

河南大学

硕士学位论文

明代民间信仰研究

姓名：任培育

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：赵玉玲

2011-03

摘要

明代民间信仰十分兴盛，其神灵大致可分为源于自然崇拜的民间俗神、地方和家庭守护神、行业神和财神、佛道俗神四大类。明代民间信仰还呈现出了一些不同于以往的新特征：首先，随着人们对神灵“社会属性”的日益重视，社会内涵丰富、人事执掌重要的人鬼神和人神化程度较深、人事执掌较多的自然神，如东岳、真武、城隍、妈祖、刘猛将、财神等逐渐享有愈来愈旺盛的香火，而很多佛道神灵，如观音、关帝、碧霞元君等也在明代成为盛极一时的民间显神。其次，围绕各类俗神信仰，民间经常举行大型的迎神赛会、庙会、朝山进香等祀神活动，民间信仰趋于集会化、节日化。最后，信仰活动被注入了大量休闲娱乐的内容。

明代民间信仰兴盛可以说是多种因素共同作用的结果，工商业的迅速发展、统治阶级的“非抑制”政策、善书的流行、社会矛盾的日益尖锐都对民间信仰的兴盛产生了一定的促进作用。当然，在王权高于教权，教权服务于王权的中国，统治阶级的“非抑制”政策才是民间信仰兴盛的最主要的原因所在。

明代，民间信仰作为社会生活的重要组成部分，对明代的政治、经济和社会风气等都产生了一定的影响。在政治方面，民间信仰虽然对封建社会传统的等级制度形成了一定的冲击，但却有利于稳固社会秩序，神化封建王权，对封建政治体制的运行和巩固起到了很大的促进作用。明代统治阶级对民间信仰实行“抑制”和“非抑制”双管齐下的政策，而又以“非抑制”为主的原因就在于此。在经济方面，明代围绕民间信仰所举行的迎神赛会等祀神活动耗费巨大是不言而喻的，但同时它也形成了一个广阔的“消费市场”，而且还加强了行业间的监督和联系，促进了很多相关行业的发展兴盛。更重要的是，它为明代游民提供了很多“就业”机会，解决了游民的生计问题。可见，民间信仰在稳固社会秩序的同时也促进了经济的发展。在社会风气方面，民间信仰的兴盛一方面助长了社会的迷信风气，另一方面，由于围绕民间信仰所举行的迎神赛会等祀神活动具有空间的开放性和广泛的大众参与性，因而对加强社会交往，摆脱封建思想的束缚同样起到了一定的推动作用。

关键词：明代，民间信仰， 祀神活动

ABSTRACT

The folk faiths of the Ming Dynasty is prosper. The gods in the folk faiths of the Ming Dynasty mainly include the gods from nature worship, the gods of local and family the gods of industry , the gods of wealth and the gods from the Buddhism and the Taoism. and the folk faiths also takes on a number of different New features .First of all, as the increasing emphasis of "social property" of gods, the gods of human spirits ,rich in content and important in charge of personnel functions, and the natural gods ,human deified in deeper level and possess more personnel functions , such as Dong Yve, Zhen Wu , Cheng Huang, Ma, Liu Meng Jiang, God of Wealth are gradually worshiped by more and more people. The gods from the Buddhism and the Taoism. such as Guan Yin, Guan Di, also become tremendously popular. Secondly, according to the various gods, The folk often hold large ritual activities, such as temple events, festivals, pilgrim, etc. the folk faiths tend to assembly and festival. Finally, ritual activities are injected into a large number of leisure activities and entertainment content.

Obviously, Prosperous situation of the folk faiths in the Ming Dynasty can be said the result of many factors, the rapid development of industry and commerce, the ruling class of "non-suppression" policy, the prevalence of the morality books and acuteness of social conflicts inject life into the folk faiths. but, As is known to us, the right of monarchy has precedence over the right of religion in China. so the country's "non-suppression" policy is the most important reason for prosperity of the folk faiths.

In the Ming Dynasty, the folk faiths , as an important part of social life, have a huge impact on the Ming Dynasty's politics, economy and social climate . In politics, folk faiths although form a certain challenge to the traditional hierarchies of feudal society, it is conducive to stable social order and the feudal monarchy, playing a significant role in promoting the operation and consolidation of feudal political system. that's why the ruling class of the Ming Dynasty take "suppression" Policy as well as "non-suppression" policy, while give priority to "non-suppression" policy for the folk faiths. In the economy, the large waste of the ritual activities of the Ming Dynasty is self-evident, but the ritual activities also form a broad "consumer market", promote the development of many related industries by strengthening the supervision

and contact between industries . More importantly, the ritual activities provide a lot of homeless in the Ming Dynasty "employment" opportunities and solve the livelihood problem of the homeless, By which ,the folk faiths not only stabilizes the social order ,but it also promotes economic development. In the social climate, on the one hand ,the folk faiths contributes to the rise of superstition , but on the other hand, due to the open space and extensive public participation of the ritual activities , the folk faiths also plays a certain role in enhancing the social interaction and emancipating the mind.

KEY WORDS: the Ming Dynasty, the folk faiths, the ritual activities

关于学位论文独创声明和学术诚信承诺

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。

在此本人郑重承诺：所呈交的学位论文不存在舞弊作伪行为，文责自负。

学位申请人（学位论文作者）签名：任培育

2011 年 5 月 10 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：任培育

2011 年 5 月 10 日

学位论文指导教师签名：赵玉珍

2011 年 5 月 10 日

序言

长期以来，人们对作为中国传统文化三大支柱的儒、释、道进行了着重的研究，却忽视了对缺乏文字记载的民间信仰的考察，而且，由古至今民间信仰都未能获得一个准确的定位。在古代，民间信仰是被当作“淫祀”来看待的，近代以来又被当作封建迷信而遭到误解。因而加强民间信仰的研究，尤其是古代民间信仰的研究，是十分必要的，它不仅可以使我们了解古代民间信仰的发展状况，而且可以以古推今，对于今天我们应如何看待民间信仰提供一些历史借鉴。

近年来，民间信仰问题引起了学者们的颇多关注，他们提出了许多值得重视的问题和研究思路，也取得了不少研究成果。关于明代民间信仰问题的研究，学者们大多从以下几个方面进行：

一、从毁禁淫祀，即抑制民间信仰的角度进行研究。如，王健先生的《明清江南毁淫祀研究——以苏松地区为中心》，冯贤亮先生的《明清江南的正统寺庙、民间信仰与政府控制》，赵克生、于海涌的《明代淫祀之禁》，赵献海先生的《明代毁淫祀现象浅析》，这些著作重点论述了民间信仰对明代社会各方面的影响以及统治阶级对其所实施的抑制政策，重点分析了打击民间信仰成效不大的原因。芮传明教授的《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》并不是一本专门论述明代民间信仰的著作，但其中对明代民间信仰和明代迷信群体动乱的关系作了深入的研究，认为民间信仰为迷信群体动乱提供了信仰依据和聚众机会，并指出了国家政策，是抑制还是疏导对于二者之间的相互转化具有关键作用。

二、从淫祀与正祀，即民间信仰与国家祀典的关系角度进行研究。如，王健先生的《祀典、私祀与淫祀——明清以来苏州地区民间信仰考察》，赵世瑜先生的《国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案》，罗冬阳先生的《从明代淫祠之禁看儒臣、皇权与民间社会》等，这几篇文章重点论述了民间信仰与国家祀典二者之间的互动关系以及二者可共存的原因。认为，明代国家祀典体系是一个开放发展的体系，一方面，继承了历史上形成的诸神信仰而加以厘定和系统化，另一方面，也沿袭历史的造神机制不断地将一些民间信仰纳入国家祀典或允许其存在。至于二者何以共存，他们大都认为这是由于二者之间存在各自不同的利益，可相互补充，相互协调。

另外，范荧先生的《上海民间信仰研究》对上海民间信仰的起源、发展、演化及功能做了历史性的概述，关于明代的论述不是很多，而且地域局限明显，仅针对上海。而陈江先生的《明代中后期的江南社会和社会生活》，陈宝良先生的《明代社会生活史》则将民间信仰作为社会生活的一部分，简要叙述了明代几个代表性神灵的大致状况。

国外对中国民间信仰研究较多的是日本，研究方向主要集中在明清。目前相关研究著述有：科大卫先生的《明嘉靖初年广东提学魏效毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》和井上彻先生的《魏效的捣毁淫祠令研究——广东民间信仰与儒教》，这两部著作主要研究了明代广东毁淫祠的个案。滨岛敦俊先生的《总管信仰——近世江南农村社会と民间信仰》研究了明朝的国家祭祀制度及其与乡村社会的关系、同时从江南地区总管信仰的具体个案研究了江南民间信仰与国家政策、经济社会变动之间的关系。

从国内外学者对明代民间信仰的研究现状来看，研究者很多，成果也的确不少，但研究内容大多集中在了统治阶级对民间信仰的抑制或民间信仰和国家祀典的互动这两个角度，而对于明代民间信仰的整体存在发展状况大都简略而谈，未做出系统的说明，更谈不上突出民间信仰在明代这一特殊时代背景下所具有的鲜明特色。因此本文以明代民间信仰为研究对象，试图对明代民间信仰做出一个系统的论述。

需要指出的是，以上著述对民间信仰的界定都不尽相同。如，芮传明先生的民间信仰是指民间俗神信仰和民间宗教；范荧先生所指的民间信仰则是将正统宗教、民间宗教之外的都包容进来，主要涵括民间巫术、民间禁忌和民间俗神信仰。可见，目前学术界对“民间信仰”的界定是不完全统一的，为使研究范围明确，本文采用的是林国平先生在《关于中国民间信仰研究的几个问题》一文中对民间信仰的界定，“民间信仰是指信仰并崇拜某种或某些超自然力量（以万物有灵为基础，以鬼神信仰为主体），以祈福禳灾等现实利益为基本诉求，自发在民间流传的、非制度化的、非组织化的，介于一般宗教和一般信仰形态之间的‘准宗教’，具有功利性、实用性、庞杂性、民俗性、任意性、草根性、顽强性、融合性等特征。”^①故而本文所讨论的民间信仰仅指明代民间常见的一些俗神信仰，而明代的民间宗教、民间巫术、民间禁忌等皆不属讨论之列。

^①林国平：《关于中国民间信仰研究的几个问题》，民俗研究，2007年第1期。

第一章 明代民间信仰概况

明代民间信仰的神灵主要分为源于自然崇拜的民间俗神、地方和家庭守护神、行业神和财神、佛道俗神四大类。较之以往，这些民间神灵的数量更为庞杂，世俗化倾向更为明显，而且，围绕民间神灵，明代经常举行迎神赛会、庙会、朝山进香等祀神活动。此类祀神活动的规模往往十分宏大，呈现出集会化、节日化的特点，其中还被注入了大量休闲娱乐的内容。可见，明代民间信仰是有着自己鲜明的时代特色的。

第一节 明代民间信仰的来源

一、源于自然崇拜的民间俗神

对日月星辰、天地山川等自然物的崇拜是各类原始崇拜中出现最早的一类，影响较为深远，明代的民间俗神中有不少来源于原始的自然崇拜，它们大多已完成人神化^①过程，故而与人们的生产生活变得密切相关。明代比较流行的此类民间俗神主要有东岳大帝、文昌帝君和真武大帝。

（一）东岳大帝

东岳大帝即东岳泰山神。据史料可知，汉以前，对泰山神的祭祀乃帝王专属，之后才开始普及到民间，至明，普及程度已非常之高，形成官民共祀。

明时，人们习称泰山神为“东岳大帝”。这一时期，东岳大帝已完全人神化，被附会于许多神话传说中的人物。比较流行的说法主要有两种：一种认为东岳大帝是“天帝孙”，乃盘古氏的后裔金轮王之弟少昊氏与其妻弥轮仙女所生；另一种则认为东岳大帝乃黄飞虎。明人许仲琳所著长篇神魔小说《封神演义》第九十九回说姜子牙封黄飞虎为“东岳泰山天齐仁圣大帝”，总管天地人间吉凶祸福，执掌幽冥地府一十八重地狱，凡一应生死转化为人神仙鬼，俱东岳勘对。由于《封神演义》的广泛流传，这一说法在民间影响极大。

在完全人神化的同时，东岳大帝的职能也变得极为丰富，主要有兴云致雨，发生万

^①人神化是指将一些自然神附会于某些历史人物，并赋予其一系列的社会属性和人事执掌。见范荧《上海民间信仰研究》，上海：上海人民出版社，2006年版，第185页。

物；通达天庭，固国安民；统领鬼神，决人贵贱；延年益寿，长生成仙；禄科长短，吉凶祸福等等。当然，对于普通老百姓来说，后四种神职才是他们真正关注的焦点，毕竟，获得功利，求得实用，乃求神拜佛之最大动机。

