

冥冥中的輪迴

——讀《中國民間諸神》

●王 毅

《中國民間諸神》，宗力、劉群編著，河北人民出版社1986年9月第1版。

「可憐夜半虛前席，不問蒼生問鬼神」，這話只可視作李商隱自己的牢騷，很少有人真的就此以為在中國，「蒼生」與「鬼神」判然無涉。比如1990年2月9日北京電視台播出的《進香熱浪》介紹僅南岳一地，現在每年數百萬朝神者靡費的香火錢已達一億元，恰與每年全國自然科學基金的數額相當。而更令人感慨的，也許是現代民族心理與古來鬼神信仰間的深層聯繫，如一位作家說：「在人的姓名上打叉，是個由來已久的古法，……不知怎麼被造反派考查出來，沿用了。……」①

現我們並沒有真正唱懂「從來就沒有甚麼救世主，也不靠神仙皇

帝」；鬼神們也並未如世人一廂情願的那樣，輕而易舉地放過我們。讀完《中國民間諸神》這部全面介紹中國民間信仰、兼具資料與研究性質的著作之後，更覺得不了解那個在千萬年中，始終把自己陰影籠罩在現世之上的鬼神世界，我們對中國文化的認識恐怕很難說是全面的。

龐大宗法社會在 神界鬼域的投影

每見人以「實用理性」概括中國文化，便想到魯迅所說：「中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異。」②與「實用理性」相映對的竟是這樣一個血統極原始的鬼神世界。

從源頭看，中國的鬼神一如世界其他先民的宗教，亦濫觴於自然崇拜、祖先崇拜一類原始觀念^③，但在以後的歲月裏，它卻衍出了那樣龐雜的體系，這冥冥獨造當然是爲了派一個世界上絕無僅有的大用場。《國語·楚語》中的一句話說得明白：「祀所以昭孝、息民、撫國家、定百姓，不可以已。」維繫宗法關係上升爲崇祀鬼神的第一要義，這個原則確立以後，鬼神體系的發展趨向就不難預料。

因爲秦漢以後，殷周時代規模極有限的、較初級的宗法制度，被放大和改造成規模極大的統一宗法集權制度，於是鬼神體系的新格局也就一定要與這個極大的宗法社會相匹配才能重行於世。上古至殷周的舊鬼神體系曾經一度被冷落，即《日知錄》卷十三「周末風俗」條所說：「春秋時猶嚴祭祀，重聘享，而七國則無其事矣；春秋猶論宗姓氏族，而七國則無一言之矣。」然而新的統一宗法大帝國一旦建立，情況就完全不同了：「自五帝以至秦，軼興軼衰，名山大川或在諸侯，或在天子，其禮損益世殊，不可勝記。及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。」^④所以《漢書·郊祀志》的開篇雖然重複了「祀者，所以昭孝事祖」的老話，但班固所述漢代神系之龐大和氣派，卻是秦漢以前的鬼神們做夢也不敢想的。

至西漢末，「天地六宗已下及諸小神凡千七百所」^⑤；其尊卑之分明、職司之詳備，恰與宗法政體的構建相步趨。而鬼神世界之大一統也由此建立，故兩漢曾將日月星

辰、天地祖先、山川五帝等千餘位神明麀集一處，合併祭祀^⑥。至宋代，仍然不時「合祭天地、三聖，並侑百神」^⑦。在秦漢以後的兩千年中，鬼神體系的框架始終沒有發生根本的變化，人們所致力，只不過是用諸如本地的門神、蠶神，外來的閻王、菩薩，先時的子胥、屈原，後來的張巡、岳飛，及至船神、餅神、娼妓神、廁所神（頁425、677）等等越來越繁雜的勞什子，把這個框架修補得日益縝密，以使它對現世的籠蓋更加森嚴而已。

