

● 民间信仰研究

第一集

中国民间文化

上海民间文艺家协会编

学林出版社

L89202

78164

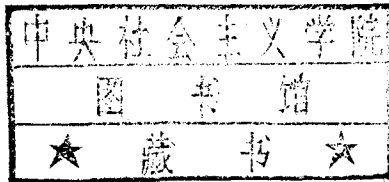


中国民间文化

——民间信仰研究



1991



上海民间文艺家协会编

学林出版社

责任编辑 郑土有
封面设计 俞子龙

中国民间文化(第一集)

——民间信仰研究

上海民间文艺家协会编

学林出版社出版

上海文庙路120号

新华书店上海发行所发行

上海市印刷四厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 8.125 插页 2 字数 220,000

1991年6月第1版 1991年6月第1次印刷 印数 1—02,700册

ISBN7—80510—629—0/I·219

定价：4.20元

编者献辞

民间文化是普通民众在日常生活、生产过程中逐渐产生、长期积淀而成的一种文化模式，是一种影响最广泛、最深远的文化类型。我们每个人既是民间文化的创造者，同时也在民间文化的熏陶下成长，生活在大地上的人们，每时每刻都受到它的影响，它象一张无形的网左右着人们的思想、行为和言论。通过对它的研究，可以从更深的层次上了解民众的心态和愿望。

历史悠久的中华民族创造了色彩斑斓的民族文化，为人类文明的进步作出了巨大的贡献。而民间文化是中国民族传统文化的基础，就象金字塔的底座，既厚实又广博，中华民族的一切文化传统都是在民间文化的基础上发扬光大的，因此要深入地剖析民族传统文化，不可不研究民间文化。

正象一切文化一样，民间文化本身也有优劣之别。民间文化中的优秀部分，促进社会的进步，加快人类文明的进程；其劣陋部分，则阻碍社会的发展。我们的目的是辨别良莠、批判和改造民间文化中劣陋的成分，弘扬和光大民间文化中的优秀部分，促进社会主义精神文明的建设。

《民间文艺季刊》自今年开始改为《中国民间文化》丛书，今天，丛书第一集终于与大家见面了，希望新、老朋友继续支持我们的工作，也希望大家多给我们提宝贵的意见和建议。我们编辑室同志将虚心听取朋友们的意见，一如既往、竭尽全力把丛书办好，让我们携起手来共同为建立中国民间文化学和弘扬民族优秀文化作出努力。

《中国民间文化》丛书编辑室

目 录

信仰与文学

- 民间神灵崇拜与唐代文学……………程 蕃(1)
八仙故事及信仰形成的社会历史原因和影响……………罗永麟(24)
独特的宗教戏剧——永康醒感戏……………蔡丰明(42)

区域民间信仰

- 彝族竹崇拜文化探源……………罗 曲(56)
藏族鸟崇拜的自然历史渊源……………林继富(66)
龙母信仰与西江民间文化……………叶春生(77)
猎首祭与洱海原始农耕文化……………赵 楷(92)
“灵”与“象”的神话——云南崖画与宗教心理 ……邓启耀(108)
天命·天理·天国
——西南民族传统政治伦理思想三题 ……王亚南(136)

信仰与民俗

- 生殖崇拜的仪式习俗及其神话……………李景江(159)
“双鸟朝阳”考释……………周德均(182)
“马马子”与民间信仰……………黄 强(201)

民间信仰调查

- 奉化春节龙舞的组织和习俗调查……………应长裕(215)
娄东地区民间信仰习俗……………尹培民(229)
余杭县超山花果农民间信仰习俗考察……………张长工(242)

信仰与文学

民间神灵崇拜与唐代文学

程 蔷

一 现象的泛观

古代中国是一个民间神灵崇拜十分发达的国家。

唐代社会是一个几乎时时、处处、事事都存在着神灵崇拜的现象、活动和观念的社会。这种普遍广泛的神灵崇拜渗透于唐人社会生活的每一侧面，每一层次，是整个唐代文化的一个组成部分。它必然同作为社会生活和人民心态曲折反映的文学发生种种微妙的关系，探索这种关系无疑是有意义的。

