

# 法国汉学

## SINOLOGIE FRANÇAISE

《法国汉学》丛书编辑委员会 编

宗教史专号 第七辑



中华书局

# 法国汉学

SINOLOGIE FRANÇAISE



ISBN 7-101-03640-6



9 787101 036404 >

齊民要術



自然所ZR000086

定价: 40.00 元



# 法 國 漢 學

第 七 輯  
(宗教史專號)

《法國漢學》叢書編輯委員會 編

中 華 書 局



**圖書在版編目 (CIP) 數據**

法國漢學．第七輯，宗教史專號／《法國漢學》叢書編輯委員會編．—北京：中華書局，2002

ISBN 7-101-03640-6

I. 法… II. 法… III. ①漢學—研究—法國—文集②宗教史—中國—文集 IV. K207.8-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2002)第 082011 號

- 書 名** 法國漢學(第七輯)  
**責任編輯** 王 楠  
**出版發行** 中華書局  
(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)  
**印 刷** 北京市白帆印務有限公司  
**版 次** 2002 年 12 月第 1 版  
2002 年 12 月北京第 1 次印刷  
**規 格** 850×1168 毫米 1/32  
印張 21 字數 495 千字  
印數 1—2000 冊  
**國際書號** ISBN 7-101-03640-6/Z·457  
**定 價** 40.00 元



A la mémoire de Max Kaltenmark et de Michel Soymié

謹以此輯紀念已故的康德謨先生和蘇遠鳴先生





## 《法國漢學》叢書編輯委員會名單(第七輯)

編委:戴 仁(Jean-Pierre Drège, 法國遠東學院)

李學勤(清華大學國際漢學研究所)

劉 鈍(中國科學院自然科學史研究所)

鄧文寬(中國文物研究所)

呂 敏(Marianne Bujard, 法國遠東學院)

米蓋拉(Michela Bussotti, 法國遠東學院)

華 瀾(Alain Arrault, 法國遠東學院)

李 零(北京大學)

韓 琦(中國科學院自然科學史研究所)

韓健平(中國科學院自然科學史研究所)

柴劍虹(中華書局)

端木美(中國社會科學院世界歷史研究所)

劉國忠(清華大學)

呂鵬志(四川大學)

王 楠(中華書局)

本輯執行編委:呂敏、呂鵬志、柴劍虹



# SINOLOGIE FRANÇAISE

## Volume 7 (2002)

### Numéro spécial Histoire des religions

#### SOMMAIRE

##### Préface

Maxime Kaltenmark (1910 – 2002), *In memoriam* par Kristofer Schipper

Michel Soymié (1924 – 2002), *In memoriam* par Jean-Pierre Drège

Maxime Kaltenmark, “Notes à propos du Kao-mei” (1966)

Rolf A. Stein, “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seven Centuries” (1979)

Paul Demiéville, “L’iconoclasme anti-bouddhique en Chine” (1974)

Michel Soymié, “Ketsubonkyō no shiryōteki kenkyū” (1965)

Anna Seidel, “Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs” (1987)

Robinet Isabelle, “Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme” (1984)

Michel Strickmann, “The Longest Taoist Scripture” (1978)

Kristofer Schipper, “Le pacte de pureté taoïste” (2002)

Franciscus Verellen, “The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: spatio-liturgical organization in early Heavenly Master Taoism” (à paraître)

Christine Mollier, “Les cuisines de Laozi et Buddha” (2002)

John Lagerwey, “Question of Vocabulary, or How Shall we Talk about Chinese Religion ?” (1999)

Patrice Fava, "Les théâtres de procession de Miaofeng shan hier et aujourd'hui" (2002)

Marianne Bujard, "Célébration et promotion des cultes locaux ; six stèles des Han orientaux" (2000)

Isabelle Ang, "Le culte de Lü Dongbin sous les Song du Sud" (1997)

Fiorella Allio, "Procession et identité : mise en scène rituelle de l'histoire locale" (1998)

Yuan Bingling, "Les associations liturgiques du temple du Pic de l'Est de Pékin" (2002)

Chen Bali, "Le sanctuaire du dieu du Théâtre dans le temple du Pic de l'Est de Pékin" (2002)

Bibliographie des études taoïstes en France par Lü Pengzhi

### **Biographies**

Paul Demiéville, "Nécrologie - Henri Maspero"

Jacques Gernet, "Notice sur la vie et les travaux de Paul Demiéville"

Michel Strickmann, "Rolf. A. Stein"

### **Conférences académiques franco-chinoises**

Li Xiaocong, "L'organisation spatiale du vieux Pékin" (décembre 1998)

Wang Yucheng, "Les objets liturgiques du taoïsme et les découvertes archéologiques" (janvier 2002)

Roberte Hamayon, "Le chamanisme, ou l'art de gagner sa chance grâce à des partenaires imaginaires" (mai 2002)



## 前 言

呂 敏 呂鵬志 撰 許明龍 譯

本輯《法國漢學》以中國宗教為主要内容，籌編期間，我們失去了研究中國宗教的兩位專家：康德謨先生和蘇遠鳴先生分別於6月26日和7月14日謝世，前後相隔僅數周。本輯多篇文章的作者曾受教於他們門下，本想把自己的著述當面呈獻給恩師，如今却只能用來表達對他們的緬懷和感激之情了。

我們將這一輯《法國漢學》特別獻給這兩位前輩。首先我們刊登了兩篇紀念文章，作者分別是康德謨先生和蘇遠鳴先生的高足。他們追述了老師的生平業績，以此表達對老師的深切悼念。

其次，我們選登了17篇論文，分別出自四代研究者筆下。論文按作者輩分編排為四組，同輩作者則根據研究主題依序排列。

隨着兩位大師離我們而去，本期出現的第一代研究者（康德謨、石泰安、戴密微、蘇遠鳴）已無一健在。前輩們藉助語文學分析精巧地揭示宗教現象，在透徹地研究書面材料的基礎上分析教義、神系和儀式，從而顯示了他們的杰出才華。他們在這些研究中不但一貫致力於闡明宗教精英和信眾所扮演的政治和社會角色，而且憑藉綜合分析精神和淵博的學識，對中國宗教與其他文化做了多方面的比較。

索安、施舟人、賀碧來和司馬虛都曾在不同程度上受業於上述前輩，他們辛勤耕耘在老師們開墾的田野上，在中國宗教研究中既駕輕就熟又獨樹一幟。本期選刊了四位道教專家的文章，這些文

章的研究對象是道教及其科儀結構，道教與佛教、民間宗教（或“通俗宗教”）的關係。

傅飛嵐、穆瑞明、勞格文和范華是上述四位學者的學生，他們踏着前人的脚印繼續前進。或是撰寫作為一種有組織宗教的道教史；或是研究道教的特殊儀式；或是高屋建瓴地審視中國宗教的性質；或繼承實地考察的優良傳統，將文字和圖像資料以及實地觀察結果結合起來，描繪了中國北方最大的朝聖活動之一——妙峰山行香走會。

呂敏、洪怡沙、艾茉莉、袁冰凌和陳巴黎屬於第四代研究者，她們活躍在前輩們所開創並身體力行的實地考察和碑文研究中。她們的專題研究對象是某種信仰、某個廟宇、某個神祇或某種儀式。她們通常總是力求把當代事實與古代資料結合起來進行分析，社會學的關注在她們的研究中至為顯著。他們承襲了前輩們的傳統，對社會史的興趣甚於教義史，對人類學的關注甚於對語文學的重視。

本期還刊登了一份詳備的法國道教研究文獻目錄，是由呂鵬志在巴黎完成的。這份目錄囊括了自十九世紀初迄今這個領域中的絕大部分研究成果。我們希望給讀者提供一種便利的工具，藉此對法國的道教研究做出恰當的評估。

另外，我們選譯了幾篇著名學者小傳，讀者可由此管窺法國研究中國宗教的歷史、成就和方法，瞭解這一學術傳統的背景。

本期依照慣例在刊尾登載了“歷史、考古和社會”系列講座的三篇報告，其內容與中國宗教都有着或多或少的聯繫。

在文章的遴選方面，我們無意囊括中國宗教史研究的所有領域。鑒於《法國漢學》第五輯中已對佛教作了較多論述，所以本輯給予佛教的篇幅較少；不過有必要指出，法國有許多研究中國佛教的專家。本輯沒有討論儒教，但法國在這一領域同樣有優秀的學

者和著作。在儘可能將道教與“通俗宗教”加以區別的前提下，本輯的重點一方面放在道教研究上，另一方面則放在“通俗宗教”的崇拜對象、代表性人物、儀式和文獻研究上。我們特別要向讀者說明的是，由於篇幅所限，本輯不能刊登所有中國宗教學者的論文，甚而某些大專家的論文也不得不暫時割舍。如涉足中國宗教領域的法國漢學大師沙畹及其弟子伯希和、馬伯樂和葛蘭言的大作就沒有在本輯出現，但他們是這個領域最杰出的先驅和墾拓者。鑒於這是第一次，不可能畢其功於一役，且待以後有機會時再做介紹。

許多同仁和朋友爲本輯的籌編提供了幫助，特向他們致謝。作者和譯者應我們的要求，在很短時間中完成了約稿，特向他們的支持表示謝意。鄧文寬、趙超、李零、王育成、葛兆光和韓建平審閱並修改了本輯的部分文章，並提出了寶貴的建議；許明龍和吳旻爲翻譯做了大量工作；鄧亮對若干文章的原稿做了計算機文字處理。對以上諸位的辛勤勞作，僅表衷心的感謝。

爲了給讀者貢獻一本儘可能完美的專號，我們絲毫不敢懈怠，兢兢業業地工作了將近一年。儘管如此，疏漏乃至錯誤依然難以完全避免，衷心希望讀者和同仁不吝指教。但願在大家的共同努力下，《法國漢學》會越辦越好。





# 目 錄

前 言.....	呂 敏 呂鵬志(1)
紀念康德謨先生.....	施舟人(1)
蘇遠鳴生平略歷.....	戴 仁(6)
釋高禔 .....	康德謨(11)
二至七世紀的道教和民間宗教 .....	石泰安(39)
中國歷史上的“會昌滅佛” .....	戴密微(68)
《血盆經》資料研究 .....	蘇遠鳴(78)
從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌迹.....	索 安(118)
道教的清約 .....	施舟人(149)
佛道基本矛盾初探.....	賀碧來(168)
最長的道經 .....	司馬虛(188)
二十四治和早期天師道的空間與科儀結構.....	傅飛嵐(212)
道教和佛教的“厨經” .....	穆瑞明(254)
詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教？ .....	勞格文(260)
妙峰山行香走會 .....	范 華(271)
地方祠祭的舉行和升格	
——元氏縣的六通東漢石碑 .....	呂 敏(322)
南宋時期的呂洞賓信仰 .....	洪怡沙(346)

遼境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演 .....	艾茉莉(376)
北京東嶽廟香會 .....	袁冰凌(397)
北京東嶽廟喜神殿考述 .....	陳巴黎(427)

法國道教研究文獻目錄(1831—2002) .....	呂鵬志(448)
馬伯樂小傳(1883—1945) .....	戴密微(520)
法蘭西學院院士戴密微的生平、成就簡介 .....	謝和耐(534)
《密教與道教研究——紀念石泰安》導言 .....	司馬虛(548)

### [中法學術系列講座]

老北京城地域結構啓示錄 .....	李孝聰(566)
道教文物藝術與考古發現 .....	王育成(596)
薩滿教：如何向神靈求得好運 .....	阿瑪雍(627)



## 紀念康德謨先生

施舟人(Kristofer Schipper)著

康德謨(Maxime Kaltenmark)先生 1910 年 11 月 11 日生於奧地利的維也納,2002 年 6 月 26 日在巴黎東面的拉瓦爾市仙逝,高齡九十一。先生的父親是律師,母親年輕時在維也納大學學埃及考古,先生是他們的長子。出生後不久就隨父母從維也納搬到巴黎。先生後來一輩子住法國,加入法國籍,在巴黎高等研究實驗學院當教授,是法國著名漢學家之一。

青年時代的康先生很好學,在巴黎中學的學習成績都很好。畢業以後,他先在巴黎大學讀醫學,後來讀法律。因為母親對古埃及文化有豐富的知識,他也對東方文化產生了興趣,後來到法國國立東方語言專科學校學中文。當時法國的漢學很發展,巴黎有好幾位世界知名的學者,如伯希和(Paul Pelliot)、葛蘭言(Marcel Granet)、馬伯樂(Henri Maspero)等。康先生先師從伯希和教授,在他的指導之下鑽研古漢語、目錄學、經學、考證學等漢學基礎知識,後來他也聽葛蘭言和馬伯樂的課。

葛蘭言在二十世紀三十年代的法國社會科學界的影響很大。他不但為中國古代的社會和宗教神話研究開拓了全新的方向,而且也是文化人類學(結構人類學)的創始人之一。葛蘭言帶過好幾個中國學生,所以他在當時的中國學術界有一定的影響。從漢學



方面,康德謨先生可以說是葛蘭言最優秀的學生。在他們一起研究的過程中,葛蘭言要康先生把所有存世的先秦文獻全部通讀一遍。年輕的康德謨為此花了好幾年的工夫,很認真地讀了每一本先秦著作。葛蘭言不幸在 1940 年過世,當時他手上還有一本撰寫了多年尚未完成的中國古代神話研究(“Le roi boit”王子飲)。後來在第二次世界大戰的艱難條件下,康先生每星期幾次到葛蘭言在巴黎郊區的家,爲了編輯老師遺留下來的稿子,希望將來能出版它。

1946 年,康先生應聘擔任北京中法漢學研究所的所長。那個研究所雖然不很大,但它的圖書館很好,不少著名的中國學者常到那裏去看書。康先生就在那段時間裏認識了顧頡剛、洪煥蓮等中國知名學者。齊白石老先生也常到中法研究所,有時候還親自給康先生作畫。在北京的時候,康先生發表了好幾篇論文和書,主要方向是漢代的宗教和神話。他研究了漢代的墓磚、壁畫、銅鏡、漢儒的讖緯、道教的《列仙傳》等。<sup>1</sup> 解放後,中法研究所一直活動到 1953 年。那一年,康先生偕同夫人帶着兩個在北京出生的女兒回法國。

回到法國,康先生首先得到國家科技研究中心研究員的位子,1956 年他受聘擔任法國高等研究實驗學院的講座教授。他繼承了葛蘭言的“中國宗教”講座。葛蘭言在世時已開始研究道教的資料,他與他的學生一起念葛洪的《抱朴子》。康先生在北京購買了一套 1926 年上海商務印書館出的涵芬樓版《大明道藏經》重印本,開始研究《太平經》。他在北京還得到陳國符先生的《道藏源流考》第一版(1949)。因此,他 1956 年在高等研究實驗學院上課時,就以《道藏》經典做基本教材。

這是從前的大學課堂裏少有的事。在法國,只有馬伯樂教授在三十年代教過道教史。康先生在巴黎大學索邦高等研究實驗學

院教《太上靈寶五符序》、敦煌卷子內所保存的《想爾老子》(即《老子想爾注》)、《洞玄靈寶無量度人經》、《正一法文天師教戒科經》、《靈寶畢法》等經典,讓學生們翻譯和研究。他教書的方法很仔細,每一次課後都把下一次必需準備的資料交給學生,而且都是最佳版本的資料,沒有標點,更沒有被翻譯過。上課時,他先請一位學生把一段資料大聲念出來,注意聽斷句對不對,有錯就馬上糾正。然後,要求學生把那一段文字翻成法文。康先生又一次做仔細的改正。做好了,康先生自己再把文章逐字逐句慢慢地重新翻譯,並詳細地講解和分析。因為他的學問很淵博,他的分析很深入,常常引經據典。他的課室是在巴黎大學漢學研究所圖書館(現在的法蘭西學院中文圖書館)裏上,所以很容易把各種要看的書借來(那時還沒有複印機)。有時在課堂上,康先生會叫一個學生去書庫取他剛提到的書來做參考。

高等研究實驗學院的課幾乎都是公開的。一直到現在,任何有興趣的人都可以隨時來聽。當時的學生也不必交學費。不過,那時候學中文的學生並不多,尤其對康先生上的課有興趣的人更少。當然,一直有一些對“東方玄妙哲學”有愛好的外行想來聽,但是他們馬上就會失望地走開。結果,在開頭的十來年,康先生的學生並不多。在很長一段時間里,我是他唯一的門徒。後來,學生才慢慢多起來。無論人多、人少,一點都不會影響康先生的教學方法。他一直很認真地備課。只是因為他教書又仔細、又慢,所以一學期內不會看很多,但是所看過的資料一定會研究得很透徹。

高等研究實驗學院主要的任務是指導博士生。來聽課的學生過一兩年後就可以得到教授的允許開始寫博士論文。教授會推薦一個課題,學生寫論文的時間沒有很明確的限制。康先生非常喜歡幫學生寫論文,學生可以把資料帶到課堂上,請大家一起閱讀和討論。康先生特別在乎翻譯的正確和法文的標準,他對這兩點非

常嚴格。反之，對學生提出的大問題或時髦的分析比較沒有興趣。在他的指導下寫成的博士論文都做得很認真，學生們都從他那裏吸取了很有益的學問。

康老師一共指導了十一個學生得到博士學位，其中不但有法國人，也有德國、荷蘭、中國、韓國和巴基斯坦人。受康老師指教的學生就更多了，有從日本、美國、意大利、瑞士等國來的。因為他的教學，這些世界各地的年青學者都得到有關道教的啓蒙知識，後來各人在各自的崗位上發展康先生的學術。康先生很早開始用學術的方法教道教，從他開始，道教的研究在很多地方逐漸得到認可。

與此同時，康先生開始發表道教方面的論文。他最早做了有關“靈寶”二字的研究，證明它們早在《楚辭》和《禮記》（寫作“靈保”）就已經出現過。康先生很重視經學，也深入研究儒家經典。在他 1969 年發表的關於道教和道教思想的著作裏，他首先介紹了孔子與儒家思想，然後開始論述老子。他不贊同只瞭解儒家文化的學者。他認為道教的根在中國春秋、戰國時代，與儒家一樣古老，沒有什麼理由可以爭論儒道兩家誰先誰後。

康先生從不夸耀自己的學術成就，他是一位非常謙虛的人，一直認為“學而後知不足”。他也認為自己的學識還不够。1966 年，法國最高的學術機構之一——法蘭西學院想聘他做教授，康先生馬上回絕了。他不想做一個著名的學者。康先生也不喜歡參加大學的學術研討會，更不喜歡演講。但是他常常很認真地幫助各種研究小組。他首先創造了一個研究道教術語的小組，後來參加了歐洲科學基金會的“道藏通考”小組。同時，他還參加了法國科技研究中心的敦煌抄本目錄編輯小組。

退休以後的康先生還繼續幫助學生和研究小組。讀書以外他沒有很多別的愛好。他喜歡到法國的阿爾卑斯山或奧地利的山去遠足，他也特別喜歡養貓。退休以後他在家里養了好幾隻貓，有的

小猫還是從街上撿來的。

先生的身體雖然不很强健，但很少生病。他喫飯很簡單，中午、晚上都喝點葡萄酒。過了八十歲以後，他走路開始有一點困難，但頭腦一直很清楚，人也越來越安靜。今年春天，他說他不想活太久了。6月中旬開始生病，但不很嚴重。25日晚上，他很平安地睡了，不再醒來。

康先生，謝謝您爲我們所做的一切。您永遠活在我們的懷念裏。

#### 〔注 釋〕

- 1 見 Farzeen Baldrian-Hussein and Anna Seidel, "Max Kaltenmark, A Bibliography". *Cahiers d' Extrême-Asie*, vol. 4, 1988, p. 1 - 17.



