

【安德明】从农事禳灾看民间信仰中的地方神

作者：[安德明](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2005-01-10 | 点击数：2691

中国民间信仰中的神灵世界，素以庞杂繁多、缺乏统一的神系而著称。在一些学者那里，它还常常被看作一个杂乱无章的“大杂烩”。[24]因为各地民间所信奉的神祇，既有远古时期产生的，又有近现代以来出现的；既有全国性的，又有地方性的；既有本民族土生土长的，又有受其他民族的影响而形成的.....在整个民族的万神殿里，他们共同享受着人间的香烟，似乎并没有明确固定的秩序。那么，在生活于每个特定地区的人们的观念当中，诸神之间的关系是否真的杂乱无章？他们之间究竟有无层次差别？不同的神灵是否具有同等的地位和作用？民众对他们是否一视同仁、不分轻重地看待？他们与人的关系有没有亲疏远近的差别？本文拟通过对甘肃天水地区农事禳灾仪式中所敬奉神灵的考察，来对这些问题作一回答。

天水位于甘肃的东南部，居渭河中上游。这里的不少农村地区，至今流行着对付农业自然灾害的传统信仰活动——农事禳灾仪式，包括求雨、预防冰雹的闾山和祭山、预防虫害的送 和祭虫等。这些活动，都是由村落或“方”[25]群体举行，主要围绕对神灵的祈求而展开。其所敬奉的神灵，既包括玉皇大帝、观音菩萨等影响广泛的大神、以及与各种灾害有关的专职神，如禳雹时的“九天应元雷声普化天尊”、祛虫时的“八蜡 元君”等，又包括具有显著地域特征的方神，即主管一“方”事务的神祇。在仪式中，仪式举行者所在一“方”的方神，是人们所祈求和依赖的主要神祇，我们可以称之为“禳灾主神”。

一、方神的类别及其特性

作为一个神职，各“方”的方神，通常是由不同的神祇担任的，他们可以分为两类，一类是“娘娘”，例如“三娘娘”（九天圣母三后元君）、“大娘娘”（九天圣母大后元君）等；另一类是“龙王”，例如“八海行雨龙王”、“九江八河五湖四海中海行雨龙王”等。他们的形成，既同人类长期延续下来的信仰心理有关，有时也与封建统治者的加封有关。

作为女性神的“娘娘”，出现于由男性主持并强调女性禁忌的农事禳灾仪式中，看起来似乎颇有一些矛盾。事实上，在中国民间信仰当中，普遍存在着大批的女神形象，例如女娲、碧霞元君、妈祖，等等；甚至连佛教的观音，传入中国后，也由男性神转化成了女性神。她们在民间信仰中，均具有着十分重要的地位。具体来看，这些女神，有的大约是母系社会的产物，例如女娲娘娘等；有的则是在后世逐渐产生的，例如碧霞元君等。在男尊女卑的观念颇为严重的宗法社会，这些女神能够长期为人们所敬奉，更体现出了一矛盾。究其原因，这种状况的形成，是同以下几个方面的事实分不开的。

首先，在重男轻女的社会里，女性神的存在，弥补了人们现实中的缺憾，从而使得女性在现实社会地位低下的状况，在信仰的世界得到了补偿。正如美国学者 Lee Irwin 所指出的：中国的女神，集中体现了女性的美德及特有力量，她们独立于男性社会结构而起作用；她们的不断出现和对她们的敬仰，是对

宗教和神性结构中女性气质重要性的有力证明。[26]

其次，女性神所具有的特殊的温柔气质，能够满足人类对于母性温柔呵护的需要，使人在她的面前，能够获得更加强烈的安全感。

第三，封建社会男尊女卑的观念，实际上是对于性别差异的强调。它强调的是男女两性在社会角色上的各司其职、各居其位。按照男性为主的伦理观，它树立了理想的女性形象。对于符合传统道德规范的妇女，例如慈母、节妇、烈女等，统治者及社会舆论往往会给以褒扬和表彰。这样，女性在封建社会里实际具有着双重的地位：一方面，她们经受着种种的束缚与压迫，另一方面，当她们按照男权社会规定的道德规范来行动，并且达到一种典范之时，其身份又会得到提高。女性神正是被纳入到了这一道德体系，作为传统道德范畴中女性的最高榜样而受到尊崇。在天水地区，“娘娘”一类的女神，又往往被神化为玉皇大帝的女儿，即“九天圣母某后元君”，具有着高贵的出身，因而她便更加“顺理成章”地为世人所敬奉了。

