

“迎神赛会”还是“普通烧香”——从民国杭州三台山  
庙会事件看政治社会变迁中的民间信仰



论文作者签名: 武人斐

指导教师签名: 何善学

论文评阅人 1: 董平教授 浙江大学哲学系

评阅人 2: 梁敬明教授 浙江大学历史系

评阅人 3: 关长龙教授 浙江大学古籍所

评阅人 4: \_\_\_\_\_

评阅人 5: \_\_\_\_\_

答辩委员会主席: 黄健教授 浙江大学中文系

委员 1: 董平教授 浙江大学哲学系

委员 2: 何俊教授 浙江大学哲学系

委员 3: 张家成副教授 浙江大学哲学系

委员 4: 李明友副教授 浙江大学哲学系

委员 5: \_\_\_\_\_

答辩日期: 2012.5.31



## 浙江大学研究生学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得 浙江大学 或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志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谢意。

学位论文作者签名：武人斐 签字日期： 2012年 6月 1日

## 学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解 浙江大学 有权保留并向国家有关部门或机构送交本论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权 浙江大学 可以将学位论文的全部或部分内内容编入有关数据库进行检索和传播，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：武人斐

导师签名：何善学

签字日期： 2012年 6月 1日

签字日期 2012年 6月 1日

## 致 谢

去年这个时候，我还是何善蒙老师核心通识课的助教，与老师一起奔波于西溪到紫金港之间，虽然辛苦，却趁这个时间向何老师学到很多，受益匪浅，论文的最初构想也是那时交流所得。何老师得知我对论文的想法，建议我去档案馆寻找一些资料，并将他为新著所收集的一些资料发给我，供我参考。之后何老师出国访问，依旧很关注我论文的进展情况，从选题确定到论文完成，都给予耐心指导，详细指出想法的缺点与不足，正是在何老师的指点下，论文才逐步成型。在此，衷心感谢何老师对我的指导和帮助。

感谢梁敬明老师、关长龙老师对论文的评阅和指导，感谢董平老师、黄健老师、何俊老师、张家成老师、李明友老师在答辩会上提出的宝贵意见，使论文更加完整。

硕士期间，我还有幸受教于哲学系的潘立勇老师、孔令宏老师、陆敏珍老师，在各种学术活动中与历史系陈志坚老师、古籍所冯国栋老师、艺术系黄大同、吴晓明老师相识，这是我一生最可宝贵的财富。诸位老师在学习中对我都有指导和帮助，他们严谨的治学态度和儒雅的师长风范给我留下了深刻的印象。

感谢人文学院沈玉老师、张良老师、许永旺老师、高晖老师、段园园老师对我学习和工作的指点帮助，使我迅速成长起来。

感谢我的父母一直以来对我学业的支持，是他们的无私付出让姐姐和我都能安心学习，顺利获得硕士学位。我的诸位同窗及好友在两年的学习中给予了我许多无私帮助，感谢他们。感谢女友的无私付出，为我的学习工作提供了诸多帮助支持。

论文撰写期间，得到了浙江省档案馆、杭州市档案馆、浙江省图书馆地方文献阅览室、杭州市图书馆、浙江大学图书馆、浙江大学历史系资料室等多位老师的帮助，在此一并致谢。

武人斐

浙大西溪校区

2012年5月

## 摘要

杭州深受吴越地区历史的浸润,民间信仰源远流长,先秦时期越地巫风盛行,“重鬼信巫”显得非常突出,与中原地区形成强烈的对比。后来由于中原地区移民的大量进入,文化融合成为一种必然趋势,在这种背景下,杭州的民间信仰也逐渐受到中原主流文化的影响,呈现出“信巫鬼,尚浮屠”的特点。在这样一种氛围之下,以迎神赛会为主的庙会活动蓬勃发展起来,并在长时间融合发展中逐渐成为了杭州市民生活的一部分,而且形成一种强大的传统,影响着普通市民的日常生活。

民国成立以后,提倡科学、反对迷信成为一种斩钉截铁的态度,民国政府通过一系列法令的颁布,对迎神赛会活动进行了严格的控制和管理,杭州市政府也通过各种手段,努力将民间信仰纳入到政府日常管辖中来。新的社会价值在逐渐普及,而旧的传统却又不可能在短时间内彻底消除,在这样的背景下,新价值与旧传统之间的碰撞是不可避免的。

杭州市档案馆馆藏的一份文件表明,民国三十五年(1946)至民国三十七年(1948)间,杭州市政府对三台山东岳庙会进行了屡次查禁,但收效甚微。事件背后,透露出来的是在新价值与旧传统之间,国家、地方政府、士绅和民众各方在这特殊的历史转型时期所表现出的不同态度。

本文希望通过民国时期杭州三台山东岳庙事件进行个案分析,关注国家、地方政府、士绅、民众态度的变化与差异,以此来考察民国政治社会变迁对民间信仰的影响。

**关键词** 民国 杭州 三台山东岳会 迎神赛会 民间信仰

## Abstract

Influenced profoundly by the tradition of Wu and Yue (In sharp contrast to Central Plains areas, Wu and Yue had a prevalent fashion of witchcraft, people show great interests in superstition and witchcraft in pre-Qin period), Hangzhou has a long history of folk beliefs. Afterwards, with the immigration from Central Plains, cultural integration became inevitable, and the result of integration also influenced the folk beliefs of Hangzhou. Hence, folk beliefs of Hangzhou show the characters of both the tradition of witchcraft and the great influence of Buddhism. Under such circumstances, along with the development of the idolatrous procession, there was also explosion of temple fairs. Both of these activities inosculated and developed, became part of the daily life of the people in Hangzhou, shaping into a great tradition.

After the found of the Republic of China, the country advocated science and prohibited superstition with an irreversible attitude. The government of the Republic made strict controls to the idolatrous procession activities by issuing a series of decrees. The local government of Hangzhou also made great efforts to put the folk belief affairs under their daily administration by various kinds of methods. The new social value was just been spread, yet the old tradition cannot eliminate in a short period, then, conflicts between the new and the old were inevitable.

A document collected in Hangzhou Archives shows during ROC 35(1946 AD ) to ROC 37(1948 AD), Hangzhou government repeatedly banned on temple fairs of Dongyue Temple, but ended with little success. The affair in this special historical period reflected the different attitudes to new values and old traditions from different levels of government to common people.

The article is trying to analyze the influence of the political and social changes brought by the found of the Republic of China upon folk beliefs by analyzing the changes and differences in attitudes from different levels of governments and different kinds of people through the affair of Dongyue temple of Santai Mountain.

Key words : The Republic of China Hangzhou Dongyue temple of Santai Mountain the idolatrous procession Folk beliefs

## 目 录

致 谢.....	I
摘 要.....	II
ABSTRACT.....	III
绪论.....	1
概念阐释.....	1
研究现状及难点.....	5
研究思路、资料来源与文章结构.....	8
第一章 历史视野下的杭州庙会.....	10
第一节 杭州的庙会传统.....	10
第二节 庙会与区域社会.....	14
第二章 民国杭州政治社会环境.....	16
第一节 新的社会秩序的建立.....	16
第二节 民国政府对民间信仰的控制与管理.....	17
第三节 杭州地方政府对民间信仰的管理与控制.....	22
第三章 新价值与旧传统的碰撞——三台山庙会事件.....	24
第一节 杭州的东岳庙会和东岳大帝信仰.....	24
第二节 碰撞焦点——三台山庙会事件.....	30
第四章 迎神赛会还是普通烧香——各方态度的差异.....	36
第一节 禁止迎神赛会背后的政治逻辑.....	36
第二节 普通烧香背后的地方抉择.....	38
第三节 士绅态度的变化.....	41
第四节 从迎神赛会到普通烧香：政治和经济利益交织中的民间信仰.....	43
结语：.....	45
参考文献.....	47

## 绪论

### 概念阐释

何谓“民间信仰”？民间信仰能否被称为宗教？民间信仰与民间宗教是什么关系？西方学者所称的 Folk Religion、Popular Religion 与大陆学者所提的“民间信仰”是否对应？这些都是民间信仰研究领域备受争议的话题，也是本文写作前需要进行说明的。

关于“民间信仰”和“民间宗教”最大的争议，首先在“宗教”、“民间”的定义上，其次才是两者间的区别。关于宗教的争议，其实是中西文化碰撞产生的问题，也是中国学术发展必须面对的一个尴尬问题，当西方的制度文化和价值观念伴随着近代化的历程进入中国，植根于中国文化的时候，自然会对传统的价值体系和话语体系造成冲击，此种情况下，由西方翻译而来的词汇，在中国到底有没有该词汇所指的对象，就变成了一个很大的问题，于是也就产生了中国到底有没有宗教这样的问题，更不论宗教在民间的形态是否可以视为宗教等问题。事实上，许多中国学者也曾坚持认为中国是“非宗教”的国度。而当我们用杨庆堃眼中的中国社会宗教来看待这个问题时，多少会带来一些新的启发。杨庆堃将宗教分为制度性的宗教（institutional religion）和分散性的宗教（diffused religion），而且将佛教、道教和其他宗教和教派团体理解为是制度性宗教，并且认为不是佛教、道教塑造了中国社会，中国社会是由不可知论的儒家传统通过士绅阶层来完成的。<sup>①</sup>杨庆堃对宗教的分法提醒我们，之前对于中国是否有宗教的问题过分固执于西方基督教模式的宗教理解，而忽略了中国传统中的信仰维度，而且将民间信仰完全抛弃了。因此，欧大年或许可以为这个问题一个解答，“我们不能以西方基督教模式的宗教理解来判断中国人的信仰活动。我们对于中国宗教的研究，应当是以中国的历史和社会的分类为基础的，而不应该受到来自其他什么地方门户之见的限制。”<sup>②</sup>

关于“民间”的争论，主要涉及对中国大小传统文化的考察。民间信仰多被归属于小传统文化范畴，而对大小传统文化范畴的划分也不尽相同，有的学者将

<sup>①</sup> 详细论述参见杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海人民出版社，2007年，第268-307页。

<sup>②</sup> 杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海人民出版社，2007年，第16页。

汉民族的文化内涵分为两大体系,即官方主宰下的大传统文化和民间自行发展的小传统文化。小传统文化受大传统文化统制权威的控制,二者不是完全对立或者分离的关系。“民间”两字是带有贬抑的态度,是指不被官方承认或者默许的文化形态,这样的文化形态往往是神权高过政权,侧重在宗教的神秘经验上。<sup>①</sup>有的学者则通过对“士”与“民”概念的考察,指出“士”是“民”的一部分,士与农工商三个阶层聚居在一起,他们之间的信仰也是相通而互动的,不存在士人单独的宗教信仰,因此也不存在大小传统之间的问题,都归于一个传统。<sup>②</sup>学界关于“民间”的学术表达的变化,代表了学术界对于民间信仰的民间性的定义逐渐由社会分层转入社会空间描述,将民间庙宇、庙会视为一个公众空间,由此观察文化共同体与地域认同的形成。<sup>③</sup>

而关于“民间宗教”与“民间信仰”的区分,也是一个较为复杂的问题。在西方和港台学界,“民间宗教”(popular religion)涵盖的领域包括大陆学者所称的民间信仰和民间宗教,而在大陆学者的共识中,“民间宗教”概念对应的是民间秘密教门。在我们所理解的通常意义上,民间宗教和民间信仰之间界限并不是非常明显。民间宗教无疑是有信仰维度的,但由于融合与流变,与民间信仰并无显著区别,而在形式方面并没有严格的宗教形式,往往会借鉴一些已有的佛教道教仪式,而这在一些民间信仰中也并不难见到。总体来说,民间信仰与民间宗教之间是互为流动的,可以从民间信仰中强化其教义体系与组织模式,成为新形态的宗教团体,以有别于民间信仰的方式来进行社会传播,成为开宗立派的新宗教组织。同样地,民间宗教因其组织的松散与教义的开放,重新流入民间信仰,扩大了民间信仰的宗教内涵。<sup>④</sup>当然也可以从二者不同的学科来源进行区分,民间信仰是由民俗学迷信研究发展而来,而民间宗教是宗教历史学发展而来。<sup>⑤</sup>我们不妨用赵世瑜的定义来对二者加以区分。“这里的所谓民间宗教,指的是不被官方认可的、由民众组织和参与的宗教体系和组织,它们有自己的组织系统、自己的教义,在思想上与官方认可的佛教、道教有一定的联系,可是往往被官方视为危险的邪教和异端。而所谓民间信仰,则指普遍百姓所具有的神灵信仰,包括围

<sup>①</sup> 郑志明:《关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见》,《文史哲》,2006年第1期。

<sup>②</sup> 路遥等著:《中国民间信仰研究述评》,上海古籍出版社,2012年,第6-11页。

<sup>③</sup> 吴真:《民间信仰研究三十年》,《民俗研究》,2008年4月。

<sup>④</sup> 郑志明:《关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见》,《文史哲》,2006年第1期。

<sup>⑤</sup> 吴真:《民间信仰研究三十年》,《民俗研究》,2008年4月。

绕这些信仰而建立的各种仪式活动。它们往往没有组织系统、教义和特定的戒律，既是一种集体的心理活动和外在的行为表现，也是人们日常生活的一个组成部分。”<sup>①</sup>

近些年来，由于西方人类学、社会学理论的引进，研究者大多趋向民俗学和人类学两个领域的探讨，民间信仰兼具民俗性和宗教性已经得到广泛认同。<sup>②</sup>民间信仰指具有宗教性和民俗性双重维度的信仰形态，用以指称那些与制度化的宗教形态相区别开来的混合性的宗教信仰形态。<sup>③</sup>

庙会起源于我国古老的社祭。所谓社祭，就是社神崇拜。从商周到清代，社祭一直是官方祠典。关于社神，一般认为是后土之祀，社主多离不开土地崇拜，只是到后来才趋于人格化和偶像化。<sup>④</sup>后世一般将“社”与“会”并称为“社会”，其实“社”要早于“会”，先有社神崇拜，才有祭祀社神的集会。祭祀社神的社日，一般分为春秋二社，在社日时人们举行各种庆典，春祈秋报，就形成了“社会”，《古今类书纂要》将“社会”解释为“社无定日，以春分后戊日为春社，秋分后戊日为秋社。主神月勾芒。民俗以是时祭后土之神，以报岁功，名曰社会。”<sup>⑤</sup>

庙会起源于古老的社祭活动，当社神偶像化和社坛庙宇化之后，正式的庙会也就随之兴起了，但是庙会比社会的内容更为广泛。如果说社祭是以社坛、社庙和土地庙为中心，以春祈秋报为主的话，庙会则发生了一些变化，开始以各种形形色色的庙宇为依托，内容也涵盖更为广泛，既包括春秋社祭，也包括民众祠神的诞会和以神祇为中心的水旱等祈祷会等。<sup>⑥</sup>在形形色色的庙会中，信众从四面八方赶来，在寺庙中焚香祷告，而在寺庙外面，则是另外一幅繁华的场景，“二月八日为桐川张王生辰，震山行宫朝拜极盛，百戏竞集，如绯绿社（杂剧）、齐云社（蹴球）、遏云社（唱赚）、同文社（耍词）、角抵社（相扑）、清音社（清乐）、锦标社（射弩）、锦体社（花绣）、英略社（使棒）、雄辩社（小说）、翠锦社（行

<sup>①</sup> 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年，第13页。

<sup>②</sup> 相关研究结果参见陈进国：《中国民间信仰研究述评——以大陆地区为中心》，路遥编：《中国民间信仰研究述评》，上海人民出版社，2012年，第41-63页。

<sup>③</sup> 路遥编：《中国民间信仰研究述评》，上海人民出版社，2012年，第41页。

<sup>④</sup> 关于“社”的具体论述，详见陈宝良：《中国的社与会》，浙江人民出版社，1996年。赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年，第231-251页。

<sup>⑤</sup> 《古今类书纂要》卷二，《时令部·社日》。

<sup>⑥</sup> 参见皮庆生《祠赛社会——以祠神信仰为中心的宗教集会》中对祠赛社会类型的分析。皮庆生：《宋代民间祠神信仰研究》，上海古籍出版社，2008年，第99-103页。

院)、绘革社(影戏)、净发社(梳剃)、律华社(吟叫)、云机社(撮弄)。”<sup>①</sup>“昭庆以至天竺,摆列器具、玩好等物,俱成市肆,数十里不绝。一月有余,穷民赖以为生。”<sup>②</sup>庙会成了进行娱乐聚会和商业活动的场所,在此基础上还会形成特定的庙市。<sup>③</sup>当然,无论从庙会的起源还是发展上来看,宗教因素都是庙会的主要特征,是在宗教功能的基础上产生了经济和娱乐的功能,因此在庙会之中自然也就存在信仰的维度。