人們日益按照現世宗法制度的格局和功能塑造着鬼神世界的面目，其形神畢肖的程度實在令人驚嘆。大的例子爲人熟知，如統一天下的劉邦一定要把秦晉吳楚的神位都搬到自己宮裏祭祀；不可一世的漢武帝也一定要明確秦一對五帝的統攝。然而更有趣的是這大的框架確立以後，鬼神世界又是怎樣在每一個細微末節全力模仿着現世宗法社會。例如「單一的雷神——雷公、雷師發展爲由眾神組成的雷部，形成類似封建官府的複雜組織」（頁157）；因爲掌管人間生死而庶務繁重的東岳大帝下轄七十五司，司主之一即是明鑒秋毫的包拯（頁291），如此龐大的鬼神世界，從其體系、環節到代表人物竟然完全是現世官僚機器的翻版。

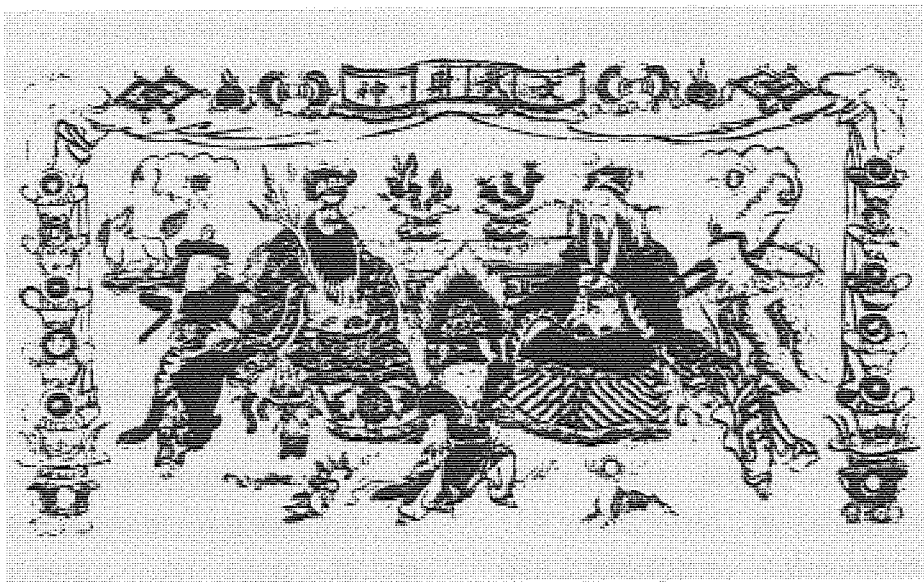
這種翻造持續的年代越久遠，每一個細節也就模塑得越逼真，例如明洪武三年，詔令天下州縣按照同級官署衙門的建築格局建造城隍廟，甚至連兩處的几案座椅都要毫無二致（頁197、198）。宣和元

年，宋徽宗要當神仙的信誓露了次馬腳，他看到宮觀廟宇中九星二十八宿的神像是「有服牛乘馬，操戈執戟者；有戎衣端坐，露頂跣足者；或裸袒其體；或甕缶以居；率皆誕怪萬狀，黷侮靡常」，馬上發了脾氣：自己怎麼能用皇帝老子的位子，去換這幅窮酸低賤的蠻夷相！於是他明令天下：「朕以謂高辰列曜，參拱玉帝，以輔元化。莫非冠服端肅，儼然之相。隱顯雖殊，天人不遠，正如世諦君臣之理。」爲了輿論一律的徹底，他更不憚勞苦，躬御丹青，圖寫九星二十八宿朝元冠服圖，頒行天下，昭示多方。④ 具有那樣精深藝術修養的徽宗皇帝突然如此欠含蓄，是因爲，能不能以「君臣之理」構建起信仰的世界，關係實在太重了。

當然，「天人不遠」不僅表現在形貌上，而且更深地植根於民族的心底。譬如上帝派來興文成化的文昌君，他的隨從偏就是「天龔」和「地啞」（頁110），因爲「帝君不欲人之聰明盡用」。這戲謔表露出的

