

贵州少数民族 民俗文化研究

梁文清◎主编

GUIZHOU SHAOSHU MINZU
MINSU WENHUA YANJIU

贵州少数民族文化研究丛书 韦煜 / 主编



华中科技大学出版社

<http://www.hustp.com>

贵州少数民族 民俗文化研究

主编：梁文清

副主编：李永波 李学琴

贵州少数民族文化研究丛书 韦煜 / 主编

GUIZHOU SHAOSHU MINZU
MINSU WENHUA YANJIU



华中科技大学出版社

<http://www.hustp.com>

中国·武汉

图书在版编目(CIP)数据

贵州少数民族民俗文化研究/梁文清主编. —武汉:华中科技大学出版社,2018.1
(贵州少数民族文化研究丛书)
ISBN 978-7-5680-3701-3

I. ①贵… II. ①梁… III. ①少数民族风俗习惯-文化研究-贵州 IV. ①K892.473

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 320573 号

贵州少数民族民俗文化研究

梁文清 主编

Guizhou Shaoshu Minzu Minsu Wenhua Yanjiu

策划编辑:牧 心
责任编辑:刘 莹
装帧设计:孙雅丽
责任校对:曾 婷
责任监印:周治超

出版发行:华中科技大学出版社(中国·武汉) 电话:(027)81321913
武汉市东湖新技术开发区华工科技园 邮编:430223

录 排:华中科技大学惠友文印中心

印 刷:湖北新华印务有限公司

开 本:787mm×1092mm 1/16

印 张:14 插页:1

字 数:350 千字

版 次:2018 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价:68.00 元



本书若有印装质量问题,请向出版社营销中心调换
全国免费服务热线:400-6679-118 竭诚为您服务
版权所有 侵权必究



目录

民间信仰研究

论现代化视域下民间信仰的变迁 ——以黔南地区为例	张 龙 许宪隆 /3
探寻我国城隍信仰的历史嬗变	梁润萍 /9
民间信仰的地方化与苗族移民家族社会构建的关系 ——基于鄂西南官坝苗寨的历史人类学考察	陈文元 /15
壮族民间信仰文化在旅游开发中的表达 ——以来宾鳌山庙为例	王佳果 曹宏丽 /22
论布依族雷神信仰	彭建兵 /28
土家族灶神信仰探究	覃金福 /36
论布依族传统价值观	李远祥 /41
论苗族家谱《龙氏迪光录》的社会功能	王 波 胡展耀 /48
贵州蚩尤文化资源的特色分析	龙叶先 /52

民族节日研究

贵州控抗苗寨鼓藏节：“非遗”概念实践的地方性文本 卯节 ——水族女性崇拜的节日	杨杰宏 /63
水族端节的教育价值初探	梁光华 蒙耀远 /74
水族卯节调查实录 ——贵州三都九阡镇水各村水各大寨调查个案	黄 胜 /80
贵州都匀绕家“冬节”的社会功能	陈显勋 /84
黔南布依族“六月六”节日的文化特征及社会价值	宋荣凯 许明礼 许兴华 /89
	樊 敏 /95

民族文化保护与传承研究

民俗文化创意产业中的传统知识产权保护问题 ——以剑河县大稿午苗族水鼓舞为例	吴一文 /105
贵州民族民间音乐的保护与传承 ——以黔东南苗族民歌为例	肖育军 /112
论册亨布依族文化的传承、保护与发展	罗玲玲 梁龙高 周 承 /119
水族马尾绣的遗存、传承与时代性发展	韦仕祺 石兴安 /126
对彝族原生态传统体育文化的多维审视	罗建新 王亚琼 /130
黎锦技艺保护与传承研究	林开耀 林珈兆 /137
西南民族走廊空间结构与民族文化产业布局整合	邢启顺 /148
水族民俗与稻作文化探析	周 艳 /154
水族丧葬忌荤习俗的文化解读	蒙耀远 /161
论贵州毛南族民居特色及开发利用	孟兴华 /168
民族村落文化景观遗产保护评价研究 ——以雷山县控拜村为例	李 亮 但文红 黄 娟 /173
民族习惯法变迁的不同路径 ——两个水族村寨的比较	文永辉 /182
简论南方少数民族继承习惯法的几个原则	潘志成 吴大华 /189
贵州世居壮族传统制度文化的变迁趋势	金白杨 欧 黔 /194
荔波县瑶族民间古籍的调查与反思	兰庆军 /199
试论贵州侗族地区碑刻古籍的文献价值	欧阳大霖 /203
三都水族自治县碑刻的研究	刘世彬 /209
试探水书碑文识读	潘兴文 /215