“迎神赛会”中所谓“赛”,《史记·封禅书》中索隐曰“今报神福也”<sup>④</sup>,意为酬神。与社祭和庙会中以社坛、寺庙为中心不同,“迎神”偏重在集会过程中抬着神像巡游整个社区的环节,因此迎神赛会也可以理解成为以迎神为主要活动形式的庙会。庙会由原先的以庙为中心发展为迎神赛会的“出巡”形式,反映了城乡社会文化之间的联系,<sup>⑤</sup>城隍庙会、东岳庙会基本在城市里举行,土地庙会基本在农村举行,东岳大帝、城隍、土地三者之间是上下级的关系,因此在东岳庙巡会的时候,城隍要随行出巡,而被巡视的地方则要举行迎接活动。总体来说,迎神赛会由于流动性大,商业活动要相对少一些。

本文是以庙会为着眼点研究民间信仰,明清以来,迎神赛会与庙会在概念上几乎重合,可以互相替代,因此本文中并没有对两者进行严格区分使用。庙会(或者说迎神赛会)中包含着信仰维度,是研究民间信仰的重要方面。

本文所用的材料大部分是国民政府时期的文件,少部分是北洋政府时期。由于论述的重点在于1912年辛亥革命之后中国社会变革给民间信仰带来的影响,也考虑到“中国政府的现代化计划肇始于1902-1908年清政府的新政改革,并一直持续到民国时期(1911-1949)及民国以后”<sup>⑥</sup>,北洋政府和国民政府在对民间信仰上表现出了一定的一致性,且受限于论述的篇幅,因此文中采用了“民国时期”和“民国政府”的说法,将国家设定为一个单一的单位,忽略了其内部构

<sup>①</sup> 周密:《武林旧事》卷之三,王国平主编:《西湖文献集成》第2册《宋代史志西湖文献专辑》,杭州出版社,2004年,第301-302页。

<sup>②</sup> 陈瑀:《(民国)杭州府志》卷七十六,《中国地方志集成》浙江府县志辑,上海书店,1993年,第368页。

<sup>③</sup> 庙会与庙市也会出现混用的情况,朱越利对两者进行了区别,详见朱越利:《何谓庙会——〈辞海〉“庙会”条释文辩证》,刘锡诚主编《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社,2002年,第106-130页。

<sup>④</sup> 司马迁:《史记》卷二十八,中华书局,1982年,第1372页。

<sup>⑤</sup> 详见滨岛敦俊:《明清江南社会与民间信仰》,厦门出版社,2008年,第194-208页。赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,生活·读书·新知三联书店,2002年,第162-186页。

<sup>⑥</sup> 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社,2001年,第87页。

成的复杂性。<sup>①</sup>

## 研究现状及难点

研究现状：

从20世纪中国引进了现代学术体系之后，中国民间信仰就成为多个学科的关注领域，民俗学、社会学、人类学、历史学、宗教学都开始了对民间信仰的研究，有大量研究成果问世。学者们从本学科的角度对相关研究进行了总结归纳，形成具体学科语境下的理论反思，如钟国发《20世纪中国关于汉族民间宗教与民间信仰的研究综述》<sup>②</sup>、范正义《民间信仰研究的理论反思》<sup>③</sup>、王健《近年来民间信仰问题研究的回顾与思考：社会史角度的考察》<sup>④</sup>等。路遥主编的《民间信仰与中国社会研究系列》中，独立分出了一本《中国民间信仰研究述评》<sup>⑤</sup>，从中国大陆地区、港澳台地区、海外其他地区的角度，系统考察了中国民间信仰的研究状况，视角更为宽广，内容也更为全面，其中对大陆地区的民间信仰研究情况集中评述了人类学和民俗学研究取向的得失。吴真《民间信仰研究三十年》<sup>⑥</sup>则不再以学科为标准，回顾了民间信仰研究领域的主要议题和研究动向。

传统上对于民间信仰的考察一般停留在对民间教派的历史叙述、神灵的成因、释道对民间信仰的影响和民间风俗等方面，随着研究视野的拓宽，近些年来区域民间信仰研究成为各学科关注的热点之一，江南地区、华北地区、福建沿海地区都是区域民间信仰研究的热点，目前这一研究的范围正在逐渐扩大，而且开始与少数民族的民间信仰相结合，形成少数民族地区的民间信仰研究。学者们在进行区域民间信仰研究的时候，也开始注重对个案的调查，以某一地区特有的神灵信仰来反映本地的信仰历史，如范正义《民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究》<sup>⑦</sup>。同时开始注意到区域民间信仰的传播，一种地方性信仰是如何传播到其他地方甚至变成一种全国性信仰的，如皮庆生《他乡之

<sup>①</sup> 在本文的研究现状中笔者也提到历史学者对于南京政府时期破除迷信运动的研究，已经深入到国民党基层党政纠纷层面，潘淑华也认为在讨论民国时候国家与民间信仰的关系时，不能把国家假设为一个单一的权利机构。

<sup>②</sup> 钟国发：《20世纪中国关于汉族民间宗教与民俗信仰的研究综述》，《当代宗教研究》，2004年第2期。

<sup>③</sup> 范正义：《民间信仰研究的理论反思》，《东南学术》，2007年第2期。

<sup>④</sup> 王健：《近年来民间信仰问题研究的回顾与思考》，《史学月刊》，2005年第1期。

<sup>⑤</sup> 路遥等著：《中国民间信仰研究述评》，上海人民出版社，2012年。

<sup>⑥</sup> 吴真：《民间信仰研究三十年》，《民俗研究》，2008年4月。

<sup>⑦</sup> 范正义：《民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究》，厦门大学博士学位论文，2004年。

神——宋代民众祠神信仰的传播》<sup>①</sup>、韩森《变迁之神——南宋时期的民间信仰》<sup>②</sup>等。

此外，在国外汉学界的影响下，国内学者也开始将民间信仰放在时代变革、士绅与地方社会等大背景下来考察，将民间信仰与国家、社会、商业等各种因素结合起来考虑，使得“看似散乱的文献资料，在这一新的聚光灯之下，即被放置在较大的社会史和政治史视野中，也逐渐呈现出较大的思想史和文化史意义”<sup>③</sup>更进一步来说，将区域民间信仰放在“国家与社会”、“文化与权力”之中考察，如朱海滨《祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究》<sup>④</sup>，就是将浙江地区的民间信仰作为案例，考察中央王朝政策如何影响地域社会，而地域社会的各种势力是如何影响民间信仰的；黄挺《民间宗教信仰中的国家意识和乡土观念——以潮汕双忠公崇拜为例》<sup>⑤</sup>则是以区域民间信仰个案，来讨论乡民、官师和士绅的不同态度，由此来反映国家政权与乡土社会之间的复杂矛盾。

在这样的研究思路下，民国作为中国社会转型的重要时期，民间信仰的发展状况也自然受到格外的关注。民国时期民间信仰状况主要反映在民国时期的政教关系中，对政教关系的考察分为两类：郭华清《国民党政府的宗教管理政策述略》<sup>⑥</sup>和张宝海、徐峰《南京国民政府（1927-1937）宗教法规评析》<sup>⑦</sup>主要是从历史角度将国民政府的宗教政策进行了归类，马莉《民国政府的宗教政策研究》<sup>⑧</sup>则是从宗教学角度对民国政府的宗教政策做了详细归类分析，然而两者都是对宗教政策的文本进行归类分析，缺少对实际情况的分析论述，对民间信仰方面的归类分析也较少。另一类是对事件的考察，如陈金龙《从庙产兴学风波看民国时期的政教关系——以1927年至1937年为中心的考察》<sup>⑨</sup>，通过对1927年至1937年三次庙产兴学风波的考察来探讨政教关系。

根据实际情况来看，民国政府查禁民间信仰和改良风俗是一体两面的，学界

<sup>①</sup> 皮庆生：《宋代民众的祠神信仰研究》，上海古籍出版社，2008年，第204-271页。

<sup>②</sup> 韩森：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社，1999年。

<sup>③</sup> 《葛兆光序》，皮庆生：《宋代民众祠神信仰研究》，上海古籍出版社，2008年，第3页。

<sup>④</sup> 朱海滨：《祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究》，复旦大学出版社，2008年。

<sup>⑤</sup> 黄挺：《民间宗教信仰中的国家意识与乡土观念——以潮汕双忠公崇拜为例》，郑振满、陈春生主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2005年，第74-107页。

<sup>⑥</sup> 郭华清：《国民党政府的宗教管理政策述略》，《世界宗教研究》，2005年第2期。

<sup>⑦</sup> 张宝海、徐峰：《南京国民政府（1927—1937）宗教法规评析》，《山东社会科学》，2001年第6期。

<sup>⑧</sup> 马莉：《民国政府的宗教政策研究》，中央民族大学博士学位论文，2007年。

<sup>⑨</sup> 陈金龙：《从庙产兴学风波看民国时期的政教关系——以1927年至1937年为考察中心》，《广东社会科学》，2006年第1期。

对民国时期风俗改良活动和社会风俗的演变也多有研究,这里面也涉及到一些民间信仰状况的研究,如陈华文《民国初期的社会变革与民俗文化改造——以浙江为例》<sup>①</sup>和严昌洪《20世纪30年代国民政府风俗调查与改良活动述论》<sup>②</sup>。

也有学者开始关注民国时期民间信仰的状况,并以实例进行了研究。艾萍《民国禁止迎神赛会论析——以上海为个案》<sup>③</sup>就以上海为中心,考察了不同时段地方利益和国家权威考量下迎神赛会活动的不同发展状况,杨焕鹏《战后国民政府对民间信仰的控制与管理实态研究——以杭州地区为中心》<sup>④</sup>则以杭州地位为中心,探讨了政教关系,并进而讨论国家与基层社会的关系。实际上,杨焕鹏主要探讨了杭州地区的政教关系,是民国政教关系在地区的体现,对民间信仰讨论并不多。李学昌、董建波《20世纪上半叶杭县迎神赛会衰落因素浅析》<sup>⑤</sup>则认为是国民政府强制推行政令、传统乡绅阶层没落和乡村经济衰退三个方面导致了20世纪20-40年代杭县塘栖等地迎神赛会活动消失。

历史学者对于南京政府时期的“破除迷信运动”也有诸多关注,做了进一步研究,将原先的民间信仰与国家意识形态之间的关系推进到国民党基层党政纠纷层面,日本学者三谷孝在《南京政府与“破除迷信运动”》<sup>⑥</sup>中重点分析了国民党地方党部和地方政府在破除迷信运动中的态度,认为破除迷信运动反映了南京中央政府、国民党地方党部和地方传统势力之间的激烈博弈。潘淑华《“建构”政权,“解构”迷信——1929年至1930年广州市风俗改革委员会的个案研究》<sup>⑦</sup>以及沙青青《信仰与权争:1931年高邮“打城隍”风波之研究》<sup>⑧</sup>可以说是在这一思路之下对国民党基层党部和基层政府之间关系的个案研究。何志明《全力重构与利益抗争:国民党江浙党部的政治主张及其实践(1928-1931)》<sup>⑨</sup>中也考察了

<sup>①</sup> 陈华文:《民国初期的社会变革与民俗文化改造——以浙江为例》,《浙江社会科学》,2007年第6期。

<sup>②</sup> 严昌洪:《20世纪30年代国民政府风俗调查与改良活动述论》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》,2002年11月。

<sup>③</sup> 艾萍:《民国禁止迎神赛会论析——以上海为个案》,《江苏社会科学》,2010年第5期。

<sup>④</sup> 杨焕鹏:《战后国民政府对民间信仰的控制与管理实态研究——以杭州地区为中心》,《江苏社会科学》,2007年第2期。

<sup>⑤</sup> 李学昌、董建波:《20世纪上半叶杭县迎神赛会衰落因素浅析》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》,2007年9月。

<sup>⑥</sup> 三谷孝:《南京政府与“破除迷信运动”》,三谷孝:《秘密结社与中国革命》,中国社会科学出版社,2002年,第169-207页。

<sup>⑦</sup> 潘淑华:《“建构”政权,“解构”迷信——1929年至1930年广州市风俗改革委员会的个案研究》,郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2005年,第116-117页。

<sup>⑧</sup> 沙青青:《信仰与权争:1931年高邮“打城隍”风潮之研究》,《近代史研究》,2010年第1期。

<sup>⑨</sup> 何志明:《权力重构与利益抗争:国民党江浙党部的政治主张及其实践(1928-1931)》,南京大学硕士学位论文,2011年。

破除迷信运动，在之前的地方党政关系中加入了国民党中央，分析三方在贯彻破除迷信主张中的互动关系。

研究难点：

本论文在构思和写作过程中存在诸多难点，主要有以下两方面：

首先是史料缺乏。档案资料的选取是本文写作中非常重要的问题，但档案资料本身难以自成体系，加上其他如归档等因素的影响，呈现在笔者面前的档案资料多为片段，无法全面连接起来。因此本文在论述民国政府及杭州地方政府对于民间信仰的控制时，只能对单个法令进行分析论述，而无法对其进行系统分析。另外由于缺乏档案记载，对三台山东岳庙事件结果也只能进行合理推断，无法说明其具体发展情况。论述政府强制查禁民间信仰会导致民众暴乱时也缺少杭州地区的个案资料，只能引用其他地区资料加以说明。

其次是由于笔者学养所限，文中涉及的近现代史方面的知识较为欠缺，对民国建立所带来的巨大社会变革未能深入探究，只能针对民间信仰相关的部分提出一些粗浅的见解。对清末至民国时期士绅阶层的分化问题、民国政府内部的党政关系等也未能深入分析，直接进行陈述，难免有许多不严谨的地方。此类问题笔者尽量在注释中加以说明。

## 研究思路、资料来源与文章结构

研究思路：

本文主要通过对杭州史料及杭州地方志资料的梳理，勾勒出以庙会为主的杭州民间信仰传统，在此基础上通过对杭州档案馆馆藏档案的整理，对三台山东岳庙事件进行个案分析，关注国家、地方官员、士绅、民众态度的变化与差异，以此来考察民国社会变迁对民间信仰的影响。目前民间信仰研究领域运用的各种理论基本都来自于西方汉学界，本文所讨论的国家、地方官员、士绅和民众对民间信仰的不同态度也是现行民间信仰研究领域主要理论框架之一。<sup>①</sup>

资料来源：

档案资料方面，浙江省档案馆和杭州市档案馆馆藏的档案中，有许多有价值的资料。浙江省档案馆保存了民国浙江省民政厅 1927 年—1949 年礼俗宗教禁烟

<sup>①</sup> 国家和社会理论框架的代表作有杜赞奇《文化、权力与国家——1900-1942 年的华北农村》，韩森《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，该理论框架引入后，民间信仰研究取得了丰硕的成果。近年来也有学者开始反思该理论框架的问题，范正义认为该理论框架对民间信仰的完整体系起到了肢解的作用，详见范正义：《民间信仰的理论反思》，《东南学术》，2007 年第 2 期。

类的档案资料，杭州市档案馆编号 L003、L016 的档案中也保留了许多关于杭州民间信仰方面的资料，本文主要采用的就是编号 L016-001-021 的档案。已经编辑出版的档案资料有《民国时期杭州市政府档案史料汇编（1927-1949）》、《中华民国档案史料汇编》等。

地方文史资料方面，本文将论述范围限定在杭州，因此杭州地方文史资料也是必要的研究资料，如《杭州地方志资料第一、二辑：民国杭州市新志稿专辑》、《杭州市志》、《西湖文献集成》、《（雍正）浙江通志》、《（民国）杭州府志》、《辛亥革命浙江史料选辑》、《西湖志》、《民国时期杭州》等，此外还有一些历代杭州本地人士的著作，如宋代《梦粱录》、《西湖老人繁盛录》、《武林旧事》、清代《庸闲斋笔记》、《说杭州》、《杭俗遗风》，民国《石屋续渚》等。

文章结构：

本文共由六部分组成。绪论主要进行了相关概念的阐释及限定，评述先行研究，提出研究的总体思路和研究方法，说明资料来源及研究中的难点。

第一章主要通过对史料的整理，说明杭州地区的民间信仰历史悠久，已经成为杭州人民日常生活中不可缺少的一部分，民间信仰对区域社会的整合和区域文化的认同都有很大影响。

第二章主要探讨民国建立后，民国政府通过各项法令对民间信仰的控制与管理，以及杭州地方政府通过对宗教组织的审批、督导以及保甲制度的渗透等方式，对民间信仰的控制与管理。以此来勾勒出民间信仰在民国时期的生存环境。

第三章主要回顾了东岳大帝信仰以及东岳大帝信仰在杭州的发展传播情况，并通过对档案材料的梳理，呈现了三台山东岳庙会事件的全过程。

第四章主要探讨国家、地方政府、士绅在三台山庙会事件中的不同态度。在对三台山庙会事件的梳理中我们会发现，民国政府对迎神赛会的态度是坚决的，杭州地方政府对迎神赛会则采取了较为弹性的态度，士绅阶层的态度则发生了较大转变，而这一转变与士绅阶层地位的衰落以及民国政府对于迎神赛会的态度有很大关联。

