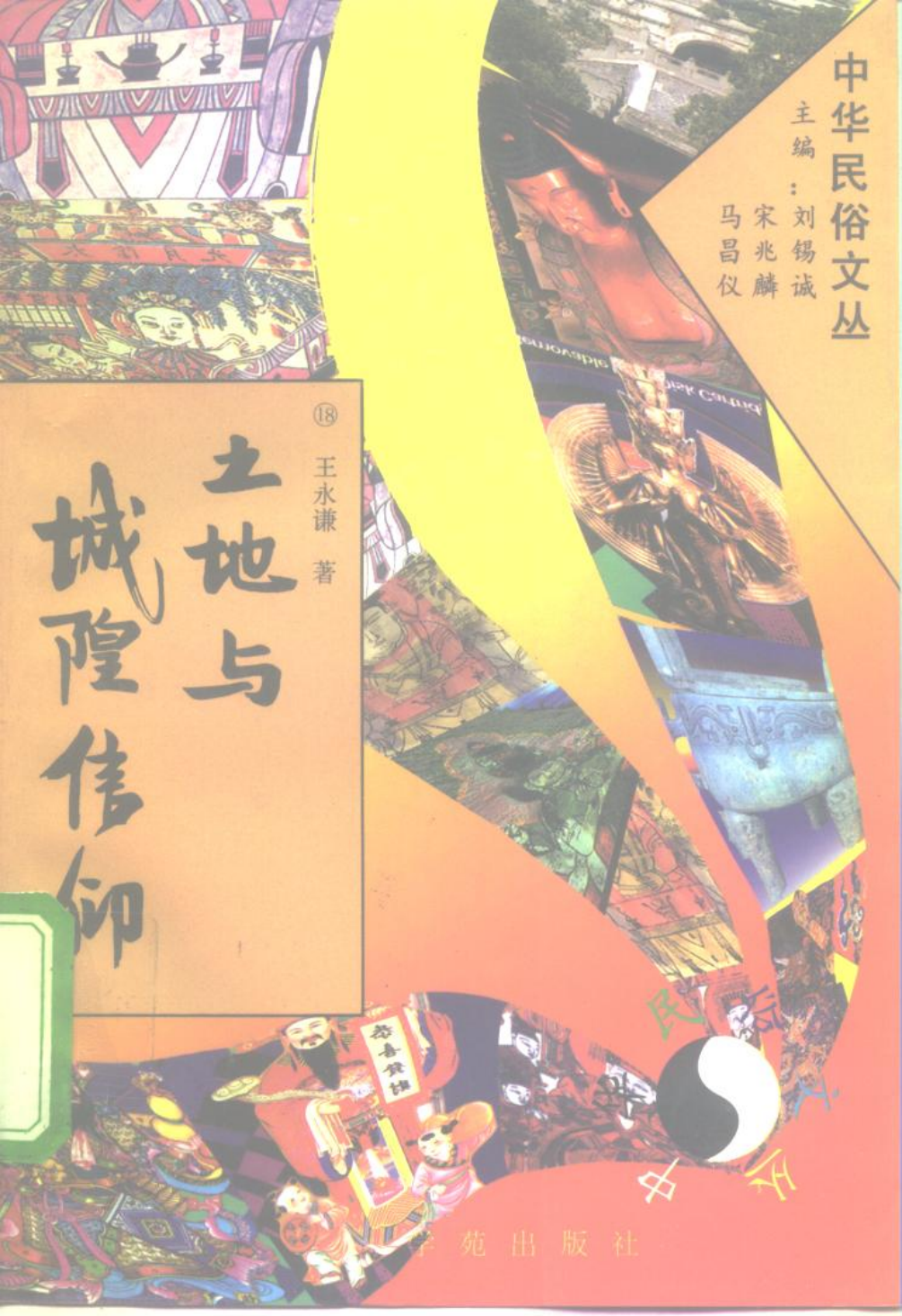

中华民俗文丛
主编：刘锡诚
宋兆麟
马昌仪
⑱
土地与城隍信仰
王永谦 著
中华民俗文丛
学苑出版社

K892
23
117

95758

中华民俗文丛

土地与城隍信仰

DI93/30

王永谦 著

学苑出版社

图书在版编目（CIP）数据

土地与城隍信仰/王永谦著．-2版．-北京：学苑出版社，1995.12
（中华民俗文丛/马昌仪等主编）
ISBN 7-5077-11-08-0

Ⅰ．土… Ⅱ．王… Ⅲ．土地神-研究-中国 Ⅳ．B933

中国版本图书馆CIP数据核字（95）第21012号

中华民俗文丛

土地与城隍信仰

主　　编：刘锡诚　宋兆麟　马昌仪
作　　者：王永谦
责任编辑：徐建军　甄国宪
编　　辑：刘　涟
封面题字：李兴洲
封面设计：真　人
图片设计：杨　泓

学苑出版社出版　发行
社址：北京万寿路西街11号　邮政编码：100036
三河市邮电局印刷厂印刷　新华书店经销
787×1092　1/32　7.1印张　157千字
1994年10月北京第1版　1996年2月北京第2次印刷
印数：5000—10000
定价：11.60元

将军崖东夷社祀遗址中心大石

将军崖东夷社祀遗迹

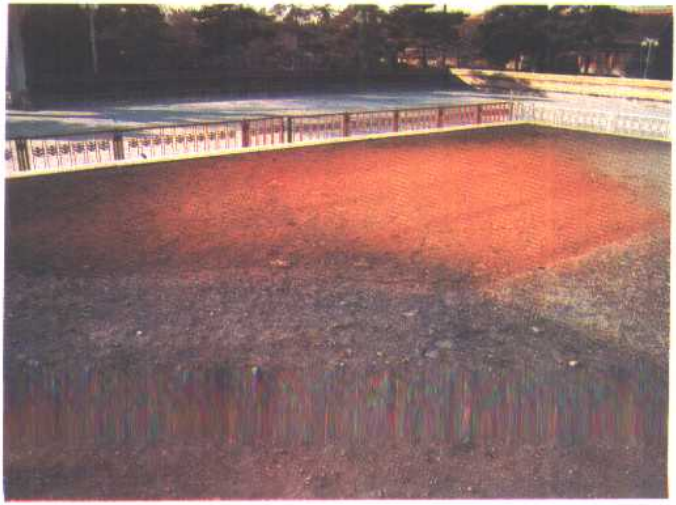
西组岩画局部

帝舜二妃娥皇女英

新绛稷益庙

土地公造型

五色土方坛



八里土地公庙

李冰殿

《中华民俗文丛》总序

刘锡诚

中华民族是由许多民族组成而以汉民族为主体的多民族的共同体，同样，中华文化也是由包括多民族文化在内而以汉民族文化为主体组成的多元性文化。对于这一点，并不是学术界所有人都承认的。历来的统治者都习惯于用大一统的思想来看待中国，用中原文化来要求和衡量其他民族的文化，因而“胡”、“蛮”、“番”、“夷”一类带有贬义的词汇屡见于典籍，这些兄弟民族的文化的命运，也如同他们民族的命运一样长期受到排斥和贬抑。在汉民族文化中间，也有两种文化，或者说两层文化。一种是上层文化，这是社会的主流文化或习惯上说的传统文化，历来受到充分的重视。同时，在社会底层也还存在着根基十分深厚、源流十分久远、覆盖面十分广阔的民间文化，或者说下层文化、民族文化；这种文化长期以来不受重视，甚至还受着来自各方面的压制与冲击，又由于这种文化多半是以口头的方式流传和承袭，因而常常处于自生自灭的状态。有学者还有另外的分类法，他们认为，中国文化有三层，即上层、中层和下层。所谓中层文化，系指市民文化；所谓下层文化，系指民俗乡土文化。其实，把中层文化归到下层文化或曰民间文化中也无不可。在广大社会成员中间滋生、保存和发展着的浩浩荡荡的民间—民俗文化，恰恰是民族精神和民族文化之根。当然，民间—民俗文

化也有着自己的局限，这些是应该得到恰如其分地分析、批判和扬弃的。但我们总不能在泼洗澡水的时候连孩子也泼掉吧。一个民族，一个国家，如果没有对民间—民俗文化的深刻了解和充分重视，就谈不上发展完整而健全的民族文化。

“五四”新文化运动以前我国学术界兴起的国学研究，其致命的弱点，就是抱残守阙，固守尊孔读经的传统，既不接受西洋的进步的学术和文化思想，也没有以宽容的胸怀把当时已经出现的民间文化研究思潮揽入自己的怀抱。“五四”新文化运动的精神是革命的。李大钊、蔡元培、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农等先驱，以凌厉的锋芒批判旧传统，提倡新的学术思想和方法，从而使中国文化研究的面貌发生了深刻的变化。民间文化的搜集研究在此后的几十年间取得了令人瞩目的成就。在近十多年来伴随着改革开放浪潮兴起的文化研究热潮中，主流文化或传统文化的研究和民间文化的研究虽然都取得了长足的进展，但仍然形同两条道上的马车，特别值得注意的是，下层文化研究所取得的大量资料和成果，并没有被纳入到整个研究之中。虽然有一些年轻的学者把外国文化人类学的方法和理论移植进来，希望在传统文化的研究和民间—民俗文化的研究中间建立一个纽带，但这两股研究潮流似乎还没有得到理想的沟通和整合，相反，我们还常常听到这样的消息：有些长期致力于正统文化研究的学者甚至仍然把一些越出传统的轨道而把二者结合起来的研究者讥笑为不务正业或没有学问。现在，新的国学研究的浪潮已经重新涌起于华夏大地，这种自觉不自觉地排斥民间—民俗文化的状况似乎不可以再继续下去了。时代的前进脚步是从不停息的，更不能倒退，民间—民俗文化的研究所取得的成就，越来越受到国内外学术界的重视。民间—民俗文化是一个永不

干涸的海洋，它博大精深，正等待着有志的学人去开掘；它所保留着和蕴藏着的一些文化遗迹和丰富信息，也许正是解决主流文化中的那些长期悬而未决的难题的钥匙哩。

有鉴于此，我们很想组织和编辑这一套《中华民俗文丛》，从不同的角度和不同的层面系统地整理和正确地阐发生息和繁衍、劳作和创造于中国大地上的各民族老百姓中间蕴藏着的民间—民俗文化和乡土文化。这个设想如果能够实现，作为民俗文化学这一个新学科的基础性的丛书，我们期望通过它的编撰出版，来弥补中国文化建设和国学研究中的薄弱领域，并向新一代的中国人展示自己民族的源远流长、色彩缤纷的民俗文化传统，增强读者的爱家爱国之心和民族的向心力。

我们的设想是：

第一，希望这套丛书的作者着眼于知识的积累和正确地阐发，在正确阐发的基础上求新求深，从而扎扎实实地为推进学科的建设做点事情，哪怕仅仅是资料的系统化也好。

第二，希望选题小些，以小见大，作者们在自己的选题范围内，尽其可能地融汇当代田野调查的实证材料（亲历的和间接的）和典籍材料，从丰富而翔实的材料中得出应有的结论，力戒那种令人生厌的玄学空论学风。

第三，希望行文尽量做到深入浅出，雅俗共赏，通过生动鲜明、通俗易懂的语言把一个个神奇而陌生的世界展现给读者。也希望作者们搜集并选择一定数量的珍贵图片，充分发挥图片在民俗文化图书中的不可替代的作用。

在出版事业开始走向市场同时也经受着市场考验的时刻，我们打算主编这套丛书的设想，得到了学苑出版社的热情支持；也得到了文化学界、民俗学界、民族学界、考古学

界、艺术史界许多朋友的积极响应。这给了我们信心和力量。我们愿意把这套书编出特色，从而对中华文化的建设做一份贡献。

1994 年 1 月于北京

目 录

《中华民俗文丛》总序 …… 刘锡诚(1)

导 论 …… (1)

上编 土地神信仰

第一章 土地神的起源与演变 …… (13)
第一节 “地母”的产生 …… (13)
第二节 祀土为“社” …… (17)
第三节 四“土”与四“方” …… (21)
第四节 “社”与“方”并祭及其仪式 …… (28)
第二章 “后土”与社稷五祀 …… (39)
第一节 五方之土与分封立社 …… (39)
第二节 “五帝”与社稷五祀 …… (43)
第三节 社主之争与天地之争 …… (52)
第四节 社稷与高禖 …… (67)
第三章 民社与官社的斗争 …… (81)
第一节 民社与官社 …… (81)
第二节 社主的分裂 …… (85)
第三节 民社的祭祀活动 …… (94)
第四节 土地爷大闹天宫…… (103)

下编 城隍神信仰

第一章 城隍最早的神主 …… (128)
第一节 从文明的起源谈起…… (128)
第二节 谁是最早的城隍神主…… (138)
第三节 “大蜡八祭”…… (149)
第二章 城隍神话新编 …… (157)
第一节 城市经济繁荣与城隍的普遍设立…… (157)
第二节 城隍神话新编…… (163)
第三章 明清两代的城隍 …… (181)
第一节 朱元璋大封城隍…… (181)
第二节 城隍庙制与祭祀活动…… (193)
第三节 城隍庙市的兴盛…… (199)
余 论 …… (208)
后 记 …… (215)

图版目录

一　彩色插页

图 1　将军崖东夷社祀遗迹中心大石　(《先秦两汉考古学论集》)
图 2　将军崖东夷社祀遗迹西组岩画局部　(《先秦两汉考古学论集》)
图 3　帝舜二妃娥皇女英　(《文化大革命期间出土文物》第一缉)
图 4　新绛稷益庙　(《山西古建筑通览》)
图 5　五色土方坛　(《中国美术史全集》)
图 6　土地公造型　(《台湾民俗大观》)
图 7　八里土地公庙　(《台湾民俗大观》)
图 8　李冰殿　(《中国美术史全集》)

二　黑白插图

图 1　地母裸神像
图 2　彩纹地母神像
图 3　神农氏
图 4　受年
图 5　安阳小屯村殷墟宫殿遗址平面图
图 6　后土
图 7　土地神像
图 8　东方曰析

图 9　王土地
图 10　土地神
图 11　湖北当阳玉泉土地庙
图 12　祭后土之神
图 13　后土娘娘(清)
图 14　土地宫
图 15　土公神像
图 16　女娲
图 17　土公土母(即社公与社母)
图 18　社公与社母(又称土地公与土地婆)
图 19　汉高崇祀
图 20　铜鼓驱疫
图 21　洛阳伽蓝图
图 22　龙灯祈雨
图 23　击鼓祈晴
图 24　乡人傩
图 25　天地全神
图 26　土地娶妇
图 27　城隍神像
图 28　郑州商城遗址平面图
图 29　河南偃师二里头商代宫殿遗址平面图
图 30　观腊论俗图
图 31　北魏洛阳平面想象图
图 32　隋、唐洛阳平面想象图
图 33　登城避水

图 34　城市火灾
图 35　泸州大火
图 36　冥诛吞赈
图 37　城隍庙
图 38　城隍神像
图 39　城隍
图 40　宁波郡城隍庙香火
图 41　元大都复原平面图
图 42　城隍掠财
图 43　祭祀城隍
图 44　守庙道人逞凶
图 45　请城隍神郊祀
图 46　归城隍妾
图 47　京师放灯
图 48　都城隍庙

导 论

导 论

神的观念不是从来就有的。它是人类社会从人与自然、人与人的关系中得出的一种虚幻的意识。无论在中国或外国，古代各族都是“在幻想中、神话中经历了自己的史前时期”。[1]宗教信仰（神话）既是人类历史上一种具有普遍性的社会现象，又是人类社会的一种文化现象。古代历史特别是史前的传说均与神话密切地关联着。因此，除了考古发掘的地下资料之外，神话是研究上古史特别是远古史的重要资料之一。

“五四”以来，我国学术界曾兴起一个神话学研究的热潮，涌现出一批神话学的学者。他们发表了不少神话学的论文或专著，力图对古代神话作出唯物的解释，各自都提出一些独到的见解。最近几年，神话学的研究得到了进一步发展。学者们围绕着“神祇起源”问题展开了热烈讨论，有的主张自然神化说，有的主张图腾神化说，有的主张祖先神化说，有的主张英雄神化说，有的主张帝王神化说，还有的主张巫师神化说，等等，可谓众说纷纭，对于深入研究神话学以及上古史有其积极意义。

神的观念是怎样产生的？这是研究神话学必须首先回答的一个重要问题。

存在决定意识。“意识一开始就是社会的产物”，并且是一定历史时代的“人们物质关系的直接产物”。“那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。”[2]意识没有同人类社会历史相脱离的独立的历史，不能离开社会的物质基础本身的发展而孤立发展。它仅仅是从事实际活动的人的意识。如果人们在自己的观念中把自己的现实生活过程颠倒过来，那么这种观念仍然是由他们的物质活动方式所造成的。神的观念正是人们对自己的现实生活过程在意识形态上的反射与回声。而人们在改变自己的现实生活过程中，也相应地改变了自己幻想中的神的观念，使之具有鲜明的历史发展的连续性与阶段性。因此，在研究神的观念是怎样产生这个问题的时候，我们必须以一定历史时代的生产方式为根据，分辨出人类社会发展的阶段性，“从当时的现实生活关系中引出它的天国形式”，然后才能得出正确的结论。这是宗教研究中应遵循的最基本的方法原则，是“唯一的唯物主义的方法，因而也是唯一科学的方法”。[3]

如所周知，摩尔根的《古代社会》、马克思的《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》与恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》，早已指出研究原始社会诸问题的方法，从而也为深入探讨原始宗教的起源问题指明了方向。

“人类是起源于动物界的”。[4]数百万年以前，大概是在早已沉入印度洋海底的一片大陆上曾经生活着一种特别高度发展的类人猿，它们就是人类的祖先。劳动使那个时候的类人猿转变成人，产生了人类社会，造成人以自己的意识代替了

动物的本能，从而对自然界打下人的意志的印记。人逐步脱离动物并同其他动物的最后的本质区别就在于此。意识是人类独具的特征，随着人类社会的发展而发展。

迄今为止，人类社会发展史可分为两大时代，即原始时代和文明时代。前者为阶级尚未产生的原始社会，后者为阶级社会。随着人类社会发展而发展的宗教，它相应分为原始社会的宗教和阶级社会的宗教。恩格斯根据大量的、精密研究过的世界各民族宗教的实际资料，作了科学的分类比较，把前者称为“自发宗教”，把后者称为“人为宗教”。

原始社会的宗教是从当时全体成员的观念中自发产生的，虽然它颠倒了人们的物质生活过程，因而是错误的，但它并无欺骗成分，毕竟从意识形态上反射出人们的现实生活过程。从某种意义上说，它同黑格尔把现实世界颠倒过来的哲学一样，只要剥掉它的宗教外衣，就会从中发现原始社会的历史面目。对于原始时代神话的研究之所以一直受到学者们的高度重视，把它视为不成文的历史资料，其根本原因就在于此。阶级社会的宗教则不然。它是人为臆造的，必然被统治阶级所利用，作为欺骗、奴役广大劳动人民的工具。因此，恩格斯曾明确指出：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成分，但在以后的发展中，很快地免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教，虽然充满着虔诚的狂热，但在其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史。”[5]

原始社会早期，人类刚刚脱离动物状态，尚在形成过程中，虽说已经有了意识，但却处于“蒙昧”阶段，与无意识的动物本能并没有多大差别，一直经历了上百万年。对此，恩格斯曾形象、生动地比喻说：“孩童的精神发展是我们的动物

祖先、至少是比较近的动物祖先的智力发展的一个缩影，只是这个缩影更加简略一些罢了。”[6]在那个漫长的岁月里，人们使用粗制的石器和木棒，作为自己的工具兼武器，采集野生的果食为食物，以群体的联合力量与集体行动来弥补个体自卫力量的不足，“全然不知道有家庭”，或者说“根本没有家庭”，[7]更没有出现私有财产，过着群体的民主生活；虽然意识到他们自身和周围其他事物的存在，但因受到他们与自然及他们之间狭隘关系的制约，仅仅有一些出于本能的狭隘联系，茫然昏昧，在他们的头脑中还是一个天地尚未开辟的“混沌”世界。由于生产力极其低下和人类智力尚未发育成熟，自然界几乎没有被历史的进程所改变。人们既对自然界有依赖感，又对他们自身的生老病死和周围其他事物的千变万化等异己的自然现象有恐惧感和神秘感。于是，原始的宗教就“从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生”了。[8]马克思恩格斯指出：“自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全象动物同他的关系一样，人们就象牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。”[9]在原始宗教产生的时候，它并没有脱离现实世界幻想出来的、表示精神实体的神的出现，直接以自然物和自然力作为崇拜对象，所以又称为“自然宗教”。

虽然宗教是人类出现之后才产生的，但却并非像过去一些学者所断言的那样：人类出现伊始便有宗教伴之萌生，始初的宗教观念是对独一神的信仰。从世界各地的考古资料与民族学资料来看，在旧石器时代早、中期，人类的智力正处在发育过程之中，人们还是半动物性的，在自然力量面前像

动物一样，仍然智力贫乏，直接囿于物质生活的狭隘实践，脑髓既尚未发达，思维能力当然也未能达到抽象推理的地步，仅仅有了某些狭隘联系，根本不可能提供宗教的抽象概念，因而也就不存在任何宗教信仰。这是一个所谓的“前宗教时期”。大概到了旧石器时代晚期，生产力有所提高，氏族的繁衍导致社会内部经济结构的自我分裂，逐渐形成一定的社会习俗，人们脑髓的发育已经达到所谓“智人”的程度，对他们自己的现实生活有了某些朦胧的抽象概念，于是出现萌芽状态的宗教，进而演化成某些定型的宗教信仰和宗教仪礼。

人类为了生活与繁衍而进行的生产，从一开始就表现了双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系。无论是在原始社会还是在阶级社会，人与自然的关系总是以种种社会形态为基础。换言之，人们在从事物质生活生产的过程中，彼此之间必然发生一定的关系，以某种活动方式进行，否则是不可能的。因此，作为意识形态一定范畴的各种宗教，无不具有两重属性，即自然属性和社会属性，把一定时代的自然现象和社会现象杂揉在一起，并在其现实性上表现出形形色色的宗教形态。但是归根结底宗教是“一切社会关系的总和”[10]，直接或间接反映出一定时代的社会形态。原始的自然宗教也不例外。它所反映的人与自然的特定关系，是受原始的社会形态制约的，在它所直接崇拜的某些自然物与自然力的背后，恰恰是原始社会不同阶段的发展状态，从中既可发现人们对自然支配能力即生产力的发展水平，又可发现与之相适应的人类文化发展的大致顺序。特别是进入阶级社会之后，除自然力量之外，在人类面前又出现一个同样是完全异己的社会力量，它同自然力量一样与人对立着，支配、奴役着人们，成了历史力量的代表者。这样，宗教观念与信仰的

两重性即自然属性与社会属性，也就更加突出的表现出来。

恩格斯指出："任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进步的加工；不然，它就不是意识形态了，就是说，它就不是把思想当做独立地发展的、仅仅服从自身规律的独立本质来处理了。"还指出："宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料，因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。"[11]当然，这些材料所发生的变化，完全是由造成这种变化的人们的生产关系即经济关系所引起的。宗教在随着社会生产关系和现实生活的变化而逐渐演化的历程中，始终在不同程度上保留有它往昔所积聚的观念与信仰，表现出作为意识形态共同具有的相对独立性的特征。然而，宗教观念与信仰所具有的相对独立性这一特征，不仅不能掩饰它发展的历史阶段性，反而可以通过比较宗教学的研究方法，从其差异性中使之更加清晰易辨。它是宗教观念与信仰的历史连续性与阶段性的集中表现。

从考古学上说，近半个世纪以来，世界各地的考古材料已经清楚证明："在中石器时代至新石器时代之初，人类便开始由采集、狩猎转为原始农业和原始畜养相结合的经济。"[12]那个时候，人类实现了从依赖自然转变到利用、支配自然的伟大进步。社会发展到了这个阶段，人们已学会了植物的种植和动物的驯养，出现了原始农业与原始畜养相结合的经济；掌握了制陶、编织、造舟等手工技术，以及修建房屋的技能，形成定居的村落；随着社会分工的出现，一些多余的产品变为商品，有了物品交换与进行物品交换的场所即"市"；在血缘亲族的基础上创立了母权制氏族，随着氏族的繁衍而出现了胞族，发展为部落并结成部联盟，成立了氏族公社。马克思在论述这种古老的社会生产机体即经济结构时指出："它们

存在的条件是：劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教与民间宗教中。”[13]这段论述不仅阐明了氏族公社经济结构的特征，而且还深刻地揭示了氏族公社经济是原始的宗教观念开始产生的基础。

据考古资料、民族学资料与远古神话，原始宗教有自然崇拜、动物崇拜、植物崇拜、图腾崇拜、灵魂崇拜、灵石崇拜、祖先崇拜、天体崇拜、大地崇拜等多种表现形式。这些宗教形式往往同时并存，基本上都属自然宗教。其中，有的表现形式与内涵也大同小异。例如：人们以某种动物与自己的氏族有血缘关系，就把它作为本氏族图腾，成为崇拜对象。初始的宗教信仰即是对禽兽鱼虫等各类动物的崇拜，根源于图腾。

自摩尔根《古代社会》一书问世以来，中外许多学者都一致认为，以动物为主的图腾崇拜是一切宗教的起源，是最早的宗教信仰与宗教形式。恩格斯指出：“人在自己的发展中得到了其他实体的支持，但这些实体不是高级的实体，不是天使，而是低级的实体，是动物。由此就产生了动物崇拜。”[14]不久前，何星亮先生曾发表《图腾与神的起源》一文（《民族研究》1989年第4期），就这个问题作了系统的综合论述，并且指出：“图腾神是神的胚胎，是最原始、最古朴的神祇。”这一看法是符合历史事实的。大致上说，无论中国或外国，后来的神祇都是由图腾演化来的。

原始的宗教信仰与宗教形式是多元化的，原始人崇拜的是多神。虽说图腾崇拜是最早的宗教信仰与宗教形式，但是，如果由此得出原始时代唯一的宗教信仰与宗教形式是图腾崇

拜的结论，那就大错特错了。在生产力和人类智力都极其低下的条件下，经常面临“作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的”自然力量，对于诸如日月出没、昼夜更替、寒来暑往、草木荣枯、雨雪风雹、雷鸣电闪、江河横溢、洪水泛滥、山崩地裂、日食星坠等等自然现象，原始人迷惑不解，只能“象牲畜一样服从它的权力”，以为统治他们的自然力和万事万物都有灵魄，和人一样有人格、有喜怒哀乐的感情、有意志与需求，而且还有比人更加神圣的特性。恩格斯指出：“那些表明神与人不同的特性，就是自然的特性（最初的，就基础而言）。这就是万能性、永恒性、普遍性等等。神的真实内容只是自然，不过是在这个意义上，即神只是被想象成自然的创造者，而不是被想象成政治的和道德的立法者。”因此，“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等等的庆祝活动。一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都被搬进了它的宗教。”[15]原始人以为它们威力无穷，既能给人们带来幸福，又能给人们降下灾难，企图用祭祀、祈祷等崇拜仪式，以便讨好神灵，乞求给他们赐福消灾。所以，原始宗教的崇拜对象不是后世以人的精神形式出现的“神”，而是万物和各种自然力即人格化的自然神。对此，恩格斯又指出：“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力。正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神。”[16]郑州市大河村仰韶文化遗址出土不少太阳纹等天体形象的彩陶片；在大汶口文化遗址出土的陶器上，发现有表现日出山间的陶文；特别是在内蒙古阴山岩画中，发现有属新石器时代“拜日图”岩画：一轮红日高悬，礼拜者恭敬地面日而跪，双手合十举于头顶，十分虔诚，生

动形象，维妙维肖。此外，在我国古代典籍和历代沿袭的祭祀中，保留有许多原始宗教祭祀天神地祇的遗存。其中，我国最早的一部神话《山海经》，集中反映出远古人们对动物的崇拜，描写有450余种神明，绝大部分是以龙、蛇、鱼、鼋、鸟、马、麒麟、鹿、豺、狼、虎、豹、熊、罴、牛、羊、狗、豕等，以及与人混合而成的兽形神或半人半兽神。所有这些都足以说明：原始人把日月星辰、风雨雷电、土地山川、江河湖海、动植飞潜等万物与自然力都搬进了他们的宗教，崇拜众多的自然神。

在原始社会，虽然多种宗教信仰与宗教形式同时并存，彼此之间没有依次更替的关系，但是，在原始社会发展的不同阶段，与社会经济状况相适应，必定有某一种宗教信仰与宗教形式居于主导地位。动物崇拜是与狩猎社会经济相适应；植物崇拜是原始农业时期的反映；祖先崇拜是氏族制度时期的意识产物。当到了这样的时期：原始农业与原始畜养相结合的经济已相当发展，人们的思维能力也有显著提高，天神与地祇便成为人们的主要崇拜对象。然而，从动物之类的崇拜转变为氏族自身的祖先崇拜，并出现以天神地祇为主要崇拜对象的时候，人类社会的发展便一脚跨进了文明时代即阶级社会的门槛。

随着原始农业的发展，人们对农业的依赖性日益增长，可是不懂得农作物从土地生长的原因，出于对粮食丰收的祈求，便产生了土地崇拜与农神信仰。在民族学中，土地崇拜被称为“地母”崇拜。“地母”即是最原始的土地神。进入阶级社会之后，土地神的自然属性逐渐被社会属性所代替，转变为与社会某些管理事务有关的人神化的神灵，出现地方土地神与国家土地神的分野，至明清时还发生了土地神与天神的对

立。与此同时，由于城市的兴起，城隍神也就产生了。伴随着城市的日趋发达，其威力也越来越大，成为按照国家行政区域划分的一方之神主，并统辖所在地方的大、小土地神。

注 释：

[1]《马克思恩格斯选集》第1卷第6页，马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》

[2]《马克思恩格斯全集》第3卷第29、30、34页，《德意志意识形态》第一卷第一章：《费尔巴哈》

[3]《马克思恩格斯全集》第23卷第410页，马克思《资本论》第1卷第四编第十三章《机械和大工业》，页下自注[89]

[4]《马克思恩格斯选集》第4卷第18页，恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》

[5]《马克思恩格斯全集》第19卷第327页，恩格斯《论布鲁诺·鲍威尔与原始基督教》

[6]《马克思恩格斯选集》第3卷第517页，恩格斯《自然辩证法》中《劳动在从猿到人转变过程中的作用》

[7]《马克思恩格斯选集》第4卷第29页；参见恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，张仲实译，人民出版社1956年7月版，单行本第34页。前者译文为“根本没有家庭”；后者译文为“全然不知道有家庭”。此处引用后者，既肯定当时没有出现“家庭”，又可表明当时人们的意识形态

[8]《马克思恩格斯选集》第4卷第250页，恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》

[9]《马克思恩格斯全集》第3卷第35页，《德意志意识形态》第一卷第一章《费尔巴哈》

[10]《马克思恩格斯选集》第1卷第18页，马克思《关于费尔巴哈的提纲》

[11]《马克思恩格斯选集》第4卷第250、253页，恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（四）

[12]俞伟超《先秦两汉考古学论集》，文物出版社1985年6月版第270页

[13]《马克思恩格斯全集》第23卷第96页，马克思《资本论》第一篇，第一章《商品》

[14]《马克思恩格斯全集》第27卷第63页，《恩格斯致马克思》，1846年10月18日

[15]《马克思恩格斯全集》第27卷，第63、64页，《恩格斯致马克思》，1846年10月18日

[16]《马克思恩格斯全集》第20卷第672页，恩格斯《反杜林论的准备材料》

上　编

土地神信仰

第一章

土地神的起源与演变

第一节 “地母”的产生

在人类社会发展史上，尽管原始社会的发展异常缓慢，但它却是一个具有开拓进取精神而在不断发展着的社会，是人类社会后来一切物质文明与精神文明的源头。史前文化即原始文化，几乎全部囊括在原始宗教之中。各民族文化及其特点，都渊源于此并由此演变、发展而来。的确，用现代人们的眼光来看，史前文化不仅非常幼稚可笑，甚至怪诞不经，言之也不“雅逊”，然而，没有它，就没有现代世界繁荣昌盛的科学文化；忽视了它，也就是数典忘祖。

搞清史前文化发展的诸阶段乃是研究原始宗教诸方面问题的前提，当然也包括“地母”的产生这一问题在内。为此，这就需要事先对史前文化发展的诸阶段作一简要说明。

恩格斯曾从社会学的角度出发，把史前文化分为两个时代，即“蒙昧时代”和“野蛮时代”，同时还把每个时代分为“低级”、“中级”与“高级”三个阶段，大体与考古学上的“旧石器时代”和“新石器时代”各分为早、中、晚三个时期

相适应，并明确指出："野蛮时代的特有的标志，是动物的驯养、繁殖和植物的种植。""在此之前，我们可以把发展过程看做是一般的，适用于一定时期的一切民族，不管他们所生活的地域如何。但是，随着野蛮时代的到来，我们达到了这样一个阶段，这时两大陆（按：指东、西两个半球）的自然条件上的差异，就有了意义"。在作了具体论证之后，又进一步指出：从此之后，由于东、西两大陆自然条件的差异，各民族"便各自循着自己独特的道路发展，而表示各个阶段的界标在两个半球也就各不相同了"。[1]因此，原始宗教的表现形式，不仅在蒙昧时代与野蛮时代是有所不同的，而且从野蛮时代以后东、西两个半球也产生了差异。

对自然神的崇拜是人类最原始的宗教形式。宋兆麟同志指出："它的特点是崇拜自然现象，即把直接可以为感官所察觉的自然物或自然力作为崇拜对象。但是人类并不是崇拜一切自然现象，而是崇拜那些对人类最有影响的自然力。由于各地自然条件和生物种类不同，各地对自然的崇拜也千差万别，如猎人和山居部落突出崇拜山神和树神；农业部落突出信仰水神和地神；沿海居民则虔诚地崇拜大海。"[2]他的这段论述既概括了原始宗教的形式与特点，又阐明了各民族原始宗教的同一性与特殊性，以及产生这种特殊性即差异的原因，是符合历史事实的，因而也是正确的。然而，无论生活在丘陵与山地，还是生活在平原与沿海的部落，也无论是以游牧为主或以农业为主，还是二者相结合的部落，则都把以其感官所能直接察觉到的日月星辰等天体与土地作为崇拜对象，进而演变成"天"与"地"两大系统的神谱。这已被大量的考古学资料和民族学资料所证实。

大家知道，蒙昧时代的人们，在初级阶段还住在自己最

初居住的地方，靠采集野生的植物果实和根茎为食物；到了中级阶段，开始渔猎和使用火，增加了新的鱼类食物，从此便不受气候和地域的限制，沿着河流和海岸，移居到大部分地面上。同时随着最初武器即棍棒和标枪的发明，还间或获得了另外一类的附加食物即猎物。到了高级阶段，开始发明了弓箭，打猎变成社会的劳动部门之一，而人们则把猎物作为日常的食物，同时还有了定居而成村落的某些萌芽，在某种程度上掌握了生活资料的生产。特别是当时发明的弓、弦、箭，已是很复杂的器具，表明人们已经有了长期积累的经验和比较发达的智力。考古发现的旧石器时代的包括石镞在内的石器、兽骨与用火烧灼过的灰土等遗物和遗迹，遍布于一切大陆上，已充分证明了上述情形。人们生产生活在土地上，经过长期采集、渔猎经验的积累，逐步察觉到土地广阔无边，负载山川、江河、湖海，生殖动植，赐福人类，有时地动山崩，狂风咆啸，翻江倒海，洪水泛滥，又给人类造成灾难。就这样，大概在蒙昧时代的高级阶段即旧石器时代晚期，人们以为土地同其他自然物一样，不仅有灵性，而且威力无穷，便对它怀着既依赖又畏惧的矛盾心理，开始

图1 地母裸神像

图 2 彩纹地母神像

把它作为自然崇拜的对象之一，有了一般的膜拜，可谓“土地”崇拜的萌芽。

进入野蛮时代即新石器时代之后，随着农业的出现，人们便经年在土地上辛勤劳作，土地恩赐给人类的物质生活资料逐渐丰富。于是，人们与土地的关系日益密切，对它的认识逐步深化，视之为与天同样重要的万物之主宰，开始对它产生感谢而又亲敬的感情，因而在对各种自然物和自然力崇拜的基础上更加崇拜“土地”，把它视为氏族——部落全体成员共同崇拜的祖先即“始祖母”，尊称之为“大祖母大地”或“大地大祖母”，亲敬地省称“地母”。由此可见，“地母”是随着农业出现而产生的，是作为自然崇拜对象之“土地”的人神化。简言之，“地母”是最原始的女性土地神。几乎所有的原始氏族——部落都崇拜“土地”，尊祀“地母”（图 1，图 2）。

此外，由于农作物已成为人们食物的主要来源，在崇拜土地神的同时还产生了农神崇拜（图 3）。

那个时候，各氏族——部落居住的地区均有一定的范围，彼此之间还划定了相当严格的四至界限，相互不容侵犯。所谓“土地”，它仅仅是指氏族——部落所居住地区范围内的土地，并不是指整个大地而言。因此，每个氏族——部落都有

自己的“地母”。换言之，有多少个氏族——部落，就有多少个“地母”。众多的“地母”即土地神，彼此平等，没有统属关系，虽然各自具有狭隘的地区性，但其本质却是相同的。“地母”的神性完全是土地的自然属性及其对人类社会生活的影响力。这是原始“地母”崇拜的重要特点。

图3　神农氏

俞伟超教授曾指出：“象全世界许多农业部落一样，中国上古时期的黄河、长江流域等地，随着对农业依赖性的增长，亦发生了对地母和农神的崇拜。商、周以来，人们是以社为地母，稷为农神的。”[3]还指出：“早在原始时代，世界上许多农业部落见到农作物从土地上生长出来，由于不懂得农作物生长的原因，又出于对粮食丰收的祈求和依赖，就发生了土地崇拜。在民族学中，这叫做‘地母’崇拜。中国古代把这种崇拜叫‘社’。”[4]俞伟超教授的这两段论述，清楚地揭示了“地母”崇拜的普遍性及其产生的社会经济根源。

第二节　祀土为“社”

吴其昌说：“社从‘示’从‘土’；‘示’即‘祀’也；祀

土，故为‘社’也。故土即社也，社即土地之神也。”[5]古籍中记载的上古神话与传说，差不多完全是原始社会历史的反映。其中，特别是以有关夏、商、周三代先民的神话与传说为最多，且为主线。因此，闻一多认为：“治我国古代文化史者，当以‘社’为核心。”[6]

据《墨子·明鬼下篇》记载：“昔者虞夏商周三代之圣王，其始建国营都日，必择国之正坛，置以为宗庙；必择林木之修茂者，立以为丛社。”由此可知，古人对社祀是极为重视的。夏、商、周三代先民祭祀的群神，除天神之外，则是以社神为中心的地神，逐渐形成天神与地神两大系统。《周易》的“乾”、“坤”两卦，已发其端。进而，上帝成为天上群神之主，社神成了地上群神之主。与周“天子”地位的确立相适应，天与地两大神系的主宰神也都确立了。与此同时，社神与农神相结合，连称“社稷”，转化为国家的象征与代名词，屡见于《春秋》经传之中。

甲骨文的“[illegible]”与金文如“大盂鼎”的“土”，皆为“土”。卜辞中祭土的记载可谓很多，例如：

①“贞燎于土，三小牢，卯二牛，沈十牛”。（《前编》卷1，页24，片三）

②“乙酉，元祀贞土，敲”。（同上，卷3，页22，片五）

③“癸亥，卜又土，燎羊一小牢，图。”（《戬寿》页1，片一）

④“其燎于土”。（同上，页1，片二）

⑤“辛口，纨，沈于土牢。”（《铁云》册1，页14，片三）

⑥“壬午，敲贞于土。”（同上，册4，页162，片三）

⑦“贞求年于土，口口牛。”（同上，册5，页216，片一）

⑧“壬午，卜燎土，彳。”（《五凤》页1，片一）

⑨“壬戌，卜□贞既□九犬燎于土，牢。”“贞燎于土，一牛，俎牢。”（《簠室》卷3，页1，片四）

殷人祭社之法，用“燎”、用“卯”、用“沈”、用“圂”或“俎”，又据吴其昌《殷代人祭考》，可知还有用“㞢”即“俘”者。其中的“燎”字，有煮或熏二意，前者如《周官·天官·亨人》：“职外内饔之爨亨煮”，后者指用木柴的烟火灼炙食物，如熏肉等；“卯”者，意为宰割，即宰牲割肉；“沈”之意为掩埋，《礼记·祭法》或曰“沈”、或曰“埋”、或曰“貍埋”、或曰“瘞埋”，或其他古籍中的“乃坎乃埋”，都是指挖坑而埋；“俎”是古代祭祀时用的礼器，状如宰割牲肉的砧板，或用青铜或用木涂漆制成，用以置放供物。

《释名·释地》：“土，吐也，吐生万物也。”《太平御览·地部》引《圣证论》：“孔鼂云：能吐生百谷谓之土。”《白虎通义》：“地者，元气所生，万物之祖也”；“地载万物者，释地所以得神之由也”。《礼记·郊特牲》：“社祭土而主阴气也。……社所以神地之道也。地万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。故教民美极焉。”因此，卜辞中用“求年于土”者，其“求”字恰恰突出了土地的“吐生万物”、“吐生百谷”与其为“万物之祖”的自然属性，在祭祀时间上应为春耕时节，是谓春祭；用“敲贞于土”者，其“敲”字恰恰表明人们“亲地”的感情，为了报答“土地”的恩赐，所

以要进行献祭，在祭祀时间上应为秋收时节，是谓秋祭。此外，平时还有为了消除水旱等自然灾害的祭祀。《礼记·郊特性》："祭有祈焉，有报焉，有由辟焉。"其中的"由辟"，意思是祈求消除灾害。"祈"和"报"是祀土的根本目的，因而春、秋二祭也最为重要。春种秋收既反映了农作物的生长规律，所决定的农业生产的季节性与周期性。这就表明：殷人崇拜的社神，其神性仍是土地的自然属性及其作用，并向土地直接献祭、膜拜。"社所以神地之道"的真实含义，即在于此。

卜辞中的土字，或作△状、或作◇状、或作◇状，而以作◇状者为最多，均象是土块。这就清楚表明，殷人把土地本身奉为崇拜对象，团方土而立为社神。它既是社神拟人化的先兆，也成为后世为群神立牌位或塑像的先声。同时，殷人的祭法仍带着浓厚的自然宗教的特点。《礼记·中庸》："今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉"；《祭义》："众生必死，死必归土"；《祭法》："燔柴于泰坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也"。又据《左传·昭公二十五年》记载，赵简子问揖让周旋之礼于子大叔，子大叔回答说："……天地之经，民实则之，……是故为礼以奉之，为六畜、五牲、三牺，以奉五味，为九文。"其中，"六畜"是指马、牛、羊、鸡、犬、豕；"五牲"是麋、鹿、麏、狼、兔；"三牺"是指用人祭天、地与宗庙；"五味"即是指五谷。可见祭法或祭名是根据土地的自然特点制定的，所以用土地所载、所生而"死必归土"的动植物，献祭于社神。特别是动物与人，为土地所生之至宝，最称"美极"，名为"血食"。殷人认为，人与动植皆出自于土，而土为万物之始祖，

因此搏方土而立于地，作𠂤状，奉献人、畜及农产品，以为报答，群聚而膜拜之。《礼记·郊特牲》孔颖达《疏》："天神在上，非燔柴不足以达之。地示在下，非瘞埋不足以达之。"其实，殷人祭祀社神的方法有多种：一是把祭品埋入地下，名之为"沈"，亦即瘞埋；二是把祭品撒在地上，名之为"撒"；三是把洁水、酎（新熟之酒）、人血与牲血浇注于地表，可以浸透到地下，名之为"灌"，其中用血者又称"血食"。显然，这三种祭法，都属于原始的土地神祭法，既质朴而又具有野蛮性。此外，据卜辞可知，殷人祭祀社神的方法，还有"𡧊"、"岁"、"御"等名目，以及不同祭法的混合使用。总之，随着社会经济的发展和国家的产生，其祭法与祭礼也日趋复杂化、系统化及制度化。

直至建国初期，贵州当地百姓或苗族人民在祭祀土地神时，仍保留着浓厚的原始风俗。他们团方土而立于地，并画人面于其上，作𠂤状，环周栽种地方所宜树，奉祭美食，群聚而膜拜之，谓为地方土地神。[7]

第三节 四"土"与四"方"

由于原始农业与原始畜养相结合经济的发展，以及各氏族普遍存在的族外婚制，氏族人口不断增加，越来越兴旺，逐渐分化出来若干个子氏族。而子氏族又相对变成母氏族，继续派生出来一些新的子氏族。它们彼此之间互为胞族，都紧密围绕着最初的母氏族所居住的地区，不断向外扩展，组成了家庭公社，进而发展为农村公社。无论家庭公社还是农村公社，它们都是以血缘关系为纽带并以土地公有制为基础，这些构成它们的显著特征。之后，人类社会便开始由此向着以

土地私有制为基础的社会的过渡，这种过渡当然经历了一个相当漫长的历史时期。从祀土为社的意义上说，家庭公社既具有共同的宗教信仰，又单独举行祭祀土地神的仪礼，应是最早的宗教团体，名之为“社”。《左传·僖公十年》：古者“神不歆非类，民不祀非族。”每个氏族各有自己所崇拜的祖先和土地神，所以它们也就成为一个个独立的宗教组织。社神即土地神信仰的变化，与公社的兴衰是休戚相关的。

关于古代公社问题，俞伟超经过多年的研究，明确指出：农村公社“最迟在接近二里岗上层的时期已经出现”，“据已知材料，可大致看到商周之时，正经历着从家庭公社转变为农村公社的过渡，到东周时期，开始了农村公社的解体过程。这种公社，在商代叫做单。”又进一步具体指出：“卜辞中可明确看到的‘单’有‘东单’、‘南单’、‘西单’和‘北单’。‘南单’正在安阳殷墟之南，可知整个四‘单’，当各在殷墟的四方而距离不会太远。”他认为，这四个“单”以及与其族徽具有共同特征的氏族，都是由一个氏族或由两个有姻娅关系的氏族分化出来的子氏族。这些逐步派生出来的子氏族“已经扩展到母氏族的住地以外”，“仍保留着母氏族的那种社会组织和经济形态的特点”。[8] 它们各自立一个“社”，作为祭祀地母的场所。如前所述，这种场所在商代叫做“土”，而且分别为“东土”、“南土”、“西土”和“北土”，之外还有“邦土”。