随着职能的日渐丰富，再加上神魔小说的推波助澜，明代东岳大帝的民间信仰可谓兴盛异常。东岳庙遍布全国各地，而且，以东岳庙为中心，形成了规模盛大的祭祀活动——东岳庙会或称天齐庙会。以北京为例，北京的东岳庙会通常在每年夏历三月二十八日举行，相传是日为东岳大帝的诞辰，庙会上最隆重的祀典仪式是东岳大帝出巡，届时将大帝神像抬出巡行，前有神牌引路，锣鼓开道，后有男女老少捧香随行膜拜，俗谓此举可保佑全境平安。明沈榜《宛署杂记》云：“三月二十八日，燕京祭东岳，民间集众为香会……群迎神以往，男女有跪拜而行者，名曰拜香”^①。除庙会外，迎神赛会也是民间东岳大帝信仰兴盛的又一体现。从文献记载来看，明时松江地区每年三月二十八日都例有大规模的迎神赛会。据正德《松江府志》载，至晚在明中期，人们举行“钱幡会”，前往干山东岳庙迎神已成惯例，“三月，载歌罢游礼干山岳祠，先时，巫者舁上偶循门索钱，结缕为幡胜，云以奉岳神，谓之‘钱幡会’”^②。明晚期，祀神赛会的时间更长，规模更大，并形成连日游山的习俗。崇祯《松江府志》记载：“结彩成幡胜以奉岳神为‘钱幡会’，至今有之。自茶笋之候，九峰惟佘山、神山、干山，画航鳞次，征歌载酒，游者无虚日。二十八日，东岳帝诞辰，里人聚鼓乐、旗幡骑盖，迎神于东岳庙”^③。由此我们可以看出，此类庙会和祀神赛会，不仅是民间祭日，也是民间文化节日，它们不仅满足了人们对信仰的需求，也满足了人们对文化娱乐的需求。

（二）真武大帝

真武大帝原称玄武，是源于星宿崇拜的神灵。玄武为古代的北方之神，即二十八宿中的北方七宿（斗、牛、女、虚、危、室、壁），后被纳入道教神仙谱系成为道教守护神。宋时崇道，真武信仰在宋时开始兴盛，并完成人神化过程。到明时，由于朱元璋和朱棣都宣称自己在夺取政权时得到过真武神的阴佑，故而真武大帝不仅被列入了国家祀典，其民间信仰也得到了统治者的大力提倡。

民间崇祀真武大帝最突出的表现就是，武当山进香。明代武当山因真武大帝地位的崇高而被封为“太岳”、“玄岳”，成为天下第一名山，吸引了全国各地的朝山香客，香

^①沈榜：《宛署杂记》卷一十七“民风一”，北京：北京古籍出版社，1983年版，第243页。

^②陈威、顾清等纂修：正德《松江府志》卷四《风俗》，天一阁藏明代方志选刊续编本。

^③方岳贡等纂修：崇祯《松江府志》卷七《风俗》，书目文献出版社日本藏中国罕见地方志丛刊书。

火之旺盛，只有五岳之首的泰山可与之相比。

从武当山现存的金石铭文、碑记石刻来看，武当山香客涉及的范围极广，几乎遍及全国。如，武当山遇真宫，有《貽赐仙缘》铜碑，是明成化十三年（1477），河南南阳府邓州信士募资铸造。武当山泰山庙保存有铜铸武当山金顶模型，则是明万历四十四年（1616），山西平阳府信士，官吏等集体铸造，朝山斋送而来。而武当山金殿四周的铜栏杆亦多与各地信士铸造，其中北侧一根铜栏铭文云：“江西抚州府临川县五都王嘉宾……祈保母寿无疆，万千如意”，^①西南一根铜栏铭文则云：“云南省城蒋门信女马氏（共20余人姓名，不具录）长命富贵。万历十九年十一月”^②。以此数例，我们不难看出，真武信仰在民间的影响力之大。

除了香客涉及范围广之外，香客人数也非常多，甚至还呈现出了集会化，节日化的趋势。尤以江苏最为突出，江苏民众在明嘉靖万历年间组成了进香船队，每年春天朝武当。据明末人王永积所著的《锡山景物略》记载，万历间苏州、常州等地的善男信女，乘坐艨艟巨舰到武当山进香，每年进香的船只约百十艘，有时甚至多达数百艘，若以每船乘载二三十名香客，一百艘船的进香船队约载香客三千人以上，这些船只在无锡县北门外的北塘莲蓉湖集合（当时称为“齐帮”），选择二月中的黄道吉日起航，往返需二三个月的时间。江苏民众这种大规模的朝武当民俗活动在明代持续了上百年，由于年复一年的接连举办香船“齐帮”活动，故无锡“北塘香灯”^③水上盛会竟成为一年一度的民俗节日。

在明代将近三百年的时间里，到武当山进香的香客不计其数。普通百姓朝山进香的目的往往比较现实功利。如，祈求富贵功名、子孙满堂、福寿双全、财源茂盛、降妖除魔、消灾祛病等等，涉及到了民众生活的方方面面，可见真武神在人们心中已成为一个无所不能的神灵。

除武当山进香外，各地大多也有三月三祭祀真武的习俗，并伴有相应酬神活动。如，广东佛山上民每年三月三都要举行“佛山大爆”来酬谢真武大帝，^④据史料记载来看，“佛山大爆”的规模虽然不能同武当山进香相比，但其场面之热闹，参加人数多也是十分惊人的。

^①转引自杨立志：《武当进香习俗地域分布刍议》，湖北大学学报，2005年第1期。

^②同上。

^③王永积著：《锡山景物略》卷四《北塘香灯》，参见顾文璧：《明代武当山的兴盛和苏州大规模武当进香旅行》，《江汉考古》，1989年第1期，第72页。

^④丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编》中南卷（下），北京：北京图书馆出版社，1989年版，第467页。

总之，无论武当山进香，还是三月三祀真武，都充分说明，明代民间真武信仰是十分兴盛的。

（三）文昌帝君

文昌帝君崇拜亦源于上古星宿崇拜。古人认为被斗魁匡围的有六颗星，因同居于“天府”文昌宫中，故合称“文昌星”。《史记》记载：“斗魁戴匡六星，曰文昌宫，一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄”^①。后随科举制的推行，文昌星司禄职能日益突出，宋元之际，文昌星和另一位主文运的神灵梓潼神合二为一，并被附会于抗击前秦仕晋而死的蜀人张亚子，完成了人神化的过程。自此，人们习称其为“文昌帝君”或“梓潼帝君”。

明代，民间文昌信仰极为兴盛，文昌阁、文昌宫遍布全国。有意思的是，神祠里的文昌帝君神像两像两侧一般都会有两个属神，一个天聋，一个地哑，大概取其“知者不能言，言者不能知，天机弗泄”^②之义。由此我们可以看出，在文昌帝君身上寄托了人们对科举考试公平性的向往。

围绕各类文昌阁、文昌宫，人们还经常举行各种文昌会、梓潼庙会来祭祀文昌帝君。相传每年二月初三是文昌帝君诞辰，除地方官员的例行致祭外，民间人士都要到文帝庙焚香祭拜，祭祀时举行“文昌会”。文昌会在明代非常普及，基层社会以宗族为特点的会社组织亦经常主持文昌会，各地文昌会常常体现各地的民俗特点。例如，文昌会在云南白族地区衍化为具民族特色的洞经会，洞经会上，通常谈演道教的大洞真经。^③在文昌帝君祖庭，蜀地的梓潼七曲山，明时盛行梓潼庙会，每年农历二月初一至十五，八月初一至十五，有两次朝山敬神的庙会活动，而每年十月十二日至十八日则要恭请七曲山应宫梓潼神像下巡县城，可谓当地民间盛况空前的迎神赛会。^④

文昌会、梓潼庙会的流行，是文昌信仰民俗化的重要表现，也是其民间信仰兴盛的集中反映。

二、地方和家庭守护神

明代随着城市化进程的不断加快和经济方式的多元化发展，人们对地方利益的认同感逐渐增强，安居乐业的愿望亦与日俱增。在信仰习俗上的具体表现，就是对城隍、土

^①司马迁：《史记》卷二十七《天官书》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2005年版，第104页。

^②徐道撰：《神仙全传》，西安：三秦出版社，1992年版，中册第535页。

^③张泽洪：《论道教的文昌帝君》，《中国文化研究》，2005年第3期。

^④同上。

地等地方和家庭守护神的尊崇臻于极盛。

（一）城隍

源于古代“水墉”（即水沟）之神的城隍信仰，经汉魏以来的发展演变，至明已颇为流行，而且已完全人神化。人们往往以深受本地敬仰或和本地有关系的历史人物充任当地的城隍神，因而各地城隍神多不相同。

明初，朱元璋为利用城隍加强地方控制，将其列入了国家祀典，城隍在神谱中的地位大大提高，由此推动了民间城隍信仰的进一步发展。

明代人们不仅视城隍为一方利益的守护者，可护佑地方风调雨顺，五谷丰登，而且视其为个人和家庭的守护者，可确保家人无病无灾，福运连绵，因而有关城隍灵验的轶闻广为流传，前往城隍庙祭献祈铸者络绎不绝。晚明松江文人范濂的一段记载颇能反映这一点：“松江民俗，每重铸献，而于城隍庙尤盛，如祈病祈福，富室用全猪羊，贫者用三牲猪首，日无虚晷。云云城隍有灵，能祸福于人，……”^①。除此之外，人们还把城隍看作惩恶扬善，受理人间冤屈的冥界父母官，人们如果遇到不白之冤，也往往前往城隍庙申诉。由此可见，城隍在人们心中的地位是十分重要和崇高的。

正因为城隍地位的重要和崇高，人们对之崇祀异常，很多地方每年定期都要举行集会性的迎神赛会来祭祀城隍。在苏松一带，城隍祭祀活动最热闹的是每年例行的“三巡会”。明初以来，官方例于清明七月十五日、十月一日三次前往厉坛祭无祀鬼神，届时须请出城隍作为主祭，而整个祭祀过程在地方上往往由当地最高长官亲自主持，祭厉^②原本是官方行为，由城隍主祭最初也仅在厉坛设一城隍木主。明中后期，民间由此逐渐发展为扛抬城隍神像至厉坛坐镇的祭祀方式，于是便形成了一年三次城隍出巡的迎赛活动。崇祯《松江府志》对晚明“三巡会”盛况记载颇详：“清明先三日，郡牒城隍神，至期请诣厉坛。郡民执香花，骑从拥导，前后者数万余人，至晚复以华灯千炬迎归入庙。七月十五日，十月一日亦如之”^③。除三巡会外，每年二月二十一城隍诞日和三月二十八城隍夫人诞日，亦有较大规模的集会祭祀活动。而嘉兴地区，“四月四日为城隍诞辰，备牲醴庙献，有醮金迎赛，优戏杂陈，举城隍会者”^④。杭州地区，例以五月十七日往

^①范濂：《云间据目抄》卷三《纪祥异》，笔记小说大观本，南京：江苏广陵古籍刻印社，1984年版，第432页。

^②关于祭厉的起源，相关文献记载颇多：“明祖初定苏松，邑民钱鹤皋聚众抗命，大将军徐达获之，槛送京师。临刑白血喷注，太祖恐其为厉也，遂令天下设厉坛，祭钱鹤皋等无祀鬼神，邑有厉坛舟此始。”参见清代毛祥麟《墨余录》卷三“邑厉坛”条，笔记小说大观本，南京：江苏广陵古籍刻印社，1984年版，第78页。

^③方岳贡等纂修：崇祯《松江府志》卷七《风俗·岁时》，书目文献出版社日本藏中国罕见地方志丛刊书。

^④刘应铎修，沈尧中纂：万历《嘉兴府志》卷一《风俗》，万历二十八年刊本。

府城隍庙炷香设祭，除夕则准备羊豕酒果或三牲，报祀城隍百神。^①河南尉氏县则于三月十六、十七、十八这三天赛城隍之神，庙中盛设祭品，张乐，扮演杂剧戏曲。^②可见，实用性、功利性、娱乐性乃民间城隍信仰的显著特点，与以政治为目的官方信仰是有所差别的。

（二）土地

明代的土地神大体可分为两种：一种是官方的，列入国家祀典的“太社”、“郡社”、“县社”、“里社”等与行政机构配套的各级社神；另一种则是自三国以来民间流行的土地神，即把前朝或本朝生前颇有政绩、学问的官吏、儒士奉为土地神为之立庙，建立起近世人鬼神为主的土地神崇拜。

第一种类型的土地神，即社神，虽位列国家祀典，但其和城隍一样，民间信仰和官方信仰多有差别。

古代祭祀社神的日子称为社日，一般分为春秋二社，春祈秋报，由此产生“社会”，即社日时人们的聚会。明初立国，朱元璋就制定了各级社神相应的祭祀仪式。按规定，老百姓应祭祀最低一级社神“里社”。但据文献来看，这种官方制定的里社祭祀仪式只在明初得到了部分的贯彻执行，自中期以后，这套仪式在民间已形同虚设，老百姓大多仍按照自己特有的方式，在社日，元旦或元宵节等节日期间举行集会式的迎神赛会来祭祀土地神。所以，明代不少地方官员在建设乡村社会之时，对里社祭祀仪式都进行了不同程度的整顿与改革。如，福建惠安知县叶春及就有过此举，他特别指出，“春秋二祭，当遵守古人祈年报赛之礼，务在精诚，不许装神舞鬼，一为盛会，违者罪之。”^③由此可见，官方里社祭祀的目的是为了恢复古礼，实现乡村教化，而民间的目的则是为了迎赛取乐，娱神娱人。

明代，民间赛社活动极其频繁，这在明人诗歌中多有反映。王稔有一首咏社日活动的诗歌云：“无柳无花桑拓树，不赛不暖社公春，四邻赛社相娱乐，分肉宁沦均不均？”^④除诗歌外，史籍记载亦颇详。如，在杭州钱塘县，岁时社会不断，二月初一，有“挑菜会”，二月中，在西湖还有探春赏花之会，幼儿女辈则于家园作斗草之戏。二月的社

