

上海师范大学

硕士学位论文

宋代苏州地区民间信仰研究

姓名：徐寒雄

申请学位级别：硕士

专业：专门史

指导教师：黄纯艳

20100401

摘要

苏州地区民间信仰自古十分兴盛，宋代更是其大发展时期。宋代时期的民间信仰跟前朝相比有了很大的不同，“祭不望越”的模式逐渐被打破，取而代之的是民众从社会的各个阶层去寻找各种类型的对象，包括传统型范畴、儒家范畴、道家范畴等。通过对地方上出现的众多信仰的归类以及它们在空间层面的展示，我们看到的是一幅各种信仰交织并存、和平共处的图景。宋代地方信仰之所以发展，一方面是其自身发展的必然结果，同时与当地发达的商品经济有关联，而统治者在其中的提倡和推动更是不容忽视。虽然地方信仰表现的很多方面与统治者所提倡的理念相一致，但是对于那些有悖于统治者正统理念的地方祠庙，即所谓的“淫祀”，仍旧会毫不留情地对其进行打压和捣毁。而那些在地方上受到崇祀的对象，因为常常能够在百姓困苦的时候给予他们帮助，比如降雨、佑子、治疗等，因而受到地方民众的祭祀并且有望进入更高级别的国家正祀系统中。

一般而言，政府对于这类祠庙会大力赐封，通过赐封地方神灵来了解地方的脉搏和动向。我们看到在地方上各个阶层的关系是：以地方民间信仰为中心，周边聚集着的是当地的民众、地方上的官员、地方上的精英们。因此国家只要掌控了信仰，就把握住整个地方社会的动向。

关键词：民间信仰 两宋 苏州地区 国家 地方社会

Abstract

Folk Beliefs in Suzhou District was always prosperous, and it became much more thriving in Song Dynasty. Folk Beliefs in Song Dynasty was different from it in Tang Dynasty. The model of “Jibuwangyue” was broken. The people of all faiths found the many kind of objects from all walks of life, including tradition styles、Confucianism styles、Taoist styles etc. By classifying the local Folk Beliefs and showing them in dimensional levels, we can find it was a picture that many kinds of Folk Beliefs existed peacefully. The reason why Folk Beliefs developed wildly in Song Dynasty was an inevitable result of its development. It was also related to the development of the local commodity economy, and the government’s support was also an important reason. Although the existence of Folk Beliefs was in accordance with the benefits of government in some respects, but to “YinCi”, which has much conflict with orthodox ideologies, the official position clamp downed and destructed severely. And those “ZhengCi”, they can give people wonders such as rainfall、Qiuzi、illnesses etc and accordingly get respect from people.

Generally speaking, government will try their best to get control over these temples to control local society. One way had been implemented, that is, to recognize them. By analyzing, we can see the local-relations: Local Beliefs、Local people、Local Magistrates、Local elites. If government controls the Local Beliefs, it can control the local society.

Key Words: Folk Beliefs, Song Dynasty, Suzhou District, State, Local society

论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外,不包含其他人或机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中做了明确的声明并表示了谢意。

作者签名: 陈冬梅 日期: 2010.5.

论文使用授权声明

本人完全了解上海师范大学有关保留、使用学位论文的规定,即:学校有权保留送交论文的复印件,允许论文被查阅和借阅;学校可以公布论文的全部或部分内容,可以采用影印、缩印或其它手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名: 陈冬梅 导师签名: 黄纯艳 日期: 2010.5.

绪论

一、问题的提出及选题意义

民间信仰问题一直是我比较感兴趣的一个课题。因为宋代地方上出现了大量的官修方志，而地方志能够让我们看到一个地域的全貌，包括政治、经济、文化，乃至当地信仰，这为课题的可操作创造了条件。而选择苏州地区，一是一手资料相对比较集中，比如方志、文人笔记等；二是苏州地区的经济文化程度发达，各种信仰也相对集中。

本文通过研究力图达到几个目的：一是理清宋代苏州民间信仰的种类构成、空间分布，并且在此基础上分析多种信仰在同一地区的共生状态问题；二是从苏州民间信仰中反映的地方社会活动和社会关系问题；三是通过苏州民间信仰考察国家与地方社会的联系问题。

本文立足把时间目光放在宋代，空间目光放在苏州地区，通过方志资料和文人笔记、小说中的记载为依据，试图还原出一幅两宋时期苏州地区的民间信仰构成状况的空间分布图，并且以此为基础进行分析，阐述民间信仰与苏州地方社会发展的关系，以及在这种信仰活动下所反映的地方社会与国家之间的联系。民间信仰是地方社会精神生活及日常生活中的重要内容，反映着一个地方社会运行的诸多因素。宋代苏州地区是当时经济最发达的地区，农业经济和商品经济都处于全国前列，信仰也十分活跃，具有较好的典型意义。在文献方面，苏州是现存宋代方志最多的地区之一，为进一步考察这一地区的信仰和社会提供了比较完整的资料。

二、研究现状

古代宗教信仰是学界长期重视的研究课题。

国内外史学界特别重视对于民间信仰问题的研究，尤其注重通过民间信仰和考察地方社会与国家的关系，已经取得了十分丰富的成果。与本论文所论问题相

关的成果主要有以下方面的研究：

一是通过民间信仰的研究来考察地区的发展状况。比如陆敏珍《区域性神祇信仰的传承及其对地方的影响——以浙江“胡公大帝”信仰为例》（《北京理工大学学报哲学版》2005.06），文章以延续数百年的区域性神祇信仰“胡公大帝”为研究对象，探讨了这一信仰经久不衰的原因，以及这一信仰圈对于当地的思想、文化、经济所造成的影响，并在此基础上概括出中国民间信仰体系的特性及其在中国传统社会中的地位和在区域社会发展历史中的作用。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》2004.04）一文，则梳理了宋代民间信仰与秘密宗教发展的一般情况，并且以此为契机，为明清及近代以义和团等为代表的山东秘密教派的大发展寻求历史和地域文化的相关背景，同时对于宋代以后整个北方地区的文化转向问题也进行了探讨。梅莉《宋元时期杭嘉湖平原的真武信仰》（《汉江论坛》2005.08），文章认为南宋时期临安业已成为了全国崇奉道教真武的中心地，由于皇室的大力推崇，以都城临安为中心的杭嘉湖平原民间信仰便形成了浓烈的风气，其表现便是真武灵应广播，祭祀真武的观堂遍建，三月三真武节影响深远。

二是从民间信仰的视野下探讨传统社会中国家与地方的关系。这一方面的成果主要集中在传统国家对于地方祠庙的态度问题上。皮庆生《论宋代的打击“淫祀”与文明的推广》（《清华大学学报（哲学社会科学版）》2008.02）一文中，作者以宋代文献中记载的相关诏令和案例为资料进行分析，指出宋代政府对于民众祠神信仰的政策一般是“打击”与“封赐”并行，其二者都有利于加强对地方社会的控制，地方官府与朝廷在“淫祀”问题上既相互联系，又在打击重心、力度、目的等方面上同中有异。而杨建宏在《略论宋代淫祀政策》（《贵州社会科学》2005.03）中对于政府进行打击地方信仰的原因进行了一个补充交代，因为宋代基层社会淫祀十分流行，并具有对地方进行控制的黑社会性质，部分淫祀甚至迫使地方官员对之屈服，有与国家政权争夺地方控制之性质。皮庆生《宋人的正祀、淫祀观》（《东岳论丛》2005.04）一文中，作者通过分析朝廷、普通官员、士人与理学家在如何判定祠庙的性质上的差异性中，得出在大部分宋人心目中，“正祀”与“淫祀”之间存在一个广阔的“中间地带”，而这与学界将正、淫祀对立二分的观点有很大之不同。美国学者韩森则在她的著作《变迁之神——南宋时期的

民间信仰》(韩森著,包伟明译,浙江人民出版社,1999)一书中研究了南宋时期经济发展对于民间宗教产生的影响,认为官府政策的作用不在于压制祀典之外的祠庙,而是为了承认灵验的神祠,朝廷通过赐封认可的神祇,主要是控制有威灵的民间神祇,使之为统治者服务,以此来控制地方权力的目的,通过对大量南宋时期碑刻资料与鬼怪故事的解读,向读者展现了一幅有关国家与民间社会宗教关系的全景图画。

三是对地方信仰的渊源、发展、壮大及向外辐射原因等问题的研究。如马旷源《论“五通神”》(《楚雄师专学报》1994.02),作者把历史上五通神信仰的来龙去脉分析地相当透彻。皮庆生《他乡之神:宋代张王信仰传播研究》(《历史研究》2007.03),作者以“张王信仰”在宋代挣脱“祭不越望”观念的束缚,到外地建立行祠为据,讨论了由于两宋之交,政治、经济、交通网络等方面的变动,使“张王信仰”的传播路径发生了重要的变化,以临安为中心的东南地区出现了“张王信仰”传播的热潮,并且指出东南地区的商品经济发展只是“张王信仰”向外传播的隐性因素,一些转任各地的官员、士人和释道人士才是推动“张王信仰”传播的主要力量,而朝廷的态度则在其中起到了推波助澜的作用。俞黎媛《张圣君信仰与两宋福建民间造神运动》(《福建师范大学学报》2005.01)指出张圣君在唐宋福建民间造神运动中逐渐被民众神化,张圣君亦巫、亦道、亦佛的原初信仰特征与当时福建民间造神运动的方式,这和民众择神的尺度是相一致的。此外与之相关的著作也很多,主要有贾二强《唐宋民间信仰》(《福建人民出版社》2002)、皮庆生《宋代民众祠神信仰研究》(《上海古籍出版社》2008)、刘黎明《宋代民间巫术研究》(《巴蜀书社》2004)等。

以上研究,或是对某一神祇信仰的个案考察,或是对闽南、山东、杭嘉湖等地区民间信仰的研究。他们从不同角度论述了民间信仰与地方社会经济发展的关系,以及民间信仰所反映的国家与地方社会的关系。这为本文的研究提供了研究方法和思路上的借鉴,例如对地方信仰产生和演变原因的探索、对地方信仰所反映的地方社会生活的研究等,都能为研究宋代苏州地方信仰提供视角和方法上的参考。以上研究,特别是神祇信仰的个案研究及民间信仰所反映的地方社会与国家关系的研究,为本文的部分研究内容提供了基础。总的来看,现有研究较少论及宋代苏州民间信仰,而对各种信仰在一个地区的共生关系也几乎未有论述。本

文在借鉴现有研究成果的基础上，力图全面地研究苏州民间信仰的构成、分布及其反映的地方社会生活、地方社会与国家的关系。

三、研究思路、史料和方法

本文对宋代苏州地区民间信仰研究主要分成以下四个部分。第一部分主要研究宋代苏州民间信仰构成与发展状况。通过对苏州民间信仰的分类、制图（主要以常熟地区为主）来说明地方上的信仰在同一地区的共生关系，并且分析在宋代苏州信仰发展的主要原因。第二部分主要考察民间信仰与民众生活的联系。民间信仰在地方上的职能主要是祈雨、治疗和求子，通过具体实例来说明民间信仰在地方上的作用。第三部分论述国家如何通过控制民间信仰来控制地方。宋代地方信仰有正祀和淫祀之分，首先讨论地方上淫祀的各种危害，政府实行打压取缔，而对于地方正祀则采取扶植态度，宋代苏州地方通过信仰问题使各个阶层的人都联系在一起，并与中央王朝发生联系，国家通过这种手段来达到掌控地方社会脉搏的目的。第四部分是余论。主要总结通过苏州民间信仰的研究，我们可以看到各种信仰在地方上存在的状况以及各种信仰活动对地方的影响，并且国家通过赐封神灵等手段来掌控地方社会，并进行教化、宣扬和正统思想教育。

本文的史料来源主要包括：1、宋代苏州地区的方志；2、相关的宋代文人笔记小说；3、其他史料。

本文主要按照历史学实证的历史分析方法，结合史料阐明宋代苏州地区民间信仰的构成、分布情况、民众的信仰活动产生的社会效益以及地方社会群体与中央王朝之间的联系。相关内容会借鉴社会学和宗教学的理论。

第一章 宋代苏州¹地区民间信仰²构成和空间分布

第一节 宋代苏州民间信仰构成状况

苏州地区地处江南吴地，自古就是“信鬼神，好淫祀”³的地方，民间信仰在吴地也是十分兴盛。早在唐代时期，狄仁杰就曾在这里进行过大规模的淫祀清理活动。史册记载毁淫祀千七百所，吴中仅置太伯、伍胥、季扎三祠，可见祠庙在当地的兴盛程度。尽管吴地遭受到如此重大的毁祠打击，但由于民间信仰本身具有的一种“草根性”特征，民间信仰在地方上不可能消失。到两宋时期，尤其到南宋，统治者避处江南一隅，王朝微弱，加上“北方边境受到军事压力，财政支绌”，使得统治者“转而向神祇求助”⁴，于是宋朝政府开始大量的赐封各地的神祇、神灵们，民间诸神在这一时期得到了空前的发展，苏州地区亦不例外。

两宋时期，苏州地区的民间信仰体系较之前代发生了很大的变化。因为王朝力量的衰弱和北方少数民族的入侵，统治者不得不去寻求其他的庇护。统治集团的支持，使得地方信仰在两宋社会如雨后春笋一般，蓬勃地发展起来。翻阅苏州地区的方志资料，可以看到这种变化是一目了然的，其中的记载也是十分丰富的。笔者根据方志中出现的神祇将其进行分类述之。

“古者有功德于民，则祀之，故无淫昏以惑世而诬民”⁵，这是两宋之前传统中国国家的祭祀标准。而“今列于祀典者，未必皆有功德也，而山巅水涯、捧揭而奉之者，尤众焉，乃者梵宇道宫、金碧相望，而不耕不蠶之民，盘踞其间者，类悠然自德可胜叹哉”⁶，历史发展到两宋之时，在地方上享受着民众香火的神祇很多来自于“山巅水涯”。我们看到的景象是地方信仰在宋代是一个大发展时期。这里首先要理清一组概念，即“正祀”和“淫祀”的界定。所谓正祀就是进

¹ 本文所论苏州指苏州（平江府）府城及下辖六县，包括吴、长洲、昆山、常熟、吴江、嘉定。

² 本文所出现的“民间信仰”概念指地方民众创制的神祠信仰以及传统的儒、释、道信仰。

³ 《吴郡志》卷二，《宋元方志丛刊》，第702页。

⁴ 韩森《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社，1999，第25页。

⁵ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1242页。

⁶ 同上。

入国家祀典的、合法的、被官方认同的祠祀对象；与此相对应的就是淫祀，它泛指地方上民众信徒们出于自身的需求而创建的祠祀，但在官方政府眼中却是一种非法的祭祀行为。不过在地方社会上，“正祀”和“淫祀”概念却没有那么泾渭分明，因为很多淫祀通过某种方式可以转变为国家的正祀神祇。

对于地方信仰的分类问题，韩森在她的专著《变迁之神——南宋时期的民间信仰》一书中，曾经以浙江湖州地区为例，进行过个案研究。她把当地出现的众多纷杂的信仰按类别进行了分类，主要分为：传统神祇、平民神祇、佛教神祇、儒教神祇、道教神祇、一般神祇、自然神祇、区域神祇以及无法归类的神祇这九大类。她这样分类的原因是认为多数地方志的祠庙都把所有民间宗教的祠庙归为一类，而那樣的分类很容易出现错误¹。因此本文在论述中把苏州地区出现的信仰活动分为：佛家神祇、道家神祇、儒家神祇、传统神祇、神话传说类神祇、区域性神祇。

在方志记载中，我们看到最多的是关于寺庙的记载，在寺庙中供奉的是观音、佛祖等佛家人物。民众们去佛寺中求仙拜佛，主要是为了子嗣问题和健康问题。比如在《琴川志》中记载的一处天宁寺，“邑人祈之男女，多验”²；又如同处此地的永庆寺，同样也是民众祈求子嗣的场所，“远近求男女者，多验”³；而位于长洲县西的广化寺，则主要是“立以医药，利施一方”⁴。因此在地方上的佛寺，主要成为了民众祈求健康或者延续家族香火的场所了。

对于地方上的道观，信众们去道观拜神主要是为了健康和祈雨问题。比如在《琴川志》中记载的一处致道观，主要的职能就是救治，“至药，所不疗者，则以水煮，合饮之，疾必愈”⁵。此外从方志记载内容来看，有时候道观也会成为祈雨之所。比如在吴郡盘门外五里的一处修和观，“有水旱，则必祷，三官而禳，谢修七斋之威”⁶。在苏州地区，最重要的道家神祇就是东岳庙，主要有常熟福山镇的东岳庙⁷、昆山县东南二百五步的东岳庙⁸、琴川虞山南部的东岳行祠⁹。