## 蘇遠鳴生平略歷

戴 仁(Jean-Pierre Drège) 著

呂鵬志 譯

2002年7月14日,蘇遠鳴(Michel Soymié)先生悄無聲息地離開了人世。他一向喜歡這樣不引人注目,但對非常瞭解他的人很難掩蓋其充分流露的光芒。

蘇遠鳴先生於1924年7月29日生於奧塞爾(Auxerre),他的少年時代是在楓丹白露(Fontainebleau)度過的。隨後他住在奧塞爾,在那裏及汝拉尼(Joigny)讀書。蘇先生即使對親人也很少談到他的青年時代和德國占領時期他做出的勇敢決定——參加北非的“自由法國”(France Libre)運動。

戰後他一回到奧塞爾就通過了中學畢業會考,進入東方語言學院學習,先學中文,然後學日文,同時在索邦大學讀文學學士。他於1949年和1952年分別獲得中文文憑和日文文憑,1950年獲學士學位。當時他去聽高等研究實驗學院的講座,向戴密微(Paul Demiéville)和石泰安(Rolf A. Stein)先生學習,培養了他對佛教和道教的興趣。他專心學習藏文,儘管得到石泰安先生的欣賞,但他後來承認這門語言從未吸引他。

自1951年起,他進入國家科學研究中心實習,後於1953年成

爲助理研究員。在戴密微(當時任高等研究實驗學院歷史語文學系“佛教語文學”方向教授和法蘭西學院教授)和石泰安(高等研究實驗學院宗教科學系“中國和高地亞洲宗教”方向教授)先生的指導下,他開始從事敦煌寫本的研究。他的處女作《孔子項託相問書》(*L'entrevue de Confucius et de Hiang T'o*)研究的是九至十世紀的一則民間文學故事,故事講的是少兒項託向孔子提問時出言不遜而又不無情理,使這位受人尊崇的老師發窘。蘇遠鳴先生從校勘着手,提供了古代和近代各種版本(漢文、藏文、蒙古文、日文和泰文)的譯文。

1955年,他獲得高等研究實驗學院第五系畢業文憑,畢業論文研究的是羅浮山的歷史地理和宗教地理。這是一篇可以作爲典範的專題論文,搜羅材料巨細無遺,藉此能够全面瞭解這個特別重要的聖地和游覽地。這篇大作發表於《法國遠東學院學報》(*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*),大約在這時候,也是他婚後不久,蘇先生作爲法日會館的寄宿生被派往日本。他在東京住了三年,後於1959年11月在國家科學研究中心重新任職。1959—1960學年,蘇先生有幾個月暫時代替石泰安教授在高等研究實驗學院的職位。

當時,法國遠東學院院長讓·菲里奧扎(Jean Filliozat)建議他加入該院。蘇遠鳴先生答應了。1960年他應聘並動身前往京都,派駐有名的京都大學人文科學研究所。

蘇先生在日本一直旅居至1966年,在此期間,他爲充實巴黎法國遠東學院的圖書館花了許多時間。他經常購書,力求與日本的大機構建立交換制度。1962年蘇先生離開京都去東京,他在東京一直住到1966年。他與吉岡義豐一道創辦並主編刊物《道教研究》,創刊號於1966年出版。當時蘇遠鳴先生一心想把這份新刊物變成日本的一種《通報》(*T'oung Pao*)。旅居日本期間,蘇先生



在法國發表了好幾篇特別重要的作品。他對“單道開傳”做了譯注(1957);單道開於四世紀從中亞游歷至華南,能救治眼疾,隱居修行。他又撰寫了好幾篇非常出色的綜論文章:《中國的夢及其解釋》(Les songes et leur interprétation en Chine),1959年;《中國的井泉和測水者》(Sources et sourciers en Chine),1961年;《中國宗教中的月亮》(La lune dans les religions chinoises),1962年;《中國神話》(Mythologie chinoise),1963年。蘇先生另外用日文寫了兩篇文章,後來他在兩個方面做深入研究就是由此開始的:一方面是根據敦煌寫本研究地藏獅子,這使他能夠闡明佛教文學和圖像中的地藏人物,且使他投向範圍更廣的地獄和“煉獄”研究;另一方面是研究《血盆經》,這是大概於南宋時寫成的一部疑偽經,這部佛經同許多疑偽經一樣傳入日本,曾被道士和近代混合宗教所襲用。此經講的是“婦女生男育女使地和水受污,她們因犯此罪而死時墮入可怕的地獄,只有為她們念《血盆經》才能出離此獄”。蘇先生對佛教和道教地獄都有興趣,對其一直關注較多,為此搜集了大量資料。1966年,他當選為高等研究實驗學院歷史語文學系教授。這是歷史語文學系的一個新教授職位,幾年來該系已有的研究方向與高地亞洲、日本、印度、印度尼西亞和越南有關,而這個職位首次被明文規定與中國有關。

在高等研究實驗學院任教的最初幾年,蘇遠鳴先生着手研究原擬的幾個課題。首先是《十王經》,它是一篇講地獄十王及其衙門的偽經,以及《四天王經》。佛、道傳統中的齋和與其相關的曆法體系屢次讓他產生興趣。他連續好幾年通過對照佛、道文獻來研究星神,同時又花很長時間討論“寶卷”。

自1978年起,這位宗教史學家在其講座中專講敦煌漢文寫本,從此將語文學變成他的主要教學內容。那時候,他是敦煌寫本和相關資料研究組的負責人。該研究組的主要目標是對伯希和

(Paul Pelliot)從敦煌帶回的漢文寫本進行編目。

伯希和從中國返回後着手編了第一份書目,知名學者王重民於二十世紀三十年代旅居巴黎時又對其做了充實。五十年代初,戴密微對出版與敦煌文獻之重要性相稱的目錄很關心,他要求國家科學研究中心的兩個年輕研究人員謝和耐(Jacques Gernet)和吳其昱(Wu Chi-yu)給伯希和收藏品(書,檔案和公文,它們當中有少量刻本和畫,全在紙上)的頭 500 號寫本編纂條目。這第一階段的目錄於 1955 年完成,但直到 1970 年附加部分的完整形態描述和新參考文獻完成後才出版。在此期間,戴密微決定建立高等研究實驗學院和國家科學研究中心聯合研究組,交由蘇遠鳴先生負責,其任務是繼續集體編目。該研究組於 1973 年正式建立。當時商妥,第二階段給 2501 至 3000 號編目,由國家圖書館負責。我們只能遺憾第 2 卷目錄始終沒有出版。第 3 卷由蘇遠鳴主編,囊括了 3001 至 3500 號,於 1981 年完成,1983 年出版。第 4 卷(3501 至 4000 號)於 1991 年出版,第 5 卷(4001 至 6040 號)於 1995 年出版。

一個出乎意料的事件減慢了編纂寫本目錄和敦煌繪畫目錄的進度。敦煌的繪畫也是伯希和帶回的,先保存在盧浮宮,後存於吉美博物館。1984—1985 年編寫了繪畫條目,但一直等到 1994—1995 年才出版。

憑藉研究組獲得的經驗,蘇遠鳴先生於 1979 年為紀念伯希和誕生百周年組辦了一次劃時代的國際研討會,會議議題為“五至十一世紀高地亞洲的寫本和碑銘”(Manuscripts et inscriptions de Haute-Asie du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle),它聚集了日本、中國、西歐和東歐的學者。其時正是中國大陸敦煌研究恢復之時,此會是一個標志;此會也正值“敦煌學”空前發展之時,研究這些分散在英國、俄國、法國、日本和中國之特藏中古文獻的書籍和文章將達到一萬多種。同一年出版了敦煌寫本論文集第 1 卷,蘇先生在其中彙集了其研究組成員

的“論文”，這些論文涉及了最繁雜的研究領域。此後於1981年和1984年出版了其他兩卷。在蘇遠鳴先生推動下，繼續按這種方式在《遠東亞洲叢刊》(*Cahiers d' Extrême-Asie*)出版敦煌學特集，直至1996年為紀念他而出版了題為《從敦煌到日本》(*De Dunhuang au Japon*)的漢學和佛學論集。蘇先生當然在三卷論文中發表了自己的研究論文，首先是討論“齋”，然後着手研究圖像。這一領域他早在幾年前就經常接觸，1966—1967年發表的圖像研究論文與地藏有關。隨後，他破譯了一本壁畫題識集，後又熱衷於瑞像，後來致力於研究金剛力士和釋畫的施主或得主。

在高等研究實驗學院開課期間，蘇遠鳴先生每天專心於寫本目錄工作，從中獲取證據。他顯然要觸及內容問題，並盡力嚴謹而有條不紊地說出他對原文的理解。原文(俗文學，祭文，佛、道經，贊，行政文書，等等)有時特別難，但總是令人振奮。同時，由外部形態問題和古文書學問題經常引出講座中所談的“編目問題”。

關於蘇遠鳴先生還有許多話可談。他特別能給人啓發，工作起來充滿熱情，不知疲倦，對我們中間的許多人而言始終是一個楷模：活潑，聰慧，敏感，親切，嚴謹，謙虛。他根本没想過自己單獨完成一部個人著作，而是盡力讓他人受益。如果說法國的敦煌漢文寫本研究在中國享有盛譽，這一成就毫無疑問大部分應歸功於蘇遠鳴。



## 釋 高 禡

康德謨(Max Kaltenmark) 著

趙克非 譯

中國古代諸神中，有些神祇，文獻上說得不够清楚，只能引起我們的好奇心，而不能使我們這種好奇心得到滿足；高禡神即其一。馬伯樂(Henri Maspero)曾提到過高禡神的祭禮，說得很簡單；他把高禡說成“媒人”，並把它當成司婚姻之神。葛蘭言(Marcel Granet)談及古代節日的時候，比較詳細地講到了高禡，說高禡是“至高無上的媒人”。他寫道：“這位神祇定義模糊，其祭禮在仲春舉行。關於這位神祇，能够說的，只有兩點：它似乎和婚禮上的某些驅邪儀式有關，另外，就是到郊野去向它求子。”<sup>1</sup>接着他又做了補充(第169頁)：“表面看來，魯國的節日和高禡節都是求雨和求子的節日……”但他做這樣的補充是爲了隨即對那些過於簡單化的說法提出批評，照這種說法，民間節日一旦(全部或部分地)歸併到官方儀式之中，就要用其在官方儀式中所接受的含義——肯定是由學者武斷地想出來的——來解釋這個節日。事實上，照那些注疏者的說法，魯國的這個春季節日，孔夫子和他的幾個門人也參加過，完全是個求雨的儀式；而王室的高禡節，則只有一個目的：求子。實際上，事情却並非如此簡單；有理由認爲，這些節日和儀式

過去不總是這麼專門化，至少，在開始的時候，人們賦予這些節日和儀式的功效，要籠統得多。這類宗教活動的多樣化，其功效的專門化，是經過一番合理調配之後形成的。大概可以設想，那些神祇的情況也和這些活動的情況一樣。關於高禘，葛蘭言做了個不無見地的假設，認為古典文獻（下面我們將對這些文獻進行一番研究）裏扼要描述過的祭儀，掩蓋了一項複雜得多的事實，但對這件如此模糊不清的事，他却没有繼續研究下去。因此，我們覺得，參照關注此問題的當代中國史學家們的研究成果，可以對這個問題補充一些看法。

有關高禘祭儀的文獻，最重要而又最古老的是《禮記·月令》：

是月也玄鳥至，至之日以大牢（一牛，一羊，一豬）祠於高禘。天子親往，后妃帥九嬪御，乃禮天子所御，帶以弓擣，授以弓矢於高禘之前。<sup>2</sup>

為《禮記》做注的鄭玄說，玄鳥（燕子）是婚姻的象徵，玄鳥至是時令信號，被稱為“媒氏”、執掌婚配的官員，等的就是這個信號，以便進行婚配（我們以後會看到，這是符合《周禮》的）。接着，鄭玄提到了簡狄的故事。簡狄是殷人的女性始祖，因為吞下一枚玄鳥蛋而受孕。鄭玄補充說，簡狄吞玄鳥蛋而受孕之後，人們就開始為她設祭。可以肯定，鄭玄想說明的是，如此這般地受到崇敬的是簡狄，簡狄就是高禘。然而，附注又提到了一種說法，說高禘即高辛，而高辛是傳說中的皇帝、簡狄的丈夫（對馬伯樂和葛蘭言的看法產生影響的正是這種說法）。鄭玄明確指出，“乃禮天子所御”，指的是那些懷了孕的婦女；舉行儀式的目的，可能就在於得到天賦高的男孩。

不過，有人注意到了，上面引的那段文章裏包含兩個“御”字，一模一樣；而照注釋的說法，却是兩種意思，我們就是據此而譯的。可是，同一個字出現在相連的兩個句子中而有不同講法，不太合乎

情理。難道是那些經典著作的注釋家假裝正經，不敢去理解原文的意思？原文想說的意思幾乎是確定無疑的，即：那些椒房女子被帶到高禰神廟，不僅僅是爲了協助天子行祭禮，更主要的是爲了在廟裏被“御幸”。我們知道，《月令》裏的這段文章也出現在《呂氏春秋》中；對《呂氏春秋》中的這段文字，高誘就是這樣理解的。他的注釋裏有這樣的話：“御，見天子於高禰中也。”由於一般人研究《月令》根據的都是《禮記》的原文和注釋，因爲《禮記》屬於經書系列，於是，高誘這段重要注釋似乎就沒有受到學者們的注意。儘管如此，高誘的注釋總算確定了一種解釋，對這段原文來說，這樣的解釋似乎是最合乎情理的。如此說來，對天子而言，這種祭禮就不再僅僅是保證他那些已經懷孕的女人可以生育優秀男孩，更重要的是要在高禰神廟裏當着神明的面和他那些嬪妃交媾，以便得到男性後代。對漢代學者而言，高禰聖地確實是一座封閉的廟宇，但他們同時也還記得，過去不是這個樣子，那時的高禰聖地只是一片無遮無蓋的開闊地。

鄭玄所說執掌婚配的官員“媒氏”，在《周禮》中屬於地官。《周禮》是一部攙雜着空想成分的著作，出現得比較晚（可能在戰國末期）<sup>3</sup>。“媒氏”的任務就是使人婚配：仲春二月，他主持已達婚齡的小伙子和姑娘們的集會；無緣無故不服從他命令（不來參加集會）的人，要受懲罰。不僅婚禮必須在這時舉行，此時“苟合”也不禁止：春季裏的民衆節日，常常是以在野地裏進行媾合來結束的。我們注意到，這種婚配和媾合恰好是在仲春二月裏進行，正是王室祀高禰之時；不過，祀高禰的活動是在廟裏而不是在郊野進行。還有一個須要記住的特點：在小伙子和姑娘們兩撥人會面的時候，有時會發生性方面的爭端，媒氏要負責解決這類爭端。據《周禮》記載，這類案件的審理，在敗亡的殷都的社公廟裏秘密進行，就是說，在亳的社公廟裏進行。我們知道，亳的社公和一般社公不同，有屋子

住。由於《周禮》這部著作具有空想成分，嚴格說來，被稱作“媒氏”的官員是否存在，是很難說的（儘管《管子》也提到過這種官員）；而且，分配給這位官員的職能本是天子的：過去，在天子的封地上，適時進行婚配是天子的職責所在，對性爭端進行裁決的也是天子。按照《詩經》<sup>4</sup>裏的一首詩所說，召伯所做的，正是此事。不過，審理不是在有圍牆的社公祠裏進行的，而是在一棵樹下，就是說，在召伯自己的社神所在之處，因為，古代的社丘上，除了一塊石頭，總要種一棵或幾棵樹。下面我們還會看到，高禘問題和古代的社公問題緊密相連，或者更籠統地說，和古代舉行春季節日的聖地緊密相連。

高禘的祭儀，似乎中斷了很長一段時間，漢武帝於公元前 128 年又予以恢復，但祭祀的意義已經和原來不一樣，因為，京城南郊的廟宇，是漢武帝好不容易生了兒子之後讓人蓋的，“郊禘”<sup>5</sup>之稱即因廟宇在城郊而來。後來的歷代王朝也都蓋了郊禘廟，儘管祭祀不總是定期舉行：有時，天子派官員行祭，或為了能生太子而親自前往祭祀；有時，在太子生下來之後，天子派人前往祭祀，用以表示感激。

公元 296 年，晉朝治下發生了一件事，在一個重要細節上為我們提供了新情況：立在高禘壇上的那塊石頭，從中間一分為二。這就是說，高禘神是用一塊石頭代表的，如前所述，古代的社神也由石頭代表。

史書對高禘聖地進行比較全面的描述，是從北齊（550—577）開始的。當然，這種描述說的不是北齊以前的高禘聖地，不能說以前的高禘聖地就是這個樣子，但仍然很有意思。聖壇一直是設在南郊，成圓形，直徑 26 英尺，高 9 英尺；壇分三層，四面有臺階。每年春分玄鳥降臨的日子，皇帝都要帶着椒房裏的后妃前往祭祀。不過，主神這時已是天上的青帝（青帝是東方之神，是春之神）；皇

帝太昊(伏羲)配享;高禖的牌位放在壇下東邊臺階南側,西向,青帝的牌位則被置於壇上,坐北朝南(這是一切受崇敬的當權者在禮儀上的固定位置);太昊的牌位在壇上東面,西向。這種擺法意味着高禖是第一中間人,伏羲是第二中間人,他要向天帝祈求復興。這是個很好的例子,它說明了,經過合理調配,一個含義不清、特徵又有些混亂的神祇,是如何被妥善地安排在正式神祇序列之中的。次序必須這樣安排,因為,京郊是祭天的地方,把有婦女參加的祭祀高禖的活動安排在祭天的地方進行,令那些熟稔禮儀的學者感到憤怒。祭天的時候若讓高禖直接配享,也會使人感到憤怒;把高禖的牌位放在五帝而不是天神的壇下,不僅不會冒犯至高無上的上帝之尊嚴,而且表明它甚至不再是配享,只不過是以“(隨)從”的身份參加祭祀而已。“從”這個字讓人想到這裏說的是女性,因為,用以表明女人對家中男子和自己丈夫依附狀況的,就是這個字。但是,這裏說的高禖是誰呢?伏羲在這裏是青帝的配帝,所以,這裏的高禖極可能就是伏羲的妻子女媧。我們會看到,說女媧就是高禖有一定道理,而且,後來金朝(1115—1234)采取的高禖祭壇布局,使我們的假設得到了證實:祭壇上並排擺着三個牌位——青帝的、伏羲的和女媧的。

其後的歷代王朝,一般采取的都是北齊時建立起來的規制。但到了宋朝,自1112年起,其牌位被擺在祭壇下面、作為“從”參加祭祀活動、因而順理成章地該是高禖的神明,却變成了簡狄和姜嫄。此事令人矚目。簡狄和姜嫄都是王族的女性始祖,前者是殷朝的,後者是周朝的,兩個人又都是高辛的妻子,而正是這個高辛,從唐朝起就已經是青帝的配享。這樣一來,此後就有了下面這種祭祀體制:在祭壇的下面供着一個(或兩個)女性神明,那是配帝之妻,配帝本人則是更高一級神明青帝身邊的中介。

要補充的是,《宋史》保存了祀高禖時用的禱文和頌歌,祭祀儀



式上也有舞蹈。這些舞蹈在當時肯定具有官方儀式上所需要的莊嚴，但並非總是如此：過去在姜嫄（周朝的高禔）廟裏跳的萬舞，其性質却是猥褻的<sup>6</sup>。

《詩經》保存下來的詩，有好幾首是歌頌商殷始祖簡狄和周始祖姜嫄之美德的。《五禮通考》（關於禮儀的重要著作）中寫高禔的文章裏，提及《月令》之後，沒有忘記引《玄鳥》和《生民》這兩首著名詩歌的開頭部分。《玄鳥》歌頌的是簡狄：

天命玄鳥，降而生商。<sup>7</sup>

《生民》是一首贊歌，用以紀念周朝祖先后稷奇迹般的誕生，也述說了后稷被認作“天子”之前所經歷的種種磨難。下面是這首詩的第一段：

厥初生民，時維姜嫄。  
生民如何？克禋克祀，  
以弗無子。履帝武敏歆，  
攸介攸止，載震載夙，  
載生載育，時維后稷。<sup>8</sup>

《五禮通考》引用這兩首詩，那是因為，根據傳說，那兩位女性先民始祖都是在去高禔聖地時神奇地懷了孕的。但說法上又有不同。關於簡狄做母親，一說她是在陪丈夫帝辛（帝嚳，高辛）祀高禔回來之後（毛公注）；一說是在一條叫做玄（黑）丘的河邊吞了一枚玄鳥蛋之後（《烈女傳》）；一說是在一座九層露臺上吞的玄鳥蛋（《呂氏春秋》）；還有的說，簡狄在桑野游玩的時候做了個夢，夢見“神母”（即高禔？）告訴她，她要生個兒子（《拾遺記》）。有一份文獻上說，生那個孩子的時候，簡狄的身子裂開了（《宋書》卷二七《福瑞志》上）。

關於姜嫄，各家注疏也都提到，祀高禔的時候，她踩着帝的脚印走。鄭玄肯定地說，這裏說的帝是上帝；但毛公却以為這裏說的

是高辛，姜嫄是和高辛一起去的高禖聖壇。現代學者聞一多從後一種說法中得到啓發，認爲這裏說的“帝”實際上是個舞者，是代表高辛或上帝受祭的“尸”，因此，這裏說的是一場雙人舞，跳舞的時候，姜嫄循着舞伴的足迹走<sup>9</sup>。《春秋元命苞》的注疏說：“神始從道，道必有迹，而姜嫄履之……”<sup>10</sup>難道這裏要說的就是這層意思嗎？詩句“攸介攸止”可能是指姜嫄和“尸”去坐息，這樣，下面的詩句“載震載夙”也就得到了解釋。聞一多引了《論衡》卷二《吉驗》裏的一段奇文：“后稷之母履大人迹，或言衣帝嚳衣，坐息帝嚳之處，有妊。”如果引文正確，姜嫄在這裏扮演的是女巫，她穿的是這位神明的衣服，被神明附了體。不過，按照聞一多的解釋，“衣帝嚳衣”者應該是“尸”，而不是姜嫄。

《五禮通考》還引了另一首題爲《闕宮》的詩，是頌揚姜嫄的：

闕宮有恤，實實枚枚。

赫赫姜嫄，其德不回。<sup>11</sup>

毛公注釋說，闕宮是姜嫄廟，廟門終日關閉着，不在裏面舉行祭儀；但他又引了一項更早的注釋，說禖宮是（高）禖宮。《春秋元命苞》的說法與此相同，但同時還提供了一個情況：“周本姜嫄，遊闕宮，其地扶桑，履大迹，生后稷。”<sup>12</sup>扶桑通常是傳說中的一種太陽樹的名字，但在這裏，實際上指稱的是桑林，這一點我覺得毫無疑義。桑林是商殷和宋國的聖地，過去一直保持着很高的威望，和我們現在研究的代受祭問題緊密相關。至於闕宮的“闕”字，肯定和“密”字有關，所以，闕宮亦即密宮，也就是說，是高禖的神廟<sup>13</sup>。

因此，這座闕宮或密宮，即姜嫄神廟，很可能就是周的高禖神廟：除《月令》之外，指明這處聖地存在的，我們所掌握的材料僅此一種。關於這個問題，漢代的注釋家們知道的東西不比我們多，這可能是由這項祭祀的秘密性造成的；我們知道，因爲和交媾有關，這項祭儀籠罩着一層神秘色彩。

我們已經看到，在某些時期，被當做高禖祭祀的是女媧。我們知道，女媧既是伏羲的妹妹，又是伏羲的妻子；女媧和伏羲這兩位神祇現身為蛇，尾部相交，是夫妻交歡的象徵。有的時候，女媧甚至被視為婚姻的發明人，被當做神媒來敬重。提供這項材料的《路史》引了《風俗通》裏的一篇佚文，文中寫道：“女媧禱祠神，祈而為女媒。”<sup>14</sup>