结语部分对全文进行总结，指出在民国时期，民间信仰既被政权所排斥，又失去了内在的组织者士绅阶层，虽然地方政府并没有严厉查禁，但依然不可避免地衰落了。

## 第一章 历史视野下的杭州庙会

### 第一节 杭州的庙会传统

《隋书·地理志》云：“江南之俗，火耕水耨，食鱼与稻，以渔猎为业，虽无蓄积之资，然亦无饥馑。其俗信鬼神，好淫祠。”<sup>①</sup>这表明了江南地区有着古老的宗教传统和宗教氛围。杭州地处江南，又深受吴越地区历史的浸润，民间信仰源远流长，先秦时期越地巫风盛行，“重鬼信巫”显得非常突出，与中原地区形成强烈的对比。后来由于中原地区移民的大量进入，使得杭州的民间信仰也逐渐融入到中原主导的主流文化中，随着佛道的传播及世俗化，杭州的民间信仰由古老的巫覡传统和佛道世俗化的长期融合纠缠在一起，呈现出“信巫鬼，尚浮屠”的特点，地方志多有记载：

《宋史·地理志》记载：

人性柔慧，尚浮屠之教。<sup>②</sup>

嘉靖《临安县志》记载：

疾病多信巫鬼，丧葬多尚佛老。<sup>③</sup>

《於潜县志》记载：

朴鲁尚质，务本寡讼，笃信巫鬼，丧葬多用佛老。<sup>④</sup>

在这样一种“信巫鬼，尚浮屠”的宗教氛围之下，与之相关的各种祭祀自然也十分兴盛，自然也会在各种祭祀活动中发展出庙会的萌芽。在唐宋时期，杭州就出现了西湖香市。香市与香会、香社有关，进香是民间重要的宗教活动，普通百姓通过进香来祈求神佛保佑，香会、香社则是由善男信女奔赴寺庙祠观焚香而起。人们在进香过程中形成了自己的组织团体，就叫香会或香社。香会、香社不仅在本地烧香，还常常为求灵验而进行越境烧香活动。顾颉刚先生认为“到远处的神佛面前进香既成了风俗，于是固定的‘社会’就演化为流动的‘社会’。流动的社会有两种：一种是从庙中舁神出巡的赛会，一种是结合了许多同地同业的人齐到庙中去进香的香会”<sup>⑤</sup>也就是将固定的庙会形式分为了神灵出巡的“迎神赛会”和人们出游的“香会”，“香市”则是在香会进香过程中产生的。明代张岱

<sup>①</sup> 魏征：《隋书》卷三十一，中华书局，1973年，第886页。

<sup>②</sup> 脱脱：《宋史》卷八十八，中华书局，1977年，第2177页。

<sup>③</sup> 嵇曾筠：《（雍正）浙江通志》卷九十九，中华书局，2001年，第2282页。

<sup>④</sup> 嵇曾筠：《（雍正）浙江通志》卷九十九，中华书局，2001年，第2282页。

<sup>⑤</sup> 顾颉刚编著：《妙峰山》，国立中山大学语言历史研究所、中山大学民俗学会，1928年，第1020页。

曾详细记载了西湖香市的繁盛：

西湖香市，起于花朝，尽于端午。山东进香普陀者日至，嘉湖进香天竺者日至，至则与湖之人市焉，故曰香市。然进香之人市于三天竺，市于岳王坟，市于湖心亭，市于陆宣公祠，无不市，而独凑于昭庆寺。昭庆寺两廊故无日不市者，三代八朝之古董，蛮夷闽貊之珍异，皆集焉。至香市，则殿中边甬道上下、池左右、山门内外，有屋则摊，无屋则厂，厂外又棚，棚外又摊，节节寸寸。凡胭脂簪珥、牙尺剪刀，以至经典木鱼、仔儿嬉具之类，无不集。此时春暖，桃柳明媚，鼓吹清和，岸无留船，寓无留客，肆无留酿。袁石公所谓“山色如娥，花光如颊，温风如酒，波纹如绫”，已画出西湖三月。而此以香客杂来，光景又别。士女闲都，不胜其村妆野妇之乔画；芳兰芰泽，不胜其合香芜荑之熏蒸；丝竹管弦，不胜其摇鼓欲之聒帐；鼎彝光怪，不胜其泥人竹马之行情；宋元名画，不胜其湖景佛图之纸贵。如逃如逐，如奔如追，撩扑不开，牵挽不住。数百十万男男女女，老老少少，日簇拥于寺之前后左右，凡四阅月方罢。恐大江以东，断无此二地矣。<sup>①</sup>

其中香客有来自本地的，更有自山东远道而来的，香市正是由于他们的朝山进香活动而兴起，《西湖游览志余》记载：“二月十五，为花朝节。”<sup>②</sup>香市从花朝节至端午节，历时四个月之久，不仅是香市繁荣的佐证，也反映了杭州的宗教氛围和传统：一方面香客来宗教氛围浓厚的杭州来进香，一方面众多香客的到来也加重了杭州的宗教氛围。西湖香市无疑是与朝山进香有关，但与庙会不同的一点在于它并非全部围绕寺庙进行，而是一种“无不市”的情形，历时四个月，已经形成了一个大型的“庙会”，这种庙会的中心不再是某个具体的庙宇，而是整个杭州的宗教氛围。

西湖香市的传统一直延续下来，到清代范祖述《杭俗遗风》中，香市已经分为“天竺香市”、“下乡香市”和“三山香市”三种类型，内容也各不相同。天竺香市主要是在三天竺一带，在二月十九观音圣诞的时候民众前往进香；下乡香市的参与者主要以苏州、常州、无锡、杭州、嘉兴、湖州一带的蚕农为主，时间并不固定，“早则正月尽，迟则二月初，咸来聚焉”<sup>③</sup>时间长达月余；三山香市主要

<sup>①</sup> 张岱：《陶庵梦忆》，江苏古籍出版社，2000年，第108页。

<sup>②</sup> 田汝成：《西湖游览志余》卷二十，王国平主编：《西湖文献集成》第3册《明代史志西湖文献专辑》，杭州出版社，2004年，第546页。

<sup>③</sup> 范祖述：《杭俗遗风》，上海文艺出版社，1989年，第9页。

是指天竺山，小和山和法华山，天竺山是佛教庙会聚集的地方，小和山供奉玄天上帝，三月三日为玄天圣诞，法华山供奉东岳大帝，三月二十八为东岳大帝圣诞，七月为朝审。每年的三月间，民众结伴在一天之内到这三处烧香，叫“翻三山”，由此而形成了三山香会。

香客朝山进香形成香市，香市的繁荣与延续表明了杭州信仰的普遍与多元，在以流动香客为主的香市背后是以祠庙为中心的庙会的盛行。吴自牧在《梦梁录》卷十九《社会》中，对南宋民间庙会作了详细介绍，他将当时的“社会”分为三类：一类是纯粹的娱乐类结社；一类是佛道相关的集会；第三类是迎神赛会，共列举八个：

正月初九日，玉皇上帝诞日

二月初三日，梓潼帝君诞辰

二月初八日，霍山张真君圣诞

三月三日，北极佑圣真君降诞辰

三月二十八日，东岳诞辰

四月初六日，城隍诞辰日

四月初八日，诸社朝五显王庆佛会

九月二十九日，五王诞辰日<sup>①</sup>

而根据《杭州市志》的整理，杭州的主要庙会按照时间顺序为：

正月初一 灵隐、吴山均有庙会。杭人有年初一烧头香之习。

二月十九 天竺观音庙会。俗传二月十九，为观音诞辰日；六月十九，为观音得道日；九月十九，为观音升天日，均有庙会。

三月初三 半山娘娘庙会

三月廿八 法华东岳庙会，为东岳大帝诞辰日

四月初八 外八寺庙会，为释迦佛诞辰日

四月廿日 朱天庙会

五月十八 旌德观老元帅庙会

六月廿三 吴山火神庙会

六月廿四 吴山雷神庙会

<sup>①</sup> 吴自牧：《梦梁录》卷十九，王国平主编：《西湖文献集成》第2册《宋代史志西湖文献专辑》，杭州出版社，2004年，第238页。

七月十五 盂兰盆会  
七月十八 张大仙庙会  
七月卅日 地藏庙会  
九月初一 九皇斗坛庙会  
十月十五 三官庙会  
十二月初八 里八寺庙会<sup>①</sup>

经过对比我们可以发现,随着时间推移,有些庙宇衰落甚至毁坏了,围绕着这个庙宇的庙会也会受到影响;有些庙会则随着庙宇的兴盛而兴盛起来,因此庙会会发生一些变动。以东岳庙会为例,从宋代至明清,一直盛行不衰;火神诞会在宋代就有,是杭州民间祭祀火神消弭火劫的庙会风俗,并且有跳灶会舞蹈,明清以后也依然存在;朱天会据记载为“朱大天君相传即为明崇祯皇帝思宗,殉国以后,杭人不忘故君,因托为神明,以志哀思,实隐故国之痛耳。”<sup>②</sup>如果按照这样的情况来看,朱天会则是在明崇祯之后开始的。整体上看,在杭州这样一个信仰多元的地区,庙会从数量上来看是逐渐增加的,只有少数庙会消失了。

此外,以神像出巡为主要形式的庙会活动在杭州也十分盛行,到明清时期迎神赛会活动就很普遍了,而且往往场面浩大,十分隆重。据民国干人俊《民国杭州市新志稿》记载:

四月二十四日,俗传为朱大天君诞日。杭人所最虔者也。诣庙烧香,赛会迎神,喧闹竟日。<sup>③</sup>

厉坛,无祀鬼神。岁以清明前一日,命城隍神行祀孤礼,士民往迎。吴山酬愿者,各为神扈从,凡官吏、卫卒、香花、幡杖、笙箫、鼓吹,自吴山迎至武林门外,鬼神坛已事而还。中亦装演故事,童男幼女之攫痼疾者,服罪人服,用纸具作三木状,随行街市,以求解脱。七月望,十月朔,祀孤如清明礼。<sup>④</sup>

可见,每年的城隍祀孤礼就有三次,另外还有朱天庙会、东岳庙会等各式各

<sup>①</sup> 杭州市地方志编纂委员会编,任振泰主编:《杭州市志》第二卷,中华书局,1997年,第297页。

<sup>②</sup> 干人俊:《民国杭州市新志稿》,杭州市地方志编纂办公室编印:《杭州地方志资料第一、二辑——民国杭州市新志稿专辑》,1987年,第230页。

<sup>③</sup> 干人俊:《民国杭州市新志稿》,杭州市地方志编纂办公室编印:《杭州地方志资料第一、二辑——民国杭州市新志稿专辑》,1987年,第230页。

<sup>④</sup> 干人俊:《民国杭州市新志稿》,杭州市地方志编纂办公室编印:《杭州地方志资料第一、二辑——民国杭州市新志稿专辑》,1987年,第357页。

样的迎神赛会，迎神赛会几乎贯穿了一整年，已经变成了居民生活的重要部分。庙会相对固定，信众可以在不同时间进香，神明之间也少有冲突，而在迎神赛会中，神明的出巡则产生了如何迎接的问题，也就产生了庙神地位高低的竞争。清代陈其元曾在其笔记小说《庸闲斋笔记》中记录了这样的事情：

杭人崇尚鬼神，每庙之神，必撰其姓名，尊以官爵。在庙从事之人，皆里中好事者，号为“庙鬼”。道光己丑，余在外家读书，居十五奎巷。巷中有施将军庙，即宋殿前小校，刺秦桧者也。是庙香火颇盛，遂有积资。将欲赛会，而苦神之官爵不高，庙鬼乃遣人齎三百金，至江西张真人府，为神捐一伯爵。得请之后，乃大行出会，极仪从台阁之盛，计所费千金有余。他庙之鬼皆啧啧称羨不置。白马明王亦曾出会，本有王封，故仪卫煊赫，神无姓名，撰为赵骏二字，所过之庙，皆以愚弟帖拜之。乃拜至一社庙，其神为宋康王，于是康王庙鬼噪而出曰：“尔神乃我王所乘骑者，安得称弟？无礼若此，应行议罚！”旁人为讲解，始免。又出神会时，遇他庙之神爵高于本庙者，则多人拥神舆疾驱过之，谓之“抢驾”，云以示敬。<sup>①</sup>

庙神地位不高，即使庙鬼有钱，也不能进行与庙神地位不等的赛会，等级不高的庙神还要向等级较高的庙神“示敬”，这说明迎神赛会之中各个祠庙的神像已经不是各自独立的关系，而是形成了一套赛会的秩序，同时我们也可以发现，这种秩序明显学习或者仿照了现实的官方仪式。

## 第二节 庙会与区域社会

区域性特征是庙会最为显著的特征。首先是庙会中所祭祀的神明的区域性，在《庸闲斋笔记》中提到的施将军庙，就是一个典型的例子。在杭州的民间信仰中，对区域先贤的崇拜非常兴盛，南宋岳飞的生平事迹与杭州密切相关，因此杭州保留了许多与岳飞有关的祠庙，如岳王庙（岳飞）、忠烈二侯祠（岳云、张宪）、忠烈庙（岳飞）、张烈文侯祠（张宪）、忠佑庙（岳飞及其女）等等。据记载，施全为殿前小校，岳飞被害后因刺杀秦桧未成而被杀，民间为念其忠勇为其立庙。即使是关于施全的祠庙，杭州也有施公庙（施全）、施将军庙（施全）、翊忠祠（施全、刘允升）等几处，全国其他地区则很少见。另外一些祠庙，如伍公祠、钱王祠、潮王祠等则都与杭州独特的地理位置有关，是杭州治理水患的祠神系统，在

<sup>①</sup> 陈其元：《庸闲斋笔记》，中华书局，1997年，第178页。

别处是不常见的。

其次是一些全国性的信仰，在不同的地域范围内表现出的不同。全国各地都有城隍庙，但是各地的城隍都不同，甚至在同一个人地区，州城隍和府城隍也是不同的。以本文将要提到的东岳庙会为例，随着宋代对东岳大帝的不断加封以及宋王朝的南渡，传播到杭州地区，成为杭州地区重要的民间信仰之一。在明清时期，杭州东岳庙会开始出现了“朝审”，也就是审疯子的仪式，而这一点，笔者在其他地区对东岳信仰的研究中均未见相关记载。

换个角度来看，各地的民间信仰都是在一定的区域内发生的，并且受到一定区域内人民的崇拜，可以说民间信仰代表着一定区域内民众的共同精神追求，并且成为联系一定区域内民众的精神纽带。共同的信仰使得不同村落、地区、宗族的人们聚集在一起，人们不再限于行政区域上的划分，而形成跨越行政区域划分的以神明为中心的群体，共享一个信仰的同时，也代表了民众对于产生该信仰的地方文化的认同。

由于民间信仰与一定区域内民众的乡土意识相对应，在民众心中有着崇高的地位，因此对区域社会有非常重要的整合作用，可以增进信众之间的交流和强化区域内认同。以东岳庙迎神赛会为例，东岳大帝出巡，城隍、土地等爵位较小的神都要在自己的境内进行迎接。土地庙一般在乡村中，城隍庙一般在城市中。东岳大帝出巡的时候，城乡居民纷纷前往迎接，这样一来，城乡之间的界限就被共同的区域信仰打破了。在东岳出巡的过程中，还会有城隍等神灵向东岳大帝“解钱粮”<sup>①</sup>，滨岛敦俊等学者都注意到了江南的这种风俗，即官爵比较低的神明模仿现实的征税，向官爵比较高的神明上纳纸钱，同时还要将官爵较低的神明的神像到官爵较高的神明庙中去表敬。这种神明间明确的等级关系，以及每年的迎神和解钱粮的活动中，都把这些地方神明所代表的社区之间的关系拉近一次，强调和巩固区域内的各种关系。在城市的迎神赛会活动中，各种民间会社参与到酬神的队伍中来，不仅是对行业会社内部的整合，也是对不同行业人群之间的整合。酬神的队伍中还有各种民众扮演的神灵的扈从，这些民众在赛会活动中都模糊了现实社会中的行业或是身份，共同参与酬神活动。在乡间的迎神赛会，则主要是

<sup>①</sup> 关于“解钱粮”，参见滨岛敦俊：《解钱粮——信仰社会组织的变迁》，滨岛敦俊：《明清江南农村社会与民间信仰》，厦门大学出版社，2008年，第五章第三节及申浩：《明清江南城乡社会变迁的一面镜子——从城隍、解钱粮等信仰活动谈起》，唐力行主编：《国家、地方、民众的互动与社会变迁》，商务印书馆，2004年，第356-368页。

对宗族内部和宗族之间关系的整合。

在杭州这样一个民间信仰丰富的地区，长期的发展过程中，民间信仰对区域的整合作用是十分明显的。以西湖香市为例，每年一次的香市，对杭嘉湖地区，乃至苏州、无锡等地区之间的各种交流都有很大影响，这一区域内共享的蚕花娘娘和潮神信仰等，都代表了这些地区对于区域文化的认同。

## 第二章 民国杭州政治社会环境

### 第一节 新的社会秩序的建立

1911年辛亥革命爆发，结束了中国长达两千多年的封建统治。民国元年（1912）1月1日，孙中山就任中华民国临时大总统，标志着资产阶级共和制国家的建立。民国时期是中国社会急剧转型的一个时段，从政治结构上来说，辛亥革命推翻了中国两千多年的君主专制政体，建立了民主共和政体；从经济结构上来说，传统的自给自足的小农经济被打破，取而代之的是与民主制度相适应的现代经济制度；从思想文化结构上来看，社会主体意识完成了由传统儒家文化向民主科学观念的转变。

