

程民生/著

——中国人与中国祠神文化

神人

同居的世界

河南人民出版社

序

自古以来，中国就是一个多神崇拜的国家，祠神文化源远流长。它不仅对古代中国的政治、经济、文化发生过深刻的影响；而且积淀成为民族心态的重要组成部分，在近代乃至现代中国社会生活的各个方面，仍起着积极的和消极的双重作用。研究中国文化，就不能不研究祠神文化。遗憾的是，在前辈学者和当代学人所写的中国文化史专论中，却很少涉及。

四年以前，民生同志曾写《神权与宋代社会》一文。这篇文章，勾勒了中国祠神文化的概貌，分析了神祠对宋代政治的深刻影响。我看了以后，深感此文不仅提出了宋史研究的新问题，而且触及了中国文化史研究中一个极为重要而尚未被人重视的新领域。我就建议他深入进去，系统钻研，写出一部探讨中国祠神文化的专著。他听从我的建议，在攻读宋史博士研究生的同时，仍继续对中国祠神文化的研究。其结果，就是这部《神人同居的世界》。

我怀着极大的兴趣读了这本书。它在我面前展现了一个既熟悉又不熟悉的世界。说熟悉，是因为书中所说的天神、灶神等，对我来说，并不陌生；说不熟悉，是我对这些神祇的底细，不甚了了，对它所在中国社会生活中所发生的深远

影响，更缺乏透彻的理解。读了这本书，使我对原来比较熟悉的，更熟悉了；对原来不甚了了的，也较为熟悉了。我深感它的最突出的优点是以理性剖析神性，对中国祠神文化作深刻的反思。它既描绘了一个光怪陆离的祠神世界；又透辟地分析了这个祠神世界所以产生的社会历史根源以及它对中国社会历史的巨大反作用；并论述了研究祠神文化的现实意义。这些都是前人未曾深入探讨过的。因而，这本书是一部具有开创性贡献的专著。它不仅开拓了中国祠神文化的研究，而且大大丰富了中国文化史研究的内容。

这本书有一个基本思想：儒、佛、道三家不足以概括中国传统文化；祠神文化与儒、佛、道三家互相汲取，共同组成了中国传统文化的主体；而祠神文化在社会生活各个领域的影响，则远非以上三家所能比拟的。对这一基本思想，我深有同感。这可以从我童年时期的一些经历和现实生活中的一些现象，得到印证。

我原籍河南襄城。解放以前，这是一个偏僻的内地小县。1923年，我出生在这个县城里的一个有一定文化素养的家庭。当时一家之主是我的曾祖母，实际管事的是我的祖父。儒家思想对这个家庭的影响，自不消说；佛、道的影响则微乎其微，而祠神文化的影响，却比儒家更为浓重。当我六、七岁刚刚懂事的时候，就记得在我曾祖母所住堂屋（北屋主房叫“堂屋”）的正中间，除了供奉祖先牌位外，还供奉着“天地三界十方万灵真宰”。这是一张用大红纸墨笔楷书的神位，贴在后墙的中央。这短短十个字，把一切神灵包罗无

遗，是典型的多神崇拜。有趣的是，在这张总神位外，还有三尊神灵受到特别供奉，这就是灶神、财神、土地神。灶神供奉在厨房，财神供奉在我祖父所居西屋的外间，土地神供奉在院内用砖石砌成的神龛里。这三尊神，反映了这个家庭，实际上也反映了当时社会上的普遍愿望和心态：平安、发财。更有趣的是，我二曾祖父与我家同住一院，他却另有一个神龛供奉他家的土地神。这说明，作为一家一户的保护神，土地神是不能共同供奉的。

每年腊月二十三日晚上，我家要举行隆重的祭灶和安神仪式。祭灶是祭灶王爷，安神是迎接祖先和各界神灵。这些仪式，必须由我祖父主持，别人不能代替。仪式举行以后，表明年节已经开始，再不允许说不吉祥的话。又怕小孩子胡言乱语，就用红纸写许多“童言无忌”的字条，贴在室内室外。从腊月二十四日起，到正月十九日，整个春节期内，每天晨、午、晚要三次向祖先和神灵烧香上供。这本来也是我祖父的职责。但他事情太忙，不能亲躬，而我大伯又远在德国；於是我大伯的长子，也就是这个家庭的长子长孙，便成为我祖父的合法代表，每天三次出现在神位前。他虽然只是一个十二、三岁的孩子，但以我二祖父之尊，也不能取代他的位置。这说明“祭祀”在这个家庭的重要性，也说明宗法制度在这个家庭的严肃性。

星移斗转，六十多年过去了，中国大地发生了天翻覆地的变化。但时至今日，在襄城农村，灶王仍是各家农户的“灶上客”；土地神仍在不少农户家受到供奉；管理一方的山

神、土地虽不如解放前之多，但仍零散存在，香火未断；每年春节祭祀祖先神灵的礼仪，仍是那么隆重虔诚；等等。这些情景，与迅速前进的社会主义步伐是多么不适应啊！但是，又有什么办法呢？这是几千年来祠神文化所形成的民族信仰和民族心态，不可能立即在人民的生活和思想中消失。在建设具有中国特色的社会主义的今天，怎样对待这份历史遗留，是一个严肃的政治问题和理论问题。在这样的时刻，有这样一本以理性剖析神性，对中国祠神文化进行深刻反思的专著出版，不是一件很有意义的事吗？

这部书蒐集了极为丰富翔实的史料。征引所及，除正史之外，还有大量的文集、笔记、杂记，由此可以概见作者深厚的功力。至於本书的文字，更是流畅生动。学术性、知识性、可读性三者具备。这是本书又一个突出的优点。

由於我和本书的撰写有这么一段因缘，所以，在本书即将出版之际，民生同志要我写几句话。我就把自己的一些读后感，写为上文，奉献给就要读到这本书的广大读者。籍此机会，再向民生同志提出一个建议。本书可说是横向的中国祠神文化的综论，而非纵向的中国祠神文化史。在本书《开篇的话》中，民生同志对后者已提出一个轮廓。希望在不久的将来，能有一部中国祠神文化史与广大读者见面。

姚瀛艇

1991年7月31日，大梁城内铁塔一街一号，

三号楼三单元一号南窗之下

目 录

开篇的话.....	(1)
第一章 祠神世界揭秘.....	(5)
上篇：神网之经.....	(6)
星光幽幽的天神.....	(6)
农业国家的象征：社稷	(15)
万水千山总是神	(21)
精神的甲壳：城隍庙	(27)
地保之神：土地	(32)
污浊卑劣的灶神	(36)
下篇：神网之纬	(40)
起点和终点：祖庙	(40)
凡人登上帝神座	(49)
中华奇观：理想的龙神	(58)
道德典范：忠义贤哲祠	(65)
敬业的支柱：行业神	(69)
邪恶之花：淫祠	(73)

第二章 神圣的荒诞	(82)
喜剧小品：造神的荒诞	(82)
漫画：神像的荒诞	(87)
南辕北辙：敬神的荒诞	(90)
第三章 神祠与政治	(94)
上篇：龙头权杖——皇权与神权	(94)
敬神：帝王的天职	(94)
怕神：帝王恐惧症	(101)
驭神：帝王的权术	(105)
泥马渡康王	(112)
中篇：兽纽官印——官吏与神权	(114)
握手相欢，携手合作	(114)
乌纱帽里的紧箍咒	(120)
失职之神遭官诛	(124)
下篇：人对神的管理	(127)
神圣家族的管家	(127)
城狐社鼠：民间巫祝	(133)
统治集团的神祠政策	(138)
第四章 神祠与经济	(149)
敬神对经济的指导	(149)
敬神对生产的损害	(159)
敬神对财富的消耗	(163)
敬神对衣食的影响	(172)

第五章	神祠在社会其它方面的作用	(180)
	神祠与军事	(181)
	神祠与农民起义	(188)
	神祠与医学	(193)
	神祠与文字、诗	(199)
	神祠与乐舞戏曲	(213)
	神祠与节庆	(220)
	神祠与年号、地名	(228)
第六章	祠神文化的生态地理	(233)
	神祠的地域分布	(233)
	地方特色与信仰圈	(241)
第七章	祠神文化与儒道佛三家文化	(247)
	派生与变异: 神祠与儒家	(247)
	孕育与吞食: 神祠与道教	(255)
	假借与消溶: 神祠与佛教	(260)
	祠神文化的地位和特点	(265)
第八章	结束的反思	(275)
	祠神文化哲学之思考	(275)
	祠神文化病态之思考	(279)
	祠神文化现实之思考	(281)
后 记		(287)
附 录	清光绪《临漳县志》卷之首《县城图》	

开 篇 的 话

神州中国——这无奇不有的神秘国度，无所不生的古老土地！

放眼回顾中国文化广袤而肥沃的田野，我们看到，那里喧闹着红花金穗，蔓延着野草乱丛。谁说后者没有价值？至少，它使文化的原野更浓郁、更深邃。

祠神文化，就是这种生长在中国历史上的野草乱丛。它以非常旺盛的生命力，充斥了神州大地，成为传统文化的基本植被。

旧中国是多神的国度。看，这些肥头大耳的，是以释迦牟尼为首的佛教众神圣，它们是侨居之神；看，那些眉清目秀的，是以元始天尊、玉皇大帝为首的道教诸神仙，它们是土著之神；此外，人们还信奉着形形色色、大大小小的千千万万的神祇：它们各有自己的职权和辖区，都有自己的宫殿，有的叫坛、祠、庙，有的叫堂、馆、宫，有的只是神龛、牌位。古人将它们区别于佛教的寺院、道教的宫观，一般通称之为“祠庙”或“神祠”、“丛祠”。本书概称之为“神祠”，而把所祠之神灵称之为“祠神”。

这种特殊的文化现象，我们叫作“祠神文化”。除了佛教寺院、道教宫观、儒家文庙以及伊斯兰教清真寺、天主教堂以外的、以祭祀鬼神为中心的政治、社会制度和风俗，就是祠神文化。

除去了佛道等内容，表面上看似乎除去了宗教信仰的主体，所剩无几了，实际上只是剥去了包皮，露出了信仰的本体。

祠神文化来源于远古先民的自然崇拜、灵魂崇拜和图腾崇拜，也就是说，来源于万物有灵论。

在原始洪荒时代，渺小的人类不过是大自然的附属品。他们以为，凡是不受人的身体直接控制，不受人的意志支配的万事万物，都是受某种神灵的操纵。便用幼稚的想象力，编织了美丽奇妙的神话，在精神上与大自然沟通，企图理解它。

当人们不能理解、不能征服自然现象和自然物时，产生的是恐惧和神秘感，形成敬畏膜拜心理；当人们部分地理解和征服自然时，则更感到惊奇，认为有什么力量在支持他们，形成感恩心理；当人们不能满足自己的需求，而又迫切希望得到满足时，便祈祷乞求。表达这些心理的方式，就是祭祀。

像巴颜喀拉山的溪水一样，最初的祠神文化还是单纯的涓涓细流。而随着社会的发展，各种东西汇入，渐渐形成了浩大浑浊的黄河，排浪滔天，以致泛滥成灾！

在对传统文化反思的热潮中，学者们的目光不断扫描着

鬼神文化。对鬼神文化的研究成为学术研究的热点之一。在鬼神的起源、体系等方面，已经有一些研究成果问世。鬼神无疑是迷信，但绝不能因此而忽略或否认其重要性。须知，在迷信时代，迷信的作用相当之大，认识不到这一点，本身又是一种迷信。鬼神的社会地位和作用如何呢？与人的关系如何呢？这都需要进一步探讨。

我们所研究的祠神文化，与鬼神文化不尽相同。

先有鬼神观念，然后有崇拜意识；有了崇拜意识，于是有了祭祀仪式；有了祭祀仪式，便产生出神祠。

鬼神是存在于头脑中的概念，是精神创造的次品；神祠是存在于社会的实体，是物质创造的精品；万物有灵，但并不是所有的神灵都有幸被祭祀或立祠的。

神祠，通过对一些没有生命的自然物质进行艺术加工、宗教塑造，注入了高于生命的灵性，使之与人的心灵结下血肉因缘；通过坛祀、祠祀、像祀、牌位祀，自有以感于无，自实以通于虚，使虚无飘渺的鬼神由虚变实，由抽象变具体，由精神变物质。一句话，神祠把鬼神观念坐实了！

就这样，人们对鬼神由感性认识到理性认识，由理论认识到实践参与，将鬼神从空中接到地面，请进室内，用血肉谷果供奉。下凡后饱食人间烟火的鬼神，变得世俗了，成为半神半人；人也变得疯疯颠颠，疑神疑鬼，“人牵着不走，鬼赶着乱跑”。人神同居，于是人神混杂，中国社会在其初期，就显现出神秘的复杂。

可以说，神祠是人神结合的产物，是传统文化的源头和

奥秘所在。

鬼神的灵光，由神祠变成了社会的权力魔杖。这就是统治旧中国的四大权力——皇权、神权、族权、夫权——中的重要组成部分，并与皇权、族权、夫权密切结合，成为统治意识形态的基本势力。

无所不在的鬼神，聚集在星罗棋布的神祠，像是天罗地网，覆盖了城乡山河，羁绊着士农工商。就历史的悠久、信徒的众多、与社会息息相关以及深入人心等方面看，祠神文化都胜过佛、道等教和儒学文化。

总之，祠神文化既是传统文化和宗教中的重要课题，也是人类学、民俗学、心理学中的重要课题；在人类认识史上，祠神文化的地位也不可低估。

祠神文化最早出现于原始祭坛。以后经历了四个发展高潮：一，国家产生前后，注入大量的政治、社会内容；二，汉代，总结前代的一切信仰，神祠大兴；三，唐宋时期，既完善了以前的祠神，又创造出大批影响深远的祠神，是祠神文化的成熟时代；四，明清时期，是祠神文化的泛滥时代，并在很大程度上与佛寺、道观同流合污，混沌难分了。

现在，让我们带着科学的武器，闯进祠神世界做一番探险考察吧！

第一章

祠神世界揭秘

这是一个庞杂奇异的境界，曲径通幽而幻影憧憧，香烟交错而迷雾重重。如果不首先鸟瞰一番，简直难以涉足其中。

我们先来到南宋末年的临安府（今浙江杭州），定点了解一下古人对祠神的大致划分。在《咸淳临安志》第71至74卷的《祠祀门》中，临安区内的神祠有以下9种：

- 1、土神。如城隍庙、伍子胥庙等。
- 2、山川诸神。主要是龙神庙。
- 3、节义祠。
- 4、仁贤祠。如李泌祠、苏轼祠等。
- 5、寓贤祠。如潘阆祠等。
- 6、古神祠。如大禹庙、萧何庙等。
- 7、土俗诸祠。如金华将军曹杲庙等。
- 8、东京旧祠。如由开封迁来的皮场庙等。
- 9、外郡行祠。如东岳庙行宫等。

分类如此之细，足见诸神祠之冗杂。不过，这尚没有包

括所有的祠神种类，只是列入官方祀典的某一部分。此外，还有以下6种：

1、纯官方的神祠。如祀天坛、祀地坛、宗庙、社稷坛等。

2、当坊土地神祠。

3、民间祖先神祠。

4、遍及家户的灶神、门神神马。

5、各行各业的行业神祠。

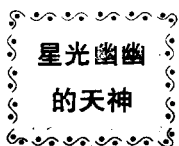
6、种类繁多的淫祠。

如此这般，究竟该如何认识？

从研究的角度划分，祠神的神性可分为自然神、人物神、怪异神；祠神的作用可分为保佑施福者，监督惩戒者、因作恶为人们畏惧而乞求者和表彰纪念者。

祠神世界像笼罩着人类社会的罗网一样，其构成极为复杂。如果要对它们一一点名道来，几乎是不可能的，也不是本书的旨趣所在，而对其荦荦大者做一介绍分析，则是必须的。在此，我们理出两条大致线索，将那些有较明显政治地位高低之分的祠神列为神网之经，其余的列为神网之纬。

上篇：神网之经



冬至。从汉到元的历代朝廷，大致每3年都有一个不寻常的冬至。

京城南门之外，都有一座宏伟堂皇

的坛壝建筑面对青天坦现着。围墙之内，大大小小的台阶层层迭起，覆盖着华贵的地毯，排列着编钟鼓乐。中心是最高点，香烟袅袅，烘托出神圣的气氛。

是为祭天坛：圜丘。也就是明清两代北京的天坛。皇帝就在此亲自主持祭天大礼。

苍天幽蓝，深邃得仿佛能把人吸进去。日月经天，星斗移转，雷电雨雪，与人类息息相关，至高无上的天，是最尊贵的神。中国远古最早的“神”，就是指天神。因此也可以说天神是我国祠神世界的鼻祖和主宰——“万物本乎天”。

天神是何物？它并不是一个具体的形象，而是天体运动和日月星辰的概念性神祇。“元气广大则称昊天，据远视之苍然，则称苍天。人之所尊，莫过于帝，托之于天，故称上帝。”^①天神由许多位神祇共同组成，如昊天上帝、天皇大帝、五方上帝、感生帝等，东汉时，祭天从祀的天神有1,514位，宋代也以690位天神从祀。古代的天文学，在某种意义上讲就是一部天神学，《史记·太史公自序》即曾指出：“文史星历，近乎卜祝之间”。每一星即是一神。如天一一星：“在紫微宫门右星南，天帝之神也，主战斗，知人吉凶者也。”^②无论恒星还是行星，古人认为都是有生命和灵性的。

天神虽多，但真正代表“天”的只有一位主神。这位天神

① 《宋史·礼志二》。

② 《隋书·天文志上》。

之帝，依时代不同有多种名称：神、帝、上帝、皇上帝、太一、皇皇上帝、天皇大帝，唐宋元时代称昊天上帝，明清两代称皇天上帝。皇帝称“天子”，就是这位天神之子。

对人类来说，最高大的莫过于天，而且“民以食为天”，农耕时代又是靠天吃饭，所以，最高规格、最大规模的祀神活动，无过于祀天。

祀天有多种形式。就中世纪言，有以下三种：

一、季节性常祀：孟春祈谷，孟夏大雩，季秋大享明堂。

二、南郊大礼：每3年由皇帝在冬至日亲祀于圜丘。

三、封禅：在泰山（或嵩山）举行的最隆重的祀天大典。筑坛于泰山之顶，以报天之功，叫“封”；于泰山下小山上除土以报地之功，叫“禅”。此礼极其神圣，各朝代并不常举行。据说上古有72位君主曾封禅，秦以来只有秦始皇、汉武帝、东汉光武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗等皇帝举行过。不少帝王也曾憧憬于封禅之功，但未能实现。毕竟，并不是任何一位帝王都有资格、有能力封禅的，稍有天变、灾荒、边事就破坏了必须具备的社会祥和、皇帝圣明这一条件。

可以想见，封禅是何等惊天动地的大事！宋真宗大中祥符元年（1008年）的封禅就是典型事例。据《宋史·真宗纪》载：

正月，有天书下降。皇宫上空出现龙凤形像的紫云。

三月，兖州（今山东兖州、泰安一带）父老1,287人，

诸路贡举人 846 人共同跪拜于皇宫门口，祈请封禅；宰相王旦又率文武百官、少数民族首领、僧道、百姓 24,370 人连上五表，再请封禅。宋真宗谦让不已。以上是舆论准备阶段。

四月，宋真宗下诏“十月有事于泰山”。遣官禀告天地、宗庙、社稷、五岳四渎诸神祠。任命以王旦为首的封禅大礼诸使，做组织准备。

六月，天书再降于泰山。群臣上宋真宗尊号：“崇文广武仪天尊道宝应章感圣明仁孝皇帝”，为其封禅做身份准备。

九月，令有司在封禅准备期间不要上报死刑案件，以免凶气冲吉气。宋真宗开始在崇德殿练习有关礼仪。

从十月一日起，禁止天下屠宰 1 个月；宋真宗素食；从启驾到行礼前，禁止任何音乐。十月四日，浩大的祭祀队伍从开封出发，十日到达泰山；全体随行官员、士兵素食；十四日登上山顶。

山顶早已设置了圜台，供着昊天上帝的神位和配祀的宋太祖、宋太宗神位。摒去侍卫、前导官，祭坛上只有宋真宗一个人，他以为站在了地球的最高处，与天神最亲近。屏息调气，奠献行礼，朗诵玉册文：

嗣天子臣恒，敢昭告于昊天上帝：臣嗣膺景命，昭事上穹。昔太祖揖让开基，太宗忧勤致治，廓清寰宇，混一车书。固抑升中，以延积庆。元符锡祚，众宝效祥，异域咸怀，丰年屡应。虔修封祀，祈福黎元。谨以玉帛、牺牲、粢盛、庶品，备兹禋燎，式荐至诚。皇伯

考太祖皇帝，皇考太宗皇帝配神作主。尚飨！

宋真宗简单汇报了建国历史及祖宗功德，介绍了大好形势，宣布祀天一是为报恩，二是为万民祈福。他顿了顿，又诵读了内容大致相同的玉牒文，然后传旨山下百官祀享五方帝及诸神。又一番仪式后，山下便响起：“万岁！万岁！万万岁！”的传呼，在山谷间隆隆回荡。

次日，又在社首山行禅祭地祇大礼……①

待宋真宗镀过一层神光返回京师时，已是 47 天以后了。

一场兴师动众、劳民伤财的神圣闹剧，从序幕到收场，竟花费了将近一年的时间！

祭天是为了“交于神明”，犹如天神与皇帝的一场认亲或省亲仪式。其根本目的，乃是宣扬君权神授，祈求天神保佑，使天神为政治服务。与其说是崇拜天神，不如说是崇拜皇权。至于标榜祭天是为民祈福，不能说皇帝没有一点这种念头。任何一位帝王都希望天下太平，万民富乐。如此，皇位就更加巩固了。然而，“天若有情天亦老”，祭天当然不会给百姓带来幸福，得到好处的只是把民脂民膏摆上祭坛的皇帝。正是他借花献神、借天欺民，扮演着天人关系的媒介角色。

天神的崇高无限，使帝王们神往不已，因而竭力向其靠拢。具体表现有三：

① 《宋史·礼志七》。

一、以先王配享天神。在可靠的历史记载中，这一做法出现在商代。如武丁卜辞言：“贞，宾于帝；贞，咸不宾于帝。”^①即指先王配享天帝。先王可以升天与天神相伴，自然更加神圣，活着的君主就可得到直接的、更多的保佑。

二、借用帝的称号。夏商时代，天神称作“帝”或者“上帝”。到商代后期，把这一专称同时用于先王。武乙的卜辞称其生父康丁为“帝丁”，帝乙的卜辞称其父文丁为“文武帝”。“从武乙到帝乙，殷王对死了的生父都以帝称。”^②郭沫若也指出：“帝的称号在殷代末年已由天帝兼摄到人王上来了。”^③君主们从天神那里窃取了神圣的光环装扮着自身。

三、垄断天神的祭祀权。天神崇拜是自古以来的普遍意识。天神是万民之神，又是具有统一性的最高之神，若是人人都可以通过祀天而获得灵光，君权就不那么神圣了。元人吴澄说：“祀典莫重于天地，然天尊而地亲，尊者唯一人得祀，亲者人人得祭也。”^④只有最尊贵的君主才能接近最尊贵的神。既然早已确立了天神与君主的父子关系，天神就成为君主之神，祭天活动也就为皇家所垄断。

黎民百姓不准大举祭天。在宋代越州（今浙江绍兴），就曾发生过这么一件意味深长的事。一贯热衷于敬神的越州百姓，曾每年春天敛聚财物，大集僧道、士女，举行祭天大

① 《甲骨文合集》1402。

② 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》，载《历史研究》1959年第9期。

③ 《青铜时代》第5页，科学出版社1957年版。

④ 《吴文正集》卷28。

礼。但到宋仁宗时，官府意识到了问题的严重性，断然下令禁绝。^①

敬神是最主要的礼法，因而也是有等级的。平民百姓举行大规模的祭天活动，侵犯了皇家的专利，有越级祈报、染指最高权力的嫌疑。再细想，就更使统治者毛骨悚然了：如果在祭天之际，有人借天意登高一呼……那还了得！

到了君主专制高度加强的明朝，明令百姓不准祭天，也不准祭地。洪武三年（1370年），朱元璋下诏：

朕思天地造化，能生万物而不言，故命人君代理之。前代不察乎此，听民人祀天地，祈祷无所不至。渎礼僭分，莫大于斯！^②

愤怒的朱元璋显示了自己的蛮横：天地之神的灵光，应由他独占，百姓不能分沾；天地之神的恩惠，应由他这位代理人 and 主祭人转手分派才合理合法！

天神毕竟是深入人心的普天下之神，是人们的精神寄托，在重重压迫之下的百姓，仍希望直接求助于最高神祇，所以在许多朝代普及着对天神的家内供祀。

那位举世闻名的旅行家马可·波罗，在元代初年游历中国时，对祠神发生了浓厚的兴趣，多次提到居民都是“偶像教徒”，并特意记载了如下祀天仪式：

各人置牌位一方于房壁高处，牌上写一名，代表最

① 《宋史·张士逊传附友直传》。

② 《续文献通考·群祀三》。

高天帝，每日焚香礼拜，合手向天，扣齿三次，求天保
安宁。^①

民间祀天，就是这种日常的、小规模의 祈祷礼拜。

在天高皇帝远的地方，祭天活动则放肆得多。如广西南
南的侗族、壮族，历来把天神具体为雷，雷是天神威力无比
的语言，令当地人民极为敬畏。若一棵树、一片草地枯死
了，一个地方遭雷电袭击了，都被说成是天神下降的迹象，
必须祭天以祈祷消灾。雷州（今广东海康）以雷声频繁得
名，祭天更是一大社会活动，专立有“雷庙”，成为广西祭天
的中心。每次大祭，费物之多、耗时之长，是罕见的。祭品
六牲必具，多至百牲；大祭一次需3年才能完成：第1年是
薄祭，第2年稍微丰盛些，第3年是盛祭，“其祭也极谨，虽
同里巷，亦有惧心。一或不祭，而家偶有疾病、官事，则邻
里、亲戚众尤之，以为天神实为之灾！”^②天神（雷）的危
害与祭天所造成的危害相比，简直是微不足道了！祭天无疑
是为了消灾乞福，结果却走向了反面。

在北方的一些地区，民间祀天活动别具一格，轻松而简
便。据清朝光绪年间的《高陵县志》载，大年初一，鸡刚叫
头遍，各家各户就在门前悬一长竿，上挂黄纸钱以祀天，名
叫“接天神”，是一种图吉祥的风俗，倒无伤大雅。

接着我们要探讨另一个有趣的问题。

① 冯承钧译：《马可波罗行记》第416页，中华书局1954年版。

② [宋]周去非：《岭外代答》卷10。

自地观天，首先映入眼帘的是太阳或月亮，这应该是天上的主要神灵了。奇怪的是，我国只是在殷周时代盛行过日神崇拜。《礼记·祭仪》：“郊之祭，大报天而主日，配以月。”朱熹注云：“天无形体，悬象著明，以日为百神之主，配之以月。”以有形的物象为具体代表。但周代之后，日神地位下降，只是被当作天神的众多属神之一兼及祭祀。如唐宋时，京师设有朝日坛、夕月坛，朝日坛仅七尺高，四丈宽。春分祭日时，牺牲也不是太牢——牛，只是羊、猪而已。唐代皇帝“父天而母地，兄日而姊月”，^①也即太阳神和月神仅是天神的子女。《宋史·礼志》中，将朝日、夕月排列在天地、社稷、岳渎、籍田、先蚕等之后。可见日、月神的社会地位与其在天空中的地位极不相称。

这是为什么？

我们说过，天神不是一个具体形象，而是综合各种神灵属性人为创造出来的至高神。既是至高神，必须极其伟大，伟大的没边，让人捉摸不着、神秘无比。任何一颗具体的星球都无法代表这一点。硕大而光明的太阳、月亮，人人都可审视，缺乏神不可测之感；本身变化太多、运动太快，不符合王道巩固、万世不变的要求；太阳有黑子，月亮有斑块，并非完美无缺，多有“食”、“变”、“辉气”等不祥之兆；更何况社会上广泛流传着“后羿射日”、“夸父追日”、“鲁阳舞戈”等对太阳不恭敬乃至仇视的传说呢！

^① 《旧唐书·礼仪志四》。

神道贵静。大神无形。正大光明的太阳在竞争主神中落选了，屈尊于苍茫的幽玄。那不是个崇尚光明的时代！

天父地母。与天神对称的是神州地祇，在祠神文化中地位仅次于天神。在大多数情况下，它既不是社神，也不是后土，在京师的北郊专建有地坛，每年或冬或春大祭一次，有时也常与天神合祭。内容大致与祀天相同，这里就不再多说了。

农业国家的
象征：社稷

每个朝代的皇城里，都有一对大致相同的神圣祭坛。

那是东西两座五尺高、五丈宽的土台，四面和中央土色各异：东面青土，西面白土，南面赤土，北面黑土，中央覆以黄土。祭坛正中间所供奉的神主，则是块五尺高、二尺见方的石头（有的朝代用土主、木主），形状像只埋了一半的钟。

此即社稷坛，正式名称是太社坛、太稷坛。供奉的是社神和稷神。

在唐代，每逢春秋两季的社日，皇帝都要来到坛前，捧着酒爵，跪下，祭奠如仪。太祝官悄悄在神坛之右向西跪下，代替皇帝朗读祝文：“维某年太岁月朔日，嗣天子某敢昭告于太社……”^①

与此同时，全国各地所有的州县长官、副长官、博士都

^① [宋]马端临：《文献通考》卷82。

已致斋3日跪拜在各州县的社稷坛前，依官职大小为序，分3次行献礼。所不同的是，他们面对的社稷坛比皇帝的小了一半，并附设有风伯、雨师、雷师之坛。

社稷之神是文明的产物，伴随国家而出现。中国历史上第一个国家是夏朝，由大禹所创建，社稷随之诞生：“自禹兴而修社祀；后稷稼穡，故有稷祠。”^①统治者出于政治需要设置的这对神祇，有双重意义。

其一，政治意义。社稷是国家政权的标志，“执干戈卫社稷”，即是保卫国家的形象说法。一个政权建立，先置社稷坛；灭人之国，则在其社稷坛上盖一房屋，使之不受风雨霜露、天地之气而丧亡，“社稷已屋”即是亡国的形容。国君有时也称作“社君”。先秦分封制时，君主取该封国方位的社稷坛上之土授于诸侯，使之至国立社，犹如授权。

其二，经济意义。《白虎通义·社稷》指出：“王所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食。土地广博，不可遍敬也；五谷众多，不可一一祭也。故封土立社，示有土也；稷，五谷之长，故立稷而祭之也。”社为土地之神，稷为五谷之神，二者合起来，象征着农业，在农耕时代，社稷神无疑是国家的根本。

社稷包罗丰富，实实在在，比天神更切近社会生活，无论是官方还是民间都普遍敬祀。其共同点是以社神为主，毕竟社为本，稷为末，稷是依土而生的。社坛有“神丘”之称，

^① 《史记·封禅书》。

国君有“社君”之称，即说明了这一情况。这里，我们侧重谈官、民双方祭祀社稷的不同点。

官方社稷之祀的特点是：

一、既有社坛，又有稷坛，共祭合祀。

二、社稷神没有形像化。通常只是以勾龙配社神，以后稷配稷神。有的朝代虽以勾龙为社主、后稷为稷主，但祭坛上仍是一堆土、石，并没有偶像。

三、侧重于政治意义。除了上面已谈到的情况之外，再做补充说明。社坛可以是法场。《尚书·甘誓》所言：“弗用命，戮于社”即是。社坛还是对天神的警告表示畏惧、悔过之地。如《宋史·仁宗纪四》：嘉祐四年（1059年），发生日食，朝廷忙“用牲于社。”如此祀社，成为敬天的一种表示。由此可见，社神在强化政权、调节政策方面起着一定作用。

四、州县官方的社稷呈现名实分离倾向。即随着时代变化，社稷名义地位虽高，实际地位却下降了。清代学者秦蕙田在《五礼通考》中指出：“三代时，封建法行，分茅胙土，首重社稷。即降而卿、大夫，莫不有采地，下有农夫，并有井田，衣租食力，专以土谷为重。故自天子、诸侯而外大夫以下，成群置社，祈焉报焉”。他说明了在实行分封制的夏商周时代，官、民各有实际上或名义上的领地、土地，所以很看重社稷神。但是在变封建制为郡县制后，社会条件变化影响到意识形态变化，地方官只是临时的一方之长，不是土地的占有者，代表一方土地的社稷也就不那么重要了。

宋代永嘉县（今浙江温州）令胡衍，从另一角度指出了更深刻的变化原因：“古民人社稷常并称，有其实也；后民人社稷虽并称，名而已矣。实则教之耕稼而养，仰霖润枯，皆神力也；名则视其耕稼而取，俄旱忽水，非神祸哉？州之取总其凡，犹窃民誉；县之取烦其目，惟聚民怨，县社之名仅存者，幸也！”^①社稷是“为民”而设的，随着剥削的加重，地方官——地方社稷的主祭人日益强化了剥削代表的身份，成为人民怨恨的主要对象，官方社稷也就失去了应有的神圣地位和凝聚力，能保持个空架子，已是值得统治者庆幸了。

再一个原因，即佛、道诸神和神祠的广泛兴起，冲淡了社稷的尊贵，取代了其某些职能。宋人叶适说：“怪淫诬诞之说起，乞哀于老、佛，听役于鬼魅。巨而龙罔，微而鲋蜴，执水旱之柄，擅丰凶之权，视社稷无为也！”^②说明在社会矛盾日趋复杂的情形下，人们的思想不再那么单纯，寻求福利的要求更加强烈，信奉越来越多的神灵，分散了对社稷的敬祀。一些地方官也深受影响，“州县间社稷之位，士大夫不知先务，而昵于非祀，反以为迂缓不切，仅存故事而已”，以至于不少地方的社稷坛长满了荒草。这部分认为社稷之祀是“迂缓不切”的士大夫，显然是识时务者。但如此荒废官方之神，对王朝是不利的。所以，南宋光宗绍熙年间（1190——1194年），诏令州县官遇水旱灾荒时，首先要向社稷神祈

①② [宋]叶适：《水心文集》卷11。

祷，^①用行政命令的手段维护其政治属性和神性。

民间社稷之祀则表现为另一种风格。其特点如下：

一、以社代稷，一般只有社坛，即与官社对称的民社。通常是 25 家或 100 家合立一社，兼具社稷二神的功能。如明代各地乡村人民，每里 100 户内立社坛一所，称“里社”：“祀五谷五土之神，专为祈祷雨暘时若，五谷丰登。”^②农业性质十分突出。

二、由祀社结成民间组织“社会”并形成节日。自汉代以后，形成了一年两个祭祀社神的日子，一般以立春后的第 5 个戊日为春社，立秋后的第 5 个戊日为秋社。宗怀在《荆楚岁时记》中记述了南朝时的民间祀社情况：“社日，四邻并结综会社，牲醪，为屋于树下，先祭神，然后享其胙”。社神是社会性的神祇，乡民们聚会作乐心理，由定期的祀社得以满足。城市的社日也是睦邻欢聚的日子，宋代开封的社日，居民“各以社糕、社酒相赍送贵戚。……市学先生预敛诸生钱作社会，以致雇倩祇应、白席、歌唱之人。归时各携花篮、果实、食物、社糕而散。”^③到明朝，这种“社会”组织得到强化，社会作用突出。明朝的里社，每年轮流一户充当会首，平常负责打扫坛坊，春秋社日时，预先备办祭品，组织里人祭祀。祭神结束举行会饮，先宣读《抑强扶弱之

① 《宋会要辑稿·礼》23之14。

② 《明会典》卷94。

③ [宋]孟元老：《东京梦华录》卷8。

誓》。

凡我同里之人，各遵守礼法，毋恃力凌弱，违者先共制之，然后经官。或贫无可贖，周给其家，三年不立，不使与会。其婚姻、丧葬，随力相助。如不从众及犯奸盗诈伪、一切非为之人，并不许入会。

然后，按长幼以次就坐，饮酒食胾，尽欢而退，“务在恭敬神明、和睦乡里，以厚风俗。”^①由上可见，里社“社会”的会首不由里长担任，属于由良民组成的民间组织，在协助官方加强礼法统治外，侧重于抑强扶弱，互助互济，代表了民间的某些愿望，既有邻里互助的乡约，也有较为明显的封建政治色彩。

由祀社欢会而产生的“社戏”、“社火”，成为社会文明的一个组成部分；由祀社而形成的“社会”一词，渐渐推广为民间节日演艺集会，进而为志趣相同者结合的团体，最终演变为以共同的物质、精神生产活动为基础而相互联系的人们的总体，词义无限扩大。诸如“人类社会”、“社会活动”、“社会团体”、“社会主义”等，成为使用频率最高的词语之一。从词源学的角度不难看出，我国古代的社会源流，与神祠文化密不可分。

三、社神形象化。《后汉书·费长房传》载：“遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公”。社公即社神，渐渐演化为“土地公公”，形象为白发老翁，在有关祠庙中，还常配置一

① 《明会典》卷94。

社婆——土地奶奶。近代北方的土谷祠中，神的塑像有“大头爷”者。民间敬神，喜欢有真实可信的形象，不满足于土坛，另行创造出具体形象。这样，与本来意义的社神已不尽相同了。民间的社神游离出了官方的社稷坛，似乎潜含着人民与剥削压迫者的离心离德。

社稷，国脉所系，民脉所系，贯穿于整个帝王统治时代。在一定时期内，作为政权的标志，对统一的多民族国家的形成与巩固起过凝聚作用；作为农耕文化的象征，对经济的发展起过促进作用；由此引申出来的“社会”组织和文化概念，更有着深远影响。当然，社稷毕竟是阶级社会的产物，其压迫、剥削和统治、愚弄的一面，也应予以充分的认识。

~~~~~  
§ 万水千山 §  
§ 总是神 §  
~~~~~

山，崇高入云，何等雄伟。

水，奔腾浩瀚，多么壮观。

自然的美妙感，给人以造化的神圣感。

大地之神是地祇，国土之神是社稷，山山水水也各有具体的神灵，它们是大地形态变化的神。

先说说山神庙吧。

亿万年前的造山运动，给山以形体，数千年前的造神运动，给山以精神。每一座山，都是神的体现，都有神在主宰。对官方来说，山不可遍祭，便像撮土立社坛一样，也要选择典型为代表。于是，以中原为中心，确立了五岳：

东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山、中岳嵩山。

如此分五方选点，代表了所有的山神，五岳神因而各辖一方。如北岳神的地盘是：“西起太行，东属碣石，南至于（黄）河，皆神所食。”^①像对分封的诸侯一样，一方官、民各供祀一方岳神：“名山大川，祭不越境”。到了礼崩乐坏的春秋时代，情况发生了变化。强盛的齐国称霸，会盟天下诸侯于泰山，此后东岳之神开始越境，通祀各地。^②其他岳神也不甘寂寞，到外地掠夺血食。如就在西岳华山之下，矗立有南岳行宫，而且“祈祷甚盛”。^③但都没有东岳庙那么普遍。

五岳之神，以东岳泰山最尊贵。泰山并不是多么高大的山，但它所处的方位却是得天独厚的。泰山位于东方，四方之中以日出之方位东方为首，古人认为有生长哺育的特殊意义，是生命之神，也是生命的最终归宿。《后汉书·乌桓传》载：“中国人死者魂神归岱山也”。而且泰山体积厚重，山势垒积，有稳重、磅礴之感。所谓“重如泰山”、“稳如泰山”，就是人们对其形势和力度的感受。如果是在群山联绵之地，泰山当然不会有如此雄伟的形象，但它位于辽阔坦荡的华北大平原东缘，高耸于齐鲁丘陵之上，形成平原、丘陵、高山的对比，便给人以强烈的震撼。华山如立，嵩山如卧，泰山如坐；立着的华山峻峭但不稳重，卧着的嵩山稳重

① [宋]苏轼：《东坡全集》卷99。

② [宋]刘应时：《烛湖集》卷13。

③ 《古今图书集成·神异典》卷23，引《谈苑》。

但不雄壮，唯有坐着的泰山，最符合中国人的审美观和处世观。以上种种因素，遂使泰山荣获“五岳之宗”以及“天孙”——天神之孙的尊号。东岳神因而成为山神的总代表。

这里附带谈一个有趣的现象：传说中的昆仑山是我国主要的山脉之一，上古时代的文化中，它是近乎希腊神话里的奥林匹斯山。在《山海经》、《淮南子》、《神异经》中，昆仑山是百神所在的地方，上天的入口处，是帝神的都城。但在祠神文化中，几乎没有实际的昆仑山的位置！那人烟稀少的地方，只适宜于神话寄托，与讲究实际、直接的人们没有多少关系，所以难以受到敬祀。由此可以看出鬼神文化与神祠文化的某些区别。

岳神形象及权威的确立，也即人们对岳神的崇祀，有一个发展过程。在此，从两个方面予以勾勒、分析。

一方面，由虚而实，由抽象而形象。上古祭祀五岳，形式简单，只是设坛或在京师“望祀”而已，并不设庙。“庙而祭焉，非古也，其后世之文乎？然则为之者，诚有意焉耳”，宋人韩琦解释说，如果只有山没有庙，人们则“狎其形而易之也”，在山上砍柴，在山上打猎，并不会产生畏惧敬仰之感，“安知所以为神哉？”为了强化岳神的神性，最好的方式是建庙：“君人者，患民之不知也，于是庙而像之，以警民之耳目，致其严奉之心，使违祸而趋福。虽文非古，其于教也固益明矣！”^①岳神庙的建立，据元人吴澄说，始自北魏拓拔

① 《韩魏公集》卷1。

氏，“当时总立一庙于桑乾水之阴。逮唐乃各立一庙于五岳之麓。若东岳泰山之庙遍天下，则肇于宋氏之中叶。”^①岳神庙历史的勾勒，大致如此，所应订正的是，早在北魏之前，就有岳神庙了。如西岳庙，据《陕西通志》卷29载，即始于汉武帝。

这样，先是把山神化，又盖庙造神像，进一步偶像化，神形兼备，不再是间接的认识，而是直接的认识，不再是心灵的认识，而是眼睛和触觉的认识，使之具体可信，威慑力和社会属性大为增强。

岳神既已人格化，就要有配偶，就会生儿育女，形成神圣家族。其成员各有封号、爵位，自是一神，有的分家另立门户。如宋代河北无极县，即有一座北岳神第五个儿子的神祠。^②神已真实的像凡人一样了。

东岳神的女儿最为有名，她就是自晋朝就有传说的泰山玉女（泰山太平顶有玉女池）。宋真宗封禅时，为其立玉石造像，并亲自作记。后人遂有宋真宗封她为“碧霞元君”的传说。于是，碧霞元君之祠大盛于元明清三代，俗称“泰山娘娘祠”，但已为道教所霸占。

第二个方面，即岳神的地位日益升高。对岳神的祭祀规格，三代以来用公爵之礼，唐代升格为王礼，武则天时，因封禅中岳，曾封嵩山神为“神岳天中皇帝”。到宋朝，对五岳

① [元]吴澄：《吴文正集》卷50。

② 《宋会要辑稿·礼》20之16。

的崇祀达到顶峰。韩琦说：“我朝抚有天下，驯致太平，真宗皇帝绍祖宗之隆，以建皇极，封泰山，祀后土，旷绝之礼，无所不讲。由是尊五岳而帝之。”^①宋真宗于封禅祀天之后，大中祥符四年（1011年），加上五岳帝号及帝后号：

东岳：天齐仁圣帝 后曰淑明；

南岳：司天昭圣帝 后曰景明；

西岳：金天顺圣帝 后曰肃明；

北岳：安天元圣帝 后曰靖明；

中岳：中天崇圣帝 后曰正明；

并举行了隆重的册封仪式。^②岳神从此登基，被称为“帝神”。

既封为帝，就要配置属官。如东岳神属下有十太保，其一为“张太尉祠”。《事物纪原》卷7载：“熙宁间，百姓共立东岳张太尉祠于国城之外东南隅。俗传神姓张氏，淮阴人，死隶岳神，主阴府要职。京东州郡，往往有祠。元丰年间，光献太皇太后祈祷此神而有灵，遂封嘉应”。由此可看出，封为帝的东岳神，权威越来越大了。

下面谈谈水神庙。

水神的代表是与五岳对称的四渎、四海之神。《尔雅·释水》云：“江、河、淮、济为四渎。四渎者，发源注海者也。”这是古代四条独流入海的大河（淮、济后改道）。据

① 《韩魏公集》卷1。

② 《宋史·礼志五》。

《汉书·郊祀志下》，汉宣帝神爵元年（前61年）正式以四渎为河神的代表，制定了专祀制度。渎神的地位，唐以前是侯爵，唐朝晋为公爵，宋仁宗康定元年（1040年）封为王，元朝沿袭不改。

唐代以大淮为东渎，大江为南渎，大河为西渎，大济为北渎。宋代不分方位，而将四渎固定地点立庙，固定时间祭祀：

立春日祀淮渎庙于唐州；

立夏日祀江渎庙于成都；

立秋日祀河渎庙于河中府；

立冬日祀济渎庙于孟州；

四渎之中，以浊浪排空的黄河神最尊贵，宋朝封为“显圣灵源王”，其余三渎之神只是二字王。在汉朝，五岳四渎诸神唯有泰山与河渎是一年五祀，其他除江渎四祀外，都是三祀。黄河流域是中华民族的发源地和古代社会的主要历史舞台，黄河与民族共命运，推为首尊，宜乎其理。

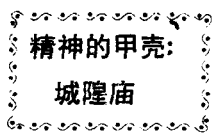
有了四渎，必须配上四海之神。

我国古代是封闭型社会，海洋的观念淡薄而不切实际。没有把海洋看作是连接世界的通道，相反视作界限。远古的先民认为，中国四境有海环绕，“四海”一词即泛指天下。《礼记·祭义》明确为东海、西海、南海、北海，也只是对举罗列，没有具体海域。后人由此望文生义，进一步走向荒唐。东海、南海是确有的海域，北海也可以牵强命名，而西海只好凭空想象了，唯其是虚无的，所以竟然有五、六个附会的

地点！

四海神的驻驿之地渐渐定位，并在宋代提高了地位，封以王爵。东海祀于莱州（今山东掖县），南海祀于广州（今广东广州），西海望祀于河中府（今山西永济县一带），北海望祀于孟州（今河南孟县一带）。西、北之地无海，只有象征性地望祀，尽心而已。连海都没有，却生出海神，古人罗列祠神体系的用心，可谓良苦。无非是为了求对称，求完美，求全方位的保佑！

上述诸水神，官方色彩十分浓厚，整齐统一，地位严明，属于神祠文化的上层。至于在民间，另有诸如龙神之类的祠庙，十分冗杂，且待后文再述。



像是软体动物一样，自有国家以来，中国的每座城市都要披层甲壳——城墙，来抵挡外来侵扰，来限制任意出入。那是道永久的戒严线。仅有城墙还嫌不够严密，城墙之外，又挖了条丈余宽的深水沟，作为第一道防线。

这条名叫城隍的水沟中，诞生出城隍神。

《礼记·郊特牲》云：“天子大蜡八”。所祭八神之中，其七为水庸，即后来的城隍。城隍神的人格化，据说始于西汉。元人王恽曾追述道：秦朝功臣冯尚曾托梦于汉高祖说，“奉天帝命，与王知领城隍阴事。”^①此说不经，城隍主阴事

① 《秋澗集》卷40。

更是后人所加。见于记载的城隍庙，最早始于三国时的吴国芜湖（今安徽芜湖），经六朝到唐代，渐渐普及。入宋，如江河决口，泛滥全国，“其祠几遍天下。”几乎每个城市都为其占据，有的州治所在县城，则既有州城隍庙，又有县城隍庙，京师皇城之内，也赫然别有城隍庙。城隍神多是与当地有关的历史名人或地方官，诸如英布、萧何甚至晋元帝等，都被从坟墓中拉出，改头换面，重新作威作福。^①

城隍到底是何种神祇？

起初，它不过是城隍自然防御功能的神化，扮演着城防司令的角色。“城隍内营外捍，使居有所恃以安，而乘衅伺隙之人无所启其心，其有功德于国于民甚至。”^②对外负责防守，对内负责治安，俨然一武夫。后来，又发展为防水止旱，有水神属性；治病止疫，有医神属性；判断生死，有阎王属性，几乎是万能之神了！

随着职权的扩大，城隍庙的地位越来越重要。统治者把城隍神看作与地方官相似的一方主神。“城隍神保釐一州，犹太守也”。^③因而各有爵位，或侯或公，宋朝最高者达到王位。对其祭祀，规格也高于普通神祠。南宋大诗人陆游说：“自唐以来，郡县皆祭城隍，至今世（宋代）尤谨，守、令谒见，其仪在他神祠之上”，甚至超过了社稷：“社稷虽尊，

① [宋]赵与时：《宾退录》卷8、卷9。

② [宋]郑侠：《西塘集》卷5。

③ [清]阮元：《两浙金石志》卷7。

特以令式从事，至祈禳报赛，独城隍而已。则其礼顾不重欤？”^①

城隍的地位到明朝再次升级，更加政治化。洪武元年（1368年），诏封天下城隍神：在京师应天府者封为帝，在开封等4地者封为王，在其它府州县者，依次为公、侯、伯爵，如“监察司民城隍威灵公”即是。次年，改爵为品级，最低的县级城隍也是四品，高于知县的品级。洪武三年，诏天下府州县重修城隍庙，规格制度如庙宇大小、几案用具等，各与相应级别的官府相同。洪武四年，特敕郡邑里社各设祭城隍之坛。新官上任，必须先拜谒城隍庙并立誓。“于是，城隍神之重，于天下蔑以加矣！”^②直到近代，对城隍神的崇祀有增无减，庙前悬挂的匾额上，不是“有求必应”就是“普救生民”、“护国保邦”。

城隍庙在地方众多的祠庙中突兀而起，大有罢黜百神、独尊城隍之势。《明史·礼志三》曾指出：“宋以来，其祠遍天下”。原因何在呢？我们追寻一下宋代的社会背景，将会找到其根源。

自均田制崩溃以后，土地私有化，兼并的浪潮更加猛烈。宋代“田制不立”、“不抑兼并”，阶级矛盾激化，大大小小的人民起义多达400余次。但宋朝的武备却以弱著称。平定十国之后，心有余悸的宋政府为防止地方割据势力再度兴

① 《渭南文集》卷17。

② 《余冬序录摘抄内外篇》卷3；《续文献通考·群祀考三》。

起，顾前不顾后地下令毁坏许多地方的城防设施，并在各州收精兵、收财权。对那些没有被拆毁的城墙，也不积极修缮，或是残垣断壁，或是竹木栅栏，连砍柴放牧的孩子都能翻越。即便是开封府各县的城墙，也损失过半，有的仅仅数尺高。地方官如果要求修治城隍，训练兵卒，甚至会遭到“狂妄”的斥责。于是，在宋仁宗时就发生过如此荒唐的事件：当有叛兵和“盗贼”袭击时，地方官居然敲锣打鼓接入城，并设宴款待。理由是：根本无力守城，与其白白流血，不如用这样办法减轻损失。

宋代的州县太需要保护了，既然物质的城隍难以巩固，只好求助于精神的城隍，聊以增强一些安全感。

除了上述政治原因之外，还有深层的经济原因。迅速发展的社会经济，使宋代城市呈现空前的繁荣景象。商业发达，坊市制度不复存在，城市居民和流动人口急剧增多，城市的经济中心和政治中心作用也日益强化。所以，加强对城市的管理以稳定、发展城市，使之更好地发挥中心作用，便成为一项迫切任务。城隍庙的大量涌现，即适应了这一情况。

不是有社稷为一方土神吗？城隍神和社稷有什么区别？“社稷为一州境土最尊之神，城隍为一城境土最尊之神。”^①也就是说，社稷名义上兼管城乡，城隍则专治城市。社稷本来是农业方面的神，以手工业、商业为特色的城市发展壮大

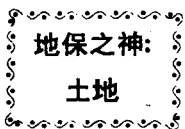
① [宋]罗潜等撰：《宝庆四明志》卷2。

后，它就力不从心了，只好把这一地盘割让给新兴的城隍庙。正所谓“礼与时宜，神随代立”。城隍神的地位上升，社稷神的地位下降，这一意识形态领域里的沉浮变迁，乃是城乡差别扩大，城市发展快于乡村，城市作用日益重要的表现。从这个意义上可以说，城隍庙的普及反映了社会的发展。

宋代如此，其它朝代也是如此。在清朝的“乾隆盛世”、江南城镇获得新发展，因而不少镇居然也建立了城隍庙。据《乾隆奉贤县志》卷4载：“今庄行、南桥、萧塘、育村港、陶宅、四团等镇，皆建城隍庙，规模宏丽，僭越拟邑城。于义无当，宜称乡土祠，名斯正焉。”城隍庙作为封建政治、礼教色彩很浓的祠神机构，一直只是在县级、州级城市才能设立的，与政府机构相平行，此时庄行等六镇“僭越”的新现象，反映了这些镇的发展很大，具备了城市的规模和相应的机制。作为新兴城市已从乡镇中蜕变而出，开始自立。经济地位的提高，要求政治地位随之上升，要求得到像城市一样的保护。

就社会生活而言，历史上的城隍庙最突出的还是政治本质。城市的发展，意味着统治的加强。与西方相比，中国历史上的城市主要还是政治中心。像城墙是战争的产物一样，城隍庙最初是社会矛盾的产物。城墙的出现表明国家——政权的诞生，社稷随之建立；城隍庙的出现表明统治的危机，需要更多的保护，由建立政权转为巩固政权。城隍庙渐渐重于社稷坛，也就成为必然。清人秦蕙田在《五礼通考》中从

