

河南大学

硕士学位论文

驻马店地区传统民间崇拜研究

姓名：陈清林

申请学位级别：硕士

专业：专门史

指导教师：刘坤太

20100501

中文摘要

民间崇拜是民间俗文化赖以生存的基础，它主导着民众的精神世界，支配着民众的观念与行为。我们研究民间文化，就必须对民间崇拜进行考察与分析。

驻马店地区是传统的农业区，建置沿革较为复杂，历史上大规模的人口迁徙和民族的融合对这一地区产生较为深刻的影响。因此，区内民间崇拜现象纷繁杂乱。作为自然崇拜的天崇拜、天体崇拜、天象崇拜、自然物崇拜、动植物崇拜有其独特的地域色彩。而以祖先崇拜、俗神崇拜、鬼魂崇拜为主体的人文崇拜更显出了区内民众敬祖、崇神、畏鬼的民俗风尚。

民间崇拜根植于民众生活，它是民众生活的一部分，已全面渗透到民众生活的各个方面。在民众的人生旅途中，从出生到死亡都离不开神灵。人们为了追求物质生活的充裕，在日常的农事活动、饮食起居、穿住行用等物质生活的主要内容上保持着对神灵的高度敬畏。并在精神领域须臾不离神灵，在节日、庙会对神灵顶礼膜拜，求得心灵的宽慰与解脱。

作为超自然信仰的民间崇拜，它包括多种观念与活动。它真实地展现了民众心理在沉默中保持着世俗功利性的色彩，并对乡村社会的伦理道德有着深刻的影响，进而在乡村社会的建构和整合展现出其特有的价值与功效。除在少数场合产生负面影响外，民间崇拜基本上能够适应传统乡村社会的需要，对民众心理的调节、社会伦理道德的规范、社会生活的正常运行发挥了一定的功用。

因此，我们对民间崇拜要给予高度的关注，对其积极面加以引导，抑制其消极性，使其在新农村文化建设中发挥出积极的效应。

关键词： 驻马店地区；民间崇拜；自然崇拜 人文崇拜

Abstract

The worship is the survival of folk customs and cultural foundation. It dominates the spiritual world of people. It dominates people's views and behavior. We study the folk culture; we must carry out investigation and analysis of private worship.

Zhumadian region is the traditional agricultural areas, Organizational evolution more complex, the history of large-scale population movements and ethnic integration in this region as a more profound impact. Therefore, the district civil Worship more complex. As the heaven of worship of nature worship, worship of celestial bodies, celestial phenomena worship, worship of natural objects, animal and plant worship has its unique regional characteristics. And with ancestor worship, common divinity worship, ghost worship as the main human worship is even more evident in the district public worshipping ancestor esteeming gods, fear of ghost folk fashion.

The worship is rooted in people's lives, it is the part of local life, has permeated into all aspects of public life. Journey in public life, from birth to death are inseparable from God. People in pursuit of material life of plenty, in the daily farming activities, restaurants living, Clothing, housing, and use with the main contents of such material to maintain a high degree of fear of the gods. And spiritually separated from God even for a moment, in the festival, temple worship of the gods, seek spiritual comfort and relief.

As the supernatural faith, the folk worship includes a variety of ideas and activities. It really shows utilitarian color psychology the people kept in silence secular, and rural society has a profound impact on ethics, and then in the construction and integration of rural society to show its unique value and effectiveness. In addition to the negative impact a small number of occasions, the folk worship can basically meet the needs of traditional rural society, the psychological adjustment of the population, social ethical norms, and the normal operation of social life to play a certain function.

Therefore, we must give high attention to the folk worship, and guide its positive side, restrain its negative side .make it in the new building of the culture to play a positive effect.

Key words: Zhumadian; Folk Worship; human worship; nature worship

关于学位论文独立完成和内容创新的声明

本人向河南大学提出硕士学位申请。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完成的，对所研究的课题有新的见解。据我所知，除文中特别加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

学位申请人（学位论文作者）签名：

20 年 月 日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予硕士学位。作为学位论文的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。

（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名：

20 年 月 日

学位论文指导教师签名：

20 年 月 日

一 绪论

1 选题的意义

河南是中华文化的发源地之一，位于黄淮之间的驻马店地区千百年来一直处于中原文化的边缘地带，是中原文化与周边文化交流融合的接洽点。笔者把研究的视角投向于驻马店民间崇拜，力求在文化研究中找到一种雅俗通融的途径，探寻文化融合在民间留下的足迹。同时找到维系民间崇拜与乡村基层文化关系的纽带，为文化研究在新领域的拓展做出大胆的尝试。

芝加哥大学人类学家雷德斐尔德曾提出所谓的“大传统”与“小传统”的概念，用于区分复杂的文明中存在的两个不同的文化层次，“然而中国大传统的高级文化一直是鼎盛地发展，小传统的大众文化往往被视之为异端或迷信未被重视，其内涵隐而不彰，混浊在基层社会生活习俗中源远流传。”^①民间崇拜是普通民众的一种精神活动和意识形式，是一般社会大众的下层文化，虽然它是属于“小传统”的文化范畴，但它在中国人的生产、生活中扮演非常重要的角色，成为大多数中国人心灵的重要寄托，它反映的是全民和全社会的思想，正是普通民众的思想和思维支配或影响着全社会的意识和日常行为，“一般来说，如果我们能够正确地理解别人是怎样生活的，那么我们会更好地把握到他们的问题。”^②我们研究民间崇拜，能更好地把握民众心理，直接嗅到来自乡村社会重要的生活气息，进而很好地了解真实的乡村基层社会。这样有助于拓展思想文化研究的视野。

民间崇拜是民间文化的重要源泉，基于崇拜的基础上，人们创造了丰富多彩的民间文化，特别是异彩纷呈的民间非物质文化遗产更离不开民间崇拜。笔者对此进行调查和研究，为当地非物质文化遗产的保护或许可以略尽微力。

民间崇拜显示了不同层次、不同背景的人们的心理需求，基于崇拜所形成的

^① 郑志明：《中国社会与宗教：通俗思想的研究》，台湾学生书局 1986 年版，第 2 页。

^② 安东尼·吉登斯：《社会学》，北京大学出版社 2003 年版，第 6 页。

人们思维惯性是人类的心灵之花，它作为精神支柱起着维护农村社会安定、参与社会教化的功能。笔者对民间崇拜进行科学的研究，为普通的民众提高文化素质提供启迪和借鉴，引导民众心灵健康向上，对当今和谐社会和新农村建设有一定积极的意义，这是研究工作主要的社会意义。

2 相关概念的界定

对民间崇拜的界定在学术界还没有太多相关的讨论，大多数学者只是把它作为民间信仰研究的一个概念给予简单的说明，实际上信仰与崇拜好似一对孪生兄弟，既有概念上的交叉，又有各自独立的空间。如傅才武所说“信仰主体的心态必然表现为一种崇拜，但并不是所有的崇拜都是信仰”，“只有当崇拜进入某一较高层次，或者说人们进入完全的崇拜时，新的信仰才能确立。”^①祥贵编著的《崇拜心理学》对“崇拜”有这样的表明，“崇拜心理作为人们的精神支柱，是要补充现实中的不足。”^②并对崇拜作了如下的定义“崇拜是崇拜者对被崇拜者所怀有的一种尊敬、钦佩的情感和心态”^③。安东尼·吉登斯认为崇拜“关注的是个体体验，把观念相近的人集合在一起。人们不是正式加入一种崇拜，而是信仰某种特殊的理论或规定的行为方式。”^④笔者认为信仰是民众较为固定的心理状态，而崇拜则是人们一种较为浮动、易变化的心理状态。信仰与崇拜之间有着千丝万缕的联系，但又不是两个完全重合的概念。崇拜造就信仰，信仰使崇拜更加神圣化。

关于民间崇拜的定义，如王景森，徐甸主编《中国民间信仰风俗辞典》所阐述，民间崇拜就是“民间对被信仰的对象的尊崇和敬拜”，“人们在心理上认为他们是神秘的、是有意志、感情和超人力量的，对他们充满崇敬感、恐惧感，希望能获得他们的保佑和帮助，唯恐他们发怒会带来灾难和厄运。”^⑤笔者认为民间崇拜，就是人们在日常的生活中自发产生的对某些超自然现象或附会以超自然力的

^① 傅才武：《中国人的信仰与崇拜》，湖北教育出版社 1999 年版，第 3 页。

^② 祥贵编著：《崇拜心理学》，大众文艺出版社 2001 年版，第 1 页。

^③ 祥贵编著：《崇拜心理学》，大众文艺出版社 2001 年版，第 6 页。

^④ 安东尼·吉登斯：《社会学》，北京人民出版社 2003 年版，第 689 页。

^⑤ 王景森，徐甸主编：《中国民间信仰风俗辞典》，中国文联出版社 1997 年版，第 13 页。

人和物的顶礼膜拜，或由人的灵魂信仰而扩展开来的对祖先的敬仰。我们可以说民间崇拜是民众现实世界和理想世界中的桥梁，通过这个桥梁人们可以把现实中的不平衡现象引入到理想世界，从而得到心理上的平衡。它产生的基础是人们思想中对死后世界的想象以及万物有灵、灵魂永存的思想观念。

针对崇拜的类型，不同的学者依据神灵的渊源做了不同的划分。西方学者武雅士、王斯福等人将汉族民间崇拜的对象分为神、祖先和鬼三类^①。台湾学者林美容把汉人民间崇拜分为五大类，即祖先崇拜、人鬼信仰、神明信仰、自然信仰、和巫术信仰。^②乌丙安在其《中国民间信仰》一书中是这样给民间崇拜分类的。一是对自然力、自然现象及自然物的崇拜即自然崇拜。二是对幻想物的崇拜，包括各种幻想的神、妖、鬼、怪等。三是对附会以超自然力的人物的崇拜。四是对幻想的超自然力的崇拜，如灵魂崇拜、巫术崇拜等。渡边欣雄在他的《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》书中提到日本学者铃木对汉族的民间崇拜作了这样的划分，他把民间崇拜分为自然崇拜、对人的崇拜、器物崇拜。在自然崇拜中又分为对无机世界的崇拜，如对日月星辰及天空诸种现象的崇拜，对有机世界的崇拜，如植物崇拜，动物崇拜。对人的崇拜又分为人鬼崇拜、幽鬼崇拜。但渡边欣雄自己认为“汉族的宗教大体上有神明祭祀、祖先祭祀、鬼魂祭祀这样三类”^③

上述的各种划分都有其理论依据和意义，使我们从不同的角度来认识民间崇拜的对象。“横看成岭侧成峰”，作为一个涵义芜杂的概念，我们也不可能对此有一个较为统一的认识。笔者把复杂的问题简单化，把民间崇拜分为人文崇拜与自然崇拜，但同时注意到自然崇拜与人文崇拜之间的界限也并不是泾渭分明的，有许多神灵兼有不同的属性和职能，本文在这两方面论述的时候都会作以说明。

3 相关地域的界定

本项研究的范围定在驻马店区域，它位于河南省中南部，汝河和洪河从其南

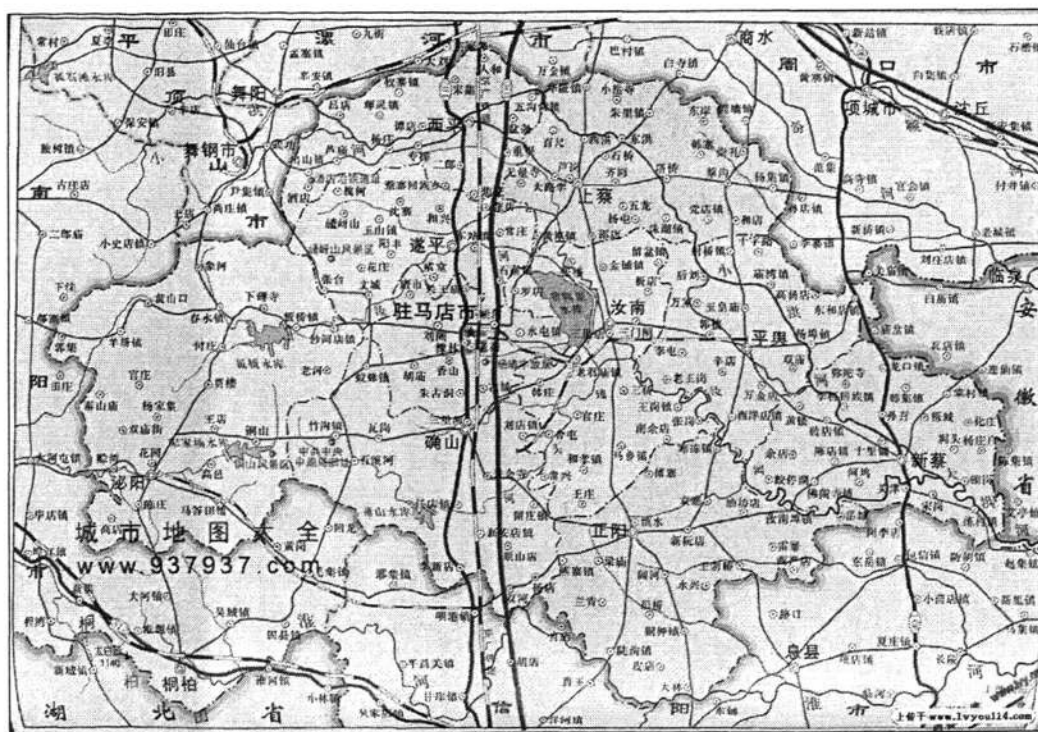
^① 王铭铭：《象征与社会——中国民间文化的探讨》，天津人民出版社 1997 年版，第 89—123 页。

^② 林美容：《台湾民间信仰的分类》，《汉学研究通讯》，1991 年第 10 卷第 1 期。

^③ 渡边欣雄：《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》，天津人民出版社 1992 年版，第 19 页。

北穿过，辖区东邻安徽阜阳，西依南阳，南与信阳接壤，北与平顶山、许昌、周口相连接，辖区面积 15094.64 平方公里。本区建置沿革较为复杂，春秋时期，楚国相继消灭境内的一些小的封国，战国时期区境内大部属楚，其后各代建置大都以汝南为中心。其真正以驻马店为中心的建置只是近百年以来形成的，特别清末修筑铁路以来，驻马店逐渐成为本区交通和商贸中心。

图表 1 驻马店地区行政区划图



作为文化圈的分类，许多研究人士把驻马店区域分属于不同的文化圈。如俞晓群主编的《中国地域文化众书》把驻马店地区分属于荆楚文化区、陈楚文化区和两淮文化区，并认为在驻地的西平等区域属于三晋文化的边缘。但作为研究对象的民间崇拜，它有很强的继承性和融合性，随着人口的流动，不同区域的民间崇拜会慢慢交织融合。由于驻马店特殊的地理位置，素有“豫州之腹地，天下之最中”之称。“驻马店地区位于中原腹地，南北风气交汇于此，民俗呈南北兼具的特点”^①，这里的民间崇拜也呈南北兼具的特点。

^① 驻马店地方史志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社 2001 年版，第 1677 页。

4 学术史综述

对民间崇拜的研究，国外的学者早已给予关注。特别是欧美从事汉学研究的华裔学者十分重视民间信仰与崇拜的研究，他们力求在中国人的信仰体系中发掘中华文明内在价值，他们重点关注信仰与社会结构的关系。这些学者陆续发表了一批论著。如武雅士主编的《中国社会中的宗教与仪式》（斯坦福大学出版社 1974 年），该书汇集了当时学术界研究中国“民间宗教和仪式”的主要研究成果，探讨中国民众崇拜的信仰体系及其文化意义、社会功能等。1981 年剑桥大学出版社出版芮马丁的《中国的仪式与政治》，该书从祭拜神灵仪式的角度对民间崇拜进行论述，探讨其社会、政治意义。1992 年伦敦卢特来兹出版社出版王斯福的《帝国的隐喻——中国民间宗教》该书提到的国家宗教和民间信仰与崇拜的互动关系。

此外，近二三十年来美国汉学界研究中国民间信仰的论文也很多，如 1988 年杜赞奇发表于《亚洲研究杂志》第 47 卷第 4 期的《刻划标志：中国战神关帝的神话》，他在该文中对关帝的崇拜进行了梳理，对各个群体对关羽神灵的崇拜做出自己的解释，并分析它在维持中华帝国权威方面起到的重要作用。詹姆斯·沃森的《神的标准：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（960—1960）》对中国南方沿海地区天后的崇拜进行研究。更多的论文在韦思谛编、陈仲丹译的《中国大众宗教》中有收录，该书由江苏人民出版社 2006 年 7 月出版。

国内对民间信仰与崇拜的研究关注源于 20 世纪初的社会变革，当时人们为了破除神鬼迷信，对民间崇拜进行概括与分类，但学术意义不大。到 20 世纪 20—40 年代，当时一些中国著名的民俗学和社会学者对民间信仰与崇拜进行了实地的调查与研究，如顾颉刚、费孝通等。顾先生于上个世纪 20 年代对北京妙峰山香会、东岳庙、福建泉州的铺境、广东东莞的城隍庙等进行了考察，编成了《妙峰山》等书。费先生的《江村经济》（1939）探讨了江村的灶王、刘皇等神的崇拜，并分析其在民众日常生活中的地位与作用。

新中国成立后，民间崇拜成为封建迷信的代名词，与之相关的研究也成为了

禁区。直到 20 世纪 80 年代，随着人们思想的开放，民间崇拜研究才逐渐活跃起来，出现了众多的论著。

不少学者在对民间崇拜和信仰考察的基础上，开展基础理论上的研究，对中国民间信仰和崇拜的体系、分类、特点等进行探讨，并有初步的成果。如金泽的《中国民间信仰》（浙江教育出版社 1990 年版），乌丙安的《中国民间信仰》（上海人民出版社 1996 年版），傅才武的《中国人的信仰与崇拜》（湖北教育出版社，1999 年版），李娟编著，河南大学出版社 2005 年出版的《多神崇拜说信仰》等。

同时学者对民间崇拜的分类研究也全方位展开，每个领域都有专著出版。如马书田的《中国冥界诸神》（团结出版社 1997 年版）、《中国民间诸神》（团结出版社 1997 年版），何星亮的《中国自然神与自然崇拜》（上海三联书店 1992 年版），尹飞舟等著的《中国古代鬼神文化大观》（百花洲文艺出版社 1999 年版），张劲松的《中国鬼信仰》（中国华侨出版社 1991 年版），刘宗宇的《中国精怪文化》（上海人民出版社 1997 年版），章海荣著《西南石崇拜生命本原的追思》（云南教育出版社 1995 年版），姚周辉著《神秘的幻术：降神附体风俗探究》（广西人民出版社 2004 年版），向柏松著《中国水崇拜》（上海三联书店 1999 年版）等，这些论著就民间崇拜的某些方面做出整理或分类，就其文化特色有一定的研究。

特别是近十年来，区域性民间崇拜的调查研究越来越引起了学者的重视，许多学者也在此方面取得骄人的成绩。例如林国平，彭文字著的《福建民间信仰》（福建人民出版社 1993 年版），高有鹏的《沉重的祭典：中原古庙会文化分析》（河南大学出版社 2000 年版），李天锡的《华侨华人民间信仰研究》（中国文联出版社，2004 年版），王水的《江南民间信仰调查》（上海文艺出版社 2006 年版），范荧著《上海民间信仰研究》（上海人民出版社 2006 年版），吴秋林的《众神之境 贵州当代民族民间信仰文化调查与研究》（民族出版社 2007 年版）等，

除了许多关于民间崇拜的论著外，有关民间崇拜的论文也层出不穷，李炳海《古代的水火崇拜与神话中的珠玉意象——兼论先民长生意识和审美崇尚的关联》（中国文化研究 2003 年 3 期）指出古代的水火崇拜是人们长生的需要。叶涛

