武矶，爱其地风景秀丽幽美，便住在那里。得一老叟所授之书，便有神术。当时，明将军邓愈准备攻麻阳，穿着老百姓的衣服，杂在众人中，去见

柳夫人。柳夫人一眼就看出了他，指着他道：“将军你为什么还不坐了轿子来？你攻打麻阳，不要轻敌。但败了也不要着急，我会来助你的。你看见群鸦冲阵时，我就到了。”邓愈进兵，果然败下阵来。忽闻鸦声冲阵的过，只见柳夫人红衣跃马而来，顿时飞沙走石，冲向敌阵。邓愈回兵进攻，遂克麻阳。事情上报朝廷，朝廷下诏，封柳夫人为“妙应夫人”，建生祠于武矶。年九十余，卒。后来，商船祭祀她，奉她为水神。乡人则奉她为痘神，谨加祭祀（见湖北《黄冈县志》）。

商船最怕波涛之险，故乞求神灵保佑。柳夫人法力神奇，其祠所在地武矶，又在长江边上商船往来之地，故商船祭祀她以求保佑，久之而以她为水神了。

乡人奉她为痘神，也是以为她法力神奇，无所不能之故。或是在她助邓愈的传说中，她能驱神鸦，鸦能食豆，“豆”与“痘”同音，人们奉她为痘神，乃是希望她能“驱鸦食豆（痘）”，消灭痘患。

珠 妈

福州登瀛桥旁有珠妈庙，道光四年初建。后移建于左营司巷，原处则改建文昌宫。珠妈为一女神，姓刘，亦称娘娘，为痘神（见施鸿保《闽杂记》卷四）。关于这一女神的其他情况，不得而知。大概是一位母亲的形象，具有保护儿童的母性职能。

痘疹娘娘

东北有些地方，信奉“痘疹娘娘”。小儿得了痘疹，室

内供痘疹娘娘，供物为馒头五十个，插花一枝，每日焚香叩拜。小儿痘发痂落后，将神牌送于痘疹娘娘庙中焚化，馒头和花都要丢掉，算是把痘疹娘娘送走了，叫作“送痘奶奶”（见黑龙江省的《望奎县志》）。这位“痘疹娘娘”，或云“痘奶奶”，大概是位性爱美的半老徐娘，故祭祀她时，还要有一枝花，显然是她要插在头上的。张光藻《北戊草》有《龙江纪事七绝》诗，写当地妇女，有“相看头上花枝好，何处行来赤脚仙”之名，自注云：“夏日，妇女多跣足，而头戴野花，老少不分，有‘修头不修脚’之谚”。当地人们，以为连“痘奶奶”也未能免俗，喜欢插花，故祭祀时，少不了一枝花。

张 胜

清姚东升《释神》卷十云《道录》言痘神姓张名胜，河南虢州阌乡人。生于唐贞观六年五月五日，尝管人间疹痘，以其功大，故统名为痘神。受封掌管天花府，封号为虢国公、痘神哥哥。

天津等地俗，家有小儿出痘，称三日“天花”。这时候，家人口戒不吉利之语，说是怕得罪痘神。且燃红纸于四处照之。谓不如此，痘即内陷，患者有性命之虞。出痘十二日，祀痘神，亲友以鼓盖（形如烧饼而中空的一种食物）相馈，说是这样会促使痘症赶快发出（见《天津志略》）。

瘟 神

瘟神即主瘟疫的神灵。或云乃颛顼氏之子。蔡邕《独断》云：“帝颛顼有三子，生而亡去，为鬼。其一者居江水，是为瘟鬼。其一者居若水，是为魍魎。其一者居人宫室枢隅处，善惊小儿。”又干宝《搜神记》卷十六云，颛顼氏之子，死而为疫鬼。一居江水，为疟鬼。一居若水，为魍魎鬼。一居人宫室，善惊小儿，为小鬼。腊月驱傩之俗，正是驱除疫鬼。疫鬼，就是瘟鬼，或云瘟神。

人们又认识到，瘟疫与季节有关，且传统文化中又将季节与东南西北中五方、青红白黑黄五色联系起来。于是，人们创造了分别主管春夏秋冬瘟疫的四大瘟神和“总管中瘟”之神，一共五大瘟神。据《三教源流搜神大全》卷四记载，隋文帝开皇十一年六月内，在某地离地三五丈的空中，出现了五位力士，分别披赤、青、黑、白、黄色袍，且各执有物：一人执杓子、罐子，一人执皮袋并剑，一人执扇，一人执锤，一人执火壶。皇帝问太史张居仁，这五位是什么样的神灵？主什么样的灾祸或吉祥？张居仁奏曰：“这是五方力士，在天上为五鬼，在地为五瘟：春瘟张元伯，夏瘟刘元达，秋瘟赵公明，冬瘟钟士贵，总管中瘟史文业。如今他们出现，主国民有瘟疫之疾。这是天行的应时之病。”皇帝又问道：“那么，怎样才能免去国民遭瘟疫的灾祸呢？”

居正云：“这是天降之疾，无法防治免除。”这一年，果然疾疫流行，病死的人很多。皇帝乃下诏立祠，祭祀这五位瘟神，又下诏封他们五人为将军：青袍力士（春瘟张元伯，因青与春相对应）为显圣将军；红袍力士（夏瘟刘元达，红与夏对应）为显应将军；白袍力士（秋瘟赵公明，白与秋对应）为感应将军；黑袍力士（冬瘟钟士贵，黑与冬相应）为感成将军；黄袍力士（总管中瘟史文业，黄与中相应）为感威将军。隋唐皆于五月五日祭祀他们。

后来，道教中的神仙匡阜真人游仙至此祠，遂将这五大瘟神收伏，作为自己的部将。这样，五瘟神就归入了道教的神系。

赵公明的名字，始见于《搜神记》卷五，说上帝命他和钟士季等，各督数鬼下界取人。所谓“取人”，就是取人灵魂，叫人死去，因而他们具有相当于“无常鬼”之类的职能，跟瘟神的职能，也是大致相通的（后来，赵公明又成了财神，参见本书《财神》）。赵公明成了瘟神中的秋瘟。而冬瘟钟士贵，与“钟士季”名字相近。江南土语，“鬼”“贵”皆近“季”声。冬瘟钟士贵，或即是秋瘟赵公明在《搜神记》中的老搭档钟士季。

隋唐间，于五月五日祭祀五大瘟神，这与古代“恶五月”之说有关。五月仲夏，既湿又热，疾病很容易流行，故古人谓五月为“恶月”，有多种禁忌。五月五日，更是诸毒诸恶集聚之日，更是禁忌繁多。于此日祭祀瘟神，旨在减少疾病流行。五月祭祀瘟神之俗，宋代以下仍流行。洪迈《夷坚三志补》云：“长沙土俗，率以岁五月迎南北两庙瘟神之像，设长杠舆几三丈，奉土偶于中。恶少年奇容异服，

各执其物，簇列环绕，巡行街市。竟则分布坊陌，日严香火之荐，谓之大伯子。至于中秋，则装饰鬼社送之还。为首者持疏诣人家哀钱给费。”

这五位瘟神，也许是归入了道教神系的缘故吧，他们的外貌，并不都是凶神恶煞。他们只是到处行瘟。他们的能为，也不很大，因为往往被地方的保护神如城隍、土地等驱逐出境，或城隍、土地等禁止他们在当地行瘟。有时好不容易找到一个行瘟的机会，又被巫师作法击败，狼狈而逃。此类故事，《夷坚志》中有好几个。其实，这些故事的产生和流传，都是为当地城隍、土地庙的香火和当地巫师的饭碗服务的，起着广告的作用。

《夷坚志三补》中，载五大瘟神现梦于平生笃不信鬼神之说的士人杨仲。这五神礼仪周到，人情练达。更难得的是，能剧谈文章，博通经史，聪明过人。他们如果是真正的将军，那一定是温文尔雅的儒将了。不过，宋代常州所奉的瘟神，形象就不同了。《夷坚支志》戊卷三《张子智毁庙》云，宋代常州之瘟神庙，庙中主供太岁灵君，左右列几个瘟神像，或擎足，或怒目，或戟手。南宋庆元元年（1195），被知府张子智所毁。

《夷坚志补》卷二十三中，瘟神张大王（或即是春瘟张元伯）令作恶多端的陈唐、陈霆兄弟，七窍流血而死，陈家阖门大疫，家属婢仆往来亲友以及他们举行迷信活动的二尼一巫，一共死了二十余人。这如果确是瘟神所为，这瘟神也未免太残忍了——瘟神毕竟是瘟神。其实，这大概是一种厉害的急性传染病，从七窍流血症状看来，很可能是鼠疫。人以为异，而不知何因，便先归于二陈之恶行，既

归于瘟神之手段。

民俗中就是这样，常常将瘟疫之流行，看作是瘟神之所为，并将瘟疫流行之前的某些奇异迹象，也归之于瘟神。褚人获《坚瓠余集》卷一引《吴中杂志》云，明万历十六年（1588）四月某日，烈风迅雷，撼木飘瓦。朝天湖内，有火大如罍，莹光烨烨，闪烁水面。须臾，星散遍湖。南北村落，隐现百千灯火，鱼贯而行，逾时乃灭。次日，一些老人云，这是瘟部神灵放水灯，主旱疫，嘉靖某年间亦然，此年久果然大旱大疫，吴民死者甚众，较嘉靖年间，尤为严重。有人以为，这是轮回中的一劫。

河北武安等地所奉的瘟神，只有一个。此神蓝面红发，俗称为“瘟元帅”（见《武安县志》）。瘟神有将军封号，而未曾有过元帅封号。这大概是将瘟神跟东岳大帝部下的“温元帅”相混淆了，乃“瘟”、“温”同音故也。

其实，南方有的地区，也将“温元帅”与瘟神相混淆，将瘟神称作“温元帅”。俞樾《右台仙馆笔记》卷十六纪载，杭州姚园寺巷有旌德观，祀瘟神曰温元帅，每岁五月，人们昇神，巡行市廛，盖亦逐疫之意。是则清代，仍有五月间祭赛瘟神之俗。

虫王和驱虫神

古人种田，没有农药。对付虫害，除了捉、打、赶之外，就是求神灵帮忙。有关的神灵，主要有两种，一种是虫王神，一种是驱虫之神。祭祀前者，是软的一手。祭祀后者，是硬的一手。

虫王是虫中的大王，本身就是虫。对它的祭礼带有“祭厉”（即祭恶神）的性质。人们想用祭祀的主法，祈求它不要率虫危害农作物，并有效地控制部下虫类，不要让它们危害农作物。这跟乡村百姓纳钱米给窃贼集团的头目，以免家中被盗，是同样的意思。

对虫王的祭祀，在我国可谓是源远流长了。早在周代，每年十二月，有八蜡之祭。所谓八蜡，是祭祀农事方面的八种神灵。其中第八种，就是昆虫之神。亦即虫王。人们这时祭祀它，感谢它在这一年之中的“功劳”。要是这一年没有发生虫害，它的“功劳”就是没让所部危害庄稼。要是这一年发生了轻度的虫害，它的“功劳”就是没让所部严重危害庄稼。要是这年发生了严重虫害，它的“功劳”就是没让所部使庄稼颗粒无收。除了感谢外，蜡祭时祭虫神，还兼有祈求的意思，祈求它明年的“保护”。因此，这一年的虫害越是严重，蜡祭就越不能马虎，越应该虔诚、隆重。事情很清楚，虫王爷对人们不满意，才造成了这年的虫灾。

如果蜡祭不能使它从不满意变成满意，明年的收成还要不要？而让它从不满意变成满意，自然比让它从满意到满意困难得多，人们精神上和物质上所付出的代价自然也要高得多。

虫王的祭祀，近代仍然有之，不过已不是在腊月，而是在六月。北方许多地方，以六月六日为虫王节，或者说是“虫王生日”，有祭祀虫王之俗。《望奎县志》云：“六月六日为虫王会，即古蜡祭之义。农家咸集于村中小庙前。居人富庶者，则宰牲以祭。居人少者，则仅供馒头三碟、菜三碗、酒三杯、香三枝。”祭毕，人们取祭品分食之。“三”在中国传统文化中，有“多”、“足够”的意思，如“三番五次”、“三令五申”、“三跪九叩首”、“三鞠躬”等等。因而无力准备丰厚祭品者，所设祭品，都用三数，聊示已经不少了，足够了。又《桦甸县志》云：“六月六日为虫王诞，做各色小纸旗分插田间，以禳害虫。”即用五色小纸旗取悦于虫神，让害虫口下留情，不要危害庄稼。

那么，周人在十二月祭祀虫神，后人怎么于六月间祭祀虫神呢？六月间气候热，是一年之中虫类最盛的季节，农作物受虫害的威胁大。人们认为，这时祭祀虫神，最具有“现实意义”，能收到“速效”，“立竿见影”。于此亦可见人们观念的变化。

鹭

鹭是一种形如野鸭而高且大的水鸟。南宋绍兴二十六年，当时在金政权管辖下的淮宋之地，这一年庄稼长得很好。谁知成熟前夕，蝗虫大作，无法控制。人们看着长得

这么好的庄稼在快要收割前被蝗虫严重地破坏，一筹莫展。不几天，人们转忧为喜。千百为群的鹭飞来，专门啄蝗虫。才十来天功夫，蝗虫就被它们吃得干干净净。这一年的庄稼，因此仍然获得了大丰收。当地将此事上报金廷，金廷便下诏，封鹭为“护国大将军”（见洪迈《夷坚志》甲卷一）。民以食为天，国以民为本。粮食之于国家，至关重要。鹭保护了将获丰收的庄稼，不就是保护了金政权么？封它为“护国大将军”，其意正在此。这是封害虫的天敌为驱虫之神。

猛将神

驱虫之神中，以猛将神的影响最大。旧时，江南一带，祭祀猛将神的专祠很多。猛将神所负责驱赶的虫，是旧时水稻最主要的害虫蝗虫，因而他是专职的驱蝗之神。相传每年春秋两度祭祀，蝗灾就不会发生。

相传乞丐之信仰猛将神，亦很虔诚（王应奎《柳南随笔》卷二）。这是什么原因呢？乞丐可无田无庄稼，何以也要奉驱蝗神？大概是乞丐挨饿的时候多，饿怕了，更知道粮食的重要。粮食丰收了，他要饭也容易些。此外，人们祭祀猛将时，他说不定还可以去讨点祭余食品。

江南地区的猛将神信仰，又以苏州地区为最盛。当地人们认为，猛将神除了驱蝗之外，还有司雨之能。据说天旱时，向他求雨，往往有验。每年正月十三日，苏州地方政府就在城中吉祥庵祭祀猛将神，游人竞集。祭祀时，最为奇特的是，要点两支巨大的蜡烛。到底有多少大，不知道，反正是这天点着了，一直要不停地燃烧半个月才熄灭

(参见顾禄《清嘉录》卷一)。附近农村的祭赛活动，更是盛大，乡民们抬着猛将神像，在田间奔跑，跌跌撞撞，乐不可支，叫作“赶猛将”。又搭起彩棚，在棚内大摆筵席，祭祀猛将神，还请当地其他的神灵来作陪。祭毕，人们大饱口福，猜拳行令，一醉方休。有的地方，还要抬着猛将神像，遍走方巷，富家施以钱米。一直要闹三五天甚至更长（参见袁景澜《吴郡岁华纪丽》卷一）。

据说，猛将神还是皇帝所封的神灵。不知什么时候，被封为“扬威候”，后来又加封为“吉祥王”。苏州的吉祥庵，既称为庵，当然是供奉佛教神灵的地方。猛将神当然不是佛教神灵，但他号称“吉祥王”，人们便以为吉祥庵就是供奉他的地方了。故每年正月十三日在吉祥庵行祭祀之俗。据《吴郡岁华纪丽》记载，猛将神的祭祀，是皇帝批准的。说是清雍正十二年，皇帝下诏，令苏州地方政府于每年冬至后第三个戌日和正月十三日，前后两次祭祀猛将神。这事可能是真的，不然，地方官府不大会如此隆重地举行祭祀。不过，雍正帝的这道诏令，很是不对。第一，周人蜡祭，正是在冬至后第三戌前后举行的，于此际祭祀猛将神，明显是把他当成了蜡祭中所祭祀的虫王了。但猛将乃驱虫之神，并非身为虫类的虫王；第二，康熙年间，江苏巡抚汤斌，上奏请求批准禁止苏州地区对当地若干俗神的信仰和祭祀。这一请求，得到了康熙帝的批准和赞扬。此事影响很大。苏州地区对那几个俗神的祭祀，被一度禁绝。有识之士，都说汤斌做了一件大好事。猛将神也是这些被禁神灵中的一个。雍正帝实在太不应该提倡对猛将神的信仰，给这种恶俗推波助澜。此后直到清末，苏州地区的猛将神信仰和祭

祀愈演愈烈，这与雍正帝的诏令大有关系。

猛将神常称刘猛将，或者刘猛将军。顾名思义，此神当是个姓刘的将军。如果“猛将”是成神后的封号，那么，这神生前虽不一定是猛将，但姓刘是确凿无疑的。按照这两条思路，人们便到历史人物中去寻找，这刘猛将究竟是何人。这种答案很容易找，找了一个又一个。主要有这几种说法：

刘锜。南北宋之间的名将，屡大败西夏、金兵。姚福均《铸鼎余闻》卷三引《怡庵杂录》云：“（南宋理宗）景定四年，上敕封刘锜为扬威候天曹猛将之神，蝗遂殄灭。”又《如皋县志》云：“刘猛将军，即宋将刘锜。旧祀于宋，以北直、山东诸省常有蝗蝻之患，祷于将军，则不为灾。”此则刘锜死后成神，有驱蝗灭蝗之功，故人们祀以为驱蝗神。如《如皋县志》所说，则猛将神信仰，又最初起于北方诸省。

刘锐。刘锜之弟，歿而为驱蝗之神。见《苏州府志》。

刘锐。这个刘锐，非刘锜之弟，乃南宋时文州知州。宋理宗嘉熙元年，元兵来攻。刘锐率军民坚守二月余。援兵不至，自度不免城破受辱，乃召集家人，叫他们都服毒而死。刘锐又将家人之尸聚在一起焚毁，然后自杀身亡。皇帝下诏，立庙赐谥（见《宋史·刘锐传》）。《铸鼎余闻》卷三认为猛将神就是这个刘锐。

刘旡。福建建安府崇安县人。北宋靖康元年，金人南侵，京城不守。刘旡奉命出使金营，金人要他投降，在金政权做官。刘旡不屈，自缢而死。谥忠显。《宋史》有传（此人就是宋代诗人刘子翬的父亲）。或以为他就是猛将神

（见《清嘉录》）。

刘辛，字平国，金坛人，南宋绍兴中进士，官江宁尉。他是个学者，文学家。有《漫塘文集》、《诗集》行世，赵蔡所作序言，称他“学术本伊洛，文艺过汉唐”。可见他在学问和文学创作上，都有相当的造诣。他平生最恨鬼神之事。在江宁尉任上，息巫风，禁妖术，不遗余力。不做官后乡居，又建议当地政府，毁各种俗神的神庙四十八所。《宋史》有他的传。这样一个生前力反迷信的人，死后竟被人称为猛将神（见王应奎《柳南随笔》卷二），这是他始料不及的。倒有点像唐代的韩愈，生前拼命地反道教，反佛教，甚至几乎因此去了脑袋，但他死后，竟被人们奉为神仙。

刘承忠。《畿辅通志》言其为“广东吴川人，正月十三日诞辰。元末官指挥，有猛将之号。江淮蝗旱，督兵捕蝗，尽死。后因元亡，自沈于河，土人祠之”。又《歙县志》言其为直隶（今河北省等地）河间府吴桥县人，吴桥也名吴川。“元末，授（指）挥使。弱冠临戎，兵不血刃。运（河）江淮千里，飞蝗遍野，挥剑追逐，蝗飞境外。后鼎革，自沉于江。有司奏请，遂猛将军之号。”清人陶澍《印心石屋全集》中有《皖城刘猛将军庙碑记》，所载略同。他生前有驱蝗之功，死后，人们就奉他为驱蝗之神。

以上这几个人，在封建社会是，就他们生前的立身行事而言，确实都是有资格被人们奉为神灵的。可是，除刘承忠之外，其余的人生前都跟驱蝗无关，他们被奉为驱蝗之神，简直不可思议。如果一定要从以上这几个人中找一人，来指实刘猛将，还是刘承忠较为适宜。