就不僅是世人對帝王們文治的真實感受，而且更含着自己民族對智慧可悲的理解和詮釋。又如人們把廟裏電母的形象塑得慈善端雅，卻又把他的親密戰友雷公塑得凶神惡煞（頁145），這種對比與其說是藝術的需要，不如說是整個民族對鬼神之理解 and 需求兩個基本方面的統一。中國牌兒的神鬼們大多只有上面兩種稟性和面孔，或一人兼具，或各司其責，它們又總是相得益彰。連遠道而來的佛爺們也只好入鄉隨俗，或金剛怒目，或菩薩低眉，鮮有別式。民眾對宗教不能有更多的要求和更深的理解，恰如他們想像不出聖君和暴君、良吏和酷吏、邵父和杜母以外還能有甚麼樣的國家。《左傳·襄公十四年》說：「良君將賞善而刑淫，養民如子，蓋之如天，容之如地。民奉其君，刻之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆。」千百年後雷公電母之類芸芸眾神的稟性面目，其實早在這個時候就已經被定做了。

圖 即使是最富理性精神的士人，也為各式宗教，甚至文化層次最低級原始的巫術圖識留着後門。



民間宗教與士大夫文化

周人「敬鬼神而遠之」，孔子「不語怪力亂神」，這當然使中國文化，特別是士大夫文化中的理性精神具有了久遠的傳統。然而宗法式的農業文明又注定與自然崇拜和人鬼崇拜保持着天生的聯繫。嚴君平說：「人筮者賤業，而可以惠眾人。」^⑨卜筮由上古時的崇高淪落為「賤業」，然而它仍是「眾人」所必需的。士大夫文化生長於這樣的土壤，也就萬難總是出污不染。所以他們面對宗教時的心境，並非只有「意中云木秀，事外水堂閒」^⑩一般的朗徹雋雅，譬如韓愈寫「廟開鼯鼠叫，神降越巫言」^⑪時，恐怕還在毛骨聳然。

即使是最富理性精神的士人，也為各式宗教，甚至文化層次最低級原始的巫術圖識留着後門，這類例子實在太多了。沈約幫助梁武帝奪了蕭齊的天下，卻並未長久保住新主對自己的歡心，「因病，夢齊和帝以劍斷其舌。召巫視之，巫言如夢。乃呼道士奏赤章於天，稱禪代之事不由己出。」^⑫又如司馬光曾慨嘆唐代名相姚崇為玄宗亂吹「受命之符」：「上誣於天，下侮其君，以明皇之明，姚崇之賢，猶不免於是，惜哉！」^⑬士大夫難做自己命運的主人，他們一旦在現實中失去支點，就更要去亂抱佛腳。豁達如蘇軾，也因世途的險巇而只好向鬼神們「稽首投誠，洗心歸命」^⑭。

當然還有比個人命運更根本的原因：既然鬼神世界是以宗法社會

為藍本而塑造的，那麼從思維模式上看，鬼神信仰與儒家理想也不會有不可逾越的界線。崇奉鬼神的墨子似與不語怪力亂神的孔子相左，然而墨即出於儒，《墨子·明鬼》中的鬼神們忙忙碌碌，卻都是為着「賞賢而罰暴」、「享汝明德，……使若國家蕃昌」這唯一的事情。而其論證鬼神的存在，反反複複竟然也只有「眾人耳目之實」這唯一的根據，其方法和目的都與儒學近在咫尺。以後的例子如葛洪在《抱朴子·內篇》中對神仙之實有做了大量邏輯推理和經驗論證，並從化學、養生學等方面進行了嚴肅的考察；道教領袖陶弘景既著有《占候》、《七曜新舊術疏》之類緯書，又著有《孝經》、《論語集注》，乃至《本草集注》、《肘后方》等醫學經典。連他總錄眾神的《真靈位業圖》，也條分縷析出七個等級，活像儒臣們編修的《百官志》。直到理學這傳統文化中最理智、最嚴密的哲學體系，也仍與各種宗教乃至原始思維有着千絲萬縷的聯繫^⑮。正因為思維模式的相通，士大夫們才可能提出「順鬼神之性，而合聖人之意」^⑯這合二而一的真理標準。而孔子對待鬼神的原則也就被後來的士大夫們不斷予以修正，例如宋代周密所說：「孔子不語怪力亂神，非不語也，蓋有未易語者耳。」（頁170）有了這樣的傳統，也就難怪很久以後的讀書人，還曾為如何用現代科學論證畝產數十萬斤之類的神話而殫思竭慮。

