

当代财神信仰复兴的文化理解

高丙中

摘要: 从斗私批修,到人人可以正当地追求私人财富,这是中国现当代经过了曲折的思想斗争、政治运动、社会冒险才达成的状态。这个巨变可以通过私人财产占有率的增长等社会过程来认识,也可以通过文化符号兴废的呈现来理解。财神信仰的复兴与正当化作为这个变迁的文化表现形式,由此一方面看到“一切以经济建设为中心”的国家意识形态话语与普通人的日常生活仪式的对应物,另一方面看到追求财富的个人心理如何借助一种传统文化形式表达其社会属性。财神信仰蕴含着深奥的文化意蕴,如一事一求的现象与不舍自我的心性、公庙私求的现象与私财公益的共生等。财神信仰复兴是传统文化复兴的一个代表作,由此可以探索把民间宗教作为深具社会历史内涵的文化形式进行社会科学研究的思路。

关键词: 财神信仰; 文化形式; 财富观

中图分类号: K892 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001—778X (2016) 06—0138—10

我们在刚过去的近40年经历了众多巨大的变化:(1)国家经历了从短缺经济到过剩经济的历史变化;(2)国人经历了从私人财产微不足道到私有财产丰富的历史变化,国家经历了从公有制才具有正当性到私有制受法律保护的历史变化;(3)思想文化领域经历了从革命的意识形态压倒一切到民间宗教复兴、传统文化重新被赋予正面评价的历史变化。其中任何一种变化都包含情节跌宕起伏的故事,它们本身既可以看作历史事件,也可以看作一个历史事件的不同片段,如果说“历史事件”是代表历史被改变的事件或改变历史的事件的话。如何书写历史潮流中的这些重大事件?在通常情况下,这是社会科学诸学科用鸿篇巨制去完成的目标。我们在此首先愿意把它们看做3个相对分立的事件。在这种预设下,如果通过财神信仰的复兴来透视这段历史,我们可以看到3个事件的内在联系,于此看来,3个事件又是同一段历史的不同剖面。

财神信仰的研究是一个很边缘的话题。这与财神旺盛的香火并不对称,与财神信仰作为社会事实的广泛性和重要性并不匹配。财神信仰在当前已经重新是一种广泛见诸国民生活的现象:财神的庙宇、殿堂、塑像、牌位在1950~1980年逐渐退隐乃至销声匿迹之后又一点一点恢复起来,已经重新成为全国城乡各地的相关宗教信仰场所的标准配置,对财神的祭拜重新成为众多国人在节庆活动、家庭经济活动中必有的仪式。

“财神信仰自宋代肇始以来,任何一个历史时期都不曾像今天这样普遍、深入和多样。”^①可是,现象的广泛性并不必然引起研究者广泛的兴趣。财神信仰虽然不乏研究,但是本来就比较薄弱的研究主要集中在对于财神是谁、他们如何成为财神的来源性问题的介绍或考证上,这些基于文献文本的梳理与评介提供了历史知识,尝试发掘财神信仰的文化价值,却很少基于现实调查的研究,也就难以与这个时代的核心问题或主流思想相衔接。我们今天更需要以学术的眼光认识同代人的财富欲望以及作为这种欲望的文化表达方式的财神崇拜,从它们作为日常生活的边缘现象解读它们包含的时代主题。我们既缺少对于财神信仰与特定人群的联系案例研究,也缺少财神信仰与时代精神的关系的总体论述。知识界一直倾向于把财神信仰当做边缘人群现象、边缘意识来看待,不太有冲动把它与主流话语联系起来。其实,财神信仰是可以被看做国家意识形态的实践形态(实践版)在普通人日常生活的文化表现形式的。我们的国人在过去近40年逐渐能够重新正当地占有财富(私财),这在国家政治话语里有一个对应的演化过程,我们也可以从财神信仰的复兴看到这一正当化的历史主线。

一、财神信仰复兴的个人观察

在我20多年的社会调查经历中,我观察到

作者简介:高丙中,北京大学中国社会与发展研究中心教授、社会学系人类学专业博士生导师(北京,100871)。

^①黄景春《30年来财神信仰及其研究状况概述》,《长江大学学报》(社会科学版)2008年第6期。

宗教信仰在中国复兴的一些案例，其中涉及财神供奉的一些观察与案例可以在此交流。

我是从1990年开始做社会调查的。那年寒假开始的3个月里，我回到家乡（湖北省京山县）做博士论文的民俗生活调查。按照传统的新年习俗，大年初一清晨开门拜喜神后，就去拜庙，村里村外的庙都要拜，一定要拜财神殿。显然，拜财神本来是家乡新年的仪式内容。自从“文化大革命”后春节习俗恢复，乡亲又有了拜财神的需要，只在大年初一早晨迎喜神时也顺便拜财神，因为村内外已经没有公共的财神殿让人们去祭拜。村里原有爹爹婆婆庙（土地庙），里面也供奉财神。村外有一个形制更大的庙叫“高圆寺”，供奉着释迦牟尼佛、观音，也供奉着玉皇大帝、三星、关财神（配关平、周昌）。我家乡的乡镇在解放前活跃的有佛教、道教和基督教。基督教在20世纪90年代后期就兴盛起来，但是有教会没有教堂，一直是租用民房进行宗教活动。而佛教、道教的庙宇要到2000年之后才在周边村庄有重建的案例，我们村至今也没有重建寺庙的迹象。

这应该是中国民众与财神联系的一种常见的现状。一方面有祭拜财神的民俗观念和节日仪式活动，另一方面却并没有恢复以前曾经拥有的寺庙。但是民众在特殊需要时会找到特定的寺庙去祭拜，祭拜对象很自然包括财神。

从寺庙供奉来看，财神不是出现最多的神。但是从日常生活的经验来看，财神可能算得上是能见度最高的神。其中有两个特殊的原因：（1）传统的神灵信仰与祭拜都有特殊的节庆，许多节庆在仪式上都式微了，期间的信仰活动或简化了，或缩小了流行的范围，所以相应的神灵崇拜大都不如从前普及。但是春节习俗是传承最好的，其中迎财神的习俗又是恢复得最突出的，甚至被以夸张的方式表现着。我的很多春节是在各地过的，都看到居民对于迎财神的重视。（2）当代的经济发展与商业繁荣造就了历史上从来没有的大量商家，其中许多都供奉财神。^①这无疑比其他时代无与伦比的。例如餐饮业的店铺广泛供奉财神，店主日常供奉财神，人们进餐馆出餐馆都从财神旁过，经意或不经意中感受着财神信仰的各种内涵。

