

山东大学

硕士学位论文

总司庙与总司信仰——泰安祝阳总司庙调查与初研

姓名：张萌

申请学位级别：硕士

专业：民俗学

指导教师：叶涛

20090411

中文摘要

本文是从民俗学角度对泰山阴司信仰系统中的总司大帝信仰所进行的综合性研究。

总司大帝是泰山东麓一个村落庙宇中所奉祀的地方性神灵，总司大帝信仰肇始于明代，兴盛于清代至民国年间，恢复重兴于当今。在我国民间信仰研究中，总司大帝信仰是一个尚未被关注的领域。本文运用民俗学的理论与方法，并借鉴历史学、文献学等学科的研究手段，对总司大帝信仰的历史与现状进行了较为全面的探究，为区域社会民间信仰的研究和泰山信仰的研究提供一个鲜活的个案，从而也会对中国民间信仰研究有所贡献。

全文分为绪论、正文五个章节和结语部分。

绪论部分，主要论述了本选题的意义，对中国阴间神灵信仰和泰山阴间信仰文化进行学术史的回顾，并对本文所使用的资料和理论方法予以介绍。

第一章总司庙的生态环境，讲述总司庙与总司大帝信仰产生的社会文化背景和社区环境，重点描述了总司庙的现存空间布局和庙宇空间的历史沿革。

第二章和第三章，探讨总司庙与总司大帝信仰的缘起，叙述其历史沿革。在探讨总司大帝信仰的兴起原因时，本文注意从泰山阴间信仰文化的大背景出发，结合总司大帝信仰所存在的地理与社会文化空间，指出总司大帝信仰是国家正祀民间化与地方化的一个代表，是当地民众对泰山阴间文化发展历史的一个贡献。

第四章总司信仰范围与香社组织，通过对总司庙存留的清代至民国年间 50 余通碑刻资料的分析，并结合当代田野调查资料，对历史上和当代总司大帝信仰的辐射范围进行研究，对历史上和当代民间香社活动进行分析。

第五章是对总司庙庙会的仪式性活动、庙会经济和庙会管理所进行的调查与研究。

结语部分，简要回顾了总司大帝信仰的研究历程，并对本文中所存在的问题和后续调研提出设想。

关键词：民间信仰 泰山信仰 总司庙 总司大帝 庙会 香社

ABSTRACT

This thesis is a complex study of Zongsi Belief, which is an important part of Mountain Tai Nether World Belief, from the point of view of Folkloristic.

Zongsi Deity is a local deity sacrificed in a village temple that is located at the east foot of Mountain Tai. Zongsi Belief started from Ming dynasty, flourished between late Qing dynasty and the period of the Republic of China, and is recovering in the world of today. In the research area of Chinese folk religion, Zongsi Deity Belief has not been given much attention. This thesis has a wide discussion about Zongsi Deity Belief in history and nowadays, using the theory and methods of Folkloristic, drawing lessons from different study methods of History and Documentation Science, which supplies a fresh instance for the study of area folk religion and Mountain Tai Faith, and finally contributes to Chinese folk religion study.

There are seven parts of this thesis, including an introduction part, main body of five chapters and a conclusion part.

The introduction part mainly discussed the meaning of this thesis and the advantages and disadvantages of the articles on Chinese nether deity belief and Mountain Tai Faith Culture in academic history, and introduces the data and theory methods used by the author.

The first chapter tells about the social and cultural background and area environment of Zongsi Temple and Zongsi Belief, mainly describes the space arrangement of Zongsi Temple today and its change in history.

The following two chapters discusses the origin and the development of Zongsi Temple and Zongsi Belief. When discussing the reason of the starting of Zongsi Deity Belief, the thesis points out that Zongsi Deity Belief is a representative of the popularize and locality of national sacrifice and is a contribution to Mountain Tai Nether world Belief.

The Forth chapter tells about the influencing scope of Zongsi Deity and discusses the activities of folk sacrificing groups both in history and nowadays, by the analysis of records of 50 tablets saved in Zongsi Temple from Qing dynasty to the period of the Republic China and the data collected through field work today.

The fifth chapter discusses the ceremony activities in Zongsi Temple Fair and describes the economy and management of the temple fair.

The last part is a simple conclusion of this thesis, reviewing the research progress, pointing out the problems and assuming the plan of research carrying on.

Key Words: Folk Religion; Faith of Mountain Tai; Zongsi Temple; Zongsi Deity; Temple Fair; Sacrificing Groups

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 张萌 日期： 2009.4.22

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名： 张萌 导师签名： 叶涛 日期： 2009.4.22

绪 论

本文是从民俗学角度对泰山总司信仰所进行的综合性研究。

本文主要依据碑刻、家谱等民间文献资料，同时结合本人的田野调查资料，对泰安祝阳总司庙信仰进行系统梳理，并将其置于地方社会及中国传统文化的大背景下予以分析。

第一节 研究缘起与意义

“泰山主招人魂”、“魂归泰山”之说古已有之，是我国先民生死观与灵魂观的一种体现。泰山治鬼的传统可以追溯到汉末，东岳主神从“泰山府君”到“东岳大帝”，虽然官阶一直在升，但其治鬼的职司未变。佛教传入之后，阎罗信仰逐步深入人心，此种信仰形态进入泰山信仰体系后，“十殿阎王”则摇身一变成为东岳大帝的臣属。泰山脚下的小土山——蒿里山上曾经建有森罗殿，里面有规制严谨规模宏大的七十五司，庙宇湮没之前一直享受着来自民间的香火供奉。

上述泰山信仰中的阴司系统，进入国家礼制之后，成为各地东岳庙的主要内容，如山西蒲县东岳庙，就以明代彩塑地域景象而闻名^①。按照规制，历史上的东岳庙一般都在城市之中，最基层的也为县级单位。那么，考察中国历史上民众信仰中对未来世界的观点时，仅仅依据城市中的东岳庙或城隍庙系统是不完备的。广大乡村民众是怎么对待未来阴间世界的呢？本文所研究的总司大帝信仰，就是一个普通乡村阴司系统的信仰，为我们了解和研究我国古代乡村民众的对未来世界的阴间信仰提供了极其难得的个案。

总司大帝是泰山东麓祝阳村总司庙中供奉的阴神，总司庙大殿内绘有十殿阎君^②的壁画。在当地民众的观念中，有一个从总司大帝到十殿阎君再到七十五司的阴间秩序。追溯总司信仰的仪式活动及其历史，探究民众的信仰心理，进而对中

① 张世贤主编：《东岳庙志》，山西人民出版社，2005年。

② “十殿阎君”即“十殿阎王”，之所以有“君”与“王”称号的不同，是根据其信仰归属的不同，佛教常称“王”，道教常称“君”。在对总司庙进行调查时，庙里的老道长一直强调“君”的称呼，以示其特殊的道教身份。但总司信仰的本质仍是民间信仰的一种。

国民众传统的生死观、宇宙观进行思考,是本文研究的意义之所在。

祝阳总司庙是一座村落庙宇,从庙中现存碑刻可知,庙内供奉的主神——总司大帝历史悠久,但是“总司”之名在传统史料中却难觅踪迹。以民俗学、历史学相结合的方法对总司信仰进行调查与研究,可以弥补史料记载不足的缺憾,为中国民间信仰的研究提供一个鲜活的个案。

第二节 学术史回顾

迄今为止对总司信仰进行专门研究的论著尚未得见,因此,笔者大体从阴间神灵信仰及泰山信仰的大背景下,对与本文相关内容的研究状况予以梳理。

一、关于阴间神灵信仰的研究

在祝阳民众的观念中,总司大帝被认为是阴间的最高统治者,要研究总司信仰,首先要对中国人传统的生死观及对冥神体系的构建过程予以简单回顾与梳理。

泰山信仰主要包括“生”与“死”两个层面,两个层面都由山岳自然崇拜发展而来。余英时在《东汉生死观》、《早期中国来世观念的新证据》、《魂兮归来》等一系列文章中对中国古人的生死观念进行了精辟透彻的分析,论述了佛教传入之前中国人灵魂与来世观念的转变,他特别注意到了生死观念高低两个层面(即正统与民间)之间的互动与“渗透”,提出“佛教传入中国以前,有关天堂和阴间的信仰,是和魂魄二元论的唯物论观点紧密相连的”^①。中国传统文化中对于死后世界的称谓主要包括“阴间”^②与“地狱”两种,相比较而言,“阴间”属于本土语汇,“地狱”则是佛教传入后才有的概念。“阴间”是阳世生活的一种延续,虽然黑暗,但并不恐怖;“地狱”则意味着灵魂要在此接受审判并为生前过失受刑,不仅恐怖,而且血腥。张总的《地藏信仰研究》对佛教地狱思想中的地藏、十王信仰进行了考辨,揭示出佛教地狱信仰数千年来对我国人民群众带来的深刻影响,其中关于地藏信仰深入民间、渗入丧葬民俗、进入城隍及水陆斋等信仰层面的论

① 余英时著,何俊编,侯旭东等译:《余英时英文论著汉译集——东汉生死观》,上海古籍出版社,2005年,第146页。

② “阴间”有时也称为“冥间”,人们把所供奉的阴间神明简称为“冥神”。“阴”与“阳”相对,体现了中国古代文化中的阴阳观;“冥”本义指“深夜”,引申为“昏暗”,人们往往把死后世界想象成昏暗之地,从而进一步引申为“人死后进入的阴间地府”。(《汉字源流字典》,谷衍奎编,华夏出版社,2003,第604页。)

述,对本文的阴间神灵信仰研究具有很大的启发。^①

唐代是民间鬼神信仰发展的重要阶段,佛教完成了数百年的本土化进程,民间信仰也得到空前发展。贾二强的《神界鬼域——唐代民间信仰透视》选取唐代作为历史横断面,以笔记小说作为主要材料,对古代鬼神信仰进行某些结点式的开掘剖析,借助一则则传说故事探讨了唐代民众的鬼魂与神灵观念,书中有关泰山神和阎罗王的部分揭示了古代阴神信仰在佛教地狱影响下的嬗变过程。^②

郑土有、王贤淼的《中国城隍信仰》一书^③对城隍神的神格与职能、城隍的历史演变、城隍信仰在不同时期的特点及其在中国民间信仰体系中的地位等问题进行了梳理与考辩。郑土有、刘巧林的《护城兴市——城隍信仰的人类学考察》^④则从人类学角度对城隍信仰进行考察与研究,介绍了城隍信仰与地方社会经济文化关系,审视了新世纪城隍庙修复及城隍信仰复兴现象背后所隐藏的深层次社会文化原因。城隍信仰虽是属于正祀体系的区域保护神,但其在冥间鬼神中却也占有相当之地位,是阴间首级冥吏,负责掌管一地之亡魂。两书关于明代城隍信仰兴起及城隍庙会的内容对本文的研究最有借鉴意义。

罗基编著的《地狱众生相》^⑤首先讲解了地狱的结构,然后对地狱中生活的各种鬼神分门别类进行了较为详尽地介绍;马书田说神系列之《中国鬼神》^⑥从中国传统鬼观念的产生入手,首先区分了鬼与神的不同,并且向我们展示了社会生活中与“鬼”有关的方方面面,书中对地藏王、东岳大帝、阎王、十殿阎王和中国四大阎王诸多冥王的介绍有助于我们加深对中国阴间神灵谱系的认知。

上述论著或选取一个朝代为横断面,或将某一个来自宗教或国家正祀体系的阴间神灵作为研究对象,或对中国传统信仰文化中的地狱鬼神进行了综述。这些论著大都从文献资料出发,以历史学的视角对中国人的生死观及阴神信仰进行梳理和探讨,但大多未能将阴神信仰与地方社会相联系,使得阴神信仰只局限在文献研究的意义之上。本文则以地方社会为依托,综合田野调查资料,结合民俗学与历史学的研究方法,将泰安民间的阴神信仰放置于地方社会中进行考察,使之

① 张总:《地藏信仰研究》,宗教文化出版社,2003年。

② 贾二强:《神界鬼域——唐代民间信仰透视》,陕西人民教育出版社,2000年。

③ 郑土有、王贤淼著:《中国城隍信仰》,上海:三联书店,1994年。

④ 郑土有、刘巧林:《护城兴市——城隍信仰的人类学考察》,上海辞书出版社,2005年。

⑤ 罗基编著:《地狱众生相》,学苑出版社,1998年。

⑥ 马书田:《中国鬼神》,团结出版社,马书田说神系列,2007年;马书田著:《中国冥界诸神》,团结出版社,1998年。

成为将传统的阴神研究拓展到当代社会生活层面的一次尝试。

二、关于泰山信仰的研究

泰山信仰是总司信仰发生与存在的背景，我们主要撷取泰山信仰研究与阴间信仰民俗有关的部分进行综述。

刘慧的《泰山宗教研究》^①从宗教缘起、封禅、佛道两教的影响、泰山神祇及宗教建筑等几方面对泰山宗教做了较为全面的梳理，点明泰山宗教的本质特征是传统的宗法性宗教。

袁爱国的《泰山神文化》^②是针对泰山神的专题性研究，对泰山神灵进行了探究与溯源，并总结出泰山神文化的五大特点。在赖亚生的《神秘的鬼魂世界——中国鬼文化探秘》^③与徐华龙、王有钧的《山与山神》^④中则都有关于泰山神冥神职司的论述。

顾颉刚在《东岳庙的七十二司》一文中提到七十二司是幽冥神主东岳大帝的下级分支机构，提出在道教里十殿阎罗也是东岳大帝的下属，认为“东岳是中国未有阎罗王时的阎罗王”^⑤。周郢的《〈红楼梦〉与泰山文化——从“泰岳阴司”到“太虚幻境”》^⑥一文详细考证了泰山传统文化中的泰岳阴司信仰，通过各种史料为我们展现了泰岳阴司之来历及七十司^⑦之历史沿革，汇考诸书对蒿里山七十五司之建置名称予以订补，并在行文中简略提到泰安祝阳总司庙的总司大帝信仰。

叶涛在《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》^⑧中，探讨了泰山崇拜的形成与封禅仪典的内涵，并对泰山神灵的人格化进程进行了十分详实的考证，从历史中钩沉了泰山神由泰山府君到东岳大帝的演变过程。吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》^⑨与于为刚的《中国地狱观念的形成与演变》^⑩论述了泰山、蒿里山与

① 刘慧：《泰山宗教研究》，文物出版社，1994年。

② 袁爱国：《泰山神文化》，山东大学出版社，1991年。

③ 赖亚生：《神秘的鬼魂世界——中国鬼文化探秘》，人民中国出版社，1993年，第294页。

④ 徐华龙、王有钧：《山与山神》，学苑出版社，1994年，第130页。

⑤ 顾颉刚著，钱小柏编：《东岳庙的七十二司》，《顾颉刚民俗学论集》，上海文艺出版社，1998年，第411、412页。

⑥ 周郢：《〈红楼梦〉与泰山文化——从“泰岳阴司”到“太虚幻境”》，《红楼梦学刊》，2009年第一辑。

⑦ 泰山为传统信仰中的冥府鬼都其主要机构由“司”组成，即世俗所谓的“泰岳阴司”，有七十二司、七十五司、七十六司等不同说法，概称之为“七十司”。今知最早将“七十司”付诸庙宇建置构为神府者，当属元初之蒿里山神祠。

⑧ 叶涛：《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》，《西北民族研究》，2004年第2期。

⑨ 吴荣曾：《先秦两汉史研究》，中华书局，1995年，第366页。

⑩ 于为刚：《中国地狱观念的形成与演变》，《社会科学战线》，1988年第4期。

鬼狱的关系及泰山府君治鬼的由来,刘影《泰山府君与阎罗王更替考》^①则系统论证了唐宋之际泰山府君被佛教阎罗王取代的过程与原因。

陈巴黎的《北京东岳庙》^②虽然以北京东岳庙为研究对象,但本书在综合利用碑刻与口述两种史料的基础上对东岳庙历史的溯源及有关东岳庙神祇、东岳庙庙会与传说、东岳庙道士生活、东岳庙碑刻的论述中都提出了独特的见解。

庙会是宗教活动的主要组成部分,泰山庙会在泰山信仰民俗中的地位十分突出。刘慧的《泰山庙会》^③从庙会的兴起、庙会与宗教的关系、泰山庙会的历史沿革等方面展开分析,书中也有涉及香客进香活动的内容。叶涛在《泰山香社起源考略》^④与《泰山香社传统进香仪式研究》^⑤中对泰山香社历史与进香仪式进行了细致入微的探究,两篇文章分别从纵向与横向两个维度对泰山香社进行考证与研究,前者重文献考据,后者重田野调查资料的运用。

在上述文献中,泰安祝阳的总司庙及总司信仰未能进入研究者的视野,仅在周郢最新的文章中略有提及。鉴于此,本文对泰安祝阳的总司信仰所进行的专题性研究,将对泰山信仰研究和中国阴司系统神灵研究予以补充。

三、关于地域民间信仰的研究

区域民间信仰是一个复杂的文化现象,“而无论‘大传统’对它有什么影响,它的根总是在民间社会”^⑥。因此,对于民间信仰的研究我们总是要回到地方社会,将其放置于民间生活中进行解析。目前这方面已有之研究可谓异常丰富,下面仅择要评述之。

赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》^⑦一书,从中华帝国晚期明清时代的民间庙会这一空间向外延伸,探索明清社会转型时期的民众生活。本书的第三部分是聚焦于华北甚至北京的五个具体的个案研究,为我们展示了作者深厚的考据功底并提出了独特的见解,对本文的思考与写作都有所启发。

郑振满、陈春声主编的《民间信仰与社会空间》^⑧一书所辑录的文章大都是属

① 刘影:《泰山府君与阎罗王更替考》,《华东师范大学学报》,1999年第3期。

② 陈巴黎编著:《北京东岳庙》,中国书店出版社,2002年。

③ 刘慧:《泰山庙会》,山东教育出版社,1999年。

④ 叶涛:《泰山香社起源考略》,《东岳论丛》,2004年第3期。

⑤ 叶涛:《泰山香社传统进香仪式研究》,《思想战线》,2006年第1期。

⑥ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店,1997年,第170页。

⑦ 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,生活·读书·新知三联书店,2002年。

⑧ 郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003年。

于民间信仰区域的、社区的、个案的研究论文，此书提倡田野调查和文献分析相结合的研究风格，力图把民间信仰作为理解乡村社会结构、地域支配关系和普通百姓生活的一种途径。其中朴元与张宏明的两篇文章都是针对乡村庙宇的个案研究，分析讨论了乡村庙宇与家族组织之间的关系，对乡村历史进行了重构。但是由于此书所关涉的地域主要集中在我国的华南地区，与山东乡村的民间社会与信仰状况有很大的不同，对本文的借鉴意义主要体现在的方法论上。

张士闪《乡民艺术的文化解读——鲁中四村考察》^①一书，虽是以乡民艺术为研究主题，但是由于本书是以山东中部四个村庄的实地考察为基础，注重提炼民众的文化逻辑，依托村落语境深描其叙事文本，因此书中关于四村民间信仰的研究内容对本文以山东泰安地区村落庙宇为中心的信仰研究启示颇多。

第三节 研究资料、方法与论文结构

一、研究资料

总司庙的 53 块碑刻是本文探讨总司信仰历史的主要来源，其他文献资料还包括泰安祝阳耿、赵两姓氏的家谱、泰山研究著述及地方志等。

总司庙原有碑刻 130 余通，现存 53 通，包括 8 块新碑和 45 块旧碑。新碑的立碑时间集中在 2006 至 2007 年之间，其中除一块叙述 2006 年重修过程的《总司庙重修记》外，其他全部为庙会功德碑。旧碑中有 4 块残碑年代不详，其余碑刻的年代分布情况为：乾隆年间 2 块，嘉庆年间 9 块，道光年间 13 块，咸丰年间 3 块，光绪年间 9 块，宣统年间 1 块，民国年间 4 块。年代最早的碑刻立于乾隆三十一年，题名《双桥碑记》，记录祝阳村村民募化善款修桥两座的事迹；年代最晚的碑刻立于民国 28 年，是一块庙产地契碑；其余碑刻则全部为进香功德碑，碑刻正文大都记录庙会或香社的情况，有的还讨论了总司神灵的来历、职司或功能，正文之后则刻有功德芳名。碑刻大都露天存放，风剥雨蚀，有些古碑风化严重，字迹难辨。有鉴于此，我们在征得当地文物管理部门同意之后，将古碑全部制成拓片存档，新碑全部拍照存档^②。

祝阳家谱资料共有泰安赵氏家谱七本、泰安耿氏家谱一本，我们在征得家谱

^① 张士闪：《乡民艺术的文化解读——鲁中四村考察》，山东人民出版社，2006 年。

^② 新碑石材全部为大理石质地，无法用传统方法制作拓片，因此只好拍照存档。

持有人同意后全部拍照存档。

泰山著述主要指明嘉靖年间汪子卿所著《泰山志》及今人周郢之校注版（《〈泰山志〉校证》），王价藩、王次通父子编的《泰山丛书》与周郢编纂的《泰山通鉴》三部。其中《泰山志》及其校证中关于蒿里山神祠与东岳庙会的记录及《泰山通鉴》有关明清至民国时期泰安地方史实的记载对总司庙研究很具参考价值，《泰山丛书》收录泰山专著和泰安人著作四十五种，一百一十五卷，是泰山著述的集大成之作，其中多有对泰山民间信仰的零散记述。道光 and 民国十六年的两部《泰安县志》中虽然没有与总司庙直接相关的记载，但是其中对民国年间泰安地方行政区划的地名沿革及民国地方自治的相关记录对总司庙研究意义重大。道光《沂水县志》与民国《济阳县志》所提及的总司信仰，对泰安祝阳总司庙研究也有一定的参考价值。

除上述材料之外，总司庙里的匾额、木板上贴的公示、庙宇管理者记录的材料，甚至神像袍子上香客留下的字迹都是了解总司信仰的途径，这些文字性材料理应被视为文献的一种。

对总司庙共进行的五次为期12天的实地调查所形成的调查报告构成了本文研究的田野资料。五次田野作业情况如下：

2007年11月14日（阴历十月初五），在泰山学院周郢副研究员的陪同下，我的导师叶涛教授带领两位硕士生刘晓、张璐来到泰安祝阳，对总司庙庙会与碑刻情况进行了初步的了解。

2007年12月12日——17日，笔者对泰安祝阳总司庙与总司信仰进行第一次全面调查，为期六天，访谈总司庙传承人和总司庙修建过程的主要参与人与负责人，对总司庙的情况有了比较全面的了解与认识。

2008年6月23日，笔者再次来到泰安祝阳总司庙，这次主要对庙宇碑刻进行初步的记录与整理，并针对神灵信仰与庙宇历史访谈总司庙第六代传承人——老道长张秀山。

2008年10月30日——11月3日（阴历十月初二——初六），对总司庙庙会、进香香社与香客及村镇概况进行整体调查，参加者有山大民俗所研究生张萌、张璐、王蕾、李久安和丁志芳。

2009年12月27日（阴历腊月初一），笔者与师弟李久安再次来到总司庙，对

腊月初一的小型庙会进行调查并针对前几次调研做补充调查。

二、研究方法

本文所研究的总司庙与总司信仰，历史悠久，与地方社会紧密相关，至今还在当地民众的生活中传承与延续，因此本文的调查与研究对象具有历史与现实两个方面的内容，所采用的方法主要是民俗学与历史学相结合的方法。

（一）历史文献分析法

本文主旨是考察泰安祝阳总司信仰的历史与现状，其中对总司庙与总司神灵缘起与历史沿革的梳理，主要立足于对总司庙现存的 53 块碑刻文献的整理与分析之上。除此之外，碑刻中反映香社与庙会的内容也十分丰富，那些早已退出总司庙舞台的历史存在需要我们运用文献考证与分析的方法进行历史还原。除了对碑刻进行文本分析外，前面所提到的几种泰山文献典籍也是本文立论的重要基础。除地方志外，对祝阳村镇情况进行历史考证时，可资利用的文献资料还包括一份由祝阳镇政府提供的内部材料和一部介绍岱岳区各地名胜古迹的书稿。

（二）田野调查

田野调查是民俗学方法论的一大特色，是民俗学研究的重要方法。对祝阳总司庙的田野调查主要包括三部分。首先是对庙宇传承人及参与管理人进行访谈。访谈资料是文章分析解读庙宇历史的基础，尤其庙宇传承人的口碑史料对于了解总司信仰的历史沿革有非常重要的意义。其次是针对庙会、香社和香客的调查，除了对调查对象进行访谈外，还采用了人类学的观察法。文中鲜活的香社、仪式个案及对庙会经济等的分析与描述都来源于当时的调查资料。再次是围绕总司庙生态与社会环境所进行的调查。这方面的调查资料不仅有助于我们梳理总司庙的历史发展脉络，还可以帮助我们将总司信仰放置于地方社会中进行解析。

三、论文结构

论文正文共有七部分组成。绪论介绍本文的选题缘起与意义、相关学术史回顾与研究现状、研究资料、研究方法。

第一章，从总司庙所处的自然环境、社会空间，分析其社会生态环境，并对总司庙的内在结构与历史发展脉络予以梳理。第二、三、四、五章是本文重点，

主要以田野调查和文献资料为基础，运用民俗学、历史学的研究方法，探讨总司庙与总司神灵在祝阳村的发生及历史沿革过程，揭示总司信仰的社会功能，并特别关注 2006 年庙宇重修后在新的社会历史条件下这种民间信仰所出现的新的变化。第二章和第三章探讨总司庙与总司大帝信仰的缘起并叙述其历史沿革。第四章对历史上和当代总司大帝信仰的辐射范围进行研究，对历史上和当代民间香社活动进行分析。第五章是对总司庙庙会的仪式性活动、庙会经济和庙会管理所进行的调查与研究。

结语部分则对整篇文章进行了简要的回顾，并提出文章所存在的不足及对后续调研的展望。

第一章 总司庙的生态环境

第一节 总司庙所在村镇

总司庙坐落于山东省泰安市岱岳区祝阳镇祝阳村。祝阳镇因地理位置处于祝山之南而得名。祝阳作为镇名,早在元代已经出现,当时被称作祝阳保;作为村名,则出现于清顺治时期。据祝阳村碑记载:祝阳村“原名‘耿家庄’,后叫‘凤阳寨’。因村址位于祝山之阳,故于清顺治年间更名为‘祝阳’,沿用至今。”^①

在祝阳村有一个关于村名沿革的传说:早年山东夏季遭受雪灾,荒无人烟,耿氏家族从山西迁居此地聚而为村,因此得名“耿家庄”。明洪武年间耿家庄发展成为杂姓村落,赵氏家族^②逐渐崛起,由于赵姓势力远远超过了原住民——耿姓,特将“耿家庄”改名为“凤阳寨”^③,后又于顺治年间更名“祝阳村”。^④

我们从村碑与村民口述的对比中发现:1. 祝阳作为村名,最早出现于清朝顺治年间。2. 在祝阳村的村落发展历史上的确有一个从“耿家庄”到“凤阳寨”再到“祝阳村”的地名沿革过程。3. 村名由“耿家庄”改为“凤阳寨”,是村落不同家族间势力消长的体现。但是,民国年间为何当地依然有“凤阳砦”的名称^⑤出现呢?据调查得知,现在的行政村祝阳由三个自然村合并而成,三个自然村分别是:凤阳砦(寨,原名耿家庄,总司庙所在地,现祝阳村中部偏东地带)、西头崖(音皑,现祝阳村西)和祝阳(具体位置不详,也许只是一种对外的统称)。在祝阳村民的头脑中,自然村的概念一直存在,直到建国后才渐渐从当地百姓的生活中淡出。

祝阳村坐落于泰山正东 40 里处,从祝阳向东 6 公里则至莱芜地界。祝阳村占有土地面积约为 5000 余亩,其中耕地面积占 3090 亩。祝阳村总人口数为 5453 人

① 落款为:泰安市郊区人民政府,一九八九年十二月。

② 祝阳赵氏家族即范镇赵氏,范镇赵氏共有四支,第四支由范镇谷家庄迁居祝阳。明末清初的历史名人赵洪文即出自泰安范镇赵氏家族,至今祝阳村赵姓后代还时常提起这位名人先祖。另外,泰安范镇赵氏祖坟亦位于祝山之南——祝阳镇境内。

③ 之所以更名凤阳,当地有两种说法:一说过去村北有一凤凰岭;一说从祝山上看祝阳村,地形很像一只凤鸟的鸟身,村西的姚官庄和村东南的南张庄则很像凤鸟的两只翅膀。

④ 这个说法是从两位耿姓人的讲述中得知的,一位是耿玉祥,一位是参与修谱的耿波百。

⑤ 民国庙产地契碑上刻有“泰安祝阳镇凤阳砦于民国十七年买得赵兴年名下大地……”的字样,说明当时总司庙所在地依然被称为凤阳砦(寨)。见附录 1 总司庙碑刻, Q01A, 无碑题, 中华民国二十八年。

(农业人口约占 3/5, 约 2000 人持有非农户口), 共 800 多户, 分为 15 个生产小组。祝阳村是一个杂姓村, 共有 30 个姓氏组成, 赵、耿、谢、陈等姓人数相对较多, 其中赵姓占全村人数一半左右, 耿姓占三分之一左右。

种植业是祝阳村的支柱性产业, 村里农民人均耕地 1 亩左右, 种植的粮食作物主要有玉米、小麦两种, 经济作物包括大蒜、生姜、萝卜各类蔬菜及桑树等。多数农户以种植、养蚕、外出务工等多种渠道获取收入, 少数农户以粮食种植为主要生活来源。祝阳镇是山东省重要的蚕茧生产基地, 因此祝阳村有养蚕农户一百余户, 镇上设蚕茧站, 为养蚕农户提供蚕种、技术和药品, 并统一收购蚕茧。

祝阳村南面为井家洼村, 西面紧邻大路官庄和姚官庄, 西北为吴官庄, 正北是陈良村, 东北为谢官村, 东面与南高碑村、北高碑村和穆家庄接壤。现在经过祝阳村的交通道路主要有两条: 南北方向的姚(庄)下(港)路, 北通济南, 南接泰(安)莱(芜)高速公路; 东西方向的泰(安)博(山)路, 西段正在建设之中。通过这些干道, 人们可以方便快捷地到达泰安、莱芜、新泰及济南等市地。

祝阳村是祝阳镇镇政府驻地, 祝阳村的经济贸易情况较镇里其他村落繁荣。姚下路与祝阳村相交的道路两侧汇集了各类服务性门市部。每月逢二、七(阴历)是祝阳村有集市贸易的日子, 交易地点设在姚下路道路两旁的门市部周围(距离总司庙很近)。村民既可以在集市上购买各种生产生活用品以满足需求, 还可以在集市上销售产品以增加收入。

祝阳村的管理可以分为村委会管理和镇政府管理两层。村委会设主任、副主任、村会计三个职位, 村委会之下有村民小组、民兵连、综合治保会、调解委员会、妇女联合会、计划生育办公室、青年团等组织。村内设党支部, 由书记、组织委员和宣传委员组成, 下设党小组。村委会和村党支部的领导职位基本由同一班人兼任。村内事务通常由村党支部和村民委员会共同讨论决定, 遇有重大事情则召开党员大会或村民代表大会, 形成的决议都由村委会贯彻执行。镇政府管理则主要通过对村级领导干部的考察来实现。镇政府对村级管理人员有年终述职的要求, 现在镇政府还通过组织村内的各个分管部门负责人参加镇一级的评比排名来了解各村管理的相关情况。

祝阳镇地处山东省泰安市岱岳区(2000 年国务院批准, 将泰安市郊区更名为岱岳区)东部, 南与范镇相连, 北与下港乡接壤, 东与莱芜市毗邻, 西与山口镇

隔河相望。祝阳镇总面积约为 88.8 平方公里,其中耕地面积 6 万亩。祝阳镇地势北高南低,山区、丘陵、平原各占三分之一。据 2002 年统计,全镇总人口约有 5.7 万人(其中回族人口 3346 人,约占镇总人口的 5.87%),农业人口超过 5.3 万,约占总人口的 93%。祝阳镇共辖 5 个管理区、1 个联合工作委员会,56 个行政村(其中回族村 3 个)。祝阳镇的经济支柱是农业种植,以桑蚕、大蒜、生姜、土豆种植为主,当地的桑蚕养殖尤为著名,素有“桑蚕大镇”之称,当地工业包括纺织、建筑、保温、机械制造几类,以轻工业制造为主。

祝阳村是祝阳镇的政治经济中心,因此作为祝阳村的第一大庙宇——总司庙,在祝阳镇民众心目中的地位较为特殊。民众的信仰力量、村落势力对经济利益的争夺及村镇政府的政治掌控与干预等几方面的合力决定了庙宇的发展状况,也让我们深刻地领略了村落庙宇在民间地方社会中所起到的强大作用及其所具有的特殊地位。

第二节 总司庙历史与空间概述

总司庙位于祝阳村东,创建年代无考。老道长张秀山^①回忆了民国年间总司庙的全貌:庙坐北向南,地基用条石垒砌,高出地面 2 米,以墙环绕周围,庙前台阶共十三层,登上台阶是平台,平台东面是文昌阁,西面有钟楼。山门后有 5 幢石碑组成的迎门墙,迎门墙北面有前抱厦大殿三间,大殿内供奉着掌管阴间的最高神灵——总司大帝。大殿高约 6 米,青瓦筒瓦覆盖、重檐翘角、虎头瓦当、龙头翘尾、形象叠脊,禽兽形状卧山,前厦突出,檐头五彩绘梁画栋,装饰精致,院内古柏参天,勒碑 130 余通。大殿后面是三官殿,奉祀天官、地官、水官,殿内绘有多幅后羿射日壁画;庙西有一跨院,为道士打醮的场所;庙西北为住持院,有北屋四间,是总司庙住持及其家人的住所;庙正南方空地上建有一座大戏楼,庙会时请戏班在此唱戏。^②

1953 年铁木业社在此创立,总司庙的钟楼、道院、戏台及三官殿等建筑被拆

① 老道长张秀山是负责看管总司庙的第六代传承人,秀山是其道号,本名张圣明。在本文中简称之为“老道长”。

② 老道长对总司庙布局的叙述是大致性的模糊描述,他并不知道庙宇的确切高度,也不懂得建筑用语。这一段文字由祝阳镇政府工作人员根据老道长的叙述和实地测量综合写作而成。参见附录 3 总司庙与十殿阎君壁画(来自主阳镇政府的材料)。

除改造。文革期间总司庙除正殿外^①，其余建筑全被拆除。2005年总司庙正殿大梁塌落，2006年祝阳民众捐款重修了总司庙。重修之后，总司庙以崭新的面貌出现在祝阳民众面前。如今的总司庙依然位于高台之上，坐北朝南，一进式院落，院落正南方开有正门和西南角门^②，正门被称为“正阳门”^③，上悬“总司庙”匾额^④，门框上贴有手书对联——“总司之功德普众生救万民与岳同尊，威灵之显赫降吉祥保平安世代敬仰”，横批“功德显赫”^⑤。院内有影壁、火池、大殿、小房^⑥等建筑，四周立着不同年代的进香碑。大殿上悬“彰善瘅恶”匾额^⑦，门外梁柱上悬有木刻对联——“七十五列案诸司惟君称总，三千余幽宫鬼府与岳同尊”^⑧。大殿共三间，一明两暗，殿高约6米，殿内正面塑有总司大帝神像（居正中）、太尉神像（居东侧）和土地神像（居西侧），皆为坐像。总司大帝塑像两边各站一位侍者，一文一武，大殿东西两侧还分别塑有两位侍从，东边为武者形象，其中一人手执金刚杵，西侧是文书形象，其中一人手握毛笔。据老道长讲，殿里供奉的总司老爷是阴间的最高神灵，负责掌管整个阴间，就像玉皇大帝掌管天界一样。总司老爷两边的神像一位是文臣——土地老爷，一位是武将——太尉老爷，因此大殿东西两侧的侍从立像也有文武之别。

2006年在对大殿进行修复时发现了十幅壁画，绘画内容是十殿阎君审判图。据说壁画为明末清初地方名士所画，一图一故事，共有十幅，以地狱阎君及其助手审判新死之鬼为主题，配以各种地狱刑律图，壁画下部以花草图装饰。壁画上各殿所接收的鬼魂，按其生前不同表现，或加重处罚，或施以酷刑，或尽快转生。当地人把十殿阎君绘制在供奉总司大帝的大殿墙壁上，目的在于说明十殿阎君是总司大帝的臣属，总司大帝在阴间世界具有至高无上的地位。

大殿壁画保留大半，西墙壁画保存较为完好，东墙壁画大部分被水泥糊住，已经无法修复。大殿曾被铁木业社工人用作宿舍，据说住宿的工人由于害怕壁画

① 正殿因被用于铁木业社职工宿舍而幸免于难。

② 正阳门只在庙会期间开放，平时人们都从西南边的角门进入庙内。

③ 即院落正门，这是当地人的叫法，在碑刻中也有这样的称呼出现。

④ 木质匾额，黑地金字。

⑤ 此对联是老道长的二儿子张永（亦是张家第七代火居道传人）撰写并手书的。

⑥ 总司庙老道长的临时住所。

⑦ 木质匾额，黑地金字。

⑧ 此对联由泰安学者周郢撰文，蓝地金字。

所绘情景^①用水泥将壁画涂住，壁画因此躲过“破四旧”，因祸得福。关于此事，祝阳当地还有另外一种说法，认为当年铁木业社工人为了保护壁画在墙壁上涂抹水泥。这个说法比较牵强，铁木业社创建于1953年，文革运动始于1966年，当时的工人如何可以预见到十几年后的事情呢。“壁画保护”说源自徐站长^②，徐站长身为镇政府文化站负责人，同时也是总司庙重修事宜的策划者与组织者，在他看来，壁画保护说不仅有利于对外宣传，还可以培养当地百姓的文物保护意识。

2007年调查时发现，大殿西侧墙边靠窗的供桌正中摆着“张永吉”的牌位，2008年调查时发现在“张永吉”牌位左右两边又增添了“张灿富”、“张灿友”两个名字，牌位上的三个人曾经是总司庙的住持道士，张永吉是老道长的曾祖，张灿富与张灿友分别是老道长的父亲和叔叔。供桌与牌位过去庙里没有，都是老道长在庙宇重修完工后增设的，这一行为或许可以揭示出老道长心底的一些想法：张家世代都在庙里担任住持，到他这代已经是第六代，张家人在总司庙的地位是无可质疑的，从某种程度上说，总司庙的住持就是总司老爷的代言人，张家故去的几位住持理应在总司庙里受到崇奉。张家的传承人都有道号，老道长听老爷爷说，张家前四代传人的道号在当时（民国时期）的道教管理机构都有记录，管理机构的具体名称老道长已经记不清了，似乎叫山东省道教协会之类的名字，并且他强调说这个机构不在泰安，而在济南。

大殿后面的院墙上有一个用砖头垒成的长方形神龛，里面有蜡烛燃烧过的痕迹，还有一个用来燃香的小茶杯。老道长说这个神龛供奉的神灵是天地水三官，过去庙里的三官殿就是在这个位置，在修复三官殿之前，只好先用这样一个简陋的神龛代替，村里那些熟悉旧总司庙情况的老善人会找老道长到这里来祭拜三官老爷。