從整體來看，士大夫文化既然被賦予代表整個民族精神的使命，那麼這也就決定了它不可能過於高

遠地超越民間信仰的思維水準和模式。而與士大夫自覺不自覺地向民間信仰靠攏遙相呼應的，是億萬百姓通過不斷對士大夫文化的消化，而重新把它拉回到與自己相適應的思維水準和模式。《中國民間諸神》一書中就有許多極生動的例子，如頁347：

唐宋間伍子胥廟遍佈鄉村，祭祀日久，鄉間百姓頗有忘其本源，而以為土地神之類者。口耳相傳，遂訛伍子胥為五髭鬚，所以神像必五分其鬚。更可絕倒者，鄉間又多有杜拾遺祠（杜甫曾官左拾遺）。至宋代鄉間已有莫詳杜拾遺為誰者，於是又訛為杜十姨。五髭既與杜十姨相鄰，民間素有為土地等神擇配之風，於是以杜配伍，合為一廟。中國民間俗信之荒唐無稽，於

此可見一斑。……拾遺訛為十姨，尚不止杜甫。蜀人祠陳子昂，亦訛為十姨。

又如孔子門生冉耕僅因字「伯牛」，便被世俗奉為牛神，並在其神像周圍畫牛百頭，以符「伯牛」（頁441）；原為祭祀介之推一家的「殘苦廟」，日久訛為供奉蠶神的「蠶姑廟」（頁458），晉大夫狐突之廟日久訛為胡神廟，「其（神像）貌鬚蝟卷，而狀獐惡，絕類波斯胡」（頁547）等等。而以神化關羽、岳飛來詮解和發展儒家倫理學，當然是影響更為巨大的例子。總之，民間信仰是士大夫文化發展的極大制約因素，為了整個文化體系的和諧，社會機制必須要求兩者保持大體的平衡，直到西方傳入的近現代文化所受「國民性」的巨大同

圖 民間信仰是士大夫文化發展的極大制約因素，為了整個文化體系的和諧，社會機制必須要求兩者保持大體的平衡。



化，很大程度仍是這種機制作用的結果。

順便說一句，「新儒學」期望着把儒學從傳統宗法制度中抽象出來，變為代表倫理和人格完善高度境界的精純「義理」，且不說這完全無視在兩千年裏，儒學「內聖」與「外王」的目的早已凝成鐵板一塊，即使從民間信仰對士大夫文化的必然制衡來看，上述期望也失之天真了。

民間宗教的生滅輪迴 及其對民族文化的影響

從一個較長的歷史過程考察，民間宗教一個突出的特點即是每當它的發展和影響力超過宗法體系所需要和允許的程度時，皇權便會動用行政手段清理鬼神們的階級隊伍，所以禁淫祀、拆神廟、焚妖像、逐巫覡，不斷作為歷代皇帝和父母官們的德政而載諸史籍。《中國民間諸神》中就有許多實例。