我从1996年到河北省赵县范庄观察“二月二”龙牌会，在过去20年里去了10多次。范庄村有多个村民自愿结社而组成神明会，如观音会、三皇姑会，其中最大的是龙牌会（祭拜的

是写着“天地三界十方真宰龙之神位”的牌位）。每逢二月二龙抬头，村民举全村之力操办龙牌会，在3天会期里能够吸引周边近10万人参加，盛况空前。龙牌平时供奉在轮值人家，在庙会期间供奉在临时搭建的大棚中心，周围由130多位神祇的画像陪伴，除了有关公，其中专门有一幅神像题名“财神”，供奉在大棚外面的一个单间里。龙牌会在传统上就没有庙宇，但是在2000年前后，龙牌会的会长带领会众筹款建成了一个殿堂，一边题为“龙文化博物馆”，一边题为“龙牌会”，用这种通融的方式，为一个没有合法身份的信仰建设了一个合法的殿堂（在县文化馆和主管土地、规划的有关部门报批的是“博物馆”）。在2006年，当非物质文化遗产保护的运动影响到这里，“范庄龙牌会”成为省级非遗，成为受保护的文化遗产。

笔者因为参与中国民俗学会活动的机缘，从1997年开始见证北京东岳庙重建的过程。我在2002年受刘魁立先生委任为学会秘书长，代表学会在2003年与东岳庙管理处达成协议，把中国民俗学会迁入院内办公，于是有机会在场观摩，知晓庙宇重建、阜财殿财神重塑金身并接受香火供奉的一些细节。

北京东岳庙是道教正一道在华北的第一大丛林。北京解放后，东岳庙整座庙被北京市安全局占用，建筑物改作他用，庙自然就关闭了。到1995年，北京市政府决定恢复东岳庙，庙中所驻机关全部腾退，成立管理处负责重建，重建后成为“北京民俗博物馆”，而不是宗教场所。1996年，北京东岳庙被中华人民共和国国务院公布为第四批全国重点文物保护单位。1997年，主办方开始重新塑造神像。究竟是造接受敬拜的真神，还是造观摩的展品，相关方面有争论。最后还是相关领导拍板，按照宗教仪轨塑造神像，进行了装胎和开光。造了真神之后，对于主殿和左右的阜财殿、子嗣殿是否真的让民众烧香敬神，也有争论，最后还是上级领导决定，允许烧香礼拜。东岳庙重建后，以北京民俗博物馆的名义于1999年正式对外开放。然而，道教界一直在政协会议上呼吁把东岳庙还给道教协会，直到2008年5月，朝阳区政府同意道士进驻，重建后的东岳庙同时作为北京民俗博物馆和道教道场存在。几乎就在同一个时间（2008年6月14日），国务院公布第二批国家级非物质文化遗产代表作名录，北京东岳庙会成为国家级非物质

^①有大量的馆所供奉暗财神，不出现财神的塑像、画像，而以“财源广进”等文字配合摇钱树、元宝等的装饰品，摆放在大厅、前台的特定位置。

文化遗产。

北京东岳庙庙会是一项具有深厚历史的文化传统。东岳庙建成后，每年都举行盛大的祭祀活动。因其位于齐化门外，是大都通往漕运门户通州的要道，因此商贾云集，香火兴旺。农历三月二十八日是东岳大帝诞辰，明代时有盛大的东岳仁圣大帝巡游，清代时还派遣官员降香。民国以后东岳庙仍循旧例，照常举办庙会。庙会摊位100多个，摆在庙内的，有小吃、杂货、花鸟鱼虫、杂耍、套圈儿游戏，庙外摊位有卖木材的、家具的、食品的、铁器及日用百货的，还有说书的。从2002年起，管理处又恢复了庙会，不过把时间从农历三月改到了春节，各种摊位以展示、售卖老北京的民间工艺品为主。市民的花费中，请福牌的数量是最大的，再就是香火的开支。庙会期间，阜财殿的香火十分旺盛。殿内供奉的两尊主神为文财神比干和武财神赵公明。拜财神，是东岳庙庙会的一项基本活动，但也只是诸多祭拜活动的一种，市民是在敬拜东岳大帝（“掌管人间一切贵贱、生死、祸福的东岳泰山神天齐仁圣大帝”）、给广嗣殿烧香、巡视七十二司的整体活动中拜财神的。

妙峰山庙会调查是北京大学教师从1925年开始的一个传统项目，这个庙会从1993年开始恢复，我从1997年开始观察，主要是调查北京城的妙峰山香会，看会首们如何组织会众，如何表演武术，如何上妙峰山朝拜。妙峰山主要的宗教空间是回香阁，主神是“天仙圣母碧霞元君”，周边配殿供奉王三奶奶、药王、月老，到2015年复建了财神殿。

妙峰山庙宇从1985年开始重建，解放后长期的荒废已经使庙宇破败不堪。在曾经在这片山林打游击的北京市老市长焦若愚的支持下，妙峰山乡政府拨款通路、通电、通水，修复了（碧霞元君）娘娘庙和部分旅游设施。1990年春季，山下的涧沟村干部出面，接待花会（香会）的传承人隋少甫组织的10档花会来朝顶，以民间的方式尝试着恢复春季庙会。公安人员知道后对组织者进行了传讯、调查，但是市里的领导表态支持恢复庙会。于是在1993年，乡政府出面组织庙会，邀请城里的花会上山给娘娘献艺。妙峰山娘娘庙会从此又正式在农历四月初一至十五举行。1997年，门头沟区政府把妙峰山春节庙会纳入“北京97’中国旅游年”，宣传“百档花会上妙峰，百万游人朝金顶，百样山货任挑选，百尺竿头有新景”的活动主题。1998年，门头沟区政府组建“京西旅游”上市公司，妙峰山旅游项目是其中的一个组成部分。景区复建的财