从制度变革到社会变革，民国的建立带来了社会的巨大转型，对民众的社会生活方式和价值观念也产生了巨大的影响。首先是现代教育制度的确立，国民政府在南京成立后，首先就是将宗教与教育分开，给予教育相当的重视，开放的教学理念和多元化的教育格局，对新的社会价值的普及起到了关键的影响。在杭州市档案馆的档案中，仍可以看到民国三十六年（1947）的《教育复原专号》<sup>①</sup>等文件，在市政府的工作报告中，也随处可见教育活动的专门记载，可见民国时期对教育的重视。随着现代教育的推广与普及，接受了科学知识的知识分子将科学与民主观念的广泛传播，一方面带来了新的社会风气，另一方面也给信仰领域带来了冲击。同西方国家一样，科学的冲击是削弱当代中国宗教力量的主要因素。科学以怀疑主义和经验知识为基础，与此相对的宗教则以信仰和非经验的想象为基础。<sup>②</sup>新兴起的对科学的热情和不断高涨的民族主义潮流结合在一起，成为了1922年反宗教运动的基础<sup>③</sup>，而后来的“庙产兴学”风波则可以看作是反宗教运

<sup>①</sup> 杭州市档案馆：《民国时期杭州市政府档案史料汇编（1927-1949）》，第439页。

<sup>②</sup> 杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海人民出版社，2007年，第325页。

<sup>③</sup> 杨庆堃：《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海人民出版社，2007年，第327页。

动和提倡现代教育理念合力下的结果。<sup>①</sup>

科学观念影响了中国近代知识分子对宗教及民间信仰的看法，民间信仰受到了很大的冲击，而民国的社会政治领袖恰恰是来源于这群知识分子，对民国时期政治制度下民间信仰来说，自然不能忽略这样重要的一个问题，民国政府到底会对民间信仰采取什么样的一种态度？而民间信仰在民国时期又会发生一些怎样的变化？

## 第二节 民国政府对民间信仰的控制与管理

民国建立后，宗教政策与以往最大的不同，就是从法律上明文规定实行宗教信仰自由和政教分离政策，民国元年（1912）三月公布的《中华民国临时约法》第六条就规定：“人民有信教之自由。”民国二十年（1931）六月公布的《中华民国训政时期约法》和民国三十五年（1946）十二月通过的《中华民国宪法》中也都规定“人民有信仰宗教之自由。”这与民国时期反对封建宗法制度，提倡自由平等的观念相关，当然也与维护国家的安定团结尤其是边疆稳定有着重大的意义。

然而，民国政府在强调宗教信仰自由的同时，已经注意到了民间信仰对于社会稳定所起到的重大作用。作为现代型的国家形态，只有加强对传统社会生活方式的否定，倡导自身所提倡的价值，才能真正实现社会改良的目的。因此在民国政府对民间信仰的某些形式，尤其是在他们看来与现代价值不符的迷信活动，进行了严格的控制和取缔，从政策法规方面来看，就是颁布了一系列与民间信仰有关的查禁办法和改良风俗的法令。

民国元年（1912）二月七日，经临时省议会决议，浙江军政府公布施行了《改定祠祀议决案》<sup>②</sup>：

应废止者

一、西湖盛祠堂并祠外地亩，应由民政司查明充公；其三贤祠内附设置盛康粟主销毁，原捐路股一千元充公。

一、西湖圣因寺系满清康熙帝变相，因并入满清行宫寺内，田亩充公。

一、满臣各王祠、惠献贝子、范承谟（汉奸范文程子）祠庄地亩，一并

<sup>①</sup> 相关内容参见陈金龙：《从庙产兴学风波看民国时期的政教关系——以1927至1937为中心考察》，《广东社会科学》，2006年第1期。

<sup>②</sup> 《浙江政报》第十册，民国元年二月七日。转引自《辛亥革命浙江史料选辑》，浙江人民出版社，1981年，第539-540页。

查明充公。

一、反抗洪杨之张国良等祠宇（在前倾交涉署之旁）旧名忠义祠，应即销灭，其人民被难而死列祠。

一、满臣崧君栗主，原附设海会寺内，应将栗主销毁。

一、各县如有前项祠宇，及与前项相类者，比照办理。

应变更者

一、彭玉麟、李鸿章、曾国荃（附设白云庵内）刘典、杨昌浚及前清道光间列祠帅承瀛，或设专祠、或附入西湖名胜者，应有民政司在西湖择地合设一祠，其各祠公产公款，应查明备充公用。

一、蒋益澧、左宗棠二公有惠浙人，应将左公栗主并入蒋祀合祀之，其公产公款照旧办理。

应建设者

一、先贤各祠，祀黄梨洲、吕留良、齐周华、杭董浦诸先生，由民政司择地改设。

一、设徐烈士专祠，附祠马宗汉、陈伯平、杨哲商三烈士。

一、设鉴湖女侠专祠。

一、张苍水祠（在城内岳庙旁）应附祀全榭山诸公，并将祠宇扩充。

一、设国殇社，照第一项办理外，应悬挂战阵殉难写真。

以上凡置之各祠，应有民政司派人年举大祭一次，其变更之祠宇，派人看守，随时修理，以前项充公之公款公产支出之。

从这份议决案内容来看，还带有明显的反对清政府的色彩，所废止和变更的也主要是与清政府有关的祠庙，但从中我们也可以清楚地看到民国政府对祠祀问题的看重。

此外，针对祠庙分布广泛，各地执行标准不一导致纠纷的情况，国民党中央执行委员会秘书处在民国十九年（1930）四月重新印发了《神祠存废标准》，作为各级党部废止淫祠的参照标准。《神祠存废标准》与《寺庙管理条例》、《监督寺庙条例》等宗教政策不同。如果说民国政府对宗教团体采取的是监督管理的态度的话，对民间信仰则更多是废除的态度。在《神祠存废标准》中也明确提到“现在国民政府以党治国，而国民党党纲，规定人民有信仰上之绝对自由，故属于宗

教性质之神祠，一律应予保存。惟流俗假宗教之名，附会伪托之神，与淫祠同在取缔之列。”<sup>①</sup>可见，民国政府将民间信仰与宗教做了区分，而且查禁态度更为明确。《神祠存废标准》首先从“神祠之起源”、“淫祠之盛行”、“我国先贤破除迷信之事迹”三个方面做了简要介绍，然后将祠祀明确分为四类：

### 1、先哲类

先哲之范围计有四点：（甲）对于民族发展确有勋劳者；（乙）对于学术有所发明，利溥人群者；（丙）对于国家社会人民有捍卫御侮，兴利除弊之事迹者；（丁）忠烈孝义，足为人类矜式者。可存神祠列举于左：

伏羲氏、神农、黄帝、嫫祖、仓颉、后稷、大禹、孔子、孟子、公输般、岳飞、关羽

### 2、宗教类

宗教者，以神道设教，而设立诚约，宗旨纯正，使人崇拜信仰之神教也。专祀一神为一神教，并祀多神者为多神教。现在国民政府以党治国，而国民党党纲，规定人民有信仰上之绝对自由，故属于宗教性质之神祠，一律应予保存。惟流俗假宗教之名，附会伪托之神，与淫祠同在取缔之列。兹列举可保存宗教如下：

多神教：佛教 释迦摩尼、地藏王、弥勒、文殊、观世音、达摩

道教 老子、元始天尊、三官、天师、王灵官、吕祖

一神教：回教、耶教

### 3、古神类

我国古代崇祀之神，今多讹误，或为释道两氏所附会，失其本意，或因科学发明以后，证明并无奉祀之意义，亟应详加更正，兹分别列举如下：

日神、月神、火神、魁星、文昌、旗纛庙、五岳四渎、东岳大帝、中岳、海神、龙王、城隍、土地、八蜡、灶神、风神、雨神、雷祖、电母

### 4、淫祠类

我国自秦汉以来，淫祠渐多，虽历代迭有毁废，而以政纲废弛，教育不振，民智顽陋之故，旋废旋兴，不可究诘。兹就各省最近所盛行之祠宇规定一淫祠之标准，计有四点：（甲）附会宗教，实无崇拜价值者；（乙）意图藉

<sup>①</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第499页。

神敛钱，或秘密供奉开堂惑众者；（丙）类似依草附木，牛鬼蛇神者；（丁）根据齐东野语稗官小说世俗传说，毫无实际可考者。其最盛淫祠如下：

张仙、送子娘娘、财神、二郎、齐天大圣庙、瘟神、痘神、玄坛、时迁庙、宋江庙、狐仙庙

此外尚有巫覡之流，假托木石鱼鳖等类，惑人钱财，触处皆是，甚至开堂收徒，夤缘为奸，实属有害社会，应由各地方行政长官，随时查考，如查有合于淫祠性质之神，一律从严取缔，以杜隐患。<sup>①</sup>

其中的古神类和淫祠类，包括一些巫覡之流，国民政府的基本态度就是“从严取缔，以杜隐患”，目的是“以薪改良风俗”。风俗与民间信仰有着密切的关系，废止淫祠可以说是消除了民间信仰的活动场所，并不能真正禁止民间信仰，而改良风俗转变人们思想才能真正使社会发生转变。民国的政治精英们无疑也注意到了这个问题，在民国二十四年（1935）《石英在国民党中央党部总理纪念周上谈改良风俗重要性的演讲词》中讲到风俗的重要性，就将改良风俗与国家兴亡联系在一起了：

所以要知道每一国的情形，首先便要注意到风俗，而要达到每一国的统治，也非首先注意到风俗不为功，所谓“化民成俗”，“移风易俗”，差不多成了历代政治家一贯的主张，而不是相当的人才，不经过相当的努力，居然也不能做到，不能做到，居然也无法使国家治理，乃至灭亡。就这一点，够我们认识风俗的权威了。<sup>②</sup>

因此，国民政府对民间信仰的控制与管理，除了查禁淫祠之外，也开始了对外风俗的改良。民国三十三年（1944）六月九日，行政院核定内政部公布了《查禁民间不良习俗办法》<sup>③</sup>，办法规定：

第二条：左列不良习俗应予查禁：

- 一、崇拜神权迷信
- 二、妇女缠足
- 三、蓄养婢女

<sup>①</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第445-506页。

<sup>②</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第449页。

<sup>③</sup> 杭州市档案馆，档案编号：L003-001-410。

#### 四、童养媳

#### 五、堕胎溺婴

#### 六、经当地政府及内政部依法查禁之其他不良习俗

其中第一点就是“崇拜神权迷信”，在民国宗教信仰自由的政策下，这一点的指向其实已经非常明确，在之后的规定中，对“神权迷信”做了更为详尽的解释：

第三条：本办法所称崇拜神权迷信条指左列各类

- 一、以卜筮星象巫覡堪輿为业者
- 二、崇奉邪教开堂惑众者
- 三、供奉淫神藉以敛财者
- 四、设立社坛降鸾扶乩者
- 五、举行迎神赛会者
- 六、妄造符咒图讖语言或散布此类文字图画者
- 七、印刷及贩卖传播迷信之书籍传单及图画者
- 八、藉符咒邪术医治伤病者
- 九、假托神权迷信从事其他非法活动或秘密结社者

可以看到，与民间信仰相关的许多活动，被列入到“神权迷信”活动中加以禁止，“迎神赛会”一项尤其被明令禁止，并且列出了处罚措施：

第八条：有本办法第三条第一款之情形者应强制改营他项正当职业

第九条：有本办法第三条第二款至第九款行为之一者斟酌情形予以左列之处分

- 一、解放或没收
- 二、处罚五十元以下之罚银
- 三、移送法院审判

到民国三十五年（1946），民国政府为了加强对民间信仰的控制和管理，对《查禁民间不良习俗办法》第四第六第九条条文做了修改，加大了对“迷信”活动的处罚力度：“处罚五百元以上壹仟元以下之罚银。”<sup>①</sup>

民国三十五年（1946），国民政府还颁布了《倡导民间善良习俗实施办法》，

<sup>①</sup> 杭州市档案馆，档案编号：L003-001-410。

其中第二条为“本办法应与内政部所颁查禁民间不良习俗办法相辅而行，籍收宏效。”<sup>①</sup>表明了该办法其实是《查禁民间不良风俗》的补充，目标就是“实行礼义廉耻、整齐清洁、简单朴素、迅速确定、共同一致之新生活。”<sup>②</sup>一方面严厉禁止旧有风俗，一方面确立新的社会风俗，民国政府希望借此来迅速实现社会改良。在前文中我们通过对杭州庙会传统的考察，了解了杭州民间信仰的氛围和特点，诸多的民间信仰已经在长时间融合发展中成为了杭州市民生活的一部分，而且形成一种强大的传统，影响着普通市民的生活。民国政府对于民间信仰的控制与管理，及其所宣扬的新的社会价值观，在杭州进行贯彻实施的时候，新价值与旧传统之间无疑会产生摩擦甚至碰撞，科学民主与迎神赛会相对立的时候，地方政府会做出怎样的抉择。

### 第三节 杭州地方政府对民间信仰的管理与控制

总体来说，杭州地方政府对民间信仰的管理和控制主要是执行民国政府的各项法令，将民间信仰纳入到政府日常管辖中来，通过对宗教组织的审批、督导以及保甲制度的渗透等方式，加强对民间信仰的管理。

首先是民间信仰的各项活动都需要向地方政府汇报，进行审批。民国三十六年（1947），家住紫阳山十号的光中和向杭州市长周象贤呈请发起组织儒释道三教总会，原文较长，节录呈文结尾部分：

钧长秦镜高悬，明察秋毫，恩准予以备案成立儒释道三教道德总会，大开普度之门，指导三教学士及农工商界等共登道岸，则感激不尽，立等待命之至。

谨呈

杭州市政府主席周

中华民国三十六年三月

具呈人光中和<sup>③</sup>

杭州市长周象贤的批复为：“呈悉。查本市已有中国佛教会杭州分会暨杭州市道教会先后成立，所请组织儒释道三教总会性质重复，未便照准，仰即知照。”

<sup>①</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第444页。

<sup>②</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第444页。

<sup>③</sup> 杭州市档案馆，编号L016-001-021。

①光中和等人要求成立儒释道三教总会的呈请未被批准。

非但民间信仰组织的成立需要市政府批准，祠庙的交接也需要向管理部门做汇报。民国三十六年（1947）八月，拱宸桥张大仙庙的陶全党为交卸主持一事向上呈文：

窃具呈人年迈久病，适由转剧，为顾念庙务前途计，已将主持职务转饬徒褚真培嗣接，并立遗嘱一纸，藉有遵循。曾于八月二十日请杭州市道教会派员到也，并请当地绅董胡宝林等八人，在场监交证明，除将主持职务上各种手续交接完毕外，理合备文呈送遗嘱影文一幅，申请鉴核备查，不胜感德之至。

谨呈

杭州市第八区区长邱

具呈人：拱宸桥张大仙庙退休 陶全党

主持 褚真培<sup>②</sup>

其次是政府派员对宗教事务进行督导，以此来加强政府管理。民国三十六年（1947）六月廿四日中国佛教会浙江省杭州市支会第二届会员大会的记录中，就有“指导长官”一栏，指导长官为市政府社会科俞科长和蒋主任，会议议程中也有“长官训话”一节，分别记录了俞主任和蒋科长对协会的训话。两人其实是杭州市政府派去监督佛教协会选举工作的，市政府对佛教协会的管理如此严格，不批准儒释道三教总会也就是自然而然了。

第三是保甲制度的运用。民国三十六年（1947）七月，杭州市政府发布训令：“关于轮埠车站、旅馆、饭店、公共娱乐场所，河港船只以及游方僧道、江湖卖艺之徒，医卜星相游民乞丐等类，尤须协助军警严密盘查取缔，一切寺庙庵观更不得留住外人，充分利用保甲力量，以消弥隐患。”<sup>③</sup>杭州市警察局也发布训令，要求：“凡远地来杭，进香、护法或超度法事者，暂准留宿寺院。唯应即详填名册，随时呈报就地警察局区公所备查。”<sup>④</sup>同时杭州市政府和警察局还要求寺庙参与进来，“恐间有不良莠民及匪戾分子混杂在内，影响治安。无论任何身份，

<sup>①</sup> 杭州市档案馆，编号 L016-001-021。

<sup>②</sup> 杭州市档案馆，编号 L003-001-040

<sup>③</sup> 杭州市档案馆，编号 L004-005-031

<sup>④</sup> 杭州市档案馆，编号 L016-001-005

均由各该寺庙之主持人彻底办理迁入登记或流动人口登记，以便查考。”<sup>①</sup>

通过对宗教团体的审批、督导和保甲制度的运用，杭州市政府将各种宗教团体严格置于政府的管控之下，民间信仰并不属于“信仰自由”之列，对民间信仰的管控也就可想而知了。

### 第三章 新价值与旧传统的碰撞——三台山庙会事件

#### 第一节 杭州的东岳庙会和东岳大帝信仰

泰山信仰起源久远，属于山川崇拜。而山川崇拜作为一种自然崇拜，在上古时期的先民中就已经开始了。上古先民一方面需要依赖自然的赐予生存，一方面又要面对自然的瞬息万变，在这种依赖与恐惧交织的心理中，将与自身息息相关的各种自然物和自然现象都当做崇拜的对象，认为自然物中都有神明存在，而山川崇拜就是其中最普遍的一种。