从民俗学的角度看，民间神灵崇拜从属于范围宽广、内容丰富的信仰民俗。民间神灵崇拜不同于原始社会中对神的崇拜，它已大大超越原始思维的范畴，带上了后世各种文化的烙印。民间神灵崇拜也不同于宗教中的崇拜，它无需组成某种固定的组织，没有发展出教义不同的宗派，尚未形成由教主严格制定的统一宗教仪式和规约，当然也就不需要一批专司此职的人员。

但是，民间神灵崇拜又与原始思维与后世人为的宗教有着很密切的关系。它的形成与原始思维的代代传袭分不开。它所表现的“万物有灵”观念、对超自然神秘力量的信奉以及信仰的自发性、随意性，都与原始思维的特征有着千丝万缕的联系。而人为的宗教，如在中国古代长期流传、势力雄广的佛教、道教等，对民间神灵崇拜的影响更是不可低估。佛、道两教对民间神灵崇拜有相当的渗透，长期的互浸互染，致使佛、道两教的某些神与民间神灵崇拜中的信仰对象产生了种种复杂纷繁的交叉、重叠和转换的现象。民间神灵崇拜就是这样一种既有别于原始思维和人为宗教，又与它们无法截然割断关系的社会观念和文化现象。弄清民间神灵崇拜的性质，是我们论析它与唐代文学两者关系的必要前提。

说到唐代民间神灵崇拜的繁荣，可以从两条具体材料入手。李肇《唐国史补》卷下有云：

每岁月司行祀典者，不可胜纪，一乡一里，必有祠庙焉。

江南有驿史，以干事自任。典郡者初至，吏白曰：“驿中已理，请一阅之。”刺史乃往，初见一室，署云酒库，诸酝毕熟，其外画一神。刺史问：“何也？”答曰：“杜康。”刺史曰：“公有余也。”又一室，署云茶库，诸茗毕贮，复有一神。问曰：“何？”曰：“陆鸿渐也。”刺史益善之。又一室署云菹库，诸菹毕备，亦有一神，问曰：“何？”吏曰：“蔡伯喈。”刺史大笑曰：“不必置此。”^①

由此一斑，足见唐人神灵崇拜之盛、之笃，即在当时，已令人感到可笑乃至不妥。但唐人神灵崇拜的盛况，尚有多方面的情况应当予以注意，以下试略作分说。

(一)最高统治者大开封神晋爵之举，为民间神灵崇拜推波助澜。

^① 见李肇《唐国史补》第65页，上海古籍出版社1979年版。

老子李耳原是自汉魏以来就渐渐被神化的人物。后来道教将其推为始祖，以老子《道德经》五千言为本教不刊的经典。晋代以后，老子地位日隆，被称“老君”、“太上老君”。到了唐朝，李耳的地位又获得一次巨大的提升。据《唐会要》尊崇道教条记载：“武德三年(620)五月，晋州人吉善，行于羊角山，见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：‘谓吾语唐天子，吾汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。’高祖异之，乃立庙于其地。”这个传说很可能是因为唐高祖李渊崇奉老子，利用李耳与自己同姓以争取群众而产生。到唐高宗乾封元年(666)三月，就追封老君为“太上玄元皇帝”，正式承认唐王室乃是这位神仙的远脉子孙，从而使自己的统治地位显得更加堂皇而宏远。崇老信仙、好事喜功的唐玄宗则三次为这位神仙远祖加尊号：“天宝二年正月十五日，加太上玄元皇帝号为大圣祖玄元皇帝，八载六月十五日，加号为大圣祖大道玄元皇帝，十三载二月七日，加号大圣高上大道金阙玄元皇帝。”^①唐玄宗还充分利用行政手段和科举、教育制度，推广和扩大对老子的崇拜，开元二十九年(741)正月“诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并置崇玄学。其生徒令习《道德经》及《庄子》《列子》《文子》等”，在据传为老子出生地的亳州真源县，置先天太后及玄元庙，各设令一人。不久又下令：“两京及天下诸郡于开元观、开元寺，以金铜铸玄元等身天尊及佛各一躯。”当太清宫建成之时，“命工人于太白山采白石，为玄元圣容，又采白石为玄宗圣容，侍立于玄元之右。皆依王者衮冕之服，缙纁珠玉为之。”可谓虔敬之至。由于老子地位的升迁，他的几位弟子也有幸沾光获得封号：“庄子号南华真人，文子号通玄真人，列子号冲虚真人，庚桑子号洞虚真人。改《庄子》为《南华真经》，《文子》为《通玄真经》，《列子》为《冲虚真经》，《庚桑子》为《洞虚真经》。”^②封建王朝的这一系列举动，既