《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》(西北民族研究 2004 年 3 期)认为山岳崇拜是中国信仰文化的独特现象。李志鸿《神圣的帷幕:民众思想世界中的雷神崇拜》(福建师范大学学报 2005 年 1 期)认为对雷神崇拜是人们对社会秩序稳定的需要。孙小金《巫术对中国民间崇拜的影响》(西南民族大学学报 2005 年 1 期)认为巫术影响着中国民众民间信仰,巫术的思维方式使得中国民众把宗教理解成获取实利的手段。李凌云《中外灵物崇拜与禁忌》(成都教育学院学报 2005 年 8 期)从礼俗与禁忌方面探讨民间崇拜。戴欣佚《中国民间门神崇拜源流初探》(金陵科技学院学报 2005 年 4 期)认为门神崇拜起源于人类远古时期的自然崇拜观念和神灵信仰观念。邓庆平《明清北京的马神崇拜及其功能、意义的转变》(北京社会科学 2006 年 2 期)从马神崇拜中考察经济文化精神。龚世学《祖先神崇拜成因初探》(哈尔滨学院学报 2007 年 9 期)认为祖先神崇拜源于原始先人关于灵魂不灭观念和对鬼神恐惧。段友文、刘彦的《晋东南成汤崇拜的巫觋文化意蕴考论》(中国文化研究 2008 年 3 期)以晋东南古上党地区的成汤崇拜为例,探讨其深厚文化意蕴。王立《中国古代民间火神崇拜与灭火意识》(宗教学研究 2008 年 3 期)通过若干火神传说透视中国古代民间火神崇拜现象。认为火神反映了古人的避害心理。侯利敏《山陕会馆中的神祇崇拜——以社旗山陕会馆的关公崇拜为例》(黑龙江史志 2008 年 12 期)以关公崇拜来分析山陕会馆中的神祇崇拜现象,认为神祇崇拜对会馆的形成和发展起着重要的维系与保障的作用。众多与民间崇拜有关的论文异彩纷呈,这些论文从不同的方面对民间崇拜进行阐述与研究。从中可以看出,民间崇拜研究的领域也在慢慢扩展,研究也越来越具有文化的内涵,这些都是让学者感到欣慰的。

近年来也有更多的学位论文在关注民间崇拜,如湘潭大学硕士学位论文钟金贵《中国崇凤习俗初探》对人们崇拜凤的习俗进行了探讨,并指出崇凤是一种灵物崇拜,在社会生活中起了“凝聚作用,鼓舞作用,审美作用,调节作用”。苏州大学(硕士学位论文)代岱《中国古代的蛇崇拜和蛇纹饰研究》着重从艺术的角度来看待蛇崇拜。中央人民大学的王雪(学位论文)《桃崇拜中的母性意义》指出

桃崇拜在中国文化中具有孕育生命、佑护生命、延续生命的母性意义。广州大学刘平波（硕士学位论文）《明清时期珠三角地区民间信仰中的人物崇拜研究》对珠三角地区人物崇拜现象进行分析，并指出该地区人物崇拜在整个民间崇拜系统中的地位，进而指出明清时期珠三角地区人物崇拜的特点和发展的趋势。上海大学徐立明（硕士学位论文 2008 年）《乡土社会背景里的俗神信仰——以上海南翔为例》作者把盛行于民间社会中的一系列神灵信仰和神灵崇拜，定义为俗神信仰，并以南翔俗神信仰为例，从民间崇拜对社会发展所起的作用入手，通过对城隍等各种神灵崇拜分析，展现南翔俗神信仰的全貌。苏州大学赵权力（硕士学位论文 2008）《近代以来淮阳人祖爷信仰研究》探讨人祖爷信仰的源泉及其衍变，并在大量地方史料的基础上分析其信仰的传播方式，最终说明人祖爷崇拜的寓意和其信仰崇拜的社会功能。西南大学韩琳（硕士学位论文 2007）《汉中地区的巫鬼之风及民间信仰》从宗教学的角度考察汉中地区巫鬼信仰，认为鬼神崇拜是自然崇拜的进一步发展，并客观地评价鬼神文化及民间信仰的作用。湖北大学雷丽（硕士学位论文 2005）《柴口村农民的信仰研究》以一个典型案例为研究对象探讨乡村社会的农民信仰问题，她把祖先崇拜、鬼神崇拜及民间禁忌等作为宗教信仰的一部分。作者定义为“宗教信仰，包括民间一切拜神行为，具体包括祖先崇拜、神灵崇拜、算命、卜筮、风水、岁时节庆等”，通过对这些信仰的调研，探讨现代文明信息及生活观念的改变对农民信仰的影响。

通过对民间崇拜论著与论文的梳理，笔者感到其不足之处是，首先学者把研究的视角重在国家与社会，把基层的民间崇拜与官方的意识形态及政府行为联系起来，有关民间崇拜对民众生活和思维方式的影响研究得不够深入，对民间崇拜的现代发展趋势研究不多。其次在研究的视野上，一些全国性的崇拜得到更多的关注，而对某一地方的民间崇拜很少有全面深入地探讨。在区域研究中，对南方地区民间崇拜研究得较多，对北方及中南地区研究较为薄弱，各区域之间的比较研究才处于刚起步的状态。此外，在分析的视角上存在就崇拜论崇拜的情况，偏重对崇拜的追溯及其特征的分析，未能从社会文化总体的视角去发掘更深层次的

内涵。

5 研究的方法

本文选题是从文化学的角度，把民间崇拜具体到某一区域进行考察。同时也借鉴社会学、人类学、宗教学、民俗学等学科的一些理论和方法。更为重要的是采用田野调查的方法，把问卷调查、访谈、实地考察相结合，联系地方志上的资料对调查的结果进行数理分析，对这一区域的民间崇拜作以真实的描述。

二 驻马店地区民间崇拜的概况

从古到今，不同区域、不同民族因不同的原因产生了千姿百态的崇拜现象。清刘廷瑞《玉帝行宫碑》“古者上至王京下至侯邦莫不专设祝史，缘义起礼，因分达情，以故山川岳渎，日月风云雷雨之神各得以类，宅于其所。”^①驻地的民间崇拜不仅传承了人类原始的信仰，还受到传统宗教诸如道教、佛教观念的影响。在区内民间崇拜的神灵多种多样，“敬奉的神灵包括老天爷、火神爷、灶王爷、土地爷、雷神爷、龙王、河大王、山神爷、牛王爷、马王爷、关帝爷、门神、财神、罗汉、太上老君、送子奶奶及祖宗神等。”^②在驻地人们在社会生活中，民间崇拜作为一种大众意识形态，在经历社会的变革、生活方式的转变以及和传统道德观念不断整合后，在内容和形式上也趋于稳定。

为了更准确全面展现驻地民间崇拜的面貌，笔者于2009年11月3日至2010年3月1日期间，对驻地九县一市进行了实地抽样调查，分别在平舆范寨、五里村，新蔡祖师庙、七里朱村，汝南十里铺、壶仙观村，驿城区孙楼、朱洼村，西平马庙、张老庄村，泌阳温庄、十里庙、陈楼，确山盘龙村、柿树庄，上蔡王关帝庙、前三里村，遂平汤王、龙湾，正阳八里庙，河湾等二十多个村庄发放250

^① 民国《西平县志》附编卷三。

^② 驻马店地方史志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社2001年版，第1725页。

份调查问卷，收回有效问卷 239 份。由于选题的需要，笔者在发放问卷时，着重以 46 岁以上的人群为主，占调查总数的 80%。并重点访问了六十岁左右的村民 20 多位，采录了大量的口述资料，这些都是讲述者的亲历或亲闻，是他们对当地民间崇拜及其社会状况的真实反映，具有充分的可靠性。笔者依据实地调查，结合文献资料，力图简明扼要的概括驻地民间崇拜的内容，以期抛砖引玉，让更多的学者对此进行较为深入的研究。

1 自然崇拜

在人们的生活里，自然扮演着双重身份。它既是人们日常生活物质的提供者，又对人们的生命形成严峻的挑战。在与自然相处的过程中，人们一直在思考着自身与自然的关系，在思考的过程中也就逐渐产生人们对自然的崇拜。概括地说自然崇拜就是人们对某一自然物或自然现象的崇拜，它崇拜的对象不是整个自然，而是自然中与人类生活息息相关的那一部分。依据崇拜物的不同，自然崇拜又可以分为以下几种形式：天崇拜、天体崇拜、天象崇拜、自然物崇拜、动植物崇拜。

由于驻地属于北温带季风气候区，位于亚热带向暖温带的过度地区，是黄淮平原温暖易涝区，历史上灾害出现频繁。据《驻马店市志》记载自明天顺 4 年 1460 年至 1983 年 523 年间发生大的自然灾害 126 次，约 4 年左右就有一次大的自然灾害，其中旱、涝、蝗成为灾害的主体。在这样环境生活下的人们对自然更为敬畏，因此对自然的崇拜也就多种多样。

天崇拜

对广在民众来说，最高大的莫过于天，传统时代的人们又是靠天吃饭，所以在人们的心目中抽象概念的天成为了神灵的主管者。在驻地，人们认为天上神灵最高主宰者是老天爷，除了人们在到固定的庙宇求神之外，民众在遇到困难时常祷告上天，在人们的心目中老天爷就是一切全神的综合体，但在笔者的调查中只有 20%左右的村民在家中拜祭老天爷，当问及老天爷具体是怎样的一种神时，许

多民众都说“不很清楚”。在上蔡王关帝庙村调查时，笔者发现当地村民家中供有“天地三界十方全神之位”，应是对老天爷的祭拜。和其它地区的民间崇拜相似，驻地民众崇拜的老天爷也是一个全能的天神，“天神不是一个具体的形象，而是综合各种神灵属性为人为创造出来的至高神。”^①实际上在驻地的大多地方，人们往往认为他们祈祷的老天爷就是传说中的玉皇大帝，这里有太多宗教的因素包含在其中。在驻地有许多以玉皇庙命名的村落，笔者查阅驻地不同县市的资料，真正供奉玉帝的庙宇是不多的。在实际的调查中，笔者发现许多庙宇中也没有玉帝的像。这似乎说明玉帝虽然得到人们的普遍尊重，但由于他的神格太高，在人们的实际生活中，民众对他也取一种敬而远之的态度，有事时多去祈求有相关职能的神灵。

天体崇拜

天体崇拜是指人们对抽象的天以及天上日、月、星辰等物体的崇拜。在人们的早期社会里，遥远的天体让人难以了解，充满神秘感，但它们又与人类生产、生活息息相关。人们在从事农业生产时，必须依靠太阳供给光和热，依靠雨水滋润庄稼，这种对自然的依赖就自然地使人们产生天体崇拜。

人们对天体的崇拜主要从对太阳的崇拜演变而逐渐扩展开的，人们出于对黑暗的一种恐惧，对日月的光明非常重视，因此人们围绕日月流传着许多故事。平舆县的范寨村，人们认为太阳是天帝的女儿，较为害羞，当人们看她时，她使用绣花针刺人们的眼睛。月亮是天帝的媳妇，端庄大方。^②但她们也有遇难的时候，当遇到日蚀、月蚀的时候，人们就要对其加以救助。民众认为是天狗吃了日月，这样会给人类带来灾难，故民间便敲锣或击打脸盆、锅盖发出声音以吓退天狗，直至日月复明。有时地方上的长官也举行祭礼以行救护，“日食，县正率僚属救护，初亏时用常服四叩，至食甚又行四叩礼，生明又行四叩礼，复圆用庙服行四叩礼，

^① 程民生：《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》，河南人民出版社1993年版，第14页。

^② 郭文亭，56岁，平舆县范寨村人，2009年12月25日采访记录。

毕。月食行礼救护如制。”^①

驻地民间还认为月亮是天上女神的居所。人们俗称月亮神为“月奶奶”、“月姥姥”，每逢中秋节，特别是女性要举行拜月的祭祀活动，“八月十五日，陈瓜果茶饼，祀月，招亲友饮宴玩赏于明月之下”^②。在驻地的民间嫦娥奔月和月奶奶捣药的神话传说可以说是妇孺皆知。月奶奶不仅黑夜里给人们送来光明，也因为她是人间的婚姻的促成者，人人也加以信奉。汝南十里铺一带的民众还认为月神对人间有监督的职能，人们认为一个人在月下作坏事，那么他在月下的影子在他做坏事时，将会消失或其影子没有脑袋，以警示人们。^③

在这一地区还存在对星的崇拜，人们普遍认为星的升起与陨落关系到人的吉凶，夜空若有流星划过，就以为必有一人死去，故有“天上一颗星，地上一人丁”的俗语。在区内牛郎织女的传说也广为流传，“七月七夕，拜牛女，妇女剪荷作盘，彩线穿针，为乞巧会。”^④。每逢七夕，上蔡东洪一带当天中午都要吃蒜面条，意为他们夫妻相会牵线。

天象崇拜

旧时区内各个县城都建有风云雷雨山川坛，它是属于国家祀典规定的祭祀对象，作为官方的祭祀，一般民众是不参与的。在驻地，人们对天象的崇拜已越来越赋予它更多的人文色彩，他们以为这些天象都有其司职的神灵来管。如人们认为风雨是龙王管辖的，雷是由雷公带来的，闪电是电母所至。乡民们为祈求风调雨顺，最担忧的是水、旱等自然灾害。因此他们对心目中主管这些自然现象的众神狂热崇拜。

若遇到暴雨成灾，人们就认为是有人触怒了龙王爷。解放前城乡到处都有龙王庙，如今在驻地仍有不少以龙王庙命名的村庄。在笔者调查的二十个村庄里，

^① 民国《上蔡县志》卷五，典礼下。

^② 民国《泌阳县志》卷三，灾祥志。

^③ 周桂花，55岁，汝南县十里铺人，2009年12月18日采访记录。

^④ 康熙《汝阳县志》卷二，风俗。

五里村、张老庄村、十里铺三个村庄现在还有龙王庙，不过是上世纪八十年代后修建的。范寨、陈楼二个村庄在以前曾有龙王庙。

人们对龙王十分敬畏，认为农历二月初二是龙王的生日。此日，忌女子做针线活，据说穿针引线会扎瞎龙眼；忌喝一种面制的叫糊涂的浓粥，喝了会糊住龙眼。若龙眼被扎或被糊，龙王看不清地面的情况，则非涝既旱。相传龙王常居河、塘、井、池中，人们一遇到天旱成灾，就到龙王庙或龙王的居处焚香烧纸，“邑民祷雨于池，雨沛然下，叹曰龙之灵昭昭也。”^①龙王不仅司风雨，有时也会因被人触怒而给人带来灾难，《泌阳县志》记载有渔人在湫中捕鱼，“深处有巨触手，谋叉取之，锋铍刃利，透甲而入，二人并力，重不可举。俄而，波涌如沸，水光若锦，亟委之遁去而乌云浓雾自湫腾起，烈风浓荡至陈家楼，掀房拆屋，势若山颓”，“或曰此悞触龙之怒也”。^②在平舆县的邢营村，人们不仅认为龙王主管风雨，还认为它能给人们带来福气。特别是营造房屋时，一定不能冲了龙脉。“我们这里附近地下潜藏一条巨龙，头在西北，尾在东面，占着龙脉的村子多出大官。”^③

民间相传管理雷电的神为“雷公”，若有人被雷电击中，就认为此人做了亏良心的事，雷公劈他对其惩罚，用以警戒世人。人们认为被雷击中的人焦枯弯曲，是被雷公抽了筋骨的缘故。民间对雷、电之神的崇拜其实就是对正义的崇拜，民众视雷电为惩恶之神。如人们诅咒仇人或对人发誓时常说“遭雷劈”、“遭电击”、“天打五雷轰”等等。民国《正阳县志》记载有这样一个故事“邑民余乙，以好博荡其产，有老母冻馁不恤也，”后遭雷击，“焦头烂额而死”。^④

自然物崇拜

在驻地，人们对自然物的崇拜多种多样，和人们生活相关的诸多物品都能成为人们崇拜的对象。人们对井、火、石的崇拜可以说是最突出的自然物的崇拜。

^① 民国《重修正阳县志》卷六，艺文志。

^② 民国《泌阳县志》卷三，灾祥志。

^③ 邢德运，65岁，平舆县邢营村人，2009年12月13日采访记录。

^④ 民国《重修正阳县志》卷末，杂辍。

吃水、用水是人们生活的首要问题，在驻地，人们吃水多靠井水，所以人们对井有一种特殊的崇敬。正月初一，人们忌讳从井中打水。春节后，第一次打水时要烧纸祭井。许多人在井台上贴“一年常不安，自在今天”的对联。在驻地民间有这样的传说，说是除夕，井神要去东海向龙王汇报一年的供水情况，初二回来后，要恭候玉帝视察工作，所以初一人们不挑水，初二一大早再去井上挑水，这叫“抢财”。

驻地民间信奉司火之神“火神爷”，以前城乡也建有不少的火神庙，现在已少有存在。对火的崇拜在人们的社会生活中表现很突出，如新娘下轿要从熊熊燃烧的火盆上跨过，人们盖新房后灯火要彻夜长明三天以辟邪，逢年过节人们炸油食时，要先把一块炸好的食品扔到灶膛中，意为供火神，让它先享受祭祀。

石头也受到人们的崇拜，立“石敢当”在驻地也较为普遍，人们将“泰山石敢当”安放在堂屋屋脊正中位置，或者安放在大门口一侧，以镇压不祥之物，保佑宅院太平。驻地的民间还认为石磨、石碾等是青龙、白虎，有的人家担心子女难以成活就将其认给石磨、石碾作干儿女，以保佑子女平安长大。有的乡村在夏收、秋收季节禁止妇女、儿童坐在石碾上，认为这样对收获不利。

动植物崇拜

在驻地民间的自然崇拜中，动植物崇拜也是一个极为重要的方面。在万物有灵的观念支配下，一些花草树木、鸟兽虫鱼也被人们赋予了某种灵性与神力，威廉·W·哈维兰称之为“泛灵信仰”，“动植物可能与人一样有各自的灵魂，就像泉水、山脉或其他自然物也可以有灵魂一样。石头、武器、装饰物等等也同样有灵魂”，“它们同样也可以是令人敬畏的、使人害怕、可爱的，甚至非常淘气的。”

①民众对自然物的崇拜以及对动植物的崇拜都是基于这样的观念。

在人们的传统观念中，树往往是财富的象征，树可生钱、长钱。在驻地的民间，出嫁的女儿为刚去世的父母烧五七纸时常扎有“摇钱树”这种社火，以期父

① 威廉·W·哈维兰：《文化人类学》，上海社会科学院出版社 2006 年版，第 396 页。

母在阴间能衣食无忧。树在驻地民间还常被认为是神灵附着之处，特别是那些高大茂盛、粗壮古老、形状怪异的树，更是带有某种神秘色彩，被迷信的人所崇拜、敬祀。例如，平舆刘营村有一株白果树，当地人称上面有精灵居住，求治病者甚多。^①更为出名的是位于县城古槐树，这是一棵千年古槐，传说三国时张飞在此勒马看古槐，后人曾赋诗曰“闻道平舆有古槐，土人传说汉时栽。千年神物独存种，百代灵根自葆胎。榻下陈蕃秋月冷，诗题岳庙西风催。故城废址规模在，四顾茫茫牛草菜。”^②因此，也被称之为神树，成为人们崇拜的对象，许多求助有效的人们，都要为大树挂上红布。在平舆县的郭桥村，当地的巫婆就声称从古槐请来“先生”为人看病，并且在远近也较为出名。^③

在县志的记载里也有不少这样灵异的树木。如民国《西平县志》记载西平人陈鸿宾院内有一棵白椿树“干霄蔽日，大可四围”，“鸿宾子柄以其材堪栋梁。谋伐而用之，邻人闻知，咸来劝阻，谓此椿枝干奇特，禽鸟尚不敢营巢其上，或为鬼神所凭，伐之不祥。”^④但其子不听劝阻，伐树不久，其家业败。这大概印证了清陈炳在《祭大椿树文》“椿之奇特若是，必将有灵，抑且有鬼神所诃护也”之语^⑤。

在驻地的民间，流传着这样的习俗，小孩想要长得更高，大年初一起五更去抱椿树，并绕着椿树唱着“椿树，椿树，你是王，我长高来你长长，你长长来做房梁，我长高来穿衣裳”，在人们看来，高大的椿树也能把它的活力给予人类。在驻地，人们崇拜的神树不止是古槐、椿树等，在泌阳县城儒学明伦堂前有一株柏树“云气下覆，祥光霭霭，五六日不散。”^⑥当地人也敬之为神灵。