我們不要忘記，一個家喻戶曉的傳說告訴我們，第一批男人是女媧用泥捏出來的。《說文》上給“媧”字下的定義是：古代聖女神，化萬物者也！另外，我們還可以設想，是否她本身也能幻化成某種物體，因為已經說過，女媧一日之內要變七十回。《淮南子·說林》裏有一段奇文，關於這一點是這樣寫的：“黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手，此女媧所以七十化也。”注釋中說明，上駢和桑林是兩個神明。第一個神明不見經傳，但桑林是我們前面剛剛提到過的，那是一處著名聖地：這裏說的是這個地方的守護神。對這篇晦澀難懂的文獻，我發現只有一種解釋：女媧最初是一條蛇；上面提到的那些神明一點一點地賦予了它人身的各種肢體器官<sup>15</sup>。作為人類之母，女媧有時被稱作皇母<sup>16</sup>；她和那些王室的老祖母一樣，完全有資格成為高禖。另外，如果說她就是大禹的妻子，她也可以被視為是那些老祖母中的一員。

女媧和禹有一些共同點：和禹一樣，她也修補過這個壞了的世界，戰勝洪水，把地球變成了可居住的家園。照《世本》的說法，是不是因為這一點，女媧就是“塗山之女”（即禹之妻）的名字呢？把這兩個神話傳說中的人物化為一個，可能有深刻的道理。

塗山意為“土山”；“塗”字可能只是“土”和古代的“社”的一種更為複雜的寫法。禹和塗山遇於野，塗山是《詩經》裏說的那種放蕩女子（“佚女”），是受道學家譴責的。然而，《詩經》似乎特意把這次相會保留了下來。不過，我們先得把《呂氏春秋》（卷六）下面這

段文字摘下來：

禹行功見塗山之女，禹未之遇而巡省南土。塗山氏之女乃命其妾待禹於塗山之陽，女乃作歌，歌曰：“候人兮猗”，實始作為南音。

這裏所說的南音，指的是鄭國與楚國的詩歌。因為都是情歌，尤其因為在這類詩歌裏常常可以看到是女子采取主動，所以，鄭聲“淫”，是出了名的；於是就把這種女子稱為“佚女”：在屈原的著名詩歌《離騷》中，簡狄就是這樣被形容的。可是，《詩經》裏也有一篇題為《候人》的詩：說的是一個年輕女子派人去找她所等待的男子，但是派出去的人沒有找到她所等待的男人<sup>17</sup>。即使這裏說的不是塗山之女和禹，題材却是相同的，至少，歌的原詞在這裏得到了部分保留。

在《楚辭·天問》中，提到禹與其未來妻子相會時是這樣寫的：

禹之力獻功，降省下土四方，焉難得彼塗山女，而通之於臺桑？

我們注意到，禹在這裏是一位從天而降的神，但儒家只把他看成一“古代賢君”；我們還注意到，這裏又提到了桑林，涉及相會於“野”時，這是個一再出現的字眼。

在《呂氏春秋》（卷一一，4）的另一段文字——這段文字描寫的是那些所謂正人君子的穢行——中，禹被揭露，說他道德敗壞（“淫湎”）。《莊子》裏有一段類似的文字，說禹“偏癱”了，即把“淫湎”換成了“偏枯”。馬叙倫和聞一多認為這篇文章是錯誤的。但我認為，必須對這種說法給以十足的重視：這一說法指出，這種骯髒偏癱並不像道德家們說的那樣，是因這位英雄筋疲力盡所致，而是他的巫師或薩滿特性造成的；這一說法意味着，禹可以被神明附體，就像楚國那些巫師和女巫所做的那樣<sup>18</sup>。看來，在這種情況下偏癱的禹還能征服塗山之女——某些文獻說塗山之女是上界派來

的，在道教經典和文學作品中，可以經常見到這個被大量描繪的主題。

由於有了塗山之女，禹得了兒子，但因為塗山之女已經石化，爲了讓那個叫啓（啓這個字的意思是“開”）的孩子生出來，她不得不裂開<sup>19</sup>。禹本人也是從石頭中生出來的。禹和裂石的這種關係，不能不被拿來和晉朝那塊裂成兩半的高禰神石進行比較<sup>20</sup>。知道了禹曾經叫高密，這種關係就更讓人感興趣；高密肯定是高禰的另一種寫法<sup>21</sup>。這樣，在我們期待着確認塗山之女是高禰的時候，却發現了一個男性高禰；不過，如果塗山之女和女媧是同一個人，那她一定就是高禰。

禹和祀高禰禮儀之間的關係，從《吳越春秋》（卷四，6，3b）的這段文字中也可以看出來：

禹三十未娶。行到塗山。恐時之暮，失其度制……禹因娶塗山，謂之女嬀。<sup>22</sup>

對《周禮》中司婚姻的大媒來說，如果是個男人，三十歲是個不能超越的極限。

還有一個重要情況我們應該注意，至少在漢代，禹通常被當做社神，而此前他是山川諸神的領袖<sup>23</sup>。在封建的中國，如果社神爲男性事屬正常，人們也會有這樣的想法：塗山（女媧）在禹的升遷上大概是起了作用的。

在中國古代，王室祀高禰，諸侯亦可祀高禰。沒有說祭祀在何處舉行，不過，一方面，這種祭祀和女性始祖去高禰聖地而懷孕的傳說有關，而當時的聖地好像在郊野；另一方面，正如《周禮》和大禹的傳說所暗示的那樣，這種祭祀似乎和社神緊密相連。

研究殷朝甲骨文的郭沫若寫過一篇文章，專門論述那些指稱祖先及其配偶並和現代文字中的“祖”與“妣”相當的字<sup>24</sup>。儘管其

中的一些想法很值得商榷，而且也已經有人提出了異議，但就我們所研究的問題而言，我們在他的文章裏還是發現了一些值得注意的意見，這些意見後來被陳夢家和聞一多採納並加以發展<sup>25</sup>。郭沫若根據的是《墨子》中一篇重要文章，葛蘭言在其所著《舞蹈與傳說》中也提到了這篇文章：

燕之有祖，當齊之社稷，宋之桑林，楚之雲夢也。此男女之所屬而觀也。<sup>26</sup>

葛蘭言補充說，這段文字“表明，到了封建社會末期，城市之各種祭祀活動和從前舉行性節日之聖地間的聯繫，仍能感覺得到。”

“祖”這個字在這裏被寫作意為“祖先”之“祖”，但指的似乎是個可以“奔馳”的地方，因為，墨子的說法涉及的可能是一次出獵。於是，王念孫援引了一段異文，在這段異文裏，“祖”是一片沼澤或一個湖泊的名字；確實，墨子的文章接下來說的是，燕國國王準備在“祖”這片地面上馳騁。孫詒讓又引了另一段異文，其中“祖”被寫成意為沼澤之“沮”（參閱“菹”字）。這幾個字指的都是潮濕有草的“低地”。郭沫若提出異議，認為這樣一來就無法與齊國的社稷進行比較了。他認為“祖”代表的就是祖先或祖廟，祖廟裏有臥室（寢），就是《月令》裏說的，仲春二月（祀高禘的那個月）必須打掃出來的那間屋子。他說，古代，交媾不是在廟裏而是在樹叢中進行。他還提到了那些女性始祖和高禘祭祀儀式的情況。根據他的假設，“祖”應該是女性始祖廟，和《詩經》裏說的“妣”或“密宮”類似。

實際上，郭沫若保留了“祖”字的“祖先”意思，是對的，不過，也許應該把這個字翻譯為“先祖陵園”，因為這裏說的不是一座廟，而是一處聖地，這類聖地同時又是獵場：墨子文章裏的“馳祖”二字，我看不出還能有別的解釋。

齊國社稷的情況大概也是如此，儘管那裏的聖地規模可能要小些。不過，對於進行交媾來說，還是够大的，跟別的聖地一樣。

魯國天子去齊國參加過祀社神活動<sup>27</sup>。《春秋》三傳都說，這是違反禮儀的，而只有《穀梁傳》做了解釋：在這種情況下，所使用的是“尸女”。我們知道，在中國古代的祭祖活動中，代表死者的“尸”，要身穿死者衣，代死者享祭。此外也有其他情況，即所使用的“尸”，原則上總是男人<sup>28</sup>。然而，有些地方，特別是楚國，由巫師和女巫扮演類似角色，但氣氛完全不同。“尸”的神態合乎禮儀要求，靜穆莊嚴，而楚國的巫全然不是這種神態，他們在儀式中又唱又跳，這樣一來，被神附體就有了愛的性質。這裏說的是不是這種情況呢？如果是，齊國祀社神的儀式，和《月令》裏所描繪的祀高禘的儀式，就十分接近了。可以肯定的是，在任何情況下，以孔夫子的眼光來看，這種祭祀活動所呈現的景象都是不合禮儀的。

墨子提到的宋國聖地是桑林，“桑山之林”。那裏曾經是殷朝的一塊聖地，殷朝的建立者湯在那裏舉行過獻身求雨的儀式。《呂氏春秋》裏記載着，殷朝失敗以後，作為得勝者的周武王把湯的後代分封在宋，讓他們負責桑林的祭祀活動，這肯定意味着，這是個許多令人生畏的神祇經常出沒的地方<sup>29</sup>。據一份古代文獻所說，桑林過去也是個社<sup>30</sup>：我們已經說過，社有樹；而照墨子說的，封侯建國的時候，必須選擇該地區長得最茂盛的樹木，用以營造聖樹叢（敢位）<sup>31</sup>。因此，桑林被看做社也沒什麼可奇怪的，像齊國的社一樣，桑林也是個苟合的地點，這一點，有《詩經·桑中》為證：

其我乎桑中，要我乎上宮。

社可以不像典籍中通常描述的那樣是個方壇，但必須是個非常大的場地，這是從“禁地”的設立中得出的結論；“禁地”的例子我們知道一些。在禹的誕生地石紐<sup>32</sup>山，居民就是這樣劃出一塊百里見方的地方作為“禁地”的；“禁地”中不許居住和放牧。介子推神靈所在的那座山，情況也是這樣，老百姓好像是以“靈石”為中心劃定了一塊聖地。正是在這位民間社神所在之處，武帝後來立下

了對汾陰拍土祠的祭禮。宋時立在這裏的一塊碑上寫着：“介子推能興雲雨。”<sup>33</sup>關於桑山之林，高誘肯定的是同樣的事：桑山之林可以興雲布雨，或者簡單地說，能興“雲雨”。“雲雨”的說法，因楚國的一位詩人用來講一個傳說而變得無人不曉；那個傳說中的故事就發生在雲夢澤，即墨子在上面那段文字裏提到的最後一塊聖地。

雲夢澤是“十薮”之一，位於洞庭湖北，湖北省安陸縣之南，是個遼闊的地方，布滿了湖泊和沼澤地。事實上那裏分兩個區，一個叫雲澤，在江北，一個叫夢澤，在江南。因此，有時候會分別提到這兩個地方，在下面這則傳說中就是這樣，這則傳說是《天問》裏提到的，說的是關於楚國一位大夫出生的事：

何環閭穿社以及丘陵，是淫是蕩，爰出子文。<sup>34</sup>

一般說來，“閭”是村子的門，但這個字好像也常常指社。注釋裏說，子文的母親圍着“閭”繞行一周，穿過社壇直達丘陵，到那裏尋開心去了。生下子文之後，她把子文扔到了夢澤之中（像姜嫄扔掉后稷一樣），但一隻母虎奶活了子文。隨着這個奇迹而來的是，有人拾到了這個孩子，並把他養大。說到后稷的時候，葛蘭言曾經指出過將孩子放在地上的意義：值得注意的是，這裏是把孩子放在聖地地面上的了。至於英雄的母親去尋開心之前所完成的儀式，在別的地方沒見過，可能是楚國特有的一種舞蹈。我們注意到了，儀式包括穿“社”而過，就好像“社”是一道門似的。姑娘為找男伴而去的那個丘陵，肯定是個聖地，只能在雲夢澤，不會在別的地方。雲夢澤裏有一座名山，人稱巫山。因詩人宋玉而名聞遐邇的高唐傳說，就發生在那裏。確實，傳統上說的巫山坐落在四川夔州，那裏是有一座叫巫山的山。但是，由於這座山離雲夢澤太遠，似乎應該像錢穆先生建議的那樣，最好是到楚國的大洪山裏去找巫山<sup>35</sup>。



宋玉的《高唐賦》有序。事實上，這個序比《賦》本身著名得多，常常被引用，因為這個序用下面這段文字敘述了那個傳說：

昔者，楚襄王與宋玉游於雲夢之野<sup>36</sup>，望高唐之觀<sup>37</sup>；其上獨有雲氣<sup>38</sup>，崑崙直上，忽兮改容，須臾之間，變化無窮。王問玉曰：“此何氣也？”玉對曰：“所謂朝雲者也。”王曰：“何謂朝雲？”玉曰：“昔者，先王嘗游高唐，怠而晝寢，夢見一婦人曰：『我，帝之季女，名曰瑤姬，未行而亡，封於巫山之臺。』〔精魂為草，摘而為芝，服而媚焉，則與夢期。〕‘妾巫山之女也，為高唐之客。聞君游高唐，願薦枕席。’王因幸之。去而辭曰：‘妾在巫山之陽，高丘之阻<sup>39</sup>。旦為朝雲，暮為行雨。朝朝暮暮，陽臺之下。’旦朝視之，如言故。為立廟，號曰朝雲。”<sup>40</sup>

雲夢澤的神聖性意味着，楚國天子的先祖陵園可能就在那裏，而且還完全有理由相信，在《高唐賦》成文的時候，巫山和山上那些殿宇是被當做楚國的主要聖地的。按照《楚辭》注家王逸的說法，遭流放的屈原，正是在這個地區的山湖之間徘徊時看到楚國先王廟的，那些廟都裝飾着壁畫。一個叫三戶（三門）的地方就在那裏，三戶這個名字可能和三閭（社的三壇）相當。屈原有過三閭大夫的頭銜，並以此銜主持過三戶王族家庭的祭祀事務。其實，他的祭祀職務從他在《離騷》裏給自己起的名字、勾畫的神態和描繪的服飾上，也可以看出來。

陳夢家和郭沫若及聞一多一樣，他也看出來了，高唐是祀高禖的地方，不過，郭、聞兩位依據的是“在樹叢中媾合”這樣一個主題，而陳夢家的論據是文字學上的，即古詞詞典上注明的那些字的原意。“唐”可以寫做“堂”，而“堂”這個字的意思通常是指一所房子或一座殿的主廳；《爾雅》給這個字下的定義是帶幾分山形：“山如堂者為密。”是不是一定要理解為一座有深谷或廳形山洞的山呢？或者，理解為一座山頂被削平了的，山，像《詩經》裏一條為“堂”字所

做的注釋說的那樣<sup>41</sup>？照《高唐賦》所寫的來看，後一種說法可能最符合對巫山山頂的描繪。不管如何，照陳夢家的說法，高唐可能就相當於高密和高媒。

密，高密，高唐，曾經是、現在依然是地名，遍布各地。《山海經》裏就有一座密山，長着長生仙草；這架山坐落在離后稷（稷王，周朝始祖）湖和一處福地不遠的地方。《山海經》裏還有一座山，是天帝的“密都”；山上生長着一種神奇的草，能使女人變得有誘惑力。這兩處“密”，代表的很可能是那些高媒，即這個名字所意味着的傳說中的始祖（如姜嫄）；這個字也可能被賦予了“秘密高地”（男女相會之地）的意思。這樣一來，對下列一些地名來說，溯本求源，情況應該是一樣的；這些地名不再是傳說中的了，而是由歷史和地理證實了的：商密（距離楚國的首都郢和三戶不遠），齊國有高密和下密，還有密神山。值得注意的是，下密有個三石山祠。極有可能，三戶和三石代表的是同一類的祠，不是三戶錯寫成了三石，就是三石錯寫成了三戶；更大的可能是，三石和三戶是兩種不同叫法，用以指稱那些結構相似的祠，因為樹立起來的門和石同樣是社。密和三石或三戶這些地名在齊國和楚國同時並列存在這樣一個事實，讓人想到，古代祭祀之地可能有一定的安排，可惜的是，關於這種安排我們一無所知。但是，密也同時存在於一個距這兩個王國很遠的地方，因為秦德公建了一個同名聖地（密時）祭祀青帝：是不是可以把這件事當做齊國出現祀高媒儀式的預兆呢？因為齊國祀高媒儀式上的正神也是青帝。由於沒有關於密時的其他資料，這一點還無法肯定，但對秦國的其餘聖地而言，認為和高媒有關，是可以接受的。秦獻公建立了聖地“時”以祀白帝。但是，《史記》的注釋明確指出，那是祭祀先民（“人先”）始祖（也許是始祖母？）的；注釋裏還說，有座人先山，山頂上能看到“泥人”，山脚下是一塊塊耕地，每塊耕地中間都有小土丘（“土封”）<sup>42</sup>。而人先是一

種說法，用以指稱像高禰那樣受尊敬的始祖，特別是女媧；能在山上看到的那些“泥人”，可能就是女媧用泥捏出來的第一批人。這裏似乎有一個上祠，在山頂上，山腳下還有一個低祠。吳陽（吳山之陽）聖地的布局和此相同，那裏的高祠祭祀的是黃帝，下祠祭祀的是炎帝。“封”和“禪”的儀式也是如此，一個在泰山腳下，一個在泰山頂上。齊國的“上密”和“下密”，是成雙配對的祭祀地點，應該也是這樣一種布局；如果“密”確實等於“媒”，高禰事實上就代表了“媒”的上祠，與之相稱的，還會有個下祠。

高唐的情況是怎樣的呢？楚王“遠望”觀，“望”確實意味着“遠看”；但這也是向遠方的自然神（山或河）祭祀之辭。觀察從神物身上升起、顯示神物存在的揮發物——這種觀察通常由受過專門訓練的人進行——時，這種觀察也用“望”這個字表示。楚王肯定是在山腳下，“觀”在山頂上，和詩中特意指明的一樣。因此，我們可以說，巫山腳下有個祠，而另一個祠在山頂上，由一個“觀”和一個“臺”組成。

高唐神是山神，也是雨神。她以雲霧的形式現身，稱作“朝雲”。聞一多研究得很正確，他拿這個名字和《詩經》裏一個出現了兩次的隱喻進行了比較。這個隱喻分別出現在《候人》中和《蝥螋》裏：

蒼兮蔚兮，南山朝隤。

朝隤於西，崇朝其雨。<sup>43</sup>

和《高唐賦》一樣，這兩首詩中，“朝隤”也象徵着一個年輕女人，而這種象徵肯定有色情意味，因為聞一多用了好幾個例子來說明，“隤”這個字既有霧或雲的意思，也有虹或暈的意思。而葛蘭言明確指出過，虹象徵着陰陽之間不正當的結合<sup>44</sup>。這樣說來，作為朝雲，我們這位女神就和像塗山之女那樣的年輕女人沒有了區別，

她們等着情人到來，採取主動。至於她給自己取的“瑶”（瑶姬，瑶夫人）這個名字，可以在很多關於女性神靈的傳說中找到，寫法大同小異。瑶是一種精美的石頭，崑崙山上西王母的宮殿、亭臺和池塘就是用這種石頭修建的，殷人始祖簡狄的臺也是用這種石頭建起來的（《離騷》）。用別的寫法表示，“瑶”這個音代表的是“帝女”的名字（姑嫫），是帝女幻化而成的仙草的名字（蓀草）：

……姑嫫之山，帝女死焉，其名曰尸女<sup>45</sup>，化為蓀草，其葉胥成其華黃，其實如菟丘，服之媚於人。<sup>46</sup>

《山海經》中說，在離姑嫫之山不遠的地方，是泰室之山，在那裏也能找到蓀草；啓的母親，亦即禹的妻子、塗山之女，在那裏變成了石頭。最後，青要山<sup>47</sup>，即我們上面提到過的那個天帝居處密都，也因一種能使女人變美的仙草而得名。其實，在美麗仙草和長壽仙草之間沒有什麼區別：道教的傳說證明了這一點，而長生不老藥一直被認為能給會服用者以少女般的容顏。說到高唐，這位從聖地像煙霧般升騰而起、聚成人形的仙女，是生命力的象征，而高唐聖地則是整個楚國領土生命力的源泉。神女所以能行雨，是因為她既是山神，又是高媒，因為作為春季節日之特點的媾合，其功效之一就是誘發“多產的”雨：宋玉所用的“雲雨”一詞，因而也就成了媾合的委婉說法。但作為高媒，朝雲也得像塗山（女媧）、簡狄和姜嫄之於從前的那些王朝一樣，成為楚王室的女性始祖。聞一多就是這樣認為的，他認為朝雲實際上可能就是傳說中的楚國始祖顓頊的妻子女祿，但這只是一個假設而已。關於這個傳說，還有個說法，按照這個說法，神女高唐即使不是以楚國始祖的身份出現，至少也是以楚王室保護神的身份出現的：和楚王相會之後，神女向楚王做出了承諾，要保護他的後代，使他的後代在長江漢水流域繁榮昌盛<sup>48</sup>。如同很多這類傳說一樣，這裏沒有說這次交媾後是否生了兒子。我們僅從《魏（拓拔）書》中舉一個例子：在一次圍獵中，

聖武帝遇見了一個從天上下凡的仙女，那仙女自稱是天女；兩人交媾之後，生了始祖神元皇帝<sup>49</sup>。

因此，雲夢的神靈是一位女神：這一點很重要，可以使人更好地瞭解——至少是古代中國這一個地區的——某些關於大地母親的概念。然而，朝雲只不過是從這個聖地升騰起來的霧氣（可能帶有文學上的潤色），真正使楚國土地有生命力的，還是那處聖地；上面那段譯文後面的話和詩本身所要表達的，也正是這個意思。宋玉在描繪了朝雲漸次變換的各種形狀之後（使人想到女媧的幻化），終於寫到了地勢：巫山被說成“萬物之發祥地”。說到“發祥地”的時候，詩人用的字眼是“祖”（祖先，先祖陵園），因此也就證實了墨子關於那些聖地的說法是對的。這樣一來，“祖”這個字就有了非常豐富的含義：雲夢效能集中之地的巫山，是楚國一切生命之源泉。這裏是世界的中心，因為詩裏還有這樣的話：“上屬於天，下見於淵。”