¹ 只有一部宋代的志书将神祇进行了分类，袁说有着撰的《咸淳临安志》中对祠庙进行了细分，主要分成了七类：土神、山川诸祠、节义、仁贤、古神祠、东京旧祠、外郡行祠。

² 《琴川志》卷十，《宋元方志丛刊》，第1246页。

³ 同上。

⁴ 《吴郡志》卷三一，《宋元方志丛刊》，第930页。

⁵ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1251页。

⁶ 《吴郡志》卷三一，《宋元方志丛刊》，第927页。

⁷ 《吴郡志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第788页。

⁸ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

⁹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1242页。

儒家神祇在地方上的存在形式主要是一些先贤祠。比如在昆山县学东庑有六先生祠和先贤祠¹，主要供奉着陆龟蒙、张方平、范仲淹、李衡等先哲。

地方上传统神祇²是最多的。传统神祇一般都是生前与这个地方有着特殊的关系，而且身份一般都是将军、官员、帝王等，社会地位相对较高。在苏州地区这类神祇主要有至德庙（泰伯庙）、吴王夫差庙、伍员庙、南双庙（左英烈王伍员和右福顺王陈果仁）、春申君庙（城隍庙）、越王勾践庙、要离庙、徐偃庙、莫耶庙。琴川地区的灵惠庙是比较特殊的一个，这位神祇因为生前是一位大孝子，所以死后得到了当地人的祭祀。

神话传说类的神祇主要是龙王信仰。龙王信仰在苏州地区是相当兴盛的，因为它总是跟雨水联系在一起。比如《琴川志》中记载的白龙祠，就多次进行过降雨活动并且受到朝廷的赐封。长洲县东南的五龙堂，“淳熙十年（1183年），郡守耿秉以久旱斋饭祈雨。越三日，有小龙如蜥蜴见于五龙神位，香案果食上，蜿蜒不去。秉与约三日内雨，奏请庙额。翌夕大雨。事闻诏，赐额灵济。自是郡中水旱，守官执铁牌与祠前，必获响应”，因而“赐额灵济庙。绍兴四年（1134年），敕封第一东灵侯，第二西成侯，第三中应侯，第四南平侯，第五比宁侯”³。还有顺济龙王庙，其址也在长洲。

区域性神祇在苏州地区也出现了，但不是苏州本地的神祇，而是从其他地方传过来的神祇。比如昆山的五显庙或五通庙，这个信仰的发源地在徽州婺源（今江西婺源）。据《新安志》记载：庙在婺源县西，其神五人。大观三年（1109年）赐庙额灵顺。宣和五年（1123年），五神分别被赐封为通贶、通佑、通泽、通惠、通济侯，所以称之为“五通”。后在淳熙元年（1174年），朝廷再次加封五人为显应、显济、显佑、显灵、显宁公⁴，故称“五显”。至于“五显”是如何进入到苏州地区的，时人的资料记载“邑人自婺源奉香火归，将建祠”⁵，从这里我们可以看出，五显庙的传播是通过信众自己带回到这里的。

查阅《宋会要》礼之二〇的内容，我们可以发现从960年开始到北宋亡国之际，苏州地区共有11位神明得到了来自朝廷的19次赐封。这些神灵是属于国家

¹ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

² 这里的传统神祇也把一类在苏州地区不是很多的平民神祇包括在内。平民神祇主要是在身世上没有那么显赫，但也因为灵验而受到祠祀的神祇。

³ 王懿《姑苏志》卷二七，国立中央图书馆藏本，台湾学生书局，1964，第356页。

⁴ 《新安志》卷五，《宋元方志丛刊》，第7664页。

⁵ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

正祀体系中的神祇，受到赐封的神祇包括：吴太伯¹、霍光²、范仲淹³、阳山白龙母⁴、梁女⁵、常熟海隅山白龙及其母⁶、吴江顺济龙王⁷、昆山马鞍山神⁸、水平王⁹等。当然除了这些神祇之外，其他相关记载在各部方志中也有很多。比如在《吴郡志》中，记载有吴王夫差庙、圣姑庙、伍员庙、南双庙等；《琴川志》和《重修琴川志》中有城隍庙、东岳行祠、横泾东岳庙等；《淳祐玉峰志》和《咸淳玉峰续志》中记载有城隍庙、东岳庙、五显庙、六先生祠等等。这些神灵在苏州地方上均享有一定的盛名，因此普遍得到民众们的崇祀和信仰。如吴王夫差庙“村落间有之”¹⁰，圣姑庙“民以为灵而祀之”¹¹，横泾东岳庙则“为一方祈福之地”¹²。这里列举出来的都是进入到国家祀典中，是被国家政府所认可的正祀祠庙。但实际情况是，受到祭祀的地方神灵远不止这些祠庙，各个地方村落之间还存在着大量隐藏着的祠庙，比如说甫里庙、春申庙、要离庙、莫耶庙、张公庙等等。

纵观这些祠庙，我们可以发现两宋时期的苏州地区民间信仰在前朝的基础上有了长足的发展，这主要表现在以下两个方面：

一是民间信徒们所崇祀的神灵来源越来越广泛，神灵体系变得越来越复杂，并且呈多样性趋势发展。宋代之前“有功德于民，则祀之”的标准开始被打破，不仅传统的儒、释、道神灵们被民众们所崇祀信仰，那些在战争中顽强作战、忠贞不屈的将领们也被人们崇祀信仰，如位于吴郡盘门里城西隅的南双庙，祭祀的对象就是左英烈王伍员和右福顺王陈果仁。地方社会上那些有着传统道德的“小民”也成为了人们祭祀的对象。在常熟县东南五步之处有一处神祇庙宇，方志中记载“神姓周名容，生而事母至孝，当神，当轮忠朝廷，尽力乡里”¹³。这位周姓神祇最大的特点就是事母至孝，就是这样一位有着古代传统儒家道德规范的孝子形象，在当地被大大地称赞了一番，成为当地的“显祠”。并且在此之后，当

¹ 《宋会要辑稿》礼二〇之二一。

² 《宋会要辑稿》礼二〇之二五。

³ 《宋会要辑稿》礼二〇之三九。

⁴ 《宋会要辑稿》礼二〇之六〇。

⁵ 《宋会要辑稿》礼二〇之六四。

⁶ 《宋会要辑稿》礼二〇之七〇。

⁷ 《宋会要辑稿》礼二〇之八二。

⁸ 《宋会要辑稿》礼二〇之九六。

⁹ 《宋会要辑稿》礼二〇之一三五。

¹⁰ 《吴郡志》卷一二，《宋元方志丛刊》，第781页。

¹¹ 《吴郡志》卷一二，《宋元方志丛刊》，第783页。

¹² 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1245页。

¹³ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1245页。

地的一个乡贡进士陈榷薄还专门为之建祠立庙，后在淳祐十二年（1252年）壬子，由本地进士赵必铤等奏神迹，勅赐庙额¹。

我们可以在宋代方志资料中大量看到一种现象的存在：一座寺庙中的一隅之处坐落着一处祠庙。比如在苏州地区很有灵迹的灵佑姑庙，神祇就坐落在能仁寺内²；常熟的上方院内有龙母及龙像³；昆山的景德寺东庑有王太守祠⁴等等。而且在某些外来神祇的传入过程中，释道二教在之中发挥的作用非常特别，往往成为接纳这些神祇的场所。从外乡传入苏州地区的神祇主要是张王信仰、五通神和梓潼帝君祠。昆山的张王行祠在“永怀寺内”⁵；常熟的张王行祠“邑人迎神像，塑于乾元宫山门之东隅，绍熙癸丑（1193年）邑人靡金钱建殿宇”⁶；位于昆山的五通神，其祠庙在“新安寺内”⁷；同样位于昆山的梓潼行祠在“清真观内”⁸；位于昆山县西南卜山下的玉虚道内“梓潼魁星祠于其中”⁹，并且还可以看到的是这些外来神祇的创立者基本都是本寺或者本观的主持或道士，或者就是地方上的县令官员，比如上面的梓潼行祠就由清真观的道人陈正真草创¹⁰，而永怀寺内的张王祠则是“咸淳丁卯（1267年）知县林桂发重修增建”¹¹。

另外，神话传说中的动物神祇历来是各朝统治者比较尊重的一种地方信仰，但是到两宋时期，原先的神话传说中的动物除了龙王之外，基本再难找到其它神话动物神祇的影子了。但是作为动物神祇中仅存的一员，龙王的地位却并没有因此而被削弱，反而因为苏州地区龙王显应事件多而灵验，朝廷多次对其加封和赐额，比如白龙母祠就曾受到来自朝廷的多次加封¹²，因为龙王总是跟祈雨或者祈晴有关联。

二是这一时期的民间信仰表现出一种很大的活力，这主要表现在苏州地区神灵信仰活动的频繁上。这里说的信仰活动本质上和明清时期出现的“庙会”或者称为“赛会”的活动相似，当然两宋时期的这种活动和明清时期的庙会有很大的

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1245页。

² 《吴郡志》卷一二，《宋元方志丛刊》，第784页。

³ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1247页。

⁴ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

⁵ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

⁶ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1242页。

⁷ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

⁸ 同上。

⁹ 《咸淳玉峰续志》卷二三，《宋元方志丛刊》，第1108页。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

¹² 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1243页。

区别。首先是名称上的区别,根据材料显示,宋代的这种集会活动叫做“社”或者“会”,而没有“庙会”这样的字眼;其次是规模不一样,此时的活动规模和数量远远比不上明清时期的那种庙会;最后就活动内容来看,宋代活动的主要内容偏重于祭神赛会,而在民间商贸职能方面则相对薄弱。庙会真正定型、成熟、完善则要到明清乃至近代,但是我们可以看到的是这一现象在两宋时期就已经开始出现了。所谓的祠赛社会,指的是旧时民众为祈求、酬报神祇举行的临时性或周期性的宗教集会,也称为“迎神赛会”、“祠赛”、“社赛”、“社会”、“社火”等¹。宋代苏州地区出现的这种现象主要有如下:

自三月旦,争往岳庙,拜祈祷赛。四月八日,尼寺设饭茶供,名无碍会。是日浮屠浴佛,偏走合里。望日山神诞,具迎神,设佛老教,以祈岁事,并社为会。²

又有:

二月,望,景德寺有涅槃双林会,尤盛。自三月旦,争朝岳祠,四月浮屠浴佛,遍走闾里八日。³

每岁季春,岳灵诞日,郡人不远数百里,结社火,具舟车,斋香信诣祠下,祸福显应。东岳庙会之日,江、淮、闽、粤水浮路行,各挈其所有,以输岁时未享之诚者。⁴

这里出现的活动主要是岳庙庙会和寺庙主持的大会,种类虽少,但却是一种新气象。透过这些活动,我们看到了宋代苏州地区民众信仰世界的丰富和发达。宋代时期那种以祭神、赛会为主的“社”、“会”,是一种依靠宗教庆典节日,在佛教、道观或其他等地形成的集宗教、商贸、游艺于一体的民间聚会,而且这种定期举办的集会活动已经成为了人们社会生活中的一项重要内容。

中国原始的民间信仰活动到唐宋时期,开始和佛、道互相渗透,并且开始互相利用,它们之间的关系也更趋向公开化。比如在民众圈中最兴盛的赛会活动,到这一时期纷纷与佛、道神灵相结合。他们的活动场所也发生了改变,逐渐转移到佛寺和道观中去进行祭祀求神活动。并且我们可以发现在佛、道二教举行各种节日庆典时,民间的各种组织也往往主动前往。这样,寺庙、道观场所便逐渐成

¹ 可参见皮庆生《宋代民众祠神信仰研究》第三章,上海古籍出版社,2008。

² 《淳祐玉峰志》卷上,《宋元方志丛刊》,第1061页。

³ 《至正昆山郡志》卷一,《宋元方志丛刊》,第1113页。

⁴ 《重修琴川志》卷一〇,《宋元方志丛刊》,第1244页。

了以宗教活动为依托的群众聚会的场所了。

很典型的一个例子，淳熙年间的苏州于农历四月十四有“寻仙轧神”的活动。据《苏州府志》记载，这个“寻仙轧神”活动其实就是一次大型集会活动。传说这一天是吕纯阳的诞辰，他会化身为乞丐、小贩等人物，到人间点化世人。所以人们往往挤破头皮的到庙宇中去，希望能遇到这位神仙，得到仙气，就可以消灾祛病，延年益寿。每年到这一时候，苏州城内吕祖庙一带的大街小巷，人山人海，万头攒动，参加的人群也参差不齐，不管是穷人也好富人也罢，甚至蓬头垢面的乞丐都不避讳来参加。

从上述的分析中，我们看到了宋代苏州地区民间信仰所呈现的一些新气象。首先，民间信仰显示了一种多元化的发展趋势，原本的那种规则逐渐被打破，宋代社会民众开始从各个层面去选择他们认可的神祇，并且只要有灵验的神祇，他们都会去祭祀和顶礼膜拜；其次，民间信仰中出现了一种包容性的新气象，体现的是一种共存互惠的特性，“你中有我，我中有你”，交叉分布的状况；第三，宋代苏州某些地区出现的一种民间自发的活动，显示了当地信仰世界的丰富多彩。通过这样的集会活动能够把当地民众通过祭祀神灵或者其它形式的活动聚合起来，在这一过程中当地的经济会因为这种活动的举办而发展，因为集会活动正是许多商人们大显身手的地方，这种经济功能在明清时期尤为突出。

第二节 宋代苏州民间信仰的空间分布

通过上面的论述，我们知道至唐宋时期儒、释、道三教的状况逐渐开始发生一些变化。这个变化是一个循序渐进的过程，并且在地方信仰的分布状况中也有突出的体现。本段论述将从宋代苏州地区地方信仰的空间层面着手，主要以琴川地区的祠庙分布出发，探讨在两宋时期，主要是南宋，地方上不同信仰在空间分布上的一些特点和表现的特征。

“三教”发展在两宋之前，呈现的是并立局面，而至近世（宋元明清）以来，则出现了儒、释、道三教相互融合、联系、渗透的倾向，当然这里除了一些思想层面的因素外，还与三者赖以存在的基础，即民间信仰因素有很大的联系¹。笔者在翻阅了平江地区的方志之后，发现了这样的特点，得到了相应的佐证。由于

¹这种观点主要是复旦大学朱海滨教授提出的，可参见论文：《中国最重要的宗教传统：民间信仰》，载于《“民间”何在——谁之“信仰”》，中华书局，2009。

常熟地区方志中的原始资料相对比较集中，其记载的叙祠篇内容也比较翔实具体，本段论述以平江府常熟县为例说明。

笔者根据方志资料中的内容，整理了一张常熟地区祠庙、寺庙和道观的表格，具体如下：

表一 琴川地区祠庙分布表

分类	名称	处所
祠庙	灵惠庙	在县治东南百步
	夫子庙	在县东南二百步
	横泾东岳庙	在县东南一百二十里
	东殿圣王庙	在县治东北一里三十步
	城隍庙	在县治西十步
	东岳行祠	在县治西一里五十步
	王顺忠祐灵济烈王殿	在县西二里虞山
	吴王夫差庙	在县西二里虞山
	越王勾践庙	在县西北七里
	徐偃王庙	在县西四十二里
	龙祠	在县西北十八里
	白龙祠	在县西北顶山
	莫耶庙	在县西南二十里
	春申庙	在县西南三十六里
	要离庙	在县西南四十里
	东岳庙	在县北四十里
	东岳行祠	在县北四十里
寺庙	胜法寺	在县东三十六里
	法解寺	在县东七十里
	圣像寺	在县东一百一十里
	能仁寺	在县东一百四十里
	万寿寺	在县东一百四十里

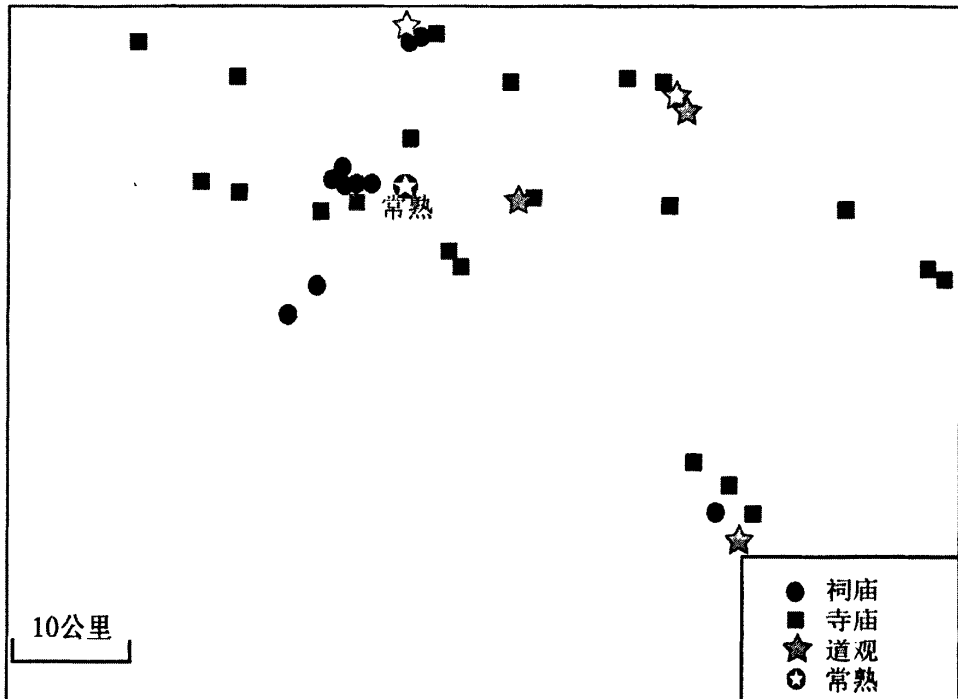
	妙清院	在县东南二十里
	明因禅院	在县东南七十二里
	广安寺	在县东南一百里
	法轮寺	在县东南一百十里
	灵宝寺华严禅院	在县东南一百二十里
	崇教兴福寺	在县治东北二百步
	法宁教寺	在县东北三十六里
	智林寺	在县东北六十里
	寺圣晏院	在县东北七十里
	齐乐寺	在县治西二百步
	宝严院	在县西十八里虞山之西麓
	法轮寺	在县西四十五里
	观音教院	在县西五十里
	延福禅院	在县西一十三里
	慧日禅院	在县治西北九十步
	天宁寺	在县治西北二百五十步
	永庆寺	在县西北五十里
	中峰庵	在县西北之顶山
	净居院	在县西北八十七里
	报慈教院	在县北五里
	大慈寺	在县北四十里
道观	熙真观	在县东三十六里
	延真道院	在县东南一百二十里
	楼真道院	在县东北七十里
	真武道院	在县东北七十里
	清真观	在县治西一百五十步
	至和道院	在县治西二百步
	致道观	在县西一里虞山南岭下
	乾元宫	在县西虞山之岭