封禅是一种特殊的天地祭祀典礼，是古代山川祭祀中最隆重的盛典。战国时邹衍等人利用五德转移说解释帝王易代，提出五德转移时必须由祥瑞符应来表示新王的受命，由此产生了“封禅说”。<sup>②</sup>《史记》中有关于封禅的专门记载《封禅书》篇：

此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封。此泰山下小山除地，报地之功，故曰禅。言禅者，神之也。白虎通云：“或曰封者，金泥银绳，或曰石泥金绳，封之印玺也。”五经通义云：“易姓而王，致太平，必封泰山，禅梁父，何？天命以为王，使理群生，告太平于天，报群神之功。”<sup>③</sup>

可见，“封”是在泰山之上祭天，“禅”则是在泰山脚下祭地，而封禅的目的则是报天之功，报地之功，报神之功，是在取得天下之后向天地神明告太平，其实是表明自己的权力是受命于天，具有天赋的正当性和合法性。《封禅书》中还记载了齐桓公称霸之后想封禅而被管仲劝阻的事情，可见封禅在古人心目中的重大意义。自秦始皇封禅泰山之后，汉代汉武帝、光武帝，唐代唐高宗、唐玄宗，宋代的宋真宗等都曾到泰山封禅。而其他帝王并非不想到泰山举行封禅礼，只是受到了一些别的限制，《史记》中也记载到：

自古受命帝王，曷尝不封禅？盖有无其应而用事者矣，未有睹符瑞见而

<sup>①</sup> 杭州市档案馆，编号 L016-001-016。

<sup>②</sup> 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，北京：中华书局，1988年。

<sup>③</sup> 司马迁：《史记》卷二十八，中华书局，1982年，第1355页。

不臻乎泰山者也。虽受命而功不至，至梁父矣而德不洽，洽矣而日有不暇给，是以即事用希。<sup>①</sup>

以上指明许多帝王都是受到了“德”“功”和“暇”的限制而没有进行封禅，但是这并不妨碍帝王对封禅的认同。到明清两代，虽然不称封禅，但对泰山的祭祀并没有终止，而代之以告祭的形式。

泰山信仰除了存在于官方正式词典中，还广泛存在于民间信仰之中。泰山信仰发展到汉代，由封禅仪式中祭天和祭地的意义，发展出了泰山掌管人的寿夭和泰山治鬼的观念，而泰山治鬼的观念被一直保存下来，成为民间泰山信仰的主要组成部分。<sup>②</sup>而且由于泰山治鬼，掌管着世人的生死寿命，因此后来又发展出了泰山之神可以预知命运和安排前程的说法。<sup>③</sup>

伴随着泰山信仰的民间化，泰山信仰也逐步完成了人格化的过程，两汉魏晋时期的众多文献中，泰山神逐步发展到后来被统一称为泰山府君，“府君”一词不能认为是普通意义上的“主”，实际上，它在汉代是郡一级官员的通称，<sup>④</sup>而且泰山府君的职位已经可以由凡人来担任。在佛教传入中国之后，已经人格化的泰山府君不断被佛教中的阎罗王所替代，治鬼的作用也逐渐淡化，在唐代以后的十殿阎王说中，泰山王已经被安排到第七位了。<sup>⑤</sup>

泰山信仰真正由区域性信仰变为全国性信仰是在宋代，宋代大中祥符元年（1008），宋真宗与大臣王钦若等人精心策划了一场声势浩大的泰山封禅，先是打破了宋代之前“五岳视三公”的传统定位，在大中祥符二年（1009）加封东岳为“仁圣天齐王”，而后在大中祥符三年（1010）又加封东岳为“天齐仁圣君”。虽然自此以后再也没有帝王经行过泰山封禅，但这次封禅对泰山信仰的传播产生了极为深远的影响，正是这次封禅推动了民间东岳庙的修建和东岳信仰的传播：

<sup>①</sup> 司马迁：《史记》卷二十八，中华书局，1982年，第1355页。

<sup>②</sup> 余英时先生认为在佛教传入中国前，有关天堂和阴间的信仰，是和魂魄二元论的唯物论观念紧密相连的，人死了，魂和魄被认为是朝不同的方向离去的，前者上天，后者入地。结合泰山信仰来看，魂应该是归于泰山的，而魄则归于泰山脚下的梁父，由于梁父位于泰山附近，受泰山郡管辖，这个简单事实在汉代大众的来世信仰方面引起了广泛的混乱。因此泰山兼具了主生和主死的两种象征。在佛教传入中国之后完全改变了中国的灵魂和来世观念，而泰山府君掌管死者的汉代传统却在激烈的转化中保存下来。具体论述详见余英时：《东汉生死观》，上海古籍出版社，2005年，第146-153页。

<sup>③</sup> 相关成果参见贾二强：《唐宋民间信仰》上篇《泰山神信仰》，福建人民出版社，2002年，第27-32页。

<sup>④</sup> 余英时：《东汉生死观》，上海古籍出版社，2005年，第148页。

<sup>⑤</sup> 相关成果参见贾二强：《唐宋民间信仰》下篇《阎罗王与泰山府君》，福建人民出版社，2002年，第332-338页；刘慧：《泰山信仰与中国社会》，上海人民出版社，2011年，第192-195页；李利安、张子开、张总、李海波：《四大菩萨与民间信仰》第四篇第二节《从泰山主死至地藏执掌》，上海人民出版社，2011年，第457-488页。

宋真宗祥符九年，有事泰山，岳神显异，诏天下郡县，悉建东岳行宫，人始得以庙而作敬所。<sup>①</sup>

维我宋真宗皇帝，东幸泰山，告功于天，大修封禅，礼泰山之神，显册褒嘉，位号崇隆，得非卫社稷福生灵运功烈于冥冥之际，宜有所报称欤。是故四方万里，不以道途为劳，往奉祀事，往往规模岱岳，立为别庙多矣。<sup>②</sup>

虽说“天下郡县悉建东岳行宫”的说法有些夸张，但这次封禅活动对东岳庙及泰山信仰的推广是功不可没的，泰山信仰借此得以推广到广大的江南地区，江南地区原本就有悠久的笃信巫鬼的传统，虽说东岳大帝治鬼的功能在佛教影响下已经弱化，但在这样的传统之下，东岳信仰在江南地区，也得以繁荣发展起来，杭州也不例外<sup>③</sup>。

在宋代以后的杭州历代文献中，可以发现许多关于东岳庙的记载，《西湖老人繁盛录》中曾有关于东岳生辰的记载：

都城社陌甚多，一庙难着诸社酌献，或在城吴山行宫烧香，或在城南坛山烧香，或在城北临平行宫烧香，或在城东汤镇行宫烧香，或就城西法华山行宫烧香，诣庙皆如此。社陌朝拜，钱幡社至日开正阳门，献钱幡三五十首，高者有二丈长，献物在外。孟夏，车驾诣景灵宫朝献同前。<sup>④</sup>

从中不难看出东岳信仰在杭州的繁盛程度。首先是庙宇多，东岳行宫有吴山、南坛山、临平、汤镇、法华山五处；其次是场面盛大，已经有较大规模的“献钱幡”等活动。吴自牧在《梦粱录》卷十九“社会”中记载：

三月二十八日，东岳诞辰<sup>⑤</sup>

《武林旧事》卷之三“社会”中记录了二月八日桐川张王庙会的盛况，在末尾作者记录到：

若三月三日殿司真武会，三月二十八日东岳生辰社会之盛，大率类此，不暇赘陈。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> 嵇曾筠：《（雍正）浙江通志》卷二百二十四，中华书局，2001年，第6300页。

<sup>②</sup> 范成大：《（绍定）吴郡志》卷第十三，择是居丛书景宋刻本。

<sup>③</sup> 关于东岳庙在全国的传播与分布相关成果参见周郢：《天下东岳庙——东岳庙在全国的传播与分布》，《泰山学院学报》，2008年第2期；田承军：《江南地区东岳庙研究》，南开大学硕士论文，2003年4月。

<sup>④</sup> 西湖老人：《西湖老人繁盛录》，王国平主编：《西湖文献集成》第2册《宋代史志西湖文献专辑》，杭州出版社，2004年，第12页。

<sup>⑤</sup> 吴自牧：《梦粱录》卷十九，王国平主编：《西湖文献集成》第2册《宋代史志西湖文献专辑》，杭州出版社，2004年，第238页。

<sup>⑥</sup> 周密：《武林旧事》卷之三，王国平主编：《西湖文献集成》第2册《宋代史志西湖文献专辑》，杭州出版社，2004年，第302页。

可见,南宋时三月二十八的东岳诞辰已经成为了杭州固定的庙会活动,在《梦梁录》卷二“二十八日东岳圣帝诞辰”中,还有对东岳诞辰的具体记载:

三月二十八日,乃东岳天齐仁圣帝圣诞之日,其神掌天下人民之生死,诸郡邑皆有行宫奉香火。杭州有行宫者五,如吴山、临平、汤镇、西溪、昙山,奉其香火。惟汤镇、临平,殿庑广阔,司案俱全。吴山庙居辇毂之下,人烟稠密,难以开拓,亦胜昙山梵宫内一小殿耳。都城士庶,自仲春下浣,答赛心慵,或专献信香者,或答重囚带枷者,或诸行铺户以异果名花、精巧面食呈现者,或僧道诵经者,或就殿庑举法音而上寿者,舟车道路,络绎往来,无日无之。又有巧者于吴山行宫献彩画钱幡,张挂殿前,其社尤盛。闻之此幡钱属后殿充脂粉局收管。其殿下又佐神,敕封美号曰“协英灵显安镇忠惠王”,其神姓刘,父子俱为神,灵显感应,人皆皈依。五月二十九日诞日,诸社献送,亦复如是。姑书以记之耳。<sup>①</sup>

在这段较为详尽的记载中,有几点值得我们关注。首先是印证了《西湖老人繁盛录》中关于东岳庙地址的记载,大约为吴山、临平、汤镇、西溪和昙山五处,其中汤镇和临平的东岳庙较大;其次是“其掌天下人民之生死”“或答重囚带枷者”突出了东岳信仰的宗教性功能,东岳大帝的神职仍是主人生死;第三是在南宋时期,杭州的东岳圣帝殿下已经有刘姓佐神,而在佐神的诞日,该庙宇的祭祀活动也殊为热闹,可见东岳信仰在杭州的传播情况。

直至明清时期,东岳信仰在杭州地区依旧久盛不衰,只是香火最盛的庙宇发生了变化,由吴山转移到了西溪法华山。明代田汝成《西湖游览志余》记载:

三月二十八,俗传为东岳天齐圣帝生辰,杭州行宫凡五处,而在吴山上者最盛。士女答赛拈香,或奠献花果,或诵经上寿,或枷锁伏罪,钟鼓法音,嘈振竟日。<sup>②</sup>

明代郎瑛在《重修法华山东岳庙碑记》中记载:

泰山五岳之长也,王者受命必告岱以祈永,历代封禅必登记以报功,是以天下皆奉。而吾杭钱塘庙居三焉,一在邑中吴山,一在城外八蟠岭,一在法华山。法华去城三十里,人心趋向于此为最,暮春三月传为诞辰,民俗因

<sup>①</sup> 吴自牧:《梦梁录》卷三,王国平主编:《西湖文献集成》第2册《宋代史志西湖文献专辑》,杭州出版社,2004年,第73页。

<sup>②</sup> 田汝成:《西湖游览志余》卷二十,王国平主编:《西湖文献集成》第3册《明代史志西湖文献专辑》,杭州出版社,2004年,第547页。

以赛会，络绎道路者昏夜无休焉。<sup>①</sup>

清代《康熙钱塘县志》记载：

二十八日禱祀东岳，相传青帝生辰，士女答赛行香凡七处，而吴山最盛，近日远走秦亭之法华山下，建设斋仪，士女因之艤舟浮觴作游春。<sup>②</sup>

清末钟毓龙编著的《说杭州》记载：

西溪法华山庙坞之东岳庙俗称老岳庙，香火尤盛。……来此烧香者不仅杭州本地，亦有自皖南、苏、沪等地远道而来者。春秋两季及东岳圣诞，西溪数十里烧香者不绝于途。庙内摩肩接踵，香烟缭绕，及残烛、箔灰岁可达千斤之多。<sup>③</sup>

杭州与东岳庙相关的活动，除了每年三月二十八的东岳诞辰，还有就是每年七月的东岳大帝朝审，朝审之盛，竟也丝毫不逊于东岳诞辰。关于朝审的记录，杭州清代文献中较为多见。范祖述《杭俗遗风·时序类》中《三山香会》案记载：

七月，为东岳大帝朝审。往小和山，则各集结有香会。赴法华山，则各集结有班号。香会不拘时日，班号则有定期。例如七月初一为天字号，初二为坤号，初三为福号，以此类推，十六日而止，不相紊乱。男妇有愿舍身为神前执役者，名曰“投文”。相传，东岳帝能审判疯病人。人患疯病，班号中人先缚而置之庙中所设之地狱中。至夜，各扮差役，一如官吏坐庭然，乃提疯人出，使跪神座下，旁置一草人，指为疯鬼之替身，由执役者作审问状，疯人即能作鬼语相答。不答，则用木杖击草人，疯者便自呼痛，亦一奇事。然有愈有不愈，未可也概论也。<sup>④</sup>

钟毓龙《说杭州》记载：

旧俗，农历七月有“朝审”（审鬼）之事。无知男女竞相纳资投文，以求舍身为神执役，此亦庙中执事者敛财之道也。又有审疯人之事，谓人之疯乃有鬼附身，于深夜将疯者押赴庙中受审，亦有因受惊而愈者，但不尽然。另有一阴暗之“地狱”，门内设有机关。人一跨入，踩动机关，即有泥塑之

<sup>①</sup> 魏颢：《（康熙）钱塘县志》卷十三，《中国地方志集成》浙江府县志辑，上海书店，1993年，第295页。

<sup>②</sup> 魏颢：《（康熙）钱塘县志》卷七，《中国地方志集成》浙江府县志辑，上海书店，1993年，第184-185页。

<sup>③</sup> 钟毓龙编著、钟肇恒增补：《说杭州》，王国平主编：《西湖文献集成》第11册《民国史志西湖文献专辑》，杭州出版社，2004，第664页。

<sup>④</sup> 范祖述：《杭俗遗风》，上海文艺出版社，1989年，第11页。

鬼卒向之扑来。曾有人受惊致死，后有司令将机关钉死。<sup>①</sup>

可见，朝审是由东岳大帝治鬼的观念转化而来，东岳大帝掌管治鬼，而疯人是因为鬼附身，因此将疯人送至东岳庙中审问，可以将鬼赶走而治愈人的疯病。由治鬼到治疯病，东岳大帝的职司更多走向了实际生活的方面。康豹将朝审和斩鸡头、告阴状都视为一种“神判仪式”，即指人们无法确定某一个人有理或者无理，乃至有罪或者无罪，祈求神明裁决的仪式。通常都是在庙里举行，但朝审与斩鸡头、告阴状不同的是：地狱司法体系神明所审判的是汉人社会所认定的不正常行为者。<sup>②</sup>

可见，东岳大帝信仰在宋代由于得到统治者的支持而被列入“正祀”，进入国家祭典，因而由地方信仰推广为全国信仰。东岳信仰在传入杭州之后，在杭州原本浓重的宗教氛围之下迅速发展，不仅成为杭州重要的民间信仰之一，还发展出东岳大帝“朝审”审疯子的活动，进而成为一种颇具区域特点的庙会活动。经过宋代至清代的发展，东岳信仰已经融入到杭州信仰传统之中，成为杭州民众日常生活的一部分。

民国时期的文献中，依然可以找到东岳庙和朝审的各种记载，朝审在民国时期依旧存在而且兴盛，马叙伦《石屋续渚》中记载：

东岳庙者，祀泰山神君，主生死者也，其说亦具《太平清领经》，余已于《读书记》言之矣。吾杭有岳庙三，一在城隍山，一在三台山，皆属故城之西南隅，一在城西北十余里，称老东岳。杭人兼信巫佛，乡民尤信巫，率有“投文”之举，具姓名、年岁月日、时辰、籍里、于庙祝所制之文书上，投诸神君，求得免罪，好生来世。其书必置黄布囊中谨藏之，命终时与俱入棺。每年秋初，庙有朝审。朝审者，神君所属百官往朝神君，而神君以此时审判罪犯也（神君俗呼东岳大帝，此由五帝之说，东方为青帝，而以岱岳配之，故演变为此称。朝者，汉时太守刺史之官署，亦称朝廷，僚属稟白公事即为朝会）。其朝也由庙祝书百神之名于红柬，向神君唱之，如曰：“城隍臣某某、土地臣某某”之类，若仿衙参为之，而实本古之计偕。余曾于天台山岳庙见唱朝者有“少保兵部尚书臣于”者，于为明“土木之变”为石亨所杀