另一个角度说：“社稷所以养人，而城隍所以卫人。”随着社会矛盾的发展，统治阶级所关注的主要不是发展经济，不是“养人”，而是加强统治，如何“卫人”。这些“人”，也不是城市居民，而是统治阶级。程颢曾一语点破：“今之城郭，不为保民！”^①统治阶级身陷于阶级斗争、社会矛盾的激流漩涡，黔驴技穷地推出精神的守护神，并借此协助统治，控制人民。



宋朝新任知州张九成，依例拜过城隍庙以后，又恭恭敬敬地在州衙内的土地祠中祭祀。一缕香烟飘向土地神像，

使一人一神沟通了。张九成祝道：

叩窃郡寄，老稚在焉，惟神庇之。虫鼠蛇虺，有于人，悉屏勿见，乃神之休！^②

如果说城隍庙遍及州县的话，那么土地庙可以说是遍及村庄乃至院落了。

许多人都认为，土地庙所祀的神就是社神，上古称社，后称土地。这种看法，只对了三分之一。因为土地神比较特殊，并非一类，而有三类：一、社神的别称，专主农业，主要在北方民间；二、由社神派生的新偶像，脱离了农业，主一方地面；三、与社神毫不相干，专主宅室，也就是张九成

① 《河南程氏外书》卷6。

② [宋]张九成：《横浦集》卷20。

在州衙所祭祀的那类土地。人们普遍供奉的，主要是后两类，尤其是第三类。我们这里所讲的土地，即不包括第一类。

土地神的特点是职责比较单纯，主要负责保安。

第二类土地神的辖区，大到一州、一县，小到某一地面，如现今西南地区民间流传的一句歇后语：“校场坝的土地——管得宽”，即指该土地神只管辖校场坝那么一小块地方。州、县级的土地，已经官方化了，香火盛的一些土地庙，朝廷很重视，多赐有庙额或爵位。如宋仁宗庆历元年（1041年）敕封府州（今陕西府谷）土地神为灵祐庙，“本州言（西夏主元）昊贼围城，神告州人以贼去之期也。”^①到元代，更进一步官僚体系化。民国时北平（今北京市）宣武门外槐树街（今下斜街）有座创建于元代的都土地庙，就是全国地位最高的总土地神庙，统领全国各地的土地神。

既然是一方地面的保安之神，涉及土地的事都要向其请示报告。如曾巩作地方官时，因旱求雨，需要筑祭坛，便先祭祀土地神：“今将为坛，象龙以祷，是用先事告尔土神，尚其降休，无咎人望！”^②以征得土地神的许可并求保佑。据说宋孝宗甚至在后苑栽种一棵松树时，也要报告，“特以牲醴祭花园土地”。^③皇帝尚且如此谨慎恭敬，何况百姓呢！

① [宋]李焘：《续资治通鉴长编》卷134。

② 《曾巩集》，卷41。

③ [清]俞樾：《茶香室三钞》卷19。

专主宅室的土地神，主要是保护一家一户的人身安全，所谓“土地之神，以安人为任”，^①就是指的这类土地。它的历史十分悠久，在三代时叫作“中霤神”。“古人掘地而居，开中取明，雨水霤入，谓之中霤。”^②在当时的“住室”中，这是个地位正中而且重要的地方，因而产生了中霤神。《礼记·郊特牲》云：“家主中霤而国主社”，孔颖达疏云：“中霤谓土神”。中霤与社，都属土地之神，家中的中霤神，与国家的社神同样重要，都须祭祀。所谓的家，不单指民间，也包括诸侯、天子之家。《礼记·曲礼下》云：天子“祭五祀”，郑玄注云：“五祀，户、灶、中霤、门、行也”。又如《周礼·春官·大宗伯》云：“以血祭祭社稷、五祀、五岳”。足见中霤与社，各是一神。宋人杨简说：“俗曰土地，古曰中霤”，^③表明后来的土地神，就是上古的中霤神。

这些在小说里从地下一股白烟冒出来的土地，也是在宋代大量涌现的。南宋刘应时说：“古礼祠后土氏（此指社神），封境之神也；后世加祠城隍，都邑之神也；今俗又祠土地，室宅之神也。”^④“今俗”所指，当是宋代。“室宅”是指一个院落、一个家庭。此土地即当坊土地。文献中常见“本店土地”、“吾家土地”，说明遍及家户，连皇宫、太庙、寺院、宫观也都须供奉此神。一般人家，只是在室内或院内设

① [宋]郑侠：《西塘集》卷5。

② [五代]邱光庭：《兼明书·社稷》。

③ 《慈湖遗书》卷18。

④ 《烛湖集》卷13。

一龛或一二尺高的小祠，祭祀活动因而具有以下两个特点：一是规模小，二是频繁。“中霤之神，实司一家之事，而阴祐于人者，晨夕香火之奉，故不可不尽诚敬”。^①一天两次香火之祀，成为家庭的日常功课。至于官宦之家或衙署，则多立庙宇。一直到民国年间，北平市内尚有42座土地庙。

重要的土地神，大都有真实的历史人物为神主。南宋临安（今浙江杭州）的太学土地灵通庙，所祀“正显昭德文忠英济侯”，传说是岳飞，因为太学之宅是岳飞故居。鄂州（今湖北武汉）土地神也是岳飞，因为岳飞遇害后被追封为鄂王，鄂州是其名义上的封地。^②有的竟是一些上古帝王，如大禹、尧等。^③这样的土地神，人们是由衷敬仰的。

土地与城隍，都属一方土神，二者关系如何呢？古人有两种认识。

一种以城隍排斥土地，此为正统认识。宋理学大家张栻任桂林长官时，看到土地庙便说：“此祠不经，自有城隍在”，居然下令拆毁。^④他认为，既然有了城隍庙，土地就没有必要存在。干脆采取不予承认的态度。

一种以土地隶属城隍，此为民俗认识，受到了道教侵淫的影响。余人洪迈记载了如下故事：平江城隍庙内，城隍王升堂而坐，黄衣卒从外领进七、八个人于廷下拱手侍立。城

① [宋]何蓬：《春渚纪闻》卷2。

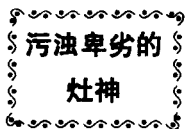
② 《两浙金石志》卷12。

③ [清]俞樾：《茶香室三钞》卷19。

④ [清]赵翼：《陔余丛考》卷35。

隍王道：“吾被上帝敕，令此邦行疫，尔辈各为一方土地神，那得稽缓？”那几位土地忙顿首表示遵命。^①如此，则土地是城隍神的下属。因为土地神所辖地面，大都小于城隍。

这种认识具有普遍意义。这则故事也具有典型意义，那就是揭示了土地神的实质：城隍的帮凶！类似于封建政权下的地保。



清代北京。每逢八月初三，人们便汇集在崇文门外的灶君庙，举行盛大的祭祀仪式。据近人崇彝《道咸以来朝野杂记》载，“往来者多庖丁，未闻有士人游览者”。其实，这位灶君已经专业化了，主要为厨师们敬奉，但灶神的影响决不止此。在整个中国历史中，对一般意义上的灶神之供祀极为普遍。

宋代著名诗人范成大在腊月二十四这天，祭过灶神，饭饱酒足之余，曾诗兴大发，写下一首《祭灶词》

古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。
云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。
猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。
男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。
婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。
送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云。

^① 《夷坚支景》卷6。

乞取利市归来分！^①

这首醉醺醺的诗写得不算好，但道出了当时实实在在的风俗：即便是官宦人家，对灶神也是极尽贿赂。

灶神，又叫灶王、老灶爷、灶君。早在上古时期，就是五祀之一。“上自天子，庶人庶士，曰灶之祀，礼得通置。”^②习惯上，一般在腊月二十四或二十三（有的地方是正月初一至十五）举行祭灶仪式，送其上天汇报，正月初一再迎回，即“请”来新的神像。此风俗至今仍有残存，届时常能听到小儿唱“腊八、祭灶，新年来到”的童谣。可见，它的生命力比城隍、土地更强。

这位驻在灶头、形像被烟薰火燎而污浊不堪的灶神，在许多方面也都具有不清不白的特点。

一、神主所本不清。灶神姓甚名谁？过去说法很多：一说黄帝，一说炎帝，一说祝融，一说张单，一说苏吉利，一说宋无忌，一说壤子，一说张奎，一说竟是总在灶台栖息的蟑螂！因而其形象有时状如美女，有时丑陋一夫，大抵因时而异。本是虚无的东西，扑朔迷离不足深究。从道理上讲，天下灶神应是供奉的一位神（例如说火神祝融），但说法众多，可见来路不一，来路不正。

二、名实不符，职责不清。灶神，顾名思义是主灶司厨的，属性应为火神。“家有主神，灶为司命，念饮食膳馐之自

① 《范石湖集》卷30。

② [宋]周麟之：《海陵集》卷21。

出。”^①掌管人家赖以生存的饮食，当然便是司一家之命的主神了。然而，灶神的主要职责并不在此，人们恭奉灶神的原因主要也不在此。大约自秦汉以后，灶神不满足于低下的职位，开始兼管刺探人家隐私，上天打小报告的勾当。由不务正业的兼职，渐渐变为正职，由经济职能，变为政治职能。同样是“号为司命”，但所司的却是人们的精神和性命：“司人家一家良贱之命，记人善恶，月晦之日，悉奏天曹”，^②上天则根据灶神的报告，来调整人的寿限以示奖惩。如此，灶神成了天神伸入家室的耳目与触角！人可以几天不吃饭，但时刻都要受其控制。只有在烧掉灶神后的腊月二十五日至除夕这几天内，人们才得到短暂的轻松放肆。清代北京把这一时期称作“乱岁日”，多在此时举办婚嫁活动，“百无禁忌”。^③

既然已是名不符实，灶神为何还要挂羊头卖狗肉呢？个中奥秘，不由不究。供奉灶神，无疑是在自寻监视，在没有谁强迫的情况下，众人自觉地接受它，敬祀它，正因为它名义上是“饮食之神”。要吃饭活命吗？那就必须同时接受监视！真是一个绝妙的安排。灶神正是通过经济强制来实施超经济强制的。

三、索贿受贿的污神。灶神作为“记人善恶”的监察者，

① 《海陵集》卷22。

② [金]无名氏：《朔海新闻夷坚续志后集》卷2。

③ [清]潘荣陛：《帝京岁时纪胜·乱岁》。

本身却一点也不检点，毫不清正。人们惧怕它，每次送它上天之前，便盛情款待，祭以鱼肉糕点，美酒纸钱，“灶君喜”了，对家中“婢子斗争”、“猫犬触秽”等不良现象睁一只眼闭一只眼，到天上后“杓长杓短勿复云”，不报告实情了！一副封建社会贪官污吏的嘴脸。贫民百姓家即使家无隔夜粮，也要用酒糟抹在灶门，叫“醉司命”，使之神智不清，或用粘糖糊住灶神的嘴，使之上天无法开口。

人们祭灶，与其说是敬仰，不如说是行贿或糊弄。供奉此神，潜意识中有自律之意，贿赂此神，又有免受惩罚之愿，只希望它“上天言好事，下地保平安”。这一微妙的心理，反映了人们对恪守一定时期社会道德的信心不足和对自身不能严格要求。试想，如果没有不良现象，何必要行贿乞求呢？至于用粘糖糊住灶神的嘴，更是自信心不足的表现，因为灶神连善事也不用汇报了，可见善事不多。人们追求的主要是外部世界，而不是内心的完善。

四、上下不一的势利神。既是所有人家的司命，本应一视同仁，但灶神对平民家庭，以一家之主的身份出现，对权贵之家，却变成了仆人。请看下边一则记载：

郴州（今湖南郴州）刺史彭介，中夜入厕，见庖廊下有乌衣朱冠着，篋挾一人。彭介推户而入，乌衣者起而揖之。彭介见其面苍然焦黑，不类人，乃问：“子何人也，而居此？”乌衣者云：“我，公之属吏；公，吾之主人。某即灶神”。彭介问：“适所谴责者何人？”灶神曰：

“饥饿无主之鬼，入公廨庖窃食耳。”^①

官员是灶神的主人，灶神作为属吏，为维护主人利益向穷鬼大施淫威。灶神的阶级属性昭然若揭！

够了，灶神的不清不白，恰恰说明了它的污浊卑鄙，说明了封建统治思想和手段的卑劣。

灶神：告密者的祖师爷。

灶神：欺下腴上又蒙上，上下糊弄的神圣代表。

上述诸祠神，大体上是自上到下的经线体系。互相之间虽然大多没有严格的统属关系，但分有不同的层次和地盘，仿佛帝王统治下的官僚体制和地方机构。

仅此还不足以反映祠神的世界。

下篇 神网之纬

起点和终点：

祖庙

1983年10月31日，在辽宁省西部凌源县牛河梁，一个意外的发现把人们带往五千多年前的一个神的世界——考

古工作者发掘出一尊与真人头像大小的彩色泥塑女神头像。

只见她，柳眉之下，圆圆的美目大睁，玉睛迸发出炯炯神彩，薄而长的上唇微微张起，嘴角圆而上翘，唇缘肌肉似掀动欲语，流露出神秘之感。

^① [宋]刘斧：《青锁高议》前集卷1。

欣喜若狂的考古家们进一步发掘。于是，在这个牛河梁红山文化遗址群中心的最显著地方，一座女神庙遗址坦现在人们面前，向现代社会展示了远古文明。

女神庙的建筑设计和技术水平达到了相当高的程度，为世界所罕见。主体建筑既有中心主室，又向外分出几个相连的侧室、前后室等附属建筑。从平面布局看，这是一座既有中心又有多单元对称而又富于变化的殿堂。根据所发掘出的群像之间大小和体态的差别判断，似已形成有中心、有层次的“神统”。

女神庙顶盖和墙体采用木架草筋、内外敷泥、表面压光等技术，墙上绘有彩色图案。可以想见，在五千年前，它是多么壮观。

专家们认为，这是一座祭祀祖先的神庙，从其所处的地理位置和规模看，它不是家庭的祖庙，也不是一个氏族的祖庙，而是一个更大的文化共同体崇拜共同祖先的圣地。^①

这一发现意义重大，至少使我们在两个问题上有了新的认识。一、有的学者认为，祖先神是父系氏族社会出现的，以父权制为存在条件。这种观点显然是不对的。二、宋人高承在《事物纪原》卷8《庙》中说：黄帝“升天，臣僚追慕，取几杖立庙，于是曾游处皆祠之。此庙之始也。”这种传说显然也是错误的。祠庙、祖庙的历史开始于母系氏族社会。

^① 参见《文物》1986年8期。

“万物本乎天，人本乎祖”。祖先神在神祠文化中和天神有着相同的地位。

祖庙，又称家庙、宗庙，是统治阶级成员供奉祖先神的地方。《礼记·祭法》：“天子至士，皆有宗庙”。随着皇权加强，皇室的祖庙称宗庙、太庙，士大夫的祖庙称家庙。唐宋以来，大姓巨族的祖庙又称宗祠、祠堂。

祖先崇拜是灵魂崇拜的表现形式，本质上是一种以血缘关系为基础、受血缘观念支配的宗教行为。作为家庭、家族的保护神，祖先又是维护其血缘关系的纽带。这种崇拜比其它任何崇拜都更来的亲切。所以，祖庙的特点是，在家族之外（皇家宗庙除外），它的社会意义不大，在家族之内，却至关重要。“凡祭祀，须是及祖。知母而不知父，狗彘是也，知父而不知祖，飞鸟是也。人须去上面一等，求所以自异始得。”^①祭祖，被提高到人区别于禽兽的高度来认识了。

在原始氏族社会，祖庙既是祭祖的地方，也是商议氏族大事的场所，一开始就是神圣的殿堂，具有很高的权威性。所以，建立国家后，祖庙就成为举国供奉的神祠，维系着家天下和统治集团的利益。社稷是政权的象征，帝王宗庙是王朝的象征，正如土地是宅室之神，而祖先是家庭之神一样。“宗庙社稷”，代表国家，“宗庙”也是国家的代称。

到周代，祖庙制度定型。《礼记·王制》载：天子7庙，诸侯5庙，大夫3庙，士1庙，庶人祭于寝。依地位的

^① 《河南程氏遗书》卷2下。

高低，准许祭祀的祖先数量递减，平民百姓连立庙的资格也没有，只能在室内设位。显然，供奉的祖先越远越多，意味着植根深远，能得到更多的祖先神保佑，权势也就越大。正是基于这种认识，发展到宋代，太庙已是九世之多了，祭祀之制：每月初一、十五行上食、荐新的小祭，每年5次享祭，每3年一次祫祭，即合祭远近祖先神主于太祖庙，每5年一次禘祭，即合高祖之父以上的神主祭于太祖庙，高祖以下者分祭本庙。

帝王的祖庙呈不断强化趋势，官僚士大夫阶层的祖庙制度则坎坷多变。

礼崩乐坏的春秋战国以来，“非笑圣人，荡灭典礼，务尊君卑臣。于是自天子之外，无敢营宗庙者。汉世，公卿贵人多建祠堂于墓所，在都邑则鲜焉……魏晋以降，渐复庙制，其后遂著于令，以品官为所有世数之差……唐世贵臣皆有庙。”^①秦汉皇权加强，抑制着臣下祖庙的设置。东汉以来，中央集权削弱，士族门阀势力大兴，庄园经济主导了社会经济，门阀政治把持了政权，其祖庙必然要发展壮大。此风延续至唐代，新旧贵族都有祖庙。

唐末五代以来，官僚的祖庙之制又趋衰落。“自唐末至于五代，兵革相仍，礼乐废坏，故公卿大夫之家岁时祀飨，皆因循便俗，不能少近古制。”^②入宋，士大夫们大多没有祖

① [宋]谢维新：《古今合璧事类备要》前集卷69。

② [宋]韩琦：《韩魏公集》卷1。

庙，只是像平民百姓一样，四时祭于室内。宋仁宗庆历（1041——1048年）、皇祐年间（1049——1054年），朝廷两次讨论为士大夫立祖庙之事，曾制订了宰臣立4庙，尚书、节度使以上立3庙，余官祭于寝的制度，但没有能够实行。后来屡经讨论，仍未形成制度。^①

不过，宋代建祖庙的社会风气重又兴起。这些祖庙有两类。一是朝廷赐建的，仅限于极少数权贵。据罗大经统计，两宋仅有文彦博、蔡京、童贯、秦桧、杨存中、史弥远等14人。^②此类祖庙，政治意义大于宗教意义，多属荣誉性的，因而也会随着权贵们的失势而消失。

另一类祖庙是自己建立的，如宋哲宗时，王存“尝悼近世学士贵为公卿，而祭祀其先，但循庶人之制。及归老筑居，首营家庙。”^③同时，司马光、程颐等人对祭祖之制做了改造，在其倡导下，社会上多设影堂，即悬挂祖先遗像的家庙。此类祖庙，在世家大族中发展为祠堂——真正起作用的家庙。如江西抚州陆九渊家，“累世义居，一人最长者为家长，一家之事听命焉……每晨兴，家长率众子弟致恭于祖祢祠堂，聚揖于厅，妇女道万福于堂。暮，安置亦如此。”^④像皇权与天神统一一样，这是族权与祖先神的统一，即通过供奉祖先来强化族权。

① 《宋史·礼志一二》。

② [宋]罗大经：《鹤林玉露》已编卷5。

③ 《宋史·王存传》。

④ 《鹤林玉露》丙编卷5。

统治集团很快就发现了祠堂的好处，于是大力推广。清初孙奇逢在《孝友堂家规》中，称祭祖为“人生第一吃紧事”，是封建家礼的基石；在《郑氏规范》中，明文规定：“立祠第一，所以奉先世神主”；《朱子家训》开宗明义的第一章，正是祠堂。

明清两代，宗祠大为发展，尤其在南方地区十分普及。如清代福建、江西、湖南，“皆聚族而居，族皆有祠”；^①四川“族必有祠，祠必有产”；^②广东“率多聚族而居，每族皆建宗祠，置有祭田”；^③安徽“垂宗谊、讲世好上下六亲之施，村落家构祠宇。”^④这样一来，由过去的本支祭祖，变成本宗、本族祭祖，血缘关系由单线扩成网络。祠堂的势力也越来越大，成为土豪——族长剥削、压迫乃至残害处决乡民、大施淫威的神圣工具。

一个实质性的问题是：谁掌握了祭祀权，谁就掌握了统帅权。并不是每一个族人都能够祭祖的，主祭权原则上掌握在宗子手中。这一点在皇家表现的十分突出。如宋神宗于熙宁四年（1071年）下诏：“宗室不得祀祖宗神御。”^⑤祖先的灵光不能分沾，只有赵氏家长——皇帝才能祭祀先帝。在这里，主祭权就是皇权。

① 《皇清经世文编》卷58。

② 《三异堂笔记》卷2

③ 《皇清奏议》卷56。

④ 《康熙徽州府志》卷2。

⑤ 《宋史·神宗纪二》。

下面再看看平民之家的祭祖情况。

广大平民百姓既不许立庙，实际上也没有能力立庙，但祭祖活动是不可缺少的。既是祀于家中室内，与祖先神的关系也就更密切。宋代广西钦州的“家鬼”崇拜（南方地区很少有“神”的称呼，鬼即是神），就是典型例子：

“家鬼者，言祖考也。钦人最畏之。”在乡村，每家门内，必在右侧建一小巷，于小巷的石壁上留有二、三寸见方之小孔，叫“鬼路”，供祖先神出入。有外人来访，家人必告诫不要站在鬼路旁，恐妨碍家鬼出入。每逢节岁祭祀祖先，即于鬼路之下陈设酒肉，请巫师主持仪式，家人则奏乐倍侍祖先享祭。这一活动，竟要进行三天三夜！城镇居民，则于厅堂设置香火，另自堂屋开小门以通向街道。新娶之妇，先升厅拜家鬼，自此再也不敢靠近厅堂，否则家鬼必杀之！^①

家中主体建筑厅堂成为祖先神专有的地方，具有神秘的尊严。

人神同居，必然是人卑神尊，时时处处要受到神的制约，永远作子作孙，永远不能独立自主，并须耗费大量人力物力以侍候祖先神。至于其它广大地区流行的供奉祖先牌位之祀，虽然简单，也具有同样的意义。

这种传统，一直到今天仍然残存在许多地区。

《人民画报》1990年第12期刊发的《白族婚俗》中，

① 《岭外代答》卷10。

有一幅新婚夫妇在祭台前跪下“告辞祖宗”的照片，便说明祖先神在当地仍扮演着重要角色。甚至在我的一位朋友——某大学教师家中，我也发现其厅壁上醒目地张贴着“先父之灵位”！

此外，在现代福建闽西、闽南的崇山峻岭中，我们看到了奇特的客家土楼。那里一个圆圆的大型建筑，有的3层，有的4层、5层乃至6层，最大的占地1万多平方米，房间多达400余。土楼中间是个大天井，建有族堂。族人就是在这里按传统习俗祭祖和进行重大集会活动。参照前边介绍的牛河梁女神庙所处的地理位置，使我们对祖庙的中心地位和团聚力有了更深刻的体验。

从父系氏族社会以来，所谓的祖先神，不过是父权的象征，而父权是王权的根源。父字，在甲骨文中作“𠂔”，《说文》云：“矩也，家长率教者，从又举杖”。父在一家之中具有作为准则法度——矩——的统治地位，掌握着权力的大杖。而官尹的“尹”字，《说文》作“𠂔”，与父字形近，只不过是所握之杖更大，也即比一般“父”执掌着更大的权力。国君的“君”字从尹从口，《说文》解释说：“尊也，从尹，发号，故从口”。表示君是在众尹之上地位最尊的“发号”施令者。这一线索说明，国家组织是以父权家长制为基础发展起来的。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中，指出国家的出现与原始社会组织区别：第一点就是它按地区来划分它的国民。而原始社会组织是以血缘来划分的。自夏王

朝建立，“茫茫禹迹，画为九州”，由此告别了原始社会。但这并不意味着血缘在国民划分中作用减弱了。国家的诞生，只是在“家”之上加了个“国”，在血缘组织之上加上了政权组织。前者仍然是社会结构的主要组成部分之一——基础部分。由此而形成的宗法制度，也就成为我国古代社会基本的社会政治制度。

宗法制度的基本信条是“尊祖”、“敬宗”，也即尊奉共同的祖先，崇敬“宗子”——王。由此使我们看到，历代王朝，实际上是族权与政权的合一。“宗庙社稷”的并称及其总是王朝的代称，正说明了这一问题。

从文化角度剖析一下祖庙，也是很有意义的。

“人本乎祖”，祭祖表示不忘本，从情感上讲无可非议。问题在于将祖先神化，让亡灵左右着活着的肉体。人活着干什么？“上以事宗庙，下以继后世”，一句话：是为了继承祭祀祖先的香火！若失去了男性后代，则被称之为“断了香烟”。

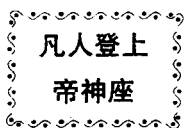
在这里，祖庙（或牌位）不仅是社会和人生的中心，更主要的是人生起点和终点。人源于祖庙，又以祖庙为归宿。人生之树的生长，不在于梢的伸展，而在于根的延续。实际与观念颠倒了：不是根的存在为了梢，而是梢的发展为了根。

再者，祖庙是孝道教育的课堂，孝道因之成为宗教化的伦理。视祖先如上帝，视孝敬如祈祷。通过对祖先的敬祀，强化了孝道观念，维护着家长的尊严与家庭、家族内部的和

睦。集中到一点，那就是形成对祖庙、家长的向心力。父权或族权正是通过祖庙与神权结合在一起并发扬光大的。

祖庙是家族历史与荣誉的象征。许多追寻的祖先是历史名人，如一些地区的杨姓以杨业为始祖即是，祖庙的作用就不仅是约束、团结，还鼓舞着自尊、自豪。至少可以像阿Q那样表示：我们先前，阔多了！从而获得心理上的满足，在横向比较中，很自然具有排他性。历史上的家族械斗，宗祠总是起着重要作用。

从心理上进一步分析，我们看到，祖庙是崇拜祖先、依赖祖先神的表现。那些耸立的祖庙或牌位，多像是人们精神上的母乳！一个早就以为是成熟了的民族，居然经历着如此漫长的精神断乳期，这，恐怕又是中国人的奥秘之一吧！



凡人登上

帝神座

祠神世界千变万化。或变死物为活人，或化腐朽为神奇，把人类社会扰得乌烟瘴气，应接不暇。

公元219年，东汉王朝的最后一年。在三股势力的拼杀中，关羽在荆州被打败，死了。

曾过五关斩六将、英雄一世的关羽死了也就死了，刘备后来照样当上了皇帝，赐给他一个“壮缪”的谥号，意思是说他刚愎自用而兵败身亡。实在不多光彩。

就这样，关羽饮恨黄泉，在阴曹地府长期默默无闻。哪知七百多年以后，仿佛修炼成神，久灭之灯重又点燃，在历史舞台上大放光芒！

转折发生在宋代。

宋哲宗绍圣二年（1095年），将当阳的“蜀汉寿亭侯祠”赐额“显烈”；宋徽宗崇宁元年（1102年），进封寿亭侯关羽为忠惠公；大观二年（1108年）升为武安王；宋高宗建炎二年（1128年），加封为壮缪武安王。宋高宗淳熙十四年（1187年）加英济王，祭于荆门当阳之庙。与此呼应的是，在荆州民间，几乎是每家都设立一祠供奉关羽，“虽父子、兄弟室中之语，度非羽之所欲，则必相戒以勿言，唯恐羽之知也。”^①

“关羽热”继续升温。元朝文宗天历元年（1328年），加封关羽为八字王：显灵威武武安英济王。

明神宗万历四十二年（1614年），早已被道教尊为主要神仙的关羽，又因道士张通元的请求，被皇帝敕封为三界伏魔大帝、神威远镇天尊关圣帝君。

清世祖顺治九年（1652年），封关羽为“忠义神武关圣大帝”，以后，不断累积的尊号多达26字。关帝庙因而遍及天下，“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！”^②

民国年间，关羽竟与孔子并肩，被尊为“武圣人”，“关夫子”，又与玉皇大帝并肩，被称为“左玉皇”！当时的北京，有以祀关帝为中心的神祠115座，在各类神祠中数量最多。

① [宋]陈渊：《默堂集》卷13。

② [清]赵翼：《陔余丛考》卷35。

这位夜走麦城、败死当阳的一介武夫，何以在近千年之后成了万能的大帝之神呢？

关羽被从坟墓中发掘出来，拼凑成一具骨骼，早已失去了本来的面目，而是作为教具——忠君标本再现的。关羽只是关帝的原料。他骨子里浸透的保皇忠君思想，正是自宋以来的统治者所赏识的。大力提拔、重新塑造这尊帝神，可以向世人昭示：一、忠心保皇，是神圣的职责，是神的旨意，关羽正是因此才立地成神的，忠君是成神的捷径。二、凡是不忠君的乱臣贼子，将会受到关帝青龙偃月宝刀的处罚。且看清代北京一处关帝庙的楹联写的是什么：

汉封侯，晋封王，有明封帝，圣天子非无意也；

内有奸，外有虎，中原有贼，大将军何处以之？^①

关帝，是皇权的保护神。

在民间，关羽还是义的象征。义，是指主持公道的气概和忠于朋友、兄弟等的感情；因此而不惜牺牲个人利益，更是义的特指。忠是下对上的关系和义务，义是左右之间的关系和义务，也即义是广大平民百姓之间的道德准则，反映了人民群众团结互助的愿望。关羽的忠君，很大程度上来源于“桃园三结义”时承当的义。而“桃园三结义”则是民间熟知的“义”的源头。所以，民间也自发地敬奉关羽，尤其是浪迹天涯的江湖客以及近代青红帮，更是尊崇关羽。

关帝，义气的神圣化，民间团体的凝聚神。

^① [清]梁绍壬：《两般秋雨盦随笔》卷1。

忠、义，一直是对立的统一，一部《水浒传》，就是忠义矛盾的演变史。义本来是三纲五常的内容，但民间被压迫者的义，往往带有团结抗上的意味，梁山泊的“聚义厅”即是典型。统治者要化害为利，竭力把义拉回正统的轨道，与忠结合。关羽和刘备是由朋友关系的义，转化为君臣关系的忠，恰恰是忠义的完美统一，义的正统“升华”。关羽就是上下、左右关系这十字架上的神。

两股力量的异常作用，把关羽推上了使人眩目的山颠。

武圣人关帝，是相对文圣人孔丘而言的。孔庙同样遍及天下，但对其祭祀主要局限于官方，在方志书中，常将孔庙列入“公廨门”，有独尊而特殊的意义，是儒家文化的象征，超出了本书所说的祠神文化范围。再者，孔庙及其祭祀活动，在动机和性质上与祠神有一定的区别。祭孔主要是官僚士大夫们对孔子表示推崇与感谢，一般并无其他意义。在明朝中国游历了28年的意大利人传教士利玛窦即发现，官员们“并不向孔子祷告，也不请求他降福或希望他帮助。”^①孔子的“神性”相对弱些，并不大会“显灵”。另一方面，孔庙中孔子的爵位最高为王，明以后去王爵，只称作“至圣先师”，也达不到本节所讲得“帝神”标准。显然，孔庙不能满足人们的要求，于是便创造出另外一位官民共奉的文神——文昌帝。

① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》第104页，中华书局1983年版。

何物文昌神？

这就难说了。有说是黄帝之子者，有说是汉朝文翁者，有说是蛇精者，更多的说是战死的晋朝官员张恶子，然而名字也不统一，或云张亚，或云张垚，或云张亚子。清人赵翼综合诸说，干脆得出了更荒唐的结论：“所谓张恶子者，及流转于人与蛇间一变幻不经之物耳。”究其正身，并无多大必要，关键是其神性。最初，它仅是四川梓潼的地方神——梓潼神，没有什么特殊的职能。自宋代开始，有了主管科举、入仕的神性，一下子走向全国，泛滥后世。赵翼说：“张恶子之显灵于科目，盖自宋始，亦自宋之蜀地始。”^①

契机是由此开始的：

宋真宗大中祥符年间（1008——1016年），四川的两个穷秀才进京赶考。一晚，来到剑门，下起了大雪，便躲进了张恶子庙。见神必拜，何况这种非常时期呢！拜过祈祷毕，又请求托梦，才席地而睡。夜深了，风雪更大。恍惚中，见庙内灯火如昼，酒席丰盛。岳神、渎神飘来就席。一神道：天帝命我们作明年状元赋，议议题目吧。议定以《铸鼎象物》为题后，拟成赋文，朗声宣读。并说：应当召作状元者的魂魄来受此赋。二人大喜，遂默记下来。及殿试，御题果然是《铸鼎象物赋》，不幸的是临落笔之际，却忘得一干二净！落第后，在街上买来印行的状元赋观看，与庙中所记一

① 《陔余丛考》卷35。

字不差。二人叹息一番，悟透命运，竟抛笔入山！^①

梓潼庙由此成了祠神们为状元出题泄密的神殿。

自隋唐实行科举制度以来，只要科场成功，便可“朝为耕田郎，暮登天子堂”，一举走向荣华富贵。宋代科举改变了隋唐录取进士几名十几名的作法，扩大为数百名，为千万士子大开希望之门。四川远离京师开封，进京考试对一般人来说是“难于上青天”的，况且四川人才济济，竞争激烈，冀希侥幸便成为普遍心理。挑选一位祠神使之主管禄籍，也就势在必行了。一闻有关传说，如见夜途灯光，予以无限的寄托和向往，越传越神。

使梓潼神主管科举，只是第一步。入仕之后，尚有艰难的仕途。士大夫梦寐以求的最高理想是位极人臣，此理想能否实现，也寄托在梓潼神身上。蔡京的儿子蔡絛记道：

四川的梓潼神祠，历来号称神异。士大夫路过此地，如有风雨送行，必将位至宰相；进士路过此地，如有风雨则必中状元。自昔相传，无一不应。有位王提刑经过此祠，适逢大风雨，心中因而很得意自负，然而偏不应验。当时，王介甫（安石）丞相仅八九岁，随从其父王提刑而行，后来才知道风雨原是为王介甫送行的。鲁公（蔡京）任成都帅时，被召回京师，经过时遇到大

① 《古今图书集成·神异典》卷54，引叶梦得《崖下放言》。按叶梦得著述中，有《岩下放言》而无《崖下放言》，查《岩下放言》又无此条，存疑俟考。

风雨，平地积水将近二十寸，后来遂位极人臣！^①

蔡條此言，无非是为乃父制造“相权神授”的舆论，但这个舆论显然是建立在民间传说之上的，标志着梓潼神由仕途的起点进而占据到终点。

于是，梓潼神走向了全国。南宋临安的梓潼庙即已定性：“此蜀中神，专掌注禄籍”。各地士子进京考试者，都要来此祈祷。朝廷封梓潼神为八字王：惠文忠武孝德仁圣王，其父母、妃子、弟、子孙等亲属，也都褒赐以显爵美号，并特在庙中建立一座“嘉庆楼”以壮大声势。^②

元仁宗延佑三年（1316年），在道教的加工改造下，梓潼神与天上的文昌星相结合，改称文昌神，更具神力，被册封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，终于戴上了皇冠！文昌庙也堂而皇之地进驻学校。^③到明代，文昌庙遍及全国的学校之中。^④

清仁宗嘉庆六年（1801年），诏令重修京师地安门外的文昌帝君庙。落成之日，皇帝亲自“虔申殿谒，行九叩礼”，颂扬道：“敬思文昌帝君主持文运，福国佑民，崇正教，辟邪说，灵迹最著。海内崇奉，与关圣大帝同……”^⑤

爱新觉罗颙琰的这9记“咚咚”叩头声，清晰地表达了对

① 《铁围山丛谈》卷4。已译为语体文。

② [宋]吴自牧：《梦粱录》卷14。

③ 《清文献通考·群祀考二》。

④ [清]俞樾：《茶香室四钞》卷20。

⑤ 《清文献通考·群祀考二》。

文昌帝神的衷心感谢：主管仕禄，为统治者笼络、羁縻了多少知识分子！

文昌帝君：照耀读书人道路的“文曲星”，“福”“禄”“寿”三大美好向往之一的形象代表。

文昌庙：乌纱帽的变形。

统治者选拔了关羽、张恶子为帝神，可谓文武双全，能够左右逢源、软硬兼施了。

另外，还有一位巫女。

中国土俗诸人神中，女神稀如凤毛，而独立的女神被尊奉为“后”者（为帝神之妻者除外）更不多见。有这么一位，不得不提。

她与中国历史上唯一的女皇帝武则天同一尊号：天后；

她的宫殿至今仍遍布台湾和东南亚华语国家、日本等国的华侨世界；

她是自宋以来我国沿海地区及一些内河流域居民普遍供奉的神祇。她有诸多名号：海神娘娘、护海女神、天上圣母，俗称“妈祖”。

与关羽的命运相反，她一死就成神了，甚至可以说在活着的时候就是神了。她出生于北宋福建莆田县湄洲一户林姓官宦人家，“少能言人祸福”，是位女巫，受到尊崇。死后，乡民即为立庙供奉，号称“通贤神女”。宋哲宗元祐元年（1086年），又以一座沙堆为基础，因其“显灵”而建立“圣堆”。一时间，莆田人每户都为她立祠，遂传播至整个福建以及广东、广西、两浙、淮南等地，“凡潮迎汐送，以神为

心；回南簸北，以神为信；边防里捍，以神为命；商贩者不问食货之低昂，惟神之听！”人们把一切都交给了女神。宋徽宗宣和五年（1123年），统治者发现了她的价值，正式承认，赐临安女神庙为“顺济庙”额。宋高宗绍兴二十六年（1156年），封“灵惠夫人”；宋光宗绍熙三年（1192年）进位“灵惠妃”，累加美号。^①

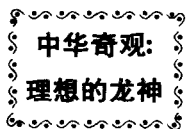
继元朝改封“天妃”之后，清康熙帝再次进位“天后”。宋代林氏女变成清代女帝神，完成了她的塑造。以后封号的不断增多，都属修饰。据《天津皇会考纪》，近代天津建有16座天后宫，其中东门外天后宫前的桅杆上，高悬着数丈长的旗幡，上贴青呢组成的天后封号：“敕封护国庇民显神赞顺垂佑瀛垓天后圣母明著元君”，迎风飘扬，好不显赫！此时的天后已是无所不能了？“天后遂成为掌司各事之神。”

淼淼汪洋，宝藏无穷又变化无常，既为沿海居民提供着生活资料，又吞噬着其生命财产；既把人们引向远方，又威胁着航行的安全。宋代发明了指南针，使远洋航行成为可能，同时也意味着冒更大的风险。要扩大海上交通和生产范围，必须增强战胜大海的信心。愿望和信念的结合，凝成护海女神。大海依然是神秘的，危险的，但有了控制它的神，通过祭祀祈祷，便可避免或减轻危害。心理上有了依赖和安全感，生产活动无疑会放开手脚，得到发展。妈祖，实际上反映了人们对大海的向往和童话般的规律性认识。人们对海

① [元]潜说友：《咸淳临安志》卷73。

洋的期望值越大，妈祖的地位就越高。元明清三代定都北京，仰漕东南，对海上漕路视若命脉，对海上女神愈加尊崇，使其身份日益提高，达到顶峰。至于那些比较抽象的东海之神，南海之神，几乎是默默无闻了。大海是水，水属阴性，由一个曾是真实女性的神来管理，当然更合情合理。

一般而言，妈祖的政治色彩淡薄，不具备压迫性质，反而具有某种开放、利用大海的积极意义——这当然是针对当时生产力不发达的情况而言。由此可联想到，在封建压迫剥削下，劳动人民是如何艰难地发展社会经济的。



全世界都知道：中华民族是龙的传人。这意味着：龙是我们的图腾。

龙，一个奇妙的文化符号，一个独特的组合现象，一种精神的象征，一种悠久的祠神。古人曾言：“龙，天下之至神也”！^①

至晚在母系氏族社会末期，就有了龙崇拜。红山文化中的玉龙，三门峡庙底沟新石器时代的彩陶龙，就是证明。传说中的鲧死三年化为黄龙，甲骨文中的龙方、羌龙等，进一步发展了龙文化。

在汉代的西北草原，人们敬祀龙神。《后汉书·南匈奴传》云：“匈奴岁有三龙祠”；《史记·匈奴传》云：“五月大会龙城”，索隐引崔浩语曰：“西方胡皆事龙神，故名大会处为

^① 《金史》卷129《佖幸传·序》。

龙城。”

在清代的东南沿海，更有龙的后代。《赤雅》卷上云：“蜃人（即蜃民、但户，福建、广东、广西沿海的水上居民）神宫，画蛇以祭，自云龙种……能辨水色，知龙所在，自称龙神，籍称龙户”。

中华大地，到处都是龙的故乡。

如果仔细剖析，所谓的龙可以说有三种。

一是对某些动物的美称。龙，见于记载的实际本体，多是蛇、蜥蜴或鱼类（如抹香鲸，其分泌物所形成的香料，即被称之为龙涎香）。人们将其视作龙或龙的变体。这是龙文化的生物基础。

二是龙王。这是佛教的“龙象”和中华本土想象中的龙杂交的产物。佛经里的龙，在梵语中称“那伽”，原本长身无足，为诸阿罗汉中修行勇猛有最大力气者，是佛教的护法神之一。《孔雀经》、《大云经》、《僧护经》、《法华经》、《华严经》、《海龙王经》等均载有龙王事。传入中国后，其龙象不仅长了足爪，而且完全改变了形象，以适应中国信徒。我们提出此事，目的在于说明，由于佛教的介入，龙神的神性更增强了。

三是具有图腾意义的理想之神。这一点说来话长。

蛮古时代，各个氏族公社都认定一种动物或植物作为自己的标志——图腾。图腾的观念复杂而神秘，认为本氏族是由图腾转世的，图腾因而含有祀先的意义；同时，又是本氏族的保护神。

最初的图腾，不过是常见的生物，本身是客观的。然而，龙却不是真实的动物，而是个理想化的艺术形象。它的出现，归功于中国人的综合创造能力。

像所有的物种形成一样，龙的形成经历了漫长的时期。在原始洪荒时代，我们的祖先仅仅是大自然中渺小的一员。群山的逶迤，江河的奔腾，龙卷风的威力，闪电的巨形，都使他们震惊和崇拜。他们童稚的灵性将这些自然现象神化为超自然的神，又将其集中起来，受远古恐龙传说的影响，结合天上的龙星以及对现实生活中莽蛇、蜥蜴的崇拜，在脑海里养育出“人造动物”——龙。

这个龙，代表了自然界。随着社会发展，人们对自然认识的提高，能力的增强，以及各氏族部落的兼并融合，龙图腾的形象逐步完善，具备了天上、地下、山间、水中主要动物的特征和本领：形成驼头、鹿角、蛇脖、龟眼、蜃腹、鱼鳞、虎掌、鹰爪、牛耳；像鸟那样会飞，而且超过鸟，可腾云驾雾，通天达地；像鱼、鼉、鳄那样会游水，而且成为主宰；像牛、马那样可以骑乘，而且可以乘之升天。如此高贵，如此神通广大，遂飞腾各地，为人们普遍接受和崇祀，把它看作天神和地神的具体代表。

综合的神是万能的、具备普遍意义的神。龙一扫部族的、地方的狭隘观念，在精神上成了大一统的象征，为统一的多民族国家的产生奠定了信仰基础。

所以，当秦始皇统一中国之后，龙的这一意义就突出了。《史记·秦始皇本纪》中，秦始皇不是首次被称作“祖

龙”吗?“祖，始也；龙，人君像”。龙的神性一下子又集中到中国第一位皇帝身上！不久，又传出了一位母亲与龙交合生出汉高祖刘邦的故事，暗示着大一统的局面进一步巩固了。

统一而强盛的汉代，使龙的形象定型。既融合了各种风格形式，又树立了新的精神面貌，把龙塑造得神态威猛，充满活力，精致生动，而且由奔驰而腾飞了——像民族的团结腾飞一样。

本节所讲的龙神，就是综合以上三种类型（在民众意识中只有一个概念）、普遍意义上的龙。其特点是，所受的崇拜，已经超越了一般祭祀范围，既有宗教意义，更有精神、政治、经济和装饰意义。

龙是中华民族精神的形象表达。自汉代定型以后，龙的风格随时代而多有变化。

魏晋南北朝时期的龙，形象地反映了当时的社会精神状态。在玄学、清谈风气的造就下，龙呈现出飘逸潇洒的风貌，大都是腾空飞起的姿势，体态轻盈，自然飘摇，给人一种快逸、凌空的感觉。

富强空前的唐代，国土广大，气势豪壮。这时塑造的龙，以富丽堂皇为特征，体态丰腴，结构复杂，姿式多变，显得十分华美富态。

龙生长到清代，随着民族的衰弱，体态表现得拙重、苍老，结构琐碎。状似威严，实际上没有神韵，缺少气势，正象征着民族在腐败统治下老气横秋，死气沉沉。

显然，龙的历史，整个就是中华民族的发展史，体现着

不同时代的精神状态。

在社会生活中，龙神更占据着重要地位。作为一种神物，龙被认为是可以通天的。从上古开始，人们就认定它代表天意，不同形状、不同时间的出现，预兆着吉凶。^①尤其重要的是，认为龙是兴风作雨的主宰。

农业的丰歉状况决定着社会经济，农业又依赖于风调雨顺。所以，向龙神祈求调节水旱，是历代人民生产活动的重要组成部分。官方每年定期的雩祭，乃是制度化的大规模祭祀仪式。往往是塑造土龙或在祭坛上张挂龙的画像，供设丰美的祭品，奏乐跳舞以供龙娱乐。清朝对龙神特别重视，这从雍正五年（1727年）七月的一道上谕可以领略：

龙神专司各省雨泽，地方守土大臣，理应虔诚供奉。朕特造各省龙神大小二像，可著该省督抚迎请供奉本地，虔诚展祀。钦此！^②

皇帝亲自督造的龙神形象，自然更加神圣，地方长官亲自迎奉，又是一番极其隆重的仪式。

民间的祭龙活动主要表现于灾荒年间。诸如到外地偷龙、抬龙游街，赤膊分队以拳棒互相搏击等，都是常见的形式。

向龙神求雨祈晴，实际上反映了人们强烈的控制气候愿

① 《北齐书》卷50《高阿那肱传》：“尚书郎中源师尝咨肱云：‘龙见，当雩。’问师云：‘何处龙见，作何物颜色？’师云：‘此是龙星见，须雩祭，非是真龙见’。”

② 《陕西通志》卷28。

望。

龙是生产的需要，也是心灵的需要。在此只谈对龙神崇拜所反映的两点向往。

人们一直想摆脱现实的苦难，幻想飞入浩渺的天空，早在远古，就传说着华夏民族的始祖轩辕黄帝乘龙升天之事。这个神话，使人们梦绕魂牵，对龙——升天的交通工具十分神往。于是，编织了一个又一个有关故事，以安慰、激励自己。龙能引导人们达到理想境界，不正是人们对自由自在的追求吗！

人与龙神，无疑有相当的距离，但并非不可企及的。况且，龙也不一定是先天生成的，通过某种途径，可以后天成龙。在《太平广记》第466卷记载着如下文字：

龙门山在河东界。禹凿山断门，阔一里余，黄河自中流下，两岸不通车马。每暮春之际，有黄鲤鱼逆流而上，得者便化为龙！

最顽强的金色鲤鱼经过顽强拼搏，一旦越过龙门险关，就会变化为龙。这不正反映了人们迎难而上、努力奋斗、追求理想的积极精神吗？

龙的传人就是这样一心想发扬光大龙的精神，追求美好的理想。

中国历史上数以百计的帝王们当然认识到龙在人民生活中和心目中的地位，早已知道龙的神圣、尊贵和强大，那正是他们渴望得到的地位和形象。作为统治者，最好成为精神领袖，像远古的部落酋长宣称自己是图腾的真正传人一样，

帝王们也标榜自己是龙的真正传人。从秦始皇开始，帝王们都极力把自己打扮成龙。皇帝是“真龙天子”，面孔是“龙颜”，服装是“龙袍”，坐位是“龙椅”……明清的紫禁城里，龙的形象是最主要的装饰主题，无所不在，好似全国的龙都集中到了皇宫之内——这也正是皇帝的愿望，他们想把龙垄断起来，以此在精神上镇服、维系全国，使全民族的心理共鸣于皇宫之内。

于是，他们把龙封建制度化：臣民不准自称龙，不准以龙命名，不准使用龙为装饰，如此等等，千方百计地在龙与帝王之间划等号。龙成了皇家专有徽章。“版权”所有，违者必究！

皇家的龙浸透了封建毒素，业已异化，成为专制统治的工具。人们对龙也不再一视同仁，分离出一种代表邪恶势力的“恶龙”。在民间传说中，恶龙总是兴风作浪，残害民众，但也总是被正义的力量所打败！

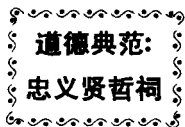
人民的龙是吉祥的龙。皇帝当然代表不了龙，独裁也锁不住飞腾的龙。即使在明清时代，龙在民间仍然遍布，与生活息息相关。

人们把龙刻在胡琴头上，奏响美妙的音乐；人们把龙铸在大刀柄上，挥出悲壮的神威；那屋顶上的龙脊，桥梁上的龙头，那以龙命名的山河村寨，波澜壮阔的龙画龙字，那正月喜庆的龙灯，五月竞渡的龙舟，以及“龙凤呈祥”的婚姻形容，“望子成龙”的父母深情，无不显示了人们对龙的喜爱！同时，也暗含着对封建专制的反抗。

龙还是美的集中体现:

它充满力量，张牙舞爪，无所畏惧，具有力量美；它形态壮伟，雄气十足，英姿勃发，具有阳刚美；它富丽堂皇，无比尊贵，威武豪迈，具有崇高美；它飞腾云天，遨游江海，变化万千，具有神圣美。

龙是我们民族精神世界的永恒闪电。在它身上，寄托着希望、力量和尊严，又从它身上得到鼓舞、活力和尊贵。



岳飞死后会杀人，信吗？

南宋有位博学高雅的才子，叫罗愿。著有《尔雅翼》、《鄂州小集》、《新安志》等颇有影响的文史作品流传至今，还是位政声不错的官员。他的不幸在于担任了鄂州知州。

鄂州建有岳飞庙。罗愿的父亲罗汝楫，曾追随秦桧，交章上疏，诬陷岳飞，使这位民族英雄死于非命。由于这层关系，罗愿一直不敢拜谒岳飞庙。一日，经过反复思考，自念是位好官，与父不同，怀着试试看的复杂心情前往祭祀。哪知刚刚跪拜，忽然间便断了气！“人疑（岳）飞之憾不释云，”《宋史·罗汝楫传附罗愿传》作如是说。

其实，罗愿死于自己内心深处的恐惧，死于传统的祠神文化强大的威慑力。

“罗愿命案”说明了忠义贤哲祠在社会上的重大影响。

什么样的历史人物可以受到祠祀呢？历代所沿用的大体是如下五条：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事

则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”^①也即那些有功于国，有德于民等道德典范。

这类人物祠的特点是，具有很强的现实意义。

一方面，所立之祠以当代已故人物为主。其中分为官方所立和民间所立，各有意图。

官方所立之祠如：宋哲宗绍圣三年（1096年），令真定（今河北正定）立赵普庙，熙河（今甘肃临洮、和政一带）立王韶庙。真定是开国元勋赵普的故乡，熙河是功臣王韶开边所得，都与庙主有密切关系，可使一方人民通过祭祀受到教育，也是对功臣的极高奖励：死后获得“血食”。宋理宗淳祐九年（1249年），诏令沿边州郡各立一“褒忠庙”，凡是在对金战争中“没于王事”，“忠节显著”者，都可入祠。干脆不提具体人物，对号入座，谁够标准就祀谁。以此来大规模地表彰忠义。

民间自立之祠，又反映了人民的情绪和标准。如宋仁宗时，官员胡则上书奏免了衢州、婺州（今浙江衢州市、金华市）百姓的身丁钱，当地人民减少了一层剥削，便感恩戴德，纷纷建立了数十座祠庙来敬祀胡则。^②后来越传越神，到了近代，据《金华地方风俗志》言，已演变为浙江民间普遍供奉的“胡大帝”。北宋名相韩琦，曾任河北定州（今河北定县）长官，深受人民尊敬爱戴，数州百姓曾赴开封诣阙击

① 《礼记·祭法》。

② [宋]施宿等：《嘉泰会稽志》卷6。

登闻鼓，请求为韩琦立生祠。在没有得到批准的情况下，便私自祀韩琦画像于佛寺，逢其生日，“士女焚香于堂，小民献技于庭者，终日不绝！”及韩琦死后，竞相立庙祭祀，并得到朝廷的认可，载入祀典。^① 这些由崇敬之情产生的祠庙，最初宗教意义并不大，主要是纪念意义。人民以此表达了对清官的爱戴和对剥削的不满。

另一个现实意义是指影响。立忠义贤哲祠的目的主要是为了树立典型，启示、鼓励人们效仿，起着劝戒作用。“于是，民益知大贤之忠于国者，虽死于不幸，后世必载祠典，严庙貌，奉事尊仰之。如此，皆思勉而为善。自一邑而推一郡，由一郡而推诸四方，则其为劝也岂小补哉！”^② 乃是一种政治手段。南宋高宗、孝宗两朝是历史上的一个造神高潮，所封赠之神，多是对金战争中的忠臣烈士，正是为了强化——神化忠君爱国思想，以巩固政权，保卫国土。宋代广州的“十贤堂”也是一例。广州是外贸港口，进口大量香药珠宝，地方官在此难免心跳手痒，多有贪污习气。蒋之奇任知州时，为改变这种腐败现象，从正面引导、树立清官之神，便将历来在广州做官而有清廉节操的吴隐之、宋璟、卢仝、李勉等十人供祀起来，建立祠堂。^③ 犹如在浑浊的池塘里，投入一把净化剂。

