

2009 届研究生硕士学位论文

学校代码: 10269

学 号: 51060205004

華東師範大學

上海地区施相公传说与信仰研究

院 系: 人文学院中国语言文学系

专 业: 民 俗 学

研究方向: 民 间 文 化

指导教师: 田 兆 元 教 授

硕士研究生: 严 婷

二〇〇九年四月

2009 届研究生硕士学位论文

学校代码: 10269

学 号: 51060205004

華東師範大學

上海地区施相公传说与信仰研究

院 系: 人文学院中国语言文学系

专 业: 民 俗 学

研究方向: 民 间 文 化

指导教师: 田 兆 元 教 授

硕士研究生: 严 婷

2009 年 4 月

Master's Thesis of 2009

University Code: 10269

Registration Number: 51060205004

East China Normal University

The Study on the Legend and Belief of Shi Xiang Gong in Shanghai

Department: College of Humanities,

Department of Chinese

Language and Literature

Major: Folklore

Research Direction: Folk Culture

Advisor: Professor Tian Zhaoyuan

Master Candidate: Yanting

April, 2009

学位论文独创性声明

本人所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名： 严婷 日期： 2009.6.9

学位论文授权使用声明

本人完全了解华东师范大学有关保留、使用学位论文的规定，学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版。有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆被查阅。有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索。有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。保密的学位论文在解密后适用本规定。

学位论文作者签名： 严婷
日 期： 2009.6.6

导师签名： 田兆文
日 期： 2009.6.6

严婷 硕士学位论文答辩委员会成员名单

姓名	职称	单位	备注
张江华	教授	上海大学	主席
方克强	教授	华东师范大学	
朱志荣	教授	华东师范大学	
王峰	副教授	华东师范大学	
安俭	副教授	华东师范大学	

摘 要

施相公是上海本地的民间俗神，其信仰曾经盛极一时，庙宇遍及城乡。在民间传说中，施相公的身份错综复杂，其信仰也呈现出多元的文化取向，出现掌医、掌水、保国护民等多重神格属性。经过“移风易俗”以及破除“封建迷信”的历次打击，上海地区施相公信仰日益衰落，乡间祭祀小庙渐次颓败，地方庙会更是偃旗息鼓，难见当日之胜景。20 世纪 80 年代国家宗教政策发生改变，政府逐渐放宽对民间信仰的管制，施相公信仰也呈现出复兴态势，地方神灵显灵传说层出不穷。2000 年到 2005 年间，青浦白鹤镇、金山枫泾镇与朱泾镇先后恢复了当地的施相公信仰，政府通过道教管理或佛教改制的方式将其纳入自己的管理体制。乡村民间信仰在日益现代化的今天焕发出新的活力，成为上海地区城市化过程中值得探讨的现象之一。

本文以上海地区施相公传说与信仰的历史建构及其现代复兴为线索，通过大量的方志古籍梳理以及多次的实地调查，尝试从国家与社会互动关系的角度，对民间传说的演变及其信仰的变迁进行历时性的、情境化的考察。国家与民众对信仰的态度与实践存在着一定差异，民众趋向于实用性的功利性崇拜，而国家则趋向于正统性的权利控制，双方始终存在着一定的矛盾与冲突，同时也存在着一定的利益互重，两者相互作用成为施相公多元神格得以形成及其现代复兴的主要成因。传说的演变带动信仰的变迁，并成为国家与民众达到需求平衡的媒介，民间通过传说的嫁接使施相公信仰与国家的精神倡导取得一致，从而获得了信仰的合法权；国家则借由民间传说与信仰的重构，进行正面的精神导向，在一定程度上缓解了与民众之间的矛盾，从而加强了对地方的控制。在施相公传说与信仰的变迁过程中，国家与社会之间的冲突始终存在，但合作与互动的关系往往比矛盾与冲突更加明显。文章以此思考在新的社会发展格局下，国家与民间社会在对待地方文化资源的态度和实践行为，双方应以和谐共生为主要生存法则。

关键词：上海 施相公 传说与信仰 国家与社会 和谐共生

Abstract

Shi Xiang Gong is a local spiritual being of Shanghai region, the belief in him had been very popular in the past and the temples about him existed throughout city and countryside. In folklore, Shi Xiang Gong has a complex identity, which makes the emergence of multi-cultural orientation in belief and multi-functions such as in charge of medical care, in charge of water, defending the motherland and protect the people, etc. After several campaigns of "Change the old backward habits and customs" and "get rid of Feudal Superstition", the belief of Shi Xiang Gong in Shanghai had suffered a blow and waned gradually.

In 1980's, with the change of the government's religion policy, the control on the folk belief had gradually relaxed, and the belief of Shi Xiang Gong was re-constructed, full of new vitality. The tales about his presence or power emerge in an endless stream. From the year of 2000 to the year of 2005, Baihe town of Qingpu, Zhujing and Fengjing town of Jinshan have restored the relevant faith of local area in succession. The Governments brings folk beliefs into their own management system through the way of management and restructuring about Taoism or Buddhism.

With the historical construction and modern rehabilitation of legends and beliefs in Shi Xiang Gong as clues, this paper attempts to research the evolution of folklore and the change of belief, from the aspect of states and society's interactive relation on the basis of collecting the facts from chorography and conducting the field work.

There are some differences between State's and people's attitude and practice of faith, masses tend to be utilitarian and practicality of worship, but the State tend to control the legitimacy of the right. So there is always a certain degree of contradiction and conflict between these two sides, with the existence of the overlapped interest to a certain degree, this possibility of competition and cooperation turns into the main causes of Shi Xiang Gong's complex character and its modern revival. Evolution of Legend led the change of belief, and become the media to achieve the balance of needs between country and the public.

Civil society has made the spirit of faith in line with the advocates of national through the graft of story, which can get the legitimate right of belief; the government alleviates the

contradiction between people to some extent, and thereby strengthens the local control by the positive spirit direction by means of the reconstruction of folk legends and beliefs.

In the changing process of legend and belief, the cooperation and interaction are more apparent, while there is always conflict between the regime and civil society. Through the discussion of the belief of Shi Xiang Gong, this article puts forward a point of view that the state and civil society should follow the dominating principle of harmonious symbiosis under the new pattern of social development, when dealing with local cultural resources.

Keywords: Shanghai, Shi Xiang Gong, Legend and belief, State and Society, Harmonious and Symbiosis

目 录

摘 要	I
Abstract	I
目 录	III
第一章 绪论	1
1.1 本论题的选题背景	1
1.2 本论题的相关研究述评	3
1.3 本论题的理论视角与方法	6
1.4 本论题的研究思路及资料来源	10
1.5 本论题的研究意义及其创新	11
第二章 施相公传说与信仰的历史构建	13
2.1 施相公传说的建构与信仰的缘起	13
2.2 施相公传说的演变与信仰的扩张	16
2.3 施相公信仰的多元内涵透视	27
第三章 施相公传说与信仰的现代复兴	35
3.1 施相公传说的重构与信仰的复兴	35
3.2 国家与社会在复兴过程中的利益博弈	46
第四章 余论：施相公传说与信仰的当代思考	57
4.1 施相公传说和信仰对于国家与社会互动的媒介意义	57
4.2 施相公传说与信仰对都市文化建构的意义	59
附录 1 上海地区施相公庙宇分布	64
附录 2 上海地区施相公庙会旧况（以奉贤地区为例）	67
附录 3：朱泾五龙庙访谈	68
附录 4：枫泾施王庙访谈	70
附录 5：青浦施相公庙访谈	73
附录 6：施相公庙宇及庙会情况（照片）	75
参考文献	81
作者在攻读硕士学位期间获得的研究成果	86
后 记	87

第一章 绪论

1.1 本论题的选题背景

1.1.1 上海地区民间信仰的历史与现状

上海地区在夏商之际为古越人的居住地，春秋战国时期相继为吴、越、楚国所控制，承接南蛮遗种，巫蛊之风盛行，素有“吴郡之地，俗信鬼神，好淫祀”^①之说，为民间传说与信仰的滋生繁衍提供了肥沃的社会土壤。

作为“古吴裔壤”，地处吴越之地的上海长期处于中原王朝统治的边缘地区，相对于三晋、齐鲁之地而言，较少受到中原礼制的影响，民间信仰极其丰富，并具有明显的原始色彩与地域特征。除了土地、龙王、蛇神、蚕神等原始崇拜，观音、玉皇大帝、关帝、三官等佛、道教诸神也成为民众普遍崇信的神灵，而秦裕伯、春申君、杨老爷、金总管等曾经在上海有过历史功绩的贤人名士亦作为“乡贤”予以祭祀，上海民间信仰呈现出广泛吸纳而又坚守本土的包容性特征。

自唐开始，到明清两代，国家对民间信仰实行严格的抑制政策。唐 688 年，狄仁杰任江南巡抚，认为江南私祀繁多，神种驳杂，为防民心生变，毁“淫祠”1700 多处；康熙 23 年（1684），汤斌任江宁巡抚，驻苏州，“荡民志，耗民财，坏风俗”大肆捣毁江南淫祠私祀，民间淫祠之风一时尽受打击^②。尽管国家屡次严令禁止，但民间自发祭祀、建庙立位的风气始终没有中断，据记载，清康熙年间，上海城隍庙就有城隍大殿、星宿殿、阎王殿、财神殿、文昌殿、许真君殿、玉清宫、弥罗阁、鄂王庙、刘猛将庙、群忠祠、李公祠、仁孝祠等十几座殿堂，其他还有殷天君、梦神、祠山大帝、施相公等神像^③，上海地方民间信仰依旧繁盛。

明朝中后期，中央集权也曾适度放松对地方民间信仰的控制，加之近代地域经济的蓬勃发展，人口的大量流动迁徙带来广泛的文化交流，各种区域性神祇亦在上海扎根落户，如福建的天后信仰、湖南的瞿公真人以及江西的许真君信仰等等，日益与本土民间信仰相融合，成为上海民间信仰体系的一部分。

20 世纪 30 年代，上海地方民间信仰受到冲击，为了奉行国民党政府“移风易俗”，开展“文明生活”的政令，上海市特别政府对民间信仰加以广泛的取缔并开

①（宋）范大成：《吴郡志》卷 2，第 8 页，江苏古籍出版社，1999 年。

② 参见王建：《明清江南毁淫祠研究——以苏松地区为中心》，载《中国社会科学》，2007 年第 1 期。

③ 徐立明：《权利制度下的狂欢：明清以来上海地区的俗神信仰》，《消费导刊》第 128 页，2008 年 2 月。

展“毁庙兴学”运动，诸多庙宇被撤除，改兴校舍。1966年，文化大革命席卷全国，作为封建迷信的流毒，除了城隍庙、白云观等少数道观被列入官方宗教得以保存外，其他乡间寺庙道观等祭祀场所被强行关闭并改作他用，民间信仰遭受大规模的清洗。

自改革开放以来，随着中国宗教政策的放松，民间信仰也呈现出蓬勃复兴的状态，上海地区亦然。城隍庙会，香客摩肩接踵，新年烧头香求吉利吸引八方来客；静安寺、龙华寺、玉佛寺相继重新修缮，传经讲道，佛法精修，逐渐成为江南名刹，也成为上海民众精神慰藉之所。除了传统的佛道教场所的重新兴盛，曾经颓败一时的民间小庙也再次焕发活力，即使庙宇不存，对着遗址、老树焚香祷告的现象亦是层出不穷。

国际交流、人才涌进，作为中国城市化最早，甚至是最完善的地区，上海走在现代化的最前沿，却依然保留着丰富的本土化宗教，并呈现出纷繁复杂的复兴态势。

1.1.2 上海地区施相公传说与信仰的概况

“施相公”又称“施菩萨”、“施府君”、“施王”，是江浙一带非常重要的民间俗神。施相公信仰起源于吴越之地的蛇神崇拜，通过施全、施珽历史人物的嫁接，其圣手除病、显灵保民的各种传说在乡间广为流传，日益成为民众崇信的全能型神祇。施相公自宋始封，到明代赐额封敕，备受统治者礼遇，逐渐从一个民间的地方俗神上升为国家正统性神祇，被纳入官方祀典体系，信仰盛极一时。

施相公传说与信仰主要集中在上海、嘉兴、苏杭地区，其中又以上海地区为盛。据《上海县志》^①统计，上海县、新泾区、龙华区内218所寺庙中，就有21所施相公庙，仅次于城隍（46所）与刘猛将神（30所）；而姜彬^②所记，仅奉贤区一区就有施相公庙10余所，再加上松江、嘉定各区县，当时境内的施相公庙宇不下百所^③。从明末清初时起，祭祀施相公成为上海和江南地区的岁时风俗，时间一般从腊月廿五，到除夕为止，每年八月庙会，各地往来的香客众多，演戏酬神，热闹非凡。

经过建国初期对“封建迷信”的肃清，再到文革“破四旧”的彻底摧毁，上

① 上海县县志编纂委员会编：《上海县志》，第1104页，上海人民出版社，1993年。

② 姜彬：《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察与研究》，第152-154页，上海文艺出版社，1996年。

③ 此论参见范荧：《上海地区的施相公信仰》，载《史林》，2006年第1期。

海民间信仰逐渐衰退,施相公信仰亦难幸免,庙宇被拆,神像被毁,民众的自发祭祀也受到国家的严厉打击,信仰开始衰落。20世纪80年代国家宗教政策发生改变,政府逐渐放宽对民间信仰的管制,上海地区施相公信仰也呈现出复兴态势,地方神灵显灵传说层出不穷。2004年,上海市金山区枫泾镇将旧有的“施王庙”易地重建,而早在2000年,上海市青浦区白鹤镇就已经重建庙宇,恢复了施相公信仰,隶属于青浦区道教协会。“施王庙”以刺杀秦桧的义士施全为供奉对象,白鹤施相公以金手医神施镌为供奉主神,但民间均将其视为“施相公”予以崇信,称之为“施老爹”。除了这两处庙址之外,金山区朱泾镇“五龙禅寺”虽为佛教寺院,其前身却是以供奉“施相公”闻名,至今其伽蓝殿中仍供奉有施相公及其夫人的塑像,现今青浦城隍庙、青龙寺等寺庙亦另辟偏殿祭祀“施相公”。在施相公信仰恢复之前,当地均不同程度的遭受信众无序烧香之苦,治安、火灾等社会秩序的隐患成为乡村发展的一大弊病,而民众与当地政府之间的隔阂与矛盾也愈发紧张。自重新立庙恢复信仰之后,香众有了固定的祭祀场所,每到庙会之际,周边甚至江浙一带的信众都会相携而来,人数数以万计,当地政府也不约而同的借此机会发展乡镇贸易,原本困扰乡村发展的民间信仰也发挥了其有利的一面。民间信仰借助自我的凝聚优势,不断拓展社会生活空间,在新时期焕发新的活力。

作为蜚声中外的国际化大都市,上海地域文化呈现出极大的包容性与多样性,其现代化与都市化成为城市发展的代名词。与如此繁盛的大都市文化相比,上海郊区的施相公信仰作为本地的传统文化,在日益城市化的今天再次勃兴,成为其现代化发展过程中值得探究的现象之一。

1.2 本论题的相关研究述评

施相公曾经是上海地区的民间显神,庙宇繁多,民间关于其神迹的传说异常丰富,固定的祭祀及庙会活动也曾经极度活跃。上海各区县志中对施相公神格及庙宇均有一定的记载,除此之外,在论及江南民间信仰以及上海地方掌故的相关文字中也略有涉及,如姜彬《稻作文化与江南民俗》关于动物图腾信仰的论述中,便称江南施相公是吴越蛇崇拜延续的一种例证^①。薛理勇《闲话上海》^②独辟一节“施相公与盘龙馒头”,考证施相公源流以及盘龙馒头的起源,并推测盘龙馒头乃为玄武形象,民众将龟背上驮蛇的玄武看成是一条蛇盘踞在馒头上,因此祭祀施

① 姜彬主编:《稻作文化与江南民俗》第519页,上海文艺出版社,1996年。

② 薛理勇:《闲话上海》,第273—275页,同济大学出版社,1994年。

相公其实可能是在祭祀北方守护神玄武，书中对施相公在当时上海的分布也做了简略介绍；其另一本著作《上海滩地名掌故》^①则例举“施相公与施相公弄”为篇章，文章从上海盐码头街“施相公弄”来历谈起，提到“现在几乎所有开放的道观内部都有施相公庙”，并对其神格来历做了一定分析，与上书较为雷同。《朱泾的风情》^②在介绍朱泾迎神赛会风俗中详细描述了当地施相公庙会的情况。以上关于施相公的零星记载让我们对旧时其传说与信仰的存在状况有了一定的了解，但这些均是一些零散的记忆，多为概论性的论述，称不上学术性的研究。

由于施相公信仰的相关庙宇颓败较早，其神格混杂不清，同时缺乏充足的相关历史材料，相对刘猛将、蚕花娘娘等民间俗神信仰的研究来说，当代学者对施相公传说与信仰的关注较少。据笔者现在了解，近世对施相公信仰进行专门研究的仅有上海师范大学教授范荧、上海社会科学研究员盛巽昌，以及施哲、田兆元、王宏刚。前两人主要是总结历史资料，分别对施相公的主神神格进行了较为详细的考辨，范荧还兼及论述了民间对施相公信仰的不同祭祀方式，后三者则通过实地的调查，论及施相公信仰的现存状况。

盛巽昌《施相公庙与施相公——几位姓施的神》^③，主要探讨施相公主神的问题。文章概述了施相公的志书记载，推测施相公可能是道教施真人的讹传，证据性较为薄弱，但也可备一说。盛巽昌的研究具有一定的开拓性，多方求证的历史考察方式可供借鉴。

范荧《上海地区的施相公信仰》^④考察施相公信仰的缘起、传承与演变。文章主要依据上海的地方文献对上海地区施相公信仰的来龙去脉作了一番梳理和阐述，认为施相公缘起于蛇图腾信仰，在宋代开始确定，主要经历了掌蛇、掌水、掌医三个信仰阶段，并呈现出个人分散祭祀、固定香期的群体祭祀以及聚众集会性的祀神赛会，三种普遍的民间祭祀形式。范荧认为施相公信仰符合民间信仰“层累式”的构建规律，是蛇神“人神化”的结果，揭示了信仰的缘起及其演变形态。同时，其著作《上海民间信仰研究》^⑤以及单篇著述《沪上民间信仰刍议》^⑥中，亦将施相公信仰作为一个特殊的例证，认为施相公信仰的混杂性正是上海民间信

① 薛理勇：《上海滩地名掌故》第193—196页，上海书店出版社，1996年。

② 胡林森主编：《朱泾的风情》第199—205页，作家出版社，2007年。

③ 盛巽昌：《施相公庙与施相公——几位姓施的神》，《上海道教》第24—25页，1996年第3期。也可参见盛巽昌：《施相公庙主神是谁的形象》，载施宣元等主编：《千古之谜——中国文化史500疑案》第404—405页，中州古籍出版社，1989年。

④ 范荧：《上海地区的施相公信仰》，载《史林》，2006年第1期。

⑤ 范荧：《上海民间信仰研究》第200—205页，上海人民出版社，2006年1月。

⑥ 范荧：《沪上民间信仰刍议》，载《上海师范大学学报》，2002年3月。

仰的重要特点之一。范荧的文章注重历史与现实的结合,充分利用志书的记载,并借鉴当代学者关于施相公信仰的实际调查,基本廓清了施相公信仰的历史源流,可以说做到了填补研究空白的作用。由于是溯源性质的历史考察,缺少真正的实地调查,因此对信仰发展演变的内在原因以及现在的复兴状况有待进一步分析。

关于施相公信仰的民间实地考察文章主要有:

施哲《四访“施相公庙”》^①,作者通过深入农村的四次访问,描述了施相公庙的形态及民众的信仰状态,着重历史状况的回溯与现场展示,具有一定的现实性与生活气息,但缺少较为深入的理论论述。

田兆元《乡村信仰向城市积淀,传统与现代化共生——上海民间信仰民俗发展的一个侧面分析》^②,作者以青浦白鹤镇以及金山枫泾镇的施相公信仰复兴为论述例证,探讨当代上海乡村民间信仰向城市中心发展的过程;认为“城市化不能完全消灭民间禁忌及其仪式,传统的民间信仰进入都市了,似乎能够和现代市场秩序和谐共存”,从而得出“乡村向城市积淀、传统与现代化共生”正是上海现代民俗的独特之处这一结论。

王宏刚的《上海农村宗教活动复兴》^③以及《新时期民间信仰研究的宗教学价值》^④,主要针对青浦白鹤镇施相公信仰的历史复兴做了现实的考察与分析,与田兆元的论述较为相似。作者将其作为文章的一个有利论据,从中得出现代农村都市化过程中如何加强社会管理的有效方式。

总体来说学术界关于施相公传说与信仰的研究相对较少,除了个别学者予以特别的关注,其他多是一笔带过。现有的学者研究或重资料整理,或重现象概述,对于施相公传说与信仰的考察缺少相对的整体性研究与深入的现实性分析。上海地区施相公传说与信仰纷繁芜杂,笔者认为仅仅从方志、古籍等历史资料的记载对其进行追溯或作相关类型化的解释,只能寻找到一些信仰发生的碎片,容易落入历史文本分析的窠臼;而从短暂的实地调查访问中试图得出具有概括性的结论,则缺少了历史性的观照,两者均无法窥其全貌。本文将尝试从历史与现实双向结合的角度,对施相公传说与信仰进行整体的研究,借用国家与社会关系的视角透视在民间信仰的生存与发展过程中,政府与民间的态度及其表现,以及传说在其

① 施哲:《四访“施相公庙”》,载《当代宗教研究》第10—16页,2001年第4期。

② 田兆元:《乡村信仰向城市积淀,传统与现代化共生——上海民间信仰民俗发展的一个侧面分析》,资料来源 <http://suntree.5d6d.com>,海上风民族民间文化论坛。

③ 王宏刚:《上海农村宗教活动复兴》,载《世界宗教研究》第103—115页,2005年第4期。

④ 王宏刚:《新时期民间信仰研究的宗教学价值》,载《上海交通大学学报》哲学社会科学版,2008年第2期第16卷。

中所起的作用，从而对其做深入的探讨与思考。

1.3 本论题的理论视角与方法

1.3.1 国家与社会关系理论视角

国家与社会理论来源于西方政治思想研究，随着西方现代市民社会的兴起，在思想意识、经济控制以及文化发展等领域，市民社会与国家政权形成一种紧张的权利对抗关系。基于对这种对抗关系的批判与反思，学者开始关注“civil society”的研究，国家与社会之间的二元对立成为研究的焦点^①。90年代以来，“国家与社会”理论被广泛应用于社会史学领域，国外学者亦在其理论框架之下开始对中国民间信仰进行研究，他们较多地运用田野调查方式，将中国国家与社会的关系置于现实的场域中进行探讨，具有一定的现实意义。

杨庆堃（C.K.Yang）《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》^②，是中国宗教研究的经典著作。他将中国杂散的诸如祖先崇拜等定义为“扩散型宗教”（Diffusion Religion），进而囊括了中国社会复杂的本土宗教现象。在书中，民间信仰被作为中国宗教表现的重要方面，独辟章节予以探讨，尝试以中国家庭、组织、社会等关系的形成及其表现为切入点，力求从多个层面来展现宗教现象与既定社会秩序之间的联系。

耶鲁大学韩森（Valerie Hansen）教授的《变迁之神：南宋时期的民间信仰》^③一书是关于中国民间宗教的阶段性的讨论。作者利用寺庙碑记以及大量的地方文献来考察宋代的地方习俗与民间信仰变迁，阐述南宋时期中国宗教、经济、社会之间的紧密联系。

美国学者杜赞奇（Prasenjit Duara）通过《文化、权力、与国家：1900—1942年的华北农村》^④对上个世纪初到四十年代的华北农村做了文化历史的研究，提出“权力的文化网络”概念，对乡村组织系统中权力赖以生存的文化及合法性进行分析。他将地方政权、国家权利放在乡村社会生活中进行考察，认为乡村民间信仰正是揭示“国家政权深入乡村社会的多种途径和方式”之一。国家与乡村精英

① 邓京力：《“国家与社会”分析框架在中国史领域的应用》，史学月刊，2004年第12期。

② （美）杨庆堃（C.K.Yang）：《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。

③ （美）韩森（Valerie Hansen），包伟民译：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社，1999年。

④ （美）杜赞奇（Prasenjit Duara），王福明译：《文化、权力、与国家：1900—1942年的华北农村》，江苏人民出版社，1995年。

在民间信仰中有着不同的权利利益，并在代表信仰理念的权威之中得到融合，民间神灵的崇拜甚至直接影响到了国家权利的职能表现。

王斯福(Stephan Feuchtwang)以自己在台湾等地的人类学田野为基础，著《The Imperial Metaphor: Popular Religion in China》^①一书，其中主要借由中国民间宗教组织的存在状态，透视整个中国社会的组织形式。书中对福建与台湾的民间宗教复兴进行了深入的比较研究，尤其关注在这一过程中权威建构的整合与差异，他认为城隍崇拜等民间信仰习俗的象征性属性是国家统治与民间社会得以沟通的主要途径，民间信仰通过一系列的仪式构成象征性的帝国隐喻机制，在与国家互动沟通的过程中焕发勃勃生机。

日本学者滨岛敦俊对明清江南城隍信仰以及金总管信仰、刘猛将等地方俗神进行深入的研究^②。他在研究中发现这些俗神的显灵传说均以保护槽运、水运为核心，从而揭示江南民间信仰的生成和变异，与当地社会环境、经济发展状况以及政府的权利渗入程度密切相关。

除此之外，弗里德曼^③(Maurice Friedman)关于中国福建东南宗族组织结构及其与国家关系的研究；武雅士(Arthur P. Wolf)、萧凤霞等人关于中国宗教与仪式、传统与现代之间的历史与人类学关系反思等均为国家与社会理论下的汉民族中国学研究拓展了思路^④。

国家与社会理论为中国民间信仰的研究注入了新的活力，国外学者的相关著作也为中国学者提供了有益的借鉴。国内研究者分别从传说与信仰的建构以及仪式的变迁等方面进行探讨，尝试以本土的视角重新审视民间信仰的发展状态，并将其作为社会史、区域史研究的重要途径。

赵世瑜将庙会作为民间信仰研究的切入点，考察民众活动与地方以及国家之间的内在关系。《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》通过对明清北京地区碧霞元君和东岳神的个案研究，探讨了地方神灵在国家权利中心下的顺从与自治的双重表现。民间信仰与国家性信仰之间存在着互动互惠的关系，“民间社会利用了国家，国家也利用了民间社会，这种国家与民间社

①(英)王斯福(Stephan Feuchtwang):《The Imperial Metaphor: Popular Religion in China》, London, Routledge, 1992。

②(日)滨岛敦俊:《总管信仰—近世江南农村社会民间信仰》, 东京, 研文出版社, 2001年。《明清江南城隍考—商品经济的发达与农民信仰》, 载《中国社会经济史研究》, 1991年1月。《近代江南海神李王考》, 载《中国海洋发展史论文集》第六辑, 1997年3月。

③(英)莫里斯·弗里德曼:《中国东南的宗族组织》, 刘晓春译, 上海人民出版社, 2000年。

④参见王铭铭:《社会人类学与中国研究》, 三联书店, 1997年。

会的关系,表现出来的不是激烈的冲突,而是温和的互动”^①。

陈春声通过对广东三山国信仰与潮州双忠公信仰的田野调查,考察这两个神明信仰的形成过程及其象征意义的转换,探索国家、地方乡绅以及乡村民众三者在其中所扮演的角色与作用。“国家”作为文化正统性的代表始终存在于民众心中,村庙的活动往往深刻地反映了地方文化资源和权力结构的历史变迁与存在实态^②。