民间信仰研究



论现代化视域下民间信仰的变迁

——以黔南地区为例

张 龙 许宪隆

“原生态文化”日益成为社会学、民族学界广为关注的一个名词，学界、官方频繁在多领域加以应用，其定义大致相同，即“是指某一民族或族群在历史上形成的文化的原初状态，或指那些在现代才突然被外界所知的某种文化形态”^[1]。该定义借用了自然科学领域的生态概念，一定程度上吸引了许多人投身到原生态文化的保护和开发中。然而，在现代化视域下，原生态文化体现之一的民间信仰也在发生着自身的变迁。

一、信仰受众日趋两极化

民间信仰是相对于佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教等五大制度化宗教之外的其他各类信仰，属于非官方的、非组织的，具有个体乃至地域民众间的一种情感寄托、崇拜，并带有相应的行为和行动，属于自发性质。可以说民间信仰也是一种宗教行为，这种宗教行为带有原初性质，即有关神明、鬼魂、祖先、圣贤及天象的信仰和崇拜，它根植于乡土社会中的传统文化，在世界各地、许多民族之中都有相应的存在，并经过长期历史演变，拥有一套相应的神灵崇拜观念、行为习惯和仪式制度。

黔南地区少数民族众多，世居有布依族、苗族、水族、毛南族、瑶族等民族。民间信仰也比较普遍，多为原始的祖先崇拜、图腾崇拜。有祭祖神龛、土地菩萨等，祭祀祖先、灶神、石神、树神、鬼神等。以鬼神为例，三都县的水族号称有“千神信仰”，据统计应该有 600 多个鬼神。

民间信仰的活动领域大都以乡镇农村为主，而信仰群体出现了两极分化的现象。黔南地区许多村寨的村民长期以来信仰石菩萨，据当地村民介绍，当地信众以 40 岁以上的为多。调查中可以发现，许多村寨的老年人对信仰都报以相应的虔诚态度。他们可以举出很多的事例，比如说某个人不信石菩萨，做出了对石菩萨不敬的行为，这个人的身体就会出现问題，或者家人会有不吉利的事情，但通过巫师解析，进行道歉悔改后，事情变好了。这样的事例在不同村寨都比较相似。分析来看，中老年群体信仰虔诚的原因，一是同他们所处的时代有关，60 多岁的老年人大多经历过“文革”等动荡的时期，他们追求安稳的生活；二是民族社区有着传统的民间信仰习俗，从父母那里继承了这种信仰习俗；三是他

们也需要这类信仰以提供心理的慰藉。

年轻人对此信仰较为淡薄，从社会学的角度来看，主要是代际差异形成的，代际差异理论来自德国社会学家卡尔·曼海姆，他认为：“因出生年代与成长背景的不同而导致的各代群间在价值观、偏好、态度与行为等方面呈现出的具有差异性的群体特征。重大的社会历史性事件或技术变革对不同年龄段群体的影响是代际差异的基础。”^[2]具体到黔南地区信仰差异的存在来看，这种代际差异形成的原因主要有五个：一是村里大部分年轻人外出务工，这有许多实证的例子，像都匀市洛邦镇绕河村村民有2000多人，外出务工的年轻人占800多人，青壮年劳动力大都不在村里。都匀市小围寨办事处包阳村有4600多人，布依族占85%，外出务工者有2000多人。他们脱离了传统信仰的空间，接触到更多外部社会，受外界信息的影响较多，对这类信仰的兴趣降低。二是年轻人普遍受教育程度的提升，对民间信仰的认知更清晰，认为是“迷信”的看法居多，虔诚度日益淡薄。三是年轻人接受现代化的事物更快，现代化的科技能解释许多以往不能解释的自然现象，对民间信仰的需求大大降低，这也是导致年轻人忽视民间信仰解惑功能的一个原因。四是社会已经进入信息化时代，手机、网络的普及，人们对信息、娱乐的兴趣更多转移到电子媒介的空间中，也是许多年轻人对传统民间信仰不感兴趣的一个原因。五是现代化步伐跨入乡镇农村，以往许多自然环境带来的鬼神信仰被现代化的光电冲击，人们不再存在幻想，也是许多年轻人不再关注民间信仰的一个因素。