① 《韩魏公集》卷13、卷20。

② 《韩魏公集》卷1。

③ 《宋史·蒋之奇传》。

从上述情况看出，无论是官立还是民立的此类神祠，出发点虽不尽相同，但并无多大矛盾。官民的对立，在此得到统一。封建时代的伦理已深入人心，具有普遍意义。基本的道德标准上下大体一致，社会相对稳定的基础之一，就在于此。当然，还应指出的是，人民实际上被愚弄了。

随着社会矛盾的激化，那些由官方所立的此类神祠也像统治集团一样，日益暴露出其虚伪性，渐渐失去了神圣光彩。那些表面道貌岸然，背后少廉无耻者死后，其子孙通过贿赂权贵，也可进入“乡贤祠”，已没有什么标准可言。因而，某些真正应入乡贤祠的人，倒耻于为伍了。明代成化年间（1465——1487年），给事中王徽“刚直有大节”，临终之际，告诫其子说：“乡贤祠甚杂乱，吾耻居其中！”^①仿佛乡贤祠是藏污纳垢之地。

尽管如此，统治者仍要坚持推行立祠制度。清朝雍正皇帝发布上谕说：

旌表节义，给银建坊，民间往往视为具文，未曾建立。恐日久仍至泯没，不能使民间有所观感。著于学官内建忠义孝悌祠一所，立石碑一道；于学官近处购买基址，建节孝祠一所，立大牌坊一座。其石碑、牌坊将先后忠孝节义之人，悉标姓名于其上，已故者设牌位于祠中，春秋祭祀，用阐幽光，以垂永久。”^②

① [清]俞蛟：《梦厂杂著》卷4。

② 《清文献通考·群庙考三》。

人们对官方树起的封建道德之神已不感兴趣了，懒得捧场，拒不建祠。官方深感忧虑，不惜追加投资，令各地遍立两祠以及牌坊、石碑，进行大张旗鼓的宣传，强迫人民接受并供奉这些神祇——封建伦理道德的牺牲品。

该祠缭绕的香烟，犹如束缚人民精神的绳索。这是忠义贤哲祠的实质。

敬业的支柱：
行业神

三百六十行，行行出状元。同样，
三百六十行，行行有神灵，即“百工技
艺，各祠一神为祖”。^①

行业神是祠神世界内部分工而形成的专业神祇。据估计，行业神的名目至少有五、六百种之多！它们如果聚集在一起，就是地地道道的“群英会”。

以农业为例，所祀农神有：八蜡、伏羲、神农、黄帝、后稷、土谷神、青苗神、虫神、雹神、圈神、棉花神等等。其中的八蜡，又包括八种神祇：一、先啬，二、司啬、三、农，四、邮表，五、田，六、堤防，七、水庸，八、昆虫。既有农业发明人、农官，又有农田水利设施、避免病虫害之神。行业神的第一个特点由此得到反映：一行多神。

反过来说，一神多行，又是行业神的一个特点。如鲁班，便是位“百艺朝宗”的大神。凡木匠、瓦匠、石匠、棚匠、扎彩匠、雕匠、竹蔑匠、皮箱匠以及造车、造船等行

^① [清]纪昀：《阅微草堂笔记》卷4。

业，都奉鲁班为本行业的师祖神。

这两点代表了行业神的主要构成特征。此外，某些荒诞成份浓重的行业神，往往是独此一家，行业特色极突出。俗话所说的“马王爷不管驴的事”，就是典型例子。

就整个行业神来讲，它们是社会生产发展和社会分工的产物。有了社会分工这一客观存在，才会有行业神这一主观意识。最初的分工并不是部门之间的分工，而是部门内部的分工，如最原始的农神——八蜡即是。随着分工的进一步发展，各行业都需要代表本行特点和维护本行利益的神，行业神也就越来越多。

就手工业中的行业神来讲，它们是小生产的产物。以个体生产为特点的手工业者，靠一门手艺为生，世代相传，很自然地把开创或传授手艺——饭碗的人尊为师祖神。因此又可以说，行业神反映了人们的经验主义。

手工业的产生与发展，是广大劳动人民长期社会生活和生产实践的结果。各行各业最初的优异者或集大成者，在后人崇敬的传颂中渐渐神化，被作为代表立庙祭祀。如我国四大发明之一——造纸的创始人东汉蔡伦，即是造纸业的行业神。元人费著在《蜀笺谱》中指出：

今天下皆以木肤为纸，而蜀中仍尽用蔡伦法……于是造纸者庙以祀蔡伦矣……每遇岁时祭祀，香火累累不绝。示不忘本也。

此类祠祀，无疑具有尊重发明、尊重发明者的高尚意识，与现代的纪念馆、纪念碑意义大致相同。

由于许多发明、技术是劳动人民共同创造的，所以不少行业根本找不到确切的祖师神。于是或牵强附会，或随意含糊，或干脆虚构一个，来满足造神、敬神的愿望。

例如，冶铸业普遍供奉太上老君为祖师神。《明清以来北京工商会馆碑刻选编》所载清乾隆十一年（1746年）《重修炉神庵老君殿碑记》云：“都城崇文门外，有炉神庵……初不详创建所由，询庵得名，则以供奉李老君像，故炉神之”。理由很简单：老君炼丹有八卦炉。同有火炉，同是烧炼，况且老君本来就是神，正好攀附上去。另外，在《西游记》等小说中，老君竟然亲自打铁！如《西游记》第十九回，猪八戒夸赞自己的钉钯时说：“此是煅炼神冰铁，磨琢成工光皎洁。老君自己动钐锤，荧惑亲身添炭屑。”民间百姓，从来不区分文学与历史，传说的就是真实的，请太上老君为炉神，名正言顺！

上述例子揭示了手工业者借神自重的心理：为炫耀本行业，摆脱被人看不起的地位，对历史人物或传说人物，只要稍微“沾亲带故”，拐上几弯也要拉上关系。中国人热衷于寻根追祖，由此可见一斑。

社会经济发展到一定程度时，手工业者和商人按行业形成了社会组织。隋唐称“行”，宋元明称“团行”，明中期以后称“会馆”、“公会”等。这些团体的信仰基础和组织中心，就是各自的行业神，犹如一个家族的祖先神一样。行业神的团聚、约束作用因而增强。

清末光绪年间（1875——1908年），武冈（今湖南武

岗)染纸作坊的《梅葛祀条规》云:

我行贸易业于都梁者,始于同治之初,店户不过一二,工司不过七八,数十年店户之增,工司之广,已数倍矣。近来人众心杂,工不精造,商无远谋,兼之洋纸洋料,充塞海内,若不谨顿规模,将来行商为之缠足。

是以邀约同行,玉成一祀,曰梅葛祀。^①

史料表明:染纸业规模大有发展,但面临着产品质量不高、经营不当、洋货侵袭的威胁。要改变局面,振兴本业,需统一认识,增强凝聚力。共祀行业神,就是重要手段。这时的行业神,不但是神圣的权威,也是精神支柱;不但是社团意识的体现,也包含了民族意识,其积极作用是不言而喻的。

手工业中的行业神,可以说是经济发展的一种文化反映。明清时代,苏州、杭州的丝织业最为发达,有“衣被天下”之誉。与此相应的是,苏、杭的机神庙也很多。清人梁章钜说:“机杼之盛,莫过于苏杭,皆有机神庙”。^②也就是说,凡是行业神庙多的地区,社会生产就是比较发达的。

总的来讲,各种对社会有益的行业所立之行业神祠,除了具有一定程度的保守性之外,积极作用在历史时期是主要的。至少,它们是敬业精神的集中表现。

① 彭泽益编:《中国近代手工业史资料》卷2。中华书局1962年版。梅葛,指梅福、葛洪。梅福,西汉人,《汉书》有传;葛洪,晋朝人,《晋书》有传。

② 《浪迹续谈》卷1。

至于三百六十行中的那些寄生性行业，其行业神则纯属糟粕。行业的卑劣，注定了其精神文化的不良。如明代开封五胜角附近的妓院区，所供奉的三、四所白眉神庙即是。^①有的行业尽管所奉师祖十分高贵，如算命先生以伏羲或周文王、孔子等为祖师神，只不过是自欺欺人而已，丝毫无助于提高他们的地位，顶多是在饭碗上描了层金边。

由此也可看到一条法则：各行各业都一定要有行业神。这一法则反映出人们的自尊心，而这种自尊心却是自信心不足的表现，所以并生着对神的强烈依附感。



历史的镜头闪向宋代福建福清县。
一声鸣锣，县令李堪出衙巡视。在
大街小巷，穷乡僻壤，映入他视网膜

的，总是莫明其妙的神祠。李堪大怒，下令拆淫祠。

不久，县吏上报了这一艰难战役的成果：凡拆毁淫祠315所。^②

一个弹丸之县，仅拆毁的淫祠就有如此之多！

所谓“淫祠”，是统治者对那些不列入祀典的民间神祠之称呼。对此，各朝代的标准并不一致。有些淫祠由于影响很大，连统治者也信奉了，因而提升列入祀典。

淫祠的特点之一是，所祀之神尤为荒诞不经。列入祀典

① 《如梦录·街市纪》第六。

② [宋]梁克家：《淳熙三山志》卷9。

的祠神是正神，淫祠之神则是邪神、妖神，在祠神世界中属于异己势力，因而祭祀方式大多极为野蛮。

特点之二，淫祠规格小，分布广，数量多，占民间神祠的半数以上，因而影响更大。在某些地方甚至把正神都排挤了，如福建的建州（今福建建瓯），由于崇尚淫祠，到唐代永徽年间（650—655年）还没有社稷坛。^①

特点之三，密切贴近民间社会生活。唐人陆龟蒙在《野庙碑》一文中概述道：

阡陌间好事鬼，山椒水滨，多淫祀。其庙貌有雄而毅、黝而硕者，则曰将军；有温而愿、哲而少者，则曰某郎；有媼而尊严者，则曰姥；有妇而容艳者，则曰姑。其居处则敞之以庭堂，峻之以陞级，左右老木攒植森拱，蘿葛翳于上，泉鸕室其间。车马徒隶，丛杂怪状。农作之忙怖之，走畏恐后。大者椎牛，次者击豕，小不下犬、鸡、鱼、菽之荐。牲酒之莫，缺于家可，缺于神不可也。一日懈怠，祸亦随作。耄孺畜牧，慄慄然，病疾灭丧，忙不日适丁其时耶，而曰自感而生，悉归之神！^②

祠神命名，多民间称呼，神祠布置，皆森然可怕。居民对神主要是畏惧，而不是敬仰，所有的祸害，都是神的惩罚，因此对神的祭祀不敢稍怠慢。

① 《旧唐书·张文琮传》。

② 《笠泽丛书》卷4。

上述特点，决定淫祠类别十分冗杂。

先看看第一类是以什么为代表的吧。

先秦时代，一般动物崇拜的主要对象是日常生活中常见的，诸如猪、马、牛、羊、狗、虎、豹、蛇等等，在《淮南子》一书里有集中的反映。其后，狐狸从洞窟中窜了出来。由于它具有“狐疑”智能和分泌恶臭等神秘之处，遂成为炫人耳目的主要动物类祠神。当年陈胜为发动起义，曾让吴广在丛祠中学狐声大叫：“大楚兴，陈胜王！”足见那时已很能蛊惑人心了。

流传到唐代，狐神之祀更为广泛，“唐初以来，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩。食饮与人同之”，《朝野僉载》还说：“当时有谚曰：‘无狐魅，不成村！’”狐神成了陪伴人们生存的影子，成了人们聚居的标志。似乎没有狐神，就形不成村落，就难以生活！

此风在宋代有增无减。如陕西邠州（今陕西彬县）城东有一山洞，为群狐栖息的窠穴，洞旁专有一座祭祀的“灵应公庙”，由“妖巫”专主其事，“民甚信向，水旱、疾疫悉祷之”，日常言语，都避讳“狐”字，不敢直斥其名。当地长官上任，大都是先谒庙然后才理事。^①

狐神崇祀到清代更加严重。一部《聊斋志异》，简直是狐神的事典！连官府中，也尊其为“守印大仙”，供奉以防官印丢失。

① 《宋史·王嗣宗传》。

再看第二类。

千奇百怪、莫须有的精怪类淫祠，在城镇乡村（主要是南方地区）像麻疹一样出现。宋人洪迈说：

大江以南地多山，而俗机鬼。其神怪甚诡异，多依岩石、树木为丛祠，村村有之。二浙、江东曰五通，江西、闽中曰木下三郎，又曰木客，一足者曰独脚五通。名虽不一，其实则一……变幻妖惑，大抵与北方狐魅相似。^①

在有些地方，此类淫祠不仅遍布村落，而且是家至户到，如宋代奉化县（今浙江奉化）的大户人家，“率于所居旁治小室事神，谓之三堂”。据说如果虔诚祭祀，便可万事如意。^②

清代的南方最信奉五圣神。这种神平民气息极浓，“其神好矮屋，高广不逾三四尺”，五圣夫妇和将佐共同挤在一起。正由于它们不讲条件，受到广泛的供奉，“凡委巷、空园及屋檐之上、大树之下，多建祀之。”^③占据了立体的空间。还有的神完全是随意独造的。如清代固安乡人有供奉一丑陋女形木偶者，取名叫“子不语娘娘”，^④显然是由“子不语乱力乱神”一语而生出的祠神，公开与孔子背道而驰。

对淫祠的祭祀，是人们生活中的主要内容之一。南宋舒州（今安徽潜山）的吴十郎在家中祭祀独脚五通祠，就是典

① 《夷坚丁志》卷19。

② 《夷坚志补》卷15。

③ [清]姚福均：《铸鼎余闻》卷3。

④ [清]袁枚：《续子不语》卷2。

型事例。每逢时节和初一，吴家便举行一次隆重的仪式。杀双牛、双猪、双狗，连同皮毛、血、粪便一起供献于神像之前。至午夜，在黑暗中开始行礼。拜跪祈祷完毕，男女老少一律赤条条地坐在室内，静默一个时辰才敢退下。这一晚，通宵不关门，恐怕妨碍神的往来。长此以往，“妇女率有感接，或产鬼胎！”^①污浊中坦露着赤诚，黑暗中颤抖着恐怖，静默凝固着怪诞，腥风播散着丑闻，淫祠把人的生活完全鬼怪化了！

第三类淫祠所祀是真实的历史人物。可这是些什么人物呢？

殷纣王的宠妃妲己，以妖媚阴狠、助纣为虐闻名于世。在宋代东京开封，有祭祀她的祠庙。^②

安禄山、史思明于天宝年间（742——756年）发动“安史之乱”，杀人无数，使唐代由盛转衰，实为千古罪人。可是在河北有供奉他们的神祠，“幽燕之人，事禄山、思明为二圣！”^③

唐代淮西节度使吴少阳之子吴元济，因为没有能够继承父位，起兵叛乱，在数县之中烧杀掠夺。后来被李愬袭入他的根据地蔡州（今河南汝南）俘获，斩首长安。蔡州人却奉为神明，立庙祭祀。在《宋史》中的《王质传》和《孙洵传》

① 《夷坚支癸》卷3。

② 《宋会要辑稿·礼》20之15。

③ [宋]真德秀：《真文忠公集》卷17。

中，都能见到这两位官员毁坏吴元济庙的记载，说明是屡毁屡建，官毁民建的。

秦桧专权无道，勾结金人，杀害岳飞，为世人普遍唾弃。在明代，有的地方竟立有秦桧祠！^①

为什么要祭祀这些反面人物？

是善意的纪念还是恶意的嘲弄？是惧怕他们而讨好吗？是打开心灵的后门曲径通幽吗？是这些人的怪异使他们惊奇吗？是这些人做出了自己不敢做、做不到的事吗？

古代的老百姓太压抑了！郁积在心头的苦闷发泄无门，受潜意识的支配，向伦理纲常发起了挑战。逆反心理扭曲了社会正义和是非观。

更为奇特的是第四类淫祠。

清朝初年，福建的一个专好男色的男人死了。当地人闻风而动，纷纷捐钱，为他立庙祭祀，号称“兔儿神祠”，“专司人间男悦男之事。凡偷期密约、有所求而不得者，咸往祷焉。”竟是同性恋者的皮条客与保护神！雍正年间（1723——1735年），广西桂林又为两个男性同性恋者建立了神圣殿堂：双花庙，凡有人来祭祀，必供杏花一枝，好不风流！^②

男色之丑行不仅公开化，而且神圣化；不仅独自拥有神庙，而且堂而皇之地打入正神体系——城隍庙。

清代河北献县和广东揭阳县的城隍庙中，各有一尊神像

① [清]俞樾：《茶香室四钞》卷20。

② [清]袁枚：《子不语》卷19，卷23。

叫“聾隶”，形象虽然昂首注目，作倾听状，但只有附耳私语，才能听见。此神身居正祠之中，却是地地道道的淫神：“喜为人作龙阳之媒”，“有调变童不得者，焚香隶前，以指挟其耳窍，吻近窍，密祷之，事无不谐！谐后，酬以牲醴。”前来密祷、酬谢者“肩摩踵接，日夕不休，若忘其有城隍神垂绅正笏、危坐于上者”！^① 聾隶之神居然以邪压正，反仆为主。再者，为什么必须附耳密祷呢？表面上看，是怕“聪明正直”的城隍神听到后“殛无赦”，实际上，同性恋之勾当毕竟不光彩，岂能大声嚷嚷？如此巧妙地将邪神置于正祠之中，既披上了正神的外衣，又掩饰了丑恶目的。

这两处淫祠的典型意义在于：一、淫祠是变态心理、生理的凝结；二、淫祠在神祠文化中虽无正当地位，不光明正大，但私祷淫祠，往往忽视了正祠。

第五类淫祠反映了人性的进一步沦丧，所奉为吃人的邪神。

如两湖、两广、四川地区，早有“杀人而祭鬼”的现象，到南宋，“又寝行于他路。浙路有杀人而祭海神，川路有杀人而祭盐井者。”^② 一般的祭祀规格是：牛为大祀，猪羊为小祀。这些都不足以表达信徒的敬神之意，屠刀转向最高贵的人性了！

杀人祭神者为了得到人性，时常派人诱拐平民；诱拐不

① [清]俞蛟：《梦厂杂著》卷2。

② [宋]李心传：《建炎以来系年要录》卷165。

到，就购买人口；购买不到，就用家中奴仆代替；万不得已，就杀自己的亲生儿女。祭祀之时，将人“脔、割、烹、炮、烧，备极惨酷！”^①如此手段，令人发指！

当他们虔诚、安详地为狰狞邪神烹饪自己娇小可爱的儿女时，他们的人性已化作一股焦臭的油烟散失了。淫祠把人异化，呼唤出潜伏的兽性。

走进第六类淫祠的展厅，我们看到一群人围着伸出长舌的吊死鬼在饮酒作乐。等一会儿，他们就要为这些自愿上吊的尸体——他们的亲属立庙祭祀了。这又是什么淫祠？

请听历史那苍老的录音吧：

所谓淫祠者，始因愚民无知，以谓杀人而死，可得为神。其家父子、兄弟与夫乡党、邻里，又惮闻官之忧，相与从吏，使之自经，于是立庙以祠，称之为神。故后凡欲杀人者，三五为群，酌酒割牲，谓之“起伤”。起伤之庙，盖遍四境之内矣。生不正典刑，死乃得立庙，递相仿效，皆以杀人为喜！^②

其造神理论是：把人杀死，死者就成为他们的神了。家中为了得到一位神，就要杀死父子或兄弟。但他们还没有丧心病狂到完全失去理智的地步，尚知道命案会带来官司，便劝诱未来神的候选人自杀。然后兴高采烈地为其盖一座神祠。同乡邻里见别人家有神祠了，眼红手痒，也纷纷效仿，

① 不详编者：《名公书判清明集》卷14。

② 《宋会要辑稿·刑法》2之132。

如法炮制。杀人或自杀，是一件大喜事，以至一月之间，一州境内所杀多达 49 人！

他们敬了一千尊神，祭了一万尊神，还觉得空虚，终于把目光转向家中，自己直接造神。这尊曾是亲属的神，想必最使他们感到亲切可信。杀自己的人祭别的神，不如杀自己的人作自己的神。手段比前者文明了，本质上却是淫祠之祀的升级，更为恶劣，自我毒害更深。

从上可知，人们愚昧、恶的一面与祠神恶的一面融合，结出了一朵朵罌粟和毒蘑，成为社会公害。

淫祠：被压迫而变态者失声的怪叫。

淫祠：邪恶之花。

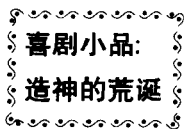
第二章

神圣的荒诞

这里一切真实的东西都是虚假的，这里一切虚假的东西都是真实的。这是神祠的荒诞之处。

这里一切荒诞的东西都是神圣的，这里一切神圣的东西都是荒诞的。这是神祠的奇妙之处。

离开了荒诞，神祠也就不成其为神祠。



那天，一切都是正常的。

蜀道还像李白哀叹的那样艰难，草鞋还是那么经不起考验。路边这棵有数百层年轮的古树，在炎炎烈日下依然染绿了足足一亩地。真是为利而攘攘往来的尘世凡人小憩的天堂啊。

一位书生疲惫地停下。像所有旅人一样，他也换下透底的草鞋，随手甩到树上。抬头一看，乐了：原来树枝间挂满了成千上万的破草鞋。真有意思。天生幽默的巴山秀才开玩笑地在树干上写道：

草鞋大王×月×日降

月余返回时，他更乐了：树旁立起一座四柱小庙，供奉的赫然是“草鞋大王”！据说其神主是位老铺兵。

3年后，这位草鞋大王的生身父母再经此地时，咧笑着的嘴巴惊讶地合不上了：那座小庙，竟换成了美伦美奂的大庙宇！环围此庙，已有十多户依庙居住的人家，俨然一新兴小镇。^①

没有异常，也没有巧合。只是一行字的偶然触发，引起如此大的链锁反应，由荒无人烟，变成香火兴盛。

我们不知道草鞋大王的职能是什么。可以推测的是：保佑旅人路途平安顺利。从此，来往行人都要进去叩头祭祀一番。

我们不知道附近的十几户人家靠什么为生。可以推测的是：管理庙宇、收取香火利施，为行人提供祭祀用品和饮食，开设旅店，贩卖草鞋。

蜀道太艰难了。人们希望中途有处歇息的地方，以满足肉体恢复、补充的需要。随着社会的发展，客流量的增多，路途服务设施相应也要发展。

人生的道路太艰难了。人们希望有处歇息的地方，以满足精神缓和、刺激的需要。精神的负担尽管仍要背下去，但在此可以暂时放下。

偶然中有必然因素，荒诞中有深层的真实。在《风俗通义》、《子不语》等书中，都有类似记载，而上述故事最为典

^① [宋]刘昌诗：《芦浦笔记》卷4。

型，具有寓言意义。

下述故事，就没这么平淡了。

江西高安县旌义乡郑千里有个女儿叫定二娘。宋理宗淳祐九年（1249年）秋，郑千里忽然病重，定二娘割下大腿上一块肉配药，其父服食后，欣然痊愈。一则古典美谈。

不久，定二娘出门汲水时，忽然从地下涌出一团云，定二娘不见了！目击者说：她乘紫云升去了。

这还了得！如此大吉大利之事，乡里上报到县，县上报到州，请求再上报朝廷：为成神的孝女立庙。公文旅行总嫌慢些，乡民等不及了，自筹资金，建造起仙姑祠。一时间，香火大兴，方圆几十里的人纷纷前来祭祀，并举办祀神庙会，人数多时达数千。

淳祐十一年，大旱。乡人又报官请封旌，新任县令却生疑了。他派人密访，打听到外县阙姓人家雇了一位来历不明的丫环，正与郑仙姑同乡。一查，此人竟是郑仙姑——定二娘！再一查，大惊：该女因与人通奸怀孕，郑千里为遮家丑，辗转卖给外地，放出乘云成神的风声，并立庙大享利施收入^①。

一场风流韵事引起的化腐朽为神奇的大骗局。

一尊表面上是孝女、实际上是淫娃的神像。

越是丑的东西，包装越美。神本身是被动的，敬神者被愚弄了，造神者却名利双收。“郑千里造神案”深刻揭示了

^① [宋]周密：《癸辛杂识》前集。

神、敬神者、造神者之间的关系和实质。

另一则造神轶事说来话长。

唐玄宗时爆发的“安史之乱”中，邓州人张巡任睢阳县令。在叛军重围之际，他组织军民坚守数月。终在内无粮草，外无援兵的情况下，城陷遇害。死前发下身后之誓：“臣虽为鬼，誓与贼为厉，以答明恩！”^①遂为广大群众立庙祭祀。流传到宋元明清，许多地方都有供祀之庙。

北宋时，福建有位叫谢佑的书生，本性质朴，为人正直，素来倾慕张巡的忠烈精神，常在庙中流连忘返，渴望能成为张巡庙中的侍从之神，永久奉侍。为实现这一志愿，突发异想，竟预先在张巡神像旁塑造了自己的泥偶！

谢佑一死，泥像正式成神。前来祭祀的人络绎不绝。宋高宗绍兴九年（1139年），朝廷封其为“灵惠将军”，后又特赐庙额曰“正顺。”^②

自我造神获得成功。

谢佑原是一普普通通的人，本无神异之处和崇拜价值。类似他那样的芸芸众生成千上万。可他有泥像！泥像就是神。

泥像比肉身重要，假的比真的珍贵。虚假才神秘。

再荒诞的事物，也是在客观世界中产生的，不会没有一点客观因素。试想：如果不是人们有忠义的共识，就不可能

① 《旧唐书·张巡传》。

② 《古今图书集成·神异典》卷39，引《八闽通志》。

有谢佑神；如果不是南宋外患严重，也不可能为其封神号、赐庙额。

在特殊环境下，只要有一堆泥，便可凝聚人们的意愿。至于是什么泥，无关紧要。

有时，造神的意图出人意外。

宋神宗熙宁年间（1068——1077年），正当王安石变法活动掀起高潮时，广西边境却一片紧张：交趾军队要与宋朝争高低了。有人把这一敌情报告给钦州（今广西钦州）知州陈永泰，但他根本不相信。交趾的战船已闯入州境，那位将要成神的长官却还在大摆宴席，甚至已兵临城下，陈永泰仍不管不顾。

结果可想而知。钦州被占领，陈永泰等官员被杀。城内外死尸满地，财物一空。

然而，浩劫之后，钦州人却在城隍庙中塑造了陈永泰的神像！尊他为“转智大王”，经常祭祀。是对他敬仰吗？不，当地人凡嘲弄愚昧者时，总是比作陈永泰！^①

荒唐的知州，荒唐的造神。陈永泰对钦州之祸无疑负有罪责，理应得到人们的怨恨，但人们却尊他为神，让他享受血食而长存——神化为了嘲弄！透出人们的黑色幽默。

神，并非都是崇拜对象，或许是一个反面教材。

^① [宋]周去非：《岭外代答》卷10。

漫画：
神像的荒诞

元代温州（今浙江温州）的一个秋天，人们喜气洋洋——由德高望重的乡老们热心撮合，一对神像要喜结良缘了。

从一座神祠中被抬出来迎亲的男神，形象颇为奇特：他的胡须分为五缕。被娶来的新娘神像，则一美貌女子。

这是“五撮须相公”和“杜十姨”神奇的婚配。

谁是五撮须相公？乃春秋时吴国大夫伍子胥！千百年后，乡民早已忘了他是何人，连名字也讹传为“五撮须”，所以神像必须循名责实，留五撮胡须。

谁是杜十姨？乃唐代大诗人杜拾遗杜甫！乡民念叨杜拾遗时间长了，对“拾遗”这一官职也不清楚，遂变成熟悉的亲属称谓“十姨”。既是十姨，当然是女人，当然不忍心让她寡居，于是把她嫁了出去！^①

两位神早已失去了真名实姓，失去了本来面目。一位被做变形手术，一位被做变性手术。洞房花烛夜，杜甫是哭还是笑呢？

杜甫作为神的遭遇，远不止于被当作一个女人。清代陕西白水县，乡民重建被兵火毁坏的杜拾遗祠，一下子塑了10尊女神像——十姨。^②官职讹排行，排行又衍为数量。

以德行著称的孔子及门高徒冉伯牛更为不幸。只是由于

① 《古今图书集成·神异典》卷48，引《谈纂》。

② 《古今图书集成·神异典》卷48。

名中有牛字，被农民奉为“牛王”，在牛王庙中，与100头牛的画像厮混在一起，大享青草之祭。^①

西门豹，战国时魏国邺县令，因破除当地“河伯娶妇”的迷信，并开凿十二条水渠，引漳河灌溉，深受后人景仰，庙食千余年之久。可是，他的神像不知从何时长出了一条长长的豹尾，^②变成了豹身人面像。

春秋时晋国大夫狐突的祠庙——狐突庙，先是演变为“糊涂庙”，到清朝末年又变为“胡神庙”，造像则胡须弯曲，面目狰狞，“绝类波斯胡。”^③这真是糊涂庙里的糊涂神！

最神乎其神的是自然景物的讹传。

长江中有大孤山、小孤山，一大一小孤立于江中。世俗流传，遂以“孤”为“姑。”凑巧旁边有一石矶，叫“澎浪矶”，又传为“彭郎矶”。于是乎彭郎成了小姑的夫婿。既是姑，就是女神，就要有庙，朝廷竟赐庙额为“圣母庙”！欧阳修在《归田录》卷2记述此事后十分感慨地说：“世俗传讹，惟祠庙之为甚！”为什么唯有祠庙之名传讹最严重呢？换言之，为什么神像比原来的正身变形如此剧烈呢？

当然，我们可将之归咎于愚昧。但这并不足以说明问题，还有更深层的东西。祠庙本来就是荒诞的结晶，从何当真？越荒诞才越神奇，越能满足人们猎奇的心理需要。诗圣

① 《席上腐谈》。

② [宋]费衎：《梁溪漫志》卷10。

③ [清]俞鸿渐：《印雪轩随笔》卷1。

杜甫死了，老百姓无动于衷；立庙成神——变形、变质了，老百姓才去敬祀他。但敬祀一个并不认识的诗人有什么用？这就需要改造，使之进一步变形，变成使人们感到亲切的十姨。打个比方说：粮食不能醉人，而使之变形、变质酿成酒，才能醉人以满足精神需要。

再者，人们所关心的主要是有个祭祀祈祷的地方，并不追究神主根底如何。清代湖州诗人董蠡舟在《南浔蚕桑乐府》中有首《赛神》诗，说的就是这一问题：

孙言昨返自前村，闻村夫子谈蚕神。

神为天驷配嫫祖，或祀菀窳寓氏主。

九宫仙嫔马鸣王，众说纷纭难悉数。

翁云何用知许事？但愿神欢乞神庇。

年年收取十二分，神福散来谋一醉。

蚕神究竟是谁？有天驷星、嫫祖、菀窳妇人、寓氏公主、九宫仙嫔、马鸣王等纷纭众说。老蚕农则豁达极了，坦率地认为根本不必知道是谁，有神敬就行，能保佑收成“谋一醉”就行！至于神像，当然可任意塑造了。

以糊涂对虚无，当是最好的办法。二者结合，正是荒诞。

造神荒诞，神像因之更荒诞。而对之顶礼膜拜，则又尤为荒诞。

南辕北辙：
敬神的荒诞

清代乾隆三十二年（1767年），浙江绍兴、杭州出了怪事，连遭火灾，一烧就是数百家。更怪的是，火总在夜间发生，并常有一红脸红胡子的人来往于房顶，仿佛在指挥。这不是火神吗？居民惴惴不安，唯恐得罪招灾，纷纷向火神跪拜祈祷。

一夜，有胆大之人偷偷窥测火神动向，见其在屋顶取出火绳——要放火了！不料“火神”又掏出烟袋，过起烟瘾来。哪有嗜烟的火神？发一声喊，召来众人将其抓获，一问，原来是个亡命之徒，专以放火制造混乱而偷掠财物！^①

人们敬得的是个纵火盗贼，越敬越有灾难。

敬神的荒诞程度，与虔诚程度成正比。恰如滑稽人物的滑稽程度，与他忘掉自己的程度相等一样。

敬神的荒诞程度，与所敬神的荒诞也成正比。对蝗神的敬祀就是典型例子。

蝗神有两种，一为驱蝗之神，一为蝗虫本身。后者与“聪明正直”、“有德于民”的造神标准完全相反，纯属祸害之神，应在剿灭之列，却被农民恭敬不迭。清人蒋芷济在《都门识小录》中记述了京郊农民祭蝗虫的活动：

（六月）二十五日，则为祭虫王之期。四郊农民，焚香顶礼，受胙饮福，极求虔敬。有叩以虫王之义者，老农曰：“蝗虫额上有王字，虫王即蝗虫。祭乃祝其勿害

① 《梦厂杂著》卷3。

苗也”。叩者曰：“非也，虎名大虫，又名百兽之王，虫王即猛虎也，扑杀之惟恐不速，祭于何有？”老农曰：“蝗害苗，虎害人，二者皆巨害也。虽然，虎害犹可，蝗害杀我。今天下虎害多矣，习见不以为畏。若蝗害则不可思议，故先祭而禳之。”

农民对蝗虫之害觉得不可思议，无可奈何，只好“极求虔诚”，百般哀求，俯首听命，表明彻底投降。这连消极抵抗也不是，相反倒是怂恿！

稍微积极些的举动，面对蝗灾的威胁，则敬祀驱蝗之神。如近代开封宋门关外有驱蝗之神刘猛将军庙，相传正月十三日为神的生辰，四郊农民结队鸣锣击鼓，汇集庙前，搭井字形柴堆焚烧，以示“烧蝗”之意。^①当然，这只能表达与蝗虫斗争的愿望，并没有实际的驱蝗行动，毫无作用。

明末清初人顾文渊用诗句记述了祭蝗神的结果：

山田早稻忧残暑，蝗飞阵阵来何许！
丛祠老巫欺里氓，佯以杯珥身伛偻。
曰此虫神能主舆，神弭灾，非轻侮。
东脰西垆请巡遍，急整旗伞添箫鼓。
神之灵，威且武，献纸钱，陈酒脯，
老巫歌，小巫舞。岂知赛罢神进祠，
蔽天蝗又如风雨。里氓望稻空顿足，

^① 《河南文史资料》第5辑，陈雨门：《开封春节钩沉》。

烂醉老巫无一语。^①

这哪里是驱蝗，简直是招蝗！动机与效果适得其反，难道不荒诞吗？之所以束手无策，正是因为受到神的精神约束。

建立祠庙为敬神，敬神为求神，求神为得到福佑，寻求解脱。一座座神祠像发射台，把人们的精神和希望载向虚无，人便成了神的奴隶。

清代苏州，美丽的城市在林立的神祠污染下阴气森森。成千上万的痴儿嫖女寄身于香火最盛的城隍庙。女子心甘情愿地充当城隍夫人的侍从，男子充当城隍的隶卒，煞有介事地每人腰间挂一牌子，上署姓名、年纪和为神服役的年月日。一些病魔缠身者，进而暗自终身充当神的罪人，叫“暗犯”，每逢清明节所烧的香叫“犯人香”。^②神的犯人已丧失了灵魂，成为行尸走肉。

官方敬神、求神的荒诞，也令人啼笑皆非。

江西吉州。宋孝宗乾道九年（1173年）秋，大雨连绵，山水暴下。城内紧急动员，组织了大批土袋，封闭城门，以防洪水。忽然一道公文颁下：因大部分地区普遍干旱，令各州县祀神求雨！吉州只好一边在小厅祈晴，一边在大厅祈雨。^③神若有灵，“道是无晴还有晴”？

北京。元、明两代的皇帝们，每年总要恭恭敬敬地向北

① 《海粟集》卷1。

② [清]顾禄：《清嘉录》卷3。

③ [宋]洪迈：《容斋四笔》卷3。

方遥祀北岳神。可是，北岳恒山并不在北京的北面，而在北京的南面——真定府曲阳县！神若有知，岂不以臀部相对为大不敬耶？

民间更荒诞的求神方式，居然是真正不敬的行为。唐代“太原郡东有崖山，天旱时，当地居民常烧此山以求雨。俗传崖山神娶河伯女，故河伯见火，必降雨救之。”^①以折磨山神来讹诈河伯，颇有绑票意味。为求神，人们费尽心机，不择手段，从而走向另一极端。

庄严肃穆的神祠及祀神活动，乃是社会荒诞的集锦！

① [唐]段成式：《酉阳杂俎》前集卷14。

第三章

神祠与政治

上篇：龙头权杖——皇权与神权

敬神：

帝王的天职

天子，昊天上帝之子，或真龙下凡，本身闪耀着神的光辉。像月光是阳光的折射一样，帝王要保持神圣的光

辉，必须紧紧绕祠神。敬神，是帝王的主要职责和存在方式，关系到帝王的权威和王朝的更迭。

请听周武王在推翻商朝的誓师大会上是怎么说的：

今商王受，弗敬上天，降灾下民……皇天震怒，命我文考，肃将天威……予小子夙夜祗惧，受命文考，类于上帝，宜于冢土，以尔有众，底天之罚！^①

意思是：殷王受不敬天神，带来祸害，天神很恼火，命令周文王灭掉他。武王在文王庙中请命出师，并以“类”礼祭天，以“宜”礼祭社稷，然后率兵代天讨伐。武王不仅敬天神，还

① 《尚书·泰誓上》。

敬祖先神、社稷神，掌握祭神之权，也即掌握了神权，所以有更多的理由改朝换代。所有这些，是最堂皇的借口，具有最伟大的号召力！为了对比，进一步削弱殷纣王的神权，在另一次誓师会上指出殷纣王“自绝于天”，而且“郊社不修，宗庙不享”。^①言外之意是，殷王受根本不配当王，天神、殷祖先神和社稷神都不会支持他，尽管放心大胆地打就是！

终于，一位敬神的天子取代了不敬神的天子。周武王的成功，在于巧妙地运用了精神武器——祠神和军事武装。

古人深深地知道了这一点：“国之大事，在祀与戎！”首先是敬神，其次是军事。

礼法是中国古代社会的基石，祀又是礼的基石。在正史的《礼志》中，祭祀总是最主要的：“五礼之序，以吉礼为首，主邦国神祇祭祀。”^②一旦“礼崩乐坏”，就是王朝气息奄奄的末日了。正如孔子所说的那样，以敬神为本的礼，“失之者死，得之者生！”^③

为了存在，就必须从神那里汲取精神生命。且看宋朝之制：“国家祠事，岁一百十有八。”^④平均每三天即有一次国家级的敬神活动。这还只是常规的定时祭祀，非时祭祀更为繁忙、重要。如明朝之制：凡登极、巡幸、上谥、葬陵、册立、册封、冠、婚等皇家大事，都必须祭告天地、宗庙、社

① 《尚书·泰誓下》。

② 《宋史·礼志一》。

③ 《礼记·礼运》。

④ 《宋史·韩琦传》。

稷诸神；凡营造宫室、命将出师、岁时旱涝等，都必须祭告天地、山川、宗庙、社稷、后土诸神。^①

如果说“无狐不成村”的话，那么完全可以说“无祀不成国。”天子不就是天神的主祭人吗？宗庙、社稷不就是国家的象征吗？再看看一些具体的言行。

夏禹敬神非常虔诚，孔子对此大加赞美：“禹吾无间然矣！菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕”。^②身为帝王而节衣缩食，把物力和精力用于敬鬼神，用于祭祀的礼服。在他看来，精神生活比物质生活重要，神比人重要。

商汤敬神，更有献身精神。据《吕氏春秋·顺民篇》云：商朝初年，天下大旱，连续五年没有收成，国势微弱。商汤便来到敬神之地——桑林，向天神祈祷说：“余一人有罪，无及万夫！万夫有罪，在余一人！无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命！”于是“剪其发，剔其手，以身为牺牲”向神祈求。现在看来，这是一种姿态，但就古人特殊的社会文化环境看来，恐怕不乏真诚。

汉高祖下诏明申：“吾甚重祠而敬祭！”汉代丞相也向汉武帝反复强调：“帝王之事，莫大乎承天之序，承天之序，莫重于郊祀。故圣王尽心极虑以建其制。”^③

天子有两大神圣职责，即：一是“事神”、

① 《明史·礼志三》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《汉书·郊祀志上》。

二是“保民”，^①事神最为重要。

所以，南朝梁敬帝太平二年（557年）十月，小吏出身的陈霸先在推翻梁朝、当上皇帝的第二天，便急切地跑到钟山敬祀蒋帝庙了。^②他迫切需要神的承认和支持。

所以，每年的正月初一，宋代皇帝起床后的第一件事便是下跪焚香，祈求神的保佑^③。

神，好像是帝王们贴身佩带的“灵通宝玉”，一刻也不能丢失。

在封建时代，帝王们敬神的活动越来越繁忙。以祭天大礼为例，从汉武帝到宋代，通常是平均三年一次南郊亲祀，到明清两代，频率不断加快。请看下表：

一、明代

明太祖	在位 31 年	亲郊 30 次
明惠帝	在位 4 年	亲郊 3 次
明成祖	在位 22 年	亲郊 17 次
明仁宗	在位 1 年	亲郊 1 次
明宣宗	在位 10 年	亲郊 9 次
明英宗	在位 22 年	亲郊 16 次
明代宗	在位 8 年	亲郊 7 次
明宪宗	在位 23 年	亲郊 23 次

① 《宋会要辑稿·礼》23之5。

② 《陈书·武帝纪》。

③ [宋]吴自牧：《梦粱录》卷1。

明孝宗	在位 18 年	亲郊 18 次
明武宗	在位 16 年	亲郊 15 次
明世宗	在位 45 年	亲郊 18 次
明穆宗	在位 6 年	亲郊 4 次
明神宗	在位 48 年	亲郊 3 次
明熹宗	在位 7 年	亲郊 1 次
明庄烈帝	在位 17 年	亲郊 7 次 ^①

明朝存 275 年，亲郊 172 次，平均每 3 年 2 次，而明世宗以前的 10 帝，几乎是每年 1 次。

二、清代

清世祖	在位 18 年	亲郊 15 次
清圣祖	在位 61 年	亲郊 83 次
清世宗	在位 13 年	亲郊 23 次
清高宗	在位 60 年	亲郊 108 次
清仁宗	在位 25 年	亲郊 24 次
清宣宗	在位 30 年	亲郊 27 次
清文宗	在位 11 年	亲郊 6 次
清德宗	在位 34 年	亲郊 14 次 ^②

清朝从建国到德宗光绪末，凡 267 年，亲郊 300 次，平均每年 1 次还多，在号称盛世的高宗乾隆年间，几乎是一年两次。实际祭天活动比亲郊更多。顺治十四年（1657 年）

① 《续文献通考·郊祀三》。

② 《清文献通考·郊社二》、《清续文献通考·郊社二》。

诏书中说：“人君事天如事父，岁止一郊，必有未尽。惟营殿禁中，岁时致祀”。^① 又是另一番形式的频繁活动。

上述情况反映了两条规律：一、封建社会后期，随着社会矛盾激化，君主专制强化，帝王们越来越乞助于神的保佑；二、明清两代帝王亲祀活动，都是前期和中期频繁，末期次数减少，“礼崩乐坏”了。说明敬神郊天活动与国运同步。当然不能说国势衰败是因为敬神不虔，而是说帝王们腐败昏庸已甚，连最主要的职责都荒怠了，遑论其他？如此不亡何待！

明以前的皇帝们以加封祠神的崇号来表达敬神程度，如对五岳之神历唐至宋，由王而帝，已是无以复加了，走到顶峰。明代要进一步表示尊崇，就需另辟蹊径，否定前代的作法。朱元璋对前代加封岳渎诸神帝王尊号表示了强烈的不满：

岳、镇、海、渎之封，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？渎礼不经，莫此为甚！今依古定制，并去前代所封名号！^②

于是，各名山大川之神均不再拥有帝王之号，只称本名。如东岳神，只称“东岳泰山之神”。

不难看出，皇帝的自信心已经不足，内心感觉到，名山大川之神的权威与神圣，靠皇权维护已是不行了，需直接受

① 《清史稿·礼志二》。

② 《明史·礼志三》。

命于天神才更合适。封号虽去，但此处无封胜有封：连皇帝加尊号都有亵渎神明之嫌，臣民们敢不更加恭敬吗？

帝王敬神之虔诚热衷，历史上有一极端的例子：因醉心于祭祀而几乎亡国！

春秋时，楚灵王简慢忠贤而卑事神灵，一心大搞祭祀活动，“斋戒洁鲜，以祀上帝”。一次，他正手执羽绂，在神坛前婆婆起舞，吴国大军进攻，国人告急。灵王却不管不顾，“鼓舞自若”，说：“寡人方祭上帝、乐神明，当蒙福祐焉，不敢赴救！”他坚信敬祀上帝，就会得到保佑，迎敌抗战既是小事、也不必要，更不敢在敬神时半途而废。结果吴国军队攻来，一举俘虏了太子及后姬！^①这一例子典型地说明：因敬神，帝王们耽误了多少实际大事，给社会带来了多大危害。

对大神要敬祀，对小神也同样需敬祀。如自汉武帝开始，皇帝在宫中亲祀灶神。^②北宋太平兴国五年（980年），宋太宗率师亲征河东北汉，出京前一天，特派使者到马祖坛，用少牢之礼，行祈祷之祀，求马神保佑战马征战平安^③。至于逢有天灾人祸等大事，帝王们更要亲自或派员普遍祭祀各地大小神祠。既推脱了灾祸的责任，又稳定了人心。

祠神是帝王的精神食粮，又像是皇冠前后的12条玉旒

① [东汉]桓谭：《桓子新论·言体》。

② 《汉书·郊祀志上》。

③ 《宋会要辑稿·兵》21之23。

样，稍有举动，便叮咚作响，即使皇帝神圣显赫，光彩闪闪，也时刻提醒着皇帝要敬神，不可造次。

~~~~~  
§ 怕神:  
§ 帝王恐惧症 §  
~~~~~

巍巍皇宫，是人间最雄伟的建筑。

赫赫天子，是人间最尊贵的躯体。

龙椅，令人心悬目眩的宝座；御

膳，使人肠痒涎流的美味。

有谁能使皇帝屈尊离开宝座，忍饥减少御膳呢？在正常情况下，没有一个人能做到。只有神能做到。

请观看两幕史不绝书的折子戏：

宋太宗端拱二年（989年）七月，天空飞来一颗慧星，硕大的尾巴越拖越长，历时30天。宋太宗坐立不安，惊恐地“避正殿，减常膳”，忧心忡忡地对宰臣说：“长星示变，盖天所以警人君之失。今岂非时政有阙，物情壅遏乎？百姓有罪，责在朕躬，敢不兢畏贬损，以答天遣！”^①

明神宗万历十三年（1585年）五月，北京地区已经半年多不见雨雪了，河流干涸，井见干底。中国历史上最懒惰的明神宗终于不得不亲自出马了。他先戒斋3日，然后率4,000名官员在酷暑中步行10里来到天坛，向神请罪祈雨，四叩首，然后再步行回宫。^②这是一贯深居简出的明神宗终生唯一的一次长途跋涉。

① 《续资治通鉴长编》卷30。

② 《明会典》卷84。

与大自然相比，人类渺小；与天神相比，天子不肖。大自然对人类的威慑，集中体现于皇帝身上，天象、气象、地象的千变万化，都是警戒皇帝的法令。

处于权力颠峰的皇帝，很容易利令智昏，滥用权力，走向极端，给社会带来灾难。像必须给神通广大的齐天大圣孙悟空戴上金箍一样，必须给权力无边的皇帝予以约束。然而，人臣伴君如伴虎。敢于批龙鳞、犯天颜、冒死极谏的净直之臣，毕竟人数有限，人微言轻。唯有祠神能起到重要作用。

“夫不言而信，天之道也。”古人常这样理直气壮地告诉皇帝：“天子人君有告诫之道焉，示之以象而已……《易》曰：‘天垂象，见凶吉，圣人则之’。”天人相互感应，皇帝做错了事，便有相应的天象信号。天象在祠神文化中，像是一部警报系统，每一颗星都是一盏信号灯。如天枢星：“天子不恭宗庙，不敬鬼神，则不明、变色。”^①

更有甚者，若触怒了天神，还将有生命危险。殷王武乙，敬神走向了斜路，制作一木偶天神游戏玩耍，因而冒犯了天神的尊严，结果被暴雷击死！这是《史记·殷本纪》记载武乙的唯一一条史料传说，足见在当时是件大事。

种种情况震撼着心怀鬼胎的帝王们，使之恐惧不安，常受惊吓。南宋绍熙二年（1191年）十一月，帝王将相们正合祭天地于圜丘之际，忽然天气有变，狂风暴作，大雨沛

① 《宋史·天文志一、二》。

然，祀神大礼遂为破坏。这一特殊场合，不当季节的非常气象，使宋光宗“震惧感疾”，“自是不视朝”。^①天变吓坏了宋光宗，从此精神失常。

祠神文化不断向帝王灌输尊天敬鬼神意识，他们无法不接受。既笃信“君权神授”，也就不得不屈服于神权。神既能授权君主，必然能制裁君主；君主若否认后者，前者自然失效。

祠神文化在这个问题上的作用并未到此结束，还要进一步向世俗发展，落到实处。帝王怕神，应遵循神的旨意，那么神的旨意到底是什么呢？熙宁初，参知政事吴奎对宋神宗说：“陛下在推诚应天。天意无他，合人心而已。”^②天人合一，天心即人心。明太祖朱元璋说：“所畏者天，所惧者民。苟所为一有不当，上违天意，下失民心，驯致所极，而天怒人怨，未有不危亡者矣！”^③他的另一段话，则将二者紧密联系在一起：“天以子民之任付于君，为君者欲求事天，必先恤民。恤民者，事天之实也。”^④天神赋予君主统治人民的职权，要求君主爱护、怜悯百姓。只有做到不过分压迫剥削人民，才谈得上敬神。否则，“人怨”便是“天怒”。畏惧天神，在很大程度上是畏惧人民的反抗力量。

天意即人心，人心即具有普遍意义的社会伦理道德。人

① 《宋史·光宗纪》。

② 《宋史·吴奎传》。

③ 《洪武实录》卷28。

④ 《明史·太祖纪三》。

造的天神，代表了地主阶级的整体利益和人民的某些意愿，帝王们对此有所了解。但是，单用人心难以约束帝王，必须把人心与天意联系起来，才有较大的作用。从心理角度看，以帝王之尊，不能屈从于民，只能屈从于神。

所以，北宋熙宁年间（1068—1077年），当“天变不足畏，人言不足恤，祖宗不足法”的议论传开后，老于世故的前任宰臣富弼深感忧虑，谓然长叹，说出了一番知根知底的话：

人君所畏惟天，若不畏天，何事不可为者！此必奸人欲进邪说，以摇上心，使辅拂诤争之臣无所施其力。是治乱之机，不可不速救！^①

从现代角度看，破除迷信当然是积极的。从历史角度看，则另有苦衷：如果皇帝不迷信，靠什么来制约他呢？必须让皇帝怕神！

帝王们推崇了大批神祇，借此吓唬人民，结果连自己也被吓住了；他们罗织的大网，既罩住了百姓，也罩住了自己。

这样，当他们荒淫无度，忘乎所以时；当他们不顾国力、民力大兴土木，穷兵黩武时；当他们残害无辜，制造冤狱时；当他们大肆剥削，竭泽而渔时，祠神文化常常发挥作用，迫使他们收敛一些，避开正殿，削减膳食，反省求言，或大赦天下，或蠲免租税，程度不同地缓和了社会矛盾。例

^① 《宋史·富弼传》。

如，据《隋书·礼仪志二》载，每有旱灾，朝廷祈雨时，不但要隆重举行宗教仪式，同时还要修政事：

孟夏后旱，则祈雨；理冤狱失职，存~~孺~~寡孤独，振困乏；掩骼埋~~骸~~；省徭役，进贤良，举直言，退佞谄，黜贪残；命有司会男女，恤怨旷。

祠神文化认为：天旱是人世间冤怨之气、残酷之事造成的，要求雨，还需从根本上解决问题。

以上可见，既然诸神都是尊贵而有权威的，皇权就不是那么独尊了。祠神文化的政治功能之一，就在于充当着调节阀门的角色。

在生产力落后的时代，人不能胜天，不能征服大自然，权威如帝王，也不得不屈服于大自然的压迫。就像没长大的孩子一样，再骄横，骨子里还是有点怕父亲一样。

⋈⋈⋈⋈⋈⋈
⋈ 驭神：
⋈ 帝王的权术 ⋈
⋈⋈⋈⋈⋈⋈

如果帝王不怕神，中国历史会更加混乱；如果帝王单是怕神，中国历史也将是另一番景象。

史实表明，帝王们怕神是一方面，驭神是另一方面，而且是主要的一方面。

怕和驭，岂不是一对矛盾？既然怕神，怎么敢驭神？既然敢驭神、能驭神，为何又怕神呢？这一问题其实并不难理解。比方说：掌握原子弹者，同样怕原子弹，正因为其可怕，才要掌握它，使之更多地威慑对方；反过来说，正因为掌握着它，才将其渲染得更加可怕。祠神，即犹如帝王手中