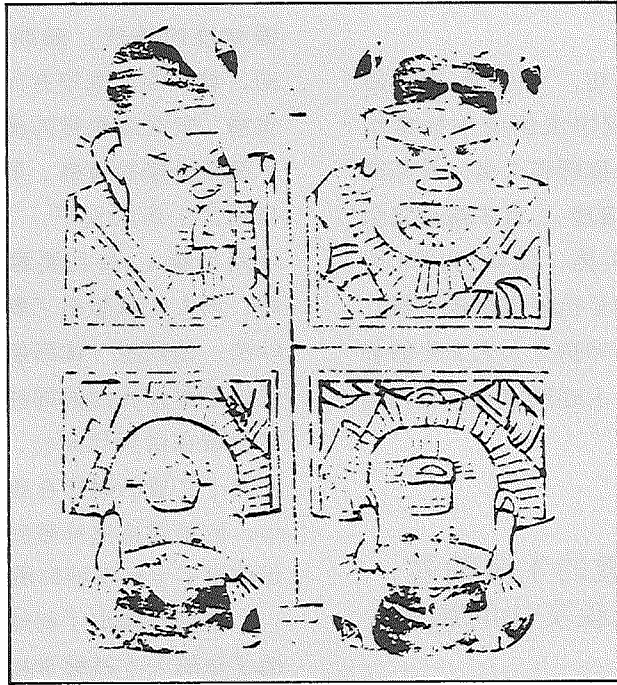
然而同樣顯而易見的是，諸如此類嚴刑峻法非但未能摧毀民間宗教，反倒千萬次地襯托出鬼神世界不斷膨脹的陰影。康熙時，江寧巡撫湯斌《奏毀淫祠疏》云：吳中淫祠「皆荒誕不經，而民間家祀戶祝，飲食必祭。妖邪巫覡創作怪誕之說，愚夫愚婦為其所惑，牢不可破。……（其害）視河伯娶婦而更甚矣！」（頁632-633）在西門豹禁河伯娶婦之後的兩千多年間，民間宗教興廢禁行的拉鋸從未間歇。

起動兩千年拉鋸戰的原因有許多，然而最引人矚目的仍來自與鬼

神世界形影相吊的宗法政體。在君權神授的時代，離開了鬼神的幫助，君的位子既沒有出處，也難得坐穩。於是對鬼神的擁有權也就成了覬覦皇權的資格。早如殷人，就自稱是上帝的兒子：「天命玄鳥，降而生商。」待到要奪殷人的天下時，周人先就想出了對付這神話的妙法，他們說：你那個「玄鳥」前幾天把家搬到我們的神社上來了，可見上帝在命周代商^①。這個以子之矛攻子之盾的辦法在後來被世代沿用，於是善造鬼神靈異的民間宗教也就有了千年不破的鐵飯碗。

自劉邦編出了斬蛇的鬼話後，他子孫的天下就經常被鬼神巫蠱鬧得日夜不寧，戾太子、霍光、王莽時的宮廷陰謀總要拉上巫覡們作伴，所以漢史名家范曄總結說：「臣歷觀前史二漢故事，諸藩王政以詭譎幸災。」^②逐漸看清了鬼神巫術的利與害，也就慢慢學會了對之張弛有度的駕馭方法，於是我們發現了一個有趣的現象：鼎革之際的每位帝王在登基以前都要求言論自由，以使自己放手裝神弄鬼，廣造圖讖；一旦黃袍加身，則立禁民間淫祠。例如劉裕代晉前，太史令曾陳天文符應、嵩神讖言，而代晉後僅10個月，即詔令「禁淫祀，除諸房廟。」^③以後的齊高祖、梁武帝皆如法炮製。而隋文帝代周時，「恐黎元未愜，多說符瑞以耀之。其或造作而進者，不可勝計。」又「告皇考桓王廟，兼用女巫」，待他坐穩了江山，卻「制私家不得隱藏緯候圖讖」，稍後又「詔人間有撰集國史、臧否人物者，皆令禁絕」^④。李世民即位以後，馬上詔