人们以树木的崇拜还有另外的一个方面：消灾辟邪。驻地的百姓认为桃树能驱邪，“家若有病人，在病人枕下压一桃枝以驱病魔。抱婴儿外出走亲戚，要折一桃枝插于婴儿背后，以防鬼祟勾去小儿的魂魄。”^⑦在平舆县范寨村，若是经常生病

^① 刘现营，71岁，平舆刘营村人，2009年11月17日采访记录。

^② 民国《重修汝南县志》卷二十一，艺文。

^③ 郭保利，45岁，平舆郭桥村人，2010年1月12日采访记录。

^④ 民国《西平县志》卷三十九，故实志，轶闻。

^⑤ 民国《西平县志》附编，卷四。

^⑥ 民国《泌阳县志》卷三，灾祥志。

^⑦ 驻马店地方史志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社2001年版，第1730页。

的人，被认为是禀气弱，其出外也常带一桃枝。^①

在驻地，一些与人类生活息息相关的动物也被冠以神、仙、精、怪等名也受到人们的崇拜。在民众的思想观念里，它们都具有超人的能力和灵性，或受到神灵的支配影响着人们的生活。人们对之一般不敢冒犯，在驻地民间崇拜的动物精灵主要有以下几种。

蛇 蛇是形状与传说中的龙极为相似的动物，在人们熟知的神话故事中，许多神灵都为蛇首或蛇身，所以民众对它极为敬畏。人们一方面怕蛇，唯恐稍不注意就惹出祸来。另一方面又认为蛇能带来祥瑞，能给人们带来财富。驻地的人们将蛇称之为蛇精、小龙或仙家，成为人们崇拜的对象。在汝南、平舆的许多地方，有这样的一种禁忌，不能在五月里打蛇。平舆县牛庄有这样一个故事，“我们村中有一年轻人，在修建房屋里，打死了一条花根长虫，结果在建房的过程中，他从架子上掉了下来，摔断的胳膊。”人们对家蛇特别崇敬，说“家中要是有条蛇，家中的囤里的粮食就不会见少。”在过去，人们在家中碰到了蛇，都要烧纸祷告。^②

鼠 老鼠的繁殖力极强，给人带来的危害也较大，人们便以为老鼠是精怪。在驻地，旧时相传正月十七夜老鼠嫁女，区内有这样的民谣“初七说媒，十七嫁，二十七日回娘家”，这几天晚上人们要早早熄灯，并且听到老鼠的翻腾也不能惊动，否则老鼠就会聚集而来。

其他动物精灵 在驻地的民间传说和故事中还有许多动物精灵。例如，以驻地的民间广为流传的“老猴精”的故事，说是有一猴精害死一妇，又变作模样去其家中吃三个小孩的故事。农历六月六日，上蔡东洪一带，家家户户烙焦馍、炒炒面，为蚂蚁过生日，说蚂蚁是土地爷的信使，负责向土地爷报告人间的情况，大家吃焦馍、炒面可以让蚂蚁吃到碎渣过生日，也好让它在土地爷面前多替人们美言。^③

在驻地，人们在必要的时候也会对害人的精灵加以制服或驱赶。如在区内普

① 郭文亭，平舆范寨村人，56岁，2009年12月25日采访记录。

② 牛保国，45岁，平舆牛庄人，2009年12月26日采访记录。

③ 郑建军，72岁，上蔡东洪人，2009年12月2日采访记录。

遍存在的二月二用灰撒墙根的习俗，“二月二，撒墙根，蚰蜒、蝎子死成堆”。在上蔡的东洪，当天早晨，人们用萝卜丝煎馅食，寓意煎蚰蜒爪子。乌鸦在区内俗称“老鸱”，被人们视为不祥之鸟，若飞入宅院，则会被立即驱赶。有时家养的动物出现奇异的情况，人们便视为对其家不利，如母鸡司晨，狗学人走路、哭泣等，人们认为这是它们将成怪的前兆，必须尽快处理掉。

2 人文崇拜

祖先崇拜

祖先崇拜是以灵魂观念为基础的人文崇拜，在宗法制度的社会背景下，祖先就是高高在上的神灵。“祖先血统直接把神灵世界与人间社会连接起来。”^①祖先崇拜是家庭与宗族共有的信仰，它深刻地影响到中华民族精神生活与物质生活的诸多方面。“某种程度上，家庭除在世的外，还包括死去的祖先，由此产生的特定的伦理责任是基于一种广泛的血缘关系。”^②在驻地的广大农村，几乎每一个家庭，都供奉着祖先的牌位。一家人可以不信其它神灵，不设任何神祇的牌位，但他一定会设祖先牌位。以前许多家庭的牌位就是正房当中贴的中堂，现在牌位往往由村民自制，用木头削成一个上呈三角形、下面呈长方形的木片。用红纸贴在木牌上，再在红纸上写下“某氏堂中先远历代宗亲昭穆之神位”。“以前每逢新年，每家都请村中德高望重的老人代写家堂，他们都能写一手好字，家堂中间写有祖先的神位，两边是一幅对联。这样是对祖先的一种敬仰。现在大部分家庭建的新房，装饰比较讲究，中堂一般是风景优美的山水画，祖先的牌位大都粘贴在画卷的下面，人们也不太讲究了。”^③

春节的团圆，不仅是全年最重要节日的表象，其本质意义除了现世生人的团圆，也包括生人与祖先的团圆，“三十下午到墓地燃纸放鞭炮恭请祖宗魂灵回家过

^① 美 艾兰：《水之道与德之端：中国早期哲学思想的本喻》，上海人民出版社 2002 年版，第 22 页。

^② 美 R 麦克法夸尔 费正清编：《剑桥中华人民共和国史：中国革命内部的革命 1966—1982》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 648 页。

^③ 韩振邦，68 岁，平舆县韩庄人，2009 年 12 月 26 日 采访记录。

年，而后在祖宗灵位前焚纸燃放鞭炮。^①在上蔡东洪乡，各家不只是请自己的直系祖先，还要在同族之间互祭各家供奉的家堂，当地叫转纸篮子。^②在驻地诸县，春节对祖先的祭祀是一项重要内容，“除夕，祭神祀先，日辞岁。”^③从农历腊月三十到正月初五，这段时间内，饭前人们要在祖先牌位前摆上饭菜、碗筷。在没祭祖之前，家中的任何人是不能先动筷的。正月初一、初五还要在祖先神位前供上三碗饺子。

这种与祖先象征性的团聚，每年在不同的时候还要重复。如清明节所有家庭成员要先为祖先扫墓，有人将部分食品留在墓前，有人则在墓前与祖先共进野餐。祭祀祖先时，用黄纸折成金锭、银锭，与带来的冥币一道放入纸袋之中，纸袋用封条封好，封条上写明祖先的名讳，再焚化，并要看着这些完全化为灰烬才行，如没有完全烧掉，祖先得到冥币等也是不完整的。和清明节一样，农历七月十五、十月一日，确山县的人们一般都要扫墓祭奠，“家祀，祠堂久废，惟清明节、七月十五、十月朔至墓下拜扫祭奠。”^④在驻地的其他县市也有同样的风俗，如在泌阳“十月一日，无论贫富，祭扫坟墓，人皆思孝。”^⑤在上蔡县多数乡村，人们清明添坟有个俗规，放坟头必须照坟内埋葬的人数一人一个。但在上蔡的李七楼，即秦丞相李斯的故乡，人们扫墓是不放坟头的，据说是为纪念李斯斩首咸阳之故。

祖先除了在岁时节日享受祭祀外，生人在祖先的忌日也要为其提供在阴间生活的用品，如在新蔡的多数乡村，人们在祖先的忌日为其提供纸、麦秸等物制成的近似实物的衣物、家具、牲畜和佣人等。

在驻地人们的意识里，先人会一如既往地帮助他们在阳间亲属，“在相信祖先之灵存在的地方，这些灵魂经常被视为仍然保有对社会的积极关注，甚至仍是社会的一分子。”^⑥因此，在人们的意识里，现世人们的生活可因祖先在阴间的某种努力有所改善，祖先在阴间的福祸，也会因阳间后代的世俗言行而增减。基于这

^① 西平县志编纂委员会编：《西平县志》，中国财政经济出版社 1990 版，537 页。

^② 郑建军，上蔡东洪人，72 岁，2009 年 12 月 2 日采访记录。

^③ 民国《泌阳县志》卷三，灾祥志。

^④ 《确山县志》（乾隆刻本）卷四。

^⑤ 民国《泌阳县志》卷三，灾祥志。

^⑥ 威廉·W·哈维兰：《文化人类学》，上海社会科学院出版社 2006 年版，第 367 页。

种观念，光宗耀祖的思想成为民众激励子女奋发向上的动力。在外事业有成的人，也必定会抽出时间回到家乡拜祭自己的祖先。

驻地对于祖先的崇拜还表现在对祖坟的保护上，在驻地许多宗族的祠堂已很少存在，但每个宗族都有公共的墓地，也既是祖坟。祖坟是族人共同的根，在祖先崇拜中占有重要的位置。为了保护祖先不受他人的侵扰，族人也时时照看自己的祖坟。在平舆县大多的乡村，祖坟一般都会在自己宗族所分的田地里。保护祖坟的风水，常成为乡村矛盾激发点。在平舆县的郭桥村，曾经因当地郭姓宗族开办窑厂动了马姓宗族的坟地，引发了较大的冲突。^①在平舆县叶庄，外人是不能动自家祖坟上的土，就是自己上坟，取土也是有讲究的，只能取坟地两边的土，作为祖坟前后方位的土是不能取的，否则就会干扰祖先在阴间的正常生活。^②

俗神崇拜

民间俗神，包罗万象，在人们的心目中，他们是一群超自然的神秘力量，主宰着宇宙万物和人间祸福。其实众多的民间俗神也真实展示了民众现世的生活，如马书田所讲“神的世界，就是人的世界。神祇世界是人间世界的一个组成部分，一个补充。”^③在驻地民间，尽管人们崇拜的俗神纷繁芜杂，但他们各司其职，共同佑护着人们的生活。区内较为盛行对土地爷、灶王爷、门神爷、财神爷、老关爷的崇拜，这些都属于在人们家庭里面供奉的神灵，可以称之为家神。

在广大的农村，土地是人们赖以生存的根基，它赋予人所需要的东西，给人无穷无尽的财富。在人们生活中占据的重要位置的土地，也自然而然地引起人们的极大关注。从而使人们在物质上的崇拜上升为精神上的崇拜，土地神成为人们崇拜的对象。土地神的信仰在驻地是十分普遍的，多数村落都有大小不等的土地庙。在笔者的实地调查中，有 40%左右的村落现在还建有土地庙，不过大多数土地庙修造比较简陋，用砖石或土块砌成。大多只供奉“土地爷”，也有同时供奉“土

^① 郭生员，72岁，平舆郭桥村人，2010年1月13日采访记录。

^② 叶小五，57岁，平舆叶庄人，2010年1月23日采访记录。

^③ 马书田：《中国民间诸神》，团结出版社1997年版，第2页。

地公公”与“土地奶奶”。神像雕塑简单，有的地方连塑像也没有，仅供奉写有“土地公公之神位”的木牌子或一块石头。

在驻地民间崇拜中，传统的土地神已失去自然属性，人们把他看作是生活中的保护神，又被视为掌管一方吉凶祸福的地方守护神，相当于世俗生活中乡村基层的管理者。每年农历二月初二，平舆县五里村群众有祭祀土地的传统，以祈求其保护农作物。^①在笔者的问卷中，有46%左右的村民在平时祈求的神灵是土地神，用人们自己的话来说“就在身边，遇到难事可以随时祭拜”，从人们的话语中可以看出，虽然土地神的职位较低，但与人们的关系确实比较密切。

灶神在驻地民间也称为“灶君”、“老灶爷”、“灶王爷”，几乎是家家奉祀。人们多在灶台上方贴灶王爷和灶王奶奶的神像，神像两旁的对联是“上天言好事，下界保平安”。灶是一个家庭的象征，如张鸣所说“体现农民对家的依恋与看重的符号象征，就是‘灶神’。”^②灶神的最初职责只是司灶，主管一家的烟火与饮食，但后来赋予他的职责越来越多，成为一家各种事务的总管，而且监察家人的善恶，定期向上天奏报人间的功过，掌握家人的命运。从司灶到司命，灶王成为掌管一家祸福的“一家之主”，因此在驻地的民间家家都崇奉此神。人们多在腊月二十三日举行祭灶、送灶的仪式。“二十三日‘祭灶’，以胶牙糖、油饼为祭品，并用活雄鸡一只，使人夹其两翼陈于灶神前，主祭者灌酒于鸡冠上，鸡如被酒摇首则喜，谓神愿乘鸡升天，可保一年平安也，否则举家以为大戚。”^③这种仪式的用意让灶王美美地享受过，上天时，言善不言恶。笔者在汝南几个村落调查时发现，当地民众在祭灶时，还习用酒涂于灶门，其意是让灶王醉醺醺的无法向天帝告状。

人们在腊月二十三把灶王送走，传说除夕时，他还要与诸神一起来人间过年，届时各家各户都要举行“接灶”仪式。驻地大多数乡村是在除夕夜接灶王回家，一般是在除夕夜把新的灶神像贴在厨房的神龛里，然后烧香、上供、叩头，这样就表示把灶王接回来了。在汝南县王岗乡，人们在初一五更接灶，并且在自家院

^① 陈耀坤，56岁，平舆县五里村人，2009年12月7日采访记录。

^② 张鸣：《乡土心路八十年：中国近代化过程中农民意识的变迁》，上海三联书店1997年版，第40页。

^③ 民国《西平县志》，卷十，礼乐。

里高挂上灯笼，据说这是防止灶神迷路，回不到家。还有的说是灶王到天宫里为人类说了许多好话，老天爷赏赐了许多金银财宝，倘若不燃灯，恐怕灶王去别人家中，把财宝送给别人。^①从这可以看出人们对灶王的崇拜也是对幸福和财富的追求。

在驻地，门神也是民间普遍尊崇的家神之一，在人们的信仰观念中，门神被视为是驱邪魔、卫家宅、保平安、助功利、降吉祥等多种功能的保护神。“靠天吃饭的时代，无权的地位，种种天灾人祸，时时在百姓们头上盘旋。这些弱者要求有位保护神，靠他驱鬼镇邪，保护自己的家私，…于是门神便应运而生了。”^②自古至今，民间一直流传着春节贴门神的习俗。在门楣上张贴门神画像，以求驱邪避恶，祈福纳吉。春节之际，门神忠实地守卫在千家万户的大门前，给人们增添一种心理上的安全感和安定感。因为在民间的传说中，在春节许多无祀之鬼也想享受人们的供奉，但由于无处可去，便在各个村落游荡。门神就成为各家各户驱鬼的第一道屏障。驻地民众多以秦琼、敬德二位尊为门神，驻地许多地方对新春贴门神都较为重视，在贴门神时全家人一定要都在家，否则，就被认为要贴在外面，不受门神的保护。新春贴门神，不仅点画出节日气氛，更是一种社会性的祈福形式，使人感到福运临门，吉祥如意。

值得一提的是，随着社会的发展和文明程度的提高，在驻地新春的门神，出现了许多新的气象。笔者在2010年的春节后的采访时，发现各家各户贴的门神中，传统的门神已退居其次，更多的是福寿二星、祝福的对联、大红的福字等等。人们在祈求平安时，更希望神灵能助他们一臂之力，保佑他们生活更加幸福美满。

随着经济方式和社会生活的变化，渴望发财日益成为人们普遍的心理。所以财神受到人们的普遍崇奉。在笔者的问卷调查中，90%的家庭都供奉财神。在笔者调查的村落中，许多家庭在正房中也设有财神的神位，两旁的对联有“天下财源主，人间福禄神”等。在驻地，人们主要信奉的是武财神赵公明，笔者在平舆县范寨村看到，人们所供赵公明财神像顶盔披甲，身着战袍，执鞭，黑面浓须，形

^① 李明鉴，52岁，汝南王岗人，2009年12月18日采访记录。

^② 马书田：《中国民间诸神》，团结出版社1997年版，第238页。

象威武，周围还有聚宝盆、大元宝、宝珠之类。

关帝也是驻地较受崇敬的神灵，当地民众也称之为老关爷。关帝经过明清诸皇帝的敕封，俨然成为众神之首，庙祀遍天下，“仰维关圣帝君之庙，都邑村落，无在不有。”^①在驻地也不例外，各个县市、甚至众多的乡村都有祭祀关帝的庙宇。新蔡有关王庙，正阳有义勇武安王庙、关岳庙，西平有武庙（合祀关、岳）等等。在驻地的民间，关帝还被赋予祈雨的职责，“区内关王庙颇多，逢庙会或难事，人们便前去烧香祈祷。有的地方逢大旱，把关羽神像抬出放置烈日下曝晒，以求关王爷显灵降雨，俗称‘晒关公’。”^②

除了上述信奉最普遍的神灵外，据笔者的实际调查，驻地民间崇拜还有一些常见的家神。

床神，驻地民众有“安床”的习俗，在婚礼举行的前一天，在洞房内安放新床。当有小孩夜哭时，人们常常向床神祷告。在平舆县大孙村当小孩受惊掉魂时，大人通常在床前为其叫魂，“床神，床神，你真神，小孩掉魂你来寻，不会走，不会爬，顺着床邦上来吧，某某来家咧。”^③

喜神，为专司喜庆之神，在民间多无神像。驻地民众在过春节时常张贴“出门见喜”、“抬头见喜”的春条。有些人还按皇历所载当时的喜神方位出行，“看喜神何方出行，入庙烧香”^④。

有些村落的少数人家还供奉巧姑、窗神、狐仙、夫子爷等，这些都属于特殊的情形。

驻地民间对家庭保护神的祭祀的时间不固定，虔诚者每天早晚均在各神位前作揖、烧香、叩头。有的在每月的初一、十五烧香、叩头、供祭品。大多数人在节日和各神的诞辰举行祭祀。人们除祭祀外，还举行一些送神的活动，如上蔡东洪乡“十六晚吃汤圆，象征全家团圆。饭后送神，让家神外出游山逛景，以示年

^① 民国《重修正阳县志》卷六，艺文志。

^② 驻马店地方志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社 2001 年版，第 1732 页。

^③ 孙大丽，45 岁，平舆县大孙村人，2009 年 12 月 7 日采访记录。

^④ 丁世良 赵放：《中国地方志民俗资料汇编 中南卷 下》，北京图书馆出版社 1991 年版，205 页。

的结束。”^①

除了崇拜家庭保护神外，地方上的守护神——城隍神也是驻地民间较受崇祀的神灵之一。城隍崇拜是源于古代的“水庸”之神的信仰，经过明代朱元璋加封成为了阴间地方上监管者。朱元璋在对城隍神的加封用了最简洁扼要的语言“鉴国司民”，即赋予城隍神监视纠察官民之使命。旧时地方官员上任前都会按照惯例到城隍庙参拜宣誓。解放前，驻地几乎每个县城里都有城隍庙。

在驻地对城隍的尊崇表现在定期举行的祀神赛会上，明清以来，官方依例于清明、七月十五、十月一日三次前往厉坛，祭无祀之鬼，其主祭就是城隍神。届时在地方长官的带领下，人们抬出城隍神像至厉坛坐镇祭祀。“清明、中元、十月朔则迎城隍神于邑厉坛，以主群厉，知县亲临致祭，如仪。”^②于是民间便形成了一年三次城隍出巡的迎赛活动。“清明节府县城隍会，会期至，知府、知县亲诣府县城隍庙，请驾出巡，送至北关龙王庙内。夜间接驾，全城各样灯会皆随，如同白昼。”^③