江阴等地有关猛将神的传说，又与以上诸说绝然不同。相传某年蝗虫大作，一七岁童子名猛将（或是孟将）者，随众人至田间捕捉。猛将一度远离众人，独自捕捉蝗虫，不料反被群蝗聚咬，竟被咬死。后人奉之为驱蝗之神，为其立庙塑像，虔诚祭祀。故江阴有些地区的猛将像，乃一孩童，头甚小（俗谓头脸狭小者为“细头猛将”，今仍有此语）。每蝗虫为灾，则舁其像行田间，则蝗虫或逃或灭，竟会被他驱除干净。此说不载古籍，笔者闻诸先祖母张氏。小猛将生前有志驱蝗而被蝗咬死，死后却成驱蝗之神。实是人们嘉其志、哀其遇而立庙祀之。其精神可鼓励人们奋力灭蝗，人们遂奉他为驱蝗之神。

百虫将军

又有所谓百虫将军者，亦为驱虫之神。《水经注》卷十五《洛水》云，偃师九山有《百虫将军显灵碑》，碑云百虫将军姓伊氏，讳益，乃帝高阳之第二子伯益也。

让 皇

吴中有让皇庙。庙有“勾吴至圣”之额。据说这位让皇，亦司音乐之事。

这位让皇，便是虞仲。殷商时，周太王古公亶父有三个儿子：长子太伯，次子即虞仲，三子季历。季历有个儿子，叫昌（即后来赫赫有名的周文王）。昌有着非凡的吉祥之兆。因此，古公亶父道：“我世当有兴者，其在昌乎！”太伯、虞仲知道父亲欲立季历，这样可传位于昌，让昌能干出非凡的事业，以应吉祥之兆。于是，他们兄弟二人，乃迁移到南方吴地，以让位于季历。这就是著名的“太伯奔吴”史事。太伯奔吴后，所居城在苏州北五二里常州、无锡县界梅里村，其墓至今尚存。苏州西北常熟市有仲雍（即虞仲）墓，至今仍完好。吴地远离中原，当时，文化比中原落后，有“断发文身”之俗。太伯、虞仲二人，一方面必要地入乡随俗，也“文身断发”，另一方面，也把中原的文化，带到了吴地。吴人立太伯为君。太伯死，无子，虞仲继兄为国君。

太伯、虞仲让位于弟的故事，直很受人推崇，传为美谈。他们二人，都有资格被称为“让皇”。就他们对吴地文化所起的开创性作用而论，他们也都有“勾吴至圣”的资格。而为什么只以虞仲为让皇呢？又，太伯、虞仲，都不

以音乐著称，与音乐似乎也没什么关系。当然，他们带到吴地的中原文化中，一定也包括中原的音乐文化，但只仅仅是其中的一个部分而已。太伯也好，虞仲也好，他们是吴文化的开创之祖，是“勾吴至圣”，只是叫他们“司音乐”，那是大大地委屈了他们了。或者，音乐是较高层次的文化，因而作为文化的象征或代表吧？

或以为让皇不是虞仲，也不是太伯，而是杨溥。杨溥是五代十国时吴国的君主，曾称帝。后来，大臣李昇即除知诰篡位，叫杨溥“禅让”帝位，建立了南唐。李昇将杨溥迁至丹阳，尊为“让皇”。杨溥的儿子杨琁，性喜音乐。因此，有人认为，吴中让皇庙所祀，即是杨溥（见平步青《霞外摭屑》卷十）。这显然是没有道理的。杨溥当然是货真价实的“让皇”，但决不是吴中让皇庙所祀的让皇。杨溥是吴国君主，“勾吴”（即古吴，以苏州中心的古代吴国之地）是他的辖地，但是，他跟其地却没有特别的关系，对其地也没有什么特别的贡献，远远够不上“勾吴至圣”的资格。他跟音乐的关系，如果说有关系的话，只是他的儿子喜欢音乐。凭着这拐了弯的关系，怎么能成为司音乐之神，让人信奉？老子管儿子，儿子喜音乐，老子便通过儿子来“司音乐”？

田 相 公

田相公也是梨园弟子尊奉的神灵。汪鹏《袖海编》云：“习梨园者，共构相公庙，自闽人始。旧说为雷海青而祀。去雨存田，称田相公。”

雷海青，唐代著名的琵琶演奏家，唐玄宗时的宫廷乐师，常为皇帝演奏。安史之乱中，安禄山攻入长安，雷海青被俘，随即被解至洛阳。安禄山等知道雷海青是位宫廷乐师，琵琶高手，便强令他们为他们演奏。雷海青一心忠于唐王朝，不愿受辱，拒绝演奏，骂贼而死。其演技气节，极为当时及后人所推崇。梨园一业，一向为人所轻，而雷海青则大为梨园增色！梨园子弟奉他为神，表示敬意，习艺立，以他为榜样，也是完全符合情理的。

不过，雷海青，为什么要去雨存田，称为“田相公”呢？安史之乱没有多少年就平定了，始建“田相公庙”的福建等地，又未尝在安禄山的势力范围之内。因此，不存在政治方面的原因。将“雷”姓呼为“田”姓，大约是起于对姓氏的一种非正式、非普遍隐语型的俗称，这种俗称，带有浓厚的戏谑意味，有时还带有某种类似于祝吉的意味，如称“钱”姓为“金”，称“冯”姓为“马”之类，大抵是就姓氏的字形，故意误读其半或某一部分的读音。“雷”字有“田”，田在封建社会，是主要的生产资料，故有人将

“雷”，谑称为“田”。“去雨存田”，固非独于海青如此也。

闽地不独梨园子弟祭祀雷海青。在当地民俗信仰中，雷海青还有与梨园业毫不搭界的职能。施鸿保《闽杂记》卷五云：“兴泉等处，皆有唐乐工雷海青庙。在兴化者，俗呼为元帅庙。有碑记唐肃宗追封太常寺卿，宋高宗时加大元帅。此不见记载，殆里俗附会之说。在泉州者，俗称相公庙，凡婴孩疮疖，辄祷之。上元前后，香火尤盛。”雷海青为琵琶名家，而管婴孩生疮疖之事，真是不可思议。唐肃宗追封雷海青为太常寺卿，乃表彰他誓死忠于唐王朝的壮烈行为。宋高宗时，宋金之争，十分激烈。半壁河山，沦于敌手。宋徽宗、宋钦宗和大批官员，皇室成员，过着俘虏生涯。媚敌投敌的宋廷官员和士子，也不乏其人。此时宋高宗加封雷海青为大元帅，旨在通过弘扬忠烈，以砥砺士风民气，忠于宋廷，与金人抗争。如此，则雷海青之祀，又岂独关梨园哉！

老 郎

老郎，又称老郎菩萨，是梨园（文艺行业）供奉的神灵。龚炜《巢林笔谈续编》卷上云：“梨园所称老郎菩萨者，一粉孩儿也。平时宗之，临场子之，颠倒殊不可解。”顾禄《清嘉录》卷七云：“老郎庙，梨园总局也，凡隶乐籍者，必先署名于老郎庙。庙属织造府所辖，以南府供奉需人，必由织造府选取故也。”又平步青《霞外捃屑》卷十云：“梨园演剧，后场必供奉老郎菩萨。”

苏州旧时有老郎庙。钱思元《吴门补乘》云：“老郎庙在镇抚司前，梨园弟子祀之。其神白面少年。”顾禄《清嘉录》卷七云：“老郎庙，梨园总局也。凡隶乐籍者，必先署名于老郎庙。庙属织造府所辖，以南府供奉需人，必由织造府选取故也。”

老郎，一般认为是唐明皇李隆基。清人刘锡五有题老郎庙诗云：“梨园十部调笙簧，路人走看赛老郎。老郎之神是何许，云乃李氏六叶天子唐明皇！”唐明皇曾大兴梨园。梨园子弟祀之，一是不忘他对本行业的功德，二是以他为本行业的保护神，保佑梨园事业，兴旺发展。唐明皇曾是个颇有作为的大唐皇帝，神威赫赫。梨园子弟也自然很乐意奉他为行业神，得到他强有力的保护。因此，老郎是唐明皇之说，最为流行。

但也有人认为，以唐明皇这样一个大唐皇帝为油头粉面的“老郎神”，甚至是一“粉孩儿”的形象，被当时为社会所轻视的艺人戏子们尊奉礼拜，做他们的头儿，实在是有些“轻亵”，大大不敬。更可笑的是像龚炜说的那样，“平时宗之，临场子之”。龚炜是这样来解释的：“（唐明王）开元精励，尽人可称为宗；天宝昏庸，优人得亵为子。恰合两截人”（同上引龚语）。

老郎像为一白面少年，一是与艺人的形象相宜，二是“郎”乃少年的意思。唐明皇小名三郎，有“快活三郎”之称（宋人罗大经《鹤林玉露》）。这个名称，倒是和老郎的形象差不多是一致的。李隆基不那么年轻的时候，尚有“三郎”、“快活三郎”之称，这就不是“老郎”了吗？这些，为老郎乃李隆基之说，增添了一些依据。

或以为老郎神乃唐玄宗时的乐师耿光。佚名《吴郡老郎神庙之辞》云：“余来京师，见有老郎庙之神。相传唐玄宗时，耿令公之子名光者，雅善《霓裳羽衣曲舞》。赐姓李氏，恩养后宫中，教其子弟。光性嗜梨，故遍植梨树，因名梨园。后代奉以为乐之祖师”（苏州市历史博物馆藏残片之拓本）。

或以为老郎神乃后唐庄宗李存勖。《新五代史·伶官传》云：“庄宗既好俳优，又知音，能度曲。……又别为优名以自目，曰‘李天下’。自其为王，至于为天子，常身与俳优杂戏于庭。伶人由此用事，遂至于亡。”庄宗有时竟随便以演员出任刺史。有的演员，竟如权宦。演员史彦琼，甚至掌六州之政。后来，庄宗非常宠信的一个演员郭从谦鼓动军队造反，混战中，庄宗中箭而死。在中国历代的皇帝

中，像庄宗那样对戏曲如此热衷、如此精通，对演员如此重用的，还真找不出第二个来。唐玄宗喜欢歌舞声乐，大兴梨园，但比起庄宗来，就又差得远了。因此，被处在社会下层、生活无定、浪迹江湖的梨园子弟奉为保护神的老郎，以后唐庄宗实之，应该是最合适的了。因而清代诗人王文治为老郎作赞云：“人言天宝，我为同光。”“天宝”是唐玄宗的年号，此指玄宗；“同光”是后唐庄宗的年号，此指庄宗。不过，庄宗见到国事败于他宠信的演员，最终死于他宠信的演员。他中箭临死前，可能会对自己以前好戏曲、重演员的作为深感懊悔。如果能活下去，皇帝当下去，演员们恐怕不会有以前那种好日子了。这样说来，他的灵魂，也就未必会保佑演员，相反，很可能要报乱国杀身之仇呢。所以，老郎神似乎又不宜以他实之了。

或以为老郎是上古颛顼氏之子老童。这一位老郎，当然资格极老了。根据是，《山海经》云：“颛山，耆童居之，其音常如钟磬音。”郭璞注云：“耆童，老童也，颛顼之子。”因为“其音常如钟磬”，所以，人们便以为他是声乐之祖，而奉以为神。这也是能说得通的。又“童”与“郎”，都是年少之称，故老郎就是老童（此说见《吴门补乘》）。

生育神

民间所祀人鬼的神通职能，有与此人生前的所作所为全不相干者。最可笑的是求子一事。有些生前与生育之事全不相关的人，死后竟被人认为其神有佑人生子之能。

韩 愈

唐代韩愈，因反对唐宪宗迷信佛教，被贬岭南，任潮州刺史，为当地百姓做了不少好事。他死后，当然完全有资格享受潮州百姓的祭祀。潮州百姓为他立庙，毫不奇怪。更何况，他又是“文起八代之衰，道济天下之溺”的韩文公呢！奇怪的是，当地百姓，连生儿子，也要向韩愈祈祷，而且据说还很灵验。清人檀萃《楚庭稗珠录》卷三云：“潮妇求子，必于文公庙。庙祀处处有之。有求无不应者。每春花吐艳，秋卉蜚香，少妇牵衫，明珠挈袂。三三五五，左左右右，伏于阶，切于几，小拜肃拜，错立离位。或默祝，或声祷。掷杯珓，摇签筒，带怒以赧，含羞而笑。一而再，再而三。簪珠曳地，簪玉摩埃。严之如阿姑，亲之如阿奶，直视公为多子母矣！”

韦 应 物

唐代另一位著名诗人韦应物，任苏州刺史，世称韦苏

州。吴地亦立庙祀之，并认为他具有佑人生子的神通。清人龚炜《巢林笔谈》卷一云：“有祈嗣于韦苏州庙者，梦神示瓜字。求为解，则曰：‘以问丁巳解元。’觉而语人。人谓瓜多子，是有子之兆。但丁巳非正科，所谓丁巳解元者，又不知何指也？王素岩先生闻之，谓孤而无子为瓜，岂吉兆欤？其人后竟无嗣。而先生以丁巳开科领解京兆。”乾隆二年丁巳（1737）为乾隆帝登位第二年，故开恩科取士。

张 仙

张仙是民俗信仰中能保佑世间夫妇生儿子的神灵。此外，他又是幼儿的保护神。

张仙的神话，起源于蜀地。相传四川眉山，有张远霄者，某日，见一老人，持一张竹弓，三颗铁弹，前来要钱三百千，用竹弓和铁弹作抵押。一张竹弓，三颗铁弹，所值几何？跟三百千，相差实在太远了。但张远霄慈悲心肠，见对方是个老人，便毫不犹豫地 将三百千如数付给。老人对张远霄道：“吾弹能辟疫，当宝用之。”原来，这老人竟是个神仙，那竹弓、铁弹，都是有巨大法力的宝贝。后老人又来，遂授张远霄度世之法。张远霄觉得这老人的双目有些异样，细观之，其目乃是重瞳，即双目各有两颗瞳仁。数十年后，一次，张远霄赴白鹤山，见一石像，名“四目老翁”，方知授自己度世之法的那位老人，就是这位四目老翁。事载《续通考》。张仙得了四目老翁的神弓神弹和度世之法，便持弓挟弹，行世辟疫。陆游《答宇文使君问张仙事》诗自注云：“张四郎常挟弹，视人家有灾者，辄以铁丸击散之。”诗有“我来欲访挟弹仙，嗟哉一失五百年”之句。

诗为在蜀地所作，故云。这位张仙或张四郎，当然就是张远霄了。“五百年”云云，则可知传说中的张仙，是唐代人。

持弓挟弹、行世辟疫的张仙，在宋代蜀地的民间信仰中，就有了保佑人们有子嗣的职能。

郎瑛《七修类稿》卷二十六云：“蜀主孟昶，美丰仪，喜猎，善弹弓。乾德三年，蜀亡，掖庭花蕊夫人，随辇入宋宫。夫人心尝忆昶，惓惓不敢言。因自画昶像以祀。复佯言于众曰：祀此神者多有子。一日，宋祖见而问之，夫人亦托前言。诘其姓，遂假张仙。蜀人历言其成仙之后之神处，故宫中多因奉以求子者，遂蔓延民间。”花蕊夫人是西蜀君主孟昶的宠妃，蜀亡入宋后，在宋宫也深得宋太祖的宠受。后来，晋王（即后来的宋太宗）怕亡国美人，误大宋国事，劝太祖绝之。太祖不听，晋王就在一次打猎时，将花蕊夫人射死了。孟昶曾赴宗廷，朝见宋太祖，亡国后也到宋廷。他的相貌，宋太祖当然决不至于认不出来。这一点，花蕊夫人应当是知道的。因此，她决不会将孟昶像假托张仙（一说二郎神），以骗宋太祖。若说张仙的形象，与孟昶有几分相似，花蕊夫人保留蜀中祀张仙之俗，而又注入思念孟昶之情，则似或较近情理。这一故事，不见于宋人著述。蔡约之《铁围山丛谈》、吴曾《能改斋漫录》记花蕊夫人事，也未及此事。看来，这个故事，未必是事实。

苏洵有《张仙赞》一文，云张仙名远霄，五代时，游青城山得道。苏洵曾梦见之，挟二弹，以为诞子之兆，遂敬奉之。后果得二子，这就是苏轼、苏辙。今本苏洵《元祐集》中，无《张仙赞》。但明清学者笔记中屡言之，当非杜撰。

孟昶是风流君王，花蕊夫人是希世佳丽，他们的哀伤艳情，自然极易流传。苏洵是著名的唐宋八大家之一，他的文章，当然也广为传诵。于是，美人情事，名家文章，就把张仙保佑世间夫妇有子嗣之说，传播开去。蜀地而外，其他地方，便也有了信仰张仙之俗。明代吴人高启《谢海雪道人赠张仙像》诗序云：“余未有子，海雪以此像见赠。盖苏老泉（洵）尝祷之而得二子者。因赋诗以谢云。”诗中有云：“道人念我书无传，画图卷赠成都仙。云昔苏夫子，建之玉局祷甚虔，乃生五色两凤鸞，和鸣上下相联翩。”“云昔苏夫子”四句，即指苏洵奉张仙而生二子轼、辙事。郎瑛《七修类稿》卷二十六云：“近世无子者，多嗣张仙以望嗣”，则奉张仙以求嗣之俗，在当时就已有相当的普及度了。

持弓挟弹、行世辟疫的张仙，为什么会有保佑世人有子嗣的职能，并终于成了专司此职的神灵呢？人们多从“持弓挟弹”与子嗣之间找联系。

有人找到的“持弓挟弹”与子嗣之间联系是天狗星。在民间信仰中，天狗星专门损人子嗣。人之无嗣，很可能就是它在作祟，是它吃掉了子嗣。幼儿夭亡，也多是它所为。闽地，有新娘忌夜行之俗，说是恐犯天狗星，此后不能生育。大姑娘亦有此忌。见明人谢在杭《五杂俎》卷一。天狗损人子嗣，使人不生育，张仙挟弹射天狗，天狗逃去，其人子嗣，便可降生人间。天狗害幼儿，也是损人子嗣。张仙又成了幼儿的保护神。

有人遂编为神话，以阐释“张仙挟弹射天狗佑人子嗣”之说。徐道《历代神仙通鉴》卷十九云，宋嘉祐中，“帝昼寝，见一美男子，粉面五髯，挟弹而前，曰：‘君有

天狗守垣，故不得嗣。赖多仁政，予为弹而逐之。’帝请详其说，曰：‘予桂宫张仙也。天狗在天掩日月，下世啖小儿，见予则当避去。’帝顿足而觉，即命图像悬之。自后民间无子者，皆写张仙供焉。”这倒有点与唐明皇梦钟馗事有几分相似。

许多地方将张仙奉为保佑世人生子之神和幼儿保护神，都以张仙挟弹逐天狗之说为据。辽宁鞍山《海城县志》云：“居民生子不育，率皆供奉张仙。其像手张弓以射犬，群儿绕其下，谓能驱除天狗，则婴儿可保也。其神位概设于寝室门后，箭向外射。有子之妇女，或朔望，或朝夕焚香叩拜，年节则设香烛供品，与诸神并祀。”又云张仙乃妇女所信奉之神，虽不能遍及各户，然亦居十之四五焉。这里所祀的张仙，改弹为箭了。又锦州《义县志》云：“《张仙，无子者祀之，谓可得子。其画像上，画神系戴古式公子帽，穿黄褂，蓝袍，手持弓及弹射逐天狗，引来幼儿数人之状。其神位概设寝室门后。某妇生子弥月后，则由某妇母家购张仙站像，赠之使供，取其宜子。该子成室后，则张仙换用坐像，表示宜子有功。此沿习也”。东北距蜀地辽远，而信仰张仙，如此之隆，足见张仙信仰及其“逐天狗”之说流传之广。

民国间，仍有信仰张仙之俗，且亦采用“逐天狗”之说。李干忱《破除迷信全书》卷六云：“张仙本是世俗家庭间所供奉的一位贵神，每逢新年，就在画像前贴上一副对联，联语有：‘打出天狗去，保护膝下儿。’横额上写有‘子孙绳绳’等等的吉祥话。社会间所买的画像，不过二三文一张，像状则著黄马褂，绿大袍，携持弓弹，作问空中

弹天狗的姿势。”其像之画面造型，正是按“逐天狗”之说设计的。

姚东升《释神》卷六引《蜀地志》云：“邛州有，挟仙楼，仙人张远霄挟弹往来，视人家有灾者，为之击散。此张仙之所由昉也。”又李调元《新搜神记·神考》下列《纂要》云：“邛州崇真观，昔仙人张远霄者，往来于此。每挟弹视人家有灾者，为击散之。此其故居也。”此说与张远霄持弓挟弹行世辟疫之说相类，然“灾”之概念，大于“疫”。这亦可与“逐天狗”之说相统一起来。天狗损人子嗣，食人幼儿，某家天狗光临，当然是大灾。张仙击之，亦其“击灾”职能之一端也。