的精神原子彈。

神被人们造出来，是为人们服务的。对神的敬畏，根本目的是要利用它们。对“百神所归”的帝王来说，这一点尤为重要。怕神，本质上是内心虚弱，表面上也是一种姿态，更主要的是他们把神当作一种政治武器。

帝王驭神，包括许多方面，诸如“神道设教”、“怀柔百神”、封神、奖励惩罚神等，即是突出表现。

《易经·观》彖辞说：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”神道设教，原意为顺应自然之势以教化万民，遂演化为假托鬼神之道以治人，成为帝王的一种主要的政治权术。汉高祖建国后，针对秦朝四时上帝的制度提出一个问题：“吾闻天有五帝，而四，何也？”众人皆“莫知其说。”于是早有主意的汉高祖自问自答：“吾知之矣，乃待我而具五也”。遂设立黑帝祠，^①为汉王朝奠定了神学上的基础。许多祠神，就是在“神道设教”指导下产生的。造神，是神道设教的主要表现。

神道设教的另一重要表现是祭天。天神最尊贵，也最有取的价值。对天神的敬祀，完全是在利用的前提下进行的，为了达到目的，统治者不择手段。宋真宗的封禅大礼，可以说是一个典型例子。

景德元年（1004年）的宋辽“澶渊之盟”，使宋真宗蒙受了耻辱，总想如何冲淡一下。巧言令色的执政大臣王钦若

① 《汉书·郊祀志上》。

洞悉皇帝的心理，趁机献计道：“唯有封禅泰山，可以镇服四海，夸示外国。然自古封禅，当得天瑞希世绝伦之事，然后可尔。”王钦若先指引了光明，又提出了难题，卖了个关子后，暗示道：“天瑞安可必得？前代盖有以人力为之者。惟人主深信而崇之，以明示天下，则与天瑞无异也”。

宋真宗心有灵犀一点通。但欺天之事，不可轻举妄动，还需理论根据。他来到秘阁，心不在焉地流览一番后，冷不防向一位老儒杜镐旁敲侧击道：“古所谓河出图，洛出书，果何事耶？”杜镐不暇思索地应道：“此圣人以神道设教尔！”宋真宗恍然大悟，“帝由此意决！”^①于是，从私造天书入手，开始了一场规模宏大的欺天欺世活动。

天神就是如此被皇帝玩弄于掌股之间，并作了遮羞布。

既然连天神都敢如此对待，还有何方神圣不敢欺骗？

“怀柔百神”是帝王们一贯的驭神手段。《诗经·周颂·时迈》云：“怀柔百神”；《清朝续文献通考·群祀二》也宣称：“国家怀柔百神”。何谓怀柔？说穿了，就是笼络诸神，使之归附于统治者，为皇家服务。《礼记·祭义》云：“明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服”。把神当作精神法律，使被统治者畏惧服从。以丰盛的酒肉祭神，实际上是饲养、收买诸神的手段。

洪武二年（1369年），日理万机的朱元璋又办了一件大事。他想：安南、高丽、占城等国，既然已臣附于我，那

① 《宋史·王旦传》。

么，这些国家的山川诸神，也应当和中国一样，共同祭祀。他决意把祠神文化推广到外国。于是，中书和礼部的官员奉旨考证出：安南有 21 座山，6 条江，6 条水；高丽有 3 座山，4 条水。朱元璋命令封其山川之神，载入祀典，在京师设位祭祀。如此意犹未尽，次年，朱元璋经过斋戒，亲自书写祝文，派使者不远万里，专程前往祭祀。后来，又将所有臣附国的山川之神分别附祭于邻近诸省：安南、占城、真腊、暹罗、锁里附祭于广西；三佛齐、爪哇附祭于广东；日本、琉球、渤泥附祭于福建；高丽附祭于辽东。^①

不惮精力祭祀外国之神，并非做无用之功，通过怀柔其神，表示怀柔其人，在精神上占有其江山，表示明王朝的大一统统治。

朱熹说得好：“天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀……天子者，天下之主，诸侯者，山川之主，大夫者，五祀之主。我主得它，便是他气又总统在我身上。如此便有个相关处”。^②祭天地、山川，即是有资格主管它们，将其“神气”吸收过来，统辖起来，便于装神弄鬼。

江山永久，朝代多变。像一朝天子一朝臣一样，一代天下也是一代神。乾德元年（963 年），宋太祖刚用武力灭掉荆南政权，收复湖南，便运用祠神开始精神征服和控制。他先派员奔赴衡山祭祀南岳之神，以“总统”其气，又下令制作

① 《明史·礼志三》。

② 《朱子语类》卷3。

了诸岳神的衣、冠、剑、履等服饰，派员一一为其更换。灭掉南汉、收复广南地区后，又遣使臣祭祀南海神，除去南汉主刘铨所封的“伪号”——昭明帝，撤换龙凤衣饰，改穿宋朝的一品章服。^①改朝换代了，山水之神也必须更换服饰，更换门庭，臣服于宋王朝。

前边说过，到宋真宗时，五岳之神被册封为帝。那么，皇帝与帝神是否形成了平行关系呢？当然不是。帝神受封于皇帝，本身就表明了是皇权的产物，是皇帝的属神。苏东坡说得很明白：“天为真君，帝为真宰，五岳者，三公之象也”。^②在社会中，五岳神的实际地位只是贵臣，也就是说，所谓的“帝神”是对老百姓而设的。岳神被愚弄了，对内（统治者）对外（人民）不一样，有双重身份。

在礼仪上，帝神也不能享受与皇帝同等的规格。宋徽宗时，有诏令说道：各地举行的朝拜五岳等活动，不得制造“类乘舆服用”——像皇帝服用的真实物品，只能“图画焚献”。^③玩虚假的可以，动真格的不行。统治者不由自主地就暴露出以神骗人以及骗神的真面目。

诸神的封号、地位，当然都是由皇帝决定的。那完全为按照朝廷模式组建的一套神职官员体系，所谓“锡命取神，恩礼有序。”^④对神先封侯爵，进位为公、为王乃至为帝。

① 《续资治通鉴长编》卷12。

② 《东坡全集·续集》卷12。

③ 《宋会要辑稿·礼》20之7。

④ 《续资治通鉴长编》卷336。

另有实际官职，如南朝宋武帝时，封蒋子文神为“相国大都督中外诸军事”，极其显赫。女神的封号则是后宫的体系，先封夫人，再进为妃，最高为后。大概除了“天后”一类明确了是天神之妻外，其他女神岂不都成了侍候皇帝的小妾吗？

一切手续都是正儿八经的。封神时，由皇帝颁布委任状——制诰。下面就是一例：

《恭州壁山普泽庙神封威济侯诰》

敕：某神，朕因夫农夫之望岁，惴惴朝夕。雨暘小愆，吁天号呼，若无所托命焉。故于命祀之神，有德于民，一方是赖，则惕然动容，不爱褒崇之典，以宠灵之。且俾其民，知所报事，有永而无替也。今有司以尔神聪明正直，未尝出其灵响，惟水旱疾苦之事，有谒必获。闻于朕德，是用钦嘉，锡以侯封，以答神贶。其服我休命，益相彼民，毋俾岁艰，神亦与有饮食。可。①

像任命官员一样任命神，也就是说，皇帝能像统辖官员一样统辖神。“天子之命，非但行于明也，亦行于幽；朝廷之事，非但百官受职也，百神亦受其职。”② 普天之下，莫非王臣，天子是人的主宰，也是神的主宰。

事情又颠倒过来了：神权是君主授予的。

请听听文同在中梁山奉诏向神祈雨时的口气：“天子临制海县，无不总统！如神之宅，是曰王土，神亦自当竭蹶供

① [宋]刘一止：《苕溪集》卷35。

② [宋]郑刚中：《北山文集》卷14。

事，以上纾天子之忧！”^①形式上是祈求，内容是劝告，骨子里是命令。

一切制度也是完善的。对任职的神要像对任职的官员那样予以考课。如每年十二月例行的合祭百神之祀——蜡祭，就是一次年终奖惩大会。蜡祭的前一天，户部将各地水旱虫疫之灾害情况报告礼部，礼部据此将发生灾害地区的祠神牌位撤下祭坛，不予敬祀，“为其平日享一方香火、牲牢之奉，而不能庇护其民，故黜之也。”^②没有为皇帝尽心效劳，就得不到报酬，相反须受到处罚。

这还没什么。一旦哪位尊神惹恼了皇帝，就会受到皇权淫威的酷刑惩治。

秦始皇巡幸衡山途中，乘船行至湘山祠，忽然狂风大作，波涛汹涌，简直无法行驶。秦始皇心怀叵测地问随行的博士：“湘君何神？”博士回答道：“闻之，尧女，舜之妻，而葬此。”秦始皇闻听大怒，当即传旨，让刑徒三千人将湘山上的树木统统伐去！一片青山，寻即呈现出光秃秃的惨状。^③

南朝梁武帝时，曾逢大旱，下诏敬祀蒋帝庙。然而无论怎么祈祷，天上仍不见半片云影，连续“十旬不雨”。梁武帝终于按耐不住，怒火冲天，下令在庙中堆积芦柴，打算一把火将其烧成灰烬！^④

① 《丹渊集》卷35。

② 《北山文集》卷14。

③ 《史记·秦始皇本纪》。

④ 《南史·曹景宗传》。

宋太祖开宝九年（976年），淫雨连绵，月余不止。赵匡胤派出宦官，各挟带一副枷索分赴五岳，气势汹汹地向岳神下了最后通牒：如再不放晴，即给岳神戴上枷索，当作罪犯了！^①

好不威风的皇帝！好不可怜的祠神！

毫不掩饰的实用主义，毫不含糊的驭神态度。



泥马渡康王

有一座神祠，建立在一个传说之上。

清朝清丰县东南25里，立有康王庙。《畿辅通志》卷20《祠祀》解释说：“世传康王质于金，间道奔还，跨泥马渡河于此，土人祀之。”

这个传说始于南宋。康王就是宋高宗赵构。

康王质于金，遣还。奔窜疲困，假寐于崔府君庙。梦神人曰：“金人追及，速去！已备马于门首。”康王跃马南驰。既渡河，马不复动。视之，则泥马也。^②

显然，这一戏剧性的神话是赵构自编自演，自己散布出去的。无非是向世人宣扬：康王天命所在，有神保佑！

这个百分之百的谎言却揭示了百分之百的真理：一，皇帝需要神来保驾，“力不够，神来凑”；二，皇帝正是把神当作马来驾驭的；三，装神弄鬼，顶多能解救皇帝的一时之

① 《续资治通鉴长编》卷17。

② 丁传靖辑：《宋人轶事汇编》卷3。

急，并不能维护统治者的长治久安。皇帝与神的关系，由此可见一斑。

泥马毕竟是泥塑的。泥马毕竟又是马形。皇帝需要时，则神也，皇帝不需要时，仍泥耳。供起来是神，骑起来是马，玩起来是泥！

上述几节的情况使我们看到，或恭或踞，正是帝王对祠神的双重态度，即：一是敬畏，一是役使。前者是手段，后者是目的，好似精心饲养、小心驯化老虎一样，为了使之吓唬别人。这就是神道设教。清人纪昀说：“神道设教，以驯天下之强梗，圣人之意深矣”，^①便点透了这个意思。在敬畏的气氛中，皇权不免受到神权的约束；在役使的情况下，神权作为工具而受皇权的摆布。因此，皇权与神权的关系也是双重的，既互相补充，又互相制约。中国古代权力结构中的这一机制，在历史上起着重要作用。

古代中国是多神国，同时又是君主专制国。人们不禁要问：为什么多神教没有随着日益强化的君主专制而变为一神教呢？为什么多神没有能够限制君主专制的强化呢？这两种现象的并存，有一定的矛盾之处。不过，这是对立的统一，是相辅相成的，其中君主专制是矛盾的主导方面。专制独裁，必然会带来许多弊病；权力集中，必然会产生薄弱环节，由此必然会引起众多矛盾和反抗。这就要有所弥补，有所调节。众多的神祇就在这方面起着作用：既在一定程度上

① 《阅微草堂笔记》卷18。

限制着专制走向极端和反面，又从精神上支撑君主，对社会、对人民实行多方面、全方位的控制。一个君主平衡着所有官员的权力，所有的神祇平衡着君主的权力。另一方面，神虽多虽尊，但大都在皇权之下，不会危及皇权。龙多不治水，神多了，权威性便互相抵消，不像一神教那样，可能会与皇权抗衡。

如果把皇权比作龙头权杖的话，那么，龙——神的脖子正握在皇帝手中，仿佛神奇的泥马处于康王的胯下一样。

中篇：兽纽官印——官吏与神权



握手相欢

携手合作

初夏的湖州（今浙江湖州）生机勃勃，这几天，恰逢新任知州上任，更热闹非凡。

3天前从徐州匆匆赶来的大文豪苏东坡，与前任办完交接手续，按规矩，又忙着与地方诸祠神见面，遍谒诸祠了。每进入一处神祠，苏东坡就取出写就的《谒庙文》朗读一番：

某神：猗猗以不肖，来长此邦，实与有神，分取幽明。谨以视事之三日，祇见于庙。惟神保佑斯民，俾风雨时若，疫疠屏息，吏既免罪，神亦不愧。尚飨！^①

一场官员、祠神之间的见面仪式，表明了一种合作关系

① 《东坡全集·前集》卷34。

的建立。于是，苏东坡作为湖州的地方长官，也就得到了土神的认可和协助、保佑，便可以放心地正式行使职权了。如果连任，虽然彼此早已熟悉，仍须履行这一套手续，因为这不是一种私人关系，而是地方政权和神权的关系。

地方官与土神，可以说是同僚关系。双方都是一方统治者，但不属同一机构，分工不同：

神任职于幽，代天伺察正、淫而祸、福之，故血食于此；太守任职于明，代天子伺察善、恶而赏、刑之，故禄食于此。为善、恶于明，太守取而赏、刑之；其行诸幽，则赏、刑所不至，而神祸、福之。^①

土神是天神的代表，官员是天子的代表；神在暗处管事，官在明处管事；神执掌着降祸与施福的权力，决定当地的气候和居民的命运，官执掌着奖赏与刑罚的权力，维护当地的社会秩序；神侧重于对人民的精神控制和气象调节，官侧重于对人民的肉体控制和行政管理。

也就是说，凡是官方能力达不到之处，都借助于神来处理。所以，官员们竭力宣扬神威，运用神权。请听听明朝知府们每年当众宣读四次的《祭厉坛文》吧！

维洪武某年、月、日，某府官某尊承礼部劄付，为祭祀本府闾境无祀鬼神……凡我一府境内人民，倘有忤逆不孝、不敬六亲者，有好盗诈伪、不畏公法者，有拗曲作直、欺压良善者；有躲避差徭、靠损贫户者，似此

① [宋]郑侠：《西塘集》卷5。

顽恶奸邪不良之徒，神必报于城隍，发露其事，使遭官府。轻则笞决杖断，不得号为良民；重则徒流绞斩，不得生还乡里！若事未发露，必遭阴谴，使举家并染瘟疫，六畜田蚕不利！^①

像狗仗人势一样，官员仗着神势，对人民威胁、声讨乃至诅咒！如此一幽一明，一软一硬，相为表里，百姓中任何不利于统治的思想、言行都将受到严惩，真是天罗地网。

二者的结合，不只是理论上、形式上的，也是实际而具体的。在行使司法权时，官员常要借助神的协助，与神共同办案。如清代福建总督苏昌，因断一案，曾“檄福、泉二知府会鞠于省中城隍庙”，^② 可谓四堂会审；有的县令在办理一桩复杂的杀人案时，因长期不能定案，“乃祈梦城隍祠”，请求城隍神指点迷津。其实这是个骗局。纪昀指出：“祷神祈梦之说，不过慑伏愚民，给之吐实耳。”^③ 也即利用神能“伺视幽晦冥昧”的功能，向案犯施以心理攻势和精神刑罚。拙劣固然拙劣，效果却不能轻视！

接着谈谈地方官“事神”问题。二者虽属同僚，在精神上并不是同级，所以地方官必须敬神、事（侍奉）神。“国之所恃者民，民之所恃者神，事神治民，吏之职也。”^④ 神和民，都是朝廷的依赖，事神，便成为地方官的两大职责之

① 《明会典》卷94。

② [清]袁枚：《子不语》卷9。

③ 《阅微草堂笔记》卷4。

④ [宋]袁甫：《蒙斋集》卷17。

一，只有事神，才能更好地治民。表面上看，国恃民，民恃神，神又恃官民双方的供奉和官方的封赠，地方官既在中间起协调作用，又依赖于神的帮助和保佑，各方互有依靠。本质上却很简单，即政权与神权的结合，共同压迫，剥削人民。神得到的是美酒肥肉——祭品，官得到的是民脂民膏——俸禄，百姓得到的是双方施加的重负与枷索。在互相所恃的关系中，唯有“民恃神”是假的，也唯有此是问题的关键。

民恃神什么？顶多是靠天吃饭，有赖于风调雨顺，但那是大自然的客观规律。恃是假的，怕是真的。“民不畏死”，若再不怕神，还有什么可怕的？那样的话，官方怎么统治、剥削，以作威作福呢？所以，官方需要人民怕神，向他们灌输敬神思想，夸大为人民要恃神——依靠神而生存。这个神，当然是官方意志的代表，民怕神了，也就怕官了。到任率先谒庙祀神等行径，便起着这种引导作用。

若要人下水，自己先脱衣。南宋官员王十朋说：“修庙崇祀，以劝风俗，正贤师帅之职。”^①带头事神，正是要借神推行思想统治。官员恃神是最真实的情况。二者的实际关系，宋人作过这种说明：

叶适：“某被使兵食，寄地丹阳。唯神默相此邦，敢不敬告！”^②

苏辙：“神亦时节风雨，驱除疠疫，以祐相

① 《梅溪后集》卷25。

② 《水心水集》卷26。

我治。”①

事实很清楚：祠神是在暗中佐助地方官。

正是因为这种关系，地方官对相助之神颇怀感激之意。一任地方官期满，离任前一般还要辞庙，与神举行告别仪式。下面是一首苏辙代人写的《辞庙文》：

某来守是邦，于今未几。恭承嘉惠，即工南服。自初始至，逮滋解去，雨暘时若，灾厉不起，岂某之能？繁神之功；风俗淳厚，狱讼稀少，岂某之教？繁神之旧。获免罪戾，敢忘大赐？荐诚俎豆，匪以报也。尚飨！②

译成白话文，简直就是一篇答谢宴会的祝酒辞：在任期间，承蒙诸神多多关照，大力保佑，风调雨顺，社会安定，主要归功于神。为感谢神给我的恩赐，特设宴款待，不成敬意，请！

官员事神的实质已如上述，下面顺便谈谈事神的具体表现。既然事神是地方官的一大职责，敬神活动也就十分繁重。上任离职，岁时年节，朝廷庆典，天灾人祸，都要祭祀各个在祀典的祠神，或是祈祷，或是报赛，总是一番繁文缛节。唐代宗时的京兆尹黎幹，在大旱之年制造土龙祈雨，甚至亲自和巫覡对舞以娱神，持续数十天！②可谓竭诚尽心。在湖南衡山，有一传统风俗，每年春首要为南岳神更换新的

①② 《栎城集》卷26。

② 《旧唐书·黎幹传》。

幞头——头巾。由谁来侍候呢？当然是地方官，而且一般官员还不行，必须由本州的二号长官——在宋代即通判亲自动手。这一仪式在当地具有重大意义：“一换而正者，岁必大熟，否则岁必大歉！”^① 农业丰收还是歉收的责任，由此转换到地方官是否虔诚之上了。这确实是让地方官头疼的事，要避免归咎于己，争取归誉于己，便不得不较多地关心农业生产活动。

事神，又使地方官与神的责任联系在一起了。

敬神是统治集团的一件基本大事，作官的一项基本技能，那些技能高超者，无疑是重要人才，可以步步高升。唐代王玙的发家就是突出事例。此人从小深受神祠文化的熏陶，潜心钻研，“博求祠祭仪注”，作为升官的资本。开元末年，在唐玄宗尊尚道教的背景下，“靡神不宗”，为王玙带来大好时机，因上书论述古今祀典，得到唐玄宗的欢心，迁为太常博士、侍御史，充祠祭使。从此，“玙专以祀事希俸，每行祠祷，或焚纸钱，祷祈福祐，近于巫覡。由是过承恩遇”。到唐肃宗时，连连升官，由太常卿、中书侍郎最终而为同中书门下平章事——作了宰相！^② 一个类似巫覡者因祀神而位极人臣，再一次说明了祀神是重要的统治术。

大沾祠神之光者，更有奇事。有的官员为了讨好上级，抬高自己，竟然把神像改头换面，变成官员形象！

① 《能改斋漫录》卷18。

② 《旧唐书·王玙传》。

出了临安府的涌金门，有个柳洲，柳洲之上矗立着一座香火很盛的五龙王庙。南宋开禧年间（1205—1207年），两浙军政长官赵师巽忽发奇想，重新塑造了五龙王神像。那神像按王位规格装饰，冠冕、玉旒、珪服，无不齐全，煞是威风。新奇的是，人们发现其中的三尊新龙王不是原来模样了，但也不陌生。仔细一看，惟肖惟妙地竟是当朝权相韩侂胄、陈自强以及赵师巽本人！①

赵师巽拍马屁拍神了！同时，也在精神上满足了自己的权力欲，大过王者之瘾，大享为神之福，好不风光！

官、神结合，翻出了新花样。正是这一翻，露出了白色的鱼肚：官就是神，神就是官，“我中也有你，你中也有我！”

百姓呢？顶礼膜拜，贡献血肉就是了。



官员、祠神两个统治集团所结成的神圣同盟，对外——被统治者，利益相同，立场一致，内部之间则矛盾复杂，

既互相勾结利用，又互相制约。

这里先谈谈祠神对官员的制约作用。

神代表着超自然的力量，代表着社会基本道德规范，这正是神的“神圣”之处。敬神的基本意义，应是遵循自然法则和社会法则，对人民来说是如此，对官员来说也是如此。以事神为职责的官员，作为道德规范的维护者，自身不免受到

① [宋]叶绍翁：《四朝闻见录》甲集。

约束。如同手执双刃宝剑，一面可以伤人，另一面也可以伤己。

当他们谒庙祭神时，无论心中是如何想的，精神上总会有所畏惧。他们确信神的存在与威力，乞求神的保佑佐助，但神“聪明正直”，职在代天伺察，觉其不合意，非但不保佑他们，甚至可以制裁他们。“吏有不吏，神得而诛！”^①意思是：官员若是枉法作恶，神将会降祸严惩。明朝洪武年间（1368—1398年）的一道通用《祭厉坛文》中有这样的誓词：

我等阖府官吏等，如有上欺朝廷，下枉良善，贪财作弊，蠹政害民者，神必无私，一体昭报！如此，则鬼神有鉴察之明，官府非谄谀之祭。”^②

对官吏而言，神又起着监察御史的作用，限制着他们欺上蠹政、残暴施虐。

宋代上饶县（今江西上饶市），每年租税粮数万石，旧法都是加倍征收，此外再加征“斛面米”，百姓负担十分沉重。程迥出任县令后，坚决反对这种作法，他说：“令与吏服食者，皆此邦之民膏血也。曾不是思，而横敛虐民，鬼神其无知乎！”^③以鬼神自律，因罢免不征，做了一件实在的好事。暴敛虐民，不符合地主阶级的长远利益，不符合封建伦

① [宋]《朱文公集》卷86。

② 《明会典》卷94。

③ 《宋史·程迥传》。

理道德，当然也有悖于神的意愿。

南宋的黄幹，对此做了进一步的阐发。他在谒临川（今江西抚州市）城隍庙时说：“神司此民而吏治之，惟敬于民，乃敬于神。”^①神与民密切相关，不看民面看神面，敬神及民。所谓的“敬”，充其量不过是“养鸡取卵”，但比杀鸡取卵好多了。

仕途——官员的人生道路。在这条崎岖不平的道路上，可因神而飞黄腾达，也可因神而落马倒台，越是高官，越是如此。

《尚书·周官》云：“兹惟三公，论道经邦，燮理阴阳”。宰执大臣的职责之一是协和阴阳，本身就是人力所不能做到的事情，因而是虚的。惟其虚，才便于皇帝对他们控制。天象之变，主要针对皇帝，也有许多三公九卿之象。在正史的《天文志》中，大量星变关系到大臣。诸如：大臣黜、权臣死、相失位、三公当之、三公死、大臣失位、将相忧、三公下狱、有乱臣、功臣有罪等等，都是一些骇人听闻的字眼，令大臣们惶惶不安，给皇帝提供了免职或治罪的借口，也给派系斗争、权力争夺提供了有力武器。

孔光在汉成帝暴崩之夜拜相，汉哀帝即位后，傅太后意欲参政，与孔光发生矛盾。不久，即借天变下达了罢相诏：“丞相，朕之股肱，所与共承宗庙，统理海内，辅朕之不逮，以治天下也。朕既不明，灾异重仍，日月无光，山崩河

① 《勉斋集》卷24。

决，五星失行，是章朕之不德，而股肱之不良也。君……相朕出入三年，忧国之风复无闻焉，阴阳错缪，岁比不登……君其上丞相博山侯印绶，罢归！”^①仅以汉哀帝的名义和太后之力，尚难以动摇孔光，扣上一顶专用的大帽子，便可压倒孔光。

南宋高宗绍兴中，苏、湖州地震，朝廷一片恐慌，下诏求言。侍御史辛炳将此归咎于执政大臣，指出：“大臣无畏天之心，何事不可为？”力劾宰臣吕颐浩，迫使他不得不居家待罪。^②宋理宗端平三年（1236年）九月，朝廷正举行祭天配祖的明堂大礼，雷雨暴作。这一不祥之兆，导致两个宰臣下台：乔行简、郑清之同时被罢免。^③

类似的例子，在历史上不胜枚举。

不以人的意志为转移的天体变动，转移了人的意志，引起人事变动。当然，并不是所有的天变都有这种效应，根本上取决于政治背景及其需要，但神权至少起了导火索作用。一般而言，这类变动可缓和时局，调整政策。

在这一方面，神权又变成了紧箍咒。官员们戴上乌纱帽的同时，也套上了金箍，金箍本身不会伸缩，一旦皇帝和社会舆论念动紧箍咒，便具有强大的约束力。

① 《汉书·孔光传》。

② 《宋史·辛炳传》。

③ 《宋史·乔行简传》。

失职之神
遭官誅

祠神种类繁多，其地位之高低，权威之大小，相去甚远。况且其本身变化莫测，或降祸，或赐福，或“灵验”，或

不灵验。这就使人对它们的态度差别很大，或欺软怕硬，恭维大神，忽视小神；或对同一神前恭后踞。帝王时代的统治集团将神纳入官场，列入等级制度中，更使官员和祠神的关系复杂多变。诸神的作用和遭遇，因之大不相同。

荆国公王安石，曾在乘船赴金陵的途中，见到一“水族”跃至船上。船工认为，这是被封为侯爵的一尊神现身了。请求王安石跪拜祈祷。王安石却淡淡地说：“朝廷班爵，公无拜侯之礼”，仅炷香揖之而已。^①公爵之官贵于侯爵之神，严格说来，按礼法，后者还应当拜前者哩！官大一级压死人，王安石如此对神，已经算是客气了。

这意味着：官员可以欺压小神，像神能惩处不职官员一样，官员也能惩处不职祠神。

元祐名臣刘安世，以低价购买了一座号称“凶宅”的旧房子。刚搬迁进去，便发现几条蛇出入房间。他令家人收入筐内投进汴河。第二天，又有更多的蛇出现，再扔，竟成倍增加，连续 10 多天，每天都要扔出六、七筐的蛇！

刘安世不怕“蛇妖”，他信神。土地庙前，他亲自点燃香火，冷冷地和神对话：“此舍，某用己钱易之者，即是某所居矣。蛇安得据之以为怪乎？始犹觐鬼神之有职，而后悛革。

① [宋]曾敏行：《独醒杂志》卷5。

今不数日则怪益出，是土神之不职尔，且当受罚！”言毕，回身令家人撤去土地庙中的五六座神像，如同扔蛇一样扔进了汴河洪流之中！然后召来工匠，重新塑造了新的土地神。据说，“由是怪不复作。”^①

新神称职与否，自是臆说，不称职的旧神惨遭撤职法办，则是事实。

还有更不客气者。

新昌县（今浙江新昌）大旱。身为主簿的杨元光，来到白鹤祠祭祀祈雨。祈祷一次，不应，再祈仍没动静。杨元光口干舌燥，按耐不住，气冲冲地对神叫道：“汝为神庙食一芳，而不知其事耶？”立即命令砸烂神像，折毁祠庙，意犹未尽，干脆又将废墟犁了一遍，彻底灭绝其迹，一县之人皆为之大惊！^②

对于像龙王这样的尊神，官员们照样敢严厉处治。我们不妨调换一个角度，看看外国学者对此的描述。英国著名人类学大师詹姆斯·乔治·费雷泽曾讲到中国南方一些地区向龙王祈雨、祈晴的情况：“1884年4月，广东的清朝官吏们祈求龙王爷停止没完没了的瓢泼大雨，当它对他们的祷告充耳不闻时，他们便将它的塑像锁押起来整整五天……前一些年，旱灾降临，这位龙王爷又被套上锁链牵到它的神庙的院子当中曝晒了好些天，为的是让它自己也去感受一下缺乏雨

① [宋]蔡绦：《铁围山丛谈》卷4。

② [宋]孙覿：《鸿庆居士集》卷41。

水的苦楚。”^①

对于不信神者来说，这些举动是正常的，但他们都信神，只是神不听话，不为其利用，便翻脸不认神，予以坚决的严惩。

对于淫祠来说，撤毁也是正常的，但这些都是国家正神，只是失职了，便毫不留情地弃之如敝屣，治之如囚犯。

敬意尽在利用中。皇帝是这样做的，官吏们也是这样做的。触犯了他们，神也没有好下场，何况区区凡人草民？杀猴给鸡看看！

有人说过这样的观点：“中国历史上，西汉武帝时期曾盛行过‘君权神授’，但是封建政权根本没有把宗教容入自身的统治机制中，这与中国封建制度的无限完善是分不开的。”^②

这话恰恰说反了。从上文已经看到，从下文还将看到的事实是，在中国整个帝王时代，统治者始终都把祠神宗教容纳在统治机制中，而且是其中主要的一部分。正是神权与政权的奇妙结合，互相牵制、补充，形成对人民的立体统治，才使得统治制度、尤其是封建统治制度那么严密、“无限完善”。离开神权去评论中国封建制度，必然得出错误的结论。

① 《金枝》第112页，中国民间文艺出版社1987年版。

② 马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》第79页，上海人民出版社1987年版。

如果说军队、监狱、官吏、法律等是中国帝王时代政治结构中硬件系统的话，那么，祠神则是政治结构中的软件系统。

如果说政权统治的特点是超经济的人身强制的话，那么，神权统治的特点便是超政治的精神强制。人身依附于政权，精神依附于神权，人民就这样处于天罗地网之中。

祠神和政权两位一体，比方说，政权是枚官印，祠神则是伏在上面的狮虎等兽形印纽。

下篇：人对神的管理

了解上述情况后，我们就会感觉到，对祭祀及管理该是多么重要了。

在官方，历代王朝都设置专职的管理官吏。

在民间，大江南北都遍布专业的管理巫祝。

神圣家族 的管家

上古时代，据汉代史学家班固说，对神的祭祀极为重视。不但中原地区如此，而且“旁及四夷，莫不修之”；不单人类如此，而且“下至禽兽，豺獭有祭。”统治者更倾心于祭神，除了“圣王为之典礼”外，还选派专人负责具体事务。

当时的专官是什么人呢？“民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之”，符合条件的男人，叫觋，符合条件的女人，叫巫（后世多混用）。巫觋负责接待下降人间的神灵，“靈”（灵）

字就是天神降落在巫身上的意思。神一旦附身，巫觋便不省人事，口吐鬼话，代表神了。那么谁来奉侍神呢？

统治者又选择那些“能知山川，敬于礼仪，明神之事者”，任命为祝，负责祭祀时的赞词；再选择那些“能知四时牺牲，坛场上下，氏姓所出者”，任命为宗，负责安排神的座次。

如此，班固神往地追述着：“有神民之官，各司其序，不相乱也。民神异业，敬而不渎”，神便常降祥瑞，民便安居乐业，一派神人和谐景象。

但是，班固语调变了：“及少昊之衰，九黎乱德，民神杂扰，不可放物”，以至于每户人家都可以有巫，毫无章法地狂祭乱祀，惹得神烦恼了，不再施福，反而屡降灾祸。

到颛顼时，针对这种局面采取了“绝地天通”的重大措施，“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，亡相侵黷。”^①意思是说，由叫重的南正官管理祭祀天神的活动，由叫黎的火正官管理百姓，不准百姓与神直接交往。统治者由此垄断了祭神权。

这是历史上第一次对祠神的整顿，可以说是一场宗教革命。人与神的天壤之别，本质上反映了人类社会的阶级分化。

上古的历史记载，多属神话传说，人神难分，虚实莫辨，具体情节无法深究。我们由上捕捉到的另一信息是，这

^① 《汉书·郊祀志上》。

是一次社会大分工。巫祝等是最早从体力劳动中分离出来的从事精神活动者，成为上古精神文化的主要创造者。在以后的一段历史中，他们发挥着重要作用。三代时期的官方祠神管理者——一般通称巫史——职能范围广大，权位十分显赫。据《周礼》所载，周代宗教神职人员有：大宗伯、小宗伯、都宗人、大祝、小祝、小宰、大史、小史、司巫、男巫、女巫等等，另有太府庖人、牧人、郁人、甸尊彝、酒人、腊人、掌次等也是为祭祀服务的。在主宫内，他们环聚在天子周围，“王前巫而后史，卜筮、瞽侑，皆在左右。王中心无为也，以守至正”。^①是拱卫还是架空呢？可见，巫史不仅垄断官方神坛，还把持着政坛，同时也执掌着学坛。

巫史作为文化的传播者，在教育方面发挥着主要作用。日用知识如计算、文字、礼乐射御等，非巫史无以教之，宗教、古籍等高深学问，非巫史莫属。后人谓殷商、西周时期“学在官府”，其实是学在巫史。此外，巫史载文纪言，是最早的文学家；经天纬地，是最早的天文学家和哲学家；书史传古，又是最早的历史学家。据考证，《尚书》中的《汤誓》、《盘庚》、《高宗彤日》、《西伯戡黎》、《微子》等篇章，最先都是出自巫史的手笔。^②显然，巫史是中国知识分子的

① 《礼记·礼运》。

② 参见冯天瑜、何晓明、周积明：《中华文化史》上册第305—309页，上海人民出版社1990年版。

原型。传统文化一开始就体现着神本文化的特色。

东周以来，“礼崩乐坏”，巫史的地位下降。这并不意味着神权统治的衰弱，而是祠神文化的精神已融入各个方面，巫史的职能或者已被其他各部门分割，更加具体，或者派生出更多的新部门，增添了新职能；也就是说，仅仅是单纯的巫史，难以承担发展了的祠神文化的领导任务。所以，这一情况反映的是祠神文化在政治上更加成熟了。

那么，此后的统治机构中有哪些专门管理祠神的职官呢？换言之，官僚体制中包含有多少具体的神职功能呢？我们以宋朝为例，作一剖面概览。

现将其有关部门列举如下。

宣徽院：职责之一是掌郊祀大礼的供帐之仪。

礼部：掌国家之礼乐、祭祀、朝会等政令。祭之名有三：天神曰祀，地祇曰祭，宗庙曰飨，又有大祀、中祀、小祀之别。若有事于南郊、北郊、明堂、籍田、禘祫太庙、荐享景灵宫、酌献陵园及行朝贡、庆贺、宴乐之礼，前期饬有关职能部门负责准备，审阅所定仪注，以旧章参考其当否，然后上报尚书省。礼部下属三个有关具体部门，祠部：掌天下祀典、道释、祠庙、医药之政令。每月上报祭祀的活动日期。若神祠封进爵号，则覆核太常所定上报尚书省。主客：主要掌宾礼，兼掌嵩、庆、懿陵祭享事务。膳部：掌祭祀所用的牲牢、酒醴、膳羞之事。凡所用物品，前期作出预算，关报度支。

太常寺：掌礼乐、郊庙、社稷、坛壝、陵寝之事。下设

九案，与祠神有直接关系的有六案。礼仪案：掌讨论大庆典礼、神祠、道释等，是理论机构。祠祭案：掌大中小祠祀时选派行事官、供应酒齐、币帛、蜡烛、礼料；负责祠祀的人事和后勤。坛庙案：掌巡视室坛、庙域、陵寝等建筑。大乐案：掌祭祀时的音乐。法物案：掌给纳朝服、祭服。廩牺案：掌岁中祠祭牲牢羊豕涤室。此外有祠祭局，定员 12 人，祭器司，定员 10 人。所属还有下列机构：提点管干郊庙祭器所、南郊太庙祭器库、南郊什物库、太庙什物库、诸陵祠坟所等。

光禄寺：掌祭祀、朝会等所需酒醴膳羞之事，即负责祭祀、朝会等物品的储备、保管、供应。下属四个与祭祀有关的机构。太官令：负责宰杀、烹调肉类祭品、食物。法酒库：酿酒以供祭祀和宫内饮用。牛羊司、牛羊供应所：掌牧养、供应祭祀及食用的牛羊。

鸿臚寺：职责之一是掌国之凶仪和京师祠庙、道释籍帐除附之禁令。

司农寺：宋神宗元丰改官制前，掌供籍田礼所需物品和大中小祀时供应猪、蔬菜、水果、明房油，另掌兴平梁、利农之事。元丰改官制后，农业等职权急剧扩大，有关祭祀的职能仍不变。

太府寺：元丰前但掌供应祠祭所用香币、帨巾、神席及校造度量衡。元丰后财政职权扩大，上述职能也不变。

少府监：掌造门戟、神衣、旌节、郊庙诸坛祭玉、法物等，凡祭祀，则供祭器、爵、瓚、照烛。

将作监：元丰前但掌祠祀供省牲牌、镇石、炷香、盥手、焚币之事。后建筑工程职能扩大，上述职掌不详如何，但新增了维修太庙等任务。

司天监：掌察天文祥异、钟鼓漏刻、写造历书、供应诸坛祀祭神名版位画日。

另有专职官员，如郊社令、籍田令、太社令。^①

真是不说不知道，一说吓一跳。竟有如此繁多乃至重迭的有关机构！

这都是常设的，不包括临时的。逢重大祭祀活动，尚需另设机构，由宰臣兼职。如亲祀南郊大礼，则有大礼使、礼仪使、卤簿使等。宋真宗景德四年（1007年），又设置祭祀时的监祭使2员，临时以御史充任。^②

这都是中央的，不包括地方的。凡五岳、四渎、东海、南海诸神之祠庙，都由官方管理，各庙设置庙令、庙丞、庙簿，仿照县级官署。一般多由所在县的令、丞、主簿兼任，负责庙宇政令和葺治诸事务，掌管香客所施财物。南宋时，还任命新科进士为监庙。其他重要神祠，也由官方管理。如宋徽宗时，因“顺济龙王久在江上，灵迹甚多，时加封爵”，朝廷特派官员赴本庙奉安致祭，并“专差官一员管干本庙庙貌，常切修葺。”^③纳入到官方体系之中。

① 《宋史·职官志》。某些部门的具体职能因记载简略不清，很难被今人所理解，只好照录，更俟详考。

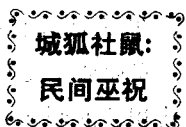
② 《宋史·真宗纪》。

③ 《宋会要辑稿·礼》20之3。

以上可见，统治者为敬神和管理神祠以维护、利用神权，在组织上颇下功夫，祀神管神的职官在统治机构中占有很大比重，直接体现了“国之大事，在祀与戎”的基本精神，政教结合，如水乳交融，如骨肉相连。

如果把中国帝王时代的上层建筑比作建筑物的话，那么这个建筑物可以说是庙宇化了。中国的神祠建筑造型、格式，与宫殿、官衙本来就是难以区别的，明代的城隍庙，不正是与相应的府、州、县官衙一模一样吗？

有关官吏，敬神时是巫祝，理神时是管家，这双重身份，实际上都只是在强化另一真正身份——君主的臣子。



巫祝源于原始氏族公社。在阶级分化的社会基础上，从事上层建筑活动的巫祝也分化为官方巫祝和民间巫祝。官方巫祝增添了政治职能，走向正统，最终改变了名称；民间巫祝保留了原有本色，走向世俗。秦汉以后的所谓巫祝，一般是指民间巫祝。

巫祝的官民分野，最初具有积极意义。民间巫祝的出现，无疑是民间对官方意欲垄断神权的反抗，意味着分割了神权，另开辟一条与神沟通的道路，建立自己精神上的小天地。不幸的是，神权本质上是自然力量和社会力量对人的压迫，民间巫祝并不代表人民的利益，相反倒是以人民利益为牺牲品的。

巫祝是一个概称，具体而言分为巫和祝。巫一般称师巫

或师公、巫婆，有的地方称端公：“蜀人之祀神也，必冯（凭）巫，谓巫为端公”。^① 他们负责主持祭祀，并直接代表神，是人与神之间的媒介。对神，巫转达人们的敬仰和乞求；对人，巫转达神谕。在人们看来，巫是半人半神，其所作所为，对人更具有直观性和现实性，比不能直接看到的神祇更亲切。所以，人们爱屋及乌，把对神的信奉转移出一部分直接倾注在巫身上。巫在社会上地位特殊，影响重大，在很大程度上主导着人们的精神思想。

祝，一般指庙祝，主要负责较大神祠的管理和主持相关的祭祀，有时与巫难以区别或二位一体。

巫祝的民间特殊的职业，有专业的，也有半专业的。所需独特而复杂的技能，决非人人能为之，所谓“人而无恒，不可为巫医”便说明了这一情况。因此，这一职业通常是世袭的。巫、祝等姓氏在先秦的形成，就是世代相传的职业姓氏化的表现。又如唐代池州（今安徽贵池）的英济王祠（祀南朝梁昭明太子萧统），至晚在唐文宗开成年间（836—840年）即由当地周姓人家掌管，延续到南宋时期不仅没有更替，反而更加强大，其子孙后代分为8家，全部沿袭此业，“悉为祝也”，使宋代士大夫们不胜惊羨。^② 显而易见，这是一种很有吸引力的神圣职业，如同手捧金饭碗。

从上也可看到，巫祝队伍的发展很迅速。黑暗的社会使

① [清]唐甄：《潜书·抑尊》。

② [宋]张邦基：《墨庄漫录》卷4。

人们像需要萤火虫一样需要他们，加以祠神文化的泛滥，使之成为一个庞大的阶层。以宋代江西虔州（今江西赣州市）为例，宋神宗熙宁年间，仅被官方勒令改业的“淫巫”就多达3,700余户！^①而据数年之后的《元丰九域志》所载，虔州总户数98,130，则为巫之户，至少占总户数的3.7%。

这一寄生阶层靠祠神吃饭，准确地说是靠祭品、贡献利施吃饭，也即靠信徒为生。俗话说：“官清书吏瘦，神灵庙祝肥。”神有“灵”，香火盛，他们的收入就多。这一原则决定他们必然要装神弄鬼，无事生非。

宋代广西发生过官兵平息叛乱的事件。群巫借机大造谣言，宣称有两个新圣出世，必须赶快祭祀，不然将有瘟疫流行。百姓们十分恐慌，纷纷制造纸竹轿、马和旗帜、器械、祭于郊外，每户必须交出一只鸡为祭品，“既祭，人惧而散，巫独携数百鸡以归。因岁岁祠之……故巫岁有大获！”^②完全是一场谋取财物的骗局。

为了谋财，不惜害命。南宋福州，每一乡就有“巫姬”十多家，她们和地方恶棍相互勾结，以给人驱鬼治病为手段，“共取其货货，又使其不得访医问药以死！”^③

同样恶劣的是，他们利用神权大施淫威。江西吉州（今江西吉安市）的巫师把祠神当做非常具体的欺压百姓的工

① 《宋史·刘彝传》。

② 《岭外代答》卷10。

③ 《淳熙三山志》卷9。

具，动辄用“神杖”、“神枷”处罚人。有的庙中，被迫前来接受巫师神枷处罚者多达数千人！神的殿堂，成了人间地狱，“巫者势权，过于官府！”^①在“俗尚师巫”的湖北，巫师们不但以鬼神祸福操纵居民，而且公然残害人命，用人体作为敬神的牺牲。^②

神是由巫祝生造或夸大的，神权也由巫祝发挥的淋漓尽致，他们把民间神祠的功能具体化并实施，把神权的精神压迫作用变为直接的经济剥削和政治压迫、人身控制，与官府所作所为相比，一点也不逊色。苛政猛于虎，神权同样猛于虎，巫祝正是狐假虎威者或为虎作伥者。

客观世界哪里有什么像巫祝所说的鬼神？他们本身倒称得上是社会的鬼怪！清代杭州将庙祝称之为“庙鬼”，可谓恰如其分。更形象地说，巫祝是社会的城狐社鼠。

对这样一个阶层，官方怎样待之呢？

像大部分社会性神祠列入官方祀典一样，大部分巫祝也持有官方颁发的执照——牒或帖。如唐宋时代开封城北的火神庙，由史氏人家世代为庙祝，家中珍藏着“先世补受之牒”三份，其中一份是唐懿宗咸通三年（862年）宣武军节度使颁发的。^③巫师所持，多是帖。这就是说，他们从事的是合法职业。

① [宋]欧阳守道：《巽斋文集》卷4。

② 《宋会要辑稿·刑法》2之129。

③ 《墨庄漫录》卷4。

官方允许他们领导民间敬神活动，当然是利用他们加强对人民的控制和宣扬神权，管理神祠。此外还有一个经济目的：向他们征收“营业税”。如陆游说：兴国军（今湖北阳新）富池的昭勇庙，“祭享之盛，以夜继日，庙祝岁输官钱千二百缗。”^①官府从一座神祠中就可得到一千余贯钱，推之其他，就是一笔巨大收入。巫师也要向官府纳钱，“岁输于公，曰师巫钱”。这笔钱的付出，使巫师理直气壮，“自谓有籍于官”，而官府“利一孔之入，于是纵其所为，无复谁何。浸淫妖幻，诅厌益广，遂至用人以祭！”^②官府瓜分了巫祝的不义之财，巫祝买得了官府的支持，相互勾结，共同剥削压迫人民。

一切都有个限度。巫祝的祸国殃民行为，直接或间接地触犯了统治者的利益，官府不能熟视无睹，经常予以打击。

战国时魏国的邺郡（今河北临漳），巫师利用为河伯娶妻，敛取了大量财富，残害了许多少女。西门豹治邺时，采取果断措施，借口少女相貌不佳，投巫师于河，遂断此祀。这段流传千古的故事，可谓大快人心。

数百年后，汉代九江郡（今安徽寿县）又重演了这一历史活剧。当地众巫师每年要为唐、居二山之神选配偶，被选中者，男称山公，女称山姬，一年一换，但山公不准再娶，山姬不准再嫁，为了表示对神的忠诚，须鰥寡终身。广

① [宋]陆游：《渭南文集》卷46。

② 《宋会要辑稿·刑法》2之129。

大百姓深受其害。宋均任太守后，下令说：众巫与神交情很深，了解神的爱好。让小民家的男女为神的配偶，门户不对。今后一律取巫师家中的男女为神的配偶！众巫闻讯大惊，叩头服罪，竟被宋均处以极刑。^①

对于庙祝，也多有约束。下面是南宋地方政府的一纸判词：

照得凡是庙祝，无非假鬼神以疑众，未欲尽行罢逐。自后应县官朝拜，只仰备办香烛，不计擅自祝白在外。辄敢妄言祸福，诳惑愚民，定昭约束惩断！^②

明知庙祝“假鬼神以疑众”，但又不愿罢逐；只准其做官方敬神——“假鬼神以疑众”的助手，不准私自蛊惑民众。这一判词，可以说反映了历代统治者与庙祝的关系。

统治集团的
神祠政策

神祠是社会肌体上神经密集的敏感点，统治者对此极为关注。神祠具有很强的吸引力和号召力，如何区别、对待它们，涉及到敬神的选择和规格，涉及到意识形态的内容和导向，涉及到社会治安和社会经济生活。一句话，神祠政策关系到社会安危。

这是针对神祠的泛滥而来的。

上古以至三代，神祠较少，神祠制度比较简单，也比较

① 《风俗通义校注》卷9。

② 《名公书判清明集》卷14。

正规。“天子祀七庙，郊上帝，望于山川，而遍于群神。群神谓何等也？日月星辰风雨之属，则从类于上帝矣；林麓丘陵水泽之属，则包举于山川矣。帝王无妄祭，无徼福。然则凡载于秩典者，其皆有功德垂世，如祭法所谓：法施于民、以死勤事、以劳定国、能御大灾、能捍大患、及上古君臣之贤圣者欤！非此族也，则非所事矣。”也即除了天地、宗庙、山川和明君贤臣等有功德者的神祠之外，都属于淫祠，不应祭祀，统治者尤其不可参与。这时的神祠及祀神活动，官方的控制能力比较强。然而，“汉兴礼废之后，先王祭法既不传，自秦以来，乃多淫祀，至武帝用方士之言，而尤盛焉。皆无所经见，率意建立。”^①祭法其实并非失传，只是其礼荒废了，失去约束力，神祠猛增，不可收拾。

从上古“绝地天通”之后，神祠政策自此又一次提到统治的重大议事日程上。

汉成帝时，长安有神祠 683 所，经官方考察鉴定，其中的 208 所“应礼”，合乎标准，“可奉祠如故”，其余的 475 所或不应礼，或重复，皆予以罢撤。这当是中国历史上有确切记载的第一次较大规模的清理神祠活动。可惜好景不长，到汉哀帝时，因皇帝患病，“病急乱求医”，需广泛祈祷，又尽复以前所废诸祠。此时长安神祠已多达 700 余所，统统祭祀，一年之中，各类祭祀活动竟有 37,000 次，^② 平均每天

① 《文献通考·郊社二三》。

② 《汉书·郊祀志下》。

101次!