以上三点，正是中国的女神在经历了长期的封建社会之后，仍然被加以尊奉的主要现实原因。就天水地区的农事禳灾来说，“娘娘”被长期当作禳灾的主神即方神，或许还同人们对女性生殖力的崇拜有一定关系。这种崇拜，为女性神赋予了丰产、繁育的功能，以及对于天气的变化、特别是降雨的主宰能力。而这些功能，又正是传统农业社会的人们信仰观念中，要求作为“地方管理者”的“方神”所必须具备的。

龙王，是中国民间信仰中十分普遍而又重要的一位神祇。由于他的职能常被认为是主司雨水，因此，不仅为渔民广泛敬奉，在农民当中，也享有极高的地位。

民间龙王信仰的形成，源于古代的神龙信仰及佛、道两教中的龙王形象的影响。龙是我国先民在长期的生产、生活实践当中，受超自然观念影响而创造出的一种幻想性神性动物，产生之初它就具备着司雨水的神力。汉代以来，尤其是魏晋以后，随着佛教在中国的不断传播和普及，中国本土所固有的神龙信仰又同佛教中的许多“龙王”相结合，在广大民众当中引起了很大反响。这种形势，促使中国土生土长的道教也效法佛教，创造出了名目繁多的道教神仙系统中的龙王。佛、道两教中的这些龙王，又都具有司管雨水的神性，因而很能满足同雨水有着密切关系的农业民族的需要。随着这两种宗教的广泛传播，“龙王”观念逐渐普及，致使民间信仰中的神龙也被尊奉为龙王。于是，中国大地上出现了大批的龙王。自宋徽宗赵佶以开始，历代不少帝王又纷纷热衷于加封龙王，致使龙王地位变得更加显赫，也进一步刺激了民间龙王庙的发展，终于使龙王成为了一种能与佛、道两教诸神抗衡的独立神祇。[27]

但是，天水地区的“龙王”，与上述情况有所不同。从当地有关这些作为“方神”的龙王来历的传说中，我们可以发现，这些龙王，在人们看来，都是由人转化而来：或者是修道成功的仙人，或者是死后被封的官吏，却并非是一种神兽。在这一点上，它同“娘娘”几乎没有什么区别。也就是说，在当地人的观念中，“龙王”只是一个神职，它的担任者并不一定就是神性动物“龙”，而常常是人。当然，不可否认的是，从此神职被称作“龙王”这一点看，它的形成，无疑是受到了传统神龙崇拜观念的影响的。

从天水地区的情况看，人间帝王的加封，对方的神形成，也有着重要的影响。有的方神，由于受到朝廷的加封而地位大为提高。例如，天水市秦城区太阳山的方神灵源侯，即是在宋神宗元丰四年，因求

雨“多有感应”而被加封为侯的。[28]同时，不少方神，即使并未受到这种封赐，而当地的人们，在有关其来历的传说中，也往往要给它加上这样的殊荣，当然其说法通常比较含糊，大多都是说成“被皇上爷封成某某”。例如天水市北道区石头佛乡赵家窝驮村的“九江八河五湖四海中海行雨龙王”，即是如此。

总的看来，无论是娘娘还是龙王，作为方神，它既是具体化的神祇，具有具体的姓名、以及各不相同的来历传说，更有具体的形象（塑像或画像）。但同时，它又是极普通化的、丧失个性的神，一方面在能力上，它可以统辖一切，同一切的神灵并无差别，另一方面，它们的塑像，也都是模式化的形象，只求威严、端庄、或凶猛而已。这样的神，是完美无缺、至高至上的绝对真理，是人间社会最高的道德伦理的集中体现。它可能偶有缺陷，但这种缺陷绝不可能是因为它的品质而造成，而只能表现为由于某些原因、未能满足人们的要求。人根据自己的需要造就了神，神的优点与不足，也就因人的需要而变化。但总的来说，神是以完美为主，完美的时候远远多于有缺憾的时候。

当神有了缺陷，即不能满足人们的需要时，人们有时会砸毁神像。在天水地区，如前所述，这种激烈的行动，是必须依赖于法师（师公）来实施的。当地人普遍认为，一般人这样做，会招致神的惩罚。