张仙“逐天狗”之说，广泛流传于民间。但这毕竟是神话，不能用以说明持弓挟弹的张仙，到底是什么原因，才被人奉为佑人生育之神的。

有人认为，“持弓挟弹”与佑人生育，联系在于语音方面。“弹”跟“诞”同音，于是挟弹之张仙，被奉为主诞育之事的神灵了。此说出于胡应麟。此亦强为之说耳。

有人认为，古代文化中，弓矢是男子诞生之礼、求子之俗所用器物，人们便由此附会成张仙挟弹的形象，作求子之用。赵翼《陔余丛考》卷三十五云：“古者男子生悬弧矢。又祀高禖之礼，于所御者带以弓鞬，授以弓矢。此本是祈子之事。后人或缘此写为图，以为祈子之神像。遂辗转附会，而实以姓名耳。”李调元，黄斐默诸学者亦主此说。然则其像径作“张弓挟矢”可矣，为什么要“挟弹”呢？

黄斐默《集说诠真》引《蜀故》云，眉山张远霄居邛州之崇真观，常持竹弓铁弹向空打去。人问之，曰：“打天

上孤辰寡宿耳。”后世，城内锄犁掘土者，常得弹子，上有红点，坚实异常。这些弹子，就是张仙当年所弹落的。当地妇女，有佩之以求子之俗。窃以为，张仙从持弓挟弹行世辟疫之神，到佑人生子之神，其间原委，可以从这些传说和风俗中寻绎出来。其中关键之点，在于“弹”。当地妇女，佩这种弹子以求子（佩弹或小石丸、摸石等求子之俗，古代许多地方盛行，盖以弹、小石丸等像男子举丸也）。这些弹子，又很特别，又被认为有宜子的神奇力量。总之，这种弹子，被认为是不寻常的神物。人们不能知道泥土中为何有这种弹子，于是，就把它归结为神仙活动的结果，——正像许多有关地方风物形成的传说一样——这是民间最常用的方法。当地神话传说中的张仙，持弓挟弹，行世辟疫，散灾逐恶，想来自然会常常打弹，所打之弹，自然也会散落。就这样，人们也就很自然地把当地泥土中常发掘到的那种弹子，与张仙持弓挟弹联系了起来，把这些弹子，说成是张仙所弹落的。张仙所弹落的这些弹子，有能使人生子之功，那么，张仙也就自然是能保佑人生子的神灵了。再说，弹子到底不是人人随便可得，佩于身上，也不十分雅观。弹子既是出于张仙，那么，奉张仙，不是更有效么！于是，就有了奉张仙以求子之俗。世人又渐以“逐天狗”之说牵强附会之，故张仙除佑人生子之外，又有了保佑幼儿之职。

金花夫人

金花夫人是广东等地民间信仰中的主生育之神。其祠庙在旧时极为普遍。

金花夫人的出处，有不同的说法。屈大均《广东新语》卷六云：“广州多有金华（通花）夫人祠。夫人字金华，少为女巫不嫁。善能调媚鬼神。其后溺死湖中，数日不坏，有异香。即有一黄沉女像容貌绝类夫人者浮出，人以为水仙，取祠之。因名其地曰仙湖。祈子往往有验。妇女有谣云：‘祈子金华，多得白花。三年两朵，离离成果’。”

梁章钜《两般秋雨庵随笔》卷二载三说，第一说与《广东新语》所载同，而言金金夫人之溺死，是在五月观竞渡之时。其余二说为：“或曰神本处女，有巡按夫人方婉，数日不下。几殆。梦神告曰：‘请金花女至，则产矣。’密访得之。甫至署，即诞子。由此无敢婚神者。神羞之，遂投湖死。粤人肖像以祀，呼金花小娘。后以其能佑人生子，不当在处女之列，故改称夫人云。庙碑载，神生于洪武七年四月十七日子时，其时太史奏昴星不见。至洪武二十二年三月初七日午时，夫人卒，始奏昴星复位。盖感星精而生云，或言神系南汉女巫。”

旧时，每逢四月十七日神诞，画舫笙歌，祷赛极盛。

狱神

宋代，以皋陶为狱神之说，很是普遍。北宋州县之狱，皆立有皋陶庙，岁时祭祀（见方勺《泊宅编》卷中）。

皋陶为上古舜时人，任掌狱讼司法之官。人们以为他是讼狱司法方面的老祖宗，又以为他资格极老，无私无畏，明察秋毫，能公正断案，严格执法，故以他为狱神。

狱中祀皋陶之俗，汉代即有之。东汉贤臣范滂，因党祸下狱。狱吏给他出主意，叫他祭祭皋陶，让皋陶显显灵，给他洗刷冤屈。范滂道：“皋陶是个贤者，如果他有灵，不在乎我祭不祭他，他知道我无罪，会向天帝理清此案，明我无罪，冥冥之中，助我得释。如果皋陶无灵，那么，祭他有什么用处！”事见《后汉书·范滂传》。

有的地方，以萧何、曹参和胡仙为狱神，在狱中立庙设木牌祭祀（见辽宁《凤城县志》）。

萧何为汉代的开国功臣，刘邦得天下，以萧何之功为第一。在秦朝担任小吏时，萧何就以办事公正著称。入汉，律令典制，多出其手，故史称“萧何定律”。曹参也是汉代的开国功臣之一，继萧何为相国，忠实执行萧何所定的律令制度。当时百姓有歌谣云：“萧何为法，较若画一；曹参代之，守而勿失。”又有成语云“萧规曹随”。萧何是律令的制定者，曹参是“萧何律”的忠实执行者，故他们被奉

为狱神。

胡仙即“狐狸精”的尊称。狐狸精成为狱神，在于当地普遍的“胡仙”信仰，这些信仰，又根植于狐狸的“通灵”。

广东增城县，明末以后，奉亚璫为狱神。亚璫是该县监狱的一名狱卒，朴实强健，深得同事和犯人们的好感。万历四十六年十二月，将近除夕。该狱有重罪囚犯五十余人，号哭不止，声闻于外。亚璫听到了，急忙赶来制止，并问他们为什么要这样。犯人们说：“新年来临，合县之人，家家欢聚。我们也有父母妻子，但是不能相见。况且我们都是重犯，没有出狱的希望了。想到这些，我们怎能不伤心呢？”亚璫听了，低头考虑了好一会儿，忽然抬头道：“这也不很困难。我与你们约定：今天晚上，你们都回家去，到正月二日，要回到监狱。我放了你们，就犯了死罪。你们如果都不回来，我就会被外死。你们当中有一人不回来，我也是死。你们个个都回来，而我寿限已到，也是个死。反正都是一死，怎么不行这善事而死呢？”当时，对监狱的管理不那么严密，又值年节将到，有关管理人员，就更加松懈。因此，亚璫较顺利地将这批重罪囚犯放出了监狱。到正月初二日，这批被亚璫放出去的犯人，果然陆续回到监狱。亚璫取来名册，逐一点名检视，确实不少一人。点名完毕，他突然鼓掌大笑道：“善哉！”就跌坐而逝。监狱里的同事们念着他的好处，钦佩他的品行。犯人们更是感激他的恩德。狱卒和犯人一起动手，将他的遗体洗濯干净，然后涂上油漆，想以其肉身立像祭祀。监狱当局以此事上报县，县上报巡按御史，终于批准将亚璫奉为县狱之神。于

是，人们将亚璫的肉身像立于狱中，谨加祭祀。据说，这神很是灵验，而且，他的职能远远超出了监狱之事的范围，就连疾病瘟疫，禱之也无不灵验。人们尊称为“亚璫爷”。“璫”字为闽粤间之方言，意思是“小儿子”、“最末之子”。“亚”读如“阿”、“璫”读如“来”。事见清初钮玉樵《觚剩续编》卷二，并云亚璫之肉身像，当时仍在增城县狱中，被人们祭祀、信奉着。

衙 神

旧时辽宁省凤城俗，县衙门建庙，祀汉之萧何、曹参和土地神。

萧何、曹参都是汉朝的开国功臣，又都是一代名相。他们处理政务，自然高明，故被奉为衙神（萧、曹又被奉为狱神，参见本书）。

（《土地》参见本书）

饼肆神

相传卖饼之家供奉的行业神，为汉宣帝。堂堂大汉皇帝，怎么会成了卖饼这种小生意的行业神？

汉宣帝，乃汉武帝的曾孙，戾太子刘据的孙子。戾太子的妻子史良娣，生史皇孙。史皇孙的妻子王夫人，就生了汉宣帝，刘病己，号称：“皇曾孙”，因为是当时皇帝汉武帝的曾孙。这位“皇曾孙”刚出生几个月，他的祖父太子刘据，受人诬告，自杀。史良娣、皇孙、王夫人等皆死。皇曾孙虽在襁褓，也被关进监狱。后来，被人救出。朝廷赦免太子一案人犯以后，皇曾孙被送到祖母史良娣的娘家抚养。他有许多与人不同之处。例如，他的脚底下竟有毛，睡着的时候，常常发光。他到饼店买饼，那家饼的的生意就一定特别的好。后来，他即位当了皇帝，史称汉宣帝（见《汉书·宣帝纪》）。

其实，汉宣帝买饼的时候，虽然落魄，但身份毕竟不同常人。在人们看来，“皇曾孙”直是非同小可。因此，汉宣帝到某饼店买饼，实际上是为这饼店起着广告的作用。后世饼肆供奉汉宣帝像，正是起于汉宣帝买饼的故事，希望能像当年汉宣帝光顾过的饼店那样，生意兴隆。

此俗宋代较盛。蔡约之《铁围山丛谈》卷六云，汉宣帝“至今凡千百岁，而关中饼师，每图宣帝像于肆中，今殆成俗”。

屠夫神

北宋时，西北的屠户们，皆祭祀樊哙（见方勺《泊宅编》卷中）。据《史记·樊哙传》记载，樊哙从刘邦起兵之前，曾以“屠狗”为业。在历史上曾从事过屠宰业的名人中，樊哙的名头最为响亮，时代也较早，因此，屠户们奉他为行业神。

船 神

船神之说，见于梁代。简文帝有《船神记》云：船神名冯耳，又呼为孟公、孟母。又唐人段公路《北户录》卷二云：“刘思真云，玄冥为水官，死为水神。‘冥’‘孟’声相似，或云冥父冥姥，因玄冥也。”又清人姚东升《释神》卷十引《五行书》云：“下船三拜三呼其名，除百忌。”

盐神·炭神

宋人叶廷珪《海录碎事》云，五代时，后唐大将李嗣昭守上党，为汴人所围。城中盐、炭俱尽，无法生活。嗣昭乃祷天地。不一会儿，城中发现了碱，取以煎熬，竟然熬出了很好的盐。又掘地得石炭（其实大概是煤），也能当燃料。这样，就解决了盐炭问题。解围以后，乃在其地立二庙，一祀盐神，一祀炭神。世崇奉之。

此立盐神炭神庙，乃是出于对盐、炭的感谢和神化。人们认为冥冥之中，盐炭有灵，帮助他们。祭祀盐神炭神，感谢他们为人们的生活提供了盐和炭，也祈求盐神炭神帮助他们，让他们得到更多的盐和炭。

白眉神

白眉神乃娼妓所供奉之神。明人沈德符《万历野获编补遗》卷四云：“近来狹邪家（即娼家）多供关壮缪（即关公）像。予窃以为褻渎正神。后乃知其不然。是名白眉神，长髯伟貌，骑马持刀，与关像略肖，但眉白而眼赤。京师相胥，指其人曰‘白眉赤眼儿’者，必大恨，其猥贱可知。狹邪讳之，乃嫁名于关侯。坊曲倡女，初荐枕于人（即第一次卖身与人睡觉）必与艾豕（老公猪，指嫖客）同拜此神，然后定情。南北两京皆然也。”“南北两京”，指南京、北京。可见南方娼家，也奉此神。

妓女还以白眉神，对嫖客施以巫术，让嫖客迷恋自己，甘心尽愿地为自己不断掏钱。褚人获《坚瓠补集》卷四云：“教坊妓女，各供白眉神，即祆神也。朔（初一）望（月半）以手帕扎神面一过。遇子弟（嫖客）打乖（耍滑头）者，辄以帕掷其面，坠地，使拾之，自然心悦而从，留恋不已。盖厌术也。”明人沈石田有《白眉神》词，写妓女的这种巫术云：“铸眉神，掩神面，金针刺帕子，针眼通心愿。烟花万户锦排场，家家要教神主张。主张郎来不复去，夜夜笙歌无空房。帕子有灵绦一方，恩丝爱缕合鸳鸯。拂郎拂着春风香，一丝一缕一回肠。”

白眉神主嫖客和妓女的姻缘，保佑娼家生意兴隆。蒙

过白眉神的手帕，沾有白眉神的气息。嫖客被这手帕蒙过，就也会像白眉神一样，长驻娼家而不再去了。

弥勒佛

弥勒佛是佛教中著名的神灵。有关他的故事，见之于《佛说观弥勒菩萨下生经》。他是释迦牟尼的弟子。死后，又降生于世，继释迦牟尼成佛。此后，广传佛法，弟子成罗汉者，竟有数百千之众。可谓法力无边了。

民间对于佛教中弥勒佛的出处、法力、行事等，并不知道多少，大概只知道他是个佛吧。而他的形象，则是妇孺皆知的：一个浑身是肉的胖和尚，袒着胸脯，露出凸着的大肚子，短短的脖子，圆圆的肉头，两耳垂肩，慈眉善目，咧开大嘴乐哈哈地笑，无忧无虑。

《弥勒下生经》中，弥勒成佛后，许多人前去听他说法。他要教那么多的弟子，忙得不亦乐乎，似不当如此闲逸。况且，他教导弟子，当知“十想”。这“十想”之中，就有“乐有苦想”、“一切世间不可乐想”。他自己理应以身作则，不能一味地“乐哈哈”。

那么，人们熟知的弥勒佛的形象，是从哪里来的呢？原来，这副尊容，来自我国古代一个自称弥勒佛的化身的和尚。

佛家认为，佛菩萨有无数化身，在人间宏扬佛法，救苦救难。这一观念，被我国民间所接受。因为，我国传统信仰中的神灵，也是如此。一个直观而又简单的事实，必

须用这一观念才能解释：祭祀同一神灵的庙，远不止一所。但这一神灵，却能在众多的、分布各地的庙中“显灵”，即东边祭祀这神灵的庙灵验，西边祭祀这神灵的庙也灵验，且南北俱是如此。这不是该神灵分成若干化身，处于各祭祀他的庙中受香火、显神通么？所以，佛家的这种观念，很容易地被我国民间接受了。这也为编造种种神灵故事，提供了必要的依据。神灵如何如何在某时某地显灵，尽可随口编来。某一种灵，同时可在不同的地方显灵。编一故事时，不必顾虑到与其他故事在时空上会出现矛盾。因为，这些事，都是神灵的化身干的，而人灵的化身无数，充彻人间。

于是，就免不了有人以神灵的化身自任，或以谋利，或以谋名，或哗众取宠，故弄玄虚。如有人冒充二郎神，有人冒充吕洞宾，有人冒充丘处机等等。当然，也有人自称是佛教中的某神灵。自称活佛、活观音的，或自称佛、观音附身的，民间至今不绝。弥勒佛这样重要的佛教神灵，就也有人自称是他的化身了。

相传所谓的“布袋和尚”，就是弥勒佛的化身。弥勒佛的形象，实在就是“布袋和尚”的形象。

一般认为，这个被当作弥勒佛化身的布袋和尚，是唐末浙江四明地区的一个和尚。宋人庄绰《鸡肋编》卷中云：“昔四明有异僧，身短而皤腹，负一布囊，中置百物，于稠人中，时倾泻于地，曰看看。人皆目为布袋和尚，然莫能测。临终作偈曰：‘弥勒真弥勒，分身百千亿。时时识世人，时人总不识。’于是隐衰而化。今世遂画其像为弥勒菩萨以示之。张耒文潜学士，人谓其状貌与僧相肖。”张耒是北宋

诗人，苏轼的弟子，与黄庭坚、陈师道、秦观合称“苏门四学士”。陈师道写诗，说张耒“张侯便便腹如鼓”。可见张耒确实是个蟠腹凸肚的胖子。黄庭坚诗云张耒：“形模弥勒一布袋，文字江河万古流。”前一句则直言张耒长得像弥勒佛了。可见在当时，弥勒佛的形象已是这个样子，且已为人们所熟知。

元人袁桷《四明志》卷十六《释道考上》对这位布袋和尚，介绍得更为详细。云：“布袋和尚者，唐末有僧，形裁猥琐，威颡蟠腹，杖荷布囊，随处偃卧。张长汀子，雪中体不濡。示人祸福辄应。将草则著草履，亢阳则曳木屐。梁贞明二年，于奉化岳林寺东廊坐逝。偈曰：‘弥勒真弥勒，化身千百亿。时时示时人，时人自不识。’葬寺西二里，曰弥勒庵。宋元符元年，赐号定应大师。三年，祥光现于葬所，得锡杖净瓶，邑人建阁藏之。崇宁三年，赐阁名崇宁。”王世贞《历代神仙通鉴》卷十八所载，也大体相同。田汝成《西湖游览志余》卷十四又云：“今杭州诸寺，皆塑其像，抚膝袒怀，开口而笑。荷布袋于旁。”

《西游记》第六十五、六十六回，写弥勒佛手下的黄眉童子，将他主人的“后天袋”盗去，作为法宝，用它胡作非为。孙悟空如此神通，再加上众多的天兵天将，都被他收在这个口袋里。弥勒佛是“布袋和尚”，那么，这个“后天袋”，想来就是布袋和尚那个布袋了。金庸先生《倚天屠龙记》中的“布袋和尚说不得”，也常携一个宝袋。

弥勒佛的形象，其实很是简单，不过是一个云游化缘的矮胖和尚而已。那个口袋，正如《西湖游览志余》卷十四所说：“荷布袋于旁，盖僧家藉此以示云游之状，为募化

之资耳。”

后人却就弥勒佛的形象，发挥出种种玄妙深奥的哲理，以为弥勒佛形象，体现着这些哲理。宋代坦坦居士为弥勒佛像作赞云：“即此布袋，非此布袋。不属圣凡，不立行解。几几腾腾，处处在在。拄杖挑来赐与君，天上人间更无外。”岳飞的孙子岳珂，七岁时，也为弥勒佛像作赞云：“行也布袋，坐也布袋，放下布袋，何等自在！”有人认为，坦坦之赞，乃由此发挥佛理；岳珂之赞，是“神童之言”。

甚至又有借题弥勒佛像以刺时政者。郎瑛《七修类稿》卷三十七云：“（明）太祖私游一寺，亦见有题（弥勒佛）像者。其诗云：‘大千世界浩茫茫，收拾都将一袋藏。毕竟有收还有散，放宽些子又何妨？’因尽诛僧。噫，此固借以喻当时之政之严，太露圭角，宜受其祸。”郎瑛明人，不敢说明太祖太残暴毒辣。

弥勒佛寺或其像旁的对联，最为有名，为人称道。如“大肚能容，容天下难容之事；开口便笑，笑世间可笑之人”，劝世讽世，何等深刻。又梁绍壬《两般秋雨庵随笔》卷二载某寺弥勒殿一联云：“年年扯空布袋，少米无柴，只剩得大肚宽肠，为告众檀越，信心时将何物布施？日日坐冷山门，接张待李，但见他欢天喜地，试问这头陀，得意处有甚么来由？”梁氏评为“禅机活泼，不嫌其俗”。其实，不过是调侃释氏而已。

布袋和尚，成了弥勒佛，受人的信仰、礼拜，当然也有调侃。但细细想来，布袋和尚即便真是弥勒佛的化身，也只是化身而已，并不是他的真身真貌。塑造弥勒佛的形象，岂能造成他化身的样子？如北京地方，正月十九日燕九节，

相传是日神仙长春真人丘处机，必下降白云观，或化乞丐，或化道人，或为士女，混迹人间。那么，丘处机的形象，是否也可以塑造成乞丐，甚至是女子呢？当然是不行的。同理，以布袋和尚的形象为弥勒佛的形象，实在是有点勉强。这也是毫无办法的办法，因为，弥勒佛的真身真貌到底如何，那只有天知道了。

不知布袋和尚有没有料到，他可以冒充弥勒佛，别人也可以冒充弥勒佛，甚至可以冒充他布袋和尚为弥勒佛，明人朱国桢《涌幢小品》卷二十八云：“布袋和尚，唐僧，闽人。或问年几何，曰：‘此袋与虚空齐年。’化后，复见于东阳。”如果这福建的布袋和尚确实是唐人，那么，问题就复杂了，是四明布袋和尚装扮、冒充福建布袋和尚，还是福建布袋和尚装扮、冒充四明的布袋和尚？抑或福建的布袋和尚，就是四明的布袋和尚即福建籍的布袋和尚，云游到了四明？