也有一部分年轻人对当地民间信仰报以虔诚的态度，主要基于代际传递的因素，即长时期留居当地，对父辈或祖父辈的信仰接受日久，从内心及行为上，已经沿袭了上代人的信仰。这种代际传递的延续更多的是基于个体所受教育的程度，以及当地传统域境所受外界影响的程度。

二、信仰活动形式日益现代化

任何文化都要受到所处时代的科技影响，对于民间信仰来说同样如此。改革开放以来，国内的物质资料生产迅速扩大，而科学技术在生产上的应用，也使得电器化的设施、以及光电技术扩展到人们的日常生活中。这种改变在近一二十年尤其迅速，即便黔南偏僻的村寨也有了巨大的变化。从农用机、汽车的应用，到日常的服装款式种类、使用的手机电话等，与传统的方式相比都有了改变。即使是在以往带有神秘色彩的民间信仰上，在物质化的形式以及活动主体的形式上，也产生了现代化。具体来看，黔南地区民间信仰的现代化体现主要有以下几点：

一是民间信仰的鬼神中有了更多的佛道色彩。在荔波县的觉巩村，当地布依族傩坛供奉的坛神就有“如来、五位祖师……右诸天、马元帅……”^[3]，惠水县高镇镇交椅村的毛南族供奉的土地菩萨，往往是大石头，石头上缠有红布，或贴上红纸。其中，如来、菩萨往往是佛教的术语，而祖师、诸天、元帅又往往带有道教的色彩。在都匀市区内，一些苗族家门上喜欢挂上带有佛教语句的黄纸条。苗族传统上也习惯于信鬼神，还有专门的“鬼师”从事与鬼神交流的工作。这类事例在黔南地区都可以见到，这与中国自古以来民族之间宗教的互相借鉴、采纳思想有关，也同改革开放以来宗教信仰自由风气有关。同时，也是因为交通便捷后，人员流动日益频繁，各民族群体之间文化思想交流日益增多。因此，

在不同文化的互相影响下,民间信仰的形式和内容发生了一定的变化。

二是祭拜物品有了更多的现代化元素。传统的祭拜神灵往往采用的是烧香、摆放贡品的方法。由于香烛长时期燃烧,容易导致火灾及环境污染等,一些现代化的表现方式在黔南许多地区开始被引入。在调研中,就有很多这样的例子。个体家庭祭拜也大都用现代化的设备,比如用电香烛、电爆竹等。在荔波县甲良镇洞庭村,许多村民房屋前设立的小神龛或者石头旁,摆放的香烛亮闪闪的,爆竹也发出啪啪的电子声响。贡品的水果、日常食品也别出心裁,用塑料制品取代。当地50岁的村民A说的话就很有代表性:“现在生活好了,大家也有了更好的条件表示敬意,采用光感的祭拜品,可以让神灵时时感受到祭奠的诚意。至于食物贡品采用塑料的是为了能长时期存放。”

三是政府在操办传统的民族节日活动中,现代化的音响设施也被大量采用。2016年10月20日,三都水族自治县在中和镇三洞社区举办端节活动中,依山搭建的大舞台上,高音喇叭合并成大型音响广播,组织观看的群众队伍分队排列,相应的电子屏幕展现相应的实况内容。现代化设施的采用,既同参观群众人数众多有关,也同现代化设备有利于发挥良好的效果有关。这样可以促进更多人参与到欣赏节日的活动中。

四是传统的民间信仰活动中增加了更多的娱乐性节目。以水族端节为例,水族端节主要是祖先崇拜的节日。延伸到现代,端节中的一些活动已经拓展了。如赛马活动最初是为了纪念祖先艰苦创业而开展的娱乐活动,现在则变成了体育竞技比赛性质的活动,仅2016年在中和镇三洞社区古稳端坡举办的赛马活动投入的奖金就高达60多万,吸引了外地不同的成员用汽车载运不同类型的马匹来参赛。而有的村寨重新开辟新端坡,以满足不同群体参与集会和观赛的需要。此外,有的地方为了活跃气氛,在端节活动中增加对歌、踢球、登山等比赛项目,让端节活动更加吸引人。

