

# 道教 科仪研究

THE STUDY OF TAOIST RITUAL

卢国龙 汪桂平 著



本书获中国社会科学院出版基金资助

# 道教 科仪研究

The Study of Taoist Ritual

卢国龙 汪桂平 著



# 前 言

---

《道教科仪研究》是中国社会科学院世界宗教研究所的卢国龙研究员、汪桂平副研究员新近合作完成的一项重点课题“道教科仪研究”而形成的一部专著。该专著主要分为三个部分：上篇论述道教科仪的历史沿革，中篇论述道教科仪与民俗事象的关系，下篇考察道教仪式传统与当代中国乡土社会的关系。相对于前人的著述来说，本专著表现出如下特色与突破。

第一，对道教科仪历史的研究，不限于知识性的介绍，而是通过历史的叙述，揭示道教科仪发展变化的内在文化机制。道教科仪作为道教特有的外部形式与特征，有着相对独立的发展体系和发展机制。通过对其历史的梳理，我们发现，道教科仪盖因应于民间固有的巫俗信仰及活动，是所谓“随方设教”，其大旨，在于对固有的巫俗信仰及活动进行规范化清整，从而实现文化引导及提升。清整有其内在的文化机制，即一方面因应民间礼俗而出现各种滋生蔓延，另一方面又在整合的基础上进行规范化的改革。这样的一种矛盾运动，贯穿于斋醮科仪的古今之变。

第二，本专著的突破之处在于其将道教科仪与民俗研究结合起来，尤其是中篇论述道教科仪与各类民俗事象的关系，这样的一种研究视角和方向，是前人没有系统做过的。道教科仪在其历史的发展过程中，一方面不断地对民俗进行吸收、利用与整合；另一方面，成熟的道教科仪又深刻地影响着民俗。道教作为中国土生土长的宗教，道教科仪作为道教特有的宗教形式和相对独立的文化体系，在给予人生、社会各种宗教关怀的同时，又以其独特的文化魅力影响着社会大众的生活方式和思想信仰。千百年来，民俗作为世代相沿的民间社会风俗习惯，在其形成、流传和变异的过程中，经过道教文化的长期熏陶与渗透，民俗文化中已经积淀了很多道教文化的因子，民俗文化

与道教文化交织在一起，共同构成了多种多样的社会民俗现象。道教的斋醮仪式对于民俗的影响亦是多方位、多层面的，本书主要选取了几个主要方面展开论述，如道教科仪对人生礼俗的影响，道教斋醮对社区祭典的渗透，道教节日与岁时风俗的关系，等等。

第三，本专著突破了传统的文献研究和历史研究的方法，而是将文献资料与调查研究相结合。通过选取某一特定地区作为调查对象，对当代农村社会中道教科仪传统的存在现状及其与民间风俗的关系展开了田野调查，从而形成一份“道教仪式传统与当前农村社会的丧葬礼俗”的调查报告，不仅印证了中篇提出的道教科仪对民俗有深刻影响的观念，而且反映了当代农村社会中道教文化乃至传统文化的深厚积淀。



# 目 录

## 上篇 道教科仪的历史沿革

第一章 道教科仪概说	( 3 )
第一节 斋醮科仪释义	( 3 )
第二节 道教科仪的类别	( 8 )
一 文献资料的分类	( 8 )
二 斋法的种类	( 11 )
三 醮仪的划分	( 16 )
四 道教的传度仪式	( 19 )
五 道教宫观的日常仪轨	( 27 )
第二章 道教科仪的历史沿革	( 33 )
第一节 天师道对巫俗信仰的清楚	( 33 )
一 道教斋法的渊源——太平道和五斗米道	( 33 )
二 新天师道对巫俗信仰的清楚	( 43 )
第二节 上清斋法的文化内涵	( 47 )
一 上清斋法的来源——从道家到黄老养生术	( 47 )
二 上清斋法的文化内涵	( 52 )
第三节 灵宝斋法的形成	( 56 )
一 灵宝斋法的渊源	( 56 )
二 陆修静对灵宝斋法的贡献	( 62 )
第四节 隋唐时期道教科仪的规范化重建	( 70 )

一	南北方道教：从分歧到融合	( 70 )
二	唐代初期道教大师整理斋醮科仪	( 74 )
三	唐末杜光庭整理斋醮科仪	( 85 )
第五节	五代两宋时期的科仪演衍与变革	( 90 )
一	《玄坛刊误论》之争	( 90 )
二	北宋时期道教科仪的整理与增衍	( 94 )
三	两宋之际新道派科仪	( 102 )
四	南宋时期围绕科仪传统的纷争	( 110 )
第六节	金元全真道科仪	( 119 )
一	全真道的创立与兴盛	( 119 )
二	全真道教制的特点	( 121 )
第七节	明清时期道教科仪之嬗变	( 124 )
一	明朝的统一模式	( 124 )
二	科仪松弛与整合	( 132 )

## 中篇 道教科仪与民俗

第三章	道教科仪与人生礼俗	( 142 )
第一节	道教仪式与诞生仪礼	( 142 )
一	求子仪式与道教	( 143 )
二	小儿成长仪式与道教	( 157 )
第二节	道教仪式与成年仪礼	( 166 )
第三节	道教仪式与祝寿礼俗	( 169 )
一	祝寿礼俗的形成	( 169 )
二	祝寿礼俗与道教	( 170 )
第四节	道教仪式与丧葬礼俗	( 177 )
一	道教斋醮与度亡	( 178 )
二	丧葬仪节中的道教法事活动	( 185 )
第四章	道教仪式与社区祭典	( 207 )
第一节	迎神赛会	( 207 )
一	迎神赛会风俗的流行	( 207 )
二	迎神赛会与道教斋醮	( 225 )

第二节 平安清醮 .....	(234)
一 平安清醮之流行与特点 .....	(234)
二 平安清醮与雉仪 .....	(244)
第五章 道教节日与岁时民俗 .....	(253)
第一节 传统岁时节日与道教影响 .....	(253)
一 道教斋会对岁时民俗的顺应 .....	(253)
二 岁时节日中的道教情调 .....	(254)
第二节 神仙圣诞与民俗节日 .....	(261)

## 下篇 道教科仪与当代农村社会

第六章 道教仪式传统与当前农村地区的丧葬礼俗	
——以湖北省花湖乡为中心的考察 .....	(275)
第一节 考察地湖北省花湖乡之概况 .....	(277)
一 市镇概况 .....	(277)
二 传统丧俗 .....	(278)
三 信仰现状 .....	(281)
第二节 丧葬礼俗的纪实性描述 .....	(282)
第三节 超度道场的纪实性描述 .....	(288)
一 道士团 .....	(288)
二 文书准备 .....	(290)
三 坛场布置 .....	(293)
四 主要仪式仪节 .....	(297)
第四节 传统丧俗的复兴与道教仪式传统的继承变化 .....	(309)
附 录 鄂东地区民间道士所用度亡科书的研究 .....	(315)
后 记 .....	(332)

上篇  
SHANG PIAN

---

# 道教科仪的历史沿革



# 第一章 道教科仪概说

## 第一节 斋醮科仪释义

科仪是道教习用的术语，常常与斋醮联用，称为斋醮科仪，用来笼统地指称道教的宗教形式。但若分开来看，则斋与醮不同，斋醮与科仪又有区别。在历史上，科仪比斋醮的含义更宽泛，是对道教的经诰、戒律、规范、礼仪等多方面事相的统称。站在了解或研究道教的角度看，道教之成其为道教，不但有其系统的教理教义和信仰，而且有其特定的从教规范，所谓“科仪”，即是对其从教规范各个方面的概括。与科仪意义相同或相近的，还有科教、科范、科戒、科律、仪轨、仪范等。比较而言，科仪更能概括相应的教法内容，所以我们取用这个名称。

科仪名称的形成，有一个历史过程。科与仪连用，虽然也出现得很早，但二者在含义和用法上又有区别。

科，原意为品类、等级、法令、条律等，在早期道书中，科用来指称道教的各种科律教法。如果我们按照道教的传统说法，将道教分为理与教两个层面，则科为教之别名，都可以用来指称道教的各种教法。早期道书有《九真明科》《四极明科》《太真科》《千真科》等，都是涉及道教的经诰、信仰、戒律、规范等诸多方面的科律教典。北魏时寇谦之改革天师道，革除旧教法，制立新教法，造作道书以推行新教，书题为《云中音诵新科之诫》，托称受太上老君之命，“宣吾《新科》，清整道教”<sup>①</sup>。“新科”即新教法，也即新道教，不但指教规、教阶、组织制度等方面的科律教条，也包括从教的修持法度，

<sup>①</sup> 《魏书·释老志》。



诸如废除男女合气之术，提倡建斋、诵经等。南朝刘宋时，陆修静整顿天师道的经戒科律，书题作《道门科略》，也涉及教规制度的各个方面，并有注文称：“非师老科教而妄作忌讳，谓之诬书。”这里所谓“科教”，意思其实与“道教”相类似。道教是相对于其他宗教而言，示其区别，科教则是站在道教内部概括她的教法内容。北周武帝时，编修有大型道教类书《无上秘要》，将此前出世的道书按义类品例摘录成帙，构成完整而博大的教理体系，其体例结构则“义类品例四十九科”<sup>①</sup>，此所谓四十九科，是对道教经教体系的重新分类和建构，将不同的道派融合为一体，也是对道教的全面统合，“科”的外延依然很广。大约成书于隋唐之际的《三洞奉道科戒营始》，开始以“科戒”综括除教理之外，有关制度化、规范化建设的各类教法，诸如写经、造像、建观、法服、斋醮等。而自唐宋以来，科遂主要指斋醮法式。如金允中《上清灵宝大法》卷二十一说：“杜君斋科，世间遵用已四五百年。”这里的“杜君斋科”指的是唐末杜光庭整理编撰的斋醮科仪范式。又如《道门科范大全集》一书凡八十七卷，所谓“科范”，其主要内容就是各类斋醮仪轨。

仪，意思就是礼仪、仪式，在字义上与日常所言没有差别，只不过道教自成一套礼仪规范、仪式准则，内容与常俗仪范有所不同，道士的行持坐卧符合这些仪规，便构成了道教的外部特征。在斋醮类道书中，常有“法式如仪”“法事如仪”等说法，指斋醮坛场布置及登坛、上表等规范化的仪式。在修持类道书中，则常有“存想如仪”的说法，意谓想象神人、真人的形象风姿，意思与日常所说的“仪态”相同。结合于道教的教法来说，“仪”的内容主要有两种。一种是传度仪或称授度仪，包括传经、授箓、传戒、度人出家等方面的法式规范，这类道书，《道藏》中多有，如南朝刘宋时道士陆修静的《洞玄灵宝授度仪》、唐道士杜光庭的《正一阅箓仪》、宋道士贾善翔的《出家传度仪》等。另一种是坛仪，如坛场布置、登坛位次、法具安置、作法仪轨等，这类仪式主要用于斋醮。《道藏》中这类道书更多，如《金箓大斋启盟仪》《无上黄箓大斋立成仪》等。

与“仪”相关联，道教又有所谓“威仪”。《道藏》三洞各分作十二部，其中第七部即“威仪”。据南朝梁陈时道士宋文明的解释，“威仪”是“玄

<sup>①</sup> 敦煌 P. 2861 号《无上秘要目录》。

圣所述法宪仪序、荐谢品格”<sup>①</sup>，具体内容即明真斋等六种斋法。这个解释由祖述陆修静而来，可见以“威仪”指称斋坛仪轨颇有源流。《道藏》中又有《正一威仪经》，所述威仪凡三十种，即受道、法服、入靖、启奏、读经、讲经、事师、奉斋、受戒、忏悔、礼拜、烧香、燃灯、鸣钟、鸣磬、章奏、醮请、法具、食器、器用、居处、卧具、屣履、井泉、用水、饮食、动止、游行、住观、死亡。这三十种威仪，囊括了入道奉教及道士日常生活的衣食住行等各个方面，是对各种教规的综括。

“科仪”联称，在现存道书中，最早见于《洞玄灵宝道学科仪》，该书大约是东晋南朝灵宝派的作品，内容包括言语、讲习、禁酒、忌荤辛、制法服、巾冠、山居、斋、醮、燃灯、奏章等，各立品目，反映了道士修道生活和建斋设醮的各种行为规则。唐代有道士朱法满作《要修科仪戒律钞》，内容也包括传度仪范、奉道仪轨、各种斋法、戒律、殿堂造设等许多方面。大约从宋代起，科仪联用开始作为道教仪式的总称。又因为道教仪式以斋醮为核心，所以科仪又常常与斋醮联用，称为斋醮科仪。科仪的指意不像唐以前那样宽泛，而主要指斋醮的门类与仪式。

斋醮是道教特有的一个名词，是道教祭祀仪式的总称。其具体名称与种类都非常多，如有金篆斋、黄篆斋、明真斋等二十七种斋法，三皇醮、五岳醮、罗天醮等四十二等醮仪。宋代以后，斋醮习惯地联用，来指称道教的仪式活动。但在历史上，斋和醮的含义是大不相同的。

斋，原意为禁戒、洁净。《说文解字》释曰：“斋，戒洁也。”指的是古人举行祭祀活动之前，必须沐浴更衣，戒慎行为，不饮酒食肉，不行房事，使身心洁净，表示对神灵的虔敬，从而达到祭祀目的。古人祭祀鬼神必先斋，故《礼记·典礼上》说：“斋戒以告鬼神。”因此，斋就是祭祀前的一种戒洁身心的行为。道教继承了先秦斋为戒洁之说，并总结规范出一套系统化的斋法仪式。《太上太真科》释曰：“斋者，齐也，洁也，净也。”《云笈七签》卷三十七《斋直》说：

夫为学道，莫先乎斋。外则不染尘垢，内则五藏清虚，降真致神，与道合居。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 敦煌 P. 2256 号《灵宝经义疏》。

<sup>②</sup> 《道藏》第 22 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年，第 259 页。

杜光庭《道门科范大全集》卷七十九说：

斋者，所以斋洁心神，清涤思虑，专致其精而求交神明也。<sup>①</sup>

因此，道教所谓的斋也是一种与神明沟通之前的斋洁身心的行为。《玄门大论》提出了九种斋法：粗食、蔬食、节食、服精、服牙、服光、服气、服元、胎食。这些都是从饮食上以节制自己，从而保持五脏清虚，达到降真致神、与道合真之目的。道教设斋降神，有其宗教之功能，或为祷祠祈福，或为忏悔谢罪，或为消灾救病等，不同的祈祷事相就有不同的斋法形式，因而道教的斋法种类众多。斋的意义也不限于斋洁身心，而是发展为一套程式化、规范化的道教仪式系统，成为道教的宗教形式或外部特征。

在道教早期，五斗米道就有旨教斋、涂炭斋等简单古朴的斋法形式。随着道教的发展和不同道派的出现，道教的斋法也日渐繁多。南北朝时期，陆修静整理编撰斋法，建立了九等斋十二法的斋醮体系，斋法的主要类型都已具备，而且斋法的主要程式结构都奠定了基本范型，对后世影响深远。唐宋时期，又经过科教大师张万福、杜光庭等人的补充、整理，道教斋法更加完善，其仪式结构基本定型。宋代斋法仍有发展，蒋叔舆、宁全真、王契真、金允中等著名高道都曾整理斋仪，编著了卷帙浩繁的斋法仪范书籍。但宋代斋法已渐衰，而与之并行的醮法兴盛。此后，斋法与醮仪逐渐合流，斋醮联称，泛指道教的宗教仪式。

醮，据东汉许慎《说文》释，原意有二：一指古代士人加冠和婚娶时的仪礼，二指祭祀。其祭祀之义来源于民间礼俗，这种礼俗起源于南方的楚和吴。如宋玉《高唐赋》说：“有方之士，羡门高溪，上成郁林，公乐巨谷。进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一。”<sup>②</sup> 宋玉是战国末楚国的诗人，说明楚国有祭祀太一诸神的旧俗。道教继承了醮祭的民间旧俗，并形成自己的醮法仪式。《正一威仪经》称：“醮者，祈天地神灵之享也，亦有多种。”南北朝时，醮祭开始流行，如法琳《辩正论》卷二说：“从汉末张陵以鬼道行化，遂有道士祭醮。爰及梁陈，盛行于世。”<sup>③</sup> 据载，陶弘景曾撰有《众醮仪》十

① 《道藏》第31册，第945页。

② 〔梁〕萧统编：《文选》上册卷十九，中华书局，1977年，第266页。

③ 《大藏经》第五十二册，东京大正新修大藏经刊行会，1961年，第500页。

卷，从天地山川，星辰岳渎，及安宅谢墓，呼召魂神，均有醮法。醮祭的仪式也逐渐规范化，据《隋书·经籍志》载：

夜中，于星辰之下，陈设酒脯面饌币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。<sup>①</sup>

就是说，在星辰下陈设酒果等物以祭神，是道教醮祭的基本法式。但道教之醮与一般的祭祀，在供品上有差别。如宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说：

有酬酢曰献，无酬酢曰醮。醮者，用酒于位，敬以成礼也。……杜广成先生删定《黄箓散坛醮仪》，以为牲醢血食谓之祭，蔬果精珍谓之醮。醮者，祭之别名也。<sup>②</sup>

据此，道教的醮虽然也是祭祀神明，但在所献供品上有牲醢与蔬果的差异。

醮与斋一样都是道教仪式的大类，但二者在早期有不同的含义与用法。斋以洁净禁戒为主，醮以祭神为义。宋蒋叔舆说：“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋。延真降圣，乞恩请福，则谓之醮。斋醮仪轨，不得而同。”<sup>③</sup>但二者也并非完全不相干，斋法中临近尾声，须设醮散坛，醮法之先，亦必斋戒。唐末杜光庭整理道教科仪，在黄箓斋法后加入谢恩醮的仪节，使得先斋后醮的仪式程序，立为成仪，成为后世道法的准式。此后的科仪文书，都是自告斋始事，至醮谢散坛。建斋设醮，成为道教常行的科仪。

唐五代以前，斋法居主流地位，醮与之并存，或作为斋仪中的一个环节出现。宋代，醮法兴盛，有压倒斋法之势，宋蒋叔舆称：“今世醮法遍区宇，而斋法几于影灭迹绝。”<sup>④</sup>但是醮法多仿效斋法，在仪式程序上与斋法也逐渐相近以至混同。唐张万福整理醮仪，使得醮祭仪式逐渐形成规范化的准式，所述醮仪如设坛座位、入户咒、发炉、出灵官、请官启事、送神真、敕小吏等十三项，大体与斋仪相似，差别在于醮坛依神位而设，颇复杂，不像斋法

① 《隋书》卷三十五，中华书局，1973年，第1093页。

② 《道藏》第9册，第464页。

③ 《无上黄箓大斋立成仪》卷十六，见《道藏》第9册，第478页。

④ 《无上黄箓大斋立成仪》卷一，见《道藏》第9册，第378页。

设三层坛，又比斋仪少了宣戒、发愿、转经等内容。唐代的醮仪是建斋之后附属的谢神活动，所醮者并非主神，而是服务劳役的杂神。至宋代，醮仪进一步升格，除转经一项外，醮与斋已略无区别，所醮的对象也不再是各种杂神，而是三清、玉皇等尊神。醮法不仅运用斋法的仪式程序，而且仿效斋法的名称建制，如斋有三篆之名，醮法亦取以为名，斋坛执事有高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等，醮坛执事名称亦同。

由于斋法与醮仪逐渐混同，斋与醮的区分也不再严格，斋醮时常联用，泛指道教的祭祀仪式。宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷八有“修斋醮三百六十分位”之语，《灵宝玉鉴》卷一也有“灵宝斋醮”之说。明代官修的道书《大明玄教立成斋醮仪范》，在道教科仪书籍中，正式将斋醮并称，作为道教仪式的总称。斋、醮合用，难分彼此，以至时人都很难将它们区分。明张萱《疑耀》说“斋与醮，义异而事同，羽衣家鲜能辨之。”至此，斋醮合二为一，成为道教祭祀仪式的特有名称。

## 第二节 道教科仪的类别

### 一 文献资料的分类

道教科仪涵盖的教法内容很宽泛，又因为吸收了大量的民俗、民间信仰乃至巫祝法术，内容芜杂，要进行分类就有一些困难，也因此为教外学者所诟病。元马端临说：

按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清净一说也，炼养一说也，服食又一说也，符篆又一说也，经典科教又一说也……至杜光庭而下，以及近世黄冠师之徒，则专言经典科教。所谓符篆者，特其教中一事。<sup>①</sup>

所谓“杂而多端”，常见作为一种概括性的判断被予以引述。而实际上，这个说法只是对道教具有某些知识而形成的一种印象，并未将道教作为一个相对独立的文化体系，深入研究其内部结构。不作深入研究，理解和叙述上便

<sup>①</sup> 《文献通考·经籍五十二》。

都难免肤隔。就其科仪教法而言,涉及道教的经箓传授、教阶规范、斋醮仪轨等问题,同时还与道教的经籍分类问题密切相关。而道教的经籍分类,又贯穿着她所特有的教理教义,并不单纯是一个如何对图书进行学科分类的问题。古代儒家学者谓道教“杂而多端”,大概是以儒书经史子集的体例结构作为参照系,从而形成的一种印象。佛教学者也同样以其三藏经教作为参照,指责道教“都无统绪”。这种因经教体系的差异以及对道教教理缺乏深入理解所引起的隔阂,通常是难免的。而道教的七部经教体系形成于南北朝时,就南北朝隋唐道教而言,七部经教体系不但提出了入教修道的阶次,由浅入深,循序渐进,而且将不同的道派整合成一个有机的文化统一体,对于道教的规范化以及作为统一宗教的发展,发挥了极大的作用。但是自宋以后,出现了许多新道派,造作出各种类型的新道书,道教的教理教义、修持方法乃至信仰体系,都有了很大的变化发展,而七部经教体制相沿弗革,则经教体制在反映教法的实际内容方面,便必然出现许多不相适宜的情况,并在结构上造成章理不明的问题。这是对道教进行系统的阐述时,首先会遇到的一些困难。至于道教科仪的分类和结构,则是克服这些困难之前应当予以考察的问题。

下面我们根据《道藏》的文献资料,提出一个科仪的分类结构表(图1),然后再简要说明这样分类的理由。

图1将科仪分为四类,都是《道藏》旧有分类题目,由陆修静创例。陆修静编撰《三洞经书目》,建立了“三洞四辅十二部”的经教分类体系,就是将道书分为“三洞四辅”七大部类,其中“三洞”各部又细分为十二小类。这十二类的名目为:本文类、神符类、玉诀类、灵图类、谱录类、戒律类、威仪类、方法类、众术类、记传类、玄章类、表奏类。其中戒律、威仪、玄章、表奏四部都属科仪内容。据宋文明《灵宝经义疏》的载述,此四部义旨如下:

第六戒律:玄圣所述罪福科目。

第七威仪:玄圣所述法宪仪序、斋谢品格。凡六条(按即金箓斋、明真斋等六种斋法)。

第十一玄章:赞诵众圣之辞。

第十二表奏:玄圣所述传授经文、登坛告盟之仪。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 敦煌 P. 2256 号。



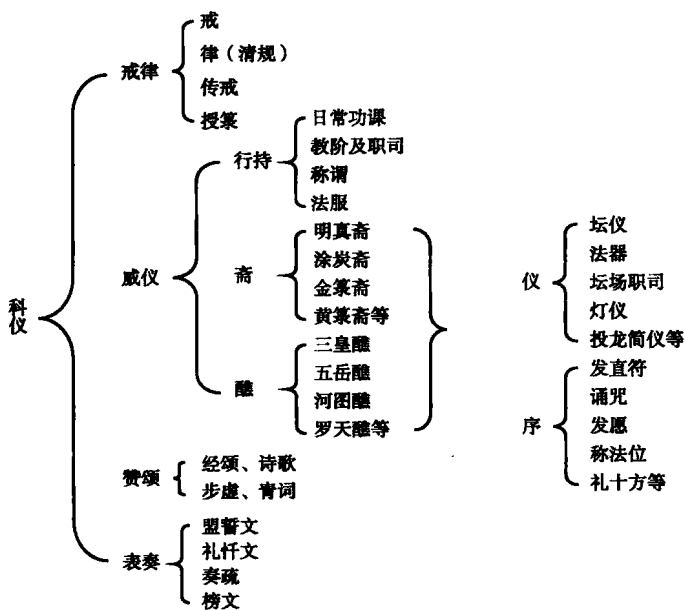


图1 道教科仪的分类结构

宋文明将“玄章”改为“赞诵”，隋唐之际道经《本际经》又将“赞诵”改为“赞颂”，成为《道藏》三洞各十二部的定例，相沿至明代的《正统道藏》。

在上述四类中，戒律类的内容比较明确，就是记载各种戒律条文及传授经戒、经篆的一类道经。赞颂和表奏两类，《道藏》所收书目互有间杂，我们据其原初义旨，将经颂、诗歌、步虚、青词等归于赞颂类，赞颂的行文特点是用韵语；将礼忏文、奏疏、传授经戒符篆的盟文、榜文等归于表奏类，表奏的行文特点是有严格的书写格式和措辞规范。

科仪四类中，威仪类的经书最多，内容也最复杂。在晋南北朝时期，威仪的主要内容是各种斋法，醮仪附于斋仪而行，规模小，仪式也很简单。唐宋以后，醮的内容日益增多，斋醮联称而没有什么严格的区别。我们将其分作两类，以见历史源流。斋和醮又都有仪有序。在道书中，仪和序通常不作区别，统称为仪。我们将二者区别开来，以仪指斋醮时的各种设置布局，以序指斋醮时的程序先后，这样便于对复杂的斋醮活动有所了解。

在威仪类道书中，很多都涉及道教的称谓、衣饰制度及教阶制度等，这部

分内容，通常以品目的方式标立出来，如法服品、巾冠品、阶位品等。我们将这部分内容统括为一类，总谓之“行持”。“行持”也是道教习用的术语，如《道法会元》卷九说：“平昔须是熟记，念头不生疑惑，方谓之行持。”<sup>①</sup>我们取其平昔熟记的意思，借用这个术语，指称有关日常规范的科仪内容。

道教科仪的核心是斋醮。戒律和赞颂等类的内容，都可用于斋醮。所谓斋，原本有戒洁身心的意思，即常见于道书的所谓“斋戒”。保留这层意思，所以每次举行斋醮活动，照例都要由高功或法师宣说有关戒规，如三皈依戒、五戒等，戒律的基本内容在斋醮活动中有所体现。至于赞颂和表奏两类，实际上就是斋醮活动中，向神表达敬仰之意或祈祷之事的辞章文告，从属于斋醮。也许正因为科仪是以斋醮为核心的，所以宋以后习惯地连用，称为斋醮科仪。科仪的指意也不像唐以前那样宽泛，而主要指斋醮的门类和仪式。

## 二 斋法的种类

道教的斋醮，笼统地看，烦曲复杂，门类众多。明道士张宇初序《太极祭炼内法》说：

灵宝斋法，始徐葛郑三师流于世，迨汉唐宋元以来，蹊殊径异，纷纠交错，不啻千百，而求夫升堂入室之至，则一矣。<sup>②</sup>

就根旨而言，形制不同的斋法有其一致之处，这是蕴涵在斋醮形式之中的文化意义，历代高道整理斋醮仪范，用心也正在于把握这个根旨而克服形式上的差异，力求规整而统一。但另一方面，斋醮形式又在流衍中蹊殊径异，纷纠交错。造成这种现象的原因，主要有两个方面。第一是某些道流逞情制作，以夸饰其教法繁富，务以增益为美；第二是与道教斋醮的来源有关，有些斋醮形式是经典礼仪的变异体，更多的则是民间礼俗的宗教化。不同地域的民间礼俗既有所同，又有地域性的差异。对于这些繁复的斋醮形式，大体上可以据其来源进行相对的分类。作为经典礼仪的变异体，可以按照祈祷的事相去划分，如金篆斋救度国王，黄篆斋救拔七玄九祖罪根等。作为民间礼

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第717页。

<sup>②</sup> 《道藏》第10册，第439页。

俗的宗教化，可以按照教派去划分，不同教派的斋醮形式，通常反映出民间礼俗的地域性差异。

在道教史上，对斋法进行系统的划分，大约始于晋宋之际。而道教划分斋法类别的目的，并非像我们现在这样，是为了知识性的了解，廓清种类，掌握结构，以见大体。两晋时，不但早期的五斗米道、太平道、帛家道等各有所传播，并衍生出许多新道派，如上清派、灵宝派、楼观派等。每个道派都有自己的斋法，作为本派的宗教形式或外部特征。道派孳乳，斋法随之烦曲复杂。互有同异而并立，彼此间不能联系为一个整体，于是经科教法散杂无序，修持各依一术，而无渐进阶次，教门亦无所统贯。但各派又有基本相同的信仰，使道派与道派之间彼此认同，构成一个整体的宗教意识。斋法的派系差异与散杂，与这种整体的宗教意识不相应，于是要对斋法进行品类区分，使之规范化、系统化。

规范化、系统化，就是晋宋之际道教区分斋法品类的主要目的。围绕这个目的所进行的各种努力，促进了道派的融合，使道教具有基本统一的宗教形式，巩固各道派彼此认同为一个整体的宗教意识。在这点上，正如礼俗的认同感和礼乐文明的规范化巩固了华夏民族的整体民族意识一样。

在斋法的规范化过程中，陆修静所提出的九等斋十二法，无疑是一次重要的里程碑。在陆修静之前，有道流进行规范化的试探；在陆修静之后，有道士对其未善之处进行调整。通过区分斋法品类，整合道教的宗教形式或外部特征，大致经过了试探、定型、调整三个阶段。

在陆修静之前或略与之同时，有题为太极太虚真人所作的《洞玄灵宝道学科仪》，列举各种斋法如下：

策生朝仪、五千文朝仪、灵宝朝仪、上清朝仪、三皇朝仪。上元斋合药修仙、中元斋修身谢过、下元斋拔救九祖、八帝斋、三五大斋、下元三十二天斋、中元请七十二君斋、上元六直斋、灵宝金策斋拔度侯王、黄策斋救九祖父母、明真斋修身、三元斋谢过、灵宝自然斋涉世、涂炭斋救病、旨教斋救病、灵宝五练生尸斋救己、五千文斋、太平洞渊五王斋。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第771页。

以上所列朝仪五种、斋法十八种，并非尽属灵宝派，其中有五斗米道及上清、三皇等派的斋法和朝仪。此书将各派的斋法仪式罗列在一起，用作不同的祈祷事相，虽没有进行系统化的缔构，但对于整合斋法仪式而言，无疑是有益的探索。

罗列诸派斋法，从某种意义上说，已将系统化的问题提出来了，因为罗列本身就是一种综括，而且使人对斋法无序的状况一目了然。陆修静在《洞玄灵宝五感文》中提出九等斋十二法，就是针对这种无序的状况。他说：“既子识有明暗，则入悟有利钝，资力有优劣，则所任有多少。是以圣人阶其精粗，分析辙轍。”<sup>①</sup>所谓“阶其精粗”，意即斋法的系统化，可作为修习的品阶次第。出于这个目的，陆修静提出九等斋十二法。下面根据《洞玄灵宝五感文》等的记载，将九等斋十二法列表如下（图2）：

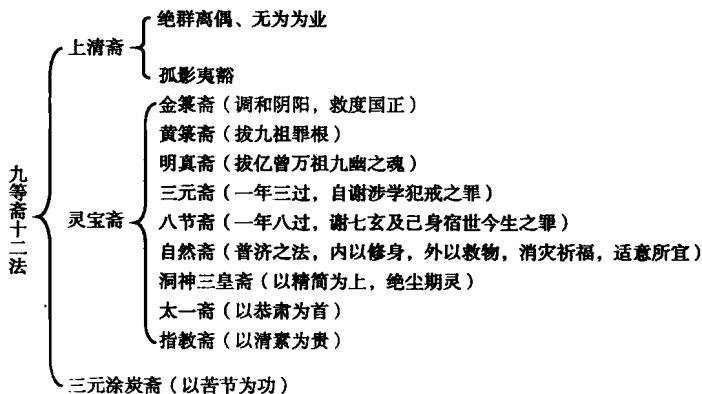


图2 九等斋十二法

陆修静将九等斋归属于灵宝，未尽妥当，其中，旨教斋来源于五斗米道，洞神三皇斋是三皇派的斋法，太一斋很可能与太平道有关。但通过陆修静九等斋十二法的缔构，各派斋法便形成一个整体，使道教在宗教形式或外部特征上形成一个共同体。也许正因为缔构斋法对于整合道教具有如此重要的意义，所以对后世道教影响深远，成为基本的范型。

在陆修静九等斋十二法的基础上，后来者作了某些调整和补充。调整主要是针对陆修静归属斋法的未当之处进行的。如唐道士朱法满在《要修科仪

① 《道藏》第32册，第619页。

戒律钞》卷八引《圣纪经》说：

斋有六种。第一上清斋，有二法：一者绝群独晏，静气遗形；二者清坛肃侣，依《太真仪格》，先拔九玄，次及家门，后及己身。第二灵宝斋，有六法：一曰金篆斋，救度国王；二曰黄篆斋，拔度祖世；三曰明真斋，忏悔九幽；四曰三元斋，首谢犯科；五曰八节斋，忏悔宿新之过；六曰自然斋，为百姓祈福。第三洞神斋，精简为上，绝尘期灵。第四太一斋，以恭肃为首。第五旨教斋，以清素为贵。第六涂炭斋，以勤苦为功。<sup>①</sup>

很明显，《圣纪经》对斋法的类别区分，来源于陆修静的十二法，不但名目相同，次序亦相同。其调整九等斋的未当之处，在于将洞神斋、太一斋、旨教斋各独立为一类，不归入灵宝斋法，这符合斋法的道派源流。又如唐道士孟安排在《道教义枢》卷二中将济度之斋分为三篆七品，三篆指金篆、玉篆、黄篆，七品包括三皇斋、自然斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、明真斋、三元斋等。虽然分类方法有所不同，但视其名称也都不出陆修静九等斋十二法的范围。因此吴筠在《简寂先生陆君碑》中称赞陆修静“斋戒仪范，为将来典式焉”<sup>②</sup>。

对九等斋十二法的补充，是针对新道派创制的新斋法所进行的。唐宋时，由于新道派的出现以及某些道流的增饰，道教斋法演衍颇多。斋法不断地增衍，也就需要不断地统合。大约出于宋代的道书《金篆大斋启盟仪》，将斋法按修持方式分为内斋与外斋两大类，条列为二十七品，是对唐宋以来斋法演衍比较系统的一次统合。其说：

斋法之说，有内有外，请备论之。内斋者，恬淡寂寞，与道翱翔。昔孔子以心斋之法告颜渊，盖此类也。外斋者，登坛步虚，烧香忏悔，即古人禘祠祭祀之余意也。斋法见于道家者，凡二十有七品，其源出于灵宝。<sup>③</sup>

① 《道藏》第6册，第954页。

② 陈垣编：《道家金石略》，文物出版社，1988年，第148页。

③ 《道藏》第9册，第73页。

所述二十七品斋，可列表如下（图3）。

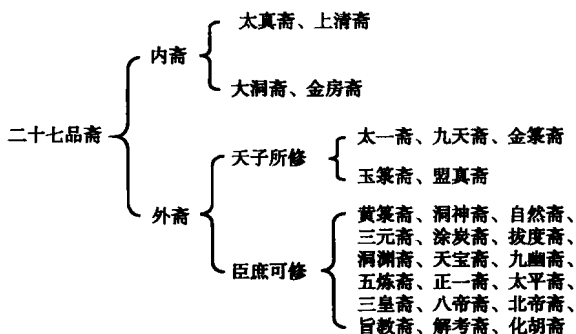


图3 二十七品斋

这二十七品斋，大致囊括了宋以前道教各派的斋法，但不包括某些道派以法术为主的斋醮祭炼在内，如北宋时天心正法派，南宋时天台道教所传四十九品斋醮法术等。此书又将各派斋法一概推源于灵宝，如说：“其间施設虽有不同，要其归，则不能出于灵宝之范围也。”<sup>①</sup>若就斋法的内容而言，这个说法有其根据和缘由。根据是自陆修静规整斋法，后代道教依之为基本准式，缘由是不同道派的斋法，所诵经典大多是属灵宝经系的《度人经》。但就各派斋法的历史源流来说，这个说法并不准确，实际上，灵宝斋虽为道教斋法之主流，但并非垄断性，并不因此阻碍其他道派因应地域性民间礼俗，而形成新的斋法。

《金篆大斋启盟仪》又有内、外斋之分，这种分类是将各种斋法作为一个共同体，从道派源流的差异中抽绎出来，按其旨趣进行的分类。这种分类是义理性的，其前提是不同道派的斋法都从属于道教这个共同的整体。这种分类方法，亦见载于其他道书，如《洞玄灵宝玄门大义》称：“论斋功德者，宋师旧举六条，今家大明二种：一者极道，二者济度。极道者，《洞神经》云，心斋坐忘，极道矣。济度者，依经总有三篆七品。”<sup>②</sup>所谓极道，就是内斋，所谓济度，即为外斋。名称不同，划分的方式是相同的。同样按照义理内容进行分类的方法，在道书中还有一种，如《斋戒录》说：

① 《道藏》第9册，第73页。

② 《道藏》第24册，第738页。



按诸经斋法，略有三种。一者设供斋，以积德解愆。二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀之斋，中士所行也。三者心斋，谓疏滹其心，除嗜欲也；澡雪精神，去秽累也；掊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。既心无二想，故曰一志焉，盖士所行也。<sup>①</sup>

这种义理性的分类，应该说是从科仪形式的角度整合道教的更高阶段，亦即将道教的宗教形式或外部特征与其教理教义结合起来，从而达到形式与内容的统一。比较而言，内容是相对稳定的，而形式却常在变化之中，对于不断变化的形式进行规范化、系统化的整理，所依据的主要就是蕴涵在其中的内容。

另外，道教又有所谓杂斋法，即在不同的节日建斋设供。杂斋名目繁多，不可尽述。而其形式与内容，与上述诸斋法并无不同。

总之，道教斋法种类繁多，分类方法也很多，可以依据教派源流进行分类，也可以依据祈祷事相或义理内容进行分类。而分类的意义，不仅在于划分或辨识差异，还有进行整体建构的一面，亦即通过系统化的整合，使道教在宗教形式或外部特征上构成一个文化共同体。

### 三 醮仪的划分

道教的醮祭仪式来源于古代民间醮神的旧俗，道教要醮祭的神仙很多，因此醮法也传衍的非常多。早在三国时的吴国，就有道士夜中设醮之事。据《三国志·吕蒙传》，汉建安十四年（209），吴将吕蒙病笃，孙权命道士于星辰下为之请命。道士夜中请命，当是设醮。至南北朝时期，已有九品醮法的出现，如《洞玄灵宝道学科仪》卷下《醮请品》记载：

凡是道学，当知修请得益，有心有身。身既由他未度，天道有所修救，须存醮请法门。内外杂三教之中，此当杂教。内则起心，外则苦身。醮即一名，自有九品。一者五帝醮，二者七星醮，三者六甲醮，四者三师醮。此四醮皆请天神，当修饌时，尤须洁净，果具并令丰新，不

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第1002页。

得市诸火熟非严整食，非洁净食，非一心食，非救苦食，违者天神不降也。又有五者五岳醮，六者三皇醮，七者三一醮，八者河图醮，九者居宅醮，十者三五醮。此六醮并请地神，当修饌时，尤须洁净，果具并令丰新，不得市诸火熟非严整食，非洁净食，非一心食，非救苦食，违者地神不降也。凡设天神地神醮，诸设醮人及师，当先斋净沐浴，然后始行法事。<sup>①</sup>

从所列醮仪品目看，醮法的分类与斋法不同。斋法可以按照祈祷事相、教派源流或义理性内涵去分类，而醮法则按照神名来分类。

南北朝时期，醮法兴起，据载陶弘景曾撰有《众醮仪》十卷，从天地山川，星辰岳渎，及安宅谢墓，呼召魂神，都有醮法。很显然，这些众多的醮法仪式比起九品醮法来，应该是丰富多了。但《众醮仪》现已不存，我们无从知道当时醮法的具体名称及分类情况。

唐宋以来，醮仪逐渐兴盛，占据主流地位，斋法反而退居次要地位。醮祭的仪式和内容也逐渐增多，随着历代道教大师的整理与规范，逐渐形成了二十七等斋、四十二等醮的科仪格式。金允中《上清灵宝大法》卷十说：“二十七品之斋，四十二等之醮，应世间行持之用。”<sup>②</sup> 宁全真《上清灵宝大法》卷五十九说：“三洞既有二十七品之斋，复有四十二等之醮。”<sup>③</sup> 在其他的科仪著述中，亦有此说。二十七品之斋，前文中已有论述。而四十二等醮法，道经中已没有完整记载。金允中《上清灵宝大法》卷十二说：

按古仪四十二等醮，其第二十等曰北斗醮。今此立玄枢灵坛，中设北极帝座，前列众真，环以北斗、南斗，而其行用，近乎北斗醮矣。<sup>④</sup>

据此可知，四十二等醮仪确实行世，其第二十等为北斗醮。四十二等醮大概是唐宋时期比较流行与成熟的醮仪形式。有关四十二等醮法的具体名称，虽没有完整的记载，但在道教著作中有一些零散的记录，使我们能够看到醮法

① 《道藏》第24册，第774页。

② 《道藏》第31册，第401页。

③ 《道藏》第31册，第253页。

④ 《道藏》第31册，第410页。

实施的大致情况。在唐末杜光庭《广成集》中记载了为蜀中道教法会撰写的醮词，从中可知唐代行用的醮仪有：北帝醮、三会醮、安宅醮、北斗醮、南斗醮、九曜醮、本命醮、周天醮、后土醮、太白狼星醮、火醮、五星醮、川主醮、六甲醮、生日醮、罗天醮、三皇醮、还愿醮、八节醮、解灾醮、土星醮、九宫天府醮、地网醮、灵符报恩醮、谢土地醮、祈雨醮、三元醮、甲子醮、庚申醮等。这些醮法大约有五十多种，多是因事制法，后世流传不广，正如吕元素在《道门定制》卷六所说：

复有河图众醮五十坛，广成先生皆有仪范，因事制法，世亦罕知。常所修崇，仅有数品。其他规范，备载藏书，大概多解禳之法。<sup>①</sup>

同书中，吕元素还记载了当时流行的二十多种醮：河图内篇三官辰曜解禳星运醮、河图元纪南北二司延生同醮、玄灵北斗七元延生醮、祈雨九龙醮、祈求雨雪醮、五帝安宅醮、紫庭北阴醮、河头代命断除复连水醮、消灾益算醮、正一传度醮、储福定命醮、更籍换按续命延生醮、东岳延生醮、北极真武醮、文昌祈禄醮、祈祥保嗣醮、六甲保胎醮、正一安坟醮、誓火禳灾醮、九幽拔罪醮、随愿往生醮、灵宝洞玄自然拔亡醮、道士升化迁度醮、上清修真谢罪醮等。吕元素详细记录了这二十多种醮的醮祭神灵及其功能，反映了唐宋时期醮法流传的一些情况。

道教的醮法按照神名来划分，因为道教是多神教，神仙又随着历史朝代的不同而有所积累或增删，而道教的醮法因事而设，因神而设，随时定制，其种类也在不断的变化与增减之中。宁全真《上清灵宝大法》卷五十九说：“诸杂醮法，凡五十六门，皆前哲后贤，随机所感，普会降真祈福，济物利人。”<sup>②</sup>宁全真将醮法划分为五十六门，并认为醮法是前哲后贤随机增设的。在其他的科仪书中，我们还能看到对醮法的不同划分方法。如《天皇至道太清玉册》卷三说：“按灵宝经斋法，凡二十七目；杜光庭醮品，有七十二等，皆国家所用。”<sup>③</sup>对醮法的不同划分反映了醮法种类的繁多与醮法因事立仪的变动性。

① 《道藏》第31册，第713页。

② 《道藏》第31册，第253页。

③ 《道藏》第36册，第381页。

宋元明清以来，大量民间信仰的神灵进入道教，醮祭种类与内容不断增多，明周思德在《上清灵宝济度大成金书·礼成醮谢门》中就收录有八十九种醮，其中的东岳醮科、梓潼帝君醮科、天妃醮科、灵官醮科等，就是宋代以后道教吸收民间神祇而新增设的醮仪科目。尽管道教斋醮的种类繁多，但其主要功用就是济生度死，即为生者祈福禳灾，为死者开度迁拔，因此，道教的斋醮科仪又统划分为祈禳与开度两大类。《上清灵宝济度大成金书》中就将斋醮分为开度、祈禳两类，其中用于祈禳的科仪有：祈雨、祈晴、禳蝗、禳灾、祈嗣、祈禄、祈寿、延生、保命、消灾、普福、安宅等，可以说，道教仪式涉及人们日常生活的方方面面，为人们解决各种现实问题。近现代的道教科仪，就大致分为阳醮与阴醮两类，阳醮又称为清醮，为生者祈福谢恩、解厄消灾、祈晴祷雨等，也用于民间的聚会祭神；阴醮又称为幽醮，为死者召摄亡魂、炼度施食等。

明清以来，道教在上层社会的地位趋弱，但在民间的影响却逐渐加强，通过对民间信仰、民间神灵、民间礼俗的整合，道教逐渐走向世俗化和民间化，道教的斋醮仪式更与民间社会的祭祀礼俗与巫术传统相结合，形成地方民俗文化和社区祭典的一部分。所以一些与民众生产、生活密切相关的仪式活动得以继承并发展，成为明清以来常行的科仪，如与超度亡魂有关的施食、炼度、度桥、破血湖等仪式，还有与地区平安有关的火醮、水醮、遣瘟醮、平安清醮等仪式。这些仪式有些属于黄箓斋法，有些则是从传统的黄箓斋的仪节中独立出来，而有些则融合了道教的数种醮法形式，因此，尽管名称上有不同的叫法，但都离不开道教斋醮科仪的两大类，斋与醮也没有严格的区分界限。

#### 四 道教的传度仪式

我们曾将道教科仪分为四类：戒律、威仪、赞颂、表奏。其中以威仪类的斋醮最为重要和核心，因为赞颂和表奏附属于斋醮，而戒律也与斋醮关系密切，在每次斋醮活动中，总要戒洁身心及宣讲戒条等，戒律的内容也得以体现。所以我们讲科仪的类别，着重论述了斋法和醮仪的种类。但是，道教科仪还有一项重要的内容，即经戒法箓的传度仪轨，它虽然与斋醮有一定的关联，但又是一个相对独立的仪式系统，而且产生很早，流传久远。

传度仪是道教向信徒传承教法的一项仪式，这些教法包括经书戒律和符箓法术等的传授。道教的传度仪流传到现在，主要分为两大类，一类是正一派通行的授箓仪式，一类是全真派通行的传戒仪式。但在历史上，特别是宋以前，传戒和授箓是分不开的，并且常常随经文一同传授。

### 1. 传戒仪式

所谓戒，是约束道士言行以防非止恶的规诫。《正一法文天师教戒科经》曰：“教戒者，欲令人劝进，长生全身，保命无穷。”<sup>①</sup> 张万福称：“戒者，~~防非止恶~~，进善登仙，众行之门，以之为键。”<sup>②</sup> 《道教义枢》卷二释曰：“戒律者，如六情十恶之例是也。~~戒者~~，解也，界也，止也，能解众恶之缚，能分善恶之界，又能防止诸恶也。律者，率也，直也，慄也，率计罪愆，直而不枉，使惧慄也。”<sup>③</sup> 因此，戒和律有一定的区别。戒重在界定是非，防止众恶，律是戒的延伸，作为对触犯戒规者的惩罚条例，使之畏惧。后世往往将戒律统而言之。

早期道教两派太平道和五斗米道，都有自己的教规，称作“诫”或“道诫”。如《太平经》有“不孝不可久生诫”、“贪财色灾及胞中诫”等，《老子想尔注》要人~~奉道诫~~，积善成功，积精成神，神成仙寿”。这些道诫都是神人的诰谕，教导信徒有所为，有所不为。魏晋南北朝时期，上清、灵宝、新天师道等道派模仿佛教戒律，制定五戒、八戒、十戒等戒条，作为入道者所要遵守的盟约条文。随着道派的增加及戒律种类的不断增益，至南朝陆修静总括三洞之后，“戒律”就成为十二部之一。以后的道教各派，都不断制定出大量的戒律条文，对道士的行为进行规范。特别是全真道兴起后，制定出初真戒、中极戒和天仙戒三坛大戒，并以戒律作为道士入道和晋升道阶的依据，不传戒则不能传经，所以传戒的仪式格外隆重。

道教戒律是道士必需遵守的行为法规。戒律条文制订出来之后，如何向教徒贯彻，使之成为共同的修持准则，潜移默化到教徒的言行践履之中，便是一个推行教法的重要问题。

用张贴文告的形式，将戒律条文公布于众，是道教推行戒律的一项重要措施，而且颇有传统。据元道士陆道和编《全真清规》，全真教早期便张贴

① 《道藏》第18册，第234页。

② 《传授三洞经戒法策略说》，见《道藏》第32册，第185页。

③ 《道藏》第24册，第816页。

文榜以公布清规戒律，其中载有《教主重阳帝君责罚榜》《长春真人规榜》二则，都是公布戒律的文告。

道教推行戒律，还有一个更为悠久的传统，即传授经戒，这个传统从南北朝时便开始了。传戒的同时授经篆，既与道教的教阶制度密切相关，又是教内通行的一种教学方法。

南北朝至隋唐时期，道教的戒律传度大约是附属于经书传授的。经书的传授要求隐秘，所以传戒活动也不公开。如唐初道书《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五所载，受称高玄弟子时，得传五种经书，即《老子道德经》二卷、《河上真人注》二卷、《五千文朝仪杂说》一卷、《关令内传》一卷、《戒文》一卷。可见，戒文的传授是附属于传经活动的。再以道书《传授经戒仪注诀》为例，此书讲述《太玄部》十卷经的传授，受者称太上道德法师。十卷经即《道经》一卷、《德经》一卷、《河上公章句》二卷、《想尔注》二卷、《老君思神图注诀》一卷、《老君传授经戒仪注诀》一卷、《老君自然朝仪注诀》一卷、《老君自然斋仪》一卷。经目中不含戒律条文，但因为是“传授经戒”，可信戒文是同时传授的。据其说，传授经戒时要设斋会，延请师长的朋友、门徒等，“必是同志，不可异人”。其中，以一人为正师，一人为监度师，一人为证盟师，其次以五人为都讲，称“五保”，以六人为监斋，以七人为侍经，以八人为侍香，以九人为侍灯。所传经戒，由师长手书一通以授弟子，弟子再手书一通以奉师长，并要求作精确校对。受经戒后，以相同经书一式两份，一份柏函盛之，妥善封存，另一份作平时诵习之用。对于这些经戒，“自非同志，慎勿假借，窃写盗取，其罪尤深”。从这里可以看出，由于授经要求隐秘，使传戒活动也具有隐秘性。另据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》说：“道士女冠受经戒已，皆当诵其戒文，使精熟。每至月一日、十五日、三十日，总集法堂，递相简阅。”<sup>①</sup>

这种授经同时传戒的传统，在道教中历代相沿。如据宋代孙夷中集《三洞修道仪》，受称高玄法师时，要参究《道德经》《西升经》《玉历经》《妙真经》《宝光经》《枕中经》《存思神图》《太上文节解》《内解》《自然斋法仪》、道德威仪一百五十条、道德律五百条、道德戒一百八十三科。可见，戒律传度附属于经书传授，将戒律的推行与经法教学结合起来，并根据所受

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第760页。



经戒的不同确定教阶，如正一法师、高玄法师、灵宝法师、三洞法师等，使经戒的传授有渐升的阶次，这是道教推行教法的一项重要措施。唐代道士张万福在《传授三洞经戒法箓略说》中特别强调戒律的重要，认为“学道不修斋戒，徒劳山林”。他还根据经箓传授的等级而规定了相应的戒文传授次序。如正一弟子得受七十二戒，五千文箓弟子受太清阴阳戒，升玄内教弟子受百二十九戒，上清道士受智慧观身三百大戒等。这样，经戒的传授与道教的教阶制度紧密联系在一起。

按照道教自身的理解，戒律的传度象征着教法的薪火相传，是道脉绵延的一种表征，所以有一套规范化的仪式，以体现其对神圣事业的尊重。北宋道士贾善翔编《太上出家传度仪》，系统载述为新出家道士传度戒律的仪式。其仪略述如下：

先引受戒弟子于神像前立，三拜上香，再由度师祝香，祷告神真，具陈出家受戒之意。

再设案，度师坐于案前，弟子礼拜度师，面北长跪，听度师讲说出家因缘，内容是引据《本际经》等经书关于出家受戒的段落，告诫受戒机缘及郑重之意。

次则向北遥拜帝王、先祖坟茔遥拜、拜辞父母、亲知朋友。引受戒弟子立于三师前，由知磬请三师宣三归依。受戒弟子长跪，具文自陈请求传度之意。复由度师读白文，保举师为其脱俗衣。

脱去俗衣后，受戒弟子改着道服，次序是先著履，次系裙、著云袖、披法服，每穿一件，都由度师诵赞辞。顶簪冠之前，先由度师持于手中诵赞辞，然后受戒弟子长跪度师座侧，为戴冠，同时念三遍“与道合同”。次执简。次度师为说十戒，每说一戒毕，即问“能持否？”受戒后，度师对受戒弟子有一番郑重告诫，最后引受戒弟子礼拜三师，发十二愿。

以上是唐宋时期传度戒律仪式的基本情况。金元全真道兴起后，全真龙门派祖师丘处机见传统戒律戒目繁多，不便道士修行，遂统一制定了初真、中极、天仙三坛大戒，作为全真道传授戒律的范本。此后，全真道通行传戒，而正一道通行授箓，形成道教内部两大传授系统。因为全真道以戒律作为道士入道和晋升道阶的依据，不传戒则不能传经，所以传戒的仪式格外隆重。

全真道的三坛大戒，在元明两朝，一直是单传密授，传戒是非公开的。

如清初王常月从全真龙门派第六代律师赵复阳受戒，是密于天坛王母洞举行的。全真派公开传戒，由王常月创例。王常月曾于北京白云观三次登坛说戒，度弟子千余人。但全真传戒三坛中的第二坛依然是密坛，大概属于非公开传戒的遗风。

清初传戒，每年以两千人作为定额，以百日为期，称为“百日圆满三坛大戒”。自清嘉庆以后，传戒的人数、日期逐渐削减。至民国初年，每年授戒五百人，传戒日期减至五十三天。民国白云观的传戒活动，分为春秋两期，春戒自二月十五日至四月初八日，秋戒自十月十五日至十二月初八日。各地道院来求戒的弟子，提前半月报到注册。戒前三日，照册清点，沐浴一次。戒坛则分为三期，第一期在大殿前举行，宣告要目。第二期为密坛，在夜深人静时传度，发给戒衣、戒牒、锡钵、规四种法物。第三坛宣示全真大戒。

传戒由十方丛林方丈主持，方丈开坛演戒，传授戒律，称为律师。辅助律师传戒的有八大师，即讲解经文的证盟大师，监督威仪的监戒大师，为作保举戒的保举大师，教导戒坛仪规的演礼大师，纠正戒子仪规的纠仪大师，负责经堂诵经礼忏的提科大师，为戒子定道号的登篆大师，主持道场的引请大师。传戒的程序仪节很多，如举行迎师礼、演礼、考偈、审戒、诵皇经、礼斗忏、讨论戒条、传授衣钵、发戒牒、晋表谢神、做铁罐施食道场等。中间还穿插着讲经，学习《太上感应篇》《丘祖垂训文》等。授戒的弟子，要经过经典考试与行为举止的考查，最后成绩要作记录，并以千字文为序，排定名次。记录上写明字号名次、戒子姓名、道号、年龄、生辰、出家宫观、度师姓名等。其中，得天字第一号者，将作为方丈的候选人。

## 2. 授篆仪式

在道法承传的意义上，授篆与传戒是等同的。在唐宋以前，授篆与传戒是分不开的。修持品阶不同的道士，既要受相应的戒律，也要受相应的法篆。但授篆活动比传戒更复杂，篆与戒在道教经教中的意义也有区别。戒律是神真所说，是道士必须遵守的教规，法篆则是道士与神真沟通的凭信，用以遣使鬼神。而对道士来说，要具有这种法力，必须自身持戒，即以自律之戒行律鬼之法篆，所以二者又是密切联系在一起的。

篆即记录，它在道教中有两种意思。一者是道士名册，即记载道士姓

名、年龄、道号、师承与道阶等的登真箓，它是道士在天国的登记簿。五斗米道时期有“道科宅录”，即属于这种，全真道举行传戒仪式时，为戒子编写的《登真箓》，也属于这种。箓的另一种意思是天神名录，即记载天神名讳、职能等的牒文，所谓箓“皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识”<sup>①</sup>。故又称为符箓。道士授箓以后，就可以召请役使箓上相应的神仙吏兵，从而施行道法。所以箓又是道士入道的凭信和行法的依据。箓对于道士有着重要的意义，是其修真入道之阶梯。如《洞玄灵宝课中法》所说：

箓者，戒录情性，止塞愆非，制断恶根，发生道业，从凡入圣，自始及终，先从戒箓，然始登真。夫事悉两存，两存理无不通。箓亦云录，三天之妙气，十方神仙，灵官名号，与奉道之人修行。故经云：生无道位，死为下鬼。俗士高人，有希道之心，未能舍世荣禄，初门不可顿受也。且受三五阶，若修奉有功，然更迁受。上古真人，寻诸经记，唯受一二阶修行，便登上真之位。<sup>②</sup>

可见，箓是有品阶的不同，可以随功迁受。受不同的箓可以遣使不同的神灵，箓位越高，召遣的神灵越多，故受箓又成为道士修道与教阶的一种表征。

据载，早期天师道有正一盟威箓二十四阶品。此后，上清、灵宝、三皇等道派也创立了各自的法箓品阶。南北朝、隋、唐以来，随着各道派的融合，道教的教阶制度也走向整合与规范，在道门中逐渐形成了以法箓为标志的修行次第。至唐初，法箓的传授已打破教派的隔阂而形成渐进的次序，就是说，唐代道教各派之间没有形成不可逾越的派别之分，但有严格的品位阶次。这种阶次就是依经戒法箓的传授等级而定。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四说：“道士女冠，法位次第称号，各有阶级，须知尊卑上下，不得叨滥。”<sup>③</sup>该书详细记载了道士授箓品阶的情况，从户长、大道弟子、清信弟子、男生女生、箓生、正一箓生弟子，一直到上清玄都大洞三景弟子无上三

① 《隋书·经籍志》。

② 《道藏》第32册，第229页。

③ 《道藏》第24册，第757页。

洞法师，共二十四阶品位。这二十四阶就是统合唐以前的道教各派而形成的以法箬为标志的统一的教阶制度。

不过，受箬品位不同的道士，既要受相应的符箬，也要受相应的经戒。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》来看，授箬与传授经、戒、符，是兼备在一起的。如受称“太玄都正一平气系天师阳平治太上中气二十四生气督察二十四治三五大都功行正一盟威元命真人”，需受经箬目是：逐天地鬼神箬、紫台秘箬、金刚八牒仙箬、飞步天刚箬、统天箬、万丈鬼箬、青甲赤甲箬、赤丙箬、太一无终箬、天地箬、三元宅箬、六壬式箬、式真神箬、太玄禁气千二百大章三百六十章、正一经二十七卷、老君一百八十戒、正一斋仪、老子三部神符等。可见，授箬是道士修道品阶中最重要的一个标志。

唐代道教的箬，大致分为七等，一百二十阶。如北宋初孙夷中《三洞修道仪》所说：

三洞科格，自正一至大洞，凡七等。箬有一百二十阶，科有二十四百，律有一千二百，戒有一千二百。仍以四辅真经以佐之，为从凡入圣之门，助国治身之业。<sup>①</sup>

孙夷中列举的七等箬是：正一盟威箬、金刚洞神箬、太上高玄箬、太上升玄箬、中盟箬、三洞宝箬、上清大洞箬。每等箬又有若干阶品，如正一盟威箬有二十四阶，中盟箬有三十六品、三洞宝箬有二十四阶等。道士修真学道，先受正一盟威箬，修持有渐，再进受洞神、高玄、升玄、中盟、三洞、大洞等箬，同时获得相应的法师称号。这种三洞之中渐进的授箬次序一直延续到明清。如明周思德《上清灵宝济度大成金书》卷二十四说：

授箬  
阶次

★ 夫箬者，始于正一，演于洞神，贯于灵宝，极于上清。上清大洞箬者，匪景韬光，精思上道，志期轻举，全不涉俗。进道之士，先受三五都功正一盟威，修持有渐，方可进受灵宝中盟，转加上清大洞。若不尔者，有违太真之格。<sup>②</sup>

① 《道藏》第32册，第166页。

② 《藏外道书》17册，巴蜀书社，1994年，第55页。

因此，法箬一直是道士修真的凭信和法位等级的标志。

授箬有一套规范化的仪式，与传戒大体相似。唐代道士张万福在《传授三洞经戒法箬略说》卷下，曾载述景云二年（711）金仙、玉真二公主从太清观主史崇玄受箬的仪式，当时张万福为临坛大德证法三师之一，对这场豪华的授箬仪式，记载详备。据张万福所载，当时授箬法坛为建坛三级，高一丈二尺，金莲花纂紫金题榜，青丝周绕坛内。设五方案，以锦虬、金龙、玉璧镇案。坛内镇放了大量的信物。还有纯金纯银制造的香炉、盛放道经的七宝函、盛放法箬的各色锦囊，以及各种彩幡、花树、灯烛装饰坛场。授箬法会举行了十四天，行道礼诵，俱依科格。

《茅山志》卷二十五收录有《宋天圣皇太后受上清箬记》，记载了北宋天圣二年（1024）为章献明肃皇后传授上清法箬的情况。当时在茅山崇禧观，开建上清皇坛，预启玉箬道场七昼夜，设醮三百六十分，又别设谢恩道场三昼夜，临坛三师是保举师张绍英、监度师蒋元吉、度师朱自英。南宋嘉定三年（1210），嘉定皇后又到茅山上清宗坛，受上清大洞毕法宝箬，当时亦启建玉箬道场，设罗天大醮。因此，唐宋时期皇后、公主受箬，法会隆重，仪式威严，而且授箬仪式一般要启建坛场，修斋设醮，授箬仪式又成为斋醮科仪的一部分。

唐末杜光庭集《太上正一阅箬仪》，记载了一般道士受正一箬之仪式。据载，凡受正一箬，常以甲子、庚申、本命、三元、三会、五腊、八节、晦朔等日，清斋入靖，备办酒果二十四分、或十六分、或十二分、或八分，务令严洁。先展法箬于几案上。沐浴更衣后，入户上香。其次则持入户咒、上洞案香、称法位等，各有仪序。

道士受箬后，即有职券牒文，上书道士所得法职和所录神界，这就是职牒。职牒实际上是道士修道行法的凭证。

金元全真道兴起后，全真道士通行受戒，正一道士则恪守正一授箬传统。元大德八年（1304），龙虎山张天师统领三山（即龙虎山、茅山、阁皂山）符箬，受箬道士遍及天下，授箬仪式也更为完善。

自龙虎山张天师统领三山符箬后，一般由历代天师主持授箬科仪。临坛箬生受箬后，即按正一道传统的法派、辈分取法名。明清时期的龙虎山师传法派又称“三山滴血派”，这时的三山指龙虎山、鹤鸣山和武当山。该法派的传授系谱是：

守道明仁德，全真复太和，至诚宣玉典，忠正演金科，冲汉通玄蕴，高宏鼎大罗，武当兴愈振，福海启洪波。<sup>①</sup>

受箓道士即按此系谱取法名，如传至第二十六代“高”字辈，此辈受箓弟子的法名中间一字都是“高”字，由此可知该道士的辈分。

龙虎山张天师派授箓，不仅授予箓生职牒、符箓，而且还发给法印、天蓬尺、玉笈、拷鬼棒、令牌、令旗等法器。

## 五 道教宫观的日常仪轨

在传统的科仪四类的分类结构中，威仪类的内容最多也最庞杂，除斋醮是其中最核心的内容外，威仪类道书还包括道士的称谓、衣饰制度、日常功课、教阶制度等内容，这些属于道教宫观的日常仪规，也是道教科仪的重要内容。

### 1. 日常功课

宫观道士的日常修持，大略可分为两类。一类是规范性的日常功课，另一类是宗教生活和文化生活方面的自习自修。

日常功课分早坛功课和晚坛功课，主要内容即诵经念咒。所用经书，一般是黄绫封面的刻印经褶本，道士人手一册，平时念熟，早晚坛时入殿堂或念或唱，由高功或经师领头，有时则有唱有和，念时敲打铃铛木鱼等法器，以合音节。早坛功课经，主要有《太上老君说常清静经》《高上玉皇心印妙经》《太上灵宝天尊说攘灾度厄真经》。晚坛功课经，主要有《元始天尊说升天得道真经》《太上洞玄灵宝救苦妙经》《太上道君说解冤拔罪妙经》。经文一般都很短，多是四言韵文，便于诵唱。经文前有咒，如《净心神咒》说：“太上台理，应变无停，驱邪缚魅，保命护身，智慧明净，心神安宁，三魂永久，魄无丧倾。”其余有《净口神咒》《净身神咒》《安土地咒》《净天地神咒》《祝香咒》《金光神咒》《开经偈》及《上元天官宝诰》等多种诰文。

日常功课是宫观道士的日常必修课，按清规，居观道士每日必须上殿诵念早晚坛功课经。如《太上全真早坛功课经序》说：

功课者，课功也。课自己之功者，修自身之道也。修自身之道者，

<sup>①</sup> 《苏州元妙观志》卷十二，见《中国道观志丛列》第11册，江苏古籍出版社，2000年。

赖先圣之典也。诵上圣之金书玉诰，明自己之本性真心。非科教不能弘扬大道，非课诵无以保养元和。经之为经，是前圣之心宗。诰之为诰，乃古仙之妙法。诵之诚者则经明，行之笃者则法验。经明则道契于内，法验则术彰于外。经明法验而两全，内功外行而俱有。此是住丛林者之规范，升仙者之梯蹬。

作为功课经的经诰，多出于南北朝及唐宋时期，如《太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经》出于南北朝，《太上老君说常清静经》约出于隋唐，大都有历代高道所作解注，且多已收入《道藏》。这些经，或以清静为宗，或以精气神之内修内炼为本，是很凝练的道教教理教义。以下摘录早晚功课各一种，以见道士日常修持之旨趣。

#### 一 《太上老君说常清静妙经》

老君曰：大道无形，生育天地。大道无情，运行日月。大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道。夫道者，有清有浊，有动有静。天清地浊，天动地静。男清女浊，男动女静。降本流末，而生万物。清者浊之原，动者静之基。人能常清静，天地悉皆归。夫人神好清，而心扰之。人心好静，而欲牵之。常能遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清。自然六欲不生，三毒消灭。所以不能者，为心未澄，欲未遣也。能遣之者，内观其心，心无其心；外观于形，形无其形；远观于物，物无其物。三者既悟，唯见于空。观空亦空，空无所空。所空既无，无无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生。欲既不生，即是真静。真静应物，真常得性。常应常静，常清静矣。如此清静，渐入真道。既入真道，名为得道。虽名得道，实无所得。为化众生，名为得道。能悟之者，可传圣道。

老君曰：上士无事，下士好事。上德不德，下德执德。执著之者，不名道德。众生所以不得真道者，为有妄心。既有妄心，即惊其神。既惊其神，即著万物。既著万物，即生贪求。既生贪求，即是烦恼。烦恼妄想，忧苦身心。便遭浊辱，流浪生死。常沉苦海，永失真道。真常之道，悟者自得。得悟道者，常清静矣。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《道藏》第11册，第344页。

## 二 《元始天尊说生天得道经》

尔时元始天尊，在大罗天上，玉京山中，为诸天仙众，说此《生天得道真经》。告诸仙曰：吾今为汝略启身心，明宣道要。十方得道神仙，皆从此经修行，而通微奥。善男子，善女人，依凭斋戒，作是津梁。一切有为，显诸真路。体此法相，乃可受持。能屏众缘，永除染著。外想不入，内想不出。于正念中，乃得五脏清凉，六腑调泰。三百六十骨节之间，有诸滞碍，十恶之业，百八十烦恼之业，众苦罪源，悉皆除荡。即引太和真气，注润身田，五脏六腑。心目内观，真气所有，清静光明，虚白朗耀。杳杳冥冥，内外无事。昏昏默默，正达无为。古今常存，总持静念。从兹解悟，道力资扶。法药相助，仍节饮食。驱遣鬼尸，安寂六根，静照八识，空其五蕴，证妙三元，得道成真，自然升度。尔时诸天仙众，白天尊言：自从无始以来，至于今日，未闻如是大乘经典。我等缘滋幸会，广及一切，道果圆明。而说偈曰：

杳杳冥冥清静道，昏昏默默太虚踪。

体性湛然无所住，色心都寂一真宗。<sup>①</sup>

日常功课是规范性的，从功课经中，我们可以了解到道教的一些基本教义。除规范性的早晚功课外，宫观道士的日常生活，还有一些规范性的日常仪规，如用斋的规范、挂单的规范、节诞的仪规、法服的规范等。

## 2. 法服制度

在许多史书里，都常可以看到儒生“服巾褐入道”的记载。服巾褐是道教徒的一种明显标志。巾是丝麻织成的幅布，作头饰，褐是粗布衣服。这两种服饰，都是在道教形成之前就有的日常用品，而后来却成了道教徒的一种服饰标志，可见道教服饰既原本于世俗社会，又有所别异于世俗社会。服巾褐的别异之处，在于戴巾者象征气韵清雅，衣褐则贫寒质朴，二者本不宜于搭配，而道士既求清雅，又存质朴，戴巾衣褐两相宜，于是有所别异于世俗，自成一种准式。这种略作变化即有所别异的例子，是道教服饰的常例，由其一可以概见其余。

根据道教服饰的制作及用途，可以分为两大类。一类是法服，用于坛场

<sup>①</sup> 《道藏》第1册，第806页。



醮仪；一类是常服，是道士日常穿戴的。法服与常服（冠裳）的来源不同，法服来源于古代祭祀时的专用服饰，常服来源于古人的日常服装。从道教史上看，道教服饰自成一套衣冠制度，渊源甚古，可以说从道教产生时开始，便试图在服饰上制造出某种独特的标志。按照通常的说法，道教服饰由陆修静开始定为准式。而事实上，陆修静制立道教法服之准式，正如他甄别“三洞”道书目录一样，是在固已有之的基础上进行整顿，用以克服科律废弛、教规淆乱的流弊，使之规范化。

法服是用以标明教阶身份的，淆乱则行教无序。道士依据各自的功行，得受不同的法箬，并在相应的“治”中署职。教阶不同，则服饰有别，所佩法箬也不能僭越。据其所引科教之说，道民须具三德，然后可以授箬，此后再立功德，可受十将军箬等，再加精勤，可在“别治”“游治”以及下八治中署职，直至由本治道士荐举给天师子孙，进而在上八治署职。这些都是前代旧法。而陆修静时代的道教实况是“或都无师籍，或有师无籍，或虽有师籍，而无德于时，受箬之日，越诣他官，既不归本，又不缘阶，妄相置署，不择其人。佩箬惟多，受治惟多，受治惟大，争先竞胜，更相高上。遂乃身受下治，署人上品；或自荷白板，而加板于人。纵横颠倒，乱杂互起。以积衅之身，佩虚伪之治箬”<sup>①</sup>。针对这种种流弊，陆修静起而述作，整规法式，道教的法箬品阶及衣冠制度，于是得以恢复并进一步规范化。

自晋南北朝至唐初，道教发展呈现出由道派纷纷形成而渐趋于统一的大势，道装的统一，大概也在唐初。陆修静规整道装法式，是服务于教阶制度的，或者说是为了恢复和重新确定教阶制度，使行教从无序归于有序，规整的直接对象是奉教之人。而道教信仰神仙，她对于神仙风采的想象，永远都有一种不可遏制的激情冲动，并力图模拟想象中的神仙生活去生活。道教服饰的日益丰富多彩，则包含着对神仙风姿的模拟。这两个方面，都对道教服饰制度的变化颇有影响，而站在道教自身的角度看，仙服虽尽其绚丽多彩，但又有等级规定，即《三洞法服科戒文》所谓“圣真仙服，为有差降”，相应的，道士也“衣服阶修，致有差别”，不可淆乱。在《三洞法服科戒文》中，从神尊仙服九种到道士法服七种，是顺理成章的，神界的衣冠制度，被作为教内衣冠制度的一方面根据。想象中的神界在改变，道教服饰也必然有

<sup>①</sup> 《陆先生道门科略》，见《道藏》第24册，第781页。

所改变，所以，与陆修静所规制的基本法式比较起来，唐代道教服饰在色彩上更丰富，制作也更精美而复杂。

晋南北朝至唐初，因教派融合而引起的服饰改变，较之模拟神仙风姿的一方面更为具体，并最终形成统一的道教服饰。这方面的变化，我们可以举证两个例子，以概见其一般。《三洞法服科戒文》所规制的道士法服七种，有如下列：

一者初入道门，平冠黄帔。二者正一，芙蓉玄冠，黄裙绛褐。三者道德，黄褐玄巾。四者洞神，玄冠青褐。五者洞玄，黄褐玄冠。皆黄裙对之，冠象莲花，或四面两叶，褐用三丈六尺，身长三尺六寸。女子二丈四尺，身长二尺四寸。袖领带裾，就令取足，作三十二条。帔用二丈四尺，二十四条。男女同法。六者洞真，褐帔用紫纱三十六尺，长短如洞玄法。以青为里，袖领带裾，皆就取足，表二十五条，里一十四条，合三十九条。飞青华裙，莲花宝冠。或四面三叶，谓之元始冠。女子褐用紫纱二丈四尺，长二尺四寸，身二十三条，两袖十六条，合三十九条，作青纱之裙，戴飞云凤气之冠。七者三洞讲法师，如上清衣服，上加九色，若五色云霞，山水袖帔，元始宝冠。皆环佩执板，师子文履，谓之法服。<sup>①</sup>

在这七种法服中，除第一种“初入道门”者之外，其余六种皆与道派有关，确切地说，法服的差别反映出所受经箓及所属派系的不同，这与陆修静根据五斗米道的教阶制度规整道装法式，显然是不一样的。但二者有某种历史的联系。唐以后法服在制作工艺、佩饰图案等方面，不断有所改变，但这种改变与衣冠制度的关系不大。如北京白云观藏慈禧太后所赐戒衣四件，其中紫缎绣鹤天仙戒衣和白缎绣鹤天仙戒衣上，绣成工艺精巧的仙鹤图形，口衔灵芝仙草；金丝绣八卦天仙洞衣和金丝提花天仙洞衣上，则用金丝绣成八卦图形，背部有生翅飞龙及白云，又用金丝与红丝线相参而成金色花朵，衣领对襟上用多种丝线织成装饰性图案。这些衣服的制作工艺、所用材料、视觉效果等，与古代法服比较起来都有很大的改变，但同样地限于传戒时用，

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第229页。

对道教的衣冠制度并不产生实质性的影响。对道教的衣冠制度具有实质性影响的，是随着新教派的出现、教阶制度以及主要宗教活动的改变等，前述法服七种有所混合，保存的是其基本法式，而没有严格的七种分别。宋金元时，新道派不断涌现，反映晋南北朝道派流系的法服七种已不成定制，金元以后的全真道，教阶据所受戒律而定，与南方正一道据所受法箓以定教阶有所不同。而自明清以来，道教讲经的风习又远不及隋唐之盛，主要宗教活动是传戒授箓及斋醮坛场，隋唐时为升高座讲经法师特制的法服等，也就失去了实际意义。衣冠制度的这种种改变，从一个方面反映出道教教阶制度及宗教活动的历史变化。以下就现行道教服饰，做一些知识性的介绍。

现行道教服饰，属法服系列的有戒衣、法衣、花衣等。戒衣袖宽二尺四寸，是传戒时专用的。法衣是斋醮坛场上或宗教礼仪中方丈、高功、经师等职司所穿戴的，职司的分别，通过所绣图案或颜色的不同显示出来，如方丈法衣多用紫色等。花衣又称班衣，是做日常功课时，持诵经典的高功、经师所穿戴的服装，称花衣，但素净不绣花，只是衣与襟、领等有颜色间配。属常服系列的主要有衬与袍两种，衬分大衬、中衬、小衬。大衬袖宽一尺四寸，右腋开襟，有两飘带。小衬则多用对襟。袍即道袍，又称“得罗”，袖宽在一尺八寸以上。这两种服装多用青色，以象东方生气。

古代道装的裙，后代废置。现行道装除上衣外，还有冠巾鞋袜。冠约有五种，即黄冠（月牙冠或称偃月冠）、五岳冠（复斗形，上刻五岳真形图，受戒道士戴）、星冠（复斗形，上刻五斗星形，拜斗时戴）、莲花冠（又称上清冠，高功戴）、五老冠（莲瓣形，中绣五老像，高功戴）。巾有多种，如冲和巾、纯阳巾等。鞋有又脸鞋和云头鞋两种。袜为高筒白布袜，裤管束入袜筒内。

## 第二章 道教科仪的历史沿革

---

### 第一节 天师道对巫俗信仰的清整

#### 一 道教斋法的渊源——太平道和五斗米道

道教根植于中国传统文化和民间的风俗习惯，举凡道教所具有的宗教形式，都可以在传统文化和民间的风俗习惯中找到根源。斋醮仪式在道教所具有的宗教形式中，是最大、也是最重要的一个方面。其根源，则是传统文化中的祭祀礼仪与民间风俗习惯的结合。

在商周时期，祭祀作为凝聚部族的宗教活动，作为礼仪文化的核心内容，是由巫觋主持的。而祭祀礼仪与民间的风俗习惯，则混然为一体。春秋战国时代，礼崩乐坏，原来的和谐与秩序，因现实世界的裂变而冰消瓦解，致使文化精神的承担者去思索现实苦难的根源，探寻走出苦难的道路，从而极大地推进了文明的发展，高扬理性精神，批判巫觋礼俗的文化蒙昧，同时也因为理性批判使浑然一体的礼俗文化产生分裂。礼仪文化从巫俗文化中脱离出来，成为儒家努力实现其政治理想的一种载体。巫觋从此流转民间，与试图陶铸政治的礼仪文化同源而异流。

道教的斋醮，以流转于民间的巫俗文化为主体，同时对社会上层的礼仪文化也有所吸收，隋唐以降又参与进行朝廷的各种祭祀大典，所以从总体上判断道教斋醮的根源，可以说是传统文化中的祭祀礼仪与民间风俗习惯的结合。

既然是一种结合，那么与两者都在似与不似之间，从而成为既相互依存，又独成一局的“第三者”，因此有所谓道教斋醮。

斋醮联称，流行于宋以后的道教，就其历史源流而论，醮是斋的演变。所以论述道教斋醮作为一种独立形式的渊源，实际上只需要论述道教斋法作为一种独立形式的渊源。

道教斋法的渊源，在晋南北朝时期，无分教内外，都推始于天师张道陵。教外如《魏书·释老志》说：

道家之原，出于老子。……其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。所以秦皇、汉武，甘心不息。灵帝置华盖于濯龙，设坛场而为礼。及张陵受道于鹤鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九府、百二十官，一切诸神，咸所统摄。<sup>①</sup>

从这里看，道教的斋醮科仪，既吸收道家澡雪精神的旨趣以为根旨，又在形制上表现为祭祀礼仪的变异体。自秦皇、汉武至汉灵帝，先后置祠具、建坛场以供奉神仙家所说的神仙，在朝廷的祭祀礼仪中已出现了后世道教的神，从中颇可看出道教礼拜神真的斋醮，既源于敬天祭祖的传统礼仪又异于敬天祭祖的传统礼仪的历史轨迹。而汉灵帝时，世人礼拜神仙是依附于黄老道的。如据《后汉书·陈敬王羡传》载，熹平二年（173），国相师迁告发前相魏脩等祭天神，希幸非冀，有图谋不轨的大逆不道之罪。而魏脩的供词称只是“祭黄老君，求长生福而已，无它冀幸”。祭天作为最高信仰的一种象征，属皇帝专有独占，世人的信仰需要得不到满足，因而以黄老道的神仙作为最高的信仰对象，大概也是情理中的事。我们知道，太平道和五斗米道，正兴起于汉灵帝时，它们制造某种宗教形式以满足世人的信仰需要，可以说是在因应时俗之已然。

在道教内部，同样也将斋法渊源推始于张陵。如《无上秘要》卷四十七引《洞玄请问上经》说：“仙公曰，三天斋是三天法师所受之法，名曰旨教斋。”<sup>②</sup>三天法师是张陵的法号，晋南北朝时的道书通称张陵是三天法师正一

<sup>①</sup> 《魏书》卷一百一十四，中华书局，1974年，第3048页。

<sup>②</sup> 《道藏》第25册，第166页。

真人。此《洞玄请问上经》即《太极左仙公请问经》，是东晋时托称太极真人徐来勒降授葛玄的新出《灵宝经》之一种。从其叙述中，我们可以看到灵宝斋法与五斗米道的某种历史联系。又如南朝陈道士马枢《道学传》说：

张天师弃家学道，负经而行，入嵩高山石室，隐斋九年，周流五岳，精思积感，真降道成，号曰天师。<sup>①</sup>

此传所载述，根据的大概是晋南北朝道教的传说，其起因，也许要追溯到张鲁统领五斗米道时所制造的宗教神迹。

将斋法推源于天师张陵的感悟和传授，宁或不实。但道教斋法渊源于五斗米道和太平道，则是可信的。只是两派的科仪形式，都还十分简朴。据《后汉书》卷七十五《刘焉传》注引《典略》说，张角的太平道与汉中张修的五斗米道，在教法上基本相同。“太平道师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。”<sup>②</sup>九节杖大概就是太平道作斋法时的一种宗教象征。五斗米道不持九节杖，而“加施净室，使病人处其中思过”。又设鬼吏职司，主为病者请祷。

创立于东汉末年的太平道和五斗米道，作为中国道教正式形成的标志，其斋仪法式、教理教义、教阶制度等，都成为后世道教的渊源。那么，太平道和五斗米道究竟有哪些科仪法式并且为后世道教所承袭呢？

五斗米道初期设立治作为地方的行政单位，道民每年在正月、七月、十月的固定日期投集本治，缴纳命米，听宣科戒，检校功过及劝赏升迁。据陆修静在《陆先生道门科略》中所说：“天师立治置职，犹阳官郡县城府治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属，令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日，天官地神，咸会师治，对校文书，师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁威仪教敕大小，务共奉行。如此，道化宣流，家国太平。”<sup>③</sup>那么，后世南北道教都有每年三会的拜祠活动，明显是从五斗米道的旧规而来。

① [唐]王愚河：《三洞珠囊》卷五引录，见《道藏》第25册，第325页。

② 《后汉书》卷七十五，中华书局，1965年，第2436页。

③ 《道藏》第24册，第780页。

前述《魏书·释老志》提到张陵曾传有“天官章本千有二百”，这是上章请神的仪式之书，这种记载也存在于南朝陆修静的《道门科略》中：

太上惠其若此，故授天师正一盟威之道、禁戒律科，检示万民逆顺，祸福功过，令知好恶。置二十四治，三十六靖庐，内外道士二千四百人，下《千二百官章文》万通，诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正三五，周天匝地，不得复有淫邪之鬼。<sup>①</sup>

在唐代道士编集的《赤松子章历》卷一中也有类似的记载：

汉代人鬼交杂，精邪遍行，太上垂慈，下降鹤鸣山，授张天师正一盟威符箓一百二十阶，及千二百官仪，三百大章，法文秘要，救治人物。<sup>②</sup>

所谓“千二百官章文”“千二百官仪”“天官章本千有二百”，都是指的同一部书，传说是张陵以太上老君的名义造作的道书之一。尽管该书是否为张陵所作尚待考证，但可以肯定是五斗米道时期的科仪经本。这部书现在仍保存于《正统道藏·正一部》，名《正一法文经章官品》，又名《千二百官章经》，经中记载了正一道士上章召请的一千二百天官之名，以及请天官驱鬼治病等仪式。那么，作为五斗米道流传下来的科仪经书，到南北朝时仍然是道士上章的正定好本。据陶弘景《登真隐诀》卷下“章符”条说：

今所应上章，并无正定好本，多是凡校，祭酒虚加损益，永不可承用，唯当依千二百官仪注。<sup>③</sup>

可以看出，五斗米道的上章科仪一直为后世道教所承袭。到唐代，上章科仪已经有所缺失，《赤松子章历》卷一说：“尔后年代绵远，宝章缺失，今之所存，十得一二。”<sup>④</sup> 但是该书仍然收录了不少上章表文仪式，可见当时人们

① 《道藏》第24册，第779页。

② 《道藏》第11册，第173页。

③ 《道藏》第6册，第621页。

④ 《道藏》第11册，第173页。

遵行的还是五斗米道的上章古仪。到宋代道士们还在整理上章古经。南宋吕元素《道门定制》卷七说：“右前后所刊章本，并依藏本校勘，所请天官，悉以太上所授天师《千二百官章经》一一对定刊行。”<sup>①</sup>按此书卷七，各章所请天官，大致与《正一法文经章官品》所载相同。可见直到宋代，天师道的上章古经仍然流传不辍。

五斗米道的前期领袖张修，本是巴郡的巫师，他对巴人的巫术十分熟悉，并用之于传道。据《后汉书·孝灵帝纪》注引刘艾《纪》说：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为‘五斗米师’。”其道法是：“加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒，主以《老子五千文》，使都习，号奸令。为鬼吏，主为病者请祷。〔请祷〕之法：书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。”<sup>②</sup>那么，这种静室思过以疗病的方法为后世道派所承袭，如寇谦之新天师道有“道民家有疾病，告归到宅，师先令民香火，在靖中，民在靖外，西向，散发叩头谢。写愆违罪过，令使皆尽，未有藏匿，求乞原赦”<sup>③</sup>。很明显，这种靖室首过的方式是前后相承的。五斗米道的祭酒称谓也为后来的道派所继承，如在早期灵宝经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中说，作斋上章时，“斋主自称某治祭酒某先生”，称某治祭酒，也明显是五斗米道的旧仪。

五斗米道的三官手书，在南北朝时流变为三元斋。所谓三官，即天、地、水三官，古人认为，天官赐福，地官赦罪，水官解厄，早期道教五斗米道的三官手书，就是向天、地、水三官忏悔的文书。后来人们将天、地、水三元衍配上元天官、中元地官、下元水官等神，各主录人善恶，并称天官生于正月十五日上元日，地官生于七月十五日中元日，水官生于十月十五日下元日。三元斋就是在这一年之三元之日行仪。陆修静在《洞玄灵宝五感文》中列举“洞玄灵宝之斋有九法”，其中第四即为三元斋。《洞玄灵宝玄门大义》称：“三元斋，谢三官之罪。”就是说，在上、中、下三元之日，礼谢天、地、水三官，忏悔自己所犯的罪过。三官信仰还与后世十分盛行的投龙简仪有关。所谓投龙简仪，就是将写有消罪、祈愿的文简和金龙、玉璧、金

① 《道藏》第31册，第729页。

② 《后汉书》卷七十五，《刘焉传》注引《典略》。

③ 《老君音诵诫经》，见《道藏》第18册，第215页。



钮，用青丝捆扎，举行醮仪后，投入五岳名山，以祷告天官；或埋入祭坛地下，以祷告地官；或投入江河湖海，以祷告水官。这种祷告天、地、水三官的仪式，应该与五斗米道的三官手书有渊源关系。

五斗米道还有非常古朴的涂炭斋法，据北周释道安《二教论·服法非老》“苦妄度厄”条注云：

涂炭斋，事起张鲁，驴辗泥中，黄土涂面，摘头悬柳，挺堙使熟。至义熙初，王公期省去打拍。吴陆修静犹泥额反缚悬头而已。资此度厄，何癡之甚。<sup>①</sup>

约出于南北朝的道经《正一论》记载：

涂炭法者，由群生咎障既深，非大功不释；宿对根密，非涂炭不解。结考不解，则学仙不成，厄世不度。天师以汉安元年十月十五日，下旨教于阳平山，以教众官，令入仙目。王赵修之，卒登上道。当尔之时，涂炭之谢已行，而灵宝斋仪未敷，唯五符而已，岂得兼行。<sup>②</sup>

两书记载不一，或以为事起张鲁，或以为出自天师即张陵。但有一点可以肯定，就是涂炭斋为五斗米道早期的斋法仪式。因为其古朴且带有原始自虐的特性，故受到佛教人士的抨击。东晋义熙中，道士王公期除掉了其中的打拍法。到南朝刘宋时，陆修静对道教各派的斋法都进行了整理和规范，其中三元涂炭斋是他总结的十二种斋法之一。陆修静对涂炭斋非常重视，认为“其功至重，不可称量”。他还撰写过《涂炭斋仪》，并主持过两次大型的涂炭斋法事。但这时的涂炭斋法已经与五斗米道时期的斋法大不相同，经过东晋王公期的改造，陆修静又增加了一些灵宝斋法的成分，故其原始性减少，礼仪性增强。此后的涂炭斋法大抵以陆所撰为本，基本上没有大的变化。涂炭斋法在传播和改造的过程中，对其他的道教斋法也产生了影响。例如早期涂炭斋法中的打拍法，因为粗野苦痛而被东晋王公期除去，但是这种打击面部

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷八，见《大藏经》第五十二册，东京大正新修大藏经刊行会，1961年，第140页。

<sup>②</sup> 《道藏》第32册，第125页。

以谢罪的搏颊法作为一种谢罪手法和象征因素却在许多斋法中保留下来。如《无上秘要》卷五十三《金篆斋品》载：

东向九拜，言曰：天地否激，阴阳相刑，四节失和……今故立斋，披心露形，叩头自克，为国谢殃，烧香然灯，照耀诸天，下映无极长夜之中九幽之府，开诸光明，以是功德，为帝王国主君臣吏民解灾却患……毕，便解巾叩头自搏各八十一过。

次南向三拜，愿如上法……叩头自搏各二十七过。<sup>①</sup>

一共是礼谢十方，都有叩头自搏的仪节。这种谢十方的搏颊仪式在许多斋法中都有应用，如《无上秘要》中记载的盟真斋、三元斋、金篆斋、黄篆斋等，都有几乎相同的叩头自搏的仪节。这种记载也见存于其他史料，如法琳《辩正论》卷八载述明真斋作法说：“道士于中庭灯下绕灯行道，遍礼十方灵宝天尊，皆脱巾叩头搏颊，或八或十一过，或二百八十八过。”<sup>②</sup>也就是说，在大部分灵宝斋法中，已经融入了涂炭斋法的因素。不仅南方灵宝斋如此，在北方寇谦之改革天师道制定的新教法中，也将涂炭斋的叩头搏颊等仪节融入许多科仪法事中。如《老君音诵诫经》说：“道官篆生男女民烧香求愿法，入靖东向晨，三上香，乞，八拜，便脱巾帽，九叩头，三搏颊，满三乞。”<sup>③</sup>等。可见五斗米道的涂炭斋对后世道教斋法的影响。

无论是三官手书，还是涂炭斋法的形成，都离不开当时的社会土壤，都与民间的风俗习惯有着极大的关系，正如佛教人士所指责的“有同俗巫”。五斗米道在汉中、巴蜀一带传教，道民中很多都是生活在当地的巴夷等少数民族，所以其科仪法式，必须要因应少数民族固有的风俗习惯。著名史学家向达先生认为“张道陵在鹤鸣山学道，所学的即是氐、羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子五千文”<sup>④</sup>。蒙文通先生也认为：“五斗米道，又称天师道……盖原为西南少数民族之宗教。”<sup>⑤</sup>因此，五斗米道早期吸收了

① 《道藏》第25册，第195页。

② 《大正藏》第五十二册，第548页。

③ 《道藏》第18册，第214页。

④ 向达：《南诏史略论》，见《唐代长安与西域文明》，生活·读书·新知三联书店，1957年，第175页。

⑤ 《蒙文通文集》第1卷，巴蜀书社，1987年，第315页。

少数民族的一些信仰习俗是肯定的。在宗教仪式方面，张鲁所创始的涂炭斋法就鲜明地反映了这一点。据《弘明集》卷八《辨惑论》：“涂炭斋者，事起张鲁，氐夷难化，故制斯法。乃驴辗泥中，黄卤泥面，摘头悬柳，埏埴使熟，此法指在边陲，不施华夏。”说明涂炭斋法一项是张鲁为化夷狄而设。涂炭斋法的一个重要仪节是黄土泥面，而这恰恰是当地少数民族的一种风俗。在我国南方地区，潮湿多雨，蚊虫滋生，当地少数民族为防止蚊虫叮咬，而将粘泥涂在身上、脸上。这种做法在世界许多部族都曾有过，如柯斯文说：“许多部落和部族为了防御昆虫，往往把脂肪、油脂或粘土抹在身上。”<sup>①</sup>当地蛮人的这种习俗一直到晋代尚存，如《晋书·张昌传》说张昌军“绛头毛面，挑刀走戟”，“皆以降科头，搢之以毛”。那么，张昌所属义阳蛮，本出于廪君后裔，在当时是比较落后的民族。所谓“毛面”，就是指张昌族人在脸上涂上泥，再在上面搢些毛以作装饰。<sup>②</sup>这说明涂泥、毛面是巴蜀地区少数民族的原始遗俗。张鲁在汉中地区建立政教合一的政权时，因为氐夷难化，所以采用了当地民族的泥面习俗，再增加些科仪法式，以实施教化，从而形成了涂炭斋法。另外，涂炭斋中披发等仪式，应该也与西南少数民族的生活习惯有关。据《后汉书·南蛮西南夷列传》载，西南少数民族“俗好巫鬼”，“其人皆被发左衽”，那么张鲁为化氐夷而立的涂炭斋法有泥面、披发等仪式，应该是吸收了少数民族的固有习俗。正因为张鲁教法合乎了当地民族的习惯，所以吸引了很多少数民族入道，史载“张鲁居汉中，以鬼道教百姓，蛮人敬信巫觋，多往奉之”<sup>③</sup>。张鲁在汉中的统治也因此而更加稳固。正因为涂炭斋法是因应巴蜀地区少数民族的固有习俗而形成的，所以此法“指在边陲，不施华夏”。等到五斗米道北迁，并向江南传播后，其科仪法式也因时因地有相应的清整。

五斗米道的科仪法式不仅与当时的风俗习惯密切相关，而且吸收了传统的礼仪文化，是民间风俗与礼仪文化的结合。张修之后的五斗米道首领张鲁，是张陵之孙，本是沛国丰人（今江苏沛县），从其祖父张道陵始定居于蜀，所以说张氏祖孙的文化背景是汉民族文化。自张鲁执掌教权后，他依据

① [苏]柯斯文著，张锡彤译：《原始文化史纲》，人民出版社，1955年，第106页。

② 有关“毛面”，参见陈默：《“毛面”及其来历》，载《江汉论坛》1985年，第1期。

③ 《晋书·李特载记》。

汉民族的文化传统对五斗米道的教法进行了一些改革，所谓“及鲁自在汉中，因其人信行修业，遂增饰之”<sup>①</sup>。这说明，张修原有的五斗米道教法在汉中很受尊信，张鲁继承之，并有所增加和修饰。那么，张鲁增饰的内容有哪些呢？据《典略》载：

教使起义舍，以米〔肉〕置其中，以止行人。又〔教〕使自隐，有小过者，当循道百步，则罪除。又依月令，春夏禁杀。又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉也。<sup>②</sup>

由上可知，张鲁增饰的依据主要有两方面。一是汉民族传统的礼仪文化，所谓禁杀禁酒是也。一是少数民族固有的风俗习惯，所谓起义舍是也。<sup>③</sup>就其斋法，我们可以从一个例子看到其对东汉礼仪的因承，这个例子就是西向祭拜。

关于五斗米道自东向西作祭拜的斋法，可见于下述二例。其一如寇谦之《老君音诵诫经》说：

道民家有疾病，告归到宅，师先令民香火，在靖中，民在靖外，西向，散发叩头谢。<sup>④</sup>

其二如唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷十载：

科曰：道民入化，家家各立靖室，在西向东，安一香火西壁下，天师为道治之主，入靖，先向西香火，存师，再拜，三上香，启愿。<sup>⑤</sup>

这种西向祭拜的仪规，基本上可以肯定是五斗米道的旧法，是张鲁增饰的内容之一。经过增饰的五斗米道教法，一方面“民夷信向”，受到道民的拥护；

① 《后汉书》卷七十五《刘焉传》注引《典略》。

② 《后汉书》卷七十五《刘焉传》注引《典略》。

③ 据蒙文通先生考证，置义舍为氐羌少数民族的固有风俗，张鲁增饰道教，以米肉置其中以止行人，这是吸收氐羌族的古俗而增加的教法之一。

④ 《道藏》第18册，第215页。

⑤ 《道藏》第6册，第967页。

另一方面，“流移寄在其地者，不敢不奉也”，以其政教合一的势力，使教法得到强行贯彻，从而成为一种风习。而这种西向祭拜的仪规，并非张鲁创意，恰是东汉朝廷祭祖的法式。《后汉书·礼仪上》载：

东都之仪，百官、四姓亲家妇女、公主、诸王大夫、外国朝者侍子、郡国计吏会陵。昼漏上水，大鸿胪设九宾，随立寝殿前。钟鸣，谒者治礼引客，群臣就位如仪。乘舆自东厢下，太常导出，西向拜，（止）[折]旋升阼阶，拜神坐。退坐东厢，西向。<sup>①</sup>

同书注引《谢承书》载蔡邕之说，就此事解释说：

昔京师在长安时，其礼不可尽得闻也。光武即世，始葬于此。明帝嗣位逾年，群臣朝正，感先帝不复闻见此礼，乃帅公卿百僚，就园陵而创焉。尚书（陛）[阶]西（陛为）[祭设]神坐，天子事亡如事存之意。苟先帝有瓜葛之属，男女毕会，王、侯、大夫、郡国计吏、各向神坐而言，庶几先帝神魂闻之。今者日月久远，后生非时，人但见其礼，不见其哀。

前汉建都长安，后汉建都洛阳，因而有西汉、东汉之称，也因而有汉明帝创制的西向礼拜的礼仪。而五斗米道的道民靖室，“安一香火西壁下”，向神位举行散发叩谢、再拜启愿等仪式，显然是仿效。<sup>②</sup>

五斗米道的教法，经过张鲁的增饰，在形式和内容上都更符合汉民族的风俗习惯和文化，也成为后世各道派教法的渊源。而太平道则因为黄巾起义常为人所诟病，道教讳言之，其具体教法既难知其详，对后世道教似乎也没有什么显著的影响。晋南北朝时，南北方道教的斋醮科仪，就渊源流变而言，是在五斗米道的基础上进行变革，都与五斗米道有某种承袭关系。

<sup>①</sup> 《后汉书志第四》，中华书局，1965年，第3103页。

<sup>②</sup> 又，《仪礼·士昏礼》：“主人筵于户西，西上右几。”郑玄注：“筵，为神布席也。户西者，尊处，将以先祖之遗体许人，故受其礼于祢庙也。”《仪礼》，一般认为成书于战国时期，记载周朝礼仪。若郑注可信，则在西方设祖先神位的渊源更久远。蔡邕、郑玄，都是汉末著名学者，二说孰是，姑存以备考。

## 二 新天师道对巫俗信仰的清整

在东汉末年的军阀混战中，五斗米道的首领张鲁在巴郡、汉中一带建立了地方政权，实行政教合一的统治。不设官吏，而以五斗米道的祭酒治民，教民诚信，不欺诈，有病者但令其首过而已，从而民夷信向之。张鲁政权在汉末维持了近三十年，到建安二十年（215），曹操率大军攻打汉中，张鲁率家属及部下投降。曹操将张鲁带回中原，拜其为镇南将军，封阆中侯，张鲁不久在郾城去世，张鲁后裔一直受到曹魏政权的优待。张鲁降曹后，汉中地区不久被刘备攻占，当地民众多数随曹军北撤，迁居关陇、洛阳、郾城等地，这样，五斗米道的大本营便从西南转移到北方，又经过北魏寇谦之的改革，成为魏晋时期道教的主要流派。

张鲁及其臣民的北迁，给五斗米道带来双重影响。一是大量教民的北迁，使五斗米道在北方广为传播；二是由于迁徙打破了原来的教区地域治理，造成宗教组织和教阶制度的破坏。加上教主张鲁的去世，使五斗米道失去了统一的领导，教徒们便各自为政，人人称教，自发地各自立治传教，不按旧规办事。正如《正一法文天师教戒科经》所存录的《大道家令戒》所说：“诸职男女官，昔所拜署，今在无几。自从太和五年以来，诸职各各自置，置不复由吾气真气领袖选举……不按旧仪。”<sup>①</sup> 由于组织涣散，管理废弛，原来的教规教戒也失去了约束作用，因而出现了一些教徒和祭酒主者腐化堕落、贪财好利等现象，严重影响了五斗米道的形象和发展。因而一些有识之士针对这些弊病，提出了整顿的要求。如约出于南北朝时期的《正一法文天师教戒科经》就代表了这种思想，书中对道民和祭酒们不守教规、贪财谋私等现象进行了严厉的斥责，并要求教徒尊天奉道，持身守戒，力图整顿教团组织涣散、科律废弛的现象，但是收效不大。针对北朝道教的这种状况，必须加以整顿，道教才能发展，这时出现了道教改革的宗师式人物——寇谦之。