神殿在2015年春季庙会期间对外开放。财神殿位于回香阁内，秉承妙峰山信仰体系的传统，供奉赵公明、关羽等多位财神。

妙峰山庙会主要是以服务于经济建设为中心的定位而合法化的，以其历史名望和群众中的声誉有力地支持了“京西旅游”的品牌。因为庙会本身每年吸引100多档香会的朝拜与民间艺术表演，沿袭了老北京的文化传统，所以也被列入第二批国家级非物质文化遗产代表作名录。妙峰山本来有财神殿，庙会的恢复也被认为是政治上正确的“文化搭台、经济唱戏”的节目，反而忌讳重建财神庙。缺这一个殿堂，妙峰山的庙会无论从历史上还是现实上看都差一笔。现在终于把财神殿复建起来，算是有画龙点睛的妙处。

笔者从2014年开始，在山东省荣成市调查海洋文化的民间积淀，参加了人和镇院乔村2015年谷雨期间的开洋节，考察了开洋节渔民祭拜龙王庙的民俗活动，其中包括对财神的祭祀。这是一个比较富裕的村子，依靠渔业、港口、运输业和工商业。村民对海神（龙王和妈祖）、财神的祭祀相当隆重：一是祭品贵重，二是民俗活动的气氛热烈。这种谷雨祭祀海神的民俗在2008年被公布为国家级非物质文化遗产代表作，列在“渔民开洋、谢洋节”的名下。

在荣成沿海，谷雨时节深海鱼虾遵循洄游规律涌至近海海域，便于渔民捕捞，俗有“谷雨百鱼上岸”之说。因此，渔民在谷雨祭神后就整网出海了。院乔渔民谷雨祭神的仪式比春节还隆重。这天，鼓队盛装来到龙王庙前，敲起渔家大鼓，为结队前来祭祀的渔民助兴，渲染节日的喜庆气氛。渔民们盛装，抬着或者用小车拉着供猪，提着其他供品，一一祭拜龙王、妈祖、财神。龙王庙建在一处高坡上，背山面海。龙王殿是主殿，左下是妈祖娘娘殿，右下是财神殿。通常一条渔船买一头猪，带皮去毛，用腔血抹红，簇一朵大红花拴在猪头上；单个渔民一般只买一个猪头代替整猪，没有猪头就用蒸制的猪形饽饽代替。另外相配的是白面大枣饽饽10个，白酒1瓶，鞭炮几串，香纸1宗。祭祀时，先摆贡品，再放鞭炮，然后烧香磕头。先祭龙王，再祭妈祖，然后祭财神。庙里祭祀完毕，又带祭品来到海边，举行祭海、祭船活动。院乔村及周边渔村，都举行民间文艺表演活动，大街小巷，挤满了踩高跷、舞龙、耍狮子、扭秧歌的人群，整个渔村沉浸在一年最欢乐的气氛之中。

在所有我曾经观察过的庙宇重建案例中，财神是诸神信仰体系的一部分，在一个特定的信仰空间，财神嵌入在某种结构之中。（1）在范庄，

村民有自己信仰的主神龙牌爷，但是也会把所有能够想到的神灵供奉起来，因此才会纳入财神。对于顾虑周全的农民来说，哪一个神都要拜到。(2) 在院乔，龙王保佑多捕鱼，妈祖保平安、保儿女，财神保富足的日子。要保障劳动、生育、不差钱的生活，不是哪一个神能够全托付的。(3) 在东岳庙，人们拜东岳大帝、子嗣殿、阜财殿，是请它们分别护佑生命，延续生命，并为此提供富足的财富支持。(4) 在妙峰山回香阁，人们远道进香祭拜诸神祈福，希望能够顺利结婚缘、育子嗣、护身体，现在补建财神殿，终于把对于财富的保障地位强调出来。由此可见，百姓求财，并非只是求财，而是与别的祈求相关联。我们如果做一个拓展的解释，老百姓在生活中并不是以经济为中心，而只是以经济为基础，让财富服务于别的中心（目标或目的）。相较而言，国家确立“一切以经济建设为中心”的方针，与民众的思想体系并不对应。但是，这个国家口号对于私财以及民间代表私财正当性程度的财神信仰的公开化具有十分重要的正面作用。在老百姓的思想传承里，不能没有财神所代表的一角，但也并不能只突出财神。我们也可以推论，这个国家方针只能是一个阶段性的口号，国家终究要以完整的社会建设为目标。尽管如此，以经济建设为中心的口号显然在比较短的时期里对于恢复私财的正当性发挥了积极的作用。

二、财神信仰的文化表现： 公开性与正当性的变化曲线

要描述财神信仰在新中国的历史变化，我们需要有一个粗线条的历史分期：以20世纪70年代末的思想解放为线，前一阶段是社会主义意识形态的“文化革命”时期，后一阶段是改革开放的文化复兴时期。比较显明的是，财神信仰从改革开放以来确实经历了一场文化复兴。但不甚明确的是，这场文化复兴是起自财神信仰的文化断裂，还是起自财神信仰的文化低潮？也就是说，财神信仰在意识形态挂帅的革命年代是（基本）被消灭了，还是仍然保持住（基本的）生命力，只是文化表现形式的能见度很低？

现代事业在中国的落地与发展培育着一个越来越壮大的工薪阶层，这个阶层的两大特性使从业者更倾向脱离财神信仰：其一，他们是经过现代教育培养的新职业群体，更倾向于反对包括财神信仰的“迷信”思想；其二，他们有比较稳定的收入，其收入的增加被理性地相信来自职业

的成就，不是来自包括财神崇拜的非理性行为。他们是反传统（包括反迷信）的“五四”新文化运动的社会基础。他们的价值观和行为方式就是时代的主导文化。当他们所领导的现代传播方式（报纸和后来的电视、出版、图书馆、学校等）打造出现代国家的公共领域、公共舆论、集体意识之后，这一主导文化就成为时代的主流文化，并在激进主义盛行的时期成为官方授予正当性的唯一文化。