^①陈善等修：《杭州府志》卷十九《风俗》，万历三十二年刊本。

^②嘉靖《尉氏县志》卷一《岁时》，见《天一阁藏明代方志选刊》，上海：上海古籍出版社，1981年版，第45页。

^③叶春及：《惠安政书》卷十《里社篇》，福州：福建人民出版社，1987年版，第56页。

^④王稔：《贻斋集·社日醉书》，转引自陈宝良：《明代社会生活史》，北京：中国社会科学出版社，2004年版，第549页。

日举行社祭，“民间轮年醮金祀土谷神。祀毕，为社会饮”^①。七月，杭州人游西湖，作“赏芙蓉花会”，各里醮金作会祀神，与春社同。在福建社会之风也很盛。如，兴化府，每年自元月十三日起，至十七日止，乡里小民各合其同社之人举行祈年斋。当上元日，“鼓乐迎其土神，遍行境内。民家各设香案，候神至，则奠酒果，焚楮钱，拜送之，亦古者乡人傩之遗意也”^②。又如漳州府，每当二月十五日，各乡醮集钱物，准备牲醴，祭祀土神。^③尤其在江苏嘉定县，元宵时通常举行灯会来祭祀土地神。据载，灯会之时极为热闹，杂戏骈集，“街巷借张步障，画以五采巾幌鞶带，悬之，倚疏旁列，流苏四垂，烂如万花之谷”^④。而在吴江，乡民在立春日往往选集方相、戏子、优人，小妓等扮演社火，作为祭社活动的一部分，谓之“演春，士女纵观，填塞街巷”。^⑤

第二种类型的土地神，民间亦流行异常，波及城市、乡村、官府、住宅、科举考场、学校等。如，浙江吴兴，家家都供奉有土地神塑像，村村皆有此类土地庙。而在各级地方儒学中，也往往设有土地祠，供奉人格化的土地神，这大概是由“瞽宗祠于学，乡先生祠于社”^⑥变化而来。如，唐人张旭曾为常熟尉，明常熟儒学中的土地神就是唐代张旭。

明代民间祭祀此类土地神的日子明确定在二月初二，所谓二月初二为土地爷诞辰的说法就产生于这一时期。如果是私宅中的土地神，祭祀时需燃上香烛，摆上供果，而如果是公共场所的土地神，祭祀时一般都要举行土地庙会。

总而言之，不管是哪一类型土地神，都得到了人们的隆重祭祀，这大概与其广泛的神职有关。明代，土地神的神职较前代要丰富许多，不仅包括护佑地方平安，掌管水果日食，农作物丰歉等，还包括掌管诉讼刑罚，人之生死祸福等等，这些神职无一不与人们的生活紧密联系，既然土地神拥有如此之多的重要神职，其受人崇祀也就自然而然了。

三、行业神和财神

行业神崇拜自宋元以来日趋流行，至明时臻于极盛。明代的农业虽然较之前代获得了进一步的发展，但却一直遭受着蝗灾之苦，因而驱蝗神刘猛将深受尊崇。与此同时，

^①聂心汤等纂修：万历《钱塘县志》卷二《风俗》，光绪十九年刊武林掌故丛编本。

^②黄仲昭等纂修：弘治《八闽通志》卷三《风俗·兴化府》，弘治四年刊本。

^③袁业泗修：万历《漳州府志》卷一《风俗》，明万历四十一年刻本。

^④韩浚等修：万历《嘉定县志》卷二《疆域考》下《风俗》，明万历三十三年刊本。

^⑤关于演春，明人陈铎有一首《打春》歌曲，对此有所揭示。载路工编《明代歌曲选》，上海：上海古典文学出版社，1956年版，第15页。

^⑥欧阳玄：《圭斋文集》卷五《保靚祠堂记》，四库全书（第1210册），上海：上海古籍出版社，1989年版，第38页。

明代的丝织业、航运业也都发展迅速，与之相关的行业神——蚕神和妈祖也盛极一时。尤值得注意的是，随着经济方式和社会生活的变化，渴望发财致富成为普遍的社会心理，各类财神在人们心中的地位不断提升，各行各业的人们多将财神作为虔诚奉祀的对象。

（一）刘猛将

在古代，蝗灾是经常遭遇到的农业灾害，因而对驱蝗神的崇拜可谓历史悠久，明代奉祀的驱蝗神主要是刘猛将。

刘猛将是明代新兴起的一位民间俗神。关于其来历难以稽考，一说为南宋名将刘锜，一说为刘锜之弟刘锐，还有一说，认为其乃宋光宗时人刘宰，为人正直，死后为神，可谓众说纷纭。众所周知，民间俗神很多是由历史传说附会演变而来，根本没有什么真实依据，故其来历并不值得深究。重要的是，现存文献记载告诉我们这样一个事实，刘猛将虽未列入国家祀典，但其在民间的影响力却非常大，人们将其视为农业保护神。明代中晚期，蝗灾频发，较之前代，规模更大，持续时间更长，影响亦更为严重，因而人们对刘猛将的崇祀变得极为虔诚甚至狂热，遇有蝗旱之灾，地方官员和乡绅皆率士众殷勤致祭，虔诚诵祝，祈求猛将赠福免灾。平时，则举行大型的迎神赛会来祭祀这位驱蝗神，明时盛行于江南的“天曹神会”便是典型一例。《震泽县志》对此记载颇详，“元旦，坊巷乡村各为天曹神会，以赛猛将之神。相传神能驱蝗，故奉之，会各杂集老少为隶卒，鸣金击鼓，列队张盖，遍走城市。富家施以钱粟，至是日（正月二十日）乃罢，或罢于上元日，罢日，有力者装扮杂剧，极诸靡态，所聚不下千人。村间，亦有为醮会者，先于岁暮人醮米五升，纳于当年会长，以供酒馔之费。至元日呼集，以少年为神仙公子，锦衣、花帽、羽扇、纶巾，余各装演杂剧，遍走村落。富家劳以酒食，或两会相遇于途，则鼓舞趋走，自成行列，歌唱答应，亦各有情致。至十一日，会长广列酒馔，凡在会者悉至，……连会三日而罢”^①。据此描述，天曹神会之盛大奢华不难想象，人们对刘猛将的崇祀可见一般。即使如此，明代蝗灾依然如故，对刘猛将的信仰只是带来精神上的安慰，而未能获得现实上的丝毫改变。猛将信仰的流行，也可以说是明历史上，农民和农业生产饱受蝗灾之苦的印证。

（二）蚕神

蚕神崇拜，历史颇为悠久，其原盛行于北方和蜀地，并衍化出多为神灵的形象与名号。明时，随着江南丝织业的发达，渊源于晋地和蜀地的民间蚕神“蚕姑”、“马头娘”

^①陈和志修，倪师孟纂：乾隆《震泽县志》卷二十六《风俗·节序》，台湾成文出版社有限公司中国方志丛书本，因文中有：“读《大浩》或《教民榜文》”之语，故为明代之事。

等在江南获得广泛崇祀。徐献忠记载湖州一带祭祀蚕室地神：“（正月）每朔望，……常以膏泛粥事神。按《齐谐记》云：吴人张成于宅东见一妇，曰此地是君家蚕室，我即地神，正月十五可作白粥，泛膏于上，祭之，当令蚕百倍。”^①杭州地区，乡村群民多于正月内，赴江干天龙寺炷香祈蚕。海盐女子朱妙端有《春蚕》诗写蚕家祭拜蚕神的情形：“桃花落尽日初长，陌上雨晴桑叶黄。拜罢三姑祭蚕室，渐笼温火暖蚕房。”^②三姑即“蚕姑”。明末长洲士人汪琬亦有诗描写祀蚕之风：“青梅绿李满江津，君到江南物色新。市旗亭开社酿，村村土屋赛蚕神。”^③此外，蚕祭地区对“马头娘”的奉祀一直很隆重，每年蚕事将兴，家家户户堂前摆列香烛，敬恭马头娘。与此同时，江南蚕家还盛行起蚕桑占卜习俗。人们普遍认为，如果对蚕神恭敬有加，占卜之时便会毫发无爽，反之则无所灵验。而且，有关蚕神惩恶扬善之说在民间亦流传甚广，人们相信，蚕神无时无刻不在监视着世人的一举一动。如，有护蚕爱蚕之举，蚕神必降福报于其家，但如有毁蚕害蚕之举，蚕神则必降灾祸于其家。这些说法虽荒诞不经，但是以证明蚕神信仰的流行。

（三）妈祖

妈祖信仰肇始于宋，是中国历史上流传范围最广，持续时间最长的海神信仰。妈祖又称“天妃”、“天后”，历来被视为航运业的保护神，在民间受到广泛崇祀。明代，航运业发达，故而其民间信仰十分兴盛。

众所周知，妈祖作为航运业保护神，深受商人尊崇，尤其闽商，对其更是崇祀异常。有明一代，闽商活动频繁，其活动范围遍及全国各地，妈祖信仰亦随之传播开来。据文献记载可知，明时北方沿海的山东、天津、辽宁、内陆的安徽、江西、甘肃、贵州等省份都有妈祖庙的分布。可见，妈祖在明时已成为一位全国性的神灵。

不仅如此，妈祖在明时还成为了一位多功能性的神灵。除了保护航运外，还兼有祈雨、祈晴、保婴、驱疫、预言商机、脱困解厄等多种职能。但总体上来说，南方民众最重视的还是其护航职能，而北方民众则对其护航职能有所淡化，反而看重祈雨、祈晴、保婴、驱疫等职能，以至于北方的人们经常把妈祖当成观音或碧霞元君。其实这也不难理解，北方整体上仍是以农业经济为主，海运、河运并不发达，妈祖职能重心发生改变在所难免，这实质上是由民间信仰自身的性质所决定的。我们知道，民间信仰本来就具有任意性，模糊性，中国人信仰神灵一般不会太深，往往是临时抱佛脚，因而神灵如果

^①徐献忠：《吴兴掌故集》卷一十二《风土》，北京图书馆藏嘉靖三十九年范唯一等刊本。

^②朱妙端《春蚕》，载沈季友编：《携李诗系》卷三十四，四库全书（第1475册），上海：上海古籍出版社，1989年版，第325页。

^③汪琬：《尧峰文钞》卷九《和问亭韵送邵培风处士南归二首》之一，上海：商务印书馆，1983年版，第146页。

没有长期、稳固的现实基础，很快就会被人们所淡忘或依据人们的需要被加载一些新的职能，妈祖职能出现南北差异的原因主要就在于此。

围绕妈祖信仰，明代形成了许多丰富多彩的祭祀活动。最隆重的莫过于在其诞辰之日举行的各类迎神赛会。以广东为例，广东一般在三月二十三日举行天妃会，“建醮，扮撬，饰童男女如元夕，宝马彩棚亦百队。”^①尤其在阳江城内，“十二街商众崇祀天后，以三月二十三日为神诞，每三年辄昇神出游。先数日，十二街俱张灯结彩，点缀花鸟人物，旋奉神輿巡行城乡内外。金鼓喧潮，炉烟缭绕，并以女子扮演各种故事，仪从甚盛。沿途居民焚香膜拜，供张络绎，耗费以巨万计。”^②建醮、游神乃是明代广东民间赛会中盛行的酬神方式，当然并不独用于报赛妈祖，也适用于真武、城隍等民间显神，除此之外，还有一种酬神方式“火爆”，“火爆”又叫花炮会，也是明时粤省之通俗，实力雄厚、信徒众多的妈祖庙多有此举，关于花炮会盛况文献记载颇多，如“为火爆以享神……，观者骈阗塞路，或行或坐，目乱烟花，鼻厌沉水，暨珥碍足，箫鼓喧耳，为淫荡心志之娱，凡三四昼夜而后已。”^③人们用如此隆重的活动来祭祀妈祖，可见明代民间妈祖信仰之盛。

（四）财神

明代民间信奉的财神主要有两个：一个是北方的赵公明，一个是南方的“五通”。

赵公明无疑是大家最为熟悉的财神了。赵公明最早以瘟神形象出现在晋代干宝的《搜神记》中，身份或为瘟鬼，或为行瘟使者。明代，活动在民间的宗教职业者为了迎合民众急于发财的心理，满足日益广泛的祈财需求，便有意识的创造出财神以便善男信女们供奉，于是，赵公明被宗教职业者拿来彻底改造。宗教职业者完全祛除了赵公明瘟神形象，同时着重树立了其善神和财神的形象，再加上当时兼含大量三教内容的通俗读物在民间甚为流行，而在这些通俗读物中，赵公明大多亦以善神形象出现。在以上诸多因素的综合影响下，至明中晚期，赵公明善神和财神形象最终得以确立。

当然，赵公明由瘟神转为专职善神，并以财神形象深入民心，《封神演义》的推动之功实不可没。据该书的描述，周克商之后，姜子牙祭封神台，敕封陈亡人，赵公明被封为金龙如意正一龙虎玄坛真君之神，统率四位正神招宝天尊萧升、纳珍天尊曹宝、招财使者陈九公、利市仙官姚少司。很明显，这里的赵公明乃是一位地地道道的善神，既