	潜真观	在县北四十里
--	-----	--------

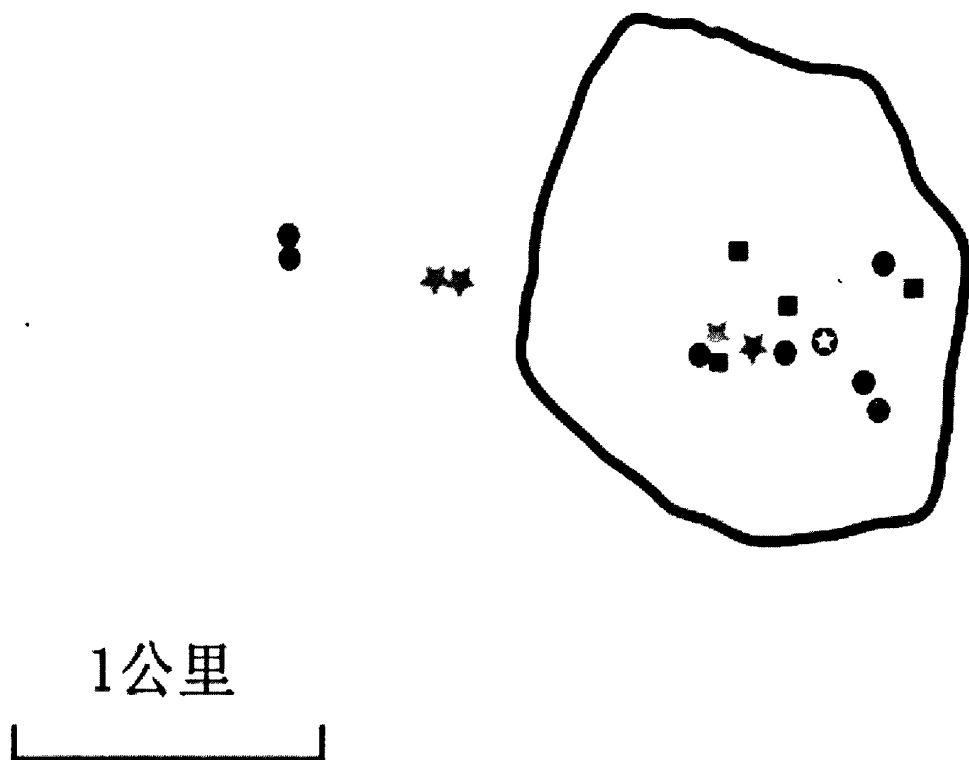
※ 注：1、以上表格的内容来源于《宋元方志丛刊》中的《琴川志》及《重修琴川志》。

2、部分祠庙内容来源于《宋元方志丛刊》中的《吴郡志》。

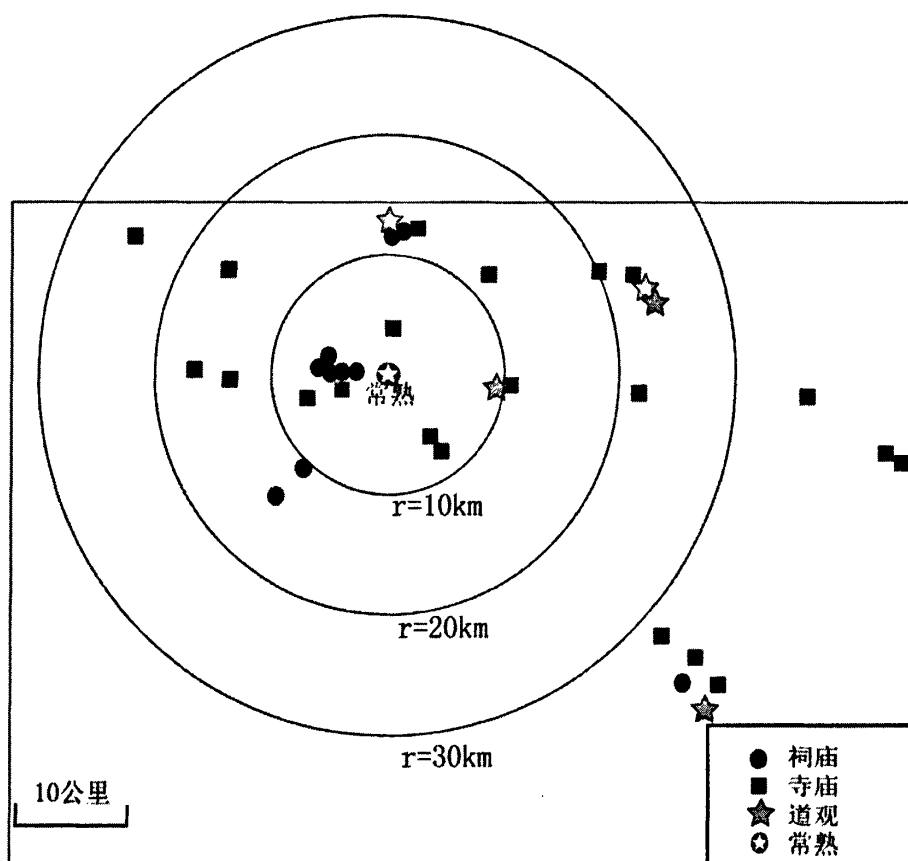
图一 琴川地区外城祠庙分布示意图



图二 琴川地区内城祠庙分布示意图



图三 琴川地区内外城祠庙分布方圆图



从上述表格和图表中我们可以比较清晰地看到几个特点。

首先，地方上的民间信仰以多种形式存在。既有传统意义上的儒、释、道三家神祇的神祠，比如夫子庙、众多的禅寺以及道观。同时也出现了大量的民间神祇，这些神祇中既有正祀比如传统的夫子庙；也有淫祀，其中包括一些通过自己的灵迹而成为国家的正祀神祇，比如在常熟最著名的白龙母祠，通过自己显灵事迹，使信众们相信确实是有灵力的，信众们则为它奔走东西，求得来自统治者的认可，最后得到来自朝廷的赐封而顺理成章地成为正祀。

其次地方上存在的这些神祇的神祠大都是当地官员或者民众自发创始的。不论是佛寺道观还是祠庙都有这样一个特点。如地方上这座比较灵验的崇教兴福寺，就是当地县令李闾之下令修建的；而破山兴福寺则是高僧悟思主持修建的；

东平忠靖王祠在琴川的东面，因为传说宋太祖亲征太原时，遇上水患，后来得到神灵的帮助，遂“加征应获圣使者”，熙宁五年（1072年）“升济物侯，再封忠懿文定武宁嘉应侯”，南渡之后，“此方尤显着，累封东平忠靖王”，后来当地人“尊事之殿基，旧卑隘，淳熙九年（1182年）重建”¹。再如位于乾元宫三清殿之西的正顺忠佑灵济圣烈王殿，本来淳熙年间乡人塑了一座神像在干元宫山门的东隅，但是乡人觉得不妥，于是在绍熙癸丑（1193年），由乡人自己散金进行神祠的修筑，等到落成之后，“祈祷辄应”²，很是灵验。

最后，地方上祠庙分布的状况呈现一种相对集中的模式，主要集中在常熟县城东南侧和西北侧。并且地方祠庙、地方寺庙和地方道观都能够在一地和谐共处，互不倾轧，表现出一种“和睦”的景象，表现出一种共生共存的关系。而地方上的民众也是选择他们相信的神灵进行祈祷膜拜，此时的三教融合已经表现出了一些倾向。祠庙的共生共存对于信众们而言，并不是一件坏事，因为民众的活动范围有限，而相对集中的模式可以让他们在一片区域内找到自己需要的神祇。在一片神祠当中，一般总是有如下功能神祇的存在：祈子，健康，求雨。我们可以具体地看一下，比如在神祠相对集中的西北侧，坐落着这些神灵：位于县西北十八里顶山之上的龙母祠，它的主要职能就是降雨；位于县治西北二百五十步的天宁寺，则是乡人“祈之男女”之地；位于县西一里虞山南岭下的致道观，则是一处道观，而这处道观出名之处恰恰在其施药救治上。所以，相对集中的神祠为信徒们提供了一种便利。

第三节 苏州民间信仰发展的原因分析

信仰的存在首先在于它的实用功能，即会对祈祷者产生相应的效果或承诺，这是一种心理层面的作用。在传统社会中的广大民众，尤其是生活在下层社会的普通百姓，对于频繁发生的天灾人祸往往难以应对。在这种情况下，中国的民间信仰就开始兴盛起来。每当旱灾肆虐、蝗虫成灾、瘟疫流行、暴雨来袭等灾难降临时，处于社会底层的百姓就会感到束手无策。而他们唯一的希望就寄托在神祇上，信众们往往会去向他们所认可的、信奉的神祇们磕头求助，希望通过这种方

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1242页。

² 同上。

法来帮助他们渡过灾难。而这些神祇们在他们的职责范围内也确实满足了民众的要求。比如在《琴川志》中常常能见到的既能在旱灾肆虐时及时行雨、又能在蝗灾横行时及时消灾的白龙祠神¹，又有在信徒要求子嗣请求时给予子嗣承诺的黄姑庙²，既有能消除疾疫的王炳惠应庙³，也有能治水旱的张公庙⁴等等。这些种类繁多的神灵们从不同的层面满足着信徒们的要求，反映的是民众本身的一种心理机制的释放⁵。

法国著名社会学家涂尔干在研究澳洲土著人的仪式活动时，曾经有过这样的一段描写：社会的分散状态使社会生活单调、萎靡而且沉闷，但是只要集体欢腾一开始，一切都改变了，那就立刻化为狂欢，就会像疯子一样到处狂奔，一个劲的任意胡为，集体活动本身就是一种格外强烈的兴奋剂，一旦他们来到一起，由于集合而形成一股如电的激流就迅速使之达到极度亢奋的状态⁶。这段话运用在两宋苏州民众上同样适用，我们从一些地区的集会活动中就能够看出这种变化。平时无精打采的民众们集会中就完全变成了另外一个人一样，不仅有连续“遍走闾里八日”的狂欢，而且还“箫鼓之音相属于道”⁷，俨然一幅热闹非凡的场景图画。

当然，宋代时期苏州地区民间信仰的兴盛有其特殊的背景，那就是与本地的商品经济有很大的关系。历史上的苏州自古就是江南“鱼米之乡”，物产丰富，无论是农业、手工业还是商业都比较发达，“苏湖熟，天下足”的谣言就是最好的明证，范成大甚至用“天上天堂，天下苏杭”⁸来形容此地的繁荣。苏州的商业繁华也给时任长洲县县令王禹偁留下深刻印象，他在诗中写道：“江南江北接王钱，槽运帆墙去似飞。”⁹《吴郡志》卷二中也有一段对宋代苏州的描述：“吴中自昔，号繁盛，四郊无旷土，随高下悉为田。人无贵贱，往往皆有常产。以故俗多奢少俭，竞节物，好游遨。”¹⁰除了苏州自身的经济优势之外，还与当时社会上的一种集会风气有关。可以通过实例来看看。

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1243页。

² 《吴郡志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第789页。

³ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1088页。

⁴ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

⁵ 具体可参见王建论文《民间信仰视野下的国家与社会——以明清时期的苏州地区为例》。

⁶ 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲吉译，第206页，上海人民出版社，2006。

⁷ 《重修琴川志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第1297页。

⁸ 《吴郡志》卷五〇，江苏古籍出版社，1986，第660页。

⁹ 《小畜集》卷七《献转运使雷谏议》二首之二。

¹⁰ 《吴郡志》卷二，《宋元方志丛刊》，第705页。

首先是发生在昆山（今江苏昆山县）的一个事例。每年四月，昆山会举行一次望日山神诞会。这是一次本县乃至邻州、邻镇的重大集会活动，本县的很多民众参与其中，邻州邻镇的信众也会不远千里地前来参加这次集会，因为这种规模较大的集会不是每天都有。民众们可以通过这样的活动，聚集在一起，了解外界的世界，所以说民众对于这样的集会是充满兴趣的。再来看一下这次集会所举行的内容：

县迎神，设佛老教，以祈岁事，并社为会，以送神。自山塘至邑前，幕次相属，红翠如画。它州负贩而来者，肩袂陆续。后两日，则观角牴于山之西。¹

这里要关注一下那些所谓的“贩者”，很明显，这些“贩者”不远千里的来到昆山（当然这些贩者中可能也有本地昆山人），他们的目的当然不排除因为这是一次重大的集会，因为比较热闹，但是更重要的是这些“贩者”是来此地做生意的，而生意的对象正是参加这次集会的民众。因为有了这样一种附带功能，宋代出现的这样一种聚会活动一定程度上能够推动当地内部与地区之间的经济交流，尤其是那些信众来源范围广、集会时间长的赛会。上文中也提到了这种聚会的功能之一就是聚众功能，通过举行这种形式的聚会，可以使很多人聚集在一起，手段主要是通过祭神和娱乐活动来吸引人们的注意力。聚会活动作为一种跨村、跨县的大市场，吸引着众多商贩的参与，同时也聚集了渴望参加大规模市场交易的人们，无形之中这种商贸职能也渐渐凸显出来。所以说这样的聚会可以促进人们的消费和活动，能够促进当地地方经济的发展。有鉴于此，地方官员显然不会进行强加阻扰。此外，我们还能从琴川（今江苏常熟县）地区的东岳诞会中得到佐证：

（东岳诞会之日）江、淮、闽、粤，水浮陆行，各挈其所有以输。岁时未享之诚者，上祝天子万寿，且以祈丰年而后保其家，凡有求，必祷焉。率以类至，号曰社会，箫鼓之音相属于道，曾不知几千万人，不及之乎泰山，则之福山而已。²

从这则材料中，我们看到参加这样一次规模盛大的集会活动，参与信众们是来自许多不同地区的。从地域上看，从江、淮地区，再到闽、粤等地，地域跨度

¹ 《淳祐玉峰志》卷上，《宋元方志丛刊》，第1061页。

² 《重修琴川志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第1297页。

很大；从人数上看，“不知有几千万人”，显然参与聚会的人数是很多；而且这些人群中很多人都“各挈其所有以输”，信众们在参与信仰宗教活动的同时，进行着买或卖的活动；同时为了增加喜庆的气氛，民众们有的还携带乐器，所以出现了“箫鼓之音相属于道”的场面。一般而言，聚会活动主要分为两大类，一类以宗教活动为目的，另一类则是以商业性为目的的，比如上文说的昆山那次庙会。但是通常情况下信众们怀着的是一种很朴素、很纯真的愿望和要求来参加这样的集会的，信众们无非就是感谢天子，为天子祈福，为自己的身家性命祈福罢了。

那么国家政府在这之中的立场又是如何？宋代民间信仰之所以如此发达，其中跟官方政府的积极推广和大力扶植是紧密相连的。早在真宗皇帝时就有过这样的一次皇帝的“身体力行”。

维我宋真宗皇帝东幸泰山，告功于天，大修封禅，礼泰山之神，显册褒嘉，位号崇隆，得非卫社稷，福生灵，运功烈与冥冥之际，宜有所报，称欤？是故四方万里，不以道途为老，往奉祠事，往往规模，岱岳立为别庙多矣。

1

正是因为皇帝的自身实践，不远千里地跑去东岳泰山祭告天地。既然有了皇帝的“上行”，那么做臣子百姓的当然能够深谙皇帝的用意，也就会“下效”。自真宗皇帝祭祀泰山之后，东岳信仰成为了全国民众普遍信从的一种地方信仰，并且在全国各地纷纷地建立东岳行祠。比如“东岳庙，在常熟福山镇”²，“东岳行祠，在常熟县治西一里五十步虞山南麓”³，“横泾东岳庙，在常熟县东南一百二十里”⁴，“东岳庙，在昆山县东南二百五步”⁵。一时间，东岳庙在苏州地区开始大量出现。这是统治者推广地方信仰的举措，鼓励民众建庙立祠，当然这里所建的庙、立的祠是国家祀典范围内的正祀神祇。