寇谦之（365—448），字辅真，冯翊万年（今陕西西安市东北阎良区武屯乡古城村）人。出身世家大族，少好仙道，修张鲁之术。后隐居嵩山，采药服食，修道多年。北魏神瑞二年（415），据说寇在嵩山忽遇太上老君降临，授给他《云中音诵新科之诫》二十卷和天师之位，让他宣扬新科，清整

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第237页。

道教，除去三张伪法。北魏泰常八年（423），老君玄孙李谱文降临，授给他《录图真经》六十卷，让他辅佐北方泰平真君。于是寇谦之下山向北魏太武帝进献《录图真经》，得到太武帝的赏识，尊他为国师，显扬新法。这样，寇谦之通过制造神话并依靠皇权的力量，使他成为一代天师，并改造五斗米道的旧教法，增加了以礼仪文化为主的新教法，从他开始，天师道正式获得最高统治者的承认，成为官方宗教。经寇谦之改革后的天师道，一般称为新天师道。新天师道由于受到统治者的尊崇，在北魏大大地兴盛起来。

那么，经寇谦之改革后的新天师道在斋醮科仪方面究竟有哪些变化呢？据《魏书》卷一百一十四《释老志》载：

太上老君谓谦之曰：“往辛亥年，嵩岳镇灵集仙宫主，表天曹，称自天师张陵去世已来，地上旷诚，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。号曰并进。”言：“吾此经诫，自天地开辟已来，不传于世，今运数应出。汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有新事。专以礼度为首，而加之以服食闭练。”

很显然，这是寇谦之编造的老君降经授教的神话。其目的，是假托神意来改造三张旧五斗米道，清整其中的租米钱税和男女合气之术等巫俗信仰的成分，而改革的重点是“以礼度为首”，即增加合乎礼仪文化的成分。《云中音诵新科之诫》就反应了寇谦之新教法的基本内容，可惜此书今已大部分佚失，现明《正统道藏》中存有《老君音诵诫经》一卷，大概就是该书的残存本了。不过，从《老君音诵诫经》及其他史料的一些记载，我们仍能看出新天师道在科仪教法方面的变革情况。

首先，整顿组织，改革道官祭酒父死子继的旧规，废除租米钱税及男女合气之术。由于五斗米道道民的北迁和系天师张鲁的去世，使天师道缺乏统一的领导，组织涣散，科律废弛。寇谦之利用老君降临的神话，使自己登上天师之位，并且整顿组织，改革道官祭酒父死子继的旧规。过去，五斗米道实行的是父死子继的制度，不仅天师世袭，道官祭酒也相沿此制，使得一些不肖之徒也担任要职。寇谦之改革这项制度，他说：“有祭酒之官，称父死子系，使道益

荒浊。《诫》曰：道尊德贵，惟贤是授，若子胤不肖，岂有继承先业？有祭酒之官，子之不肖，用行颠倒，逆节纵横，错乱道法，何有承系之理者乎！……诸道官祭酒，可简贤授明，末复按前父死子系，使道教不显。”<sup>①</sup> 这样改变了祭酒道官的世袭制度，而实行任人唯贤的政策，提高了天师道的道官素质。又规定道民不得任意改投道官，道官招收弟子须先考验三年。

寇谦之还废除了道官祭酒统一征收租米钱税的制度以及滥取民财之事。在张鲁统治汉中时期，实行政教合一的制度。祭酒既为道官，也是长吏，民户既是道民，也是国家的编户。租米钱税，统由祭酒征收和处理。这样的制度不仅为封建统治者所不容，而且也招致教外人士的攻击。如刘勰在《灭惑论》中说：“张角、李弘毒流汉季，卢悚、孙恩，乱盈晋末……爵非通侯，而轻立民户，瑞无虎竹，而滥求租税。”<sup>②</sup> 寇谦之对这些不符合封建礼仪的制度宣布其为“三张伪法”之一，而加以革除。他还对道官祭酒乱取民财的现象进行了整顿。《老君音诵诫经》说，某些道官祭酒“授人职契录，取人金银财帛，而治民户，恐动威逼，教人愿匹帛、牛犊、奴婢、衣裳。或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众杂病说，不可称数。”<sup>③</sup> 针对这种状况，寇谦之假借老君之口进行了批评，并且制定新法以禁断之。如《老君音诵诫经》说：“吾今并出新法，按而奉顺，从今以后，无有分传，说愿输送，仿署治篆，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光怪众说厨愿，尽皆断之。……唯听民户岁输纸三十张，笔一管，墨一挺，以供治表救度之功。若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师。”<sup>④</sup> 经过这样的整顿，使得天师道组织纪律性加强，更加符合儒家礼仪文化的要求。

其次，在斋醮仪范方面，对原来的旧斋法进行清理、整顿，增订了一些较为规范的斋法仪轨。他非常强调斋法的重要性，认为斋功是养生求仙之本。他说：“男女官努力修斋，寻诸诵诫，香火建功，仙道不远。”<sup>⑤</sup> 他认为服食药物只能保证除病，而要想长生，关键在于奉守道诫，斋功礼拜，感通仙官下降接引，口授诀要，才能飞升成仙。他说：

① 《老君音诵诫经》，见《道藏》第18册，第211页。

② 《弘明集》卷八，见《大藏经》第五十二册，东京大正新修大藏经刊行会，196年，第51页。

③ 《道藏》第18册，第211页。

④ 《道藏》第18册，第212页。

⑤ 《老君音诵诫经》，见《道藏》第18册，第216页。



长生至道，仙圣相传，口诀授要，不载于文籍，自非斋功念定通神，何能招致乘风驾龙，仙官临顾，接而升腾？……不降仙人，何能登太清之阶乎？而案药服之，正可得除病寿终，攘却毒气，瘟疫所不能中伤，毕一世之年。可兼谷养性，建功斋靖，解过除罪。诸欲修学长生之人，好共寻诸《诵诫》，建功香火，斋练功成，感彻之后，长生可克。<sup>①</sup>

可见，寇谦之非常重视奉守道诫、斋功礼拜等宗教实践活动。为此，他增订了不少戒律和斋醮礼仪。在斋仪方面，《老君音诵诫经》中就记载有道官受篆的斋仪、道民求愿的斋仪、道民犯律解度的斋仪、为人治病的斋仪、超度亡人的斋仪、解厄斋仪等。这些斋仪有些是五斗米道旧有的，但是寇谦之在旧有的基础上进行了总结、整理与规范，使上章、焚香、礼拜等具体的斋法程序进一步丰富、完善与规范化。如他针对当时上章活动的混乱进行了变革，他说：“吾观视世间，凡愚祭酒化户领民，上章奏上练文书，多者十纸、五纸，少者三纸、二纸，多之以少，都无头绪。万亿章奏，达者无一。”<sup>②</sup>寇谦之进行的改革是：“吾今并出音诵歌诫，宣敕诸官章书之法。”<sup>③</sup>使上章等斋祠活动规范化，但基本形式并没有大的改变。又如为人治病的斋仪，早期五斗米道有“设靖室，使病者处其中思过，并为病者请祷，上三官手书”等仪式内容，寇谦之在此基础上进行了清整、规范与增衍，使之更加丰富、规范与完整。《老君音诵诫经》说：

道民家有疾病，告归到宅，师先令民香火，在靖中，民在靖外，西向，散发叩头谢。写愆违罪过，令使皆尽，未有藏匿，求乞原赦。若过一事未尽，意不实，心不信法，章奏何解。师亦自别启事云：民某甲，求乞事及病者，亦道首过，若过尽者，师自得好感应，若过不尽，师亦不得好感应。报首过时，为可并行符承，衔民首辞上章一日三过上。三日后，病人不降损，可作解先亡谪罚章。病家昼则向靖叩头，夜则北向，向天地叩头首过，勿使一时有阙。病家惶怖欲有所说，钱财厨愿，

① 《老君音诵诫经》，见《道藏》第18册，第215页。

② 《老君音诵诫经》，见《道藏》第18册，第213页。

③ 同注②。

勿听之。若能备厨请客，三人五人十人以上，随人多少，按如科法设会。<sup>①</sup>

这种靖室首过的方式是五斗米道的旧仪，寇谦之对它进行了增衍与变革，增衍的部分有香火、上章、叩头、厨会等。变革的部分是师在靖室之中接受道民在靖室之外的忏悔。总之，寇谦之是在五斗米道旧有形式的基础上进行的清整。他所清整的主要是其中巫俗信仰的成分，而增加的是礼仪文化的因素，可以说是吸收了儒家礼仪文化的一些内容与形式。如《老君音诵诫经》所记载的“请客就会，人习严整衣服，如生官天子殿会，恭肃共同”<sup>②</sup>，“道民奉户师，如生民事官等，言则称道民”<sup>③</sup>等，这些都是直接仿效当时朝廷、官府的礼仪形式。其中最具典型意义的是寇谦之改直诵为音诵的诵经方式。

在寇谦之以前，道教的诵经礼拜采用的都是直诵的方式，寇谦之吸收儒家礼法仪式有音乐伴奏的形式，直接仿效宫廷祭祀乐章，将直诵道经改为乐诵，并制定了乐章诵戒新法。《老君音诵诫经》说：“道官篆生初受戒律之时，向诫经八拜，正立经前，若师若友，执经作八胤乐音诵，受者伏诵经意……若不解音诵者，但直诵而已。”<sup>④</sup>“八胤乐”是一种分节歌形式，即引唱八遍，曲同词不同，以配合“八拜”之仪式。

## 第二节 上清斋法的文化内涵

### 一 上清斋法的来源——从道家到黄老养生术

东晋时，在江苏茅山附近的丹阳、晋陵等郡县，居住着一些著名的当地士族，如丹阳葛氏（葛洪家族）、许氏（许迈家族）、秣陵陶氏（陶弘景家族）、晋陵华氏（华侨家族）等。这些家族世代通婚，并且都信奉道教。其中许迈家族的道法，主要传自天师道女祭酒魏华存魏夫人。上清经法的出世，是在东晋兴宁二年（364），魏夫人的弟子杨羲托称魏夫人和众仙真下

① 《道藏》第18册，第215页。

② 《道藏》第18册，第213页。

③ 同注②。

④ 《道藏》第18册，第210页。

降，传授《上清真经》和修道秘诀，杨羲先用隶字写出，然后交给许谧、许翊父子另行抄写。他们去世后，许翊之子许黄民为躲避战乱，携带经文至浙江剡县，从此《上清真经》在社会上广为传播，江东许多道士都参与传抄经典。这些经典经过不断增造、传抄，特别是经过南朝陆修静、陶弘景等人的整理、宣传，于是在道教中形成了一个新的派别，即上清派。该派奉元始天王或元始天尊为最高神，以魏夫人或杨羲为开派祖师，主要传习《上清大洞真经》《黄庭经》等经典，同时也传《太平经》《三皇内文》《灵宝五符》及某些天师道的经典等。实际上这是东晋以后南方五斗米道、帛家道等道派被门阀士族融合改造而形成的士族神仙道教新道派。在上清经中，汇集有各种道术，如金丹服食、导引行气、佩符投简、踏罡步斗、高奔日月、歌颂礼拜、召神伏魔等等，应有尽有，而尤其重视存思守一、诵经念咒之术。在上清派斋法仪式中，专精凝一、存神诵经即成为其主要内涵。

上清斋作为上清派的斋法仪式，它与天师道系统的上章礼拜以及灵宝斋系统的以度亡祈禳为内容的斋法有着明显的不同。从其来源来看，上章科仪或灵宝斋法是民间的风俗习惯与儒家祭祀礼仪的结合，而上清斋法则来源于道家的文化传统，是道家思想与民间祠神活动的结合。

所谓道家思想，是指先秦时期以老子、庄子为代表的哲学思想与学术流派。这一学派主张以道为世界的本源，主张道法自然、清静寡欲、无为而治，主张存思、守一、坐忘、专精凝神的修道方式。正如司马谈在《论六家要旨》中所说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，摄名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”<sup>①</sup> 因为道家的要旨在于使人精神专一，她可以作为一种境界或者方法，入于百家之学，变化无方，无所不宜。作为道教宗教形式的上清斋法，它不仅是一种事神、祠神的仪式，而且具有精专神凝、身心合一、遗形忘体的精神境界，这一点正来源于道家的文化传统。

道家专精凝一的精神状态在老子、庄子等书中都有描述，《道德经》云：“载营魄抱一，能无离乎？”“是以圣人抱一为天下式。”“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生。”《庄子·

<sup>①</sup> 《史记》卷一百三十《太史公自序》。

刻意》篇云：“纯素之道，唯神是守，守而勿失，与神为一，一之精通，合与天伦。”庄子书中还有心斋、坐忘等修持方法。《庄子·大宗师》云：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”首先专心一志，心息相依，内视返听，直至心气合一，心念顿止，渐入混沌，最后达到一片虚境，便是心斋。炼神达到忘我的境界，也称为“坐忘”。《庄子·大宗师》云：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”坐忘是一种无人、无我、无内、无外、无分别的与道合一的境界。因此，从老子、庄子的著述中，可以看出后世道教的守一、心斋、坐忘等道法的源头。

然而，老子的抱一，庄子的坐忘，或许只是哲学家特有的一种精神状态，处于同一种精神状态而对宇宙、社会、人生最根本问题有所解悟者，在老庄时代大概不多，所以老子说“吾言甚易知，甚易行。而天下莫能知，莫能行”。庄子更终生孤独，只好寄希望于“万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也”。这种孤独，无疑产生于哲学的深刻，得不到理解。而那种精神凝一的状态，则是进入其哲学殿堂的门户。没有同样的精神状态，就根本不可能理解其哲学。自战国后期至汉初期，老庄哲学未必有真正的知音。但一方面由于学术融合的大趋势，另一方面也由于老庄本有和光同尘、与时俱化的思想，以此摆脱因哲学的深刻而引发的孤独的困扰，所以道家之学呈现出从智慧顶端向文化生活回落的趋势。道家那种专精凝一的精神状态，在汉初的文化生活中，成为最精妙神奥的一种精神境界。但是能够体悟到这种精神境界的，大抵局限于师承道家或接触到道家之学的文化精英。在汉代将道家思想作为一种文化生活推行到社会各阶层的，则是由于黄老养生术的盛行。

秦汉时期，假托黄帝、老子名义，继承早期道家思想并吸收诸子百家学术之长的新道家学派即黄老道形成，并成为当时社会的一个主要政治学术流派。在汉朝初年，黄老道的无为而治的治国思想受到统治者的大力提倡，并因此出现了著名的文景之治。但自汉武帝亲政以来，罢黜百家，独尊儒术，以儒家经学治国，黄老道的政治学说不再时兴，而以怡神养生为主旨的黄老学说却继续发展。汉代盛行的黄老道家学说包含天道和人事两个方面，人事又分为治国和治身之道。所谓治身之道，即有关个人如何修身处世及养生长寿的道理和方法。黄老道认为天道和人事相通，治国和治身之道相通，二者

皆须效法清虚无为的自然之道。概而言之，法天道，任自然，无为治国，清静养生，是黄老道家学说的基本思想。因此黄老道一开始就包含有养生长寿的内容。特别在汉武帝迷信神仙方士、汉代社会追求长生成仙风气盛行的背景下，更促使黄老养生学与神仙方术结合起来。到了东汉，黄老学演变为偏重于个人养生成仙的学说，人们认为黄老学的主旨是养生成仙，政治学说是其次要内容，如东汉时成书的《老子河上公章句》就偏重于以清静养生思想来注解老子。在东汉统治者中，有不少人喜好黄老养生术，甚至有人以黄帝、老子作为崇拜的偶像，祷祠求福。老子不断被神化，变成了生化天地万物、并经常降世传教的最高神灵。由于统治者的提倡，黄老学在东汉再次兴盛起来，但这时的黄老学，已与西汉初年大异其趣，黄老学与神仙方术和宗教迷信结合，逐渐被神秘化、宗教化，终于在东汉后期孕育出中国的民族宗教——道教。

东汉时期，由于黄老道的盛行，道家思想及其修道方式向社会各阶层传衍。道家专精凝一的精神境界不再局限于少数师承道家之学的文化精英，而以黄老道为载体，作为一种文化生活传播于社会各阶层。就祭祠礼仪而言，道家可以将祠神活动提升到精专神凝、身心合一的高度，而这一点，恰是后世道教本着道家的文化传统变革民间祠神活动的关键。

从历史源流上看，根据道家的文化传统变革民间的祠神活动，以黄帝老子的仙化为契机，否则，道家之学不可能与祠神活动发生关联。祠祭黄帝始于战国时的秦国，老子与祠祭活动发生关联，则大约始于两汉之际。如据《抱朴子内篇》载：

安丘望之，字仲都，京兆长陵人也。修尚黄老，汉成帝从其道德，常宗师之。愈自损退。成帝诣之，若值望之章醮，则待事毕然后往。<sup>①</sup>

如果这段记载属实，则西汉末的黄老道之徒已经从事祠祭活动。所谓“章醮”，是祠祭活动的一种仪式。到东汉桓、灵之世，老子进而被作为祠祭的对象，如汉桓帝亲祠老子于濯龙宫，汉灵帝时有前相魏愔“祭黄老君，求长生福”等。由于有这样的历史渊源，道家与祠神活动已发生关联，所以后世

<sup>①</sup> 转引自王明：《抱朴子内篇校释·佚文》，中华书局，1985年，第364页。

道教根据道家的文化传统变革民间祠神活动，并不显得突兀。

但是，这种关联并不说明道家在历史地流变为道教，而只说明根据道家的文化传统，使民间祠神活动升华到精神生活的层面，具有了一种历史的可能。所谓道教对民间祠神活动的变革，一个重要的方面就是使这种可能性得以实现。从道教史上看，根据道家的文化传统变革民间的祠神活动，有一个由粗入精的过程。在《太平经》中，可以看到这种变革的迹象，但因为脱离巫俗未远，表现得很粗糙。如说：

夫神精，其性常居空闲之处，不居污浊之处也；欲思还神，皆为斋戒，悬象香室中，百病消亡；不斋不戒，精神不肯还反人也。<sup>①</sup>

在举行祠神仪式前要先进行斋戒，本来是古代整洁身心以事神的礼制，如《礼记·祭统》说：“是故君子之斋也，专致其精明之德也。”“斋者精神之至也，然后可以交于神明也。”整洁身心然后与神明交通，是古代祭祀的一种仪规，而《太平经》则将这种仪规发展为思神还神的修持。如说：“先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在。”作神仙画像以供奉之，是汉初方仙道的信仰方式。这种信仰方式可能在东汉时流传于民间的巫俗活动中，如《老子想尔注》说：

道至尊，微而隐，无状貌形像也。但可从其诚，不可见知也。今世间伪技，指形名道，令有服色名字，状貌长短，非也。<sup>②</sup>

供奉画像作为一种信仰方式，在民间祠神活动中已流传开来。对于这种信仰方式，《太平经》所试图进行的变革，是将斋戒贯穿到其中，通过思神还神达到身心合一的修持，这种修持，也即是守一或守三一。而《老子想尔注》则主张用道诫予以取代。所谓“道诫”，概略而言就是太上老君所制立的教规教法，其中的一些内容，是将道家思想转化为戒律，作为教徒的修持准则。如《太上老君经律》载有“道德尊经戒”，凡九行二十七戒，九行是：

① 王明：《太平经合校》，第27页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第17页。

行无为，行柔弱，行守雌，勿先动；

行无名，行清静，行诸善；

行无欲，行知足，行推让。<sup>①</sup>

《太平经》中也有“虚无无为自然图道毕成诚”等，讲清虚无为，神气相守的修持。这一类道诫，是将道家思想宗教化，也可以说是伦理化，使教徒在精神修养和行为方式上接受道家的影响，从而达到以道家思想推行教化的目的。

《太平经》和《老子想尔注》将道家思想作为教规教法的重要内容，已经揭开了运用道家文化传统变革民间祠神活动的端绪。沿着这样一种发展势态，在南北朝形成的斋醮科仪体系中，道家专精神凝的精神修养境界，受到更突出的强调，成为斋醮祠神活动的最根本涵蕴。在各个不同系统的斋法中，尤以上清斋法最能体现这种文化内涵。

## 二 上清斋法的文化内涵

据陆修静《洞玄灵宝五感文》称：洞真上清之斋有二法，其一法，绝群离偶，无为为业，寂胃虚申，眠神静气，遗形忘体，无与道合；其二法，孤影夷豁（原注云：第二法“皆与上同，俱混合形神，讽经有异。”即斋法相同，使用经文不同的意思）。根据陆修静原注，“绝群离偶”的意思是“舍朋友之交，无妻奴之累，孤相独宴，泊然穷寂，形影相对”。“无为为业”的意思是“端推好然，无所一为，胎息后视，心所神机”。“寂胃”的意思是“胃以受食为有事，既虚息不食，则泊然寂定也”。“虚申”的意思是“请斋以晷为期，至申而食，今既不食，徒有此申，虚过而已”。“眠神”的意思是“神司外，务躁动，今既无事，怡静内藏，故谓之眠”。“静气”的意思是“气者，体之化，神之舜，神动则气奔，今神遂内后，则气静体宁神”。“遗形忘体”的意思是“形以有待故接物，体之以有累不可忘，今内无饥寒之切，外无缠缠之累，洞遂虚漠，故不知四大之所在也”。“无与道合”的意思是“道体虚无，我有故隔，今既能忘，所以玄合”。<sup>②</sup> 根据这样的描述，上清斋就是一种不与物接、不与人交、遗形忘体、静气眠神的内斋。

那么，陆修静所描述的上清斋法，明显是从道家的修炼方法演变而来，

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第218页。

<sup>②</sup> 《道藏》第32册，第620页。

而且蕴含着道家的文化思想。在现存的上清诸经如《上清大洞真经》《黄庭内景经》《真诰》《登真隐诀》等众多经文的载述中，可以看到上清斋具体的修炼方法及其文化涵蕴。

根据《上清大洞真经》的记载，上清派的主要修炼方法是存思存神。该经第一卷为《诵经玉诀》，述修炼者在登斋入室诵咏大洞真经前的存思礼仪，包括叩齿、存思、咒祝、焚香、跪拜等仪式。第二卷到第六卷为具体记载入室之后诵咏的三十九章经文及存思神真的名字形象等。具体的方法是修炼者在存思某章经文时，先请该神真守住身体的某个部位，再存思该神降生不同颜色的真气罩于头顶，次思真气从泥丸中入，乃口吸神云，咽津若干过，则真气结成若干神，在人体中运行，经过一定的关窍，到达该神所镇守的部位，然后诵咏《大洞玉经》，念咒祝，佩玉符，存呼神真名字，请求佑护，然后叩齿咽液。这就是每章经的存思过程和诵经大要。从上述《大洞真经》的主要内容来看，虽然经中提到包括叩齿咽液、念咒佩符等修炼方法，但其中最主要的方法还是存思存神之法，这是上清法最典型的修炼方法，它能达到一种精聚神凝、与道合一、通神忘我的境界。如在《大洞真经》的卷末有“徊风混合帝一秘诀”，谓修炼者在诵咏三十九章之后，闭目存此百神变成白气，混沌如白云之状，从玄虚中来入口中，又从脚底手心出，冠缠一体，一身与白气同烟，上下不相见。后又存思帝一尊君口吐徊风之气，吹日月之光，令光气下入五脏六腑百节，一身之内，洞彻朗然，内外如白日之状，良久，忽然忘身。事讫，神气已定，觉身体轻清，精神开爽。从这段记载可以看出，上清斋法确实达到了静气凝神、忘身合道的境界。正如明张宇初的《上清大洞真经》后序中所说：“是经之旨，乃存心养性以事天，聚精会神而合道。”其“修炼之道，必本于养气存神，逐物去虑，然后气凝神化，物绝虑融，无毫发之间碍，而后复乎溟滓混沌之始。”<sup>①</sup>可以说，上清斋法的思神存神活动贯穿了道家文化那种专精神凝的精神修养境界。

上清斋法不仅涵蕴了道家专精神凝的修养境界，而且道家恬淡无欲、清静无为的哲学思想也体现在修炼活动中。如《黄庭内景经》在《琼室章第二十一》谈到存思三丹田时说：“恬淡闭视内自明。”《治生章第二十三》

<sup>①</sup> 《道藏》第1册，第555页。



说：“高拱无为魂魄安，清静神见与我言……高研恬淡道之园。”这种恬淡虚静的思想在上清派的很多经典中都有记载，而且作为修炼者修学上清经法的必要条件。《上清太上黄素四十四方经》云：“凡受大洞三经法，当隐静别室，不杂俗人。……当勤慕上契，感会神明，精心斋净，专道固生，孜孜不替，味景玄清，若此人者，必获上仙。”<sup>①</sup>

上清斋法的突出特点是蕴含着道家的文化内涵，其实这种文化含义在南朝陆修静时已经有所揭示。陆修静不仅总结整理出系统的灵宝斋法，而且整理了上清斋法、三皇斋法、五斗米道斋法等道派的斋法仪式。他不仅建立了规范化的道教仪式，而且阐发了道教斋法的文化含义，将斋醮科仪提升到一个新的高度，使之脱离民间巫俗之陋习。他在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说：

末世学者，贵华贱实，福在于静而以动求之，命在于我而舍己就物。若斯之徒，虽欣修斋，不解斋法。或解斋法，不识斋体。或识斋体，不达斋义。或达斋义，不得斋意。纷纭错乱，靡所不为，流宕失宗，永不自觉。<sup>②</sup>

文中提到的斋法、斋体，大概是指斋的规范化仪式和根据祈祷事相、仪式规格等方面的差别所进行的分类。斋义和斋意就是斋醮科仪所蕴涵的文化意义。《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》说：

以人三关躁扰，不能闲停，身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心净行。心行精至，斋之义也。<sup>③</sup>

礼拜、诵经、思神，是斋醮科仪的基本内容，这些内容是原本就有的，但揭示出这些内容中“洗心净行”的文化意义，则是陆修静进行的文化提升，或者说是他进行的文化变革，从而使常俗所见的祠神活动具有一种自我修养的

① 《道藏》第34册，第74页。

② 《道藏》第9册，第822页。

③ 《道藏》第9册，第821页。

意义。《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》又说：

夫斋为拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入，守持十戒，令俗想不起，建勇猛心，修十道行，坚植志意，不可移拔，注玄味真，念念皆净，如此可谓之斋。<sup>①</sup>

所谓“修十道行”，包括“以精气神使五体清洁”，“形心闲静、注念专精”，“神气清爽、含养元泉”，“存神思真、通洞幽微”等，通过这些修持方法，将道家的精专凝神化作道教徒的精神修养境界，从某种意义上说是用道家的文化传统教化信徒。教化在祠神活动中进行，可以说是借助特定的信仰形式达到文化教育的目的。

根据道家的文化活动变革民间的祠神活动，从而使道教的斋醮科仪得到文化上和精神上的提升，将精神修持融贯于特定的宗教形式之中，所以道教的斋醮科仪不仅是一种敬神的仪式，而实有其内在的文化涵蕴，这是变革民间祠神活动而形成斋醮科仪的一方面。那么，在各个不同系统的斋法中，上清斋法最能体现这种文化涵蕴。而且精神专一的修持境界成为道教斋法的一个基本精神追求。

随着道教的向前发展，其斋醮形式也不断增多，日益烦琐，历史上不断有人针对这种流弊进行文化引导。陆修静强调斋义、斋意，揭示斋醮科仪的文化意义，而不要满足于对形式的增饰或模仿，正是他针对当时道流“流宕失宗”的积弊而提出来的。在早于陆修静的《太真科》也说：

守一以斋为本。斋者齐也，洁也，净也。不必六时行道，三时讲经，昼夜存神，忏悔请福，干噪玄灵，更失其一。<sup>②</sup>

流宕于烦琐的形式而丧失形式所要承载的宗本或文化内涵，在道教史上始终皆有此弊，同样，力图克服此弊以提摄其精神，也贯穿道教史始终。在日益烦琐淫滥的斋醮形式中，具有精神专一文化内涵的上清斋法犹如一股清流在斋醮科仪的历史长河中流传。

① 《道藏》第9册，第821页。

② 〔唐〕王悬河：《三洞珠囊》卷五引录，见《道藏》第25册，第324页。

### 第三节 灵宝斋法的形成

#### 一 灵宝斋法的渊源

灵宝派是魏晋时期在南方形成的以传授灵宝经系为主的一个道教派别，这一派奉元始天尊、太上大道君和太上老君为最高神，其修持方术除讲思神诵经、符咒治病而外，特别重视斋戒科教、劝善度人。

灵宝斋法，是灵宝派或称灵宝经系统的斋法，它在当时只是道教斋法的一类，由于该派斋法最规范而有系统，对后世道教影响也最大，直到元明以降，正一、全真两派斋醮，莫不宗源于灵宝。所以，相对于隋唐以后的道教斋醮而言，灵宝斋法是源，而相对于五斗米道而言，灵宝斋法又是流。不过与另一支派即寇氏天师道比较，灵宝斋法对五斗米道斋法进行了更大变革，甚至可以作为一种新的创制。

《无上秘要》卷四十七引《洞玄请问上经》说：“夫道家所先，莫近乎斋。斋法甚多，大同小异。其功德重者，唯太上灵宝斋。”<sup>①</sup>此《洞玄请问上经》即《太极左仙公请问经》，是东晋时托称太极真人徐来勒等降授葛玄的新出灵宝经之一种。因为本属灵宝派经书，推重灵宝斋法或出于教派之见。但唐末道士杜光庭，在传承上属上清派茅山宗，同样也将灵宝斋法推为宗本。如其《太上黄箓斋仪》卷五十三说：

此法自张天师、陆先生、寇天师、张清都相传至今，颇历年代，皆以斋法出于灵宝自然朝，为斋之祖宗，故先行自然朝，示不忘本也。<sup>②</sup>

这是站在唐末，对道教斋法源流所作的事实性描述，不存教派之见。文中提到的张天师指张道陵，陆先生指陆修静，寇天师指寇谦之，张清都指张万福，他们都是道教斋法传衍中的重要人物。其中南朝陆修静整理灵宝斋法，使之规范化、系统化，成为后世道教斋法的基本准式。唐代张万福又对道教科仪进行了全面系统的整理，对灵宝斋法也进行了重新整理。从陆修静到张

<sup>①</sup> 《道藏》第25册，第166页。

<sup>②</sup> 《道藏》第9册，第347页。

万福，是灵宝斋法的两次规范化进程，此后又有唐末杜光庭、宋代留用光等，对灵宝斋法不断地重整与规范，灵宝斋法因之成为道教斋法的主流，但它们不能代表灵宝斋法的渊源。

关于灵宝斋法的起源，道教推始于三国时人葛玄。如宋代道士蒋叔舆编《无上黄箓大斋立成仪》卷一说：

灵宝之教，秘而不传，仙人口口相授。太极仙公始笔之书，著《敷斋威仪》之诀。陆天师复加撰次，立为成仪，祝香启奏，出官请事，礼谢愿念，罔不一本经文。张、杜二师继出，玄风益畅，登坛俯仰之格，相去虽数百年，前后盖一辙也。<sup>①</sup>

《无上黄箓大斋立成仪》卷十七又说：

盖自陆天师因《太极敷斋威仪经》，撰《灵宝道士自修盟真斋立成仪》始，自后相沿，用之所不可废。<sup>②</sup>

文中提到的《敷斋威仪》之诀或《太极敷斋威仪经》，即收于明《正统道藏》洞玄部威仪类的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》。据敦煌遗书P. 2256号残宋文明《灵宝经义疏》，此经诀乃太极真人授葛仙公的新出《灵宝经》之一种，同书又著录《太上玉经太极隐注宝经诀》《太一太极太虚真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》等，都是斋法科仪类经书。敦煌P. 2861号亦《灵宝经义疏》残卷，其中有《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》《太上灵宝长夜九幽府玉匣明真科》等，今皆有残本，也属斋法科仪类书，而归类于《元始旧经》，以与葛玄所受新出《灵宝经》相区别。这些经书，都出在陆修静之前。陆修静立成斋仪，“罔不一本经文”，所本者大概就是这些经书。但是这些经书与葛玄究竟有多少关系呢？陶弘景《真诰》卷二十说：“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行。”所以学者一般认为，《灵宝经》的大量造作，是在葛巢甫之后。葛巢甫是晋末人，葛玄五代重孙。根据这样的文献考证，则道教将灵宝斋法推始于葛玄，正如称说新出《灵宝

① 《道藏》第9册，第378页。

② 《道藏》第9册，第489页。

经》乃徐来勒降授葛玄一样，都是伪托。

判断为伪托大概没有问题。关于葛玄的种种神话，可能是东晋南朝灵宝派兴起时编造的神迹。如《无上秘要》卷四十七引《洞玄众圣难经》说：“仙公登劳盛山，静斋念道，是日中时，有地仙三十三人诣座烧香礼经。”<sup>①</sup>又引《洞玄真一劝诫法轮妙经》说：“太极左仙公于天台山静斋拔罪，烧香忏悔，思真念道，一百日中，神明仿佛于空玄之上。”<sup>②</sup>这些显然是宗教神话。明代道士谭嗣先造《太极葛仙公传》，将关于葛玄的传说编撰成册，并注引《列传》《别传》等，集传说而为史传。但同书附录陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》，却针对“俗中经传所谈”葛玄故事，考论说：“如《真诰》并葛氏旧谱，则事有未符，恐教迹参差，适时立说。”<sup>③</sup>不但考证出事属俗中所传，而且点出了适时立说的传教意图。

据此言之，灵宝斋法的形成年代在晋宋之际，以葛巢甫造构《灵宝经》开其风习，至陆修静作甄别整理而形成规范化的准式。陆修静整理灵宝斋法，根据的主要是《太极敷斋戒威仪经》，则此经是灵宝斋法的重要渊源，再益之以灵宝派的《元始旧经》以及葛仙公所受新出经中有关斋法的内容，则灵宝斋法的渊源大致可能廓清。

但有一点应该注意，斋法作为一种特殊的宗教形式，不可能由一部或几部经书臆造杜撰出来并流传于世，这正如礼法风尚不可能臆造杜撰一样。如果没有风尚习俗作为社会基础，宗教形式便不能生存传衍，更不可能出现“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”的现象。以《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》为例，作为灵宝斋法之社会基础的风尚习俗，大致有三个方面。

第一是天师道在东吴的传播并与当地巫俗信仰相结合。

江南地区，即古之吴越一带，俗好鬼神祠祭之事。汉末三国时期，此地为东吴政权所辖之地，相对较为安定，加上吴主孙氏特好术数巫技，方士术人多汇聚此地，道风盛行，各种道术、道派并行其中。东晋以后，方术道法仍然传承不绝，并出现很多著名的道教大师和方士术人。汉末三国至两晋间，先后传入江东的有属于太平道支派的于君道、帛家道，有属于五斗米道支派的李家道、清水道、杜子恭道团等。所以自三国以来，江南道教的发展

① 《道藏》第25册，第166页。

② 《道藏》第25册，第167页。

③ 《道藏》第6册，第854页。

逐渐超过了巴蜀和中原，成为后来道教复兴的基地。关于江南地区巫俗流行的情况，在很多史书上都有记载，《后汉书》卷四十一：“会稽俗多淫祀，好卜筮。民常以牛祭神，百姓财产以之困匮。”《隋书·地理志（下）》云：“江南之俗，火耕水耨，食鱼与稻，以渔猎为业，虽无蓄积之资，然而亦无饥馁。其俗信鬼神，好淫祀，父子或异居，此大抵然也。”又云：“宣城、毗陵、吴郡、会稽、余杭、东阳，其俗亦同。然数郡川泽沃衍，有海陆之饶，珍异所聚，故商贾并凑。其人君子尚礼，庸庶敦庞，故风俗澄清，而道教隆洽，亦其风气所尚也。”由此可知，江南地区自古好鬼神卜筮，多淫祀，历代官员曾力图革除此风，但收效不大。如唐垂拱四年（688）“江南道巡抚大使、冬官侍郎狄仁杰以吴楚多淫祠，奏焚其一千七百余所，独留夏禹、吴太伯、季札、伍员四祠”<sup>①</sup>。但是一地风俗革除甚难，不久此地又多立祠。

在鬼神信仰浓厚的江南地区，各种道派都得以发展，西晋时期，五斗米道也从北方传入并迅速传播，与当地的民间信仰交汇融通。

曹魏时期，五斗米道的大本营从西南迁移到北方，并在北方传播开来。随着西晋的统一，五斗米道又从北方传入江南。进入东晋后，统治阶级信奉五斗米道的大大增加。陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中指出：东晋南北朝的许多门阀士族，都是信奉五斗米道的世家。当时北方大士族如清河崔氏、范阳卢氏、冯翊寇氏等，南方侨姓大士族如琅琊王氏、高平郗氏、殷川庾氏等，吴姓士族如丹阳葛氏、许氏、陶氏、吴兴沈氏、晋陵华氏等，这些家族中都有人信奉道教。

在今茅山附近的丹阳、晋陵、吴郡一带，居住着一些著名的吴姓士族，如丹阳葛氏、陶氏、许氏，晋陵华氏，吴郡顾、陆、朱、张及孙吴后裔等，他们多系吴地土著或较早南下的士族，彼此通婚，在孙吴时已形成强大的势力。西晋灭吴后，吴姓士族受到歧视，他们在仕途上很不顺利，不少人因而转向在宗教中寻求安慰。江南士族原多信奉帛家道，或师左慈传习仙道，东晋以后，受北方南下五斗米道的影响，江南士族又信天师道。这样，江南士族本身秉承有当地浓厚的巫鬼信仰，又兼承有帛家道、天师道的信仰，在后来丹阳葛氏家族造作灵宝经的过程中，应该说是吸收了天师道的信仰仪式和民间的风俗习惯。

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷二百四《唐纪二十》。

那么在《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中，有称张天师二十四治、三十六靖庐，又说上章时斋主自称某治祭酒等，都是五斗米道之旧规。又指责当时道流“不信至道经教，而好学巫术杂书不真之事，其会同之日，唯酒肉为先”云云，这是斋法与当地巫俗的混合。五斗米道的三会、明真斋，据记载都是蔬食，而牲祭是古代祭仪，后来演变为巫俗风习。此灵宝经中对巫俗提出批评，但俗巫所行斋祭之事，既是它的主要关注视角，也是它得以流传的习俗基础。所以在斋法形式上，对五斗米道既有所继承，又有所变革。其变革的依据主要是传统的礼仪文化和固有的风俗习惯。在传统的礼仪文化方面，如向神称臣、上章表、启奏时持手板、斋坛依方位配五行色、题八卦榜等。固有的风俗习惯方面则如叩齿、出官、礼十方等。其中在吸收传统文化方面一个突出的特点是用汉代以来流行的五行理论构筑其修炼模式。如在灵宝派的主要经典《灵宝五符序》中，其道法就是按五方五帝的模式敷衍的。如说五帝官将号为：“东方灵威仰，号曰苍帝，其神甲乙，服色尚青，驾苍龙，建黄旗，气为木……南方赤飘弩，号曰赤帝，其神丙丁，服色尚赤，驾赤龙，建朱旗，气为火……中央含枢纽，号曰黄帝，其神戊己，服色尚黄，驾黄龙，建黄旗，气为土……西方曜魄宝，号曰白帝，其神庚辛，服色尚白，驾白龙，建素旗，气为金……北方隐侯局，号曰黑帝，其神壬癸，服色尚玄，驾黑龙，建皂旗，气为水”<sup>①</sup> 上述五方帝君的名号，在汉代纬书如《河图》《诗含神雾》等书中已有。以五为基数，依四时五行的运转次序，将五帝、五神、五方、五色、五音、五味、五种气象、五种物候、五星、五兽、五数、人体五脏等，一一配合，构成一种包罗万象的世界演化和分布图式，以解释并预占自然界的运转、人类社会的变迁，以及指导个人治病养生、消灾避邪的活动，这是自《吕氏春秋》《淮南子》等书出现以来，在汉代政治、哲学、方技术数之学中占统治地位的宇宙观，也是中国传统文化典型的特征之一。上述以五方五帝君配五色、五气、五星、五行等思想，显然是仿效汉人的五行图式。此后的灵宝诸经，多承袭了这种五方五帝五行的思想理论。

第二是佛教的传播，形成了社会接受斋法这种特殊宗教形式的基础。魏晋南北朝时期，佛教在中国的传播更加广泛，大批经典、戒律被翻译过来，

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第319页。

佛教教团和寺院也普遍建立。因此，一方面佛教与中国传统的儒家与道教间的冲突日益激烈，另一方面佛教对道教的影响也日益明显。如东晋杨羲造作《上清经》，已开始吸取佛教教义。朱熹曾指出：“《真诰·甄命篇》，却是窃取佛家《四十二章经》为之。”<sup>①</sup>到了晋宋之际，许多新出的道经，特别是《灵宝经》，大量吸收佛教教义，如因果报应、涅槃轮回等，加以改造而成为道教教义的一部分。此时期的各道派还纷纷模仿佛教戒律，而制定自己的戒条，这些戒律有不少都是照搬佛教，如五戒、八戒、十戒等，就与佛教戒科完全相同，只是将说戒者换成太上老君或元始天尊等道教神灵而已。在斋醮仪式上，灵宝派对佛教也有所吸收，如坛场的转经，设法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等六种职司等，都与佛教的讲经仪式有关。经中甚至依照佛本生故事，称太上南华仙人庄周“前世学道”云云。

第三是在内容上受到玄学之文化风尚的影响，推玄老庄，好尚玄言。在《太极真人敷斋威仪》中，推重《老子》为转经的首选经书，说：

贤者欲修无为之大法，是经可转。及诸真人经传，亦善也。唯《道德五千文》，至尊无上，正真之大经也。<sup>②</sup>

《老子》作为转经所用的经本，斋坛上不但要念诵，还要由法师或都讲宣讲其义理。又推崇南华仙人庄周“才智洞达”“宣畅道意”“检俗人华竞之心，导之以自然法门”。崇尚老庄，迎合了玄学之文化风尚，奠定了道教在士阶层传播的社会基础。就斋法本身而言，则因为摄入了老庄之学，极大地丰富了思想内涵，提升了斋仪活动的文化品位。这个思想内涵，就是所谓道家使人精神专一，如该书说：“斋时皆心注玄真，永无外想，想念在经。”<sup>③</sup>又说：“倚伏兼忘，忘其所忘，志于玄同。”<sup>④</sup>倚伏即祸福，由《老子》的“福兮祸之所伏”等语化出。建斋原为祛灾祸、祈福祉，而灵宝斋却将“心注玄真”“志与玄同”一类的精神专凝看得更为重要，这不能不说是道教在思想理论上的升华。陆修静强调斋义、斋意，大概也是本着这样的思想理论而弘

① 转引自汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第三章，中华书局，1983年，第28页。

② 《道藏》第9册，第870页。

③ 《道藏》第9册，第873页。

④ 《道藏》第9册，第870页。



扬之，从而达到宗教形式与其教理内核的统一。而灵宝斋法之所以能够成为后世道教斋法的主流，一方面固然是因为它有系统而规范的形式，另一方面也因为它有这样的思想内涵。

## 二 陆修静对灵宝斋法的贡献

东晋末期，上清、灵宝等大批新经典的问世与传播，丰富了道教的教义、方术与斋法仪式。但在新经典的流传过程中，出现了篇卷孳乳、真伪混杂的情况。各派道士在传经过程中，又互相封锁，使众多的道经分散各处，互无统属，源流不明。在斋法形式上，各个道派都有自己的斋法，烦曲复杂，互有同异而并立，彼此间不能联系为一个整体。这种混乱的情况，不利于道教的发展。因此，魏晋南北朝时期，一些有识的道士搜集整理道经，考镜源流，鉴别真伪，分门别类，统合道派，制定统一的斋法仪轨。在这方面贡献最杰出的就是南朝道教大师陆修静。

陆修静（406—477），吴兴东迁人（今浙江湖州市东三十六里塘南乡驻地旧馆）。他出身于江南著名士族吴郡陆氏，代为著姓。自幼喜好道术，后入山修道，遍历名山，广搜道书，声名远播。宋明帝即位后，思弘道教，为建崇虚馆以礼之。陆修静在崇虚馆住了约十年之久，在此期间，他整理道教经典，总括三洞，撰《三洞经书目录》献上；又广制道教斋醮仪式，以为后世典范，并为明帝建三元露斋。通过这些活动，不仅建立了完善的经典教义与科戒仪式，而且扩大了道教在社会上，特别是统治阶级中的影响。史载他“大敞法门，深弘典奥，朝野注意，道俗归心。道教之兴，于斯为盛也。”<sup>①</sup>

陆修静作为南朝道教的一代宗师，对当时及后世道教的发展影响甚大。道教的许多派别，都奉他为祖师之一。他撰述《道门科略》，考述三张旧制，整顿改革天师道组织，创立了南天师道；他搜得杨、许等人的上清真经手迹，为上清派的第七代宗师；他考订灵宝经真伪，撰写灵宝斋仪，使灵宝之教大行于世，是灵宝派的大师。总之，陆修静对道教各派的发展都作出了杰出的贡献，他是总括三洞，并将民间道教发展为以奉持三洞经戒为特征的官方新道教的大师。但是，在道教各派中，陆修静与灵宝派关系更为密切，他一生的大部分精力都用在发扬灵宝经上，他考证鉴别灵宝经的真伪，编制灵宝

<sup>①</sup> 《三洞珠囊》卷二《敕追召道士品》，《道藏》第25册，第306页。

经目，他敷衍阐释灵宝经文，撰写了大量的斋醮仪范著作。唐闻丘方远在《洞玄灵宝大纲钞》中说，陆修静“更加增修，立成仪轨，于是灵宝之教，大行于世”<sup>①</sup>。由于陆修静的贡献，极大地推进了灵宝派的发展。而陆修静对灵宝派的主要贡献是在斋醮仪轨方面，因此，下文主要讲述他对灵宝斋法的贡献。

### 第一，陆修静建立了九等斋十二法的斋醮体系。

在陆修静之前，古灵宝经以及晋末葛巢甫造构的灵宝经中，已经有一些斋戒威仪的经典。如《金策简文三元威仪自然真一经》《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》等。陆修静制定道教斋仪，主要依据的就是灵宝派旧有的斋法，再融合进上清、三皇以及天师道的一些斋法仪式，从而形成一套较为系统完整的斋醮仪规。陆修静所撰的斋仪著作甚多，史载他曾撰有“斋醮仪范百余卷”<sup>②</sup>。现在所知的大概有十几种，如《太上洞玄灵宝众简文》《陆先生道门科略》《洞玄灵宝五感文》《太上洞玄灵宝授度仪》《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》《升玄步虚章》《灵宝步虚词》《步虚洞章》《灵宝道士自修盟真斋立成仪》《金策斋仪》《玉策斋仪》《九幽斋仪》《解考斋仪》《涂炭斋仪》《三元斋仪》《古法宿启建斋仪》《然灯礼祝威仪》等。但是这些著作大部分已佚，现只存《太上洞玄灵宝众简文》《陆先生道门科略》《洞玄灵宝五感文》《太上洞玄灵宝授度仪》《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》等少数几种。从这少数几种著作中，我们可以大致看出陆修静制定斋法的情况。陆修静所建立斋法的核心是他制定了九等斋十二法的斋醮体系。

所谓九等斋十二法，就是指上清斋二法、灵宝斋九法、涂炭斋一法共十二种斋法形式，陆修静将这十二种斋法融成一个系统，从而建立了完整的斋醮体系。根据《洞玄灵宝五感文》的记载，九斋十二法的名目及要旨如下：

大体九等斋，各有法，凡十二法：

一曰洞真上清之斋，有二法。

其一法，绝群离偶，无为为业。

其二法，孤影夷谿。

二曰洞玄灵宝之斋，有九法，以有为为宗。

其一法金策斋，调和阴阳，救度国正。

① 《道藏》第6册，第376页。

② 《茅山志》卷十，见《道藏》第5册，第599页。

其二法黄箬斋，为同法拔九祖罪根。

其三法明真斋，学士自拔亿曾万祖九幽之魂。

其四法三元斋，学士一年三过自谢涉学犯戒之罪。

其五法八节斋，学士一年八过谢七玄及己身宿世今生之罪。

其六法自然斋，普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜。

其七法洞神三皇之斋，以精简为上。

其八法太一之斋，以恭肃为首。

其九法指教之斋，以清素为贵。

又曰三元涂炭之斋，以苦节为功。上解亿曾道祖无数劫来宗亲门族及己身家门无殃数罪，拯拔忧苦，济人危厄，其功至重，不可称量。<sup>①</sup>

从以上可以看出，陆修静制定的这一套斋法，是以灵宝斋为核心的，所谓九等斋，就是指灵宝斋的九种斋法形式。在这灵宝九斋中，明真斋、旨教斋来源于五斗米道，洞神三皇斋是三皇派的斋法，太一斋可能与太平道有关。陆修静将这些斋法皆归入灵宝斋类，有其未当之处，所以后来有道士予以调整。但是通过陆修静九等斋十二法的缔构，使各派斋法形成一个整体，使道教在宗教形式或外部特征上形成一个共同体，对于整合道教发挥了重要作用，所以成为基本范型。同时，九等斋十二法的建立，道教的斋醮仪式基本形成完整的体系，对后世影响甚大。直至隋唐，后来的道士如张万福、杜光庭等继续撰集斋仪，都以陆所撰为本。一些道士所作的调整，也基本上没有超出十二法的范围。如宋文明在《灵宝经义疏》中列有灵宝六法，实际上是在陆修静九等斋的基础上，摒去洞神三皇、太一、旨教三种非灵宝派的斋法而形成的。又如唐道士孟安排在《道教义枢》卷二中将济度之斋分为三策七品，三策指金策、玉策、黄策，七品包括三皇斋、自然斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、明真斋、三元斋等。虽然分类方法有所不同，但视其名称也都不出陆修静九斋十二法的范围。因此吴筠在《简寂先生陆君碑》中称赞陆修静“斋戒仪范，为将来典式焉”<sup>②</sup>。

第二，陆修静奠定了道教斋法的基本程式范型。

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第620页。

<sup>②</sup> 陈垣：《道家金石略》，第148页。

所谓“斋戒仪范，为将来典式”，不仅指在斋法的分类及名称上奠定了基本范型，而且在斋醮的程式和内容上也奠定了基本范型。所以陆修静所撰定的灵宝斋仪，成为后世斋法的源流和典范，后人考证斋科，都以陆修静科本为定说。如金允中在《上清灵宝大法》卷二十二中说：“陆君主张教法，立万代之范模；考订经典，别千古之真伪。身得度世，名列仙阶。编撰科书，所存虽少，无非按据经典，参合条纲。后人不究其源，凡有好奇尚异之事，多委之简寂斋科。”<sup>①</sup>陆修静所撰斋法以灵宝斋法为核心，所以灵宝斋成为后世斋法的主流，后世道教各派所行斋法都以灵宝为宗，甚至有“非灵宝不可以度人”之说。

陆修静曾撰有斋戒仪范百余卷，但是现存的著作并不多，关于斋法程式和内容的记载更少，但是我们从其有关著作及后人的记述中，可以看到道教斋法的基本程式在陆修静时已基本定型。蒋叔舆在《无上黄箓大斋立成仪》卷十六说：

太极真人演经文而著斋戒威仪之诀，陆天师摭经诀而撰斋谢戒罚之仪，三策九幽，解考涂炭，三日九日，一时九时，品目虽繁，仪矩则一。沿流穷源，舍太极真人及陆天师，果何适矣。<sup>②</sup>

据此，流行于后世道教的金箓、玉箓、黄箓等斋仪，三日斋会，七日斋会，一时行道，九时行道等仪格，在陆修静时都已基本定型。就以后世运用最广的黄箓斋仪来说，陆修静在《洞玄灵宝五感文》中记载道：“法亦立坛，广狭门户与金箓同。”同书中陆修静所记述的金箓斋的坛场布置是这样的：

法于露地立坛，广三丈二尺，栏纂四而开四角为用各一门，又于坛内立重坛，广二丈四尺，开四角上下为十门，各有榜题。<sup>③</sup>

我们再看看南宋蒋叔舆在《无上黄箓大斋立成仪》卷二的记载：

<sup>①</sup> 《道藏》第31册，第477页。

<sup>②</sup> 《道藏》第9册，第477页。

<sup>③</sup> 《道藏》第32册，第620页。

右按下元黄箓简文灵仙品曰：拔度罪根威仪，当于中庭开坛，四面四角上方下方合十门，中央纵广二丈四尺，四面标纂榜题门位，上下整飭。又曰安中门毕，于十门外开天门地户日门月门四角合作四门，纵广合长三丈二尺，名四界都门，安八卦标榜。经中止云两级，盖法天象地之义。今依广成先生仪范，建坛三级，如或地形窄狭，不可依科营建，立止上中二级，外级就平地为之，务在变通，不可胶柱。<sup>①</sup>

按，上文中所提到的“下元黄箓简文灵仙品”，为古灵宝经《太上洞玄灵宝三元威仪自然真经》之一部分。该经约出于东晋末南朝初，陆修静《灵宝经目》已经著录。据考原书分为三篇，即《上元金箓简文》《中元玉箓简文》《下元黄箓简文》。《下元黄箓简文》在《无上秘要》等道书中存有部分节要，敦煌文书中保存有部分内容。那么《下元黄箓简文》即为陆修静所本以制定斋仪的道经之一，或可认为陆修静所整理的黄箓斋法与之基本相同。事实上，二者所记载的坛场布置几乎相同，均为建两级坛场，外坛广三丈二尺，开四门，内坛广二丈四尺，开十门，安榜题。那么，这样的斋坛建构一直延续到宋代，几乎没有变化。其中有一点变化就是唐末杜光庭所制定的“建坛三级”，将原来的二级坛场改为三级。但实际运用中，还可以依据地形条件的变化而进行变通，只建二级。因此，根据上述的文献记载，黄箓斋的坛场建构自陆修静以来，基本上是一脉相承，几无变化的。也就是说，陆修静奠定了后世黄箓斋法的基本定式和规范。不仅黄箓斋如此，其他斋法如金箓、玉箓、涂炭等法，经过陆修静的整理、改造与建构，也一直延续到后代。

道教斋法的基本程式如上香、发炉、出官、启奏、礼十方、发愿、纳官、复炉、步虚旋绕等仪节，在陆修静时已立为成仪，并且一直延续到后代。如蒋叔舆在《无上黄箓大斋立成仪》卷一所说：“陆天师复加撰次，立为成仪，祝香启奏，出官请事，礼谢愿念，罔不一本经文。……登坛俯仰之格，相去虽数百年，前后盖一辙也。”<sup>②</sup>章表文书、斋词乐章的基本格式在陆修静时也基本定型，如在道教科仪中一直唱颂并流传至今的《步虚词》十首，据考就是陆修静所作。

第三，陆修静建立了道教斋法的基本理论。

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第386页。

<sup>②</sup> 《道藏》第9册，第378页。

陆修静不仅建立了完整的斋醮体系及斋法的基本范型，而且在斋醮理论上也有突出的贡献，对后世道教理论有着深远的影响。他提出了斋法、斋体、斋义、斋意等概念，对道教斋法形式的意义作了理论的阐释。他在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说：

末世学者，贵华贱实，福在于静而以动求之，命在于我而舍己就物。若斯之徒，虽欣修斋，不解斋法。或解斋法，不识斋体。或识斋体，不达斋义。或达斋义，不得斋意。纷纭错乱，靡所不为，流宕失宗，永不自觉。<sup>①</sup>

文中提到的斋法，即指斋的具体作法，也就是斋的表现形式，如金箓、黄箓、明真、涂炭等斋法形式。斋体为宗教特征，即斋法形式对于道教的象征性意义，凡依其法作斋，皆属道教，斋体与道教的信仰及教义，具有某种联系。斋义是指通过斋法形式所要追求的某种修持境界，亦即斋法的宗教性内涵。斋意大概是指创制斋法的用心。所谓斋体、斋义、斋意，都与道教斋法的功能与意义密切相关。

先说斋体。陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说：

夫斋直是求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，无可比者，上可升仙得道，中可安国宁家，延年益寿，保于福祿，得无为之道，下除宿愆，赦见世过，救厄拔难，消灭灾病，解脱死人忧苦，度一切物，莫不有宜矣。<sup>②</sup>

他在《洞玄灵宝五感文》中亦说：

道以斋戒为立德之根本，寻真之门户。学道求神仙之人，祈福希庆祚之家，莫不由之。<sup>③</sup>

① 《道藏》第9册，第822页。

② 《道藏》第9册，第824页。

③ 《道藏》第32册，第619页。

上述二文都是从作功德的角度，强调斋法的重要性，认为斋戒是道教的根本与门户。修斋可以升仙得道，体现了道教的神仙信仰，反映了道教的基本特征。至于修斋可以安国宁家、救灾拔难，体现了道教斋法可以感彻神灵以降福免难，反映了斋法的功德作用。为了达到这种功德，斋法中有很多形式与仪节，如建坛转经、礼方愿念的黄箓斋，清静苦修的明真斋，自缚泥额、以苦节为功的涂炭斋等。通过这些斋法形式，建立斋功，感动神灵，救度一切，从而显示出斋戒所具有的道教的象征性意义，反映了斋法的功德思想与宗教情怀。

次说斋义。陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说：

是故太上天尊……出灵宝妙斋，以人三关躁扰，不能闲停，身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心净行。心行精至，斋之义也。<sup>①</sup>

陆修静指出，斋法的本义在于“洗心净行”，因为普通人疾病夭折的根源，在于身有杀盗淫动，口有恶言两舌，心有贪欲嗔恚之念，从而招致疾病刑罚，灾害凶祸。所以太上天尊所出的斋法，针对世人的病根，规定了礼拜、诵经、思神等仪式，以检束身、口、心三业。这样，陆修静便对烦琐的高醮形式，揭示了其洗心净行的文化意义与宗教内涵。另外，陆修静还将斋戒与道家的精神专一结合起来。他说：

夫斋为拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入，守持十戒，令俗想不起，建勇猛心，修十道行，坚植志意，不可移拔，注玄味真，念念皆净，如此可谓之斋。<sup>②</sup>

在他所说的“修十道行”中，包括“以精气神使五体清洁”，“形心闲静、注念专精”，“神气清爽、含养元泉”，“存神思真、通洞幽微”等，他又说“闭固神关”“注玄味真”等，这种存神思真、专精凝一的修行方法反映了

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第821页。

<sup>②</sup> 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，见《道藏》第9册，第821页。

道家传统，其理论来源于老一的“抱一”、庄子的“坐忘”。陆修静以之贯彻到斋戒修行之中，并与来自佛教的三业之说相融合，从而使道教斋法更具有了理论意义与文化内涵。陆修静的斋法理论对后世道教影响很大。

#### 第四，陆修静扩大了灵宝斋法的社会影响。

陆修静不仅建构了完整的斋醮体系和斋醮理论，而且亲自实践，立坛行法，为道众建功立德，祈福消灾，为皇帝治病。通过他的斋法实践苦修与灵验效应，扩大了灵宝斋法在社会上的影响。据现有史料记载，他曾主持过两次大型法事。一次是因为宋明帝生病，陆修静率众建三元露斋，为国祈请，斋后宋明帝病愈。<sup>①</sup>另一次是陆修静率门人为修功德而建三元涂炭斋，当时正值冬天，阴雨绵绵，陆修静及其门人露天修斋，足冰首泥，严寒切肌，忍苦从法。因为斋期长达三十六天，每天这样苦修，普通人难以忍受，所以陆修静说“五感”以相劝慰，作为修道者的精神支柱。所谓“五感”，一是感父母生我育我之辛劳，二是感父母为我而受的三涂之苦，三是感人生的迷误苦痛，四是感太上众尊大圣真人的开化拯救，五是感我师的开度之恩。据说有此“五感”之心，就能自甘忍苦，所谓“负霜戴雪，涉水践冰，冻身切骨，不觉为寒，崎岖嶮巇，不以为难，心怡情悦，故无所感”<sup>②</sup>。这就是陆修静所提出的“五感”之说，也是他独特的斋法理论。因为涂炭斋是一种苦修苦行，所以通过心中感念而淡忘身体上的痛苦，从而使斋事活动能够如法进行。通过这样的苦节修行，斋事完毕，自然就修得了大功德，解除了积世罪，从而在仙道上迈进了一大步。通过陆修静及其门人的斋法实践，扩大了道教斋法在社会上和道门中的影响。

经过陆修静整理与发扬的灵宝斋法，在影响上逐渐超过其他斋法，而成为道教斋醮的主流形式，并受到一般民众的欢迎与信奉。这一点在南朝齐梁时代就表现了出来。如《真诰》卷十一注说：在齐初，道士王文清在大茅山下建崇元馆，二十年内，“远近男女互来依约，周流数里，廨舍十余坊。而学上道者甚寡，不过修灵宝斋及章符而已”<sup>③</sup>。至梁代的情况仍是这样，据载茅山每年“三月十八日辄公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女，状如都市之众。看人唯共登山作灵宝唱赞，事讫便散，岂有深诚密契，愿睹

① 参见〔唐〕王悬河：《三洞珠囊》卷一《救导品》引《道学传》。

② 陆修静：《洞玄灵宝五感文》，见《道藏》第32册，第619页。

③ 《道藏》第20册，第558页。



神真者乎!”<sup>①</sup>由此可见,即使在上清派发源地的茅山,很多道士只修灵宝斋法,不学“上道”(指上清道法)。而且在每年的三月十八,即传说是茅盈等神仙下凡,传授上清要道的日子,远近道俗来此集会,他们也只是登山与道士作灵宝唱赞,而对上清派的清修思神不感兴趣。这说明祈福禳灾的灵宝斋法在普通民众中的影响远远超过其他斋法。

## 第四节 隋唐时期道教科仪的规范化重建

### 一 南北方道教:从分歧到融合

东晋十六国、南北朝时期,由于政治上的长期分裂,使得中国南北方学术文化的发展也出现了很大的不同,学术风气迥然有别。就儒学经学而言,南方偏重义理,清通简要,而北方则质朴保守,深芜烦琐。所谓“南人约简,得其精华;北人深芜,究其枝叶”<sup>②</sup>。宗教方面也有类似的情形。如北方佛教禅法较盛,重视礼拜功德等宗教实践,而南方佛教义学发达,偏重对教义理论的探讨。

道教文化的发展也有与儒学、佛教相似之处。魏晋南北朝时期,无论南方与北方,道教内部都出现了改革运动,使汉末原始民间宗教发展为比较完备成熟的官方化的正统宗教。然而南北朝的新道教各有其不同的特点,大体上南方道教受士族文化的影响,经典与教义的发展创新较多,对旧天师道组织的改造也较彻底,而北方道教则重在斋戒礼拜等宗教实践活动,并且较多保留着汉末五斗米道的某些特征(如祭酒制度)。在斋醮仪轨方面,南方道教突出的表现是陆修静总括三洞,形成了系统完整的灵宝斋法,并且出现了醮祭,成为后世斋醮的主流。北方道教则是寇谦之的清整三张伪法,使上章等斋祠活动规范化,是在五斗米道旧有形式上进行的清整。

南北朝时期,由于政治上的分裂,南北方道教的交流与传播迟缓。据陶弘景《真诰》称,上清、灵宝等经“今世中相传流布,京师及江东数郡略无人不有,但江外尚未多尔”<sup>③</sup>。可见直到南朝齐梁之际(约北魏中期)陶

① 《真诰》卷十一,见《道藏》第20册,第557页。

② 《隋书·儒林传序》。

③ 《道藏》第20册,第604页。

弘景在茅山编纂《真诰》一书时，江南新道经尚未大量传入北方。直到北朝末年，南北道教的这种彼此隔绝的状况，随着南北文化交流的日趋频繁，才开始发生变化。这时寇谦之新天师道在北方趋于衰落，继之而起的关中楼观道则明显受到南方道教的影响，具有融合南北道教的特征。在经典方面，有楼观道士王延前往华山师从茅山道士焦旷，得其传授三洞经戒符篆，从而使楼观道在经典教义方面具有融合南北的特征。北朝末至唐初，楼观道士所传承修持的经典主要已是三洞诸经，尤其是茅山派所奉持的上清大洞经法。

随着隋朝统一南北，南北方道教的相互交流与相互融汇的步伐加快了，道教的地域性特征日益被打破。南方的三洞经教，随着茅山派宗师王远知、潘师正等人在北方的活动，而在北方广泛地传播开来。

隋唐时期，南北方不同道派既有交流与融合，但在道教内部，也有分歧与摩擦、争论与排斥。如由南方兴起的道教醮祭，在南北朝后期至隋唐之际流传到北方，其初，北方学者及道士对这种南方风俗颇有抵触及拒斥。北方学者对醮仪的抵触，主要着眼于风俗之优劣，如北齐学者颜之推在《颜氏家训·治家篇》中，从家庭生活的角度，比较江东、邺下与河北的风俗，认为河北风俗“大优于江东也”，并且告诫说：“吾家巫覡祷请，绝于言议；符书章醮，亦无祈焉。并汝曹所见也，勿妖妄之费。”<sup>①</sup>而北方道士对醮仪的抵触，则主要着眼于斋与醮在宗教之文化涵蕴方面的差异。如张万福在《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》中说：

昔尝游江淮吴蜀，而师资付度，甚自轻率。至于斋静，殊不尽心。唯专醮祭，夜中施設。近来此风少行京洛，良由供奉道士多此中人，持兹鄙俗，施于帝里……奏章设醮，元不及三洞上法。<sup>②</sup>

这段话说明，原属于南方道教的醮祭仪式在隋唐时期随着南方道士传入北方，而北方道士对此是持排斥态度的，认为其为“鄙俗”，不及三洞上法即斋法。从宗教文化涵蕴的角度看，醮祭只是敬神的一种仪式，所醮的也不是主神，而是想象中在设醮者与主神之间沟通联系、往来劳役的杂神，如六

<sup>①</sup> 《颜氏家训集解》卷一，上海古籍出版社，1980年，第68页。

<sup>②</sup> 《道藏》第32册，第184页。

甲、诸星宿神、岳渎神等。<sup>①</sup>与斋法所具有的戒洁身心、宣通经教等文化涵蕴比较起来，醮祭可谓粗浅，且有佞神的意味。

但是换一角度看，醮祭以设供品、答谢神灵恩德为旨意，较诸戒洁身心、宣通经教的斋法，似乎更符合传统的祭神心理，其中反映出崇尚人情往来的礼仪文化之特色——只不过人情往来是拟想在人神之间进行的。道教在行斋之后设醮谢神，应该说正出于这种祭神心理。从这个角度说，醮祭比斋戒更容易被一般民众所接受，设供谢神的旨意也更容易被一般民众所理解。这对于醮祭的传播而言，是一个有利条件。

醮祭作为起源于南方风俗的道教形式，最终在北方流传开来，历史地看，与帝王的信奉颇有关系。其典型，则有武则天、唐玄宗、宋真宗等。

武则天当政时，醮祭活动很频繁，而且规模日大。陈垣《道家金石略》中收有数通《岱岳观碑》，屡载其事。如仪凤三年（678），道士叶法善奉敕设河图大醮；天授二年（691），道士马元贞等奉敕“章醮投龙，作功德一十二日夜”；圣历元年（698），道士桓道彦奉敕设金篆斋河图大醮，两度投龙；长安元年（701），道士赵敬等奉敕修金篆斋三日夜，又于观侧设五岳一百廿槃醮礼；长安四年（704），道士周玄度等奉敕于名山大川投龙璧，作金房度命斋三日夜，又陈设醮礼等。武则天这么频繁地举行醮祭活动，说明她对道教的笃信，这种崇奉醮祭的行为必然对当时的社会风气造成一定的影响。

唐玄宗也信奉醮法，更加频繁地举行醮祭活动。如《旧唐书·礼仪志四》载：

玄宗御极多年，尚长生轻举之术。于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药餌，真诀仙踪，溢于岁月。<sup>②</sup>

唐玄宗于中夜焚香礼神，说明他亲自参与醮祭活动，反映了他对醮神的热衷程度。他又委派道士、中官前往名山大川醮祭，必然造成了广泛的社会影响。

<sup>①</sup> 参见蒋叔舆：《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说：“亦以修斋，召命神灵，管卫坛场，宣通关告，往来劳役，所以言功。设此醮筵，用于酬赏。”

<sup>②</sup> 《旧唐书》卷二十四，中华书局，1975年，第934页。

尤其值得注意的是，李唐自高祖追尊老子为远祖，高宗尊封老子为玄元皇帝，唐玄宗又制令用道教的斋醮之法祭祀老子，将传统的祭祖礼仪与道教的斋醮结合起来。开元二十九年（741），制令两京及天下诸州各建玄元皇帝庙一所，“每年依道法斋醮”<sup>①</sup>。玄宗又颁布《定祀玄元皇帝仪注诏》，说：“自今后，每于太清宫行礼，官宜改用朝服，兼停祝版。其告献辞及所奏乐章，朕当别自修撰。”<sup>②</sup>太清宫供奉老子，在唐代有道教宫观与皇家宗庙的双重性质，即每至禘祫，在太清宫老君像前序昭穆。改用朝服而停祝版，是按照朝仪对道教斋醮进行的改革。至于唐玄宗的别自修撰，属道教斋醮中的表奏、赞颂之类。

醮祭既在北方流传并受到帝王的崇信，就面临着如何使之规范化的问题。唐初沙门法琳已就此事发表议论说：

依《尚书》、《周礼》，国家自有祭法，皆天子亲所敬事……本非道家之神，亦非道士所行之法。云何今日乃用道士醮祭，大乖礼教，深恐天神不享非礼。从汉末张陵以鬼道行化，遂有道士祭醮。爰及梁陈，盛行于世。粗法易染，习俗生常……依《周礼》及《郊特性》等，国家祭天自有仪式。<sup>③</sup>

法琳认为道教醮祭与国家的祭天仪式混在一起是大乖礼教，其实这种结合很早就已开始。由朝廷举行的敬天祭祖活动，在古代是礼乐制度的最高体现，如《尚书》的巡狩制度，《周礼》《仪礼》中的郊祭仪规等。秦汉时，敬天祭祖活动渗入了感生帝之说，即五方五行天帝的刑德终始，同时又与神仙信仰发生关联，即如《宋书·礼志二》所说：“古者天子巡狩之礼，布在方策。至秦、汉巡幸，或以厌望气之祥，或以希神仙之应，烦扰之役，多非旧典。”唐宋时，五德终始之说沉寢，皇室远祖之说代之而兴，如李唐之老子，赵宋之赵玄朗。道教的礼神活动与朝廷的敬天祭祖，历史地看是关系日益密切。这种关系，从根本上说是道教的科仪形式与传统的礼乐文化同本共根的一种反映，它有力地支持了道教与佛教的颉颃。就唐代佛道二教相比较，道

① 《全唐文》卷31《制两京诸路各置玄元皇帝庙诏》。

② 《全唐文》卷32。

③ 《辩正论》卷二，见《大正藏》第52册，第500页。

教在官观、教徒人数等方面不及佛教的二十分之一，经书教理等方面也不及佛教之博大而圆熟，但道教依然能与佛教相抗衡，其中缘由，不仅与李唐王室尊老子为远祖有关，更重要的当在于道教的斋醮科仪形式与传统的礼仪文化本属同一个文明体系。同一个文明体系的礼俗有差异，这需要克服。克服的一方面是使已经规范化的礼仪制度更贴近于人情之常，另一方面是使出于人情之常的风俗上升到礼仪规范的高度。道教醮仪的规范化，属于后者。

隋唐时期，随着南北方道教各派的交流与融汇，以及唐王朝对道教的尊崇，使得道教兴隆，斋醮活动频繁。原先流行于各道派及各地区间不同的科仪法式，都需要重新加以整合与规范，使道教各派有一个统一的外部形式与特征，并适合新形势下国家和社会的需要。这种规范不仅表现在醮仪方面，还表现在诸如传度、法服、教阶等方面。这样，在唐代初期出现了道教大师对斋醮科仪的规范、整理与撰修，其中比较突出的著作有《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》《传授三洞经戒法箓略说》《三洞法服科戒文》《太上洞玄灵宝三洞经戒法箓择日历》《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》等。

## 二 唐代初期道教大师整理斋醮科仪

唐代初期，在道教内部对科仪法式进行整理与规范的，有两位重要的人物。一位是托名金明七真的大师，其真实姓名无考。所谓金明七真，乃是一神名，《上清三尊谱录》谓其为第三度师，《上清众经诸真圣秘》谓金明氏讳七真子，属“金梧桐明玉国九真卿上景金轮里”。这位托名金明七真的大师，写有《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》一书，据考该书最迟在唐初已问世。原书三卷，今《道藏》本六卷，收入太平部。据卷首序言，全书分为两部分，其一为“指修时要”五百十二条，分品著录道士女冠出家修道及日常饮食起居、服饰举止等方面所应遵守的科条戒范。其二为“仪范八章”，即八种科仪轨范，有诵经仪、讲经仪、法次仪、法服仪、常朝仪、中斋仪、中会议、度人仪等。作者在序言中说道：

寻三洞大经，率备威仪科戒。若道士若女冠，举动施为，坐起卧息，衣服饮食，住止居处，莫不具于经旨。其立观度人，造像写经，供

养礼拜，烧香明灯，读诵讲说，传授启请，斋戒轨仪，修行法相，事事有则，皆著科条，其来已久。但文字浩漫，披按顿周，或一时虽见，过后便忘，或见而不行，或行而不遍，或各率乃心，任情所施。登坛入静，各异威仪，礼忏读经，人为轨则，递相指斥，罕共遵行。遂使晚学初门，莫详孰是。既多方丧道，则寡识迷途，情慢日生，威仪时替。加复竞为辞饰，争逞伎能，启告之辰，皆兴新制，陈谢之日，全弃旧仪。岁月久盈，科戒遗泯，积习生常，十不存一。若依经戒者具科行事，反见嗤鄙违损正典，既而昧多悟少，达竟更迷，守法不精，翻致讹废。眇详先世，已见陵迟，俯思今后，浸成深谷。故指修时要，凡五百十二条，仪范八章，分为三卷，题曰三洞奉道科戒。皆依经录出，非构虚词，庶万古同轨，十方共则。<sup>①</sup>

作者有感于当时斋戒轨仪的不执行、不统一，所谓“各异威仪”“人为轨则”，并且有些道流竞为辞饰，逞情造作出一些新兴的仪式制度，完全抛弃了旧仪。以致“岁月久盈，科戒遗泯，积习生常，十不存一”。所以作者撰写此书，汇集整理了唐初以前的道教科仪著作，总结规范出时人应当遵守执行的修道仪范，并希望此书能整合道教各派的仪式，使之成为各派各方共同遵行的准则，所谓“万古同轨，十方共则”。作者对斋醮科仪的融汇整合主要表现于教阶、法服及讲经制度等。

唐初另一位整理道教科仪的大师是张万福。张万福，生卒年不详，是活动于唐中宗、睿宗、玄宗时期的著名道士。曾居长安清都观，后人有所称之为张清都者。亦曾居长安太清观，参与编修《一切道经音义》的工作。张万福编撰的道教科仪著作有：《传授三洞经戒法箓略说》《三洞法服科戒文》《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》《三洞众戒文》等。张万福还曾修撰《黄箓斋仪》《灵宝五炼生尸斋》等，如在南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六有题为“大唐清都三洞法师张万福补正”的字样。张万福的科仪著述和思想对后世影响很大。

张万福整理斋醮科仪，也是亲眼目睹了当时科仪的混乱情况。他曾游历

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第741页。

江淮吴蜀，所到之处，目睹法师传授经戒法篆甚为轻率，斋戒守静也不尽心遵行，甚至有男女同坛祭礼，或师弟不相对斋，或师弟各自游行，或数师同坛，或不书表章，不分契券。他们唯专醮祭，不重斋法。这种混乱状态和不良风气，也传入了长安、洛阳等京都之地的斋坛。张万福作为长安太清观的大德，对此状况深感忧虑，因而奋起撰作，修书多部，担当起整顿斋醮科仪之重任。其修撰的原则是“欲使古今取则，凡圣合宜。事以道通，法因人制，庶上则谐于圣旨，下则得于凡心”<sup>①</sup>。张万福整理道教科仪的主要着眼点，在经戒法篆的传度仪轨及醮仪的规范化方面。

可以说，唐初两位大师整理科仪的主要关注点基本相同，即针对修道生活及传度、斋戒等仪式的混乱与不合古制，进行规范化、系统化、制度化的整理。这种整理的结果是在唐代形成了规范化的传度仪式、教阶制度、法服制度、醮仪规范等。

### 1. 对经戒法篆传授仪式的整理

道教的传度仪式是指对道教经书、戒律、符篆法术的师徒相传的仪式。早在道教初创时期，五斗米道传度信徒是让受道者出米五斗以为信，初入道者称鬼卒，以后按其信道程度及统领部众的多少渐次升为祭酒、治头大祭酒。随着五斗米道的传播与发展，经典戒律和符篆的不断造作，其传度仪式也不断发展与完善，南北朝时期出现了不少有关天师道传度仪式的著作，如现存于《道藏》的有《正一法文法篆部仪》《正一法文太上外篆仪》《正一法文传都功版仪》等，这些著作记载了传授天师道法篆的仪式。魏晋南北朝时期，上清派、灵宝派、三皇派等新道派的不断涌现，也带来了各自的传度仪式。如三皇派的传度著作有：《太上洞神三皇传授仪》《太上洞神三皇仪》《太上洞神行道授度仪》等，这些著作现存于《道藏》中，记载了传授洞神三皇部经典法篆之科仪。而另一道派灵宝派，有陆修静撰写的《太上洞玄灵宝授度仪》，载述了传授灵宝派经戒法篆之仪轨。不同的道派有不同的传度仪式，互相之间没有统属关系，也没有渐进的修道次序。南朝刘宋时，陆修静总括三洞，并吸收上清、五斗米道等派的斋法而建立了系统规范的灵宝斋法，奠定了后世斋法的基本准式。但是对于各派的传度仪式，陆修静并没有进行系统的整合。他撰有《陆先生道门科略》，对天师道的组织教阶法服等

<sup>①</sup> 《洞玄灵宝道士受三洞经戒法篆择日历》，见《道藏》第32册，第183页。

制度进行了整顿。他又撰有《太上洞玄灵宝授度仪》，整理并敷演了灵宝派的传度仪轨。但是道教各派之间仍然缺乏有机的联系。随着道教的发展和各道派之间的融合，道教的传度仪也走向融合。如南朝梁时道士陶弘景，他不仅是茅山上清派的宗师，而且对其他各派也兼收并蓄。据日本人大渊忍尔在《敦煌道经目录》中考订，敦煌文书 S. 3570、P. 2259 两件抄本，是陶弘景所撰的《传授仪》，而其内容就讲述了传授三皇经、五岳真形图等道教经典符箓之仪式。那么，作为上清宗师的陶弘景，已经整理并传授三皇派的传度仪轨，反映了道派之间的融合。

隋唐时期，随着南北方道教各派的融汇与交流，道教的传度仪式也走向统一与规范。经过唐初道教大师张万福及题为金明七真氏的整理，唐代的传度仪轨形成一个基本统一的准式。

首先，经戒法箓的传授打破教派的隔阂而形成渐进的次序。

张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下说：

凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪；次佩符箓，制断妖精，保中神气；次受五千文，说明道德生化源起；次受三皇，渐登下乘，缘粗入妙；次受灵宝，进升中乘，转神入慧；次受洞真，炼景归无，还源返一，证于常道。<sup>①</sup>

这里所描述的传度仪次是按照三洞经法的渐进程序进行，不再有道派门户的隔阂。实际上，唐代道教各派之间没有形成不可逾越的派别之分，但有严格的品位阶次。这种阶次就是依经戒法箓的传授等级而定。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四说：“道士女冠，法位次第称号，各有阶级，须知尊卑上下，不得叨滥。”<sup>②</sup> 该书详细记载了不同法位等级与所授经戒法箓的对应情况，大致分为二十四品：

- (1) 户长（输诚于道，系名户籍者也）
- (2) 大道弟子、天尊弟子、三宝弟子（归心大道，勤经教者）
- (3) 清信弟子（受天尊十戒十四持身或十二可从六情等戒）
- (4) 男生女生（七岁八岁受更令一将军箓）

① 《道藏》第32册，第193页。

② 《道藏》第24册，第757页。



- (5) 箓生（十岁以上受三将军符箓、十将军符箓、三归五戒）
- (6) 正一箓生弟子（七岁八岁或十岁以上，受一将军箓、三将军箓、十将军箓、三戒文、正一戒文等）
- (7) 某治气男官女官（受七十五将军箓、百五十将军箓、正一真卷、二十四治、正一朝仪、正一八诫文）
- (8) 三一弟子赤阳真人（受黄赤券契、黄书契令、五色契令、八生九宫契令等）
- (9) 某治气正一盟威弟子（受九天破殄九宫扞厄都章毕印、四部禁气、六宫神符、九天都统斩邪大符、九州社令天灵赤官三五契、三元将军箓）
- (10) 阳平治太上中气领二十四生气行正一盟威弟子元命真人（受阳平治都功版、九天真符、九天兵符、上灵召仙灵召十星箓、二十八宿箓、元命箓）
- (11) 太玄都正一平气系天师阳平治太上中气二十四生气督察二十四治三五大都功行正一盟威元命真人（受逐天地鬼神箓、紫台秘箓、金刚八牒仙箓等、太玄禁气千二百大章三百六十章、《正一经》二十七卷、老君一百八十戒、正一斋仪、老子三部神符等）
- (12) 洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人（受《洞渊神咒经》十卷、神咒券、神咒箓、思神图等）
- (13) 老子青丝金钮弟子（受老子金钮青丝十戒、十四持身戒）
- (14) 高玄弟子（受《老子道德经》二卷、《河上真人注》二卷、《五千文朝仪杂说》一卷、《关令内传》一卷、《戒文》一卷）
- (15) 太上高玄法师（受《老子妙真经》《西升经》《玉历经》《历藏经》《老子中经》《老子内解》《老子节解》《高上老子内传》、皇人三一表文）
- (16) 太上弟子（受太一八牒遁甲仙箓、紫宫移度大箓、老君六甲秘符、黄神越章）
- (17) 洞神弟子（受金刚童子箓、三皇内精符、三皇内真讳、九天发兵符、八帝灵书内文、黄帝丹书内文、三皇三戒五戒八戒文等）
- (18) 无上洞神法师（受《天皇内学文》《地皇记书文》《人皇内文》、三皇天文大字、黄女神符、三将军图、三皇传版、三皇印、洞神经等）
- (19) 升玄法师（受《升玄内教经》、升玄七十二字大箓等）

- (20) 太上灵宝洞玄弟子（受元始洞玄灵宝赤书真文篆、太上洞玄灵宝二十四生图、太上洞玄灵宝诸天内音篆、灵宝自然经券等）
- (21) 无上洞玄法师（受《太上洞玄灵宝五篇真文赤书》等灵宝经凡42种）
- (22) 洞真法师（受《五岳真形图》《灵宝五符》洞真八威召龙篆、上清大洞众经券等符图篆券凡48种）
- (23) 无上三洞法师（受《上清大洞真经》等上清经凡43种）
- (24) 上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师（受《上清经》总150卷、《上清太素交带》《上清玄都交带》《上清白纹交带》等）<sup>①</sup>

以上二十四品，基本上囊括了唐代以前的不同道派，并形成经戒法篆传授的等级顺序与教阶品位。这是对传度仪式的一次系统总结与整理，反映了教派融合与道教的整体意识。

张万福在《传授三洞经戒法略说》中对于不同的人传授不同的戒文规定了渐进的次序，据此可以看出其传度阶次大致如下：新出家者、正一弟子、正一道士、清信弟子、五千文篆弟子、太上高玄法师、三皇弟子、升玄内教弟子、灵宝初盟、灵宝中盟、灵宝大盟、上清道士。尽管张万福所述的传授阶次比金明七真氏的较为简略，但二者的基本思路与传度顺序大致相同，即主要从正一、五千文、高玄、三皇、升玄、灵宝到上清的传授阶次。这是唐初对道教各派进行整合而形成的结果，而这种传授次序与教阶品位与道教的七部经教体系又密切相关。

其次，对传度仪式的规范与程序进行了整顿。

关于度人。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二《度人品》说：“夫道以人弘，教因师得，若不度人则法桥路断，所以弘教先在度人。”强调了度人的重要性。同时他又对哪些人可以传度、哪些人不可传度提出了具体的规定，如度人之相十二种，可使出家之相二十五种，不合入道之相二十五种等。

关于传授的日期。张万福针对吴蜀及京洛地区在传度吉日上的混乱情况，撰《太上洞玄灵宝三洞经戒法篆择日历》，对各类经戒法篆传授的吉日进行了总结与整理，编写出日历表，使修道者有规范可依。

关于法信。早在五斗米道时期，信徒是交纳五斗米作为命信。以后的道

<sup>①</sup> 参见《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四，《道藏》第24册，第757-760页。

教各派在传授经戒法箴时都有本派关于信物的规定。但是唐初道教传度比较混乱，或不投辞誓，或抱素尽空，或师为出法信等不良风气盛行。张万福在《传授三洞经戒法箴略说》中强调了法信的重要，规定了传授经戒法箴时必备的法信物品及盟誓契券，并进行了义理性的解释。

## 2. 对教阶制度的整理

道教的教阶制度，反映了道教内部的组织结构和等级形态。早在五斗米道时期，天师设立“治”作为宗教和行政单位，按照户籍制度将教民组织起来，要求教民每年到治所参加三次集会，以宣讲教法，并修改户籍。教内职司则按照教民所立功德及所受法箴等渐次升任，品级从别治、游治、下治、中治以至作为教法中心的阳平治，升迁署职的方式有两种，一是教民推荐，一是师长授予。据《玄都职治律第九》<sup>①</sup>载，天师道的教职阶位大致有二十四品，如监天职、督治职、贡气职、大都功职等，这些职位的设定主要是为管理教民和治官，行政色彩较浓。这时期，家庭仍作为社会生活的基本单位，宗教生活也不脱离家庭。到南北朝时，道教提倡出家，教徒走出家门，居住道观，个人的社会关系及身份地位发生重大改变，教阶制度与组织形态也发生了相应的变化。

据唐玄宗时编修的《一切道经音义妙门由起》转引《灵宝出家因缘经》说，道士出家后称“出家法身”，可受各种供养，又因为“出家是天尊弟子，绍隆经教，生死桥梁”<sup>②</sup>，所以应该受到特别的尊重与保护。道士出家后脱离了世俗生活，其教阶品位的划分也不再按管理教民等世俗事务，而是按照修道得道的程度及所授予的经戒法箴的等级次序决定。如上引《灵宝出家因缘经》说：

道士，士者事也。事有多少，学致差殊，凡有七阶，俱称道士。一者天真，谓体合自然，内外淳净。二者神仙，谓变化不测，超离凡界。三者幽逸，谓含光藏辉，不拘世累。四者山居，谓幽潜默遁，仁智自安。五者出家，谓舍诸有爱，脱落羂尘。六者在家，谓和光同尘，抱道怀德。七者祭酒，谓屈己下凡，救度色苦。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> [唐]王悬河：《三洞珠囊》卷七引。

<sup>②</sup> 《道藏》第24册，第728页。

<sup>③</sup> 《道藏》第24册，第728页。

这里所描述的道士七阶是按照得道境界的不同及奉道方式的差异而划分的。但是这样的划分过于笼统。实际上，在道教内部，还有一种划分方式即依据所受箓文的不同而定其阶品。如《正一修真略仪》说：

真经解云：箓，录也。修真之士，既神室明正，然摄天地灵祇，制魔伏鬼，随其功业，列品仙阶，出有入无，长生度世，与道玄合。故能济度死厄，救拔生灵。巍巍功德，莫不由修奉三洞真经、金书宝箓为之津要也。<sup>①</sup>

箓作为太上神真之灵文，九天众圣之秘言，它可以检劾三界官属，诏令天地万灵。道士修奉不同的箓文，可以召请不同的仙官吏兵，从而反映了道士修道水平的高低。那么，箓文的阶秩就成为道士修道品阶的标准。

南北朝时期，天师道、灵宝派、上清派等道派都传有大量的法箓，形成不同的法箓品阶，如天师道有太上三五正一盟威宝箓二十四阶，上清派有上清箓二十四阶等。各个道派都按照本派法箓的传授作为道士进升品阶的依据。

隋唐的统一南北，随着各道派的融合，道教的教阶制度也走向整合与规范。唐初对教阶制度的整理，与经戒法箓的传授密切相关。而唐初经戒法箓的传授已打破教派的隔阂而形成渐进的次序，那么唐初的教阶制度也是融合道教各派而形成渐进的品位等级。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四记载了授受不同的经戒法箓而形成的不同的教阶品位，从户长、大道弟子、清信弟子、男生女生、箓生、正一箓生弟子，一直到上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师，共二十四阶品位，这二十四阶就是整合唐以前的各个道派而形成的一种统一的教阶制度。

唐初张万福等整理教阶制度，不仅将教阶品位与受箓次第联系起来，而且特别强调了经戒传授与教阶等级的关系。就是说，要获得相应的教阶品位，不仅要受相应的箓文，而且要受相应的经书戒律。如张万福在《传授三洞经戒法箓略说》中规定，受仙灵箓的正一弟子要受七十二戒，受五千文箓弟子要受太清阴阳戒等。《洞玄灵宝三洞科戒营始》中所记载的二十四阶品

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第175页。

道士，既要修受相应的符箓券契，也要修受相应的经文戒律。传戒在教阶制度中的地位受到更突出的强调，这应该与张万福重视与整理道教戒律有关。

### 3. 对法服制度的整理

道教服饰自成一套衣冠制度，渊源甚古。如太平道发动黄巾起义，以黄巾缠头作为标志。而五斗米道也有其特殊的服饰，只是资料缺乏，难知其详。南北朝时，陆修静整理道装法式，是在五斗米道旧有的基础上进行的。《陆先生道门科略》说：

道家法服，犹世朝服，公侯士庶，各有品秩，五等之制，以别贵贱。……夫巾褐裙帔，制作长短，条缝多少，各有准式，故谓之法服。<sup>①</sup>

法服是用来标明身份的，淆乱则行教无序。道士依据各自的功行，得受不同的法箓，并在相应的治中署职，教阶不同，则服饰有别。但陆修静时代的道教实况是“才受小治或箓生之法，窃滥帔褐，已自大谬；乃复帽褶对裙，帔褐著袴，此之乱杂，何可称论。”<sup>②</sup>针对这些时弊，陆修静起而述作，规整法式，道教的法箓品阶与衣冠制度，于是得以恢复并进一步规范化。

但是陆修静规整道装法式的基础，是五斗米道的服饰，与五斗米道的教阶制度密切相关。而晋南北朝时涌现出许多新道派，在所奉经典、传教及教阶制度等方面，都与五斗米道有所不同，其法服制度也有差别。而陆修静规整的法式不能予以全面的综括，于是需要重新调整与规范，这种规整大约在唐初完成的。

南北朝末至唐初，随着道教各派的交流与融合，道教在教阶制度、法服制度上也逐渐走向统一，于是唐初张万福撰《三洞法服科戒文》，对法服制度进行了整理与规范，并最终形成统一的天道教服饰。如《三洞法服科戒文》中所规制的道士法服有七种：

一者初入道门，平冠黄帔。二者正一，芙蓉玄冠，黄裙绛褐。三者道德，黄褐玄巾。四者洞神，玄冠青褐。五者洞玄，黄褐玄冠。皆黄裙对之，冠象莲花，或四面两叶，褐用三丈六尺，身長三尺六寸。女子二

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第781页。

<sup>②</sup> 《道藏》第24册，第781页。

丈四尺，身長二尺四寸。袖領帶襴，就令取足，作三十二條。被用二丈四尺，二十四條。男女同法。六者洞真，褐被用紫紗三十六尺，長短如洞玄法。以青為里，袖領帶皆就取足，表二十五條，里十四條，合三十九條。飛青華裙，蓮花寶冠。或四面三葉，謂之元始冠。女子褐用紫紗二丈四尺，長二尺四寸，身二十三條，兩袖十六條，合三十九條，作青紗之裙，戴飛云風氣之冠。七者三洞講法師，如上清衣服，上加九色，若五色雲霞，山水袖被，元始寶冠。皆環佩執板，師子文履，謂之法服。<sup>①</sup>

在《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷五中所規制的法服圖儀，與此大致相同，分為七種，即正一法師玄冠黃裙，絳褐絳被，二十四條；高玄法師玄冠黃裙，黃褐黃被，二十八條；再次為洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師、三洞講法師等。另外還有山居道士與凡常道士法服的劃分。二書除在被法的制作上有些差別外，其他基本相同。就是說，七種法服儀制基本上反映了唐初道教的統一模式。

那麼，這七種法服的不同反映出所受經箓及所屬派系的差別，與教派融合和教階制度的統一也互為關聯。南北朝時期的道派融合，是以經書的傳播流通及匯編作為基礎的。陆修靜匯集靈寶、上清、三皇三派的經書，合稱為“三洞”，作《三洞經書目錄》，是從文化上融合不同道派的開始。南朝齊梁之際，居金陵的道士孟景翼，編輯《正一經》，創立七部道書體例，統合各派經書，奠定了融合不同道派而構成統一道教體的基本雛形。孟景翼的“七部”，是在陆修靜“三洞”的基礎上，益之以“四輔”，即奉《道德經》為宗本的《太玄部》，匯集金丹神仙方訣的《太清部》，收錄張道陵所傳《太平洞極經》的《太平部》（甲乙十部《太平經》入七部，大約在南朝陳以後），統合諸派的《正一部》。各派道書的融合，奠基於陆修靜，成形於《正一經》。各派道服統一為一種道教的衣冠制度，也正與之彷彿。《三洞法服科戒文》中所描述的七種法服，又正出自《正一經·天師請問法服品》，托稱天師張道陵，所述衣冠制度則與道派相對應。其中，正一是南北朝融合諸派的新出正一派，道德是太玄派，洞神是三皇派，洞玄是靈寶派，洞真是

① 《道藏》第18冊，第229頁。

上清派。张万福编录此经品时，改题为《三洞法服科戒文》，同样也是要表示诸派融合而成为一个道教整体的意思，以“三洞”统称之，是唐初道教的常例。

唐初对法服制度的整理，除规定了这七种法服图式外，还对法服的制作材料与方法、法服的象征意义等进行了总结与阐述。如道教法服主要分四大类，即冠、帔、褐、裙。冠者，观也，内观于身，外观于物；帔者，披也，内则披露肝心，无诸滓秽，外则披扬道德，开悟众生；褐者，遏也，割也，内遏情欲，割断诸根，外遏贪取，割断诸物；裙者，群也，内断群迷，外祛群累。“冠以法天，有三光之象；裙以法地，有五岳之形；帔法阴阳，有生成之德。总谓法服，名曰出家。……又法天尊圣真仙服，住持经戒，教化人间，必使师资相习，真道流通。易此俗衣，著彼仙服，道能服物，德可法人，以是因缘，名法服也。”<sup>①</sup>这样，道士的服饰被赋予了更多的宗教内涵与象征意义。张万福在书中还说科戒四十六条，即道士穿、脱、制、置法服的四十六条规定。如第一条规定说：“不冠法服，不得登坛入静，礼愿启请，悔过求恩。”又如：寝息休暇，当脱法服；手足不净，勿犯法服；如此等。这样，对唐代道教的服饰制度规定更加严密而规整。

#### 4. 对醮仪的规范化整理

前文说过，醮祭作为南方兴起的一种祭神仪式，在南北朝末开始传入北方，即受到北方学者和道士的抵触。但是，文化的交流是不能遏止的，而且醮祭又受到唐代诸帝的信奉，并与国家的祭天礼仪混在一起。尽管张万福将醮祭斥为“鄙俗”，但他也不能不正视这样的历史现实，而顺应时变，并着手对醮祭进行规范化整理，使来源于民间风俗的醮祭仪式上升到礼仪规范的高度。

张万福整理醮仪的著作现存于《道藏》中，为《醮三洞真文五法正一盟威箴立成仪》。据此书序说，设醮时的虔诚与洁净等要求，“一如斋法”。醮坛以设于名山洞府为佳，其次选悠闲静寂之地。所述醮仪程序为：设坛座位、洁坛解秽、入户祝、发炉、出灵官、请官启事、送神真、敕小吏神、纳官、复炉、送神颂、出户祝、醮后诸忌，共十三项，大体与斋仪相似。差别在于醮坛依神位而设，颇复杂，不像斋坛设三层坛，上置五方案，中央几案

<sup>①</sup> 《三洞法服科戒文》，见《道藏》第18册，第230页。

安放经书等镇信物，又比斋仪少了宣戒、发愿、转经等内容。

张万福整理醮仪，使之升格为近似于斋法的规范化准式。自张万福为作整理，终唐一代，醮仪的变化不大，以之与唐末杜光庭删订的《散坛设醮》仪式相比较<sup>①</sup>，前后基本相同。

### 三 唐末杜光庭整理斋醮科仪

唐代初、中期，国家统一，经济繁荣，历代帝王崇奉道教，使得道教获得了空前的发展。但经过安史之乱和黄巢起义的猛烈冲击，唐王朝的统治江河日下，道教的影响也趋于低落。很多道教宫观被毁，道士星散，而两京和各地宫观所藏的道教经书，经过两次大动乱，焚荡之余，十无三二，都无统计。在这种形势下，道门中的一些有识之士，纷纷致力于经书的搜集整理、道教理论及斋醮科仪等方面的重建工作。杜光庭就是其中最为突出的一位。

杜光庭（850—933），字宾至，号东瀛子，处州缙云（今属浙江）人（或云长安人）。唐咸通（860～873）中入道，事天台道士应夷节。后为僖宗召见，赐以紫服，充麟德殿文章应制，为道门领袖。中和元年（881），避乱入蜀，遂留成都。事前蜀王建父子，受封为光禄大夫尚书侍郎上柱国蔡国公，赐号广成先生。王衍立，亲受道篆，尊他为传真天师，兼崇真馆大学士。晚年隐居青城山白云溪，年八十四卒。杜光庭为唐末五代的著名道士，他一生著述宏富，对道教教义、经典、法术、科仪等多有研究，对道教理论建设颇多贡献。其中整理修订斋醮科仪，是他对道教建设的一大贡献。

杜光庭“常谓道门科教，自汉天师暨陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠”<sup>②</sup>。于是愤起以经科教法为己任，在“累阻兵锋”“备涉艰难”的环境中，搜括得新旧经诰三千余卷，不及前代道经的一半之数。<sup>③</sup>在他所搜集到的三千余卷道经中，主要对斋醮科仪类进行了重新整理与修订。《道藏》中现存的杜光庭编订的科仪类著作有：《太上黄箓斋仪》《金箓斋启坛仪》《金箓斋忏方仪》《太上正一阅箓仪》《太上三五正一盟威阅箓醮仪》《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》《太上灵宝玉匱明真斋忏方仪》《太上洞渊三昧神咒斋十方忏仪》《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》《太上洞渊三昧神咒

① 参见《太上黄箓斋仪》卷五十，《道藏》第9册，第331～335页。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十，见《道藏》第5册，第330页。

③ 参见《太上黄箓斋仪》卷五十二，《道藏》第9册，第346页。



斋忏谢仪》《太上洞神太元河图三元仰谢仪》《洞神三皇七十二君斋方忏仪》等，约十余种近二百卷。杜光庭修订的科仪著作，成为后世斋醮活动的范本，影响深远。

杜光庭整理科仪的着眼点，在斋醮仪范方面，所以他重新整理了金篆斋、黄篆斋、明真斋等陆修静所整理过的斋法，并对陆修静没有整理的或后来新出的科仪形式如洞渊神咒斋、北帝斋、河图仰谢仪、醮仪等，都重新进行了建构与规范。杜光庭在斋醮仪范方面的贡献，主要表现为以下几点：

首先，重新整理与增修了黄篆斋仪。黄篆斋自陆修静整理撰集以来，作为灵宝斋法之一种，其主要用途为“拯救幽灵，迁拔飞爽，开度长夜，升济穷泉，固其大旨也；然祛灾致福，谢罪希恩，人天普修，家国兼利，功无不被矣。”<sup>①</sup> 因为其“臣庶可修”，上至王公贵族，下到平民百姓，都可以修奉，而且总兼死生，祈禳济度的功能很广泛，所以受到各阶层人士的欢迎。南北朝隋唐以来，黄篆斋的运用非常广泛。经过历代科教大师的整理与修订，其仪式也不断地丰富与完善，如在杜光庭之前，张万福就曾订正过黄篆斋仪。但随着岁月的久远和社会的动乱变迁，到杜光庭时，“玉笈琅函，十无三二”，所以杜光庭广泛搜集道经，以重振经科教法为己任，考辨真伪，条列始末，重新整理与规范道教的斋醮仪式，其中黄篆斋仪就是他重点整理的道教仪式之一。据金允中《上清灵宝大法》总序说：

至唐广成先生杜君光庭，遂按经诂，修成《黄篆斋科》四十卷，由是科条大备，典格具彰，跨古越今，以成轨范。<sup>②</sup>

据此，则杜光庭曾撰有《黄篆斋科》四十卷。今《道藏》中收录杜光庭《太上黄篆斋仪》五十八卷，一部分著录为杜光庭集，另一部分著录为杜光庭删，当系后人在《黄篆斋科》四十卷的基础上编辑而成。那么，从陆修静撰《黄篆斋仪》一卷，到杜光庭修《黄篆斋科》四十卷（或五十八卷），其间增幅巨大，是杜光庭编集删订前代各类黄篆斋仪而成。