活动主持主体的变化也是信仰活动形式日益现代化的体现之一。巫师在各族群体中都带有神一样的象征意义,因为他们具有沟通世俗世界与神灵世界的力量,从而受到各族群众的尊重。当然,不同民族对巫师的称呼不同,黔南地区苗族和瑶族称为鬼师,布依族称为摩公,侗族称为师傅,水族中往往是水书先生作为祈祷、占卜等活动的主持人。在不同民族群体中,巫师活动往往体现在个体之中。大型活动的主导者已经逐步让步于地方政府,以水族端节活动为例,“现在几乎都没有水书先生念水书或者做其他法事”^[4]。这种变化的主因是,一方面大型活动的成本很高,仅靠个体集资难度较大;另一方面,维持大型活动所需的人力往往也需要政府方面调配,比如警察、保安等。因此这类活动的主导权往往由政府来把控。

人们传统服饰的变化在信仰活动中的展现也是现代化体现的一种表现形式。以水族为例,水族妇女传统服装色调偏深,崇尚黑色和藏青色,水族在服饰上禁忌红色和黄色,而喜欢蓝、白、青三种冷调色彩,他们认为色彩浅淡素雅才是美的。但在端节庆典活动现场,可以看到许多身穿色调鲜艳、款式带有时尚元素服装的青年少女。从访谈中,可以获悉这类衣着时尚的水族少女大都接受过高等教育,且这身衣着也来自对水族传统服饰的改良。

三、信仰活动趋向于旅游化

各地政府、学界、民间多趋向于引入原生态概念进行旅游开发,服务于地方经济。具

体到黔南地区，当前在旅游中引入的主要以民族文化为主，“省级民族保护村寨3个：荔波瑶山懂蒙瑶族村寨、三都怎雷水族民族村、贵定音寨布依族村……初步形成了以民族文化观光旅游和农家乐为主，兼有深度文化体验和生态农业观光四种典型的乡村旅游发展模式……至2014年底，全州有各类乡村旅游点1580个，2014年接待各类旅游者387万人（次），创旅游综合收入15.43亿元，直接吸纳的就业人员达15000多人”^[5]。

在这种旅游热潮中，主打的旅游品牌以民族特色文化为主。例如：都匀市小围寨办事处包阳村是一个布依族村寨，当地政府为了打造旅游景点，在调研中，村里领导表示，自2014年6月开始进行民族特色的营造。通过修建相应的公路，力求改善旅游基础环境。村民的房屋力求营造传统布依族的特色，在屋檐顶端的两头制造牛角标志。某种程度上，牛是布依族的民间信仰，像妇女就有采用包牛角状头饰的习俗。龙里县双龙镇采用合作开发模式打造旅游示范区。双龙镇坐落于当地的巫山峡谷南侧，在景区主入口处，由原云南省丽江市束河古镇的开发运营商“昆明鼎业集团”与中铁集团联袂打造，占地约400亩，其中旅游品牌规划就有当地苗族、布依族的民族风情功能板块。据龙里县旅游局长韩永高介绍，一个成熟的旅游开发能带动当地五成的人员就业。龙里借助民族风情文化发展旅游是一大特点，典型的就有苗族农历四月八“祭祖节”。事实上，这种民族风情中就包含有传统的民间信仰节目。当地政府意识到民间信仰的重要性，并展开了助力活动。来自该县民宗局的简报显示，2016年11月11日，当地领导“对醒狮镇小河口民间信仰活动场所进行挂牌仪式”^[6]。这个场所是依托道教场所来设立的，某种程度上让当地民间信仰的主导场域由道教来引导。

在突出旅游振兴经济的目标后，黔南地区许多民族村寨也把目标转移向民族特色文化中。在这种凸显民族特色文化过程中，很多时候，民间信仰成为彰显风情的经典标志。三都县三合镇姑挂村努力打造水族特色村寨姑噜寨，树立了数百个水族传统信仰的鬼神，有石头雕像，也有专门设计的电子彩色洞窟鬼神像。这些鬼神像、鬼神介绍大都来自水族的经典水书。

政府搭台唱戏的旅游节目也往往借助于这些民族特色文化。一些学术研究认为，传说中的五帝时期的共工是水族的始祖。三都水族自治县政府连续数年举办了水族端节庆典活动，2016年10月20日的现场庆典活动，就带有祭祀祖先的性质，在共工雕像前举办了祭祀仪式。布依族传统的“六月六”节日，以往以供奉土地菩萨（土地公公）为主，发展到今天，也成为政府搭台唱戏的活动日。如荔波县一方面借助世界物质文化遗产的名声吸引中外来客，另一方面在这类民族信仰节日中，开展原生态民歌、地方戏、舞蹈、书法表演和民族时装秀、木叶独奏等充满布依族文化特色的演出。这种借助民间信仰展现的民族文化演出，成为各地开展旅游活动的一个特色。