从当时的整个形势来看，靖康之耻后，北方少数民族攻城略地；南宋偏安江南，经济上积贫积弱，军事上外强中干，统治者不得不去谋求另外的途径来寻得心理上的安慰，于是他们找到了扶植地方信仰。纵观两宋三百多年，对于苏州地区的神祇系统赐封的事例时有发生，并且赐封的头衔和名号也一次比一次大，比

¹ 《吴郡志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第788页。

² 同上。

³ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1242页。

⁴ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1245页。

⁵ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1090页。

如对琴川地区非常有灵验的白龙母祠，就先后进行了多次赐封，“政和二年（1112年），赐庙号焕灵，五年（1115年），封宣惠侯，绍兴壬午（1162年）加封通济，淳熙元年（1174年）加封灵泽，绍熙甲寅（1194年）加封灵泽宣惠通济孚应侯，嘉定十一年（1218年），加封为灵泽宣惠通济孚应广利公”¹。我们看到的一个现象是，在宋代社会尤其到了南宋，中央对于地方神祇的扶植和赐封变得比较广泛²。

国家支持和扶植地方民间信仰势力，本质上因为民间信仰与官方所要宣传的主流思想上具有一致性。美国学者杜赞奇在研究中国的华北农村面貌时就提出过“文化网络”模型来揭示“国家政权深入乡村社会的多种途径和方式”³。而地方民间信仰正是其中非常重要的一条渠道，之所以有效是因为信仰本身与官方正统导向在很多方面上都有相似或者一致的地方。

首先，在传统国家里农业是一国之根本，农业的丰收与否关系着王朝的兴衰。因此在民间信仰中出现了大量的农业神灵，农业又与气候变化有着直接的关系，而在地方民众们看来龙神是他们可以相信的神灵，可以帮助他们改变气候。于是在地方上出现了众多的龙神祠庙，比如在常熟县西北顶山有顶山白龙祠；长洲府东南有灵济庙（旧五龙堂）。这些龙王庙的作用就是保证风调雨顺，保证农业的丰收，因此一旦遇上干旱时，地方民众和官员们就会去祈求这些神灵。

其次，统治阶级可以利用地方信仰来控制地方民众，并且对他们进行正统思维的灌输，比如忠君、爱国、礼孝等意识。对于地方民众而言，求神拜佛已经成为他们日常生活中的一部分内容，当他们遇到灾难时，别无他法只能去祈求他们相信的神灵。比如上文说到过的孝子周容，他就成了统治者对民众进行孝行教育的工具。再如地方上的先贤祠，祭祀的人物或与本地有关或无关，但有一点是肯定的，必定是大德之人，这些祠庙更是意在社会空间和民众心理上形成一种有利于统治者正统统治的规范，因此统治者可以利用先贤祠对民众进行忠君爱国教育。这样的神道设教目的很明确，就是为了达到“化民成俗”⁴。

但从另一方面来看，神灵在地方社会上的存在，仅仅依靠王朝的敕封显然不够。某一具体的信仰在地方上的存在，在其背后一定有着一股强大的动力在支撑

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1243页。

² 除了上述所举的白龙母祠之外，还有比如东平忠靖王祠、灵惠庙、灵佑姑庙、灵济庙、惠应庙等。

³ 杜赞奇：《文化、权力与国家：1900-1942年的华北农村》，王福明译，江苏人民出版社，1994，第22页。

⁴ 《吴郡志》卷四，《宋元方志丛刊》，第718页。

着它的存在，而这股强大的动力就是地方社会上的民众。从材料中可以看到的关系是：地方上的神灵们满足了地方上民众的各种祈求，民众为了报答神灵，为它们建祠立庙甚至上报国家，让它们进入国家的正祀系统中。比如琴川地区的东平忠靖王祠，这位神祇因为有功，满足了信众们的愿望，使川水不在泛滥，于是信众们就积极地为他奔走，希望得到朝廷认可。但在宋代，朝廷在接受了来自下层民众神祇的申报时，会派遣官员进行审核和考察，针对神祇的具体神迹进行实地考察。当时的宰相王荆公是负责此事的官员，于是他“令有司，勘会灵显事迹”¹，结果是确有此事，于是朝廷再次对其赐封为“忠懿文定武宁嘉应侯”²。从这里我们也能够看到，地方上的神灵与民众是一种共生关系：对于民众而言，只有神灵显示其灵力和神迹，才会得到来自信众的认同和支持，信众才会帮助神灵进行祠庙的修缮或申报国家正祀系统；对于神灵而言，需要通过自己的神力让其信众相信，信徒们才会给他更好的祠庙或居所。

通过以上分析，我们看到了宋代地方社会中的一幕景象：民众们本着“惟灵是祀”的原则，大量地在地方社会上建祠立庙。这种活动客观上推动了地方民间信仰的发展，并且因为国家的提倡，使得这种活动在一定程度上能够找到可靠的法律依据；而民众们在进行大规模集会活动的同时，对于地方经济也有促进作用。地方上的民众与神灵体系因为有着千丝万缕的纠葛，地方上神灵往往拥有与该地区特征相吻合的生前义行或者死后显灵的传说，这些神灵都成为了民众信仰中的一部分，受到民众们强烈的认同，也就是说地方神灵因为在地域社会内满足了当地民众的需求而存在。这种现象正如学者朱海滨所言：“表面上儒家文化唱主角，实际上各地传统文化在延续”，民间信仰作为一方势力正是通过这样的手段生存下去的。

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1242页。

² 同上。

第二章 信仰活动与民众生活

第一节 地方信仰活动

根据前文的论述，我们知道在宋代社会，地方上的民间信仰是相当的繁盛。对于这种现象，地方社会各个阶层的群体对于地方信仰一个普遍的态度是认可和支持的，尤其是生活在社会底层的那些地方民众们，因为他们缺乏有效地抵御各种自然灾害或者风险的能力，于是更是依赖这种精神寄托。这些被信众支持和信服的神祇们，总能够给予信众们信心和灵迹，帮他们解决各种他们自己难以解决的问题。并且因为神祇的灵迹，神灵们也会因此更加受到信众的支持和信赖，它们的威名也会不胫而走。纵观两宋苏州地区的神祇系统和地方民众，他们之间的关系是非常紧密的，这种关系即所谓的“人神互存”。人们需要通过神祇的保护和显灵来达到自己的目的，神祇则需要人的承认和回报并且以期进入国家神祇系统。在洪迈的那部志怪小说《夷坚志》中，神祇对自己的塑像、祠庙或者朝廷的赐封看得非常重要。为了这些功利性的目的，神灵们则相应的要给信众一些使他们信服的迹象，即不断地显灵。那么，宋代苏州地区的神灵们到底有哪些灵迹？神祇们到底在哪些方面能够满足它们的信众呢？我们或许可以从以下活动中看出一些端倪。

1. 祈雨

在传统社会中，雨水对于黎民百姓而言，无疑是最为重要的。降雨量的适时或适宜与否，将直接影响当年庄稼作物的收成，也会直接影响百姓们的身家性命。因此，雨水的充足与否会直接影响民众的生产生活，也会与王朝的政治经济有紧密的关联，对于这一点，王朝统治者是深谙于心的。《宋史》卷四三一中记载：

上（真宗）勤政悯农，每雨雪不时，忧形于色，以（邢）昺素习田事，多委曲访之。初，田家察阴晴丰凶，皆有状候，老农相传者率有验，昺多采其说为对。又言：“民之灾害大者有四：一曰疫，二曰旱，三曰水，四曰畜灾。岁必有其一，但或轻或重。四事之害，旱暵为甚，盖田无畎浍，悉不可救，所损必尽。”¹

¹ 《宋史》卷四三一《儒林传》，第12799—12800页。

在这里，这位官员把“民之大患”分成四类，这四类灾患恰恰是民众自己所无能为力的，而民众们则相信这些正是他们所信奉的神灵能够帮助他们解决的。在这四类灾害之中，尤以旱灾为甚。如果一个地区发生了严重的旱灾，作为统治者的皇帝则要进行反思或者直接参与到祈雨的活动中去¹，但除非灾异极为严重，皇帝一般并不直接参与其中²，采取的一般措施是皇帝委任信得过的官员到地方上去祈雨。在宋代文献中对于祈雨的说法有祈雨、祷雨、求雨、乞雨等³，叫法虽然不一，内容实则相同。祈雨，是人们以一种象征性的仪式或者方法来影响降水数量、时间及空间的一种努力。本文沿用最通俗的一种说法，称为祈雨（因为祈晴止雨也是为了调节降雨而进行的祈祷活动，故在论述时，把祈晴这一类情况也纳入其中）。在古代中国，每每遇到雨水失衡的时候，统治者或者地方官员、地方民众最先想到的就是祈雨活动。正是因为存在这样的先知想法，不同形式、不同规模、不同等级的祈雨活动便会在各个受灾地区举行，社会上各个群体的对象也会因为各自不同的目的而参与其中，因此祈雨活动更像是地方社会上各种力量交汇的场合或聚会。那么就来看看苏州地区的祈雨活动是如何进行的。

琴川地区有一处非常灵验的祠庙曰白龙祠，位于常熟县西北顶山之上。起初这只是一座没有多大名气的庙宇，乡人们为其建庙的理由是由于龙母死于非命，觉得可怜，而龙子却能够显灵，“自后累降巫语，始祠之于山巅，而雨旸失候，祈祷必应”⁴。但是不久之后却有了重大的变化和发展，先是“太平兴国间建庙于南曹巷”，然后“熙宁九年（1076年）迁于澄照寺之东隅，建炎间主僧觉明复一新之”⁵。从材料里我们看到了这座祠庙的地位变化：白龙祠起初是建立在半山腰中，而后搬到巷子中，后来直接成为了寺庙中的一部分。这样一系列的变化说明白龙祠的灵验得到了民众们的认可，结果是祠庙成为了国家正祠，而民众们也更加信任这位神灵，我们可以看看白龙祠的灵迹：

昔有白髯老人至镇江江步买船，自云从长沙来，与船人钱十千，先付五千，余钱约至苏州阳山看亲处还。登舟，即令篙工悉睡，日暮抵许，上斫去，

¹ 皮庆生在他的论文《祈雨与宋代社会》一文中（收入在其专著《宋代民众祠神信仰研究》一书中），通过《宋史》和《宋会要辑稿》中相关的记载资料，对宋代皇帝亲自参与祈雨活动进行了统计，宋代外出祈雨的皇帝有九位，共三四次，其中真宗皇帝外出的次数最多，有七次。

² 可参见皮庆生《祈雨和宋代社会》一文（收入在其专著《宋代民众祠神信仰研究》一书中）。

³ 这里引用了皮庆生对于祈雨的理解，可参见他的论文《祈雨和宋代社会》（收入在其专著《宋代民众祠神信仰研究》一书中）。

⁴ 《吴郡志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第788页。

⁵ 同上。

盖已三百六十里矣。舟人至山下寻觅，值风雨大作，避于庙中，于像前得钱五千，方悟神龙之归。乃以钱设僧供，辞谢而去。比岁，祈龙母屡应。¹

这里神龙幻化为人进行神迹的发生，并且严格地遵守了诺言，神灵也因此获得了信众的认可和推崇。上面也说过中国古代的神灵和信众是有紧密联系的，他们之间是互惠互存的。因为白龙神祇有了灵迹，信众们通过地方官员，要求国家对白龙神祇进行册封。这个册封是一个漫长的过程，白龙神的册封始于“政和二年（1112年）年，赐庙号焕灵，五年（1115年），封宣惠侯，绍兴壬午（1162年）加封通济，淳熙元年（1174年）加封灵泽，绍熙甲寅（1194年）加封灵泽宣惠通济孚应侯，嘉定十一年（1218年），加封为灵泽宣惠通济孚应广利公”²。神祇的册封从1112年到1218年，近百年的时间里陆陆续续地进行。白龙神祇的大部分显应事迹是降雨，但白龙的另外一项能力是驱蝗灾，并且取得了很好的结果：

嘉定乙亥（1215年）（赵崇志）来为县大夫，明年丙子（1216年），蝗继有，自江北蔽空而入境者，君率僚贰走祠下，洁斋口禳，少焉，龙见于天，风雨骤至，是夕蝗患陨于江，以毙。³

当然这里龙神驱灾也是在它的能力范围之内，因为蝗灾的驱除也是因为降雨的缘故（笔者按：蝗灾是因为干旱，通常第一年干旱，第二年即发蝗灾）。还有一点我们也能够看到，每当灾异发生的时候，地方上的各种势力就会联合起来，在这次祈蝗灾过程中，这位县大夫就是与臣僚们一起去祈祷的。

一般而言，宋代社会中祈雨的形式和方法是多种多样的，这也从另一方面反映了国家对于祈雨的重视程度。宋代官方的祈雨方式，按照类别来分大致有五类，分别为：传统祈雨法、官颁祈雨法、道教祈雨法、佛教祈雨法、以及民间各种方法。但是在宋代苏州地区，根据文献资料的显示，至少还能够看到在这之外的其他几种祈雨方法，比如“螃蟹祈雨法”等。但是需要说明的一点是，在这些形式各异的祈雨活动中，其实各种方法之间有时候是相互包容的，常常是官员们通过运用传统礼制规定下的祈雨方法，而其中杂糅的可能是另外一种民间祈雨方法。

有宋一朝，中央政府多次颁布过官方的祈雨方法，这些法令都是渐次通过修

¹ 《吴郡志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第788页。

² 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1243页。

³ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1295页。

改和增订的，其中包括有：

真宗景德三年（1006年）五月旱，又以“画龙祈雨法”。¹

神宗熙宁十年（1077年）四月，以夏旱，内出“蜥蜴祈雨法”。²

神宗元丰五年（1082年）三月二十三日，增“宰鹅祈雨法”。³

孝宗乾道四年（1168年）八月，诏颁“皇祐祀龙法”于郡县。⁴

孝宗淳熙十四年（1187年）年六月戊寅，以久旱，班“画龙祈雨法”。⁵

在上述例举的国家祈雨之法中，宋代苏州地区的祈雨基本上囊括了之中的每一种方法。

其中，洪迈《夷坚志》一书中记载的一则故事正是运用了“画龙祈雨法”来完成求雨的：

绍熙三年（1192年）六月，平江境内大旱，东西舟船不通。西馆桥鬻生菜主人，出力抄题众铺钱，得二十余千。命工塑龙于桥上，创造洞页，绘画云气，作飞龙取水之状。士庶来观，焚香请祷，络绎不绝。府守沈虞卿侍郎适饯送过客，回车见之，亦下而瞻敬。迨还府治，又遣致烟果香烛，连夕供事，极为精专。沈梦龙告以明日有雨。如期果沛然作霖，高下霑足。乃展具礼容，僧道耆老，音乐梵呗，送龙于古湖。⁶

另外苏州地区还运用“蜥蜴祈雨法”这种民间方法来祈雨。这是一种充满着巫术色彩的祈雨方法，具体做法是：“捕蜥蜴十数只瓮中，渍之以杂木叶。选童男十三岁以下、十岁以上二十八人分两番，间日衣青，以青涂面及手足，人持柳枝，沾水散酒，昼夜环绕，诵咒曰：“蜥蜴蜥蜴，兴云吐雾，雨若滂沱，放汝归去。”⁷这种方法看似没有任何根据，但这正是民众从动物的特性出发，人们相信蜥蜴能够给他们带来雨水，并且运用这种方法还成功地祈求到雨水过，庙址位于吴郡东南的灵济庙就是通过这种方式而获得册封：

淳熙十年（1183年）秋，大旱，郡守耿秉即设厅作祈雨道场，设行雨龙王位，于东西序。有蜥蜴见于香案果食之上，蜿蜒不去，终日云合。乘以杯

¹ 《宋史》卷一〇二《礼志五》，第2500页。

² 《宋史》卷一〇二《礼志五》，第2502页。

³ 《宋会要辑稿》礼一八之一四，第739页。

⁴ 《宋史》卷六六《五行志四》，第1443页。

⁵ 《宋史》卷三五《孝宗本纪三》，第686页。

⁶ 《夷坚支庚》卷五《西馆桥塑龙》，第1172页。

⁷ 《宋会要辑稿》礼一八之一四。

玢祈之，若有灵异，已而大雨三日。具以事闻诏，赐灵济庙为额。¹

在这种祈雨方式中，人民相信看到蜥蜴的出现就意味着可能降雨，再通过“杯玢”的灵迹来进一步证实降雨的可能性。杯玢是一种古老的占卜方式，是信众询问神祇的一种手段，而神祇则会通过杯玢的形式作出回答。在宋代问卜过程中，最常用、也是迄今为止最为简单的占卜问卦方法就是这种方法。宋人程大昌在他所著的《演繁露》中对这一预测之术进行了一番详细的解释，“问卜于神，有器皿名杯玢者，以两蚌壳投空掷地，观其仰俯，以段休咎。自有此制，后人不专用蛤壳，或以竹，或以木，略削尖，使如蛤形而中分为二，言神所告，现于此之仰俯也，以半仰半俯者为吉”²。很显然，这里出现的杯玢肯定是一种吉相，要不然也就没有后面的大雨三日了。