《太上黄篆斋仪》五十八卷共收录斋仪五十八种，全书分为四部分：卷一至卷九为黄篆第一、二、三日早午晚三朝行道仪；卷十至四十汇集各种专

<sup>①</sup> 《太上黄篆斋仪》卷五十七，见《道藏》第9册，第371页。

<sup>②</sup> 《道藏》第31册，第345页。

门斋法之三时行道仪，分别用于太子降诞、特敕为臣下消灾、人臣为国消灾、安宅、忤穰疾病、三元行道、普度幽魂、迁拔、解考等斋事；卷四一至四八为各种忤穰科仪，如士庶消灾方忤、安宅行道忤、荷恩感瑞忤、人臣为国忤、解考忤等；卷四九至五八为各种黄箓斋醮杂仪，如言功拜表、散坛设醮、转经、投龙璧、礼灯等仪。以上各种斋仪之行仪节次、祝文、咒赞等多大同小异，其通行的节次有唱赞、诵咒、上香、散景、礼师存念、鸣法鼓、启请、称法位、读词、礼方、步虚旋绕、发愿等。所用祝符咒赞等，多引自灵宝诸经。

从杜光庭《太上黄箓斋仪》的内容来看，是基本沿袭陆修静以来的黄箓斋古法，其基本的行仪节次、咒文祝赞等也多出自古黄箓斋法。书中还多次强调要遵行灵宝古法，斥责当时愚庸道士不合法仪之行为。他所增加的部分只是更详细、具体地描述了为不同的人、不同的事而举行各种不同用途的黄箓斋仪的情况，而其基本程序是相同的。这些增衍的部分，也不是杜光庭的首创，而是长期以来历史积累的结果，杜光庭通过整理黄箓斋仪，将这种长期积累的内容集中地反映了出来。但是，黄箓斋经过杜光庭的整理，格式更为完备，内容更为丰富，如南宋金允中《上清灵宝大法》卷三十九所说：

斋法起于中古晋宋之间，简寂先生始分三洞之目，别四辅之源，疏列科条，校迁斋法。又唐时张清都经理之余，尚未大备。至广成先生荐加編集，于是黄箓之科仪典格，灿然详密矣。<sup>①</sup>

宁全真《上清灵宝大法》卷五十四也说：“其科文严整，典式条畅，发明古则，昭示方来，斋法至此，不可有加矣。”<sup>②</sup>可见，杜光庭的黄箓斋科确乎完整严密，成为后世斋醮的范本，如金允中所述“杜君斋科，世间遵用已四五百年”<sup>③</sup>。而另一位南宋道士吕太古也说“故天下羽褐，至今遵行”<sup>④</sup>。因此，广成斋仪对后世斋法影响巨大。

其次，对醮仪的进一步规范与增订。唐初张万福曾整理醮仪，使之升格

① 《道藏》第31册，第608页。

② 《道藏》第31册，第201页。

③ 《上清灵宝大法》卷二十一，见《道藏》第31册，第476页。

④ 《道门通教必用集》卷一《杜天师传》，见《道藏》第32册，第8页。

为近似斋法的规范化准式，以顺应时代社会之要求。至唐末杜光庭整理醮仪，基本沿用张万福整理后之格式。但是杜光庭对醮仪的贡献是在斋法之后明确增加了谢恩醮这一仪节。南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五《醮说》云：

张清都黄箓仪无谢恩醮，杜广成仪始有之。亦以修斋，召命神灵管卫坛场，宣通关告，往来劳役，所以言功，设此醮筵，用行酬赏。<sup>①</sup>

醮法作为醮祭神灵的一种仪式，它可以是单独祭祀某位或某些神灵，以求佑助；也可以是在设斋之后为酬谢“管卫坛场，宣通关告，往来劳役”的杂神而设醮。这种斋后设谢恩醮的仪式在杜光庭之前已经存在，如《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》已有斋后设醮的记载，唐代盛行的投龙简仪亦是在建斋之后为醮谢神灵而设。而杜光庭就是在总结前人的基础上，正式于黄箓斋科中编入谢恩醮这一仪节，使斋仪与醮仪融汇一坛，这应该是杜光庭对道教科仪的一大贡献。因为此后的科仪法事，都奉行杜光庭制定的先斋后醮之法，成为一种定式，如《无上黄箓大斋立成仪》卷二十二有《请恩设醮仪》，《灵宝玉鉴》有《谢恩醮资仪》等。不仅黄箓斋如此，其他的斋法仪式后面也多附有谢恩醮这一仪节。如《灵宝领教济度金书》的《科仪立成品》，载在修建黄箓斋、明真斋、五炼生尸斋、度星斋、自然斋、安宅斋、传度斋、雷霆斋等斋仪后，都有谢恩醮的仪节。

不过，杜光庭整理的醮仪，依然只是建斋之后附属的谢神活动，所醮者亦非主神，而是往来劳役的杂神。如杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十五说：

修斋毕，别卜良日或斋洁之辰，醮饌。法师众官及斋主弟子，或泛舟以诣水洞，或梯陆以登山门，各于洞府之外，薙草扫洒洁净，敷陈醮席，酒果肴饌当鹿脯汤茶等，如严醮之仪。<sup>②</sup>

所醮的对象不是主神，而是服务劳役的杂神，则可以向《广成集》中求证。

① 《道藏》第9册，第464页。

② 《道藏》第9册，第361页。

该书自卷六至卷十七，皆为醮词，其中有北帝醮、本命醮、九曜醮、五岳诸神醮、周天醮、罗天醮等名目，分别为单醮一神或诸杂神合醮。所谓周天醮、罗天醮，只是诸神合醮的名目，如卷十一《皇帝周天醮词》说：“近则金火二星，水土两曜，并聚蜀分。”这大概是代前蜀王建或王衍所写的醮词，所醮的对象是五行杂神。对道教的三清、玉皇等尊神，唐代不用醮，而是用斋法去表达礼敬。

再次，杜光庭对斋醮科仪的贡献还有一个重要的方面，就是留下了章疏启奏的规范文体。杜光庭整理黄篆斋仪和醮仪等，应该说是对外期业已存在的或有所变化的道教仪式的一种总结与重新整理。而属于杜光庭自己撰著的，则是各类祷告文词，这些文词多收于《广成集》中。《广成集》为杜光庭之文集，《宋史·艺文志》著录为一百卷，现存《道藏》本十七卷，缺佚很多。但这十七卷中，收录有不少杜光庭在巴蜀期间为各类斋醮活动所写的章词，如载有金篆、黄篆、明真、报恩、三元等斋词共三十一通，有北帝、北斗、南斗、九曜、周天等醮词共一百八十六通，这些斋醮章词的内容，都是为帝王大臣及信徒道众等设斋建醮时撰写的章奏启愿类文词。杜光庭颇有文才，词章典雅，正如后蜀何光远《鉴戒录》卷五所称赞“学海千寻，词林万叶，凡所著述，与乐天齐肩”。他所撰写的章词亦文笔优美、词章工整，所以成为后世章书表奏书写的范本。

总之，杜光庭整理编修斋醮科仪，在道教史上具有深远影响。宁全真《上清灵宝大法》卷五十四评价说：

简寂先生陆君，始明授受降世之源，明三洞四辅之目，考详众典，撰次斋仪。自是遐迹宣行，斋法昭布，条陈经诰，次序乃成。洎唐则张清都万福，复加編集，典式渐详。中叶以后，广成先生杜君光庭，于是总稽三十六部之经诰，旁及古今之典籍，极力编校，斋法大成。<sup>①</sup>

可见，杜光庭是科仪编撰史上的一位重要人物，他上承陆修静、张万福，是道教传统斋法的集大成者。他所修订的斋醮仪式，成为后世斋醮活动的范本，影响深远。

<sup>①</sup> 《道藏》第31册，第201页。

## 第五节 五代两宋时期的科仪演绎与变革

### 一 《玄坛刊误论》之争

隋唐时期，国家统一，经济繁荣，道教在唐皇朝的尊崇与扶植下，也得到了空前的发展。在道教仪式方面，经过唐初张万福与唐末杜光庭等著名高道的整理、规范与重订，使得自陆修静以来的灵宝斋法更加系统与完善，成为后世斋法的主流与准则。醮仪经过整理与规范，也升格为近似于斋法的规范化准式。斋后设醮谢恩，基本上成为一种常式。道教的斋醮还与朝廷的敬天祭祖活动相结合，传统的礼仪文化与道教仪式互相影响。

唐末五代，社会动乱，宫观被毁，道士星散，道教科仪也极其颓弊，面对这种局面，唐末杜光庭曾广搜道经，并依据陆修静以来的主流传统进行重新整理与修订。而面对同样科仪颓弊的局面，道门中有些人却试图依据情理去辨正误，并对主流传统提出了一个彻底的修正案，五代时期出现的道论著作《玄坛刊误论》就是这方面的代表。

《玄坛刊误论》作于后晋天福八年（943），是五代时长沙紫极宫道士张若海与天台云光先生的谈话记录，谈论的问题是道教斋醮科仪的正误及修正方案。该书在前言中称，作者焚修三洞斋科，常有疑惑，无所质正，后遇云光先生，精通三洞科教，为其纠正斋醮旧仪错误之处，集以成书，名《玄坛刊误》。此论之序引云光先生曰：

咸洛江湖，瓯闽陇蜀，仙坛灵岳，皆得遍游。每见斋醮旧仪，不免倒置。子之习误，能服义而改之乎？<sup>①</sup>

所谓“服义而改之”，就是此论提出修正案的依据。而所谓“义”，则主要指世俗的礼仪制度和人情事理。据此，全书立为二十品，谈论的品目有“论入靖”“论说戒署职”“论发炉”“论方忏”“论去繁就简”“论礼拜”“论转经”“论敕坛”“论醮坛”“论三昼四夜”“论唱道及登坛”“论斋粥前后诵

---

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第633页。

念”“论斋主心词”“论教化法式”“论凡修斋用乐”“论露坛”“论坐立功德”“论斋宴仪”等，对斋醮坛场的各项威仪程序进行辨议。

那么，《玄坛刊误论》所争议的问题，主要集中于如下两个方面：

一是比照人间礼仪即儒家的礼仪制度对斋醮坛场的一些仪节提出质疑和改正。如说戒署职品、发炉品、方忏品、斋宴仪品、用乐品等所讨论的问题都属于此类。我们举其中的《重论说戒事品》为例：

夫朝真之科，与国家禋祀礼同，而香蔬肴醴有异。享前七日，太尉于都省集斋官戒誓云：某月某日有事于某庙，各扬其职。不供其事，国有常刑，苟致阙遗，祭后举罚。未闻彻祭之后方补斋官也。今道士登坛重谢后，是行一朝法事毕也，特地却重说戒，听其戒词，又非斋意，自说初入道，披度戒文。次第乖违，庠序颠倒，良由昔人不能刊改，按用谬科，致使后来承此误本。虽云道门高德曾经校勘，吾弗信也。一如王侯命官，岂可蒞事后方受简牒？子但质于通论，必有尚理者为吾攘臂也。<sup>①</sup>

这里面涉及的有争议性的问题，指的是行自然朝与说戒补职的先后次序。所谓行自然朝，是建斋时的一种仪式，据蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六说：“发炉、称名位、礼十方、忏三业、三启三礼，为自然朝。”<sup>②</sup>那么，发炉是高功法师持香炉向神位祝请召出身中三五功曹等神官的仪式，以此沟通人神。称名位是自述由所受经戒法箓规定的名号，如三洞法师、正一真人等。礼十方是礼拜十方灵宝天尊，忏三业是忏悔身心口三业之过失，三启三礼是礼经时吟三启颂三首及礼拜道经师三宝的仪式。所谓说戒补职，包括宣誓智慧上品十戒和分署坛场职司两项活动。十戒即第一戒者心不恶妒、无生阴贼、检口慎过、想念在法，第二戒者守仁不杀、愍济群生等共十戒；坛场职司即高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯六职。那么在道门看来，因为自然朝为斋法之祖，所以建斋之始必先行自然朝，然后再说戒补职，这也是自晋唐以来道教斋法相沿不革的一个传统。而《玄坛刊误论》认为，根据朝廷在宗庙祭祀的礼仪，宣誓戒规、署任职司应该在举行祭神仪式之前，而灵宝斋法却先行自然朝，在举行仪式的过程中重又说戒署职，因而是“次第乖

① 《道藏》第32册，第624页。

② 《道藏》第9册，第474页。

违，庠序颠倒”，并指出这种误倒是由“昔人”，即前代科仪制订者相承而来，其中当然就包括从陆修静到杜光庭等道门高德。

道教的斋醮科仪有一个主流传统，这就是由陆修静订正，经张万福、杜光庭等相继补充的灵宝斋法。对于道教来说，这个主流传统具有很强的象征意义，它不但反映出包括三清、三宝、十方天尊等诸神在内的道教信仰体系，反映出道教由讲诵经教所承载的教理体系，而且在科教仪式上有其特点，与佛教有同有异，与儒家的敬天祭祖仪式也在似与不似之间，成为道教的一种文化象征。维护这个主流传统，从某种意义上说就是维护道教作为一门宗教的存在，否定这个主流传统，则会对道教构成很大的冲击。所以在道教中，一旦将灵宝斋法是否合理的问题提出来讨论，很可能就会演变成一个敏感的话题，引起争议。

在道教内部，对灵宝斋法所代表的主流传统提出质疑，并试图进行全面修正的，大概要首推《玄坛刊误论》了。云光先生依据朝廷的祭祀礼仪，认为说戒补职应在行自然朝之前，这样就涉及对待灵宝斋法所代表的主流传统的态度问题，自然会引起争议。就在云光先生畅谈其对斋坛仪序的见解时，张若海曾问：“今之重谢后说戒，其来久矣，一旦改革，岂有说乎？”而云光的回答是：“事之不经，何必袭旧。”<sup>①</sup> 这似乎预示着按照朝廷的宗庙祭祀礼仪对道教斋坛仪序进行改革，将会引起争端。因为道教中人对于灵宝斋法，实寄予了一种特殊的宗教情感，视之为本教的象征，这注定按照宗庙礼仪进行改革，将要引起的争议，不是新与旧或合理与不合理的问题，而是对道教科仪的主流传统尊重与否的问题。果然，《玄坛刊误论》的改革方案，在两宋道教关于斋醮科仪的讨论中，成为一个焦点问题，而有分歧的双方，最终表现出来的是对于朝廷宗庙祭祀礼仪和道教主流传统的两种依违态度。

从历史的角度看，《玄坛刊误论》试图按照朝廷的宗庙祭祀礼仪对道教科仪进行改革，实有其背景。李唐尊老子为远祖，唐玄宗时又定制亲率百官到供奉老子的太清宫行礼，礼仪又依道教准式，朝廷祭祖与道教科仪便出现合流的趋势。中晚唐诸帝，对待道教的态度每有不同，朝廷祭祖与道教科仪也就或分或合。合时则朝廷祭祖即道教斋供以奉太上老君，分时则朝廷祭祖依儒家礼仪传统。《玄坛刊误论》的立场是主张合的，张若海在序中曾称赞

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第624页。

云光先生是“儒释该通”，云光在议论中也引儒家之礼为典据。不过，《玄坛刊误论》所主张的合是以道教科仪依合于儒家礼仪或朝廷的祭祖礼仪，而非相反。

依据儒家礼仪对道教斋法的传统仪序提出质疑的，还表现在发炉品、方忏品等所讨论的问题上。如高功发炉，依灵宝古法，称“无上三天玄元始三气太上老君，召出臣等身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驿龙骑吏、侍香金童、传言散花玉女、五帝直符、直日香官各三十六人出。出者严装，关启某处土地里域真官正神”。而云光先生根据儒家礼仪，认为身神、土地之神与三清尊神尊卑有序，不合同时召请，土地之神也不合登三清之坛。而将发炉词改为“无上玄元始三气无极大道元始天尊、太上大道君、太上老君自然玉阶下”。这样对道教传统的发炉法作了很大的改变，从而引起了后世道教人士的争论。同样根据儒家的尊卑上下的礼仪，在《方忏品》中云光先生认为对三清启奏时，不宜兼礼忏十方灵宝天尊及日月星宿等，所谓“三清即帝也，十方天尊即臣也，天上人间，尊卑无异，宣读方忏，于理未安”。《玄坛刊误论》特别强调斋坛礼拜神真的礼仪与儒家敬天祭祖的祭仪和朝廷君臣尊卑之仪的相互比照关系，这也是云光先生立论的依据。如在《论斋宴仪品》说：“人世趋朝，司仪辨等，与夫朝拜三清，其事正同。”<sup>①</sup>所谓其事正同，实际上就是按照儒家礼仪来规范、辩正道教斋坛的传统仪序的。

另一方面，《玄坛刊误论》又根据人情事理对传统的高仪法式进行改革与变通。如去繁就简品、三昼四夜品、露坛品、坐立功德品等所讨论的问题，就属于此类。如《论去繁就简品》说：

礼主于敬，不尚于繁。方忏之文，后人所述，虽词华典贍，首露周旋，岂令其上圣徘徊待听下方祈忏，非所宜也。……今开三日道场，凡有十一朝法事，至于方忏，尚占九朝，斋主斋官，久立行事，跛倚坛席，其何以堪？但书忏文，一读而已，不犹愈乎。……不可三日之内重读旧文也，既不賒延法席，又不劳怠斋官，推此而行，有何不可。且礼非从天降，非从地出，酌人情而已。苟繁略有节，谁谓不然。<sup>②</sup>

① 《道藏》第32册，第628页。

② 《道藏》第32册，第625页。



这里讨论了一个繁简有节的问题。作者认为斋坛的方忏之文是后人所述，虽然辞藻华丽，但是因为文词繁多，占用的时间太长，而且每朝都有方忏的仪节，重复宣读，这样既延长了法事时间，又使斋主斋官非常疲劳，因此，依据酌人情而定礼的原则，进行去繁就简。事实上，斋醮科仪作为一种礼仪性活动，根旨在于向所信仰的众神自荐诚意，不在于文章辞藻的华丽，所以斋醮科仪只要能够满足诚敬事神的人情或信仰需要，是可以删繁就简的。

依据人情事理而进行变通的方案，在《论露坛品》中也有反映。张若海问云光先生说，过去的宫观以及国家四郊，都是露坛，现在虽有改张，但不合古制，请垂开示。云光先生说：“国家诸坛，祭享有时，雨沾失容，其礼即废。今之宫观，本为众人，或力辨建修，遇雨而废，即于斋主，岂不重劳？但能精诚上通，何患重簷所障。露之与盖，两不相妨。”<sup>①</sup>在这里，云光先生同样根据的是礼为酌人情而设的道理，认为道教仪式如果露天举行，一旦下雨就得停止，这对于斋主来说是反复劳累，所以只要精诚上通，不管是露坛还是在宫观内举行，都是可行的。

总之，《玄坛刊误论》所争议的问题，是对传统斋坛仪序的一种改革，一种变通，其所变革的依据就是世俗的礼仪制度与人情事理。

## 二 北宋时期道教科仪的整理与增衍

在唐末五代的战乱纷争中，道教受到较大的冲击，道教宫观被毁，经书丧失，组织涣散。历史进入北宋以后，又重新出现了国家统一、经济繁荣的局面。道教在北宋统治者的大力尊崇下，也得到了恢复与发展。如在北宋统治者的直接组织下，《道藏》得以重新编纂与刊印。北宋统治者还整饬道教组织，将道教纳入官方祭祀宗教的轨道上来。

在斋醮仪式方面，宋代道教承唐末五代丧乱之余，面临着经科教戒衰颓废毁的局面，道教的经教体系、教阶制度及科仪形式等，都显得散杂无统。宋朝的统一，为道教提出了新的时代要求，即诱导风俗，佐助教化。这种情势使道教教法在一定程度上得到恢复，如在道教内部有《三洞修道仪》《太上出家传度仪》等科仪著作的编集，就是对传度制度与教阶制度的恢复性整理。在北宋政府方面则直接干预道教的科律制度，设立道官道阶，下诏编写

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第627页。

《罗天大醮仪》等道教仪范著作。北宋道教科仪还有一个特点，就是醮法的兴盛，醮祭超过斋法而成为道教科仪的主体。

### 1. 北宋时期教阶制度的整理与变化

北宋初年，面对科仪颓废的局面，在道教内部，一些有识之士着手整理与重建，如孙夷中集《三洞修道仪》，贾善翔编《太上出家传度仪》等，为这一时期的代表作。

《三洞修道仪》一卷，题“荆南葆光子孙夷中集”。书前有作者序，称五季之衰，道教微弱，经籍亡逸，宫宇摧毁，作者时居荆南，难得经书。“癸卯岁，有阳台道士刘君名若拙，曳策南来，延于所居。刘君精熟法教，因得口授入道仪式、冠服品位，编为一卷，聊备所阙。”<sup>①</sup>那么，癸卯岁当为宋真宗咸平六年（1003），该书是北宋初年集录有关入道仪式、教阶品位的著述，是对五代丧乱以来教阶制度的恢复性整理。

《三洞修道仪》详细记述了自童初入道至大洞部道士的称号、冠服、所受经箓品阶等。书中称，凡初欲学道，男七岁号录生弟子，女十岁号南生弟子，授三戒五戒等。已婚者男称清真弟子，女称清信弟子。童男女至十五岁方可出家，入道受戒后称智慧十戒弟子。然后在大乘十部经中精通一帙，业成授初真八十一戒，称太上初真弟子，号白简道士。白简道士经业转精，明炼法式，方可参受洞经，进授阶品。以下品阶共有七等，每升一级，都要授相应经戒法箓。白简道士授《正一盟威箓》及相关的正一经文戒法等，称太上正一盟威弟子、系天师某治某气祭酒、赤天三五步纲元命真人，始可为人章醮，为帝王封署山岳，此为入道之初阶。然后受《金刚洞神箓》等，称太上洞神法师。然后受《太上高玄箓》等，称太上紫虚高玄弟子、高玄法师、游玄先生。然后受《太上升玄箓》等，称太上灵宝升玄内教弟子、升玄真一法师、无上等等光明真人。然后受《中盟箓》等，称太上灵宝洞玄弟子、无上洞玄法师、东岳先生、青帝真人。然后受《三洞宝箓》等，称三洞法师、东岳青帝真人、升玄先生。然后受上清经法，称上清大洞三景弟子、无上三洞法师、东岳真人、道德先生。这样，总共是七等品阶，所谓“三洞科格，自正一至大洞，凡七等，箓有一百二十阶，科有二千四百，律有一千二百，戒有一千二百，仍以四辅真经以佐之”<sup>②</sup>。此外，书中又记有居山道士、洞渊

① 《道藏》第32册，第166页。

② 《道藏》第32册，第166页。

道士、北帝太玄道士等品位。书中复有女官部，其品阶大致与男道士略同。

《三洞修道仪》所记载的教阶品位，基本上继承了隋唐以来的授箓、教阶制度。唐朝初年，金明七真氏曾撰有《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》；张万福撰有《传授三洞经戒法箓略说》等著作，对南北朝以来道教各派的教阶制度进行了全面的统合规整，打破教派的隔阂而形成一种统一的渐进的教阶制度。这种制度一直延续到唐末。经过五代丧乱之后，其中有些废坠，有些发生变化。以《三洞修道仪》与唐代道经《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》比较，可以看出五代宋初教阶制度的一些变化。如《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》记载的道士品阶有二十四阶，但这二十四阶归纳起来，也大致分为七等：正一法位、高玄法位、洞神法位、升玄法位、洞玄法位、洞真法位、大洞法位等。与《三洞修道仪》相比，自正一至大洞的修道次序基本相同，但有一点变化，就是在唐代洞神法位处于高玄法位之上，而宋初洞神部已经降到高玄部之下。在南北朝以来形成的三洞七部经教体系中，洞神部属三洞之一，而高玄（即太玄）部经只是辅佐三洞的四辅，故洞神的地位应该高于高玄法位，唐初形成的教阶品位也正是这样的。但是唐王朝尊老子为远祖，尊奉《道德经》为道教的首经，因此奉老子道德经一派的高玄部的地位得以提高，这大概就是到五代宋初的修道等级中高玄法位升到洞神法位之上的原因吧。另外，《三洞修道仪》中还另列有洞渊道士、北帝太玄道士等品位，与唐代有所不同，这反映了道教流派的发展变化。在《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中，也列有“洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人”这一品阶，位于正一法位与高玄法位之间，主要修习《洞渊神咒经》等。唐代洞渊派发展较为兴盛，如道士韦善俊、叶法善、尹愔等，都为洞渊派道士。唐末杜光庭重视洞渊斋法，曾删定有《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》《太上洞渊三昧神咒斋十方忏仪》等洞渊派的科仪。正因为唐代洞渊派的发展及其经科教法不同于三洞经教的独特性，故在宋初编集的《三洞修道仪》中，将洞渊道士作为独立的品阶另列出来。另外列出的北帝太玄道士，也是唐代北帝派兴盛发展的结果。北帝派是在唐代兴起的一个道教流派，由唐玄宗时道士邓紫阳开派，后传承不辍，影响较大。传《北帝神咒经》等符箓法术，行辟邪攘祸之事。由于北帝派的深远影响，所以《三洞修道仪》将北帝太玄道士作为一个独立的品阶另列出来。

总之，《三洞修道仪》中反映的教阶品位尽管随着道派的发展而有所变

化，但从总体来说，宋初的教阶制度基本上沿袭唐代，以经戒法篆的授度作为渐进的依据，教阶等级也大致相同。这与宋中后期以后由朝廷干预、政府授职的道阶制度有所不同。

在孙夷中之后，又有道士贾善翔编《太上出家传度仪》，详细记述了道士出家传度的仪式程序，有焚香供神、礼度师、礼帝王、谢先祖、辞父母亲知朋友、三皈依、脱俗衣着道服、受十戒、礼三师等诸多程式。从该书所记载的礼仪程式来看，也基本上承袭了南北朝隋唐以来的科仪法式。

因此说，北宋道教内部对经科教法的整理，基本上是沿袭前代，做一些恢复性的整理，而且著作也不多。而在教内日渐流行并成为教法热点的，主要有三个方面。一是阐扬道家之学术，如北宋陈景元，曾主张按照精研道家学术的程度来审定教阶，对宋代道教的学术风气有一定影响。二是修炼内丹，入此流者不一定是居宫观的道士，其中多好尚斯术的道教信徒，身份则自王侯幕僚至于驿卒樵夫，又按其传授源流而有师承组织，但不直接关涉到道教的教阶制度问题。三是将斋醮科仪与符咒法术结合起来，新滋生的道派多属此流。比较而言，道教本身对于恢复科律制度的兴趣远不及上述三个方面那样浓厚，没有隋唐时期那样繁多的关于科律制度的著述。

北宋道教的科律制度，是在朝廷的操持下得以恢复和整顿的，也使得北宋道教具有官办道教的意味，尤其是在一些由朝廷敕建的大宫观里，宗教活动的各个方面都要受到朝廷的干预。而宋代的大宫观，不管是修葺旧有者或由民间化缘集资的新建者，只要是得到朝廷的资助，几乎都冠以敕建之名，至于朝廷营建的太一宫、昭应宫等，更具有官办性质。大宫观具有官办性质，科律制度也由朝廷编制。如宋真宗时，命王钦若编定《罗天大醮仪》十卷，徽宗时颁布《金篆灵宝道场仪范》于天下等，为大型的斋醮活动制定仪规准式。至于教阶制度方面，更因朝廷的干预而具有官僚体制的性质。如中央置道录院，设左、右街道录，掌理天下道教事务。地方设置道正司，设正、副道正等职。宋代特有的官僚体制即官、职、差遣制度也渗透进道阶制度之中，形成宋代特有的道官制度。

宋代道阶作为道士的一种品级，是由政府授予的，并且按年劳迁转，比附文官阶而享受某种政治待遇。宋初设置有左右街道录、左右街副道录、都监、首座、鉴义等共十级道官，掌管教门公事。至仁宗天圣初，道官职位演化为道阶，初为十阶。如果迁转道士过多则在每阶增加不定额的“额外”，

如“额外左街副道录”之类。神宗元丰改制，定道官十阶。徽宗崇道，政和四年（1114）设置了二十六等道阶：

置道阶，凡二十六等，先生、处士、八字、六字、四字、二字，视中大夫至将士郎而不给俸。<sup>①</sup>

重和元年（1118）八月再诏令：

自今学道之士，许入州县学教养。所习经以《黄帝内经》、《道德经》为大经，《庄子》、《列子》为小经，外兼通儒书，俾合为一道，大经《周易》，小经《孟子》。其在学中选人，增置士名，分入官品。元士、高士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士，每岁试经拔放。州县学道之士，初入学为道徒，试中升贡，同称贡士。<sup>②</sup>

这是模仿科举取士制度而定道教教阶制度，设元士至志士十等，官品为正五品至从九品。至重和元年（1118）十一月再下诏重定二十六等道阶：

道流入官，自一命以上至视品中大夫，宜正名辨体，以为次迁之格。……今以太虚大夫至金坛郎同文臣中大夫至迪功郎为道阶。<sup>③</sup>

这样重定了从太虚大夫到金坛郎共二十六等道阶，比照文官阶中大夫至迪功郎的官品，从正三品到从九品下共二十六等品阶。道士到一定年限可以从低阶向高阶迁转，并比附文官享有相应的政治待遇。至南宋时期，对前代道阶或沿或革。而且地方道正、副道正等道官，也变化为道阶，由道士迁转。

宋代政府不仅制定了道阶制度，而且比照官僚体制，仿文官馆阁之职而设置道职，作为道士学术水平的标志。道职制度于政和四年（1114）设置，宣和七年（1125）罢。设置的道职有冲和、葆光、燕颐、蕊珠、凝神五殿侍晨，葆光、蕊珠、凝神三殿校籍，燕颐殿撰经，蕊珠、凝神二殿授经，共十

① 《九朝编年备要》卷二八，政和四年正月。

② 《续资治通鉴》卷九十三。

③ 《长编纪事本末》卷一二七《道学》。

一等，视文贴职待制至直阁，同文阶官中大夫至承议郎。此时，道士的官、阶、职，“皆给告身印纸，经道录院磨勘功过，注授加官、差遣，八品用荫，如命官”<sup>①</sup>。就是说，有阶职的道士享受有文官相应品阶的政治待遇。

在宋代，道士拥有官、阶、职还只是享受某种政治待遇的品阶，并无实际职掌。实际职掌要以差遣的形式来授予。所谓差遣，是指皇帝、或尚书省、或州军政府直接遣派某人到某处去掌握实际权力，处理具体事务。宋代道士职官中的官与差遣相分离，始于天圣初年（1023～1025），当时从右街道录以上四阶带差遣，而左街都监以下六阶并不带差遣。神宗元丰改制，定道官十阶，差遣据需要而不是据阶而定。南宋沿用此制，这种道官官阶与差遣相分离的制度，一直沿用到元朝中期。那么，宋代道官有实际职掌者，即有差遣者，在官称前后都带有“知”“同知”“签书”“同签书”“管勾”“同管勾”“领”“管辖”“提举”“提点”等特殊字眼，兼职则带“兼”，临时差遣则带“权”。如林灵素的结衔为“太中大夫、冲和殿侍晨、金门羽客、通真达灵元妙先生、在京神霄玉清万寿宫管辖、提举通真宫”，其中“太中大夫”为“中大夫”之误，是其特受的本品真官，“冲和殿侍晨”为道职，“通真达灵元妙先生”为道阶，“管辖”“提举”系差遣。<sup>②</sup>

宋代仿文官制度，建立了一套完整的道士官、职、差遣制度，这套制度对后世影响深远。尤其是宋代政府制订的道阶制度，直接影响并改变了道教内部的教阶制度。大体上说，宋初以前的道阶制度是由道教内部形成的，根据所授经戒法箓的等级而定。北宋以后，道教的教阶制度发生变化，主要是由朝廷制定。朝廷任命道教领袖、设置相应机构管理道教事务，始于南北朝，如南朝梁设大小道正，掌理道教，北周设道门威仪，应制为道门领袖，唐代以道士隶宗正寺等，都试图用行政手段对道教进行管理，但并不深入涉及道教内部的教阶制度。自宋以后，道教的教阶制度是由政府确立，道士在教内的品阶级别，往往是根据政府所授职阶去衡量的，并且报送主管部门按年劳迁转，由道众推选出来的掌教领袖，也须得到政府认可，有些则是由政府指定的。因此，北宋首开朝廷干预教阶制度的先例，此后历代相沿。

<sup>①</sup> 《九朝编年备要》卷二八，政和四年正月。

<sup>②</sup> 有关宋代道教的官、职、差遣制度，参见唐代剑著：《宋代道教管理制度研究》，线装书局，2003年。

## 2. 北宋时期醮仪的发展

醮法是道教祭祀神灵的一种仪式，所谓“牲醴血食谓之祭，蔬果精珍谓之醮。醮者，祭之别名也”<sup>①</sup>。醮法作为道教斋醮科仪的一大种类，约在东晋南北朝时由南方兴起，至隋唐时已在北方传播并风行起来。唐代诸帝如武则天、唐玄宗等，信奉醮法，频繁地举行醮祭活动，道教的醮祭与朝廷敬天祭祖的祭祀活动相结合。经过唐代道士张万福等人的整理规范，醮祭仪式也升格为近似于斋法的规范化准式。北宋时，醮仪进一步升格，除转经一项外，醮与斋已略无区别，而且醮祭日渐兴隆，并超过斋法而成为道教科仪的主体。

北宋醮祭的兴盛，与宋代诸帝的崇道有着密切的关系。特别是宋真宗时期，设计了一系列的“天书下降”、泰山封禅等神道设教活动，又按“道门威仪”告太庙，并定制“自是凡举大礼，皆如此制”，又命诸州设罗天大醮<sup>②</sup>。在这类活动中，大臣王钦若是一个中心人物，他屡为礼仪使，主持设计封禅及醮祭活动。《宋史》本传说：“钦若自以深达道教，多所建明，领校道书，凡增六百余卷。”所建明的道教教法，包括罗天大醮，所增道书，包括奉旨编纂的《罗天大醮仪》十卷。此书今有残卷存于《道藏》洞玄部威仪类。从其残卷看，罗天大醮仪与斋仪基本相同，如仪式分为早、中、晚三朝，不再是“夜中施設”；所醮的对象也不再是各种杂神，而是“至真无极大道、三清上圣、昊天至尊金阙玉皇上帝”。与之相应，在宋真宗所撰醮词中，醮祭对象虽也有北极、二星等小神，但绝大多数是三清、玉皇、圣祖天尊大帝等尊神。<sup>③</sup>醮祭最终规范化，并作为朝廷的祭祀大典，在仪礼规格上，比斋法更高。其后，宋徽宗崇道，也热心于醮祭，他降旨建祝圣罗天大醮，并且朝廷为举行醮仪还颁下《三千六百圣位图》<sup>④</sup>。史载“徽宗崇尚道教，制郊祀大礼，以方士百人执威仪前导，分列两序，立于坛下”<sup>⑤</sup>，道教的醮祭仪式与朝廷的郊祀大礼，更明确地被结合为一体。

宋真宗、王钦若等改造道教的醮法，即取醮法所具有的祭祀礼神之意，

① 《无上黄篆大斋立成仪》卷十五，见《道藏》第9册，第464页。

② 参见《宋史·礼志七》。

③ 参见《道藏》洞真部表奏类《宋真宗御制玉京集》，《道藏》第5册，第795页。

④ 据金允中：《上清灵宝大法》卷四十说：“黄篆大斋醮谢真灵三百六十分位……其班次高下，并以《罗天醮图》及宣和间颁下醮位参考排列。”见《道藏》第31册，第617页。

⑤ 《宋史·礼志七》。

转用斋法已经规范化的仪式，用作朝廷的祭祀仪典，从根本上说，真实意义在于依附道教的信仰体系进行神道设教。站在历史的角度看，这种依附有其必然性。因为第一，道教的信仰体系本来就是古代神道设教的礼仪典式与时俗变化相结合的产物，相对于载籍在《周礼》《仪礼》等经书中的神道设教而言，道教的信仰体系是变异体，但并不与之发生根本性的冲突，礼神仪式既相类似，作为信仰对象也不是“胡神”，而是古代敬天祭祖的一种转换，如昊天上帝（玉皇）、唐宋两代之圣祖等。第二，以敬天祭祖为核心的神道设教，在古代的载体是《周礼》《仪礼》等，这些文献虽被作为儒家的经典，但儒者并没有赋予它们进一步宗教化、神学化的解释，相反，儒家自孔子始，便有明显的人文化倾向，汉儒虽有所籍附于神道，但自魏晋以后，儒学又朝着理性化的“向上一路”发展，神道设教的现实载体，便不再是儒家，而是道教。对于载籍在三礼等经典中的信仰体系，儒家的建设性阐释在人伦之际，而道教的援引性阐释则在人神之间，这种差别，决定了此后的神道设教必然与道教的信仰体系发生各种关联。第三，依附道教的信仰体系进行神道设教，汉唐时已颇有其事，已经成为一种故实，宋真宗、王钦若等人之所为，并非创例，只不过是同类历史事件的再次出现。

对宋真宗、王钦若等依附道教的信仰体系进行神道设教，站在历史必然性的角度去看是一回事，而站在维护经典性传统的角度去看却又是另外一回事。宋人范祖禹作《唐鉴》，叙议李唐追推老子为远祖之事，用了这样的八字断语：“卑天诬祖，悖道甚矣！”<sup>①</sup>这是说前代事以为当代借鉴。朱熹评议道教将昊天上帝置于三清之下的神位次序，也用了八字断语：“悖戾僭逆，莫此为甚！”<sup>②</sup>道教的神位次序，也正是王钦若《罗天大醮仪》的神位次序。这是站在维护儒家的经典性传统的角度所表示出的态度，儒家的经典性传统，即敬天祭祖、报本返始，从而实现人文化成。在人文化成的根旨上，儒家道教没有太大的区别，只不过自六朝以来道教由斋法所形成的经典性传统，是戒洁身心、宣通经教，斋法中有救度七玄九祖之说，但意义不是报本，而是赎罪。传统虽有这样的差别，但维护传统的态度却大抵相同。如蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说：

① [宋] 范祖禹：《唐鉴》卷1，三秦出版社，2003年，第12页。

② [宋] 黎靖德编：《朱子语类》卷125，第8册，中华书局，1986年，第3005页。



未闻揭立牌位，普醮三界，混合天神地祇为一坛者也。普醮之设，其起于顺天兴国、延寿去邪、续命应物坛范之讹乎？<sup>①</sup>

混合天神地祇为一坛的醮祭，首次出现在王钦若的《罗天大醮仪》中。这种醮仪不符合道教的传统，所以蒋叔舆提倡说：“若师古之士，当从晋唐旧法。”

总之，在北宋统治者的提倡与尊崇之下，醮法非常的兴盛，并且与朝廷的祭祀典礼结合为一体，规格仪范很高。醮法基本取代斋法而成为斋醮活动的主体，正如蒋叔舆所说：“今世醮法遍区宇，而斋法几于影灭迹绝。”<sup>②</sup> 两宋时期，斋醮活动很频繁，规模也日益扩大，这不仅因为斋醮中掺入了大量的符咒法术，而且醮祭在仪式上比斋戒更复杂。因为醮祭要按照神真及所属从官等设立神位，道教的神仙谱系越来越大，所要设置的神位也就越来越多。据蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五载，宋路时中《黄箓大斋仪范》所醮祭的神位，“正筵一百二十，而冥官四十位在外”，其拜祠之仪，则“每位一请一献”。请是请神真降临醮席，献则包括上汤、上酒、读辞章表颂等。受醮祭的这些神位，据蒋叔舆考辨，“今时所请醮位，又多有不与斋法相关者”，可见新增衍的不在少数。而宋代王钦若等奉敕编定的三等九级坛法，其最高者为国家设立的顺天兴国坛普天大醮，所列神位达到三千六百，其次为周天大醮，二千四百分位，罗天大醮，一千二百分位，最少的为士民设立的应物坛，也有二十四分位，可见醮祭的神灵之多。因此，随着醮祭取代斋法，道教科仪的规模日益增大，科仪形式也更加烦琐。

### 三 两宋之际新道派科仪

两宋时期，北方始终面临着辽、西夏、金、蒙古的侵扰与威胁，民族矛盾异常尖锐，在赵宋王朝内部，各种社会矛盾也十分突出，战争、灾荒、旱涝、疾病、横征暴敛、贪官污吏等灾难沉重地压在广大民众的头上。在国力羸弱、苦难深重的两宋社会，无论皇室贵族，还是中下层民众，都需要乞助于冥冥中的神灵，以获得心理上的安全感。这样的历史条件造成汉

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第464页。

<sup>②</sup> 《无上黄箓大斋立成仪》卷1，见《道藏》第9册，第378页。

民族传统的道教生长发展的适宜土壤，因此两宋道教非常兴盛，新道派纷纷出现，教义教制都表现出不同的特点。尤其是以符箓祈禳济拔、消灾却祸、呼风唤雨、治病除瘟、度亡济死为职事的符箓道教，更是盛行于民间，活跃于朝野，除传统的正一、上清、灵宝三大符箓道派继续传衍外，又有天心正法派、东华派、神霄派、清微派、净明道等一批新符箓道派应运而生。这些新出的符箓道派对传统道教有所革新，在教理教义、斋醮仪式上都表现出不同的发展特点。它们融合内丹与符箓，以内丹修炼为行法之本，以符箓咒术为用，强调书符念咒时需极端虔诚，以一点灵光即先天元神主事，尤以内丹与符箓结合的“雷法”最为盛行。它们还将符咒法术与斋醮科仪结合起来，造成斋醮仪式的大幅增衍，出现了大批卷帙浩繁的有关符箓道法、斋醮科仪的著述。下面简单介绍一下这些新出道派与其留传下来的科仪著述的情况。

### （一）神霄派

神霄派创始于北宋末年江西南丰道士王文卿（1093—1153），他自称得火师汪君之传，又遇老妪授以雷书数卷。以是济人甚众，名闻江湖。北宋末年，神霄道士林灵素被宋徽宗召见，奏曰：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。”<sup>①</sup> 这种说法迎合了徽宗以道教神化自己的需要，于是徽宗自称教主道君皇帝，神霄雷法也风行海内，神霄道士显赫至极。神霄派以传行神霄雷法，即五雷法为主要特点，此法以符箓咒术为主要内容，结合内丹术，并以内修为本，以符箓为用。王文卿之后，神霄派仍然传承不绝，支派丛出，传行于江南广大地区。著名的神霄道士有谭悟真、萨守坚、邹铁壁、莫月鼎等，另外金丹派南宗的陈楠与白玉蟾也兼传神霄雷法。元明以后，神霄派仍有传承。

神霄派留传下来的著述有：《高上神霄玉清真王紫书大法》十二卷，约成书于宋徽宗时，内容有神鬼谱系、礼神役鬼之科仪法术等。《高上神霄宗师受经式》，约成书于北宋末，叙述该派授受经箓法术之品阶等。另外，在《道法会元》卷六七收录有萨守坚的《雷说》《内天罡诀法》《续风雨雷电说》等，论述神霄雷法。

<sup>①</sup> 《宋史·方伎传》。

## （二）东华派

东华派是两宋间由灵宝派分化出来的一个新符箓道派，实际创始人为两宋间的宁全真（1101—1181），他得田灵虚、王古的灵宝、东华二派法箓之传，合二系经教科仪为一，以普通真达灵而名震京师。南宋初迁居南方，传道于江浙一带，信徒众多。东华派主修斋醮祭炼，但亦受当时内丹说的影响，将内丹修炼与上清、灵宝传统的存思神真法相融合，以之作为行持符箓的根本。东华派的著名弟子有王诤、赵德真、宋存真、张洞真、孔敬真、卢湛真、薛熙真、林灵真等。

东华派留下的科仪著述非常丰富，有宁全真授、林灵真编的《灵宝领教济度金书》达三百二十卷之巨，为《道藏》中卷帙最大的一部书，该书详细记载了东华派的斋醮科仪及繁冗的符咒法术。另有宁全真授、王契真编的《上清灵宝大法》六十六卷，亦为载述东华派的斋醮科仪与符咒法术之书。

## （三）清微派

清微派是宋代出现的新符箓道派，该派自称其法出于清微天玉清元始天尊，故以清微名其宗。据《清微仙谱》载，清微派创始于唐末广西人祖舒，经十传至南宋人黄舜申（1224—？）时，清微道法大显于世。黄舜申以雷法名闻京师，而且著述多种，阐述增衍清微派的符箓经教、斋醮雷法等。清微派主要修持清微雷法，与神霄派颇为接近，也主张将雷法与内丹相结合，以内炼为本，符箓为末。

清微派现存的著述有《清微元降大法》二十五卷，约集成于元初，是宋以来清微道法的汇编，书中列雷法五十种，并列各雷部将帅班位及相应符咒等。

## （四）天心正法派

天心派亦是宋代出现的新符箓道派，其初祖为北宋初年的饶洞天，亦有说是五代道士谭紫霄者。该派以天上北极为主神，传有天罡大圣、黑煞、三光三符，及北极驱邪院、都天大法主二印。天心派在两宋间传承不断，著名的天心派道士有朱冲素、符天信、邓有功、元妙宗、路时中等。尤其是传至两宋之际的路时中时，天心道法大兴，他以天心法驱邪有功，俗呼路真官，他还编有道法著作多种。天心派原重符印，传至路时中时，他汲取当时流行的内丹之说，强调作法须重内炼，以内修为本，以符法为末。

天心派流传下来的著述颇多，如《上清天心正法》七卷，北宋道士邓有

功编，集录天心派之符咒法术。《上清骨髓灵文鬼律》三卷，题饶洞天订正、邓有功重编，亦是记述天心派之科仪法术。《太上助国救民总真秘要》十卷，宋徽宗时道士元妙宗編集，内容包括拜斗科仪及各种符咒法术。《无上玄元三天玉堂大法》三十卷、《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》三卷，天心派道士路时中编纂，约成书于南宋初，内容亦为斋醮科仪及各种符咒法术。

#### （五）净明派

净明派是南宋时新出的一个符箓道派，南宋初周真公祈祷许逊，称许逊等六真降神，传授净明道法，建立翼真坛，传度弟子，从而形成净明派。该派尊奉许逊为教祖，以江西南昌西山为活动中心。该派继承灵宝传统，吸收正一、上清之学，加以改造，形成一种新符箓即“净明秘法”，以传行这种符箓、斋醮祈禳为主旨，同时有吸收内丹，和会儒学，强调忠孝等特点。周真公传弟子何守证、方文等。

南宋净明道留存的有关科仪道法著述有：《太上灵宝净明秘法》；《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》十卷；《灵宝净明黄素书释义秘诀》一卷，方文撰；《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》一卷，何守证撰；《太上净明院补奏职局太玄都省须知》《灵宝净明院行遣式》等。

除以上这些新出的符箓道派之外，传统的正一、灵宝、上清三山符箓派也在新的历史条件下表现出时代的特点，多吸收内丹之说，以内炼与符箓相结合。同时一些道士也对传统的斋醮科仪进行整理、修订与撰述，出现一些大部头的科仪法术之著作。如《上清灵宝大法》四十五卷，南宋道士金允中编撰，他对东华派的科仪法术多所贬斥，自称师承中原宗派，以考校斋醮科仪为主，不重符咒法术。《灵宝玉鉴》四十三卷，成书于南宋，载述斋醮科仪与符咒法术。《道门定制》十卷，南宋道士吕元素集；《道门通教必用集》九卷，吕元素弟子吕太古辑集，二书皆考述斋醮仪范。《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷，南宋道士蒋叔舆編集，此书以考订斋醮科仪为主，辅以神真班位与符咒。《灵宝无量度人上品妙经》六十一卷，约成书于两宋之际，卷一为《度人经》本文，其余六十卷主要是符咒法术。另外，元明编成的同类道书《道法会元》二百六十八卷，也多收录宋代道士的著述。

从两宋之际相继出现的新符箓道派及繁冗的斋醮科仪与符咒法术的著作来看，反映了两宋道教的如下特点。第一是符咒法术的兴行，对隋唐以来道教的义理化旨趣形成很大的冲击。以对《度人经》的阐释为例，唐道士薛幽

棲、李少微、成玄英为此经作注，主以重玄义理，而宋代的六十一卷本《灵宝无量度人上品妙经》，却由本经援引出大量的符咒。第二是以符咒法术渗入斋醮科仪，导致了科仪形式的大幅度增衍，如一部《灵宝领教济度金书》就达三百二十卷之巨，约占全部《道藏》的十八分之一篇幅，其他如《道法会元》《上清灵宝大法》《无上玄元三天玉堂大法》《清微元降大法》《灵宝玉鉴》等，亦是达数十卷至数百卷不等，这一时期的科仪法术著作可以说超过了历史上的任何一个时期。第三是内丹法术引入斋醮科仪，内丹与符篆相结合而形成一种新符篆，是这一时期新出道派的普遍特点。

首先看斋醮科仪与符咒法术的结合。

符图与咒语，是道教中长期使用的一种巫术成分，据称有召神役鬼、祛恶避邪、为人治病等功效。所谓符，原是古代调动军队、代表权位诚信的器物。汉代方士、巫师模拟人间的符信，用之于鬼神世界，而出现天符、神符等，认为符文是天神给予的信物，因而能够召劾鬼神，镇压精怪。早期道教继承民间的这种巫术加以发展而出现了道符，并用符水为人疗病驱邪，成为道教的重要法术之一。道符经过发展，种类繁多，形式多样，使用的场合与功能也日益扩大。构成符的主要成分是符字，符字笔形曲折盘纤，字体多样，有篆体、复文、虫书鸟迹的古文等。简单的符由单个符字构成，复杂的符则由多个符字按一定的宗教思维拼合而成，并在符中嵌以星图、神像、厌胜物等。所谓咒语，是一种被认为对自然物或鬼神有感应或禁令的神秘语言，它是道教法术的主要手段之一。道教认为，咒语念动起来有着不可抗拒的巨大威力，能够改变被咒的事物或厌劾鬼神，《太上正一咒鬼经》说：“吾含天地气，咒毒杀鬼方，咒金金自销，咒木木自折，咒水水自竭，咒火火自灭，咒山山自崩，咒石石自裂，咒神神自缚，咒鬼鬼自杀。”<sup>①</sup> 道教咒语大多用于祈禳、治病等场合，希望通过向对象发布命令以引起对象的变化，故其结构多以称引神名或赞其威严开始，中为祈请或命令内容，结束语常用“如律令”“急急如律令”“如某神律令”以及敕、摄等词句。道教咒语门类繁多，用于道士修炼至起居生活的每一环节，如衣食住行、沐浴、栉发等，都有咒语。那么，符图和咒语都是道教法术的重要成分，其主要功能是用于驱邪治病、召鬼役神等。

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第368页。

在晋唐道教中，符咒法术很少用于斋法活动。而晋唐道教所用咒语，有人户咒、卫灵咒等，其实是一种祝神的赞颂词，多为四言、五言或七言韵语，与那种召劾鬼神、治病驱邪的符咒法术还是有所不同。

至宋代，各种符图秘咒大量地渗入斋醮活动，使得科仪形式大幅增衍。宁全真《上清灵宝大法》卷五十四说：

中古以还，典章浩博。至晋宋间，而简寂先生陆君始明授受降世之源，别三洞四辅之目，考详众典，撰次斋仪。自是遐迹宣行，斋法昭布，条陈经诰，次序乃成。洎唐则张清都万福复加編集，典式渐详。以后广成先生杜君光庭，于是总稽三十六部之经诰，旁及古今之典籍，极力编校，斋法大成……而其科文严整，典式条畅，发明古则，昭示方来，斋法至此不可有加矣。

自后世世纷纭，斋科虽参三洞之众经，而多出《洞玄》之十二部。若奉行斋事，符书咒诀，关奏文移，在科不载。自唐以后，则总于灵宝大法。而法之本文，又主以《度人上品》之一卷，是谓上清灵宝大法。<sup>①</sup>

金允中《上清灵宝大法》总序也说：

中世以降，析请多门。宋简寂先生陆君修静，分三洞之源，别四辅之目，述科定制，渐见端绪。至唐广成先生杜君光庭，遂按经诰修成《黄策斋科》四十卷。由是科条大备，典格具彰，跨古越今，以成轨范。当其成书露刺之日，上符玄穹昭允之祥，天下后世，罔敢越此。至于符篆文移，则非斋科所载，行教之士，转相传授，于是纂聚中洞诸经符咒诀目，集以成书，而实宗于《度人》之一卷。<sup>②</sup>

总之，晋唐时，斋科所载，是没有符书咒诀、关奏文移之类的内容。而对于《度人经》，宋代道教一变唐代的义理化风气，使之符咒化，斋坛上对此经之义的宣示，便不再以宣通教理为根旨，而突出法术。以此为端绪，编修科仪

① 《道藏》第31册，第201页。

② 《道藏》第31册，第345页。

类道书的道士，便将各种《灵宝经》中的符咒辑集起来，充其卷帙，总称为“灵宝大法”。而据金允中所见，“灵宝大法，近者编述多门，有百二十卷者，似乎过详，未免三洞经典通取，以入其中”<sup>①</sup>。将其他经系的符咒也收编进灵宝大法，于是代表道教斋醮科仪主流传统的灵宝教法，大显出芜杂繁冗之弊。不仅如此，道教各派还新造或吸收其他宗教的符咒，以建立本教派的符咒体系。如据金允中所说：“（咒）传出他郡者，止于《度人经》中取一段而为之。天台秘而自行者，乃如释氏梵语咒四十八句，计一百七十六字。”<sup>②</sup>此所谓天台，指宁全真一系的东华派。东华派属于晋唐灵宝派的流变，以传扬《上清灵宝大法》为宗旨，而其咒语，则有些类似于佛教。

绍承灵宝教法的东华派已然如此，而其他道派的符咒制作更是五花八门，名目繁多，道教在科仪形式或外部特征上就更显散漫杂乱。天心正法派传行天罡大圣、黑煞、三光等符，其符咒主要宗承唐代的北帝派，续有增衍。神霄派传行神霄雷法，多出于当时之造作，如《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一说：“神霄法者，藏于华堂，不以示人。今遇甲辰之昌运，乃道君统人主之辰，所以阐妙道于斯时，度灵文于宝篆，不问高下，传赐奉持。若乃究而推之，与众法不同，诸符不一。”<sup>③</sup>清微派传行的清微雷法，也是一种新出的符法，名目众多，郑所南《太极祭炼内法序》说：“正一法外，别有清微法雷，名逾数百。”<sup>④</sup>净明派传行一种灵宝净明的新符篆，是吸收正一、上清、灵宝诸派之学加以改造形成，但与旧符篆已有所不同。总之，以上新出的这些道派都有自己的一套符咒体系，内容繁杂。除此之外，两宋之际还有一些新符篆流传于世，其名目繁多，传行者不限于职业道士，也不一定有教团组织，如《道法会元》卷二四六《天心地司大法》载，其法是蜀人寥守贞感北帝敕殷郊所授，传于度师萧安国等，其法以殷郊为主帅，传行符咒法术，用于斩妖灭怪、祈祷雨晴之事。又如《夷坚丙志》卷十四《水月大师符》，载绍兴二十一年（1151）夏，襄阳大雨，知县阎某以符止之，其符“以方三寸纸朱书一圈，而绕九重，末为一字，书水月大师四字于其上，凡水旱、疾疫、刀兵、鬼神、山林木石之怪，无所不治”<sup>⑤</sup>。可见两宋之

① 《上清灵宝大法》总序，见《道藏》第31册，第345页。

② 《上清灵宝大法》卷七，见《道藏》第31册，第385页。

③ 《道藏》第28册，第559页。

④ 《道藏》第10册，第441页。

⑤ [宋]洪迈：《夷坚志》，中华书局，1981年，第486页。

际传行的新符箓之多之杂，正如金允中所指陈的：“是致无所经据之符，近又不计其数也。”<sup>①</sup>

宋代道教符咒的制作，从某种意义上说只是当时造神运动的一种伴生现象。宋代所造道教之神，既有源起于民间信仰或传说的吕洞宾等仙人，也有宋徽宗及神霄派道士所编造的神霄玉清王及其所统领的众多神官，也有一些道派的祖师神、杂神以及各种神将鬼吏等。对于仙人，民间有简单的祝祷仪式。而对于众多的神尊神官、神将鬼吏，则既要根据其职司，选用相应的符咒与之沟通联系，又要根据其神格，举行相应的醮祭仪式。造神并编撰经诰符咒，纂集醮神或遣神的仪式及法术，是宋代道教中相互煽助的一种风气，也是宋代道教科仪增衍的一方面重要表现。

产生这种现象的原因是多方面的。就道教自身而言，一方面原因是既要保持斋醮科仪的固有传统，又要顺应时俗的变化，新旧积累，科仪形式也就日益繁冗。如《灵宝领教济度金书·嗣教录》说：“尽三洞领教诸科及历代祖师所著内文秘典，准绳正一教法，撰辑为篇目……大而告天祝圣之文，小而田里襁褓之事，修斋奉醮，粲然必备。”<sup>②</sup>这也反映了维护经典性传统与顺任时俗变化的矛盾。如果目的在于保存文献资料，那么对矛盾双方兼收并蓄应该说是一种可取的态度。但如果目的在于审订教法，阐扬教旨，那就应该进行一番去芜存精的思索，从矛盾中求其精当之归旨。宋代的一些道教学者未能于繁芜处作一深思，以为兼收并蓄即尽善尽美，是导致科仪形式日益增衍的一方面原因。另一方面原因则如金允中所说：“学道之士，又多好奇怪，用心愈杂，报应益遥，良由致力于末妄，其本不能专精，而泥于术。”<sup>③</sup>偏尚各种奇术秘技，也是道教中长期存在的一个问题，反映出某些教徒对道教的文化精神缺乏信念上的理解，而沉溺于巫覡杂术。虽然这种现象绝不代表道教的主流，但在帝王崇尚及方士煽助的某个历史时期，也会因风委靡，使道教教法陷于泛滥无宗旨的困弊之中。宋代因符咒法术的渗入而导致科仪形式的增衍，便暴露出道教中所存在的这类问题。

就教外而言，宋徽宗之崇道，对于道教科仪的法术化具有很大影响。在宋徽宗之前，道教中奉行符咒法术的，主要只有天心正法派，其术也不过专

① 《上清灵宝大法》卷三十七，见《道藏》第31册，第582页。

② 《道藏》第7册，第19页。

③ 《上清灵宝大法》卷六，见《道藏》第31册，第380页。



心守正以却邪而已。及宋徽宗宠信神霄派道士林灵素等，各种怪诞的符咒法术、鬼神谱系一时甚嚣尘上。以此为转折点，自北宋末至南宋时期，不但天心派、神霄派日以盛，而且滋生出许多新道派，如东华派、清微派、净明派等，各派都有自己的一套符咒法术及相应的科仪形式。纵观两宋之际道教的变化，以宋徽宗崇尚神霄派为诱因，宋室南迁后又与东南地区的民间风俗及信仰方式相迎合，声气相互感染，道教的科仪形式便流荡于造神、编撰符咒、纂修科仪的风习之中。比较而言，北宋道教科仪增衍的内容主要表现为以醮代斋，而南宋则主要表现为斋醮科仪的法术化。针对这种风习，南宋道教中的一些有识之士，曾表示极大的忧虑，并根据固有的经典性传统，进行甄别整理。至南宋晚期，符咒法篆浮滥的局面基本得到控制，出现“三山符篆”的新格局。如金允中《上清灵宝大法》卷十说：“金陵之三茅山，大洞之宗坛也；临江之阁皂山，灵宝之宗坛也；信州之龙虎山，正一宗坛也。历朝崇奉三洞圣师，传真弘化之地，主领教纲之所。”<sup>①</sup> 符咒法篆的传衍以此向规范化迈进一步，并形成了正一派道教的雏形，与北方全真道并立为此后道教的两大派。

### 四 南宋时期围绕科仪传统的纷争

两宋时期，道教的斋醮科仪出现了一些新的情况，新的变化。其一是醮仪取代斋法成为斋醮活动的主流，随着醮祭神灵的增多，醮仪的规模日益增大，仪式也日益烦琐。其二是新符篆道派纷纷出现，大量的符咒法术渗入斋醮科仪，每个道派都有一套自己的符咒体系与科仪法式，导致斋醮科仪的大幅度增衍。针对两宋时期道教科仪的法术化与大幅增衍之时弊，南宋时期道门中的一些有识之士对此表示了极大的忧虑，他们相继述作，提出了清整科仪的一些方式，并围绕道教科仪的传统与用今的问题展开了争论。

面对两宋时期道教科仪大幅增衍的时代风气，很多道流都习而不察，专以贪多务博为贵，而蒋叔舆、金允中等人通过古今比较，却发现这种风气中有其流弊。如蒋叔舆说：

古法惟斋直讲诵而不务它营，故事体简径。今世因崇建大斋而参施

<sup>①</sup> 《道藏》第31册，第400页。

众法，故节目繁多。今古异宜，各有攸当，须寻根蒂，方识指归。夫正斋请谢，宿启散坛，本之经文；颂宣符命，摄召炼度，本之灵宝法；拜奏书，迁拔罪爽，本之正一。若洞究本末，则施为罔不合之。<sup>①</sup>

金允中也说：

古者斋法崇严，而事无繁琐；后世精诚不逮于古人，而行用渐增于旧典。<sup>②</sup>

允中尝闻，道之难闻也久矣。中古以后，科教兴行，而大道隐晦。世降愈下，法术盛行，流之多岐，日以驳杂。<sup>③</sup>

通过历史的纵向比较，蒋叔舆等人发现，古今斋法在仪式上有简繁之异，在内涵上又有深浅之别。古代斋法以讲诵经教为主，没有烦琐的形式，但戒洁身心、宣通经教的意蕴却很深厚。后世的斋法虽仪式繁富，但建斋的精诚之意不及古人，缺乏深厚的意蕴，只不过衍生出各种驳杂的法术而已。这样一作比较，其时科仪的流弊便显现出来。因此如何克服当时的这种流弊，而维护道教科仪的经典性传统，并且适应时俗之变化，在师古与用今之间找到某种结合点，从而对科仪形式进行清整，便在南宋的道教界展开了一场争论。

历史地看，道教科仪反复增衍的主要原因，在于适任时俗之变化，它一方面使道教在民间得以广泛地传播，与民间风俗发生千丝万缕的联系，并由此形成道教的社会基础；但另一方面又由于反复增衍，使道教科仪的形式淹没了内容，使其中的文化涵蕴难以彰显。所以在道教史上，科仪形式每经过一次阶段性的增衍，便必然出现相应的清整简约。如南朝时，五斗米道流传剑南江表，尤其是与江浙一带的巫俗信仰相结合，使道教呈现出科仪芜杂、教诫散漫的局面，于是有陆修静撰集灵宝斋法，制定科仪准式。南北朝末至唐初，因为南北方道教的融合，道教科仪再次出现流派互异而无统贯的问题，相应地也就出现了金明七真、张万福等人的继起述作，对科仪形式进行规范化的重新整合。这种阶段性的增衍与清整简约，使道教的科仪在适任时

① 《无上黄箓大斋立成仪》卷三十三，见《道藏》第9册，第577页。

② 《上清灵宝大法》卷十九，见《道藏》第31册，第460页。

③ 《上清灵宝大法》卷四十三，见《道藏》第31册，第645页。

俗变化与维持经典性传统方面，保持着一种张力。维持其经典性传统的一面，在道教中通常表现为师古，适任时俗变化的一面则表现为用今。师古而不僵化，是因为受到用今之必然要求的制约，并由此引发出师古的更深一层含义，即不但要师法古代科仪的基本准式，还要师法前代宗师因应时俗变化的要求而修订科仪之所以然。反之，用今而不至于溺俗，则受到师古之文化精神的制约，并由此促进对于科仪形式之文化价值的体认，即科仪形式所包含的诱导时俗之意。师古与用今之间的这种张力，使道教科仪的增衍既有其原因，而对科仪形式进行清整亦有其常规性方式。

两宋时期，道教科仪大幅增衍，道门中的有识之士看出这种时弊，并提出清整的原则，即在师古与用今之间找到某种结合点，进而洞究本末，采取正本清源的方式，定其去就。根据师古与用今相结合的宗旨清整科仪形式，似乎具有一种高屋建瓴的理论高度。但是，蒋叔舆、金允中所崇尚的“古法”，站在历史分析的角度看，其实带有相当浓重的理想化成分。因为包括斋法在内的道教科仪，主要源于民间的巫俗信仰，是不辩的事实。在汉魏晋南北朝时期，道教科仪因脱离民间的巫俗信仰未远，形式上也就表现得十分芜杂而且粗鄙，并因而引致教内外的各种批评，也因而出现陆修静、寇谦之等人从教内发起的清整。清整固然产生了实际成果，对科仪的芜杂粗鄙进行了变革，使之规范化，得到文化上的提升，但毕竟不能等同于科仪实际，因为后者的存在情形，比进行清整的理想化模式要复杂得多。如果蒋叔舆等人之崇尚“古法”，是将古代实际存在的所有科仪都包揽无遗，则其实古今并无根本的区别，在整体上，往古实无可崇尚之处。从某种意义上说，这也就是一个传统与现代的关系问题。如果所谓传统属于泥沙俱下，则根本不能作为映鉴现代问题的一面镜子，也自不必将传统与现代作为一对范畴提出来思考。这种泥沙俱下的所谓传统或者古法，其实只是流俗的积累，根本缺乏文化精神，对于现代也就没有任何启示性的意义。站在这样的角度去理解，蒋叔舆等人崇尚“古法”而具理想化，与历史实际保持一定的距离，不但无可厚非，而且有其深旨。他们将经过陆修静等人清整的科仪作为理想化模式，并作出仪式简径而意蕴深厚的概括，以之映鉴当世科仪之芜杂粗鄙，确立清整的目标，可谓善于运用师古与用今的关系以解决当世问题。

根据师古与用今相结合的原则以清整两宋时期芜杂繁冗的科仪，是南宋道教界所讨论的焦点问题，而清整科仪的常规性方式，则又集中在如下方面。

一是如何在繁简之间找到适当的度，这个问题在科仪形式繁复重沓的宋代，显得尤其重要，成为当时道流讨论科仪问题的一个焦点。如南宋道士吕元素在《道门定制序》中说：

至简易者道，而至详备者礼。凡人之所以事天者，道也；因事天而起至诚之心者，有礼存焉。此圣人垂世立教之本旨也。然于繁简之间，当有所折衷，而不可过也。道门斋醮简牍之设，古者止符篆朱章而已，其它表状文移之属，皆后世以人间礼兼考合经教而增益者，所在无定式。或得之详备，而失简易之旨，使力所不逮者不可企及；或失之鹵莽，而使尽敬事天者无所考定，不愜其意。元素常窃患之，欲别为校定，使之适中，俾略者不得隐，而繁者不得逾，则事天奉道之礼，不因入而隆杀。<sup>①</sup>

这里提到的“表状文移之属”指的是斋醮科仪中要用到的青词绿章等赞颂和表奏两类的诗文，用于表达对神的敬意。属于表奏类的诗文，通常只有行文格式或体裁方面的要求，没有通用或固定的文本，所以每次举行斋醮仪式或投简仪式等，都可以根据当时的情形进行制作。赞颂类则多用诗词赋等韵文。六朝时，赞颂文主要是各种《灵宝经》中的偈颂，建斋时依据经本讲诵，遇有偈颂处则用步虚等韵咏唱，赞颂文不脱离经本而独行。自唐玄宗“别自修撰”太清宫所用颂文，发展出青词，赞颂文开始脱离经本而重新撰作，至唐末杜光庭时演衍甚丰。在科仪形式的增衍中，这类诗文占有很大的比例，不但书文因累积而日见繁复，对各种诗文的咏唱更延长了举行仪式的时间。唐宋时撰作的这类诗文，又过分追求辞藻声韵的华丽，反而冲淡了举行仪式的宗教意义。针对这种流弊，南宋道士颇多针砭。如蒋叔舆说：

今之世师，不明经旨，却于发炉之间添入词意，极其醜陋，烦渎天真。至于关宣之际，巧求韵美，虚费光景，止一发炉，几一二刻，其他可知。求其诚慤，果安在哉？<sup>②</sup>

① 《道藏》第31册，第653页。

② 《无上黄箓大斋立成仪》卷十六，见《道藏》第9册，第472页。

金允中也说：

如古者斋法上品功用，则端默动天，存思格物，固非常人之可遽行。其余斋法，通惇达诚，章词为首。后世增以文檄关申，实体世法而为之，以辅章文之所不及。<sup>①</sup>

两位大师都指出，后世增益的关宣文檄虽文辞华美，但过于烦琐，烦湊天真，有失斋法本身诚敬事神之根旨。而且诗文唱赞的繁多延长了举行仪式的时间，人们的精诚之心反而有所懈怠。我们知道，道教举行斋醮仪式的时间有长短之别，有一日，有三日，时间最长的金箓大斋，可长达四十九日。时间越长，并不意味着内在的宗教涵蕴越丰富，而主要是更换书文或反复咏唱。长达四十九日的金箓大斋，唐宋时较频繁，明以后则罕见。这种变化，或许与宋以来一些道教学者要求科仪凸现质实精专之意，反对仪式重沓的倾向有关。如蒋叔舆说：“大率行道，不可久占时光。劬劳甚则礼容惰，反无功矣。”<sup>②</sup>

道教科仪在诗文方面的增衍，对于道教的信仰体系与教理体系都未产生重大影响，增饰之既然无补，简化之自然也就无损，所以后世的科仪活动，对前代诗文尽可以删削甚至捐弃不用。

两宋时期，比诗文增衍更为繁冗的是符咒法术。随着新符箓道派的纷纷出现，大量的符咒法术造作出来并运用于科仪法事之中，导致科仪形式的大幅增衍。这时期各道派編集有大量卷帙浩繁的科仪法术之著作，如现存有东华派的《灵宝领教济度金书》《上清灵宝大法》，天心派的《无上玄元三天玉堂大法》等，都是多达数十卷至数百卷之巨。道教科仪中增衍出如许多的符咒法术，引发了教内关于科仪形式或行教方式规范化问题的大讨论，大体分来，则蒋叔舆、金允中代表了维护经典性传统的一方，不重符咒法术；天心派、东华派代表了顺应时俗的一方，编撰出大量的符咒法术。但是，符咒法术大都为某一道派的秘传私授，非各道派公认通行之教法，所以通常都随着所属道派的兴衰而兴衰，如神霄、东华、天心诸派的符咒法术，明以后大都寝失不传。从道教史上看，这种情况属于自然淘汰，不像诗文增

① 《上清灵宝大法》总序，见《道藏》第31册，第345页。

② 《无上黄箓大斋立成仪》卷十七，见《道藏》第9册，第484页。

衍经过理性化的清整。

清整科仪的第二个问题，是如何既维护道教科仪形式的基本传统，又充分吸收教法因应时代发展的新内容。道教斋醮科仪有一个主流传统，就是由陆修静订正，经张万福、杜光庭等人陆续补充的灵宝斋法。五代时期，张若海作《玄坛刊误论》，对这个主流传统提出质疑，并提出一个彻底的修正方案，即依照儒家礼仪或朝廷的祭祖礼仪对道教科仪进行改革。入宋以后，因宋真宗、徽宗崇道，道教的斋醮科仪再次与朝廷的敬天祭祖活动发生关系。宋真宗亲撰坛场颂词，又敕王钦若撰《罗天大醮仪》，使道教科仪在经历五代颓弊后得以复升。道教中人也因此意识到科仪问题的重要，如南宋道士吕太古说：

其如老庄玄虚之学，金丹养炼之方，奉道之家，人人有分，非此道之在世，系乎朝廷科制也。<sup>①</sup>

“此道”指斋醮科仪。相对于道家之学和金丹修炼而言，斋醮科仪的重要性在于它与朝廷的敬天祭祖活动发生关系，而不只是从教修道的个人行为。因为道教科仪在宋代被重新提升到这样的社会地位，《玄坛刊误论》所主张的依合于朝廷的祭祖礼仪，似乎颇能适应大势，宋代道士修订斋醮科仪，也确实有因承其说者，如杨杰所编金箓斋仪。

蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》在抨击云光、张若海之说时，提到杨杰的金箓仪，说：“本朝兴崇玄学，绎经润文，盖置使矣。杨杰重定金箓，乃或因之，是可为长叹者也。”<sup>②</sup> 杨杰之定金箓斋仪，大概是奉旨作的，其因承云光之说而依合于朝廷的祭祀礼仪，或许是情势使然，但并未在道教中获得一致的认可。据北宋张商英《金箓斋科序》载“御笔”云：“向委一二道士，将道场仪矩，稽考藏典校正。近成书帙来上，尝付道官定夺，今据签出异同甚多。并降付卿，可机政余暇看详，指定可否。如有讨论未备，文义乖讹，并未尽事件，并行贴改，删润进入。”<sup>③</sup> 一二道士校正道场仪矩，当指杨杰的金箓斋仪，其仪没有得到道教界的一致认同，在京道官提出了很多异

① 《道门通教必用集序》，见《道藏》第32册，第3页。

② 《道藏》第9册，第477页。

③ 《道藏》第9册，第133页。

议，所以宋徽宗交付张商英最终裁夺。经张商英裁定的《金箓斋科仪》，依合朝廷的祭祀礼仪之准式，说戒补职在登坛行自然朝之前，对灵宝斋法的主流传统有所改革。如《金箓斋科仪》序说：

旧仪先后颠倒，繁简不伦。今斟酌九条，差次圣位，删削名号，补完教意。一曰请师，非师则谁主法会？二曰补职，非职则谁行科法？三曰授戒，非清净则何以入坛场？四曰敕坛，非解秽则何以降仙圣？五曰登天门，非登乾出巽则旋绕不巾？六曰拜表进章，非法印合符则何以通天门？七曰真文玉篇，辨方正位，以应五行之气。八曰众妙坛，用王屋山司马子微法象之制。九曰天宝台，取玄坛之台制移置殿中，以伸陟降之仪，以备风雨之至。<sup>①</sup>

由杨杰、张商英先后校正裁定的金箓斋仪，在重新编排斋坛的仪式程序方面，与《玄坛刊误论》的修正方案基本一致。修正后的仪式程序，符合北宋时道教科仪升格的时势，但不符合灵宝斋法所代表的主流传统，所以在当时就遭到一些道士的非议。南宋时，朝廷对斋醮科仪不再像北宋那样频繁干预并且直接参与制订，道教科仪也因而出现复归其主流传统的趋势。在南宋道教各派修订斋醮科仪的过程中，如果说对杨杰等人的金箓斋仪因其奉旨而作还只是颇有微词，那么对其始作俑者——《玄坛刊误论》则大加鞭挞。

据蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六载，最先愤起力抵《玄坛刊误论》之非的，有崇真先生，他针对“二十件之乖谬，详细疏驳”，指责此论是“任庸鄙之浅见，混贤圣之崇规，贼坏玄纲，非圣无法。譬诸泥螾井蛙，不知沧海之大”。蒋叔舆在此书中也多处抨击云光、张若海，如说：“先行自然朝，然后说戒补职威仪，由晋迄唐，相沿不革。自云光、张若海呈妄谬不经之说，著《元坛刊误》，浅学者或宗其说，古法始渐湮微。”<sup>②</sup>

蒋叔舆之后，有宁全真、金允中等修订斋醮科仪。此三家在古今繁简、吸收地域性风俗等方面有各种分歧，但在力诋《玄坛刊误论》，维护道教科

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第134页。

<sup>②</sup> 《道藏》第9册，第477页。

仪之主流传统的基本立场上，却是完全一致的。如宁全真《上清灵宝大法》卷五十六说：“云光、张若海不睹经文，辄以己见肆为妄论，笔之于书，凡二十条，大悖经教。遂使晚学之徒，乘非蹈谬，悉于宿启之前说戒补职，且补职授简，然后登坛。”<sup>①</sup>金允中的《上清灵宝大法》卷二十一也说：“相率先行自然朝，至三礼后即告斋补职，说戒宣禁。此法自陆先生、寇天师相传至今，颇历年代，皆以斋法出于灵宝，自然朝为斋之祖宗，故先行自然朝，示不忘本也。近有愚庸道士，不达古贤之情，此乃张云光之谬，致使后人逐其波，先于玄师前补置六职，定科授简，然后升坛，乃云备简寂先生斋法。寡识无知，一至于此。尚有其党相效行之，不惟获乱法之愆，抑亦受谤贤之罪。达教君子，宜共斥之。”<sup>②</sup>

显而易见，对于蒋叔舆、宁全真、金允中等道士来说，行自然朝与说戒补职的程序先后，根本不是一个是否合理、是否合乎逻辑程式的问题，而是一个对待道教科仪之主流传统的态度和情感问题。因为这个主流传统对于道教的宗教形式或外部文化特殊性征具有强烈的象征意义，而且凝聚了道教徒特殊的宗教情感，所以很难按照某种道理或某种教外的礼仪模式，对它进行断然的改革。

南宋时期道教学者在维护斋醮科仪的主流传统上，是非常强烈和一致的。但这并不意味着道教在科仪形式上过于守旧，缺乏更新发展的活力。因为道教科仪由增衍而致清整的变革，是在维持其主流传统的基本框架的前提下，尽可能地吸收新的教法内容，其变革，是以一种“旧瓶装新酒”的方式进行的。

南宋道士修订斋醮科仪，一方面极力抵制《玄坛刊误论》等对其主流传统的冲击，固守营垒；另一方面又因应内丹术的发展，将内丹的修炼方法吸收到斋醮科仪之中，这就是斋醮中的祭炼或称炼度。

祭炼或炼度，大约兴起于两宋之际。在晋唐斋法中，有存思之法，用于请神出官等仪式，是对神沟通的一种拟设，其渊源，则可能是古代的巫术。黄箓斋用于度亡，但在晋唐时是以调和阴阳、建立功德，从而为七玄九祖赎罪的方式进行的。存思与黄箓度亡，大抵是后世炼度的一种渊源，但有重要的区别。炼度是以一身拟设天堂地狱，按内丹精炁修炼的法门，开通幽路，

① 《道藏》第31册，第219页。

② 《道藏》第31册，第472页。



引导沉滞之阴魄升度，在修持方法和教理上，都远比存思及黄篆度亡更系统化。从道教的系统化建设的角度看，炼度能够将斋醮科仪与修持方法结合起来，所以虽为新近出现的教法，但道教各派对此新法没有抵触，南宋时很快便流行开来。

对于炼度之新法，南宋道士或强调其在灵宝古法中的渊源，或能够历史地看待它的出现，总体上看都表现出试图将它与灵宝斋法之主流传统融为一体的趋势。前者如宁全真《上清灵宝大法》说：

灵宝古法，自奉持戒律深明本经，服炁存神，收光内炼，然后救世拯物，辅正除邪，建功立德，济幽度殁。至此则斋法当行，是充其所蕴，以及天下者也。<sup>①</sup>

后者如金允中《上清灵宝大法》说：

修炼之旨，有存三守一之门，即章文遣馭之所宗。以气合气，以神感神，覬天人交通于恍惚之间。其事非稍知道者，不足与闻，法中略露其微意。<sup>②</sup>

广成先生编撰科仪，乃唐大顺间，是时未行炼度之仪。近世此科方盛，故圣位及堂宇之式，难以立为定制。<sup>③</sup>

炼度之仪，古法未立。虽盛于近世，然自古经诰之中，修真之士莫不服符请炁，内炼身神。故刘混康先生谓生人服之可以炼神，而鬼魂得之亦可度化，是炼度之本意也。<sup>④</sup>

对于炼度之法的出现，金允中叙述基本符合实际，即由内丹修炼的存三守一和古斋法中的存思等流变而来，出现于两宋之际。经过这样的源流考辨，可知炼度是新出之法。但这并不妨碍在尊重其主流传统之基本框架的前提下，融纳新法而有所变革，只不过其变革方式属“旧瓶装新酒”而已。

① 《道藏》第31册，第201页。

② 《道藏》第31册，第346页。

③ 《道藏》第31册，第441页。

④ 《道藏》第31册，第582页。

## 第六节 金元全真道科仪

### 一 全真道的创立与兴盛

道教在唐代和北宋因最高统治者的支持而兴盛显贵，充当了统治者“神道设教”的工具。北宋灭亡后，中国北方长期处于异族政权统治之下，战乱频繁，民族矛盾空前尖锐。饱受离乱之苦的汉族地主知识分子及普通民众，都需要有新的宗教作为抚慰心灵创伤和安身立命的精神支柱。因此在金元时期，道教内部发生重大变革，先后出现了太一道、真大道、全真道等新兴道派。

全真道创始人王喆（1112—1170），字知明，号重阳子，陕西咸阳大魏村人。其家乃当地大族。早年入府学读书，修习儒业。金天眷元年（1138）应试武举，得中甲科。但只做过小吏，因感怀才不遇，辞官归家。心情苦闷，佯装疯狂。时值金朝倡修文治，对民间太一教、大道教予以承认。王重阳经过内心痛苦的追求，乃慨然皈依道教。金正隆四年（1159），他自称在甘河镇酒肆中遇二位仙人，授以金丹真诀，遂弃家入终南山南时村修炼，在山中凿穴而居，号其居处为“活死人墓”。后来又结庐刘蒋村，修行传道。大定七年（1167），王放火焚烧茅庵，东出潼关，沿途乞化，前往山东。先后在宁海、文登、福山、登州、莱州等地建立了五个教会。随王重阳受教的弟子甚多，其中最著名的有七位：马钰，号丹阳子；谭处端，号长真子；刘处玄，号长生子；丘处机，号长春子；王处一，号玉阳子；郝大通，号广宁子；孙不二（马钰之妻），号清静散人。这七大弟子即所谓的“全真七子”，是全真道早期的重要骨干。

王重阳及其弟子们开创的全真道，是北宋以后最重要的道派之一。其教义教制较天师道、上清派等旧道教有不少创新。首先，全真道受晚唐北宋以来“三教合一”思潮影响，在教义及修持方面极力标榜“三教圆融”。自称以“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”。劝导徒众诵读道教《道德经》《清静经》、佛教《心经》、儒家《孝经》。儒释道三教之学，本来各有其宗旨，宋儒言“理”，禅宗明“性”，道教修“命”。但是全真道认为“天下无二道，圣人不两心”，三教之学皆不离“大道”，归根到底都统一于“道德性命之学”。因此王重阳主张创立一种融会贯通三教的“性命之道”，亦即

全真道。全真的意思是“全其本真”，即保全作为人生命之根本的精气神三要素，使其不受污损。

其次，全真道在修持方面反对道教传统的外丹烧炼和符篆驱鬼之术，而师法晚唐北宋以来流行的内丹方术，主张性命双修，特别强调以“识心见性”为修仙正途。全真家认为：人心固有的“本来真性”（或称真心、元神），不生不灭，超越生死，是成仙证真的唯一根据；而四大假合生成的肉体则有生有灭，不可能永存不死。人的真心真性本来清静无染，但世人皆被后天的物欲所迷惑，不识自心真性，因而流转生死苦海，不得解脱。修行者若能在心地上做工夫，对境忘缘，澄心静虑，一念回光，识得自心真性，保持不乱，便可证得无形无相的“法身”，使精神超越生死之外。王重阳说：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”<sup>①</sup>这样，全真道对道教早期的修道成仙信仰作了较大的改变，从追求肉体长生不死，飞升上清，转变为精神超越长存而形体不离凡间。

全真道对于传统的伦理道德亦极力宣扬，甚至有“忠孝仁慈胜出家”之说。要求道士须修仁蕴德，忍辱谦下，见人患难，常怀拯救之心，或化诱善人入道修行。所为之事先人后己，与万物无私。总之，全真道士的修炼，包括个人内修的“真功”与传道济世的“真行”两个方面。“其修持大略，以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为宗。”<sup>②</sup>苦志多年，积功累行，以至于功行两全，超凡入圣，成仙证真，此即全真教义之要旨。由于全真道的教旨既符合乱世中下层民众的心态，又有助于统治者实施教化，因此在王重阳死后不久便在北方各地广为传播。

全真教自祖师王重阳死后，其弟子马钰、谭处端、刘处玄等相继嗣教，教门有所发展。至丘处机嗣教以后，因金元统治者的支持，使全真教迅速发展至全盛时期。

丘处机（1148—1227），字通密，山东栖霞人。早年在昆嵛山栖霞洞遇王重阳，成为其高足弟子。王重阳去世后，他穴居隐修多年，隐修期间，他行则一蓑一笠，居则胁未沾席，日乞一食，寒暑不异，苦行实践重阳祖师提倡的全真精神。他的苦修异行惊动世俗，远方从学者甚多。丘处机声望日隆，宋、金、蒙古三方皆争相结纳。金兴定三年（1219）冬，蒙古成吉思汗

<sup>①</sup> 《重阳真人授丹阳二十四诀》，见《道藏》第25册，第807页。

<sup>②</sup> 《甘水仙源录》卷二，见《道藏》第19册，第740页。

自西域乃蛮国派遣近臣刘仲禄、札八儿持诏召请。丘处机测度形势，慨然应命，乃于次年春率尹志平等十八弟子启程西行。历时三年多，旅途万余里，终于到达印度大雪山之阳（今阿富汗境内）。成吉思汗在行宫接见丘处机，设庐赐食，礼遇至隆，请问治国之方，长生久视之道。丘大略以“敬天爱民为本”；“清心寡欲为要”作为回答。成吉思汗大悦，称之为“神仙”，命左右录其所言。次年二月，诏许东归，赐以礼物，诏令免除全真道赋税差役，发给丘处机金虎牌、玺书，命他掌管天下道教，又派甲士千人护送。金正大元年（1224），丘还居中都天长观（今北京市白云观）。在京住持期间，丘建立八个教会，开坛说戒，大收门徒。在都名儒官绅无不争相结纳，或以诗贺之，或争献钱币，修葺宫观。丘之门徒李志柔、刘志源、宋德方、綦志远等亦四出修建宫观，刊刻《道藏》。全真道于是达到极盛，“教门四辟，百倍往昔”。金正大四年（1227），丘处机病逝于中都。在他身后，尹志平、李志常、张志敬等人继续掌教，教门仍然兴盛。元朝消灭南宋之后，全真道又乘势渡江南传，踪迹很快遍及江浙、闽、鄂。

全真道自王重阳七大弟子相继去世后，其门徒各立门户，繁衍出七个支派。即马钰门下的遇仙派、丘处机的龙门派、谭处端的南无派、刘处玄的随山派、王处一的崑山派、郝大通的华山派、孙不二的清静派。七派之中以丘处机的龙门派势力最盛。

## 二 全真道教制的特点

全真道作为金元时期崛起的新兴道派，在教义上表现出不少变革与创新，在教制上也不同于传统的符箓道派而形成自己的特点，如出家住庵制度，丛林制度、严格的清规戒律等。

### 1. 出家住庵制度

早期道教如五斗米道是以家庭为基本单位，立治置职，并无出家之说。南北朝时，随着佛教的传入以及道观经济的形成，逐渐形成道士出家制度，有关出家奉道的经书也应运而生，书中记载了道士出家的因缘，以及出家奉道的一些规范。如《一切道经音义妙门由起》转引《灵宝出家因缘经》说，道士出家后称为“出家法身”，可受各种布施供养，又因为“出家是天尊弟子，绍隆经教，生死桥梁”，所以应该受到特别的尊重与保护。在《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中，还列举了可使出家的条件25种，不可使出家的

现象 10 种，以及出家之后应遵守的 30 种规范。北宋道士贾善翔编集《太上出家传度仪》，综括各种经书，对出家传度的礼仪进行了整理。但是，在北宋之前，出家作为道士修道奉道的一种方式，并没有被绝对严格地执行。道士在外娶妻生子、或与家属同住道观的现象均存在。

全真道创立后，制订了严格的出家住庵制度，以出家住庵作为奉道的重要前提。全真家认为，人生本来具有较长的寿命，但为欲念所折，因为有了欲望，男子损精，女子损血，就有了死亡的存在，欲望越多，寿命就越短。要想延长寿命，唯一的出路就是绝欲出家，修道成仙。全真家认为，家庭是“牢笼”，夫妻恩爱为“枷锁”，儿女是“前世孽债”，要想修道成仙，必须看破红尘，斩断人情，抛妻弃子，才能“跳出樊笼寻性命”，做到真正的出家修行。因此，全真道从一开始就劝世人出家修道，并把出家作为修道的首要前提。马珏在《洞玄金玉集》卷七《吾道友问在家能修行否》中也明确表示家道不可两全，修道必须出家。他说：“欲求家道两全美，怎悟寂寥一著甘。莫待酆都追贴至，早归物外住云庵。”<sup>①</sup>

出家之后，必须投住合适的庵堂，使身心有所依倚，才能安心修道。《重阳立教十五论》的第一条即说：“凡出家者，先须投庵。庵者舍也，一身依倚。身有依倚，心渐得安，气神和畅，入真道矣。”<sup>②</sup> 因此，出家住庵成为全真道奉道的重要前提。所谓庵，本指圆顶草屋，初为穷民宿舍，后为寺观内僧道起居处。北宋中后期，随着民众信仰和官僚守祖坟的需要，部分庵从寺观中独立出来，成为僧道居住与从事宗教活动两者合一的场所，独立出来的庵，“不必皆售祠牒，道释得居之，方外亦得居之。所奉不必专主一教，浮屠居者奉浮屠，道流居者奉老氏。所仰不必皆有田，近市者乞食以为资，山居者姜术以代粟”<sup>③</sup>，是一种自由程度很大但比较简朴的传教场所。全真道创教初期无合法地位，亦无大型宫观，便选择了庵舍作为栖身之地与传教场所。庵一般是自己修造，或施主修造后聘请去住持。盖造的原则，是以简朴为制，《立教十五论》“论盖造”云：“茅庵草舍，须要遮形，露宿野眠，触犯日月，苟或雕梁峻宇，亦非上士之作为，大殿高堂，岂是道人之活计。”<sup>④</sup>

① 《道藏》第 25 册，第 595 页。

② 《道藏》第 32 册，第 153 页。

③ 《永乐大典》卷 6700《江西·九江府·庵岩》。

④ 《道藏》第 32 册，第 153 页。

王重阳初期在南时村修炼，所立草庵就是自己盖造。《北游语录》卷一称马钰掌教期间，有“道伴不过三人，茅屋不过三间之戒”，就是要求全真道士遵守祖制，出家住庵，过简朴的生活。全真道发展壮大以后，建立了大量的宏伟宫观，不再局限于早期的庵堂草舍，但全真道士必须绝欲出家、居住庵观的制度一直保持下来，成为全真教制的重要组成部分，也是其不同于传统的符箓道派的重要标志。

全真教要求道士出家住庵，断绝尘缘，清苦自修。在生活上早期实行乞食之制，即提倡道士乞食为生。如马钰出家后，王喆即携之上街乞食。丘处机在磻溪时，凿岩栖迹，“烟火俱无，箪瓢不置，日用何曾积。饥餐渴饮，逐时村巷求觅”<sup>①</sup>。全真道早期弟子大都是云游乞食为生。随着教团的发展，全真宫观的大量建立，全真道士们仿效禅宗农禅之制，耕田自养，他们垦荒辟壤，力耕而食，仍然保持着勤作俭食、清修自苦的传统。

## 2. 丛林规戒

全真道在宣扬修真成仙的同时，还要求其信徒必须有克己忍辱，清修自苦的精神。全真道不仅规定道士必须出家住观，乞食为生，而且必须遵守严格的清规戒律，不娶妻室，不茹荤腥，居处不雕梁峻宇，要断除酒色财气，攀援爱念，忧愁思虑，乃至遏制食、睡、色三种基本的生理需要。苦炼积功，苦行济世，如此才能超凡入圣。其丛林庵观制度多仿禅宗丛林之制，对不守清规的弟子有严厉的处罚条例。

全真道创教初期，就立定了一些戒律规范，《重阳教化集》卷二《读晋真人语录》说：“大凡学道，不得杀盗、饮酒、食肉、破戒、犯愿。”<sup>②</sup>在《化丹阳》中亦说：“凡人修道，先须依此一十二个字：断酒色财气攀缘爱念忧愁思虑。”<sup>③</sup>说明全真道初期的戒律以断除酒、色、财气为主。随着全真道的发展壮大，丛林制宫观的大量创建，为宫观道士集体生活的需要，陆续制订了一些清规，并形成了较严格的清规戒律制度。如陆道和编的《全真清规》就列举了全真道士应遵守的戒律规范，其中《教主重阳帝君责罚榜》列有清规十条：犯国法遣出；偷盗财物遗送尊长者，烧毁衣钵，罚出；说是非，扰堂闹众者，蔑竹罚出；酒、色、财、气、食荤，但犯一者，罚出；奸

① 《磻溪集》卷五《无俗念·居磻溪》，见《道藏》第25册，第832页。

② 《道藏》第25册，第780页。

③ 同注②。

猾、狡、嫉妒、欺瞒者，罚出；猖狂骄傲，动不随众，罚斋；高言大语，作事燥暴者，罚香；说怪事戏言，无故出庵门者，罚油；干事不专，奸猾惰懒者，罚茶；犯事轻者，并行罚拜。从这些清规条例来看，全真道对住观道士的日常行为规范有严格的要求，对不守清规的行为有严厉的处罚措施。

丘处机住持北京长春观（即白云观）时，亦曾制订有长春观的清规。《全真清规》中收录的《长春真人规榜》，即为要求当时全真道士应遵行的清规。全真道的清规制度随着时代的发展和宫观的不同，清规内容有一定的变化和差异，如现存的清道光二十三年（1842）前陕西张良庙的《清规榜》列有清规 36 条，而清咸丰六年（1856）北京白云观《清规榜》上列清规为 23 条，二者的内容条款有所不同。但总体来说，全真道各宫观一直以来都执行着较为严厉的清规制度，对宫观道士的管理较为严格。

## 第七节 明清时期道教科仪之嬗变

### 一 明朝的统一模式

两宋时期，道教发展兴盛，新兴道派纷纷出现，除传统的正一、上清、灵宝三大符箓道派外，又有天心正法派、神霄派、东华派、清微派等一批新符箓道派出现，它们融合内丹与符箓，将大量的符咒法术渗入斋醮科仪，造成科仪形式的大幅度增衍。针对两宋时期道教科仪的法术化与大幅增衍之时弊，道门中的一些有识之士表示极大的忧虑，他们相继述作，修订斋醮科仪，删繁就简，并根据道教科仪固有的经典性传统和时俗的发展变化，进行甄别整理。至南宋晚期，符咒法箓泛滥的局面基本得到控制，出现了以茅山、阁皂山、龙虎山为主导的“三山符箓”的新格局。

两宋时期，始创于祖天师张陵的天师派（即正一道）日渐兴盛起来，并得到统治者的扶持。南宋理宗时，加封张陵为“三天扶教辅元大法师正一靖应显佑真君”，并命第 35 代天师张可大提举江南“三山符箓”，兼管御前诸宫观教门公事。从此正一道取得了统领道教符箓诸派的地位。

到了元代，正一道亦受到元代皇室的尊崇，发展更为兴盛。元世祖至元十三年（1276），召三十六代天师张宗演，赐冠服、银印，命他主管江南诸路道教。次年又封为真人。此后，元朝历代天师嗣位，皆沿例赐封为真人，

袭掌三山符箓及江南诸路道教。至大元年（1308），第三十八代天师张与材被加封为“留国公，正一教主兼领三山符箓”，宠遇有加。因此，元代以来，南方各符箓道派逐渐以龙虎山正一天师为首，集成一个大的派系，总称为正一道。

随着南方各符箓道派逐渐会归于正一道，而北方各新兴道派亦为全真道所统一，所以，明朝初年，道教主要分为正一与全真两大派系，以前道派林立、道法众多的局面也趋向于统一。在这种背景下，明朝初年，道教内部对于道教的文化建设，主要集中在两个方面，一是编修《道藏》，汇编各种经籍书文，使得各道派在教义和信仰上融合成一个体系化的文化共同体；一是总结整理规范斋醮科仪，制定了统一的斋醮仪范，并顺应时俗，删繁就简，使不同道派在科仪形式上达到基本的一致。

而道教的文化建设是在明朝政府的推动和主持下完成的，使得明朝道教更具有官办道教的意味，也使得道教礼仪与朝廷的祭祀仪礼更密切地结合在一起。明朝立国之初，就确立了以儒学为主，释、道为辅的三教并用的宗教政策。而明政府对佛道二教的尊崇，主要不是出于信仰，而是出于政治上的利用。那么明政府的道教政策，亦是体现了尊崇与利用、控制与管理的双重方针。明太祖在夺取政权的时候，曾经有道士如周颠仙、张中、张天师等人为其出谋划策、制造符命。所以明太祖即位以后，对道教给予了一定的扶持，并继续利用道教为巩固其统治服务。明太祖于洪武元年（1368）称帝，天师张正常入贺，即授予他“正一教主嗣汉四十二代天师护国阐祖通诚崇道弘德大真人”的称号，并让他主领道教事。此后的历代天师，都得到明室优礼，敕封真人之号，掌管天下道教。明皇室优崇正一天师，是利用正一道在民间的广泛影响力，利用其斋醮礼仪与善恶理论为辅助王纲、敦纯民俗服务。明朝初中朝，明政府对道教的文化建设进行了大力推进，如敕命道士编修《道藏》，敕命道士重整斋醮仪范，敕编了大量的斋仪著作等。

### 1. 明代朝廷对道教科仪的重编与规范

元代以来，道教各派逐渐会归于正一与全真两大派系，形成正一与全真对峙而立的格局。明朝初年，官方亦顺应这种形势，明确将道教划分为正一、全真两大派，认为“释道二教，各有二徒。僧有禅、有教，道有正一、有全真”。官方的这种划分基本代表了当时道教各派会归融合的情况，道教内部道



派林立的局面逐渐走向统一。但是，尽管名义上各道派会归于正一与全真，实际上两宋以来形成的众多道派仍然有自己的一套传承方式和斋醮体系，道教经法科仪仍然比较杂乱繁滥，尤其是民间社会，僧人、道士滥设科仪，靡费钱财的现象非常普遍，正如明太祖在《御制玄教斋醮仪文序》中所说：

朕观释道二教，各有二徒。僧有禅有教，道有正一有全真。禅与全真，务以修身养性，独为自己而已；教与正一，专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉！虽孔子之教明，国家之法严，旌有德而责不善，则尚有不听者。纵有听者，行不合理又多少？其释道两家，绝无绳愆纠谬之为，世人从而不异者甚广。官民之家，若有丧事，非僧非道，难以殓送。若不用此二家殓送，则父母为子孙者是为不慈，子为父母是为不孝，耻见邻里。此所以孔子云：西方有大圣人，不教而治，即此是也。

今之教僧、教道，非理妄为，广设科仪，于理且不通，人情不近，其愚民无知者，妄从科仪，是有三、五、七日夜讽诵经文。经乃释道化人为善、戒人为恶之言，犹国家之有律令。若诵经而使鬼魂听之，以发挥其善念，则可。若诵经而欲为死者免罪，如犯刑宪而读律令，欲免其罪，是为不可。盖糜费家资，僧道蠢蠢之徒，将以为仪范之美，致使精神疲倦。观其仪范之设，于中文讹字否，达者遂讥毁之。所以讥毁者，佛未请，三清未至，辄便望壁启阍斋主之事。僧甚至日三遍对佛宣扬，道乃日三朝而敷奏。以此观之，释迦与老子非重听而瞽目，故烦之于再三。若不如此，果何理耶？敕礼部会僧道，定拟释道科仪格式，遍行诸处，使释道遵守，庶不糜费贫民，亦全僧道之精灵，岂不美哉。<sup>①</sup>

明太祖出身民间，知道民间社会丧葬礼俗中请僧道超度已是一种普遍现象，这种释道礼仪对传统儒家丧礼的渗透，自唐宋以来就逐渐形成风俗。明太祖顺应这种时俗，并从宣扬封建伦理纲常的目的出发，认为道教超度仪式特为孝子慈亲而设，具有“益人伦，厚风俗”的社会效果，所以他在序言中首先肯定了道教斋醮科仪具有敦纯民俗的社会功能。但是另一方面，因为僧

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第1页。

道滥设科仪，超度道场的规模巨大，靡费钱财，使穷人难以承受，所以明太祖命令礼部会同僧道，删繁摭要，重定科仪格式，这是明朝政府对佛道加强管理，并直接干预宗教仪式的编定与规范。

明洪武七年（1374），宋宗真、赵允中、傅同虚、邓仲修、周玄真等道士奉敕编纂成《大明玄教立成斋醮仪范》一书，奉表奏进。明太祖亦御制序文，使这本斋醮仪范成为各地各宫观通行的一个范本。《大明玄教立成斋醮仪范》仅有一卷，非常简短，相对于宋元以来曾出现的大量长达数十卷、数百卷的科仪巨帙来说，真正显得短小精悍、简明扼要。这篇仪范以黄箓度亡为主，立有一日至三日度亡道场的仪节程序，这是针对民间度亡道场的繁缛、费时、费钱而进行的删繁就简的改革，据其“序略”称，道教科范“传而寝广，百家异户，历代滥觞。唱赞繁则质实之弗专，昼夜多则精诚之必懈”。所以只设有一日至三日的科仪法事，每天的法事仪节也非常简明，如建三日度亡醮的第一日节次为发直符、扬幡、安监坛监斋、敷座演经、灵前召请、立寒林所等，第二日有讽经、礼忏、灵前咒食、施食等仪节，总之没有了序文中所批评的频繁唱赞、三日九朝、夜夜讽经之事。