从“五四”新文化运动前后开始加速发展的新式也就是西式的学校、出版社、图书馆、大众媒体打造了代表了主导文化的公共领域。像财神崇拜这种旧风俗、旧文化在性质上是不应该出现在这种公共空间的，如果需要出现，也只能是作为反面角色。随着这些新式机构对社会越来越广泛地支配，财神信仰的公共能见度越来越低。这就是财神信仰的公开性走低趋势的背后逻辑。公开性走低趋势也是正当性销蚀的趋势，它们是同一个社会过程。财神信仰在现代逐渐失去正当性，也就逐渐失去了正面的公开性；当它以负面形象出现在公共领域，只是要确证它正在失去正当性。不过，当我们今天亲历了财神信仰的复兴之后再来看这段历史，我们认识到，负面的公开性也是一种公开性；只要是某种公开性（社会能见度），就都是它未灭的证明，也就仍然是重生的种子。文化事物的正面或负面，往往可以是一念之间的转化。

新中国继承了“五四”新文化运动的精神，并且逐渐用社会主义意识形态加强了对于各种迷信的扫荡。新中国建立之后公共文化政策的一个基本目标就是塑造社会主义新人，对于旧社会过来的人，则是教育他们放弃对于各种神祇的信仰与敬拜。因此，财神信仰在社会主义意识形态挂帅的时期在公开性与正当性上是急遽走低的。

财神信仰的公开性与正当性的急遽走低，是由新中国以国家之力系统打击的结果。我们以围绕年画的意识形态斗争、美学斗争、经济斗争为例略作说明。新中国刚一成立，就在全国批判旧年画、推广新年画，首当其冲作为靶子的就是门神和财神。1949年11月26日，中央人民政府文化部发布指示，要求各地做好文化工作，积极创作新年画，代替旧年画。^①据美术工作者调查，苏州桃花坞旧年画的第一大类就是“财迷类”，包括皂君、门神和财神3部分，而财神画主要是五路财神、聚宝盆、关公等。这些画像反映了农民的旧思想。农民希望生活美满，有福发财，

^①陈叔亮《上海新年画运动记》，《人民美术》1950年第2期。

“把这些希望寄托在迷信的幻想上”，以为贴上“招财进宝”就能够发财，因此这类画像最流行，发行最广。^①上海文化界积极响应文化部的号召，发挥美术界人才济济的优势、出版社的市场优势和时尚引领的地位作用，开展了一场“新年画运动”，动员30多位画家与9家出版公司合作，推出120幅新内容作品（主要是开国大典纪念、战斗英雄、中苏友好等新主题），摈弃了“封建、迷信的毒素”。^②新创刊的《人民美术》在1950年第2期登载了一系列文章，介绍新年画运动在陕甘宁、东北、察哈尔、上海等地的推行情况，总的目标是以革命主题挤压财神、门神等“迷信”题材的节日空间。经过3年的运动，新年画对旧年画的取代获得了显著的成绩：解放后的新年画“不再看见财神送宝，而是生产劳动”；“不再是宣传封建道德和奴隶思想的戏曲故事，而是进行阶级教育的白毛女、刘胡兰等英雄传记，及富于人民性的戏剧、神话、传说”。^③

经过社会主义的所有制改造和“文化革命”，财神信仰的社会公开性与意识形态的正当性都极度负面，但是财神信仰本身还顽强地存在，仍然表现为群众仪式活动的文化形式。在经过社会主义“大跃进”的1958年之后，北京大学哲学系的一份关于北京周边大兴县王立庄村的调查报告很准确地抓住了这种两面性。师生们在概括迷信的消亡的时候采用了财神信仰的例子：

王立庄解放前，地主刘永安、张万年都是一贯道徒，他们宣传他们家富是有“福气”，家里有“财神爷”保佑，农民家穷是因为没“福气”，“八字”不好，“命”不好。他们就把这一套剥削阶级关于贫富的哲学，通过鬼神迷信来宣扬，以利于他们剥削地位的巩固。解放后实行土地改革，一个农民说“过去地主说他家里有财神爷，其实财神爷就是咱们这些穷小子。一解放，穷小子在共产党领导下翻了身，地主家也没有财神爷了。”农民把地主的土地分了，刘永安送去劳动改造。农民把地主打下去了，给地主服务的“财神爷”之类的迷信也就跟着给打下去了。

尽管如此，农民群众仍然广泛表现出特定情况下相信鬼神的情况。所以文章归纳说，“同一个王立庄，既不信鬼神，又迷信鬼神”。^④

这种民间信仰的生存局面是长期存在的。它们受到冲击，正在消亡；虽说在消亡，却又顽强地生存着。前述阿英的概括表明，新年画在解放后不久就占据了国家出版市场的主渠道，但是旧年画并不是那么容易被取代的，因为人们的传统信仰以及传统信仰作为“有意义”的文化形式仍然深深地扎根于这片土地，即使是在经历了集体化的近10年后，旧年画仍然顽强地保有着自己的市场。1963年11月和12月期间，国务院及其6个下属部门（文化部、中央工商行政管理局、商业部、中央手工业管理总局、全国供销合作总社、农业部）联合发布文件，^⑤继续在“全系统”打击“迷信印刷品”在全国各地的生产与销售。这是一个经过大量调查而形成的情况汇报与政策，具有充分的事实材料。各地在转发该报告时大都介绍了本地的“案情”，因此形成了一个描述全国性的迷信顽强生存状况的信息库。财神信仰总是中国社会的基本“迷信”活动的基本内容，它不会独立存在，在出现其他迷信现象时又总是不会缺席。该报告从多个方面披露了“问题”的严重性，兹举3个方面：

第一，性质很严重。报告说“近两年来，随着城乡资本主义势力和封建势力的猖狂进攻，各地印制和销售门神、灶马等迷信印刷品的活动十分猖獗。”

第二，迷信群众的范围广，数量大。“根据各地反映，河北、河南、山西、辽宁、吉林、浙江、福建、江西、山东、湖南、四川、贵州、云南等地，都曾发现这类迷信印刷品在市场上流通。……一九六二年河北省武强县、天津市杨柳青镇印制的迷信印刷品，有天神、灶马、天地、玉皇、财神、土地、大全神、小全神、南海观音等二十多种，向本省广大农村行销，甚至还批售到东北、西北等地区。”