贯休所画的弥勒像，弥勒也是一位“布袋和尚”，宋坦坦居士为作赞的，正是此像（见郎瑛《七修类稿》卷三十七）。如果真是如此，问题就更加复杂了。贯休生于唐文宗大和六年（832），卒于后梁末帝乾化三年（913）。而据袁桷《四明志》所载，四明布袋和尚，卒于后梁贞明二年（916），他被人们当成弥勒佛，是死后事。观其临死前所说偈“弥勒真弥勒，化身千百亿，时时示时人，时人自不识”可知。贯休所画的弥勒佛“布袋和尚”，自然不可能是这四明的“布袋和尚”，显然是别一个“布袋和尚”。那么，四明布袋和尚，无疑是着意如此打扮，以冒充那位已被当成弥勒佛的布袋和尚，好让人们把他当成弥勒佛。不料，布

袋和尚弥勒佛的形象，大概当时尚未在民间普及，因此，四明布袋和尚，白费心机，竟然无人将他当成弥勒佛。于是，他只行在临死之前，作出最后的努力，以弥勒佛的身份，发出了“时时示时人，时人自不识”的感叹。在他死后，人们终于遂了他的心愿。

直到清代嘉庆年间，江苏吴江县城内，竟然还有“布袋和尚”出现。俞樾《右台仙馆笔记》卷五云：“布袋和尚者，不知何许人。嘉庆中，至吴江县城卖卜，居城东关帝庙中，口操楚音，年可七十余。项下悬一黄布袋，不暂释，因以名之。袋广长仅尺余，不甚丰满，而和尚每日所用之具，若杯、若壶、若冠履，若纸墨笔砚，咸取之此，未尝阙焉。日卖卜，以十事为限，谈休咎辄中。既毕，则遍游村市，见字纸，必拾之投袋中，恒劝人惜字。自言每日所拾，暮则权之，必满一斤之数。如是者三十余年矣。庙中人有伺其熟睡而探其袋者，止得龟壳一，长寸余。于是皆疑为仙，环而叩其术。和尚厌之，乃不恒至。一夕忽来，即阖户而寝。次日日中不起，呼之不应。破扉入，则和尚圆寂矣。失其袋，大索不得。正共惊异，而西郭外之人麇至，咸曰和尚成神矣。盖其地故有土地庙，是夕，父老皆梦土地来别曰：‘吾去矣。明日有悬布于项者，是代吾者也。’及旦，父老至庙中察之，则见神项下悬一黄布袋，诧曰：‘此布袋和尚之物，何为而在此？’入城，而和尚果死，故知其真成神也。众即葬之土地庙后。至今神项犹悬布袋云。”卖卜惜字纸，并不是佛家子弟特有的行为。很遗憾，人们并没有将他作为弥勒佛的化身。也许他的形象，跟人们熟知的弥勒佛差距颇大，光挂一个布袋，根本帮不了什么忙，无

法弥满这个差距。不过，因为他有“灵异”之处，人们还是将他奉为神。至于以他取代原来的土地神云云，这是造神的最简单的方法。用不到编复杂的故事，用不到造庙，最多重造一个泥塑或木雕罢了。这布袋和尚，眼见成弥勒无望，临死前要了这个花招，将布袋挂在土地神像上，以便在他死后，人们把他奉为土地神，至少，认为他是一个神。这也算是“退而求其次”吧。

布袋和尚冒充弥勒佛，又有和尚冒充布袋和尚。幻中幻，假中假，梦中梦。一切是幻，一切是假，一切是梦。这不就是佛法么？

观音菩萨

菩萨，是佛教中的修行品位，梵文“菩提萨埵”的简称。“菩提”之意为“正”，“萨埵”之意为“众生”。言既能自觉本性，又能普渡众生。

菩萨的品位，高于罗汉，而低于最高品位佛。人修佛学，具有自觉、觉他、觉行圆满这三个条件，就可晋升成佛。菩萨所缺的，就是最后一个条件，因而还不能成佛。菩萨觉行圆满，即应该修的行的，早已修完行完，就可以成佛了。“菩萨”也译作“大士”。

观音菩萨的出身，佛经中有两种说法，《悲华经》云，转轮王有两个儿子，长子不羼，次子尼摩。不羼在佛前发下宏愿，云：“世尊，我之所有一切善根，尽回向无上菩提，愿我行菩提道时，若有众生受诸苦恼恐怖等事，退失正法，堕大暗处，忧愁孤穷，无有救护，若能念我，称我名字，我天耳所闻，天眼所见，是众生等，若不得免斯苦恼者，我终不成正觉。”“正觉”，亦即佛。世尊佛释迦牟尼听了，便道：“善男子，汝观天人及三恶道一切众生，生大悲心，欲断众生诸苦及烦恼故，欲令众生往安乐故，今当字汝为‘观世音’。”并云成佛后，号“一切光明功德三王如来”。尼摩亦于佛前发下宏愿，效兄修行，佛乃字之为“得大势”，并云成佛后，号“善住珍宝山王如来”。

第二种说法，见《观音·得大势受记经》。云昔金光狮子游戏如来国，彼国中无女子。王名威德，于园中入三昧，左右二莲花化生二子，左名宝意，即观世音，右名宝尚，即得大势。观音为普住功德山王如来，得大势为普住功德宝王如来。

观音发愿，要救尽苦难众生，然后成佛。亦即救尽苦难众生后，他的觉行，才算圆满，才能成佛，否则，觉行永远不得圆满，他也就永远成不了佛。事情不幸正是如此。世上苦难众生，岂有度尽之日？观音只好永远地超度下去，永无闲逸。这还不算，他的觉行，也就永无圆满之日，他也就永无成佛之日，永远只好当他的菩萨。这确是件很不公平的事。他大慈大悲救苦救难，消除人们的一切恐怖烦恼苦难，而他自己，实在也是一个悲剧人物！

人们认为，观音已普渡了无数众生，实已修到佛的境界，作用和影响，已经超过了佛。因此，也就不拘佛系品位，将他称为佛了。

那么，“观音”是什么意思呢？“观世音”是佛给取的名号。到了唐代，避李世民之讳，便称观音。今一般称观音。佛经中或佛教活动中，又一般称“观世音”，以示正规。“观世音”又称“观自在”，或“观自在菩萨”。《法华经》卷七《观世音菩萨普门品》二十五云：“若有无量百千万亿众生受苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。……以是因缘，名观世音。”这就是“观音”或“观世音”的意思，与他在佛前所发的救众生于各种苦难的宏愿是一致的。或谓人有苦难烦恼呼观世音，观世音观其声音往救，无物能阻，即时可达而奏其功，自在

无阂，故译为“观自在”。

相传观世音常应人之呼求，或因人之需，为人脱解诸苦难。有时甚至现身相助。不过，佛经中的观音，是男子所修成，但他的现身之像，却是或男或女。

观音现女相者，古书中甚多。《北齐书·徐之才传》云：“武成初，见空中有五色物。稍近，变成一美妇人，身長数丈，亭亭而立。食顷，变为观世音。”《法苑珠林》云：“齐建元元年，彭子乔系狱，诵《观世音经》，有鹤下至子乔边，时复觉为美丽人。子乔双械自脱。”陈后主沈皇后，为尼于毗陵天静寺，名观音。唐太宗长孙皇后，小字观音婢。亦是以观音为女身者。

宋人洪迈《夷坚志》所载观音现身故事中，观音有时现男身。如《三志》辛卷七《观音救目疾》云，一婢患目疾，不见物，夜梦一僧给药医治。次日，目疾顿愈。原来，这僧人就是观音所化。但观音现女身者较多。如《支志》景卷五《董性之母》云，董母素持《观音普门品经》，忽病死，其魂呼救苦观世音，恍若有妇人璎珞被体，相好端严，以右手把其臂，掣之偕行，遂瘳。又徐熙载母程氏，虔奉观音。熙载舟行将覆，呼观音菩萨名，得免。既归，母笑谓熙载云：“夜梦一妇人抢汝归，果不妄。”这梦中的妇人，当然就是指观音了。

观音能现男身女身的根据，见之于佛经。《妙法莲华经·观世音普门品》云，佛言：“观世音见（现）比丘尼身，优婆夷身，长者，居士，宰官，婆罗门，妇女身，童男童女身，而为说法。”因此，观音能化男化女，这是有佛旨的。

但，相比较起来，观世音在我国所化之身，——实是

我国民间将观世音“化”过来——却是以女子之身为多，且呈现出一种观音女性化的趋势。民间遂渐以为观音是女性。除了古代传下来的观音像中有为数不多的男身像之外，观音的各种像，都是女身像。

观音既能化男（他本来就是男性），又能化女，那么，他化身来到我国，为什么多化成女身像，最后竟以女身定局？当然，实际上，是我国民间，把他化成了女子。那么，我国民间，又为什么要把他化成女子呢？或是与男子相比较，女子更富有同情心，而观音大慈大悲，救苦救难，该是最富有同情性的神灵，也就是最集中地体现了女子富有同情心的美德，因此，人们认为，观音为女身，内在外在，就更为和谐统一。此外，女子占人类之半，信佛教者，女子又多于男子。“男女授受不亲”、“礼教之大防”，在民间根深蒂固。如果观音是男身，虽然他是个救苦救难、决无邪行的佛教神灵，但人们在信仰实践中，不能没有某种心理障碍。例如，假若一个妇人难产，呼观音来救，而观音现的是男身。一个陌生男子出现在产房中，虽然他是来救人的，但在古人看来，这种情形，成何体统？观音若是女身，就完全没有这些心理障碍了。再者，观音作为女性，信女们就会似乎觉得更亲近，什么苦难与烦恼，包括那些不能对男性诉说的苦难与烦恼，尽可对观音诉说，请求她为自己解脱。观音在民间信仰中地位极尊，影响极大，很大程度上，是这些信女们在为她撑场面。若是观音作了男身，想来不会有这么风光吧。佛中的男子，如释迦、弥勒，虽然品位在观音之上，但在我国民间，哪个能与观音相比？至于罗汉们，当然只有出钱“请观音”吃饭，巴结观音的份

儿了（今民间仍有“罗汉请观音”之谚）。

那么，观音是女身，男子就不会感到有某些不便，就不会有某些心理障碍吗？不会。不但不会，还有助于弘扬佛法呢。《古今图书集成·神异典》卷七十九录《法华持验》云：“唐马郎妇者，出陕右。先是，此地俗，习骑射，不知有三宝名。元和十二年，忽有美艳女子，挈篮鬻鱼，人竞欲娶之。女曰：‘有一夕能诵《普门品》者，则吾归之。’黎明诵彻者二十余辈。复授以《金刚般若》，旦通犹十余人。乃更授《法华经》全帙，期以三日通彻，独马氏子能，乃具礼迎焉。入门，女称疾，求止别房，须臾便死，体即烂坏，遂瘞之。数日，有紫衣老僧至葬所，命启视，惟黄金锁子骨存焉。谓众曰：‘此观音大士，悯汝辈障重，故垂方便，示现以化汝耳。’言訖，飞空而去。”又叶廷珪《海录碎事》卷十三云：“释氏书，昔有贤女马郎妇于金沙滩上施一切人淫，凡与交者，永绝其淫。一梵僧来云‘求我侣’。掘开，乃锁子骨。梵僧以杖挑起，升云而去。”这“马郎妇”的故事，影响很大，黄庭坚诗中屡屡提到。

根据这一故事塑的像为“鱼篮观音像”，宋代以下，屡有人题赞。宋寿涯禅师有《渔家傲·咏鱼篮观音》云：“深愿宏慈无缝罅，乘时走入众生界。窈窕丰姿都没赛。提鱼卖，堪笑马郎来纳拜。清冷露湿金襴坏，茜裙不把珠璣盖。特地掀来呈捏怪。牵人爱，还尽几多菩萨债。”后人又演《法华持验》所载为《感应传》，情节大致相类而较详。又有泉州灿和尚赞云：“丰姿窈窕鬓欹斜，赚煞郎君念《法华》。一把骨头挑去后，不知明月落谁家？”明人宋廉《宋文宪公全集》卷二十六有《鱼篮观音像赞》。马郎妇的故事，

广泛流传，对观音的女性化，起了很大的作用。

观音被尊为女身，佛经中观音出身之说，在民间就没有多大市场了。事实上，观音屡屡现“女身”之后，女身观音的出身之说就产生了，以取代佛经中原有的观音出身故事，使观音女身化名正言顺。

唐宋时，有妙善救父而成观音大士的故事。宋人朱弁《曲洧旧闻》卷六云：“蒋颖叔守汝（州）日，用香山僧怀昼之请，取唐律师弟子义常所书天神言大悲之事，润色为传。载过去国庄王，不知是何国。王有三女，最幼者名妙善，施手眼救父疾。其论甚伟，然与《楞严》及《大悲》、《观音》等经颇相失。《华严》云，善度城居士裨瑟眼罗颂大悲为勇猛丈夫，而天神言妙善化身千手眼，以示父母，旋即如故。而今香山，乃是大悲成道之地。则是生王宫，以女子身显化。考古德翻经所传者绝不相合。浮屠氏喜夸大自神，盖不足怪。而颖叔为粉饰之，欲以传信后世，岂未之思耶？”

到了元代，赵孟頫妻管夫人根据当时的俗传，作《观音大士传》，亦本这一故事，而以妙音为妙善，妙音即观音。略云：观音生西土，讳妙音，妙庄王之季女也。将笄，主以三女觅赘婿。长妙因、次妙缘顺旨，观音以忤王被贬。后王病疮濒死，乃自幻形为老僧上奏：非至亲手眼不可疗。王以二女为至亲，宣取之，俱不用命。僧云，香山仙长济度生灵，一启口必可得。王使臣从仙长求，即自断、剗其两手眼，付使臣持去。王服之而愈。往见仙长，果无手眼。吁叩天地，求为完之。少顷，仙长手眼已千数矣。于是叙父子之情，极欢。劝王修善，王从之。管夫人此传，改妙善

为妙音，似乎跟佛经搭了些界。《妙法莲华经》之《妙音菩萨品》云：“菩萨见比丘尼身，优婆夷身，长者，居士，宰官，婆罗门，妇女身，童男童女身，乃至于王后宫变女。”与此品同一章之《观世音普门品》中所云观世音所化现之身，完全相同。观音、妙音又都是菩萨，故人们便将妙音当作观音，又将唐人所编故事“庄王三女”中的妙善当作妙音，这就终于使观音的出身故事臻于圆满了。

《三教源流搜神大全》卷四，直承唐人所传“庄王三女”的故事，敷衍编造，情节丰富曲折。直言妙善为观音，而云庄王为“妙庄王”。有“六丁”、“八洞神仙”、“十殿阎王”、“土神”等等中国传统神灵和已中国化了的佛教神灵搀杂其中。妙善向佛之心坚，释迦如来对他说：“越国南海中间普陀岩，是汝去处。吾代呼地龙化一座莲台，渡洋而过。”于是，白虎为之咬木，伽蓝推开福地，八部龙王日夜涌潮，四部天王为之柱石。妙善坐普陀岩，九载功成，割手目以救父病，持壶甘露以生万民。左善才为之普照，右龙女为之广德。感一家骨肉而为之修行，普升天界。玉帝见其福力遍大千，神应通三界，遂从老君妙乐之奏，封为大慈大悲救苦救难南无灵感观世音菩萨，赐宝莲花座，为南海普陀岩之主。赐父妙庄王为善胜仙官，母伯牙氏为劝善菩萨，大姐妙清为大善文殊菩萨，青狮骑座，次姐妙音为大善普贤菩萨，白象骑座。

这一故事，揉合佛道以及中国民间传统神灵，且以观音乃玉帝所封，与中国固有的道教信仰和民间信仰相结合，更容易使人接受。更重要的是，这故事不仅有观音的出身，而且以她奉命来到普陀作结局。这就明白无误地告诉人们，

观音已完全成了中国的神灵。观音和中国百姓，就更为贴近了。

文殊和普贤，也是佛教中的二位菩萨。他们常侍立在释迦佛的左右。文殊乘青狮，普贤骑白象。他们都是男身。《莲社高僧传·昙翼传》中，普贤也和观音一样，化为女身。云：“普贤大士化女子身，披彩服，携筠笼一白豕，大蒜两根。至（昙翼）师前曰：‘妾入山采薇，日已斜，豺狼纵横，归无生理，敢托一宿。’师却之力。女复哀鸣不已。遂令居草床上。夜半，号呼腹痛，告师按摩。师辞以持戒，不应手触女。号呼愈甚。师用布裹锡杖，遥为按之。翌日，女以彩服化祥云，豕变白象，蒜化双莲，凌空而上。”《三教源流搜神大全》所载观音故事，则将文殊和普贤都说成是女身，且与观音是亲姐妹。这对素有注重亲属关系传统的中国人来说，观音的影响，无疑会因此更大。尤其是那些信女们，会由此引发出多少神往！

其实，观音来驻我国浙江普陀的故事，在《三教源流搜神大全》成书以前，早就有了，普陀也早已以“佛国”著名。宋人洪迈《夷坚三志》己卷《余观音》云，有余姓者，常持诵救苦观音菩萨，饮食坐卧，声不绝口，人称为余观音。一次，余观音与同人一行七人渡海。离岸三日，余观音大病。海船中最忌有病死者。同人就将他弃在一荒岛上，并给了一些食物和药品，与他决别云：“若得平安，船回经此，再上船而归。”余观音悲泣无奈，遥望普陀山，连声念菩萨不已。顿时，众人尽闻菩萨于空中说法，并越来越近。见一僧左手持锡杖，右手执净瓶，走上荒岛，以净瓶中水付余观音饮。余观音顿时痊愈，乃回到船中。这僧人，当

然是观音菩萨所化了。

原来，佛经中屡言观音的宫殿在补陀落伽山，人们遂以浙江的普陀当之，并把附近的一些地名，照佛经改换，如将梅岑山改为落伽山之类。就这样，观音就被拉到中国，驻足普陀了。

普陀以佛国著名以后，去朝拜观音的人极多。有关普陀观音现身显灵的故事，自然也就多起来了，有的当真是活灵活现。上文所引《夷坚志》中余观音的故事，就是一例。此外又如：

明人陆容《菽园杂记》卷十二云，浙江宁波普陀落伽山，“世传观音大士尝居此，愚夫往往有发愿渡海拜其像者，偶见一鬼一兽，遂以为大士化身之应。《余姚志》中，载贾似道尝至此山，见一老僧，相其必至大位而去。再求之，不复可得。亦以为大士应验。予谓自古奸邪，取其非有，未有不托鬼神协助，以涂人之耳目者。似道自知幸至高位，恐人议己，故作为此说，以聋瞽愚俗耳。不然，福善祸淫，神之常道。设使不择是非，求即应之，岂正神哉！普怛落伽，华言‘白花’，此山多生山矾，故名。今人于象设大士处，扁曰‘补陀胜境’，特磔岛夷一白字耳。义安取哉！山矾本名郑花，其叶可染，功用如矾，王荆公始以山矾名之”。陆氏之说，很有道理。揭露贾似道，犹得其实。

又清人王士禛《居易录》云：“沧州人张汉儒，至普陀谒大士。一老人曰：欲见大士乎？张曰：大士安得见？曰：但祈祷，当有所睹。张与同辈十余人，跪祷久之，忽见洞口有金光，果睹大士自石壁中出，惟见侧面。又祷曰：愿睹正面大士。又即背洞面海，去人咫尺，绀发卷髻，高颧

隆准，衣绿衣，半身云气中，不可见。众欢喜稽首，倏入石壁去。老人云，始亦以得遇大士现身，故舍身于此，供洒扫之役。”又云：“长安荐福寺僧行美谒普陀山，与云水僧七人，雨中炷香潮音洞虔祷，愿睹大士慈容。倏见洞中现五色光，光中有大士立像。旁有鹦鹉，像貌庄严妙好，是女人身。他僧见者，种种不一，久之乃没。”看来，这些和尚们的“佛学”，印度佛经读得少，中国化的佛教故事听得多，因而不知道观音菩萨是转轮王太子不羼或如来国王威德之长子宝意之说，而对观音乃妙庄王女妙音、主普陀山之中国民间佛教传说，则笃信不疑，因而幻觉中见到的观音，也就是女身了。张汉儒似乎有些佛学知识，知道《法华经》等佛经中观音出身故事，因而幻觉中见到的观音，是个男身。不过，这又和观音主普陀的故事相失了。

俞樾《茶香室三钞》卷十七引裘象坤《观世音菩萨考略》云：“据《普陀寺山志》所载，康熙二十八年，南巡，菩萨见（现）渔妇身，操舟过御前，并有问答之辞。”又云：“二十九年六月二十九日，定海镇蓝总戎，偕僚属谒梵音洞，见菩萨见身，大眉赤面，富有须髯。其衣则阔领方袍，迥非画师所绘。”康熙所见，当是真的渔妇，所谓观音化身云云，乃是编出来骗骗世俗，抬高“圣天子”在人们心目中的地位的。蓝总戎（总兵官）所见，则是幻觉。“阔领方袍”，乃是中国人的服饰。