^①屈大均：《广东新语》卷九《事语》，北京：中华书局，1985年版，第89页。

^②张以诚修、梁观喜纂：《阳江志》卷三十八，民国十四年刊本，台北：成文出版社，1974年影印版，第1838-1839页。

^③同上。

然专司善事，又司招宝、纳珍、招财、利市，那么财神自然非其莫属了。由于《封神演义》在明代影响巨大，因而财神赵公明就为普通百姓所熟知了。

相传正月初五乃财神诞辰，民间遂形成“破五”习俗，“破五”意味着年节中各项禁忌皆可打破，店铺亦可开张营业了。“破五”习俗流至今仍流行于北方广大地区。

明代的另一位财神是五通，又称“五圣”、“五方贤圣”、“五显”，来历不可考。明代，其作为财神广泛流行于江南地区，人们对之崇祀异常，几乎家家都有一座五圣庙，每次祭祀都要杀牲、设乐，耗费颇大，普通百姓往往承担不起，为此不惜倾家荡产，称贷为之。做一切事情之前也必向五圣祷告以祈阴佑，“偶获则归功于神，祸则自咎不诚，竟死不敢出一言怨讟”^①。除了这些虔诚的祭祀祷告之外，江南民众还经常举行集会式的迎神赛会来取悦五通，李流芳曾记述嘉定一带的“五方贤圣会”：“五方贤圣者，吴越之间庙而祀之者所在皆是。……以五月十八日为神诞辰，其期辄盛仪从鼓乐以迎神，谓之赛会，而独吾槎里为尤盛。里中往时富贾辐辏竟为珍异结束，以相夸耀。……每会出旌旗队仪，舆服歌吹，费以千计；四方观者，舟车阗隘，亲朋高会，洒食宴乐之费复以千计。”^②而苏州的“五方贤圣会”则往往于城内外数十个地点同时举行，形成很大的规模和声势。除“五方贤圣会”外，杭州祭祀五通的“华光神会”亦热闹非常，有时由于参与人数过多，甚至出现了意外事故。“弘治七年九月二十六日，复举华光神会。自各邑社伙台阁外，仍唤睢阳戏儿升上危竿，百般舞跃，常悬身空中，宛若翼生两腋，人已惊异。适值吴主事瀛好事，欲观奇巧，……许以重赏，使极技能。人以先知，各占北新桥上，庶便观看。岂料人众，桥不能容，蓦然挤脱桥栏。人遂惊曰：‘桥崩矣！’闻者惊惶，东西奔走，践踏死者三十余人，挤水者亦多。……”^③由上可见，人们对五通的崇祀程度之深。

除五通外，晚明崇祀的财神还有“五路”，实质上“五路”由五通衍化而来。五路亦称“路头”，相传正月初五为该神诞辰，故江南民间例以此日祀神。时至今日，江南人家于正月初五祀路头，迎财神的习俗仍盛行不衰。

尤值得注意的是，明代人们狂热崇祀的“五通”，却是一位地地道道的淫神，其烧杀抢掠，奸淫妇女无恶不作。如此邪恶的淫神为何广受尊崇？原来，这位“五通”有一项特殊的法力，既能让人骤然暴富，正由于此，人们对之趋之若鹜，毫不顾忌其淫邪本

^①陆粲：《庚巳编》卷五“说妖”条，北京：中华书局，1987年版，第34页。

^②李流芳：《檀园集》卷八《重建五方贤圣殿疏》，《四库明人文集丛刊》，上海：上海古籍出版社，1993年版，第356页。

^③沈朝宣纂修：嘉靖《仁和县志》卷一十三《纪遗·纪事》，光绪十九年刊武林掌故丛编本。

质，民间信仰的实用性和功利性在此得到了最明显的体现。

四、佛道俗神

中国民间信仰发展的一个特点是按照自己的崇拜方式和功利需求，将一些佛道教的神灵民俗化、实用化，使之转化为民间普遍奉祀的俗神，以满足人们日常生活中诸多现实祈求。明代民间俗神中便有不少俗神自佛道神灵转化而来，其中香火比较旺盛的有观音、关帝和碧霞元君。

（一）观音

观音为中国佛教四大菩萨之一，佛经上称其大慈大悲，遇难众生只须诵念其名号，即前往拯救解脱，故其在中国有极为广大的信众。在佛教中国化、世俗化的过程中，大慈大悲，救苦救难的观音菩萨与中国民间的社会心理和现实需要最为切合，其在民间信仰中的渗透也最为深入。宋元以来，观音渐趋俗神化，成为中国民间信仰中影响最大、香火最盛的神灵。

明代，民间对观音的奉祀极为虔诚，除大小寺院中多供奉观音外，专门崇奉观音的观音庵、观音堂等几乎遍及全国各地。此外，人们在家中辟出小佛堂，安置小佛龕，以此供奉观音像也颇为普遍。在人们奉祀的观音中，尤以白衣观音居多，而且认为其专主生育之事，有《白衣观音经》在民间流传。民间百姓普遍认为，家中供奉白衣观音，就会生下宜男，如果对白衣观音顶礼三年更会“生女益众”。可见，明人是将白衣观音当作送子观音来看待的。

相传，农历二月十九日为观音诞辰，六月十九日为观音成道日，九月十九日为观音涅槃日，每逢这三个十九日，民间照例要举行盛大而隆重的崇祀仪式，如集会性的进香、宗教讲会等。松江一带，“（二月）十九日，观音大士诞辰，群诣佛寺进香”^①，“（六月）十九日，观音大士成道之期，士女诣超果寺进香者千众，烟缕如雾，或供长幡，悬殿梁间以祈福。”^②南京则举办观音会，讲经说法，男女混杂，昼夜丛沓。而在杭州，每年的二月十九日，人们都要到上、中、下三天竺进香，甚至在僧舍中寄宿，有时由于斋宿之人过多，殿内外甚至无下足之处，除此之外，苏州进香之风也非常兴盛，每年的三春之日，尤其是观音诞日前后，苏州人都要前去观音山朝拜进香，明人黄省曾《吴风录》云：

^①方岳贡等纂修：崇祯《松江府志》卷七《风俗·岁时》，书目文献出版社，日本藏中国罕见地方志丛刊书。

^②同上。

“二三月，邵中士女浑聚至支硎山观音殿，供香不绝。”^①支硎山即观音山。当然，最能反映明代民间对观音崇祀之深乃是普陀山进香。普陀山在浙江定海县三百里外海洋中，旧有寺庙，山上有善才岩、潮音洞，民间称之为观音大士化现之地。明时，普陀山佛寺由于得到了统治者的大力支持，香火日渐兴盛。每年春天，“进香人以巨万计，舍费如山，一步一拜，即妇女亦多渡海而往者。”^②至晚明时，普陀山已成为除泰山、武当山之外的第三大全国性进香之地。

（二）关帝

关帝即关羽，是三国时蜀汉大将，因其以“忠勇”闻名于世。佛教、道教先后将其纳入自己的神灵谱系，尊为各自护法，后随佛教、道教的世俗化转为民间俗神。

明代，由于朝廷的大力支持，《三国演义》的广泛传播，有关关羽捍御水患、降雪、降雨等许多穿凿附会的故事在民间广为流传，民间关帝信仰达到了历史的最高峰。据《帝京景物略》记载：“万历三十五年（1608），芦沟桥地区连下十旬阴雨，水滥发，居民奔于桥上，数千人见前水头过桥数丈……未至，桥水光洞冥间，有巨神人向水头按，令水下从孔过桥而去。”^③其“巨神人”时人普遍认为是芦沟桥附近关帝庙中的关羽。崇祯十八年（1636），南凤阳府太和县连遭旱灾，官民祷于关庙，得沾风雪。除捍御水旱灾害外，求药治病，防火除害等人们亦都祈求于关羽。而且，人们还相信关羽具有佑护科举的职能，关羽本是武将，但与一般武将不同的是，他倾心儒学，因此被人们视为主文运的“五文昌”之一，有关其显灵托梦指示闱题，预示科第名次等神奇故事，亦为百姓所津津乐道。

当然，对关羽信奉最为虔诚的当属工商业者和服务行业者，他们是把关羽当作“行业神”和“财神”来看待的。明代是行业神崇拜的鼎盛时期，据统计，大约有 22 个行业崇奉关羽，今且列举数例：皮箱业、烟业、香烛业、绸缎业、厨业、池盐业、豆腐业、屠宰业、干果业、理发业、糕点业……甚至妓院亦供奉关羽。可见，关羽被奉为行业神之广泛。

明时供奉关羽的行业每年都要举行一些活动来表达对关羽的崇敬。此类活动主要包括祭祀、迎神赛会、献戏三种。其中祭祀是最主要、最常见的活动，主要由焚香上供、叩拜、祷祝等程序组成。在关羽的生日、忌日，各行则多举行迎神赛会，这是民间普遍

^①顾禄：《清嘉录》卷二《观音山香市》，南京：江苏古籍出版社，1999年版，第51页。

^②王士性：《广志绎》卷四《江南诸省》，北京：中华书局，1981年版，第67页。

^③刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷二《城东内外》，北京：北京古籍出版社，1983年版，第57页。

流行的酬神活动，同时也是从业者的盛大节日，规模往往极大，场面热闹而隆重。崇祯《松江府志》记载关帝赛会的情形称：“（五月）十三日，关帝诞辰，群民以旗帜、剑盾、骑从、鼓乐迎神，奔走塞道。”^①献戏又称“演戏敬神”，即从业者为祈求和酬答关羽而将戏敬献给他，是行业神崇拜活动中的重要组成部分。在从业者看来，神不但需要供品，也需要娱乐，给神演戏如同上供一样。当然，这种娱神戏终是娱人的，或者也可以说是人神共娱，因为这种戏除具有供品的性质外，更具有从业者自娱的性质。

总而言之，明代民间关羽信仰的兴盛，是明以前任何朝代所无法企及的。至明末时，关羽已完全成为人神之首，庙祀遍布天下。

（三）碧霞元君

碧霞元君原称泰山玉女，是一位道教女神。明时，随道教的世俗化，碧霞元君和观音、关帝一样，亦转化为民间俗神。

明代，碧霞元君虽未位列国家祀典，但其在民间却拥有着极高的影响力，乃北方地区势力最大的女神，人们对其的崇祀程度甚至超过了位列祀典的泰山神东岳大帝，最明显的表现便是泰山进香以及各类碧霞元君庙会的兴盛。时人普遍认为，碧霞元君掌管着天下人的生死福禄，而尤以祛病延年，祈子祈嗣最为灵验，只要到泰山虔诚进香，便会有求必应，因而明代的泰山进香活动可谓盛况超前。关于这一点我们可以从明人所著的泰山游记中略窥一二。据沈晴峰《登岱记》所载：“每岁三四月，五方士女登祠元君者数十万，夜望山上，篝火如聚萤万斛，上下蚁旋，鼎沸雷鸣，仅得容足。”^②又，王士贞《游泰山记》亦载：“三鼓起，启堂之北扉而望，若匹练者，自山址上至绝顶，又似聚萤数百斛囊中，光耀不定。”^③如果说这两段记载可能因出自文人之手而略有夸大之辞的话，下面我们再来看一组官方数据：崇祯二年（1629）以前，每年到泰山进香的香客多至 80 万人，少也有 60 万人，至崇祯末年，由于战乱不断，香客损减，但仍有 40 万人。^④由此我们足以看出，泰山进香的规模之大，人们对这位泰山女神的崇祀之深。

至于各类庙会，以北京为例，其开庙时间大都定在四月。其中高粱桥碧霞元君庙会主要进行的是求子活动，参加人员主要是妇女，据文献可知，庙会上非常热闹，有众多娱乐节目供香客欣赏。而且，香客们大多携带酒食，休息时挑选风景好的地方进餐，跟现在的郊外旅游差不多。除此之外，马驹桥碧霞元君庙会也非常著名，每年庙会期间，

^①方岳贡等纂修：崇祯《松江府志》卷七《风俗·岁时》，书目文献出版社日本藏中国罕见地方志丛刊书。

^②陈宏绪：《寒夜录》，载《百部丛书集成》，台北：艺文出版社，1967 年版，第 47 页。

^③汤贵仁、刘慧等：《泰山文献集成》卷 4，山东：泰山出版社，2005 年版，第 267 页。

^④陈宝良：《明代社会生活史》，北京：中国社会科学出版社，2004 年版，第 517 页。

也是周边村庄的节日，庙前有盛大的祭祀活动。据《帝京景物略》载：“月十一日至十八日，尘风汗气，四十里一道相属也，輿者、骑者、步者、步以释者、张幢鼓金者、绣旗丹各百十，青黄绣盖各百十，骑鼓吹步伐鼓鸣金者，称是。人首金字小牌，肩令字小旗，舁木制小宫殿，曰元君驾。后建二丈皂旗，点七县，前建三丈绣幢，绣元君号。”^①祭祀活动规模之大令人惊叹。而与此同时，庙内香客云集，香烟缭绕，磬音聒耳。庙外马驹桥则形成集市，卖各类进香用品，日常生活用品及特色小吃，由此庙会热闹程度不难想象。

由上可知，明代泰山进香及各类碧霞元君庙会不仅具有进香祈愿的宗教文化功能，也兼具了旅游观光，休闲娱乐，集市贸易等世俗文化功能。所以更确切地说，民众阶层盛行的碧霞元君信仰乃是一种半功利、半娱乐性质的神女崇拜。