在驻地，文昌帝君也是民间崇拜的对象，特别是在文人学士中间更受欢迎。文昌帝君的崇拜其实是源于上古的星宿崇拜。古人认为被斗魁匡围的有六星。因同居天府文昌宫中，故称为文昌星。文昌帝君一直被视为主管人间功名、禄位的神灵，受到人们广泛的崇祀。在西平，文庙旁边建有文昌阁，每年的二月初三是文昌帝君的诞辰，“二月初三，文昌圣诞，有司须依例致祭。”^④民间人士特别是读书人更要前往文昌庙焚香祭拜，都希望在他的保佑下获取功名利禄，金榜题名。

由于驻地浓厚的神鬼信仰，当地对阴间的主宰者也较为崇拜。在区内人们崇奉阎罗王、东岳大帝。

在驻地人们的信仰中，人死后成为鬼魂，进入幽冥世界。人们又称之为阴间、阴曹地府等，在这里阎罗王就是主宰。驻地民间一般称之为阎王爷，他在阴间拥有绝对的实权，管理着阴间众鬼，民众对他尤为敬畏。在驻地，人们虽没有建专

^① 郑建军，上蔡东洪人，72岁，2009年12月2日采访记录。

^② 民国《西平县志》卷十，经制，礼乐。

^③ 丁世良 赵放：《中国地方志民俗资料汇编 中南卷 下》，北京图书馆出版社 1991年版，第219页。

^④ 民国《西平县志》卷十，礼乐。

庙去供奉他，但在城隍庙以及许多寺庙都有他的神像。

在驻地，与阎王职责相似的还有东岳大帝。对东岳大帝的崇拜源于原始的山岳崇拜，在历代的祀典中东岳被视为群山之首，“闻之，东岳者，天齐也。谓其上通帝命，下监人心，广与善之量，公除恶之典，与天同德，故名之。”^①驻地民众对东岳大帝的奉祀十分虔诚，新蔡人曹元礼在《重修东岳大殿碑记》中记述“都人士女，每逢圣节，奔走趋谒，香花供养，神明之灵爽，人心之诚敬，于此见一斑焉。”^②不仅平时有众多的进香祈祷者，每年三月二十八日各个县城都会举行大规模的祀神赛会。如确山“二十八日，东岳庙赛会，少长男女咸集。”^③汝南“二十八日，北关‘东岳庙大会’演戏数棚，男女老少争去望会。”^④

民众对阎王和东岳大帝的崇祀，其实就是对鬼魂的一种敬畏，人们多希望通过对众鬼管理者的祭拜，使与人为恶的鬼魂远离人们的生活。

对传统时代驻地民间崇拜的一般状况，笔者附以简表，从中表中我们可以管中窥豹，略见一斑。

民国西平县境内祭坛祠庙一览表^⑤

祭坛祠庙名称	修建年代	所祀人神	地点
文庙	始建未详，明洪武三年以后屡有增修	孔子	县东南隅
崇圣祠	明嘉庆九年立，初为启圣祠，清雍正二年改为崇圣祠	孔子诸先公	
名宦祠		明清诸贤	文庙泮池东
乡贤祠		汉 邓恽等	文庙泮池西
忠义祠		明 毛鹏霄等	文庙灵星门内
封人见圣祠	明嘉庆间建，清康熙二十七年扩修		城西六十里仪封镇，
武庙	原为关帝庙，民国四	关羽，岳飞	县城南关

^① 民国《重修正阳县志》卷六，艺文志。

^② 民国《重修正阳县志》卷六，艺文志。

^③ 丁世良 赵放：《中国地方志民俗资料汇编 中南卷 下》，北京图书馆出版社 1991 年版，205 页

^④ 丁世良 赵放：《中国地方志民俗资料汇编 中南卷 下》，北京图书馆出版社 1991 年版，215 页

^⑤ 此表资料取自民国《西平县志》，需要指出的是此县志修于民国二十三年，已经过 1928 年的摧毁淫祀偶像运动，所祀神灵已是经过国家政权筛选的，在一定程度上与民间所祀神灵有出入。

	年改为武庙		
节孝祠	清乾隆四十年		城内马神庙街
社稷坛			县治西门外洪河岸
风云雷雨山川坛		县治南门外	
城隍庙	明洪武三年创建		县城南门内
文昌阁	明万历二十四年建		文庙东
先农坛			城东门外
鄧公祠		汉 鄧恽	城东门外
忠节祠		知县王佐、县丞毛秀等。	城北门外
贞节祠		贞烈女周采萍、李明良、贾慧姿等	城北门外
黄公祠		知县黄瑞辉	
夏公祠		知县夏万亨	
刘公祠		知县刘华垣	
李公祠		知县李完	
曾公祠		知县曾守身	
李公祠		知县李洵瓚	
沈公祠		知县沈棻	

鬼魂崇拜

地处黄淮之间的驻马店地区向以“信巫鬼，重淫祀”而闻名，故原始的鬼魂崇拜在民间长期传承，盛行不衰，直到近代依旧如此。如马书田所说，“所谓鬼就是‘万物有灵论’、‘灵魂不死’在人自己身上的落实，鬼就是灵魂的具体化。”^①鬼魂崇拜实际是人们对死亡恐惧的一种表现。

在驻地，鬼魂崇拜表现在人们对驱鬼祛病巫术的认可，以及在区内流传的形形色色的鬼神故事和鬼神轶闻，还有众多的驱鬼、祭鬼的风俗。

在驻地人们的心目中，鬼的名目多种多样，像家鬼、野鬼、恶鬼等。最可怕的是邪鬼和厉鬼。邪鬼主要是指各种非正常死亡者化成的鬼，如淹死鬼、吊死鬼、

^① 马书田：《中国冥界诸神》，团结出版社 1997 年版，第 4 页。

喝药鬼。民间传说他们上不了天，下不了地，在人世间游荡，时刻在寻找替死者，以便能重新脱生人世间。厉鬼简称为厉，是没有亲人、后代的死者变成的鬼，“他们没有子嗣，或者未从后代那儿得到东西，那么，他们也会给那些与其没有血缘关系的人找许多麻烦。”^①由于得不到祭祀，他们就附在生人的身上，向人们表达自己的愿望。被附的人往往神志迷糊，言谈举动完全变了个模样。如在平舆县的郭桥村，曾屡屡发生这样怪异的事，死去的郭某的魂灵附在村中身体弱的妇女身上，向他的父亲诉说他的冤情，指出他被邻居怎样骗去而被害，而不是他去邻居偷情遇害的。这样折腾了好几年，他的亲人没有办法，后找来巫婆，为他在阴间重新婚配，并派他去某地当官。后来村中也就安宁了。^②笔者记得在年少时，看到当地巫婆驱鬼的事，巫婆在病人前放张方桌，点上一盏油灯，在油灯前放置一碗干净的生水，然后巫婆用黄裱纸在灯前折来折去，为其取药，取后放入碗中，让病人喝下。如此法还不能让鬼离开，那就用烧红的铁棍给予恐吓。

在驻地，许多人遇到家人有病或家中不幸时，就去找巫师。通过表 1 的数据，我们也可以看出，对民间巫术给予积极评价的占调查总数比例 42%左右，也高于对巫术消极评价 38%左右的人群。这表明在传统的乡村社会，巫术有它生存的深厚土壤。需要指出的是这一调查数据与被访人的年龄有很大的关系，作为现在的年轻人，对巫术大多抱有排斥的态度。

表 1 你怎样看待民间的巫术的作用？ 单位：%

评价指数	A 1—2	B3—4	C5—6	D7—8	E9—10
所占比例	17	21	20	22	20

指数：1 一点好作用不起；10 起很好的作用。

在实地的访谈中，当问及自己是否去看过巫师没有，大多数人不置可否。在平舆县的五里村，有一村民说“不怕你笑话，我们这还真有一部分人去‘堂子’里看过，只是大家都不明说罢了，前些年我们附近村中的师婆被抓走好几次。”这也表明在现代的社会，人们对巫术的认识与官方的认可有很大的关系。

^① 美 艾兰 《早期中国历史思想与文化》，江苏人民出版社，1996 年版，第 72 页。

^② 郭生员，72 岁，平舆县郭桥村人，2010 年 1 月 13 日采访记录。

在驻地的民间也流传着许多关于鬼的故事，例如，正阳县有一贡生吕某，学业颇优，有中举的希望。但因他少时因怒打死他的仆女，在他去赴试的路上，屡次听到身后有人叫“大爷，哪里去，我将随之”，最后吕某返回故里“忏悔省心，终身不复应乡试。”^①

在驻地的某些乡村，人们对鬼魂的崇拜还表现在对特殊地域的畏惧上，人们把远离村落的河湾、湖泊看作是鬼怪的居住地。在黑夜和正午的时候，人们是忌去这些地方的。如平舆县郭桥村的郭某，前些年黑夜从外地回家，经过村东的坝口，老是走不出来，和鬼打一夜的交道，最后鸡叫才被鬼放行回家。^②

对于作祟之鬼，人们除了躲避、驱赶之外，同时也进行祭祀以安抚之。在驻地，清明、中元、十月朔这三个冥节都要例行祭厉，“邑厉，祭境内无祀之鬼。”^③特别是十月一，驻地民间把这个节日叫做放鬼节，以为阎王爷此日给鬼卒们放假。这个节日民众几乎都要杀鸡吃，说是鬼怕鸡血，恐怕阎王把鬼放出，外鬼闯进家门，故而杀鸡以避鬼，故有“十来一，杀小鸡”的说法。同时人们在祭祖的时候，也不忘在十字路口烧纸祭孤魂野鬼。

3 小结

在实地调查与访谈中，笔者切实地感觉到以一己之力，很难对驻地民间崇拜做出更为详尽的描绘。如绘画似的，在这里笔者也只是勾勒出简单的线条，要做到泼墨重彩，还需要以后下更大的功夫。

除了上文介绍的民间崇拜外，在驻地不同的区域，存在着许多特殊的崇拜对象和崇拜习俗。如汝南县城周边的村庄，人们对壶公的崇拜，汝南县城北十五里有村名既为壶仙观。传说壶公是周朝时的仙人，曾度汉时费长房为仙，这样的故事在汝南多有流传。还有在汝南的马乡，这里被称为梁祝故里，人们津津乐道的是梁山泊和祝英台的故事，由此民间传说生发的崇拜现象也不胜枚举。在其它的

^① 民国《重修正阳县志》卷末，杂缀。

^② 郭生员，72岁，平舆县郭桥村人，2010年1月13日采访记录。

^③ 民国《新蔡县志》卷四，典礼志。

县城，类似的崇拜现象也较为突出，如新蔡以及平舆县东半部的民众对人祖爷伏羲的崇拜，西平人们对女娲的崇拜，泌阳人们对盘古的崇拜等等。除此之外，驻地还存在大量对历史上名人名贤的崇拜，如正阳白土店民众对春秋白公胜的崇拜，平舆五里陈庄民众对东汉太尉陈蕃的崇拜等等，这些都是笔者以后研究的对象。笔者会在以后继续深入研究，由普遍到特殊，更细致地描绘出驻地民间崇拜的全貌。

三 驻马店地区民间崇拜在人们生活中的表现

1 民间崇拜与民众的人生历程

在驻地的农村社会中，一个人的一生从孕育到诞生，从成年结婚到死亡，都离不开对神灵的崇拜，可以说人与神终生相伴、生死相随，而民间崇拜也在此过程中有了相传相承的意义。

驻地居民历来都有着极为强烈的生育动机，特别是对传宗接代的重视。“客观地说，在中国这个没有什么普遍宗教信仰的国家，传宗接代的确是一个最接近于宗教信仰的世俗观念了。”^①人们为什么对生育后代这么重视，究其原因就是对祖先的崇拜和灵魂的信仰。在传统的农业社会，妇女主要承担的生育上的压力，由于生育知识的缺乏，人们把无嗣多归罪于女性。“生育不仅仅证明女人成为社会人的身份，而且证明女人的价值。”^②因此，人们在祭祀祖先时，乞求对子嗣的保佑是其重要内容。男女结婚一年后，妻子还没有怀孕，她和家人就会向神灵求子，一个人的生命历程在没出生之前已经与神灵发生有关了。

在驻地人们祈求子女的对象主要是奶奶、送生娘娘、观音菩萨等神。求子的地点是祭祀上述各神的庙宇或有其神像的别的庙宇。不管是否求过神灵，女子怀孕以后，“要告诉公婆，祭祀祖宗，这样做主要有两个目的，一般希望生个男孩，

^① 李银河《生育与村落文化》，中国社会科学出版社1994年版，第122页。

^② 王晓丽《中国民间的生育信仰》，社会科学文献出版社1999年版，第96页。

另外是希望平平安安地生出来，许多妇女还常到庙里许愿。”到妇女生产的时候，“家人忙把接生婆叫来，过去的接生婆往往也是师婆子（巫婆），他们来后先驱鬼，胡乱地捣弄一阵子。这时，家中人也举行祭祀，先祭祀祖先，求他们保佑孩子平安降生。另外，还要祭祀灶神，在灶神面前点起蜡烛，烧起高香。还要在大门前烧纸，好让门神注意门户，不致让其它的鬼怪过来。”婴儿出生三天，其家要在院内设香案，家中老人烧纸祭天地。并且要酬谢送子奶奶，边烧纸边祷告，“大奶奶、二奶奶、三奶奶，孩子平安降生，家里给你割块肉，你好好享用，保佑孩子平平安安身体好。”^①在泌阳，婴儿出生（男孩是第十二天，女孩是第九天）女方的父母抬食盒或提挑，其中装糖、蛋、米面及小儿衣物送往男家，其中必有长命鸡一对，该鸡只能喂养或卖掉，自家不能杀吃。^②

传统时代婴儿的死亡率很高，为了使小孩能够长大成人而不夭折，人们也想了许多办法，这样也形成了一系列的育儿习俗。这些习俗中的不少内容都是出于民间人们对不同神灵的崇拜。如新蔡吴楼村“小孩子出生后，起个贱些的名字，或到寺庙里求个名，当个寄名的和尚。”^③最为普遍的是小儿满月以后戴上长命锁。“儿童习戴银手镯、银项圈。银项圈上系一铸有‘长命百岁’的银锁，叫‘长命锁’。”^④到长大成人后，再举行一个开锁仪式，以示孩子脱离了童年期，进入了成人阶段。开锁以后，鬼神也知道他已是大人了，也不再想着去抢他了。在驻地大多数乡村，人们认为孩子吃百家饭，穿百家衣，就能使其处于众人的保护之下。孩子的家人就向村邻百户人家讨碎布头，为孩子做百碎（岁）衣，意为让孩子长命百岁。在旧时，人们的科学文化水平较为低下，以及许多不可预测的危险情况的存在，使得当时的人们在人口的生产和抚育的过程中更多地去求助于神灵。求神之举虽然没有实际的效果，它是人们心理的一种慰藉，可以缓解人们的心灵上的焦虑。

人到成年以后，仍然对神灵有着十足的敬畏。父母照顾的力量必然有限，也

^① 李东仙，51岁，平舆县双庙乡人，2009年12月7日采访记录。

^② 泌阳县地方志编纂委员会编：《泌阳县志》，中州古籍出版社1994年版，第651页。

^③ 吴俊会，62岁，新蔡吴楼村人，2009年12月25日采访记录。

^④ 驻马店地方志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社2001年版，第1695页。

不可能伴随着每个人的一生，特别是人们开始自己成家立业时，神灵的护佑显得尤为重要。婚姻是人生的一大转折点。传统时代的婚姻动机是源于祖先崇拜的传宗接代。在驻地的许多地方，人们在婚礼中遵从民间崇拜中的一些禁忌，并以某种方式听从神灵之意。旧时男女成婚，除了遵照‘父母之命，媒妁之言’，讲究门当户对外。驻地的风俗重生辰八字及属相，泌阳要“传柬过帖”，“柬帖用红纸写明姓名、属象、出生年月、祖宗三代。”^①这样做主要是看属象是否相克。在平舆县的民间有着这样的说法“从来白马怕青牛，羊鼠相克一旦休，兔儿见龙难回避，金鸡遇犬泪交流，猛虎见蛇如刀切，黑猪个个怕猿猴。”^②若属相不相冲犯，则由媒人请阴阳先生将二人的生辰八字，书于红纸之上。交于男方放在家中灶神香炉之下，三日之内，男方百事顺利，则谓是天作之合。从这可以看出，作为一家之主的灶王爷也拥有家人婚事的最终决定权。

定婚后，要选择吉日完婚，在驻地，完婚的吉期以逢六、逢九为最佳。完婚日期的选定也来自于民间崇拜，目的是趋吉避凶。

在婚礼的仪式中，民间崇拜也随处可见。“婿冠服插花披彩，先拜祖考、尊亲”，去女家接亲，“升舆就道时，必按命相推定方位，向某方迎喜贵等神”。新妇下彩舆时“地面铺设红毡、苇席，不令新妇足迹着地。扶到院中，设香案花烛，先向天地礼拜。”“弟妹妯娌多来饮酒，俗曰‘闹房’”，“三日拜于家庙或祖墓。”^③在迎接新人前，姑嫂必须向新房被子里撒豆、米、枣、核桃，俗称“撒帐”，并念道：“今年撒豆子，明年得侄儿，今年撒大米，过年得大喜。一对核桃一对枣，明年生他一对小。”

从上述的仪式中，我们可以明显地得到如下的信息，其一为敬神，其二为驱鬼。新郎在去女家迎娶前先拜自己的祖先，迎娶回来后新郎新娘一起拜天地。新娘下轿脚不沾地，其用意也是唯恐冒犯了土地爷。民众认为新房、新娘最容易受到鬼怪的侵扰，因此在婚礼上采取多种防范措施。如婚礼中放鞭炮、新娘跨火盆、

^① 泌阳县地方史志编纂委员会编：《泌阳县志》，中州古籍出版社1994年版，第651页。

^② 平舆县史志编纂委员会编：《平舆县志》，中州古籍出版社1995年版，第449页。

^③ 丁世良 赵放：《中国地方志民俗资料汇编 中南卷 下》，北京图书馆出版社1991年版，212页。

宾客闹洞房，都包含有驱鬼辟邪的用意。

总之，人生婚礼上的一系列仪式都是源于民间崇拜，都是为了得到祖先和神灵的认可与保护，以趋吉避凶，求得美满与幸福。

死亡是个人生命历程的终点。由家人、亲友为死者举行的丧葬礼，是死者的最后一项人生礼仪。此项礼仪以民众的鬼魂崇拜为基本指导，其中的信仰色彩比其它各项人生礼仪都要浓厚。驻地民间的丧葬礼俗包括停丧、报丧、招魂、出殡、做七等程序，其情形大致如下。

死者在生命垂危之时，家人为其洗脸、洗脚、梳理头发、穿戴寿衣。断气后，家人把铜钱放入死者的口中，放“断气炮”，烧“断气纸”，点“长命灯”，长子抓只鸡捏死，去毛不开膛，放于死者前方的灵桌前，作为“供灵鸡”。并在死者的头前放一瓦盆，俗称为“老盆”，晚辈在此盆钻眼。当天死者的长子向死者的主家（男为娘舅，女为娘家）去报丧，告知对方出殡的日期。通常在家中停尸三天，等待亲人的齐聚。人死的当天，死者的子女、侄儿女到当地的土地庙里为死者压魂、报庙。出殡的前晚，富裕人家有请僧道做“道场”的，还有请“响手班子”来“聒灵”。出殡一般在早晨，出殡时，孝子顶“老盆”，由长辈摔碎此盆。晚辈身着孝衣，长子扛柳杆，儿女及近亲送往墓地下葬。葬后三天，孝子到坟地为坟墓培土，俗称“圆坟”。自死者断气这天起，七天为一祭，俗称“过七”。除“四七”外，每七必祭，至“五七”方止。“五七”最为隆重。过“五七”时，死者已出嫁的女儿或侄女要扎社火。所谓“社火”，指用纸扎成的童男、童女、家具乃至现代社会中的一些家电，如冰箱、彩电、洗衣机，甚至还有汽车、楼房等，这些都在祭祀死者时在墓地烧掉。过七后，百日、周年、三年均到坟地烧纸祭拜。