《汝州志》所载观音出身故事，又与《三教源流搜神大全》所载异，无关普陀，而归乎香山，将观音菩萨拉到中国则云：“大悲菩萨，相传为楚庄王第三女也，讳曰妙善。天性贞洁，孝事父母。常指香山曰：‘彼可居也。’后庄王

病笃，百治不效。公主侍药甚谨。有神医曰：‘必得亲人手眼，方可以疗。’公主遂割手眼，送父为食。病即获痊。公主亦就此坐化。医曰：‘此大悲菩萨也。’言訖不见。盖仙人来验公主之孝耳。庄王即封为大悲菩萨，且命建寺香山，塑千手千眼。”这个故事，即不是出于宋代汝州太守蒋颖叔所传庄王女事，亦是与之同源。而谓庄王为楚庄王，菩萨乃庄王所封，则是明显被中国化了。中国帝王，有封神灵的传统。不过，菩萨是修佛学的品位，帝王是没法封的。帝王只能封王、侯、后、妃、夫人等。这故事言楚庄王封菩萨，此乃神话传说之所以为神话传说也。

观音千手千眼，佛经中有此说法。佛经有《千手千眼观世音菩萨姥尼身经》、《千手千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》、《千手千眼观世音菩萨广大圆满大悲心陀罗尼经》、《金刚顶瑜珈千手眼观自在菩萨修行仪规经》等。《大悲心陀罗尼经》云：“菩萨言，昔千光王静往如来，为我说咒，我于是时，始往初地，超第八地，乃至身生千手千眼。”人们遂以观音真的千手千眼，因而法力无边，无所不知，无所不能，灵应疾速。并在编造观音出身故事时，编入“割手疗父疾”事释“千手千眼”之由来。而“割手疗父疾”，又明显是中国古代传统的“割股疗亲”愚孝观念的体现。

明人潘坝《楮记室》载，宋孝宗击球，偶伤一目。金人遣使来庆寿，以千手千眼白玉观音为寿，盖寓相谏之意。孝宗命迎入径山，邀使者同往。及寺门，住持僧说偈云：“一手动时千手动，一眼观时千眼观。幸得太平无一事，何须做得许多般？”使者闻之，大惭。可见在当时，千手千眼观音像，在我国已早就有了，并为人们所熟知。

观音大慈大悲，救苦救难，以使众生解脱一切苦难为务。这一职能，当然是极泛极大且极重要极实用的了。这也是观音受到人们普遍信仰的一个重要原因。在这职能范围中，有两个职能，最为突出。

一是送子。“不孝有三，无后为大”。（《孟子·离娄上》）子嗣问题，在我国民间，重要之至。民间信仰中，有许多主生育的神灵。观音是最著名的一个。这一职能，显然跟民间信仰中她是个女性有关。明人谢在杭《五杂俎》卷十五云：“大士变相不一，而世所崇奉者，白衣为多。亦有《白衣观音经》，云专主祈嗣生育之事。此经大藏所不载，不知其起何时也。”观音主生育，这是我国民间信仰中所特有的，佛经中的观音，自然无此职能。所谓《白衣观音经》，大概也是同《佛说怕老婆经》之类的“佛经”一样，是出于我国民间一些“无名佛”的手笔了。

观音送子的记载，洪迈《夷坚志》中屡有之。《夷坚乙志》卷十七《翟楫得子》云：“京师人翟楫居湖州四安县，年五十无子，绘观世音像，恳祷甚至。其妻方娠，梦白衣妇人以盘擎一儿，甚韶秀。妻大喜，欲抱取之。一牛横陈其中，竟不可得。既而生男子，弥月不育。又祷请如初。有闻其梦者，告楫曰：‘子酷嗜牛肉，岂谓是欤？’楫悚然，即暂阖家不复食，遂复梦前妇人送儿至，抱得之。妻遂生子为成人。”又《夷坚支志》癸卷第十《安国寺观音》云，许洎妻孙氏难产，危苦万状。孙默祷观音，乞垂哀护。家素贫，无力隆重供佛，乃令子持净油一盏，至所邻安国寺供观音。许子还。孙恍惚间见白髻妇人，抱一金色木龙，呼而与之。孙氏接受，遂生男。

又清人钮玉樵《觚剩》卷一云：“吴易字日生。其母夫人善绣观音，技同针绝。乞绣者，一金始得一幅。生易之夕，遥见双灯前导，有帕首少妇，引朱衣童入室，倏然不见。而易堕地。盖释氏亲送也。”吴易，江南吴江人，崇祯进士，南明唐王时，官至兵部尚书。鲁王时，封长兴伯。抗清失败，被俘死。

观者送子之说，今仍有之。工艺品店，常有“送子观音像”出售，乃一观音，抱一小儿作送状。观音又以白衣者为多。祈嗣者买回家，或作摆设，或加供奉，以为宜子之祥。

二是司水旱。子嗣之事，关一家香火。水旱之事，则关一方百姓。大旱大涝之年，粮食无收，百姓易子而食，析骸而炊，岂保子嗣？因此，水旱之事，又比子嗣之事，更为重大。祈晴祷雨，求龙求天求城隍求土地，遑急之下，无所不求。观音救苦救难，百姓这么大的苦难，她当然该救。故人们也去求观音。观音之司水旱，古代以浙江、福建最为流行，有不少有关故事。元无名氏《湖海新闻夷坚续志》后集卷一记载杭州天竺寺观音像始末甚详，并言其“水旱灾伤，祈祷灵验”。钱泳《履园丛话》卷三云：“杭人请雨祈晴，则全仗观音力。尤为可笑。”阮元任浙江巡抚，“适逢大旱，未往天竺进香，而人心遂不大服，啧有繁言。世俗之惑，一至于此”。

又施鸿保《闽杂记》卷五云：“鼓山涌泉寺窑变大士像，长三尺余，黑巾、蓝衣，白裳，两手倒持净瓶。自宋时崇奉至今，灵感甚著，祈雨尤应。每旱，大吏率属迎至于山叩祷，不数日即雨。将雨，则瓶中先有微水滴下，历验不

爽。闽人尊信，犹吾乡之于天竺檀香大士像也。相传像在鼓山，寺僧护奉甚谨。祈雨异请，亦甚虔敬。一日，下裳忽无故自裂，僧众惊疑，不敢语人。未几宫中祈雨，大臣有言寺像灵感者，奉旨恭迎进京。及视有裂纹，遂不敢进。时闽省亦旱，乃以民方祷雨复奏。上遂不问。人始知大士不欲去京，故自显异耳。”梁章钜《浪迹续谈》卷一，亦记杭州天竺寺，福建鼓山涌泉寺观音司雨晴事甚详。

据说，有了什么苦难，想要获得观音的解救，也是很方便的，不必虔心修行，不必苦读佛经——这样太繁，也太慢了——而只要诵《观音咒》就可以了。

洪迈《夷坚甲志》卷一云，张孝纯有孙，五岁不能行。或告之曰，淮甸间有一农夫，病腿足甚久。日诵观世音名号不辍，感观音现身，并留给他四句偈语，云：“大智发于心，于心无所寻。成就一切义，无古亦无今。”农夫诵偈满百日，病顿愈。孝纯乃教其孙及乳母诵此偈，不到两月，孙果会走路如常儿。此后，凡患腿足之疾者，据说诵此偈到一定时候，病就会好。

《太平广记》卷一百十一云：“宋太原王玄谟，爽迈不群。北征失律，军法当死。梦人谓之曰：‘汝诵观世音千遍，可得免祸。’谟云：‘命悬旦夕，千遍何可得？’乃授云：‘观世音，南无佛。与佛有因，与佛有缘。佛法相缘，常乐我情。朝念观世音，暮念观世音，念念从心起，念佛不离心。’既而诵满千遍，将就戮，将军沈庆之谏，遂免。历位尚书金紫豫州刺史。”吴曾《能改斋漫录》卷十八所载故事中的观音咒，与此观音咒大同小异，云：“熙宁间，驾部郎中徐师回记其所亲官于河朔，夜见司理院狱屋高处，有光

骇人。明日而赦下。州人怪之，上寻光处，得文字三十八，其词曰：‘观世音，南无佛。与佛有因，与法有缘，佛法相因。行念观世音，坐念观世音。念念不离心，念佛从心起。’有张氏子病目，念此得瘥。”宋王巩《闻见近录》云：“全州推母王氏，日诵十句观音心咒。年四十九，疾笃，恍惚有青衣人曰：尔平生诵观世音心咒，少十九字，乃曰：‘天罗神，地罗神，人离难，难离身。一切灾殃化为尘。’王疾寻愈。后至七十九。”俞樾《茶香室丛钞》卷十三云：“此十九字，至今犹有持诵之者。”又云所谓“十句观音心咒”者，或是上引《太平广记》中所载观音咒。看来，《观音咒》倒是一副简单、方便、速效而又“一文不值”的万应灵药。

佛教中的观世音，那救尽苦难、度尽众生的宏愿，确实体现了一种博大的胸怀、不懈的追求，令人肃然起敬。但是，民间却把他的宏愿，当成了使自己摆脱苦难的希望所在，将他奉为达到自己实用目的的神灵。于是，人们不是设法通过自身的力量去摆脱苦难，而是想通过取媚于神，求神来达到自己的目的。结果是，希望归于无望，实用归于无用。苦难没有摆脱，反而更加深重：观音加深了他们的苦难。这是观音发那著名的宏愿时始料不及的。

罗 汉

围棋手以棋艺高下分段位，学问家以学问大小定职称。佛教徒修佛法，求证果，按所达到的境界，所取得的成就，定果位。

罗汉果，又名阿罗汉果，是小乘佛法的高级果位。人修到此果，已是“诸漏已尽，万行圆成”。所作已作，应办已办。断尽烦恼，无所再学，无从再修，一切都已完美无比，各方面都无须再作任何努力。超凡入圣，远离尘世。当然也永远不会再投胎转世，入红尘受轮回之苦了。达到这一境界的人，就叫作阿罗汉，简称罗汉。这一果，也就叫作“罗汉果”。有一种果子，就叫罗汉果，其名大概就是本于此吧。

佛门广大。人人都可修佛法。但在家居士修佛法，一旦到达第四果即罗汉果的境界，便即会死去。因此，能成罗汉的，只有和尚。

不过，这种修行法，只求自我解脱，一身自了。大家竞为一己，去修成罗汉果，还谁去弘扬佛法，普渡众生？于是，大乘佛教就对小乘佛教修正发展，提倡以自身解脱为小，众生解脱为大。要修炼佛法的人，包括修炼到各种境界的人，都要以佛法渡众生。修炼成罗汉者，便不应如小乘佛教所云，已无所为，无所求，而应不入涅槃，护法弘

法。

佛释迦牟尼去世时，命大迦叶比丘、君屠钵叹比丘、宾头卢比丘、罗云比丘四位罗汉“住世不涅槃，流通我法”。即要他们不要为一己之解脱离世安逸，而要在尘世间弘扬佛法。这四大罗汉，都是佛的嫡系弟子（罗云还是佛的亲儿子），因而又称“四大声闻”。所谓“声闻”，即他们习佛法，乃亲耳得之于佛所讲授，如此觉悟，而终成证果的，与再传或得之于文字者相比，当然来得真切正宗，直接继承佛的学说。

弘扬佛法的任务，当然是很繁重的。四个罗汉，东南西北，每方只能摊上一个。于是，罗汉由四位增加到十六位，四的两次方。北凉道泰译《入大乘论》说：“尊者宾头卢、尊者罗怙罗如是等十六人，诸大声闻守护佛法。”唐人湛然《法华文句记》引《宝云经》亦云十六罗汉，但亦仅宾头卢、罗云二位见名。唐代玄奘所译《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》云，罗汉难提蜜多罗（唐言“庆友”）临涅槃时，对众弟子云：“佛薄伽梵般涅槃时，以无上法付嘱十六大阿罗汉并眷属等，令其护持，便不灭没。”并将十六罗汉的名字和所处地告诉了人们。

十六罗汉和他们各自的部下分处：

第一尊者名宾度罗跋罗惰阇，与自眷属千阿罗汉多分住在西瞿陀尼洲；

第二尊者名迦诺迦伐蹉，与自眷属五百阿罗汉多分住在北方迦湿弥罗国；

第三尊者名迦诺迦厘惰阇，与自眷属六百阿罗汉多分住在东胜身洲；

第四尊者名苏频陀，与自眷属七百阿罗汉多分住在北俱卢洲；

第五尊者名诺矩罗，与自眷属八百阿罗汉多分住在南赡部洲；

第六尊者名跋陀罗，与自眷属九百阿罗汉多分住在毗舍离洲；

第七尊者名迦理迦，与自眷属千阿罗汉多分住在僧伽蓝洲；

第八尊者名伐闍罗弗多罗，与自眷属千一百阿罗汉多分住在钵刺鞞洲；

第九尊者名戍搏迦，与自眷属九百阿罗汉多分住在香醉山中；

第十尊者名半托迦，与自眷属千三百阿罗汉多分住在三十三天；

第十一尊者名罗怛罗，与自眷属千一百阿罗汉多分住在毕利随瞿洲；

第十二尊者名那伽犀那，与自眷属千二百阿罗汉多分住在半度波山；

第十三尊者名因揭陀，与自眷属千三百阿罗汉多分住在广胁山中；

第十四尊者名伐那婆斯，与自眷属千四百阿罗汉多分住在可住山中；

第十五尊者名阿氏多，与自眷属千五百阿罗汉多分住在鹫峰山中；

第十六尊者名注茶半托迦，与自眷属千五百阿罗汉多分住在持轴山中。

宗教是艺术的一个重要的、常见的题材。

佛经中所提供的十六罗汉的资料很少，这反而给艺术创作留下了驰骋想象的广阔天地。艺术家们创造罗汉的形象，无疑是本于世间的和尚。

唐代以后，以十六罗汉为题材的画和雕塑很多。十六罗汉的排列和译名不尽相同。姿态更是各异。唐代王维，画罗汉图四十八幅。唐人张僧繇、卢楞伽都有十六罗汉图。《江西通志》载，唐代僧人贯休，于云堂院画罗汉，已毕十五。后从禅定起，写自己本身入画以足十六之数。此图入《宣和画谱》。真迹流传浙中，供藏于钱塘圣因寺。清人厉鹗《东城杂记》卷上考证此图流传情况甚详，他认为当时怀玉山之罗汉画像，即是贯休所画十六罗汉像。

宋人周辉《清波杂志》载，苏軾携古画十六罗汉图，求黄庭坚题名号。归宗和尚一见，笑曰：“夜来梦十六僧来挂塔。”想来这“十六僧”，便是十六罗汉了。此乃归宗戏语耳，未必实有其梦。相似的故事又见洪迈《夷坚乙志》卷十七，云：“边公式家祖塋在平江之蒸山。宣和元年，公式为太学录，得武洞清石本罗汉像十六，遣家僮致之坟庵。前一夕，行者刘普，因梦十余僧持学录书来求挂塔，以白主僧慧通。通难之曰，庵中所得，鲜薄寻常，供僧行三两人，犹不继，安能容大众哉？来者一人起，取笔题诗门左曰：‘松萝深处有洞天。’不忆他语。明日，话此梦未竟，而石本至。”这两个故事可以说明，罗汉的形象，都是和尚。在佛经中是如此，在我国人们的信仰中也是如此。

杭州烟霞洞有十六罗汉的雕塑，乃五代时吴越王钱明宝的妻弟吴延爽发愿所造。

章藻功《思绮堂文集》卷七《藏李龙眠十六阿罗汉记》描绘这十六罗汉的形象云：

一长眉大耳，盘膝侧坐石上。两手轮数珠，面设香炉经卷，侍者合掌立。下有小虎仰视。

二须眉苍郁，挂数珠，摊髻坐石，渲染作夜景。有光上射闪闪。下龙女捧盘跪献者，盖夜珠也。

三赤脚盘膝坐，右手捻眉，右执塔，异光四射。一蛮奴跪而碾药。

四侧坐看经，右拄龙头杖，左手按膝。有鹿衔花以献。蛮奴捧盂而立，盂贮宝无数。

五拄竹杖侧坐，摊经石上。旁设狮盖小炉，香烟拂拂。下童子散发，枕弦释卷而睡。

六摊经在膝而坐，左手执经尾，右一指著经上，作句解状。龙王席地听讲，而供葛蒲一盆。

七著蒲团石上，盘右膝欹左足而坐，左手按膝，右执拂，下视白象献莲一枝。有蛮奴持锡逐象后。

八侧坐，十指交错，侍者执经而立。经作篆书，一狮踞地上视。

九侧坐，脱双屣在地。左手执方柄长炉，右手拨香。蛮奴持盒，猿捧香以献。

十盘一足，坐松下，一手支颐，鼉龙立持状请。松挂小瓶数珠。

十一侧坐，一手植龙头杖，努目视虎。虎驯服。侍者旁立，摩乳虎顶。

十二抱膝而坐，面设天然小几，供琉璃瓶，贮舍利十数。侍者合掌赤足立于后。

十三叠手正坐，面置琉璃瓶，插莲花叶数枝。一童子注水喷涌之势。水花隐隐瓶外。

十四庄容正坐，左手执如意。龙王搢笏以朝。

十五临水侧坐濯足，有云气护龙，盘舞于上。蛮奴拄杖合掌而立。

十六坦腹坐视，蝙蝠背飞下。有蛮奴治炉火，疑煮茶者，简炊箸拨。右置一碗，一盒。

后来，罗汉之数，又从十六增为十八。十八罗汉，佛经不载，是中国的艺术家们将十六增至十八的。唐五代间，和尚画家贯休作十六罗汉图，也作十八罗汉图。可见，罗汉之数从十六增为十八，在他那个时代就已经如此了。

宋代盛行十六罗汉图，但十八罗汉图也流行。苏轼《东坡后集》卷二十《十八大阿罗汉颂》云：“蜀金水张氏，画十八大阿罗汉。轼滴居儋耳，得之民间。海南荒陋，不类人世。此画何自至哉！……张氏以画罗汉有名唐末，盖世擅其艺。今成都僧敏行，其玄孙也。梵相奇古，学术渊博。蜀人皆曰，此罗汉化生其家也。轼外祖程公少时，游京师还，遇蜀乱，绝粮不能归，因卧旅舍。有僧十六人往见之，曰：‘我，公之邑人也。’各以钱二百贷之。公以是得归。竟不知僧所在。公曰：‘此阿罗汉也。’岁设大供四。公年九十九，设二百余供。”又云：“轼家藏十六罗汉像，每设茶供，则化为白乳，或凝为雪花。桃李芍药，仅可指名。或云罗汉慈悲深重，急于接物，故多现神变。倘其然乎？今于海南得此十八罗汉像，以授子由弟，使以时修敬，遇夫妇生日，辄设供以祈年集福。”可知十六罗汉、十八罗汉，在民间信仰中，都是有灵验的。东坡还详细描绘了这十八

罗汉图上每一尊罗汉的形象，云：

第一尊者，结跏趺坐，蛮奴侧立。有鬼使者稽顙于前，侍者取其书通之；

第二尊者，合掌趺坐，蛮奴捧栴于前，老人发之，中有琉璃瓶，贮舍利十数；

第三尊者，扶乌木养和正坐，下有白沐猴献果，侍者执盘受之；

第四尊者侧坐，屈三指答胡人之问。下有蛮奴捧函，童子戏捕龟者；

第五尊者，临渊涛抱膝而坐，神女出水中，蛮奴受其书；

第六尊者，右手支颐，左手拊稚师子，顾视侍者择瓜而剖之；

第七尊者，临水侧坐，有龙出焉，吐珠其手中。胡人持短锡杖，蛮捧钵而立；

第八尊者，立漆（盘膝）而坐，加肘其上。侍者汲水过前，有神人涌出于地，捧盘献宝；

第九尊者，食已，仆钵，持数珠诵咒而坐。下有童子构火具茶，又有理筒注水莲池中者；

第十尊者，执经正坐，有仙人侍女焚香于前；

第十一尊者，趺坐焚香，侍者拱手，胡人捧函而立；

第十二尊者，正坐入定，枯木中，其神腾出于上。有大蟒出其下；

第十三尊者，倚杖垂足侧坐，侍者捧函而立，有虎过前，有童子怖，匿而窃窥之；

第十四尊者，持铃杵，正坐诵咒。侍者整衣于右，胡

人横短锡跪于左。有蛇一角，若仰诉者；

第十五尊者，须眉皆白，袖手趺坐。胡人拜伏于前。蛮奴手持拄杖，侍者合掌而立；

第十六尊者，横如意趺坐，下有童子发香篆。侍者注水花盆中；

第十七尊者，临水侧坐，仰观飞鹤，其一既下集矣，侍者以手拊之。有童子提竹篮，取果实投水中；

第十八尊者，植拂支颐，瞪目而坐，下有二童子破石榴以献。

从十六罗汉到十八罗汉，所增加的两个罗汉是谁呢？有几种说法。

或云一是《法住记》的述说者庆友尊者，即“大阿罗汉难提蜜多罗”，他是告诉人们十六罗汉的罗汉，现在也把他组合进去，以扩充罗汉队伍。另一位是唐僧玄奘。他万里迢迢，吃尽千辛万苦，到西天取经，于传播佛教，功劳卓著。又是他将《法住记》译成汉语，使中国人也知道了十六罗汉。对中国人来说，庆友和玄奘，是与十六罗汉关系最为密切的人。没有庆友的述说世人就不知道所谓十六罗汉之说；没有玄奘的翻译，中国人就不能普遍地知道十六罗汉之说。于是，人们便把他们跟十六罗汉组合起来，成了“十八罗汉”。