第二节 明代民间信仰的特征

民间信仰作为一种社会现象，在每个特定的历史时期都会具有一些时代所赋予的特征，明代民间信仰也一样，其特征主要表现在以下几个方面。

一、信仰对象功利化、世俗化

民间俗神信仰的一个基本特点是多样性，其主要表现是神灵的多元化和多重性。民间俗神给人的突出感觉是，其形象往往分合不定，来历大多无从考证，名号多有异称、混称，职掌更是交叉重叠。因此，民间俗神实际上并不存在像佛教、道教那样比较统一而明确的谱系。不过，在特定的时空条件下，民间俗神在人们心中会存在尊卑高下之别，人们对其尊奉、崇祀的狂热程度也会有所不同。明代在传承以往神灵体系的基础之上，又对其作了某些颇有意味的调整和组合，使民间信仰变得更加丰富，更加符合人们的现实需要，从而表现出了功利化、世俗化的特点。

从中国民间俗神的组成看，其渊源大致可分为两类，一类是来源于原始自然崇拜的“自然神”，一类是来源于亡人鬼魂的“人鬼神”。自然神早期在人们心目中居于至尊地位，然而在后世的演变中，由于人们对现实社会和人间事务的日益关注，各类自然神多经历了一个“人神化”的过程，诸多神灵不仅被附会于某些历史人物或神话传说中的人物，而且被赋予一系列的社会属性和人事职掌。于是，众神的地位开始出现变化，与人事关系不大，比较单纯的自然神地位逐渐下降，而“人神化”程度较深，且人事职掌较

^①刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷三《城南内外·马驹桥》，北京：北京古籍出版社，1983年版，第687页。

多的神灵，地位不断上升。“人鬼神”的起源晚于自然神，它是在灵魂观念和鬼神崇拜的基础上形成的。在之后的发展演变中，由于“人鬼神”的神性、神格皆取决于其生前的所作所为，更容易与社会和人事联系在一起，于是，后世衍生的许多神灵多由“人鬼”来承当。许多历史人物或神话传说人物的亡魂因此而转化为神灵，就民间俗神信仰的演进看，“人鬼神”实呈后来居上的态势。

随着历史的发展和社会的变迁，人们日益重视神灵的“社会神性”，相对看轻其“自然神性”，这在明代的民间信仰中表现得尤为明显。社会内涵丰富，人事职掌重要的人鬼神和人神化程度较深，人事职掌较多的自然神。如，城隍、天后、五通、刘猛将、东岳、真武、文昌帝君等皆享有日益旺盛的香火，而离世俗较远的自然神则颇有一蹶不振的味道。

尤值得一提的是，不少佛、道神灵也在民间俗神中占有一席之地，有的还成为极受尊崇的“显神”，最典型的就是观音。明代中后期观音道场普陀山勃然而兴，成为当时三大全国性的进香基地之一，这完全得益于民间观音信仰的推动。当然，除佛教外，明时渗透于民间的道教神灵更与民间俗神交叉重叠，难分彼此，诸如关帝、碧霞元君等都是深受时人尊崇的道教俗神。

二、 信仰活动集会化、节日化

民间信仰原本具有很强的自发性，既无完整的理论体系，也无固定活动的信仰组织和活动场所。而且在传统农村生活的模式下，居住点比较分散，因此，信仰活动往往以村落为单位散在举行，规模一般有限。但到了明代，尤其明中后期，城市化的迅速发展造就了一大批居住相对集中的城镇居民，而雨后春笋般的市镇又拉近了城乡间的距离，加强了人们的社会联系，这就为大型信仰活动的举行创造了可能。而当时，各地兴建的各类神祠又为大型信仰活动的举行提供了可以利用的场所，故而集会化便成为明代民间信仰活动的显著特征。正如前文所述，城隍、东岳、真武、妈祖、关帝、观音等各类民间显神皆拥有遍布全国的庙祠，围绕这些神祠，每年在这些神灵的诞日或其前后皆会有醮钱迎赛，演剧献艺等举动，形成规模浩大的迎神赛会或庙会。如，针对城隍的“三巡会”，针对东岳的东岳庙会，针对文昌帝君的“文昌会”和梓潼庙会，针对刘猛将的“天

曹神会”，针对五通的“五方贤圣会”，针对妈祖的“花爆会”等等，这些迎神赛会或庙会无一不是明代信仰活动集会化的明显体现。尤其是，围绕碧霞元君、真武大帝和观音信仰，明代形成了泰山、武当山、普陀山三大全国性进香基地，故而明代朝山进香十分兴盛，较之迎神赛会和庙会，朝山进香规模更大，参加人数也更多，每年动辄数千上万甚至数万，集会化倾向更为明显。由于明代民间经常举行类各赛会、庙会及朝山进香活动，此类活动便逐渐趋于固定化，成为周而复始的节日，很多文献中所记“岁时节令”，除传统节日外，亦将此类信仰性、祭祀性的活动列入其中，顾禄所撰《清嘉录》对明时岁时节令记载颇详，书中述及此类信仰性的节日多达五十余项，其中绝大多数盛行或起源于明代中后期，本文所列举的只是其中很少的一部分而已。

三、 信仰方式娱乐化、休闲化

先秦、汉唐时代，民间的俗神祭祀仪式保留有较多的原始崇拜成分，虔诚祈祷和杀牲血祭之类的“贿神”之举是信仰活动的主要内容，尽管在祭祀仪式上有时会有以歌舞媚神的活动，但此类祭神歌舞大多具有巫术的含义。因此，早期祭神活动的总体气氛，较多地凸现出神秘诡异、肃穆庄重的一面。到明时，随着市民阶层的迅速崛起，其爱好热闹，追求游乐的生活情趣便在信仰活动有了明显的体现，于是，民间祭神拜神的仪式程序中便越来越多的融入了娱乐的成份，尤其是大型的迎神赛会、庙会，观赏性、娱乐性的戏剧杂技之类便成为不可或缺的组成部分。对于这一点我们从上文的叙述中亦可明显看出。由此可见，明代的民间信仰活动，既有媚神的动机，更有娱人的渴望，功能并不单一。从某种程度上，人们往往是利用这一时机来达到休闲娱乐的目的，以致其中的信仰因素实际上已成为使此类大型活动正当化、合法化的借口。

通过此章论述，我们可以不难得出以下结论，明代民间信仰是十分兴盛的，尤其是

民间信仰所呈现出的集会化、节日化、娱乐化的倾向，是其兴盛最明显、最集中的体现。

第二章 明代民间信仰兴盛的原因

明代民间信仰兴盛局面的形成可以说是多种因素共同作用的结果。统治阶级的“非抑制”政策、工商业的迅速发展、善书的流行、社会矛盾的日益尖锐都对民间信仰的兴盛产生了一定的促进作用。

第一节 统治阶级的“非抑制”政策

众所周知，明代是一个极为注重制度损益的朝代，因为它是以推翻蒙古人统治建立汉人政权为己任的，再加上朱元璋本人于民间信仰对王朝政权所存在的潜在威胁有深刻认识，因而明统治者对民间信仰政策的制定可谓慎之又慎。建国之初，朱元璋就开始了厘正祀典，禁止和取缔淫祀的做法，这种做法贯穿有明一代。当然，对待淫祀，也就是民间信仰，明统治者并不只是一味地抑制，更确切地应该说是既抑制又“非抑制”。所谓“非抑制”即在一定前提条件下，根据具体情况对淫祀或予以默认，或予以鼓励支持。纵观整个明朝历史，除明中期一百多年对民间信仰采取比较严厉的抑制政策外，大部分时间还是比较宽容的，可以说“非抑制”政策是明统治者对待民间信仰的主导政策，明代民间信仰兴盛的最主要原因就在于此。

一、对祀典民间信仰的鼓励支持

明代实行儒教原理主义祭祀政策，能够位列国家祀典的神灵都有着符合封建统治理念的儒家文化内涵，如忠孝节义等，因而对于此类神灵的民间信仰，统治阶级一般都会予以鼓励支持。实质上，这不过是一种政治统治手段罢了，即所谓的“神道设教”，也就是利用神灵统治人民，维护封建统治，关于这一点我将在第三章民间信仰的影响中详细论述，在此就先不做讨论。

二、对非祀典民间信仰的默认

能位列国家祀典的神灵毕竟只是少数，大多数民间信仰中的神灵游离于祀典之外，它们虽未能够像祀典神那样得到官方支持，却也得到了官方的默认，成为民间神灵最为常态的存在，原因就在于这些民间信仰本身所具有的一些特征。

首先，明代民间信仰与地方社会，尤其是与地方家族有密切联系。如，在福建和江苏等地，人们常常建立起属于家族乡族特有的祠庙，崇拜许多莫名奇妙的神灵。当然，这些地方家族对神灵的支持是有目的，最明显的便是经济利益的获取，甚至一些神灵的存在已成为地方家族的生财之道。而且，围绕这些神灵所举行的社会、庙会，迎神赛会等往往成为地方势力显示其社会控制力、经济实力和政治影响力的重要途径。有学者指出，由社会、庙会、赛会所体现出来的民间信仰的地方化，是强化凸现地方力量的表现，甚至可能表现了富庶地区对国家控制的一种含蓄的挑战或反抗，只不过这种挑战或反抗一般都处在国家可以容忍的限度之内，所以明代很多有关民间信仰的政策很难推行下去。^①如，明初朱元璋曾试图采用建里社坛的方式来取代民间的祠祀，以此端淳民俗，可很多地方，尤其是江南，施行的结果却是“有司皆莫之敢毁，故立坛殊少”^②。再如，明代中期，江苏常熟县令扬器也曾经大力禁毁祀典之外的神灵，当时就为人所诟，认为“迩来为政者，好奇立异……伐庙毁像，怒视而叱逐，若是者非愚则迂，此何为哉？”^③当他撤毁一些祠庙时，就遭到了当地乡人的激烈反抗，最终不得不做罢，可见，如果政府行为没有得到地方势力的支持，是很难取得成功的。有了此类的经验教训，再加上朝廷还需要利用地方势力来实现地方控制，故而在一般情况下，官方都会对这些民间信仰采取默认态度。

其次，由于明代国家祭祀关注的是政权巩固，缺乏类似佛教、基督教等宗教对个人苦难的救赎，因此，国家祭祀是政治的，而非人生的，这也是为什么即使作为祀典神其官方信仰和民间信仰亦存在重大差别的原因所在。正如韦伯所说：“在中国，国家祭祀不关心个人的贫穷，巫术最初是个人贫穷与苦难的惟一的被难所。”^④由于明代国家祭祀不关注个人的精神世界，因而同下层百姓就会有一段距离。祀典之外的民间信仰却不同，它们不关心政治，只关心实际生活，它们以各种方式迎合下层民众的种种切身需要，给下层民众以精神寄托，已完全成为其日常生活不可或缺的一部分，即使被强行取缔，大多仅能奏效一时，时间一久往往仍旧恢复如初。鉴于此，官方也就对这些祀典之外的民间信仰“坐视不管”，任其不合法却又光明正大地存在下去。

最关键的一点是，和政治色彩比较浓厚的民间宗教不同，绝大多数祀典之外的民间

^①赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年版，第34页。

^②陈纘、倪师孟修：乾隆《吴江县志》卷七《坛庙祠》，见《中国地方志集成》，南京：江苏古籍出版社，1991年版，第400页。

^③徐朝瀚：《敕封周孝子感应记》，载邵松年辑《海虞文征》（光绪三十一年鸿文书局石印本）卷一十三。

^④（德）马克斯·韦伯著，王容芬译《儒家与道教》，北京：商务印书馆，1999年版，第276页。

信仰并没有形成一个真正的利益共同体，也没有自己的戒律仪式、经典以及制度，故而不是直接对统治者形成重大威胁，况且此类民间信仰面广量大，官方不可能像民间宗教那样个个击破，对其也只能予以默认。

总之，在王权高于教权，教权服务于王权的中国，民间信仰要迅速发展，获得国家支持，至少默认乃是至关重要的。明代民间信仰正是由于获得统治阶级一定程度上的鼓励和默认，才取得了迅速发展的良好契机，最终得以兴盛于世。

第二节 工商业的迅速发展

重本抑末，贵农轻商，这是古代中国农业社会的传统，明代也不例外。明代立国，朱元璋从各方面对商人的行为及其活动都进行了严密控制，但到了明中后期，由于政府对商人的控制日渐松弛，经济呈现出了多元化的发展趋势，工商业日趋繁荣，由此推动了明代民间信仰的兴盛。

一、工商业的发展为民间信仰提供了一定的经济基础

明代民间信仰兴盛最明显的表现便是各类迎神赛会、庙会及朝山进香等祀神活动的频繁举行，从前文“耗费以巨万计”、“靡不夸富斗丽”、“洒食宴乐之费复以千计”之类的描述中，不难想见明代迎神赛会等祀神活动耗费之巨大。因此，筹得足够的经费实为兴办祀神活动的前提和基础。据文献可知，明代中期赛会等祀神活动始兴之时，经费的筹集主要来自社会各阶层的捐助，即由发起者或组织者，如巫师、庙祝等挨家挨户上门索钱，筹款方式比较简单，全无强制力和约束力，能否筹得，筹得多少，皆取决于被索之人的自觉和自愿。至明代晚期，经费来源虽趋于多样化，但捐助仍然是经费来源的重要组成部分。而明代工商业的迅速发展在促进经济的繁荣，社会的富庶的同时，也造就了一个较为富裕的社会阶层——工商业者，他们一般经济实力雄厚，而且对各类迎神赛会、庙会及朝山进香等祀神活动都非常热衷，故而其捐献的财物尤多，对迎神赛会等祀神活动的发展兴盛起到了巨大的推动作用。