① 《唐会要》卷五十“尊崇道教”条。

② 《旧唐书·礼仪志》。

是对早就存在于民间的老子崇拜和道教信仰的肯定，又是对这种崇信变本加厉的发展和加温。

对于山川湖海以及日月星辰、风雨雷电之类自然现象的神化与崇拜，也是自古以来就存在于民间并且曾得到统治者承认和利用的。唐朝皇帝在以往的基础上又将其推进一步。泰山、华山、恒山、衡山、嵩山五岳之神，都被授予越来越高的人间爵位：“则天垂拱四年(688)四月……改嵩山为神岳，授太师使持节神兵大都督、天中王，禁断刍牧。其天中王及显圣侯，并为置庙。”又：“玄宗先天二年(即开元元年，713)，封华岳神为金天王。开元十三年(725)，封泰山神为天齐王。天宝五载(746)，封中岳神为中天王，南岳神为司天王，北岳神为安天王。”^①

山岳之神被封为王爵，于是相应地把四渎封为公，把四海封为王。《旧唐书·礼仪志四》载，天宝六载(747)时，“河渎封灵源公，济渎封清源公，江渎封广源公，淮渎封长源公。十载(751)正月，四海并封为王”。东海为广德王，南海为广利王，西海为广润王，北海为广泽王，并指派专人去祭祀。

风伯雨师，原来只享受“小祀”，天宝四载(745)起，皇帝下敕令将其改为“中祀”，并且详细规定了祭坛的位置、大小、祭品的种类、数量、来源、祭祀时所用的乐章以及主祭官的级别等等。不久雷神也获得了同样待遇。风雨雷电的被神化、被敬畏和被崇拜信仰，一方面因为它们作为自然界的一种伟力尚未被人们所认识和把握，一方面又因为它们跟农业生产、田禾六畜，亦即和人民的物质生活，有着直接的关系，确实能一定程度地影响乃至决定人的命运。因此古代对它们的虔诚膜拜和丰盛祭祀，便不宜用“迷信”两字予以简单化的判定，而需看到其重视风雨“济时育物”之功、“至切苍生”之效的功利目的。

^① 《旧唐书·礼仪志》。

受到唐统治者加官晋爵待遇的民间神仙还有不少。例如，在民间一直受到崇敬的姜太公，在上元元年(760)闰四月，追封为武成王，“有司依文宣王置庙”。^①又如，唐元和年间，封民间尊奉为潮神的伍子胥为惠广侯。此外还有万回、文昌神、寿星、扬州五司徒、常州武烈帝等等，^②可谓不胜枚举。

(二)神仙崇拜渗透到社会生活的每一个角落。

如果说名山巨岳、江河湖海乃至日月星辰、风雨雷电都是封建时代官民共同崇祀的一些大神的话，那么，还有一些和下层普通百姓日常生活关系更为密切的较小的神，对它们的崇仰信奉构成了民间神灵崇拜的主体。

土地之神，或曰社神、后土之神，或者与谷神合称为后稷之神，也许是古代得到最广泛崇祀的神灵。这种渊源于原始时代的自然崇拜，在以农业生产为主要生产方式和物质生活来源的社会里，其广度与强度均有增无减。土地“载育黎元，长兹庶物”，稷神“主兹百谷，粒此群黎”，都是关系着亿万黎元性命乃至国家社会存亡的大事情，不由得人们不给予特殊的尊崇。