苏轼《东坡续集》卷十《自海南归过清远峡宝林寺敬赞禅月所画十八大阿罗汉》，记十八罗汉之名。其中十六位，即《法住记》所云十六罗汉。第十七位为庆友尊者，第十八位为宾头卢尊者。然这宾头卢，即十六罗汉中的第一位宾度卢跋惰闍。因而，这十八罗汉，号称十八，形象也十

八，但证诸佛经故事和罗汉之名，实则十七耳。这十八罗汉的名目，大概是当时民间的俗说。俗人不明原本，遂误将第十八位罗汉，以十六位中的第一位的别称来名之。也许是觉得玄奘是中国的，且时代也相距不远，不足以动人耳目。不如仍用外国的，一是远来的和尚好念经，二是十八位罗汉，清一色是外国人，作画雕塑，也和谐统一。想不到在名字上出了毛病。

宋释志磐《佛祖统记》卷三十三云：十八罗汉中的第十七位庆友尊者，乃《法住记》中的述说者，《法住记》是他临死前所述说的。因此，他是明明白白死了的。而十八罗汉，是在世上护法传法的，是住世的。所以，庆友不应在这十八罗汉之列。第十八位罗汉，又是第一位重复。那么，十八罗汉中的最后二位，由哪两个人来充当比较合适呢？《弥勒下生经》中，四位资格最老的罗汉，也就是奉佛祖临终前之命住世护法的“四大声闻”，有二位入了十六罗汉之列，而还有二位即迦叶尊者和军徒钵叹尊者，尚在罗汉班子之外。如把这二者结合进去，不就足了十八罗汉之数了吗？因此，志磐认为，第十七位罗汉是迦叶尊者，第十八位罗汉是军徒钵叹尊者。这样，这十八罗汉，就都是住世护法的了。这一说，有佛经上的根据，似较有道理。

清乾隆帝御制诗集中，有《唐贯休十八罗汉赞》。前十六罗汉同《法住记》，第十七位罗汉为降龙罗汉戛沙鸦巴（即迦叶尊者），第十八位为伏虎罗汉纳达密答喇（即弥勒尊者）。他们二位，都具有巨大法力神通。此后，十八罗汉之组成，就沿用此说。因为，这是“钦定”的罗汉班子。

五百罗汉之说，屡见于佛经。如《法苑珠林》卷七十

三《奢弥跋谤佛缘》云：“过去久远九十一劫，有一婆罗门，名延如达，好学广博，常教五百豪族童子，今五百罗汉是。”《法华经·五百弟子授品记》又说五百罗汉乃佛的五百个弟子，佛和他们对话，探讨佛理（此说又见《佛五百弟子自说本经》）。或云五百罗汉，乃五百只大雁听了佛的说法后所化。见《贤愚经》卷十三、《经律异相》卷四十八。或云，五百只蝙蝠，住在一株枯树中，一群商人过此，烧树取暖。其中一位商人，边取暖边诵佛经。蝙蝠乐闻经声，而不逃飞出树，竟尽被烧死在枯树中。后蝙蝠们托生为人，因有夙缘，修佛法而皆证罗汉果。见《大唐西域记》卷三。可见，五百罗汉，并不是像十六罗汉那样，有一个特定的班子。到这时，罗汉也已经很滥了。这五百罗汉，佛经中也没有提到他们的名号，只是作为一个总体，出现在佛经中。

五百罗汉的像，我国五代时，就已经有了。吴越王钱氏，造五百铜罗汉于天台山方广寺。显德元年（954），道潜禅师得吴越钱忠懿王的允许，迁杭州雷峰塔下的十六大士像于净慈寺，并创建了五百罗汉堂。南唐时，庐山东林寺，也有五百罗汉像。北宋开宝八年（975），宋将曹翰率兵破江南（南唐），抢了大量的金银财宝，装了百余船。不敢公开地运回府中，遂每船载几尊东林寺的罗汉，借运这些罗汉到京师之名，将这些财物，送回京师曹府。到京师后，财宝归曹府，五百罗汉献皇上。皇帝将这五百罗汉诏赐相国寺。北宋东京（开封）相国寺的五百罗汉，就是这么来的（叶梦得《石林诗话》）。宋太宗雍熙二年（985）造罗汉像五百十六尊，乃五百罗汉加十六罗汉之数，奉安于天台上寿昌寺。许多寺院，有罗汉堂、罗汉阁。名画家李

公麟（龙眠）画有五百罗汉像，很是著名。又洪迈《夷坚志》癸卷五云：“苏州报恩寺有罗汉洞，塑为岩壑五百所，人物散处，其长大与生身等。唯瑞应尊者一像，乃天生石所成。其颜状衣服，襞摺文缕悉具，了无斫削痕迹，莫知起于何代。”

又清人陆以湑《冷庐杂识》卷六云：“西湖云灵寺，净慈寺，皆有五百罗汉塑像。圣因寺有贯休十六罗汉像石刻。昭庆寺又有象山金贞女绣幡五百罗汉像。贞女许字同邑黄氏，未嫁而夫卒。闻讣奔丧，入门守节。于事舅抚嗣之外，手绣此幡，寒暑无间者十余年而成。苦心坚操，弥足重也。”

北京碧云寺、上海龙华寺、汉阳归元寺、昆明筇竹寺、成都宝光寺、苏州西园寺、广州南华寺笃寺院，至今仍有五百罗汉像。

五百罗汉的名号，现存最早的石刻记录是南宋绍兴四年（1134）十二月所立的《江阴军乾明院罗汉尊号石刻》（题目据《金石续编》卷十七所著录者），乃南宋高道素所录。列举第一罗汉阿若驺陈如到第五百罗汉愿事众，一个不缺。名字仿梵语区域的人名，而实则是中国人的创造。原碑早已不存，碑文见《嘉兴续藏》第四十二函中。

又朱彝尊《曝书亭集》有《书五百罗汉名记后》一文，云：“杭州净慈寺五百罗汉塑像，自宋有之。曹太尉勋记之详矣。特其各梵册不具。同里高念祖，以其大父工部郎道素所藏《宋江阴军乾明院五百罗汉名号》镂版附释藏之后。按佛书，诺具那与其徒八百众居震旦国，五百居天台，三百居雁宕。故梁克家《三山志》，怀安大中寺有八百罗汉像。大尉南渡，侨居东城，宜止及天台五百人也。”看来，还有

三百未入，一共竟有八百个罗汉。不过，五百罗汉，佛书中屡次提到，言之凿凿，而八百罗汉，连俞樾这样的博学之士，亦云“世所罕知”（见《茶香室丛钞》）。

从佛经理论来看，罗汉是不死的，永远住在世间，弘扬佛法，保护佛法。不过，十八罗汉之一的庆友，佛经中不是有他死的记载么？十六罗汉、十八罗汉、五百罗汉，还不统统是些泥塑木雕、笔墨画像等等的艺术造型？

古籍所载有关罗汉的灵异故事很多。

段成式《酉阳杂俎前集》卷十四云：“古龟兹国王阿主儿者，有神异，力能降伏毒龙。时有贾人买市人金银宝货，至夜中，钱并化为炭。境内数百家，皆失金宝。王有男先出家，成阿罗汉果。王问之，罗汉曰：此龙所为，龙居北山，其头若虎。在某处眠耳。”王果然依言找到了这条毒龙，降伏了它，把它作为自己的坐骑。这个罗汉，是活生生的罗汉。

叶梦得《石林诗话》云，元丰间某年，大旱，宋神宗亲自斋戒祷求。一日，神宗梦有僧乘马驰空，口吐云雾。即觉而大雨。神宗述梦中所见僧的形状，派人到相国寺的五百罗汉中寻找。据说，使者发现，五百罗汉中的第十三尊，与神宗梦中所见相仿佛。因此，人们便以为是这尊罗汉显灵。

元无名氏《潮海新闻夷坚续志》后集》卷二载，金代书法家艮斋谢潞，字昌国，有厚德。相传他是罗汉降生。说是他出生时，其父梦居近僧寺第七位罗汉临房，即诞。而寺僧先一夕，亦梦第七位罗汉辞寺赴谢家。后来，谢潞将死，此寺中的僧人，梦第七位罗汉归来。于是，大家方知

谢谭是佛中之神，故富贵寿考，不同寻常。不过，这个故事，和佛教教义就产生了矛盾：修到罗汉的境界，不是已经不必入轮回了吗？怎么这第七位罗汉，独独再到世上去走一遭？

《温州府志》云，雁宕山阐化祖师，姓罗氏，名尧运，蜀之眉州青神县人。居中岩山，有三峰鼎立如笋，旁一峰如宝瓶，岩岫奇峭，林木森蔚，尊者道场也。尊者为灵山十六罗汉内第五位大罗汉，自唐著灵异后，飞锡来雁荡龙湫。于是，蜀中之中岩、温州之雁荡，名重天下。又云，南宋绍兴间，婺人向氏游山，梦一僧，衣金袍而不见首。晨起，一老人引她游大龙湫。到大龙湫，这老人忽然不见。向氏见诺讪那尊者像（即第五位罗汉），头已倾塌，一如所梦。遂为筑室塑像。众匠人在此做工，或叹菜肴无肉。不一会儿，就有一人来卖猪肉。此卖猪肉者离去时，履岩如平地。人们或谓乃诺讪那尊者所化。罗汉神通广大，竟然保不住自己身躯的完好，坏了还要依赖人来修。况且，佛教是戒杀生、禁食肉的，工匠们在为罗汉筑室塑像时想吃肉，已是不该，化成人卖猪肉，又岂是罗汉的行径？

也不知什么原因，在民间信仰中，罗汉常跟“求子”风俗有关。洪迈《夷坚甲志》卷十四《董氏祷罗汉》云，董彦明夫妇久婚不育，乃至庐山圆通寺，以茶供五百罗汉，且许施每罗汉一顶小帽，以求子嗣。董献茶至第一百二十四尊罗汉，茶方点罢，而盏已空。董遂认为该罗汉会来当他的儿子。归家后，董妻亲制真珠小帽一顶，托人施予该罗汉。未几，董妾怀孕，凡十二月而生一子。才满月，此儿即喜听经。但一百二十四日后即死。

又《夷坚志》乙卷十云，兴化人黄廓，居信州。未有子，乃携妻妾至某寺罗汉堂求子。当夜，黄梦罗汉道：“前后各三年。”后来，妻妾于同一年各生一子。黄廓死后，二子力学。妻所生子杰，于淳熙甲辰登第。至丁未榜，妾所生子焘登第，相隔正三年。

褚人获《坚瓠秘集》卷二云：“《现果录》：明季太仓，有一巨姓。年老无子。斋十万八千僧乞，有十八异僧，复来求食。家僮拒之。一僧遂入堂中，以指濡唾作行书，书其几曰：‘十八高人特地来，谓言斋罢莫徘徊。善根虽种无余泽，连理枝头花未开。’随书遂成金字。家僮惊报。主人急出，僧已逝矣。巨姓顶礼诗几，积诚一载。忽见‘未’字转动，自下而上，竟成‘半’字。遂得一女。”这是善人为善，也是为和尚们化缘乞食做广告的。

陆次云《湖壖杂记》载，康熙元年，净慈寺罗汉堂将灾。先一夜五鼓时分，残月在天。行人有自西山来者，见数百个高大和尚，皆肩负瓢团，持携仗拂。行人怪而问之。众和尚自云，乃净慈寺到灵隐寺讨驻足者。次日，罗汉堂焚。始知那几百个和尚，是五百罗汉，赴灵隐寺避难者。罗汉能预见自己的住房将灾，而只有逃的份儿。罗汉的神通，看来十分有限，远不如人呢。

罗汉住世，弘扬佛法，普渡众生，接近世俗。又罗汉们的群像，乃广收世间众生之相而成。老少胖瘦，高矮俊丑，富贵贫贱，文武慈猛，一应俱全，世俗味更重。因此，有些有关罗汉的故事，乃取以嘲讽世象，当然也有调侃佛教的意味。如王有光《吴下谚联》卷一《罗汉请弥陀》云：“十八尊者邀弥陀赴龙华宴会，正席外，议谁首陪。监斋神

拟降龙伏虎居太位，言以强为胜也。护法韦陀曰：‘有钱为上，当以金身师首陪。’金身罗汉正欲上坐，赤脚罗汉厉声一喝曰：‘韦天王欺贫重富，此席当是贫衲坐。’金身即退下。驮师问之，答曰：‘渠裤管内只有二足，何必与较？’赤脚罗汉昂然一坐，又见长眉大仙飞锡而入，说声：‘且慢，乡党序齿，置吾何地？’赤脚尊者，亦即趋避，自言自语：‘力士怕黄金，财主怕穷汉，穷汉敌不过阎王势。’弥陀近然而笑。各就席，惟有皱眉禅师一声长叹：‘阿弥陀佛，我无力无财无势，又生不出一副老面皮肤，只落得长作懊恼罗汉也’。”各人以倚以为胜者相较，活是一幅讽世漫画。

旧时人们又常称有道行或有异术的和尚为罗汉。如《夷坚丙志》卷三云嘉州有一异僧，称“常罗汉”。《支志》甲卷九，婺源王生中了化缘和尚的骗局，将化缘和尚敬为“罗汉圣僧”。大名鼎鼎的疯僧济公，也被人们称为“活罗汉”。其实，许多“罗汉现身”的故事中，所谓“罗汉”，就是那些故弄玄虚的和尚“活罗汉”罢了。

阎罗王

阎罗是佛教中的神名。据梵语音译为“阎摩罗”、“阎魔罗闍”，简称为“阎罗”。意译为“平等王”。

在佛经中，阎罗是地狱之王。唐代僧人慧琳《一切音经义》卷五云阎罗“司典生死罪福之业，主守地狱八寒八热以及眷属诸小狱等，役使鬼卒于五趣之中，追摄罪人”。

关于阎罗，佛经中有两种不同的说法。一种说法是，阎罗王乃一对兄妹，故又称“双王”。兄妹俩都是地狱之王，哥哥管理男人男鬼的事，妹妹管理女人女鬼的事（同上，卷二十四）。

另一种说法是，阎罗王本是毗沙国的国王。《法苑珠林》卷十二《六道典主》云：“阎罗王者，昔为毗沙国王，经与维陀如生王共战，兵力不敌，因立誓，愿为地狱之主。臣佐十八人，领百万之众，头有角耳，悉皆忿恚，同声立誓曰：后当奉助，治此罪人。毗沙王者，今阎罗王是。十八大臣者，今诸小王是。百万之众，诸阿傍是。”“阿傍”，乃地狱中的役卒差役，因他们“头有角耳”，故又称“牛头阿傍”，亦即我国民俗中常称的地狱中的“牛头马面”。毗沙王的十八大臣为十八地狱王，地狱有十八层，他们刚好各主一层（见《阿含经》等）。不过，也许是因人设狱，他们十八人，于是地狱就设了十八层。

阎罗王随着佛教传入我国后，就在我国民间受到了信仰。人们相信，除现实世界外，还真有个冥间，又真有阎罗王，像世间帝王和大官一样，管辖着冥间，并监察着阳世。

《洛阳伽蓝记》卷二记载，有一个叫惠凝的尼姑，死了七日，忽然又活了过来。她说，死后到了冥间，阎罗王一翻簿册，说是名字搞错了，她还没到死的时候。于是，她就被放了出来。唐人段成式《酉阳杂俎前集》卷八云，当时长安城中的恶少无赖，喜欢文身。有一个叫张干的，在左胳膊刺了“生不怕京兆尹”，右胳膊刺了“死不畏阎罗王”的字样。“京兆尹”是京师所在地方的行政长官，权威极重。不过，这位张干，后来还是被京兆尹下令杖杀了。

佛教传入中国后，就渐成了中国的佛教，跟原来的佛教，不完全是回事了。例如佛经，有翻译的错误，有故意的改译、增删，更有错误的或借以发挥自己思想的阐释，甚至还会杜撰出怪诞的“佛经”来。佛经的书名，往往是《佛说……经》，有人遂编造《佛说怕老婆经》之类的“佛经”（见俞樾《茶香室丛钞》）。虽然或是游戏笔墨，但由此可见我国的佛教，特别是我国民间的佛教，已不同于“原版”佛教。阎罗王也是如此，渐成了中国的阎罗王，跟佛经中的阎罗王，也并不是一回事了。

佛经兄妹两人同为地狱之王之说，就在中国行不通。三皇五帝以下，直到最后一个封建王朝清朝，所有皇帝和诸侯王，除了唐代有个武则天，还有哪个是女的？即使是武则天，也终于在临死前自动取消了帝号，回到李家，当李家皇室的祖宗。就是无法无天的女强盗，也极少敢称王。国

家赐女神灵封号有“夫人”、“妃”、“后”的，但绝没有封“王”的。在传统观念看来，女人称帝或称王，是跟母鸡报晓一样反常，有悖于天理人情，万万使不得。因此，就连阎罗王，也不能是女的，而只能是男的。佛经中兄妹为阎罗王之说，当然无法让人们接受。我国信仰中的阎罗王，全是男的。

中国传统信仰中，最尊的神灵是天帝（或称上帝、玉帝），日月星辰，风雨雷电，大地山川，物灵人鬼，一切神灵，都统统归他管辖。中国的阎王也由天帝任命，归天帝管辖。唐人张读《宣室志·辑佚》记载了这样一个故事：大历间，山阳郗惠连，以孝著称，因授漳南县尉。某年年底的一天夜里，惠连做了一个奇怪的梦。梦中，一人前来宣布上帝之旨，任命惠连为“司命主者”，前去册立“阎波罗王”（即阎罗王）。惠连接受了任命。上帝派给他的属员甚众，仪卫甚盛。其中有“五岳卫兵诸将”，列为五行，“衣如方色”。惠连便派头十足地去上任。有一神官来谒，说郗郡内黄县南兰若院禅师海悟，有德行，上帝封他为阎罗王。因惠连有孝行，上帝就以他为司命主者，前去行册封之仪。神官还自我介绍，说他来任司命府的府掾（秘书长），作惠连的助手。惠连问阎王在什么地方。府掾道：“阎王乃‘地府之尊者也，标冠岳渎，总幽冥之务。非有奇特之行，不在是选。”惠连心想，叫我到冥间去册封阎罗王，我不就死了吗？不觉凄然。府掾劝他不要悲伤，司命主者，地位尊崇。并建议道，册封之礼在明日，今日不妨回阳世料理俗务，明日再来。这时，惠连便从梦中醒来，天刚发亮。惠连自度上帝之命，固不可免，便将必要处理好的公私事务

处理完，向亲友同事告别，然后具汤沐浴更衣，安卧而逝。人们十分惊异。好事者往内黄县兰若禅院打听，该院禅师海悟，果真也刚圆寂。大概当阎罗王去了。

在中国传统信仰中，司命主人寿之长短。阎王负责将该死亡的人的灵魂收到冥间，根据他们生前的善恶因缘，处理看管。因此，阎罗王好像应该是司命的属下。故上帝册封阎罗王，要派“司命主者”去行册封之仪。“司命主者”的随从“五岳卫兵主将”，列为五行，衣如五方之色。这些神，是中国固有的神，五方与五色相对应（参见本书《社神》部分）的观念，也是中国传统的观念。阎罗王“标冠岳渎”，意思是说，他的地位，在五岳和四渎这些山水大神之上。阎罗王完全被列入了中国的神系。

作为中国神灵的阎罗王，当然不再是佛经中的阎罗王前毗沙国国王和他的十八大臣了，而是由中国的天帝册封。

那么，哪些人有资格被天帝册封为阎罗王呢？当然是道德高尚的人。海悟和尚被册封为阎罗王，是因为他有高超的德行。段成式《酉阳杂俎前集》卷三云：“至忠至孝之人，命终皆为地下主者。”“地下主者”，就是阎王。