以上所述的驻地丧葬礼俗中的各种措施，都与民众的鬼魂崇拜有关。人对死亡的恐惧无疑是最根深蒂固的本能之一。“人生最大问题，其实并不在生的问题，而实是死的问题……若此问题不获解答，试问人生数十寒暑，如电光石火，瞬息即逝，其价值安在？人皆有死，而人心里皆有一个共同的倾向与要求，即如何而能不死、不朽与永生是也……人类为满足此种要求而有宗教之信仰。宗教信人有

灵魂，可以脱离肉体而存在…灵魂生活不限于肉体与现世，彼乃贯串去来今三世，永恒不灭，真常无变。”^①人们认为灵魂不灭，人死后成为鬼，进入阴间，也有自己的工作、事业、家庭和生活，并可以与人来往与影响着现世人的生活。经过一定的时间，他们还会转生他处，“这种可以独立于身体而存在的灵魂，没有理由相信它会随着肉体的死亡而死亡，因此它永恒存在，祸福人类。”^②因此在民众的心目中，死亡只是人的另一种生存状态的开始，死亡不是人生历程的终结，而是在另一个世界延续的开端。这种信仰在一定程度上缓解了人们对死亡的恐惧，使人们可以坦然面对生命中不能承受之重。至于丧葬礼俗中为死者沐浴更衣、口含铜钱、焚烧冥币及各种“社火”、供奉祭品等，都是为死者在阴间生活所做的安排。亲人在死者断气后到土地庙“压魂”、“报庙”是送死者灵魂前往阴间，替死者向当地的土地神报到。点长命灯是为了给死者去阴间起照明作用，为死者烧大量的冥币、元宝等等是让死者用这些钱作为行贿的资本，在阴间通行无阻。过七及请僧道做法场，则是为了替死者消除生前所犯的罪过，以免在阴间受苦，并得早日超度。当然这些举措也含有生者的良苦用心。因为死者的灵魂可以影响生者的现世生活，所以家人事死如事生，希望通过对死者生活做出令其满意的安排，获得死者的灵魂在阴间的保佑。当然，生者也怕鬼魂缠身，因此在丧葬的礼俗中还有一些禁忌，如封棺时禁亲人哭泣的眼泪洒在死者身上、带孝的人不能入别家的宅院等。这些都是为了防止鬼魂缠身。

在驻地的丧葬礼俗中，我们可以看到处处留有祖先崇拜的痕迹。人们习惯安息在自己的祖先身旁，不能葬入祖坟就意味着自己的灵魂将孤独无依，这是与死亡一样令人难以接受的事。对祖先的定时祭祀蕴含着对自我生命意义上的肯定。它使民众认为，祖先作为家族中的一员仍然和他们在一起。自我生命就是祖先生命的一种延续，并同样在后代的生命中延续下去。通过自我生命与祖先、子孙生命的对接，个人可以感受到生命的源远流长，从而淡化了人们面对死亡时所感到的恐惧与不安，获得了人生的希望与安慰，如陈华文所说“丧俗是生存者的镇定

^① 钱穆：《灵魂与心》，广西师范大学出版社 2004 年版，第 16 页。

^② 陈华文：《丧葬史》，上海文艺出版社 1999 年版，第 3 页。

剂和麻醉药，它给生者以面对现实的勇气和胆量，继续活下去并重复上一代的生命认知。”^①

2 民间崇拜与人们的物质生活

生活的艰辛让旧时的人们为了谋生，不得不求助于神灵的扶助与保佑。因此，信仰活动成为人们生活中的重要内容。每逢过年过节、开工开业以及遇到困难、获得成就时，各行各业的人们都要敬奉有关神灵。

驻地是传统的农业区，农民凭借自己积累的生产经验，整日辛苦劳作，虔诚地同心目中的各类神灵接近，在每年的耕种与收获时都要进行的不同的祭祀活动。每年的春耕之前，特别在农历的元旦、元宵、立春几个节日里，农民都要给与农事有关的神灵上供，求其保佑在新的一年里风调雨顺、五谷丰登。如在每年春耕前地方官要迎接芒神，祭先农，“立春前一日迎芒神于东郊”^②，“岁仲春祭先农，焚帛礼毕，知县率各官更蟒袍，诣籍田。”^③而芒神、先农都是司掌农业生产之神。农民也进行象征性的劳动，向各种神灵表明他们对生产的重视。“农历正月初五上午，农民或扶犁耕田，或到地里锄麦，作象征性的劳动，俗称‘应好’。”新麦登场时，西平等县都要举行祭场神仪式，场边设场神牌位，以数斤熟猪肉为供品，焚香跪拜，祈求神灵保佑打场顺利。

家中喂养牲畜的农家，一般在春节或农忙开始时祭祀马王爷、牛王爷。各村养有大牲畜的农户在自家的家畜圈里设置马王爷神位，两旁写有对联“牛如南山虎，马似北海龙”。如果牲畜发病，人们会向马王爷上供，求其保佑牲畜平安。

旧时驻地从事手工业的人一般都建有同业行会，“如确山县就有木泥瓦石匠行组织的鲁班会，冶炼铸造业的老君会等。”他们每逢农历的每月十五、年节以及开工完工、拜师学艺、学成谢师都要供奉本行神灵，“每逢祖师诞辰，在会首的主持下，同行聚会，共同祭拜祖师。”。如土木建筑行少不了供奉鲁班爷，铁、铜、银、

^① 陈华文：《丧葬史》，上海文艺出版社 1999 年版，第 206 页。

^② 民国《泌阳县志》卷三，灾祥志。

^③ 民国《重修正阳县志》卷三，典礼。

锡匠行供奉老君等。“平时工匠对祖师毕恭毕敬，要按行规干活行事，不能马虎。”

为了趋吉避凶，民众在生产和经营活动中都遵守着一些由来已久的禁忌。例如，女人在打场时不能坐在石碾上，小孩子在场里也不能光屁股，说是怕冲撞了场神。商铺打扫卫生要从外向里扫，绝不能从里向外扫。“木匠行做活要留刨花，让主人家自己收拾，叫‘留尾巴’，意思是‘还有活干’。但做棺材不能‘留尾巴’，完工后一定要把现场打扫干净。”^①

日常饮食起居、穿住行用是民众物质生活的主要内容，在驻地，民间崇拜的影响可以说是随处可见。

在居住上，民家营造房子时，先要祭土神，方可破土动工。“县内建房多择日应好，动土前皆鸣炮庆贺。”^②驻地民间建房不仅祭土，而且事先请人占卜吉凶，“建房时，先请阴阳仙相宅，看风水，按阴阳八卦确定方位、院型等，若有不妥，则设法破之。”在房屋架梁时要在梁上张贴“姜太公在此，诸神退位”的红纸帖，人们都认为有驱恶避邪的姜太公坐镇，一切妖魔鬼怪都不敢作祟。并在当日焚香上供，祭祀土地。这些举措都是为了祈求神灵保佑房屋顺利建成，希望新房建成后家宅平安、家人健康。

在驻地，若院落大门与堂屋大门相应，则在院内筑影壁遮挡，将院门与院内居室隔开。民众认为鬼怪之类的东西只能直行，不会拐弯，所以用影壁挡之。“若院落大门直照大路，俗称‘太阳门’，认为于己不利，需在门前竖一青石，上刻‘泰山石敢当’以防祸害。”^③富裕之家更在宅院大门两旁塑有镇宅之兽，以之守门护家，保佑家宅平安。

在服饰中，驻地民家为新生儿做满月时，姑姑、姨姨、妯子分别送其鞋、袜、裤。当地有这样的民谣“姑姑的鞋，姨姨的袜，妯子的裤儿活一百”。幼儿戴有虎头，或狮头帽，穿虎头鞋，这是出于对虎、狮的神化与崇拜。一些小孩留有“猪尾巴”头，剃头时只将脑后一撮头发留下来，俗称留下的头发是“救命毛”，要留

^① 驻马店地方史志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社 2001 年版，第 1679—1681 页。

^② 西平县史志编纂委员会编：《西平县志》，中国财政经济出版社 1990 版，第 534 页。

^③ 驻马店地方史志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社 2001 年版，第 1693 页。

到12岁才能剃掉，剃时，孩子的舅父要送一只幼猪祝贺。这用意是借语言的魔力保护小儿的生命，使之健康成长。驻地认为红色象征喜庆与吉祥，具有驱凶避邪的神秘力量。因此，成人有逢九衣红之俗，在逢九年父母为年轻人买一件红衣服，子女则为中老年人买红腰带、红衬衣等。

当危机来临的时候，民众更离不开精神层面上的支撑。面对着疾病、瘟疫和各种自然灾害的发生，祈求神灵是人们必有的举动。

生病是一个人的生活都会遇到的生存危机，传统的乡村社会，人们普遍相信生病是人的身体被某种邪恶的东西纠缠或冲撞冒犯了某个神灵所致。所以人们更多地求助于民间崇拜的神灵。驻地民众较为普遍的做法是向神灵卜问病因及祈求治法、药方和药品。除了求助于家庭保护神外，村民还会求助多种神灵，甚至一些植物精灵也是人们求助的对象。如平舆县城的古槐远近闻名，人们对此烧香叩头，采些树旁的土就可以治病。^①同样基于鬼神崇拜，有些村民为了治病，会请巫婆、神汉之类人物作法施术来驱鬼降魔。这类人物在乡村多有，如果比较灵验，人们还会送其锦旗，有的甚至为此请来娱神的乐队或戏班来答谢神灵。

当然，民众并非专事祈禳而排斥医药，大多是求神与请医同时并举。但无论如何，神秘的神灵在大多数人治病过程中是不会缺席的。

在传统时代，国家救灾的能力不强，人们又缺乏现代化的科学手段，在面对严重自然灾害时，人们只能借助信仰，诉诸超自然力的神灵来助佑。如当旱灾发生时，民众便向神灵祈雨。当然，人们所求的对象自然多是龙王，发生旱灾时，村中老妇自行集结，跪于龙王庙神案前烧纸上香，祈求龙王降雨，虔诚者甚至数日不吃不喝，以示诚意。有时地方官员也参与民间的祈雨活动，到当地的龙王庙求雨，“龙王祠设坛，注水盈缸，内抽杨柳枝，僧道开坛诵经。县官素服、步行至庙，上香宣疏。”^②也有不少村落不求龙王，而求其他神灵，如汝南关王庙村是求关王爷，他们有晒关公的习俗，让关王向老天爷诉说人间的旱情，以期下雨。

除了求当地之神外，人们还会到固定的场所去背雨，一般是去临近的名山大

^① 郭生员，72岁，平舆县郭桥村人，2010年1月13日采访记录。

^② 民国《重修正阳县志》卷三，典礼。

川或是水源不绝的碧潭深泉。在驻地，老乐山、嵯峨山是周围百姓前往背雨的地方。天旱时，村中有威望的老人牵头，集结求雨者，头戴柳枝帽，带一水瓶用以装水，走前先到当地的龙王庙烧香叩头，然后出发到背雨的地方，烧香上供，祈求神灵赐雨，并将小瓶装满水封牢，再日夜兼程返回，并在路上防止有人劫雨。^①

当生活危机来临的时候，民众也不会束手待毙，他们与心中的神灵一起，共同与困难做斗争。对民众的这些做法，我们不能以科学的名义给予一概抹杀。

3 民间崇拜与人们的精神生活

我们深入民众的精神生活领域进行考察，会发现这是一个由神灵主导的世界，是一个由多种崇拜交织组成的精神家园，“生活世界是人的家园，人们在其中休息，其思想从此出发，到各种高层次的境界遨游。”^②我们透视民众在节日和庙会上的活动，可以窥视到民众的精神生活。节日与庙会的活动虽然包含着太多的物质生活方面的内容，但活动的主题仍在人们的精神生活方面，既娱神娱人。从精神层面来看，节日和庙会就是神灵与世俗同乐的场合，是人神共欢的盛典。

驻地岁时节日众多，各个县乡基本相似。其中人们较为重视的有农历春节、元宵节、二月二龙抬头节、清明节、端午节、中秋节、重阳节、十月初一、冬至等。

驻地的春节实际上从腊月二十三就开始。腊月二十三祭灶，清扫灶屋，从此日开始，在年终的最后几天里，人们为过年做各种各样的准备。驻地有民谚：“二十三，祭灶官；二十四，扫房子；二十五，磨豆腐；二十六，去割肉；二十七，蒸枣山；二十八，贴年画；二十九，去买酒；年三十，吃饺子；年初一，躬脊儿”，生动展示了民众在节日前忙碌的情形。到除夕之日，人们要贴春联，门神，请祖先回家过年。晚上摆放祭品，点蜡烛，放鞭炮，祭奠祖先。晚饭吃饺子，饭后全家团聚玩乐，俗称“熬岁”。元日，家家起五更，抢早，放开门炮。祭神，庆贺新

^① 驻马店地方志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社 2001 年版，第 1727 页。

^② 高丙中：《民俗文化与民俗生活》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 133 页。

年。之后全家吃年夜饭，主食为捞面条和饺子。饭后，到亲邻家拜年，长辈为晚辈发压岁钱。^①

元宵节是驻地较为隆重的节日之一，区内各个村镇都有一定的祭神、娱乐活动。在驻地，人们于正月十四日下午鸣炮烧香“请神”，以人们的通常说法“请神”就是请在家中过年祖先和其他保佑家庭的神出来观灯。并于当晚“试灯”。十五日夜为“正灯”，人们焚香吃饭后，将所有的灯盏送放到自家院内院外如神龛、粮囤、猪圈、粪堆、水井旁。在汝南、平舆人们习惯在十五日晚在大门两边各放六盏灯，并于第二天“收灯时查看大门两边测旱涝的十二个灯碗中是否有露水、有多少，以测当年各月之旱涝。”^②在新蔡十里赵村附近的几个村庄，人们在元宵期间还要向祖坟送灯，以示让祖先生活的地方也充满节日的气氛。^③

除了祭神，人们的娱乐活动也是精彩纷呈。“‘上元’，张灯火，放花炮，妇女结伴遨游，”“儿童效乡傩，踏高跷，玩龙灯，锣鼓喧闹于市，三日夜乃止。”^④“上元，架灯球，放烟火，箫鼓笙歌，喧填巷陌，彻夜不禁。”^⑤

在西平，其铜器会从正月十三就开始串村游艺。特别是在县城，铜器会不分黑夜白天一班接一班巡演，舞龙灯、撑旱船、耍狮子、踩高跷、赶死驴、二鬼摔跤等传统节日，引人追着观看，直至正月十七夜方止。^⑥

其他县城也类似，可以说从娱乐的角度来说，元宵已超过了春节，成为民间最红火热闹的节日，民众在这一天释放心中的积郁，迸发了激情，展示了自己的才艺，给自己平实单调的生活增加了乐趣。

二月二，俗称“二月二，龙抬头”，此日忌挖土，以防惊动了龙王，一年风雨不顺。

清明节，上坟祭祖，在门两侧普插柳枝，并据当日天气晴阴预测夏粮是否丰

^① 平舆县史志编纂委员会编：《平舆县志》，中州古籍出版社1995年版，第497页。

^② 河南省地方史志办公室编纂：《河南省志·民俗志》，河南人民出版社，第383页。

^③ 赵九生，72岁，新蔡十里赵村人，2009年12月3日采访记录。

^④ 民国《确山县志》卷十，风俗考。

^⑤ 康熙二十九年《汝阳县志》卷二，舆地志（下），风俗。

^⑥ 西平县史志编纂委员会编：《西平县志》，中国财政经济出版社1990版，第538页。

收，有“清明晒干柳，好面蒸馍撑死狗”的说法。^①

端午节，“士女竞以艾簪首上，小儿系彩线于指臂。”^②这天家家户户在日出前将艾插于门头，并炸糖糕，煮鸡蛋、粽子、大蒜，儿童戴香袋，以雄黄酒洗耳，有驱疫之意。

中秋节，“列瓜、果、饼、茗，男女拜月，围坐玩赏。”

重阳节，“登高，饮茱酒，献花糕，追节宴宾。竞植菊花，作盆盎观。”

十月初一“举乡饮，墓祭，焚楮衣，犒农人。”

冬至“窥日景，大夫士拜贺‘长至节’。”^③

从以上对驻地节日的简述可以看出，绝大多数的节日民众都要敬奉神灵和祖先，为之供上祭品，有的还有娱神活动。在这种场合里，民众打破了区域间的界限，获得了人与人之间的欢聚，并暂时超越了人与神之间的关系，形成了人神共娱的局面。

庙会在驻地习惯上也称之为“老会”、“古会”、“春会”、“香火会”等，会期多在寺庙的节日期间，会址设在寺庙所在的村镇。区内较大的庙会有农历二月十五日的新蔡人祖庙会，二月十九日的汝南小南海庙会，三月初三的确山老乐山庙会，三月十五日の上蔡白圭庙庙会和遂平嵯峨山庙会，四月初八的泌阳沙河店庙会。除此之外，各个乡镇、村镇的庙会不胜枚举，“自元月十六日起，至三月三日止，无日不会。”^④

针对庙会的功能，笔者认为庙会对于乡村居民生活的主要意义不在物质方面，更重要的是在精神方面给民众的心理支持。“庙会的实质在于群体性的祭祀，是一种围绕着神庙而进行的集体活动，常通过歌舞和供奉等礼仪行为来实现人神相通的目的。”^⑤作为一种崇神性、群体祭祀活动，庙会的主要内容必有祭神之举。随着社会的变革，各种力量参与和改造庙会，庙会的经济功能日益突显，“俗人借会

^① 西平县史志编纂委员会编：《西平县志》，中国财政经济出版社 1990 版，第 538 页。

^② 民国《确山县志》卷十，风俗考。

^③ 丁世良 赵放：《中国地方志民俗资料汇编 中南卷 下》，北京图书馆出版社 1991 年版，210

^④ 民国《汝南县志》卷十一，社会考，礼俗。

^⑤ 高有鹏：《沉重的祭典：中原古庙会文化分析》，河南大学出版社 2000 年版，第 1 页。

以为娱乐，农工商借会以为交易物品。”^①但是就在这些经济的交流中，我们看到出售的许多物品是与神灵崇拜有关，如香蜡、黄裱、长命锁、避邪剑等。更为重要的是庙会上的各种表演也是娱神的手段。如农历三月二十日平舆县玉皇庙庙会，“庙会请来的戏班，在开戏前去庙里烧香叩头，每年请来的戏班，早来的都会抢占庙门附近的空地搭建戏台，认为这样他们的戏班今年一定会格外红火。”^②戏班在演戏前的拜神活动其实就是旧时“安神戏”的简化，“民国以前庙会戏演前都要先唱‘安神戏’，或称‘跳加官’。即在戏台上或直接到庙内大殿前，由一名演员扮‘天官’，其头戴插翅金盔、面戴黑胡须，身空红蟒袍，手捧‘如意’和‘加官’条幅，后跟四龙套，口念‘风调雨顺，国泰民安’之类的吉祥语。安神戏之后方可进行庙会的各项活动。”^③

在平时生活中不舍得花钱的农民，在庙会上表现得都很大方，“二十八日，东岳庙赛会，少长男女咸集，多携酒肴，藉地饮食，谓之‘踏青’。”^④

对于村民来说，通过庙会这种特殊的人神对话，维系了他们与神灵之间的联系，同时也排解了自己的负罪心理，因为在人们的潜意识里，将病痛灾难等一切的今生不幸皆归咎于前世造的孽，或今生做的恶。这样，欲求解脱就必须向神灵“许愿”，并通过特定的“还愿”方式来赎罪，而庙会就给了人们这样的场合。通过“还愿”人们获得了精神上的安慰，缓解了心理上的焦虑。在笔者对庙会的调查中，有43%的民众认为他们参加庙的主要目的，还是为了祀神还愿。

庙会还满足了人们交往上的需求，尤其是迎神出游的巡会，人们的活动更是延伸到城乡的大街小巷，因而又具有空间上的开放性。民间俗语说庙会是“一请神，二请人”，请人就是请亲戚朋友来参加当地的庙会。人们从四面八方聚集而来，在市场、饭馆等处获得他们可能需要的信息。尤为值得一提的是，在传统社会妇女参与社会活动的机会受到很多的限制，她们平时大门不出，二门不迈，惟有参加民间庙会这样的信仰性的集体活动，才较少或不受限制，庙会让妇女在传统社