確切地說，《高唐賦》是一首象徵主義的詩歌。有一些非常晦澀的地方。詩以大段的描寫開頭，這些描寫，我們可以區分為兩個部分，其間具有強烈的對比性：

1. 登山：沿着羊腸小道和令人望而生畏的峭壁往上攀登，被描寫成一次真正的考驗，最勇敢的人都可能在這種考驗中失掉勇氣；攀登者已經頭暈目眩，周圍又全是來自神界和魔界的怪獸。不過，如果他舉目仰望藍色的山頂，會看到耀眼的彩虹。

2. 山頂上的極樂世界景象：克服了恐懼和暈眩終於到達了“觀”的人，突然之間身臨迷人境地，那裏有茂盛的植物，傳來鳥的歌唱。像羨門和高谿那樣的方士，以及一大群享受這塊福地養料的人，都住在那裏。

這時突然說到瑤室（旋轉的屋子，這是借用昆侖傳說中的辭）

裏的祭祀和祈禱，說到給諸神上供，說到祭祀太一（正如《九歌》裏第一首歌所證實的那樣，太一確屬楚國神祇）的儀式。假設天子到達了山頂，可以設想，就是由他來拜祭。可是，緊接着描寫的是無節制的狩獵活動，很明顯，這是對天子喜歡打獵的一種批評。最後，詩人在詩的末尾似乎在規勸天子，如欲往見神女，須退省齋戒，準備進行一次純粹的精神之旅，此行可保他“延年益壽千萬歲”：這是個明顯地受道家影響的說法。在詩的結尾部分，詩人寫了一段難於索解的話，似乎想使兩種祭儀形成對比，一方面是正式的祭儀，特點是講排場，與狩獵活動有聯繫（狩獵活動的目的，一般是爲了用在聖地打的獵物作爲獻祭的犧牲）；另一方面是一場以秘傳爲特點的祭儀，這正是王室女保護神的祭儀，高禖的祭儀，在詩人的思想裏，這種祭儀應該有神秘的特點，不排除色情的一面，而這一面爲後來的某些道教派別所繼承。

和其他的古代神祇一樣，巫山神女爲道教所信奉，成了道教的神祇，被說成西王母的女兒。關於她的傳說，如唐朝末年著名道家人物杜光庭（850—933）在其所著《墉城集仙錄》中寫的那樣，在很多方面都非常有意思。特別有意義的是，雲夢的高禖和塗山之女被視爲一體，或者說，至少高禖的一些主要特點是從塗山之女身上吸取過來的：和禹相遇，化爲石頭。但在《墉城集仙錄》裏，想和女神來往的是禹，而女神只在一定條件下才肯向禹說些必須說的話，即禹來找她不能有不可告人的想法，而且要有必要的禮儀：這裏是另一種宗教氛圍。杜光庭責備宋玉《神女賦》中色情的一面，他懷疑用這種方法能夠引誘神明。事實上，道教表面上不得不屈從於因循守舊的習俗，但道教繼承了楚國古老宗教中的色情性質，也是毫無疑義的；還可以肯定的是，在道教的很多活動中總有些曖昧，特別是在道教徒衆和諸女神以及那些“玉女”保持的關係之中，和

他們的女性道友的關係還不算在內。杜光庭的憤怒並不意味着他不懂房中之術，剛好相反，這意味着他知道得太清楚了。

下面我們要從《墉城集仙錄》裏詳細摘引一段文字，從中我們還可以瞭解到，巫山神女的祭祀活動到了九世紀仍然盛行，至少在夔州的巫山仍然盛行，因為和書裏敘述的傳說相關的景色，已經不是雲夢澤的巫山，而是夔州的巫山了。

雲華夫人者，王母第二十三女……名瑤姬。受徊風混合萬景煉神之道。嘗游東海，還，過江之上，有巫山焉。峰岩挺拔，林壑幽麗，巨石如壇，平博可玩。留連久之，時大禹理水，駐其山下。大風卒至，振崖谷隕，力不可制。因與夫人相值，拜而求助。即敕侍女授禹策召百神之書，因命其神狂章……童律等助禹斬石疏波，決塞導阨，以循其流。禹拜而謝焉。禹嘗詣之於崇巘之巔，顧眄之際，化而為石，或倏然飛騰，散為輕雲，油然而止，聚為夕雨；或化游龍，或為翔鶴，千態萬狀，不可視也。不知其常也，禹疑其狡怪獪誕，非真仙也。問諸童律，童律曰：“……雲華夫人，金母之女也……夫人主領教童真之士，理在王映之臺。隱見變化，蓋其常也：亦由凝氣成真，與道合體，非寓胎秉化之形，是西華少陰之氣也……”

[禹似乎被說服了；他再次去拜訪雲華夫人，夫人正在瑤臺休息；夫人又給了他一些別的策書，俾其完成治水工程……]

其後楚大夫宋玉以其事言於襄王。王不能訪以道要，以求長生；築臺於高唐之館，作陽臺之宮以祀之。宋玉作《神女賦》<sup>50</sup>，以寓情荒淫，托詞穢蕪。高真上仙，豈可誣而降之也？

有祠在山下，世謂之大仙。隔峰有神女之石，即所化之身也。復有石天尊神女壇；壇側有竹，垂之若帚；有槁葉飛物著壇上者，竹則因薰風而掃之，終歲瑩潔，不為之污。楚世世祀

焉。<sup>51</sup>

在上面摘引的文字中，巫山神女已經變成了西王母的一個女兒，神女一旦被弄進道教神譜，這就是相當自然的事了。可是，西王母是一位古老的神，是一座山的神，這座山本身只不過是一切神山聖地傳說的理想化產物。崑崙山和巫山一樣，也是天與地接，是生命的源泉，能讓爬到山頂的人長生不老；山上有一塊聖地叫靈藪，那裏萬物彙集，應有盡有（“藪”屬於這類字眼，用以指稱那種人們總認為是天然糧倉和獵物豐盛的地方）。靈藪是懸圃。如果到了那裏，人就獲得了神奇的能力，可以隨意呼風喚雨<sup>52</sup>。爲了證明西王母原來是個喫人的妖魔或是死神，確實有人提到了《山海經》。可是，實際上，若認為《山海經》真的描寫了這位神祇的本來面目，我覺得是靠不住的，因爲，我們看不出來凶神何以會被稱作“母”。無論如何，祭“母”的儀式在古老的中國和現代中國都是非常普遍的，完全有理由認為，所祭之母，常常被視為貴族家庭女性祖先的同一體。如果某些殷代文字解讀正確，那麼，在很古的時代就能找到舉行這類祭祀——祭祀的可能就是高禖——的痕迹了：這裏說的是祭祀“東母”和“西母”<sup>53</sup>，甚至說到了妣宮或密宮，我們上面曾經說過，妣宮或密宮是高禖的神殿，就是說，是周的姜嫄廟，但在殷朝應該是簡狄廟<sup>54</sup>。

如果從前的那些媒是像塗山、簡狄或姜嫄一樣的女性祖先，顯然，媒這個字的意思就不可能是“媒人”：這層意思只對《周禮》中的媒氏有意義，只對封建社會裏那些以在貴族家庭之間用手腕撮合婚姻的媒人有意義。天子在仲春二月祭祀的高禖，和“媒人”了不相干，高禖是王室的保護神，保佑王室多子多孫。因此，我們可以認為，“媒”和“母”一樣，指稱的都是母親，而且，這兩個字的聲母也是相同的。這樣說來，高禖指的可能就是最早、最受尊敬的“母親”，或者，也許指的就是人們在高地（高，或者寫成“郊”，在郊外，



但郊在這裏好像只是高的一個異體字，高和郊是兩個韻母相同的字)上祭祀的母親<sup>55</sup>。

禹有一個名字是高密，高密還是個地名，那麼，這個名字是怎麼來的呢？帶“密”或“妣”的地名指的是這樣一些地方，在那裏，舉行春季節日的時候，進行過“野合”；這兩個字“隱藏”和“秘密”的意思，可能就是這麼來的，不過，最初這兩個字指的可能是女性始祖或母親。如果是這樣，禹怎麼會稱作高密呢？難道他竟然僭用了妻子塗山之女的名號？他本人曾被當做社神崇拜過，而他的妻子(“土山”)變成了石頭。社丘和高禖壇上都有立着的石頭：兩種祭祀活動之間有着密切聯繫，看來是肯定的。雨多了，就“攻擊”對此事負有責任的社神(禹)，但是，如果沒有結果，就轉而去祈求他的妻子(女媧——塗山)<sup>56</sup>。

社神在經典作品描述的時代裏一直是男性；但是，在哲學著作中，地神一直是和男性天神相對且為其補充的女神。要等漢武帝於公元前 113 年在汾陰建后土祠，才使得對天地的祭祀變得完整起來，這是很奇怪的。關於這一點，葛蘭言以為，武帝之所以通過祭地實行改革，是因為改革包含着這樣一個事實，即他要親自當眾主持一項皇后照理會參與(也許是在椒房的秘密去處)的祭祀活動。葛蘭言認為這樣看這件事就合乎情理了<sup>57</sup>。

葛蘭言假設其存在的這項對女神的祭祀活動，是否就正是對高禖的祭祀活動呢？女社神是古老聖地的直接繼承者，高禖極有可能就是一位女社神。在這項祭祀活動中，當初王后起的作用可能比天子起的作用更大，因此，在貴族風尚和公眾祭祀男社神占優勢的時候，這項祭祀女社神的活動就具有了秘密性。

我甚至有這樣的假設，和我們在這裏說的祭祀活動有着某種關係的三石(或三戶、三閭)的說法，可能是這樣來的：在某個時期，

社和高禰這兩種聖地是並列的；狹義上的社有一塊石頭，高禰可能有兩塊（在中國的思想體系中，一和單數代表陽和男性，而二和雙數則象徵陰和女性）。石頭裂開的傳說（變成了石頭的塗山像門一樣開開，讓啓出來），或雷電把石頭擊成兩半的傳說（秦高禰的石頭），和高禰這兩塊石頭非常吻合。從殷朝的時候起可能就是這樣了，因為，《史記》裏有一段是這樣說的：亳地的社有三塊立着的石頭（三社主之祠）<sup>58</sup>。

歸根結底，我們覺得高禰和古老的聖地、“野合”的習俗、先祖陵園、社以及在山上進行的對雨神和子孫娘娘的祭祀活動，好像都有緊密聯繫。高禰祭祀活動的來源所以如此隱晦，可能是因為這項祭祀活動長期以來一直保持着民間性質並和女人有關，也可能是因為這項祭祀活動很晚才歸併到男系王朝的正式祭禮之中，這種歸併是以力圖把高禰變為男性神祇的方式漸漸地進行的。

#### [注 釋]

- 1 Henri Maspero (馬伯樂), *La Chine antique* (古代中國), p. 194. Granet (葛蘭言), *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine* (中國的古老節日和歌謠), p. 164 起。還可參閱 Wolfram Eberhard, *Lokalkulturen des Südens und Ostens* (中國南部與東部文化), p. 114.
- 2 見《禮記·月令》。某些注家的理解是，“御”指的是椒房婦女的等級。可是，不僅有關椒房婦女等級的文章互相矛盾，我們也看不出為什麼這裏只提“御妻”和“女御”這兩種等級最低的女人（見《周禮·天官冢宰·女御》；《禮記·昏義》）。還必須指出的是，“御”只出現在《曲禮》所列天子妻一覽表之中（《禮記·曲禮》）。
- 3 《周禮·地官司徒·媒氏》。
- 4 《詩經·召南·甘棠》。
- 5 關於祀高禰的歷史，主要文件都已經被收入《文獻通考》卷八五，《五禮通考》卷五五，第 10 頁起。

- 6 關於萬舞,參閱 Arthur Waley 在 *The Book of Songs*(詩經)(1954)裏所做的注 p. 338;另見聞一多《高唐神女傳說之分析》第 113 頁注 56(《聞一多全集》,卷一)。萬舞當初肯定具有愛情性質,就像《詩經》的幾首詩歌所證實的一樣。
- 7 《詩經·商頌·玄鳥》。
- 8 《詩經·大雅·生民》。
- 9 聞一多《姜嫄履大人迹考》(《全集》,卷一,第 73 頁)。
- 10 引自《太平御覽》卷九五四,《論衡校釋》卷二,第 79 頁。文章接着說:“意感,遂生后稷於扶桑之下。”《元命苞》屬偽文,具有秘笈性質,是漢代作為經書的補充出現的。
- 11 《詩經·魯頌·閟宮》。
- 12 轉引自《聞一多全集》第 73 頁(《太平御覽》卷一三五)。
- 13 “密”和“閟”韻母相同。
- 14 參閱《路史·后紀》(《四部備要》),又見《路史·餘論》,文中提到,從前,高禘的祭儀是用來祀女媧的。
- 15 黃帝造的陰陽可能是身子的兩半,即前後身(參閱《老子》第四十二章),或者指的是性器官。《山海經》裏說,她的腹幻化了,變成了神,住在了一個叫“野”的地方。《山海經·大荒西經》:“……名曰女媧之腸,化為神,處栗廣之野……”郭璞在注釋裏又補充說,“一日中七十變,其腹化為此神。”
- 16 “皇母”,見《路史·后紀》,其中有一條注釋指出,太行山也叫皇母山或女媧山:女媧就是在這裏煉石補天的。
- 17 《詩經·曹風·候人》。
- 18 關於這個問題,請參閱 Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (舞蹈與傳說), p. 322 ;還可參閱拙著“*Ling-pao*, note sur un terme du taoïsme religieux”(關於道教術語“靈寶”的筆記), *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes études chinoises*(法國高等漢學研究所論文集), t. II, p. 578.
- 19 Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, p. 563.

- 20 有一篇文章特意提到,是(偉大的助產士)雷電把石頭劈開的(《事類賦》卷三,13b)。
- 21 這個名字是《世本》(《史記·索引》夏本紀引用過)和《吳越春秋》卷四,6,1b(《古今逸事》)給禹起的。
- 22 “嬌”爲“媯”之誤,這兩個字十分相似。——空着的那段指明的是,塗山是上天所賜之禮物:“乃辭云:吾娶也,必有應矣。乃有白狐九尾造於禹。禹曰:白者,吾之服也;其九尾者,王之證也。塗山之歌曰:綏綏白狐,九尾瓠瓠!我家嘉夷;來賓爲王,成家成室。——我造彼昌,天人之際,於茲則行,明矣哉。”
- 23 《書經·呂刑》:“禹平水土,主名山川。”
- 24 郭沫若《甲骨文研究:釋祖妣》。
- 25 陳夢家《高禰郊社祖廟通考》(《清華學報》XII,3)。聞一多前引書,第107頁,注6。
- 26 《墨子·明鬼》。參閱 Granet, *Dances et légendes de la Chine ancienne*, p. 447。不過,“觀”大概應該讀作歡樂的“歡”,因爲那些小伙子和姑娘們是演出者,不是觀眾。
- 27 《春秋·莊公三十三年》。
- 28 但有時也用女人,《詩經·召南·采蘋》:“誰其尸之,有齊季女。”
- 29 關於桑林,參閱 Granet, *Dances et légendes de la Chine ancienne*, p. 441。
- 30 《藝文類聚》卷一二,引《帝王世紀》;《路史·餘論六》。
- 31 《墨子》卷三一。
- 32 石紐。據《廣雅》所說,“紐”有“裂開”的意思。
- 33 見衛聚賢的一篇關於汾陰后土祠遺迹發現的文章(《東方雜誌》XXVI,第19期,1929)。
- 34 這段譯文是根據注釋裏的異文翻譯的,異文比較清楚。
- 35 參閱陳夢家上引書第452頁。錢穆《楚辭地名考》(《清華學報》IX,3)。
- 36 一作“雲夢之臺”。
- 37 一作“朝雲之館”。

- 38 “其上獨有雲氣”，請和《楚辭·山鬼》中對山鬼的描寫進行比較：“表獨立兮山之上。”山鬼非他，可能就是巫山神女，因為這兩首詩裏的辭彙太相像了。指出神明“獨”這一點很重要：正因為如此，神女才要找個男伴（在《山鬼》裏是薩滿，在《高唐賦》裏是天子，但在這種情況下天子起着和薩滿相同的作用），以使她變得完整。山川之靈，有的已經結婚（所以有成雙作對的神明），有的還是獨身；如果是獨身，它們就想結婚：老百姓會用童男童女（看神明的性別而定）為它們獻祭，和它們成親，獻童女（如河伯）；或者，用童男童女舉行獻祭儀式，而獻給神明的男女從此就只能獨身：“唐山”的山神和“後山”的山神就屬於這種情況，這兩位元神大概一個是男性，一個是女性；已經獻給它們的男女稱“山公”和“山嫗”，每年都要舉行“尸”的儀式，換言之，每年都要讓他們和與之結了婚的神明附一次體（《後漢書·宋均傳》）。
- 39 “丘”一般指不高的山岡，通常被用來指稱那些傳說中的聖山。也用來指稱社的土丘；宋的社是太丘或帝丘（《史記·封禪書》，頁 1365）。根據顏師古（《漢書·郊祭志（下）》）的說法，“阻”（與“祖”同音）是一處被隔開的地方，人到這個地方來盡情放縱，即是說，這是個“野合”的約會之地；這裏說的是衛國的兩處地方：桑間和濮上。
- 40 《文選》卷一九裏的《高唐賦》不是最好的文本，應該用陳夢家（同上，446 頁）和聞一多（前引書第 107 頁注 7）指出的不同文本加以補充。異文和〔 〕裏的文字就引自那些不同文本，此處不一一注明。
- 41 《詩經·秦風·終南》，“有紀有堂”。
- 42 《史記·封禪書》。關於秦國聖地這一段，見沙畹的譯文，卷三，第 420—429 頁。蔡邕在《月令》的注釋裏提到造訪簡狄的那只燕子時，好像使用過“人先”這個說法，當作王朝幸福和繁榮的預兆（《月令章句》A, 23b, 《蔡氏月令》版本）。
- 43 《詩經·曹風·候人》；《詩經·鄘風·蝦蟆》；Granet, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, p. 44.
- 44 關於虹，請參閱 Granet, 同上（p. 272）裏的評注；關於“隤”，見聞一多

- 前引書第 88 頁。在這裏，虹有的時候被稱作“美人虹”。朝雲和朝陽的叫法，有色情意味，這種意味是由“朝”這個字暗示出來的，“朝”和“春”一樣，都會令人心生愛欲。
- 45 不過，在《山海經》裏，“尸”指的似乎是那些變成了一地神靈的死者。這種說法也讓人想起齊國社的那些尸女。
- 46 《山海經·中山經》五，22ab。菟丘和菟絲是同一種植物。《山鬼》裏的女神用菟丘做腰帶。
- 47 青要是一種植物的名字，但在道教裏，這個名字指的是某些女神。
- 48 《襄陽耆老傳》的說法（聞一多引，見前引書 108 頁）。
- 49 《北史·魏書》卷一，頁 2。
- 50 在《文選》裏，《神女賦》列在《高唐賦》之後。《神女賦》描寫的是巫山神女的魅力。
- 51 《墉城集仙錄》第三章（《道藏》第 560 分冊）。
- 52 《淮南子》卷四。《十洲記》卷九 b 起（《古今逸事》）。《山海經》卷一六，17b。
- 53 見陳夢家文，載《燕京學報》19 期，第 131 頁。
- 54 饒宗頤《殷代貞卜人物通考》第 889、1065 頁。
- 55 “郊祭”在成為“在郊野的祭祀”之前，可能是一項“在高處”舉行的祭祀活動。秦國的雍州有許多聖地，在司馬遷筆下，關於這個地方是這樣寫的：“雍州積高，神明之隩。”同樣，提到高禪神的時候，為《禮記》作注的盧植是這樣寫的：“居明顯之處，故謂之高，因其求子，故謂之媒。”
- 56 “攻社不霽，則祀女媧。”見《路史·后紀》卷二，3a，注裏提到董仲舒的一個（求雨）“方法”，即《論衡》卷一五（《順鼓》，《論衡校釋》第 686 頁）裏提到的“方法”。
- 57 Granet, *La Civilisation Chinoise*（中國文明），p. 449.
- 58 《史記·封禪書》頁 1375。這段文字可能有誤：或是“亳”和“社”兩個字搞顛倒了，或是錯把“社”當成了“杜”。但不管怎麼樣，說的都是社的三塊石頭。

本文原載：*Annuaire de l' Ecole pratique des Hautes Etudes* ,  
V<sup>e</sup> Section, Science religieuses, Paris, 1966, p.3 – 34.