<sup>①</sup> 钟毓龙编著、钟肇恒增补：《说杭州》，王国平主编：《西湖文献集成》第11册《民国史志西湖文献专辑》，杭州出版社，2004，第664页。

<sup>②</sup> 详细论述参见康豹：《汉人社会的神判仪式初探——从斩鸡头说起》，高致华编：《探寻民间诸神与信仰文化》，黄山书社，2006，第170-195页。

之于谦也。谦墓迺在庙右，遂以为神君臣，而不呼其名者，示敬也。人有以“君不君臣不臣”讥之者，其实巫祝所为，本不足道也。其审也，则率为病者，而以疯人为多。审犯时五木所加，一如昔时官府鞫狱，威严凛然。俗谓疯子经东岳审后得愈也。此自为治精神病之一法，特得效颇少耳。<sup>①</sup>

而在这时，杭州的东岳庙已经减少为三座，分别为法华山、吴山和三台山。抗战之后，东岳庙会由法华山老东岳转到了三台山东岳庙，但香火依旧兴盛。在前面提到的《神祠存废标准》中，认为东岳大帝“世俗以黄飞虎为东岳大帝，塑以全身，饰以王者衣冠，其下设阎罗判官等像，盖由于宋真宗祥符九年，有事泰山，相传岳神显异，诏天下郡县，悉建东岳行宫，人始得以庙而作敬神之所（见浙江通志），后人复根据封神传附会云尔。”<sup>②</sup>属于古神类，没有祭祀的必要，应该予以废止。而结合《查禁民间不良习俗办法》来看，东岳庙无论是东岳大帝诞会还是朝审，都有迎神赛会举行，也属于查禁之列。因此针对三台山东岳庙会，民国杭州市政府进行了屡次查禁，但收效甚微。在严厉查禁与屡禁不止的背后，其实是民国时期新价值观与旧的社会信仰传统之间的碰撞，碰撞的焦点就是三台山庙会事件。

## 第二节 碰撞焦点——三台山庙会事件

在杭州市档案馆中保存了一份相对比较完整的文件，可以让我们看到三台山事件的始末。民国三十五年（1946）七月，杭州居民马骏（住三台山十二号）、郑雨莘（住三台山小学）、马瑞禧（住三台山五号）、于乃玉（住于坟二号）、王筱甫（住于坟十六号）、马承德（住三台山七号）、董兆康（住三台山十六号）、邵顺兴（住于坟十五号）等八人，联合向杭州市长周象贤上书，以维护地方治安为由呈请查禁西湖三台山东岳庙朝审，呈文如下：

呈为呈请查禁西湖三台山东岳庙朝审以维地方治安由<sup>③</sup>

呈为呈请查禁西湖三台山东岳庙朝审，以维地方治安事。窃查吾杭西湖名胜，誉满中外，为观瞻所系，应力求进步。

近年以来，以法华山老东岳庙朝审逐渐移入市区三台山东岳庙举行，缘因交通便利。一般为首者，约城中有闲阶级。而操是业渔利者，亦不乏七人

<sup>①</sup> 马叙伦：《石屋续编》，第107-108页，《民国丛书》第三编87，上海出版社，1989年。

<sup>②</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第502页。

<sup>③</sup> 本节所引关于三台山庙会事件档案均来自杭州市档案馆，档案编号L016-001-021。

数。每届朝审，在农历七月十八日起至二十六日，通宵达旦，无日不在狂热中。其妨碍民生，殊非浅鲜，兹将各种理由陈述如下：

胜利未久，各乡治安尚未确立。在抗战以前，该处临近茅家埠、龙井、四眼井，四面皆有警察分驻。最近均未恢复，四乡抢案迭出，治安堪虞。且人众闲杂，酗酒滋事，妨害民众安居者一；现代社会，凡百维新，该朝审制度，皆沿用封建旧习，日以继夜，拜阙朝参，无异迎神赛会。每日集会民众达万余人，计有四十八班之多。怪象百出，愚钝民众思想者二；夏令卫生最易发生危险，该朝审人数众多，鲜肉鱼虾，每班数担或数十担之多，饮料枯竭，臭气熏熏，事后瓜皮果壳，遗弃遍野，蚊蝇群集，妨碍农村卫生者三；该庙会，每年逢农历正、三、四、七、八月，均有集会，尤以七月朝审为甚。庙内烟灶林立，兼之残香烛泪，常有发生火警之虞。邻近又无消防设备，危险堪忧，妨害农村安全者四；西湖农民以耕种为生，附近田地、山荡、竹木、花果，均为民间生产。会期既久，人数又多，一般游手好闲者，熙攘往来，禾稻莲粟，皆被摧残殆尽，破坏农村经济者五。

以上各端，仅举荦荦大者，其余如启迪儿童封建思想、退化社会进步、妨碍中外观瞻。其所作所为，如颠如狂，不特无益于社会及农村，且与古时神道设教暨现代信教自由之旨，亦大相违背。值兹取缔深夜喧哗、整饬社会风纪之际，理合呈请鉴赐出示严禁，以维民生而安地方。

谨呈

杭州市长周

马 骏 住三台山十二号

郑雨莘 住三台山小学

马瑞禧 住三台山五号

于乃玉 住于坟二号

王筱甫 住于坟十六号

马承德 住三台山七号

董兆康 住三台山十六号

邵顺兴 住于坟十五号

中华民国三十五年七月

可以看到,在民国三十五年(1946)的时候,东岳信仰依旧有着强大的影响力,仅从时间上来说,已经从原来的三月二十八东岳大帝圣诞和七月的朝审,发展为正月、三月、四月、七月、八月均有庙会活动,而七月的朝审活动更是持续长达十天,而参与人数可以达到四十八班,万余人之多,规模之大毫不逊色于历代。如此密集和频繁的庙会活动,自然会给周边的居民造成不小的影响。而针对杭州三台山东岳庙朝审,八位居民提出了五条理由:一是妨碍民众安居;二是愚昧民众思想;三是妨碍农村卫生;四是妨害农村安全;五是破坏农村经济。总体来说,这五条理由都是符合维持治安的目的的,而且我们可以看出,这些理由的提出,已经与历代提倡禁止庙会活动的理由有很大差别,联系时间已经到民国三十五年,实际上与民国政府所提倡的新的社会价值观有很大关系。

在同一年也就是民国三十五年(1946)七月三十一日,第四区区长张仲慎也向杭州市长周象贤呈交了一份要求查禁西湖三台山东岳庙朝审的公文,与马骏等人呈交的内容基本相同:

案据本区第十三保保长董兆康呈称:

窃查职保三台山东岳庙向有朝审之举在农历七月十八日起至二十六日止,通宵达旦无日不在狂热中,其妨碍治安与民生殊非浅鲜,兹将各种理由陈述如下:

胜利未久,各乡治安尚未确立。在抗战以前,职保临近茅家埠、龙井、四眼井,四面皆有警察分驻。最近均未恢复,四乡抢案迭出,警卫堪虞。且人众闲杂,良莠不齐,妨害治安者一;现代社会,凡百维新,该朝审制度,皆沿用封建旧习,日以继夜,拜阙朝参,无异迎神赛会。每日集会民众达万余人,计有四十八班之多。怪象百出,启迪儿童封建思想,退化社会进步,又关中外观瞻,妨碍文化者二;夏令卫生最易发生危险,该庙会人数众多,鲜肉鱼虾,每班数担或数十担之多,饮料枯竭,臭气熏熏,事后瓜皮果壳,遗弃遍野,蚊蝇群集,妨碍农村卫生者三;庙内烟灶林立,兼之残香烛泪,常有发生火警之虞。邻近又无消防设备,危险堪忧,妨害农村安全者四;职保居民以耕种为生,附近田地、山荡、竹木、花果,均为民间生产。会期既久,人数又多,一般游手好闲者,熙攘往来,禾稻莲粟,皆被摧残殆尽,破

坏农村经济者五。上述各端，其所作为如颠如狂，不特无益于社会及农村，且值取缔深夜喧哗、整饬社会风纪之际，理合呈请钧之鉴核，伏祈赐予转呈市政府出示严禁，以维民生而保治安地方。

等情据此除指令外理合据情呈请仰祈

钧长鉴核迅赐出示禁止实为公便

谨呈

杭州市市长周

杭州市第四区区长张仲慎

在接到呈请之后，杭州市政府立即发布布告对三台山庙会予以严密取缔，从言语措辞来看，颇为严厉。布告称：

查本市西湖三台山东岳庙，每届密会，常有民众迷信旧习、拜阙朝参，类似迎神散会，男女麇集，纷至沓来，通宵达旦，愚惑民众，不特有伤社会风气，抑或影响地方治安，自应明令禁止，除令飭市警察局及第四区公所随时严密取缔外，特此布告，仰各庙主持及附近居民一体遵照，毋稍违误，致于惩罚，切切

杭州市市长周

同时杭州市政府分别电令市警察局第四分局和第四区公所对东岳庙庙会“严加取缔”，而后还向具呈人马骏做了回复：“除令飭市警察局及第四区公所严密禁止外并以布告。”

基本也是同一时间，在民国三十五年（1946）八月五日，浙江省保安司令部司令沈鸿烈向杭州市政府发出训令，内容与马骏和张仲慎的呈请大致相同，在训令末尾附上了“据查所称各节均属实情，自应严行查禁，除批复外合行令仰该市长飭属查禁为要”的批复，在民国三十五年八月十五日，杭州市政府向浙江省保安司令部发出复电，说明已“飭市警察局及第四区公所严禁在案”。由此可知，市民马骏等人在向杭州市政府上书时同时也向浙江省保安司令部呈文，结果就是整个对三台山庙会的查禁成了浙江省保安司令部和杭州市政府两级的工作。

如果按照此时文件来解读的话，三台山东岳庙庙会会被地方民众和保长、区长上报市政府及省保安司令部，而省保安司令部和杭州市政府已经下了严令禁止，

三台山东岳庙会应该到寿终正寝的时候了。但实际情况并非如此，反倒呈现出一种令人疑惑的情形。时隔一年之后，民国三十六年（1947）八月二十三日，第四区区长潘宝泉向杭州市政府呈文：

案据本区第十三保保长董兆康八月二十一日呈称

窃查职保三台山东岳庙每年农历七月十八日起至二十六日止，向有民众迷信旧习，拜阙朝参，类似迎神赛会，男女糜集，纷至沓来，通宵达旦，愚惑民众。职保地处偏僻，警卫薄弱，且附近设有联勤总部第三军械仓库多处，深恐宵小混迹，妨碍治安，理合备文呈报，仰祈鉴核转呈。

等情据此查所称确属实情，当兹国家厉行总动员，戡乱救国之际，此种迷信举动似应严为禁止，是否之处理合据情转呈仰祈

鉴核示遵

谨呈

杭州市长周

杭州市第四区区长潘宝泉

市长周象贤随即批复为“提市政会议”，在给杭州市第四区公所、杭州市警察局、浙江省会军警宪联合办事处的电令中，指令为：

呈悉。查进香拜佛，事关人民信教自由，本府未便禁止。惟迎神赛会易滋事端，应由该区公所会同当地警察分局严加取缔。正地处偏僻，警卫薄弱一节，业经本府分别函会浙江省会军警宪联合办事处暨本市警察局，自九月二日起至九月十日止，在该地区内加强警卫力量。仰即知照查转饬知照。此令

根据潘宝泉的呈文，三台山东岳庙会在上一年的查禁中并未受到影响，在这次的呈文中我们可以注意到，内容与马骏等人的呈文不同，更像是上一年政府布告的内容。杭州市政府的态度已经不像上一年一样坚决，而是先谈到了进香拜佛和信教自由的问题，而后才以“迎神赛会易滋事端”为由指令警察局对迎神赛会活动加以取缔。我们在上文已经谈到，根据《神祠存废标准》和《查禁民间不良习俗办法》，东岳庙都属于被查禁之列无疑，与进香拜佛和信教自由之间区别也十分明显，此时杭州市政府才对两者加以区别，处理态度温和了许多，其实是默

许了东岳庙会的继续进行。

而在一年之后，民国三十七年（1948）八月十六日，第四区区长潘宝泉又向杭州市政府呈文：

顷据本区第十三保保长董兆康呈称：

查三台山东岳庙届废历七月十八日至二十七日，城市民众来山举行庙会，迎神朝审，日夜十天。该庙地处僻壤，治安堪虞，际此戡乱时期深恐怕宵小混迹，理合备文呈报，仰祈鉴核转函有关机关派员维持，实为公感。等情据此，值兹戡乱时期，所请迎神朝审是否予以举行，理合具文呈报仰祈鉴核迅赐示遵谨呈

杭州市政府

杭州市第四区区长潘宝泉

杭州市长周象贤批复为“普通烧香应予维护，朝审不准举行”，在随后给省保安司令部、省会警察局和第四区公所的电文中，指令如下：

浙江保安司令部(省会警察局)：

案据第四区公所本年八月十六日一字第九五七号呈称，“原文照叙”等情据此查，值此戡乱时期，迎神朝审自应严予禁止，惟普通烧香可予维护。理合（相应）电请钧部（贵局）派兵（警）前往分别予以禁止暨维护，以重治安，杭州市政府（市长周象贤）

令第四区公所：

本年八月十六日呈件，为据情转报东岳庙朝审日期是否可予举行祈核示由

呈悉。际此戡乱时期，迎神朝审自应严予禁止，惟普通烧香可予维护。已分电保安司令部省会警察局派兵警前往。

市长周象贤

可以发现，第四区区长潘宝泉对东岳庙会的界定由“类似迎神赛会”变为了“迎神朝审”，仍旧以治安为由要求查禁三台山东岳庙会，杭州市政府的态度是要区别对待，区别普通烧香和迎神赛会，需要禁止的只有迎神赛会，普通烧香则要予以维护。在这里，我们也不难发现地方政府在严令取缔命令之下尊重旧俗的

用意，烧香只是民众的长时间以来的一种习俗，或者说只是一种行为，并不能由此判断烧香的对象是不是所要禁止的，政府其实是淡化了对神祠性质的界定与处理。禁止了朝审而不禁止庙会，朝审死灰复燃就是意料之中的事了。

杭州档案馆中关于三台山庙会事件的档案到民国三十七年(1948)就截止了，杭州市市长周象贤在最后一次批复三台山事件的当月也辞去了市长职务，之后的情况我们不得而知，但是根据之前连续三年查禁的效果来看，地方政府似乎处于一种矛盾的境地中，一方面地方保长、区长依旧年复一年上报申请取缔，一方面政府的态度一年比一年缓和，非但没有完全摧毁东岳庙会，反而在信教自由的幌子下以“普通烧香”的名义成功转移了视线，东岳庙庙会得以保存。也就是说，在新价值与旧传统的碰撞中，原本水火不容的情形，却在地方政府的处理中被化解了，地方政府在此时的作用该如何理解？他们的这种态度又是如何产生的呢？

## 第四章 迎神赛会还是普通烧香——各方态度的差异

### 第一节 禁止迎神赛会背后的政治逻辑

皮庆生指出，早期的迎神赛会是出于信众对神祇的祈报心理而举行的，其基本的社会功能还是宗教性的，但是随着社会的变化，迎神赛会的形态不断演进，功能也不断发生变化，他将迎神赛会的功能总结为四个方面：一是宗教功能；二是从娱神到娱人；三是经济性功能；四是迎神赛会中的颠覆与暴力。<sup>①</sup>赵世瑜则认为庙会活动带有狂欢精神，而庙会狂欢中带有原始宗教性、全民性和反规范性，原始性是就庙会狂欢的发生学意义来看，全民性是就庙会狂欢的参与主体而言，而反规范性则涉及庙会狂欢活动的文化特征，而无论是狂欢活动的原始性还是全民性都表现出了对现实规范的挑战性，迎神赛会中的反规范性还是一种颠覆性和破坏性。<sup>②</sup>两位学者都注意到了迎神赛会活动中所隐藏的颠覆性和破坏性，以及对现实秩序的挑战等。

迎神赛会与普通的节日庆祝毕竟不同，从本质上说，迎神赛会中的许多行为对政府的社会控制来说都是具有潜在危险的，这一点历朝统治者都有清醒的认识。以极为普通的日常迎神赛会为例，成千上万的居民在某一时间某一地点聚集，极易有不利于现实统治秩序的事件发生。《大明律》和《大清律例》均对迎神