日本学者岛邦男在他的《殷墟卜辞综类》一书中，收录有关四“土”的卜辞多达47片，包括“求年”与“狩猎”等内容。

四“土”的含义究竟是什么？虽然前人已有考释，但意见分歧：或释为“社”、或释为“土地区域”、或释为“方

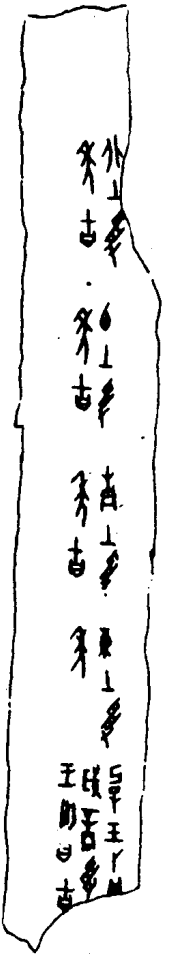
国”。俞伟超在他的《中国古代公社组织的考察》一书中，根据大量的考古资料，结合对商代四“单”的考察，辨析众说，断定四“土”即四“社”，是地母崇拜的场所。对此，该书中有一段颇为精彩的论述，虽然文字稍长，仍引录于下：

“……提到四‘土’的卜辞，其内容以如下的一条为最完整：

‘己巳王卜贞，囗岁商受囗。王囗曰：吉，东土受年。南土受年，吉。西土受年，吉。北土受年，吉。’（《殷契粹编》907）（图 4）

郭沫若释四‘土’即四‘社’。后，陈梦家以为卜辞中的四‘土’，即史籍中所讲周代的‘东土’、‘南土’、‘西土’等，皆泛指一个范围很大的土地区域。但甲骨文中的‘土’字，在绝大部分场合，可断为‘社’字；而且，当时方国并立，并多异族，商王怎么会替四方的异国、异族来祈求丰收呢？假如从语言发展的一般过程来考虑，愈是原始的人们，就愈是只对具体事物给以专门名称；表现一般概念的词汇，是后来才慢慢发展起来的。在殷墟卜辞中，许许多多名词便是专指具体事物而言。从这个角度看，所谓‘东土’、‘南土’、‘西土’、‘北土’，就应当是专指某个具体对象而言。陈梦家所举‘南土’等辞（如《小屯·殷墟文字甲编》2902），虽似泛指一大片区域，但这样的例子在卜辞中是很少的，而且很可能是到这时才刚刚发生的引申之义。

殷墟卜辞中与社祭同时进行的祭祀四‘方’之例，可以进一步证明四‘土’即四‘社’。如：



释文

己巳王卜，貞：今歲商受年？

王占曰：吉。

東土受年，吉。

南土受年，吉。

西土受年，吉。

北土受年，吉。

受年

图4 受年

‘口午卜，方帝三豕出犬，卯于土寮，𠦪雨。’

（《殷契佚存》40）

'求于土𡨦，方帝。'（殷墟文字缀合》211；《甲骨续存》上595。）

'戊申卜，㱿贞，方帝，求于土[illegible]。'（《小屯·殷墟文字乙编》5272。）

于省吾已详论这是'社'与'方'的同时并祭，也就是《诗·小雅·甫田》中的'以社以方'，毛传所云'社，后土也。方，迎四方气于郊也'，郑笺说的'秋祭社与四方'。'社'祭与'方'祭是在同一地点进行的，'方'祭既有'四方'之祭，四'土'不是四'社'，又能是什么呢？

……

'社'是地母崇拜的场所。商周时期，甚至到汉代以后，每个聚落都有'社'，一般是每个村落只立一社。四'单'当然也是各立一'社'的。这样，'东'、'西'、'南'、'北'四社，岂不很可能就是'东'、'西'、'南'、'北'四个'单'之中的'社'吗？也就是说，卜辞中所说祭祀四'社'和四'方'的活动，岂不很像是在四'单'之中进行的吗？……"

这段文字既阐明了"单"、"方"、"土"和"社"四者的真实含义，又理清了四者之间的相互关系，同时还大体勾勒出"社"本身的变化的脉络，从而为深入研究土地崇拜问题铺平了道路。在此基础上，我们就不难得出如下几点结论：

其一，既然确凿无疑的断定四"土"即四"社"，也就不得不承认土地神的神性已发生正如朱天顺先生所指出的那种转化："殷人祭祀的东西南北四方的土地神，可能是初步人神

化了的土地神，这种土地神不是体现于土地的自然属性，不以土地为神的主体，而是管辖着一个地区的抽象化了的地方神。"[9]这种转化既使尚未普遍，至少在商王朝的都城四郊已是如此。可以肯定地说，四"土"就是四"单"的地方神。

其二，卜辞中的"方"即天神，尤其是"方帝"的帝字，更突出表明了"方"的天神性，而四"方"则为四方之天神。这是需要作些具体解说的。天无形而地有体，地有体为土地，天虽无形，但天空中的日月星辰，布列四方，日转星移，皆可看见。《尔雅》："穹，苍苍，天也。春为苍天，夏为昊天，秋为旻天，冬为上天。"《春秋公羊传·隐公元年》何休《注》："春者，天地开辟之端，养生之首，法象所出，四时本名也。昏斗指东方曰春，指南方曰夏，指西方曰秋，指北方曰冬。"《释名·释天》："天，坦也，坦然高远也。春曰苍天，阳气始发，色苍苍也；夏曰昊天，其气布散颢颢也；秋曰旻天，旻，闵也，物就枯落可闵伤也；冬曰上天，其气上腾，与地绝也。"时分四季与四季之气候，是由日月星辰运行所在天空的位置决定的，皆为"天"的自然属性，与农业生产密切相关。殷人还没有如"上帝"或"天帝"之类的抽象概念，以日月星辰为天神，迎之以观天文，祭之以祈丰年。《周礼·小宗伯》：其职"掌四时祭祀之序事与其礼。"何谓四时？《周礼·乡饮酒》："东方者春，南方者夏，西方者秋，北方者冬。故曰四方各一时也。"何谓"四时祭祀之序事"？《淮南子·时则训》："立春之日，天子亲率三公、九卿、大夫以迎岁于东郊，……立夏之日，天子亲率三公、九卿、大夫以迎岁于南郊，……立秋之日，天子亲率三公、九卿、大夫以迎秋（按：秋为岁之误）于西郊，……立冬之日，天子亲率三公、九卿、大夫以迎岁于北郊。"上述种种情形，在《诗经·甫田》的诗句中

都集中地反映出来。该《诗》说："以我齐明，与我牺羊，以社以方。我田既藏，农夫之庆，琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以谷我士女。"毛亨《正义》："器实日齐，在器曰盛。社，后土也；方，迎四方气于郊也。"由于农作物的生长不仅离不开土地，而且与天气变化也有密切关系，所以商人对天象的观测十分重视。在甲骨文中，有关气象记录的材料如云、雾、雨、露、霜、雹、晴、晦、风等，屡见不鲜，相当丰富。这些现象与日月星辰一样，在商人的心目中都是天神，但以"日"即太阳神为主。总之，卜辞中的"方"，凡与祭祀有关者皆可以释为祭祀天神的场所，或直释为天神，尤其是"方帝"，显然是指天神而言；而四"方"即四方天神。

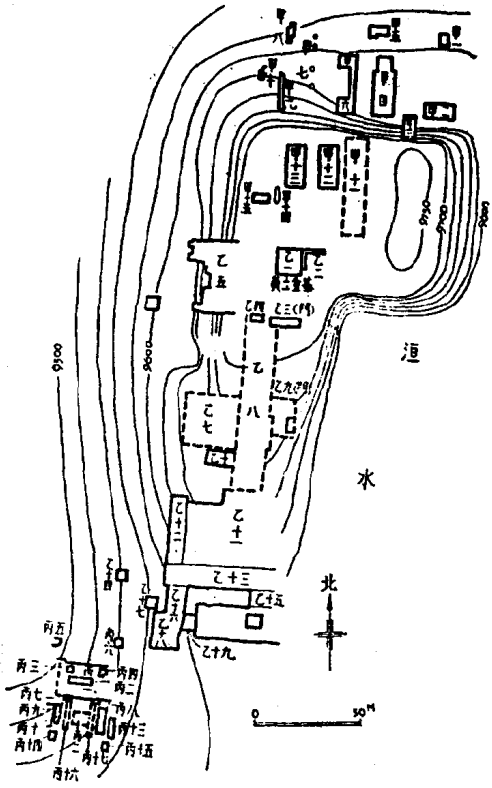


图5 安阳小屯村殷墟宫殿遗址平面图

其三，虽然"以社以方"出自周人的诗句中，但商人早

已把土地神与天神等同时并祭，即谓“并祭”，或称“统祭”，或称“合祭”，亦称“重祭”。李济在他的《安阳》一书中，认定小屯乙区用纯黄色的土夯筑而成的、近正方形的、朝向正南方的“黄土台”遗迹（图5），是一座“向天和神灵举行祭祀，向各个祖先供奉牺牲品”的“祭台”。[10]这座“祭台”，应该既是商代祭祀天神的祭坛，又是商代祭祀土地神的“社”，或许就是俞伟超指出的安阳附近四“单”之一的“社”，同时还是商代的名为“神台”的天文台。那么，既然祀“土”谓之“社”，而祀“天”谓之“方”，且“社”与“方”同时并祭，共在一处，何以有两种名称呢？回答就是：土地神之神位居于祭台中央，诸天神等神位居于祭台四方，而中央祀“土”谓之“社”，同时并祀天神等谓之“方”（详说见后）。既然周代也是“以社以方”，其祭祀天神地示的情形应与商代大体相同。因此可以说，《周礼》一书序列“天官”、“地官”、“春官”、“夏官”、“秋官”、“冬官”诸门类所反映出来的职官设置与其思想，西周形成的天、地两大神系以及稍后由此派生出来的天为父与地为母的观念，春秋时期出现的天在上主阳、地在下主阴的阴阳说，春战之际至汉代先后产生的天覆地载的“盖天说”与“浑天说”，邹、墨二子最早提出而由汉儒完成的中央“土”、其色尚黄为“黄帝”、配以四方帝之“五帝”说，皆渊源于此。

第四节 “社”与“方”并祭及其仪式

由于原始农业与原始畜养相结合经济的发展，以及各氏族普遍实行的族外婚制，氏族日益兴旺，人口不断增加，逐渐形成一个个以血缘关系为纽带而以土地公有制为基础的家

庭公社。对此，俞伟超教授经过多年的研究，明确指出：从已知材料看，农村公社虽然“最迟在接近商代二里岗上层的时期已经出现”，但就总体而言，“可以大致看到商周之时，正经历着从家庭公社转变为农村公社的过渡。”[11]这种公社是社会机体的细胞，是一种社会形态。一般地说，它既是一个生产单位，又是一个以血缘关系为纽带的家族，同时还是一个具有共同宗教信仰并单独进行祭祀地母即“社”活动的宗教组织；在进入阶级社会之后，它转化为国家机构中最基层的行政单位，并且仍然保留着原始的宗教组织的性能，单独进行“以社以方”的祭祀活动，即被统治阶级所利用，也被历次农民起义所利用，进而蜕变为一种军事组织。显然，正确认识公社组织的具体情形及其变化，这不仅对于研究古代若干重大历史问题至为关键，而且对于研究有关地母崇拜的问题更有直接关系。

随着农业的发展与家庭公社的出现，人们以为种族的繁衍与农业丰收有极其密切的关系，便把祖先崇拜、生殖崇拜、农神崇拜、天神崇拜与地母崇拜相互联系，合并祭祀，即“以社以方”。各氏族的“社”，皆设立地母神位于“社”之中央，同时于“社”的四周崖壁上刻画其他神像，有如后世的陪祀一样。这就清楚表明：祀“土”为“社”，而“社”以祀“土”为主。许慎《说文》：“社，地主也。”讲出了“社”的本意。在人的“不断的活跃的探索欲”的促使下，各氏族根据本种族对地母神性即各种自然属性的认识，逐渐形成新观念而排挤掉旧观念，将各种崇拜对象之神性即自然属性相互联系，杂揉为一，附加在地母神的身上，因而在不同种族之间产生许多相互歧异的、有关“地母”丰功伟业的神话与传说。由于水利与农业关系重大，各农业部落几乎都有这样一

个颇为类似的神话：在洪水泛滥时期，人们山居野处，农田被冲毁。于是，有一位人、神、兽混为一体的英雄，率领部落联盟集团的全体成员，平治水土，大功告成，封为“后土”，立为“社”神。他们世代口授心传，用以加强本氏族公社的群体意识，维系种族共同体的统一性。铜山丘湾和连云港将军崖两处发现的古代社祀遗迹，正是上古先民进行并祭与具有神话、传说内容的最好证明。

铜山丘湾遗址，是一片近山傍水的台地。其上有居室建筑物的遗迹。在该建筑物遗迹南侧下方的中央部位则为社祀遗址。其中心是用三块大石为足，上立一块更大些的大石（彩版 1）。中心大石周围有人骨架二十具、人头骨两个、狗骨架十二具，都是被杀后就地掩埋的。全部人骨架和狗骨架的头向，一律正对着中心大石，表明是用人与畜致祭的。连云港将军崖社祀遗址，是在一片平坦的山地上，中心部位用长 2.20、宽 1.40 或 1.80 米的三块大石为足（其中一块已于“文革”期间被当地农民搬掉），上立一块长 4.20、宽 2.60 米大石。在其周围的崖壁上，刻有许多以人头像为主的阴线岩画，按照方位划分，分为三组：东面一组有四个人面画，其中两个头顶上似有羽毛状装饰；南面一组除有一些类似鸟、兽头状的图像外，主要是一些类似星辰的圆点或圆圈，尤其是三个同心圆及最大圆外刻画若干条放射线，显系象征光芒四射的太阳，最为突出；西面一组头像最多，皆戴冠为饰，且刻有茅草状线条，类似生长茂盛的作物形象，应为农神（彩版 2）。关于两处社祀遗迹的年代问题，俞伟超认定前者“相当于殷墟晚期”，“应当在武丁以后，即属于‘东夷寖盛，遂分迁淮岱’的时代”[12]；后者很可能亦属于东夷的作品，或在商周之际、或在西周晚期，“肯定晚不到秦、汉”[13]。总之，两

处社祀遗迹，一脉相承，已清楚表明：

1. 中心大石为社神，亦即“地母”，是崇拜对象从自然物土地向拟人化的发展；

2. 被杀的人与狗属于祭品，前者谓“牺”，后者谓“牲”，统称“血食”，在祭法上包含着“灌”与“瘞埋”两种祭祀仪式；

3. 祖先崇拜、生殖崇拜、农神崇拜、天神崇拜与地母崇拜相结合，同时并祭，属于“以社以方”的比较原始的形态，并已具有神话与传说的内容。

现分别具体说明如下：

第一，关于立石为社神的问题。

如前所述，古人所崇拜的地母，最初是直接以自然物之土地为崇拜对象，或立土块于地，以为地母，群聚膜拜。随着农业的发展，祀“土”活动既日益频繁，祭祀仪式亦日趋复杂，于是，人们便设置了地母崇拜的场所即社，并立石或木为社神。据上述两处社祀遗迹可知，东夷诸部落是立石为社神。据《三国志·魏书·公孙度传》记载，汉末初平年间，东夷旧地的今辽宁辽阳之地，发生了“襄平延里社生大石，长丈余，下有三小石为之足”一事，显然是指以“大石”为社神，仍保留着东夷社祀的原始习俗。

古人立石为社神，这在古代文献中有不少记载。举例如下：

例 1，《吕氏春秋·贵直论》：“（晋楚）城濮之战，（晋）五败荆人，围卫取曹，拔石社，定天子之位，成尊名于天下。”春秋时期，诸侯会盟，五伯争雄。凡会盟，必先立社，以石为社神，而社若无“质”，即不立石为社神，便不可结盟。“石社”者，即以石为社神；“拔”者，即破楚与诸国之联盟。

此役结果，就因晋打破了楚的联盟，使之瓦解，从而稳固了周天子的统治地位即“定天子之位”，同时也使晋文公“成尊名于天下”。

例2，《淮南子·齐俗训》：“有虞氏之祀，其社用土。……夏后氏，其社用松。……殷人之礼，其社用石（高诱注：以石为社主也）。……周人之礼，其社用栗。”这既表明地母崇拜的对象从自然物向拟人化转变的历史程序，又表明夏商周三代先民各因地所宜而立社主即社神的区别。殷的先民系东夷部落，所以“其社用石”。《太平御览》卷532引《礼记外传》：“社树各以其土所宜木，社主用石（下注：石，土中坚者。）。”与前说相同。

例3，《宋史·礼志五》：“先是（按：指元丰初年以前），州县社主不以石，礼部以谓社稷不屋而坛，当受霜露风雨，以达天地之气，故用石主，取其坚久。又礼，诸侯之坛半天子之制，请令州县社主用石，尺寸广长亦半太社之制，遂下太常，修入祀仪。”周灭商之后，周王为周族（含羌戎）百姓立大社，为王室亲族立王社；诸侯为百姓立国社，自立侯社；大夫以下成群立置社；同时仍存商朝的亳社。凡所立之社，其社主或用石或用木，皆因各地所宜，直至于唐，沿袭未改。自宋代起，社主始一律改用石。

社主何以用石？众说不一：《唐会要》卷22引梁崔灵恩《三礼义宗》：“社之神用石，以土地所主最为实，故用石也”；《太平御览》地部引《礼记外传》注：“石，土中坚者”；《宋史·礼志》：“……以达天地之气，故用石主，取其坚久。”此三说皆属臆断，不足为据。古人用石为社神的本意，应从“土”与“社”本身去探求才是。如前所述，古人看到“土”生万物，也看到“众生必死”，而其死又皆归于土，因而神之、

祀之。“社，所以神地之道也。”殷人祭土之法用“瘞”与“瘗埋”，即表示了这个意思。《礼记·中庸》：“今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉；今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉；今夫水，一勺之多，及其不测，黿、鼍、蛟、龙、鱼、鳖生焉，货财殖焉。”从商汤时的经济与文化上看，商人对这些现象已有了一定的感性认识，因此往往把土地山川之神同时并祭，到了周代则定为制度，载于典籍。由此可以推断，古人最初用土块或堆土如山，以为地母；继之以石作为土地的象征，视为社神。对于居住洞穴并以石器作为主要工具的古人来说，这是很自然的事情。此外，《说文》：“山，宣也，宣气散生万物，有石而高，象形。”山是积土而成，“有石而高”，正表示出土地广大崇高，故能生长万物。总之，“石”是土地的象征，表示土地广大崇高与能生长万物，所以被古人立为社神。顾炎武说：“《史记》周成王封泰山，禅社首；《唐书》高宗乾封元年正月庚午，禅社首；玄宗开元十三年十一月辛卯，禅社首；《宋史》真宗大中祥符元年十一月壬子，禅社首。今高里山之左有小山，其高可四、五丈，志云即社首山，在岳旁诸山中，最卑小。不知古人何取于此。”[14]其实，商周两代均于此地“以社以方”，历代帝王封禅事，意在祈求社神保祐天下一统，国泰民安，以巩固自己的统治地位。社首山上应有古代社祀遗址，也应以石为社神。

还有，《释名·释山》：“山，产也，产生万物也。”古代社用石，高禖亦用石。孙作云先生著《中国古代的灵石崇拜》一书，用汉魏晋宋之高禖皆用石为证，说明古人的灵石崇拜。灵台崇拜实质上就是生殖崇拜。“社”、“禖”、“母”三字，古音相同，可以互相假借，早已由闻一多、郭沫若、顾

颉刚等前辈学者所论证，此不细说。可见生殖崇拜也是由土地崇拜中产生的，应为同源。《周礼·地官·媒氏》："凡男女自成名以上，皆书年、月、日、名焉，令男三十而娶、女二十而嫁。……中春之月，令会男女。于是时也，奔者不禁，若无故而不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之。……凡男女之阴讼，听之于胜国之社。"据说川贵陕等地曾发现"石林"，是生殖崇拜的遗迹；又据说直到现代，江苏丹徒县一带许多村子的村口，还往往有一个"石婆婆"。"石林"或"石婆婆"应都是地母崇拜与生殖崇拜的遗痕，但突出了生殖崇拜。

第二，关于祭祀的仪式问题。

随着原始社会向阶级社会的过渡，原始的"自然宗教"也渐渐变成"人为的宗教"。具体些说，由于生产力的发展，私有制的产生，氏族首领和其他公职人员变成富者，压迫、剥削贫穷的民众。从卜辞材料与文献记载看，这个过渡，大概是在从大乙即成汤或称汤武至其孙大甲即上甲微之时已初步完成。《诗经·商颂·玄鸟》："天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒，……古帝命武汤，正域彼四方，方命厥后，奄有九土。"卜辞中有："成宾于帝"及"太甲宾于帝"（《丙编》36）；"庚午，口口宾王亥口……"（《铁云》册5，页201，片一）及"高且（即祖）亥"（《戰寿》页1，片四）等。其中，太甲即上甲微，是受到商人特别降重祭祀的第一个祖先神，并从他开始用十天干为祖先命名。[15]

从此之后，神灵世界也就随着人间社会的分化而发生分化。其突出表现有三：一是在天神与地神两大神系的基础上，出现了人间的祖先神，形成神的世界的三大系统；二是在地神系统中，社神地位最高，统辖山神、河神、农神以及门、井、

火、灶与各类动植诸神；三是产生了至高无上的天神即“帝”，是天、地与人间一切神以及人的主宰者。“帝”、国王与民众三者之间的关系是：王听命于“帝”，民听命于王；而民听命于王，即等于听命于“帝”。于是，王成了“帝”的化身，“帝”成了王的护身符。就这样，人们的宗教观念既得到改造，祭祀仪式也复杂化。

在奴隶社会，祭祀一直是受到统治阶级重视的国家大事。所谓“国之大事，在祀与戎”，正反映了祭祀在国家政治生活中的重要地位。“戎”是指军事，即武装力量。祭祀之所以重要，其根本原因在于“戎”。因为只有通过“戎”，统治阶级才能维护自己已占有的土地和人民，并不断扩大自己的地盘。由此观之，社神与祖先神休戚与共，上帝用戎保卫二者。因此，在商代祭祀中，社神占有极其重要的地位，往往是既与“帝”并祭，又与祖先神或农神合祭，至周则形成“建国之神位，右社稷、左宗庙”的制度。[16]

半个多世纪以来，经过中外考古学界与古字学界许多学者的努力，卜辞中所反映出来的商代祭祀情形，已初步清楚。早在三十年代，陈梦家先生著《古文字中的商周祭祀》，曾对卜辞中包括祭名和祭仪在内的祭祀用语，作过一番研究，确认出三十七种，还指出：“其可识者十之五六，字不识而义可认者十之二三，字义皆不悉者十之一二”。当时，董作宾先生著《殷历谱》，在第七章中论述了商代祭祀祖先的仪式，归纳出五种主要形式。后来，岛邦男先生既著《殷墟卜辞综类》，又著《殷墟卜辞研究》，并于该书第一篇《殷王室的祭祀》中列举祭祀用语多达二百条左右。下面，参考诸家之说，简要介绍商代祭仪等情形。

这需要从商代的历法谈起。商代历法，分一年为十二个

月，月有三旬，一旬十天，用干支纪日，且已用闰。自“太甲”天始，商代的每个帝王死后，即以其死之日的天干为谥号。在祭祀时，甲日祭名甲的先王，乙日祭名乙的先王，……依此类推，形成习俗。祭祀之前还必须占卜，问祭仪与用牲之数。这是殷代祭祀的两个特点。由于商代的祭祀是“帝”、社神与祖先神的并祭，因此，它的祭仪大体上就是社祭仪式。具体祭名有彡（肜）、翌、祭、𠂤、劦、㫃、屮、伐、宁、舞、邻、升、岁、龠、奏、焌、燎、沈、焚、禘、工典……等等。祭祀之时，首先要奏乐，并伴以歌舞；之后或献典册、或献黍稷、或献酒肉，甚至还要献人牲与畜牲，依次进行。其中，乐器有石磬、庸（即钟）、铃（即铃钟）、埙、龠（即笙或排箫）以及某种带弦的乐器等；典册即卜辞之类；黍稷有小米、小麦和稻米等谷物；畜牲有马、牛、羊、鸡、犬、豕等。如果把这种场面与铜山丘湾及连云港将军崖两处社祀遗迹所反映出来的情形比较，它们是何等的相似，完全可以互相印证。

彡：彡祭的主要特点，是伴随祭仪而击鼓，可能还规定有一定的击打次数。如：“辛亥卜，出，贞其鼓彡告于庚，九牛，一月”（《续编》卷1，页7，片四）。案：“出”似指日出，“辛亥”与“一月”似指新年伊始；又周代有每逢日食则“击鼓于社”之制；综而观之，似是在新年伊始，击鼓于社而迎日出，不知当否。

翌：翌祭的主要特点，是舞羽而祭，但用什么羽毛，尚未确知。《山海经·海外西经》：“夏后启于此舞，九代乘两龙，云盖三层，左手操翳（按：用羽毛为之，形如幡），右手操环。”可谓旁证。连云港将军崖社祀遗址东侧崖画中两个人面头上饰有状如羽毛的形象，或可谓之为这一祭仪的真实写照。

祭：祭祭的主要特点，是以酒、血和肉作为主要祭品，贡

献于神。例如：《诗经·周颂·丰年》："丰年多黍多稌，亦有高廪，为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼，降福孔皆。"这是向社神与祖先神贡献酒的祭祀。《春秋公羊传·僖公十九年》何休注："邾娄人执鄫子用之，恶乎用之，用之社也。其用之社奈何？盖叩其鼻以血社也。"此是用血之证。《左传·成公十三年》："国之大事，在祀与戎。祀有执膰，戎有受脤，神之大节也。""膰"指祭肉；"脤"是专指出兵祭社时用以盛肉的礼器。此为用肉之证。而且，上述三例都表明：这个"祭"乃是祭祀社神的"大节"，仪式相当隆重，且与祖先神并祭。

雩：雩祭是贡献黍稷的祭祀，显然与祭祀社神、农神有关，属于"美报"之一。

煮：煮祭如前所述，是把肉放在有水的礼器内或直接架在柴薪上，用火煮或熏之。

烄：烄即烄，从火从交。《说文》："交，胫也，从大象交形。""大"是人之形。所以，烄祭是把交胫之人，置于火上，实际上就是一种焚烧活人的祭祀仪式。

总而言之，无论"帝"、社神与祖先神三者之间的关系如何，以上所述基本上就是商代祭祀社神的仪式，仍保留有它的原始性与野蛮性。

注 释：

[1]《马克思恩格斯选集》第4卷，第19—21页，恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》

[2] 宋兆麟《巫与巫术》，四川民族出版社1989年5月版第75页

[3] 俞伟超《先秦两汉考古学论集》，第54页，《铜山丘

湾商代社祀遗迹的推定》

[4] 同 [3]，第 59 页，《连云港将军崖东夷社祀遗迹的推定》

[5] 吴其昌《卜辞所见殷先公先王三续考》，原载《燕京学报》第 14 期；又《古史辨》册七（下）节录之，第 346 页

[6] 转引自杨宽《中国上古史导论》第 18 篇（二），见《古史辨》册七（上），第 401 页

[7] 本节对吴其昌《卜辞所见殷先公先王三续考》、杨宽《中国上古史导论》、朱天顺《中国古代宗教初探》等有关部分，多有参考

[8] 俞伟超《中国古代公社组织的考察》，第 177、6、30 页，文物出版社 1988 年 10 月版

[9] 朱天顺《中国古代宗教初探》，第 66 页，上海人民出版社 1982 年 7 月版

[10] 李济《安阳》，第 139 页，中国社会科学出版社 1990 年 7 月版

[11] 同 [9]

[12] 同 [3]，第 57 页

[13] 同 [4]，第 60 页

[14] 顾炎武《日知录》卷 31，《社首》

[15] 参考彭邦炯《商史探微》、王国维《观堂集林》卷 9《殷卜辞中所见先公先王考》、顾颉刚《周易卦、爻辞中的故事》（载《古史辨》册三）等，并用其说。

[16]《周礼·春官·小宗伯》

“后土”与社稷五祀

第一节 五方之土与分封立社

商周之际，随着社会的进步，人们的思维、观念以及语言文字的含义，都发生了显著的变化。既然“土”已从地母转变为抽象化的社神，那么，人们对于土地的延展性即地域性也就有了清楚认识，便用它指称某一地域，名为“邦土”、“国土”。同时，既然“方”已从四方的天神转变为抽象化的“帝”，那么，人们对于方位的空间性与地域性也就有了清楚认识，便用它指称某一邦、国，名为某某“方”。

卜辞中有“土方”、“人方”、“井方”、“盂方”、“林方”、“马方”、“虎方”、“羊方”、“某方”、“三封方”等等。商代铜器铭文中有“隹王正人方”（《丁子尊》铭文）、“隹王正井方”（《乙亥鼎》铭文）等。[1]以上诸例中的“方”，就是原始各部落所建立的“邦”、“国”。它们各自占有的土地区域，叫作“邦土”或“国土”。其中，所引铭文中的“正”字，即“政”。《释名·释言语》：“政，正也，下所取正也。”《论语·为政》皇甫谧疏：“政，谓法制也。”《周礼·夏官序》注：

“政，所以正不正者也。”《太平御览》卷622引《周礼·天官·小冢宰》：“政以一其行，礼、乐、刑、政，其极一也”；又引《礼记》：“子曰：政之不行也，教之不成也。”可见“隹王正×方”，即指商王征服、治理、教化某邦、国。也就是说，商人的政治、文化，正在向四“方”即邦、国推广。换言之，许多“方”即邦、国的土地神信仰，已被商人的土地神信仰同化，从多神向一神过渡。

周与商互为“邻邦”，在《书经》中甚或谓之“友邦”，彼此并没有从属关系。到了商代晚期，周族的势力已颇为强大，自甘青陕一带逐渐向东扩展，终于灭商，进而征服四方，建立周王朝，为尔后秦统一中国开辟了道路。随着这一历史的进程，周代出现了“西土”、“南土”、“东土”、“北土”与“中土”等五方之土的地域概念，并用周代的“王土”观念取代了商代的“邦土”观念。

“西土”是指周人的发祥地，即陕甘青一带，在《周书》中屡见不鲜。《周书·泰誓》：“西土有众，咸听朕言”；“我西土君子，天有显道，厥类惟彰”；“惟我文考，若日月之照临，光于四方，显于西土”。《牧誓》：“……逖矣西土之人，……以役西土。”《大诰》：“……有大艰于西土，西土人亦不静，……反鄙我周邦。”《康诰》：“……用肇造我区夏，越我一二邦以修。我西土惟时怙冒，闻于上帝。”《酒诰》：“乃穆考文王，肇国在西土”。早在攻取商朝之时，周人已将自己的周邦称为“西土”。相对地说，在周人的心目中，殷邦的邦土应为“东土”。

“南土”是指周王封赐申伯的土地，位于洛邑之南。申伯于封地所建之国，称为“南国”，实为京师洛邑南面之屏障，是周王室的四辅之一。《诗·大雅·崧高》：“王命召伯，定申

伯之宅，登是南邦，世执其功。……王遣申伯，路车乘马；我图尔居，莫如南土。锡尔介圭，以作尔宝；往近王舅，南土是保。”在征服江汉“八蛮”及淮徐之后，“南土”的范围则扩展到“南海”，即今湖南洞庭湖一带地区。相对而言，唐叔之宅位于洛邑王城（今河南洛阳）之北，应称“北土”。

“东土”是指周武王封赐康叔（名封）的土地，位于洛邑王城之东。康叔于此所建之国，是谓“东土”。其目的在于监治“殷民六族”，护卫王城。《周书·康诰》：“天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越厥邦、厥民惟时叙。乃寡兄勗（按：勗即勉力之意），肆汝小子封，在兹东土。”《洛诰》：“周公拜手稽首曰：朕复子（指成王）明辟（指归还其政），王如弗敢及天基命定命（指成王因年幼不敢即王位），予乃胤保，大相东土。”待及征服东夷之后，“东土”所指的地域范围就更广大了，包括原康叔的“东土”在内直至今山东沿海一带地区。

“北土”虽史无明文，但实际上存在，除唐叔封赐之地应称“北土”外，还有称为“北国”者。《诗·大雅·韩奕》：“（韩侯）以选祖受命（指受封‘汾王’一事），因时百蛮，王锡（即赐）韩侯，其追其貊，奄受北国，因以其伯。”“北国”是指北狄诸部落所建立的邦国。“追”与“貊”为二部落，系北狄种族的支派。周初，因其尚未被征服，故不称“北土”，只能称“北国”。至成王时，韩奕先祖受命征服之，遂以其地封为“汾王”。韩奕承袭祖业，“奄受北国，因以其伯”，升为侯爵。“北国”既然降服，而且其地已属周朝封赐汾王之地，即应称为“北土”。《周书·史记篇》：“昔有林氏召离戎之君而朝之。”[2]《史记·周本记》：“古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得财物，予之。……乃与私属遂去豳，度漆、沮，踰梁山，止

于岐下。”又说：“帝纣乃囚西伯于羑里。闳夭之徒患之，乃求……骊戎之文马……而献之纣。”所谓“有林氏”，大概就是卜辞中的“林方”。“离戎”即骊戎，其建国甚古，位于漆、沮二水与梁山以北的“豳”地，早已与周的先祖有交涉。《晋语》：“晋伐骊戎，骊戎男女以姬姓。”可见追、貊瘳等部落臣服后，即与周相互融合；而周朝则以共地封赐韩侯先祖。《史记·匈奴列传》：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。唐虞以上有山戎、猃狁、荤粥（育），居于北蛮，随畜牧而转移。”“追”或许中“淳维”二字急读之音转。它应属狄戎联姻的一支。如果以上推断不误，“北土”与“南土”相互对应，应是周王封赐唐叔之“北土”的扩展，包括了今山西太原至河北燕薊一带地区。

至于“中土”，它是相对东、南、西、北四“土”而言，即指中原地区。自周以来，天文观测以阳城（今河南登封县）为“土中”，意为土地之正中。因此，周朝始以此命国，名为中国”。例如：《诗经》中的《民劳》篇有“惠此中国”句，《荡》篇有“内奰（意为不醉而怒）于中国”句，《桑柔》篇有“哀恫中国”句等，皆可证明。同时，周朝征服四方，称王“万邦”，故谓“王国”。《诗·大雅·江汉》：“江汉汤汤，武夫洸洸；经营四方，告成于王。四方既平，王国庶定。”周王室直接统辖的中原地区，位于四“土”之中央，实为“中土”。要之，“土中”即“中土”。

在周代，“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。”[3]五方之土的形成过程，就是“王土”与“王权”的形成过程。于是，五岳、四渎便都划入了周王朝的版图之中。所谓“五岳”，是指中土的中岳嵩山、东土的东岳泰山、南土的南岳衡山、西土的西岳华山、北土的北岳恒山。所谓“四渎”，是指

长江、淮水、黄河、济水，或简称江、淮、河、济。在这个广大的“王土”上，普天之下天神地祇，如日月星辰、风雨雷电诸天神，以及五岳、四渎诸地祇等，也就无所不包了。

为了保卫“王土”和加强“王权”，周代创立了以宗法制与分封制相结合为显著特征的等级制度，并实行分级立“社”。在这个大变革的时代，既因商纣“弗敬上天，降灾下民”[4]又因各种族在战争中都“离逖尔土”[5]，致使民心惶恐不安。一方面，这使人们的地域观念与宗教观念都发生了很大变化，从而为周代分级立社创造了条件。另一方面，周代统治者也很懂得安鬼神就是安各种族人心的道理，因此便在确立封爵制的同时，立即实行分级立社。

《礼记·祭法》：“（周）王为群姓立社，曰大社；王自为立社，曰王社。诸侯为百姓立社，曰国社；诸侯自为立社，曰侯社。大夫以下成群立社，曰置社。”其中，“群姓”是指一直随从周王族而从西土来到中土的各种族；“百姓”是指原来大小邦国的各种族。“群姓”与“百姓”合称为“万姓”。由此可知，“王社”的地位最高，“侯社”的地位低于“大社”而高于“国社”，“置社”的地位最低，形成五个等级，并打上了宗法制与分封制的深刻烙印。就这样，周邦的土地神便从地区狭小的邦国社神转变为土地广大的王国社神，而其他各大小邦国的社神则转变为等级有差的地方土地神，从而使人们的土地神信仰也随之发生了重大的变化。

第二节 “五帝”与社稷五祀

周朝统治者认为，商因“郊社不修”、“结怨于民”而亡；周因敬事天地、顺民心而兴。因此，他们把社祀作为国家的

首要大事，高度重视。

早在西土之时，周先公先王即立“冢土”为社，凡起大事而动大众，必先祭社。武王伐商时，先“宜于冢土”，[6]与族众誓师，举行祭社之礼。《诗·小雅·绵》王肃注：“冢，大也。冢土，大社也。”大社是当时“周邦”的邦社，或称国社。此外，从《泰誓》、《牧誓》等篇文字上看，其称呼首领，或称“邦君”，或称“冢君”，亦称“社主”，且视先王“类于上帝”。他们认为，自己的祖先死后，其灵魂升天而为神，躯体归地而为社主，所以把天神、社神与祖先神同时并祭，立“冢土”为社。

周开国伊始，立即建都立社。周公与召公受命，主持其事，卜定地址于洛汭，以为天下之中，可以教化四方，遂营造洛邑王城，并以先王之制为法，立社于洛邑。待洛邑王城刚一建成，武王就亲至洛邑，“自服于土中”[7]，召集“四方民大和会”[8]，举行极其隆重的祭社大典礼。紧接着，他又分别封赐申伯、康叔等四位伯叔于洛邑王城之东、南、西、北四土，各自建国立社；继之，“分室至于伯叔之国，时庸展亲”[9]，并嘱托他们说：“懋乃攸绩，睦乃四邻，以蕃王室，以和兄弟”[10]。周公也说，周朝既受上帝之命，治理中国民众，必定敬祀天神地祇，继续开拓疆土，宏大先王之基业。[11]十分清楚，周朝统治者已把社祀与保卫“王土”、开辟疆土二者紧密结合，使土地神既成为国家的保护神，又是他们用以奴役人民的工具。

周代既然分级立社，其祭祀之礼也就因社的级别不同而互异。为了维护周朝的王权，周公考察制度礼法于“四岳”，参照四方大邦特别是殷邦的祭祀之法，使之系统化，制定一套从职官设置到祭祀礼仪的完备制度。其主要特点有二：一

是以周先公先王“魂气归于天，形魄归于地”，凡祭一反殷人“先求诸阳”之道，主张“先求诸阴”，[12]以社为主，并把祖先神与社神分开，另立周王室宗庙，崇尚至尊；二是由于天下是周天子之天下，唯有周天子才能祭天地，祭四方，诸侯以下皆不许祭之，凡有违者必以谋夺王位罪予以诛伐，以维护周天子至尊地位。周朝设“天官冢宰”，辅佐王政；设“地官”掌天下之版图，正各诸侯国之疆界，“设其社稷（按：“稷”字，疑为后人所增）之壝而树之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社与其野”，并由下属“小宗伯”掌管“建国之神位，右社稷，左宗庙”；设“春官”、“夏官”、“秋官”与“冬官”四官正，分职四时农工牧之事。每官之下都设有成百上千的吏役，特别是“天官冢宰”还掌有军队，形成一个庞大的国家机构。这就把周天子奉上了天，使之神圣不可侵犯，而周王朝的社神与其“类于上帝”的祖先神，也就随之成为凌驾于国家之上的主宰神。

《礼记·曲礼》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁编；诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁编；大夫祭五祀，岁编；士祭其先。”可见天子以下之社，因其等级互有区别，所以祭祀尊卑各不相同。其中，所祭之“天地”，“天”是指至高天神即上帝，“地”是指至高土地神即国家社神；所祭之“四方”，是指卜辞中的“方帝”即四方之神，因“迎西方气于郊”，与谷物成熟有关，故属于社事；所祭之山川，对天子来说是祭五岳、四渎诸神，对诸侯来说是祭所在方面与境内的山川，在东方者祭东岳泰山、在南方者祭南岳衡山、在西方者祭西岳华山，在北方者祭北岳恒山；所祭之“五祀”，是指户神、竈神、中溜神、门神、行神即路神（亦称道神）。《礼记·郊特牲》：“家主中溜而国主社。”郑玄注：“中溜亦土

神也”；《月令》孔颖达疏：“中溜所祭则土神也。故杜注《春秋》云：‘在家则祀中溜，在野则为社也。’……社神亦中溜神也。”在“王土”上，到处都有土地神，并且与周代的宗法制及分封制相一致，构成一个上自国家社神、下至家庭中溜的土地神宗族谱系，严密监护着周天子的一切臣民。

显然，周朝不仅承继了商代祭“土”与“四方”以及“方”与“社”同时并祭之制，而且还有了很大的发展。其主要表现：一是把土地神即社分成等级，从而出现了地位最高的、辖制其他大大小小土地神的国家社神；二是正式把四方神的地位置于国家社神的地位之下，使之同周天子的“王权”即“君权”及周王朝所设春、夏、秋、冬四官与四辅的政权体制相适应；三是把祭祀国家社神与四方神的权力即神权牢牢控制在周天子的手中；四是初步形成以中央“土”帝为主而配以木、火、金、水四方帝的“五帝”系统，导致晚周诸子的五帝说与五行说；五是由于周朝规定“诸侯各朝于方岳”[11]，又使四方神各自与本方面之“岳”的社神相结合，随着“四岳”势力的不断膨胀，进而演化成各自主宰一方之神，并与周朝社神分庭抗礼，独立为祀。

近代学者认为，“五帝”说与“五行”说都是由晚周诸子创立的。这是很正确的。但是，如果由此得出西周不存在“五帝”之神的结论，认为它也同样是由晚周诸子编造的，这就很有探讨的必要。可以肯定地说，西周已存在“五帝”之神，而且在西周的土地神信仰与其社稷五祀中至关重要。现就此问题论证如下：

其一，《诗·小雅·甫田》毛传：“社，后土也。方，迎四方气于郊也。”郑笺：“祭社与四方，为五谷成熟，报其功也。”社即土地神，“四方”即四方之“方帝”，二者合了“五

帝”，同时并祭。祭社与四方的目的，是为“五谷成熟”，同属社事，故以“土”为主，位居中央。其渊源于商，已如前述。（图 6，图 7）

其二，祭四方与天文观测密不可分。《汉书·郊祀志》：“祀天则天文从，祭地则地理从。”《汉书·武帝纪》：元鼎六年，武帝“修天文禳”。臣瓒曰：“此年初祭太畤于甘泉，此祭天于文禳也。祭天则天文从，故曰修天文禳也。”文颖注：“禳，祭也。”晋灼注：“禳，古禅字也。”师古注：“文、晋二说是也。朝日夕月，即天文禳之谓也。”在发掘的商代遗址中，已发现一些祭台，也就是商人祭天地、祭四方之台，同时还是“天文禳”。从卜辞材料看，商代的天文历法已达到一定的水平，已能测定“二至”、“二分”与回归年长度。李学勤先生认为，商代已产生四季的观念。这一看法是符合历史事实的。如前所述，古代把东、南、西、北四方作为春、夏、秋、冬的代称。每当“四至”之时，天子亲率三公九卿迎气于郊。因此，“迎四方气”中的“四方”，既指四方之“方帝”，又指四季；而“迎气”，除祭祀之外，实质上是指观察包括物候在内的天象。卜辞中有：“东方曰析，风曰㐭；南方曰因，风曰光；西方曰彡，风曰彝；北方曰

图 6 后土

勹，风曰役。”（《合集》14294 版）还有：“帝于东方曰析，风曰𠂤；帝于南方曰㐭，风曰凵；帝于西方曰彝，风曰彡；帝于北方曰勹，风曰役。”（《合集 14295 版）（图 8）《说文》：“析，破木也，从木从斤。”李学勤释之为：“春事既起，丁壮就功，……言其民老壮分析。”劦是商代的祭祀专名。郭沫若释彝为“双手持鸡以祭”。朱季海释彡为“木垂华实”；于省吾释丰为“介，大也”。可见“迎四方气”与观象授时、举行祭祀、从事生产等事有着紧密联系，归根结底是为生产服务的。

其三，《书·尧典》有一段文字，正是上述两条卜辞的最好脚注。其文说：“（尧）分命羲仲；宅嵎夷，曰旸谷，寅（按：与迎音同字通）宾出日，平秩东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾（意为交本繁殖）；申命羲叔，宅南交，〔曰时都〕（按此三字缺，与例不符，据蔡沈注补之），平秩南为，敬致（意为祭祀）。日永星火，以正仲夏，厥民因，鸟兽希革；分命

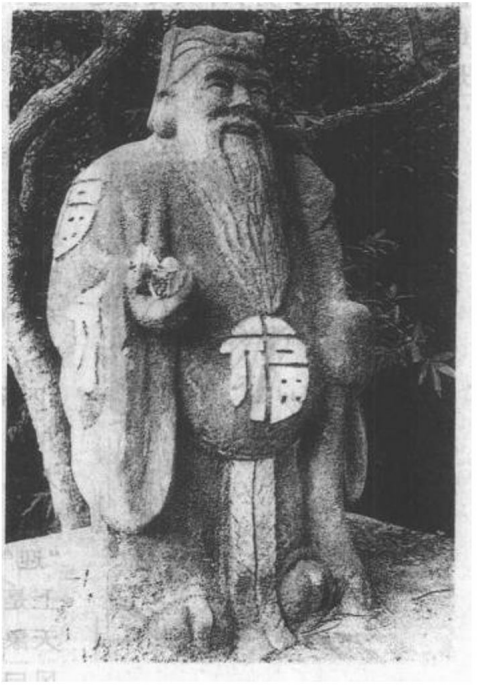


图 7 土地神像

和仲，宅西土（按：“土”字据《史记》补），曰昧谷，寅饯（按：祭祀）纳日，平秩西成（意为收获），宵中星虚，以殷仲秋，厥民夷（与彝音同字通，祭祀土地神，即“美报”），鸟兽毛毨；申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩（按：隩与析相对，谓民深居室中），鸟兽氄毛。”中外学者早已考定：“四仲中星”确为商代的天文历法的真实写照，其余则是当时的物候记录。这段文字对上引两条卜辞内容，作了具体说明：商代用“四方”标识四季，指导生产与生活，并设专官“以方以社”，祭祀社神与四方神，至周则成为“王土”上的“五帝”。

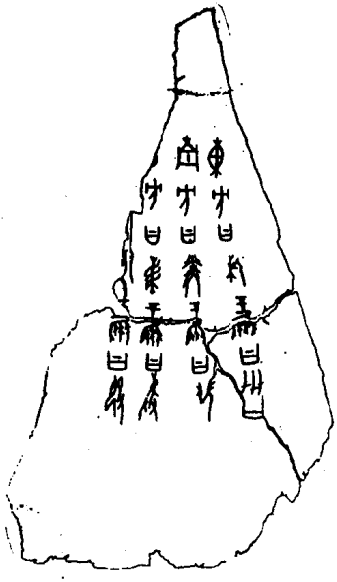


图 8 东方曰析

其四，据卜辞材料与先秦文献记载，商代中、后期已设专职，分掌所谓“迎四方气”事，并因职而命官，即：东方主春，官名“木正”；南方主夏，官名“火正”；西方主秋，官名“金正”；北方主冬，官名“水正”；中央主土，官名“土正”，地位最高。丁山《中国古代宗教与神话考》一书中已详论之，兹不烦述。周王朝所设六官中，除天官冢宰外，其余五官即地官司徒、春官宗伯、夏官司马、秋官司寇、冬官司