第三，制“毒”贩“毒”的主体并不限于地富反坏，而是涉及多个部门、各种干部和人民群众。迷信这种“毒草”还广泛地生长在人民公社的土地和社会主义的花园里。报告归纳说：“为了贪图暴利，印制和销售这类迷信印刷品的，不仅有反、坏分子和投机商贩，而且有不少人民公社生产队和社员个人也以此作为副业经营，甚至还有一些手工业合作社、供销合作社和少数国营印刷厂、书店等也参与这类活动。个别

①华东革大文工团美术组《关于苏州桃花坞旧年画调查》，《人民美术》1950年第4期。

②陈叔亮《上海新年画运动记》，《人民美术》1950年第2期。

③阿英《中国年画发展史略》，北京：朝花美术出版社，1954年，第32页。

④哲学系王立庄调查小组《农民思想中无神论思想的成长——王立庄无神论信仰的调查研究》，《北京大学学报》（人文科学版）1959年第1期。

⑤《国务院批转文化部等六个部门关于制止印制和销售门神、灶马等迷信印刷品的报告》，1963年12月21日。

地方的商业管理部门和手工业管理部门，不仅不加以制止，甚至还鼓励印制，协助推销，影响很坏。大量印制和销售这类迷信印刷品，不仅助长了农村的封建迷信活动和群众的迷信落后思想，对巩固人民公社集体经济、发展农业生产极为不利，而且易于为地、富、反、坏分子所利用，以进行破坏活动。”这里点出迷信活动对于人民公社集体经济的反动作用，其实是特别突出了财神信仰的负面作用：财神信仰表露的是私人占有的欲望与追求，在根本上是反社会主义体制、反集体主义价值观的。

到“文化大革命”前夕，普通群众家里仍然在春节期间保持了接财神等传统习俗。有一篇在1966年的作品从反面提到“我妈的脑筋还没有转过来，逢年过节，总离不开敬神祭祖。她最爱张罗的是腊月二十三送‘灶神’上天，年三十迎宗祭祖和正月初一迎财神。”^①这是湖北当年的情况，大致可以算是“文化大革命”的洗礼前普通群众（起码是全国农村）与财神的文化联系的基本情况。

经过“无产阶级文化大革命”的战斗洗礼，“封建迷信”已经很难有表现的空间。有一篇1974年的经验交流报告同样介绍了贫下中农认识财神信仰的虚伪性和欺骗性的例子，但是整个文章的基调已经与上述1959年的论述大为不同。经验材料的署名是中共辽阳市沙岭区小湘河公社委员会，报告的是意识形态领域的革命在农村的深刻影响。

二队老贫农李风歧说“人不得外财不富”是地主资产阶级的剥削之道，是用来欺骗劳动人民，掩盖他们剥削行为的幌子。解放前，咱们穷人不明白地主、富农为什么能发财，穷人为什么就受穷，看见地主家过年都写上“招财进宝”的对联，接“财神”，说他们发财是“财神爷”给的。那时，咱家过年，我也求人写个“招财进宝”对联贴上，又接了“财神”，可是一年盼一年，咱们穷人照样穷。解放了，毛主席把我们从火坑里救了出来。我们没接什么“财神”，却真正过上了好日子。从这件事使我们认识到“只有社会主义能够救中国”。明白了地主的“外财”，就是榨取穷人的血汗。地主老财用这个反动谚语，在解放前是为了剥削咱贫下中农，在解放后是为了腐蚀

我们的思想，破坏集体经济，动摇无产阶级专政，复辟资本主义。^②

这个典型经验与上述北京大学哲学系师生1959年的报告介绍的财神信仰失效的例子很相似。1959年的报告讲财神信仰在一部分人口里失效了，但是包括财神信仰的封建迷信仍然活跃在广大群众心中。小湘河的例子所发生的背景是“文化大革命”的胜利，广大人民群众的社会主义觉悟的大提高。民间信仰在历史趋势中的两面性完全没有出现，有的只是一边倒的胜利。这里有负面现象不宜出现的语境，也有财神信仰的公开性与正当性空前低落的现实反映。“财神”作为有表达力的符号的失势，一是因为反迷信，一是因为无差异化、非货币化的经济生活已经持续多年。从另一个方面看，整个社会几十年处于国家高积累、社会实物短缺的经济格局中，人们渴望的是实物占有，已经淡化对于货币占有的便利与数量的热情。宋代以来的货币占有的重要性不断扩张的趋势至此发生了较深、较长的中断。

并非什么都是物极必反，而物极必反的事实确实在历史上反复发生。如果说在20世纪70年代中期财神信仰的能见度降到极低，很快，中国的政治和社会变革为财神信仰的文化形式提供了表现的空间。前面的文献反复提到，春节期间是检验财神信仰的存亡的关键时间。从“文化大革命”兴起（1966年）后的第一个春节，国务院发通知^③说，为了顺应群众的要求，春节不放假，坚持抓革命、促生产。到党的十一届三中全会（1978年12月）后的第一个春节前，《人民日报》（1979年1月17日）以分别题为“为什么春节不放假”“让农民过个安定年”的两篇读者来信为信号，表明政府对春节休假制度的回归态度，几天之后，部分省区宣布恢复春节放假，次年全国统一恢复春节放假的制度。迎财神的春节习俗自然得到了复兴的机会。

正如我个人所见证的，财神的文化形式在社会空间中的复出是一个不断拓展的过程，年画中的财神、宗教建筑内的财神塑像、专祀财神的庙宇，都一一出现在全国各地。此不赘述。本文想在此再用一点笔墨描绘财神在公共空间、公共媒体中成为一个正面概念的渐变过程。尽管“财神”在生活中的复兴是一个显著的事实，但是受意识形态正确所支配的媒体话语很难从负面看待“财神”转变为正面看待。然而，政治话语

①周玉林《春节对话》，《江汉学报》1966年第1期。

②中共辽阳市沙岭区小湘河公社委员会，《深入开展批林批孔运动狠抓意识形态领域里的革命——我们是怎样开展学习小靳庄经验活动的》，载《新农业》1974年第22期，第4页。