院内西北角有一间低矮小屋，建造得十分简陋，重修期间老道长住在这里看庙，之后每年庙会期间老道长也都住在这里守庙，比起家里这儿的条件虽然艰苦，但是老道长没有一句怨言，言谈话语与神情里反而流露着高兴与满足。老道长说

① 大殿内壁画十殿阎君审判图描绘了十殿阎君（即十王）在地狱审判罪鬼的场景。

② 祝阳镇文化站原站长徐宗孟，08年卸任退休。徐宗孟，属羊，虚岁55，原来负责放映电影的工作，常年往返于祝阳镇的大小村庄，对各村的情况都比较熟悉。农村过去文化生活比较贫乏，看电影是村民的一大乐事，放映员容易在百姓的心中引起好感，因此徐有较好的群众基础。徐站长对文化工作十分热爱，对民间文化的复兴也十分热衷，他策划了总司庙06年的重修，在庙宇的重修过程中是协调民间与政府两方面关系的关键人物。文后统称之为徐站长。

他这一辈子经历和见证了总司庙由盛而衰的历史，很长一段时间他对自己当道士的经历讳莫如深，甚至多年都不敢提“庙”这个字眼，那时候真是心灰意冷，没想到还能在自己的有生之年见到总司庙的重修与庙会的复兴。每当提到总司庙重修这件事情的时候，老道长不禁感慨的说：“还是现在好”，说他很感谢徐站长为总司老爷所做的一切，在老道长感慨和感谢的背后，我们感受到的却是民间信仰生命力的顽强，以及政府政策对民间文化的影响力度。

第二章 总司庙与总司信仰的缘起

泰山历代文献资料中关于总司信仰的记载踪迹着实难觅，因此总司庙的碑刻史料与访谈口述史料更显珍贵，如何通过对碑刻文字及口述史料的梳理，将总司大帝信仰的历史缘起与发展脉络勾勒出来，成为我们要解决的首要问题。

第一节 总司信仰的背景——泰岳阴司文化

对生的渴望、对死的恐惧以及对死后世界进行想象是全人类共有的文化现象。泰山在中国人的观念中是一个“生死”攸关之地，以泰山为背景形成了泰岳阴司信仰。因此，要研究泰安祝阳的总司信仰，我们还得从大背景——泰岳阴司信仰文化说起。“司”有“主管，掌管”的含义，如《史记·太史公自序》云“命南王重以司天”。^①如果说“南王重”的职责是“司天”的话，那么泰山神的职责就是“司命”，古人将阳世的封建统治管理模式带到了对阴间的想象中，“鬼世界有一个主管者的说法，大概出现在汉以后。地主阶级的政权确立以后，建立中央集权的政府，立法度，建官制，都较前代为严密。人间的现实反映到人们对鬼观念的转变，于是出现了对鬼世界的管理机构。”^②所谓“泰岳阴司信仰”就是指由对泰山的崇拜祭祀生发而来，将泰山（包括蒿里山、梁父山）视为冥界，将泰山神视为掌管死者魂灵、主管冥界的“司命”之神的一种信仰形态。

一、总司庙与蒿里山的关系

蒿里山位于泰安火车站附近，是泰山脚下的一个小山，也叫亭禅山、高里山，《〈泰山志〉校证》载：“亭禅山：一名高里，又名蒿里，联属社首，在岳南三里”。^③早在汉代，蒿里山就与“阴间”扯上了关系，“汉人不仅相信泰山为鬼魂群聚之处，而且还把和泰山相连的高里山也看作是和幽冥有关的地方。……高里和泰山相连，所以在民间迷信中，它和泰山一样地被涂上了神秘的色彩。汉代人以为人

①《康熙字典》对“司”的注释包括：《说文》臣司事於外者；《玉篇》主也；《礼·曲礼》天子之五官曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众，天子之六府曰司土、司水、司木、司草、司器、司货，典司六职。见【清】张玉书等编：《康熙字典》，上海书店，1985年12月，第182页。

② 于为刚：《中国地狱观念的形成与演变》，《社会科学战线》，1988年第4期，第100页。

③ 【明】汪子卿撰，周郢校证：《〈泰山志〉校证》，黄山书社，2006年，第5页。

死后到蒿里，蒿里即是从山名的高里演化来的。早在西汉时，人们就用蒿里以代表九泉之下，如汉武帝之子广陵王胥，他在临死前歌曰：‘蒿里召兮郭门阊，死不得取代庸，身自逝。’师占曰：‘蒿里，死人里。’镇墓文中蒿里一词，经常可见，如‘死人归蒿里’、‘蒿里君’、‘耗（蒿）里父老’，等等。”^①在民间，蒿里山被认为是死后魂魄的聚集地，“自汉以来人们即以为泰山治鬼，蒿里为鬼狱”^②，除此之外，每一个人死后还要进行“登记注册”，通常情况下，掌管阴间户口簿的神是泰山神，但是在祝阳的总司庙，这个神则变成了总司大帝。总司庙正殿总司神的身边有两位男童侍者，其中一个手拿纸笔，仿佛告诉人们他就是总司大帝手下负责注生录死的“文书”^③，而他手里拿着的纸张在阴司信仰中通常被称为“鬼簿”或“死人录”，“所谓‘死人录’、‘地下死籍’，是指阴间有一套不同于阳世的户口簿籍，因而有的镇墓文中说：‘生死异簿。’人死后世间的户籍被注销，但幽灵立即又被登上阴间的簿录……”^④

“汉人既说人死归泰山，又说人死归蒿里，两者是有区别的。泰山为冥府中最高枢纽所在，而蒿里则是死人聚居的地方；前者相当于汉之都城，后者则相当于汉之乡里。”^⑤随着时代的不断发展，这种区别逐渐淡化湮灭，佛教传入后，“佛教的鬼神系统大力排挤道教鬼神系统的结果之一就是泰山神已完全失去了‘主生死祸福’的职能，基本上已被阎罗王取而代之了。……佛教传入中国以后，影响日大，泰山神的治鬼职能逐渐衰落，但这并不影响泰山神的地位。在很长的一段时间里，它仍然是冥神的象征。那些具体事务，即如签发勾魂令、审判鬼魂的事都让给了佛教鬼神系统的阎罗王去做了。可是这总有一种被架空的感觉，虽然人们对它的畏惧和恭敬并未减少，并且它的官名也由泰山府君、泰山令（魏晋以后所封）而至东岳大帝（宋朝开始）。”^⑥泰山神从“府君”到“令”到“王”再到“大帝”，其封号地位不断提升，可惜封号属于官方体系而非民间体系，再加上封建统治者在泰山神进行改造与利用的过程中不断抑制其“主死”的信仰功能直至最终舍弃，这种做法致使民间亟需找到一个可以自由宣泄对“死神”的敬畏之情的地方，

① 吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《先秦两汉史研究》，中华书局，1995年，第367-368页。

② 于为刚：《中国地狱观念的形成与演变》，《社会科学战线》，1988年第4期，第100-101页。

③ 总司庙的老道长张秀山称拿纸笔的小童为文书。

④ 吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《先秦两汉史研究》，中华书局，1995年，第367-368页。

⑤ 吴荣曾：《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《先秦两汉史研究》，中华书局，1995年，第367-368页。

⑥ 徐华龙、王有钧：《山与山神》，学苑出版社，1994年，第132-133页。

于是鬼狱蒿里山的主死功能开始凸显。元人徐世隆《重修东岳蒿里山神祠记碑》中称：“今东岳山有地府，府各有官，官各有局，皆所以追生注死，冥冥之中岂无所宰而然耶。其祠距东岳庙之西五里许，建于社首坛之左，自唐至宋，香火不绝，望之者，近则威然，入则肃然，出则怖然。”^①蒿里山的影响愈来愈大，元初泰山全真道士张志纯发起重建了蒿里山神祠，“‘旧祠百二十楹，近已完缮，次第落成，其塑像辉耀，比旧有加焉’。此次重修中，神祠置有‘七十五司’神房及像设。”^②明代时期蒿里山成为泰岳阴司文化的中心，“嘉靖《山东通志》卷五《山川》云：‘亭禅山：在泰安州西南五里，一名蒿里山，上有蒿里祠、森罗殿、七十五司官属，管阴府死生，较量人间善恶，有地狱剝烧舂磨之说，虽涉诳诱，亦足为世俗之警励也。’”^③七十五司信仰也随之盛行民间。

老道长说：“总司庙与蒿里山是一个系统。”其实，所谓的“系统”指的是泰岳阴司信仰系统，总司信仰的源头则是蒿里山的七十五司信仰。从名称上我们可以看出“总司”与“七十五司”二者之间是一种概括与被概括的逻辑关系。乡村的庙宇不可能有如蒿里山神祠一般宏大的规模，但是又想将蒿里山神祠里的七十五司“神房及像设”都表现出来，于是就采用了一种总括的方式，将“七十五司”概括为一个“总司”。可以说，总司庙是蒿里山神祠的缩微，而总司信仰是对泰岳七十五司信仰的浓缩与提炼。

法国学者沙畹在蒿里山考察时拍摄的一张照片^④可以证明老道长所谓“总司庙与蒿里山是一个系统”的话是真实可信的。这张照片拍摄的是立于蒿里山神祠旁边的一块碑刻^⑤，上面刻有“住持张能纯”的字样，而这位张能纯^⑥正是祝阳总司庙的住持。张能纯能够在蒿里山碑刻上以住持的身份留下名字，除了能够说明总司庙与蒿里山的特殊关系之外，还可以使我们了解到总司庙在泰岳阴司信仰系统

① 见姜丰荣：《泰山石刻大观》，北京：线装书局，2002年，第九卷（元代卷），第68—70页。

② 周郢：《〈红楼梦〉与泰山文化——从“泰岳阴司”到“太虚幻境”》，《红楼梦学刊》，2009年第一辑，第78页。

③ 【明】汪子卿撰，周郢校证：《〈泰山志〉校证》，黄山书社，2007年，第94页。

④ 见沙畹：《泰山：中国人的信仰》（日译本），（日本）勉诚出版社，1999年，第64页。

⑤ 立于光绪三十二（丙午）年仲春，为山东省济南府长山县南路孟家堰庄全体信众所立。从沙畹在蒿里山所拍摄的其他照片来看，蒿里山神祠周围碑刻林立，多是人们为已故的历代宗亲所立，说明在民间蒿里山是一个影响很大的冥神庙宇。

⑥ 即老道长的曾祖张永占，道号张能纯，清末至民国年间祝阳总司庙的住持，后来经常到蒿里山主持事务。参见第四章。

中的地位是相当重要的。据老道长介绍，他的老爷^①张能纯经常到蒿里山给香客讲七十五司，大概十天去一趟，蒿里山神祠毁于炮火之后才不再去了。

二、从“东岳大帝”到“总司大帝”

祝阳民众认为总司大帝是阴间的最高统治神灵，并将十殿阎君与七十五司鬼官纳入其统治系统之中，形成一个由“总司大帝”统领“十殿阎君”，“十殿阎君”统领“七十五司鬼官”的阴间统治秩序。^②众所周知，泰岳阴司信仰中居于最高统治地位的是东岳大帝，十殿阎罗（君）与七十五司判官都是他的下属，“我们看道教里，把十殿阎罗塑在东岳旁的旁殿，阎罗王成了东岳大帝的下属。”^③“由于东岳大帝主宰幽冥十八层地狱及世人生死贵贱，职务繁重，所以庙中一般还配有七十五司（一说七十二司，或说七十六司），分司众务。”^④泰岳阴府只有一个，却有了两位主宰，两者的称号与职能体系何其相似，我们首先要找出两种神灵信仰之间的联系与差异。

关于东岳大帝信仰的起源，有不少学者对此进行了探讨^⑤，本文所关注的是影响东岳大帝信仰形成发展的要素及其特征。“东岳大帝”神的出现是泰山神人格化历程中的最后一步，“东岳大帝”由早期的“泰山府君”发展而来，佛教传入后演变为十殿阎王之一的第七殿泰山王^⑥，“从唐代开始，随着对泰山神不断的加封，出现了泰山神的国家化和帝王化的倾向，”^⑦。唐代出现了“神岳天中王”、“天齐君”、“天齐王”的封号，宋代祥符五年被封为“天齐仁圣帝”，元代至元二十八年加封“天齐大生仁圣帝”，与此同时泰山神由“泰山府君”逐渐演变为民众心目中的“东岳大帝”，“泰山神的人格化，使其具备了中国民俗神灵所具有的一般性质，同时，其安邦定国、通天告地的显赫本领，又使其具有了普通神灵所不具备的威力。”^⑧，因此，东岳大帝信仰是一个兼具民间与官方双重身份，由民间信仰、佛

① 当地方言称老爷爷为老爷。

② 总司庙正殿墙壁绘有壁画，内容是十殿阎君审判图，画面看起来完全是世间官府的翻版。

③ 顾颉刚：《东岳庙的七十二司》，载钱小柏编：《顾颉刚民俗学论集》，上海文艺出版社，1998年版，第411页。

④ 朱宁虹编著：《宗教信仰和戏曲》，中国物资出版社，2005年，第85-87页。

⑤ 参考叶涛《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》，刘慧《泰山宗教研究》第三章第一节，吕继祥《东岳大帝信仰的演变及文化内涵》等文章。

⑥ 佛教十殿阎王分别是：第一殿秦广王、第二殿初江王、第三殿宋帝王、第四殿五官王、第五殿阎罗王、第六殿变成王、第七殿泰山王、第八殿平等王、第九殿都市王、第十殿转轮王。

⑦ 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师钟敬文教授、刘魁立教授，2004年，第26页。

⑧ 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师钟敬文教授、刘魁立教授，2004年，第26页。

道势力与统治阶级三方共同参与形成的“既主生又主死”的特殊信仰形态。

总司信仰则不同，总司信仰在其诞生—发展—沉寂—复兴的整个过程中，始终只具有民间信仰的性质，只属于民间话语体系，体现了民众对泰岳阴司信仰的理解与创造。“总司大帝”的称号没有经过官方“手续”，完全是民间自封；“总司大帝”名号在官方的历史档案中无迹可寻，“总司之神虽祀典所未载而其灵传闻于一方久矣”^①，其灵应全靠民间“传闻”；祝阳镇百姓习惯称总司庙大殿里的“总司大帝”为“总司老爷”，在封建社会“老爷”是下层民众对士绅阶层的一般性尊称^②，但从未听说有“东岳老爷”这样的叫法，相比之下更能凸显“总司大帝”的纯民间色彩。

然而，“总司大帝”毕竟脱胎于“七十五司”信仰，属于泰岳阴司信仰的一个组成部分，自然与“东岳大帝”有着剪不断的关系，除了称号与神职体系上的相似之外，在神灵职能上也可以看出二者之间的关联。东岳大帝的职司主要分为两个层次：对于上层统治者而言，泰山是封禅之地，东岳大帝不仅具有“更替王朝、稳定江山”^③的职能，还具有“延年益寿、长命成仙”^④的功能；对于普通大众而言，泰山“主阴阳交代万物生发”^⑤，东岳大帝是一位主掌生死的神灵，主管人的贵贱祸福。总司庙碑刻关于总司大帝职能的描述有：“威镇岱左，权司幽冥”^⑥，“大抵总簿人间之善恶而隐司其彰瘡，不外福善祸淫者”^⑦，“则总统其事、总攝其口、总裁其成，既五刑之阴司，殆百禄之是总者乎”^⑧，由此可以概括出总司大帝“主掌幽冥，总理祸福，惩恶扬善”的职能。二者对比，不难看出总司信仰只承继了东岳大帝“主死”的职司，我想这是民众有意识地选择，舍弃那些属于上层社会的职能，只保留属于民间的部分。而同属于民间信仰体系的泰山神“主生”的功能也同样被民众继承与发扬，只是渐渐地被泰山顶的女神“碧霞元君”分担去了。

① 见附录1总司庙碑刻，H01A，“流芳百世”，道光二十一年。

② 更尊重的叫法是“大老爷”，“为了显示荣耀和尊敬，平民百姓必须称所有的官吏为‘大老爷’，称没有官职或官衔的绅士即举人、贡生、生员、监生等为‘老爷’。”称总司大帝为“老爷”而非“大老爷”，也许只是为了叫着顺口，或许能反映出“总司大帝”的出身问题，也或所谓“老爷”与“大老爷”区分只是理论上的，早已经湮没在百姓的现实生活中。同时，“老爷”也是民间对神祇的尊称，如将关帝君称为“关老爷”。（参见【美】张仲礼，《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》，李荣昌译，上海社会科学院出版社，1991年，第30页。）

③ 刘慧：《泰山宗教研究》，文物出版社，1994年，第121页。

④ 刘慧：《泰山宗教研究》，文物出版社，1994年，第122页。

⑤ 范恩君：《泰山神信仰探微》，《中国道教》，2004年第1期，第23页。

⑥ 见附录1总司庙碑刻，X05A，“尝闻彰善瘡恶凡神皆然”，咸丰九年。

⑦ 见附录1总司庙碑刻，MW05A，“继之者善”，光绪元年。

⑧ 见附录1总司庙碑刻，X07A，“万福攸同一总司庙会碑记”，道光二十五年。

其实在泰山信仰中一直存在着官方与民间两个系统,“朝野观念的不同就在于:官方认为在泰山祭祀的神明,而民间认为他们祭祀的是些死人,进而把泰山视为死人魂灵的聚集地。参合史书中的记载,我们可以推断:泰山地狱的观念就是针对官方祭祀所构造的一种传说,不能视为朝野意识形态在泰山的巧合。”^①从一开始,泰山主死的功能就是来自民间的想象,“对普通人来说,泰山最重要的意义在于,它是死者获得最后宣判的地方”^②,并且希望死后通过东岳大帝这样一位“聪明正直”的神灵的裁判能够获得一个好去处,最关键的是,在这位神灵面前人人都是平等的,“死者在地下无等级差别。对活着的人来说,每个人都面对着死神的召唤,不论贵贱贫富”^③,包括帝王将相。即使当泰山神进入国家体系、逐渐帝王化的时候,“在民间信仰里,这位泰山岳神,并不是像官方正式祭典中那样一副正襟危坐,不食人间烟火的尊容,而是带上了民间赋予的种种特点,可以说,民间的泰山神信仰,与上层帝王们所崇信的作为与天沟通的中介的泰山神却是截然不同的另一副面目”^④。事实上,民间一直有一套自己的信仰解释系统,而“总司信仰”的出现是民间对官方祭祀的又一次“反动”,总司信仰的本质是民众对东岳大帝信仰的改造。

第二节 总司信仰的来历

前文交代了总司神灵的信仰背景与文化背景,现在应该回归到地方社会,去探寻总司信仰的来历了,“研究中国民间信仰、仪式和象征,唯有把它们放到其所处的社会-文化体背景下考察,理解其在社会中的现实作用和在文化体系中的地位,方可得出符合实际的结论。”^⑤总司神灵为何在泰岳东部的区域性地方社会中出现?总司庙建造于何时?要想厘清这两个问题,需要将视野放到更广阔的背景中,把地方社会与区域社会甚至与国家政治经济的宏观背景联系起来,不仅关注“大传统”与“小传统”^⑥之间的差异,还要关注二者之间的互动。

① 王宗昱:《道教的“六天”说》,《道家文化研究》第16辑,陈鼓应主编,生活·读书·新知三联书店,1999年,第41、42页。

② (瑞典)林西莉:《汉字王国:讲述中国人和他们的汉字故事》,山东画报出版社,1998年,第46页。

③ 赖亚生:《神秘的鬼魂世界——中国鬼文化探秘》,人民中国出版社,1993年,第294-296页。

④ 贾二强:《神界鬼域:唐代民间信仰透视》,陕西人民教育出版社,2000年,第5页。

⑤ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店,1997年,第151页。

⑥ 所谓“大传统”,指以都市为中心、以绅士和政府为发明者和支撑力量的文化。所谓“小传统”,指的是乡民社会中一般的民众尤其是农民的文化。参见王铭铭,《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联

一、总司庙碑刻中的祝山与泰山

自然环境的山水往往对地方社会生活产生巨大影响，民间信仰的庙宇也常常依山水而建。总司信仰的形成与两座山有着密不可分的关系。从不同的地理范围来看，总司庙既位于泰山东麓又坐落于祝山之南。

从总司庙碑刻资料来看，有一块碑刻正文内容提到了“祝山”（“祝山之阳有古刹”^①）。《泰山道里记》云：“小卢山东八里为祝山，单椒圆麓。”^②祝山山势环拱，状若圆锥，海拔 312 米。山顶翠柏掩映，山下榆槐葱茏。祝山南麓山坡有庙三座，分别为十大夫庙、甘露庙和王灵官庙，其中王灵官庙留存至今，十大夫庙留有遗址，山腰处有天然平地 100 平方米，曾是庙会会址。海拔仅有 300 多米的“尖圆土山”^③上竟然建有三座庙宇。另据记载：“旧时，每年重阳节，设坛打醮，聘请戏班，各村资助，赴会跪坛，祈祷甘露，扶佑人民，风调雨顺，以兆丰年。会上布棚、杂货、山果、玩具、各种吃食一应俱全。至日寇入侵，逐渐衰微。解放初期，又复兴几年，后庙会遂废。”^④祝山周围民众信仰热情高、氛围浓厚，正是民间俗谚所谓之“泰安府神全”^⑤的一种体现，也是祝阳民众对泰山信仰民俗的承继。据统计，祝阳镇曾建有正规庙宇^⑥八座，除祝山的三座外，还有陈良村的太平寺、大官村的泰山行宫、二王庵村的二王庵、姚庄村的大云寺以及祝阳村的总司庙五座庙宇。^⑦

有关泰山或泰郡（泰安府）的总司庙碑刻有七块^⑧，其中三处明确表述了总司庙与泰山“大环境”之间的关系。1. “古称岱宗，为万物变代之区，人死魂归蒿里，自此转生”^⑨，此句揭示了总司庙与泰山信仰圈之间的根本联系，正如前文所说，总司信仰产生于泰岳阴司信仰的大背景之下，泰山的“万物变代”与蒿里山的“聚敛魂魄”给祝阳地方社会以巨大的影响，自然地反映在碑刻之中。2. “地

书店，1997 年，第 157 页。

① 见附录 1 总司庙碑刻，X08A，“万善同归”，光绪十九年。

② 见【清】聂剑光：《泰山道里记》，山东友谊出版社，1987 年，第 35 页。

③ 见附录 1 总司庙碑刻，X06A，双桥碑记，乾隆三十一年。

④ 岱岳区政府编著：《岱岳名胜古迹》，中国戏剧出版社，2009 年，第 93 页。

⑤ 这一句谚语在总司庙碑刻中也被提到：“泰郡神全”。（见附录 1 总司庙碑刻：H09A，“流芳百世”，嘉庆二十五年。）

⑥ 所谓正规庙宇，是指建有大殿、塑有神像的有一定规模的庙宇，与民间用砖石木头随意搭建的所谓“小庙”不同。

⑦ 参见附录 2 祝阳镇的庙宇。

⑧ 这七块分别是 X06A，H05A，H09A，X05A，MW06A，X03A，D06A。参见附录 1 总司庙碑刻。

⑨ 见附录 1 总司庙碑刻，H05A，“万古流芳—总司庙碑记”，嘉庆二十二年。

又当东西冲衢，左环汶水，右倚岱宗，往来行旅孰不以环观灵迹、瞻拜神像以为庆”，祝阳在泰郡中特殊之地理位置为总司信仰的传播提供了便利条件。3. “意者古天子巡狩口国，蹕驻岱宗，举柴燔、望秩礼，因神道设教多所附会，而来兴所在百神效职，君蒿凄怆不能遽散，影响光景，实口是震动附近，口恭肃将者，故创造若斯夥耶”^①，文字流露出的信息使得我们感觉到：知识阶层已经看到了来自国家体系的泰山“巡狩”与“柴望”给泰安民间社会注入了“大传统”（如神道设教）的内容，祝阳地方社会正是在这种“大传统”的影响下创造了总司之神。三段文字分别从不同的角度论述了祝阳总司庙与泰山（郡）之间的密切关系，证明祝阳总司信仰是泰山信仰的组成部分。碑刻作者之所以一再描述庙宇与泰山的关系，目的在于通过强调总司信仰与泰山信仰体系的隶属关系推动总司信仰在地方社会的传播与发展。

二、从祝阳地名说起

总司庙为何在祝阳出现，或曰民众为何在祝阳创造了这样一个主管幽冥的总司大帝？其实祝阳之“阳”与总司神灵之“阴”神身份之间构成了一组有趣的组合，而这对阴阳关系或许可以解释总司神灵的来历。

当地人有这样一个传说：过去的时候，往祝阳这边看啊，这里全是很高很大的火，虽是一片旺地、宝地，但火太大，有点压不住。风水先生说只要在这里建个总司庙，就能把火压住。村民听说只有总司庙才能把火镇住，于是就在村东找了一块地方，坐北朝南地建了总司庙。总司庙建成之后，再往这里看就看不见火了，总司庙真的把火镇住了。^②这是乡民对总司庙来历的解释，是民间对传统阴阳思想的“另类”理解。祝阳村人每天面对着总司庙，自然想去了解庙是怎么来的，庙里为什么供奉着一位管理阴间的神。

这个民间传说里的“火”大概与风水所讲的阴阳五行有关。由于“火”属阳性，“祝阳”之“阳”在民众的眼中就变成了“火”的象征。中国传统文化一直有阳胜于阴的思想，当地人一方面认为祝阳是风水宝地，另一方面又担心阳气过盛（火大）造成风水阴阳失衡。在民间文化里，“阴间”与“阳间”构成一对“阴阳”

① 见附录1总司庙碑刻，H09A，“流芳百世”，嘉庆二十五年。

② 叙述人：耿玉祥，调查记录人：张萌。耿为祝阳村民，参与了总司庙的现代重修，并且是总司庙的管理者之一。

关系，于是总司庙成为调和祝阳阴阳关系的一种媒介。村民认为之所以在祝阳建庙供奉掌管阴间的神灵，是要用阴气压制、中和祝阳过剩的阳气（火），使风水达到平衡。从字面对民间传说进行解释是比较符合乡民的思维逻辑方式的。祝阳传说中所谓的“火”除了与地名有关之外，可能还与其地理位置“祝山之南”有关。山南往往意味着比山北拥有更充足的阳光，在传统文化中阳光也是火的象征。总之，祝阳民众从这个传说中得到了很多心理满足，既对总司庙的来历做出了合理的解释，又赞美祝阳是一块风水宝地，同时还可以增加祝阳和总司庙的神秘感，因此村民们至今对此津津乐道。

同样的内容在碑刻中变成了另外一种文本解释。咸丰元年的“万古流芳”碑^①正文记曰：

盖闻一阴一阳之谓道，故道明虽异，其理要可推而通之。祝阳镇有总司庙者，神则灵应、庙亦巍峨，流传至今亦已久矣。

文中“一阴一阳之谓道”的说法出自《周易·系词传》，原文记曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知（智）者见之谓之知，百姓日用而不知。故君子之道鲜矣。”^②此语在祝阳总司庙碑刻中得见，所具有的意义殊不一般。第一，从“一阴一阳之谓道”字面含义来看。儒学经典把“一阴一阳”看作并时对立存在的关系，如“天地”、“尊卑”、“男女”等，当地儒生^③则将其推演到“阳世”与“阴间”的对立存在关系上。儒家传统把“一阴一阳”看作历时交替变化的关系，如“昼夜”、“寒暑”，当然也包括“生死”之间的更替，当地儒士则认为在“阳世”生活的人死后到“阴间”做鬼也是阴阳的更替方式之一。对立与交替两者又是兼具并行的，如“幽明”如果指背阳，向阳则是对立的，如果指黑夜，白天则是交替的，这个原则同样适用于阴阳两界。在“阳世”与“阴间”的意义上，它们是一种对立的关系，而对于具体的生命而言，生前属于“阳”，死后属于“阴”，又是一种交替的关系。第二，《周易》的这句话揭示的是“阴阳”与“道”的关系，用理学的观点来说就是“气”与“理”的关系。“阴阳”为“气”，

^① 见附录1总司庙碑刻，X09A，“万古流芳—总司庙碑记”，咸丰元年。

^② 见【清】陈梦雷：《周易浅述》第四卷，上海古籍出版社，1983年，第20、21页。

^③ 为总司庙撰写碑刻的大都是泰安或莱芜地区的儒生，有的是地方名人，有的考取了功名。撰碑人的儒生身份对其撰写口吻与内容都有很大的影响，主要表现在用儒家思想对民间信仰文化进行改造，并试图通过此种改造将民间信仰纳入文化大传统之中。碑文虽出自个人，但其中所反映的思想却往往是属于整个儒生阶层的。

“道”——“一阴一阳”则为理，阴阳的对立迭运不能称为“道”，只有使得阴阳对立迭运的根本道理才是“道”^①。“盖闻一阴一阳之谓道，故道明虽异，其理要可推而通之”，当地儒生用这样一句话将儒家理学中深刻、难懂的哲学原理与民间信仰结合起来，将其变成可以为民间接接受的话语。儒家向来“不语怪力乱神”，撰碑人之所以引经据典，一则为自己参与民间庙宇神灵祭祀找到理论依据，二则为当地的总司信仰找到可以存在的理由。第三，“百姓日用而不知”虽然在碑文中没有提到，但这应该是作者李楠隐而未发的，因为在浩如烟海的儒家经典中作者挑出“一阴一阳之谓道”这样一句话自有其深意，不可能只是孤立的引用。清代祝阳的知识分子看到百姓“日见”的总司庙却不知“一阴一阳”的道理，于是借撰写碑文的机会把“理”传播出去。第四，从当地传说与碑刻文字之间的联系可以看到民众与知识阶层之间的互动。《周易》所讲“阴阳”之“阳”在百姓的口中是形象生动的“地火”，总司庙所供奉的神灵在百姓眼中则成了“地火”的克星（或者说压制者）。两种文本与解释体系出现的年代我们已经搞不清楚，哪种出现的更早也无从得知，但是有关“阴阳”的传说与碑刻内容对总司信仰的发展产生了巨大的影响，这确是不容置疑的。立于2006年（总司庙重修后）的《万古流芳》新碑中写道：“泰山东麓，祝山之阳有古刹，一阴一阳，神则灵应，庙亦巍峨，流传至今亦已久矣。”据碑文作者张永讲，“一阴”指总司庙，“一阳”指祝阳。

总之，口述与碑刻的互证揭示了祝阳民众为冥神建庙的原因。在这里，地理位置和区域名称对于总司信仰出现和兴起所起到作用是不容忽视的。

三、总司庙的创建年代

中国传统信仰文化的冥神谱系非常庞大，包括“冥王”、“冥帅”、“阴官冥吏”、“凶神恶煞”、“鬼卒”、“孟婆神”^②等一系列鬼神，“冥王”东岳大帝与十王（包括“阎罗王”）常常出现在泰山民间信仰体系中，祝阳民众为何偏偏选择（或创造）“总司大帝”这样一个“名不见经传”的神灵进行祭祀呢？这个问题的答案要回到总司庙创建之初的历史中寻找。

祝阳村民不知道总司庙的创建年代，碑刻上也仅有“不知肇造何时”的记载，

① 见黄庆萱：《“一阴一阳之谓道”析议》，2007年，论文天下论文网。

② 参考马书田：《中国冥界诸神》，团结出版社，1998年。

当地有人推测总司庙在道光之前 100 年时就已经存在^①。老道长则记得他的老爷爷张能纯曾经说过总司庙是“唐朝的庙，宋朝的神”。那么总司庙究竟创建于何时呢？

有四块碑刻提到了总司庙的创造年代——1.D06A：“旧有总司庙一座，碑石林立，重修屡屡，但未有创建碑记也。”立碑时间为民国二十七年。2.MW08A：“创始何年未经考详”，立碑时间是民国十年。3.X08A：“祝山之阳有古刹，其肇造不知何时”，立碑时间为光绪十九年。4.H04A：“未口神号肇于何代、庙貌创自何时”，立碑时间为道光十四年。道光十四年（1834）是最早的一个时间点，按照当地百姓的推测，他们认为 1734 年（即雍正十二年）总司庙已经存在。

目前庙里所存碑刻中年代最早的一块立于乾隆三十一年^②（1766），这也是祝阳总司庙所有文献^③资料中有明确纪年的最早年代。

但是，我们发现 1766 年或 1734 年都不是总司庙的历史上限。通过对碑刻的细读我们发现了一些隐藏在文字背后的年代信息。总司庙碑刻中有两块同时提到了一个人名：“余游总司庙，搜剔古碑，读陈观我先生所撰碑记，总司名口殊少确据”^④；“至于总司之为神，陈明新尚未确言之，余姑弗深考，何敢妄为传会哉”^⑤。“陈明新（观我）”这个人名的出现使总司庙的可考历史提前到了明朝末年。陈明新^⑥，字观我，是明末清初莱芜地方名人，他曾为总司庙撰写碑刻，证明在他生活的年代总司信仰已经相当有影响了。

总司庙与蒿里山同属一个系统，总司信仰由七十五司信仰发展而来，因此总司庙的创建年代不可能早于蒿里山森罗殿的七十五司神房。蒿里山三曹六案七十五司的形制创始于元代，“至元二十一年（1284 年）由奉训大夫沂州知州严度（严实之孙）等人于新修之蒿里神祠构曹案诸司之神房。同时并立《蒿里七十五司碑》及《蒿里七十五司神房志》，备载各案司职名。”^⑦蒿里山神祠中气势恢宏的七十五司神房被祝阳民众精简成一个比较简单的庙宇形式——总司庙，庙里供奉的神灵

① 这种推测的依据是总司庙道光年碑上写着“不知肇造何时”。理由是：假如总司庙是在道光前 100 年之内的某个时候创建的，那么百姓通过口口相传应该很容易知道其建造时间；如果总司庙的创建年代早于道光前 100 年的话，道光年间的百姓就有可能“不知肇造何时”。

② 见附录 1 总司庙碑刻，X06A，双桥碑记，乾隆三十一年。

③ 除了碑刻，在《泰安赵氏家谱》（范镇赵氏）中发现两条关于总司庙的记录，在《泰安赵氏家谱》（邱家店燕家庄赵氏）中发现一条。

④ 见附录 1 总司庙碑刻，总司庙碑刻，H07A，“施财姓名”，嘉庆十二年。

⑤ 见附录 1 总司庙碑刻，总司庙碑刻，MW06A，“流芳百世”，光绪七年。

⑥ 陈明新，清顺治辛卯科举人（康熙《莱芜县志》卷六《人物志·科贡》），据卢毓《四照堂诗集》，知其字观我。

⑦ 【明】汪子骥撰，周郢校证：《〈泰山志〉校证》，黄山书社，2006 年，第 396 页。

“总司大帝”是对蒿里山七十五司信仰的浓缩与升华。由此观之，总司庙的创建年代必然晚于元代至元二十一年（1284年）。

我们没有从泰安当地的史志资料中找到总司庙或总司大帝信仰的信息，但在《济阳县志》和沂水县碑刻资料中，发现载有当地总司庙的信息。民国二十三年（1934）修《济阳县志》卷二《建置志·寺观》中，对当地总司庙的情况是这样记载的：“总司庙：在城南十五里（即金之贤一乡）。明崇祯九年（1636）创修，清康熙六年（1666）、乾隆五年（1740）、道光三十年（1850）均有重修”。后又发现了山东沂水总司庙清同治八年（1869）的碑刻拓片^①，碑文记载“吾邑龟峰岭总司庙，尤灵应之最著者也。创于前代，永随香火之缘；建自名山，常显庄严之象。”济阳和沂水两个地方的总司庙都创建于明代，我们相信祝阳总司庙的创建年代很可能也是明代。

总司庙及总司神灵肇始于明代的原因，与当朝统治者的民间信仰政策关系密切。首先，明代“祀典复古”政策出台后，太祖朱元璋采纳宋儒陈淳、元儒吴澄的部分建议，宣布废除泰山神历代封号，泰山祀典局面为之一变。针对泰山的“祀典复古”政策包括：“恢复泰山山川崇拜的原始意义，淡化泰山神人格色彩，取消泰山神的偶像设置，清除其神作为冥府神之含义；同时认为泰山只宜祀于本土与官府，理应废除各地所建东岳庙，禁止庶民预祭泰山；泰山祭处应去庙宇而复坛壝，其祀典由官方专办；泰山神既淡去其人格色彩，当相应撤去其历代封号。”^②明廷的“祀典复古”政策对以东岳大帝为主要崇拜对象的泰山民间信仰是一种沉重的打击，“官府既严禁民间‘非礼之渎’，不允准民间将东岳神作为生死之神加以祭祀，而作为国家祀典的东岳神又与民生漠不相关，很难得到大众认同与崇拜。”^③在这种信仰背景下，祝阳民众对东岳大帝信仰稍加改造，选取其“主死”功能，糅合泰岳七十五司信仰，创造了总司大帝之神。其次，明太祖朱元璋大封天下城隍，完善了祭祀城隍的制度，提高了城隍在神灵体系中的地位，扩大了城隍神的影响，城隍信仰随之盛行于全国各地。在国家祀典里城隍神是城市的保护神，但

① “该碑于1869年立于沂水县院东头乡张家裕子村总司庙，距今立石已经139年。惜乎明代古庙毁于文革，该碑早已不存。故此拓本弥足珍贵。”见党宝修：《沂水刘南宅艺术藏品散逸流转考（五）》，2008年，http://blog.sina.com.cn/s/blog_5805bfla0100bqml.html。

② 周郢：《泰山东岳庙会新考》，第五届“东岳论坛”国际学术研讨会交流论文，2009年4月，第12页。

③ 周郢：《泰山东岳庙会新考》，第五届“东岳论坛”国际学术研讨会交流论文，2009年4月，第13页。

是在民众心目中，城隍神是与“人世间地方官相对应的冥间地方官”^①，民众更看重城隍的“冥神”职司。明代盛行的城隍信仰对总司信仰的形成也起到了一定的推动作用，祝阳信众心目中的总司大帝也多少带有一些城隍神的影子^②。统治者之所以推崇城隍神，是因为将城隍神看作一种教化手段，让百姓相信城隍神可以“监察民之善恶而祸福之，俾幽冥举不得幸免”^③，使其知畏而不敢妄为，民间对城隍神“护佑善者，惩治恶者”的功能却也十分认同。而总司神灵最旗帜鲜明的特点和最重要的职能正是“彰善瘅恶”，这应该也是总司信仰受城隍信仰影响的重要体现。

第三节 总司神灵与永乐移民

要了解祝阳总司庙创建之初的历史，还需要研究耿、赵两个家族的发展史。耿氏家族的重要性在于，相对于祝阳村现在的四大姓氏而言，“耿氏”是总司庙所在自然村——耿家庄（凤阳寨）的最早住民。泰安赵氏则可以称为泰安东部第一望族，明清以至民国期间出现了包括清代名臣赵弘文^④在内的一系列官宦名流，在祝阳村镇的发展历史中具有举足轻重的地位^⑤。因此，我们或许可以通过对赵耿二姓家谱^⑥的研读找到有关总司庙创修的历史线索。