空，显然与商代的上述五官有袭承关系。不过，周代的这五官以掌管国家行政事务为主，其最重要的“神职”权力，便被集中在周天子手中。就这样，随着周代王权的产生，国家的土地神与四方神也就具有了浓厚的“王权”气味与色彩，升为“五帝”，成为王土一切臣民的共同的最高信仰；同时把原来各邦国的土地神加以改造即“离逖尔土”，并贬为等级不同的地方土地神。（图 9，图 10）

图 9 王土地

其五，据《左传》昭公十七年与二十九年记载，郯子在论述商周官制演化过程时说：“凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也；睢鸠氏，司马也；鸤鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹘鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。……”郯子为东夷族之后裔，距商末周初为时不远，其说必有根源，应属可信。他的这段话，考诸商

图 10 土地神

周官制，大体可以看出其变化的脉络。因此，丁山先生指出：后来的“奢龙为土师、祝融为司徒、大封为司马、后土为李，正是由甲骨文所谓‘东方曰析，南方曰𡆥，西方曰彝，北方曰𣪘’四方神名，即寓有春生、夏茂、秋衰、冬死一套系统的思想演变而来。这套系统思想，顾名思义为东析木、南𡆥火、西水𣪘、北金天，隐然以木、火、水、金四正配合了东、南、西、北四方，加上社壝的主神后土，便成‘五行之官’了”。[14]

综上所述，“五帝”在西周已经出现；其中的木、火、金、水本为四方神所主四季之自然属性，因以名官，且因四种自然物皆属于土，更何况土为万物之母，故以土为贵为尊，于是成为以社神为主、配以四方之“方帝”的“五帝”神。但是，“五帝”的神性，仍保留着原始的自然属性。自春秋末期以来，诸子感于“五霸”争雄与七国争战之时事，便以西周时期的“五帝”之神为主体，利用古代神话、传说为基本素材，借题发挥各自的政治主张，创立“五帝”说与“五行”说，从而使西周时期的“五帝”神人化，同时也把古代神话变成人话。前后两个“五帝”的本质区别就在于此。到了汉代，儒家进一步把“五帝”说加以改造，创立以“五帝”的传说为核心内容的上古史系统。司

马迁著《史记》，即以“五帝本纪”列于卷首。中央“土”，其色尚黄，是谓“黄帝”。在五帝中，黄帝居于首位，最为尊贵。这与秦汉以来的大一统与帝王思想是完全一致的。

周代既有“五帝”及土地神宗族，也就有了社稷五祀。《礼记·曲礼》郑玄注：“祭四方，谓祭五官之神于四郊也。”祭四方之所以有“五官之神”，这是因为天子每次致祭都以国家社神为主的缘故。一年按四时致祭，春秋二祭比较隆重，年终大禘即合祭最为隆重。平时，凡出师、封爵、天子即位与婚丧以及日食等，也要祭社。《周礼·春官·大司乐》：“咸池之舞，夏日至，于泽中之方丘奏之。”方丘即社壝，四面环水。祭祀之时，除舆服和祭器等方面都有一定规制外，其礼仪也很讲究，首先是点燃郁金香，并奏乐三通，用以求神；然后，再奏乐三通，天子迎牲入杀；继之，在乐声伴随歌舞声中，天子向天地、四方行礼，请神就位，由巫、祝官致颂，即歌颂神德；接着，或禋或煮、或灌或埋、或撒或沈，依次祭酒酎、祭黍稷、祭血腥，天子率百官行礼；再后，奏乐并伴随歌舞以娱神，直至送神，宣告礼毕；最后，共享神歆之余。

“王土”上的一切臣民，都要依照等级高低，按时祭社。国有社稷五祀，家有以中溜即土地神为主的户神、竈神、门神、行神即道路神五祀。这大大小小的土地神，就像一道道无形的绳索，把人民紧紧束缚在“王土”上。

后来经过孔子的宣扬，这一套礼仪不仅更加复杂化，而且理论化、制度化，被历代王朝所遵行。于是，中国也就成为闻名世界的礼仪之邦。

第三节　社主之争与天地之争

春战时代是一个大变革的时代，充满着错综复杂的矛盾

和异常激烈的斗争。在这个时代里，诸侯国的力量日益壮大，他们各自为政，独立性越来越大，取代了周王的特权地位；比较强大的诸侯国“挟天子以令诸侯”，不断向外扩张，互相争伐，特别是东方的齐、南方的楚、西方的秦、北方的晋等诸侯国的力量更为强大，割据一方，争霸称雄，展开了长期的、激烈的争霸战争；奴隶和平民为争取自身的解放，愤起反抗奴隶主贵族的统治，纷纷举行暴动；新兴的地主阶级借助于人民的力量，先后在各国展开向奴隶主贵族夺取政权的斗争。总之，周室衰微，王权跌落，分封制被破坏，社会呈现出“礼崩乐坏”大动荡的政治局面。

在这种复杂而又激烈的斗争中，以周王室为代表的奴隶主贵族为一方，挥动作为天神化身的周天子旗号，尊奉周王室的“社主”地位，以为神圣不可侵犯，竭力维护旧制度；而以新兴地主阶级为一方，力图推倒周王的天神地位，以便摆脱旧制度的束缚而得到发展，既已夺取诸侯国的政权，首先就要恢复已由周王室社主所取代的本部族原先社神，宠神已祖，取威于民，从而进一步争霸称雄，否则就无法起大事、动大众，于是双方展开了社主之争与天地之争。同时，各诸侯国的“百姓”，无论是奴隶还是平民，他们都怨恨作为天神化身的周天子的残暴不仁，怀念自己的原始社神与先祖，迫切要求得到土地，成为新兴地主阶级的附庸。到了战国中、后期，由于普遍实行实物地租，已经得到土地的农民又开始向两极分化，土地问题成了社会的最大问题。

适应这种斗争的需要，诸子各自从不同的立场出发，以神话传说为题材，托古改制，编造出许多上古时代的帝王与“后土”，并把“后土”立为社主，同时还就“天地孰仁”的问题展开了激烈的论战，借此宣扬自己的政治主张。经过诸

子的整理，社神开始彻底人化，神话则变成了人话。从此之后，人们所信仰的土地神，便由西周的人格化的土地神转变为有血有肉、有生平事迹、有世系的人化土地神。（图 11）

关于“帝”与“后”称号的演变过程，杨宽先生据梁玉绳、于省吾二家之说，曾明确指出：“周人虽神视先王，初多仅以地祇相比拟，犹不敢常以上帝尊称之也。”又据唐兰、森谷克己二家考证，进一步指出：“‘后’初为庙主之称，盛行于殷周二代，后亦渐变为人王之称，……‘帝’之为庙主之称，虽曾一度见之殷代末年，入周以后，则未见盛行，及周末此制始盛，如《战国策》称秦、赵之先王为先帝，是其例。

图 11 湖北当阳玉泉土地庙

‘后’之庙号盛行于前，‘帝’之庙号盛行于后，古史传说亦先见‘后’之传说而后见‘帝’之传说，由此可见先王庙号与神祇称号之混同实为神话演变为古史之最要关键。在殷周之际，先王既多称‘后’，与社神之称后相混同，此所以神

‘后’之神话淆混而为先王。及春秋战国之世，先王又多称‘帝’，与上帝之称‘帝’相混同，此所以上帝神话又淆混而为先王也。”[15]这正是春秋以来诸子把神话变为人话的根源。(图 12)

图 12 祭后土之神

对此，顾颉刚先生也曾指出：“古人对于神和人原没有界限，所谓历史差不多完全是神话。人与神混的，如‘后土’原是地神，却也是共工氏之子，实沈原是星名，却也是高辛氏之子。人与兽混的，如夔本是九鼎上的罔两，又是做乐正的官；饕餮本是鼎上图案画中的兽，又是缙云氏的不才子。兽与神混的，如秦文公梦见了一条黄蛇，就作祠祭白帝；鲧化

为黄熊而为夏郊。此类之事，举不胜举。他们所说的史固决不是信史，但他们有如是的想象，有如是的祭祀，却不能不说为有信史的可能。自春秋末期以后，诸子奋兴，人性发达，于是把神话中的古神古人都‘人化’了。”[16]正因春秋诸子把神话变为人话，人们信仰中的土地神，便由西周的人格化的土地神转变为人化了的土地神，并与原始部落时代的祖先神相结合，构成土地神信仰的新观念。

由于“后土”是由神、兽和人三者混合而成的，这就需要先对原始社会末期各部落或部落联盟的分布情况及其图腾与后来族姓的关系作一简要介绍。据孙作云先生的周密考证，在东方沿海一带，诸部落多以鸟为图腾，是谓“鸟夷”者。如尧子丹朱族以鹤为图腾，舜族以凤鸟为图腾，后羿以鸟为图腾，殷人先祖以玄鸟即燕子为图腾等。这与《左传》记载郯子的话是一致的，也表明东夷族与殷人有着血缘关系。

在中原及江淮流域诸部落，多以两栖动物或鱼类为图腾，如蚩尤即炎帝族以蛇为图腾，鲧即鲧族以鳖为图腾，应龙族以泥鳅为图腾等等。

在西北黄土高原诸部落，多以野兽为图腾，黄帝族以熊为图腾，其下有熊、罴（即黄熊）、貔、貅、貙、虎六部氏族；羌族、猃狁与犬戎族分别以羊和狗为图腾。周人则属黄帝族中的熊氏族，后来定居于渭河流域，杂于戎狄二族之间。

孙作云先生认为：“原始社会氏族之名即图腾之名，到了阶级社会，氏族之名就变成了姓，并且为贵族所专有。换言之，后代的姓最初多出于原始社会的图腾。”[17]这是他在进行科学论证之后所得出的结论，很有说服力，因而也是正确的。传说夏、商、周三代的得姓，皆因其先妣感“物”而生子，仍保留着原始社会的“感生”观念和图腾信仰。《论衡·奇怪

篇》：“儒者称圣人之生，不因人气，更禀精于天：禹母吞薏苡（即车前子）而生禹，故夏姓曰‘姒’；卨（即契）母吞燕卵而生卨，故殷姓曰‘子’（好）；后稷母履大人迹而生后稷，故周姓‘姬’。”这样，经过春战时期诸子的改造之后，上古神话传说就转变为夏商周三代嬗替相承的史话，产生一些人化“后土”，相互争夺社主地位。

其一是“夏后”。“夏后”即“下后”，本为下土之土地神，亦往往用于人王之通名，由于人王之名原由部落或部落联盟的徽号即图腾而得，致使神、兽与人相混，合而为一，产生人化的土地神。进而，“下土”又转变为夏代的后土社神，其最著者有鲧、禹、启等，并被组合成夏史系统。兹举例说明于下：

例1、《山海经·海内经》：“鲧禹是始布土，均定九州”；

例2、《礼记·祭法》：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社”（《国语·鲁语》与此略同，唯“九州”作“九土”）；

例3、《韩非子·五蠹篇》：“中古之世，天下大水，而鲧禹决渎”；

例4、《左传·昭公二十九年》：“共工氏有子曰句龙，为后土。……后土为社”；

例5、《淮南子·氾论篇》：“禹劳天下，死而为社”。

在先秦及两汉文献中，此类记载甚多，举不胜举。其中，共工即鲧，乃是读音急缓所致；句龙即禹，“能平九土”，“主

治山川”，为“九土”土地神之长，是谓后土，祀为社神，更为夏史传说中的首王。可见鲧、禹、启皆为夏代的“后土”，是其宗神。那么，他们又是何方民族之王即“后土”泥？《史记·六国表》谓“禹兴于西羌”；《吴越春秋·越王无余外传》谓鲧禹“家于西羌”；《史记集解》引皇甫谧语谓“《孟子》称禹生石纽，西夷之人也。《传》曰：‘禹生自西羌’。”原来“夏后”是西方民族的“后土”，似应是秦人所争立者。

其二是“羿”与“契”为后土。《山海经·海内经》：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国；羿是始去恤下地之百艰。”《左传·襄公四年》：“有夏之方衰也，后羿自钼迁于穷石，因夏民以代夏政。”《荀子·君道篇》：“羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。”荀卿把羿与禹相提并论，认为同是一代开国之王。《淮南子·本经训》中尚保留着有关羿的事绩的原始风貌：“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食；猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而下杀猰貐、断修蛇于洞庭，禽封豨于桑林，万民皆喜，置尧以为天子。于是，天下广狭、险易、远近，始有道理。”若论羿与禹之功绩，二者虽皆在平治水土，为民除害，但禹之功在于治水，而羿之功在于抗旱，且征服许多部落，辟土为王，不在禹之下。在其他古籍中，羿或称“后羿”，或称“夷羿”。前者是由其神职言之，后者是由其族类言之。还有谓羿偃姓者，而偃本东夷之族姓。可见羿既是东夷之君王，亦是东夷之后土。

在古代传说中，契与禹居于同等重要的地位。《诗·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”此与“契母吞燕卵而生契”之说相吻合，是商即契，为殷人始祖，且为

后土。《国语·鲁语》：“杼能帅禹者也，夏后氏报焉；上甲微能帅契者也，商人报焉。”禹为夏代之后土、首王，契为商代之后土、首王。因此，《史记·三代世表》在引“殷土芒芒”句时，乃把“土”改作“社”，直称“殷社芒芒”。《书·尧典》：“帝曰：契，百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教，在宽。”《孟子·滕文公上》：“使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”《大戴礼·五帝德》：“契作司徒，教民孝友，敬政率轻，其言不惑，其德不慝，举贤而天下平。”在甲骨文和金文中，“司徒”皆作“司土”。而司土之官则是由其神职言之，本从后土社神演化而来。可见契既是殷人始祖，又是殷人社神即后土。在其他古籍中，商契或称“商均”，或称“义均”，或称“叔均”。《山海经·大荒北经》谓叔均为“田祖”，能逐旱“魃”而“决通沟渎”，与禹之业绩相同，而且《诗·小雅·甫田》谓“以社以方……以御田祖”，足资证明商契本为后土社神。

总之，羿与契是东方民族的后土，似应是东夷与殷人之后裔所争立者。

其三是后稷为后土。稷的传说见于《诗经》中的《生民》篇，其大意是：姜嫄是周民的始祖母，因履“帝”迹而生稷（图 13）；稷自幼年时就爱好种植，并且已掌握了种植“秬”、“秠”、“穈”和“芑”四种黍类作物的技能，传授给周民，致使周人兴旺、发达，因此“以归肇祀”，成为周族所祀神中仅次于上帝的最尊贵的祖先神。自西周以来，稷的功绩见于《诗经》者，如《周颂·思文》：“思文后稷，克配彼天；立我烝民，莫非尔极。贻我来牟，帝命率育”；又如《鲁颂·閟宫》：“赫赫姜源……是生后稷，降之百福，黍稷重穋，植菽麦。奄有下国，俾民稼穑，有稷有黍，有稻有秬；奄有

下土，缵禹之绪。……皇皇后帝，皇祖后稷，享以骈牺，是飨是宜。……保彼东方，鲁邦是尝。”再如《大雅·云汉》：“旱既太甚，蕴龙虫虫，不殄禋祀，自郊徂宫；上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不临。”《书经》中的《尧典》赞誉稷之功绩是：“黎民阻饥，尔后稷，播时百谷”；《皋陶谟》对他更是加倍称颂，谓“暨稷播奏庶艰食鲜食，懋迁有无化居，烝民乃粒，万邦作乂”，以为他拯救民众于饥困之中，并迁移、教化之，从而奠定“万邦”，使之尽归于“王土”，天下始得安定。这是何等伟大的功绩，故被周人誉为“缵禹之绪”，而且“是飨是宜”。由此可见，后稷既是周人的祖先神，又是周人的社神即后土。待及西周建立后，稷随之演变为国家社神，取代了“万邦”的后土，成为社主，是谓“社稷”。同时，周王朝还规定：凡封爵，必祭于社；凡诸侯不听王命者，必戮于社；凡出师，必“宜”于社，并迁社稷之主而奉于“主车”，在战时不用命者即戮于社，等等，遂成一代制度。

图 13 后土娘娘

这样，自西周开始，后土就转变为国家政权的象征，而西周的社神则为西周的国家保护神。总之，无论是原来万邦的后土，还是西周的社神，都已成为统治阶级内部争权夺利

和奴役人民的工具，从而使人民的土地神信仰开始转变为迷信思想。

到了春战时代，随着诸侯争霸斗争的深入发展，他们便开始争立已遭到西周严重打击的宗神后土，并互相诋毁他族的后土，于是就出现了这样的现象：西方民族的后土“鲧”被舜（即东夷“帝俊”，俊为凤鸟）殛死于羽山，而“启”因淫佚遭到商人先帝的诛灭；东方民族的后土“羿”不仅失掉爱妻嫦娥，而且还被其手下的寒、浞二人杀死；西周族的后土稷无父而生，其母姜嫄以无夫生子为耻，遂抛弃之，由于得到马、牛与凤鸟的保护，始免一死，故名之为“弃”。屈原不明白新、旧传说之间极端矛盾的原因，疑惑不解，因作《天问》：“鸥龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？”“启棘宾商，‘九辩’、‘九歌’；何勤子屠母，而死分竟（境）也？”“帝降夷羿，革孽夏民；……何献蒸肉之膏，而后帝不若？……浞娶纯狐，眩（玄）妻爰谋；何羿之躬（射）革，而交吞揆之？”“稷维元子，帝何竺（毒）之？投之于冰（上），鸟何燠之？”。[18]

针对春战时期的社主即霸主之争，当时的孔丘，其政治态度是“从周”，称颂西周礼制，创立孔子学说；而墨翟则站在同情劳动人民的立场上，称颂“土地”之德，创立墨子学说。孔、墨二家都把天神地祇的宗教观念改造为他们进行说教的政治观念，视天地如父母，并用以比喻人间社会的君臣、夫妇与父子关系，借以宣扬各自的主张，并为当世显学，虽同谓“反本复始”，但其学说却存在严重分歧。要言之，前者主张尊天贵君，后者主张尊地贵民，因而展开激烈的论战。

墨子认为，昔者尧舜禹汤文武必使“饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱则得治”，故能“治国家”而为社稷之主，

于是发问“天下之所以乱者，何故之以也”？他的回答是：其根源在于“方今之时以正长”，不能“尚同为政”。因此，他又指出：“是以先王之书，相年之道曰：‘夫建国设都，乃作后王君公’……则此语古者上帝鬼神之建设国都，立正长也，非高其爵、厚其禄、富贵（游）佚而（举）措之也。”认为只有深明此理，才能“一同其乡”、“一同其国”、“一同天下”，“定其社稷”，尊为社稷之主。[19]同时明确提出：欲立社稷之主，必须以劳动者能否“得食”、“得衣”、“得息”作为衡量的标准，并有针对性的发表了一系列政治主张。这样，墨子最先发现构成“社主”观念的两个基本要素，即具有自然属性的土地与具有社会属性的人，并把二者有机结合，初步意识到劳动是人们生活的基础，而人们的食、衣、住是社会的根本问题，从而使之升华为唯物主义的哲学思想。稍后产生的农家，提出“重本轻末”主张，应是他的这一思想的进一步发展。因此，清末学者俞樾给予他很高的评价，说：“孟子以杨墨并言，辞而辟之。然杨非墨匹也。……墨子则达于天人之理，熟于事物之情，又深察春秋战国百余年间时势之变，欲补弊扶偏，以复于古，郑重其意，反复其言，以冀世主之一听，虽若有稍诡于正者，而实千古之有心人也。”[20]

在“天”与“地”问题上，孔子贵天道，墨子贵地道，于是展开激烈争论。鲁哀公问孔子“何贵乎天道”？孔子回答说：“贵其不已，如日月东西相从而不已也，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道也。”[21]认为君臣关系就像日月一样，臣要永远顺从于君；君施政教，开生万物，以礼治民，即是天道。哀公问“儒行”，孔子回答说：“儒有不宝金玉，而忠信以为宝；不祈土地，立义以为土地；不祈多积，多文以为富。”[22]他以天为“仁”，并讲一通有

关“仁”的道理，提出“敬天尊君”，治国以礼的主张。与孔子针锋相对，墨子主张尊地道，重民生，以地为仁。当禽子问他“天与地孰仁”之时，墨子明确地回答说：“翟以地为仁，太山之上，则封禅焉；培塿之测，则生松柏；下生黍苗莞蒲，水生鼋鼍龟鱼；民衣焉、食焉、死焉，地终不责德焉。故翟以地为仁。”[23]他还指出：“凡五谷者，民之所仰也，君之所以为养也。故民无仰，则君无养；民无食，则不可事（使）。故食不可不务也，地不可不力也，用不可不节也。”因此，国家致治之道，是令民“兼相爱，交相利”，“辟草木，实仓廪”，否则“必无社稷”，“丧其后主”。于是，他得出“民富国治”与“民仁且良”的结论；同时认为“官无常贵，而民无终贱”，反对“仕者世禄”之制，提出为政之本在于“尚贤使能”的主张。[24]

在这场论战中，稍后的孟子虽然极力非难墨子学说，但其讲学论道却以墨子的“尊地贵民”为宗旨，并宏扬光大之。孟子认为：“天时不如地利，地利不如人和”[25]，因而提出“尊贤使能”、“薄赋裕民”等主张；还说：“民为贵，社稷次之，君为轻，是故得乎丘民，而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既絜，祭祀以时，然而旱乾水溢，则变置社稷。”这段话是什么意思呢？杨伯俊先生译注：“百姓最为重要，土谷之神为次，君主为轻。所以得着百姓的欢心便做天子，得着天子的欢心便做诸侯，得着诸侯的欢心便做大夫。诸侯危害国家，那就改立。牺牲既已肚壮、祭品又已洁净，也依一定时候致祭，但是还遭受旱灾水灾，那就改立土谷之神。”“丘，众也；……小也。”丘民即众民，或称小民。[26]荀子虽然也非难墨子，但他的许多见解却颇与墨子一致。他不仅提出“制天命而用之”的光辉

思想，而且认为治国之道在于：一是“无德不贵，无能不官，无功不尝，无罪不罚”，“尚贤使能”，“平政爱民”，二是“静兵息民，慈爱百姓，辟田野，实仓廪，便备用”，三是“节用裕民，而善藏其余。节用以礼，裕民以政”，“使百姓无冻馁之患”，只有这样，才能安国家，“保社稷”；甚至还直言不违地说：“墨子之言昭昭”。[27]

经过社主之争以及天与地之争，“社稷”观念深入人心，在《左传》、《国语》和先秦诸子的书中出现许多有关“社稷”的用语，依类列举如下：

1. “有社稷”，“主社稷”，“社稷是主，社稷是养”，“社稷之事”，“社稷之臣”；

2. “抚社稷”，“恤社稷”，“利社稷”，“守社稷”，“卫社稷”，“保社稷”，“忠于社稷”，“为社稷死，为社稷亡”；

3. “害社稷”，“危社稷”，“弃社稷”，“亡社稷”，“倾覆社稷”；

4. “图其社稷”，“祓其社”，“用于社”，“拥社”，“变置社稷”。

由此可见，在人们的头脑中，土地神信仰已发生重大的变化。“社稷”既是国家的保护神，又是指国家的疆土而言，更是国家政权的象征。（图 14，图 15）

诚然，孟子说“民为贵，社稷次之，君为轻”，把“社稷”作为国家的代名词，以民为社稷即国家之主。但是，在上自国君下至百姓的心目中，社稷毕竟是大大小小土地神中最高的土地神，即国家土地神，并已深深铭记在人们灵魂的深处。由于土地神已经人化，与土地本身分离，于是它就成为人们幻想中的幽灵，而且威力无穷，无处不在，主宰人们的运命。至此，原来的土地神信仰也就彻底转化为唯心主义

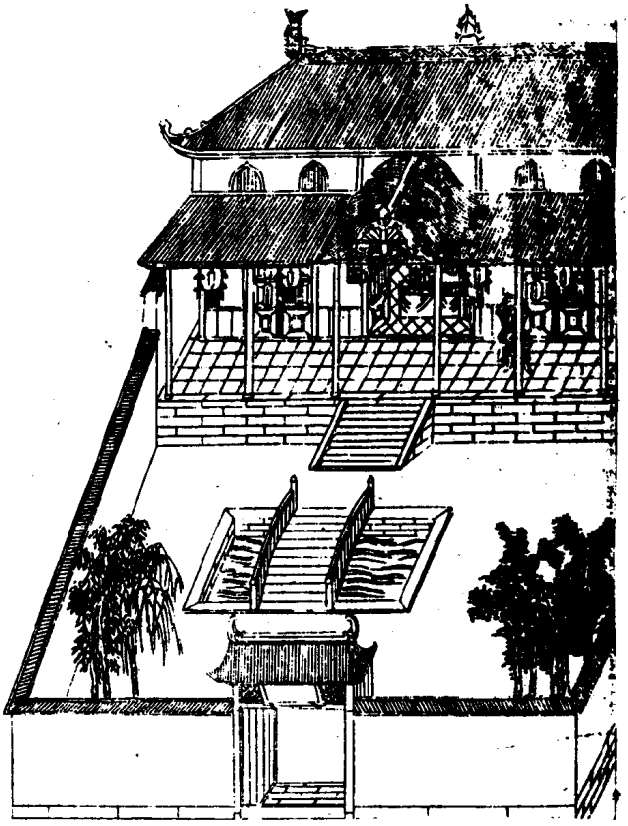


图 14 土地宫

的迷信思想，揭开了有神论与无神论即唯心主义与唯物主义斗争的序幕。

《左传·庄公三十二年》：“……内史过…对曰：国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也。……史嚚曰：国家兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而一

图 15 土公神像

者也，依人而行。”又《左传·定公四年》：“社稷不动，祝不出竟（境，下同）。君以军行，祓社釁鼓，祝奉以从，于是乎出竟。若嘉好之事（指周王朝会诸侯），君行师从，卿行旅从，臣（即祝官）无事焉。”社稷凌驾于国家之上，并有“师旅”相从，与国家共存亡。所以，祀与戎是国家大事。尽管王权急剧衰落，异姓诸侯国都企图争立自己的社主，然而，祭祀社稷依然是周王的特权，谁也不敢越此雷池一步，只能“挟天子以令诸侯”；而社稷信仰则起到了维护国家与民族的一统作用。

由于秦国顺应历史发展的趋势，实行变法，推行土地私有制，奖励耕战，日益强盛，其结果是吞并六国，统一中国。伴随着这一历史发展的进程，经过春战时期诸子的共同努力，东、西方两大系统的神话传说也实现了以西方神为主的统一。其中，后土禹升为上古三代的第一代即夏王朝的开国帝王；后稷稳固了社神地位；商与西周的“五方帝”演变为“五色”或“五德”之五帝，以“中土”的黄帝为首，配合成一个神权体系，仅据《吕氏春秋·十二纪·月令》记载，分列如下：

春，其帝太皞（由东夷与殷人始祖神“俊”即舜演化而来），其神句芒（系五方帝中之木官）。天子居青阳，立春之日，迎神于东郊。

夏，其帝炎帝（系黄帝胞族的部落联盟首长），

其神祝融（系五方帝中之火官，由后土繇演化而来）。天子居明堂，立夏之日，迎神于南郊。

季夏，其帝黄帝（系西方诸族始祖神，号有熊氏），其神后土（高于以往一切社神之上的社神，而且还是居住于天上的上帝，为天、地与人间的主宰者）。天子居太室。

秋，其帝少皞（由殷人后土契演化而来），其神蓐收（系五方帝中之金官，由东夷后土羿演化而来）。天子居总章，立秋之日，迎秋于西郊。

冬，其帝颛顼（由商周天神演化而来），其神玄冥（系五方帝中之水官；后土繇一变为祝融，再变为河伯即玄冥）。

天子居玄堂，立冬之日，迎冬于北郊。

这就是司马迁在《史记·五帝本纪》中所说的“百家言黄帝”的大体内容。从秦开始，黄帝成为国家社神兼上帝；至西汉时又于社坛之后增设后稷神庙，遂成尔后历代郊祀之制。之后经过汉代道家的改造，黄帝则演变为“玉皇大帝”。[28]

第四节 社稷与高禖

王国维经过考证之后，认为卜辞中的“毓”、“育”、“后”乃是一个字，并且提出了“女字说”。[29]郭沫若从其说，作更进一步考证，认为“后土”与“先后”之“后”有“崇拜生殖之意”。[30]这表明古人对于生殖极为崇拜。由于土地能生殖万物，养育人类，所以古人极其崇拜土地，视之为“土地大祖母”，尊称“后土”，祀土为社，神而祭之，礼仪也最

为隆重，已如前述。

孙作云释“高禖”之“禖”即“媒”字，可能是由于与《周礼·地官》中的“媒氏”作了联想所致，颇为不妥。自古以来，凡神事之字大致皆从示。高禖为神事，故不可径改“示”为“女”而释之。在古文字中，“某”多从母，而且“某”与“母”音同字通，可以互相假借。“禖”者，从示从母，依“祀土为社”之例，宜为“祀母为禖”即始祖母之神。《说文》：“高，崇也，象台观高之形。”所谓“高禖”，就是筑造崇高之台，用以祭祀始祖母之神。因此，孙先生又指出，高禖神“亦即‘大母之神’”[31]，是正确的。郭沫若指出：“神事乃人事之反映，于神事有征者，于人事亦不能无征。人称育已者为母，母字即生殖崇拜之象征。母中有二点，《广韵》引《仓颉篇》云‘象人乳形’；许书亦云‘一曰象乳子也’。骨文及金文母字大抵作[illegible]，象人乳形之意明白如画。”[32]同后土之“后”一样，高禖之“禖”也有崇拜生殖之意。

当然，后土与高禖同为“大祖母”，显系女性，皆有生殖之功能，均为生殖崇拜的对象。但是，二者也有显著区别，即：前者是出于古人对土地神的崇拜，后者是出于古人对祖先神的崇拜。十分明显，这都是母系氏族社会的产物。进入父系氏族社会之后，后土便由女性转变为男性，如禹、羿、契、稷等皆为男性。总之，对于与人类本身的生存和生育有重大关系的这两种自然现象，原始初民都是极其崇拜的，于是祀土为社，祀母为禖，并把二者的祭祀场所设在一处，祭祀社神时也必祭祀高禖神，正如郭沫若所说的那样：“祀于内者为祖，祀于外者为社，祖与社二而一者也”。[33]

《论语·八佾篇》宰我论社：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”古代祭礼社神，要先为之立一个木制牌位，这牌位

图 16 女娲

叫木主，是神灵之所凭依。神化的人即人化的神，则是社主，已如前述。《淮南子·齐俗训》："社祀：有虞氏用土，夏后氏用松，殷人用石，周人用栗。"在三代之上，又增加了一个有虞氏，而且社神牌位的质地也与宰我所论有异，这显然是根据不同的传说所致。《初学记》引《尚书大传》："太社唯松，东社惟柏，南社惟梓，西社惟栗，北社惟槐。"蔡邕《独断》："天子之宗社曰太社，天子为群姓立社也；天子之社曰王社，一曰帝社。"太社与四方之社的这种木主区别，应是秦统一中国之后的事。据此，高禖神之木主，也应与社神之木主彼此一致。那么，高禖神之神主是谁呢？

在神话传说中，夏代的高禖叫女娲，她是社神禹之妻；商代的高禖神叫简狄，她是社神契之母；周代的高禖神叫姜嫄，她是社神稷之母。

有关女娲的神话传说很多，盛传于南方。（图 16）《说文》："娲，古之神圣女，化万物者也。"《论衡》卷 15《顺鼓篇》："俗画图女娲之象。为妇人之形；又具号曰女。（董）仲舒之意，殆谓女娲古妇人帝王者也。男阳而女阴，阴气为害，故祭女娲求神祐也。《传》又言共工与颛顼争为天子不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝；女娲消炼五色石以补苍天，断鳌之足以立四极。仲舒之祭女祸，殆见此《传》也。本有补苍

天立四极之神，天气不和，阳道不胜，傥女娲以精神助圣王止雨湛乎。”此传说似乎出于春战之际，影射诸侯争霸与吕不韦相秦并送女入宫之事；而董仲舒主张祭祀女娲，似乎是为了借以劝谏汉武帝。《太平御览》卷78引《风俗通》：“俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于垣泥中，举以为人。”此说甚古，保存有它的原始风貌。为此，屈原在《天问》中问道：“女娲有体，孰制匠之？”可知早在战国之时，民间就已供奉女娲的塑像，以为祭祀之神位。她是怎样成为禹之妻的呢？《吕氏春秋·音初篇》说：“禹行功，见涂山之女。禹未之遇，而巡省南土。涂山氏之女乃令其妾候禹于涂山之阳。”《吴越春秋·越王无余外传》也说：“禹三十未娶，行至涂山，恐时之暮，失其度制。……因取涂山，谓之女娇。”对此，屈原在《天问》中又问道：“焉得彼涂山女而通之于台桑？”其实，这些传说都经过了春战以来诸子的润色，改其“不雅逊”者而以文饰之。所谓“未之遇”，就是指未能通淫；所谓“恐时之暮，失其度制”，就是指恐怕负相遇之约；所谓“通之于台桑”，就是指禹与女娇即美貌女子进行两性交媾，地点是在祭祀社神与高禖神的场所即台桑。“涂山之女”是谁？《史记·夏本纪索隐》引《世本》：“涂山氏，号女娲。”《通俗通义》以及《路史》中的《后记》二与《余记》二等书，皆明确指出古代以女娲为神媒，也即高禖神。

至于商、周二代的高禖神，前面已经涉及之，不必烦述。传说简狄是商人的始祖母，商人即以她为高禖神。简狄无夫，居于高台；上帝遣玄鸟（燕）往视之，并遗燕卵。于是，简狄吞燕卵而生契。契为商人的始祖父。他只知其母，而不知其父，辟土为王；死后，祀为社神。传说姜嫄是周人的始祖

母，周人即以她为高禖神。姜嫄无夫，履大人足迹而怀孕，生子名稷，稷教民种植五谷，使周昌盛。他死之后，周人便以他为社神。实际上，“稷”字是五谷的总称。“后稷”是土地神兼谷神（农神），简称为“土谷神”。

由于社神与高禖神之“木主”皆立于社，因此，社稷之祀即高禖之祀。人们祭祀社神之时，亦必祭礼高禖神。农业的季节性，既决定了人们生产和生活的程序，也决定了人们的祭祀日程。“春祈”与“秋报”，就是两次重大的祭祀社神与高禖神的话动。在祭祀时，人们既向社神祈求风调雨顺，五谷丰收，同时还向高禖神祈求赐子即生子，保祐人丁兴旺。春回大地，万物萌动，人们也离开家庭，走向田野，男女相欢，在外“野合”，结为夫妻或情侣。久而久之，这便形成风俗习惯，进而定为制度，并以开始举行祭祀之日为节日。《周礼·地官》中的“媒氏”，就是专管此项活动的官吏。

每当仲春（二月）之月，掌管“万民之判”的媒氏，一是“令会男女”，“司男女之无夫家者而会之”，如有不会者则罚之；二是对“嫁子娶妻”之家，收取价值不超过“五两”的钱币与“纯帛”。此外，凡“男女之阴讼，听之于胜国之社”。其中的“会”字，则是对男女通淫一事的文饰之词，亦即欢合于野的文饰。郑注“阴讼”，谓“争中冓之事，……言之丑也。”实际上，古人祭祀高禖之目的，就是为了求子，由于还没有寝庙，凡男女通淫只能在荒野，故谓“野合”。这是古人为了繁衍后代，出于对生殖崇拜的虔诚信仰，并非以为丑事，而且渐成习俗。后来还被定为盛大的节日，即“上巳节”。

一般地说，祭祀社神与高禖神的场所，都设在依山傍水与草木丛茂的地方。社坛则是中为“方丘”，四周环水。祭祀之时，第一项礼仪名为“祓禊”：男女群集水滨，跳入水中，

互相激水，消除不祥；同时择偶，共同祈祷，以求得子。前者谓“祓”，后者谓“禊”，合称“祓禊”。《说文》：“祓，除恶，祭也。”配偶共同向高禖祈祷为禊。然后，奏乐并伴随歌舞、先燔燎而后灌与埋、贡献祭品，配偶于高禖神前结婚关祈祷以求子，依次进行。礼毕，男女欢合于丛林之中，过夫妻生活。试举数例，说明如下：

例1，《史记、殷本纪》：“殷契，母日简狄，有娀氏之女；……三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕生契。”《列女传》卷1《母仪传》：“契母简翠者，有娀氏之长女也；当尧之时，与其妹娣浴于玄丘之水。有玄鸟衔卵，过而坠之，五色甚好；简狄与其妹娣竞往取之，简狄得而吞之，遂生契焉。”这是关于商人高禖自身故事的传说。文中的“行浴”与“浴于玄丘之水”，说的就是祭社时的“祓契”仪礼。值得注意的是：简狄为“长女”，她的妹娣与之“竞往”，实为原始社会群婚的反映。恩格斯说：“在北美的至少四十个部落中，同长姊结婚的男子有权把她的达到一定年龄的一切妹妹也娶为妻子——这是一整群姊妹共夫的遗风。”[34]《周易·归妹》爻辞说：“帝乙归妹，其君之袂（即衣袖，代指嫁妆）不如其娣之袂良（即好，意为漂亮）。”意思是说殷帝乙在把长女嫁给周文王时，其长女的嫁妆不如从嫁妹妹的漂亮。[35]《诗经·韩奕》：“韩侯娶妻，……诸娣从之，祁祁如云。”也是说群妹从嫁的事。至春秋时仍盛行此种婚俗。由于古人崇拜生殖，因此，“姑娘在出嫁以前，都享有极大的性的自由”；同时“不育子女的婚姻可以解除”，就连王后也不例外。[36]在古代祭祀社神与高禖神时，之所以有媒氏“令会男女”、“奔者不禁”、不会者罚之等制度，与其有“祓禊”之礼仪与“野合”之风俗，其根本原因就在于古人对生殖极为崇拜。

例 2，《诗经·郑风·溱洧》一诗，歌咏的是：在溱、洧二水之间，春水盛且清，祭礼高禖的男女很多很多，各个手中都拿着气味芬芳的香草，两相欢乐，双双戏笑，互赠芍药，誓不相忘。该诗原文：“溱与洧，方涣涣兮；士与女，方秉简兮。女曰：‘观乎？’士曰：‘既且。’且往观乎？洧之外，洵讦且乐。维士与女，伊其相谑，赠之以勺药。”所谓“观”，即欢，是委婉之言；所谓“且”，在卜辞中象女性生殖器形，即祖。“既且”意为已与他女欢合。由此可知，士之所“且”者非只一女，而女之所“观”者亦非只一士。这是古代男女都“享有极大的性的自由”的表现，也是原始社会群婚的遗俗。《卫风·氓》：“送子涉淇，至于顿丘。匪我愆期，子无良媒。将（请）子无怒，秋以为期！”是说男女在“春祈”时未能相“会”，只好等待“秋报”时前来相“欢”。

例 3，《礼记·月令》：“仲春（二月）之月……是月也，玄鸟至，至之日以大牢祠于高禖。天子亲往，后妃帅九嫔御。乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢于高禖之前。”又说：“是月也，耕者少舍，乃修阖扇，寝庙毕备，毋作大事以妨农之事。”庙中之“寝”，即天子欢御后妃与九嫔之宫。《诗经·鲁颂·閟宫》毛传说，“閟宫”是“先妣姜嫄之庙”，又引孟仲子的话说：“是禖宫也”。故此寝庙即指禖宫。对此，郭沫若指出：《月令》“上言耕者少舍，下言毋妨农事，则所谓农事即‘仲春通淫’之事也”。[37]祭祀之时，天子要与后妃或九嫔在禖宫欢御，并且还要亲自同所欢御之后妃或九嫔在高禖神前举行隆重礼仪，祈求生子；而庶民即耕者因为“少舍”，自然只好在丛林中“野合”了。

例 4，祭祀社神与高禖神之时，还要举行奏乐与歌舞之礼仪，场面十分热烈。《周礼·春官·龠章》：“龠章掌土鼓豳龠。

中春（仲春），昼击土鼓，歈诗（演奏谱曲名），以逆（迎）暑；中秋夜迎寒，亦如之。凡国祈年于田祖，蜡雅，击土鼓，以乐田祖。”田祖即《毛传·月令》之郊禖，亦即高禖。

《墨子·明鬼下篇》：“燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦也。此男女之所属而观也。”墨翟所说的“祖”、“社稷”、“桑林”、“云梦”，既是诸国的社，亦是诸国的高禖。闻一多先生曾论证高唐即高密，而高密即高禖。[38]在先秦文献中，社与祖往往相对并言，如《书经·甘誓》谓“用命赏于祖，弗用命戮于社”，《周礼·春官·大祝》则有“出师宜于社，造于祖”之语，《考工记·匠人》也有“左祖右社”之言；凡此等等，皆是其证。

《春秋·庄公三十三年》：“公（鲁庄公）如（至）齐观社”。《左》、《公羊》、《谷梁》三传皆以庄公此举为“非礼”。其中，唯《谷梁传》言其非礼之由，谓“以是为尸女也”。《说文》：“尸，陈也，像卧之形。”可知“尸女”即通淫之意。在祭祀社神与高禖神之时，礼仪之终即通淫之始。因此，孔子说：“禘自既灌（亦作“祼”）而往者，吾不欲观之也”；又说：“知其说者之于天下也”，即可“了如指掌”。[39]

秦汉以来，此种风俗更加盛行，定为年节之后的第一个祭祀高禖的盛大节日，即“上巳节”。《汉书》卷97《外戚传》：“（汉）武帝即位，数年无子，平阳主求良家女十余人，饰置家。帝祓霸（水名，在今西安市郊）上，还过平阳主。主见所待美人，帝不说（悦）。既饮，帝独说子夫。”孟康注：“祓，除也，于霸水上自祓除，今三月上巳祓禊也。”可见汉武帝为了向高禖求子，于上巳节祓禊于霸水之滨。《太平御览》卷30引《夏仲御别传》：“夏仲御（名统，魏晋时人）诣洛。到三月三日（上巳节日），洛中公主以下，莫不方轨连轹，

并南浮桥边禊。男则朱服耀路，女则锦绮灿烂。”又引晋成公绥《洛禊赋》：“考吉日，简良辰，祓除解禊，同会洛滨。妖童媛女，嬉游河曲，或涣纤手，或濯素足。临清流，坐沙场；列罍樽，飞羽觞。”当时的男男女女，聚会洛滨，祭祀高禖，共同祓禊，嬉谑相将，投壶游戏，饮酒赋诗，狂欢极乐，其种种欢乐情景，栩栩如生。这种风俗渊源上古，更胜古代。

时至今日，山东泰山娘娘庙有玉女碧霞无君，可能就是由殷人高禖神简狄演化来的；北京妙峰山所供碧霞元君，是道家三女神之中的“子孙圣母广嗣元君”，原是东岳大帝前的玉女，应由殷人高禖神简狄演化而来；晋南一带的娘娘庙，里面供俸的娘娘叫姜嫄，仍保存着原始风俗，只不过把高禖改名为娘娘而已，显然就是古代周人的高禖神姜嫄；江浙一带的社庙统名“五谷王庙”，里面奉祀的是社公与社婆（图17），应是由周人的社稷演化而来。[40]

图17 土公土母（即社公与社母）

综上所述，人类为了生存和发展，就必须进行物质生活资料的生产和人自身的再生产。生殖即生产，而生产亦即生殖。原始初民极其重视这两种生产，对于能生产出农作物的劳动对象之土地和生育自己的母亲无比亲敬，但因不明白这两种生产的过程及其因果关系，便产生了对土地和祖母的崇拜，尊称皆为“母”，分称为“地母”与“高母”即“高禖”。

自家庭、私有制和国家产生之后，无论是王位继承权，还是封爵与财产继承权，都掌握在男人手中，便使人们产生祈求生子的迫切心理，这就更加激发了人们对于社神与高禖神的崇拜热情。随着商周王朝的更替与春战时期各诸侯国势力的消长，东、西方两大系统的社神与高谋之祀也与其国存亡，或荣或辱，或兴或衰，亦有融合。特别是经过当时诸子的改造之后，古代神话传说便失去了原来的“不雅驯”而被润色为人话，其社主悉变为人王，由愚昧状态过渡到理性认识，并升华到理论的高度，从而产生新“五帝”说，形成不同学派的古史系统。诸子既从土地神信仰的感性认识因素中引发唯物主义思想，又使其中愚昧性因素变成纯宗教迷信之说教，同时还把原始宗教中的祭祀礼仪如音乐与歌舞等条理化，制定为礼乐之制，使之成为人类文化艺术的专门学科。可见宗教即为学术文化，巫祝即为古代学者，而神话亦即为历史，即为古代文化。

大概到了战国后期，周人的高禖神姜嫄被改名为娥皇，做了尧帝的长女；殷人的高禖神简狄被改名为女英，做了尧帝的次女；而尧帝又把二女嫁给帝舜，长女为舜之妻，次女为舜之媵（彩版 3）。由于周秦同族与秦国正在兼并六国，娥皇即姜嫄也就占了上锋，故为尧之长女而为舜之妻。如前所述，舜乃是殷人的“先王”，于是殷周合为一家，又都是西方诸族“先王”黄帝之子孙。这样，东、西方两大集团结成紧密联盟，亲上加亲，致使秦始皇可以集中精力，北征匈奴，南讨南越，东封禅泰山，西降服西戎，开疆拓地，一统天下。此与古人的土地神信仰所发挥的作用，不能说没有重大关系。秦汉以来，历代所祀社稷与高禖之神主及其祭祀礼仪，虽然互有损益，但基本上是承袭周秦之制。在此期间，固然有佛教

传入，然而，社神与高禖神仍不失为中国宗教信仰中的两大至上神主，是人们普遍崇拜的主要对象。据郭沫若论证，召公之名"奭"字，即"母字之别构"，"此字形与欧洲各地所出之生殖女神像'奶拏'(Nana)颇类似。'奶拏'之象均特大其乳，或以两手护其下，以为生殖崇拜之象征"。因此，他认为："如爽字形之雕象，将来必有发现于中国之一日。"[41]可喜的是，数年之前，辽宁喀左县东山嘴发现红山文化的社祀遗迹，辽西地区也发现"地母"崇拜活动的遗迹，从而使"地母"崇拜的起源上溯到五千年以前的新石器时代的晚期。[42]这两处社祀遗迹是否已发现"地母"之神像，不得详知，至少距其发现已为期不远。土地崇拜与祖先崇拜是人类社会的普遍现象。可以说，只要人类存在，生产与生殖崇拜就必然存在，尽管表现形式会发生很大变化。男女祭祀高禖而野合，"此乃古习，不能一概以淫风目之也"，而且此等崇拜"于宗教之起源与古代文化之认识上大有关系"，必须尊重历史，尊重祖先。这才是唯一的科学态度。