高丙中《民间的仪式与国家的在场》^③则主要以河北范庄“龙牌会”的兴衰展示国家如何作为权利掌控民间,而民间如何借重国家资源以获得生存的交融状态,从而得出“国家在社会中”这一命题。

刘铁梁《村落庙会的传统及其调整—范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较》^④同样以“龙牌会”为主要研究对象,他通过不同村落庙会议式的调查对比,探讨庙会形态的形成及其复兴与地方文化传统的关系,以及国家与地方的表现。村落通过不断的实践对传统进行了新的改造,而这种改造正是地方对于国家权利渗透的一种回应,两者相互结合而导致了村落仪式的现代复兴。

在民间信仰的建立与复兴过程中,国家通过对“合法性”的界定,掌控信仰的权利资源,进而得以借助敕封、赐额等途径,将符合统治需求的民间信仰纳入正统信仰体系,以实现地方社会的意识形态控制。民间需要国家的认同来维持信仰的存在与发展,在历史的变迁过程中,民众借由自主性的改造,对神灵传说与信仰进行重构,以依附于国家强权势力。国家与社会之间的互动影响着民间传说与信仰的变迁与发展。国家与社会理论背景之下的民间信仰研究成为表述中国国家与地方社会关系的典型研究范式,被广泛用于社会人类学、历史学、民俗学等多学科领域,极大的拓展了学科的研究空间,同时也为本文提供了可供观照的视角。上海地区施相公传说与信仰起源于吴越之地的蛇神崇拜,并通过传说的嫁接与附会受到国家的正统性封敕,得以进入祀典体系,正是由于国家与民间社会的这种利益需求的平衡,施相公逐渐从单一地方性神祇演化为兼具医神、水神、地方保护神等多元神格的全能型神祇。随着国家宗教政策的放松,施相公信仰在上海各郊县重新繁盛,通过国家权力的限度开放以及民众自我的依附,民间信仰

① 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》,载《北京师范大学学报》,1998年6月。

② 陈春声:《三山国王信仰与清代粤人迁台—以乡村与国家的关系为中心》,载《地域社会与传统中国》,西安,陕西人民教育出版社,1996年。陈春生:《正统性、地方性、与文化的创制—潮州民间神信仰的象征与历史意义》,载《史学月刊》,2000年1月。

③ 高丙中:《民间的仪式与国家的在场》,北京大学学报(哲学社会科学版),2001年1月。

④ 刘铁梁:《村落庙会的传统及其调整—范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较》,参见郭于华主编《仪式与社会变迁》,第255—305页,社会科学文献出版社,2000年。

成为国家与社会共同享有的权利场域，构成互惠互利的“第三空间”^①，在施相公信仰复兴过程中，国家与社会的冲突与合作关系愈加明显。中国是一个极其重视血缘与地缘关系的国家，人们通过亲属关系、祖籍渊源、地域关联等因素相互连接，构成一个个广大的社会关系网络，因而无法形成像欧洲那样独立的市民社会系统。在儒教的调节和平衡之下，中国“国家”与“社会”之间的界限也变得非常模糊，两者之间的冲突也就不再那么激烈与直接。在施相公传说与信仰的历史变迁中，国家与民间社会在利益互重方面尤为凸显，并成为其现代复兴的主要原因。在日益现代化的上海，乡村民间信仰的当代复兴，更是国家力量与民间力量之间利益博弈的结果，地方借由国家赋予的权利来维持其区域社会的发展以及国家的认同，区域社会的力量甚至作为国家力量的一部分来推进国家意识的普遍运行，传说与信仰的变迁与重构成为国家与民间社会满足各自需求的直接途径。

施相公传说与信仰根植于吴地的地域文化传统，承载着区域历史的变迁轨迹，也体现了国家与民间社会之间的互动关系。

1.3.2 本文的研究方法

本文采用历史研究的方法，以时间为线索，借由传说的演变、庙宇的兴废以及仪式的变迁来透视信仰的生成与发展过程。通过上海地区历代地方志、相关风俗笔记以及其他古籍文献的整理，尽可能的全面掌握上海地区施相公传说与信仰的历史资料，以此为基础廓清传说与信仰的流变轨迹，为深入的拓展分析打下坚实的历史根基。

田野调查也是笔者获取资料的主要途径，通过田野的口陈资料采集以及亲身的体验，笔者得以对整个传说与信仰进行“深描”^②，进而获得具有阐释性的解释。通过对上海枫泾、朱泾以及白鹤镇的施相公传说与信仰复兴状况调查，笔者采集了最鲜活的传说与信仰实态，获得了历史文献之外的活态文本，为整体性的论述提供了现实的依据。

本文借用功能主义的研究方法，强调在历史变迁中的动态分析，关注传说与信仰在国家与社会互动关系中所起到的平衡作用。传说演变与信仰及其仪式的变迁是本文叙述的线索，而国家与社会的冲突与合作则为行文提供了可供观照的视

① 黄宗智主编：《中国研究的范式问题讨论》，社会科学文献出版社，2003年。

② 深描是格尔茨所提出的关于民族志写作的要求，他强调现实场域中对行为意义的详细阐释。（美）克利福德·吉尔兹：《深描：迈向文化的阐释理论》，《文化的解释》，纳日碧力戈译，上海人民出版社，1999年。

角，本文尝试将静态的传说文本放置于国家与社会的动态互动中进行考察，借用政治学、社会人类学等学科的研究方法，拓展民俗学的研究思路。

1.4 本论题的研究思路及资料来源

本文以上海施相公传说与信仰的历史建构及其现代复兴为线索，尝试从国家与社会互动关系的角度，对民间传说的演变及其信仰的变迁进行历时性的、情境化的考察，并对当下民间传说与信仰的存在与发展作深入的思考。施相公传说与信仰在历史变迁过程中成为国家与民间相互借重的资源，为双方提供了利益转换的空间，通过国家权利的开放与民间的自动依附，双方达到需求的平衡，进而呈现出和谐共生的发展态势。施相公传说与信仰是上海传统文化的重要组成部分，它不仅承载了过去的历史也表征了当下的现实，对上海当代都市文化建构具有重要的现实意义。作为一种民俗资源，乡村民间信仰的现代复归，笔者认为不能简单的将其视为“迷信的死灰复燃”，而应该受到正确的引导与重视，使其在规范化的体系下发挥其多元的文化功能。

论文的分析框架主要遵循以下思路：

第一部分，绪论章节，主要对施相公传说与信仰研究的学术回顾、论题研究视角、方法与意义的概述，交代本文资料来源以及文章框架。

第二部分，以施相公传说与信仰的历史构建为论述主体。文章根据历史顺序综合考察施相公传说与信仰缘起及其演变，揭示其多元文化属性形成的内外在因素及其意义内涵。施相公传说与信仰的历史构建是国家权利与民众需求双向整合的结果。

第三部分，以施相公传说与信仰的现代复兴为分析对象。文章将以上海青浦白鹤镇、金山枫泾镇以及朱泾镇施相公传说与信仰的复兴过程为观照对象，以实地的调查为基础，系统的分析传说与信仰的现代复兴及其意义。文章通过呈现三地信仰复兴的轨迹，尝试在情境化的过程中展示政府、民众之间的权利冲突与利益互动，以及传说在其中所凸显的功能。

第四部分，将施相公传说与信仰的历史及现实整合做系统性的思考，并对当下民间信仰的存在与发展作一些粗浅的建议。

本文的资料来源，一方面为历史文献资料。笔者主要对上海地方县志、上海竹枝词、历代文人笔记小说以及各类地方民俗文献进行梳理，以获取上海地区施相公传说与信仰相对完整的文本资料。其中方志资料主要包括《乾隆上海县志》、

《嘉庆松江府志》、《光绪川沙厅志》、《同治上海县志》、《直隶太仓州志》、《上海县志》、《龙华镇志》、《嘉定县志》、《青浦县续志》、《重辑张堰志》、《重辑枫泾小志》、《枫泾镇志》、《安亭志》、《白鹤志》、《枫围乡志》、《新农志》等；《夷坚志》、《搜神记》、《幽明录》、《抱朴子》、《拾遗记》、《吴越春秋》等文人笔记小说，以及《沪游杂记》、《瀛壖杂志》、《红兰逸乘》、《清嘉录》、《吴门表隐》等历代关于上海及江浙地区的风俗笔记亦在参考之列。古籍文献的整理为施相公传说与信仰提供了深厚的历史底蕴与传统的依据。

另一方面为实地的调查访问所得到的第一手口陈资料。笔者于2008年6、7、8月深入金山枫泾、朱泾以及青浦白鹤进行实地调查，主要针对庙祝、进香人、寺庙僧职人员、住持道长进行个别访谈，并对当地的庙会活动做了细致的观察与记录。在实地调查中，笔者收集了当地施相公传说以及历史故事十余则，并获得三地寺庙志等资料。

除此之外，笔者在实地调查中还获得相关历史图片10余幅，自己拍摄采集关于庙宇、神像、庙会情况等照片近100张，作为文本的辅助说明。

本文主要是依据上述的文献和田野调查资料，来展开对施相公传说与信仰的研究。

1.5 本论题的研究意义及其创新

1.5.1 本论题的研究意义

施相公曾是上海地区的民间显神，无论是过去还是现在，其传说与信仰在当地都非常繁盛，尤其是在当下乡村城市化过程中，施相公传说与信仰的复兴更具有十分重要的现实意义。基于其研究的薄弱，本文将对上海地区施相公传说与信仰进行全面梳理与深度开掘。这一论题的研究主要有以下几个方面的意义：

一、施相公作为上海本地俗神，其传说与信仰的建构轨迹展示了上海地区社会历史文化的变迁，是上海区域文化传统的重要组成部分，其信仰的当代复兴更为当下传统文化的回归提供了一个可供思考的维度。本论题的研究对上海地区民俗文化的拓展，以及当代都市文化建设具有一定的现实意义。

二、本论题从国家与社会关系的角度透视传说与信仰的变迁轨迹，展示各方的权利冲突与利益合作，关注传说在其中所起到的平衡作用。对于当下国家与民间对待传统文化的态度与实践，正确认识民间信仰的社会功能等方面具有一定的

启示意义。

三、施相公作为上海传统民间信仰的一部分，也是非常重要的一项民俗资源，本论题的探讨为当下非物质文化遗产的保护提供了一些有益的参考。

四、民间传说与信仰是民俗学学科关注的重点对象，本论题以施相公传说与信仰为例，关注传说与信仰及其仪式的变迁过程，兼顾历史的实存与现实的展演，拓展了民俗学的现实空间。

1.5.2 本论题的研究创新

本论题研究的创新主要在于以下三点：

其一，本文在历史的分析框架中突出民俗学的分析范式，将传说的演变与庙宇兴废作为民间信仰考察的重要视点。传说的兴起与流变是信仰得以流传扩散的主要原因，传说的演变影响着信仰内涵的变迁，在信仰的历史建构过程中具有极其重要的作用。庙宇作为固定的祭祀场所，是信仰的现实承载，信仰取向的差异在庙宇的兴建以及神像的塑造上有着直接的体现，庙宇的兴废也直接显示着信仰的兴衰。在信仰的复兴过程中，神灵传说以及庙宇重建也成为考察民众与国家权利争斗的主要线索。

其二，本文注重从历史与现实相结合的角度，对施相公传说与信仰进行整体性观照。民间信仰研究一般有所偏颇，注重历史溯源性的研究较少关注信仰的现存状况，或者将现代复兴作为一个案例进行佐证，成为阶段性的断代考察，缺少现实的承继；关注信仰现代复兴的研究则把历史作为了叙述的背景，对信仰形成的深厚根基与底蕴缺少历史性的分析。本文尝试将两者并重，进行系统化整体性的考察，以还原传说与信仰生成、演变的真实轨迹，尝试在民间传说与信仰的创造、变迁以及复兴延续过程中勾勒地方社会的文化建构历史脉络。

其三，在国家与社会互动视角下的民间传说与信仰的变迁研究。相对于以往学者强调的冲突与矛盾，本文更加关注在权力制度之下，双方的和谐共生以及利益互动。传说的演变带动信仰的变迁，并成为国家与民众达到需求平衡的媒介，民间通过施全、施珽传说的嫁接使施相公信仰具有了忠勇与民族大义的内涵，与国家的精神倡导取得一致，从而获得了信仰的合法权；国家则借由民间传说与信仰的重构，进行正面的精神导向，在一定程度上缓解了与民众之间的矛盾，从而加强了对地方的控制。在施相公传说与信仰的变迁过程中，国家与社会的冲突始终存在，但合作与互动的关系往往比矛盾与冲突更加明显。

第二章 施相公传说与信仰的历史构建

施相公是深受上海城乡居民崇敬的民间“显神”之一，清葛元煦《沪游杂记》中称“(施)庙在城中虹桥(今上海光庙路复兴东路)上，神之来历不可考证，庙基不过四五椽，求祈许愿者麇至麻集，青楼中尤信”^①。据载，当时上海的虹桥、南市盐码头以及龙华寺东百步桥均是曾经香火旺盛的施相公庙址^②，盛极一时。在上海地区民间传说中，施相公的身份错综复杂，他是蛇王施菩萨，又是因饲养蛇神而枉死的书生施镌；是妙手回春的神医施老爷，又是祷雨显灵的施府君；是刺杀秦桧的义士施全，也是抗击倭寇的民族英雄施珽。传说的驳杂也使信仰呈现出多元的文化取向，在民间信仰体系中，施相公呈现出掌医、掌水、保国护民等多重神格属性，施镌、施菩萨的神性想象与施珽、施全的真实历史存在相互交织，共同完成了施相公多元神格的构建。作为地方俗神，施相公也曾受到上层统治者的礼遇，封侯恩赐，但民间始终按照现实的需求寻找自我的崇信特质，国家与民众信仰的需求差异如何得到满足？本章以施相公传说与信仰的历史构建为线索，探索传说演变与信仰变迁的内在、外在因素，并尝试分析在此过程中国家与民间在差异中的磨合和前进。

2.1 施相公传说的建构与信仰的缘起

根据现在所收集的方志资料，施相公信仰最晚于宋代已经兴起，《清嘉录》引《华亭县志》载：

施相公讳镌，宋时诸生，山间拾一小卵，后得一蛇，渐长，迁入簏。一日，施赴省试，蛇私出乘凉，众见金甲神在施寓，惊呼有怪，持锋刃来攻，无以敌。闻于大僚，命总兵殛之，亦不敌。施出闾知之，曰：“此吾蛇也，毋患。”叱之，奄然缩小，俯而入簏。大僚惊曰：“如是，则何不可为？”奏闻，施立斩。蛇怒为施索命，伤人数十，莫能治。不得已，请封施为护国镇海侯。侯嗜馒首，造巨馒祀之。蛇蜿蜒其上以死。至今祀者，盘蛇象于馒首，称侯曰“相公”云云。^③

按记载所叙，施相公即是宋代的读书人施镌，他因饲养有神力的“金甲蛇神”，

① (清)葛元煦：《沪游杂记》卷1“施庙”条，第6页，上海古籍出版社，1989年。

② 胡道静：《龙华群祀志·卧龙庵—施相公庙》，载上海通社编：《上海研究资料》第525—526页，上海书店出版社，1984年。

③ (清)顾禄：《清嘉录》卷12《十二月》“盘龙馒头”条，第171页，上海古籍出版社，1986年。

遭猜忌而无辜蒙冤而死，最后人们为他请求敕封，并为之立庙祭祀。就整个故事而言，施锬似乎并没有多大的神力值得人们去崇信，与其说人们在祭祀施锬不如说是在祭祀“金甲蛇神”，官府的敕封、民间的祭祀都是为了安抚蛇神的怒气，平息蛇患，不得已而为之，连祭品也是以蛇形来呈现。“相公”只是人们对书生的尊称，蛇神祭祀才是施相公信仰的本源。

早在南宋洪迈《夷坚志》中就有关于华亭“施菩萨”为蛇神的记载：

钱仰之林宗，寓居于华亭之北庵掙居院，为人颇耿耿。一日，有蛇百数出室宇间，屏帐之内亦蜿蜒纠结，甚至甑釜蒸炊中亦然。钱不以为异，但命仆驱逐之。因步至僧堂，见有新置神像一躯，乃俗所事施菩萨者，其前正塑一蛇。时邑人敬奉此妖，至不敢斥其姓，迫左畔方字亦谨避焉。院僧欲乘势立祠，诱民祷供，以牟利入。钱悟家怪所起，立取斧椎破，掷于水中。是夜，僧挈囊而遁，钱氏自此宁居。北庵日以萧条，几无人迹，惟钱子孙犹处之。施之为历久矣，此岁稍息。^①

按故事所记载，“施”为避“蛇”之讳，施菩萨也就是蛇菩萨的意思，而“施之为历久矣”则说明时人对它的崇拜已经由来已久，为民间普遍信仰的地方俗神。这里的施菩萨究竟是人形还是蛇形，我们未可得知，但从它群蛇围绕的显灵神迹以及“前正塑一蛇”的塑像而言，其蛇神之意非常明显。清代吴震方在《岭南杂记》说：“潮州有蛇神，其像冠冕南面，尊曰‘游天大帝’，神中皆蛇也。欲见之，庙祝必辞而后出，盘旋鼎俎间，或倒悬梁上，或以竹竿承之，蜿蜒纠结，不怖人，不螫人，长三尺许，苍翠可爱。”^②；而落脚于长汀的潮州蛇王庙主祀“蛇侍者”，其像即如人，手执一蛇，围绕颈上，与此中的施菩萨如出一辙。旧时华亭隶属松江府，可以说是上海的前身，华亭施菩萨亦可视为上海地区施相公信仰的起源。

蛇神崇拜在江南古来有之，江南地区雨水丰沛，湿润温热的气候是蛇虫繁衍滋生的绝佳环境，丛林沼泽、湿地水域，蛇类无处不在。看似色彩斑斓的毒蛇巨蟒却能轻易的取人性命，让人倍感恐怖；而且蛇类越冬僵而不死、能够浮游潜水，具有极强的生命力，让人倍感恐惧，同时也让处于极其恶劣环境之下的人们心生向往。基于万物有灵的思维模式，当人们面对自己无法掌控的神秘力量时，便会将其诉诸于神灵精怪之属，龙王主水，嫫祖主蚕，以及牛王、蛙婆、狐狸大仙等民间神灵均是人们这一思维的现实投射。吴越之民视蛇为本氏族的图腾，纹身以相类属，视其为亲属、祖先甚至保护神。崇蛇敬蛇为吴越之地的传统民风，许慎

①（宋）洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》支戊卷3“钱林宗”条，第1075页，中华书局，1981年。

② 转引自郭志超：《长汀蛇王宫探源》，载《福建乡土》，第30页，2002年2月。

《说文解字》训“蛮”曰：“南蛮，蛇种，从虫，𧈧声。”；《吴越春秋》记载：“（阖闾）欲东并大越，越在东南，故立蛇门以制敌国。……越在巳地，其位蛇也，故南大门上有木蛇，北向首内，示越属于吴也。”^①，蛇是为吴地族属的象征。

蛇王形象各有不同，有的为青面獠牙的蛇鬼形象，有的则以人形示人，如太仓蛇王庙为青年书生形象，手中盘一小蛇，称为蛇郎君。人们认为“万物之老者，其精悉能假托人形”^②，蛇之幻化人形作祟人间抑或助人为善，成为民间故事中普遍存在的主题，白蛇传便是其中最为世人所熟知的蛇幻人的传说。《搜神记》第462则亦载：

吴郡海盐县北乡亭里，有士人陈甲，本下邳人，晋元帝时，寓居华亭。猎于东野大藪，见大蛇，长六七丈，形如百解船，玄黄五色，卧冈下。陈即射杀之，不敢说。二年，与乡人共猎，至故见蛇处。语同行云：“昔在此杀大蛇”。其夜，梦见一人，乌衣黑幘，来至其家，问曰：“我昔昏醉，汝无状杀我。我昔醉，不识汝而，故三年不相知。今日来就死。”其人即惊觉，明日，腹痛而卒。^③

这里的“华亭大蛇”乌衣黑幘，具有不死之身，死后依然能够幻化人形以报杀身之仇，不可谓不让人恐惧，上文所记华亭“施菩萨”者便可能就是这类“大蛇”的祭祀。从“邑人”称其为“妖”亦可知，人们对施菩萨的崇信源于对它的恐惧，因为害怕它“为厉”作怪而为其塑身立位予以崇敬。在医药不发达的古代社会，蛇毒的致命性更是令人倍感恐惧，蛇之神力为人所不能及的心理恐惧在百姓中非常普遍：

《搜神记》第318则载：新妇作汤以“灌杀”家中所养之蛇而“其家疾疫，死亡略尽”^④。

《幽明录》中亦有类似一则：晋时渔民谢盛入湖采菱，“见一蛟来向船，船回避，蛟又从其后。盛便以叉杀之，惧而还家，经年无患。后来天亢旱，盛与数人步至湖中，见先叉在地，拾取之，云：‘是我叉。’人问其故，具以实对。行数步，乃得心痛，还家一宿便死。”^⑤

这些故事中的蛇即使死后仍能为祟人间，充分反映了人们对其神性的笃信。蛇神祭祀的出现充分显示了人们自身趋利避害的心理诉求，当现实的生存受到威胁，人们便借由蛇神这种“万物有灵”的观念来比附自我的困境，从而寄托这些

①（东汉）赵晔撰，徐天祜音注：《吴越春秋》卷2《阖闾内传第四》，第31页，江苏古籍出版社，1999年。

②（晋）葛洪：《抱朴子》第17卷“登涉”，第128页，上海古籍出版社，1990年。

③（晋）干宝：《搜神记》卷20“华亭大蛇”，第242页，中华书局，1979年。

④（晋）干宝：《搜神记》卷12“蛇蛊”，第158页，中华书局，1979年。

⑤（南朝宋）刘义庆撰，郑晚晴辑注：《幽明录》卷3“谢盛”，第94页，文化艺术出版社，1988年。

神灵来消除恶劣生存环境对生活的影响，寄予生活的希望与渴求，而施相公信仰更是民众心理诉求的现实表达。

从蛇神施菩萨到养蛇书生施镌，施相公信仰与吴地原始的蛇神信仰开始逐渐分化，褪去蛇神的动物性，而日益显示出人性的特征，成为民间崇信的对象，但其内在的蛇神本质依旧为民众信仰的根源。至今为止，在吴地，民间仍然会用米粉团子盘成蛇形，意为祭蛇而用^①，“盘龙馒头”成为乡间岁时祭祀的固定风俗。朱泾旧时施老爷庙会，就有霜降之前必须结束老爷巡游的禁忌，其原因便在于民间传说施老爷为蛇神，霜降百蛇进洞，因此老爷出巡之后也必须在霜降之前进堂，重新接受供奉。

2.2 施相公传说的演变与信仰的扩张

“传统是流动的”^②，民间传说在不断的操演中被加入了更多适合于展演，满足于群众心理皈依的因素，逐渐显现出多元的文化取向。作为民众现实生活的精神寄托，民间传说的演变与叠加在一定程度上反映了民众的心理诉求。根植于吴越蛇神崇拜的施相公，在后世的传承过程中，逐渐从单一的蛇神崇拜，转变为医神、水神、地方保护神，不仅拓展了信仰的空间，更因此而获得了国家正祀的契机，信仰具有了国家承认的合法性，得以长期存在并不断发展。

2.2.1 生命意义的关怀与向往—妙手回春的医神

清《扫迷帚》曾说：“人于神祇，不可不尊。你不信，但想那施相公能为人治疮毒……”^③；道教《痘门拜娘娘诰全科》，拜请“天宫行痘娘”一节又说：“……执掌天花行豆疮。惟愿娘娘施相公施好豆，专行宝豆种凡乡……”^④；民国《重辑张堰志》在述及“施相公”时，亦明确指出其职掌为“医疮患”^⑤，不管是治疮疖还是医治天花，在民间，蛇神施相公开始转向医神的崇拜，祛病消灾成为民间崇信的主要目的。

密布而四通八达的水网化系统造就了吴地温暖湿润的自然生态环境，也为蛇

① 姜彬：《吴越民间信仰民俗—吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察与研究》，第41页，上海文艺出版社，1996年。

② (美)阿尔伯特·贝茨·洛德：《故事的歌手》，第33页，尹虎彬译，中华书局，2004年。

③ 壮者：《扫迷帚》第8回《官惑堪輿徒资嗾，神医疾病实骇听闻》，载《中国近代珍稀本小说丛书》，春风文艺出版社，1997年。

④ 《痘门拜娘娘诰全科》，手抄本。

⑤ (民国)姚裕廉：《重辑张堰志》民国九年金山姚氏松韵草堂铅印本，参见丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》第43页，书目文献出版社，1995年。

虫鼠蚁的滋生繁衍提供了绝佳场所；人口的广泛流动加快了城市的发展和商业的兴盛，同时也加剧了疫情的散播繁衍，吴地繁荣富庶的背后掩藏着更多毒虫的危害、疾病的威胁。每当逢灾闹病，瘟疫流行，死者不计其数：高宗绍兴元年（1131年），“浙西大疫，平江府以北流尸无算”^①；德佑元年，“四城迁徙，流民患疫而死者不计其数，天宁寺死者尤多，二年闰三月，数月间，城中疫气熏蒸，人之病死者不可以数计。”^②疾病极大的威胁着民众的生存。吴风好鬼尚巫，在医学不昌明的古代社会，乡民们对疾病的发生束手无策，神鬼作祟便成为人们所认定的缘由，往往不先医而先巫，往寺庙祈求神祇的庇佑，或延请巫覡法师做法驱邪。蛇、蝎、蜈蚣、壁虎、蟾蜍在民间被视为“五毒”之一，蛇之毒性让人望而生畏，即使到了今天，蛇伤如果不及及时治疗也会危及生命。据药理而言，被蛇咬之后，它会造成被咬伤处肿胀、发硬、皮肤一般呈现黑紫色，并常常发生皮肤坏死，这种种症状与恶疮相去无几。根据弗雷泽所阐释的“模拟巫术”^③的相似性原则，当人们罹患病痛尤其是疮患之痛时，便自然而然的想到是“蛇”类等鬼怪精灵作祟造成的，只有将其驱赶才能痊愈。《搜神记》第70则记载华佗行医就诊的病人，都是蛇寄生于体，致使“嗜食不得下、脚疮愈后数十日后复发。如此七八年”。^④而就蛇本身而言，它不仅是一种毒物，也是一种药材。据李时珍《本草纲目》记载，蝮蛇酒就能治疗皮肤病以及风湿症^⑤。据现代医学研究，用蝮蛇粉，治疗癫痫病和各种过敏性皮肤病^⑥。当神性的想象与现实出现重合之时，神性的想象便更为真实，甚至成为民众信众认定的真理。太仓一带人不避讳和蛇同床而睡，认为与蛇同睡，清新名目，不生疮疖，也能治好皮肤病^⑦。蛇之与医者相通在民间蛇崇拜中非常普遍。漳州本地人所谓“侍者公”指的是“蛇侍者”，据云，“蛇侍者生前知医术，故香客多求其香炉之香灰，带归以备病时服用。”^⑧蛇神成为掌握疮疖的医神，信仰功能得到扩大。