汉以前只有春社，汉代开始设春秋两社。在唐代，大体也是仲春仲秋各一次祭祀社稷。这种祭祀不但有皇帝主持的朝廷级典礼，而且有刺史县令主持的州县级仪式，还有各地方由社正(即里正)主持的乡里级活动。朝廷级、州县级礼仪的繁琐隆重不必说了，就是乡里一级，也就够复杂的。《唐会要》“诸里祭社稷仪”条的记载相当详细。

社祭是乡里间一年两度的大事。春社向土地神卜稼，祈求丰收，秋社向土地神报功，酬谢护佑，当然都是与农业生产，与农村生活密切相关的重大节日，所以得到农民的普遍重视和欢迎。

① 《唐会要》卷二十三“武成王庙”条。

② 参见宗力、刘群《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年版。

与土地神有关并且同样受到广泛崇祀的，是各地的山神、水神。名山大川已由皇帝加封，由朝廷主祭，各地还有许多名气稍小，但在当地人心中地位重要的山川湖塘。在十分普遍的神灵崇拜思潮和氛围之中，这些山川湖塘也纷纷被设置了相关的神灵。它们常常被视为一方水土灾祸和福祉的主宰。各地百姓和负有守土抚民之责的地方官，也就必须按时祭祀它们。如果遇到特大困难，也可以临时向他们祈求援助。这类活动在唐代历史和文学的文献中，都留下了许多宝贵而有趣的资料。

跟城市居民关系密切的，则是城隍神。城隍之名始见于《易·泰卦·上六》。所谓隍，指守护城市的池濠沟渠（有水为池，无水为濠）。它的被神化，已是很久远的事，相传远古“蜡祭八神”中的“水庸”，就是它的初型。到了唐代，对城隍神的崇拜更是大为兴盛，^①几乎每一个城市都供奉着这位自己的保护神。因此，每一个州县长官，赴任之初必要祭祀城隍，而当人们祈雨祈晴或者禳除灾害时，也常常以祭城隍为必要步骤。这种祭祀，都需要一篇情词恳切的祝文。唐朝不少有名文人的文集中，都保留了这方面的作品。在民间虔诚的奉祀之中，城隍神实际上已成为在冥冥中与朝廷委命的地方长官共同治理一方、掌管百姓命运的神明。所以后来常有某些为当地作出特殊贡献的真实人物被尊奉或附会为城隍神。而地方官与城隍神的关系也颇为微妙，一方面是人神关系，所以不能不示之以恭敬，一方面又似乎有平起平坐的“同僚”之谊，所以在祝文中提出祈请并不特别客气，有时甚至颇有命令、威胁的口气。

社神、城隍神与每一个城乡居民都有关，但还有比它们更为深入每家每户之中，与人们日常生活发生更为频繁密切关系的神

^① 李阳冰《缙云县城隍记》云城隍神，祀典所无，唯吴越有之。此说不确，已为历代学者指出。事实上北齐时已见于正式记载（见《北齐书·慕容俨传》）。又，明朝何孟春《余冬序录》也说祀城隍神不独吴越。

灵，那就是诸如门神、灶神、厕神乃至与妇女起居必用的镜子有关的镜神之类。这些神虽是人们心造的幻影，却往往附会于一定的人物形象，其所依附的具体人物常因地条件之不同而有所不同。例如门神，或曰是神荼、郁垒，或曰是钟馗乃至秦琼、尉迟恭。灶神，在唐代被晋级为王，《酉阳杂俎》前集卷十四云：“灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女皆名蔡（一作祭）洽。”^① 厕神又名紫姑神，据云是一位被大妇逼死的小妾变成。其姓名亦有多种说法。这些神灵虽然大抵是每年在某个固定的日子祭祀一次，实际上却每日每时与人们生活在一起。它们与人们的关系，用句俗话说来说，真正是“抬头不见低头见”。