砸毁神像的做法，实际上也可以看作是对神的重塑过程。“如果保佑我如何如何，日后我必将为您重塑金身。”这样的许诺，我们常常可以在面临巨大难题的人们口中听到，在许多古典小说、戏剧里，面临危难的主人公也往往会如此许愿。有人针对民间戏剧中一些主人公类似的祈愿：“保佑我日后做皇帝，我将来为你重塑金身（或修座庙）”，指出：中国人“类似的许愿与还愿两者之间，有时不相称得令人咋舌……”[29]应当说，这种差别，只是表面上的不公。事实上，在信仰者的心目中，神像与神庙，已经成为了神的代表或象征，是神不可分割的部分或者寄寓之所。例如，在天水地区，尽管人们对于各神灵的资历基本是同等看待，但对于一位神像或神庙比较古老的神祇，却又常常更为信赖和尊重。从这种态度可以看出，神像与神庙，是被当作神灵的具体化身来理解的。毁去旧像或旧庙，意味着神同能力不足的过去告别，而即将塑起的新像，则标志着一个更加完美的全新的神祇的再生。这样，神虽然身处“天国”、高高在上，却永远被人们根据自身的需要，不断地再造和更新着。这一点，可以看作是中国民间信仰的一大特点。

二、农事禳灾的神灵系统

天水农事禳灾仪式中，除了祀奉方神，还要邀请其他相关的各路神灵。其重要者，一般都要以神牌形式一一敬奉，次要的则是在阴阳先生或师公念诵经文的过程中一一呼请出来。这些神灵，既有至高神“昊天至尊金阙玉皇上帝”、人间的最高统治者“当今皇帝”，又有专司某种灾害的发生或解除的专职神，如司雨的“天地三界十方行雨龙王”、司雷雨的“九天应元雷声普化天尊”、司虫的“卫方八蜡元君”，等等，以及在日常生活中为人们所普遍敬奉的神祇，例如“观世音菩萨”、“九天云厨司命灶君”等。

对这诸多的神灵一同供奉，一方面反映出民间信仰的庞杂性，即对各领域内的神祇，一律加以膜拜和祈求。另一方面，作为禳灾主神的方神，被纳入到了一个大的神系当中，则体现了制度化宗教（主要是道

教)对于民间信仰的整饬作用。这一点,也可以说是具有地域特色的文化与民族整体文化相互融合,或者说,是地方文化向民族文化融入的一种表现。尽管在这个大的神系中,方神并没有被给予确切的地位,但作为玉皇大帝属臣的身份却大体是明确的。要达到禳除灾害的目的,方神或者必须取得玉帝的允许,例如,在下雨之前,他(她)必须先向玉帝求得“雨尺”,然后才敢降雨,否则必然会违犯天条,受到惩罚。[30]同时,还必须得到诸路神祇,尤其是某方面专职神的配合、支持。例如禳雹时,必须敬奉雷神,因为妖发霏雨时要借雷神之力,雷神每次路过一方时,又要请方神前去带路。敬好雷神,再加方神在雷神面前说了好话,就会免除本地界的霏雨。

在这个大的神系中,作为禳灾主神的方神,对于灾害的禳除,似乎只是起着媒介的作用。他(她)既无法阻止灾害的降临,也无力独自解除已经降临的灾害,而只能向最高神及专职神转达人们的禳灾愿望,促使灾害早日解除。如当地人所说:“龙王爷大得很,不过都得受天爷的管。”[31]浙江慈溪举行晒龙王祈雨活动时人们祈求龙王的话,也明确地表现出了这样的观念:“依何勿到玉皇大帝地方去奏个本,给我们受旱地区落一场透雨。”[32]在河北民间的人们对于龙王的观念,也有类似之处:“龙王爷都归玉帝管。”[33]

不难看出,这种具有较明显等级又注重各部门配合关系的神灵系统,与中国社会的官府衙门结构,存在着很大程度的相似性。在现实社会中,人们也是通过地方的管理者,向最高统治者转达自己的意愿。可以说,在很大程度上,农事禳灾信仰中的这种神灵系统,同中国传统社会的封建政体,是直接对应的,它可以看作是人间社会官僚体制的理想化的体现。而这也正是中国民间信仰的又一个重要特征,许多学者都对此有所发现。[34]

三、作为禳灾主神的方神

作为与一“方”百姓朝夕相处的一位神祇,方神的功能并不仅限于农事禳灾,对于人们生活中的诸多事务,他(她)也起着直接的管理作用,具有十分显著的多功能神性。人们通过方神来求雨、祛虫、禳雹等,只是使其发挥了功能之一项而已。