③《国务院关于1967年春节不放假的通知》，1967年1月29日。

的刚性终究被语言的弹性所驯化。人们以各种方式让“财神”以正面的意义重新出现，逐渐造成了整个社会习惯“财神”正能量的语感。

财神作为文物出现在公共媒体，是比较安全的方式，如早在1977年，介绍晋祠的文字就说到财神。^①这种路径是各地文物保护、文化旅游项目越来越重视的。这个路径并不曲折。

表1：20世纪80年代把真人真事当做财神表彰的新闻报道

时间	财神所指	篇名	作者	出处
1980年	鹿是财神，科技人员送财神	捕饲马鹿，“财神”上门	李志钦	《中国农垦》10期
1981年	棉麦农科员	抢财神	刘葵华等	《瞭望》第6期
1982年	修造厂工程师	用上一个人才请来一位财神	张福宽	《中国农垦》第9期
1983年	棉麦农科员	抢财神：河南农村见闻	穆青等	《新闻记者》第2期
1984年	科技发明家	短评：工厂请“财神”	编辑部	《瞭望周刊》第50期
1986年	科普车下乡是农民的活财神	农民欢迎的“活财神”	徐机玲等	《瞭望周刊》第7期
1987年	信用社主任	一位财神的故事	王卓锋	《广东金融》第4期
1988年	农科员	村村都有“土财神”	本刊评论员	《现代农业》第5期
1989年	财政局长	用好手中权当个好“财神”	蔡会新	《财政》第8期

表1所列的诸路“财神”都是改革开放的锐意进取时期的先进分子，代表了中国的公共财富和私人财产大增值的起飞时期的功臣。财富的正面价值与“财神”概念的正面价值以语言技巧同时得到肯定。这是各种意识形态的人都能够接受的。从这个表所列文章的主题来看，先前还是直接帮助提高农业生产和工业产值的人被誉为财神，后来管钱的人也被誉为财神了。货币的积累被用以指涉财神的作用，也就越来越能够代表我们这个时代的财富形式了。到2010年，有一篇报道写福建边防警官孙万里帮助岛屿上的村民发家致富，被誉为“新时期的活雷锋”。^②作者们在文内隐含着意思：新时期的雷锋不仅是帮人一些小忙，而且是帮人发家致富，因此实际上就是“活财神”。当中国特有的雷锋形象与财神形象相通的时候，财神的意义与语感完全不同于“文化大革命”时期了。

财神信仰复兴了，但是财神在话语体系中的大量正面使用是借助了“活财神”的比喻修辞的。比喻激活这个语词，一部分一部分地使其内容被正当化。另一方面，“财神信仰”在大众媒介中被包容，走了吉祥语的路子。吉祥语总是某种善意的祝福，相对比较容易包容。而实际上，人们对吉祥语的包容，逐渐转化为对吉祥的

颇为出人意料，却又符合常理的一个历史现象是，“财神”概念在当代重新正当化的依托居然是各种帮助群众致富的先进人物。政府在20世纪80年代通过各种改革开放的政策，转向以经济建设为中心，鼓励多劳多得，鼓励科技种田，鼓励万元户，“财神”不是作为神，而是作为人成为表彰与歌颂的对象。

支撑信仰的默认、扩散（传播），使之习以为常，成为理所当然的常识。于是，人们从接受吉祥语而暂时不论背后的神灵信仰，到把吉祥语和相关的神灵信仰一起接受，中国社会关于财神正当性的观念就发生了不知不觉的转变。

任一具有正当性的事物都能够自然地出现在公共媒体、大众文化，否则，只能以变通的方式出现。不过，变通的方式被“自然”接受之后，其正身也可能因此而具有正当性。“财神”大概也走过了这样一条历史的道路。财神在流行音乐、电视节目中先是出现在香港，在大陆改革开放后以不同的渠道传播进来。我查到的较早文字出现在1981年，陆永基在小说《过年》中写香港的姑妈回广东过年，家里应她要求重新开始祭祖，弟弟听香港的新年音乐，其中有香港歌星刘文征唱的《大红包》：“春风吹、新年到，财神菩萨下凡了。左一包，右一包，包包都是大红包。”^③同样性质、相似内容的歌曲在2005年的中央电视台春节联欢晚会上终于由香港歌星刘德华以《恭喜发财》（刘德华与李安修作词、陈德建作曲）的曲名唱响，实属不易，也理所当然，因为尽管人们对财神作为信仰或一般的文化心理具有不同的观念，但是主流意识形态和大众都对发家致富的正当性具有基本的共识。

①山西晋祠文物保管所《晋祠》，《文物》1977年第6期。

②苏有明，黄购成，毛宇锋《是雷锋，还是财神：一个边防警官的孤岛传奇》，《人民公安》2010年第12期。

③陆永基《过年》，《清明》1981年第4期。

财神为主题或主人公的影视作品在近些年也不断变换形象或角色在大陆公映、演播。在财神崇拜在现实中已经成为日常生活的常规部分、常规内容的社会背景下，“财神”不再是公共空间、公共传播的禁忌符号，而被公认为是正当表达情感、价值的文化符号。

我们梳理一下过去 20 年演播的财神影视作品，可以列举如下 5 种。(1) 1996 年的《天降财神》，是香港电视广播有限公司出品的时装神话喜剧，由萧显辉监制，朱镜祺编剧，欧阳震华和郭晋安主演，讲述了天上财神和寿星到人间验证人性的故事。(2) 1998 年的《财星高照》，是新加坡出品的古装轻喜剧电视剧，由林雪兰导演、王启基编剧，黄文永、曹国辉、吕凉、刘寅等主演，讲述财神赵公元帅斗瘟神、给人间赐福的故事。(3) 1999 年的《财神传奇》，是由李森执导，张国立、杨若兮、陈志朋等主演的电视连续剧，讲述了财神、宝妹、招哥 3 位呼喚金银的神仙在人间的故事。(4) 2010 年的《财神到》，是由阮世生编导的一部喜剧电影，由谭咏麟、张震、张榕容、张雨绮、午马等主演，讲述了财神总管带同如、意、吉、祥下凡人间，分别在沈阳、上海、北京与同学、盲人、公司职员发生各种遭遇的温情故事。(5) 2013 年的《财神有道》，是蔡晶盛执导的一部古装神话电视连续剧，由陈键锋、钟欣桐、郑奇、何琢言、樊少皇、李国麟等主演，讲述了小神仙有道下到凡间，从一个高富帅败家散财成一个穷困乞丐，醒悟之后白手起家，成长为富甲一方的巨贾，之后得道成为财神爷的故事。