四、现代化视域下的变迁与“原生态”的矛盾

变迁是各个学科都常引用的术语，常指事物发生的变化。具体到文化上来看，本身就带有多重意义，从社会学角度来看，创新、传播、涵化都是其变迁的过程。从哲学角度来看，世间万物都在时刻变化着。古希腊哲学家赫拉克利特就曾经说过“人不能两次踏入同一条河流”。基于这个意义，黔南地区民间信仰在现代化视域下发生变迁是有其必然性的。

在这种现代化视域的变迁中,信仰主体的两极分化,有着境域、教育程度的变化,而信仰形式现代化是基于物质条件的变化。更大的变化是旅游的介入。从旅游开发角度来看,变迁中含有更多创新的含义。旅游开发也带有创新的意义,当民族文化成为旅游产品的时候,需要考虑受众的接受能力,而这种接受程度就需要对产品的性质进行调试。在此开发过程中,出现了两极冲突,一方认为旅游开发破坏了传统文化的保护,故呼吁构建真实的“原生态文化”,即未加建构的传统文化。另一方则认为文化是需要展示的,“原生态文化”带有相应的传统元素符号即可。

值得一提的是现代化的生活和传统的维护有着一定的冲突,这也是学界一些学者在认知上所提出的保守思想,即保护传统的民族文化,让其不开发、不与现代化接触。如同印度政府为了保护安达曼岛上的原始居民特性而建立保护区一样,或者如美国对印第安人设置居留地一样。英国人类学家拉德克利夫·布朗曾在20世纪初左右做过安达曼岛人的调研,当时安达曼人有数千人,现今仅有几百人。是现代文明冲击下的适者生存,还是传统文明的不适应呢?这一问题一直饱受各国学者的争议。

事实上,原生态文化本身就有“时代性”,一是传统的时代性,另一个是现代的时代性。传统的时代性带有阶段性,许多学者呼吁的“原生态文化”保护主要是传统的时代性,关键是我们所保护的传统性质的时代性是历史上的哪一阶段的文化特点?是凭什么来认定的?关于这些问题的争议很大。从黔南地区现代化视域下民间信仰的变化可以看出,文化的时代性必然带有变迁的性质,这就是现代化技术的引用,对以往文化的建构,更多带有开发的性质。

五、 结语

通过对黔南地区民间信仰变迁的分析,主要有如下三个发现:第一,在黔南地区民族村寨,民间信仰依然发挥着重要的作用,具有维系村寨民族共性、增强村寨的凝聚力的作用,也有助于体现个人的心理寄托。第二,民间信仰在现代化的影响下,中老年群体和青年群体在信仰程度上有了相应的变化,这同时代的发展、地区的开放程度有关。第三,民间信仰成为民族旅游文化的重要载体,而且形式日益带有了现代元素。在这个过程中,“原生态”的传承和现代化的变革之间不断引发争议,而这种争议的核心在于争议者内心是如何对待现代化的认识问题。

现代化的发展是时代不可阻拦的,而原生态也只能是在保留传统的文化元素基础上,让其融入时代的浪潮中。毕竟文化是为生活服务的,世界上不存在一成不变的事物,民间信仰同样如此。

参考文献

- [1] 张云平. 原生态文化的界定及其保护 [J]. 云南民族大学学报, 2006 (4): 67-70.
- [2] 陈云明, 崔勋. 代际差异理论与代际价值观差异的研究评述 [J]. 中国人力资源开发, 2014 (13): 43-48.
- [3] 吴秋林. 众神之城: 贵州当代民族民间信仰文化调查与研究 [M]. 北京: 民族出版社, 2007: 127.

- [4] 张振江. 三都三洞水族——贵州三都三洞乡调查与研究(下)[M]. 北京: 知识产权出版社, 2012: 463.
- [5] 黔南州旅游局. 黔南州旅游发展历程 [EB/OL], (2016-07-18). <http://www.qiannan.gov.cn/doc/2016/07/18/526158.shtml>.
- [6] 龙里县民宗局办公室. 龙里县民间信仰活动场所正式挂牌 [Z]. 龙里县民族宗教事务局工作简报, 2016.