不过,作为禳灾主神的功能,又似乎是方神所独具的神性。在当地人看来,其他神祇,通常很少有具备这一能力的。当地人传说方神都有“私雨”,在妖怪下冰雹之前,方神又会被请去带路,虫灾降临时,也往往要经过方神。因此,人们才可以通过他(她)来求雨、祛雹、禳虫。这可以说是方神诞生之初就具备的能力。因为风调雨顺的正常自然条件,是农业生产必不可少的前提,一方人民依赖的方神,必然会被赋予与此相关的神性。这一点,在我国许多农村地区都是一致的。例如关于雨水,在河南省桐柏县盘古山一带,人们也认为当地所敬奉的盘古爷,有三场私雨。[35]

因此,可以肯定的是,地方神在农事禳灾的神灵系统中,是处于中心的地位的,它是人们直接祈求的对象。这种神祇,以其同一方人所具有的密切的地缘或血缘关系,而为当地人民所无比信赖。这里,也反映出了“县官不如现管”的人间社会规律的影响。

其他各地的农事禳灾仪式，也都是围绕对具有强烈地方特点的地方神的祈求来进行的。例如，浙江慈溪逍林等地求雨时所祀桂秀老龙，传说是从前当地一个名叫桂秀的姑娘所嫁之龙。[36]温州永嘉楠溪苍山龙潭中的龙，相传是当地一个少女因误食一卵而怀孕所生。[37]

这种地方性特征，除了各方方神在名称上的差异之外，有关其来历的传说，也大多同其所在地域有密切的关系。例如，天水市秦安县兴国镇邢泉村的方神“三娘娘”，传说为当地早年一户人家的女儿，共姊妹三个，因为抗婚而一起逃出家门，后在当地九龙山成仙，分别成为“大娘娘”、“二娘娘”和“三娘娘”。[38]

另一方面，尤其主要的是，这种地方性特征，又体现在人们对于方神不同神力、灵验程度的认识上。当地人对于自己一方方神的灵验及威力，大都极度崇信，并以各种方式极力宣扬和美化着“本方方神”的显赫地位。从上文所述各方神的赫赫威名上，我们即可以体会到这一点。而有关方神之灵验的诸多传说，更是强烈地体现出了这种观念。例如，流传在北道区伯阳乡伯阳村的一则传说讲，由于其方神五山真君求雨十分灵验，因此曾被外乡人偷了去。[39]同时，对于其他方神，人们也均有着不同的看法。例如，北道区街子乡、马跑泉镇一带的人们，大都认为相邻的绣锦山地区的方神“杨四爷”求雨最为灵验，且心胸宽广，每次求来雨，都能普降很多地方；而黄家小山村的“八海爷”，则心胸较窄，每次求雨后，只会泽及黄家小山和王家碾所在的一“方”。

这后一方面的因素，决定了不少地区的农事禳灾中，作为禳灾主神的即使是某一具有普遍性的大神，也体现出了地方化的特征。举例来说，关公可以说是几乎在全国范围整个汉民族当中都受到敬奉的显赫大神，尽管他似乎同雨水并没有太多关系，但在不少地方，都流行着向他祈雨的习俗，比如山东民间传说，“农历五月十三，必然会下雨，这是关老爷的磨刀雨，因此有‘大旱不过五月十三’的谚语。”[40]北京地区也有类似的观念，不过时间却是五月二十六。[41]然而，即使是统一为一个个体之神的关帝，在不同的地方，也呈现出了一种不同的神性。在河北沧县，人们多敬关帝，但又往往认为存在着“此村关帝”和“彼村关帝”的区别，而且有的村子的关帝灵验，有的村子的则不灵验。因此，遇天旱求雨后，倘若无雨，便认为“吾村关帝不灵”，次年再遇旱情，“则窃他村偶像以祈之。”[42]可见，对同一神祇，不同村落或不同地区在敬奉时，为之有意无意地赋予了各自地域的特性，使得这一神祇，既具有一定的共同性，又因各地人民不同的历史、自然环境、社会文化等条件，或多或少地发生了改变，而被“地方化”了。

神灵信仰的地方化现象，可以说是中国民间信仰的一个重要特点。例如，中国神话与信仰中声威显赫的大女神女娲，有关她的信仰，在甘肃天水地区的表现，就与河南、河北一些地区存在着明显的差异。无论是通过富有地域特色的有关其来历的传说，还是通过对于其神性的不同描绘，总之，这一神祇，也带上了明显的地方特征。[43]从某种意义上，她具备了同方神一致的特性。