如果我们把 20 世纪 80 年代的财神比喻用法与 90 年代以来的财神本尊演义进行一番对比，可以看到“财神”形象的公开化和正当化的层次累进和巨大提升。前者涉及的大都是单篇小文章，后者是广泛传播的影视作品，在公开性和影响力上后者大出 N 个级别。前者用“财神”之义指改革开放的创富神话（奇迹），是歌颂新人新事（这仍然是社会主义革命以来一脉相承的做法）；后者是完全放弃各种意识形态禁忌的神话新编，“财神”自身已经完全是一个亲切的、正面的形象。尽管两者之间有这些差异，但是其间又有一以贯之的主旨：追求财富可以是正当的。财神，无论是比喻的意义还是故事的意义，都是这个时代所塑造的创富热情、创富神话的载体（象征）。改革开放以来，中国的社会、思想经历了多种曲折，但是也有一些持续增进的东西，对于个人（私人）财富的正当性渐趋开明的肯定就是其中之一。

如果我们把财神在公共媒体中公开化和正当化的过程与财神在现实生活中重新被供奉并部分被国家体制所承认的过程并置考虑，我们也能够得到一些很有意思的发现。从改革开放以来，人民群众不断创造自由行动的条件，不断拓展自由思想的空间，在原有体制的约束下与各种管制力量斗智斗勇，冒着各种风险重建庙宇，重塑信仰金身，在复兴传统宗教信仰的格局中也恢复了财神信仰的仪式活动和庙宇形制。一些庙本来就是合法宗教机构，如北京市的东岳庙和妙峰山娘娘庙（惠济祠），财神殿只是其中诸神信仰之一；一些庙在宗教管理范畴内本来并不合规合法，如河北省的范庄龙牌会、山东省的院乔龙王庙，其中的财神供奉也就有疑问。从 2006 年国家推动非物质文化遗产代表作名录体系建设以来，这些庙的庙会先后分别成为省级、国家级的“非遗”项目，那么其中的财神信仰活动就间接地具有了一定的合法性、正当性。而在此之前，公共媒体已经通过上述努力对“财神”在概念上脱敏，在内涵上正当化了。实际上，我们合并 3 条线索（民众在日常生活中的信仰空间的萎缩与开拓、媒体的反面和正面的传播、政府的变动的公共政策），大致能够看清财神信仰与中国当代的主流文化、意识形态、经济生活的关系，能够通过财神信仰的沉浮理解当代中国的历史主线。

三、财神信仰的几点文化理解

财神崇拜曾经是中国文化空间和社会时间的基本配置，经过现代政治的洗礼，现在又重新复兴。后起的财神像土地神一样，成为中国人聚落的一种标配。负面的驱瘟辟邪，正面的求子求财，表现在神灵信仰上就是财神的广泛供奉。从我提及的案例来看，财神迟早都是要出现在信仰空间占据一席之地的。作为财神信仰的另一个基本事实，就是财神在社会时间中占据重要的位置。中国人在各种重要的时刻，必定要与财神交流（接财神、拜财神），如我们所熟知的北京正月初二拜财神，上海正月初五接财神，还有各地民俗中的腊月二十九送穷，二月初二迎富等。在各种祭祀活动、仪式活动中，也常常有财神出现。中国人求财，可以向诸神求财，也可以向专门的财神求财。我们不仅有财神，还有很多位财神，甚至各个地方、各个民间宗教的财神也不一样。有所谓正财神，包括文财神比干（代表公平正义）、范蠡（代表智慧），武财神赵公明（代表公平与正义）、关羽（代表忠诚），还有偏财神，包括五路神、五显、五通、五圣等等。除了这些民间信仰的财神，还有佛教财神，如弥勒

佛、善财菩萨、北方多闻天王、财源天母、五显财神、大黑天等。^①

财神信仰的诸种文化符号和仪式实践曾经被牢牢地贴上“封建迷信”的标签，国家的政治设计一直在消灭它们，它们在大风暴之后幸存下来；知识界以各种学术语言预言它们的消亡，它们反而在新的历史条件下出乎意料地复兴起来。可见，中国的财神信仰并不简单，无论是作为信仰还是实践都具有一些深奥的东西。我们对此还没有多少真切的认识。相比于中国的政治设计和学术见解，财神信仰及其植根的社会另有法则。我们还需要换一种思路去探询。我们在此分享两点初步的认识。

（一）一事一求的现象与不舍自我的心性

中国人信仰儒释道和民间宗教的诸神，自然会向诸神祈福。我们看河北范庄龙牌会展示的130位神祇，都在庙会上享受香火；再看另外几个地点的崇拜对象，都是以“类家族”的形式存在；都有财神，但是不能只有财神。因为中国人的宗教信仰是基于神祇的功能设计与认知的，人们向特定的神求特定的福，通常并不向特定的一个神求一切的福（全福）。原因在于中国的文化设计是：给人们信仰诸神的机会，诸神的关系不是设定为排斥的，人们对神的选择是包容的；人们个人无论怎么信神，都不被要求把自己交给神，尤其不要求把自己完全交给一个神。相比之下，在一神信仰中，个人通常是把自己交给唯一因而至上的神，求神赐予自己一切的福。

近世对于各种宗教的比较研究都倾向于轻视中国人的单福祈求，尤其是轻视中国人的财神信仰，说是像做商品交易，太过露骨、粗鄙。其实，这种评价是不公平的。向神祈求，具体祈求什么都是祈求，真正的社会、文化和心理的功能都是一样的，也都主要是人及其社群的精神生活。贬低中国人的宗教信仰，只不过是近代以来贬低中国的文化与社会的一种话语，在宗教学上并不能成立。信仰就是信仰，都是社群的文化生活方式，其形式有差异，但是功能是一样的。

怎么理解中国人的单福祈求行为，是完成中国社会的文化自觉的一项难题。把求财得财、求子得子这样的单福祈求放置在中国人的整体思维和生活世界的整体性之中考虑，我们可以得到的理解是：中国文化的“自我”是不可放弃的，即使是设计与神的交往，也不舍自我。