注 释：

[1]（日本）岛邦男《殷墟卜辞综类》，第458—459页；余永梁《〈柴誓〉的时代考》，载于《古史辨》册二，第75—81页

[2] 吕思勉《中国民族史》，第47页，中国大百科全书出版社1987年11月版

[3]《诗经·小雅·北山》

[4]《周书·泰誓》

[5]《周书·立政》

[6] 同 [4]，并参见《诗经·小雅·绵》

[7]《周书·召诰》

[8]《周书·康诰》

[9]《周书·旅獒》。

[10]《周书·蔡仲之命》

[11]《周书·梓材》

[12]《礼记·郊特牲》

[13]《周书·周官》

[14] 丁山《中国古代宗教与神话考》，第 102—103 页，上海龙门联合书局 1961 年 2 月版

[15] 杨宽《中国上古史导论》，第二篇《论古史传说演变之规律性》，一、"殷周之宗教观念与古史传说"，载《古史辨》册七之上，第 140—141 页

[16] 顾颉刚《答刘、胡两先生书》，载《古史辨》册一，第 100—101 页

[17] 孙作云《诗经与周代社会研究》，第 18 页，中华书局 1966 年 4 月版

[18] 孙作云《天问研究》，中华书局 1989 年 3 月版

[19] 孙诒让《墨子闲诂》卷 2，《尚贤》篇；卷 3，《尚同》篇

[20] 孙诒让《墨子闲诂》卷首，俞樾《墨子序》

[21]《礼记·哀公问》

[22]《礼记·儒行》

[23] 孙诒让《墨子闲诂》，附录卷 1

[24] 同 [23]，参见《七患》、《辞过》、《尚贤》、《兼爱》、《非攻》诸篇

[25]《孟子·公孙丑篇》

[26]《孟子·尽心篇》；杨伯俊译注：《孟子译注》，下册，第328—329页，中华书局1960年1月版

[27]《诸子集成》二，《荀子集解》卷5，《王制篇》；卷6，《富国篇》；卷11，《天论篇》

[28]“五帝说”的源流问题是中国古代神话史乃至学术思想史中的重大课题，于此难述其详，有兴趣者，可参阅：丁山《中国古代宗教与神话考》；陈梦家《商代的神话与巫术》；梁启超《饮冰室合集》专集之四《志三代宗教礼学》；钱穆《崔东壁遗书序》；傅斯年《夷夏东西说》（载《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》；蒙文通、谬凤林《三皇五帝说探源》（载《古史辨》第七册〔中〕）；顾颉刚、杨向奎《三皇考》（载《古史辨》第七册〔中〕）；吕思勉《三皇五帝考》（载《古史辨》第七册〔中〕）；杨宽《中国上古史导论》等书。此处参考诸家之说，略述己见

[29]王国维《观堂集林》卷3，《殷先公先王考》；杨宽《中国上古史导论》，第二、十篇有关部分（见《古史辨》册七上，第137、285页）；郭沫若《甲骨文字研究》，《释祖妣》（《郭沫若全集》考古编，第1册，第21页）

[30][32][33]《郭沫若全集》考古编，第1册，第47、45、39页

[31]孙作云《诗经与周代社会研究》，第298页，中华书局1966年4月版

[34][36]《马克思恩格斯选集》卷4，第45、46、59页

[35]参见李镜池《周易通义》，第27、108页，中华书

局1981年9月版

[37]《郭沫若全集》考古编，第1册，第57页。

[38] 参见《闻一多全集》第一册《高唐神女传说之分析》

[39]《论语·八佾第三》

[40] 参见李子祥《游稷山感后稷教稼之功德记事》；崔盈科《姜嫄之传说和事略及其墓地的假定》；顾颉刚《读李、崔二先生文书后》，皆载《古史辨》第二册

[41][43]《郭沫若全集》考古编，第1册，第46—47页；62、64页

[42] 郭大顺、张克举《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》；俞伟超《座谈东山嘴遗址》，皆载《文物》1984年11期，第1—13页

第三章

民社与官社的斗争

第一节 民社与官社

原始氏族祀土为社，逐步形成家庭公社，进而发展为农村公社，构成家庭公社与农村公社二级社会组织。它的全体成员以血缘关系为纽带，崇拜的主要对象是自己的祖先和所居住地区的土地，并把农业生产与祭祀活动紧密相结合。这就是最早的民社及其显著特点。民社既是一个宗族，又是一个生产集体，同时还是一个有共同信仰的宗教组织，三位一体，组织牢固，很有生命力。

随着国家的产生，包括家庭公社在内的农村公社就转变为政权管理体制之下的最基层的社会组织。商代之社，已有“邦社”即国社与民社的区分。《殷虚书契考释》：“卜辞所记祭祀，大都内祭也。其可确知为外祭者，有祭社二事。其一曰：“贞，煮于土，三小牢，卯一牛，沈十牛’（前一卷，二四页）；其二曰：‘贞，勿桒年于邦土’（前四卷，十七页）。按土字卜辞假借为社……邦土即邦社，亦即祭法之国社。汉人讳邦，改称国社，大当称邦社也。”[1]在卜辞中，所祀之“土”，

其前未冠“邦”字者，应是商王朝国都范围内所立之社，系商王室之社，与邦社性质一样，皆属于国社，或称官社。农村公社所立之社，即为民社，附庸于邦社。

到了周代，上自国都，下至乡村，普遍设立了社。总的来说，周代所设立之社，其名有五：一曰“大社”，二曰“王社”，三曰“国社”，四曰“侯社”，五曰“置社”。依类别之，大致可分为“周社”、“亳社”与“置社”三种。

《礼记·郊特牲》孔颖达疏：“《祭法》云：王为群性立社，曰大社；王自为立社，曰王社；诸侯为百姓立社，曰国社；诸侯自为立社，曰侯社。是（天子与诸侯）各有二社。”周王与诸侯何以“各有二社”？其区别何在？

《左传》闵公二年谓鲁国“间于两社”。杜预注：“两社，周社、亳社；两社之间，朝廷执政所在。”又，襄公三十年谓“鸟鸣于亳社”。孔颖达疏略称，是宋国“也有两社”。再者，哀公四年谓“亳社灾”。杜预注：“亳社，殷社；诸侯有之，所以戒亡国。”还有，《谷梁传》哀公四年亦谓“亳社者，亳之社也。亳，亡国也。亡国之社以为庙屏，戒也。”范宁注：“殷都于亳，武王灭纣而班列其社于诸侯，以为亡国之戒。”此外，《礼记·祭法》郑玄注略谓亳社或称“胜国之社”，亦称“丧国之社”。又谓周社“为墉不屋”，上见天日，因其不屋，故无灾；而亳社“为墉面屋”，上不见天日，因其有屋，故易灾。

通而观之，可以断定：“王社”即“周社”，“大社”即“周社”，“国社”即“亳社”，是谓天子之“二社”；“侯社”即“社”，是谓诸侯之“二社”。从广义上说，周社与亳社皆为国社即官社。换言之，王社与侯社皆属于周社，大社与国社皆属于亳社；二者都是由周王朝设立的。

虽然周社与亳社都是由周王朝所设立，但二者的地位与作用却完全不同。前者尊荣，后者卑辱，鲜明对立，相辅相成。概言之，这对于周人起到自尊和以殷为戒的作用，对于殷人则起到压制作用。分言之，周社之祀，是为了维系与增强周人内部的凝聚力，以共同对付殷人的反抗；殷人虽有亳社之祀，但必须尊祀周社，从而得到潜移默化，驯服周朝的统治。祀之意在于“神道设教”，可谓“文治”；戍之意在于“军事镇压”，可谓“武治”。二者结合即为“文武之道”，是统治者“治国安邦”的两种手段。国之大事在祀与戍，即此之谓。周朝出师征伐要“宜于社”，自然是指周社，并迁“社主”随军。因称“军社”。“军社”亦即周社。社稷同国家兴亡与共，荣辱相从。自春秋以来，出现“主社稷”、“抚社稷”、“死社稷”、“亡社稷”、“辱社稷”等各种说法，这表明“社稷”已被人们普遍重视，遂为国家之代名词。

此外，《礼记·祭法》还说：“大夫以下成群立社，曰置社。”郑注：“大夫不得特立社，与民族居，百家以上则共立社，今时里社是也。”所谓“置社”即“里社”，就是“民社”，因其不属于官府所立，系百姓所自立，故又称“私社”。

清末学者孙诒让曾指出：“乡、州、遂、县以及公邑采地之县鄙等，凡大城邑所在，亦各有公社，若《州长》云：‘岁时祭祀州社’，《论语·先进篇》：‘子路使子羔为费宰，云有社稷焉’是也。王侯乡、遂、都、鄙之社，并为公社；置社则为私社。至《校人》又有‘马社’，《内宰注》谓‘市亦有社’，则尤公社之细者。”他把社归纳为两大类：凡各级官府所立者，谓之“公社”；凡百姓自立者，谓之“私社”。“公社”即官社，“私社”即民社。[2]

由于周代实行分封制，其祠祀之制也相应分为等级。虽

然士大夫以下直至庶民只许祠祀祖考，但仍要立社而祀，同时还于家室各祀中溜即土地神。因此，他们的宗教信仰便都集中于置社即民社。这样，民社便成为下层社会的宗教团体，也是广大民众进行宗教活动的重要场所，一直沿续二千余年。

《吕氏春秋·禁塞篇》高诱注谓周代之制是："五家为比，五比为闾（即里），里二十五家"；"二千五百家为州，五州为乡，乡万二千五百家"；或谓"八家为井，四井为邑，三十二家也"；"二千五百家为县，四县为都，国都万家也"。《商君书·尝刑篇》谓"里有书社"。由此可知，尽管西周与东周列国的行政区划体制互异，其闾即里与邑之规模也有大小之别，但是，每里与邑皆设立一个置社，在这一点上是完全一致的。可以说，民社是普遍存在的。

周王室以及公侯伯子男五等封爵，皆各有采邑，以为俸禄之资。民社又为地方采邑之别称。《左传·昭公二十五年》："齐侯曰：自莒疆以西，请致千社。"杜预注："二十五家为社，千社二万五千家。"又，《左传·哀公十五年》："齐为卫故，伐晋冠氏（按：今山东冠县及河北馆陶一带），丧车五百，因与卫地，自济以西，禚媚杏以南，书社五百。"再者，《墨子闲诂·墨子后语上》：公尚过请越王"以故吴之地，阴江之浦，书社三百"，封赐墨子。《吕氏春秋·离俗览》与之略同。还有，《晏子春秋·内篇杂下第六》："景公禄晏子平阴与棠邑，反（即贩）市者十一社，……（因晏子辞而不受）景公谓晏子曰：昔吾先君桓公，以书社五百封管仲，不辞而受。"何谓书社？《广雅》："置，著也"；《说文》："书，著也"。置、书声转义通。书社即置社，亦即民社。在阶级社会里，凡国用以及统治阶级的生养死葬等一切费用，皆取给于民社，其压迫、剥削之苛重，可想而知。由于阶级的对立，民社与官社

一直处于互相对立的状态之中。

第二节 社主的分裂

秦统一中国之后，建立专制主义中央集权的封建国家，废除分土封侯制，在全国范围内普遍实行郡县制，并于县以下设乡、亭、里。至此，西周与东周列国所设立的全部官社已被摧毁，唯有民社依然存在。

图 18 社公与社母（又称土地公与土地婆）

秦汉之际，随着社会的发展与朝代之嬗替，社稷观念即土地神信仰发生了巨大的变化。概括地说，土地神信仰的变化，主要表现在以下几个方面：

其一，从中央到郡县的各级官社，既正式确定了社稷神主，又制定了一整套祭祀的礼乐制度，并为尔后历代所遵行。

其二，县以下之民社，普遍设立土地祠或土地庙，并健全了民社内部的组织机构，按时举行祭祀活动。

其三，民社所供奉的社主，均是有功于本地方的历史人物，或者是地方土地神，并分为社公与社母（图 18）。

其四，民社与道教相结合，甚至演变为道教系统的宗教

组织，有的社神祠堂还是农民起义的发祥地。

为了叙述方便，下面先简要介绍一下秦的先世伐灭商周之社的情形。《史记·秦本纪》："宁公二年，公徙居平阳。遣兵伐荡社。三年，与亳战，亳王奔戎，遂灭荡社。"张守节《史记正义》："岐山县有阳平乡，乡内有平阳聚。《括地志》云：……秦宁公徙都之处"；司马贞《史记索隐》："西戎之君号曰亳王，盖成汤之胤，其邑曰荡社"。至秦缪公时，他占据岐雍之地，东平晋乱，以河为界，西霸戎夷，广地千里，周王封之为伯爵。秦惠文君晚年，派将军摎攻打西周。"西周君走束自归，顿首受罪，尽献其邑三十六城，口三万，秦王受献，归其君于周。……周民东亡，其器九鼎入秦。周初亡。"当此之时，宋国大丘社亦亡，而"鼎沦没于泗水彭城下"。紧接着，秦庄襄王"灭东周，周祀绝"。[3]嬴政继位后，历时二十八年，吞并六国，亡其社稷，统一中国，号称始皇，遂设立秦朝社稷。

秦朝崇祀黄、白、青、赤四方帝与其祖庙于雍，以禹有平治水土之功而配食于社，以弃即后稷有播种百谷之功而配食于农神之稷，令自中央至郡县皆立社稷之祠，按时祭祀。与此同时，秦始皇还礼祠五岳、四渎与"八神"。其中的五岳、四渎诸神，皆是国家疆土的至高社神之下的大神。所谓"八神"，一曰"天主"，祠"天齐"；二曰"地主"，祠"泰山梁父"；三曰"兵主"，祠"蚩尤"；四曰"阴主"，祠"三山"；五曰"阳主"，祠"之罘山"；六曰"月主"，祠"莱山"；七曰"日主"，祠"盛山"；八曰"四时主"，祠"琅邪"。总之，八神是天、地、阴阳与日月星辰之神，而兵主蚩尤则是天地之间的守护神。由于五岳、四渎与八神之祠皆在山东境内，所以秦始皇屡登泰山而行封禅事，[4]以为如此就可以加强对原

来齐鲁之地的统治。正因如此，道家方术之士便乘机而起，特别是齐鲁一带的方士，竟相编造神仙鬼怪等奇异故事，鼓吹天人感应之说，致使迷信思想得以广泛传播，对于民社发生了深刻的影响。

汉灭秦之社稷，改立汉之社稷。据史书记载，汉代设立的官社，大体经过西汉高祖时的初建、武帝时的扩建、平帝时的改建与东汉光武帝时的重建四个时期，才最后正式确立，并形成一整套礼乐制度。

汉高祖刘邦初起之时，曾于丰（陕西临潼北）枌榆乡之民社即“枌榆社”向社神祈祷，乞求神灵护祐；后至霸上，立为汉王，东击项羽，还而入关，欲立汉朝社稷，因而问道：“故秦时上帝祠何帝也？”随臣回答说：“四帝，有白、青、黄、赤帝之祠。”又问：“吾闻天有五帝，而四，何也？”诸臣皆莫知其说。于是，高祖刘邦说：“吾知之矣，乃待我而具五也。”遂立黑帝祠，名曰“北畤”，并召集原来秦朝的祀官，复置太祝、太宰，仍袭用秦代的祭祀仪礼；同时“令县为公社”，还下诏说：“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”《汉书·郊祀志》李奇注谓公社“犹官社”。数年之后，“有司请令县常以春二月及腊祠稷以羊豕，民里社各自裁以祠。”高祖立即予以批准。(图 19)这样，汉朝的社稷乃初步设立，但其祭坛之规模设置与祭祀礼仪之制度等均不够完善。

至汉武帝时，祀官与太史令司马谈等建议说：“后土宜于泽中圜丘为五坛，坛一黄犊牢具。已祠尽瘞，而从祠衣上黄。”武帝采纳了这个建议，遂立后土祠于汾阴睢上。待及平定南越之后，因宠臣李延年爱好歌舞，武帝便提出：“民间祠有鼓舞乐，今郊祀而无乐，岂称乎？”即令公卿议之。于是，“祷

图 19 汉高祭祀

祠泰一（即天帝）、后土，始用乐舞。益召歌儿，作二十五弦及空侯瑟自此起。”[5]据《续汉书·礼仪志》记载：武帝晚年为了求子，“仲春之月，立高禖祠于城南，祀以特牲”；“是月上巳，官民皆絜于东流水上，曰洗濯祓除去宿垢疢为絜”。注引《月令章句》曰：“高，尊也。禖，祀也。吉事先见之象也，盖为人所以祈子孙之祀。玄鸟感阳而至，其来主为孚乳蕃滋，故重其至日，因以用事。契母简狄，盖以玄鸟至日有事高禖而生契焉。”又，注曰：“晋元康中，高禖坛上石破，诏问出何经典，朝士莫知。博士束皙答曰：‘汉武帝晚得太子，始为立高禖之祠。高禖者，人之先也。故立石为主，祀以太牢。’”此外，武帝还亲禅河东（甘陕交界之黄河以东）与高里（泰山之下），祠后土。[6]至此，汉朝之社稷，始具

规模，且已影响边陲地区，莫不修之。（图 20）

图 20 铜鼓驱疫

汉平帝元始年间，太司马王莽与太师孔光以及中垒校尉刘歆等八十九人，共同会议恢复长安南北郊之祀并改祭礼，奏说："天子父事天，母事地，今称天神曰皇天上帝，泰一兆曰畤，而称地祇曰后土，与中央黄灵同，又兆北郊未有尊称。宜令地祇称皇地后祇，兆曰广畤。"又说："帝王建立社稷，百王不易。社者，土也。宗庙，王者所居。稷者，百谷之主，所以奉宗庙，共粢盛，人所食以生活也，王者莫不尊重亲祭，自为之主，礼如宗庙。……圣汉兴，礼仪稍定，已有官社，未立官稷。"于是，分群神以类相从为五部，兆天地之别神：中

央帝黄灵后土畤及日庙、北辰、北斗、填星、中宿中宫于长安城之未地兆；东方帝太昊青灵勾芒及雷公、风伯庙、岁星、东宿东宫于东郊兆；南方炎帝赤灵祝融畤及荧惑星、南宿南宫于南郊兆；西方帝少皞白灵蓐收畤及太白星、西宿西宫于西郊兆；北方帝颛顼黑灵玄冥畤及月庙、雨师庙、辰星、北宿北宫于北郊兆。同时，官社之后立官稷，以夏禹配食官社，后稷配食官稷，（彩版4），周围栽种楮树，名为“稷种谷树”，并令徐州牧岁贡五色土各一斗，用以修筑社坛。[7]（彩版5）五方帝及其下属诸神转变为天文上的中央天帝（天极星）与四象二十八宿之星辰，即以星官名称为之命名，而社坛之修建、社与稷相配之位次以及祭祀礼仪，皆正式定为国家之祀典。京师长安诸庙兆畤棋布星罗，史称“甚盛”。

汉光武帝刘秀当政之后，立即重修已被绿林、赤眉起义军废除的汉王朝之社稷。《续汉书·祭祀志》：“建武二年，立太社稷于雒阳，在宗庙之右，方坛，无屋，有墙门而已。二月八及腊，一岁三祠，皆太牢具，使有司祠。《考经·援神契》曰：‘社者，土地之主也。稷者，五谷之长也。’《礼记》及《国语》皆谓共工氏之子曰句龙，为后土官，能平九土，故祀以为社。烈山氏之子曰柱，能植百谷疏，自夏以上祀以为稷，至殷以柱久远，而尧时弃为后稷，亦植百谷，故废柱，祀弃为稷。大司农郑玄说，古者官有大功，则配食其神。故句龙配食于社，弃配食于稷。郡县置社稷，太守、令、长侍祠，牲用羊豕。唯州所治有社无稷，以其使官。古者师行平有载社主，不载稷也。国家亦有五祀之祭，有司掌之，其礼简于社稷云。”之后，这就成为历代王朝所遵行的祭祀之制，唯禹复演变为民间的“龙王庙”之神主。

由此可见，上古时代的土地神，从地上升到天上，经过

春战时期诸子的改造而成上古时代的帝王，又从天上回到人间；至此经过儒家与道家的共同改造，它又演变为人们理想化的大地神灵，从人间再次被送上天。农神也是如此。官社即公社的社主，正是这个大地之神，由能治水的禹陪祀之；而官稷之神主，则是百谷之神，由能播种百谷的后稷陪祀之。这既是以农业为主的社会经济结构在意识形态领域里的反映，更是封建统治阶级用来束缚广大民众的精神枷锁，成为封建时代与皇权相辅而行的神权统治。

与此相反，社神则变为民社或称私社土地神的通称，做了民社的社主，分解成地方上的一个个小土地神，专由所在民社为之立祠，并按时祭祀。虽然这些土地神有的占据地盘大些，有的占据地盘小些，但它们彼此之间却没有特别显著的等级差别，也没有互相统属关系，各管一地，互不相干。一般地说，无论是改朝换代，还是行政区域体制的变革，作为聚落的乡里总是比较稳定的，致使民众自发的宗教组织即民社相对牢固，而社神则是他们唯一共同崇拜的对象。

农民阶级与地主阶级的阶级矛盾，造成了社主的分裂，形成官社社主与民社社主的对立与斗争。农民不仅祈求社神保祐与赐福，而且有时还用以作为发难的号召，甚至有的社祠就是农民起义的发祥地。试举数例说明如下：

例1，《史记·陈涉世家》：陈胜“又闲令吴广之次所旁丛祠中，夜篝火，狐鸣呼曰：‘大楚兴，陈胜王’。”《汉书·陈胜传》所述与之相同。何谓“丛祠”？《墨子·明鬼篇》说：“（圣王）必择木之修茂者，立以为丛社。”沈钦韩《汉书疏证》：“古者二十五家为闾，闾各立社，即择木之修茂者为社，故名树曰社，又为丛也。”孙诒让《墨子闲诂》综合诸家之说，释“丛社”即民社。可知“丛祠”就是民社之社祠。此是陈

胜利用民社而举行起义，以反抗官社之证。

例2，《汉书·郊祀志》："汉兴，高祖初起……祷丰枌榆社，徇沛，为沛公，则祀蚩尤，釁鼓旗。"郑玄注："枌榆，乡名也。社在枌榆。"晋灼曰："枌，白榆也。社在丰东北十五里。"颜师古曰："以此树为社神，因立名也。"如前所述，"蚩尤"则是秦始皇所封"八神"中的"兵主"。《说文》："釁，血祭也。"又，《汉书·高帝纪》："（汉王二年）二月癸未，令民除秦社稷，立汉社稷。"此是刘邦利用民社来举行起义、并灭除秦朝官社而改立汉朝官社之证。

例3，《汉书·陈平传》："里中社，平为宰，分肉甚均。里父老曰：'善，陈孺子之为宰！'平曰：'嗟乎，使平得宰天下，亦如此肉矣！'"又，《汉书·郦食其传》："（食其）为里监门，然吏县中贤豪不敢役，皆谓之狂生。"《续汉书·百官志五》"里"条本注曰："里魁掌一里百家，什主十家，伍主五家，以相检察；民有善恶事，以告监官。""监官"掌管里社内的民事诉讼。里内亦有牢狱，但与政府机构的牢狱根本不同。"里监门"是看守里社内部牢门的小吏。后来，陈、郦二人皆为汉朝开国功臣。此是民社与官社公开对立之证。

例4，《读汉书·光武帝纪上》："是时（指西汉末年）长安政乱，四方背叛。梁王刘永擅命睢阳，公孙述称王巴蜀，李宪自立为淮南王，秦丰自号楚黎王，张步起琅邪，董宪起东海，延岭起汉中，田戎起夷陵，并置将帅，侵略郡县。又别号诸贼铜马、大彤、高湖、重连、铁胫、大抢、尤来、上江、青犊、五校、檀乡、五幡、五楼、富平、获索等，各领部曲，众合数百万人，所在寇掠。"《续汉志》谓"大将军营有五部，部三校尉。部下有曲，曲有军候一人。"根据《续汉志》与《东观记》两书的记载，除刘永与公孙述二人之外，其余诸叛

者皆发迹于四方比较著名的乡里之社，有的即以其乡里之名为号，彼此联合，“并置将帅”，因有“部曲”，均以本地“郡县”官府为敌，除灭官社。此是民社联合以对抗西汉官社之证。

例5，《前汉书·五行志七中下》：“（汉元帝）建昭五年，兖州刺史浩尝，禁民私所自立社。山阳橐茅乡社有大槐树，吏伐断之。其夜，树复立其故处。”臣瓒曰：“旧制：二十家为一社，而民或十家五家共为田社，是私社。”颜师古曰：“橐，县名也，属山阳（今山东金乡县）郡；茅乡，橐县之乡也。”此是民社与官社互相为敌并公开对抗之证。

概括地说，自秦汉时起，国家官社祭后土，民间私社祭社神；一方水土一方神，一地社神保护一地人。国家社主只有一位，名曰后土，神权高度集中；民间社主非常之多，统名社神，遍布全国各地，均受后土辖制。如果作一历史回顾，也就不难看出：在原始时代，有多少个氏族部落，就有多少个土地神，“祀土为社”，后土与社神本是土地神的两种不同的名称；到了商代，土地神分为“邦土”与未冠“邦”字之“土”两大类，而“邦土”又与商人先祖混而为一；后土与商代的“邦土”及周代王社之社主是一脉相承的，至此始定型为独一无二的国家疆土保护神与其专称；而社神与商代未冠有“邦”字之“土”及周代置社的社主是一脉相承的，至此则定型为民间乡里私社的小土地神及其统称。于是，社主便公开分裂为二，即官社社主后土与民社社主社神。二者既公开对立，民社与官社也就展开了激烈斗争。

据此，可以得出如下几点看法：

其一，社主的这一分裂，完全是由封建土地所有制决定的。换言之，它是封建社会生产关系在人们头脑中被扭曲了

的反映。

其二，后土与社神以及官社与民社的相互对立，既是地主阶级与农民阶级这两大对抗阶级之间的矛盾的反映，同时也是中央政权与地方政权之间的矛盾的反映。

其三，人们的土地神信仰已开始纳入于两汉交替之际产生的道教思想体系之中，而民社也逐渐变为道教组织的附庸，于是出现社公与社母，甚至有德望的死人也可成为土地神。东汉末至三国时，张角、张鲁等均以道教号召百姓，众徒达数十万，就充分说明了这一点。到了两晋南北朝时，既便知识分子及各族子弟，也都乐从道教。王羲之即世奉天师道教者，可谓其中一例。

第三节　民社的祭祀活动

祭社是民间最盛大的传统节日活动。之所以称为“盛大”，一则因其关系到农业生产，祭祀礼仪相当隆重；二则因社神系乡里的保护神，为全体乡民所共同信仰，而乡里的所有成员又都是社民，便一齐参加祭祀，且可以分享神歆之余，饮酒吃肉，犹如晏会；三则因其与祭高禖相结合，故为男女谈情说爱的好机会；四则因其是“鼓舞乐”，已成为民间文化娱乐生活的重要组成部分，引人入胜；五则因其以比较繁荣的“乡市”为背景，商贾辐辏，百货云集，致使祭祀场面呈现出一片欢腾而又兴旺的景象。

因此，汉高祖刘邦的父亲虽然做了太上皇，但他却仍思恋其昔日民社的欢乐生活。晋代葛洪《西京杂记》说：“太上皇徙长安，居深宫，凄怆不乐。高祖窃因左右问其故，以平生所好，皆屠贩少年，酤酒卖饼，斗鸡蹴鞠，以此为欢，今

皆无此，故以不乐。高祖乃作新丰，移诸故人实之，太上皇乃悦。故新乡多无赖，无衣冠子弟故也。高祖少时，常祭枌榆之社。及移新丰，亦还立焉。高帝既作新丰，并移旧社，衢巷栋宇，物色唯旧。士女老幼，相携路首，各知其室。放犬羊鸡鸭于通涂，亦竞识其家。”民社的祭祀活动，它给人们留下了多么深刻的印象，由此是不难想象的。

大概自汉代开始，这种祭社的风俗已从腹里地区传播到边疆地区，东至辽东，南至南越，西至居延一带，北至长城内外，到处都有民社。例如：《蔡中郎集》中录有《陈留东昏库上里社铭》；《隶释》卷9谓汉灵帝熹平元年所立《吴仲山碑》碑文有“郊报社里”之语；《水经注》及民国初期所编《续修历城县志Z》两书中均记载有关临淄于汉灵帝熹平五年所立《梧台里石社碑》的内容；《三国志·公孙度传》记载有辽阳襄平于汉献帝初平元年发生了“延里社”事；秋浦周氏《居贞草堂汉晋石影》中收录有晋代《当利里社碑》碑文拓片；张掖出土的居延汉简中也有有关祭社的记录。[8]此外，民社不仅遍布全国农村，而且城市内的街巷亦多称“里”，各自立社。东汉与魏晋皆建都于洛阳，在“建春门内御道南有句盾、典农、籍田（即国庙社稷之田）、三署”，在御道北至太仓之间还有周环三里之翟泉；三朝的太社则位于阊阖门前御道之西侧，其下设有司州，总掌城内里社事。据初步统计，当时洛阳城内外共有民里社如永康里、延年里、义井里、白社里、绥民里、考敬里、利民里、劝学里、延贤里、四夷里、调音里、乐律里、殖货里、延酤里、金肆里等社45个。佛寺错落其间，古刹林立。每至三月禊日或季秋已辰，民社的祭祀活动更不一般，就连皇帝都要“驾龙舟鹢首”，游于翟泉之上，以便观社。[9]（图21）可见汉晋时期的民间祭社活动已风行于全国之

城乡。

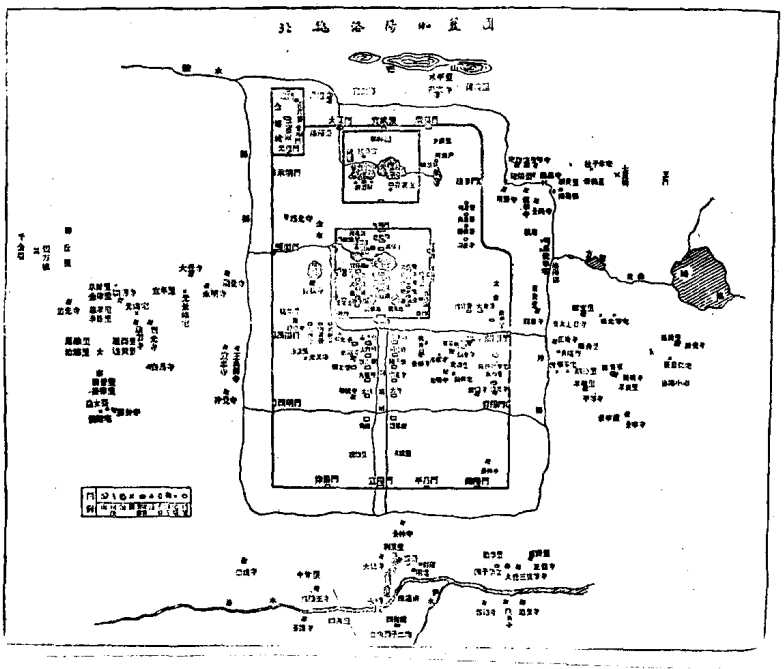


图 21 洛阳伽兰图

一般地说，每年要进行三次祭社活动，其时间分别在仲春之月、仲秋之月及腊月，是谓“一岁三祠”。这是由古老的传统习俗所形成的，并且定为国家制度，载入祀典，官、民两社一律遵行。具体地说，第一次在二月中旬至三月上旬期间进行，名曰“春祈”；第二次在八月中旬至九月上旬期间进行，名曰“秋报”；第三次在腊月即十二月下旬进行，名曰“腊祭”。纪月按农历。平时，凡遇旱求雨或遇涝求止雨，社民也要集体祭社。（图 22，图 23）至于个人为了消灾祛病，则

是随时进行，不在此列。

民社的祭祀，是有组织的。秦汉以来，县以下有亭、乡、里。亭设亭长，下设吏卒，主要职掌是“追捕盗贼”，维持地方治安，若在城市还兼收税，或与“修烽隧”连称则掌“候望”之事，可置之不论。这时主要介绍与民社相关的乡与里之机构与分职。

乡，设“三老”一人，先由乡、里民众推举，然后经官府审定，但没有俸禄。《汉书·高帝纪》：“举民年五十以上，有修行，能帅众为善，置以为三老，乡一人。”

乡下为里，里自立社。里与社的规模相当，但性质不同。就名称而言，城市之街道与农村之村落皆称“里”，系聚落单位之名称；社是以里为单位的民众自发或谓自愿的团体组织

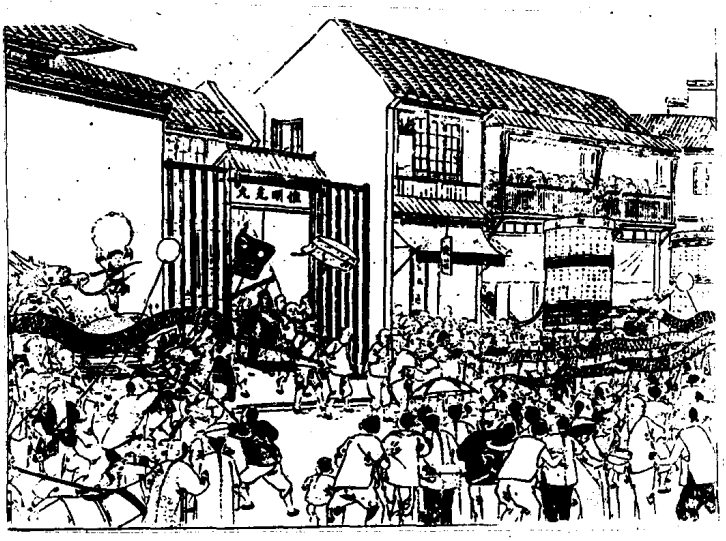


图 22 龙灯祈雨

名称。就性质而言，前者属于行政机构系统，而后者属于宗教文化系统，依里而存，故称“里中社”。换言之，里与社之组织虽均属上层建筑范畴，但细别之则是：里应属于国家政权机构范畴，而社应属于意识形态领域之范畴。总之，里为基层行政组织，而社在未有学校之前为“神道设教”之“文教”组织或团体；因为“政教合一”，二者只设一个机构，虽各有分职，但亦彼此协作。其职名因时有所改易。

里有里魁，或称里正，亦称里长，由里丞或长史副之，平时掌管里内生产及其他一切事务，祭社时则管理一切筹备事宜。《韩非子·外储说右下》记载，秦昭王病，百姓为之“杀

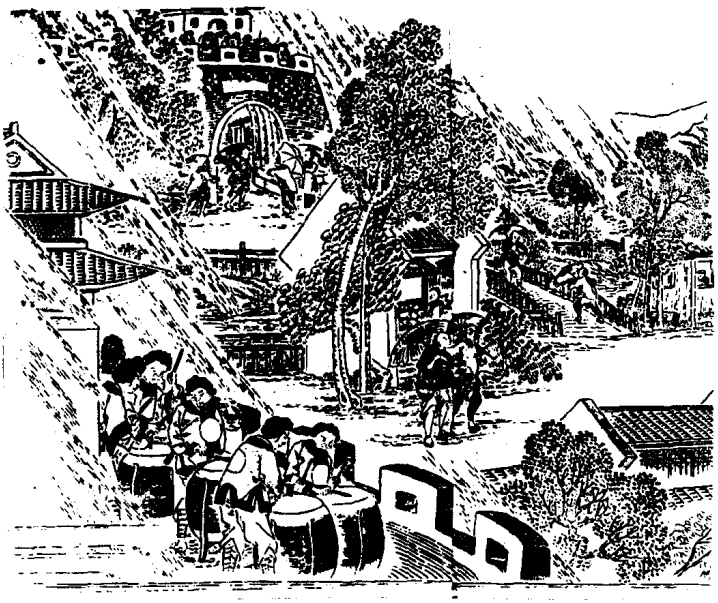


图 23 击鼓祈晴

牛塞祷”，“赍其里正与伍老屯二甲”，表明所用祭物之事宜是由里正在伍老即五主协助下筹办的。里内年长有修行者，统称“父老”，平时或许为里正之“参谋”，有如顾问，但威望较高，地位不在里正之下，祭祀主持礼仪，并亲行“灌”酒之礼，因名“祭酒”。自唐代起，国子监始设“祭酒”，主管太庙之祠，即由此演化而来。其渊源甚古。

里正之下，除有什主、伍主之外，还设有“平政”、“谷史”等职。平政掌里内公田即专为祭社所需黍稷而设之“籍田”，以及里民税、役等公事。谷史掌管仓廪与公共事务之钱粮出入等事，实为理财兼会计之职务。

父老即祭酒之下有“社宰”与“祠厨”等职。社宰亦称“里宰”，专管祭祀社神之事。《荆楚岁时记》说：“社日，四邻并结宗会社，牲醪为屋于树下，先祭（社）神，然后享其胙。按郑氏云百家共一社，今百家所社综，即其立之社也。”在所有供奉中，黍稷类出于籍田所生产；羊豕类出于社民轮流为里社所畜牧；烹调物料出于社民捐资而由谷史派人所采购或由社民捐物代资；同时，社民仍需“结宗会社”，贡献牲与醪（即美酒）。这一切物品，都由谷史注簿，交社宰主管。如陈平即为“里中社”之“社宰”，先是协助父老即祭酒，依次陈设供奉，而后因其“分肉甚均”，得到了“里父老”之称赞。此外，“祠厨”则专管祠具并烹制各类供奉之食品。

每个乡与里皆有一处丛林，林中必有一株号称“千年”之古树，因地所宜，或为“松”、或为“柏”、或为“栗”、或为“槐”、或为“枌榆”，谓之“社神”。祭祀之前，社民首先要“驱鬼”，其法有三：一是各家门户都要挂桃木枝，谓鬼畏桃，名为“桃符”；二是“扫社”，净土除妖；三是组织男女二三十人，扮演“巫者”，或各戴面具，名为神使，于社址载歌载

舞，谓之“大傩”。(图 24)其次，全里准备供奉，组织礼乐队，筹备各项事宜。父老带领青壮男子，于神树之下堆土设坛，并于丛林内挖“坎”（即土坑），以能容瘗埋之物为准。待到“社日”，一切准备就绪，全里男女老幼便齐集于神树之下。

祭祀之时，祭酒按照礼仪程序，率民礼祠社神。其仪式之第一项是祭酒唱“起乐”，亲自跪拜上香，行燔祭礼，即开始焚柴，熏烤牲肉，是谓“迎神”；第二项是祭酒率民跪拜，起立，唱祝辞，基本内容是歌颂社神福祐百姓之功德，祈求丰年，若收成好，秋报更加丰富之类的话语，是谓“颂神”；第三项是奏乐并伴随歌舞，依次灌祭以酒，撒祭以黍稷类食

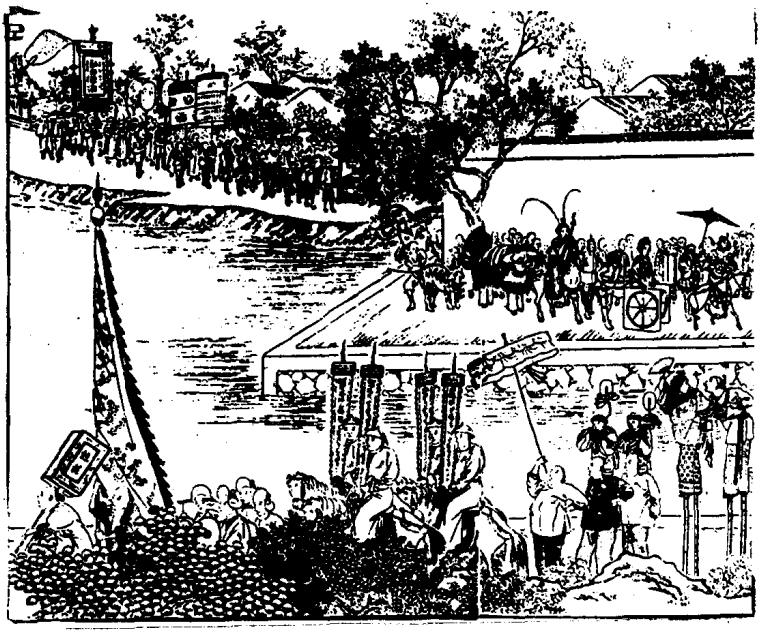


图 24　乡人傩

品、埋祭以牲肉等，同时于祭桌（以代官府所用的“俎”）上陈列如美酒、米面食品、牲肉食品、果品等供奉，且于桌前燃有香草，并令社民依次上香、礼拜、祈祷，是谓“享神”；第四项是“鼓乐舞”大起，集体跪拜，再次祈求神灵保祐，赐民万福，是谓“送神”。礼毕，社宰“分肉”，社民共“享其胙”。祭祀之场面，既庄重、热烈，又很有秩序。

从第二天开始，社民或看“乡戏”，或自为娱乐如“斗鸡”、“蹴鞠等，或购物品，或走亲访友，接着便是三月三日祭高禖。虽然高禖与社分祭，但它却仍属于社日期间的祭祀活动，并保留着古老的传统习俗。

平时祭社“求雨”或“止雨”的仪式，因经汉代董仲舒杂揉儒、道、阴阳、五行诸家之说而加以改造，不仅异常复杂，而且更加神秘化。据《春秋繁露·求雨篇》记载，祭社求雨仪式，大体如下：

其一，“民祷社，家祀户”，并要求“无伐名木，无斩山林”。

其二，在里邑东门外，设“四通之坛”，坛方八尺，上立八杆，杆系青缯；其神共工，祭之以生鱼与清酒；“择巫之清洁、辩言利辞者以祝”，傍立小童八人，皆著青衣，面向东方，匍匐于地，祝曰：“昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成敬……再拜求雨”。

其三，诸里社皆疏通水沟，并于社中挖方八尺、深二尺之池，放入五只虾蟆。

其四，于邑里南门外开沟注水；于北门外及社市中各置一头猪，闻鼓声皆烧猪尾，并取死人骨埋之。十数日之后，如仍不下雨，更于里南门外设“四通之坛”，上立七杆，杆系赤缯；其神蚩尤，祭之以赤雄鸡与清酒；祝辞同前，唯巫与童

皆著赤衣。

其五，九日之内，如仍不下雨，再于社市傍设“四通之坛”，中央立五杆，系以黄缯；其神后稷，祭之以汤饼与清酒，祝辞亦同前；为大黄龙一，长五丈，置于坛之中央，又为小黄龙四，各长二丈五尺，置于坛之南面，皆南向；令丈夫五人斋三日，著黄衣而舞之。

其六，九日之内，如仍不降雨，复于里西门外设“四通之坛”，上立九杆，系以白缯；其神太昊，祭之以桐木鱼与清酒，祝辞同前；为大白龙一，长九丈，置于坛之中央，小白龙八，各长四丈五尺，置于坛之西面，皆西向；令“鰥者”九人皆著白衣而舞之。

其七，若九日内仍不降雨，则于里北门外设“四通之坛”，上立六杆，系以黑缯；其神玄冥，祭之以黑狗子与清酒，祝辞如初；为大黑龙一，长六丈，布坛中央，小黑龙五，各长三丈，列坛北面，皆北向；令六人皆著黑衣而舞之。

其八，在此期间，令“吏民夫妇皆偶处”，“欲和而乐”。

最后，开山渊，积薪柴，夜击鼓为号，民众鼓噪而燔之。

汉武帝举贤良，董仲舒对策。对既毕，武帝以仲舒为江都相，辅佐易王。易王为武帝兄长，素骄好勇，仲舒以礼匡正，所以深受易王敬重。当时，仲舒“以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨闭诸阳，纵诸阴。其止雨反是，行之一国，未尝不得所欲。”[10]据说他在江都（今扬州）曾亲自用上述方法求雨，因其仪式既复杂，所费时日亦很长，果然降雨。百姓以为灵验，信之不疑，推而广之，神乎其神。从此之后，这种祭社求雨或止雨之术，遂盛行于江南，成为民社祭祀活动的重要内容之一。

第四节 土地爷大闹天宫

两汉以来，人们对于包括土地神在内的各种事物，都用阴阳五行说加以解释。据《盐铁论·论儒篇》记载："邹子以儒术于世主，不用，即以变化始终之论，卒以显名。"早在春战之际，虽然诸子学说中几乎都包含有阴阳与五行的内容，但是，唯有邹衍以阴阳五行成功一派独立之学说。换言之，他创立的阴阳五行之说，早已侵入其他各种学派之中。到了汉代儒家既用阴阳与五行相生相克的道理解释宇宙的问题，更用这个道理解释朝代的兴亡与人事的变化。尤其是道家学派的人物，他们从阴阳五行说的观点出发，不独讲哲理，还大讲神仙黄白之术，劝说人们行善积德，死后即可成为神仙，从而创立了道教。于是乎，从帝王将相至庶民百姓，举国上下皆敬鬼神之祠。这就使人们的宗教观念发生了巨大的变化，打上了道教的标记。当然，人们的土地神信仰，也绝不例外。

为此，下面不得不对有关道教的某些内容作一简要介绍。

道教把人类的科学文化知识与鬼神迷人之说教熔铸于一炉，兼容并包上古神话传说与诸子百家之言，用阴阳说一以贯之，解释宇宙之生成与万事万物之变化。葛洪《枕中书》说："昔二仪未分，溟涬鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄。已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟涬经四劫，天形如巨盖，上无所系，下无所依。天地之外，辽属无端，玄玄太空，无响无声，元气浩浩，如水之形。下无山岳，上无列星，积气坚刚，大柔服维，天地浮中，展转无方，若无此气，天地不生。天者如龙，旋回云中。复经四劫，二仪始分……当此之时，二气细缊，覆载气息，阴

阳调和，无热无寒。天得一以清，地得一以宁，并不复呼吸宣气，合会相成，自然饱满，大道之削减，莫过于此。……于今所传三皇天文，是此所宣，故能召诸天上大圣及地下神灵，无所不制。故天真皇人，三天真王，驾九龙之舆是也。次得八帝，大庭氏、庖羲、神农、祝融、五龙氏等，是其苗裔也，今治五岳。”《隋书·经籍志四》：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同。以为天尊之体，常存不灭，每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。……所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝，及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。所说之经，亦禀元一之气，自然而有，非所造为，亦与天尊常在不灭。”