## 二至七世紀的道教和民間宗教

石泰安(Rolf A. Stein) 著

呂鵬志 譯

官方宗教是有組織的教會，而民間宗教則散亂無緒。兩者之間的關係問題，我們在世界各地都會碰到。對於歐洲的基督教和西藏、中國及日本的佛教，常有人說這些大教之所以具有全國性的特點，在於它們吸收了民間的和本土的成分。有時，兩大宗教為獲得統治者或人民的支援而競爭，學者們傾向於將各種各樣的“民間”成分都歸到失敗的宗教名下。西藏本教和中國道教的情況就是如此。在西藏，每一種顯得不正統或不純粹屬於佛教的東西被稱為“本(Bon)教”；在中國，每一種看起來不純粹是佛教或儒教的東西則被稱為“道教”<sup>1</sup>。

毫無疑問，有理由推測這兩個領域之間的辯證關係，其根據是民間創作的流行和固定樣式。我們知道其過程：民間故事首先是口口相傳；接着由那些代表文人文化的人加以收集、發表和傳播；然後這種書寫樣式占了上風，它反過來再為民衆所採納。

宗教也是如此。在很多具體事例中，民間習俗和(或)信仰曾被一種大的宗教借用或採納。與其問在時間上誰先發生(一個常常不能解決的問題)，不如去正視一種變化無定的辯證運動，它從



來沒有停頓。那些大宗教的教士們樂意採納民間成分，將它們加以改變，以納入自己的體系和術語中。反過來，民衆面臨一個或幾個大宗教時，容易拜倒在後者腳下，也開始同化，確立身份，將多種宗教混在一起信仰；或甚而用借自一個大教的新東西來取代舊的傳統形式，因為這些東西威望更高。下面來看看關於這一過程的一些例子。

有關二世紀末到七世紀初道教諸派的歷史資料包含了多則信息，它們關涉這些有組織的派別和民間宗教之諸方面的關係。不用說，“民間宗教”一詞在此指的是類別上不屬於一種制度化宗教（國教，道教，佛教）的所有事物。用社會學來說，這種民間宗教不限於民衆，而是為一切社會階層（包括皇室）所共有。

六世紀初道士周子良在天逝之前屢被降授。他是陶弘景（456—536）的弟子，其記錄由陶刊印出來<sup>2</sup>。從中我們得知，公元515年，他的某些夢在姨母心中引起了疑惑。周家本事俗神，因而恐怕年輕人為這樣的神（而不是道教神系中的正式成員）所假<sup>3</sup>。再往後，我們發現一位道教神祇責備這個年輕人素履帛家之事<sup>4</sup>。按陶弘景的解釋是：周家本事俗神禱，俗稱是“帛家之道”，許先生（許邁）被（神）試時亦云爾<sup>5</sup>。子良之祖母姓杜，為大師巫（女巫），故使子良母家即徐家被染逮。不過，徐家乃舊道祭酒，姨母化其父（一房）入道。也是姨母養育了這個年青人；但她恒慮年青人為俗神所犯。陶弘景的解釋並不完全清楚。但可能我們不會忘記，屬於正規道教的某些家族和熱衷於俗禱的其他家族有關。由於道教的名號會被巫覡冒稱，毫無疑問界綫並不總是容易劃清<sup>6</sup>。陶弘景將俗禱等同於“帛家”，在其《真誥》中又復被道及，且與道士許邁有關係。許邁是書法家王羲之（約公元300—348年）<sup>7</sup>的朋友，名道許謐的兄長（或父親）。許邁因曾“屬事帛家之道”而被責備，在此描述帛家之道用的特有字眼是“血食生民”<sup>8</sup>。我們將看到，這是被

禁止的俗禱——淫祀的特徵。邁之弟(或子)許謐(或穆, 305—373)也被一位道教神祇譴責, 因為他曾允可其僕人盜狗六頭, 然後在其家中與僕人一起食之。關於這一點, 《真誥》特別提到一些俗人禱土地鬼神時以一隻白犬作祭品, 他們是按許謐的教導這樣做的<sup>9</sup>。

顯然, 許氏儘管屬於正統道派, 却不斷為俗禱所誘惑。陶弘景指出, 當時許家已遍布東南, 一直事“帛家道”<sup>10</sup>。在這個地區, 許氏與晉陵冠族華家結親。不過, 後者“世事俗禱”<sup>11</sup>。此家有一個叫華僑(四世紀)的人似已改信正規道教, 但他的信仰不很堅定。他曾負責將降誥傳達許謐, 但泄露了秘密。於是他受到一位神的懲罰, 且被巫師楊羲所取代。楊家也與許氏有姻親關係。

華改宗正統道教的原委值得注意。他家事俗禱, 他從中受過教育, 頗通鬼神。他常夢與他們餉醢, 以至經常醒後醉吐。這些“俗神”亦恒使其舉用別人(共十餘人), 目的是什麼不清楚<sup>12</sup>。華僑忿患, 就入了道。於是鬼事和討厭的夢都停止了, 道教仙人來造訪他<sup>13</sup>。

可見, 民間宗教信徒皈依有組織和被純化的道教能使他們自己擺脫某些神祇的控制和要求(部分由杜夫人——周子良的祖母這樣的巫覡降旨給他們)。這些要求中有一個必然是節日以肉獻供。同樣在四世紀更早時, 葛洪指出<sup>14</sup>, 正統道士批評的祠祀和某些被視為異端的道派之間有聯繫和滲透。葛洪將殺牲供神血食的諸“妖道”和“李家道”做了對比<sup>15</sup>。至於後者, 他批評其集體會餐(數十人之“厨”), 菜肴豐泰, 花費頗大。儘管譴責他們, 但他發現他們不殺生獻祭, 略勝一籌。不過“厨”或“福食”是教團道教的一個常規體制, 儘管我們不知它們從什麼時候被引進其儀式中。第一個年代可考的事例與葛洪同時(四世紀中葉)<sup>16</sup>。所有這些顯然說明他譴責的祠祀與道教的正規祠祀是接近的。我們也將看到,

集體會餐曾是民間宗教活動的一部分，道教“厨”節的前身就在其中。

伴有血祭的俗禱和李家道（較接近道士，但受到了同樣的譴責）的祠祀都上了葛洪的一份名單，這份名單上尚有其他值得注意的例子<sup>17</sup>。他自己對俗禱的批評與儒家士大夫旗鼓相當，後者曾竭力鎮壓這些祠祀，摧毀其廟宇。對此，他舉出了歷史例證。稍後他列舉俗禱（祭魚、樹、墓）的事例，表示贊成從表面看來是理性主義的文人論斷，而那些事例是一字不變地從《風俗通義》（二世紀）中借用的<sup>18</sup>。被批評的祠祀在類別上屬“淫祀”，我們現在不能不談一談。一切“淫祀”的特點如下：

1. 過度的和傾家蕩產的花銷
2. 禱告，殺生獻祭，歌舞
3. 用巫覡宣示神諭
4. 治病的贖罪儀式
5. 不入典的諸地方小神

葛洪不只是道教作者，也是一個士大夫，其態度明顯地總是有些含糊。對他來說，要在道教接受的祠祀和反對的“俗”（或邪）禱之間劃清界綫常常有困難。起初他解釋說，爲了煉藥成金的大業獲得成功，不僅須大祭屬於國家官方祭祀的主神（天，日和月，北斗，太一），也要祭較小的神，尤其是（井、竈、門、土地的；河伯）保護神<sup>19</sup>。不過，儘管這裏他接受和官方祭祀一樣的祠祀，但在第14章中又批評後者。在那裏，他首先抨擊秦漢的延生大禱，它們祭的是太乙和其他主神，錢費億萬，殺牲獻祭。然後，他不作任何區別，繼續對俗禱給予同樣的批評，這些俗禱聲稱治病延年，因殺牲獻祭，而傾家蕩產<sup>20</sup>。

我們看到，關於俗禱和道教祠祀之間的動搖不定，陶弘景不得不說的話爲葛洪所印證。除了已舉過的事例，陶弘景提供了另一

個同樣有特色的事例。有一個叫范伯慈的人，家本事俗。他生病致狂，卧床席經年。迎師解事，費用家資漸盡。病仍不愈，聞“大道清約”<sup>21</sup>，無所用，遂棄俗成道，病疾即愈<sup>22</sup>。這種事例是普遍的。在《登真隱訣》中，陶弘景開具了“破房廟坐席禱鬼邪物者”之後所用的伏魔方法。他在後面加注云：“謂人先事妖俗，今稟正化。”<sup>23</sup>

五世紀的一部道教著作將這樣的事例作為典型：“（一些信徒）或先是俗身，負鬼祭饌，越入道法。”<sup>24</sup>後來，他們做得過度。有組織的道教成了一種疏導，使執迷的滿足有可能得到升華。但它並不存在於污染區域之外。在它本身的實踐與被禁俗禱的實踐之間，沒有性質上的區分，僅僅是程度上的區分；沒有質量上的區分，僅僅是數量上的區分。《真誥》卷一五中有一個有趣的段落，它充分說明，當“正派”作者試圖在他們自己和備受非議的“淫祀”之間找到清楚的分界綫時，他們會遇到困難。陶弘景在這個段落中列出了神祇（所有死於非命的歷史人物）的名單。我們會看出這類神有“淫祀”的特性，有時受到提倡，但更經常的是既被朝廷也被士大夫所禁止。陶弘景未言及他們的祠祀，但承認他們是超自然的官吏，占有固定的階位，並將他們與“六天”聯繫在一起。後者被視為惡的一個本原（與“三天”之善相對），且與“淫祀”有關聯。

有一組神祇特別值得注意。他們“主天下房廟鬼之血食”。作者顯然知道，承認這些神祇進入神系和正統道教一般採納的原則之間有矛盾。陶弘景被迫做出區分：“房廟血食”須是指“受命居職”（於天曹）的神祇，“非謂精邪假附也”<sup>25</sup>。

以上文獻證明的事實是，從四到六世紀，民間宗教信徒變成了道教徒，因為他們在道教那裏找到了他們習慣的諸要素。但這些要素被升華，納入了更牢固且組織得更好的框架中。他們發覺這種宗教現象與他們已知道的並非全都不同。不過，有組織的道教諸派在吸收這些信徒時，不得不經常提防收得過濫。他們強加的

限制會隨派別或作者不同而相異。兩種宗教之間的聯繫是明顯的，足以讓作者們意識到。這種聯繫大抵是由於民間成分被道教採納（即使這一點不能證明），反過來它有利於道教成分被民間宗教採納。

有一些迹象表明，我們剛才看到的情況是從四到六世紀獲取的，它可回溯到二世紀，即正是有組織的道教教派開始之時。據說曾有道士李脱（死於 324 年）以“巫”術（鬼道，字面意義是“the religion of demons”）或（無疑是經由巫或靈媒的）通小神之術治病<sup>26</sup>，因行妖術被定罪斬首<sup>27</sup>。277 年，另一個異端道士陳瑞也出於同一原因被處決。他本人來自民衆，以“鬼道”惑衆，但他曾采用道教的稱號（祭酒，天師）<sup>28</sup>。

最後，自然就是二世紀時創立第一個道派五斗米道的那個人——張魯，據載他行同樣的鬼道，是從其母親那裏學來的<sup>29</sup>。這種“鬼道”要召這樣的神並使其現身，隨後就是出自靈媒之口的神諭<sup>30</sup>。我們在此不能審查關於它的許多資料。我們只需強調，早在道教本身開始存在以前，這些技術已經是某些方士的專長了。最有名的例子是李少君（公元前二世紀），他爲了給皇帝變出一位亡婦的靈，曾將“竈鬼”（即竈神）召來<sup>31</sup>。

這個事例充分說明，去設想一個歷史結構是困難的。張魯之母的鬼道似指民間實踐，而李少君的事例似乎證明，這些實踐很久以來就被道教中的行家裏手採納了。“鬼道”這一術語過於含混，顯然會將我們引入歧途，因爲該詞能指一整組實踐。可能儒教史家和佛教批判文章作者的願望是誣蔑道教諸派，所以將他們與俗禱聯繫在一起。不過同樣可能的是，他們看到兩教之間的類同不可否認，它們有真正的聯繫<sup>32</sup>。我們已注意到，四至六世紀的道教作者在給兩個領域劃界時發現有困難。這種困難存在於他們對待禁止“淫祀”的態度背後。值得注意的事情是，道士譴責這些祠祀，

他們對如何在須容許的東西和須拒絕的東西之間劃界感到困惑——道士的整個態度嚴格說來與儒家士大夫是一樣的，後者也總是在譴責和容許之間彷徨不定。

這裏有關於這個問題的一些例子。史家稱張魯像其母一樣求助於“巫”(鬼道)，必然搞血祭。不過，認為是張魯作的一部道教著作《老子想爾注》<sup>33</sup>譴責某些禱祠，認為它與邪通<sup>34</sup>。正如饒宗頤已指出的，問題不在於所有的祭祀，而是連續不斷(因而過度)並分殘羹剩菜給小神或邪神的那些祭祀。公元前最後兩個世紀，這樣的祭祀被證實曾是皇家祠祀和喪儀的一部分<sup>35</sup>。饒文引起注意的事實是，不僅是《抱朴子》(見上)，《太平經》(王明本，頁52)中也發現同樣反對祭祀；《太平經》反對祭祀致疾祟人的鬼神，特別是祭祀“他鬼”，這些鬼的身份不正，未被正式接受，有“淫祀”的明確特徵<sup>36</sup>。至於大淵忍爾，他已指出，對某些祠祀的這種否定態度在各種與《想爾注》有關的道戒中被一再重申<sup>37</sup>。這些戒還相當簡單。它們在較遲的道教法規(科)中經歷了長久的發展，法規中有現世墮落和將來度人的綱要，綱要裏列入了對“淫祀”的批評。在這些法規中，“淫祀”有“六天”統治之墮落時期的特徵。

漢末時“新出老君”的新宗教禁止這樣的祠祀，想恢復“三天”統治的黃金時代。在這個時代，道教復興，信徒們將成為種民。“新法”一詞一般用於指寇謙之(死於448年)之教義的法規中。不過，六朝時北方道教各派(寇謙之)和南方各派(葛洪，陶弘景)之間的關係是一個很複雜的歷史問題。至於批評惡弊，它們處處都歸咎於“三張”，或有時是張角，以區別受到頌揚的張魯<sup>38</sup>。我不會討論該問題的這種歷史方面，但我自己將限於對這個典型態度做一分析。

這類法規的最早著作(假如它的年代真是三世紀)《正一法文天師教戒科經》(《道藏》563)清楚對比了墮落時代和復興時代，但

沒有說明被禁祠祀的特點。我們在《三天內解經》(《道藏》876)中找得到,此經的年代可能在五世紀以後。其中的體系是複雜的。它不在於將一個單一的新宗教跟墮落的實踐做對比,而是一套三道:第一是“正”、純陽、善,一般適於“中國”;第二是“陰”,適於胡人(佛教);第三是半陰半陽,盛行於楚越之地<sup>39</sup>。開篇將善與惡、“正”與“邪”從三個方面做了對比:(1)遵守姻親規定;相反則是不遵規矩,混氣亂濁。(2)崇奉大道和存思實踐;相反則是禱祀邪神,表現為烹殺六畜,歌謠鼓舞,酒肉是求。(3)一方面毫無混雜;相反另一方面則是人鬼交錯<sup>40</sup>,三道混合,人民(漢人和胡人)混雜<sup>41</sup>。

接下來的一部分重複了這種對立。在老子、尹喜、李弘的最初調理之後,“下古”時代到來,其特點是墮落,酌祭巫鬼,真偽混雜。於是于吉和李微受《太平經》,以拯救時局,但他們沒有能力與“六天”戰鬥,反邪歸正。相反,漢時情況更糟:三道(見上文)交錯,六天氣勃。

這個時代的症狀如下。民衆為了自己擺脫猖獗一時的疾病,求助巫醫,致使巫醫滋彰,(a)弦歌<sup>42</sup>鼓舞,(b)烹殺六畜,酌祭邪鬼。隨後新出“太上老君”授張道陵“正一盟威之道”<sup>43</sup>。張成為“三天之師”,將罷廢三道和“六天”(三道依於“六天”嗎?)。其結果是由五斗米制(三張,天師,二十四治,祭酒)體現的“善”。它們與“惡”相對,“惡”由下列實踐構成:(1)妄淫祀他鬼;(2)酒肉之宴(無疑是在這些祭祀結束時)<sup>44</sup>。

像這樣被禁的神稱為“他(鬼)”,因為他們與封閉的地方團體及其祠祀相異。值得注意的是,一方面這些祠祀被反對和禁止,另一方面同樣屬於民間的其他祠祀在這裏則被容許(在別處甚而是義務):祖先、竈神和社神(常見的神,與“他鬼”相對立)之祀奉。關於這一點我在下面會談得更多。這裏我還將概述一下第三部分,以給我對《三天內解經》的解釋做出結論。這一部分是最後一次將

善惡做對比，但方式相當混亂。三張新法之後，師胤被攪亂，一個新派別出現了。最後一段歷史評論再次將善這一邊的三張和三茅兄弟與惡這一邊的食房廟之祇做了對比。劉宋(420—479)時代，房廟正被摧毀<sup>45</sup>。

《老君音誦戒經》(見注 43)重復了同樣的表述，甚而重復了善惡對比的同一綱要，但批評的惡弊不同：稱官設號，師收取財帛，張陵的房中術<sup>46</sup>，世襲官職。《三天內解經》中也可見到同樣的批評，但這裏少了有關祠祀的內容。

另一方面，這些祠祀在五世紀另一位宗師的著作——陸修靜(406—477)的《陸先生道門科略》中重新受到了批評。那裏對比的是(淳樸上古的)完美與下古的澆散，下古時期由“六天故氣”統治。那裏也有太上老君授正一之教，以資補救。正如我們會看到的，這些“故氣”暗指淫祀。這個事實由見於本文為一則描寫做的解釋：敗軍死將稱官上號；男稱“將軍”，女稱“夫人”。他們到處責人廟舍，求人饗祠<sup>47</sup>。這正是中國、越南和朝鮮俗禱的特點，甚至最近仍然如此。為了得到安撫，那些暴死之人的靈魂要求祭祀和崇拜，並在神系中謀求一個受到承認的地位<sup>48</sup>。

該文隨後記載說，正一教信徒正向邪僻妖巫之倒法，違犯了它的既定法規。無論是肯定表達(禁欲)還是否定表達(所受誘惑)，該道書所批評的俗禱有下列特征：(1)祭祀鬼神(供食)；(2)稱鬼神語，占察吉凶，或祈求福祚，或占冢宅出行凶咎之屬，或揀日擇時<sup>49</sup>。

剛才分析的那些作品中，受批評的惡弊是作為一個墮落時代的症狀而被提到的。在對這一人類戲劇做有條理的解釋時，它們占有合理的地位。其他作品中沒有這種傳說系統，餘下的都是列舉惡弊，它們可插入禁止它們的教規中。

始於公元 420 年的《太上洞淵神咒經》中，惡盛行世界的主題



仍然含蓄地存在。但不再談古代和新時代的對立，只剩下孤立的段落，與被廢止的神和消除的祠祀有關。據說這部啓示書本身可作為治百病的符來用，其中我們看到被接受的小神納入了道教神系的階位中，受太上老君指令，他們的職事就是驅禁其他未被接受的神（但這些神基本上性質相同）。例如，後者“妄稱大神”；是脫籍之鬼；做“世間”廟（非道教廟宇）主或山林社祀的壞軍敗將<sup>50</sup>。只有與一個特定的家族有關係的神（那家而不是另一家的社神或竈神）才是合格的。其他是外來的非家祀之鬼<sup>51</sup>，它們肇事作惡（尤其是塚墓之鬼），要避開它們。“壞軍敗將”是那些身首異處的暴死之人<sup>52</sup>，其精神不得集聚，倚山倚木，撓人致疾，求其血食，俗師所占<sup>53</sup>。

正如我上面所講的，直到唐代甚而宋代的道科中還照樣列數俗禱的特徵。它們偶爾提到“故氣”，這使我們想起涉及善惡之歷時性對立的概念系統。唐代集子《道典論》徵引了包括三科的較早作品，專門有一段談“淫祀”<sup>54</sup>。首先它給“淫祀”下了定義，這一定義取自儒家經典（見本書頁 54）：“祭非其鬼。”它們被稱為“故氣”。祭祀它們要殺生鼓舞，祠祀歌吟，費用萬計，禱祀自稱姑郎（除非由體現它們的巫來做此事）的邪神。

另一部唐代集子《要修科儀戒律鈔》引錄了法規和教條，它列出了從種種尺度來衡量是否有利於除各種病（產生於塚墓、鬼怪、宅精、土公等）的日子。這些尺度中有破廟（下面將看到，這裏所涉及的是供奉俗神的廟）<sup>55</sup>，收除故氣，誅房廟<sup>56</sup>和千師萬巫<sup>57</sup>。

宋代集子《太上助國救民總真秘要》中又出現了同樣的擔心：“破諸不正神廟，謂非國朝祀典之神，依草附木，或盤泊泉池之中……橫求血食，興作疾病。”<sup>58</sup>關於破除廟宇和祠祀，在一部六世紀的著作（見注 23）中已見到同樣的情況。我們將再次看到，道士們用這種方式破廟，舉止完全就像士大夫。

但在繼續談這個問題前，我們必須注意的事實是，道士對俗禱的態度不僅含有禁止的否定要素，也含有採納的積極要素。上面（頁 46）我們已看到，民間宗教的某些禱祠活動不只是被允可，而是被推舉。

在《三天內解經》的歷史綱要中，新宗教（五斗米道）繼過去的失誤之後來行救度，它譴責俗禱，但允許（唯聽）大部分信徒有下列例外——

1. 五臘吉日祠家親宗祖父母。
2. 二月、八月祠祀社、竈。

其他經書沒有這麼嚴格，而是以義務取代了容許。例如，根據《齋戒錄》，“五臘日並宜修齋，並祭祀先祖”<sup>59</sup>，“五臘日常當祠獻先亡，名為孝子，得福無量，餘日皆是淫祀”<sup>60</sup>。

讓我們首先注意的事實是，這些道規的表述和內容純粹是儒家的（孝，祭祖，“福”由祭祀）。我將回到這個問題上。但讓我首先補充同一態度的另一個例子。我們在道“科”《陸先生道門科略》中讀到：“天子祭天，三公祀五嶽，諸侯祭山川，民人……祠先人（和社、竈，如上）。”這一段結束時說，“自此以外不得有所祭”，若在其他日子舉行這些祠祭，“皆犯淫祠”<sup>61</sup>。這些句子幾乎是逐字從《漢書》的儀規裏借來的，《漢書》中講的是周代的官方宗教（也是出自《禮記》，見本書頁 54）。

我們知道，在民間和官方宗教中，“臘”指的是一年的最後一個月，特別是指十二月初八。這一天的特點是設筵席（筵席上喫的是肉和腌魚），祭祀祖宗和保護神。它與“蜡”<sup>62</sup>節有關，有時與其混淆。“蜡”也另設筵席，祭此時集會的“百神”。“臘”表示辭舊歲迎新年。它也與社神有關，肉就是在社神神像前分發的。自漢代以來，與“蜡”相對的仲夏節日出現了，名為“祖”，第三個術語“社”日成了與其相關者。這些日子隨“五帝”理論而有變異<sup>63</sup>。六朝時道