(原载于《黔南民族师范学院学报》2017年第2期)



探寻我国城隍信仰的历史嬗变

梁润萍

城隍信仰有其根源，由“城隍”缓慢演变而来。“城隍”原指城墙和护城河，是保卫城市和百姓的军事设施，最初的城隍神灵是人们幻想出来的保护神，后渐渐蜕变为城市专职守护神。城隍庙最早出现于三国时期的芜湖，最早祭祀城隍神的故事及城隍神显灵的故事则发生在南北朝时期的长江流域一带。城隍信仰形成后，迄今为止大致经历了以下六个重要的发展阶段。

一、成长期——唐五代十国

唐时城隍信仰逐渐传播开来，唐前以吴越地区为主，后扩大到南方的广大区域，发展达到了一定程度的繁荣。

第一，对城隍神的祭祀已渐普遍：“《杜牧集》有祭城隍祈雨文，则唐中叶各州郡皆有城隍……所谓唐以来郡县皆祭城隍是也。”^[1]

第二，城隍神职能的变异。唐城隍神不仅有保卫城市的作用，还有预知并抵抗水灾的神力，如滑州城隍神与刺史韦秀庄相约共战黄河之神的神话故事^[2]，暗含着城隍神与地方官员幽明共护城市的行政职能，说明城隍神的职能已悄然发生了异变，由保护城池的自然神向人格神转变。

第三，城隍信仰群体的扩大。唐城隍神不仅受到百姓的跪拜，还引起了很多文人如张说的注意，其《祭城隍文》^[3]是为城隍神撰写祭文的发轫之作，可视为文人信仰城隍神的表达方式。

第四，统治者开始给城隍神封爵。乾宁年间，昭宗在华州（今陕西华县）遇刺，幸得城隍神及时相救，华州因此获得了“以华州为兴德府，封城隍神为济安侯”^[4]的殊荣，城隍神因其灵验得到了封爵待遇，提高了城隍神在国家诸神中的地位，五代十国及宋元继承并发展了这种方式。

二、普及期——宋元时期

（一）宋代城隍信仰的发展

宋朝统治者的重文轻武，使城隍信仰取得了长足的发展，依然以南方为主，但北方也

有了一定的发展，县一级城隍庙的存在较为普遍，对城隍神的祭祀也更加普遍，“今其祀几遍天下，朝家或赐庙额，或颁封爵”^[5]。此外还体现在以下两方面：

一是城隍神的祭祀已被列入国家祀典中，地位陡然上升：“其他州县狱渎、城隍、仙佛、山神、龙神……皆由祷祈感应，而封赐之多，不能尽录云。”^[6]可见，越是灵验的城隍神得到的封赐就越多，城隍信仰越来越受到统治者的重视。

二是城隍信仰群体进一步扩大，主要包括两个阶层：一是普通群众（含新兴市民阶层）是重要的信仰群体；二是文人雅士和地方官员也有较高的认同度，很多文人雅士同时也是地方官员，正是他们主导着城隍信仰在民间的发展。当他们是文人雅士时，他们深信城隍神掌管着科举登第人员的名籍，能预测中榜之事，因此虔诚地祈求城隍神的庇佑；当他们取得功名后又深受地方官应与城隍神“分职幽明，共庇千里”^[7]思想的影响，上任后都会先到当地城隍庙谒拜城隍神，撰文以示重视。

宋城隍神信仰在城隍庙的建立、城隍神的祭祀与封赏、信仰群体、职能等方面均有较大发展，已成为民间的传统习俗，对宋以后城隍信仰的发展有深远影响。

（二）元代城隍信仰的发展

元代城隍信仰在宋代基础上，有了新的变化。

第一，城隍神由一般城市的守护神升级为都城甚至是国家的守护神。在大都“城西南隅，建城隍之庙，设象（像）而祠之，封曰佑圣王”^[8]。都城隍神的设立和祭祀，意味着城隍神功能的不断增强和地位的再次提升，并且元统治者对都城隍神进行了多次赐封：天历二年，封大都城隍神及城隍神夫人分别为“护国保宁佑圣王”和“护国保宁佑圣王妃”^[8]。元统初加封为“弘仁广惠，神妃从其号”^[8]。至正癸卯，再次加封为“护国孚化保宁弘仁广惠佑圣王”^[8]，赋予其“护国”的神圣职责，城隍神被提高到了国家保护神的地位，这与当时元朝政局不稳有密切关系，大都城隍庙就毁于元明政权更替的战争中。