明政府主持编修的《大明玄教立成斋醮仪范》，成为民间度亡醮仪的范本，并借助行政的力量，推行到各地寺观。除了对民间道场科仪进行规范重整之外，对于皇室举行的金箓大斋等仪式也进行了整理规范，并且将道教的礼乐仪制与朝廷的祭祀典礼有机地结合起来，使得明代的道教科仪与国家的祭祀制度相辅相成，共同服务于明王朝的政治稳定。

经过元代的异族统治和战乱之后，明朝立国之初，急需恢复汉族旧有的儒家礼乐制度，但此时的儒生鲜有懂得音乐的，所谓礼失求诸野，明太祖利用道教音乐以及精于礼乐祀法的道士为国家的祭祀典礼服务。早在龙凤十年（1364）朱元璋做吴国公时，即命选道童作乐舞生，一日，“太祖御戟门，召学士朱升、范权引乐舞生入见，阅试之。太祖亲击石磬，命升辨五音，升不能审，以宫音为征音。太祖晒其误，命乐生登歌一曲而罢”<sup>①</sup>。当时的学士尚且不懂五音，可见儒家典礼的丧失程度，只有保存文化传统较好的道教才能承担起恢复礼乐制度的大任。该年，置太常司，设司乐、赞礼、协律郎等官，以道士充任。并利用道士校正音乐、编定乐舞。据《明史》记载，当时

<sup>①</sup> 《明史》卷61《乐一》。

有位道士冷谦“知音，善鼓瑟，以黄冠隐吴山，召为协律郎，令协乐章声谱，俾乐生习之。……乃考正四庙雅乐，命谦校定音律及编钟、编磬等器，遂定乐舞之制。”<sup>①</sup>可见明初道士冷谦对朝廷郊庙音乐的创制起了很大的作用。洪武十二年（1379），又以道士充当祭祀的执事人员，“上以道家者流，务为清静，祭祀皆用以执事”<sup>②</sup>。同年，为了培养音乐人才，于南京建成神乐观，“以道士周玄初领观事，以乐舞生居之”。据《明史》卷74载：“神乐观掌乐舞，以备大祀天地、神祇及宗庙、社稷之祭，隶太常寺，与道录司无统属。”那么，神乐观以道士主领之，成为培养国家祭祀中充当乐舞生之道童的地方。通过这些举措，明代道士成为国家祭祀活动中的重要成员，道教音乐仪制也与朝廷的郊祭音乐交融到一起。正如《留青日札摘抄》所说：“我朝祭祀赞礼者，太常寺之道士，奏乐者，神乐观之道士。”<sup>③</sup>可见明朝道士在祭祀礼乐中的重要地位。

明朝初年，明代诸帝利用道士恢复朝廷的祭祀礼乐，又组织道士重整道教的斋醮科仪，除了编成《大明玄教立成斋醮仪范》以应用于民间超度道场而外，在政府的操持下，明代重编的斋醮科仪还有《金箓祈寿早朝仪》《金箓祈寿午朝仪》《金箓祈寿晚朝仪》《金箓上寿三献仪》《金箓延寿设醮仪》《金箓十回度人早朝开收仪》《金箓十回度人午朝开收仪》《金箓十回度人晚朝开收仪》《玄灵转经早朝行道仪》《玄灵转经午朝行道仪》《玄灵转经晚朝行道仪》《金箓十回度人早朝转经仪》《金箓十回度人午朝转经仪》《金箓十回度人晚朝转经仪》等。这些金箓类科仪约在明成祖永乐年间（1403～1424）编成，用之于皇帝圣诞时建祈寿、延寿大斋，或建斋祈祷国祚安宁、天下太平时使用，总之是用于皇室和国家的祈祷事相，这些科仪的内容程式与宋人所编金箓斋仪大致相同，同时又有所增删变化，祈祷的神灵众多，行仪节次烦琐冗长。

明成祖起兵“靖难”，夺取皇位之后，为了神化其统治，大力编造真武神话，极力崇奉真武神，于京城及武当山重建庙宇，岁时致祭。并于永乐十年（1412）发役夫三十余万，大兴武当山真武道场，费钱以百万计，历时六年，建成八宫二观、三十六庵堂、七十二岩庙等庞大的建筑群。明成祖还因

① 《明史》卷61《乐一》。

② 《明太祖实录》卷122。

③ [明]田艺蘅：《留青日札摘抄》卷三，中华书局，1985年，第148页。

闽地的两位地方神徐知证、徐知谔为自己治好痼疾而大力崇奉，封二神为金阙、玉阙洪恩真君，大兴闽地庙宇，并于京城建洪恩灵济宫以奉之。明成祖还听信道士周思德之言，认为天将二十六员，王灵官居第一，其神最灵，因而在京城建灵官庙以祀之，帝每出征，必载灵官像随军征战。明成祖对上述真武神、二徐真君及王灵官等民间神灵的崇奉，目的是利用宗教神灵神化其统治，并利用宗教仪式祈祷皇图永固、圣祚绵长。为此，明成祖又敕编了大量与这些神灵有关的斋醮仪范著作，如《道藏》中现存的有《洪恩灵济真君自然行道仪》《洪恩灵济真君集福宿启仪》《洪恩灵济真君集福早朝仪》《洪恩灵济真君集福午朝仪》《洪恩灵济真君集福晚朝仪》《洪恩灵济真君祈谢设醮科》《洪恩灵济真君礼愿文》《洪恩灵济真君七政星灯仪》等八种有关洪恩灵济真君的斋仪。又有武当道士编的《诸师圣诞冲举酌献仪》等斋仪。另外，明成祖时还编制有斋醮词曲《大明御制玄教乐章》，包括四部分：醮坛赞咏乐章、玄天上帝乐章、洪恩灵济真君乐章、大明御制天尊词曲。用工尺谱记其声律，用作祭祀真武帝、灵济真君等神时的唱赞乐章。

明代政府对于道教斋醮科仪的编制活动一直延续到明后期，如北京图书馆现藏有《御制金篆大斋章表》（明嘉靖十三至十七年编）、《金篆御典文集》（明嘉靖三十七年编成，与上书皆明代内府抄本）<sup>①</sup>等斋仪道典，反映了有明一代对于道教斋醮活动和道教斋仪著作编制的热情。因此，明代道教科仪的整理与规范一直与朝廷的推动和御制有关，从《大明玄教立成斋醮仪范》《大明御制玄教乐章》《金篆祈寿三朝仪》到《洪恩灵济真君斋仪》《御制金篆大斋章表》等，几乎都是御制或是道士奉敕编成。在政府的参与下，明代的道教斋醮仪范具有整齐统一的特点，并且与朝廷的祭祀典礼密切结合，互相交融。

## 2. 明初著名高道整理斋醮仪范

明代政府出于政治上的需要，对道教科仪进行了规范编制，形成一批斋仪著作。除此之外，在道教内部，明初的一些著名高道，亦顺应道教文化本身发展的需要，对道教科仪进行了汇编、整理、删定与规范，使明代的斋醮仪范具有简明统一而使用的特点，并且一直影响到后世。

明代正一道在斋醮仪规方面，主要承袭前代，并有所简化，同时吸纳全

<sup>①</sup> 参见丁煌：《国立中央图书馆藏明宣德八年刊本〈上清灵宝济度大成金书四十卷〉初研》文中介绍，载郑志明编：《宗教与文化》，台湾学生书局，1990年。

真道的清规戒律，加以总结整理。如第四十三代天师张宇初博学能文，撰有《道门十规》一卷，作于永乐四年至八年（1406～1410）。该书是根据太祖所立成的“道门上范”，并搜采前代定规、群师遗则而编成，其目的是激励流风、绳矩玄门、重振玄纲。全篇分为十节：道教源流、道门经篆、坐圜守静、斋法行持、道法传绪、住持领袖、云水参访、立观度人、金谷田粮、宫观修葺等。该书吸收全真道性命双修及严守清规戒律之宗旨，提出道士应遵守的戒规制度，推广于道教各派，意图整顿道教。在斋醮道法上，他承袭宋元以来符篆新义，强调内炼为外法之本。在戒律修持上，他提倡全真派初期的教风教制，强调苦行参学，严守戒律清规。

明初南极遐龄老人臞仙（朱权）撰有《天皇至道太清玉册》一书，亦是考订整理道教仪范制度之书。朱权是明太祖第十七子，因曾为燕王南伐草檄，后惧祸而遁入玄门，专心著述以自韬晦。《天皇至道太清玉册》全书只有上下两卷，但内容极其丰富。据朱权自序称，该书内容涵盖“天地之始分，造化之始判，道统之始起，仪制之式，器用之备，衣冠礼乐之制，天心灵秘之奥，道门仪范之规”，“举道门之所用，皆载此书也”<sup>①</sup>。该书的上卷分为九章：开辟天地、道教源流、天皇龙文、幹运造化、醮事仪范、天心玄秘、道门官制、赤文天律、清规仪范；下卷有十章：宫殿坛埤、奉圣仪制、天乐仙仗、全真仪式、冠服制度、修真器用、玉笈灵文、朝修吉辰、数目纪事、醮献祭品等。总之，该书涵盖的内容非常广泛，从宇宙生成、天地造化、道教源流，到符篆斋醮、清规戒律、全真坐钵等仪式，都有较详细的载述，实为记录明代道教义理规制的百科事典。《天皇至道太清玉册》对于道教的南北宗派都有记载，既详列有正一诸品法篆、天枢院品秩、驱邪院品秩、神霄品秩等，又备载有全真坐钵仪式、醮坛清规等，反映了明初道教各派互相交融的情况。

无论是《道门十规》，还是《天皇至道太清玉册》，尽管内容非常丰富，但篇幅都不大，前者为一卷，后者为两卷，反映了明初道教人士对道教规制的整理偏向于短小精悍、简明扼要，这是针对宋元以来篇帙浩繁的科仪著述的一种清整与修正。宋元以来，随着各新兴道派的滋生繁衍又逐步走向融合，至明初主要分为正一与全真两大派系。但历史上这些新兴道派曾形成大量的符咒法术与科仪著作，表现出强烈的民俗与地域性特征，并因长期的累

<sup>①</sup> 《道藏》第36册，第356页。

积增衍而形成繁冗重沓之流弊。明初统一全国后，一方面顺应教派融合的发展趋势，另一方面出于统治者敦纯民俗的需要，所以官府敕编有《大明玄教立成斋醮仪范》以规范民间的度亡仪式，而道门人士则编纂有《道门十规》《天皇至道太清玉册》等著作，对道法科仪进行清整汇编，并吸收融合不同教派的科仪为一体，这样使得各道派在外部文化特征上能够沟通或达到基本的一致。那么，从科仪形式方面对道教进行文化的整合，主要有两种方法。一种方法是兼收并蓄，如元明时期编成的《道法会元》，多达268卷，将宋元时期各派道法搜罗殆尽，编成鸿篇巨帙。另一种方法是秉本执要，删繁就简，即将科仪形式与道教的基本教理结合起来，以宣通教理作为科仪形式的根旨，如明初编的《大明玄教立成斋醮仪范》《道门十规》《天皇至道太清玉册》等均属此类。

明代高道的科仪著述亦有卷帙较大者，这就是明代道士周思德在宣德年间（1426~1435）编成的《上清灵宝济度大成金书》40卷，这是博采前世科书精华并结合明代道教特点而撰成的一部门类齐备、内容丰富、简洁适用的科仪类书。周思德搜集整理东华派宗师林灵真所撰金书符篆，和灵虚田宗师所传符章奥旨，参以平昔所用诸品科范，而编成该书。《上清灵宝济度大成金书》正文四十卷，其中有八卷，即卷一、二十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十九、四十，题为“制授履和养素崇教高士周思德修集”，其余三十二卷题为“嗣青玄府下教司命灵宝领教法师林灵真撰集，制授履和养素崇教高士周思德重修”。说明这套书不仅在林灵真的基础上有所修改，而且有八卷是周思德新修的内容。该书的编撰体例是：每卷分门，门下分品，品下分细目。全书共分二十门：玄教祝颂门、赞唱应用门、眷词启建门、朝真谒帝门、升坛转经门、赞祝灯仪门、召魂浴食门、受炼更生门、流传利济门、礼成醮谢门、登坛宗旨门、仙仪法制门、合契符章门、预告符简门、灵幡宝盖门、文检立成门、章法格式门、表笈规制门、圣真班位门、斋醮须知门。各门品目不一，少则一品，多则二十四品。《上清灵宝济度大成金书》主要是一部斋醮仪范著作，对于斋醮中的各种法事仪式、行持方法、制度、规则、符简、文书格式等，都有详尽的记载。灵宝派的科法仪范，宋元时积累甚多，如《道藏》中收录的有金允中编《上清灵宝大法》45卷、宁全真授《上清灵宝大法》66卷、而宁全真传、林灵真编的《灵宝领教济度金书》更是达320卷之多，周思德在前人基础上整理编纂出40卷，比较简明扼要，而且体例完善。该书编成刻版以后，曾得以广泛流行，成为明朝

道教科仪的典范，对后世道教亦产生了较为深远的影响，其中的一些科仪法式至今仍在中国农村的一些民间道士中流传使用。

## 二 科仪松弛与整合

### 1. 正一道的衰落与科仪废坠

有明一代，道教正一派一直得到历代帝王的尊崇，正一天师被封为大真人，掌管天下道教事。明代中后期的多数帝王好尚符药方术，宠信道士，广行斋醮，文人以青词为仕进之途，道士被加封高官厚禄者比比皆是。如明世宗崇尚道教斋醮，“不斋则醮，月无虚日”，文人以擅写青词而得宠进官者甚多，如袁炜、严讷、李春芳、郭朴等人被称为“青词宰相”。道士邵元节、陶仲文以善建斋醮而得宠信，位居礼部尚书等高位。明代道教正一派因统治者的尊崇好尚而始终处于显赫贵盛的地位。但是，正一道上层道士因贵盛而腐化，他们只知干禄求荣，养尊处优，以致日趋腐朽而缺乏创新进取的活力。明清历代正一天师，无一以道法名世者，有些天师如第四十六代张元吉等，还是一个贪淫暴恶、横行乡里的恶霸。因此，明代中期以来，正一道在教义教制上，基本无所发展。就是正一道最擅长的斋醮科仪，亦缺乏整理而日渐废坠。

清代初年，出现了一个著名的正一派道士娄近垣，他有感于正一道科仪废坠的现状，奋笔起书，整理删定了《黄箓科仪》等仪范，对正一道的科仪著述作出了一定的贡献。娄近垣（1689—1776），字郎斋，法号三臣，又号上清外史，师从龙虎山周大经，为龙虎山著名法官。雍正年间（1723～1795）以符水治愈世宗疾患，被封为“妙应真人”。娄近垣在斋醮科仪方面的重要贡献是删定了《黄箓科仪》十卷，校订《先天奏告玄科》一卷。其在《黄箓科仪》序中称：

近垣于雍正丙午以值年来京，幸荷圣恩，获司金篆，窃见斋醮科仪一帙，旧板散失，亥豕多讹，固不揣荒陋，勉为参考，略加增删，刊成十卷。敢溯探奇于石室，拟将藏秘于名山。兹者恭遇和硕和亲王，凝心内境，栖虑玄门，日华多暇，乃取近垣所刻科仪，亲加披阅，重为鐫板，仍题之曰《黄箓科仪》。……大清乾隆十有五年，岁次庚午九月重阳日，龙虎山后学娄近垣拜首谨识。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 转引自朱家潜：《〈黄箓科仪〉提要》，见《道协会刊》第6期，1980年11月。

雍正丙午即雍正四年（1726），当时娄近垣所见的《黄箓科仪》已经旧板散失，亥豕多讹，于是加以增删校定，刊成十卷，至乾隆十五年（1750），和硕亲王又重为镂板，刊成十二卷流传于世。那么，黄箓斋是道教的一种古老的斋仪，其功用可普资家国，遍济存亡，所谓“为国消灾，为民祈福，拔济师友，普度幽魂，请福三元，关升九祖，皆曰黄箓，悉有科仪”<sup>①</sup>。黄箓斋使用范围广泛，可以总兼死生，人天同福，上至邦国，下及庶人，皆得修奉。因此，黄箓斋是道教极重要的一种科仪，历代道教大师都曾整理编撰黄箓斋仪，从晋唐时的陆修静、张万福、杜光庭，到宋元时的留用光、蒋叔舆、林灵真等，都曾编撰黄箓科仪，其内容也从最初的一卷增加到后世的数十卷，如现存《道藏》中有杜光庭的《太上黄箓斋仪》58卷，蒋叔舆的《无上黄箓大斋立成仪》57卷等。但是，这样一部重要而常用的黄箓科仪流传到清初的时候，已经是经板散失，讹误多多，可见当时正一道斋醮科仪废坠之严重，娄近垣整理删定后的《黄箓科仪》仅为十卷（后重板为十二卷），反映了明清时期的黄箓科仪与唐宋时期相比，已经大为简化了。

娄近垣是清代正一道士中唯一能以著述留传后世者，此后，未见载有正一道士整理斋醮科仪并有著述存世者，反映了清代正一道的衰落与科仪废坠情况。

## 2. 全真道的中兴与科仪纂辑

明代全真道政治地位下降，教团发展亦受限制，其势力远不及元代。在全真道各派中，丘处机开创的龙门派势力较大，但该派在明代也相当沉寂。除龙门派外，明代其他全真支派更为零落。清朝初年，全真道面临与其初创时期相似的形势。异族入主中原，民族矛盾又趋尖锐，剃发易服之辱，折磨着汉族士人的心灵。全真龙门派宗师王常月应运而出，传戒弘教，使明代沉寂已久的全真道出现了中兴景象。

王常月（1522—1680），号昆阳子，山西潞安人，为第七代龙门律师。清军入关之初，王从隐居的嵩山北上京师，挂单于白云观，被道众推举为方丈。他顺应时势，以公开传戒度人，整顿教规作为振兴宗门的主要手段。清顺治十三年（1656），王奉旨主讲于白云观，登坛说戒，度弟子千余人，南北道流纷纷来京受戒。清康熙二年（1663），王常月率弟子詹守椿、邵守善等南下，

<sup>①</sup> 宁全真：《上清灵宝大法》卷五十四，见《道藏》第31册，第201页。



在南京、杭州、湖州、武当山等地立坛说戒，南人皈依受戒者甚多，龙门教团于是大盛。王常月卒于清康熙十九年（1680），其著作有《碧苑坛经》二卷，又名《龙门心法》，是弟子整理他在南京碧苑登坛说戒的语录而成。

王常月的《龙门心法》，以精严戒行为本，强调持守戒律，遵守教规。龙门派所传戒法，分为初真戒、中极戒、天仙大戒三级，三坛戒律皆为制心而设，初真戒拘制身之行为，中级戒降伏心之妄念，天仙戒解除执着沾缚。三级戒法从粗入细，旨在使人渐次“反妄归真”。他还适应时势，调和出世与入世、道法与王法之关系。认为出世之道须从世间人道上踏实做起，先尽人道，方可论仙道。王常月还针对元明以来全真道重炼气修命，轻视明心见性的弊病，重新强调修行以明心见性为先。

王常月的教法恢复了全真道初期的教风，在清初影响较大，龙门派因此显出振兴气象。王氏弟子在东南江浙诸省开坛传戒，形成不少龙门支派。除东南地区外，清初至乾嘉年间，龙门派的影响扩大到东北、西北、江西、广东、四川、云南等全国各地。清初龙门派复兴后，及至清末民初，全真道势力仍相当强大，宫观庵院遍布全国，田产收入亦相当雄厚。但其精神实质却逐渐退化，实践真功真行的道士减少，靠香火营生者增多。

以龙门派为主体的全真道，经清初的中兴，一度呈现复兴全真初期教风的景象，重戒行、真功的实践，教门中出现了一批隐栖苦修、炼养有素的高道，同时他们阐扬全真戒律仪范，钻研内丹之学，也留下了不少经典著述。

在斋醮仪规方面，正一道通行授箬，全真道素来重视戒律，故现存明清时期的全真戒律书较多。全真祖师丘处机曾制订初真、中极、天仙三坛大戒，作为全真道授受戒律的范本。但丘将此戒律单传密授，故传播不广。清初全真龙门七祖王常月一改旧制，公开传授三坛大戒，授度弟子无数，开创了龙门中兴的局面，也使全真戒律广行天下。在著述方面，现存的有王常月著《初真戒律》1卷、《中极戒》1卷，柳守元撰《三坛圆满天仙大戒略说》1卷。北京白云观还藏有王常月遗留的演戒科仪书《全真说戒威仪科》。三坛大戒自丘处机制定以来，流传至今，一直是全真道士通行的授戒范本，其内容和程式都一脉相传，几无变化。现在中国社会科学院图书馆还藏有全真道士受戒时领受的戒律书，其中有光绪三十四年（1908）受戒弟子范德寿领受的《初真戒律》1卷，内容包括受戒弟子范德寿的生辰、籍贯、出家宫观、度师，现受何种戒律、授戒律师、证盟等八大师名讳及章印，接下来是

初真戒律本文，该文与《道藏辑要》中收录的王常月所著《初真戒律》完全相同。另有同治十二年（1873）受戒弟子王信祉领受的《太上真传守戒必持》5本，包括《初真戒》1卷、《中极戒》1卷、《天仙大戒》1卷、《守戒必持》1卷、《登真录》1卷。其中《初真戒》的内容格式与范德寿所授的《初真戒律》完全相同。另外《中极戒》和《天仙大戒》除了首页是受戒弟子王信祉的生辰、受戒的个人资料外，其本文也与王常月所著《中极戒》及柳守元的《三坛圆满天仙大戒略说》完全相同。从这些留存下来的戒律书来看，其内容和程式都是沿用清初王常月所传承的典范。

全真道除重视戒律的传承外，对于其他方面的道法威仪也有所阐述。如《道藏辑要》中收有柳守元撰《清微宏范道门功课》1卷、《太上玄门早坛功课经》1卷、《晚坛功课经》1卷、《十戒功过格》1卷、《警世功过格》1卷。又有清张持真辑《忏法大观》6卷，清王守上辑《三宝万灵法忏》12卷。

在清代全真道士中，对斋醮科仪的编撰整理最突出者是陈仲远，别号武阳云峰羽客，他是全真龙门碧洞宗第14代，青城道士，博学能文，他潜心研究道教科仪，将四川地区流行的科仪经本，编撰成集，名曰《广成仪制》。今《藏外道书》收录的《广成仪制》，是清宣统三年（1911）成都二仙庵刊板，民国2年（1913）重刊，原藏青城山古常道观，其中若干卷已缺，由天师洞组织道士抄录配齐。该书卷帙浩大，计有二百七十五集，收录各类全真科范，是目前所见最为齐全的全真科仪汇编。凡三元大会、九皇醮、接王驾、斗醮、元辰醮等全真宫观例行科仪，度人斋、施食仪等超度亡魂的科仪，以及为民间社会而设的保苗、攘蝗、攘蚁、谢火、接寿等科仪，一应周全。该书所收科仪，广泛吸收灵宝、清微等正一派科范，同时有不少是顺应当地民间信仰习俗而设的科仪，它反映了全真道在四川地区流行过程中与当地的风俗传统和其他道派交汇融合的科仪特征。



中篇  
ZHONG PIAN

---

# 道教科仪与民俗



民俗指民间风俗，是一个国家（地区）和民族中广大民众所创造、享用和传承的生活文化，是具有集体性、传承性和模式性的民间社会风俗习惯。民俗事象纷繁复杂，大致可分为四个部分：物质民俗、社会民俗、精神民俗和语言民俗。道教作为中国土生土长的传统宗教，它与中华民俗的关系非常密切，可以说你中有我，我中有你，互相融合，互相促进，共同构成独具特色的中国传统文化。

道教是中国土生土长的宗教，它起源于民间，又回归民间，因此它与民间风俗结下了不解之缘。道教在形成之初，就属于民间宗教，它是以老庄道家思想为基础，通过对民间社会的鬼神信仰、巫术方术等加以理论化、系统化而形成的。早期道术很多直接来自巫术，以后才缘饰以黄老学说，并且发展了自己的斋醮科仪，将施术的方法程式化、系统化。唐代道宣《广弘明集》卷九载北周甄鸾《笑道论》说：“又按三张之术，《畏鬼科》曰：‘左佩太极章，后佩昆吾铁，指日则停空，拟鬼千里血。’又造黄神越章杀鬼，朱章杀人。或为涂炭斋者，黄土泥面，驴辗泥中，悬头著柱，打拍使熟。自晋义熙中，道士王公期除打拍法。而陆修静犹以黄土泥额，反缚悬头。……今观其文，词义无取，有同俗巫解奏之曲。”<sup>①</sup>这是当时人所见，认为道教斋法与俗巫活动相同。可以说，民间巫风滋生了道教。但道教毕竟与巫术不同，它是有组织、有核心信仰，也有一定的理论作为指导的，从这个意义上说，道教又是巫风俗的升华。在历史发展过程中，道教又对民俗不断地进行吸收、利用与整合，使得道教显得“杂而多端”，但这正是道教适应民俗，保持活力的关键所在。另一方面，经过发展与成熟的道教文化又深刻地影响着民俗，道教是中国的本土宗教，它最能满足广大民众的宗教需求，在给予人生、社会各种宗教关怀的同时，又以它独特的文化魅力影响着社会大众的生活方式和思想信仰。千百年来，中国民俗在形成、流传与变异的过程中，经过道教文化的长期熏陶与渗透，民俗文化中已经积淀了很多道教文化的因子，民俗文化与道教文化交织在一起，共同构成了多种多样的社会民俗现象。尤其是明清以来，随着道教政治地位的下降，道教教团的发展也趋于停滞并走向衰落，但是道教的宗教观念与修持方术却渗入民间，以世俗化的形式与民间的传统信仰、儒佛的通俗说教混融为一，对广大民众的思想观念与

---

<sup>①</sup> 《笑道论》第二十二“树木闻戒枯死”，见《弘明集 广弘明集》，上海古籍出版社，1991年，第155页。

生活方式都产生了广泛而深刻的影响。明清时代，道教崇奉的三官、关帝、真武、文昌、东岳、吕祖、天妃、碧霞元君、城隍、土地、药王、财神等神灵最受民众崇祀，奉祀这些神灵的大小官观庙宇遍及都府州县、城市乡村，星罗棋布，数量之多，难以估计。在善男信女们看来，诸神各有职司，能解决现实生活中不同的问题，如求子拜娘娘，治病祷药王，求财找财神，求功名拜文昌，出海时祭天妃保平安，春社时祭土地保丰收，正月十五奉天官赐福，腊月底祭灶王免过等，还有在各种神灵的圣诞日举行的迎神赛会活动，是道教的斋醮仪式与民间的神灵祭祀、娱乐习俗的交相融合。总之，一年四季都有所奉的神灵及其仪式活动。于是道教的信仰便超出宗教的范围，而与普遍民众的生产生活与休闲娱乐水乳交融，构成社会风俗的重要内容。另外，明清时社会上广泛流行的劝善书《太上感应篇》《吕祖功过格》《文昌帝君阴骘文》等，就是以道教神灵的口吻，宣扬善恶报应，劝诫世人行善去恶。劝善书基本上是融汇佛教中的因果轮回思想和儒家的伦理信条，突出了道教中鬼神迷信与道德伦理成分，以“善有善报，恶有恶报”为特点，向民间渗透，对广大民众的思想观念影响至深。

鲁迅在19世纪20年代曾对道教文化作过一段非常著名的断语，认为“中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”<sup>①</sup> 在另一篇杂文中他也提出类似的看法：“人往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”<sup>②</sup> 那么，鲁迅对道教的这种论断并不是一种随意的判断，而是根源于他对中国传统文化的理解和对道教现实状况的切身感悟。应该说，在鲁迅生活的时代，道教对当时社会的影响是深刻而广泛的。周作人在1920年论及“改良乡村”的阻力时，便认为“旧思想的主力是道教思想”，因为“平常讲中国宗教的人，总说有儒释道三教，其实儒教的纲常早已崩坏，佛教也只剩了轮回因果几件和道教同化了的信仰还流行民间，支配国民思想的已经完全是道教的势力了。我们不满意于‘儒教’，说他贻害中国，这话虽非全无理由，但照事实看来，中国人的确都是道教徒了。几个‘业儒’的士类还是子曰诗云的乱说，他的守护神实在已非孔孟，却是梓潼帝君伏魔大帝这些东西了。在没有

<sup>①</sup> 《1918年8月20日致许寿裳》（收入《书信》），见《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社，1981年，第353页。

<sup>②</sup> 鲁迅：《而已集·小杂感》，见《鲁迅全集》第3卷，第532页。

士类来支撑门面的乡村，这个情形自然更为显著。”<sup>①</sup>说明在民国时代，道教对民间社会的影响远远超出儒佛二教。那么，怎样理解“中国的根柢全在道教”，我认为应该从最广大的普通民众身上和民俗文化上去理解。

民俗作为历代相沿的民间社会风俗习惯，在其形成、流传与变异的过程中，经过道教文化的长期熏陶与渗透，民俗文化中已经积淀了很多道教文化的因子，民俗文化与道教文化交织在一起，共同构成了多种多样的社会民俗现象。道教对民俗的影响是多方位、多层面的，有对人生礼俗的渗透，有与社区祭典的融合，有对岁时节日、民间娱乐习俗的推动等，总之，道教的信仰仪式与普通民众的生产生活与文化艺术水乳交融，共同构成社会风俗的重要内容。以鲁迅为例，作为家里的长子，鲁迅一出生就举行了种种仪式以保证他长大，其中有一项仪式是向道教的重要神祇九天玄女去“记名”。“寄名”是在小儿成长过程中的一项宗教礼俗。对于人生仪礼中的丧葬礼俗，包含有更多的道教内容。如鲁迅父亲由于是吐血而亡，所以请道士念经作法，把父亲从“血污池”中超度出来。人生仪礼如此，鲁迅生活的社会环境也弥漫着浓厚的道教文化的气息。如绍兴地方每年定期举行的各种迎神赛会活动，是当地最重要的社会活动，也是娱乐欢庆的节日，这种神道的出巡与热闹场面给鲁迅留下了深刻的印象。总之，道教文化对中国民间风俗的渗透与影响是深刻的，并且通过各种仪式活动潜移默化，世代沿袭。

本篇主要就道教的斋醮仪式与民俗的关系展开论述，这种关系的结合点主要表现在以下方面：道教仪式对人生礼俗的影响，道教斋醮对社区祭典的渗透，道教节日与岁时风俗的关系等。

<sup>①</sup> 周作人：《乡村与道教思想》，见《谈虎集》，上海书店1987年影印本，第343~344页。



## 第三章 道教科仪与人生礼俗

---

人生仪礼是指在人的一生中几个重要环节上所经过的具有一定仪式的行为过程，主要包括诞生礼、成年礼、婚礼和葬礼。此外，标明进入重要年龄阶段的祝寿仪式和一年一次的生日庆贺举动，亦可视为人生仪礼的内容。<sup>①</sup>人生仪礼又称为“通过仪礼”，它们标志着人生从一个阶段、一种社会状况向另一个阶段、另一种社会状况的转变。不同阶段的人生仪礼有着不同的含义：诞生仪礼，标志着婴儿脱离母体来到人间，成为一个社会成员；成年仪礼，标志一个人生理发育成熟，被社会接纳为正式成员；结婚仪礼，表示社会承认一对男女所建立的配偶关系，这对男女同时也对社会和家庭承担一定的义务；丧葬仪礼，标志一个人走到生命的终点，向社会告别。人生仪礼是一种重要的社会民俗事象，是在人生命过程的不同阶段上，生育、家庭、宗族等社会制度对他的地位规定和角色认可，也是一定文化规范对他进行人格塑造的要求。人生仪礼与社会组织、信仰、生产生活等民俗文化相交织，而宗教文化与人生仪礼的关系尤为密切。在中国，由于道教文化对中国人思想生活的长期渗透与影响，道教仪式对人生仪礼亦有着巨大而深刻的影响。

### 第一节 道教仪式与诞生仪礼

诞生仪礼作为人生的开端之礼，在人生诸仪礼中占有重要地位，而且

---

<sup>①</sup> 关于人生仪礼的定义，参见钟敬文主编：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年。

持续的时间较长，包括未孕前的求子仪式、孕期习俗以及诞生后的庆贺仪式、后来成长过程中的一些仪式活动等。诞生仪礼与道教仪式有着密切的关系。

## 一 求子仪式与道教

### （一）民间求子习俗与道教诸神

人们结婚以后，总是希望能够早生贵子，尤其是结婚多年尚未能生育的夫妻，更是心急如焚。在中国“不孝有三，无后为大”的传统观念影响下，人们采取了种种方式，如向神灵祈子、由旁人送子、施行巫术等手段，以求达到怀孕生子的目的。那么，在这些求子习俗中，以向神灵求子的方式最为普遍。中国向神灵祈子的习俗由来已久，如《礼记·月令·仲春之月》记载：“是月也，玄鸟至，至之日以太牢祠于高禘，天子亲往。”这说明中国古代就有祭祀高禘（生育之神）的礼仪，而且这种祈子之祀源远流长，历代礼仪志中常有皇室祭祀高禘的记载，而民间向高禘祈子的习俗更是保存到近现代。但是，随着道教的产生、传播与兴盛，道教神系中吸收或创造了许多具有送子功能的神灵，尤其是一些像碧霞元君、天后娘娘、临水夫人、张仙等司生育之神，其在民众中的影响远远超过古代的高禘神，从而成为人们虔诚祈祷的对象。向这些神灵求子，去道教的庙观求子，尤其是在神的圣诞日举行各种祈子、还愿活动，就成为一种全国性的民俗事象，从而使道教活动与求子习俗相结合，道教仪式与求子仪式相结合，展示了道教服务于社会民众的功能。

#### 1. 碧霞元君与求子民俗

碧霞元君全称是东岳泰山天仙玉女碧霞元君，俗称为泰山娘娘、泰山奶奶。一般认为碧霞元君的信仰起源于宋代，相传宋真宗到泰山封禅时，在池中洗手，池中浮起一座女神石象，真宗遂封之为碧霞元君。关于该神的来历，历来众说纷纭，一说是东岳泰山大帝之女，一说是黄帝七女之一，一说是汉代民女石玉叶，入泰山修道而成神。明末清初著名学者顾炎武在《日知录》卷二五中曾做过考证：

泰山顶碧霞元君，宋真宗所封，世人多以为泰山之女。后之文人知其说之不经，而撰为黄帝遣玉女之事以附会之，不知当日所以褒封，固

真以为泰山之女也。今考封号虽自宋时，而泰山女之说则晋时已有之。<sup>①</sup>

因此，在一般民众的心目中，碧霞元君就为泰山东岳大帝之女，并且是一位能够使人多子，又能保护儿童的女神，所以受到广大民众，特别是广大妇女热烈而虔诚的崇奉。碧霞元君的信仰自宋代兴起后，其影响日益强大，以至超过了泰山主神东岳大帝，而成为北方地区最有权威的女神。清代福格在《听雨丛谈》中谈到“泰山碧霞元君祠，俗称娘娘殿，在东岳最高处，香火极盛。礼岱者皆祷于泰山娘娘祠庙，而弗旅于岳神久矣。”<sup>②</sup>可见，碧霞元君后来居上，而东岳大帝的香火反而冷落了。

碧霞元君既是民间广泛信仰的神灵，同时也是道教中地位崇高的女神，《道藏》收有一部《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，宣演神的无边法力与慈悲心怀。经中说她“神功莫测，浩德难量，惠溥天民”，“保生益算，延嗣绵绵，消灾化难，度厄除愆，驱瘟摄毒，剪祟和冤”<sup>③</sup>，总之，碧霞元君是一位法力无边，消灾除难的全能女神，尤其是能够保佑妇女生子和儿童成长。在道教的宣扬和民间的崇奉下，碧霞元君（泰山娘娘）的信仰深入人心，遍及全国，尤其是广大的北方地区，除了关圣帝君外，没有一位神祇能与之分庭抗礼的。碧霞元君既是一位全知全能的女神，而人们（特别是妇女）对之顶礼膜拜，不远千里前去烧香许愿，最看重的是她的“保生益算，延嗣绵绵”的功能，求子和保佑儿童成长是广大信众最现实和最迫切的需要与信仰动机。所以各种求子仪式、求子习俗也就围绕着泰山娘娘及其庙宇展开。

#### • 庙会求子

每年的四月十八日，相传是碧霞元君的生日，各地的娘娘庙都在此日前后开庙数日，形成规模盛大的庙会，远近居民都来庙里烧香拜祷，祈求神佑，尤其是妇女无子者，更是虔诚祈祷，叩头许愿，求生贵子。庙会上百货云集，游人塞途，热闹非凡。在山东泰山顶上的碧霞元君祠，是泰山娘娘的祖祠，香火极盛。《听雨丛谈》卷七载：“每岁正月开山，四方云集者，不

① 《日知录集释》，岳麓书社，1994年，第878页。

② 《听雨丛谈》卷七《梨枣钱》，中华书局，1984年。

③ 《道藏》第34册，第744、745页。

远数千里，摩肩接踵，日夜不息，祷祀极虔，灵感最著。”<sup>①</sup>到每年四月份的娘娘圣诞会期，更有全国各地的善男信女组成香火会，不远万里前来烧香拜祷，去往泰山的路上，香客满道，车马络绎，好不热闹。在一部反映明代广泛社会生活的明末小说《醒世姻缘传》中对泰山娘娘庙会的情况有比较生动的描绘。如第六十八回写道：“四月十八顶上奶奶的圣诞，比这白衣奶奶的圣诞更是齐整，这是哄动二十合属（指所辖各州县）的人烟，天下的货物都来赶会。”<sup>②</sup>至于泰山奶奶之灵验，则说得更为精彩，第六十八回写道：“你看天下有两个泰山么？上头把普天地下的国度，龙宫海藏，佛殿仙宫，一眼看得真真的哩。要没有好处，为什么那云南、贵州、川、湖、两广的男人妇女都从几千几万里家都来烧香做什么？且是这泰山奶奶掌管天下人的生死福祿。”

在全国各地，尤其是北方地区的府、县、乡、镇，都广泛建立有娘娘庙，在一般的丛林制道观里，也都设有元君殿等，香火极为旺盛。到每年的四月份娘娘庙会期间，车马喧阗，游人如织，人无停趾，香无断烟。如北京地区自明清以来，碧霞元君信仰极盛，据清潘荣陛著《帝京岁时纪胜》记载：“京师香会之胜，惟碧霞元君为最。庙祀极多，而著名者七：一在西直门外高粱桥，曰天仙庙，俗传四月八日神降，倾城妇女往乞灵祐；一在左安门外弘仁桥；一在东直门外，曰东顶；一在长春闸西，曰西顶；一在永定门外，曰南顶；一在安定门外，曰北顶；一在右安门外草桥，曰中顶。又有涿州北关、怀柔县之丫髻山，俱为行宫祠祀。……每岁之四月朔至十八日，为元君诞辰。男女奔趋，香会络绎，素称最胜。惟南顶于五月朔始开庙，至十八日，都人献戏进供，悬灯赛愿，朝拜恐后。”<sup>③</sup>又据《宛署杂记》所记：“高粱桥在县西五里，有娘娘庙。塑像如妇人育婴之状，备极诸态。……俗传四月八日，娘娘神降生，妇人难子者宜以是日乞灵，滥觞遂至倾城妇女，无长少竞往游之。各携酒果音乐，杂坐河之两岸，或解裙系柳为围，粧点红绿，千态万状，至暮乃罢。”<sup>④</sup>总之，北京地区的娘娘庙众多，香会极盛，在庙会期间向娘娘求子乞灵亦成为一种深厚广泛的民风民俗。

① 《听雨丛谈》卷七，中华书局，1984年。

② [明]西周生辑著：《醒世姻缘传》，齐鲁书社，1980年，第888页。

③ [清]潘荣陛：《帝京岁时纪胜》之“四月·天仙庙”，北京古籍出版社，1981年，第18页。

④ [明]沈榜：《宛署杂记》卷十七，北京古籍出版社，1983年，第191页。

不唯北京如此，在广大的北方地区，娘娘信仰都非常兴盛。如东北地区，据民国《海城县志》记载：“（四月）十八日为娘娘庙（即碧霞元君庙）会期，香火极盛，妇人无子者，多于是日祷之。农、工、商一律放假。”<sup>①</sup> 在北方地区的很多地方志中都有关于娘娘庙会与妇人求子的记载，略举几例如下。民国22年（1933）《铁岭县志》：

（四月）十八日为娘娘庙会。是庙名广嗣庵，祀碧霞元君，世人附会之，配以眼光、子孙各神及痘神，妇人育子，童子患痘，多于是庙祷之。<sup>②</sup>

民国9年（1911）《锦县志》：

四月十八日，城内外娘娘庙会，百货杂陈，食品、玩具罗列成肆，工商皆放假，游人塞途，极肩摩毂击之盛。自十七日起至十九日止。<sup>③</sup>

民国23年（1934）吉林《梨树县志》：

（四月）十八日为碧霞元君庙会，俗谓娘娘庙会。是日，妇人无嗣者，叩拜祝祷；病愈者前往还愿；亦有小儿因病许为和尚，年至七八岁往庙薙发，以纸人替代而逃禅者。锐铍铿锵，炉香缭绕，人语嘈杂，观众如市，警察弹压维持秩序。昔尝每会演剧，今不例行矣。<sup>④</sup>

总之，在道教女神碧霞元君的庙会期间，广大信众赴娘娘庙烧香、祷拜、许愿、还愿，进行各种求子佑子活动，甚至顺便踏青游玩，已形成一种广泛的民风民俗。当时政府亦顺应这种民俗，实行“农工商一律放假”的政策。

① 转引自《中国地方志民俗资料汇编·东北卷》，书目文献出版社，1989年，第76页。

② 〔民国〕黄世芳修，陈德懿纂：《铁岭县志》卷十二“礼俗”，见《中国方志丛书》东北地方，第5号，台北：成文出版社，1974年，第1084页。

③ 〔民国〕王文藻修，陆善格纂：《锦县志》卷十七“礼俗”，见《中国方志丛书》东北地方，第15号，台北：成文出版社，1974年，第907页。

④ 包文俊修，李溶纂，曲康本续修，范大全续纂：《梨树县志》丁编卷二“礼俗”，见《中国地方志集成》，吉林府县志辑9，凤凰出版社，2006年，第457页。

### • 拴娃娃

在庙会上通过祈祷、烧香、叩拜、许愿等方式以求子是各地群众在娘娘庙求子的主要方式。另外，很多地方的娘娘庙还有“拴娃娃”的习俗。拴娃娃，又称“拴喜”“拴孩”“抱孩子”“偷子”等。新中国成立前全国很多地方都十分流行，如今在一些地方仍然不乏信奉者。所谓“拴娃娃”，即用红线或彩线拴走庙里的一个泥塑、陶瓷或木刻娃娃带回家以求子的习俗，若果真灵验生子，就要送一个娃娃或数个娃娃回庙里，称为还子。

拴娃娃，新中国成立前山东各地都十分流行，泰山顶上的碧霞元君祠是娘娘的祖庙，据说到这里来求子是“有求必应”，元君祠里流行拴娃娃的习俗。拴娃娃的习俗大概在明代就已经流行，据明末小说《醒世姻缘传》第六十九回载：

那管香税的是历城县的县丞，将逐位的香客的单名点进。方到圣母殿前，殿门是封锁的，因里边有施舍的银钱袍服金银娃娃之类，所以人是进不去的。

清初王沅《漫游记略》卷三记道：

自元君之祀兴，而始有香税，先朝税额岁一万六千金，以六千金供上，其赢皆贮州库，以备地方城池缓急水旱不时之需。往时四方承平，香火络绎，税额之外，常赢数倍，又有掷施钱帛及冶金银为男女形者充初殿中。<sup>①</sup>

那么，元君庙里有施送的金银娃娃之类，说明当时存在拴娃娃、送娃娃之习俗。泰山碧霞元君祠作为娘娘的祖庙，香火格外地兴盛，善男信女从几千里地赶来赴会还愿，连施送的娃娃也常常是金银的，所以朝廷都看上了这旺盛的人气，收起香税来了。

明末清初，娘娘庙里拴娃娃以求子、送娃娃以还愿的习俗在北京地区也盛行开来，以至形成了一个名为“百子老会”的香会组织，专门在每年的庙会上

<sup>①</sup> 《笔记小说大观》第17册，江苏广陵古籍刻印社，1983年，第9页。

向娘娘进贡一百个泥娃娃。在北京右安门外的中顶碧霞元君庙，每年的四月十八日，“百子老会”的香会组织举行进贡百子的盛大活动。中顶庙正殿前有百子碑记载了当时的情景，碑题曰“中顶普济宫百子胜会碑记”。文曰：

泰山行宫遍京师，其最著者中顶宫，谓敕建弘仁普济宫者是也。其神号曰碧霞元君，冠帔环佩纓络，俨然为女像，或曰天帝之孙，人以其坤道资生也，祈子者辄祷之。昔孔母祷尼丘，启至圣，斯岂其遗俗与。于是善男子王嘉祜等，发诚愿举胜会，名之曰百子，取诗人“大姒嗣徽音则百斯男”之义。凡以为广似续衍庆源计也，盖二十余年于此矣。其会岁以四月十八日，戒坛设供，悬灯施食，延黄冠之士拜青词之表，持土像婴儿百数，以贡之神，且志额领功德。今年夏岁在柔兆困敦，康熙三十五年也。会复届期，祜等相与谋曰：举会以来，神之福我者至矣。无子者有子也，有子者多子也，人庆鑫斯家征麟趾，可不谓神之德与……<sup>①</sup>

据此，所谓百子胜会，就是向泰山娘娘献上一百个泥娃娃以求福佑的一种民俗活动。这种民俗在娘娘的诞辰期间举行，同时有黄冠之士（即道士）的上表、施食等仪式活动，可见，道教仪式与民间的求子民俗是紧密联系在一起的。

在庙会上，有无子之人拴娃娃的，有得子之人送娃娃的，所以娘娘庙会非常热闹，大殿里也总是有很多的娃娃供人抱取。如民国24年（1935）河北《张北县志》载：

四月二十八日，为奶奶庙会。各住户男女焚香送供，并送泥娃娃，亦有送钱币者，亦有送雄鸡者，亦有送吉羊者；亦有年满十二岁童子扫愿者；亦有因病还愿者。均系素日所许之口愿也。<sup>②</sup>

“拴娃娃”的习俗不仅北方流行，在安徽、四川等地也有这种风俗。如《安徽·寿春岁时纪》载：“三月十五日，烧四顶山香。山在八公山东北，

<sup>①</sup> 笔者于2003年寻访中顶庙，看到该庙正在修复中，百子碑基本完好，立于殿前院中。碑文录自该碑，亦可参见《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻录》下册，中国书店，2004年，第376页。

<sup>②</sup> 陈继淹修，许闻诗纂：《张北县志》卷五“礼俗志”，见《中国方志丛书》塞北地方，第35号，台北：成文出版社，1967年，第660页。

离城厢约七里余，山上为庙宇数十间，塑女神曰碧霞天君，俗为泰山奶奶。奶奶殿侧有一殿，亦塑一女神，俗呼曰送子娘娘。庙祝多买泥孩置佛座上。供人抱取，使香火道人守之，凡见抱取泥孩者，必向之索钱，谓之喜钱。抱泥孩者，谓之偷子，若偷子之人果以神助而得子，则须更买泥孩，为之披红挂彩，鼓乐而送之原处，谓之还子。”<sup>①</sup>抱泥孩者一般是尚无子女之父母，亦有由别人从庙中抱取娃娃送给无子之人家的。如清同治十二年（1873）《重修成都县志》载：“三月三日，东岳庙、娘娘庙攫取木刻童子，馈送亲友之望子者。”<sup>②</sup>

泰山娘娘作为掌管生育和儿童的女神，在民众信仰中地位极高，所以一般求子的人家，去娘娘庙烧香拜祷或拴个娃娃回家，是中国大部分地区极为普遍的一种求子方式。但是中国地域广大，民族众多，各地的风俗习惯不同，民间信仰亦有差别，所以送子的神灵除了广泛信仰的泰山娘娘外，还有子孙娘娘、王母娘娘、临水夫人、天仙娘娘、张仙等，他们是某一地方的保护生育之神，有的也成为全国性信仰的神灵。这些神灵在兴起时一般是地方或民间信仰，后来为道教所吸收，亦成为道教神系的一部分。

## 2. 子孙娘娘与子孙爷

在华北地区最大的庙宇——北京东岳庙里有很多神殿，其中有一座“广嗣神殿”，奉祀主神为九天卫房圣母元君和九天监生明素真君，俗称“子孙娘娘”“子孙爷”。有人说，子孙娘娘是碧霞元君的化身，但实际上，在东岳庙里有三个殿供奉着碧霞元君：三间娘娘殿、丫髻山九位娘娘殿、妙峰山九位娘娘殿，因此说广嗣神殿里的九天卫房圣母元君与碧霞元君是两位不同的神灵。那么，九天卫房圣母元君是什么样的神呢？卫房圣母是道教神系中的一员，在道教经典《灵宝领教济度金书》卷五七记载了九天监生司诸神：“九天监生大神、九天卫房圣母、九天定生大神、九天感化大神、九天定胎大神、九天易胎大神、九天助生君、九天顺生君、九天速生君、九天全生君、六甲符吏催生童子、保生童子、速生童子、南昌分胎功曹、南昌主产功曹、南昌起死功曹。”<sup>③</sup>就是说，道教设置了一个专门管理生育的机构为九天监生司，其中的主神就是九天监生大神与九天卫房圣母，还有一系列众神，

① 胡朴安：《中华全国风俗志》下编，河北人民出版社，1986年，第284页。

② [清]李玉宣等修，衷兴鉴等纂：《重修成都县志》卷二“风俗”，见《中国地方志集成》四川府县志辑2，巴蜀书社，1992年，第86页。

③ 《道藏》第7册，第280页。



专门保护胎儿与妇女生产。道教宫观里设置有专门的宫殿以奉祀九天监生明素真君和九天卫房圣母元君，以供人们求子与催生保产之祭拜，受到广大民众热烈而虔诚的崇奉，故俗称之为子孙娘娘、子孙爷。有宝诰曰：东岳子孙案，九天监生司，结秀成胎，禀两仪之造化，送生保产，乃二圣之纲维，燮理阴阳，散行痘疹，九天称庆，一视同仁，大悲大愿，大圣大慈，普济普渡，九天监生明素真君，多男多女，九天卫房圣母元君。<sup>①</sup>说明广大信众对子孙娘娘的慈悲胸怀与送子保产治痘等保护儿童之功能是深信不疑的。

北京东岳庙广嗣神殿亦有拴娃娃之习俗，过去，久婚不育到东岳庙求子的妇女都要到广嗣神殿里拴个娃娃带回家。广嗣神殿内有许多泥娃娃，清代是瓷娃娃。香客焚香礼神以后，要请道士用十色花钱拴一个泥娃娃带走。拴娃娃的讲究很多，接过娃娃后，要径直出庙，不能回头看；回到家中先说：“把娃娃拴来了。”家人要马上应和：“拴来了，拴来了。”然后为泥娃娃缝制衣裳被褥，放到箱子里，还要时常拿出摆弄一番，如同戏耍真正的小孩。据说只有这样，才能怀孕。得子之后，要再还庙里一个娃娃，所以广嗣神殿内子孙娘娘和子孙爷的身上、供桌上、隔板上摆满了娃娃，造型精巧，模样可爱。人们相信只有这里的娃娃又多又好看，才能保证自己儿孙满堂，福运高照。<sup>②</sup>东岳庙于1999年对外开放以来，每年的庙会都吸引了成千上万的游客，而广嗣殿里拴娃娃的习俗亦有所保存。现在的广嗣殿里虽没有过去那么多的泥娃娃，但在供桌上也能看到人们还愿回来的一些布娃娃，还有在墙壁上、栏杆上挂满的很多祈生贵子及祈盼孩子健康长大的“福牌”。可见，无论哪个时代，人们爱护孩子、望子成龙的心情都是一样的。

### 3. 临水夫人与求子民俗

临水夫人是福建、台湾、浙江等东南沿海地区广泛信奉的一位女神，又称陈夫人、顺懿夫人、顺天圣母、大奶夫人、陈十四娘娘等。夫人原名陈靖（进）姑，俗名陈十四，福建古田县临水乡人。或说唐时人，或说五代时人。据载夫人生时就通灵显异，死后更是灵迹卓著，曾斩杀蛇妖、救人产难等，闽地百姓对之非常崇奉，大凡有难产、旱灾、疾病、求子等事，就去临水夫人庙祈祷，多显灵验。据《三教源流搜神大全》卷四“大奶夫人”条载：陈进姑曾至闾山学法，学得驱雷破庙罡法，打破蛇洞斩妖；后唐王皇后分娩

① 转引自陈巴黎：《北京东岳庙》，中国书店，2002年，第48页。

② 参见陈巴黎：《北京东岳庙》，中国书店，2002年，第148页。

难产，又以法催下太子，唐王大悦，敕封都天镇国显应崇福顺意大奶夫人，建庙于古田。宋淳祐年间（1241～1252），又封为崇福昭惠慈济夫人，赐庙额为顺懿。后又加封为天仙圣母青灵普化碧霞元君。这样，在东南沿海一带形成了颇为广泛的关于临水夫人的民俗信仰，由于夫人是女性，又掌管催生保幼之事，故得到妇女的虔诚信奉，形成一系列向神求子、保子的民俗活动。据清同治十三年（1874）《丽水县志》云：

妇女敬事夫人，即所称顺懿夫人、护国马夫人也。顺懿庙在太平坊鹤鸣井者，香火尤甚。凡求子者，必赴庙虔祷。儿生，自洗儿及弥月、周岁，必设位于家，供香花，招警者唱夫人遗事，曰唱夫人。每岁上元前二日，司事择妇人福寿者数人，为夫人沐浴更新衣。次日平明升座，各官行礼，士女焚香膜拜，络绎不绝。至夜，昇夫人像巡行街市，张灯结采，鼓吹喧阗。小儿数百人，皆执花灯跨马列前队，观者塞路。<sup>①</sup>

可见，当地妇女信奉临水夫人的主要目的是求子和保护儿童，举行各种祈祷和祭赛仪式。

临水夫人作为福建的一位地区女神，也被道教所吸收，并形成了一个著名的道教支派——闾山三奶派。据说临水夫人曾师从闾山法主许真君得真君之秘诀，又从龙虎山张天师学道，得斩妖宝剑。相传陈靖姑、李三娘、林九娘三人义结金兰，同在闾山向许真君学法，学成传道，称闾山净明派。俗称陈为大奶夫人，李为三奶夫人，林为九奶夫人，合称“三奶夫人”，故净明派又称为“三奶派”。福建泉州有临清夫人宫，供奉三奶夫人，俗称奇仕妈。现在台湾仍有不少三奶夫人庙，皆为道观，属三奶道派。作为道教三奶派的主神临水夫人，其主要功能亦是司掌生育之神，故在台湾亦称之为注生娘娘，注生娘娘手下有十二婆姐：注生婆姐陈四娘，注胎婆姐葛四娘，监生婆姐阮三娘，抱送婆姐曾生娘，守胎婆姐林九娘，转生婆姐李大娘，护产婆姐许大娘，注男女婆姐刘七娘，送子婆姐马五娘，安胎婆姐林一娘，养生婆姐高四娘，抱子婆姐卓五娘。从这些婆姐的名称来看，其功能就是掌管送子、安胎、监生等与生育有关之事。

<sup>①</sup> [清] 彭润章：《丽水县志》卷十三“风俗”，见《中国方志丛书》华中地方，第186号，台北：成文出版社，1975年，第1039页。

在道教的宣扬与民间信仰的推动下，福建民众对临水夫人的崇奉愈演愈烈，所谓“八闽多祀之”，并随着福建移民传播到我国台湾、浙江及东南亚各地，建立了无数的临水夫人神庙，并形成一系列向临水夫人祈子佑幼的传统民俗。如在浙江温州城内就有太阴宫、广应宫、永瑞宫、坤元宫、凤南宫、栖霞宫等名称不一的临水夫人宫。每年夏历正月十五夫人诞辰，未生育妇女，结伴到宫中向夫人求赐子息。她们争抢神案前摆的米制粉桃，归而食之，谓可生子。若真生子，则以加倍粉桃还愿。在20世纪40年代，瑞安一县就有上百个专门供奉陈靖姑的太阴宫。总之，闽台浙各地临水夫人庙甚多，去神庙向神祈子的民俗也多种多样。如处州（今浙江丽水市）有喝浴水求子之俗，即在娘娘诞辰日，妇女多人庙为木偶（陈十四像）洗浴，浴毕，求子者争抢饮浴水，盆盂立尽。俗谓洗过神像的水，具有使妇女怀孕的魔力。有的地方还有“乞夫人鞋”之俗，即有的娘娘宫里备有各种小女鞋，称为夫人鞋，求子妇女可乞取一只，如得子要精心制作一双。求女的，摆在右边，求男的，摆在左边。此外，还有吃夫人粽、请花祈子等多种向陈夫人求子的民俗活动。<sup>①</sup>

#### 4. 王母娘娘与送子

王母娘娘又称西王母、瑶池金母、龟山金母等，是道教神系与民间信仰中女仙之领袖。西王母最初是中国古代神话中的一位著名的神，《山海经·西山经》记载西王母的形象是“其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜”<sup>②</sup>，其职责是掌管灾厉与五刑残杀之气。战国以来，西王母渐被人神化，而成为一位掌管不死之药的得道仙人，是一位白发苍苍的老太太。东汉道教兴起以后，西王母成为道教神系中的重要一员，随着道教的宣扬与民间信仰的推动，西王母成为元始天尊之女，女仙之领袖，是位年三十左右的美丽天仙，又以东王公与之相匹。其神殿称为王母宫，遍及天下。玉皇大帝信仰兴起后，人们又把西王母与之相匹，称之为王母娘娘，王母娘娘遂成为仅次于玉皇大帝的群仙领袖。

在道教与民间信仰中，西王母是位全知全能的女神，掌管女仙世界及人间的福禄寿夭。人们又以为王母生成天地，生养万物，为天下之大母，故又

<sup>①</sup> 参见叶大兵、叶丽娅：《陈靖姑信仰及其传说的研究》，《中国民俗学研究》第一辑，中央民族大学出版社，1994年。

<sup>②</sup> 《山海经》卷二，见《道藏》第21册，第793页。

掌管送子催生保幼之事。

在广州有很多王母祠，左右塑有六位夫人，有两位负责送子，两位负责催生，两位负责治痘疹。据清代屈大均《广东新语》卷六“西王母”载：

广州多有祠祀西王母，左右有夫人，两送子者，两催生者，两治痘疹者，凡六位，盖西王母弟子。若飞琼、董双成、萼绿华之流者也。相传西王母为人注寿注福注禄，诸弟子亦以保婴为事，故人民事之惟恐后。……壁上多绘画保婴之事，名子孙堂。人民生子女者，多契神以为父母。西王母与六夫人像，悉以红纸书契名贴其下，其神某，则取其上一字以为契名，婚嫁日乃遣巫以酒食除之。<sup>①</sup>

因此，广州民间是把王母娘娘作为司掌生育的道教女神来祠祀的，而且“人民事之惟恐后”，说明向王母娘娘求子保幼已成为一种地方民间习俗。

在甘肃泾川王母宫中，迄今犹有不少求子的香客。过去北京的蟠桃宫也供奉王母娘娘，求子者烧香叩求，并从桌台上偷盗“小孩”，用五彩线拴住，称为“拴娃娃”。当求子者出门时，道士便于门旁祝福：“愿你早生贵子。”求子者必付钱致谢。而且，多钱多生子。到第二道门，道士又拿出小孩衣服说，“请施主为贵子穿衣”，于是妇女又付钱购衣。<sup>②</sup>

在山东泰山脚下有座供奉王母娘娘的王母池，这里的王母娘娘也具有送子的职能，并流行拴娃娃的风俗。拴娃娃的女人到王母殿中，向道士交过喜钱，祝祷之后，从供桌上陈列着的许多泥娃娃中挑选一个，交给道士，道士颂过祝词，取红线系铜制钱一枚，挂泥娃娃脖子上，持娃娃，用其项上铜钱碰响桌上铜磬，为未来的娃娃起一个吉庆的乳名，然后将泥娃娃交给祈子的人，嘱咐她回家藏娃娃于卧房某处，俗传这样便可顺利得子。现在，科学知识普及，人们破除了祈子的迷信，但仍有许多人为了讨吉庆，为了让道士为未来的孩子命名，仍然到王母池来拴娃娃。旧时拴娃娃只拴男孩，近年人们入庙拴娃娃，道士先问：拴男孩，拴女孩。<sup>③</sup> 古老的仪式与民俗活动为泰山

① 《广东新语》，中华书局，1985年，第214页。

② 参见宋兆麟：《生育神与性巫术研究》，文物出版社，1990年。

③ 参见“中华泰山旅游网—泰山文化—泰山传说—王母池拴娃娃”，网址：<http://www.taishanly.com/Article/wenhua/chuanshuo/200803/6251.html>。

的旅游文化增添了一道风景。

### 5. 天后娘娘与送子

天后娘娘即妈祖、天妃，是沿海地区群众最为信奉的一位海上女神。天后本姓林名默，是宋代福建莆田人，据说她生而有神异，能预言人之祸福，并能在海上救人。二十岁时，无疾而逝。死后成为海神，屡见其出没海上，救人于危难之中。乡人立庙祭祀之，凡水旱疫病，舟航危急时，有祷必应，极为灵验。由于妈祖屡救海难，保护舟船，并能祷雨祈晴，故多次受到历代朝廷的加封，如宋代有灵惠妃、灵惠助顺妃、灵惠助顺嘉应英烈妃等封号，元代加封为护国明著天妃，清代封为天后圣母等，故妈祖庙又称为天后宫或圣母宫。天妃信仰也由海岸传到河口，遍及全国一切河海口岸。而且随着对外贸易和华侨的南下，天妃信仰亦传至南洋等地。

天妃作为海洋和江河的保护神，受到广大民众热烈痴狂的虔奉，是民间最崇奉的女神之一。而道教亦将天妃收入道教神系之中，并将天妃的灵迹编集起来，加以颂扬，编写成《太上老君说天妃灵验经》，遍及各地的天后宫也多为道士所主持。

随着天后信仰的盛行，天后的功能不仅能搭救海难，而且神威广大，有求必应，甚至具有送子保育的功能。天妃作为生育之神，见于《三教源流搜神大全》卷四：“年及笄，誓不适人，即父母亦不敢强其醮。居无何，俨然端坐而逝，芳香闻数里，亦犹诞之日焉。自是往往见神于先后，人亦多见其从侍女拟西王母云。然尤善司孕嗣，一邑共奉之。邑有某妇，醮于人，十年不字，万方高媒，终无有应者，卒祷于妃，即产男子。嗣是凡有不育者，随祷随应。”<sup>①</sup>向妈祖祈求生育，在沿海地区形成一系列民俗，如烧香、祭拜、横龙床、摸神靴、许愿求子、抢纸花求子、拴娃娃等。在北方沿海城市天津，有座天后娘娘宫，除了天后娘娘外，宫内还塑有送子娘娘、子孙娘娘、眼光娘娘、痘疹娘娘共五位娘娘像，受到广大妇女的虔诚崇奉。旧时天津拴娃娃的习俗最为盛行，差不多家家都有娃娃哥哥，这与天津人崇奉天后娘娘并相信娘娘能送子保子的功能有关。天后宫的道士们准备了大量的泥娃娃，均是手艺人所塑，一个个活泼俊俏，神态各异。凡来求子的一般是婚后几年仍未有身孕的妇女，也有婆婆为儿媳妇求的，也有母亲为女儿求的，她

<sup>①</sup> 《三洞拾遗》第十七册，黄山书社，2005年，第435页。

们在许愿供奉之后，来到“娃娃山”，相中哪个小泥娃，就用一根红绒绳系在脖颈上，偷偷带回家中，据说半夜便可投胎，十分灵验。天津的民间唱本《拴娃娃》中具体描述了刘二姐拴娃娃的过程和心理：“刘家二姐闷坐鼓楼，手托香腮一阵好发愁，思想起来过门六个月，夫妻和和美度春秋。常言道，草留根，人留后，到老无儿事事忧，听人说送子娘娘有灵验，何不去娘娘宫里把头叩……二姐来到娃娃山里头，有群小孩推牌九，有群小孩打跟头，歪毛、淘气生来俊秀，个个都让二姐爱不够，二姐上前把个娃娃捧在手，先叫儿啊又叫肉，你只管跟妈往家走，吃喝穿戴全济你，甬问咱家底厚不厚，儿呀儿，肉呀肉，你三更半夜把胎投！”如果以后真生了个儿子，这个泥娃娃就被尊为大哥，生的小孩叫老二，因此天津排行第二的人特别多。随着岁月的流逝，还要到泥人铺里去“洗娃娃”，所谓“洗”，就是由手艺人加上新泥，把泥娃娃改塑为“娃娃大哥”甚至“娃娃大爷”，给它添眼镜、毡帽、胡须、长袍马褂等。有一段相声叫《娃娃哥哥》，惟妙惟肖地讲述了天津人拴娃娃、洗娃娃的过程和风俗。

#### 6. 张仙送子风俗

与上述几位送子娘娘都是女性不同，张仙是民间信仰中一位能送子的男神，而且一般供奉于家中。张仙信仰起源于四川，本是四川的一位地方神仙，后来传播至全国各地，成为一位广泛信仰的神灵。赵翼于《陔余丛考》卷三五“张仙”条中对之有详确的考证：

世所称张仙像，张弓挟弹，似贵游公子，或曰即张星之神也。陆文裕《金台纪闻》云：后蜀主孟昶挟弹图，花蕊夫人携入宋宫，念其故主，尝悬于壁。一日太祖诘之，诡曰“此蜀中张仙神也，祀之能令人有子。”于是传之人间，遂为祈子之祀云。……然则此像本起于蜀中，闺阁祈子，久已成俗，是以花蕊携以入宫，后人以其来自蜀道，转疑为孟昶像耳。按苏老泉集有“张仙赞”，谓张名远霄，眉山人，五代时游青城山成道。……是蜀中本有是仙，今所画张弓挟弹，乃正其生平事实。<sup>①</sup>

① [清] 赵翼：《陔余丛考》，商务印书馆，1957年，第767页。

张仙本名张远霄，居邛州崇真观，本是四川的一位修道成仙的道士，他生前常持竹弓铁弹，以打散灾疫，故其像皆绘成持弓弹状。由于古时生男子有悬弧矢之俗，而古代祀高禰祈子之礼亦于所御者带以弓鞬、授以弓矢，后人或缘此写于图，以为祈子之神像。以后辗转附会，遂以张仙为祈子之神矣。据说后蜀亡后，其花蕊夫人入宋宫，带去张仙像，其像遂遍及中原。明人郎瑛《七修类稿》中云：“近世无子者，多祀张仙以望嗣。”<sup>①</sup>说明奉张仙以求子的习俗在当时已经流行。这种习俗一直传至近现代，影响遍及全国。如民国8年（1919）黑龙江《望奎县志》：“土人家皆供张仙，无子之家，供奉尤虔。”<sup>②</sup>又如清宣统三年（1911）吉林《西安县志略》：“祭先之外，好迷信神道……其供于家中者，尊之曰胡大太爷、胡三太爷、黄三太爷，或奉张仙以求子息。询之，要皆不知所本。”<sup>③</sup>辽宁《义县志》对此风俗记载颇详：“张仙，无子者祀之，谓可得子。其画像上，画神系戴古式公子帽，穿黄褂，蓝袍，手持弓及弹射逐天狗，引来幼儿数人之状。其神位概设寝室门后。某妇生子弥月后，则由某妇母家购张仙站像，赠之使供，取其宜子。该子成室后，则张仙换用坐像，表示宜子有功。此沿习也。”<sup>④</sup>东北距离川蜀甚远，而张仙信仰如此之隆，说明张仙送子的习俗流传之广。

商承祚《广州市人家的神》一文说：“进了住房，若有小孩子的人家，他的桌底下必定供一阿婆神……床沿前的一张供桌供一张仙，其像作弯弓射天狗，下画四五个小孩子，取其送子的意思。上额为‘添丁发财’，联曰：‘天赐麟儿凭司马；花生贵子赖仙官。’或‘多福多寿多男子，日富日贵日康宁。’中悬一琉璃灯，每于晚间燃之，名曰添丁灯。”<sup>⑤</sup>可见张仙送子的信仰与习俗流行于我国南北广大地区。

总之，中国地域广大，风俗不同，各地向神灵祈子的方式也是多种多样的，而能够送子的神灵更是五花八门，除上述介绍的碧霞元君、子孙娘娘、

① [明]郎瑛：《七修类稿》卷二十六，上海书店出版社，2001年，第279页。

② [民国]严兆霖修，张玉书等纂：《望奎县志》“礼俗志”，见《中国地方志集成》，黑龙江府县志辑4，凤凰出版社，2006年，第446页。

③ [清]雷飞鹏等修，段盛梓等纂：《西安县志略》卷十二“礼俗篇”，见《中国地方志集成》，吉林府县志辑5，凤凰出版社，2006年，第576页。

④ [民国]赵兴德修，王鹤龄纂：《义县志》中卷（九）“民事志”，见《中国方志丛书》东北地方，第16号，台北：成文出版社，1974年，第1375页。

⑤ 转引自郭立诚：《中国生育礼俗考》，台北：文史哲出版社，1979年，第24页。

王母娘娘、天妃娘娘、临水夫人、张仙等外，还有城隍、土地、北斗、骊山老母、嵩岳娘娘、观音娘娘、金花娘娘、花王父母等，甚至有向孔子庙、韩愈庙、韦应物庙、祝英台庙等神祠中去求子的。在众多的送子神灵中，根源于民间信仰的道教诸神占有绝对优势的地位。

## （二）道教的祈嗣科仪

道教在产生的初期，即称有“兴国广嗣之术”<sup>①</sup>，以后又形成专门的祈嗣科仪，《道门科范大全集》卷二十五至二十九即收有《祈嗣拜章大醮仪》，详细载述了道教祈嗣科仪的程序法式，这是对前代祈嗣科仪文本的总结与规范，也成为后世道教祈嗣科仪的典范。明清以来，道教因教派不同，用于祈嗣的科仪文书也略有变化，但祈嗣科仪一直作为各道派的一项重要仪式活动而服务于社会。而且，道教的祈嗣仪式常常与民俗活动中的求子仪式结合在一起。在较大一些的道观中往往都设有广嗣殿、注生堂、娘娘殿等，满足民众祈嗣之需要，至于遍布各地大大小小的娘娘庙、天仙庙、张仙庙、王母庙等道教庙宇，更是专门为广大民众祈子求福服务的。各地形成的祈子风俗如拴娃娃、赶庙会、许愿等，也大都围绕这些道教庙宇展开。在民间的祈嗣活动中，有些直接就是利用道教的祈嗣科仪，举办祈嗣道场法会。如在广西有一种为祈求子嗣而请道士进行开坛的仪式活动，民国23年（1934）广西省《隆安县志》载：

祈祷雨晴、子嗣、寿算、疾病，均延请道士设坛，陈列香花、纸烛，诵经忏礼，投疏拜表，至所许功德完满，则撤坛散福。<sup>②</sup>

这说明道教的仪式活动与群众的求子仪式直接融为一体。总之，道教的神灵与宫观，道教的仪式与道场，与人生仪礼中的求子仪式密切相关，人生礼俗从一开始就与道教结下了不解之缘。

## 二 小儿成长仪式与道教

小儿出生以后，全家欢喜，为之举行一系列的诞生仪式，以庆祝孩子降生

<sup>①</sup> 《后汉书》卷三十《襄楷传》：“前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。”

<sup>②</sup> [民国]刘振西等纂：《隆安县志》卷三“社会”，见《中国方志丛书》华南地方，第206号，台北：成文出版社，1975年，第202页。



人间，表达家人的喜悦之情。但是忧虑随之而来，因为中国古代医疗水平普遍低下，婴儿的成活率并不是很高的，在小儿成长过程中，会遇到各种各样的疾病灾难，尤其是天生娇贵、八字太硬或体弱多病的孩子，能否顺利长大就是一个令人担忧的问题，于是人们想尽各种方法以驱灾除难，保证小儿顺利长大，从而形成一系列的小儿成长仪式与习俗，这些习俗多与道教有着密切的关系。

### 1. 寄名

求助于神明，让神灵直接庇护儿童，这是一个通行的办法，而仰赖神佛保佑的最简便、最牢靠的途径，又莫过于直接让婴儿皈依佛道，而成为神佛的弟子，那么恶鬼就不敢来侵扰，小孩就可消灾得福，顺利长大了。但是父母又舍不得真的让孩子出家当道士或和尚，于是想出个两全其美的法子，即做寄名道士或和尚——让孩子在寺观里挂个弟子的名义，实际哺养仍在家里。寄名的孩子不用真的到寺观里去修行和过宗教生活，只是在一些重大的宗教节日或法事活动时去庙里进进香就可以了。

寄名又称做记名，佛道均有，流行全国。因算命先生说孩子“不好养活”或者“克父母”，大人就会将孩子送进庙里，当“跳墙和尚”“跳墙道士”或“跳墙喇嘛”，以消灾解厄。跳墙和尚、道士并不正式出家修行，也不受戒，只是在庙里挂一个名，所以又称之为“记名和尚”“记名道士”等。

寄名寺观的习俗在中国历史悠久，影响广泛。有钱人家寄名的仪式是很隆重的，《金瓶梅词话》第三十九回对此有很详细的描写：西门庆之子官哥儿生下后身体娇弱，于是到玉皇庙住持吴道官处寄名，寄名那天设坛建醮，讽经礼忏，关发文书，“将官儿的生日八字，另具一字文书，奏名于三宝面前，起名叫做吴应元。太乙司命，桃延合康，寿龄永保，富贵遐昌”。<sup>①</sup>通过一系列的仪式在神前奏请寄名之后，吴道官送给官儿一些道服和法物：“一顶黑青段子绡金道髻，一件玄色纁丝道衣，一件绿云段小衬衣，一双白绫小袜，一双青潞绸纳脸小履鞋，一根黄绒线绦，一道三宝位下的黄线索，一道子孙娘娘面前紫线索，一付银项圈条脱，刻着‘金玉满堂，长命富贵’，一道朱书辟非黄绶符，上书着‘太乙司命，桃延合康’八字，就扎在黄线索上。”<sup>②</sup>这样，官哥儿就成为吴道官的寄名弟子、玉皇庙的寄名道士。那些线

① [明]兰陵笑笑生：《金瓶梅词话》，人民文学出版社，2000年，第510页。

② 同注①，第515页。

索、项圈、符篆之类的法物是要时时挂在项间的，表示自己是寄名道士，受到神仙的佑护，鬼物们赶紧退避吧。

《红楼梦》里讲到贾宝玉经常戴着长命锁、寄名符，他寄名的干娘是马道婆；凤姐的女儿也戴着张道士给的寄名符。可见明清以来儿童在道观寄名之风是很流行的。

富贵人家如此，普通人家也流行寄名之风。《中华全国风俗志》讲到天津小儿寄名的风习：“天津北仓镇，每年当春夏之时，有一种小儿跳墙之风俗。此风俗之起因：大凡缺少子嗣之人家，忽然生下一个男孩，自然爱如珍宝。但是一方面却时时惶恐，或是多病，或是夭殇。因此，为父母者往往带领小儿，到庙中焚香祷告，求和尚给小儿起一名，俗称寄僧名。其意盖谓自此以后，此孩便算出家。寄僧名之孩，往往作僧人装束，直至十二岁跳墙还俗之时，才能更换。”<sup>①</sup> 寄名之后，虽然不算正式出家，但还是要经常穿着僧道的装束，直到十二岁跳墙还俗为止。

北京地区亦流行寄名之俗。据《顺义县志》记载：“小儿娇盛者，多信卜者言，送庙内记名出家（俗谓好活）。稍长，与庙主议择吉日，备供品敬礼至庙，由庙主寻衅，责罚小儿，即‘跳板凳’，回家留发，戚友亦往贺之。”<sup>②</sup>

小儿寄名庙中主持道士或和尚，法名随道士姓，如上述西门庆之子法名吴应元，是随吴道官之姓，此种称之为寄名道士或寄名和尚。还有一种寄名神佛的方式，即直接将小孩寄名于某神，表示此孩已是神的子孙，自然百鬼不敢侵犯了。如旧时绍兴民间，怕小孩养不大，往往在神佛处“寄名”，而寄名最多的寺观是香火兴盛的关帝庙和包公殿，绍兴人特别崇拜关公和包公，称之为关爷爷和包爷爷，有的还在爷爷后加称“菩萨”，因此小孩寄名也以这两位神明居多。凡寄名于“关爷爷”的，在名字当中冠以“关”字，如关根、关仁、关兴等；凡寄名于“包爷爷”的，亦则冠以“包”字，如包昌、包良、包法等。但这些孩子一般不改姓氏。如王家孩子寄名“关爷爷菩萨”而得名“关根”，他的名字就为“王关根”了。寄名以后，寄名的孩子仿佛成了“关”“包”两位的族人，从而能够获得终身的平安，家长亦可

① 胡朴安：《中华全国风俗志》下编“天津小儿跳墙之风俗”，河北人民出版社，1986年，第51页。

② 〔民国〕李芳等修，杨得馨等纂：《顺义县志》卷十二，见《中国方志丛书》华北地方，第138号，第562页。

借此得到内心的宽慰。向菩萨“寄名”这天，由道士或和尚带领小孩到关帝庙或包公殿，在寄于名的菩萨面前点上火烛，然后进行跪拜祈祷许愿。以后凡每逢寄于名的这尊菩萨生日，都应去向他敬香烛，以示谢恩。

在浙江、江苏等地，这种寄名神佛之风是很普遍的，如《中华全国风俗志》又载吴县之奇俗：“吴县有小儿寄名神佛之俗，此风全境皆然。盖富贵家之小孩，娇生惯养，大半身体柔弱，时膺疾病。其亲乃至庙烧香，用红布制一袋，置小儿年庚于其中，俗名过寄袋，悬佛橱上。自是以后，每旧历年终，寺僧备饭菜，送小儿家中，名曰年夜饭。其亲必给僧以钱。凡送三年始毕。当过寄时，僧为小儿取名，譬如神佛姓金，即取名金生、金寿等类。其亲并携小儿来庙拈香，呼神如寄爷。及至成年完婚后，乃将红布袋取回，名曰拔袋。”<sup>①</sup>

在绍兴，作为家里的长子，鲁迅一出生就举行了种种仪式以保证他长大，“除了通行的‘满月’和‘得周’的各自的祭祀以外，还要向神佛去‘记名’”。“鲁迅首先是向大桶盘（地名，本来是一个大湖）的女神记名”。据周作人回忆，这个女神可能是道教的重要神祇九天玄女。<sup>②</sup>

在广东民间，人们信奉王母娘娘为保护生育与儿童之神，亦有寄名娘娘与六位夫人的习俗，所谓“人民生子女者，多契神以为父母。西王母与六夫人像，悉以红纸书契名贴其下，其神某，则取其上一字以为契名，婚嫁日乃遣巫以酒食除之”。以西王母与六夫人的名讳中第一字作为契名，这与寄名关帝则以“关”为名字中的一字，其风俗是一样的。

在福建、台湾等地，民间普遍信仰临水夫人和七娘妈，临水夫人是送子和保佑生育之神，七娘妈是孩子出生后到16岁之前的保护神。一般认为，七娘妈是天帝的第七个女儿即织女，她的生日在每年农历的七月初七，她是未成年儿童的保护神。因此，孩子出生后的第一年，头一个“七夕”要做“新契七娘”，就是要新拜“七娘妈”为“契母”，祈愿七娘妈保佑孩子平安长大，并用古钱或锁牌串上红包绒线，系在颈上，一直戴到16岁，才在七夕节那天拿下锁牌，并到寺庙答谢七娘妈多年的保佑。

做寄名道士也好，寄名于神仙也罢，其目的都是借助神的法力驱逐小儿成长过程中可能遇到的妖魔鬼怪、疾病灾害，保证孩子顺利长大成人。在小

<sup>①</sup> 胡朴安：《中华全国风俗志》下编“吴县之奇俗”，河北人民出版社，1986年，第173页。

<sup>②</sup> 周作人：《鲁迅的青年时代》，河北教育出版社，2002年，第6页。

儿长至七、八岁或十一、二岁时，生命力增强，成活应该没有问题，这时就需要举行一定的仪式进行“还俗”，脱离道籍，脱离神的世界，而进入到世俗社会中来。这种仪式称为跳墙。

## 2. 跳墙

跳墙是和寄名联系在一起的，先当上了寄名道士或和尚，然后才有跳墙还俗。前引《中华全国风俗志》讲天津小儿跳墙事很详细，小儿寄名以后，到十二岁始还俗，举行跳墙仪式：“跳墙事前，必须择选一吉日，买簸箕一只，毛帚一把，预备老铜钱八枚。及期，为父母者带领小儿，又向神像焚香祷祝，一面使小儿持簸箕及毛帚，拂试香案，洒扫地下。事毕，即令理发匠为小儿留发，随后再使小儿立于板凳之上，左右手各持老钱四枚。旁观之人，喊声‘赶和尚’，小儿便将手中所持之钱向后撒去，跳下板凳，并不回头，直跑至家中。此即所谓跳墙还俗也。当小儿撒钱之时，旁观之人，纷纷拾钱，带回自己家中，编成锁之形式，给自己小孩带在身上。照俗谚云：带了此锁可以长命。”<sup>①</sup>

所谓跳墙，就是以板凳代表庙墙，住持师父在小儿头上象征性地轻打几下后，小儿跳过板凳，头也不回地逃出庙外，跑回家中，表示已经被驱逐出庙，跳墙还俗了。常人春先生曾写过一篇《关于“跳墙和尚”》，讲述二十世纪三四十年代老北京的风俗，对于和尚或道士跳墙的仪式描绘得非常详细：

至于什么时候“跳墙”，并无具体规定。但凡记名和尚都必须在结婚前三天举行“跳墙”仪式，表示还俗。

按旧例，小孩“跳墙”那天，家里要舍给庙里一头驴，或者请冥衣铺给糊一头纸驴，表示代替小孩今后给庙里出力，侍奉“三宝”，即佛、法、僧。还要做一套僧装，包括僧帽、僧鞋、僧袜，但并不给小孩穿上，而是摆在殿上，表示刚脱下来的。此外，还须买五十双筷子（共一百根）、新扫帚、新簸箕、新掸子各一把，摆在殿上备用。殿前，设一条板凳，上面搭着五尺红布，表示是寺庙的红墙。

仪式在僧众们用斋后开始。首先由家长带领小孩上殿设供焚香，给

<sup>①</sup> 胡朴安：《中华全国风俗志》下编“天津小儿跳墙之风俗”，河北人民出版社，1986年，第51页。

佛、师爷爷、师大爷、师父和师叔等依次叩首礼拜，师父即将原来所挂之“锁”上的三枚小铜（银）币用剪刀折下，让小孩用新买来的扫帚、簸箕假装儿的打扫一下殿堂，无非是将供桌前地下的高香包装纸和香灰扫扫。然后，由两人扭起一块红布，让小孩披上新做的僧袍，站在底下，面朝殿外。这时，师父便走过来，说道：“自小多灾害，父母担惊骇。自许入空门，全凭佛爷带。前殿不打扫，后殿不礼拜。脱下僧袍来，赶出山门外……”说着即将一百根筷子一齐撒手，落在小孩头顶的红布上，意为打了一百禅杖。简单的则不用红布，只是师父用戒尺一比划，就算打了。这时，小孩要马上将僧袍甩掉，跳过殿前代表庙墙的板凳，跑出一百步，不要回头。随后，僧众和居士们即齐声唸诵《消灾解难经》，即《吉祥咒》。最后，由值堂和尚将香根请下来，有纸驴者当一并焚化，遂告礼成。<sup>①</sup>

可见，北京、天津两地跳墙的风俗与仪式是大致相同的。跳墙仪式常常是在寺观举行庙会时举行，如在娘娘庙会、关帝庙会、药王庙会等庙会上，常能看到小儿跳墙之热闹的场面。如清光绪《吉林通志·岁时民俗》载：“四月十八日，东关娘娘庙会，妇女焚香还愿，有献神袍、幔帐、金银斗、替身人等物。小儿七八岁每于此日留发，囑儿立凳上，僧人以箸击顶，喝令急行，不许回顾，曰跳墙。”<sup>②</sup>

这种风俗在我国北方地区很盛行，常常是小儿自幼多病，于是寄名为道士或和尚，而寄名的寺观常常是民众普遍信仰能保佑儿童的娘娘庙或是包治百病的药王庙等，跳墙之事自然也在这些寺观举行。各地方志对这类风俗多有记载，略举数例：

民国 15 年（1926）吉林《双城县志》卷六“礼俗志”：

四月十八日，城乡娘娘庙会，以城内西大街关帝庙（内有娘娘殿）为最热闹。妇女焚香还愿，或献神袍、幔帐、或焚纸制金银斗、替身人等物。小儿有自幼因病许愿为秃子者（即舍于庙中为僧之意），至七八

<sup>①</sup> 常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社，1996 年 6 月第 2 版。

<sup>②</sup> [清]长顺等修：《吉林通志》卷二七，见《续修四库全书》647 册，上海古籍出版社，2002 年，第 498 页。

岁则于是日携至庙中，令立凳上，倩僧人以笏击顶，喝令急行，不许回顾，曰跳墙（即被逐出庙，还俗之意），然后留发。二十八日，城乡药王庙会，较娘娘会尤盛，而仍以城内西大街关帝庙（内并祀药王）为最热闹。妇女之焚香还愿与小儿跳墙等事，与十八日庙会同。<sup>①</sup>

民国8年（1919）黑龙江《望奎县志》：

又有小儿许出家为僧，幼即落发，至七岁或九岁赴庙留发，谓之还俗。留发毕，殿前横板凳一条，越而过之，谓之跳墙。有小儿自幼许为关帝驾前牵马童，至留发时则赴关帝庙，亦如之。<sup>②</sup>

民国吉林省《桦甸县志》：

四月十八日，城乡娘娘庙会。因幼儿病许愿，以当灵送焚，名烧替身。又因儿病，祝发秃首三年，来庙焚香，立木凳代墙，住持以箸击儿童首，佯作由墙越逃，至庙外宿发，名曰跳墙。是日，行商会集，陈列百货，或食品，或玩具，俨如列肆，游人肩摩，甚为繁盛。二十八日为药王诞会，各药肆、医家设宴放假，至庙焚香。乡村人来焚替身、携儿跳墙，或拈香了愿，及乘兴而游者，接踵于途，其繁盛与娘娘会相埒。<sup>③</sup>

可见，跳墙的习俗是中国很多地方都曾流行的，反映了中国父母在儿童成长过程中对于神灵的依赖，也反映了道教、佛教等对现实问题的关注和对人生礼俗的渗透。小儿举行跳墙之仪式一般在七八岁左右，或者在十二岁左右，或者在结婚之前，北方一般称之为跳墙，而南方则有称之为“脱白”的。如民国11年（1922）《合川县志》载：

因小儿多疾，则于寺观中请僧道取一法名，谓之“寄名”。凡寄名

① [民国]高文垣修，张鼎铭纂：《双城县志》，见《中国方志丛书》东北地方，第33号，台北：成文出版社，1973年，第184页。

② [民国]严兆霖修，张玉书等纂：《望奎县志》“礼俗志”，见《中国地方志集成》，黑龙江府县志辑4，凤凰出版社，2006年，第446页。

③ 转引自《中国地方志民俗资料汇编·东北卷》，书目文献出版社，1989年，第291页。

小儿至十二岁时始蓄发。届期家属具香烛、白鸡、白犬，携小儿至某庙换去出家衣服，逐出山门，谓之“脱白”。<sup>①</sup>

跳墙也罢，脱白也罢，都是寄名于道僧的小儿在长大还俗时举行的仪式，它所代表的象征意义都是相同的，即表示被师父驱逐出庙，从此脱离道籍还俗，开始新的生活。此外，寄名于神佛的小儿，是在成年完婚时结束这寄名的关系，举行的仪式称为“拔袋”，因为当年寄名时曾将装有小儿年庚的红布袋寄存在佛橱中，现在要将红布袋取回，故称为拔袋。而广东寄名于西王母和六夫人的小儿在成年结婚时，是请巫师举行一定的仪式，将得之于神的契名除去，表示结束了与神的寄父母关系。

### 3. 过关<sup>☆</sup>

中国自古以来，就有“小儿关煞”之说，也就是说在小孩成长过程中，难免会遇到一些危险与灾难，这些危险与灾难便叫做关煞，譬如“天狗关”“将军关”等，名目很多，据说有三十六关、七十二煞，如渡不过去，轻则犯灾闹病，重则遭受夭折，因此需要借助于神道的力量，护卫小儿渡过各种难关，于是有的地方就流行“过关”的习俗。帮助儿童过关的神灵多是儿童的保护神如泰山娘娘、临水夫人、张仙、妈祖、床母、保生大帝等，举行过关仪式的神职人员有道士、巫师等，因此小儿过关的习俗常常与道教仪式联系在一起。在福建等信奉临水夫人的地区，有一种风俗叫“请奶过关”，即在小孩满月、四个月、周岁时，必须举行一种祭禳仪式，叫请奶过关，请道士或巫师诵经祈祷，请临水夫人护卫儿童渡过命中会逢到的各种关煞。

民国时期江苏省嘉定县的过关仪式更为复杂，据民国19年（1930）《嘉定县续志》载：

又有所谓“过关”者。富家生子，忧其不寿，延羽士作法，叠桌椅作关形，使小儿背负衣包、雨伞，足穿草履，由羽士仗剑、诵咒，率之过关，谓如此可免灾厄。<sup>②</sup>

① [民国]郑贤书等修，张森楷纂：《合川县志》卷三十“风俗”，见《中国地方志集成》，四川府县志辑44，巴蜀书社，1992年，第58页。

② [民国]陈传德修，黄世祚纂：《嘉定县续志》卷五“风俗”，见《中国方志丛书》华中地方，第170号，台北：成文出版社，1975年，第283页。

小儿背着衣包、雨伞等，道士带着他越过桌椅叠成的关形，似乎更具有象征意义，说明小儿在道士的带领下已冲破重重关隘，以后可以顺利长大。这个仪式也说明道士及其作法、诵咒等活动是小儿过关习俗的核心内容。由于道教在中国广大地区的普遍存在与影响，过关仪式一般多请道士主持。如民国26年（1937）浙江省《衢县志》载：“人一降生，父母即为推算八字，如犯关煞等事，急延道士度关，为幼童解杀。”<sup>①</sup>

道教宫观也因应民间的过关习俗，于特定的日子设制关桥，举办仪式，供广大民众之需要。上海俗传四月十八日为星主诞辰，向有小儿过关之俗。各道观利用此俗，于是日用竹竿制成关桥一座，供人家婴孩来过关。妇女们以为抱婴儿绕桥一周，从此关煞开通，可以平安无事。当时有报章指出：此盖僧道敛钱之法，巧立名目，以愚妇孺也。<sup>②</sup>

其实，道教仪式中有一项专门的仪式称为“禳关度煞”，是道教吸收民间习俗而形成的一种道教斋醮仪式。在四川地区的一部道书总集《广成仪制》中收有一本《禳关度煞全集》，就是道教举行度关仪式的科仪书。在这本经书中，共列举了影响小孩成长的三十六关的关名、关神的姓名及祭祀时的注意事项等。举行禳关度煞仪式与道教的其他醮祭仪式有许多共通的地方，如请圣、焚香、各礼师存念如法、请宣科咒等，就是通过法师的存想诵咒，请来各路关神，对他们进行祭献和祈请，然后宣牒，命令他们按照尊神的符命，满足事主的要求，解散关煞，让小孩通过。在散坛前法师念道：“三十六关次第开，至诚恳告叩琼台。一十五端同歆鉴，三锡洪恩指日来。所谓道：王母打开金锁路，孩童跳出凶关门。”<sup>③</sup>这样全部法事结束，可以转凶为吉了。

总之，各地过关的仪式与习俗多种多样，但其中心思想是相同的，即祈请神灵护佑小孩度过各种关煞。道教吸收民间礼俗而形成度关科仪，道士或道观为婴孩举行度关仪式，反映了道教顺应民俗、为民众服务的功能。

① [民国]郑永禧纂修：《衢县志》卷八“风俗志”，见《中国方志丛书》华中地方，第584号，台北：成文出版社，1983年，第822页。

② [民国]吴友如等：《点石斋画报》第十集上《婴孩过关》，上海文艺出版社，1998年影印本，第1798页。

③ 《藏外道书》第13册，第439页。



## 第二节 道教仪式与成年仪礼

在古代，成人仪式称为加冠，又叫作冠礼，《礼记·曲礼》中说，“男子二十，冠而字”，冠是穿礼服时所戴的一种帽子，加冠的程序是“先加缁布冠，次加皮弁，再加爵弁”。俗称“三加”。加冠之后就算是成人了，才可以使用字、号，加冠时要举行隆重的仪式，大宴宾客。中国古代的冠礼属于儒家礼仪，标志着一个人身份地位与责任的转变，从此脱离童年世界，而进入到成年阶段，享受成年、交友、结婚等权利，同时也负担一定的责任，所以自古以来每个家族都很重视。但是明清以来，具有完备仪式的冠礼已经逐渐简化，至清末而消失。而在民间，成年仪式常常又与道教仪式及神灵信仰联系在一起，形成一定的成年礼风俗习惯。

如上述讲到做“寄名道士”的小儿，在还俗时举行的“跳墙”仪式就带有成年礼的意味，表示小儿已长大成人，感谢神灵的照顾，并结束与寺观的寄名关系。

在有些地区，人们相信是神灵保佑自己的孩子长大成人，故在小儿成年后，要在神庙里举行一定的仪式，以答谢神灵多年的护佑，同时表示孩子已经进入成年阶段。如在晋东南，特别是陵川县，孩子长到15岁时必须于生日到奶奶庙中烧香，届时头顶六角纸枷一具，纸枷用各种颜色的纸条和谷秆做成，烧香叩拜之后便把纸枷焚烧，表示已经脱离童年，开始进入成人阶段。<sup>①</sup>在万全县，年满十二岁时也必须亲至庙焚香叩头，谓之扫愿。《万全县志》载：“四月十八日，俗呼为奶奶庙会。各地住户皆到奶奶庙，焚香送供以及历年所许之愿物，如替身、鸡羊、纸花、橡櫟等，为子孙祈福，多加保佑。年满十二岁者，必亲到庙焚香叩头，谓之扫愿。”

在福建、台湾等地，流行一种“做十六岁”的成年礼风俗，这种风俗是与当地的民间信仰、宗教仪式联系在一起的。因为当地以七娘妈作为儿童出生后到16岁之前的保护神，并以七娘妈为契母，到十六岁成人之时，就需要到庙宇进行“洗契”，即与七娘妈脱离关系进行洗礼，意思是已经长大成人、可以脱离七娘妈的保护，更是不必处处依赖父母的呵护，可以独立行

<sup>①</sup> 参见乔润令：《山西民俗与山西人》，中国城市出版社，1995年。

事，并担当责任。这种风俗在当代闽南农村和台湾地区还基本保存。在台湾台南地区，有一座历史悠久并主祀七娘妈的庙宇——开隆宫，每年七娘妈生日那天，开隆宫会举办独具特色的“做十六岁”成年礼式，年逢十六岁的孩子，由父母陪同，带上供品及七娘妈亭，到七娘妈庙答谢七娘妈的庇佑，仪式钻过七娘妈的神案，开启智慧窍门，象征着孩子已经长大。到20世纪90年代，为了有礼可依，开隆宫还制定出一套成年礼祭祀程式：

- (1) 供拜祭品
- (2) 上香感谢玉皇上帝赐命之恩
- (3) 正殿拜七娘妈众神庇佑神恩及父母养育之恩
- (4) 拜毕穿过“大妈”三角桌及七娘妈亭三次

台湾“做十六岁”的成年仪式是与民间信仰、道教庙宇联系在一起，这种风俗即使在当代的大城市如台北地区亦还有所存留。据报道，在2007年10月21日，台北曾举行了一场别具特色的成年礼仪式。60多位已满或将满18岁的青少年，遵循闽南古式成年仪节“钻七娘妈亭”，象征已经转大人。据报道：

这项传统的闽南式古礼成年礼，选在文昌宫举行。仪式一开始先进行祭祖礼，之后由青少年礼生进行宣读“爱的立约”；之后，礼生向父母行感恩礼，感谢父母的养育之恩；紧接着由家长为子女“脱褓”。

“脱褓”是闽南民间习俗，主办者指出，传统习俗中子女满周岁时，不少父母会带孩子寺庙求褓以示神明护佑，称为“掙褓”；到了成年，也就是18岁时，再以“脱褓”谢神，确认子弟已经长大，因此代表成年，也代表须学习独立自主，代表新人生阶段的开始。

“脱褓”后进入古礼的重头戏“钻七娘妈亭”。每一个礼生都必须钻过贡桌与七娘亭，表示开启智慧窍门，象征已经“转大人”享有成年人的权利，从今以后也必须为自己的行为负责任。此外，爬过七娘亭下的动作也有要能放下身段、更加谦卑的意义。钻爬时不能向后看，一定要向前，因为前途就在前方，要向前看并勇往直前。<sup>①</sup>

这段报道说明，当代台北青年的成年礼仪仍然借重传统的成年礼风俗，

<sup>①</sup> 中国新闻网 2007 年 10 月 22 日台湾新闻“钻七娘妈亭 台北举行富特色的闽南古式成年仪式”，网址：<http://expo.chinanews.cn/tw/dnjw/news/2007/10-22/1055776.shtml>。

而这种风俗是与传统的民间信仰与宗教仪式密切相关。

总之，无论在奶奶庙，还是在开隆宫或文昌宫举行的成年仪式，表明道教及民间信仰对成年礼俗的影响。

中国地域广大，各地的成年礼俗形态万千，道教仪式对汉族成年礼的影响往往是局部的、地区性的。但是在云南瑶族地区，由于道教信仰的普及，瑶族男子的成年仪式与道教的度戒仪式往往合二为一，而成为一种颇具特色的成年礼。

云南瑶族男女到16岁左右，都要举行一种相当于成年礼的“度戒”仪式。度戒是瑶族人（一般是男性）接受宗教的一种仪式，经过度戒的人，才能够有资格做师公或道公，受到公众的普遍信任与尊重，并具有参与社会活动或当瑶家人的头人的资格。传统观念认为，未经过度戒不算成年，不能参加社会活动，不能成家立业。同时认为，未经过度戒的人，生前无神灵保佑，死后成不了仙，将沦落为孤魂野鬼。只有经过度戒者才可以通神，得神保护，才有资格求神送鬼，死后则可以升天成仙，上香灵台享受供奉。所以，瑶族的度戒既具有成年礼的意义，又是道教吸收信徒的一种宗教仪式。<sup>①</sup>

举行度戒的日子根据道教的《大同书》，按照二十八宿和六十甲子计算，若有冲犯便暂时作罢。选定吉日后，在村旁草坪上搭一座高约一丈的云台。受戒者由度师引上云台，正襟危坐。然后度师诵经求神，将家神、土地、录公、花娘、社皇、盘古、神农、玉皇等道教神仙一一请来，受戒者与度师各端清水一碗，执火捻一条，对天发誓：不冒犯盘王祖宗，不违背天意，不杀人放火，不偷盗抢劫，不奸女拐妇，不虐待父母等，谓为十戒。誓毕，度师掷火捻于水碗中，表示如有违背，命运将如同火入水而灭。然后几个度过戒的人拉一张铺有被盖的藤网悬于云台下，度师喝一声“度下来”，受戒者即全身蜷曲，两手交叉紧扣膝盖，置头于两膝之间，由云台上翻滚而下，跌入藤网。众人迅速将他包裹起来，一会儿再打开，象征受戒者由天降生，被盖即是天圣母腹。翻云台的涵义与“拟死再生”是很相近的。在有的瑶族支系中，度戒时除翻云台外，还要经受上刀梯（赤脚爬上绑有利刃的梯子），踩火砖（赤脚踩烧红的砖头）、捞油锅（伸手于滚油锅中取物）等各种严酷考验。度戒期间，受戒者与度师一起过清心寡欲的生活，不许出门，不可见

<sup>①</sup> 参见刘稚、秦裕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年。

火，不许杀牲食荤，不许下地劳动，更不准与外界女性接触。否则，神请不到堂，度戒就度不好。这些清规戒律实际上就是一种较温和的隔离和放逐仪式。度戒的最后一个仪式，是由度师授予受戒者法名、印鉴和牒文，印鉴和牒文由受戒者终生保存，并烧一份上报天庭。

### 第三节 道教仪式与祝寿礼俗

#### 一 祝寿礼俗的形成

祝寿仪礼是人生仪礼的一个方面，中国人尊重老人，注重长寿，所以在生日时举行祝寿活动成为中国民俗中的一项重要礼俗。而祝寿仪礼中的某些节日习俗与中国传统的道教又有着千丝万缕的联系。