此外，道教中的神仙世界与人间社会完全一样，设立神仙官府，掌管人间祸福。其最高官府，只有三官，即天官、地官与水官，是谓“三官大帝”。之下所置衙署与官位众多，不仅有等级之分与男女之别，而且男女仙官还相配为夫妇。凡诸神仙，皆有姓有名，来自神话传说中的神祇与商周以来的历史人物。《太平御览》卷622引《登真隐诀》：“三清九宫，并有僚属，例左胜于右。其高总称曰道君，次真人、真公、真卿。其中有御史、玉郎、诸小号，官位甚多也。女真则称元君、夫人，其名仙夫人之秩，比仙公也。夫人亦随仙之大小男女，皆取所治处，以为著号，并有左右。”葛洪《枕中书》说：“许由、巢父今为九天侍中，箕山公、夏启、周发（按：周武王名发）受书为四极明公，或住罗酆，或在洞天。汉高祖、光武并为四明宾友。周灵王今为太虚侍郎，治波龙山……蔡郁垒为东方鬼帝，治桃丘山。张衡、杨（子）云为北方鬼

帝，治罗酆山。柱子仁为南方鬼帝，治罗浮山，领羌蛮鬼，周乞、稽康为中央鬼帝，治抱犊山。赵文和真人为西方鬼帝，治嶓冢山。”又说：“鬼谷先生为太元帅，治青城山。王子乔为金阙侍中，治桐柏山。赤松为昆林仙伯，治南岳山。王子登为小有天王，治王屋山。孤竹、伯夷、叔齐等并为九天仆射，治天台山。孔丘为太极上真公，治九嶷山……周公旦为牝帝师，治劲革山。庄周为太元博士，治在荆山，孙权受任治亦在荆山。……屈原为海伯，统临入海。……魏夫人治南岳山……九华真妃治夏盖山，或在龙山”。道教与东汉末期传入之佛教比较，二者颇有类似之处，相互影响。因此，《酉阳杂俎·玉格篇》谓“道列三界诸天，数与释氏同，但名别耳”。这些神仙就成为分掌天地各方民众的神主。（图 25）

归纳起来，上述情形，至少可以表明：

1. 道教以为，气分阴阳，是宇宙间万事万物的本源，从而创立了以“元始天尊”为主的一元化神教，与秦汉以来形成的国家大一统政治局面及中央集权制相适应。

2. 自天地开辟，一气化三清，出现“三官大帝”，神仙亦是由阴阳二气之精化生而成，且分男女，配为夫妇，设官分职，掌管人间祸福，善恶有报，以此恐吓与引诱百姓，使之大发“仁慈”之信念，消除利己害人之欲求。虽说是封建社会制度在观念上的反映，但把它的关系却完全颠倒了。

3. 道教不仅创立一位“元始天尊”至尚大神，而且还把上古神话传说中的一切神灵以及被人们所推崇的商周以来的圣王贤臣都收归于自己门下，同时又以朝代更替寓于“天地劫数”之中，每至“劫期”则于“桑林之野”，“授以秘道”，“开劫度人”。这与秦汉以来的农民起义利用“丛社”为号召的情景，是何等相似。

在这种历史条件下，于是乎社神也就随之出现社公与社母，俗称土地爷与土地奶奶；继之死人也成为土地神，甚至连一般百姓也可充任，大概因其本是民间乡、里之社的小官的缘故。一般地说，各地社公即土地爷的造型，可谓大同小

图 25 天地全神

异，都是一位温厚慈祥的老者，头戴平顶圆帽，眼睛向下微启，大耳短鼻，白须长垂，右手拿着金宝，左手执拐杖。端坐太师椅上，(彩版 6)传说周世宗微时过宜阳县西湾子坡，因山路崎岖难行，不辨方向。忽然出现一个白发老人代为引路，到了平坦的地方，跪送于路边。周世宗问他是何人，老人回答："臣是本山土地。"周世宗说："他日，我如登基，封你为都土地。"待称帝后，他即于宜阳西湾子北坡修建一座土地庙，令当地居民岁时享祀。[11]

豪绅地主与官府为了维护本地方的社会秩序，便把历史上有名有姓的武官立为土地神，并为之编造神奇故事，加以宣扬。据《太平广记》卷 293"蒋子文"条说，东汉末期任秣陵（今江苏江宁县）尉的蒋子文，就是受三国吴主所封的第一任土地神。汉末，他追捕"贼寇"至钟山下，因"贼击伤额"而死。到了三国时，他现形于道，对吴主官吏说："我当为此土地神，以便降福下民。你可宣告百姓，为我立祠，否则将有大灾难。"经过如此恐吓与利诱，当地百姓果然涌跃捐资，为之立祠。后来南朝历代君王屡次予以加封晋爵，使其地位越来越高，出现许多神奇传说，并被载入南朝史册之中。兹抄录数则如下：

1.《宋书·元凶劭传》："（劭）以辇迎蒋侯神像于宫内，启颡乞恩，拜为大司马，封钟山郡王，食邑万户，加节钺。"《礼志》谓"明帝立九州庙于鸡笼山，大聚群神。蒋侯加爵位至相国、大都督、中外诸军事、钟山王。"

2.《南齐书·东昏侯本纪》："（东昏侯）又信鬼神，崔慧景事时，拜蒋子文神为假黄钺、使持节、相国、太宰、大将军、录尚书、扬州牧、钟山王。至是又尊为皇帝。迎神像及诸庙杂神皆入后堂，使所亲巫朱光尚祷祀祈福。"《南史·

齐本纪下五》也有类似记载，谓“（东昏侯）又偏信蒋侯神，迎来入宫，昼夜祈祷。左右朱光尚诈云见神，动辄谘启，并云降福。始安之平，遂加位相国，末又号为‘灵帝’，车服羽仪，一依王者。”

3.《南史·曹景宗传》：梁武帝时，“先是旱甚，诏祈蒋帝神求雨，十旬不降。帝怒，命载荻欲焚蒋庙并神影（即神像）。尔日开朗，欲起火，当神上忽有云如缴，倏忽聚雨如泻，台中宫殿皆自振动。帝惧，驰诏追停，少时还静。自此帝畏信遂深。自践阼以来，未尝躬自到庙，于是备法驾将朝臣修谒。是时，魏军攻围钟离，蒋帝神报敕，必许扶助。既而无雨水长，遂挫敌人，亦神之力焉。凯旋之后，庙中人马脚尽有泥湿，当时并目觏焉。”

4.《陈书·高祖本纪》：梁太平二年十月，陈霸先即皇帝位，是为陈武帝，改年号为“永定”，于同月“丙子，舆驾幸钟山祠蒋帝庙”；三年夏闰四月，“是时久不雨，丙子，舆驾幸钟山祠蒋帝庙，是日降雨，迄于月晦”。此后蒋子文的神话，便不复见于南朝的史书中。

至陈后主叔宝执政时，始下诏曰：“朕临御区宇，抚育黔黎，方欲康济浇薄，蠲省繁费，奢僭乖衷，实宜防断。……又僧尼道士，挟邪左道，不依经律，民间淫祀妖书诸珍怪事，详为条制，并皆禁绝。”[12]后来，北魏南伐，任城王澄担任都督淮南诸军事、镇南大将军、开府、扬州刺史，“下车封孙叔敖之墓，毁蒋子文之庙”[13]

与此同时，项羽则成为吴兴的土地神。据说南朝时，吴兴一带百姓异常贫困，是因地方官吏敲诈勒索所致，所以“频丧太守”。早在晋安帝隆安年间，孔季恭任吴兴太守，到任之后，“务存治实，敕止浮华，翦罚游惰，由是寇盗衰止，

境内肃清”；“先是，吴兴频丧太守，云项羽神为卞山王，居郡听事，二千石至，常避之，季恭居听事，竟无害也”。[14]又，《南齐书》卷27《李安民传》：“吴兴有项羽神护郡听事，太守不得上。太守到郡，必须祀以牺下牛。安民奉佛法，不与神牛，著屐上听事。又于听上（设）八关斋，俄而牛死，葬庙侧，今呼为‘李公牛冢’。及安民卒，世以神为祟。”

不言而喻，“蒋侯神”与“项羽神”是当时两种不同类型的土地神。前者为统治阶级所加封与礼祀，后者似乎很容易受到百姓的欢迎与信奉。实际上，这两种现象只不过是从不同角度反映出封建统治的极端腐败，也是意识形态领域里的阶级斗争在土地神信仰上的表现。

历经隋唐而至宋代，随着城市经济的日趋繁荣，土地神信仰开始出现危机，逐渐被城隍神信仰取而代之。据说在北宋时，汉高祖的丞相肖何、曹参以及唐朝的韩愈都成了地方上的小土地神。宋人高文虎《蓼苑州闲录》中记载有伍子胥做土地爷而娶杜甫做土地奶奶的故事，堪称笑话。这个故事的大致内容是：说在福建温州地方有两座土地庙，其中一个庙主是春秋时期的伍子胥，另一个庙主是唐代诗人杜甫。两位庙主都是土地爷，各管一地，互不相干。久而久之，讹传伍子胥为“伍髭须”，变成五绺长髯的美男子，尚未成婚，而杜甫因做过唐朝的谏官“拾遗”，讹传为“杜十姨”，再讹传为“杜十娘”，虽称“姨”或“娘”，但却未婚，是一位孤苦零丁而又漂亮的女子；于是州人便为双方作主，使之配成夫妻，因而把两座庙合并为一座土地庙。[15]（图26）这对于破产农民的土地神信仰，显然是一种辛辣的嘲讽。

到了元代，“所在土神；因人而立”，尚称“雨旱穰稽，无不祷焉。福国福民，于焉昭著”。[16]明清两代，京师城内之土

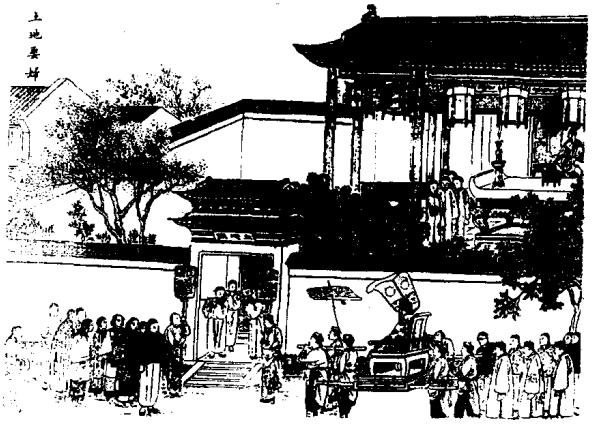


图 26 土地娶妇

地庙，一在鸣玉坊，一在金城坊，一在阜财坊；城外者设于芦沟桥。[17]其中，辽金时的老君堂都土地神，尚称繁盛，至明末清初已荡然无存；而宣武门外土地庙斜街路西之土地庙，“自正月起，凡初三、十三、二十三日有庙市。市无长物，帷花厂鸽市差为可观。”[18]至于民间的土地庙，更为简陋不堪，仅用四块石板即一块做顶、三块做墙，相互搭配而成。既便如此，阎王爷仍赶走了土地爷，霸占了土地庙，成为贫民百姓之家死人的“报丧”之处，俗谓“找土地爷去了”，或称“被阎王爷勾走了”。可见土地神信仰已到了崩溃的地步。(彩版 7)

另一方面，随着学校与宗教的日益分离，民社的祭祀礼仪逐渐演化为社会文化娱乐活动的各类专门项目，于汉代已发其端，历经魏晋南北朝而至宋代则初步定型；而民社的性质也随之发生了变化，起初是于宋代由民众结成名为某某社

的文化组织，进而发展为明清乃至近代的政治组织。

据《南宋临安两志》记载，南宋已普遍出现“城社”，相当繁胜。对此，《南宋古迹考》一书中所收录的《西湖老人繁胜录》有详细记载：南宋京师临安（今杭州），其城内外，各类民社极多，有“七宝社”、“香药社”、“相扑社”、“川弩社”、“遏云社”、“同文社”、“同声社”、“律华社”、“锦体社”、“马社”，以及沿路街市的“社陌”等。每到春社时节，在西湖内，“画船布满，头尾相接，有若浮桥”；其中的大船，“多是王侯节相府弟及朝士赁了，余船方赁市户。岸上游人，店舍盈满。路边搭盖浮棚，卖酒食也无坐处，又于尝茶处借坐饮酒”；“上庙酌献烧香，诸处有庙”，“烧香者人多士庶，烧香纸不绝”，由于“一庙难著诸社酌献”，所以“或在城吴山行宫烧香，或在城南坛山烧香，或在城北临平行宫烧香，或在城东汤镇行宫烧香，或就城西法华山行宫烧香，诣庙皆如此”；“沿路迎引到庙上露台上相扑，捧正殿妓乐社火酌献。庙前拥挨，轿马盈路。多有后生于霍山之侧，放五色烟火、放爆竹”，于庙东大教场内还有走马、打球、射弓、飞放鹰鹞、赌赛叫、老鸦打线、告天子以及赛诸般花虫蚁等，名目繁多，不胜枚举；自二月初八日起，“至四月初八日方罢”。待至秋社时节与腊祠之时，亦是如此，或称更为繁胜。之外，在无社火可看之时，城内外还有许多“瓦市”，供士庶人等“消遣”。所谓“瓦者”，“野合易散之意也”，源于上古祀高禖之习俗。瓦市有四大处所，每处所各有成百上千之“瓦”，如“衣山衣海”即南瓦，“卦山卦海”即中瓦，“南山南海”即上瓦，“人山人海”即下瓦，故谓之为“四山四海，三千三百”。瓦市所在地名为“勾栏”，设有“专说史书”、“御前杂剧”、“弟子散乐，作场相扑”、“说经”、“小说”，“女流”、“合生”、

“覆射”、“踢瓶弄碗”、“杖头傀儡”、“使棒作场”、“杂班”、“教飞禽”、“装鬼神”、“舞番乐”、“影戏”、“说唱诸宫调”、“散耍”、“学乡谈”等等场地，皆由“名流”领班，终日不闲，昼夜满客。其社日活动之风气，大致如此。[19]

到了明代，百姓聚徒结会，亦谓之社。顾炎武经过考证后说：“万历末，士人相会课文，各立名号，亦曰某社某社。崇祯中，有陆文升奏讦张溥等复社一事，至奉旨察勘，在事之官多被降罚。《宋史·薛颜传》：耀州豪姓李甲结客数十人，号没命社；《曾巩传》：章丘民聚党村落间，号霸王社；《石公弼传》：扬州群不逞，为侠于闾里，号亡命社。而隋末谯郡城有黑社、白社之名。《元史·泰定纪》：禁饥民结扁担社，伤人者杖一百。……天启以后，士子书刺往来，社字犹以为汛，而曰盟、曰社。盟，此《辽史》之所谓刺血友也。”[20]由此可见，继陈胜之后，民众往往以结社的形式反抗官府，但尚未成为固定的社会组织，仍以民社为合法的、普遍存在的社会组织，仍以民社为合法的、普遍存在的社会组织。

谢国桢《明清之际党社运动考》说：“社这个名词，来源很久，《说文》社字下云：‘地主也，从示土。《周礼》二十五家为社。’人民在所住的地方，祭他们所居住地方的社祇，封土以为记号，那就是社（按：实为社神即土地神，并非“记号”，已如前述），《周礼》所谓社是祭神的地点（按：此仅就社坛而言，并非“社”的全部涵义），春秋是祭社的时间（按：此仅就“社日”而言），因此有春社秋社之称。《周礼》所谓州社，《左传》所谓书社千社，汉代有乡社里社的名称，由社为一地之主，因其地而引申为社会的组织。后来习武备的叫作社，文士的结合也名作社，像晋代的‘惠还莲社’，宋代胡瑗的‘经社’，元代的‘月泉吟社’，这都可以说明代结社的

起源了。”其中，胡瑗的“经社”，乃是胡氏设书院讲学之名称，其余则属于学者聚会吟诗的文化书社。

顾炎武从政治角度考论社之源流，谢国桢则从文化角度考论社之源流。综合二家之说，大体可以看出社的上述发展趋示。俞正燮《癸巳存稿》说：“《日知录》谓社是盗贼之称，明学士称同社不知其意，其论甚快，今按社歌后语也。祭社会饮谓之社会，同社者，同会也，古有‘莲社’。《直斋书录解题》有孙觉《春秋经社要义》六卷。《宋史·孙觉传》云：‘胡瑗弟子千数，别其老成者为经社。’吴自牧《梦粱录》云：‘文士有西湖诗社，武士有射弓蹋弩社。’又有诸集社名目，元有白莲社（按：此社即清代白莲教的前身）、月泉诗社，明复社多八股语录，几社多奇士伟人。我朝顺治九年，礼部颁天下学校卧碑第八条云：‘禁立盟结社’。十七年，又以给事中杨雍建言禁妄立社名，及投刺称同社同盟，则以八股牟利，假借社名也。十六年例则士习不端，结社订盟者黜革，康熙二十五年，查革社学，雍正三年，定例拿究。皆非社而冒称社，俗之敝，士通文曰词坛，曰吟坛，亦社坛也。”他大致勾勒出宋代以来之社的流变，唯因受到时代的局限，故有“假借”、“冒称”之词，实为不妥。

综上所述，宋代以来，农民经常处于破产境地，市民阶层迅速扩大，科学技术不断进步，人们的理智越来越发达。由于这种种原因，人们头脑中的“社”的观念即土地神信仰，便发生了根本性的变化。日益贫困化的民众，往往利用结社的形式，不断反抗腐败的封建统治，依然祈求“土地”赐福，然而无论其斗争规模多大，最后结局都是被残酷镇压下去。广大劳动人民不甘心斗争的失败，继续呼唤土地神灵以振奋自己的精神，并通过美好的遐想，编造出“土地爷大闹天宫”的

传说，把白发苍苍的土地公公作为与玉皇大帝斗法的英雄，把天兵天将打得不亦乐乎。明代无名氏把这个传说加以整理，著录在《土地宝卷》中。

《土地宝卷》又名《先天原始土地宝卷》，写的是地与天的斗争，其内容大致是："大地"化身的土地神如何大闹天宫，与诸佛及诸天神斗法，屡困天兵天将，成为齐天大圣孙悟空以来最顽强的"天"的敌人。郑振铎评价是书说：它是佛道神话故事《宝卷》中"最有趣味的一个宝卷"，叙述的是"从来不曾有过的一个传说"，还说"这宝卷所叙述的受有《华光天王传》和《西游记》的影响，但在作风上却完全成为独特的一派。作者描写那玩皮无赖的小老头儿'土地'，与他的如何制服天兵天将，以及两方交锋的情形，完全超出了一般的斗法和战争的布局之外。其中充满了幽默的趣味"。[21]因为很少有人能见到该书，更不会知道除孙悟空之外还有个"土地爷大闹天宫"的故事，这里为了使读者具体了解那个时候人们心目中的土地神的形象，不妨多引数节于下：

元始赐宝品第五

夫却说土地（地公）寻佛不见，往前所行，见一老公。土地问曰："老公见佛否？"答曰："无见。"土地问曰："这是何处？"公曰："此是玉帝所居灵霄宝殿。"土地曰："佛在天宫说法，我来寻佛，不知佛在何处？"公曰："你往三清宫内问去。"土地曰："三清宫在何处？"公用手一指。土地谢曰："老宫贵姓？"公曰："金星是也。"土地辞别，迳到三清宫内，参见元始天尊。天尊一见，认得土地。"你是无极化身，如何到此？"土地答曰："我来天宫寻佛，误遇

天尊。”天尊曰：“天宫最多，那里寻问。”土地悲泣身老年残，千辛万苦，寻佛不见。元始曰：“我和你贴骨尊亲，源理一脉。我将如意与你作一拄杖，以为后念。你今回去，不可寻佛，灵山等佛去罢。”土地告辞，还归旧路而去也。

土地寻佛不得见，误与元始赐宝回。……（七言诗，从略）

元始赐宝拄杖，龙头本是如意钩，随着土地，到处云游，戳了一戳，鬼怕神愁，敲了一上，音声遍四洲。

……（五言诗，从略）

好一个如意钩，是元始起根由。这个宝物谁参透？与土地做龙头。龙头，鬼怕神也愁。我的佛，拐杖一举谁禁受！

南天门天品第六

夫却说，土地得了如意，还归旧路。前到南天门紧闭。土地自思：“三清宫随喜了，不曾进南天门，随喜龙霄殿。”遥望门首许多天兵神将。土地向前与众使礼。土地曰：“乞众公方便，将门开放，我今随喜。”众神闻言，诚一大惊。众神大咤一声：“你这老头，斯不知贵贱，不晓高低！你在这里，还敢撒野。”土地曰：“我从无到此，随喜何碍！”青龙神将走将过来，掐着土地，连推待搡。众骂老不省事，一齐拥推。土地怒恼，使动龙拐，望众打去。众将一躲，打在南天门上，将天门打开。天门开放，毫光普遍，六方振动。诸神忙齐奏上帝。

未从随喜灵霄殿，土地打开南天门。……（诗

词，从略）

南天门开，神兵着忙，同启奏玉皇："一个老头，生的颠狂，手拿拐杖，力大无量。天门打开，上圣仔细详。"

……（五言诗，从略）

老土地睁眼瞧南天门，彩超超，霞光瑞气祥光罩，乘鸾跨凤空中舞，天仙玉女跨鸾鹤，神兵天将门前闹。老土地上前使礼，开天门随喜一遭。

老土地说一声，众天兵谎一惊，老头不知名合姓，发白面皱年高大，老来说话不中听。连掐待操待外送。轮拐打，天门开了，毫光放，振协虚空。

神兵大战品第七

夫却说，众神同奏玉帝："有一白头老公，不知何名，力大无穷，手拿龙头拐杖，要开南天门，随喜灵霄殿，众神不从，推拉不动，使拐杖打来，众皆躲避。一拐打在南天门上，将天门打开。紧奏上。"圣帝曰："差众神兵，左右天蓬，率领天兵大将二十八宿，九曜星官，同去围住，拿将他来。"众神排阵，一拥齐来，围住土地，各使兵刃，踊跃前来。土地观见，不慌不忙，一柄拐去，指东打西，遮前挡后。天兵虽多，不能前进，难得取胜。土地这拐使开，无有摭挡，万将难敌，只打的个个着伤，头破血流，天兵后退。

土地不知多大力！天兵虽多实难敌。土地广有大神通，打开天门力无穷。众神一齐奏玉帝，到把玉帝谎一惊。

传令忙把天兵点。为首左右二天蓬；二十八宿跟随

定，九曜星官不消停。

天兵天将排阵势，土地围住正居中。铳刀箭戟齐着力，望着土地下无情。

土地使动龙头拐，横来直去不透风。天兵着伤难取胜，打的重了丧残生。

神兵大战，各逞高强，英雄气昂昂；围住土地，不慌不忙，使开拐杖，万将难敌。大战一场，天兵都着伤。

土地呵呵笑，我把天宫闹。

神兵不能敌，听唱雁儿落：

土地广有大神通，龙头拐杖有妙用。使动了这宝物，神变无穷。行在凡来又在圣，参不透，这宝物神鬼难明，呀，举起乾坤都晃动，有万将也难敌，鬼怕神惊闻听，天兵虽多难取胜，谎坏了大将军，左右天蓬。

天兵睁眼瞧一瞧，这个老头也不弱。一个人一根拐，独逞英豪。因何来把天宫闹？俺若还拿着你，定不轻饶，呀，无理难得讨公道，这场祸，本无门，自惹自招。观瞧四下神兵都来到。你总然有手段，插翅难逃！

地金水泛品第八

夫却说，天兵难敌。众将问曰："老头何名？"土地曰："我是土地也。我来天宫寻佛，不知佛在那一天宫？"土地言罢，九曜星官上奏玉帝。玉帝闻知，忙传敕令五方五帝，五斗神君，三十六天罡，七十二地煞，率领八万四千天兵天将，去把土地拿将他来。众位天兵，围住土地。土地观看："天兵无数，将我

围住。我今使个方法，戏他一戏。”土地曰：“众兵多广，一人难敌，我今去也。”往地里钻去。众天兵说：“走了他了！”九曜曰：“他是土地。这地就是他的原形。”众人刨地，掘自数尺，尽都是金。天兵欢喜。言还未毕，金化成水，涨涌漂泛。天兵着忙，各显神通，水上游行。土地将水一抽，天兵跌倒水里，跑将起来，又是笑，又是恼。这个老头，神通不小。俄然水乾，天兵都在泥内。土地出现：“你可认的我么？”

土地生金金生水，世人不解这神通。

……（诗词，从略）

地金水泛，广有神通，土地战天兵。土能化金，金将水生，天兵天将，水上游行。将水一抽，都倒在泥中。

……（五言诗，从略）

天将天兵，个个猛烈抖威风。土地有妙用，天兵难取胜。佛，广有大神通，变化无穷，通凡又通圣，独自一个闹天宫。

独逞英豪，将身入地你是瞧。天兵呵呵笑，老头到也妙。佛，一齐把地刨。金能生水，涨涌水胜茂，天兵水上平跌脚。

树林火起品第九

夫却说，土地现出身来，众兵围住。天兵曰：“老头子从你怎么变化，也走不了你。”土地曰：“我一个小小的法，我着你当架不起。”天兵曰：“有甚么法，使来俺看！”土地往地下挝了一把土，满天一洒，众天兵闭眼难睁，如沙石么情，痛如刀剜，甚疼难忍。

土地笑曰："可知我的利害！"却说那直神奏曰："若得取胜，问佛借兵。"玉帝准奏，敕命求佛。佛即遣差四大天王，八大金刚来战土地。两家对敌，三昼三夜。土地一怒，将拐使开，百步打人，拐拐不空。天王金刚，一齐后退。土地笑曰："略你众将，非吾对手。我再使个方法。"土地曰：'极你不过，我今去也。"众兵所追。土地倒在地下，身化树木，稠密深林。天兵曰："老头子又变化了。这树就是他的原身。咎可伐树。"无数天兵，齐动刀斧，越砍越长。偶然林中四面火起，烧天燎地，大火无边。天兵忙着，无处躲避，只烧的袍破甲烂，少眉无须，奔走无门，各逃性命。天兵大败。

一切天兵拿土地，秘树林中大火烧。

……（七言律诗，从略）

树林火起，天兵着忙。四面起火光，各人奔走，慌慌张张，丢盔掠甲，不顾刀枪，烧眉燎须，个个都着伤。

土地闹天宫，两家大交兵。

林中失了火，听唱一江风：

众天兵不逸天主命，各赌能，合胜抖威风，一勇齐来，四下相围定。土地显神通，神通，杖手中擎，一人能挡天兵众。

细详参，土地好手段，千化有万变，妙多般。身化松林，将众来滞赚。四下起狼烟，狼烟，天兵心胆寒，少眉无须各逃窜。

地搖物动品第十

夫却说，天兵大败，齐奏玉帝："那土地神通变化，

身化山林。天兵伐树，四面火起，个个着伤，无能可敌。奏上圣定夺。”上帝曰：“领我敕旨，传与南极，令众群仙来拿土地。”话说旨传南极，领众群仙，通天大圣，齐天大圣，率领群仙，齐来交战。那土地散者成风，聚而成形。天兵到此，不见土地。高声大叫：“土地，你在那里？出来受死！”那土地从地里钻将出来。齐天大圣一见土地：“就是你撒野！”行者举棒，娄头就打。那土地拐杖相还。练战一处。后有通天大圣来掠阵。土地发威，使开拐杖，把通天大圣一拐戳倒。拐杖一拉，把齐天大圣拉了一跤。南极着忙，领众群仙，一勇齐来围着。土地将拐戳在地下，手搬拐杖，晃了两晃，地动山摇，一切神仙，站立不住，平地跌跤。众仙着忙各驾祥云，起在空中。土地将拐望空一举，晃了几晃。那神仙空中东倒西歪，站立不住。那土地一拐化了万万根拐，起在虚空，打的那神仙各人散去。

天兵大战无能胜，敕命又传李长庚。

……（诗词，从略）

地摇物动，乾坤失色，天地仄而仄，神仙着忙，东倒西歪，平地跌跤，爬不起来。从也无见蹊跷好怪哉！

……（诗词，从略）

向佛因由品第十一

夫却说，神仙败阵，行者曰：“咎若败了，着那土地夸口。你看着，我去合他见个高低。”行者回来，叫声土地：“我合你使使手段。”土地说：“你有甚么手段？使来我看！”行者变化，一个变十个，十个变百

个，百个变千个。土地笑曰："你看我变来。"你看土地一变，无边无岸，撑天拄地，一个大身，把一切天兵众位神仙都在土地身内包藏。行者着忙，东走西跑，只在土地身内。

玉帝闻知灵山问佛告白如来，土地撒野，大闹天宫，是何因由？佛言：土地神者，无极化身也。未有天地，先有无极。无极以后生天化天，有了天地，才有佛祖。一切菩萨罗汉圣僧，一切神仙天人四众，言也不尽，何物不从地生，何人不从地主。土地之神，只可尊敬，不可冒犯。冒犯土地，我也难敌。天尊闻罢，自悔不及。善哉，善哉。

土地广有神通大，玉帝求佛问因由。土地神通不可量，大闹天宫逞高强。一切神仙都散了，行者回来战一场。

各显手段能变化，土地傍里细端详。行者变了千千个，土地一身总包藏。

撑天拄地是土地，行者见了也着忙。玉帝灵山把佛问，佛说混沌劫数长。

无极分化天和地，土生土长养贤良。诸佛菩萨地上住，从地修道转天堂。

尊敬土地休冒犯，恼了土地实难当。玉帝闻言心自悔，谢佛指教拜法王。

问佛因由，起立原根，无极显化身。安天立地，置下乾坤，万圣千贤，土上安身。尊敬土地，知恩当报恩。

行者调天兵，神仙赌斗争。

玉帝去问佛，听唱金字经：

土地行者大交兵，各使手段显神通。孙悟空变了许多猴儿精。土地笑，土地笑，一身变化总包笼。
众位神仙睁眼瞧，土地法身广无边。体量宽遍满三千及大千。土地大，土地大，包着地来裹着天。
玉帝灵山问世尊；土地起初是何因？不知根。佛说：无极立乾坤，三千界，三千界，万物都从土出身。
佛说土地功德多，大千沙界一性托。运娑婆，普覆大地及山河，生万物，生万物，先有土地，后有佛。

以下叙述土地显尽了神威，玉帝无法制伏土地，便去问佛祖；然后，佛祖到来，像在《西游记》里收伏齐天大圣一样，以无边的法力制伏了土地，并把他掠到灵山，投入炉火中焚毙；最后，佛祖派遣使者遍游天下，令穷乡僻壤的大家小户都建立土地祠与土地神位，从而表明：土地的肉体虽然死了，但他的灵魂却是永远存在于人间的。

众所周知，唐宋之后，佛、道二教已基本合流，并且风行全国，到处都建有佛寺与道观，似乎把土地全部淹没。道教的经典中杂有佛教的内容，所列“三界”诸天之数以及“三界”之外诸天名称，与释氏雷同，已如前述；佛寺里一般也都供奉着财神、药王、类如高禖与娘娘的送子观音等神道，甚至还加封“关帝”即关公为“护国至圣伽兰”，当做佛教的重要护法神之一。与此同时，社会上出现许多佛道二教的《宝卷》，或讲经文，或讲佛与奉佛的故事，或讲神仙与修道成仙的故事，借以“劝世”，要百姓忍受饥苦、勿与世争。其中，唯有《土地宝卷》以其记载的“土地大闹天宫”的传说，别具风格，独树旗帜。这个传说的主要内容，不仅与“孙悟空大闹天宫”的故事明显不同，更与其他《宝卷》的“说经

劝世”等有本质区别。它的思想倾向基本上是唯物主义的，情调也是健康的，充分反映出当时人们头脑中的宗教信仰特别是土地神信仰已发生深刻的变化，展现出来的是：

1. 神道中的所谓“元始天尊”，乃是大自然之“气”的化身；“气”是宇宙的本源，轻清者升腾而为天，重浊者凝聚而为地，是谓“天地开辟”；因此，“元始天尊”与“土地”为“贴骨尊亲，源理一脉”。

2. “有了天地，才有佛祖。”物质是第一性的，精神是第二性的；观念中的神仙与佛祖，都是物质的产物；没有土地，没有人类社会，也就根本不会出现所谓“佛祖”。

3. “土地一变，无边无岸，撑天拄地”，神通广大，法力无穷；一切“天兵天将”，都在“土地身内包藏”；日月星辰即“九曜”、二十八宿也皆围绕土地运转；大千世界“万物都从土出身”。要之，土能生金，金化为水，木能生火，是谓“五行”，而“五行相生”，以土为尊。故谓土地是人间社会万事万物之根。

4. “土地神者，无极化身也”，亦即大地之化身。数说不尽的一切菩萨、罗汉、沙僧，一切神仙、鬼怪、道士，一切圣人、贤良、民众，都是“土生土长”；“何物不从地生，何人不从地住”！离开土地，“一切神仙，都站立不住”。

就土地神信仰而言，当时的人们已把崇拜的对象重新归还大地本身，从而把土地神的神性归于土地的自然属性，甚至还对其社会属性有了某种程度的认识。因此，当土地欲向佛祖讨教“公道”时，他不仅遭到各路神仙的辱骂与“连推待搡”，更遭到诸佛、诸神率领八万四千“天兵天将”无情地“围住”攻打，虽然打胜了，但却被“佛祖”焚毙了，唯有其灵魂永存，并留下许多“大家小户的土地祠”。

到了近代，土地闹革命，才死而复生，揭开新篇章。

注 释：

[1] 劳干《居延汉简考释》考证之邮，考二，第55页，1944年国立中央研究院历史语言研究所出版室出版，石印本。原文“牢”字误书为“窄”，“邦”字误书为“拜”，经改正之；内中所谓“汉人”，是指汉代时人而言，并不是指“汉族”

[2] 孙诒让《周礼正义》卷18，第61页，《国学基本丛书》本，商务印书馆1937年版

[3]《史记·秦本纪》;《汉书》卷25上，《郊祀志上》；卷24上，《食货志上》

[4]《史记》卷6，《秦始皇本纪》；卷28，《封禅书》；《汉书》卷25上，《郊祀志上》

[5]《汉书》卷25上，《郊祀志上》

[6]《史记》卷12，《孝武本纪》；《汉书》卷6，《武帝纪》；卷25，《郊祀志》

[7]《汉书》卷25下，《郊祀志下》

[8] 劳干《居延汉简考释》考证之邮，考二，第57页，1944年国立中央研究院历史语言研究所出版室出版，石印本；俞伟超《中国古代公社组织的考察》，第84、85页及129页注，文物出版社1988年10月版；《史记·陈丞相世家》：“里中社，平为宰。”司马贞《索隐》：“其里名库上里社者，据蔡邕《陈留东昏库上里社碑》云：‘惟斯库里，古阳武之牖乡’。陈平由此社宰，遂相高祖也。”

[9] 此段引文与各里之名称以及“里”数之统计，参见《魏书》卷114，《释老志》；〔魏〕杨衒之撰、周祖谟校释《洛阳伽兰记校释》，第66—67页，中华书局1987年10月版（第二次重印本）

[10]《史记》卷121，《儒林列传》第61，《董促舒传》；并参见《史记·孝武本记》；《汉书》的《武帝纪》与《董仲舒传》；《西京杂记》卷5，《董仲舒天象》条；《续汉书·礼仪中》“请雨”条

[11] 参见王兆祥编《中国神仙传》，第96页，山西人民出版社1992年4月版

[12]《陈书》卷6，《后主本纪》

[13]《魏书》卷19中，《景穆十二王列传·任城王传》。

[14]《宋书》卷54，《孔季恭传》

[15] 同[11]，第97页

[16]〔元〕熊梦祥著、北京图书馆善本组辑《析津志辑佚》，第59页，北京古籍出版社1983年9月版。

[17]〔明〕沈榜编著：《宛署杂记》，第233—234页，北京古籍出版社1982年4月版；参考清代于敏中等编纂：《日下旧闻考》，《城市》，北京古籍出版社1981年10月版

[18]〔清〕富察敦崇著：《燕京岁时记》，与潘荣陛《帝京岁时纪胜》合辑本，第54页，北京古籍出版社1981年8月版

[19] 杭州掌故丛书《南宋古迹考》，第86、89、102—116页，浙江人民出版社1983年6月版，书中除收录〔清〕朱彭《南宋古迹考》外，还有〔宋〕灌圃耐得翁《都城纪胜》与西湖老人《西湖老人繁胜录》；

〔清〕厉鹗《湖船录》与丁午《湖湖续录》等四种；此处所用材料，以宋人所著两种为主

[20] 顾炎武著、黄汝成集释：《日知录集释》卷22，《社》字条

[21] 郑振铎著：《中国俗文学史》下册，第334页，北京作家出版社1954年版；此处所引《宝卷》诸节，即用本书录文

下　编

城隍神信仰

第一章

城隍最早的神主

第一节 从文明的起源谈起

“城隍”最初是指古代居民点四周所修筑的两种防卫设施，即围墙与壕沟。其中的“围墙”，或用土夯筑，或用石垒砌，名之为“城”；环城之外，挖有壕沟，既宽且深，名之为“隍”。《说文》：“城，以盛民也”；“隍，城池也，有水曰池，无水曰隍”。城与隍，各为一物，均系居民点的屏障。二者连称，是谓“城隍”。城隍之内的区域，就是最早的城市，至少应是城市的雏型。

由于有了城隍，城市居民在遭到外族或邻国统治者的侵略时，他们的生命财产便得到了保护，他们以为城隍有灵性，从而产生对它的崇拜，视为城市守护神，并为之立祠，尊称“城隍”神。(图 27)随着城市的发展，城隍神崇拜也就成为一种普遍的社会现象，而城隍神在人们心目中的地位越来越高。

如所周知，城市的出现与其范围的日益扩大，表明古代居民的聚落点已发生了巨大的变化。简言之，这种变化的实质，就是“城邦”国家的产生。也就是说，人类社会已进入

图 27 城隍神像

文明时代即阶级社会。既然城隍神信仰是随着城市的出现而产生的，也就可以肯定地说：城隍神信仰是文明时代即阶级社会的产物，或许在野蛮时代与文明时代交替之际便早已存在某种萌芽状态。因此，为了讲清这个问题，下面就从文明的起源谈起。

早在上个世纪的七八十年代，继摩尔根的《古代社会》一书问世之后，恩格斯撰著《家庭、私有制和国家的起源》，把社会发展史划分为三个大阶段或称三个时期，即蒙昧时期、野蛮时期与文明时期。前两个时期或统称野蛮时代，属于原始社会；后一个时期或对称文明时代，属于阶级社会。从此开始，中外学术界即用“文明”一词作为阶级社会的通称，同时围绕着文明的起源与诸社会形态等问题，展开了广泛而又深入的考察与研究。

夏鼐先生曾指出：“现今史学界一般把‘文明’一词用来以指一个社会已由氏族制度解体而进入有了国家组织的阶级社会的阶段。这种社会中，除了政治组织上的国家以外，已有城市作为政治（宫殿和官署）、经济（手工业以外，又有商业）、文化（包括宗教）各方面活动的中心。它们一般都已经

发明文字和能够利用文字作记载（秘鲁似为例外，仅有结绳纪事），并且都已知道冶炼金属。文明的这些标志中以文字最为重要。”他以都市即城市、文字和青铜器作为文明起源的“三个要素”，受到学术界的重视。[1]

因为由“野蛮”进入“文明”是文字萌芽和初创的时代，与城市的出现有关的诸问题只好依靠考古学的实物资料加以说明。自本世纪二十年末起，考古工作者发掘了安阳小屯殷墟遗址。它是商朝后期的首都，堪称当时的一座最繁华的大城市，出土十六万片以上刻有文字的甲骨即甲骨文，以及大量的青铜器等遗物。这个遗迹的绝对年代约为公元前1300年左右。殷墟文化虽然是一个灿烂的中国文明，但它却不是最古老、最原始的中国文明。中国文明的起源，要比它更早些。

五十年代以来，相继发现比安阳殷墟更早的古城遗址已有多处。例如：

1. 郑州二里岗遗址，既发现有夯土城墙基址，又发现有文字制度的遗存，绝对年代约为公元前1500—1600年。

2. 郑州的商城，有夯土城垣，周长约7公里；城内东北部有大片宫殿基址，城外近郊还有许多包括铸铜、制骨、烧陶等手工业遗址；时代比郑州二里岗遗址稍晚。（图28）

3. 湖北黄陂的盘龙城，亦有夯土城墙，周长虽仅约1.1公里，但城内保存有较好的宫殿遗址，始筑年代又比郑州商城略晚。

4. 河南偃师二里头遗迹，发现有二里头文化晚期的宫殿遗迹，有人认为是夏都斟鄩，有人认为是商汤都城西亳，相当于历史传说中的夏末商初，绝对年代约为公元前1500～1900年；它是已知中国的最早的都城。（图29）

5. 河南淮阳平凉台和登封的王城岗，已发现用夯土墙包

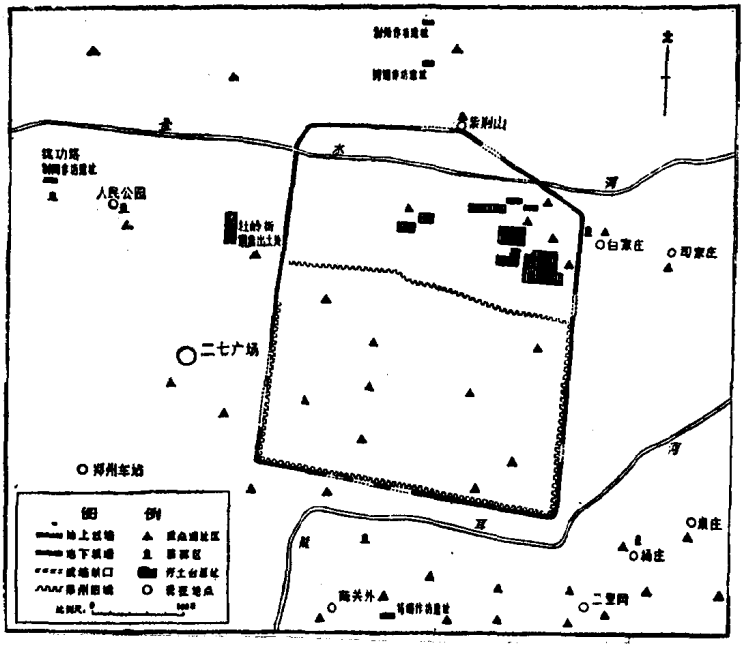


图 28 郑州商城遗址平面图

围的河献龙山文化遗址；内蒙古凉城县的老虎山和包头市的阿善，也已发现有石围墙的当地龙山阶段的遗址。

这些考古材料，把城市出现的时间一步一步地追溯到距今 4500 年以前。对此，俞伟超指出："无论从生产力水平还是遗址的形态看，黄河中游及其附近的龙山阶段，应当已经出现了最初的城市。这个时期，有人以为相当于历史上的夏代，有人以为夏代还在晚一阶段的'二里头文化'时期。不管哪种意见正确，这总是在文明时代门槛的左右。中国古代的城市，大概就是发生在这个阶段。"还说："城市这种人们

的居住点，可以有许多特征，但归根结蒂是由居住在里面的人们的经济活动状况决定的。这种人们的居住形态，是当社会前进到在某些地点出现了人口、手工业生产、商业交换以及财富和文化的集中时才出现的；同时存在的另一些居民点，则表现为人们生活的相对孤立和分散以及落后。这也就是说，只有到出现了城市和乡村的差别时，城市才算真正形成。在通常情况下，这个时期便是文明时代的初期。"[2]

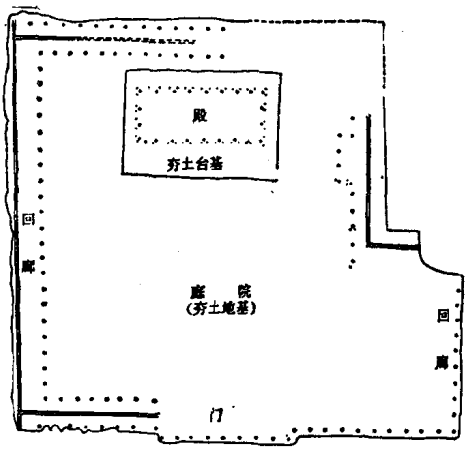


图 29 河南偃师二里头商代宫殿遗址平面图

近些年来，"辽宁神庙"的重大发现，又提出了新的证说，把城市出现的时间与文明的起源比上述的提前了上千年，大概相当于历史传说的尧舜时代。

城市的出现，标志着国家的形成，亦即文明的诞生。最早出现的城市，就是国家的原始形式，一般通称为"城市国家"，或称"邦国"，亦称"城邦"。这是人类社会发展史上的一种质变，一种飞跃。有人称它为在"新石器革命"之后的"都市革命"。日知先生指出："城邦和文明一道出现于历史舞台。与城邦、文明同时出世的是阶级社会和政治关系，是文字记录和成文历史，是人世情调和哲学构思，这一切几乎可以说都是文明时代之前所未尝有。城邦的诞生标志着人类社

会大变革时期的到来。这是以血缘团体、氏族关系、宗教关系为基础的旧社会向着以地区团体、阶级关系、政治关系为基础的新社会开始转变的时刻。从那时至今，5000年来，人类社会文化向前进展之规模和速度，远远超过前此二三百万年。5000年来的成就和功果，与日俱增，而城邦的产生恰好是一个起点。”[3]

最初，每个氏族部落就是一个城邦：原来的酋长即为邦君，掌握政治与军事大权；长老会议的成员则成为辅佐邦君的“公”与“卿”，或主政治以统理百官，或主教化以安众民，或主戍马之事以行征伐，或主刑法以防暴乱；巫、祝、卜等神职人员掌管天地神祇与人鬼及其祭祀礼仪等事；士农工商等方面皆因事设官，各有专职。他们占有财产，把持政权，构成奴隶主贵族，统治人数众多的奴隶。随着城邦形势的发展，邦国的政治机构逐步增多，日益复杂化。

所谓“城邦”，其含义有三：一是城市之“城”，并且包括环城之“隍”在内；二是邦或国，通称邦国，实质即指国家的政治体制与机构；三是邦国的疆域，“国”字作“或”，“或”字从土即“域”，在古代，国、或、域三字音同字通，“邦谓之国，封疆之界谓之域”。《周礼》注疏言之甚明。又，《说文》：“邦，国也”；“或，邦也，从口从戈，以守一。一，地也。域，或又从土。”此外，古籍中还有“都”与“邑”等名称，原来都是独立的邦国。“都”是由城邦联盟于国之“中土”所建立的“都城”，或称“王城”，为“国中之国”。《说文》：“邑，国也”。史称夏王朝的首都名“夏邑”，就是证明。