<sup>①</sup> 见皮庆生：《宋代民众祠神信仰研究》，上海古籍出版社，2008年，第103-116页。

<sup>②</sup> 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年，第116-135页。

赛会严加禁止，“若军民装扮神像鸣锣击鼓迎神赛会者，杖一百，罪坐为首之人”<sup>①</sup>，以东岳庙朝审为例，首先是人数众多，每日集会达万余人，日以继夜，这么多人聚集在一起，难免会发生冲突。“四乡抢案迭出，治安堪虞。人多闲杂，酗酒滋事”，有可能会演变成大的暴力冲突，甚至会有人假借神明旨意，直接威胁到现实政治秩序。另外是在朝审中，经常会有“重囚带枷”或模仿朝廷审问犯人的情况。虽然是出于信众希望现实救赎的目的，我们在上文中也提到过这是一种“神判仪式”，但政治敏锐的官员看到的则是仪式主持者巫师在民众中形成超越或者取代官府权威的可能。<sup>②</sup>神权超越君权，这也是现实政治所不能容忍的。

另外就是迎神赛会中的经济因素。迎神赛会有很强的经济功能，无疑可以促进地方的经济发展，但是也存在着耗费无度、大肆铺排而损害民生问题，进而威胁到地方安定。以前文所述的东岳庙朝审为例，每年农历正、三、四、七、八月均有庙会，每次庙会耗费都甚大。民众为了朝拜，需要各种名目的花销，时间一久也是很大的经济负担。庙会有大量信众，需要有一定的活动场所，在三台山东岳庙附近的农田，就由于庙会活动人员众多，造成“禾稻莲粟，皆被毁坏殆尽”，也是对农村经济的直接损害。另外就是在对迎神赛会的描述中，多可见“嘈振竟日”、“络绎道路者昏夜无休焉”等描述，庙会时间固定，并不一定是农闲时节，大量的劳动人口频繁进行迎神赛会，那么对生产活动的荒废也是可想而知的。此外据《西湖志》记载：庙鬼（专门管理寺庙，以寺庙香火为生者，杭俗称其为“庙鬼”）传出如宣称某地某人，死后三日，灵魂归来，又说，今年有灾，或谓今年是朱砂年，瘟疫大流行等，使人心惶惶，便于主其事者在迎神赛会时摊派捐款。<sup>③</sup>赛会活动频繁，赛会的组织者借赛会敛财，强行给民众进行摊派会加重农民的经济负担。由于经济导致社会动荡，无疑是政府不愿意看到的，因此在政府看来，是反对民众出钱进行迎神赛会的。

以上是历代统治者禁止迎神赛会的主要原因，民国政府自然也需要认真考虑，当然还有兵燹、舆服等问题，但在民国的时候这两个问题已经不是很重要了。何善蒙教授认为，从“绝地天通”这一标志性事件开始，宗教就被纳入了政治的领域，有了非常明显的政治倾向。对中国民间宗教来说，批判、模仿以及伦理价

<sup>①</sup> 刘惟谦：《大明律》卷十二礼律二，日本景明洪武刻本。

<sup>②</sup> 皮庆生：《宋代民众祠神信仰研究》，上海古籍出版社，2008年，第135页。

<sup>③</sup> 杭州市园林文物管理局编，施莫东主编：《西湖志》，上海古籍出版社，1995年，第900页。

值的认可，是它们在发展过程中的必然选择。<sup>①</sup>在传统社会中，民间信仰与儒家的伦理规范是否一致，是否能够与儒家伦理规范一起实现社会控制功能，是决定民间信仰能否存在下去的因素。民间信仰所奉的神灵也与主流意识形态纠葛颇深，统治者依然需要神权思想来维护统治。而这一点在民国时期，已经发生了很大变化，现代型的国家提倡新的社会价值，即科学民主平等自由观念，这一价值就是针对传统观念提出的，如果说民间信仰已经在与封建政权的长时间融合中开始表达出对社会伦理价值观念的接受和拥护的话，那么与新的价值是不适应的，而从本质上来看，民间信仰中的很多方面与科学观念本身就是格格不入的。那么，在这样一种情况下，民国政府禁止迎神赛会的背后，其实还有新的政治逻辑——对传统社会的批判和改良。因此也就决定了国民政府对迎神赛会的坚决立场。

## 第二节 普通烧香背后的地方抉择

民国对迎神赛会的禁止一直是一项明确的政令，三台山庙会事件中，将其视为“迎神赛会”还是“普通烧香”，关系到政府对庙会该采取何种处理措施，对地方政府来说，是一个需要认真考虑的问题。从实际情况来看，在执行国民政府一系列查禁民间信仰的政策的过程中，地方政府也承受了较大的压力。

《神祠存废标准》中称淫祀“旋废旋兴，不可究诘”。民间信仰的传承以百姓的日常生活为基础，已经与百姓的生活融为一体，历朝历代在处理民间信仰问题时，都为民间信仰留下了一定的生存空间，并非对所有的民间信仰都采取同样严苛的态度。民国作为现代性的国家政权，对民间信仰的态度是泾渭分明的，而这种态度在推行到地方时，往往会遇到来自信众的反抗，甚至引发大规模的民间暴动。

1928年10月，江苏盐城就由于查封城隍庙，爆发了大规模的暴乱。民众高呼打倒县党部、教育局、公安局和洋学堂的口号，对县党部、教育局、公安局和洋学堂进行了破坏，而且还殴打并烧死了在城隍庙内的盐城中学学生。暴动历时四个小时，捣毁了党部、教育局等机关三处，学校五所，造成巨大的财产损失。<sup>②</sup>1931年2月，高邮县也由于“打城隍”事件遭到乡民抵制而发生大规模骚乱。民众由于军警守卫不敢直接冲击县党部，而是转向党部干部的住宅进行破坏，之

<sup>①</sup> 何善蒙：《批判、模仿与价值认同：对传统中国民间宗教与正统之间互动关系的一种考察》，《世界宗教研究》，2011年第3期。

<sup>②</sup> 详见何志明：《民国奇案：从打城隍到打党部》，《文史天地》，2010年11期。

后地方商家又联合发动罢市抗议封庙，也发生了小规模警民冲突。最后在地方军队介入下，冲突才得以缓和。<sup>①</sup>

由于强力禁止民间信仰而引发骚乱的情况在民国时期并不罕见，地方政府负责地方治安，无论何种形式的冲突都是地方政府所不愿意看到的。因此，地方政府对迎神赛会的态度更为现实，政策也更为弹性，只要类似活动对地方安定不构成直接危害，不会对地方社会秩序造成影响，那么就都可以默许此类活动的存在，甚至还会出于对地方利益的考虑而支持迎神赛会。当然，不能跟政府法令直接相抵触，而是采取一种明令禁止而实际上并不出动政府力量进行实际干预。

潘淑华在考察1929年至1930年广州风俗改革委员会之后指出，对强调革命精神的党部来说，改革群众的思想 and 发挥群众的革命性是最为重要的工作，而政府则主要考虑有充足的财政来源来保证国家建设之用。<sup>②</sup>经济因素也是地方政府需要考虑的因素之一。我们在上文中提到，禁止迎神赛会的政治逻辑之一就是迎神赛会对乡村经济的破坏，这是从迎神赛会导致普通农民破产而增加社会不稳定因素来讲的。迎神赛会对经济的贡献，显然是不能忽略的，庙会与庙市有时候会被等同起来，就是这个原因。以杭州为例，长达四个月之久的西湖香市，会带来大量的商业机会，商人之间就有“三冬靠一春”的说法。而就香客来看，并非都是本地信众，也有大量周边地区的信众，香市可以形成跨地区的商业集会，带动周边地区的经济发展，无疑对本地经济有着极大的贡献，地方政府也可以从中得到较多的财政收入以满足自身需求。

民国二十八年（1929）公布的《寺庙管理条例》中第四条规定“寺庙僧道或有破坏清规、违反党治及妨害善良风俗者，得由该管市政府呈报直轄上级政府转报内政部核准后命令废止或解散之。”<sup>③</sup>第五条规定“寺庙废止或解散时，应将所有财产移归该管市县政府或者地方公共团体保管，并得酌量地方情形，呈准兴办各项公益事业。”<sup>④</sup>其实就是说将地方寺庙财产的管辖及处分权力交给了地方政府，地方政府可以借破除迷信之名侵占寺庙财产以充实地方财政，这一政策的颁

<sup>①</sup> 详见沙青青：《信仰与权争：1931年高邮“打城隍”风波之研究》，《近代史研究》，2010年第1期。

<sup>②</sup> 相关论述见潘淑华：《“建构”政权，“解构”迷信——1929年至1930年广州市风俗改革委员会的个案研究》，郑振满、陈春声主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2005年，第116-117页。

<sup>③</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第1017页。

<sup>④</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第1017页。

布，无疑大大刺激了地方对于祠庙的废止行为。《寺庙管理条例》还规定“寺庙财产应照现行税则，一体投税”<sup>①</sup>，地方政府还可以从庙产中获得税收，但是相比而言，以破除迷信的名义废止寺庙而获得收入，无疑比税收来的更为庞大，也可以一举多得。仅仅在一年之后，由于“该条例窒碍难行”，民国二十九年（1930）民国政府即废止了《寺庙管理条例》，颁布了新的《监督寺庙条例》。《监督寺庙条例》中“寺庙财产及法物，为寺庙所有，由主持管理之”<sup>②</sup>，但同时“寺庙财产及法物，应向该管地方官署呈请登记”<sup>③</sup>。也就是说，从法令上来讲，地方政府对于庙产只能监管，而无废止寺庙的权力，寺庙财产也无需再交税，地方政府通过废止寺庙以扩充财政的手段得到了限制。作为地方政府来讲，仅剩的实际利益就是寺庙向地方政府缴纳的兴办公益事业的款项。在《寺庙管理条例》和《监督寺庙条例》中，都规定了寺庙必须按照财产情况兴办公益事业或者慈善事业。民国三十一年（1932）民国政府根据《监督寺庙条例》颁布了《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》，规定寺庙每年分两次向政府缴纳兴办公益慈善事业的款项，并规定了相应比例，后来该办法在宗教界的强烈抗议下暂缓执行。民国三十三年（1934），中国佛教协会拟定《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》，经内政部修订后，于民国三十四年（1935）春实施，代替原来的《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》，同样规定了出资比例等，而且要受到主管官署的监督。

也就是说，查禁寺庙神祠背后除了民国政府对民间信仰的不相容态度外，地方政府也从中获利甚多。而随着法令政策的变化，地方政府无法再从查禁寺庙中获得实际利益，而需要从庙会经济的税收以及祠庙缴纳的款项来补充财政，继续进行控制的结果就是地方财政紧张。从三台山事件来看，作为此时的杭州市政府来说，抗战胜利未久，保证社会秩序，恢复社会生产是首先需要考虑的问题，而周象贤本人三任杭州市长，对杭州民俗及信仰传统无疑是有所认识的，在这样一个富于信仰传统的地方强力禁止迎神赛会，无疑会带来民众的强烈反抗而破坏此时杭州迫切需要稳定的现实。在破除迷信与社会稳定之间，社会稳定无疑是更为重要的。从经济方面来讲，在杭州这样一个信仰传统浓厚的地方，各种庙会活动

<sup>①</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第1017页。

<sup>②</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第1017页。

<sup>③</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第1017页。

恢复起来是极容易的。庙会带来的经济利益，对此时杭州呈现繁荣的面貌也有很大的推动作用，地方政府也可获利。因此，杭州市政府将三台山庙会当作普通烧香，背后有着地方政府出于社会秩序稳定和财政获利的现实考虑。

### 第三节 士绅态度的变化

民国时期杭州迎神赛会活动衰落的原因是多方面的，最直接的原因就是我们前面提到的政府层面对于迎神赛会活动的禁止。虽然地方政府在处理具体问题时会与中央政府产生差异，但两者之间还是表现出了相当的一致性，《国民党中央秘书处抄转浙江省富阳县党部呈请取缔寺庙药笈<sup>①</sup>迷信活动函》就是由地方政府提出取缔内容而上报中央政府，希望“准予转呈中央党部转函国民政府迅予通令各省严行查禁”<sup>②</sup>。而在三台山东岳庙事件中，这种一致性还一直延续到了保长一级，十三保保长董兆康一直在向杭州市政府反映庙会的情况。在这种情况下，迎神赛会的空间被打压缩小是显而易见的。

还有另外一个值得关注的问题，三台山庙会事件的起因是八位市民向政府反映庙会扰乱治安情况，请求予以取缔。在这八个人中，我们已经知道署名比较靠后的董兆康并不是普通市民，而是第四区第十三保的保长，那么其它几位的身分如何呢。在《杭州市政府三十七年（1948）六至八月份工作报告》中我们发现，具呈人之一的马骏其实是第四区区民代表会代表：

各区第二届第一次区民代表会于六至八月份，分别召开完毕，并选举主席，计当选者一曲葛蕙荪、二区葛桂荪、三区袁克敏、四区马骏、五区施伯琴、六区张刚斧、七区张元良、八区周维藩，均由本府派员指导。<sup>③</sup>

而在民国三十六年（1947）六月的《教育复员专号》关于《民国卅四年度第二学期新增国民学校及中心国民学校一览》中我们可以发现，另一位具呈人郑雨苹其实是三台山国民学校的校长：

区别	校名	校址	校长	学籍数	教职员数 <sup>④</sup>
四	三台山国民学校	三台山	郑雨萍	2	3

也就是说，八位市民中前两位马骏和郑雨萍，马骏是区民代表会代表，郑雨

<sup>①</sup> 笔者按：中国第二历史档案馆编《中华民国档案史料汇编》中记录为“药笈”，实际应该为“药笈”。

<sup>②</sup> 中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一），江苏古籍出版社，1994年，第491页。

<sup>③</sup> 杭州市档案馆：《民国时期杭州市政府档案史料汇编（1927-1949）》，第545页。

<sup>④</sup> 杭州市档案馆：《民国时期杭州市政府档案史料汇编（1927-1949）》，第450页。

萍是三台山国民学校校长，第七位董兆康则是十三保保长，其他人则由于资料有限，无法一一查照到确实身份。但有一个事实是基本明了的，就是这八位并不是“普通市民”，而是属于“士绅”的范围。<sup>①</sup>

士绅是中国传统社会介于国家基层政权和农民之间的一个阶层。在传统社会，士绅阶层没有实际的政治权利，也不参与国家政策的制定和实施。但是士绅阶层受过系统的儒家教育，在乡间享有一定的社会威望，可以和政府官员打交道。费孝通先生认为，中国传统的权利体系分为两个层次，上层的中央政府和下层的士绅阶层作为管事的自治团体，这种自治团体是在当地人民的实际需要中产生的，不受中央的干涉。<sup>②</sup>因此士绅阶层在政治结构之中就变成了官府和农民之间的中介，士绅阶层除了负责地方的公共事务，也会代表农民与官府进行沟通。

第一章提到民间信仰对于区域社会的整合作用，士绅对民间信仰十分支持，就是因为民间信仰的整合功能可以大大提高士绅的社会声望，加强士绅在该区域内的领导能力。另外一个原因就是，士绅在迎神赛会的组织中有较大的经济利益，通过组织迎神赛会向民众摊派而获取利益。此外还有一种情况就是士绅或者宗族与某一民间信仰相结合，通过推广该信仰来扩大自身影响。<sup>③</sup>由于士绅阶层的独特地位，士绅在国家的民间信仰政策中扮演着重要角色，士绅通过将地方信仰纳入国家祀典中来获得国家支持，可以通过扩大地方信仰的影响范围，来继续扩大自己的社会声望，巩固在地方社会的地位。

由于清末废除科举、内忧外患以及经济政治的巨大变化，传统以儒家思想为核心的士绅阶层已经发生了分化，接受过新思想的新士绅阶层开始形成，并开始逐渐影响整个士绅阶层。汪林茂在考察江浙士绅与辛亥革命之间的关系时指出，这一时期士绅阶层分化以后开始顺应时代潮流，“不再像过去那样只作为封建政治的附属物和补充，而是自觉地以国家一份子的姿态投入各种社会活动，着眼于

<sup>①</sup> 关于士绅的内涵及构成变化的综述详见徐茂名：《江南士绅与江南社会：1368-1911》，商务印书馆，2004年。也有学者认为，民国时期传统社会的士绅已经衰落，新的士绅阶层包括了国民党政军新贵、新式商人和文化人，整个社会群体比明清时期的士绅阶层要宽泛，使用地方精英的概念来泛称各个时期在地方社会有声望、有影响的社会阶层，可以使得士绅概念的本意不被模糊，因此也将民国时期的士绅成为“新地方精英”，相关论述详见魏光奇：《民国政府时期新地方精英阶层的形成》，《中国近现代史研究》，2003年第1期

<sup>②</sup> 费孝通：《中国士绅》，生活·读书·新知三联书店，2009年，第68-69页。

<sup>③</sup> 陈春生在讨论宋明时期潮州地区的双忠公崇拜时，记载了当地赵氏通过在祖庙中立双忠公神像，以显示家族的优越地位的事。详见陈春生：《宋明时期潮州地区的双忠公崇拜》，郑振满、陈春生主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2005年，第68页。