《诗经》中有“万寿无疆”“南山之寿”之类的祝寿词，秦汉时期，盛行一种“献酒上寿”的礼仪，即在酒宴上位卑者向位尊者敬酒祝寿。但这时的祝寿并非生日祝贺，而是祝福他健康长寿的意思。魏晋南北朝时期，开始形成做寿习俗，据颜之推《颜氏家训》卷上“风操篇”记载，当时江南风俗，小儿一周岁，举行抓周仪式，亲友齐集以表祝贺，此俗蔓延，以后满两周岁、三周岁……也举行庆祝活动，遂成寿诞之俗。到唐代，作生日之风渐盛，在诞日开筵请客、赋诗祝寿成为风习。唐代的皇帝生日成为全民性的节日，如唐玄宗生日为“千秋节”、武宗生日为“庆阳节”，宣宗生日为“寿昌节”等，遇皇帝生日，全国休假三天，大肆庆祝，朝野同欢。此后历代王朝仿效唐代故事，每个皇帝都把自己的生日定为圣节，如宋代有长春节、乾明节等，金代有万春节等，明清两代统一称为万寿节，而以皇后和太子的生日称为千秋节。宋元明清以来，做寿的风气愈演愈烈，祝寿的仪式也越来越复杂，做寿成为全社会的一种普遍风俗。从皇室、大臣、富豪到平民百姓，各个阶层的人都流行做寿习俗。不仅皇帝的寿筵活动比以前更隆重，富豪人家的做寿亦是极尽铺张。如《红楼梦》里描写贾母八十大寿的情况：贾母生日是八月初三，但从七月上旬，送寿礼者便络绎不绝；到二十八日宁国府、荣国府中便已“悬灯结彩，屏开鸾凤，褥设芙蓉，笙箫鼓乐之音，通衢越巷”，直到八月初五才结束。而普通人家因经济条件所限，做寿仪式较为简单，但也形成风习，每逢老人整寿都要举行。

## 二 祝寿礼俗与道教

做寿习俗历史悠久，影响普及。做寿的仪式在历史发展过程中也不断丰富，并不断吸收周围文化中的其他成份，使得祝寿仪式复杂多彩、热闹非凡，其中道教信仰与科仪对祝寿礼俗影响颇大。这主要表现在以下四个方面：

一是道教的神仙信仰、长生不死的理想与做寿者祈求长寿的目的相吻合，在做寿仪式中要挂神仙图，唱神仙戏。祝寿主要是给老人做寿，祝寿的目的就是希望老人健康长寿，在做寿仪式中一个不可缺少的因素就是挂寿图。寿图的种类很多，有《寿星图》《王母献寿图》《八仙庆寿图》《麻姑庆寿图》等，这些人物都与道教传说有关，是道教信奉的长生不死的神仙，有使人长寿的仙药仙方，因此，悬挂这些神仙的图像，有求他们赐寿增福之意义。

明清时期，盛行做寿演戏的风习，所演的剧目大多是神仙戏，如《瑶池会八仙庆寿》《祝圣寿金母献桃》《众天仙庆寿长生会》《贺升平群仙庆寿》等，这类剧目都涉及庆寿内容，故非常适合在寿筵上演出。明清时期的笔记小说对生日会上演戏的情况多有记载，如清代赵翼《簞曝杂记》卷一中就记载了在皇帝生日万寿节时宫内演戏的盛况：“中秋前二日为万寿圣节，是以月之六日即演大戏，至十五日止。……神仙将出，先有道童十二、三岁者作队出场，继有十五、六岁，十七、八岁者。每队各数十人，长短一律，无分寸参差。举此则其他可知也。又按六十甲子扮寿星六十人，后增至一百二十人。又有八仙来庆贺，携带道童不计其数。”<sup>①</sup>从上述所演戏中扮演的寿星、八仙、道童等来看，神仙气氛浓厚，说明道教的神仙信仰已经深入人心，人们把道教神仙作为长生不老的象征，并通过做寿过程中的演戏、挂寿图等活动，表达长寿的期望，并祈求神仙赐寿长生。

二是道教的仪式活动往往成为祝寿仪礼的一部分。祝寿礼俗在历史发展过程中也是不断丰富，不断变化的。早在南北朝时期，南朝梁元帝每逢自己的诞日，必定斋素讲经，说明在生日庆贺活动中已开始引入宗教的礼仪。至唐代，在皇帝生日的节庆期间，全国禁止屠宰，并让儒释道三教入殿讲论，

<sup>①</sup> 《簞曝杂记》卷一，中华书局，1982年，第11页。

于寺观设斋祝福等。宋代诸帝的圣节，甚至太后的诞节，除了群臣祝贺、各级官府进贡寿礼之外，在京城内外及各路州府，还要于寺观开设“祝圣寿”道场，全国禁止屠宰、丧葬和处决犯人。加上其他的节日亦要举行斋醮活动，所以几乎每日有道场，甚至一夕数处，耗费了大量的钱财，引起民众的不满和大臣的议论，后来稍加裁剪。《续资治通鉴》卷三十六《宋纪·仁宗》对这种情况有所记载：“（天圣元年二月）初，祥符天书既降，建天庆、天祺、天貺、先天降圣节，及真宗诞节，本命三元，用道家法，内外为斋醮，京城之内，一夕数处。帝即位，并太后诞节亦如之，靡费甚众。至是或以为言，而宰相冯拯，因奏海内久安，用度宜有节，帝及太后曰：‘此先帝意也。’即诏礼仪院裁定。礼仪院请帝及太后诞节、本命宜如旧，他节命八宫观迭醮。旧一岁醮四十九，请损为二十。大醮二千四百，请损为五百，高官第给汤茗。诏增醮分为千二百，余悉可。”<sup>①</sup>即使有所减损，皇帝与太后的圣节依然如旧，斋醮不断，说明宋朝皇帝对生日庆贺活动的重视，而且道教斋醮仪式已成为庆贺活动中不可分割的一部分。明清两朝皇帝、皇太后的生日统称为“圣寿节”或“万寿节”，与“正旦”“冬至”并称为三大节，其寿筵庆贺活动更为隆重，仪式更为复杂，京师及各省普遍建立祝圣寿道场，如清康熙五十六年（1717）三月初一日直隶总督赵弘燮在给皇帝的奏折中写道：

每年叁月内恭逢皇上万寿圣节，臣自备银两，在保定府之玉清观，真定府之隆兴寺，延请高真僧道讽诵真经，……兹又恭逢万寿圣节，臣何敢照依常年叩祝。今臣在玉清观隆兴寺二处，共发自备银貳千两，每处给银一千两，延请高真僧道讽诵真经。自叁月初壹日起经，至叁月貳拾玖日圆满<sup>②</sup>

说明每年的万寿圣节，各省各地方竞相设立祝圣寿道场，并耗费了大量银两。由于祝寿道场耗费靡多，以至雍正元年（1723）下诏禁止直省设立祝寿道场。清代萧爽撰《永宪录》卷二下载：“（雍正元年秋八月）禁直省建庆

① 《续资治通鉴》卷三十六，中华书局，1957年，第813页。

② 《直隶总督赵弘燮奏报亲赴真定等处寺庙拈香以祝万寿折》（康熙五十六年三月初一日），见《康熙朝汉文硃批奏折汇编》第七册，档案出版社，1985年，第757页。

祝圣寿道场。上谕，圣祖仁皇帝御极六十余年，至治神功，参与天地，深仁厚泽，超迈古今，四海内外无不食德饮和，沦肌浹髓，臣工黎庶无以致其感激爱戴之诚，故每于万寿圣节，京师暨直省各建道场，将来必为成例，从事奢靡，稽迟公事，更恐科派属员，貽累地方，以有用之材，供无益之费，非朕以勤俭励有位之心也，其宣布内外，尽行停止。此后庆祝道场演剧等事，十三年皆未举行，至期天下官员惟望阙行礼而已。”<sup>①</sup> 皇帝下诏禁止庆祝道场演剧等事，说明此类活动过多过滥，已引起非议，故而停行。

皇帝生日庆诞活动，要在宫观开办祝圣寿道场，影响所及，普通民众做寿亦要于宫观做道场法会，如清代龚炜在《巢林笔谈》中有“周夫人六十寿诞，建延龄道场于小桃源”<sup>②</sup> 的记载，小桃源是一道教的女真观，说明寿诞期间于宫观建立道场法会已形成一种普遍的社会习俗。

三是道教设置有很多与延寿相关的科仪，如北斗延寿仪、南斗延寿仪、寿星醮仪等，用于人们消灾延寿之需要，适合在生日庆贺活动中使用。道教继承了中国古代以来的星斗崇拜信仰，特别崇奉南北二斗，并让南北斗专管人间的生死寿夭、富贵爵禄，逐渐形成“北斗注死，南斗注生”之说。在《搜神记》卷三中记载了一则南北斗为颜超增寿的故事，并指出：“南斗注生，北斗注死，凡人受胎，皆从南斗过北斗，所有祈求，皆向北斗。”<sup>③</sup> 道教还制定有一系列的礼斗延寿科仪，如道藏中有《北斗本命延寿灯仪》《南斗延寿灯仪》；在《道门科范大全集》中收录有《南北二斗同坛延生醮仪》《北斗延生清醮仪》《北斗延生仪》《北斗延生忏灯仪》《北斗延生醮说戒仪》《北斗延生道场仪》等，这些延生、延寿的科仪正适合人们祈福延寿之需要。道教认为人的寿命为星辰所管，如果做了坏事，就会减少寿命，但如果上章祈请，悔过崇道，则可灭罪生福，增添禄寿。如道经《赤松子章历》卷一说：“人生年命，悉有星宿管系。若为恶事，记名黑簿，令人精神恍惚，梦寐不安，既多违戾，更减年算。若清心信向之士，崇尚道法，求乞章符，奏即罪灭福生，增添禄寿，先灵迁达，愿念从心。”<sup>④</sup>

道教的星斗信仰与延寿科仪对社会影响很大，礼斗、拜斗成为一种社会

① 《永宪录》，中华书局，1959年，第129页。

② 〔清〕龚炜：《巢林笔谈》续编卷上“女真观”，中华书局，1981年。

③ 〔晋〕干宝：《搜神记》，中华书局，1979年，第34页。

④ 《道藏》第11册，第173页。

风气，如《三国志》载吴国大将吕蒙病危，孙权命道士于星辰下为之请命。在唐末杜光庭编的《广成集》中收录了他为蜀地斋醮法会撰写的醮词，可以看出其中有大量的斋醮活动是祈祷北斗、南斗、本命等星辰的，说明唐代四川地区星斗信仰的流行。更为重要的是，在庆贺生日的同时还要举行礼斗、拜章、醮三尊等道教仪式，以期延年益算，降福消灾。如卷八《孟彦晖西亭子南北斗醮词》：“今以诞生令序，祷福佳辰，辄备信仪，虔修醮礼，依太一祈真之品，诣真人朝斗之坛……”<sup>①</sup> 卷十六《洋州令公生日拜章词》：“爰属生辰，辄祈灵贶，恭陈醮礼，精备章文，伏惟大道延慈，天师鉴祐。……禄算增延，灾凶殄息，道运宁泰……”<sup>②</sup> 卷十七《洋州令公宗夔生日南斗醮词》：“辄就生辰，精修醮礼，仰丹台而稽首，望玄极而冥心……赐臣灾滞蠲消，冤仇和释，增加祚禄，延益年龄，赦已往之过尤，介将来之祜福。”<sup>③</sup> 总之，人们相信，在生日期间祈请北斗和道教诸神，可以获得神佑，可以增寿增禄。可以说，唐代以来，生日期间举行道教的醮祭活动，已经成为一种风习，这种风俗一直保存到近现代。如民国11年（1922）《合川县志》载：“生日，多延僧道于家，或假寺观设南斗、北斗星牌，然以灯烛，诵经礼忏而罗拜之，以冀延生，谓之‘朝斗’。”<sup>④</sup>

除了北斗等星神掌管人间的生死寿夭外，道教还有东岳、阎王等总管人间生死的大神，以及相应的科仪法事，以供人们祈寿之需要。如北京东岳庙设置有地府判官七十六司，掌管人间的祸福寿夭、善恶报应，其中有增福延寿司、长寿司等机构，专门司掌寿命长短，所以在生日期间去东岳庙举办一场祈寿的斋醮法事，亦成为一种社会风俗。

四是过关与寄库。在生日活动中举行醮祭仪式，其主要目的是向神灵祈寿祈福，消灾消厄。在中国古人的观念中，老人过生日还有一种“过关”的说法。小儿在成长过程中会遇到各种关煞，需要神灵护佑。老人在生命后期也会遇到各种各样危险的关口，这时亦需要求助于神灵，并通过各种仪式活动积累功德，表奏神灵，希望掌管生死的神明能够消灾化难，给予延寿。老人在五十五、六十六、七十三、八十四等年龄时期，都属于难过的关口，需

① 《道藏》第11册，第267页。

② 《道藏》第11册，第305页。

③ 《道藏》第11册，第309页。

④ 〔民国〕郑贤书等修，张森楷纂：《合川县志》卷三十“风俗”，见《中国地方志集成》，四川府县志辑44，巴蜀书社，1992年，第58页。



要举行一些仪式活动。如俗谚曰“人活五十五，阎王数一数”，所以在北京地区，为五十五岁老人做寿时，要给主管人间寿夭的“十殿阎王”写一道祈求增福延寿的表文，用黄纸叠成大疏，祝寿活动结束后焚化。<sup>①</sup>“焚表”属于道教仪式，道教在举行斋醮法事活动时，要将书写信众祈愿的表文宣读后焚化，以送达天庭，祭告上苍。道教的进表科仪融入普通民众的祝寿礼俗中，说明道教及道教仪式对民俗的渗透。

七十三、八十四亦是老人的两大关口，俗话说“七十三、八十四，阎王叫你商量事”，旧时北京地区每逢这两个生日做寿，有钱人家一定要大办三天，第一天为庆寿，第二天（正日）为诞辰，第三天为祝寿，而且最好在正日举行一个礼佛的仪式，即请僧道念寿经。

还有一种本命年关，民间认为，人到本命年，灾殃必多，需要禳解才能逢凶化吉，禳解的一个重要方法就是举行一定的仪式醮祭诸神。在唐末杜光庭的《广成集》中收录有大量的本命醮词，即在本命年日举行的各种醮祭活动。如卷七《莫庭义本命醮词》说：“又虑天文宿曜，或值照临，本命行年，或逢否塞。兼天符五鬼在坤艮之位，居本命之辰，况正月对冲，尤惧衰厄。敢因元命之日，虔诣灵山，修设醮筵，披露诚款，伏惟天曹释过，地简祛灾，凶咎潜消，福善昭集，克延算禄，永锡利贞。”<sup>②</sup>从这类醮词可以看出，人们很相信本命行年之说，因此需要在本命之日举办醮筵，虔启诸神，以求消灾解厄，赐福延寿。这种习俗的形成与道教的命星学说关系甚大。道教认为，人各有本命星神主宰，这些本命星君有六十个，称为六十甲子神，是根据天干地支相配而成，如甲子神王文卿，乙丑神龙季卿等。这六十个神灵轮流值日，世人出生之日（即本命元辰日）所遇当值之神，即其本命神。道藏中有《六十甲子本命元辰历》即列举有六十甲子神的神名、所属星宿及侍从官吏名号等。道教认为于本命日虔心礼拜自己的本命星君，修本命斋，诵经忏悔，就可延生注福，消灾免难。所谓“于本命之日，请正一道士，或一或二，或三或五，或于宫观，或就家庭，持诵《五斗金章宝经》”<sup>③</sup>，即可现世安荣，出入通达，五福照耀，安乐长寿。道教还有“北斗本命延寿灯仪”，是礼本命星神、燃本命星灯之仪式。因此，道教的本命星神信仰及其

① 参见常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社，1990年。

② 《道藏》第11册，第262页。

③ 《太上老君说五斗金章受生经》，见《道藏》第11册，第420页。

仪式，对民间社会影响颇大，如《广成集》卷十《李仇中丞本命醮词》说，“非托醮祈，无由解谢。辄因本命之日，虔备香灯，仰玄象以披心，对星坛而沥恳”<sup>①</sup>，这种建星坛、备香灯的仪式显然是道教的醮斗科仪。那么，人们在本命年日举行的一系列祈禳、过关仪式，是与生日祝寿有关的活动，亦属于做寿礼俗的一部分。

在北京，人们称本命年为“坎儿年”，认为灾难必多，需要禳解才能逢凶化吉。化解的方法有两种，一种是本命年元旦这天，穿上红色衬裤、系上红色腰带，据说可消灾；一种是到道观的元辰殿或甲子殿去拜“顺星”，以期平安。北京白云观有一座著名的元辰殿，是金朝明昌年间（1190～1196）金章宗为奉祀太后的本命之神而修建的，迄今已有800多年的历史。元辰殿又叫“六十甲子殿”，供奉六十甲子神。北京人在本命年去元辰殿拜本命星神，已成为当地的一种民风民俗。

老人做寿时举行醮祭活动，是为了消灾祈福、增福延寿，这是希望老人能够长寿，能够在阳世多活几年。而在有些地方，给老人做寿时设坛建醮，诵经焚纸钱，是为了将来老人去世后到阴间享用，形成所谓的“寄库”习俗。如清光绪十九年（1893）《上犹县志》载：“更有于父母年六、七十时，设坛请僧道虔诵经藏，往各祠庙行香祈祷，又多造冥钱，用五色纸为箱盛而焚之，名为‘寄库’。寄库者，谓留为父母死后之用也。事虽近于荒渺，然念及父母身后事，亦一念孝思，故士大夫家亦有行之者。”<sup>②</sup>这种习俗在我国南方地区比较流行，说法也不尽一致，如江西万载县称作“做预修”，民国29年（1940）《万载县志》说：“又或生辰建醮，冀以楮钱预贮冥库，曰‘做预修’，皆可晒怪者。”<sup>③</sup>湖北通城县称作做“生斋”，据程鹤荣《通城婚丧喜庆旧习》载：“此外还有一种做‘生斋’的，即有的富人，人未死，以期来生仍能田连阡陌，家财万贯，在生前就延道做斋，牌位书以‘某某福营生斋’，焚化大量纸钱，故此举俗称‘生斋’，又叫‘寄库’，意为生前将纸钱寄于阴司地府之钱库，死后取用。故生斋后，每年还要延道查库一次，恐

① 《道藏》第11册，第276页。

② 〔清〕叶滋澜修，李临训纂：《上犹县志》卷二，见《中国方志丛书》华中地方，第266号，台北：成文出版社，1975年，第147页。

③ 〔民国〕龙庚言纂修：《万载县志》卷一之三“风俗”，见《中国方志丛书》华中地方，第276号，台北：成文出版社，1975年，第268页。

其遗失，可属荒诞。”<sup>①</sup>而合川县民俗认为寄库的楮钱是预储为来生之用，希望来生投生富家。民国11年（1922）《合川县志》载：“最可笑者，富家妇女希冀来世投生富家，往往生前延僧道假庙地设坛，焚烧楮钱甚夥，妄信某甲子生人，冥间某库官管库，生前焚楮，取具合同，预储以备来生之用，谓之‘寄库’。”<sup>②</sup>

在北京，寄库亦称为预修冥府，是北京富有地方特色的一种做寿仪式。将寿礼按“白喜事”的形式办理，为活着的人举办后事以祝寿，这就是所谓的“预修冥府”。生日当天，门前扎大红彩球，或搭花红彩牌楼，摆大鼓锣架，鼓围用红缎，不用做白事时常用的白帘，以示区别。院内搭寿棚，棚内搭月台，上设礼案，男供寿星，女供麻姑。四周搭经台，由僧尼念“寿经”，俗称“祈建增福延寿消灾解厄吉祥道场”。念经完毕，焚“寿生楼库”。所谓“寿生楼库”，是旧时北京糊纸活的冥衣铺给老年人办寿时所用的一种冥器，冥器虽然也给亡人用，但主要是给未亡的人预修冥府时用的。按旧礼，需糊红座的“寿生楼库”一份，墩箱或杠箱四只，内装花红纸钱。有的还糊金山、银山、尺头桌子、四季花盆等纸活。贴在楼库上的红纸称“交单”，也叫“三宝证明”，上面写有“天堂寄存”字样。楼库及箱子上都贴有红纸封条。焚时是在晚上，鼓乐引路，僧道相随，到附近旷地焚化，意在为未亡之人预先修筑冥府。<sup>③</sup>

寄库习俗的形成，来源于道教。道教有《灵宝天尊说禄库受生经》《太上老君说五斗金章受生经》等经典，宣扬众生命属天曹，身系地府，当得人身投胎之时，曾于地府所属冥司借贷受生钱财，出生后应归还这些受生钱。如果在世付清借贷者，为人富贵；如果负欠冥司者，就会贫穷灾病。世人富贵贫贱之别，皆因冥官尅阳禄填阴债使然。因此世人应该设斋诵经，方便布施，烧还禄库受生钱，这样不仅可以现世富贵，而且可以多烧纸钱，寄存冥府府库，以备来生使用。道教关于受生钱的学说直接影响了民间的寄库习俗，老人生日时请道士设斋建醮，预焚纸钱，可以使老人死后免受地狱之苦，将来还可投生富贵福禄之家，这对老人是一种慰藉，也可体现晚辈的一

① 《湖北文史集粹》六，湖北人民出版社，1999年。

② 〔民国〕郑贤书等修，张森楷纂：《合川县志》卷三十“风俗”，见《中国地方志集成》，四川府县志辑44，巴蜀书社，1992年，第58页。

③ 参见刘宁波：《中国民俗大系·北京民俗》，甘肃人民出版社，2003年，第271页。

份孝心，因此生日礼俗中的寄库习俗在很多地方盛行开来。那么生日之时去庙观设坛建醮，请僧道诵经行法，焚烧纸钱，反映了在做寿礼俗中对宗教仪式的吸收利用，也反映了中国人对于死亡的清醒认识及死后事项的重视。

## 第四节 道教仪式与丧葬礼俗

丧葬礼仪是指安葬、哀悼死者的一系列礼仪活动。丧葬仪式为人生的最后一项通过仪礼，标志着人生旅途的终结。但是古人多认为，人死之后，虽然肉体消失，但灵魂是不灭的，死亡不是生命的终结，而是生命的转移，是从“阳世”转换到“阴世”。因此，从人死亡的那一刻起，也就意味着踏上了新旅途，开始了一种新生活，那么丧葬仪礼就是将死者的灵魂送往阴间世界的必经手续。

中国古代特别重视孝道，在儒家和封建统治者的大力提倡下，孝道观念成为我国传统的伦理道德的重要内容。孝道观念与古代的祖先崇拜观念结合在一起，从西周起就形成了一整套繁复而严格的“事死如生，事亡如存”的丧葬礼仪。这套礼仪经春秋战国和西汉，逐渐定型，一直延续到清代。不过，丧葬仪式在几千年的历史发展过程中，也不是一尘不变的，特别是佛道教兴起以后，丧仪中融入了大量的宗教仪式。

我国古代原始宗教中就有关于灵魂和灵魂不死的观念，道教兴起后，吸收了原始宗教的灵魂不灭生命观，又吸收了佛教的轮回报应思想、天堂地狱学说等，而形成了一套完整的关于阴间世界的学说体系。道教的阴间世界包括酆都大帝为主神的酆都泉曲世界、以泰山大帝为主神的东岳世界等，在主神之下，又设置有城隍、土地及无数的判官小吏，构造出一套与阳间官僚体制相类似的冥界统治机构，掌管着人死之后的阴间世界。如北京东岳庙的设置就很典型，在东岳大帝之下，设置有七十六个审判机关，称为七十六司，各司皆有判官，司掌着各行各业各色人等、飞禽走兽、山林鬼神等天地众生的生死贵贱。如《剪灯余话·泰山御史传》所说：“惟泰山一府，所统七十二司，三十六狱，台、省、部、院、监、局、署、曹、与夫庙、社、坛、墀、鬼、神，大而冢宰，则用忠臣、烈士、孝子、顺孙，其次则善人、循吏，其至小者，虽社会、土地，必择忠厚有阴德之民为之。”<sup>①</sup> 这段对泰山地

<sup>①</sup> [明]李昌祺：《剪灯余话》卷八，见《古本小说丛刊》第5辑，第1册，中华书局，1990年，第117页。

府机构的描述反映了人们对死后阴间世界的普遍看法。

道教宣扬的阴间世界及善恶报应思想，对民间信仰影响极大，使中国人对死后世界有更加精致完整的想象，也使中国的丧葬习俗与宗教观念密切相关。

丧葬荐亡本是儒者之业，丧礼是儒家礼制的重要组成部分。道教形成后，制定有一系列的斋醮科仪用于超度亡魂，救拔祖先。渐渐地度亡成为道士之业，道教仪式也融入丧仪，成为丧仪的重要组成部分。

### 一 道教斋醮与度亡

道教在建立初期，就有一些简单的斋法仪式，如三官手书、旨教斋、涂炭斋等，用于谢过救病。在道教发展过程中，通过吸收传统文化中的祭祀礼仪与民间的风俗习惯，逐渐形成一套系统的斋醮仪式和完善的斋醮体系。这些仪式服务于上至国王、下至庶民的社会各阶层人士，其范围涉及生老病死等人生的各种状况，以及战争、灾荒、晴雨等社会的各个方面。其中有一类重要的仪式是专用于度亡的，其功能是超度亡魂、荐拔祖先。这类仪式在南北朝时已初步形成，如《老君音诵诫经》中有为亡人设会的仪式，灵宝斋法中有专用于度亡的黄篆斋、明真斋等。宋元以来，炼度仪、血湖斋等新出的科仪成为祭炼亡魂的重要仪式。

#### 1. 为亡人设会

南北朝时期，北朝道教在寇谦之等人的改革整顿下，废除了原来五斗米道的租米钱税及男女合气之术等旧教法，增加了以礼仪文化为主的新教法，而称为新天师道。新天师道受到北魏统治者的大力尊崇，在北方得到广泛的传播。在斋醮仪范方面，寇谦之对原来的旧斋法也进行清整、整理，增订了一些较为规范的斋法仪轨。现存《道藏》中的《老君音诵诫经》记载了北朝道教的科仪教法及改革情况，其中就记载有道官受篆的斋仪、道民求愿的斋仪、道民犯律解度的斋仪、为人治病的斋仪、超度亡人的斋仪、解厄斋仪等斋法仪轨。其中有一项为亡人设会的斋仪就是专用于度亡的。《老君音诵诫经》第十五载：

老君曰：道官道民有死亡，七日后解秽，家人为亡人散生时财物作会。……老君曰：为亡人设会烧香时，道官一人靖坛中正东向，策生及

主人亦东向，各八拜九叩头九搏颊，三满三过止，各皆再拜愿。若人多者，亦可坐礼拜叩头。主称官号姓字，上启无极大道、万万至真无极大道，以手捻香三上著炉中，口并言为亡者甲乙解罪过烧香愿言，余人以次到坛前愿，上香如法，尽各各讫。靖主上章，余人当席拜，主人东向叩头上章讫，设会解坐讫，靖主入靖启事，为主人求愿收福<sup>①</sup>

上述为亡人设会的斋仪是天师道用于道官道民死亡后举行的解秽仪式。这类仪式是为亡者解罪过、为主人求愿收福而设。中国古代的丧仪原为儒家礼仪，北朝道教为死亡道民举行的设会解过仪式，有叩头搏颊、烧香上章等斋法仪节，反映了道教仪式开始渗入丧仪之中。这种习俗一直流传到现在的乡间。

## 2. 黄箓斋、明真斋

南北朝时期，北方道教在寇谦之等人的清整改革下，整顿组织制度，完善科法仪规，使道教仪式应用于解过、疾病、死亡、解厄等民众生活的方方面面。而南方道教则出现了上清、灵宝、三皇、南天师道等众多的道教派别，这些道派都有自己的斋法形式，其中以灵宝派的斋法最规范而有系统，对后世道教的影响也最大。而灵宝斋法的形成与南朝道教大师陆修静有着密切的关系。陆修静制定道教斋仪，主要依据的就是灵宝派旧有的斋法，再融合进上清、三皇以及天师道的一些斋法仪式，从而形成一套较为系统完整的斋醮仪规。陆修静所撰的斋仪著作甚多，史载他曾撰有“斋醮仪范百余卷”。陆修静所建立斋法的核心是他制定了九等斋十二法的斋醮体系。所谓九等斋十二法，就是指上清斋二法、灵宝斋九法、涂炭斋一法共十二种斋法形式，陆修静将这十二种斋法融成一个系统，从而建立了完整的斋醮体系。而这一套斋法体系中，又是以灵宝斋九法（即金箓斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋、洞神三皇斋、太一斋、旨教斋共九种斋法）为核心。九等斋十二法的建立，道教的斋醮仪式基本形成完整的体系，对后世影响甚大。直至隋唐，后来的道士如张万福、杜光庭等继续撰集斋仪，都以陆所撰为本。一些道士所作的调整，也基本上没有超出十二法的范围。经过陆修静整理与发扬的灵宝斋法，在影响上逐渐超过其他斋法，而成为道教斋醮的主流

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第215页。

形式，并受到一般民众的欢迎与信奉。唐闾丘方远在《洞玄灵宝大纲钞》中说，陆修静“更加增修，立成仪轨，于是灵宝之教，大行于世”。灵宝斋法亦成为后世斋法的主流，后世道教各派所行斋法都以灵宝为宗，甚至有“非灵宝不可以度人”之说。直至元明以降，正一、全真两派斋醮，莫不宗源于灵宝。

那么，在早期灵宝斋法中，有两项与超度亡魂、荐拔祖先有关联。一为黄箓斋，“为同法拔九祖罪根”。二为明真斋，“学士自拔亿曾万祖九幽之魂”<sup>①</sup>。

在斋法的发展过程中，黄箓斋以其“兼总死生，人天同福，上至邦国，下及庶人，皆得修奉”的强大济度功能，而得以广泛而持久的流传。但明真斋在唐宋以后因其功能与黄箓斋等类似，逐渐消融于其他斋仪之中。

黄箓斋法约在南北朝时形成，陆修静将它列为灵宝九法之一，唐道士孟安排在《道教义枢》卷二中将济度之斋分为三箓七品，其中三箓就是指金箓、玉箓、黄箓。黄箓斋作为灵宝斋法中的一项重要斋法，一直为道门人士所重视，应用范围也非常广泛。从南朝的陆修静，到唐代张万福、杜光庭，至宋元时期的蒋叔舆、林灵真，到明清时期的周思德、娄近垣等道教大师，都不断对黄箓斋仪进行整理、修订，以满足不同时代之需要。现今道教各宫观所举行的仪式活动，大多属于黄箓斋类。黄箓斋的应用非常广泛，功能强大，宁全真《上清灵宝大法》卷五十四说：“为国消灾，为民祈福，拔济师友，普度幽魂，请福三元，关升九祖，皆曰黄箓，悉有科仪。”就是说，黄箓斋既可以祈福禳灾，为生人服务；也可以济拔幽魂，为亡者超度。金允中《上清灵宝大法》卷四十四也说：

黄箓诸斋，济度为本。显则祝君康时，普福群生；幽则拔鬼度魂，广资万类。庶几遍及，以成善功。或超荐先灵，亡者受福；或禳解灾厄，则生人蒙修。倘切切于一己，而旁无济度之心，则不足以为斋矣。故施食普度，不可不尽其心也。<sup>②</sup>

① 陆修静：《洞玄灵宝五感文》，见《道藏》第32册，第620页。

② 《道藏》第31册，第652页。

所谓济度，就是济生度死，黄箓斋具有济度存亡之功用，被视为度人之上品。历史上黄箓斋成为使用最频繁、应用最广泛的一种道教科仪，就因为它的济度功能。《道门科范大全集》卷七说：“三箓重黄箓之仪，而九坛贵黄坛之盛。”说明人们对黄箓斋的重视程度。但是黄箓斋最主要的功能还是超度幽魂，南北朝时期陆修静整理斋醮仪范时，总结黄箓斋的功用就是“拔九祖罪根”，北周《无上秘要》卷五十四《黄箓斋品》说“拔赎某家九祖父母恶对罪根，三界司算，女青中宫削除罪录，开度穷魂，身入光明，上升天堂，衣食自然，早得更生福庆之门，甲得道真，与神合同”<sup>①</sup>。《唐六典》卷四说黄箓斋“为一切拔度先祖”。总之，早期道教仪式中黄箓斋的功能就是拔度先祖。唐宋以来，黄箓斋在救拔幽灵的基础上又扩展了一些祈禳忏悔的功能，如杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十七说：“黄箓斋拯救幽灵，迁拔飞爽，开度长夜，升济穷泉，固其大旨也。然祛灾致福，谢罪希恩，人天普修，家国兼利，功无不被矣。”<sup>②</sup>

黄箓斋因其强大的拔度功能，在度亡活动中得以广泛运用，并且渗透到中国古代丧葬礼俗中。唐宋以来，传统儒家丧礼受到佛道教的影响，在丧葬仪节中增加有超度亡魂的仪式，在人初死、七七、百日、期年等重要日子举办度亡道场。那么，在道教举办的度亡道场中，主要运用的是黄箓斋法。如宋代洪迈《夷坚丙志》卷十《黄法师醮》记载道：“魏道弼参政夫人赵氏，绍兴二十一年十月十六日以病亡。至四七日，女婿胡长文延洞真法师黄在中设九幽醮，影响所接，报应殊伟，魏公敬异之。及五七日，复命主黄箓醮。”<sup>③</sup>说明宋代流行“七七追荐”活动，其中的“五七”举办的是黄箓醮。《夷坚支志》甲卷第七《徐达可》载：“承节郎徐达可，临安人，监行在榷货务门，以淳熙五年卒。其兄伯禄，素友爱，哀念之甚切，招临江阁皂山道士谭师一至家，建设黄箓醮。”宋代张邦基《墨庄漫录》卷三亦载道：“朱勔丧父，作黄箓醮，请茅山道士陈亦夷字彦真拜章。”<sup>④</sup>说明在宋代的丧葬活动中，举办黄箓醮以超度亡魂成为一项比较通行的仪节。

明真斋又称为盟真斋，作为灵宝斋法之一种，其功能就是拔度九幽之

① 《道藏》第25册，第199页。

② 《道藏》第9册，第371页。

③ 《夷坚志》，中华书局，1981年，第448页。

④ 《笔记小说大观》第7册，广陵古籍刻印社，1983年，第86页。



魂，《洞玄灵宝玄门大义》称：“明真斋，拔幽夜之魂。”陆修静《洞玄灵宝五感文》称明真斋为“学士自拔亿曾万祖九幽之魂。”宋吕元素《道门定制》引唐末道士杜光庭语称：“盟真斋，宗庙迁拔及臣下拔亡，皆可兼奉。”总之，明真斋是专用于拔度亡魂的。据《洞玄灵宝五感文》《无上秘要》等书记载，明真斋是在露地上安一长灯，长灯上燃点九灯，绕灯行道，礼谢十方，叩头搏颊，以忏悔拔赎，开度幽魂。唐末杜光庭整理编撰斋醮科仪，编有《太上灵宝玉匱明真大斋忏方仪》《太上灵宝玉匱明真斋忏方仪》等有关明真斋仪著作，其仪式功能依然是忏悔拔度。南北朝隋唐以来，明真斋作为一项重要的道教仪式，广泛运用于度亡救赎等法事活动中。在唐末杜光庭的《广成集》中，收录有数条修建明真斋的青词，如《广成集》卷四有《户部张相公修迁拔明真斋词》就是在其先祖忌辰时，到“成都府玉局化北帝院奉修灵宝明真道场一昼一夜，道士一十四人，三时行道，三时转经”。其目的是为先祖“炼沐形魂，迁拔神爽，出玄阴之府，入洞阳之宫，罪咎蠲消，冤仇解释，落名地简，列籍道阶，轮转福乡，克登仙品。”<sup>①</sup>可见，为拔度先祖而修建的灵宝明真道场在当时是很流行的。

### 3. 炼度仪

所谓炼度，即是死魂受炼，生身受度。道教认为南昌上宫主受炼司事，南昌下宫主受度司事，死魂升上天，由上宫主管，生身在下土，由下宫主管。人死应该魂升魄降，但有魂魄不能升降，沦滞于昏冥之中，难忍饥渴黑暗之煎熬，故需设斛食祭炼，才能使沦滞之魂复其本真，升于高明。炼度仪的核心是祭炼，祭，即设斛食以破其饥渴，炼，即以精神开其幽暗。道教练度之法，是以法师身中之阴阳造化，混合天地之阴阳造化，使死魂复得真精，与道合真。因此要求法师先须自炼，方能度人。《道法会元》卷一说：

炼亡者先须自炼，度亡者先须自度，斯炼度之说矣。夫人一性圆明，与天地一般长久，因贪因著，有死有生，及其四大分离，无形可恋，犹执妄心，不知解悟，故轮回于六道，出没于三途。而我太上悯之，故垂教法，俾有道之士，以我之真，觉彼之妄；以我之阳，炼彼之阴；以我之神，生彼之神；以我之气，返彼之气；以我之贤，化彼之

<sup>①</sup> 《道藏》第11册，第246页。

愚。惟在乎澄心定虑，专志行持，一念有差，不成究竟。<sup>①</sup>

因此，炼度是斋法中最难的一种，是高功修行的第一要务，是超凡入圣、脱胎换骨之要法。

炼度仪作为灵宝斋法之重要一种，是在南宋时期才盛行于世的。金允中《上清灵宝大法》卷十七说：“广成先生编撰科仪，乃唐大顺间，是时未行炼度之仪，近世此科方盛。”<sup>②</sup>但是炼度思想在南北朝时即已存在，如《赤松子章历》卷四有“受炼更生，化为真人”之说。至唐代，炼度成为黄箓斋的一个仪节，杜光庭《太上黄箓斋仪》卷三六有普度幽魂迁拔科仪，其中有“炼度形魂，出离罪恼”之说。至南宋时问世的《无上黄箓大斋立成仪》，炼度已成为必行的仪节。如南宋黄箓斋的三日九朝仪，第二日晚要设斛炼度，第三日晚要宣行炼度，变炼亡魂。可见，炼度与黄箓斋有着密切的关系。南宋时期，炼度仪更从黄箓斋中独立出来，成为最常行的道教科仪，也成为道教独具特色的济度仪式，后世道教在超度亡魂时，基本上以炼度科仪为主。炼度仪在南宋时即已流播广泛，形成地方风格，至明代更是“宗派多门，非可以千百数之”。如南昌炼度、青玄炼度、九天炼度、灵宝大炼之法、神霄六阳九阳炼法等等，各派符咒祝法有所不同，但其炼度的宗旨都是相同的，即死魂受炼，生身受度。时至今日，炼度科仪仍在各地流传。但各地所用的科仪文本略有不同，如陕甘、四川道教使用《太上济炼铁罐施食》，江南全真道使用《萨祖铁罐炼度施食焰口》，江南正一道使用《先天斗姆炼度金科》，香港全真道使用《先天斛食济炼幽科》。炼度科仪仍是当代道教最常行的度亡仪式。

炼度仪自南宋时盛行以来，在度亡活动中得以广泛运用，成为道教举行的度亡法事中必不可少的仪节。明初敕修的《大明立成玄教斋醮仪》中对度亡醮的法事活动有规范性的记载，其中第三天天法事的主要内容是灵宝设斛科，即举行施食炼度科仪。炼度仪也渗透到丧葬礼俗中，成为丧事活动的一项仪节。南宋以来，在为亡人举行的七七追荐等超度活动中，常常以水火炼度为最主要的法事之一。如明代小说《金瓶梅》第六十六回写李瓶儿“五七”，请东京来的黄真人任高功，设立“五七转经水火炼度荐扬斋坛”，行

① 《道藏》第28册，第675页。

② 《道藏》第31册，第441页。

## 水火炼度法事：

道众先将魂幡安于水池内，焚结灵符，换红幡；次授火沼内，焚郁仪符，换黄幡。高功念：“天一生水，地二生火；水火交炼，乃成真形。”炼度毕，请神主冠帔，步金桥，朝参玉陛，皈依三宝。<sup>①</sup>

这是典型的水火炼度仪式，在明代亦成为丧葬礼俗的一项重要仪节。后世民间丧葬习俗中，炼度一直是一项最盛行的法事活动。随着各地风俗习惯的不同，各地的炼度科仪也带有浓厚的地方色彩。如周作人的《知堂回想录》“炼度”条对浙江绍兴的炼度仪式进行了细致而生动的描述：

到了夜里，炼度的精彩节目就开始了。第一天是上表，大道士率领孝子背着表文，大约是请求为死者赎罪的表文吧……第二天晚上，是表演破地狱。……末了的一天是炼幡，便是炼度的正文。其法系将记着死者姓名的幡折叠藏在里边，外边层层包裹，用耐火的包装，据说是多用盐卤，每一层里藏着一种纸糊物件，约有十层光景，扎缚得与一个莲蓬或是胡蜂巢相似。还有左右两幅，是金童玉女，也是如法炮制。这三个包好的东西，放在三堆劈柴的火里烧炼，在适宜的时候抖动外壳，将里边的彩物挥舞一会儿，复又烧却，等候第二重的彩物出现，直到最后将主幡烧炼出来，象征从火中将死者超度出了。<sup>②</sup>

可见，炼度仪是丧葬礼俗中的一个精彩节目，具有强烈的象征意义和浓厚的娱人色彩。

在北京等地，流行的是萨祖铁罐施食，如北洋直系首领吴佩孚将军逝世时，举行了盛大的度亡道场，其中的炼度施食就属于萨祖铁罐施食，在其五七时，有白云观道士的“一元无上萨祖铁罐炼度施食”一堂。<sup>③</sup>

### 4. 血湖忏

血湖忏是专门为拔度一切血死之人而设置的一种道教仪式，尤其是针对

① [明] 兰陵笑笑生：《金瓶梅词话》，人民文学出版社，2000年，第933页。

② 《周作人文选——自传·知堂回想录》，群众出版社，1999年，第28~29页。

③ 参见常人春：《近世名人大出殡》，北京燕山出版社，1997年，第228页。

女性产死血尸亡灵而设。在明《道藏》中收有《元始天尊说拔度血湖尊经》《太一救苦天尊说拔度血湖宝忏》，两部经忏约出于宋元，讲述了血湖地狱苦状，认为在北阴大海底，积血成湖，名血湖地狱，凡世间产死、血伤亡魂，皆坠入此狱，苦楚难禁，永无出期。救苦天尊怜悯众生，讲经说咒，济度罪魂。众生若能奉戒忏罪向善，信奉经文众神，即可得诸神卫护，获福无量。血湖地狱的信仰在民间得以广泛的传播，女性死后常常要举行破血湖的仪式以超度亡魂脱离血湖地狱。明末小说《金瓶梅》中讲到李瓶儿“因生小儿，许了些血盆经忏”，故在其死后，亦请了几众尼僧为她拜忏超度。民国孙家振在《退醒庐笔记》上卷《陷亲不义》中讲到吴俗迷信鬼神，故凡人死之后，丧家必延僧道诵经，做种种法事，而“男死之法事为地狱，女死之法事为血湖，例于诵经之第末夜举行，而前此之法事则为度桥、放赦、拔亡斗等等”。而在泉州的丧葬习俗中，“如亡者为女性，因曾生男育女，迷信死后会进血污之狱，故特加‘拜血盆’的超度”<sup>①</sup>。至于血伤而死的男性，也有举办血湖斋的，如鲁迅的父亲由于是吐血而亡，所以请道士念经作法，把父亲从“血污池”中超度出来。<sup>②</sup>

## 二 丧葬仪节中的道教法事活动

中国古代的丧葬礼仪在战国时期就已基本定型，形成一套系统的程序仪节。据《礼记》等书的记载，士人的丧礼程序有始死复、楔齿、缀足、奠帷堂、使人赴君、君派人吊、为铭、沐浴饭含、陈小敛衣、大敛、殓、大敛奠、成服、朝夕哭奠、筮宅兆、视椁、视器、卜葬日、柩车发行、窆柩、祭后土、回灵。安葬回来，再行初虞、再虞、三虞的安魂仪式，卒哭以后，将死者的灵魂附入祖庙，行祔祭礼。此后，在服丧期间，还将举行周年奠祭，即行小祥祭，死后二十五月时行大祥祭，二十七月行禫祭，三年丧服期满，举行除服仪式。至此，丧葬仪式的程序才告完成。这样烦琐复杂的丧葬礼仪反映了儒家的孝道伦理观念，荀子曰：“事生，饰始也，送死，饰终也，终始具而孝子之事毕，圣人之道备。”<sup>③</sup>可见，孝道是整个仪式的精神核心。

① 惠西成、石子编：《中国民俗大观》上“泉州丧葬习俗”，广东旅游出版社，1997年，第322页。

② 周建人口述，周晔编写：《鲁迅故家的败落》。

③ 《荀子·礼论》。

秦汉以来的丧葬制度基本沿袭了春秋战国时期的礼仪程式，至唐代发展到登峰造极的地步。据《开元礼》记载，唐代三品以上四品以下至庶人的丧葬程序一共有 66 道，如果是改葬，还另有 17 道程序。这 66 道程序包括：初终、复、设床、奠、沐浴、袭、饭含、赴阙、敕使吊、铭、重、陈小敛衣、奠、小敛、敛发、奠、陈大敛衣、奠、大敛、奠、成服、朝夕哭奠、宾吊、亲故哭、州县官长吊、刺史遣使吊、亲故遣使致赙、朔望殷奠、卜宅兆、卜葬日、启殡、赠谥、亲宾致奠、将葬陈车位、陈器用、进引、引輓、輓在庭位、祖奠、輓出升车、遣奠、遣车、器行序、诸孝从柩车序、郭门亲宾归、诸孝乘车、宿止、宿处哭泣、行次奠、亲宾致赙、莹次、到墓、陈明器、下柩哭序、入墓、墓中祭器序、掩圻、祭后土、反哭、虞祭、卒哭祭、小祥祭、大祥祭、禫祭、祔庙。可以看出，这 66 道丧葬程序基本都源于《礼记》，但更加系统化、细致化和程序化了。以后宋朝、明朝各代也都以唐代为准，略有增删。

中国古代丧礼是儒家礼制不可分割的一部分，反映了封建等级制度和孝道伦理思想，历代统治者制定的严格烦琐的丧葬礼仪不仅通用于官僚士大夫阶层，而且通用于庶民百姓。但是民间的丧葬礼俗有地域性和民间性的特色，并不完全与正统丧仪一致。统治者从稳定政权和人伦教化的考虑，对普通百姓的丧葬制度也有严密详尽的法令限制，同时顺应时代潮流和固有的风俗习惯，将各地的民间丧礼进行整合规范，纳入正规。传统丧礼在民间的一个重要变化就是佛道二教的渗透，即遇有丧事，请和尚、道士念经，举行超度亡魂的仪式活动等。这种风俗自南北朝时期产生以来，到唐宋时期已经盛行。北宋司马光说：“世俗信浮屠诳诱，于始死及七七日、百日、期年、再期、除丧，饭僧，设道场，或作水陆大会，写经造像，修建塔庙，云为此者，灭弥天罪恶，必生天堂，受种种快乐，不为者，必入地狱，剉烧春磨，受无边波吒之苦。”<sup>①</sup> 尽管风俗盛行，但还得不到儒家学者的认可，甚至政府明令禁止。如宋代王楙《燕翼诒谋录》卷三说：“丧家命僧道诵经，设斋作醮作佛事，曰：资冥福也。出葬用以导引，此何义耶？至于铙钹，乃胡乐也，胡俗燕乐则击之，而可用于丧柩乎？世俗无知，至用鼓吹作乐，又何忍也。开宝三年十月甲午，诏开封府禁止士庶之家丧葬不得用僧道威仪前引。

<sup>①</sup> 司马光：《书仪》卷五，见《影印文渊阁四库全书》142，经部 136，台湾商务印书馆，1986 年，第 487 页。

太平兴国六年，又禁丧葬不得用乐，庶人不得用方相魁头。今犯此禁者，所在皆是也。祖宗于移风易俗留意如此，惜乎州县间不能举行之也。”丧葬之家请僧道诵经，出葬用以导引，这种风俗尽管有诏令禁止，但是“犯此禁者，所在皆是”，说明风俗流行，令行不能禁止了。这种民俗发展到明朝时已经得到普遍的认可，甚至无僧道不能殓送，顺应这种形势，明朝开国之初，就敕令编修了《大明玄教立成斋醮仪范》，对道教斋醮进行了统一规范，对斋醮的功能也给予了肯定。明太祖在《御制玄教斋醮仪文序》中说：

朕观释道二教，各有二徒。僧有禅有教，道有正一有全真。禅与全真，务以修身养性，独为自己而已；教与正一，专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉！虽孔子之教明，国家之法严，旌有德而责不善，则尚有不听者。纵有听者，行不合理又多少？其释道两家，绝无绳愆纠谬之为，世人从而不异者甚广。官民之家，若有丧事，非僧非道，难以殓送。若不用此二家殓送，则父母为子孙者是为不慈，子为父母是为不孝，耻见邻里。<sup>①</sup>

在这里，明太祖明确肯定了道教斋醮的作用，并且与儒家的孝道伦理结合起来，那么道教斋醮用于丧仪就是符合儒家的丧礼精神和孝道观念的，不用僧道殓送反而视为不慈不孝。在官府与民间的普遍认同下，道教斋醮大量融入丧仪，成为历时长久、遍及全国的一种民俗事象。明清以来，传统丧仪在保存古礼的基本格式下，有些局部仪节有所变化，尤其是民间丧葬礼俗更是五花八门，充满宗教色彩。

道教斋醮对丧仪的渗透，表现为几个方面：一是有些古礼的主持者由过去的儒者变为现在的道士，如复（即招魂）的仪节；二是有些仪式名称未变，但内容上增加了道教的仪式部分；三是有些仪节古礼没有，是纯粹的宗教仪式，如“七七追荐”等。

那么，在繁杂众多的丧葬仪节中，哪些融有道教的仪式呢？

#### 1. 复与招魂

复又称复魂，是古代丧礼中的招魂仪式。《礼记·礼运》：“及其死也，

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第1页。

升屋而号，告曰：皋！某复。”复礼是在人初死时，由死者的亲属或侍者拿着死者的上衣，登上屋顶，面向北叫喊死者的名字：“某某，你回来呀！”连喊三次，然后把死者的上衣卷起，投于屋下，由人接着，盖在死者的尸体上。复礼的意义在于挽留死者，希望亡魂顺着熟悉的衣的形状和味道而归附，《礼记·檀弓下》说：“复，尽爱之道也，望反诸幽，求诸鬼神之道也。”这就是说，生者不忍心亲人离去，故祈求鬼神，希望死者的灵魂从幽阴处回到尸体上来，死而复生。招魂的礼俗作为丧礼中的一个仪节，一直延续到明清。但是招魂的人员和具象随着时代和地区的不同有所差别。如后代用来招魂的具象演为招魂幡，且用长竿升于屋外或悬于柩前。幡旗随风飘飘，取意绵绵，似乎对魂魄更有吸引力。如宋赵彦卫《云麓漫钞》卷四载：“柩之有旒，《礼》曰：死者不可别己，故以其旗识之。古人施于柩侧，近俗多用竹悬出于屋。阴阳家从而附会之，以为死之魂悠扬于太空，认此以归。如浙东温、台，以至江东诸郡，兼采释氏之论，从而易为幡，植巨木高人云表。”<sup>①</sup>可见，招魂幡的使用与宗教观念有关。这种习俗一直延续到近代，如《黑龙江风俗琐记》载：“俗有丧，树木杆于庭，上挂长幡，以示远近。”又说“丧家门内，树高竿，揭幡。”<sup>②</sup>以此既为死者招魂，又向亲友报丧。

明清以来，皇家或富家大族流行一种筒子幡，亦是招魂幡的一种。据常人春先生介绍：“筒子幡：引魂幡的一种。上端为八角形的架子，每角垂挂八绺白穗，每穗之间有白花一朵，架子中间挂有独条式的长幡，上书亡人名讳，外罩不同彩色纸剪成的网套，下垂三尺。据民间老人讲，此系明代皇家以及亲王家奉安时用的魂帛。……明代，有的皇帝崇尚道教，用此八角，代表八卦，每角八穗，象征八八六十四卦。打出这种幡，意为向天下十方为亡者招魂。清末民初，京津一带，民间豪华型的大殡，还有用这种筒子幡的。”<sup>③</sup>那么，这种筒子幡就与道教八卦等观念密切相关，反映了招魂仪式中的道教影响。民国时期，在北洋直系首领吴佩孚的丧礼灵棚顶上，就挂有很多这样的筒子幡，据载：“棚顶分别挂了喇嘛经黄缎绣花的‘筒儿幡’4幢；道士经蓝缎绣花的‘筒儿幡’12幢；和尚经红缎绣花的‘筒儿幡’16幢；

① 《云麓漫钞》卷四，中华书局，1996年，第69页。

② 胡朴安：《中华全国风俗志》下编，河北人民出版社，1986年，第84、89页。

③ 常人春：《近世名人大出殡》，北京燕山出版社，1997年，第240页。

尼姑经紫缎绣花的‘筒儿幡’4幢；居士（优婆塞）经青缎绣花的‘筒儿幡’8幢，共计44幢。”<sup>①</sup>

招魂在后代演变的一个特点就是通常由道士来主持招魂仪式。例如在贵州等地，举行招魂的仪式，必须选择一个相当的日子，请和尚或道士来主持。据谓“和尚通天堂，道士通地狱”，这两种人，都可与鬼魂接近。这位和尚或道士，手执“引魂幡”，幡系五条带子组成，上面写着五方的称谓。另外尚有两人抬着一座纸札的彩亭，准备欢迎死者的魂魄归来。随着这彩亭而行者，则有死者的家人及亲友。到了郊外，这一行人，朝着死者尸体所在的方向停留下来。秉烛焚香以后，作法人响动法器，招引长幡，口中高声念着招魂之词。希望亡魂顺着那飘扬的宝盖幢幡归来。<sup>②</sup>

在舟山群岛等沿海地区，若渔民不幸葬身大海之中，他的家人也是请道士为死者招魂。这种仪式称为潮魂，要在夜间潮水初涨时进行，道士敲着钟磬，念着咒语，死者的亲人到海边去叫喊，把失落在海里的阴魂喊回来，招进稻草人中，再进行安葬。

那么，由道士来举行招魂仪式，是由道士的宗教职业决定的，因为招魂更多包含的是宗教与信仰的意味。道士运用道教的法器、道教的仪式来举行招魂仪式，反映了道教仪式对丧葬礼俗的渗透。

## 2. 送魂仪式

招魂以后，如死者不能复生，则马上举行送魂礼仪，让亡魂顺利抵达另一世界。人们总担心死者的灵魂离开身体后能否找到通往阴间的路，那茫茫的阴间在哪儿？于是就有了一系列送魂的仪式，人们通过种种手段和运用丰富的想象力，为亡灵远去冥间清除障碍、铺路架桥，创造便利的条件。如民间丧礼的开路、过桥、起灵、发引、出殓、点随身灯等仪式，就有引领亡者离开此世前往他界的意义。丧礼中常用的引魂幡、引魂塔、开路鸡、打狗饼、撒路钱等物品，都是引导、协助亡灵去往死者世界的象征体。在传统的儒家丧礼中，这类送魂的仪节是没有的，那么，后世民间丧礼中通行的开路等仪式是受民间风俗与宗教等影响的结果，而且通常都是请道士来举行这类送魂的仪式。

<sup>①</sup> 常人春：《近世名人大出殡》，北京燕山出版社，1997年，第240页。

<sup>②</sup> 参见惠西成、石子编：《中国民俗大观》“贵州招魂的仪式”，广东旅游出版社，1997年，第339页。



• 开路过桥

贵阳的丧葬旧俗是，人一死，活人便得给他“开路”。这开法，是去请些道士来，在院子里将椅子堆成两堆，上面用一匹白布将两堆椅子连着，像一座桥，道士磕头已毕，便在桥下一边转，一会儿又向四方走，向四方念。据说，这就是在替死者求那些阴间的守路者放他通过，至于那些守路神叫什么名字，除道士外，恐怕没人知道。不过，阴间和阳间大约相差不远的，道士在求那些守路神时，总得叫人烧些纸钱，其意思就和阳间的上税或贿赂一样吧。最后，道士又带了孝子或小辈叩头之后，路便开了。<sup>①</sup> 这类开路仪式称为“开金桥”“过仙桥”，其意义是通过道士的仪式经咒引魂过桥，可使亡魂不入枉死城，通过金桥上天堂；或谓引魂过桥，可使亡魂托生于福祿之地。

过仙桥的仪式存在于我国广大地区，如在辽宁海城，重视丧葬，在丧礼中有走金桥的仪式，所谓“是夕，僧道于门外叠桌为桥，往来诵经，俗谓之‘走金桥’”<sup>②</sup>。

在有些地方的宫观里，为了简化仪式，有用木头做成彩桥，挽以长幡，使亡者家属持之，道士在音乐中诵经咒，引导亡灵过桥。

除“开金桥”外，有的地方是请道士设醮拜忏为死者开路。如在台湾澎湖等地，是在“末七之夜，延道士至家拜忏通宵，曰‘开路醮’；富室设醮，辄彻三昼夜，以为死者在阴间，必有开路然后能行去”<sup>③</sup>。在海南琼山等地，是在死后七日（俗说人死后七日，才知道自己死），请道士来替死者开路及设灵位。

在湖南石门土家族地区，开路做斋是丧仪中必不可少的仪节。一般在死后至出柩之前做道场，即开路做斋，为亡人开通西方之路，并向三天门下通报，向本族宗神通报，以期接纳亡灵。开路规模视经济情况而定，有开小五方路、开大五方路、三天大路等名目，法事规模也逐级增大。开路的同时，亦有诵经拜忏、超度亡魂等仪节。

---

① 参见惠西成、石子编：《中国民俗大观》“贵阳丧葬旧俗”，广东旅游出版社，1997年，第329页。

② 《中国地方志民俗资料汇编·东北卷》，书目文献出版社，1989年，第70页。

③ 黄纯青、林熊祥修：《台湾省通志稿》卷二，见《中国方志丛书》，台湾地区第64号，台北：成文出版社，1983年，第4964页。

开路做斋即做道场。堂中挂着几十个神道菩萨，道士穿上法衣，拿着朝剑、醒木，下跪作揖；孝子在后面下跪鞠躬。道士念念喊喊、哼哼唱唱，有时画符挽诀，有时铃声当当，有时锣鼓齐响，有时鞭炮声扬，整个道场充满浓郁的悲哀神秘的气氛和销烟火药气味。根据主家经济状况，决定开路规模。开小五方路叫做小斋，小斋为24场（道士做法事分24个小段，每段为一场），道场做到上“开路表”为止。开大五方路叫做大斋，大斋为48场，其中有放烟火架、放洋灯两大法事，道场做到“迎灯绕馆”为止。三天大路，道场做到“转经拜忏”为止。其主要活动有：首先开路，即为亡灵开通西方之路；再到三天门下祷告，将亡者的天号、地号、年月日时辰号一并祷告上苍，并将所有快降生的生灵祭开，即在整个道场仪式没有结束之前，不能让他们生下来：“天上的岩鹰莫落地，地下的鬼神不能现身，不能进灵堂。”把整个灵堂全都封闭起来，接着拜神龛，请告家主菩萨，即禀报死者的生辰与死辰，请家族宗神接纳新亡魂灵，再拜西天佛祖，孝家全体人众在道士带领下祈求诸神保佑死者亡灵，动用所有乐器，鸣炮举哀，全体男女大放悲声。此后有洒扫坛场、请神、念文、荡秽、封枢等活动。如果亡者是女性，还有一朝“破盆洗产，过艾蒿桥”之类。在这些活动中，亲眷不准发出哭声，全由道士领着道徒打鼓吟唱，一人唱众人应，声音悠扬凄厉。<sup>①</sup>

#### • 接三送路

接三，即迎三送路，亦称为做三朝，乃旧时丧礼之大典，一般在死后的第三日举行。据传说，亡者在死后的第三天要回来再见亲人一面。到了这一天，各样事情要准备好，白天各界宾客前来吊祭死者，傍晚时举行送三仪式，送死者上路，焚化车轿马弁等冥器。据民社《北平指南》曰：“死三日，为接三，门外设鼓乐，立幡（男左女右），或铭旌，随满汉而异。戚友悉赴奠。夜延僧唪经，送纸糊车马杠箱于相近之旷地而焚之，曰送三。送时，孝子及晚辈自灵前号啕痛哭，沿街呼叫。戚友则举香提灯，分列随行。及返，孝子复哭于灵前，合家亦号泣。至夜，僧入棚放焰口，孝子按时跪灵

<sup>①</sup> 中国石门政府门户网站→文化→民俗文化→社会民俗→丧葬习俗。网址：<http://www.shimen.gov.cn/news/20076/200765127.htm>。

举哀。”<sup>①</sup>这段话将接三仪式介绍得很详细。接三活动中一般都请僧道来布置坛场并进行诵经超度。清同治三年（1864）《杭俗遗风》曰：“歿后之第三日，为三朝。用阴阳生，或代请道士一二员，铺设经坛，念经所重，打扫净宅。”<sup>②</sup>

在接三活动中不仅有僧道举行的超度道场，送三的行列也少不了僧道乐队的护送。民国时期，军阀吴佩孚的接三仪式规模巨大，近世罕见，在接三当天，“吴宅办了规模盛大的度亡道场，所用僧道之多，为民国以来伟人政客丧事中所罕见。灵棚内高悬红、黄、蓝、紫、青各色经幡49幢。棚内四面搭了三层经托子，每面三棚经，计雍和宫、隆福寺喇嘛两棚，白云观、东岳庙道士两棚，潭柘寺、戒台寺、广济寺、法源寺、拈花寺和尚五棚，翠峰庵尼姑一棚，共十棚经，总僧道达百余众”<sup>③</sup>。其送三的行列不仅有警察开路，官鼓大乐吹奏，各类纸活冥器肩抬而行，而且有寺庙宫观的和尚道士吹奏送行，如“雍和宫的喇嘛13人，拉着大铜号，扛着大鼓，合奏西番乐；白云观的道士13人，身穿绣花对儿衣，敲打着钹、铃、鼓”。还有孝属捧着上述番、道、禅、尼呈送给神佛的疏表，可见，“送三上路”少不了僧道仪式的导引。

总之，接三仪式在传统儒家丧礼中并不存在，但后世发展成为南北丧礼中的一项重要仪典，这与民间风俗与宗教的影响有关。接三送路就是送亡魂上路的仪式，超度道场与宗教仪式的导引是不可缺少的。

河北乡村的丧礼中多有送魂仪式，即在死后三日或次日，将亡魂从土地庙或城隍庙招回家“使钱”，之后为其焚化各种“纸活”，如纸糊的车马、库楼、碑亭、偶俑、牛等物件，焚完冥器后，亲友们行礼哭嚎，送亡人上阴间的路。

### • 引魂灯、领魂车

在送魂仪式中，除了给亡魂指路过桥和给予食物、纸钱外，还要为其照明。按汉族民间旧俗，在人刚死之时，丧家要赶紧用棉纸制作纸灯，蘸上香油，从死者床前点起，点上一盏又一盏的纸灯，直到大门外，这一仪式俗称

<sup>①</sup> 民社编：《北平指南》第七编“风俗习尚”，中华印字馆，1929年，第4页。

<sup>②</sup> [清]范祖述：《杭俗遗风》“丧事类”，见《中国方志丛书》华中地方，第527号，台北：成文出版社，1983年，第103页。

<sup>③</sup> 常人春：《近世名人大出殡》，北京燕山出版社，1997年，第208页。

“点随身灯”或“引路灯”“引魂灯”。点随身灯的目的，是让死者看清他去阴世的道路，熟悉一下周围的环境，特别是认识一下那些前来捉拿他的牛头马面的狱吏们。这一习俗在民间很流行，民社《北平指南》：“旧式丧礼，人死更夜，停尸于床，合家举哀，焚纸镲，曰领魂纸。床前燃灯，曰引魂灯。”<sup>①</sup>

在送魂仪式中，还有烧领魂车或倒头轿的习俗。“随着把那辆纸糊的车，放在街门口儿一烧，这就叫烧领魂车。”<sup>②</sup> 民国《新乡县续志》亦载：“丧于初逝，必购纸扎车马烧之，谓之领魂车。单日成殓，三日从俗讽经，谓之倒头经。”<sup>③</sup>

在旧时北京，人死以后，马上请僧人来诵“倒头经”，焚烧纸钱，继而要举行送“倒头轿”的仪式。即孝子等亲族前行做扶持状，僧人跟在后面，行至门首轿前，跪呼死者升轿，连呼三长声，然后让人捧起纸轿前行，孝子等亲族哭着随行，到十字街头，把纸轿焚烧掉，僧人遂去。引魂灯、领魂车或倒头轿，都是在送亡魂去往阳间世界时，给亡魂提供的一些照明、交通工具。

上述列举的送魂仪式，是民间常行的习俗，这类习俗的形成与民间的风俗习惯和佛道教的影响有关。宗教所描绘的灵魂的去处即阴间世界对民间影响很大，在去往阴界的路上有所谓守路的鬼神、牛头马面之类，还有土地、城隍之类的各级鬼官鬼吏，这些观念在开路仪式上都有反映。而且仪式的主持者多为道士或和尚，因为他们具有勾通人鬼世界的职能，亡魂的回归也需要僧道及其仪式手续的向导。

### 3. 小殓、大殓

小殓是为死者穿衣的仪式，大殓是把尸体放入棺内的仪式，这两项仪式是儒家丧礼的重要仪节，有一整套传承不变的程序。但是在民间丧俗中，小、大殓仪式中也掺杂有一些道教的仪式内容。如棺材内放置的凿有北斗七星形状的七星板、绣有八仙过海图案的褥子等，反映了道教神仙思想与星斗崇拜的影响。另外，一些生前信奉佛道或曾经出家当过道士的人在去世后，

① 民社编：《北平指南》第七编“风俗习尚”，中华印字馆，1929年，第4页。

② [日]武田昌雄：《满汉礼俗》丧葬类，上海文艺出版社，1989年影印本，第201页。

③ [民国]韩邦孚监修，田芸生编：《新乡县续志》卷二“风俗”，见《中国方志丛书》华北地方，第473号，台北：成文出版社，1976年，第215页。

据其遗嘱，有用道装进行装殓的。如吴佩孚晚年好道，有三教圆融之思想，遵照吴氏遗嘱，其大殓时寿衣用道装——沿金边的蓝道袍为外罩，头戴青大沿道帽，上盖红色经被，有“西方道引”四字。而曾经当过道士的名伶杨小楼生前就留有遗嘱，说他曾在白云观出家为道，大名已上了玉皇大帝的《登真箓》，其身命，神魂均已不属于十殿阎君管辖，而是属于三官掌握了，所以，羽化之后，一定要身穿道装到“道国三千金世界，天京十二玉楼台”去仙游。因此，他的殓衣是一整套道装；贴身的是一套对襟大领的白裤褂，大领的蓝面黄里的小棉袄、棉裤，外面是大领蓝大棉袍。一律以宝剑头形的飘带扎系。最外边加披了一领深紫色，绣着八卦太极图图案的法衣，头戴庄子巾，脚穿白袜子，手捧玉如意，完全是一付道家焚修功圆果满朝真的装束。<sup>①</sup>这些道教的装束进入丧葬仪式，反映了死者生前的宗教信仰及对道教所描绘的死后世界的认同。

在小殓、大殓仪式中，有的地方还伴随有诵经礼忏等宗教活动。如在小殓时有念倒头经的习俗。倒头经又称材头经，是在小殓时请僧道在旁一边敲磬，一边念经，据说这样可以使死者早离地狱，往生净土。《民社北平指南》说：“停尸于床，合家举哀。……富者延僧诵经，谓之倒头咒。”<sup>②</sup>《金瓶梅》第六十三回也写道，李瓶儿死，西门庆“请报恩寺十二众僧念倒头经”。

大殓一般在死后的三日举行，是丧礼中的重要环节，很多地方都是请道士或和尚、巫师来主持，并伴随有种种宗教的仪式活动，而形成不同的丧葬习俗。如在贵州的大部分汉族地区，大殓时有除魂的风俗。即按当地风俗，死者入棺后，先不完全盖紧棺盖，丧家要请僧人道士做法事。届时，僧人道士对着死者棺材把丧家男女老少及亲友的姓名一一喊出：“某某生魂除！除！”喊毕，盖紧棺盖。民间以为，这样做可以把生人的魂魄叫出，不让它与死者一道走，故名。<sup>③</sup>

而在长江中游等地区，大殓时有明路的习俗。尸体收殓入棺后，丧家请道士或僧人诵经做道场，以超度亡魂，引亡魂上路，俗称“明路”。清同治五年（1866）《长阳县志》卷一载：“民家命道士诵经，以引魂幡导引亡魂归蒿里，曰开路。”

① 参见常人春：《近世名人大出殡》，北京燕山出版社，1997年，第324页。

② 民社编：《北平指南》第七编“风俗习尚”，中华印字馆，1929年，第4页。

③ 参见徐吉军：《长江流域的丧葬》，湖北教育出版社，2004年，第72页。

在长江流域各地，大殓时还有端灯解结、招魂看戏等风俗。端灯解结仪式是：道士先给跪着的领头孝子一个盘子，盘内放一瓷杯，杯内盛满清油，然后放上灯草，点燃油灯，口念咒语。接着，由领头的孝子把灯恭恭敬敬地送上棺盖放稳。其他孝子依次照办，使棺盖上亮起九盏灯，并铺上香纸、香米，棺前桌上烧香柱。所有孝子轮流一次。民间俗称此俗为“端灯解结”。吊蛤蟆为端灯解结中的一个活动项目，此活动的仪式是：道士按照道规，手提一串小铜钱，口念咒文，先向领头的孝子面前一甩，该孝子双手合抱铜钱，轻轻向下一抹；接着由第二个孝子上去做，轮上三次为准。民间以为只有这样做，才能显示子孙的孝行。<sup>①</sup> 端灯解结风俗是道教仪式中的灯仪、解结仪及民间风俗互相影响而形成的一种礼俗。

大殓中的封丧（盖棺）仪式，是湖南土家族丧仪中最神秘的一幕，宗教色彩浓厚。如湖南石门的封殓仪式是这样的：

大殓开始，主坛道士着道服，主祭孝子净手就位，陪祭孝子净手到位，鸣炮、动哀乐、焚香化纸，所有亲眷大放悲声，礼生读诵诰文，道士诵经焚诰文。礼生读诵痛章文表一套，道士诵经焚化痛章，如此再三，主坛道士正式封棺，诵读经文，请来诸天大佛，前人师祖，念动护身防煞经文。死者亲眷凭棺看望亡人最后一眼，举哀号啕，极为伤痛，但勿将泪水滴落在亡人身上。接着主封执事人员手舞引路花儿，口念经文，围着棺材转。<sup>②</sup>

可见，在大殓仪式中宗教人员及其仪式活动占有重要的地位。不仅少数民族如此，汉族地区的封殓仪式中，一般也都伴随着僧道诵经超度等活动。荣枯《漫话宜昌婚丧旧俗》写道：

到第三天，把装进棺材的死人，盖严棺盖并用生漆把口封上，谓之“成殓”。这时在堂中棺前已用白布扎成灵堂，雇请和尚或道士，于封棺

① 参见徐吉军：《长江流域的丧葬》，湖北教育出版社，2004年，第76页。

② 中国石门政府门户网站→文化→民俗文化→社会民俗→丧葬习俗。网址：<http://www.shimen.gov.cn/news/20076/200765127.htm>。

时敲动锣鼓响器，诵念经文。门外还烧扎的纸马等，谓之“封灵”。<sup>①</sup>

在湘中地区，亦是请道士、和尚或巫师封丧（即盖棺）。据聂玉文的调查，湘中地方现在道士已经绝迹，封丧事宜一般由巫师或和尚担任。封丧一般分为大封丧和小封丧，大封丧要启动锣鼓，大行法事，花费较大；小封丧不动锣鼓，小行法事，较为节俭。封丧开始，和尚念护身掌，驱邪赶鬼，防止中煞，然后启动星宿、诸神，包括诸天菩萨、佛祖菩萨、玉皇大帝、观世音菩萨、太白金星、八大神仙、五方帝君……佛道诸神均有。<sup>②</sup>

大殓当日的夜间，一般还会有僧道念经、超度、放焰口等活动。如江苏高邮，按当地风俗，“棺殓之夕，必延僧道念放焰口。家人则以纸轿、纸船、纸马，抬至土地祠中，声请土地暂放死者，随其回归，谓之招魂看戏。”<sup>③</sup>

#### 4. 接煞

民间认为，死者逝后，在一定的时间内，必回家一次，借觐家里的动静，叫做转煞，亦称回煞。同来的一位解差，叫做煞神，相貌异常，手脚像鸡爪一样，必须设筵供奉。因此在回煞的时候，要举行各种祭奠活动，在死者的房内做一个假人，穿上死者临终时穿的衣服，桌上供着死者生前爱吃的食物，在灶间供上给煞神享用的菜肴，并请道士念经作法。这类风俗称为接煞。

据清光绪《桐乡县志》记载：“回煞之期亦名神回，有生人干支与煞相冲犯者避之，独亲人不避。至煞回日，延道士作法，设灵床，陈死者衣衾，曰接煞。”<sup>④</sup>

《杭俗遗风·丧事类》对接煞事记载很详细：“接煞者，以歿日干支推算，如甲己子午九，乙庚丑未八，丙辛寅申七，丁壬卯酉六，戊癸辰戌五，己亥四。假如甲子日死，则该十八日接煞。以此类推。是日道士与三朝同。再于死者房内，设一灵位，以临终换下所著之衣服等，用椅一张，上下铺放，供于临终床前。桌上摆木盘一个，用镜一面，点琉璃油灯一盏。道士一

① 《湖北文史集粹》六，湖北人民出版社，1999年，第296页。

② 参见聂玉文：《巫风蛮俗与宗教的兼容并蓄——湘中丧葬风俗调查》，《中国民间文化》第七集，学林出版社，1992年。

③ 胡朴安：《中华全国风俗志》下编“高邮之丧礼”，第200页。

④ [清]严辰等纂修：《桐乡县志》卷二“风俗”，见《中国方志丛书》华中地方，第77号，台北：成文出版社，1970年，第86页。

人，旁坐念《度人经》一卷。孝眷伏地哀泣。送终之人，均须在座。一面陆续焚纸锭，俟念经毕，灵位拆去，道士打扫，送出街心；再以生鸡蛋一个，并铁屑赤豆掷于门口，则煞神见而即去矣。盖煞虽名接，而又不利其来，故必先一时接，而使之不遇也。煞期去殁日，至多为十八日，至少为九日。”<sup>①</sup>

近代浙江萧山的接煞风俗是这样的：“门眷按照成法，推算接煞日。届期，设如丑时死，即以子时接煞。前列道士，后随孝眷，周行停柩之堂及厨，然后至门外，向邑庙之方，行若干步一回，如是六次，名曰三转六回头，盖状其临死之恋恋也。中设死者衣服，状为人，设菜以祭。”<sup>②</sup>

绍兴地区在接煞之后，还要送煞。“到子时，道士又往两处地方一转，然后直出大门外，家属随行大哭，叫做送煞。同时要一人一手持一面团箕和一只雄鸡。一手持棒，边走边在团箕上打，务使隔着的雄鸡大啼（相传鬼魂到来，要到天明才肯走，煞神是凶煞，怕它停留，故让鸡大鸣，它以为天明了便回去）。焚帛后，家属止哭回转，回煞于是完毕。”<sup>③</sup>

各地接煞的风俗不完全一样，但一般都要请道士诵经作法，其功能是通过道士的诵经和仪式活动，祭奠死者，超度亡魂，同时送亡魂回归，使煞神远离，从而保证家宅清吉，生者平安。

### 5. 七七追荐

传统丧仪在后世的一项重大变化，就是受佛道二教的影响，增加了超度亡魂的仪节。超度亡魂又称为做道场、做功德、“七七追荐”等，是请僧道举行诵经、破狱、炼度、施食、拜忏、放生等一系列的宗教仪式活动来超度死者亡魂的道场法会。做道场是明清以来各类丧仪中不可缺少的仪节，且通行于全国各地。据《中国民俗大观》“泉州丧葬习俗”载：

请僧（道）为亡魂超度，泉州称为“做功德”。其规模大小不等。最简者名为“出山敬”，稍上为“对灵缴”（即一蜈火光），繁者有午夜（即半日一夜），一昼夜肃启（即一昼二夜）及两昼夜。最繁算“旬”，七日一旬，三五旬至七旬四十九日功德最多。做功德必糊有准备焚化给

① [清] 范祖述：《杭俗遗风》“丧事类”，见《中国方志丛书》华中地方，第 527 号，台北：成文出版社，1983 年，第 104 页。

② 胡朴安：《中华全国风俗志》下编“萧山问俗记”，第 252 页。

③ 惠西成、石子编：《中国民俗大观》“绍兴的回煞旧俗”，广东旅游出版社，1997 年，第 336 页。



亡魂居住的“纸厝”，一般仿旧式大厝，亦有糊楼房花园的，华丽者价达千金。……超度一人名曰一“荐”。为死者本做功德常要以先亡的长辈为主荐，名叫“竖头”，以旧带新，所以做一次功德起码二“荐”，多者数十“荐”。设神坛，僧尼挂三世尊佛像，道士挂三清像，唸经拜忏。亡人名书于一灵幡上，由孝男挂幡在神前随仪礼拜。……如亡者为女性，因曾生男育女，迷信死后会进血污之狱，故特加“拜血盆”的超度。……道士有“跑特赦”的仪式，意为替亡魂向天上请准特赦令，持以急赴冥间宣布。跑时步伐队形交错复杂，颇有舞蹈形式。功德将完，有“劝愿”（亦称“解愿”）一节，为恐亡魂俗心未了，不忍离世，因由僧（道）一边作法一边历举古今之人无不有死，讲故事，唱道情，诙谐百出，劝亡魂安心死去。闲人常喜围观，哄堂大笑，在悲哀的气氛中平添一点喜气。功德已毕，焚烧纸厝，翌日出葬。<sup>①</sup>

《退醒庐笔记》上卷《陷亲不义》：

吴俗迷信鬼神，故凡人死之后，丧家必延僧道诵经，美其名为超荐，而僧道乃于经忏之外发生种种敛钱之法，名曰法事，如放赦也，度桥也，拔亡斗也，斋十王也，策破地狱，策破血湖也，金鼓琤琮，铙钹叮当，钟磬喑哑，管弦啾哑，以为一经超荐，亡者即可升入天堂，否则永堕地狱。<sup>②</sup>

做功德一般在大殓后停柩的那段时间举行，仪式有繁有简，时间有长有短，其功能是专门超度亡魂，使其脱离地狱，早生天堂，或者转生投胎于人。在人刚死或小殓、大殓等仪节中也穿插有道士的诵经转咒等仪式活动，其功能亦是超度亡魂、开路送灵等，但这些只是传统儒家丧仪中的附加仪节，规模较小。

在丧礼中比较流行的超度道场是“七七追荐”，俗称“水陆道场”“水陆大会”“水陆会”“水陆斋仪”“做七”等，是在人死后每遇七日，即举办道场追荐，至七七四十九日为止。这一习俗与观念主要来自于佛道二教。佛

① 惠西成、石子编：《中国民俗大观》，广东旅游出版社，1997年，第321、322页。

② 孙家振：《退醒庐笔记》，上海书店出版社，1997年，第29页。

教认为，凡人死后，除少数罪大恶极者立即下地狱，善功极多的人立即升天，一般的人并不能立即转生，而是等待转生的时机，每七天为一期，以七期共四十九天为限。在这七个七日之中，亲属如果能每隔七天设祭一次，请僧人为其诵经修福，亡人就可投生到更好的去处，故佛教主张超度亡灵最好在七七期中。道教亦认为，人之初死，每七日为忌，一忌而一魄散，故七七四十九日而七魄泯矣，故而超度亡灵应在其七魄未散尽之前。这些宗教观念对民间丧制影响极大，故而形成历史悠久、影响广泛的民俗礼仪。

“七七追荐”的丧俗约在南北朝时形成并流行于世。《北史》卷八〇《胡国珍传》载：国珍年虽笃老，而雅敬佛法，及薨，“诏自薨至七七，皆为设千僧斋，斋令七人出家，百日设万人斋，二七人出家。”这说明在南北朝时已有七七设斋追福之做法，但还不是作为丧仪中的一个必须仪节。万斯同曰：“古丧礼无七七、百日之说。……若魏胡太后之追报其父，北齐孙灵晖之追报其王，皆用七七、百日之说，但亦止于此时设斋行道，初非竟用以为治丧之节也。至杨垂七七斋设，但以其日送卒者衣服于佛寺，而李习之犹辟之，则知中唐之世，犹未尽用其说以为治丧之节也。今率天下而用为治丧之节，呜呼，正礼不行，群宗邪说，庸非司世教者之责哉。”尽管唐代还未尽用七七之说，但唐宋时期“七七追荐”已经形成社会风俗，而且成为丧礼中的一个重要仪节，如《旧唐书》卷九六《姚崇传》载其遗诫说：“若未能全依正道，须顺俗情，从初七至终七，任设七僧斋。”所谓顺俗情，就是要顺应风俗民情，说明做七的习俗很流行，不好违背。到宋朝，做七的风俗更为盛行，以至引起儒家学者像司马光、王栐等人的批评，但是世俗的力量太强，固守儒家传统的士大夫们也难以脱俗。宋俞文豹感叹道：“自佛入中国以来，世俗相承，修设道场，今吾欲矫俗行志，施之妻子可也，施之父母，人不谓我以礼送终，而谓我薄于其亲也。”<sup>①</sup>元明清时期，“七七追荐”不仅是民间丧俗中的一项重要仪节，而且渗透到国朝大臣、皇室贵族的丧仪之中，率天下而用为治丧之节了。明人张萱在《疑耀》中说：“里俗人死，每遇七日，辄设奠，七七四十九日乃已。今国朝大臣谕祭，亦有七七，虽非通行古礼，但礼亦有之。人生四十九日而后三魂全，死四十九日而后七魄散也。七七之说盖本此。”<sup>②</sup>可见，“七七追荐”在明朝已被认可为一项礼仪节

① [宋]俞文豹：《吹剑录外集》，见《笔记小说大观》第9册，第250页。

② [明]张萱：《疑耀》卷三“七七”，中华书局，1985年。

次。明清以后，尽管不断有学者对做七之说提出质疑，但做七的习俗已经渗透到社会各阶层，能够不遵行此风俗的人很少。如在四川安县，“僧道在同、光之时，已不及道、咸之盛。但亲死延僧道以讽经者，士大夫家在所不免，而其他可知。向惟有五郎沟之陈、黄两姓人，亲死不仗僧道，传为家范，今亦如之”<sup>①</sup>。所谓士大夫家在所不免，安县地方只有两姓人家不用僧道送葬，可见风俗流行之深入而广泛。

“七七追荐”的习俗是流行于全国各地的一种丧葬仪俗，直到民国时期，丧家请僧道举行七七追荐以超度死者亡魂的仪式活动仍然是各地必不可少的仪节，并与地方风俗传统相结合，形成各具特色的做七习俗。略举几例如下：

清同治十三年（1874）浙江《安吉县志》：

死之七日，谓之头七，即延僧道诵经忏。接煞日，必作斋事。自此至终七、百日、期年、三周年、十周年，佛事不一而足，谓之“做功德”，又谓之“超度”，谓之“追荐”。设灵案供死者神主，每食必送饭，如生时。……若三年除灵，则必盛作佛事，谓之“起座”，亲友拜奠，谓之“送座”。<sup>②</sup>

民国36年（1947）四川《新繁县志》：

县俗，在清代最重佛事。富者每遇七日，必延道士讽经，超度三日者，谓之小经；规模宏大，至五日、七日、九日者，谓之道场。民国以来，重此者较少，凡死者之家，率念小经而已，道场则未数见也。俗尤于佛事圆满日，大备楮财，又以纸竹制造房屋，为亡者之居，凡车轿、仆从，无不具。道士作法，焚于净地，谓之化筵。<sup>③</sup>

民国贵州《定番县乡土教材调查报告》：

① 转引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，北京图书馆出版社，1991年，第129页。

② [清]汪荣、刘兰敏修，张行孚、丁宝书纂：《安吉县志》卷七“风俗”，见《中国地方志集成》浙江府县志辑29，上海书店，1993年，第142页。

③ 侯俊德等修，刘复等撰：《新繁县志》卷四“礼俗”，见《中国地方志集成》四川府县志辑12，巴蜀书社，1992年，第97页。

(汉人丧事)定番在中等之家,相习人死之后,必做七。从人死的一天算起,每隔七日为一七,共有七七,计四十九日,丧家逢七之日,要上坟烧纸,在家哭泣祭奠,并请道士来家做法事;意思如此死者的灵魂才得超生,便不降祸灾于其子孙。<sup>①</sup>

《中华全国风俗志·浦东之丧礼》:

三曰念经。富贵之家,每逢七期,必延僧道诵经,为死者超度。普通亦必唸经一二次,方为合礼,否则人将耻笑之。<sup>②</sup>

总之,尽管“七七追荐”的名称不同,规模不等,做法也有一定的差异,但其基本仪式与程序是相同的,即在死后的每个七日举行祭奠活动,并请僧道念经行法,或举办大规模的道场法会。明代小说《金瓶梅》中对李瓶儿死后从“一七”到“七七”进行追荐的情形有具体生动的描绘:“首七”请的是报恩寺黄僧官为首的十六个和尚做水陆道场,诵《法华经》,拜三昧水忏;到了“二七”,“玉皇庙吴道官受斋,请了十六个道众,在家中扬幡修建请法救苦二七斋坛。……那日三朝转经,演生神章,破九幽狱,对灵摄召,拜进救苦朱表,领告诸真符命,整做法事”;到李瓶儿“三七”,有永福寺道坚长老,领十六众上堂僧来念经,穿云锦袈裟,戴毗卢帽,大钹大鼓,早晨取水,转五方,请三宝,浴佛,午间加持召亡破狱,礼拜《梁皇忏》,谈《孔雀》,甚是齐整;“四七”的时候,请的是宝庆寺的十六个喇嘛来念番经,结坛跳沙,口诵真言;“五七”又请东京来的黄真人携二十四名道士大作“水火炼度”;“六七”没有念经,只把“李瓶儿的两套棉衣,搅金银钱纸装在库内”抬到门外焚化;“七七”则请八个尼姑作道场,放焰口。从李瓶儿做“七七追荐”的情形来看,道教的法事活动有两场,佛教的法事有两场,番僧和尼姑各一场,说明中国的佛道二教在民间丧仪中都担当着重要的角色。这一点从《红楼梦》第十三回秦可卿死后的超度仪式上也可看出,“这四十九日,单请一百单八众禅僧在大厅上拜大悲忏,超度前亡后化诸魂,以免亡者之罪;另设一坛于天

① 转引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,书目文献出版社,1991年,第679页。

② 《中华全国风俗志》下编,第211页。

采用道教的炼度破狱科仪，说明道教的斋醮仪式更适合中国民众的心理需求，对于民间丧仪有着更强的吸引力和渗透力。

“做七”习俗中的“七七”又称为“断七”，这一天请僧道做的法事活动或称为“保太平”，因为这一次不仅是为超度亡灵，还要为活人祈祷，法事完了以后，子女们便可脱下孝服，穿上常服了。至此，追荐活动便告一段落。

#### 6. 出殡

出殡是把灵柩送到埋葬的地方，又称送葬、发引。送葬是送亡灵上路，并与死者彻底告别的仪式，由启殡、哭丧、在涂、及墓、下棺等程序组成，送葬是儒家丧礼的重要仪式，保持有固定不变的程序，但是后世在佛道教的渗透下，启殡仪节中也掺杂了不少宗教的仪式内容。如宋代就流行出葬时用僧道在前导引，以至“开宝三年十月甲午，诏开封府禁止士庶之家丧葬不得用僧道威仪前引”，当然风俗已经形成，禁令也实行不了。此后，出殡时用僧道威仪前引成为通行的习俗，如《金瓶梅》第六十五回写李瓶儿出殡的盛大场面，其中就有僧道的鼓乐送殡，所谓“清清秀秀小道童一十六众，都是霞衣道髻，动一脉之清音；肥肥胖胖大和尚二十四个，个个都是云锦袈裟，转五方之法事”。第五十九回写官哥死后，五日出殡，“吴道官庙里，又差了十二众青衣小道童儿来，绕棺转咒《生神玉章》，动清乐送殡”。直至近现代，出殡时用僧道导引仍是不可缺少的环节。如《安吉县志》记载道：“殡之日，用鼓乐、僧道前导，戚友咸来送殡。”<sup>①</sup>《中华全国风俗志》下编记载的江苏南京的发引也很有代表性：

羽葆纷繁，鼓乐导引。丧仪盛者，数十人数百人不等，其仪节则有谕命亭、开路神、方弼方相、大人、五兽、扬人诵人、杨柳雪柳、铭旌、粮饭亭、彩凉床、影亭、影轿、十二月花神、銜牌、仪仗、僧道。民国来多有增用军乐者。最后则用五彩绸罩棺，谓之棺罩。<sup>②</sup>

可以看出，在送殡的仪仗中，除了传统的开路神方相之类而外，僧道亦是其中一项必不可少的内容。

<sup>①</sup> [清]汪荣、刘兰敏修，张行孚、丁宝书纂：《安吉县志》卷七“风俗”，见《中国地方志集成》浙江府县志辑29，上海书店，1993年，第142页。

<sup>②</sup> 胡朴安：《中华全国风俗志》下编“南京采风记”，第139页。

从近代名人的出殡记载亦可以看出僧道仪式在发引活动中的普遍应用。据常人春先生的著述，北洋军阀首领吴佩孚的出殡仪式规模巨大，送殡的行列有警察、开路神、鼓乐、松活、纸活、旗幡等而外，宗教人士及仪仗亦是送殡行列中非常重要的一部分。如其中有雍和宫的番经送殡、有潭柘寺的禅经送殡，道教方面有“白云观道经一班，俱身穿蓝袍，外罩新绣成的古篆字百寿图的氅衣，每色一对，头戴圆形混元巾，露着发簪，安世霖为高功，亲自送殡”。

其实，在出殡的前一天，民间还有一项习俗，称为伴宿送库，属于启灵前的总祭奠活动。当日各界人士前往吊唁，丧家接待吊唁者，并举行超度道场和送库活动。所谓送库，即是给死者焚送各类冥器，如楼亭库箱、金山银山、绸缎尺头等，这项仪式需要从丧家出发经过一定的路线到达某个指定的地点去焚烧，而且送库的行列有一定的程序安排。送库的仪式是一种民间习俗，此项习俗与宗教仪式及活动密切相连，因为在送库的行列中，一般都有僧道及其法器声乐疏表。以民国时军阀吴佩孚的送库为例，送库当天，吴家的经忏法事达 11 班之多，下午 4 时送库，送库的行列绵亘里许，大致顺序为：官鼓大乐领先，雍和宫喇嘛 13 人，白云观道士 13 人，潭柘寺和尚 13 人，救世新教正一堂居士 24 人，东岳庙（与地安门外火神庙合出）道士 13 人，弘慈广济寺和尚 13 人，莲花山下院坤道（道姑）13 人，承寿寺和尚 13 人，警察局西乐队 48 人，翠峰庵尼姑 13 人。来宾约 2000 余人，花插走在以上各班僧、道、居士的中间。孝属排成一行，孝子吴道时捧喇嘛用巴拉面捏的灯盏、塔；孙运乾捧道士给宝华圆满天尊的大表；孙运坤捧和尚给西方三圣的大表，其他孝属依次捧各经班给神佛的疏表。拈花寺和尚 13 人殿后。从上述送库的人员队伍来看，宗教仪仗占着非常显眼的位置，说明送库的习俗与宗教礼仪是紧密联系在一起的。

所谓伴宿，即是出殡的头天晚上，家属亲友在灵柩旁伴守一宿的习俗，因为这是与亡者永别的最后一夜，一般是通宵不睡的，同时还有一些与亡灵告别、送亡魂上路的仪式活动。如贵阳有绕棺辞灵的习俗，据《中国民俗大观》载贵阳丧葬旧俗：“在出殡的前夜，家里要绕棺。绕棺是和尚或道士在前面且唱且行，音乐中，家人们便各执一炷香跟着绕棺而行，为时大概半点钟。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 惠西成、石子编：《中国民俗大观》，广东旅游出版社，1997 年，第 331 页。

在陕北，出殡的头天晚上，人们在丧家院外或路上用板凳搭成桥形，有道士在前举幡引路，接着是吹鼓手、孝子们随其后依次从桥上走过。这种由道士主持的过桥仪式含有向死者告别、送亡灵上路的意义。

### 7. 百日、周年祭

中国古代儒家丧礼有一套烦琐复杂的仪式，在安葬完死者以后，还要守孝三年，举行一系列的葬后祭仪以祭祀悼念死者，如卒哭祭（即百日祭）、祔祭（卒哭以后，将死者的灵魂附入祖庙）、小祥祭（周年奠祭）、大祥祭（两周年祭）、禫祭（三年丧服期满，举行除服仪式）等。这些仪式可以看作是丧葬礼仪的延续，亦是儒家丧礼的重要组成部分，在后世也受到佛道教的影响，渗入了一定的宗教成分，如在百日、周年、二周年、三周年等，都要举行斋醮进行追荐活动。如北宋司马光说：“世俗信浮屠诬诱，于始死及七七日、百日、期年、再期、除丧，饭僧，设道场，或作水陆大会，写经造像，修建塔庙。”<sup>①</sup>说明宗教活动及仪式已经渗透进传统的卒哭、小祥、大祥、除服等仪节中了。宋代俞文豹《吹剑录外集》载：“温公曰：世俗信浮屠，以初死七日至七七日，百日、小祥、大祥，必作道场功德，则灭罪生天，否则入地狱，受剉烧春磨之苦。”<sup>②</sup>说明在宋代的民间丧俗中，大、小祥之祭已经离不开佛道教的仪式活动了。

这种风俗一直延续到民国时期，如《安吉县志》记载道：“自此至终七、百日、期年、三周年、十周年，佛事不一而足，谓之‘做功德’，又谓之‘超度’，谓之‘追荐’。”<sup>③</sup>民国浙江省《乌青镇志·丧礼》载：“于三年之内，自七七、百日、期年、再期、七月十五迄于除服，类延僧尼道士以资冥福。”<sup>④</sup>民国《合江县志》亦曰：“人之亲死，多信浮屠，自始死至七七日、百日、期年、再期、除丧，均延僧道，设斋作佛事，破狱诵经，云为死者减罪资福，俾生天堂，受种种快乐，不为者必入地狱，剉烧春磨，受无边波吒之苦，而焚钱化纸，其事尤费，往往蓄之数年，烬于一日，反是者群目

① 司马光：《书仪》卷五，见《影印文渊阁四库全书》142，台湾商务印书馆，1986年，第487页。

② 〔宋〕俞文豹：《吹剑录外集》，见《笔记小说大观》第9册，第250页。

③ 〔清〕汪荣、刘兰敏修，张行孚、丁宝书纂：《安吉县志》卷七“风俗”，见《中国地方志集成》浙江府县志辑29，上海书店，1993年，第142页。

④ 卢学博修，朱辛彝、张惟璠等纂：《乌青镇志》卷十九“风俗”，见《中国地方志集成》乡镇志专辑23，上海书店，1992年，第572页。

为不孝。”<sup>①</sup> 总之，不论贫富贵贱，在丧葬礼俗中请僧道设斋诵经、超度亡魂，已经成为不可缺少的仪节，如果不这样，就被世俗认为不孝。这也说明了佛道教的宗教仪式对社会风俗的强大影响力，民众的丧葬习俗与宗教紧密地联系在一起。

民国时吴佩孚的葬后祭仪就反映了宗教仪式的强烈影响。据载，民国 29 年（1940）3 月 12 日为吴佩孚逝世一百天，吴氏家属遵照北京风俗旧例，特在停放吴氏灵柩的拈花寺东院“武圣祠”举行百日祭。主要活动是设道场超度、设宴招待来宾和给死者送库。超度道场共有七棚经，即雍和宫、潭柘寺、东岳庙、长椿寺、白云观、拈花寺等寺观人员举行的诵经拜忏超度。下午 4 时举行的送库仪式，即送焚楼库等纸扎冥器，送库的队伍中，道士和尚的音乐仪仗仍然是仪式的主要内容。另外，民国 29 年（1940）11 月 13 日为吴佩孚逝世一周年之期，在拈花寺东院武圣祠举行了一周年大祀，比百日祭更加隆重。日间由番、道、禅、尼等 12 棚经轮流诵经礼忏，夜间尚有地藏十王宝灯、瑜伽焰口施食，成为昼夜功德的道场。下午 4 时来宾坐席，5 时送库，送库的行列仍以宗教仪仗为主。总之，从吴氏的百日祭和周年祭来看，举行超度和送库的宗教仪式是祭祀活动的主要内容，说明葬后祭的礼仪习俗尤其受到宗教仪式的深刻影响。

总之，从人初死时的招魂仪式，到小殓、大殓、出殡、下葬，到七七、百日、周年的追荐活动等，传统丧礼中的一些重要仪节都融入了道教的仪式内容，说明道教的斋醮科仪对人生礼俗中的丧葬礼俗有着深刻而持久的影响。

---

<sup>①</sup> 王玉璋修，刘天锡、张开文等纂：《合江县志》卷四“礼俗”，见《中国地方志集成》四川府县志辑 33，巴蜀书社，1992 年，第 485 页。



## 第四章 道教仪式与 社区祭典

---

道教的斋醮仪式对人生礼俗的影响如此，对于社会组织和社区习俗的影响也是巨大而深刻的。社区祭典是指某一社区民众集体举行的一些祭祀活动，如古代的社祭、火祭等。在社区祭典民俗中，受道教影响深刻者为两项活动，一为迎神赛会，一为平安清醮。迎神赛会是社区祭礼、民间娱乐习俗与道教斋醮活动的结合；太平清醮是社区祭礼、民间傩巫文化与道教斋醮活动的结合。

### 第一节 迎神赛会

#### 一 迎神赛会风俗的流行

##### （一）各地赛会奇观

《说文》：“赛，报也。”<sup>①</sup> 赛即报谢之意，是古代一种因祈祷得福而报谢神灵的祭祀仪式。清康熙四十八年（1709）《隰州志》曰：“神庙中，集乐户歌舞神前，曰赛。”<sup>②</sup> 那么，通过歌舞等形式以报谢神灵就称为赛，因赛神而形成的集会活动称为赛会。赛会按其所赛之神的不同而有种种的名称，如社会、东岳会、城隍会、天妃会等。所谓迎神赛会，是指在固定的日期，由

---

① [汉]许慎：《说文解字》卷六，中华书局，1963年，第131页。

② 转引自《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，书目文献出版社，1989年，第666页。

某一社区居民共同祭祀某位神灵，并且迎接神灵巡行当境以求消灾赐福的习俗，在祭神与神灵巡游的过程中，社区民众进行各种祈祷报赛活动，同时还举办有大型的歌舞表演以娱神娱人，整个社区都处于一种狂热欢庆的气氛中，这类活动总称为迎神赛会。

明清以来，迎神赛会活动在全国各地普遍流行，并且与地方民俗相结合，热烈火爆，花样百出，争创新奇，极尽铺张，整个社区是倾城观看，举邑若狂，表现了赛会活动的奇特景观。清龚炜在《巢林笔谈》卷二“赛会奇观”中描绘了吴地赛会的盛况：

吴俗信巫祝，崇鬼神。每当报赛之期，必极巡游之盛：整齐执事，对对成行；装束官弁，翩翩连骑。金鼓管弦之迭奏，响遏行云；旌旂幢盖之飞扬，辉生皎日。执戈扬盾，还存大雉之风；走狗臂鹰，或寓田猎之意。集金珠以饰阁，结绮綵而为亭。执香者拜稽于途，带柎者匍匐于道。虽或因俗而各异，莫不穷侈而极观。偶至槎溪，适逢盛会，创新奇于台阁，采故典于诗章。金华山上，现出富贵神仙；柳市南头，变作繁华世界。陶彭泽之黄花满径，都属宝株；裴晋公之绿野开筵，尽倾珠簾。分两社以争胜，致一国之若狂。队仗之鲜华，乃其余事。宝珠之点缀，实是奇观。<sup>①</sup>

清代钱泳《履园丛话》“出会”载：

大江南北迎神赛会之戏，向来有之，而近时为尤盛。……每当三春无事，疑神疑鬼，名曰出会，咸谓可以驱邪降福，消难除蝗。一时哄动，举邑若狂，乡城士女观者数万人。虽有地方官不时示禁，而一年盛于一年。其前导者为清道旗、金鼓，肃静、回避两牌，与地方官吏无异。有开花面而持枪执棍者，有舁为兵卒挂刀负弓箭或作鸟枪藤牌者，有伪为六房书吏持签押簿案者，有戴脚镣手靠而为重犯者，有两红衣刽子持一人背插招旗垒云斩犯者。种种恶状，习惯自然，恬不知耻，而反以为乐，实可笑也。<sup>②</sup>

① [清] 龚炜：《巢林笔谈》卷二，中华书局，1981年，第34页。

② [清] 钱泳：《履园丛话》卷二十一，中华书局，1979年，第575页。

从上述清人笔记的记载可以看出，明清时期的迎神赛会活动规模巨大，盛况空前，各地信众极尽虔诚，苦肉祈祷，各种民间表演争奇斗胜，精彩纷呈，社区民众倾城观看，尽情狂欢，真正成为一种全社区的民俗盛典。据民国 25 年（1936）安徽《凤阳县志略》载：

有张百戏以乐神者，以城隍会为最盛。每当春秋农闲，如期齐集神庙，常数千人。锣鼓戏具，争奇斗巧，挨班排列。以数人为前导，头戴盔冠，身着彩服，足系铜铃，手执毛帚，步行于前，谓之“报探”；其次则鱼贯游行街市，旌旗蔽日，鼓乐喧天，极其壮丽；以神主殿其后，神之前复陈设刀剑、斧钺、旗幡、牌扇、香炉、法物等等仪仗，并选精壮子弟之有文武功名者，冠带骑马，随驾前导，谓之“护驾”。每数街即一歇驾亭，士绅信众争以香帛虔诚致祭。男女观众，人山人海，大有歌舞升平之气象。近以时局不靖，官府禁止，已少举行矣。<sup>①</sup>