教諸派詳盡闡述了這些概念，最後還列出了五臘。在五臘日，五帝於玄都集會。五臘日是：

1. 正月初一爲天臘
2. 五月初五(或初一)爲地臘
3. 七月初七爲道德臘
4. 十月初一爲民歲臘
5. 十二月爲王侯臘<sup>64</sup>

在此要對一年的節日做詳細研究是不可能的，但必須提到某些值得注意的關係。五臘中有三臘跟道士的三會頗爲一致：正月初五或初七(上會)；七月初七(中會)；十月初一或初五或十五(下會)。所有這些既是治也是神祇集會之日。這些日期和節日又與其他三個已很“流行”的道教節日——三元分不開：正月十五(上元)；七月十五；十月十五。這兩個系列是有關聯的，因爲它們與天、地、水三官有共同的聯繫。三官在這些日子檢查人的所作所爲<sup>65</sup>。而且，五臘和三元合成名爲“八解日”的一組節日，節日中允可道士祭祖求福，所謂祭祀得福。這份名單應和另外八個日子即“八節日”(或“八王日”)的名單比較。“八節日”像其他日子一樣，特點是齋和神祇集會。最後的這份名單包括二分、二至和四季之首日。春、秋分和冬、夏至也與民間崇拜中的節日相合，道士們接受了這些節日。

月	日	五臘	三元	三大會	八節日
1	1	天臘			1
	5 或 7			上會	
	15		上元		2
5	5	地臘			3
7	7	道德臘		中會	4
	15		中元		5

月	日	五臘	三元	三大會	八節日
10	1	民歲臘		下會(準備)	6
	5			下會(主要日子)	
	15		下元	下會(不定)	7
12	8	王侯臘			8

我們早已看到,按照《三天內解經》,道教信徒允可的民間崇拜是春(二月)、秋(八月)祭社、竈(除五臘日祭祖外)。《二教論》是一篇針對道士的佛教短論,年代始於五世紀末,根據它的說法,道士“春秋二分祭竈祠社,冬夏兩至,記(祭)祠同俗”<sup>66</sup>。

這個有關季節祭祀的記述之前另有對“厨”的討論。“厨”的意圖是“解除”(《辯惑論》中的異文是“解厨”)污染和罪孽,與塚墓有關聯(或者,根據《辯惑論》的一個本子,“厨”與束簣之壇有關)。這之後是第三則記述,批評的事實是,信徒“先”(在“厨”之前,或在季節祭祀之前)受職位和封號,例如“治籙”、“兵符”或“社契”。它們用文憑的形式給信徒分等級,將其列入“治”、“軍”、“將”、“吏”、“兵”的階位中。可能(儘管不確定)這三則記述有邏輯聯繫。馬伯樂(Maspero)認為是這樣。他將“社契”跟“地券”(或“墓券”)做了比較,有很多地券樣本已為人們所知<sup>67</sup>。

這些券契是民間宗教和教團道教融合的產物,非常典型,而它們的原型則在實際的買地券中可以見到<sup>68</sup>。關於這一主題,我正考慮另外發表一篇詳細的論文。這裏只做一點勾勒就足够了。在最古的樣本(公元前49年,公元81、171和188年)中,買主名、土地面積、價格和證人是真實的,但不久它們就變成半真實半宗教(或神話)的了。從公元178年起,出現了保證該地券之執行的結束語“如天帝律令”。這裏涉及的神祇既包括中國民間宗教的神(河伯、西王母等,和許多小土地神),也包括完全是道教的人物(參見注43和67)。很難說誰更早。在此就像其他事例一樣有來有往。民

間宗教的小神爲道教神系容納，但這個神系反過來也爲民間宗教提供了人物<sup>69</sup>。

我們知道最早的道派用其他“券契”與大神天、地、水訂約（所謂三官手書）。大淵忍爾已認爲這些券契源於那個時代的民間習俗<sup>70</sup>。三官和“千二百官儀”（參見注 69）有聯繫，“千二百官儀”講的是對信徒和“俗禱”小神（已爲道教神系所容納）犯下的過失予以懲罰。

此外，還有其他儀式爲“民間”宗教（或總之非道教的）和有組織的道教派別所共有。這樣的儀式最早的被證實是在這些派別形成之前。我們已看到，《二教論》發現，民間有關二分、至的儀式（爲道士所允可）和道教“解”罪過的活動（與塚墓有關聯的活動）有聯繫。不過，這裏用的字指的是“解放和消除”（解除），《辯惑論》中的相應段落用的則是一個同音異義詞，意思是“解放之厨”（解厨）。“解”和“厨”這兩個說法（後者的意思是集體會餐儀式）的前身不是道教，而是與土地神有關聯。

“解除”儀式已爲王充（公元 27—97 年）的《論衡》所證實。就像後來的道士所認爲的那樣，它指出，“祭祀可以得福，解除可以去凶”；而且，“可求解除之福，以取逾世之壽”。向被冒犯的神祇（已通過作惡予以報復）道歉可“解”禱者之罪惡，保證神惠賜他“福”祉。

王充首先舉瞭解土的例子。因建造（房屋、塚墓等）必定擾亂土地，這會冒犯住在那裏的神，造成危險，此時有必要舉行“解土”儀式。爲求得諒解，安撫該神，人們送給他一個小人像。於是“解謝土神”，且“鬼神解謝，殃禍除土”<sup>71</sup>。“墓券”中總是出現土地神和地方神，因爲地是從他們那裏買的。在《東觀記》中，我們找到一個誦禱的例子，是在爲建房而舉行這樣一個儀式時做的（公元 60 年）<sup>72</sup>。我們已看到（參見注 67），這些儀式已被道士採納。在上面

提到的名目中，可以指出的是“解塚墓”（反復出現的一個用語）、“解一宅中虛耗”、“解土公”和“解亡人”<sup>73</sup>。

道教的會餐稱作“厨”（見本書頁 41—42），若追溯其前身，似乎也是非道教的。它們與另一種道教食儀“齋”有許多共同的特徵。兩者時常相似，被認為有同樣的功用。七世紀的一個道教作者提出，“齋”的前身是“民間”的：“古來呼齋曰社會，今改為齋會。”<sup>74</sup>用歷史觀點來說，這一陳述很可能是站不住腳的，但無疑它證明了將道教宴會和公社於土地神前設宴合而觀之是有道理的。後者衆所周知，無須在此又重溫一遍整個問題。大淵忍爾老早就注重其基本特點了<sup>75</sup>。

宴席和集會是古代社祭的相關特徵，同一時代的臘和臘也有這樣的特點。鄭玄將它們與村社集會和鄉飲酒聯繫在一起<sup>76</sup>，而後兩者又與蜡（臘的變體）節有關。臘的意思是二、八月祭祖（像春、秋的社節一樣）。《韓非子》在批評惡弊時已將“社”和“臘”相聯繫，這種批評與儒家和道教禁止“淫祀”完全一致。它說，一些普通民衆為治愈國王之疾，殺牛塞（讀作“賽”）禱。他們不應當在非社臘之時祠社<sup>77</sup>。

祭社之後，所祭動物的肉被分給參加的人<sup>78</sup>。在此像其他形式的祭祀一樣，分發的肉（酒也是）稱作“福”，隱含的意思是，參加者所獲之“福”，是一種由祭祀得來的福佑，作為所獲“功德”的報酬<sup>79</sup>。我們上面已看到，祈求這樣的“福”是道士們所接受之俗禱的基本特徵；對於受譴責的“淫”祀，道士（像文人一樣）斷言它們不能帶來這樣的“福”（參見注 88）。完全是道教的“厨”和“齋”儀也具有同樣相關的特徵。受佛教“功德”（梵文 *punya*，譯為“福”，或譯為“功德”）觀念的影響，“福”的觀念在那裏是和“功德”觀念混在一起的<sup>80</sup>。在這樣的場合，道士們也用其他佛教觀念和術語：“福田”；給所有神和一切生物分發食物——結果會“得福無量”<sup>81</sup>。但

這些佛教形式只是附加在純粹的中國觀念之上而已，後者先於佛教，本身與各種土著人的“功德宴”類似<sup>82</sup>。

因此我們能很快看出道士們允可甚而推舉民間形式的社祭和臘祭，正在使一個長久的傳統延續下去。這一傳統雖屢遭禁止，但保留至今。

除了社和臘之外，他們允可的第三種祭祀——祭竈同樣如此。竈是住宅保護神之一。它取代了“中霤”，成為宅中土地神的所在地，它與社有密切聯繫就是源出這一事實。它被等同於司命星神。兩種形式都為道士採納，道士把司命看作相當重要的神，把竈看作小神（常被說成是“鬼”）<sup>83</sup>。同時，他們二者的職司有別：司命接受三尸和竈神的彙報<sup>84</sup>。而當竈神監督善惡行為和守護住宅時，他又與土地神聯繫在一起<sup>85</sup>。

因此信眾（無疑和上層道士大不相同）被允可（或勸告）祭祖、祭社、祭竈，但只能在某些固定的日子進行，這些日子與一年的重要節日一致。

我已經提請注意的事實是，要區分什麼是允許的和什麼是禁止的會傷腦筋，而且這種區分可能會有變更；我已經提到，道士和儒家士大夫所用標準的種類和做出的決議是共通的。我現在必須把它講得更清楚。我們不能不知道，表明道士態度的這些經書是否僅僅是文字上的記憶——未給出處的引文，或與那個時代實際存在的祠祀有關。我們私毫不用懷疑，某些書完全只是重復出自經典的精彩段落，受過教育的道士肯定和文人一樣讀過這些經典。其他書或許表現了對實際情況的一種反應。即使如此，首先使用的是陳詞濫調。全都被歸入“淫祀”一類。《禮記》給它們下的定義是：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。”<sup>86</sup>其原因是“神不歆非類，民不祭非族”<sup>87</sup>。

這些原則在文人的著作中常常是反復地講<sup>88</sup>。在此有其他兩

個相應的特徵。第一個涉及類別不同的祭祀者的權力範圍。天子祭天地；諸侯祭四方、山川；高官顯貴祭五個保護神；普通人祭祖。這一點出自《禮記》的同一段落，《漢書》卷二五上（中華書局點校本，頁1194）也講過，並補充說，“各有典禮而淫祀有禁”。這第二個特徵可謂老生常談。

道書中闡明的正是這些原則（有時一字不變）。我們已看到，道書容許或勸告信徒祭祖先和保護神<sup>89</sup>。它們禁止“淫祀”，提出的理由和古典作品一樣（見上文頁41—45, 54）。葛洪反復講“神不歆非族，鬼不享淫祀”<sup>90</sup>。一部講處罰犯過之神的道教法典<sup>91</sup>用了一個段落談“國祀”。言及不載祀典的神，他們作亂，誤導民衆，有時作惡，有時行善；其他神儘管未入祀典，但賜“福”於民；還有其他神儘管是“祀典福神”，於民却幹壞事。

正如我們已說過的，道士禁止“淫祀”（見上文頁48），摧毀房廟（頁48—49），但有時也認可一些房廟（頁48—49）——在所有方面，道士的行為十分像士大夫。

葛洪模仿王充的“理性主義”寫道，位於路旁的許多房廟他不常去，他並不因此而更糟：他不信這些無用的俗禱<sup>92</sup>。道教法典《赤松子章曆》提供了一種特別的章，在“欲破房廟坐席禱鬼邪物”時用<sup>93</sup>。另一種驅邪用的儀式可呼召並強迫那些作祟於山川或房廟的精怪或“鬼”屈服<sup>94</sup>。可以列舉一長串有歷史記載的事例，在這些事例中我們看到文人和道士對摧毀這種祠祀充滿熱誠，不過有時對能容許的範圍還是含糊的。（這樣的例子很多，可在宮川尚志的《六朝史研究·宗教篇》中找到。）

大約公元150—160年，當民衆正在破資產以祈禱山川“鬼怪”時，樂巴悉毀房祀<sup>95</sup>。他“好道”，但不是俗事。這是一種“道術”，可讓他役使鬼神，從而搗毀廟宇。165年，桓帝首立老子祖祭，目的只是爲了不久後摧毀所有房祀，兩座除外<sup>96</sup>。大約410—420年，



寇謙之的弟子毛脩之“不信鬼(小)神”，也搗毀一些房廟，其中一座崇奉的是“最受尊敬的大英雄”蔣子文<sup>97</sup>。實際上，後者之祠祭在421年被歸入“淫祀”而遭禁<sup>98</sup>。這並未持續多久，因為453—456年他的廟宇於“所在山川”修復了。五和六世紀蔣祠十分流行，享有盛譽，一直綿延至唐、宋甚而明代。這表明，要決定什麼祠祀應當禁止，什麼祠祀不僅應當容許甚而應當鼓勵是多麼困難。前者和後者沒有根本的差異。我不能在此詳述這個主題，但將再舉一個特別典型的事例，它與道教的態度非常接近。

大約公元180年，文人應劭批評禱祠英雄城陽景王，當時城陽景王的祠祀已是非常盛大<sup>99</sup>。他採用的標準和道書的標準是一致的（見上文頁42, 46）：信徒奢侈（衣服，車馬，等等）；殺牲饗宴；“俗”歌謠曲；費時過長（七天）；倡優男女雜錯。批評針對的不是祭禱的原則，只是其逾常之處。應劭是一個有本事的行政官員，他決定限制它們為一年兩次。書中沒有指出日期<sup>100</sup>，但能夠推測它們是春社和秋社這兩個節日。我們在此可以看到道規的前身，上文曾提到這些道規，它們保留了同樣的日期。

士大夫和皇帝禁止俗禱決沒有持久實行。儘管經常提到成千上萬座廟宇被摧毀，但顯然那些祠祀後來又恢復了。這些禁止可從公元前40—39年列到公元668年，其中一些官方隨後又恢復了。而且，官方並不能使俗禱停止。如果道士採納同樣的原則，是因為他們面臨同樣的問題。不過對他們來說，關係比文人甚而更微妙和含糊。他們反而更需要防止有“左派”之嫌，因為他們自己的實踐基本上（至少大部分）同民間專家巫師的實踐一樣。另外，他們顯然是“方士”的流裔。在公元前二世紀，方士就將這些實踐同黃帝、老子崇拜和長生實踐熔為一爐了<sup>101</sup>。

大約公元前39年，一個文人想毀掉683座廟宇中的475座，因為它們“不應禮”。他沒有成功，因為民衆不同意。這些祠祀中

有一些是由方士使經營的<sup>102</sup>。公元前 6—3 年，皇帝生病，博徵方術士，於是公元前 40—39 年禁止的所有祠祀被恢復（一歲三萬七千祠：見《漢書》卷二五下，7b）。公元 150—160 年（第一個道教教派出現前夕），樂巴搗毀廟宇。他之所以能這樣做，不怕他趕走的神報復，是因他已掌握了“道術”，能像後來的道士一樣役使鬼神（見本書頁 55）。我們已看到，四個世紀之後，一本道教手冊清楚地提供了驅邪的方法，避免廟宇被道士摧毀時發生同樣的危險（本書頁 42—43，48—49）。我們發現四世紀初的一個道士與“巫”合作。當時賈后同巫一起行“淫祀”。她寵信的孫秀也如此，詐稱著名仙人王喬。其時道士胡沃為“太平將軍”，受命“招福佑”。因此就驅邪（政治上的黑巫術）而言，道士正與“巫”展開競爭<sup>103</sup>。

這一古代史就是臺灣現況的前身，施舟人（K. M. Schipper）近幾年在巴黎做過解釋。即使留給道士的是一個高級領域——大法事的領域，但紅頭“巫”師做的法事與其不分伯仲。

道教吸收了許多民間神祇和實踐。民間宗教則採納了道教的形式。

### [注 釋]

- 1 喇嘛教學者喜好同樣帶有貶意的簡化。他們談及中國道教時，稱其為本教。
- 2 《周氏冥通記》（《津逮秘書》本；也見《道藏》本第 152 冊）。[譯者注：原文作“學津討原”本，而“學津討原”叢書並未收《周氏冥通記》，當為“津逮秘書”之筆誤。]
- 3 同上，1：2a。
- 4 同上，1：11a。我們不知此處的“帛”是指什麼。必然不是《神仙傳》7 和《抱朴子·內篇》（《諸子集成》本）19：97.16，20：101.15（白和）中有名的帛和或帛君。帛和有時與于吉和《太平經》聯繫在一起，見《太上老君經律》（《道藏》562）。葛洪列舉諸家，其中一家的角色是由于吉

- 和桂(和?)帛擔任的,見《抱朴子·內篇》14: 62.20。
- 5 《真誥》4: 10b8(《道藏》637)該“試”在於當真正的師傅和神以偽裝的面目會見道士時,道士能認出他們;且當邪道鬼精試圖采用同樣的偽裝來欺騙道士時,道士不被它們吸引。
  - 6 《三天內解經》(被歸於五世紀)的作者是一個叫徐先生的人,他與周子良的母親和姨母同姓。在頁 B: 2b,他抱怨他那個時代的“世俗祭酒”佩符籙極多(無疑指他們沒有權利佩帶)。
  - 7 王羲之家早就入了五斗米道,見《晉書》80: 5a(《圖書集成》,1739 年版,下同)。已發現此家一個婦人的墓裏有丹藥,見《文物》1965 年第 10 期,頁 38。
  - 8 此句或有訛誤。參見《抱朴子·內篇》9: 39.6:“諸妖道……皆煞生血食。”4: 20.14—18 對在名山(被正式歸類的聖山)按義務祭祀大神(如太一)和在小山祭血食的木石之精(小神)做了對比。第一種神是正神,第二種則是“淫”(邪氣)。
  - 9 《真誥》7: 11b10—12a5。
  - 10 《真誥》20: 4b—5b。
  - 11 《真誥》20: 12b;華僑者晉陵冠族,世事俗禱,僑初頗通神鬼。
  - 12 可能是做彼世的官吏;司馬虛(Strickmann)先生告訴我這指的是他們會死,司馬之說是允當的。
  - 13 《真誥》20: 12b。
  - 14 如《抱朴子》中所見。
  - 15 《抱朴子·內篇》9: 39。比較一下相似的說法“帛家道”,它指的是俗禱。至於李也是,不清楚他指的是誰。有談到李阿的,大約 250 年他一定生活在四川。後來有一個李寬,葛書中認為他來自中國東南地區,自稱李阿。他會治病。另一個道士李脱(死於 324 年)借助“鬼道”治病。最後有談到李弘的,被描述為救世主一類的人;還有談到李微的,他是于吉的同時代人。見《三天內解經》(《道藏》876)、《老君音誦戒經》(《道藏》562)和索安(Anna Seidel),“The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism”(早期道教彌賽亞主義中完美

- 統治者的形象), *History of Religions*, 1969/70, 9.2-3, p. 231-233.
- 16 許謚上厨五人(《真誥》18: 8b3)。
- 17 《抱朴子·內篇》9: 37—39。
- 18 中法漢學研究所通檢叢刊本(北京, 1943年), 頁70。《三國志·魏書》11: 8b描寫了另一個俗禱的例子, 它祭的是一棵神樹, 受到了一個文人的批評。關於葛洪對漢儒著作(《論衡》、《潛夫論》)的其他借用, 參見大淵忍爾《道教史の研究》, 岡山, 1964, 頁136—183。
- 19 《抱朴子·內篇》4: 16。《史記》28: 6b—7(《圖書集成》, 1739年版)在描寫大型郊祭時, 認為事實上主神(天、日、月, 等等)“血食”是他們的特點。不過這完全像所禁“俗”禱中的事情(參見注10)。
- 20 《抱朴子·內篇》14: 63。
- 21 在《三天內解經》A: 3a4—5(《道藏》876)中, 這個說法通常表示楚越之地特有的道派之一(參見本書頁46)。
- 22 《真誥》14: 11b10—12a4。
- 23 《登真隱訣》C: 21b3—6(《道藏》193)。
- 24 《陸先生道門科略》7a7—8(《道藏》761)。
- 25 《真誥》15: 4b4—6a7。
- 26 《三國志·魏書》30: 11b中, “鬼道”一詞用來指倭國的日本巫師。
- 27 《晉書》58: 3b和61: 3a。
- 28 《華陽國志》8: 2b(《四部備要》本)。
- 29 《後漢書》105: 1b(《圖書集成》本); 《三國志·魏書》8: 9b; 《辯惑論》(《大正藏》LII, 2102)和《二教論》(《大正藏》LII, 2103)。
- 30 參見注26。公元222年之後不久, 有一個叫雍闓的人“假鬼教”而說神諭(《三國志·蜀書》11: 2b)。一位十九世紀的作者認為這個說法講的是通過扶乩獲得的神諭。見杜文瀾《古謠言》(中華書局, 1958年), 頁7。大家知道這個方法可追溯到一個被證實為六世紀的民間風俗。《真誥》(六世紀初)記載了四世紀的降誥, 也有人認為這同一個方法可與用來獲得這些降誥的方法相比。但兩者僅僅是在某些主題上有聯繫。不過, 在四世紀的降誥之一(《真誥》1: 8b—9a)

中,用“鬼道”這個詞實際上是指一種書寫風格。其中對比了完全純粹的元書和我們這個世界的凡書。凡書不純(濁文,濁書)。但承認“真”書(即由一位元神控制高人之手而產生的)與“鬼道”相似,只是書字有小乖違而已。參見石泰安,“Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire”(道教和民間宗教之關係的一個例子),收入《福井博士頌壽記念東洋文化論集》,東京,1969,頁79—90。

- 31 《史記》28: 10a。
- 32 根據寫於七世紀的《甄正論》(《大正藏》LII, 2112, 頁571b),張陵未發明任何新東西。他只是承襲禱祠的傳統而已。特別是祭酒的職能源於俗中術人之技,道士們借用了這些技術。所有這些可追溯到巫卜尸祝,與鬼道之神祇有干係。
- 33 見饒宗頤《老子想爾注校箋》,香港,1956,頁34(和頁75—76上的注)。
- 34 參見《洞真太上八道命籍經》11b, 12a(《道藏》1029)。所列諸過中有“爲鬼所着”和“爲邪所用”。它們是“淫祀”的結果,最終是忽見鬼來,男女和合,等等。
- 35 參見《史記》28: 12b;饒宗頤(注33)徵引的《急就篇》,頁75。
- 36 參見《三天內解經》6a:淫祀他鬼神。
- 37 《五斗米道の教法について》,《東方學報》,49.3(1966):333(55)—34(56);《老子想爾注の成立》,《岡山史學》,19(1967):13—15。他引用了《太上老君經律》(《道藏》562),此經“戒勿禱祀鬼神”(《想爾注》中所見的一句話)。
- 38 這一點見於《正一法文天師教戒科經》(《道藏》563),康德謨將此經的年代斷在三世紀(*Annuaire de l' Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 5ème section, Paris, 1966—67, p. 74)。福井康順試圖闡明其歷史關係,見《東洋思想の研究》,東京,1956,頁1—28,他對比了北方和南方的思潮。但到處都對淫祀提出了批評,不僅是寇謙之(見注42),陸修靜(406—477)、葛洪和《真誥》也有批評。
- 39 《三天內解經》A: 3a2—5;參見注21。