《泰安赵氏家谱》^⑦《赵氏族谱序》^⑧记载：“予之始祖直隶枣强野鹊窠人也，自明永乐中迁居于泰山东，至今十余世矣。”《重修赵氏族谱序》^⑨亦载：“明永乐

① 参见郑士有、刘巧林：《护城兴市——城隍信仰的人类学考察》，上海辞书出版社，2005年，第12、19页。

② 比如：祝阳信众认为总司老爷相当于山东省的省长，当地有“一省一总司，一村一土地，一家一灶王”的说法；从总司庙会的举办形式及总司庙会中的祀孤魂和行香仪式中能够看到城隍信仰的影响（参见本文第五、六章）。

③ 郑士有、刘巧林：《护城兴市——城隍信仰的人类学考察》，上海辞书出版社，2005年，第20页。

④ 赵弘文（1591—1673），字东渊，号朴庵，泰安谷家庄（今泰安市岱岳区范镇谷家庄村）人，为明清之际的知名学者。曾任广东道御史，巡按苏松。著有《光碧堂稿》两卷，收录诗文六十余篇。其作所记明末清初史实可以佐证史籍，具有重要的史料价值。见李海平主编，《人间仙源》，泰安市新闻出版局，2002年，大泰山文化书系。

⑤ 前文提到过祝阳村历史上，赵氏家族崛起后，影响其居住的自然村村名由“耿家庄”改为“凤阳寨”，赵氏家族在祝阳当地的势力由此可见一斑。

⑥ 所参考家谱都是当地百姓家留存的，田野调查时走访得来，并经主人允许拍照存档。资料所得过程颇为不易，感谢徐站长及祝阳村支部书记赵兴源的大力协助，感谢祝阳村民赵平桂、赵和礼、耿波百无私提供资料。

⑦ 此本家谱为刊刻本，共计八本，只是全套赵氏家谱的一小部分，已无法按世系排列顺序。其中大部分是墓表或行述式的生平记录，只有一本为谱系式。墓表行述篇章落款集中在乾隆雍正年间，细读序跋发现赵家修谱七次的记录，其中第七修时间在道光三十年，不知是否就是修谱时间，刊刻时间不详。

⑧ 落款为：岁康熙四十四年岁次乙酉梅月之吉五世孙肇昌沐手谨撰。

⑨ 落款为：岁康熙六十一年岁次壬寅孟冬上浣之吉五世孙元昌百拜谨书。

中迁枣强之民实泰安，赵氏因居州口东。”又《泰安耿氏家谱》^①《耿氏创修族谱序》^②言：“但闻吾耿氏枣强野鹊窠人，前明永乐中迁居岱左。不知始居何地，谱不能及。即后居城东大苏庄，旋移祝阳，亦不知由于何时。”耿氏家谱正文“初来”篇则记录耿氏——“始祖枣强野鹊窠人，传闻自明永乐中迁来山东”。由此可见，无论赵氏或耿氏都是明永乐年间迁居泰安的，具体何时居于祝阳虽是语焉不详，但是我们可以确定祝阳居民中当有永乐移民的后代。

明代共有洪武及永乐两次大的移民过程，洪武大移民结束后，“靖难之役”使得华北地区再次变得荒无人烟，“它（靖难之役）摧毁了华北地区洪武大移民的相当一部分成果，重造了一大批新的无人区，战后不得不展开新一轮的移民运动。”^③永乐年间泰安地区的人口损失虽然比不上黄河北岸，但是由于泰安与东昌、汶上接壤，在沧州、东昌之役^④时，必定会受到战争的影响，造成人口锐减，给永乐移民的流入创造了条件。据《泰山通鉴》^⑤记载：“因‘靖难之役’中，南北数交兵于山东，兵燹屠戮，居民稀少。本年成祖诏迁山西等处民以实山东。其中迁居泰山附近州县者甚众。迁于泰安者有燕姓、武姓等，迁于肥城者有王姓、尹姓、朱姓、阴姓、安姓、董姓等，迁于新泰有牛姓等，迁于宁阳有黄姓等。在此前后，自直隶枣强、北平及福建莆田、南直淮安等地迁入之姓族亦众。”明代的人口迁移历史在祝阳百姓口中也以故事的形式有所流传：“传说很早以前，大概明朝的时候，有一年夏天，山东下了一场很大、很大的雪，人都被冻死了，山东几乎都没有人了，于是就从山西往这里迁了很多过来。”另有一个版本则说：“朱元璋做皇帝之后大开杀戒，把山东杀得没有人了，然后山西人就迁到这里来了。”抽出两个版本的共同“母题”，即：“明代山东人少，于是有一部分山西人迁到了山东。”^⑥

赵耿家谱都将自己的始祖说成是河北枣强野鹊窠人，同时山东有不少地区的百姓都说来自于河北枣强，然而事实是明代河北真定府东部各县中枣强的人口数

① 此《泰安耿氏家谱》为创修手稿，修于宣统二年，记录简略，共计一本。

② 落款为：时 宣统二年歲次庚戌菊月上浣之吉 六世孫汶田百拜謹識。

③ 葛剑雄、吴松弟、曹树基：《中国移民史》第五卷，福建人民出版社，1997.7，第321页。

④ 燕军曾驻军在兖州府之汶上县，而铁铉尾随至东昌，政府军与燕军在此展开决战，人口损失惨重。

⑤ 周郢：《泰山通鉴》，齐鲁书社，2005年，第123页。

⑥ 我们可以通过分析这两个不同的故事版本去了解民间对历史的解读方式。我认为第一个版本流传的年代更久远一些。民众在故事里把人口减少的原因附会成下大雪的自然因素，这可能出于民众对统治阶级（皇权）的畏惧心理，怕说了实情而惹祸上身。但是“夏天的天雪”又让人联想起冤娥，里面隐藏着民众的怨愤及对统治者的憎恨。而后面一个版本则可能是在明亡之后才出现的，甚至有可能是在封建社会结束之后才出现的，这时人们已经可以说皇帝的“坏话”了（至少可以说明朝皇帝的“坏话”），由于故事创造者或传播者对历史知识不甚明了，把洪武与永乐搞混，故而出现这样的版本。

量最少(不足 0.8 万),永乐年间真定府又是战争“重灾区”,何以能够从枣强迁出来这么多移民?主持耿氏家谱重修工作的耿波百认为“枣强”不过是一个聚集地点罢了,人们从四面八方聚集到枣强,然后再从枣强出发到别处去,并不一定就是枣强人。耿的说法比较合理,祝阳当地流传着“从山西迁居山东”的民间故事,因此明永乐年间迁居祝阳的枣强移民有可能直接来自山西或者是山西移民的再迁移。“另外,再从地理上分析,山西娘子关→真定→枣强→山东德州是山西移民进入山东的最便捷的通道,至今仍是横贯河北,连接山西与山东的铁路干线所经之地。在长途跋涉后,山西移民在枣强略作休整再赴山东也是情理之中的事情。”^①

永乐年间从枣强出发到山东的移民中,小部分人可能直接进入泰安定居祝阳,也有可能来到泰安后,随着子孙的繁衍与家族的不断壮大,其后代进一步扩散迁移到祝阳。永乐移民及其后代在祝阳定居后,逐渐与土著相互融合,移民一方面会“入乡随俗”(一般情况下,“融合”过程应当以移民向土著的靠拢、移民融入土著为主);另一方面,移民也常常希望保留一些对故乡及过去生活的共同记忆。假如某一时期来自同一地域的移民在地方社会中占有相当的比重,那么这些移民因为“人多势众”势必会有意识地通过某些方式把过去的共同记忆流传后世。最行之有效的方法就是把头脑里的记忆变成一种切实的存在,并使之内化成为当地百姓生活的固定模式,即“民俗”。这既可以是一种民俗事项,也可以是一个民间传说故事。

祝阳地方社会的永乐移民选择了民间信仰的方式,他们对泰岳阴司信仰进行了改造,使之独立于泰山阴司系统之外,并通过各种方式使之与老家——山西扯上关系。这种联系的方式一:据老道长说“总司大帝在山东有一个东寺,在山西有一个西寺”。据现有资料看来,山西的西寺有可能是村民的杜撰,其目的是通过总司庙将山东与山西联系在一起,将自己现在的生活区域与山西老家联系在一起,从而满足移民的特殊心理要求。方式二:将总司大帝的人格化原型附会为宋代大臣寇准。总司庙碑刻上记曰:“祝山之阳有古刹,其肇造不知何时。问其庙,则曰总司;问其神,则曰莱公。……至其所云莱公,则封号也。应斯称者不少,概见考之宋史,惟有渭南寇平仲。”^②口述与碑刻都将总司神的原型附会为宋代大臣寇

① 葛剑雄、吴松弟、曹树基:《中国移民史》第五卷,福建人民出版社,1997年7月,第190页。

② 见附录1总司庙碑刻,X08A,“万善同归”,光绪十九年。

准^①。在民间，寇准被认为是山西人的代表，民间常常将他亲切地称呼为“寇老西儿”。东岳大帝的原型是黄飞虎的说法在民间流传颇为广泛，而祝阳民众特意选择“寇准”作为总司大帝原型，这种选择应当是别有深意的：一方面借此再次强调总司大帝与东岳大帝的区别，表明总司信仰与东岳大帝信仰分属两个不同的系统；另一方面又借“寇老西儿”山西人的身份来暗示这块土地上生活的人们与山西之间有着特殊的关系。当地流传之“唐朝的庙，宋朝的神”的说法可能也与原型寇准的传说有关。总司大帝是寇准，寇准又是宋代人，总司神灵也就是宋代的了，自然就有了“宋朝的神”的说法；而“唐朝的庙”这种说法则有可能是民众为了顺口而随意加上的。

总司神灵是明代永乐移民及其后代与泰山土著之间相互融合、排斥的产物，是祝阳民众对泰山信仰文化有选择、有创新的继承。

^① 据历史记载，寇准是陕西人，但是随着古代小说和戏剧在民间社会的广泛流传，寇准的籍贯已经被篡改成山西。

第三章 总司庙与总司信仰的历史沿革

前文对泰安祝阳总司庙的创建及总司神灵的来历进行了考证与分析,下面将继续利用家谱和碑刻资料,对总司庙及总司信仰的历史沿革进行梳理。

第一节 庙宇的历次重修

一、乾隆重修与人神共荣

总司庙曾在乾隆晚期进行过一次修缮,在我们所掌握的材料中,这是庙宇几次重修中时间最早的一次。此次重修内容见于《泰安赵氏族谱》之《几臣公墓表》^①。墓表是对逝者生平的记录,对人的一生进行简要概括,而祝阳人赵廷程一生的主要事迹与总司庙有着密不可分的关系。

从墓表内容中我们得知赵廷程生前曾对总司庙进行过修缮。我们不知此墓表作于何时,墓表内容既没有交代赵廷程的生卒年,也没有记录修缮总司庙的具体时间,因此我们必须通过考证赵廷程的生活时代以确定庙宇修缮于何时。墓表作者“赵以鳌”^②是考证的突破口。赵以鳌曾为总司庙撰写碑文,有两块流传下来,其中一块作于嘉庆十三年,落款作者官职中未提及“挑授教谕、候选知县”之职,而作于嘉庆十五年的碑文落款则有“戊辰会试大挑二等署郯城县教谕、候选知县”之记录,说明赵以鳌是在嘉庆十三年至十五年之间当上郯城教谕及候选知县的。

《几臣公墓表》作者落款同样写有“郯城县教谕、候选知县”的职位,又据《泰安赵氏族谱》知赵以鳌卒于嘉庆二十五年^③,综合以上内容可推知此墓表应写于嘉庆十三年至嘉庆二十五年之间。墓表云“公歿后葬祖塋之此已数年”,可知赵廷程大概卒于嘉庆初年。嘉庆元年,赵廷程七十多岁的时候,因为“身家清白、品行高洁”被授予“八品顶戴”。赵廷程主要生活在乾隆时期,晚年“乐排解,喜施济,尤好与乡人言祸福善恶而劝善”,因此我们将总司庙历史上最久远的一次修缮时间

① 赵廷程,字几臣,寿77岁。墓表作者为赵以鳌,落款为:乾隆己酉科拔贡嘉庆戊午科举人挑授沂州府郯城县教谕候选知县愚姪以鳌顿首拜撰文。

② 赵以鳌,字占峰,寿58岁,乾隆乙酉科拔贡,嘉庆戊午科举人,曾任郯城县教谕、候选知县。其父赵廷策,曾任章丘县训导,卒于嘉庆二十年,赵以鳌在为父丁忧期间亦卒(约卒于嘉庆二十二年)。

③ 见《泰安赵氏族谱》,《乾隆乙酉科拔贡嘉庆戊午科举人挑授郯城县教谕仲弟占峰墓表》,胞兄赵冠英撰。

锁定在乾隆后期。

资料有限，我们无法了解当年总司庙的修缮过程，但是通过墓表对赵廷程参与总司庙活动的记述，可以了解当时庙宇管理及庙宇与地方社会的互动情况。1. 当时十月初四祝阳信士为“积阴功”结香社奉祀总司大帝，赵廷程则是香社发起人与组织者，众善信所积善款由赵一人负责，“锱铢出入米白水清”。由此我们可以看到三点问题：第一，当时乡村社会举行赛神活动，费用来自百姓捐款。第二，祝阳村当时的香社只有赵廷程一个会首，会首负责整个香社的财务情况。第三，会首赵廷程虽独揽香社财政大权，却从未中饱私囊，财务出入“米白水清”，这既是出于人对神的敬畏，（在赵眼中）又是一种“积阴功”的方式，而赵在香社中的威信也正来源于此。2. 墓表文曰：“赛神之余贍修庙宇，且用以修桥铺路，使往来通衢者均沾惠焉。”此句揭示了村落庙宇与地方社会的紧密关系。第一，香社不仅参与庙会赛神，还出钱维修庙宇，既然庙宇日常运转所需资金主要来自于香社捐助，说明当时总司庙的财政管理也由赵廷程一人负责，可以说，赵是当时庙宇管理的头面人物。第二，从赵廷程用赛神余资“修桥铺路”的行为背后，我们看到的是庙宇与地方社会之间的关系。庙宇是村落的代表，庙宇管理权则是村落地位与权力的象征，乡绅往往通过控制庙宇进而影响地方社会（村落或更大范围）以加强其个人或家族权威。3. 通过积极参与村落庙宇事务，赵廷程在地方社会的影响力大增，其个人声名甚至传到了登莱（清代登州、莱州）地区，这体现了人与庙宇（神灵信仰）之间的互动关系。赵廷程带领乡民信奉总司大帝的一系列活动推动了总司信仰在地方区域社会的传播与发展，“人”的行为使神灵信仰更加繁盛；神灵信仰在地方社会传播的过程中使“人”声名远播，人与“神”在地方区域社会形成一种共同繁荣、和谐发展的互动关系。

二、光绪重修与总司信仰的高潮

光绪年间总司庙共进行过三次重修。总司庙碑刻中有一块记录了光绪年间的两次庙宇重修^①。第一次在光绪十九年(1893)，第二次则在立碑之时。

光绪十九年的这次重修，主办人是赵锡嘏。赵锡嘏也是范镇赵氏家族成员，

^① 见附录1总司庙碑刻，MW09A，“万善”，仅有上碑，缺下碑，无时间。

其祖父赵燦声生前经常出资修缮庙宇、桥梁、道路，并且多次担当领袖之职。^①赵锡嘏继承祖父之遗志，于光绪十九年倡导重修总司庙，将其家族对民间“公益事业”的热情与奉献精神发扬下去。

光绪十九年后祝阳村民赵次方^②再次倡议重修。由于缺少下碑，此次重修具体时间不详。文中称自光绪十九年赵锡嘏重修至此已“十余年”，因此推测此次重修时间应在光绪二十九年之后。此次重修不仅修葺了前大殿、三官殿、文昌阁、山门、钟楼，还创修了道院北屋三间、小北屋二间及院墙，重修规模之大可见一斑，这次重修在民间确实是一项浩大工程。

《泰安赵氏四修族谱》卷八《墓志》之《俊卿公行述》^③也记载了总司庙于光绪年的一次重修，此次重修倡议人是来自邱家店镇燕家庄的赵俊卿。赵俊卿虽姓赵，但他与前文提到的赵廷程、赵锡嘏、赵次方等分属两个赵氏家族^④。在这次重修过程中，赵俊卿拒绝了很多有钱人的捐助，他一人拿出数百缗钱，修复了总司庙的大殿、山门和院墙。

光绪年间是总司信仰发展史上的高潮期，总司庙重修的密集度便是一个明证，除此，总司庙光绪年间碑刻的存世量也可以说明问题。光绪年间的碑刻共有9块，占有现存碑刻（41块^⑤）的22%，超过了总量的五分之一。总司信仰于此时兴盛，自有其特殊的历史原因。

第一，经济繁荣是信仰繁荣的基础，人们在衣食丰足的情况下才有精力有条件将内心对神灵的崇拜、对信仰的热情化为切实的行动。立碑与重修庙宇尤其耗费资材，这样的信仰表达方式需要丰富的物质和繁荣的经济作为保障。对于民间信仰而言，可以说，区域百姓的生活状况将直接影响到地方庙宇的香火盛衰。

光绪年间，西方商品经济虽然对中国传统的小农经济形成巨大冲击，但是统治者政策的改变及各地有识之士对地方商贸经济的推动却使得全国经济出现蓬勃发展的势头，形成史学家眼中所谓的“小盛世”社会。泰安地区也不例外，在光绪在位的34年里，官商民共同行动：重整盘道、驿路及桥梁，开通邮政电报，成

① 见《泰安赵氏族谱》，《例贡生先考闻远府君行述》。

② 赵次方当时是祝阳首富，祝阳人称之为“赵七儿”。

③ 此条资料由泰山学者周郢提供，周郢按：赵俊卿为清光绪时人。

④ 赵俊卿所属的赵氏家族主要生活在今泰山区邱家店镇燕家庄附近，而赵廷程、赵锡嘏、赵次方所属的赵氏家族主要生活在岱岳区范镇至祝阳镇之间。

⑤ 总司庙共有碑刻53块，其中包括四块残碑、八块新碑。由于残碑的残缺程度已经无法提供时间线索，因此在此统计庙宇古代碑刻总量时将新碑与残碑一并排除在外。

立农桑会，开展兴农造林活动等。“光绪二十九年冬，泰安县设立工艺所，生产洋线布等手工艺制品。此后，泰安府习艺所（光绪三十四年）东平习艺所（光绪三十年）、东平工艺厂（光绪三十三年）、肥城工艺局（光绪三十年）、肥城习艺所（光绪三十四年）等相继设立。……产品多运销外洋，获利甚丰。”^①这些都为泰安地方社会民间信仰的兴盛提供了一定的物质经济保障。

第二，对于民间信仰而言，经济发展还只是一个必要条件，经济繁荣后乡民其实可以有很多物质上或精神上的选择，但是他们为什么要把钱财与精力耗费在总司信仰上呢？这也与当时的社会状况有着直接的关系。光绪年间已处封建王朝末期，外强不断入侵，各种内忧外患使普通百姓的生活时刻处于动荡之中，甚至随时面对死亡的威胁。社会的不安定因素与生活动荡带来的无常人生使人们更加相信命运，更能够感受到主宰命运的神的存在。因为经常面对死亡，人们对冥神信仰自然予以格外地重视。泰安东部民众在经过了同治年间的各种灾难（白莲教军、捻军、黑旗军、天灾疾疫）之后，希望通过对冥间最高神灵——总司大帝的虔诚祭拜，祈得国泰民安。

第三，光绪年间泰安境内发生的两大事件间接地推动了民间地方庙宇的繁荣。

1. 同治十三年西方新教传入泰安后，泰安民众抵制洋人兴修教堂，于光绪二十、二十一两年间先后引发泰安、新泰教案，泰山附近民教冲突接连不断，光绪二十五年爆发了冲突更为剧烈的肥城教案。多数民众将洋人与洋教视为洪水猛兽，认为他们的到来破坏了原本平静的生活，因此坚决抵制洋教。对洋教的抵制，促使民众回归传统，对地方庙宇及地方神灵信仰更加重视。2. 光绪二十四年戊戌变法：“四月，清德宗下诏变法维新，旋发布由刑部主事康有为代拟之‘五月十二日上谕’，诏令‘民间祠庙，其不在祀典者，概有地方官晓谕居民，一律改为学堂，以节靡费而隆教育’。此谕虽因维新失败而未即行，但此后不久泰山龙泉观、天书观及泰安县境多处祠庙已改作学堂。”^②民间祠庙改为学堂的举措对民间庙宇的整体发展是不利的，但是对一个具体的地方庙宇而言反而可能是有利的。总司庙虽“不在祀典”，但是以当时总司庙的规模香火及其在民众心目中的信仰地位，不可能在此次风潮里受到冲击，反而可能因为失去某个（些）“竞争者”香火变得更加旺盛。

① 周郢：《泰山通鉴》，齐鲁书社，2005年，第226页。

② 周郢：《泰山通鉴》，齐鲁书社，2005年，第216页。

第四，泰安地方官员的积极作为为保护和推动当时民间信仰的发展起到了重要的作用。一方面，其时泰安地方官员积极履行职责，保护地方民众生命财产安全，维护地方社会稳定，这为民间信仰的发展提供了有利的背景条件。如：中日甲午战争爆发，泰安过境的军旅络绎不绝，泰安官府实行官捐，取物于民，官府出资进行补偿，保护境内民众不受军队滋扰；光绪二十九年（1903）泰安府所属各州县相继设立巡警，用以维护地方治安。另一方面，当时几任知府、知县都比较重视保护和发展地方文化，如：修纂各地方志、整修泰安盘道、重修境内庙宇等，使得地方风气为之一振，为下面的民众尤其是地方乡绅起到了表率作用。与祝阳总司庙重修关系最为密切的事件恐怕要数光绪十九年泰安知县毛澂对蒿里山神祠的重修了。据《泰山通鉴》记载，光绪十九年壬辰：“三月，泰安知县毛澂重修岱麓蒿里山神祠。并在山上植柏造林。”^①总司庙与蒿里山神祠同于光绪十九年进行重修，两者之间似乎不只是一种巧合，我想总司庙的重修很有可能是在知县重修蒿里山神祠的影响之下进行的。民国李东辰《岱联拾遗》^②云：“高里山神祠：在高里、社首两山之间，清光绪间县令毛澂蜀云重修……工竣撰书联语，悬诸森罗殿檐下，表明心迹，时论翕然。文曰：‘即古来帝祀群神，梁父主死，亢父主生，岂独草仪逢汉代；为天下人心一哭，刑不能威，德不能化，只应尚鬼学殷时。’”此事对祝阳民众的影响应当更为巨大，我们可以想象：同样生活在“刑不能威，德不能化”的艰难时局里，民众被县令的救世之心所感动，更为其重修庙宇的举动所感染，祝阳人眼前面对着的是“与蒿里山一个系统”的总司庙，虽然他们不一定明白县令毛澂的真实“心迹”，但是民众的信仰热情却因此变得异常高涨，士绅阶层则抓住机遇带领乡民将信仰热情变成实际行动，彼此共同努力实现了重修总司庙的宏大愿望。大传统里蒿里山的重修与小传统里总司庙的重修彼此呼应，共同为即将覆灭的清末王朝与封建制度发出哀鸣。

三、民国重修与总司信仰高潮的延续

历史上动用人力物力最多、规模最大的一次重修是在民国时期，同时这也是近代史上的最后一次重修。

这次重修与光绪末年的重修有两点相似之处。首先，此次重修的最大捐助者

^① 周郢：《泰山通鉴》，齐鲁书社，第222页。

^② 民国李东辰：《岱联拾遗》，稿本藏山东省博物馆，成书于民国三十五年，为泰山楹联汇编。

赵次方（表面是张儒人，但实际捐助人还是财产所有者——赵次方）是光绪末年庙宇重修的倡议人。第二，两次重修都对总司庙进行了扩建^①：光绪末年创修了“道院北屋三间、小北屋二间以及墙垣”，此次则新修东南便门。至此，总司庙达到了历史规模的最高点，同时也为总司庙建筑格局的完善过程画上了句号。从碑文中我们可以清楚地了解此时总司庙的完整庙貌——坐北朝南，门前是拜台影路，庙门有三，分别是正阳门、东南门、西南门，进门后文昌阁与钟楼分列左右，正中为总司大殿，后为三官殿，西北有醮棚，与醮棚相连的则是住持院。从碑刻正文后所刻捐款人数之多、牵涉地域之广可见此时应是总司信仰发展的顶峰。

总司信仰为何在民国时期达到了信仰的顶峰？首先，与民国的政治时局及乡村自治有着密不可分的关系。民国时期军阀混战、政局动荡，生逢乱世，面对缺乏统一政令的局面，自治是乡民自保自卫以求生存的唯一选择。政府也倡导乡民自治，自清代预备立宪首倡开始，泰安即将全境划为十五个区^②，后设立自治公所，选举产生议长、议员、乡董、乡佐进行自治管理。经过若干年的施行，到民国时期村治已经发展得比较成熟。据民国十六年《泰安县志》记载：“吾乡如城区四隅之修治，道路向本崎岖不堪之地，自民国六年州前士绅徐鹤亭等创始修路，自昇平街、遥参亭起至西门止……于是城乡四隅即化坦途。一夫倡议全城景从，此真村治之动机也。他如……省庄之禁膏，未开膏以前立有条规：人不得樵采，畜不得践踏；宫裏、天宝寨、杨庄、颜家庄等村之修土圩以自卫；及石莱放城等村之自卫、妥定章程共同御盗，孤处远乡贼不敢犯，亦皆自治之一部分，而各村皆有之。”^③可见民国时期的泰安乡绅已经拥有了较大的自治权，在地方社会（这是一个比以往任何时代都要广阔的空间）里发挥着比以往任何时代都要大的作用。地方自治为民间信仰提供了发展机遇，自治的施行需要民众有强烈的地方认同，而庙宇往往为认同感的实现提供了一个最好的平台——民众在同样的时间，来到同一个地方，朝拜同一个神明——感受到彼此对神明的同一感情，从而产生强烈的地域认同感。地方士绅则将区域内香火旺盛的庙宇视为权利争夺的中心：谁能够控制庙宇，谁就可以在这个地方社会中占有一席之地，拥有一定的发言权；谁能

① 由赵次方倡议的两次重修都能够对庙宇进行扩建，在祝阳当地人看来，一是因为地方首富赵次方出钱多，二是因为当时总司庙周围有不少土地都属于赵次方所有（扩建是需要用地的）。

② 【民国】《重修泰安县志》，第一册：舆地志。十五区包括城区、晋化区、兴仁区、好义区、梁父区、敦厚区、中正区等，其中兴仁区有地方九，祝阳属其一。

③ 【民国】《重修泰安县志》，第四册：政教志。

够掌握庙宇的管理权，谁就可以拥有对地方社会事务的决策权。赵氏家族通过对总司庙的重修使其在地方社会的影响力得到加强。两个方面相互依赖共同促进，总司庙就是在这样的背景达到其信仰顶峰的。其次，总司信仰在民国年间的进一步兴盛与蒿里山神祠的覆灭也有一定关系。民国二十年（1931），驻军马鸿逵部将蒿里山神祠拆毁取其瓦木，毁坏庙宇内外碑碣作为石材，在蒿里山顶建造革命烈士纪念馆，“社首、蒿里间，遂成一片荒凉景色矣”^①。蒿里山神祠被拆毁了，信奉十殿阎王和七十五司的人们失去了一个重要的祭祀朝拜场所，而祝阳总司庙作为蒿里山的“分支机构”很可能将原来蒿里山的信众吸引到祝阳来。

四、现代重修与民间信仰的复兴

1942 年日军进犯祝阳，总司庙与总司信仰迅速衰落，解放后虽复兴几年，但因破除迷信再次衰败，随着铁木业社在总司庙的设立及此后文革破四旧等运动对人们思想的禁锢与束缚，总司庙与总司信仰进入其发展历史上的寒冬期，直至现代重修。

2005 年之前，张永曾与祝阳村及其附近村庄的老善人^②商谈修庙事宜，由于张永的父亲张秀山在总司庙的特殊身份，张永修庙^③的建议得到很多人的支持。2005 年春，祝阳村民重修了村东的观音庙，^④这次重修给总司庙重修的倡议人张永以巨大的鼓舞，张永及总司庙重修的支持者将其看成总司庙重修的预演。2005 年七月（这里所有时间都以阴历为准），徐站长三次到总司庙里察看碑刻^⑤和大殿壁画，最后一次察看完后，徐站长在张义贵的陪同下来到老道长家里，与老道长、张永和张义贵商谈修庙的事情，几个人一见如故，达成一致，都想尽快将总司庙的重修落到实处。

2005 年夏，总司庙大殿经受不住大雨的摧残，大梁塌落，房顶几乎全部塌陷。住在隔壁的张义贵夫妇发现后用木头把坍塌变型的房梁撑起。大殿房梁的塌落促使张永与老道长抓紧行动，尽快促成总司庙的重修。2005 年十月初四（总司老爷诞辰）六时许，老道长、张永和张义贵来到总司庙，他们把从张义贵家抬来的桌

①【明】汪子卿撰，周郢校证：《<泰山志>校证》，黄山书社，2007 年，第 394 页。

② 祝阳当地通常将神灵的信奉者称为善人，年龄大的则称之为老善人。

③ 善人们都知道张永父亲在总司庙的特殊身份，也知道张永对庙的事情很上心，善人们很亲切地称呼张永为“老二”。据张永介绍，老善人们对重修总司庙的事情都很关心，也都很支持张永修庙。

④ 这次重修由耿玉祥主办，老道长则以顾问的身份参与了整个重修过程。

⑤ 文革期间碑刻散失了很多，只有大殿墙体上镶嵌的几块碑刻还保留在原处。

子当作供桌，又一起出钱置办好贡品摆上，等待善人们前来烧香祭拜。七点半第一位前来上香的善人是金井村的倪志成^①，八点左右大批善人陆续来总司庙烧香。九点徐站长和他的同事来到总司庙察看善人们烧香祭拜的情况。当天上午共有三四百人到总司庙烧香放钱（香火钱），大致来自东到东大官庄、西至姚官庄、南至井家洼、北到陈良村范围之内的大小村落。当天上午总共收到香火钱 200 多元^②。下午张永与张义贵到村东香头^③王兆军家，与王商议重修总司庙的具体事情，王兆军对此事表示赞同。随后二人又找到村西香头“仙姑”柏全英^④，她也支持总司庙重修。

张永当天晚上做了一个梦，梦到一个很大的金球腾空而起，落到总司庙里，同时有一个声音在向他说：“给我修庙，给我修庙”，之后总司庙大殿变得金光闪闪；张永感觉自己走在荒郊野外，开始是深一脚浅一脚的，走着走着忽然看到了遍地鲜花。^⑤张永醒后觉得这是总司老爷在托梦给他，总司老爷让他给自己修庙，因此他决定无论怎样艰难，一定要把总司庙修起来！

十月二十二日下午，张永、王兆军、张义贵及赵兴亭^⑥四人带着重修总司庙的宣传单来到吴家庄，向该村香头曹学桂（王兆军的老师）和江连英说明了重修总司庙的想法，她们听后都很支持，并将宣传单留下。四人先后又与陈家楼香头、陈良村香头（刘兆芳）及祝阳村北片香头（张秀珍）联系修庙事宜，她们也都将宣传单留下了。十月二十三日又到距离祝阳村二里的高北村散帖^⑦修庙。散帖的行动使总司庙重修的消息在祝阳镇的信众中迅速散播开来，各村善人开始陆续给总司庙送来善款，或个人或集体。祝阳村人赵爱莲是第一位捐款善人，总共捐钱 60

① 倪志成，男，金井村人，原农具厂电工。农具厂的厂址占了过去总司庙的一部分地方，与现在的总司庙院紧挨着，农具厂虽然早已经破产停办，但是倪至成因为懂电，一直留在厂负责管理电路、看门。他听到庙里有动静，知道庙宇要重修之后，就过来烧香了，希望总司庙能够早点修起来。

② 这些钱大都被用来印制宣传单，为重修总司庙做宣传。这些宣传单相当于过去的“书头子”，即“贴子”。当地人介绍：过去人们为举办庙会或重修庙宇募集善款时，先要向周边村镇散贴（发书头子，将庙宇的名称和庙会时间或重修时间用毛笔写在黄色的纸上），主要散给各村的香社会首，当地会首如果同意募捐就会将“贴”（书头子）留下。

③ 当地通常称香会（香社）会首为香头，是民间信仰的地方领袖，每个村子基本都有几个这样的人物。

④ 柏全英，女，50 多岁，被当地人称为“仙姑”，她其实是祝阳村西的香头。要想修庙，必须得有村里乃至周边村落的众位香头的支持，因为只有通过他们才能够将各村的善人们都组织发动起来为修庙进行捐款。联系香头的过程被称为“散贴”，这也是民间信仰的一种传统，庙宇所在村落的香头们在庙宇重修或举行庙会时都会到各处去散贴，这相当于对周围村子里的善人们发出了邀请，只要香头接了帖子，就表示他接受了邀请，会组织村里的信众们参与捐款。

⑤ 此梦的前半段意在说明修庙是总司神灵的意志，后半段则预示着总司庙重修以艰难（深一脚浅一脚）开始，以成功（遍地鲜花）结束。

⑥ 张永的好朋友，一直支持鼓励张永修庙。

⑦ 参见本页注释②。

元。截止到2006年九月三十日，总司庙收到当地百姓捐款27082.80元。

十一月，张永、耿玉祥、张义峰（张永四弟）、张义贵四人到侯家店购买了修庙木料，之后总司庙重修正式动工。木工制作以张永、张义贵、耿玉祥三人为主，制作过程中张义峰、耿法起和耿传军（耿玉祥的儿子）曾到庙里帮工。腊月初七上茬子活^①基本完工。期间张永、张义贵、耿玉祥三人曾到东大官庄与售瓦商张公令谈妥买瓦。腊月初八下午，修庙用瓦到位，张永、张义贵、耿玉祥、耿法起、耿传军、张义峰和张仁山（张义贵的儿子）七人共同卸车，晚九点将瓦全部卸完。

2006年正月十四，徐站长与祝阳村支书赵兴源通知老道长和张永先暂停修庙，等上级领导同意再继续。这件事情对张永而言如同晴天霹雳，担心修庙半途而废无法向募捐群众交代，一时急火攻心，嘴就肿了。正月十五，岱岳区文化局赵局长到总司庙视察。早八点老道长、张永等人在总司庙恭候，九点赵局长等区领导在徐站长陪同下来到总司庙，总司庙周围则聚集了很多当地村民。领导先对壁画和碑刻进行了考察，后又向周围群众了解情况。围观群众积极配合，告诉领导修庙是为了保护壁画和保护文化遗产。^②区领导当即拍板，同意继续重修总司庙，同时指示要修旧如旧，争取恢复总司庙的原貌。^③

正月十六重修工作重新开始，重修队伍由当地民众组成^④，工头是寿家文^⑤。庙里的活在农忙间隙分批进行，农忙的时候停工，农忙结束再继续。这次重修期间，村委领导曾向张永、张义贵、耿玉祥三人询问重修的进展情况，并表明村委的三个态度：第一，关心施工安全；第二，强调总司庙是祝阳村的集体财产，不能将其变为私人财产；第三，针对庙宇重修提出了村委的“三不”政策，即“不支持、不反对、不介入”，强调不要打村委的旗号宣传修庙。重修工作大致分三次进行：第一次重修了大殿和院落围墙，第二次立碑^⑥，第三次铺影路并在大殿旁新

① “上茬子活”，当地方言，在房屋土木工程方面主要是指房梁、檩等构建的制作加工。

② 领导视察之前，徐站长已经同当地群众打好了招呼，告诉他们领导问起来，就说修庙是为了保护文化遗产，是为了保护壁画，只有这样说领导才有可能同意修庙。

③ 06年2月，赵局长再次来到总司庙视察，对总司庙的重修情况比较满意，认为这次重修基本达到了修旧如旧的目的。

④ 村里谁有空就过来帮忙，临时帮忙的人很多，张永已经记不太清楚了。能记住的人的主要有：张继有、赵兴亭帮着干了八九天，耿玉祥父子二人干了一天。

⑤ 张继文介绍的。

⑥ 庙宇重修期间，张永、耿玉祥等人在祝阳村发现了20多块总司庙碑刻，这些碑刻都是文革期间散失的，有的是在村民家里的猪圈、鸡舍等处发现的，有的是在总司庙周围地下发现的。这一次工作是将收集起来的碑刻按照总司庙原来碑刻的陈列方式将其置于原位。重修大殿、院墙及立碑的工程于06年四月初结束。

建一间小房^①。七月初三（当年闰七月，这是第一个七月）请当地的塑像师傅王仲泰到总司庙为总司老爷塑像，塑像于九月二十四日完毕，此时其他扫尾工程也都基本结束。

总司庙的这次重修于 2005 年十一月开始，到 2006 年九月底结束，历时 11 个月。随着庙宇的重修落成，总司信仰与庙会也再次复兴。

总司信仰于现代复兴的社会原因是耐人寻味的。“如果我们把民间宗教的复兴界定为传统的再发明（re-invention of tradition）或主观历史的出现的话，那么这种传统复兴现象的出现应与不同区域在一定历史条件下表现出来的社会、经济、文化等方面的特点有关。换言之，民间宗教的复兴，反映了民间把‘过去’的文化改造为能够表述当前社会问题的交流模式的过程。”^②具体到泰安祝阳民间信仰的复兴状况，我们可以看到以下几点。首先，改革开放后，乡村社会“随着个体化生产方式的全面展开，以及国家对于基层乡土社会所采取的粗放型管理模式社会，传统的村落自治资源逐渐复兴，包括以前被国家权力视之为‘封建迷信’的民间信仰传统。”^③这也是我国当代乡村民间信仰复兴的共同社会背景。第二，与其他地区相比，祝阳地区的民间信仰复兴时间较晚，主要与当地的经济水平较周围其他乡镇落后，村民一直把主要精力放在改善物质生活上有关。祝阳经过长时间的经济建设，尤其是 2000 年以后，当地开始种植出口大蒜、生姜等农业经济作物，村民的物质生活水平有了较大的改善。在这种状态下，村民产生了精神文化需求，开始寻找“过去”的文化，并努力将其改造为符合当代时代特色的模式。于是，总司信仰作为一种可以满足民众精神信仰生活需求的载体开始复苏。第三，近年政府出台的保护文化遗产的政策为祝阳民间信仰的复兴提供了政策上的保障，尤其在帮助村民走出“以文化大革命为代表的历史时段在村民心头留下的阴影”^④上起到了积极的作用。在上级领导视察时，民众依照徐站长的嘱咐，将他们重修总司庙的行动与保护文化遗产相联系，这是民间对政府政策的随机应变，体现了小传统与大传统的关系。第四，张永、徐站长、老道长等一系列关键人物，

① 小房是供庙里管理人员休息之处，晚上老道长可以住在这里看庙，庙会期间管理人员通常在这里商议事情、吃饭和休息。铺影路及建造小房的工作算是总司庙重修的扫尾工作，除此之外，还在院外石阶下角落里修建了厕所，方便进香的香客使用。扫尾工作于 06 年九月下旬完成。