上述记载对迎神赛会的仪仗程序、游行演出、信众虔祭等事项描绘得非常具体生动，反映了迎神赛会活动的一般仪节与巡游状况。一般是前面有旗牌、人物开道，继之以各种音乐锣鼓和民间演出如彩亭、抬阁、龙灯、高跷之类，其后是神主驾亭，沿途跟随的是虔诚祈祷和苦肉还愿的信众，周围还有人山人海的观众，整个场面是热烈火爆，游人如狂。

迎神赛会的习俗自明清兴盛以来，不仅流传的地域广布，而且流行的时间久远，直至近现代甚至当代，迎神赛会仍是各地民间主要的社区祭典和娱乐习俗。民国 24 年（1935）《夹江县志》载：

民间赛会，从古蜡息之遗也。田事而外，商贾、百工各有由始，即各有所报。民于诸神，或生日，或塑像始期，皆谓之赛，所谓索而飧之也。

正月初一日，九神会，昔称土主会。十八日，二郎会。二月初三日，文昌会。妇女祀蚕神，以祈蚕。十六日，城隍会。三月……十五日，财神会。四月初一日，萧公会。初八日，浴佛会。五月初一日，炎帝会。十三日，单刀会。二十三日，南安土主会。六月初六日，镇江王

<sup>①</sup> [民国]易季和修：《凤阳县志略》“礼俗”，见《中国方志丛书》华中地方，第 245 号，台北：成文出版社，1975 年，第 45 页。

爷会，又祀青苗土地，以祈年，俗呼秧苗会。二十四日，川主会，灵官会。七月初二日，壁山会。十五日，孟兰会。八月十五日，月光会。二十四日，张爷会。九月初一日，火神会。初九日，葛翁会。各地有九皇会。十月初一日，牛王会。以上各会至期，乡人赚资演戏酬神，旗帜鼓吹，周游街市。虽事近戏褒，其报本反始之意不可诬也。<sup>①</sup>

可以说，在夹江县，从正月至腊月，几乎每月都有迎神赛会活动，这是一种历代沿袭、贯穿全年、普遍参与的民俗文化传统，它是社区祭典、岁时节日和地方信仰的结合，代表了最基层的民俗文化活动。夹江县如此，其他地方的赛会活动亦是常年不断，月月热闹，如在江西会昌县，赛会活动有：正月十五元宵会，二月初三文昌会，三月三日真武祖师会，四月初八浴佛日为太子会，五月五日龙船会，六月十九日白衣神诞，七月七日祁山道人赖神诞日，八月十二许真人诞辰，九月九日为九皇会，十月初一为十月朝，十一月谢冬会，十二月谢福会，总之，多在神诞日迎神赛会，敛钱设供，酬谢福神，饮酒演剧为乐。<sup>②</sup> 在河南汝南县，正、二月间，几乎天天有赛会，据民国27年（1938）河南《汝南县志》载：“赛会：城内自元月十六日起，至三月三日止，无日不会。最盛会者，则为二月十九小南海菩萨会，清明节府县城隍会。会期至，知府、知县亲诣县城隍庙，请驾出巡，送至北关龙王庙内。夜间接驾，全城各样灯会皆随，如同白昼。四乡赛会，名目繁多。”<sup>③</sup> 可见，迎神赛会之风流行于全国各地的城市乡村，流行于一年四季的神诞节日。

由于中国地域广大，风俗各异，各地的迎神赛会活动也表现出极大的差异，如所赛的神灵常常与地方信仰的神灵有关，而表现出明显的地域性差异。上述四川夹江县，其所赛的神灵有二郎神、川主、镇江王、萧公等，就属于川蜀地域性信仰的神灵，其他地方就少有二郎会、川主会这样的活动了。而江西省是许真君的诞生地，故江西的许仙赛会是最有特色的。如江西南昌附近的逍遥山万寿宫许真君，每年有固定的时间去朝见其师父，叫做南

① [民国]罗国钧修，刘作铭、薛志清纂：《夹江县志》卷二“风俗”，见《中国地方志集成》四川府县志辑38，巴蜀书社，1992年，第21页。

② 参见[清]刘长景修，陈良栋、王骥纂：《会昌县志》卷十一“风俗志”，见《中国方志丛书》华中地方，第904号，台北：成文出版社，1989年，第253~255页。

③ [民国]陈伯嘉修，李成均纂：《汝南县志》卷十一“社会”，见《中国方志丛书》华北地方，第453号，台北：成文出版社，1976年，第636页。

朝，又抬着真君神像依固定路线去看望其女儿女婿，因往西走，称为西抚。在广东佛山，北帝、天妃、金花夫人等是当地最有影响的神灵，故而赛北帝会最为频繁而隆重，天妃会、金花夫人会等也非常盛大。据清乾隆十八年（1753）《佛山忠义乡志》载：

二月 二日祀土神，社日祀灶，与各乡同。……十五日，谕祭灵应祠北帝。

三月 三日，北帝神诞，乡人士赴灵应祠肃拜，各坊结彩演剧，曰重三会，鼓吹数十部，喧腾十余里。神昼夜游历，无晷刻宁，虽隘巷卑室，亦攀塞以入。识者谓其渎，实甚殊失事神之道，乃沿习既久，神若安之，而不以为罪。盖神于天神为最尊，而在佛山则不啻亲也，乡人目灵应祠为祖堂，是直以神为大父母也。……廿三日，天妃神诞，天妃，司水乡，人事之甚谨，以居泽国也。其演剧以报，肃筵以迓者，次于事北帝。

（四月）十七日，金花夫人神诞，祈子者率为金花会报赛，亦繁盛，然以似珠江南岸之金花庙则远不逮矣。

（五月）初八日，龙母夫人神诞，庙当水来汇处，夫人甚著灵异，男女祷祀无虚日。是晨，咸赴庙烧香，以致敬。十三日，乡人士赴武庙祀武帝，凡结会供祀事者曰武帝案。

六月 初六日普君神诞。凡列肆于普君墟者，以次率钱演剧，几一月乃毕。十九日，绅士集南泉古庙祀观音大士。

八月 望日，谕祭灵应祠北帝，仪同春仲。

（九月）廿八日，华光神诞。神为南方赤帝火之司命，乡人事黑帝、天妃以祈水泽，事赤帝以消水灾。是月各坊建火清醮以答神贶，务极华侈，互相夸尚。用绸绦结成享殿，缀以玻璃之镜，衬以翡翠之毛，朱栏树其前，黼座凭于上，瑰奇错列，龙凤交飞，召巫作法事，凡三四昼夜。醮将毕，赴各庙烧香，曰行香。

十月……自是月至腊尽，乡人各演剧以酬北帝，万福台中鲜不歌舞之日矣。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第700~702页。

可以看出，佛山人信神重赛，迎神赛会活动真是常年不断，日日歌舞，而且务极华侈，互相夸尚。尤其崇奉北帝，以北帝为当地的保护神，祈赛北帝成为当地最为频繁、最为普遍、最为隆重的祭典大事，反映了佛山的神灵信仰与赛会文化的地方特色。

在江南吴地，历来是鬼神巫俗信仰最为浓厚的地区，这里的迎神赛会活动极具特色，闻名全国。上述《巢林笔谈》中谈到吴地的赛会奇观，反映了吴地赛会的规模之大，巡游之盛，台阁之奇，莫不穷侈极观。吴地独特的神明信仰有祠山神、茅山神等，《锡金识小录》记载道：

二月初八日，祠山神诞，八庙神俱往贺，是为赛会之始。以尊卑设席，本庙神居主席，连桌四五，祭筵极盛，盘装高果至五六尺，惟主席不用豕而用犬。……申旦，昇神出谢，俗呼“谢酒会”。黼帷旗帜，彩亭云车，缤纷络绎，鼓乐喧填，香霏雾裊。夜结灯棚，明星烛龙，光耀数里。士女游观，拥塞街市。他神诞日皆然。迎神赛会，他邑皆有之，以生辰庆贺为会，则惟吾邑所独。

（三月）初七日，南水仙诞，诸神赛会往贺。……十八日，三茅君诞。惠山、墩山、芙蓉山皆有庙，愚民十百为群，手持小木凳，炷香于其端，口诵神号，三五步一拜，数十里拜至山顶。有手帕裹头，身穿妇人衣者，代母拜也。三日内昼夜不绝。墩山、芙蓉山，男女填塞无隙地，抢亲及生产于山者岁有之。村妇终岁机杼，所积余钱零布，必罄用始为快。远近村镇多赛会至山，每户出纸钱一陌纳神庙，庙役总所纳作数十担，标黄纸为旗，捆至山而焚之，曰“解钱粮”。

二十八日，东岳诞。庙在锡山之麓，群庙神皆往朝。乾隆初，邑富人邹文锦新修岳庙，重建五岳楼，诸神赛会亦倍盛，绮塍街挤塞不得行。<sup>①</sup>

这段记载反映了吴地赛会独特的两大景观，一是诸神贺诞，即在某位庙神的圣诞日，抬着其他各庙的神像去该庙庆祝寿诞，并盛摆祭筵，以后该庙神还要出巡回谢，称为谢酒会。以人间的筵席习俗用之于鬼神，实是一大奇观。

<sup>①</sup> [清]黄印辑：《锡金识小录》卷一，见《中国方志丛书》华中地方，第426号，台北：成文出版社，1983年，第82～85页。

二是“解钱粮”，即由村社境内每户出纸钱一陌，共纳至当地土神庙，由庙役总所纳作数十担，届时抬庙神至某一中心神庙如茅山、东岳庙、城隍庙等地进行汇纳而焚之，称为解钱粮。上述两项习俗在吴地颇为盛行，据清光绪六年（1880）《昆新两县续修合志》载：

迎神赛会，莫盛于四月十五日（相传山神诞日，已见前）。邑中自城隍、总管、土地诸神，皆舁像朝于山神庙，自半夜始至晚乃罢（今则隔宿演习，至期喧哄竟日）。舁夫趋走如飞，至神像倾毁不顾，有司申禁，弗能止也。……顺治年间，邑民创为阴司上纳钱粮之说，自夏徂秋，各舁乡都土地神置会首家，号‘征钱粮’。境内每户输阡张一束，佐以纸帛；既遍，舁神像至城隍庙汇纳（今惟纳清真观），皆敛钱为之，名‘解钱粮会’。他若东岳、关帝、城隍、金总管、张仙、五路、通达司、三元帝君、龚贞老官人、周孝子等会，不可枚举。<sup>①</sup>

说明昆新两县亦有诸神朝贺和解钱粮之习俗，只是上解的神庙为城隍庙。在吴县，“解钱粮”亦称为“解天饷”，据民国22年（1933）《吴县志》载：

社日，割牲烹鲜以祀神，醺钱会饮；各乡土地神庙又有解天饷之举，司香火者董其事。庙中设柜起限，收纳阡张元宝，谓之钱粮。限满之日，盛设仪从羽葆，鼓吹舁神至穹窿山上真观，谓之“朝覲”。以钱粮焚化，为境内祈福，名曰“解天饷”。郡城则解之圆妙观。今以六月举行。<sup>②</sup>

《中华全国风俗志》收《江苏·吴中岁时杂记》亦曰：

解天饷。春中，各乡土地神庙，有解天饷之举。司香火者董其事，庙中设柜，收纳阡张元宝，俗呼钱粮。凡属境内居民，每户献纳，一

① [清]金吴瀚、李福沂修，汪堃、朱成熙纂：《昆新两县续修合志》卷一“风俗占候”，见《中国地方志集成》江苏府县志辑16，江苏古籍出版社，1991年，第28~29页。

② 曹允源、李根源纂：《吴县志》，卷五十二“风俗”，见《中国地方志集成》江苏府县志辑11，江苏古籍出版社，1991年，第853页。

付、十付、数十付不等，每完一付，必输纳费制钱若干文，名曰解费献纳。稍迟则遣人于沿街鸣锣使闻，谓之催钱粮。有头限、二限、三限之目。盛设仪从鼓乐，载车马，昇神至穹窿山上真观，以钱粮焚化玉帝殿前，为境内居民祈福，名曰解天饷。<sup>①</sup>

可见，吴县城乡普遍存在“解天饷”之习俗，反映了吴地赛会文化之突出特点。

除了祭赛神灵的地域性差异而外，各地迎神赛会活动在戏剧演出和民俗表演上也是各有千秋，争奇吐艳，表现出强烈的地域文化的特色。如在广东广西等地，赛会时的民俗演出以舞狮、放爆为突出特点。民国15年（1926）广东省《赤溪县志》：

二月初二日土地爆，三月三日复有北帝爆。

三月初三日为北帝诞，县属北帝庙最多，其报赛之盛比他庙尤甚。

《杂志》又云，粤东敬神烧爆，谓拾得爆者，则其人生理饶裕，明岁复以一大爆酬神。省城以二月，佛山则三月，赤溪则元宵前后数日，特无其繁盛耳。今年正月畅晴，海月皎洁如昼，连夕先放花筒，继以烧爆，观者联阨塞路，得爆声欢呼而归。屈翁山以为南蛮陋俗，然当金吾不禁，以夺锦相夸，亦未始非升平之景象。<sup>②</sup>

可见，敬神烧爆为广东等地的独特民俗。在北方地区，香会组织极其发达，香会分文会、武会两类，其中文会是为神庙、香客服务为主，如掸尘会、净水会、净炉会、供膳会、献茶会等；而武会则以表演、娱神为主，如开路、秧歌、五虎棍、旱船、中幡、小车会、高跷等。那么从武会的名称可以看出，北方地区的民间歌舞表演以带有杂耍性质的开路、秧歌、五虎棍、旱船、中幡、高跷等演出项目为主，比较豪迈粗放、锣鼓喧天，与江南地区的华丽纤细，丝竹管弦形成鲜明的对照。

<sup>①</sup> 胡朴安：《中华全国风俗志》下编，第156页。

<sup>②</sup> 〔民国〕王大鲁修，赖际熙纂：《赤溪县志》卷一“风俗”，见《中国方志丛书》华南地方，第56号，台北：成文出版社，1967年，第36、38页。



## （二）赛会风俗的历史演变

早在商周时期，各地就有祭社的习俗，而形成“社会”的集会活动。社神作为土地之神，在农业社会作为培植五谷养育人民的衣食之本而受到特别的崇拜，对社的祭祀每年有三次：仲春祈谷，仲秋报谢，孟冬大祭，地址在公社。因为社祀关系到农事，所以是全民性的活动，是社区所有民众集体参加的祭祀活动。每逢祭社之日，民间都聚会集于社，叫“社会”。地方长官即利用社日颁布政令法规，群众则利用“社会”看戏赶集，饮酒作乐。《荆楚岁时记》描写南北朝时楚地的社日活动说：“社日，四邻并结，综会社牲醪，为屋于树下，先祭神，然后飧其胙。”唐代王驾也曾有描写《社日》的诗云：“桑柘影斜春社散，家家扶得醉人归。”这样，社日的祭社活动既是一种宗教祭典，又成为休假和欢娱的民间节日。在先秦时期，与农业生产密切相关的神灵有土地、五谷、风、雨、雷、电、瘟、火、虫、蝗等，以社区为单位共同祭祀某一神灵，就构成当地社区重要的祭典习俗和休息娱乐习俗。除了农业神而外，很多社区还有一些历史人物或自然神灵作为自己的保护神，也成为社区共同祭祀的对象，并在特定的日子举行集会赛神等活动。

魏晋南北朝以来，佛教在中国的传播日益兴盛，佛教文化对中国民众的影响也逐渐增大。北魏时佛教盛行一种“行像”活动，对民俗影响甚大。所谓“行像”，是把神佛塑像装上彩车，在城乡巡行的一种宗教仪式，所以又称“行城”、“巡城”等。北魏孝文帝太和九年（485）迁都洛阳后，大兴佛事，每年释迦牟尼诞日都要举行佛像出行大会。佛像出行前一日，洛阳城各寺都将佛像送至景明寺。多时，佛像有千余尊。出行时的队伍中以避邪的狮子为前导，宝盖幡幢等随后，音乐百戏，诸般杂耍，热闹非凡。那么，佛教的行像活动不仅宣传了佛法，争取了信众，而且对民俗的影响深远，唐宋以后庙会的迎神、出巡大都是这一时期“行像”活动的沿袭和发展。

随着佛道二教的发展兴盛，宫观寺院规模宏大，道场法事经常举行，吸引了大量信众前往斋戒礼拜。尤其是道教从一开始就有举行斋会的传统，信徒在固定的日期集会斋戒，相沿成俗。在神仙圣诞期间举办大规模的道场法会，常常能吸引周围大量的民众前往烧香礼拜，集会迎神。

唐宋时期是道教发展最为兴盛的时期，由于历代帝王的大力崇奉，国家

斋醮大规模地频繁举行，民间的道教斋会活动亦是全面兴起。同时道教与民间信仰最为接近，道教吸收了大量的民间神灵进入道教神系，经过道教整合改造的神灵又成为广大民众虔诚信仰的对象。原来属于民间信仰的报赛酬神活动，纷纷与佛道神灵相结合。其活动也由乡间里社逐渐转移到了佛寺和道观中进行。在佛、道二教举行各种节日庆典时，民间的各种社、会组织也主动前往集会助兴。这样，寺庙、道观场所便逐渐成了以宗教活动为依托的群众聚会的场所了。所以后世的迎神赛会活动多以宫观寺庙为中心，形成一种多元文化体系。赛会文化既有传统宗教的祭祀成分，又吸纳有佛、道教的宗教仪式，同时融合有各地的民俗文化如戏剧、音乐、民俗表演等，构成丰富多彩、娱神娱人的民俗活动。

经过长期的演变发展和各种文化的交汇渗透，迎神赛会的习俗约在唐宋时期逐渐形成，如宋洪迈《夷坚志》癸卷第六《舒七不偿酒》说：“鄱阳每岁迎神之会，习俗已成，有加而无减，逐庙各一兵或一民主之。”宋代吴自牧《梦粱录》对杭州地区的迎神赛会风俗多有记载，如二月十五太上老君生日时，有老君诞会，所谓“天庆观递年设老君诞会，燃万盏华灯，供圣修斋，为民祈福。士庶拈香瞻仰，往来无数。”<sup>①</sup>三月初三北极佑圣真君圣诞日时，亦是道观斋醮与民间赛祷不断，形成真武会，“诸官道宇，俱设醮事，上祈国泰，下保民安。诸军寨及殿司衙奉侍香火者，皆安排社会，结缚台阁，迎列于道，观睹者纷纷。贵家士庶，亦设醮祈恩。贫者酌水献花。杭城事圣之虔，他郡所无也。”<sup>②</sup>还有三月二十八的东岳会，更是虔诚赛祷，盛况非常。可以说，唐宋时期道观于神仙圣诞日举行的定期斋醮和斋会活动对民间赛会习俗的形成有直接的关系。因为斋醮活动吸引了周围大量的民众参与赛祷和观看，经过长期的熏陶和渗透，宗教仪式与神灵信仰深入人心，直接推动了民间迎神赛会的形成和发展。《夷坚志》戊卷第六《婺州两会首》载：“婺州乡俗，每以三月三日真武生辰，阖郭共建黄箓，禳灾请福。”这种以道教真武神为乡村的保护神、并且全体居民共建道教的黄箓醮以禳灾祈福的乡俗，明显是道教的真武信仰与斋醮仪式对乡村祭祀习俗的强力渗透。

如果说宋代的赛神活动还是以宗教的祭神仪式为主，到明清时期，民间的迎神赛会更突出歌舞戏曲表演的娱乐成分，赛会活动的内容也更为丰富。

① [宋] 吴自牧：《梦粱录》卷一，见《笔记小说大观》第7册，第250页。

② [宋] 吴自牧：《梦粱录》卷二，见《笔记小说大观》第7册，第251页。

明代初年，明太祖朱元璋规定城隍神在每年的清明、七月十五、十月初一进行三次出巡活动，以祭祀厉鬼，保境安民，这样城隍出巡就成为国家祭祀典礼，地方官府每年都会组织城隍出巡活动。这项活动具有两点意义，一是反映了明太祖顺应和规范了唐宋以来形成的神像出巡民俗，并将之用于国家祀典；二是助长和刺激了民间的迎神赛会活动，不仅城隍会成为各地最普遍最频繁的赛会，而且刺激了其他诸神的祭赛出巡活动。这样，迎神赛会的规模和数量都大大超过前代，明清时期成为赛会习俗的鼎盛时期。全国各地的迎神赛会之风是愈演愈烈，达于极至，自明清至民国，赛会习俗遍及大江南北，城市乡村，几乎没有村落不举办赛神大会。赛神活动与地方传统相结合，表现出无限的花样，百般的热闹。民国8年（1919）山西《闻喜县志》载：

麦秋已过，仓箱既盈，稍大之村皆演戏酬报。久旱祈得甘泽，亦多演戏谢雨。小村间有延警师说书者。村各有所迎之神，大村独为一社，小村联合为社，又合五、六社及十余社不等，分年轮接一神。所接神有后稷、有成汤、有伯益、有泰山、有金龙四大王、又有五龙（澹台灭明）、五虎、石娘娘等神。关庙虽多，而接者少。凡轮值之社，及沿定之期，锣鼓外必闹会，有花车、有鼓车，皆曳以大牛，有抬歌、有高跷，皆扮故事，竞奇斗异，务引人注目。庙所在村及途经同社之村，必游行一周。庙中，则送神之社，预演戏；既至，锣鼓数通后，排其仪仗，舁其行轿，返置社人公建之行宫，演戏三日以安神。平时日轮一户，祀两餐，早晚铺叠床寝，如生人。每村至少有一月盘期，搭精巧之彩棚，陈水陆之供品，演戏三日。邻村及戚友皆捧酒肉浇神，必款以宴。次年送神，则仅有锣鼓而已。亦有闹送不闹接者。要之，不赛神之村，几无也。<sup>①</sup>

闻喜县是“不赛神之村，几无也”，而在海阳县，是“赛会者，殆无虚日”。据清光绪二十六年（1900）《海阳县志》载：

俗崇尚巫鬼，赛会尤盛。正月青龙庙安济王会。自元旦后三日掷筊諏吉，郡城各社即命工人用楮帛、缯彩制为古今人物，如俳優状，而翊

<sup>①</sup> [民国]余宝滋修，杨毓田等纂：《闻喜县志》卷九“礼俗”，见《中国方志丛书》华北地方，第86号，台北：成文出版社，1968年，第165～167页。

以木石、花卉，名曰花灯，每社若干屏。届时，奉所塑神像出游，箫鼓喧阗，仪卫烜赫，大小衙门及街巷各召梨园奏乐迎神，其花灯则各烧烛随神馭夜游，灿若繁星。凡三夜，四远云集，糜费以千万计。嗣是，二月有古观音堂“元天上帝会”，三月有关帝庙会，各乡都又次第踵行。所谓赛会者，殆无虚日。<sup>①</sup>

而在南方一些城乡，赛神活动更为精彩热闹，如民国29年（1940）广西《平乐县志》：

赛会：酬神赛会，昔年城市乡村每届秋冬二季多有举行。设坛建醮，五昼夜或七昼夜，演剧则十昼夜，尤以赴各庙进香之日为最热烈。参加游行者，鼓吹仪仗，轰闹整齐。选童男女化装古剧之生、旦、净、丑，曰扮故事。有文马康衣人各一骑，合多骑为组，而成全出之戏，其扮象人物择剧中多用旦角者，以姣好女郎为之，曰马故事。有二人一组，三人一组，或坐或立，或一人以器械高托一人，或表演动作而翻筋斗，每组位置于特制木台之上，使四人舁，曰抬阁故事。隔一二组，有缀花罩锦之锣鼓台，集多数音乐家并奏管弦随其后。舞狮者，必有壮士列队以持军械，舞龙必有健儿循序以跳牌灯。入夜，舞狮龙，附丽灯景，形状互异，火光烛天。踵事增华，耗财荒工，莫此为甚。邻近男女临观者空里巷，甚或远距四、五十里亦偕来，大有举国若狂之概。

而赛会之著者，其在城厢，则以粤东会馆三月二十三日天后诞，三年一举，为最华丽。照例前一日巡游，放爆，凡上述进香所有者固尽有之，且临时别开生面而附益之。并先期搭盖花街，张灯结彩，满悬有机括使能动作之绸绉人物。一切铺陈，皆自粤中运载而来。夜间万灯齐明，笙歌处处，且于河干构架燃烧东莞县名制烟花，四射金花，与水波相映成色，如走龙蛇，别有无限美观。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> [清] 卢蔚猷修，吴道鎔纂：《海阳县志》卷七，见《中国方志丛书》华南地方，第64号，台北：成文出版社，1967年，第63页。

<sup>②</sup> [民国] 黄旭初监修，张智林纂：《平乐县志》卷二“社会”，见《中国方志丛书》华南地方，第121号，台北：成文出版社，1967年，第51页。

总之，迎神赛会的习俗起源于古代的社祭等公祭活动，南北朝以来由于佛、道教的宗教仪式和神灵信仰对社区祭典的渗透，以道教诸神为主体的迎神赛会习俗在各地逐渐形成，至明清时期发展到鼎盛，其影响一直延续到近现代。明清以来，迎神赛会的习俗可以说遍及大江南北，城市乡村，赛会活动的内容也是丰富多彩，争奇斗胜，赛会期间成为广大民众集体祭祀和娱乐狂欢的节日。

### （三）赛会的共同特点

迎神赛会活动是流行于全国各地城市乡村的一种社区祭祀民俗现象，分布的地域广泛，流行的时间久远，民俗色彩浓厚，地域特征显著。由于中国的神灵众多，具体到每个社区、每个乡村的保护神也是各种各样，加之各地风俗习惯的不同，所以各地的迎神赛会习俗也是千形万状，各展风采。从大的地域划分来说，如南方沿海地区所赛的神灵主要有妈祖、保生大帝等，民俗演出有舞狮、烧爆等；北方祈赛的神灵主要是东岳、碧霞元君等，民俗表演有秧歌、高跷等；而江浙等地祈赛的当地神灵是茅山、都天大帝等，以抬阁新奇、穷侈极观而著称；在西南四川等地，川主、梓潼帝君是人们祈赛的主要对象。当然，具体到每个省市、每个社区的信仰民俗都有相当的差异，所谓十里不同风、百里不同俗，中国地域广大，各地赛会的风俗更是多种多样，五花八门，反映了民俗文化的丰富多彩与地域文化之差异。

但是，迎神赛会作为一种全国性的民俗事象，它有一些共同的、通行的仪式程序及民俗表演，还有公认的神灵系统，表现出更多的共性特征，这些特点主要有：

（1）举行赛会的时间有比较固定的标准，一般是在所祀神灵的诞生日期间举行。如在东岳大帝的生日三月二十八前后举办东岳会，天妃的生日三月二十三举办天妃会，碧霞元君的生日四月二十八举办娘娘会等。也有根据政府的规定与传统的节日相结合而形成的赛神日期，如明太祖朱元璋规定以清明、七月十五、十月初一为城隍出巡的时间，其职能是祭祀厉鬼，保境安民，于是各地形成风俗，在清明、七月十五、十月初一举行抬城隍神像出巡的祭赛活动，形成城隍会。如民国16年（1927）《瓜洲续志》载：“城隍会，例于清明日、七月望日、十月朔日举行。士民是日赴庙敬神，在庙执事人等典礼尤繁。”<sup>①</sup> 不过，各地民俗不同，有的地方在当地城隍神的生日期间

<sup>①</sup> 丁树滋纂：《瓜洲续志》卷十二“风俗”，见《中国地方志集成》乡镇志专辑15，江苏古籍出版社，1991年，第464页。

也举行城隍会，如在四川乐山县：“二月初二日，俗以为县城隍诞辰，扮诸鬼卒，昇神游街，鼓乐喧阗。”<sup>①</sup> 到五月二十八为府城隍诞辰，又举行迎神出巡等活动。

(2) 举办赛会的组织称为社或会，由会首董其事。迎神赛会是当地社区的一件大事，涉及社区平安和全体居民的祈赛心愿，各社区都会严密组织，隆重举行。在农业社区，大村以一村为一社，小村由数村组成一社，来举办和组织迎神赛会活动。如闻喜县是：“村各有所迎之神，大村独为一社，小村联合为社，又合五、六社及十余社不等，分年轮接一神。”那么，社就是乡村为赛神而形成的乡村组织或联村组织。清乾隆九年（1744）河南《汜水县志》亦说：“尤好赛庙祈神，礼佛修醮。一村联为一社，推生监殷户为会首，敛聚钱粟。或远走天坛、嵩岳、武当诸山，三春无虚日焉。”<sup>②</sup> 总之，社是按村落为单位而结成的组织。

赛神的组织还有称为“会”的，如《天门县志》曰：“俗重报赛，每团结为会，延黄冠俗道，击鼓迎神。岁轮一人主其事，祭水、火、土、谷。春祈，名青苗福；秋报，名秋福，犹存古意。”<sup>③</sup> 会一般是按共同的神灵信仰而结成的团体，有着共同信仰、共同祭祀、共同兴趣的一些人组成团体，如火神会、土地会之类。民国23年（1934）《淮阳乡村风土记》对当地火神会的组织活动状况有所介绍，说：“此会组织，亦有会首总理会务，会员无定数。会中除奉火神外，更由各会员出资购各种用具，如瓷器及其他家具之类，以备会员公共使用。每逢废历正月初七日（因相传是日为火神之生日故也），各会员必联合至火神庙敬香，但更有乡民因平时得火神之救济，而许戏于是日演唱者。如于是日演戏，则四乡进香之人必当更多，而范围亦当更扩大矣。”<sup>④</sup> 可见，这种神会组织是以信仰的神灵和参与的会员来集结的，不是完全按照村落地缘单位来集结的。

“社”“会”为地缘社会神祇崇拜活动的组织单位。“社”“会”的产生是为了满足乡村农民信仰活动的需要。无论是“社”还是“会”，一般都有

<sup>①</sup> [民国]唐受潘修，黄鎔等纂：《乐山县志》卷三“礼俗”，见《中国地方志集成》四川府县志辑37，巴蜀书社，1992年，第719页。

<sup>②</sup> 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第12页。

<sup>③</sup> [清]胡翼修，章镛、章学诚纂：《天门县志》卷一“风俗”，见《中国地方志集成》湖北府县志辑44，江苏古籍出版社，2001年，第384页。

<sup>④</sup> 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第174页。

“会首”负责酬神事务，会众集体筹钱，而会首的选定一般是村社中的巨室富户，而且实行轮值制，如《夷坚丙志》卷三《道人留笠》：“永康青城山，每岁二月十五日为道会，四远毕至。巨室张氏、唐氏轮主之。”汜水县是“推生监股户为会首，敛聚钱粟”。这类共祀组织一般有一些共有的动产或不动产为底金，供定期祭赛活动之公共需要，同时社会组织成员也要交纳一定的活动经费。如民国21年（1932）贵州《平坝县志》载：“（正月）自初八日县城迎傩神起，至二十日前后南乡迎关帝止，此十许日中，如羊场河、大小王下、林下、界首、尹官、新寨，各皆有所迎之神。沿途旗帜、鼓乐、铁炮、纸炮，供鸡牲，行跪拜，远近男女观者如堵（各地迎神皆筹有不动产之底金，惟沿途人家之鸡牲、烛炮，则自备）。”该志还载：“三月三日，各市街、村寨祭土地（六月六日，九月九日皆然，多有动产或不动产之底金。与祭者或三桌或五桌，皆宴饮而散，人以组织底金者为范围。每年如此种日期、此等神会，非常之多，惟不如祀土地之普遍，故只详兹焉）。”<sup>①</sup>这类频繁的迎神赛会活动，是有着一定的公共产业作为底金支持，也是社会组织内民众进行交际宴饮的一种活动，同时可以增强社区成员的凝聚力和团结力。

农村有“社”“会”组织，城市亦有此类组织，城市一般是以街坊为单位或以行业为单位结成“社”“会”组织，筹集钱款，演戏酬神。如民国23年（1934）浙江《宣平县志》载：“五月十七日为城隍诞辰。三坊首事轮年承办。端节后即在庙中值理装饰台阁，至十六日昇城隍神像及台阁巡迎三坊。”<sup>②</sup>那么，城隍神作为城市的保护神，在宣平县是由每坊轮流承办巡神赛会事务。在封丘县城隍出巡时，是由“四街首事轮班料理，备冥资，演彩剧”<sup>③</sup>。无论是街还是坊，都是城市的地域单位，同时也成为迎神赛会的组织单位，每坊由首事负责承办具体事务。在城市，工商业比较发达，各行各业都有自己的行业神崇拜，行业为报赛神灵之需要，也组织各种各样的会社组织，如吏胥有萧曹会，士子有文昌会，商人有五圣会，工人有鲁班、灶君等会，他们都定期地举办迎神赛会活动。此外，对于一些重要神灵和重大的赛

① [民国]江钟岷修，陈廷桢纂：《平坝县志》“民生志”，见《中国方志丛书》华南地方，第279号，台北：成文出版社，1974年，第343~345页。

② 何横等修，邹家箴纂：《宣平县志》卷四“礼俗”，见《中国方志丛书》华中地方，第206号，台北：成文出版社，1975年，第526页。

③ [民国]26年《封丘县续志》，转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第60页。

神活动，城市居民有数街合成一会、商人也联合组织成会，参与建醮赛神活动。如民国23年（1934）广西《贵县志》载：“旧俗迷信未除，以建醮赛会为娱乐。《梁志》载，大醮会五年为期，名例醮，多在城邑、墟市举行。城邑则合数街为一会，客商自为一会，墟市商民自为一会。届期，构大棚厂，火树银花，梨园歌舞，连宵达旦。”<sup>①</sup>这是城市中大型的斋醮与赛神活动，已经形成习俗惯例。在比较大型的迎神赛会活动中，由于各种会社之间争奇斗胜，互相赛比，所以各种民间表演花样繁多，争创新奇，以至赛会期间每天都是歌舞不断，声乐迭奏，戏曲连台，火树银花不夜天，一派热闹景象，至于各种抬阁、高跷、秋千、中幡、玩灯、舞狮等民间表演，更是精彩纷呈，目不暇接，游人如狂，真正成为民间娱乐的和狂欢的节日。

（3）赛会活动的内容也大致相同。迎神赛会的习俗流行久远，花样繁多，但该活动的基本程序内容是大致相同的，主要包括三方面的内容：一是宫观庙宇或者民间神职人员为庆祝神诞或酬谢神灵而举办的斋醮仪式，如焚香、上表、诵经、礼拜、赞颂等仪式；二是广大民众的烧香祭祷活动，赛会期间总是吸引大量的信众前来烧香酬愿，虔诚者有一步一叩前来的，有带枷上锁扮为重囚的，有挂肉身灯的，各种苦肉祈祷，增添肃敬气氛；三是各类赛会组织聚钱共办的各类歌舞表演娱神活动，有跟随神像巡游的各种流动的民间表演，也有在场中空地搭台构棚而举行戏剧文艺演出的，当然演出的剧种项目南北各地差异很大。

在宫观察祷和神灵出巡的过程中，是广大民众祭赛祈祷的最佳时期，所以对神灵有所祈求或者是报谢还愿的信众会大量聚集，进行各种祈报活动，这是在迎神赛会活动中重要和必不可少的一项内容。最普遍的活动是烧香礼拜许愿进行祈求，再就是得愿之后的还愿酬谢。各种祈赛民俗也由之产生，如在赛会活动中的求子民俗有拴娃娃、还娃娃等，祈求小儿成长顺利的各种寄名、跳墙、烧替身等习俗，还有因病许愿为阴间囚徒、神前鬼卒者，在赛会时要扮演成各种带枷锁的囚犯及判官小鬼。

（4）各地祭赛的神灵大部分是全国普遍信仰的神灵，如东岳、城隍、土地、关帝、文昌、药王等。因此，东岳会、城隍会、土地会、文昌会等是全国城乡普遍流行的赛会品种。从各地方志的记载来看，对这些全国性神灵的

---

<sup>①</sup> [民国] 欧卿羲修，梁崇鼎等纂：《贵县志》卷二“社会”，见《中国方志丛书》华南地方，第69号，台北：成文出版社，1967年，第307页。



祭赛是各地最主要的赛会内容，在一年四季大大小小的赛会活动中，对这些神灵的祭赛所形成的城隍会、东岳会、土地会等，在各地赛会所占的比重也是最多的。举例如下：

清光绪 17 年（1891）《吉林通志》：

岁时民俗：（三月）清明日……是日，城隍出巡，以肩舆舁神像至西关行宫，童男女荷枝跪迎道侧，悔罪祈福。三月三日，城北元天岭真武庙会，演剧报赛。……十六日，山神庙会，各参户贖资演戏，山村具牲醴祀神者尤众。二十八日，东岳庙会，祀神演剧，游人甚多。

四月十八日，东关娘娘庙会，妇女焚香还愿，有献神袍、幔帐、金银斗、替身人等物。……二十八日，北山为药王庙会。男女出游，演戏，旁设茶棚、食馆尤众。

六月六日，虫王庙会，各菜园备牲醴祭神，祈年赛愿。……二十四日，北山关帝庙会，演戏，咸往登临，藉以消暑。

七月……中元节……北山作盂兰会……是日，舁城隍神出巡，与清明同。

十月朔日，展墓祀祖，谓之送寒衣。舁城隍神出巡，与中元节同。<sup>①</sup>

民国 22 年（1933）《吴县志》：

正月……九日为玉皇诞，元妙观道侣设道场于弥罗宝阁，名曰“斋天”，酬愿者骈集。

（二月）二日为土地神诞，大小官廨皆有祠，官府谒祭，吏胥奉香火。村农亦家户壶浆以祝神厘，相城各村奉其本处土地出游，名“草头会”。……三日为文昌帝君诞，大吏致祭于竹堂寺畔之庙，庙属长洲境，故长邑宰亦祭于此。道宫、法院、会馆、善堂供奉帝君像者，俱修崇醮录。相传帝主人间禄籍，士大夫酬答尤虔，故祝嘏者纷集，谓之文昌会。八日为张大帝诞。

（三月）十五日为玄坛神诞辰，谓神司财能致人富，故居人崇奉之。

<sup>①</sup> [清]长顺等修，李桂林、顾云纂：《吉林通志》卷二十七，见《续修四库全书》647，史部地理类，第498页。

二十八日东岳神诞，俗谓神权天下人民死生，顶礼尤虔。城中圆妙观有东岳帝殿，祈恩酬愿，终岁络绎，至诞日为尤盛。

(四月)十四日为神仙诞，夜半至纯阳庙，相传有人遇仙云。二十八日为药王诞，药市中人击牲设醴以祝嘏，或集众为会，赚金演剧，谓之药王会。

(五月)五日为端午节，堂悬神符及钟馗像（或于朔日悬之）……十三日，关帝生日，官府致祭于周太保桥之武庙。吴城五方杂处，人烟稠密，贸易之盛甲于东南他省。仕商各建关帝祠于城西，为同乡公议之所，栋宇壮丽，号为会馆。十三日前已割牲演剧，拜祷维谨；行市则又家为祭献，爆竹喧街巷。

(六月)二十三日为火神诞，以神司火，祷谢者众。二十四日为雷祖诞，城中圆妙观、阊门外四图观各有神像，蜡烛山堆，香烟雾喷，有集众为雷醮者，延羽流诵经，拜表焚疏，颇形严肃。自朔至诞日茹素者，谓之雷斋。是日又为二郎神生日，患痼者拜祷于葑门之庙，祀之必以白雄鸡。

(七月)十五为中元节日……是日又为三官诞。七子山香火最盛，诵经持斋者輿舫络绎，归持灯笼（上街“三官大帝”四字，红黑相间）悬于门首，云可解厄。是月持斋，谓之三官素。<sup>①</sup>

民国 11 年（1922）四川《合川县志》：

三月中旬至二十八日，东岳圣诞，各街各帮分日庆祝演戏。市人多挈榼提壶，结伴侣至东岳庙，或庙内聚饮，或就庙外草地群饮，拇战猜拳，喧声聒耳，彼此赌胜，不醉无归。男女老少，至于浹旬。谓之上东岳庙。

(五月)廿六日为城隍生日，市民赚金赛会。

六月六日，世称王爷生日。……近水业贾必祭之，或演戏，甚至逾旬。

(七月)十五为中元，抬城隍像至纯阳山，焚化楮钱，燃香烛，供

<sup>①</sup> 曹允源、李根源纂：《吴县志》，卷五十二“风俗”，见《中国地方志集成》江苏府县志辑 11，江苏古籍出版社，1991 年，第 852～854 页。

茗果，僧道建设法筵，谓之给孤。

九月初一至初九日，民家多斋戒，不饮酒，不茹荤，谓之九皇会。

各庙神会，除前著录，其普通如二、六、九月观音会，二月文昌会、秧苗会，三月财神会，四月佛祖会、药王会，五月磨刀会，六月川主会、火神会、雷祖会，七月中元会、孟兰会、地藏会，八月灶王会，九月秋报会，十月牛王会，冬月太阳会，各工各帮均有神会，不备载。<sup>①</sup>

清光绪九年（1883）陕西《孝义厅志》：

二月初二日，各乡市镇演戏，延火居道士庆祝土祇神会，谓之“祈年”。

四月初八日，乡民出钱演戏，作“城隍会”。

（七月）十五日为中元节，附籍人延火居道士设肴饌，备纸钱，荐先祖、父母，谓之“烧包贖”。

（八月）初二日，士农工商聚饮社酒，演戏，延火居道士庆祝土祇神会，谓之“报赛”。<sup>②</sup>

从上引东北、东南、西南、西北各取一个例来看，各地普遍祭赛的神灵是土地、城隍、东岳、药王、关帝、文昌等，这些神灵基本属于道教神系，是全国性普遍信仰的神祇。可以看出，尽管各地的地方信仰有所不同，但作为迎神赛会这样一种全国性的民俗事象，其所祈赛的神灵也以全国性普遍信仰的神灵为主，对这些神灵的祭赛而形成的土地会、城隍会、东岳会、关帝会、文昌会等，是各地赛会活动中最主要的内容和品种。

## 二 迎神赛会与道教斋醮

迎神赛会的习俗约在唐宋时期开始形成，至明清达于极盛，一直流传到近现代，成为一种影响久远、遍及全国的民俗事象。这种习俗的形成及流

① [民国]郑贤书等修，张森楷纂：《合川县志》卷三十“风俗”，见《中国地方志集成》，四川府县志辑44，巴蜀书社，1992年，第55～56页。

② [清]常毓坤修，李开甲纂：《孝义厅志》卷三“风俗志”，见《中国方志丛书》华北地方，第251号，台北：成文出版社，1969年，第132～135页。

传，应该说与道教的斋醮活动有着密切的关系。长期以来，道教频繁的大规模的斋会活动直接刺激和助长了民间的集会赛神，而在迎神赛会形成全国性的民俗事象后，道教的斋醮仪式与神灵又成为赛会活动不可缺少的主要内容，可以说，迎神赛会与道教斋醮是交互进行，互相依存，共同形成各地的社区祭典与娱乐节日习俗。

### （一）道教斋会与民间赛会的形成

#### 1. 三元斋会

道教在产生之初，就有举办斋会的传统，即道众在固定的日期进行集会并听宣科戒、检校功过、祈祷求福等。如五斗米道初期实行政教合一的制度，设立治作为地方的行政单位，道民每年在正月、七月、十月的固定日期投集本治，缴纳命米，听宣科戒，检校功过及劝赏升迁。据陆修静在《陆先生道门科略》中所说：

天师立治置职，犹阳官郡县城府治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属，令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日，天官地神，咸会师治，对校文书，师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁威仪教教大小，务共奉行。如此，道化宣流，家国太平。<sup>①</sup>

这就是五斗米道一年三会的制度，三会还有具体的名称，如唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷八引《圣纪经》说：“正月七日名举迁赏会，七月七日名庆生中会，十月五日名建生大会。右三会之日，三官考核功过。依日斋戒，呈章赏会以祈景福。”<sup>②</sup> 五斗米道的三会日与三官信仰联系在一起，在三会日集会斋戒可得三官保佑、消罪增福，三会日并成为道教的重要节日。后世道教又认为正月十五为上元，七月十五为中元，十月十五为下元，分别是天、地、水三官的生日，三会与三元逐渐混一。后世三元节既作为道教的重要节日，又成为民俗的时令佳节，在三元日举办盛大的斋醮法会是道教宫观例行的宗教活动和延续久远的传统。

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第780页。

<sup>②</sup> 《道藏》第6册，第955页。

三会斋会对民间风俗颇有影响，不仅一般道教徒齐集道观修斋设醮，而且大量的信众也涌向宫观烧香祈祷，从而以宫观为中心形成规模巨大的集会活动，这对民间赛会习俗的形成具有催生和推动作用。唐代政府规定，都城及天下诸州在每年的三元日前后都必须禁止屠宰，斋戒事神，以求福佑。至宋代，城市居民于上元之夜设醮祈福，形成一种风俗。据《夷坚志》戊卷第五《任道元》载：“淳熙十三年上元之夕，北城居民相率建黄篆大醮于张君者庵内，请任为高功。”支戊卷第六《王法师》：“庆元二年正月十五日，一富家以上元令节，邀建保安醮。”说明宋代民间在三元日举行道教的斋会活动形成民风民俗。至清代，民间在三元日的祭赛活动更形成地方风俗。清顾禄《清嘉录》卷一《三官素》载：

上元、中元、下元日为三官诞辰。俗以正、七、十月嗜素者，谓之三官素。或以月之一、七、十日持斋，谓之花三官。遇三元日，士庶拈香，骈集于院观之有神像者。<sup>①</sup>

总之，道教的三元斋会直接影响了民间的三元信仰与斋戒集会活动。

道教不仅在三元日举行斋会，而且在一些重要的民俗节日和神仙圣诞日都举行斋会活动。如早期道教有八节斋，即是在一年八节气（立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至）设斋持戒，建善延福。早期道教还有五腊日斋戒，五腊日是：正月初一天腊，五月初五地腊，七月初七道德腊，十月初一民岁腊，十二月初八王侯腊，五腊日也是道民集会建斋的日期。此外，道教还有很多岁时杂斋，如正旦为献寿斋，七日为延神斋，二月初八为芳春斋，四月初八为启夏斋，五月初五为续命斋，六月初六为清暑斋，七月初七为迎秋斋，八月初一为逐邪斋，九月初九为延算斋等，道教常常在这些传统的节气时令举行斋会活动，对民间赛会习俗的形成有极大的影响。

## 2. 道教庆祝神诞斋会

道教以神仙信仰为核心，在神仙的圣诞日例要举行斋醮活动以庆祝圣诞，由于道教是多神教，神灵阵容又不断壮大，所以一年之中有很多的神仙圣诞庆祝节日，频繁的庆祝圣诞法会，不仅道侣云集，而且吸引大量民众参

<sup>①</sup> [清] 顾禄：《清嘉录》卷一，江苏古籍出版社，1999年，第36页。

与，直接促进了民间赛会习俗的形成。早在南北朝时，茅山每年三月十八“辄公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女，状如都市之众。看人唯共登山作灵宝唱赞，事讫便散。”<sup>①</sup>传说三月十八是茅盈等神仙下凡，传授上清要道的日子，远近道俗来此集会，历年相沿，形成茅山鹤会的传统民俗。《夷坚支志》景卷第九《陈待制》载：“每岁春二月大茅君生朝，士庶道流辐辏，凡宫观十七所，供醮无虚席，惟山北元符万灵宫香火最盛。”茅山赛会民俗一直延续到当代。民国《新京备乘》载：“吾乡每届是日，赛茅山会。乡人肩负神龛，鼓乐前导。茅山庙中道士为人祈福，燃灯多盏，如其人之齿数。中以某盏为本命灯，灭之则凶，往往有验。岁早往祷，辄应。”<sup>②</sup>

唐宋以来，道教的很多神仙生日庆贺斋会都演衍为民间赛神之会，《夷坚丙志》卷三《道人留笠》：“永康青城山，每岁二月十五日为道会，四远毕至。巨室张氏、唐氏轮主之。”《夷坚丙志》卷四《饼店道人》：“青城道会时，会者万计，县民往往旋结屋山下，以鬻茶果。”《梦粱录》卷一：“天庆观递年设老君诞会，燃万盏华灯，供圣修斋，为民祈福。士庶拈香瞻仰，往来无数。”<sup>③</sup>老君诞会如此，其他神灵如玉帝、东岳、真武、吕祖、关帝、文昌、城隍等圣诞斋会亦与民间赛会合而为一。特别是明清以来，各地的民间赛会活动大多在道教的神仙圣诞日举行，并且以神庙为中心进行赛会活动，形成道俗共庆的节日。下面以天津和四川广安州的民俗记载为例，来说明民间赛会与道教圣诞斋会的关系。

清同治九年（1870）《天津县续志》：

正月……上元节，通衢张灯结彩，放花炮，诸寺观作“天官会”。

三月初三日，文士祀文昌帝君于城西庙中。……清明日，迎城隍神于西郊，赦辜。……二十三日，天后诞辰，预演百会，俗呼为皇会。十六日，曰送驾。十八日，曰接驾。二十、二十二两日，辇驾出巡。先之以杂剧填塞街巷，连宵达旦，游人如狂，极太平之景象。

四月初六、初八两日，府县城隍神出巡，赛会如前。二十八日，药

① 《真诰》卷十一，见《道藏》第20册，第557页。

② 转引自《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》，书目文献出版社，1989年。

③ [宋]吴自牧：《梦粱录》卷一，见《笔记小说大观》第7册，第250页。

王诞辰，自二十日起，各庙赛会者，二十五日河东，二十六日杨柳青，二十七日城西。有因亲病立愿者，是日以红布裹胫赤足，右手薰香，左手携砖，匍匐翻之，自一步至五步望庙而拜，名曰拜香。其香火最盛者，则距城三十余里之峰山。

九月九日，重阳节，以玉皇阁为登高处。城内水月庵与诸道观，礼北斗，攒香高丈余，焚之历昼夜。<sup>①</sup>

民国 16 年（1927）四川《广安州新志》：

二月二日及八月二日为社公社母诞辰，城市临街搭台演剧；乡村桥梁山宅有庙处，皆剧（醮）金祀神聚饮，曰土地会。三日，文昌帝君诞辰，各官致祭颂胙，绅士集会，演剧，令停。十九日及六月、九月十九为观音会，各寺观设斋醮，妇女拜佛烧香如蚁。

三月……昇城隍神至厉坛祭孤，秋冬亦如之。州官择日禁屠，命道士南丹宫祀瘟、火神，经忏六昼夜，曰打清醮，稍不洁诚，必致灾病。各乡镇亦然。

五月……十一日，城隍诞辰，前后赛会。男女百十为群，首青巾，腰黄挟鼻，手小凳，插香于上，口诵经，似歌似谣，数步一拜，旗伞香亭，钲鼓、木鱼聒耳，曰烧驾香，曰烧拜香。先一日，优巫扮土地骑马，鬼卒鸣锣。

六月三日，杨四将军斩蛟得道，封镇江王，各乡市码头立庙处皆赛神演剧，紫云宫为最。……二十三日，办雷祖会……二十四日，祀祝融，

八月一日，许真君诞辰，万寿宫演剧。

九月一日，持九皇斋，备极洁诚。各庙斋醮十日，九皇宫为最盛。士民斋者亦多。<sup>②</sup>

这从两地的赛会民俗及节庆活动来看，民间所赛之神主要是道教诸神，并且是在诸神圣诞日举行斋戒迎神赛会活动，活动的地点在宫观庙宇。在活动期

① 转引自《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，书目文献出版社，1989年，第48页。

② 转引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，书目文献出版社，1991年，第306~307页。

间，是道观庆祝斋会与民间赛祷集会同时举行，互相交融，共同构筑热烈火爆的场面。

### 3. 国家斋醮与民间赛会习俗

除了道教宫观在三元、八节及祖师神仙圣诞日举行斋醮法会庆祝外，还有一种大规模的斋会活动即国家斋醮，是为了祈祷国泰民安、国祚昌隆或庆祝帝寿等目的而举行的大型斋醮，自京城至各级州县的宫观道场同时举行，全国上下弥漫着道教的气息。上行下效，国家这样大规模的斋醮活动必然对民间风俗产生影响。

国家斋醮与帝王的崇道密切相关，早在南北朝时，北魏太武帝尊崇著名道士寇谦之，为他在平城建立大道坛，供给道士一百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，每月设数千人的大法会。至唐朝，唐玄宗是历史上有名的崇道皇帝，他在位多年，迷信神仙，追求长生，斋醮活动频繁举行，据《旧唐书·礼仪志》称：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼，天下名山令道士、中官合炼醮祭，相继于路。”<sup>①</sup> 为帝王国主延祚降福而设的斋法称为金箓斋，《唐六典》卷四载：“斋有七名，其一曰金箓大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国主延祚降福。”唐代皇室最重视金箓斋，每逢三元日和皇帝诞日，例要举行金箓大斋，以祈保社稷平安，国祚延长。杜光庭《天坛王屋山圣迹序》说：“国家保安宗社，金箓籍文，设罗天之醮，投金龙玉简于天下名山洞府。”<sup>②</sup> 在举行完金箓斋、罗天醮之后，还要向天下名山投送金龙玉简。皇室斋醮当然规模巨大，仪式非凡，醮典隆重，频繁的斋醮活动对整个社会的崇道风气产生强烈的影响。至宋代，国家斋醮活动更为频繁，《续资治通鉴》卷三十六《宋纪·仁宗》载：“（天圣元年二月初）祥符天书既降，建天庆、天祺、天貺、先天降圣节，及真宗诞节，本命三元，用道家法，内外为斋醮，京城之内外，一夕数处。帝即位，并太后诞节亦如之，糜费甚众。”<sup>③</sup> 国家一年之中建醮竟达四十九次，耗费甚重。宋仁宗时，因群臣进言，将斋醮次数裁损为二十次。但是道教斋醮仍然频繁举行，耗费过多，宋宝元二年（1039），宋祁上疏论三冗三费，还认为“道场斋醮，无日不有，皆以祝帝寿、祈民福为名；宜取其一二

① 《旧唐书》卷二十四，中华书局，1975年，第934页。

② 《全唐文》卷931，中华书局，1983年，第9703页。

③ 《续资治通鉴》，中华书局，1957年，第813页。



不可罢者，使略依本教以奉熏修，则一费节矣”。说明宋代的道场斋醮过多过滥，都影响到国家的经济。在国家斋会活动中，常常有大量的民众为了获得斋饭和衬施钱而参与集会，据《续资治通鉴》卷九十三《宋纪·徽宗》载：“重和元年（1118）……冬十月……癸卯，帝如上清宝箓宫，传度玉清神霄秘篆，会者八百人。时道士有俸，每一斋施，动获数十万，每一观，给田亦不下数百千顷。贫下之人，多买青布幅巾以赴，日得一饭餐及衬施钱三百。”<sup>①</sup> 民众的参与不管出自什么目的，毕竟受到神灵信仰与道教仪式的熏陶，从而刺激了民间的集会赛神。

元明时期，国家斋醮依旧频繁举行，规模也越来越大。元代全真道、天师道、太一教、玄教等各教派的宗师多次奉敕为国举行大型斋醮仪式，参与的道士多达数千人，规模巨大，倾动一时。元延祐二年（1315）冬十月，玄教大宗师张留孙、全真掌教孙德瑄受命在长春宫建金箓普天大醮九昼夜，醮后，由太一道和正一道的宗师率法师道士几千人，在大都崇真万寿宫建金箓周天大醮七昼夜，并赴济渎投龙简。真是一场倾动一时的盛大法会。明代帝王尊崇正一道，龙虎山张天师多次为国举行大型的斋醮法会，并创造了斋会时间最长和参与人数最多的历史记录。明永乐五年（1407），张宇初在朝天宫举行玉箓大斋，为刚死去的徐皇后超度，这次大斋长达百日，是历史上所见时间最长的一次斋醮法会。永乐十七年（1419），张宇清在福建洪恩灵济宫建斋七日，集浙江、湖广、江西、福建道士七千余人参加斋会，创造了斋醮人数最多的历史记录。总之，唐宋元明时期，国家斋醮法会的频繁举行，规模浩大，参与的道士众多，涉及的地域广泛，常常是京城与地方宫观同时举行，这样惊动全国、万民观瞻的盛大法会对民俗的影响应该说是巨大的。所谓上行下效，朝廷为祈祷国泰民安而举行金箓大斋，那么各地为祈祷地方平安，就会举行相应的斋醮法事，如各地地方官的祭赛城隍及定期的城隍出巡活动，至于民间的集会迎神，祈祷报赛，更反映了广大民众的祭祀需求。国家大规模的斋醮法会常常是晓喻全国，朝野同贺，劳民伤财，惊动四方，全国上下都笼罩在一种宗教的氛围中，对广大民众产生了深刻的印象，其仪式活动与神灵信仰也就深入人心，所以民间的迎神赛会所举行的宗教活动也常常以道教的斋醮仪式为主，其赛祷的神灵亦以道教诸神及民间神祇为主体。

<sup>①</sup> 《续资治通鉴》，中华书局，1957年，第2404页。

## （二）道教斋醮仪式与赛会民俗

### 1. 道教斋醮仪式对民间社祭的渗透

我们知道，社祭的习俗渊源古老，中国古代的祭社活动主要是在社日祭社神的同时，地方长官颁布一些政令法规，群众则利用“社会”看戏赶集，饮酒作乐。这时的社祭仪式基本上是中国传统的宗教祭礼，向神敬献的祭品有牺牲、粮食、酒等，民众在祭祀完成之后，分享这些祭品，并饮酒作乐，休息一天。随着迎神赛会风俗的流行，“社会”活动逐渐演变成以迎神赛会为内容的“土地会”，即通过建醮演戏以庆祝土地神会，有时伴随有抬着神像出巡的仪式。《续修江陵县志》[清光绪三年（1877）宾兴馆刻本]：“二月社日，村农赚钱扮赛，街市各坊建醮演戏，每岁二月朔二、八月朔二皆然，即春祈秋报之意。”《吴县志》：“二月……二日为土地神诞，大小官廨皆有祠，官府谒祭，吏胥奉香火。村农亦家户壶浆以祝神厘，相城各村奉其本处土地出游，名‘草头会’。”<sup>①</sup>就是说，传统的春祈秋报祭社活动，已经表现为以建醮演戏、神像出游为主要内容的祭赛习俗。《履园丛话》中李见田对民间社祭习俗的转变有一段议论，“以为鬼神非其族类，不歆其祀，而通乎上下，唯社为然。然自古方社祈年，不过烧纸钱，击鞞鼓，粉榆树下，酒奠春风；桑柘林边，人嬉夕照，乐太平之有象，式礼法之不愆。未有侮弄神明，叫嚣乡里，妄违礼法，败坏风俗，若此之甚者也”<sup>②</sup>。他认为古代的社祭仪式不过烧纸钱击鼓、饮酒作乐而已，而没有神像出巡等哄闹场面。他认为这是违背礼法、伤风败俗之活动。而这正说明了迎神赛会对当时社会风俗影响之深，源之于宗教仪式的神像出巡活动也渗透到古老的社祭习俗中。

道教仪式对民间社祭的渗透还表现为，在民间举办土地会时，道士常常成为仪式的主持者，并举行有一系列的道教斋醮活动。如清光绪九年（1883）《孝义厅志》载：“二月初二日，各乡镇镇演戏，延火居道士庆祝土祇神会，谓之‘祈年’。……八月初二日，士农工商聚饮社酒，演戏，延火居道士庆祝土祇神会，谓之‘报赛’。”<sup>③</sup>宣统元年（1909）《永绥厅志》亦

① 曹允源、李根源纂：《吴县志》，卷五十二“风俗”，见《中国地方志集成》江苏府县志辑11，江苏古籍出版社，1991年，第853页。

② [清]钱泳：《履园丛话》卷二十一，中华书局，1979年，第575页。

③ [清]常毓坤修，李开甲纂：《孝义厅志》卷三“风俗志”，见《中国方志丛书》华北地方，第251号，台北：成文出版社，1969年，第132、135页。

曰：“岁时祈赛亦用僧道，有上元醮、中元醮、土地寿、城隍寿。”可以说，道士及道教仪式已经成为民间社祭活动的核心。

## 2. 道教斋醮仪式是赛会活动的核心内容

任何一种迎神赛会活动，都有一项必不可少的内容，即对神灵的祭祀仪式。前文说过，中国传统的社祭活动已经渗透进道教斋醮仪式的内容，那么，在以道教宫观为中心，以道教诸神为主体的迎神赛会活动中，道教的斋醮仪式成为一般通行的祭祀神灵的仪式。早期赛会的形成，主要与宗教集会密切相关，所以对神灵的祭祀仪式是其最主要的内容。随着时代的发展，明清以来，迎神赛会活动与地方民俗相结合，在祭祀神灵的同时，增加了更多的民间歌舞表演等娱乐成分，形成当地的祭神习俗与娱乐习俗。但是，作为民间的迎神赛会习俗，其对神灵的祭祀永远是不可或缺的内容。可以说，道教神灵与道教仪式一直是赛会活动的核心灵魂。如清光绪十六年（1890）福建《龙岩州志》所载：“赛会：新年正月，州人先于城隍庙设醮，二月东方显灵庙、西坊唐王庙、南坊观音阁、三月天后宫，俱于建醮后引神巡境。首事各扮戏文台阁，锣鼓弹唱，及花盆、古玩、彩旗等物为前导，街市衢巷设供迎接，以邀神貺。”<sup>①</sup>所谓“建醮后引神巡境”，说明建醮等宗教仪式是赛会活动的第一要务。

清光绪六年（1880）湖北《蕲水县志》载：

三月……二十八日，俗谓东岳诞辰，演剧设醮累十日。

清光绪元年（1875）广东《曲江县志》曰：

三月 三日，元武帝诞，烧香演剧，出巡赛会，以十年一次。先期斋醮，通衢架灯棚，设人物故事，观者如堵。

九月 一日，城居作斗斋九日（俗曰九皇斋），设道场胜会。<sup>②</sup>

清咸丰元年（1851）四川《阆中县志》载：

① [清]彭衍堂修，陈文衡纂：《龙岩州志》卷七“风俗志”，见《中国方志丛书》华南地方，第85号，台北：成文出版社，1967年，第144页。

② [清]张希京修，欧樾华等纂：《曲江县志》卷三“风俗”，见《中国方志丛书》华南地方，第59号，台北：成文出版社，1967年，第56页。

五月十五日为“瘟祖会”，其地亦在太清观中，而此会较诸会为盛。瘟祖之神，谓即梓潼帝君。……一会分数十行，各行咸先期于殿外结板屋为公所，以便执事其醮，曰“患瘟大醮”。醮天之夕，铙钹箫鼓，响遏云衢。醮毕，演戏十日。每夜香烟如雾，火光不息，其所为灯山者，亦如上元时。十五日，神像出游，一切仪仗较诸会更鲜明整齐。男女之进香者，骈肩叠踵，随处拜跪，不必其至神殿也。<sup>①</sup>

清光绪四年（1878）海南《定安县志》曰：

（三月）初三日真武诞，二十三日天妃诞，各会首设庆醮，或请神像出游，谓之保境。<sup>②</sup>

总之，从上述史料可以看出，迎神赛会一般在神灵的诞生日并以宫观为中心举行活动，建醮庆祝与斋醮仪式一直是赛会的首要 and 核心内容。道教的斋醮活动与神像出游、戏剧演出、民众拜祷等活动共同构成了迎神赛会的热闹景象。

## 第二节 平安清醮

### 一 平安清醮之流行与特点

民国 11 年（1922）《合川县志》记载道：

三月、四月，各街市醮金假庙地建道场，祀瘟、火、虫、蝗之神，谓之平安清醮。既毕，道士法冠黄衣，仗剑执符，沿街唱念，金鼓列前，青狮跳舞随后，谓之扫荡。<sup>③</sup>

清嘉庆二十二年（1817）《汉州志》亦载：

① 转引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，书目文献出版社，1991年，第300页。

② 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第1117页。

③ [民国]郑贤书等修，张森楷纂：《合川县志》卷三十“风俗”，见《中国地方志集成》，四川府县志辑44，巴蜀书社，1992年，第55页。

春社后，设坛建醮，作纸龙船，坐瘟、火二神像，周巡四隅，众扮执役，呵导前行，一道士仗剑随之，鼓乐齐鸣以逐疫，谓之“平安清醮会”，是古雉遗意。<sup>①</sup>

这里记载了一个重要的道教文化现象，即道士为地方举行的驱疫禳灾的平安清醮活动，它与当地民俗（如雉仪）结合在一起，成为当地岁时风俗与信仰文化的一部分。

那么，什么是平安清醮？它的分布范围与文化特征如何？它与道教斋醮仪式有何关系？

平安清醮又称祈安清醮、平安醮、太平醮、打清醮、拦街福、清醮会、做平安、清街醮等。约在春季或秋冬，由某地或某一社区民众共同集资并参与，延请道士主持的大型醮祭活动，旨在驱除疫厉灾害、冀求合境平安、祈祷年成丰收。这种仪式一般是每年或每隔数年举行一次，形成一种固定不变、延续久远之习俗。平安清醮曾流行于我国南方大部分省区，如四川、云南、贵州、广东、广西、福建、湖北、湖南、安徽、浙江、江西等地。各地名称不一，举行的仪式也不尽相同，但其驱疫禳灾求平安的目的基本相同，故统称之为平安清醮，属于道教斋醮仪式与民俗活动的结合。

四川省是平安清醮活动较为盛行的地区，并且与乡雉等民俗活动合为一体，地方群众全体参与，成为当地每年例行的一项盛会。在四川地方志史料中记载了大量有关平安醮会的情况。如前引《合川县志》《汉州志》等书的描述。又如民国10年（1921）《金堂县续志》载：

斋醮：每年二、三月，择吉日城市俱为“清醮会”。民皆斋戒，禁屠宰，设瘟火坛于近祠庙，朝夕进香。会毕，以纸糊龙舟送至江岸焚之。<sup>②</sup>

又如民国33年（1944）《重修彭山县志》记载道：

① [清]刘长庚等修，侯肇元等纂：《汉州志》卷十五“风俗志”，见《中国方志丛书》华中地方，第387号，台北：成文出版社，1976年，第447页。

② 王暨英等修，曾茂林等纂：《金堂县续志》卷一“礼俗”，见《中国地方志集成》四川府县志辑4，巴蜀书社，1992年，第422页。

俗于二、三月间召术士，筮日设坛建清醮。醮之日禁屠宰，户皆于门为所禳神位，术士夜出巡视，则户各于所为位前燃香烛，谓之“清街醮”。毕，则为纸船，以人舁之，导以钟鼓行于市。术士持帚、扇、剑牌，帚有令，扇有符，逐户以扇灭其火，取其所禳之神而仆之，持剑书符，以牌拍其门，咒而以帚扫出之投于船毕，则焚之江，谓之“扫荡”。古者方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，元衣朱裳，执戈扬盾，率百隶而时傩，以索室殴疫，此犹其遗意也。<sup>①</sup>

在云南、贵州、广西、广东、湖北、湖南、海南等省，平安清醮活动亦极为盛行。民国28年（1939）贵州《开阳县志稿》载：

每岁二月，城乡各延佛道设坛建醮，或三日，或五日，或七日，或九日，以清瘟、送大（火）、祈福为目的，谓之打清醮。<sup>②</sup>

云南《定远县志》：

正月内建太平清醮。新年保境禁屠素食，以五日为期，街市洁诚设坛起醮。次日，迎龙舟，诵文昌洞经。散醮日或装神像，绘以五采，仿古傩礼祛疫遗风。<sup>③</sup>

清同治四年（1865）《兴山县志》（湖北）：

每岁三四月，里民各出金钱延黄冠作平安醮，禁宰杀，门首各贴符字，又纸糊船焚送于水，谓之化龙船，可以收瘟摄毒。<sup>④</sup>

① 刘锡纯等纂：《重修彭山县志》卷二“民俗篇”，见《中国地方志集成》四川府县志辑40，巴蜀书社，1992年，第31页。

② 〔民国〕解幼堂等修，钟景贤等纂：《开阳县志稿》第九章“社会”，见《中国方志丛书》华南地方，第153号，台北：成文出版社，1970年，第677页。

③ 《定远县志》（抄本），转引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，书目文献出版社，1991年，第850页。

④ 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第434页。

清光绪六年（1880）《巴东县志》（湖北）：

每岁三四月，邑民咸出金钱延黄冠诵经，分东西为上下街，扬幡挂榜，市中贴过街幡，书“解瘟释疫”、“祈福迎祥”各四字。往年于设坛之三四日，装演杂剧、龙灯之属，名曰清醮。近年无之，名曰素醮。撤坛之日，以纸糊船送之江中，谓之放瘟船。里中亦诵经二三日不等。<sup>①</sup>

清光绪八年（1882）《永嘉县志》（浙江）：

二月朔，通衢设醮禳灾，名“拦街福”。以后循次諏吉为之，至三月望日而止。<sup>②</sup>

清乾隆二十六年（1761）《歙县志》（安徽）：

岁杪，间有召道士酬神者，喃喃诵经咒不休，谓之“烧木桁”，又称“醮平安”，亦季冬雉意也。<sup>③</sup>

清道光六年（1826）《金溪县志》（江西）：

上元前后，各于保甲内土神庙作“年规会”，建醮祈年禳灾。壮士擎纸船，锣鼓引道士沿户入门洒净，祓除不祥，男妇惟虔，如古雉礼。<sup>④</sup>

从地方志及其他有关资料的统计分析来看，平安清醮的主要分布区是四川、云南、贵州、广东、广西、福建、湖北、江西、安徽、浙江等省。根据有关资料，现将平安醮的分布地区、名称、举办时间等列表如下：

① [清]廖因树修，萧佩声纂：《巴东县志》卷十“风土志”，见《中国方志丛书》华中地方，第343号，台北：成文出版社，1975年，第584页。

② [清]张宝林修，王棻等纂：《永嘉县志》卷六“风土志”，见《中国方志丛书》华中地方，第475号，台北：成文出版社，1983年，第553页。

③ 转引自《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》，书目文献出版社，1991年。

④ 转引自《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》，书目文献出版社，1991年。

平安醮主要分布地区及举办时间表<sup>①</sup>

表 1

省	地 区	名 称	时 间
四川省	合川县	平安清醮	三、四月
	汉州	平安清醮会	二月
	成都县	清醮	二月
	华阳县	清醮	二月
	新津县	清醮	二月
	金堂县	清醮会	二、三月
	彭山县	清街醮	二、三月
	彭县	平安清醮	腊月
	绵阳县	平安清醮	二月
	合州	清醮会(送瘟船)	三月
	云阳县	清醮	上春
	名山县	平安清醮	正月或二月
	永宁、万县	清醮	仲春
贵州省	开阳县	打清醮	二月
云南省	定远县	太平清醮	正月
	景东厅	醮	二月
广东省	茂名县	太平醮	春
	阳江县	平安醮	正月、二月或十一月、十二月
广西壮族 自治区	贵县	例醮	五年一次
	上林县	平安醮	十月
	全县	打醮	秋收后
	桂平县	斋醮	三年或五六年一次
	陆川县	平安醮	冬月
海南省	安定县	平安醮	正月
湖北省	兴山县	平安醮	三、四月
	巴东县	清醮	三、四月
	鹤峰州	平安清醮	每岁
	通城县	太平醮	三月
	来凤县	斋醮	春夏之交
	天门县	平安醮	每岁
江西省	金溪县	年规会	正月
		太平醮	八月
安徽省	歙县	烧木桁(醮平安)	岁杪
浙江省	永嘉县	拦街福	二、三月
福建省	同安县	做平安	十月、十一月、十二月

① 此表所引资料主要依据清代及民国时期的有关地方志史料，所反映的平安醮的分布情况也主要限于清末及民国时期。由于本人掌握的资料有限，所列表项或许有失全面，因此此表只是一个大致情况表。



从上表可以看出,四川、湖北等地是平安醮比较集中流行的地区,一般都是每年春季举行,社区民众集体参与,同时伴随有傩仪及傩戏表演、焚烧纸船或放送瘟船于江中之习俗,成为当地每年例行的一项盛会。总之,平安醮是流行于我国南方大部分省区的一种宗教民俗活动,尽管名称不一,但其驱疫禳灾求平安的基本内涵是一致的。

平安清醮活动自明清以来形成习俗,世代沿袭,一直流行到近现代,成为当地民众生活中重要的礼仪大事和宗教活动。新中国成立以后,这种习俗在大陆地区基本停办,但在文化传统与广东、福建等地相近的香港、台湾、澳门等地,仍然保留着这种大型的社区祭典习俗。据台湾学者刘枝万先生的研究,“在台湾民间信仰之宗教仪式中,以禳灾植福,冀求合境平安之所谓祈安清醮即平安醮者,最为普遍而盛行”<sup>①</sup>。刘先生对1968年台湾的民间醮祭做了大量的田野调查,指出当代台湾的斋醮仪式主要有平安醮、瘟醮、火醮、庆成醮四类,其中以庆祝庙宇落成、祈祷地方平安的祈安庆成醮所占比例最大。这类醮典虽是临时的和不定期的,但在举行庆祝庙宇落成仪式时,仍以祈安醮的内容为主体,祈安与庆成合而为一,所行醮仪也是结合当地民众的信仰习俗,为全社区居民祈祷平安,境内信众亦是张灯结彩,家家户户守戒禁荤,表现出一派节庆景象。可以说,这种不定期的祈安庆成醮是平安清醮活动的流变之一类。在台湾,定期举办的社区平安醮亦有保存,刘先生调查的1968年的醮祭中有两例是定期的,一例是阴历十月六日基隆市深澳坑举行十二年一次的聚落性一朝祈安醮,一例是阴历十月十五日台北县芦州乡举行三年一次之乡镇性二朝祈安醮,那么这种十二年一次与三年一次的祈安醮就属于典型的定期平安醮之范畴。

在香港的很多社区,太平清醮活动至今仍然非常盛行,一般是每隔五年或十年举行一次,亦有每年举办的,醮会规模盛大,热闹非凡,并成为当地重要的民俗文化旅游资源。据载,现行香港的社区醮祭活动大部分称为“太平清醮”,少数社区称为“安龙清醮”,建醮的目的是保护社区平安。现行港台地区的太平清醮活动,它包含有众多的道教斋醮仪式及民间戏剧、迎神赛会等民俗文化,是社区祭典习俗与娱乐习俗的结合。

改革开放以来,在我国南部一些省区,又恢复了一些平安醮的民俗活

<sup>①</sup> 刘枝万:《台湾民间信仰论集》,台湾联经出版事业公司,1983年。

动，旨在保护地方平安，生产丰收，生活幸福，说明这类信仰文化对当地民风民俗影响之深。据叶舒宪先生对海南琼海市文市乡“做平安”法事活动的田野调查<sup>①</sup>，“做平安”是文市乡乡民一年之中重要的礼仪大事，当地人又称之为雉，其目的在于“赶鬼驱邪”，祈求神灵和先祖保佑众生平安无事，生产丰收，生活幸福。“做平安”活动的主持者为道公，参与者有神汉、庙祝、乡里的头人代表等，地点在乡里的御史侯王庙，降请的神灵有玄坛元帅、四帝高真、南极星君、阳江关爷、上清真境、玉清圣境、太清仙境等。整个仪式活动持续三天，主要的仪式仪节有：锣鼓通神、上表、拈香、礼拜、过金桥、请神、跳神、过雉坛、过火山、索室驱邪等。这是一场典型的平安醮法事活动。

从平安清醮的流行地区来看，有一个明显特点，就是其主要流行区在我国的南方地区，几乎没有见到北方地区举行平安醮的记载。这可能与我国南方地区潮湿多雨、瘟疫流行、灾害繁多的特点有关，也反映了我国南北民俗文化的地域性差异。

平安清醮作为社区的大规模祭典活动，约自明清以来形成习俗，一直流行到近现代。根据各地方志的文献记载及当代举行平安醮的实际情况，平安清醮主要表现为如下特点：

第一，平安醮是一种定期举办的祭典活动。有的地方每年举行一次，有的地方三年或五年，甚至十年、二十年才举行一次，这要看各地的财力和醮会的规模而定。如广西贵县的大醮会五年才举行一次，为期五天，规模较大，耗费也多。而四川、湖北等地的平安醮一般是每年举行一次，三、五、七日不等。现在仍然保存并举办平安醮活动的香港、台湾等地，据说最长的周期是在上水，每六十年举行一次；最短是在长洲，每年举行一次，大部分的乡村是每五年或十年举行一次。平安醮的举办时间一般在每年的春季，如农历的正月、二月、三月、四月等；亦有于秋冬季举行的，即农历的十月、十一月、十二月等。在香港还有农业社区和渔业社区之分。一般来说，农业社区举行的时间在农历十、十一月；渔业社区则多在农历四、五月。

第二，平安醮是城镇或乡村某地某个社区的集体醮祭活动。由社区居民

---

<sup>①</sup> 《椰岛神坛——海南乡雉透视》，《东方文化》（广州）2000年，第1期。

各出金钱、会首统筹组织，延请道士主持的一种群众性醮祭仪式。如现行香港的太平清醮活动，从筹备到完毕往往需要约一年时间，并组织有“建醮委员会”，负责所有的世俗性事务，打醮是乡民生活中最重要的宗教活动，打醮时侍奉神明的代表称为“缘首”或“总理”，他们在打醮仪式进行时代表“闾乡醮信人等”祭拜神明。如四川合州是“里民各敛资延黄冠俗道于街心设坛诵经，贴‘清醮会’三字于门”<sup>①</sup>，在湖北鹤峰州是“每岁居民按方社醮金，延黄冠于寺观设坛扬幡，焚香诵经，三日至七日不等，谓之平安清醮”<sup>②</sup>等，反映了这是全地区群众共同参与出资的一项集体活动。民众不仅出钱，而且直接参与仪式活动，除了会首代表全乡人在神前祭拜之外，在建醮期间，必须全境斋戒沐浴，家家门前贴符设供等。据叶舒宪先生对海南琼海市文市乡“做平安”法事活动的田野调查<sup>③</sup>，海南“做平安”仪式中，就由五位乡里的头人代表和道公一起进行法事活动，另外还有所谓“众扮执役”“壮士擎纸船”，民户门口悬符设神位，家家斋戒诵经等。而醮会的受益者也是整个社区居民，道士需持剑挨家挨户进行逐疫活动，如海南的“道公和神汉们还得抬着御史侯王庙中的神像游行，挨家挨户索室驱邪”<sup>④</sup>。在广西是“功果完满之日，道士使人摇七星旗呐喊，在前引导，挨户攘荡驱邪”<sup>⑤</sup>。

第三，平安醮的主持者一般为道士，其仪式也属于典型的道教斋醮。

设醮地点一般在寺观庙祠，如鹤峰州是“延黄冠于寺观设坛扬幡，焚香诵经”，亦有的地方“于街心设坛诵经”，或“假庙地建道场”，这说明法事活动都需要建立坛场，诵经焚香等，完成一套完整的驱疫攘灾仪式。所谓设坛，建的自然是道教的坛场，所谓诵经，诵的自然是道教经典，而斋戒、焚香、扬幡等，都是道教仪式中不可缺少的环节。据海南“做平安”的田野资料来看，其主持者为道公（即道士），降请的神灵有玄坛元帅、四帝高真、

① [清]光绪四年刻本《合州志》，转引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，北京图书馆出版社，1991年，第199页。

② [清]吉钟颖修，洪先焘纂：《鹤峰州志续修》卷六“风俗”，见《中国地方志集成》湖北府县志辑45，第382页。

③ 《椰岛神坛——海南乡帷透视》，《东方文化》（广州）2000年，第1期。

④ 《椰岛神坛——海南乡帷透视》，《东方文化》（广州）2000年，第1期。

⑤ 清光绪二十五年《归顺直隶州志》，转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第1092页。

南极星君、阳江关爷、赤岭关爷、造坡恩主、文雅恩主、万天元帅、四府万灵、东极星君、华光祖师、上清真境、玉清圣境、太清仙境等，这些大都属于道教的神灵体系。整个仪式活动持续三天，主要的仪式仪节有：锣鼓通神、上表、拈香、礼拜、过金桥、请神、跳神、过傩坛、过火山、索室驱邪等，这些也是以道教仪式为主。在港台地区现行的太平清醮活动中，仪式中集合了诸多道教斋醮的仪式群。以香港新界泰亨乡五年一度庚辰年（2000年）太平清醮为例，经过前期准备工作后，醮祭于阴历十月十六正式开始，主要仪式有上表、取水净坛、扬幡、迎神登坛、启坛建醮、神功戏、启人缘榜、超幽散醮、送神回位等。其中的一些重要仪式又包含有更多的仪节，如超幽散醮是对无主孤魂作了超度和分衣施食。先是道士替亡魂超度，所做的仪式包含打开地府之门，将亡魂集中在坛前，点化亡魂不再眷恋凡尘俗世，并将其超度。超度之后是分衣施食的仪节。因此说，太平清醮属于大型的道教斋醮活动，集合有众多的道教仪式。

第四，平安醮的法事活动以道教仪式为主，但在许多地方同时伴随有傩祭仪式及地方民间的娱神活动，是道教与民俗活动的融合。如《汉州志》所载：“作纸龙船，坐瘟、火二神像，周巡四隅，众扮执役，呵导前行，一道士仗剑随之，鼓乐齐鸣以逐疫，谓之‘平安清醮会’，是古傩遗意。”<sup>①</sup>在江西金溪县，亦是“壮士擎纸船，锣鼓引道士沿户入门洒净，拔除不祥，男妇惟虔，如古傩礼”。反映了古代傩礼与道教仪式的混合。傩仪一般表现在道士于宫观做完法事后，到各家各户举行的逐疫仪式。索室逐疫是古代傩礼的核心内容，太平醮的逐疫属“古傩遗意”。在太平清醮期间，有的地方还要表演各种神功戏以娱神娱人。一般在醮仪正式开始前一夜演起，直至醮仪结束，而且一般都是通宵达旦。现时香港的神功戏以演出粤剧为主，有时会演出潮剧和福佬剧。演出的剧目也比较固定，遵循历届通行的惯例。反映了地区民俗文化与道教仪式活动的交融。

平安清醮虽然融合了傩仪等民间信仰，但从总体的文化特征来说，应该归属于道教文化体系，是道教斋醮仪式对民间俗礼的融合与吸收。

平安清醮作为社区的大规模祭典，它借用了道教斋醮的名称与仪式，其中糅合了众多道教的醮法内容，以及各地方的民俗信仰文化。从道教斋醮的

---

<sup>①</sup> [清]刘长庚等修，侯肇元等纂：《汉州志》卷十五“风俗志”，见《中国方志丛书》华中地方，第387号，台北：成文出版社，1976年，第447页。

历史演变来看，平安醮是顺应明清以来道教世俗化和民间化的发展趋势而在仪式上的世俗化与民间化。我们知道，斋醮是道教特有的一个名词，是道教祭祀仪式的总称。在汉末张道陵创立五斗米道时期，就形成了涂炭斋、旨教斋等一些简单的斋法仪式，随着道教的发展及新道派的出现，道教斋醮仪式也不断的丰富与完善，南朝刘宋时陆修静就已总结出九等斋十二法的斋法体系。同时，道教的祭祀仪式亦有称为“醮”者，据载陶弘景曾撰有《众醮仪》十卷，从天地山川，星辰岳渎，及安宅谢墓，呼召魂神，都有醮法。唐宋以来，醮仪逐渐兴盛，占据主流地位，斋法反而退居次要地位。醮祭的仪式和内容也逐渐增多，随着历代道教大师的整理与规范，逐渐形成了二十七等斋、四十二等醮的科仪格式。唐宋以来，“斋醮”一词逐渐连用，用来总称道教的仪式活动。实际上，人们更习惯于用“醮”来指称道教的仪式名称，如以前的金箓斋、黄箓斋而被称为金箓醮、黄箓醮者。宋、元、明、清以来，大量民间信仰的神灵进入道教，醮祭种类与内容不断增多，明周思德在《上清灵宝济度大成金书·礼成醮谢门》中就收录有八十九种醮。尽管道教斋醮的种类繁多，但其主要功用就是济生度死，即为生者祈福禳灾，为死者开度迁拔，因此，道教的斋醮科仪又笼统划分为祈禳与开度两大类。《上清灵宝济度大成金书》中就将斋醮分为开度、祈禳两类，其中用于祈禳的科仪有：祈雨、祈晴、禳蝗、禳莠、祈嗣、祈禄、祈寿、延生、保命、消灾、普福、安宅等，可以说，道教仪式涉及人们日常生活的方方面面，为人们解决各种现实问题。近现代的道教科仪，就大致分为阳醮与阴醮两类，阳醮又称为清醮，为生者祈福谢恩、解厄消灾、祈晴祷雨等，也用于民间的聚会祭神；阴醮又称为幽醮，为死者召摄亡魂、炼度施食等。因此，从道教斋醮仪式的演变分类来看，“平安醮”应属于道教清醮类的法事活动。

明清以来，道教在上层社会的地位趋弱，但在民间的影响却逐渐加强，通过对民间信仰、民间神灵、民间礼俗的整合，道教逐渐走向世俗化和民间化，道教的斋醮仪式更与民间社会的祭祀礼俗与巫术传统相结合，形成各地方民俗文化和社区祭典的一部分。平安清醮以驱瘟逐疫、祈祷水火平安为目的，作为社区的祭典民俗活动，它实际上融合了道教的数种醮法仪式，如常行的消灾醮、遣瘟醮、祈福醮、火醮、水醮、普度、施食等仪式都能在近现代平安清醮活动中找到其存在。

## 二 平安清醮与傩仪

### 1. 傩的特点及傩仪的历史流变

“傩”是一种以禳鬼和酬神为基本内容，以假面模拟表演（歌舞或戏剧）为主要形式的巫术活动。傩仪产生于原始社会图腾、鬼魂、祖先崇拜，在殷商时期形成一种固定的用以逐疫驱鬼的仪式，始称傩或大傩；两汉时傩与封禅、郊祀等共同构成维护中央集权体制的巫术礼仪制度；两宋时受到新兴人文文化的冲击，逐渐退出中原而流布于长江以南，与荆楚巫术传统和道教相融合；至明清又流入西南各民族之中，与少数民族原始宗教相结合，其影响至今不绝。<sup>①</sup>

从现在掌握的资料看，在黄河、长江、珠江流域，以及东北和西北地区，都有过傩戏傩文化的存在，并以不同的方式和形态传承着，形成一个东起苏、皖、赣，中经两湖、两广，西至川、渝、滇、藏，北至陕、晋、冀、内蒙古、新疆及东北的傩（巫）文化、傩戏圈。<sup>②</sup>曲六乙先生将中国的傩仪分为五类：宫廷傩、官府傩、民间傩（乡人傩）、军傩与寺院傩。<sup>③</sup>其中宫廷傩、官府傩属于国家和官府举行的傩祭活动，现已成为历史陈述。但其他三类傩，却以不同的形态，存活于民间、寺庙。其中乡人傩（民间傩）是在民间举行的傩祭，是目前流行最广泛、影响最大的一类。乡人傩起源古老，历史悠久，影响广泛，并与各地方的民俗信仰、原始宗教、儒释道三教等文化因素相融合，形成一种多元巫术文化系统，亦成为很多地方的一种民俗文化事象。

傩礼是在商周时期形成的一种固定的驱逐疫鬼的仪式，后代傩仪的发展都离不开此时形成的基本模式。《周礼·夏官·方相氏》记载了商周傩仪的基本形态：

方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傩，以索室驱疫。大丧，先柩；及墓，入圹，以戈击四隅，殴方良。

① 参见郭净：《试论傩仪的历史演变》，见《思想战线》1989年1期。

② 庾修明：《中国西南傩戏述论》，见《贵州民族学院学报》2001年4期。

③ 曲六乙：《当代中国大陆傩学研究的历史轨迹及其理论架构》，见《中国地方戏曲丛谈》，台湾：1995年。

这段话揭示了傩礼的如下特征：

(1) 方相氏是傩礼的主持人和执行者，方相由狂夫四人组成，所谓狂夫，指疯狂、凶猛的男子。方相率领群隶，定期举行逐疫仪式。方相氏还需要进行化装，蒙上熊皮面具，化黄金四目，穿玄衣朱裳。

(2) 傩礼按季节定期举行，所谓“时傩”，就是定期举行傩仪。据《礼记·月令》等书的记载，有季春三月举行的“国傩”、仲秋八月举行的“天子之傩”和年终举行的“大傩”三种傩礼，以定期逐疫。

(3) 傩仪的功能有三项：一是“索室殴疫”，就是搜索、清扫居室，从而殴逐疫鬼；二是“大丧，先柩”，在重大的丧葬仪式里走在棺柩的前面，免得凶鬼惊吓棺里的死者。三是“及墓，入圻”，到墓坑里用戈击四隅，殴逐可能危害尸体的鬼怪“方良”。

傩礼在商周时代由原始巫术演变成国家、宫廷乃至民间定期举行的一种礼仪，此后，傩礼一直为封建国家、地方官府和民间服务，是每年常举行的一项仪典活动。

傩礼在历史发展过程中，不断与其他文化因素相融合，其仪制不断地丰富、发展与演变。两汉时，傩仪中出现了与方相氏相配的十二兽、“方相与十二兽舞”及“十二兽神咒歌”。秦汉傩仪中还出现了桃弓苇矢、赤豆等打鬼法器，举行傩礼的时期一般集中在岁末或春季，没有秋季行傩的记载。

后汉时，傩仪、傩礼向地方官府普及，已有各地百官官府行傩的记载。至唐开元年间，则有诸州县傩。规定上州六十人，中、下州四十人，各县皆二十人。由方相四人执戈楯率之。前一日之夕，所司率领宿于州门外。县则当日由县令或辨色官引傩者入。官者引傩队遍索诸室及门巷，而后出大门，趋四城门，出郭而止<sup>①</sup>。这种州县傩仪的实行，使傩迅速走向地方化。民间行傩盛行，并开始打破方相氏和十二兽的固定程式，将一些民间信仰和佛道教的鬼神请了进来。如荆楚傩的形态是：“腊鼓鸣，春草生，村人打细腰鼓，戴胡公头，及作金刚、力士以逐除。”<sup>②</sup> 金刚、力士是来自佛教的护法神，胡公则是汉族将北方胡人与厉鬼相附会而臆造的妖怪。这种村傩活动反映了傩仪的地方化与世俗化。傩的品种日益丰富，《岁时广记》将它们分为乡人傩、逐除傩、驱鬼傩、埋祟傩、送疫傩、殿前傩、大内傩等多种。

① 参见《旧唐书·礼仪志》。

② 《事物纪原》引《荆楚岁时记》。

南北朝以来，神圣的傩仪渐渐渗入了娱人的成分，突出地表现在方相氏和十二神兽不再由禁中人员装扮，而直接让教坊乐人表演。皇帝常服即御座，王公执事陪列两旁，竟如观看演出一般。

唐宋时代，是中国封建社会的鼎盛时期，经济发展，文化繁荣，各种艺术形式（如说唱文学、绘画、戏曲等）蓬勃兴起，尤其是杂剧的形成和发展，更直接促成了傩仪表现形态由舞蹈向戏剧的转变，使其娱人的成分大大加强。另外，道教、佛教及各种民间教派的兴盛，对民众的日常生活及信仰思想都产生了重大影响，佛、道教的各路神灵也渗透到傩仪之中，使得傩礼中的神鬼系统出现了重大变化。宋代孟元老《东京梦华录》卷十载：

至除日，禁中呈大傩仪，并用皇城亲事官诸班直戴假面，绣画色衣，执金枪龙旗。教坊使孟景初身品魁伟，贯全副金镀铜甲，装将军。用镇殿将军二人，亦介冑，装门神。教坊南河炭丑恶魁肥，装判官。又装钟馗小妹、土地、灶神之类，共千余人。自禁中驱祟，出南薰门外，转龙湾，谓之“埋祟”而罢。<sup>①</sup>

从上述记载来看，宋代傩仪表演已具有一定故事情节，并且上场人物多至千余名，多由教坊伶人装扮，显然已带有戏剧的特征。此外，方相氏和十二神已不再主司法事，取而代之的是一群出自于民间信仰而归附于道教门下的神灵，如钟馗、土地、门神、灶神之类。傩仪中登台的鬼神竟达千余人，可见傩神家族之庞大。

宋代发生的又一个变化，是傩仪由北向南的传播。从长安而至秦中、荆楚，至巴蜀、贵州，是傩仪传播的西线，傩仪与荆楚、巴蜀古俗相融合，与少数民族原始宗教以及佛道文化相渗透，从而形成了丰富多彩的地方傩文化。傩戏傩祭活动在湖北、湖南、四川、广西、贵州等地盛行起来，并且，傩仪的中心已由京城转移到桂林一带，傩面的制作也以此地最佳：“桂林傩队，自承平时名闻京师，曰静江诸军傩。而所在坊巷村落，又自有百姓傩。严身之具甚饰，进退言语，咸有可观，视中州装，队仗似优也。推其所以然，盖桂人善制戏面，佳者一值万钱，他州贵之。如此宜其闻矣。”<sup>②</sup>可见，

<sup>①</sup> 孟元老撰，邓之诚注：《东京梦华录注》，中华书局，1982年，第253页。

<sup>②</sup> [宋]周去非：《岭外代答》卷七“桂林傩”，见《笔记小说大观》第7册，第336页。



宋代傩仪在南方的盛行情况，而南方傩以民间傩（百姓傩）和军傩为主，民间的傩祭活动成为当地民风民俗的重要方面。另外，傩仪又有自长安、开封向东南各省传播的过程，称之为东线传播，江南傩仪亦很有名，赵彦卫《云麓漫钞》云：“岁将除，都人相率为傩。俚语呼为野雩戏。”《武林旧事》记道：“禁中以腊月二十四为小节夜，三十日为大节夜。呈女童驱傩，装六丁、六甲、六神之类。”<sup>①</sup> 这里傩仪又有所变化：女童驱傩与后来江苏傩子戏有直接关系；装扮六丁、六甲、六神之类，则属于道教神谱。

随着傩祭傩仪向各个地区的传播，并与当地民间信仰、风俗习惯相结合，傩仪在民间获得了生存发展的肥沃土壤，表现了强大的生命力与扩张力，以至形成了一个影响全国、范围广大的傩文化圈。傩的形式与内容更是五花八门、种类繁多。丰富多彩的傩文化对各地区的民间信仰、儒释道三教、原始宗教、民风民俗等都产生了一定的影响，并相互融合，共同发展，构成各地地方文化的一部分。

## 2. 平安醮——道教仪式与傩仪的结合

平安醮作为地方民间举行的祈福禳灾活动，它属于道教斋醮仪式的一类，同时又包含多种文化成分，如傩文化。可以说，很多地方的平安醮是道教仪式与傩仪的结合物。这种结合是水乳交融、合为一体、难以分开的。我们说平安醮是道教仪式，是因为其主持者为道士，是依托道教宫观举行的道教法事活动。但在醮会举行的过程中，又穿插有许多民俗文化（傩文化）的因子，这些因素丰富、活跃，影响着醮会活动，成为其不可分割的一部分。那么，平安醮中包含有哪些傩文化的因素呢？

（1）从举办时间来看，平安醮的举行时间一般都在每年春季（或正月，或二月，或三月，或四月），亦有于冬季举行的，这样的岁时活动与古代傩礼举行的“春傩”或冬季“大傩”的时间是一致的。

（2）从仪式内容来看，平安醮的仪式中除了道士的焚香诵经、设坛扬幡之外，有的地方还有一项重要的活动，就是索室逐疫。清光绪《安定县志》（现属海南省）载：“正月……廿旬，街墟仿改故事，建平安醮，打小鼓，抬神像，道士持剑至各家逐疫。”又民国广东《阳江县志》“正、二月及十一、二月，各乡多建平安醮，或数年一举，并演剧赛会，谓之万

① 周密：《武林旧事》卷三，见《笔记小说大观》第9册，第160页。

人缘。……又拥神疾驱，壮者赤帻朱蓝其面，执戈跳舞，入室索厉鬼，而大殴之”<sup>①</sup>。这种索室逐鬼的活动明显是古代傩礼的直接继承。除了每家每户的逐疫仪式外，醮会活动中还有一个仪节，就是通过一定的仪式舞蹈沿街逐疫，并纸糊龙船送瘟疫入江中或将纸船焚烧的仪式活动。如“既毕，道士法冠黄衣，仗剑执符，沿街唱念，金鼓列前，青狮跳舞随后，谓之扫荡”<sup>②</sup>。或“撤坛之日，以纸糊船送之江中，谓之放瘟船”<sup>③</sup>。或“散日，以纸糊竹船于旷野焚之，曰摄瘟”<sup>④</sup>。这种仪式也是从古代傩礼演变而来。东汉时期，皇宫内的逐疫者在跳完傩舞后，鼓噪着围绕内宫狂奔三周，然后“持炬火送疫出端门；门外驺骑传递出宫、司马阙门；门外五营骑士传火弃洛水”<sup>⑤</sup>。这种围绕内宫狂奔逐疫、利用炬火送疫并将疫弃之水中的做法是汉代傩礼的仪式，后世大傩也基本承袭了这种仪式。太平醮活动中沿街逐疫、以龙舟送疫入江或焚烧纸船的仪式应该是古代傩礼的变异，基本保持了古傩遗意。

（3）从仪式的参与者来看，平安醮的主持者一般为道士，参与仪式活动的有抬纸船的“壮士”、有扮执役的群众、有装方相的演员，就是说，这是道士与群众共同完成的一项仪式活动。仪式的参与者类似于古代傩礼中方相氏“帅百隶而时傩”中的百隶，因此说傩仪中的某些因子已经渗透于平安醮的仪式之中。

（4）从仪式的分布范围来看，平安醮主要流行于中国南部大部分省区，如浙江、安徽、江西、湖北、湖南、四川、贵州、云南、广东、广西、台湾等地，成为当地重要的民间祭祀活动。而傩戏傩文化的主要分布地也是在长江以南的大部分省区，“东起苏皖赣，中经两湖、两广，西至川渝滇藏”等地区，可以说，平安醮与傩文化的分布区大部分是一致的。这反映了一个重要的文化现象，就是说平安醮吸收了傩仪中的许多因素，也正是在傩文化盛行的南方地区，才是平安醮生存的合适土壤，二者共同构成了中国南部重要

① 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第842页。

② 〔民国〕郑贤书等修，张森楷纂：《合川县志》卷三十“风俗”，见《中国地方志集成》，四川府县志辑44，巴蜀书社，1992年，第55页。

③ 〔清〕廖因树修，萧佩声纂：《巴东县志》卷十“风土志”，见《中国方志丛书》华中地方，第343号，台北：成文出版社，1975年，第584页。

④ 〔清〕吉钟颖修，洪先猷纂：《鹤峰州志续修》卷六“风俗”，见《中国地方志集成》湖北府县志辑45，第382页。

⑤ 《后汉书·礼仪志中》。

的民间信仰文化系统与岁时节日风俗。

从上述四个方面可以看出，自明清以来流行于中国南部地区的平安醮会，深受各地区傩巫文化的影响，傩礼中的很多因素已经融入平安醮的法事活动之中，这反映了道教对民间民俗文化的吸收与融合。正因为平安醮会中含有很多傩文化的因素，二者密不可分，所以有的地方亦称此类醮会为傩或大傩。如四川《中江县志》称：“春三月，城乡皆傩，谓之太平清醮。”

在我国南方一些省区，随着传统宗教文化的复兴，现在还能看到这类平安醮会的举办。如前述海南省琼海市文市乡的“做平安”活动，当地人也称之为傩，它属于道教的平安清醮法事，同时，法事举行过程中充斥有大量傩仪的成分。如“在请玉皇大帝等神登神坛的过程中，当地的七个神汉（僮身）突然先后蹬掉鞋子狂跳起来。乡民们坚信，神灵已经附到他们身上，通过跳神，他们可以驱邪除鬼去除灾难”。“第二天，道公和神汉们还得抬着御史侯王庙中的神像游行，挨家挨户索室驱邪。”这些活动明显是傩礼的仪式内容。因此，当代海南“做平安”的仪式活动，典型地反映了道教仪式与民间傩仪的融合情况。

道教仪式对傩仪的吸收，还有一个实例，就是湖南西部溆浦地区的土家族现在每年举行的“罗天醮会”<sup>①</sup>，是一种祈福禳灾的大规模道教祭祀仪式，它同时伴随有傩戏表演与索室逐疫的傩仪活动，反映了道教与傩仪的融合。

### 3. 傩仪与道教

起源于原始社会而在商周时期正式形成的“大傩”仪式，影响至今，已有数千年的历史。在漫长的历史进程中，傩与中国古代传统文化多有碰撞、交融与共同发展的情形，傩仪与道教更有着密切的源流关系。

东汉末年，五斗米道和太平道的创立，标志着中国道教的正式形成。道教是中国土生土长的宗教，它是在吸收中国古代的鬼神观念、巫术传统、阴阳五行、神仙方术、儒墨道家思想，在方仙道、黄老道的基础上发展起来的一种宗教。道教在形成初期，傩祭已经是一种成熟的宫廷巫术礼仪，早期道教开始吸收巫傩中的某些成份。此后，随着傩文化在民间的传播与兴盛，道教不断地从傩仪中吸取大量的营养，后世“平安清醮”的出现与盛行，就是道教仪式与傩仪融合的典型范例。