生命的祈祷与祝愿是民众最直接也是最普遍的心理需求，施相公主医神的神

①（元）脱脱等撰：《二十五史·宋史上》卷六二，《志第十五·五行一下》，第172页，上海古籍出版社、上海书店，1986年。

② 同上，第173页

③（英）詹·乔·弗雷泽：《金枝》，第21—23页，大众文艺出版社，1997年。

④（晋）干宝撰，王绍楹校注：《搜神记》卷3“华佗”，第71页，中华书局，1979年。

⑤（明）李时珍：《本草纲目》卷4《百病主治药下·诸疮上》，《景印文渊阁四库全书·子部·医家类》，台湾商务印书馆，1985年。

⑥ 孙皓中、汪涓：《略谈蛇的药用价值》，《长春中医学院学报》，1996年第2期。

⑦ 姜彬：《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察与研究》，第43页，上海文艺出版社，1992年。

⑧ 转引自郭志超：《长汀蛇王宫探源》，《福建乡土》，第30页，2002年2月。

格扩张满足了民众对驱除疾病的希望，成为民众最为崇信的主题，信仰带动新的传说兴起，民间关于施相公的传说也带上“医”的性质。

上海青浦白鹤镇传说：施相公是一个被丢弃在庙门口的弃婴，后来孩子苦学医术成为宫廷御医，他平时积善积德，为百姓义诊，死后成仙；也有说施相公原是游方郎中，因为为皇后治好了病而成为宫中御医，因备受器重而遭谗言，最后贬职到青浦一带，为当地的百姓义诊，做了很多好事，百姓为感谢他为其立庙。^①

龙华施相公传说施相公原是南宋时期的名医，乡里尊称他为施老爷，是位御医，尤其对治疗疮疖特别拿手。施老爷曾经为皇帝治好了隐疾，因此皇帝封他为“金手医神”。

在民间传说中，养蛇书生施镌俨然变成了妙手回春、悬壶济世的神医，他积善兴德，不为名利，堪称民众心目中的道德典范。传说来源于信仰，信仰亦依附传说，民间关于施相公为医神的传说也直接影响着信仰的生成，其中最直接的表达便是寺庙中神灵塑像的形象。青浦白鹤镇在重新修造的施相公像便是一幅郎中模样，手持药书，堪称在世华佗；而龙华施相公则以“金手”示人，民众将其塑像的一只手涂上金粉以昭显“金手医神”的名号，远近烧香的人在祈求施老爷赐福时也会叨叨有词“施老爷，我家某人有病在身，请你出只金手！”^②。

从蛇神到全能型的医神，施相公从外形到内涵都相继改变，民众通过信仰的扩张表达自我生存的需求，表达了民间对生命的渴求。我们从传说的演变以及信仰仪式的变化可以看到施相公扩张的轨迹，也可透视出民间关于善恶、福祸的简单判断与最直接的心理诉求。

2.2.2 地理限制的企盼——祷雨治水的镇海神

崇祯《松江府志》记载：“施相公镇海侯祠在佘山，近年祷水旱、疾病者甚验，香火甲于一郡。”^③，原本令人惧怕的蛇神施相公俨然成为百姓趋之若鹜的医神、水神，并广为崇信，成为民众对其信仰的主要支撑。

金山五龙禅寺原名五龙庙，庙里供奉宋朝武将施镌，字伯成、封号靖江王镇海侯，在当地传说中，施镌主水的功能亦流传广布：

① 白鹤施相公庙庙祝，徐雪华，68岁，1959年开始原为村里的会计，后政府安排在施相公庙工作，处理财务及其他日常事务，见附录5。

② 上海市徐汇区文化局，上海龙华古寺编：《龙华的传说·金手的传说》第191页，上海三联书店，2006年。

③（明）方岳贡修，陈继儒纂：《（崇祯）松江府志》卷53《道观》，第1391页，《日本藏中国罕见地方志丛刊》本，书目文献出版社，1991年。

传说明朝嘉靖年间，江苏举子施锸，自幼好学，精通医术，常为邻里给医施药，很得乡亲的爱戴。一日雨过天晴施锸从友人家会文归来，在路边见一白色小蛇，奇之，取置于书框之中，日以饭粒喂养之，是年长大，施锸赴京赶考，榜发，中二榜进士。当时江苏地方的海塘因年久失修，海水经常倒灌，百姓生命财产和农作物都受到很大危害，当地官员的告急之书送到京城，嘉靖皇帝命施锸为海塘督办，前往治理。经过三年多修建，海塘固若金汤，百姓安居乐业，皇帝为表其功劳，封施锸为镇海侯，常驻江苏，专治水利。

次年在现在的五龙庙西南角，有五条江口（惠高泾南北段、归泾河东西段、以及二里泾），五条江口当时河面很大，其中有五条蛟龙，各占一个江口，为了争夺领地，经常兴风作浪，百姓深受其苦，官员上报朝廷，皇帝圣旨命施锸前往治理。当施锸的官船从掘石港进入惠高泾北段将近到五江口时，突然从施锸的书框中窜出一道白光，直入五江口中，顷刻风平浪静，百姓欢欣歌舞。当地百姓集资建庙请神供奉，香火一直不断。皇帝又加封施锸为靖江王，以表其功。其后每年农历八月初八为“施老爷”生日，烧香的人特别多，每隔一年，他回来，五只戏台（东南汇、西南汇、东北汇、西北汇、庙中心汇）同时开锣，来看戏和烧香的人可谓人山人海，热闹非凡。^①

蛟龙掌水，兴风作浪，而施锸饲养的小蛇则能轻而易举的将其制伏，可见其神迹的非凡，百姓崇奉施锸在于其小蛇的治水之功。在江南民间，蛇就是龙的现实代表，《拾遗记》有“蛇以尾叩天求雨”^②之说，百姓认为其具有掌水的职能。蛇之蜿蜒形体以及温暖湿润的居住环境，犹如人们想象之中的龙，在江、浙一带称蛇为“苍龙”“少人龙”；安徽当涂一带称蛇为“家龙”，承担着民间降雨的职责。

农依水，水由龙，民间一般都认为雨水有龙王来掌管，故从古至今全国各地的龙王庙都是香火最盛的。每年二月二龙抬头节为百姓像龙王祈求雨水的节日，所谓“二月二，龙抬头；大仓满，小仓流”；“金豆开花，龙王升天；兴云布雨，五谷丰登。”，二月二龙抬头节这一天，人们要打灰囤又称“围仓”，将灰撒到井边、河边、谷仓以及住家附近，而且必须撒成蛇之形，其寓意也是将龙视为水神，祈雨保佑农业丰收。

上海地区气候湿润，河道纵横，是为农业发展的重镇，作为农业丰收的保障，雨水的充沛与否也成为人们最为关心的问题。古者认为天旱为“旱魃”作祟，人

① 施老爷的传说，资料来源 <http://zjsqb.jinshan.gov.cn>，朱泾社区网站。

②（晋）王嘉撰：《拾遗记》卷1虞舜，第26页，中华书局，1981年。

间才难得甘露，因此向神灵献祭牺牲便成为人们求雨的主要方法，古之商汤祷于桑林，便是以自己为牺牲，向上天祈求雨露的降临。在传统社会，因旱而祈雨于神灵是事关国家税课和子民的生计，所以无论是君王还是民众都非常重视。《明史》也明确记载知府必须“修明祀典之事”，知县也要将“祀神”纳入职责所在。正德年间的胡攢宗知安庆时，“郡尝灾，风猛势烈，稽首祈以身代，言讫雨注”^①；明中叶的杨世瑞，出任潜山知县，“值岁旱，竭诚祷雨，出谷赈饥，民赖以安”^②。江淮一带的职官均将祈雨作为防灾救灾的重要政事。

祷神求雨而有灵的神灵解决了百姓的生存困境，也解决了国家政事的重要职能，从而为上层统治提供了信仰的支撑，施相公“护国”之意便在于此，成为有功于百姓、有德于政治的显灵神，受到中央的直接推崇。每到七八月间，上海地区施相公庙会便人山人海，人们会将施老爷抬出庙宇，游街过巷，后面跟着提香队、“挑水娘”、龙狮队等等，四乡八里的人们均聚集过来，演戏酬神，娱人娱神，奉为迎神水会^③。

民众对于神灵的崇信主要关注其实用主义的性质，神是否灵验，神祇能否达到民众生活上的要求，是其立祠崇奉，乃至香火鼎盛的关键，因此民间信仰多呈现出多元神格的驳杂状态。民众所求的、所愿的都与他们的切身利益相关，如求子、求健康、求安全、求功名、求雨、祈晴等，这种趋吉避祸的信仰心理源于人们对获得生存力量的希望与渴求，也使其更具功利性的特征。施相公具有的多重神格，亦可满足民众的各种祈求，受到更多普通民众的信奉。在民间，施相公在普通民众心目中成为一个兼具镇海神、医药神以及地方保护神的公众信仰，无论是医神还水神，都来源于施相公蛇神本源，从蛇神到医神、水神的职能型扩张极大的拓展了施相公信仰人群，满足了民众的切实的多方需求，同时也丰富了神的完整性与多面性，日益成为信仰的主体。

2.2.3 民族大义的隐性表达—宋代忠贞义士施全

清人汪巽东作《施相公庙》云：“为鹄为全总未真，杨梅乍对已成神，相公岂是贪杯杓，贯作堂前伴食人。”其自注称：“郡共十四所神庙，伯成九岁为神，宋

① 康熙《安庆府志》卷12，《郡名宦传》，转引自张崇旺：《明清时期自然灾害与江淮地区社会经济的互动研究》，厦门大学博士学位论文，2004年。

② 康熙《安庆府志》卷12，《郡政绩传》，转引自张崇旺：《明清时期自然灾害与江淮地区社会经济的互动研究》，厦门大学博士学位论文，2004年。

③ 龙华镇人民政府编：《龙华镇志》，第172页，上海社会科学院出版社，1996年。

景定中始封。或云神为施将军全，又云施镠。俗有响荐神必与焉，号陪堂施相公。”^①，在施相公信仰体系中，医神施镠与义士施全相互交织，原本相互独立的信仰在施相公身上得到统一。

施全在历史上确有其人，系南宋时京都临安（杭州）的一个小军官，任殿前司后军使臣。《宋史·本纪》载：二十年春正月丁亥，秦桧入朝，殿前司军士施全道刺之，不中。壬辰，磔全于市^②。《列传》亦载：二十年正月，桧趋朝，殿司小校施全刺桧不中，磔于市。自是每出，列五十兵持长挺以自卫^③。公元1150年（绍兴二十年正月），施全乘秦桧上朝之际，刺杀未成，被斩之时，大义凛然毫不畏惧，当街控诉秦桧的罪行，百姓为之动容。钱彩著《说岳全传》，将施全移植为岳飞部将，为替岳飞报仇，趁秦桧到天竺烧香，躲在众安桥下伺机刺秦，而不幸被擒杀，后来平反恢复名誉，被宋孝宗封赠为“众安桥土地 加封兴明福主”^④；陆游《老学庵笔记》亦明确记载了当时的情况，“秦桧之当国，有殿前司军人施全者，伺其入朝，持斩马刀，邀于望仙桥下斫之，断轿子一柱而不能伤，诛死。其后秦每出，辄以亲兵五十人持挺卫之”^⑤。虽然施全没有将秦桧歼灭，但他忠肝义胆的精神却让世人敬仰。现汤阴县岳飞庙中便供奉施将军祠，前面便是秦桧跪地低头受斩的塑像，将军持刀而立，怒目圆瞪，气势威武，施全忠贞义士的形象与岳飞民族英雄的精神相得益彰。相传施全原是杭州人，施全持斩马刀刺杀秦桧的望仙桥在今杭州城内，杭城百姓为感其忠烈，为其立庙奉祀为“施将军祠”，百姓称之为施相公庙。

上海民间关于施全为施相公的传说非常普遍，如龙华便将施全与施镠的故事混同为一：

相传，南宋时龙华出了个名医，名叫施全，乡里尊称他为施老爷。他医术精湛，是位宫廷里的医生。皇帝生了病，他手到病除，尤其对治疗疮疖特别拿手，因此皇帝封他为金手。

他对老百姓也是有求必应，有治必愈，深受百姓的爱戴。他不仅医术超凡，

① 汪巽东：《天马山房诗别录·施相公庙》，载雷梦水等编：《中华竹枝词》第2册，第766页，北京古籍出版社，1997年。

②（元）脱脱等：《二十五史·宋史上》卷三〇，《本纪第三十·高宗纪七》，第19页，上海古籍出版社、上海书店，1986年。

③（元）脱脱等：《二十五史·宋史下》卷四七三，《列传第二百三十二·奸臣三》，第1558页，上海古籍出版社、上海书店，1986年。

④（清）钱彩等：《说岳全传》第724页，上海古籍出版社，1980年。《说岳全传》第十四回“岳飞破贼酬知己，施全剪径遇良朋”叙述了岳飞与施全相遇相知的故事；第七十回“灵隐寺进香疯僧游戏，众安桥行刺义士捐躯”则详细描写了施全刺杀秦桧不成而被斩的过程。

⑤（宋）陆游：《老学庵笔记》，第160页，上海远东出版社，1996年。

而且有一腔爱国热情，对奸臣秦桧的所作所为，看在眼里，恨在心头，总想除掉他。有一次施全外出，走到百步桥附近，不料迎面遇见秦桧。施全心里高兴，这不正是除奸贼的好机会吗？他拔出刀来，使劲地向秦桧刺去。可惜施全单枪匹马，被秦桧一帮人捉牢，就地杀害，扔到了桥底下。乡里百姓崇敬他，为他造了座庙，名叫卧龙庵，庵内塑了他的像。

因为生前皇帝刺他的尊称“金手”，于是，就将塑像的一只手上金粉，也寓意他妙手回春、治病救人的功德无量。庙就建在他被害处，庙门口竖一根很高的木杆，逢年过节，明亮的葫芦灯高挂杆顶，远远就能看见。那时前往烧香的人络绎不绝，上海各地方人都有。他们带了香烛、元宝等化好缘，一个个磕头跪拜，口中念到：“施老爷，我家某人有病在身，请你出只金手！”^①

故事改变了施全的身份，从武将变为宫廷御医，行刺的地点从杭州迁到了上海龙华，属于典型的信仰嫁接。故事的流传是为了解释庙宇的兴起以及塑像的因由，但民众关于医神的信仰似乎更甚一筹，施相公信仰医神执掌的本质是为根源。

宋代内忧外患，外有金兵步步紧逼，内有秦桧等奸臣乱纪，朝廷软弱无能，但民间抵御外寇的忠义之士却不断涌现，其中尤以江南地区最盛。宋末元初，江南地区浴血抗敌的志士仁人与誓保孤忠的遗民节士超越前代，其惨烈更是他朝难以比拟，如乐清人、鲍叔廉率宗族抗元，最后“族元噍类”^②；曾建虎丘书院并亲立学规的李芾不仅阖门尽忠，还感召着潭州人“多举家自尽，城无虚井，缙林木者累累相比”^③。《宋史·忠义传》所载宋末元初的忠义及遗民多达174人，《昭忠录》则记录了从绍定四年，尽忠的田王遂至宋亡殉义的文天祥、陆秀夫等共计130人。在没有强兵抵御外患的宋末，民间自发的抗元斗争正昭示了江南民众对民族大义的致死追求，而作为历史真实的施全信仰则正是对这种忠勇之志的敬重与宣扬。

江南百姓一直以来都将施全与岳飞一起共同祭祀，可以将其视为岳飞信仰的延伸。1141年（绍兴十一年），岳飞因莫须有之罪枉死，据传当时为免遭秦桧奸党残害，临安义士隗顺将其秘密葬在杭州城内。宋隆兴元年1162年6月（绍兴三十二年五月）孝宗登基，剥夺秦桧官爵，为岳飞平反，谥号“武穆”，追封为“鄂国公”，并以五百贯的高价购求岳飞遗体，“以礼改葬”，为其建“忠烈庙”，国家祭

① 上海市徐汇区文化局，上海龙华古寺编著：《龙华的传说·金手的传说》第190—191页，上海三联书店，2006年。

② 陆心源：《宋史翼》卷二三，第13-14页，中华书局，1991年。

③ （元）脱脱等：《二十五史·宋史下》卷四五〇，《忠义五·李芾传》，第1502页，上海古籍出版社、上海书店，1986年。

祀才真正开始。在岳飞死后的二十年间，都被冠以叛国通敌的罪名，民间即使感其大义、悲其无辜，却难以为继，民众悲愤郁结的感情找不到丝毫宣泄的渠道。当施全信仰嫁接在本土施相公信仰之上时，名义上的地方俗神祭祀便成为民众寄托哀思，抒发敬重之意的载体，借由施相公医神抑或水神的表象，民间可以堂而皇之的祭祀人们心目中的民族英雄，并以此来表达民间对奸臣的唾弃以及腐朽政治的不满与反抗。

金山朱泾镇五龙庙祭祀医神与水神施寄爹，在当地传说中施老爷还是刺杀奸臣秦桧的英雄：

相传宋朝年间，宫中曾发生过一桩大案，就是有人谋刺当朝宰相大奸臣秦桧。虽然刺杀未遂，可刺客也神秘失踪，引得朝中一片恐慌。

数月后的一个风雨交加之夜，金山五龙港的一个小渡口边，摇渡船的姚阿福正要回家避雨，猛听到对岸传来了几声喊摆渡的声音。姚阿福想：这人半夜里冒雨喊摆渡，一定是有急事。赶忙解下船缆，竹篙一点，小小渡船便在风雨中飞快地驶向对岸。渡船才靠岸，那个人便急不可待地跃上船头，身手十分敏捷。

姚阿福有点惊讶，可也未作深思，只是问了一句：“半夜过河，请问客官要去哪里？”那人却长叹一口气道：“唉，天下之大，却无我容身之地呀！”姚阿福有点儿听不明白，可看看这雨越下越大，夜又很深了，便有些同情起眼前这个渡船的人了。船抵岸后，就试探着问那人道：“客官如不嫌弃，今夜就到我家暂住一夜吧。”那人见船家热情相邀，不由感激地说道：“那就给您添麻烦了。”说完真的跟上了姚阿福。他俩一前一后正赶着路还未走到姚阿福家，半路上却突然碰到跌跌撞撞跑来的姚阿福儿子姚奇。姚奇见了姚阿福，哭喊道：“爹，不好了，妈的老毛病又犯啦！”“唉！”姚阿福闻声跺脚长叹，急忙加快脚步奔回家中，到家后果然见妻子大汗淋漓，痛苦地呻吟着在床上打着滚。儿子姚奇在一边急着问：怎么办？！姚阿福叫道：“怎么办？总不能让你娘痛死在床上，快去叫你二叔来，准备躺椅抬你娘去镇上找郎中看病。”“且慢，”跟着姚阿福父子一起来的乘渡船客人突然打断姚阿福的话道，“大嫂这病可能经不起折腾了，我对医道略知一二，还是让我给她诊断诊断，或许可以救个急。”说完便抓过姚阿福妻子的手，搭脉诊断，然后从其包袱内掏出一粒药丸，告诉姚阿福道：“快给大嫂服下这药丸儿。”姚阿福妻子服了药丸后，病情渐趋稳定，后来又吃了几贴药，身上老毛病居然全好了。姚阿福一家对过渡客人感激万分，再三挽留他住下来。姚阿福的热情和诚意终于感动了客官。从此他就在五龙港偏僻的小村落里落脚下来。善良好客的村里人又纷纷帮

他搭建起了两间茅屋作为他的居所。

时间长了，村里人才知道此人叫施鶚，是一名医术高明的郎中先生。可是施鶚为何流落于此，却始终是个谜，乡亲们也不去深究。只是觉得有点病灾找施相公搭脉诊断，不仅药到病除，而且施相公看病常常分文不取，把看病当成了义举。这使村里人十分感激，对施鶚更是尊重万分。施鶚在五龙港边小村内一住就是数十年，在这数十年中，他搭脉诊病，救死扶伤，方圆几十里内的乡亲都对他感恩戴德，称他为乐善好施、妙手回春的施老爷。可是有一天，成天替人看病的施鶚施老爷自己却病倒了。村里人探望他，并要动手抬他去镇上请郎中，为他看病。气息奄奄的施老爷却示意大伙别瞎忙乎了，他是郎中，知道自己身上毛病，没法救的。三天后，施老爷真的咽了气。乡亲们顿时悲痛万分，在整理遗物时，大家意外地发现：施老爷原来是朝中御医，就是当年谋刺过大奸臣秦桧的义士。

施鶚流落五龙港边小村落之谜终于真相大白，乡亲们更是对他敬重，又感念他在村中为乡亲们诊脉看病好事，纷纷提出要建一所施老爷庙以怀念撒手西去的施鶚。于是，在五龙港边施鶚落脚的地方，很快建起了一座庙宇，因庙址靠近五龙港，便称作“五龙庙”。^①

传说只是将故事的主角换成了施鶚，刺杀秦桧的义举与施药救人的故事相互交织，但民众信仰的本质不仅在于其医病救人，更在于其护国保民、有功于国家社稷的意义之上，倾向于施全忠君卫国的精神取向。兼具施全之忠勇精神的施相公信仰完成了民众对于民族大义的追求，他能保家卫国，亦能妙手回春、保障百姓安全，民族意志与百姓需求相得益彰。施相公信仰与施全信仰相互交织，历史上真实的人物与民众传说中的神灵开始重叠，原本相互独立的传说在施相公信仰中融为一体。

2.2.4 国家安全的精神保障——明朝抗倭英雄施珽

又传施相公为明代崇明的抗倭英雄施珽^②，因其英勇抗战、身先士卒，守护了崇明百姓的生命，保障了国家海防安全，故明代敕封为“护国镇海侯”，在崇明太仓等地有多座施相公庙，当地百姓非常崇信。

《太仓州志》：施珽，西沙人，性慷慨好义，有胆略。嘉靖三十二年，珽年已老，官称为耆民。时倭入寇，珽偕勇敢士与战，无不胜者，因号耆民兵。四月，

^① 金山五龙庙传说（姚喜观搜集整理），资料来源于 <http://jswghx.jinshan.gov.cn>，金山文化信息资源共享网。

^② 薛理勇：《上海滩地名掌故》，第194页，同济大学出版社，1994年。

倭据南沙，大掠。珽率其众与战。贼帅萧显素患珽，闻其至，设伏以待。战，佯北，珽追数里，伏兵起，且战且走。贼先断桥，不得渡，前后夹击，珽与其众千人尽死去。是珽援太仓，战于城南，大捷。太仓人思珽，请于总督，即其地建祠祀之。祠在普救寺东。^①

施珽老而弥坚，为了国家安全不惜牺牲生命，朝廷敕封他为“护国镇海侯”的意义也就在于其保家护国的历史功绩，当地百姓为其请封以表达民众对他的感激之情与敬重之意。

明朝海患以倭寇侵扰最为严重，倭寇主要是指入侵中国沿海的日本武士、浪人、商人以及与之勾结的中国境内的海寇与奸商，他们在沿海地区武装走私，烧杀抢掠，百姓痛苦不堪。^②崇明一带为泥沙海岸，周围芦苇密集、水道纵横，为倭寇海贼提供了最佳的隐蔽场所，借由沙洲地形，贼匪屡次击溃官兵阻截，崇明也成为当时倭患最为严重的地区。明朝中后期，由于奸臣严嵩专权，结党营私，贪污军费以致国家边防废弛，倭寇更为猖獗。作为孤岛生存的崇明，中央政府更是无暇顾及，难以给予强力的军事援助。面对倭寇的进犯，崇明地方官民不得不组织乡兵自救，肩负起保乡卫土的责任，像施珽一样誓死捐躯的乡民义士举不胜数。

施珽作为护国保民的地方英雄受到国家封赐，当地百姓借此来激励与鼓舞人们抗争外敌的坚韧节气，并以提升当地或者该族的威望与地位，获得国家封敕以取得其他地区民众的认可。国家在封敕中亦安抚了民众情绪，起到安定民心的作用。倭乱盛行之时，各地的灵异传说层出不穷，如吴江城隍“壬子海寇倡乱……逼我淞浒，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”，“四月复大举，由松江而嘉兴，统制聚兵于兹，莫能遇贼，直趋王江径以至盛墩……大夫复告于神，率兵扼其长驱之势于唐家湖，大雨三日，贼败而士兵乘之戮刈殆尽”^③；常熟中山永定公刘太尉，“嘉靖甲寅倭将及市，见神横刀立云端，一境获全”^④。神灵显威以助国运的神异传说为民间信仰提供了向官方要求祭祀的正统性，国家的封敕则为统治提供了“忠孝”的正统宣扬，亦为自身的统治提供神灵庇佑的信仰依据。

神灵一旦得到朝廷的赐封就意味着为政府所承认，为合法之神，摆脱了淫祀

① (清)王昶纂修：《(嘉庆)直隶太仓州志》卷29《人物·忠节》，《续修四库全书·史部·地理类》，上海古籍出版社，2002年。

② 王日根：《明代海防建设与倭寇、海贼的炽盛》，《中国海洋大学学报(社会科学版)》，2004年第4期。

③ 沈启：《重修城隍庙记》，陈去病辑《松陵文集三编》卷1，民国十一年排印本，转引自王健：《祀典、私祀与淫祀：明清时期苏州地区民间信仰考察》，载《史林》，2002年第1期。

④ (明)龚立本纂修：《(崇祯)常熟县志》卷3《祀典》，苏州大学图书馆，1986年抄本，转引自王健：《祀典、私祀与淫祀：明清时期苏州地区民间信仰考察》，载《史林》，2002年第1期。

的地位。作为地方俗神信仰的施相公借施珽的传说丰富了自我内涵，其“忠孝正义”之举符合国家正祀的正统性要求，从而获得了国家封敕的重要依据与途径。封敕也为百姓所津津乐道，民间也借此以模糊正统神灵与淫祀之间的界限。

无论是施全的民族大义还是施珽的护国保民，施相公信仰的历史嫁接源于信众对其精神内涵的向往。司马迁称吴地为“蛮夷之吴”，吴王夫差也曾自称“我文身不足责礼也”^①，与现在精巧细致、柔媚圆和的吴地风气截然不同，粗犷彪悍曾经是吴越之地的代名词。上古时期，吴越地区气候炎热潮湿，生存条件的恶劣造就了吴越之人积极进取，勇猛拼搏之风。吴风尚武，春秋时“吴越之君，皆好勇。故其民至今好用剑，轻死易发”^②，以勇猛刚强震撼汉朝中央统治。直至隋代仍是“人性并躁劲，风气果决，包藏祸害，视死如归，战而贵诈，此则其旧风也”^③，吴地尚武，崇尚义气，但并非轻易就死之徒，包含在其中的更多是民族的责任意识以及勇于担当的能力。

根植于本土地域文化特征的施相公信仰，经历了从动物性的图腾崇拜到人化的偶像崇拜过程，民众对生存的期盼与理想生活的向往是信仰得以生存与发展的主要因素。“任何一种构成民间信仰原型的情节都可能变异成为各种各样的异体，它们可能是完全被省略；被扩展，被不断地加以重复；置换，和另一相关的因素变换位置；甚至完全被其他毫不相关的因素所取代。”^④随着施相公信仰群体的扩大，各种神异传说相继出现，并开始向现实性的历史人物转换。从书生施鶚演变成抗倭英雄施珽与忠诚义士施全，借由历史人物的嫁接，施相公信仰越发蓬勃兴盛，自宋始封，到明代赐额封号，作为民间俗神的施相公被纳入国家正统祭祀体系，最终完成其人神化的过程，成为具有官方话语权的民间神祇。传说源于信仰，为信仰提供了诸多解释空间，而传说的变迁亦能改变民众信仰的取向。我们可以将传说概括成史实与故事的结合，史实使传说具有历史的依据而更显真实，故事的传奇神异性则使得传说更生动，从而便于民间的传承与记忆。施相公信仰与施全、施珽信仰的重合为各自的崇信提供了更为广阔的空间，对于施全信仰来说，民众借由施相公信仰的表象得以表达对民族大义的隐性追求，而施珽信仰则通过施相公的普遍祭祀扩大了其事迹的传播，地方威望与地位得到提升；在嫁接施全与施珽传说之后，施相公也兼具了民族大义与保国护民的精神内涵，拓展了