社会文明和国家富强；其社会功能主要的已不是维护传统，而是改造传统”。<sup>①</sup>新的地方士绅开始了兴办新式教育和组织商会等地方兴革。

士绅阶层分化带来的影响是巨大的，具体到民间信仰层面，士绅阶层原本是迎神赛会活动中重要的一环，对民间信仰的传播和迎神赛会的组织都有重大影响。士绅阶层发生分化之后，迎神赛会就失去了直接的组织者，而且这部分分化的士绅受过新式教育并且致力于兴办新式教育，实际上就变成了禁止迎神赛会活动的倡导者。三台山庙会事件其实深刻反映了士绅阶层分化后对迎神赛会产生的态度，也就是说，民国时期迎神赛会活动衰落原因还有士绅阶层的分化，这一点也产生了极大的影响。

深层次来说，士绅对迎神赛会态度的变化与士绅阶层与国家的关系以及国家对民间信仰的政策有关。在传统社会，士绅阶层作为国家和民众之间的一环，对地方社会的治理有很大影响，士绅支持迎神赛会既可以在区域社会的整合中获得威信。这种威信来自民众，在国家眼中却是士绅阶层的力量。传统社会中，无论是正祀还是淫祀，背后都有国家为民间信仰留下的生存空间，国家通过推广正祀打击淫祀来推进国家权力的渗透。士绅努力将地方信仰纳入到国家承认的正祀的过程，其实也是士绅阶层努力获得国家认可的过程。也就是说，透过民间信仰，士绅可以扩大自己在国家和民众两方面的影响力。

民国时期，士绅与国家的关系以及国家对民间信仰的政策都发生了变化，导致了士绅对迎神赛会态度的变化。民国政府致力于以国家基层政权取代社会势力来主导乡村社会，以地方自治的形式来管理乡村社会，虽然在实际实行的过程中仍不免折衷处理，在公职人员中任用地方人士，但相对于传统社会来说，士绅阶层的作用已经发生了很大变化，士绅失去了乡村社会的管理权，需要国家政权支持才能主导地方事务，获得国家认可变得更为重要。具体到民间信仰政策方面，民国对民间进行了严格的控制管理，士绅无法再通过组织迎神赛会来获得威信，只能与国家保持一致态度。

#### 第四节 从迎神赛会到普通烧香：政治和经济利益交织中的民间信仰

历代对于民间信仰的态度，都是其礼法秩序的一个重要方面。由于民间信仰本身带有很多不利于现实政治统治的因素，因此对民间信仰的禁止是历朝统治者

<sup>①</sup> 汪林茂：《江浙士绅与辛亥革命》，《近代史研究》，1993年第1期。

的基本措施之一，而实际上历代统治者都不能对民间信仰进行全面的打击和禁绝。究其原因，最重要的是统治者本身也神道设教，需要借助神明的力量来维护自己的统治，信仰为统治者的统治提供了神圣化的依据。另外就是由于民间信仰的普遍存在，与民众生活紧密相关，一旦强行禁止还会带来强烈的反弹，带来严重的社会不安定。因此，在长期融合中，民间信仰与国家政权之间呈现出一种互动的关系，一方面国家政权给民间信仰留下生存的空间，允许其存在，但是要将其纳入到国家的主流意识形态之中，利用民间信仰来不断强化自身的价值观念，一方面民间信仰通过对社会伦理价值表现出认同，来获取自身的生存空间。

民间信仰与传统社会价值之间的互动，使得新生的民国政权在清除封建专制的时候，将民间信仰与宗教区别开来，与星象、堪舆、占卜等一起被划归为迷信一类，成为科学观念的对立面，代表了传统的愚昧与落后。在以科学反对迷信的时候，也就是拆解掉了民间信仰背后的传统社会价值，也就是清除掉了封建专制的思想基础。“反对迷信所传达的意义，在现代中国创生的历史年代表征了一套新的信仰体系，它整合了不同范围、不同层次的价值和规范，并且在社会展开过程中日益成就了自身的合法性。反对迷信成为一种斩钉截铁的现代态度，用以规定现实，并为中国民众的生活赋予意义。”<sup>①</sup>此时民国政权已经不需要民间信仰来维护自身的统治，“政府和社会精英中的现代化的改革者把民间宗教和文化领域视作建立一个非迷信的、理性实足的世界的最主要障碍。”<sup>②</sup>在这样的情形之下，民间信仰与政治就不再是一种互动关系，也就是说民间信仰失去了作为封建时代维护统治的意义，反对和禁绝民间信仰成了建立现代民主政治的途径。以东岳庙为例，历代都得到国家承认，列入正祀，而在民国时期，东岳庙就成了应该废止的对象。因此，民国政府开始了对民间信仰的查禁以及风俗的改良，期待在科学的指导下将民众从旧的社会中分离出来，改造成为新的国民。

可以说，民国政府在一开始就设定好了对待民间信仰的态度，以历史和科学的态度来衡量民间信仰存在的意义，“国民党政权不仅重新界定了现代的范畴，同时它还创造了一种新的对传统的表述。”<sup>③</sup>“它已经成功地创造出一种既包括儒

<sup>①</sup> 沈洁：《反迷信话语及其现代起源》，《史林》，2006年第2期。

<sup>②</sup> 杜赞奇：《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社，2001年，第87页。

<sup>③</sup> 杜赞奇：《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社，2001年，第102页。

家、又包括有组织的宗教乃至反迷信运动的理念在内的精英传统。这就是合法的传统，用来反对迷信和民间宗教的世界。”<sup>①</sup>实际情况就是民国政府并没有考虑到普通民众对于民间信仰在信仰方面的诉求以及民间信仰现实的存在状况，更不会注意到民间信仰所具有的良好功能。强力推进破除迷信运动的结果就是激起了民众的强烈不满，引发社会动乱。

社会动乱的场面，无论是民国政府还是地方政府都是不愿意看到的。民国政府既想要破除迷信，又不想社会动荡不安；既想让人民“信教自由”，又不承认实际民间信仰的合理性，因此陷入了一种尴尬的境地。地方稳定与地方政府有着莫大关系，对于地方政府来说，治理地方依旧要根据实际情况采取灵活有效的方式。而实际情况就是，查禁民间信仰远不如维持地方安定来得重要，而且查禁民间信仰还会失去一份稳定的财政收入供地方支出。

就士绅阶层而言，民国国家权力向基层渗透的过程中，使得传统社会中处于国家和民众之间的士绅阶层发生了很大变化。士绅阶层失去了在地方社会的威信，转而依靠国家基层政权来领导地方事务，这些分化的士绅对迎神赛会采取了与国家相一致的态度，主动要求禁止迎神赛会。迎神赛会不仅失去了原有的组织者和传播者，而且还需要面对来自士绅的责难，在国家严厉管控的背景下，民间信仰的处境越发艰难。

## 结语

三台山东岳庙会在八位士绅的联名呈请下被杭州市政府屡次查禁，却又屡禁不止，事件背后折射出的，是民国社会变迁过程中国家、地方政府、士绅、民众之间的互动。民国政府在推进现代化的过程中，对民间信仰采取了极为严苛的态度，地方政府对民间信仰也进行了一定的管理控制。此时传统社会中在国家民间信仰政策中起关键作用的士绅阶层已经发生分化，失去了地方社会的管理权，国家民间信仰政策的推行不再需要士绅阶层的配合，士绅阶层不再扮演以往的角色，而是站在国家立场，首先发起了对民间信仰的责难。然而民间信仰植根于民众的日常生活中，早已成为大众日常生活的一部分，强制查禁民间信仰只能招致民众的强烈反弹，引起社会动乱。出于社会稳定和财政收入的现实考虑，地方政府采取了弹性的政策，对民间信仰采取了名义上禁止而实际上并不实际干预的处

<sup>①</sup> 杜赞奇：《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社，2001年，第102页。

理方式。总体来说，民间信仰既被政权所排斥，又失去了内在的组织者士绅阶层，虽然有众多信众的支持，但依然不可避免地衰落了。

## 参考文献

### 一、古籍

1、范成大：《(绍定)吴郡志》，绎是居丛书景宋刻本

2、刘惟谦：《大明律》，日本景明洪武刻本

### 二、档案汇编及地方志资料

1、陈璠：《(民国)杭州府志》，《中国地方志集成》浙江府县志辑，上海书店，1993年

2、杭州市档案馆：《民国时期杭州市政府档案史料汇编（1927-1949）》

3、杭州市地方志编纂办公室编印：《杭州地方志资料第一、二辑——民国杭州市新志稿专辑》，1987年

4、杭州市地方志编纂委员会编，任振泰主编：《杭州市志（第二卷）》，北京：中华书局，1997年

5、杭州市辛亥革命史研究会、浙江省图书馆：《辛亥革命浙江史料选辑》，杭州：浙江人民出版社，1981年

6、杭州市园林文物管理局编，施奠东主编：《西湖志》，上海：上海古籍出版社，1995年

7、杭州文史研究会：《近代化进程中的杭州——民国杭州研究论文集》，杭州：杭州出版社，2011年

8、嵇曾筠：《(雍正)浙江通志》，北京：中华书局，2001年

9、王国平主编：《西湖文献集成》第2册《宋代史志西湖文献专辑》，杭州：杭州出版社，2004年

10、王国平主编：《西湖文献集成》第3册《明代史志西湖文献专辑》，杭州：杭州出版社，2004年

11、王国平主编：《西湖文献集成》第11册《民国史志西湖文献专辑》，杭州：杭州出版社，2004年

12、魏崦：《(康熙)钱塘县志》，《中国地方志集成》浙江府县志辑，上海书店，1993年

13、中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编》第五辑，第一编，文化（一）、（二），南京：江苏古籍出版社，1994年

## 三、著作

- 1、[日]滨岛敦俊：《明清江南农村社会与民间信仰》，厦门：厦门大学出版社，2008年
- 2、陈宝良：《中国的社与会》，杭州：浙江人民出版社，1996年
- 3、陈华文等著：《浙江民俗史》，杭州：杭州出版社，2008年
- 4、陈其元：《庸闲斋笔记》，北京：中华书局，1997年
- 5、[美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，北京：社会科学文献出版社，2001年
- 6、范祖述：《杭俗遗风》，上海：上海文艺出版社，1989年
- 7、费孝通：《中国士绅》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年
- 8、高有鹏：《庙会与中国文化》，北京：人民出版社，2008年
- 9、高致华编：《探寻民间诸神与信仰文化》，合肥：黄山书社，2006年
- 10、顾颉刚编著：《妙峰山》，国立中山大学语言历史研究所、中山大学民俗学会，1928年
- 11、顾希佳、何王芳、袁瑾：《杭州社会生活史》，北京：《中国社会科学出版社》，2011年
- 12、顾希佳：《西湖风俗》，杭州：杭州出版社，2004年
- 13、[美]韩森：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，杭州：浙江人民出版社，1999年
- 14、何善蒙：《民国杭州民间信仰研究》（未刊稿）
- 15、贾二强：《唐宋民间信仰》，福州：福建人民出版社，2002年
- 16、刘慧：《泰山信仰与中国社会》，上海：上海人民出版社，2011年
- 17、刘锡诚主编：《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》，北京：中国城市出版社，2002年
- 18、路遥主编：《中国古代民间信仰：远古——隋唐五代》，上海：上海人民出版社，2010年
- 19、路遥主编：《中国近世民间信仰：宋元明清》，上海：上海人民出版社，2010年
- 20、路遥主编：《中国民间信仰研究述评》，上海：上海人民出版社，2012年

- 21、路遥主编：《四大菩萨与民间信仰》，上海：上海人民出版社，2011年
- 22、马叙伦：《石屋续渚》，《民国丛书》第三编 87
- 23、皮庆生：《宋代民众祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008年
- 24、[日]三谷孝：《秘密结社与中国革命》，北京：中国社会科学出版社，2002年
- 25、司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年
- 26、唐力行主编：《国家、地方、民众的互动与社会变迁》，北京：商务印书馆，2004年
- 27、脱脱：《宋史》，北京：中华书局，1977年
- 28、[英]王斯福：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，南京：江苏人民出版社，2008年
- 29、魏征：《隋书》，北京：中华书局，1973年
- 30、徐茂名：《江南士绅与江南社会：1368-1911》，北京：商务印书馆，2004年
- 31、[美]杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2007年
- 32、[美]余英时：《东汉生死观》，上海：上海古籍出版社，2005年
- 33、张岱：《陶庵梦忆》，南京：江苏古籍出版社，2000年
- 34、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
- 35、郑振满、陈春声主编：《民间信仰与社会空间》，福建：福建人民出版社，2005年
- 36、周峰主编：《民国时期杭州》，杭州：浙江人民出版社，1997年
- 37、朱海滨：《祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究》，上海：复旦大学出版社，2008年

#### 四、相关研究论文

- 1、艾萍：《民国禁止迎神赛会论析——以上海为个案例》，《江苏社会科学》，2010年第5期
- 2、陈华文：《民国初期的社会变革和民俗文化改造——以浙江为例》，《浙江社会科学》，2007年11月

- 3、陈金龙：《从庙产兴学风波看民国时期的政教关系》，《广东社会科学》，2006年第1期
- 4、范恩君：《泰山神信仰探微》，《道教论坛》，2004年1月
- 5、范正义：《民间信仰研究的理论反思》，《东南学术》，2007年第2期
- 6、范正义：《民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究》，厦门大学博士学位论文，2004年
- 7、郭华清：《国民党政府的宗教管理政策述略》，《世界宗教研究》，2005年第2期
- 8、何善蒙：《批判、模仿与价值认同：对传统中国民间宗教与正统之间互动关系的一种考察》，《世界宗教研究》，2011年第3期
- 9、何王芳：《民国时期杭州城市社会生活研究》，浙江大学博士学位论文，2006年
- 10、何志明：《民国奇案：从打城隍到打党部》，《文史天地》，2010年11期
- 11、何志明：《权利重构与利益抗争：国民党江浙党部的政治主张及其实践（1928-1931）》，南京大学硕士学位论文，2011年
- 12、李学昌、董建波：《20世纪上半叶杭县迎神赛会衰落因素浅析》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2007年9月
- 13、刘云军：《两宋时期东岳祭祀与信仰》，北京师范大学博士学位论文，2008年5月
- 14、马莉：《民国政府的宗教政策研究》，中央民族大学博士学位论文，2007年3月
- 15、沙青青：《信仰与权争：1931年高邮“打城隍”风潮之研究》，《近代史研究》，2010年第1期
- 16、沈洁：《“反迷信”话语及其现代起源》，《史林》，2006年第2期
- 17、沈洁：《反对迷信与民间信仰的现代形态》，《社会科学》，2008年第9期
- 18、石国伟、周征松：《东岳信仰的传承及其地方社会的影响——以山西地区为例》，《宗教学研究》，2009年第1期
- 19、田承军：《江南地区东岳庙研究》，南开大学硕士论文，2003年4月
- 20、汪林茂：《江浙士绅与辛亥革命》，《近代史研究》，1993年第1期

- 21、王健：《近年来民间信仰问题研究的回顾与思考》，《史学月刊》，2005年第1期
- 22、韦丽：《明清时期山东地区的泰山信仰研究——以地方志为中心》，山东大学硕士学位论文，2010年4月
- 23、魏光奇：《国民政府时期新地方精英阶层的形成》，《中国近现代史研究》，2003年第1期
- 24、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
- 25、吴真：《民间信仰研究三十年》，《民俗研究》，2008年4月
- 26、徐志伟：《一种“他者化”的话语建构与制度实践》，《学术月刊》，2009年7月
- 27、严昌洪：《20世纪30年代国民政府风俗调查与改良活动述论》，《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2002年11月
- 28、杨焕鹏：《战后国民政府对民间信仰的控制与管理实态研究——以杭州地区为中心》，《江苏社会科学》，2007年第2期
- 29、叶涛：《论泰山崇拜与东岳泰山神的形成》，《西北民族研究》，2004年第3期
- 30、张宝海、徐峰：《南京国民政府（1927—1937）宗教法规评析》，《山东社会科学》，2001年第6期
- 31、赵明娟：《20世纪上半叶浙江道教史研究》，浙江大学硕士学位论文，2011年6月
- 32、赵世瑜、孙冰：《市镇权力关系与江南社会变迁——以近世浙江湖州双林镇为例》，《近代史研究》，2003年第2期
- 33、郑志明：《关于“民间宗教”、“民间信仰”与“新兴宗教”之我见》，《文史哲》，2006年第1期
- 34、钟国发：《20世纪中国关于汉族民间宗教与民间信仰的研究综述》，《当代宗教研究》，2004年第2期
- 35、周郢：《天下东岳庙——东岳庙在全国的传播与分布》，《泰山学院学报》，2008年第2期

- 36、朱汉国：《民国时期中国社会转型的态势及其特征》，《史学月刊》，2003年第11期

## 作者简历

武人斐，男，1986年生，山西孝义人。

2005年至2009年求学于浙江理工大学文化传播学院中文系，获文学学士学位；2010年至2012年求学于浙江大学人文学院哲学系，硕士学位论文题目为《迎神赛会还是普通烧香——从民国杭州三台山庙会事件看政治社会变迁中的民间信仰》。

读研期间担任浙江大学人文学部“浙江历史文化资源研究与开发”团队秘书，浙江大学核心通识课先秦诸子思想助教，人文学院研究生科助管等职务。