<sup>①</sup> 参见向延洪：《溆浦土家族的罗天醮会》，见《怀化师专学报》1998年，第6期。

同时,随着道教的不断发展成熟与壮大,道教仪式的不断整理与完善,道教影响的扩大与深入,傩仪又反过来从道教中吸取了许多成份,使得傩坛中充满了道教的气息。有的地方傩坛的主持者就是道士,傩坛中傩戏表演、法器、音乐、仪式程序等多从道教中借用吸收而来。因此,傩仪与道教在历史上是互相吸收,共同发展,你中有我,我中有你。这种文化的交流与融合主要表现为如下方面:

### (1) 傩坛神系的构成

早期傩礼只有方相氏和十二神兽等少量的傩神,后来出现了傩公傩母等,唐宋以来,随着傩仪向各地的传播,大量民间信仰与佛道教的神灵涌入傩坛,傩神的队伍迅速壮大,前文提到宋代开封的大傩仪式上傩神竟达千余人,而且大部分来自于道教的神灵系统。现代各地傩坛供奉的神灵,大多属道教系统。如贵州、四川、湖南等地的傩坛组织,在祭坛和演出傩戏时都要悬挂三清图(即道教所信奉的三位至高尊神:玉清境原始天尊,上清境灵宝天尊,太清境道德天尊),三清图上还画有若干其他道教神祇,诸如三官、四御、五帝、日、月、星神、二十八宿、风雨雷电、山川社稷之神等。傩坛的神灵谱系,主要集中绘书在傩坛神案上。神案又称案子或神图。进行傩事活动时高悬于仪式中心场所。贵州、四川等地的傩坛神案供奉神祇大同小异。现以黔东北岑巩杨国鼎傩班为例。该坛班有神案七幅,即三清图、圣公图、圣母图、祖师图、王灵官图、马元帅图、七洲五庙图。以三清图和圣公圣母图为首尊。

杨氏所藏三清图为条形轴画,上绘 65 神分八层排列。

1. 元始天尊; 2. 灵宝天尊; 3. 道德天尊; 4. 南斗君星; 5. 护将; 6. 北斗真君; 7. 护将; 8. 王帝; 9. 三男一女侍将; 10. 三女一男护将; 11. 上男护将; 12. 四女护将; 13. 盘古(或龙王); 14. 王灵官; 15. 男女护将各一; 16. 马元帅; 17. 二男护将; 18. 五岳大帝; 19. 东王公; 20. 圣公(东山圣公); 21. 五岳皇后; 22. 王母娘娘; 23. 圣母(南山圣母); 24. 祖师人马十二位; 25. 神兵神将八位; 26. 五猖兵马八位。除兵马护将外,均为坐姿。上列诸神,除傩神圣公圣母跻身其中外,均为道教系统的神灵。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 上述神图转引自庾修明:《贵州民间道教与傩坛》,见《贵州民族学院学报》,2000年,第1期。

广西壮族傩仪以师公舞为主要表现形式,“壮族师公在打醮、做斋、还愿和赶鬼时都要戴面具跳神。象州地区的面具有三十六神七十二相之说。这些神祇可分作两类,一类是道教诸神,如三元祖师,雷部元帅(赵、马、邓、辛四帅和中央关元帅)。另一类是壮族传说中的神灵,如上楼、中楼、下楼花婆王,农婆(歌仙),莫一大王,白马姑娘,五谷灵娘等”。而“瑶族的傩仪直接因袭了道教度戒的模式,以供奉道教诸神为主,如三清(元始、灵宝、道德),玉皇、张李二天师、太尉、海瘟、阳间水府、十殿灵皇等”<sup>①</sup>。总之,无论是汉族还是少数民族的傩神系统,都是由民间俗神、世俗祖先神、民族传说神和道佛儒诸神的杂糅,但道教神灵一直是傩坛的主导神灵,反映了傩坛神系的道教化现象。

## (2) 傩仪程序的道化

傩仪在祭祀仪式时要设立坛场,悬挂神像,布置坛场神案,这些都与道教基本一致,反映了傩仪对道教的吸收与融合。傩坛的法衣、法器,如川北庆坛有三清冠、师刀、令牌、剑、卦等,都与道教所用相同。

傩仪吸收道教科仪的一个重要方面表现在傩坛吸收道教的仪式程序上。道教斋醮名目繁多,各种醮法的仪式也不尽相同,但每场科仪都有一些基本固定的仪节,形成一种程式化的规范体系,其主要仪节有:诵经、礼拜、烧香、发炉、降神、赞颂、宣词、步虚、步罡踏斗、化坛卷帘、金钟玉磬、分灯、解冤释结、礼三师、散花、进表、复炉、送神等,南方各地的傩仪大致也是这些,当然,称谓不一定相同,加上各地傩坛的地方色彩与祈求事相的不同,傩仪程序亦有一定的增删变化。

湖南的傩仪以湘西最具代表性,其程序是:起见、发行、立案、架桥、招神、下马、祭兵、发猖、延烛、游船、缠库、扫堂、整祭、化财、散香。

四川的傩仪各地不一,有三十套的、二十套的、十四套的、九套的不等,其中雅安一带的庆坛历史最久,比较典型,其程序为:开坛、请神、放兵、土地祀、子仙娘娘记、保保记、二郎记、踩九州、收兵扎坛等。

贵州是傩文化保存较好的地区,根据张业强于1996年在贵州湄潭对汉族儿童过关仪式(属于平安傩)的田野调查,其程序有:开坛、申文、立楼、搭桥、迎兵接圣、开洞、排曹、领牲、开路、差兵、纳茅、退病、

<sup>①</sup> 郭净:《试论傩仪的历史演变》,见《思想战线》1989年1期。

招魂、发阴丧、劝茅、送船、回熟、赞灯、过关、勾愿、送神、安香火、扫坛。<sup>①</sup> 贵州土家族的傩堂仪式亦为完整和典型，一个完整的傩堂法事包括三个段落：开坛，开洞和闭坛。开坛和闭坛是迎接和礼送诸神的仪式，要进行发文、敬灶、判牲、收界下罗网、搭桥、发五猖、上熟、造船、清火、招魂和送神等活动，整个过程宗教意味甚浓，充满阴森恐怖的气氛。

从上述各地的傩坛程式来看，基本是套用道教的仪式节次，当然傩仪中有一些独有的仪节是道教没有的，如纳茅、劝茅、开洞、立楼等。

贵州民院民族研究所研究员庾修明先生长期从事傩文化与傩戏研究，他将道坛与傩坛仪式进行比较，列表如下：

道坛	设坛	上供	烧香	升坛	鸣鼓	发炉	降神	迎驾	奏乐	献茶	散花	步虚
傩坛	有	有	有	有	有	不常有	有	有	有	有	不常有	有
道坛	宣卫灵咒	洒净	启师	召功曹	上表章	赞颂	宣词	复炉	唱礼	祝神	送神	散坛
傩坛	有	有	有	有	有	有	有	不常有	有	有	有	有

从上表可以看出，傩坛几乎照搬了道教斋醮的主要仪节。

傩坛使用的咒语名目繁多，多出自道教，诸如：藏身咒、雷山凝咒、收邪咒、观音咒、灵官咒、解秽咒等，结尾通常要加上“吾奉太上老君急急如律令”，与道教相同。此外，傩坛中使用的符箓、手诀等，也多来自道教。

总之，傩仪与道教同属于中国的本土文化，二者有着同根同源的关系。傩仪从原始巫术演变为宫廷礼仪，后又流转于民间，发展出丰富多彩的民俗文化。道教斋醮的形成，是传统文化中的祭祀礼仪与民间风俗习惯的结合。道教斋醮与傩仪，无论在宫廷礼仪还是在民间风俗上都有了互相融合的点。在长期的历史进程中，处于同一文明体系下的道教与傩仪，是互相融合，共同发展，你中有我，我中有你。像有的傩戏品种如师道戏、端公戏等，既是傩文化的产物，也是道教文学艺术的产物。有的地方傩坛的主持人同时也是道士，隶属于道教的某一派系，道教与傩仪的融合可以说难分彼此了。

<sup>①</sup> 参见张业强：《贵州民间魂魄信仰——湄潭过关仪式研究之一》，见《贵州大学学报》2000年，第6期。

## 第五章 道教节日与岁时民俗

---

所谓岁时节日，是指人们在社会生活中约定俗成的、具有某种风俗活动内容的特定时日，这种节日以年为周期，循环往复，周而复始。在不同的节日，有不同的民俗活动，而且这种民俗活动也是年年重复，代代相传，从而形成岁时节日民俗。

岁时节日可分为时令节日和信仰节日两种，时令节日是从一年的季节变化中产生出来的，与农业生产密切相关，如春、夏、秋、冬四季和二十四节气等。时令节日与自然条件的变化有关，也源于人们生产和生活的需要，又被赋予浓厚的文化内涵。信仰节日则是在漫长的时期中形成的带有宗教信仰内容的节日，这些节日的形成与古代的宗教活动、宗教节日密切相关，而道教众多的神诞节日与庆贺活动对岁时节日的影响尤为深刻，道教节日常常演变为道俗共度、全民同欢的民俗信仰节日。

### 第一节 传统岁时节日与道教影响

道教在其长期的发展过程中，对传统的时令节日既有吸收和利用，也有影响和改造，传统的岁时风俗与道教文化互相结合，构成丰富多彩的岁时文化。

#### 一 道教斋会对岁时民俗的顺应

道教在形成之初，就从民俗文化中吸取了大量的营养，道教的斋醮仪式

根源于传统的礼仪文化与民间的风俗习惯，早期道教的斋戒活动就利用了传统的时令节日，在一些重要的岁时节日期间举办道教的集会活动。如早期道教有八节斋，据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》载：立春为建善斋、春分为延福斋、立夏为长善斋、夏至为朱明斋、立秋为遐龄斋、秋分为谢罪斋、立冬为遵善斋、冬至为广庆斋。道教认为八节斋是上天八会大庆之日，在八节斋日修斋持戒，宗奉天文者，皆为五帝所举，书名玉历。这样，道教的八节斋就与传统的岁时八节日相结合，反映了道教斋醮因应于民俗的特点。早期道教还有五腊日斋戒，五腊日是：正月初一天腊，五月初五地腊，七月初七道德腊，十月初一民岁腊，十二月初八王侯腊，五腊日也是道民集会建斋的日期。道教的五腊日斋戒是从古代腊祭的习俗衍化而来的，古代的大腊日一般是十二月初八，是报谢万物诸神和庆祝丰收的节日。道教在十二月正腊日的基础上，衍化出五腊，认为五腊日是五帝聚会之日，校定生人罪福，故宜沐浴斋戒，朝真行道，可得福无量。此外，道教还有很多岁时杂斋，据《三洞奉道科戒营始》记载：正旦为献寿斋，七日为延神斋，二月初八为芳春斋，四月初八为启夏斋，五月初五为续命斋，六月初六为清暑斋，七月初七为迎秋斋，八月初一为逐邪斋，九月初九为延算斋，十月初一为成福斋，十一月初五为启福斋，十二月腊日为百福斋，二十八日为迎新斋等。道教的这些岁时杂斋大多与传统的节气时令相吻合，反映了道教斋会对岁时民俗的顺应。

## 二 岁时节日中的道教情调

道教不仅利用岁时节日，设置有八节斋、五腊斋等斋戒名目，而且在一些重要的岁时节日如春节、端午、重阳等，道教也举办斋醮法事活动进行庆贺，并对原有的岁时节日加以宗教的解释，增加宗教的仪式，道教的斋醮活动成为岁时习俗的一部分。另外，道教的神仙信仰与祭祀活动也常常与传统节日相结合，使得传统节日充满了道教的情调，岁时风俗中渗透进不少道教文化的内容。

### 1. 春节

春节俗称年节，是中华民族最隆重的传统佳节。从汉太初元年（104）始，以夏历正月初一为岁首，年节的日期由此固定下来，并一直延续至今。年节虽定在农历正月初一，但年节的准备却从腊月就开始了，从旧年腊月至



翌年正月，断断续续有一个多月的时间，它是集时令、喜庆、祭祀、娱乐、饮食文化为一身的综合性传统节日。在这个传统节日里，道教文化的渗透也是很多的。《荆楚岁时记》所记正月初一“进敷于散，服却鬼丸，各进一鸡子（蛋）”就是受道教辟邪法术和健身丹药的影响。《玉烛宝典》说：“正月为端月，其一日为元日，亦云上日，亦云正朝，亦云三元，亦云三朔。庭前爆竹，进椒栢酒，服桃汤，进敷于散，造五辛盘，造桃板著户，谓之仙木。”民国33年（1944）陕西《宜川县志》记载道：“正月初一日，换新衣，悬彩灯，以庆新年；贴桃符，放爆竹，以惊山魅。”<sup>①</sup>可见在正月初一的新年庆贺活动中，有不少风俗传统如燃放爆竹、贴桃符等都是受到道教文化的影响。正月初一日还是道教的天腊日，按照道教传统，这天在宫观里要举行天腊斋，祭祀天神和祖先。可以说，正月初一作为中国传统隆重的喜庆佳节，其庆祝活动中也融入了不少道教的仪式与内涵。

在春节前后，全国普遍流行的接送灶王、接送玉皇的习俗，与道教的神仙信仰与仪式有着密切的关系。

旧历的腊月二十三或二十四，俗称小年，全国普遍有祭灶的习俗。据宋·孟元老《东京梦华录》卷十记载，“二十四日交年，都人至夜请僧道看经，备酒果送神，烧合家替代钱纸，贴灶马于灶上。以酒糟涂抹灶门，谓之醉司命”<sup>②</sup>。这种送灶神的风俗是全国各地普遍流行的，而且流风一直达至现代。民国37年（1948）《醴陵县志》记载道：“今俗于厨下设位，以红纸书九天东厨司命，贴而祀之。相传八月初三日为灶母李氏夫人诞日，二十四日为灶君张冶相公诞日，有于是日斋戒沐浴，延师巫诵司命经，拜虚灵忏者。十二月二十四日，为司命上天之期，至除夕而返，将一家善恶奏明天地，善多则降福，恶多则降殃。虽其意在惩恶而劝善，而荒谬无稽则甚矣。”<sup>③</sup>民国24年（1935）《阳原县志》亦载：“灶神：民间各供灶神于厨下。每月朔望，具香楮肃拜，三跪三叩。神像系一男一女，其职司在察各家琐事。每于腊月二十三日归天呈报，故是日为祭灶神节。家供米糖、草豆，米糖以糊神口，

① [民国]余正东纂修：《宜川县志》卷二十三“风俗志”，见《中国方志丛书》华北地方，第538号，台北：成文出版社，1976年，第462页。

② 孟元老撰，邓之诚注：《东京梦华录注》，中华书局，1982年，第249页。

③ 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第504页。

草豆以饲马匹。迷信之深，今不稍衰。”<sup>①</sup>可见，灶神信仰与祭灶风俗是中国自古以来的传统风俗。这种风俗的形成与发展与道教有着非常密切的关系。

灶神的起源历史久远，《礼记·祭法》曰：“（王）立七祀，曰司命，曰中霤，曰国门，曰泰厉，曰户，曰灶。庶士庶人立一祀，或立户，或立灶。”可见，在先秦时期，灶神就被奉为国家祀典的七祀之一，受到天子和庶民的供奉。两汉时期，灶神信仰相当流行，灶神的职能也从主管人间饮食，发展为代天司察人间善恶。《淮南万毕术》说：“灶神晦日归天，白人罪。”《抱朴子内篇·微旨》亦曰：“又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者，三百日也；小者夺算，算者，三日也。吾亦未能审此事之有无也。”<sup>②</sup>当时普遍认为，灶神作为天帝派往凡间的司察功过之神，会在月晦之夜上天报告家人的功过得失。道教形成以后，吸收了民间的灶神信仰，道教称灶神为灶王，或曰东厨司命大帝，使灶神成为道教神系中的重要成员。道教还编撰了不少经典，以宣扬灶王的神通以及祭祀灶王的仪式方法，如《太上灵宝补谢灶王经》《太上洞真安灶经》《东厨司命灯仪》等经典科仪。在《太上灵宝补谢灶王经》中，称灶神为昆仑山上一老母，为北斗七元使者，主人寿命长短、富贵贫贱，掌人职禄。《东厨司命灯仪》亦说：“灶神职重，秉下民倚伏之权。……在天为七元之使者，递日奏万事于宸庭。”<sup>③</sup>

在道教的宣扬强化之下，灶神信仰深入千家万户。民间普遍认为，灶神作为天帝派驻人间的监察官，监察着一家老小的功过得失，每到腊月二十三或二十四，灶神会上天报告该家的善恶功过，天帝根据灶神的汇报，对积德之家给予赏财赐福，对作恶之家给予降祸减寿。因此，在灶神上天言事的前一天，人们会对他先行祭祀，并采取各种方式封住灶神的口，让他不说坏话，从而形成各种各样的祭灶习俗。到了除夕之夜，灶神从天庭返回来，人们又举行仪式进行迎接，叫接灶。接灶的时候，先把新买的灶王神像供上，点燃香烛，摆上祭品，燃放爆竹进行迎接。这种辞灶和接灶的风俗，作为粘附在年节风俗上的重要内容，因为道教的关系，扩大了、加深了它的影响，其风俗曾流行于大江南北，而且其流风和影响一直达于现代。

① [民国]刘志鸿等修，李泰棻纂：《阳原县志》卷十“礼俗”，见《中国方志丛书》塞北地方，第26号，台北：成文出版社，1968年，第266页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷六，中华书局，1985年，第125页。

③ 《道藏》第3册，第581页。

春节期间，民间还有接送玉皇的风俗活动，亦是深受道教的影响而形成的。玉皇大帝在道教神谱中地位极高，职权极大，道经中说，玉皇大帝居住在昊天金阙弥罗天宫，妙相庄严，法身无上，统御诸天，综领万圣，主宰宇宙，开化万天，造化万物，济度群生，权衡三界，总御万灵，为天界至尊之神，万天帝主。在民间信仰中，玉皇大帝更成为统御一切的最高天神。玉皇大帝平时高居金阙之上，但在每年的腊月二十五日，他都要降圣下界，亲自出巡视察下界各方面的情况，考察众生道俗的善恶良莠，以便赏善罚恶。所以道观在腊月二十五半夜子时要举行隆重的接驾道场，迎接玉皇大帝的法驾降临。相应的，民间也就有了接玉皇的习俗活动。这一天，人们起得特别早，设香案，烧香磕头，迎接玉皇大帝的降临，并且不做坏事，多做善事，家家吃素，说话谨慎，免得被玉帝看到或听到什么不好的情况而受到惩罚。玉皇降圣下界至正月初九返回天庭，在人间各地考察巡视约半个月的时间，在此期间，民间忌讳颇多，言语谨慎，也是受到玉帝巡察观念的影响。至正月初九，正好是玉皇圣诞的日子，玉皇诞辰俗称“玉皇会”，传言是日天上地下的各路神仙都要隆重庆贺。因此，道观届时定要举行盛大的道场，进行祈祷，诵《玉皇经》、拜《玉皇忏》、上《玉皇表》，以祝愿国泰民安，风调雨顺、五谷丰登、道法兴隆。广大信众也纷纷赶往山门道观，烧香还愿，以求岁岁平安，丰衣足食。在玉皇圣诞吉日的下午，玉帝要回鸾返回天宫，届时黄冠道众又要举行送驾仪式，为玉皇大帝送行。

## 2. 元宵

元宵节是继春节之后的又一个古老而热闹的传统节日，这一天各种游艺表演如舞狮子、耍龙灯、走高跷、打太平鼓等活动遍布大街小巷，尤其是夜晚来临的时候，各种花灯竞相点燃，五彩缤纷，火树银花不夜天，人们涌上街头，观灯游玩，热闹非凡。如此盛况的元宵节，约自汉代开始形成，据说正月十五是汉代祭祀天神“太一”的日子，太一神是我国南方的古老神灵，地位显赫，汉代对太一神的祭祀非常隆重，祭祀活动从正月十五黄昏开始进行，一直持续到翌日天明。后世的燃灯游玩就是这种祭祀活动的遗俗。道教形成以后，道教的神灵信仰与斋醮活动多与传统节日发生关联。在道教的神仙系统中，有三位地位崇高的大神，称为“三元大帝”，他们分别是上元天官、中元地官、下元水官，主管天上、地下和水府之事，他们的生日分别是正月十五上元日、七月十五中元日、十月十五下元日。那么，传统的元宵佳

节与道教“上元天官大帝”的生日上元日相重合，又称为上元节，成为道俗共渡、神人同庆的节日。在漫长的历史发展过程中，元宵节在传统民俗与宗教的共同推动下，成为广大民众最喜爱的一个节日，节日民俗活动也是丰富多彩，节日庆贺活动中充满了道教的情调。

宋代吴自牧《梦粱录》卷一《元宵》记载道：

正月十五日元夕节，乃上元天官赐福之辰。昨汴京大内前缚山棚，对宣德楼，悉以采结，山脊上皆画群仙故事，左右以五色采结文殊、普贤，跨狮子白象，各手指内五道出水。其水用辘轳绞上灯棚高尖处，以木柜盛贮，逐时放下，如瀑布状。又以草缚成龙，用青幕遮草上，密置灯烛万盏，望之蜿蜒，如双龙飞走之状。上御宣得楼观灯，有牌曰“宣和与民同乐”。万姓观瞻，皆称万岁。今杭城元宵之际，州府设上元醮，诸狱修净狱道场，官放公私僦屋钱三日，以宽民力。<sup>①</sup>

从吴自牧对北宋都城汴京元宵盛会的回忆可知，当时的元宵节不仅是结彩张灯，万民同乐，而且作为上元天官赐福之辰，彩棚内绘满群仙故事，州府设上元醮会，节日气氛中充满了浓厚的宗教情调。

千百年来，元宵节一直就是道俗同欢的节日，宗教与民俗交织在一起。清光绪八年（1882）《平遥县志》：“元宵，街巷设松柏棚，多祭三官神，张灯火，扮社火，以天官赐福故。”清光绪八年（1882）《孝感县志》：“正月十五日为上元，道家以此日为天官赐福之辰。俗或绘冠带一人，横持一纸，书‘天官赐福’，粘于屏壁，亦有不御荤酒者。”<sup>②</sup>可见，道教的天官信仰与祭祀活动一直是元宵节庆民俗的重要内容。

### 3. 端午

农历的五月初五为端午节，也叫天中节，是我国重要的传统节日。道教认为五月初五为地腊日，要举行地腊斋。民间相传，五月阴阳相交，为毒月，需要采取多种防护措施和一系列的仪式活动才能顺利渡过恶月，因此，

<sup>①</sup> [宋] 吴自牧：《梦粱录》卷一，见《笔记小说大观》第7册，第249页。

<sup>②</sup> [清] 朱希白等修，沈用增纂：《孝感县志》卷五“风土志”，见《中国方志丛书》华中地方，第349号，台北：成文出版社，1975年，第390页。

在五月初五端午节期间有很多禳邪辟毒的节俗活动，如饮雄黄酒、带天师符、挂钟馗图、插蒲艾等民俗，这些大都与道教的采药炼丹、符篆斋醮活动有关，有些则直接来源于道教的仪式。

饮雄黄酒是端午节的一项重要风俗内容，这种风俗与道教的炼丹制药有着密切的关系。因为雄黄不仅是道士炼丹时不可缺少的原材料，而且也是道士用来祛邪治病的药材，道士经常让前来治病禳灾的人喝雄黄酒，或者用雄黄做药引。在民间，端午节到来的时候，人人都要喝一些雄黄酒以祛邪禳毒，家长还要在小孩的耳、鼻、手、脚上涂些雄黄酒以防毒虫爬咬。

端午节佩贴灵符的习俗更是来源于道教。运用符篆驱邪治病一直是道教的特长，道书中也讲到在五月初五这天佩带灵符以避灾的方法，这种方法流传于民间而成习俗，宫观道士也乐于在端午节期间向信众赠送经筒灵符等物以交结关系，如《梦粱录》卷三《五月》记载道：“五日重五节，又曰浴兰令节……兼之诸宫观亦以经筒、符袋、灵符、卷轴、巧粽、夏橘等送馈贵宦之家。如市井看经道流，亦以分遗施主家。所谓经筒、符袋者，盖因《抱朴子》问辟五兵之道，以五月午日佩赤灵符挂心前，今以钗符佩带，即此意也。杭都风俗，自初一日端午日，家家买桃、柳、葵、榴、蒲叶、伏道，又并市茭、粽、五色水团、时果、五色瘟纸，当门供养。自隔宿及五更，沿门唱卖声，满街不绝。”<sup>①</sup>这种佩符贴符的习俗一直流传到近现代，民国23年（1934）《万全县志》记道：“五月初五日，谓之端阳节，俗呼端五。家家于门前插蒲、艾，贴五雷天师符，以禳不祥，亦古者艾虎蒲剑之遗意也。”<sup>②</sup>

端午节还有插艾的习俗，《荆楚岁时记》说：“五月五日……采艾以为人，悬门户上以禳毒气。”艾本是一种消炎解毒的中草药，民间风俗以艾扎成人形以辟邪，起初应源于艾本身的药物特性，但后世民间将艾与降妖捉鬼的道教祖师张天师联在了一起，所谓艾人就是将艾与百草捆扎成张天师的形象，自然给艾增加了灵性与驱邪的威力，而这种风俗的形成自然是受道教影响的结果。《梦粱录》卷五“五月”条载：“以艾与百草缚成天师，悬于门额上，或悬虎头白泽。”<sup>③</sup>宋陈元靓《岁时广记》亦说，在端

① [宋] 吴自牧：《梦粱录》卷三，见《笔记小说大观》第7册，第254页。

② 转引自《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，书目文献出版社，1989年，第207页。

③ [宋] 吴自牧：《梦粱录》卷三，见《笔记小说大观》第7册，第254页。

午节时，京师的人们有做泥塑的天师像，以艾为须，以蒜为拳，置于门上，称“天师艾”。

#### 4. 重阳

九月初九重阳节也是我国民间的一个重要节日，其节俗活动也是丰富多彩，主要有登高赋诗、佩茱萸、食饵（糕饼）、饮菊花酒等，这种风俗的形成与道教也有着直接的关系。据南朝吴均在《续齐谐志》记载，有一个名叫桓景的人，跟随仙人费长房学道多年，一天，费长房对桓景说，九月初九你家有灾殃，你赶快回去叫家人缝制囊袋，里面盛上茱萸，系在手臂上，然后登上高山饮菊花酒，灾难即可消除。桓景依言而行，九月初九即登山避灾，到傍晚回家的时候，发现家里的鸡犬牛羊全部暴死，而家人却按照费长房的避灾方法而幸免于难。随着道教的盛行，道教神仙所传的这种避灾消祸之法也在民间风行起来，从而形成重阳节登高、佩茱萸、饮菊花酒的习俗。

其实，九月初九在我国古代是一个吉利的日子，敬老助老的日子，因为在古人的数字观念中，九是阳数之最大者，九月初九俗称重九，九又与“久”谐音，民间风俗认为这个数字吉利，能够天长地久人长寿，所以这一天设宴高会，庆祝老人健康长寿。

随着道教的形成与发展，道教继承了中国古代以来的星斗崇拜信仰，特别崇奉南北二斗，并让南北斗专管人间的生死寿夭、富贵爵禄，逐渐形成“北斗注死，南斗注生”之说，并形成丰富多彩的拜斗仪式。而道书中认为，北斗九星的生日是九月初一至初九，世人若在此九日斋戒，就会延年益寿，有无量功德。因此，道观中例在此九日举行斋醮庆祝活动，称为“九皇斋”。而普通民众亦多赶往附近的寺观参与斋戒，并于九月初九的重阳登高等民俗活动结合在一起，而形成九月初的一系列宗教民俗节日活动。如清同治九年（1870）《天津县续志》载：“九月九日，重阳节，以玉皇阁为登高处。城内水月庵与诸道观，礼北斗，攒香高丈余，焚之历昼夜。”<sup>①</sup> 民国 16 年（1927）四川《广安州新志》亦记载道：“九月一日，持九皇斋，备极洁诚。各庙斋醮十日，九皇宫为最盛。士民斋者亦多。九日酿酒，曰重阳酒。士人携酒登高，囊萸帽菊。秀屏、紫金、桐林、城外题雁楼、白花山、猊峰寨、

<sup>①</sup> 转引自《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，书目文献出版社，1989年，第48页。

慈筠岩各寺观，随意所适。”<sup>①</sup>可见，重阳节的登高赋诗等民俗活动多以宗教名山寺观为中心，并且与寺观的斋醮活动结合为一体，反映了道教信仰仪式与民间节俗活动的融合。

## 第二节 神仙圣诞与民俗节日

道教是多神教，有庞大的神仙系统，每个神仙都有诞生或降世的日子，所以他们的生日，加起来数量十分可观，其中有的是道教教主与尊神的诞辰，如老君（农历二十五）、玉皇（元月初九）、东岳大帝（三月二十八）、土地（二月初二）、灶君（八月初三）、火神（六月二十三）、雷神（六月二十四）、财神（三月十五）诞辰，以及二郎神、梓潼帝君（二月初三）生辰以及三官生辰等。有的是传说中的得道仙翁或某些道派的祖师的诞辰，如吕洞宾（四月十四）、邱长春（正月十九）诞辰。凡这些日子，道教宫观要举行隆重的庆祝活动，道教徒都要斋戒沐浴，慎终追远，隆重庆贺，颂扬功德以悦神。道教的庆贺活动，都有许多的社会人士参加，相互衍进，久而久之也就形成了民俗成分浓厚的“道教节日”。道教的神仙圣诞节日，往往与岁时节日和当地民俗活动相结合，其影响远远超出宫观之外，变成周围群众共同参加的活动，如迎神赛会之类，日久则被视作该地民间风俗的一部分，成为民间的信仰节日。

根据《玉匣记》所载，民间普遍流行的主要神的诞辰祭日每月都有十几个，一年之中有一百多个神诞祭日，其中绝大多数为道教诸神或者是为道教所吸收改造的民俗信仰诸神。在这些祭日里，一般都有寺庙与地方民众的庆贺活动，形成规模大小不等的宗教民俗节日。下面介绍一些重要的道教神仙圣诞及其形成的全国性的民俗节日，在这些节日里，既有道教的斋醮庆贺活动，也有民间的迎神祭拜、歌舞娱神、休息宴饮活动，真正是人神同庆、道俗共度的节日。

### 1. 正月初九 玉皇圣诞

玉皇大帝是道教的一位尊神，居于四御之首，在道教神谱中地位极高。唐宋以来，玉皇大帝受到历代帝王的不断封赐，玉皇崇拜逐渐普及，玉皇大

① 转引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，书目文献出版社，1991年，第307页。

帝的形象也逐渐走向最高神的地位。如宋真宗时崇道，上玉皇尊号为“太上天执符御历含真体道玉皇大帝”，到宋徽宗时又上尊号为“太上天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”，最终将“玉皇”和传统信仰中的最高神“昊天帝”合为一体，使玉皇大帝在民众心目中就成了天界的最高神。实际上，在道教神谱中，玉皇作为四御之首，其地位是排在三清之下的。不过，随着历代帝王的封赐和玉皇信仰的流行，玉皇大帝在民间的影响甚至超过了道教的最高神元始天尊，普通民众并不理解道教神位的座次安排，只是将玉皇大帝看成是天上的皇帝，是主宰人间福祿寿夭的最高神，而加以虔诚地祭拜和奉祀。

据道经记载，玉皇大帝的生日是正月初九。这一天，各道观要举行隆重的祝诞活动，诵玉皇经，拜玉皇忏，上玉皇表，为玉皇大帝祝寿，同时祈祷国泰民安，风调雨顺，道法兴隆。由于玉皇大帝信仰的流行，这种原本是道教为玉皇大帝祝寿的斋醮活动，也吸引了众多民众参与，香客信众在这天纷纷涌往道观，烧香求福，从而逐渐形成了一个民俗节日，有的地方还形成盛大的庙会活动，称之为玉皇会。如在江苏吴县“九日为玉皇诞，元妙观道侣设道场于弥罗宝阁，名曰‘斋天’，酬愿者骈集”<sup>①</sup>。在贵州开阳县，“俗传初九为玉皇大帝生辰，先一夕，私家复陈供果，焚香烛于堂中，更于大门之中，以斗盛黍谷之类，插小烛四十九枝于其上，而陈于阶，望空展拜，曰上九，亦既供奉于家矣，有复不辞跋涉，而更赴泮水之玉皇观顶礼者，曰燃烛”<sup>②</sup>。说明民众既有上道观烧香拜祷者，亦有于家里供奉香烛而望空展拜者。在云南等地，每逢正月初九玉皇圣诞，城乡居民或涌向本地的玉皇阁进香，或数十家、上百家联合起来请道士诵经并举行“上天章”法事，俗称“玉皇会”。这种民众的祭祷与道士的仪式融合为一体，说明玉皇圣诞日的斋醮仪式已经演变为民俗活动的一部分。

据《山东民俗》一书介绍，在泰山顶上的玉皇庙，过去每年的正月初九玉皇生日，都要举行庙会，热闹非凡。而山东昌邑县据说是玉皇大帝的姥姥家，这里及周围各县特别崇信玉皇，为了向玉皇大帝还愿，在玉皇圣诞前

<sup>①</sup> 曹允源、李根源纂：《吴县志》，卷五十二“风俗”，见《中国地方志集成》江苏府县志辑11，江苏古籍出版社，1991年，第852页。

<sup>②</sup> 〔民国〕解幼堂等修，钟景贤等纂：《开阳县志稿》第九章“社会”，见《中国方志丛书》华南地方，第153号，台北：成文出版社，1970年，第668页。



后，从正月初一到十四常常有“玉皇演驾”的大型民俗活动，游神赛会，盛况空前，成为当地民众的一项重要民俗节日。

## 2. 正月十九 燕九节

“燕九节”，是因纪念全真道龙门派宗师长春真人丘处机而形成的节日。旧时，老北京人在节日前后都会争相前往北京西便门外白云观内烧香拜祷、逛庙会、会神仙，白云观道众在此期间也均会设醮纪念丘祖。这是从元代之后就已形成的习俗。清代戏曲家孔尚任《燕九竹枝词》就有：“春霄过了春灯灭，剩有燕京‘燕九节’；才走星桥又步云，真人不遇心如结”的词句。

丘处机（1148—1227），金元时著名道士，正月十九诞辰，自号长春子，后人称为长春真人，丘真人。十九岁在宁海昆崙山出家，拜王重阳为师。后又居潘溪六年、龙门七载隐修至道，而成为龙门派的创始人，因功德卓著而闻名于世。金兴定三年（1219），他应元太祖成吉思汗的诏请，偕弟子十八人至西域大雪山。成吉思汗向他请教治国安邦之方，答以敬天爱民为本；问长生久视之道，答以清心寡欲为要。元太祖听了十分赏识，称其为“神仙”，赐予虎符，命以统领天下道教事。正大元年（1224），丘处机返中都（北京）入主天长观。正大四年（1227）仙逝，年八十。元太祖至元六年（1269）褒赠“五祖七真”徽号，赐号“长春演道主教真人”。著有《磻溪集》、《大丹直指》、《鸣道集》等重要的道教经书。

由于丘处机西游归来后任长春宫（今北京白云观）住持，羽化后又葬于宫内（今处顺堂为其遗蜕埋藏处），所以北京白云观既是全真道龙门派的祖庭，又是祭奉丘处机的主要道观。据《白云观志》记载：“十九日丘长春真人圣诞，即所谓燕九节也。每年正月一日至此日而止。本观乃邱祖阐教之地，是日为重要之纪念期，而善士檀越均来观，进香上供。俗传十八日夜神仙下降，故都下老弱男女，来赛彻夜，冀与神仙一晤……”<sup>①</sup>久而久之，就形成了规模盛大的白云观庙会，时间为每年的正月初一至十九，以时间长、香火旺、有特色而享誉京城，成为京郊民众广泛参与的一项民俗节日盛会。

清代潘荣陛《帝京岁时纪胜》的《正月·燕九》条载：“白云观建于金，旧为太极宫，元改名曰长春宫。明正统间重修，改名白云观。出西便门一里。观中塑丘真人像，白晰无须眉。……真人生于宋绍兴戊辰正月十九

<sup>①</sup> [日] 小柳司气太：《白云观志》卷二，开明堂东京支店，1934年，第59～60页。

日，故都人至正月十九日，致酹祠下，为燕九节。车马喧阗，游人络绎。或轻裘缓带簇雕鞍，较射锦城濠畔；或凤管鸾箫敲玉版，高歌紫陌村头。已而夕阳在山，人影散乱，归许多烂醉之神仙矣。”<sup>①</sup>清光绪二十八年（1902）《顺天府志》亦说：“正月……十九日，都人集白云观，游冶纷沓，走马蒲博，谓之‘燕九节’，或曰‘阊邱’，或曰‘宴邱’。”可以说，自元代以来，丘真人圣诞日正月十九日逐渐演变为道俗共度的一个集宗教娱乐游玩为一体的民俗节日。

相传每年长春真人丘处机诞辰的前一日，即正月十八夜至十九凌晨，丘真人要化装下凡，或为乞丐，或为游人，或为羽客，超度有缘者。所以十八日夜香客游人、善男信女云集观内，希望遇上仙人，称为“会神仙”。据说若有缘遇上神仙，就能延年益寿，却病除凶。这天晚上，众多的善男信女宿于观中或广场上，以期与化装成凡人的神仙相遇，而观中道士更是彻夜不眠，静坐观中，希望于祖师爷相遇。

正月十九上午，观中举行盛大的法会，庆祝丘祖圣诞。香客游人云集白云观，烧香祭祖逛庙会，观看演戏杂耍，品尝各色小吃，在观内“摸石猴”，打“金钱眼”，度过一个丰富多彩、热闹非凡的节日。

### 3. 二月十五 老君圣诞

老子姓李名耳，字伯阳，楚国苦县人，著有《道德经》五千言，是我国道家思想的创始人。东汉道教创立之时，以老子为教祖，以《道德经》为经典，这时老子已开始神化，或云老子先天地生，或云天之精魄，益神灵之属；或云母怀之七十二年乃生，生时剖母左腋而出，生而白首，故谓之老子。随着道教的发展，对老子的神化愈演愈烈，老子被称为太上老君。至唐代因老子为李姓，被追为远祖，大为尊崇，被封为“太上玄元皇帝”“大圣高上大道金阙玄元皇帝”等尊号。在道教神谱中，老子最终定位为太清道德天尊，是道教最高尊神“三清”之一，具有极高的神位。

由于太上老君在道教中地位极高，每逢二月十五老君圣诞，道观必定举行盛大的“延生祈福”或“消灾忏悔”的道场，道徒虔诚奉诵《道德真经》，而信众香客也云集道观，烧香拜祷，往来无数。自唐宋以来，在一些著名的供奉老子的道观周围，每年的二月十五总是吸引大量的香客前来拜

<sup>①</sup> [清]潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，北京古籍出版社，1981年，第12页。

祭，久之而形成规模盛大的庙会，并成为当地民众逛庙、朝拜、交易的集会节日。

四川省青城山是道教的发源地之一，山中道观林立，道士们诵经奏乐，道教活动频繁，善男信女从各地赶来烧香拜祷，络绎不绝。这里早在唐宋时期就形成了“道会”的习俗，即在二月十五老君圣诞期间，周围民众会聚青城山，参与祭拜老子的活动，并在山上形成集市交易。据《夷坚丙志》卷三《道人留笠》载：“永康青城山，每岁二月十五为道会，四远毕至。巨室张氏、唐氏轮主之，会者既集，则闭观门，须斋罢乃启。”<sup>①</sup>其书卷四《饼店道人》亦载：“青城道会时，会者万计，县民往往旋结屋山下，以鬻茶果。”<sup>②</sup>可见青城山当时道会的盛况。

在四川成都市有一座著名的道教宫观青羊宫，是主祭老子的道观，每年的二月十五日，这里举办一年一度的老君会，届时青羊宫内仙乐不断，香烟缭绕，香客如潮。成都气候温暖，土地肥沃，很早就成为盛产花木的地方。老君庙会正值二月花季，这样逐渐与当地的花市交易结合在一起，人们赶来参加老君会，除了祭拜老君外，也参与花卉的买卖交易。随着庙会名声的扩大，各地名产也都运往庙会上交易，人流如潮，香客摩肩接踵，热闹非凡，大大小小的戏班子也来庙会上大显身手，盛况空前。老君会的时间也有延长，大约一周左右。据清同治十二年（1873）《重修成都县志》载：“二月望日，相传系老君诞辰。十三日起至十九日止，青羊宫祭赛，花市极盛，百货咸集，农器、蚕器尤多。”可见，老君圣诞日已经成为当地民众的一个重要的祭祀、交易、娱乐的节日。

在其他的很多地方，老君诞会都是当地的一项重要盛会。宋代吴自牧《梦粱录》卷一《二月望》说：“天庆观递年设老君诞会，燃万盏华灯，供圣修斋，为民祈福。士庶拈香瞻仰，往来无数。”民国12年（1923）《新乡县续志》：“（二月）十五日，老君庵会，演戏，有近村响器会装演故事。进香时，杏花正开，城关往游者颇众。”<sup>③</sup>可见，老君诞日成为当地民众祭拜、郊游、玩乐的一个重要民俗节日。

①〔宋〕洪迈：《夷坚志》，中华书局，1981年，第386页。

② 同注①，第391页。

③〔民国〕韩邦孚监修，田芸生总编：《新乡县续志》卷二“风俗”，见《中国方志丛书》华北地方，第473号，台北：成文出版社，1976年，第221页。

#### 4. 三月初三 真武诞

真武，即玄武，民间俗称为真武大帝、荡魔天尊，亦称为北极玄天上帝，简称北帝，道教尊奉的大神之一。明朝以后在全国有极大的影响，近代以来南方民间信仰尤甚。

玄武神的起源与古代的星辰崇拜有关。我国古代把天上的恒星分为二十八群，称为二十八宿，根据其出没的中天时刻以定四时。战国以后，逐渐把二十八宿分为四组，分别以四灵来命名，即东方青龙，南方朱雀，西方白虎，北方玄武。玄武即龟蛇，因北方七宿的星形似龟蛇，故名。道教产生以后，吸收了民间的玄武信仰，并进一步将玄武神人格化，促进了玄武信仰的兴盛。唐代尊崇道教，出现专门祠祭玄武的宫观，而玄武的煊赫，则始于宋代。北宋为了避圣祖赵玄朗讳，改玄武为真武。宋真宗时，真武加号为“镇天真武灵应佑圣真君”。真武信仰盛行。至元代，真武又被晋升为元圣仁威玄天上帝。到明代，由于真武在开国过程中的灵应，统治者大力提倡，封真武为“北极真武玄天上帝”，真武信仰迅速遍及全国，香火极盛，几乎成为仅次于三清、玉皇的大神。由于真武主北，而北在五行中主水，故真武又具有水神的神格，明清时期紫禁城中许多宫室内都供奉有真武神像，内府各监、局、司、厂、库等衙门中，都建有真武庙，设玄帝像，其旁多塑龟蛇二物。

相传真武的诞日是三月初三，这天各大庙宇尤其是真武庙里香火兴隆，道观白天诵《真武经》，上《真武表》，设醮拜忏，晚上则礼斗祭祷，设“斗母焰口”以度亡灵。大量信众也都涌向真武庙，烧香祭拜，共贺真武诞辰，并形成迎神赛会、热闹非凡的民俗节日。

宋吴自牧《梦粱录》记载了当时杭州城内在真武诞日举行的各种庆贺活动：

三月三日上巳之辰，曲水流觞故事，起于晋时。唐朝赐宴曲江，倾都褰饮踏青，亦是此意。……兼之此日正遇北极佑圣真君圣诞之日，佑圣观侍奉香火，其观系属御前去处，内侍提举观中事物，当日降赐御香，修崇醮录。午时朝贺，排列威仪，奏天乐于墀下，羽流整肃，谨朝谒于陛前，吟咏洞章陈礼。士庶烧香，纷集殿庭。诸宫道宇，俱设醮事，上祈国泰，下保民安。诸军寨及殿司衙奉侍香火者，皆安排社会，

结缚台阁，迎列于道，观睹者纷纷。贵家士庶，亦设醮祈恩。贫者酌水献花。杭城事圣之虔，他郡所无也。<sup>①</sup>

可见，真武圣诞与古代的民俗节日上巳节巧妙地结合在一起，形成道俗共度的一个传统节日。真武庙遍及全国各地，真武诞日所形成的庙会节庆也流行于大江南北。尤其是在广东广西等南方地区，真武信仰极盛，北帝庙宇众多，在真武诞日三月初三的集会赛神活动亦极具特色，极尽热闹，成为当地民众祭祀娱乐欢庆的节日。如民国15年（1926）广东《赤溪县志》载：“三月初三日为北帝诞，县属北帝庙最多，其报赛之盛比他庙尤甚。”<sup>②</sup>又如民国26年（1937）广西《来宾县志》亦曰该县“最崇奉者为玄武神，号曰北极玄天上帝，省称曰北帝。县城北楼及良江、寺脚、大湾、三墟皆立庙专祀，岁值夏历三月三日，辄赛会游神。”<sup>③</sup>而在称为北帝祖庙的广东佛山灵应祠，其庙会祭赛活动更是远近闻名，据清乾隆十八年（1753）《佛山忠义乡志》载：“三月三日，北帝神诞，乡人士赴灵应祠肃拜，各坊结彩演剧，曰重三会，鼓吹数十部，喧腾十余里。神昼夜游历，无晷刻宁，虽隘巷卑室，亦攀釜以入。识者谓其渎，实甚殊失事神之道，乃沿习既久，神若安之，而不以为罪。盖神于天神为最尊，而在佛山则不啻亲也，乡人目灵应祠为祖堂，是直以神为大父母也。”<sup>④</sup>可见，在广东佛山，这天是人神同庆的节日盛会。

### 5. 三月二十三 妈祖节

妈祖又称天后、天妃、天上圣母，是沿海地区群众最为信奉的一位海上女神。天后本姓林名默，是宋代福建莆田人，据说她生而有神异，能预言人之祸福，并能在海上救人。二十岁时，无疾而逝。死后成为海神，屡见其出没海上，救人于危难之中。乡人立庙祭祀之，凡水旱疫病，舟航危急时，有祷必应，极为灵验。由于妈祖屡救海难，保护舟船，并能祷雨祈晴，故多次受到历代朝廷的加封，如宋代有灵惠妃、灵惠助顺妃、灵惠助顺嘉应英烈妃

① [宋] 吴自牧：《梦粱录》卷二，见《笔记小说大观》第7册，第251页。

② [民国] 王大鲁修，赖际熙纂：《赤溪县志》卷一“风俗”，见《中国方志丛书》华南地方，第56号，台北：成文出版社，1967年，第36页。

③ [民国] 宾上武修，翟富文纂：《来宾县志》上篇“风俗”，见《中国方志丛书》华南地方，第201号，台北：成文出版社，1975年，第290页。

④ 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991年，第700页。

等封号，元代加封为护国明著天妃，清代封为天后圣母等，故妈祖庙又称为天后宫或圣母宫。天妃信仰也由海岸传到河口，遍及全国一切河海口岸。而且随着对外贸易和华侨的南下，天妃信仰亦传至南洋等地。据不完全统计，全世界有妈祖庙 1500 多座。天妃作为海洋和江河的保护神，受到广大民众热烈痴狂的虔奉，是民间最崇奉的女神之一。而道教亦将天妃收入道教神系之中，遍及各地的天后宫也多为道士所主持。

相传妈祖生于建隆元年（960）三月二十三，故每年的妈祖诞日，自北至南的沿海地区，都要举行一年一度的妈祖节，庆祝妈祖圣诞。凡是有妈祖庙的地方，周围的信众都在该日前来祭拜妈祖，烧香拜祷，并在庙前搭台演戏，进行各种文艺表演，届时是人山人海，热闹欢腾。

在北方沿海城市天津，海神妈祖的信仰非常盛行，在天津有一座规模盛大的天后宫，这里香火兴隆，每天来往叩拜的香客络绎不绝，尤其是在天后娘娘的生日三月二十三前后，这里要举行盛大的庙会，当地人称为“皇会”。“皇会”要持续一个星期左右，届时要举行送驾、接驾、辇驾出巡等各种迎神赛会活动，同时各种戏剧杂耍游艺活动也是通宵达旦地演出，前来祭拜观看的人群是填街塞巷，摩肩接踵，从而形成了万人空巷、游人如狂的欢庆景象。可见妈祖节已经成为当地民众的一项重要民俗节日。

在福建广东等南部沿海，妈祖信仰更为盛行，大大小小的妈祖庙遍布城乡，在妈祖诞日举行各种赛神庆祝活动，成为当地民众生活节庆习俗的一部分。如民国 16 年（1927）《东莞县志》曰：“（三月）二十三日，天妃诞，饰童男女为故事。衣文衣，跨宝马，结彩棚，陈设焕丽，鼓吹阗咽，岁费不费。”<sup>①</sup>可见东莞县每年的妈祖诞日都要结棚演出，扮演各种故事。在台湾北港妈祖庙有一种绕境活动，是当时祭祀妈祖的最隆重的活动。在三月二十三妈祖圣诞之日，人们抬着妈祖神像进行游街绕境活动，神像要到达所有的大街小巷，而各家各户则开着大门，摆上供品，燃放鞭炮，欢迎海神光临，希望天后给各家带来福祥。总之，人们已经把妈祖当成本地的保护神，在天后诞日举行各种庆祝娱乐活动，久之就成为当地的一种节庆习俗。

<sup>①</sup> 转引自《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，书目文献出版社，1991 年，第 742 页。

### 6. 三月二十八 东岳诞

东岳大帝即东岳泰山之神，曾是我国各地普遍信仰的一位神通广大的尊神。东岳神源于古代的自然崇拜，以后逐渐人格化，并纳入道教的神灵体系，成为道教中掌管人间生死的大神。《古今图书集成·神异典》卷二二引《岱史》曰：“五岳之神分掌世界人物，各有攸属。岱泰山乃天帝之孙，群灵之府，主世界人民官职、生死、贵贱等事。”

东岳为五岳之首，中国封建社会的历代帝王，多以祭祀泰山为国家重要的祭典活动，对泰山神屡加封号。唐代封为“天齐王”，宋代封为“东岳天齐仁圣王”“天齐仁圣帝”，元代封为“东岳天齐大生仁圣大帝”。

东岳大帝本来只是在泰山受祀，由于历代帝王的推崇，再加上道教及民间信仰认为他是主宰生死贵贱的大神，因此东岳庙就渐遍于黄河上下，大江南北，在旧时各地大小城镇均建有东岳庙，东岳大帝的香火遍天下。在每年的三月二十八东岳大帝圣诞这天，很多地方都要举行规模盛大的庙会，届时道观白天则诵经礼忏，上“东岳表”以祈福寿，晚上则设“血湖”“九幽灯”“焰口”等道场以超度亡灵。城乡居民多于此日共赴东岳庙祀神，焚香祈福，演剧赛会，极其热烈，有的地方在庙会期间，百货云集，形成庙市。东岳庙会是人们祭祀娱乐贸易的盛会，亦成为当地民众的一项节庆娱乐活动。早在两宋时期，三月二十八东岳大帝圣诞就是当地民众到东岳庙里祭赛还愿的重要日子，因之并形成一定的习俗。宋代吴自牧《梦粱录》卷二《二十八日东岳圣帝诞辰》载：“三月二十八日，乃东岳天齐仁圣帝圣诞之日，其神掌天下人民之生死，诸郡邑皆有行宫奉香火。杭州有行宫者五，如吴山、临平、汤镇、西溪、县山，奉其香火。惟汤镇、临平，殿庑广阔，司案俱全。吴山庙居輶轂之下，人烟稠密，难以开拓，亦胜县山梵宫内一小殿耳。都城士庶，自仲春下浣，答赛心懽，或专献信香者，或答重囚带枷者，或诸行铺户以异果名花、精巧面食呈献者，或僧道诵经者，或就殿庑举法音而上寿者，舟车道路，络绎往来，无日无之。”<sup>①</sup>数百年来，东岳大帝因其特殊的地位而受到人们的尊崇膜拜，不仅东岳庙遍布全国各地，而且在东岳大帝的生日亦约定俗成地成为人们祭拜娱乐的民俗节日。据民国27年（1938）《重修汝南县志》载：“三月二十八日，北关东岳庙大会，演戏数棚，男女

<sup>①</sup> [宋] 吴自牧：《梦粱录》卷二，见《笔记小说大观》第7册，第252页。

老少争去望会，私塾放学，工商放工，俗称买卖大会。文人雅士携酒带饌，或在青草地上，或藉桃李园中，拇战欢饮，颇极一时之盛。”<sup>①</sup>说明在长期的历史发展过程中，三月二十八作为东岳大帝的圣诞日及其形成的庙会庆祝活动，不仅仅是人们祭祀还愿的日子，而且成为人们例行休闲娱乐的传统节日，形成私塾放学，工商放工，看戏饮酒的热闹景象。

#### 7. 四月十八 碧霞元君诞

碧霞元君全称是东岳泰山天仙玉女碧霞元君，俗称为泰山娘娘、泰山奶奶。一般认为碧霞元君是泰山东岳大帝之女，并且是一位能够使人多子，又能保护儿童的女神，所以受到广大民众，特别是广大妇女热烈而虔诚的崇奉。碧霞元君既是民间广泛信仰的神灵，同时也是道教中地位崇高的女神，道教经典《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》宣称她是应九气以生，受玉皇大帝之命，证位天仙，统摄岳府神，照察人间善恶的大神，是能“保生益算，延嗣绵绵，消灾化难，度厄除愆，驱瘟摄毒”的全能女神。所以在道教的宣扬和民间的崇奉下，碧霞元君（泰山娘娘）的信仰深入人心，遍及全国，尤其是广大的北方地区，除了关圣帝君外，没有一位神祇能与之分庭抗礼的。所以，在全国各地，尤其是北方地区的府、县、乡、镇，都广泛建立有娘娘庙，在一般的丛林制道观里，也都设有元君殿等，香火极为旺盛。

相传碧霞元君的生日是农历四月十八，所以这一天供奉娘娘的庙宇里香火兴隆，道士们要设醮诵经为娘娘祝寿，信众更是涌往附近的宫观烧香拜祷，祈子祈福，在娘娘庙周围逐渐形成规模盛大的庙会，庙会时间也常常达到三五天，甚至十天半个月左右，从而形成较大规模的民俗节庆活动。

在泰山顶上的碧霞宫是泰山娘娘的祖庙，这里的香火格外兴盛，每年在四月十八碧霞元君圣诞日之前，来自全国各地的香客就陆续前来，因而形成了从四月初一至四月十八长达十八天的香期庙会。庙会期间，全国各地的善男信女组成香火会，不远万里前来烧香拜祷，去往泰山的路上，香客满道，车马络绎，会旗招展，热闹非凡。明人张岱在《岱志》中写道“山上进香人，上者下者，口念阿弥陀佛，一呼百合，节以铜锣，灯火蝉联四十里，如

<sup>①</sup> [民国]陈伯嘉修，李成均等纂：《重修汝南县志》卷十一“社会”，见《中国方志丛书》华北地方，第453号，台北：成文出版社，1976年，第633页。



星海屈注”。可见其壮观景象。

北京地区自明清以来，碧霞元君信仰极盛，而娘娘庙会也是北京地区最盛的庙会活动。据载，北京地区著名的娘娘庙有七处，每年的四月份娘娘庙会期间，这些地方是车马喧闹，游人如织，人无停趾，香无断烟。人们奔赴这些庙会，除了向娘娘求子祈灵之外，时值春季，百花盛开，亦借此机会踏青游玩，欢度春日。如《宛署杂记》所记：“俗传四月八日，娘娘神降生，妇人难子者宜以是日乞灵，滥觞遂至倾城妇女，无长少竞往游之。各携酒果音乐，杂坐河之两岸，或解裙系柳为围，妆点红绿，千态万状，至暮乃罢。”<sup>①</sup>可见，在娘娘诞日的祭拜活动逐渐演变为以出游娱乐为主要内容的民俗活动。

在北方的许多地方，娘娘信仰都非常兴盛，娘娘庙会亦是当地重要的祭祀活动，因而在娘娘圣诞这天，许多地方都因俗成例休假一天。如民国《海城县志·岁时民俗》记载：“四月十八日为娘娘庙（即碧霞元君庙）会期，香火极盛，妇人无子者，多于是日祷之。农、工、商一律放假。”民国9年（1920）《锦县志》：“四月十八日，城内外娘娘庙会，百货杂陈，食品、玩具罗列成肆，工商皆放假，游人塞途，极肩摩毂击之盛。”<sup>②</sup>可见，娘娘圣诞日就是当地的一个节日。在这个节日里，人们可以祈祷还愿，观看戏剧表演及各种民间演出，参与买卖物品，休闲娱乐，出游狂欢，真正过一个人神同欢的节日。

在河北怀来县，娘娘圣诞期间，还要制作五六层高的娘娘驾，抬着游行，并扛着十余尺高的大幡杆，游神赛会，极其热闹，极尽狂欢。清光绪八年（1882）《怀来县志》对这种景象有生动的描绘：

四月十八日，为泰山庙会，自十五日起，预制娘娘驾，作楼台五六层。殿宇廊榭、钟阁碑楼、神鬼形象，靡不究工极巧，金碧辉煌。长丈余，宽六、七尺，十二人舁之游街。又担大幡杆数十，高十余尺，五彩纷纶，纓络披拂，上绘各神像，仙容圣号，不一而足。其人皆有力如虎，矫捷飞腾，此擎彼舞，目不暇给。盖以巨锣、大鼓数十具，铙钹镗

① [明]沈榜：《宛署杂记》卷十七，北京古籍出版社，1983年，第191页。

② [民国]王文藻修，陆善格纂：《锦县志》卷十七“礼俗”，见《中国方志丛书》东北地方，第15号，台北：成文出版社，1974年，第907页。

锵，旌旗飞扬，僧道喧阗。其间男女纷纷随之，盈街溢巷，万头攒动，真盛观哉。至十八日，各堡村娘娘驾又来进香，从者数十、百人，其喧阗与前埒。与本城会相合，如锦增花，火增焰。视前数日，又倍蓰焉。至十九日，会完人散，人家檐瓦如齿豁，则皆幡杆所毁也。<sup>①</sup>

总之，道教的神灵众多，除上述而外，还有很多的神仙如文昌、城隍、药王、关帝等，他们的影响都是遍及全国，深入人心，在这些神仙的圣诞日，都有宫观道士与民众共同参与的祭祷活动，大多数地方还有张灯彩、扮台阁、舞狮子、神像出巡及通宵演戏娱神等活动，界时烧香的、围观的群众总是填街塞巷，摩肩接踵，热闹非凡，久之就成为当地的一项传统民俗节日。这样，道教众多的神仙圣诞日就逐渐演变成民间岁时节日的一部分。

---

<sup>①</sup> [清]朱乃恭修，席之瓚纂：《怀来县志》卷四“风俗”，见《中国方志丛书》塞北地方，第24号，台北：成文出版社，1969年，第46页。

下 篇  
XIA PIAN

---

# 道教科仪与当代 农村社会



## 第六章 道教仪式传统与当前农村地区的丧葬礼俗

——以湖北省花湖乡为中心的考察

据 1957 年中国道教协会的老道长回忆，民国时期（1949 年前）著名的道教宫观丛林和子孙庙，大约有 1 万多座；常住宫观的全真、正一两派职业道士约 5 万人；普通的道院道坛和散居道士为数更多，无法统计。这些宫观道院都有数量不等的宗教活动收入，如香火费、信徒功德捐献、道士为民众做醮仪的收入等。较大的宫观丛林还有许多土地和房产，收取地租和房租。也有不少宫观道院土地较少，道士自耕自食，与普通农户无异。总之，民国时期的中国道教基本上继承明清以来的发展状况，宫观道院众多，宗教活动比较频繁，道士与民众有着密切的关系。传统的道教科仪也基本上沿袭下来，如祈嗣、过关、延生、拜斗、炼度、施食等与人生礼俗密切相关的科仪，以及求雨祈晴、禳火、禳灾、祈祷地区平安的太平清醮等，在民国时期都还频繁举行，道教仪式往往与地区性的民俗活动如迎神赛会等交融在一起，成为当地民风民俗的一部分。

1949 年中华人民共和国成立后，道教成为政府正式承认的五大宗教之一，享有宪法保障的宗教信仰自由。但是，历次政治运动尤其是“文化大革命”时期，宗教界遭受严重冲击，宫观寺庙、经书神像等都被没收毁坏，宗教界人士更成为批斗的对象，被迫还俗回家，正常的宗教活动全部停止。不过自 1978 年党的十一届三中全会以来，拨乱反正，纠正了长期以来“左”的错误倾向，坚持解放思想、实事求是的方针建设有中国特色的社会主义，1982 年中央发布了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政

策》的重要文件，指出“那种认为随着社会主义的建立和经济文化的一定程度的发展，宗教就会很快消亡的想法，是不现实的。那种认为依靠行政命令或其他强制手段，可以一举消灭宗教的想法和做法，更是背离马克思主义关于宗教问题的基本观点的，是完全错误和非常有害的”。认为宗教问题的矛盾，主要属于人民内部矛盾，宗教问题仍将在一定范围内长期存在，并指出“在新的历史时期中，党和政府对宗教的工作的基本任务，就是要坚定地贯彻执行宗教信仰自由的政策，巩固和扩大各民族宗教界的爱国政治联盟，加强对他们的爱国主义和社会主义教育，调动他们的积极因素，为建设现代化的社会主义强国，为完成祖国统一大业，为反对霸权主义、维护世界和平而共同奋斗”。在正确的宗教政策指导下，各地陆续恢复了正常的宗教活动，宗教界人士又可以公开大胆地举行一些宗教活动。全国各地一些重要的道教名山宫观陆续得到修复，庙产归还，道士人数也有所恢复。据统计，到1996年止，我国大陆地区已有1722座规模不等的宫观庙院，住观道士7135人，另有散居在社会上的道士近20000人。

现时道教宫观的宗教活动主要是道士的日常修持以及为信众主办道场法事。宫观道士的日常修持主要包括早、晚诵习功课经，在重要的道教节日举行祝贺神仙圣诞科仪等。现在为信众举行的道场大致分为两类，即祈祥道场与度亡道场。一般民众要求的祈祥道场主要是祈求事业成功，婚姻美满，父母长寿，生意兴隆，财源广进，身体健康，全家平安，万事如意等。而度亡道场则是信众为去世的亲人举行的超度和寄托哀思的道教斋醮仪式。上述道场，有信徒集体举办的，也有单独请求举办的。大凡道教的隆重节日，大多举办祈祥道场，信徒参加香会，报名列席就成；三元节、清明节等，则举办大型度亡道场，信徒可以请求为去世的亲人设立牌位。至于个人请求单独举办道场，宫观也尽量满足要求。现行的道场活动，大多在宫观举行，也有少数到信众家中举行的。总之，现行宫观道士的宗教活动已经恢复正常，但是宗教活动的内容较之过去已有一些变化，而且宗教仪式规模也大为缩减。

除了道教宫观的宗教活动以外，在很多的农村地区，散居民间的正一道士人数更多，“文化大革命”以后恢复宗教政策以来，这些民间道士也大都恢复了正常的宗教活动。由于散居民间的正一道士可以娶妻生子，平时务农干活，与普通村民没有什么差异，有法事活动时才穿上道装，主持法事仪

式，所以民间道士与乡土社会保持着更为密切的关系。在落实宗教政策以后，民间道士的宗教活动恢复得更快、更完整。民间道士保存有比较完整的宗教仪式，这些仪式世代沿袭，少有变化，所以在恢复宗教活动时，农村地区的道教活动及其仪式保存着较多的传统文化和地区特色。现行民间道士的宗教活动主要包含两项内容，一是禳灾求平安的“清事”，一是超度亡灵的“幽事”。禳灾的法事活动一般在灾害发生时举行，具有不定期性和偶然性，相对较少。而生老病死是不可抗拒的自然规律，是每个社会成员都会遇到的人生大事，因此超度亡魂的法事活动在民间普遍流行，也是民间道士最主要的宗教活动。在当前多数农村地区的丧葬礼俗中，请道士举行超度亡魂的法事活动仍然是一项必不可少的仪节。

因此，笔者选取了民间道士活动较为频繁的湖北省花湖乡地区进行考察，并重点考察道教仪式与当前农村地区丧葬礼俗的关系，借此说明道教文化的深厚积淀及对民风民俗的广泛深远的影响。为此，笔者于2004年10月和11月在考察地点进行了为期半个多月的田野调查。调研对象有当地农民及道士，采用的主要调查方法是访谈法和拍摄记录法。通过对熟悉当地礼仪并有一定文化的农民代表和道士进行访谈，对该地区当前的丧葬习俗有个整体概括的了解。然后选取一个正在举办丧事的典型案例，将丧葬活动中的超度仪式过程全程记录下来，并拍摄有大量的照片，这样对该地的丧葬礼俗与宗教仪式有更为直观和细致的了解。通过实地调查，结合文献资料，最终形成一份调研报告包含以下几方面主要内容：考察地概况；考察地丧葬习俗的纪实性描述；考察地超度仪式的纪实性描述；传统丧俗的复兴与道教仪式传统的继承变化。

## 第一节 考察地湖北省花湖乡之概况

### 一 市镇概况

我们考察的地点花湖乡，位于湖北省鄂州市境内。鄂州市位于湖北省的东南部，长江中游南岸。地处北纬 $30^{\circ}00'$ ~ $30^{\circ}06'$ ，东经 $114^{\circ}32'$ ~ $115^{\circ}05'$ 。西接“九省通衢”的武汉，东连“矿冶之城”的黄石，北与黄冈地区隔江相望，南同咸宁地区滨湖毗邻（图4）。全市共辖鄂城、华容、梁子湖三个区，总面积1504平方公里，总人口98.3万人，整个版图轮廓呈“三叶型”（图5）。

全市地势东南高，西北低，由丘陵、平原、湖区组成，尤以湖泊众多而著称，号作“百湖之市”，素有“粮仓鱼乡”之美称。

鄂州是一座具有悠久历史和灿烂文化的城市。帝尧时为樊，夏朝时为鄂都，商朝时为鄂国，湖北省简称为“鄂”即原于此。三国时吴王孙权在此建都，改称武昌。至今留下“吴王避暑宫”“试剑石”等名胜古迹。自三国至清末，鄂州一直以“武昌”为名。民国初年改为鄂城。1983年，经国务院批准，原鄂城县和鄂城市合并为省辖地级鄂州市。历史上，鄂州始终是长江中游的政治、经济、军事重镇。

鄂州是我国三国时期仅存的唯一都址，现已成为闻名中外的游览胜地。鄂州市境内有战国、秦汉至南北朝时期的古墓多座，共出土铜镜400多面，鄂州因此得“古铜镜之乡”的美誉。鄂州人文自然景观十分丰富，山、水、城浑然一体，是“三国旅游线”和“长江旅游带”上的重要城市，是湖北楚文化旅游区的一个重要组成部分。

我们调查的乡镇——鄂州市花湖镇（乡），位于鄂州市的东部，与黄石市和浠水县接壤。（图4和图5）区内地形以丘陵为主，平地较少，山形起伏，湖泊众多。近些年公路基本都修到各个自然村，但总的来说，交通还不是很方便。居住在这里的人们最近几年也纷纷走出家门，外出打工，但乡土观念依然浓厚，民风民俗敦厚传统。这里的村落基本上是聚族而居，一个村落有一个或两三个大姓，杂姓较少，每个宗族都修建有本族的祠堂，编续有本族的族谱。花湖乡（镇）共有8个行政村，总人口2万多人，每个行政村下辖数个生产小队，实际上每个生产小队相当于一个自然村落，以单姓聚族而居为主。

## 二 传统丧俗

我们考察的湖北省鄂州市花湖乡，属于典型的中国内地农村，有着数千年的文化传统和风俗传承，并随着现代社会的发展步伐而同步前进。湖北属于荆楚地区，历来是巫俗文化非常浓厚的地区。在丧葬礼俗上亦遵循儒家传统丧礼，同时伴随有大量的宗教仪式。据《武昌县志》载：

丧礼：始死，讣于亲友，治丧各称有无，棺必求坚致可久。士夫家大小殓法必备，哭临一准孝亭《家礼》；民间率用释道，诵经资福。成服日，自期以下皆不自为服，丧主或分给白布巾褂，无齐衰、大小功、



总之别。初丧至虞，多用鼓吹，吊客喧阗，饮食络绎，盖萧然烦费矣。<sup>①</sup>

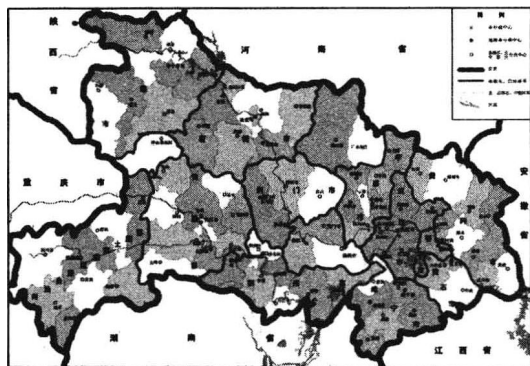


图4 湖北省行政区划图



图5 鄂州市乡镇区划图 调研地点在该市的东部

武昌县属于现在的鄂州市，可见其丧葬风俗与全国的大部分地方一样，都是儒家传统与宗教仪式并举。直到民国时期，湖北省的丧葬风俗中宗教仪式都占有极大的比重。据程鹤荣先生在《通城婚丧喜庆旧习》中回忆：

治丧规模，以贫富决定其大小。贫人治丧，讣知族戚后，即棺殓、

<sup>①</sup> [清] 钟桐山修，柯逢时纂：《武昌县志》卷三，见《中国地方志集成》湖北府县志辑 33，江苏古籍出版社等，2001 年，第 388 页。

成服，日暮房族姻戚吊奠，并延道诵经绕棺，俗称“坐夜”，又曰“打灯”，次早即出柩送葬，俗称“早起晚散”，丧礼简朴。但过于简朴，又群鄙其不孝，亲族亦不见谅，因而有的为世俗所迫，勉其为难，以致负债累累，俗曰“人死分半家”。一般中等户治丧，规模稍大。父母初丧，一面讣告姻戚，一面棺殓“成服”。相继延道做三昼四夜的道场；有的还请礼生行家礼。僧道进门，姻戚闻讣奔丧，送赙仪、祭文。一餐荤饭封斋。最后一天开堂，姻戚邻居请友好，均于是日赴吊，赠送赙仪，姻戚行三献礼，酬以白布数尺（富人赠白衣）。是日宰猪开荤，盛筵以待。堂奠礼毕，便吉安厝。送葬时孝子捧纸灵牌哭送至坟前；再由孝媳捧纸灵牌，带坟土一撮，回家安灵。三日后，又延道诵经，焚化纸钱，将灵牌盘内带回的坟土，送至新冢，叫做“复土”。另外，从安葬之日起，每隔七天，延道诵经化纸（有的不用道士），共七次，计四十九日“满七”为止，叫做“应七”。富人治丧，仪礼如上，惟丧期较长，排场之大，有的实在惊人，丧期最少的是七昼八宵，名曰“做斋”。如遇暑月，当即出殓，俟凉月，设纸牌神主，开堂设奠，名曰“开吊”。延道“做斋”，七至十日不等。<sup>①</sup>

可见，在湖北省通城县，无论贫富，治丧仪式都少不了道士的诵经超度，只是规模大小不等而已。而且，如果过于简朴，就会背上不孝的罪名，所以人们尽可能地做大超度道场的规模。因此，直到民国时期，宗教观念与宗教仪式在湖北省的民间丧礼中所占的分量仍然很重。

随着封建王朝统治的结束，与之对应的烦琐严格等级制的儒家丧礼也失去了继续生存的土壤，但是，作为上层建筑的礼仪制度尽管不合时宜，而历经数千年的孝道伦理观念已深深扎根于民族的心理深处，与此相关的传统礼仪亦演变成一种不易改变的民风民俗而继续在民间顽强地流传与演化。在激烈的社会变革过程中，随着经济基础、社会制度的剧烈变化，思想观念亦发生一定程度的改变，但是风俗习惯的转变却总是滞后于社会发展的步伐。因此，进入现代以来，这里的民俗民风仍然比较传统，讲究宗族观念与儒家礼节，自20世纪80年代以来，在丧葬习俗中也恢复了较多的传统仪式，如儒

<sup>①</sup> 《湖北文史集粹》六，湖北人民出版社，1999年。

家丧礼中的孝服、孝巾、孝棍等穿戴基本保存，请道士举行超度道场的仪式也基本恢复。

### 三 信仰现状

在鄂州西山有一座古刹灵泉寺，记载这是晋代名僧慧远法师首创佛教净土宗的地方，因此鄂州是佛教净土宗的发祥地，这里有着浓厚的佛教文化传统，境内佛教寺庙众多。在花湖乡，据说新中国成立前有寺庙数十座，多是佛教建筑和一些民间信仰的神庙。在20世纪80年代以后陆续恢复修建有报本寺、大王庙、济公庙等庙宇，全是佛教寺庙。庙中住持与村民建立良好的关系，每逢年节，寺庙就会给附近每户村民发放邀请帖，请村民去庙里吃斋饭。村中年纪稍大的老人有不少信佛，他们在固定时日里念经吃素，经常去庙里烧香礼拜，帮助庙里做一些杂务等。村民们有什么信仰需求，一般到附近的寺庙烧香许愿，亦有到更远地方的大庙去求神拜佛的。

从表面的信仰状况来说，花湖乡的村民以佛教信仰为主，因为村中现有的寺庙都属于佛教，寺中住持为和尚或尼姑，村民口中所说的神灵都称之为菩萨。但是，实际上，村民并不区分什么是佛教、道教、民间宗教，只要有庙他们就拜，只要是“神”他们就信，他们将道教与其他的民俗诸神通通称作菩萨。只是因为佛教有庙宇存在，能给村民提供精神信仰的场所，所以从表面看村民的信仰属于佛教。

其实，在人们的心灵深处，道教文化有着更为深刻的影响力。我们虽然看不到道教庙宇的存在，但是道教文化却影响着人们生活的许多方面。首先，全乡虽没有修复一座道教宫观，但却有道士团3组，道士9人，这是因为当地道教以天师道为主，天师道并不需要出家住观，而多是世袭的在家火居道士，他们可以娶妻生子，平时在家务农，与普通村民无异，有事时则被村民请去主持各种法事，充当法师的角色。这是明清以来道教向民间扩散，与民俗融合的一种结果。<sup>①</sup>另外，更为重要的一点是，当地农村现存的常行的一项宗教仪式活动，即给亡者举行的超度道场，是全部由道士来完成的道教仪式，而不是请寺庙的和尚来主持，这是约定俗成、世代沿袭的一种习惯做法。再

<sup>①</sup> 这种情况在邻近的黄陂县的文献资料中也有佐证，据《中华全国风俗志下·黄陂迷信谈》载：“邑中道士多，和尚少，道士则娶妻生子，与居人等。道人则蓄发与僧等。所谓道士者，必有职，其职逢斋坛上表玉皇时，亦用全銜称臣某，仍每年度升。”

者，道教在村民生活中还发挥着一项重要的社会功能，即祈求社区平安的功能。如果一个村子在近年内常出灾祸（如疾病、车祸、打架、偷盗等），那么村中人就会认为这种灾难是由某种鬼神在作怪，就需要请道士来村中作一场“平安斋”的法事活动，通过诵经念咒等仪式活动，以驱除恶鬼，祈祷平安，保证村落安宁。总之，道教及其仪式活动在村民的心目中不仅是一种信仰问题，而是一种习惯做法，反映了道教文化的深厚积淀与对民风民俗的深刻影响。

总之，花湖乡的信仰现状应该是佛道并行（近些年由于其他宗教文化的渗入，亦有个别村民信仰基督教的，但这只是极个别的现象），它们在不同的方面为村民的信仰与生活提供服务。

## 第二节 丧葬礼俗的纪实性描述

我们调查的个案地点在花湖乡刘钊村上刘钊小队，这里全是刘姓村民，约有 100 余户，400 余人。他们有一个公共祠堂（当地人称为祖堂），坐落于村子中间，祠堂是村民公共活动的场所，公共活动包括春节时的舞龙演戏、清明祭祖等，还有就是村中老人去世时，暂时布置成灵堂。刘氏祠堂重建于 20 世纪 80 年代，是在以前的旧址上修建起来的。据说以前的祠堂规模很大，后来其地基多分给村民建房使用，所以 80 年代重修祖堂时，只能与村民的房屋紧挨着建造，规模也小得多。现有祖堂由一个小院子和一个高大的正屋组成，如图 6 所示，院门门楣上题“尚敏公祖堂”五个大字。进入院门，是像巷道一样的小院子，两边排放着祭奠亡人的花圈，墙壁上还张贴着村中公共收支的明细账公示。穿过院子，是祖堂的高大门楼，门上方题“天禄堂”三个大字。祖堂是一个两层楼高的长条形建筑，中间有一个天井将其分隔成前后两部分。祖堂里只放置一些村中公共财产，如龙灯、大鼓、抬棺木用的大杠等，这些只在特定场合才使用，所以平时祖堂是大门紧闭。在祠堂的下前方有一块公共活动的场地，现修建成球场，平时供村民健身娱乐使用，村中有丧事时，晚上度桥的法事活动就在宽敞的球场举行。

村中过世的是一位老太太刘卢氏，生于 1931 年，于 2004 年 11 月 19 日因突发脑溢血去世，享年 73 岁。老人有四儿二女，经济状况在村中属于中等，老人的丧事由四个儿子共同承担。丧葬程式遵循着历代沿袭的规矩，亦

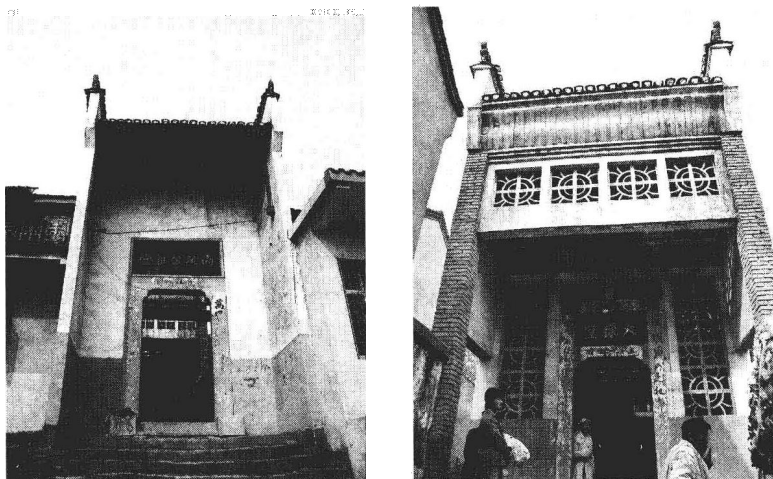


图6 刘氏祖堂院门及正门

有随着时代变化而增删的内容。下面根据实地调查，介绍一下当地丧仪的基本程式与习俗。

### 1. 初终

老人刚刚过世，子孙下跪、哭啼送终之后，要做的第一件事就是烧起身盘钱，即烧冥钱。起身盘钱又称往生神钱，烧于亡者床头，灰用青布袋装好，挂在胸前，意为给亡者去阴间的上路盘费。

### 2. 沐浴

烧完冥钱后，接着就要给亡者沐浴、洁身，一般由亡者的子女完成这项工作，用白布蘸水给老人擦洗干净，并给亡者合上口、眼。

### 3. 装束

沐浴之后，给亡者穿戴并整容。要将亡者的衣物全部脱掉，穿上新的白色内衣内裤，再穿上中层外层衣裤，件数必须成单，如果衣穿五件，则裤穿三条，如果衣穿七件，则裤穿五条。装束时，男性要剃头，女性要梳发，然后戴上寿帽，穿上寿袜鞋。寿鞋底钉七星。整容师还要给亡者面容描眉润色。穿戴整容之后，让亡者左手握一个煮熟的鸡蛋，右手持一把白纸扇，同时用白线将两手间隔六寸左右连在一起。

### 4. 烧蓐床

亡者装束完毕，即将尸体移到堂屋的门板上。亲人将亡者睡床上的稻草（如

果夫妇一方还在世，则只取一半)、穿用过的一双鞋袜搬到大路旁，点火烧掉。

#### 5. 点灯

在亡者的床头点上菜油灯，烧纸插香，一直到火化时。

#### 6. 吊丧

老人去世后，家人要尽快向亲戚朋友报丧。亲友在接到丧讯后，也在一天两天之内前来吊祭、送赠仪花圈等，该地现在流行的赠仪是被子毯子之类，亦有送现金助丧的。丧家要设宴招待前来吊祭的戚友邻居，丧家不仅购置大量的肉食蔬菜、酒水香烟，还要请来专业的厨师烹制可口的饭菜，丧家女眷也几乎全都在厨房帮忙做饭。这是丧事活动中比较大的一笔开支。

#### 7. 孝服

孝的观念在当地根深蒂固，在孝眷的服装上也大都遵循着古老的样式，如孝子、女婿、孝女、孝媳等必须披麻戴孝，即穿白色的粗麻布或棉布衣服，不整边，用草绳束住腰。还要头戴孝巾，孝巾是一条长长的白布，系在头上，从后背一直拖到脚后跟。他们还要脚穿白鞋，或者在鞋子上缝一圈白布条。孝子与女婿还要手持孝棍（或称打狗棍），孝棍是用竹子或桐树枝裱上白纸丝条做成的（图7）。孝服的穿戴、孝巾的长度等反映了穿者与亡者的亲疏关系，至于一般的亲戚朋友，戴一条孝巾就足够了。

#### 8. 火化

由于人民政府提倡火化，1997年以来严格规定该地区的丧事必须火化尸体，所以将死者尸体送到火葬场火化成为丧事中一项必须的仪节。一般是将尸体在门板上放置两三天后，再行火化。民间认为“不等两天，怕亡者没有断气”。亡者刘卢氏于19日去世，21日上午送到火葬场火化。送去火化之前，把亡者手上的鸡蛋在堂屋打破，然后扔到外面，据说是喂狗。

#### 9. 入棺

亡者尸体火化之后，骨灰用骨灰盒装好，或者用一块青布包好，回来的时候直接送到宗族的祠堂（当地人称为祖堂）。因为从这时开始，一切祭奠和超度仪式都改在祠堂举行。在祖堂的中间位置已经放好了亡者用的棺材，并在棺材里放置了大量的石灰，骨灰送回来后举行入棺仪式，将包装好的骨灰直接放进棺材里，然后封棺。在棺材头部放有一张桌子，桌上放有亡者的遗像，并摆上酒菜，点上蜡烛，亲属戚友依次上香吊祭，与亡者告别。此后，丧家又将一个纸糊的彩色棺罩放在漆黑的棺材上面，在棺罩两边绘有蓝

采和、铁拐李等八仙的图像，上面有纸制的白鹤、飞龙、纸花之类的祥瑞装饰（图8）。

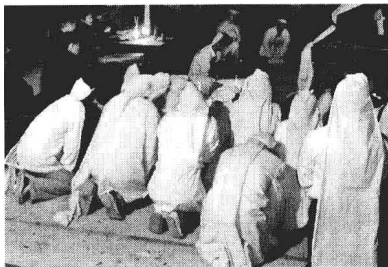


图7 孝服

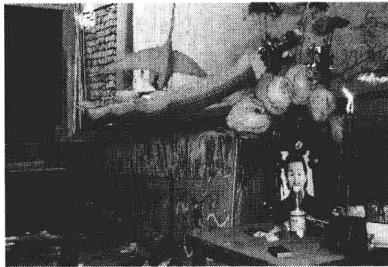


图8 棺罩

#### 10. 超度

亡者的骨灰入棺之后，盖上棺罩的棺材就放在祖堂的中间，灵桌上摆放有亡者的遗像、祭品和香烛，构成灵堂。入棺之后的主要活动就是请道士主持的超度仪式，超度活动从中午12点道士来到丧家开始，到第二天中午结束，有一系列世代传承的程序和仪节。超度仪式是丧事活动的重要组成部分，体现了当地的丧葬风俗与宗教文化的深厚积淀。将在第三节“超度道场”中详细介绍。

#### 11. 冥器准备

在超度活动正式开始之前，丧家还要安排人员制作或购置一些超度亡人用的必需物品。这些物品包括灵牌、茅人、灵屋、魂轿、纸钱、包袱、金山、银山等。

**灵牌、茅人：**亡者的尸体火化入棺之后，丧家要设置一个灵牌，上书死者之名讳。在以后的祭拜与法事活动中，此灵牌就代表亡灵，接受吊祭与超度。另外，丧家还用稻草扎成一个草人，上穿亡者的衣服，坐在椅子上，称之为茅人，象征着亡者的身体，在法事活动中亦是超度的对象。

**灵屋与魂轿：**丧家还要为亡者扎一座纸糊的灵屋，包括房屋和花园，在花园里放置有金山银山。灵屋设计成楼房的样式，里面有一些桌椅之类，当然都是浓缩的，因为灵屋本身并不大，大约1.5米高，0.8米宽。另外，还要为亡者准备一顶纸糊的魂轿，魂轿也不大，大约半米高（图9）。在法事活动时，灵屋与魂轿亦根据法事的需要而放置在相应的位置。

**纸钱与包袱：**民间认为纸钱是亡者在阴间用的钱，因此从老人去世开始，

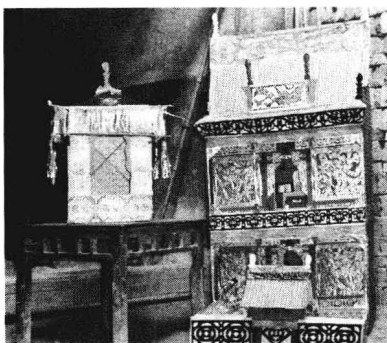


图9 灵屋与魂桥

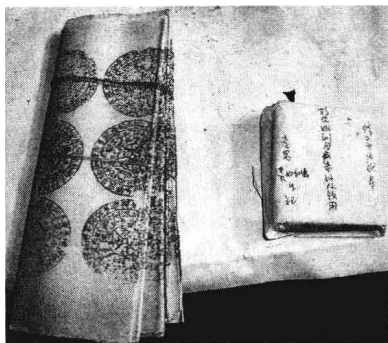


图10 纸钱与包袱

就要给亡者烧冥钱，此后的吊祭、超度活动中，也需要大量地给亡者烧冥钱，因此丧家要准备很多的纸钱。现在所用的冥钱，就是在一种黄色的薄纸上，盖上红色的类似铜钱的圆形印章，印章中间刻有“往生神咒”四个字，周围是一些咒语符号（图10）。除了烧纸钱外，当地还有一个风俗，就是将一定数量的纸钱包在一张白纸里，折叠糊成一个“包袱”的样子，然后在白纸上写着亡者收用的字样。这样的包袱要作成大小100多个，由丧家子孙完成。在丧事的最后一项程序“化袱”时统统烧给亡者。

## 12. 出殡

亦称出葬、出棺，即将亡者的棺木送到山上的墓地下葬。出殡的时间一般安排在早晨七八点钟。出殡之前，道士在灵堂念经，亲朋好友依次给亡者吊香，当负责抬棺材的八位房族人员（当地人称为八仙）给亡者吊完香后，即将棺材抬出祠堂，暂时停放在祠堂外面的空地上。起棺时当地有两项风俗活动比较有特点，一是棺材在祠堂准备抬出时，要将蒸饭用的甑、耕地用的犁、秤、尺子四样东西放到棺材上面过一下，表示与亡者分离，秤和尺子象征公平，表示分得清楚。另一项就是棺材停放在外面的空地上时，丧家的子孙都争着从棺材上面迈过去，据说这样能得到先人的保佑。准备工作完成之后，鞭炮声响起，八仙迅速抬起棺材，浩浩荡荡的送葬队伍就出发了。队伍的排列是这样的：最前面是称作迎灯方的开路幡，即由两个童子（一女孩、一男孩）各举着一根长长的竹竿，竹竿上挂着纸幡，幡文是“五方引魂童子”，“八方开道大神”；接后是丢路钱的人；接后是举花圈的队伍；接后是抬着吊祭礼品的队伍；接后是打锣吹喇叭的乐队，他们还扛着“天禄堂”的大旗；再接后是孝子端着灵牌和亡者的遗像；接后是八仙抬着



棺材；最后是送行的亲戚朋友。

### 13. 安葬

棺材送到山上以后，其他的人都回灵，八仙留下打坑。坑打好以后，叫孝子前来检查后下棺。这时，孝子跪在棺材旁边，请道士在一升白米上面用罗盘定向。定好向后，安龙门地契，烧纸钱和地契，放鞭炮。最后八仙把土盖成坟墩。所谓龙门地契，就是买地券，是专供亡者在阴间使用的一种象征性的土地契约，表示墓地及周围的一块地方是亡者在阴间居住的地域，其他鬼魂不得侵占。买地券的习俗约起源于东汉，此后一直盛行不衰，并一直流传到近现代。买地券的基本内容也差不多，当地龙门地契的文字内容为：“龙门地契所谨依上古轩辕皇帝御制，孝□□等代备冥钱九十九贯文，买到土府门下阴地一穴，座落山名□□山，安葬亡过□□形魂，插作吉山利向为茔，上至青天界，下至黄泉门，庚辛联甲乙，艮巽合乾坤，山青水绿秀，左右龙虎分，蝼蚁莫争占，魔魅莫侵袭，亡者登吉地，荫佑子和孙。须至契者，右仰契给付亡过□□魂下，令持地契，永远为证。凭中人张坚固、李定都。太岁□年□月□日□吉时一穴。”（图 11）

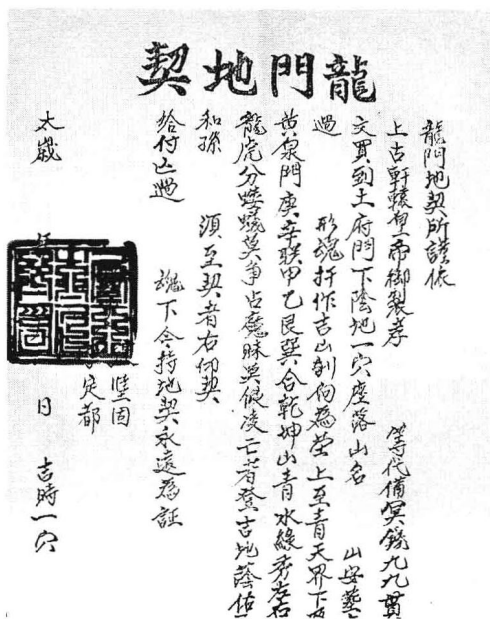


图 11 龙门地契

以上列举的只是当地丧葬仪礼的一些基本程序与习俗，而且重点放在了其与宗教观念、传统礼仪密切相关的一些方面。总之，当地的丧葬礼俗确实体现了深厚的传统积淀，当然也融入了不少现代文明的东西。

### 第三节 超度道场的纪实性描述

为亡者举行超度仪式，是丧家孝子贤孙“孝”的体现，也是深受宗教文化传统熏陶的老人的生前心愿。亡者刘卢氏，生前信奉佛教，是附近佛教寺院报本寺的信徒，据说她经常去寺里帮助洒扫做饭，积功累德。但是老人死后的超度道场却完全由道士主持，这是因为当地的传统风俗使然，也是因为在普遍民众的心目中，佛、道二教并没有明确的界限。超度活动从当天中午道士来到丧家开始，到第二天的中午结束，属于一天一夜的小道场，称为“早起晚散”。遵循着历代相承基本不变的古老程式。

一般在举行法事的前一天，亡者家属送请柬给道士，请求道士于第二天中午来丧家为亡者举行超度活动。到第二天的上午亡者尸体火化入棺之后，临近中午时分，道士及时赶到祠堂，与事主简单交代安排之后，即去主家用午餐，午饭之后才正式开始法事活动。

#### 一 道士团

本场法事的主持人是李道士，来自临近的彭家咀村。李道士现年33岁，从14岁开始跟随其父（亦是道士）学道，经过十多年的熏陶与训练，通过师叔师伯等道门前辈及附近村民的认可，结婚以后举行授职仪式，被授予道门“都督”之职，开始自立门户。据李道士介绍，他们家从他爷爷开始入道，世代传承，传到他已是第三代。一直以来，都在附近的几个村庄从事道教活动，而这一片的村民也非常认可他们。<sup>①</sup>李道士又请来两个年轻道士，共三人组成道士团。这两个道士一个姓程，一个姓彭，来自邻近的黄石市，

---

<sup>①</sup> 据李道士介绍，其祖父入道是缘于这样一个因缘，当时他们家很穷，其祖父年少时就给当地的一个有名的道士家干杂活，长期的耳濡目染，他学会了不少的唱法科仪，时常自己哼唱，后来被道士偶尔听到，认为其唱腔不错，适合当道士，于是免费收他为徒，学成之后，师父将这一片区域划分给了其祖父。从此，李家以道士为业，世代相传，祖父传给他的两个儿子（一个8岁学道，一个12岁学道），其中的大儿子就是现在李道士的父亲。李父于前几年去世，李道士就接替其父亲成为这一区域的道场主持。

是李道士的同门师伯的徒弟。这里的村民尊称道士为“先生”，道士之间也互称为“先生”，这是一种传统而古老的称呼。这些道士都是火居道士，平时在家务家，有事时承揽法事或者搭班做法场。据估计，他们一个月差不多可以参与两三场的度亡法事活动，这是幽事，是现行农村最主要的宗教活动。另外，他们偶尔还做一些清醮，即为近些年凶事灾害较多的村庄进行压灾而举行的“平安醮”之类的法事。另外，他们亦作为神像开光、为龙灯开光等法事活动。

李道士认为，他们所属的道派属于正一道的大成派，而正一道又分为灵宝、清微、大成三派。他们的传承字谱有“太和至诚”等，现在是诚字辈。他们所用的经书标题有些标有“大成金书”的字样（图12），这些经书包括《灵宝大成诸神经书》《灵宝大成金书神虎品》《灵宝大成金书十方救苦解结科》《大成金书摄召科》《忏科》《青玄灵宝开路科》等。那么，民间是否存在大成一派，尚待研究。但可以肯定的是，他们是比较正统的道教流派，归属于南方的正一道，是在家的民间火居道士，他们所诵唱的经典有些能在《正统道藏》中找到相同的名称或内容。如在其传抄的封面题为“灵宝大成诸神经书”的这本手抄书中，共收录有十几种小经文，包括《太上洞玄灵宝十方救苦拔罪妙经》《太上洞玄灵宝玉篆度命血湖拔罪妙经》《元始天尊说东岳解冤灭罪真经》《元始天尊说生天得道真经》《太乙救苦天尊说酆都血湖拔罪妙经》《元始天尊说酆都灭罪真经》《太乙救苦天尊说消愆灭罪真经》《太上元始天尊说九幽拔罪心印妙经》《太上说十炼生神救护妙经》《太上道君说解厄拔罪妙经》《太上元始天尊说功德法食往生真经》《度人经》《三宝



图12 主要经书封题

经》《太上老君说常清静经》《太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经》《太上灵宝天尊说攘灾度厄真经》《无上玉皇心印妙经》《南无般若波罗密多心经》等，那么这些经文明显是道教常用的经典。另外，其传抄的《忏科》一书，内题为《太上慈悲道场三元灭罪法忏》上下两卷，经与《正统道藏》中收录的《太上慈悲道场灭罪水忏》一书对照，其内容文字基本相同。

李道士所用的经书均由其父亲传抄给他。按照当地道士的传统，在父亲传道给儿子的同时，父亲要亲自抄写一套经书传给儿子使用，这样代代相承。所以，这里的道士都是从小练习书法，因为他们不但要传抄经书，而且要书写法事文书，这些都需要用毛笔书写，保持着古老的传统，因此他们的毛笔字一般都是写得不错。但是，由于历史的原因，李道士父亲的经书版本并不是其爷爷传给他的，因为其家所有的经书、神像、法器等在“文化大革命”中统统都被毁没，“文化大革命”后恢复宗教活动时，其父亲通过传抄其他道士尚存的经书版本，或者通过一些老道士的回忆而记录下来部分经文，这样多方搜集而整理出一套法事文本。据说这套经文是他们道士团现在通行的文本。例如，在其中的一本经书《大成金书摄召科》的最后记载了该书的来源是“一九八六岁官丙寅农历三月十八日借卫老先生原本抄于刘先生家”，其中，卫老先生、刘先生均为当地的道士，说明他们之间互相传抄的情形，这种传抄的传统使他们能够保存数百年来一脉相承的经书版本而不会中断、变样。因为道教教法规定，道士抄经时绝对不能抄错，抄错了是要受到天罚的，所以他们传抄的经书不仅文字内容不能出错，而且保持着古书的书写格式。

## 二 文书准备

吃完午饭以后，下午1点钟，道士们来到祠堂，准备各类文书（图13）。道士们准备的文书很多，主要包括发往各路神灵的章表文牒，如有发往“灵宝玄坛”“灵宝大法司神虎追摄司”“十殿阎王”的文牒等；还有为亡灵准备的“功德文凭”“太上生天宝箓”“龙门地契”等（图14和图15）；另外还要在白纸上写上一份这场法事中附带荐拔的祖先名单（祖单），以及一份孝子孝孙的名单（孝单），这些名单在作每场法事的时候基本都要宣读，一者让神灵知道法事中要超度的亡人姓名，二者让祖先知道置办道场的孝眷姓名，祖先在荫佑后人的时候才不会遗漏。另外，道士还要制作一个纸质的



图 13 道士们在准备文书

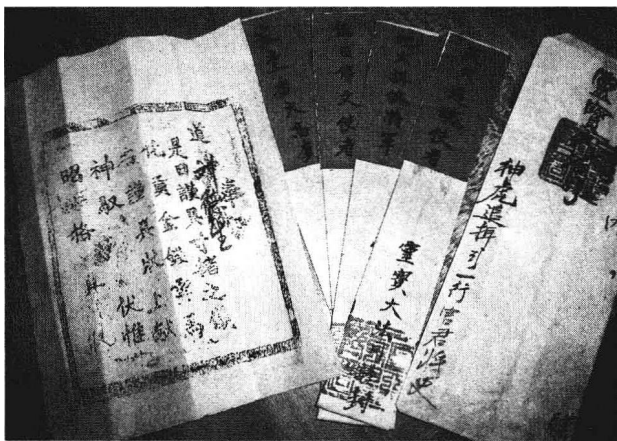


图 14 法事文书 (1)

“引魂幡”（当地俗称朝亡幡），引魂幡由幡首、幡身、幡手、幡足组成，并用一根小竹竿与幡首连接，道士在作每场法事时都要用手挥动着引魂幡，一边唱念，一边做动作。引魂幡的幡首、幡身由红色纸张裁成，幡身正面墨书“大圣太乙救苦天尊”，背面为“大圣慈悲接引天尊”。幡手、幡脚由白色纸张裁成，幡手的正面文字为“一炷真香通信去，五方童子引魂来”，背面文字为“迁神宝幡引导而行，合符附魄善念不更”；幡脚正面书写着亡者的生辰八字，背面写的是亡者的五脏七腑的名称（图 16）。



图 15 法事文书 (2)



图 16 引魂幡

### 三 坛场布置

文书准备差不多完成之时，道士们开始布置坛场。刘氏祖堂是一个长条形建筑，中间有一个天井分隔为前后两部分，前厅摆设有棺材、祭桌、赙仪等，构成灵堂，而后厅就是道士们行道的地方。道士们将这里布置成一个经堂，经堂的中间放置一张科仪桌，科仪桌上摆放有香、烛、酒、饭、肉等供神的祭品、法师的法器、经书等。在科仪桌后部码放有三层共15个神码，这是这场法事要请的主要神灵。据道士介绍，这些神灵包括玄帝、萨祖、天师、玉神、五老、三极、金童、玉女等（图17）。在科仪桌两边的墙壁上，排放着十殿阎王的神码。左面靠墙摆的五殿阎王分别是一殿秦广王、三殿宋帝王、五殿阎罗王、七殿泰山王、九殿都市王。右面靠墙排放的是二殿楚江王、四殿卞官王、六殿变城王、八殿平等王、十殿转轮王，外加三幅功曹使者神码（图18）。每幅十殿阎王的画像上除了绘有各殿阎王及其神将外，下面是牛头马面拷掠亡者的场面，两边还写有一副对联，如一殿秦广王画像上的对联为“回首望吾乡尘世已更断棠生，伤心过此地本身不是旧时人”（图19），三殿宋帝王画像上的对联为“阳世间为人如若是横行