像这样一股汹涌澎湃的文化潮流，对统治者来说，既要利用，不愿也无法阻挡，又须防止异端滋生，不能放任自流。于是采取以下几种措施。

一、对于国家崇祀的神祠——天地、宗庙、社稷、山川等，极力尊崇，突出其主导地位。如郊祀的频繁，对五岳由望祀而庙祀，并尊以帝号。以此来强化神祠的正统性，在精神上、形式上压倒、控制其它神祠，使之起统帅作用。再者即垄断主要神祠的祭祀权。天地、宗庙之外，有时连名山大川也不准臣民祭祀。元朝即明文规定：诸岳镇名山为“国家”的秩祀，小民祈祷，对国家来说属于僭礼犯义之举，对祠神来说属于亵渎，予以禁止；即使王公驸马等贵族，也不许随便便地到五岳、四渎等神祠降香致祭。^①

二、大量选拔、封赠符合统治需要的民间神祠。这样，既将其纳入统治集团的序列，收编为正统之神，又通过承认、尊敬民间神祠而与民间趋于一致，顺应民心，得到百姓的支持。关帝庙、天后庙的崛起就是典型事例。上下共祀许多神祠，尽管目的不尽相同，但有了神圣的纽带和精神上的共鸣，对社会稳定是很有裨益的。如宋代江西的祠山庙，据说对统治者起到了良好效果：“千里之间，祇率奉事如严君，敬共朝夕，潜格阴化，如得良傅师，政益孚，民益易！”^②

① 《元史·刑法志》。

② [宋]陈造：《江湖长翁集》卷21。

一座祠山庙，胜过多少官衙！统治者怎能不大力支持呢？从明代重新广为兴起的厉坛之设，则又是一种颇有意味的措施。

洪武三年，帝以兵革之余，死无后者，其灵无所依，命举其礼。礼官言：“按《祭法》：王祭泰厉，诸侯公厉，大夫族厉。又《士丧礼》：疾病禘于厉。郑氏谓：汉时民家皆秋祠厉。则此祀达于上下矣。《春秋传》曰：鬼有所归，乃不为厉。后世不举其祭，无依之鬼，乃或附土木，为民祸福以邀享祀，盖无足怪。今定京都、王国、各府、州、县及里社皆祭祀之，使鬼有所归者不失祭享，则灾厉不兴，亦除民害之一道也。”从之。^①

于是，全国各地，自京师到乡里，广设厉坛（有的地方叫“孤魂坛”），称作“无祀鬼神”，盛行至清代不衰。这一措施，实质上是对民间“鬼神”的大规模招安，化害为利。

三、大批发展政治性的新神祠。如把当代忠臣烈士封为神，号召人们崇祀。以清代为例，统治者即在京师等地大力兴建“昭忠祠”、“贤良祠”、“忠勇祠”、“双忠祠”、“盛京贤王祠”、“笙勇祠”、“忠孝节义祠”等。其中的“忠勇祠”，按地位排列已故王公官吏以至兵丁，仅兵丁最初就有 10,307 人。^②这是表彰臣民的一手。另一手是推崇皇权的，即增设历代帝

① 《续文献通考·群祀二》。

② 《清文献通考·群庙三》。

王庙。对历代帝王立庙崇祀古已有之，而自唐代天宝七载（748年）开始制度化，“始置庙京城，止及三代以前而已。明洪武六年（1373年），始于金陵立庙，嘉靖十年（1531年），乃建于京师阜城门内……（清）仁皇帝秉大公之道，折衷百代，深惟祀典之宜修”，进一步敬祀更多的先代帝王，由过去列祀的31位，增加到143位。皇帝多次亲自祭祀，祭文谦卑地自称“予小子”。^①神化过去的帝王，当然是为了神化当代的帝王。所推崇的与其说是帝王，不如说是皇权。

四、保护和修缮载入祀典的神祠。天地、宗庙、社稷等神祠，各有一代制度，自然是关怀倍至的。对于其他重要神祠，唐宋以来都有明令保护，或禁止在附近打猎、砍柴等不敬和有损神祠尊严的活动，并不断翻修神祠。如宋太祖曾下诏重修先代帝王庙，规定每庙的规模必须在150间以上，责成地方官亲自点检，制图后亲自赴京上报，然后皇帝再派使臣复核，以防虚假冒伪。^②如此张扬，如此认真，足见其重视态度。宋钦宗靖康元年（1126年）二月，在大敌当前，国亡在即的危难时刻，尚念念不忘神祠，下令“应祠庙载于祀典，曾经焚毁者，候向去夏秋丰熟，量破系省钱修葺。”^③即一旦时局好转，便用官钱修复。如此恳切，诸神真该感激

① 《清文献通考·群庙一》。

② [宋]王明清：《挥麈录·前录》卷1。

③ 《宋会要辑稿·礼》20之4。

零涕、挽救大宋王朝了！

五、对于淫祠，一般采取双重政策。一方面，在正常情况下以稳定为主，既禁止擅自建立神祠，也不准擅自撤毁神祠；另一方面，在淫祠过分泛滥时，则予以清理和打击。

宋仁宗诏：“天下毋得擅毁诸祠庙。”^①

宋徽宗诏：“禁军民擅立神祠”。^②

明太祖诏：“天下神祠不应祀典者，即淫祠也，有司毋得致祭。”^③

基本上是默认已有淫祠的存在，但官方不正式承认，不参与祭祀活动，予以冷处理。至于私自创立神祠，事关重大，在官方能力所及的范围内尤其慎重。一个典型例子是，宋代严禁军人创立神祠，专门制定有法律条文：“诸军营创立庙宇者，徒一年；称灵异动众者，加二等；庙宇未立，各减二等，止坐为首之人；本辖将校、节级不止绝，与同罪。”^④分三种情节治罪，有关军官应负不制止责任，连坐同罪。显然，军营内私立神祠，乃是不稳定因素，可能煽动骚乱，神的旨意可能会与军令不一致等等，都是很危险的。推之民间，道理大致相同。

淫祠对于统治者来说，无疑弊大于利。但神灵无所不在，无所不有，整个文化背景决定根本无法止绝，况且统治

① 《续资治通鉴长编》卷160。

② 《文献通考·郊社二三》。

③ 《明史·礼志四》。

④ 《宋会要辑稿·礼》20之13。

者本身大力提倡敬神，难免推波助澜，泥沙俱下，或播下龙种，收获跳蚤。所以，上述政策很难收到预期效果，淫祠仍在蓬勃发展，危害甚大，“靡财妨农，长乱积惑”，还会像肿瘤那样，导致恶性瘤变。这样，一项经常性的工作便摆在了统治集团面前，即不断地对这些肿瘤予以检查和割除。大体是自汉代以来，因人、因地、因时而实行的。现举几例，以见其脉络。

东汉：曹操任济南相时，发现当地仅是城阳景王之祠就有 600 余所，祭祀活动极为频繁，奢侈，“民坐贫穷”，因敬神危及到了人的生活，因而予以全部拆除，禁止官民祠祀。^①

三国：魏文帝曹丕继承乃父思想，于黄初五年（224 年）下诏说：“先王制礼，所以昭孝事祖。大则郊社，其次宗庙，三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰乱，崇信巫史，乃至宫殿之内，户牖之间，无不沃酹，甚矣其惑也！自今其敢设非礼之祭，巫祝之言，皆以执左道论著于令”。^②宫内的淫祠使他厌烦，宫外的淫祠使他忧虑，意欲“法先王”，恢复到三代时的祭祀制度，制定了严格的政策。虽然在衰乱之世不可能收到实效，但精神是可佳的。

唐代：在这方面著名的人物是狄仁杰。他任江南巡抚使时，对当地崇尚淫祠的风气十分反感，决意禁止，一举拆毁

① 《三国志·魏书·武帝纪》。

② 《文献通考·郊社二三》。

“千七百房”，仅留下夏禹庙、吴太伯庙、季札庙和伍子胥庙，供人祠祀。^①这并不是说他只承认以上四位是神，而是认为这四位是值得祭祀的神。在毁淫祠行动中，他曾郑重其事地向将要被拆的项羽庙发出了告神公文——《檄西楚霸王文》：

垂拱四年，安抚大使狄仁杰檄告湖州西楚霸王项君将校等：（在历数其功过成败后，劝告道）固当匿魄东峰，收魂北极，岂合虚承庙食，广费牲牢？仁杰受命方隅，循革攸寄，合遣焚燎祠宇，削平台室，使蕙帙销烬，羽帐随烟。君宜速迁，勿为人患。檄到如律令！^②

项羽也是神，只是不符合狄仁杰的祭祀标准，故而遭到驱逐。

宋代：知洪州夏竦，曾遍籍一千多家巫覡，勒令改业为农，毁其所奉淫祀。上报朝廷后，有诏推广此举，“江浙以南悉禁绝之”。^③宋徽宗政和元年（1111年），也曾诏令开封府撤毁不在祀典的淫祠，凡1,038区。^④

明朝：洪武年间，朝廷针对民间淫祠及泛祀天地的现象制定了新政策，为百姓规定了允许祠祀的范围：“凡民庶祭先祖，岁除祀灶，乡村春秋祈土谷之神。凡有灾患，祷于祖先。”除了祖先神、灶神、土谷神之外，其他神祇不准百姓交

① 《新唐书·狄仁杰传》。

② 《全唐文》卷169。

③ 《宋史·夏竦传》。

④ 《文献通考·郊社二三》。

往，以免分割神权，变生异端。凡白莲社等民间宗教、巫覡、扶鸾、祷圣、书符、咒水等并加禁止，“庶几左道不兴，民无惑志”。^①这一政策贯彻到法律中以确保实行。《明会典》卷165规定：凡“私家告天拜斗”、“焚烧夜香”、“燃点天灯”、“亵渎神明者”，杖八十；“若军民妆扮神像、鸣锣击鼓、迎神赛会者，杖一百。”

清朝：江宁巡抚汤斌上书征得朝廷同意，毁坏了当地盛行的五通、五显、刘猛将、五方贤圣等淫祠，并将所得康熙皇帝的上谕刻碑于淫祠“圣地”上方山，据说由此“风俗一变”。^②

民国：1928年国民政府内政部颁布了《神祠存废标准令》，对全国神祠做了空前系统的整顿清理，并予以全新的认识：“查迷信为进化之障碍，神权乃愚民之政策，……际此文化日新，科学昌明之世，此等陋俗，若不亟予改革，不惟足以锢蔽民智，实足腾笑列邦！且吾国鬼神之说，本极浅薄，稍明事理，即可勘透。所以流传至今，牢不可破者，一由于枭雄之辈，假神权以资号召；一由于无聊文人，托符异以贡谀媚。”当时的情况是：“无论山野乡曲之间，仍有牛鬼蛇神之俗，即城市都会所在，亦多淫邪不经之祀。”因此，“若对于盘踞人心，为害最烈之淫邪神祠，不速谋扫除之方，口倡反对君权，而心实严惮神权，欲谋民权之发展，真所谓南辕

① 《续文献通考·群祀三》。

② [清]王士禛：《池北偶谈》卷4。

而北辙矣！本部有鉴于此，对于神祠问题，力谋彻底解决之方。因参考中国经史及各种宗教典籍，详加研究，将神祠之起源，淫祠之盛行，以及我国先贤破除迷信之事迹，神祠应行存废之标准，祀神体节应行改良之必要等项，分别考订，列举事实理由，以释群疑。”

应保存的神祠分两类。一是先哲类：“凡有功民族、国家、社会、发明学术、利溥人群及忠烈孝义，是为人类矜式者”。具体列属有12人：伏羲、神农、黄帝、嫫祖、仓颉、后稷、大禹、孔子、孟子、公输般（鲁班）、岳飞、关羽。对其“一律保存，以志景仰，各地方政府，一体保护”。

二是宗教类，即佛教、道教、伊斯兰教、耶苏教的寺院、宫观、教堂。但对道教所奉的元始天尊、三官、天师、王灵官、吕祖等，“均属无稽之谈，应废除”。

应予废除的神祠也分两类。一是古神类，即日月星辰、火神、魁星、文昌庙、旗寿庙、五岳四渎、龙王、城隍、土地、八蜡、灶神、风雨云雷等神，“至今觉其毫无意义者”。

二是淫祠，如张仙、送子娘娘、财神、二郎神、齐天大圣、瘟神、痘神、玄坛、时迁庙、宋江庙、狐仙庙等，“因其附会宗教，实无崇拜价值，意图藉神敛钱”，“均应从严取缔禁绝，以杜隐患。”^①

毫无疑问，此令比以前废除的神祠范围广泛，进步性质和积极意义是不言而喻的。历史毕竟进入了新时代，帝王时

^① 转引自《民俗》第41、42合期。

代的结束，从根本上动摇了神祠，君权的垮台，使神权失去依靠而衰歇。需要进一步指出的是，这一法令还谈不上彻底，留下一些尾巴，显示出当时国民政府的封建标记。更何况令是令，实施是实施，所言只是“应废”，并没有真正动手去废除，实际上在当时情况下也不可能做到。

综上所述，一方面是大立神祠，一方面是大毁淫祠，这并不矛盾，只是一个问题的两个方面，目的都是为了“明教化，善风俗。”

在神祠文化这个植物园内，统治者像是个辛勤的园丁，对那些喜爱的，或栽种、或移植、或嫁接，施肥浇水，唯恐其不茂盛；对那些不喜爱的，或改良，或铲除，或任其自生自灭，留作陪衬，终因园地广大，水土肥沃，统治者精力不支，顾此失彼，况且那些淫祠有如荒草，“野火烧不尽，春风吹又生”，仍然是“良”“莠”并茂，共同散发着有毒的蒙蒙瘴雾。

那是蛇蝎、蛾蝶的乐园。

那是荒唐的丰收。

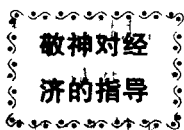
那是农田的悲哀。

第四章

神祠与经济

经济是最实在的社会物质活动，祠神是最虚幻的精神活动，一个在地面，一个在半空，仿佛相距很远。其实，二者关系极为密切。

离开了经济，祠神一天也活不下去；而大部分经济活动，都是围绕着祠神进行的或是由祠神直接参与的。



敬神对
经济的指导

经济领域的各行各业，都有万能的或专业的祠神占据在中心指手划脚，或干扰破坏。人们敬神的主要目的之一，

就是求神保佑兴利去害，五谷丰登，发财致富。

先看农业方面。

作为农业国，官方的社稷坛本意就是祭祀农神的，正因为农业是国家根本，所以又成为国家政权的象征。附设在社稷坛周围的风伯、雨师坛，主要也是为农业服务的，那矗立的神坛，凝聚着人们对农业的依赖和希望。另外，京师的先农坛（清代州县也设置先农坛），则是专业性更强的农神。

皇帝每年春初在此祭祀，主持籍田礼，亲自扶犁三推，以示天下农事开始，可说是在形式上指导全国的农业生产。

民间对农神的祭祀更重视也更具体，所祀神如前所述也更多。如唐宋时期，四川一些地区敬祀田神：“巴之风俗，皆重田神。春则刻木虔祈，冬则用牲报赛，邪巫击鼓，以为淫祀，男女皆唱竹枝。”^①一年两祭，耕种前祈求农事顺利，收获后杀牲答谢。

近代金华地区，农民则一年四次祭土地公婆。据《金华地方风俗志》载，清明后下种前，手持黄纸、柱香，面向田地作揖，乞求种子早日发芽并许愿。第二次是开秧门之前，捧肉碟燃香，叫“尝田头”。第三次在夏至，供奉酒饭于田头，农民披蓑衣戴斗笠，表示求雨；烧一把大麦杆，表示驱虫。第四次在收割前，摘两穗新粮，插在二碗米饭上，报答神的保佑，是谓还愿。

这些活动，实际上是农民在播种、移秧、中期管理、开镰前的4个水稻种植转折阶段所奉行的生产活动开始仪式，具有动员、鼓励自身的作用，可增强所从事的是神圣事业的信心。对于促进生产，有一定的积极意义。

诸山水之神，很大程度上也属于农业性质，是农民气候要求的寄托。农业是经济的基础，水利是农业的命脉，而农业基本上是靠天吃饭，求雨祈晴的祭神活动就是突出表现。在人们看来，气候变化不是客观规律，而是神的意志，可以

^① [宋]乐史：《太平寰宇记》卷137。

通过祈求予以调节。基于这种认识，祈求晴雨便是生产活动中一个极为重要的组成部分。平心而论，在生产力很低下的过去，在没能力救灾的情况下，这样做恐怕是唯一的选择，虽然说是主观能动性的错误发挥，但至少表明人们还没有绝望吧！

在蚕桑业中，祠神也起着重要作用。“卧种之日，升香以祷天驷，先蚕也；割鸡设醴以祷苑麻妇人、寓氏公主，盖蚕神也。毋治堰，毋诛草，毋沃灰，毋室入外人，四者，神实恶之。”养蚕出丝，是社会生产的重要内容之一，为丝织业的基础。这一工作技术性强，环境条件要求严，需精心饲养。敬祀蚕神的实际意义就在于，借神的禁忌来强化养蚕季节所需要的特殊规则：须专心致志，须讲究卫生，须防止外人入室干扰和传染病毒。规则的神圣化，确保了规则的遵守，因而也是有利于生产的。前边所引用的史料，出自宋人秦观的《蚕书·祷神》，清人蒲松龄的《蚕经·祷神》中重述了这些情况，足见具有长久的、普遍的意义。

宋人陈旉的《农书》，是专门的农业生产技术著作，其中也专有《祈报篇》，再次反映了生产与敬神密不可分的关系。其中谈到畜牧业的祠神。畜牧业的祠神主要是与防止牲畜疾病相连的。如养马业，至少有4位主要祠神，分四季祭祀：春祭马祖，夏祭先牧，秋祭马社，冬祭马步，“此所以马得其牧养而无疫病。”马神当然不会有任何反应，诸般举动的实际效果在于祭祀本身所包含的强烈的防病意念，按季节的变化调节牧养、役使方式，留心马的变化，在一定程度上可

以起到防止疫病的作用。

手工业各行所供奉的行业神，经济意义更为明显。除了已经讲过的团结、约束本业同人、激励敬业精神的意义之外，对生产也有某些直接的指导、促进作用。

例如，苏州纺织业在《重建苏城机神庙碑记》中，颂扬了本行所奉之神——伯余以后，以宣誓的口吻说：“伯余丞相，伟绩之臣，羽毛皮革，易以经纶……后生英秀，精更求精，所因所革，仍效前型！”^①表达了继承和发扬师祖神功业，精益求精的愿望。

有的祀祠活动与研讨改进技艺相结合。如苏州药业在药皇庙中敬神的习俗是：“每逢朔、望拈香，集同业于斯，讲求采药之道地，考博炮制之精良。”^②镇江各业工匠在祭神办祖师会时，有讲“手艺经”的习俗，通过讲述祖师传说交流行业技艺。将敬神行为赋予很实际的意义，互相交流经验，互相督促。这不是件有益的事吗？

在近代云南昆明，厨师业祭灶活动俨然是一场竞技大会。每逢祭灶，厨师们相约作会，各带一道拿手好菜，呈于灶君之前。所供菜品，个个别出心裁，各显绝妙^③。这样的

① 苏州博物馆等编《明清苏州工商业碑刻集》，江苏人民出版社1981年版。

② 江苏省博物馆编《江苏省明清以来碑刻资料选集》，三联书店1959年版，《药皇庙太和公所记》。

③ 转引自李乔《中国行业神崇拜》第208页，中国华侨出版公司1990年版。

菜肴展览，对每位厨师都是一次手艺的检验。要表示对神的恭敬吗？要求神保佑吗？要赢得声誉吗？那就必须不断学习、提高！

商业与手工业颇有差异。在价值规律作用下，商情变化多端，起伏无常，经商需要预测判断，往往有冒险举动。所以，神在这一领域里最有市场，简直可以说左右着民间商业活动。我们在前边提到的天后，不就是被东南广大地区的人们奉为至灵，“商贩者不问食货之低昂，惟神之听”吗？

那些家户供养的小神祠，很多是商业顾问。如：“南康建昌县民家，事紫姑神甚灵，每告以先事之利。或云下江茶贵，可贩；或云某处乏米，可载以往。必如其言获厚利。”^①这个紫姑神，即扶乩下降之神，相传会在沙盘上写字，能够很具体地出谋划策。另一例子也神乎其神：临川百姓吴二，供奉五通神，家中“凡财货之出入亏赢，必先阴告”。^②

在这里，神几乎决定着人们的行动，代表着人们的物质利益，操纵着商业规律。究其实质，乃是那些汲汲于财利的人们把经商理财的经验神秘化了，把自己的商情预测当成了神的指示。大概还包含着借此欺人耳目的商业诡诈。

于是，一条规律呈现在我们面前：凡是灵验的，供奉者都发财了；凡是发财者，所奉之神必灵——凡是有经验者，都成功了。

① 《夷坚甲志》卷16。

② 《夷坚丁志》卷15。

在宋代两浙路的严州（今浙江建德、淳安一带），我们发现了一座“招商神祠”。“以招商为名，岂非土俭俗贫，假僦迁之利以粒斯民，故汲汲耶？”^①严州在经济发达的两浙地区是最贫困的山区，农业落后，交通不发达，所以人们创造了一个神，表现出通过发展商业搞活经济的强烈愿望。显然，这是在宋代大部分地区商品经济大发展浪潮的冲击下，严州人民深受刺激的反映。商品经济的红尘塑造了这一极有特色的商神。直接了当地以“招商”为名，功利色彩一览无遗，鼓舞着人们从事商业活动，培养着商品经济意识。

有些商人为了生意兴隆，对所奉之神采取了彻底的功利主义态度。唐代有的茶坊，在烧开水灶台上供奉一尊陶制的茶商行业神——陆羽像，“云宜茶足利也，目曰茶神”。茶神固然是尊贵的，可它受到什么待遇呢？有生意时，便用茶祭之，没生意时，便用开水泼之！^②真是赏罚分明。招来客人有功，招不来客人有过，当即就地正法，沃以沸汤，烫其肌肤。哪里是奉神，明明是役使奴仆！商人唯利是图的心理，在此充分暴露。

这里，我们要专门谈谈财神问题。

隋唐以来，中国历史发生了重大变化。政治上，士族门阀势力瓦解，经济上，均田制崩溃。结果，身份性地主渐渐退出历史舞台，达官贵人一般也不能世袭，寒门庶族可以通

① 《景定严州续志》卷4。

② [宋]李上交：《近事会元》卷5。

过科举成为权贵；土地可以买卖，成为商品，农民可以通过购买土地转作财主。社会上不再是只能由贵而富，或富而不贵（如商人、寒门地主），也可以由富而贵，既富且贵，从而使社会商品意识大大增强。随着土地私有制的发展，兼并激烈，剥削加剧，各种机会都增多了，为人的主观能动性发挥提供了更多的场所。财富因之也越来越成为支配人们生活的最重要力量。人在社会上的自由程度，是由金钱来衡量的，追求财富乃是人生的起点和终点。有道是“钱能通神”、“有钱能使鬼推磨”、“穷得鬼都不上门”等，既说明了财富的神通广大，又表明财与鬼神已结下姻缘。“拜金狂”导致了“货币拜物教”的产生。继赋于原不相干的祠神以财利意义之后，众多专职的财神纷纷涌现，满足人们的渴望心理。诸如产生于宋代的赵公元帅、五通神，产生于元明的玄坛财神（据说神主是回族）、五圣、五路、金元六总管，以及文财神比干、武财神关公等等，无不是人们精神上的腰包（其中有些是道教杜撰之神）。

清代北京广安门（又称广宁门、彰义门）外有一财神庙，俗称五哥庙。庙中“塑五神列坐，皆擐甲持兵，即南方之五通神也”。庙祝用纸制做数百枚金银锭堆在案前，凡求发财者，事先要斋戒沐浴，带着丰富的牲醴祭品前来献上，打算发多少财，便借走多少纸锭。数月后，无论是否如愿，都须再携祭品和十倍于所借之数的纸锭还给庙中。发财者理应还本付息并报谢，没有发财者为什么还要来呢？一位执迷不悟的倒霉者振振有词说：“未得而还，神或鉴其诚，可冀他

日之得。倘以未得，遂吝牲醴之献，是心存观望，与神斤斤较有无也，恐终身无所得也！”^①

真不愧是财神庙，生财有道，大放“高利贷”，大赚香资牲醴，做着无本万利的生意。那些一心发财的人，却不得不破财。求神的花费，自然是肉包子打狗有去无回，只落得更迫切的侥幸。

还有更坦率的财神。清代山阴（今浙江绍兴）的张大明王祠，神像左手执金锭，右手竖二指。什么意思呢？原来这也是位放高利贷的神：手执金锭，是打算借出去的资金，伸着两根指头，是讲明要二分利息呀！^②

似乎可以说，人们的观念有所更新。发财致富，是天经地义的，是神赋于人的权力。至此，经济领域里的一切活动也都神圣化了。

财神，是促使人们追求财富的激素。

实实在在对社会经济起直接刺激作用的是祠神庙会。较大的社会性神祠是人群汇聚之地，尤其在庙会期间，人山人海，是理想的周期性市场，遂伴生着贸易大会。这些规模不等的庙会，把精神活动和物质活动完美地结合在一起，成为物资交流的重要形式。古时候的有关盛况且不说，单从现代仍沿袭的庙会就可以领略一二了。三大关庙之一的河南洛阳关林，至今仍是国内最重要的庙会所在地之一。据关林的一

① [清]俞蛟：《梦厂杂著》卷1。

② [清]俞蛟：《梦厂杂著》卷9。

位工作人员对我介绍说，每月在此举行三次庙会，每次大约有 20 万人次参加，一年总贸易额多达两个亿！乃是全国八大集贸市场之一。

有的神祠由于地处冲要，受庙会的传统习俗影响，在不是庙会的时候，仍起着市场作用，或是固定的永久市场，或是季节性的专业市场。如清代苏州的茧丝市场，就设在城隍庙前。“茧丝既出，各负至城，卖与郡城隍庙前之收丝客。每岁四月始聚市，至晚蚕成而散。”^①持续数月。

祭祀活动的普遍和正规化，还直接导致了某些为此服务的手工业、商业出现。如祭祀用品柱香、香炉、印刷品、纸制品的制造与贩卖即是。

敬神最初用萧艾，隋唐以来为人工制造的柱香取代，遂成为必不可少的基本祭祀物品。袅袅香烟，有如人的意愿飘向虚无的神，好像沟通神人的精神导线。因而，其消费量极大，需要众多的作坊制造。由此又引起香炉的出现。钟、彝器等，也是因祭祀而制造生产的。

印刷品主要是神像，旧时称神马或纸马、甲马。赵翼说：“俗于纸上画神像，涂以彩色，祭赛既毕，则焚化，谓之甲马。以此纸为神所凭依，依乎马也……然则昔时画神像于纸，皆有马以为乘骑之用，故曰纸马也。”^②释名如何无关紧要，神马就是神本身，可说是实际的结论。显然，其需求

① [清]顾禄：《清嘉录》卷4。

② [清]赵翼：《陔余丛考》卷30。

量也是很大的，产生了许多专营店铺。如宋代临安的“纸马铺”，即“印钟馗、财马、回头马等，馈与主顾。”^①

纸制品主要是祭祀时焚化用的。一种是纸制日用品。如宋代东京（今河南开封），每年七月十五日中元节前，“市井卖冥器、靴鞋、幞头、帽子、金犀假带、五彩衣服，以纸糊架子，盘游出卖。”^②另一种是纸钱，通常用于祭祀祖先等神。汉代曾用真钱埋在墓坑中，称“瘞钱”，魏晋以来改用纸作的假钱。唐代诗人张籍《北邙行》云：“寒食家家送纸钱，鸱鸢作窠衔上树”，即反映了这一情况。逢一定时岁，家家户户都要把纸钱“寄”给亡灵，继续尽孝，并求保佑。纸钱业的兴起也就不可避免了。如宋代诸暨，即有以“打凿纸钱”为业者。^③

甚至某些种植业也因祭神发展起来。清代上海居民，祭灶神时必用荸荠、慈菇，每到十二月中旬，由乡间“担入城市者，几于接踵！”^④供应消费两旺，近郊农民多了一条生财之道。

上述情况表明：祠神，真给这些人带来切实的物质利益或谋生之业，这些人也真是以神为生的！

没有神奇，只有普普通通的世俗生活，世俗与祠神早已浑为一体。反过来也可以说，复杂的经济活动充满了神奇，

① [宋]吴自牧：《梦粱录》卷6。

② [宋]孟元老：《东京梦华录》卷8。

③ 《夷坚支景》卷8。

④ 赵杏根编：《历代风俗诗选》第407页，岳麓书社1990年版。

万丈红尘更加激荡。

事实绝不止如此。

~~~~~  
§ 敬神对生 §  
§ 产的损害 §  
~~~~~

经济生活中的敬神，本意是发展经济，实际上总是事与愿违，给社会生产带来很多消极因素和破坏因素。如果说上节所述的主要是“歪打正着”的话，本节所讲的却是“正打歪着”。这恐怕就是所谓的“鬼使神差”吧。

一首题为《赛神》的唐诗，将我们带到一块狂热的土地上：

楚俗不事事，巫风事妖神。
事妖结妖神，不问疏与亲。
年年十月暮，珠稻欲垂新。
家家不敛获，赛神无富贫。
杀牛贳官酒，椎鼓集氓民。
喧阗里闾隘，凶酗日夜频。
岁暮雪霜至，稻珠随陇湮。
吏来官税迫，求质倍称缗。
贫者日消铄，富亦无仓囤。
不谓事神苦，自言诚不真。^①

那是在金秋十月的收获季节，一年的辛勤劳作换来了丰收——不，神给人们带来了丰收，该是报答神的恩赐的时候

① 《元稹集》卷3。

了。于是，杀了耕牛，赊了官酒，擂响大鼓，举行隆重的赛神大会。也不知热闹了多长时间，也不知喝掉了多少酒，只知村里挤满了醉醺醺的人，只知天冷了，下雪了。该收割的稻子呢，却烂在田野！官吏来催税了，拿不出粮食，只好借高利贷纳税。长此以往，富者贫了，贫者更贫，还不明白是神造孽，还自以为是敬神不虔诚造成的恶果！

敬神比生产重要，谢神比收割重要。敬神为了丰收，丰收又毁于敬神。一次次的教训，竟不能使人摆脱这个怪圈。

这里出现了极端：敬神成了目的本身。

许多敬神活动，尤其是大规模的敬神活动，都是对生产时间的严重浪费。

竞赛龙舟，总是在四、五月间，每逢此时，“茧实麦小秋，积水堰堤坏，拔秧蒔稗稠”，正大忙季节。然而“此时集丁壮，习竞南亩头……连延数十日，作业不复忧！”^①大批青壮农民从练习到竞赛，数十天不参加农业生产。

在不少地区还有固定的日期禁止劳作之风俗。如清明节停止一切生产经营活动，传说如敢违背，将会瞎眼。二月二日龙抬头，禁止女工缝纫之事，恐怕运针时刺伤龙目。五月十二日为老鼠嫁女的良辰吉日，也须停止女工，恐伤鼠目，导致鼠祸。西南地区普遍敬祀雷神，每年春天第1次打雷后要停止农作。过去，水族、苗族、彝族、布依族，普米族等都有忌雷习俗。典型如水族，第1声春雷后，停止生产9

① 《元稹集》卷3。

天，第2次打雷停7天，第3次打雷停5天，第4次打雷停3天，第5次打雷停1天。以后每逢13天忌1天，直到插秧播种为止。忌雷期间若耕地、播种，则是对雷神的不敬，将导致雨水不调，庄稼歉收。人的生产日程表，全是神任意安排的，虽节气逼人，也只好坐失良机。耕种不及时，收成必受损失。

服务业中的行业神祭祀，同样对社会产生不良影响。以理发业为例，每年要大祭于罗祖庙，祭前5天之内不准开业，顾客“虽呼之，亦不敢来”。清人纪昀因此做诗抱怨道：“只怪城东赛罗祖，累人五日不梳头！”^①

因敬神造成的还有空间上的损失。神祠所占的地皮且不必说，一些重要神祠的周围若干里内，官方有明令、民间有禁忌：不准耕种、不准砍柴、不准打猎、不准捕捞。把大自然赐予人类的生产资料和生活资料看作神的禁物。

山西太原的著名神祠晋祠周围，有着丰富的水源，滋生着成群的肥美之鱼，多的可以伸手捞取。但居民“以神为畏”，^②从来没有人用于佐餐充饥。渔业资源白白浪费了。

许多地方妄以动物为神，既减少了生活资料的来源，又损失了生产成果。如岳阳人把兔子当作“地神”来敬，从未有人敢于猎取；乌鸦也被当地尊之为神，不敢捕捉驱赶，致使鸦群越来越多，越娇惯越放肆，公然侵入人家室内，掠食厨

① 《历代风俗诗选》第231页。

② 《河南程氏外书》卷10。

中饭菜。园林中的果实，尚未成熟已被其啄食过半，人们只好不等成熟即忙采摘，以致于没有见过熟透的果实是什么样子！^①在此情况下，园林业的发展从何谈起？另一有趣的事是，由于“鲤鱼跳龙门”的传说，苏州等地的人相沿不吃鲤鱼。原因即在于鲤鱼是龙的候选者，敬龙神，也兼及敬龙的前身。

动物里面，最不幸的是牛。它们不像印度的同类那样被尊为神，反而被视为敬神的最佳牺牲，它们在中国祠神文化中的名称是“太牢”。每年都有不计其数的牛被神当作美味吃掉。在宋代的广德县，仅祭祀一座张王庙，每年就要杀牛数千头。^②海南岛的居民患病不知服药，只知“杀牛以祷，富者至杀十数牛”。^③

牛为农耕之本，是仅次于人力的生产力，是胜过人力的主要生产工具，历代都严禁百姓杀牛食肉，唯有祠神享有特权。大批畜力用于祭神，生产力遭到严重破坏。

敬神越虔诚，常常是越凶残。最严重的是以人为牺牲。前边已提及此事，下面再举一特别例子。商代盛行以人祭祀，在已著录的一部分甲骨文资料中，有关人祭的卜辞达1,992条，最多的一次杀掉500人。

祠神，荒废了人们的生产时间，缩小了生产范围，剥夺

① [宋]范致明：《岳阳风土记》。

② 《宋史·范师道传》。

③ 《东坡全集》卷93。

了生活资料，吞噬了生产工具乃至人本身，可谓罪恶多端！

但，指责虚无没有任何意义。罪过在虚无的神，责任在创造并敬奉神的社会和人自己。

敬神不但限制着社会生产，还挥霍着社会财富。



神灵虚无飘渺，但绝非清净的不食人间烟火。像蛋白体是生命的存在方式一样，血食是祠神的存在方式。它们过的是人间富人或贵族的物质生活，每个神都要有相应等级的食物供奉、住房敬养。

人是“人口”，神是“神口”。人们凭空制造了比人还多的神张着血盆大口，吞食着人们本来不多的口粮，占据着社会有限的住宅。

如果说敬神给人带来片刻的精神安慰，那么付出的却是昂贵的物质代价，正如购买鸦片烟一样。人从神那里得到的是精神，神从人那里得到的是物质。敬神是精神与物质的交流。也就是说：敬神决不仅是精神活动，更重要的是物质活动。

敬神的虔诚程度，是以贡献多少财物衡量的。狂热的信奉，必是狂热的贡献。

在宋代东京，我们选择两幅画面：“六月六日，州北崔府君生日，多有献送，莫盛如此！”六月二十四日，又是城西灌口二郎神的生日，“最为繁盛”。先是皇宫的贡献，“献送后苑作与书艺局等处制造戏玩，如球杖、弹弓、弋射之具，鞍

簪、衔勒、樊笼之类，悉皆精巧，作乐迎引至庙”，然后是各官衙及商业行会、百姓的贡献，“献送甚多……所献之物，动以万计！”^①

在清代的浙江，我们仅举一个祭赛五通神的例子。“往时赛五通神者，多集上方山，牲牢酒礼之享，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！该谓其山曰肉山，其下石湖曰酒海。”^②上方山一带，成了敬神的肉山酒海。

近代江西景德镇大祭窑神的例子，颇有代表性。据亲身经历过这一盛会的老人讲：“开禁迎神，是全镇人心目中的一件特大喜事。既庄严隆重又极尽豪华热闹。工商人等，在平时大都省吃俭用，质朴无华；遇到逢届迎神则不各用途，尽力张罗。”仅1933年的一次赛神会，全镇耗用银元大约5、6万元，相当于当时12,000担米价。^③省吃俭用的财富，相当一部分为神挥霍了。而且这种挥霍一点儿也不心疼，反而是一件特大喜事。仿佛省吃俭用的目的就是为了神！

这只是大规模的社会性赛神活动，日常祭祀百神，所耗钱物更是难以计算的。前文提到过的南宋舒州吴十郎，在家中祠祀独脚五通神的情况就很典型。每逢时节和初一，必杀双牛、双猪、双犬凡6牲。以1年至少10个“时节”计，加

① 《东京梦华录》卷8。

② 《历代风俗诗选》第289页。

③ 《江西文史资料选辑》第7辑，黄席珍、刘重华：《师主庙和风火仙》。

上 12 个初一，就是 22 次，那就需 40 多头牛、40 多只猪、40 多条狗！

这只是自愿的贡献，为巫祝强迫的贡献更是一大公害。

战国魏文侯时，灾难深重的邠郡人民，在巫祝、土豪的联合逼迫下，既有为河伯献女之苦，每年还要拿出数百万钱为其办喜事，人不聊生，纷纷逃亡。

汉代会稽郡（治所在今江苏苏州），“俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝赋敛受谢……是以财尽于鬼神，产匮于祭祀。”①

宋代漳州（今福建漳州）的数百所淫祠，像数百个饿鬼，不满足于人们的自愿供奉，巧立各种名目的敬神之礼，强迫人们纳钱。巫祝们或把神像拉到人家中，伸手索钱，或把神像拉到街头路口，拦路劫洗行人，“严于官租”。居民哪敢违抗神的旨意？只好借贷纳钱，以致于“罄其室、枵其庐、冻馁父母！”②

真是“为伊消得人憔悴”！

上述财富只是神祠的动产，还有不动产。不少大神祠专有用于祭祀的田地。如明代广州祀宋朝杨太后的全节庙和祀文天祥、陆秀夫、张世杰的大忠祠，共有祭田 3 顷。③ 清乾隆时，开封朱仙镇的岳飞庙也有腴田 70 亩。④

① 《风俗通义校注》卷9。

② [宋]陈淳：《北溪大全集》卷3。

③ 《广东通志》卷54。

④ 《乾隆祥符县志》卷8。

上述还只是民间祭神活动的耗费。对历代朝廷来说，敬神费用是财政支出的一大项目。这包括：1、日常祭祀；2、敬神大典费用；3、专职官员的俸禄；4、与敬神有关的赏赐；5、神祠的建造维修；6、专门供奉国家神祠的人户之赋税蠲免。

为数众多的专职敬神官员的俸禄，已难以述说，暂此从略。日常祭祀究竟花销多大？以清朝光绪年间为例，每年支出银子336,733两。^①这里再举两例典型事例。

西汉末年，崇尚淫祀，官方凡有神祠1,700所，需用三牲、鸟兽祭品3,000余种。因数量太多，朝廷已感到“不能备”，便以次充好，用鸡代替雁鹜之属，用狗代替麋鹿之属。^②

北魏孝文帝时，虽是半壁江山，官方神祠也有1,025所，每年用牲75,500头。朝廷压力很大，难以应付，只好下诏“非天地、宗庙、社稷之祀，皆用酒脯”。^③

这两例都不包括其它钱物，仅是牺牲品就使朝廷力不从心了，不得不降格以祭，委屈诸神了。试想：敬神是朝廷的精神支柱，首要的国之大事，但凡有财力物力，是不会如此有渎神明的！由此可见，敬神费用早已成为国家财政中的一大问题了。

① 《清史稿·食货六》

② 《汉书·郊祀志下》。

③ 《通典》卷90。

与敬神大典的费用相比，日常祭祀费用就是小巫见大巫了。以宋真宗朝为例：景德年间（1004—1007年），郊祀费用700余万缗；大中祥符年间（1008—1016年），封禅泰山费用800余万缗，祀汾阴、上宝册又费20万缗；3项总计1,520余万缗。^①而宋真宗末年，全国每年总收入也只是2,650万缗。^②敬神大典费用所占财政收入的比例，可以想见。

逢有敬神大典，总伴随着大赦天下，或蠲免租税，或赏给钱粮。如唐玄宗开元二十年（732年）祀后土，所颁《后土赦文》中宣布：“供顿州无出今年地税……诸州侍老百岁已上，赐粟七石，九十已上，赐粟五石，八十已上，赐粟三石。所由速付，勿淹旬日。”为皇帝祀后土时张罗供应的沿途有关州郡免除一年地税，并赐全国80岁以上老人粮食。若是南郊大礼，赏赐范围更大。唐德宗贞元九年（793年）的南郊大赦天下诏书云：

天下百姓贞元十年地租斛斗，应令度支收管者宜并三分放一分，当管无属度支斛斗，即减放合送上都十分之一……去年以来所有贷粮种子在百姓腹内者，一切放免……诸司使及诸州府，除两税外，别有科配，悉宜禁绝！^③

① 《宋史·食货志下一》。

② [宋]李心传：《朝野杂记》甲集卷14。

③ 《唐大诏令集》卷66、70。

减少了部分地租，免除了部分借贷，中止了部分杂税剥削。

宋代郊赏费用最大，在中国历史上是仅见的。其赏赐对象主要是军队和官员。北宋中期，每次花费八、九百万贯，致使宋政府“顷竭帑藏，犹恐不足”。^①国家财政因此陷入了周期性危机。遇有天象异常变化，也要赏赐军队。宋仁宗景祐元年（1034年）八月，孛星出现，正在病中的皇帝忙大赦天下，避正殿，减常膳，“出内藏库钱优赏在京将士”^②唯恐军队乘机作乱。

赏赐，作为敬神活动的内容之一，有三个意义：一是表示一种姿态和诚意；二是制造祥和喜庆气氛，粉饰太平；三是防止变乱。其实际效果是，政府支出大增，收入减少，财政紧张，百姓因此可得到一些实惠，社会矛盾有所缓和。正所谓“破财消灾”。

所有的财富都是人民创造的。统治者用人民的膏血敬神，给自己打了针强心剂，为王朝的马车加了点润滑油。人民又一次被愚弄了，他们得到的很少，失去的更多。殷红的财政赤字，正是人民的鲜血在流淌，最终还要由人民填补亏空。

敬神所必须的神祠修建等基本建设，从来都需耗费巨额资金。宋哲宗时，对泰山东岳庙做了一次改建，“总为屋七百

① 《苏东坡全集·续集》卷9。

② 《续资治通鉴长编》卷115。

九十有三区”，费人工 540,000 余，用钱 68,000 余贯。^①推之全国，推之整个历史，该要花费多少人工财力？

一些重要的神祠，专有官方指定的若干人户，负责守护。这些人户的徭役因此得以蠲免。如宋代一地的顺济龙王庙，即有附近的第四等以下人户五家负责，“特免徭役，守护扫洒”。^②由为官府服役，调作为神祠服役，反正两者是一回事。像这样的人户，全国当有万余家。

像敬神是主要的社会活动之一那样，敬神的费用是主要的社会消费方式之一。若作一估计，此类费用约占社会总消费量的五分之一左右。

像神祠是社会活动的主要场所一样，神祠也是财富的汇聚之地。单从经济角度而言，这块肥肉使统治者肠痒涎流，决不会让庙祝们独吞。除了向一些重要神祠征收钱物外，还派官直接管理主要神祠。

太原的唐叔虞祠（即晋祠），每年施利钱物可观，宋朝政府乃“委官监掌”，所有的银、铜、珍珠等贵重物品，全归官方所有，其它物品由官方估价卖出，所得之钱供修庙祭神使用。^③官府把持了财权，所有收入，官府得大头，神祠得小头。晋祠水泉，滋润着一方土地，晋祠利泉，也滋润着官府！贪婪的官府，敢像剥削人一样剥削神。

① [宋]曾肇：《曲阜集》卷3。

② 《宋会要辑稿·礼》20之3。

③ 《宋会要辑稿·礼》20之22。

江东广德军（今安徽广德）的祠山庙，所奉祠山神是东南地区的大神，香火极盛。人们多是把牛牵进庙中，献给祠山神。由于数量多，用作牺牲之余，还剩下许多。五代十国时，庙祝将这些耕牛出租给乡民使用，每年每头牛收1匹绢，作为一项常规的生财之道。入宋以后，这些牛绢归官方所有，而且变成了固定税收，以致于将牛租出30年以后，牛早已老死，仍然向租牛者征收“僦绢”。^①竟成为官方的一项新的剥削手段！

官府得神祠的经济利益，还有间接的一面。四川永康军（今四川灌县）的二郎神庙，所嗜牺牲为羊。官府仅坐收羊税，便可以得到一大批钱。进城的每1只羊，税卡按商品征税钱500文，全年用于敬神的羊平均40,000余只，征税大约20,000多贯，当地政府“籍羊税以充郡计”，“为公家无穷之利”！^②地方财政依赖于这项税收，或者说，二郎神成为地方政府的物质基础，作用可谓重大。

在政治上，人民敬神意味着敬官；在经济上，人民对神的供奉也意味着对官府的贡献。神祠犹如统治者散布各地的吸血管，不但在政治上，而且还在经济上支持着官府，官府怎能不大力提倡敬神呢！

宋神宗熙宁八年（1075年），神祠经济出现了新鲜事儿。

① 《宋会要辑稿·礼》20之85。

② 《夷坚支丁》卷6；《独醒杂志》卷5。

主持当时经济政策的司农寺，认为全国神祠的“烧香利施”可以统一实行经济管理，下令将神祠像坊场，河渡那样召人承买，按香火盛衰情况向官方交纳定额钱物。也就是说，官方不再直接管理神祠收入，而是承包给私人，坐收净利。应天府（今河南商丘）所辖的50余所神祠中，有两所很快被人承包：阙伯庙每年纳钱46贯500文，宋公微子庙12贯，约定3年为1界。

有人上书向宋神宗控告此事，宋神宗大怒，批道：“司农寺鬻天下祠庙，辱国黷神，此为甚者！可速令更不施行”。^①此事虽然中止，但已说明了不少问题。

一、天下神祠（当然不包括朝廷的神祠和民间小神祠）原来都向官方交纳类似税收的钱物，官方要在利施收入中提成。

二、官方早已视神祠收入为重要财源，公然将其纳入经济改革的措施之中，把神祠当作经济实体对待，并意欲使之进一步商品化。

三、神祠吮吸了社会相当一部分财富，神祠经济在社会上已经有了重要地位。

神祠落入万丈红尘，并掀起更大的红尘。

表面上看，神祠既消耗着财富，也产生着财富；对官方而言确实如此。实际上，当然纯粹在消费着社会财富。

从上述诸问题可以看出，神祠不但是人们精神生活、社

^① 《宋会要辑稿·礼》20之15。

会生活不可缺少的一部分，也是经济生活的一项重要内容。

敬神对衣
食的影响

在具体每个人的经济生活中，经济意味着穿衣吃饭，这是人生存的基本方式。粮食和服装的出现，无疑具有划时代的意义，人们自然会将此归功于神，或者说把传说中的发明者神化，对农业的发明者神农和服装的发明者黄帝等顶礼膜拜。

我们要谈的，主要不是这些虚空的东西，而是某些具体的衣食与祠神的关系。许多服饰、食品，是由祭祀而出现的，是祠神文化的产物。

周代，规定天子在祭祀先王时，须着衮服，“服备九章：一曰龙，二曰山，三曰华虫……”^①即祭服须饰神物，后代因循，饰物间有变化。如宋朝，加上了日、月、星辰等祠神。一直到清朝，诸如此类的神像始终绣在有关祭服或朝服上，作为礼制中舆服的主要内容。

东汉伏波将军马援，把汉文化带到了现今的湖南山区，也使自己的生命之火熄灭在当地。山民们在他死后，建起许多神祠以祭祀、纪念，并为他服孝。直到宋代，鼎州（今湖南常德市）、澧州（今湖南澧县）的妇女仍然相沿用白色头巾蒙首，“云为伏波将军持服”，竟成为固定服饰！有不明原因者曾询问当地百姓，他们回答说：若摘下头巾，神要发怒

^① 《通典》卷61。

的，人立即会头疼！而有见识的人则认为：摘去头巾，很可能引起头疼，但那是受了风寒的缘故。^①确实，神的威望使人们长期服孝，相沿成习，头部娇惯了，头巾由附加饰物变为防御物，一旦脱去，骤受风寒，便会伤风感冒。后果的自然原因与形成的社会原因不相干地扯在一起，强化了信仰风俗。戴白头巾虽然被士大夫们认为不雅观，无奈禁而不止。

无独有偶，另一例子与此相似。三国时，诸葛亮率军渡过泸河，征服了那里的少数民族，并深受爱戴。死后，“百姓闻知，如丧考妣”，建立忠武侯庙，穿白衣服丧。持续到明代，仍然不变，成为当地服饰风俗特色。^②清代汉中一带，习俗戴头巾，据说也是为诸葛亮服孝所致。作为丞相的诸葛亮，未必有这么大的能量，而作为神的武侯祠主，由服饰所反映的对人们的精神影响，就深远多了。

在妈祖信仰中心的福建莆田湄岛，妇女们常穿着奇特的外裤：上半截是红色，下半截为黑色或蓝色。这是妈祖的神圣影响。在《妈祖显圣录》中，妈祖所穿都是“朱衣”，为了表示对其敬奉，也为了沾上点儿神圣之光以求平安，当地妇女——主要是中老年妇女便纷纷效仿，但又不敢与神平分秋色，不穿全红，只穿半截红裤子。相应的是，这些妇女的发型也是仿照妈祖生前的发型，在头的中后部梳成一个高约10多厘米、半弧型竖起的帆船发髻，具有鲜明的以船为生

① 《岳阳风土记》。

② 《嘉靖马湖府志》卷5。

的岛民特征，也是为了得到妈祖的喜爱和庇护。至今依然如此。

说到饮食，与神祠的关系就更密切了。

敬神的基本形式是祭祀，祭祀从饮食生活开始。《礼记·礼运》云：“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，汙尊而杯饮，蕢桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”就是说，虽然在很简陋的情况下，亦可以敬祀鬼神，也不可忘了敬祀鬼神。所以，古人每吃饭时，必先祭神：“古人不忘本，每食必每品出少许置于豆间之地，以报先代始为饮食之人，谓之祭”。^①明代云南地区的一些少数民族，即保持着每饭必祭的古风：“每食，插箸饭中，仰天跪地，以为报本。”^②比西方基督徒的饭前祈祷有过之而无不及。此事虽小，反映的意义却至关重要：是神给了人们饮食，没有神，人就不能生存！客观上则强化着“一粥一饭，当思来之不易”的观念。

祭祀的基本贡献是食物，食物祭品最终大都还是被人吃掉。所以，民间的许多食品从其起源上讲，性质实际上属于祭品。现举几个主要例子。

当今的包子是深受喜爱的大众化快餐。古时却不叫包子，叫馒头。它的产生颇为惊心动魄。《事物纪原》卷9《馒头》条载道：

稗官小说云：诸葛亮侯之征孟获，人曰：‘蛮地多邪

① 《礼记·曲礼上》朱熹注文。

② 《历代风俗诗选》第118页。

术，须祷于神，假阴兵以助之。然蛮俗必杀人以其首祭之，神则向之，为出兵也’。武侯不从，因杂用羊豕之肉而包之，以面像人头以祠，神亦向焉，而为出兵。后人由此为馒头。至晋卢湛《祭法》：春祠用馒头，始列于祭祀之品。而束皙《饼赋》亦有其说。则馒头疑自武侯始也。

人乡随俗，因其土俗才能治其土人。祭祀当地之神，为了征服当地之神，是制造舆论，但又不能使用野蛮的方式，人头的代用品——馒头因而产生。由于它是祭祀的产物，到晋朝遂普及推广，正式列为祭品。明人郎瑛对此也做有解释：

蛮地以人头祭神。诸葛之征孟获，命以面包肉为人头以祭，谓之‘蛮头’。今讹为馒头也。^①

此说从语音上进一步说明了馒头的由来。参证上文，颇有道理。

宋以后，馒头一词发生变化，不再单是包子，也有单纯的面粉制品，即现代意义上的馒头——蒸馍。清代苏州，十二月间市场上出卖一种“巨馍”，为过年祀神之品：用面盘塑为龙形，蜿蜒而上，附加有面质的方戟、明珠、宝锭之类。俗称为“盘龙馒头”。这一种祭祀性质的食品，传说最初是专门祭祀施相公和其蛇的。施相公为宋代学生，在山间拾得一怪蛇，会变化大小，听命于施相公。地方官听说后大惊，将施相公斩首。该蛇大怒，连伤数十人。官府无奈，只好封施

^① 《七修类稿》卷43。

相公为神以平息蛇怒，因为施相公生前喜吃“饅首”，祭祀时便造了巨饅，那条蛇赶来，盘旋于巨饅而死。人们遂又造带蛇巨饅，后因蛇的形像不佳，改之为龙。^① 传说中无疑有荒诞成分，唯其荒诞，更使这一食品从头到尾充满了神秘。

粽子是端午节期间的食品，古时叫“筒粽”。战国末年，“楚人是日以竹筒贮米祭屈原，名筒粽。四方相传，皆以为节物”，后又以竹叶或苇叶裹米为之，如宋代福州，“今州人以大竹叶裹米为角黍，亦有为方粽以相馈遗。”^② 据此，则是祭祀投江而死的屈原之产物：用此投入江中，喂饲江龙，江龙吃饱后，就不再吞噬屈原的尸体了。后来与端午节一起，演变为大众化的时令美味。

月饼比粽子更普遍，在中秋节，至今同样是必不可少的节庆食物。它是祭月的物品。《燕京岁时记·月饼》条说：“至供月，月饼到处皆有，大者尺余，上绘月宫蟾兔之形。有祭毕而食者，有留之除夕而食者，谓之团圆饼。”至今，月饼的精神不复存在，本身却更加精致丰富。

二月初一祭祀日神，则有太阳糕，也有叫太阳鸡糕的。“以江米为糕，上印金乌圆光，用以祀日。绕街遍巷，叫而卖之，曰太阳鸡糕。其祭神云马，题曰太阳星君。”^③ 或者用米面制成小饼，每5枚1套，“上贯以寸余小鸡，谓之太阳

① 《清嘉录》卷12。

② 《淳熙三山志》卷40。

③ [清]潘荣陛：《帝京岁时纪胜·中和节》。

糕。都人祭日者，买而供之。”^①

二月二日，俗称龙抬头，这天的应时食品多与龙有关。“是日，食饼者，谓之龙鳞饼；食面者，谓之龙须面”。^②与日常所食形状有所不同，意义则大不一样。

汤圆（元宵）是正月十五元宵节的祭祀物品。“上元，市人簌米粉为丸，曰圆子。用粉下酵裹馅，制如饼式，油煎，曰油髓。为居民祀神享先节物。”^③清代的福州则是在冬至日以此祭祀。冬至前的夜晚，堂前设长几，燃香烛，众人围坐制“粉团”（即汤圆），次日早晨用此供神祀祖。^④在制作之时，敬神的气氛就已经很浓了。

年糕为过年的祭品。在清代苏州，有黄白二色，方圆二形。“俱以备年夜祀神，岁朝供先及馈贻亲朋之需”。^⑤除夕之夜祭神，初一早晨享先，便是年糕的基本用途。有的地方把年糕进一步神化，认为留到元宵节时再吃，有神奇的医疗功能，可以使人1年之内不腰疼。^⑥

寒食的那一天，顾名思义，不能升火做饭。这一禁火风俗，早在《周礼·司烜氏》中就有记载。后来加上了春秋晋国忠义之士介子推被焚的典故，寒食便作为祭祀介子推的节

① [清]富察敦崇：《燕京岁时记·太阳糕》。

② 《燕京岁时记·龙抬头》。

③ 《清嘉录》卷1。

④ [清]施鸿保：《闽杂记》卷1。

⑤ 《清嘉录》卷12。

⑥ 《历代风俗诗选》第194页。

日流传下来。尤以山西最突出：“并州之俗，冬至一百五日，为介子推冷食，作干粥食之，故谓之寒食。干粥，即今（宋代）之麦糕是也，世俗每至清明，以麦成秣，以杏酪煮为羹粥，俟其凝冷，裁作薄叶，沃以饴若蜜而食之，谓之麦馐。此即其起也。”^①寒食既然不能点火，那就必须事先做出这一天所必需的冷饭，因而出现了这一独特的干粥。我们今天的浇汁冷甜食，当是其发展。

福建莆田的“九重米果”，制做于九月九日。对当地人来说，这天既是重阳节，更是传说的妈祖升天日，所以做此食品以祭祀她。复杂的制做方式，显出人们的虔诚之意：用米浆和料蒸，先蒸第1层，再蒸第2层，连着蒸9次，取九月初九之象征意义。九重米果既可祭神，又可作当天登高野游的方便食品。现代我们在莆田看到的就是这种情况。