①（汉）司马迁：《史记》卷三十三“鲁周公世家”，第213页，中华书局，2006年。

②（汉）班固撰，颜师古注：《汉书》卷二十八下，地理志第八下，第1667页，中州古籍出版社，1991年。

③（唐）魏征等：《隋书》卷三十一《志二十六·地理志下》，第888页，中华书局，1973年。

④（美）R.D.詹姆森：《一个外国人眼中的中国民俗》，第24页，田小杭、阎萍译，上海文艺出版社，1995年。

信仰空间，亦获得了国家封敕的认可。通过现实历史人物的叠加，信仰具有了现实性的历史依据，“信史”的存在增加了神灵的神性特质，也就更加深得民众崇信。

2.3 施相公信仰的多元内涵透视

上海地区的施相公信仰起源于吴地原始的蛇神崇拜，在经历医神与水神的功能性扩张之后，通过施全、施珽信仰的嫁接，兼具了民族大义的精神内涵，从而呈现出多元的神格特征。美国学者艾兰认为传说是“用来调解社会内部冲突，即血亲利益和公众利益之间的矛盾”而产生，因此“不偏不倚的历史叙述从来就是不可能的”，“选择的意义是对可能性的选择”^①。在施相公信仰的历史建构过程中，国家与民众对信仰的态度与实践存在着一定差异，民众趋向于实用性的功利性崇拜，而国家则趋向于正统性的权利控制。国家与民众的需求差异则建构在对传说的选择上，双方各有偏重，从而构成了施相公信仰的混乱驳杂。在矛盾与冲突之下，施相公信仰并没有朝向单一的神格趋势发展，反而成为多神一统的全能型神祇，国家与民众之间呈现出互惠互利的合作关系。

2.3.1 国家正统控制的权力属性

民间信仰历来存在“正祀”与“淫祀”之分，所谓正祀便是受到国家认可并纳入礼制祭礼的诸神信仰，如三皇、五岳等，反之则被斥为淫祀，如五通神、黄大仙之属。《礼记·曲礼》云：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。”，元代陈澧《礼记集说》引用宋儒吕祖谦的解释云：“非所祭而祭之，如法不得祭与不当祭而祭之者也。”又云：“淫，过也。以过事神，神弗享也，故无福。”^②，也就是说对于国家法令规定不能祭祀以及不属于自己祭祀范围的神灵，百姓均不得祭祀，否则就是“淫祀”，由于淫祀超出了神灵可以承受的界限，因此得不到神灵的福祉。

“淫”意味“过”，百姓为了显示所祀神灵的威仪，往往对其金缕加身，修庙立位，日夜添香；每逢神诞庙会，更是演戏酬神，祭祀牺牲，期间男女混杂，意气斗殴甚至强讨硬索等事件层出不穷，成为国家统治的一大弊端。民间淫祀造成极大的资源浪费，也成为百姓生活的一大负担。“俗尚朴鲁……然大约尚鬼信巫者强半，凡人有病不求药饵辄请师巫，邻友互相馈赠，一夜之祷，贫者动费千金，

①（美）艾兰：《世袭与禅让—古代中国的王朝更替传说（The Heir and Sage: Dynastic Legend in Early China）》，第11—15页，北京大学出版社，2002年。

②（元）陈澧：《礼记集说》，第24页，上海古籍出版社，1987年。

富者浪费数倍……”^①，百姓为表诚心与祝愿，祀神往往不惜倾其所有，以至民间攀比之风盛行，骄奢之意渐长，加之吴中妇女烧香陋习，社会风气日益腐化。同时，民家淫祀中包含更多巫蛊性质，关于神灵的灵异传说层出不穷，百姓往往信巫不延医，导致瘟疫疾病的流行散布；甚至以邪神祭祀，造成社会动荡，民间淫祀极大地扰乱了社会秩序。

对于淫祀之风，历代朝廷都对其奉行严厉的打击政策。洪武三年六月，明太祖曾下诏告示天下禁淫祠制曰：“古者天子祭天地，诸侯祭山川，大夫、士庶各有所宜祭，其民间合祭之神，礼部其定义颁降，违者罪之。”^②“若有官及军民之家，纵令妻女于寺观神庙烧香者，笞四十，罪坐夫男。无男者罪坐本妇。”^③，清代承袭明代法令，亦规定：凡各省有迎神赛会者“照师巫邪术例，将为首之人从重治罪，其有男女嬉游花费者，照治家不严例，罪坐家长”^④。国家希望借由对民间祭祀活动的严厉监控，整顿地方风俗，稳定社会统治。

国家对民间淫祀的打击造成统治者与民众之间日益紧张的关系，自宋以来，国家往往通过赐额或封号的方式，将某些民间普遍崇信的民间信仰纳入国家“正祀”体系，通过功能的转换来改变神祇的神格属性，以加强对民间信仰的引导。洪武元年，朱元璋“命中书省下郡县，访求应祠神祇，名山大川、圣地明王、忠臣烈士，凡有功于国家及惠爱在民者，著于祀典，令有司岁时致祭。”^⑤，二年又诏“天下神祇，常有功德于民，事迹昭著者，虽不致祭，禁人毁撤祀宇”^⑥。国家掌控信仰的官方话语权，通过开放性的祀典体系来缓和国家与民众之间的冲突，达到文化资源的共享与互动。一方面，国家通过敕封的形式将地方神祇纳入正祀系统，从而掌控了这一信仰人群，获得民众的支持与响应；另一方面，地方神祇获得国家肯定，提高了本地区的威望与地位，为地方与民众赢得更多的信仰资源。

作为上海地方性神明信仰，施相公的蛇神祭祀本源以及祈雨祷水，甚至医神的崇信都来源于民众的现实需求，为地方淫祀之一种，并不纳入国家正祀系统，但国家并没有对其进行彻底的捣毁，而是赐额封号加以引导与利用。施相公的国家封敕开始于宋代，明代亦相继受封。元代编撰的至元《嘉禾志》在记述嘉兴县

①（清）陈梦雷，蒋廷锡：《古今图书集成·职方典》第9834页，中华书局，巴蜀书社，1987年。

②（明）夏元吉，胡广等：《明实录》卷五三《明太祖实录》，第1037页，中央研究院历史语言研究所，1962年。

③《大明律》第96页，怀效锋点校，法律出版社，1998年。

④（清）崑岡等修，（清）刘启端等纂：《（光绪）钦定大清会典事例》卷七六六，《刑部四四·礼律祭祀·褒渎神明》第433页，中华书局，1991年。

⑤《明史》卷50“礼四”，第1306页，中华书局，1974年。

⑥ 同上。

的祠庙时称：“灵显侯庙，在县北五里。考证土神施府君也，宋人，讳伯成，九岁为神，几百余年，有祷辄应。岁旱涝，乡贡进十闻人刚中等祷于祠下，遂获大雨。遂请于朝，景定五年九月准救赐今额。”^①；嘉庆《松江府志》亦记载：“镇海侯庙，在城东紫霞宫西，即施相公庙。……按至元《嘉禾志》：施府君，宋人，名伯成，九岁为神。景定五年，救封灵显侯。明，敕封护国镇海侯，所在立庙，甚著灵应”。^②掌水是民间施相公信仰的重要职能，这一功能性的扩张在前文已经论及。在传统农耕社会，农业是国家经济的保障，所谓“先农坛之特创也，重民事也；社之祭也，土也；稷之祭也，谷也……风云雷雨，祈丰年、忧水旱也”^③，雨水对于农业丰收至关重要，作为“衣被天下”的吴越地区更是国家财政收入的重要支柱，施相公祷雨显灵能保国之根本，即农业的丰收，从而保障了民众生活，可以说有德于国家、有惠于百姓，因此统治者对于这类农业性神灵的存在无疑是首肯的。

民间信仰有其深厚的地方土壤，而且数量众多，依靠捣毁淫祠以及控制地方赛会不能从根本上予以根除，反而容易激化国家与民众之间的矛盾与冲突。水旱灾害的肆虐往往带来疫病的泛滥，民众生活遭受极大的考验，他们只能寻求神灵的精神保障以缓解压力。在暂时无法解决现实困境之时，国家对其进行彻底的打击只会适得其反，如“潮州僧寺有大蛇，能惊动人。前后仕于潮者，皆信奉之。前守去，州人心疑焉，以为未尝诣也。已而旱，咸咎守不敬蛇神，故致此。后守不得已诣焉，已而蛇蜿蜒而出，守大惊得疾，旋卒。”^④在社会遭受危机时，国家进行适时的引导与嘉奖也能化解来自下层民众的怨言，缓解社会压力，以稳固统治。施相公信仰作为吴地的地方性神明，其蛇神为厉的祭祀本质为国家所不容，但其祷雨显灵的水神祭祀却成为国家与民众之间寻求合作的一个契合点，借由信仰的功能性转换，达到两者之间的平衡。统治者通过恩赐加封的手段适时地强化施相公水神的执掌，宣扬其保障民生的功德，而有意地忽略施相公的蛇神本源，以正统性的封敕来压制民间邪神祭祀，从而引导民众向忠君之道以及惠民之事的崇信方向发展。作为地方性神明，施相公借由国家封敕被贴上正统的标签，信众以及地方也借此获得官方话语权，进而提升了自我的权威与地位，官员得以顺利

①（元）徐硕撰：《（至元）嘉禾志》卷12《祠庙》，《景印文渊阁四库全书·史部二四九·地理类》，台湾商务印书馆，民国七十三年（1984）。

②（清）宋如林修：《（嘉庆）松江府志》卷17《建置志·坛庙》，嘉庆二十二年刊本，收入《中国地方志集成·上海府县志辑》，上海书店，1993年。

③（清）许治修，沈德潜、顾治禄纂：《（乾隆）元和县志》卷6《坛祠》，见《中国地方志集成·江苏府县志辑》，江苏古籍出版社，1991年。

④（元）脱脱等：《二十五史·宋史下》卷四一六，《列传第一百七十五·胡颖传》，第1413页，上海古籍出版社，上海书店，1986年。

施治，而民众也拥有了崇信与祭祀的合理借口。

国家通过官方的力量来重新定义祭祀的性质，具备了掌控信仰合法性的话语权利，哪些属于淫祀哪些属于正祀，全由国家来规定，其界限与尺度的掌握便具有了极大的灵活性。借由官方话语权的掌控，国家对于不符合其正统性需求的神祇一方面给予严厉的打击与抑制，一方面也通过神道设教以及神祇改造、正统封敕的方式将其纳入国家正统信仰，从而加强对民众信仰生活的监督，以防范和镇压民间信仰中的骚乱与出格行为，引导民众的信仰心理，达到控制地方的目的。国家对于民间信仰的态度具有双面性，彻底的打击与肆意的放纵都不是维持其统治稳定的最佳方式，唯有寻求双方的合作，才能达到利益的共享，进而维持其统治的权威与公信力。

2.3.2 民众心理满足的功能属性

“多功利性是中国民间信仰动机和行为目的的显著特点，也是形成民间信仰万灵崇拜和多神崇拜的原因之一”^①，施相公兼具多重神格，水神执掌保障农业兴盛，医神执掌可保性命无忧、平安健康，切合民众生产与生活的现实需求；施全、施珽则护国保民、彰显民族大义，维护地方安全，亦满足地方民众对意气武功的精神崇尚，同时与国家对忠义的提倡不谋而合，获得了官方的正面封敕。施相公每一执掌都为其神迹增添了新的崇信缘由，其神性的扩张始终源自民众对信仰的功利性追求。

施相公信仰的多功能属性满足了民众日常生活、生产以及精神慰藉等多方面的诉求，在旧时上海区非常普遍。萧公权认为：中国农村的居民“既非积极忠于现存的统治秩序也不反对它”，而是仅仅关心他们自己日常生活的事情^②。对于追求实用性的地方百姓来说，正祀神灵远离他们的生活，根本无法满足日常的精神需求；同时，被纳入国家正祀系统的神灵一般由君王以及上层统治才能祭祀，民间不能随意祭祀，这更加剥夺了民众祈求祝愿的精神依靠，因此地方神明信仰即使屡次遭到上层统治者的打击与摧毁，但依然呈现出繁荣兴盛的局面。在旧时上海岁时风俗中，施相公庙会极其繁盛。《川沙厅志》载旧时风俗：“八月中秋，以斗香酬愿，邑庙及东岳庙、观音堂，施相公庙尤盛”^③；《重辑枫泾小志》亦载“八

① 乌丙安：《中国民俗学》，第276页，辽宁大学出版社，2003年。

② (美)詹姆斯·汤森：《中国政治》第43页，顾建等译，江苏人民出版社，1994。

③ (清)陈方瀛修，(清)俞樾纂：《川沙厅志》清光绪五年刻本，参见丁世良，赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》第22页，书目文献出版社，1995年。

月朔，施王神诞，往海慧寺施王堂进香，镇北各村妇女至者尤众。”^①；《青浦县续志》“四月初八，白鹤江施相公庙香火颇盛。”^②。通过热闹非凡的迎神赛会活动，民众表达了对神灵的敬仰与尊重，进而向其诉说生活的烦恼与精神的困扰，希望能够得到神灵的回应。兼具水神职能的施相公则昭示着农业的丰收，水患的消除，给予了民众安定富足生活的希冀。如前文所述，每到干旱来临，施庙便成为百姓祈祷祝愿的场所；迎神赛会之时，施老爷亦被抬出庙宇四处巡游，百姓龙舟竞渡，以祈祷风调雨顺。生命的关注，健康的渴求是人类永远的追求，施相公医神执掌也最为突出。民间传说施老爷有仙方，施庙的香灰亦有神效，只要向其诚心祈求祷告，和水吞下一包香灰就能治百病。每次烧香祭祀，信众都会背上一袋食品、水甚至衣物等生活用品供奉，据说这样能祛病消灾^③。神灵的力量成为信众坚定的信仰。而将子女寄托给施相公则更是施相公全能型医神的代表，旧时上海地区的人们都会将孩子寄养给施相公，认他为“施寄爹”，以保平安。龙华百步桥旁边便是施庙，领孩子过百步桥已经成为一种成长仪式，只要走了百步桥就相当于认了施老爷做寄爹，老爷以后就能保护稚子平安长大成人。吉尔兹认为正是通过仪式这种圣化了的行为活动，宗教观念才显得尤为真实^④，在对“医神”这一神圣想象中，民间通过“实用祭品”、“寄养”、“过桥的成年礼”等仪式行为来坚定自我对施相公“医神”的崇信，从而获得心理的满足与安慰。

施全、施珽传说的嫁接为民众提供了模糊淫祀与正祀界限的契机，为源自民间的施相公信仰具有了合法性的权利，并进而扩大了其信仰范围与内涵。民间只有获得官方话语权才能免受国家对淫祀的打击，为了方便神灵的正统化，除了大力宣扬神灵本身的神迹以获得国家认可之外，信仰的嫁接、神灵传说的改造也成为民间信仰进入国家正统的重要途径。

《礼记》有云：“法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之”^⑤，并不是所有的神灵信仰均能得到国家的承认，这就限制了民间信仰进入国家体系的途径。对于地方民间信仰的泛滥，国家一方面通过打击淫祀予以控制，通过神祇改造加以引导利用，另一方面则更加注重对儒家所倡导的“忠孝节义”之道予以正面的肯定与宣扬，其中以对地方乡贤、民

①（清）曹相骏纂；（清）许光墉增纂：《重辑枫泾小志》清光绪十七年铅印本，参见丁世良，赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》第40页，书目文献出版社，1995年。

② 钱崇威等修纂：《（民国）青浦县续志》民国二十三年（1934）刊本，参见丁世良，赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》第48页，书目文献出版社，1995年。

③ 笔者在白鹤施相公庙会及枫泾施王庙会上所见。

④（美）克利福德·吉尔兹：《文化的解释》第19页，纳日碧力戈译，上海人民出版社，1999年。

⑤（元）陈澧注：《礼记》卷八，“祭法”第二十三，第255页，上海古籍出版社，1987年。

族英雄以及德人贤士的正统性封敕最为突出。吴江三高祠祀范蠡、张翰、陆龟蒙，又有三忠祠祀伍员、张巡、岳飞，论者便以为可以“敦薄俗，振流风，深有补于世教”，“使人闻三高之风贪夫可廉，闻三忠之风而懦夫可立也”^①，通过建立地方忠贤祠、名宦祠，统治者对儒家正统的伦理道德观念加以肯定，以传播忠孝之道，为自我的统治寻求信仰的依据与支持，进而建立与其政权统治相适用的信仰体系。施全作为民族大义的代表，其忠诚坚贞之意为朝廷所敬仰，朝廷为表彰其忠烈亦为其立庙奉祀：

宣宗朝，翁源祀元詹姓三神，并封侯。建德祀故知府王光鼎；浙江新城祀宣灵王周雄……仁和祀宋施全为兴福庙神；奉化祀元马称德为进林庙神；滕县祀明冯克利为三界庙神；慈谿祀汉张竟暨子齐芳；杭州祀灵感广大观音大士，加封慈济；郫县祀古蜀王杜宇，开明；绵州祀汉蒋琬；新宁祀宋陈仲真；钦州祀故副将景懋；永定河、张秋镇并祀九龙陈将军；福建归化祀福顺夫人莘氏。^②

施珽力克倭寇，视死如归，作为乡贤以祭祀，其“忠孝正义”之举具备国家正祀的正统性，也为百姓所津津乐道，具有极强的地方权威。施全与施珽因护国有功受到皇权及政府的册封，进入国家祀典之中，为国家名正言顺的正面封敕。

忠义之道护国保民，为国家所提倡，能够获得统治者的认可与敕封，如江南刘猛将信仰原系民间俗神，其身份有刘锐、刘宰等多位刘姓驱蝗神之说^③，清朝统治者将其定位为元末将领刘承忠予以祭祀，雍正三年令天下各府州县祭之，据记载刘承忠“元末官指挥，江南蝗旱，督兵逐捕，后因元亡，自沉于河”^④，原本处于淫祀地位的刘猛将借由忠义的提倡得以进入国家祀典。国家强调忠勇、有功德于民的方面，从而引导民众的祭祀以消除民间淫祀的隐患，这就为民间信仰进入国家正祀体系打开了一道方便之门。施相公信仰借由其水神的属性获得国家恩赐，但其中统治者迫于社会压力的成分居多，国家仍将其视为民间改造性神祇，而不属于国家正统性的宣扬，一旦解除社会困境，国家仍可能将其视为淫祀再次遭受打击。借由施全、施珽信仰的嫁接，施相公信仰具备了民族大义的精神内涵，也成为其获得持续性生存的外在保护。

实用性是民间信仰的主要特征，民间对于所祀神灵的身份与族属并不关注，

① 赵钧：《重修三高祠记》，弘治《吴江县志》卷15《集文》，见《中国史学丛书三编》，台湾学生书局，1987年。

② (清)赵尔巽等：《清史稿》卷八十四，《志五十九·礼三·吉礼三》第2547页，中华书局，1998年。

③ 参见滨岛敦俊：《近代江南海神李王考》，载张炎宪主编《中国海洋发展史论文集·第六辑》，中央研究院中山人文社会科学研究所，1997年。

④ (清)李铭皖、谭钧培修：《(同治)苏州府志》卷37《坛庙》，收入《中国地方志集成·江苏府县志辑》，江苏古籍出版社，1991年。

他们更强调神灵功能的强弱及其灵验性，即便他们不清楚神灵有何功绩、以及神迹传说，只要祈祷有灵，他们便会真心崇信，为其塑身立位，供奉香火。民众崇信的功利性心理要求神灵只有威名显著，广泛施行神迹，才能得到信众的普遍崇信与坚实拥护，而信众为了加强所祀神灵的神性，则往往将其他神灵的神迹移植而来，以获取更多的信仰资源，加之国家对民间信仰的监督与控制，地方乡贤、民族英雄等受到国家推崇的祭祀神灵便成为信仰移植的最佳对象。施相公医神与水神执掌源于其蛇神本质，而施全、施珽信仰的嫁接则为信仰提供据实可信的历史依据，增强了神灵的可信度，也提升了信仰的权威与地位，同时也与国家“忠义”的提倡不谋而合，具有了信仰的合法性，信仰也更加广泛。

施相公身份混杂不清，民间多以金手医神、镇海水神作为崇信的对象，以满足自我的生存需求，而海防治理的国家意识与忠肝义胆的忠诚精神，既是中央统摄吴越这一偏僻地区有力的潜在力量，也是这一地区应对文化变迁的适应性表现。这种适应性是地方文化与外来文化、民众需求与国家拓展的交互融合，也是本地区地域文化多元特质的形成原因。施相公传说与信仰的历史变迁从一个侧面展现了地方文化传统与官方符号的整合过程，在这个过程中，国家拓展与民众需求始终存在着利益的冲突与借重，而这种互动关系体现的正是地域社会内在秩序的调节以及文化传统的建构。为了加强对地方的权利控制，国家通过正统性的封敕来压制地方邪神淫祀的泛滥，并通过“忠孝”观念的传播来正风气、明忠义，从而为自我的统治提供信仰的依据；而民众则通过信仰嫁接的形式为自己获得官方话语权。国家与民众之间的矛盾并不是直接的、激烈的，而是隐性的、温和的^①，双方通过权利的互换达到双向整合的目的。

① 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》，载《北京师范大学学报》，1998年6月。

第三章 施相公传说与信仰的现代复兴

经过“移风易俗”以及破除“封建迷信”的历次打击，上海地区施相公信仰日益衰落，乡间祭祀小庙渐次颓败，香期庙会更是偃旗息鼓，难见当日之胜景。20世纪80年代，国家宗教政策发生改变，政府逐渐放宽对民间信仰的管制，施相公信仰也呈现出复兴态势，信众聚众烧香祭祀更趋兴盛，民间要求重建庙宇的呼声阵阵高涨，成为乡村城市化进程中不可规避的问题。近年来，为了便于城市规划与管理，青浦白鹤镇、金山枫泾镇顺应民情，率先恢复了原本衰败的施相公信仰，为之建庙立位，并统一归入上海市道教协会主持管理。金山区朱泾镇五龙庙也曾以供奉施相公著称，但由于缺少政府支持，信仰难以为继，祭祀庙宇几近湮没。在新的政策导向下五龙庙改名五龙禅寺收归佛教统管，施相公亦居伽蓝偏殿加以祭祀，民间信仰依附佛教体制得以维持。由于信仰取向的偏重，施相公信仰在三地的复兴状况也呈现出迥然不同的景象，成为上海地方神灵信仰在现代复兴的代表。

在施相公信仰的复兴过程中，地域社会的变迁、政府行政能力导向以及信众的信仰趋势之间形成一定的联动关系，作为国家在场的代表，道教与佛教也进行着信仰资源的争夺。本章尝试从具体个案入手，探寻白鹤、朱泾及枫泾三地的施相公信仰复兴轨迹，关注传说、信仰及其仪式的具体展演与变迁，试图在情境化的复兴过程中探讨各方的态度与表现，从而透视民间信仰在当代生存与发展的实践过程中政府决策与民众需求之间的差异性合作关系。

3.1 施相公传说的重构与信仰的复兴

神灵传说是信仰的主要支撑，信众通过不断涌现的神灵传说以坚定自我的崇信心理，进而扩大信仰的范围。借助不同的神灵传说，施相公信仰具备了多重神格属性，也为信仰的现代复兴提供了多重选择，青浦白鹤镇以妙手回春的医神形象示人，圣手治病的神迹最为凸显；金山朱泾镇以书生施锸为崇信对象，兼具镇海神与医神的执掌；金山枫泾镇则奉“义兴福王”施全为主神，以忠勇坚贞的精神风尚作为信众的崇信导向。传说的演变影响着信仰的变迁，进而也影响着庙宇的兴建以及神像的塑造，白鹤施相公庙、朱泾五龙禅寺、枫泾施王堂依附当地的神灵传说而修建，不同的信仰取向在静态的祭祀庙宇以及神灵形象上得到直接的显示。

3.1.1 青浦白鹤镇的医神施老爷

1、社会地理状况

白鹤在青浦境内西北部，相传此地曾常有白鹤栖居，又说因以前濒临白鹤江，故而得名。白鹤镇是青浦的发祥地，地处上海与江苏的交界处，借吴淞江优势，水运发达，交通便利，商客云集，曾有“小杭州”之美称。白鹤镇东与华新镇、重固镇毗邻，南与香花桥街道相接，西与昆山市石浦镇、花桥镇交界，北与嘉定安亭镇接壤，为青浦北大门，地理位置优越。白鹤镇现下辖 21 个村民委员会（朱浦、金项、王泾、新江、白鹤、沈联、鹤联、青龙、塘湾、胜新、杜村、赵屯、江南、南巷、太平、红旗、曙光、梅桥、响新、五里、万狮），下辖 1 个社区（赵屯社区）和 3 个居委会（白鹤第一居委会、白鹤第二居委会和赵屯居委会）。白鹤镇北靠 312 国道和沪宁高速公路，南临 318 国道；同三国道、外青松公路和青赵公路通达南北；白华路、白石路贯穿东西，借由便捷的交通，村镇之间的联系非常紧密。^①

青浦区宗教信仰较为兴盛，现存道教场所有祭祀青浦县城隍沈恩的青浦城隍庙、朱家角城隍庙与白鹤施相公庙；佛教场所有白鹤青龙古寺、朱家角报国寺、金泽颐浩禅寺、朱家角圆津禅院（俗称娘娘庙）、练塘庄严寺、天光寺与徐泾蟠龙庵。

白鹤施相公庙位于青浦区白鹤镇联合村，从青浦市区有青安线到达，车程不到半小时。庙宇四周农田遍布，相隔不过 100 米便是农村居户，多为两到三层小楼，村子外围是连片的公司厂房，经济发展较为接近城镇。施相公庙前有大路直通青松公路，相交小道十余条，贯穿村内，直达公路，交通较为便利。庙内有银杏一棵，据传已经 400~500 年的历史，庙前为水塘，塘内青草密布。

2、白鹤施相公庙的兴衰

民国《青浦县续志》记载：“四月初八日，白鹤施相公庙香火颇盛，相传神为疡医，远近乡民携瓶挹水洗眼，云可治目疾。”^②，施相公医神的崇信在此尤为突出，并进一步细化成为治疗眼病的神力。据当地传说，施相公是 500 多年前的一个御医，姓施名明德，原籍四川，医术高明，曾经治好了皇后的痼疾而受宠，却因遭到皇帝猜忌而被害死，后来一名江湖郎中为他盖庙以示纪念。另传说施相公

^① 青浦区白鹤镇概况，资料来源于 <http://baih.shqp.gov.cn>，上海市青浦区白鹤镇政府网站。

^② 钱崇威等修纂：《（民国）青浦县续志》卷 7《疆域下·岁时》，民国二十三年（1934）刊本，见丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》，第 48 页，书目文献出版社，1995 年。