对于同人们关系较密切的诸神所做的地方化处理，自然是在千百年的传承变异中形成的。这种处理，同禳灾主神所表现的地方性特征一样，反映了人们力图借助于同神灵之间较密切的地缘关系，来更加亲近、更加直接、更加容易地祈求神灵，并更加顺利地达到目的的一种愿望。可以说，这正是中国乡村人情化的社会关系在信仰王国的体现。就农事禳灾来说，在人们的观念中，作为一“方”的管理者或长期居于某一方的地方神，必然会十分“熟悉”所在区域内的各种情况，因此，在祛除各种灾害方面，他（她）也就自然具有着得天独厚的便利条件。

总之，就天水地区的农事禳灾仪式来看，在信仰的世界里，人们一方面信仰多神，以一种多多益善的心理，对于所了解的所有神祇都加以敬奉；另一方面，众多的神灵，在某个特定地区的人们心目当中，又有一个大致的体系。其中，仅为一地民众所敬奉、具有明显地方色彩的地方神，尤其占有中心的地位。可以说，人们所尊崇的所有神祇，都围绕着地方神构成了一个相互交错的网络，在这个网络中，实际上表达着中国民众自身关于自然、社会和宇宙万物的逻辑。

注 释：

[24] 参看杨利慧：《女娲的神话与信仰》（北京：中国社会科学出版社，1997），页 191。

[25] “方”：天水地区民间一种特殊的地理概念，指由几个毗邻村落构成的区域，在地理特征上比较集中，相互之间有比其他村落更为密切的联系，这种联系特别体现在民间信仰活动中。

[26] Lee Irwin, 《Divinity and Salva: The Great Goddesses of China》《Asian Folklore Studies》(Nanzan University, Nagoya, Japan), vol.49, 1990, 页 53~68。

[27] 参看叶志雄，杨静荣，《龙与中国文化》（北京：人民出版社，1992），页 267。

[28] 《宋神宗封灵源侯敕门下省牒》，载（清）余泽春，《秦州直隶州新志》（光绪十五年刊本），卷 19，页 5a~6b。

[29] 欧达伟(David Arkush)著，董晓萍译，《中国民众思想史论》（北京：中央民族大学出版社，1995），页 15。

[30] 魏征斩龙的传说中，讲到泾河老龙因没有按照“雨尺”的规定下雨，结果被玉帝命魏征斩首。参看（明）吴承恩，《西游记》（济南：齐鲁书社，1980）页 108~123。李靖的传说中，讲李靖游猎山中，巧遇龙宫，代龙降雨时未按“雨尺”行事，结果使得龙母遭受了上天的杖责。参看（唐）李复言，《续玄怪录》（北京：中华书局，1982），页 189。这两则传说，都提到了“雨尺”的重要性。从中可以看出人们对于神灵世界神际关系的认识。

[31] 笔者 1995 年天水采风资料。

[32] 《慈溪的龙王庙及求雨活动》，《中国民间文化》，第五集，页 76。

[33] 杜赞奇(Prasenjit Duara)著，王福明译，《国家权力与文化—1900—1942 年的华北农村》(Culture Power and the State—Rural North China, 1900—1942, 南京：江苏人民出版社，1995)，页 27。

[34] 例如杜赞奇（参见《文化权力与国家》，页 28，页 124）、欧达伟（参见《中国民众思想史论》，页 18）等。

[35] 北京师范大学许钰教授提供资料。另参看：魏敏，《多彩的河南》（郑州：海燕出版社，1994），页 78。

[36] 滕占能，《慈溪的龙王庙及求雨活动》，《中国民间文化》（上海：学林出版社，1992），第五集，页 76~77。

[37] 叶大兵，《温州民俗》（北京：海洋出版社，1992），页 9。

[38] 笔者 1995 年天水采风资料。

[39] 天水市北道区民间文学三套集成编辑部，《北道区民间故事集成》（北道：资料本，1989），上册，页 93~94。

[40] 山曼，《山东民俗》（济南：山东友谊书社，1988），页 32。

[41] （日本）直江广治著，王建朗等译，《中国民俗文化》（上海：上海古籍出版社，1991），页 85。

[42] 《沧县志》，转引自金泽，《中国民间信仰》（杭州：浙江教育出版社，1995），页 151。

[43] 参看杨利慧，《甘肃天水地区的女娲信仰》，《民俗曲艺》第 111 期（台北：1998 年 1 月），页 211~230。