在不少地区，十二月二十五日做“人口粥”。“土庶家煮赤豆粥祀食神，名曰人口粥，有猫、狗者，亦与焉。”^②之所以要用赤豆，取其可避瘟气之义。此风沿袭至清不改。如清代苏州，“以赤豆杂米做粥，大小遍餐，有出外者亦覆贮待之，虽襁褓小儿、猫、犬之属亦预，名曰口数粥，以避瘟气。或杂豆渣食之，能免罪过。”^③后一层意思掺入了佛教内容，但仍不失本来面目：珍惜粮食，也是对食神敬意的一

① 《事物纪原》卷5。

② 《梦粱录》卷6。

③ 《清嘉录》卷12。

种表达方式。

有的食品，本来只是日常之物，在特定的祀神日子里被注入神奇，有了特殊的意义。如社日，所祭之酒叫社酒，所祭之糕叫社糕，所祭之肉叫社肉，又称福肉。吃了这些东西可得到神的保佑，类似西方新教基督徒的圣餐。社酒“功能”更大，被认为可作药用，“俗言社酒治聋。”^①

美味佳肴，或是祭祀的产物，或是祭祀的专品，或调和了祠神意味，反映了人们对神的虔诚心意，想方设法地讨好神、求保佑。同时，在客观上却大大丰富了人们的饮食生活，最终，那些食品对神虚晃一枪，仍落入人的腹中。或许，满足口腹的调节需要，才是潜意识中的真正目的呢。无论怎样，祠神随着祭品溶化在人们的血液中了。

走笔至此，我想起了流传古今的一句俗语——打牙祭：偶而吃一顿好饭的意思。这句话也与祠神分不开。一说是古代吏人们分享官衙祭神后余下来的酒肉——衙祭肉，饱餐一顿，叫“打衙祭”；一说是过去军队祭牙旗后将三牲分给兵卒食用，叫“打牙祭”。不管哪种说法，都是一个意思，享用不常见的美食，总是与祭祀相联系的，人沾了神的光。

就这样，祀神给人带来了直接的好处。神权笼络人们，可以说是精神鼓励和物质刺激相结合了。

① [宋]陈元靓：《岁时广记》卷14。

第五章

神祠在社会其它方面的作用

“风俗尚鬼”，朱熹曾对人不胜感叹地说：“如新安等处，朝夕如在鬼窟！某一番归乡里，有所谓五通庙，最灵怪。众人捧拥，谓祸福立见。居民才出门，便带片纸入庙，祈祝而后行。士人之过者，必以名纸称‘门生某人谒庙’”。^①

不是神住在人的世界，简直是人侨居在神的世界；不是神依靠人而生存，简直是人依靠神而活着！

一切都颠倒了。正由于这一颠倒，祠神在社会生活中的作用才异常地显现出来。

能够理解精神支柱在人生中所起的作用，便能理解祠神在社会中的重大作用了，在我们谈到神祠与社会活动和社会文化的血肉关系、因果关系时，也就不会惊讶了。

神祠与社会生活息息相关。人们一举一动，都要向神禀报、请示，再按神的旨意行事。殷墟卜辞表明，殷代社会无论大小事都听命于神，卜辞分为卜祭、卜享、卜出入、卜田

^① 《朱子语类》卷3。

猎、卜征战、卜年、卜风雨、卜游观、卜旬、卜勾、卜明食、卜有子、卜娩、卜梦、卜疾病、卜死亡、卜求启等等细目。限于篇幅，我们仅对重大的、直接的一些问题作一论述。

神祠与军事

战争瞬息万变，人的生死莫测；士卒最希望得到神的保佑；军队最需要精神鼓舞和凝聚力。

祠神在军事生活中大有用武之地。

古人在出兵前，总要祭祀有关诸神。如在社稷前宣誓，祭战神蚩尤，祭军神等等。出战前要列阵于近郊，祭神杀牲以飨士卒，谓之“祠兵。”^①说是拉大旗作虎皮也罢，说是师出有名也罢，说是欺骗士卒也罢，总之是必须的战前动员，必要的战争仪式。

在军事活动中起作用的祠神多种多样，先谈谈军神。

军神分两类，一类是人神，一类是物神。

旧军人的楷模——关羽、岳飞，是元明清以至民国时普遍供奉的军神，尤以关羽为尊。神祠称武庙，二者常常合祀，又称关岳庙。有时，军神附祀于文庙。由于祭祀者属于官方权势人物，其活动在一般情况下都很隆重，在战云滚滚之际，别有一番气氛。请看民国初年《顺天时报》的一则关于直奉战争时奉系军阀张作霖祀军神的报道：

^① 《公羊传·庄公八年》。

《张宗帅祀军神于文庙——更深月夜之幽处，悲壮景情可以想见》

奉天通信云：奉直形势严重，已志报端，张总司令祀军神一事，尤惹起世人之兴味。据闻张总司令于五日更深，与杨参议、王省长、张学良、沈阳知事等文武百官，俱诣大南门内孔庙，敬祀天神地祇。又陈活牛二、豚羊二十，以祀军神。时星光灿烂，秋露攘攘，情景颇极悲壮云。此次祭祀，虽仿年每之例，现时江浙战讯频频，形势紧张之际，比之每年，特加一层谨严云。^①

在战况紧要关头，大祭军神显然是求神显灵保佑，鼓舞人心士气。那一重悲壮气息，恰如其分地体现了军神的精神。

军队的物神主要指旗幟神、炮神，是军中特有之神。旗幟就是军中主旗，又称军牙，具有标记、指挥作用，是军队的象征。唐代以来，皆祭其神，并有专庙——旗幟庙。明代遍及各卫所公署之后。通常一年两祭，于惊蛰、霜降日举行。鼓吹作乐，陈列军器，鸣枪游行，耀武扬威。旗幟神庙的地位，在《明史·礼志》中，位于孔庙之后；在《清史稿·礼志》中，位于文昌庙之后，可谓重要。

炮神之祭，见于清代。显然是因为炮在当时兵器中杀伤力最大，作用最突出，所以诞生了炮神。清代初年，在北京卢沟桥沙锅村设炮位，立炮神坛，后又设坛于德胜门外。大

^① 转引自《中国行业神崇拜》第355——356页。

约是3年一大祭，军官行三跪九叩之礼。^①这是对物质力量的崇拜。

军神属于官方，在日常军队生活中，为肃然的军营增添了神秘气氛。人神的忠义之灵，霸神的统帅之尊，炮神的震天之威，对军队起着激励、凝聚的作用。

在历史上的军事活动中，祠神常常起重要的实际作用。不过并非都是军神，而是包括天神在内的其它社会性祠神。主要表现在以下几点。

一、借神讨伐不道和推翻旧政权。

在《尚书》的《甘誓》、《汤誓》、《泰誓》、《牧誓》等篇中，夏商周三代的开国君主们都是声讨被讨伐者不敬神，竭力宣称自己是受天神等神祇的旨意，在神的保佑下起兵的，从而完成“革命”的历史使命。这些前边已经讲过，兹不多述。

二、用郊赏收服军心。

宋代3年一郊天，每次必有泽及全军的“军赏”。苏轼说：“国家养兵，异于前世。自唐之时，未有军赏，犹不能岁岁亲祠……今三年一郊，顷竭帑藏，犹恐不足！”^②郊赏一般要花费八、九百万贯，成为宋代军国大事。财政即使捉襟见肘，也不敢稍有延缓或削减。有人曾问孙升：“今三岁一郊，奏补赏赉，有不费之费，汉唐无之。岂祖宗有深意乎？”

① 《清史稿·礼志三》。

② 《东坡全集·续集》卷9。

孙升做了肯定的回答后，指出其深意：“盖自五代士卒骄，无名邀赏，故制此以厌人心”。^①五代时，骄兵逐帅拥主，翻覆天下，主要就是为了贪图新主的赏赐。为了收买军心，防患于未然，宋政府便借郊天之机，大颁军赏。这已成为宋政府的国策。

三、祠神常常决定着军事行动。

官方：衡山南岳庙，有4个门，据说各有侍郎神把持。其中北门主兵，“最灵验”。南宋朝廷若有军事行动，事先派官员来致祭，然后开启北门，竟然以偶然的开启尺寸决定出兵的数量。^②

叛乱者：南宋四川大帅吴曦，曾叛变宋政府，割据称王。在他正式叛宋之前的几个月中，一直拿不定主意，寝食不安。吴家是宋代军人世家，历来供奉梓潼神。吴曦便向神祈祷，由神来作主。“是夕，梦神坐堂上，已被赭玉谒焉。因告以逆，且祈卜年之修永。神不答，第曰：‘蜀土已悉付安丙矣。’即寐，大喜，谓事必遂。”因而扯起了反宋的旗帜，^③一场荒唐的悲剧，由一场荒诞的梦和误解的呓语为契机开演了。从历史实际情况看，吴曦之叛已是势在必行，求神也反，不求神也反，但在当时的犹豫之际，这一精神刺激起了催化剂作用。

① [宋]孙升：《孙公谈圃》卷中。

② 《癸辛杂识》别集卷上。

③ [宋]岳珂：《桧史》卷3。

入侵者：在陕西镇戎军（今宁夏固原）的边防线上，有一座祭祀节度使李继和的神祠。李继和曾在这一带做过长官，“政有威惠”，深为沿边少数民族所畏服。宋仁宗时，西夏的一支军队入侵镇戎军，见到此庙，遂肃然起敬，“不敢纵掠”，^①收敛了许多。南宋绍兴初，军贼李成率部肆意杀掠，危害数州。流窜至江西时，打算先攻破洪州（今江西南昌），然后大掠江西。李成先来到三国时吴将甘宁的神祠中，“以决所向。持杯琰掷之，几及地，忽跃起，高丈余，坠神所坐之后。贼惊曰：神不我与矣！遂转战而之湖南。江西不被李成之虐者，皆神之赐也！”^②李成靠杀掠为生，不掠江西，便掠湖南，这是必然的。但江西避免了受害，却是偶然的：一个偶然的占卜现象，使迷信的李成匪帮改变了作战方案。

四、借神动摇敌军。

宋真宗咸平年间（998——1003年），四川有一支禁军叛乱，朝廷调兵镇压。叛兵据城而守，官兵围城而攻，正在对峙之时，城中叛兵忽然听到一个声音在高喊：“梓潼神遣我来！九月二十日城陷！”果然，到九月二十日为官兵攻克。^③这极可能是官军所施的计谋，借此动摇叛兵的军心，使他们在心理上承担着巨大压力。由于迷信，到了那一天，心理上

① 《宋会要辑稿·礼》20之40。

② [宋]曾敏行：《独醒杂志》卷3。

③ 《事物纪原》卷7。

首先就垮了。兵不厌诈。最为诡诈的，莫过于装神弄鬼！

四、借神鼓舞军心、民心。

在波澜壮阔的隋末农民战争后期，瓦岗军在李密的领导下与隋军宇文文化及在童山决战，虽获得胜利，损失也很惨重，“劲兵良马多战死”。王世充打算趁机消灭李密，又“恐人心不一，乃假托鬼神。”于是，他教唆一部下四处扬言，说周公显灵托梦，能以兵帮助讨伐李密。王世充又建立周公神祠，扩大影响，并指使巫祝散布新的谣言：“周公欲令仆射急讨李密，当有大功！不则兵皆疫死！”王世充部下都是笃信祠神的楚人，闻讯后，“众皆请战。”^①王世充即发起突袭，李密大败，率残部逃亡关中，投降了李渊。瓦岗军起义宣告失败。

历史名将狄青，在宋仁宗时平定侬智高叛乱过程中，也巧妙地运用了神祠这一精神武装。狄青率军行至桂林，道旁有一大庙，当地人都说此神很灵。狄青便前往祈祷，然后取出一百枚铜钱，对神像说：如果能大获全胜，那么请神让我的钱个个面朝天！随从们大惊，纷纷劝告说：如果有一文钱不如意，恐怕要动摇军心！狄青根本不听，在千军万马的围观下，挥手撒去，居然无一不面朝天！全军为之欢呼，声震田野。狄青命手下将钱随地钉牢，亲手封上一层青纱，说：凯旋之日，定当答谢神恩，赎回此钱。

士气大振的部队平定侬智高后班师归来，揭去青纱，捡

^① 《隋书·王（世）充传》。

起铜钱，众人才恍然大悟：原来全是事先特制的两面钱！^①

清朝光绪年间，法国军队侵犯我东南沿海地区，大清军民展开了激烈抗战。在浙江宁波、绍兴一带，双方相持数月之久，清朝军民“众心帖然，相安无事，若忘大敌之在门者。”为何有如此镇定的心态呢？原来，当时民间广泛流传着在道光年间（1821——1850年）抗英而悲壮战死的朱将军，葛将军已显灵，“保护邦邑，谓阖境必可安全，狡寇断难逞志。兵民流播，异口同声。是以炮声隆隆，而市肆不惊；敌氛环逼，而士气益壮！”^②确信有神保佑，所以非常自信，为战胜入侵之敌奠定了良好的心理基础。另一方面，两位抗英烈士的爱国主义精神也鼓舞着人心。这就是在成千上万的祠神中唯有这两位“显灵”的道理所在。

以上种种事例，在今天看来，我们或许会哑然失笑，斥之荒诞。那是因为相距太远。

今人看古人，仿佛成人看儿童。

我们的先民们正是在特定的氛围内，用相应的特有方式活动者。

我们的科学头脑，单用于批判是无法深入古代社会深层和古人内心深处的。理解他们，才能研究他们。

① 《铁围山丛谈》卷2。

② 《清续文献通考·群祀二》。

神祠与 农民起义

神祠在社会上泛滥，人人都可以利用，是个不安定因素，时时会有沉渣浮起，时时会掀起轩然大波。

南宋泰兴县（今江苏泰兴）的大堂上，一位杀人犯供认：“祷于丛祠，以杀一人。刃忽三跃，乃杀三人。是神实教我！”^①本来想杀1人，偶然的缘故使另两条人命死于无辜。对愚昧迷信者而言，这并非借口。挤满湖州（今浙江湖州）大牢的杀人犯，据说“皆淫祠有以启之！”^②

东京开封，常有这种场面出现：“士庶与军营子弟转相告言：今日神见某处，明日神降某处。恢诡谲怪，无所不道，顷动风俗，结成朋社……小人缘此易生奸心。”^③

浓烟中，火星噼噼闪现。

汉哀帝建平四年（前3年）春，大旱。关东的饥民持“西王母符”行走各地，并入关到了长安。“民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。”^④

在社会的种种威胁下，人们胆战心惊，大脑紧张，他们惊叫，他们呼唤。这一变态，恰与祠神沟通一致，发出共鸣。这一共鸣，与平常的敬畏不同，人们潜在的反抗社会心态起着主导作用。

农民缺乏指导思想，又有散漫性。他们只知道发生了什

① 《宋史·刘宰传》。

② 《宋会要辑稿·刑法》2之132。

③ 《宋会要辑稿·礼》20之13。

④ 《汉书·哀帝纪》。

么，不知道为什么发生，只知道该干些什么，不知道究竟干什么和怎么干。有时，他们磨拳擦掌，却不敢打出一拳，只有在喝了酒的醉态下，被刺激得胆大无比，才无所忌憚。在这时，神就是酒。有时，他们渴望逃生，在黑暗中却看不到光明；共同悲惨的命运已形成愤怒的火药，但无法包在一起发挥威力。在这时，共同的信仰使之紧密相连，神的呼唤——实际上是人们心灵的呼唤，便成了引爆的信号弹。

历史难忘大泽乡那个阴雨连绵的夜晚。

900名戍卒在死亡的恐中发抖。忽然，远处的神祠闪现出灿烂的火光，传出几声怪异的“狐”叫，隐隐约约听得出那是：“大楚兴，陈胜王！”

戍卒们没听出那是吴广的噪音，而是听到了神的召唤。

于是，陈胜理直气壮地站出来了。于是，中国封建社会第一次农民战争轰然爆发。

二百三十多年后的赤眉军起义，是在祠神指引下转折的。

城阳景王刘章之神祠，在西汉末年的东部地区极为普遍，仅济南一地，就多达600余祠。以山东人为主的赤眉军，对景王当然极为崇敬，军中专有供奉的“齐巫”，如随军牧师一般，“鼓舞祠城阳景王以求福助。”在赤眉军西攻长安的途中，景王的代言人——齐巫说话了：景王大怒，认为赤眉军中应当有人出来当皇帝，为何甘心作贼呢？军中顿时一片躁动，决意听从神的旨意，找到了景王的近亲后代3人。但皇帝只能立一人，神打算让谁为之呢？在陕西华阴，赤眉军

首领樊崇便举行了隆重仪式。设立坛位，祠景王神主，众首领会聚坛下，在一方形竹器中放入3张纸条，其中两张是空白的。景王的3个后代依次抽看，最后为年仅15岁的牧童刘盆子抽中，“诸将乃皆称臣拜！”^①

刘盆子即皇帝位，建年号建世。身经百战，功勋卓著的一代豪杰樊崇等人，拱手把权力让给了神的选择。那是一个多么荒唐的选择呵！

五代十国时，南汉博罗县（今广东博罗）百姓家中下降了一位身份不明的神，能预言祸福，人们纷纷前往祭祀祷告。其中一位叫张遇贤的小吏，很得神的欢心。这时，南汉主刘龚死了，境内群盗蜂起，但群龙无首，便求神指定。神指定的张遇贤号称“中天八国王”，又在神的指导下攻入虔州（今江西赣州市），建造宫室，一时间有众十多万，连陷数县。但是当官兵大举围剿时，张遇贤再请示神，神却不灵了！精神支柱一垮，部将惊恐万状，立即将他抓起来向官军投降请罪。一场颇具规模的农民起义，就这样戏剧性地结束了。

祠神崇拜在民间发展，有的走向道教，逐步正规化、系统化；有的走向“妖教”，有组织、有教义，其鲜明特点，就是具有对封建统治的叛逆性。可以说，这是淫祠的政治发展，为农民的反抗提供了理论基础和组织基础。

洞庭湖畔，天水一色，显得那么阴郁。在宋徽宗的臣民

① 《汉书·刘盆子传》。

们一片吟呻声中，巫师们四处忙碌着。其中有一位商人的儿子，叫钟相。他“从里之巫者游数载，尽得其术”，学到了作为一个巫师的全部技术后，开始独自按照自己的想法行业了。“相狡黠，复附会以售其奸。其治病也，设神坛于堂，着羽衣，挂寸剑，念咒语喃喃不绝。复持病者衣，于宅外招魂；婆娑而舞，自言神附体，为驱邪魔。”

几年后，这位巫师不满足于从医了，也不满足于为巫了。他自称天大圣，“有灵与天通”，俨然天神的又一代表，开始了宣传活动。

他说：“浩劫将至！惟皈依吾教者可免。”

他说：“我行法，当等贵贱，均贫富。”

他说：“若受法，则必田蚕兴旺，生理丰富，应有病患，不药自安。”^①

南宋建炎四年（1130年），一场组织已久的农民战争终于爆发，攻占了6州之地。

钟相杨么起义的精神支柱是什么神？史书不详。但钟相不是说自己“与天通”吗？他跳出了一般淫祠之神的狭隘圈子，直接敬祀天神，义不容辞地担任了天神的代表。他是天大圣，他就是神。人人头上都有天，钟相冲破层层网罗，成了顶天立地的巨人。

至于中国历史上的摩尼教、明教、白莲教等民间宗教，无一不是在“崇淫祠，尚巫风”的基础上，聚结其它宗教而形

^① 《钟相杨么佚事》。

成的，无一不被统治者视为异端，也无一不在农民起义中发挥着组织、发动作用。

近代中国的民间秘密社团同样如此。如天地会，即是以崇拜天地诸神为特色的。在天地会的盟书誓词中，第一句就是“后土尊神为证；”天地会的重要文件《桃园歌》中，记载了结拜会党时的仪式：“弟子△△携带众信弟子天地结拜……诚心办齐五色果酒、三牲礼物，在于灵神案下焚香祷告，”所拜神和所请神有：皇天后土、山川社稷、过往天神、日月三光、风云雷雨众位天神、刘关张、周仓、关平、福德正神、本处土地、地脉龙神及佛、道诸神。^①秘密会党从这些普遍信仰的祠神中汲取精神力量和凝聚力量，形成了反抗黑暗统治的组织。

在帝国主义列强侵略中国之时，诸神再次显出了特别的力量。面对洋枪洋炮，几乎是手无寸铁的农民披上厚厚的精神盔甲，挥舞起传统的法宝。唐晏说：

盖洋人之炮利也，必求所以不畏炮火者；兵精也，

必求所以能制其兵者。至此而民之技穷，乃有为之说者

曰：“胜此者，非神道不为功。”于是义和拳之说起矣。”^②

单是拳头根本不能对付近代科学的新型武器，与神加盟，便别有一种威力——刀枪不入、一往无前的勇气。在整个义和

① 蔡少卿：《中国近代会党史研究》附录，中华书局1987年版。

② 中国新史学研究会编《义和团》第3册第486页，神州国光社1951年版。

团运动中，设坛祭神、下神附体等一直是其鲜明特色。

祠神对农民起义的影响，有积极的，也有消极的。是祠神支配着反抗的农民呢，还是反抗的农民支配着祠神呢？我们认为，农民并不是支配祠神，只是利用祠神。所谓利用，是起义领袖利用了农民对祠神的信仰或祠神对农民的团聚力、号召力，在利用的过程中，很大程度上仍受着祠神的支配。这是由时代局限性和农民的阶级局限性所决定的。

神祠与医学

春秋时晋景公十九年（前 581 年）的一个夜晚，晋景公梦见一个庞大的厉鬼——这个鬼似乎是被他杀死的大夫赵同、赵括的祖先——只见厉鬼披散的头发拖到地下，拍击着胸膛跳跃而叫：你杀了我的孙子，实在不义！我已向上天请求，允许我报仇了！说着冲破门户，直扑床前。晋景公惊醒后，忙召来桑田巫。巫的解释与梦相符合，晋景公寻感染生病了。^①

疾病是肌体内部的生理现象，我们的先民认为是精神现象，是神的惩罚和鬼的作祟。有病患，便求神、驱鬼，便求助于巫。

医的别体字作“醫”，从巫，典型地说明了医巫一体的关系。最初的医疗，就是祝由。《内经·素问》：“古之治病者，唯其移精受气，可祝由而已也。”什么叫祝由呢？《内经·灵

^① 《左传·成公十年》。

注：河南省医药学校讲师徐智和同志参与了本节写作。

枢》云：“先巫者，因知百病之胜，先知其病之所从生者，可祝而已。”即由巫者祝说病由，祈祷而已。

最早的医生，当然是巫。《说文》：“巫彭初作医”；《世本》：“巫咸为帝尧之医”。在传说中，巫彭是最早为人治病的巫者，巫咸是帝尧的御医。这两人被神化后，成为巫医的代表。在殷墟卜辞中，巫彭、巫咸的名字屡屡出现，所涉及人体患病部位有头、耳、眼、口、耳、喉、腹、鼻、足、趾等，病名有风疾、痛疾和传染性疟疾等。可见当时的巫医技术已有相当水平——至少在诊断上是如此。

随着社会的发展，侧重于医疗的巫者——巫医普遍出现，并不单是靠祝由治病，采用了物质的化学手段。《逸周书·大聚》云：“乡立巫医，具百药以备疾灾”，建立了巫医体系。西周以后，巫、医才渐渐分野，专职的医生独立。秦国的医缓、医和即是像巫彭、巫咸一样高明的一代名医。

但是，医生的独立并不意味着巫医历史使命的终结。汉武帝曾患重病，还是靠巫医治疗：“巫医无所不致。”^①祝由医疗，变成了医学的一个重要分支，并更加“精致”。元明两代的太医院中有13科，祝由科即是其中之一。近代的江湖巫医中仍有祝由科，甚至还总结有专著《祝由科神符秘本》。

汉代以后，民间医学虽然已有较大发展，但祠神文化发展更大，在广大地区仍然是求神治病，请巫驱鬼。

^① 《汉书·郊祀志上》。

如宋代，“蜀人疾病，不知医药疗治，祠鬼神求佑助而已。”^①有的地方笃信巫师，即使逢上大瘟疫，患者也是“宁死不服药”。地方官为了移风易俗，保护劳动力，常常毁拆淫祠，强行推广医药，或者只能收到一时效果，或者穿新鞋走老路。江西虔州“俗尚巫鬼，不事医药”，宋神宗时刘彝任知州，著《正俗方》以训导，并“斥淫巫三千七百家，使以医易业，俗遂变。”^②将淫巫改为医生，不过换了个名称而已，医术仍是巫术，本质不变，其风俗难道能有变化吗？

直到 20 世纪，在一些边远地区，巫术治病仍很常见。如云南贡山的独龙族，巫师“南木萨”即是兼职医生。治病时，“南木萨”身披专用的麻布毯，在地上摆几碗酒，在患者室内点燃青松枝，用其烟四处薰染。然后用燃着的青松枝在患者周身绕上一圈，以消除污秽。接着摇铃击鼓，口中念念有词。表演完毕，漱口，洗手，双手向上，从空中接下“天药”，滴洒在患者身上。^③

巫医治病，以祈祷驱鬼为主，大都是精神治疗。可以给患者安慰和希望，增强抗病信念。在不信医药和没有医药的情况下，不能说没有一点儿好处。现代医学不是越来越重视精神疗法的辅助作用吗？试想，如果巫医毫无疗效，他们哪还能长存呢？

① [宋]刘攽：《彭城集》卷36。

② 《宋史·刘彝传》。

③ 张紫晨：《中国巫术》第168页，三联书店上海分店1990年版。

为了提高疗效，强化巫术，巫医们早就采用了药物治疗，有的甚至发明了物理疗法。“有不假药石”，专以汤火治疾者。如福建的一些地方，村巫使病人熏蒸沐浴，“而病自去。”^①大致是加有草药的蒸气浴。通过水温、水中化学物质和水的机械性刺激及药物的吸收，可以增强植物神经系统和血液循环系统功能，促进新陈代谢，用通俗的话讲是舒筋活血，消除精神、肉体的疲劳，既可预防感冒，更可治疗某些疾病。显然是科学的方法。

有的地方，巫医对尸体的处理方式是合乎现代卫生要求的，实行的是火葬。如宋代鄂州居民，“谨奉大洪山之祠，病者不药而听于巫，死则不葬而畀诸火。”^②后者是其客观上可取的一面。

医学起源于巫祝，这是神祠文化对医学的贡献；巫医取代了医药，这是发展过程中的歧途与悲剧。巫医的泛滥，既阻碍了医学的发展与普及，也在某些方面丰富了医学。在医药已经比较发达的历史时期，巫医的消极作用大于积极作用：他们治愈了一些患者，但与其草菅人命的一面相比，是微不足道的。

除了延请巫医之外，患者还到神祠中直接求神。几乎所有的神祠都具有医疗功能，接受患者的贡献、祈祷。但人们并不满足，另创建了一些专业医疗的神祠。如宋代海盐（今

① [宋]陈昉：《颖川语小》卷下。

② 《宋史·刘清之传》。

浙江海盐)有“医灵祠”,“祈疗病者甚验,四方咸集,遂成丛林。”^①那是一方医疗中心,患者心目中的圣地。

从宋代东京开始兴起的皮场大王庙,是后代各地普遍供奉的医药神祠,其中以河北祁州(今河北安国)之祠香火最盛。清代乾隆年间修纂的《祁州志》卷3云:

汉将邳彤之庙,俗呼为皮场王,即药王也,在南关。按王本州土神,自宋迄今,以医显灵,有疾者祷之即愈……国家凡有灾殍,辄遣使祷之。制文有曰:“医之所难疗者,神能疗之。”

由于邳彤是祁州人,祁州便成为药王的首都,自然也成了全国的药材都会,每年两次的祭祀活动——庙会,就是两次药材交易大会。人们甚至认为,药材不到祁州就没有药味,疗效就不高。如今,连国际药材节也于每年5月在这里举行,其影响已走向世界。

古代遍及里社的厉坛,主要职能是防病治病。疾病祷于厉。”厉,指厉鬼,即晋景公所梦者。“鬼有所依,乃不为厉”,厉坛之设,就是为了使鬼有所依——有血食可享,从而老老实实,不兴疾病。有病祷于厉,是求厉鬼脱身,无病也要祈祷,是预防。明代各地一年3祭厉坛,即是如此。^②

医学发展了,便有专科;医神发展了,也有专科。在此举一眼疾神祠的例子。苏州的任昉庙,原先是宋代官员的家

① [宋]常棠:《海盐澉水志》卷5。

② 《明史·礼志四》。

庙。庙院之中，生长着一棵紫荆树，树叶中含有治疗眼病的药物。清朝初年，地方驻军流行眼疾，“因祷于神，折枝煎服”，居然全部得以治愈！该庙因此名声大振，予以重新扩建，香火日盛，并列入祀典，更加堂皇。任昉庙遂改业为“耳目司庙。”^①

病急乱投医。专科医祠的发展，并没有削弱综合神祠的医疗生意。宋代以降的城隍庙，综合性最强，是万能之神，自然也主疾病。在清代苏州，人若有病，其亲友常联名具疏，上于城隍神以祈保佑，谓之“保福”。一旦病情好转，富家大户者则召来优伶演戏，向神供献冠、袍、靴、履；贫困人家也要献牲，谓之“还愿”。常年累月，来此求医者无日无之！^②民国时广东东莞县的城隍庙，不但负责“门诊”，还设有“住院部”。凡有病求告者，可迁入庙中居住，在神的保佑下避开病魔。庙中因此要收取 10 元左右的庙租费。^③

神祠，不但是人们精神疾病的治疗场所，也是生理疾病的医疗场所。

在历史时期，广大人民贫困潦倒，衣不遮体，食不果腹，卫生条件很差。既营养不良，又常遭天灾人祸，疾病像影子一样紧紧跟随。在缺医少药的情况下，他们不得不求神；在有医有药的情况下，他们仍要求神。一方面，穷人请

① 《茶香室三钞》卷19。

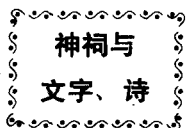
② 《清嘉录》卷3。

③ 《民俗》第41、42期合刊，容媛：《东莞城隍庙图说》。

不起医生，买不起药品；一方面，一些疑难病症连现代医学也束手无策，过去更无能为力，在对并非万能的医药绝望后，只有向万能的神投去最后一线希望、一丝侥幸。那是求生的挣扎。虽说“生死由命”，人们并不轻易屈服。

治病，是求神的主要目的之一，所以也是神祠越来越多的原因之一。神祠，是社会病态的症状。

只有战胜生理疾病和社会疾病，才能彻底战胜神祠。



19 世纪的最后一年，河南安阳闪现了历史的曙光——人们发现了殷墟甲骨文。

这些刻在龟甲兽骨上的文字，是可识的最古老的汉字。作为确切的中国文明源头之一，无疑是文化的瑰宝。


那是神祠文化的产物。先后出土的十余万片甲骨，都是向神占卜之文。所以，甲骨文又称卜辞，确切地说，是人神对话录。


虽然尚不能说汉字起源于祠神活动，但后者对汉字的形成、发展、保存所起的巨大作用，是不可否认的，并且可以说，是汉字源流之一。许多汉字，直接出自神祠文化。


许多字，是祭祀之物。如：宝，宗庙里藏神主的石函；珑，祈雨时所用的玉龙；珎，祭神用的玉器，等等。

据《文字源流浅说》，源于占卜求神的字有：步、咎、占、卜、贞、真、灵等；源于祭祀的字有：隻、鬯、饬、阳、彝、烝、御、土、埜、且、宜、疊、册、域、国、邦、

亚、帝、对、音、告、寮、董、尊等。例如：

土，金文作，像矗立地上的一根石柱，也即后来的社石。

告，甲骨文作，像陈牛牲于神座前。告是一种祭祀名称。

宗，金文作，标志着神主“丌”移入室内供奉，意为供奉祖先的宗庙。^①

有一物必有一字，有一事必有一字。祠神在远古社会占据着主导地位，为此服务，由此派生的文明极多，有关祠神的字大量产生，是不足为奇的。再者，当时精神文化的主要创造者和实行者是巫祝，文字是否由他们发明不敢断言，但他们负责占卜、载文纪言，是最早的文字家，因此至少可以说，他们为汉字的形成起到主要作用。上述事实可以证明这点。传说中黄帝的史官（即巫祝）仓颉造字，也可佐证。

我们还须指出，汉字形成时有一个规律，即许多有关祠神的字，都从“丌”（qi）。《说文解字注》云：

丌，天垂象，见吉凶，所以示人也。从二（古文上），三垂（谓川）日、月、星也。观乎天文，以察时变。丌，神事也（言天悬象著明以示人，圣人因以神道设教）。凡丌之属皆从丌。

丌字表示天象，是天神的表现，所以既是神道设教的基础，也是有关汉字的造字基础。例如：

① 康殷：《文字源流浅说》释例篇，荣宝斋1979年影印本。

礼、奶、社、祀、袄、袄、妨、祉、祗、折、秘、
袂、祛、枯、柘、祐、袂、祠、祖、神、祝、祚、拊、
崇、祥、拾、旒、柴、祭、振、械、褻、浩、祺、措、
裸、凋、帝、襖、福、裡、谋、褐、祸、冯、襖、概、
紫、襖、禧、禪、禅、机、衿、称、袴、袂、襖、禳、禴、
褊、腐。

这些字无不含有神秘符号，有的是祭神用品，有的是祭神仪式，有的是神的影响，有的是求神观念。许多字现在已很少使用了，那是因为不少祭神活动死亡了；许多字现在仍然常用，只是由假借转为他意，或是引伸出更多的意义，变得更有生命力了。

由此可以看到神祠文化在传统文化中的基础作用。

文字的艺术组合便是文学作品。这种艺术组合源于思维，反映着观念、情绪。我国早期的文学作品，受神祠文化的影响之深，是令人惊讶的。

文学作品需要想象、激情。最初的想象产生了神话，最初的激情产生了诗歌。神话与神祠文化的关系自不需多说，限于篇幅，这里只谈谈诗与神祠的关系。

最初的诗歌，是直接表现祠神的。

现知最早的诗，是《礼记·郊特牲》中所载的伊耆氏——尧的《蜡辞》，即合祭百神时的祝祷之词：

土反其宅，

水归其壑，

昆虫毋作，

草木归其泽!

意思是：土壤和水流各安原位，农田不要发生虫灾，草木生长在应生长的地方，不要扰乱农田。本质上是一首企图通过神控制自然的咒词。从文学角度而言，又是一首地道的诗。不过，是真是伪，现在已很难确定了。

诗史学家们认为最早又最可靠的诗，镌刻在一片殷墟甲骨上，即郭沫若《卜辞通纂》第375片：

癸卯卜：

今日雨？

其自西来雨？

其自东来雨？

其自北来雨？

其自南来雨？

这首简单古朴的诗，由一连串的乞问组成，工整有序，层层递进，朗朗上口，表达了殷人求神问雨的迫切心情。人和神对话所用的语言，无疑是最讲究的，而且是求神的想象与激情完美结合，说它是一首诗，很有道理。

该说到《诗经》了。

《诗经》时代，祠神文化诞生出更多精美的诗篇。作为我国历史上第一部诗歌总集，大多数篇章反映的是祭祀内容，与上古时代的神本文化正相适应。单是对《诗经》的传统认识就可以说明这一问题。

《诗经》分3类，即风、雅、颂。先看雅、颂。朱熹在《诗经传序》中说：“若夫《雅》、《颂》之篇，则皆成周之世

朝廷郊庙乐歌之辞……至于《雅》之变者，亦皆一时贤人君子闵时病俗之所为”。照此说法，至少《颂》类全是祭祀之诗。《毛诗·序》云：“颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”以《周颂》为例：

《时迈》，周王望祭山川时的乐歌；

《执竞》，周王合祭武王、成王、康王时的乐歌；

《思文》，周王祭祀上帝、后稷，祈祷年谷丰收的乐歌；

《臣工》、《噫嘻》，籍田礼的乐歌；

《丰年》，周王用新米饭、新酒烝祭宗庙的乐歌；

《有瞽》，周王大合乐于宗庙的乐歌；

《潜》，周王专用鱼祭祀宗庙的乐歌；

《雍》，周王祭祀宗庙后撤去祭品、祭器的乐歌；

《载见》，来朝诸侯致祭于周武王庙的乐歌；

《闵予小子》、《访落》、《敬之》、《小毖》，成王在文王、武王宗庙中悔过的乐歌；

《载芟》，周王在秋收后用新谷祭祀宗庙的乐歌；

《良耜》，周王在秋收后用新谷祭祀社稷的乐歌；

《清庙》，周王祭祀宗庙的乐歌；

《维天之命》、《维清》，周王祭祀周文王的乐歌；

《天作》周王祭祀岐山神的乐歌；

《昊天有成命》，周王祭祀周成王的乐歌；

《我将》，为《大武》舞曲的第一章之词，叙述周武王在出兵伐殷时，祭祀上帝和周文王，祈求神佑。

《商颂》中的《那》、《列祖》，是宋君祭祀祖先神通用的乐歌；《玄鸟》是宋君祭祀殷高宗武丁的乐歌；《长发》是宋君祭祀成汤及先公先王的乐歌；《殷武》是宋君祭祀宋武公的乐歌。

《鲁颂》中的《宓宫》，是一首反映鲁僖公打了胜仗后告祭姜嫄的活动和神祠建筑的篇章，在同类题材中，具有内容和艺术上的代表性。不妨深入进去，以欣赏考察：

原文

译文

宓宫有恤，	祭祀姜嫄的神祠是这样清静，
实实枚枚。	房间既广大，室内刻画又细致。
赫赫姜嫄，	赫赫伟大的姜嫄，
其德不回。	她的德行十分纯正。

.....

.....

春秋匪解，	春秋按时不敢怠懈，
享祀不戾。	献祭之礼不曾差错。

.....

.....

享以骍牺，	献上纯赤色的牛牲，
是飧是宜，	于是祭飧，一切都很适宜，
降福既多。	神降的福已经很多。

.....

.....

白牡骍刚，	白色的雄牛和赤色的雄牛，
牺尊将将，	牛形的牺尊响声锵锵，
毛炰膋羹，	有连毛煮的猪，还有大肉片汤，
笾豆大房。	盛肉用的竹笾木豆，铜制的肉俎大

房。

万舞洋洋， 万舞跳起来真是气派洋洋，
孝孙有庆， 奉祀的嗣孙就有福可享。

.....

.....

徂徕之松， 徂徕山上的松树，
新甫之柏， 新甫山上的柏树，
是断是度， 于是砍断， 于是锯下，
是寻是尺。 长的八尺， 短的一尺。
松栢有焉， 松木橡子这样的粗壮，
路寝孔硕。 神庙的正寝建造的好高大。
新庙奕奕， 新修的神庙多么美好，

.....

.....

该诗有 120 句，是《诗经》里最长的一首。围绕着姜嫄神祠——宓宫，洋洋洒洒地歌颂了姜嫄的功德以及对后代的神佑，记述了人们祭祀的虔诚表现和神祠的修建工程。通篇反映了当时社会上神祠的地位和影响。

《小雅》、《大雅》中，也充满了祠神文化的内容。

《小雅》中的《甫田》、《大田》，是祭祀社神、四方神、田祖神的乐歌；《楚茨》、《信南山》，是祭祀祖先神的乐歌。包括《大雅》在内的其他雅类诗，都有不同程度的祠神内容。以《大雅·板》为例，一位贵族在诗中是这样劝谏厉王的：

敬天之怒，

无敢戏豫；

敬天之渝，

无敢驰驱！

以诗讽事，实质上是以神权制约王权。

《国风》诸诗，传统的说法是采自地方民间，“多出于里巷歌谣之作，”似乎离祭祀很远了。其实，就早已取得共识的观点看，仍有祠神内容。《陈风》的第一首《宛丘》和第二首《东门之枌》，就如实地记述了民间歌舞娱神的狂热场面。

如《宛丘》：“坎其击鼓，宛丘之下。无冬无夏，值其鹭羽”。在鼓乐声中，跳神者不分冬夏，手持舞具鹭羽，狂跳不已。

在《东门之枌》中，记述了跳神者围着枌树“婆娑其下”，连市场上也是巫风大作：“市也婆娑”，因此荒废了劳作：“不绩其麻”！

《国风》中的其他篇章，是否像以前认识的是以反映爱情、劳动为主呢？实际上这是长期的误解。

近来，张岩同志撰文指出，在《诗经》等古经书长期的流传过程中，不仅散失了一些内容，而且丢失了许多本义。古经本义的丢失情况，实际上比历来所认为的要严重的多。在丢失之后又被误解的内容当中，最严重的部分之一便是《诗经》中大量的本义。“具体来说，笔者通过一个深入的综合性研究过程，发现在《国风》部分的多数诗篇，实际上是一些极为古老的祭祀仪式（包括图腾祭祀以及与之有直接或间接关系的祭祀仪式）中所使用的祭祀乐歌的歌辞，亦即祭

祀的礼辞。”

在《诗经》中大量出现的鸟兽鱼虫草木等动植物，本义是与图腾崇拜有直接或间接关系的祭祀仪式中的祭祀物。而大量出现的“子”字也不是通常理解的人，初义是指仪式中的圣物以及灵物死后的灵魂。如《周南·桃夭》所言“桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家”。意思是：桃子这一圣物被摘下后就死了。“夭”即死，在全部先周旧典中只有这一种说法；第二句是对桃树及桃子的礼赞；第三句指人们将圣物的灵魂送回到祖先那里；第四句要求圣物死后要为族人带来好运。

又如《召南·江有汜》：“江有汜，之子归，不我以。不我以，其后也愧！”汜即水边，指祭祀地点。临水设祭是人类早期最常见的祭祀方式之一。第二句指人们在仪式中杀祭送魂；第三句指圣物不满足人们的要求；后两句是说，如不满足，你要后悔的！

“可以说”，张岩同志在《简论汉代以来〈诗经〉学中的误解》一文中做出如下结论，“《诗经》是一个人类早期社会的仪式性礼辞的博物馆。”^①

这个观点是正确的。充斥于《诗经》中的祠神文化，是其基本精神，使其满溢神彩，而且更具深邃的社会底蕴。

诗言志、言情、言风俗；敬神是志，求神有情，祭祀乃风俗。诗——敬神的语言。

① 见于《文艺研究》1991年第1期。

春秋之后，第一流的诗都产生在楚国。楚国是敬神活动最狂热的地方，那里的一切都充满了神秘气氛，那里的幻觉触发了无穷的灵感与激情，孕育了最伟大的诗人。无论是在文学上还是在祠神文化上，楚辞都继承了《诗经》并大有发展。楚辞，基本上是祠神文化的结晶。

《招魂》无疑是反映神祠文化的。沈括在《梦溪笔谈》卷3云：“《楚辞·招魂》句尾皆曰‘些’，今夔、峡、湖、湘及南、北汉、僚人，凡禁咒句尾皆称‘些’，此乃楚人旧俗。”可见，《招魂》是咒词，至少对后人来讲有这种影响。正是由于这一特点，后人因以“楚些”为《招魂》的代称，并泛指楚辞，元好问《李长源》诗有“方为骚人笺楚些”之句，即可证明。甚至有人认为，中国的地狱之说，就是本于《招魂》。“长人、土伯，则夜叉、罗刹之伦也；烂土雷渊，则刀山剑树之地也。虽文人之寓言，而意已近之矣。于是，魏晋以下之人，遂演其说而附之释氏之书。”^①是耶？非耶？且不管它，由此我们看到，《招魂》不但以反映祠神文化而著名，也促进了祠神文化。

楚辞作家最伟大的代表是屈原。他那瑰丽的浪漫主义诗篇，使古今中外之人感到惊奇。在他身后不久，另一楚辞作者淮南小山，即“怪其文升天乘云，役使百神，似若仙人者。”^②

① [清]顾炎武：《日知录》卷30。

② [汉]王逸：《楚辞章句》卷12。

因为，那是祠神文化的艺术产物。

楚国沅、湘之间，水气蒸腾，神氛弥漫。被放逐到这里的屈原，“怀忧苦毒，愁思怫郁”，拖着沉重的灵魂走出户外排遣，寻求解脱。这里多么热闹啊！人们非常信神，隆重地举行祭祀活动，每次都要鼓乐歌舞，让神感到高兴。屈原看着看着兴奋了，听着听着皱眉了：那些歌词太鄙陋了！于是他重新创作了歌词，“上陈事神之敬，下见己之冤结，记之以风谏”。这篇繁华热烈，有声有色的诗篇，就是《九歌》。^①

《九歌》通篇主要用受祭的祠神口气而言，穿插着群巫陪舞时的助唱。其中《湘君》、《湘夫人》，对二神的爱情描写和自然景物的描写，在中国文学史上曾产生巨大影响。《少司命》中所刻画 of 少司命神一手抱幼儿，一手挺着长剑，是古代文学中的光辉形象。《山鬼》一篇在使抽象的感情感性化方面，有着很高的成就。

屈原在流放地继续行走。他来到楚国先王神庙和公卿祠堂中，看到了一个祠神世界：到处图画有天地、山川神灵，整个画面“琦玮儒僂”，活灵活现。他饶有兴趣地——流览，最后疲倦了，还不愿离开，“休息其下，仰见图画”——他灵感了，涌出许多感想、疑问，要向天神倾诉，“因书其辞，呵而问之”，一边提问，一边直接写在神祠的墙壁上！整个内容以祠神为中心，写得宏伟奔放，神彩飞扬。此即《天

① 参见《楚辞章句》卷。

问》。之所以不叫问天而叫《天问》，因为“天尊不可问也”。^①

《天问》这一名篇，直接出自神祠。

屈原还在游荡。这位遭到现实社会沉重打击的被流放者，“心迷志惑，不知所为”，决意求助于神明，便来到太卜家中，“稽问神明，决之蓍龟”，通过占卜，看看自己在这个社会环境中如何做才合适，希望神能作出奇异之策，“以定嫌疑”。他将这件事写成诗篇，题目为《卜居》。^②

屈原对祠神的虔诚信仰，决不止于此。他直接参加了祭神仪式。这一行为的结晶，便是其代表作：长篇抒情诗《离骚》。

在《离骚》中，屈原身披巫衣，头戴特殊的高帽，腰佩特殊的长剑，是巫师的打扮。开卷之辞说：

帝高阳之苗裔兮，
朕皇考曰伯庸；
摄提贞于孟陬兮，
惟庚寅吾以降；
皇览揆余初度兮，
肇锡余以嘉名；

① 《楚辞章句》卷3。《中州学刊》1991年3期发表郑在瀛《巫诗〈天问〉论》，认为此诗是巫师历代传唱的史诗，并非屈原的创作，只是屈原以巫的身份向楚王唱此诗规劝，加入了一些联系楚国现实的议论感叹。此说可资参考。

② 《楚辞章句》卷6。

名余曰正刚兮，
字余曰灵均；
纷吾即有此内美兮，
又重之以修能……

口气如此之大，究竟指谁？王晓秦在《屈骚·巫神与宗教迷信狂》中作了新的解释：我出身高贵，血统上承神帝高阳；我出生的年月日三寅结合，为大吉之日，为神王之兆象！父亲见我出生不凡，相貌超群，为我取名正则，祭祀时的法名灵均；我具有内在的美质，面目端庄，我穿上巫师的盛装，准备进入神人合一的境界。可见，《离骚》是“宗教迷信狂的产物。”^①

这一观点比较接近了《离骚》的本来面目。

在我看来，这恐怕是屈原祭祀时降神的口气。也即诗中的“余”，不单纯是屈原，而是所降附在下神之巫——屈原身上的神；正则、灵均（灵，神也），也不是屈原，而是所降神的名字。屈原借神附体，进入神人合一的迷离状态，从而敢于渲泄脾睨一切的狂气。在诗中，月神的驭者望舒为其开路，雷神侍卫，风神护驾，凤皇警卫，千乘武士相从，完全是神的派头。

诗的结尾是“吾将从彭、咸之所居。”过去依照王逸的说法，解释为将效法殷代谏臣彭咸而沉渊自尽。上面提到的那位论者认为，这里的彭、咸不是一人，而是两位著名的上古

① 《内蒙古社会科学》1990年6期。

神巫——巫彭、巫咸，屈原对他们极为敬仰，在其它作品中多次提及。如《抽思》：“指彭、咸以为仪”；《思美人》：“思彭、咸之故也”；《悲回风》：“昭彭、咸之所闻”；本诗中也有“愿依彭、咸之遗则”。都表明不是知名度不高的殷代彭咸，而是具有崇高地位和权威的巫彭、巫咸。“吾将从彭、咸之所居，”在形式上，是所降神告别回归的口气，对屈原来说，这是跳神结束时送神的结句，实际意义是指厌弃现实社会，欲超脱为神巫。

屈原为什么跳神？为什么对神巫那么景仰？他本人曾是巫。姜亮夫在《屈原赋校注》中指出：“屈原出身于天官、史职兼宗祝之家。”我们在前边说过，这三者在当时本是一体，实质即官方的巫。如此看来，得出上述结论并不离奇。

不难看出，如果不是祠神文化的作用，楚辞根本不会有如此高的艺术成就，屈原也就不会有那“逸响伟辞，卓绝一世”的浪漫主义伟大诗篇。当今研究楚辞的学者们，纷纷开始认识到这一根本原因。如有人指出：“《楚辞》中所表现的无论是民族精神还是个人品格，都是通过对日神神话的高扬来实现的……太阳神话是《楚辞》的灵魂，它是《楚辞》创作的驱动力。”^①这个观点基本正确。更确切地说，《楚辞》创作的驱动力是整个祠神文化。

总而言之，祠神文化孕育了我国的诗歌。

① 《华东师大学报》1990年4期，田兆元《论太阳神话对〈楚辞〉创作的影响》。

神祠与
乐舞戏曲

所有的社会性神祠都是一个舞台。

这并不只是说，那里上演着人间的悲喜剧，而是说，那里是真正的音乐、

舞蹈演出之地。

离开了乐舞，较大规模的敬神活动就无法举行。

离开了敬神，较大规模的民间乐舞也无法举行。

庄严肃穆的神祠，时常还是个热闹非凡的地方。

人沟通于神的，除了香火，就是音乐——迎神。

神表现于人的，除了兆示，就是舞蹈——跳神。

自古以来，音乐蒙上的神秘色彩比一切艺术都多。

最早的音乐，不是给人听的，而是给神听的。《易经·豫卦》：“先王作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考”；《诗经·周颂·执竞》：“钟鼓铿锵，磬管铄铄，降福穰穰。”音乐之声，即乞求神灵降福之声，可以说是敬神的精神祭品。

音乐是大规模敬神活动的序曲。“天地、宗庙，皆以乐为致神之始”，为什么呢？“天地之间，虚豁而不见其形者，阳也。鬼神居天地之间，不可以人道接也。声属于阳，故乐之音声号召于天地之间，庶几神明闻之，因而来格。”^①人间的礼仪，接不来无影无踪的鬼神，唯有音乐才能召来神灵。柴勒在《音乐四万年》中说：“在原始人看来，音乐是人所能获得的唯一的神赐本领，使他们能通过音乐去规定礼仪的方式，而把自己和神联系在一起，并通过音乐去控制各种神

① 《续资治通鉴长编》卷197。

灵”。在中国早期的祠神文化中，音乐的意义基本如此。历史传说中，有不少这样的例子。

如《吕氏春秋·古乐篇》云：“昔古朱襄氏之治天下也，多风而阳气蓄积，万物散解，果实不成。故士达作为五弦瑟，以来阴气，以定群生”。又如春秋时晋平公要大音乐家师旷为其演奏“昔者黄帝以大合鬼神”时的乐曲，“一奏之，有白云从西北起；再奏之，大风至而雨随之，飞廊瓦，左右皆奔走，平公恐惧，伏于廊屋之间。晋国大旱，赤地三年！”^①这些骇人听闻的传说，当然不说明历史事实，却说明了当时音乐的性质。

美妙的音乐人人都爱听，所以渐渐出现了给人听的音乐。“乐者所以动天地，感神祇，调阴阳，通人鬼……逮乎末俗陵迟，正声顿废，多好郑卫之音以悦耳目，故使乐章散缺，伶官失守。”^②正声是给神听的，郑卫之声是给人听的，出现了给人听的音乐，便是“礼崩乐坏”了。郑卫之声“皆淫于色而害于德，是以祭祀勿用也。”^③可见正统音乐是祭祀音乐。

最早的乐器和乐曲，在远古的传说中，也是由敬神而产生的，请看《路史·后纪》的几段记载：

（女娲）作《充乐》，用五弦之瑟于泽丘，动阴

① 《史记·乐书》。

② 《魏书·乐志》。

③ 《礼记·乐记》。

声，极其数而为五十弦，以交天侑神。听之，悲不能克，乃破为二十五弦，以抑其情，具二均声。

（神农）将士鼓以致敬于鬼神，耕桑得利，而究年受福，乃命刑天作《扶犁》之乐，制丰年之咏，以荐厘来，是曰《下谋》。

（少皋）立建鼓，制浮磬，以通山川之风，作《渊》之乐，以谐人神，和上下，是曰《九渊》。

在此，乐器被赋于神力，音乐被无限夸大，其荒诞程度，与祠神文化在远古社会中的地位正相一致。

音乐奏起，神灵降了，降在巫祝身上，巫祝身不由己地婆娑起舞了！在祠神文化中，舞蹈是音乐的目的和结果。

《说文》：“巫，祝也。女能事无形（即神），以舞降神者也。象人两袖舞形。”“巫”字，正是从舞蹈者的姿态像形而来，也是从“舞”字演变而来。甲骨文中，舞作“𠂔”、“𠂕”、小篆中，巫字作“𠂔”、“巫”，脱胎的痕迹极为明显。而据陈梦家先生考证，在甲骨文中，“巫”与“舞”曾是同一个字。