唐代有“人之正直，死为冥官”的说法。孙光宪《北梦琐言》卷七云：“世传云，人之正直，死为冥官。道书云，酆都阴府官属，乃人间有德者卿相为之，亦号阴仙。近代朱崖李太尉、张读侍郎小说（即指《宣室志》），咸有冥判之说。”封建社会里，阳世有种种不平之事：敲诈勒索，巧取豪夺，贿赂公行，官官相护，恃强凌弱……但是，就算是位居至尊、富有天下的皇帝，也难逃一死。富贵人的寿命，并不一定比贫贱人的寿命来得长。多大的家财，多重

的权势，也难换性命，哪怕是苟延残喘一个时辰。在人们看来，死，对人类说来，是最平等不过的事，这是因为，管理死亡之事的官吏们，正直无私，不畏权势，谁活多少岁，谁该增寿，谁该减寿，俱严格按天道行事。阎罗王意译是“平等王”，也应该是这样的意思，他对人是平等的。那么，这些冥间的官吏由哪些人来充当呢？当然是生前正直无私，不畏权势、不贪财货的有德之人。他们死后的立身行事，当和活着的时候一样。冥间的官吏，一定由他们担任，因而冥间才如此公正。所以，世间就有了“人之正直，死为冥官”的说法。

阎罗王是冥间官吏中的主官，当然更是要求有高超的德行。象海悟和尚，就是因德行高超，才被天帝册立为阎罗王的。段成式《酉阳杂俎前集》卷三云：“至忠至孝之人，命终皆为地下主者。”所谓“地下主者”，就是阎罗王。

忠孝刚正的人，特别是官员，死后任阎罗王的故事甚多，有的甚至载之史册。

隋韩擒虎，文武全才，屡建殊功，官封上柱国（最高品级的武官，大将军），又任凉州总管。还京师后卒。卒之前，邻人见韩家门口仪卫甚盛，竟如王者的气派。邻人问之，其中一人答道：“我们来迎王。”这些人又忽然不见了。又有一个将死的人，奇迹般地突然走到韩家来，说是要见王。韩家家人问他什么王，他说是阎罗王。韩家子弟大怒，要把他痛打一顿。韩擒虎赶忙制止，说道：“生为上柱国，死作阎罗王，斯亦足矣。”数日后卒（见《隋书·韩擒虎传》）。《滑县志》载，该县小韩村有韩擒虎墓，其地有阎罗王庙，所奉阎罗王，就是韩擒虎。民间又以正月初八为他

的生日（见明冯应京《月令广义·正月令》）。

唐代宰相杜黄裳，身居要职数十年，多所建树。死于晋绛节度使任上。他病重时的一天晚上，一更天时分，当地附近突然出现了许多军队。有人问他们是来干什么的，他们都说，是来接阎罗王的，阎罗王当夜四更去。到了四更时分，杜黄裳就去世了。次年春天，其地有一妓女，死而复苏，传杜黄裳之命云：“我今居阎罗之任，要作十坛黄箬道场，以希退免。”他不愿意当地狱之王，谋求调动，故请阳世帮忙。当地人自然立即照办。事毕，那个妓女又死而复苏，传杜黄裳语云：“我已奉上帝之命，为他国之王，免冥官之任矣”（见《古今图书集成·神异典》卷二一九引《道教灵验记》）。阎罗王竟也要谋求迁调，而且还要利用职权叫阳世帮忙。这个阎罗王，当然不称职，上帝当然要将他调走了。

北宋龙图阁学士包拯包龙图，是著名的清官。人们说他像阎罗王要样铁面无私，故称他为“阎罗包老”。当时有句俗语，叫作“关节不到，有阎罗包老”（见《宋史》本传）。后来，人们又将“阎罗包老”附会成“当阎罗的包老”。因为，既然“木匠阿三”是当木匠的阿三，“阎罗包老”，岂不就是“当阎罗的包老”？稗官小说，戏曲曲艺，往往有包公“日理阳，夜理阴”的情节。他兼管阴阳二界，当然再复杂的案件，也能审理清楚了。他死后，自然是当然的阎罗王了。

宋代范仲淹，才能卓越，品格高尚。出将入相，功业彪炳，为一代名臣。据说他死后也为阎罗王（见龚明之《中吴纪闻》）。

宋代另一个名相寇准，有一妾名茜桃。茜桃临死前向寇准泣别，自称前世师事仙人，知幽冥之事。并云寇准死后，当为阎罗王。此后不久，寇准亦亡。有个叫王克勤的和尚，在曹州境内看见寇准带了大批随从北行。克勤问后面的随从，寇公往哪里去？随从云是阎罗王交政。寇准是去接任（见丁传靖编《宋人轶事汇编》卷五）。又贺铸诗集中，言有客携寇准像，挂于驿舍旁，上题“今作阎罗王”五字。贺铸是北宋人，可见在北宋时，就已经有寇准为阎罗王之说了。

北宋名臣蔡襄病重时，一日，遵化守李遵，梦见一神人，紫绶金章，自云前去迎接他的后任。李遵问他是何神，代者何人。神云：“余阎罗王，蔡襄当代我。”次日，蔡襄果卒。于是，李遵送去了一副挽联，云：“不向人间作冢宰，却归地下作阎王。”事本其梦，语本韩擒虎。“冢宰”，宰相（见褚人获《坚瓠余集》卷四）。

宋人洪迈《夷坚丙志》卷一云，林衡，字平甫，平生做官，以刚猛疾恶自任。南宋乾道间，为秀州知州。病重将死，见一文书模样的人，捧来一堆文件，请林衡亲笔签署，而文件的落款，竟然是“阎罗王林”。没有几天，林衡便死了。死的那天，秀州精严寺十余个和僧，竟同梦他们出南门迎阎罗王。这阎罗王，赫然就是林衡。林衡的住处，正是在秀州南门之外。

又《夷坚三志》辛卷九《郭三还魂》云，王十六郎因生前“忠孝正直，理平无谄曲，不好他人财物，不尊富人，不忽贫人，不害生物”，死后，得任阎王初江王（或即楚江王）一纪，即十二年。

明末，又有赵用贤为阎罗王之说。万历三十四年三月十六日，贵州巡抚陈用宾，因夫人病重，设坛召仙救治。仙至，自称金碧山神，言本欲为夫人请命，无奈新的阎罗王刚即位，各种法度甚严，无门路可走。或问新的阎罗王是谁，神云，乃江南常熟人，吏部侍郎赵用贤，今为第五殿阎王，才十五日到任。没几天，陈夫人就死了。过了三月，陈用宾读到京师送来的邸报（古代的官方报纸），才知赵用贤果然已于三月十五日去世（见俞樾《茶香室续钞》卷二十引钱氏《猗园》）。赵用贤为人为官，刚直嫉恶，不畏权势，曾因得罪张居正而挨过廷杖，继而又被流放。

清代康熙年间，吏部官员张四维，对他的友人王士禛讲了他作的一个梦。康熙十二年秋天，他在保定。一天夜里，梦至一官署，堂庑宏壮。见一人身着官服，在堂上披览文书。仔细一看，原来是同事好友王士禄，因上前招呼。王士禄对他说：“此非人间，我已死为神，主此文书，察世人善恶。君不应死，此地不宜久留。”便把他送出。四维倏然梦觉。当时，他还没有知道士禄的死讯（见王士禛《池北偶谈》卷二十三）。王士禄平生忠厚正直，又因母丧而哀伤过度致病卒。在世人看来，他成阎王之说，似乎也有道理。况且，他死时，又有“遍体生香”之异，更让人觉得不同寻常。不过，王士禛正是王士禄的亲弟弟，当着刑部尚书。张四维对他说梦见士禄为阎罗王之事，显然是在讨好王士禛。

阎罗王有任免替代，甚至可以调任，有的还有任期，一如阳世之官。因此，出于某种需要，造作某人死后成阎罗王的神话，实在是件很容易的事，根本不用考虑已有多少

人死后成了阎罗王，阎罗王的编制又如何，有没有空额。当然更不必担心有谁会去调查核实。

跟佛教中兄妹双王或地狱之王各辖管一层地狱的十八小王不同，中国的阎罗王，有十个，叫作“十殿阎王”。“十”在中国的传统文化中，是个最常用的常数。“十殿阎王”之说，在宋人记载中就已经有了（见宋无名氏《鬼董》）。又洪迈《夷坚三志》己卷四《俞一郎》描绘俞一郎入冥间所见之情形曰：“及一门楼，使者导入，望殿上十人列坐，著王者之服。问为何所，曰：地府十王也。判官两人，持文簿侍侧。”

十殿阎王，每王各主一殿，互不统属。这十殿，就是冥间世界的衙门。每殿各有所司，按流水作业法，管辖处理鬼魂。十殿阎王依次是：第一殿，秦广王蒋；第二殿，楚江王厉；第三殿，宋帝王余；第四殿，五官王吕；第五殿，阎罗王天子包；第六殿，卞城王毕；第七殿，泰山王董；第八殿，都市王黄；第九殿，平等王陆；第十殿，转轮王薛（见黄斐默《集说诠真》）。仅这些阎王的名号，就可以看出，中国传统文化和佛教文化被搀杂在一起了。但细观之，还是以中国传统文化的比重大，到底是中国人造出来的。其中“秦广王”、“楚江王”，像是诸侯王的名称。蒋、余、吕毕、董、黄、陆、薛等，都是地道的中国姓氏。第五殿“阎罗天子包”，当然就是包拯。他是十殿阎罗中唯一带“阎罗”称号的，且还称“天子”。这种殊荣，跟“阎罗包老”的故事长期广为流传有关。他也是这十殿阎王中唯一的中国人鬼。在他身上，多少带有点佛经中毗沙国国王的影子。据说，他本是第一殿阎罗，班次最前，地位最尊。第

一殿又是专管人间寿夭生死的，与阳世的关系，最为密切。包拯怜悯屈死，屡放鬼魂还阳伸雪，因而被降调到第五殿任阎罗，这下他就无法放屈死鬼魂还阳了。因为鬼魂到第五殿，尸体早坏，没法还阳了。这一情节，实在是对包公维护正义的赞颂。中国传统的民间信仰中，有泰山主生死、人死后魂最泰山之说。泰山的职能，相当于阎罗王。因而第七殿阎罗，就以泰山实之（参见本书《东岳》部分）。第八殿阎罗“都市王”之称，好像可能来自城市的保护神城隍（参见本书《城隍》部分）。只有第九十两殿阎王的名称，倒是与佛教有关。“平等王”其实就是梵语阎罗王的意译。“转轮”是十殿中唯一以职能名的阎罗，他掌灵魂之轮转，即轮回。不过，佛经中的“转轮王”，可不是阎罗，也与“轮回”无关。他是最有势力的王，能威伏一切，他在世有瑞轮旋转（见《长阿含经》）。第十殿阎王主轮转，因而借转轮王之名当之。平等王、转轮王这两个佛教神名，作为中国的阎王名，又被分别加了“陆”和“薛”两个中国姓。算是经过中国化了。

十殿阎王，如果与佛教中的阎罗王联系起来，那就凿枘不合，无论如何也无法理顺、无法解释他们之间的关系。好在佛教中有一位职能与阎罗王差不多的神，叫地藏王，也叫地藏菩萨。因此，有人便将十殿阎，归到了地藏王的部下。徐道《历代神仙通鉴》卷十五云：“大慈幽冥教主菩萨地藏。十殿森罗慈王：秦广萧王，楚江曹王，宋帝廉王，五官黄王，阎罗韩王，变成石王，泰山毕王，平等千王，都市薛王，转轮薛王，酆都鬼王。”这十殿阎王之名，与上文所举者不尽一致，可见有不同的说法。其中“阎罗韩王”，

则明显是指韩擒虎。中国的阎罗王，既受中国民间信仰中的最高神天帝册封，以中国的人鬼充当，又硬是与佛教神系挂上了钩。这样，中国的阎罗信仰，作为中国化佛教信仰的一部分，当然就名正言顺，更易于流行了。

十殿阎罗之祠，多在城隍庙内。然亦有专门立祠祭祀者，如河南滑县祠韩擒虎者即是。又河北《阳原县志》云：“阎罗，各村皆有此庙。不过规模大小不同。民间死人，于第三日至阎罗殿哭告，名曰报庙。”此殆类同土地神者。（参见本书《社神》）。

阎罗信仰的社会功用，主要在于劝人为善的道德导向，以及消释怨愤之气的心理效能，为维护封建社会的社会秩序服务。不计其数的冥间故事，无非是表明，冥间阎王，惩罚恶人，奖赏善人，希望世间人们，有鉴于此，戒恶向善。被压迫被剥削被损害被凌辱的人们，在阳世得不到公道，冥间阎王，也就成了他们得到公道的一种虚幻的、最终的心理寄托。

僧伽

僧伽，又称“泗州文佛”、“泗州菩萨”、“泗州大圣”，等等。这一个佛教神灵，发源于泗州临淮故名。

僧伽是个西域僧人，唐初来到中国。《全唐文》卷二百六十李邕《大唐泗州临淮县普光王寺碑》，是记载僧伽事迹的最早的资料。略云：普光王寺者，僧伽和尚之所经始焉。和尚之姓何，何国人。龙朔初来中土。纵观临淮，发念置寺。仪普照佛，光相才现，瞻仰已多。远近簪裾，往来舟楫，一归圣像。再谒真僧。作礼祈祥，焚香拔苦。中宗延入内廷，特加礼数。僧伽请中宗题普照王寺额，中宗以“照”犯讳，乃为题“普光王寺”额。景龙四年三月二日，僧伽卒于京师荐福寺。敕命将其遗体送回临淮。

李白《僧伽歌》云：“真僧法号号僧伽，有时与我论三车。问言诵咒几千遍，口道恒河沙复沙。此僧本住南天竺，为法头陀来此国。戒得长天日月明，心如世上青莲花。意清净，貌棱棱，亦不减，亦不增，瓶里千年铁柱骨，手中万岁胡孙藤。嗟予落泊江淮久，罕遇真僧说空有。一言忏尽波罗夷，再礼浑除犯轻垢。”李白生于武则天大足元年（701），僧伽死于唐中宗景龙四年（710），当时李白仅虚龄十岁。一个不满十岁的孩子，怎么会和一个来中国已五十多年、至少也有七十来岁的外国老和尚“论三车”，并有

“嗟予落泊江湖久，罕遇真僧说空有”的感叹？要么李白这首诗是别人伪托的，要么诗中的这个僧伽，不是李邕碑中说的那一位，或者说不定是个冒牌货。

由李邕的记载可以推测，在僧伽活着的时候，大概就有关于他的灵异故事流传于世。他死后，益被人们神化。

《太平广记》卷九十六引《神僧传》云，僧伽大师，西域人，俗姓何氏。唐龙朔初来中国，隶名于楚州龙兴寺。后于泗州临淮县信义坊乞地建寺。于其地拙得古香积寺铭记，并金像一座，上有普照王佛字。遂建寺。景龙二年，唐中宗遣使，将僧伽迎往京师，尊为国师。僧伽居荐福寺。常独处一室，而其顶有一穴，常以棉絮塞之。夜则去絮，香从顶穴中出，烟气满房，非常芬馥。及晓，香还入顶穴中，又以絮塞之。人取其洗足水饮之，痼疾皆愈。一日，中宗于内殿对僧伽说：“京师附近无雨，已是数月。愿师慈悲，解朕忧迫。”僧伽乃将瓶水泛洒。俄顷，阴云骤起，甘雨大降。中宗大喜，诏赐僧伽于临淮所建寺庙之额，以“临淮”为寺名。僧伽请以“普照王”为名，盖欲以其地所出金像上之字为名也。中宗以“照”字犯武则天之讳，乃改为“普光王寺”，亲笔书写庙额赐之。景龙四年三月二日，僧伽死于长安荐福寺，中宗即令于荐福寺起塔，漆身供养。俄而大风忽起，臭气满长安。中宗问近臣，近臣云，僧伽大师化缘在临淮，恐是欲归彼处，故现此变以示。中宗默然心许，其臭顿息。顷刻之间，奇香郁烈。即于其年五月，送至临淮，起塔供养。后中宗问万回，僧伽是什么人。万回云，僧伽乃观音之化身。先是，僧伽初至长安，万回礼谒甚恭。僧伽拍其肩云：“小子何故久留，可以行矣。”僧

伽死了不久，万回也就死了。情节大致从李邕碑文化来而敷衍点缀之。

又宋人所撰《高僧传》云，僧伽者，葱岭国何国人也。何国在碎叶国北。伽在本土，少而出家。始至西京长安，次历江淮。唐龙朔初，至临淮，就信义坊居人乞地，下标识之。于其下获古碑，乃齐香积寺之故址。得一金像，衣叶上刻普照王佛字。尝卧贺拔氏家，现十一面观音形，其家遂舍宅，让他建寺。中宗景龙二年，召入内廷。四年卒，归葬临淮。常于塔顶现小僧状。于是，求风者得风，求子者得子。宋太平兴国七年，敕重盖塔。雍熙元年，加谥“大圣”二字。

元人《三教源流搜神大全》卷二所载，云僧伽姓何，宋乾符中又谥证圣大师。其余，与《神僧传》、《高僧传》所载略同。

有“求风者得风，求子者得子”的灵异，僧伽自然在民间有很大的影响。不仅村民百姓信僧伽，甚至连有学问的士大夫也信。宋人袁文《瓮牖闲评》卷七云：“黄太史过泗州，礼僧伽之塔，作《发愿文》，痛戒酒色肉食。”又云这黄太史生于乙酉，年六十一，贬于宜州而卒。这黄太史，显然就是太名鼎鼎的江西诗派代表作家黄庭坚了。

宋代笔记中，泗州僧伽的灵异故事很多。曾敏行《独醒杂志》卷九云：“泗州浮图下，有僧伽像。徽宋时，改僧为德士，僧皆顶冠。泗州太守亦令以冠加于像上。忽天地晦冥，风雨骤至，冠裂为两，飞坠于门外。举城惊怖，莫知所为。守遽诣拜曰：‘僧伽有神，吾不敢强。’乃止。”其实，或是和尚们利用天气变化，在捣鬼，以与道教对抗。

洪迈《夷坚志》卷三十所载，则似乎更加神奇了。云：“林灵素（宋徽宗的御用道士）主张道教，而废释氏。政和中，诏每州置神霄宫（道宫）。就以道观为之，或改所在名刹，揭立扁榜。泗州用普照寺，正僧伽大圣道场也。黄冠（道士）环睨，大像雄丽严尊，虽已入据室宇，而未敢毁撤。乃出帛募人先登。有赵氏不肖子，本以宦族，漂泊失所，来为宫众服役。利于激情，奋臂持斧，首击像身。余辈噪而从之。百尺华装，顷刻靡碎。观者嗟怆掩立。不旬日，赵子两手溃烂，浸淫至臂。迨于全体肌肉解剥，若被剝剔者。呼叫不绝，阅百日乃死”。道教虽然在王权的帮助下，暂时占了佛教的上风，但是，道士们还是对佛家神灵心存畏惧，怀疑本家的太上老君等大神，是否敌得过僧伽这位“泗州菩萨”，能有效地保护他们的安全，因此，他们也不敢轻举妄动。赵氏子肌肉溃烂，实是沾上了僧伽像上的病毒。其像数百年，像上积聚灰尘处，有厉害的病毒，也是完全可能的。和尚们为了保护此像，更是为了保护佛教在民间信仰中的地位，与道教争胜，暗中有在僧伽像上涂些毒药，也说不定。

僧伽信仰，盛于泗洲（亦即临淮），但别的地方，民间也有信仰僧伽之俗。苏轼《东坡志林》卷二云：“余在惠州，忽被命责儋耳（惠州）。太守方子容，自携告身来，且吊余曰：‘此固前定，可无恨。吾妻沈素事僧伽谨甚。一夕，梦和尚告别，沈问所往，答云：‘当与苏子瞻同行，后七十二日，当有命。’今适七十二日矣，岂非前定乎？’余以为事之前定者，不待梦而知。然余何人，而和尚辱与同行，得非夙世有少缘契乎？”方子容所云，当是安慰苏轼之语，其

妻未必实有其梦。但由此可见，僧伽也被人供在家里奉事，且被带到广东惠州。

又《夷坚支志》乙卷一《马军将田俊》云，临安某军需衙门常闹鬼，遂废为马院。某夜，田俊宿其间，被一鬼摄至西湖畔某池边。鬼以池水洗田俊，若欲食之。俄一老者，白袍方帽，杖策而来，斥鬼曰：“汝阴下小鬼，辄欲恣食生人，岂不累我！”便和鬼斗将起来。老者力不能胜，堪堪打个平手。复见一长僧至，持锡杖击鬼，鬼方逃走。田俊未及致谢，老者长僧，俱已不见。这故事传开后，人们认为，那长僧一定是僧伽。于是，就在那闹鬼的宅院建塔奉事。至于那老者，显然就是当地的土地神了。其实，哪里有什么恶鬼、土地、僧伽，说不定是田俊患了梦游症，梦中出去走了一遭！