第二，城隍信仰在百姓生活中的影响进一步增强，此时举行的城隍赛会规模也比宋代的大，如安庆城隍赛会：“民无贫富男女，旄倪空巷间出乐神，吹箫伐鼓，张百戏游像輿于国中，如是者尽三日而后止。”^[8]充分表明城隍信仰早已深入人心，人们对城隍神的信仰更为痴迷。

第三，城隍信仰既受到普通百姓、百官的重视，“自内廷至于百官庶人，水旱疾疫之祷，莫不宗礼之……”^[8]，又受到元皇室尊亲的青睐，皇室成员亲自参加祭祀城隍神的活动，“皇姊庄靖大长公主遣亦邻真，尊皇后遣资正同知朵列图、按木不花，皇太子、皇妃遗长庆卿玉鲁铁木儿，咸赍香币，致祭于庙”^[8]。

尽管元代国祚不长，但仍在继承宋代城隍信仰的基础上取得了新进展，进一步扩大了城隍信仰在全国的影响力。

三、鼎盛期——明清时期

洪武二年正月丙申，明太祖下旨“封京都及天下城隍神”，就此对城隍神进行了大肆的封爵仪式，如京都之城隍神被封为“承天鉴国司民昇福明灵王”，北京开封府城隍神为“承天鉴国司民显灵王”，将传统城隍神制度化，并划分为都城隍、府城隍、州城隍、

县城隍四个等级，与现实中各级官府形成对应关系，并统一民间城隍神像，以便于施行封建统治和社会管理，史称二年新制。

明太祖将城隍神等级制度化，彰显了其神圣和威严的一面，但万民膜拜城隍神，直接威胁到了皇帝的权威和尊严，这是太祖所不能接受的，故翌年便改制，还原城隍神本名，意在杜绝民间对神灵的评议和另一个偶像的存在，禁止民间从事各种自由淫祀活动，从思想和行为两个层面对民众加强专制统治，以达到维持封建秩序和社会稳定的目的。统治阶层对城隍信仰的重视势必会影响其在民间的发展，表现在：

一是城隍庙会的内容较之宋元更加丰富：“惟于五月朔至八日设庙，百货充集，拜香络绎。”^[9]庙会之日，人们不仅纷纷入庙敬香，祈求城隍神护佑，且利用庙会之便，购买生活用品，庙会功能有所扩展。

二是城隍赛会规模更宏大、内容更精彩。如清代湖南善化的城隍赛会：“其热闹较胜长沙。安徽有流民，长今尺六尺七寸，扮作无常，招摇过市，虽异防风之长，仿佛山魑之跃，大观哉！”^[10]赛会上对于阴间鬼神如黑白无常等形象的夸张扮演，是统治阶层利用信仰仪式教化民众的重要渠道，警醒民众遵守礼法，安于天命，目的仍在于维护封建统治。

三是城隍神出巡场面亦更加壮观，次数较多，早已成为民间习俗，如清时河南淇县城隍神出巡：“按习俗每年上元、中元、下元三节为城隍出巡日。及晨用红色八抬大轿，抬城隍木雕偶像，鼓乐细吹细打出庙巡东，经中心阁向北，至北关折向东，抵鬼魂潭落轿。善男信女焚香，叩拜。日落后，再抬回庙内安放。”^[11]

城隍信仰在明清时期的极致发展与统治阶级的重视并将其制度化有着重大关系，但盛极而衰是事物发展的规律和宿命，城隍信仰也不例外，清末城隍信仰便开启了其衰败的命运。

四、衰落期——近代百年

在中国近代百年时期，城隍信仰被当作封建迷信，一度滑向了命运的衰落期，不仅表现在战火中受创，更体现在思想与实践层面上。

(1) 从鸦片战争到1949年南京国民党政权覆亡期间，战乱频繁，尤其是日本侵华战争，严重毁坏了我国众多的文化遗存。如城隍信仰，主要体现在：首先，城隍信仰的实体象征——城墙与城市，被炮火轰毁，很多历史文化名城变成废墟。其次，其空间载体——城隍庙，或被战火烧毁，或被军队占用，如晋中介休市城隍庙曾被国民党军队和日伪军占用。城市与城隍庙的毁坏，从物质根源上打垮了城隍信仰。最后，在战争炮火面前，城隍神失灵，没能为人们抵挡战争带来的灾难，人们对它的信仰程度大大降低，其神圣色彩也大为褪减，这就从精神上动摇了城隍信仰的继续存在。