图17 科仪桌上码放的神码

下排依次为：玉神、萨祖、玄帝、天师、玉神（从左到右）；  
中排为：东、南、西、北、中五老；上排为：金童、三极、玉女。

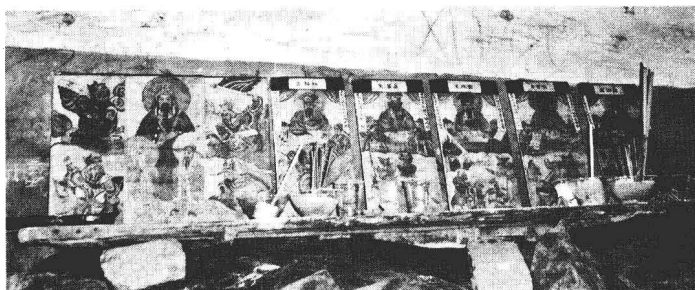


图 18 十殿阎王的二、四、六、八、十殿及使者神像

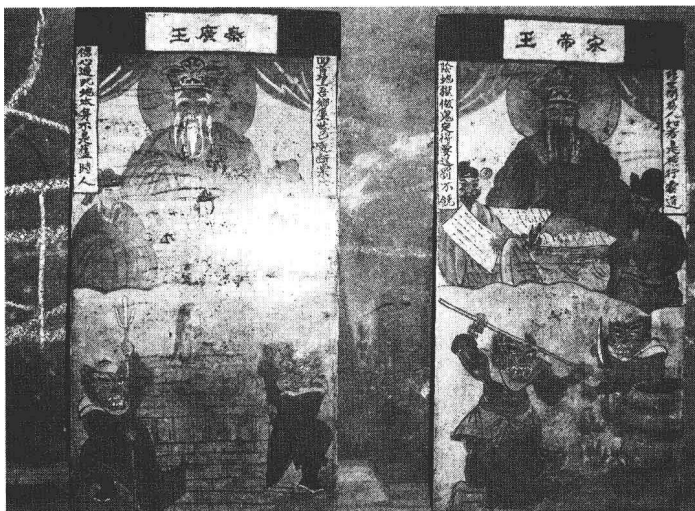


图 19 十殿阎王的秦广王、宋帝王

霸道，阴地狱做鬼定得要逞罚不饶”，五殿阎罗王画像上的对联为“孽镜分明巧计千般难逃脱，夜台清楚公侯极品不相饶”，总之，对联的内容在于宣扬因果报应，劝世人去恶从善。在科仪桌的后面墙上悬挂着一幅绘有众多神仙的神仙图，这幅神仙图分七层，代表着各级神仙，他们逐层上传道士的文书祈请（图 20）。据道士介绍，这幅神仙图的第四层即正中最大的一个图像是玄帝，玄帝两边为太上老君和张天师，最上一层为三清，第二层是斗姆，第三层为玉神，第五层是殷、马、王、赵四大元帅，第六层是功曹使者，第七层即最底层是南天门护将。那么，从道士摆放的神仙图来看，这派道士是以玄帝作为主神的。在科仪桌的后墙边还摆放有一幅土



地神码(图21)。在每组神码面前,都要摆放香、烛、酒、饭、肉五种祭品。整个坛场的神像布置就是这样,据道士介绍,因为这是一场一天一夜的小功课,祈请的神灵较少,故布置也比较简单,如果是两三天的大道场,还要增加二十八宿、四大元帅、南斗、北斗等众多的神码,大概要排七层,道士说因为功课大,文书多,菩萨也多。李道士用的所有神码均是“文化大革命”以后其父亲找人绘制的,因为其家祖传的神像在“文化大革命”中被收毁,在20世纪80年代恢复宗教活动时,家中既无经书,亦无神像,所以到邻近的大冶县有位专事神仙画的民间画者那里请来一套神像,不过据说这些神像与以前使用的神像并无二致,因为毕竟传统中断的时间不长,他们还能找到残存的底本,还有老先生的深刻记忆做参考。

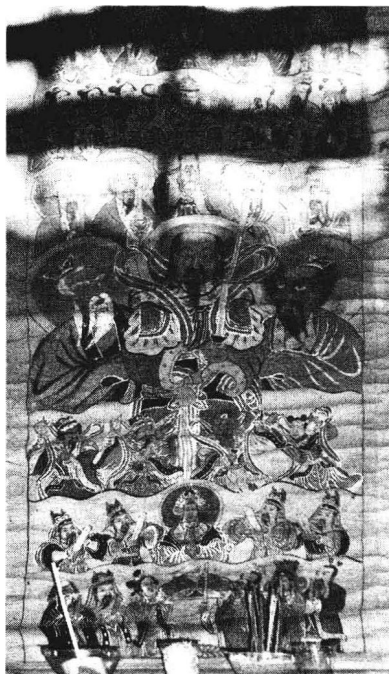


图20 道场悬挂的神仙图



图21 土地神

道士的法器主要有三清铃、法尺、令牌、手板等(图22),乐器主要是木鱼、大鼓、金锣、钉、钹等敲打乐器。由于道士只有三人,还需要丧家在村中找两三人帮助敲击乐器,协助完成整个仪式活动。法师的法服是一件大

道袍，上半身为紫色，下半截为黑色，整个法服除了背后有一块太极八卦的图案外，其他地方均是单色（图 23）。法服只有一件，只在迎神、送神或向神上章表的时候穿，其他道士或作一般道场时只穿便服。另外，在科仪桌前方围有一块红布黑边的桌帷，没有图案。总之，整个道场的布置比较简单，法师的穿着方面也比较随便。



图 22 科仪桌上的法器



图 23 身穿法服的道士

#### 四 主要仪式仪节

经过文书准备与坛场布置之后，大概到下午4点半钟，仪式正式开始。整场超度科仪到第二天中午结束，共演练了十一场法事，每场法事都有其特定的含义内容，遵循着代代相承的古老传统。

##### 第一场：开路。

2004年11月21日（阴历十月初八）下午4点30分，锣鼓敲响，爆竹鸣放，法事正式开始。第一场法事称为“开路”，仪式在亡者的灵桌前举行，道士所用的科书是《青玄灵宝开路科》（图24）。道士坐在祭桌旁，手持引魂幡，一边敲击乐器，一边唱诵，孝眷们跪在祭桌前和棺椁旁，随仪礼拜、献酒。这场仪式主要是祈请开通冥路天尊和水香度魂天尊为亡者开通冥路和开通咽喉。需要焚香供养的神灵还有“神虎玉笏追摄官君将吏、高功原承行追摄官君将吏、阳耀通关使者、阴灵摄魄吏兵、五方追魂童子”等追摄大神，由五方童子引领亡魂来临法会，法师唱道：

稽首东方慈悲主，  
寻声救苦大慈尊。  
我今开路化钱财，  
东方冥路坦然开。  
惟愿开辟东方路，  
青莲童子引魂来。  
尽东方、遍法界，  
五方世界化仙台。

一共是东南西北中五方，变换方位唱五遍，以祈请五方慈悲救苦天尊，为其开通五方之冥路。

冥路开通以后，还要为亡魂开咽喉。这是因为“亡过形魂初离阳世，乍到阴府，咽喉闭塞，饮食难通”，于是法师为其诵灵咒秘章，开通咽喉，饮食甘露。法师吟诵的神咒有《开咽喉神咒》：“悲夫长夜府，热恼三涂中。猛火入咽喉，常生饥渴中。散洒甘露浆，去热得清凉。亡者生大罗，谪及于一切。”等（图25）。

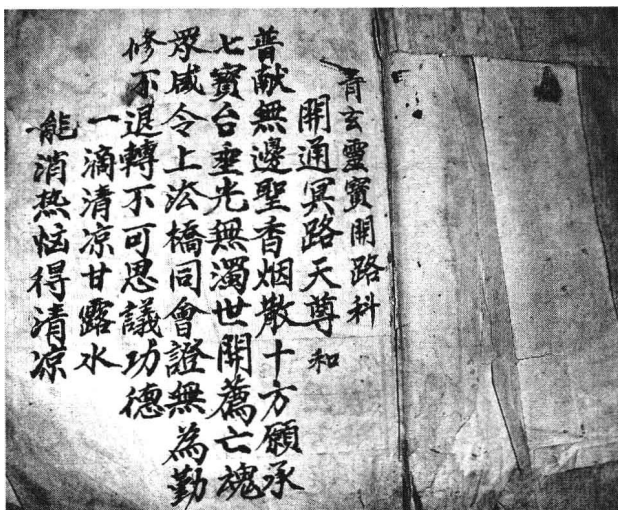


图 24 《青玄灵宝开路科》的首页



图 25 开路仪式

每场法事都有其固定的科仪文本，道士作法基本上是照本宣科地完成，因此尽管道士不同，但其基本仪式和程序是差不多的。不过，道士也有临场发挥的地方，这主要表现在每场法事中的献酒辞常常由道士灵活掌握。道士平时背诵有大量的献酒辞，根据每场法事的需要与氛围而酌情吟唱，这类辞文常常宣唱得哀婉动人，伴随着跪在地上的女眷们的哭唱，整个道场充满悲

伤的气氛。如其中一篇献酒文是这样唱道：“伏以贵在帝王家，相见无沙，看来都是眼前花，断了咽喉三寸气，一件难拿。孝信虔恭，酒行初献；伏以金玉满庭堂，自把名扬，一朝命尽落无常，万贯家财拿不去，空见阎王。孝信虔恭，酒行二献；伏以眉寿等康宁，不足为人，人生在世往罗情，大限到时无老少，撒手前行。孝信虔恭，酒行三献。”

开路之仪是整场法事活动中的一项重要仪节，所谓“向来开路化财，功德无限”。开路的目的是为亡魂开通冥间之路，使亡魂能够来到道场，接受追荐，从而升化仙界。道士还叮嘱亡灵要将三魂七魄守在合适的地方，才能得以超度。法师唱道：“亡过某形魂座正灵前，听吾嘱咐：一魂自在灵前，穿钱入库；二魂自在棺椁，守镇尸体；三魂自在南宫，俟侯功德圆满，脱化人天。”这种魂魄观念非常的直观通俗。

“开路”科仪约进行了30分钟，休息片刻。

第二场：开启（俗称接菩萨）。

下午5点15分，举行第二场法事“开启”，当地俗称接菩萨，属于道教的请神仪式。这场仪式在经堂举行，法师一人身穿法服，手持朝笏，在科仪桌前礼拜、上表，另二位道士坐在科仪桌两边的凳子上唱诵和敲击乐器。孝子身穿孝服，跪在法师身后，随法师同步跪拜（图26）。道士每读完一道表文，然后焚化，焚表时放一串鞭炮。

开启仪式约进行了半小时，随后去主家用晚餐。

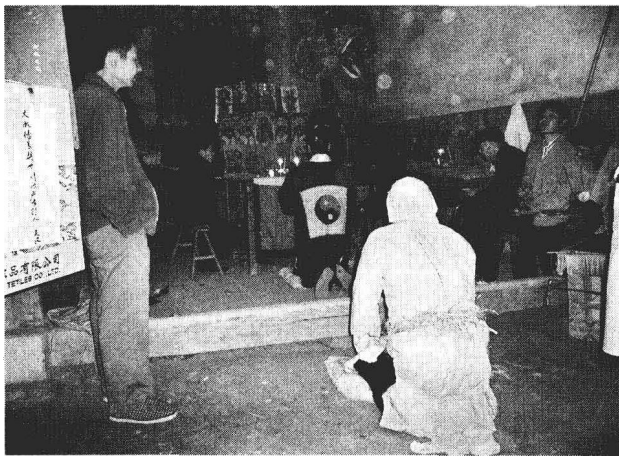


图26 开启仪式

### 第三场：诵血湖经。

吃完晚饭以后，道士及众人回到祖堂，大约晚上7点20分，举行第三场法事“诵血湖经”，这是一场专用于超度女性亡魂的法事。由于亡者生前曾生儿育女，怕死后进入血污地狱，故要念诵血湖经，为亡者超度拔罪。道士念诵的经典为《太上洞玄灵宝玉箓度命血湖拔罪妙经》，仪式亦在经堂举行，道士身着便装唱诵，孝子身穿孝服跪在堂外随仪礼拜。

诵血湖经约进行了20分钟，随后道士引亡灵出祖堂，来到外面的球场上，举行下一场法事。

### 第四场：接亡（渡桥沐浴）。

接亡仪式安排在祠堂外面的村中的一个公共球场露天举行。因为接亡时要搭桥，要燃放大量的烟花爆竹，看热闹的观众也多，需要宽敞的地方，所以历来接亡就是在村中的公共空地上举行。该球场在过去是全村的公共稻场，分田到户以后，稻场改做公共球场，由村民们集资修建，铺上水泥地面，搭上看台，村中的公共娱乐如演戏、舞龙等就在这里举行，超度活动中的接亡仪式亦在这里举行。傍晚的时候，丧家就安排人员在球场上搭桥。在球场中间，间隔地摆上五张桌子，桌子之间的间距约两米左右，每张桌子上放一把椅子，共五把椅子，椅子上面用一块长长的白布搭成桥的形状，这样就构成了一座象征性的奈何桥。在桥尾，另外放置一张桌子，用作道士的科仪桌。在桥头，另外放置一张桌子，界时用作灵桌。

接亡仪式实际上包含召亡、渡桥和沐浴共三项仪节，它是整个超度活动中最具观赏性和热闹性的一场法事。本村甚至邻村的男女老幼很多人吃完晚饭后，就早早地等候在球场上，准备观看精彩的法事活动。因为法事过程中要燃放很多的鞭炮和烟花，孩子们更是积极前往。

晚上7点40分，在锣鼓和鞭炮的导引下，孝子们捧着灵牌、魂轿等走出祖堂，来到球场。这时，鞭炮齐放，震耳欲聋，烟花腾空而起，竞相绽放，整个球场上空是五彩缤纷，响声震天。热闹非凡而又引人入胜的接亡仪式正式拉开帷幕。在烟花爆竹竞相燃放的这段时间里，道士将科仪桌布置好，放上香烛、经书、法器。而在桥头的灵桌上，也放上亡者的灵位、遗像等，旁边还坐放着象征亡者的茅人。在奈何桥的五张桌子底下，各点亮一支蜡烛。

经过数分钟的烟花燃放与道场布置之后，锣鼓敲响，道士开始在科仪桌旁唱念经文，召神赴坛，而孝眷们则在桥头的灵桌后面，虔诚跪拜。这场法

事所用的科书名称为《大成金书摄召科》(图 27),其中的主要内容是召摄亡魂赴坛受度,引领过桥和沐浴升度的。经过 10 多分钟的召请跪拜,接下来是精彩的度桥仪式。

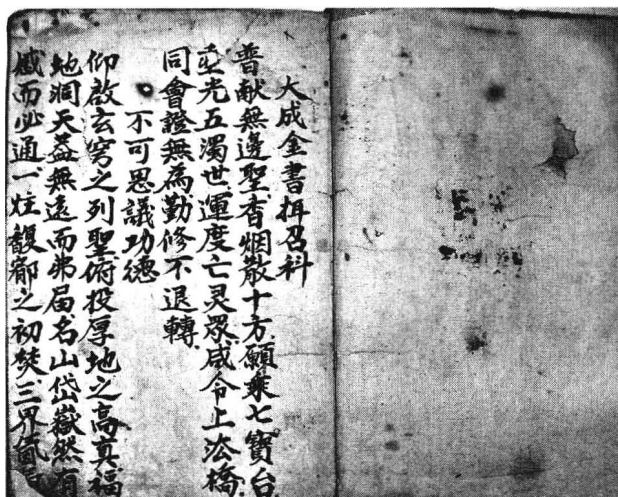


图 27 《大成金书摄召科》首页

度桥是道士与孝子们共同完成的,仪式大致分为五个段落,每个段落的仪式基本雷同,包含桥上引渡、桥下引渡、捉道士三部分内容。首先是桥上引渡,锣鼓鞭炮声中,道士手持引渡旗在前引导,孝子们分列桥的两边,用手扶着放在桥上的亡者灵位、遗像、魂轿三样物品,缓慢前行,从桥头走到桥尾。然后拿下这些物品,众人站立桥旁,道士念诵一会儿经文。接着是桥下的引渡,仍然由道士手持引渡旗在前引导,孝子们手托灵牌、遗像、魂轿紧随其后,在五个桌子之间来回有规则地穿梭行走。经过数十圈的环绕行走之后,稍事停顿,道士唱诵一会儿。接着是快速的绕行,道士引导着众人逐渐加快速度,同时锣鼓声不断加密,鞭炮阵阵,烟花绽放,营造出一种热烈的氛围。经过数十圈的快行慢跑,逐渐地有人掉队了、离队了,最后只剩下几个年轻后生跟在道士后面跑,这样桥下引渡才告一段落。桥下引渡结束之后,接着是一项纯粹娱乐性质的追逐活动,当地俗称“捉道士”。“捉道士”是围观群众最爱观赏的节目,热烈而精彩。道士选出一人走在前面,丧家也选出一两个年轻力壮的小伙子,跟在道士后面,在桥底下的桌子之间绕来绕

去，奔跑追捉，如果道士被捉住，就得再来一场，直到道士机智地甩开追捉者为止。道士三人轮流出场，丧家也选派小伙子轮流出场。表演捉道士的时候，锣鼓声随着奔跑的节奏而阵阵加快，鞭炮礼花也不断燃放，整个现场气氛热烈，高潮迭起，扣人心弦，围观的村民亦觉得紧张刺激，笑声不断。其实，“捉道士”与超度仪式确实没有什么关系，不过这是当地的一项传统风俗，意在给悲伤的丧礼增添一点欢乐的气氛，同时，这也是对道士体力与机智的一种考验。

从桥上引渡、桥下绕行到捉道士的表演，是完成了渡桥仪式的第一阶段，此后几乎同样的内容还要重复表演四次。最后道士回到科仪桌旁，诵经谢神，众孝眷也跪在科仪桌前，随仪礼拜。随后渡桥仪式结束（图28和图29）。

在渡桥过程中，道士引导亡魂过桥时的一些唱词很有意思，唱出了亡魂在开始过桥、行到桥中、过桥以后三个阶段的不同景象。如开头唱道：“苦海津头一座桥，绿杨难画景难描，仙风飒飒水滔滔，超今霄。”行到桥中时唱道：“行到桥中俗虑除，举头明月快心与，不乘驷马与高车，乐何如。”行到桥后唱道：“过了桥时喜气浓，春风荡荡日融融，神仙月下尽相逢，白云风。”这些唱词都有押韵，朗朗上口，据说既能引领亡魂愉悦地过桥，也能让亡者家属觉得确实超度了亡母，尽到了义务。

渡桥仪式约进行了1个半小时，随后是给亡灵沐浴的科仪。



图28 渡桥仪式（1）





图 29 渡桥仪式 (2)

沐浴仪式在亡者生前的卧室里进行，需要准备一个脸盆、一条毛巾、一把扇子，道士把亡者灵位放进脸盆里，然后一边唱念，一边象征性地拿毛巾给亡魂沐浴，孝眷跪在四周，随仪礼拜。沐浴科仪是礼请黄华荡形天尊以“天玄神水，日月华英，洗涤形魂，去浊流精，尸尘荡尽，内外光明，策景升虚，飞登上清”。就是让神水为亡魂洗净形魂，从而好超度飞升。象征性沐浴之后，道士又拿扇子象征性给亡魂扇几下，扇子代表明月，道士唱白道：“一扇亡者三魂七魄，二扇亡者七魄同灵，三扇亡者脱胎换骨，四扇亡者早上天堂。”这样，经过洗涤之后的亡魂已经是内外光明，脱胎换骨，可以升入天堂了。于是，道士又引领亡魂来到祖堂内的经堂之上，如仪朝礼金阙九天三清天尊。朝礼之后，约晚上 9 点 30 分，整个接亡仪式结束。接亡仪式约持续了两个小时。

#### 第五场：诵经。

晚上 9 点 40 分，举行第五场法事“诵度人经”，这时夜色已晚，看热闹的村民也基本回家，祖堂里只剩下道士、奏乐者与孝眷等，道士在科仪桌旁如仪诵经，孝眷们跪在地上随仪礼拜。这场法事约进行了 30 分钟。据说，道士除了诵《度人经》外，也可以诵其他的经典，如《生天得道经》《解厄拔罪经》等，任选一种唱诵都可以。

#### 第六场：拜忏。

诵完《度人经》后，稍事休息，晚上 10 点 20 分，举行第六场法事“拜

忏”，地点仍在经堂，孝眷们仍拜跪在地。道士所用的科仪书封题为《忏科》，内题《太上慈悲道场三元灭罪法忏》，有卷上“天官忏”和卷中“地官忏”两卷（图30）。主要内容是礼念上元及中元各六十位天尊圣号，忏悔亡过形魂生前所犯的一切罪过，从而超度亡魂，功满德就，与道合真。经与明《正统道藏》中所收的《太上慈悲道场灭罪水忏》一书相对照，发现两书内容基本相同，只是《道藏》中所收《水忏》为三卷，多卷下“水官忏”一卷。这大概是民间道士在实际应用的时候根据需要而有所取舍，另外，手抄本《忏科》也将《道藏》本中的“忏主某”改为“亡过某形魂”，这也是民间道士根据度亡场景的需要而稍作改动。总体来说，两书内容格式基本相同。据王卡先生推断，《太上慈悲道场灭罪水忏》约成书于唐宋间，是一本古老的忏法科仪书，民间道士运用古老的忏科为亡者超度，说明道教文化传统持续而久远的影响。

经过约30分钟的拜忏，时间已接近夜里11点，当晚的法事活动均告结束，道士各自回家，除了孝子守灵外，其他人也各自回家休息。

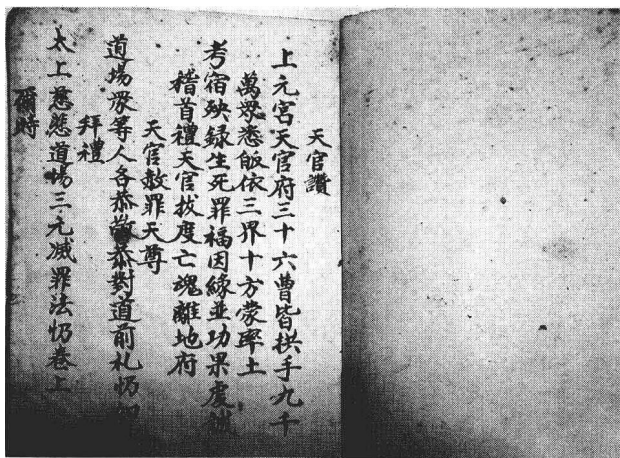


图30 《忏科》的首页

第七场：启请。

第二天早晨7点钟，道士们就早早地来到祖堂，为亡人举行出殡之前的启请仪式。根据当地传统，亡者的棺材在出殡之前，需要道士诵经启请，其目的是将亡者的棺木请出祖堂，并为亡者开路送行。这场法事所用的科书为

《启请科》(图31)。根据此科书,其所礼拜的神灵有逍遥快乐天尊、高真妙果天尊、飞步太虚天尊、水香度魂天尊、灵幡度命天尊等,并志心奉请五方童子持五色命灵幡护送亡者超生。同时献酒散花,唱念献酒文,送亡者慢行。启请仪式约进行了20分钟。

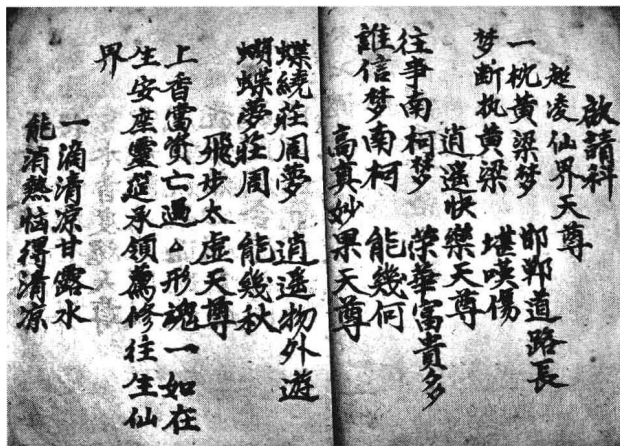


图31 《启请科》首页

#### 第八场：游十殿。

道士启请诵经之后,亡者的棺木就被抬出祖堂,举行出殡仪式。在亡者棺木送往山上安葬的这段时间里,道士在祖堂休息,等待亡者灵位从山上回来时,再接着作法事。

大约上午10点,一阵鞭炮响起,亡者灵位从墓地又送回到祖堂。这时,道士开始作第八场法事“游十殿”。其目的是通过赞颂皈依十殿阎王,以求赦免亡者生前所犯的一切罪过,让亡者早日超度升天。仪式在经堂举行,首先焚香奉请太乙救苦天尊、青玄上帝、东狱天齐大生仁圣、北阴酆都玄天大帝、冥府十宫真君等诸神降临坛场,证盟修奉。然后是引亡魂游十殿,其仪式是这样的:两个道士坐在科仪桌旁诵经击乐,一位道士身着法服,一手持朝板,一手持引魂幡,来到每殿阎王神像面前唱颂礼拜、宣疏焚简,同时孝子手捧灵位,跪在该殿阎王面前,表示忏悔罪业并皈依各王(图32)。礼拜完一殿阎王后,道士一边唱念,一边带领手托灵位的孝子围绕着十殿阎王游走一圈。随后依次如仪礼拜其他各殿阎王,在经堂里围绕十殿阎王共游走十

圈。最后回到科仪桌前，拜礼送神，仪式结束。该场法事所用的科书名为《供王科》（图33），其内容亦是古老的礼拜地府十王的仪式。根据当地道士的古老相传，游十殿起源于唐朝李世民时期，因为唐太宗不相信十殿阎王之说，后来其魂魄被引到阴曹地府的各殿游历，看到其间拷掠亡人的刀山油锅之惨状，颇受震动，等他苏醒过来后开始相信地狱十殿之说。从此十殿阎王之说流行民间，“游十殿”以超度亡魂的仪式也一直流传至今。

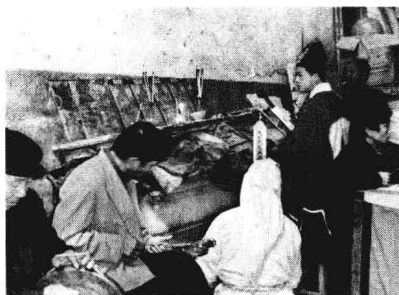


图32 游十殿仪式

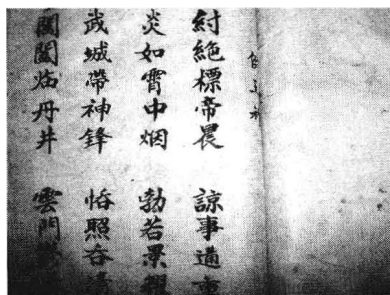


图33 《供王科》首页

#### 第九场：送圣。

上午10点30分，举行第九场法事“送圣”。送圣即送神，送圣与开启是对应的，因为前日有一场开启法事，即召请诸神降临坛场，现在法事即将结束，举行送圣仪式，即恭送诸神回归天位。仪式地点仍在经堂，道士身穿法服，持笏礼拜，孝眷跪拜在地，如仪行礼。送圣仪式意在感谢各界神灵降临坛所，功德圆满，亡魂得度，见在沾恩，道士与丧家都不胜感谢之至，三献三礼，再拜稽首，奉送诸神各返瑶宫。在道士手抄本《送圣》科仪书中写道：“伏以上帝垂光，谅诚心之可达；天真降驾，想尘境以难留。三献已周，亡魂受度，注想天阶，不胜攀恋。臣下情无任不胜激切之至，谨稽首再拜奉送。修醮事毕，仰荷玄恩，志心稽首奉送，三界兴醮高真，十方无鞅圣众。”其送圣的文词咒颂亦遵循着历代相沿的古老文本（图34）。

11点左右，送神仪式结束。

#### 第十场：劝亡。

上午11点10分，举行第十场法事“劝亡”。地点在灵堂，因为灵柩已送往山上安葬，故将灵堂重新布置。亡者的灵位放进灵屋里，灵屋靠墙摆放，祭桌放在灵屋前面，祭桌上摆放香、烛、水果等供品。道士坐在祭桌旁

边唱念劝亡，孝眷跪在祭桌前面悲伤哭泣（图 35）。这时棺木刚刚下葬，亡者就要长埋地下了，道士举行劝亡仪式，一是礼请众神提携亡者，二是哀叹亡者寿算已尽，并劝慰亡者不要牵挂，安心上路。劝亡是民间超度活动中颇具特色的一项仪节，道士唱念的劝亡文亦写得凄婉哀伤，道士的唱腔如歌如泣，让听者动容，孝眷们更是失声痛哭，整个道场充满悲伤的气氛。如其中的几段劝亡文唱道：“堪英雄，真伤悲，儿女本是前世修，今日你走上了黄泉路，忍心痛割心头月，怎舍得丢，怎舍得丢。”“堪英雄，真可怜，今日一命上黄泉，儿孙跌跪灵前下，不见容颜只见天，泪洒胸前，泪洒胸前。”同时，道士亦比拟古人，劝慰亡者把生死之事看淡，其唱词写道：“太白号诗仙，斗酒百篇，踩石台上捞月亮，如今哪见酒中仙，命上黄泉。”“堪叹诸葛亮，妙算阴阳，踏罡礼斗求寿长，未防魏延灭灯光，枉费思量。”如此等唱词，意在说明古来之人无不有死，劝慰亡者安心离世，生者不要太过伤悲。

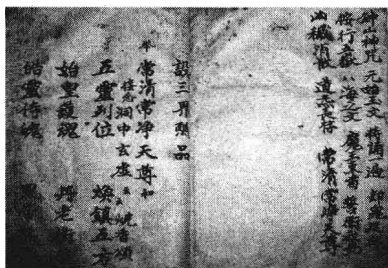


图 34 《送圣》科书首页



图 35 劝亡仪式

在劝慰女性亡灵的时候，要唱诵“十月怀胎”一段，道士用哀婉悲恻的唱调唱出母亲生育子女的辛苦，其唱腔与文字都具有浓厚的地方色彩。“十月怀胎”的唱文这样写道：

三大苦丑诉衷情，为子当报劬劳恩，未曾生子终日望，堪怜受苦在娘身。正月怀胎如白露，二月怀胎桃花形，三月怀胎生筋骨，四月怀胎毛发生，五月怀胎分男女，六月怀胎影双全，七月怀胎两手动，八月怀胎足下伸，九月怀胎身已满，十月怀胎正当生。忽然一日要分娩，一身冷汗疼娘心，牙齿咬得铁钉断，两足踏破地皮穿。阎王只隔一张纸，老

娘无力精神倦。生子下来血满地，污衣洗下血一盆。一朝两日要吃乳，抱儿怀内重千斤。养儿亦是身上肉，爱儿犹如掌上珠。左边湿了娘身睡，右边干的抱儿眠。若是两边都湿了，抱儿怀内到明天。一周两岁吃娘乳，三周四岁离娘身……我今且把怀胎诉，深更半夜细思量。十月怀胎三年乳，铁石人儿也伤悲。

劝亡仪式中还有一项颇有特色的仪节，即“劝脚夫酒”。民间认为，烧给亡人的钱财、房屋等物品，都需要阴间的搬运工（即脚夫）帮助挑运，因此在进行下一场法事“烧包袱”之前，先行给脚夫敬酒化钱，并唱念劝脚夫酒文，其目的是贿赂并提醒脚夫要小心挑好财物，不要有闪失。如其中的酒文唱道：“初奠酒，劝神夫，一劝神夫差来霄，包裹钱财要你挑，酒肉茶饭劝与你，立紧绳索要拴牢。二奠酒，劝神夫，二劝神夫要小心，今朝下雨天又阴，倘若失落财和宝，你们牢记要在心。三奠酒，劝神夫，三劝神夫到冥途，早见阎君勿停久，到达之后交清楚，讨回批文早回头。”

劝完脚夫酒后，道士在灵堂上还要念一份“回批”。所谓“回批”，就是在下一场法事“烧包袱”仪式中要准备烧给亡人的冥钱什物清单，有华屋、花园、彩轿、包袱、引幡、功德文凭、宝篆、金山、银山等（图36）。“回批”上注明，这些财物是灵宝大法司法坛判给亡魂阴间受用的，并差遣脚夫代为搬运，遇到关津渡口时要放行通过。据说亡人到阴间后，就根据这个回批查收钱物。

#### 第十一场：烧包袱。

上午11点40分，举行本次超度活动的最后一项仪式“烧包袱”。仪式地点在祠堂外面的一块田地上（该地上的庄稼已经收割完毕，正好冬闲），先在地里撒上一堆稻草，然后把大大小小的包袱、灵屋、魂轿、金山、银山等给亡人的所有财物都堆在稻草上面，在鞭炮、锣鼓和道士的诵经声中，点火化财，熊熊燃烧的火焰将这些物品统统化为灰烬，仪式也就宣告结束。在烧包袱的时候，当地有一项风俗，即所有孝眷的孝服、孝巾等都要到火场边上放在火上过一下，据说这样能除去晦气，带来吉利（图37）。



图 36 回批



图 37 烧包袱仪式

#### 第四节 传统丧俗的复兴与道教仪式 传统的继承变化

中国自商周以来就形成了一套“事死如生”的烦琐严密的丧葬仪式，千百年来，这种仪式一直相沿成俗。但自南北朝以来，传统的儒家丧仪深受佛道二教的强力渗透，民间丧俗中增加了超度亡魂与僧道送殡等宗教仪式内容，这种风俗逐渐盛行，至明朝已经发展到无僧道不能送殡的局面。明清以来，宗教仪式大量地融入丧葬礼俗中，成为一种历时久远、遍及全国的民俗现象。直到民国时期，丧家请僧道举行诵经、拜忏、祭炼、度桥等宗教仪式活动仍然是各地必不可少的仪节，并与地方风俗传统相结合，形成各具特色的丧葬习俗。但自1949年新中国成立以来，从经济基础到上层建筑都发生了剧烈的变化，马克思主义的唯物主义和无神论思想取代了过去的万物有神观念，在丧葬问题上主张丧事从简，取消一切宗教迷信，所以传统的儒家丧礼及其与宗教相结合的超度仪式都一度废止。时至今日，由于人民政府大力提倡殡葬改革，城乡移风易俗，特别是在城镇地区，已基本做到丧事从简，火葬已经普及，厚葬、停葬之风不复存在。遗体“火化”后，骨灰存于殡仪馆或由家属带回家中，多数隔些时日葬于公墓。国家工作人员和职工亡故，多由单位主持，在殡仪馆开追悼会，举行告别仪式，并致悼词，介绍生平事迹，单位和亲友送花圈或送挽幛表示悼念，然后火化。

但是,在广大的农村地区,自20世纪70年代末开始推行家庭联产承包责任制以来,农民的经济收入和物质生活条件明显改善的同时,传统的生活方式和信仰风俗也逐渐复兴,如祠堂重建、族谱重修、寺庙重建、坟墓重修,各种祭祀活动和传统礼仪也得以恢复。表现在民间丧俗中,披麻戴孝、请僧道诵经超度等仪式活动逐渐恢复,进入90年代直到当今,很多农村地区的丧葬礼俗中都恢复或部分恢复了传统的仪式内容。在有些农村地区,诵经超度等宗教仪式活动几乎又成为丧葬礼仪中一项必不可少的内容。

为此,我们选取了传统复兴较为典型的湖北省花湖乡地区进行考察,通过对花湖乡地区的丧葬礼俗及其超度活动的实地调查与翔实记录,我们认为当前该地区的丧葬活动主要表现为如下特点:

第一,整个丧事活动基本上按照传统的礼仪程式进行安排,反映了传统礼俗的根深蒂固及对现代农村的深刻影响。从老人刚刚去世时的烧冥钱、沐浴装束,到吊丧、超度、出殡、安葬等程序,以及孝眷们的孝服孝棍等穿戴、准备冥器纸钱等举动,基本上遵循着传统丧仪的礼仪格式,并由该地懂得礼仪的老人进行布置和安排。这种礼仪千百年来在农村地区世代沿袭,保持着基本不变的古老形式,村民们认为按照这样的礼仪办理丧事才是合乎风俗、合乎礼节、合乎老人心愿的正常做法。

第二,调查地区的丧事活动基本上都要请道士举行超度道场,反映了当地道教文化传统的久远深厚及对民风民俗的深刻影响。根据当地村民的介绍,在当前花湖乡地区的丧事活动中,只要是60岁以上正常死亡的老人,约98%的情况都会作超度道场,只有极少数经济实在困难的孤寡老人以及个别的党员干部可能不作。超度的仪式仪节基本上沿袭着古老的科仪格式,只是超度的规模和时间有所缩小。

第三,传统丧葬礼俗的复兴,主要有几点原因:一是千百年来传统文化的深厚积淀,二是传统的生产生活方式的恢复,三是宗教信仰自由政策的落实。

我们知道,儒释道三教文化影响中国有数千年的历史,因之而形成的丧葬礼仪是中国古代人生仪礼的一部分,这种礼仪在千百年的实践过程中已经深深扎根于民族的心理深处,成为一种不易改变的民风民俗,融入人们的日常生活和行为规范之中。尽管时代发生变化,但是民间风俗有其顽强而长久的生命力,只要有合适的环境,它就会逐渐复兴,并成为当地的一项风俗而继续传承并影响着一代代人。



1949年新中国成立以来，推翻了几千年的封建统治，与之对应的传统的儒家文化也受到批判与清除，当然烦琐等级制的儒家丧葬礼仪也不再适应于新时代。新中国大力提倡丧葬从简和火化制，故而在当前中国大多数的城市地区，其丧葬礼仪已经非常的简化，开个追悼会，送去火化，骨灰拿回家，或找个公墓存放，仅此而已，已经完全看不到传统丧仪的影子。这是由于在城市化与现代化的过程中，传统生活方式的彻底改变，传统风俗也失去了依存的土壤。但是，在中国多数的农村地区，尽管传统也曾一度中断，但是由于交通、地理、自然条件、居住环境等因素的稳定性，人们的生活方式和宗邻关系没有发生太大的变化。尤其是20世纪80年代农村分田到户的普遍实行，恢复了以家庭为基本生产单位的传统耕作方式，实际上是传统小农经济的恢复，而宗族观念与民间信仰风俗就是根植于传统的小农经济之上的。所以在传统的生产方式得以恢复的时候，与之相应的风俗传统亦随之恢复。上述花湖乡地区的丧葬礼俗就是恢复传统的一个典型范例。

据调查，在花湖乡地区这种传统的复兴开始于20世纪80年代，随着分田到户责任制的落实，农民生活逐渐走向富裕，传统的生产生活方式与风俗习惯也逐渐恢复，80年代以来，很多村落陆续重建了祠堂，续修了族谱，并修复了一些寺庙。在做丧事时开始恢复一些传统的做法，如请道士作超度道场的活动，据说刚开始的时候，人们只是在屋子里请道士念念经，规模小，时间短，还经常被认为是封建迷信活动而受到批评。但是，传统的风俗习惯在顽强地恢复，进入90年代，特别是90年代中后期以来，传统的丧葬礼俗基本全面恢复。

传统丧俗的迅速复兴，说明强行禁毁与传统的短期断裂并不能抹杀人们心灵的记忆，传统的风俗习惯有其顽强的生命力和影响力。传统文化承载着一个民族在悠悠历史长河中创造的大量的精神产品，其中的一些礼仪文化在一代代的传承和反复实践中逐渐演变为一种风俗习惯，而深深烙印于民族的心灵深处，成为人们挥之不去的一种情结。因此，传统礼仪并不仅仅表现为一种仪式形态，而且是根植于人们心灵的思维活动，因而具有稳定性、延续性、长期性的特点。那么，盲目地割裂传统、全盘否定传统文化的做法是不符合民俗文化发展的规律的，是对民众思想感情的一种伤害。

传统丧葬礼俗在农村地区的复兴，与传统生产生活方式的恢复有关，亦与民俗的传承特性有关，而传统丧俗在当前农村能持续存在的一个主要原因

是其发挥有重要的社会功能。这种功能首先表现为它能满足人们表达哀思、寄托感情的需要。早在明朝初年，如果丧事中不用僧道送殡，就被认为是不慈不孝，直至民国时期，丧葬太过简朴仍然要背上不孝的罪名。现今农村的老人，都是新中国成立前出生的，对于自己死后的事情都非常重视，认为如果不做超度道场，到阴间就会受尽地狱之苦。所以老人去世后，做儿女的为了表达哀思，尽量满足老人生前的愿望，请道士作场超度法事，为老人超度，以尽儿女之孝道。另外，传统的丧葬礼俗有一套固定的程式和仪节，这套礼仪能让生者深切地感受到亡者已去，并让失去亲人的痛苦在数天忙忙碌碌的仪式活动中得到尽情地宣泄。这样，当丧期结束的时候，后人也就基本能从悲哀中解脱。因为，该做的已经做了，相信老人在另一个世界可以衣食无忧、早日升天，后人也就尽到了做儿女的义务。

其次，传统丧仪具有抑恶扬善、劝诫世人的功能。丧葬祭祀活动办得热闹一些，隆重一些，是辛苦一辈子的农民的临终愿望，是死者有“福气”的体现。操办丧事的重点是彰扬亡人生前的功德人伦，体现亡者的生存价值，那么，只有生前广结善缘多做善事的人死后才能得到更多人的捧场和悼念。通过仪式的参与或旁观，活着的人亦受到净化心灵的影响，从而努力向善，广结善缘。丧葬活动的劝诫功能还表现在道士主持超度道场时所营造的天堂地狱的氛围，如经堂里布置的十殿阎王的画像上就描绘有恶人死后在地狱里历尽刀斧拷掠之惨状，同时画像上的对联写着“阳世间为人如若是横行霸道，阴地狱做鬼定得要逞罚不饶”之类的警示性语句，让人看了深受震慑。这种把人间未尽的扬善惩恶的行为寄托于地狱，希望通过阎王的公正无私对坏人予以惩罚的宗教想象，尽管宣扬的是因果报应、地狱轮回等宗教唯心主义的世界观，但这毕竟也能对世人起到潜移默化的警戒教育作用，使人在遇事时多一份畏惧，少一份恶念，这也是宗教的教化功能之一。正如明太祖在《御制玄教斋醮仪文序》中说：“教与正一，专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉！虽孔子之教明，国家之法严，旌有德而责不善，则尚有不听者。纵有听者，行不合理又多少？其释道二家，绝无绳愆纠谬之为，世人从而不异者甚广。”<sup>①</sup>就是说，儒家用法律治国尚不能完全做到让人们弃恶从善，但宗教的教化却能达到这种效果，所以道教斋醮对于敦厚

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第1页。

风俗和有益人伦都起到了很大的作用。

“与人为善、孝敬父母”是中华民族流传数千年的传统美德，这种美德在现代社会有退化的迹象，但是农村中的传统丧俗是以孝道伦理为主题，在仪式的宣演过程中，这种孝的观念不断得到重复和强化，让人们在潜移默化中受到熏陶和教育，这对于发扬传统美德亦能起到一定的促进作用。

传统丧俗的恢复还有一个重要的因素，就是国家宗教信仰自由政策的落实。新中国成立后的历次政治运动尤其是“文化大革命”时期，宗教界遭受严重冲击，经书神像被收毁，宗教界人士更成为批斗的对象，正常的宗教活动全部停止。但自1978年十一届三中全会以来，拨乱反正，落实了正确的宗教政策，各地陆续恢复了正常的宗教活动，宗教界人士又可以公开大胆地举办一些法事活动，以满足民众的信仰需要和实际需求。

第四，传统的丧葬仪式在现代社会亦有随着时代变化而增删的内容，主要表现在以下方面：超度道场的时间规模大为缩减；丧服用料样式的时代化、简单化；居丧期限大为缩短；增加有一项过去没有的“火化”仪节。

社会风俗尽管保持有相对的稳定性，但也会随着时代的发展变化而发生一定的变化，并随着时间的推移而逐渐演变。就以花湖乡地区的丧葬风俗来说，尽管现在已经基本恢复了传统的习俗，但是在规模、时间及某些环节上却深受现代社会生活及现行政策法规的影响，而发生一定程度的变化。

从时间规模来说，过去的超度道场一般少则做三五天，多则要做从一七到七七四十九天的大道场。而现在的规模就小得多，现行农村一般是做一天一夜的小道场，在花湖乡的丧事活动中，全部是这种情况。据说在邻近的乡村，有做两天一夜或三天三夜的大道场，但这是非常少见的个别情况，比起过去规模还是小得多。另外，由于规模的减小，其超度的具体仪节也减省很多，如过去有的水火炼度、普度、放生等仪节现在都基本不做。

在孝服和丧期问题上，也有较大程度的变化。古代礼仪规定，死者的亲属在居丧期间要穿丧服，并根据生者和死者的亲疏远近的不同，丧服的形制和居丧的期限也各有不同，如丧服分为斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五等，居丧的期限也分为三年、一年、九月、五月、三月等。时至今日，这种丧服制度在中国的城市中已基本废除，但是在很多农村地区仍然可以看到古代丧服制度的影响，但是已经发生了很多变化。这主要表现在两方面，一方面，随着时代的变化，丧服的用料和样式发生了变化，以花湖乡地区来说，

现在的丧服能够用麻布制作的很少，而大部分是用粗棉布作成，有的用现代的白色化纤布料作成，在样式上基本是作成长长的孝袍。而孝服的等级制也不那么严格，除了亡者的儿子、女婿必须穿孝袍、持孝棍、戴孝巾之外，其他亲属一般穿一件白上衣和戴孝巾就行了。另一方面，在丧期上也比过去大为缩短，现在农村一般从老人死亡当天开始居丧，到将亡者的棺材安葬，做完最后一场法事的时候，就脱下丧服，丧期也就结束，一般也就三四天的时间。这说明随着现代社会生活节奏的加快，太长的丧期已不合时宜。

在丧葬仪节上有一项较大的变化，就是根据现行的政策法规，增加了一项“火化”的仪节。据调查，在花湖乡地区，约20世纪80年代初期，曾提倡火化，不过当时响应的人很少，据说只有两例火化，其他仍然是土葬。到90年代中期，约从1997年开始，政府严格要求必须实行火化。历经数年之后，当地民众也基本上认同了这种火化制度，政府在丧事问题上除了火化一项外，其他的传统仪式也基本默许，因而形成了当地丧葬习俗中的奇特现象，即火化后再行土葬，反映了传统观念的根深蒂固及其在现代政策影响下的变通做法。

# 附录 鄂东地区民间道士所用 度亡科书的研究

——兼论《上清灵宝济度大成金书》的流传地域<sup>①</sup>

---

## 一 问题的提出

2004年11月，我在湖北鄂州进行社会调查，观看了当地火居道士为一位刚刚去世的老太太举行超度法事的全过程，并承蒙主持李道士的大力帮忙，向我提供了他们举办度亡道场所使用的有关科仪文书手抄本。回京以后，我查阅《正统道藏》《藏外道书》等有关流传下来的道教经书刻本，终于发现当地道士使用的度亡经典与明代高道周思得编撰的《上清灵宝济度大成金书》中的有关品目竟然如出一辙，几乎只字不差。这一发现使我惊喜万分，感叹民间道士在保存并传承中国传统文化方面的天然神力，并发现从明代流传至今的这一道教流派一直以传承《上清灵宝济度大成金书》为主，也说明道士周思得编撰的科仪类书当时是推行到湖北地区，并在此地一直流传至今。

## 二 当地道教道团概况

我所调查的乡镇——鄂州市花湖镇，位于鄂州市的东部，区内地形以丘陵为主，平地较少，山形起伏，湖泊众多。这里的村落基本上是聚族而居，一个村落有一个或两三个大姓，杂姓较少，每个宗族都修建有本族的祠堂，

---

<sup>①</sup> 这篇论文曾发表于《世界宗教研究》，2006年，第3期。

编续有本族的族谱。进入现代以来，这里的民俗民风仍然比较传统，讲究宗族观念与儒家礼节，在丧葬习俗中也保存了较多的传统仪式，如儒家丧礼中的孝服、孝巾、孝棍等穿带基本保存，请道士举行超度道场的仪式也基本恢复。

鄂州是佛教净土宗的发祥地，这里有着浓厚的佛教文化传统，境内佛教寺庙众多。在花湖乡，据说新中国成立前有寺庙数十座，多是佛教建筑和一些民间信仰的神庙。在20世纪80年代以后陆续恢复修建有报本寺、大王庙、济公庙等庙宇，全是佛教寺庙。村中年纪稍大的老人有不少信佛，他们在固定时日里念经吃素，经常去庙里烧香礼拜，帮助庙里做一些杂务等等。村民们有什么信仰需求，一般到附近的寺庙烧香许愿，亦有到更远地方的大庙去求神拜佛的。从表面的信仰状况来说，花湖乡的村民以佛教信仰为主，其实，在人们的心灵深处，道教文化有着更为深刻的影响力。我们虽然看不到道教庙宇的存在，但是道教文化却影响着人们生活的许多方面。首先，全乡虽没有修复一座道教宫观，但却有道士团三组，道士9人，这是因为当地道教以天师道为主，天师道并不需要出家住观，而多是世袭的在家火居道士，他们可以娶妻生子，平时在家务农，与普通村民无异，有事时则被村民请去主持各种法事，充当法师的角色。这是明清以来道教向民间扩散，与民俗融合的一种结果。<sup>①</sup>另外，更为重要的一点是，当地农村现存的常行的一项宗教仪式活动，即给亡者举行的超度道场，是全部由道士来完成的道教仪式，而不是请寺庙的和尚来主持，这是约定俗成、世代沿袭的一种习惯做法。再者，道教在村民生活中还发挥着一项重要的社会功能，即祈求社区平安的功能。如果一个村子在近年内老出灾祸（如疾病、车祸、打架、偷盗等等），那么村中人就会认为这种灾难是由某种鬼神在作怪，就需要请道士来村中作一场“平安斋”的法事活动，通过诵经念咒等仪式活动，以驱除恶鬼，祈祷平安，保证村落安宁。总之，道教及其仪式活动在村民的心目中不仅是一种信仰问题，而是一种习惯做法，反映了道教文化的深厚积淀与对民风民俗的深刻影响。

2004年11月20日（阴历10月7日），村中一位老太太刘卢氏去世，11月21日中午至11月22日中午，请当地道士举行超度活动，超度仪式基本

---

<sup>①</sup> 这种情况在邻近的黄陂县的文献资料中也有佐证，据《中华全国风俗志下·黄陂迷信谈》载：“邑中道士多，和尚少，道士则娶妻生子，与居人等。道人则蓄发与僧等。所谓道士者，必有职，其职逢斋坛上表玉皇时，亦用全銜称臣某，仍每年度升。”

上遵循着历代相承的古老程式。举行这场法事的道派据说已经传承有 18 代，他们所使用的经书与《上清灵宝济度大成金书》是一脉相承而来。

本场法事的主持人李道士，现年 33 岁，从 14 岁开始跟随其父（亦是道士）学道，经过十多年的熏陶与训练，通过师叔师伯等道门前辈及附近村民的认可，结婚以后举行授职仪式，被授予道门“都督”之职，开始自立门户。据李道士介绍，他们家从他爷爷开始入道，世代传承，传到他已是第三代。一直以来，都在附近的几个村庄从事道教活动，而这一片的村民也非常认可他们。李道士又请来两个年轻道士，共三人组成道士团。这两个道士一个姓程，一个姓彭，来自邻近的黄石市，是李道士的同门师伯的徒弟。这里的村民尊称道士为“先生”，道士之间也互称为“先生”，这是一种传统而古老的称呼。这些道士都是火居道士，平时在家务农，有事时承揽法事或者搭班做道场。据估计，他们一个月差不多可以参与两三场的度亡法事活动，这是幽事，是现行农村最主要的宗教活动。另外，他们偶尔还做一些清醮，即为近些年凶事灾害较多的村庄进行禳灾而举行的“平安醮”之类的法事。另外，他们亦作为神像开光、为龙灯开光等法事活动。

李道士认为，他们所属的道派属于正一道的大成派，而正一道又分为灵宝、清微、大成三派。他们的传承字谱有“太和至诚”等，现在是诚字辈。据李道士介绍，与他们同一道派的道士很多，其中有一江姓道士，已经传承有 18 代，那么，一代按 25 年推测，这一道派应该存在有四五百年了。那么，民间是否存在大成一派，尚待研究。但是，可以肯定的是，他们传承的科仪文书与《大成金书》有着密切的关系。在李道士给我们提供的度亡科书的封面多标有“大成金书”的字样，这些经书包括《灵宝大成诸神经书》《灵宝大成金书神虎品》《灵宝大成金书十方救苦解结科》《大成金书摄召科》等（参见图 12）。

李道士所用的经书均由其父亲传抄给他，按照当地道士的传统，在父亲传道给儿子的同时，父亲要亲自抄写一套经书传给儿子使用，这样代代相承。但是，由于历史的原因，李道士父亲的经书版本并不是其爷爷传给他的，因为其家所有的经书、神像、法器等在“文化大革命”中统统都被毁没，“文化大革命”后恢复宗教活动时，其父亲通过传抄其他道士尚存的经书版本，或者通过一些老道士的回忆而记录下来部分经文，这样多方搜集而整理出一套法事文本。据说这套经文是他们道士团现在通行的文本。例如，

在其中的一本经书《大成金书摄召科》的最后记载了该书的来源是“一九八六岁官丙寅农历三月十八日借卫老先生原本抄于刘先生家”，那么，卫老先生、刘先生均为当地的道士，说明他们之间互相传抄的情形，这种传抄的传统使他们能够保存数百年来一脉相承的经书版本而不会中断、变样。因为道教教法规定，道士抄经时绝对不能抄错，抄错了是要受到天罚的，所以他们传抄的经书不仅文字内容不能出错，而且保持着古书的书写格式。

### 三 《上清灵宝济度大成金书》的编纂与流传

《上清灵宝济度大成金书》是明代著名道士周思得于宣德年间（1426～1435）编纂的一部大型道教科仪类书。

周思得（1359—1451），浙江钱塘人，名思德，字养真，别字素庵。早年师从杭州宗阳宫提点月庵丘公学道，后又师从四十三代天师张宇初，得龙虎山正一道法的传授。周思得精习灵宝度人之旨，并以显扬灵官法而深得明代各帝的尊崇，累封为“崇教弘道高士”“弘道真人”等尊号。明倪岳《青溪漫稿》卷十一说：

国朝永乐中，有杭州道士周思得以灵官之法显于京师，附体降神，  
祷之有应，乃于禁城之西建天将庙及祖师殿。

天将庙即供奉玉枢火府天将王灵官，祖师殿奉祀王灵官授法祖师萨守坚。明宣德年间（1426～1435）敕改天将庙为大德观，封萨真人为崇恩真君，王灵官为隆恩真君。大德观因灵官法的盛行而不断扩大规模，成为京师之宏伟宫观。大德观还具有皇家内道场的性质，为明朝各代国家斋醮之法坛，每年的万寿圣节、正旦、冬至及二真君示现之辰，朝廷皆遣官致祭。周思得作为大德观之住持，经常为国斋醮，地位显赫，备极尊崇，声名远播。周思得不仅住持大德观显扬灵官法，而且还曾担任朝天宫住持，并主管道录司，掌理天下道教之事。明代宗景泰元年（1450）五月，周思得获准告老还乡，返居杭州仁和县玄元庵，景泰二年（1451）八月，仙化于玄元庵，享年93岁。

周思得作为一代名道，历经成、仁、宣、英、景五朝，备受尊崇，其主要活动地点在浙江与京师，其所显扬的主要道法为灵官法。周思得还勤于著述，他早年师从月庵丘公学道，即遵师训，以传承林灵真的灵宝法书为己



任，二十余年，朝夕拳拳，不敢自逸，出任大德观住持之后，时机成熟，“遂访求演法吴公大节，提点杨公震宗，复得真集，间尝窃附己意，补其散失，订其讹谬，参以简篆，佐以符章”，撰成《上清灵宝济度大成金书》40卷，这是一部门类齐备、内容丰富、简洁适用的科仪类书。

《上清灵宝济度大成金书》始撰于宣德元年（1426），历时七年，于宣德七年（1432）撰成付梓，这是博采前世科书精华并结合明代道教特点而撰成的一部简明适用的道教科书，在当时就受到道界同仁的一致好评。在《上清灵宝济度大成金书》的前面有四十五代天师张懋丞、左演法吴大节及周思得的前序三篇，后有北京神乐观提点杨震宗、门生大德观庙官顾惟谨同门生周士宁后序二篇。如张序称赞道：“予尝披阅诸品经科，未有若是其明且尽者也。”杨震宗在后序中亦认为该书“字正义明，心目为之开朗。自非崇教公闻见博洽，诚意专精，则何能致纂述之备如此哉。是书流布，实法海之舟航，玄门之梯级，增耀宗风，阴翊皇度，其功德力莫可名言。”

周思得编纂《上清灵宝济度大成金书》，传承的是南宋灵宝东华派林灵真的符篆科书。林灵真（1239—1302）是浙江温州人，南宋东华派的著名道士，他撰写的符篆科书至明代有三十四卷流行于世，成为周思得撰书的一个重要来源。除了林灵真科书外，田灵虚的符书亦是周思得撰书之源。据杨震宗撰《上清灵宝济度大成金书·后序》称：

暇日，乃以所传灵虚田宗师符章奥旨，集为《金书》三卷，散施四方，与同志者共。犹虑未广，复以水南林先生修撰《济度之书》，参以平昔所用诸品科范，校讎成帙，命之曰《上清灵宝大成金书》，凡四十卷。

那么，从周思得的活动区域及其道学传承来看，其主要传承的是流行于浙江地区的东华派的灵宝斋法与符章法术，同时大力弘扬灵官法而显赫于世。

《上清灵宝济度大成金书》正文四十卷，其中有八卷，即卷一、二十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十九、四十，题为“制授履和养素崇教高士周思得修集”，其余三十二卷题为“嗣青玄府下教司命灵宝领教法师林灵真撰集，制授履和养素崇教高士周思得重修”。说明这套书不仅在林灵真的基础上有所修改，而且有八卷是周思得新修的内容。该书的编撰体例是：每卷分门，门下分品，品下分细目。全书共分二十门：玄教祝颂门、赞

唱应用门、眷词启建门、朝真谒帝门、升坛转经门、赞祝灯仪门、召魂浴食门、受炼更生门、流传利济门、礼成醮谢门、登坛宗旨门、仙仪法制门、合契符章门、预告符简门、灵幡宝盖门、文检立成门、章法格式门、表笈規制门、圣真班位门、斋醮须知门。各门品目不一，少则一品，多则二十四品。品目的划分原则是根据科仪类别，如卷二十《礼成醮谢门》下之“开度正醮仪品”，下列细目有“祝幕仪”“黄箓设醮科”“大献设醮科”“生神设醮科”“青玄设醮科”等14个依据不同的科仪类别而设立的品目。

《上清灵宝济度大成金书》于宣德七年（1432）刻印出版。但因该书没有收入正、续《道藏》，明清以来的多种道教丛书亦没有收辑，所以近代以来，传本极稀。据考查，现存的明宣德本《上清灵宝济度大成金书》全球共有三套，一套藏于上海图书馆，一套藏于“台北国立中央图书馆”，一套藏于美国普林斯顿大学葛思德东方图书馆。20世纪90年代《藏外道书》出版时，收录了上海图书馆藏的《上清灵宝济度大成金书》四十卷，使得这套科书为世人所广知。<sup>①</sup>

《上清灵宝济度大成金书》虽然在后世传本稀少，但是明代高道周思得及其科仪法术在当时乃至后世却是影响深远，时至今日，我们发现在鄂东地区的民间道士中仍然完好传承并实践着《上清灵宝济度大成金书》中的有关科品。

#### 四 鄂州民间道士度亡科书与《上清灵宝济度大成金书》的关系

前文提到，鄂州火居道士李道士给我提供的度亡科仪手抄本多数带有“大成金书”的字样，这确实是与众不同的地方，那么，其内容与《上清灵宝济度大成金书》究竟有什么关系呢？下面我就其中的几种科书进行比较。与之比较的《上清灵宝济度大成金书》的版本是《藏外道书》影印的上海图书馆藏明刻本。<sup>②</sup>

##### 1. 《大成金书摄召科》

《大成金书摄召科》是李道士在晚上做接亡、度桥、沐浴等仪式时所用的一本科书，是李道士的父亲传抄给他，总共16页，装订成一本小册子

<sup>①</sup> 有关周思得及《上清灵宝济度大成金书》的情况，可参阅丁煌：《国立中央图书馆藏明宣德八年刊本〈上清灵宝济度大成金书四十卷〉初研》，见《道教学探索》第貳号；张泽洪：《周思得与〈上清灵宝济度大成金书〉》，见《中国道教》，1998年，第1期。

<sup>②</sup> 《藏外道书》第16、17册。

(参见图 27)。在科书的最后一页写有下列字样“一九八六岁官丙寅农历三月十八日借卫老先生原本抄于刘先生家”，说明这本科书是 1986 年借老道士卫老先生原本抄录而来的，是典型的民间传抄本。其实这本书包含三个小科仪，一为摄召科，二为度桥科，三为沐浴科。这三场仪式在晚上连续举行，故通常只作为一场仪式看待，当地人称这场科仪为“接亡”。地点在村里的公共空地（如稻场、球场等）露天举行，因为要用桌子、椅子搭成桥，要燃放大量的烟花爆竹，道士还要进行大运动量的追逐表演，所以这场法事非常热闹，赶来观看的群众也很多。

《大成金书摄召科》手抄本中的两项小科目即摄召科与沐浴科，经与《上清灵宝济度大成金书》卷十五《召魂浴食门》之“摄亡拯济品”下列之小科目“又催召式”和“沐浴式”相比较，发现两者文字内容基本相同。可以说从内容到格式，到祈请的神灵、咒诵歌章等，都是几乎相同。现将两书内容列表比较如下：

李道士“摄召科”与《上清灵宝济度大成金书》之“又催召式”的比较

表 2

李道士“摄召科”	《上清灵宝济度大成金书》之“又催召式”
<p>大成金书摄召科</p> <p>普献无边圣，香烟散十方。愿乘七宝台，垂光五浊世。运度亡灵众，咸令上法桥。同会证无为，勤修不退转。</p> <p>不可思议功德</p> <p>仰启玄穹之列圣，俯投厚地之高真。福地洞天，盖无远而弗届，名山岱岳，然有感而必通。一炷馥郁之初焚，三界氤氲而普遍。稽首焚香，叩头仰告</p> <p>三境无为帝主、十方应号师尊、天地水府职司、日月星辰主宰、高功召魂官将、神虎摄召<sup>①</sup>吏兵、岱岳泰山真灵、水府渊泉列圣、社令城隍主者、酆都地府威灵，仗馨香而上达，希精意以潜通，慈光密降于道场，惠泽普施于法界。既有投词之愿，仍伸关告之仪。略意</p> <p>其诸情愫，俱载牒文。</p>	<p>又催召式 普献颂同前，此式可常用</p> <p>[普献无边圣，香烟散十方。愿乘七宝台，垂光五浊世。运度亡灵众，咸令上法桥。同会证无为，勤修不退转。</p> <p>不可思议功德 表白启白]<sup>②</sup></p> <p>仰启玄穹之列圣，俯投厚地之高真。福地洞天，盖无远而弗届，名山岱岳，然有感而必通。一炷馥郁之初焚，三界氤氲而普遍。稽首焚香，叩头仰告</p> <p>三境无为帝主、十方应号师尊、天地水府职司、日月星辰主宰、高功召魂官将、神虎摄召吏兵、岱岳泰山真灵、水府渊泉列圣、社令城隍主者、酆都地府威灵，仗馨香而上达，希精意以潜通，慈光密降于道场，惠泽普施于法界。既有投词之愿，仍伸关告之仪。今祇夜入意</p> <p>其诸情愫，俱载牒文。</p>

① 下划线为笔者所加，表示两书的不同之处。

② 原书说普献颂同前，未录正文，此括号部分为据同卷前文补录。

续表 2

李道士“摄召科”	《上清灵宝济度大成金书》之“又催召式”
<p>今当告召高功原承行追摄官君将吏,伏望应时下降,允听关宣,迺诣幽都,敷宣慷慨。<u>宣</u></p> <p><u>度亡</u>依玉简,请命奏金章,罪名削北府,生籍注南昌,见存皆获福,过去生福乡。</p> <p>开通冥路天尊 功至桥中开方</p> <p>灵宝玄坛焚香召告东方飞道大神、青衣引魂童子、开辟官将吏兵,下赴桥梁,证明开辟。宣持稽首礼,慈悲主,愿降惠光桥梁所,惠光反照下桥梁,开辟东方有冥路。大慈悲,临法会,救度亡魂离苦难。我今摄召化钱财,东方有路但原开。惟愿开辟东方路,青衣童子引魂来。</p> <p>其它各方照样,然后过桥归案。</p> <p>慈悲接引天尊 和</p> <p>太微廻黄旗,无英命灵旌,招召长夜府,开度受生魂。不可思议功德</p> <p>符命通溟漠,灵旌廻晓风,迁神离北府,飞鸟上南官。不可思议功德</p> <p>斗要妙兮有九晨,乘光明兮威武陈。斗道通兮召魂魄,魂魄来兮速现形。生死皆由北斗注,存亡尽属于五行。五行所造兮复归于五行,四大假合兮还归于太空,或阴或阳兮任天地之根宗,天地明兮万鬼潜,天地动兮万鬼爽,天地灵兮万鬼长,阴阳运兮鬼神享,感此徬徨付我旌,赐汝灵书朝上清。急急如太乙玄冥律令摄。</p> <p>阴阳推运兮劫数更迁,生死周流兮熟愿熟贤,轮转无穹兮上玄造化,未出三界兮拘于神变。魁魁东兮魁魁西转,魁向南兮魁魁北面,阴灵兮茫茫漠漠,阴灵兮碌碌岢岢。天地冥兮万鬼潜,天地晦兮万鬼爽,天地灵兮万鬼长,阴阳运兮鬼神享。太乙召汝何迟迟,先至后至律有赏。感此徬徨付我旌,赐汝灵书朝上清。急急如太乙玄冥律令摄。</p>	<p>今当告召高功原承行追摄官君将吏,伏望应时下降,允听关宣,迺诣幽都,敷宣慷慨。<u>催召滕文,谨当宣读。</u></p> <p><u>宣催召滕文,便举焚疏颂。高功翼水出外召魂,道众在坛举开通道路天尊。云云同前。</u><sup>①</sup></p> <p>[<u>圣德留科教,修斋福寿长。延生</u>依玉简,请命奏金章。罪名除北府,生籍注南昌。见存皆延寿,过去生福乡]<sup>②</sup></p> <p>太微廻黄旗云云<sup>③</sup>[无英命灵旌,招召长夜府,开度受生魂。和 不可思议功德]</p> <p>符命通溟漠云云<sup>④</sup>[<u>灵旌</u>廻晓风,迁神离北府,飞鸟上南官。和同前]</p> <p>阳斗章云云同前<sup>⑤</sup></p> <p>[斗要妙兮有九晨,乘光明兮威武陈。斗道通兮召魂魄,魂魄来兮速现形。生死皆由北斗注,存亡尽属于五行。五行所造兮复归于五行,四大假合兮还归于太空,或阴或阳兮任天地之根宗,天地明兮万鬼潜,天地动兮万鬼爽,天地灵兮万鬼长,阴阳运兮鬼神享,感此徬徨付我旌,赐汝灵书朝上清。急急如太乙玄冥律令摄。</p> <p>阴斗章</p> <p>阴阳推运兮劫数更迁,生死周流兮孰愿孰贤,轮转无穹兮上玄造化,未出三界兮拘于神变。魁魁东兮魁魁西转,魁向南兮魁魁北面,阴灵兮茫茫没没,阴灵兮碌碌幽幽。天地冥兮万鬼潜,天地晦兮万鬼爽,天地灵兮万鬼长,阴阳运兮鬼神享。太乙召汝何迟迟,先至后至律有常。感此徬徨付我旌,赐汝灵书朝上清。急急如太乙玄冥律令摄。]</p>

① 此处曰“云云同前”,但前文找不到相关的为亡魂开通道路的内容。

② 括号部分据同书卷一《赞颂应用门》之《法事品》之“焚疏颂”补录。

③ 此“云云”后未录后文,括号部分为据该书同卷前文补录。

④ 此“云云”后未录后文,括号部分为据该书同卷前文补录。

⑤ 此后括号部分为据原书同卷前文补录。

续表 2

李道士“摄召科”	《上清灵宝济度大成金书》之“又催召式”
<p><b>志心奉请</b> 斋坛资荐亡过某灵魂受此香坛升度,升度功德。 直至三请同样。</p> <p><b>志心奉请</b> 本音某氏门中宗祖△△ 堪叹逝水东流去,南柯一梦中,柏杨风飒飒,何处 是家乡。化钱念亡人单。 惟愿曰宗曰祖齐赴会,是亲是戚都来临。此刻今 时,来临法会。</p> <p>伏以开鬼关而提魂魄,急速归来,赴<u>流影</u>而显神 仪,徬徨蒞至。借慈悲之泽,宜生庆幸之心,伏愿 觉性昭明,真源莹朗,随神光而缓步,朝天陞以登 真。至于眷属姻亲,冤仇等众,班分男女,明进道 场,均承超度之功,可遂仙飞之乐。法众运诚,玉 音导引。</p> <p>天尊说经教,请亡过桥。(以下为渡桥科仪的有关内容,略 过不录)</p>	<p>三请亡魂次诵灵宝救苦颂,引幡诣浴室。</p> <p>[志心奉请斋坛资荐亡过某人灵魂众和受此斋坛 升度功德。</p> <p>志心再请 云云同 志心三请 云云同 志心奉请 云 云宗亲,开名请。</p> <p>伏以开鬼关而提魂魄,急速归来,赴<u>幡影</u>而显神 仪,徬徨蒞至。藉慈悲之泽,宜生庆幸之心,伏愿 觉性昭明,真源莹朗,随神光而缓步,朝天陞以登 真。至于眷属姻亲,冤仇等众,班分男女,明进道 场,均承超度之功,可遂仙飞之乐。法众运诚,玉 音导引。]①</p>

李道士“沐浴科”与《上清灵宝济度大成金书》之“沐浴式”的比较

表 3

李道士“沐浴科”	《上清灵宝济度大成金书》之“沐浴式”
<p><b>沐浴科</b> 黄华荡形天尊 和 切以长庚孕粹,光浮二气之华,水母流精,彩映五 明之秀。惟莹玄泽而乘景,可拂灵曜以灌精。疏 淪尘氛,滋陶阴翳。亡过某返魂北人,载魄东华, 緬惟地暗之久荣,精神昏淬,匪藉天光之密灌,步 武澄清,终难旅覬于螭,曷克亲承于狮座。伏请 沐浴仙吏,澣濯灵曹,招真致灵,承流宣化,风清 妄垢,凝素曜之玄云,日丽业成,灌黄华之绿雾。 可完旧观,庸沦神仪,请注兰汤,安心沐浴。</p> <p>黄华荡形天尊 宣符 太玄神水,日月华英。洗涤形魂,去浊流精。尸 尘荡尽,内外光明。策景升虚,飞登上清。黄华 荡形天尊</p>	<p><b>沐浴式</b>道众朝浴室序立,知磬举 黄华荡形天尊 众和一声,高功作用,表白白文 切以长庚孕粹,光浮二气之华,水母流精,彩映五 明之秀。惟莹玄泽而乘景,可拂灵曜以灌津。疏 淪尘氛,洁陶阴翳。亡过某人返魂北懿,载魄东 华,緬惟地暗之久薰,精神昏淬,匪藉天光之密 灌,步武澄清,终难旅覬于螭,曷克亲承于狮座。 伏请沐浴仙吏,澣濯灵曹,招真致灵,承流宣化, 风清妄垢,凝素曜之玄云,日丽业尘,灌黄华之绿 雾。可还旧观,庸沦神仪,请注兰汤,安心沐浴。</p> <p>黄华荡形天尊 焚符,高功执水盂举咒 太玄神水,日月华英。洗涤形魂,去浊流精。尸 尘荡尽,内外光明。策景升虚,飞登上清。和 黄 华荡形天尊</p>

① 括号部分为据原书同卷前文补录。

续表 3

李道士“沐浴科”	《上清灵宝济度大成金书》之“沐浴式”
<p>天河灌东井,石景水母精。圆光拂灵曜,玄映莹高明。元始披重夜,天人逐月生。沐浴兰池上,龙负长缦瓶。金童洒甘露,玉女流五星。冠带濯玉津,炼度五仙形。体香万神降,乘景登高明。巍巍道德尊,功行已圆齐。身降来接引,师宝自相携。慈悲惠法水,以用洗愚迷。永度三清界,常辞五浊泥。</p> <p>天尊说经教,接引于浮生,勤修学无为,悟真道自成。不迷亦不荒,无帝亦无名。朗诵罪福句,万遍心叩请。 肃</p> <p>持庙白 一庙亡者三魂七魄,二庙亡者七魄同灵,三庙亡者脱胎换骨,四庙亡者早上天堂(慈航)。引亡至经堂朝参。</p> <p>沐浴兰池上,已为清静之身。稽首玉陛前,当下枢趋之拜。暂借玉阶方寸地,恭朝金阙九重天。随我举扬,如仪朝礼。</p> <p>稽首皈命礼</p> <p>清微天宝君,亡者整形仪,朝玉清。</p> <p>大圣元始天尊 和</p> <p>稽首皈命礼</p> <p>禹余灵宝君,亡者整形仪,朝上清。</p> <p>大圣灵宝天尊 和</p> <p>稽首皈命礼</p> <p>大赤神宝君,亡者整形仪,朝太清。</p> <p>大圣道德天尊 和</p> <p>路开龙尾,仰瞻日月之光,班卷娥嫔,俯听琳琅之韵。暂辞玉陛,往诣灵筵。</p>	<p>龙汉荡荡云云。众和洒水。 焚冥衣</p> <p>次举沐浴东井颂,清水度魂颂。诵灵宝教苦颂,引幡朝参。</p> <p>[天河灌东井,石景水母精。圆光拂灵曜,玄映莹高明。元始披重夜,天人逐月生。沐浴兰池上,龙负长缦瓶。金童洒香水,玉女流五星。冠带濯玉津,炼度五仙形。体香万神降,乘景登高明。]①</p> <p>[巍巍道德尊,功行已圆齐。降身来接引,师宝自相携。慈悲惠法水,以用洗愚迷。永度三清岸,常辞五浊泥。]②</p> <p>朝参文 序立举天尊同前</p> <p>沐浴兰池上,已为清静之身。稽首玉陛前,当下枢趋之拜。暂借玉阶方寸地,恭朝金阙九重天。随我举扬,如仪朝礼。</p> <p>稽首皈命礼,清微天宝君,亡灵整形仪,朝玉清。和 大圣元始天尊</p> <p>稽首皈命礼,禹余灵宝君,亡灵整形仪,朝上清。和 大圣灵宝天尊</p> <p>稽首皈命礼,大赤神宝君,亡灵整形仪,朝太清。和 大圣道德天尊</p> <p>路开龙尾,仰瞻日月之光,班卷娥嫔,俯听琳琅之韵。暂辞玉陛,往诣灵筵。引幡诣灵前</p>

根据以上两表,通过对两种科书的比较,可以看出如下几点:

(1) 李道士的手抄本与明宣德刻本《上清灵宝济度大成金书》中有关科品的内容基本相同,是一脉相承而来。不仅其中的咒颂、歌章、表白、祈请、礼

① 括号部分为根据同书卷一《赞颂应用门》之“沐浴东井颂”补录。

② 括号部分为根据同书卷一《赞颂应用门》之“清水度魂颂”补录。

拜等等的内容几乎完全相同，而且段落安排、法事程序、书写格式也基本相同。

(2) 两书在文字上的细微差别是，李道士的手抄本中有个别的文字用的是异体字或地方方言文字，如“摄”字用“揖”，“幽”字用“叕”，“幡”用“旂”等。亦有在传抄的过程中出现的个别错别字，如“孰愚孰贤”中的“孰”字错写成“熟”字，“感此徬徨附我幡”中的“附”字错写成“付”字，“请注兰汤”写成“请注兰场”等。总之，手抄本中出现的异体字和错别字是很少的，反映了民间道士在数百年的传抄过程中对经书文字的完整保存。另外，手抄本中个别的颂咒文字根据法事的需要而略有改动，如“焚疏颂”中之“延生依玉简”改为“度亡依玉简”等。

(3) 手抄本中有些法事段落在明刻本中找不到，可能是根据时代和地方特点而增加进去的内容。如请五方童子开路的一段，在明刻本中只有“道众在坛举开道路天尊。云云同前”。这几个字，而具体内容在前文中并没有找到。又如，在李道士手抄本“沐浴科”中，有用扇子作为法器，对亡魂进行四扇的动作仪式及持扇白等内容，这些内容在明刻本中都没有找到，应该是后世增加进去的具有地方特点的内容。

总之，上述二表所列的两个小科目“摄召式”和“沐浴式”，经与明刻本《上清灵宝济度大成金书》中有关科品相比较，得出其基本相同和一脉相承的结论，当然也有个别文字的不同及内容上的增加。

从整个摄召科仪的内容程序来看，民间传抄本及实践过程与明刻本《上清灵宝济度大成金书》中记载的摄召仪式还是有一些变化。如民间传抄本《大成金书摄召科》包含三方面内容，即摄召、度桥、沐浴三个小科目，而明刻本《上清灵宝济度大成金书》卷15之《摄亡拯济品》中包含的几个小科仪是摄召、全形、沐浴、咒食等。可见民间道士所举行的摄召仪简化了全形、咒食的仪节，而增加了度桥的仪式。在当晚举行的长达两小时的整个摄召仪式中，度桥仪式占用了一个多小时，可见度桥仪所占的比重极大，是其中的一个最主要的仪节，而且中间穿插有大量的锣鼓礼花、追逐哄闹的场面，成为最热闹、最吸引人的一场法事。那么，两者仪节的不同说明了摄召科仪在民间流传过程中适应民间风俗和时代特点而进行了适当的增删变化。

## 2. 《小供王科》

手抄本《小供王科》是李道士在第二天上午做礼拜十殿阎王仪式时所用的一本科书，总共20页，与“神虎”“开启”“送圣”三种科书装订在一

起,封面书名总称《大成金书神虎品》。在《小供王科》的最后一页写有下列字样“甲子年腊月初五日”,应该是1984年其父亲抄写后传给李道士的。供王仪式在祠堂里临时布置的经堂举行,两面墙壁上摆放着十殿阎王的画像,其仪式是这样的:两个道士坐在科仪桌旁诵经奏乐,一位道士身着法服,一手持朝板,一手持引魂幡,来到各殿阎王神像面前唱颂礼拜、宣疏焚简,同时孝子手捧灵位,跪在该殿阎王面前,表示忏悔罪业并归依各王。礼拜完一殿阎王后,道士一边唱念,一边带领手托灵位的孝子围绕着十殿阎王游走一圈。随后依次如仪礼拜其他各殿阎王,在经堂里围绕十殿阎王共游走十圈。最后回到科仪桌前,拜礼送神,仪式结束。那么,举行这场法事所用的科书就是手抄本《小供王科》(参见图33)。

经与明刻本《上清灵宝济度大成金书》有关科品相比较,发现其中卷二十《礼成醮谢门》下列之《开度各幕三献品》之“小供王科”与民间手抄本《小供王科》的内容文字几乎完全相同,可见两者的一脉相承之处,现将两书内容表列如下。

民间抄本《小供王科》与《上清灵宝济度大成金书》之《小供王科》的比较

表4

民间抄本《小供王科》	《上清灵宝济度大成金书》之《小供王科》
<p>供王科</p> <p>纒绝标帝晨,谅事遵重阿。</p> <p>炎如霄中烟,勃若景耀华。</p> <p>武城带神锋,恬照吞清河。</p> <p>闾闾临丹井,云门郁嵯峨。</p> <p>七非通奇盖,连宛亦敷魔。</p> <p>六天横北道,此是鬼神家。</p> <p>大慈大悲寻声救苦无上尊</p> <p>宝篆氤氲,拥浮空之华盖,珠烟凝结,泛定惠之青莲。<u>披陈</u>上叩于九阳,闻妙普熏于十地,焚香供养</p> <p><u>太乙救苦天尊青玄上帝、东岳天齐大生仁圣、北阴酆都玄天大帝、冥府一官泰篆妙广真君、王案诸司官典、监坛使者、五道大神、冥官主职、一切威灵,悉仗真香,普同供养。入意</u></p> <p>恭望太乙垂慈,十官委鉴,驾九色莲花之座,俯察丹衷,拥十绝翠葆之舆,鉴观醮事。臣等虔恭,谨伸奏请。</p>	<p>小供王科道众序立,知警举偈,众和</p> <p>纒绝标帝晨,谅事遵重阿。</p> <p>炎如霄中烟,勃若景耀华。</p> <p>武城带神锋,恬照吞清河。</p> <p>闾闾临丹井,云门郁嵯峨。</p> <p>七非通奇盖,连宛亦敷魔。</p> <p>六天横北道,此是鬼神家。</p> <p>大慈大悲寻声救苦无上尊 表白开启</p> <p>宝篆氤氲,拥浮空之华盖,珠烟凝结,泛定惠之青莲。<u>披仗</u>上叩于九阳,闻妙普熏于十地,焚香供养</p> <p><u>太乙、东岳、酆都、十王云云王案诸司官典、监斋使者、五道大神、冥关主职、一切威灵,悉仗真香,普同供养。以今奉为入意</u></p> <p>恭望太乙垂慈,十官委鉴,驾九色莲花之座,俯察丹衷,拥十绝翠葆之舆,鉴观醮事。臣等虔恭,谨伸奏请。奏请太一同前科</p>



续表 4

民间抄本《小供王科》	《上清灵宝济度大成金书》之《小供王科》
<p>志心奏请清华长乐界、东极妙严宫、七宝放寿林、九色莲花座、万真拱内、百亿光中、大圣大慈大悲大愿十方化号普度冥阳太乙青玄老君运明保元上帝，惟愿杨枝洒道，狮座浮空，下赴凡筵，证盟修奉。狮座云车，来临法会。</p> <p>志心奉请泰山青府、岱岳宸庭、东岳青帝君大生仁圣帝，惟愿暂离考校，下赴芳筵，鉴此哀诚，证盟修奉。风马云车，来临法会。</p> <p>志心奉请酆都宪府、阴境天官、北阴酆都玄天大帝，惟愿暂离考校，下赴芳筵，鉴此哀诚，证盟修奉。风马云车，来临法会。</p>	<p>[志心奏请清华长乐界、东极妙严宫、七宝寿林、九色莲座、万真拱内、百亿光中、大圣大慈大悲大愿十方化号普度阳冥太一青玄老君运明保元上帝，惟愿杨枝洒道，狮座浮空，下赴凡筵，证盟修奉。众和 狮座云车，来临法会。]①</p> <p>志心奉请泰山青府、岱岳宸庭、东岳青帝君大生仁圣帝，惟愿暂离考校，下赴芳筵，鉴此哀诚，证盟修奉。和风马云车，来临法会。</p> <p>志心奉请酆都宪府、阴境天官、北阴玄天酆都大帝，惟愿云云</p>
<p>志心奉请酆都宫内一七泰素妙广真君十官惟愿暂离考校，下赴芳筵，鉴此哀诚，证盟修奉。风马云车，来临法会。太乙救苦天尊</p>	<p>志心奉请酆都宫内一七泰素妙广真君，惟愿 云云 请十王 云舆颂 散花献酒 诵中篇 宣疏 送圣颂 向来颂 回向②</p>
<p>焚香仰启道中王，端拱清微圣化长，愿沛隆恩来郁绝，受臣精恳降灵光。和大圣元始天尊</p>	<p>[焚香仰启道中王，端拱清微圣化长，愿沛龙恩来郁绝，受臣精恳降灵光。和大圣元始天尊</p>
<p>焚香仰启经中王，端拱禹余圣化长，愿沛龙恩来泽垒，受臣精恳降灵光。和大圣灵宝天尊</p>	<p>焚香仰启经中王，端拱禹余圣化长，愿沛龙恩来泽垒，受臣精恳降灵光。和大圣灵宝天尊</p>
<p>焚香仰启师中王，端严大赤圣化长，愿沛龙恩来北朔，受臣精恳降灵光。和大圣道德天尊</p>	<p>焚香仰启师中王，端严大赤圣化长，愿沛龙恩来北朔，受臣精恳降灵光。和大圣道德天尊</p>
<p>三尊圣号，历劫难闻，既垂勃勃之灵光，为破沉沉之妄暗，盖请孝眷，奉引亡灵，既诣于十宫，庸首陈于万过，伏惟真宰，府赐格知。引亡过殿</p>	<p>三尊圣号，历劫难闻，既垂勃勃之灵光，为破沉沉之妄暗，盖请孝眷，奉引亡灵，既徧诣于十宫，庸首陈于万过，伏惟真造，府赐格知。</p>
<p>焚香供养第○殿○○○○真君，恭惟圣造，位列阴官，凡下元尊人运应灭度，身经太阴，期周○七，则属真君考校，毫发无违。今孝信某，伏为亡过某，生有恶缘，死罹案问，辄诣行幕，拜首祈恩，恪冀真慈，特垂怜悯，灵符昭告，善颂敷陈，无涯罪由，曲慈消灭。</p>	<p>移班诣第一殿，孝子引幡，上香致拜。</p> <p>焚香供养第一殿太山大王泰素妙广真君，恭惟圣造，位列阴官，凡下元生人运应灭度，身经太阴，期周一七，则属真君考校，毫发无违。今孝子某，伏为亡故某，生有恶缘，死罹案问，辄诣行幕，拜首祈恩，恪冀真慈，特垂怜悯，灵符昭告，善颂敷陈，无涯罪尤，曲赐消灭。十官启白皆仿此 告符 焚符</p>
<p>宣十王简</p> <p>皈依秦广大慈王，泰素徽称观八方。剑履琳琅司地禁，珮环容与斡天章。龙符快布慈悲救，歼室咸薰道德香。一七亡魂经殿陛，愿无纤累任翱翔。不可思议功德。</p>	<p>皈依秦广大慈王，泰素徽称观八方。剑履琳琅司地禁，珮环容与斡天章。龙符快布慈悲救，歼室咸薰道德香。一七亡魂经殿陛，愿无纤累任翱翔。和不可思议功德。宣疏，移班第二殿，孝子引幡上香，余并全前，后仿此。</p>
	<p>焚香供养第二殿云期周二七只改圣位，余并全前。</p>

① 括号中所引之内容原文未录，据同卷之《供王三献科》中有关内容补录。

② 原文到此结束，以下括号中所录之内容据该书同卷前文补录。

续表 4

民间抄本《小供王科》	《上清灵宝济度大成金书》之《小供王科》
皈依地府 <u>楚江王</u> ，阴德权尊泽垒扬。上禀玄虚司鬼域，下提黄混化真香。女青宪纲分淫恶，太素刑机判丕臧。二七亡魂经殿陛，万缘澄湛乐无央。不可思议功德。 皈依宋帝大慈王，……（以下为依次皈依地府十王之内容，从略）	皈依地府 <u>初江王</u> ，阴德权尊泽垒扬，上禀玄虚司鬼域，下提黄混化真乡。女青宪纲分淫恶，太素刑机判丕臧。二七亡魂经殿陛，万缘澄湛乐无央。和同 皈依宋帝大慈王，……]①

通过对两本科书进行比较，可以看出两者内容是几乎相同的。例如在两个科书的开头都是一篇咒文，咒文的内容完全一样，一字不差。此咒名“酆宫颂”或曰“六天门名咒”，起源很古老，<sup>②</sup>但是将此咒放在礼拜地府十王的仪式里，是在周思得的《上清灵宝济度大成金书》里首次出现的。在此之前南宋林灵真编的《灵宝领教济度金书》多达三百二十卷的巨著里，其中的卷41有“十真君醮仪”，其内容与“小供王科”很相近，但前面没有“六天门名咒”。说明这是明代周思得添加进去的内容，而一直在湖北的民间道士间流传至今。

另外，两个科书在供养和奉请的神灵方面也是完全一样的，只是明刻本在神号方面常常使用简称，如“太乙救苦天尊青玄上帝”简写为“太乙”等等。另外，明刻本在奉请“太一”神的时候，亦曰“同前科”，而没有刻写具体的内容。因为礼请十王的仪式，前面有好几个科本，内容上有同有异，后面的科本常常写成“云云”或者“同前科”等，不再重复。同时也说明，后面简省的本子常常是在各地流传过程中出现的一种变异形式，与正仪同时流传，而被作为一种科本，搜集到周思德的《大成金书》中。后世民间道士在单独使用某种科书的时候，当然不能抄写成“同前科”等，而是要将其补充完整，以便在实际操作中使用方便，当然其所补充的依据仍然是该书的相关科仪文本。

例如，仪式的核心部分“请十王”的内容，在明刻本《小供王科》中

① 下文省略，经与民间抄本比较，除了个别文字的差异外，内容完全相同。以上括号所引礼十王的内容，录自同书卷二十《礼成醮谢门》之《开度各幕三献品》之“供王三献科”。

② “酆宫颂”起源于东晋南朝上清派的经典中，在陶弘景《真诰》卷十五、《登真隐诀》卷中等上清派经书中都有关于罗酆山六天宮的描述，其中记载有项梁城作“酆宫颂”一首，此颂为后世的众多道经所引用。

都省略未写，只写了一个标题，但民间传抄本却有很大的篇幅，那么这部分内容来自何处呢？经过查找，发现《大成金书》中礼请十王的其他相关科仪如《供王三献科》中，有与之完全相同的内容，即在与《小供王科》同一卷次的不同科目而已。说明民间传抄本在单独流传时所抄录补充的内容仍然是来自于明刻本《上清灵宝济度大成金书》。

又如，民间抄本在“请十王”的仪式之后，还有一些“送圣”“回向”等相当篇幅的文字内容，而明刻本《小供王科》也只有一个标题，并未录写内容。那么，民间抄本中的内容亦同样来自于《大成金书》中其他相关科目。如，民间抄本的最后有一段“送圣”的文字是这样写的：“以今露冷风清，河澄月淡，兰红烬冷，觉云驭之将旋，宝鼎烟沉，恍风旂之欲返。百司复位，列属还班。既荐献之毕陈，复赞扬之克罄。莫留部从，惟剧瞻依。不胜激切望恩之至，谨伸奉送。”那么经过查核，这段文字与《供王三献科》的结尾文字完全相同，说明了两者的渊源关系。又如，民间抄本的最后还有一段“回向”文，在明刻本《小供王科》中亦只有一个标题，经查这段文字亦来源于同书同卷之“散醮回向文”，两者内容几乎完全相同。如下：

民间抄本《小供王科》结尾回向文	《上清灵宝济度大成金书》之《散醮回向文》
玄司有限，真驭难留，目送云程，仰回曹治。向来备陈醮礼，迎疑高真，功德无限。良因奉为弟子某人云云，伏愿独犴停酸，幽牢罢对，十官回善，俾黑籍以肖籍，三宝矜怜，赐金书而赦罪，为上因缘。	玄司有限，真驭难留，目送云程，仰回曹治。向来备陈醮礼，迎疑高真，功德无限。良因奉为云云，伏愿独犴停酸，幽牢罢对，十官回善，俾黑籍以肖籍，三宝俱怜，赐金书而赦罪。

可见，民间抄本中的回向文与明刻本中的散醮回向文是一脉相承而来。

总之，通过将民间手抄本《小供王科》与明刻本《上清灵宝济度大成金书》之《小供王科》及其他相关科品相比较，可以看出，民间手抄本《小供王科》的内容完全来自《上清灵宝济度大成金书》中的相关科品，在后世数百年的流传过程中几乎没有任何的增删变化，反映了道教经书传统的一脉相承与高度稳定性。

上文介绍了鄂东地区民间道士在做超度仪式时所用的两种度亡科书，并将之与明刻本《上清灵宝济度大成金书》中有关科品相比较，得出其基本相同和一脉相承的结论，可以肯定地说，民间道士的这些科仪文本是来自于明周思德的《上清灵宝济度大成金书》。

那么,除了科仪文本的继承性,在坛场布置及科仪节目上,两者是不是也存在明显的继承关系呢?

### 3. 坛仪节次

当代鄂东地区的度亡道场相对过去来说,简省很多,一般只做一天一夜的小道场,仪节也简省很多,如水火炼度、施食等仪次在小道场基本都不做。我所调查的这场法事从2004年11月21日下午开始,到第二天中午结束,共演练了11场法事节目,这也是当地超度道场的基本法事程序,当然,每场科仪由于时间、财力、人员的不同,在节目安排上可能会有适当的变化,但基本上离不开这些基本程式。现将当地科仪节目与《上清灵宝济度大成金书》卷二四《登坛宗旨门》之《赞导节次品》之“开度正三昼夜总节次”中的法事程次列表比较如下:

鄂州民间度亡科仪			《大成金书》中度亡仪		
日	时	仪节	日	时	仪节
第一日	下午13时	文书、坛场准备	第一日	上午	建幕、拜表、诵经、礼忏
	16:30	开路		下午	宿启、朝仪
	17:15	开启(请神)			
	19:20	诵血朝经		晚上	燃灯、破狱、催摄亡魂、沐浴更衣、朝参、咒食、济接孤爽
	19:40	摄召、度桥、沐浴、朝参			
	21:40	诵经			
	22:20	拜忏			
第二日	上午7:00	启请	第二日	白天	三朝行道、二上转经
	10:00	游十殿		晚上	关灯、供王、宣灵前忏悔、炼度
	10:30	送圣(送神)			
	11:10	劝亡			
	11:40	烧包袱			
			第三日	白天	发请醮文书、散醮朝仪、诵诸品经诰
				晚上	设醮送圣、圆满

可以看出,当代科仪由于时间的关系,简省了部分内容,但其中的一些主要仪节如摄召、沐浴、朝参、供王、送圣等,都能互相对应,而且如前文所述,其中的科仪文本也几乎完全相同,从而反映了它们之间前后继承的关系。

## 五 结论

综上所述，明代高道周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》中的度亡科仪在当代鄂东地区得到继承并发展，至于其他的科仪是否也一直在当地流传，尚待进一步的研究。但至少可以肯定的是，《上清灵宝济度大成金书》自明代以来，就流传到鄂东地区，并在此地一直流传至今。从当地江姓道士已经传承有18代来看，一代按25年推算，则已经传承有450多年的历史了，据此推测，约在明代中叶，《大成金书》就已流传到鄂东地区。

那么，明代高道周思德是浙江钱塘人，其生平主要活动地区在浙江和京城，其所编纂的《上清灵宝济度大成金书》也主要应该流行于京师与浙江一带，而实际上我们发现了鄂东地区是《大成金书》的重要流行地域，那么，《大成金书》是如何流传到鄂东地区？其流传的路线又是怎样的？目前我还没有找到确切翔实的资料来回答这个问题，但有几点线索值得留意，或许能得到一些启示。

一是周思德在编纂《上清灵宝济度大成金书》时，其目的是为了使其流传广泛，并流行永久，据四十五代天师张懋丞在序言里所说：“常恐其文词浩瀚，蠹朽篇帙，后人难于笔书，遂命工镌梓，广而传之，以示悠久。”所谓“广而传之，以示悠久”体现了周思德的修书思想，抱着这样的一种理想，该书修成以后，肯定是极力地将其推广流传。而且周思得作为一代名道，历经五朝，备受尊崇，他还曾主管道录司事，掌理全国的道教，那么，以他的声望和所处的地位，其著述一定会得到道教界的认可，并有向全国各地推广的条件。

二是周思德有门徒百余人，徒子徒孙，枝叶繁衍，必然形成一股强大的道法传承体系。在他的门徒之中，亦不乏担任道录司要职者，如周道宁、周道玉曾担任“至灵”，梅道真、王道弘曾担任“玄义”等等。另外，周思得在编成《上清灵宝济度大成金书》时，有门徒31人为之抄写书板，在刻本每卷结尾注明“某某抄”的字样。如卷二末注为“门弟子王道安书”、卷三末为“门弟子周道宁书”等等。那么，周思得的门徒必然亦是对这套科书非常熟悉并能亲身实践《大成金书》中道法科仪的法师，随着这些门徒的迁居和流动，周思得的经书道法必有向这些地方流传的可能。

三是湖北鄂州地处长江中游沿线，水路交通非常发达，顺江而下就能到达南京，进入江浙地区，自古以来长江沿线地区的经济文化交流就很频繁，所以江浙的道教文化顺江而上传入湖北鄂州地区，亦不失为一条文化传播的路线。

## 后 记

---

1999年，社科院宗教所实行课题制，当时卢国龙先生作为道教研究室的学术骨干，申请了“道教科仪研究”作为宗教所的首批所重点课题，而我有幸成为课题组的一名成员。当时室主任马西沙先生的设想也是以课题带动学术，以课题培养后学，由此我进入了道教科仪研究这块陌生的领域。当时的我虽然在道教研究室工作，但对道教完全是门外汉，对于道教学的研究也基本是没有入门，别说“道教科仪研究”这样一个道教学的难题了。当时我一片迷茫，不知如何着手，幸亏课题主持人卢国龙先生提供了详细的研究提纲，室里的其他前辈如马西沙先生、王卡先生、韩秉方先生、吴受琚先生等都给予了我很多的指导和建议，我才能慢慢地进入到研究状态。后来，卢国龙先生调到儒教研究室任主任，他的学术方向也主要转向儒教，而将“道教科仪研究”这项课题的重任大部分转交到我手上，我当时真的觉得好沉重。幸亏卢国龙先生一直不放松地给予指导与鼓励，这些年来我慢慢地搜集资料，整理思路，积少成多，最终形成一部专著，也是我当初所不敢想象的。

2006年8月，“道教科仪研究”的课题历经7年，终于结项，结项时请了社科院宗教所的金泽研究员、王卡研究员，以及北京大学哲学系的王宗昱教授作为鉴定专家，会上专家们对该课题成果给予了很高的评价，并以优秀等级通过了结项。我当时真的非常激动，因为毕竟多年的努力得到了认可，同时又有点“受宠若惊”的感觉，因为我也知道我做的研究其实是很肤浅、很不成熟的，专家们的高度评价只是对我的一种鼓励。会后，根据各位专家的意见，进行了一些修改和补充。在这里，我非常感谢金泽先生，王宗昱先生，王卡先生，还有宗教所副所长张新鹰先生，他们提了很多中肯的建议，成为我修改时的一种依凭。

需要特别说明的是，这项课题是卢国龙先生与我合作完成的，卢国龙先生作为课题主持人，承担了课题设计、研究大纲以及总体思路的把握与指导，并提供了他多年来研究斋醮科仪而形成的一些已有成果供我参考和改编，本书的上篇“道教科仪的历史沿革”就是在卢国龙先生已有成果的基础上改编而成的。我知道，本人的才学、识见远远赶不上他，所以对于他已有的成果，虽说是改编，基本上是原封不动的搬用，如果有些地方用得不当的话，那也是我的学识不足所致。本书的中篇“道教科仪与民俗”、下篇“道教科仪与当代农村社会”是在卢国龙先生的指导下，由我撰写完成。

本书能够顺利出版，应该感谢社科院出版基金的资助，尤其感谢宗教所科研处的霍群英处长为争取出版基金所做的努力。另外还要感谢社科院成果处的张国春处长、苑淑娅女士，他们为本书联系出版社、送审备案等付出了很多努力。另外，方志出版社在出版基金有限、编辑人手紧缺的情况下，答应优先出版本书，谨向方志出版社表示由衷的感谢。

汪桂平

2008年6月22日

[General Information]

书名=[General Information]

作者=

页数=333

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=



书名  
前言  
目录

上篇 道教科仪的历史沿革第一章 道教科仪概说

第一节 斋醮科仪释义

第二节 道教科仪的类别

一 文献资料的分类

二 斋法的种类

三 醮仪的划分

四 道教的传度仪式

五 道教宫观的日常仪轨

第二章 道教科仪的历史沿革

第一节 天师道对巫俗信仰的重整

一 道教斋法的渊源——太平道和五斗米道

二 新天师道对巫俗信仰的重整

第二节 上清斋法的文化内涵

一 上清斋法的来源——从道家到黄老养生术

二 上清斋法的文化内涵

第三节 灵宝斋法的形成

一 灵宝斋法的渊源

二 陆修静对灵宝斋法的贡献

第四节 隋唐时期道教科仪的规范化重建

一 南北方道教：从分歧到融合

二 唐代初期道教大师整理斋醮科仪

三 唐末杜光庭整理斋醮科仪

第五节 五代两宋时期的科仪演衍与变革

一 《玄坛刊误论》之争

二 北宋时期道教科仪的整理与增衍

三 两宋之际新道派科仪

四 南宋时期围绕科仪传统的纷争

第六节 金元全真道科仪

一 全真道的创立与兴盛

二 全真道教制的特点

第七节 明清时期道教科仪之嬗变

一 明朝的统一模式

二 科仪松弛与整合

中篇 道教科仪与民俗第三章 道教科仪与人生礼俗

- 第一节 道教仪式与诞生仪礼
  - 一 求子仪式与道教
  - 二 小儿成长仪式与道教
- 第二节 道教仪式与成年仪礼
- 第三节 道教仪式与祝寿礼俗
  - 一 祝寿礼俗的形成
  - 二 祝寿礼俗与道教
- 第四节 道教仪式与丧葬礼俗
  - 一 道教斋醮与度亡
  - 二 丧葬仪节中的道教法事活动
- 第四章 道教仪式与社区祭典
- 第一节 迎神赛会
  - 一 迎神赛会风俗的流行
  - 二 迎神赛会与道教斋醮
- 第二节 平安清醮
  - 一 平安清醮之流行与特点
  - 二 平安清醮与雉仪
- 第五章 道教节日与岁时民俗
- 第一节 传统岁时节日与道教影响
  - 一 道教斋会对岁时民俗的顺应
  - 二 岁时节日中的道教情调
- 第二节 神仙圣诞与民俗节日
- 下篇 道教科仪与当代农村社会第六章 道教仪式传统与当前农村地区  
的丧葬礼俗——以湖北省花湖乡为中心的考察
- 第一节 考察地湖北省花湖乡之概况
  - 一 市镇概况
  - 二 传统丧俗
  - 三 信仰现状
- 第二节 丧葬礼俗的纪实性描述
- 第三节 超度道场的纪实性描述
  - 一 道士团
  - 二 文书准备
  - 三 坛场布置
  - 四 主要仪式仪节
- 第四节 传统丧俗的复兴与道教仪式传统的继承变化
- 附录 鄂东地区民间道士所用度亡科书的研究  
后记