原本就是一名游方郎中，尤其能治疮病和眼疾，有次皇帝生病出皇榜无人胜任，施老爷就接了榜看好了皇帝的病，从此留在了宫里。施老爷因奸人陷害而死，因为他给穷人看病从不收钱，民间在他死后为其供奉香火以示纪念。又说白鹤施老爷是在庙门口捡到的弃婴，后来因发奋学医有成，为百姓做了很多善事，所以百姓崇拜他。生前为医治病，死后成神显灵的施相公在当地非常灵验，百姓尊称为“施老爷”，相传“老爷仙方”（香灰）能治病，不论头疼脑热，吃下就好，庙前的水塘也被信众传为圣水，可以祛病^①。

施相公庙建于何年已不可考，据现在守庙人回忆“老早解放之前还有房子的，大概就是一两间，也比较破，后来一点点消失了，只留下了庙旁边的银杏树，后来（香众）就在银杏树地下烧（香）了”^②。庙宇颓败之后，百姓没有烧香之所，曾经屡次要求政府重建修庙，在民间信仰作为封建迷信予以取缔的年代，这一请求受到政府百般阻挠，虔诚的信众开始在其旧址上焚香祭祀。最初，人们仅仅是单纯的向树跪拜，后来信众中有人开始在树下搭建简易的小棚，并自行购买老爷和观音前来供奉，施相公信仰再次兴盛，甚至呈现繁盛的趋势，据说每到四月初八庙会，远近信众都聚集而来，人数逾万，道路拥塞。

随着信仰的重新繁盛，信众建庙的愿望愈发强烈，他们曾经连续一年的时间上访政府，要求重新建立庙宇恢复信仰。1999年，政府出面审批土地，信众自筹资金，施相公庙开始重建。2000年，施相公庙重建完毕，占地6余亩，有房屋四间，主要供奉施老爷以及慈航观音，其规模比旧有的庙宇增加了近十倍。现今，该庙为朱家角城隍庙的附属场所，归青浦道教协会统一管理，有隶属朱家角的道长常驻。

庙宇建成之后，原本四月初八的庙会改为逢八的香期，其中又以四月初八与正月初八最为热闹，时间也由原来的三天改为一天半。庙会之时，由于人数众多，各种商品买卖也应运而生，解放之前主要是锄头、镰刀以及种子等日常生产农贸交易，后来衣服、鞋袜、玩具、小吃等各种商品交易应有尽有，远近小贩蜂拥而至。后来，政府也注意到了庙会的商机，在庙宇前修建了固定摊位以供客商往来交易，租金也成为当地政府财政收入的一大来源。

笔者考察时，施相公庙正在整修，庙门及院墙以及庙内都在施工，正在新修的偏房有上下两层，均为红漆木质扶栏，据说庙宇还要扩建，届时将再请十尊佛

① 青浦区白鹤镇施相公庙进香人，孙奶奶，67岁，联合村人，小学文化。

② 白鹤施相公庙庙祝，徐雪华，68岁，1959年开始原为村里的会计，后政府安排在施相公庙工作，处理财务及其他日常事务，见附录5。

像加以供奉。施相公庙三面环水，有石桥一座，庙门前售票处用石灰标明“有人”，是香客方便庙会排队自行规划的区域，庙宇香花券为两元，非常便宜。施相公庙有悬壶济世施相公殿及有求必应观音殿两大驻点，殿后小路通往请佛的仓库，内有佛像数百尊，信众可以买回家供奉，据说很有灵气，也有信众当场对其焚香祷告。正殿供奉施相公，施老爷身着蓝色袍服，头戴青色纱帽，手拿一本医书，显得庄严肃穆。东首偏殿供奉施老爷夫人，有夫人像一尊，更有香众捐助的夫人房一间，内有床铺、旗袍、梳妆台、热水瓶以及电视机等日常用品。庙里的银杏仍享香火，祈祷祝愿的红绸系满银杏的围栏。庙外有两三排石板搭建的石台，是供庙会之时商家买卖的临时货铺。四月初八庙会之时，守庙人于零点开始打理香花券、准备祭祀香炉，三点左右开始售票，这时庙外做小商品生意的商人早已做好准备静候香客。四五点左右是香客最为集中的时刻，大家都赶大早相携而来，焚香跪拜，祈祷祝愿。固定的商铺一般在七八点的时候开始摆摊，这时香客一般进香完毕，生意也就开始了。商品种类非常多，从农副产品到衣食用具应有尽有，没有占到摊位的小贩在路上自行设摊，绵延余百米，人头攒动，水泄不通，热闹非常。

白鹤施相公庙以医神崇信最为凸显，信众以香灰为“仙方”，以塘水为“圣水”，以银杏为“灵迹”顶礼膜拜，与政府所提倡的文明导向截然相反，信众聚众烧香、私设神灵祭祀的种种行为成为地方治安隐患，因此白鹤施相公信仰一直处于打击取缔的对象，信众与政府之间的冲突最为激烈。新时期的信仰复兴，政府迫于社会压力的成分居多，其主要目的在于整顿治安，经济利益的获取为复兴之后的衍生目的。

3.1.2 金山朱泾镇的镇海神施寄爹

1、社会地理环境

朱泾镇位于上海市西南郊的金山区北部，地处太湖流域，属湖积平原，是浦南重镇。秦汉时属海盐县，南北朝梁武帝时先后属胥浦县和前京县；隋代属盐官县；唐初又属海盐县，其间三次归属嘉兴县。唐天宝十年（751年）从海盐县划出，归华亭县；清顺治十三年（1656年）从华亭县分出，归娄县；雍正四年（1726年）建金山县，归金山县。1997年撤县建区后属金山区。明清时期，手工纺织业盛极一时，为松江府纺织业中心的重要生产和集散地之一，全国闻名。

朱泾镇以河道“朱泾”得名，河冠朱姓。朱姓是早期的朱泾人，后人口逐渐

增加。清末民初，大批客籍人士来朱泾经营、创业、定居。2001 年底，朱泾镇外来人口有 4825 人，居住在城镇区占 40%，从外来人口结构看，务工占 65.2%，经商占 30%，务农占 4.8%^①。

朱泾镇以佛教最为兴盛，相传唐代高僧兼著名词人船子和尚居此，后人为其建法忍寺以示纪念；元代建东林寺，皇帝赐住持元智为“佛日普照大师”，并敕赐今名；更有性觉寺以及五龙禅寺闻名于世。

五龙禅寺原为五龙庙，位于金山区金张公路 6006 号，隶属于朱泾镇新农五龙村 7 组。五龙禅寺为朱泾佛教盛地，寺名由已故上海市佛教协会名誉会长、上海龙华寺方丈明旸大法师所题。庙宇坐落在金张公路路旁，全寺为明黄色墙砖，青瓦飞檐，庙门狭小但门口竖立两个石狮，威严顿显。寺庙可以说一衣带水，石桥横跨，地理位置非常幽静。庙宇周围大多为低矮的农户，平房居多，相隔不远均是农田，调查之时正为夏季，田中作物依靠清渠灌溉，长势喜人。进入寺庙，可见三进式布局，主轴进门为“天王殿”，据说殿名是由已故当代高僧茗山大师所题，雄壮浑厚，殿内供四大金刚，主风调雨顺；进去为水泥浇筑的石廊，有银杏两株，紫藤一株，都有上百年的历史。走过长廊便是五龙禅寺的主殿“大雄宝殿”，供奉释迦牟尼、药师佛以及阿弥陀佛像，随祀阿难和迦叶；绕过主殿，后面是卧佛殿与放生池，笔者调查时正在整修当中，据说是在扩建文殊殿、普贤殿和西厢房。寺庙两侧建伽蓝殿与三圣殿，东侧为厢房和寮房。三圣殿供西方三圣，阿弥陀佛、观世音菩萨和大势至菩萨；观音殿供千手千眼观世音菩萨；玉佛殿供奉从缅甸请回的释迦牟尼玉佛一尊；伽蓝殿则供施锸老爷及其夫人。

2、五龙禅寺的施老爹

五龙庙最初创建年代不祥，庙内有银杏树两棵，其中一株树龄在 450 年左右，推测建庙年代可能在明代嘉靖年间。最初的五龙庙为联合庙宇，西面原是一所武圣宫，供奉关公、岳飞、观音和弥陀等神佛，东首就是供奉施锸的五龙庙。

在当地传说中，施相公多元的神格属性在五龙庙施锸身上得到全面的展现。本地传说施锸为宋代武将，当时五龙港有五条蛟龙兴风作浪，百姓为此困苦不堪，朝廷派施锸来治理，施锸喂养的一条小白蛇制住了蛟龙，五龙港重归平静，施锸被封为靖江王镇海神。百姓欢欣鼓舞为其建庙祭祀。每年八月初八传说是施锸的生日，大家在这一天演戏酬神，从此五龙港再也没有水患。五龙庙南北紧依五龙港，东西交叉归泾河，庙东斜出沔龙泾，五流交汇而得名，当地水域广阔，随处

① 朱泾镇概况，<http://jsq.sh.gov.cn>，上海市金山区人民政府。

可见水闸旧址，施相公掌水的职能为当地百姓提供了抗击水患的精神寄托。又传施锸是一名神医，能治百病，尤其善医疮疖之毒，施老爷曾在朱泾一带积善行医，百姓为了纪念他为其立庙。在施老爷死后不久，朱泾镇有个女子被蜜蜂蛰了之后一直生病不见好转，最后因医治无效而死，百姓相传是“被施老爷看上了，当了老爷的小夫人”^①，从此五龙庙也将其与施老爷夫人一起祭祀，两人共同相伴左右。施老爷死后显灵的神异故事让当地百姓对其非常崇信，百姓把子女从小就过寄给施锸，以求“太平无事”。相传小孩有什么总是治不好的病，只要拜了施寄爹就会好了，因此“施寄爹”、“施老爷”名闻方圆近百里。

关于五龙庙施寄爹传说还有一则：

相传宋朝年代，江浙沿海一带海患频繁，百姓饱受祸害，朝廷派施锸将军前来治理，他治军有方、有勇有谋，为护国保民立下了大功，成为这带百姓非常敬仰的地方保护神。

可是，天有不测风云，突然有一天朝廷的锦衣队如虎似狼地来抓施锸将军，罪名是他与谋刺当朝宰相大奸臣秦桧一案有牵连。当地百姓预先得到消息，千方百计将施锸藏匿起来，才躲过这一劫。从此他便在五龙港偏僻小村落里落脚下来，慢慢村里人知道施锸原来还是一个神医，能治百病。他给村民看病，不但药到病除，而且经常分文不取，乐善好施。十数年后施锸因病而逝，百姓悲痛万分，为纪念他护国保民有功，妙手回春有术，在他落脚的地方很快修建了一座庙宇，供奉他的塑像。^②

除了掌水、掌医，施全信仰也被嫁接其中，五龙施寄爹神迹更加凸显，功德无限，神威显著，信仰也愈发兴盛，附近百姓咸来祭祀，香火鼎盛。五龙庙在清朝同治、光绪年代重修，原五龙庙有庙舍八间，墙旁有石碑两块，一为道光十五年（1835年）立，一为同治年间立，均系“禁地丐纠众强讨”事，可见当时这一寺庙受朝廷重视的程度，嫁接施全信仰，兼具保国护民功能的施寄爹备受国家与民众推崇。解放前至20世纪50年代，五龙庙香火鼎盛，信徒达数千人，每逢庙会，搭建东南汇、西北汇、西南汇、东北汇和中央汇五座戏台，演戏三日，盛况空前。

五龙庙在建国之后的二三十年间急剧衰败，施相公信仰作为封建迷信遭到肃清，1964年阴历十二月十九日晚，五龙庙被“四清工作组”带领一批所谓“四清

① 五龙禅寺乐助簿记录，何阿姨，61岁，吕巷太平村人，见附录3。

② 朱泾三宝之施公烤鱼的来历，资料来源 <http://zjsqb.jinshan.gov.cn>，朱泾社区网。

分子”把两个大老爷、四个皂隶、一双水船和许多的小老爷一并烧毁；1966年五龙大队建畜牧场，把西厢的武圣宫拆毁，关公、岳飞、观音和弥陀等神佛一并迁在五龙庙内，庙宇名存实亡。1969年秋，五龙庙因年久失修，损坏严重，大队组织人员把庙拆除，翻建五龙小学，承载着施相公信仰的五龙庙荡然无存。

庙虽不存，但信仰的力量犹在，信众仍旧对着庙内的银杏树烧香点烛，顶礼膜拜。为了维持信仰，信众曾经多次要求重建庙宇，由于政府斥之以迷信，审批不被通过。1988年，政府落实宗教政策，将学校迁移，在旧址上重建大雄宝殿，由金山县宗教局出面到普陀山邀请达缘法师住持，1990年，五龙庙正式更名为五龙禅寺，以佛教为建制，作为民间祭祀的施相公信仰被佛教所湮没。1994年到1998年间，政府出面征用土地52987平方米，投资437万元，返修大雄宝殿和玉佛楼，修建生活用房，并新建观音殿、伽蓝殿，将施相公重新“请”入伽蓝殿供奉香火，自此寺庙合一，远近香客闻名而来，施相公借由佛教的吸纳与支撑得以重新恢复，香火又恢复了以往兴旺时的景象。

五龙禅寺伽蓝殿主奉施相公及其夫人，神像居中，以玻璃罩住防尘。施寄爹坐镇当堂，金色锦袍加身，金色冠带配以红色绒球装饰，据说老爷右手边为大夫人，左手便为小夫人，即那位被老爷看中而生病去世的朱泾当地小姐，施相公夫人像相去无几，基本都是蓝色袍子，珠花点缀。祭祀老爷的神台下放着一匹瓷马，旁边供一条金龙，也以玻璃罩遮挡，守庙人说“那都是给施老爷出去看病的时候代步用的，以前是水船，破四旧时被毁坏，后来重新造了金龙，老爷出去看病就更快了”。

朱泾奉农历八月初八为施老爷生日，传说施老爷是蛇身，霜降百蛇进洞，因此自八月初八出堂，霜降之前必须进堂。期间老爷要巡24图（“图”为清代保以下的行政区划），巡游各处，神像所至，家家户户都会供奉香烛、糕点等祭品。随着老爷出会，还愿者与之跟随，仿制官员出巡依仗，举“肃静”、“回避”等官牌以及各色幢幡，由锣鼓开道，清音小班跟随伺候，接续提香队、莲湘队等表演队伍，加之随之而至的百姓，队伍相继有上百人。

老爷霜降进堂前三天或者后三天，百姓会在庙中央及其东南、西南、东北、西北的田野里搭建5座戏台演草台戏，演出戏班子有京剧团，也有绍兴文戏，好的班子要出资三百多元，差一点的只要一百多元，支出费用按田亩摊派。据说当时最富裕的是东南汇（今吕巷镇建富三队）；其次是西北汇（今吕巷镇积极十队）；再次是西南汇（今吕巷镇积极六队）；最后一个东北汇（新农镇五龙七队）；中

间是寺庙和渔民合办，庙里负责两天，渔民负责一天。清人朱锡山有诗说：“五龙港口台簇簇，珠幌琼栏高过木，村村演剧夜达曙，竞赛神灵欢未足”，届时，小商小贩纷纷赶集，人山人海，热闹非凡。^①

朱泾五龙庙施寄爹神格复杂，兼具医神、水神、忠义多重执掌，信众最为广泛。对于施相公的崇信，百姓出于生命的观照较为突出，主要是求取子女及亲人的平安健康，而没有白鹤那么明显的医神崇信，因此政府与信众之间的冲突也没有激化。为了获取信仰的利益，政府将其信仰隐性化，依附于佛教，信众也借此获得信仰的满足，双方矛盾趋于平和。

3.1.3 金山枫泾镇的义兴福王施全

1、社会地理环境

枫泾镇地处上海西南，与沪浙五区县（市）（金山、松江、青浦、嘉善、平湖）交界，素有吴越名镇之称。镇区面积 2.09 平方公里，1500 年前已成集市，元朝至元十二年（1275 年）正式建镇，镇区水陆交通发达，人文荟萃，商旅云集，元末明初时与浙江的南浔、王江泾、江苏的盛泽合称为江南四大名镇。明宣德五年（1430 年）起，枫泾镇就南北分治，以镇中界河为界，南属浙江嘉兴府嘉善县，北属江苏松江府华亭县。1966 年 10 月起，划归上海金山县（现金山区）管辖。

枫泾为典型的江南水乡古镇。古镇周围水网遍布，镇区内河道纵横，素有“三步两座桥，一望十条巷”之称。镇区规模宏大，全镇有 29 处街、坊，84 条巷、弄。至今仍完好保存的有和平街、生产街、北大街、友好街四处古建筑，总面积达 48750 平方米（不包括其他街区保存的古建筑物），是上海地区现存规模较大保存完好的水乡古镇。枫泾借助江南水乡的特色建筑、独具特色的饮食风俗以及丁聪等名人故居，成为上海地区最为繁盛的旅游胜地，其经济发展迅速。^②

2、枫泾施王堂兴废

与白鹤、朱泾奉医神施相公为主神不同，枫泾施王庙俗称施王堂，是为纪念刺杀奸臣秦桧的施全而建，“施王”之名乃是出于百姓的爱戴，人们觉得施全已非普通的人，因此应该去全字上的“人”而为“王”，同时也昭示出其官方敕封的正统性。

当地关于施全的传说有多种，一种比较接近史实，传说施全刺杀秦桧不成被

^① 《五龙禅寺简介》，五龙禅寺乐助簿记录何阿斌赠送。

^② 枫泾概况，资料来源于 <http://www.fengjing.gov.cn/>，中国历史文化名镇—枫泾网站。

当街处斩，但是从此之后秦桧便疾病缠身，屡次见到施全在身边怒斥他的罪行，惶惶不可终日，最终辞官告老还乡，得大毒疮而死。秦桧虽然不是施全所杀，但其功劳不小，民间感其忠勇为他祭祀，又因为施全为官之时曾经治理水患，管理靖江一带，因此朝廷为抚恤民意，遂将他阴封在金山一带，成为管理金山的神祇。另一说岳飞遇害后，施全为报仇，曾乔装潜入相府行刺秦桧，但未成功。后请求朝廷恩准离京，被册封为“定海候”，管理松江、金山一带。在任期内，施全继承岳家军报国爱民的美德，为百姓做了许多好事，并监督治理水患，因而深受百姓爱戴，后为救人落水身亡，死后被宋孝宗封为“众安桥土地神，义烈将军，兴明福王，靖江王”。无论是施全死后显灵使得秦桧因毒疮而死，还是行善枫泾治理水患，枫泾地方传说中施全形象已经渐渐神化，与当地行医治水的施相公信仰交融重叠。

庙志记载，施王庙为道教神庙，当地人为纪念北宋将军施全，于明万历七年（1579年）自发募银400两在枫泾北栅（现枫泾镇北大街408号）建造庙宇。初始，施王庙规模较小，但神庙影响甚大，香火旺盛，远近数十里乡亲渔民笃信施王。清光绪三十年（1904年）重修，并扩建为前、中、后三埭殿堂的建筑结构，前殿两侧立有石马，中殿左右放置两条木船，后殿为主殿，楼下供奉施全和夫人塑像，楼上设精雕木床，是施公卧室，边上还有供道士起居的生活用房十余间。施王庙前还建有放生池，池上建有拱形石桥，称施王桥，总占地达3000余平方米，是吴越一带颇具规模且较有影响的道教宫观。文化大革命期间，施王庙大殿被改为枫泾小学教工食堂，前殿成了枫泾中学的三产小商店。

2003年7月，金山区人民政府批准恢复重建，2004年4月移地重建于新址北大街393号，时经过一年紧张施工，一期工程竣工落成。2005年9月5日举行盛大的竣工暨神像开光典礼，参与道贺者上千人，包括上海市道教协会、上海市民族与宗教事务委员会、统战部等多家政府职能部门。

现在重建的施王庙坐落在枫泾北大街409号流庆河畔，是金山区唯一的正式开放道观，也是金山道教协会所在地。庙宇占地3638平方米，山门造型威武，左右是钟楼和鼓楼，面朝枫泾古镇大街，距离枫泾古戏台不过百米，为古镇旅游的景点之一。施王庙以施王殿为主殿，高达14米，上面挂三块大型匾额，分别书写“忠肝义胆”、“尽忠报国”、“庙食千秋”以表达对施王功德的崇敬。殿内的施全像，连基座高达6米，身穿金色官袍、头戴黑色官帽，手持笏板，义气凛然。施王殿还供有两匹马，据说一匹是战马为出征准备，一匹配有马夫，是为施全出行

所备，殿内墙面上绘有施全众仙桥刺杀秦桧图，时刻彰显着施王之忠勇。

枫泾施王庙会为八月初一、初二、初三，共三天，相传初二为施全生日，信众最为集中。施王老爷神诞赛会从清中叶开始，主要有拜施王以及施王老爷出巡两个重要节目。拜施王是为施王开光，百姓跪拜祈福。施王出巡则是将神像抬出去巡游，一般从农历三十开始，信众先将施王抬出庙，让其在外过夜；八月初一，乡众摇船比赛；初二活动进入高潮，大街上进行民间行街表演，主要有旗幡队、高跷队、扎肉提香队（一些有特殊能力的人，用铁钩勾住手臂的皮，铁钩下面点香烛）、天宫列宿表演队（由童男童女扮演，称作“掬肩高”），然后是八人抬着施全塑像，每到一处稍作停留给人参拜，队伍长达数千米，场面十分壮观。最后是演戏酬神，施全塑像在台下看戏，庙会达到高潮。^①

作为忠勇为国的忠义之士，施全备受国家伦理道德所推崇，因此施王堂并没有遭遇如白鹤、朱泾施相公庙的摧毁，最多如文革时期被改为他用，百姓的崇信没有受到阻碍。也正是这一原因，在枫泾古镇旅游开发之际，由政府主持开放了施王庙，并借助旅游公司的资金支持，庙宇得以重建，信仰也得以持续。

3.1.4 传说在复兴的过程中的功能

国家的暴力打击只能约束民众的现实行为，却无法阻断口耳相传的民间传说，关于施相公显灵治病的传说层出不穷，成为维持信仰的重要依据。在三地的信仰复兴过程中，神灵传说的重构成为民众获取信仰权利的主要手段，民众借神灵传说的改造甚至是自造来加强信仰的根基与内涵，为信仰的复兴提供现实与神性的支持。

朱泾传说施老爷小夫人是当地一大户人家小姐，被老爷看中而予以共祀；枫泾施王庙也供奉老爷夫人，当地传说这位夫人就是枫泾人，是施全在枫泾治理水患时所娶。“民间口头传说是一种操演性的社会记忆，更是一种社会行动，它被记忆者表述的过程也是仪式的表演过程，亦是社会记忆的过程”^②，关于施老爷夫人的传说为信仰提供了本土化的解释，在不断述说的过程中被民众加以强化，加强了信仰与当地的联系，也增加了信仰的可信性。

神灵灵验性传说的兴起则将神灵进一步神化，成为信仰复兴的主要动力，也成为信众表达自我意识的重要途径。枫泾流传着关于银杏显灵反抗日军的故事：

^① 袁锴，施王庙住持，金山区道教协会会员，见附录4。

^② 纳日碧力戈：《作为操演的民间口述和作为行动的社会记忆》，广西民族学院学报，2003年第3期。

日伪期间，枫泾是沪杭铁路要道，是日军侵华运输线上的要塞，故派兵驻守。当时驻枫泾日本小队长叫铃木佐一，此日寇凶狠残暴，外加贪婪异常，凡是中国的好东西，总想千方百计地抢回日本去。一天他来到施王庙白相，看见庙前这棵银杏树，顿起邪念，准备抢到手后送回日本去。次日，铃木派了几个日本兵押着十几个民工，拿了工具来到施王庙前掘树。怪事出现了，这边刚动手，远在车站写字间的铃木小队长突然头痛了。象万千钢针在戳他的脑袋。只见他双手抱头，哇哇嚎叫。旁边的翻译见状，上前问他为啥。铃木抱着头说：“头大大的痛。”翻译又问：“太君从前有过这样头痛吗？”铃木摇摇头，苦着脸道：“刚才我一切都还好好的，派人掘树后就觉头痛的了。”翻译忙问：“掘啥树？”铃木把去施王庙掘树情况说了。翻译是枫泾人，还算有点良心，为了保住这两棵树，就说：“太君，白果树不能掘，那是施王老爷的两只手，你要断他手，他会要你命的。”铃木本是信神的，特别怕神仙惩罚。于是连忙叫副官传令过去不要掘了。说来也怪，一会儿日本兵回来后，铃木也不再头痛了。此事后来在老百姓中传开，大家都为施王显灵而高兴，许多人说：“日本人想抢中国人财产，拿命来换！”^①

故事中银杏显灵的神性与施全民族大义的精神互为一体，成为枫泾施王信仰的精神导向，传说不仅表达了民众抗击日军的强烈愿望，同时也增加了施王的神性，为施王获得官方倡导提供了精神依据。

白鹤镇也有关于银杏显灵的传说：

80年代末，相传一个外乡养蜂人到了小庙旧址的银杏树下，得到施相公的神气，他的蜂蜜就能治病，从此关于施老爷寄居银杏的显灵传说开始普遍流传，新的神灵传说得以重构，本地以及江浙外地的百姓都慕名而来，围绕银杏烧香祭祀以求祛病消灾。^②

银杏显灵，养蜂人蜂蜜能治病的传说，恰恰满足了信众要求复兴的心理诉求，借由这一神性传说的广泛流布，信众得以扩大并紧密的联合在一起，从而构成新的信仰权威，迫使政府作出适应性对策。

这些灵验性的传说与地方特定的风物相互联系，与施相公的执掌相得益彰，为信仰的复兴提供了最直接的原动力。除了此类正面性的灵验传说，信众还会创造一些关于神灵报应的传说，如在笔者访问过程中，提到文革时期寺庙被捣毁的情况时，信众不约而同地表情神秘地告诉笔者：“说是那些砸老爷、砸庙的人后来

① 枫泾施王，资料来源 <http://bbs.xinjs.cn>，新金山论坛网。

② 转引自王宏刚：《上海农村宗教活动复兴》，载《世界宗教研究》，2005年4期。

都不得好死啊，不是淹死就是病死，你说老爷灵不灵？”、“不拜他（施相公）不得了，那些对他不好的下场都不好说，听以前的说搞肃清的那些人后来都没了（死了），他们的后代都出不了一个好的（指升官发财或事业有成）”^①，神灵报应的传说使施相公的神性更加凸显，并造成一定的忌讳心理，从而达到维持信仰的目的。

“我们对现在的体验，大多取决于我们对过去的了解；我们有关过去的形象和回忆性知识，是在仪式的操演中得到传送和保持的。”^②，在不断的民间口述操演中，传说拥有了继续传承的活力，人们的记忆在“说”与“听”的过程中得以深化，文化传统便降低了散失的可能性。根植于地方自然与区域文化背景之下的神灵传说是一种具有可信度的“信史”，它们附着诸多可信的风物、风俗以及真实的历史经历，从而被广泛地接受与传播，成为民众信仰的共同心理依据。地方神明的信仰体系则借由这些地方风物、历史事件、风俗习惯的神圣化叙事得以保留、传承与深化，同时，信仰本身深层的心理导向、固定的祭祀仪式又使神灵传说得到具体的现实展示，不断加强传说在民众心理的印象。

3.2 国家与社会在复兴过程中的利益博弈

王铭铭将民间仪式的现代复兴称之为“传统的再造”，民间在特定的时机下恢复或者重构乡土传统，以解决现实的困境^③；美国人类学家萧凤霞（Helen Siu）则认为是地方政府干部的文化策略导致了传统文化碎片的再循环^④。无论是民众再造还是政府策略主导，民间信仰的复兴都不是某一群体甚至个人的单一作用，而是多种因素相互交织而形成的结果。白鹤、朱泾、枫泾三地的施相公信仰复兴境况各不相同，其原因在于信仰所关涉的政府行为、民众心理以及信仰权威在特定环境中的取向差异，施相公信仰的复兴过程就是一个各方权利交汇的过程，不同的身份属性决定了彼此权利需求的差异，进而呈现出各自不同的实践行为。

权利的交织必然导致矛盾与冲突的出现，因此在施相公的复兴过程中，信众与政府之间的矛盾贯穿始终，只是表现为激烈或缓和的程度差别而已，但信仰的最终复兴则显示出双方利益互动的主导。赵世瑜认为民间信仰的“正统化或国家化特征，一方面是地方力量的拉大旗做虎皮的表现，另一方面则是国家企图‘招

① 分别为笔者在朱泾五龙禅寺与白鹤施相公庙采访所得，采访对象为普通香众，多为60岁以上的老人。

② （美）保罗·康纳顿：《社会如何记忆》，第4页，纳日碧力戈译，上海人民出版社，2000年。

③ 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，第173页，三联书店，1997年。

④ Helen Siu, *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*, Yale University Press, 1989.