^① 民国《汝南县志》卷十一，社会考，礼俗。

^② 白小三，49岁，平舆常堂村人，2009年12月15日采访记录。

^③ 河南省地方史志编纂委员会编纂：《河南省志·民俗志》，河南人民出版社1995年版，第155页。

^④ 民国《确山县志》卷十，风俗考。

会有了合理参加娱乐活动的机会。因此，庙会同节庆一样，呈现出男女老少同欢共乐的局面。

四 民间崇拜现象的分析

1 沉默的思想、势利的民众—民间崇拜的人类心理学分析

文化人类学家认为，文化是一个不可分割的整体，它包含的各个部分，在整体统一协调下的发挥自己独特的功能。民间崇拜作为民俗文化的摇篮，实际上起到调解传统社会中文化与民众的相对隔离的作用。这种调解作用首先表现在民间崇拜打开民众的心理上的枷锁，使他们有信心参与到民间俗文化的创建与传播中。

应该说在我国的传统社会，民间崇拜的形成也是人们心理慰藉的需要与人类自身境遇发展相结合的产物。如有的学者所说，“首先，必须牢记，中国历史上大众信仰中的天国体系并不是某个朝代创造出来欺骗全民的。”^①民众的崇神行为也是日常生活中人们心理需要，各种神灵就是人们缓解心理痛苦的避风港。

表 1 你认为神灵崇拜对自己的精神生活重要吗 单位：%

评价指数	A 1—2	B3—4	C5—6	D7—8	E9—10
所占比例	9	10	20	38	23

指数：1 不重要；10 很重要。

从笔者的调查问卷中可以看出，有 23%的民众认为神灵崇拜对自己的精神生活“很重要”，有 70%左右的民众认为神灵崇拜对自己的精神生活还是较为重要的。实际上，在人们遇到困难或疑惑时，神灵对人们精神上的支持更为明显，在笔者的调查问卷中，当问及你对神灵的感觉时，有 37%的村民认为“当我有疑虑时，我觉得我信神灵”。作为一种精神上的减压方式，在传统的乡村社会，神灵的作用

^① 杜赞齐：《文化、权力与国家——1900—1942 年的华北农村》，江苏人民出版社 1996 年版，第 135 页。

还是较为明显的。

作为一种深刻的精神活动，崇拜影响和支配着民众的精神世界。在驻地，民间崇拜是民众精神生活不可或缺的主要内容，也是民众精神文化的创造活动，作为一种认知方式，民间崇拜为民众构筑了一个万物有灵的世界。“人生活在这个世界里，不再感到迷茫彷徨。他不仅在无限的宇宙中找到了自己的位置，而且明确了自己生活的意义，从而有了强烈的安全感和稳定性……这种心境无疑会减轻人们的生活压力，获得某种心理平衡。”^①万物有灵的世界观还使得民众崇拜自然，他们把自然与人世融为一体，在向自然索取的同时为了自身的安全更注意与自然的和谐相处。民众的这种价值观也形成了他们的知识体系，在这个体系里，经验与神秘的知识相杂并存。民众手中拥有的书籍多是印有各种宜忌的皇历，它好是人们生活中的行动指南，时时让人们明白他们此时该做什么。

民间崇拜清晰地反映出民众的价值取向与人生追求的目标。民众对一些民间神的崇拜，其实就是他们观念的表达与象征。在乡民的价值观中，福、禄、寿是三大基本价值取向，其表现就是对此三神的崇拜。民间的福的理念首先是运气好，这也是人们常说的某人的命好。其次是有个美满和谐的家庭。禄，实际就是农民对权力的崇拜，已在权力边缘的村民在神的世界里得到心理上的慰藉。寿，实际上就是对生命崇拜，它既代表了个体生命的延续，又意味着血脉的传续。在平舆县庙湾乡，店铺开业有这样的民谣：“鞭炮一响把张开，增福财神两边儿排，招财童子中间坐，增福仙、增寿仙、刘海本是海中仙。一撒金，二撒银，三撒骡马成了群，四撒摇钱树，五撒聚宝盆，五子登科六六顺。”类似的民谣在其它县乡也多有流传，这表明了荣华富贵、健康长寿是世人最现实的追求。

就民众的心理来说，民间崇拜是无情世界里的慰藉，对民众的心理起了一种保护作用。

人们通过对神灵的拜祭、祈祷，表达出自己的感情与愿望，从而在生活的重压下得到了缓解，取得了精神上的解脱。这样就在物质匮乏的情况下，保持了一

^① 金泽：《宗教禁忌与神圣的空间》，《二十世纪中国民俗学经典·信仰民俗卷》，社会科学文献出版社2002年版，第347页。

种精神上的满足，也增加了与困难斗争的勇气与毅力。例如，农村妇女为了早得贵子和分娩的顺利，大多要乞求送子娘娘的保佑；很多人在遭遇到不幸、不公正的待遇的时候会祈求关帝爷或土地爷的保佑。在驻地，人们出门远行、起房动土、婚丧嫁娶等都有事先占卜吉凶的习俗。算卦人的说辞和卦签上的签辞有些是以常识为基础，其中包含着一定的道理，能给人们告诫、启迪。经过占卜，人们可以消除迷茫、焦虑和犹豫，获得心理上的引导、抚慰和鼓舞，从而使自己的内心处于一种和谐的状态。

为了求得现实的安慰，民众对神灵的崇拜在虔诚的同时更注重实际的成效。民众崇拜什么神灵是建立在自己生活的实用基础上的，因此民间崇拜是一种功利性很强的信仰诉求。民众不追究深奥的道理，也不关注什么教义教规，而是集中在具体的实际生活方面，诸如健康长寿、发财致富、多子多福，超度亡灵，等等。他们向各种各样的神灵顶礼膜拜，无不希望远离灾难。直观地看，中国的民间崇拜，并不像一种单纯的、虔诚的信仰，往往是一些很势利的信仰。它着眼于现世的幸福，不是为了拯救其迷茫的灵魂。人们所说“无事不登三宝殿”，明确地表达出民众的心理，民众对神灵的俯首祈祷，也是要求得到现世的报答。民众举行超度亡灵的法会，宗族聚会、祭祀先祖的仪式，求雨、治病、驱邪的法事等，都是针对具体生活中的困难和问题来的，没有这些具体的困难，民众一般是不会主动花钱去举行仪式祭祀神灵的。如遂平常庄求雨时的歌谣“老天爷下大雨，割了麦子供养你。你吃心，俺吃皮，剩下麸子喂小驴。”这也就是说，他们生活中没有无缘无故无所求的祭祀，只要行祭，民众就一定在物质生活上或精神上有各种各样的索求。其实，民众的这种接受方式不是一种人文精神的追求，而是苦难生活的所迫。历代民众是天灾与人祸的主要受害者，他们无时无刻都渴望并寻求救助，无时无刻不在关心着他们切身的利益。当代学者俞青松在《明清时代民间的宗教信仰和秘密结社》一文说得很清楚：“吸引劳苦群众到宗教结社行列中去的，与其说是信仰，不如说是贫困，农民和手工工人们受尽封建统治阶级残酷的经济剥削和政治压迫，迫切要求改变眼前悲惨的境遇，然而，他们看不到出路。于是，他

们就祈求神灵的庇佑，依附于超人的权威，用精神的解脱，补偿现实的苦难。”^①总之，造成民众深重苦难的现实世界，是民间崇拜赖以滋生的气候和土壤。

民间崇拜实利性还表现在崇拜者一般都相信“有求必应”的思想，即使人们拜了某一位神，也不是此后必然地来拜这个神，而要看这位神的表现，也就是拜的效果如何，如果真的“有求必应”，那么来年继续来求，如果求而不应，那么就抛弃这个神，“对这些神的祭拜并不是必须履行的，祭拜不祭拜，决定于他们回报祈祷者的是否灵验的声誉，所以新的祭拜对象常常产生，旧的也就随之消失。”^②在笔者的调查中，只有18%的人坚持自己一直求助某个神灵，不管其灵验与否，64%的村民认为求助神灵看是否灵验，不灵的话就求助他神。在这种心态下，民众不断创造出新的崇拜对象也就不足为奇了。

中国历代的寺庙，地位之所以不同，原因就在于人们信仰的功利性。当其灵应时，信徒众多，香火旺盛，而失去灵应时，则变得冷冷清清，以致门可罗雀。民众当听说其它地方的神灵特别灵验，就会到其它地方去请神。民众出于实用产生心理崇拜，靠实用的结果来维持崇拜。在长期的生产生活中“形成一种有用则近，无用则疏，有神则拜，多多益善的信仰态度。”^③民间俗语说的“逢庙就烧香，见神就磕头”，其用意也正在于时时处处向神表达其祈福禳灾的功利性要求。

总之，在传统的乡村社会的精神世界里，崇拜是一项重要的内容。民间崇拜是民众精神文化的创造活动，民间众多的神灵就是民众精神创造活动的成果，也是社会非物质文化遗产的重要组成部分。民间崇拜为民众建构一个由天上、人间、来世组成的精神生活框架，民众在此框架下形成自己的知识与观念，并通过神灵的慰藉调节自己的感情与心理，营造了自己的精神家园。

无可讳言，民间崇拜也是人们精神上的麻醉剂。在这样的精神家园里，人们把自己的现实和未来都付诸于神灵，自己讨得个清闲，久而久之，就造成了民众心理上的严重惰性，桎梏了本应生气勃勃的精神世界。更有甚者，少数人利用民

^① 中国人民大学清史所《清史研究集》第一辑，中国人民大学出版社，1980年版，第134页。

^② 美 艾兰：《早期中国历史思想与文化》，江苏人民出版社，1996年版，第72页。

^③ 张鸣：《乡土心路八十年：中国近代化过程中农民意识的变迁》，上海三联书店1997年版，第28页。

间崇拜进行封建迷信活动，麻痹、误导人们的精神，使人们形成错误的思想观念，损害了人们的身心健康。针对民间崇拜对民众心理世界的消极方面，我们一定要坚持正面引导的原则，尊重民众的崇拜意识，关心民众的疾苦。另一方面，我们要大力倡导社会主义主流价值观念，使民众自觉抛弃精神糟粕，这样民间崇拜活动就能得到健康良好的发展。

2 人伦的监控、世俗的熏炉——民间崇拜的宗教伦理学分析

我们对民间崇拜进行宗教、伦理上的分析，首先要理清它们之间的关系。如陈麟书在《宗教伦理学概论》一书中所说的原始宗教是“在先民习俗性的生存伦理的基础上逐渐形成的，特别是通过禁忌习俗的伦理观念而滋生起来的。”而原始人生存的伦理习俗却与观念中对神灵的崇拜密不可分的，“由大自然崇拜、动植物崇拜、鬼魂崇拜、神灵崇拜、性崇拜、图腾崇拜，一直发展到较高形式的祖先崇拜，……都要通过准宗教形式的巫术来进行，其中包括预测和祈祷希望上天保佑，甚至以准宗教的形式来操纵神灵，以便达到预期的目的。”^①在原始先民的习俗中，崇拜就是伦理与准宗教的表现形式。实际上在现实乡村社会，民间崇拜与宗教、伦理合为一体，共同影响与支配着人们的生活。

人们在民间崇拜中所表现出的伦理意识，也是一种准宗教的伦理意识，是一种他律性的伦理。各种神灵成为人们心目中的道德权威，他们担任起制约人类自私性贪欲的职责，“若有天地鬼神，临上质旁，一举一动，一诺一默，咸有所严惮而不肆也，忠孝仁义之心，可以油然而兴，放僻邪侈之志，可以惕然戒。”^②

表 2 你认为神灵崇拜对民众的道德观念影响如何？ 单位：%

评价指数	A 1—2	B3—4	C5—6	D7—8	E9—10
所占比例	10	15	20	36	19

指数：1 影响很差；10 影响很好。

^① 陈麟书：《宗教伦理学概论》，宗教文化出版社 2006 年版，第 10 页。

^② 民国《重修正阳县志》卷六，艺文志。

针对民间崇拜对人们道德观念的影响，笔者在调查中也给予足够的重视。通过调查问卷的分析，我们也可以得知，有 19%的村民认为对神灵的崇拜对人们的思想道德建设起了很好的作用，有 36%的村民也表示一定的认可。在访谈的过程中，当问到神灵崇拜对人们的道德起了哪些积极作用时，许多村民提到“你们看现在社会还成什么样，信神都是让人学好”，“人做了坏事，就会受到神灵的惩罚，好人也就多了”。

需要指出的是，人们对神灵观念的看法和他们的生活经历有很大的关系。笔者针对接受问卷调查的 239 位村民作以列表分析。

表 3 不同年龄的人群认为神灵崇拜对道德的影响 单位：%

年龄	评价标准				
	A 1—2	B3—4	C5—6	D7—8	E9—10
18—24 岁	73	15	8		4
25—45 岁	22	45	16	6	11
46—55 岁		25	37.5	20.9	16.7
56 岁以上	1.3	8.2	17	44.9	28.6

指数：1 影响很差；10 影响很好。

从表 3 可以看出对神灵崇拜对人们思想道德的影响，不同年龄阶段的给予的评价有一定的差别，56 岁以上的人群 73.5%对神灵崇拜给予积极的评价，而 55 岁以下的人群对神灵崇拜的评价趋向于消极的。这与官方对民间崇拜的影响以及社会发展导致的人们生活习俗的改变密不可分的。

在传统的乡村社会，官方的伦理教化与民众的实际生活有着相当远的距离，“当作为士大夫的君子在使用和享受伦理教养的时候，作为小人的普通大众却是基本被排除在伦理教化之外。”^①能把教化推行到乡村的就是各种神灵，特别是被官方所认可的“正祀”之神，他们实际就是官方的伦理教化之神。如由武人出身的关羽就是特别出众的伦理教化的说教者，在统治者的扶植与提倡下，关羽由人

^① 吾淳：《中国社会的伦理生活》，中华书局 2007 年版，第 16 页。

到神，特别是经过清代皇帝的数次加封，关羽已成为人神之首。在民间关羽就是“义”的象征，他忠于朋友，主持公道，成为广大平民百姓道德模范。所以说对于广大崇神群体来说，崇拜的力量确实比一般的世俗道德更具有约束力，基于崇拜产生的乡村社会的道德伦理对维护常规的社会秩序有着积极的意义。

“宗教伦理不仅涉及到神与人、人与人之间的关系，而且还涉及到人与自然之间的关系”^①民间崇拜作为一种准宗教的意识，也表现出显著性的生态性伦理。当民众崇拜他生活环境中出现过的自然现象、动植物以及各种自然物时，他们也就传承了与自然同体、珍爱自然、保护自然、与自然和谐相处的朴素的生态意识。如驻地的大多乡村，人们对燕子等鸟类的崇拜，使鸟儿自由安详地生活。由于对祖先崇拜，人们也多在村落、祠堂、祖坟等处多植树木，并禁止砍伐，这些都利于人们生态环境的改善。虽然民众的这种生态意识并不系统、不定型，属于较低层次的生态意识，但在客观上有利于对生态环境的保护与平衡，在这种意识支配下，人类与自然达到了和谐。

另一方面，民间崇拜对传统的等级制度和伦理规范形成了一定程度的冲击。在传统的崇拜活动中，人们较多关注的是人与神之间的关系，而淡化和忽略了人间的尊卑贵贱的界限与伦理准则。不论是哪个的阶层的人士，在神灵的面前，都是属于凡人，在对神拜祭时都是平等相处。相反，处于社会底层的人们，因为在祀神的过程中承担着重要的工作而成为人们瞩目的主角，而高高在上的官绅反而成了旁观者和配角。这些在传统社会也只有在神灵的面前能得到上层统治者的充许，这样作为传统的伦理规范在众目睽睽下遭到了冲击。

但我们还应看到作为一种以神为本的伦理道德，民间崇拜有许多的局限性。以神性为主的民间崇拜否定以人为本的人性、人权、人道，不利于“以人为本”的现代民主思想的发展。如美国哲学家威廉·詹姆斯在《宗教经验之种种》一书中指出：“一个太窄的心灵只有可用一种感情之地，在爱上帝的感情中占有了这种

^① 陈麟书：《宗教伦理学概论》，宗教文化出版社 2006 年版，第 71 页。

感情，就会把一切爱人类并为人类效用的心排除了。”^① 对于民众来说，只要是出于对神的崇拜，即使是做了有违人性、人道、人权的事，也被认为是对神的爱，从而在价值的判断上陷入误区。

作为民间崇拜的核心而言，仍然是万物有灵论。特别是人们把民间的巫术加以神化，形成错误的思想观念，从而丧失了辨别真假是非的能力。在笔者的调查中，有 83% 的村民认为对民间崇神行为应加强引导，民众自己也意识到作为浮动性很强的崇拜心理，还是需要正统伦理道德给予指南。若不加以引导，就成为我们建设新农村的隐患。

3 社会的整合、乡村的建构—民间崇拜的社会经济学分析

社会的整合实现了社会的凝聚和统一，“所有的社会的整合都依赖这样一个事实：它们的成员是在共同文化造就的结构化的社会关系中被组织起来的。”^② 在传统的乡村社会中，亲缘关系和地缘关系构成了社会的基本组织。包括血缘关系和姻亲关系在内的亲缘关系把个体联结在一起，组成了家庭、宗族。同居一处的地缘关系把家庭、宗族联结在一起，组成了村落社区。保持乡村社会结构的稳定在很大程度上取决于这些组织的凝聚统一，而实现与保持这种统一则需要通过社会的整合。对于这些组织的整合，民间崇拜是一种重要的精神资源，“宗教的整合功能主要是通过其特定的信仰而产生的。这种信仰首先能使接受了它的各种群体、个人与社会集团，形成一个具有共同意识的宗教共同体并进而产生组织上的整合。”^③

表 4 你认为民间祭拜神灵对乡村秩序影响如何？ 单位：%

评价指数	A 1—2	B3—4	C5—6	D7—8	E9—10
所占比例	10	11	23	27	29

指数：1 没有一点好的影响；10 影响很好。

① 威廉·詹姆斯：《宗教经验之种种》，商务印书馆 1947 年版，第 366 页。
② 安东尼·吉登斯：《社会学》，北京大学出版社 2003 年版，第 29 页
③ 孙雄：《圣俗之间：宗教与社会发展互动关系研究》，黑龙江人民出版社 2006 年版，第 21 页。

表 5 你认为各种神灵崇拜对人们生产、生活影响重要吗？ 单位：%

评价指数	A1—2	B3—4	C5—6	D7—8	E9—10
所占比例	8	12	26	34	20

指数：1 一点也不重要；10 很重要。

关于民间崇拜与乡村社会的关系，笔者也就此进行访谈与问卷，从上面两个表所列数据可以看出，在多数人的心目中，民间崇拜与传统乡村社会是比较融合的，有 29% 的被访者认为民间崇拜对乡村社会的秩序“影响很好”，27% 的村民也给予较为肯定的回答。有 20% 的被访者认为民间崇拜对人们的生产、生活“很重要”，有 34% 的被访者也给予积极的评价。当笔者追问其重要性表现在哪些方面时，许多村民都从家族、乡村社会的和睦谈起。如上所说，其实这就是对乡村社会各个因素的整合，以及乡村社会建构的过程。

首先，祖先崇拜在整个乡村社会建构的过程中表现尤为突出。家庭、宗族崇拜祖先，各家都设有祖先的神位，各族一般都有祖坟，有实力的宗族还有宗祠。祖先崇拜是以宗法血缘为纽带的社会体制在民间崇拜中的反映。祖先崇拜为家庭、宗族提供了具有重大影响力的神圣权威，并支持了家长、族长的世俗权威。定期举行的祭祖仪式把家、族成员聚集在一起，加深了他们的血缘亲情，培养强化了他们对群体的认同感，从而维系了家族的融合与团结。由祖先崇拜延伸出来的光宗耀祖观念，还是家族绵延发展的精神资源。因此，祖先崇拜在社会核心组织的整合与巩固中发挥了不可替代的功能。