传说尧禅让于舜，舜禅让于禹，禹传位于子启，始建有夏一代。夏代即成为文明时代的第一个王朝。当此之际，中国大地上有多少城邦？《夏书》回答：共有“万邦”。如《大

禹谟》谓“野无遗贤，万邦咸宁”；又，《五子之歌》谓“明明我祖，万邦之君”。

早在三十年代，郭沫若最先发现卜辞和古文献中的“土方”即是夏民族，惜未进一步论证，亦未坚持其说。稍后，程憬作《夏民族考》，旧案重提，发扬光大，证成此说。最近，胡厚宣经过审慎考证，明确指出：“郭沫若、程憬认为土方即夏民族，这一说法十分正确”。[4]从卜辞中可以看出，夏与商是黄河中、下游地区东西对峙的两个强大邦国，经常相互征伐。后来，成汤灭夏，建田称殷，仍不敢亡其“夏社”，只好与夏逐渐融合。据《商书》记载，终商之世，中国大地上仍有“万邦”。例如：《汤誓》谓“汤既胜夏，欲迁其社，不可，作夏社”；《正义》曰：“汤既伐而胜夏，革命创制，变置社稷，欲迁其社，无人可代句龙（即禹），故不可而止”。因此，《仲虺之诰》谓“表正万邦，缵禹旧服。……德日新，万邦为怀”；《伊训》谓“（汤）居上克明，为下克忠，与人不求备，检身若不及，以至于有万邦。……万邦惟庆”；《太甲上五》谓“用集大命，抚绥万方”，“方”亦即邦；《太甲下七》谓“一人元良，万邦以贞”；《说命》谓“天子惟君万邦”，等等。此外，《盘庚上九》谓“庚迁于殷，……于今五邦”。此“五邦”之“邦”，是指商王朝所建之“国都”，亦即“国中之国”。

商与周的关系如何？就称谓而言，周人自称“周邦”或“小邦周”，称商为“殷邦”、“友邦”、“大邦殷”与“大国殷”。仅以《周书》为例：《大诰》：“殷小腆，诞敢纪其叙，……反鄙我周邦……天休于宁王，兴我小邦周”；《泰誓》：“肆予小子发，以尔友邦冢君，观政于商”；《召诰》：“皇天上帝，改厥元子；兹大国殷之命，惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟

恤”；《康诰》：“敢敬告天子皇天，改大邦殷之命”。《商书·微子》：“天毒降灾荒殷邦”。时人皆以“邦”自称或互称其国。

周灭商之后，虽沿袭商制，但多有改革与新创造，使城邦形势有很大发展。其一，“乃反商政，政由旧”，仍存异姓邦国，同时“建侯树屏”，分封同姓邦国，“列爵惟五”，公侯伯子男，“分土惟三”，周占其二。（见《周书》中《武成》、《毕命》等篇）其二，营造国都于中土之洛，并建立周社，“肇称殷礼，祀于新邑”，万邦宾服，归于宗周，助币来贺，共祠周社。（见《召诰》、《洛诰》、《周官》诸篇）其三，“以陟禹之迹”，“以扬武王之大烈”，“毖殷顽民，迁于洛邑，密迩王室，式化厥训”，联合夏民族，平定叛乱，征伐徐夷，恩威兼施，“柔远能迩”，“安劝大小庶邦”，（见《立政》、《毕命》、《费誓》、《蔡仲之命》、《顾命》、《多方》等篇）其四，有功于周王室者，“记功，宗以功，作元祀”，仕禄世袭。（见《洛诰》篇）其五，由于兼并战争频繁，劝民勤力农耕，“若作家室，既勤垣墉”，修筑既高且厚之城墙，以加强防卫。（见《梓材》篇）其六，把周王室管辖范围之外的边境民族，称为“九夷八蛮”，与之和睦相处，式行训化。（见《旅獒》等篇）。当时虽仍沿用“万邦”一词，但已用“四方大小邦”一词代之，并通称“邦国”。于是出现“普天之下，莫非王土，率土之宾，莫非王臣”的政治局面。

西周“王土”之上有多少邦国？《吕氏春秋·先识览·观世篇》说：“周之所封四百余，服国八百余”，合计1200多国，至战国后期已“无存者矣。虽存，皆尝亡矣”。《荀子·儒效篇》说：周公“兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人焉；周之子孙苟不狂惑者，莫不为天下之显诸侯。”《左传·昭公二十八年》记载：“（成鱄）对曰：……昔武王克商，光

有天下。其兄弟之国者，十有五人；姬姓之国者，四十人，皆举亲也。”合计55国，与荀子之说略同。

若问西周“王土”有多大？《左传·昭公九年》：“王使詹桓伯辞（责让）于晋，曰：我自夏以稷，魏、骀、芮、岐、毕、吾西土也；及武王克商，蒲姑、商奄，吾东土也；巴、濮、楚、邓，吾南土也；肃慎、燕、亳，吾北土也。吾何迩封之有，母弟，以蕃屏周，亦其废队（救济）是为。”其地理范围，北起松辽平原与恒山一带，南至巴蜀江汉地区，西起祁连山脉一带，东至徐州与宿州一带地区，包括古代半个中国。但是，这还仅仅是周武王“母弟”系统宗族所受封之地域，如果再加上非其母弟即异母兄弟系统的宗族所受封之地域，以及异姓诸侯之封地，必定更要大些。

到了春战时期，生产力得到迅速发展，生产关系发生了变革，各地经济与文化联系日益密切，出现了“四海之内若一家”的形势。另一方面，作为邦国象征与其防卫设施的城隍，则成为兼并战争所攻取的主要目标。在春秋三传中，“侵城”、“伐城”、“攻城”、“围城”、“困城”与“守城”、“救城”、“援城”以及“纳城贿土”等词句，屡见不鲜。这已成为那个时期最普遍、最突出的社会现象，被人们所共同关注。于是，墨子的《备城门》等“修城池、守器具”之法式与技术，及其“兼爱”、“非攻”、“尚贤”与‘尚同”之学说，便应运而生；各诸侯国皆依照墨子的营城之法，高筑城垒，深挖壕隍，甚至修建“城中城”，同时设置统帅军队兼治城隍与理城政的“司马”官职，并把敬祀“四墉”作为邦国的重要祀典，祭仪十分隆重，从而使城隍神的地位不断提高。

历史前进的车轮不可阻挡。经过长期的兼并战争，秦灭六国，结束了封建诸侯割据的政治局面，首次实现各族人民

的大融合，初步形成华夏民族共同体，建立了统一的中央集权的封建国家，从此揭开中国文明史的新篇章。

汉兴之初，由于屡次发生地方将领反叛朝廷、侵掠皇室家族食邑的事件，高祖遂“令天下县邑城”。张晏曰：“皇后、公主所食曰邑。令各自筑其城也。”颜师古曰：“县之与邑，皆令筑城。”[5]从此之后，随着社会经济的发展，各地的新兴城市不断出现。

上述情形已充分表明：

1. 夏、商、周三个王朝，原来都是文明时代初期相继兴起的邦国。它们彼此之间既存在友谊好往来甚至姻娅关系，又经常相互征伐，并不断吞并其他小邦，递次成为“万邦”之君主。之后经过春战时期的兼并战争，众多的邦国渐渐合并，结成统一的国家。随着这一历史发展的进程，国家形式也就逐步由低级向高级发展，即由小国寡民的万邦演变为西周时期的千有余邦，进而形成地广民众的封建帝国。

2. 与其说城隍神信仰是伴随着城隍的出现而产生的，毋宁说它是与文明同时出现的战争而以城隍在战争中的作用这一历史现象反射在人们头脑中的产物。那个时候，人们虽然已掌握刀、剑、戈以及弓箭等武器，但在城隍面前却无法施展其威力；反之，对于遭到侵略威胁的人们来说，他们的生命财产则得到了城隍的保护。古代先民不懂得其中的道理，以为城隍和土地一样有灵性，便把它作为崇拜对象，称为“城隍”神。至迟在西周前期，统治者就已把祭祀“城隍”定为国家的礼乐制度，列入祀典。到了春战时期，由于修建城池的规模与战争的规模皆不断扩大，城隍神在人们心目中的地位随之逐步提高。然而，它的神性始终是地区性的，而它在神谱中也一直位居天神、社稷与五岳之下，自不待言。

第二节 谁是最早的城隍神主

古人相信“万物有灵”。大凡神类皆指某一具体事物，后来又人格化，立为神主。故此提出：最早的城隍神主是谁？这个问题既与原始城市的出现有着密切关系，自然也关系到文明的起源问题，仍应作些探讨。

查《中国神话传说词典》，总分六类，词目合计3275条，既无“城隍”一目，也未言有能充当此神主者。

查《中国神仙大全》，内中《杂神部》列有“城隍神”条，约有200字，谓“乃中国古时的城市保护神”。

查《中国神仙传》，第88页“城隍”条认为城隍神是由“水庸演变而成”，说“古代修建城池，多有护城的壕沟，叫做隍，城隍神即由管理河渠的‘水庸’演变而成，逐渐成为整个城邑的守护神了”，虽追溯其渊源，但语焉不详，也未涉及它的最早神主。

查《中国民间的神》，第88页“城隍神”条说：“据说城的建筑起自大禹，是古人为保护自己安全，而用高大的城墙把自己围起来，城墙上有屯兵的地方，有城楼和控制内外交通的城门。为了加固和扩大城区的防御作用，又在城外绕着城墙挖了一道很深的壕沟。在城门口的壕沟上设置吊桥，敌人来犯可把吊桥拉起，把敌人拦在壕沟外面。敌人如用水攻，壕沟可以蓄水引水。壕沟灌满了水称之为‘池’，敌人如用火攻，则隔在‘池’外面而不能逼进城下。无水的干壕沟称之为‘隍’。建‘城’以护人，又建‘隍’以护城，因此，城、隍合在一起，便成了城市人民的保卫者之义。”又说：“古人相信凡有一物，则有一神来主持，高墙深沟为一方百姓之安

全屏障，自然而必定有个神来主持护佑百姓，这个神就叫‘城隍’。”此说“城的建筑起自大禹”，并力图对城隍神作出唯物主义的说明，可谓用心良苦，大体不错。但是，用《墨子·备城门》所讲的城池结构与建造技术，去解释大禹时代城市建筑之构思，这显然失考，很不妥当。

以上均系近几年出版的神话学专著，其中有关城隍起源问题的说明，大体如此。

所见其他有关古代神话的著作中，似乎唯有丁山《中国古代宗教与神话考》曾明确提出：陆融即祝融是最早的城隍神主。他列举的理由，有如下四点：

1.“祝融事迹，除故书雅记的传说为‘高辛氏火正’外，《玉篇》引《世本》与《吕览·勿躬篇》又都说‘祝融作市’。市与城的建筑往往相因，所谓‘作市’，或因‘作城’而来。𨺅（按：此字为金文‘𨺅’即融）所以亭，象古代的城墉形。”其中“或因”二字为疑问之词，不可为证。

2. 引《左传·襄公九年》说：“宋灾，祝宗用马于四墉，祀盘庚于西门之外。”宋是商人后裔，因火灾而用马祀盘庚，是盘庚为商王朝的城隍神主。

3. 引《左传·昭公十八年》说：“郑灾，禳（按：即除也）火于玄冥回禄，祈于四墉。”按：郑系姬姓侯国，是周人后裔；又“昭公十七年”谓“郑，祝融之虚也”，是郑又在东夷殷商文化区内；学者多以“玄冥”为北方水神，“原是殷商的祖先神”，[6]并且在神话中往往与颛顼、鲧混而为一，后又划入黄帝系列之中。可见城隍神与水神有关。

4. 说“四墉，（《左传》）杜预注都训为城墉。陆融，应该是城墉之神，也即魏晋以来所谓‘城隍’了。从前大都小邑，有市之城必有城隍庙，俗或名为‘城隍土地’。孙承泽

《春明梦余录》尝考其原始云：‘城隍之名，见于《易》；若庙祀则莫究其始。唐李阳冰谓，城隍神，祀典无之，惟吴越有尔。宋，赵与时辩其非，以为城都城隍祠，（唐）太和中李德裕建。李白作韦鄂州碑有城隍祠。又杜牧刺黄州、韩愈刺潮州、麴信陵刺舒州，皆有城隍之祭，不独吴越然矣。然而，芜湖城隍祠建于吴赤乌二年，则又不独唐而已。《（礼）记》曰：天子大蜡，祭八神，水庸居七，水则隍也，庸则城也，此正城隍之祭之始。春秋传，郑灾，祈于四鄘；宋灾，用马于四鄘。皆其证也。由是观之，城隍之祭，盖始于尧矣。”此依孙氏之说，认为城隍之祭的渊源甚古，应始于尧舜时代。

最后作出结论说：“祝融之原始神格，为水庸，为城隍，而后世习以为火神者，或以都邑遇了火灾，必祈禳于城墉之故。”[7]

总之，丁山认为祝融是原始的“水庸”，即最早的城隍神主。这一看法是正确的。此外，根据上述材料可知：宋人以盘庚为“水庸”，而盘庚乃是商王朝的一个著名的祖先，毋庸置疑；郑人则以玄冥、回禄为“水庸”，亦是原始的城隍神主。

那么，祝融是怎样由水庸演化为火神的？它与玄冥、回禄有什么关系？

这个问题，既涉及到文明初期的社会变革问题，又涉及到神话本身的演化问题，相当复杂，至关重要。为了澄清其间的嬗替关系而又不使事情太复杂化，下面就从后世以祝融为火神这个问题入手，采用反推的方法，探微索隐，逐一说明。

其一，祝融为火神诸说。如：《山海经·大荒西经》：“颛顼生老童，老童生祝融。”郭璞注：“即重黎也，高辛氏火正，号曰祝融也。”又，《国语·郑语》：“夫黎为高辛氏火正，以

淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融’，其功大矣。”再者，《左传，昭公二十九年》：“火正曰祝融。”晚出的文籍《礼记·月令》正谓：“孟夏之月，其帝炎帝，其神祝融。”而《白虎通义》明白地说：“炎帝者，太阳也。其神祝融。”《淮南子、天文训》也说：“南方火也，其神炎帝，其佐朱明。”高诱注：“旧说云祝融。”《广雅》：“朱明，日也。”朱明即昭明，昏见则名长庚，系商代用以测季节的“金星”。其他古文献多承袭此说，并把它归入五行系统，不必烦举。

因此，何新先生说：“中国神话中的火神又名祝融，即南方神。而祝融亦记作‘朱明’。……但朱明又是太阳神之名。由此可见，无论甲骨文中的四方神和南风神还是五帝神系统中的炎帝、祝融，都是由太阳神和火神转化而来。”[8]肖兵先生指出：“这里要特别提出祝融。他本来也是东夷祖先，高辛氏帝喾之‘火正’，后来成了火神、灶神、火山神，‘祝融’一名也和‘羲和’‘重黎’一样成了官称。”[9]杨宽先生早年也曾论证“祝融本为日神、火神”，并指出“五行之说实本导源于神话”。[10]这些看法都是正确的。肖先生提出的“本来”与“后来”说，特别值得注意。这就需要对所谓“祝融的世家”，作此考察。

其二，祝融世家考。《史记·楚世家》：“楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。”“吴回生陆终。陆终生子六人，坼剖而产焉。其长一曰昆吾；二曰参胡；三曰彭祖；四曰会人；五曰曹姓；六曰季连，芈姓，楚其后也。昆吾氏，夏之时尝为侯伯，桀

之时汤灭之。彭祖氏，殷之时尝为侯伯，殷之末世灭彭祖氏。季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。”《国语·郑语》谓：祝融，“其后八姓”。

有关祝融本身与其世家的情况，除了《史记》等古代文献的记载外，属于春战时期的出土文物上也有记载。春秋时铜器《邾公钊钟》铭文：“陆䵣之孙邾公钊。”王国维释定“陆䵣”即陆终。[11]郭沫若是其说，并释定“陆终”即祝融。[12]建国之前，湖南长沙子弹库一座战国时期的楚墓中出土一幅“帛书”，后来辗转流传到美国，收藏于纽约大都会博物馆。至1973年。澳大利亚的一位汉学家发表了《楚帛书研究》第二部，并附有帛书照片。《楚帛书》上有一句话：“炎帝乃命祝融以四神降，奠三天……奠四极。”李学勤先生指出，《楚帛书》中的“融”字，与《邾公钊钟》铭文里的“融”相同，“为祝融、陆终本为一神分化之说提供了进一步的证据”。[13]胡厚宣先生也明确指出：“楚之始祖为祝融，自金文考之，知祝融即陆终，亦为邾之相；自古籍考之，知祝融即遂人及黎，固皆东方之民族也。”[14]

此外，北宋金石家赵明诚著《金石录》一书记载：鄂州嘉鱼县（今属湖北）发掘出一枚《楚公逆镈》，上铸有“楚公逆自作吴雷镈”等文字。经过考证，知道吴雷即吴回；楚公逆即楚王熊咢（音鄂），生活在西周末年，自公元前799年至公元前791年在位，共九年。吴回之子即陆终，娶北方强大部族鬼方氏首领的妹妹女嬇（音颓）氏为妻，生六个儿子，各得一姓，第六子季连之二子又各得一姓，史书称之为“祝融八姓”。[15]

祝融八姓中的昆吾与彭祖两姓都曾经一度强大，成为称雄一时的诸侯国，引起商王朝的重视。之后，商汤便伐灭了

昆吾氏，至商纣时又吞灭了彭祖氏，迫使祝融八姓南迁。这就是《史记·楚世家》说的穴熊以后的祝融“中微”，“或在中国，或在蛮夷”。南迁之后，楚国仍受到商王朝的进攻。《诗经·殷武》篇说：“挞（意为“疾”，即急速）彼殷武，奋伐荆楚，深入其阻（险阻，指楚境），裒荆之旅（俘虏楚军将士），有截有所（采用堵截与屯兵之法），汤孙之绪。维女（汝）荆楚，居国南乡；昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。”它描写了一次商伐楚的战争，是盘庚之孙高宗武丁率领军队，打败了楚国，使之臣服。当商末周初之际，楚国在国君鬻熊执政时期逐渐强大，南下至江，为江所限，再西上至鄂而与沿汉水东下的周人相冲突，始受周人所压迫。《逸周书·作雒篇》：“周公立，相天子，三叔及殷、东、徐、奄及熊盈以叛；……二年作师旅临卫政（征）殷，……凡所征熊盈族十有七国。”郭沫若考定“熊盈”即“鬻熊”。到了周定王时，楚庄王亲率大军打败了了离洛邑很近的陆浑之戎，随及检阅军队，向周王室示威。周王派王孙满以劳军为名，探察来意。庄王问“鼎之大小轻重”，孙满严肃而又婉转地回答“在德不在鼎”。[16]这就揭开了楚国争霸中原的序幕。

若反过来往上追溯其源，恰是传说中的尧舜禹时代，因“共工氏作乱”，祝融先公重黎奉命诛之而不尽，同样遭到诛灭。这是由氏族社会向文明社会过渡时所发生的一场既复杂而又激烈的战争。这场战争，是当时抗洪斗争的继续与发展。

那个时候，黄河发生一次大水患，给居住在黄河中、下游的氏族部落带来极大的灾难。这就要求他们结成广泛联盟，推选强大先进的部落及其酋长为盟主，组成联盟议事会，利用协作的集体力量，共同进行抗洪斗争。它的盟主就是帝尧；骨干部落就是强大先进的夏族；其他成员的族属则相当复杂。

如舜即卜辞中的“俊”，是商族的高祖“夔”，亦即史书上的帝喾；共工属于姜姓族，亦即羌族，鲧、禹皆为夏族。在古代神话中，舜即俊是东夷族集团的祖先神；鲧化身为玄鱼、鳖、熊，而禹、共工、句龙主要化身为龙蛇，除共工系黄帝胞帝炎帝之后裔外，其余皆为黄帝之后裔。此外，他们的神格变化不定，所在方位或东或西、或南或北。但其共同之处是多“以水名官”，死为水神。

共工与鲧都是采用“防堵”之法治水，势必堵西则淹东，堵北则淹南，结果招致各氏族部落的怨恨，以单纯的“堵堙洪水”而倒霉。显然，原始的那种以血缘联系为标志，以家族或氏族为单位的社会组织，与其耕作方式及治水办法都已不适应大规模治水、安定民生与发展农业的需要。于是，禹继其任，总结经验，改进技术，采取疏导法以治水。《孟子·滕文公下篇》：“当尧之时，水逆行，氾滥于中国，蛇龙居之，民无所定；下者为巢，上者为营窟。《书》曰：‘降水警余。’洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹；水由地中行，江、淮、河、汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者，然后人得平土而居之。”《庄子·天下篇》：“墨子称道曰：‘昔禹之湮洪水，决江河而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者无数。’禹亲自操橐耜，而九杂天下之川……置万国。”《淮南子·本经训》：“舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑。龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟涬，民皆上邱陵，赴树木。舜乃使禹疏三江五湖，辟伊阙，导廛涧，平通沟陆，流注东海，鸿水漏，九州乾，万民皆宁其性。”可见这次治理洪水，其历时之长、规模之大、范围之广与治水之艰难，都是空前的，而禹既改进了治水方法，又革改了技术，结果不仅使“人得平土而居之”与“万民皆宁其性”，而且打

破了旧的社会组织，改“置万国”，进入文明时代。

然而，鲧治水的“防堵”之法，不仅仍是禹“疏导”法的辅助方法，其所修筑之“堵”即“堤”，更是原始“围城”的萌现，为禹“置万国”创造了条件。传说鲧始作“城”。试举例说明如下：

1.《虞书·尧典》：“共工方鸠僝功”，鲧又邦助之而“九载，绩用弗成”。“方”者，始也；“鸠”者，聚也；“僝”者，见也，见即现。所谓“方鸠僝功”，意为集合人众，积土修堤，初见成效，但最后于治水，则未能成功。

2.《礼记·祭法》：“有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘喾而郊冥（即玄冥，变即鲧），祖契而宗汤。”“鲧障鸿水而殛死，禹能脩鲧之功。”孔颖达《疏》：“鲧障鸿水而殛死者，鲧塞水而无功，而被尧殛死于羽山，亦是有微功于人，故得祀之，若无微功，焉能治水九载。又《世本》云（鲧）作城郭，是有功也。”可见城郭的出现，渊源于治水的堤防，是鲧的首创。

3.《水经注》卷2《河水》：“《世本》曰：鲧作城，《风俗通》曰：城，盛也，从土成声。《管子》曰：内为之城，外之为郭，郭外之土开池，高则沟之，命之曰金城。”可见鲧修筑堤防，本为“盛民”以避水患，于是始有“城隍”；而“隍”者，乃是取土筑城所成之“沟”或“池”。《广韵》引《世本》与孔《疏》同，亦谓“鲧作城郭”。

4.《吕氏春秋》卷17《审分览·君守篇》：“夏鲧作城。”高诱注：“鲧，禹父也，筑作城郭。”又，《审分览·勿躬篇》：“祝融作市”。是城是城，市为市，二者不可混；城郭是鲧治水时的一大创造。

5.《吴越春秋》：“鲧筑城以卫君，造郭以守民，此城郭

之始也。”晚出的《淮南子·原道训》虽与此观点不同，但也不得不承认这一历史事实，谓“昔者夏鲧作三仞之城，诸侯背之，海外有狡心”。

禹脩鲧之功，治水业绩卓著，对当时华夏各氏族部落的共同治水作出伟大贡献，继舜之位而建立夏王朝。但是，夏王朝的建立，并不是仅仅通过治水，更主要的是通过专制手段与武力征服。一是召集联盟议事即“群神会”，杀害其他有功于治水的酋长，自然包括吞并其土地与侵占其财产及掠其民为奴隶在内。如：《国语·鲁语》：“昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之”；据《山海经·海外北经》与《天问》等书所记传说，禹接着又杀死了“蛇”、“龟”、“应龙”以及共工之臣相柳氏（九首雄虺）等族酋长，并且“三仞三沮，乃以为众帝之台”，筑起高大祭台，用以敬祀神祇。二是征伐“有苗”。《虞书·大禹谟》：“惟时有苗弗率……禹乃会群后，誓于师曰：济济有众，咸听朕命……班师振旅……舞于羽于两阶。七旬，有苗格。”禹既用军事进攻，又用原始巫术“于羽舞”以恐吓之，取得战争胜利，并制作“五刑”以加强平时之镇压。三是建立专制集权，任土作贡。《夏书·禹贡篇》说：“禹敷土，随山刊木，奠高山大川……原隰底绩，至于猪野，三危既宅，三苗丕叙……六府孔修，庶土交正，底慎财赋，咸则三壤，成赋中邦。锡土姓，祗台德先，不距朕行。”于是，万国皆向夏王朝进贡。如：《左传·宣公三年》说：“夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物”；《史记·封禅书》也说：“禹收九牧之金，铸九鼎”；而《左传·哀公七年》更说：“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国。”禹传位子启，同姓国之有扈氏不服，启立即兴师问罪，与扈氏大战于甘（地名），因作《甘誓》说：“有扈氏威侮五行，怠弃三正。

天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚……用命赏于祖，不用命戮于社，予则孥戮汝。”禹征三苗与启伐有扈氏，皆是一派杀气腾腾的气势，俨然像专制主义的国王在发号施令。

因此，唐兰先生指出：“（禹启）役使成千上万的奴隶兴建城垣，营造宫室府库，规划沟洫，于是出现了大大小小的都邑。”[17]田昌武先生则指出：“夏禹在大败三苗后即称王了”，并“建立了我国历史上第一个统一的奴隶制国家”。[18]郭沫若先生也明确指出：“在以前，部落之间的战争主要是为了争取生存地区，现在则是掠夺财物和奴隶了。……原来的氏族和部落首领成了高踞于社会之上的贵族，而原来和他们处于平等地位的氏族部落成员逐渐降为被奴役的平民。原来开氏族和部落会议时那种所谓‘百兽率舞’，即各氏族载歌载舞的局面，再也看不见了，被争夺和奴役取而代之。”[19]

总之，鲧在治水时，采用“防堵”之法，就地取土，修筑堤坝，内如围墙，外为沟隍。故谓鲧始作城郭。它在保卫居民、发展生产以及促进经济与文化交流等方面，都起到了重大的作用。进入文明时代后，城市很快就转变成国家的政治、经济与文化中心，在战争时可以“卫君”“守民”，起到了御敌的城堡作用，充分体现出它的阶级性、历史性。随着社会的进步，它的建筑技术日益改进，规模不断扩大，所起的作用也越来越显著。按照《礼记·祭法》记载的古代祭祀制度，凡“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”，所以夏商二代皆“郊鲧”（即玄冥，为水官）。因此，鲧实在是最原始、最早的、第一位城隍神主。

然而，以上所述，究竟与祝融有什么直接关系？是否离题太远了。否！上述皆是城隍神主祝融及与他有重大关系的

事情。只因神话传说的演化，才把事情搞得错综复杂，以致显得异常混乱，当然同语言文字也有一定关系。兹具体阐述如下：

其一，杨宽先生曾经考证，广征博引，列出九条相同的传说，指出："合上九证，鲧即共工之说已优足成立！盖'鲧'与'共工'声音相同，因言之急缓而有别；急言之为'鲧'，长言之为'共工'也"；还说："鲧即共工之说最早为新宁张以诚（治中，自注，下同）所提出，但未有专文发表。其后友人童丕绳（书业）于《古史辨》第五册《五行说起源的讨论》一文中曾提及之。稍后，余即有《略论鲧与共工之传说》、《再论鲧与共工之传说》二专文，载于《大美晚报历史周刊》。更后，顾颉刚、陈梦家并从此说，顾说见《鲧禹的传说》（一）（按：亦载《古史辨》中），陈说闻而未见。又闻闻一多氏讲议中亦有此说，未悉论据又如何也。"[20]孙作云先生也曾指出："到汉代（下有小字注'西汉初'三字），这个故事（按：指舜流放鲧等四凶族）又讹变为共工与颛顼争'帝'，怒而触不周山的传说，共工就是鲧（即鲧），颛顼就是舜，可见这个传说变化多端，亦可见这个传说脍炙于人口，从而表明这次战争，是我国历史上由氏族跨进国家门坎时最大的一次战争。所谓'天维绝，地柱断'[据王逸注。]，无非是说明这次战争规模其大罢了。"[21]是共工即鲧，"鲧"字或作"鲧"，音同字通。而共工的事迹，自然也就是鲧的事迹，或许有所损益。

其二，马叙论先生《庄子义证·齐物论篇》则以陆终即共工，说："《山海经·海内经》曰：'祝融生共工。'《大戴礼记·帝系篇》曰：'吴回氏产陆终。'《史记·楚世家》曰：'帝喾诛重黎，以其弟吴回为重黎后，复居火正为祝融。'《潜

夫论·志姓氏》曰：‘黎，颛顼氏裔子吴回也。’高诱《淮南(子)》注曰：‘祝融、颛顼之孙，老童之子吴回也，一名黎，为高辛氏火正，号为祝融。’《汉书·古今人表》；陆终，祝融子，是祝融即吴回，而陆终即共工。”可知“重黎”即“老童”，单称“黎”者，其名“吴回”，皆是一人之分化，且神格相同；而“鲧”或讹传为共工，或讹传为陆终，是陆终即共工。

其三，如前所述，陆终即祝融，是祝融亦即共工，亦即是鲧。后来，祝融又演变为朱明即昭明，成为“火正”。

若问何以神话传说中出现如此复杂现象？究其原因，大致有三：一则西周改革制度，在祭祀上改夏、商二代之“郊鲧”或“郊冥”为“郊稷”，从此使鲧的地位逐步跌落下来；二则鲧的治水业绩在各氏族部落中广泛流传，其说互异，且有地方语言之区别；三则出于战国后期或秦汉间人的附会穿凿，依照五行之说，把祝融搭配到五帝系统，正如郭沫若在《金文丛考·金文所无考》中所说：“火正之说，乃后人所傅会，其事当在五行之说盛行以后，盖以楚居南国，故以其先世司火也。……火正之说当起于南，其为傅会，为事甚明矣。”所以神话传说中的人物，便出现了有分有合甚至完全相反的复杂现象。

综上所述，最早的城隍神主是祝融，而祝融则是由建立了我国历史上第一个统一的奴隶制国家的夏禹之父即鲧逐渐演变而来。因此，更准确地说，鲧是原始的城隍神主。

第三节 “大蜡八祭”

“大蜡八祭”是西周的祭祀制度，礼仪最为隆重，为历代

封建王朝所遵行。大蜡之七，即是祭“水庸”，亦即“城隍”。

《礼记·郊特牲》：“天子大蜡八，伊耆氏始为蜡。蜡也者索也。岁十二月，合聚万物而索飨之也。”杜预注：“蜡祭八神：先啬一，司啬二，农三，邮表畷四，猫虎五，坊六，水庸七，昆虫八。伊耆者，尧也。索，求索其神也。合，犹闭也。闲岁之月，万物各已归根复命，圣人欲报其神之有功者，故求索而享祭之也。”总之，大蜡八祭之意，在于“报本反始”，故于岁末之月总报答诸神之功而祭之，礼仪既隆重，祭品亦丰富。

具体地说，“先啬”即“先穡”，是指神农，或称农神，为八神之主；“司啬”则是周人祖先神兼谷神之后稷，为了报答他教民种植百谷之功而祭之；“农”是指古代督劝百姓耕种的农官，职官名称为“田畯”，有功于民；“邮表畷”是指农田置有标表为界的“道”，亦即“阡陌”，并造舍通邮，田畯居之，以督耕者，因此得名，有利农事，神而祭之；“猫虎”者，因“田鼠”与“田豕”即野猪为害稼穡最甚，其中的“猫”系禽鸟，亦即猫头鹰，善捕食田鼠，而虎则以“田豕”为食，从而保护了庄稼，于农事有功，被古人神而祭之；“坊”，即是“堤”，以蓄水亦以障水，属于农事之设施；“水庸”，即水沟，既可用以受水，又可用以泄水，亦属于农田水利之施；“昆虫”者，各以物侯之现象，预告一年四季之节气，有大功于民，至冬，入土蛰伏，皆有神灵。可见西周蜡祭之八神，不仅以农神为主，而且都直接与农业生产有关，是为农业生产服务的。

西周的蜡祭具有鲜明的等级色彩，大体可分为两大类：一类是“天子”即周王之祭祀，特名“大蜡”；一类是诸侯以下直至百姓之祭祀，虽然在礼仪、祭祀对象、祭器、祭物等方

面都有等级区分，但统称为“蜡”。“大蜡”与“蜡”的根本区别在于，唯有天子祭天地与天下名山大川，是其祭礼上的特权，诸侯以下不得祭之。《礼记·月令》：“腊先祖五祀，劳农以休息之。”其后半句即指“天子大蜡”祭八神。因此，腊（与蜡通用）祭是合祭或称通祭的一种。

腊日定在那一天？或者说，怎样确定腊日。实际上，腊祭就是岁终之通祭，以冬至日为准，与天文、历法有密切关系。周初首次腊祭之时，先郊祀天地与祖先，适遇冬至日是辛日，遂定冬至后第一个辛日为腊日。到了秦汉时又改用戌日。《续汉书·礼仪志中》：“季冬之月，星回岁终，阴阳以交，劳农大享腊。”高堂隆注曰：“帝王各以其行之盛而祖，以其终而腊。火生于寅，盛于午，终于戌，故火家以午祖，以戌腊。”秦静曰：“古礼，出行有祖祭，岁终有蜡腊，无正月必祖之祀。汉氏以午祖，以戌腊。午南方，故以祖。冬者，岁之终，物毕成，故以戌腊。”具体地说，腊日大致在农历12月初至25日期间。人们往往称农历12月为腊月，即由此而来；至于误认“天子大蜡八”之“蜡八”为腊月初八日，乃是讹传所致，也表明习俗之变化。

为准备“大蜡”之祭物，天子要收天下之赋，颁布戒令；诸侯向王朝纳贡，并受到天子的训教。《礼祀·月令》：“是月（立冬之月）也，乃命水虞、渔师收水泉池泽之赋……命有司曰：土事毋作，填无发盖，毋发室屋，及起大众，以固其闭。……仍命大酋（酒官之长），秫稻必齐，麴糵必时，湛炽必洁，水泉必香，陶器必良，火齐必得，兼用六物，大酋监之，毋有差贷。”同书《郊特牲》：“大罗氏，天子之掌鸟兽者也。诸侯贡属焉，草笠而至，尊野服也。罗氏致鹿与女，而诏客告也，以戒诸侯曰：好田（指打猎）好女（指女色）者亡其国。”

与此同时，天子还要命有司大修城隍，坏者补筑，薄者加厚，务求坚实，并严城门之启闭，加强备御，即《月令》所谓“坏城郭、戒门闾，脩键闭，填管龠”者。陈澔注：“坏，补其缺薄处也。”

由于腊祭之祭品有“煎盐之尚”，因此，除大酋酿美酒之外，有司必须用黄金镂外之“黄彝（即卤罍之类的器物），腌制各类水产与陆产之物于其中，同时筛选五谷杂粮与瓜果之实如黄米、大米、小米、豆类、枣、果仁等以备“糜粥”而享神。其中，“糜粥”之时，天子用系有“鸾铃”的鸾刀，亲自割牲肉及鱼片等，与粮、果混合而“煎炼”，既鲜且腥。所谓“腊肉”与“腊八粥”者，即渊源于此，或许在晚商早已有之。现今广东制作的“珍珠粥”，颇类古代之“糜粥”。

到了盛唐之时，佛教与神道日趋融合。因为释加牟尼得道成佛于腊月初八日，遂以是日为“浴佛节”，大概萌生于两晋时期，并以七宝五味粥斋僧。郭为藩先生说：“腊祭到腊八粥及腊味，是中华文化由祭祀到受外来宗教影响及再变成生活化过程的代表。”[22]这一看法是正确的。同时，郭先生还详细介绍了各地的“腊八粥的七宝五味”所“选的料”与其制作方法，恕不征引。

腊之前一日，先要除鬼逐疫，为迎神作准备。《续汉书·礼仪志中》：“先腊一日，大傩，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为侲子。皆赤帻皁制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角。中黄门行之，亢从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。夜漏上水，朝臣会，侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将执事，皆赤帻陛卫。乘舆御前殿。黄门令奏曰：‘侲子备，请逐疫。’于是中黄门倡（即唱），侲子和，曰：‘甲作食

殂，腷胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明（即朱明）共食殪死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊（按：上列皆系神名与其所食之鬼名）。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠（女即汝）。女不急去，后者为粮（去之后者将被吃掉）！'因作方相与十二兽儛。嚾呼，周编前后省三过，持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五营骑士传火弃雒水中。百官官府各以木面兽能为傩人师讫，设桃梗、郁櫑、苇茭毕，执事陛者罢。苇戟、桃杖以赐公、卿、将军、特侯、诸侯云。"又引谯周《论语》注曰："傩，却之也"；引卢植《礼记》注曰："所以逐衰而迎新"；引《汉旧仪》曰："方相帅百隶及童（女）[子]，以桃弧、棘矢、土鼓，鼓且射之，以赤丸，五谷播洒之"；引薛综语曰："侲之言善，善童幼子也"；还引诸书释之曰："《山海经》曰：'东海中有度朔山，上有大桃树，蟠屈三千里，其卑枝门曰东北鬼门，万鬼出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁櫑，主阅领众鬼之恶害人者，执以苇索，而用食虎。'于是黄帝法而象之。殴除毕，因立桃梗于门户上，画郁櫑持苇索，以御凶鬼，画虎于门，当食鬼也。《史记》曰：'东至于蟠木。'《风俗通》曰：'《黄帝（书）》：上古之时，有神荼与郁櫑兄弟二人，性能执鬼。桃梗，梗者更也，岁终更始，受介祉也。苏秦说孟尝君曰：'土偶人语桃梗，今子东国之桃木，削子为人。'虎者阳物，百兽之长，能击鸷牲食魑魅者也。"

如果把"大傩"与上述天子令大修城郭以加强备御之事相联系，综合考察、分析之，那么，大傩之仪式，何其与封建统治者于腊月施行城内大清查以维护社会治安之举措颇为相似乃尔。由上可见，"城隍"具有对外御敌、对内镇压百姓

的作用，而城隍神信仰则是统治阶级用以从精神上威慑百姓的一种手段。当然，大傩后来也演变成民间文化娱乐之节目。

腊祭的正祭礼仪，因其为“通祭”而与祀社的礼仪相同，毋须烦述。不过，于此还应补充说明的是：腊日是劳动人民在一年内唯一得以休息之一日。《礼记·郊特牲》：“八蜡以记四方，四方年不顺成，八蜡不通，以谨民财也。顺成之方，其蜡乃通，以移民也，既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不兴功。”陈皓注说：“记四方者，因蜡祭而记其丰凶也。蜡祭之礼，列国皆行之，若其国岁凶，则八蜡之神，不得与诸方通祭，所以使民知谨于用财，不妄费也。移者，宽纵之义。盖岁丰，则民财稍可宽舒用之也。党正属民饮酒，始虽用礼，及其饮食醉饱，则亦纵其酣畅为乐，夫子所谓一日之泽是也。农民终岁勤动，而于此时得一日之乐，

图 30 观腊论俗图

是上之人劳农之美意也。”（图 30）

注 释：

[1] 夏鼐《中国文明的起源》，第 81、92 页，文物出版社 1985 年 7 月版

[2] 俞伟超《先秦两汉考古学论集》，二、《中国古代都城规划的发展阶段性》，第 34、35 页，文物出版社 1985 年 6 月版

[3] 日知主编《古代城邦史研究》，上篇，《城邦史综论》，第 4 页，人民出版社 1989 年 12 月版

[4] 胡厚宣《甲骨文土方为夏民族考》，收入日知主编《古代城邦史研究》，第 345 页，人民出版社 1989 年 12 月版

[5]《汉书·高帝纪下》

[6] 肖兵《楚辞与神话》，第 211 页，江苏古籍出版社 1987 年 4 月版

[7] 丁山《中国古代宗教与神话考》，第 56—58 页，龙门联合书局 1961 年 2 月版

[8] 何新《诸神的起源》，第 232 页，生活·读书·新知三联书店 1986 年 5 月版

[9] 同 [6]

[10] 杨宽《中国上古史导论》，第 317 页，载《古史辨》第七册（上），上海古籍出版社 1982 年 3 月版。

[11] 王国维《观堂集林》第 3 册，第 392 页，《邾公钟跋》，中华书局 1958 年版

[12] 郭沫若《金文丛考·金文所无考·三皇五帝》，人

民出版社 1954 年版

[13] 李学勤《补论战国题铭的一些问题》,《文物》,1960 年第 7 期,第 68 页,《谈祝融八姓》,《江汉论坛》1982 年第 6 期

[14] 胡厚宣《楚民族源于东方考》,北京大学潜社《史学论丛》1934 年第 1 期。此处转引自肖兵《楚辞与神话》,第 224 页,1987 年 4 月江苏古籍出版社版。

[15] 参考黄德馨《楚国史话》第一章一、二节,华中工学院出版社 1983 年 10 月版;张正明《楚文化史》,第一、二、五章,及三、四章有关部分,上海人民出版社 1987 上 8 月版

[16]《左传·宣公三年》

[17] 唐兰《从河南郑州出土的商代前期铜器谈起》,《文物》1973 年第 7 期

[18] 田昌五《夏文化探索》,《文物》1981 年第 5 期;《华夏文明》第一集,第 16 页,北京大学出版社 1987 年 7 月版

[19] 郭沫若主编《中国史稿》第一册,第 135 页,人民出版社 1976 年 7 月版

[20] 同 [10],第 335～336 页

[21] 孙作云《天问研究》,第 27、28 页,中华书局 1989 年 3 月版

[22] 郭为藩监修《中国人传统的岁时》,台湾出版社出版

第二章

城隍神话新编

第一节 城市经济繁荣与城隍的普遍设立

春秋战国时期，由于工商业日益兴盛，也由于战争经常发生，人口集中而又经济繁荣的城市已普遍出现。特别是一些比较强大的诸侯国，他们的都城如齐国的临淄、楚国的郢（今湖北江陵）、赵国的邯郸、燕国的下都（今河北易县）、秦国的咸阳等，规模都相当大。一是城高池深，均建有两重围墙：内围墙叫做“内城”，省称为“城”，每边长三里；外围墙叫做“郭”，或称“外城”，每边长五里或七里，甚至有的还要长些。二是营建有比较完整的规划，除国君宫殿等占据冲要位置外，国家政权机构和各种官府手工业区，各级官吏和一般平民的居住区，以及便利买卖的工商业“市”区，皆有一定的布局和安排。三是人口众多，少者有四、五万，最多者达到七万，此外还有不少游学的“士子”、外来的商人以

及其他闲散流民等。这既加深了城市与乡村的对立，也增加了城市管理上的困难。

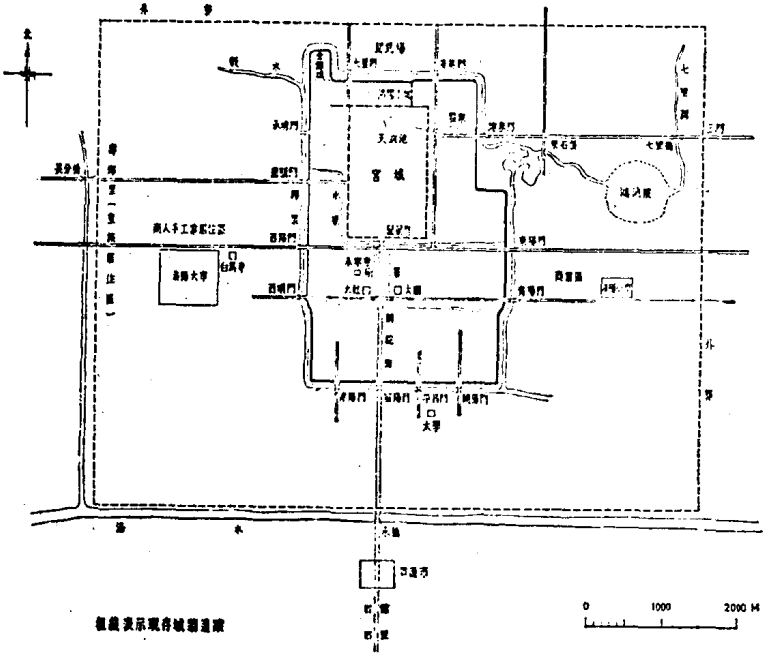


图 31 北魏洛阳平面想象图

秦统一中国之后，除在都城设置庞大的中央机构外，于地方普遍实行郡县制，把全国划分四十余郡，共有县城八、九百座。两汉时期，全国的大小城市已发展到二千余座，营建的规模既不断扩大，人口也越来越集中。例如，西汉的都城，城墙围长六十三里，每边长十五里，开十二门，八街九陌，三宫九府，立三庙，设九市，造十二座桥；城下有池，周绕广三丈，深二丈，石桥各六丈，与街相直。东汉营都洛阳，一

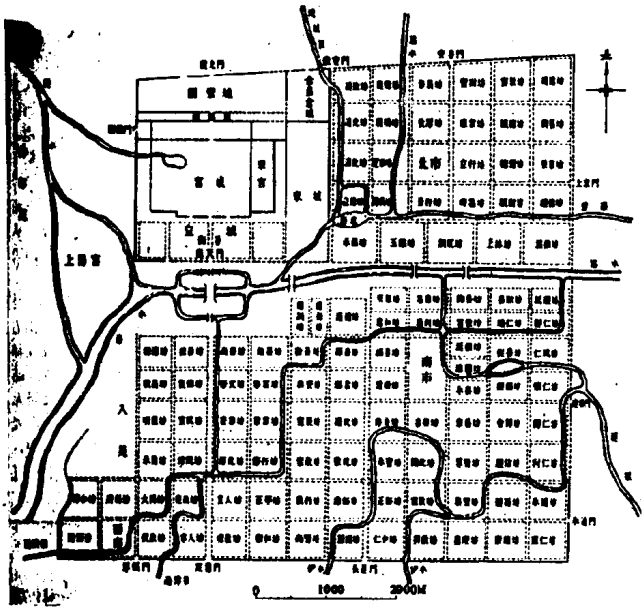


图 32 隋唐洛阳平面想象图

如长安之制。之后，魏、晋也皆都洛阳。（图 31，32）因此，陈寅恪先生曾指出："秦汉以来，北部有两个文化中心，一是长安，一是洛阳。"[1]据唐代李吉甫《元和郡县图志》记载而统计之，盛唐时的郡、府、州、县等大小城市约有四千座左右。

宋代以来，城市工商业特别是商业有了进一步发展。当然，都城的商业最称繁盛，不但全日有市，而且还出现了"夜市"与"早市"，终年有如盛大的庙会一般。对于北宋都城汴京（今开封）和南宋都城临安（今杭州）的商业盛况，时人孟元老撰《东京梦华录》和吴自牧撰《梦粱录》等书都有详细记载。兹抄录数则，以为说明：

1. 北宋汴京的相国寺市场。《东京梦华录》卷3《相国寺万姓交易》条说："相国寺每月五次开放万姓交易，大三门上皆是飞禽、猫犬之类，珍禽奇兽，无所不有。第三门皆动用什物。庭中设彩幙、露屋、义铺，卖蒲合、簟、席、屏、帏、洗漱、鞍辔、弓剑、时果、脯腊之类。近佛殿，孟家道院王道人蜜煎，赵文秀笔及潘谷墨'占定两廊；皆诸寺师姑卖绣作、领抹、花朵、珠翠头面、生色销金花样袱头帽子、特髻冠子、绦线之类。殿后资圣门前，皆书籍、玩好、图画及诸路罢任官员土物、香药之类。后廊皆日者（即"算命"之属）、货术、传神之类。……"当然，相国寺附近还有"酒楼"以及各种小吃店等。