安’地方的努力尝试。”^①在这个过程中，民间信仰作为一种象征被国家和社会精英所利用，施相公信仰的复兴过程包含了地方政府与民众之间权力互渗的关系。

本节尝试从政府行政决策、民众信仰选择以及信仰中香头的组织权威三个方面入手，透过三者信仰复兴过程中的权利表现，展示在乡村权利结构的交错与变迁中，作为地方文化资源的民间信仰如何生存与发展。

3.2.1 政府权利的策略性开放

地方政府作为代表国家的权利机构，拥有干预地方活动的决定性力量，它就像一只无形的大手，隐藏在地方民间信仰复兴的全过程背后，决定着信仰复兴的可能性以及复兴的现实取向。

政府拥有裁决信仰合法性的权利。目前，中国的宗教政策管理条例只针对佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教五大宗教信仰，民间信仰一直处于国家宗教政策的正统规范之外，不受国家宗教信仰自由的保护，因此在复兴的道路上，信仰是否具有合法性便成为信仰重建的关键因素。政府对民间信仰合法性的依据与国家的宗教政策密切相关。新中国建立之初到改革开放前夕，国家将工作中心集中在思想意识的控制上，对于民间信仰实行严格的抑制，将其视为“封建迷信”流毒，一概予以破除。处于国家政策强力控制之下的地方政府较少有自主的权利，这一时期的乡村民间信仰基本被肃清，庙宇拆除、神像捣毁、信仰衰落成为当时民间信仰的普遍状况。20 世纪初期到 60、70 年代，作为地方俗神信仰的施相公亦在劫难逃，各地施相公庙宇祭祀被依法取缔，即使作为施全忠义崇信的施王堂也被改为他用，信仰出现低潮。十一届三中全会之后，国家政策的中心开始转向区域经济的发展，对于民间信仰的政策也开始松动。一方面，出于发展区域经济，繁荣地方文化的目的，国家开始放松了对地方权利的强力控制，为地方文化与行政建设留下自我发展的空间，地方政府拥有了更多自主的选择权利。另一方面，为了加强民族凝聚力，国家开始利用民间具有历史文化内涵的传统信仰作为国家文化的象征，以取代过往的强制性政治认同，如利用黄帝炎帝的祭祀强化炎黄子孙的认同感，维护国家统一；恢复对孔庙的祭祀，强调儒教传统所提倡的“温良恭俭让”，为国家道德建设增加传统的文化底蕴，民间信仰开始出现自上而下的开放空间。地方政府采取“文化搭台、经济唱戏”的行政举措以发挥地方优势，发展地方经济，民间信仰成为增加地方文化多样性的重要方面，同时也获得了寻求

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

合法性的良好契机，枫泾施王堂便是在发展地方旅游的经济政策导向之下得以重建恢复。

政府掌控信仰合法权最直接的表现便是对土地审批权的控制。承载信仰的祭祀庙宇是信仰的现实体现，一旦庙宇颓败，信众失去了现实崇奉的对象，也就失去了心理寄托的依靠，信仰便有濒临消失的危险，因此重建庙宇成为信仰复兴的首要任务。按行政程序，修建庙宇首先要经过宗教局批准，然后经过土地管理局颁发土地使用证，再经过建设规划部门批准设计图才能最终得以实现。这一系列的审批就像是层层关卡，只要一个部门不通过，庙宇兴建就化为泡影。对于民间信仰而言，如果作为俗神祭祀场所向政府提出申请，由于宗教局不允许非合法宗教场所的建立，通常难以获批。青浦白鹤镇的施相公庙庙祝就曾提到：“烧香的多了要建庙，他们（香客）近一年多上访要求批，但是政府不批”，“这新建的房子也要批的，不批就是违章建筑了，要被拆的”^①；五龙庙守庙人：“原来是想恢复施老爷的，政府不批，批给了佛教”^②；枫泾施王堂袁楷道长：“原来是一个私人老板要投资，和旅游公司合作兴庙以发展旅游，宗教局说宗教场所必须由宗教部门管理，私人单位不行，所以政府不批”^③，无论是信众出于崇信的要求，还是出于经济发展的考虑，民间信仰单以其俗神祭祀，而非道教、佛教之类的正统宗教信仰，实则难以获得政府首肯的合法性，“批”还是“不批”成为庙宇是否得以重建的关键，也成为影响信仰复兴的重要因素。

政府通过土地审批对民间信仰进行间接的管理。一方面执政部门对于非合法的民间信仰加以抑制，由于没有得到合法的建庙许可，对于信众的祭祀行为，政府便完全可以以违章搭建毁坏环境、随意烧香影响道德文明等理由将其取缔，甚至是强行驱赶、拆除，这都在法律许可的范围之中。白鹤、朱泾施相公祭祀恢复之前，信众聚集在老庙址、银杏树甚至是道路边烧香祭祀，也曾多次引发信众与政府之间的冲突，“上面来人来管，不让烧，把搭的棚都给拆了”^④。另一方面，通过开放庙宇的建设权，政府对民间信仰进行正面的引导与改造。朱泾五龙庙最终以佛教的名义得以重建，政府试图以佛教的正统建制来湮没民间的施相公信仰；枫泾则由政府主动开放建庙，由道教协会参与重建与管理，以彰显忠勇之意，引导民间信仰的走向。

① 白鹤施相公庙，徐雪华采访，见附录 5。

② 朱泾镇五龙禅寺伽蓝殿管理员，陈师傅，43 岁，朱泾镇新农村村民，小学文化，做寺庙管理工作 2 年。

③ 枫泾施王庙，袁楷道长，见附录 4。

④ 白鹤施相公庙，徐雪华采访，见附录 5。

作为官方话语权的代表，政府在信仰复兴的过程中占据主导地位，信仰是否能够恢复，以及以什么样的形式恢复大部分都掌控在政府手中，而这也正是造成民众与政府之间紧张冲突的直接原因。作为国家执政能力的代表，政府必须担负起维持本地区社会秩序，进行行政管理的职责。民间信仰在复兴之初的无序性与杂乱性极大的扰乱了社会秩序，政府试图通过打击与抑制的手段将信仰控制在可以忍受的限度之下，但信众却以或隐或显的方式对抗着政府的权威，导致了双方较长时间内一直呈现出紧张的关系，甚至引发更为严重的信任危机，反而增加了社会秩序的不稳定因素。

政府的控制并不是为了统治或者限制，而是为了维持现行社会秩序的稳定，施相公信仰的现代复兴得以实现，主要在于政府权利的适度开放。青浦白鹤镇与金山枫泾镇均以道教协会统一管理的形式得以重建，朱泾施相公信仰则完全依附佛教体制得以重新恢复，借由道教与佛教的正统性宗教的进驻，政府通过权利话语的转换将民间信仰纳入自己的控制之下，在缓和民众冲突的同时也获得了巨大的经济与文化潜力，为自我的行政管理提供了极大的便利。

政府通过权力的适度开放将民间信仰纳入官方的合法体系，缓解了官方与民众的直接冲突，从而加强了自身对地方社会秩序的管理能力。施相公信仰复兴之初，由于庙宇的颓败，信众大量聚集在老庙基随意焚香点烛，给社会治安、环境等诸多方面带来一定的隐患，最初政府以打击抑制的手段以维持秩序的稳定，民间则以自我崇信的需求为主导自行祭祀，随意烧香与强制驱赶使得双方的矛盾迅速激化，政府与民众之间的关系日趋紧张。白鹤施相公庙在重建之前，由于其显灵传说的流传，本地与外地香众竞相赶来烧香祈愿，四月初八庙会这天更有上万人次。人群全部聚集在银杏树旁焚香点烛、烧化纸钱，没有丝毫的火灾防范措施，这给当地居民也造成了极大的困扰，“烧香的人老多了，香点得人都看不见，这周围（银杏树）到处都是烧纸钱的，烧起来了不得”^①。庙宇重建之后，通过管理者的督促强化庙宇管理，杜绝了火灾、治安等隐患。白鹤施相公庙祝的管理职责之一就是防范火灾，在庙会之时，他们要时刻巡查，替换填满香灰的焚化桶，整理烛台上残留的香烛等；枫泾施王庙地处居民中心，面临北大街，火灾一旦发生更是难以想象，即使庙宇重建之后，这也是庙宇管理最为留意的问题。在庙会当天，短短 20 分钟，笔者就看到管理者更换了两次焚化桶，庙宇中间也提前放置了装满

① 笔者随机采访的附近村民，男性，40 岁左右，采访对象不想透漏自己的姓名与身份，说是“不好说”，表现出对施相公神性的顾忌。

水的水缸以备不时之用。庙宇的重建是信仰复兴的关键因素，也成为政府行政管理的重要手段。通过寺庙的建制与系统管理，政府将原本杂乱、随意的民间信仰纳入到正统的轨道上，对于寺庙的香火、人员活动等也有了详实的了解与控制，对进行行政决策与文化导向均具有重要的作用。

政府借由正统性宗教吸纳民间信仰，通过寺庙为媒介将国家权力话语传达到地方，以引导民众的信仰取向，达到精神导向的目的。庙宇的结构与神灵的神像是信众直接接触的对象，他们通过实体的存在给予信众以强烈的心理暗示，从而强化信众崇信心理，政府通过寺庙的修建来表达官方的倡导，进而引导民众的信仰取向。在建庙过程中，政府的表现具有明显的偏重：枫泾以施全民族大义的精神为信仰倡导，在复兴过程中，政府投资过百万予以正面的支持，现为道教协会所在地，具有非常强烈的精神导向特色，施王塑像硕大，形象威武，殿内更有表现其功德的“众安桥刺杀秦桧图”，让世人随时瞻仰其功德。白鹤与朱泾的信众均以“医神”最为崇信，具有一定的巫化特征，白鹤出现取污浊的塘水为圣水饮用的行为，五龙庙也曾经出现剥食银杏树皮的现象，这些均与政府提倡的科学文明背道而驰，故而在复兴过程中曲折重重。朱泾五龙庙基本废弃，政府以佛教资助重新建立，请佛教高僧题字，将寺名改为“五龙禅寺”，以彰显佛教的建制；白鹤施相公庙自复兴伊始便备受打击，政府迫于信众的压力而重建，建庙所需则完全由信众自行筹措，最后向道教协会提出申请。在民间信仰的重建过程中，佛教与道教作为新时期国家在场的代表，行使着管理与监督的作用。

纳入政府管理体制的民间信仰作为一种文化资源，被迅速的转化为经济动力，成为政府发展地方经济，寻求地方优势的重要手段。民间信仰具有庞大的信众群体，其来源也非常广泛，每到庙会之际，信众大量聚集，各类娱神活动也逐渐展开，为商品贸易提供了绝佳的场所。同时，庙会作为人神沟通的时刻，各类商品也带上神灵的“灵气”，具有了神圣性，信众出于保平安、祈福禄的购买心理，庙会时期的商品买卖也比平常的交易要多出好几倍。枫泾施王庙建立的初衷在于发展旅游，“搞旅游没有寺庙不行”这是政府提出的缘由，寺庙作为旅游景点，不仅增加了当地的宗教文化，也为经济的发展带来更大的动力。枫泾每年的施王庙会都有祭祀仪式，江浙一带的信众大多以团队的形式结伴而来，据笔者所见，只八月初二上午，其信众人数就不少于 2000 人，按香花券每人 5 元，香烛每人 10 元的最低标准来算，寺庙半天的收入就超过 3 万余元。香众在庙会过后大都要在古镇停留半天，吃饭、聊天、看表演，也带动了整个古镇景点及其他商品贸易的客

源，为枫泾本地的经济发展增加了极大的推动力。白鹤施相公庙自重建之后，政府便在寺庙外围搭建石台，作为商铺出租之用，其租金以天来计，一天20—50元不等，按100个商户来算，一天就有2000—5000元的收入。除了石台样式的商铺，还有其他自由贸易的小摊贩，笔者采访，他们也必须缴纳一定的“场地费”，大概在10元左右，不过是一次付清，虽然不贵，由于小摊贩的数量众多，其收入也至少在2000元以上。按如此来算，只庙会一天，政府的总收入就在万元上下，相当可观。除了经济利益的获得，寺庙作为一种文化景观，以及庙会的民众娱神活动也为繁荣地方文化提供了巨大的发展空间。

在新时期之下，政府对民间信仰的接收与利用主要在于其行政管理的驱动，经济利益的获取也成为其中一个重要的原因，但是这种接收也是适度的，其界限在于开放之后的民间信仰是否还在其权利控制的范围之内。

3.2.2 民众需求的象征性依附

民间信仰的产生源自民众现实生活的困境以及对理想生活的渴求，因此解决现实的生活问题，寻求精神的寄托也成为信仰复兴的主要原因。韩森认为民众对儒、释、道三教并没有区分，它们往往同时向源于不同宗教传统的众多神祇寻求保护，他们的选择与表面的宗教倾向无关，神祇的灵验才是引起这一神灵体系变动的根源。^①对于民间信仰来说，这种“信”与“不信”、以及“信什么”的自主选择性更加明显。在信仰的复兴过程中，民众关注的焦点在于神灵的灵验性以及实用性，而非政府所提倡的宗教信仰内涵以及价值取向，因此两者之间形成一定的权利对抗关系。

民众具有信仰的自主权利，他们按照自我的现实需求选择崇信的神灵及其属性与祭祀方式。齐涛在其主编的《中国民俗通志·信仰志》中认为中国信仰行为的特点大致遵循着一些基本的原则，如有事原则、“心诚则灵”原则、“泛谓”原则、“从众”原则、和谐原则、实用原则以及“功利”原则等^②，功利性与实用性是民间信仰的主要依据，他们可以今天敬土地，明天拜财神，甚至遇神则祷、见佛便拜，其关键在于信仰是否能够解决生活中的现实问题，神灵是否灵验是否有神迹。无论是过去面对恶劣自然环境的生存困境，还是当代繁重的生活压力，祛病消灾、平安健康都是民众最普遍也是最直接的生活理想。施相公掌医的职能恰

① 韩森：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，包伟民译，浙江人民出版社，1999年。

② 齐涛、郑士有：《中国民俗通志·信仰志》，山东教育出版社，2006年。

恰与百姓的实际需求相合，因此在信仰的现代复兴过程中，民间对其医神执掌格外推崇。已经划归佛教管理的五龙禅寺，至今仍有很多村民带着子女前来认施寄爹，“小毛头（孩子）生病了没办法，老爷很灵的，拜拜总是好的”^①，“宁可信其有、不可信其无”是民众的崇信心理，但隐含其中的仍然是对施寄爹作为医神的敬畏；在笔者采访施王庙周围居民时，百姓也会问：“你们年轻人也来拜，是家里有人生病了吗？这里老爷老（很）灵的”^②；在祭祀仪式中，信众也接二连三的将庙里以备灭火之用的水涂抹在身上，据说这样就能祛病消灾，以施全为崇信的官方倡导始终抵不过民间的功利性诉求。无论官方的政策导向如何，施相公医神执掌仍旧深入人心，成为民众祭祀祈愿的首选，并已然形成一套自我崇信的祭祀仪式与法则。

民众对信仰的自主选择权除了表现在自我的崇信需求上之外，也表现在与政府的权利对抗之中。对于烧香祭祀的场所，上海郊区有“庙界”之说，也就是指每个区域自己所专属的神庙与神灵，他们保护着本地居民的利益。所谓“民不祀非族”，乡村也流传着“烧香要从家门口烧起才灵验”的说法^③，当庙宇颓败之后，老庙基便成为信众心中庙界的所在，被当做神灵的象征予以祭祀。施王庙在重建之前，其旧庙址变成了小学校，信众就围着墙根烧香，即使在庙宇重建开放时候，大部分信众还是聚集在北大街老庙基烧香点烛，在警察以防范火灾为由干预之后，他们也只是暂时将烧香点转移到庙前铺路的施工沙堆之上，异地重建施王庙在信众心中还是比不过老庙的神性权威。朱泾五龙庙与白鹤施相公庙的随意烧香更为严重，由于得不到政府支持，旧庙颓败而无法重建，信众便聚集在老庙旧址的银杏树旁边烧香祈愿，甚至自行搭建小庙供奉神灵。人们认定施老爷没地方住就寄居在银杏树上，对着银杏烧香能够使老爷得到安慰，进而继续保佑当地的百姓。因此即使政府屡次加以禁止，甚至动用警察等强制力量，但仍收效甚微，“你去赶也赶不走的，今天拆了明天又来，而且人又多，还都是老人，他们护着不让拆，万一起个冲突，出现问题谁也担当不起。”在谈到当时整治乱烧香的情况时，之前那位不愿透漏姓名的村民如是说。正是由于这种执拗的信仰力量，政府不得不对此让步寻求应对策略，白鹤施相公庙便是政府迫于火灾隐患、治安整顿等压力之下准许重建。

① 青浦区白鹤镇施相公庙进香人，孙奶奶，67岁，联合村人，小学文化。

② 枫泾古镇北大街居民，女性，50岁左右，为枫泾本地人。

③ 张化：《国家利益视野下的民间信仰活动——以上海为例》，2008年北京“宗教与法治”国际学术研讨会上的发言。

如果说聚众烧香、反抗拆建是民间的一种显性反抗，那么五龙禅寺最终收归施相公以祭祀，便是民众隐性反抗政府权威的结果。五龙禅寺修建之后，虽然受到政府的正面提倡与支持，但其香火并不旺盛，当地百姓说“这个庙搞佛教的，但是大家都不来拜，没办法他们（指政府）就把施老爷请回来了，这样庙才兴盛起来的，老爷才是灵的”^①。根植在百姓心中的施相公信仰才是信众认定的正统，他们通过“不去信”的隐形行为来反抗政府的权威，获取自我崇信的权利。现今，供奉在伽蓝殿的施老爷塑像神明威武，老爷神台后面左右供奉关公与财神，塑像较小，既无遮挡也无祭拜神台，施相公信仰的实质已经超过了佛教主神，占据了主祀的位置，亦成为寺庙吸引香客崇信的主要对象。

民众的信仰选择是复兴的主要动力，他们以自我的信仰实践来表达崇信的需求，也通过神灵传说的创造来提供信仰的支撑，在这一过程中，或隐或显的对抗着政府的权利控制。

由于国家官方权利话语的掌握，民间信仰历来出于弱势的地位，在新时期下，民间信仰依然呈现出向国家强势力量依靠的趋势。在政府的策略性行政导向之下，施相公信仰也借由政府的模糊态度，以象征性的归附形式换取国家政权的容忍，以获取在现代社会的生存与发展空间。

民间信仰的复兴离不开其传承的主体，即信众自我的崇信需求。王铭铭将民间信仰的复兴界定为传统的再发明，也就是说民众借用过去的传统来重新表达现在的现实问题，施相公信仰的复兴不仅在于其医神崇信的广泛性，在社会历史的变迁中，施相公作为全能型的神祇成为民众解决现实困境的一种自我表达。2008年农历八月初八，笔者调查白鹤施相公庙会，记录了当时信众的上香情况，并进行了即时性的采访，以探寻施相公信仰现代复兴的现实状况。庙宇在12点开门，上香的群众大概3点左右陆续增加，在5点到7点达到高潮，有上千人同时进香。3点之前主要是买卖香烛的村民进来上香，她们主要是60岁左右的老年人，妇女居多，在生意开张之前给老爷上柱香，希望老爷保佑生意兴隆。3点到5点主要是附近的村民，她们因为距离较近，来得也早，自带着香烛以及折好的元宝，为自己村里的神灵献上第一柱香；5点到7点，摩托车、汽车的声音不绝于耳，相隔较远集镇的信众也赶了过来，他们大多在附近买好香烛纸钱进庙祭祀，平安健康是最为普遍的祈愿；进香人中有80%均为60—80岁的老年人，其中又以老年妇女居多；其中还有3%左右为小孩，他们由父母或者奶奶带领过来拜老爷，主要是祈求

^① 朱泾五龙禅寺何阿姨采访，见附录3。

健康平安，他们被要求按照大人的方式进行祭拜，如何上香，如何跪拜等等，成为新的信仰承继。在庙会中笔者采访到其中几位：

*奶奶，78岁，联合村人，家就在离庙不远的村里，家里现在只有她一个人。“他们（子女）都出去了，在城里买房子了，我就住在老屋里厢。他们来不了，帮他们烧烧香，施老爷治病呀，拜了就没病没灾。”

老人们大多为家庭和子女求福，祈求平安健康，向施相公祈祷治病也是最为突出的一部分。

庙前摆小摊的**，她是安徽人，作为外来人口没有固定工作，只能打打零工，趁着庙会也来摆摊增加一点收入。她在凌晨三点就已经赶到了庙里，先摆好自己的地摊，在大多数信众都还在进香客源较少的时候，进去烧了一点纸钱，上了一把10元的香烛。**说她并不是为自己求的，“有个同乡病了一直不好，前几天都没有上班，今天也不能过来摆摊，我们都是外地的，无依无靠，帮她上上香，说不定能行的。”

随着乡村城市化的阔进，农村务农人口逐渐降低，其中青年一代进入城镇工作的比率日益扩大，越来越多的老年人被留在农村。由于交流的缺失，老年人在社会组织中的角色逐渐淡薄，甚至退出社会群体的交往，成为边缘人，他们急需寻找精神的寄托，以寻求精神的慰藉与关怀，因而成为信仰复兴的主要力量。由于农村医疗保障力度有限，农保收入与昂贵的医药费相比略显微薄；加上外来人口的激增，在没有医疗保障的情况下，施相公信仰为其提供了最为便捷的精神慰藉途径。在新时期下，施相公信仰的复兴为民众提供了可供消解困境的渠道，在现实问题无法解决时，信仰成为他们的主要精神支撑。

民间信仰作为非官方宗教形式，一直以来都较难得到政府的认可，在信仰权威上，民间始终处于弱势。在政府适度开放信仰合法性权利之后，民间表现出一定的象征性归附特性，在官方的体制宗教形式下行使自己的信仰权力。五龙庙的香火来源主要还是施相公信仰的群体，“都是来拜老爷的”，信众虽然如此强调，但他们也并没有做出更为激烈的反抗，反而对寺庙内的释迦牟尼佛等佛教神像也深深跪拜，呈现一种相互交融的特征。枫泾是施王庙从寺庙结构以及组织管理者都从正面加以引导，民众在崇信之中也均强调施老爷的另一功绩，刺杀秦桧以保忠义的精神风尚，这对他们来说更是增加了神灵的神性，对于崇敬并无损害。由于民间信仰的崇信的功利性特质，民众的信仰也表现出极大的包容性，他们并不真正在意寺庙的建制属性，他们求取的只是一个施相公祭祀的场所与机会。

3.2.3 香头的组织权威

香头，顾名思义就是烧香祭祀的领头人，是对信仰群体中进香组织者的称呼。香头作为群体的负责人，管理着信众的进香事宜，包括酬神物资的准备、捐资款项的运用、打醮仪式的联络等等，主要起到组织规划以及联络交流的作用。香头是信仰群体中的核心人物，他获得群体成员的信任，也掌握了信仰的资源，在宗教管理体系之外形成事实上的新权威。

香头是信众的权利代表，具有极高的威信。相对于佛教、道教等正统宗教形式而言，民间信仰是一种非制度化的信仰体系，它具有极大的随意性，它“没有核心的权威，没有专门的僧侣，没有言简意赅的信条，没有至高无上的仪礼，也没有要求所有人遵奉的原则”^①，其目的是经由对神灵的崇拜而获得自我的利益。通过在民间信仰体系中，由于神灵的驳杂与祭祀的不固定性，信众往往呈现出个别群体结合以共同进香祭祀的行为，他们以信仰作为连接的纽带，共同参与各项酬神活动。群体的出现代表着利益的结合，其目的在于将权利集中以获得资源利用的最大化，这样就必须有人站出来，作为群体利益的代表来行使共有的权利，这些人必须获得群体成员的认可，其一言一行都能够起到导向的作用，如此一来，具有领导力的组织权威便出现了。香头作为信仰的组织权威，他们可能是在祭祀或庙宇修葺中捐资最多的人，也可能是在信众中文化层次最高的人，又或者是具有道德公信力的人，对信众的信仰行为起到导向作用，他们在信众中一呼百应，具有极高的威信。

作为信众选拔出来的利益代表，香头必须担负起组织管理的责任。“一年要组织三次大的进香活动，到普陀山啦甚至更远的地方去，平时他们家里有什么困难要打醮，我们就帮着联系道长，引他们过来”^②，组织进香与联络打醮是香头的主要责任。每到庙会之际，香头必须负责组织人员、订购门票、包车、打理香烛纸钱等祭祀用品，他们必须信息通达，具有良好的关系网络才能组织协调好多方的需求，进而获得信众的支持与信赖。打醮是信众面对现实困境的心理需求，他们通过一系列神圣的祭祀仪式以获取神灵的福祉，解决现实的问题。香头除了联系道长，确定日期、联系场地，还需要全程陪同，辅助处理焚香烧纸等各种程式。在信仰的复兴过程中，香头也组织联系的作用，施相公庙宇的筹建主要是信众自筹资金，这就需要各个香头向下传达，通过自己的组织权威，募集资金，白鹤施

①（美）克里斯蒂安·乔基姆：《中国的宗教精神》第37页，中国华侨出版公司，1991年。

② 青浦区白鹤镇施相公庙香头之一，吴忠勇，56岁，白鹤镇人。

相公庙的香头作为信众的代表，更是捐资 4000 元起到带头作用。在信仰遭受困境之时，香头作为信众的代表，成为与政府直接交涉的人员，他们必须处处起到领导作用，以维持信仰的权威。

香头通过自我的组织承担起信众的责任，同时也获得了信仰的资源。一个香头下属信众非常之多，少则上百，多则上千，占据了主要的香火来源，白鹤施相公庙香头就说“我现在手下有 500 个人，以前还要多，有 1500 多个，去哪里都不是小数目”^①。作为民间信仰的寺庙，其资金来源主要依靠香火以及信众捐助的功德善款，以白鹤施相公庙为例，其庙宇的重建，政府完全没有投资，完全依靠信众的捐助，庙宇开放之后，他们每年还要上缴 3% 的利润给道教协会，因此庙宇的维持主要就依靠信众的香火与善款，掌握了信众群体的香头成为寺庙经济来源的主要支撑，同时，通过庙宇与道教群体的联系，香头也拓展了自我的关系网络，从而获得更为有利的管理途径。