二、工商业自身的特点扩展了民间信仰的生存空间

明代工商业十分发达，尤其在江南地区，工商业已完全成为人们日常生活的主要经济来源。然而，较之农业，工商业具有变数大、稳定性差的特点，故而贫富贵贱之间的转换也空前频繁，再加上社会动荡、社会变迁所带来的一系列人们难以适应的问题，使得人们的痛苦烦恼不断，精神压力剧增，人们渴望得到解脱、得到释放，而民间信仰独特的精神压力释放功能正好满足了人们的这一现实需求。众所周知，中国的民间信仰中保留了大量的原始巫术成分，传统的俗神崇拜，其基本特征就是以崇拜、献祭、取悦、哀告等手段，祈求神灵保佑自己，降幅免灾，并藉以达到某种理想的目的。从文化人类学和民俗学的角度看，此类祀神活动皆属巫术仪式中颇为普遍的一种形式——祈求巫术，而祈求巫术中巫师以乐舞祀神实为中国原始信仰习俗的惯制。《尚书》中记载：“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”^①孔颖达疏称：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫之风俗也。”^②显然，民间的迎神赛会、庙会以歌舞杂剧媚神娱神，正是原始巫术的遗存。对于巫术的文化意义和社会功能，英国文化人类学家马林诺夫斯基有段叙述，很值得重视，他说：“巫术使人能够进行重要的事功而有自信力，使人保持平衡的态度和精神的统一——不管是在盛怒之下，是在怨恨难当，是在情迷颠倒，是在念灰思虑等等状态之下。巫术底功能在使人底乐观仪式化，提高希望胜过恐惧的信仰。巫术表现给人的更大价值，是自信力胜过犹豫的价值，有恒胜过动摇的价值，乐观胜过悲观的价值。”^③可见，通过巫术所提供的信仰及仪式性行为，可以释放压力，缓解心灵焦灼，恢复自信心和建立乐观的情绪，这一论断对于理解明代各类迎神赛会、庙会及朝山进香等祀神活动的兴盛，无疑具有巨大的启发意义。

总而言之，明代工商业的发达是明以前历朝历代都难以企及的，工商业的发达不仅为民间信仰的兴盛提供了一定的经济基础。工商业自身变数大、稳定性差的特点亦为民间信仰提供了广大的生存发展空间。故而可以说明代工商业的迅速发展是民间信仰的兴盛的一个重要原因。

第三节 善书的流行

民间信仰的一大特色是三教兼信而行，借助儒、释、道三教的思想内容而广泛传播

^①（唐）孔颖达等疏：《尚书》，北京：中华书局，1999年版，第45页。

^② 同上。

^③（英）马林诺夫斯基著、李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社，1987年版，第77页。

于社会底层。三教融合的文化发展趋势为之提供了丰富的文化养料，所以说民间信仰的兴盛也是三教合一的产物。而善书，作为三教融合的有形载体，其在社会上的广泛流传，更是对民间信仰的兴盛起到了巨大的推动作用。

一、善书为民间信仰提供了强大的理论依据

明代善书的主要特点是“世俗化”和“儒家化”，即原有的宗教神秘色彩被淡化，只留下善恶承负或因果报应的神学理论框架，功能指向现世伦理道德教化。善书名目繁多，较为著名的有《文昌帝君阴骘文》（简称《阴骘文》）、《了凡四训》、《祈嗣真詮》等。以《阴骘文》为例，文中作者宣称只要人们多积阴德，文昌帝君便会赐予其福禄寿，积德到一定程度，文昌帝君还将把福禄寿降临在他的子孙后代身上，即所谓“近报在自身，远报在儿孙”^①。同时《阴骘文》亦强调家国同构的伦常关系，具体来说，就是要求人们严格按照三纲五常的伦理原则处理家族中父子长幼等等级关系，并推广至君臣尊卑等等级关系。这一点在《阴骘文》看来至关重要，因为它关乎个人和家族的命运，如果处理得好，文昌帝君便可让其科场如意、官场走运、财气大盛、儿孙满堂，世代家道不衰；否则，文昌帝君不仅让其当不成官，而且使其子孙后代也不能读书中举，升官发财。除上述善书外，关帝善书亦很流行。在关帝善书中，关羽仿佛是一位超越时空之上，历代果报尽收眼底的历史老人在谆谆教化众民。如，在《关圣降笔真经》中，关帝劝谕大众要真心待人，正直光明，并列举了大量的历史人物故事，“周瑜虽然智巧，量窄反而伤身，曹操无底深险，现今受罪冥阴”^②，“孔明只缘忠义，幽冥群奉为神”^③。在《觉世经》中，关羽则强调做人要一心向善，书中详细地罗列了诸如“奉祖先，孝双亲；守王法，重抑尊；爱兄弟，信友朋；睦宗族，和乡邻；别夫妇，教子孙。”^④等一系列善行，而作为善的果报，不仅是升入仙界，更多的是现实中人们所祈求的科举功名、富贵荣华、健康长寿等等。可见善书中的神灵已成为人们为人处世的一盏指路明灯，他们之所以能够受到人们的极力尊崇，除了政治因素外，恐怕也与其在善书中承担的角色密切相关。

二、善书为民间信仰提供了多样化的传播渠道

善书除了在内容上遵循三教合一的原则外，在传播形式、传播场所上也非常多样化。

^①道藏，第十册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1998年版，第559页。

^②道藏，第三册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1998年版，第234页。

^③同上。

^④同上。

从传播形式上,首先是话本小说等书面形式。话本小说中的文字简单易懂,且便于记诵,与普通民众的趣味相投合。其次,还有宣讲、说唱等口头形式。从传播场所上看,有的善书主要适用于家庭。关帝善书便属此类,《明圣经》的《诵经规款》写道:“凡有善信之士,虔诵此经,不及塑画圣像,即用黄纸朱笔中书‘伏魔大帝关圣帝君神位’,左列张仙天君,右列灵官天君,茶酒鲜果,虔诚致敬,行三跪九叩礼,跪诵……”^①。这样,不需要到寺庙烧香祭拜,甚至不需要张挂关羽之像,用一个虚拟的神位就可以代表关羽了,可谓简单易行。有的善书则主要适用于较大范围地域。如,在农村、市镇等固定地点,由“说书人”将不通文字的农民集合起来,说唱给他们听,这些活动除在乡镇庙会,集市定期举行外,平时亦可举行。“说书人”生动的语言或表演往往使人们听得聚精会神,善书内容由此流传开来。

由上不难看出,在三教合一的善书中,民间神灵往往被赋予了浓厚的儒家色彩,因而与人们的日常生活、切身利益变得密切相关,再加上传播形式、场所的多样化,众多神灵因此受到人们更为广泛的崇祀,其影响力随之扩大。

第四节 明代中后期社会矛盾的尖锐化

明代建国之初,由于政治清明,政局稳定,各类社会矛盾都比较缓和。但到了中后期,随着统治阶级的腐败堕落,各类社会矛盾日益尖锐,由此也在一定程度上促进了民间信仰的兴盛。

明代社会矛盾尖锐化最突出的表现就是土地高度集中,农民濒临绝境。地主阶级疯狂兼并土地,土地高度集中的结果便是大批农民不是流离失所,就是沦为佃户或奴仆。地主往往对佃户大肆盘剥,虐待或杀害佃户的事情时有发生。奴仆对主人有着比以前更为严格的隶属关系,在社会上被视为贱民,得不到封建法律的丝毫保护,处在社会最底层,过着衣不蔽体、食不裹腹的悲惨生活。同时统治阶级对农民所征收的赋役也越来越重。如,万历时所征辽饷,崇祯时的剿饷、练饷等一系列摊派,压得农民几乎无喘息之机,再加上关税、盐课以及各类杂项的增收,农民更是被逼到了生活的绝境,往往是典妻鬻子,卖屋当牛,搞得家破人亡尚无法完税。与统治者的残酷剥削与野蛮统治相并行

^①道藏,第四册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1998年版,第345页。

的还有农田的荒芜、倭患、水旱灾害、蝗灾、瘟疫的频繁发生。据文献记载，明末时，到处是“民食草木”、“民相食”、“母烹其女”、“父子兄弟夫妻相食”的悲惨景象，简直是一幅活生生的人间地狱图。

明代中后期的黑暗统治使广大民众无法生活下去，他们渴望摆脱现实中的苦难却又找不到任何出路。在这种情况下，各类民间神灵以其独特的神职和功能轻易地走进了人们的精神世界，与人们的心理渴求相契合，从而成为人们超越困境的精神慰藉，虽然虚幻，但足以唤起人们生存的信心和勇气。例如，城隍、土地等地方和家庭保护神可保地方安定、家宅平安，甚至还兼具惩恶扬善的神职。刘猛将等农业保护神及各类蚕神，可保人衣食无忧、生活富足，各类行业神和财神可保人生意兴隆、财源滚滚，而碧霞元君、真武大帝则具有驱疫消灾，祈子益寿的神职，可使人无病无痛、子孙兴旺、安享天年。天后虽是航运保护神，但同时兼具祈雨、祈晴、驱疫、抗倭等各类神职。关帝、观音就更不用说了，其神职几乎涉及到了人们生产生活的方方面面，上至兵戈水火险盗狂鬼之害，下至寿考富贵子女之求，无所不包，无所不应。尤其是观音，除了具有广泛的神职外，更加具有着简单易行的修持法门和信手拈来的脱困方法，对此，《法华经·观世音菩萨普门品》中有详尽描述：“善男子，若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。”^①这即是说，观音具有“观其音声”的“方便之力”，不管什么人有了难，也不管是什么灾难，只要念观音菩萨的名子，菩萨便会前来解救，如此简单易行的脱困方法，对于苦难之中的百姓无疑具有巨大的吸引力，观音能够成为最受老百姓欢迎，接受香火最多的神灵，原因恐怕就在于此。

由上我们可以看出，各类神灵的神职与人们的日常生活密切相关，故而当社会灾难纷至沓来时，这些神灵简直就成了人们精神上的救世主，在它们身上，寄托着人们对美

^① 《妙法莲华经》卷七《观世音菩萨普门品》，《大正藏》第9册，第57页。

好和平生活的向往和期待，同时也蕴含着对社会现实的控诉和无奈。

第三章 明代民间信仰的影响

毫无疑问，民间信仰作为明代社会生活的重要组成部分，它的存在和发展必然会对明代社会的方方面面产生诸多影响。

第一节 对政治的影响

由第二章的论述我们可以知道，国家的“非抑制”政策乃是明代民间信仰兴盛最主要的原因所在。而作为国家“非抑制”政策的重要组成部分，对祀典民间信仰的支持更是对民间信仰的兴盛起到了巨大的推动作用，这足以说明，民间信仰是十分有利于明代封建统治的运行和巩固的。但我们同时发现，明统治阶级从未放弃过“抑制”政策的实施，这一政策贯穿明朝历史的始终。可见，民间信仰作为民间社会的一部分，对封建统治也产生了一定的不利影响。

一、稳固社会秩序

一般说来，位列国家祀典的民间神灵都具有着符合封建统治理念的文化内涵，故而其民间信仰十分有利于封建社会秩序的稳固，很多民间神灵所具有的忠孝节义等神格便是典型的例子。现以文昌帝君、关羽为例进行说明。

明代，民间文昌帝君信仰由于得到官方的大力支持而显得极为兴盛。众所周知，文昌帝君具有以德选士的独特职能，而“德”即是指封建伦理道德。封建时代科举取士，德行便是选士的重要标准。古人认为，科举考试只能反映出土人的文才优劣，而德行方面的监察甄别，则必须仰仗神灵的法力，这样才可保证选拔出的士人文行相称，德才兼备。故而，主司文运科举的文昌帝君自然而然就成为了封建德行的鉴视者。明时，文昌帝君民间信仰的兴盛无形之中刺激了人们通过道德修养来提高自身社会地位的自觉性和主动性，从而对封建秩序的维持和巩固起到良好的推动作用。除文昌帝君外，关羽也是一个典型的例子。明代，关羽在民间神灵谱系中位居第一，成为人神之首，其民间信仰之盛可以说是达到了历史的最高峰，而这种局面的形成完全得益于官方的大力支持，其主要原因就在于关羽的“忠义”完全符合了封建伦理道德的要求。显然，官方很清楚，

对于普通民众来说，忠义化身的关羽简直就是一部生动有趣的道德教科书，比起空洞乏味的理论说教无疑具有更大的影响力和说服力，利用关羽来加强思想统治，维护统治秩序，其效果自然不言而喻。

除此之外，对于最高统治者来说，一些神灵的存在也是其统治民众的手段。最明显的例子便是城隍。明初，朱元璋对城隍祭祀制度进行了系统改革，城隍祭祀体制趋于完备，出现了以“中央城隍”统率“地方城隍”有系统地“管理”民间社会的现象，由此，城隍神不再是单一的城市保护神，而成了包括周围农村在内的一定区域的守护神或管理者，具有与现世行政机构相对应的冥界行政官的属性。朱元璋意欲利用城隍帮助现存的世俗政权统治民众的目的显而易见，而这一目的在相关诏书中则被表达地更为直接明了，“……按洪武二年，以《周礼》有‘司民’之祭，封京师都城隍，祭之。三年，正城隍神号，去封爵，命春秋从祀于山川坛，三十年，改建庙，诏刘三吾曰：‘朕设京抑城隍，俾统各府州县之神，以监察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得侥幸而免，其书所由于石。’……”^①明太祖在诏书中的寥寥数语便明显地揭示了统治者竭力推行民间城隍信仰的目的，即监察民之善恶以维护自己的政权，换句话说，就是要告诫广大民众，无论何时何地，都要服从于现行的一切法律法规，不能有任何越轨行为，否则，必遭城隍惩罚。一旦民众真的做到这一点，则肯定天下太平，当权者的江山也就安安稳稳了。除城隍外，明统治者利用神灵统治民众，维护皇权亦在其对民间观音信仰的大力提倡中得到明显体现，观音信仰所提倡的慈悲为怀，行善福报是社会的调节剂，有助于社会稳定，有利于统治阶级与被统治阶级之间矛盾的调和。另外，观音信仰对极乐世界的执著追求和净土往生修持法门，有益于人们保持心理平衡和情绪安定，培养人们安于现状、逆来顺受的良民品性。由此我们不难看出，封建社会中的观音信仰是老百姓精神上的麻醉剂和安慰剂，对封建社会秩序有着极大的稳固作用，当然，民间信仰中许多神灵皆有如此特点，观音只是其中一例而已。