② 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，生活·读书·新知三联书店，1997 年，第 173 页。

③ 张上闪：《乡民艺术的文化解读——鲁中四村考察》，山东人民出版社，2006 年 1 月，第 124 页。

④ 张上闪：《乡民艺术的文化解读——鲁中四村考察》，山东人民出版社，2006 年 1 月，第 49 页。

他们在祝阳村镇的舞台上风云际会，推动了总司信仰的复兴。这些个人的努力对祝阳总司庙的重修及总司信仰的复兴而言实在是功不可没。他们的个人行为将直接对总司信仰的发展方向和趋势产生影响。用历史唯物主义理论总结之，即祝阳总司信仰复兴既具有历史的必然性也具有历史的偶然性。

第二节 关于总司神明的民间传说

在碑刻史料及田野调查中发现几个非常有趣的传说故事。有的故事虽在总司信仰史上留下了足迹，但是现在已经无人知晓（至少是无人提及），有的故事至今仍被当作茶余饭后的消遣。有的故事来自笔记小说，有的是纯粹的民间传说故事，有的却是“有名有姓”的“真人真事”。如果历史上的传说故事在民间失传但是被记录下来，这时我们又该怎么看待呢？“如果我们考察历史上的传说，而不是我们在现实生活中还能从人们口中听到的传说，那么当然这些传说也往往是被记载在文献上的，否则便大多无传。在这种情况下，它们往往被包括在稗官野史、笔记小说之中，而与‘正史’相对应。……总的说来，传说时而可与文献相对应，时而可与正史相对应，是由于在人们的观念中，其共性是它们传递的往往是不确定的、可疑的，甚至是虚假的历史信息。”^①虽然传说故事大都是虚假的，即使源自于某个人的亲身经历，经过民众的口耳相传后也可能会变成几个不同版本，甚至被改造得面目全非，但是我们不能因此否定传说的历史价值和意义，因为传说的产生都以一定的历史事实为依据。我们要做的正是发现传说背后的历史，即：发现民间传说背后的信仰历史，揭示传说与神灵信仰之间的关系。

一、古代传说故事

总司庙碑刻提到了古代关于“穆仁蒨”的传说故事。^②碑文没有记述故事内容，作者只是想借此故事说明“因果报应之说、沉沦鬼狱之论”并非“杳冥不可知”。

睦（穆）仁蒨的故事见于古代小说《冥报记》^③，记述的是唐初宰相岑文本的亲身经历。岑文本年少时的师傅是赵郡邯郸（今河北邯郸）人睦仁蒨，睦少年起

① 赵世瑜：《传说-历史-历史记忆-从20世纪的新史学到后现代史学》，《中国社会科学》，2003年第2期，第176页。

② 见附录1总司庙碑刻，H05A，“万古流芳——总司庙碑记”，嘉庆二十二年。

③ 【唐】唐临撰，方诗铭辑校：《冥报记》卷上，中华书局，1992年，第26—30页。

即学习儒家经书，不信鬼神之说，常想试试世间究竟有无鬼神。于是他向一位见鬼人学习，学了十多年却没有有什么成就，还是见不到鬼。后来，他搬家到县城，在路上碰到一位貌似高官的人骑着一匹高头大马，随从有五十余骑，当时二人相遇却没有搭话。以后两人又多次碰面，十年中大概见了几十次。后来有一次途中相遇时，那人突然停马向睦仁蒨说道：‘一向常见到您，对您很是仰慕，愿与您交好。’睦仁蒨向他施礼后询问他的身份来历。那人说自己是鬼，姓成名景，原是弘农人，西晋时任别驾，现在则是临胡国长史。睦仁蒨又问他临胡国在哪里，国王是谁。他回答说：“国在黄河以北，总称临胡国，国都在楼烦西北砂湊中，国王是从前的赵武灵王，他现在统治此国，总受泰山控摄，每月要派上相去泰山朝拜，所以路上多次与您相见。我能帮助您，能让您预知祸难而事先躲避，可以免除飞来横祸。只是生死之命与大祸福之报，我无能为力，不能改变。”后来睦仁蒨又问他道家章醮有没有用，他回答说：“道者的天帝总统六道，这就是天庭；阎罗王如人间天子；泰山府君，如同尚书令录；五道将军如诸尚书。还说凡是人间之事，道士上章请求天庭，天庭接受以后，就下给阎罗王文书，阎罗王恭敬地奉受执行，就像人间臣下奉诏一样。”^①

穆仁蒨的故事有几个特点：1. 从中可以看出佛道两教对冥神系统构成的影响，六道、阎罗王、五道将军都属佛教，但至高无上的神还是道家的天帝，泰山府君则被安排在阎罗王手下当尚书令录，相当于人间宰相。2. 临胡国（北方鬼国）“总受泰山控制”，泰山依然是管理鬼的最高统治机构所在地。3. 这个冥神系统表现了道教、佛教及传统的民间信仰之间的融合，“看得出这一时期将各家说法尽量统一的努力，鬼也需要号令统一，所以原本不相干的各宗各家，终于坐到了一起^②”。

《冥报记》中睦仁蒨遇到的分明是“临胡国长史”，但在总司碑刻中却被改成“泰山长史”。如果这是作者有意的改造，那么这就是地方文人对传统小说版本进行的一次改造，其目的可能要突出故事与泰山之间的关系，借穆仁蒨的故事说明泰山-蒿里山-总司庙的神异。最有意思的是，在碑文创作的时代泰山神早已经发展为东岳大帝，作者为何偏偏找出泰山府君的故事来“混淆视听”呢？其实，民众并没有因为泰山神有了“大帝”的光环就有意回避或忘记曾经的“府君”称号，

① 参见贾二强：《神界鬼域——唐代民间信仰透视》，陕西人民教育出版社，2000年，第28、29页。

② 贾二强：《神界鬼域——唐代民间信仰透视》，陕西人民教育出版社，2000年，第30页。

反而在很多民间的天齐庙里出现将“大帝”与“府君”同时写在神位上的现象。信仰文化在民间的累积过程往往是这样的：民众将所有信仰都接受下来，不管他的称号有什么不同，不管他在神仙系统中的地位究竟怎样，因为民众在乎的只是神的灵验与否。

二、真实人物的神异故事

总司庙碑刻中还讲述了当地村民亲身经历的神异故事。^①故事主人公名叫冶士魁，以前并不信奉总司神灵，也不做善事，后来就生病了。冶氏病后，有一天梦见总司大帝向他宣谕，让他带领村民行善事，让他告诉村民信奉总司大帝可以得福，并向他保证只要他做到了这些事情，病就可以痊愈。冶士魁梦醒之后，按照总司大帝的意旨将做梦的事情告诉了村民，村民们相信这是总司大帝的显灵，于是共同结社祭拜总司大帝。

我们最感兴趣的事情碑文却没有交代，那就是冶氏的病最后好了没有？不知碑文为何缺少这样关键的内容。香社的祭拜活动持续进行了几年，冶氏的病可能早已痊愈。或许“病”和“梦”都只是一种手段，借此抬高总司大帝在民众中的信仰地位，使总司神灵得到更广泛的信仰。这究竟是冶氏一个人的目的，还是范家庄香社会首^②们（朱彦禄、李昌绪、李廷珍、杜典、王付氏）共同的秘密呢？这也许只有当事人清楚，对我们而言已是难解之谜。

这个故事背后反映了古代民间社会的医疗状况及民众的医疗观念。连管理阴间的总司大帝也显灵为人治病，一方面说明民间信仰中各神灵并没有非常具体的职能分野，另一方面证明对疾病的恐惧与无奈是古代民众神灵崇拜的重要原因。通过信奉神灵病愈是原始巫术思想的孑遗。农村社会里有些人在生病痊愈后常常声称具有一些特异功能，可以预见未来、神灵附体甚至为人看病，民众往往对此一类人深信不疑，并且常常将这样的人推为香社领袖。由此看来，冶氏此后很有可能成为当地的香社领袖。

三、“耿大胆”的故事

耿大胆的故事在祝阳流传至今，是祝阳人茶余饭后的聊资，只是版本稍有不

① 见附录1总司庙碑刻，MW07A，“万善同归——结社礼神碑文”，嘉庆三年。

② 会首，即香社领袖，是香社组织的管理人与领导人。参见本文第五章第二节。

同。

故事是这样讲述的：过去村里有一个姓耿的人，因为胆子大，人们都叫他耿大胆。晚上耿大胆和当地几个年轻人在村里值夜，小伙伴们不相信他胆子大，要和他打赌，说：“你不是胆子大嘛，你敢不敢到总司老爷神像前边的香炉子里抓一把香灰？你要是能抓来，俺们才承认你胆子大。”耿大胆说：“这有什么，我这就抓去。”于是耿大胆独自朝总司庙走去，在总司庙大门外，他突然看见一个鬼火，影影绰绰地转着圈走，耿大胆很想弄清楚这鬼火到底是什么，便跟着鬼火，结果来到了村里的一户人家（听说过这个故事的人都知道这家人姓范），耿大胆看到鬼火进到范家媳妇的屋里了。耿大胆于是趴在窗户上，用手在窗纸上戳了个窟窿往里看，结果看见范家媳妇正在纺线，她男人常年不在家，婆媳关系又不和，愁眉苦脸，唉声叹气。耿大胆见范家媳妇纺线时不停地接线头，她刚刚纺一下，那个“鬼火”就把线钩断，她刚接上头，“鬼火”就再钩断，刚接上又钩断，结果这个女的就在屋子里面摇着头不停地说“还不如死了来，还不如死了来……”。她这样说着的时候，鬼火就给她往房梁上搭绳子，引着她上吊，耿大胆在外边看到有人要上吊，于是大声喊了起来，这一喊鬼火突然就没了，她家公婆听见声音把媳妇救了下来。耿大胆这时候才想起打赌抓香灰的事情，再次朝总司庙走去，当他路过落魂桥的时候，看见刚才的那个“鬼火”和很多“鬼火”聚集在桥边。等他走到桥边时，这些鬼把泥巴垛到了他的身上，动作非常迅速，不一会儿就把他给憋死了。耿大胆这么长时间没回去，和他打赌的小伙伴们都以为他不敢去抓香灰不好意思回来见他们就回家了。第二天他们才知道耿大胆已经死了。从此以后当地再也没人敢说自己胆子大了。^①

关于这个故事，还有一个版本：鬼火在桥边报复耿大胆的时候，和他一起在村里值夜的伙伴赶来救了他，但是耿大胆受到很大的惊吓，最后还是给吓死了。^②徐站长认为故事最后耿大胆不应该死，因为他救了人，做了好事，故事结尾应该改编为“耿大胆没有死，他只是受了惊吓，但是从此他也知道总司老爷的厉害，不敢再叫耿大胆，不敢说自己什么都不怕了。”耿大胆的故事在祝阳地区流传甚广，40岁以上的村民几乎都知道，他们认为故事发生在光绪年间或者更早的时候。

^① 故事由徐站长讲述，张萌记录。

^② 徐站长同时讲了两个版本，这个版本还曾经在一个村民那里听到过，村民的姓名没有记清楚。

这个故事的主题在于告诫人们虔诚敬畏祝阳的地域神灵——总司老爷。村民们不知道“耿大胆”是谁，却能够指出故事里范家的后代（就生活在祝阳村）。显然，故事里的“耿大胆”是一个虚构人物。因为这个关键人物的最后结局有好几个说法，“死还是没死”并不统一；然而故事在不同版本中对范家的描述是一致的——“范家媳妇因为丈夫在外、婆媳关系不合想上吊自杀，最后被人救起”，这反倒很像村里的真实历史事件。当时祝阳村百姓大概对范家的“不和睦”有所耳闻，同时发现一些不懂事的年轻人对总司老爷不够敬畏，于是有人以范家家务事为基础编造出“耿大胆”的故事。这个故事既满足了大众对“范家事务”的好奇心，又迎合了大众对“神神鬼鬼”的偏好，于是口口相传逐渐流行开来。

这个故事之所以能够流传至今，与其蕴含的丰富的教化内涵有关。对不信总司大帝的人有所警告，迫使其产生“服教畏神”^①之心；教育百姓维护家庭和睦，尤其要处理好中国家庭内部最难调和的——“婆媳关系”；教育妇女平时不要唉声叹气、愁眉苦脸，更不要把‘死’字挂在嘴边。当然，故事的流传还与总司庙有着密不可分的关系，传说因为有了总司庙的加入而变得更为神异精彩，总司神明则因为传说的流行变得更加威灵显赫。

徐站长对故事结局的改编则使我们看到了民间传说故事在传播过程中不同版本是如何产生的。他认为故事原来的版本“耿大胆”做了好事（救人一命）却没有得到好报的结局是不合理的，认为这与总司大帝“彰善瘅恶”的特点不符，由此改换成让“耿大胆”悔过但不死的“折中式”结尾。那么这个新版本能不能得到祝阳人的认可，有没有可能得到推广和流传，镇文化站站长的特殊身份会对故事的流传造成什么样的影响，这些都有待我们将来再做进一步的考察。

第三节 庙宇住持传承人个案研究

总司庙是一座以道教身份出现的民间庙宇，庙内的日常事务由道士负责，这种规模的村落庙宇通常只需一人看管，虽然只有一个道士，通常也被尊称为住持。总司庙有道士住持的历史可以追溯到乾隆三十一年^②，立于此年的石碑下方刻有“住持道人高养真”的文字。乾隆年间住持总司庙的道长俗姓高，道号为“养真”。

① 见附录1总司庙碑刻，MW01A，“善与人同，香社碑记”，光绪十年。

② 见附录1总司庙碑刻，X06A，双桥碑记，乾隆三十一年。

此后总司庙住持的更替情况是一大段的历史空白，这种情况一直持续到咸丰年间。咸丰九年^①的碑刻告诉我们：那时候总司庙的住持叫“张传璧”，光绪十八年^②的碑刻上也留有“住持张传璧”的记录，说明从咸丰早期至光绪中期一直都由张传璧住持总司庙。由于年代久远，村子里已经没有什么关于张传璧的任何传说，老道长对这个人物也一无所知。老道长通过查看张家家谱资料确定，张传璧与自己并不同属一个张氏家族。

宣统元年碑刻所记载的庙宇住持名为张能纯，此后所立的每一块进香碑上都刻有“住持张能纯”的字样，“张能纯”在当时总司庙的地位和影响由此可见一斑。老道长是张能纯的重孙，据说张家到老道长这儿已经是总司庙的第六代住持了。总司庙张家传承人谱系列表如下。

代	一	二	三	四	五	六	七
俗名	张佩虎	张金海	张永吉	张相远	张灿富/ 张灿友 ^③	张圣明	张永/张 义贵
道号	仙阁	仁会	能纯	无	新富/祥 亭	秀山	焕岭/无

现今，张道长的二儿子张永成为张家的第七代接班人，张家还想将他们与总司庙的不解之缘继续下去。为了使我们较为全面地了解张家伙居道士的传统及他们与总司庙兴衰之间的特殊关系，我们选择张能纯、张秀山及张焕岭三人的个人生活史作为个案研究。选择此三人作为研究重点是经过认真地考察与对比的。光绪十九年总司庙住持是张传璧，张能纯于宣统元年住持总司庙，这说明张家第一、二两代传承人住持总司庙的时间并不长，至多有十五年；第四代传人张相远（张能纯的儿子）因为父亲一直健在，一直没有在庙上管事；张能纯死后不久日本人就进了祝阳，总司庙的香火自然没了（战争一直没断，人都只顾着逃命去了，谁还来烧香呢），因此第五代传人实际等于看守一座空庙。因此，张家第一、二、四、五代传承人在总司庙历史上的作用十分有限。与之形成对照的是，在总司庙发展

① 见附录 1 总司庙碑刻，MK02A，万古流芳，咸丰九年。

② 见附录 1 总司庙碑刻，MK01A，善与人同，光绪十八年。

③ 张灿富是老道长的父亲，张灿友是老道长的叔叔。

过程中，张家第三、六、七代传承人的作用与意义确是非同小可的。张能纯住持总司庙的年代是总司信仰发展的鼎盛时期，他为总司庙发展做出了不可磨灭的贡献；张秀山是总司庙由盛到衰的亲历者与见证人，同时指导了总司庙的现代重修；张永则是总司庙现代重修的关键性人物。

张能纯：生年不详，卒于民国三十二年(1943)，据说死时将近 110 岁。按照过去的讲究老人不能过百岁生日，99 岁之后的每一次生日都说是 99 岁，“张能纯道长是在过了好几个 99 岁生日之后才去世的，具体过了多少个已经记不清了，但是老人家的确是活了 100 多岁”^①。张能纯在的时候，是总司庙香火最旺盛的时候，张能纯死了，总司庙的香火也没有了，总司庙就衰落了。前文分析总司庙在民国时期达到香火鼎盛的原因时所说的与之有重要关系的人物就是当时庙里的住持张能纯。我认为张能纯的确拥有做住持道士的天赋和魅力，这主要表现在三个方面：第一，张能纯有超强的记忆力。据说他能够记得送阴碑、打醮和摆神坛的咒语经文，还能够将道教《黄经》倒背如流，可以一口气背诵三个小时。诵经对于出家人而言是基本功，但是能够背诵整部道经的道士并不多见，尤其在民间道教庙宇中更属凤毛麟角了。第二，张能纯有很好的语言表达能力和演讲的天赋。据说张能纯不仅住持总司庙，他还经常到蒿里山去给信众们讲解七十五司，并主持蒿里山立碑打醮等事务，平时他以总司庙为主，蒿里山有事的时候香客们就到祝阳来请他过去。可见张能纯不仅善于讲解而且还善于与信众沟通，在蒿里山的信众中的威信也很高，有来自济南府的信众找他在蒿里山立碑也就不足为奇了。第三，擅长与其他道士交际并能够协调总司庙与其他庙宇之间的关系。据老道长回忆，张能纯在时，与他的师兄魏能让^②关系很好，他们经常一起到泰山上各处的道观里，与住持道士们商量打醮等事。当时以泰安地区的道教庙宇为纽带，道士之间形成一个密切合作的“斋醮法事”事务圈，无论哪个庙宇有法事活动，他们都互相通知、集体参与，当时与总司庙联系比较频繁的庙宇包括三官庙、王母池、斗母宫、碧霞祠、无极庙（西沟）、吕祖洞和关帝庙。作为村落庙宇住持，要想与泰山上势力大香火旺的庙宇长期合作，的确是需要具有一定的素养和能力的。总司庙拥有这样一位有能力的住持，使得总司庙聚集了更多的人气，这也是总司信仰在民国

① 老道长的原话。有关张能纯的事情都是老道长讲述的。

② 魏能让是石碑村三官庙的住持。

时期发展到鼎盛的原因之一。

老道长说张能纯的高寿和他吃素有一定关系，他说张能纯不吃牛羊肉，平时都是素食，偶尔吃些鸡蛋。不吃牛羊肉与道士身份有关系，据说道士都不吃牛羊肉，出家人不吃这些。按说伙居道是不讲究吃素的，尤其是民间小庙的道士，根本不受道教戒条的约束。张能纯之所以素食，可能是他与泰山道士交流较多，受到全真派道教熏陶的结果。

张能纯在的时候将张家后几代传人的道号起好了，给他的曾孙起了“秀山”，给曾曾孙起了“焕岭”。据老道长回忆，张能纯当时给后代起名字（道号）的时候，因为“秀”谐音“锈”有生锈的意思，“焕”谐音“换”有“改换、替代”的意思，曾经预见到总司庙传到第六代和第七代的时候有一个从衰落到复兴的过程。

张能纯作为一个民间道教庙宇的住持，他赶上了庙宇发展的黄金阶段，他的个人能力因此得到了充分的发挥，可以说总司庙成就了他的一生，他也为总司庙奉献了自己的全部。

张秀山：生于民国十九年（1930）阴历四月十五日，属猴，今年（2009）79岁，虚岁 80。他三岁开始住在总司庙里，八九岁上学读私塾，在庄里请了教书先生，十来个学生一起，大概读了两年，后来因为战乱就不再上了，只在庙里到处跑着玩。十三四岁的时候开始学习道士仪规，学了两三年，因为老爷爷张能纯去世就没再学习。老爷爷去世的时候，张秀山十五六岁。之后他就和父母亲还有叔叔一起住在庙里。老爷爷张能纯民国三十二年（1943）去世，之后不久八月十五的时候日本人进了祝阳，从这个时候起总司庙就没香火，庙就衰落了，但是他们家人一直住在庙里。后来全国解放了，祝阳村民加入了合作社，从解放至 1959 年间总司庙前后被改作夜校和卫生室，这几年来张秀山还一直住在总司庙原来的住持院里，1959 年加入人民公社的时候，总司庙被改造成了农具厂，这时候张秀山才真正离开了总司庙。离开总司庙后，一面种地一面学习木匠活，张家世代都会做木匠活，所以学起来很容易。这样一边种地、一边做木匠生活了 12 年，文革以后开始干副业负责购销木材的事情，然后回家种地过了一段时间。之后他到泰安市第十五中学做后勤，工作了五年，于 1985 至 1986 年间回家种地一直到现在。

婚姻是张秀山个人生活史中最有趣的部分，我们很想知道伙居道士的婚姻是怎样缔结的，道士身份会不会对谈婚论嫁有所影响。张秀山老伴名叫李正兰，与

他同岁，属猴，娘家是范镇沟头村的。他们的婚姻是由张秀山二姑一手撮合的。据说老道长八九岁的时候，李的父亲到庙上来看过，觉得这个孩子很机灵，一眼就相中了，于是就给他们定了娃娃亲。过去百姓都瞧不起干道士的，一般不会将女儿嫁给道士做妻子。张秀山八九时老爷爷还健在，总司庙香火正旺，庙周围不少地都归张家人耕种，他们的生活可能过得比一般百姓家还要好，加上张能纯的个人威望，当时张秀山自然容易通过女孩父亲的审核。老道长 19 岁结婚，23 岁生子，共有四个儿子两个女儿。大儿子张义岱，大女儿张义萍，二女儿张义翠，二儿子原名张义坤现名张永，三儿子张义东，小儿子张义峰。

老道长见证了民国末年总司庙因日军侵犯由盛而衰的过程，见证了解放后总司庙改为农具厂被改造得面目全非的过程，也见证了文革期间破四旧碑刻被砸毁进而散失的过程，可以说老道长对总司庙的感情最深厚、最炽热，没有人能够比他更盼望总司庙的复兴了。因此在总司庙 2006 年重修的过程中，老道长全身心投入，从来没有因为年龄和身体状况想过放弃。庙宇重修工作基本是在老道长的指导下进行的，大殿和院落的修复、神像的塑造及整个庙宇的角角落落是这位老人凭回忆复原的。重修之后每年庙会期间，老道长都会竭尽职守，做好总司庙的守护人，不管天气有多冷，他都会守在庙里，等待香客前来上香。从老道长的身上，我们可以看到传承人对家族职责的坚守和对庙宇及神灵信仰的执着。

张焕岭：属猴，生于 1968 年，今年（2009）虚岁四十二。据张永介绍，他自从生下来就与别人不一样，1 岁的时候生病，到县医院住院十三天都没有治好，家人没有办法用地排车把他拉回家，放家里的小东屋，就等着他咽气后用草靶子把他绑了扔掉。这时候来了一个擻磨^①的老头，老头问张永的母亲为何愁眉不展，他的母亲领着老头到小东屋里去看他。结果这个老头说这孩子没事，就是嗓子结了火，吃东西吃不下，于是给他的母亲出了一个偏方，让她去村里敛七家母乳，喂了之后孩子就能好。张永大姐张义萍到别人家里去给他敛奶，当时村里有很多正在哺乳的母亲都无私地把奶水给了张永，其中记得名字的只有王代林媳妇一个。吃了母乳之后，张永果然渐渐好了起来。

张永 8 岁开始上育红班（学前班），10 岁上小学，上到五年级就不再上了，因

① 擻，音 can，二声。过去农村，家家户户都用磨来碾压粮食。有人走乡串巷以制作磨盘为生，当地人称之为“擻磨的”。

为他太瘦弱，经常受人欺负，所以他自己不想再上学，但是父母亲很反对，张永一气之下把书烧掉。辍学之后，张永先在生产队里干了半年，由于体质太弱，开始跟着父亲学木工，15岁时跟着父亲到泰安十五中学干校工（做木匠活），在十五中呆了五年之后张永回到村里，与堂兄张义贵一起到外面揽木匠活做，直到现在。这期间他也曾经几次到外面打工，先后在泰安市铁管厂、陡沟建筑队、河北平山县黑山口村、泰安建筑公司及泰安家具园工作过。

张永爱好音乐和写作，尤其喜欢写诗，也喜欢书法。他受老道长的影响喜欢道教音乐，因为老道长会打云锣，原来道士打醮的时候他曾经学习过。张永还特别喜欢参与村里的红白事，他15岁的时候就开始跟着老道长参与当地人家的红白公事。后来由于他对这些事情比较清楚，是明白人，祝阳村及周边村子不管谁家有了红白事都想找他帮忙，有时候忙不过来。但是参加这些事情全部都是义务的，都是给人帮忙。

张永23岁的时候他大姐的大伯嫂子给他介绍了现在的媳妇徐英爱，当时介绍人没有给女方说张家当过道士的事情，徐对张永家与总司庙的关系完全不知情。但是徐一直很支持张永的工作，对他发动重修的事情也很支持。徐英爱说她不参与这些事情，她觉得那是外面男人们的事情。她只要能照顾好张永的生活就可以了，如果张永在外面碰到不顺心的事情，她也会劝他宽心。

从张永的个人生活史中，我们发现他从小性格倔强，长大了依然“一条路走到黑”，只要是他认准了的事情谁也改变不了。倔强性格对他处理总司庙相关人和事的影响十分巨大，一方面倔强意味着坚强，这使得张永敢于坚持自己的原则和信念，不向任何势力低头；另一方面，倔强意味着执拗甚至暴躁，这很可能使他在该缓和矛盾的时候却激化了矛盾，从而给个人生活甚至庙宇发展带来一些障碍和阻力。在庙宇重修的进程中，在对一系列矛盾的处理过程中，因为了解张永的倔强性格徐站长常常告诉他一些既能坚持原则又能不激化矛盾的处事方法，张永因此越来越佩服徐站长，将徐站长视为老师。他在佩服徐站长的同时，也意识到了自己性格中存在的问题。为了总司庙能发展得更好，张永在努力地调整着自己，尽量使自己的性格和处事能力有所提高。

第四章 总司信仰范围与香社组织

总司庙虽是村落庙宇，但是它的主神——总司大帝却是在一个更大的地域空间受到较为普遍的崇奉，如果将庙宇所在村落视为一个“地方”，将超出村落边境的神灵信仰范围视为一个区域，我们会发现：在地方内，庙宇的修缮依赖村民共同出资，村落里有针对总司大帝的共同祭祀活动，庙会期间有演戏酬神，还有神灵巡境的仪式（行香仪式）；在区域内，这里有独立于庙宇管理组织与地方祭祀组织之外的大型神明会的香社组织。

第一节 总司信仰的范围

祝阳村内的全体居民是总司庙祭祀的义务性参与者，我们可以把积极参与总司祭祀的祝阳村人分为两类，一类是香社的组织者及其成员，另一类则是总司庙与庙会的管理者。那么，总司信仰的辐射范围究竟有多大呢？志愿性信众或组织主要来自哪些地方？是否能够找出他们信奉总司大帝、参与神灵祭祀的原因？区域与地方的关系又是怎样的呢？

在现存部分碑刻正文中，给出了关于总司信仰辐射范围的描述：

序号	1	2	3	4	5	6
碑刻编号	H09A	SQ04A	X05A	MW04A	X02A	MW08A
碑刻时间	嘉庆25年	道光3年	咸丰9年	光绪22年	宣统1年	民国10年
信仰范围	达于临境	周围数十里	威镇岱左	岂限于方	泰邑东北一带直抵登莱一□	泰莱之间

清中叶至民国时期，总司信仰的大致范围基本没有变化：以泰安东部和莱芜、泰安接壤的部分地区为主要信仰区域，超出了祝阳“一方”，“达于临境”，形成一个方圆几十里的信仰范围。

将碑刻里涉及到的地名做一番梳理可以使我们了解总司信仰在各地域的详细

情况，有的地名出现在碑刻正文，大部分则被附刻在正文后的功德芳名之前。

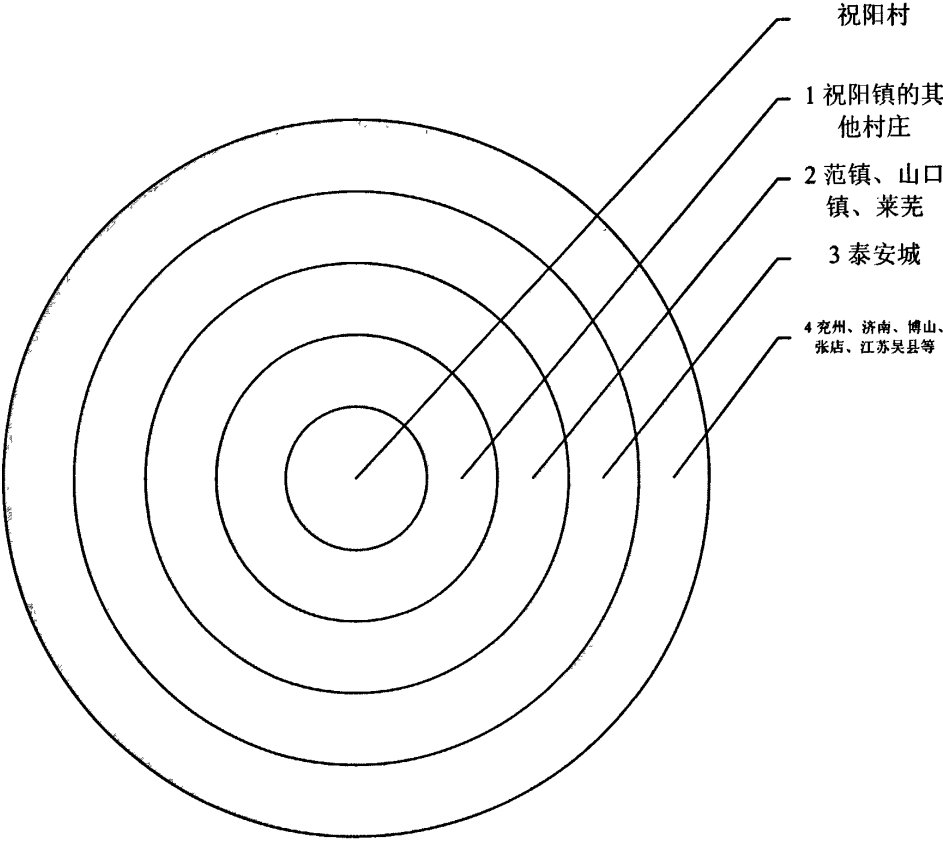
时代	府级地名	县级地名	镇级地名	特殊地名
乾隆时期	兖州府、泰安府	泰安县、紫阳县		韩家堂
嘉庆时期		泰安县、莱芜县	祝阳镇、辛庄保、辛兴保	营房
道光时期		泰安县、莱芜县	祝阳镇、范镇、水南保、水北镇、张里保、中荣保	八亩地
咸丰时期		泰安县、莱芜县、戚乃县	辛庄保、范镇、旧寨保、大下保、张里保、祝阳镇	
光绪时期		泰安县、莱芜县、故县	祝阳镇、范镇、水南保、水北镇、薛家埠	夹谷、七里铺
宣统至民国	泰安城、济南	泰安县、莱芜县、博山县、江苏省吴县、霸县、淄□□张店	祝阳镇、山口镇、和庄镇、水北镇、鲁西镇、范家镇、历城、杨家镇、蔡家镇、迷马镇、口子镇、□李镇、李家镇、吴家镇、白龙镇	济南馆驿街、泰安西关

首先，以时间顺序进行纵向对比。总司信仰发展的整体趋势是总司信仰范围随着时间的推移在逐渐扩大。乾隆时期似乎是一个特例，兖州府和紫阳县两个地名的出现证明总司信仰曾到达这里，但此后这两个地名便在碑刻中消失了。也许这两个地名在碑刻中的出现仅是一种偶然现象，乾隆年间总司大帝在兖州府和紫阳县的信仰情况并不普遍。

其次，从表中可以看出县级地名以“泰安县”与“莱芜县”，镇级地名以“祝阳镇、范镇，水南保、水北镇、张里保”出现的频率最高。“祝阳镇与范镇”位于泰安东部，行政上隶属于泰安县；“水南保、水北镇、张里保”与泰安县接壤，行政上隶属莱芜县。可见，总司信仰在泰安东部与莱芜地区发展最为稳定。这也与

前文的结论相一致。

第三，根据表格内各地域与祝阳村在地理上的关系，可以将总司庙的信仰范围划分为五个层次，这种分层并非按照行政级别划分，而是综合了总司信仰在信仰地域范围里发展的具体情况划分的。总司庙是祝阳村的村庙，因此祝阳村理应占据分层的核心位置。由于祝阳村在祝阳镇处于核心地位，是祝阳镇的政治经济文化中心，因此总司庙在祝阳镇的地位非同一般，总司神灵在祝阳镇民众中拥有较高的信仰号召力，因此祝阳镇占据了总司信仰范围分层中的第二层。



范镇、山口镇、莱芜与祝阳镇接壤，其中范镇和莱芜在总司信仰发展历史上的地位一直比较重要。总司庙 53 块碑刻中有 20 块是莱芜香客的进香碑，总司信仰对莱芜信众的影响力由此可见一斑。我们可以从社会背景与信仰背景两方面对莱芜的总司信仰状况进行分析。1. 社会背景：从对祝阳赵氏家族与耿氏家族的调

查中发现祝阳人与莱芜人建立了密切的亲戚圈子,比如:无论赵氏家谱还是耿氏族谱,里面都既有女儿出嫁莱芜某公为妻,也有儿子聘莱芜某公之女(之妹、之孙女)为妻的记录。2. 信仰背景:(1)以一个小历史故事作为说明:民国年间莱芜王石庄的玄曰考,以卖布为生,生意一直不好还欠了很多钱,年三十为了躲债,他逃到了总司庙。面对艰难处境,玄曰考向总司大帝祈愿:如果三年内总司大帝保佑他够混六十亩地,他就把总司老爷抬到莱芜王石庄去唱大戏。过了三年他果然赚了很多钱,混上了六十亩地,但是他忘记了当初的许愿,这时家里不停地出事,鸡飞狗跳,玄找人^①来看,这人说“你在哪里许过愿吧”,玄曰考这时才记起三年前在总司庙许愿的事情。为了还愿,玄曰考在母亲过生日的时候,用大花轿将总司老爷抬到他们村里,一路上敲锣打鼓地非常热闹^②。在村里请戏班唱戏,请厨子办流水席,舍粥舍饭。这次还愿玄曰考花了很多钱,不得不卖了三十亩地。^③莱芜人对总司老爷的信仰也许就是通过“许愿——愿望实现——酬神——虔诚信仰”的循环过程不断累积出来的。(2)村民赵乙认为,莱芜的总司信仰与莱芜人过去到泰山进香有关。莱芜距离泰山路途遥远,当时的交通工具速度很慢,从莱芜去泰山通常需要两天时间,祝阳恰巧坐落于莱芜至泰安的必经之路,因此莱芜人去泰山进香通常需要在祝阳住宿休整^④。于是在祝阳人的介绍和宣传下,莱芜人开始逐渐信奉祭拜总司老爷。

泰安城在总司信仰范围里是一个比较特殊的区域,因为总司信仰在泰安城信众的信仰历史上有一次激变。在泰安城信众的信仰历史上,总司信仰一直处于无人问津的沉寂状态,民国年间泰安城中却突然出现大批的总司大帝信奉者,当时泰安城的总司信仰状况几乎与范镇、莱芜持平。泰山坐落在泰安城里,面对着近在眼前的东岳大帝和碧霞元君,泰安城人自然不会跑到祝阳去供奉这位“名不见经传”的总司大帝,因此民国前总司神灵在泰安城里的信仰状态是正常的。而民国时期泰安城里出现较大批的总司大帝崇拜者,其深层的社会原在于:总司庙民

① 村里的神婆。

② 据说当年祝阳村有三十多人跟着到莱芜去看戏、吃饭、看热闹。

③ 这个故事曾经听老道长和村里老人——赵中仓(民国重修总司庙的主事人,玄曰考的把兄弟)的孙子赵乙讲过,两个故事基本一致,由于赵讲述得比较简单,文章采用的是老道长的版本。村里上年纪的人人都知道玄曰考的事情。总司庙碑刻中刻有玄曰考的名字,D06A正文后面的捐资人中有“莱芜王石庄玄曰考捐洋十元”一行小字,证明他的事情并非民间传说,而是一段真实存在过的历史。

④ 从莱芜至泰安路上不止经过祝阳一地,莱芜人为何要选择祝阳下榻呢?前文提到过,不少祝阳人与莱芜人之间有亲戚关系,因此莱芜人在去泰山上香的必经之路上到亲戚家串门休息就是顺理成章的了。

国时期的进香碑有不少泰安城商号的名称出现,说明当时泰安城信众对总司庙的募捐往往以店铺为单位进行,也许与民国时期农村人口的城市化有一定的关系。来自总司信仰范围内层的村民来到泰安城内发展,或者当老板或者做伙计,他们把自己的信仰习俗也带到了城里,从而带动了大批信众。

总司信仰辐射范围最外层地域的信仰状况有这样几个共同特点:1.距离祝阳村最远,2.信仰人数最少,3.在总司庙碑刻中出现的次数最少(基本都只出现过一次)。这些地区虽未形成普遍的总司信仰,但这并不意味着来自这些地区的香客对总司大帝的信仰程度也是最低的。由于地理位置距离祝阳较远,香客到总司庙来参与庙会祭祀所要支付的信仰成本也较高,并且他们到总司庙进香只是源于对总司大帝的仰慕崇拜和个人意愿,因此这些来自信仰范围最外层的香客的信仰心理应该是非常虔诚的。

第二节 总司香社与香客

从十月初一起会开始,人们从各个地方聚集到总司庙,在这里进香祭拜、祈愿还愿,年复一年,祖祖辈辈,逐渐形成一个信仰传统。^①我们把到庙里来进香的人称为香客,当地人称之为善人^②,有时若干香客集合在一起形成一个临时性的祭祀组织,这样的组织就是香社,我们将到总司庙进香的香社组织称为总司香社,香社的组织者通常被称为会首、香头或董事。无论是零散的香客还是有组织的香社,善人来到庙里是为了祭祀神灵,其诚敬之情往往通过一系列的行动表达出来,而这一系列行动具有程式化的特点,因此在信仰研究中我们将这一系列行动称为仪式。由于受到泰山信仰的影响,总司香社与泰山香社^③之间有密不可分的关系。一方面总司信仰范围内的信众在祭祀总司大帝的同时可能也会定期去泰山进香^④,

① 2008年总司庙庙会调查,对香客进行了随机的采访,其中部分女香客对总司老爷是谁,是管什么的不清楚,至于为什么来拜总司老爷,有的说是因为听老人传下来就是这样,有的说是以前婆婆来烧,现在她也来烧。