施相公信仰的现代复兴也是一种国家与民众利益的相互借重，民间信仰得以进入政府开放的祀典体系，这既是国家对信仰控制的表现，也是民众利益的表达。赵世瑜说：“在这里，民间社会利用了国家，国家也利用了民间社会；前者这样做的目的是为了自己的壮大，后者的目的是仍是为了控制后者。”^②，由于社会环境的转变，国家从过去伦理道德的提倡，转向经济利益的获取以及行政管理的需求，但贯穿始终的仍旧是对地方社会加以控制的目的；而民众则至始至终透露出对生命意识的自我关怀，双方通过差异性的合作达到权利冲突的消解。香头的存在则为信仰群体带来了一种向心力，获得成员的认可，也就获得了信仰的权威，成为寺庙与政府拉拢的对象，在信众与权力倡导者之间协调平衡。

^① 青浦区白鹤镇施相公庙香头之一，吴忠勇，56 岁，白鹤镇人。

^② 赵世瑜：《小历史与大历史：区域社会史的理念、方法与实践》，第 206 页，三联书店，2006 年。

第四章 余论：施相公传说与信仰的当代思考

4.1 施相公传说和信仰对于国家与社会互动的媒介意义

施相公传说与信仰在整个历史建构及现代复兴中呈现出动态的变迁过程，妙手回春、祷雨显灵以及护国保民等各种民间传说相互交织，从而构成施相公杂糅的多重神格，也形成了地方民间信仰的多元性特质。在施相公传说与信仰的变迁过程中，国家与社会的冲突始终存在，但合作与互动的关系往往比矛盾与冲突更加明显。国家与社会关系下的施相公传说与信仰研究为我们提供了更多的解读空间，也为我们提供了一个可供借鉴与思考的维度，从而对当下国家与民间社会在对待地方文化资源的态度和实践行为有所启发。笔者认为在新的社会发展格局下，面对传统文化的再次复兴，国家与民间应以和谐共生为主要生存法则。

施相公传说与信仰的历史建构与现代复兴体现出国家与基层社会的一种权力渗透关系，在这一过程中，双方是否能够达到需求的平衡，其关键就在于“合法性”权利的开放与获取。这也成为当代民间信仰复兴时所面临的最严峻的问题，尤其是对于传统的乡村民间信仰及习俗，是否具有合法性，成为地方界定“迷信”与“俗信”的依据。

关于“合法性”^①的问题，最初主要用以阐释国家的政治统治及其基本属性，即以“合法性”来区分政治统治与暴力，政治统治并不是暴力的军事征服，而是以暴力为基础而获取统治合法性的问题。“合法性”后被推及到文化意识形态领域，即国家对意识形态的控制便是通过合法性的权利进行“符号暴力”的过程。“合法性意味着某种政治秩序被认可的价值以及事实上的被承认”^②，对于民间信仰来说，国家拥有官方话语权，是信仰“合法性”的权利拥有者，从捣毁淫祠到破除迷信，国家通过对民间信仰“非法”性质的界定对其进行暴力的打击，从而实现其强权的控制。赐额封号与现在的信仰复兴则是国家对信仰“合法性”的隐性利用，国家通过“合法性”权利的适度开放，以特定的精神规范对民众进行信仰的导向，以和平的形式达到控制的目的。国家对于“合法性”的界定具有极大的灵活性，从而为民间信仰的生存与发展提供了一定的社会空间。杨利慧认为“社会合法性

① 合法性主要由马克斯·韦伯、哈贝马斯等提出，有广义和狭义之分。狭义的合法性指向政治领域的国家统治类型或者政治秩序；广义的合法性指向宗教、道德、习惯等诸多方面。

② （联邦德国）哈贝马斯(Habermas,J.)著：《现代国家中的合法化问题》，见《交往与社会进化》第184页，张博树译，重庆出版社，1989年。

也是处在不停的生产和再生产过程中。”^①，通过合法性的再生产，国家得以灵活的控制地方，而地方也借此获取国家的认同，进而履行其信仰的实质。

在施相公传说与信仰的考察中，我们发现传说与信仰的变迁为合法性的重构提供了最为直接的途径，传说与信仰并不是固定不变的，传说的演变带动信仰的变迁，其功能不断拓展，而信仰内涵的改变又对旧有的传说重新解释，同时催生出新的传说流传，从而适应变幻不定的社会语境。地方传说与信仰的变迁成为国家与社会利益互动的媒介，民间通过传说的嫁接与重构，以自觉的认同或象征性的归附的方式向国家靠拢，将自己的信仰活动置于国家许可的范围之内，从而争取政治许可的“合法性”；国家借由民间传说与信仰的重构，有限度的开放其信仰的合法权，借此缓解了与民众之间的矛盾，并进行正面的精神导向，从而以温和的方式加强了对地方的控制。

在国家与社会互动的过程中，由于国家是权利的拥有者，所以在一定程度上具有主导地位，民众大多呈现出一种主动性的依附形态。然而从另一层面上来说，这两者之间的相互借重又都是有一定限度的，国家权力开放的界限在于具有合法性之后的民间社会是否还在自己的控制之中；而民间的界限则在于国家是否给予了一定的可供活动的空间，是否能够解决其面临的困境。因此，面临民间文化传统的复兴状况，国家与民间均应该以和谐共生为原则，以和谐的多样性的文化发展为导向，相互借重，从而达到双赢的结果。

国家通过对庙会的支持、寺庙筹建的资助、甚至是信仰活动的组织，主动地为民众提供传统文化活动的场所，开放文化社会空间。中国民间信仰是精神与物质的高度重合，在国家权力制度建立之后，民间公众集会的机会与场所日益减少，而民间信仰活动的场所则给民众搭建了交流的平台。庙会及其祭祀仪式聚集了大量人流，表现出商业贸易、休闲娱乐等各种功能，为民众提供了丰富娱乐生活的契机。作为一个开放性的空间，信仰的凝聚力加强了彼此之间的身份认同，庙会也成为民众社会交往与信息交流的平台，在国家逐渐淡出乡村社会公共生活，乡民们通过自发的组织，完成附着物质利益的精神信仰需求。^②在新时期下，国家在一定程度上适度的开放寺庙、进行庙会支持可以为民间营造一种自由、平等、和睦的社会生活空间，对文化的多样发展有所助益。

国家与社会关系在调试中走向利益合作，将为社会文化的繁荣以及社会秩序

^① 杨利慧：《仪式的合法性与神话的解构和重构》，载《北京师范大学学报（社会科学版）》，2005年第6期。

^② 吴红娟：《转型时期中国民间信仰空间的构建——基于国家与社会关系的分析》，载《江南社会学院学报》，2008年第3期。

的稳定发挥重要作用。国家政策策略的变动为民间传说与信仰的存在与发展提供了一定的社会空间，而传说与信仰本身也不断的经过自我调适，表现出极强的社会实用性。中国民间信仰在建国之后经历了较大的变迁，从建国初期的封建迷信的破除，到文革时期的破四旧、打倒封资修余孽，民间信仰遭受到了极大的打击；改革开放之后，随着国家政治与经济的政策调整，“开放、搞活”的新政策促使国家和地方政府以文化倡导的方式促进经济建设，这为民间信仰的生存与发展提供了一定的空间，各地民间信仰逐渐复兴。另一方面，国家现代化进程迅速推进，乡村城市化的范围愈加广泛，民间传统文化开始面临衰落甚至消失的危机。在当下，国家加大了对传统文化的挽救力度，各地开始出现深入挖掘当地传统的实践活动，非物质文化遗产的调查与申报成为地方倡导文化建设的一大特点，民间传说与民间信仰作为最具地方代表性的传统文化资源，被重新发掘整理，进而成为受国家与政府保护的对象。国家对于民间信仰的吸纳一方面控制，一方面也表现出迎合的过程，国家通过改变宗教与政治政策，主动地适度开放信仰的合法性权利，顺应了民众的需求，达到了和平控制的目的，也强化了自我精神的导向。

4.2 施相公传说与信仰对都市文化建构的意义

传统与现代作为历史承继的发展，在都市文化体系中经常被置于相互背离甚至对立的立场，而作为传统文化代表之一的民间信仰，正如王铭铭所说，其内容与形式“‘沦为’一种与现代性的基本要领关系不大甚或大相径庭的文化因素”^①，在现代化的今天被作为都市文化进步的阻碍加以摒弃。然而，即使在现代化相对较为完善的上海地区，其本土化的宗教信仰依然十分活跃，甚至成为现代都市居民所怀念的一种文化传统，被非常谨慎而严格地执行着。^②作为上海传统民间信仰的代表，施相公传说与信仰的现代复兴，是乡村民间信仰在现代都市中进行适应性发展的有效尝试，也是上海城市化进程中值得探讨的现象之一，对于当代上海都市文化的建构具有一定的现实意义。

施相公传说与信仰承载了上海传统文化的历史根基，也表征着当代都市生活的困境，是对区域历史的一种侧面观照，也是都市文化建构的重要组成部分。民间信仰有别于制度化的宗教，也有别于一般官方宗教，它包括信仰的民众自发性，

① 王铭铭：《灵验的“遗产”》，参见郭于华主编：《仪式与社会变迁》，第76页，社会科学文献出版社，2000年。

② 如上海地区的每年清明扫墓、冬至祭祖等等传统民间信仰习俗依然繁盛。

以及民众生活与区域社会文化环境的密切关联性，民间信仰真实反映了民众在各个时期的日常生活状态，其仪式与祭祀“相当稳定地保存在其演变过程中所积淀的社会文化内容，更深刻地反映乡村社会的内在秩序”^①，是一种最为鲜活的社会历史形态，通过民间信仰所反映的“社会空间”，实际上“全态”地反映了社会动态演变的“时间历程”^②。在区域社会发展的过程中，不同历史时期的世事变迁引发自然与社会环境的相对变化，传说被赋予新的历史“史实”，地方神明信仰亦随之演变。施相公作为上海地区的民间传统神祇，其传说与信仰的变迁也真切反应了整个上海地区的地域变迁及其文化表现。20世纪80年代以来，由于国家宗教政策的拓宽，民间信仰也随之广泛地、公开地出现在民众的生活中，并出现更多的现实寄托功能。施相公传说与信仰在新时期的复兴也呈现出更为复杂的取向，除了普遍的祛病消灾、健康平安，在乡间民众心中更兼具了求财求运、求学业、求事业等各种崇信需求。施相公在不同时期、不同地域的表现正是这一地区民众现实需求的直接反映，天旱掌雨、水灾主水、外敌入侵则显民族大义，英雄本色；疾病难祛，则生医者之意，民间信仰为民众提供了最为直接的情感宣泄渠道与精神慰藉场所。在现代化的今天，施相公信仰的复兴在一定程度上也显示出了当代社会的变革与民众的生活困境。

现代上海的城市化进程逐渐加快，乡村快速甚至是被迫进入城市生活体系，带来越来越多的社会问题。农村田地被占，青年一代进入更为中心的城镇以寻找生存机会，显得彷徨而无措；而老年人则在卸去生活重担的同时也退出了群体的交流圈，独自留守在家，人际交流愈发缺失，乡村居民在缺少了实干依托之后显现出的是精神的空虚与生活的焦虑。同时，作为移民城市，上海的人口流动非常频繁，外来务工人口成为城市中低收入人群的重要组成，他们背井离乡，甚至找不到工作，没有固定的生活来源，经济的窘困与精神的无依使得他们都成为信仰人群的主要来源。“神是一切无法回答问题的答案。”^③，经济形式与政府政策的急剧转变让村民们更加无所适从，对于那些无法预知的未来，村民在得不到现实的帮助时，只有求助神灵，民众希望通过人神之间的交往满足自己的需求，祈求神明能有求必应、从而化解现实的困难。作为都市边缘，城市化过程中的乡村民间信仰承载了被现代化大都市所逐渐消解的文化传统，为现代都市人群提供了精神

① 陈春声：《社神崇拜与社区地域关系——樟林三山国王研究》，载《中山大学史学集刊》第二辑，广东人民出版社，1994年。

② 郑振满、陈春声：《民间信仰与社会空间》，第2页，福建人民出版社，2003年。

③ 黄景春：《论我国民间神灵信仰的世俗性》，《南阳师范学院学报》，第2卷第5期，2003年5月。

归依之所，也反映了郊区民众的一种焦虑与无所依靠。民间传说与信仰的复兴使他们得以“摆脱其精神上的冲突，而使社会避免瓦解的状态。”^①。施坚雅曾提出民间宗教和仪式与社会空间的相关性问题：民间宗教和仪式与区域形成和发展的历史密切相关，一方面，地方神的等级与区域的级序正好对称，是区域形成的结果；另一方面，它们又支撑区域体系，是维系区域体系的要素之一。^②，施相公传说与信仰的现代复兴，可以说从另一个方面为社会的稳定与现代都市发展提供了背后的文化与精神支持。

传统并不是现代化的对立面，而应该成为都市现代化的一个独特点，彰显自我文化个性的方式。“中国的大都市有着深厚的文化传统，都市本身就是文化的见证。……有着丰厚的物质和非物质文化的遗产。它们形成的时间有先后，它们的文化遗产的性质有所不同，但是，它们都是文化传统的大本营”，^③施相公传说与信仰作为吴地的文化传统，从起源开始，其本身就是都市文化存在的一部分，正如葛元煦记“施庙在虹桥，青楼中尤信”^④，虹桥为当时上海最为繁盛的地区，也因此才会有大量妓女聚集，施相公亦随之发展成为当时上海勾栏中所崇拜的行业神。现今作为民间传统习俗的一部分，被乡民们重新挖掘，也是城市化过程中民众生活的现实体现。正如学者所言“乡村信仰向城市积淀，传统与现代共生，这是我们认识上海信仰民俗的一个视角”^⑤，施相公传说与信仰的传统复归正是对吴越文化传统以及现代都市生活的一个侧面展现，是近代上海快速发展所遗留的产物。

当代文化大都市的建设和发展并非是无本之木，而是建立在一种有力的传统根基之上的，“强调传统力量与新的力量具有同等的重要性事必要的，因为中国经济生活变迁的真正过程，既不是从西方社会直接过渡的过程，也不仅是传统的平衡受到干扰而已”^⑥，都市文化的内涵不仅仅是现代化之后的新生事物，更应该是一种传统在当代的延续。作为一种民俗资源，施相公传说与信仰承载着上海传统文化的根基，其当代复兴也显示了这样一种历史的延续。施相公传说与信仰和上海地区的地域文化密切相关。吴越“信巫鬼，重淫祀”的蛮夷之风是施相公传说与信仰根植的土壤，蛇神祭祀本源出于民众趋利避害的崇信心理；水神与医神的

① 马林诺夫斯基：《文化论》，第77页，费孝通译，中国民间文艺出版社，1987年。

② 施坚雅：《中国封建社会晚期城市研究——施坚雅模式》，《亚洲研究杂志》，1964年第11期。

③ 田兆元：《关于大都市的文化遗产保护问题》，《民间文化论坛》，第62页，2006年第4期。

④ 葛元煦：《沪游杂记》卷1“施庙”条，第6页，上海古籍出版社，1989年。

⑤ 田兆元：《乡村信仰向城市积淀，传统与现代化共生-上海民间信仰民俗发展的一个侧面分析》，资料来源 <http://suntree.5d6d.com>，海上风民族民间文化论坛。

⑥ 费孝通：《江村经济》，第1页，上海人民出版社，2006年。

执掌则是民众对地区水患灾害的适应性应对；而施全、施珽传说的嫁接则表现了吴越民众的尚武风尚，吴越文化传统为上海地区施相公传说与信仰的生成与演变提供了多重选择。无论是民众的心理依托，还是社会历史的真实存在，民间传说与信仰承载着这一地区历史文化的痕迹，具有厚重的历史感。

在现代化的今天，乡村民间信仰大多被简单的界定为“封建迷信”而被加以根除，不仅造成了民间与国家的紧张关系，也造成了大量传统文化的流失。施相公传说与信仰是上海本地的传统民俗文化资源，其历史建构轨迹以及现代复兴历程就是上海地区民众的生活历史展演。它是在特定的区域性文化制约下形成、发展演变而来，亦是一种相对稳定的信仰情结与民俗心理的表达与积淀，其复杂的多面性特质正是地方传统在长期的历史进程中不断演变的结果。民间传说与信仰在社会历史的变迁中呈现出极强的韧性，国家对其要有正确客观的认识，从而引导其为社会文化的多样性发挥有效的作用。民间传说与信仰并不是完全可控的，它是一种民众心理与精神的表达，具有一定的自主性，从而表现出一种持久的力量。附着地方历史文化色彩的民间传说与信仰具有极其丰富的内涵，不能将其简单的界定为“迷信”进而一概取缔。民间传说与民间信仰根植于一定的地域社会文化土壤，具有悠久的历史与深厚的社会根基，不同的地理环境、人文氛围往往孕育出不同的信仰内容与仪式活动，进而形成一定的行为与规范，日益成为百姓生活的一部分。民间传说与信仰反映的是民众精神层面的需求，同时也反映了该地区社会经济发展变迁的历史过程。在新时期，对民间传说与信仰加以合理利用与提倡，不仅能够繁荣地方文化，还能加强民众之间的身份认同，增强社区整合与民族凝聚力。民间传说与信仰作为传统民间文化的代表，具有非常重要的研究价值，它反映了民众的社会生活及其精神世界，也带上了地域文化与社会变迁的历史特征，为我们提供了最为真实的社会图景。作为一种历史传统，也作为一种都市新生力量，施相公传说与信仰都切实地满足了民众的心理需求，也极大地丰富了上海传统民俗文化体系，应该受到应有的重视与正确的引导。

文化的分析不是一种探索规律的实验科学，而是一种探索意义的阐释性科学^①，上海地区施相公传说与信仰研究既是对上海传统文化的分析，也是对当下社会现实的阐释。为了明了阐释对象的“意义”、“行为”及其“合理性”，必然指向实际行为过程的描述，施相公传说与信仰的历史建构与现代复兴关涉了民众、地方、国家等各个群体的行为表现，行文不免琐碎，但正是“通过极其广泛地了解鸡毛蒜皮的小事，来着手进行这种广泛的阐释和比较抽象的分析”^②，我们得以透视整个对象的变迁过程，以及蕴含在其中的文化与权力的表征。

“民俗学不追求‘社会缩影’式的个案结果，而是偏重对民俗文化地方性表现的叙述，即在加强考察社会生活关系结构的同时，依然关心着这些传承与口头、行为和实物上的民俗，在不同时空中可能存在有多少表现”^③，民俗学者的工作不仅仅是为了展示某一民俗事项的特征与内涵，更要有现实的关怀，对现行秩序与法则有所助益。本文从历史与现实两个方面重点阐释了施相公传说与信仰的产生及其流变过程，透视国家与社会，以及传说与信仰之间的密切关联，进而以此为线索，对当下民间信仰的处境以及应对方式做了一定的思考，希望完成了一点作为民俗学研究者的使命。无论是历史还是现在，民间信仰一直处于弱势的地位，在与国家政治权利的博弈中，民众通过传说的重构呈现出向强势的国家力量靠拢的趋势，在这一过程中，民众显示出“草根的智慧”。对民间传说与信仰的研究，为我们提供了区域社会历史的生活实态，让我们能够更加贴近历史的真实，更为当下及以后的实践提供了指引的方向。

①（美）克利福德·吉尔兹：《深描：迈向文化的阐释理论》，《文化的解释》，第5页，纳日碧力戈译，上海人民出版社，1999年。

② 同上，第24页。

③ 刘铁梁：《村落庙会的传统及其调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较》，参见郭于华主编：《仪式与社会变迁》，第255—305页，社会科学文献出版社，2000年。

附录 1 上海地区施相公庙宇分布

所在地	名称	建庙年代	历史及现状
龙华港畔（百步桥北面，今市区）	施相公庙 （卧龙庵）	后至元前创（1334 年）	1936 年仍存
松江县西塔弄黄家潭 （今松江县）	镇海侯庙	嘉靖年间（1544 年）	
上海县城大东门外（今市区）	镇海侯庙	顺治年间（1652 年）	
上海城隍庙西 （今市区）	施相公殿	乾隆八年前（1742 年）	
上海县学士桥南（今市区）	施相公殿 （镇海侯庙）	嘉庆前（1795 年）	1930 年仍存
上海县虹桥（今市区光启路复兴东路口东北方）	施相公庙	嘉庆前（1795 年）	1930 年归佛教
上海县积善寺西（今市区）	施相公庙	嘉庆前（1795 年）	今不存
奉贤县南门外 知县创建	镇海侯庙	嘉庆十二年（1807 年）	
嘉定县桃浦乡联星村， 今市区桃浦	祖师堂 （制司堂、生化庵）	同治二年（1862 年）	1863 年重建， 1930 年后废， 1933 年设生化小学， 1970 年改联星小学， 1861 年毁于兵
嘉定县黄渡乡文九图	施相公庙	同治七年（1867 年）	1868 年重建

附录 1 上海地区施相公庙宇分布

南汇县横沔乡	施相公庙	光绪三十三年（1906年）	1907 年被占，1907 年设公益南校，民国初迁址，纤维横沔乡中心小学
1927 年南汇县彭镇乡彭一村	施家庙	1928 年前	1927 年后被占，1927 年后设县立彭镇初级中学，几经改名，现为彭一小
1937 年青浦县白鹤乡徐家厍村	施相公庙	1938 年前	1938 年被占，设东洋泾国民学校，现为五联初级小学
南汇县宣桥乡胡桥村	施相公庙	1949 年	1951 年被占设公济小学，1958 年迁址设胡桥初级小学
金山县枫泾镇（今金山区）	施相公庙		解放后改枫泾中小学
嘉定县外冈乡制北七图	施王庙（慈悲庵）		古地藏殿后改建道观
嘉定县江桥乡姜一图	施相公庙		
嘉定县真如镇西北（今市区）	施相公庙		1924 年改初级小学
金山县亭林镇新建街（今金山区）	施相公庙		1966 年房管所接管，1989 年为亭林油厂和腈纶厂
嘉定县樊桥乡往二十五图 练祁北岸	永吉庵（施相公庙）		

附录1 上海地区施相公庙宇分布

娄县西塔黄家潭清	镇海侯庙	明 嘉 靖 年 间 (1522-1566 年) 建	乾 隆 三 十 八 年 (1773 年) 重修, 今废
在奉贤县南门外	清镇海侯庙	嘉庆十二年(1807 年) 知县重艾荣松建	今废
上海城隍庙西	施相公殿	乾隆八年(1743 年) 改建	今废
上海县百步桥北	施相公庙		今废
龙潭西禅寺右	镇海侯别庙		
枫泾海慧寺左	镇海侯别庙		

注：本表格根据张化《上海宗教通览》中关于上海地方祠庙的记录整理而来。

张化：《上海宗教通览》，上海古籍出版社，2004 年 10 月。

附录 2 上海地区施相公庙会旧况（以奉贤地区为例）

日期（农历）	庙会名称	崇拜神像	庙会持续时间	活动地区
八月二十四	李匠桥庙会	施相公	一天	庄行、华严一带
八月二十四	胡桥庙会	施相公	一天	胡桥镇
九月十三	潼泉寺庙会	施相公	三天	光明镇
九月十五	头桥庙会	施相公	三天	头桥镇
十月初三	亭子头庙会	施相公	一天	头桥幸福村
十月十四	白沙庙庙会	施相公	三天	南汇、萧塘、刘行、金汇、希贤
十月十四	屠家庙庙会	施相公	三天	李窑一带
十月十四	阮仙布庙会	施相公	三天	青村、头桥、泰日、齐贤、金汇
十月十五	西港庙会	施相公	一天	西湾、南桥
十月二十四	白沙庙庙会	施相公	四天	三官、青村、泰日、金汇、齐贤

注：此表根据姜彬《吴越民间信仰民俗》中关于旧时奉贤区庙会情况整理而来。

姜彬：《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察与研究》，第 152~154 页，上海文艺出版社，1992 年。

附录 3：朱泾五龙庙访谈

被访者：何阿姨，

被访者背景：五龙禅寺乐助薄记录，61 岁，吕巷太平村人

采访地点：五龙禅寺

采访时间：2008 年 7 月 29 日下午

- 问：这座庙原来是什么样子的？
- 答：原来的五龙庙只是一间施老爷庙，只供奉施老爷，后来才扩建的，当时规模很小。破四旧的时候施老爷就被打倒了，但是那些人不得好死啊，后来打倒施老爷的这些人都死了，不是生病就是其他的没有一个是正常死的，报应啊！后来庙没了，信的人就要求盖起来，政府就从普陀山请来了达缘法师盖起来的。这里原来还有一个赵老爷，之前要给他建庙不批准，就和施老爷一起拜，后来批准了就回老家了，就是现在的施普庙，在施普蟠桃园那边。他们都是清官、正人，所以皇帝都给他们封号的，也有人说赵老爷是施老爷的舅舅，但是施老爷做的官更大。
- 问：为什么叫五龙庙呢？
- 答：这周围有五条河，河都有龙的，所以叫五龙庙。
- 问：施老爷是一个什么样的人呢？
- 答：施老爷叫施锸，有人说他是蛇神。听人说他是外科医生，治疮非常厉害，治皮肤病的。施老爷有两位夫人，东边的那位是大老婆，西边的是小的，小的那位就是我们这里的。听说家里是织布的，后来女儿被蜜蜂蛰了，生病一直不好，大家都说是被施老爷看上了，在她死后，百姓就把她跟施老爷一起拜了。宋朝的时候他被封了镇海侯，靖江王，小的时候我父亲会叫我们写这个名帖的，我们叫做当社，要做好菜请神，生的是供给施老爷的，做熟了就请亲戚吃，但是自己要先摆好在桌上先请老爷先拜然后才能吃，吃的人都被施老爷保护的，保平安。我们又叫他寄爹、寄爸，有些小孩生病了老是治不好就带他来拜施老爷，认寄爹小孩子的病就会好了。
- 问：当时的庙会是什么情况？
- 答：当时的庙会很兴盛的，当时四周都有戏台，我父母会抱我去看的，当时没有其他娱乐活动嘛。现在也有的，每年八月初八浙江的都会过来，很多人来拜，有人说初七才是老爷生日，初八是出堂，所以要请老爷出来要游乡的。

- 问：伽蓝殿里面只供奉施老爷吗？
- 答：原来的五龙庙除了施老爷还有岳飞的，现在没了，现在还供财神、关公和八仙。施老爷还要供马、船、龙，都是为了出去治病的，现在船被拆了，供龙比较快。之前，庙没了之后还有很多人拜这里的银杏，为了管理这些香众，政府就重新修庙了。现在这个庙是搞佛教的，之前大家都不来拜，没办法他们（指政府）就把施老爷请回来了，这样庙才兴盛起来的，老爷才是灵的。枫泾的施王庙里的施王也是从这边请过去的，不知道后来怎么成了道教的了，施老爷是治病的没听说过刺杀秦桧的事情。之前的庙会也非常热闹，四方有戏台，现在主要是拜香，文艺表演，舞龙什么的，但是主要还是拜施老爷。现在的金身都是新建的。