除了上述两种情况之外，宋代苏州地区的祈雨方式还有另外一种方法，根据洪迈《夷坚志》中的记录，笔者将这种方法命名为“螃蟹祈雨法”，其原理和性质大体跟蜥蜴祈雨法如出一辙：

淳熙初年七八月之交，不雨五十日，民间焦熬不聊生……僧道四方环诵经咒，将掬水与潭，见一巨蟹，游泳水面……才动足，云雾瀚然乱兴，未达龙溪，雨已倾注。³

这里“僧道四方环诵经咒”，可能是在念一种“演云经”，这在佛家的求雨仪式中经常能够看到。范成大在《再次喜雨诗韵，以表随车之应》中作诗云：“仙篆驱龙效水灵，佛螺吹梵演云经。何烦础汗生蒸润，便借炉薰作晦冥。一念故应周法界，万神元不隔明庭。昌时圭壁形声应，不似周时莫我听。”⁴从这里可以看出，至少在范成大经历的这场祈雨过程中，佛家僧人是演奏了一种名为“云经”的经文，并且求得了雨水的丰降。

大抵宋代地方的祈雨过程中，总是存在着这样的一种关系，即“官员一僧人一民众”。一般祈雨过程中，因为民众受灾受难，一同受灾的当地民众自发地联合起来，要求当地的官员们进行祈雨的仪式。而当地官员们也通常会非常虔诚地进行沐浴、斋戒，因为他们相信祈雨的成功与否取决于神灵到底是否能够显灵，在于祈祷之人到底能不能直接与神灵进行沟通对话，这种现象在宋代苏州是非常

¹ 《吴郡志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第789页。

² 《演繁露》卷三《卜教》，中华书局，1991，第25页。

³ 《夷坚支丁》卷二《龙溪巨蟹》，第982页。

⁴ 《石湖居士诗集》卷三一《再次喜雨诗韵，以表随车之应》，中华书局，1962，第423页。

普遍的。根据《吴郡志》中的记载，元府元年（1098 年），“吴中大旱，喝死杂贩之民，皆舍其业”，“至二年（1099 年）春夏之交，舟车亦不通，百货涌贵，城中沟浍湮淤，发为疫气”。因为旱情非常严重，再加上有引发瘟疫的可能，于是朝廷委派“郎祝公适领郡事”，这位郎祝公“既归宿，斋于厅事，举家沐浴蔬食，相约得雨而后复膳”¹，官员的沐浴斋戒无非就是想向神灵们表达自己的虔诚，神灵们是属于神祇系统的，而官员们沐浴斋戒是为了具备了与神灵对话的一种资格，而且官员们也相信一旦具备了这样的资格和条件，那么他们所进行的仪式活动将会产生更好的效果。但是神灵们有时候也不一定能够显灵迹，这时神灵就会托梦或幻化人形来给信仰者一种提示。常熟县的白龙祠是当地一个很灵验的祠庙，但是在一次祈雨过程中，却没有及时给与降水，原因就在于没有可取之水。在《琴川志》中详细地记载了这个故事：

绍熙甲寅（1194 年），久不雨，至于夏。五月，殿院冷公世光闲焉，率同缙绅祷神于慧日，以继邑官。之后，越五日，雨未降，冷公梦白衣老人叹曰：“诸公日以虔其诚，我则夜以虔其身。”公问老人为谁，答曰：“我即龙也，水涸甚，将于何取之？”口有枯涸，涧底水一泓，老人指曰：“可取矣。”公倏忽寤，因作谒曰：“闵雨而祷，非诚莫通，龙感至诚，尽力其中，我独何人应之，以梦愿言，施泽风气，水涌徐觉，窗纸皆鸣，甘雨骤至，终日不止，人情释然。”²

这种神灵托梦的事例在宋代是很常见的³。在祈雨过程中，佛家的僧人在神灵与民众之间充当中间人的角色。官员们虔诚地进行祈祷之后，如果神灵允诺会按时地降临神迹，进行降雨，那么这些和尚僧人会给信众某些暗示，这种现象在宋代苏州祈雨过程中也是比较多见的。元符元年（1098 年），那位郎祝公斋戒沐浴，虔诚地进行祈雨，“郡承连年之旱，流亡疾疹，相乘而农事失时，岁且大饥，某虽有罪，获戾不逃，然将为国家之忧，神其哀之，能即致雨，尚可救也”⁴，大概神祇也感受到他的真诚，遂准备降临灵迹，但是这个灵迹征兆的出现却是出自佛家僧人之口，寺僧献兆曰：“神告即雨。”⁵但是对于佛家的这种暗示，普通

¹ 《吴郡志》卷一二，《宋元方志丛刊》，第 784 页。

² 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第 1243 页。

³ 在洪迈《夷坚志》的记载中，这样的情况很多，比如《夷坚支丁》卷二《宝华钟》、《伏虎司徒庙》、《夷坚志补》卷一五《百花大王》等。

⁴ 《吴郡志》卷一二，《宋元方志丛刊》，第 784 页。

⁵ 同上。

民众却不以为然，起初都不在意或者干脆不相信，但是随后的降雨让他们相信了僧人们确实能够与神灵沟通。

祈雨活动在宋代地方社会中占得比重是比较大的，但是一旦雨水太多，那么也会适得其反，雨水太多也就变成了灾害，而当地的民众则会再一次联合地方上的官员、精英们一起来进行祈晴仪式。虽然在方志文献中经常能看见“水旱则祷之”¹这样的字眼，但是具体祈晴的仪式在苏州地区并不常见，根据笔者阅读到的资料，仅见一例，这次祈晴仪式发生在吴郡长洲东南的承天万寿禅院中，就是因为久雨的缘故，给当地造成了灾害，故此“郡中士民祈祷数应，太守章公迎禅月像于郡门，致请，俄，遂晴霁”²。

2. 求子问医

宋代社会中，除了与农事相关的祈雨祈晴活动之外，对于民间大众而言，最重要的莫过于疾病和子嗣这两桩大事。宋代医学，较之前代虽有很大的发展，但处于社会底层的民众还是相信传统的烧香拜佛，因此在地方上大量的寺庙和道观成为了民众祈神求子、求医问药的场所了。对于那些有灵的寺庙道观，香火自然非常的旺盛。但同时我们也能够在洪氏的书中看到中国传统社会中神祇的人格化，神祇的小心眼和报复心如人类世界一样，淋漓尽致。

常熟县西北二百五十步之处，有一座寺庙名曰“天宁寺”，建于梁天监二年（503年），是一座有着悠久历史的古刹，古寺中有高僧名康僧大师，极其灵验，至于灵验的原因可能跟下面的传说有关：

相传云有渔者梦一僧，谓之曰：“我即康僧，可逆我于天宁”。渔父以告邑中，锁徒皆俟于海隅，但见一木浮沉于波涛之间，不可近，惟天宁得之，因刻为僧像，奉以香火。³

因为有了这样一层神秘的来头，当地人就非常信奉这座古寺。地方上的古寺与当地民众自发建造的祠庙不同，古寺一般是有历史渊源的，而且来古寺中烧香拜佛的各位香客目的也比较单一，一般就是问卜、求医、求子几种情况。这座寺庙之所以出名，最关键在于“邑人祈之男女，多验”⁴。像这样信众们去古寺中

¹ 比如琴川白龙祠“自是水旱则祷之，曰雨曰暘，如此想答”，又如泰伯庙“水潦必祈，旱暵必祈”等。

² 《吴郡图经续记》卷中，《宋元方志丛刊》，第656页。

³ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1245页。

⁴ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1246页。

求子的事例是比较多的，比如常熟的永庆寺，“远近求男女者，多验”¹。但是在前文也说明过宋代的地方信仰出现了一种新气象，在宋代地方社会，寺庙中供有地方祠庙是很普遍的现象，而且除了寺庙是人们经常探访求子的场所之外，当地很多信众也会选择去祠庙跪头叩拜，祈神求子。在长洲县西北二里之处有一承天寺，寺中供奉着一处圣姑庙，这个圣姑庙的一项重要职能便是祈子，“吴人在此祈，有子颇验”²。

当然道士也能够进行这方面的施法。有一部分的信众会去请道士作法求子，但是道士的本职工作是驱鬼降妖，祈子并不是他们的专长，反倒是和尚们在这一方面具有“神力”。《夷坚志》中记录了这样一则故事：

沈端叔，姑苏人也。年过三十（明抄本作“年高五十”），未有子，其家颇丰腴，求嗣之意弥切。数招道士设醮祷于天帝，后祷一颠僧，得子。³

中国的民间神祇们是如此的具有人格化倾向，就像官员们在官场打交道一样，总免不了要求得到一些好处和利益才能降灵迹。同样，“六根清静”的和尚们也不例外，洪迈详细地为我们记录下了这则幽默的故事：

乡人董燿彦明，三十余岁未有子，与其妻自番禺偕诣虔山圆通寺，以茶供罗汉，且许施罗帽五百顶以求嗣。董躬携瓶沦茶，至第一百二十四尊者，茶方点罢，盏已空。董祷曰：“岂尊者有意应缘乎？当以真珍庄严一帽以献。”既归，经旬月，妻手自裁帽，命族人董道士持以往。道士回，董有侍妾先见之，迎问曰：“道士归邪？”是月，妾有身。未诞之前，家人数梦一僧顶帽往来空中。凡十有二月生一子，才逾月间，闻人诵经声，虽正啼哭，必止。董为日诵《金刚经》一卷。已而每闻经，必欲前，如倾听之状。既过百晷，董偶问之曰：“汝酷爱此，岂前世曾诵乎？”儿急张目作老人声曰：“我曾念来。”⁴

除了祈子之外，当地民众最关心的就是生病时向神祇求医问药。这在苏州地方信仰中也有较多的体现，并且平日醉心于炼丹的道士们也在这一方面做出了贡献。医学在宋代尚处于幼年时期，近人研究宋代的医学也持“宋人信巫不信医”的观点，但是这种“信巫不信医”的现象只是发生在一些“地处偏远、经济文化

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1250页。

² 《吴郡图经续记》卷中，《宋元方志丛刊》，第655页。

³ 《夷坚志补》卷一一《姑苏·颠僧》，第1645页。

⁴ 《夷坚甲志》卷一四《董氏祷罗汉》，第121页。

落后的地区”¹，比如当时的广南东西路、川峡四路等地。根据笔者所阅读到的相关资料显示，每当当地民众遇到疑难杂症之时，并不是去求巫，而是到灵验的寺庙或者道观中去求药求方，吴地享有盛名的这种寺庙也是很多的。比如位于长洲的广化寺，就把“立医药，利施一方”作为己任，并且把获得的钱财继续投入到佛教事业中。除了寺庙之外，在方志中经常出现人们去道观求药的场景。本来土生土长在中国的道教一直处于被排挤压制的状况，但是在研制医药方面，道士们确实做出了一些贡献。常熟虞山下的致道观想必非常出名，连县令也“持函以往”，因为致道观确实能够医除杂症，书中记载“善医至药，所不疗者，则以水煮，合饮之，疾必愈”²，可能在水中掺杂了道家的“仙丹秘药”才能够药到病除。当然民众的选择是自由多样的，一部分民众去虔诚地信奉佛教，那就会去向佛寺求医；一部分信众信奉道家，那么他们就会去向老道问药；而在地方上的祠庙，在这一领域又是怎样的呢？从读到的史料来看，有这种情况但却不多。在兹山（今昆山马鞍山）有一处惠应庙，此地应该是一块分水宝地。师僧（慧乡）曰“兹山殊胜，可兴佛寺”，于是寺庙就这样应运而生，因为在寺庙的建立过程中，曾奇迹般地得到神灵的帮助，为了感恩而在“殿之东建神之祠，立神之像，赐命曰‘大圣山王’。”³在此之后，乡民们就非常虔诚地侍奉这个祠庙，当然作为回报，祠庙的神灵也给予乡民保佑，其中一项就是治疾施药，“疾疫者祷之，如饵良药肝蜜之应，昭昭而可验，牲弊之祭，纷纷而不绝，及物之惠，斯亦至矣”⁴。

宋代社会中也有因为求医问药而发家致富的例子，洪氏的小说中记录了很多这样的故事。崇宁间，平江有狂僧，号曰“林酒仙”，因为他的疯癫，多数人对其避而远之，只有郭氏一家，待之甚厚，后来在郭母生病的时候，这个“癫僧”就赐药一盏，“饮不尽即止，勿强进也……母病即愈”⁵，这位僧人治好了病不说，还把治病的方子“《朱砂圆方》”与其家，郭氏如方货之，遂致富”⁶，显然这郭氏用这个方子开始了他的发家致富道路。还有一种现象是佛道两家人有时还真像一家人一样，《夷坚志》有这样一则故事：

平江僧惠恭病翻胃，不能饮食。夜梦一狸猫自项背入腹中，从此日甚。

¹ 可参见李小红：《宋代“信巫不信医”问题探析》，四川大学学报（哲学社会科学版），2003年6月。

² 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1251页。

³ 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1088页。

⁴ 同上。

⁵ 《夷坚乙志》卷一七《林酒仙》，第331页。

⁶ 同上。

每过市见鱼，深起嗜想，遂发意诵观音菩萨百万声，日持大悲咒百八遍。复梦至山中，遇道人相尉问曰：“吾与汝药。”俄青衣童笼一鸡至前，猫自僧口出，径入笼擒鸡，因警觉，病顿愈。¹

这里要不是这位好心的道士出手相救，这位僧人想必是一命呜呼了。

吕洞宾信仰在宋代地方信仰世界中比较重要，在苏州地区也有很多他的事迹和足迹，他的不羁和捉弄常常让统治者头疼和不知所措，从《夷坚志》中记载的故事我们看到的是一个乐善好施、救济百姓的吕洞宾形象。

边知白公式居平江，祖母汪氏卧病，更数医不效。有客扣门，青巾乌袍，白皙而髯，言：“吾乃润州范公桥织罗张八叔也。前巷袁二十五秀才令来切脉。”公式出见之。客曰：“不必诊脉，吾已得尊夫人疾状。”留一药方曰“乌金散”，使即饮之。边氏家小黄犬，方生数日，背有黑绶带文，客曰：“幸以与我，后三日复来取矣。”公式笑不答。后三日，犬忽死，汪氏病亦愈。乃诣袁秀才谢其意。袁殊大惊，坐侧有画图，视之乃吕洞宾像，宛然前所见者。

2

在这个故事中，吕洞宾化身为张八叔来帮助别人治病施药，而在另外一则故事中，吕洞宾则成为了一个白衣老人，与灵验神祠一起协作，颇有迷幻色彩：

平江常熟县僧慈悦，结庵于县北顶山绝巘白龙庙之傍，凡三十余年。以至诚事龙，得其欢心，有祷必应，邑人甚重之。绍兴三十二年，年七十八矣，忽得蛊病，水浮肤革间，累月不瘳，朝夕呻吟，殆无生意，棺衾皆治辨，待尽而已。一客不知从何来，戴碧纱方顶巾，著白苧袍，眉宇轩昂，与常人异。自山下至龙祠礼谒，因历僧舍，见慈悦病，问之曰：“病几何时矣？此乃水肿，吾有药，能疗。”悦欣然请其术。命解衣正卧，以爪甲画其腹并脐下，应手水流，溢于榻下，宿肿即消。又探药一饼，如弹丸大，色正黑，戒曰：“宜取商陆根与豇豆同水十碗，煮至沸，去其滓，任意饮之，药尽则病愈矣。兼师寿可至八十五岁。”悦愧谢数四，且询其姓氏乡里，曰：“我回客也，临安人。”又曰：“和尚，如今世上人，识假不识真。”语訖，揖而去。悦如言饮药，味殊甘美，越两日乃尽，病如失去，亦不复知客为何人。后两月，别一客言，来从都下，因观补陀山观音至此。出一卷画赠悦曰：“此我所为者。”

¹ 《夷坚甲志》卷一〇《佛教翻胃》，第89页。

² 《夷坚乙志》卷一七《张八叔》，第325页。

即去。既而展视之，乃画薛荔缠结，中覆吕真人象，始知所谓回客者。¹

不管是以何种形象现身于公众面前，吕洞宾对于社会底层的民众有着包容和保护的心，这也说明吕洞宾信仰能在宋代社会中发展壮大原因。

从本段的论述中，我们看到了当地地方信仰上存在的三股力量：地方祠庙、地方寺庙和地方道观。宋代社会所面临的局面使三教原本“各自为政”的局面渐被打破，宋代三家之间互相包容共同发展。当地信众们也能够在这三者之间找到平衡点，祈雨祈请主要依靠寺庙和祠祀的力量，而治病求子则更多地依赖寺庙和道观，我们看到的景象是三派携手合作共同维护地方上民众的生活。前文的论述过程中笔者也说过中国的民众和神灵是互存互惠的，神灵们为民众们做了那些民众自己不能也不可能做到的事，民众能做的就是继续信奉他们的信仰。但是，这仅仅只是一个方面而已，宋代医学的尚欠发达，必定会导致很多民众的“信巫不信医”现象的发生，国家的赐封也只是局限于对那些有灵迹的神灵，能够被纳入国家神祇体系的神灵毕竟只是多数中的少数。