没有舞蹈，就没有“巫”；没有巫，就没有舞蹈。巫作为名词，可指舞蹈家，作为动词，可指舞蹈。显然，在祠神文化中，巫作为降神的载体，是最早的职业舞蹈家。

从本质上说，舞蹈是生产动作，生活动作的艺术夸张，已不同于日常动作。在上古人的意识中，舞蹈是敬神的动作语言，或者说直接是神的姿态，当然也不同于人的日常姿态。并不是人人都能降神的，所以并不是人人都会舞蹈。歌舞曾为巫祝所垄断，因而歌舞一度被称作“巫觋之风”。《尚

书·伊训》中说：“恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”疏云：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫觋之风俗也。”

在曾经覆盖无数舞步的安阳小屯地下，我们看到了刻在甲骨上的记载：

庚寅卜，辛卯隶舞，雨？

庚寅卜，甲午隶舞，雨？^①

“隶舞”就是求神降雨的祭祀舞蹈，换言之，舞蹈即祭祀求雨的主要仪式和手段。

舞蹈祭祀是一种什么情景呢？清道光《永明县志》记载有这样的生动具体场面，巫师们：

或超跃，或偃倭，忽后忽先，忽左忽右，忽离忽即，忽纵忽横，忽双忽单，忽急忽缓。人声、鼓声、笙声、笛声、锣声、鼗声、铙钹声、爆竹声、巫师唱迎神曲声……拉杂莫辨！

真正是一场热烈火爆的歌舞演出！巫师们在神的驱使下——实际上是凭借主观意象和本能的情感冲动，在如痴如狂中进入离形去智、物我两忘的境界，在极强烈的节奏中狂歌滥舞，把求神愿望表现得淋漓尽致。古典舞形、神、劲、律的身韵，在此也有粗犷的表现。

大型的祭祀活动，同时总是大型的歌舞演出。说到这里，必须再次提到屈原的《九歌》。如前所述，《九歌》是祭祀时巫人歌舞的歌词，共 11 篇。前 9 篇各祭一神；东皇太

① 《殷墟文字甲编》3069。

乙、云中君、湘君、湘夫人、东君、河伯、山鬼、大司命、少司命；第10篇《国殇》，祭祀为国牺牲的战士群体之灵；最后1篇是结束的送神曲。

这是一台极为隆重的11场敬神歌舞剧。舞蹈史家和戏剧史家都对此予以极大的重视。《中国舞蹈史·先秦部分》就认为：《九歌》表现的大场——小场（歌、舞或有情节的小品）——大场的结构，一直到今天还是我国民间歌舞的主要结构形式。“《九歌》祠神歌舞，在我国民间歌舞、戏剧发展史上有着不容忽视的深远影响。”戏剧史家王国维，也认为后世戏剧就是由此萌芽的。^①

在专业戏班诞生以前，民间的集体歌舞、戏剧活动都与祭祀有关。如元朝浙江的一些地区风俗，每年夏秋之交举办一场祭神大典，届时“村村歌舞月明中”，“伐鼓拊金维近戏”，^②一片欢腾景象。而宋以后的所有赛神大会，都伴随着演戏。如清代长洲（今苏州）尹山乡，每3年凑钱举办赛蝗神猛将大会，内容主要是演戏：“装演故事，遍走村坊。众竞往观，男女若狂！”^③

社火是各地普遍的娱乐演出，始于祭祀社神，后成为节日和迎神赛会时杂戏的代名词。宋人范成大有“颠狂社舞呈”诗句，自注云：“民间鼓乐谓之社火，不可悉记，大抵以滑稽

① 《王国维戏曲论文集》第5页，中国戏曲出版社1984年版。

② [元]柳贯：《待制集》卷5。

③ [清]褚人穫：《坚瓠集·十集》卷2。

取笑。”^①民间特色极浓。

清代兴起的扬州“本地乱弹”，也是祭祀的产物。“本地乱弹祇行祷祀，谓之台戏。迨五月崑腔散班，乱弹不散，谓之火班。”^②本为敬神祭祀的演出，在长期而经常的演出活动中渐渐固定下来，成为地方戏曲。

傩仪，也称傩舞，古代官方、民间都举行的祭祀驱鬼之舞，尤以宫廷傩舞规模宏大，汉代有“十二神舞”等名目。通常都是戴着假面具，扮做祠神——宋代所扮为门神，钟馗小妹、土地、灶神等——手执兵器，数百人或千余人自宫中舞蹈驱鬼而出。在长期的发展中，逐渐加强了娱乐成份，向娱人方向发展，也不局限于表演鬼神，以民间传说和劳动生活丰富其内容，在有的地方进化为戏曲——傩戏。至今，在我国江苏、安徽、江西、湖南、湖北、四川、贵州、云南的一些少数民族如土家、苗、瑶、壮、布依、仡佬、彝、藏、白、门巴、羌、毛难等族聚居地，仍然盛行傩戏。至于广西一些地方的“师公戏”或“木脸戏”，陕西、安徽等地的“端公戏”，大致也属此类。

在中国演剧史上，现知最早的民间演出戏台有2处，一为北宋天禧四年（1020年）所建的山西万荣县桥上村后土庙舞亭，其次为北宋元丰三年（1080年）所建的山西沁县城内关帝庙舞楼。戏曲与神祠的关系，由此可见！

① 《范石湖集》卷23。

② [清]李斗：《扬州画舫录》卷5。

由于歌舞戏曲脱胎于祠神文化，由于祠神是古人的主要精神活动，所以，在非祀神的场合，文娱活动也常常以祠神为表演内容。鬼神戏以及“戏不够，神来凑”的传统创作手法即是，其他杂戏也离不开神。《东京梦华录》卷7所载《驾登宝津楼诸军呈百戏》一节，诸军所表现的节目中，频频出场的鬼神令人眼花缭乱：

有戴着鬼神假面、披头散发者上场，口吐狼牙、烟火；忽而奏起《拜月慢曲》，一声爆仗，有戴绿面具、金眼睛、饰以豹皮、锦的“硬鬼”上场；又一声爆仗，一身穿绿袍、戴长胡子假面的钟馗上场，在小锣伴奏下舞蹈一番；忽而爆仗又响，烟火大放，数十位假面异服者上场，如祠庙中神鬼塑像……

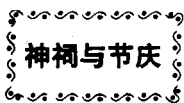
祠神载歌载舞地涌出神祠，汇进人群，使祠神更生动了，与人们更贴近了。此时，已不只是歌舞着的人“娱神”，人们使神也歌舞以“娱人”了。人神相欢，难分彼此。

人的欢乐，也要靠神。

赛神、跳神，是人们欢乐的时刻，是渲泄的机会。要追求欢乐吗？要寻机渲泄吗？那就不断地举行祭神活动吧！神祠的社会活动之所以长盛不衰，愈演愈烈，人们借神娱乐的精神要求，就是内在的动力之一。一直到民国时期，敬神戏曲仍是广大乡民基本的社会性娱乐活动。民国三十三年（1944年）陕西的《宜川县志》载：“平时，除赛会演戏外，极乏经常之正当娱乐”。足以见其在历史上社会功能之重要、主导作用之长久。

要观赏新奇吗？要寻找刺激吗？那就让鬼神来表演吧！它们奇形怪状，变幻莫测，满足着人们的好奇心，发挥着人们的想象力，使人进入一个奇妙的世界，丰富了枯燥的生活，调节了紧张的神经。这是鬼神戏至今不衰的一个原因。

古代的浪漫主义，与祠神文化密不可分。原始的想象力产生了神，随着想象力的丰富，神便无所不能，无所不有，人的神思在某种程度上也飘渺起来。人干不了、不敢干的事，都通过神来解决，获得精神满足。被约束的手脚，通过歌舞敬神得到周期性的解放；平常则由思维的上天入地、腾云驾雾得到补偿。歌颂神，就是歌颂追求超越现实的理想，这不正是浪漫主义吗？



神祠与节庆

在器闹破旧的清代上海，这是一处风光迷人的新天地。雄伟壮丽的殿阁楼台且不说，放眼向西望去，修竹嘉树之林，绿风流淌，娇红闪现。清澈的一泓湖泊，鱼如云中游，鸟似水上飘。来到湖心那座俏立的小亭上，抚栏四顾，美不胜收，真让人心旷神怡！

这是什么花园？一通乾隆年间的《新建上海城隍庙西园湖心亭记碑》向我们揭示，原来竟是城隍庙的景色！

为什么将神祠修建的如此引人入胜呢？碑中说，那是为

了“敬迓神庥，而长为都人士游观之美。”^①既恭候神的光临，也让人们游览观赏。历史上的许多神祠，程度不同地都具有园林化倾向，在人文景观和自然景观上，增强了观赏价值，从而更有吸引力。敬神，包含了美的享受。

六月初六，是祠神崔府君的华诞，南宋临安城中好不欢乐：

贵戚士庶，多有献香化纸。是日湖中画舫，俱舣堤边，纳凉避暑，姿眠柳影，饱挹荷香，散发披襟，浮瓜沉李。或酌酒以狂歌，或围棋而垂钓，游情寓意，不一而是。盖此时烁石流金，无可为玩，姑借此以行乐耳！^②

六月盛夏，人们热得百无聊赖，便把神的生日变成了消夏的假日。与其说是虔诚，不如说是饶有兴趣，借此行乐。在此，人们没有沉浸于敬神之中，而是陶醉于自我欢乐；没有汇聚于崔府君庙，而是散布在宜于避暑的西子湖畔。

从环境到季节，人们的巧妙安排与选择，把敬神与娱乐结合在一起，把欢乐建立在敬神的地点与时间之中。

星罗棋布的神祠，是敬神的空间物质凝聚；如穗成串的节庆，是敬神的时间社会凝聚。

许多敬神活动，成了中国的传统节日；所有中国的传统

① 上海博物馆图书资料室：《上海碑刻资料选辑》，上海人民出版社1980年版。

② 《梦粱录》卷4。

节日，都贯穿着敬神活动。先民们为了敬奉、报答祠神，创造了特定日期的盛大祭祀活动，周而复始地定期举行，形成了传统节日。祀神，是节日文化的最初成份。普遍的如社日、寒食、端午、中秋以及元宵等节。以元宵节为例，据说是祭祀太一神的结果：“汉家祀太一，以昏时祀到明。今人月望日夜游观灯，是其遗事。”^①又如农历十二月，俗称腊月。何为腊？“腊者，猎也，言田猎取禽兽，以祭祀其先祖也。或曰：腊者，接也，新故交接，故大祭以报功也”。^②总之，这是个祭祀、庆贺的月份。

十里不同风，百里不同俗。各地有关节庆并不一致，各代有关节庆也不相同。为深入了解，不妨用一叶知秋的办法，以《清嘉录》所载的清代苏州为例，做一列举。

正月（按原书所标顺序）

行春：立春前一天，郡守率官吏举行迎春仪式。前列社火，后殿泥塑的春牛。观者如市，争着抚摸春牛，以讨取新年吉利。

打春：立春日，郡守在府衙堂上用鞭抽打春牛至碎块，叫做打春。百姓纷纷购买“芒神春牛亭子”供置堂上，可保佑农事顺利。另外还要制做丸子，用以祀神供祖先。

元旦：各家在堂屋悬挂神像，摆设几案，点燃香、烛，全家列拜，祈祷一岁平安。男子于黎明时出门迎喜神，大放

① [唐]徐坚等：《初学记》卷4。

② 《风俗通义校注》卷8。

爆仗，以避疫疠。自此日起，虔诚者要往城隍、土地诸庙烧香，历10座祠庙而止，叫“烧十庙香。”归来以后，再焚香于家中的司命(即灶神)诸神前，叫“回头香”。

山川坛迎喜：郡守于立春后丁日或壬日，在山川坛举行仪式迎喜神。

初五：路头神诞辰。路头神也叫五路神，即东南西北中五方之神。这是五祀中行神的蜕变，已成为财神的一种，并且人神化了。当地人说此神姓何名五路，元朝末年因抗击倭寇而死，因祀之。这天清晨，居民争先出迎路头神，鸣锣放爆仗，陈列牲、酒。商人们另行祀神，高悬旌旗返回市场，是为“开市”仪式。

十三：官民共同祭祀驱蝗之神刘猛将。前后数天内，乡民纷纷敬献牲、酒，并抬神像游街。

十五：元宵节，各乡社庙都燃放烟火，夜空璀璨，“媚神以为乐”。各地遍燃花灯。这天还要接“坑三姑娘”，即祭祀厕神。在乡村，另有祭祀蚕神的活动。

二月

初二：社日，即土地公公神诞，官民各自祭祀。

初三：文昌神生辰。州县长官各赴祠中主祭。士大夫尤为虔诚，汇集殿庭，举办“文昌会”。

初八：祠山张大帝诞辰。

十二：百花神生日。闺女们剪五色彩缯，粘在花枝上，叫“赏红”。花神庙前，居民奏乐献牲以祭。

二月以来，还有两项持续时间长久的活动。一是连续上

演祈年报赛的“春台戏”；一是各乡土地庙索取“解天饷”，即强迫居民向庙中纳钱以祈福。

三月

清明：居民无论贫富，都要祭祀祖先。官民隆重地共同祭祀厉坛。

十八：白龙神生日。此日若下雨，预示今年将丰收。

二十八：东岳神生日。百戏竞献，游观群众如痴如狂。

四月

立夏：家设樱桃、青梅等祭祀祖先等神。

十二：蛇王生日，居民进香于蛇王庙。

二十八：药王生日，医药行业杀牲设醴祭祀，并演戏。

五月

该月为“恶月”，居民在家中升挂钟馗神像，以祛邪魅。

端午：竞赛龙舟。出龙舟前数日，举行“下水”仪式，祀神演戏；然后举行上岸送神的“拔龙头”仪式。居民倾城观看。十日之内，所在城市，俗称“划龙船市”。入夜，燃灯万盏，尤为奇观。谁知千年沉渊痛，变为人间作水嬉！

十三：关帝生辰，官民各祭，杀牲演戏，华灯万盏。商人又在家中祭祀，鼓乐喧闹，街巷相闻。

六月

初四、十四、二十四：各家祭祀灶神，用素菜谢灶。

二十三：火神生日，祷谢之人很多。

二十四：二郎神生日。前一日夜晚，人们在庙中买卖萤灯、荷花、泥婴，热闹如市场。是日，有外伤者用白公鸡祭

祀于庙。这天又是荷花神的生日，居民游观于荷花荡。

七月

立秋：居民买西瓜祭祀祖先。

初七：农民祭祀蝗神刘猛将，杀牲设醴，鼓乐喧天。田野遍插五色纸旗，使蝗虫不为灾害，俗称“烧青苗”。夜晚，居民燃香、烛，设花、果于院庭或露台上，祭拜织女、牛郎二星以乞巧。

中元：官府祭厉坛。居民祭祖先。农民在田间十字路口设祭品再拜而祝祷，祭田神。戏剧行业演“青龙戏”于老郎庙，祭祀老郎神——戏剧界的行业神。

二十：棉花神生日。

八月

初三：灶神生日，居民于灶君殿进香祭祀。

八日：八字娘娘生日，老年妇女进香。

中秋：夜晚，居民插瓶花，燃香、烛，望空礼拜祭月神。妇女盛装出游，俗称“走月亮”。这天还祭祀小财神，即微型神祠工艺品。

二十四：祭灶神。乡村又为稻神作生日。

九月

重阳：机王殿中，以鼓乐酬神。

十三日：钉靴神生日，居民祭祀。是日若晴，则一冬干旱。

霜降：官方大祭军牙——旗寿神，居民围观者如云。俗以为观看者可拔除不祥。

十月

初一：俗称“十月朝”。官府祭厉坛，居民各祭祖先。

初五：五风神生日，太湖渔民祭祀沿湖神祠，祈祷本月有风，以便扬帆捕鱼。

十一月

冬至：各家祭祀祖先，并祭灶神。

十二月

自初一至二十四，乞丐小儿三五人为一队，扮作灶公、灶婆，手挥竹枝在人家门前喊叫乞钱，俗称“跳灶王”；成人乞丐则装扮为钟馗，沿门跳舞以逐鬼乞钱。这是傩仪的一种民间形式。

二十四：祭灶神。

二十五：作口数粥祭食神以避邪。农家又以灯挂在长竿上，插在田间，祈祝丰收。火焰高者，预兆好收成。

除夕：祭祖先。贴门神。置井泉童子神像于竹筛子里，祀以糕果茶酒，放在井口上，谓之“封井”；至正月初三或初五，才焚烧神像，开始汲水。祭祀新灶神像。祭床神。

守夜之后，新的一年开始了，新一轮的敬神活动又要重演了。

在节庆活动中产生的许多喜庆、娱乐设施，同样与敬神有关。

爆仗是节日的音响，使人振奋。最初，它是用来驱鬼的，后又变成送神的。清人蔡云说：“爆竹古以驱鬼，今以送

神”。^①在祠神文化中，和音乐的意义相似。

焰火渲染着节日的夜空，同样是祠神文化的一部分。清人袁景澜说：“正月间，各社庙竞放烟火，以架以盆，架高且丈，盒层至五……市井少年，醮钱施放，媚神乐。”^②这里所指苏州燃放的焰火，出自社庙，意在讨神喜欢。

集中于正月的花灯，也是神的享受和祠神文化的光彩。如前所说，元宵花灯始于汉朝祭祀太一神，流传到后代，花样百出，意义也不尽相同。以清代广州为例，正月十五之夜，居民皆“以百宝灯供神”，其中一个特殊意义是以灯求子。即无子嗣者在公众灯前祈祷取彩头，若有吉兆，便将此灯带回家中。^③

所有这些，使敬神的节日和节日的敬神有声有色，更加喜庆，热闹非凡！

艰难的岁月，就是由这一个又一个的敬神日串连起来的。仿佛是时光的逗号，使人们在劳作中得以间歇；仿佛是生活的路标，给人以转折的启示。每经一次热烈的祭祀节庆，人们便觉得汲取了养分，获得了保佑，同时也避开了邪恶，消除了灾祸。胸中忧郁、愤懑得以舒缓，心理负担有所减轻。

祠神文化操纵着生活的节奏，调整着人与外界的关系，

① 《历代风俗诗选》第292页。

② 《吴郡岁华纪丽》卷1。

③ [清]屈大钧：《广东新语》卷9。

维持着社会心理的生态平衡。与祠神对人们的约束相比，节庆活动网开一面，给人以具体的释放机会，但人们并没有摆脱祠神，所以说，这是神祠文化对人的相对约束。如此一张一弛，便是其奇妙的社会功能，也是其生命力所在。

神祠与
年号、地名

公元前 140 年，在中国历史纪年上具有真正的划时代意义——从这一年开始，封建朝廷建元设年号了。

在此之前，历史纪年是以帝王即位多少年为标记的。如汉高祖十二年（前 195 年），即表明刘邦作了 12 年皇帝或西汉开国 12 年。这种纪年方法一目了然，计算年代十分方便。汉武帝的大臣们受蓬勃兴起的祠神文化所感染，提出了新的纪年方案：“元宜以天瑞，不宜以一二数”，决心把“君权神授”的理论贯彻到时间的记录之中，让“天瑞”——天神的兆示决定王朝的纪年。因而以公元前 140 年为建元元年。6 年后，即公元前 134 年，接到了天神的兆示：天空呈现“长星”，遂改元“元光”。

从此，历史年表中贴上了许多神的标签。

公元前 122 年，汉武帝郊祀天神，得到只一角兽，认为是瑞异，改元“元狩”。

公元前 116 年，汾阴（今山西万荣县西南宝鼎村）的巫锦发现大鼎，因为那是“飏享上帝、鬼神”之物，改元“元鼎”。

公元前 110 年，汉武帝封禅泰山，为纪念此举，改元

“元封”。①

西汉末年，土地兼并和大批农民沦为奴隶的情况日益严重，人民的反抗斗争不断，大规模的农民起义已迫在眉睫。汉帝难以控制局面，社会上也盛传“汉家历运中衰，当再受命，宜改元易号”的谶言。汉哀帝于绝望之中抓住了这棵救命的稻草，乃于公元前5年将建平二年改为太初元将元年。诏书云：

汉兴二百载，历数开元。皇天降非材之佑，汉国再获受命之符，朕之不德，曷敢不通！夫基事之元命，必与天下自新。其大赦天下，以建平二年为太初元将元年。号曰陈圣刘太平皇帝……②

大意是：汉代二百年来，历建年号；我虽然不德不材，天神尚保佑我，获得再次受天命的机会，革故鼎新，大赦天下。于是，改了年号，连皇帝的尊号也改了，意思是“得神道圣者刘姓太平皇帝”。

焕然一新的年号当然没有带来任何实际效果，所以，两个月后，这场闹剧便狼狈收场。但由此可以看出，统治者对年号寄托着多大的希望：挽救王朝的命运！

我们做了简单的统计，历代年号中凡带“天”字的有54个，如宋真宗的天禧，清太祖的天命；带“龙”字的有17个，如魏明帝的青龙，吴大帝的黄龙；带“神”字的13个，

① 《汉书·郊祀志上》。

② 《汉书·哀帝纪》。

如汉宣帝的神爵，北魏道武帝的神瑞；带“祐”字的 17 个，如唐昭宗的天祐，宋哲宗的元祐；带“凤”字的 13 个，如汉昭帝的元凤，后梁朱友珪的风历；甘露被认为是天下太平时天神所降瑞物，以此为年号的，先后竟有 5 个朝代！

这是在字面上反映突出的，其它有关的年号还有很多。有的年号在字面上看不出来，但也是由祠神文化所决定的。如三国时吴国孙权的太元年号，即是前一年（250 年）有“神人授书，告以改年”所产生的。^①

总的来说，中国历代年号中大约有半数以上与祠神文化有关。它们或是反映了大规模的敬神活动，或是制造天瑞，粉饰太平，或是假借神权，稳定局势，无不饱含着统治集团的意愿，无不是处心积虑的骗局。这些神圣吉祥的年号，多像一座座时间的神祠，多像是一块块敬神的里程碑！

诞生于祠神文化的年号，使历史年代计算复杂了，明朝以前的皇帝们，每人大都有几个甚至十几个年号。正因为如此，使历史纪年中有了政治标记，表现出某一时期的历史特点与转折，为后人留下了统治者的一串踉跄脚印——其中许多是政治跳神的舞步。

时间上的纪年如上所述，空间上的地名同样如此。

地名是地理状况和社会历史的产物，代表着一个地方的自然和人文地理特征。神祠作为一种普遍并深入人心的社会现象、客观存在，必然也要广泛地印在地名之中。

① 《三国志·吴书·孙权传》。

在此，我们主要谈谈因祠神而得名的地名。

安徽省广德县，有一座山原名横山，相传是汉朝张渤成神之地。在历史传说中，他曾役使鬼神，兴修水利，当地居民便在横山的西南为他建立了一座神祠，香火极盛。唐玄宗时，因向其祷雨有灵，朝廷封赠为水部员外郎，改横山为祠山，祠山庙遂遍及东南地区。

南京市的钟山，又称蒋山。东汉末年，秣陵尉蒋子文在此地战死，三国时被巫祝吹捧成神，立祠钟山上，遂转号钟山为蒋山。^①

四川省渠县的乐山，得名于祭祀。唐宋时每年正月七日，四面八方的乡民携鼓、笛，带酒、肉登山祭祀蚕神以娱乐，此山因名“乐山”。^②

江苏省吴县的胥山，因有伍子胥祠得名；浙江吴兴县的卞山，因有卞王（项籍）祠得名；河南省登封县，因唐代武则天于万岁登封元年（696年）封禅嵩山得名；山西省太原晋祠镇，因晋祠所在得名……

岭南地区古代敬祀雷神。现今仍以雷命名的地方，在广东有雷村、湾雷等13处，在广西有下雷、那雷等6处。^③

中国是“龙的故乡”，以龙命名的地方俯拾即是。仅据1981年版的《河北省地图集》统计，河北全省有“龙”的地

① [东晋]干宝：《搜神记》卷5。

② [宋]王象之：《舆地纪胜》卷162。

③ 《地名知识》1989年3期，李锦芳：《图腾崇拜在岭南地名中的遗迹》。

名 363 处，其中县名 2，村名 278，山峰 14，河流 9，洞泉 21，关隘 2。^①

至于以神祠名命的街道，那就更多了。以清代末年开封城为例，有黄大王庙街、黄大王庙胡同、对塔庙街、马神庙门、梦神庙街、马王庙街、蒋公祠街、游梁祠街、鹿公祠街、家庙街、皮场公胡同、圈神庙街、姜太公庙街、七神庙街、九神庙街、鲁班庙后街、机神庙街、龙王庙胡同、龙王庙东胡同、龙王庙西胡同、关帝庙街、大王庙街、土地庙街（两处）……，大约 50 多处。^② 至今还有城隍庙后街、泰山庙街、游梁祠街等地名。

类似这样的例子不胜枚举。一言以蔽之：中国的别称即是“神州”！

地名所带的神祠色彩，是祠神文化的历史积淀和留给现代的斑痣。对当时而言，意味着神祠在空间上的扩展，既提高了神祠的地位，又增加了地方的知名度；对现代而言，意味着神祠在时间上的延续，神祠绝大多数都消失了，但并未销声匿迹。当年兴盛的香火，在地名上留下深刻的烙印，犹如纹身一样长期难以抹去。这是与有关年号在影响上的不同之处。

① 《地名知识》1988 年 1 期，梁勇：《河北的“龙”字地名》。

② 光绪《祥符县志》卷 9。

第六章

祠神文化的生态地理

黄河，长江，像祖国母亲的两股乳汁，养育了中华民族。两条江河横亘东西，划出了南方和北方。

我国地形西高东低，数条大河流都是自西向东流注入海。东西航船很方便，南北航船就必需运河。气候上的差异，表现为南方湿热，北方干寒。文化上的地域区分，也主要表现在南方和北方。如禅宗的南宗北宗、戏曲的南曲北曲，书法的北碑南帖，武术上的南拳北腿，饮食上的南甜北咸等等，都是不同区域所形成的差异。

祠神文化当然不能例外。不同的环境，生长着不同数量、不同种类的神祠。



佛教向往西方，那里有“西天净土”，为极乐世界；西方是太阳落下的地方，佛教重来世，西方象征着寂灭。

道教向往东方，那里有蓬莱仙山，为“太平地”；东方是太阳升起的地方，道教重长寿，东方象征着生长。

神祠不讲究这些东西，当时当地，就是它们——人们的出发点和目的地，这是就理论而言。就实际而言，神祠的分布，显示出避寒炎的形态。也就是说，南方的神祠远多于北方，就像那里的瘴气远多于北方一样。

自春秋以来，史籍中的记载就显示出这一特点。《汉书·地理志》言楚国“信巫鬼，重淫祀”；而言山东一带的鲁地“丧祭之礼文备实寡”，虽有详尽的礼仪规定，实际祭祀活动相对少些。这一格局一直持续到近现代。

为了能得到具体比较，不妨定时于宋代做一横断面的了解。

《宋会要辑稿·礼》中，专有《诸祠庙》门，集中列举了各地的部分神祠，有1,200余所，大抵是列入祀典的而且著名的神祠(不包括京师开封诸神祠)，虽不是总数，但可对其分布情况有所认识。经过艰苦的统计，现列表如下：

京西 55 所	京东 13 所	河北 41 所
河东 64 所	陕西 101 所	两浙 155 所
福建 135 所	淮南 57 所	江南 110 所
广东 23 所	广西 50 所	四川 247 所
湖南 37 所	湖北 59 所	不详地 283 所

表中显示，京西、京东、河北、河东、陕西等北方地区，有著名正祠274所，其余的南方地区，有873所，是北方的3倍多！这仅是著名的，实际列入祀典的神祠远远超过上列数目。以两浙为例，临安(今浙江杭州)，据《咸淳临安志》载，有神祠269所；越州(今浙江绍兴)，据《嘉泰会稽

志》载，有神祠 137 所。而淫祠之风，南方尤盛！

再以明清时的宗祠为例，南北之间的差异更为显著。明人邱濬指出：自宋儒倡导宗祠之制以来，“士大夫家往往仿其制而行之，率闽、浙、江、广之人。所谓中州人士，盖鲜也”。^①南方热衷于建设宗祠，以中原为代表的北方则很少。到了清代，据纪昀估计，北方居民设家庙者，不过万分之一二，立祠者，不过千分之一二，设牌位者，也只有万分之一二。^②民国时西北一些地方，居民只是在节庆时于堂上供奉宗谱，代表祖先。

北方神祠与南方相比是少的，但由于历代京师多在北方，朝廷的神祠以及最隆重的祭祀活动则是在北方。总的来说，南方的神祠层次较低，数量较多，北方的神祠层次较高，数量较少。这是神祠分布的基本特征。

这是为什么？

神祠的多少强弱，与经济状况没有直接关系。唐宋以前的南方，无疑落后于北方，而敬神尚巫之风最盛；宋元以后，南方经济赶上并超过了北方，祠神文化依然比北方繁荣。经济落后时与经济发达后都是如此。由此所引出的问题是很有意味的：在祠神迷信最严重的地方，并不一定是最落后的地方，也可以是最发达的地方；祠神文化未能阻碍当地经济的发展，宋元以后，我国的经济重心一直在南方。

① 《重编琼台稿》卷17。

② 《阅微草堂笔记》卷11。

神祠的多少强弱，与文化水平也没有像猜想的那样成反比。宋代南方人才济济，文士辈出，超过了北方，形成“南方多文士，北方饶武夫”的格局。南方的文化素质普遍较高。叶适说：“今吴、越、闽、蜀，家能著书，人知挟册”。^①这话概括的过于夸张，所指应是富人之家。明人邱濬对江西吉州(今江西吉安)的文化素质介绍，则比较实际一些：“人以读书为业，虽田夫贩客，亦皆粗通文理，涉猎书史”。^②不能说南方居民愚昧无知，相反倒是知书识礼。然而，正是这些地区的神祠最多！

莫非祠神文化与社会文化素质有某种相辅相成的关系？

莫非祠神文化正是传统文化的基础？

在古代社会，事实确实如此。他们所知的“书”，所识的“礼”，贯穿的基本精神，大都不外乎敬神！

可见，就神祠的分布情况而言，不能简单地用经济、文化的落后和愚昧来解释。

近代著名学者刘师培，在《南北文学不同论》中曾从地理环境的角度谈论过南北居民的各自特点：

大抵北方之地，土厚水深，民生其间，多尚实际；

南方之地，水势浩洋，民生其际，多尚虚无。^③

中国古代先贤，多有类似分析；西方人文地理学者，更多有

① 《水心文集》卷9。

② 《重编琼台稿》卷10。

③ 《刘申叔先生遗书·南北学派不同论》。

类似议论。如：北方的寒冷刺激人类，南方的酷暑使人精神懦弱；北方人有精力而缺乏才智，南方人有才智而缺乏精力；北方民族依赖权力，南方民族依赖宗教；北方人擅长劳动与工艺，南方人富于神秘的冥想，等等。

这些见解，都有一定道理，但只是问题的某些方面。

首先应搞清楚的是：人们为什么狂热地供奉祠神？为了消灾乞福，也即寻求保护，希望身家性命平安发达。这就意味着，在敬神活动热烈的地方，社会矛盾更为复杂。

例如宋代，南方地区的生产关系就比较落后。主要体现在主户与客户的人口比例上。主户主要是指拥有自己土地的自耕农和地主，客户主要指没有自己土地的佃农，二者之间的关系，在很大程度上是地主与佃农的关系。客户数量多，表明土地兼并严重，失去土地的农民多，阶级矛盾尖锐。在宋神宗时，北方客户占总户数的32%，南方客户占总户数的35%。南方佃农多于北方，人身依附关系也比北方严重。到南宋时，随着土地兼并的发展，南方大部分农民沦为佃农，社会地位也更加低下。著名将领兼词人辛弃疾说：“北方之人，养生之具不求于人，是以无甚富甚贫之家；南方多末作以病民，而兼并之患兴，贫富斯不侔矣”。^①北方大体上是自耕农经济，南方大体上是佃农经济，所以南方社会分化明显，贫富对立——阶级对立突出。广大佃农深受剥削压迫，自耕农和小地主也时时面临破产的危险。他们缺乏安全

^① 《宋史·辛弃疾传》。

感，神经紧张，求谁保佑？向谁哭诉？官府是地主阶级的代表，也是最大的压迫者、剥削者，在官府那里，平民只能交出血汗，得到板子。对现实权威的无望，必导致对虚无权威的皈依。而地主阶级面对农民的对立与反抗，也要寻求保佑和精神寄托，以安慰自己恐惧的灵魂，并通过祠神使自己可耻的行为神圣化。

这样，民间神祠，尤其是淫祠便进一步泛滥起来。

自宋元以后，南方的宗祠为什么远多于北方呢？主要社会根源也与上述情况类似。

宗祠的主祭人——族长，通常总是一方大地主。南方土地集中，社会矛盾尖锐复杂，众多的地主建立宗祠，用亲情和神圣的血缘关系，来掩盖剥削压迫的阶级关系，既维护自己的地位，也能缓解周围的矛盾。小地主、自耕农等低下阶层，也希望通过宗祠团聚起来，维护自己的利益免遭吞并。在北方，由于自耕农经济相对占有优势，加以长期战乱等历史原因，世家大族自隋唐以来原本就比较少，并且愈来愈少。到清代，据顾炎武说：“中原、北方，虽号甲族，无有至千丁者，户口之寡，族姓之衰，与江南相去复绝！”^①在这不同的社会土壤上，南方宗祠生长得多，北方宗祠生长得少，是自然而然的。

自古以来，我国的政治中心一直在北方。对南方来说，天高皇帝远，神的作用就大；正统观念淡薄，非正统信仰就

① 《日知录集释》卷23。

浓重。对四川地区神祠之盛，宋人石介曾指出过其原因：“蜀人生西偏，不得天地中正之气，多信鬼诬妖诞之说”。^①所言不完全正确，但也不无道理。

在文化封闭性的山区和偏远地区，文明程度较低，地方邪恶势力占统治地位，缺乏正义，没有正常的生活环境和秩序。人们找不到出路，看不到光明，便步入歧途，走向黑暗：

人无所取直，故要之于神……如深山之人多信巫祝，盖山僻罕及，多为强有力者所制，其人屈而不伸，必咒诅于神。^②

环境创造人，塑造着人的精神。恶劣的环境，必不能有正常的思维和精神状态。显然，这也是阶级矛盾的一种反映，人们通过向神咒诅来反抗压迫者。

在历史上相当长的一段时期内，南方的大部分地区医药落后，本书《神祠与医学》一节里，所举有关事例绝大多数都发生在南方地区。要治病，求神是主要手段。神祠与性命联系在一起，怎能不发展呢？

要命的是，由于气候、水土等地理条件关系，南方居民的身体素质比北方居民差些。宋人李觥说：“地势西北高，东南下。地高而寒，其民体厚而力强，气刚而志果；地下而

① 《徂徕石先生文集》卷9。

② 《张载集·经学理窟·周礼》。

温，其民体薄而力弱，气柔而志回”。^① 高寒地区，人们体魄健壮，性格刚强，抵抗力强；温暖的泽国，人们身材弱小，性格柔懦，抵抗力差。另一方面，北方的高寒不利于病菌泛滥，南方的温湿正利于病菌滋生。两方面的因素结合，使南方居民容易受到疾病的侵害。朱熹曾以老中医的口吻说：

南方人易得病，北方地气厚，人皆不病。叔祖奉使在北方十五年已上，生冷无所不食，全不害。归来才半年，一切发来，遂死！更有一武臣，代州人，尝至五台山，有一佛殿上皆青石，暑月每于石上彻日睡，全无病。如来南方睡，如何了得！^②

这段宋代白话，说明除了身体素质外，气候环境的后天作用也很大。南方人在北方可以适应，但回到南方的特殊环境中却发作而死。南方人易得病是可信的，所说北方人皆不病当是夸张之词，病患较少则是事实。以脚气病为例，据说“西北之人，千万中患者乃无一二，妇人以下实血盛，尤罕此疾。南方妇女亦多苦之”。^③ 男子就更不用说了。

再者，南方不少地方弥漫着有毒的瘴气，为健康一大危害，尤以广西、广东、福建、四川东部等地为严重。如宋代夔州路（治今四川奉节）在深山之间，“雍蔽多热，又地气噫泄

① 《李觏集》卷17。

② 《朱子语类》卷138。

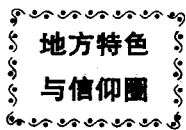
③ [宋]庄绰：《鸡肋编》卷上。

而常雨，土人多病瘴症、头痛、脾泄，略与岭南相类”。^①疟疾等病，为上述地区的多发病。

以上所说的种种客观情况，折磨着人们的肉体和精神。而肉体的病态又进一步诱发了精神的病态，成为南方地区狂热供奉祠神的基础之一。

人是环境的产物，神更是环境的产物。正像病菌虫蛇喜爱滋生于阴暗潮湿的自然环境一样，神祠也喜爱滋生于阴暗潮湿的社会环境。

神祠，尤其是淫祠，是旧社会黑暗腐败的萤火。在越是黑暗、腐败的地点和时间中，越是大放幽光。



山高水长，给人类以辽阔的活动空间，同时也形成一定的文化隔绝。

不同地区有不同的自然环境和社会环境，不同的环境有不同的生产方式与生活方式。《礼记·王制》言：“广谷大川异制，民生其间者异俗”。正所谓十里不同风，百里不同俗，一方土地自有一方文化。

民间祠神的主要组成部分，就是自然崇拜所造就的山川等自然神，此外即与当地自然、社会传统、生产、生活相关的生物和人物神。民间祠神一般被称之为“土神”，突出地显示了其乡土特色。

在群山峻岭，人们靠山吃山，多供奉山神；在江河湖

^① [宋]李复：《潞水集》卷6。

畔，人们靠水吃水，多信仰水神；沿海居民，则“以海神为命”，如广东，据清人屈大钧说：“粤人事海神甚谨，以郡邑多濒于海”。^①自然属性越强的祠神，也就越具地方性，反映着人对自然环境的依赖。

社会存在决定社会意识，特殊的环境决定着人们选择特殊的祠神。南方多蛇，故祠蛇者多；北方多狐，故祠狐者多。下面以在社会生产中有重要影响的两种祠神为例，谈谈其地方性。

且看八蜡庙。八蜡原本是农业方面的8位祠神，后来其它一些祠神独立，八蜡庙成了主要祭祀农田害虫的神祠，元代以后，进而演变为专门祭祀蝗虫的神祠，即“呼蝗为八蜡，以为神虫”。香港著名地理学家陈祥正教授，在《中国文化地理》一书中，从地方志的地理学价值角度，写有《蜡庙之例》一节，分析了八蜡庙的分布特点。文中指出，在明清时，蝗神庙主要集中在黄河下游地区，以河北、山东、河南为多，自华中以南，逐渐减少。也就是说，蝗虫之灾，北方重，南方轻。这与蝗虫的环境生态要求相一致。

蝗虫是干旱的产物。北方为旱地农业区，旱灾频繁，是蝗虫大量生长的良好温床。而南方的潮湿不利于蝗虫的生长，潮湿环境中的病菌量大，也足以减少蝗虫的繁殖。

其实，蝗虫的这种分布特征，古人早有了解。在宋人程大昌的《演繁露》卷4《蝗》条中，就有这样的记载：“江南

① 《广东新语》卷6。

无蝗，其有蝗者，皆是北地飞来也”。江南地区虽然也有蝗虫的侵扰，多属北方蝗灾的波及牵连，所以无论在程度上还是频度上，灾害都比北方轻些，当然不必大张旗鼓地破费敬祀蝗神庙。

北方地区另一种普遍的神祠是马神庙。马性宜凉，绝大部分生长在北方。南方的马不但质量差，数量也少。宋代的江东地区“素乏马，每县不过十余匹”；^①湖州(今浙江湖州市)等地更少，只是在山区偶而有那么一两匹而已。^②在东南地区的社会生活中几乎起不到什么作用，恐怕很多人连马也没见过。而在北方，马是极为重要的生产、交通工具，更是军队不可缺少的武装力量。所以，无论官府还是民间，都把敬祀马神保佑牲畜健壮，当成一件大事，马神庙因此集中分布在北方。

可见，与地理环境有密切关系的祠神，只能在相应的生态圈内耀武扬威，出了这个生态圈，谁认得它是何物！

信仰圈就建立在生态圈之上，正像上层建筑建立在一定的经济基础之上一样。

各行各业，在全国各地基本上是相同的，但同一行业并不一定供奉同一行业神，因地区而各不相同。如盐业，对地理环境的依赖性很强，其行业神在不同地区很少有相同之处。如山西解县的池盐区，所祀之神有宿沙氏、池神、中条

① [宋]罗愿：《新安志》卷5。

② [宋]谈钥：《嘉泰吴兴志》卷20。

山风洞之神、蚩尤等。池盐生产主要靠风吹日晒，尤以风为重要，而中条山分云岭西恰有一风口，夏季风由此来，俗称盐南风，一夜之间，卤水即可成盐。所以当地人视若神明，祠之祭之。之所以尊蚩尤为盐神，是因为传说黄帝与蚩尤大战于此，蚩尤之血流入池中化为盐卤。

四川自贡等地的井盐区，所祀盐神有张道陵、开井娘娘、十二玉女、井口土地、炎帝、蚩尤、鲁班、黄氏罗氏二神等。其中长宁县的黄罗二神庙，所祀为传说中的盐井开发者：“初，人未知有井，夷人罗氏、汉人黄姓者，因牧而辨其咸，金议刻竹为牌，浮于溪流，约得之者以井归之。汉人得牌，闻于官，井遂为汉有。后人立庙，祀黄罗二神。”^①

在沿海地区，泰州(今江苏泰州市)祀宿沙氏、商代大夫胶鬲、春秋齐国相管仲等；天津祀盐姥，浙江祀壩头神，等等。

各地盐业虽然同是一行，生产同一产品，由于原料来源不同、工艺不同以及传说不同，所以其行业神形形色色，代表着各自特点。

与地理环境关系不大的行业，所尊之神也各有所钟。如厨师业，天津祀易牙，湖北、四川祀詹王，包头祀关公，陕西则祀汉宣帝刘询！大抵本于传说。以陕西为例，相传刘询未发迹前曾游历于关中，每到一家饭店买饭，该店生意随即特别兴隆。祀刘询，意味着交好运。

^① [明]曹学佺：《蜀中广记》卷66。

有的地方祠神，在其信仰圈内简直成了土皇上，把信仰圈变成了偏霸一方的独立王国。在梓潼神和二郎神尚未普及全国以前，这两尊神是四川地区的主要祠神，受到狂热的信奉，以致于曾有“两个神似乎割据了两川”之语！^①言外之意，就是垄断了当地精神领域，主宰了人们的精神生活，类似于军阀割据。前边提到过的南宋四川军阀割据前曾祈祷梓潼神以求支持一事，便是暗合的例子。四川盆地，容易形成独特的文化和自立意识，历史上也常出现割据现象，如三国时的蜀汉，五代时的前蜀、后蜀，以及民国时的刘湘等即是。盆地文化的内向性和凝聚力，与神的割据、人的割据都有密切关系。

与盆地相比，海洋与其说有隔绝性，不如说有扩散性更合适。海上女神妈祖的信仰圈，就颇具特色。妈祖信仰以福建为中心，向周围有水的地方辐射。向北沿运河及东海、黄海、渤海湾，一般到天津为止；向东波及日本、朝鲜，向南遍及我国沿海地区以及台湾、东南亚。妈祖信仰是由水扩散的，主要面向大海，所以在内地广大地区几乎没什么影响，这是其特点之一。特点之二，妈祖随着海舶漂洋过海，势力范围很远。其影响既已超越国界，其意义也就不止是敬神了，而成为牵引海外华人对祖国向心的绿丝红线，犹如故乡之魂。所以，其本质上仍是地方性的。

忠义贤良祠、州县土地庙、城隍庙等，虽然遍及各地，

^① 《朱子语类》卷3。

也都具有地方性。所祀神主多是与本地有关的人物，有的属于牵强附会，恰恰反映了非要当地人不可的乡土意识。这些祠神，不仅是一方权威，还是一方荣耀，为一方信念所系。正是这种亲切感，构成信仰的感情基础。

不同的地区造就了不同的祠神，同一地区的人们，由于共同的自然环境和历史传统，产生共识，拥有着共同的祠神。地方性的民间祠神，实际上是当地人民生存、认识、活动方式的反映，是精神状态和风土人情的集中体现。这种宗教性的情感与乡土情感乃至民族情感融为一体，所形成的风俗在社会上起了很大作用。