圖 年復一年的輪迴，使宗教在表面上雖然依舊撐着「國之大事」的門面，但在本質上卻與帝王們的改朝換代一道，淪落為醜惡的鬧劇。



令「私家不得輒立妖神，妄設淫祠，非禮祠禱，一皆禁絕。」^②宋明兩朝亦皆如此^②。朱元璋的《大明律》更規定：造讖緯妖言者斬，「私習天文，杖一百。」

帝王對鬼神生死榮辱的予奪越自如，鬼神們的輪迴也就越頻繁，例如武則天登基後，討好她的人說洛水出了神瑞。武則天遂加封洛神為顯聖侯，鄰河的嵩山也沾光升為神岳，被封為天中王，後又封帝，為五岳中始封王、帝者。然而待到中宗復位，嵩山神也就跟着倒霉而被奪去帝號，及至玄宗當了皇帝，對失勢的洛神更要落井下石，他乾脆下令把她的廟給拆了（頁316-320）。年復一年的輪迴，使宗教在表面上雖然依舊撐着「國之大事」的門面，但在本質上卻與帝王們的改朝換代一道，淪落為醜惡的鬧劇。例如二徐本為福建地方神，永樂皇帝說自己得其神佑，故封其為

真人，列入朝廷祀典，成化時又晉為上帝。但到了弘治朝，這位神明卻莫名其妙地失了寵，於是「二徐真君及其父母妻革去帝號，仍舊封，冠袍換回焚毀。」（頁612）這一幕之滑稽真不亞於「文革」時全家打倒後的「給出路」。

王安石《金陵懷古》云：「東府舊基留佛刹，後庭余唱落船窗。黍離麥秀從來事，且置興亡近酒缸。」他看破了寺廟的廢留與王朝的更迭同樣不值得留連，然而他又只能寓心於此，不然就不會這樣一唱三嘆。千百年來，宗教不得不越來越按照宗法制度的模式塑造自己，不得不驅使自己越來越直接地為低狹的世俗利益服務，不得不為了這些利益千方百計製造出越來越龐大的鬼神世界，然後又讓它一次次地到現世的帝王那裏去領受宮闈斬磔。每一次對民間信仰的剝奪與強姦所造成的精神沙漠，都為下一

次鬼神讖緯的雜生鬱起準備了土壤。然而在這塊越來越貧瘠的土壤上，卻只會結出不斷退化的果實。對於這片精神沙漠來說，一切具有些許力量的自然因素和社會因素都是不可逾越的昆侖，因而也就都有神明的威勢。於是無數暴君酷吏、亂臣賊子、奸詐小人、直至後來的張鐵生們，都同古來的聖君賢相一樣，可以輕而易舉地升格為神。南齊時，小吏出身的倖臣呂文度以奸佞諂事武帝，遂平步青雲，竟而獨專朝廷兵權。因此他也就被舉朝奉為上應星宿的神明，以至於「天文寺常常以上將星占文度吉凶」^②。南齊時武夫桓康嗜血成性，「所經村邑，恣行暴害，江南人多畏之，以其名怖小兒，畫其形於寺中。病瘡者寫形帖着牀壁，無不立愈」^③；百姓們世代苦於紈袴對婦女的淫害，無奈之餘，反倒要按照他們的行止塑造出泰山三郎、五通等神來廣為祀奉（頁291、292、645-651）；柳宗元曾著文，把「縱其狙詭，延其變詐」，「不擇穢卑、潛窺默聽」，並專門在夜裏跑上天去告每個人黑狀的三尸神詛咒了一番，但後來的人們對於三尸，仍只有日加畏懼的資格（頁474-476）。俗語所謂「神鬼怕惡人」直接地道出了民間信仰這種孱弱的心理基礎。在此基礎上遲早必然產生的整個民族道德失範會有怎樣巨大的惡果，是曾被「文化大革命」痛切地驗證過的。