第二节 地方“淫祠”的兴盛

自古传统中国社会就把“祀”与“戎”作为头等大事。国家对于神灵的祭祀源于王权与神权的紧密关系。因为这样的缘故，传统国家把国家祭祀活动看得非常重要，对祭祀过程中的名单、祭品、仪式、参与者等方面都也有详细的规定，并且严格地把祭祀对象区分为“正祀”与“淫祀”两类。所谓的“正祀”就是进入国家神灵体系，每年能够享受国家的春秋二祭，得到官方承认的祠祀；而“淫祀”就是在这体系之外的一类。这里有一组概念要稍微区分一下，即“淫祀”和“淫祠”，它们之间有一些细微的差别。沈宗宪认为“淫祀”指不合礼法的崇祀行为，而“淫祠”指私自立庙的现象，而并不关心其所祀的神祇到底为何²。对于“正祀”和“淫祀”的区分其实正是体现了王朝与地方的一种关系，因此王朝采取的态度是严厉打击和压制地方“淫祀”势力³。但到两宋时期，这种情况发生了改变。虽然各地“毁祠坏庙”的事例在朝廷、地方官员、普通士人的奏折或

¹ 《夷坚丙志》卷八《顶山回客》，第434页。

² 参见沈宗宪：《国家祀典与左道妖异—宋代信仰与政治关系之研究》，第69页，转引自：皮庆生《宋代民众祠神信仰研究》，上海古籍出版社，2008。

³ 宋代之前王朝打击淫祀的手段和政策是非常严厉的，著名的“狄公毁淫祀”事件是典型代表之一。

者口中经常看到听到,但是我们能看到了一个变化是:宋人对于“正祀”和“淫祀”的评判标准显然有了变化,这种范围的界定与之前相比有了扩大。

因为这样,一些学者认为单纯地把祠神划分为正祀和淫祀这两种情况并不恰当,比如皮庆生认为宋代的祠神应该包括三种:正祀、淫祀以及处于两者之间的所谓“中间地带”的祠祀¹。作者认为民众祠神信仰获得官方承认的途径主要是通过进入国家祀典和申请封赐,但同时一些民众祠神信仰亦被朝廷、官员、士人,尤其是理学家指斥为“淫祀”,比如南宋著名理学家陈淳。因此所谓的正祀和淫祀,它们所指的概念往往会因时、因地、因人的不同而发生变化。本文此处的“淫祀”指的就是所谓的中间地带。

宋代时期,地方上的淫祀已经非常的普遍和流行。史载荆湖南北路“归、峡信巫鬼,重淫祀”²;广南东西路“民性轻悍,尚淫祀,杀人祭鬼”³;扬州“信鬼神,喜淫祀”⁴;吴地也是“信鬼神,好淫祀”⁵;吴中有座“延陵季子庙”,至南宋宁宗嘉定年间,庙中淫祀之神已经达到了84个之多⁶;“吴楚之俗大抵信灾祥而重淫祀”⁷。

上述罗列的只是一部分而已,从资料来看,宋代的淫祀的发展态势已经相当壮观,在地方上形成了相当大的势力。当时的一些士大夫注意到这种情况,宋真宗时郑褒曾就上书曰:“祭法坏矣”⁸,长洲县令孙应时更是认为当时已经“王制坏、古道隐,妖妄百出而祠庙为典褒”⁹。

翻阅苏州地区方志资料,我们可以细致地看到地方上存在的祠庙情况,在每一地都有很多地方祠祀¹⁰。琴川地区有14座祠祀¹¹,昆山地区有12座祠祀¹²,在《吴郡志》中记载的祠庙则有11座¹³。但是我们眼前看到的这些祠庙并不是当时苏州地方上祠庙的全部总数,这些被记载的祠庙只是士人们眼中的祠庙¹⁴,应

¹ 可参见皮庆生:《宋代民众祠神信仰研究》第六章《正祀与淫祀——宋代祠神信仰的合法性研究》。

² 《宋史》卷八八《地理志》,第2201页。

³ 《宋史》卷九〇《地理志》,第2248页。

⁴ 《乾道临安志》卷二,《宋元方志丛刊》,第3222页。

⁵ 《吴郡志》卷二,《宋元方志丛刊》,第702页。

⁶ 刘宰:《漫塘集》卷二一《重修嘉贤庙十字碑亭记》。

⁷ 苏颂:《苏魏公文集》卷六四《润州州宅后亭记》,王同策等点校,1988年,第988页。

⁸ 《宋文鉴》卷九三《原祭》,中华书局,1992,第1318页。

⁹ 孙应时:《长洲县社坛记》,《姑苏志》卷二七,第344页。

¹⁰ 这里只是单纯的把祠庙作为研究对象,寺庙和道观并不在讨论范围之内。

¹¹ 《琴川志》及《重修琴川志》,《宋元方志丛刊》。

¹² 《淳祐玉峰志》及《咸淳玉峰续志》,《宋元方志丛刊》。

¹³ 《吴郡志》,《宋元方志丛刊》。

¹⁴ 韩森认为宋代的碑文庙记很多都是出自地方上的知州、县令、尉、丞、主簿等地方官员之手。

该来讲真实的数量远远不止这些祠庙，只是如今限于材料的缺憾而无法做进一步的考证。但是仅从已经列举出的祠庙数量来看，宋代地方社会的神灵信仰确实有很大的发展。因为地方民众的需求，宋代民众选择神祇也发生了变化：宋代时期打破了原有了规则，把各个阶层、各种不同出身的人物都拿出来供奉祭祀，比如琴川地区的灵惠庙，其庙神就是“生前事母致孝的周容”¹。但是宋代人也是非常现实的，神祇最重要的职能就是保佑其信众，在信众遇到危难时能够出手相救，但是对于那些不显神迹的神祇们，信众会很快地忘记他们，而去供奉其它的神祇，这也是造成宋代民间地方神祇繁盛的一个重要原因。

从宋代所处的国际环境和国内环境考虑的话，我们也能找到一些线索。宋代社会在今人眼中就是积贫积弱的形象，从上到下一副文治的景象。确实宋代所处的处境也促使了统治者要在精神信仰这一层面来寻找寄托和安稳，这一点尤其表现在宋廷处境难堪的时候，《宋史》中的一则记载或许能给我们提供一个例证：

凡祠庙赐额、封号，多在熙宁、元祐、崇宁、宣和之时。²

宋王朝在这些皇帝当政之时，王朝正处于衰弱时期，而朝廷在这种情况下进行对民间神祇的大量赐封则恰恰说明了一个问题：朝廷要通过这种自己亲手册封的神祇去控制地方和信众。但是地方上的神祇是如此之多，并不是所有的神祇都能够有幸地获得这个称号。除了少数因为自己的神力和信众推崇而被纳入国家正祀系统的神灵们之外，其余地方上的神祇则只能沦为淫祀一列。而对于淫祀的态度，宋王朝和之前王朝并没有什么区别，采取的依然是严打，毁祠禁庙的例子不绝于书。如《宋会要》刑法二之五〇上记载：大观三年八月二十六日，诏“毁在京淫祀不再祀典者，其假托鬼神以妖言惑众之人，令开封府迹捕科罪，送邻州编管，情重者奏裁。”又如《端明集》中记载：“俗右鬼神，巫覡借之敛财。惟正按祠庙之不在祀典者，毁像，撤屋材，补官舍，巫覡为之易业。”那么，地方淫祀到底有哪些危害呢？

首先，宋代地方淫祀具有很强的功利性，常常利用民众进行骗取财物的行为。北宋时吴郡“洞庭西山村民徐汝贤，号为水仙太保，以诈惑众，自言能出神，使人见神魂游于空中，及死者魂魄，见朱帘之内，掠人财贿妻妾，为害数十年”³。

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1245页。

² 《宋史》卷一〇五《礼志八》，第2562页。

³ 王鏊《姑苏志》卷四〇，国立中央图书馆藏本，台湾学生书局，1964，第548页。

使君王遂“毁坛绝祀，黥面鞭背而不发语，于是投之江”¹。地方上的这些淫祀常年危害一方，或者掠夺当地百姓的财物，或者强奸妇女，作奸犯科，成为社会一方的黑恶势力。对于此种现象，地方官员也就萌生了铲除这些淫祀的念头，而且还“作文以警示民众”，典型地杀一儆百。

其次，宋代社会中的巫术非常的猖獗，而巫术和淫祀又密不可分，常常做出迷惑百姓的行为。我们经常可以在文献记载中看到下面这样的话语：

窃见民间尚有师巫作为淫祀，假托神语，鼓惑愚众。²

巫以术惑民。³

巫以淫祠惑民。⁴

凡遇疾，病不事医药，听命于巫，决卜求神，杀牲为祭，虚费家财。⁵

对于巫术与淫祀的危害，统治者是深知的，因此官方也曾三令五申地出台相应的政策和法规以期约束这些现象的出现。如仁宗天圣元年（1023 年）十一月八日诏曰：“令江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建路转运司，遍行指挥辖下州府军监县镇，今后师巫以邪神为名，屏去病人衣食汤药，如恣行邪法不务，诱引良家男女传教妖法为弟子者，定断其科罪。”⁶又如在政和七年（1117 年）六月二十五日又一次颁布“有疾病屏去医官，惟巫覡之信，立法责邻保纠告，隐蔽而不言者，坐之”⁷的法令。但是对于地方民众而言，这些所谓的淫祠在他们的日常生活中却有着重要的地位。《至正昆山郡志》中有着这样一条记载，称当地民众“信鬼则又加于昔，病或不事医药，唯听命于神，祈赛施舍，竭产不悔，其朝岳祠者，比屋举家，岁往常熟之福山，朝五通者，远至婺源之灵顺”⁸，从这里我们看到民众生病了之后，宁愿去相信鬼神，参拜鬼神而不去诊治，可见民众对于祠庙神祇的信任。而且每当地方官员进行毁祠之时，地方民众表现出来的竟是痛哭伤感。上文论述的水仙太保是苏州的一处淫祠，因为危害很深，王遂“毁坛绝祀，将之投于江”，而地方民众竟“交哭于巷，望祭于江”，不仅如此，“三

¹ 《藏一话腴》甲集卷下《巫覡之妖为民害》。

² 《宋会要辑稿》刑法二之六四。

³ 《京口耆旧传》卷八《谭知柔传》，中华书局，1991，第113页。

⁴ 《渭南文集》卷三二《右朝散大夫陆公墓志铭》，中华书局，1976，第2297页。

⁵ 《宋会要辑稿》刑法二之一三三。

⁶ 《宋会要辑稿》礼二〇之一二。

⁷ 《宋会要辑稿》刑法二之六七。

⁸ 《至正昆山郡志》卷一，《宋元方志丛刊》，第1114页。

四年迎迓僭侈，祭设丰腴，有加于昔”¹，可见对淫祠深信不已。

因此，对于地方上的淫祠，国家政府地方社会对他们的态度基本就是坚决地进行取缔，但是有时候情况也会发生变化，在洪迈的《夷坚志》中详细地记载了这个故事：

韩子师彦古镇平江，夜间闻鼓笛喧旬，问其故。老兵言：“百花大王生日，府民循年例献寿。”韩意非祀典之神，僭处郡治，议毁之，虽萌此念，而未下令也。兵马都监某人，夕梦重客，衣金紫，仆马入谒。都监曰：“某冗职小吏，不敢与贵人接，尊官何故辱临？”客曰：“吾非世人，乃所谓百花大王也。久获血食于府园，非有朝廷爵秩，然自来亦能随力量为人致福捍患，未尝敢作过。今府主将毁吾居，使血属老幼，暴露无依，实为深害，愿急赐一言劝止。”都监曰：“何不自告？”曰：“于难轻冒也。”遂寤，疑虑不寐。明日欲言，又恐惮韩之威，不敢启齿。乃取酒杯祷之，掷得吉兆，乃趋府禀曰：“尚书欲拆百花庙乎？”韩警曰：“何以知之？”具以告。韩异之，曰：“吾夜起念，未尝言，而响应如此。”遂寝其议。至夜，都监梦神来谢，又语之曰：“大王莫须谢尚书否？”曰：“吾今可见矣。渠乃上界天狗星之精，下土小神，所当敬畏，前者事未定，故不敢。”明日，都监又白韩曰：“百花大王来谢否？”具以所言告，而隐天狗之说，改称星宿。韩曰：“吾梦治事际，有客呈刺云：‘百花大王立于庭下。’衣冠甚伟，即揖之升厅，不记有何酬答而觉。”两人相顾嗟异，自是稍为整葺祠宇，以时祀之。韩为人严毅有风，所至令行禁止，故神物亦敬之。²

这里的“百花大王”很明显属于地方上的淫祠之神，但是神灵通过自己的神通广大使地方官员放弃了拆除祠庙的念头。因此，对于神灵而言，为避免沦为淫神淫祀，它们能做的就是显示自己的灵验和神迹。

通过以上的分析我们看到，在宋代苏州地区，因为王朝统治者提倡地方信仰，地方信仰开始繁盛。对于那些灵验的并且能够满足信仰者们的要求和希望的神灵们，信众们就会要求朝廷进行赐封。但是宋代地方信仰是如此之多，难以全部归入国家神祇体系，其中有一部分地方神祠就会利用民众的无知和愚昧进行敛财，这样势必危害一方的经济，地方官员就毫不留情地对其进行打击毁灭；此外宋代

¹ 《藏一话腴》甲集卷下《巫覡之妖为民害》。

² 《夷坚志补》卷十五《百花大王》，第1685页。

巫术发达，往往和地方淫祠结合在一起，进行为害地方社会的活动，对于这种行为，国家的态度也是坚决取缔和制止。

第三章 国家对民间信仰的控制及其影响

第一节 国家与民间信仰：恩威并施

根据前文的论述，我们知道宋代地方社会的祠祀信仰是非常发达的，而信众和神祇之间也是捆绑在一起的。信众们通过给神像重塑金身或者重修庙宇来表达自己的对神灵的敬畏和崇敬，而相应的，神祇则以它们的神力继续保佑他们的信众。但是从 11 世纪后半叶开始，第三种承认方式变得越来越普遍和流行，那就是由朝廷来赐封神祇的官爵。韩森根据《宋会要》的史料绘制了一幅朝廷逐年赐封神祇频率变化的图表¹，根据图表中的数据清晰地反映了宋代时期朝廷对神祇赐封的情况，并且得出结论：1070 年，朝廷向神祇赐封的次数突然猛增，到了 12 世纪初期即宋徽宗在位期间，赐封继续猛增，此后在整个的 12 世纪，这种赐封活动一直延续下去。这也证实了《宋史》中的一句记载：“凡祠庙赐额、封号，多在熙宁、元祐、崇宁、宣和之时。”²但是我们知道赐封神灵并不是宋代皇帝们的首创，在宋代之前的王朝中，就有了这样的事例。宋之前历代统治者都要进行的泰山封禅大典即从秦汉时期就已开始举行，此后延续了好几百年。唐代的统治者也向一些山神们进行赐封，这种形式在宋代也被继承下来，比如 1008 年真宗皇帝封泰山为东方帝君，并立碑铭志。韩森在她绘制的图表中认为，宋代在 1075 年以前赐封神祇的频率很低是因为宋廷在致力于承认僧道宗教机构的事务，并且宋初对神祇的赐封制度并不规范，但到 11 世纪后半叶，随着神祇赐封的急剧增多，官员们提交了要求进一步规范政策的奏章。1080 年，担任太常寺博士的王古上奏要求规范赐封制度，其奏如下：

已赐额者加封爵。初封侯，再封公，次封王。生有爵位者从其本。妇人之神封夫人，再封妃。其封号者初二字，再加四字，如此则赐命驭神恩礼有序。³

从这段文字中我们可以看到一些重要的信息。首先，宋代的神祇赐封制度已

¹ 《变迁之神》第四章《赐封》，第 77 页。

² 《宋史》卷一〇五《礼志八》，第 2562 页。

³ 《宋会要辑稿》礼二〇之六。

经渐趋完善。高高在上的神灵们与人类世界的凡夫俗子们一样，同样有着官员品级。这里会出现两种情况，第一种情况是因为神灵的灵验，所以信徒们会主动地要求朝廷对神灵进行赐封。这样的例子在各部方志中均有记载，蒋文恽在为当地白龙祠的庙祝中写道：