二、神化封建统治

民间信仰可以为统治阶级制造“君权神授”的假象，从而神化封建统治。清代学者赵翼对明代晏公信仰有一段考述（晏公乃元代兴起于江西民间的地方性水神）：“时毗陵为张士诚之将所据，徐达屡战不利。太祖亲率冯胜等十人往援，扮为商贾，顺流而下。江风大作，舟将覆，太祖惶惧乞神，忽见红袍者挽舟至沙上，太祖曰：‘救我者谁也？’

^①《明太祖实录》卷七，洪武三十年二月。

默闻曰：‘宴公也！’乃定天下后，……乃封为神霄玉府晏公都督大元帅，命有司祀之。”

^①很明显，朱元璋所创造的此则神话故事当属无稽之谈，不过是利用民间信仰中的宴公神力向世人昭示自己的政权乃“天命所归”、“君权神授”罢了。而明成祖朱棣也曾宣称自己在夺取政权时得到过真武大帝的阴佑，此种做法和朱元璋大同小异，如出一辙。尤其在明代抗倭战争中，这一点就表现得更为明显了。嘉靖年间，倭患严重，各地便纷纷出现了百神护佑的传说。如，江苏常州府关帝：“嘉靖三十四年（1555），倭寇继乱东南，天子命督察赵公文华统州讨之。师驻嘉兴军中，若见关侯灵响助我师者，已而大捷。”^②又如吴江城隍：“壬子海寇倡乱……逼我淞汭，邑大夫杨公祷于神而讨之，斩首连连，创挫其锋，议者咸谓东南首功。”^③除关帝、城隍外，妈祖、土地、东岳大帝等抗倭助战的记载亦随处可见，这么多的神灵显现佑护大明王朝，致使文人们发出了“盖国远方隆，百灵效顺，撮尔小丑，我知其无能为也”^④的慨叹，显然，这些神灵无疑是国家政权合法性的代言人，老百姓对这些神灵愈是崇祀，对王朝政权的巩固自然愈有利。

三、冲击等级制度

由上文可知，民间信仰的确有利于封建统治的运行和巩固。然而，其毕竟属于民间社会的一部分，本质上决定了它具有一定的反正统性，因此对封建统治也存在着一定的不利影响，最突出的表现便是冲击等级制度。

明代围绕民间信仰，民间经常举行迎神赛会、庙会及朝山进香等祀神活动，在此类全民参与、全民狂欢式的祀神活动中，人们较多关注的是人与神之间的关系，而淡化和忽略了人与人之间卑尊贵贱的关系，不论是哪个阶层的人士，在神灵面前一概属于“凡人”，在顶礼膜拜的时候也不得不“平等共处”，原先处在社会底层的人们，因在赛会、庙会中承担了某些重要的工作，或展示出了精湛的技艺，而成为万人瞩目的焦点，而平时高高在上的宦宦缙绅反而充当旁观者或犒劳者，成了陪衬和配角。除此之外，作为等级制度外在表现的服饰、器具等在这类活动中也乱了套，普通百姓在各类祀神活动的装扮表演中也堂而皇之地穿上了官吏士绅的服装招摇过市。于是，传统的等级制度在众目睽睽之下遭到了巨大的冲击。更有甚者，最能体现政权统治权威的“官方符号”如官币、仪仗等也在迎神赛会、庙会及朝山进香等祀神活动中遭到了无形的嘲弄。如，苏州地区

^①赵翼：《陔余丛考》卷三十五，“晏公庙”条，石家庄：河北人民出版社，1990年版，第34页。

^②曾嘉诰、汪心纂修：嘉靖《常州府志》卷二，天一阁明代方志选刊续编本。

^③沈启：《重修城隍庙记》，陈去病辑《松陵文集三编》卷一，民国十一年排印本。

^④嘉靖《吴江县志》卷二十八《杂志》，见《中国史学丛书三编》，台北：台湾学生书局，1987年版，第67页。

迎神赛会中装扮的人物除历史上的文官武将、状元学士外，还有皂隶、衙兵、舍人、掾吏、健儿、旗手、苍头、执盖、舆夫等，俨然一副官员出行的模样。范濂记松江泗泾镇居民私建小武当后，举行赛会，“戏子、妓女约十余班，鼓乐旗灯无算，复扮背敕捧印员役，竟不知敕印从何处得来”^①，扮装表演竟然有背官敕、捧官印的官衙吏员，难怪范氏要惊呼“白日见鬼”^②也。又如明代民间举行土地庙会时，一般都要布置公堂，而公堂所需之物，如“肃静牌”、“回避牌”、“职衔牌”、签筒、笔架、印架等物一样都不能少。此外，还要用硬纸画上两个“吼班儿”剪下分站两旁，和现实中官员升堂审案分厘不差。除赛会、庙会外，明代朝山进香活动亦十分频繁，故而香会组织随处可见，按照制度规定，只有皇家才可用龙凤之制，但在民间的香会组织中，他们的旗幡等物上却时常绘有龙凤图案。其实这也不难理解，处在社会底层的人们终日深受等级制度的束缚，而在这暂时的角色转换中，他们可以尽情宣泄日常生活中的心理压抑，可以无拘无束地表现出潜意识中的种种渴望，因此不论是旁观者还是表演者，都十分热衷于此类祀神活动，而恪守封建等级制度的文人学者却往往对此深表担忧，时有指责，正是意识到了此类祀神活动对封建政治体制所形成的潜在威胁。

总而言之，民间信仰对政治的影响是多方面的，它虽然对封建社会传统的等级制度形成了一定的冲击，但在稳固社会秩序，神化封建王权方面却效果显著，对封建统治的运行和巩固起到了很大的促进作用。

第二节 对经济的影响

明代中期，统治阶级对民间信仰实施了严厉的“抑制”政策，原因之一就在于围绕民间信仰所举行的各类赛会、庙会、朝山进香等祀神活动耗费巨大，其中以迎神赛会最为突出。但同时，我们却不可否认，此类祀神活动也在一定程度上促进了经济的发展。

一、推动了相关行业的发展兴盛

据文献可知，江南赛会所需的珍异器物、亭台楼阁、祭器等不仅精致奢华，而且种类繁多，数目庞大。如，苏州一带赛会所抬的珍异器物有金花铠、真珠带、飞鱼袍、黄白龙、蟒龙衣、犀角弓、紫檀等，商金鞍、玳瑁笙、珠伞、百斤沉香、百斤雄黄等。彩扎的亭楼有蓝关亭、镜子亭、麦柴亭、九层亭、采莲船等，其中五龙堂会众扎的蓝关亭，

^①范濂：《云间据目抄》卷二《纪风俗》，笔记小说大观本，南京：江苏古籍出版社，1984年版，第86页。

^②同上。

“长竿五丈，结为重峦，苍崖雪巘，千霄犯斗”^①。此外，五花八门的祭器亦十分引人注目，如南濠会众制作的瓜仁垒，“花石牲牢，尊壶俎豆，皆以瓜仁垒成，如雪圃霜林，琼筵玉席”^②，而东仓会众制作的五谷垒，“以稻黍之属甃为楼观，轩楹楣牖，动合准绳，光洁澄丽，濯濯可鉴，千灵百慧，穷精竭神”^③。而且，赛会游行时一般都要燃放烟花、爆仗，有的赛会所用的爆仗，“一枚四人舁之”^④。可见，无论是珍异器物、亭台楼阁，还是祭器、爆仗，其构思之新颖独特，制作之精巧奢华无不令人惊异赞赏，耗费之大不言而喻。从现代经济学的角度来讲，耗费巨大的迎神赛会显然形成了一个广阔的消费市场，其对丝织业、绸缎业、木业、纸业、爆竹业等行业的推动作用也是不言而喻的。

不仅如此，赛会也加强了行业间的监督和联系，而这无疑亦有利于行业的发展兴盛。如，苏州府城隍庙赛会每一举行，则“郡中市肆，悬旌入行，聚规、罚规，皆在庙台击牲演剧，香火之盛，十百于他神祠”^⑤。可见，赛会在演出娱众的同时，也发挥着行业监督和行业认同的功能，对市场竞争起到一定的规范作用。不仅如此，赛会还具有信息沟通的作用，可以加强行业间的联系，从而提高某一行业的市场竞争力。如，吴江震泽镇“双杨会”，每十年举行一次，一般由震泽及南浔两地丝业公所共同筹款集资举行，两地丝织业同行则以此为契机，加强彼此之间的商业往来，从而在获得了巨大的经济利益的同时，也实现了行业的快速发展。

二、解决了游民的生计问题

明代中后期，由于人口增加，里甲制的破坏，商业化刺激下贫富分化加剧等原因，游民的数量急剧增加，江南地区更是如此。日趋严重的游民生计问题，需要寻求解决的途径，而赛会便成为解决这一问题不可或缺的途径之一。众所周知，明代江南赛会经常有“里中游手”、“地方无赖棍徒”等参与其中。而“里中游手”、“地方无赖棍徒”便是江南本土游民的重要组成部分，这些人把赛会视为“敛钱”的机会。当时赛会中出现的“解钱粮”习俗^⑥，就与他们的积极推动有关。此外，江南也出现了数量众多的外来游民，赛会演技、赛会服务成为不少外来者的谋生手段。如，凤阳游民靠演戏为生，赛会

^①王稚登：《吴社编》“珍异则”条，载《丛书集成初编》第3025册，北京：中华书局，1991年影印版，第456页。

^②同上，“祭器”条，第467页。

^③同上。

^④同上，“技术则”条，第499页。

^⑤顾禄：《清嘉录》，北京：中华书局，1999年版，第27页。稚

^⑥“解钱粮”是指信仰神庙的人们，在神庙的诞辰庆节时，要上纳钱粮或纸币，还要抬神庙像到城镇参拜。这种形式的社会活动具有极大的集体性和娱乐性，这一习俗在明清时非常流行。参见陈江：《明代中后期的江南社会和社会生活》，上海：上海社会科学出版社，2006年版，第273页。

上的酬神戏自然是他们收入的重要来源。此外，对于赛会的这一作用，嘉靖年间人陆楫在《蒹葭堂杂著摘钞》中有过一段经典的论述，文曰：“只以苏杭之湖山言之：其居人时而游，游必画舫、肩舆、珍馐良酝，歌舞而行。可谓奢矣。而不知舆夫、舟子、歌童、舞妓仰湖山而待爨者，不知其几。故曰：‘彼有所损，则此有所益’。”^①文中陆氏以“彼有所损，则此有所益”的辩证观点肯定了山林冶游的经济功能，虽然行文中并没有提及赛会二字，但“居人按时而游”的活动中，无疑包括了豪民富贾借佛游春、酬神演剧的赛会活动。可见，赛会在明中后期已成为一种控制游民的经济手段。很显然，明代游民问题是不可能通过敦风化俗的举措来解决的，更不可能依靠重农抑商的传统经济政策来解决，而只能顺应商业化趋势，通过刺激消费、扩大就业来部分解决，“奢靡无度”的赛会正是凭借其“奢”的特点成为解决游民生计的有效途径。

由上可知，明代民间赛会对社会经济的确具有一定的影响力，它不仅形成了一个广阔的“消费市场”，而且加强了行业间的监督和联系，促进了很多相关行业的发展兴盛，更重要的是，它为人们提供了很多“就业”机会，解决了游民的生计问题，在稳固社会秩序的同时也促进了经济的发展。可见，明时，迎神赛会屡禁不止，经济原因是不可或缺的因素之一。

第三节 对社会风气的影响

社会风气是指整体或局部社会在一个阶段内所呈现的习尚、风貌，为一定社会中的风俗习惯、文化传统、行为模式、道德观念以及时尚等要素的总和。^②而民间信仰与社会的风俗习惯、文化传统和道德观念都有着密切的联系，故而明代民间信仰除了对政治、经济具有巨大的影响外，对社会风气亦产生了不小的影响。

一、加重轻医重巫，极大地助长了社会的迷信之风

众所周知，民间信仰中存在许多传统文化的精华，但也存在着许多传统文化的糟粕，封建迷信便是典型的例子。明代，随着各类赛会、庙会及朝山进香活动的日渐兴盛，人们对神灵的崇拜趋于狂热，人们相信神灵可以为他们化解任何生活中突出其来的灾难和困难，至于疾病，对于神灵来说更是小菜一碟，故而当人们有了疾病，往往信神不信医，而信神不信医在很大程度上意味着信巫不信医。因为在人们看来，巫师乃是神灵和凡人