居住在同一村落的宗族之间存在着对生存空间、物质资源、权力地位等的竞争。有些宗族还因此发生冲突。在一些乡村，宗族不和睦会从民间崇拜活动中反映出来。少数的乡村，修建庙宇、坟地风水等还成了族际竞争、冲突的诱因和手段。不过在多数的乡村，民间崇拜都有利于组织的整合。正如安东尼·吉登斯所说“当社会的大多数成员分享一种共同的价值观时，这种道德共识就存在。”^①实际上民众在祭祀神灵时，也就形成了一种道德共识，这种共识也成为乡村组合的重

^① 安东尼·吉登斯：《社会学》，北京大学出版社 2003 年版，第 23 页。

要资源。

在传统的社会里，各村都建有自己的神庙。并且每年固定的时间都要举行一定的仪式，在平舆县的农村，许多大的村落还保持唱戏娱神的习俗。这些仪式、习俗为人们提供了交流与融合的机会，在深化全社成员共同信仰的同时也增进了他们的感情与联系，从而使社区成为一个团结互助的整体。

总之，民间崇拜是传统乡村社会中一个强有力的建构性因素，除了在一些村落的宗族竞争成为冲突的诱因外，民间崇拜活动在多数的情况下成为一种组织整合的文化机制。

社会生活的正常不仅要求社会组织的凝聚和统一，而且更需要稳定的秩序，这些都由社会教化与控制来实现的。教化与控制是社会功能的主要内容之一，它通过社会的两个系统来发挥作用的，其一是社会的权力维持，这是由政权、法律、武装力量来实现的。其二是文化上的教化维持，这些主要通过信仰、道德、风俗、等达到的。在传统的乡村社会，行政机构的权力难以到达，基层社会的教化主要由家庭、宗族、村社等组织通过文化系统的各个环节来实施，这样民间崇拜在其中就具有重要的地位和作用。

作为小传统文化中的民间崇拜与佛、道教一起在基层社会中发挥着教化、控制功能，而且它所起的作用远比佛、道两教都大。儒家学说和国家宗教是官方意识的主体，其宗旨是维护国家的政治权力和社会的伦理关系。民间崇拜虽然有许多偏离正统儒学之处，但其也深受儒学正统意识的影响，也在宣传忠孝节义、积善积德、安分守己、和睦相处、和气生财，不要以势欺人等等，传播着正统的价值观、伦理观。也就是说民间崇拜并没有在本质上反正统性，并且在很大程度上把儒学的正统意识渗入乡村。民间崇拜则既有被官方认可的杂祀，又有不被官方认可的“淫祀”。在乡绅的参与下，官民之间有着复杂的交流与互动。可以说民间崇拜与国家宗教是国民意识在民间与官方的两个分支，其间虽有差异和矛盾，但总的来说并没有尖锐的冲突，且一直以互补为主。因此，民间崇拜能得到官方的宽容，在基层社会发挥着与国家宗教宗旨一致的教化与控制作用。

祖先和家、族神灵作为神圣的权威与家长、族长互相配合，教化和控制着家族成员。祭祖仪式再现了宗法伦理规范，宣扬了孝亲尊长的道德，显示了各个家族成员的等级及其彼此之间的叛乱关系，激发了个人对家、族的忠诚与服从，从而保持了整个家族的稳定与秩序。民众的神灵崇拜观念与活动使人们感到是这些神灵与人共同构筑了家、族的生活方式与秩序，对此任何的更改都会引起神灵的愤怒。人们出于对这些神灵佑助的希冀和对其惩罚的畏惧，使得整个家、家族得以维护与稳定。

在乡村社区，民间崇拜也是教化控制的精神资源和稳定秩序的有力保障。传统乡村信奉的神灵多是儒家伦理、礼制的象征者和维护者，他们都有惩恶扬善的职责，甚至许多庙里的设置也在时时警醒民众去恶向善。如十殿阎王和十八层地狱，足以使人们刻骨铭心。在这些神灵的威慑下，如果民众基本能够做到自律自制。这样无须国家强力的介入，村落生活秩序就能正常运转。

总之，民间崇拜与传统的乡村社会有着不解之缘，民间崇拜基本上能适应乡村社会的需要。对社会秩序的稳定、社会结构的凝聚统一和社会生活的正常运行发挥了重要功能。这也是民间崇拜在传统乡村社会中长期传承的根本原因。

五 结语

近年来，民间崇拜的热潮悄然兴起并迅速扩展，给我国广大的农村带来了深刻的影响。我国现在正处于社会的转型期，农村的集体经济渐渐衰弱与消失，家庭已成为社会的细胞，我们正面临从传统社会向现代社会、从封闭性社会向开放性社会的变迁过程。和世界上许多国家不同的是，我国社会带有根本性的变革是从农村开始的。农民在享受日益丰富的物质生活同时，也承受着社会变革带来的阵阵沉痛，如两极分化日益明显、腐败贪污严重、价值观念混乱、人际关系渐渐淡漠。这些最终会导致民众精神信仰世界的变化，部分人在迷茫与无助之中抓着民间崇拜这根稻草。民间崇拜根植于民众的世俗生活，有着深厚的群众基础。在

传统时代，官方一方面排斥、打击其与正统思想相左的部分，另一方面也扶持、利用其与正统伦理相融合的部分。因此，民间崇拜从未消失反而保持旺盛的生命力。进入现代社会后，我们应当怎样审视民众的信仰世界，已成为摆在我们面前一个值得探讨的重要课题。

笔者长期生活在农村，对农民的生活状况、心理状况也较为关注。本文在此做出尝试，以驻地为研究的切入点，简单勾勒出驻地民间崇拜的大框，更细致的描绘还需笔者的继续努力，更希望通过本选题达到抛砖引玉的效果，吸引更多的学者去关注这一课题。由于篇幅所限，也因为本人的研究水平与能力所限，本论文并没有涉及驻地由历史人物转化而来众多的地方化神灵崇拜，也没有阐述各种宗教对驻地民间崇拜的影响，这些都是笔者继续努力的方向。

参考文献

一 论著

1. 祥贵编著:《崇拜心理学》,大众文艺出版社 2001 年版。
2. 王惠君编著:《崇拜与精神控制》,西安交通大学出版社 2004 年版。
3. 李娟编著:《多神崇拜说信仰》,河南大学出版社,2005 年版。
4. 林国平,彭文字:《福建民间信仰》,福建人民出版社 1993 年版。
5. 王水:《江南民间信仰调查》,上海文艺出版社 2006 年版。
6. 于锦绣,于静:《灵物与灵物崇拜新说》,宗教文化出版社 2006 年版。
7. 武雅士主编:《中国社会中的宗教与仪式》,斯坦福大学出版社 1974 年版。
8. 赵兴宏主编:《伦理学原理》,辽宁人民出版社 2005 年版。
9. 高丙中:《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社 1994 年版。
10. 章海荣:《西南石崇拜:生命本原的追思》,云南教育出版社 1995 年版。
11. 王斯福:《帝国的隐喻——中国民间宗教》,伦敦卢特来兹出版社 1992 年版。
12. 王秉中主编:《新编伦理学》,中国市场出版社 2005 年版。
13. 陈麟书:《宗教伦理学概论》,宗教文化出版社 2006 年版。
14. (英)弗雷泽(Frazer, James G)著;李新萍等译:《永生的信仰和对死者的崇拜》,中国文联出版公司 1992 年版。
15. 叶涛:《中国民俗》,中国社会出版社 2006 年版。
16. 吾淳:《中国社会的伦理生活》,中华书局 2007 年版。
17. 芮马丁:《中国的仪式与政治》,剑桥大学出版社 1981 年版。
18. 郑晓江:《寻求人生的真谛:生死问题的探索》,百花洲文艺出版社 2002 年版。
19. 姚周辉:《神秘的幻术:降神附体风俗探究》,广西人民出版社 2004 年版。
20. 徐杰舜主编:《汉族风俗史》,学林出版社 2004 年版。

21. 钟敬文主编；万建中 李少兵等著：《中国民俗史 民国卷》，人民出版社 2008 年版。
22. 陈勤建：《中国鸟信仰：关于鸟化宇宙观的思考》，学苑出版社 2003 年版。
23. 傅才武：《中国人的信仰与崇拜》，湖北教育出版社 1999 年版。
24. 向柏松：《中国水崇拜》，上海三联书店 1999 年版。
25. 程麻：《中国心理偏失：圆满崇拜》，社会科学文献出版社 1999 年版。
26. 杨玉厚主编：《中原文化史》，文心出版社 2000 年版。
27. 威廉·W·哈维兰：《文化人类学》，上海社会科学院出版社 2006 年版。
28. 吴秋林：《众神之城 贵州当代民族民间信仰文化调查与研究》，民族出版社 2007 年版。
29. 荣真：《中国古代民间信仰研究：以三皇和城隍为中心》，中国商务出版社 2006 年版。
30. （美）默罗阿德·韦斯特法尔著；郝长墀，何卫平，张建华译：《解释学、现象学与宗教哲学 世俗哲学与宗教信仰的对话》，中国社会科学出版社 2005 年版。
31. 冯达文，张宪主编：《信仰·运思·悟道》，中山大学出版社 2003 年版。
32. 李天锡：《华侨华人民间信仰研究》，中国文联出版社 2004 年版。
33. 贾二强：《唐宋民间信仰》，福建人民出版社 2002 年版。
34. （美）保罗·尼特著；王志成等译：《一个地球 多种宗教 多信仰对话与全球责任》，宗教文化出版社 2003 年版。
35. 和少英：《社会文化人类学初探》，云南大学出版社 2000 年版。
36. 高有鹏：《沉重的祭典：中原古庙会文化分析》，河南大学出版社 2000 年版。
37. 郭春梅，张庆捷：《世俗迷信与中国社会》，宗教文化出版社 2001 年版。
38. （日）渡边欣雄著；周星译：《汉族的民俗宗教：社会人类学的研究》，天津人民出版社 1998 年版。

39. 孙文辉：《巫雩之祭：文化人类学的中国文本》，岳麓书社 2006 年版。
40. （美）威廉·A·哈维兰：《文化人类学 第 10 版》，上海社会科学院出版社 2006 年版。
41. 冯天策：《信仰人类的精神家园》，济南出版社 2000 年版。
42. 李小光：《生死超越与人间关怀：神仙信仰在道教与民间的互动》，巴蜀书社 2002 年版。
43. 张穗华主编：《神灵，图腾与信仰》，中国对外翻译出版公司 2002 年版。
44. 高惠珠，王建平主编：《科学·信仰与文化》，宁夏人民出版社 2007 年版。
45. 萧克主编 中华文化通志编委会编：《中华文化通志 宗教与民俗典》，上海人民出版社。
46. 马西沙，韩秉方：《中国民间宗教史》，中国社会科学出版社 2004 年版。
47. 陈华文主编：《民间世界：理论与存在 民俗、民间文化与保护开发全国学术研讨会论文集》，黑龙江人民出版社 2006 年版。
48. 范荧：《上海民间信仰研究》，上海人民出版社 2006 年版。
49. 葛兆光：《中国思想史 七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》复旦大学出版社，2007 年版。
50. 韦思谛编、陈仲丹译：《中国大众宗教》，江苏人民出版社 2006 年版。
51. 程民生：《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》，河南人民出版社 1993 年版。

二 论文资料

1. 曾维加：《成都平原的树崇拜与道教关系探奥》，《宗教学研究》2008 年 1 期。
2. 段友文、刘彦的：《晋东南成汤崇拜的巫覡文化意蕴考论》，《中国文化研究》2008 年 3 期。
3. 王四达：《神、圣崇拜：汉代精神传统的形成及其渊源流变》，《江汉论坛》2008 年 5 期。

4. 王立:《中国古代民间火神崇拜与灭火意识》,《宗教学研究》2008 年 3 期。
5. 邓庆平:《明清北京的马神崇拜及其功能、意义的转变》,《北京社会科学》2006 年 2 期。
6. 叶涛:《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》,《西北民族研究》2004 年 3 期。
7. 王元林、李华云:《东海神的崇拜与祭祀》,《烟台大学学报》2008 年 2 期。
8. 李志鸿:《神圣的帷幕:民众思想世界中的雷神崇拜》,《福建师范大学学报》2005 年 1 期。
9. 李炳海:《古代的水火崇拜与神话中的珠玉意象——兼论先民长生意识和审美崇尚的关联》,《中国文化研究》2003 年 3 期。
10. 侯利敏:《山陕会馆中的神祇崇拜——以社旗山陕会馆的关公崇拜为例》,《黑龙江史志》2008 年 12 期。
11. 俞黎媛:《闽台地区神灵崇拜的生态学分析》,《福建师范大学学报》2008 年 3 期。
12. 程玉艳:《生殖崇拜文化——淮阳太昊陵庙会文化的底色》,《周口师范学院学报》2008 年 1 期》
13. 夏遇南:《中国的圣人崇拜》,《咸阳师范学院学报》2008 年 5 期。
14. 蒋栋元:《神、人、自然的和谐统一——神树崇拜的文化解读》,《西南农业大学学报》2008 年 1 期。
15. 龚世学:《祖先神崇拜成因初探》,《哈尔滨学院学报》2007 年 9 期。
16. 汪聚应、霍志军:《陇城的历史文化渊源和民间女娲崇拜》,《天水师范学院学报》2007 年 6 期
17. 孙小金:《巫术对中国民间崇拜的影响》,《西南民族大学学报》2005 年 1 期。
18. 郭学信:《论包拯崇拜的文化心理》,《安徽师范大学学报》2003 年 1 期。
19. 江沛:《近代华北城乡民间信仰述评——以冀东诸县为例》,《河北大学学报》2002 年 4 期。

20. 戴欣佚：《中国民间门神崇拜源流初探》，《金陵科技学院学报》2005 年 4 期。
21. 郭康松：《戴柳、插柳风俗考论》，《湖北大学学报》2002 年 5 期。
22. 李凌云：《中外灵物崇拜与禁忌》，《成都教育学院学报》2005 年 8 期。

三 学位论文

1. 钟金贵：《中国崇凤习俗初探》，2005 年。
2. 易兰：《中国崇虎习俗初探》，2002 年。
3. 王雪：《桃崇拜中的母性意义》，2005 年。
4. 刘平波：《明清时期珠三角地区民间信仰中的人物崇拜研究》，2007 年。
5. 赵树国：《明清鲁中民间信仰研究》，2007 年。
6. 徐立明：《乡土社会背景里的俗神信仰——以上海南翔为例》，2008 年。
7. 赵权力：《近代以来淮阳人祖爷信仰研究》，2008 年。
8. 韩琳：《汉中地区的巫鬼之风及民间信仰》，2007 年。
9. 庞倩华：《女性与女娲：女娲信仰对女性主体地位的凸显——以西华县女娲城庙会为例》，2008 年。
10. 雷丽：《柴口村农民的信仰研究》，2005 年。

四 地方志资料

1. 《汝宁府志》（嘉庆）。
2. 《西平县志》（民国）。
3. 《汝南县志》（民国）。
4. 《新蔡县志》（民国）。
5. 《确山县志》（民国）。
6. 《上蔡县志》（民国）。
7. 《重修正阳县志》（民国）。
8. 《重修汝南县志》（民国）。
9. 平舆县史志编纂委员会编：《平舆县志》，中州古籍出版社 1995 年版。

10. 泌阳县地方史志编纂委员会编：《泌阳县志》，中州古籍出版社 1994 年版。
11. 驻马店地方史志编纂委员会编：《驻马店地区志》，中州古籍出版社 2001 年版。
12. 遂平县志编纂委员会编：《遂平县志》，中州古籍出版社 1994 年版。
13. 丁世良 赵放：《中国地方志民俗资料汇编 中南卷 下》，北京图书馆出版社 1991 年版。
14. 西平县史志编纂委员会编：《西平县志》，中国财政经济出版社 1990 版。

附录

附录 1:问卷基本情况汇总表

1 性别	男	103
	女	136
2 年龄分布状况	18—24 岁	26
	25—45 岁	18
	46--55 岁	48
	56 岁以上	147
3 文化程度	小学或文盲	156
	初中	62
	高中	13
	大专以上（含大专）	8
4 家庭经济状况 （10=家庭收入很可观，1=家庭收入很少）	1—2	18
	3—4	49
	5—6	85
	7—8	52
	9—10	35
5 家中祭拜的神灵(多选)	老天爷	49
	财神爷	217
	门神	204
	灶王爷	233
	土地爷	155
	其它	147
6 村中现有或曾有的庙宇	土地庙	95
	龙王庙	63
	关帝庙	35

	东岳庙	10
	其它	21
	没有或不清楚	35
7 你对神灵有什么感觉？	我不相信神灵	24
	我不知道是否有神灵，我不相信有办法弄清楚	27
	我相信有生活中有某种神灵在主宰	42
	当我有疑虑时，我觉得我信神灵	89
	我以为神灵确实存在，我对此没有怀疑	60
8 你向神灵祈祷经常吗？	经常	82
	有时	29
	只有发生危机时	89
	很少	19
	从不	20
9 发生自然灾害时，村落祈求的神灵	土地爷	110
	关王爷	25
	龙王爷	47
	其它	57
10 你认为神灵崇拜对自己的精神生活重要吗？（10=很重要，1=一点也不重要）	1—2	22
	3—4	25
	5—6	50
	7—8	92
	9—10	50
11 你认为信神对家庭关系影响如何吗？（10=很好，1=很差）	1—2	20
	3—4	29
	5—6	65
	7—8	71
	9—10	53
12 参加庙会活动的目的（多选）	拜神求福	103
	参加娱乐活动	190
	购买生产、生活用品	46
	和亲朋好友相聚	29

13 你认为各种神灵崇拜对人们生产、生活影响重要吗？ (10=很重要, 1=一点也不重要)	1-2	17
	3-4	28
	5-6	62
	7-8	83
	9-10	49
14 你怎样看待民间的巫术的作用？ (10=起很好的作用, 1=一点好作用不起)	1-2	40
	3-4	51
	5-6	48
	7-8	53
	9-10	47
15 怎样看待神灵面前人与人之间关系	存在等级差异	10
	较为平等	78
	人与人真诚相待, 十分平等	151
16 你认为神灵崇拜对民众的道德观念影响如何？ (10=影响很好, 1=影响很差)	1-2	25
	3-4	36
	5-6	48
	7-8	77
	9-10	53
17 对各种神灵的看法	灵验就信, 不灵验时求助他神	153
	虔诚地信仰某神, 不管其灵验与否	45
	无所谓, 见庙就烧香, 见神就拜	41
18 你认为民间祭拜神灵对乡村秩序影响如何？ (10=影响很好, 1=影响很差)	1-2	24
	3-4	25
	5-6	56
	7-8	65
	9-10	69
19 国家对民间崇神行为应该采取的态度	加强引导	199
	放任自流	8
	严格限制	31

附录 2:民间崇拜调查问卷表

1. 你的性别是?

A 男性。B 女性。

2. 你的年龄?

A 18—24 岁。B 25—45 岁。C 46--55 岁。D 56 岁以上。

3. 你的文化程度?

A 小学或文盲。 B 初中。 C 高中。 D 大专以上(含大专)。

4. 你的家庭经济状况如何?

A 1—2。B 3—4。C 5—6。D 7—8。E 9—10。(10=家庭收入很可观, 1=家庭收入很少)

5. 你们家中都要祭拜哪些神灵?

A 老天爷 B 财神爷 C 门神 D 灶王爷 E 土地爷 F 其它

6. 你们村中现在或以前曾经有庙宇没? 是什么庙?

A 土地庙 B 龙王庙 C 关帝庙 D 东岳庙 E 其它 F 没有或不清楚

7. 你对神灵有什么感觉?

A 我不相信神灵。

B 我不知道是否有神灵, 我不相信有办法弄清楚。

C 我相信有生活中有某种神灵在主宰。

D 我发现自己有时信神灵, 有时不信。

E 当我有疑虑时, 我觉得我信神灵。

F 我以为神灵确实存在, 我对此没有怀疑。

8. 你向神灵祈祷经常吗?

A 经常。B 有时。C 只有发生危机时。D 很少。E 从不。

9. 发生自然灾害时, 你们村进行过统一的拜神活动吗? 祈求什么神灵?