② 通常称老年女性进香者为善妈妈,尤指香社女性会首。老道长说“善人”、“善妈妈”是尊称,其实就是“神妈妈”,但是这个叫着不好听,人们还是喜欢被称呼为“善人”。

③ 关于泰山香社可以参考《民间泰山香社初探》与《泰山香社研究》,尤其是《泰山香社研究》中关于泰山香社的内部组织与信仰仪式的部分。

④ 比如:前文提到的莱芜信众就是在去泰山进香的路上经过总司庙,于是开启了信仰总司大帝的新天地。再如:祝阳村也有结社去泰山进香的历史,每次结社之前由会首下书头子(进香通知),村民接到书头子如果决定去就把香火钱交给会首,到时候一起行动。

即同一批香客有可能既是总司香社也是泰山香社的成员^①。另一方面在历史的长河中,泰山信仰较总司信仰的历史久远得多,对于进香组织而言,泰山香社在明清时期已相当繁盛,“集中表现在以下几个方面:民间香社在泰山的活动空前增多,香社的组织和进香仪式臻于完备,出现了为香社和香客进香活动服务的各种设施”^②,可以说总司香社是在泰山香社的基础上发展起来的。下文将从组织形式和进香仪式两个方面对总司香社进行讨论。现代总司信仰复兴后,以香社的形式集体进香的香客已经很少出现了,更多的香客选择了个人或与一两个亲戚朋友的自由进香方式,因此,对个体香客及其进香仪式进行观察与描述也是本节的重要内容。

一、总司香社名称与分类

自乾隆四十六年^③(1781)开始,总司庙的进香组织已经有专用名称了,全部碑刻中有香社名称记载的共计7块^④。其中以祭祀对象为名的有两块,分别取名“总司庙社”和“总司社”;以地名做香社名称的也有三块,分别为“范家庄口会”、“夹谷香社”和“辛庄合山会”;此外,剩下的两块碑刻中一块以祭祀目的和仪式为名——“孤魂社”,一块则以简单的泛称——“香火社”为名。

叶涛在《泰山香社研究》中按照时空分布的不同将泰山香社分为两大类,即长期性香社和临时性香社、区域性香社和跨区域性香社^⑤。总司香社也可依此加以区分。“长期性香社,是指在香社活动方面能够持续一段时间的香社组织。这个时段,可以是几年、十几年,甚至是几十年、上百年。”^⑥在长期性上,总司香社自然无法与拥有上千年历史的泰山香社相比。对总司香社而言,长期香社所持续的时间通常以几年为限,“十几年”已是极个别的情况了,但也有以“几十年”为会期的特例。据统计,全部碑刻中共有26块^⑦提到了香社的结社时间,其中大部分以“历有年所”、“已历年”、“已有年所”、“数年”、“数载”或“行之既久”等模

① 关于此点,在比对泰山香社碑与总司庙碑刻时,找到了证据。《民间泰山香社初探》中提到:“清光绪12年莱邑陈家楼庄周茂亭等人组织的平安香社,捐助善男信女多是当地下层人民,其会旨……”,这位莱邑陈家楼的周茂亭在总司庙光绪元年(MW05A)的碑刻中也有记载:“莱邑水南保陈家楼刘君玉桂、周君茂亭等倡众结社竭诚进香”,是为最直接的证据。(参见周谦,《民间泰山香社初探》,《民俗研究》,1989年4期,第42页。)

② 叶涛:《泰山香社研究》,北师大博士毕业论文,指导教师:钟敬文、刘魁立,2004年,第44页。

③ 见附录1:总司庙碑刻,X04A,“万古流芳——阖会立碑口”,乾隆四十六年。

④ 见附录1:总司庙碑刻,X04A,MW07A,H06A,H08A,MW03A,MW06A。

⑤ 叶涛:《泰山香社研究》,北师大博士毕业论文,指导教师:钟敬文、刘魁立,2004年,第98页。

⑥ 叶涛:《泰山香社研究》,北师大博士毕业论文,指导教师:钟敬文、刘魁立,2004年,第98页。

⑦ 见附录1:总司庙碑刻,MW02A—MW04A,MW06A—MW08A,MW10A,MK02A,X02A—X05A,X07A,SQ01A—SQ06A,H03A—H07A,H09A及Q06A。

糊词汇对结社时间进行描述。全部碑刻中记录有确切结社年数的仅有 6 块，列表如下：

碑刻编号	MW02A	MW06A	X02A	SQ01A	H06A	SQ03A
碑刻年代	道光 12 年	光绪 7 年	宣统 1 年	嘉庆 25 年	嘉庆 15 年	道光 1 年
结社年数	四年	四年	三年	三年	三年	四年

有的碑文中提到立碑原因是“社限已到”，如前面提到过的孤魂社由于“放焰口三年，子病果愈，今社限已满”，再如嘉庆二十五年的碑刻中提到“莱邑张里大下二保曰郭庄者，信女□□□□奉香于今三年，原愿□□□以记”，两个香社组织活动了三年，至此将告一段落，立碑表达了某种意义上的“功德圆满”。但立碑并非是所有香社活动的终结仪式，我们不能排除其他香社于立碑后继续进香的可能。总司信仰历史上最特殊的一个香社是由祝阳村人组织的，这个香社的活动时间持续了几十年：

泰邑城东祝阳镇旧有 总司大帝庙一座，威灵显赫无祷不应，四方进香者云集辐辏焉。以故贵村解君铎轩、其母周氏、赵君就正连年建醮比岁设坛，数十载未尝稍懈。兹逢十月圣诞约同四乡善男信女奉醴称觞、仰答神麻、建醮立碑勒诸贞珉，以并誌不朽云。

中华民国五年岁次丙辰阳月上浣 穀旦

这是由祝阳村的三位香头解铎轩、解周氏、赵就正共同组织的香社，每年十月在总司大帝圣诞这一天建醮设坛，一共坚持了几十年，“未尝稍懈”。从时间推测，这个香社的活动时间应该集中在清光绪至民国年间，这个时间段正是总司信仰发展历史上的高潮期，从后面所列的捐钱名单看来，香社规模非常庞大，参与的地域也比较广阔，这些可能都是香社持续时间如此之长的重要原因吧。

而短期香社指的是那些临时性的进香组织，“属于‘香火因缘’，参与者临时结伙而行，人数不定，也没有固定的组织者，更谈不上有会名，一次进香，完事就散”^①，除了这 26 块碑刻，那些没有提到结社年数的碑中有的可能属于这种情况，虽然大部分碑刻都会注明“会首”，但这些会首可能只是临时性的组织者。立于道光二十一年的《莱芜县水南保张家泉庄碑誌》未注明香社组织者，文后捐资

① 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004 年，第 99、100 页。

姓名分为四行十列，排列整齐，名字大小一致，没有主次之分，这次所结香社很有可能是临时性的短期香社。

“区域性香社组织是指其成员都是在同一个区域之内居住。这种区域性所说的‘区域’是一个相对的概念，区域的范围可大、可小。根据我们对泰山香社的分析，一般来说，凡在一个县城之内，或以村庄、或以街道组成香社前来泰山进香者，我们就可以称他们是区域性香社组织。”^①总司庙是村落庙宇，信众以庙宇周边村庄的村民为主，因此对于总司香社而言，应以一个村庄或相邻的几个村庄作为划分区域性香社的标准，由跨镇、跨县的信民所组织起来的香社则为跨区域性香社。

以一庄或一村为区域范围的香社在总司庙碑刻中共出现了十五次，以镇包括不跨镇的相邻村庄为区域范围的香社则出现了七次。^②

1. 区域性香社

A. 以一庄为单位

碑刻编号	立碑时间	村庄	香社人数	男女比例
H01A	道光 21 年	莱芜县水南保张家泉庄	40	17/23
H05A	嘉庆 22 年	莱芜水北村	70	34/36
H06A	嘉庆 15 年	祝阳镇祝阳村	28	8/20
H08A	嘉庆 20 年	祝阳镇徐家楼村	34	6/28
MW02A	道光 12 年	莱芜某村	46	46/0
MW05A	光绪 1 年	莱芜水南保陈家楼	58	35/23
MW06A	光绪 7 年	泰安上中梭徐家庄	153	153/0
Q06A	道光 25 年	莱芜郝家沟庄	17	8/9
Q07A	道光 12 年	莱芜王许庄	未知	未知
X07A	道光 25 年	莱芜中荣保庄	43	32/12
X08A	光绪 19 年	莱芜高家店庄	51	51/0
SQ01A	嘉庆 25 年	莱芜张里大下二保郭庄	11	7/4
SQ02A	嘉庆 25 年	莱芜陈家楼	12	7/5

① 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004 年，第 100 页。

② 见附录 1 总司庙碑刻。

SQ03A	道光 1 年	祝阳镇祝阳村	119	1/118
SQ05A	嘉庆 24 年	祝阳口穆家庄	55	3/52

B. 同属一镇庄与庄的联合或以镇为单位

碑刻编号	立碑时间	联合村庄	香社人数	男女比例
H03A	道光 2 年	莱芜谭家庄、高家店、刘家店、杨家庄	54	34/20
H04A	道光 14 年	莱芜水南保	37	36/1
H07A	嘉庆 12 年	泰安祝阳镇	59	0/59
H09A	嘉庆 25 年	莱芜辛庄保梅家官庄、辛兴保曹家官庄	21	14/7
MK02A	咸丰 9 年	范镇	272	240/32
MW03A	光绪 1 年	太平街、张里庄、高庄、大埠头	162	0/162
SQ04A	道光 3 年	范镇	66	58/8
SQ07A	道光 1 年	莱芜口坡庄、小王口庄	16	8/8

除了碑刻上没有留下地名我们无法了解的之外，剩余的都属于跨区域的香社组织，有的跨镇，有的跨县，有的跨府甚或跨省。

2. 跨区域性香社

C. 跨地域（包括镇、县、府、省）

碑刻编号	立碑时间	联合镇、县、府、省	香社人数	男女比例
H02A	道光 18 年	莱芜周家洼及 10 个“会友村庄”	101	46/55
H10A	道光 3 年	莱芜张里保与山口保蛙子洼	43	25/18
MK01A、B	光绪 18 年	泰安县之祝阳镇与山口镇，故县，莱芜县水北镇等	572	550/22
MW07A	嘉庆 3 年	范家庄、口庄、口庄，营房	142	82/60
MW08A、B	民国 10 年	以莱邑水北区高庄等七个村庄为主，共计 25 个村子，是莱芜县与泰安县之间村与村的联合	304	245/59
MW09A、B	光绪末	泰安县跨镇的联合	超过 458	字迹不清未知男性人数远多于女性人数

X02A、B	宣统 1 年	祝阳镇与莱邑张里保	149	127/22
X03A(双碑)	民国 5 年	泰安县 57 个村庄的联合	916	813/103
X04A	乾隆 41 年	泰安府、泰安县、紫阳县、兖州府	29	29/0
X05A	咸丰 9 年	莱芜县辛庄保、辛兴保、张里保、大下保与泰安县山口镇的 11 个村庄联合	61	28/33
X09A	咸丰 1 年	威乃县与泰安县 8 个村庄的联合	75	0/75

总司香社以泰安东部各镇至莱芜地区之间农村的庄庄联合为主要组织形式，一般参与的村庄越多，香社的人数越多，香社规模也就越大。民国五年泰安县 57 个村庄共同联合，参与人数近千，是泰山总司香社历史上规模最大的组织。此香社由祝阳村民解铎轩、解周氏（解铎轩之母）及赵就正三人任会首，于每年庙会期间带领信众建醮设坛，结社时间长达几十年，这也是泰山总司香社历史上结社时间最长的香社。通常，一个香社存在的时间越长，在信众中的威信地位就会越高，其影响范围也越大，参与的“善人”人数也就越多。这个长期香社的三位会首都是祝阳村人，他们在总司大帝信众面前拥有其他村落会首所无法比拟的号召力与组织力，由此可见，在以庙宇神灵为祭祀对象的信仰范围中庙宇所在村落处于信仰的核心位置，庙宇所在村落的长期性、志愿性祭祀组织首领更有条件成为整个信仰范围祭祀组织的领导与核心。

二、总司香社结社原因

民众以香社的形式到总司庙进香有其明确的目的性，这种目的性就是总司香社结社的原因。

首先，对总司大帝的崇拜是总司香社结社的根本原因，总司大帝在信众的眼中威灵显赫、有求必应，他们结社进香的目的在于“服教畏神”^①，而其所畏之神就是总司大帝^②。总司庙里除了供奉总司大帝之外，正殿供奉上地老爷、太尉老爷，

① 见附录 1 总司庙碑刻，MW01A，光绪十年。

② 在调查时，问前上庄香社会首赵内到总司庙进香的目的，她说：“今天不是总司老爷的生日嘛，来这里给老的做寿哩。”可见，总司大帝是吸引信众到总司庙来的根本原因。

三官殿供奉天官、地官、水官，文昌阁供文昌帝君，“民间信仰的一个基本特点就是多神灵崇拜”^①，虽然总司香社是以总司大帝崇拜为主的一种民间组织，并不排斥香社成员对其他神灵的崇拜，香社成员崇拜的神灵可能包括总司庙里所供奉的土地、太尉、三官和文昌神，也有可能包括更多的民间俗神^②。

其次，总司大帝虽然是专司阴间的区域神灵，但民众对总司大帝的信仰目的与对其他普通俗神的信仰目的之间有很多相通之处，说明总司大帝可以满足香社的“普适性追求”。“所谓‘普适性追求’是指：各个阶层的人士、各种职业的民众都能够接受的一种结社理由。”^③对于总司香社而言，总司神灵彰善瘅恶的职能之一就是给行善者带来祥瑞和福祉。对于信众而言，到总司大帝前进香虔拜是最重要的善行^④，如果能够号召和带领香众集体到总司庙进香，则更是功德无量的善举。在信仰者的心中，人的善行是能够被神灵感知的，于是在人与神之间形成一个“人结社敬神、神感善降福”的交感互动过程，从而在地方区域社会中营造一种积极向善、共同繁荣的和谐社会氛围。

总司大帝作为阴间神灵的统帅，其信仰功能有可能被限制在一个较小的范围之内，但是民众用“彰善瘅恶”将这种界限巧妙地化解了，使总司神灵由单一的管理鬼篆的阴神转变成为一个无所不能的民间俗神。功能上的延展使总司大帝信仰得以适应不同阶层、不同年龄人士的要求，信仰范围大为扩展。正因为此，碑文中才会出现“老者祈寿、幼者祈福、贾者祈财、疾病者祈愈、乏子者祈嗣，无不如愿以偿”^⑤的记载，长寿、福气、财富、健康、子嗣是每一个人都想拥有的，人类梦寐以求的东西在总司庙里都可以求得，总司大帝都可以满足。神灵一旦拥有了普适性的追求，就能够被人们最大程度地接受，吸引更多的信众，使其信仰范围得到最大程度的扩展。总司神灵由“彰善瘅恶”带来的普适性追求使其信仰达到了这样一种程度：总司庙走出了村落地域的限制，成为泰安东部最重要的香火地之一，总司大帝在泰安东至莱芜之间的信奉颇为广泛。以至于莱芜庠生陈龙珧这样形容总司神灵：“诚道书所谓众生慈母、万国医王，在盛朝即谓总督，在阴

① 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004年，第90页。

② 田野调查时发现的例证：来自前上庄的香社会首——赵丙在总司庙火池焚化香纸时，嘴里念念有词，历数众位仙家的名字，包括老天爷、天官老爷、地官老爷、水官老爷、天保、地保、天母娘娘、观音娘娘等，据说有108位神灵，在总司庙烧纸就等于给众位仙家把信儿都带到了。

③ 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004年，第91页。

④ 说到这儿也许我们就更可以理解当地将香客称为“善人”、“善妈妈”的原因了。

⑤ 见附录1总司庙碑刻，H04A，“万善同归”，道光十四年。

冥即谓总曹，真能代天宣化、为生人立命之总裁者”^①，男神竟然也可以被比喻为“众生慈母”，可见比起神灵的名号、来历，甚至性别，民众真正在意的还是神灵的功用。

再次，总司香社的结社还有一些较为个性化的原因，这些原因往往与总司神灵的阴神特征有关。如宣统元年（X02A）碑刻提到祝阳村人赵中鳌、赵就正为“广积阴功”而结香社，连续三年建醮供神，用供神余资刻石立碑。再如，李张氏^②之所以求助于总司大帝，是因为在信众心中总司大帝可以为人禳祸，李张氏将儿子“生病”看做一种“祸”，认为向总司大帝祈祷，总司大帝可以帮助她将“祸”攘除。李张氏选择了阴神信仰中特有的“祀孤魂”作为祭祀方式，所结香社取名为“孤魂社”，三年后李张氏儿子的病痊愈了，这意味着孤魂社时限已到，此时立碑以示圆满，并想通过立碑的形式将总司大帝的灵应传于后世。

三、香社成员与领袖权威

香社一般会首和会员组成，香社的发起人和组织者称为“会首”，负责香社的活动安排和组织管理；香社活动的参与者通常被称为“信士”、“信女”，在总司信仰里则习惯称之为“善人”。

总司香社碑对香社领导者的称呼有九种之多，分别为：董事人、会首、领袖、领袖善人、首事人、董事、募化领袖、会首善人、会首人，其中以“会首”、“领袖”两种称呼最为常见。香社碑除了直接注明“会首”外，还可以通过人名大小及排列方法来突出香社领导者的特色身份。田野调查中发现，现代总司香社成员在口头上习惯称会首为“香头”或“头儿”，普通民众则将老年女性会首称为“善妈妈”。

会首由什么样的人来担当，《道光二十五年善与人同碑》（SQ06A）提到“非诚心以任之未有能动众而敬神者也”，因此香社会首要想“动众而敬神”，“诚心以任”是其所必须具备的特点之一。2008年庙会期间调查到一个香社组织，共由26人组成，香社会首被会员称为“头儿”。这个香社的成员认为他们的会首心善（心眼好）、乐于助人，而且是明白人。因此我们总结出香社会首所需具备的三个基本条件：第一，对神灵有虔诚心；第二，对乡亲特别是会员有热心，即乐于助人；第三，

① 见附录1 总司庙碑刻，H04A，“万善同归”，道光十四年。

② 见附录1 总司庙碑刻，H06A，“万善同归”，嘉庆十五年。

对民间神了如指掌，精通民间信仰的各种仪式。只要具备了这三个基本素质，无论男女、不管年龄大小，都可以成为香社会首。

会首人数与香社规模之间没有必然的关联性，莱芜中荣保庄（X07A）仅有 43 个会员的小规模香社，其会首人数却达 16 人之多；而道光元年祝阳村一个拥有 119 名会员的香社组织，其会首仅仅由张陈氏、王李氏、曹谢氏和赵苏氏四位妇女组成。“一般来说，一个香社有 1~2 名会首。但从现存香社碑上来看，一个香社 2~4 名会首的占多数，有的香社会首多达 8 人或 10 人，甚至更多。”^①这是民间香社的一般性规律，总司香社碑所反映的也正是这样一种情况。因此，要想解释出现这种情况的原因，还需要从香社活动的自身发展里寻找答案。《泰山香社研究》给出了非常到位的解释：“出现这种情况，和香社的活动特点有关。组织香社，发起人一般就自然成为会首，但是在香社后来的活动中，如果涌现出组织能力强、在会众中有威望，或者为香社活动捐款、捐物有特殊贡献者，那么，就会出现在原有会首的基础上，再增加会首的现象。”^②除此之外，村落联盟香社组织也容易出现多位会首的情况。如《咸丰九年莱邑进香碑》（X05A）由莱芜辛庄保、泰安山口镇太平官庄、寨里、旧寨保宜山庄等 11 个村庄的 50 名信民共同所立，会首共 11 人，其中来自辛庄保 1 人、梅家庄 4 人、陈村庄 4 人、石泉官庄 1 人、许家官庄 1 人。来自不同县镇的 11 个村庄的信民结成一个香社的可能性不大，应该是多个香社的联合体，有 11 个会首也就不足为奇了。

香社构成最基本的还是普通香客，当地人称之为“善人”，总司香社碑上则有“善男信女”、“善信”、“会圆（员）”的说法。总司香社会众性别有男有女，结社并非只是妇女的专利，《道光十四年万善同归碑》（H04A）载：“善男义士无间于妇人女子”，香社碑上男性名字的大量出现^③及现代庙会调查结果^④都证明了这一点，说明男女共同祭祀总司大帝自古以来就是当地人的信仰传统之一。

在总司香社碑中，出现了同一香社里几种不同名称的领导职位并存的例子，

① 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004 年，第 101 页。

② 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004 年，第 101 页。

③ 可以参见前文表格 A、B、C。

④ 比起其他地方的庙会，总司庙会最大的一个特点就是男女香客比例几乎不相上下（由于参见于短短几个小时的时间内参加庙会的人数非常多，男女人数无法统计，这是通过目测和感觉得来的结论，但也是庙会调查四位参与者达成的共识），比较起来，女性香客更喜欢群体行动，而大多数男香客选择独自进香。在调查单独进香的香客时，我特意对几位男性香客进行了观察和访谈，这些男香客对总司大帝的信仰是比较虔诚的，自从总司庙重新起会后，他们每年都来进香，并表示以后将上香活动继续保持下去。

说明在个别香社中，除会首之外，还存在职能分工不同的其他组织者。如《嘉庆二十四年奕世流芳碑》（SQ05A）记载这个香社由两位领袖、两位会首和一位董事共同领导，领袖是两位女性——孟徐氏、王解氏、会首是两位男性——孟文兴、王明、董事也是一位男性——张锦超。从香社的会众全部为女性这一点上看，再由碑刻上香社五位领导人名字体大小及排列方式的不同分析，领袖孟徐氏与王解氏应该是香社的发起人和组织者；会首孟文兴与王明很有可能是两位女性领袖的丈夫或儿子，他们在香社里并不起什么实际的作用，在碑刻上只是挂个名；见于古代女子大都不识字的实际，董事张锦超可能主要负责香社的文书记录及账目管理等有“墨水”的人才才会做的事情。另外，据《咸丰九年万古流芳碑》（MK02A），这个来自范镇的香社里除了十四位女性领袖外，还有四位男性首事人^①。这个香社规模较大，共有 272 名成员，其中 32 名女性（人名罗列在前）、240 名男性（人名罗列在后）。领袖人数多达 14 人，说明这一次进香立碑活动极可能是由多个香社共同组织的，这些香社应该来自于整个范镇，由于范镇与祝阳之间有一段距离，考虑到古代落后的交通条件，要想将规模如此庞大的进香活动组织好，是需要提前联系和精心安排的。在古代，对于女性而言，这基本是无法独立完成的事情，必须得到男性的协助才能成功。因此，我们有理由相信，碑刻中的女性领袖主要负责各自“小香社”内部成员联络及庙会祭神仪式组织的具体事宜，而男性首事人（除赵锡嘏之外）则负责与庙里负责人（具体应即赵锡嘏）的提前联系、旅途安全及对各种突发事情的应对与处理工作。

“香社组织是把神灵崇拜作为其核心而存在的，在这种对神灵的崇拜过程中，香社领袖有着重要的作用。”^②首先，我们应该通过人与神灵之间的互动关系，来分析香社领袖权威的形成及其在香社事务中的作用。

香社领袖应当是神灵最虔诚的信奉者，这也是组织香社所需具备的关键素质。香社领袖有时还会现身说法，通过广而告之其自身信神敬神是如何受益的，从而向人们宣传神的灵验。前文提到过的范家庄人冶士魁（MW07A）久病不愈，夜梦总司大帝，大帝告诫他只要广劝众人行善、供奉自己，他的病就能好，于是冶氏

① 值得注意的是，四位男性首事人中，第一位赵锡嘏是祝阳本地人，并且是光绪年间重修总司庙的首倡人，他是总司庙发展史上的一位重要人物。祝阳当地人在范镇进香碑中出现是一件非常值得推敲的事情。赵曾经主持重修过总司庙，赵因此以总司庙地主的身份跻身于范镇香社四大首事人之一，在范镇香社进香时负责接洽事宜。

② 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004 年，第 105、106 页。

将这个神异的梦告诉众人，人们都感觉到是总司大帝在保佑着大家，供奉总司大帝生病的就可以痊愈。通过冶氏的宣传，范家庄当年组织起一百多人的香社，“每逢阳月朔越四日，咸沐浴焚香虔拜于大帝殿前而献其诚，历有年所”^①。

其次，香社领袖还会通过神灵附体的手段证明自己与神灵之间的特殊关系。“作为香社领袖，通过神灵附体，代神灵说话，更增加了他自身的神秘色彩，对于强化其威望、增强其权威都有重要作用。”^②我们2008年调查庙会的时候没有看到香社会首有神灵附体现象的发生，但是我们听说2007年庙会期间，来自前上庄的香社会首赵丙曾经发生过神灵附体的事情，这件事情是从老道长的嘴里得知的，他是整个事情的见证人，我们也见到了赵本人。现在将整个神灵附体的过程记录如下：

去年上香的时候，赵丙让总司老爷附了身，开始的时候大家都在上香，赵的脸色突然变了，把正在总司大帝神像跟前坐着、为进香善人敲磬的老道长撵到一旁，冲着老道长说：“起来，给我让个座。”赵坐到老道长的位置上之后就开始拉呱（说话），先说给自己塑的像（面部）胡子太短，又嫌身上（塑像上披着的）穿得袍太重（太多），压得难受，让把身上（塑像）的袍都拿下来，并要求换上赵的香社集体供献的蓝袍。老道长按照“总司老爷的吩咐”将塑像上的袍换了，然后慢慢地赵桂英就醒了。醒来之后，起初赵什么都不知道，说自己昏了，听在场的人说了之后才知道这个事情的。

无论神灵附体是否真的存在，其神异怪诞的成分自然令人对其真实性抱怀疑态度。但是，我们通过对附体过程的分析，可以获得有趣的发现。首先，赵丙神灵附体选择在总司庙这个神圣的空间里面进行，“这一方面容易使人产生与神灵接近的感觉，更增加了普通香客对他所代附体的神灵的可信程度，另一方面自然也增加了香客们对他的信赖。”^③其次，赵桂英被神灵附体后所说的话都是生活中现实存在的事情，没有超出人的感觉与感受的范围，“胡子太短”只是一种无奈的批评，因为塑像已无法改换；接着又提出“身上的袍太重”，说明神也会有与人相似的知觉能力，穿得太多也会觉得难受，这却是可以立马改变的事情。围观群众前面听到胡子短的问题时，大家都在为不能满足总司老爷的愿望而遗憾，后面听到

① 见附录1 总司庙碑刻，MW07A，万善同归，嘉庆三年。

② 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004年，第107页。

③ 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004年，第108页。

要求换袍，人们感觉这一次终于可以为总司老爷尽一点心意了，在场的人谁还能不同意呢。即使被换下来的袍子里面有自己为总司老爷做的，她也会被这样一种神秘氛围所感染而同意换袍。最后，赵桂英通过一次神灵附体，完成了香社的进香使命：把神像上别人献的袍子替换成她们的^①，并且使总司大帝身上只保留她们香社供奉的这一件袍子。会首附身之后带来的结果使得整个香社成员感到扬眉吐气，香社会首则通过附体使其自身在香社中的权威得到进一步强化，也扩大了其（包括她所领导的香社）在全体信众中的影响力。

此外，给人看病、治病也是香社领袖获得权威的重要途径。还以赵丙为例，2008 年庙会，祝阳村的一位女善人在庙里进香时感觉身体不舒服，主动找到赵，要求她给治一治。这位善人说自己有点头痛，估计是上香时有点上头了（意思是被烟薰得难受），请赵给捏一捏，赵当即伸出手给这位妇女捏了起来，动作很像普通的按摩。因为庙里太乱，这个妇女和她的女儿邀请赵及她的会员到家里看看（治病），赵很痛快地答应了，然后带着会员离开总司庙到这位妇女家里去了。^②祝阳村民有不少找赵丙看病的，赵在当地信众中的威信的确很高。除了看身体上的“病”之外，有的香头还会算卦和看风水上的“病”。祝阳村香头王甲是当地有名的风水先生，找他算卦、看风水的人中有很多是来自泰安市和济南市的，甚至市里、省里开着小车的“领导”也慕名前来。王甲以看病（风水）为生，他是祝阳村香社的香头之一，也是 2005 年重修总司庙的主要捐助者和支持者，总司庙 2006 年新碑（D04A）会首一行中他的名字位列第三。位列第一的曹甲（女）是王的老师，被王称作“奶奶”。2008 年阴历十月初三，在祝阳村治保主任的带领下，我们到王家进行采访，目睹了这位有“小神仙”之称的王甲给人算卦的过程。王用号脉的方式给人算卦，手指放在人的脉搏上，每说几句话就会对人察言观色一番，王的说话方式与一般人不同，听起来有点颠三倒四，让人摸不着头脑，但是突然会冒出几句清醒的话，而这几句话就是给对方的暗示和提醒。看完之后当然要付给他一定的费用，具体多少不是很清楚，可能由来人随自己的心意给，一般都给 100 元甚至更多。王甲以其看病（风水）的才能在祝阳村甚至更广大的范围里赢得了声誉，有些人在他的影响下逐渐成为总司大帝的忠实信奉者。

① 通过老道长了解到，如果庙里前来献袍的人很多，庙里就不再给总司神像挂袍，而是让香客们把袍子拿到火池里粉了（烧了）。

② 由于这位妇女女儿的反对，我们没有能够留下她的姓名，也没能跟着到她家里做继续的跟踪调查。

“杜赞奇对于乡村宗教领袖的关注，着眼点在于探讨乡村士绅如何通过乡村的宗教活动而参与到国家政治中去，他指出乡村领袖在乡村宗教活动和公务活动方面的重合性，为乡村领袖进一步接近政权提供了条件，而国家政权在其深入乡村社会的初始阶段，也为乡村精英们提供了将乡村宗教活动和公务活动结合的双重基础，乡村精英参与宗教活动本身便带有政治色彩。”^①而乡村领袖对宗教活动的参与是以家族势力联合为基础的。总司庙是一个村落庙宇，田野调查集中在祝阳村进行，因此我们只能通过对祝阳村村落历史及碑刻上祝阳村香社领袖内容的梳理，分析祝阳村内部宗教事务与家族竞争之间的关系，最终试图了解乡村精英宗教活动的政治色彩，关于此，我们将在庙会管理一节中予以讨论。而对于总司庙碑刻中出现的其他村落宗教活动与村落政治的情况，我们则无力涉及。

四、进香仪式

碑刻上所反映的全部属于集体进香仪式，包括焚香（升香、进香），供饌，建（送、敬、献）阴碑，建（设）醮（设坛），祀孤魂（放焰口），献贡品（包括神袍、神幡、佛龕、仪从、匾额等）、立碑（建碑、勒石、立石、创碑）七种。其中进香、供饌、献贡品、立碑是民间信仰所有不同神灵崇拜中最常见的祭祀形式，建醮是道教所特有的一种祭祀方式，祀孤魂则属于阴神信仰的特殊仪式（佛教则称之为放焰口），送阴碑是总司神灵祭祀的特殊形式。四种常见仪式依然是现代总司庙会神灵祭祀的主要方式，而建醮、祀孤魂与送阴碑三种仪式在当今总司庙会的祭祀活动中已经看不到了。由于碑文对仪式仅限于几个字的概括，因此我们对仪式的记录必须借助于其他资料，对“活着”的仪式我们可以通过庙会现场的观察进行说明，对“故去”的仪式我们除了参考碑刻之外只能通过老道长的回忆努力进行解读与重构（建醮与祀孤魂仪式将在后文进行介绍）。

1. 送阴碑

祝阳镇政府文化站的一份材料上对送阴碑仪式是这样描写的：

送“阴碑”过去是以一个自然村善人敛钱用纸扎一个“碑”，用锡箔纸扎的叫“银碑”，用铜箔纸扎的叫“金碑”，在碑上写上歌颂神灵的赞语及祈福纳

① 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004年，第108页。参见[美]杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》，南京：江苏人民出版社，1996年，第122-142页。

祥的词句然后写上全体捐款人的名字，十月初四这天用彩绸装饰好，派代表抬着“碑”，前面是乐队，后面善人拿着纸香，浩浩荡荡到总司庙送阴碑，到庙后，善人焚香叩头，道士诵经，把“阴碑”放在庙内，庙会完后统一焚烧。这天送“阴碑”的较多，后面排长长的队伍，乐队有的在庙里吹，有的在庙外吹，还不停的放炮，煞是热闹，充分表达了民众向往美好祈求平安祥和的愿望和心理认知。^①

据老道长讲，送阴碑仪式开始以莱芜信众为主，后来影响了范镇、祝阳镇等地信众，逐渐成为总司庙会最主要的仪式之一。“阴碑”由碑帽、碑身、碑座三部分组成，其大小形制与我们见到的石碑一样，碑上歌颂神灵和祈福纳祥的内容是找当地的文化人写好了的，阴碑上字得写法和人名（捐钱人的姓名）的记法也和普通进香碑相同，总之这种纸扎的阴碑与我们现在见到的香社碑是非常相似的。阴碑与石碑最关键的不同在于：制作纸质阴碑花费的钱财远远低于刻石立碑，送阴碑仪式本质上是立碑仪式的变通形式。老道长曾经说过：“送阴碑和立碑是一样的，把阴碑发过去（烧掉），总司大帝也能知道是谁谁上得钱，谁虔诚。”然而，立碑是可以流传后代流芳百世的，阴碑烧掉就永远没有了，因此，送阴碑仪式是信众在钱财不富裕的情况下不得已发明出来的一种替代方法，一旦资金允许，信众还是会选择立真碑（石碑）以传永久的。

送阴碑仪式突出了总司大帝的阴神职司，人们很容易将焚化纸碑的行为与对鬼魂祭祀时的焚化行为联系起来。正因为此，送阴碑仪式逐渐被越来越多的信众接受模仿，最终成为总司庙会的固定仪式和一大特色。

2. 常见仪式

其实供饌仪式应当是献贡仪式的一个组成部分，“献贡”即向神灵敬献贡品。“贡品是献给所祀神灵、表达进献者虔诚心意的礼物。”^②贡品包括很多种，其中“饌”是供给神灵的食物，神袍是献给神灵的衣服，神幡、佛龕、仪从、匾额等则是奉献给神灵的附属装饰品。前两者可以满足神灵的衣食问题，后者则主要满足神灵的精神需求。神灵祭祀时以衣食类贡品最为常见。

在调查时发现，庙会前来进香的女香客六成以上都准备了食物供奉总司老爷，

① 见附录3《总司庙与十殿阎君审判图》，一份来自祝阳镇政府文化站的文字材料。

② 叶涛：《泰山香社研究》，北师大博士毕业论文，指导教师：钟敬文、刘魁立，2004年，第111页。

中老年妇女准备的食物格外精心，调查到的食品主要有：饼干、蛋糕、点心、茶、水果（以苹果、桔子为主）、鱼、包子等，包子要豆腐馅的，当地信众认为供养豆腐馅的包子会有福气。将食物供养完毕后，有的香客全部拿走，有的拿走一部分，有的把自己的贡品留下将别人留下的贡品拿走，还有个别香客虽然自己没有带贡品也会从供桌上拿走一点别人留下的贡品。贡品拿回家主要是给小孩子们吃，人们认为吃贡品对人有好处，小孩子吃了尤其好。

庙会期间献袍的妇女也不少，而且献袍往往是集体行为。阴历十月初一祝阳村的王桂芝、谭起英代表 51 个家庭为总司老爷、太尉老爷和土地老爷分别献袍一挂，谭负责收钱，（附近一家一元，一共五十一元）王负责做手工活，做袍子剩下的钱用来做鞋，鞋只做了一双，是给总司老爷的。鞋是黄色的，袍是红色的。给男神献红袍，这在泰山民间信仰中是比较特别的，通常信众考虑到男女神灵的差异，会区别袍的颜色，给女神做红袍，给男神献蓝袍。不知在总司信仰中何以没有这种讲究，也许因为总司庙内供奉得全部都是男神，没有女神，民众就把这个忽略了或者认为没有必要再进行区分了吧。

碑刻中出现过的神幡、佛龕、仪从、匾额等精神性贡品在调查中都没有发现，这大概与总司信仰经过了几十年的沉寂，目前尚处于复兴的初步阶段有关。

进香是总司庙里最常见的仪式，进庙祭祀的人都要烧香磕头，因为这是最基本的祭祀方式。进香仪式不单包括烧香，信众还要准备黄表纸，纸的刀数没有规定，两刀、四刀、六刀、十刀……，但必须是双数。有的妇女还会为进香准备一些纸叠地金银元宝。对香客而言，一进总司庙大门进香仪式就已经开始。香客手拿篮子或袋子，里面放着祭祀时需要用到的香、纸、元宝等祭品^①，一进门就将篮子里的香拿出，撕开包装，拿到火池上点燃，先冲大殿一拜（拜的时候嘴里念念有词），然后插到大殿正前方的香炉里。接着拿出黄表纸，用手将纸“花”开，对折之后放到火池里（一边放嘴里一边念叨保佑的话）。如果准备有元宝，就将元宝与烧纸一起放到火池里焚化。之后磕头祭拜：先在殿前磕头，然后到大殿内，先到正中的总司大帝像前磕头，磕完头之后向功德箱或供桌上放钱，再分别走到两边的太尉老爷和土地老爷像前磕头，磕完头也要放钱。有的还会冲着大殿两侧的

① 祭品是进香仪式过程中所需要的物品，这里主要指香、烧纸和元宝。

文武侍者磕头，老年妇女更是见到神像和跪垫就拜，根本不知道自己拜的是谁^①。在整个过程中有两个现象最有趣：第一，绝大部分香客磕十个头，据说是十全十美的意思；第二，香客先向神灵磕头然后放钱，磕头时神情严肃、态度虔诚，放钱时却是随手一丢、漫不经心，甚至有点居高临下，表达了信众对神灵的两种截然不同的态度。

比较上述几种仪式，立碑仪式的花费最为昂贵，自然不容易见到。总司庙院内有八块新碑，立碑时间集中在 2006 至 2007 年间，可惜立碑仪式我们一次也没能调查到。但是我们从新碑与旧碑的对比中发现了几点不同。旧碑全部为集体立碑，碑上人名最少的有十几人，最多的有几千（民国重修碑）；新碑里以个人名义单独立碑的情况却占有相当的比重。新碑体积普遍比旧碑小，雕刻形制各方面也都更为简单。

3. 个案调查

① 男香客（先生^②）进香仪式

于甲，祝阳村人，四十多岁。他进了总司庙，右手拿香，左手拿纸，随手把纸放入火池之内，然后扒开香的塑料包装，在火池内点燃香后插到大殿前供桌上的香炉里面，接着跪在殿外的垫子上磕了十个头。进入大殿，先朝总司大帝像前的功德箱里扔了钱，因为殿里的香客太多，磕头的人挤得慢慢的，他根本没有机会跪下磕头。比起那些经常上香的妇女，他显得很很不熟练，在拥挤的人群中不知如何才能抢到磕头的位置和机会。他一直在人群里等待，并没有显出不耐烦的样子，过了将近十分种的时间，他终于等到了一个机会。磕头完毕，他挤到大殿两侧，分别给太尉老爷和土地老爷扔了钱、磕了头，然后如释重负的走出总司庙，到外面看热闹。（调查时间：十月初四）