附录 4：枫泾施王庙访谈

被访者：袁锴

被访者背景：施王庙主持

采访地点：金山区枫泾镇施王庙

采访时间：2008 年 8 月 3 日

- 问：施王庙供奉的是施相公吗？
- 答：漣泗荡这个地方是施相公的，而且信众特别多，江苏安徽好多地方的渔民都坐船去的。但不是正规的宗教场所，它是当地政府开的。现在就是说施相公和施全不是一个人。我们这个施王庙供奉的是施全，历史上是确有其人的。但是施相公现在就说不清了。我们这里庙会的时候也很热闹，特别是到了施相公的生诞会，还有开印封印的活动。开印封印在历史上，我们认为过去从明代开始是纪念城隍的。开印是腊月二十，所有的地方官员要把官印交给城隍庙那里，给封起来，就是这段时间不启用了，到正月二十就启印了，就是人这段时间不办公了都到城隍庙里去，不是每个庙都有的，只有城隍庙才有。
- 问：为什么现在施王庙也有这个仪式呢？
- 答：老百姓已经不知道这个仪式只是城隍庙好有的（可以有的），大部分庙都在搞。
- 问：朱泾五龙庙管理员说枫泾的施王是从五龙庙移过来的，是这样吗？
- 答：没有，那边还是有施老爷，它是供的施相公，包括还有一个关公。五龙庙历史上是道教的，当时我们金山区的宗教组织对道教组织不愿意恢复，老百姓就自发的在那里烧香，当时因为没有道教组织，金山区政府就批给了佛教，但是现在信众的信仰基础还是施相公。历史上因为供佛像供不起来，当地老百姓是信施相公的，你开了佛教他不去的，所以他只能把道教的佛像供在那里，供在那里百姓就去烧香，这样慢慢就接受了，佛教就引导过来了。包括石化的万寿寺，原来也是道教的陈老爷，后来批给了佛教，但是老百姓都不来，他们都是信这个神的，你不供都不来的，没办法只能也供着，到现在也有的。老百姓是不分道教佛教的，他们只认神像。
- 问：这里是供的施全，除了刺杀秦桧之外，也有给人治病的故事吗？
- 答：这是民间传说。正史上记载施全在岳飞被害死后曾有三杀秦桧，有

两次是潜伏在宰相府里，因为卫兵很多所以没有成功，后来在当时杭州临安府众安桥，埋伏在桥底下。秦桧是在上朝回来的时候路过，施全刺杀他没看到秦桧，砍断了轿子腿，轿腿断了之后抬轿的都跑了，这时候施全就拿刀砍他，但是这刀始终砍不下去，冥冥当中（民间）说是岳飞抓住了这把刀，所以当时秦桧没有死。秦桧受了这次惊吓之后哩，他就反省了，他原来很自信，因为是宰相嘛，听不到底下的反映，现在发现自己在百姓中的口碑不是很好。因为这次的事情他就向皇帝请示要辞官，皇帝开始没有批，后来批准了，但是受过这次惊吓后他就生病了，生了大疮死掉了。我们到了河南汤阴的岳飞庙，有个碑就是供义烈将军施全的，碑的文字我都抄下来了。

- 问：人们为什么这么崇拜他呢？
- 答：施全虽然没有成功，但是这个功劳很大的，他让秦桧一下子反省了，退出了朝廷，不管怎么说都是有功的。历代朝廷敢刺杀宰相的很少，除了秦朝的一个就只有施全了，所以百姓非常崇敬他。他当时没有刺杀到秦桧被抓住了，在市集上处了磔刑——就是砍成块丢到菜市场上。宋孝宗时就封为这个地方的土地神（临安府），后来百姓非常敬仰他，我们所了解就封过义烈将军、兴明福王、靖江王都是宋代封的，宋元明清没有封过。
- 问：民间好像还说施全被封过定海侯？
- 答：民间是有这种说法，但是好像是说施相公的。岳飞打仗的时候打到靖江，但是金兀术非常厉害，朝廷没办法就下令打开长江口，就在靖江这个地方决口，死了很多百姓，这个事情可能就是施全去做的，可能因为这个封了靖江王，民间就传是镇海侯了。
- 问：施全和枫泾有什么关系呢？为什么枫泾人要拜他？
- 答：施全没有随岳飞去打仗的，只是一个校官，朝廷非常腐败，他就辞官了到了枫泾这里来了。他帮百姓做了很多好事，特别是治理水患，当时枫泾施王庙鼎盛的时候，这边都是船，浙江过来的。每一年都有庙会，八月初一初二初三，三天，初二这边挤满了人。还有一种说法，施全死了之后黄顶阴封他管理金山这一带。枫泾为什么这样相信他，就是因为他夫人是枫泾人，民间传说就是在施王庙后面一家人家，姓路，辞官回枫泾之后娶了这一位夫人。
- 问：五龙庙施相公也供了马，这里也供着马，有什么特别的意义吗？
- 答：他是将军嘛，将军都有马的，原来就有的，我们按照传统供了两匹，我们这里是战马，是打仗用的，还有马夫的，像施相公有马但是肯定没有马夫

的。我们这里一匹是战马一匹是出行的坐骑，有些小的庙里还供了船，也是出行用的。

- 问：您能介绍一下枫泾施王庙会的情况吗？
- 答：当时庙会除了拜施王还有唱戏，老爷出巡，就是抬了老爷出游，用轿子抬到外面去。当时枫泾施王庙在金山影响特别大，就是因为有出巡这个活动，每年一次，人山人海。老百姓有个习惯，有钱的人就出钱让轿子在家门口停一停，拜一拜祈福。还有提香扎肉，跟城隍出巡一样，当时在下面还吊香炉，大锣，旁边的人会一直在浇水，不浇水手上扯着的（皮肤）肯定会断掉，当时有一些这样的卖艺人，哪里有庙会就去哪里的。过去的庙会就是百姓的娱乐，人们没有什么其他的娱乐，而且都是八月份嘛，农民都是丰收了，搞这样一个庙会庆祝一下。当时参加的人达到上万，河里都不能行船了，岸上更是人山人海，场面很大，地方志都有记载的。文革之前都结束了，所以照片没有的，文革之后破四旧就灭掉了。
- 问：施全和施相公现在已经非常混淆了，您是怎么看的？
- 答：施相公信仰搞不清楚，他又没有什么特别大的功，百姓怎么会供奉？施锸最多是个书生，这样的书生很多，又没有中状元怎么会被人祭祀。各个时代水道都非常多，水患肯定也非常频繁，治理水患肯定有的。我可以肯定的是施全和施相公不是一个人。

附录 5：青浦施相公庙访谈

被访者：徐雪华

被访者背景：68 岁，1959 年开始做村里的会计，后政府安排在施相公庙工作，处理财务及其他日常事务。

采访地点：青浦施相公庙

采访时间：2008 年 9 月 7 日

- 问：这个庙是什么时候开始建的？
- 答：这个地方是 1999 年开始造的，造了这四间。烧香的人很多，但是没有庙的。老早解放之前还有房子的，后来一点点消失了。平民百姓要来烧香，房子没有了嘛，1999 年，2 到 3 年的辰光烧香的人多的不得了
- 问：当时有多少人过来烧香？
- 答：四月初八总要有 1 万多，庙会的时候最多，平常也有人的，不是特别多。上面就是讲起来没有批准，这里就不能烧香，但是民间来烧香的人好多，拦着不许烧，把搭的棚都给拆了。
- 问：不好烧他们在哪里烧？
- 答：就在银杏树地下烧的，这个银杏有 450 年了，老灵的。后来有两个老人带了个小房子，有的带个老爷，有的自己的，有的买的，摆在那里就一起烧香。后来人多了，老百姓就要求把这个庙复兴，1 年多时间（上访）差不多，1999 年政府就批准了开始造了。
- 问：政府同意可以烧香了，那是政府出钱的吗？
- 答：钱叻全是老百姓的，出面还是政府出面，没有政府出面不可以动用土地。噢在（现在）讲起来庙里要增加新的房子还要批呐，建房子的场所还是要政府批的，不批不好造的，不然就是违章建筑了。
- 问：施老爷是个怎样的神？
- 答：一般讲起来，讲到施相公庙嘛，周围的人都知道，外地的人也晓得的，来烧香的很多的都是外地的，本地人也很多。施老爷是看毛病的，外科，就是讲他给皇帝看病看好了，别人就嫉妒他，就把他谋害了。后来嘛，就说他给穷人看病是不收钞票的，谋害了之后嘛，过年过节大家就纪念他。
- 问：那他怎么在青浦呐？
- 答：他来过的，看病的时候来过的。医生到处走的，这里人就建个庙纪念他。原上

海说起来有几十个施相公的，烧香的庙嘛，文化大革命的时候都没了，像都被撬了，庙名气大，批得早，说起来百姓要求烧香。

- 问：这里供着大鼓，是说施老爷做过官吗？
- 答：鼓是给大家敲敲，求平安的。施老爷就是看毛病，没有做过官。
- 问：以前的庙会是怎么样的？
- 答：原来只有四月初八一趟，后来就逢八就有。每年四月初八、正月初八，有三天。四月初八是施老爷生日，正月初八是开门红，每年的第一个初八。每个初八小的买的东西，吃的都有的，本地外地的都有，就是赶这个香的。解放之前四月初八 3 天，现在嘛一天半左右，初七初八。买东西的人多了，解放之后，农村里买农具的也有的，板车、锄头什么的都有的，牛担的车。后来就是买些吃的、用的，就是交流会了。现在隔壁房子造好后，就是新建的十间房子，要再请十个佛。
- 问：现在寺庙重修，政府有拨款吗？
- 答：政府没有的，道教协会也没有的，我们要上缴 3%给道教协会，管理费。全部都是依靠老百姓，平时门票、蜡烛、锡箔。维修的钱也全靠香客捐助的。每个庙里都有香櫟的，随便你捐，10、5、100、50 元。一百块就刻香炉。500 块以上刻碑，一千块一起，500 的一起。举个例子，象这个香炉比方说 5000 块，就捐的钱给他们造。

附录 6：施相公庙宇及庙会情况（照片）

一、 枫泾施王庙



图 1 枫泾施王庙正门



图 2 施王殿供奉的施王像



图 3 施王庙重建之前 信众在旧庙址烧香情景



图 4 施王庙重建之前 信众遭警察驱赶后转而在建筑沙地上烧香情景



图 5 施王庙庙会，被请出的施老爷和夫人

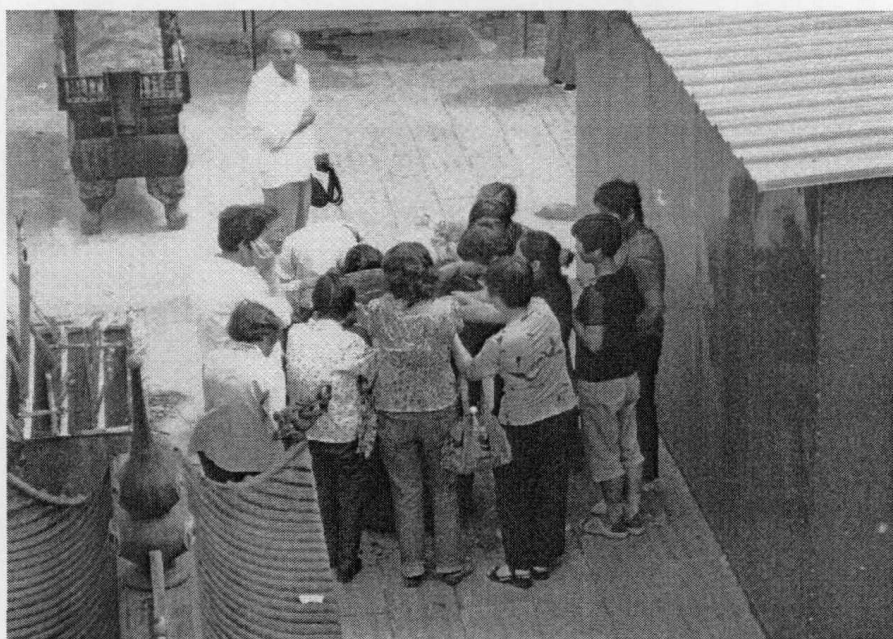


图 6 庙会上信众把消防用水作为圣水涂抹，以祛病消灾

二、 朱泾五龙禅寺



图 7 以佛教建制恢复的五龙庙，现为五龙禅寺



图 8 五龙禅寺伽蓝殿供奉的施老爷与两位夫人

三、 青浦白鹤施相公庙



图 9 信众捐资重建的施相公庙，占地 6 亩余



图 10 悬壶济世施相公殿供奉的施老爷



图 11 施相公庙会，信众依然将污浊的塘水作为治病圣水



图 12 施相公庙会盛况，绵延逾百米的乡村墟市

注：所附照片中图 3、图 4 为施王庙住持袁锴道长提供，其余图片均为笔者田野调查所拍摄采集。

参考文献

一、古籍方志类:

- 【1】 (汉)赵晔撰,徐天祜音注:《吴越春秋》,江苏:江苏古籍出版社,1999年。
- 【2】 (晋)干宝:《搜神记》,北京:中华书局,1979年。
- 【3】 (晋)葛洪:《抱朴子》,上海:上海古籍出版社,1990年。
- 【4】 (晋)王嘉撰:《拾遗记》,北京:中华书局,1981年。
- 【5】 (南朝宋)刘义庆撰,郑晚晴辑注:《幽明录》,北京:文化艺术出版社,1988年。
- 【6】 (唐)魏征等:《隋书》,北京:中华书局,1973年。
- 【7】 (宋)洪迈:《夷坚志》,北京:中华书局,1981年。
- 【8】 (宋)陆游:《老学庵笔记》,上海:上海远东出版社,1996年。
- 【9】 (元)徐硕撰:《至元嘉禾志》,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆,民国七十三年(1984)。
- 【10】 (明)王稚登:《吴社编》,济南:齐鲁书社,1995年。
- 【11】 (明)陈继儒:《崇祯松江府志》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》本,北京:书目文献出版社,1991年。
- 【12】 《明史》,北京:中华书局,1974年。
- 【13】 (清)王昶纂修:《(嘉庆)直隶太仓州志》,《续修四库全书》,上海:上海古籍出版社,2002年。
- 【14】 (清)葛元煦:《沪游杂记》,上海:上海古籍出版社,1989年。
- 【15】 (清)顾禄:《清嘉录》,上海:上海古籍出版社,1986年。
- 【16】 (清)顾震涛:《吴门表隐》,南京:江苏古籍出版社,1999年。
- 【17】 (清)王韬:《瀛壖杂志》,上海:上海古籍出版社,1989年。
- 【18】 (清)赵尔巽等:《清史稿》,北京:中华书局,1998年。
- 【19】 (清)宋如林:《嘉庆松江府志》,嘉庆二十二年刊本,收入《中国地方志集成·上海府县志辑》,上海:上海书店,1993年。
- 【20】 (清)王昶纂修:《嘉庆直隶太仓州志》,续修四库全书本,上海:上海古籍出版社,2002年。
- 【21】 (清)曹相骏纂,(清)许光墉增纂:《重辑枫泾小志》,清光绪十七年铅印本,参见《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》。
- 【22】 (清)李铭皖、谭钧培修:《同治苏州府志》,《中国地方志集成·江苏府县志辑》,南京:

江苏古籍出版社, 1991 年。

- 【23】 (清) 许治修, 沈德潜、顾治禄纂:《乾隆元和县志》,《中国地方志集成·江苏府县志辑》,南京:江苏古籍出版社,1991 年。
- 【24】 (清) 陈方瀛修, (清) 俞樾纂:《川沙厅志》清光绪五年刻本, 参见《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》。
- 【25】 (清) 崑岡等修, (清) 刘启端等纂:《(光绪) 钦定大清会典事例》, 北京: 中华书局, 1991 年。
- 【26】 (民国) 姚裕廉:《重辑张堰志》民国九年金山姚氏松韵草堂铅印本, 参见《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》。
- 【27】 钱崇威等修纂:《(民国) 青浦县续志》民国二十三年(134)刊本, 参见《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》。
- 【28】 丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》, 北京: 书目文献出版社, 1995 年。
- 【29】 上海通社编:《上海研究资料》, 上海: 上海书店出版社, 1984 年。
- 【30】 上海县县志编纂委员会:《上海县志》, 上海: 上海人民出版社, 1993 年。
- 【31】 龙华镇志编纂委员会:《龙华镇志》, 上海: 上海社会科学院, 1996 年。

二、著作类:

- 【1】 (美国) 艾兰:《世袭与禅让—古代中国的王朝更替传说(The Heir and Sage: Dynastic Legend in Early China)》, 北京大学出版社, 2002 年。
- 【2】 (美) 阿尔伯特·贝茨·络德:《故事的歌手》尹虎彬译, 北京: 中华书局, 2004 年。
- 【3】 (美) 保罗·康纳顿:《社会如何记忆》, 纳日碧力戈译, 上海: 上海人民出版社, 2000 年。
- 【4】 (美) 杜赞奇(Prasenjit Duara):《文化、权力、与国家: 1900—1942 年的华北农村》, 王福明译, 南京: 江苏人民出版社, 1995 年。
- 【5】 董楚平:《吴越文化》, 上海: 上海人民出版社, 1998 年。
- 【6】 范荧:《上海民间信仰研究》, 上海: 上海人民出版社, 2006 年。
- 【7】 费孝通:《江村经济》, 上海人民出版社, 2006 年。
- 【8】 郭于华:《仪式与社会变迁》, 北京: 社会科学文献出版社, 2000 年。
- 【9】 (美) 韩森(Valerie Hansen):《变迁之神: 南宋时期的民间信仰》, 包伟民译, 杭州: 浙江人民出版社, 1999 年。
- 【10】 姜彬:《吴越民间信仰民俗—吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察与研究》, 上海: 文艺出版社, 1992 年。

- 【11】 (美)克利福德·吉尔兹:《文化的解释》,纳日碧力戈译,上海:上海人民出版社,1999年。
- 【12】 马西沙、韩秉文:《中国民间宗教史》,上海:上海人民出版社,1922年。
- 【13】 马林洛夫斯基:《文化论》,费孝通译,北京:中国民间文艺出版社,1987年。
- 【14】 (德)马克斯·韦伯,王容芬译:《儒教与道教》,上海:商务印书馆,1995年。
- 【15】 (英)莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman),刘晓春译:《中国东南的宗族组织》,上海:上海人民出版社,2001年。
- 【16】 (法)涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海:上海人民出版社,1999年。
- 【17】 唐力行:《国家、地方、民众的互动和社会变迁》,上海:商务印书馆,2004年。
- 【18】 Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London, Routledge, 1992.
- 【19】 Helen Siu, *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*, Yale University Press, 1989.
- 【20】 乌丙安:《中国民间信仰》,上海:上海人民出版社,1996年。
- 【21】 王铭铭:《村落视野中的文化与权力—闽台三村五论》,上海:三联书店,1997年。
- 【22】 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,上海:三联书店,1997年。
- 【23】 薛理勇:《上海滩地名掌故》,上海:上海社会科学院,1994年。
- 【24】 薛理勇:《闲话上海》,上海:上海书店出版社,1996年。
- 【25】 熊月之:《上海通史》,上海:文艺出版社,2001年。
- 【26】 (美)杨庆堃(C.K.Yang):《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。
- 【27】 张化:《上海宗教通览》,上海:上海古籍出版社,2004年。
- 【28】 郑振满、陈春声:《民间信仰与社会空间》,福州:福建人民出版社,2003年。
- 【29】 赵世瑜:《狂欢与日常—明清以来的庙会与民间社会》,上海:三联书店,2002年。
- 【30】 赵世瑜:《小历史与大历史:区域社会史的理念、方法与实践》,上海:三联书店,2006年。

三、论文类

- 【1】 (日)滨岛敦俊:《明清江南城隍考—商品经济的发达与农民信仰》,载《中国社会经济史研究》,1991年1月,厦门。
- 【2】 陈春声:《三山国王信仰与清代粤人迁台—以乡村与国家的关系为中心》,载《地域社会与传统中国》,西安:陕西人民教育出版社,1996年。
- 【3】 陈春生:《正统性、地方性、与文化的创制—潮州民间神信仰的象征与历史意义》,载《史

学月刊》，2000 年 1 月，开封。

- 【4】 陈瑶：《试论当代民间信仰的变迁》，载《哈尔滨学院学报》，2005 年第 8 期，哈尔滨。
- 【5】 邓京力：《“国家与社会”分析框架在中国史领域的应用》，载《史学月刊》，2004 年第 12 期，开封。
- 【6】 (美)杜赞奇：《在国家与地方社会之间》，载《社会学研究》2001 年第 1 期，北京。
- 【7】 范荧：《沪上民间信仰刍议》，载《上海师范大学学报》，2002 年 3 月，上海。
- 【8】 范荧：《上海地区的施相公信仰》，载《史林》，2006 年第 1 期，上海。
- 【9】 高丙中：《社会团体的合法性问题》，载《中国社会科学》，2000 年第 2 期，北京。
- 【10】 高丙中：《民间的仪式与国家的在场》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2001 年 1 月，北京。
- 【11】 顾希佳：《浙江民间信仰现状刍议》，载《浙江社会科学》，1999 年第 5 期，杭州。
- 【12】 景遐东：《江南文化传统的形成及其主要特征》，载《浙江师范大学学报（社会科学版）》，2006 年第 4 期第 31 卷（总第 145 期），金华。
- 【13】 科大卫：《国家与礼仪：宋至清中叶珠江三角洲地区礼仪的演变过程》，载《中山大学学报》，1999 年第 5 期，广州。
- 【14】 罗彩娟：《论汉族民间信仰的功利性》，载《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》，2005 年第 5 期，南宁。
- 【15】 刘志伟：《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲地区北帝崇拜的一个解释》，载《中山大学史学集刊》第二辑，广州，广东人民出版社，1994 年。
- 【16】 林国平：《关于中国民间信仰研究的几个问题》，载《民俗研究》，2007 年第 1 期，济南。
- 【17】 纳日碧力戈：《作为操演的民间口述和作为行动的社会记忆》，广西民族学院学报，2003 年第 3 期，广西。
- 【18】 施哲：《四访“施相公庙”》，载《当代宗教研究》，2001 年第 4 期，上海。
- 【19】 田兆元：《关于大都市的文化遗产保护问题》，《民间文化论坛》，2006 年第 4 期，北京。
- 【20】 吴红娟：《转型时期中国民间信仰空间的构建——基于国家与社会关系的分析》，载《江南社会学院学报》，2008 年 9 月第 10 卷第 3 期，苏州。
- 【21】 向柏松：《民间信仰与非物质文化遗产保护》，载《中南民族大学学报（人文社会利学版）》，2006 年 9 月第 26 卷第 5 期，武汉。
- 【22】 徐立明：《权利制度下的狂欢：明清以来上海地区的俗神信仰》，载《消费导刊》，2008 年第 2 期，北京。
- 【23】 徐松如、潘同、徐宁：《关于国家、地方、民众相互关系的理论与研究概述》，载《上海师

范大学学报（哲学社会科学版）》，2002 年 11 月第 31 卷第 6 期，上海。

- 【24】 王宏刚：《上海农村宗教活动复兴》，载《世界宗教研究》，2005 年 4 期，上海。
- 【25】 王宏刚：《新时期民间信仰研究的宗教学价值》，载《上海交通大学学报(哲学社会科学版)》，2008 年第 2 期第 16 卷，上海。
- 【26】 王健：《祀典、私祀与淫祀：明清时期苏州地区民间信仰考察》，载《史林》，2002 年第 1 期，上海。
- 【27】 王健：《民间信仰视野下的国家与社会——以明清时期的苏州地区为例》，苏州大学硕士学位论文，2002 年。
- 【28】 杨利慧：《仪式的合法性与神话的解构和重构》，载《北京师范大学学报（社会科学版）》，2005 年第 6 期（总第 192 期），北京。
- 【29】 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》，载《北京师范大学学报》，1998 年 6 月，北京。
- 【30】 赵世瑜：《二十世纪中国社会史研究的回顾与思考》，载《历史研究》，2001 年第 6 期，北京。
- 【31】 赵世瑜、邓庆平：《传说、历史、历史记忆——从 20 世纪的新史学到后现代史学》，载《中国社会科学》，2002 年第 3 期，北京。
- 【32】 朱爱东：《国家、地方与民间之互动——巍山民间信仰组织“圣谕坛”的形成》，载《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》，2005 年第 11 期，南宁。
- 【33】 张胜磊：《民众信仰中的明清国家与地方表现——以五峰山碑刻资料为中心》，北京师范大学硕士学位论文，2008 年。

作者在攻读硕士学位期间获得的科研成果

- 【1】 《生态视野下的物质文化透视》，《上海社会科学报》，2008 年 4 月（第一作者）。
- 【2】 《浅论宫体诗中的采莲主题》，《理论与现代化》，2008 年第 9 期（第一作者）。
- 【3】 《颍桥风土记》，香港世纪风出版社，2009 年 3 月（主要撰稿人）。

后 记

三年弹指，白驹过隙，回想求学之路，从最初的懵懂无知到如今的略通门径，途中充满了求知的喜悦，也交织着求索的困顿与无助。论文付梓在即，稍有如释重负之感，由于时间短促，兼及本人资质所限，其中不免有所缺漏，唯待以后加以完善。如果说写作是一个自我搏杀的过程，那么业师的指导、同学的关切、家人的温暖则赐予了我最锋利的剑戟与最坚硬的盾牌，让我在退败之时有喘息的机会以及更加义无反顾的勇气。

业师田兆元教授治学严谨、态度谦和，拥有宽广的学术视野与深厚的学识涵养，他以其不厌其烦的耐心与体贴入微的关怀关注着我们的学业与生活，时时给予实质性的指导，让我们受益匪浅。余虽愚钝，蒙先生不弃收入门下，得以一窥民俗学之门径。先生“写作使人精细”、“民俗学者要有大气魄”等警句良言时时在耳边，学生有时却又不免懈怠，想来不免惶恐与内疚。本论题的选题、提纲的拟定都深受先生启发，在田野过程中，先生更是多方联系为我拓宽人际，使田野调查得以顺利完成，为本文的写作打下了坚实的基础。从初闻盲检的惶惶不知所措，到最后论文的定稿修正，我经历的不仅仅是学术的考验，还有不断的信心打击，是先生的启发与点拨让我茅塞顿开，也是先生的支持与引导让我坚持到最后，论文的最终成型离不开先生的耐心指导。先生既是一位严厉的师长，也是一位和善的亲人，对于生活上的困难与疑惑，他总会无私地给予帮助与支持，让远离家人的我们感受到温暖。另外还要感谢方克强、王峰诸位老师，自开题伊始，是他们的批评与教导让我更加明确论文的题旨与写作方向，对自我有了更加清楚的认识。

除了老师们的谆谆教导，同学之间的关怀也是支撑我写作的一种无形力量。在思路受阻时，是她们的辩驳梳理让我豁然开朗；在迟迟无果，纠结于时间的短促、自责悔恨之时，是她们的开导让我重拾自我的信心，专心写作。

除此之外，对于田野调查中给予我热情接待的袁楷道长，徐雪华庙祝等人，我都致以非常诚挚的谢意，他们无私的奉献着自己的“地方性知识”，为我的论文提供了最鲜活的论证材料。我还要感谢家人的默默支持，父母远在千里之外也时刻关注着我的论文进程，“吃好、睡好”是他们关怀的最直接表达，也是我继续前进的动力。最后还要感谢多次陪伴我深入田野的朋友，到村庄小庙调查，也是他不断地帮我校对格式、排版打印，为我解决了最急切的后顾之忧。

“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”，带着感激与希望，我将继续前行。

严 婷

2009年4月