除此以外，在唐代还活跃着一批与经济、社会等各个方面密切相关的神灵。这里有属于农业的：种树的有树神、果神，种瓜的有瓜神，种茶的有茶神，养蚕的有蚕神，育花的有花神；有属于手工业的，如冶炼业有铜神，酿造业有酒神，做饼的有饼师神；属于运输业的，则有船神；伶官艺人信奉梨园神，文人和一切与文事有关的行当，多信奉文昌神。遇到婚丧之事，也离不开神仙，有以红线系男女双方使之终缔姻缘的月下老人，还有一大批主持阴间事务的鬼神。甚而至于，人身某一部分，如头发，据说也有神灵主宰着，那就是发神苍华。

上面所述，还只是唐人神灵崇拜的一部分，带有举例的性质。但仅此已可以清晰地看到，在唐人生活的方方面面，确实无不渗透着民间神灵崇拜。

（三）唐代民间神灵崇拜与佛道两教的偶像崇拜呈现交叉融合的趋势。

佛道两教虽有种种矛盾，但在唐时由于先后得到皇帝的支持鼓励，势力互有消长。从总体看，两教在唐代均有较大发展，均

^① 唐段成式《酉阳杂俎》，中华书局1981年版。

曾盛极一时。而其影响则既普遍又深入地达到全国民间。这就导致一个结果，即有些原本是佛教、道教中的神，被民间接受，并逐渐与民间信仰的神灵相杂相混相融，使某些神灵成为你中有我，我中有你的综合性偶像。最典型的如玉皇大帝、太上老君。他们本是道教的最高神之一，但后来远远超出道教范围，成为民间普遍信仰的神。而佛教创始人乔达摩·悉达多的尊号如来佛，以及观世音菩萨、阎罗王、地藏王之类，也无不在市人乡民口中变得十分稔熟，即使他们并非佛教徒，也往往愿意虔诚地供奉这些神灵。

另一方面，佛道两教也将在民众中有影响的神灵吸收到自己教门之中。其初始目的或者是为了以此招徕更多信徒，而结果却扩大了民间信仰中的神灵的影响。比如，源于原始自然崇拜的玄武信仰，古已有之。唐代由于道教对它的重视，在民间信仰中，玄武的地位有所升高。当时，原本是天上星宿的玄武，已获得龟蛇作为神的象征，其法力也明显增强了。传说某人见到“蛇缠一龟”而不知其为玄武，遂用锄击杀之，“其家数十口，旬日内相次而殒”^①。又如赫赫有名的二郎神，本是民间早已崇信的勇士赵昱。托名柳宗元的《龙城录》说他曾持刀入水刺蛟平息水患。隋时拜嘉州太守，唐太宗时封为神勇大将军，庙食灌江口。唐明皇避安史之乱至蜀，又加封为赤城王。而道教正是利用民间对赵昱的信仰，把他奉为与李二郎（李冰之子）相抗衡的新二郎神。

再如，李靖是唐初名将，战绩辉煌，功高爵显。民间逐渐将其神化，如传说他能通神，曾代龙行雨等^②。而佛教中手托宝塔的毗沙门天王及其三子哪吒，在唐时亦很为著名。在佛教中国化的过程中，毗沙门天王与李靖渐渐融合起来，最后竟根本无从分辨了。这个融合过程的开端，可能即在唐朝，或与佛教之利用

① 于遂《灵应录》，转引自《中国民间诸神》。

② 李复言《续玄怪录》“李卫公靖”篇，中华书局1982年版。

民间信仰有关。

唐人神灵崇拜的盛况，还有许多事实，除了以上几种情况外，唐人还自创了一批新神，使本来就够庞大的神仙队伍愈益壮大起来。这在下面还将论及。

二 祷祝、娱神及其他

唐代社会从上到下几乎无处不在、无时不有的神灵崇拜，同当时异常繁荣的文学创作，有着十分密切而多样的关系。在这里，文学不是消极被动地反映，而是积极主动地参与。当时神灵崇拜的等级和形式是那样繁多，事实上，在任何一种等级和形式的祭神活动中，文学都是不可或缺的参与者。唐代相当大数量的文学作品，各种体裁的诗、赋、文章，即产生于此类活动之中，或与此类活动有关。