第七章

祠神文化与儒道佛三家文化

五千年连绵不断的历史，造就了我们博大精深的传统文化。对此，国人炫耀不已，洋人叹羡不止。

可惜，人们对传统文化的深度和广度认识得并不充分。如以儒学、道教、佛教来概括传统文化，就是削足适履了。

作为有悠久而广泛影响的祠神文化，是与上述三家文化既有联系、又有独立性的文化系统。它们互相依靠，互相汲取，共同组成了多姿多彩的传统文化主体。

只有将祠神文化作为单独的系统，才能看出其独特价值以及与其他三家文化之间的关系。

~~~~~  
派生与变异:  
~~~~~  
神祠与儒家
~~~~~

2530多年前的鲁国曲阜。

一位文质彬彬的孩子领着众儿童在作游戏。他们在土堆上摆设了一些泥块，当作俎豆等祭器，然后一本正经地列队跪下，叩头行礼。

那位为首的孩子叫孔丘。<sup>①</sup>

俗话说得好：从小看大。孔丘长大后，把游戏变成了事业。契机还是由于祭祀：

自犬戎弑后，迁周削弱，礼失乐微，风凋俗敝。仲尼预蜡宾而叹曰：“丘有志焉，禹、汤、文、武、成王、周公未有不谨于礼者也。”于是缉礼兴乐，欲救时弊。<sup>②</sup>东周以来，礼崩乐坏，孔丘参加一次蜡祭后忽有感触，立下了“克己复礼”的志愿。

于是，孔子成了“礼”的集大成者，使礼成为礼学。

何谓礼？《说文解字》中说得很清楚：“所以事神致福也”。基本意义是求神赐福的宗教祭祀典仪。

最早的儒，就是从巫、祝、史、卜中分化出来的专为贵族家庭相礼者。

这就是说，儒家是祠神文化的产物。

《诗》、《礼》、《乐》、《易》等儒家经典，在很大程度上属于三代时期祠神文化的总结，因此又可以说，儒学的基础是祠神文化。

但是，儒学并不等于祠神文化，也不是祠神文化的代表。确切地说，儒学是祠神文化的理论发展和官方发展。天地、宗庙、社稷、山川等官方神祠，就是由儒学接受并理论化之后发扬光大的。

---

① 《史记·孔子世家》。

② 《隋书·礼仪志一》。

孔子敬祀鬼神，但他对鬼神的态度却很暧昧。

他不谈论“怪力乱神”，他说“敬鬼神而远之，可谓知矣”；他说“祭神如神在”；他说“未能事人，焉能事鬼？”

到底有没有鬼神？如果没有鬼神，为什么还要敬祀呢？如果有鬼神，为什么又不亲近呢？

孔子承认的是抽象的鬼神。他毕竟是思想家，鬼神观中含有哲学意味，与世俗所不同。对于天神，他是这样认识的：“四时行焉，百物生焉，天何言哉？”天是万事万物的根本，是运动的大自然。很有点儿唯物论。但他又笃信天命：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”为什么害怕天呢？“获罪于天，无所祷也。”<sup>①</sup>得罪了天，怎么祈祷也无济于事。在他看来，天是自然的，又有超自然的威力；天不会说话，不会发出预兆，但高深莫测，不能认识；天上不存在具有人格的神，但又主宰着自然和人的命运。

总的来看，孔子的鬼神观是主观的而不是客观的。不讲究有没有鬼神，而讲究祭祀之形式；祭祀主要不是手段，而是目的。《墨子》说他“无鬼而学祭礼”，可谓精辟之论。《礼记·祭统》中，就阐发了原始儒学的这一精神：“夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心者也。心怵而奉之以礼，是故唯贤者能尽祭之义”。这段话主要说了两层意思，注中对此做了很好的解释，一、“尽其心者，祭之本；尽其物者，祭之末”，主观意念是祭祀的根本，所祭之物是次要的。二、“徇

---

① 以上孔子语均见《论语》。

其物而忘其心者，众人也；发于心而形于物者，君子也”。注重祭祀对象，把祭祀行为当作手段，即世俗的祀神；儒家的祭祀物是心中有所感动而塑造的，是为礼服务的。

儒家思想在总体上属于客观唯心主义，在这里，其鬼神观却有点儿主观唯心主义。敬鬼神是祭祀——礼的需要，是心灵的需要，推而广之，是人生和社会的需要。比祠神文化空灵也高明了。

先秦儒家汲汲于礼，终因脱离实际，没能收到什么效果。他们的后学却坚信不移，乐此不疲。秦始皇时代的儒生们，自矜于最懂得祭祀之礼，在封禅泰山的礼仪上提出“乖异”之论，秦始皇大为不满，“由此黜生”。封禅途中，因遭遇暴风雨，秦始皇狼狈地躲到大树下。那些不得参与封禅的儒生闻讯后幸灾乐祸，讥刺之论沸沸扬扬。后来的焚书坑儒之举，就是由此萌芽的。由此可见，儒家的祭祀之礼与统治者的需要还有相当大的差距。

到汉代，儒家世故多了。在高潮迭起的祠神文化冲击下，他们受到洗礼，变化很大。董仲舒即是代表人物。他把孔子含糊的天明确下来：“天者，百神之大君也”；又说：“天者，群物之祖也”。<sup>①</sup> 他的天，是最高的人格神。由此引发出“天人合一”、“天人感应”、“君权神授”等理论，深得统治者的欢心，开始独尊儒术。风行一时，遗风千年的“谶纬”迷信，也由此而滋生。

---

① 《春秋繁露·郊语》《春秋繁露·对策二》。

在董仲舒那里，儒家思想又返回到发源地，躯体上祠神文化的胎记蔓延全身，彻头彻尾地神化了。这时的儒家文化与祠神文化的区别，只在于前者更系统、更精致。

对天命鬼神的态度，后来仍是儒家内部派别争论不休的中心课题之一。也就是说，儒学之舟一直是在祠神文化的汪洋中起伏前进的。

儒学的第三座里程碑矗立在宋代。

这时，祠神文化的泛滥又掀起了新的高潮，儒、道、佛三家已由冲突转向合流。鬼神问题，更成为大儒们的热门话题。

他们重建了太极学说。在这个最高哲学范畴中，鬼神起着极为重要的作用。邵雍的太极说云：“太极不动，性也，发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也”。<sup>①</sup>一切物质都出自于神而复归于神，神又是太极的运动表现。

在邵雍看来，神是具体实在的：“鬼神者无形而有用，其情状可得而知也，于用可见之矣。若人之耳、目、鼻、口、手、足，草木之枝、茎、叶、实、颜色，皆鬼神之所为也。福善祸淫，主之者谁也？聪明正直，有之者谁也？‘不疾而速，不行而至’，任之者谁也？皆是鬼神之情状也！”<sup>②</sup>满脑袋鬼神的邵雍，坚信鬼神无所不在，人的感官、肢体、思维活动，都由神操纵，一切物质和社会活动也都由神掌握。

---

① 《皇极经世》卷12。

② 《皇极经世》卷12。

聪明的邵雍不失为思想大家。然而与二程比起来就相形见绌了。程颐到底是儒学正宗，大体上还是又回复到孔子的鬼神观。他婉转地批评那位好朋友：“但不知世俗所谓鬼神何也？聪明如邵尧夫(雍)犹不免致疑！”。他否认世俗的鬼神，认为即使有人亲眼看到了鬼神，要么是心病作怪，要么是眼睛出了毛病。<sup>①</sup>他认为世人到神祠中求雨是荒唐的：“不知雨露是甚物，从何处出，复于庙中求耶？……木土人身上有雨露耶？”进而否定了传统的五祀。有人问道：“有五祀否？”他说：“否！祭此全无义理”。社会上盛行的城隍、土地神也遭到他的反对：“城隍不典。土地之神，社稷而已，何得更有土地耶？”<sup>②</sup>

所有的祠神都被程颐否定了吗？当然没有。对于社稷，“正当谒之”，对于先贤祠，“亦当谒之”。他承认并尊敬这些抽象的或有纪念意义的人物神。在“天”的问题上，他仍陷入了天命论：“天之间甚可畏！作善则千里之外应之，作恶则千里之外违之”。<sup>③</sup>显然，天是人格化的神。

与程颐的态度相比，孔孟之后最有影响的大儒朱熹就不一样了。这位理学的集大成者，在鬼神观上曾伤透了脑筋。《朱子语类》第3卷，就是专门说鬼神祭祀的。

有人问道：有没有鬼神呢？朱熹回答：“此岂卒乍可说！

---

① 《河南程氏遗书》卷2下。

② 《河南程氏遗书》卷22上。

③ 《河南程氏遗书》卷22上，卷23。



……待日常行处理会得透，则鬼神之理将自见得，乃所以为知也”，基本上还是乃宗乃师孔子的那一套，让人不得要领。有时，他还说一些模棱两可的话：“鬼神、死生之理，定不知释家所云，世俗所见。然又有其事昭昭、不可以理推者。此等处且莫要理会！”世俗的鬼神，作为大儒不便承认，但神祠之风大盛，越来越神乎其神，也无法否认。他曾说不清、道不白，多次告诫学生们不要深究：“那个无形影，是难理会底，未消去理会”；“莫要枉费心力”。然而他越是闪烁其词，人们越是追问不舍。

终于，他下结论了：“因断之曰：有。”承认“鬼神是本有底事物”。他作地方官时，也像所有的地方官一样，“不免遍祷于神”。理学家拜倒在祠神脚下，理学容纳了鬼神。在他看来，天地之间无非“气”，而“鬼神只是气”，也是万物的组成部分。气是物质的，鬼神也是有形体的。如虹霓“既能吸水，亦必有肠肚”。理学的关键是“理在气先”，“理为气主”，鬼神既是气，便体现着理，受制于理。这样，就把汉儒的神学变成了理学。

但是，理学并没有容纳所有的鬼神。对于淫祠，他们不容忍。“人做州郡，须去淫祠。若系敕额者，则未可轻去”。过份的东西，儒家总是不喜欢的，更何况淫祠有害于社会呢？承认其是客观存在，并不是承认其合理性。若是朝廷认可的淫祠，他们也无可奈何，不敢对抗。他们的鬼神观，毕竟是为官方服务的。

朱熹的鬼神观，曾使清代的一些道学家大惑不解。有人

不信鬼神，一直以为朱子也不信鬼神。及别人将上述言论所在的《朱子语类》第3卷让他看后，此人沉默良久，“恍然曰：‘朱子尚有此书耶？’惘然而散”。而信奉鬼神的纪昀，对朱熹的鬼神学说也不理解，“犹有所疑者。”但他不敢多说朱熹的不是和矛盾，只是自嘲为“此诚非末学所知也”。<sup>①</sup>如此看来，朱熹的鬼神观并没有为所有人接受或领会。但这并不影响其在政治上、思想上的权威性。

总之，儒文化与祠神文化的关系，可归纳为以下几点。

一、儒家是从祠神文化中独立发展起来的，祠神文化是儒学的基础。儒的起源，礼乐的起源，都揭示了儒学既世俗、又有宗教色彩的老底。

二、儒学丰富发展了祠神文化的上层部分，将其系统化、理论化。对祠神文化的泛滥起了重要的推波助澜作用。

三、儒学体系内部的神，多是以天神为代表的抽象的神。因而他们注重的是天人感应，注重的是祭祀之礼本身，目的在于“神道设教”。正是醉翁之意不在酒。

四、儒家鬼神观与祠神文化显然不一致。儒家思想虽然占据着汉代以来的统治地位，指导着统治集团，但官方的祠神活动与儒家的鬼神观并不完全相同，往往是官方做的比儒学所规定的更多。官方的祠神活动既受儒学的指导，主要还是立足于民俗。儒学的鬼神观在理论上蔑视民间祠神，在行动上打击民间神祠(主要指淫祠)，与之形成正统与非正统的

---

<sup>①</sup> 《阙里草堂笔记》卷14。

对立关系。但儒学根本控制不住民间祠神文化，顶多有所改造，更多的还是妥协。

五、上述情况决定，儒学不是单纯的思想学说，具有一定的宗教性。长期遍及各地的孔庙，是儒学与祠神文化的结合体，也可视之是儒学宗教化的标志。不少人把儒学称之为“儒教”，正是突出了这一特点。

§ 孕育与吞食：§  
§ 神祠与道教 §  
§

现在，我们要接触本书准备时所遇到的最大难题了。

林氏女死后成为妈祖了，她的成神，与道教一点儿不相干。但后来，天妃成为道教神祇，许多天妃宫由道士主管。

城隍之祀始于远古五祀，与道教毫无关系。但后来，城隍庙成为道教的据点。

五岳山神的崇祀形成于上古，与汉代形成的道教更无关系。但后来，岳神也纳入了道教体系。

八卦图，早在原始社会就有了。《易经·系辞》云：“古包牺氏之王天下也……始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。显然属于祠神文化。考古材料也证明，原始八卦的基本卦形，最早发现于山东泰安大汶口新石器时代墓地。那时道教连影子还没有呢，但八卦后来成了道教的标记。

怎样区分土生土长的祠神文化与土生土长的道教？乍一看来，二者简直是一回事！

从道教形成以后到宋元时代，祠神文化与道教大体上可

说是双胞胎。明清时，二者更难解难分，几乎浑为一体，或者说道教吃掉了大半祠神，或者说祠神大半披上了道教外衣。

追究道教形成的根源，却是孕育自祠神文化的母体。

如果把道教的形成分为三个阶段的话，那就是巫术——方术——道术。由巫祝演变而来的方士，所奉对象由祠神转变为神仙；巫祝敬神的目的是求福佑，方士所敬神仙既是为了求福佑，又是为了成仙，具体行动表现为疯狂地追求“不死之药”。于是乎，秦朝前后，他们把渤海的海滋自然现象当成了仙山，渤海成了旅游热点，大批官派的、自费的寻找仙山队伍，出入于波涛之中。

直到西汉，方术与巫术还没有多大区别。方士齐人少翁以“鬼神方”讨好于汉武帝，在皇宫中大搞“避恶鬼”行动，又在甘泉宫中画天、地、太一诸鬼神，“而置祭具以致天神”。<sup>①</sup>

东汉顺帝时，琅邪（今山东临沂一带）人于吉写了部《太平清领书》。该书“以阴阳五行为家（宗），而多巫覡杂语”。<sup>②</sup>阴阳五行说也是源于天地鬼神崇拜，只是从一个方面理论化了，此时二者的再度结合，出现了新内容，逐渐摆脱了祠神文化。这部书辗转流传到张角手中，又经他与黄老术等揉合，形成了原始道教——太平道。

太平道包罗了天地鬼神信仰、黄老道术、讖纬、方术，

---

① 《史记·封禅书》。

② 《后汉书·襄楷传》。

是战国以来祠神文化的一种总结。张角本人仍不失巫者面目，主要以“符水咒说疗病”，从而得到百姓的信仰。<sup>①</sup>

道教形成于民间，在很大程度上可说是民间祠神文化的系统化。这样，随着道教的发展，在杜撰神仙的同时，不断地把祠神搜罗到自己的体系之中，进一步壮大基础。不过，直到唐宋时，祠神与道教体系还是有比较清楚界线的。

古代的地方志中，大都记述有寺、观、神祠，并分门别类，各自独立。佛教寺院为一门，道教宫观为一门，神祠为一门。城隍庙、岳神庙、土地庙、梓潼庙等都在神祠门中。南宋时，梓潼神已挂上“天皇真人”桂冠，乃是道教头衔，其祠有的也设立在道观中。但是宋人并不认为它是道教神仙。文天祥曾作《龙泉县太霄观梓潼祠记》，指出：“神虽游于太虚，而考德问业，初无戾于圣贤之言，其在祭法，苟有以明民成教，宜与祀典。则神之祠，岂在淄、黄之宫之垆！”<sup>②</sup>尽管梓潼祠设在太霄观内，但神祠是神祠，道观是道观，文天祥敬重梓潼祠的程度，远远超过了道观。

许许多多的人并不信奉道教，但对道教收罗的祠神仍顶礼膜拜。

许许多多被道教收罗的神祠，受到朝廷的推崇、加封，也不是冲着道教来的，至多是由道士吹捧怂恿的。

我们之所以把岳庙、城隍庙、土地庙、灶神、文昌庙、

---

① 《后汉书·皇甫嵩传》。

② 《文山全集》卷9。

关帝庙、天妃庙等等先后为道教吸收改造的祠神不看作道教神仙，就是基于以下三个标准：一、这些祠神不是道教自撰的，而是在社会上早已广泛被供奉的；二、即使在被道教吸收后，不信道教的人依然信奉；三、在正史礼志、祭祀志及地方志《祠庙门》和《通典》、《通志》、《通考》及续书的《郊社》、《群祀》等门类中，并不涉及道教，但这些神祠都被列入，即使偶有个别涉及道教的神祠，也不是从道教角度敬祀的。

有人下过这样的断语：“道教造神最为芜杂。中国古代神祀大多与道教的传统有关。”<sup>①</sup>事实正好相反，应该说，道教的神大多与神祠传统有关。道教的许多神，并不是自己创造的，而是从祠神文化中盗来的。

如果说道教是“窃神大盗”，并非没有一点道理。

由于道教源于祠神文化，二者在很多方面相似或一致，所以，道教很容易渗入或吞掉祠神。神祠的巫祝，有的渐渐蜕变为道士，祭祀活动，有的添加了道教内容。如南宋越州的祠山庙，“祭者必诵《老子》，且禁食彘肉”。<sup>②</sup>用道教的方式祭祀，仿佛显得正规隆重些，这大概是神祠愿意接受道教的原因之一。

到了元朝，一些著名神祠在个别地方志中，已从神祠门中分出，列入道教的宫观门了。如冯复京等所撰的《大德昌

---

① 马晓宏《天·神·人》引言，国际文化出版公司1988年版。

② [宋]施宿等：“嘉泰会稽志”卷6。

国州图志》卷7《宫观》门中，即列有东岳行宫、文昌宫、祠山行宫。这一信号，说明了神祠道教化的部分完成。

尽管不少神祠由道教把持，明清两代的官方仍不把上述神祠看作道教的东西。自明世宗以后，道教就没什么生气了，到清代已很衰弱。清政府对道教比前代冷淡，只准许张天师称“正一真人”，不准称什么天师，地位由原来的二品降为五品，后又不准朝觐。乾隆四年(1739年)，下令禁止“正一真人”传度。从此，道教像是个衰弱卧床的老人了。而关圣帝君、文昌帝君、天后等祠神却正走红运，在《清史稿·礼志》中堂堂正正地占有一席之地，这里对道教却是只字不提的。

换一个角度说，衰老的道教在某种程度上是靠着这些神祠才得以在社会上生存发展的。他们正宗的宫观，远远没有神祠的香火旺盛，其重心便向神祠倾斜，根须伸向几乎所有的社会性神祠，吸取其香火、供奉，作为主要养分来源。

这里用得着一个成语：鹊巢鸠占。道教之鸠，占了祠神之巢。但不是赶走祠神，而是依附、改造祠神，给其披上件道袍，冠冕堂皇地登上道教封神榜，进入洞天福地。

祠神在道教的渲染、神化下，则更加耀武扬威，神气十足。如梓潼神，就有道士捉笔的《清河内传》、《梓潼帝君化书》等论著宣扬，着意说它受命于上帝专掌人间禄籍。在他们的大力推荐下，遂被元朝皇帝敕封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”。而妈祖居然受到太上老君的“亲自”吹捧！道士著有《太上老君说天妃救苦灵验经》，开经谒写得天花乱

坠：“威容显现大海中，德广遍施天下仰。护国救民无壅滞，扶危救险在须臾。或游天界或人间，或遍波涛并地府。邪魔鬼魅总归依，魍魉妖精皆潜伏。变凶为吉如弹指，赐福消灾若殄微”。简直是比佛教的观音菩萨还要法力无边的救世主！

关羽也被道士捧上最高峰。明神宗万历二十二年(1594年)，在道士张通元的请求下，皇帝封关羽为帝。20年后，又进封为“三界伏魔大帝威远震天尊关圣帝君”。

东岳神在祠神文化中，主要神性是掌云雨气候、生育等事。道教则赋予更多的权威：主掌人民贵贱尊卑之数，管十八层地狱六案簿籍，七十二司生死修短等，无一不切中人们的要害，人们最敏感、最关心的东西都集中于此了。

如此这般，二者相辅相成。祠神仰仗着道教的宗教理论而光大，道教仰仗着祠神的社会基础而发展。

祠神文化是道教的母亲。先是生养了道教，后来还要为道教养老。

~~~~~  
假借与消溶：
~~~~~  
神祠与佛教  
~~~~~

一匹白马的蹄声把我们唤回 1900 多年前。这匹白马驮着来自印度的佛像经书，在东汉明帝时的洛阳结束了旅行，但开始了佛教在中国的正式传播。

当时，人们并没觉得有什么希奇。形形色色的祠神太多了，再多出一些也无所谓，犹如杂草丛中冒出一两棵新草。在以后的百余年间，人们像接受任何一种祠神那样接受着佛

教，通常是将其与黄老方术一视同仁。

例如，光武帝刘秀的儿子楚王刘英，“好游侠，交通宾客，晚节喜黄老，修浮屠祠”。明帝也说他“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓”。^①东汉后期桓帝时，曾在濯龙宫设华盖座位，祭以三牲，用郊天的音乐来祠祀老子和佛。可见，当时人们对佛教尚不大了解。只将其当作祠神的一种或方术的一种，它的推广，也是依附于方术而行的。中国佛教史家们公认这一事实。

佛教的传入与发展，可说是借祠神文化之腹，怀佛教之胎，一开始就不纯正。待其成长起来后，真像逐渐显露，迅猛发展。不但与神祠并驾齐驱，而且大有普渡众神之势。但它毕竟成长在东土，与祠神文化在许多方面难解难分。

一方面，强龙不压地头蛇。为了发展，佛教要讨好祠神，借用其神力。

在宋代明州(今浙江宁波)，一位身穿袈裟的和尚跪在了祠神面前。这位祠神姓鲍，从汉代就开始受到人们的供奉，宋代封为广灵王。广灵王庙在当地极有威望，“人所以祀王者，不啻如子之事亲”，为一方“父母神”。那位叫梵持的僧人很有心计，也很能干。这时，他在有点破旧的广灵王庙中祈祷说：“王能使吾乡屡丰年，我必力图而新之！”凑巧，当年风调雨顺，获得丰收。梵持和尚发出了还愿号召，得到附近居民的热烈响应，大力赞助。不久，广灵王庙扩建一新，总

① 《后汉书·楚王英传》。

共9大间。其中广灵王殿廊占5间，斋舍占1间，僧人占3间。^①

如此，神祠在佛教帮助下焕发了青春，而佛教利用了神祠的威望，借修庙之机，暗渡陈仓，在神祠中占据了一席之地，扩大了势力范围。二者完成了一笔宗教交易，相得益彰。

新建的广灵王庙，半是神祠，半是佛寺，结合在一起，不是井水不犯河水，而是井水与河水沟通，共同泛滥于当地！

这一事例，像是佛教之藤环绕在神祠之树。还有的佛寺，干脆依靠神祠为生，像是嫁接在神祠的树干上。

宋人鲁应龙《括异志》载，华亭县(今上海松江)灏山寺中，主要神祇不是佛，而是三姑庙的三姑神，“神极灵异，寺僧藉其力以给斋粥、水陆。”如果没有人们对三姑神的供奉利施，和尚们既难以糊口，也不能做法事！

现今湖北当阳，古时候有一仇香寺，寺内设有“蜀汉寿亭侯祠”，即关羽的神祠，“世传，有此寺时即有此祠。邑民疫疠必祷，寺僧以给食”。^②僧人不是靠佛吃饭，而是靠关羽吃饭。说什么有此寺即有此祠，其实是有此祠才有此寺。佛寺只是个外表，内里是神祠。与其说和尚们供的是佛，不如说供的是关羽更切实际。

① [清]阮元：《两浙金石志》卷9。

② 《宋会要辑稿·礼》20之29。

仰仗关羽的佛寺，决不止此一地。佛教曾把关羽封为“伽蓝神”，即守护寺院之神，后来又提升为罗汉，直接变为供奉的主神之一。在现今开封相国寺八角殿中的500罗汉塑像群中，关羽就端居其中。佛教徒的用意，无非是借用关羽的威望扩大影响和势力。

对关羽等大神，佛教不惜重金收买，顶礼膜拜，对民间小神也像俗世平民一样敬祀。如五通，虽属邪小之神，庄严清静如寺院仍需供奉。清代江宁(今江苏南京)普济寺，既供有关羽，又供有五通，而且五通座位在关羽之上。^①因为，五通神早已被佛教招安收编了。宋代建昌县(今江西永修)的云居山大禅刹，即奉五通神，名为“安乐神”，而且使之居于塔上。^②“法力无边”的释迦佛，是无可奈何呢，还是有意纵容？祠神文化的侵蚀是一方面，另一方面，寺院大概是想借民间的具体祠神为外来而空大的佛教增添些新鲜血液和民俗气息。显然，民间祠神比佛使人感到亲切可信。

宋代以后，几乎所有的居住区乃至院落都有土地祠，以乞求土地保佑家院平安。寺院也不例外，如南宋临安的土俗神祠中，就有“净因尼寺土地”。^③佛教在这鬼神的大千世界中，有自身不安全感，不得不恭奉祠神以求庇护。竟不知金刚、罗汉们做什么用处！

① 《子不语》卷8。

② [宋]洪迈：《夷坚支癸》卷10。

③ 《梦梁录》卷14。

更有甚者。有的僧人名义上是佛徒，实际上并不供佛，却专意供奉祠神。如清代山西芮城县的刘关张神祠，甘肃陇西县的城隍庙等，都是由僧人主持供奉的。^①他们是披着袈裟的庙祝。

佛教从宋代开始，一步步向世俗文化混杂，越来越失去自己的特色，为中国传统文化所同化，从而趋向衰落。尤其是在祠神文化的汪洋大海中，如来佛的塑像虽未被淹没，但随波逐流，已被浸蚀得面目不清。那匹象征性的白马，早已灰不溜秋，很难看出是什么颜色了。

另一方面，不少神祠也借用了佛教的名号和仪式。

翻开《东坡志林》第5卷，苏轼的一则奇异记载吸引了我们的目光：

眉州青神县(今四川青神)，道侧有小佛屋，俗谓之“猪母佛”。云百年前有牝猪伏于此，化为泉。有二鲤在泉中，云盖猪龙也。蜀人谓牝猪为母，而立佛堂其上，故以名之。

一头母猪化为泉，泉水中生出鲤鱼，鲤鱼象征着猪龙，这都是民间神话，与佛教无关。忽一日母猪由猪龙立地成佛，修成正果，也只是被糊涂的人们加了个名号而已。“佛”，是乡民神化母猪的想象力所能达到的最高极限，管他佛教接受不接受，管他牛头是否对马嘴！

许多地方还将土地神加封以菩萨名号，称“土地菩萨”。

① 《子不语》卷10，卷22。

都是拉大旗作虎皮，可谓不择手段，滑西天之大稽！这些杂交的产物，与其说反映了佛教的普及，不如说反映了佛教的沉沦。

和道教一样，佛教是正规的、系统的人为宗教。统一的教义、繁杂严格的仪式、特殊的服饰，使其宗教活动显得十分庄重神秘。民间的求神、赛神活动也采取“拿来主义”的态度，予以借用。如宋代兴化军（今福建莆田）的人们就是这么做的。当地有座祥应神祠，“民多祈福于神，或相与迎神出次，以浮屠、老子之法而祝祀之”。^①如此倒是正规了，但以佛教之法，祭中国土神，是不是对牛弹琴呢？是不是不伦不类呢？

全乱套了。

~~~~~  
§ 神祠文化的 §  
§ 地位和特点 §  
~~~~~

鬼神专家宋人洪迈记载过这么一段传说中的人鬼对话。人说：“吾事真武甚灵，又有佛像及土地、灶神之属，汝安得辄至？”鬼回答说：“佛是善神，不管闲事；真圣每夜被发杖剑，飞行层上，我谨避之耳；宅后土地，不甚振职；唯宅前小庙，每见辄戒责。”^②

这户人家，至少供奉了5个神祇，祠神、佛以及道教的真武神都有。越是大神，越不管用，越是小的祠神，越在人

① [清]冯登府辑：《闽中金石志》卷8。

② 《夷坚乙志》卷8。

们的意识中起作用。上述对话，形象地反映了祠神文化的地位。

事情要从汉代讲起。汉代以前无法比较。

无论从哪个角度审视，汉代都是一个极为重要的朝代。儒学在此定为一尊，佛教在此传入，道教在此形成，神祠在此掀起高潮。三教的兴起并没有冲击祠神文化，四者在争斗分合中都得到不同程度的发展。

历史步入宋代，又掀起了一个新的造神高潮。这个高潮与汉代具有不同的意义，酝酿着四种文化的融汇贯通，预示着佛、道二教的衰亡。儒学变成了理学，道教出现了全真教派，佛教以禅宗为代表。三方都在祠神文化中汲取了养分，但佛、道二教并没有向自身方向发展，而是向世俗化发展。佛教冲破了清规戒律，不再热衷于苦修苦练，而是放荡不羁，呵祖骂佛，酒色财气，无一不盛，完全入世。道教的变化如何呢？据朱熹说：“道教最衰”，道士原来还追求长生成仙，“如今恰成个巫祝，专只理厌禳祈祷”。^①与祠神文化的距离越来越缩短了。

明清时期，祠神文化仍蓬勃发展，失去个性的佛、道二教更趋没落。披阅清人纪昀的《阅微草堂笔记》，我们看到许多道士、和尚、讲道的老儒们因不敬鬼神而遭到戏弄的传闻记载。道家的祈禳，难以胜过鬼神；儒家之“德”不足以胜过妖魅；有的寺院因多“闹鬼”而荒废。此等传说，表明了社

^① 《朱子语类》卷125。

会精神的价值取向，反映了他们的法力、能力在祠神文化面前相形见绌。

从本书后附录的清光绪年间《临漳县志》卷之首《县城图》中，更可以看到载入祀典的神祠分布广、数量多。在一个小县城内外，位置显著，社会地位相当重要。

对人们来说，修成正果到西天净土，或是成仙往洞天福地，都显得太艰难，太遥远。佛、道的神祇，大都空大清高，难以给人们以真实感，不能带来现实利益。宋代黄震应邀为一重修佛教寺院作记时，即指出：“夫云出于山，龙翔于渊，敛散翕忽，生意勃焉。此五谷以之生，万民以之育，造化之最显见，而人人之所共目。故曰：鬼神者，造化之迹也，其祷之则宜。若佛氏自谓出造化之外，其于造化果何关？”^①如果说佛教或道教对现实生活有所否定的话，那么祠神文化正是积极肯定。生长在身边村头的祠神，是自然和现实社会的产物，与人们最贴近，而且所要解决的也是自然和生产、生活问题，现世现报，最符合人们讲究实际、讲究直接的急功好利心理。所以，人们对祠神或“瞻之如日月，望之如父母”，^②或“奉事如严君，敬共朝夕，潜格阴化，如得良傅师”。^③比作日月、父母、严君良师，都是“实实在在”的神祇，这是其最受崇拜，深入人心并长盛不衰的道理。

^① 《黄氏日抄》卷87。

^② [宋]高登：《东溪集》卷下。

^③ [宋]陈造：《江湖长翁文集》卷21。

所在。打个比方吧，佛道等正规宗教好像是人生幻想之歌的美声唱法，祠神文化则像人生幻想之歌的通俗唱法或民族唱法。

明清佛道的没落与神祠的发展，结局如何呢？看看民国时期的广东东莞县城隍庙，便可见一斑了。

进入东莞县城隍庙，东、西二殿，为十大阎罗王殿，陪祀的有东岳神、猪雀大王、牛王大将。向内的左、右二殿，左祀长寿夫人、鸡谷夫人、金光夫人、媒公媒婆、无常爷；右祀追魂童子、青驱夫人、九天玄女、磨地夫人、华岳夫人、都土府。迎面是城隍正殿和后殿，祀城隍及城隍奶奶，陪侍的有左右 12 位奶娘、城隍少爷、城隍小姐。正殿右侧祀退病大王、包公丞相、转运将军。后殿右侧祀阎罗天子、12 天尊、北帝宫、劝善太师、救苦天尊、地藏王、六祖禅师、齐天大圣、华光大帝、灶神、玄坛元帅、财帛星君、当年太岁、车公大将、急脚先锋、洪山救主、三痘相公。^①

林林总总，凡 72 位神祇，俨然一诸神联合办公的大院，溶佛、道、祠神于一炉。它既不是佛教寺院，也不是道教宫观，而是神祠——民俗宗教。可以说，佛道二教最终统一于祠神文化中了。现今乡间供奉的“天地全神”，便是这种民俗宗教。

接着，我们再从三个方面看看神祠的社会地位。

以官方而言，对儒学只是在汉代才开始作为指导思想，

① 《民俗》第41、42合期，顾颉刚《东莞城隍庙图》。

对佛道二教，尤其是对佛教，既有推崇，也有打击。佛教的四大克星——“三武一宗”，即北魏太武帝、北周武帝、唐武宗、周世宗，都实行过大规模的灭佛运动。而对神祠（不包括某些淫祠），则始终一贯地大力推崇，有事必祭，无事常祷。“国之大事，在祀与戎”，首先是祀神，然后是打仗。《尚书·洪范》言国有八政，一曰食，二曰货，三曰祀。食货是基本的物质生活，祭祀是基本的精神生活。佛教和道教，是登不上这大雅之堂的。所有的帝王都向天地、宗庙、社稷、五岳等祠神下跪，只有极少数皇帝向佛道神祇下跪，便是最好的说明。

以民间而言，极端的例子是淫祠之祀。例如湖北的一些地方，历史上曾长期盛行杀人祭祀淫祠，“得官员、士秀，谓之聪明人，一可当三；佛僧、道士，谓之修行人，一可当二；此外妇人及小儿，则一而已”。^①为了敬祀淫祠，儒者、官员、佛僧、道士统统不在话下，都成为牺牲品，区别只是档次不同而已。

以分布范围而言，神祠也占有优势，遍及任何一个地方，佛、道则相对有限。唐代的岭南地区，只是大城市才有些佛寺，小的州、县“多无缁流”，官府在必须有和尚的一些仪式上，竟是临时强迫居民以服役的形式代替！^②道教势力，到北宋的第3位皇帝——宋真宗初还远没有普及，史

① 《夷坚三志》卷4。

② [唐]刘恂：《岭表录异》卷下。

载：“道教之行，时罕习尚，惟江西、剑南(四川)人素崇重”，^①主要只限于两个地区。儒学的分布，也并非放之四海。如云南居民在元代以前尚不知孔子，而祀王右军(王羲之)为先师。到元世祖至元十五年(1278年)始建了一座孔庙。^②在少数民族地区，儒学始终不占优势。在局部地区的神祠、寺院、道观的数量上，也可说明其分布状况。以清代为例，据《河南通志》载，河南境内有主要神祠537所，寺院518所，宫观219所；在广东，三者的差距更明显，据《广东通志》载，有神祠1018所，寺、观合起来总数也仅308所。若加上没有包括在内的淫祠、当坊土地、宗祠等神祠的数量，无疑会大大超过佛寺道观！

现在，可以对祠神文化做一概括了。

一、多元复合性。在万物有灵的基础上，诸神复杂繁多，遍及一切，属于多神教。与佛、道二教的多神不同之处是，在理论上没有完整的伦理体系和哲学体系，在实际上没有统一的神祇系统，多是各成门户。天神虽然是至上神，但只是名义上的，在人们的意识中，并不常把其它诸神与天神联系起来，天神顶多是诸神中的主要者之一。诸神不是统一创造出来的，祠神家族处于无序状态，绝大部分没有明显的统辖关系，也没有互相排斥关系；既有各行其事的独立性，又有兼容并蓄的整合性；既能将佛、道神祇同化，也可被其

① [宋]李焘：《续资治通鉴长编》卷72。

② [清]梁绍壬：《两般秋雨盦随笔》卷1。

改造，极为随和圆通。

二、信仰大众性。由于祠神没有严格体系，大多根本没有文字条例规则，使信仰者得以自由地遵循其基本精神；再者，由于祠神与个人、家庭、社会生活有直接的关系，所以祠神具有最广泛的信仰群众。有不知儒学者，有不信佛教者，有不尊道教者，但没有人不信奉主要的祠神。而且，每个人都可以任意地、迅速地自己创造出新的祠神，使信仰的大众性有更深刻的意义。

三、悠久稳定性。祠神文化是人类精神文明的最初形态，可以说从人类社会形成便有了祠神文化。而儒学不过2500多年的历史，佛教、道教在中国只有一千八、九百年的历史。祠神文化的神圣传承和长期繁荣悠久性，说明它的稳定性。无论是原始社会、奴隶社会还是封建社会、半殖民地半封建社会，祠神文化都没有根本的改变。其基本内容，对人们常说的我国文明连续不断的特点起着重要作用；其基本精神以及所形成的社会约束、社会成员自我约束机制的一以贯之，转化为一种强有力的社会控制，使文化传承得以规范而持久地进行，是人们常说的中国封建社会长期延续特点的重要原因。

四、世俗性。祠神文化既肯定过去，也向往未来，更注重现实。这里的未来，主要不是来世，而是现实生活的未来。一般而言，祠神文化没有彼岸世界，神和人都在此岸，不追求超脱，追求的是世俗利益。也即不为出世，而为入世；不是形而上，而是形而下；不求成仙成佛，只求作人。

除了精神的约束之外，信仰者顶多有些斋戒，而不必修行；更多的倒是借祭赛而娱乐；顶多有些施舍，而没有慈善事业，更多的倒是利己。所以，祠神文化有着鲜明的实用主义、功利主义色彩，更能适应社会、作用于社会。如果说信奉佛道等正规宗教是人生的战略武器的话，那么信奉祠神则是人生的常规武器。儒、佛、道三家有一个共同点，即厌弃世俗利益，主张制欲(灭人欲)、寡欲、禁欲。而祠神文化并不禁止世俗之欲。除了物质欲望外，性欲也是如此。诸神绝大多数都有配偶，或塑泥偶，或以真人为配，有的还极为好色。而人们的敬神活动，在某些情况下往往是纵欲的机会。求雨之祀，即是典型例子。古人认为，雨是天地交合的产物，按天人一体、天人相应的观念，男女交媾就能使天地感应，从而生出云雨来。“云雨”一词作为性交的代名词，就是由此而来的。所以，祈雨活动往往伴有性交活动。如汉代即曾明确规定，祈雨时“吏民夫妇皆偶处”。^①先秦的祀社也是如此。《墨子·明鬼下》记载：“燕(国)将弛祖(祖，即男性生殖器，弛祖即纵情淫欲)。燕之有祖，当齐之社稷、宋之有桑林、楚之有云梦也，此男女所属而观也”。居然都是些集体野外性交并允许人观看的祭神场面！后代，此风仍存在于某些地区。如宋代广州番禺北山的雷庙，每逢正月二十六日祭祀时，居民倾城而来，“往往行桑间之约，谓之洗身”。^②

① [汉]董仲舒：《春秋繁露·求雨》。

② [宋]方信孺：《南海百咏·雷洞》。

这时的野合，为当地风俗所允许，蒙有神圣色彩。

五、嗜血性。杀牲祭神祠，以其它生命的血肉维持神的生命。佛教慈悲，戒杀生，并禁葷、辛、酒。葷指肉食，辛指葱、韭、蒜等含辣味的蔬菜，认为“熟含发淫，生噉增恚”，不利于修身养性。道教禁五葷三厌，五葷即葱、韭、蒜等五种辛味，三厌指天厌雁、地厌狗、水厌乌鱼。儒家也“远庖厨”，不忍见杀生。祠神完全相反，专嗜食牛、猪、羊、鹿、雁、马、鸡乃至人，谓之“血食”、“血祀”，“血祀，谓祭庙杀牲，取血以告神也”。^①简直是吸血鬼！宋徽宗曾改二郎神封建的王位为道教的真君，不料人们无法接受，编造出托梦之语：“我向来封为王，有血食之奉，故威福得行。今号为真君虽尊，人以素食祭我，无血食之养，故无威福之灵。今须复我为王，当有威灵。”于是只好让其重新还俗。为鬼神所迷惑的朱熹因而得出结论：“大抵鬼神用生物祭者，皆是假此生气为灵”。^②古人认为血就是生命，以血祭神，泥像便有了生命，有了灵性。神不是虚无的，而是食人间烟火、和人一样生活的“实体”。反映了人们的世俗直接性、实在性，一点也不抽象。这样，祠神文化不但没有什么杀戒，实际上是鼓励杀生。祠神满意之余，人也可打打“牙祭”。

六、简陋性。祠神文化整体上是先民集体无意识的产物，没有或没有统一的教义、规则、信仰组织，信徒没有自

① 《后汉书·邓禹传》注文。

② 《朱子语类》卷3。

觉的信仰意识，没有信仰界限，随意性很大。诸神祠大都是自生自灭，文明程度低。古人的愚昧、荒诞、野蛮在此有集中的表现。总的来说，属于简陋的民俗宗教。只能派生出正规宗教，永远不可能整体发展为正规宗教。

七、地域性。在祠神文化中具有代表性的民间社会性神祠，富于地方特色，是不同地方自然、历史、风俗的精神特产。一方面，某些祠神信仰范围有限；另一方面，各地都有独特的祠神。这是佛、道等有统一神祇的宗教所没有的现象。

第八章

结 束 的 反 思



神祠是客观实体，祠神是主观想象。虽然祠神大都有真实人物和物质为本，但赋于它们超自然的威力，当作造化自然和主宰社会的万事万物根源，这就又使其脱离了原有的自身。如此无中生有、或把实(人物、物体)变虚(神)、把物质变成歪曲的精神、又把虚(神)变实(神祠)的文化现象，在哲学上属于客观唯心主义。

客观唯心主义认为，客观精神或精神原则先于物质世界并独立于物质世界而存在，是第一性的；物质世界是精神或精神原则的表现产品或附属品，是第二性的。这就把人的意识和一般概念绝对化，看作是脱离并先于物质世界和具体事物而客观独立存在的东西，并将其进一步偶像化或神化。

以祠神文化为基础的中国古代主要哲学流派正是客观唯心主义。

祠神文化是人与客观世界对立统一的产物。人没有能够控制自然，受其摆布；人与社会的关系不协调，受其压

迫。天灾人祸，即是人与自然、社会的根本对立。在这一对立中，人处于矛盾的次要方面，是被压迫者；客观世界处于矛盾的主要方面，是压迫者。人在与之抗争中，深感力不从心，便将其神化，通过祭祀来达到某些目的，来缓和矛盾，或是创造出能助自己一臂之力的神。人的本意是控制自然，把握社会。这种愿望先是化为神，将人的能力理想化，又把这种理想现实化。如同工具是人肢体能力的延长一样，祠神是人精神能力的延长。人与客观世界的矛盾，因此部分地统一于祠神中。有了神，人们不再直接抱怨或感恩于客观世界，而归之于神。如此对立统一的矛盾运动。创造出一个又一个祠神，是祠神文化发展的根本原因。

天神、城隍、土地、灶神等，反映了客观世界与人的普遍矛盾，所以遍布天下；地方性的山川之神、人神以及行业性神祇等，反映了客观世界与人的特殊矛盾，所以独有所钟。

多元化的祠神体系本身充满了矛盾。如既有蝗虫之神，又有灭蝗之神；既有防盗的土地、门神，又有保佑盗贼的盗跖、宋江、时迁等神祠。神与神之间的矛盾当然不会引起冲突，从理论上讲，它们的矛盾统一于天神；人们也不因为它们矛盾而毁灭这个、敬祀那个。对人有害的神也必须祭祀，因为得罪不起，只有讨好，矛盾统一于敬。

祠神文化承认世界是运动的、有联系的。但运动归结于神的运动，联系归结于人神感应。这种唯心主义的辩证法最终又在唯心主义形而上学的泥坑里沉沦，那就是把偶然性当

成了必然性，把现象当成了本质，强调外因而忽视内因。

这就导致了祠神文化相对的不可知论。它对客观世界的认识是童智的认识，无法知道事物的本质和本体，所表述的只是现象和感觉、愿望。祠神本身也是相对的不可知：“不见其事而见其功，夫是之谓神”。^①悠悠然其渺无踪影，荡荡然其无处不在，祠神的神秘性正建立在这个基础上。若是绝对的不可知，人们无法相信、无法利用，而相对的不可知，才产生幻觉；高深莫测，才无所不在，无所不能。

祠神文化的一个突出的特点是实践。但其实践是敬神的实践，祭祀祈祷就是基本内容，并成为社会实践活动的主要形式之一。这种实践不但没有能够检验出祠神的荒诞，反而强化了其为真理。这种实践又是实用主义的实践，所追求的是现世现报效用，但从未主动地从事改造世界的活动，只是被动地应付环境的活动。在祠神的支配下，人的主观能动性一部分丧失了，一部分走向歧途。

人与神的关系同样是对立统一的关系。

人创造了神，但又自以为是神创造了人。如女娲抟土造人即是。《礼记·礼运》也说：“故人者，其天地之德，阴阳之交、鬼神之会、五行之秀气也”。人神合一之际，神是灵魂，人只是肉体。神支配着人，但人又利用着神；人对神既信仰、依附，又尽可能地与之抗争。矛盾发展的结果，在社会基础不变的情况下，不是二者的分离，而是二者的进一步

① 《荀子·天论》。

结合。

万物有灵，这是人类对大自然的赞美、热爱和初步认识。这种观念虽然是以人为本位的，却强化了自然的神性，泯灭了人的自然性。在迷信者看来，人不是生活在自然界，而是生活在神的世界；不是人与自然的关系，而是人与神的关系。客观世界只是神的具体体现。

人要敬神，就须贬损自己。《礼记·曲礼下》云：“君子将营宫室，宗庙为先，廐、库次之，居室为后”。在建设住宅时，首先立敬祀祖先的宗庙，然后考虑养马的廐房和仓库，至于人住的地方不过“安身而已”，是次要的。接着，在购置设备时，首先置办祭器，然后备齐祭祀用的牲品，而人自己生活用品最不重要。《礼记·王制》进一步规定：人吃的饭菜，不能超过祭祀的食品，穿的衣服，不能超过祭服的规格，住室则不能超过宗庙的规格。朱熹在注文中解释道：“此三者，皆言薄于奉己，厚于事神也”。在此，敬神走向了极端，人成了神的奴仆。客观世界不但因神而存在，也是为神而存在的。

人与神的关系，说到底还是人与人的关系。人与人之间的关系不协调，便由神来调节。前苏联学者谢·亚·托卡列夫也曾指出过这个问题：“甚至可以说——尽管听起来颇有离奇之感，所谓宗教与其说是人与一神或多神的关系，毋宁说人与人之间因一神或多神而形成的关系；更确切地说：因有关

一神或多神的观念而形成的关系。”^① 上至天神，下至宗祠，都是如此。天神调节，维系着帝王与全国臣民的关系；城隍调节，维系着一城百姓以及与官吏的关系；宗祠调节，维系着家族内部的关系。共同的信仰使统治与被统治矛盾、乡党矛盾、家庭矛盾得到一定程度的统一。

传统的“礼”，最初是人敬神的仪式规则，是人与神的关系，后来把生活中所有的传统习惯和需要遵守的规范都称之为礼，推广为人与人之间的关系。这个问题的实质便是借人神关系来为人与人之间的关系服务。礼的世俗化与世俗的神化是一个问题的两个方面。

如同人的本质是一切社会关系的总和一样，祠神的本质也是一切社会关系的总和。作为价值规范和道德规范神圣代表的祠神，集中反映了先民的世界观和人生观，祠神文化的主要价值就在于此。

§§§
§ 神祠文化 §
§ 病态之思考 §
§§§

祠神文化是对自然的赞美，对力量的讴歌，对前人的崇拜，可惜失落了自我。

祠神文化是对美好生活的向往和追求，可惜误入了歧途。

祠神文化是先民的梦幻世界，弥补着现实的不足，体现

① 《世界各民族历史上的宗教》第614页，中国社会科学出版社1985年版。

了最真实的潜意识，可惜长梦不醒。

从本质上讲，祠神文化是一种病态文化，反映着旧时代精神世界的里虚表实之症，揭示了我们勤劳、勇敢、智慧的先民某些不良症状。在此仅作几点提示，以供参考和深思。

不偏信一神，没有专一信仰，求神如韩信点兵，多多益善。往好处说是活泛，不偏听偏信，往坏处走则病急乱投医，见神就拜，有奶就是娘，原则性不强。

上述情况导致出散慢性。祠神系统的松散和信仰的随心所欲，不易于意识形态的统一，不易于同心同德。这与社会的小生产、自给自足和封闭性完全一致。形态上具体表现为狭隘的乡土观念、家族观念和自私自利。

祠神文化的中心是祭祀，祭祀的中心是乞求。求神在某种意义上讲是主观能动性的表现，但能否达到目的，全在于神的好恶，这就又陷入了消极的宿命论。所谓“谋事在人，成事在天”、“小福在人，大福在天”、“听天由命”、“坐庙里等下雨——依神靠天”等，即是典型表现。强烈依赖性抹杀了人的主观能动性和个性，从而热衷于造神。性格方面的小不忍大忍，也是其副产品之一。

严重的矛盾心理在此十分明显。如理想的追求与现实的保守、恐惧与敬仰、抗争与依顺、放纵与约束、美善与丑恶等等，无不是共存并举，纠缠不清，故而浑浑噩噩。

祠神文化世俗的理论、具体的形象、直接的要求、直观的认识，显出先民逻辑思维比较简单，缺乏抽象能力。

.....

应当指出，这些病态并非不治之症，但属多发病、常见病。

§§§
§ 神祠文化 §
§ 现实之思考 §
§§§

时代列车风驰电掣，甩开了愚昧落后，甩开了剥削压迫，但并没有能够彻底甩开神祠，窗外还不时闪过一些我们早已熟悉的景观。

河南巩县西村乡堤东村，坐落在白云山下。白云山，多么美丽的名字！可惜并不是云雾环绕，恰恰相反，当地水源奇缺，十年九旱。

1987年，天旱得冒烟起火，旱得村民们无可奈何。于是，想起了传统的方式，集资12万元，建起了一座飞檐斗拱的神祠——汤王庙，以祈求神灵降雨。

福建莆田市。1989年4月下旬，整个城市沸腾不已。农历3月23日，是妈祖的诞辰。提前许多天，人们就忙活起来，连续举行10多天的祭祀庆贺活动。各地的妈祖庙要将神像奉至湄洲祖庙集中5天，让她在娘家小住，从第6天清晨起，开始抬神像游街。各宫庙执事们装扮成各种神在妈祖驾前开道，接着是手执“肃静”、“回避”等大木牌的队伍和马队，许多信徒和祈祷者（如患病祈医者）纷纷加入游行队伍中。沿途家家在门口摆设香案，供祭香烛、饼、放鞭炮……

这期间，还要连续多天日夜演戏；这期间，常能见到许多身穿黄衣、双手紧捧妈祖像的进香客。从他们所打的三角形黄旗上可以看出，他们来自台湾台北、台中、高雄等地。

莆田湄洲现有 16 座妈祖庙，神像不计其数。祖庙中专门雇有工匠雕刻樟木的妈祖像，供进香客捐金奉回。1988 年，共被请走 2,639 尊。

此外，在元宵节、重阳节，当地都有大体相同的隆重祭祀妈祖活动。

1989 年 10 月至 11 月，当代中国农村的宗族与宗法关系课题组在中国改革与开放基金会的赞助下，奔赴湖南、江西两省，对部分农村进行了为期一月的专题考察。考察报告指出：当前农村中宗祠在近年来或公开或隐蔽地得到维修、扩建或是重建，祭祖等活动重又抬头，成为对农村工作有严重影响的问题之一。^①

类似情况，我们见到的、听到的很多。

在边远地区许多少数民族聚住地，神祠活动残存到现代；在内地，祠神活动经过几十年的间歇，重新抬头。现代中国大陆神祠及有关活动的特点是：一、只限于民间。以辩证唯物主义为指导思想的中华人民共和国政府，完全抛弃了以往政府的“神道设教”作法，所以，与过去官府有密切关系的神祠也就不可能复兴。二、祠神活动中的野蛮成份消失或减少了，就整体而言，祠神的数量、规模、深度和广度都大为削弱。个别祠神的性质也有所改变。三、大多处于半公开的状态。

① 上海《社会科学》1990年5期，钱杭、谢维扬：《宗族问题：当代中国农村研究的一个视角》。

如何看待这些现象呢？

对于传统文化的现代延续，应采取一分为二的态度，区分其糟粕和精华。

许多在历史上确有贡献和影响的人物祠庙，如陕西黄陵的黄帝庙，开封的包公祠，成都、南阳的武侯祠，汤阴、杭州的岳飞庙以及许多地方的大禹庙等，拂去历史的神彩，还以本来的形象与身份，仍具有积极意义。他们的丰功伟绩、高风亮节，鼓舞、熏陶着一代又一代，是人们景仰的对像和学习的榜样。他们象征着历史，维系着民族的团结或凝聚着人民的自尊、骄傲，至今仍是进行爱国主义教育和优良传统教育的好教材。与此相关的一些活动，已不是迷信而是纪念，不是敬神而是敬人，性质发生了根本改变。因为有了乞求保佑的意图。

所有现存的历史上修建的神祠建筑，是劳动人民智慧的结晶，已成为受保护的名胜古迹和人文景观。作为历史文物，具有历史价值和民俗价值，在新时期，更是一种旅游资源。某些祭祀活动，已不能简单地归结为愚昧，更多的倒是古朴民俗的延续和心理的需要。

在台湾、港、澳、海外华人聚集地，祠神文化在新的历史条件下持续发展，显示了祠神文化不受经济、科学发达限制的超时代性和跨地区性。1990年4月21日至24日，首届妈祖研究国际学术讨论会在莆田市隆重召开，近百名大陆和美国、南朝鲜、台湾、香港等地的学者到会，表明祠神文化在现代的深远影响并已成为一门学问而引起重视。近年

来，大批海外华人或组团、或单独来到中国大陆，在有关各地朝拜黄炎二帝、关帝、妈祖、张巡等等，并形成一些信仰组织。在湖北随州历山(又称烈山)的炎帝故里，就有不少台湾等地来的华人同胞，特别是姜姓者更多。原来他们把炎帝认作姜姓之宗，在世界各地，遍布着几十个“烈山宗亲会”。

显然，他们的这些活动与过去的封建迷信不尽相同，虔诚信仰和追根寻祖，体现着强烈的思乡恋土情绪和巨大的民族向心力。已超越了政治并起着政治所无法起到的作用。对于台湾、港、澳回归祖国大陆怀抱以及强化世界华人一体性具有积极意义。在学术上，也证明了祠神文化是传统文化的根基。

受中国传统文化影响的东南亚国家，也散布着一些神祠，为华侨和当地居民共同敬祀。1990年12月13日，李鹏总理访问马来西亚时，就参观了马六甲的郑和庙。有关国家与中国在文化上的这种内在联系，无疑会加强国际友好往来。

祠神文化不等同于迷信，但包含着很多迷信内容。我们的上述认识，并不是说在中国大陆上，迷信成份的祠神文化可以任意发展。它与社会主义现代化进程并不协调。祠神文化迷信部分的发展，只能为社会前进增加消极因素，并为某些人骗取钱财、蛊惑人心提供机会，不但不利于文化素质、思想觉悟的提高，而且有害于社会治安，可能会酿成局部的癌变。

某些重新泛起的祠神活动，与一段时期内政治信仰危机

有密切联系，也是改革开放以来不可避免的泥沙俱下的表现。农村祠堂就是一个例子。1983年以来，农村实行家庭联产承包责任制，人民公社解体，自然村的作用重新突出。传统的婚姻状况及居住习惯所决定的农村人口分布特征，为同姓亲属的联合提供了新的时机。宗祠的出现，也就并非不可思议了。

冰冻三尺，非一日之寒，反过来说，三尺之冰，也非一日可解。延续了数千年并在历史上起着巨大作用的祠神文化，既是传统文化的基础，又与民俗混为一体，不可能在短期内希望它消亡，对此应有充分的思想准备。另一方面，它既是民俗的重要内容——虽说大都属于陋俗——整体上也就不那么可怕。对这种活动，政府并没有采取强硬的制止措施，表明了对这一问题的慎重态度，也含有对某些民俗的宽容乃至尊重态度，与宗教信仰自由的政策相一致。但在整体上应当、也可以控制并改造。建国以来祠神文化的某种升华和深度广度的削弱，就说明了控制改造的成绩。现代某些祠神活动的重新出现，并不意味着功败垂成，只是表明了历史发展的曲折性和艰巨性。同时，也为新时期的文化建设、社会教育提出了新任务、新课题，需要我们认真对待，深入研究。

历史事实表明，神祠具有自生自灭的特性。行政手段只能制止地面上的祠神活动，制止不了思想上的祠神活动，而思想意识来源于客观世界。解决这一问题，是一个复杂的系统工程。

首先，应从根本上提高生产力和科学技术水平，解决人与自然的矛盾，使人不再过分依赖自然并控制自然。但是仅此并不能解决问题，因为在当代海外或大陆以外的一些生产力和科学技术发达的地区，祠神活动并没有因此而减弱。所以，还必须解决人与社会的矛盾，需要社会稳定、政治清明、团结互助、精神充实、生活有保障、机会均等、能把握自己的命运，等等。重要的一点，是要加强唯物主义宣传和思想教育。

祠神文化的另一特性是易为改造，具有可塑性。这样，在不能短期内使祠神活动消灭的情况下，应加强改造，积极引导，使消极的东西升华为积极的东西。

新中国人民重新塑造的龙，便是一个先例。

时代在发展，社会在前进。可以预料，历史终将彻底否定祠神或祠庙的神性。

后 记

1983年的秋季，岭南广州仍然很热。在暨南大学研究生楼里，挥汗揭卷，兴趣盎然。我的毕业论文课题，先是搞财政，转而搞军事，但弥漫于古籍中的宗教气息，引起了我的注意。于是，案头上多出了不少有关佛教、神祠的史料卡片。

第二年，我写出了一篇关于佛教的论文，后来发表在《世界宗教研究》上。不久，又写出了一篇关于神祠的文章，在《未定稿》上刊出，许多师友表示感兴趣，使我颇受鼓舞。

于是就继续搞下去了。这一深入，所感受到的不只是新鲜，更多的倒是惊奇——没想到，祠神文化在中国历史中有如此重大的作用和深远影响。显然，在重视对人类社会起决定作用的物质因素的同时，过去我们的研究忽视了对人类社会起重要作用的精神因素。

这是个极为宽广的海域。虽说已经有三三两两的渔船游弋其中，但仍属学术界海图上未明确标出的海域。我不揣冒昧，尝试着画出了这份草图，并把它叫作“祠神文化”，献给

人们。目的在于比较概括、系统地说明祠神及其与中国人的关系和影响，冀希引起人们的注意，更多地研究它。根据笔者对有关历史资料的掌握和对现代社会的考察，祠神文化无论是在古代还是在现代，有必要研究的东西实在太多了。

本课题初步形成后，文化史研究的老前辈、河南大学历史系教授姚瀛艇先生就予以关注和鼓励。及这本小册子写出二稿后，姚先生又于酷暑之中抱病审阅，不仅提出了许多具体而缜密的宝贵意见，并欣然为本书作序。这种不辞劳苦奖掖后学的精神以及严肃认真的态度，使我很感动，很受教育。在此深表谢意。

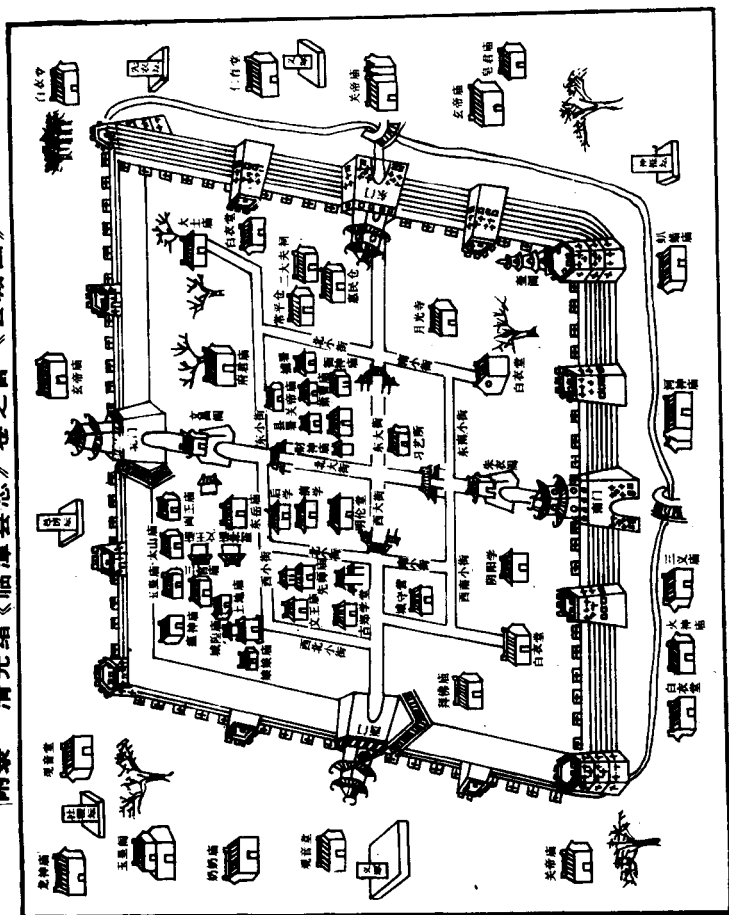
再者，如果没有河南人民出版社文史处诸位先生的帮助，也不会有这本书。这不仅是说，他们编辑出版了本书，更主要的是，在申报选题和写作之际，他们就范围、体例、行文等方面提出了不少建设性意见，改善了原来的计划和面貌。也就是说，本书融汇有他们的智慧和心血，值此机会，谨向他们表示感谢。

由于许多东西都是尝试，限于水平，这本小册子的浅陋在所难免。倘若能够得到广大读者的指教，我会很高兴的。

作者谨识

1992年元月于河南大学历史系

附錄 清光緒《臨漳縣志》卷之四《縣城圖》



[General Information]

书名=神人同居的世界——中国人与中国祠神文化

作者=程民生著责任编辑李旭

页数=289

SS号=10291672

DX号=

出版日期=1993年03月第1版

出版社=河南人民出版社