2. 宋代两京的"夜市"与"早市"。据《东京梦华录》记载，"凡京师酒店，门首皆缚彩楼欢门，……向晚灯烛荧煌，上下相照，浓妆妓女数百，聚于主廊檐面上，以待酒客呼唤，望之宛若神仙"；"大抵诸酒肆瓦市（瓦市即男女野合之场所），不以风雨寒暑，白昼通夜，骈阗如此"（卷2《酒楼》条）；"夜市北州桥又盛百倍，车马阗拥，不可驻足，都人谓之'里头'"（卷3《马行街北诸医铺》条）；"夜市直至三更尽，才五更又复开张；如要闹去处，通晓不绝"（卷3《马行街铺席》条）。《清明上河图》就是反映北宋都城交通便利、商业繁荣等情景的写实画。至于南宋的都城临安，可谓更是繁华，已在前面讲过，不必重述。但据《梦粱录》记载，临安既有夜市，也有早市。该书卷13《夜市》条说："杭城大街，买卖昼夜不绝，夜交三四鼓，游人始稀；五鼓钟鸣，卖早市者又开店矣。"

据《隋书·食货志》说：自东晋以后，"人竞商贩，不为田业"。商业的发达，以及宗族制度的破坏，其所带来的结果

就是：许多士族开始离开原来的庄园，都喜欢迁居到城市中去，并在所迁居城市内建造高屋大宅，或成为官僚士绅，或经商兼放高利贷，仍把持农村的产业，按时收租。同时，据向达先生指出："中国史上西域人入居中国首都当以北魏一代为最多，……至唐而西域人流寓长安者日多"。[2]随着对外贸易的不断扩大，其他城市也同样有不少外国人寓居中国者。这就促进了城市学术、文化事业的发展。因此，向达先生还曾指出："李唐一代之历史，上汲汉、魏、六朝之余波，下启两宋文明之新运。而其取精用宏，于继袭旧文物而外，并时采撷外来之菁英。两宋学术思想之所以能别焕新彩，不能不溯其源于此也。"[3]罗香林先生在他的《唐代文化史·自序》中评价说：盛唐之时，"全国上下，气象恢张，咸有奋发有为，力追上流之概，即其表现于学术文化者，亦皆宏中肆外，体大思精，力行罔倦，而绝无逡巡顾却，苟简萎靡，以自隘者。故为后世治史人士所称道焉。"

自魏晋至唐宋期间，除了随着大量佛典传入的印度医药、建筑与天文历算之学以外，所谓"西域之胡人"还传入了乐舞、绘画、波罗球以及服饰、饮食等方面的"胡文化"，内容既丰富多彩，形式也非常新颖，深受欢迎。唐代的长安有成千上万的"胡人"艺术世家，其中也有不少以歌舞侍酒为生的胡姬。李白的诗篇中有许多就是以此为题材的。如："李太白集》卷6《少年行》之二："五陵年少金市东，银鞍白马度春风。落花踏尽游何处，笑入胡姬酒肆中。"句中的"金市"，是相对"瓦市"而言，系达官显贵与仕宦子弟寻欢作乐的场所，因其楼台高筑，富丽堂皇，更兼胡姬善歌舞，技艺高超，绝非"瓦市"可比，因此乃得是名，又，同书卷18《送裴十八图南归嵩山》之一："何处可为别，长安青绮门。胡姬招素

手，延客醉金樽。”到了宋代，胡文化已完全融合在中原文化之中。北宋都城汴京同样是如此繁华。宋仁宗的内臣裴愈之子名湘，字楚老，曾作《咏汴州·浪淘沙》小词，用以歌颂当时帝京的太平景象。其词曰：“万国仰神京，礼乐纵横，葱葱佳气镇龙城。日御明堂天子圣，朝会簪缨。九陌六街平，万物充盈，青楼弦管酒如渑。别有隋堤烟柳暮，千古含情。”[4]词中的“青楼”一句，即指“金市”而言，唯文饰之而显得雅逊罢了。南宋都城临安瓦市上各类文化娱乐场所，其表演的所有节目（详见前），可以说绝大部分即由此演化而来，已构成市民的民俗文化。

城市的蓬勃兴起与城市经济的繁荣，这就使整个社会随之发生一系列的深刻变化。一是刺激了手工业和商业的进一步发展，同时因为地方各府、州、县城内皆修筑寺观庙宇，兴办学校，举行庙会，从而也有力地推动了文化教育事业的进步。二是城市无论在物质生活还是在文化生活上，都与农村有天壤之别，特别是中等以上城市显然已变为人世间的“天堂”，而都城更有“神京”之美称，既使社会风俗发生很大的变化，同时也加深了城乡之间以及城市内部封建官僚与市民之间的对立，导致阶级矛盾的日趋激化。三是儒、佛、道三家代表人物荟萃京师，经过长期的激烈争论之后，逐渐合流，鼎足并立。于是，佛的故事与神道故事得以广泛传播，而儒家则以讖纬与五行之说来阐经论史。同时，上古神话传说中的人物如鲧、禹及由鲧分化出来的共工与祝融等，已变成了上古史系统的历史人物，而且有关他们的神话传说也已不能适应城市发展的需要。所有这些情形，都对城隍神信仰发生了深刻的影响。这样，人为编造的城隍神取代了早已被人们遗忘的原始城隍神主祝融即鲧，各地普遍建造城隍庙，即把

曾为城市消灾免祸的历史人物立为城隍神主，从而出现城隍神话新编。

第二节 城隍神话新编

城隍神话新编的出现，不仅与城市本身及社会经济、文化的发展有关，而且与城市经常发生的天灾人祸有密切关系。降临到城市的严重灾祸，可以概括为“四患”：一是“水灾为患”；二是“火灾为患”；三是“偷盗为患”；四是“战争为患”。

对于这些现象，释家说之以“因果报应”，称为“劫数难逃”；道家说之以“天戒神罚”，称为“天意神验”；儒家说之以“天人感应”，称为“失道民怨”。此外，占卜者说之以“五行错乱”，称为“灵征符瑞”。于是，小说家便把种种社会现象神话化，编造出许多神仙鬼怪故事。

因此，自两晋时起，史学家编修的史书皆增添了新的志目，或称“五行志”，或称“符瑞志”，或称“灵征志”，专门记载“变怪”与其灾害之事。其中与城市“四患”有关的灾害尤多。因为只有了解“四患”给城市带来的严重灾难，才能搞清城隍神信仰所发生的变化与其在人们心目中的地位。为此，现按上列“四患”之序，各举若干事例，逐一说明。

其一，“水灾为患”。例如：

1.“魏文帝黄初四年六月，大雨霖，伊、洛溢，至津阳城门，漂数千家，杀人。初，帝即位，自邺迁洛，营建宫室，而不起宗庙。……又郊社神祇，未有定位。此简宗庙废祭祀之罚也。”（《晋书·五行

志》)

2. 西晋武帝“咸宁元年九月，徐州大水。二年七月癸亥，河南、魏郡暴水，杀百余人。闰月，荆州郡国五大水，流四千余家。去年采择良家子女，露面入殿，帝亲简阅，务在姿色，不访德行，有蔽匿者以不敬论，搢绅愁怨，天下非之，阴盛之应也。”(同上)

3. 东晋废帝“海西（公）太和六年六月，京师大水，平地数尺，浸及太庙，朱雀大航缆断，三艘流入大江。丹阳、晋陵、吴郡、吴兴、临池五郡又大水，稻稼荡没，黎庶饥馑。初，四年桓温北伐败绩，十丧其九，五年又征淮南，逾岁乃克，百姓愁怨之应也。”(同上)

4. 东晋安帝“元兴二年十二月，桓玄篡位。其明年二月庚寅夜，涛水入石头(城)。商旅方舟万计，漂败流断，骸骨相望。”(同上)

5. 东晋安帝“义熙二年十二月己未夜，涛水入石头（今江苏江宁县)。明年，骆球父环潜结桓胤、殷仲文等谋作乱，刘稚亦谋反，凡所诛灭数十家。”(同上)

6. “梁天监二年六月，太末、信安、丰安三县大水。,《春秋考异邮》曰：‘阴盛臣逆人悲，则水出河决。’是时江州刺史陈伯之、益州刺史刘季连举兵反叛，师旅数兴，百姓愁怨，臣逆人悲之应也。”(《隋书·五行志》)

7. 梁天监“六年八月，建康大水，涛上御道七尺。七年五月，建康又大水。是时数兴师旅，以拒

魏军。十二年四月，建康大水。是时大发卒筑浮山堰，以遏淮水，劳役连年，百姓悲怨之应也。”（同上）

8. 北齐“河清二年十二月，兖、赵、魏三州大水。天统三年，并州汾水溢。臧曰：‘水者纯阴之精。阴气洋溢者，小人专制。’是时和士开、元文遥、赵彦深专任之应也。”（同上）

9. 隋“大业三年，河南大水，漂没三十余郡。帝嗣位已来，未亲郊庙之礼，简宗庙，废祭祀之应也。”（同上）

按：此仅以三国魏晋南北朝及隋各朝“京师大水”为主之例，略作说明，至于其他郡县城市遭受大水之事，不胜枚举，皆因城市多营建在瀕河两岸所致，故有水灾为患（图 33），并且往往是天灾与人祸（即战争）交织出现，可谓祸不单行。作者尽用释、道、儒等诸家之说释之。所谓“简宗庙，废祭祀”，表明过去的宗教观念业已陈旧，正处在被新的宗教观念所取代的过渡状态之中，当然也包括城隍神信仰在内。

其二，“火灾为患”。（图 34）例如：

1. “魏明帝青龙元年六月，洛阳宫鞠室灾。二年四月，崇华殿灾，延于南阁，缮复之。至三年七月，此殿又灾。帝问高堂隆：‘此何咎也？于礼宁有祈禳之义乎？’对曰：‘夫灾变之发，皆所以明教诫也，惟率礼修德可以胜之。《易传》曰：‘上不俭，下不节，孽火烧其室。’又曰：‘君高其台，天火为灾。’此人君苟饰宫室，不知百姓空竭，故天应之以旱，火

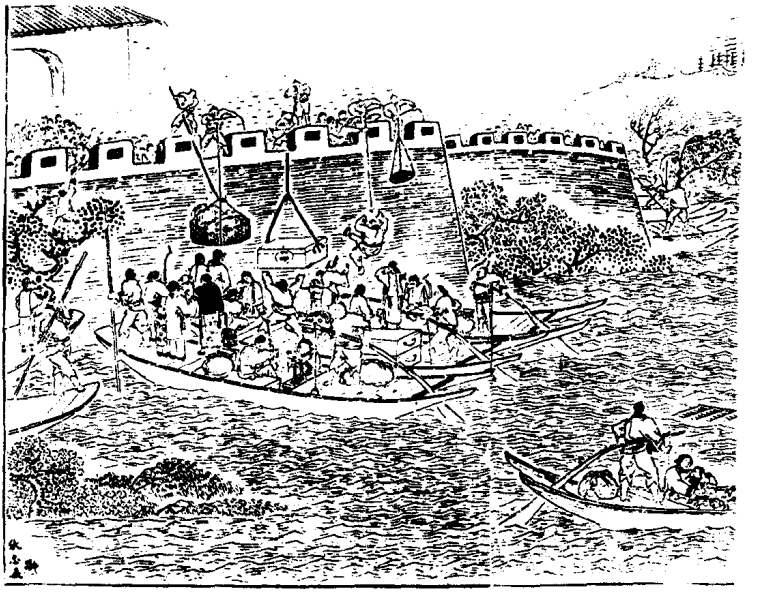


图 33 登城避水

从高殿起也。案《旧占》曰：'灾火之发，皆以台榭宫室为诫。'今宜罢散作役，务从节约，清扫所灾之处，不敢于此有所营造，萑蒲嘉禾必生此地，以报陛下虔恭之德。'帝不从。遂复崇华殿，改曰'九龙'。以郡国前后言龙见者九。故以为名。多弃法度，疲众逞欲，以妾为妻之应也。"（《晋书·五行志》。《宋书·五行志》与之略同。下同不注）

2. "吴孙亮建兴元年十二月，武昌端门灾。改作端门，又灾内殿。案《春秋》鲁雉门及两观灾。董仲舒以为天意欲使定公诛季氏，若曰去其高显而奢

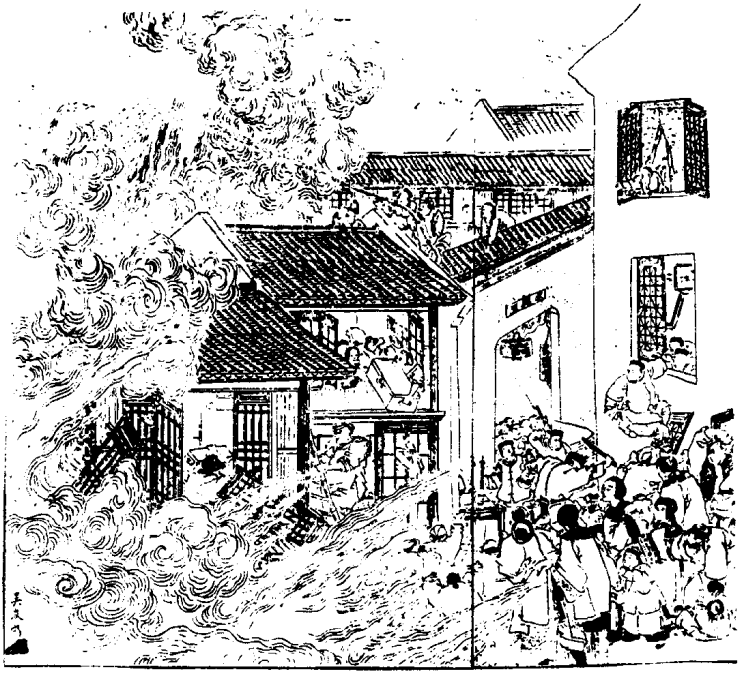


图 34 城市火灾

僭者也。汉武帝世，辽东高庙灾，其说又同。今此与二事颇类也。且门者，号令所出，殿者，听政之所。是时诸葛恪秉政，而矜慢放肆，孙峻总禁旅，而险害终著。武昌，孙氏尊号所始，天戒若曰，宜除其贵要之首者。恪果丧众殄民，峻授政于綝，綝废亮也。或曰孙权毁彻武昌，以增太初宫，诸葛恪有迁都意，更起门殿，事非时宜，故见灾也。京房《易传》曰：'君不思道，厥妖火烧宫。'"

按："天火"谓"灾"，"人火"谓"火"，此为史书书法之通例。都市建筑物高大，易遭雷击而起火，古人不懂此理，故有种种迷信传说随之出现，并往往引发出宫延内乱，故引史家之说，以见一斑。以下略之，独证火灾对城市的危害。

3."吴孙亮太平元年二月朔，建业火。人火之也。""吴孙休永安五年二月，白虎门（即城西门）北楼灾。六年十月，石头小城火，烧西南百八十丈。""吴孙皓建衡二年三月，大火，烧万余家，死者七百人。"

4."晋武帝太康八年三月乙丑，震灾西阁、楚王所止坊，及临商观窗。十年四月癸丑，崇贤殿灾。十月庚辰，含章鞠室、脩成堂前庑、丙坊东屋、烨章殿南阁火。"

5."晋惠帝元康五年闰月庚寅，武库火。张华疑有乱，先固守，然后救灾。是以累代异宝，王莽头，孔子履，汉高断白蛇剑及二百万人器械，一时荡尽。"

6."晋孝怀帝永嘉四年十一月，襄阳火，死者三千余人。是时王如自号大将军、冯翊二州牧，众四五万，攻略郡县，以为己邑。都督力屈，婴城自守，贼遂攻逼襄阳。"

7."晋元帝太兴中，王敦镇武昌。武昌火起，兴众救之。救于此而发于彼，东西南北数十处俱应，数日不绝。"

8."晋元帝永昌二年正月癸巳，京都大火。三

月，饶安、东光、安陵三县火，烧七千余家，死者万五千人。”

9. “晋穆帝永和五年六月，宸宫石虎太武殿及两廂、端门，光烂照天，金石皆尽，火月余乃灭。”

10. “晋海西太和中，郗愔为会稽。六月，大旱灾，火烧数千家，延及山阴仓米数百万斛。炎烟蔽天，不可扑灭。”

11. 晋孝武帝“宁康元年三月，京都风，火大起”；“太元十年正月，立国子学。学生多顽嚣，因风放火，焚房百余间。是后考课不厉，尝黜无章，有育才之名，无收贤之实。《书》云：‘知人则哲。’此不知之罚先兆也”。

12. 晋安帝时，“元兴元年八月庚子，尚书下舍曹火”；“元兴三年，卢循攻略广州，刺史吴隐之闭城固守。是年十月壬戌夜，大火起。时民人避寇，盈满城内。隐之惧有应贼，但务严兵，不先救火，由是府舍焚烧荡尽，死者万余人，因遂散溃，悉为贼擒”；“义熙十一年，京都所在大行火灾，吴界尤甚。火防甚峻，犹自不绝”。

13. 南朝宋文帝“元嘉五年正月戊子，京邑大火”：“七年十二月乙亥，京邑火，延烧太社北墙”；“二十九年三月壬午，京邑大火，风雷甚壮”；后废帝“元徽三年正月己巳，京邑大火。三月戊辰，京邑大火，烧二岸数千家。”（《宋书·五行志》）

14. “梁天监元年五月，有盗入南、北掖，烧神武门总章观。时帝初即位，而火烧观阙，不祥之甚也”；“普通二年五月，琬琰殿火，延烧后宫三千余

间。中大通元年，朱雀航华表灾。明年，同泰寺灾。大同三年，朱雀门灾。”（《隋书·五行志》）

15. 北魏“太安五年春三月，肥如城内大火，官私庐舍焚烧略尽”；“孝昌三年春，瀛州城内大火，烧三千余家”；“永熙三年二月，永宁寺九层佛图灾。……三月，并州三级寺南门灾”。（《魏书·灵征志》）

16. “东魏天平二年十一月，阊阖门灾”；“武定五年八月，广宗郡火，烧数千家。”（《隋书·五行志》）

17. 北齐“后主天统三年，九龙殿灾，延烧西廊。四年，昭阳、宣光、瑶华三殿灾，延烧龙舟。”（同上）

按：城市火灾不外乎“天火”与“人火”两种。既然城市的高大建筑物越来越多，而人们又不懂“避雷”知识，于是“天火”也就随之降临到城市。“人火”则往往是阶级矛盾激化的突出表现。火灾给城市带来极大的灾难，是一种比较普遍的历史现象。

其三，“偷盗为患”。例如，《汉书》卷76《张敞传》说：“长安市偷盗尤多，百贾苦之。……偷盗酋长数人，居皆温厚，出从童骑，闾里以为长者。”秦汉以来，“市”已成为商业经济的命脉，而商税也逐渐成为政府的一项重要收入。富商大贾不仅经营商业，而且还依靠贵族的权力，利用高利贷兼并农民的土地，致使农民破产流亡。于是，城市便出现这样一种社会现象：一方面是各种货物堆积如山，另一方面是无业游民与日俱增。有些无业者便结成组织，专以偷盗为生，甚

至以权贵为靠山，充当爪牙，为害都市。又据《隋书·刑法志》记载："是时（隋开皇年间）帝意每尚惨急，而奸回不止，京市白日，公行掣盗，人间强盗，亦往往而有。……帝知之，乃命盗一钱已上皆弃市。"总之，由于城市发达，人口集中，货物众多，所以有"偷盗为患"，尤其是大都市的情形更为严重，这也是一种历史现象。

其四，"战争为患"。战争与战火是分不开的。在"人火"中，战火所造成的灾害最为严重，甚至能使一座繁华的城市变成一片废墟。上述"人火"事例，多与战争有关。在封建社会里，大大小小的农民战争与地方割据势力之间的战争以及民族战争，几乎从未间断过。这些战争都以作为国家政权象征的城市为争夺目标，势必把战火引向城市，从而给城市带来极大的灾难。(图 35)

上述种种情形，既促使城市居民更加依赖和信奉城隍，同时也使他们的城隍神信仰发生了很大的变化。

不言而喻，城隍既可作为堤防沟洫，又可作为"金城汤池"，御灾捍患，屏障一方。它在护卫城市居民的生命财产上起到了极其重要的作用。魏晋南北朝时期，地方政权并立，战争频仍，水旱连年，社会动荡不安。面对着严重的天灾人祸，城市居民唯有与城隍相依为命，祈求城隍保祐、赐福。如果说土地神是农民所崇拜的主要对象，那么，自魏晋以来，城隍神则已成为城市居民特别是广大市民阶层所崇拜的主要对象，不仅于城市普遍建有城隍庙，而且祈禳城隍神的典礼也日益胜过地方上大小土地神的典礼。也就是说，城市居民对于城隍神的信仰，正在逐步超过他们对于地方土地神的信仰。

对此，清代学者秦蕙田在他的《五礼通考》卷 45《社稷篇》中说："在《易》泰（卦）之上六曰，城复于隍。礼记，

图 35 泸州大火

天子大蜡八，水庸居七，水，隍也，庸，城也；说者谓即古城隍之始。夫圣王之制祀也，功施于民则祀之，能御灾捍患则患之。况有一物则有一物之神，近而居室饮食，如门、井、户、灶、中溜，尚皆有祀，矧夫高城深沟，为一方之屏翰哉！孟子曰，筑斯城也，凿斯池也，与民守之，效死而民弗去。是城隍直与地方民物相依为命，诚不殊社稷矣。但社稷所以养人，而城隍所以卫人，且浚隍为城，亦土之功用，则社宜足以该之。然而，古人必别有水墉之祭，而后世且盛于社稷者，窃意三代时，封建法行，分茅胙土，首重社稷，即降而卿大

夫莫不有采地，下而农夫，亦有井土，衣租食力，专以土谷为重；故自天子诸侯而外，大夫以下，成君置社，祈焉报焉，如是而已。后世易封建为郡县，而兵戈盗贼，战攻防守之事起，遂专以城池为固，守土之臣，斋肃战栗，而严事之，平时则水旱疾疫于以祈禳，有事则卫民御敌，于焉请祷，亦理势之不得不然者。故自两汉以后，庙祀见于乘志，宋建隆后，其祀遂编天下。城隍庙貌之巍峨，章服之鲜华，血食品馔之丰繁，岁时伏腊、阴晴朝暮，史巫纷如，殆无虚日，较之社稷之春祈秋报、割祠系丝、用牲伐鼓，盖什百矣。”秦氏的这一段话，既阐明了城隍神信仰自汉魏以来所发生的显著变化，又揭示了这种变化的社会经济与政治根源，同时还指出这一信仰在城市中存在民众基础。当然，他把国社与民社相混淆，进而又把城隍与社稷相提并论，是很不妥当的。

魏晋以来，在儒、释、道三教学说的影响之下，人们的城隍信仰中已揉合了诸如善恶报应与礼义、道德等思想观念，从而使城隍神的神性及其神格也随之得到改造，出现一些新的城隍神主。换言之，人们所崇拜的城隍，既不是以具体的城隍事物本身为直接崇拜对象，也不是简单地把城隍的自然属性加以人格化的神灵，而是选择某些历史人物，然后立为城隍神主，作为崇拜的偶像。就其选立的城隍神主的事迹而言，有的因治水成功而使城市免除水患之虞，有的因在战争时保卫城池有功而使市民的生命财产免遭杀掠，有的因为官清廉并整治贪官及恶霸而使社会秩序比较安定，如此等等。这些城隍神主，绝大部分都是真实的历史人物，为历代王朝的贤臣勇将，彼此之间没有统属关系，生前曾在所祠立之地区担任过刺史或郡守一级的官职，所以具有鲜明的阶级性、时代性与地区性，并且皆属于男性。可以说，魏晋以来的城隍

神主的神性与其神格，已具有人、神二重性。这显然已包含有历史性的纪念意义。由于朝代的嬗替，社会经济与政治的发展，城隍神主也代有改易。经过历史的筛选及封建王朝的提倡，文献中便记载有全国各地比较著名的城隍神主。其余的后来则演化为阴间的司法神，专以贪污受贿与勾人魂灵为能事，令人恐怖。(图 36)

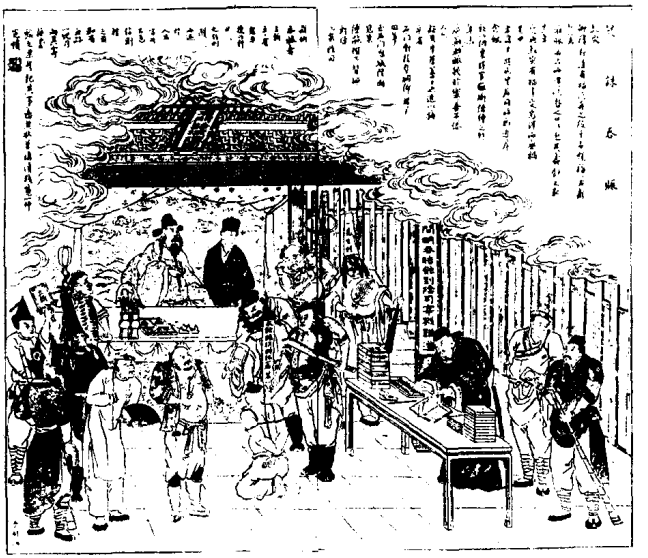


图 36 冥诛吞赈

《隋书·五行志下》记载："梁武陵王纪祭城隍神，将烹牛，忽有赤蛇绕牛口。"由此可知，城隍神祠之出现，必定在南朝肖梁一代之前，或许在两晋时期甚至更早些。(图 37)

上自唐宋下至明清，全国每座城市几乎都有城隍庙。据文献记载，各地比较著名的城隍神主有：

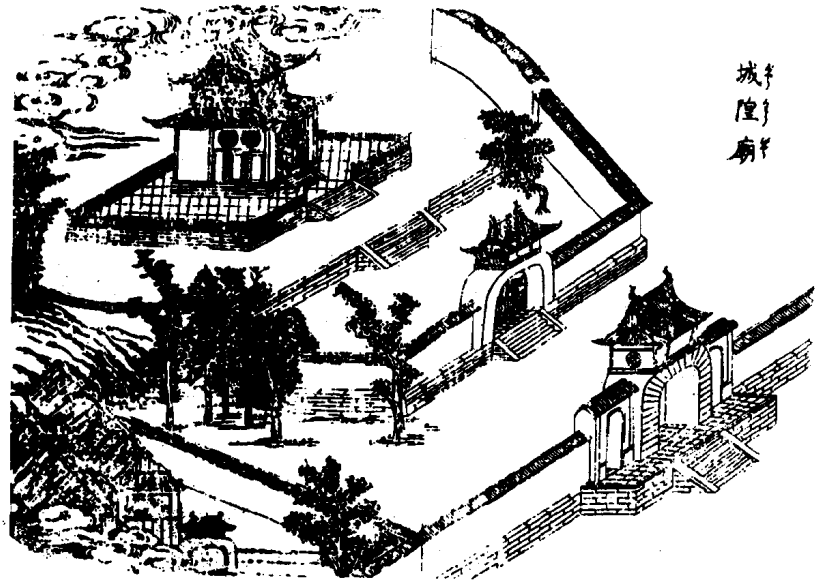


图 37 城隍庙

1. 四川省灌县、郫县所立“李冰祠”，实际上就是当地的城隍庙，唯因其建立较早，后世仍沿袭旧称罢了。《蜀王本纪》谓秦昭王时，蜀郡太守李冰父子在前人治水的基础上，完成了都江堰即楗尾堰工程，使郫县与成都一带“民得陆处”。唐代李吉甫《元和郡县图志》卷 31《剑南道上》说：“犀浦县，本成都县之界，（唐）垂拱二年分置犀浦县。昔蜀守李冰造五石犀，沈之于水，以厌怪（按：实如分水之石嘴），因取其事为名”；又说：“楗尾堰，在县（灌

县）西南二十五里。李冰作之，以防江决。破竹为笼，圆径三尺，长十丈，以石实中，累而壅水。汉成帝时，瓠子河决，王延塞之，用此法也，《汉书》所谓‘下淇园之竹以为楗’。”后人为了纪念他，遂为之立祠。宋代赵明诚《金石录》收录有唐人李阳冰《城隍神祠记》，而时人则以此把李阳冰与李冰混为一人，并为之编造出新的神话故事，流传民间（详后）。

2. 据宋代赵与时《宾退录》记载，当时的镇江、庆元、宁国、太平、襄阳、兴元、夏州、南安、华亭、芜湖等府县城市的城隍神主皆是纪信。此外，兰州的城隍神主也是纪信。传说纪信是汉代刘邦的将领，他因扮作刘邦而掩护其突围脱险，但他却被项羽擒获并烧死，史称“汉代孤忠”。由此可见，“关帝庙”与之类似，都是为了宣扬“忠君”思想。是封建社会晚期的产物。由此不难发现它们之间的关系及演化序列。

3. 会稽城隍神主名为庞玉，是唐代初期的一员将领。他精于名法韬略，战无不胜，官至工部尚书，唯因镇守会稽时曾“惠泽于民”，所以死后被当地士民尊为会稽城隍神主。

4. 南京城隍神主名为苏缄。传说他是宋仁宗时的进士，曾协助狄青立过战功，死后被南京士民立为城隍神主。

5. 杭州城隍神主名为周新，其生平事迹载入史册。《明史》卷161《周新传》：“周新，南海人。……洪武中……授大理寺评事，以善决狱称”；“成祖即

位，改监察御史。敢言，多所弹劾。贵戚震惧，目为‘冷面寒铁’”；“锦衣卫指挥纪纲使千户缉事浙江，攫贿作威福。新欲按治之，遁去。……纲诬奏新罪。帝怒，命逮新。……临刑大呼曰：‘生为直臣，死当作直鬼！’”为了惩恶扬善，杭州士民遂立他为城隍神主。

6. 传说北京城隍神主是明代的于谦和杨继盛（号椒山），详见于后。

唐宋时期，城隍神话也已在民间流传，收录在《太平广记》中。兹抄录数条，用以说明当时人们所信仰的城隍神之形象。（图 38）

图 38 城隍神像

《太平广记》卷 302《韦秀庄》条：“（唐）开元中，滑州刺史韦秀庄，暇时来城楼望黄河。楼中忽见一人，长三尺许，紫衣朱冠，通名参诣。秀庄知非人类，问是何神。答曰：即城隍之主。又问何来。答曰：黄河之神，欲毁我城，以端河路；我固不许，克后五日，大战于河湄，恐力不禁，故来求救于使君尔；若得二千人，持弓弩，物色相助，必当克捷；君之域也，惟君图之。秀庄许诺，神乃不见。至其日，秀庄帅劲卒二千人登城，河中忽尔晦冥。须臾，有白气直上十余丈，楼上有青气出，相萦绕。秀庄命弓弩乱射白气，气形渐小，至灭，惟青气独存，逶迤如云峰之状，还入楼中。

初时，黄河俯近城之下，此后渐退，至今五六里也。”此可谓人与神通，互相协助，共防河患，护卫城池。

同书卷303《宣州司户》条：“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神。开元中，宣州司户卒，引见城隍神。神所居重深，殿宇崇峻，侍卫甲仗严肃。司户既入，府君问其生平行事。司户自陈无罪，枉见录。府君曰：然！当令君去，君颇相识否？司户曰：鄙人贱陋，实未识。府君曰：吾即晋宣城内史桓彝也，为是神管郡耳。司户既苏言之。”此可谓为百姓伸冤者。（图39）

图39 城隍

同书卷312《尔朱氏》条：“（唐）咸通中，有姓尔朱者（按：北魏时有尔朱氏家族，《元和郡县图志》卷15《河东道》说“北魏天柱大将军尔朱荣”于建义元年镇压葛荣起义），家于巫峡，每岁贾于荆益罍塘之壖。有白马神祠，尔朱尝祷焉。一日，自蜀回，复祀之，忽闻神语曰：愧子频年相知，吾将舍兹境，故明言与君别耳。客惊问：神安适耶。曰：吾当为湖南城隍神，上帝以吾有薄德于三峡民，遂此升擢耳；然天下将乱，今天子亦不久驭世也。尔朱复惊曰：嗣君谁也。曰：唐德尚盛，客请

其讳。神曰：固不可泄。客恳求之。乃云：昨见天符，但有双日也。语竟，不复言。是岁懿皇升遐，僖宗以晋王即位。”此似影射唐朝宦官于懿宗死后“杀长立少”之政变事，且谓“天符”。

同书卷313《李冰祠》条：“（五代后唐）天祐七年夏，成都大雨，岷江涨，将坏京口江灌堰上。夜闻呼噪之声，若千百人，列炬无数；大风暴雨而火影不灭。及明，大堰移数百丈，堰水入新津江。李阳冰祠中所立旗帜皆湿。是时，新津嘉眉水害尤多，而京江不加溢焉。”此可能是作者不知城隍神主之名，但见《城隍神祠记》碑文有“李阳冰”三字，因以致误，无法稽考，实难确断。但是，李冰是战国时人，而李阳冰是唐代人；前者有祠无《记》，后教者有《记》无祠。这是肯定的。宋人讹传，遂将二人混而为一。此外，还应补充说明：《太平广记》与《太平御览》及《文苑英华》皆是李昉奉敕编纂，概属辑录群书，绝不会增字致误，也是可以肯定的。

此外，《灌县都江堰水利志》中记述说：“六字诀，即‘深淘滩，低作堰’六字。相传这为李冰留下的治堰准则，在一些史书中都有记载。”杨向奎先生曾对李冰治水作过全面考查，并著文论证其治堰六字诀的科学意义，指出“在可靠记载中没有发现李冰的儿子，至于附会二郎与水怪斗法的传说更属神话，正是：二郎史无据，斗法属传奇。李冰虽蜀守，功和大禹齐。”[5]杨先生考定李冰治水史实，剔出后来的神话传说，对李冰治水功绩给予高度评价。（彩版8）

注 释：

[1] 陈寅恪著、万绳楠整理《魏晋南北朝史讲演录》，第234页，黄山书社1987年4月版

[2] [3] 向达著《唐代长安与西域文明》，第1、4页，生活·读书·新知三联书店1987年4月版

[4] 〔宋〕吴处厚撰、李裕民点校《青箱杂记》卷10，第110页，总目名为《唐宋史料笔记丛刊》，此其一种，中华书局1985年5月版

[5] 杨向奎《绪经室学术文集》，第209、210页，齐鲁书社1989年7月版

第三章

明清两代的城隍

第一节 朱元璋大封城隍

如上所述，隋唐时期，全国自京师直至各府、州、县已普遍修建城隍庙，但其神名不一，多自立本地城隍神主。释、道两教的神道观念与儒家的政治思想，业已完全熔铸在人们的城隍神信仰之中。同时，小说家则根据民间的传说，编写出许多城隍的神话故事新编。这些现象已充分表明，那个时候，作为社会意识形态的城隍神信仰，它既是民众在种种自然的与社会的灾难折磨下倾诉自己痛苦心情的一种表现，更是封建统治者用以奴役民众的手段和束缚民众的精神枷锁。宋代始为城隍加赐封号，并使其祭祀礼仪比过去更加隆重。元天历年间，文帝加封大都城隍神为“护国保宁王”，提高了首都城隍神的地位，使城隍神权集中。明代洪武初期，朱元璋在加强中央集权的同时，还加强了神权的统治，大封城隍，使其地位达到登峰造极的地步。（图 40）

元朝定鼎于燕，始营建大都（北京）城，同时创立都城隍庙，塑造神主与神将，并以京师重地，特崇其爵号祀秩之

图 40 宁波郡城隍庙香火

体，为全国各城隍之首，封为“佑圣王”，另外还于庙旁筑宫，由道士守护之（图 41）。时人虞集撰《大都城隍庙碑》碑文说：元世祖“至元四年，岁在丁卯，以正月丁未之吉，始城大都，立朝廷宗庙社稷官府库庾，以居兆民，辨方正位，井井有序，以为子孙万世帝王之业。七年，太保臣刘秉忠、大都留守臣段贞、侍仪奉御史和坦伊苏、礼部郎臣赵秉温言：大都城既成，宜有明神主之，请立城隍神庙。上然之，命择地建庙，如其言。得吉兆于城西南隅，建城隍之庙，设像而祠之，封曰佑圣王，以道士段志祥筑宫其旁，世守护之。自内廷至于百官庶人，水旱疾疫之祷，莫不宗礼之。”[1]从此，全国的政治、经济与文化中心，便从中原移到北京，而北京的都城隍庙即

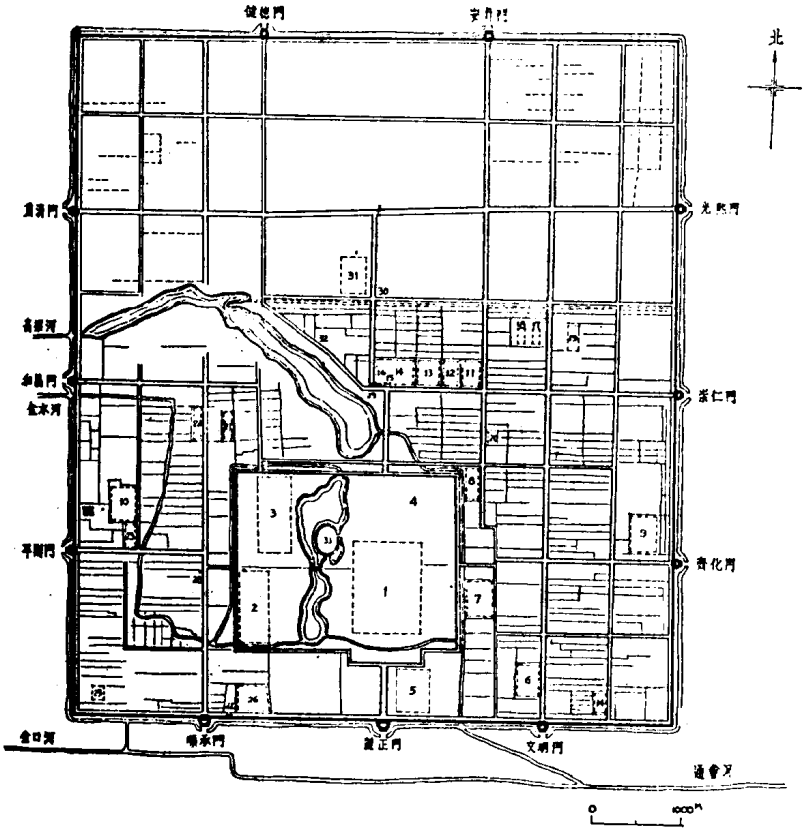


图 41 元大都复原平面图 (25 为都城隍)

创建于此时，并初具规模。

历经六十余年之后，即到了元文、惠二帝时，皇后遣内侍传旨中政院官，使其言于文帝说：城隍神庙为世祖时所建，日久弗葺，为报答神明之贶，请出内帑宝钞五成缗，令工部

修之。文帝从之，并加封大都城隍神为护国保宁佑圣王，其夫人为护国保宁佑圣王妃。太史令以经费不足，未能及时兴工；至惠帝时又增赐宝钞十万缗，于是大修治之。鼋梓撰《加封圣号颁降宣命记》，对此事之经过情形，作了详细记载，说："世祖皇帝定都于燕，既城既隍，爰命太保刘秉忠建神祠于坤维，赐额曰佑圣王庙。迨天历己巳，文宗敕参知政事臣赵世安加封神曰护国保宁，锡香旛及楮币五万缗，欲葺其敝。太史以用且弗足遂寝。越至顺辛未，益赐缗十万，重饰像绘，以朽易坚，崇墉增级，金碧丹垩，灿然炳耀。元统初，今上（即惠帝）皇帝入正大统，治民事神，式遵祖训，肇称殷祀，诏加封曰宏仁广惠，神妃从其号。至正癸卯春三月，监察御史和逊……谓宜加封护国孚化保宁宏仁广惠佑圣王。奏闻，制曰可。……先是，庙祠香火日盛，辟阛阓扫未有主者。长春道士张志忠承诏荐葆光大师段志祥领其事，遂度庙东隙地，建元元殿，旁为环宇以居道流，俾甲乙住以守神祠。"[2]于是，还有官员奉献庙田者，以岁租之入，即供长明灯之费用。据无名氏《长明灯记》说："大都城隍庙提点道士叩门言曰：君之友阜财里莽吉尔哈雅以宛平县彰义关之西、古碑道南田地广九十亩施诸护国孚化保宁宏仁广惠佑圣王庙，岁租之入以共长明灯，今既授地，宜刊于石，俾后有所征焉。"官府加封城隍的爵号越高，也就表明民众对它的信仰已日趋低落。因此，这位"无名氏"在该《记》中评论说："予谓城隍之祠编天下郡邑，然神之所以祸焉福焉者，因人善不善，非以祈禳而得而免也。世之庸夫愚妇，心险行僻，顾乃燃黄酹醴，屈膝顿颡，以伸斯须之敬，神之视之如见肺肝然，宁肯享之乎？善敬神者洋洋如在其上，如在其左右，言焉惟恐神之听，行焉惟恐神之见，言行不愧于神明而有不蒙其福者乎？今敏珠尔

哈雅不私其财，积而能散，深明夫祸盈福谦之理者也。虽然，施者固善矣，苟司其租者不思以时致祭而唯私其藏，非特施者是负而实欺神明矣。其可哉！”[3]既然城隍神之爵号是由政府所加封即人为设立的，这就充分表明它带有极大的欺骗性，所以民众对它自然也就更加不信仰。对此，封建统治者及其御用文人便不得不求助于宋代程朱的性理之学，揭开了明清两代大倡“道学”即性理之学的序幕。由此也就不难看出城隍神信仰的实质所在。

在上述情形下，城隍神故事新编又有新创作。试举例说明之。时翰林院兼国史院从事韩从政撰《佑圣王灵应碑序》说：“大元有天下，建大都，立宗庙，安社稷，怀柔百神，凡在祀典者，朝命通祀。殷（意为“富”）荐丰腆，春夏不阙。至元初，选都之坤方一隅，命少府督工创建城隍庙，不日落成，丹青尽饰，壮如王者之居。司分善恶，部领山川，特封佑圣王。每遇朔望，车马毕集，祈祷于神者莫之胜纪。先至元二十八年七月七日夜，文明街之右，盗杀银千户及奴二人，有司系邻佑于狱，考讯逾年。省部委本路府推周从事亲莅乃事，从仕于二十九年五月十八日，引吏斋戒沐浴，祷于王前，同宿庑下。是夜将半，俄闻乐作，远则有音，近则无迹，徐听锁钥之声，殿门若开，光如神降。官吏相谓曰：今获斯应，杀人者，神必知之。次日就引囚徒审问，内有赵塔齐尔者，如神摄之，自行招说：杀银千户者我也。从此冤狱罪有所归，远近闻之，莫不惊叹焉。”[4]“塔齐尔”系蒙古语之音译，或作“塔察尔”，意为“瘠地”。此事表明：

1. 所谓“怀柔百神”，实际上就是朝廷利用神权以治民；

2. 盗命案发生后，官吏“系邻佑于狱”，造成“冤狱罪”，“考讯”年余，仍不能结案，也可由此想见当时狱囚无

辜者甚众，致使民怨沸腾；

3. 因“省部”督催甚紧，官吏便用巫术定罪于贫瘠者塔齐尔，以使之“有所归”，向“省部”交差，结果“远近闻之，莫不惊叹”，至于所“惊”所“叹”之语，乃是混乱视听之饰词。

在元代所建树的城隍之基础上，明代城隍不仅同人间的国家机构及其官制一样，相对形成等级分明的独立系统，而且在庙制、爵号与祭祀礼仪上也都达到了顶峰。若与人间官吏相比较，明代城隍的品级要高于人间官吏的好几级。因此，明代各级官吏莅任与离任之时，都要先祭告于城隍，始终受到城隍的“监察”，定为制度。而城隍则像锦衣卫一样，随时监察官吏的一言一行，以防止他们“欺君”。

据《朱洪武演义》说，元末镇守金陵（南京）的将领是号称“天下第一大刀”金陵王赤福寿。当朱元璋率领大军攻打金陵时，赤福寿深知元朝灭亡在即，为保全自己一世名节，便于城楼之上，一手抓起自己的盔缨，一手举刀而砍掉头颅，抛向城下。朱元璋既惜其才能，更称赞他忠勇，但见他的尸身仍然直立不倒，遂又拜道：“金陵王，孤家念你忠勇可嘉，封你为天下都城隍，并为你全尸埋葬。”话音刚落，金陵王的尸身也应声跌倒于地。朱元璋占领南京后，即命将士以礼葬之。十分明显，这个故事即是以道学之义理为宗旨，把道教的神道与儒家的人道相结合，塑造一个金陵守将生为忠于朝廷的封疆大吏而死为国家都城隍的形象。

朱元璋称帝之后，定都南京，立即大封城隍。京都城隍为“承天监国司民升福明灵王”，开封城隍为“显圣王”，临濠城隍为“贞佑王”，太平城隍为“英烈王”，和州城隍为“灵佑王”，滁州城隍为“灵烈王”，官级皆正一品；府城隍为

“监察司民城隍威灵公”，官级正二品；州城隍为“灵佑侯”，官级正三品；县城隍为“显佑伯”，官级正四品。其中，府城隍与六部尚书的官级相等，而县城隍则与地方知府的官级相等。可见城隍的地位，要比对应的朝廷命官的地位高二、三级。

明洪武三年，朱元璋命礼部正城隍神号，去其封爵，于春秋从祀山川坛，定为祀典。于是，城隍监察百官与司民之神权，便正式确立。朱元璋欲以人们的城隍信仰，灌注道学之说，以加强明朝的政治统治。他曾对大学士宋濂说：“朕立城隍，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为”；还诏刘三吾说：“朕设京都城隍，俾统各府、州、县之神，以监察民之善恶而祸福之。俾幽明举，不得侥幸而免。”[5]这就道破了他大封城隍的用意所在。

明成祖于永乐中迁都北京，在重新营建北京城的同时，还于都城之西修建规模宏伟的都城隍庙，并依祖训而敬祠之。此后，其庙宇屡次重修，祀秩也渐渐有所增加。

清朝沿用明代都城隍庙之旧而重修之。特别是雍正、乾隆两帝，曾花费大量钱财，屡次兴修，“恢宏巨丽，视昔有加”，进一步强化了城隍神权的统治。庙庭中有碑亭二：一为雍正帝“御制碑文”，一为乾隆帝“御制诗文碑”。正殿前楹扁曰“永佑畿甸”。联曰：保障功隆，俎豆千秋修祀典；邦畿地重，灵威万国仰神明。此扁与联皆为雍正帝手笔。后楹扁曰“神依民社”。联曰：灵巩天垣，和会九州风雨协；报崇国祀，盈宁亿祀社方安。后殿扁曰“福荫黄图”。此两扁与联皆是乾隆帝亲自书写的。从这些扁与联的内容上看，只有到了这个时候，而且唯有都城隍始与社稷居于同等重要的地位，这是可以肯定的，但不能由此作出过去历代都是如此的结论。前