政和二年（1112年）始赐庙（白龙祠）于焕灵，后二年封侯曰宜惠，自是祷水旱则响答，制诏封秩累八字矣。吾宗赵君崇忘，嘉定乙亥（1215年）来为县大夫，明年丙子（1216年），蝗继有，自江北蔽空而入境者。君率僚贰走祠下，洁斋□禳，少焉，龙见于天，风雨骤至，是夕蝗患陨于江，以毙。秋，告旱，君即湫水乞水祷焉，则辱居浴院下，腐渠汙积，谓神龙窟宅，而若此沮洳无乃非耶，默与龙约雨。若应祈，当为龙作亭，以蔽湫之上，且徼彼浴堂，前为轩楹。言未既，风色□变，片云布濩，隆隆猎猎，若有驱导，然随车而雨遂弥，百里罔不周飫，迄成农扈穡事，毕迺醵石工，迺命梓人以甃以削，始创一事……邑人故以为异，于是士大夫、民庶谓宜假以光灵，增其封爵，策书申命以诏□极，迺上其事，于郡于部。刺史次第闻于朝。事下，礼部太常合议，条奏龙侯自灵泽宣惠通济孚应，而为广利公龙母夫人，自灵顺慈懿显佑，而加普应，且易懿以穆诏礼官议。¹

又如：

元符元年（1098年），岁在戊寅。夏，吴中大旱……人多渴死，□贩之民，皆舍其业，而以售水自资。涉冬，至二年（1099年）春夏之交，舟车亦不通，百货涌贵，城中沟浚湮淤，发为疫气。通判军州事朝，请郎祝公適领郡事，迺用故事，早暮分祷于□亘祀者。一日，会承天寺客，言此乃梁卫尉卿陆僧瓚捨其弟为之，昔号广德□□。陆卿有女子不嫁，经营其事，既死，祠于寺东虎。开宝中，吴越忠懿王朝京师道，出吴江，大风几覆船，见女子拯之，自言□□寺之神也。本国加封号感应圣姑，今里中事之甚敬。公闻即谒，且言明日致祷，既归宿，斋于厅事，举家沐浴蔬食，相约得雨而后复膳，黎明躬至祠下，再拜而言曰：“郡承连年之旱，流亡疾疹，相乘而农事失时，岁且大饥，某虽有罪，获戾不逃，然将为国家之忧，神其哀之。能即致雨，尚可救也。”屏息听命，寺僧献兆曰：“神告即雨”。众甚不然，怏然而退，

¹ 《重修琴川志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第1295页。

憩于斋堂，左右告曰：“天油然作云矣。”未及命驾，注雨应至，老幼欢呼于道，有不忍以簦笠自庇者，即日盈尺，闾境告足。自尔有请必应，如取所寄，邦人无复水旱之忧，岁大有年，乃具事白于外台使者，以闻昭书褒美，特封慧感夫人，秩视公矣，列于典祠……通于神明，有感斯应，故能致朝廷，报称之，礼甚厚，既以诏书刻于石，将求老于文学之士为之记，以传不朽。¹

在这两个事例中，我们看到的是因为神祇自身的十分显灵，神祇的信徒们自发地在神祇降灵迹之后，要求朝廷对其赐封的事实，并且朝廷也根据“惟灵是封”的规则满足了信众们的要求。

但有时候也会出现另外一种情况，那就是神灵们会以托梦的形式来要求信众的帮助并报答信众，如《夷坚志》中的一则故事：

平江人江仲谋，于府内饮马桥南启熟药铺。绍熙五年（1194年），又执一肆于常熟梅里镇，择七月十二日开张。前一夕，梦黄衣人声喏，持文字一轴云：“相公令投下文字。”江问：“何等文书？”曰：“是镇中人户所居名次，望官人题上簿。”江许之，视黄衣一臂损烂出血。明日以语人，其邻叟云：“相近钱知鉴宅东有一庙，镇人争往焚香，岂其神乎？”江即携香酒致谒，见土偶驶卒，臂泥脱落，宛然昨梦所睹，盖代虎司徒庙也，立唤匠补治。旋梦来谢，且祝江勿用伪品药杂与剂中，误人服食，因而可积阴功。江感其说，收市良材，不惜价值，而所货日增。²

其次，这一奏议起到了规范作用。朝廷能够对民众信仰的、并且有灵迹的神祇进行赐封，并且有规范可依。从文字上看有两种途径，第一种是通过晋升神祇的官爵地位，也就是所谓的“初封侯，再封公，次封王”。第二种就是从赐封头衔的字数上看，但字数的增加也是有规范的，它的标准一般是从两字，四字，最后加到六字。但是王古的这种规范到后来显然欠缺一定的灵活性，因此朝廷在1129年再次下诏书，将原有的封号从六字最高加到八字最高，但是显然这一赐封机制也没有完全满足当时的实际赐封要求，因为我们可以从相关资料中看到对某一神祇的赐封如果达到一定的等级程度之后，官府就开始赐封这一神祇的家人甚至是仆从。比如白龙祠神祇的最终封号是“宣惠通济孚应广利公”，已达八字最高，但是它的灵迹是如此的出色，最后把它的母亲也封为“灵顺慈穆显佑普应

¹ 《吴郡志》卷一二，《宋元方志丛刊》，第784页。

² 《夷坚支庚》卷四《伏虎司徒庙》，第1168页。

夫人”¹，而在昆山的一座祠庙的赐封中则出现了对于仆从的赐封现象：

惠应庙在县西北三里马鞍山下，皇朝崇宁间（徽宗），方赐庙额，大观间（徽宗）封静侯，绍兴间（高宗）加永应，淳熙间（孝宗）加昭德，庆元间（宁宗）加显贲，开禧间（宁宗）改封昭惠侯，嘉定间（宁宗）加灵济，宝庆间（理宗）加福应，绍定间（理宗）加康佑，封神妻为广惠助顺懿福昭德夫人，侍御者朱康为灵佑将军，淳祐间（理宗）改封显佑王，夫人为叶灵妃。

2

从宋代苏州地区对神灵赐封的例子中表明了一个特点：某一祠庙在受到第一次的赐封之后，没过几年就又被加封，甚至有些祠庙的赐封间隔时间只有短短的两三年。比如白龙祠“政和二年（1112年），赐庙号焕灵，五年（1115年），封宣惠侯，绍兴壬午（1162年）加封通济，淳熙元年（1174年）加封灵泽，绍熙甲寅（1194年）加封灵泽宣惠通济孚应侯，嘉定十一年（1218年）加封为灵泽宣惠通济孚应广利公”³。

朝廷虽然热衷于对地方有灵力的神祇进行大量的赐封，但这只是国家政府所表现的一面而已。就像上文所论及的一样，宋代苏州地方祠庙有两类：一类是进入国家祀典的正祠，另一类就是未经国家认可的淫祠。而朝廷重点打击的对象就是这一类淫祀，但是官方对于淫祠的压制只是发生在局部地区，尤其是落后不发达的地区，至于经济发达的苏州地区这样的例子并不多。从读到的史料来看，仅有两例，一例就是上文论述过的“水仙太保”，另外一例则是记载在《吴都文粹》中“至之三日，检视坛壝之不如法者，命有司循饰毕具，又去淫巫之幻以惑众者”⁴。

这两个祠庙很明显是淫祠范畴，政府对其态度是坚决打击和销毁，但是事情往往又不是那么的绝对。在一些特殊的情况下，地方官员会因为神祇的灵验而改变他的初衷，打消禁毁的念头。韩彦古在平江时，一日忽闻外面吵闹，就问随从，有人告诉他这是当地的民众们在为百花大王祝寿，他生疑这位百花大王是“非祀典之神”，于是心里盘算着要去捣毁它，这天晚上有人就托梦给他的都监，云：

吾非世人，乃所谓百花大王也。久获血食于府园，非有朝廷爵秩，然自

¹ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1243页。

² 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1088页。

³ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1243页。

⁴ 《吴都文粹》续集卷一二《重修社稷坛记》。

来亦能随力量为人致福捍患，未尝敢作过，今府主将毁吾居，使血属老幼，暴露无依，实为深害，愿急赐一言劝止。¹

这位神祇亲自出面托梦给都监，当都监告诉这位官员的时候，得知神灵知道了他的心思，于是就打消了心中的念头，并且事后还为这位神祇“整葺祠宇”。

从这里我们再一次看到一个事实，对于神灵而言重要的不是神灵是否能被列入国家祀典范畴之中，而是神灵到底是否灵验与否。

第二节 民间信仰视野下的国家与社会关系

宋代苏州地区的民间信仰表现出一种多元化的趋势，这其实也是整个两宋社会，尤其是南宋地方社会的情况。从上述的分析中我们大致看清了地方社会中信众们和神灵们互存共生的一种关系，但是从更深层次来讲，地方社会中存在着几部分群体共同主导着苏州地区的信仰发展方向：首先是生活在社会中下层的信众们，这一群体是神灵崇祀系统中的主体力量；第二个群体是地方精英集团，这里的精英集团指的是地方上的富裕人士；第三个则是地方上的官方人员或是受朝廷派遣的使者；最后就是在地方上享受崇祀的神祇们。这里出现的四组对象，他们之间存在着一定的关系，那么到底这种关系是怎样的呢？这是本部分要说明的问题。

中国自古就非常重视学校对社会教化的作用。《礼记》有云：“化民成俗，其必由学乎？”《吴郡志》记载：“夫化民成俗，以学为本，是而不崇，何政之为？”²自赵宋建国伊始，朝廷就下令兴学，同时要求各地建立学校祭祀孔子。夫子庙在地方上是随处可以见到的，比如常熟县学东南二百步，就有夫子庙坐落其中³。地方社会除了学校之外，还有一种手段可以对地方民众进行思想教化，那就是地方上的先贤祠。

所谓的“先贤祠”其实就是地方上或依托官学书院，或于寺庙之内，普遍建有祭祀孔子和前代明贤大儒的祭祀场所⁴，但是有时候这种先贤祠在地方上的称

¹ 《夷坚志补》卷一五《百花大王》，第1685页。

² 《吴郡志》卷四，《宋元方志丛刊》，第718页。

³ 《重修琴川志》卷一，《宋元方志丛刊》，第1156页。

⁴ 可参见魏峰：《从先贤祠到乡贤祠——从先贤祭祀看宋明地方认同》一文，浙江社会科学，2008年9月。

呼会有所不同，以先贤的人数来定，比如称为“六先生祠”、“四贤祠”¹。对于祭祀的对象，宋朝社会延续了前朝的制度，一般被祭祀的对象为前代先贤和本朝名臣，比如位于昆山的六先生祠中就祭祀有范仲淹这个本朝名人。

这里举一座先贤祠来说明，看看此祠中祭祀的到底是哪些明贤大儒。《淳祐玉峰志》中详细记载了这一祠庙，“先贤祠在县学两庑，与六先生祠对，淳熙己酉，权令吴坚，建先贤者陆龟蒙、张方平、范仲淹、李衡”，我们知道被列入其中的这些人对苏州一地做出了很大的贡献，或者有如范仲淹这样道德水准很高的本朝名宰。范成大在建立先贤祠（其中当然包括有夫子庙）时就说“教化所基，尤宜严且谨”²。在地方上官员们最重视的首先是夫子庙，在宋代地方社会上基本每地都有夫子庙“以兴学”。如范仲淹到平江之后就立刻着手扩建夫子庙，“始，姑苏郡城之东南有夫子庙，方文正公乃割其一隅以建学，广殿在左，公堂在右”，并且扩建的目的也很明确，即“兴学以教者。为文，足以贯道；为经，足以通理。立于朝廷则谋王体，赞国论；仕于郡县，则宣惠泽、兴事功”³，因此建夫子庙或者先贤祠是教化民众的设施，是让民众读书上进，明白事理的场所，因为它的重要性，一般这些祠庙都是当地官员们自己亲手组织建造，上面说到的范仲淹和吴坚就是。又如在常熟，县令孙应时“创言子祠于学”⁴。

地方社会创办县学或者弘扬先贤祠，最根本的目的是立足于现实，通过认知体验，将理性的追念与感性的现实结合起来，激励后人学有所宗，见贤思齐，这种教化作用尤其对官员、学子、儒户、民众的启迪是十分明显的。

地方官员除了利用夫子庙、先贤祠这样的手法来教导地方上的民众们“什么该做，什么不该做”之外，官员们也会适时地利用当地有灵验的、具有较多民众信奉的神祇来进行鼓吹教化。在吴郡盘门西边处有一座南双庙，庙主为左英烈王伍员和右福顺王隋陈果仁，当地民众对这座神祠崇祀有加，正好当时“蔡京自翰长罢过吴门”，于是他“为作记，并书提”，曰：

今天子即位，元丰爱重黎庶……先成民而后致力于神，古之善经也。今俗且其隳，境内神祠废坏者，以公帑所余，毕修之，使安定休正，无有岁历，为吾民忧……今邦人独以子胥之故，愿众私出力，以卒营缮，协谋齐虑，鹄

¹ 比如在《淳祐玉峰志》和《咸淳玉峰续志》中就有六先生祠，四贤祠这样的称呼。

² 《吴郡志》卷，《宋元方志丛刊》，第715页。

³ 《吴郡志》卷四，《宋元方志丛刊》，第715页。

⁴ 《重修琴川志》卷一，《宋元方志丛刊》，第1156页。

工类材，填郭溢郭，奔走相属，惟恐其后，故月不更朔，而庙已告新……盖以为吾君，由前，足以教人之孝；由后，足以教人之为忠，忠孝之迹，昭著前史，殊尤卓绝，震暴耳目，匹夫匹妇，可以与知及其久也……是子胥尝能教吾民也，既能安之，又能教之，由父传子，由子传孙，绵绵联联，以至今日厥德茂矣……法施于民则祀之；以死勤事则祀之；以劳定国则祀之，非此族也，不在祀典。今福顺虽有功异代，事迹仅存民，吾将请于天子，冀正英烈之号，以嘉庙额，而用丕承民志，殆或可乎……今吾民愿祀子胥甚勤，是知有功之不可忘，而忠孝之可劝也，因而导之使成于善，此所谓“不严而治者顾，岂俗吏之所能为耶？”今公一举废事而顺于民、安于神，又足为天下之劝，三者备矣，不可不书也。¹

从记载的内容来看，这座神庙是民众自己出钱募集而建造的，而且神庙并不是属于正祀系统的神祇，但是神祇在当地恐怕是具有非常大的影响力，虽然这种影响力和具体的神力在方志中并没有写到。伍子胥在历史上的形象是一个忠臣，蔡京就不失时机地利用这次机会向民众们大大地宣扬了一把“忠君爱国”的思想。从蔡京推行教化的角度来看，禁毁逆丑，换以良善，顺应了地方民众崇信鬼神、祭拜祈福的心理，更重要的是借以标榜正统、彰显教化之意。

地方上的官员除了按照国家法令，费尽心思去关心本地的夫子庙、先贤祠之外，那么他们对于地方上的其他神祇是什么态度呢？我们从相关的很多史料中可以看到，地方官员在对本地的神祇、寺庙、道观同样也是相当关心的，官员们对于地方信仰也是相当支持的。苏州地区的很多神祠、寺庙、道观都是那些官员们自掏腰包进行扩建或者修建的。昆山有一惠应庙，从当地官员的记载中我们看到了神祇是得到当地县令支持的。当地县令得知在平地中崛起一座寺庙源于当地的一个山神的帮助而感到不可思议时，“邑尹状其事以闻，乃于殿之东建神之祠，立神之像，赐命曰：‘大圣山王’。”²以彰“其功而表其美”，再如长洲县西的天庆观是绍兴十六年（1146年）郡守王唤重新修建的，绍熙六年（1195年），当地提刑赵伯骕再次重建³。

在宋代苏州还存在一种情况，官员并不直接给神祇建庙立祠，而是像人类世

¹ 《吴郡志》卷一二，《宋元方志丛刊》，第782页。

² 《淳祐玉峰志》卷下，《宋元方志丛刊》，第1088页。

³ 《吴郡志》卷三一，《宋元方志丛刊》，第926页。

界一样，与神祇进行“交易”。也就是如果神祇利用神力满足了祈求人的愿望和要求，那么信众们则会为神灵修庙立祠，这种情况经常发生在祈祷之时。嘉定丙子（1216年）年，常熟大旱，县令赵崇忘于是摆香案进行祈雨仪式，为了更好地达到祈雨效果，这位官员就“默与龙约雨，若应祈，当为龙作亭，以蔽湫之上，且彻彼洛堂前为轩楹”，此后发生的事情就相当的神秘，大概是神祇听到这样的约定，之后雨水立刻就来了，而作为回报官员则命梓人为神灵“以甃以削，始创一亭”¹，因为这次的显灵，当地民众们认为应该给这位神灵进一步加官封爵，于是“士大夫、民庶谓宜假以光灵，增其封爵，策书申命以诏口，极延上其事，于郡于部刺史，次第闻于朝事下”。按照宋代的神祇赐封机制，这一过程照例是繁琐而漫长的，在1203年编成的《庆元条法事类》中有如下记载：