中国人愿意那么麻烦地一事一求，不是干脆信一个全能的神，希望这个神把一切都解决。这

可能理解为中国的文化设计强调父子关系或家庭中的自我。在中国人的观念下，具体的人，是父母所生（也就是我们常言的身体发肤，受之父母），也即说具体的个人是来自血亲关系，而不是像西方那样是来自神，同时每一个具体的个人又要有传宗接代的义务，即保持血脉的世代延续。所以中国人处在这样的链条中，是不可放弃自我的，我们不愿意把自己献出来，我们一定是在保持自我的情况下，再跟别人做交换，只有在这样的一种文化设计之下，我们看到的中国人的宗教信仰，包括财神，才会是不厌其烦地一事一求。简而言之，中国人的我执是：留得青山在，不怕没柴烧，其所秉承的是一种不舍自我的求财祈福观，他们放不下自我，他们不是把自己交到上帝的手里，相反，他们希望自己（家）照顾自己（家）。中国文化以世俗为中心，不否定自我。这与以神为中心，追求天国和来世的文化是不一样的。要理解此种差异，从中国人与财神交流的过程（一事一求）也是可以的，终归是文化的“自我”设计不一样的呈现。

（二）公庙私求的现象与私财公益的共生

中国特有的财神信仰还有另一个现象，即“建大家的庙，求自己的财”。如果说拜财神只是用贿赂（低投入）去换取较多的钱财（高产出），那么继续用理性经济人的假设去推测，人们就该自己建私庙求财神让自己偷偷发财。事实上，无论在传统上还是在当今，更为主流的现象是人们进财神庙求财神。财神庙是不能够独资自建自用的，它必须是公众参与、公共投入的。这才是中国社会的文化设计。即使一所庙是特定人捐款所建，它也必须是公共的，不会排斥其他人来敬拜。虽然，庙是大家的庙，但是人们求财却只是求自己（家）的财，不会代他人求财，通常也不会为大家求财。普通的庙，不单单是财神庙，总是以我们至今并不理解的方式、机制在公共和私人之间进行各种转化、转换：私人的构成大家的，大家的衍生出私人的。我们在此从财神信仰看到中国社会的一种文化机制。

我们今天的时代已经重置了财神信仰的社会背景。现代社会晚近的普遍事实是私人收益的公共利益得到制度和道德的有力支持。相比于传统时代，私人收入普遍被高比例征税和公益捐献所分割，国家由此进行国民收入的再分配，私人发财已经不只是私财、私利及其后果的独享，而能与他人利益和公益在制度保障下共生。在比较成熟的现代社会，国民大都有慈善公益捐献的习惯

^①吕薇《隐喻世界的来访者：中国民间财神信仰》，北京：学苑出版社，2000年，第11页。

或公德。一些人视之为公民的底线，一些人视之为人生成功的指标。中国近些年的社会发展也在多个方面显示自己正在成为这种财产的公私属性混合并存的状态。那么，我们继续沿着财神信仰的共与私的转化传统看待这个时代的财神崇拜，更可能对财神信仰有积极的看法。

改革开放的前期，政府放弃了很多对人民的福利性保障，人们转而寻求私财来保障自己与家人的生活、生命，他们不但希望保佑自己的私财，而且还要保佑自己的后代可以支配足够（其实永远不够）的财富，这实际导致很多人格与社会的问题。但是，近几年，国家又开始重视对人民的福利保障了，与此相关，个人追求财富的目的、体验和乐趣也都在发生变化，其中更多精神生活的成分。这个变化主要体现在私人财产和公共用益的关系发生了变化。今天的私人财产的正当性及其公共用益的明确性正在得到普遍的认知。我们可以看得很清楚，私人财产与公共利益不是互相排挤的关系，而是互相增益的关系。

“一切以经济建设为中心”的国家话语曾经赋予私人财富追求的正当性。不必有其他的条

件，不必有其他的道德承诺，追求财富可以是正当的，因为当代社会用系统的法律、职业道德规定了获得劳动报酬、获得投资回报的规范和缴税的义务，规范了企业社会责任。这种正当性与财神信仰的文化形式复兴所经历的公开化、正当化是呼应的。民众用自己习惯的财神信仰语言表达对财富的心态，表达对财富的欲念，解决日常经验中追求财富的全过程所伴随的心理压力、精神焦虑和道德困惑。可见，财神信仰及其复兴在个人心理、集体意识和历史主题等多个层次表征着我们这个时代的症候。我们视之作为一种深具社会内涵的文化形式，可以从中理解中国人的当代精神生活的变化过程和丰富内涵。

鸣谢：本文的基本想法在辽宁本溪的一次财神信仰研讨会上宣讲过。陈进国先生和米鸿宾先生的组织与督促是会议发言最后成文的动力，马璐岩、赵强帮助整理了录音。感谢国家社会科学基金艺术学重大项目“基层综合性文化服务中心建设理论与实践”（16ZD07）的支持。特此致谢。

A Cultural Interpretation of Contemporary Revival of the Belief in the God of Fortune

GAO Bingzhong

Abstract: From fighting selfishness and criticizing revisionism to rightfully pursuing private wealth, modern Chinese people have achieved this state through tortuous ideological struggles, political movements and social risks. This great transformation can be recognized by such social processes as the growth in the share of private wealth, and can be understood through the abolishment and revival some cultural symbols. As a representative cultural form of this great transformation, the revival and justification of the belief in the god of fortune shows on the one hand the counterpart of the state ideological discourse of "the dominant centralization of economic construction" in ordinary people's rituals of daily life, and on the other hand how the individual's psychology of chasing wealth convey its social nature with the help of a traditional cultural form. The belief in the god of fortune contains profound cultural implications, for example, the inner connections between the phenomenon of one prayer for one blessing and the mentality of not sacrificing oneself to a god, between the phenomenon of worshipping for one's own interests in a public temple and the simultaneous growth of private wealth and public welfare. The revival of the belief in the god of fortune is a representative of the renaissance of traditional culture. Thereby we can explore a new scientific research approach to folk religion as a cultural form with deep social and historical implications.

Keywords: belief in the god of fortune, cultural forms, view of wealth

(责任编辑 廖国强)