- 40 同樣的主題見於《赤松子章曆》1: 1a(《道藏》335);該章程同《太真科》一樣,可能是漢代張天師頒布的,因為其時“人鬼交雜,精邪遍行”。
- 41 《三天內解經》A: 1b—2a。
- 42 同上,A: 4b9。這些歌曲的主題是小神(樹神、石神等)。有些是大家知道的,見王運熙《六朝樂府與民歌》,北京,1957,頁167—181。
- 43 《三天內解經》A: 6a2: 正一明(=盟)威之道。年代標明為公元485年的一塊買墓券上可見到“新出”的說法,它開頭用的詞是“新出老鬼太上老君符勅”,見《考古》1965年第4期,頁182;一部關於二十四治的作品(《張天師二十四治圖》,為《三洞珠囊》7: 6b[《道藏》781]和《雲笈七籤》28: 1b[《道藏》683]徵引)也有“新出”的說法,它言及“新出太上老君”。在《玄都律文》19a(《道藏》78)中,被描述為“新出”者是正一教義。《老君音誦戒經》(《道藏》562)是一部與寇謙之有聯繫的經典,在此經中(3b),正一教義是新法(更出新正)。它是寇謙之在公元415年接受的(據《魏書》114: 11b, 12b[《圖書集成》本]新科,新法,新經之制)。根據《魏書》,寇謙之除三張偽法,而在《三天內解經》中,三張是新法的一部分。
- 44 《三天內解經》A: 4b—6a。
- 45 同上,A: 6b—9a。
- 46 據稱三張房中術也受到了寇謙之的攻擊(《魏書》和《老君音誦戒經》)。這種態度也見於《真誥》(2: 1a, 5: 2a 和 6: 1a)。另一方面,受批評的房中術也被佛教批判文章的作者歸諸於黃巾,見 H. Maspero(馬伯樂),“Procédés de nourrir le souffle vital”(養氣的方法), *Journal Asiatique*, 1937, p. 401—02, 405—06。馬伯樂認為三張是黃巾領袖(張角和他的兩個兄弟),可能有時五斗米道的三張(張陵、張衡和張魯)和它被混淆了。實際上,批評的目標只是弊端,而技術有時是被接受的——甚而在某種程度上是推舉——目的是確保有後代。參見楊聯陞《老君音誦戒經校釋》,《中央研究院歷史語言研究所集刊》,28A(1956):21。

- 47 《陸先生道門科略》1a(《道藏》761)。
- 48 就中國來說,這一事實衆所周知。至於越南的靈媒崇拜(ba-dong),神之名號多有夸飾:將軍、王公、夫人、女王。朝鮮的路神也是一樣,它們是末端爲“鬼”首的柱子(長性),有稱號:天下大將軍,地下女將軍。
- 49 《陸先生道門科略》8a—b。
- 50 《太上洞淵神咒經》1: 9a(《道藏》170)。參見大淵忍爾《洞淵神咒經小考》,收入《和田博士古稀記念東洋史論叢》,東京,1951,頁 235—46;和《道教史の研究》第 4 章;吉岡義豐《道教經典史論》,東京,1955,頁 231—63。
- 51 《太上洞淵神咒經》2: 3b, 5a。關於“鬼”這個詞的雙重意義,見注 83。
- 52 參見注 48。名人關羽的結局就是身首分別埋葬(《關帝志》1: 36a, 37a)。他的化身是一棵樹上的一條蛇,受到了一個僧人的供奉;見《佛祖統紀》(《大正藏》XLIX, 2035, 頁 183b)。將軍身首被埋在彼此有一段距離的地方,其原型是蔓子;見《華陽國志》1: 2b。關於英雄亡靈的崇拜,我回頭還不能不談到,見內田道夫《項羽神物語》,《東方學》,12(1956)。
- 53 《太上洞淵神咒經》4: 1a(《大正藏》170)。
- 54 《道典論》3: 15b—16a(《道藏》764)。
- 55 《要修科儀戒律鈔》10: 10a(《道藏》205)。
- 56 同上,10: 11a4;參見 14a1。
- 57 同上,10: 11b。
- 58 《太上助國救民總真秘要》1: 6a—8b(《道藏》986)。
- 59 《齋戒錄》9a3(《道藏》207)。這部作品的年代始於七世紀末。見吉岡義豐《齋戒錄と至言總》,《大正大學研究紀要》,52(1967): 18(= 300)。
- 60 《齋戒錄》16b,《要修科儀戒律鈔》8: 3b 又提到,並補充說:“有罪。”這一段落也一字不變地出現在《洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經》2b

(《道藏》875)中。這一規定常被反復地講,就像《赤松子章曆》2: 17b(《道藏》335;關於祭祖)一樣。《要修科儀戒律鈔》有下面一段話:“此五臘吉日,奉道之家則依此祭先人。先須上章啓請先人,然後設祭,孝子之道也。”另一個這樣的段落可在《猶龍傳》5: 5a(《道藏》555)中找到。這是一部始於十一世紀末的作品,它補充說,行此祭祀後會“得福無量”。最後,《歲時廣記》21: 20(清代木刻本,未注明年代)中規定了五月初五臘日祭祖,它引用了《正一旨要》(一部道教摘要)。

- 61 1b(《道藏》761)。
- 62 因與“蜡”混淆,“臘”也寫作“腊”(la 或 hsi, 乾的腌肉)。
- 63 《後漢書》15: 4a—b;《獨斷》A: 14a(《漢魏叢書》本)。
- 64 陳國符《道藏源流考》,第2版,北京,1963,頁319,引用了《赤松子章曆》2: 17a—b(《道藏》335)。參見《要修科儀戒律鈔》8: 2a, 3b(《道藏》205),它引用了《聖紀經》2a—b(《道藏》875);也參見《太上洞玄靈寶淨供妙經》4b(《道藏》181)。最後二臘的名稱與西藏用來指新年的兩個日子的名稱相同:大約冬至(十月末;十一月初)的“農民的新年”(so-nam lo-gsar)和正月初一的“國王的新年”(rgyal-po lo-gsar)。
- 65 第二個節日(七月十五的中元)已同佛教的盂蘭盆節嫁接在一起。見吉岡義豐《道教と佛教》二,東京,1970,頁232—35和250—68。
- 66 《廣弘明集》卷八《二教論》,《大正藏》LII, 2103, 頁140c。
- 67 馬伯樂, *Le Taoïsme* (道教), Paris, 1950, p. 158—59. 見注43,舉了一個“買墓券”的例子,此券聲稱是“新出”太上老君的勅令。《真誥》(10: 14—16)中保存了這樣的一則券文,年代始於四世紀。券文與一個唐代考古發現是一樣的;見《考古》1965年第8期,頁388。“厨”須於三會日在治內同時舉行,信徒的法定身份發生改變時(結婚,誕生等)也行“厨”。另外有“解厨”的活動,其目的是自我滌罪、消除惡的影響和獲“福”。那些“厨”常與土地神、塚墓或各種精怪和宅神聯繫在一起。已經提到有一部作品將它們列了一長串;見《要修科儀戒律鈔》10: 8a—20b和參見注73。不能確信《二教論》真正提到了



塚墓。《辯惑論》(《廣弘明集》8,《大正藏》LII, 2102, 頁 49a)是一部年代相近的作品,其中可找到有關“解厨”的同一句子,它與塚墓有聯繫;不過,在《辯惑論》的一個本子(那裏已標出)中,“墓”這個詞被意指“圍壇之繩”的詞取代了。兩個異文都是可接受的。

六或七世紀有另一篇反道教的佛教批判文章(《廣弘明集》12,《辯惑篇》,《大正藏》LII, 2103, 頁 171a)嘲笑道士“標樹爲社,立磚石以稱‘君’;累土成壇,束茅纂而爲飾”。所有這一切的目的是遇到危險時求助,或乞雨。《太上助國救民總真秘要》(《道藏》986—987)是一部晚期的作品,序中標明的年代爲 1116 年,此書有可能讓人領會這些纂的用途。它們用來圍壇。沿圍欄四周置門(須安壇,立纂,建獄,開門。見同上,7: 3a,引自《正一考召儀》)。這同一部作品中有“天師考竈纂鬼法”(同上,7: 21b)。置壇,圍之以纂,且備天、地、人、鬼四門。召竈神,控訴他放“外鬼”入宅爲禍,然後竈神挨打。此儀式肯定比該資料更早。一部七世紀的作品已根據較早的經書提到“考召院”。任何人都可求諸於它,假如(例如)此人想制服竈神的話;見《金鎖流珠引》25: 1a(《道藏》631—636)。

無論它們談塚墓或談儀式用的“纂”,能看出佛教作者用“左道”一詞指道教儀式的原因是後者做的事情是召小神,給它們分派任務,或在它們未盡其職時可能懲罰它們(像更早的李少君的儀式,見頁 61)。《二教論》中的概述似有邏輯聯繫。第三項記述中批評的等級或封號證實了他們與“厨”的關係。一部有關“厨”的法典中有一條詳細的規定,其中又可見到這些東西,該法典在《要修科儀戒律鈔》12: 1b—2a(《道藏》206)中被徵引。它繼高等道士之後給有一將軍籙的人和有更令童子級別的年青人命名。按照同書(卷九至一〇),首先是更令封號,授予七歲男子,第二個封號沒有特別規定年齡,第三個封號稱爲“童子一將軍籙”,授予八至十九歲的男孩和女孩。關於這種軍銜等級,也參見陳國符《道藏源流考》,頁 341。

- 68 參見仁井田陞《唐宋法律文書の研究》,東京,1937,頁 13, 105—133; J. Gernet (謝和耐), “La vente en Chine d’après les contrats de Touen-

- houang”(根據敦煌券契看中國的拍賣), *T'oung Pao* 45, 1957, p. 4-5; 原田正己,《民俗資料としての墓券》, *Philosophia* 45, 1963, 和《墓券に見られる冥界の神とその祭祀》,《東方宗教》, 29(1967): 17-35。
- 69 比較《真誥》10: 14-16 中轉載之“墓券”的例子。它裏面出現了神趙公明。陶弘景在其注中稱,根據當時的《千二百官儀》,趙公明是一個“溫鬼”。在近代民間宗教中,他已變成了一個財神。
- 70 大淵忍爾《道教史の研究》,頁 46,注 8。
- 71 《論衡·解除篇》,頁 245(《諸子集成》本)。
- 72 《後漢書》71: 6a 引《東觀記》:爲解土,祝曰。
- 73 《要修科儀戒律鈔》10: 8a 以下(《道藏》205)。根據一部確定的法典,所有這些儀式須上章。天老平長給赤松子講解了這些儀式。這個特徵又見於法典之一《赤松子章曆》1: 1a-b(見注 40),它參照的是《千二百官儀》。在此我們找得到所有類型的上供悔過,其中有“謝土”(1: 4a)、“謝(解)五墓”(1: 5a)和“謝先亡”(1: 5b)。在這些情況下要上的“章”文也被載錄(3: 25a 謝土; 4: 7a 和 9a 謝五墓; 4: 11a 謝先亡)。
- 74 《齋戒錄》7a1-2(《道藏》207)。
- 75 大淵忍爾《中國における民族的宗教の成立》,《歷史學研究》, 181 (1955): 24 以下。
- 76 見《後漢書》108: 4n 鄭玄注。
- 77 《韓非子》14: 253(《諸子集成》本);參見上文,注 62。
- 78 《史記》56: 2a(=《漢書》40: 5b);《荆楚歲時記·社日》。
- 79 見諸橋《大漢和辭典》24768“福”字條徵引的文獻。
- 80 見佛經《佛說齋法清淨經》,《大正藏》LXXXV, 2900, p. 1432a, “齋會”在那裏被稱作“福會”。參見注 81。
- 81 見《奉道科戒營始》6. 6a-b(《道藏》761),講的是齋(福田施食);《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》14b-15a(《道藏》295),講的是稱作“飯賢”和“福食”的齋。葛洪(四世紀)曾用最後這一句來描寫“李家”之“厨”的特點(見注 15)。“天行厨”是齋獨有的特色,參加過“天

行厨”會“福無量”(《要修科儀戒律鈔》9: 12a)。

- 82 例如緬甸的欽族和阿薩姆的那加族;見 Stevenson, “Feasting and Meat Division among the Zahan Chins of Burma”(緬甸紮汗欽族的宴會和分肉), *Journal of the Royal Anthropological Institute* 67, 1937, p. 15 - 32; 參見 K. Birket-Smith, *Studies in Circumpacific Cultural Relations*, 1. *Potlatch and Feasts of Merit*(太平洋周圍的文化關係研究·1 顯示富有的宴會和功德宴), Copenhagen, 1967. 在較為接近中國的地方,有些關於雲南白一彝族的事實值得注意。白一彝族是佛教徒,至於老撾的白一彝族則(又信奉混合諸說的佛教): T'ien Yü-kang, “Pai Cults and Social Age in the Tai Tribes of the Yunnan-Burma Frontier”(雲南、緬甸邊境傣族的白族崇拜和社會年齡), *American Anthropologist*, n. s. vol. 51, 1949 和 George Condominas, “Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural Lao (II)” (老撾農村中的民間佛教割記之二), *Archives de Sociologie des Religions* 26, 1968, p. 111 - 14.
- 83 在漢代,“鬼”(“魔鬼”或“死人的靈魂”)這個詞常指小神(鬼神)。王莽讓民衆在社鬼前立誓(《漢書》99c: 13a)。在別處我們讀到過“竈鬼”,它與變現亡靈有關(《史記》28: 10a)。這些小神的另一個民間稱號是“公”(“seigneur”, “monsieur”),如“社公”(《後漢書》112B: 6a)和“土公”(買墓券)。“鬼”這個詞在民間文獻中甚而指一位主神。在公元 485 年的一塊買墓券(見注 43)上,太上老君就是這樣被親切地稱為“老鬼”。保存於一部道教科儀書的另一則墓券上有“天老”(《要修科儀戒律鈔》15: 14a 和《赤松子章曆》1: 1a, 2: 27b),與此相當。
- 84 《抱朴子·內篇》6: 27。
- 85 “和喻萬神,令家親歡喜,中外社竈,悉令分了”;見《洞淵神咒經》2: 3b(《道藏》170)。這部作品的原初部分始於公元 420 年,其餘始於六世紀。
- 86 《禮記·曲禮二》。
- 87 《左傳·僖公十年》。
- 88 《史記》39: 5b: 神不食非其宗;參見《風俗通義》,頁 59: 淫祀無福。

- 89 首先是竈;但在上面(注 19)我們也看到,重要的道教祠祭中也可能出現井、竈和二門。
- 90 《抱朴子·內篇》9: 37。
- 91 《上清骨髓靈文鬼律》A: 9a(《道藏》203)。
- 92 《抱朴子·內篇》9: 39。
- 93 《赤松子章曆》2: 21b(《道藏》335)。
- 94 見《雌一玉檢五老寶經》11a, 12b(《道藏》1025)。沙畹引用的其他文獻,載“Le Jet des dragons”(投龍), *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, vol. 3, Paris, 1979。在第 191 頁,他引用了唐代文獻《玉匱明真大齋言功儀》(《道藏》293);在第 214 頁注 167,他引用了《上清靈寶大法》(《道藏》942—62)和《太上總真秘要》(《道藏》986—87),兩者都是宋代文獻。房廟也稱房祀,後者與祠堂或供奉死者的廟宇是等同的(其祠祭於房堂或房中堂上舉行)。參見《史記》28: 7b(=《漢書》25: 6b)(由女巫祠祭)和《後漢書》87: 1b 注。
- 95 見《後漢書》87: 1b。
- 96 《後漢書》7: 6b, 106: 5a。
- 97 《宋書》48: 4a。同一段落見於《南史》16: 3b。
- 98 《宋書》17: 13a。
- 99 趙翼(1727—1814),《陔餘叢考》,卷三五,上海,1957,頁 753。
- 100 《風俗通義》,頁 68—69。
- 101 見宮川尚志《道教の概念》,《東方宗教》,16(1960): 1—20,和他的《六朝史研究·宗教篇》,頁 338; Anna Seidel(索安), *La divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*(漢代道教中老子的神化), Paris, 1969。
- 102 《漢書》25B: 5b。
- 103 《晉書》59: 7a。

本文原載: *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*  
 edited by H. Welch and A. Seidel, New Haven and London, 1979,  
 p. 53—81.

## 中國歷史上的“會昌滅佛”

戴密微(Paul Demiéville) 著

鄧文寬 呂 敏 譯

Henri Grégoire 經常談到拜占庭帝國反對基督教聖像與中國唐代“會昌滅佛”的異同，我也和我的同事 André Grabar 經常討論這個問題。雖然這兩件事發生在同一個時代，但僅僅是性質相近而已，而不具有歷史事實上的可比性。“會昌滅佛”在九世紀中葉達到其頂峰，但無論是經濟，還是意識形態方面的原因，其發端時間都可以追溯到在這之前很久。而在八、九世紀拜占庭的基督教和伊斯蘭教的反教活動，雖然確實有過巨大的作用，但對中國的“會昌滅佛”却没有產生什麼影響。因為當時只有近東的宗教如景教、摩尼教、火祆教傳入到中國，但我們不知道它們對中國人的實際影響到底有多大。七世紀和八世紀時，在西域，中國人曾抵抗過大食軍隊的進攻，而在公元 751 年怛邏斯戰役唐軍失敗後，雙方間却發生了一些外交和軍事方面的交流，一些穆斯林商人從此長住廣州（根據阿拉伯文獻，也有一些猶太人、基督教教徒、火祆教教徒，在廣州有一個小的居住區）。但是，只是到了元代，才有較多的中國人信奉伊斯蘭教，才開始認為佛教是不正統的宗教。這先是由馬可·波羅和與他同時代的一些旅行家說的；此後，歐洲耶穌會傳教

士也將這種看法帶回到歐洲。“會昌滅佛”僅僅是反對外來的佛教、景教、摩尼教和火祆教，而根本未涉及伊斯蘭教。在研究中國的“會昌滅佛”時，可以分別考慮經濟（或政治）和意識形態（教義）兩個方面的原因。這兩種原因雖然有聯繫，但必須分別思考。

我先談經濟原因。在中國，佛教及其具象都屬於外來文化，是在後漢時從印度和後來的新疆傳入的。進入中國後，勢必接觸中國本土原有的儒教與道教，以及以儒教為基本意識形態而形成的中央集權政權。佛教追求的是拯救苦難以及達到彼岸的涅槃，而儒教追求的是現世的社會和政治的穩定，以及經濟的平衡（還有就是相關的“天人感應”思想）。在印度，婆羅門的地位比國王還要高。而中國則是由文官實際管理帝國，特別注意保護他們高高在上的地位。因此，政府和僧伽間很快發生衝突，而且這種衝突經歷了中國的中古時代（約公元後的 1000 年）。這種衝突，有點像羅馬帝國初期與基督教的衝突<sup>1</sup>。但在中國，最後的贏家則是國家。在 842—845 年滅佛以及這之前的小磨擦之後，佛教再也沒有恢復往昔的規模和勢力。首先，佛教是一種外來宗教，跨國而追求個人修持，否定現世，不關心政治和社會，又沒有任何經濟效益可言；其次，僧徒享受免稅待遇（常常也不承擔地稅和雜徭），而且最重要的是不承擔兵役和出征，享受法定的宗教特權。國家絕對不能忍受像僧伽集團那樣的社團威脅自己的利益，於是對信徒產生了不滿，也不能容許信徒們給僧伽的慷慨施予，從而減少對國家承擔的賦稅。這種說法，不斷地出現在政府官員上給皇帝要求滅佛的奏文中。隨着寺廟財富和土地的增多，占有“常住人口”的不斷增加，政府官員的抨擊也愈益猛烈。在遠東，私人資本是伴隨着佛教產生的，既威脅着國家利益，也威脅着官員們的特權。最晚從五世紀開始，國家就力圖將僧伽勢力減弱到在其可以控制的範圍之內。

就是在這樣一個背景之下，產生了佛教塑像，尤其是銅佛像與

國家爭利的問題。寺廟所收的金屬主要是通過塑像、祭器和裝飾品等幾種方式得以保存。謝和耐認為，大的反佛事件，多出於改善經濟的措施——國家將銅收回後重新鑄幣<sup>2</sup>。比如，416年在南方有過一次禁止私人鎔銅，而且一個和尚因開始塑造15米高的銅佛像而被判死刑<sup>3</sup>。這種高大銅佛在當時也無出奇之處。467年在北方，爲了塑一個10米高的銅佛像，用310萬斤銅和600斤金。同年，一個皇帝塑了大約5個4米高的佛像，用了2500斤銅<sup>4</sup>。538年，洛陽一位官員砸了一些銅佛像而用於鑄幣。同樣，從574年至578年，北方反佛道時，也曾用沒收來的佛像去鑄幣<sup>5</sup>。從七世紀開始，出現一種新的動向，即信徒們鑄佛像並非爲了進奉寺廟，而是用於在自己家中供奉。不過，家用佛像在七世紀中葉受到禁止，後來在714年、959年、972年也發生過同樣的事情<sup>6</sup>。714年的敕令要求信徒到寺廟去拜佛，而不必在自己家里禮佛。當時，和尚們先是通過塑像來收藏金屬，後來有時將金屬用於鑄幣<sup>7</sup>。715年和829年，官府又禁止用銅鑄造佛像<sup>8</sup>。825年的一份奏摺建議，應將私藏銅佛鑄像與私鑄貨幣同等論罪<sup>9</sup>。