陈甲，祝阳镇东桥村人，属狗，38 岁。他是和父亲一起来的，他的父亲喜欢看戏，他们从去年（2007 年）开始到总司庙烧香，今年是第二年。他认为人们来烧香是为了求平安，人活着犯了罪，死后是要上刑的，这样的人都归总司大帝管，因此只有向总司老爷求情，这样的人死后才能过好。向总司老爷求情后还必须行善，只求不行善也是不管用的。他们来总司庙进香总共带了四刀纸和两把香，里

① 在调查时，亲眼看到一位老年妇女在张能纯的牌位前磕头，一边磕头一边问：“这是哪个神仙啊？”没有人回答她，她又自言自语道：“哦，只要有位子就得拜。”

② 当地人将男香客称为先生。

外地都磕了十个头，“十个头”就是十全十美的意思。烧完香之后他就陪着父亲去听戏了。（访谈时间：十月初三）

② 女香客（善人）进香仪式

张甲，祝阳村人，属小龙 80 岁。张是和亲家一起来的，亲家第一次来总司庙，家是泰安金井村的，张甲说害怕初四人太多就提前来了，因为亲家来这里走亲戚，又没来过这里所以张就带她来了。她们带来两刀纸，两把香，先走到院子里的香炉跟前，用桌子上的蜡烛点燃香，在香炉前举了举香，把香插在香炉里，然后进入大殿在总司大帝前磕十个头，放进二毛钱，又到西边神位前磕了十个头，放上二毛钱，再走到东边神位前，张甲的亲家问张永，“这是谁？”张永说：“是太尉老爷，磕个头吧。”张甲和亲家就在太尉老爷跟前磕了十个头，也放了二毛钱，拜完神像后，她们俩一起走到火池边把带来的纸烧了。张甲说总司大帝什么都保佑，他管着整个山东地，烧纸时，有两个中年妇女走过来把纸拿到张甲的亲家面前说：“大娘，俺什么也不懂的，是从南蒿里来的，就说是赵继磊家的，求总司老爷保着平平安安的，家里都好好的。”张甲的亲家就照着她们说的话做，张甲说她们也是来求平安的，求总司老爷保着家里都好好的，儿子上班孙子上学都好好的，她说平常没事也不来总司庙，有事的时候才来这里，村里有白事的时候都来拜总司老爷，他什么都保佑。过了年她还要再来一次，也不一定是什么时候，过了年这里开门了就来，她嫁到祝阳村已经六十多年了，来这里是第三年，以前年轻的时候是婆婆烧香，婆婆没了才自己来烧香，她们在火池旁烧完纸后又在外面香炉旁磕了十个头，然后离开。（访谈时间：十月初三）

张乙，吴家庄人，属马，42 岁。和张乙一起来了六个人，都是邻居，一起走着来，这三年都是她们几个一起来的，每年都带一个十五元钱的蛋糕。买这个蛋糕是因为明天（初四）是总司老爷生日，来给他做寿的，因为明天人多就提前来了，在这里供养完了蛋糕之后再带回去给家里小孩吃，小孩吃了好的。总司老爷就是法官，县长，保平安，什么都管。她们一起在庙外面打完纸之后，从庙的正门进去，在院子里点香，把香放进香炉里，走到殿里，放上一元钱，磕十个头，其他人在磕头的时候有一个人在桌子上放上三个桔子，另一个人把蛋糕放到桌子上，把蛋糕切成四半，正准备用盘子接下一块蛋糕的时候，切蛋糕的人说：“算了吧，不拿了。”这时张永说：“拿回去吧，给家里小孩吃了好的。”她们就把一块留

下，剩下的三块带走了，还从供桌上拿了一些饼干放进包里。然后一起出去烧纸，一边烧一边说求总司老爷保佑着一顺百顺的，接着在外面的香炉前磕了十个头。她们说今天是提前来给总司老爷过生日的，明天要是有空再来看总司老爷出巡的。（访谈时间：十月初三）

焦甲，泰安陈良村人，属鸡 40 岁。和邻居从家里骑自行车来的，从家里到庙上一共十几分钟，她们来这里有三年了，去年是十月初四来的，人很多，今年怕人也是那么多就提前来的，每次都是带六刀纸，一把香，给总司老爷烧香求平安。

云甲，祝阳村人，属马 78 岁。她和孙女一起来的，进了总司庙之后先摆供，在总司大帝的供桌上放上两个桃酥，两片饼干，三个桔子，两个苹果，她说带这些东西没什么说法，来磕头不能光拿纸和香，得拿点水果供养供养，磕完头再拿点别人供养的东西带回去给小孩吃，小孩吃了好的。放完贡果后，她到外面点上香，走到香炉前说：“求总司老爷保佑着一顺百顺的。”然后在香炉旁的盆子里放上一元钱，磕了十个头，起来到里面殿里又磕了十个头。她说她一年要来这里两次，六月初一和十月初四来，六月初一也是一个节，什么节不知道，反正到时候庙里开门了就来给总司老爷烧香。十月初四是总司老爷的生日。（访谈时间：十月初三）

李甲，龙王庵人，属猪 74 岁。从龙王庵走着来的，走了一个半小时的路。每年都是初四来，来了三年了，这次带了十二刀纸，两把香，还带了十二个豆腐包子，用香菜、葱花、豆腐包的，没什么说法，这些都在个人，来了这里就是磕头求总司老爷保佑平平安安的，保佑孙男弟女。（访谈时间：十月初四）

③ 香社个案

赵丙，属虎，今年 70 整，来自前上庄。她是这个香会的会首（她们称为“头儿”）。她们每年的十月初四到总司庙来，一年一次，这是第三年了。这一次来全社共 26 人，其中有亲戚 2 人，都是来自前上庄的善人。香社成员中最小的 40 岁，最大的 78 岁，成员们认为这个会首是善人，心眼好。今年也给总司老爷带了袍子，花了 35 元，长度一般是 165—175cm，今年的袍子拿到火池粉了（烧掉了）。会首今年还带着自家的兄弟（赵丁，属马，今年 67 岁）家的媳妇过来上香，兄弟媳妇做了袍（蓝色的）和鞋（黄色的），求全家平安。之所以让她带着来，是因为她明白，怕自己烧不明白。在火池边烧纸的时候，赵嘴里念念有词，历数众位仙家的

名称，包括老天爷、天官爷爷、天保、地保、天母娘娘等。她说得有一百多个神呢，都要烧到了。总司老爷的信仰，认为不管好的、孬的、死的、怕的都要从这里过，他是省里面唯一的大将，今天到这里给老的（总司老爷）上寿，可以保佑平安。随后有一个祝阳村的中年妇女，说是因为上香磕头有点上头了（头痛），请这位会首给捏一捏，还请她到家里坐坐。赵顺手就给她捏起来，就像是普通的按摩一样，因为庙里太乱，这位妇女和她的媳妇邀请赵到她家里去给看看（治病）。从庙里走后，中午赵要带着香社里面的 13 个人到饭店里去喝酒，地点还没有定下来，她们等着头儿定。

第五章 正会——村落的社交欢庆日

传说十月初四是总司大帝的诞辰，每年从十月初一开始，以总司庙为中心形成一个村落庙会，周围的民众都赶来参加，庙会持续十天至半个月的时间。

祝阳民众习惯把阴历十月朔的庙会称为“正会”，把十月初四神诞日称作“正日子”，所谓“正会”是相对于总司庙其他时间的两次庙会而言的。总司庙一年共有三次庙会，除了十月初四正会之外，在六月初一、腊月初一还有两次小型庙会，这两天也是善人们到总司庙进香祈愿的日子。总司庙一年举办三次庙会，这与城隍信仰的“三巡会”有些类似，只不过囿于乡村的信仰条件，只好以其中一次庙会为“正”，以其他两次庙会为辅。在规模及民众热情上，腊月初一和六月初一的两次庙会都无法与正会相提并论。从碑刻资料来看，其中没有关于这两个时间的庙会记录；从田野调查来看，腊月初一仅有二十几位老年妇女到总司庙进香，据老道长介绍六月初一与腊月初一情况相似。因此，正会才是总司庙庙会研究的重点与关键。

由于总司信仰是在泰山信仰背景下发展而来的，总司庙会必然受到泰山庙会的某些影响，讨论总司庙会我们首先要看总司庙会与泰山庙会的关系。通过二者的对比，我们发现无论在庙会规模、参加人数还是在影响范围、持续时间上，总司庙会都无法与泰山庙会相提并论，而且泰山庙会的历史也更为悠久。村落庙会虽无法与传统的泰山庙会相抗衡，却可以从传统庙会中吸取养份，使其自身形式更加完善。

“自汉魏以后，随着各种自然之神的人格化，信众大都设定某日为其神诞日，以便定期聚集致礼。”^①泰山庙会之所以于春季举行，据说因为三月十五和三月二十八分别是碧霞元君和东岳大帝两位神祇的生日。同样，十月初举行的总司庙会是总司大帝庆生。虽然当地人普遍认为宋代名臣寇准是总司大帝的原型，碑刻也有此类记载，但实际上寇准生于建隆二年（公元961年）辛酉七月十四日^②，与总司大帝十月初四的诞辰并无关系，可见所谓原型寇准也只是一种民间传说而已。

① 周郢：《泰山东岳庙会新考》，第五届“东岳论坛”国际学术研讨会交流论文，2009年4月，第4页。

② 参见谢巍编著：《中国历代人物年谱考录》，中华书局，1992年，第145页。

总司庙正会选在深秋时节阴历十月举行的原因,应当到传统文化及当地民俗中去找寻答案。首先,与朝气蓬勃、欣欣向荣的春季相对,秋季在传统文化中象征肃杀之气,深秋时节天地间更是一片萧索、冷清气象,此时比较适合祭祀冥神总司大帝。第二,庙会时间恰逢民间阴历十月初一鬼节,从初一到初十当地有为老人上坟的习俗。上坟时间与庙会时间的重合应该不是历史的巧合,二者之间似乎有某种内在的关联。第三,祝阳镇人以农作物种植和养蚕为主要经济来源,阴历十月秋收已经结束,养蚕工作也因气候寒冷暂告一段落,劳碌一年的村民可以抓住庙会的时机娱乐放松。第四,选择十月份举行庙会可以避开泰山于春季二至四月和秋季九月左右举办的两次庙会,以便聚集更多信众。

总司庙进香碑刻的立碑时间大部分以“阳月”^①为款识,还有的落以“桂月”、“菊月”、“良月”等款,其实这些都是“十月”的不同说法。据碑刻文献记载,总司庙发展史上春天也曾经举办过大型庙会^②,但是我们不知道举行庙会的确切时间,也不知何时以及为何辍止。民间村落庙宇一般在春秋两季都有大规模庙会举行,总司庙却只能在秋季举办一次,这可能是总司庙与泰山春季庙会竞争失利后的无奈选择。

第一节 庙会仪式

各种仪式是民间信仰的主要研究内容,英国人类学家弗里德曼认为“在实践和组织的层面,他们(中国人)的仪式、聚会、等级等等也具有系统性”^③,社会人类学大师布朗则认为“因为宗教的支柱是仪式而不是信仰,因此不管是文明社会还是原始社会,仪式可以作为宗教体系加以研究”^④,“中国人对仪式的重视,不仅证明中国宗教的主要内涵是仪式,而且为理解世界上的所有宗教提供了很好的参考”^⑤。学界对中国是否存在宗教及对民间宗教、信仰的界定未能达成一致,本文也无意对此进行讨论,但是,仪式的确是民间神灵信仰研究的关键,庙会则是信仰仪式集中出现的时空结合点,此时此地我们不仅能够看到平时常见的上香

① 以“阳月”落款的碑刻有 27 块。

② “每岁小阳春之初吉,四方都人士女祈禳者踵接焉。”(见附录 1 总司庙碑刻, X07A, 总司庙会碑记, 道光二十五年。)

③ 转引自王铭铭:《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店,1997 年,第 155 页。

④ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店,1997 年,第 154 页。

⑤ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店,1997 年,第 154 页。

仪式，还可以看到平时难得一见的特殊仪式。本节将针对总司庙会上出现的几个特殊仪式进行分析和探讨。

一、祀孤魂

在总司庙发展史上，祀孤魂仪式曾经在嘉庆年间盛行一时，之后便渐渐消失了。由于年代久远，当地百姓对这种仪式都不甚了解，老道长对此也没有任何记忆，因此对总司庙“祀孤魂”仪式的发掘整理迫在眉睫。

孤魂是鬼的一种。所谓“鬼”，指的是死人的灵魂，“魂魄离形而归于天地，古人称之为‘鬼’”^①。“孤魂”则指那些得不到祭祀的“鬼”。对阴间的孤魂进行祭祀，相当于在阳世施舍衣食给孤苦穷人，因此在民众眼中这是行善积德的一种方式。明朝洪武八年朝廷令各省府州县分别设置厉坛，于每年清明、七月十五和十月初一举行仪式祭祀那些无祀鬼神，明廷的提倡给民间社会带来了较大的影响。

民间的祀孤魂仪式与佛教的放焰口有相通之处，由佛教超度亡灵的焰口施食法发展而来。所谓“焰口”，在佛教经典中指的是一位鬼王的名字，“放焰口”则是一种根据《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》（简称《焰口经》）举行的向饿鬼施食的法事活动。据说《焰口经》是释迦牟尼佛向弟子阿难宣说的，释迦牟尼佛嘱咐阿难，如果世人能够按照此经所说的施食之法去做，便能向恒河沙数饿鬼及诸仙等施舍食物，能够这样做的人不但不会堕入饿鬼道，而且能延年益寿，遇事吉祥。^②

在仪式上，总司庙的祀孤魂仪式与道教的施食科仪（也称为放焰口）更为相似。这种道教科仪通常在三种情况下举行：一鬼节，即农历的清明、中元节和十月初一；二在人去世后的第三天，民间俗称“接三”、“迎三”、“送三”；三则应斋主要求，在特殊的纪念日为斋主之九世父母放焰口。其中第一类科仪日期固定、没有特定的斋主，目的在于祭祀普天下所有的孤魂野鬼，因此这类科仪对普通信众的吸引力最大，其社会影响也最大。总司庙的祀孤魂仪式是在固定时间举行，为天下各路幽魂施舍饮食的一种祭祀仪式，可见其与第一类道教施食科仪最为接近。

道教放焰口时先要搭建布置坛场，坛场规模有大有小，坛场中央为焰口台，

① 詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社，1992年，第128页。

② 参见圣凯：《超度亡灵放焰口》，1994-2007 China Academic Journal Electronic Publishing House, <http://www.cnki.net>，宗教仪式。

左边为孤魂台，右边为阎罗台，所有台前的供案上都摆放鲜花、香炉、水果、水盂、斛食、长明灯等供品。坛场外则有号令旗和招魂幡分列左右。仪式由多位道士共同参与，其中高功、提科、表白是三个最主要的位置。仪式过程为：高功诵经，提科念咒，表白说文，之后由高功带领众道士绕坛一周，回到焰口台，共同参拜神位，正式拉开放焰口道场的帷幕。接下来则是礼请各路神仙临场，高功每诵读一段经文，礼请一路神仙，其他道士则打击乐器、随声附和。待诸神临位后，高功吟唱《破狱咒》、《追魂咒》等破地狱符命，众道士也随声附和，于是鬼魂就在招魂幡的引导下来到焰口坛场；之后道士奏响经忏韵律，高功则念诵密咒，为鬼魂开通咽喉，念咒七遍之后，幽灵饿鬼才能进食；与此同时，高功劝说众鬼魂皈依道教三宝，以使其不堕地狱、饿鬼、畜生等道。接下来高功用意念将阳世的饭食变成可以给鬼魂享用的法食，等孤魂享用完毕，还要焚烧冥币纸扎等。最后道士们把作为供品的糖果食物分给信众，经忏道士同念救苦诰，放焰口道场圆满结束。^①总司庙的祀孤魂仪式是对道教放焰口仪式的改造，以简单化和世俗化的形式进行。

总司庙的祀孤魂仪式反映了总司大帝的阴主身份，体现了总司大帝约束群鬼的职司。民众对待孤魂的态度既怜悯又畏惧，阴间的孤魂有时会变成“厉鬼”在阳世作恶，人们对孤魂厉鬼进行祭祀，往往出于畏惧和趋吉避凶的心理。“在古人观念中，鬼跟人一样，也需要衣服享用。因此，要使鬼安宁，除了死时厚葬及殉人之外，还要定期供奉酒食玉帛祭享阴鬼，后来发展为烧纸钱供鬼花销。祭享都由子孙后代进行。对于因种种原因（如绝后，绝嗣）得不到后代祭享的鬼，古人称之为‘厉’或‘厉鬼’。厉鬼由于无衣无食，常常作祟于人，或抢夺他人的供享。所以，活人要想免除厉鬼为害，就要祭祀厉鬼……”^②总司大帝作为阴间的最高统帅，鬼都在他的约束之下，在总司庙举行祀孤魂仪式，孤魂厉鬼必然都不敢再作祟于人了。祀孤魂仪式反映了总司神灵的阴神特征，体现了总司大帝冥界神主的特殊职能。

尽管仪式程序内容相似，但是总司庙的祀孤魂仪式与国家正祀厉坛祭鬼和佛道放焰口有着本质的不同，主要体现在仪式目的上。国家正祀体系中各级地方官

① 参见周作奎：《道教的施食科仪放焰口》，《中国宗教》，2007年第10期，第51-53页。

② 詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社，1992年，第128页。

员到厉坛祭祀，通过对无祀鬼神的安抚达到国泰民安的政治目的；佛道放焰口仪式体现了对饿鬼道众生的怜悯，目的在于教化人们皈依佛道、多行善事、心怀慈悲；信众在总司庙祭祀孤魂，是想通过对孤魂厉鬼的讨好巴结使其远离自己的生活，从而达到攘除祸端的目的。对于总司神灵的信众而言，“他们关心的是这种仪式能够给人带来吉祥，能够实现自己的愿望，有很强的功利性，至于‘放焰口’原本的象征意义和佛学精神已不再重要”^①。信仰行为与个人（或家庭）福祉紧密相连，体现了民间信仰所具有的功利性特征。

二、打醮

总司庙碑刻中有七块提到了建醮（或曰设醮）仪式，当地民众则称之为“打醮”。

序号	1	2	3	4	5	6	7
碑刻编号	H05A	H03A	SQ04A	X09A	MW01A	X02A	X03A
立碑年代	嘉庆二十二年	道光二年	道光三年	咸丰元年	光绪十年	宣统元年	民国五年
相关描述	神前演戏建醮设祭者不可枚举	一时建醮焚香致祝者岁不下数千焉	演戏设醮以答神麻，瞻礼膜拜□络绎如□	于十月初四日设醮建碑以报神明	近村士女结社升香纷纷不绝，建醮立碑往往相继	今欲除建醮供神花费外，以所积余资将施财姓名题于贞珉	约同四乡善男信女奉觴称仰答神麻，建醮立碑勒诸贞珉

“建醮”是庙会历史上持续时间最长的一种信仰仪式，目前可知，嘉庆二十二年是建醮仪式出现的最早时间。

总司庙碑刻对建醮仪式的描述极为简单，基本都是一笔带过，由于这个仪式在民国年间依然存在，因此老道长的口述可以弥补碑刻记载之不足。据老道长说，总司庙有专门为打醮仪式建造的醮棚。醮棚位于总司庙的西北角，据说里面可以容纳三四十人。在庙会期间，泰安各处道观的道士^②常常被请来共同参与打醮，当

① 张伟丽：《清代“放焰口”民俗化特征及其成因——以〈阅微草堂笔记〉为中心》，《怀化学院学报》，2007年10月，第26卷第10期，第63页。

② 这些道士来自于那些与张能纯关系密切的宫观庙宇，见前文对张能纯生活史的介绍一节。

时的醮祭场面很大,还有道士现场演奏道教音乐^①,来自不同地方的善人们则由各自的会首带领,分批进入醮棚参拜打醮。醮棚北墙上挂着道教诸神的神像,道士们面南而立(通常由八位道士组成),一组(四人)道士奏乐,一组(四人)道士念经,道士会根据祈愿的内容念不同的经文和咒语,有时则应香社会首的要求念某类经文。打醮时,香会的会众面北跪地,直到经文念诵完毕,会众一起磕头,之后由道长带领,到总司庙门外将香会的黄表^②焚烧,焚烧过程中道长口中念经,会众则跪在门外空地上,等黄表烧完,会众再一起磕头,打醮仪式完毕。老道长说:“打醮的时候个人都找个人的会,轮到自己会的时候就到醮棚里去,谁也不会乱,因为之前都上了钱、写好了黄表的。”

总司庙打醮是一种源于道教斋醮科仪的民间信仰仪式。道教斋醮可以分为“斋”与“醮”两个部分。“斋”指祭祀前的准备——“沐浴,安处静室,脱离性生活,以便以虔诚的心态交接神灵”^③,要求“从事祭祀的人要守斋以对神灵,祭祀之斋的本义是洁净、斋戒”^④，“道教作为中华传统之宗教,汲取了先秦祭祀文化的要义,承袭了斋为戒洁之说”^⑤；“醮”则指祀神酬谢的醮仪,是与斋并行的一种祭礼,“用于迎请仙真神灵,作为以神仙信仰为特征的道教,其醮仪最能充分表达神仙信仰的特质”^⑥。后来道教常常是斋醮并称,“斋法”与“醮仪”共同构成道教斋醮的科仪格式。然而民间往往抛开“斋”只强调“醮”。据民国《新河县志》记载:“每年正月,有于庙设道场以禳灾疫者,俗称‘打醮’。”与总司庙的建醮仪式相似,两个地方的民间“打醮”仪式都只选取了道教科仪中的“醮”仪。从民间“打醮”的目的来看,民众真正在意的并不是“脱俗”的斋戒,而是通过神灵祭祀达到祈禳福祸的目的。由此可见,民众只是借助了道教的某些祭祀仪式,而民间信仰“趋吉避祸”的功利性本质如同牢不可破的壁垒,是任何宗教都无法攻破的。

民众借鉴道教的斋醮仪式,看重的是此种仪式所具有的功能。道教斋醮的宗

① 老道长由于经常跟着老爷爷参加打醮,他也学会了几样乐器,比较擅长的是打云锣,还曾经在打醮时参与过演奏。

② 所谓“黄表”是指写有香社成员所捐善款数额的名单,打醮完毕一定要将黄表烧掉,俗称“发过去了”,因为总司老爷是管理阴间的,阳世的东西只有通过焚化才能够到达阴间,因此只有通过焚烧,黄表才会被总司老爷接收,也只有这样总司老爷才会知道是谁捐了钱以及捐钱的多少。

③ 丁培仁:《道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例》,《宗教学研究》,2001年第4期,第21页。

④ 张泽洪:《道教斋醮仪式的文化意义》,《中国文化研究》,2002年夏之卷,第103页。

⑤ 张泽洪:《道教斋醮仪式的文化意义》,《中国文化研究》,2002年夏之卷,第103页。

⑥ 张泽洪:《道教斋醮仪式的文化意义》,《中国文化研究》,2002年夏之卷,第103页。

教功能包括济度和祈禳两个方面。济度即济生度死，来自道教济世度人的教义；祈禳多用于生者，意思是祈求福佑和攘除灾祸。“《上清灵宝济度大成金书》中就将斋醮分为开度、祈禳两类，其中用于祈禳的科仪有：祈雨、祈晴、禳蝗、禳荧、祈嗣、祈禄、祈寿、延生、保命、消灾、普福、安宅等等，可以说道教仪式涉及到人们日常生活的方方面面，为人们解决各种现实问题。近现代的道教科仪，就大致分为阳醮与阴醮两类，阳醮又称为清醮，为生者祈福谢恩、解厄消灾、祈晴祷雨等，也用于民间的聚会祭神；阴醮又称为幽醮，为死者召摄亡魂、炼度施食等。”^①斋醮仪式有如此多的宗教功能，既可以救济生人也可以超度亡者，既可以祈祷福祿寿嗣又可以攘除各种灾害，真是照顾到了民众生前和死后生活的全部内容。在总司庙举行的打醮仪式说明总司神灵虽为冥界阴神却可以满足信众对各类福祉的追求。因此，总司信仰发展过程中，能够满足信众多方位心理需求的打醮仪式自然会大有市场且长盛不衰。

第二节 庙会经济调查

庙会空间可以被分为两个部分——庙内的神圣空间与庙外的世俗空间。人们在神圣空间里以各种仪式敬神拜神，祈求未来的平安幸福；人们走出庙宇后到外面的世俗空间里看戏、逛集市、吃喝玩乐，享受片刻的逍遥放纵。由此，庙会组织管理可以很自然地分为内外两个层面。

《嘉庆二十五年流芳百世碑》(SQ01A)对总司庙的世俗空间有较为细致的描写。从碑刻内容中我们了解到，总司庙外面是一个热闹丰富的世界，集市上有卖各种食物的，在这里可以欣赏到戏剧等演出，还可以观看各类人物。过去总司庙前面是一片空地，庙的正南空地上建有一座戏台^②，《民国二十七年重修总司庙碑记》(D06A)上说：“每值十月初四日，演戏赛神循成旧例”，过去每年庙会都要演戏，既为酬神也为娱人。

现如今，庙外的空地上更是挤满了各种摊位，有卖食物的（炸鸡柳、糖葫芦、棉花糖、烤地瓜），有卖玩具的（汽车、风车、手枪等），有卖衣服的，更多的摊位是供小孩玩的（小火车、小飞机、转马、飞镖、充气跳房、写花鸟字），卖香纸

① 汪桂平：《平安清醮与醮仪——谈道教与民俗文化之关系》，《世界宗教研究》，2004 年第四期，第 81 页。

② 戏台是何时修建的无人知晓，碑刻上也没有提及，据老道长说，他老爷爷在的时候戏台就已经有了。

的摊位也比较多（大都摆在庙前不远的地方），还有给人算命的。摆摊的人里面有不少来自祝阳本村，以卖食物和卖香纸为主，有几位来自祝阳村周边的村庄（祝阳镇人），庙会会给祝阳人带来了一定的商机，为他们提供了一个增加收入的机会。

对摊主进行访谈时，小火车的摊主说在这里待五六天要交给村里一百四到一百五十元的摊位费，旋转木马的摊主说要给村里交三百元的摊位费，有的摊主说摊位费的多少要等庙会结束再定，还有的摊主（如卖烤地瓜、棉花糖和糖葫芦的）则说不需要交摊位费。通过对比分析，我们发现：祝阳镇当地人不需要交摊位费（当地人摊位的占地面积一般都比较小），外地人（尤其是占地面积比较大的摊子，如小孩的游戏娱乐项目小飞机、小火车、木马、跳房等）则需要根据占地面积和时间（天数）交费，一天一平方米的收费标准大概是 6 元左右。村支书说摊位费由总司庙负责维持秩序的人收取，村委不介入。庙会期间由谢甲负责维持秩序，因此摊位费很有可能由谢甲制定收取，也许这正是谢甲与张永妥协让步的重要条件。^①

总司庙建成后，村委会请剧团到庙上来唱戏，对老百姓而言看戏是一种很好的娱乐形式。08 年庙会，村里请来了河南平顶山豫剧团的演员到庙上演出。豫剧团在庙前水塘西边空地上建了一个临时戏台，戏台由豫剧团开来的大货车拆卸而成。庙会期间几乎每天都有演出，从十月初一晚上开始，一直演到十月初八结束。初一晚上的一场戏是免费的，初二至初八，一天演三场（早、中、晚各一场），每场 500 元，节目单由剧团自定，如果观众点戏，演出费提高到 800 元每场。剧团演员中午吃饭休息的时候，台下有很多观众都没有离开，虽然当时已是深秋，天气已经转冷，但是百姓们为了下午看戏时能占一个好位置，宁可坐在外面挨冻，有的为了看戏干脆从家里带了点吃的，“随便垫吧垫吧两口，接着还得听戏呢”^②。有不少人是因为喜欢看戏才来总司庙的，看戏是主要目的，顺便到庙上烧点香。戏迷以老年人为主；年轻人来庙会主要为了逛集市，看热闹，满足口福；小孩子来庙会除了解嘴馋之外，主要目的是到这里来玩各种儿童游戏。但不管怎样，庙外世俗空间的一切对现代村民而言还是很有吸引力的，因为庙会可以满足各年龄层村民的娱乐需求。

① 谢甲与张永都是总司庙的管理者，在总司庙重修期间他们曾经产生过很大的矛盾。参见本章第三节“庙会管理者”部分。

② 十月初五中午，在戏台前坚守的老人这样告诉我们。

今年来总司庙演出的剧团，也是以村委会的名义邀请的，但是联系剧团的事情由个人负责，联系人会向剧团收取一定的“介绍费”，只是私人收取，并不向村委缴纳。请剧团的费用可能来自两个方面：一方面是广告费^①，一方面是群众点戏的个人付费^②。

第三节 庙会组织与管理

赵世瑜在《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》一书中为我们勾勒了传统庙会中的狂欢精神。庙会是全民参与的狂欢活动，在传统社会中起着调节器的作用，使人们暂时告别平日单调劳苦的生活，使平时被压抑的情感得到了释放。^③然而如何确保庙会时期的地方安全及庙会各项活动的平稳开展，预防“狂欢”可能引发的各种负面作用，这些都是地方政府人员与庙会组织者最关心与焦虑的问题。在调查中我们了解到，过去（民国）正会举办期间曾经发生过人群拥挤造成石碑碑帽（据说碑帽重达几百斤）从碑身脱落的事件^④，当时庙里的负责人命令把石碑上所有可以活动的碑帽都取下来，以保障香客们的安全。除安全问题外，经济事务构成庙会管理的第二大问题。总司庙现代庙会自 2006 年复兴，至 2008 年共举办了三次，虽然庙会组织管理人员没有经验，管理者之间也存在分歧与矛盾，但是总的说来，三次庙会活动进行得比较顺利。下面我们将对总司庙正会的组织管理情况进行介绍和分析。

一、庙会管理者

总司庙共有四位管理人员，分别是张永、耿玉祥、谢甲和张义贵，庙内功德箱^⑤上挂了三把锁，四人每人拿一把钥匙，功德箱的钥匙成为庙宇管理权的一种象征，谁有钥匙，谁就有拥有管理庙宇的权利和义务。老道长负责看庙^⑥，白天呆在庙里，天暖和（春、夏和初秋）的时候晚上也不走，住在大殿旁边的简陋小房里，

① 戏台帷幕最上方是一条为当地某企业做广告的横幅，村里则向企业收取广告费，请剧团的费用很可能主要来自这部分广告费用。

② 如果有个人点戏的，那么点戏的费用出自个人，但演出是大家共享。

③ 参见赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002 年，概说之部。

④ 当时幸好没有砸到人，百姓们认为这是总司老爷保佑的结果。

⑤ 功德箱是张永做的，为了确保香火钱的安全，他特意在功德箱用来投钱的入口处设计了一个斜板。这个斜板的作用是，功德箱倒过来无论怎样摇动，里面的钱都不会掉出来。只有四个人拿着钥匙同时把锁开启，才能够将功德箱里的钱拿出。

⑥ 我注意到，在 06 年的重修碑土，老道长的身份是“守庙人”，而不是“住持”。

天冷小房没法住人的时候,老道长晚上回家。平常没有庙会的日子,老道长一人在庙里守着,张永没事的时候过来看看,张义贵因为家住得近^①也偶尔过来。无论守庙人还是庙宇管理者,都不拿报酬,完全是义务劳动。管理者内部曾为是否拿酬劳产生过矛盾,张义贵^②和谢甲^③倾向于要酬劳,张永坚决反对,耿玉祥^④支持张永。两派之间的矛盾十分激烈,谢甲与张永、耿玉祥曾经达到水火不容的程度,谢对张、耿二人进行威胁,张、耿在众人面前揭露谢的用心,张永甚至曾被气病打了半个月的吊针。张义贵与张永毕竟是亲戚关系,他们平时也是做木匠活的搭档,因此二人之间的矛盾不会公开表达。07年庙会期间,张义贵曾经将06年重修碑上“张永”的名字砸掉,构成现代总司庙历史上的“砸碑”事件。作为亲戚,张永认为张义贵之所以做出这样的事情,主要因为他“不懂大道理、脾气倔强、耳朵根软、容易被人利用”^⑤。后来在徐站长的努力调和下,四人之间的矛盾得到了缓解,双方也都相应地做出了让步。让步的结果是:1.在管理方面:管理庙宇的四人都不拿酬劳,就当为总司老爷和村民行好事。庙会期间,张永主要负责庙内管理;谢甲主要负责庙外管理^⑥;行香仪式需要内外两方面配合,在村里行香时由谢甲与耿玉祥两个人负责队伍引导和安全。2.在荣誉方面:张永在总司庙重修过程中所起的关键作用主要体现在碑文之中,谢甲则占据碑文后面庙宇“主持人”的首席,耿玉祥其次,张义贵再次,张永居第四位,王甲^⑦占末席。3.在张家传人方面:第六代张秀山之后由张永和张义贵二人共同为第七代传人^⑧,第八代隔代传

① 他家与总司庙只有一墙之隔,在总司庙的西边,据说他家的宅基地是总司庙的一部分。

② 总司庙重修之前,由于张义贵家在总司庙近邻,总司庙大门钥匙在他家放着,善人来烧香要找张家人开门,由于张义贵也是张家道士传人之一、他的媳妇也懂烧香这一套事情,善人烧香求什么的时候他们就帮着念叨念叨、烧烧香,善人的香火钱自然落在了张家人的手里。现在,张永的这个提议等于是断了他家人的一个“财路”,张义贵一点好处也得不到了,张义贵及其家人肯定都不甘心。何况在总司庙的重修过程中,张义贵也付出了很多劳动和心血,这时更觉得不值和委屈,有矛盾就是在所难免的了。

③ 谢与张的想法不同,谢是祝阳村的治保主任兼片长,谢做出口生姜的生意家里也很有钱,谢家人在当地很有势力。他参与总司庙重修的最初动机在于,想通过自己在村里的强势迫使张永和老道长将庙宇的管理权交给他一个人,然后垄断庙宇的香火钱,控制庙外市场的摊位。用张永的话说,谢是要“王莽篡权”!