^①陆楫：《蒹葭堂稿》卷六《杂著》，续修四库全书（第1354册），上海：上海古籍出版社，1995年版，第640页。

^②王瑞娟：《对社会风气问题的几点思考》，山西省委党校省直分校学报，2004年第4期。

之间的信息传递者，信任巫师就相当于信任神灵，因此可以说各类赛会等祀神活动无形之中加重了信神不信医，信巫不信医的社会迷信风气。对此，明代文人在其著述中多有反映，松江士人李绍文记当地风气：“人病不服药，听巫赛神，费出不赀，虽至破家，甘心无悔”。^①李乐记其家乡青镇：“日用会社婚葬，皆以俭省为耻。贫人负担之徒，……病则祷神，称贷而赛。”^②各地方志对此也多有记述，《松江府志》记俗变有“巫医之变”一条，称：“今巫祷率宰杀为祭品，陈列凡数十桌为叠台，遍褰诸神，歌唱达曙。……病者小差，则以为占卜之验，祷赛之灵，转相愚惑，虽贫家亦勉强事祷。”^③而晚明祭祀五通的情形则更具典型性，“庙制壮丽者，等于府第，……或塑像，或画图，或托巫言，或迷妇女，或现真形，皆能著灵异，祭祷迎赛，殆无虚日”^④，人们对五通如此的崇奉以至于“有疾病，巫卜动指五圣见责，或戒不得服药，愚人信之，有却医待尽者”。^⑤可见，各类赛会等祀神活动的确助长了轻医药而重巫神的迷信风气，很多病人因此而耽误了治疗，致使病情加重，甚至不治而亡。当时，颇多有识之士对此作了揭露，请求官府予以禁止，而明时地方官也的确有过多取缔之举，可惜的是，官府的禁断并未从根本上解决问题，往往是严令之下，暂时敛迹，事过之后重新恢复，情况并无多大改观。

二、加强社会交往，在一定程度上利于摆脱封建思想的束缚

自中央集权的专制统治建立以来，在中国传统的社会生活中，完全没有公众集会的机会和场所。惟有寺庙道观，因其门前往往有面积不小的空旷之地，甚至建有戏台，从而为城乡居民的集会活动提供了可以利用的场地。不过，围绕民间信仰所举行的庙会、赛会、朝山进香等祀神活动虽然以寺庙道观为集聚中心，但其并不局限于寺庙。如，各类迎神赛会，人群的活动更是延伸至城乡的通衢大道，因而极具空间的开放性。尤其针对泰山、普陀山、武当山的进香活动，开放性就更大了。由此可见，此类祀神活动不仅为人们提供了频繁聚会的机会，而且提供了可以让人们共同参与的场地和场合，其具有的社会交往和信息交换的功能，应该是不言而喻的。

明代，妇女身心所遭受的禁锢呈现日益增强的趋势，妇女参与公众活动受到越来越多的限制，惟有参加赛会、庙会、朝山进香之类的信仰性质的集会才较少乃至不受限制，故而明代女子都非常热衷于此类活动。然而，传统的道德规范并不鼓励，甚至不赞成女

^①李绍文：《云间杂志》卷二，上海县修志局，民国25年（1936）铅印本，第564页。

^②李乐：《续见闻杂记》卷二，上海：上海古籍出版社，1986年版，第667页。

^③方岳贡等纂修：崇祯《松江府志》卷七《风俗·岁时》，书目文献出版社日本藏中国罕见地方志丛刊书。

^④叶梦珠：《阅世编》卷三《建设》，上海：上海古籍出版社，1981年版，第78页。

^⑤同上。

子参加此类公众活动。因为按儒家礼法，“女子礼处深闺，坐则垂帘，出必拥面，以别嫌疑，杜窥伺。”^①而参与各类赛会、庙会必然导致抛头露面，男女混杂，自然不免出现一些有伤风化之事，显然与儒家礼法严重不符。从文献记载包括小说描写来看，明代女子利用参与此类祀神活动之机，与人相识交往，甚至相爱的事例也的确屡见不鲜。谢肇制记湖州一带风俗：“三月朔日，则民间妇女簪簪蓬于首，无贵贱皆然。清明后，千百成群进香于道场山，迨日初夕，红紫靓妆，半醉笑语，步堤上归；亦有进午于天竺者，闻为桑中之约。近来，衣冠子女间相效矣。”^②即为典型一例，故而恪守礼法的封建士大夫对于女子公然参加赛会、庙会之举多有指责，如“女子靓妆艳服，或聚会赛神，或联袂僧院，越礼诲淫，莫此为甚”^③，“男女混杂，恣肆奸淫”^④等等，可见，女子参与各类赛会、庙会在士大夫眼中无疑乃伤风败俗之举。但我们必须知道，封建士大夫对女子此种行为表示不满，自然是出于他们对女性正当行为的传统观念，他们既忽视了女性所具有的人类共同之天性，更忽视了她们与男性所不同的社会心理，错误地认为男女混杂，男女交往乃是偷情、私奔、奸淫等社会不良风气的根源，他们不理解女性在面临各种社会压力的情况下对虚幻神灵的特殊需求，他们不太注意妇女的精神苦闷，因此他们把妇女参与各类赛会、庙会的行为简单归结为肉体的欲望，忽视了她们的精神渴望，只是一味简单指责，官府更是盲目禁止，结果当然只能是禁而无止。至明末时，许多妇女广泛参与各类赛会、庙会，入寺烧香、听经，甚至拜高僧为师，更成为一时风气。可见，如若排除其中的偏见，确实可以看出，庙会、赛会、朝山进香等祀神活动不仅为广大妇女参与公众活动，增进社会交往提供了“合法”的机会和场所，而且开阔了她们的视野，对其所产生的思想解放作用也是不可低估的。

由上我们不难看出，民间信仰对社会风气既存在有利的影响，亦存在不利的影响。民间信仰中的封建迷信成分虽然无形之中助长了社会的迷信之风，但同时，围绕民间信仰所举行的迎神赛会、庙会等祀神活动具有空间的开放性和广泛的大众参与性，为人们提供了交往的绝佳时机和场所，对摆脱封建思想的束缚同样起到了一定的推动作用。

^①贺长龄辑、魏源代编：《皇朝经世文编》卷六十八《礼政》，清道光年间（1821-1850）刻本。

^②谢肇制：《五杂俎》卷六《人部》上海：上海书店出版社，2001年版，第79页。

^③董含：《三冈识略》卷九“革淫祀”条，沈阳：辽宁教育出版社，2000年版，第54页。

^④范濂：《云间据目抄》卷二《纪风俗》，笔记小说大观本，南京：江苏古籍刻印社，1984年版，第76页。

小 结

历史是一面镜子，通过历史可指导现在，通过历史可预知未来，故而研究明代民间信仰，必然会对于当今和谐社会构建中民间信仰问题以启发和借鉴。

众所周知，民间信仰虽然没有系统的宗教理论，但却有着融合儒、释、道三教内容的宗教道德和宗教伦理，十分有利于社会教化，这正是明统治阶级利用民间信仰维护封建统治的主要原因。对于当代社会来说，民间信仰中的伦理道德固然无法与社会主义荣辱观等道德理论相比较，但也有不少相通或相似的地方，只要我们适当地取其精华，去其糟粕，民间信仰是可以在和谐社会构建中发挥其固有的积极作用的。

当然，民间信仰是一把双刃剑，正面、负面影响同时并存。当其负面影响突出时，我们决不能采用政治手段强行取缔，只能不断地加以规范和引导，使之与社会主义相适应。由上文我们可以知道，明中期，针对民间信仰的负面影响，统治阶级采取了严厉的“抑制”政策，可效果都不怎么理想，甚至还出现了愈打击愈兴盛的局面。可见，对待民间信仰是绝不能采用政治强制手段的。阶级社会如此，社会主义社会也是一样。因此，适时适当地加以正确引导，使之进入到社会主义社会的轨道中来才是我们今天对待民间信仰的明智之举。

总而言之，民间信仰作为一种特殊意识形态，有着深厚的社会基础和群众基础，其将在社会主义社会中长期存在，我们只有不断地继承和发扬其有利因素，并及时注入新

的时代内容，与时俱进，同时淡化和摒弃其不利因素，才能使之健康兴盛地发展下去，更好地为建设和谐社会而服务。

参考文献

论文:

- [1]林国平:《关于中国民间信仰研究的几个问题》,民俗研究,2007年第1期。
- [2]赵世瑜:《国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案》,北京师范大学学报,1998年第6期。
- [3]朱海滨:《民间信仰——中国最重要的宗教传统》,中国民间信仰研究,2009年第3期。
- [4]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年第1期。
- [5]王健:《明清江南毁淫祀研究——以苏松地区为中心》,社会科学,2006年第1期。
- [6]魏文静:《明清迎神赛会屡禁不止与商业化——以江南迎神赛会经济功能为中心的探讨》,历史教学,2009年第14期。
- [7]樊树志:《江南市镇的民间信仰与奢侈风尚》,复旦学报,2004年第5期。
- [8]罗冬阳:《从明代淫祠之禁看儒臣、皇权与民间社会》,明清史研究,2006年第1期。
- [9]李为香:《明末民间宗教发展原因探析》,齐鲁学刊,2003年第2期。
- [10]秦海滢:《明代山东民众信仰的多样性》,辽宁师范大学学报,2007年第1期。
- [11]赵克生,于海涌:《明代淫祀之禁》,社会科学,2003年第3期。

专著:

- [1]范荧:《上海民间信仰研究》 上海:上海人民出版社,2006年版。
- [2]陈江:《明代中后期的江南社会和社会生活》, 上海:上海社会科学出版社,2006年版。
- [3]陈宝良:《明代社会生活史》, 北京:中国社会科学出版社,2006年版。
- [4]王士性:《广志绎》,北京:中华书局,1981年版。
- [5]方岳贡等纂修:崇祯《松江府志》,书目文献出版社日本藏中国罕见地方志丛刊书。
- [6]范濂:《云间据目抄》,笔记小说大观本,南京:江苏古籍刻印社,1984年版。
- [7]王稚登:《吴社编》,载《丛书集成初编》第3025册,北京:中华书局,1991年影印版。
- [8]刘侗、于奕正:《帝京景物略》,北京:北京古籍出版社,1983年版。
- [9]顾禄:《清嘉录》,南京:江苏古籍出版社,1999年版。
- [10]叶梦珠:《阅世编》,上海:上海古籍出版社,1981年版。
- [11]嘉靖《尉氏县志》,见《天一阁藏明代方志选刊》,上海:上海古籍出版社,1981年版。
- [12]嘉靖《吴江县志》,见《中国史学丛书三编》,台北:台湾学生书局,1987年版。
- [13]陈纘、倪师孟修:乾隆《吴江县志》,见《中国地方志集成》,南京:江苏古籍出版社,1991年版。

- [14]陈和志修，倪师孟纂：乾隆《震泽县志》，台湾成文出版社有限公司中国方志丛书本。
- [15]聂心汤等纂修：万历《钱塘县志》，光绪十九年刊武林掌故丛编本。
- [16]沈朝宣纂修：嘉靖《仁和县志》，光绪十九年刊武林掌故丛编本。
- [17]陈威、顾清等纂修：正德《松江府志》，天一阁藏明代方志选刊续编本。
- [18]曾嘉诰、汪心纂修：嘉靖《常州府志》，天一阁藏明代方志选刊续编本。
- [19]刘应珂修，沈尧中纂：万历《嘉兴府志》，万历二十八年刊本。
- [20]黄仲昭等纂修：弘治《八闽通志》，弘治四年刊本。
- [21]袁业泗修：万历《漳州府志》，明万历四十一年刻本。
- [22]韩浚等修：万历《嘉定县志》，明万历三十三年刊本。
- [23]陈善等修：《杭州府志》，万历三十二年刊本。
- [24]周天游主编：《地域社会与传统中国》，西安：西北大学出版社，1995年版。
- [25]乌丙安：《中国民间信仰》，上海：上海人民出版社，1996年版。
- [26]林国平，彭文字：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社，1993年版。
- [27]芮传明：《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》，广东：广东人民出版社，2005年版。

后 记

这篇论文能够以现在的面貌呈现给大家，首先要感谢我的导师赵玉玲老师，这篇论文从选题、资料收集到最后的写作、修改、定稿，都得到了赵老师的悉心指导。尤其在论文的修改、定稿过程中，大到文章结构，小到标点符号，赵老师都不厌其烦地一一帮我指正，赵老师缜密的科学思维，严谨的治学态度给我留下了深刻的印象。其实，撰写论文只是三年研究生求学生涯中的一个方面，而赵老师对我的教育和帮助远不止论文本身。自从进入河南大学读研以来，始终得到赵老师的教诲，她时刻要求我们要踏踏实实做学问，并且在学习和生活上给予悉心的指导和无私的帮助。三年的读研究生涯不算短暂，而老师的教诲将使我终生受益。在我即将毕业之际，还要再一次对赵老师说一声：“谢谢！”另外，我在河大读研期间，还得到了朱丽霞老师、郭双鹰老师的指导和关爱，他们渊博的知识，卓越的敬业精神、高尚的人格魅力无时无刻不在影响着我，激励着我，在此，我也要对朱老师、郭老师表达我诚挚的感谢和深深的敬意。最后，衷心地祝愿所有的老师都能够工作顺利，开开心心！

任培育

2010年3月

作者在攻读硕士学位期间发表的论文

- [1] 任培育. 明代民间观音信仰浅析[J]. 魅力中国, 2010 (129) .