又同书丁卷《王七六僧伽》云，衢州市伶赵十三，谋财害命，杀了丽水商人王七六。赵将王的尸体和一些易被人识破的遗物，装入一大筐，想趁夜间无人，扛出弃诸深渊。不料，才出门，见前有数僧，怕僧看出，只好回屋。良久再出，遇僧如初。如此五六次，天色已明。赵出弃尸，被人发现。王的遗物中，有一张僧伽像，上有“处州丽水县奉佛弟子王某舍钱画”字样，案情大白。原来，这王七六奉事僧伽甚谨，虽出行，亦以画像自随，旦暮香火瞻敬。人们遂以为赵十三见到的那些僧人，就是僧伽所化。可是，僧伽既然有灵，怎么救不了王七六一命呢？

又《夷坚三志》壬卷三记载，僧伽还有保佑人科场得意的神通。这当然是读书人最为神往的事。云：“建昌大寺曰景德，在廛市中，有塔极壮耸。中置泗洲僧伽像，甚著

灵响。张彦文尚书与其子元普初预乡荐，皆祷之，同得签曰吉，遂登第。”然又云：“去郭八十里，一村氓忽持万钱踵寺门，欲修塔屋及僧伽身上衣。僧问何为起此意，曰‘近承贵寺命道者张公相访，具言屋摧敝，仍雨漏，损大圣臂膊。故愿结缘。’僧相顾惊愕，云元不曾遣人去。徐思之，相传塔基乃张公所施，岂非犹主土地之职乎？方相率观圣像，其臂果因雨渍伤。盖幡幢蔽翳，而外间但朝夕瞻仰焚香，不及见也。”这当是寺僧们故耸听闻，而导演的活剧。僧伽能呼风唤雨，却不能使自己免于雨水渍伤，实在令人奇怪。

福建省城福州等地的僧伽信仰亦甚盛，僧伽深入到了街巷。这与泗州的僧伽，高高在上地身居寺中显灵，又是不同。周亮工《闽小记》卷三云：“福州城内外，凡巷口皆筑小屋，祀泗洲菩萨。人皆未晓其义。或有一二处求箸祈签，往往灵验。”又施鸿保《闽杂记》卷五云：“福省城中街巷间，多供泗州文佛，或作小龕，或凿壁为龕。有供像者，有供牌位者，亦有但凿四字壁上以奉者，犹吾乡（浙江）之奉观音大士也。”这与泗州本地的僧伽，高高在上地身居寺中接受人们的礼拜，又自不同。

僧伽不过是一个西域和尚，他之成为佛教中的重要神灵，成为“菩萨”，乃至“佛”，都是我国的佛教徒所造成的，因此，他是我国佛教中特有的神灵，其他国家和地区的佛教中，根本就没有他的位置。

就民间的佛教信仰来看，观音归观音，僧伽归僧伽，二者没有什么特殊的联系。万回僧伽乃观音化身之说，对后世没有发生什么影响。其实，说穿，万回说僧伽是观音的化身，还不是为了抬高自己！

万回·和合

和合二仙，是人们所熟知的。要说和合，就得从万回说起。

万回是唐代武则天时至唐玄宗登帝位前夕的一名僧人。有关他的记载，唐人笔记中即有之。

据说万回年二十余，尚痴呆不语。其兄在辽阳服役，久绝音问，或传已死，家中甚至为他作祭。万回突然一反常态，神志清醒，卷起面饼，带上菜肴，大声说道：“哥哥尚在，我去给他送吃的。”说完，出门如飞，马驰不及。日暮而返。带回来的哥哥给父母的信，封口还没有干呢。计万里一日而回，故号万回。

武则天时，酷吏横行，务为罗织诬陷，置人于死地。许多达官贵人，朝不虑夕，惶惶不可终日，生怕什么时候祸从天降，杀身灭族。博陵王崔玄晖，位望极隆。其母担心儿树大招风，成为酷吏打击的目标，便对玄晖道：“当世万回和尚，是前代宝志那样的神僧，你可把他迎来。从他的言行举止，可以预卜我家命运的吉凶。”玄晖依言把万回请来。崔母垂泪向万回作礼，并施银匙箸一双。万回忽奔下门前台阶，将银匙箸掷于堂屋上，掉头就走。崔家上下大惊，以为不祥。次日，崔家人上屋取被万回扔上去的银匙箸，发现匙箸正好压在一本书上。屋上怎会有书呢？取下

一看，原来是本讖纬书。讖纬书是一种迷信书，预言政局变化。家藏讖纬书，就被看作是借迷信造谣惑众，扰乱人心，图谋不轨，也就够得上灭族的罪行。当时的酷吏，想要叫某个大臣灭族，就先令人秘密把讖纬书放到那大臣家的隐秘之处，然后告密：某大臣有图谋不轨的迹象。朝廷即命这告密的酷吏前去抄这大臣的家，搜查证据。讖纬书就是这酷吏派人去藏在这大臣家的，他带人去搜查，自然就毫不费力，一索即得。这大臣见自己的家中竟然抄出讖纬书，虽心知遭到暗算，但又如何洗刷得清？一件灭族的冤案，就此很容易地定了。这时崔家发现屋上竟被人放了讖纬书，自然吃惊不小，知道酷吏已在暗算他们，便立即把讖纬书烧了，不敢声张。几天之后，果然有酷吏带了一帮人，来抄崔家，搜查玄晖图谋不轨的证据。他们要找的，正是屋上的那本讖纬书，不过，当然已无法找到了。没有证据，自然不容易定一个大官“图谋不轨”的灭族之罪，崔玄晖所受的冤枉，旋得昭雪。要是没有万回，崔家恐怕很难逃脱灭族之祸（见段成式《酉阳杂俎》前集卷三）。

唐中宗尝梦白日乌飞，蝙蝠数十，逐而堕地。醒来以后，不知是凶是吉。即把万回召来，命占此梦。万回道：“大家即是上天时。”次日，中宗就死了。“大家”，是皇帝的别称。“上天”，当然是死的婉称了（同上卷一）。

郑蕴武《开天传信录》言万回为闽乡人，所载其万里探兄一日回事，与《酉阳杂俎》略同。又云，唐玄宗李隆基没当皇帝时，常要到街市上来走走。有时，万回会在热闹之处胡乱叫喊：“天子来！”“圣人来！”他在哪里叫喊，不出一二天，李隆基定会到那里去。又李隆基的妹妹安乐公

主，依附当时掌权的韦太后，炙手可热，八面威风，人人害怕。万回望见其车骑，就会唾口沫，叫道：“血腥不可近。”果然，没有多久，安乐公主、韦后，就都灭亡了。李隆基知道万回乃非常之人，就派两个宫人，早晚奉侍他。并特命集贤院挂他的画像。李隆基其实是串通了万回，演这一出出的戏，想利用万回在当时的影响，为他当皇帝的政治目的服务。他对万回的恩宠礼遇，乃是一种报答。

韦述《两京新记》云万回俗姓张氏，仪形魁伟，善于饮啖。又将他与玄奘联系了起来。说是玄奘师到西天取经，见那里佛龕柱上有文字道：“菩萨万回，谪向闽乡地教化。”玄奘回到东土大唐，赶往闽乡县，打听万回师的下落。县令把万回找来，玄奘以敬老师的礼节拜见了，并送给他三个瓶钵。后来，武则天知道了万回的神通，便把他召入内廷，预言事情，多所应验。景龙中，万回时出没于京师，士庶贵贱，竞来礼拜。万回披锦袍，或笑骂，或击鼓，所言奇中。

唐中宗神龙二年，赐号万回为“法灵公”（高承《事物纪原》卷七）。

宋代，释道原《景德传灯录》又言万回九岁能语。无尽居士张商英《护法论》又言其生于唐贞观六年五月五日。元人《三教源流搜神大全》卷二，又云“咸亨四年，高宗召至内，武后赐锦袍玉带。时有扶风僧蒙愿者，甚多灵迹，先在内，每曰：‘回来回来。’及公至，又曰替到当去。旬日而卒。景云二年十二月八日，师卒于长安，寿八十。时异香氤氲举体。宋时特赠司徒虢国公。丧事官给。五年正月十五日，窆于京师香积寺。”

宋代，万回已被祀为和合之神了。田汝成《西湖游览志余》卷二十三云：“宋时，杭（州）城以腊日祀万回哥哥。其像蓬头笑面，身着绿衣，左手擎鼓，右手执棒。云和合之神。祀之，人在万里外，可使回家，故曰万回。”这风俗，明显本于万回万里探兄的故事。腊日离年底已近，年节是家人团聚、欢乐和美度岁之节，故祀万回，希望在远方的亲人，在万回保佑下，虽在万里之外，也能一日回家，与家人共度佳节。故云万回“和合之神”，乃使家人和合之神也。又，腊日即十二月初八，正是《三教源流搜神大全》所载万回去世之日。至于“左手擎鼓，右手持棒”，则取像于《两京新记》所云“士庶贵贱，竞来礼拜。万回披锦袍，或笑骂，或击鼓”的记载，因为那是万回最风光的时候，最风光的形象。不过，“蓬头笑面”，到底不脱早年“痴愚”的痕迹。

到了元代，万回之祀，尤普遍且虔诚。元无名氏《湖海新闻夷坚续志后集》卷三云：“万回哥哥，蓬头，面带笑容，左手擎鼓，右手执棒。杭州市肆买卖及居民之家无不奉祀，一饭必祭。云是和合神，奉祀之，可以使人在万里之外，亦能回来。买卖经营祷之，无不应验，故名万回。龙兴铁柱观侧、武当山观内，亦奉祀之。”杭州市肆和居民之家无不奉祀万回，总不见得他们家家都有亲人远出。既然如此，为什么他们家家都要祭祀万回，且如此虔诚呢？原来，万回因能保佑远出之人回家团聚，而成和合之神。他既成和合之神，其职能神通，就并不以保佑远出之人回家团聚为限，而是以保佑人家和美好和合为务了。和美好合，家家向往，故无不虔诚祭祀之。和气生财，故市肆买卖经

营之人，也要祷之以求发财。道观也求全观上下，和美好合，因此，他们并不嫌万回是和尚，跟道士不是一家，只当他是保佑人们和美好合的神灵，加以奉祀。

后人将和合之神一分为二，一名和，一名合。这大约是一人无所谓和合不和合，二人方能示和合之故吧。这样，和合成了二神，便不能以万回一人当之了。人们遂以寒山、拾得当之。寒山、拾得，都是唐初的著名诗僧。二人齐名而交情很好，正应“和合”之义。清雍正十一年，皇帝封天台寒山大士为和圣，拾得大士为合圣。有了皇帝的封号，寒山、拾得取代万回为和合之神，也就名正言顺、正统合法了。

民间寒山拾得和合之像甚多。大抵一张画上（这也是以示“和合”，如果画在两张纸上，就不“和合”了），寒山、拾得二人，衣着不整，蓬头憨笑，无忧无虑，一团福气、和气。这其实仍是本于万回早年的“痴愚”之态。又一持荷花，一捧圆盒，乃以“荷”谐“和”，以“盒”谐“合”。

据说寒山、拾得，乃普贤、文殊二菩萨的化身。宋陈耆卿《赤城志》卷三十五云：“唐丰干、寒山、拾得，号国清三隐。丰干者貌尤寝，被发布裘，或时唱歌。人问之，第云，‘随我骑虎入松门’。三人每邂逅，则长吟大笑，人莫测也。有诗偈三百题松石间，如云：‘日日日东升，日日日西没。不知千古万古人，送向青山成底物？’人竞传之。贞观中，闻丘守尝问丰干，天台有何贤圣。答云：‘见之不识，识之不见。欲见而识，不得取相。国清有寒山拾得，状类疯狂。歌笑不常，盖普贤、文殊后身也。公至宜谒之。’至

则二人方据火谈笑。闾邱遽作礼。二人云，‘丰干饶舌耶？’遂握手出门而去。其后寒山隐寒石山，拾得隐祥云寺。”普贤、文殊，是常侍释迦佛左右的二位菩萨，在佛教信仰中，地位较高。以他们的后身寒山、拾得为和合神，和合神的来头，自然更大了。

民间和合之祭，早已废止。一般只是张挂其像，以示、以祝和美好合。婚礼上，尤常张挂，以增喜庆气氛，并祝新婚夫妇“琴瑟和谐”，“百年好合”。

吴地又有所谓“开盘笑”之说。王有光《吴下谚联》卷一云，吴下婚礼，聘时装潢和合二仙入盘，主人启盒，瞥见欢天喜地，谚称“开盘笑”。此乃是对两家联姻、对新婚夫妇的祝贺。

清人姚东升《释神》卷六云：“广东有和合洞。无锡有和合祠。神姓卢，本兄弟二人。”则有些地方，又以其地传说实和合神，或为实和合之神而创为故事，以给神找一出处。

神名详目

天 帝(刘翁 张坚 曹明帝)

雷 神(雷师 丰隆 雷公 雷声普化天尊 律令大神邓
元帅 银牙耀目辛天君 飞捷报应张使者 左伐
魔使苟元帅 右伐魔使毕元帅 火犀雷府朱天君
纠伐灵官王天君 黑虎大神刘元帅 魁神灵官马
元帅 朗灵上将关元帅 魁神灵官马元帅 朗灵
上将关元帅 雷公江使者赫冲 电母秀使者文英
九天雷祖大帝 庞元帅 刘天君 葛天君 石元
帅 吕元帅 谢仙 袁千里 闻仲 邓天君忠
张天君节 庞天君洪 苟天君章 秦天君完 董
天君金 李天君德 柏天君礼 姚天君宾 黄天
君庚 吉天君立 半天君环 陶天君荣 刘天君
甫 比天君环 赵天君江 袁天君角 孙天君良
王天君变 张天君绍 金天君素 余天君庆 金
光圣母 蒿芝仙 陈文玉)

电 神(电父 电母 秀天君 秀文英)

北 斗(黄帝 周武王 君时 伯大万 陈奉常)

斗 姆(紫光夫人)

文 昌(张亚子 元膺 张仲弓 张亚 陈谡 文翁 文君)

旱 神(魃 扫晴娘)

雨 神(雨师 毕星 玄冥 萍翳 赤松子 商羊 李靖
冯修 陈华夫 陈天君)

风 神(风伯 风师 箕星 飞廉 吒 巽二 风姨 方
天道彰 方天君 孟婆 颶母 封姨 石尤)

后 土(句龙 后土娘娘)

社神与稷神(土地神 五谷神 句龙 柱 羿 尧皇 大
禹 西施 萧何 曹参 云台二十八将 蒋
子龙 祢衡 沈约 张旭 韩愈 薛稷 鲜
于侁 岳飞 杨文昌 黄兴父 某富翁 王
传)

皮场神(张森 席旦 神农)

五岳神

中 岳(惲善 角谱生 寿逸群 石玄 张孝基)

东 岳(天帝之孙 天帝外公 刘翁 金虹氏 孙点 涂
楷 石倪 雷度 王仲孺 黄飞虎 包拯 岳
飞)

泰山三郎(附泰山诸子)

温元帅(温琼)

南 岳(丹灵峙 朱丹 烂洋光 崇草 崇黑虎 伯益
茹璿)

西 岳(三郎 浩郁狩 邹尚 浩元仓 善壑 姜壑 蒋
雄 皋陶 李撼)

北 岳(登僧 莫惠 伏通萌 晨崕 崔英)

山 神(虎)

海 神

东海之神(禹饒 冯修青[夫人朱隐娥] 阿明 句芒)

南海之神(不廷胡余 祝赤[夫人翳逸寥] 巨乘 祝融)

北海之神(禹京 禹强 是禹帐里 [夫人结连翘] 玄冥)

西海之神(勾大丘百[夫人灵素简] 祝良 蓐收)

巨鱼海神

丑形海神

优波将军(路博德 马援)

天妃(林愿女 蔡姓女 林灵素女)

尚书(陈文龙)

棼公(卜偃)

盐池神

河 神(河伯 冯夷 公子 冯夷君 吕公子 王尊 陈平 谢绪 黄守才 朱之锡 和珅 秉毓美 段明光)

江 神(屈原 奇相[震蒙氏女] 伍子胥 曹娥 大姑 小姑 婆婆神 娑婆神 鄱阳水神 婆官 都官 岱石王 张夏 陆圭 三女 十二潮神 孚佑王 萧公 晏公 裴曰修)

淮 神(无支祁 裴说)

济 神(伍子胥)

城 隍(桓彝 庞玉 屈坦 纪信 周苛 英布 范增 萧何 姚弋仲 焦明 应智项 游茂洪 白季康 卢某 陈长官 茹侯 钱修待重 李异 苏斌 范旺 春中君 周新 丁绍周 汤斌 陈宏谋 吴坛继 顾光旭 陈鹤 钱桂芳 蒋果 陆陇其 浦湘 秦裕伯 蔡骏甫)

灶 社(黎 吴回 炎帝 先炊 蟪蛄 张单 卿忌 种
火老母 五方灶君)

门 神(神荼 郁垒 秦琼 尉迟恭 魏征 温峤 岳飞
孙臆 庞涓 赵云 燃灯道人 赵公明)

钟 馗

井 神(吹箫女子 螺女 井泉童子 郭巫)

机 神(张衡 褚河南 伯余)

二郎神(李冰次子 赵昱 杨二郎)

项 羽

张大帝(张渤)

关 帝

五 圣(五显 五通)

仓 颉

财 神(赵公明)

药 王(扁鹊 孙思邈 药王菩萨 韦古 韦道古 韦善
俊 韦慈藏 木皂隶)

痘 神(余化龙及其五子 张健 峨眉山人 柳夫人 珠
妈 痘疹娘娘)

瘟 神(张元伯 刘元达 赵公时 钟士贵 史文业 温
元帅)

虫神和驱虫神(虫王 鸢 猛将神 刘铸 刘锐(1)

刘锐(2) 刘轸 刘宰 刘承忠 幼儿猛将

百虫将军伊益)

让 皇(虞中 太伯 杨溥)

田相公(雷海青)

老 郎(李隆基 后唐庄宗 耿光 老童)

生育神(韩愈 韦应物 张仙 金花夫人)

狱神(皋陶 萧何 曹参 胡仙 亚馐)

衙神(萧何 曹参)

饼肆神(汉宣帝)

屠夫神(樊哙)

船神(孟公 孟母)

盐神

炭神

白眉神

弥勒佛(布袋和尚)

观音菩萨(不眴 宝意 妙善 妙音)

罗汉(四大罗汉 十六罗汉 十八罗汉 五百罗汉 八百罗汉)

阎王(双王 毗沙国王 海悟禅师 韩擒虎 杜黄裳

包拯 范仲淹 寇准 蔡襄 林衡 王十六郎

赵用贤 王士禄 秦广王蒋 楚江王历 宋帝王

余 五官王吕 阎罗王天子包 卞城王毕 泰山

王董 都市王黄 平等王陆 轮转王薛 地藏菩

萨 秦广王 楚江王 宋帝廉王 五官黄王

阎罗王 变成石王 泰山王 平等王 都

市薛王 转轮王 酆都鬼王)

僧加

和合(万回 寒山 拾得 普贤 文殊 卢氏兄弟)

编 后 记

数年前，有缘赴川，寻暇往都江堰，适逢李冰父子忌日。参拜者如织，山阴道上，摩肩接踵，神位台前，祭奠香火不绝。为一睹奇观，与友涉水踏堰而至江心岛，隔岸观望，香烟袅袅，屏气细闻，钟声隐约，叹堰之构思精巧，福泽千年后人；感谓人神之合，实缘由深不可测，为民造福者，神也。

未曾想今又有缘见赵君之作，道尽中国百神源流，上自天王地君，下至三教九流之神，无不一一收入笔端。中国之大，历史之久，素为多神崇拜，而外教渐入，又增诸多神位。数千年来，尊者日众，礼拜日勤，祭祀以求平安，跪拜以求遂愿，求权、求钱、求福、求寿、求子……神位日多，所求日多。遂愿者祭拜愈勤，未遂者怨心不诚，祭拜亦愈勤。周而复始，无尽矣。时至今日，拜者亦众。

此书读罢，神之源流尽览，孰神孰人，一窥究竟，知其流，究其源，何神之有？神乃

心生，心不静，求之多，人亦神；奉之尊，以遂所求，无求而尊神者，未见矣。

人之所愿未尽，神位亦存，存之长久，在人哉。

是为记。

1993年仲春

于海口佳苑