④ 据说老耿为给父亲治病积极参与总司庙的重修。此前,老耿已经在老道长的帮助下重修了他家门前西侧的娘娘庙,小庙修成之后,他父亲的病就好了很多,于是更坚定了他修总司庙的决心。他之所以敢于冒风险支持张永,一方面是因为他了解整个事情始末,认为张永的做法是正确的;另一方面是因为他之前得到过张永父亲的帮助,这时不能忘恩负义;再一方面是因为他这样做可以为自己赢得“仗义”、“实在”、“义气”的名声。

⑤ 这是张永、老道长和徐站长的共同看法。

⑥ 由谢甲负责庙外管理,其实等于将庙会期间市场摊位费的收取权交给了谢。这笔经济收入可能是促成谢与张永之间达成让步协议的重要原因。同时谢还负责联系鼓乐班、雇佣村民参与庙会管理及行香仪式等事宜。

⑦ 据说王甲与谢甲是一条线上的,他在碑刻上只占一个位置,实际并不作为。

⑧ 张义贵算不上是传人,既没有道号,也不会念经,对总司信仰了解不多。这其实是对张义贵的一种心理补偿。

给张义贵的孙子^①。

每年起会前的头一个晚上，参与庙会管理的人都要聚集在总司庙里进行商议。除了四位庙宇“主持人”外，老道长、徐站长也是必不可少的人物，老道长相当于顾问，徐站长则扮演“和事老”的角色。从初一开始至庙会结束，每天晚上这些人都要到庙里碰个头，总结一天的情况，准备第二天的事情。06 年第一次起会，大家商议由谢、耿二人从村里找五个人到庙里帮助管理，每人每天付给 20 元的酬劳（从香火钱里面出），工作十天左右^②。来帮忙的五个人的个人情况及其负责的事务分别是：

姓名	属相	年龄	家住	白天负责	晚上负责
谢玉科	小龙	44	祝阳村东片	殿内安全与卫生	整理计算白天的香火钱
耿传军	大龙	57	同上	同上	同上
谢传军	大龙	57	同上	庙内院落安全与卫生	同上
耿玉起	狗	39	同上	同上	同上
张圣祥	虎	59	同上	同上	同上

据参与管理的五人介绍：他们从 06 年第一次庙会开始参与庙会管理，至今已经是第三年，每一年庙会都要工作 10 天，三年他们五人的分工也没有变化，明年如果庙里（谢、耿二人）再发邀请，他们还会到庙里帮忙。大殿由两人负责，看着（香客们）别摔着、磕着，也负责替香客为神像挂袍；院里由三人负责，主要看管火池和香炉及维护庙内卫生。晚上五人还负责清点和整理白天庙里收到的香火钱。五个人中有两个谢姓、两个耿姓和一个张姓，分别是谢甲、耿玉祥和张永的亲戚，可见血缘关系在乡村民间社会事务中所起的作用仍然重要。

香火钱由五位管理者共同清点整理，保证了庙会香火收入的真实公开，每年庙会结束后都要将香火钱数张榜公布，张永等庙宇管理人也会留底。06 年庙会共收入香火钱 10728 元，07 年庙会收入 8336 元，08 年庙会收入共计 8453 元。这些

① 关于第八代传人，由于张永只有一个女儿，张义贵的儿子从未受过道士训练，已经 30 多岁并结婚生子，因此由张义贵的孙子接班是比较合理的选择。其实这是对张义贵及其家人的一种安抚。

② 庙会一般持续十天，从初一到初十。第一年人多，直到十一才结束，第二年人少一些，初九结束，第三年也是初九结束的。

香火钱除了支付庙会的各项支出^①外，06 年庙会收入结余全部用来还账^②。

钱数 (元)	初 一	初 二	初 三	初 四	初 五	初 六	初 七	初 八	初 九	初 十	十 一	十 二	总计 ^③
06 年	1574	570	345	4413	956	905	694	288	351	202	184	184	10728
07 年	311	804	464	5021	665	226	469	186	190	无	无	无	8336
08 年	188	234	327	3110	535	259	300	2021	1429	无	无	无	8453

从香火钱数大致可以推算出庙会的参与人数，绝大多数庙会参与者在庙里放 0.4 至 1 元不等，如果取平均数 0.7 元的话，那么 06、07、08 三年庙会参与人数大致有 15300 人，11908 人和 12075 人。

07 年的庙会参与人数比 06 年少了近 4000 人，因此 08 年调查时，祝阳百姓对总司庙会有“人越来越少、一年不如一年”的慨叹，他们认为旁边村庄（东大观庄，与祝阳村相邻）新盖的泰山行宫^④把总司庙里的人气抢了不少。村民将本村总司庙与邻村庙宇进行比较，说明村民对村落庙宇十分关心。祝阳村民羡慕泰山行宫的庞大规模，在村民心中，庙宇规模和庙会人气似乎已经成为村落实力的一种象征。因此，祝阳村民十分关心总司庙下一步的扩建工作与发展问题，而总司庙的管理方也正在为扩大总司庙规模进行着积极地策划和努力^⑤。

在对庙会管理进行讨论的时候，地方政府对庙会的监管也是相当重要的一个方面。对总司庙庙会有直接监管义务的是祝阳村村委。总司庙重修过程中，当地村委采取了“不支持、不反对、不参与”的态度与政策。据徐站长说，当时村委

- ① 庙会支出包括付给五位管理人员的工资、十月初四庙里请鼓乐班的费用（08 年鼓乐班费用是 460 元）和行香仪式仪仗队成员的雇佣花费（共计 280 元：打旗和幡每人 10 元，共 16 人，旗 12 人，幡 4 人；抬轿每人 20 元，共 4 人；打黄罗伞每人 20 元，共 1 人；打日月扇每人 10 元，共 2 人）、庙会期间管理工作人员吃饭的费用。
- ② 当初总司庙重修的时候善人们捐的钱不够，因此庙里欠了两部分款项，一部分是建筑材料费，共计 5275 元，由祝阳本村村民谢下生（做水泥、灰膏、卖沙生意）先行提供，另一部分是 10 几个建筑工人的工费，共计 3372 元。06 年庙会结束后，已用庙会收入结余还清。
- ③ 庙会期间初四的香火钱数最多，因为这一天是庙会的高潮，初四之后香火钱一天比一天少，参加庙会的人数也在逐天递减。08 年初八、初九两天香火钱格外多的原因在于庙会管理人员将庙会期间所收的硬币全部放到会末人最少的初八初九两天进行清点，人们上香时丢的硬币之多由此可见一斑。
- ④ 泰山行宫在距离祝阳村不远的东大观庄，供奉碧霞元君、十殿阎罗、白衣奶奶（观音）、蚕姑娘等神灵，规模比较大，由两个庙宇院落相对组成，资金来源以个人出资为主、善人捐款为辅。
- ⑤ 关于庙宇的继续扩建：有单位想赞助，出资之后要拥有 50 年的使用权和管理权，之后庙产仍然归还给本地百姓。要想把总司庙恢复成原来的规模，这需要大笔的资金，因为资金匮乏，只好先借用外界的资金。庙宇的管理方与出资方一直在商量重建的事情，出资方想建两个院落，但是徐站长不同意，他认为应该是一个院落，并且总司庙的大殿应当在整个院落的中轴线上。扩建的时候如果占了旁边百姓的房子，需要出钱进行补偿，并且村里另外再给安排一个建房的地方。出资方已经出了效果图，庙上看过之后给提了意见，然后根据意见再进行修改，修改之后再拿来给看。总司庙的扩建正在一步步地计划与进行中。

领导没有想到通过百姓集资总司庙能够真的修起来。总司庙重修得到区、镇政府的同意之后，尤其是在群众的支持下，总司庙重修变成现实后，村干部对总司庙的态度和想法也有所转变。他们觉得从经济文化发展的角度看，总司庙不仅可以丰富当地百姓的文化生活，举办总司庙会还可以带动当地的经济发展。于是 06 年举行庙会时，村里主动组织邀请剧团到庙上演出，以丰富庙会文化内容。徐站长还邀请村书记在庙会举行行香仪式时向信众讲话（演讲稿是由徐站长撰写的）。邀请剧团演出和村书记的讲话成为庙会定制，已经连续执行了三年。

08 年十月初四，村支部书记、村委会主任和妇女主任、供电所所长及部分员工和家属前去总司庙进香。他们事先准备了香、纸、元宝、鞭炮等物（都是村委会出钱买的）。据村支书说，他们这一行人完全是以个人身份前去总司庙进香的，并不代表任何政府组织。村干部们进入总司庙后，点香，举香敬神，插香，烧纸钱，然后在香案前下跪，双手合十许愿，最后磕头。他们的进香仪式与普通香客完全一致，其进香动作也很娴熟。赵书记认为村干部到总司庙进香的目的有两层：一是为了烘托气氛，虽然他们都是以个人身份前去进香的，但是在老百姓眼中他们的官员身份是难以抹去的，因此他们的进香活动可以调动老百姓的信仰热情；二则由于总司大帝信仰是一种民间传统，人们祈求总司大帝保佑平安的出发点是好的，带香纸鞭炮进香是传统习惯，村干部也可以通过这样的方式表达自己心中祈求平安的愿望。由此可见，村干部也是祝阳信“民”的一个组成部分。

二、从行香仪式看庙会管理

总司庙会第四天是总司大帝的诞辰，这一天庙上要举行一个很重要的仪式——行香仪式。行香仪式与城隍信仰中的出巡仪式有些类似，大概受到了城隍信仰三巡会的影响。

现今总司庙的行香仪式是庙会组织者根据老道长的回忆重新恢复起来的。06 年第一次举办庙会的时候没有来得及组织，07 年第一次将这一古老的仪式在庙会时复兴。据当地百姓说，07 年的行香仪式组织得有点乱，队伍行动不太一致，喊停的时候，有的人还往前走，喊起的时候，有人还停着不动。第一年行香，队伍后面自发跟着的妇女人数特别多，大概有四十多人，但是有的人不严肃、嘻嘻哈哈的，有的跟到半路就不跟了。总之在老道长眼中，比起过去他所见到行香仪式

来，07 年行香仪式的整个过程显得不够庄重肃穆，没有达到“总司老爷出巡，小神敬畏，人更敬畏”的效果。

吸取 07 年的经验教训，08 年再次举办行香仪式的时候，事先进行了演练，组织者带着行香队伍的成员熟悉了行香路线，向他们讲清了行香过程中的注意事项。通过对 08 年行香仪式的调查，发现这一次的行香过程整体比较顺利，参与者神情严肃，周围参观的人也都比较安静，比 07 年的效果好得多。但是这次行香过程中也出现了几个小问题：1. 神舆在总司庙前起轿时，总司大帝神位曾经两次从神舆中掉出落到地上，使旁边几位围观者笑出声来。2. 组织者提前在村里找了 12 个年纪较大、对总司信仰较为虔诚的老年妇女，把她们安排在行香队伍后面，目的想吸引更多村民自发地跟在队伍后面共同行香。由于组织者给安排好的 12 位妇女身上系上了红色绸布，这让普通村民觉得只有带红布的才能跟着，很多人反而不好意思主动跟在队伍后面行香了。3. 整个行香仪式的路程很长，行香过程中除了在商店前放了两串鞭炮，在两个小庙前烧了几把香外，没有其他看点，因此行香过程显得比较枯燥。有不少跟队行香的人因为觉得枯燥中途退出了，还有很多人直接到行香队伍返回总司庙的必经之路上等待。这也是造成行香队伍缺少人气的一个主要原因。

下面将 08 年行香仪式过程记录如下：

行香仪式于 9：30 开始，11：20 结束，历时约两小时。

1.请神仪式：张秀山、张焕岭与张义贵（总司庙里的三位伙居道传人）走进大殿，老道长在前，张永在右后，张义贵在左后，三人在总司大帝神位前以道教的磕头方式行礼（三次），然后由老道长双手将神位捧起放在胸前，张永手捧木鱼，张义贵手捧钵，三人共同走出大殿。老道长在前，张永与张义贵分列左右紧随其后。三人在众人的簇拥下走到庙前的空地上，空地正中摆着神舆（一顶通身黄色的小轿子），老道长独自走到神舆前，将捧着的总司老爷神位摆到神舆正中。（请神仪式结束）

2.宣布仪式开始：这时村委会成员、治保主任谢甲对着话筒说：“请大家安静，欢迎支部书记讲话。”（9：33）在群众的掌声中，祝阳村党支部书记赵兴源开始讲话，书记边看讲稿边讲，讲话时间约为 2 分钟。之后，谢主任宣布行香仪式正式开始。话音刚落，正阳门外平台东角空处有人开始鸣放鞭炮（大概响了 4 分钟），

接着鸣放礼炮（冲到半空爆炸的礼花）。

3.行香过程：礼炮鸣放完毕之后，在鼓乐声中，行香队伍出发。耿玉祥和谢甲负责引领，谢甲主要负责行香队伍的安全，耿玉祥则负责“喊”（相当于司仪先生）。整个行香队伍由前至后的组成是：最前面是耿、谢领队，他们并不站在队伍之中，相当于保卫或者开路者。随后是鼓乐班的两个人敲锣，很像古代官员出巡时在前面鸣锣开道的衙役。随后张永和张义贵两人分列左右（张永在队伍左边，张义贵在右边），与请神仪式相同，仍然是一个捧木鱼，一个捧钵。之后两人打“回避”、“肃静”出巡牌，鼓乐班六人奏乐，四人抬轿，两人打扇（一把日扇，一把月扇），一人撑黄罗伞，四人打幡，十二人打旗，十二位妇女跟在队伍的最后面，她们还领着两个小孩子。整个队伍除了最后跟着的老年妇女之外，前面全部应该是男性（今年请的鼓乐班里有一个小姑娘，把这个规矩给破坏了，张永觉得今年雇的这个乐班不行，行香队伍前面不应该有女人尤其是小孩子出现，显得不严肃，像闹着玩）。行香队伍中每位男性身上斜系一条黄色绸带（鼓乐班小女孩所在的位置本来应是男性，因此她身上也带了黄色绸带），每一位女性身上则斜系一条红色绸带。行香队伍后边另外还有十几位妇女跟着看热闹，有的带着孩子。

第一站：“一步两座庙”。^①庙前供桌上摆着贡品，香头杨丙生早上七点把行香仪式需要的贡品准备好。行香队伍到了这里，耿喊“停”，队伍停下之后，先是一个祭拜仪式^②。队伍后面系红色绸子的妇女们拿出准备好的香和烧纸，在小庙前的火堆里把香点燃，插到供桌前的小土堆上（相当于一个大香炉），把纸焚化，然后集体跪在地上磕头。祭拜完毕后鸣放鞭炮，鞭炮燃放完毕，老耿喊“起”，队伍再次出发。行香队伍沿小路走出祝阳村西片，走到祝阳村的中心大道上（这时跟着的人越来越少了，逐渐地就只剩下我们几个田野调查的人和镇政府的几位工作人员了）。经过加油站（耿波百家的）的时候，在店主的请求下，行香队伍停留了一会儿，店主燃放了一挂鞭炮；经过欣城超市的时候，与前面相同，行香队伍也应邀暂停行进，等店主鞭炮燃放完毕，队伍继续前进。（10：50）

① 这是村西头的一个小庙，庙宇在文革时期被拆毁了，06年村西香头杨丙生领着大家建起了一面墙，在墙上做了两个神龛，并在里面摆放上神像，成为现在的这个样子。这个小庙的特点被当地人形容为“一步两座庙”，就是说虽然只有一步的距离（一面墙）但是却供了两位神仙。庙里供奉的两位神仙分别是关二爷和石大夫，关二爷是财神，石大夫会看病。西片的村民在每个月的初一、十五以及春节都会到这个小庙里祭拜。

② 据西片香头杨丙生介绍，行香仪式相当于总司老爷到民间私访，现在举行的这个仪式是总司老爷看看庙里的小神执法是否公正。这种说法在老道长那里得到了肯定。

第二站：观音庙。^①观音庙里摆放了一些贡品^②，贡品是祝阳村东片的老善人们自发摆放的。与前面第一站过程类似，首先举行祭拜仪式。妇女们在观音庙外点燃了两支香，将香插到庙内的香炉里，然后焚烧黄纸，跪下磕头祭拜。与第一站不同的是，这次祭拜过程中站在旁边的张义贵击磬，张永一边敲木鱼一边念经。诵经结束后，妇女们再次跪拜。祭拜完毕后，耿喊“起”，于是行香队伍沿着崎岖不平的村落小路径直向北（总司庙的方向）走去。在观音庙祭拜时有很多围观的人，仪式结束后，这些围观的人们开始跟着行香队伍向总司庙走去。

送神仪式：队伍回到庙前空地，落轿之后，老道长带领张永与张义贵向神舆磕头，然后老道长将神位从神舆里面请出，捧着走到庙里大殿，然后将神位安放在原来的位置，老道长、张永、张义贵三人再次向神像行叩拜大礼。行香仪式结束。（11：20）

由于遵照了老道长的回忆，现在基本可以恢复再现过去的行香仪式。总司信仰与庙会毕竟存在几十年的历史断层，庙会的信仰仪式是不可能完全复原的，因为包括社会背景、村庄环境、仪式参与者与观看者在内的方方面面都已经与过去有所不同了。过去祝阳村除总司庙外，还有八座^③小型庙宇，庙会举行行香仪式时，总司老爷要到其中的七个^④庙里进行巡视，即队伍在行香过程中要在七个庙里（前）举行祭祀仪式。文革时期，村子里各处的小庙都被拆除。现在村里的三座庙——总司庙、观音庙、一步两座庙是祝阳村民在 2005 年至 2006 年间重建的，因此现在的行香仪式总司老爷只能到两座小庙视察工作了。七与二成为一个非常鲜明的对比，现代行香仪式怎么可能显得不枯燥呢？对于祝阳民众而言，他们的神灵信仰在受到文革的重创之后，经过了二三十年的沉寂，现在还处于复苏的起步阶段。但是总司庙的成功重修鼓舞了当地信众的信心，并且将会对当地民间信仰的恢复与发展起到十分重要的推动作用。

① 观音庙建在祝阳村东片，很早就已经存在了，据说与总司庙的历史差不多。小庙在文革期间被拆毁了，05 年由耿玉祥出资重建。

② 观音庙的贡品没有村子西片“一步两座庙”的贡品丰盛齐全。

③ 这八座小庙分别是：关爷庙、真武庙、两座观音庙、两座观音堂、三义庙、供奉石大夫和关二爷的“一步两座庙”及土地庙。

④ 总司老爷巡视时，除了土地庙不去，上面提到的其他七座小庙都去。这座土地庙坐落在村子的紧西头，之所以不去土地庙，是因为总司庙内本身就供奉着土地老爷，总司老爷每天都管着土地老爷了，因此不用再到土地庙去巡视了。

结 语

祝阳总司庙明末已经存在，历经乾隆、光绪、民国几次重修，庙宇规模逐渐扩大，至民国二十七年达到庙宇发展的顶峰，庙宇建筑包括正殿、三官殿、钟楼、文昌阁、住持院、醮棚和戏楼，并且拥有庙田。总司大帝作为祝阳的地方神，它与当地的历史与传统密切相关，在周围民众心中具有重要地位，地方精英则希望利用总司神的力量强化地方社会秩序，总司的信仰也因此承载了加强社区民众教化的作用。“彰善瘅恶”是总司神在祝阳历史传统中最重要的特色，当地民众对此深信不疑，总司神的此种特点必然对祝阳人的行为起到一种震慑作用，从而对祝阳社会群体起到整合、凝聚的作用。

阴历十月朔的总司庙会 是祝阳百姓为总司大帝庆祝诞辰而举行的，盛行于嘉庆、道光、光绪至民国年间，曾经成为泰安东部的著名庙会。庙会期间，通过庙会集市及各种祭神仪式活动，民众的民间信仰特点体现得十分充分，表现出商业贸易、休闲娱乐以及社区整合等使用功能。

2005 年祝阳民众发起重修总司庙，随着庙宇的重修落成，2006 年庙会也开始复兴，至今已连续举办三年。当地信众希望通过扩建将总司庙原来的三官殿、钟楼、文昌阁等建筑逐步恢复，期盼总司庙会能够早日重现过去的盛况。总司神在地方民众传承过程中是“灵异的”，人们对它的信仰根深蒂固，尤其对于祝阳民众而言，总司神是生活中不可或缺的一部分。因此，不管信众的愿望能否实现，总司信仰都将在祝阳信众中传承下去，人们对死后世界的关注也将一如既往、长盛不衰。

地方社会对神灵进行整合，体现在总司信仰与我国一般民间神灵信仰的趋同与变异之上，这也是民间信仰地方化的必然趋势与结果。作为一种地方性神灵信仰，理清总司信仰的传承脉络，对其聚散离合现象进行分析与研究，有助于理解民间信仰的本质。

本文仅仅是笔者对总司信仰所进行的初步研究，由于受到本人学识和写作时间、以及史料不足等方面的限制，在本文中尚有以下几个方面存在明显不足：其

一，关于总司庙、总司信仰与泰山阴间信仰的关系、尤其是与蒿里山之间关系，由于泰山阴间信仰方面的资料有限，尤其是蒿里山的史料严重不足，致使这一方面的论述不够充分；其二，已经发现山东济阳县、沂水县历史上有总司庙存在，由于受到时间等客观条件的限制，在本文写作过程中没有能够去这些地区进行追踪调查，对于济阳县、沂水县总司信仰的情况缺乏了解，失去了总司信仰研究的一个重要线索；其三，主要是由于时间的限制，没有对总司信仰、总司庙与祝阳镇其他庙宇之间的互动关系进行深度调研，因而对于进香群体的进香范围缺少深入了解，仅仅是关注了与总司庙相关的进香群体的活动内容。上述几点缺憾，如果还有机会、还有条件再对总司信仰进行后续研究时，应该作为首先需要解决的问题予以调研。

附录

1.总司庙碑刻

MW01A (善與人同，香社碑記，大清光緒拾年歲次甲申陽月浣之吉)

傳言以 神道設教吾嘗疑其說迨稽之載籍之燦陳參以人世之閱歷乃知 神道設教其意為深且遠也其立廟像像也俾人而生畏其制祀垂教也俾人竭誠而盡敬以故 神道設可以化頑梗可以濟政刑彼無鬼遠神之說顧已矯矣不然愚夫愚婦有何勸懲語以鬼神之降鑑幽冥之彰瘡無不起善心而戢惡念此何故也哉泰邑東鄙舊有 總司廟邇來近村士女結社升香紛紛不絕建醮立碑往往相繼若此者豈盡出於福利之心哉亦以服教畏神其至性至情有不可掩焉耳然究之積善降昌積惡降殃千古固有定案矣

MW02A (山川林麓之神能為民御災捍患者，大清道光十二年歲次壬辰陽月上浣立)

山川林麓之神能爲民禦災捍患者古人壇而祭之望而祀之而陰司不與焉誠恐人惑於不可知也萊邑之西泰邑□□□有 總司大帝司陰者也而香火獨降吾村善信結社焚香□□今已四載欲立石以誌不朽紫文於余余詰之曰何爲有是舉也彼曰明則有君長幽則有鬼神吾導人以君長之治教而爲善□□動吾悚人以神明之可畏而爲善之志愈堅是以不違眾而從其所請焉余曰誠如是也是以盡人之道爲事神之禮無意求福而福自來矣 □爲敘

MW03A (士君口修己治人本禮義廉恥之心盡孝弟忠信之實，大清光緒元年歲在乙亥陽月上浣吉立)

士君子修己治人本禮義廉恥之心盡孝弟忠信之實以至仰不愧俯不忤奚暇論鬼神之有無報應之遲速哉顧世人不皆賢者溺於利欲之私罔識邪正之趣蕩檢閑作孽滋深若不昭以鬼神之顯赫令人矚目驚心則方茂爾惡日陷迷津淪胥而無底止矣嘗考鬼神一事詩書易禮皆渾言之而史傳各籍遂摹其形狀名其職掌亦神道設教之意也夫作善降之百祥作不善降之百殃在古有徵歷歷不爽人於家庭之內克盡倫常日用之間廣行善事即不祈禱於神神必慧眼相視慈心大施默佑呵護錫汝功名錫汝福澤錫汝壽考捷若影響矣夾谷香社於總司廟結社焚香歷有年所刻石於此誌神之靈驗人之虔誠云爾

MW03B (題名姓氏, 郝振清 李孟章 曹文會, 朱清談 王運堂 張心貴)

略

MW04A (□古流芳，□神之所□而非人之自為主也如，皇清光緒二十二年歲次丙申陽月上澣立)
 □思□□□□□□□□固神□之所□而非人之自為主也如 總司至□其默為使人則更有□
 □思時逢陽月日值壽辰冠裳整肅致祭者多出自□中車馬縱橫進香者恒來從境外則威靈之所□
 豈限於一方哉茲有萊蕪(□善政，周茂新)者竭誠約會不一而足蓋建陰碑於已往無非致敬之
 心而勒貞珉於將來猶是告虔之意善與人同甘懷多福其自為主也夫亦神所使也夫

MW05A (繼之者善，總司會碑記，皇清光緒元季歲次乙亥拾月上浣穀旦)

粵稽諸神 聖誕凡祀典所載者即今憲□□而於 總司無考焉意者神之為類甚夥其數不可枚舉故略而弗及未可知也然是 神香火之供歲在陽月四日諒在釋神諸書必有詳其原委者姑不具論夫總者統也司者攝也神號 總司大抵總簿人間之善惡而隱司其彰瘡不外福善禍淫者近是以故入斯廟者敬是 神而善心生而善者將益勤於善畏是 神而惡念去而惡者或悉改其惡所以四方之善男信女咸結社而奉祀之亦固其所今有萊邑水南保陳家樓劉君玉桂周君茂亨等倡眾結社竭誠進香歷有年矣爰豎石碣而勒其姓字故為之記

MW06A (流芳百世，泰安東境徐家莊徐張氏，大清光緒七年歲次辛巳陽月吉立)

泰安東境徐家莊徐張氏苦節至孝蒙恩旌表者也有感於善惡殃祥之說迺約附近女十結香火社奉總司神此以神威足畏而與人為善也計四更寒暑以為期爰立石題某某家之名太學生徐子永湘屬余記焉余昔兩次館於祝陽趙教授昆弟家時從鄉先生遊此廟矣兄大香社碑林立其文雜出讀及族先儒曰倬之文與朱鸞讓趙以鰲張建楨諸名士所作竊歎斯廟香火之盛並結社之可懲惡而勸善

前人之論詳矣余於茲社亦如其所云至於總司之為神陳明新尚未確言之余姑弗深考何敢妄為傳會哉惟集詩以遺之使歌以祀神詞曰於穆清廟濯濯靈歟敬恭明

神其香始升禮儀既備以假以享錫茲祉福惠我無疆

MW07A (萬善同歸, 結社禮神碑文, 皇嘉慶三年歲次戊午陽月穀旦)

書曰作善者降之祥作不善者降之殃信斯言也余於治氏如將見之治氏名士魁者眾善不口人也初治氏病久不廖口摠司大帝諭之曰爾行善善宜眾勸吾福子俱勉旃醒而異之語諸人人口口口大帝口佑我罔敢有不恪於是老者少者長者幼者口一辭曰不禮神何以口為不期而會百有口名每逢陽月朔越四日咸沐浴焚香虔拜於大帝殿前而獻其誠歷有年所爰勒石以誌之属余為口口序其事而為之記

MW08A (萬善同歸, 總司廟碑記, 中華民國十年歲次辛酉陽月上浣穀旦)

總司廟泰郡東鄙古刹也其封口口口創始何年未經考詳曾觀門聯有擒虎萊公之說不知即隋之韓廬州宋之寇平仲口否要之非聰明正直未足以當此殿口不甚輝煌而香火之盛幾與東嶽相媲美每歲十月初四泰萊之間善男信女潔香楮口祭祀者往往車殆馬煩絡繹不斷儼若口靈口召有以使之者然萊邑水北區高莊董事諸公等相與結社歲時致祭已歷年口貢有餘貲爰割韓陵片石并載同善姓氏以垂不朽

MW08B (口口莊, 焦學山, 張宋氏, 口方言)

略

MW09A (萬善, 從來君子樂成人之美孝者, 崔家官莊西頭口千)

從來君子樂成人之美孝者善繼人之志事神之道盡其誠事人之道不必言矣祝陽鎮東總司大帝廟自光緒十九年間有趙錫緞倡率脩葺十餘年來風剝雨蝕神像滅其光輝殿宇牆垣道院俱已毀傷人皆悵然乃有趙次方命其胞姪趙中佐懷父作子述之志慷慨仗義邀口首事募化者不憚步履之維艱捐施者那念財用之不足遂庀財鳩工集腋為裘將前大殿三官殿文昌閣山門鍾樓均各修葺復創修道院北屋三間小北屋二間以及牆垣經之營之不日皆煥然以新矣迨至焚香敬神優觴治客無不稱羨盡善盡美之談懿歟休哉誠能繼志成美者哉是為序

MW09B (施財, 泰邑施財姓氏,)

略

MW10A 殘碑 (享非類民豈宜祀非族然而求福免禍之心, 口陽月上浣之吉)

口非類民豈宜祀非族然而求福免禍之心愚夫婦不知昉所祀之神名曰總司其為民所宜余吾不得而十月四日善男信女焚香拜獻相沿成風已非朝夕之信士劉君崙木與燦成者約眾結社仰答神休數年頗口信神亦非敢言無神也鬼神之為德其盛矣乎

MK01A (善與人同, 嘗思至不爽者, 光緒十八年歲次壬辰陽)

嘗思至不爽者彰善癉惡之理而莫可遏者好善口惡之心徵之賢愚而同然歷之古今而不變者也若解王氏薛韓氏陳孫氏李蘇氏李史氏者約四鄉善男信女於總司大帝殿前共口香社每逢十月四日虔建醮場以凝神庥其始好善之心所結而成者乎不然何以柳風沐雨不憚步履維艱倒篋傾囊弗惜財用之費當口踴躍爭先拜祝恐后豈必臨之在上而寂寞虛無之間不啻有臨之在上者豈必質之在旁而服事尊崇之際不啻有質之在旁者矣此固口會首好善之誠亦以神明有以默啟之也歟

MK01B (施財姓名, 萊邑薛家埠, 王口氏)

略

MK02A (萬古流芳, 鬼神之為德盛矣乎, 皇清咸豐九年歲次己未陽月上浣穀旦)

鬼神之為德盛矣乎精誠所感使天下之人咸敬焉總司其口著者也故凡庇佑之下莫不焚香頂禮以答神貺范鎮信女劉氏結社有年每逢十月四日敬獻陰碑以誌其事已經數載今更進佛龕一座儀從一道神袍一領並建立石碣以垂不朽於以鬼神之德盛亦以見善信之敬深也故列姓氏於左以示久遠云

MK02B (施財姓名, 鄧玉方, 謝玉祥)

略

MK03A 新碑 (抑惡從善, 欣逢重修繕總司廟吉事,)

略

MK04A 殘碑 (彭繼明, 浣之吉)

略

X01A (善與人同，中庸曰鬼神，大清光緒四年一月上浣)

看不清略

X02A (萬善同歸，祝陽鎮之總司廟，皇清宣統元年歲次己酉陽月四日上浣穀旦)

祝陽鎮之總司廟為賞善罰惡之神吾泰邑東北一帶直抵登萊一口香火也有六品銜趙公中蔡同太學生就正結四方善信於十月四日賽神以廣積陰功多行方便相勸勉而眾善信所積錢穀即推二人管理以握其總一切錙銖出入莫不米白水清業已三年今欲除建醮供神花費外以所積餘資將施財姓名題於貞珉垂諸久遠屬余為文以記其事余深嘉眾善信之心誠也故不辭固陋遂援筆而為之序

住持張能純

X02B (施財姓名，張毓起，楊丙清)

略

X03A (萬善同歸，蓋聞有德者獲福作善者，中華民國五年歲次丙辰陽月上浣穀旦)

蓋聞有德者獲福作善者降祥況神也聰明正直尤不可以褻越求之也乎然而愚夫愚婦何知天人往往有告以禮義則不顧語以刑政則不畏而言及鬼神則竦之敬之惡念為之潛消善念為之暗長者是鄉村之結社立會亦古人神道設教之意也泰邑城東祝陽鎮舊有總司大帝廟一座威靈顯赫無禱不應四方進香者雲集輻輳焉以故貴村內解君鐸軒其母周氏趙君就止連年建醮比歲設壇數十載未嘗稍懈茲逢十月聖誕約同四鄉善男信女奉體稱觴仰答神庥建醮立碑勒諸貞珉以並誌不朽云

住持張能純

X04A (萬古流芳，蓋會立碑口，乾隆四十六年拾月初四日立石)

且人苟卓然自立而不甘於湮沒無聞則不必建大功就大果以為非常之事也即尋常作而之間有始有終皆可以顯當時傳後世而其名永垂于不朽如總司廟古刹之地四方致敬神明之所也創建者若而人重修者若而人類皆刻名于石以示後至於今稱道弗衰近有解公諱洪尹者誠必將善立志不口約鄰村同志十數人為總司廟一社而領袖之賞罰明約束嚴一會之人籍戶頌義無窮每歲十月初四口奉香供饌致敬于神者已既有年矣而忽有遠志焉于是出其會資鳩功庀材創造一碑臚列一會之名於其上誌不朽也窃思天下事有開必有繼有作必有述人情大抵然也夫自有此廟以來非一日矣未聞有齊會以立碑者有之自公始則後之人有所觀感而興起約會以敬神者必後先相望抑不獨此也慕公之立碑可以信今而傳後也則齊會立碑者又必後先相望將此廟由是日盛而熾而昌正未有艾也吾推其功当不在口建重修者下然則一會之碑貞與創建之碑重修之碑並垂不朽矣

X05A (嘗聞彰善癉惡，咸豐九年十月上浣之吉)

嘗聞彰善癉惡凡神皆然而惟總司之靈威為尤著泰邑東偏H有此廟一座威鎮俗左權司幽冥仰其威而作善因者無間遐邇矣萊邑信民某某等感其靈爽共結一社奉行善事相沿不衰者已有年所迄今善念頗為完成真心彌以純尚而與茲會者亦莫不胥歸安平雖屬人為安知非神明默口之一力乎書曰作善降之祥不善降之殃驗諸人間誠昭昭也睹斯記者庶几知

彰善之不爽而瞿然自警與會中尚有余貲爰立一石以示不忘云

X06A (雙橋碑記，史記載漢武帝封泰山，皇清乾隆三十一年六月十五日立)

史記載漢武帝封泰山明日下午東北趾嶺肅然今東北二處無小山唯有尖圓土山名祝山之南為口祝陽鎮鎮當東西通衢自泰安府至東三府實由此路雖近山仍屬坦途唯夏秋雨集行潦為患人病涉且事屬不虞泥多於水或土足而沾衣行人之災里人之重也久之未有倡其事者今祝陽里解名洪松高北里舍弟字湯銘募化善信身董厥工修橋二座費雖不大而口人孔多既為之前口開必幸為其後繼美足傳不能不望於異日之同心者金何敢以不文辭

X07A (萬福攸同，總司廟會碑記，皇清道光二十五年歲次乙巳陽月上浣全立)

總司之為靈昭昭也廟建於泰安俗左祝陽村每歲小陽春之初吉四方都人士女祈禳者踵接焉萊邑中榮善士李明江等禮神修福結社進香如是者亦有年今又捐貲勒石期示彰輝以耀總司之靈威於無口眾善奉行不其然哉不其然哉而屬余作文以記之余學慚淹博於文武兩夫子外神封之號概未詳謹問總司之神何神也并反其口驗僉曰是廟也風雨雲慘雖白晝而黑夜不啻焉往往鬼哭更深則司恍司嚴司吏之勅法勒鞠者然則禍淫福善陰獄之司當不一而足也而茲則總統其事總攝其口總裁其成既五刑之陰司殆百祿之是總者乎則神封之號以總司也亦宜噫嘻總司之為靈昭昭如是祈禳之徒宜乎其眾矣

X08A (萬善同歸，祝山之陽有古刹，皇清光緒十九年歲次癸巳良月上浣之吉)

祝山之陽有古刹其肇造不知何時問其廟則曰總司問其神則曰萊公而列左而猗猗者又曰擒虎余聞之余未敢遽信及入其廟讀其門聯乃知鄉眾之所傳為有據也第門聯之所云擒虎未著姓氏而睹其貌足令人悸循名核實當即隋之韓廬州乎至其所云萊公則封號也唐斯稱者不少概見考之宋史惟有渭南寇平仲是耶非耶香火盛於良月初四附近屆期禮拜者不可勝計敬神如神在洵不誣已吾鄉高家店莊歲結社以祀之既又葦石於山臚列同善姓氏以示悠久倘亦有如在之誠也夫

X09A (萬古流芳, 總司廟碑記, 咸豐元年歲次辛亥陽月上浣吉立)

蓋聞一陰一陽之謂道故幽明雖異其理要可推而通也祝陽鎮有總司廟者神則靈應廟亦巍峩流傳至今亦已久矣今於十月初四日設醮建碑以報神明即善男信女雖未知創自何人大抵亦勸善之一端云

D01A 殘碑 (祿)

略

D02A 殘碑 (百世)

略

D03A 新碑 (萬古流芳, 總司大帝保平安, 公元二零零七年菊月二十日)

略

D04A 新碑 (萬古流芳, 總司廟重修記, 公元二零零六年夏歷十月初四日立)

總司大帝者世傳為陰司之主神主生死彰善癉惡威靈顯赫此總司廟乃山東唯一借創建无考自明迄清屢行增葺民國二十七年再次複修廟座北向南正陽門居中一對雄獅守護兩側廟門前台階十三層登上台階有二百平方米平台其東為文昌閣其西是鐘鼓樓正中為前抱廈大殿三間乃正殿后為三官殿西控院是道士打醮之所廟之正南有戏樓一座全廟共占地十市畝舊時每年夏曆十月初四起廟會少則十天多則半月方圓數百里間善男信女紛至沓來扶老携幼盛況空前及一九四二年日軍進犯祝陽民不聊生廟會輟止解放後復興數載旋因歷史原因而廢止一九五三年在此興建鐵木業社廟宇逐漸拆除改造神像被毀文革期間除大殿外其餘建築全部拆除至二零零五年正殿大樑塌落總司之廟岌岌可危然自近歲以來每年十月初四前來禮拜總司大帝之信士絡繹不絕且日漸增多重修總司廟已成眾望二零零六年孟春祝陽村民張永順應民意為維護文物古迹保存文化遺產倡議桑梓發動民眾共議重修總司廟善舉傳出各地信眾竟相呼應主動捐款捐物義務出力出工各盡綿薄之力張永等諸公志誠合力盡瘁經營首先修復三間大殿及正陽門重修影壁和火池並將散落各處之石碑複立廟庭予以保護繼之重塑總司大帝及諸神神像更新大殿及正陽門匾額重砌廟前臺階添置石獅香炉栽植松柏遂使總司廟除配套建築外已大体復還舊觀爾後將走以廟養廟之路繼續對廟宇複整重修乃口輪奐之姿已現眼前盡復舊規猶俟方來謹立此碑以表善迹

D05A (萬古流芳, 重修總司廟施財芳名, 公元二零零六年夏歷十月初四立)

略

D06A (重修總司廟碑記, 民國二十七年歲次戊寅瓜月中浣穀旦)

鄉村建祠宇以事神使人人有所敬畏有所尊奉亦足徵民心之樂善風俗之敦龐焉吾鄰村祝陽鎮東偏舊有總司廟一座碑石林立重修屢屢但未有創建碑記也廟貌雖不其高敞而靈應已甚為彰著地又當東西衝衢左環汶水右倚岱宗往來行旅孰不以環觀靈跡瞻拜神像以為慶其赫赫濯濯者昔人早已傳為美談矣每值十月初四日演戲賽神循成舊例屆時車馬繽紛香煙繚繞送陰碑者行願醮者皆為之絡繹不絕鑼鼓喧天人煙匝地噫嘻美哉豈不試為岱東之一人香會也哉迺世遠年煙風剝雨蝕殿宇皆摧殘不堪棟梁已腐朽殆其諸位塑裝同為之黯淡而無光董事等日睹心傷急欲修理苦於無資實雖著首遂商於清故例贈修職郎趙公次方之淑配張孺人孺人素有好善之名樂施之稱即慨然倡捐大洋一百口作為基資後遂廣勸募疏求助他山諒無不樂為助勸此義舉哉矚趙中倉口之斌諸董事等協力經營同口辦理則功成有何難焉於是鳩工庀材擇日興修總司殿去舊增新鳥革口口森嚴於昔三官殿大拆大成固威嚴式郭口口墻壁均塗墍之丹樓之神口口亦油畫之裝彩之拜臺影路砌築廣平文昌閣與懸鐘樓均一重新建醮棚與住持院同為修葺周圍墻垣坍塌者築之傾欹者誦之亦皆整整齊齊煥然其新惟東南隅新建一便門與西南門相趁更局勢更壯觀矣無奈功程浩繁費資頗巨從中不至棘手者幸賴張孺人倡之於前又蒙諸善士樂輸於後眾擎易舉理所固然抑或冥冥之中保無有神靈之默為庇佑也歟工告竣咸願立石敘其事藉題其施資姓名於其上尚不特誌善工於目前而且昭善各於將來耶僉使盈千弟面余祈其文余即詢其議修之顛末資材之原委敬按盈口所述者一一書之即可以付之鐵筆勒諸貞珉昭來茲而永垂後世焉是為記

D06B (□崖下莊，衆善信六角)

略(無照片，無拓片，未能整理)

Q01A (泰安祝陽鎮，大中華民國二十八年歲次己卯花月下浣之占)

泰安祝陽鎮鳳凰砦於民國拾柒年買得趙興年名下大地壹分貳釐壹毫肆絲其地在總司廟前戲樓西南北長科拾壹杆子整東西橫斜陸杆子貳尺伍寸南至賣主崖頭北至廟地基東至戲樓西至趙興安又於貳拾伍年並貳拾柒年兩次買得謝庚山下大地貳分壹釐伍毫四絲其地在總司廟西牆下南段南北長科拾壹杆子整東西橫斜伍杆子叁尺北段南北長科拾貳杆子整男橫科伍杆子叁尺北橫科伍杆子壹尺南至汽車路北至賣主東至廟墻下壹杆子錫紙廟田俱至分明前有文約契明價足恐後無憑勒石存證

Q02A 新碑(公元二零零六年農曆三月廿日，總司廟于吉日修建落成)

略

Q03A 新碑(萬古流芳，神靈，古歷九月十三日)

略

Q04A 新碑(正氣長存，祝陽鎮祝陽村，心誠)

略

Q05A 新碑(萬古流芳，泰山東麓，公元二零零六年古歷七月九日浣)

略

Q06A (流芳百世，香社碑記，大清道光二十九季歲在屠維作惡陽月)

總司大帝威靈顯赫四方善男信女燒香上供絡繹不絕茲有萊邑郝家溝庠王沈氏者率眾結社於每年十月初四日拜跪上香於亦數年矣今且更欲立石以垂不朽蓋謂 神必福善者必獲福故共趨不怠也夫人性本善吾不知其果有合焉否耶天道福善者亦不知其果有驗焉否耶弟身其事者既自以為善一鄉之人又莫不津津樂道其善請余為文余復何辭亦因善所善而書焉已耳

Q07A (流芳百世，神之為靈，道光十二年歲次壬辰陽月初四日立)

神之為靈昭昭也泰安祝陽庄有 總司廟善者彰之惡者殫之其事不易其理不爽也茲有萊邑王許庄元君韓公等虔心結社注意香火無非積行善果也夫一人善如是而眾人善可知也生前善如是而歿後善亦可知也於是勒之貞珉以誌不朽云 萊邑庠生石化東撰文 萊邑庠生崔登甲書

SQ01A (流芳百世，世有不賞而勸不罰，嘉慶二十五年歲次庚辰陽月上浣)