诸道释神祠祈祷灵应，宜加官爵封号庙额者，州县事状保明申转运司，本司委邻州官躬亲询究，再委别州不干碍官核实迳，具事实保奏。²

宋代神祇的赐封流程一般是这样进行的：奏文送到当地转运使手中，转运使回京送到尚书省，尚书省再将它发到礼部，并进行查核，一经核实，再送由太常寺书判，由礼部送交太常寺书判拟定封号，然后太常寺将其送回礼部复准，接着又送回尚书省，由尚书省起草赐封敕文，以及一份包括地方、省部考核情况的详细报告³。从这里我们看到的是这个赐封程序既花时间又费钱财，因为派遣官员去核实神祇的灵迹事件会使这些官员们离开自己的岗位。但有趣的是，对于这样繁琐的活动，不管是当朝政府还是地方官员们都津津乐道地专心于此事，就连那些德高望重地一品大员也会花时间去管理此类赐封事件。常熟有一东平忠靖王祠，此祠先是因“护国救民，封成济侯”，后在太祖征伐太原时，帮助太祖建立奇功，加封为“应获圣使者”。但是在熙宁五年（1072年）当朝廷要再一次对其进行加封时，宰相王安石就对此产生了怀疑，并且派有司“勘会灵显事迹”⁴，在经过了一个漫长过程的考绩之后，终于得出结论，获得了“忠懿文定武宁嘉应侯”的封号，显然王安石将赐封神祇的事情看得很重，因为宋朝官员相信赐封神祇能够增加神祇的灵力，但是却不想把官爵名号平白无故地赐给那些并不灵验的神祇。

¹ 《重修琴川志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第1295页。

² 《吴兴金石记》卷一二《仁济庙加敕牒碑》、《两浙金石志》卷一二《宋敕赐忠显庙牒碑》。

³ 韩森根据《两浙金石志》记录的内容进行对宋代赐封的一个还原。

⁴ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1242页。

面对如此反复的过程，从申报、奏批、考核、认证、反馈，花去了大量的时间和精力，地方官员们还是乐于此事。按照宋代的赐封机制，一旦地方上的神祇能够被列入祀典体系中，那么地方官员就得到了一年春秋两次的祭礼，官府不仅要为这些祭礼活动花钱，而且也要为这些被官方承认的祠庙支付一些额外的费用，其中包括对祠庙的整修、维护等。靖康元年（1126年），宋钦宗下诏“祠庙载于祀典，曾经焚毁者……省钱修葺”¹。之后的建炎四年（1130年）又一次明令规定：“应金人焚烧神祠庙宇，仰所在州县移挪省钱物，渐次修盖如法。”²从这里我们看到了一个事实，地方祠庙一旦进入到国家正祀系统中去，那么很多费用就由国家来支付的，这样一来地方上所要分担的量就变小很多，许多地方官员对地方祠神的申报乐此不疲也正是有这方面的原因考虑。

地方上的民众除了一心虔诚地崇祀他们认定的神灵之外，一些民众也会为一些神祇去建祠或者立庙。根据方志中的记载，很多地方上的祠庙就是由地方上的民众通过自己的力量建造起来的。常熟的横泾东岳庙是“一方的祈福之地”，“咸淳十年（1274年），里人张士元建”³；四洲殿是“宋嘉泰四年（1204年），里人崔七朝奉舍宅迁建”⁴；宝严院是为“缴福”而建，由“邑人诸葛頔，李仁寿，樊福，金悦捐厚施、贾良才创始于景佑之丙子（1036年）”⁵；高峰禅院是郡人张谔建造⁶。

从上述的分析中，我们看到了宋代苏州地区地方上的秩序运行模式。以地方神祇为中心，聚集在周围的是民众信徒、地方精英、地方官员和中央朝廷，几组对象之间存在着联系。在苏州地区，一旦有某个神祇显示出了灵迹，那么他的信众们就会毫不犹豫地要求地方官员进行上奏朝廷，请求得到朝廷赐封，而地方官员也会和地方精英阶层一起来操办这件事情。当然这种地方联合现象很多时候都发生在向神灵祈求的情形之下，比如绍熙甲寅（1194年），当地方再次遭受到旱灾之苦时，按照惯例地方上进行祈雨仪式，向当地的白龙祠进行祈雨，在一篇关于白龙祠的庙记中这样记载到“殿院冷公世光率同缙绅祷神于慧日”⁷，再比如

¹ 《宋会要辑稿》礼二〇之四。

² 《宋会要辑稿》礼二〇之四。

³ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1245页。

⁴ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1251页。

⁵ 《重修琴川志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第1281页。

⁶ 《吴郡图经续志》卷中，《宋元方志丛刊》，第660页。

⁷ 《重修琴川志》卷一〇，《宋元方志丛刊》，第1243页。

地方上对先贤祭祀时往往是“率邑人、学士、大夫及其子弟往，以妥其灵”¹。并且对于这种联盟关系，地方社会上的各个阶层也是相互认可的，并且很好地进行着自己的本份工作。政和二年（1112年），因为“龙祠祈祷感应而闻于朝廷，朝廷特赐焕灵庙为额”，但是民众认为这一封号并不足以显示他们认可的神祇的威灵，于是继续向朝廷上奏。这里的工作是民众与地方精英和官员一同进行的，经过两年时间的考查，经过“县以状列于府，府言于部，刺史复保奏”的繁琐程序，朝廷终于下了批文，特封为“宣惠侯”。这时候地方上这种联盟的认同感就一下子体现出来，这在当时官员的记载中也有所体现：“于是县大夫率官邸，奉休命，宣于祠下，而邑人之士、女云集。”²如果说这只是属于地方上的一种联盟的话，那么国家在这里又是充当什么角色呢？

自宋朝偏安江南后，朝廷很害怕一件事情的发生，那就是民众对于朝廷的不信任而导致王朝体系的危机和瓦解。但事实上，这种状况在南宋并没有出现，因为朝廷找到了一个很好的办法来抚平民众心中的不满，那就是扶植地方上的信仰势力。地方上的神祇是地方民众们自己挑选出来的，对于自己亲手挑选出来的有灵力的神祇，民众肯定不会去反对他们。并且由于中国传统社会中的迷信思想，相信因果循环，民众对于神祇自始至终都是五体投地的迷信，而朝廷为了自己的目的，采用这种“神道设教”的方式来安定地方秩序。政府希望被国家认可的神祇确有灵力和神迹，并不惜进行严格地调查和核实，而这些行为确保了当时人眼中的神祇的灵力质量。另一方面，朝廷通过赐封那些在地方上得到地方民众、地方精英、地方官员拥护信任的神祇，政府就能牢牢地抓住地方社会的脉搏和动向，换言之，中央政府只要掌控了地方上的神灵就等于控制了地方社会。而宋代苏州地方社会正是在这样的一种模式下，平稳而又相安无事地发展着。当然对于某些地方上的淫祠的严打，也是地方官员根据国家的正统思想来推行教化、革除陋习的一种努力。

¹ 《吴郡志》卷四，《宋元方志丛刊》，第719页。

² 《吴郡志》卷一三，《宋元方志丛刊》，第787页。

第四章 结论

本文通过对宋代苏州地区民间信仰的研究,可以看到中国传统的地方信仰在宋代时期已经发生了很大的变化,并且表现出一些新的趋势。两宋时期的地方民间信仰是非常丰富多彩的,它打破了之前“祭不望越”的单一模式,体现的是民间信仰作为一种“草根文化”所具有的顽强生命力。宋代苏州地区遍布着各种类型的祠庙,信众们不仅崇祀着有着较高威望和良好出身的神祇,而且宋代民众本着“惟灵而祀”的观念,只要神祇表现出灵力,不管神祇的出身如何,都会对其进行祭拜。宋代地方信仰之所以发达除了与本地经济有关联之外,也跟当时的环境有关。中原王朝相对弱势、社会动荡不安,在发生了灾难之后,民众别无可依,于是他们找到了神祇。

宋代苏州地区出现的众多神祇,从积极的方面来讲能够在民众受到灾害蹂躏的时候,能够为信众们排忧解难,典型事例就是地方上的祈雨活动。这种祈雨活动往往牵动着地方上各个阶层。从祈雨活动中我们看到的是一幅地方上各种群体力量互相协作的图画,当然这一切都是围绕着神祇的灵验来进行。另一方面,地方上的祠庙还能给信众以获得子嗣的希望和治病赐药的功能。从这两个方面来看,朝廷的态度是支持的。但是在那些有灵验的神祇们给地方民众造福之时,那些沦为“淫祠”的神庙则会危害一方,并且经常与地方巫术结合起来。这种危害所带来的影响非常恶劣,对此国家会坚决取缔和反对。由此可见地方祠庙具有两面性:一方面它能够和国家的正统思想走到一块儿,神祠和国家的共同利益是相一致的。国家利用神祠向地方民众灌输正统意识、忠君意识、爱国意识,神祠的教化功能得到很好的体现,能够帮助统治者们巩固他们的统治地位,相应地神祇们也要求得到国家的认可与赐封,以求自身的壮大发展;但另一方面,一旦民间神祇的存在直接威胁到国家正统理念时,国家就会毫不留情地对其进行打压和取缔。这种关系,正如某学者说的那样,“宗教隐喻是权力拥有者用以使他们的控制合法化的资源”¹。而宋朝的统治者是深谙这种方法的,并且运用地非常出色。

总体而言,宋代苏州地区的地方社会结构是:以神祇为中心,周边聚集着支

¹ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店,1997,第149页。

持神祇的信众们、地方上的精英分子们、地方上的官员们以及国家政府。神祇出现灵验，民众需要地方精英和官员上奏国家，而国家则会对其进行严格地审核、批准、反馈。就在这样一个过程中，地方上的民众们因神祇得到国家的赐封而感到满足，而国家则通过赐封灵验神祇来把握地方的脉搏和方向，以此控制地方社会。

参考资料

(一)、古代文献

1. 《宋大诏令集》，中华书局，1962。
2. 【清】毕沅：《续资治通鉴》，中华书局，1964。
3. 【清】徐松：《宋会要辑稿》，新文丰出版公司，1976。
4. 【元】脱脱：《宋史》，中华书局，1977。
5. 【明】陈邦瞻：《宋史纪事本末》，中华书局，1977。
6. 【宋】李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局，1979。
7. 【宋】江少虞：《宋朝事实类苑》，上海古籍出版社，1981。
8. 洪迈：《夷坚志》，中华书局，1981。
9. 【宋】范成大：《范石湖集》，上海古籍出版社，1981。
10. 【宋】四水潜夫：《武林旧事》，西湖书社，1981。
11. 【宋】陈淳：《北溪字义》，中华书局，1983。
12. 【宋】范成大：《范成大诗选》，人民文学出版社，1984。
13. 【唐】陆广微：《吴地记》，江苏古籍出版社，1986。
14. 【宋】范成大：《吴郡志》，江苏古籍出版社，1986。
15. 【宋】龚明之：《中吴纪闻》，上海古籍出版社，1986。
16. 【宋】马端临：《文献通考》，中华书局，1986。
17. 【清】顾震涛：《吴门表隐》，江苏古籍出版社，1986。
18. 【宋】赞宁：《宋高僧传》，中华书局，1987。
19. 【宋】李心传：《建炎以来系年要录》，中华书局，1988。
20. 《宋元方志丛刊》，中华书局编辑部编，中华书局，1990。
21. 【宋】洪迈：《容斋随笔》，上海古籍出版社，1996。
22. 【宋】赵汝愚：《宋朝诸臣奏议》，上海古籍出版社，1999。
23. 【宋】范成大：《范成大笔记六种》，中华书局，2002。
24. 【清】黄以周：《续资治通鉴长编拾补》，中华书局，2004。

- 25.《宋史全文》，黑龙江人民出版社，2005。

(二)、今人著作

- 1.【日】福井康顺：《道教》，上海古籍出版社，1992。
- 2.宋正海：《中国古代重大自然灾害和异常年表总集》，广东教育出版社，1992。
- 3.程民生：《神人同居的世界》，河南人民出版社，1993。
- 4.【法】谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，江苏人民出版社，1995。
- 5.【美】韩森：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社，1999。
- 6.【美】包弼德：《斯文：唐宋思想的转型》，江苏人民出版社，2001。
- 7.张希清：《宋朝典章制度》，吉林文史出版社，2001。
- 8.《法国汉学》，《法国汉学》丛书编辑委员会编，中华书局，2002。
- 9.贾二强：《唐宋民间信仰》，福建人民出版社，2002。
- 10.荣新江：《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003。
- 11.殷伟、殷斐然：《中国民间俗神》，云南人民出版社，2003。
- 12.刘黎明：《宋代民间巫术研究》，巴蜀书社，2004。
- 13.林文勋、谷更有：《唐宋乡村社会力量与基层控制》，云南大学出版社，2005。
- 14.王铭铭：《社会人类学与中国研究》，广西师范大学出版社，2005。
- 15.林富士：《礼俗与宗教》，中国大百科全书出版社，2005。
- 16.邓小南：《祖宗之法》，三联书店，2006。
- 17.范荧：《上海民间信仰研究》，上海人民出版社，2006。
- 18.李向平：《信仰、革命和权力秩序》，上海人民出版社，2006。
- 19.【美】韦思谛：《中国大众宗教》，江苏人民出版社，2006。
- 20.赫治清：《中国古代灾害史研究》，中国社会科学出版社，2007。
- 21.皮庆生：《宋代民众祠神信仰研究》，上海古籍出版社，2008。

(三)、论文

- 1.马旷源：《论“五通神”》，《楚雄师专学报》，1994.2。

- 2.谢长法:《乡约及其社会教化》,《史学集刊》,1996.3。
- 3.王健:《祀典、私祀与淫祀:明清以来苏州地区民间信仰考察》,《史林》,2003.1。
- 4.林涓:《祈雨习俗及其地域差异——以传统社会后期的江南地区为中心》,《中国历史地理论丛》,2003.3。
- 5.范立舟:《宋元以民间信仰为中心的文化风尚及其思想史意义》,《江西社会科学》,2003.5。
- 6.李小红:《宋代“信巫不信医”问题探析》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》,2003.6。
- 7.陆敏珍:《从宋人胡则的神化看民间地方神祇的确立》,《浙江社会科学》,2003.6。
- 8.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》,2004.4。
- 9.俞黎媛:《张圣君信仰与两宋福建民间造神运动》,《福建师范大学学报》,2005.1。
- 10.杨建宏:《略论宋代淫祀政策》,《贵州社会科学》,2005.3。
- 11.皮庆生:《宋人的正祀、淫祀观》,《东岳论丛》,2005.4。
- 12.杨建宏:《略论宋代淫祀政策》,《贵州社会科学》,2005.5。
- 13.陆敏珍:《区域性神祇信仰的传承及其对地方的影响——以浙江“胡公大帝”信仰为例》,《北京理工大学学报哲学版》,2005.6。
- 14.黄洁琼:《唐宋闽南民间信仰与经济的关系初探》,《龙岩学院学报》,2005.8。
- 15.梅莉:《宋元时期杭嘉湖平原的真武信仰》,《汉江论坛》,2005.8。
- 16.杨建宏:《论宋代民间丧葬、祭祀礼仪与基层社会控制》,《长沙大学学报》,2006.7。
- 17.王涛:《唐宋之际城市民众的佛教信仰》,《山西师大学报(社会科学版)》,2007.1。
- 18.皮庆生:《他乡之神:宋代张王信仰传播研究》,《历史研究》,2007.3。
- 19.皮庆生:《论宋代的打击“淫祀”与文明的推广》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》,2008.2。
- 20.魏峰:《从先贤祠到乡贤祠——从先贤祭祀看宋明地方认同》,《浙江社会科学》,2008.9。

感谢词

光阴似箭、岁月如梭。一转眼，三年的研究生生活马上快要结束了。回想三年前收到上海师范大学人文与传播学院专门史专业的入学通知书时的那份喜悦，如今还历历在目，仿佛还似昨天之事。刚刚入学时对于学术很迷茫，黄纯艳老师总是耐心地教我如何去钻研学术，经常要求我看各个领域权威学者的书籍，并且每当学校里有优秀讲座的时候，总会通知我去听学者精彩的讲座，在潜移默化中我在慢慢被熏陶。研二的时候定下了如今的论文题目，并且开始阅读方志资料，黄老师总是要求我耐下性子去看书，不要浮躁。真的，能够师从黄老师是我的幸运。黄老师具有广博的知识、深厚的学术造诣以及崇高的人格魅力，这一切已经影响我三年了，并且成为我人生中的一笔宝贵的财富。老师的治学风格、做人品格将深深地铭记在我心中。

三年来，除了黄老师之外，还有很多老师也教导着我、影响着我。如范荧老师，其儒雅的气质总是令我们学生折服，并且在我需要帮助的时候，老师总是会及时地帮助我。还有尹玲玲老师、张兴成老师，他们都给我很大的帮助，在此向他们表示由衷的感谢。

当然，还要感谢师姐战秀梅、师兄杨磊、师弟王洪方、师妹刘冬雪，他们在我论文完成后给我很多建议。殷晓蕾同学在论文的制图上给予我很大的帮助，在此一并感谢。

毕业在即，看着校园里的一草一木，看着图书馆里的一排排书籍，看着九楼历史资料室的方志资料……仿佛三年走过的一幕幕又重现眼前。虽然对过去怀念，但对自己的未来更加憧憬。我坚信明天将会更加美好。