文学参与神灵崇拜活动的事实可谓举不胜举，为论述的方便起见，下面仍从几个方面分述之。

首先从与神灵崇拜有关的祭文来看。这类祭文种类之多，正是祭祀方式繁多的反映。这里有一般的祭文，如祭百神，祭名山、大川，祭城隍神等等。大凡地方官到任，总要在适当时机举行祭奠诸神，特别是城隍神的仪式，其意义似乎在于人间的官吏向分管此地的神灵致意，以便共同保护好该地的百姓。如白居易就曾在《祭浙江文》中说：“居易祇承玺书，兴利除害，守土守水，职与神（指浙江神）同。”张说、张九龄、许远、韩愈、杜牧等身为地方行政长官，均亲自写过祭城隍文，而李商隐虽未曾独当一面，但作为节度使府的掌书记，也曾为府主写过许多祭城隍文。倘若祈祷得到满足，那么在每年的一定时候，便要举行“报赛”即酬报献功的祭神活动。这时所作的祭文，叫做“赛文”。唐朝不少文人写过赛文，如李商隐就是一个写作“赛神文”的好手，他的文集中，

现存此类文章近三十篇，其中一半入选于《文苑英华》。

除了上述祭文，还有一些特殊的名目，如在祭祭、禘祭时所用的祭文。祭，也是一种禳除灾害的祭仪，其方式是临时圈地，以芳草捆扎，围成祭祀场所来施行仪式。这种祭仪同样需要祭文，因所祭对象不同，分别命名为《祭海文》《祭城门文》《祭土龙文》《祭门(指国门)文》以及上面提到的白居易所写的《祭浙江文》等等。禘，是一种军中祭仪，往往就在行军所止之处进行，所祭对象是军前的大纛(即牙旗)，所以称为《禘牙文》，也可以称《祭纛文》，陈子昂、柳宗元、独孤及等人都写过。

其他与神灵崇拜发生直接间接关系的散文还有多种，兹举例简列如下：

颂，如王勃《拜南郊颂》、张说《大唐封禅坛颂》、达奚珣《华山述圣颂》等；

赞，如苏頌《为韦驸马奉为先圣绣弥陀像赞》《观世音菩萨画像赞》、穆员《绣地藏菩萨赞》等；

碑志，如李隆基、张说《后土神祠碑》、韩愈《衢州徐偃王庙碑》《南海神庙碑》、柳宗元《湘源二妃碑》、令狐楚《白杨神新庙碑》、王延昌《河滨神灵源公祠庙碑》等；

传，如吕頌《霍山神传》之类；

记，如权德舆《洪州西山风雨池记》、卢恕《楚州新修吴太宰伍相神庙记》、李栖筠《济州穀城黄石公祠记》、裴处权《禱河侯庙记》、卢循《修黄魔神庙记》等；

论议，如李德裕《禱祠论》、褚无量《皇后不合祭南郊议》、李黯《敬鬼神议》等；

杂文，如韩愈《讼风伯》《送穷文》、沈颜《祭祀不祈说》、皮日休《祝疟疠文》、陆龟蒙《祝牛宫辞》《祀灶解》等等。

唐代诗歌高度繁荣，唐诗与神灵崇拜的关系是很密切的。中国各种类型的诗歌历来与神灵崇拜有关，朝廷祀神活动所必需的

郊庙歌辞这里且不谈，就是在民间祀神活动中，也同样需要诗歌的参与。《楚辞·九歌》就是古代这类祀神歌的杰出代表。在唐代，类似的创作依然不少。我们从著名诗人李贺的《神弦》《神弦曲》和《神弦别曲》就可以看出。清人王琦注李贺歌诗，在《神弦曲》的题下加按语道：“神弦曲者，乃祭祀神祇，弦歌以娱神之曲也。此诗言猩哭狐死，火起鸮巢，是所祈者其诛邪讨魅之神欤？”李贺这三首诗的作用在于娱神，而其内容则是非常生动地描绘了唐时民间祀神的过程。其《神弦》诗云：“女巫浇酒云满空，玉炉炭火香鞞鞞。海神山鬼来座中，纸钱窸窣鸣旋风。相思木帖金舞鸾，攒蛾一嚏重一弹。呼星召鬼散杯盘，山魅食时人森寒。终南日色低平海，神兮长在有无间。神嗔神喜师更颜，送神万骑还青山。”这就把女巫从击鼓迎神、洒酒焚香开始的一系列举止和纸钱飘飞、巫师唱诵呼鬼以及鬼神降临歆享时的森然可怖气氛，直到巫师和鬼神对话完毕，送神离去的全过程都作了反映。岑参《龙女祠》、韩愈《郴州祈雨》等诗，也都具体而形象地表现了民间求神祈雨的情景。