(2) 在思想层面，新文化运动对城隍神等民间信仰造成了较大的冲击。民间信仰在运动中被当作封建迷信，第一次遭到新知识精英的全盘否定与批判，尽管有1917年成立的灵学会试图维护这种传统信仰，但遭到了新文化运动领导者的口诛笔伐。1918年出版的《新青年》报上有陈独秀的《有鬼质疑论》、陈大齐的《辟“灵学”》等文章，认为鬼魂之说“愚民”，是关乎国家存亡的大事^[12]。故此，“新文化运动，城隍庙中的多数逐渐淡出民间信仰”^[13]。新文化运动将城隍信仰推到了衰落的单行线上。

(3) 如果说新文化运动对城隍神等民间信仰的否定批判还停留在思想层面,那么 20 世纪 20 年代至 30 年代,南京国民政府组织发起的破除迷信运动则将其真正付诸了实践。

1928 年,南京国民政府内政部颁布《神祠存废标准》,指出,“城隍、龙王、土地、财神等等古神也都应酌情予以废除”^[14]。城隍神作为具有普遍受众群体的重要民间信仰,首先遭受了沉重的打击。运动中基层党部采取了“彻底封庙”的行动,如 1931 年 2 月 23 日发生的著名的高邮“打城隍”运动,县党部人员以“强盗”式的激进方式袭击了城隍庙,“将各尊神佛偶像捣毁一空”^[15]。24 日对城隍庙进行了二次袭击,推倒庙内所有神像并抛入河中,庙大门被贴上封条,企图达到“彻底封庙”的目的。同时,北方地区也开展了此运动,如 1925 年秋平遥县国民党县党部以破除迷信为名,派巡警梁州南把城隍神像绑到西门外“枪毙”,以示革命^[16]。

国民党基层党部发动这场运动的根本目的在于索取并占用城隍庙集聚的丰富社会资源,发展实业,但忽略了基层民众仍笃信城隍神的实际情况,引发了民间大规模的暴乱。同时,占用城隍庙资源的行为,损害了地方政府、商人等群体的利益,他们极力支持民众反抗。国民政府不得不很快制止了这场激进的运动,最终以民间的胜利告以结束。然而,这场运动对城隍信仰的发展造成了极为不良的影响,预示着在新的意识形态下,其生存发展空间将会被不断挤压。

五、蛰伏期——新中国成立至“文化大革命”期间

新中国成立后,城隍信仰再次被认定为“封建迷信”,予以坚决破除,同时受到意识形态的强压以及政治运动、社会生活运动等影响,基本处于蛰伏状态。

首先,国家对信仰空间上进行了重新规划,大量城隍庙被占用。1950 年,新中国颁布《中华人民共和国土地改革法》,规定:“征收祠堂、庙宇、寺院、学校和团体在农村中的土地及其他公地。”^①这个规定给城隍信仰带来了很大的冲击:城隍庙管理委员会、城隍庙会等被取消,信徒悄然骤减,庙被挪作他用,或为学校,或为粮仓,或为开会场所等占用,如寿阳城隍庙在 20 世纪 50 年代就被当华北粮食仓库占用,1950 年县劳模大会就在城隍庙内举行;1951 年平遥城隍庙神像遭到搬运与破坏,庙被体育部、电影部等部门占用;介休城隍庙先后为粮站和晋剧团占用,直到 2011 年才回归文物部门管理。城隍庙被大肆占用,致使正常的城隍信仰活动无法进行。

其次,从根本上阻断了城隍信仰的发展,土改、人民公社化等政治经济运动的开展,使城隍信仰失去了生存的土壤,主流思想价值观占据了人们日常生活的各个领域,个体信仰只能在细小的夹缝中求生存。受“左”倾错误的影响,民间信仰的社会形势更加急转而下,像城隍信仰这样在很多地方具有典型意义的民间信仰被大面积取缔,被迫走向了发展的断裂层。

最后,“文化大革命”使城隍信仰遭到了毁灭性打击。在“文化大革命”期间,国家在宗教方面实施了破“四旧”的宗教政策,即彻底消灭一切宗教、解散一切宗教组织和宗

^① 曲阜师范学院政史系中共党史教研组:《中共党史学习与参考资料·社会主义革命时期(上)·中华人民共和国土地改革法》,1976 年,第 104 页。