A 土地爷。B 关王爷。C 龙王爷。D 其它。

10. 你认为神灵崇拜对自己的精神生活重要吗?

A 1—2。 B 3—4。 C 5—6。 D 7—8。 E 9—10。（10=很重要，1=一点也不重要）

11. 你认为信神对家庭关系影响如何吗？

A 1—2。 B 3—4。 C 5—6。 D 7—8。 E 9—10。（10=很好，1=很差）

12. 你参加过庙会活动吗？去的主要目的是什么？

A 拜神求福 B 参加娱乐活动 C 购买生产、生活用品 D 和亲朋好友相聚

13. 你认为各种神灵崇拜对人们生产、生活影响重要吗？

A 1—2。 B 3—4。 C 5—6。 D 7—8。 E 9—10。（10=很重要，1=一点也不重要）

14. 你怎样看待民间的巫术的作用？

A 1—2。 B 3—4。 C 5—6。 D 7—8。 E 9—10。（10=起很好的作用，1=一点好作用不起）

15. 在神灵面前，你认为人与人之间关系如何？

A 存在等级差异 B 较为平等 C 人与人真诚相待，十分平等

16. 你认为神灵崇拜对民众的道德观念影响如何？

A 1—2。 B 3—4。 C 5—6。 D 7—8。 E 9—10。（10=影响很好，1=影响很差）

17. 你对各种神灵有怎样的看法

A 灵验就信，不灵验时求助他神。

B 虔诚地信仰某神，不管其灵验与否。

C 无所谓，见庙就烧香，见神就拜。

18. 你认为民间祭拜神灵对乡村秩序影响如何？

A 1—2。 B 3—4。 C 5—6。 D 7—8。 E 9—10。（10=影响很好，1=影响很差）

19. 你认为国家对民间崇神活动应该采取什么样的态度？

A 加强引导 B 放任自流 C 严格限制

附录 3:采访记录

1 被访人：刘现营，男，71 岁，平舆县刘营村人。

采访时间：2009 年 11 月 17 日。

采访地点：平舆县刘营村。

采访记录：早就听说刘营村有一棵奇异的白果树，今天也正逢农历的十月初一，也是人们烧香还愿的日子，正是当地的鬼节。因此我起个大早，也想真正感受人们虔诚的信仰气氛。但等几经辗转赶到目的地时，已是上午十点多钟。树旁烧香的人群大都已离去，只看到遍地的灰屑和树上挂的红布。这棵白果树位于前后刘营村之间的十字路口旁，我伸开双臂测量树围，两手还差十余公分不能合抱。后在树中遇到刘现营老人，请他介绍人们信这棵树的缘由。他提到在他小的时候，人们对此树就很迷信，许多村民声称在树上或树旁看到不同的精灵。后来由于政治上的原因，人们也慢慢地淡忘了。但上个世纪九十年代后，人们对此树的信仰又起，信仰圈也渐渐地扩大。刘现营称有时甚至能看到开着轿车的人来烧香还愿。

2 被访人：陈耀坤，男，56 岁，平舆县五里村人。

采访时间：2009 年 12 月 7 日。

采访地点：平舆县五里村。

采访记录：在旧时的记忆里，五里村曾发生过许多趣的事情，我童年的一段时光就是在这里度过的。记得当年祖母给我讲起村中有一个奇异的小孩，十几岁就能给人算命，远近也都有耳闻。这里人们的崇拜习俗较多，村中有几位老人精通堪舆，他们也经常被周围人们邀请去看风水。由于地处平舆县城附近，五里村已越来越城镇化，可供人们耕种的土地已不多。笔者找到村中擅看风水的陈耀坤，请他谈谈当地的崇拜习俗。他提到人们对风水的重视，以及人们到土地庙祭祀的情景。

“你相信风水不相信？看风水实际是看山川、河流、湖泊等。如看水有没有出口，向那个方向聚集。好的风水就是水流来比较开阔，流出较为封闭。另外，

看家中的风水是否被别人破坏，我所知道有许多人家的风水被人偷偷地破坏，造成家中遇到灾难。”

“说起我们村都信那些神，也太多了。像是老天爷、灶王爷、土地爷、老关爷等，但在家中供奉的多有财神、灶王、寿星等。我们村东有土地庙，过去每年春耕前村里人都要去烧纸上香，以求一年中风调雨顺。”

3 被访人：李东仙，女，51 岁，平舆县双庙乡人。孙大丽，45 岁，平舆县大孙村人。

采访时间：2009 年 12 月 7 日。

采访地点：平舆县人民医院住院部儿一科第三病房。

采访记录：为了采访到民众在人生之初的崇拜习俗，笔者在朋友的帮助下，采访到正在医院护理婴儿、产妇的李东仙和孙大丽，请她们谈谈婴儿出生后当地的一些崇拜习俗。李东仙说：“当妇女快生产时，家人忙把接生婆叫来，过去的接生婆往往也是师婆子（巫婆），他们来后先驱鬼，胡乱地捣弄一阵子。这时，家中人也举行祭祀，先祭祀祖先，求他们保佑孩子平安降生。另外，还要祭祀灶神，在灶神面前点起蜡烛，烧起高香。还要在大门前烧纸，好让门神注意门户，不致让其它的鬼怪过来。”等婴儿出生三天后，家中要在院内设香案，由家中的老人烧纸祭天地。着重酬谢送子奶奶，其祷告词为“大奶奶、二奶奶、三奶奶，孩子平安降生，家里给你割块肉，你好好享用，保佑孩子平平安安身体好。”

孙大丽谈到小孩成长的一些禁忌，特别提到小儿的魂灵和身体常分开，不要惊吓小孩，不能在小孩睡着时为其画脸。当小孩掉魂时，要及时为其叫魂。并谈到当地怎样为小孩叫魂的，“床神，床神，你真神，小孩掉魂你来寻，不会走，不会爬，顺着床邦上来吧，某某来家咧。”

4 被访人：邢德运，65 岁，平舆县邢营村人。

时间：2009 年 12 月 13 日。

地点：平舆县邢营村。

采访记录：由于临近洪河，这里的人们的信仰风气很浓，特别崇拜龙王。不管旱或涝，邢营村的人们都到河湾去烧纸祈祷，据说那里以前曾建有龙王庙。邢德运老人说起当地对龙的崇拜，“我们这里附近地下潜藏一条巨龙，头在西北，尾在东面，占着龙脉的村子多出大官。你别不相信，你知道吗，射桥陈庄陈国家的祖坟就占着龙脉了，你看人家做了多大的官。”

5 被访人：郭生员，72 岁，平舆郭桥村人。

采访时间：2010 年 1 月 13 日。

采访地点：平舆县郭桥村。

采访记录：郭生员是郭桥村郭姓家族中较有名望的人，村民遇到许多纠纷常请他去调停。因此，他对村里的情况较为熟悉，笔者听他谈起许多发生在村中的奇闻。

“前些年村中并不平和，原因是村中有位郭姓的小伙子被他的邻居暗害了，据说是郭某和他邻居的女人偷情，被这个女人的丈夫发现，结果被其设套害死了。原本他们两家相处挺好的。郭某死后，托梦向他的父亲诉说冤情。并且总是伏魔体弱的女人身上，闹得村中不得安静，后来实在没有办法，其亲人找来巫婆，为他在阴间重新婚配，并让他到别的地方当官，他才不在村中折腾。”

“还有，我们村东头的坝嘴子是很紧张的地方，前些年村中的郭某从外地回家，也是三更半夜，结果路过那时怎么也走不出来，最后天亮鸡叫时才被鬼放回来，还是他的秉气硬，要不非丢在那不可。”

“我们村中牛某，前些年总是被仙家挂念，整天疯疯傻傻的，现在神仙附体了，可以从不同的地方请来仙家为人们看病，很远的地方的人都来看，虽然她的丈夫过世了，她就凭为人看病的收入，盖起了六前楼房，生活得很宽裕。”

6 被访人：周桂花，55 岁，汝南县十里铺人。

采访时间：2009 年 12 月 18 日。

采访地点：汝南县十里铺。

采访记录：周桂花是较为善谈的农村妇女，提到当地人的信仰情况，用她自己的话说“我就是和你讲三天三夜也说不完”。她提到的许多崇拜情况，笔者已有所了解，但她谈到当地人们对月神的崇拜较为特殊。

“月神可不简单，你假如在月下干坏事，她可知道得一清二楚，做坏事的人可能不知道，他在月下的影子是没有脑袋的，这说明总有一天他们会遭到报应的。”

7 被访人：李明鉴，52 岁，汝南王岗人。

采访时间：2009 年 12 月 18 日。

采访地点：汝南王岗镇。

采访记录：“我们这不光腊月二十三送灶爷上天，还要在初一五更接回，接时家家院里都高挂灯笼，好让灶爷找到家门，灶爷带着老天爷赏赐的金银财宝。如果你家中不燃灯，弄不好他就把财宝送到别人家了。”

8 被访人：郭文亨，56 岁，平舆县范寨村人。

采访时间：2009 年 12 月 25 日。

采访地点：平舆县范寨村。

采访记录：“说起我们这信什么，那就太多了，土地、关爷、龙王、玉帝等说不完。”

“你问我们对日月星辰有什么独特的崇拜，和其它地区也应没有什么差别吧，人们认为太阳是天帝的女儿，较为害羞，当人们看她时，她便用绣花针刺人们的眼睛。月亮是天帝的媳妇，端庄大方，不怕人看她。我们称月亮为‘月奶奶’，说她整天忙着捣药，为人间受苦的人治病。”

“过去我们这经常有被鬼伏魔的，若是经常生病的人，禀气比较弱，其外出就十分小心，她们走亲戚时就常带一桃枝，以免鬼附身上。现在人也旺了，基本上很少发生这种情况了。”

9 被访人：郭保利，45 岁，平舆郭桥村人。

采访时间：2010 年 1 月 12 日。

采访地点：平舆郭桥村。

采访记录：“我们村中有一师婆，为人看病特别灵验。她能根据病人的不同情况，从不同的地方请来‘先生’。前些天，有人过来看病，她就从县城的古槐树请来个‘先生’，看得准极了。你今天晚上要是不走的话，你能看到人们为了还愿，在这里放电影。”

“问我信不信，我自己也说不准。不信吧，这么多人来看，有的甚至开着轿车，那可是有钱人，见过世面的。说信吧，我们村里有几个人去看，也没什么效果，这可能是行远不行近吧。”

10 被访人：牛保国，45岁，平舆牛庄人。

采访时间：2009年12月26日。

采访地点：平舆牛庄。

采访记录：牛保国在当地带一小小的建筑队，有八九个人。采访他时，这一建筑队正在为别人拆旧房。人们在做工时互相说笑，十分热闹，为了不影响他们工作，作为“包工头”的牛保国接受了我的采访。

“说起当地建房的禁忌，我可是内行。人们盖新房都选吉日，多是农历逢六逢九。以前人们建房还请阴阳仙看风水，现在我们在为人们建房时，也注意到这些，我们也是‘半仙’了。人们在上梁这天特别庄重，主人烧纸、上香，祭祀土地。并在这天请我们吃喝一番，以示庆祝。”

“讲一个发生在我身边的故事，我们村中有一年轻人，在修建房屋里，打死了一条花根长虫，结果在建房的过程中，他从架子上掉了下来，摔断的胳膊。”

“家中要是有条蛇，家中的囤里的粮食就不会见少。它每天从不同的地方往家中运粮。在以前，人们在家中碰到蛇，是要烧纸的。”

11 被访人：郑建军，72岁，上蔡东洪人。

采访时间：2009年12月2日。

采访地点：上蔡东洪。

采访记录：东洪乡临近洪河，笔者在调查时，发现此地有许多较为特殊的崇拜习俗。在东洪集镇上，采访到郑建军老人，请他谈谈当地的崇拜习俗。

“农历六月六日，是我们这‘晒衣’的时候，在这一天，家家户户都要烙焦馍、炒炒面，说是为蚂蚁过生日。蚂蚁是土地爷的信使，它可以钻到每家每户的各个角落，因此土地爷让它报告人间的情况。大家在这一天吃焦馍、炒面也可以让蚂蚁吃到碎渣，作为贿赂，也好让它在土地爷面前多替人们美言几句。”

“在年终的最后几天，每家都为过年做着各种准备。到大年三十早上，人们都起个大早，到坟地请祖先回来过年。我们这春节请祖，各家不只是请自己的直系祖先，还要在同族之间互祭各家供奉的家堂，在我们这叫转纸篮子。”

“十六晚吃汤圆，象征全家团圆。饭后送神，让家神外出游山逛景，以示年的结束。”

12 被访人：韩振邦，68 岁，平舆县韩庄人。

采访时间：2009 年 12 月 26 日。

采访地点：平舆县韩庄。

采访记录：提起祭祖的情况，韩振邦老人拉开了话题。他特别详细地介绍了当地葬礼的情况，如人老后儿女守灵直至老人入土为安，孝子在为父母守灵时只能席地而坐，不能坐凳子、椅子等带腿的坐具，为了给父母减轻罪过，其晚辈要在老盆底尽可能用利器多钻些洞。

“关于春节祭祖，我们这也有许多风俗习惯，年三十早上，家家到墓地‘请老’，回来后在门前放置拦门棍，每家在堂屋都有祖先的牌位。以前每逢新年，每家都请村中德高望重的老人代写家堂，他们都能写一手好字，家堂中间写有祖先的神位，两边是一幅对联。这样是对祖先的一种敬仰。现在大部分家庭建的新房，装饰比较讲究，中堂一般是风景优美的山水画，祖先的牌位大都粘贴在画卷的下面，人们也不太讲究了。”

13 被访人：叶小五，57 岁，平舆县叶庄人。

采访时间：2010 年 1 月 23 日。

采访地点：平舆县叶庄。

采访记录：“问起我们这里信神信鬼的情形，我还真有些话可说。现在，人们已很少能碰到鬼了。我小的时候，人少也穷，许多人死后都草草地埋了。因此，有许多地方很紧张，你如在黑夜或正午经过这些地方，一定要特别小心。当时人们也都知道带些辟邪的器具，如木匠还上锯、刨等，剃头的带上刀、剪等，读书人带上书等。这样你路过这些地方，鬼也只能瞎摆弄出响声，也不敢现形。”

“人们对自己的祖坟都特别看重，外人是不能动自家祖坟上的土，就是自己上坟，取土也是有讲究的，按照埋葬时的方位，如果是东南行营，那上坟时只能在坟地的东北、西南取土，作为前后的东南、西北的土是不能动的，否则就会干扰祖先在阴间的正常生活，使他们出门无路可走。”

“我们这求雨有许多种，以前每到天大旱时，附近几个村子就组织到老乐山去背雨，出发前到当地的龙王庙烧香，回来时也要有人护着，以免半路被其他人劫去，那可灵验了，背雨的人回来，走到那雨下到那。一般是天大旱时，人们才想着去背雨。平时遇到旱灾不严重时，村中几个老婆到村头的庙里烧香求雨。还有我们这有‘扫雨’的风俗，遇到天旱时，村里组织几个寡妇到坑里去扫雨。上面的人问‘下不下’，开始坑里的寡妇说‘不下’，然后上面的人用鞭做象征性的抽打，直到下面扫雨的人说下雨为止。”

14 被访人：吴俊会，62岁，新蔡吴楼村人。

采访时间：2009年12月25日。

采访地点：新蔡吴楼村。

采访记录：“当地小儿出生后的习俗，我多少也知道些。孩子出生后三天，家里要烧纸，这样做是为了答谢送子娘娘。亲戚们都送贺礼，特别是小孩的姥娘，要给小孩做小被子、小衣服，并送一对长命鸡。满月后，家里待客，亲戚朋友聚在一起，这时主家把小孩抱出来，接受众人的祝福。”

“我们这小孩起名有时挺逗的，以前那家的孩子比较娇贵，就到路边去‘撞名’。如我们村中有个人小名叫‘啥儿’，其名字是这样来的。他的父母天还未亮就到村头的大路上请碰到的人起名。结果碰到一个拾粪的老头，让其为自己的儿

子起名，但老人有些耳背，没听清楚，就问‘啥呀’。结果，他的小名也定为‘啥儿’。这里的习俗是，‘撞名’以听到的第一句为准，是什么就是什么，也不能再问了。听到后抱起小孩就走，所以也就起了这样怪的名字。还有小孩子出生后，人们都先起个贱些的名字，或到寺庙里求个名，当个寄名的和尚，以示小孩不娇嫩，容易养成人。”

15 被访人：赵九生，72 岁，新蔡十里赵村人。

采访时间：2009 年 12 月 3 日。

采访地点：新蔡十里赵村。

采访记录：“提起我们这里的节庆习俗，我就简单地说说吧。我们这春节请祖，贴门神、春联，大年三十、初一烧香、放炮祭神。除夕夜，吃饺子，全家团聚玩乐，以至天明，我们称之为‘熬皮袄’，现在大都以看春节晚会为主了。正月十五，每家每户都在自己的院子里挂上灯笼，一般在十五前几天已挂上了。还有人们在元宵夜还要向祖坟送灯，让祖先也热闹热闹。以前都是大户人家放烟花，普通人家大都买些‘起火’放放。现在人们也都有钱了，每家大都放烟花。”

“其它节日，除了清明、五月端午、八月十五、十月一，人们也很少重视了。象五月端午吃粽子，每家在门前插艾蒿，捉虾蟆，采其身上的毒液治疮等。清明、十月一，人们祭祖，为祖先送纸钱。”

16 被访人：白小三，49 岁，平舆县常堂村人。

采访时间：2009 年 12 月 15 日。

采访地点：平舆县玉皇庙集。

采访记录：常堂村近临玉皇庙集，在此采访时有幸见到在街中做生意的白小三，这两年他是玉皇庙庙会的‘会首’，我着重请他谈了玉皇庙庙会的情况。

“我们这是每年的农历三月二十正会，以前是三月十八，后来在我们乡发生几次当官的倒运现象，接任的党委书记请来了风水大师，看过后把庙会的时间往后推两天，把乡政府大门的朝向也改了。我们这庙会期间，集西头的庙前最热闹。人们多到那烧香还愿。庙会请来的戏班，在开戏前去庙里烧香叩头，每年请来的

戏班，早来的都会抢占庙门附近的空地搭建戏台，认为这样他们的戏班今年一定会格外红火。”

“说起我们这庙，还真的来头的。我们这地名就叫‘玉皇庙’也是由此庙而得的，以前的庙宇早就毁了，现在修的庙特别简单，三间瓦房，听上了年纪的人讲以前可阔了。你相信不相信庙后面的水塘里，虾蟆是不会叫的，原因是王莽赶刘秀的时候，刘秀逃到此，心里正烦的时候，听到虾蟆在那‘呱呱’地叫，说‘你们能不叫行不行！’结果，玉帝知道他是真命天子，也就不让虾蟆叫了，并且也不让那儿有蚊子，让刘秀好好睡觉。现在，庙后水塘里虾蟆不叫，庙附近夏天也没有蚊子。”

后记

时光荏苒，三年的研究生生活已接近尾声，提笔写后记，有着太多的回忆与不舍。想着不久后，自己将带着多位名师的教诲和诸位挚友的情谊，继续自己人生前行的历程，心中怎能不倍感激动！

在这三年的学习生活中，刘坤太教授作为我的研究生导师，带我进入一个鲜花烂漫的研究世界，让我有了全新的研究视角和研究方法。更重要的是开拓了我思维空间，这将是我一生受益不尽的财富。刘老师在本论文的选题和体系的架构上，给我很大的帮助。在论文的写作过程中，刘老师不断地给我的鼓励，并仔细审阅我的论文，提出很多中肯修改建议。在此向刘老师表示我由衷的感激之情。并借此机会向三年来呕心沥血，不辞辛劳奖掖后人的李振宏教授、龚留柱教授、贾玉英教授等各位良师表示深深的敬意。

在论文的写作过程中，好友乔松林、张文瀚、王晓玉等也给予我多方面的支持和帮助，在这里一并表示诚挚的感谢。

由于本人水平和资料的有限，论文的不足之处在所难免，敬请各位老师和同学批评指正。

陈清林

2010年5月3日