前面已经说过，社日是普及全国直到一切穷乡僻壤的一种祭神活动，因此，有许多诗人创作与“社日”有关的诗，如杜甫《社日两篇》、王嘉《社日》等。

在唐诗中，到处都有受到民众崇信的神仙灵鬼们的身影和足迹。在这里我们既可以看到玄元皇帝老子这样受过敕封的神，也可以看到在民间传说中形成的湘水二妃、明星玉女、高唐神女、麻姑仙女、毛女、紫姑、花神、酒神、风神、船神以及殉国的屈大夫、冤死的伍子胥、战死的蔣子文、长寿的张果老等等。这些神灵或与宗教信仰相混杂相交叉，或者纯系民俗信仰而与宗教无关，但都成为活跃在唐诗中的一种独特形象，都为唐诗增添了奇丽绚烂的浪漫主义色彩。

需要说明的是，在作品中写到诸位神灵的诗人们，对待民间神灵崇拜的态度并不完全一致，甚有很大差异。有的基本上认

同，甚至深信不疑；有的不过是当作一种“诗料”，当作一种与时间地点相关的典故，用入诗中；有的更不过是替自己的创作制造气氛、调剂色彩而已。也有的诗人对这种信仰有所怀疑，因而或直接或婉曲地提出批评，对几乎泛滥成灾的淫祠则往往加以明确的反对和抨击。还有的诗人则简直是借题发挥，虽然作品中涉及神灵，其真正题旨却在于讽谕他事，抒发某种感慨议论。凡此种种，均需予以分别，不可笼统视之，一概而论。

最后，应该谈一谈唐人笔记小说同民间神灵崇拜的关系。在这些叙事文学作品中，神灵往往作为有名有姓、有出身来历，甚至有生动肖像的活生生的文学形象而出现。大致可分为两种情况：其一，有些作品原是流传于民间的奇闻异事，后来被文人整理记录了下来。段成式《酉阳杂俎》、牛肃《纪闻》、戴孚《广异记》、陈邵《通幽录》、谷神子《博异志》、薛用弱《集异记》、于逖《灵应录》等都有大量记载。其二，在民间神灵崇拜故事的启发下，不少唐代作家利用这类传说故事的素材，创造出了一篇篇美丽动人的小说。这类作品数量很多，这里因篇幅关系，我们仅举一例。

裴铏《传奇》有“崔炜”一篇，是情节曲折、结构完整的小说，其篇幅为三千字左右。该文述崔炜同情一老妪（鲍姑），而得其所赠越井冈艾。用此艾为任翁（秦南海尉任翳之灵）治病，任翁将仇报，欲杀崔炜以殄独脚鬼。任翁女救出崔炜。崔炜逃生时，不料堕井。又用艾灸去一巨蛇唇上的赘疣。蛇赠径寸珠酬炜，炜不受。于是蛇负炜来到南越王赵佗之墓。崔炜在此见到赵佗侍女、田夫人等人之灵，并遇到羊城使者前来通报人间消息。后崔炜出洞，回到人间，并和还阳的田夫人成婚，一一弄清在地下所遇见的人事，唯羊城使者不知是谁。一日于城隍庙中，“忽见神像有类使者”，这才恍然大悟，羊城使者即广州（五羊城）的城隍神。^①

① 《裴铏传奇》，周楞伽辑注，上海古籍出版社1980年版。