面提到的秦蕙田即生活在这一时期，他认为自远古至少自汉魏以来的城隍一直处于同等重要的地位，恐怕是以此概全所致。

于此还就补充说明的是：雍正帝也曾考论过城隍演变之始末。他在《重修都城隍庙碑记》中说："城隍之文，始著《周易》，其丽于秩祀，盖缘伊耆八蜡之水庸。至春秋传，郑祈四鄙，宋用马四墉，而其说差备。自时厥后，历代正史未有明文。欧阳修《集古录》采李阳冰《城隍神礼》，亦云祀典无之。间考王应麟《困学纪闻》引北齐慕容俨镇郢城祀城隍祠，则唐以前庙食，故有援据。今天下自县而州而府而省，莫不立庙，而都城隍庙尤天下所会归，不与他等。往往以统隶殊制，即封号品数视之。然神之所为御灾捍患，与国之所以崇德报功，其义等尔。乃闻里闾之甿，祫禳趾错，詹詹然求神于人，尸祝告语曰：前摄者忠肃于氏（即于谦，字廷益，初谥肃愍，后改谥忠肃），后代者忠愍杨氏（即杨继盛，字仲芳，号椒山，谥忠愍）也。彼言之近凿，正与鲍至《南雍州记》以肖相国（即肖何）庙为城隍神略同。抑不思于、杨故明忠臣，兹庙创自金元时，果谁氏之司？且幽冀肇域以来，有城即当有神，更谁氏之司耶？比岁尝敕工官缮堞濬濠，俾崇者芘安居，深者衍润泽，庶几先成民而后致力于神。"既考论城隍源流之脉络，又指出先后成为北京城隍神主的于谦与杨继盛（椒山）乃是出自民间流传，并非官立。之后，乾隆帝在他的《重修都城隍庙成因诣瞻礼诗》中说："福民育物受禋长，岂在追封侯与王？八蜡水庸垂义古，六爻消息溯名详。……功著保甿同社稷，讹传得氏是于杨。……"[6]既申述了雍正帝的看法，为"城隍"正名，否定过去为之加封爵号等做法，同时明确肯定城隍与社稷同样重要。

由此可见，雍正、乾隆二帝并不赞成朱元璋大封城隍这一做法，主张恢复城隍之古义而神之。这主要是因为官府所立城隍之形象与民间传统的城隍形象根本不同，从而在观念即信仰上发生了严重的冲突。其结果是不利于进一步加强神权的统治。明代于谦与杨继盛这两位历史人物，不仅皆有惠政于民，而且先后抗击也先与俺答入寇而为守卫北京立有大功，但最后均遭奸臣陷害而死。北京百姓痛恶陷害忠良的奸臣，深切怀念于谦与杨继盛，遂立他们二人为北京地区的城隍神主。与此同时，百姓还把官府所立城隍视为贪官污吏的象征，极其厌恶之。显然，百姓心目中所崇拜的城隍，在其观念中已带有鲜明的政治色彩。因此，当时在城隍神信仰上便出现了这样的社会现象：无论是遇到天灾还是发生人祸，人们必定祈禳于城隍，甚至连朝廷大臣身遭冤案都要祭告城隍，犹如申诉一般，祈求城隍显灵，以使朝廷为之平反昭雪，同时又以城隍为贪官污吏的象征，大力抨击嘲弄之。下而试举二例，予以具体说明。

例1，清康熙年间，原任翰林院编修陈梦雷因蒙冤负谤而谪戍沈阳事，呈状于都城隍，陈诉案情原由，申辩事实原委始末，揭露李光地欺君卖友之真相，祈求都城隍显灵，使朝廷感悟，为之平反昭雪，以惩恶劝善。其申诉状即名为《告教城隍文》。文曰：

> “康熙十有九年、岁次庚申、闰七月朔，福建福州府候官县地方、原任翰林院编修陈梦雷谨薰沐虔诚昭告于敕封都城隍正神：
>
> 伏以天听无私，妙感应以立善淫之劝，神威有赫显昭格，以大彰瘴之权，全忠之与尽孝事。

有同揆交友之与事君，理无二致，惟隐微之罔，愧斯幽显之式。临痛雷稚年登第，谬厕清班，请假送亲，惨遭逆变，僧舍孤栖，对高堂而洒泪，朝衣九叩，望北阙以销魂，暂拟徐元直（按：即三国时徐庶）之全亲，实志狄梁公（按：即唐代狄仁杰）之报国，然重围苦难脱屣，只手痛莫回天。李日煜初到，曾声大义，以阻其来。李光地亲临，许保全家，以坚其往，结同心以离逆党（按：指耿精忠），授密策以迎王师。（梦雷）临食必叹，一饭不忘吾君；不寐长嗟，有梦尚游故国。龚胜（按：汉哀帝时的光禄大夫）之饿躯，仅续王维（按：唐代诗人兼画家，官至尚书右丞）之病骨，堪怜何意。李光地蜡书遣使，负约于先；宠命加身，爽信于后，致雷有怀莫剖，负谤难明。

昔孝妇蒙冤，尚阻三年之雨；忠臣被谮，曾飞六月之霜。衾影苟或，无惭冥苍，或蒙昭鉴，是用陈兹孤愤，述彼负心，未忍布之朝绅，先冀闻于神听。

伏惟敕封都城隍正神，既能节阴宣阳，佐洪钧于宇宙，必当扶忠褫佞，植正气于乾坤。如雷言词或诳，乞加霹雳严诛。如本光地始终负心，尤望神祇默鉴，或阴牖其衷，俾微诚代通于帝听；或显示之应，令孤忠得白于朝廷，非惟彰瘅无私，抑且善有劝。呜呼！痛友谊之不终，古风扫地，望君门而独远，血泪呼天，激切鸣冤，虔诚上控。谨疏。”[7]

这是清史上的真人真事，为清初的一大公案。陈梦雷字

则震，号省斋，福建候官（今福州市）人，康熙九年中进士，选庶吉士，授编修，是我国著名的大型类书《古今图书集志》的总编修。三藩之乱初起，他适回籍省亲，被耿精忠逼授官职。当时，和他同年举进士、同官编修的李光地也回籍在福建。于是，二人合谋，梦雷留耿处作内应，探听消息；光地自闽北上，向朝廷合进蜡丸密疏，递送情报。出乎意料之外，光地至京后，将蜡丸密疏之事，据为己功，深受康熙帝的赏识，青云直上，极力鼓吹道学，并陷害他人。平定三藩后，梦雷则以叛逆论斩，自已既“未忍布之朝绅”，而光地也不为他申辩，幸得大学士徐乾学密为开脱，乃减死谪戍沈阳，历时十余年。在谪戍沈阳时，他因“有怀莫剖，负谤难明”，终日抑郁哀怨，不能自已，遂撰是文，祭告于都城隍，强烈控诉，祈求神灵感应之，以使朝廷为其洗冤。该文揭露了李光地欺君卖友的丑恶面貌，悲愤之状，溢于言表，犹如告御状，但因虑及康熙帝，只好祭告于都城隍。显而易见，名为祭告都城隍，实则是一场尖锐、复杂的政治斗争。此外，《清史稿·李光地传》的记述与之截然不同，因与本题无涉，这里就不说了。

例2，据《集说诠真》引《新齐谐》记载，雍正朝之后，民间流传着一个与上述情形完全相反的城隍故事。传说有一位英俊少年，他的名字叫谢生，随同老师一起住在陇西城隍庙里，刻苦读书。一天夜晚，他听见一个小偷在城隍面前祈祷说：“今晚若能保佑我偷盗成功，明天早晨必具三牲祭献。”次日清晨，那个小偷因偷盗成功，果然用三牲前来还愿。谢生反复思量，城隍本是公正严明的神，怎能为了得到三牲的好处而保佑小偷呢？越想越生气，便写一篇文章，大骂城隍。当天夜里，城隍托梦于他的老师，说要给谢生降大难。这位

老师为了保护学生，消灾免难，遂焚烧其文。到了夜晚，城

图 42 城隍掠财

隍又给老师托梦说："原来说降大难给谢生，只是为了吓唬他，要他少管闲事。不料老师当真，烧掉他的文章，结果被路神得到，报告东岳大帝。东岳大帝已将我革职，命谢生当本地城隍。"过了几天，谢生就死了，而庙里的道士则撤掉原城隍

神像，塑立谢生像以代之。[8]（图 42）

综上所述，隋唐两代是城隍崇拜的隆盛时期，以宋代为转折点而日趋衰落。到了明清时期，封建社会已进入晚期阶段，一面是封建统治极为腐败，官吏贪污成风，另一面是农民起义不断发生，市民阶层迅速壮大并且日益觉悟。明代中叶出现了资本主义萌芽，一批进步的知识分子在西学的影响下大力倡导科学与民主。这就引起了社会意识形态的变化，致使城隍神信仰也随之出现危机。朱元璋虽然大封城隍，极力强化神权统治，但并不能阻止历史的前进。大概在清雍、乾两朝，官府所立城隍已从施恩惠于民而受到人们敬祠之神，演变为封建贪官污吏的象征。于是乎，人们不仅不再崇拜它，反而还把它作为抨击、嘲弄的对象；既使祀之也只不过是一种表面形式罢了，实际是借以抒发他们内心深处对于时政的不满情绪，带有相当强烈的政治要求。

第二节 城隍庙制与祭祀活动

明清两代，全国各地所修建的城隍庙，其神号等级有差，规模大小不一。唯以北京的都城隍最为尊贵，所以它的殿庑门楼规制与其扁额也最为完备，赫然巍焕，号称“恢宏巨丽”，绝非其它各庙可比。（图 43）

都城隍建于明永乐中，以元大都城隍庙旧址而更加扩大。庙中有一石，长一丈六尺，半露于地中，上刻有“北平府”三个大字；下刻有“城隍庙”三个大字，半埋于地中，为明代初建此庙时的奠基石。清雍正年间，自庙又发掘出一巨石，上刻“护国保宁弘仁庙惠佑圣王灵应碑”十四个字，系元代之遗物。它是明清两代都城隍庙建于元大都城隍庙旧址之上的

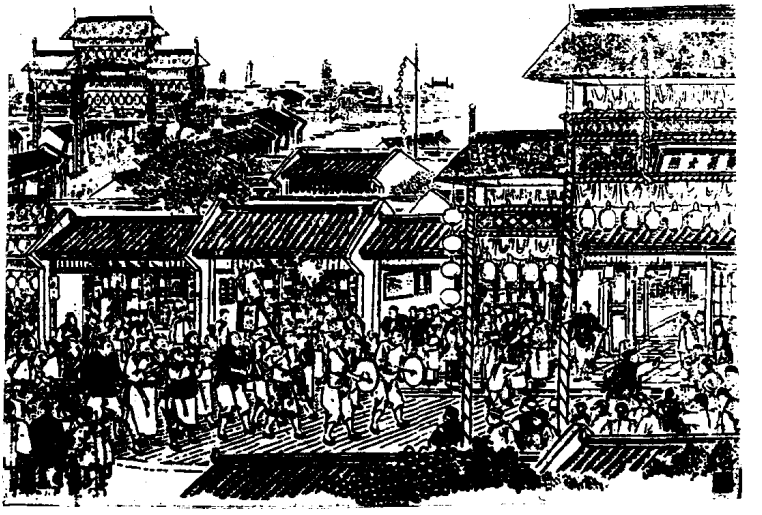


图 43 祭祀城隍

见证。[9]

庙位于宣武门（原名顺承门）内沟沿西、城隍庙街（原名刑部街）路北。自明永乐中建成之后，宣宗、英宗、世宗、神宗诸朝，皆曾屡次重修之。清代因其旧庙，至雍正、乾隆两朝而大修治之，于庭中增建有如前述的两个碑亭，并于正殿前后门额悬挂扁联。[10]

庙院分为前后五层，中为大威灵祠，后为寝宫；宫后为空地，左右为斋宫；正殿前为阐威门，门外左右为钟鼓楼，又前为顺德门，再前为都城隍门。门分中、东、西，仪门两侧列二神将，内塑立除江南省（清代析为安徽、江苏二省）之外的十二省城隍神像，左右相对，再内即为大威灵祠，是谓都城隍神殿。殿两廊为十八司，塑各案司并地狱诸曹判官之

像。明太祖朱元璋发迹南都，特崇南省城隍之体统。成祖于永乐中迁都北京，依遵祖训，以南京为陪都，所以在修建都城隍庙的同时，又于广宁门外别立一庙，专祠江南省城隍，祭祀殊隆，以示优宠。[11]

庙之南侧，东、西各有一座感圣庙，其东南方位，则为石佛寺。相比之下，都城隍庙的建筑规模最为宏伟壮丽。庙内所塑立城隍神像以及各案司与地狱判官鬼吏之像，个个面貌狰狞，吐舌裂目，阴森可怖。以其体统而言，它与明代的国家机构及官制完全相同。因此，明代周忱《谒北京城隍庙》诗曰："市喧昧爽贯城阛，命祠峨峨棹楔新。石刻肃题灵应事，香烟暖接往来人。经年树暗深廊昼，长日风飓古砌尘。粉署政闲来伏几，俨将心术对神明。"[12]他把都城隍庙阴森可怖、暗无天日与其政治内涵揭露得淋漓尽致。

地方如福建泉州府城隍庙，正殿塑立城隍神像，东、西两廊塑十八座差官，两两相对，均称"牌爷"，前冠姓氏。他们是府、州、县衙门皂隶的形象，面色和衣冠漆黑一团，"只留眼睛的眼白是白色的"，"职责是勾摄生魂。"[13]令人恐惧而畏之。又如：福建永宁县城隍庙为三进，由门楼、前庭与中、后殿组成，庙中设有戏台，建于明洪武年间，是闽南地区规模较大者。该庙内塑有神像近百尊，"庙门两旁塑有牛头马面、班头役使、鬼卒无常，形态可怖；中殿的四大将神像，神态威严。左为崇威将军、纠察功曹；右为武略将军、扶救使者。大殿为重檐歇山式建筑，中祀城隍（忠佑侯），左祀天上圣母及城隍夫人，右祀广泽尊王与七大巡。殿外两厢的阎王、三夫人及二十四司，形象各异。左厢神像为：阎罗王、长寿司、图籍司、采访司、布政司、富贵司、彰善司、礼法司、报应司、命禄司、福德司；右厢神像为：三夫人、史部司、户部

怀、刑部司、宣发司、财政司、罚恶司、启达司、保防司、子孙司、山神司。”它反映出民间信仰随意性的特点。该省石狮（今为市）城隍庙，始建于明万历年间。此庙为二进，正殿祀城隍（忠佑侯），有副驾数尊；两庑名开山殿，左祀文武尊王（即张巡、许远）、城隍夫人，右祀广泽尊王与七大巡。后殿供奉观音。是道、佛合为一家。庙中楹联曰：“神本是聪明正直，汝何须果酒香花”；“看我声灵多濯赫，鉴人善恶总分明”；“曾许人自新改过，无瞒我依旧横行”。[14]这三幅楹联之含义，清楚明白，自不待言。（图 44）

图 44　守庙道人逞凶

其他各省所属府、州、县城隍庙大同小异。所谓“小异”，是说各城隍庙内所塑神像之神职名称与楹联必定互有区别，具有明鲜的地方特点。总之，城隍庙的规模比较大，祭祀礼仪也相当隆重，祭礼活动更为频繁并且形式多样。

据《宛署杂记》卷 18《敕赐都城隍庙》条说：“岁仲秋，

祭旗纛日，并祭都城隍。万寿节及五月十一神诞皆有祭。皆先十日，太常题，遣本寺堂上官行礼。凡国有大灾，则告庙。神诞，祝曰：惟神正直，实赞灵化，捍御之功，都邑所赖，祗严岁祀，用答神庥，尚其歆兹，永福黎庶，尚享。仲秋祝曰：惟神正直，实赞灵化，都邑所赖，福被于民，兹为仲秋，以牲帛醴齐之仪，用伸报祭，神其鉴歆，尚享。”地方也是如此，春、秋、神诞及腊必祭城隍；平时遇有水旱疾疫与兵火等灾害也祈禳于城隍。

图 45 请城隍郊祀

“城隍出巡”始于何时不详，最为怪事。据《燕京岁时记》记载，每年四月二十二日，京师宛平县城隍出巡；五月初一日，大兴县城隍出巡。出巡之时，皆以八人肩舆，舁藤像而行，有舍身为马僮者，有舍身为打扇者，有臂穿铁钩悬灯而导者，有披枷带锁俨然罪人者；神舆之旁还有扮作判官鬼卒之类，彳亍而行。京师还有“过会”习俗，由一些游民

组成。他们扮作开路、中幡、杠箱、官儿、五虎棍、跨鼓、花钹、什不闲、耍狮子之类，随地演唱，若与“城隍出巡”相遇，“观者如堵，最易生事”。（图 45）

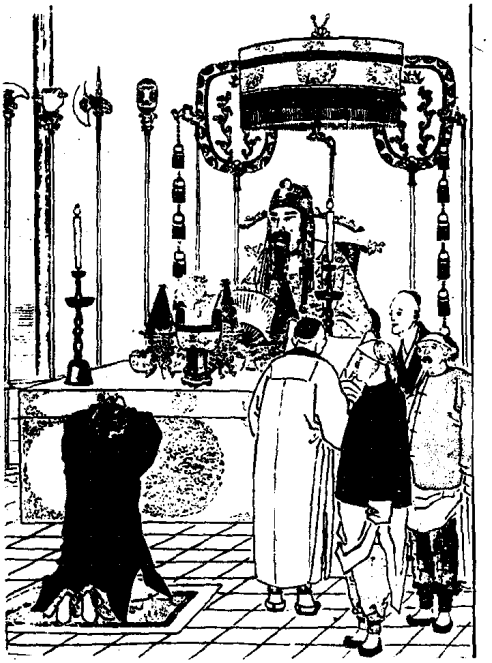


图 46 归城隍妾

各地区都有此种独特的祭神活动，或称“城隍出巡”，或乐“城隍巡境”，或称“城隍散粮”，名目很多。胡朴安《中华全国风谷志》中记载的浙江金华“城隍散粮”，时间在清明节前后一日，仪式也与北京的类同，但扮作小鬼者皆面目漆黑一团，手执钢叉、刀剑等兵器，见到铺店物品，总要抢掠，被抢者不独无怨，还要连称“生意兴隆”，否则必定倒霉。小鬼们扛着城隍神像游街一周之后，即到荒郊野冢，焚烧“纸钱银锭”，发给孤魂野鬼，是谓“城隍散粮”。闽南地区，此风更盛，名曰“请城隍办事”，随时举行。因此，有人把“城隍出巡”这类奇怪的祭神活动称为“公开抢劫”，并以为“城隍生前是个改过迁善的

强盗头子”是有道理的。(图 46)

第三节 城隍庙市的兴盛

明代中叶以来，由于多方面原因，资本主义萌芽业已出现，商品经济有了很大的发展。明代后期人张瀚在他的《桯窗梦语》卷 4 中说：“余尝宦游四方，得习闻商贾盈缩。京师，……四方财货骈集于五都之市，……以故畜聚为天下饶。……南北舟车，并集于天津，下直沽、渔阳，犹海运之故道也。……京师以南，河南当天下之中，开封其都会也。……河以西为古雍地，今为陕西，……西安为会城，……自昔多贾；……河以北为山西，……以太原为省会，而平阳为富饶。……南则巴蜀，……成都其会府也。绵、叙、重、夔，唇齿相依，利在东南，以所多易所鲜。……洛阳以东，……济南其都会也。……大江以南，荆楚当其上游，……武昌为都会。……沿大江而下为金陵，……五方辐辏，万国灌输，三服之官，内给尚方，衣履天下，南北商贾争赴。……自金陵而下，控故吴之墟，东引松、常，中为姑苏，其民利鱼稻之饶，极人工之巧，服饰器具，足以炫人心目，而志于富侈者，争趋效之。庐、凤以北，接三楚之旧，苞举淮扬，……煮海之贾操巨万资，以奔走其间，其利甚巨。自安、太至宣、徽，其民多仰机利，舍本逐末，唱櫂转毂，以游帝王之所都，而握其奇赢，休、歙尤伙，故贾人几遍天下。”

北京不仅是全国的政治与文化中心，还是全国的商业与交通中心。它集中北方商货，由水、陆两路运销全国各地，同时设有外省商人“会馆”，甚至接收大批山左右与江南人入籍京师，经营工商业。《续文献通考》卷 18 载山东巡抚陈济说：

“淮安、济宁、东昌、临清、德州，直沽商贩所聚，今都北京，百货倍往时。”夏仁虎撰《旧京琐记》卷9说：“北京工商业实力，昔为山左右人操之，盖汇兑银号、皮货、乾果诸铺皆山西人，而绸缎、粮食、饭庄皆山东人。其人数尤众者为老米碓房、水井、淘厕之流，均为鲁籍”；又说：“南京人在北京执工商业者曰‘缎庄’，凡靴帽之材皆聚于此。初仅三家，所居在打磨厂之三义店。曰‘扇庄’，亦只二家，曰周全盛、曾万聚。曰‘羊角灯店’，惟吴姓者一家。昔日玻璃未盛行，宫中用之以防火患。曰‘刻字铺’与‘眼镜铺’，其工人皆籍金陵，聚处琉璃厂，今犹世其业。又有织工，昔内府设绮华馆，聚南方工人教织于中，江南织造选送以为教习。又织绒毡者亦南京人，能以金线夹绒织之，璀璨耀目。……今……一般工人亦于此长子孙，成土著矣。”

明清两代的京城内外，到处都有市，各有固定场所与日期。交易于市者，南方谓之趁墟，北方谓之赶集，又谓之赶会，京师则谓之赶庙。京师城隍庙市有二：一在城西的都城隍庙原刑部街，后改称城隍庙街，列肆三里；一是始建于明而至清康熙年重建之江南城隍庙市，在正阳门外南横街之东，先农坛西北，长二里余。其开市日期为每岁中元、清明、十月一日、蜡日与每月初一、十五、二十五三日。之外，每岁五月，自初一日起，还有城隍庙市十日，是连续时间最长的一次。（图47）

庙市之日，肆铺栉比鳞次，百货充集，种类繁多；人生日用所需，以及布匹绸缎、皮张冠带、金珠宝石、书画古董，真伪错陈，精粗俱备。集市族族，人如潮涌，行而观者六，贸迁者三，拜香者一。羁旅之客，只要持钱入市，顷刻间便“富有完全”。（图48）

庙市中的书肆，全是今称之为文物的历代书画古董，已受到人们的重视，所以其价值日增，是庙市所有货物中最贵重者。对此，《春明梦余录》、《帝京景物略》、《野获编》与《日下旧闻考》等书，都有比较详细的记载。兹仅举《帝京景物略》中所记载的为例，以窥见其一般。该书卷4说："城隍庙市，……列肆三里。图籍之曰古今，彝鼎之曰商周，匜镜之曰秦汉，书画之曰唐宋，珠宝、象、玉、珍错、绫锦之曰滇、粤、闽、楚、吴、越者集。夫我列圣，物异弗贵，器奇弗作，然而物力蕴藉，匠作质良，古未有，后不磨，当代已稀重购。故簪、佩、钩、环之靡者、害者，市无传也。其坛

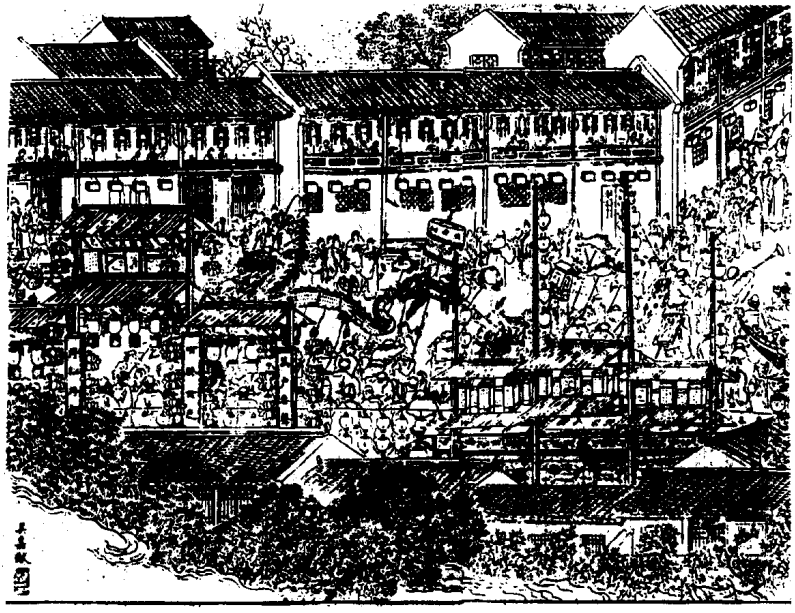


图47 京师故灯

庙服用之器具则传。器首宣庙之铜，宣铜，垆其首，垆之制有辨焉，色有辨焉，款有辨焉。……次窑器，古曰柴、汝、官、哥、均、定，在我朝（明朝），则永、宣、成、弘、正、嘉、隆、万官窑。……（其器）雅既入古，致又尽今，故悬日无多，而购市重直，传世永宝焉。永窑之压手杯，传用可久，价值甚高。……神庙、光宗，尚前窑器，成杯一双，值十万钱矣。……今市所争购，多当年不中御用者。其有龙纹五爪，不落民间，或碾去一爪而亦市之。次漆器，古犀毗、剔红、戗金、攒犀、螺钿，市时时有，而国朝可传则剔红、填漆、倭漆三者。……宣庙青宫时，剔红等制，原经裁定，立后，厂器终不逮前。工屡被罪，因私购内藏盘合，款而进之，〔原小字注：磨去永乐针书细款，刀刻宣德大字，浓金填掩之。〕故宣款皆永器也。间存永乐原款，则希有矣。填漆，款亦如之。

图 48　都城隍庙

……倭漆，国初至者，工与宋倭器等。……次纸墨，纸不如旧，墨不如新。宣纸至薄能坚，至厚能腻，笺色古光，文藻精细。有贡笺，有绵料，后则有白笺，有洒金笺，有洒金五色粉笺，有金花五色笺，有五色大帘纸，有磁青纸。宣纸，陈清款为第一，外则有薛涛蜀笺，镜面高丽笺，松江谭笺，新安仿宋藏经笺等，皆市。墨欲黑，古墨色光如漆，浓不湮沁，淡不脱神，今其法不可得。国朝御用内墨，则宣庙之龙凤大定，光素大定，外则国初之查文通、龙忠迪、方正、苏眉阳，嘉、万之罗小华、小道士等。汪中山〔原小字注（下同）：太极十种，玄香太守四种，客卿四种，松滋侯四种。〕、邵青丘〔墨上自印小像。〕、〔青丘子格之、方于鲁〔青麟髓等，其子封曰羲仓篆。〕、程君房〔玄元灵气等。方程墨各有谱。〕、汪中嘉〔梅花图。〕、吴左干〔玄渊、髻珠二种。〕、丁南羽父子〔一两可染三万笔。〕，今之潘嘉客〔紫极龙光。〕、潘方凯〔开天容。〕、吴名望〔紫金霜。〕、吴去尘〔不可磨、未曾有等。〕。而市品价尤重者，始方罗，中方程，今两吴也。……有内府扇曰宫扇，带曰宫带，香曰宫串。外夷贡者，有乌斯藏佛，有西洋耶稣像，有番幢，有倭扇，有葛巴剌（按：译音，亦作葛达罗，即今阿富汗之加兹尼，详见冯承钧原编、陆峻岭增订《西域地名》）碗。数珠则有顶骨禄，有番烧，有腻红，有龙充，有鳅角。段帛，有蜀锦，有普鲁，有猩猩毡，有多罗（按：《佛国记》译“竺刹尸罗”，《西域记》译“呾叉始罗”，其地在今巴基斯坦，全称“哈桑阿卜杜勒”）绒，有西洋布，有琐附，有左机等。”之后还辑录有当时学者所作《城隍庙市》诗二首。这二首《诗》，犹如两幅精美的画卷，生动而又形象地描绘出京城庙市的繁华景象，有人有物，有情有景，栩栩如生，唯妙唯肖，一一展现在人们面前，耐人玩味，启迪

思想。故并引录之如下：

其一，晋江黄景昉《城隍庙市》诗曰：

“黄金百如意，但向燕市趋。燕市何所有？燕市何所无！大寮青琅玕，中使锦氍毹。呵声慎道路，竟过波斯胡。波斯坐上头，呼使碧眼奴。木客来秦地，鲛人出海隅。兼复善拂拭，手爪自然殊。十橱十毡囿，问君何所需？买琴得蛇跗，买剑得鹿卢。双玉谓之瑴，五瑴谓之区。钗头金凤子，饰以明月珠。仙家高鞠鞠，石室宫珊瑚。珊瑚何离离，枝叶自相扶。金霄差大国，水晶如小邾。是日政三五，顷城争此途。如在玉山行，不觉白日晡。好物好售主，大家各欢娱。譬彼燕市中，荆卿遇狗屠。一客独憔悴，似复是吾徒，探囊无一物，手但捋髭须。终日空摩挲，为彼所揶揄。归来自怨怒，自悔身为儒。”

其二，安徽歙县汪逸《城隍庙市》诗曰：

“都城命市名非一，上庙为期月有三。日出日中人毕赴，迁无迁有物相贪。秋卿署口分屋肆，晓漏声余见负担。做贾傍檐陈法器，侍臣非路解朝簪。奔驰络绎车联骑，位置参差北与南。衢巷气蒸份鹜走，殿庭香绕吻鸱含。官虽屏从犹遮扇，客匪祈神亦住骖。廊庑肯容存隙地，工商求售厌空谭。看多异巧睛为眩，听各乡音耳讵谙。璞玉满前题作鼠，纂组通体不知蚕。明珠尽属蛟宫攫，秘典如从禹穴探。易得金钱仍易掷，难逢彝鼎亦难参。高呼牌帽来中使，叠坐鞍鞯觐美男。行丐酡颜疑魁蜮，篆僧黄面比瞿昙。摩肩迳窄恒如仆，触鼻尘污以若甘。每到日斜

思减值，正愁钥下怅收函。应输禁院门门肃，〔原小字注：谓内市。〕曾是灯楼夜夜酣。〔原小字注：谓内市。〕曾是灯楼夜夜酣。〔原小字注：谓灯市。〕袖可几缗徒目饱，囊羞仆笑腐儒惭。”

上述事例，已充分表明：1. 北京既是全国的商业中心，也是当时世界著名的商业城市之一；2. 庙市既反映出京师商业的繁荣，也反映出全国商品经济的发达；3. 朝廷的器物与秘典以及神像与法器等，都已变成商品而流入市场；4. 当时已出现仙家卖掉已用毡靴、募僧黄面犹如乞丐、儒者“囊羞仆笑”、侍臣解售“朝簪”等新的社会现象；5. “书画骨董”已受到知识界的普遍重视，价值倍增。总之，当时具有资本主义萌芽性质的商品经济，它是一个强大的物质力量，正在猛烈地冲击着封建社会制度。

如所周知，在这种情形下，一批进步的知识分子大力倡导科学，并萌生了民主思想，成为时代思潮的主流，促进了人们的觉悟。于是出现了像“谢生骂城隍”那样的故事，人们以城隍为封建贪官污吏的象征而加以抨击，与朝廷“加封”之举根本对立。从某种意义上讲，“城隍出巡”或“请城隍办事”之类的奇怪祭祀仪式，这实际上就是一种恶作剧，也与朝廷敬祀之旨大相背离，乃至公然戏弄之，遂使神威扫地。既然谒庙者减少到十分之一，“客匪祈神亦住骖”，庙的香火自然也就少了，那么“城隍”怎能不出巡呢？守庙的“仙家”道士又怎能不卖掉“高靺鞨”呢？可以说，人们的城隍神信仰，至此便随着封建社会末日的到来而开始破灭了，逐渐被科学与民主的思想所代替。

注 释：

[1] 清·于敏中等编纂《日下旧闻考》，第三册，第793页，北京古籍出版社1981年10月出版

[2] 同[1]，第794页

[3] 同[1]，第795页

[4] 同[1]

[5] 明·沈榜编著《宛署杂记》卷18，《敕赐都城隍庙》条，第216页，北京古籍出版社1982年4月版

[6] 同[1]，第798到799页

[7]《清人别集丛刊》，陈梦雷著《闲止书堂集钞》卷1，《告都城隍文》，第85—88页，据苏州市图书馆藏清康熙刻本影印本，上海古籍出版社1979年9月版。

[8] 参考周宗廉等著《中国民间的神》，《神的地方官·城隍神》条，1992年12月湖南文艺出版社出版；王兆祥主编《中国神仙传》，《城隍》条，1992年4月山西人民出版社出版

[9] 参见清·励宗万著《京城古迹考》，《元佑圣王灵应庙》条，《京城古迹考》与《日下尊闻录》合刊本，第14—15页，1981年10月北京古籍出版社出版；清·于敏中等编纂：《日下旧闻考》第三册，1981年10月北京古籍出版社出版

[10] 参见清·励宗万著《京城古迹考》，《元佑圣王灵应庙》条，《京城古迹考》与《日下尊闻录》合刊本，第14—15页，1981年10月北京古籍出版社出版；清·富察敦崇著：《燕京岁时记》，《都城隍庙》条，《帝京岁时纪胜》与《燕京岁时记》合刊本，第67

页，北京古籍出版社 1981 年 8 月版

[11] 同注 [9]，并参见清·田艺蘅撰：《留青日札摘抄》卷 3，《浙江城隍》，据百陵学山本影印本，辑入《纪录汇编》第 189 卷中，商务印书馆 1937 年 6 月版

[12] 明·刘侗、于奕正著《帝京景物略》卷 4，《西城内》，第 166 页，北京古籍出版社 1982 年 4 月版

[13] 陈垂成撰《杂谈泉州地方的鬼神》，载于《道教文化研究通讯》第 31 期，1992 年 11 月 30 日泉州（市区）道教文化研究会编印

[14] 钱寿雯撰《石狮城隍庙与永宁城隍庙》，载于《道教文化研究通讯》第 33 期，1993 年 5 月泉州（市区）道教文化研究会编印

余 论

本书对宗教中有关土地与城隍信仰之起源、表现形态、社会功能及其在社会发展史上的演变过程等问题，仅用粗线条勾勒出一个大致的脉络，展现在人们面前。虽然有许多问题未能充分展开，但却基本上都已涉及到了。因此，我们对于土地与城隍信仰，也就初步有了一个比较全面、系统的认识，从而认识了人类认识史上某些带有普遍性的规律。它给予我们哪些启示呢?宗教信仰在人类的历程中居于何等地位?我们对于它应持何种态度？有必要作些补充说明。

第一，在人类社会发展史的长河中，古往今来，孰能生而知之？所谓法力无穷、能预知未来的神，是根本不存在的。如果说有，那它也完全是由人的虚幻所创造出来的纯属观念性的东西。宗教观念与神的信仰，是人们头脑中对于现实生活的扭曲反映，并且随着人们现实生活环境的改变而改变。它是全世界各地各民族普遍存在过的历史现象。从这种意义上说，宗教文化是人类文化的一个重要组成部分，不仅不应一笔抹杀，而且必须予以重视。

第二，物质生活资料和人自身的生产与再生产，是人类生存的基础。离开这两种类型的生产与再生产，人类就不能继续生存下去。人类的物质生产活动既是基本的实践活动，也是人的认识（知识）发展的基本来源。人们在前进的历程中，总是不断地向物质生产的深度与广度开拓，一步又一步地克服过去幼稚的谬见，才能逐渐获得对于自然和现实社会生活即人与自然、人与人之间关系的更加深刻、更加正确的认识，并用来指导人们的实践活动，促进社会的生产由低级向高级的发展。

第三，原始初民为了生存并出于改善生存条件之目的，日益激发出他们“不断的活跃的探索欲”，唯因对于“天”、“地”以及包括人自身的繁殖与生老病死在内的一切自然现象，尚处于茫然无知的状态，故而经历了一个称之为“蒙昧时代”的历史阶段。大约到了“蒙昧时代”后期，人们经过长期生产活动与观察经验的积累，已经发现宇宙间的一切事物都在经常地变化着，由于不懂得其中的奥秘即所以变化的道理，所以感到特别神奇，以为“万物有灵”，便自发地而又虔诚地崇拜一切自然物，奉祀为“神”，于是创立了原始的自然宗教。

第四，归纳起来，原始的自然宗教所崇拜的对象，大体可以分为三大系统：一是包括日月星辰等天体与风雨霜雪雷电等自然现象在内而以太阳为主的上帝即天神系统；二是包括山川湖海与动植飞潜等在内而以大地为主的地祇即土地或社神系统；三是包括人自身的繁殖与生老病死等自然现象在内而以祖先亡灵为主的祖先神系统。秦汉之际的所谓天、地、人三皇之说，即指此而言。无论是天神地祇还是祖先神，最初都是女性，并且她们的神格也均具有自然与社会两重属性。

原始初民以为，人类皆由母系氏族的始祖母所生殖，而土地则是化生万物并养育人类的大祖母；即便人死后，其魂魄复归于“天”，躯体则复归于“地”，仍存在于天地即大自然之中，据王国维、郭沫若考证，在甲骨文中，“祖”字或作“且”，象女性生殖器，从示则为祭祀，实质上就是生殖崇拜；“母”字象有乳房的女人形，也有生殖之意。祭祀天神地祇与祖先神之义，既表示不忘本源，更祈求人类繁衍与万物生殖即物质生活资料生产的日益发达、昌盛。

第五，原始宗教以为“万物有灵”，崇拜一切自然物。所谓“灵”者，它到底是指什么呢？《说文》释“靈”为“巫”，因“巫能以玉事神”，故其字又从玉作“璽”。自汉代以来，不少训诂学家即依此说，或训释“好祭鬼神曰灵”，或训释“极知鬼神曰灵”。《经籍纂诂》则释“灵”为“神”，并据《说文》释“神”为“引出万物者也”。对此，郭沫若著《释干支》一文，认定“神”字在金文中皆作“申”，“象以一线联结二物之形”，显然是说每一事物均有离析为二物即生殖之性能，应该是“神”亦即“灵”字之初义。释“灵”为“巫”，意指巫主祭万物之事，侧重于原始宗教信仰的表现形式即祭祀礼仪；而释“灵”为“神”，意指任何事物都赋有生命力即生殖能力，侧重于所崇拜对象的自身性能即事物本质。二说各执一端，均有一定道理，不可偏废。要言之，“万物有灵”与生殖崇拜是原始宗教的基本内容，也是它最显著的特点，其核心或实质则是生殖崇拜。剥掉它神秘的宗教外衣，剩下的就是万物皆有生命力即生殖能力，人们祈求包括人自身在内的万物繁衍，完全是为了维持和改善人类生存的物质条件。难道在原始的自然宗教思想中不包含着最早的、最原始的朴素唯物辩证法因素吗？

第六，天地两大系统的群神，都是以其所代表的自然物之实体名称来命名，如天神系统的太阳神、月神、风神、雨神等，地神系统的社神、山神、河神、海神等。据《汉书·郊祀志》记载："祀天则天文从，祭地则地理从"；"天地合祭，先祖配天，先妣配地"。这是古代的祭祀习俗。人们祀天，就要观察日月星辰诸天体的出没以及云、雾、晴、晦、风、雨、雷、电、露、霜、雪、雹等气象，从而发现日月运行与气象变化的关系，掌握了农作物生长的季节性与周期性，不断地积累了天文、历法、气象、物候等方面的知识，并用以指导畜牧业和农业的生产活动，促进社会经济的发展。从卜辞材料看，商人尤其重视祀天，观测天象既勤且细，保留下来相当丰富而又极其珍贵的天文与气象记录。同样，人们祭地，也要观察大地上分布的山川湖海以及不同区域的土壤性能与物产，从而又积累了包括自然地理与经济地理两个方面内容在内的地理知识，并用以指导经济与政治生活。进入文明时代以后，神的世界即成为人间社会的投影。人们对于天地诸神神格所包容的自然属性的认识，逐渐从宗教观念中被清理出来，发展为天文、历法、气象、地理、农学、医学、药物学、算术等各类专门的自然科学知识；而宗教的祭祀仪式，经过孔子的加工改造，则成为统治中国长达两千年之久的封建礼制，并从中演化出音乐、歌舞以及绘画等文化艺术。宗教迷信与科学知识虽然有严格界说，丝毫不容混淆，但二者之间却没有不可逾越的鸿沟。相反，如果把科学即真理说过了头，科学的东西也就变成了谬误，甚至变成宗教迷信。这类情形不是仍然可以经常见到的社会现象吗？总而言之，原始宗教是人类认识的初阶，错误是正确的先导。我们对于宗教与科学都应持有实事求是的态度。

第七，在神的家族中，土地与城隍信仰的命运与社会的发展休戚与共，至关重要。进入文明时代之后，他们在信仰者的心目中不仅是自然神，而且更是社会神，随着阶级的产生而出现两极分化，按照国家体制形成等级，从属于不同的阶级。但是，因其神格与祭祀仪规基本相同，以致使得民众的信仰凝聚在邦国的土地与城市上，起到了维系民族团结与国家统一的社会功能。唐宋时期，由于城市经济得到突飞猛进的发展，城隍信仰更迅速崛起，取代了城市原有的土地神地位，并使其成为城隍神的下属。迨至清代中、晚期，随着新学的兴起，城隍信仰在交通发达的地区逐渐破灭，而土地信仰则继续存在于内地汉族和边陲少数民族之中。民国政府成立后，建置“五色土”社坛于北京中山公园，举行隆重社祭。金泽先生在他的《中国民间信仰》一书中指出，原始社祭的习俗，在许多少数民族一直保持至今。例如：基诺族称村社社神为“格巴”，每年二月举行“格巴祭”；佤族以村寨为单位，每年春祭祀寨神；瑶族和仫佬人均以“社王”为村寨的保护神，唯祭祀时间有别，前者因所在地区不同，或于三月初三和六月初六、或于九月初九和八月初二，后者于二月和八月；傣族以“曼”（意为村寨）为单位，称寨神为“披曼”或“丢拉曼”，供奉于村寨边的小树林里，环周设有特殊的土堆为标志，每年举行“春祈”“秋报”。1990 年春，我赴贵州考察时，曾去黔东南苗族村寨作客，适逢春社，在铜鼓与芦笙伴奏下，得与寨民一起歌舞，参加社祭活动，能宵达旦地聆听巫师讲述苗族的风土人情，始知苗族村寨同样保持着浓厚的原始社祭习俗，每年春秋二季举行盛大的祭社活动，之外每逢节日或迎送宾客，在晏饮之前，必先用筷子沾酒，滴于地上，以享土地神与祖先神，否则即为失礼不敬，招致神

人不欢，引生祸端。当地的彝族、侗族、布依族等少数民族，也有此俗。其祭社之目的，皆在于祈求风调雨顺、农猎丰收与村寨平安。显然，在土地信仰中已经增添了新的内容，它在开展民间文化活动，以及进行爱乡土、爱祖国的教育中，起了积极的作用。

第八，宗教信仰与祭祀礼仪等，是民俗学的重要内容之一。中国民俗学的研究，是从“五四”新文化运动开始的。其实，北京大学蔡元培校长和刘半农教授等，最先提出建设中国民俗学的任务，创办北大《歌谣周刊》，向全国广泛征集民俗资料。于是，顾颉刚、钱玄同、钟敬文、江绍原等前辈学者，便从歌谣、谚语、儿歌、方言、神话、传说、故事、民间戏曲等多方面入手，进行调查研究，开拓前进，对民俗学作出了重大贡献。稍后，傅振伦先生发表《论民俗学之范围》一文（原载重庆《采风》1946年1月1日第5期，今辑入王文宝编《中国民俗学论文选》），明确指出：“研究一民族之民俗，可以明了心理，特性，及环境。其政治经济根本形式以及文化发展之途径，亦可籍此而知其梗概。他如宗教、道德、哲学、科学（按：此指自然科学）、美学、文学之起源，更可赖此而推测之。故研究史学、社会学、人种学者，莫不以此为辅助科学之一”；还认为民俗学“为方志之一部”，积极倡导调查征集与保存刊布民俗资料，以备收录《地方志》有关类目之中，供学术研究参考。他修纂的《河北新河县志》与《北碚志》这两部志书，即列有数项有关民俗的细目，保存了不少重要的民俗资料，颇受朱希祖先生的称赞。新中国成立之后，不少民俗学者深入工厂、农村与边疆少数民族地区，普遍调查，潜心研究，取得了卓越成就。近几年来，随着改革开放的深入发展，民俗学的研究已经出现一个新的高潮，人

才辈出，硕果累累，为宏扬祖国传统文化与精神文明建设作出了新的贡献，实在可喜可贺。北京大学图书馆丁世良、赵放、张军、季红等同志编辑的《中国地方志民俗资料汇编》，为民俗学的进一步研究提供了方便，尤其值得称道。当刘锡诚、宋兆麟、马昌仪三位先生主编的《中华民俗文丛》即将问世之际，谨以此书为之助兴。

后 记

后 记

我对于宗教问题本无研究，自然是个外行。今年5月底，我在兆麟学长的鼓励之下，承担了本书的撰写任务。至8月初，经与他反复商讨后，拟定了全书纲目，始将全部精力投入此课题的研究上。在写作过程中，还曾得到俞伟超老师的指导与孙其刚、王浩二位同志的热心支持。杨振玉与崔淑舫为本书提供了照片。于此，谨向他们致以衷心感谢。

开始，我以为本书是一种通俗读物，文献资料比较丰富，恐怕写作时不会十分困难，只是时间紧迫些。然而，事情并非如此。首先，以其时间跨度而言，上下五千年，可谓源远流长；其次，以其涉及的内容而言，因为“土地与城隍信仰”是对自然现象特别是社会现象的曲扭反映，必然要涉及到各个历史阶段的社会形态，与历代的社会经济、政治以及包括宗教文化在内的意识形态都有密切联系；再次，以与其有关的资料而言，先是需要借助于考古学、民俗学、甲骨学与神话学等学科的学术成果，才能阐明它的起源，随后则需要借助于历史学、哲学、佛学、道学以及文学等学科中的有

关资料，加以综合分析，才能发现它的演变过程。此外，就以此课题的研究状况而言，迄今为止尚未见到比较全面、系统的专门论著，缺乏可供借鉴的资料。这就与我本人的有限知识发生了矛盾。而我的性格不独愚顿，且不善于变通，对于不懂的问题总要搞个明白，从不敢妄说。这是一项严肃的工作，只能认真地去做，必须对读者负责。我努力探索，大胆尝试，终于写完，敬献读者。

由于我的水平有限，本书的缺点错误在所难免，希望专家与读者批评指正。

王永谦

1993 年 12 月 16 日于北京