世有不賞而勸不罰而懲不曉論而信不震動而敬者其神之說□□曰鬼神之為德其盛矣乎使天下之人齊明盛服以□□祀津津□□在其上如在其左右益體物不遺有如是也泰郡東偏曰祝陽鎮鎮東有廟曰總司廟 之祀期曰十月朔越□□噫嘻是神也是祀也神為之□人為之耶抑□為之而□神為之耶而威靈顯赫旁達□邑一切間閭黎庶婦人女子咸奔走而奉祀之不憚車馬之勞不惜香燭之費善逢□動屆期□□而鎮中好善諸君子又或以□和□豐四境無事為之新院宇□□舜□宮縹緲樂迂神庥馨香俎豆□□□霽當此之時□□禳者還願者酬德者以□買□買漿者販鮮鬻□□當貴公子車□□遊者貧窮破落治□是□者□□□□□□□□□□皆累跡羅列廟下鳴□斯非神焉之而誰為乎諒其盛德始克臻此體物不遺於□益信然則所謂不賞而勸不罰而□不□□不震動而自信而□敬者其端倪不軒豁呈露耶萊邑張里大下二保曰郭庠者信女□□□奉香於今三年原願□□□□□□□□問記于余余謁碑者悲也昔人曾有以□奉無知之□不者而碑者亦備也□□□□便知夫心□神□□□□□□□□□□世長民之教化而煥赫廟食可以不愧此於是乎在故為之陳

SQ02A (善與人同，大凡有，皇清嘉慶二十五年歲次庚辰陽月穀旦)

大凡有其誠者有恒無其誠者難繼神之所感通皆人心之為之也萊邑陳家樓結社□時每歲十月初四日逢香火於 總司大帝神前歷有年所矣眾心和同從無前卻絕續不能相同之弊非所詣等與人同示等不倦者乎今出會中餘資刻石於廟中亦以誌其心之誠也云尔

SQ03A (萬古流芳，從來誠于信善者，大清道光元年歲次辛巳陽月穀旦)

從來誠於信善者其好善必切矧其庇近神宇以仰威靈者乎吾鄉總司廟地當孔道神威遠播十月四日遠近居民酌□豆焚香燭雲集輻湊虔拜□□□已數百年於茲矣自嘉慶二十三年有張陳氏王李氏曹謝氏趙蘇氏領袖結社□同志者近百以樂施抒□向善之志以互勉堅其為善之心迄道光元年會圓欲勒諸金石以□其事余既□□□善之誠好善之切而尤喜其好善信善之在在有同心也因迷所聞為之記

SQ04A (萬善同歸, 昔聖王以神道設教, 大清道光三年歲次癸未陽月上浣吉日立)

昔聖王以神道設教故神為人之所敬憚以矣而要惟誠心□社□始隨時有臨在上賁在旁之感祝陽東總司老爺廟一座殿宇闊敞神像尊嚴凡有祈禱輒見靈應不獨為一鄉之總□□周圍數十里中所□□十月初四為 總司老爺 聖誕續戲設醮以答神麻瞻禮膜拜□絡繹如□□□之威靈有以優□□而□以致此范鎮劉志誠等結社進香已數年□□□勒石以誌□誠

SQ05A (奕世流芳, 有□見高若忘者, 嘉慶二十四年歲次屠維單開□中泮)

有習見而若忘者有創開而樂道者非人情之□變抑亦真膺之攸□不得不然□余邨□□家□者□和成風服田□橋之外別無籌畫□樸為懷爾詐我虞之端一切未開占□□里□為美者□□其選也嘗即□一事而□□是村與總司廟相去數里雖非道之云遠而河為之限水為之環一庄之善□□易□其向往□□□每歲十月四日各具香資叩獻誠心一歲如是歲歲仍如是焉竭誠之餘猶交相勸勉□□□□不□□未免猶參差不齊之觀不若結香火一會屆期會首為帥宛若雲集響應倍□心曠而神怡□是議□□□□者為社首出入猶摠簿賀神之後悉積之以備終事勒石之用今數年矣□□□□表其事而以文□□□曰人之敬神也人□有所□而始起誠敬之心□一庄也無所為而自然流露於不自禁本□之矣真□□□尚而相□□□樂□職是故耳爰濡毫而為之記

SQ06A (善與人同, 且夫結社進香, 道光二十五年歲次乙巳陽月上浣穀旦)

且夫結社進香人□皆之曰俗事也非善□也□曰事雖俗非誠心以任之未之有能動眾而敬神者也泰邑祝陽村舊有 總司大帝祠為四方福地焉族姪松元約眾立社聖誕之日焚香致祭歷有年所矣今又奉獻匾□綾袍彩幡數統向非誠心任事烏能眾人信從虔誠供神不懈如斯乎時□願□恐后之不能繼其前也合會立石一□永垂□一以勸將來善功竟而善心之誠詎有窮哉是為記 邑庠生陳慶時拜撰並書丹

SQ07A (永垂不朽, 自古以來有神道設教, 道光元年十月歲日吉立)

自古以來猶神道設教之說其咸□□而應之廣□遠者惟總司為最著俱豆馨香四方于□奉香火為萊邑□坡庄王文安小王□庄魏禮率眾結社積有餘皆爰立碑以誌□非徒彰人心好善□誠亦足見神道設教□廣且遠也云爾

H01A (流芳百世, 萊蕪縣木南保張家泉莊碑誌, 道光二十一年十二月穀立)

凡載在祀典者總因其可祀而祀之亦因其可誌而誌之泰安城東舊有 總司之神雖祀典所未載而其靈傳聞於一方久矣萊邑張家泉庄亦感其靈結社立碑以誌之乃求以記屬於予予不敢知其所未知亦不敢信其所未信借述其言以為之記

H02A (善與人同, 嘗聞天道福善禍, 道光拾捌年歲次戊戌陽月四日立)

嘗謂天道福善禍淫君道賞善罰惡善惡者人之休□所由徵即神之□奪□式憑焉以故明有君師幽鬼神賞罰禍福毫髮不爽此先王神道設教之意所由來乎祝山之陽廟宇巍煥 總司君臨多歷年所矣作善則降祥不善則降殃其間所問異辭所見異辭所傳聞又異辭者□為靈不尤昭昭哉四方善人君子無不戰兢惕厲焚香拜稽者固聰明正直之德亦体物不遺之□耳萊邑周家窪□首張君廷偉□曹氏率婦女結社立會獻供□而具金銀匪伊朝夕□不求報殆積善之家欤今者欲勒貞珉記□予□才淺學疎實不能文然惠迪吉從逆凶誠不可掩亦有□心因不禁為此俚句以誌不朽云

H03A (蓋聞一人無名之謂神, 皇清道光二年歲次壬午陽月吉旦)

蓋聞一人無名之謂神聰明正直之謂神泰安城東北隅祝陽鎮舊有總司大聖祠神功浩蕩威鎮遐方一時建醮焚香致祝者歲不下數千焉萊邑譚家庄等共謀結社進香蓋亦有年而善男信女又恐□而就湮也故勒著□□以誌不朽云

H04A (萬善同歸, 嘗考禮經王為群姓, 大清道光十四年歲次甲午桂月上浣穀旦)

嘗考禮經王為羣姓立七祀侯為國立五祀下及大夫□士庶人或三祀或二祀莫不各有所立要皆因其能法施能勤事能勞□能禦菑捍患有功烈於民則祀之也然□有各司事有專屬故廟祀有常制祈報有定時□必能禍福之自操其權彰瘡之獨秉其衡得以代天宣化為生人立命合上下貴賤男婦而通司之者也泰邑東偏祝山之陽有祠曰總司未□ 神號肇於何代廟貌創自何時窃見四方之趨承供俸者不第致感於善男義士亦且無間於婦人女子要□聰明正直有禱必應何以令老者祈壽幼者祈福賈者祈財疾病者祈愈乏子者祈嗣無不如願以償如是哉是誠道書所謂眾生慈母萬國醫王在盛朝即謂摠督在陰冥即謂摠曹真能代天宣化為生人立命之總裁者矣豈若王之祀七侯之祀五大夫之祀三□士庶人等之所立僅効一□專屬一事者之可比乎宜乎合上下貴賤男婦通得而祀之也萊邑水南保婦女結社奉香供獻袍帆歷有年所今欲立石於祠前倩余誌其事因窃擬摠司命名之義

極知神功浩蕩難名聊表萬一以為勸善之助云尔

H05A (萬古流芳，總司廟社碑記，大清嘉慶二十二年拾月初四日穀旦)

古稱岱宗為萬物變代之區人死魂歸萬里自此轉生而因果報應之說沉淪鬼獄之論其事類杳冥不可知然觀諸傳記若穆仁舊之遇泰山長史又何以稱焉岱東祝陽村有總司神廟其司泰山鬼眾無疑也十人感其靈異崇信久矣每年十月四日 神前演戲建醮設祭者不可枚舉萊邑水北村婦女結社事 神歷有年所欲建碑以誌其事而問記於余余聞未能事人焉能事鬼人為孝順之婦柔貞之女皆知刀山劍樹皆將化為瑞靄祥雲福壽無量矣是為記

H06A (萬善同歸，孤魂碑記，嘉慶十五年歲次庚午陽月上浣之吉)

庚午秋九月印亭江君飲於秋林之李恒新家恒新言其母李張氏因五子增禮染時疫病劇禱於搃司之神□□孤魂社放焰口三年子病果愈今社限已滿介印亭要余一言誌其事余曰唯唯印亭曰所謂孤魂考何也余曰凡鬼之無主後者皆孤魂也淒風苦雨漂泊於荒烟蔓草間情殊可憫印亭曰孤魂能為厲乎余曰鬼有所歸乃不為厲泰厲壇載在祀典是其徵矣印亭曰禱於搃司何也余曰神號搃司必約束羣鬼者也匹夫匹婦一念之善可以感鬼神格天地轉禍為福理本至常李張氏合眾善信倘推證孤魂之意解衣推食利濟陽世之榮榮而無告者其獲福當更有數倍尋常者矣語甫竟適恒新來索文勒諸石余即書與印亭問答者付之

H07A (施財姓氏，余遊總司廟，嘉慶十二年歲次丁卯陽月穀旦)

余遊搃司廟搜剔占碑讀陳觀我先生所撰碑記搃司名□殊少確據然聞諸父老有陽魂入陰司者見其陰律判冥聰明正直□□然不誤大約鬼之統於神猶人之統於官也先儒□□鬼□□窃窃然疑之且有明日張胆以辨之者豈漫其所見哉余觀近世廟內祀孤魂之說□尤為近理夫人未死之鬼□鬼既死之人也孤魂無主風雨飄泊其愁慘哀怨與人之顛連□告者何以異先王春饗孤子愁食耆老治明□□也□□靈贈春則招餌治幽之仁也近世善信祀孤魂講學家議其襲佛家放焰口故事而不□即堂贈招餌之遺意也能與孤魂為時祭即不啻與貧民共生谷也丁卯秋九月之下□□帆姪□祝陽鎮之張門韓氏者性喜□□邀隣村眾信女結香社以歲之□月初四日祭搃司之神并設醴饌香□祭孤魂之無主此行之既久□為□以記其事余頌之曰善事也是有見乎幽明之故而好行其德者也滋足誌矣

H08A (永垂不朽，從來大道難聞有信心者，嘉慶二十年歲次乙亥陽月上浣穀旦全立)

從來大道難聞有信心者能得之即以神化如聖人猶□信而好古可知人之入道舍信心無由問津大人於古經傳及一切格言見之親切宛如先生之面命父兄之耳提者佩服必能無忘何者彼有信心也總司彰善癉惡或亦神道設教乎而婦女獨信奉之若親見其旌善而榮以華袞罰惡而畏以斧鉞者蓋心先服也徐家樓崔門隔氏□結□總司社拈香奉貢已四越寒暑欲齊萃同社姓氏勒貞珉以垂永久而請序於余余謂廟號 總司□地也結社賽神善念也一念向善善固見於一時念念向善善將貞於悠久善量無窮而善事亦永傳矣余不勝欣慕因搦管而序之如右

H09A (流芳百世，傳說泰郡神全，皇嘉慶二十五年歲次庚辰吉日立)

傳說泰郡神全余嘗寓居城隈搏□□祠見夫面貌巍峩是□接武其功德本末至□道流所未悉者言乎其神全也意者古天子巡狩□國蹕駐岱宗舉柴燔望秩礼因神道設教多所附會而來與所在百神效職君蒿凄愴不能遽散影響光景實□是震動附近□恭肅將者故創造若斯夥耶郡城□東四十五里曰祝陽鎮東偏廟曰搃司廟其□其位之尊而謂之搃司耶抑以其職之□而謂之搃司耶迺其靈應較著達於鄰境禍福傳廣衢委巷勸懲切婦人女子稍拜勤懇祈禳如在嗟□廟□祀神□地蔑□而旋興旋廢忽盛忽衰其垣頽址傾□聖滅沒過而□者每為之躊躇悲愴發其荒涼之思寄其風景之慨獨祠搃司之廟□□□香火殷隆屆期聞咽絡繹□識其貴賤感欽遠邇畢集蓋幾岱嶽天齊之□固一顯赫而吾郡境內所有諸神祠凝化徧矣豈果神之靈耶抑神不自靈而靈於人之靈耶吾鄉梅家官庄有劉門王氏者善根□生結社奉香歷有年所願以碑記同載姓名而其子俊修劉兄屬文於余蓋非徒以□不□於片石實欲以昭神應於貞珉耳若作善降祥余神受福則又報施善人之常自古及今莫之或□者斯□矣□多陳云

H10A (繼之者善，義士仁人皆好善，道光壬子歲次癸未十月初四日全立，陰曹地府并無仇)

碑何為而建也由將以誌不朽也何謂之不朽也口太上有立德其次有立功其次有立言皆謂之不朽天地間至聖名賢忠臣孝子懿德渾全踐□□皆其參替可以奠乾坤其精誠可以貫金石不必碑亦不必不碑此不朽之首也至於豪杰之士克自□立豐功偉烈壽符□常尤章之矣若夫□百篇論儒立頑

陳巷詳□□傳道不歇亦無不長普天地永維訓典試觀通都大邑之旁荒林野寺之之地其狀巍巍其形峩峩浸霜露而□風雨者不可勝□而□陽之□□抄而讀有不依附於三不朽之意者乎昔元凱銘功於□石一置山巔一沉淵底此物此志也此碑之所由建也□然則若鄉中之忠□□心善行不怠者亦可以與於此乎曰矣予人以善是以繼之者善而性無不善苟萌為善之念殷何善之心是□善端發建而無愧於懿德矣亦可以不朽也碑之宜用刻於茲石

2. 祝阳镇的庙宇

祝阳总司庙、石大夫庙、甘露庙及泰山石敢当碑，在各地皆为首见。总司庙祀总司大帝，是北宋名相寇准歿后成神。他主生死，惩恶扬善，是权力和正义的化身。石大夫庙供奉的石大夫专管治疮，非常灵验，而石敢当又称石大夫，其碑又记载了石敢当暨治病又镇邪驱灾，成为人们心目中的“保护神”。石敢当由泰山地区人们世代相传的文化信仰，而传遍全国，乃至亚洲、世界。这也从一个侧面反映了中华文化的历史渊源及深远影响，也完全符合建设和谐社会的要求。甘露庙，供文昌大帝、玉皇大帝甘露之神。甘露神管人间“甘露”，天旱时人们去求雨，据说还很灵验，在泰山地区亦堪称独有。

祝阳姚庄遗址，为商末至汉代遗存，距今有 3000 余年的历史。姚庄戏楼，始建于金，距今亦有 800 余年，与下港山塑、黄前供桌、梭庄神龛，共誉为泰城东四景致。

祝阳六郎坟，非各地杨六郎之坟。它是元明之际，地方“六义士”，为除掉当地 200 余名恶僧，歃血为盟，与恶僧激战数日，最后同归于尽的故事。当地百姓，为纪念“六义士”的无畏壮举，集资捐款，建起六郎坟一座，并建庙塑六郎神像。

祝阳著明历史人物赵弘文，明崇祯进士，入清任御史、巡按等职。其为官廉洁深入人心，地方民众为其建“生祠”祭之。祠内并树“清廉石”以警世人。歿后，祝阳有墓，下港又有其衣冠冢。民众爱戴，实属罕见。

姚庄大云寺遗址

位于岱岳区祝阳镇姚庄村南（今姚庄粮站）。《岱览》：“奉高城旁有大云禅寺，旧名古云台寺。金重建。有大定四年（1164 年）闰十一月敕牒，明弘治十五年（1502 年）重修。”该寺始建于东汉，扩建于南北朝时期的北魏，金、明两代重修，清顺治八年（1651 年）复修。寺原有山门三间，两侧有哼哈二将。门东是全星阁，门西建钟鼓楼。山门后是大王殿，内塑四人天王。其后是大雄宝殿五间，内塑如来佛，高一丈八尺，俗称丈八佛，两边为十八罗汉。后殿五间，中奉弥勒佛，西有娘娘庙，最后是佛院。寺南有戏楼一座，被列为城东四大景之一。寺内古碑一百二十余通，著名者有北朝造像及金代敕牒碑。此寺 20 世纪 40 年代部分被毁，50 年代改建粮站，古迹所剩无几。

二王庵遗址

位于岱岳区祝阳镇二王庵村内。据《泰安县志》载：“在县东五十里，祝山东三里余，古址仅存。至正十三年（1353 年）碑，螭头龟趺、峙然特立、文略可读。系泰安武穆王女为尼于此。”元廷封大将博罗欢为泰安武穆王，武穆王之女于此出家为尼，遂建此庵。元代全真道士王志谨又在此建观，掌教宗师李志常赐额“全真观”。至正七年（1347 年）刘志文为撰《全真观记》，碑原立庵中，今仅存碑额。现尚存姑子林、和尚塔遗址、石狮、龟头、莲花盆、石墩、碑冠以及元、明时期的残碑断碣等文物。

大官村泰山行宫

位于祝阳镇东大官村东南。俗称娘娘庙，创建无考。占地 3 大亩，分北庙、南庙、戏楼三组建筑。北庙门侧各有龙头碑一座，门楼内有鹰虎神两尊。正殿奉碧霞元君塑像，两侧配祀眼光奶奶和送子娘娘。东西两廊房奉十殿阎罗，壁画为七十二司。南庙内奉观音菩萨。在两庙之西为戏楼，其造型仅次于姚庄戏楼。建国后，泥塑被毁，庙宇改造，仅存大殿。2007 年村民张振坤出资重修，南北庙庭及大殿、廊庑、山门、像设等皆重建，尽复旧观。并新立《重修祝阳泰山行宫碑记》记其始末，碑文云：“惟吾禹域，自渤海以西、大江以此，无不崇奉一圣母灵神：其神尊之曰碧霞元君，其居则在于东岳泰岱。予常考神之由起，盖源于两汉之名山玉女信仰；至宋东封，先立龛像，再构崇祠，奉祀渐与于民间。及明洪永之世，遂有

元君之号；成弘之下，渐多行宫之置。神威灵迹，直与南国妈祖分庭而相抗。猗欤盛矣！泰安地属秦岱，毗接祖庭，风气得先，行祠尤繁。祝阳之宫其一也。是宫之肇始虽不可稽考，而庭有明嘉靖王子残碑，已备书重葺之役，知由来尚矣。其后清之康乾咸光诸朝，代有兴工，规制具备。庙分南北二区，北庭主祀元君，廊廡配享以陰府十殿，南庙则附祀以菩萨、观音。像设森然，庙制崇丽，为泰东行宫之首。每值岁首及清和之候，乡人皆集为报赛之会，香灯供烛，肩摩足骈，称盛事也。近世沧海扬尘，宫宇道场，率付劫灰。斯宫亦门廡倾颓，道众流散，幸主殿犹存，作鲁之灵光。今圣代欣逢，神光重辉，其乡有善士张君名振坤者，慨然兴怀，输助钁资，复兴故宫。四方信众，共襄盛举。鸠工庀材，克日始经，半岁而就。凡南北庙庭及大殿、廊庑、山门、像设等皆次第重建，椽题增丽，栋宇一新，岂独复其成规，且视昔而有加焉。是虽天时相合，人神共济，成此大工，亦张君中心一诚感格之所致也。丁亥秋暮，予恭谒庙庭，乡人具为道庙工始末，钦感无已！爰为操觚，勒诸贞石，谨以志宫庙之兴革，兼以章张君之善迹云。岁丁亥之阳月，泰安周郢谨撰、新泰沈维进敬书。”

祝山

位于祝阳北八里许。《泰山道里记》云：“小卢山东八里为祝山，单椒圆麓。”这里山势环拱，状若圆锥，海拔 312 米。山顶翠柏掩映，山下榆槐葱茏。从南麓登，山腰处有天然平地 100 平方米，曾是庙会会址。再登 50 余米，为石大夫庙，已毁。庙址尚存《石大夫庙叙》与曹光楷告示碑各一幢，分别为道光七年（1827 年）与民国八年（1919 年）立。继续攀登，上有寨墙遗址，高约 3 米，绕山 500 米。系清末民初防御土匪所建，现仅存西、北两面石寨。山顶有平台，约 50 平方米；有石庙一座，坐北朝南，青条石垒砌。庙内正中有甘露玉菩萨泥塑像，两边陪像各一尊。庙门前有石碑两方，碑为“重修甘露堂碑记”。左碑乃“大清康熙二十二年（1683 年）四月初十立，右乃“清道光三年（1823 年）岁次辛巳十一月立”。旧时，每年重阳节，设坛大醮，聘请戏班，各村资助，赴会跪坛，祈祷甘露，扶佑人民，风调雨顺，以兆丰年。会上布棚、杂货、山果、玩具、各种吃食一应俱全。至日寇入侵，逐渐衰微。解放初期，又复兴几年，后庙会遂废。

石大夫庙、甘露庙、王灵官庙

原位于祝山顶，20 世纪末，山顶被电信部门占用，村民将庙拆迁到祝山南面，顺山坡依次建了三座小庙。

石大夫庙在三座小庙最下面。庙门横幅是：敬石大夫，两旁对联为：神奇大夫治疾病，仙医为民消祸灾。庙高不足两米，进深约有一米。庙内神像塑得及其简陋，共有两尊，左首是石大夫，右首是华佗。

甘露庙在三座小庙最上面。内塑三尊神，中间供的是甘罗，两旁分别供的是关平和周仓。庙门对联是：敬神灵增添学历，拜仙师指点升学。甘露庙、甘露神在泰山地区堪称独有。

王灵官庙是中间的小庙，内祀王灵官神像。

祝山石大夫庙，由周边几个村的村民集资搬迁重建，村民人多出钱，有的出力。据说石大夫庙供奉的石大夫专管治疮、很灵很灵。每年九月九日有庙会，方圆百里都有来人。

当地村民讲，甘露庙之甘露神，天旱时人们求雨，也很灵验。

太平寺遗址

位于祝阳镇政府北陈良村南约一公里处，占地面积十亩。该寺又名尼姑庵，寺坐北朝南，大门前有八幢大碑组成的迎门墙。墙左右两侧，有柏树 6 棵，粗细一人可搂。迎门墙南侧为戏台。其大门为二层结构，墙体全部用石头砌成。门前有石狮子一对。大门上层为观音堂，内塑观音菩萨和背阴奶奶，二人在莲花盆内相背而坐。观音堂东侧是文昌阁，西侧是钟楼。阁与楼之间，以方砖铺成通道。文昌阁西有火神庙，火神庙后面是大殿。大殿为二层结构。一层正中祀老佛爷，东边是天聋，西边是地哑；二层有菩萨五尊。

此寺属泰山斗母宫统辖，由道姑管理，每年 2 月 19 日起庙会。寺内最后一名尼姑早已返俗结婚。解放初该寺被改作学校，“文革”期间被拆除。

3.总司庙与十殿阎君审判图（镇政府的内部材料）

总司庙位于祝阳镇祝阳村东，创建无考，仅知民国二十七年是最后一次修复。原庙坐北向南，地基用条石垒砌，高出地面 2 米绕以围墙，庙前台阶十三层，登上台阶有平台，平台以东是文昌阁，以西是钟楼。山门后有 5 幢石碑组成的迎门墙，迎门墙北面有前抱厦大殿三间，大殿内供奉象征阴间最高权威——总司大帝。大殿高约 6 米，青瓦筒瓦覆盖、重檐翘角、虎头瓦当、龙头翘尾、形象叠脊，禽兽形状卧山，前复突出，檐头五彩绘梁画栋，装饰精致，院内古柏参天，勒碑 130 余坐。

大殿后面是三官殿（天官、地官、水官）内绘后羿射日壁画多幅，栩栩如生，形象逼真。西跨院是道士打醮的场所，庙南有大戏楼一座。

每年十月初四起庙会，少则十天，多则半月，盛况空前，方圆数百里之遥的善男信女纷沓而至，当地人众，扶老携幼，摩肩接踵，云集于此。1942 年日军进犯祝阳，民不聊生，庙会辍止。解放后复兴几年，因破除迷信，庙会遂废。1953 年创立铁木业社，钟楼、道院、戏台、三官殿等庙宇被拆除改造，神像被毁，文革期间除止殿外，其余建筑全部被拆除，2005 年正殿大梁塌落，随着经济的发展和国泰民安，2006 年祝阳民众重修了总司庙，收集保护古碑 53 块，碑文记载较早的是乾隆三十一年，较晚的是民国二十七年，在修复时发现了壁画十幅，内容为十殿阎君审判图。

总司大帝乃阴间最高权威，主生录死，彰善惩恶，威灵显赫是权力与正义的化身。该庙山东境内唯一，有独特的总司信仰文化，有丰富的文化内涵，泰山学者周郢对它考察后题词曰：“七十五司列案诸司惟君称总，三千余幽宫鬼府与岳同尊”。

“总司大帝”在民间称“总司老爷”，总司大殿的原型众说纷纭，清光绪十九年古碑记载，总司大帝是北宋抗辽民族英雄寇准，因寇准为官清廉，在华夏官吏史上树立了一个楷模，在人们心中享誉很高，遂被人们奉为神，寄希望阴间官吏能像寇准那样铁面无私、主持正义。

这个庙里的神为什么叫总司，有什么含义？清嘉庆二十二年十月初四“万古流芳《总司庙社碑记》”记载：“古称岱宗为万物更代之区，人死魂归蒿里，自此转生，而因果报应之说，沉沦鬼狱之论，其……岱东祝阳总司神庙司泰山鬼录无疑也，士人咸其灵异重崇信久矣，每年十月四日神前演戏建醮设祭者不可胜举”。清光绪十九年《万善同归》中介绍：祝山之阳有古刹，其肇造不知何时，问其庙则曰总司，问其神则曰“莱公”，莱公则封号也。道光二十五年《总司庙会碑记》有这样的描述“总司大帝作为神非常灵验，这个庙遇到刮风下雨，乌云惨淡，即使白天也和黑夜一样，不但如此，时常有鬼嚎哭，夜深了就能听的到，好像阎罗王派官吏审问恶鬼那样，降祸给作恶者，降福给行善者。阴间里管这事的不止一个，而总管这事，总的担当这个职责，总的决定一切的结果，凡五刑之司他都管着，这就是总司的含义罢”。总司大帝作为神这么灵验，来祈福禳祸的人当然非常多了。嘉庆十五年《孤魂碑记》中描写十殿阎君审判案件的情况：听说有一个活着的人的灵魂到了阴间亲眼见到那里按法律审判的情况，判官英明公正，证据确凿无误，管理鬼魂的神就像管理人的官员一样。

以上碑文的内容正是十殿阎君审判图壁画的写照，该壁画是在重修大殿时发现的。壁画为明末清初地方名士所画，一图一故事，以地域神鬼为主，配以各种地狱刑律图，画风明快，笔法细腻，线条流畅，画面人物惟妙惟肖，表情生动传神，虽历经时代沧桑，仍然色彩鲜艳，光彩照人。壁画充满了强烈的民间文化色彩，也告诫世间众生弃恶扬善以达和谐。十殿各有一王主之，各殿接受的鬼魂，按其生前不同表现，或加重处罚，或施以酷刑，或尽快转生，增享寿命。壁画正是十王各殿审判鬼魂的场景，先民们把十王壁画画在总司大帝庙，显然是把总司大帝作为十王之首，并按人间官衙的模式构造出一整套阴间鬼府官僚系统，即总司大帝的下属为十殿之王，十王之下是七十五司。人死魂归蒿里，蒿里有七十五司，各司根据归属上报十王审判，最后总司大帝总裁结果。

庙会一开，八方来拜，敬神上香，祈愿还家，这是传统庙会主流节日。每年十月初四举行庙会，围绕庙和祭之神而展开的活动，是传统庙会的主题。庙会期间，人们来到庙中烧香还愿，为的是沾沾喜气，迎祥纳福。庙会作为最广泛的民间集体活动，非常典型的体现了民间百姓的生活观念和心理，人们对未来的希望，对喜悦心情的宣泄，都在庙会活动中毫无遮

掩的流露出来，庙会已成为老百姓物质和精神生活的一部分。借神灵的生日，举办“行香”、“送阴碑”唱大戏等活动，进一步丰富了群众文化生活。届时旗幡飞动，鼓声长鸣，民众八方来朝，香火缭绕，赶会购物，热闹非凡。

“行香”是传统庙会的一个重要内容，也就是总司大帝出巡，铜锣前面开道，乐队随后，其次棋牌伞扇，四人抬着总司大帝之神舆，后面跟着善人拿着纸香，绕祝阳村一周，见庙善人焚香叩头，道士诵经，仪式结束再把总司大帝之牌位送入大殿。整个活动庄重、严肃。其寓意为总司大帝巡察民间善与恶，降幅给行善者，降恶给作恶者，为判案寻找证据。其二是巡察各庙，察看各庙的神是否按阴间的法律秉公执法，对徇私舞弊者加以制裁。

送“阴碑”过去是以一个自然村善人敛钱用纸扎一个“碑”，用锡箔纸扎的叫“银碑”，用铜箔纸扎的叫“金碑”，在碑上写上歌颂神灵的赞语及祈福纳祥的词句然后写上全体捐款人的名字，十月初四这天用彩绸装饰好，派代表抬着“碑”，前面是乐队，后面善人拿着纸香，浩浩荡荡到总司庙送阴碑，到庙后，善人焚香叩头，道士诵经，把“阴碑”放在庙内，庙会完后统一焚烧。这天送“阴碑”的较多，后面排长长的队伍，乐队有的在庙里吹，有的在庙外吹，还不停的放炮，煞是热闹，充分表达了民众向往美好祈求平安祥和的愿望和心理认知。

祝阳总司庙历史悠久，创建不知何时，传说是唐朝的庙宋朝的神。应该是唐末宋初吧。当地老人讲，过去一个省一个总司庙，一个县一个城隍庙，一个村一个土地庙，家家有灶王，这是一整套阴间管理模式。

参考文献

专著

1. 余英时著, 何俊编, 侯旭东等译:《余英时英文论著汉译集——东汉生死观》, 上海古籍出版社, 2005 年。
2. 张总:《地藏信仰研究》, 宗教文化出版社, 2003 年。
3. 贾二强:《神界鬼域——唐代民间信仰透视》, 陕西人民教育出版社, 2000 年。
4. 马书田:《中国鬼神》, 团结出版社, 2007 年。
5. 马书田:《中国冥界诸神》, 团结出版社, 1998 年。
6. 刘慧:《泰山宗教研究》, 文物出版社, 1994 年。
7. 刘慧:《泰山庙会》, 山东教育出版社, 1999 年。
8. 张士闪:《乡民艺术的文化解读——鲁中四村考察》, 山东人民出版社, 2006. 1。
9. 袁爱国:《泰山神文化》, 山东大学出版社, 1991 年。
10. 赖亚生:《神秘的鬼魂世界——中国鬼文化探秘》, 人民中国出版社, 1993 年。
11. 吴曾荣:《先秦两汉史研究》, 中华书局, 1995 年。
12. 顾颉刚, 钱小柏编:《顾颉刚民俗学论集》, 上海文艺出版社, 1998 年。
13. 王铭铭:《社会人类学与中国研究》, 生活·读书·新知三联书店, 1997 年。
14. 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》, 三联书店, 2002 年。
15. 詹鄞鑫:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》, 南京: 江苏古籍出版社, 1992 年。
16. 蒲慕州:《墓葬与生死: 中国古代宗教之省思》, 台北: 联经出版事业公司, 1993 年。
17. 蒲慕州:《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》, 上海古籍出版社, 2007 年。
18. 郑士有、王贤淼:《中国城隍信仰》, 上海: 三联书店, 1994 年。
19. 郑士有、刘巧林:《护城兴市——城隍信仰的人类学考察》, 上海辞书出版社, 2005 年。
20. 徐华龙、王有钧:《山与山神》, 学苑出版社, 1994 年。
21. 葛剑雄、吴松弟、曹树基:《中国移民史》, 福建人民出版社, 1997. 7。
22. 周郢:《泰山通鉴》, 齐鲁书社, 2005 年。
23. 【明】汪子卿撰, 周郢校证:《〈泰山志〉校证》, 黄山书社, 2007 年。
24. 郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》, 福建人民出版社, 2003 年。
25. 罗基编著:《地域众生相》, 学苑出版社, 1998 年。
26. 陈巴黎编著:《北京东岳庙》, 中国书店出版社, 2002 年。
27. 朱宁虹编著:《宗教信仰和戏曲》, 中国物资出版社, 2005 年。
28. 岱岳区政府编著:《岱岳名胜古迹》, 中国戏剧出版社, 2009 年。
29. 谢巍编撰:《中国历代人物年谱考录》, 中华书局, 1992 年。
30. 陈鼓应主编:《道家文化研究》第 16 辑, 生活·读书·新知三联书店, 1999 年。
31. 李海平主编:《人间仙源》, 泰安市新闻出版局, 2002 年。
32. 姜丰荣:《泰山石刻大观》, 北京线装书局, 2002 年。
33. 【民国】李尔辰:《岱联拾遗》, 民国稿本, 藏山东省博物馆。
34. 【唐】唐临撰, 方诗铭辑校:《冥报记》, 中华书局, 1992 年。

35. 【清】聂剑光：《泰山道里记》，山东友谊出版社，1987年。
36. 【清】陈梦雷：《周易浅述》，上海古籍出版社，1983年。
37. 【法】沙畹：《泰山：中国人的信仰》（日译本），日本：勉诚出版社，1999年。
38. 【瑞典】林西莉：《汉字王国：讲述中国人和他们的汉字故事》，山东画报出版社，1998年。
39. 【美】杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，南京：江苏人民出版社，1994.8。
40. 【美】张仲礼，李荣昌译：《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》，上海社会科学院出版社，1991年。

论文

- 1) 叶涛：《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》（《西北民族研究》2004年第2期）
- 2) 叶涛：《泰山香社起源考略》（《东岳论丛》2004年第3期）
- 3) 叶涛：《泰山香社传统进香仪式研究》（《思想战线》2006年第1期）
- 4) 叶涛：《泰山香社研究》（北京师范大学博士学位论文，2004年，指导教师钟敬文教授、刘魁立教授）
- 5) 张士闪：《京西幡会：一个追求“天人吉祥”的联村仪式》（《民族艺术》2007年第3期）
- 6) 李浩：《古代祥瑞崇拜的文化解读》（《民俗研究》2008年第二期）
- 7) 李浩，范学辉：《宋代山东地区的民间信仰与秘密宗教》（《民俗研究》2004年第4期）
- 8) 于为刚：《中国地狱观念的形成与演变》（《社会科学战线》1988年第4期）
- 9) 吕继祥：《东岳大帝信仰的演变及文化内涵》（《中国民间文化》1994.4总第十六集，民间俗神信仰，学林出版社，上海民间文艺家协会、上海民俗学会编）
- 10) 刘影：《泰山府君与阎罗王更替考》（《华东师范大学学报》1999年第3期）
- 11) 周郢：《〈红楼梦〉与泰山文化——从“泰岳阴司”到“太虚幻境”》（《红楼梦学刊》2009年第一辑）
- 12) 周郢：《泰山东岳庙会新考》（第五届“东岳论坛”国际学术研讨会交流论文2009.4.10）
- 13) 黄庆萱：《“一阴一阳之谓道”析议》（论文天下论文网，2007年）
- 14) 党宝修：《沂水刘南宅艺术藏品散逸流转考（五）》（<http://blog.sina.com.cn/s/blog5805bfla0100bqml.html>，2008年12月12日）
- 15) 赵世瑜：《传说-历史-历史记忆-从20世纪的新史学到后现代史学》（《中国社会科学》2003年第2期）
- 16) 周谦：《民间泰山香社初探》（《民俗研究》1989年4期）
- 17) 圣凯：《超度亡灵放焰口》（1994-2007 China Academic Journal Electronic Publishing House, <http://www.cnki.net>）
- 18) 周作奎：《道教的施食科仪放焰口》（《中国宗教》2007年第10期）
- 19) 张伟丽：《清代“放焰口”民俗化特征及其成因——以〈阅微草堂笔记〉为中心》（《怀化学院学报》2007年第10期）

- 20) 丁培仁:《道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例》(《宗教学研究》2001年第4期)
- 21) 张泽洪:《道教斋醮仪式的文化意义》(《中国文化研究》2002年夏之卷)
- 22) 汪桂平:《平安清醮与傩仪——谈道教与民俗文化之关系》(《世界宗教研究》2004年第四期)

致 谢

本文是在导师叶涛教授的悉心指导下写作完成的，首先要向我的导师致以深深的谢意。

本文得以顺利完成，还要特别感谢泰山学院周郢副研究员、山东教育学院刘德增教授、山东省社会科学界联合会副主席刘德龙教授、山东大学李万鹏教授、山东大学民俗学研究所所长张士闪教授、山东大学民俗学研究所李浩老师、刁统菊老师、王加华老师及山东大学文史哲研究院巴金文书记等给予的指点和鼓励。

山东大学民俗学研究所的全体同学在本文的调查和写作中提供了诸多方便，张璐、王蕾、李久安、丁志芳同学参与了庙会调查，大家齐心协力，互帮互助；王娜、曹珊珊、孙金奉、李久安、丁志芳等同学则为总司庙的碑刻整理工作付出了辛勤的劳动。我的父母家人一直给予我默默的关怀和无私的帮助，此外还要感谢韩珊珊、孙梅、张文晓等好友所给予我的鼓励。

在我收集调查资料期间，得到了泰安市泰山学院图书馆朱俭书记、泰安市祝阳镇文化站原站长徐宗孟和现站长张俊燕、祝阳镇王建新书记、宣传委员武婷、宣传干事杨玲、祝阳村支部书记赵兴源、村治保主任谢玉新、总司庙传承人张秀山老道长、张永夫妇，及祝阳村勤劳朴实的村民们的支持与帮助。

谨向以上单位和个人表示衷心感谢！

张 萌

攻读学位期间学术成果目录

1. 《图说山东·民俗风情》(山东美术出版社, 撰稿人, 待出版)
2. 2007. 7—2008. 5 为《联合日报》撰写“民俗”专栏, 陆续发表《歇后语》、《高密泥玩具》、《泰山皮影》、《吉祥文化之福禄寿》等文章。
3. 在《齐鲁晚报》发表《端午食俗》、《竹枝词里叹清明》等文章。