中國民間信仰的發展成為日益惡化的「通貨膨脹」：與鬼神世界的不斷膨脹相同步的，是其「含金量」的銳減。它越來越失去了把人們的

精神世界引向神聖和崇高彼岸世界的力量，而只能一天天不停地用世俗的虛偽和醜惡把彼岸世界塞滿。這種輪迴機制導演出的宗教觀，是阿Q在棍棒下的那種戰慄和夢想殺伐天下時的狂妄殘忍，而絕不可能是心靈深處對人性和信仰的塑造。所以，相信君權神授的帝王們偏就對鬼神們肆意褻瀆，如某縣令死後威靈屢現，故被奉為神明入廟享祀，後來的太守為了讓此神盡心效命，遂向齊武帝請求加其「神位輔國將軍」的封號，沒想到皇帝老子答曰：給他供飽了狗肉就足以打發，哪裏用甚麼神爵封號^④！舊日北京相傳有「十可笑」：「神樂觀祈禳，武庫司刀槍，……都察院憲綱，國子監學堂，翰林院文章。」^⑤帝王們對鬼神的崇奉祈禳，如同世上一切道貌岸然的事情一樣，都久已成了百姓們的笑柄。然而百姓們也仍然只能效尤而已，所以他們一方面對鬼神們深懷敬畏，以致不敢直呼「神像」而改稱「神馬」^⑥，另一方面卻借來整年給皇帝吃紅嘴綠鸚哥之類「愚君」政策，用飴糖封住灶神的嘴巴，把神明看做愚不可及的白痴。

而整個民族宗教價值觀的淪落，又必然繁衍出越來越猥瑣的信仰世界。所以儘管我們的宗教藝術曾經創造出遼西巨型金字塔、在懸崖絕壁上綿亙百里的花山岩畫、宏大的魏唐石窟等等驚人的作品，然而所有這些偉業最後不但統統不聞嗣響，而且更演變出嫵媚柔婉，只堪把玩於文人案頭的明代德化密瓷觀音（故宮陶瓷館陳列的一件即頗典型），以及日益庸俗廉價的灶神

像。所以當我們審視民間宗教發展的全過程時，竟令人痛心地發現，儘管我們民族耗盡了那樣漫長的歲月 and 驚人巨大的智慧，造就出一個無比龐大的鬼神體系，然而卻始終不能使這個體系的文化價值有起碼的增加，始終不能帶動民間信仰脫離原始巫術的文化層次。因此，比現在大量迷信活動的重新泛濫具有更深危險的是，這些活動的內容、功能、目的、形式等等一切一切，多是最原始、最簡陋的、最粗鄙的、甚至是最殘忍的，幾乎與馬道婆的一套乃至《山海經》中的記述毫無二致。就像熱鬧非凡的「文化革命」絕不可能使我們民族對政治的理解擺脫封建專制的魘魅一樣。正因如此，我們審視民間信仰在冥冥中的輪迴，並不僅僅具有宗教學上的意義。

註釋

- ① 《汪曾祺自選集》，頁365。
- ② 《中國小說史略》。
- ③ 見《中國民間諸神·敘言》，以下引此書只註頁碼。
- ④ 《史記·封禪書》。
- ⑤ 《風俗通義·祀典》。
- ⑥ 見《後漢書·祭祀志上》。
- ⑦ 《文獻通考·郊社考七》。
- ⑧ 《宋大詔令集》，卷一三六。
- ⑨ 《漢書》，卷七十二。
- ⑩ 皎然《題湖上蘭若》。
- ⑪ 《祈雨》。
- ⑫ 《梁書·沈約傳》。
- ⑬ 《資治通鑑》，卷二一一。

⑭ 詳見其《酬上帝青詞》、《酬北岳青詞》。

⑮ 拙著《園林與中國文化》對其原因有詳細的分析。

⑯ 干寶：《駁招魂葬議》。

⑰ 見《國語·周語上》、《墨子·非攻下》。

⑱ 《宋書·范曄傳》。

⑲ 《南史》，卷一。

⑳ 《隋書·禮儀志》、《帝紀一》。

㉑ 《舊唐書》，卷二。

㉒ 見《程史》，卷一，「藝祖禁識書」條；《中國民間諸神》，頁371。

㉓ 《南史·恩倖傳》。

㉔ 《南史·桓康傳》。

㉕ 見《南齊書·周山圖傳》。

㉖ 《戴斗夜談》。

㉗ 見《燕京歲時記》。

王 毅 1954年生於北京，中國人民大學中文系畢業，現在中國社會科學院文學所《文學遺產》編輯部工作，著有《園林與中國文化》及學術論文數十篇。