武則天是曾經篡取唐代帝位達15年(690—705)之久的一個了不起的女人。在其統治時代，佛教塑像如雨後春筍般地發展起來。她對佛教過分地虔誠，以自己是轉輪王再現作爲篡權的依據，又不斷地塑造大的佛像，以滿足其盲信的心理需求。672年，她還只是一個皇后，但已控制了國家的實際權力，於是在洛陽龍門的山洞塑造了人類此前不曾有過的一尊大佛，高28米，底座寬10米。689年，她打算在洛陽市區用乾漆造一個30多米高的佛像，據說幾個人可以坐在佛像的小拇指上，這實在是一個奇蹟，可是很快便被大風摧毀了，後來又發生一次火災<sup>10</sup>。當武則天正式登基後——這是中國歷史上唯一的合法女皇——她打算造一個更大的“天樞”。至704年，又打算建造一個300多米高的——類似埃菲

爾鐵塔那麼高——的佛像，於是又規定全國每位僧尼每天獻一枚鑄幣，她共得到了 170000000 錢。後因其身邊一些人的強烈反對，她只好放棄<sup>11</sup>。

以上便是在 842—845 年間大範圍滅佛前曾經發生過的一些事情<sup>12</sup>。根據官方統計(這些數字在不同文獻中有所不同)，4600 (或 4760)所官方認可的寺廟和 40000 所小廟(如庵子，供那些游方僧居住的)被閑置，廟產被沒收，其中很多被拆除或焚毀，有時用鐵犁夷為平地，只剩下極少數留在城市，以便皇家舉行佛教儀式。260500(或 360000)僧尼還俗，即不再穿僧服並放棄僧尼身份，變為編戶居民。150000(或 500000)“常住人口”也變成為國家服役的人口。如果我們把上面那些非正式的僧尼和未登記的常住人口綜合計算，那麼他們約占全部人口 50000000 的 1%—2%，而 50000000 這個數字是據唐前期的納稅人口計算出來的，恐怕比實際人口數低得多。那些“常住人口”被重新安排，但僧尼却没有，其中很多變成了流浪漢和土匪<sup>13</sup>。說到銅像和其他金屬的東西如銅鐘、銅磬等，以及用銅、青銅鑄造的器物，均被鹽鐵署鑄成貨幣；鐵鑄的塑像和工具被縣一級政府鑄成農業工具；金、銀及其他寶貴材料做成的器物被冶煉後納入內庫。所有在家裏供奉的金、銀、銅、鐵塑像均被沒收。這樣，不管在寺廟還是在家裏，只能保留木製、石製和泥製塑像。這一十分嚴厲的措施似乎非常有效，因為唐政府是歷史上最有效率的權力機構。唐政府是一臺很完善的行政機器，雖然會昌時國家權力已經式微，國家機器中有一些部件也已生鏽，但仍能保證國家政令的有效實施。不過，仍有一些地區實行得不太徹底：一些邊遠地區，如東北，權力屬於地方節度使，獨立於中央政權；有些屬於少數民族，對宗教不太關心，從而被赦免。圓仁和尚(794—864)在中國給我們留下了非常詳細的游記<sup>14</sup>。他記錄了西京(長安)的寺廟被悉數拆除，登州的一些小吏匆匆忙忙地從金塑像上刮



削金粉，把青銅和鐵加以粉碎，稱量後交給地方政府。後來，西到四川，南到浙江，碑文或銘文上，到處可以看到某廟、某殿、某墳或某根柱子，是845年後造出或重修的。“會昌滅佛”給中國文化遺產帶來很大的損害，而佛教曾給中國文化做出過巨大貢獻，更不用說有無數的藏經樓被毀掉。然而，國家由此所獲的利益也未能解決它的經濟問題。

雖然“會昌滅佛”不單是出於經濟原因，但從官員反佛的奏摺上看，經濟外的原因所占比重便很低。在印度，經過了最初的無具象時代（根據考古文獻，佛當時只有一個大家認同的象徵性標誌），在希臘文化的影響下，在公元後畫像才多起來的<sup>15</sup>。印度文獻認為，佛的具象在佛祖生活的時代已經存在，也很少受到反對。在《十頌律》中有關小乘佛教戒律的書則認為，如要畫佛，則應用佛祖未成佛以前的仍舊帶有王子特徵的圖像<sup>16</sup>。也有其他的文章指責那種以塑像來獲利的行為，有的還說到，佛像和佛畫中没有靈魂，打坐時則需想到非肉體的真身<sup>17</sup>。而在中國，佛教從漢代一進入中國，就提到過佛的圖像，如公元二世紀末，一位中國東部的地方官塑了一個鑲金青銅佛像，以便舉行浴佛時加以供奉。史書中提到這種事，並加以強調說，這位地方官還將早應上繳朝廷的賦稅加以免除了<sup>18</sup>。唐代武則天時，當時佛教已很興盛，信佛的監察御史張廷珪的奏摺裏有如下說法：“夫佛者，以覺知為義，因心而成，不可以諸相窺也。故經云：‘若以色見我，以音聲求我，是人求邪道，不能見如來。’……陛下信心歸（皈）依，壯其塔廟，廣其尊容，已遍於天下矣。蓋有住於像，而行布施，非最上第一希有之法……陛下傾四海之財，殫萬人之力，窮山之木以為塔，極冶之金以為像……通計工匠，率多貧窶，朝驅暮役，勞筋苦骨，簞食瓢飲，晨炊星飯，飢渴所致，疾疫交集……臣以時政論之，則宜先邊境，蓄府庫，養生力；以釋教言之，則宜救苦厄，滅諸相，崇無為。伏惟陛下察臣之

愚，行佛之意。”<sup>19</sup>

這之後，景雲二年時左拾遺辛替否亦曾上疏議曰：“臣以爲減琢雕之費，以賑貧人，是有如來之德。……罷營構之直（值），以給邊陲，是有湯武之功。減不急之祿，以購廉清，是有唐虞之治。……今天下佛寺，蓋無其數，一寺堂殿，倍陛下一宮，壯麗甚矣，用度過矣。是十分天下之財，而佛有其七八，陛下何有之矣？百姓何食之矣？臣竊痛之。”<sup>20</sup>而奏摺中又經常提及“一夫不耕，即有人飢，一婦不織，即有人寒”的論題。

在中國，類似於會昌滅佛這樣的事件，是皇帝通過政府來進行的，意識形態從中所起的作用很小。而在拜占庭，據我所知則不相同，因經濟原因而破壞聖像僅僅是次要的作用。大家熟悉的 Grabar 所寫的《拜占庭的聖像破壞》<sup>21</sup>，根本未提到經濟原因。其他的專家在追溯其原因時則說，聖像破壞的真實原因之一是爲了減弱修道院的經濟力量，而收回那些原本用於鑲嵌畫或繪畫的錢。例如：第一個聖像破壞者萊昂三世（717—749 年在位）曾經立法，其中有幾條反對圖像並限制修道院的財富。Bréhier 說到，萊昂三世的接任者君士坦丁五世（741—775 年在位）曾采取措施反對修士：似乎與中國相似，要求修士們離開修道院還俗。但是，這一政令並未普遍實行，其命令在其本人過世後就未再實行，不過，許多修士還是移往到它國<sup>22</sup>。拜占庭繼承了古羅馬的帝教——與基督教關係很密切，皇帝是以耶穌的名義統治國家，只有一個宗教即基督教。在聖像破壞時，皇帝的像並未被禁止<sup>23</sup>。而在中國，曾有皇帝以佛的形象或道教的神來描畫自己<sup>24</sup>，但皇帝首先是天子，是以儒教爲依托的。而異教形象的地位仍很低下。

既然如此，唐代的八—九世紀出現了一個真正的聖像破壞的理論，它來自僧伽本身。對於武則天爲了做給人看而對佛教的奢靡，花費巨大而建寺，以實物向寺廟贖身，使用一些追逐利益的和

尚，爲反對這些，在 700 年左右出現了一些要求改革的呼聲，像路德改革一樣，不是爲了回答聖寵（像淨土宗所追求的），而是建議人要回到諾斯替葛派的方法，拋開幻象，去看到自己內心之佛。這個改革產生了所謂的禪宗。禪宗在中國和遠東國家勢力巨大。爲什麼呢？因爲它能協調中國文化中幾個最典型的方面：儒家的“仁”，道教的“無政府主義”，非智識性地認識世界，對抽象的厭倦，對大自然的順應。這個改革當中聖像與聖經的破壞是同時進行的。禪宗的開山祖慧能（638—713）據說是個文盲，有一幅畫描繪他正在憤怒地撕毀經文。他住在廣州，在最南邊的半開化地帶，遠離多次邀請他入京的皇帝。他認爲應當“不立文字”，教育他的弟子讀經、科儀、善行以及佛教所提倡的一切，都毫無意義。其認識基礎可能來自印度的大乘佛教，更可能來自中國本地一些公元初幾個世紀佛道思想的融合。慧能最主要的繼承人臨濟宗義玄（生活在“會昌滅佛”時，死於 866 或 867 年）的語錄，即他的弟子們所寫的《臨濟錄》，是中國文學史上最出色的作品之一，義玄也是一位激進的改革人物。他說，真正的佛沒有面相，真正的法沒有手相，真正的佛是內心的真人，無官位，赤裸裸。因此，不要把佛說成佛經所規定的 32 相、80 種好。他不屑地認爲佛像是裝飾品，畫像、儀規等不光是多餘的，更可能是有害的。爲什麼還要對真人加以裝飾？佛在本心，只需認識。義玄還認爲燒佛像和佛經是一種善舉，由此可以體會到萬有之空。與他差不多同時代的丹霞（739—824），在一個很冷的冬天，用木佛像燒火取暖。周圍有人喊他褻瀆聖像，他却說，這是爲了把裏面的舍利取出來。圍觀者說，木頭裏怎麼會有舍利？丹霞說，既然如此，你們爲何還責難我<sup>25</sup>？這個故事後來變成了禪宗一個打坐的題材。對它做解釋的人又認爲丹霞將實物佛像打碎，是爲了找到每個人心中的本身的神像。這就是禪宗的聖像破壞，基本上是屬於理論的、教育的、比喻性的、象徵性的教學，而

不是禪宗弟子真得這麼做，更不用說很喜歡呵佛罵祖的臨濟宗義玄也未將自己的父母殺死。臨濟說：“你欲得如法見，但莫受人惑。向裏向外，逢着便殺。逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。不與（以）物拘，透脫自在。”<sup>26</sup>我們不知道義玄是如何逃脫“會昌法難”的。但據估計，由於他住持在山東，那裏未受到法難的太大波及，他的同宗佛師都逃難到山林中等候法難過去。因為他們在這場法難中是受害者。

### [注 釋]

- 1 關於這種衝突，請參看 Jacques Gernet(謝和耐): *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle* (五至十世紀的中國寺院經濟), Saigon, Ecole française d'Extrême-Orient, 1956 ; Paul Demiéville (戴密微): “Le bouddhisme et la guerre” (佛教與戰爭), *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes chinoises*, I, Paris, 1957, p. 354 – 356 ; L. Hurvitz, “Render unto Cesar, in Early Chinese Buddhism” (早期的中國佛教), *Sino-Indian Studies*, 5, Santiniketan, 1957, p. 80 – 144.
- 2 見 Gernet, 同上, p. 20.
- 3 見 Gernet, 同上, p. 22.
- 4 見 A.C. Soper, *Literary Evidence for Early Buddhism Art in China* (中國早期文獻中的佛教藝術), Ascona, 1959, p. 96, 和 n. 13.
- 5 見 Gernet, 同上, p. 21.
- 6 見 Gernet, 同上, p. 23 – 24.
- 7 見 E. Balazs, “Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte de T'ang-Zeit”, *Mit. des Sem. Für Or. Sprachen*, XXXV, Berlin, 1932, p. 19 – 20.
- 8 同上; 也見 K. Chen, “The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism” (會昌滅佛的經濟背景), *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 19, 1956, p. 89.
- 9 同上, p. 20, n. 286.

- 10 《資治通鑑》卷二百五，唐紀二十一，則天后天冊萬歲之年(695)正月條。
- 11 《資治通鑑》卷二百七，唐紀二十三，則天后長安四年(704)四月條；《唐會要》卷四九。
- 12 關於“會昌滅佛”，參見 K. Chen, 同上, p. 67 - 105; 同作者, *Buddhism in China* (佛教在中國), Princeton, 1964, p. 226 - 232.
- 13 圓仁《入唐求法巡禮行記》載，會昌滅佛後被捕獲的土匪都是還俗的和尚。見該書卷四會昌五年九月十日所記。
- 14 即《入唐求法巡禮行記》。下文所引見該書卷四會昌五年八月十六日所記。
- 15 關於這個問題，學術界看法不一。參看 E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* (印度佛教史), Louvain, 1958, p. 479 - 486.
- 16 見 *Hôbôgirin*, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, 《法寶藝林》，3, Paris, 1937, p. 212a ; 增刊, p. III ; 林黎光, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi* (正法念處經), Paris, 1949, p. 97, n. 2.
- 17 參拙作“L' image du Buddha” (佛的形象), 載 *Hôbôgirin*, 同上, p. 210 - 215.
- 18 E. Zürcher (許理和), *The Buddhist Conquest of China* (佛教征服中國), Leiden, 1959, p. 27 - 28.
- 19 《唐會要》卷四九, 日本中文出版社影印本, 第 858 頁;《資治通鑑》卷二百七, 唐紀二十三也有相同的記載, 見中華書局標點本《資治通鑑》第 6571 頁。
- 20 《唐會要》卷四八, 日本中文出版社影印本, 第 851 頁。
- 21 André Grabar, *L' iconoclisme byzantin, dossier archéologique* (拜占庭的聖像破壞), Paris, Collège de France, 1957.
- 22 Louis Bréhier, *Le monde byzantin, II, Les institutions de l' Empire byzantin* (拜占庭文明, II, 拜占庭帝國的政體), Paris, 1949, p. 537 - 538.
- 23 十人指責康士坦丁五世用自己的形象替代耶穌聖像, 並且把自己與

上帝視為同一。André Grabar, “L’interdiction des images et l’art du palais à Byzance et dans l’Islam ancien” (拜占庭和古伊斯蘭教裏的圖像禁止與宮廷藝術), Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1957 年 11 月 22 日報告。

24 比如在五世紀的雲崗石窟 (參看 Paul Demiéville [戴密微]), *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient*, XXV, 1925, p. 452, n. 6), 或在唐代的道觀和佛寺 (同作者, 同刊物, XXIV, 1924, p. 183); 也見 E. H. Schaffer, “The T’ang Imperial Icons” (唐代皇帝的像), *Sinologica*, XII, 3, Bale, 1963.

25 *Hôbôgirin*, 3, p. 214b.

26 《中國禪宗大全》, 第 154 頁, 長春出版社, 1991 年。

本文原載: *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, p. 17 – 25.



# 《血盆經》資料研究<sup>1</sup>

蘇遠鳴(Michel Soyrié) 著

劉長東 譯

## 序 言

《血盆經》的經名，見於《辭海》等不少辭典中，然而都未明確交代其作者和成書年代；一般認為此經在中國的明清時代流布甚廣，當然也傳到了日本。但就即使單說《血盆經》，它也有佛教的、道教的、某一特定宗教結社的等多種，其間存在內容上的各種差異。本文的目的即擬先弄清這一點，再從資料的角度去探明中國和日本的《血盆經》信仰的實際形態。

### 一 關於《血盆經》

#### (一) 佛教中的《血盆經》

A 本 收錄於《大日本續藏經》中者<sup>2</sup>

我們將此稱為 A 本。《續藏經》並未說明是以何種版本為底本，但它至少參照了兩種版本，這可從其根據異本所作的注脚看出

來。爲了方便，姑稱之爲 A' 本。在此《續藏經》本之外，還有以下幾種版本。爲便於後文的說明，我們稱之爲 B 本、C 本等。

B 本 《佛說大藏血盆經》(大經摺裝本，乾隆六年〔1741〕刊)(吉岡義豐博士收藏)。

C 本 《慈悲蘭盆目連懺法道場卷》所附錄(大經摺裝本，康熙十年〔1671〕刊)(吉岡義豐博士收藏)。

D 本 《佛說太陽大陰真經》所附錄(冊子本，光緒二十一年〔1895〕濟南府刊)(吉岡義豐博士收藏)。

E 本 H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine* (上海，1911 年刊)第一冊頁 83，第 43 圖中所見者。

除以上五種六本之外，若更留意的話，大概在版本上都還可以有所增加；我想這對經文的校訂應該是有用的。對照各本，因爲有若干語句上的異同，下面我們就標注校訂文。由於 A 本的文本既不太好，版本系統也不清楚，我們就以 B 本爲底本。又，正如後文所述，由於中國的和日本的《血盆經》是有差別的，因此，爲了表明這一點，以 B 本作底本也是方便的。

《佛說大藏正教血盆經》<sup>(1)</sup>

爾時目連尊者，昔日往到羽州追陽縣。見一血盆池地獄，  
闊八萬四千由旬。池中有一百二十件事，鐵梁鐵柱，鐵枷<sup>(3)</sup>  
鐵鎖<sup>(4)(b)</sup>。見南閻浮提許多女人，被頭散髮，長枷扭手，在<sup>(5)</sup>  
地獄中受罪。獄卒鬼王，一日三度，將血勒教罪人喫。此<sup>(6)</sup>  
時，罪人不甘伏喫，遂被獄主將鐵棒打作叫聲。目連悲<sup>(7)</sup>  
哀，問獄主：“不見南閻浮提丈夫之人受此苦報，只見許多<sup>(8)</sup>  
女人受其苦痛。”獄主答師言：“不干丈夫之事。只是女<sup>(9)</sup>  
<sup>(10)(11)(12)</sup>  
<sup>(d)</sup> <sup>(e)</sup>  
<sup>(13)</sup>



<sup>(14)</sup>人產下血露，<sup>(15)</sup>汗觸地神。<sup>(16)</sup>並穢汗衣裳、<sup>(17)</sup>將去溪河洗濯、<sup>(18)</sup>水  
<sup>(19)</sup>流汙漫。<sup>(f)</sup>誤諸善男女<sup>(20)</sup>取水煎茶，供養諸聖，致令不淨。  
<sup>(21)</sup>天大將軍<sup>(22)</sup>割下名字、附在善惡簿中。<sup>(23)</sup>候百年命終之後，  
<sup>(25)</sup>受此苦報。”目連悲哀、遂問獄主：“將何報答阿娘產生之  
<sup>(26)</sup>恩、出離血盆池地獄？”獄主答師言：“惟有小心教順男女、  
<sup>(27)</sup>敬重三寶，更為阿娘持血盆齋<sup>(28)</sup>三年，<sup>(29)</sup>仍結血盆勝會，請僧  
<sup>(31)</sup>轉誦此經一藏，<sup>(i)</sup>滿日懺散便有般若船載過奈河江岸。<sup>(32)</sup>看  
<sup>(33)</sup>見血盆池中有五色蓮華出現。<sup>(34)</sup>罪人<sup>(35)</sup>觀喜，<sup>(36)</sup>心生慚愧，便  
<sup>(37)</sup>得超生佛地。”<sup>(j)</sup>諸大菩薩及目連尊者，<sup>(38)</sup>啓告奉勸南閻浮提  
<sup>(43)</sup>衆信男女，<sup>(44)</sup>早覺修持，<sup>(45)</sup>大辦前程，<sup>(46)</sup>莫教失手，<sup>(47)</sup>萬劫難復。  
<sup>(48)</sup>佛告說女人血盆經。<sup>(m)</sup>若有信心書寫受持，<sup>(n)</sup>令得三世母  
<sup>(49)</sup>親，<sup>(50)</sup>盡得生天，<sup>(51)</sup>受諸快樂，<sup>(52)</sup>衣食自然、長命富貴。<sup>(53)</sup>爾時，天  
<sup>(54)</sup>龍八部、人非人等，<sup>(55)</sup>皆大歡喜、信受奉行，<sup>(56)</sup>作禮而去。”<sup>(57)</sup>

在 B、C、D 本中，經文後面還附有題爲《禮念無量寶塔文》的約一百二十字的願文，唯在 C 本中，其後還有如下文句：

願以此功德，普及於一切，我等與衆生，皆共成佛道。

E 本的經文後則有《閻羅真言》。

(校注)

- (1)“經”E 本作“尊經”。
- (2)“羽”A' 本作“烏”。
- (3)此四字 B 本作“鐵枷鐵柱”。
- (4)“鎖”A'、E 本作“索”。
- (5)此四字 A、E 本作“女人許多”。

- (6)“手”B本作“械”。
- (7)“王”A'本作“主”。
- (8)“勒”D本作“勤”，有誤，據A、B、C、E本改。
- (9)“喫”E本作“吃”。
- (10)“甘”B本作“敢”，E本作“并”。
- (11)“伏”B本作“弗”。
- (12)“喫”E本作“吃”。
- (13)“師”B本缺。
- (14)A'本“人”下有“每月滲經水且”六字，“產”下有“時神上頂”四字。
- (15)“並”A、E本作“若”，A'本作“并”。
- (16)“穢汙”E本作“汙穢”，B本“汙”字缺。
- (17)A'本“將去”二字在“若穢”之間。
- (18)A'本此四字作“洗溪河”，“濯”A本作“澤”，B本作“浣”，E本作“灌”。
- (19)“漫、誤”B本作“犯、有”。
- (20)D本作“字”，有誤。B本作“信女”，A'本“女”下有“不覺”二字。
- (21)E本作“天水”。
- (22)E本作“刻”。
- (23)A本作“部”。
- (24)B本作“待”，A'本作“俟”。
- (25)A'本無“答”字。
- (26)A、B、E本此字作“產生阿娘”。
- (27)A'本無“重”字。
- (28)E本此二字缺。
- (29)E本作“二”。
- (30)B本加“零六十日”四字。
- (31)A'本作“讚”。
- (32)A'本作“悔”。
- (33)E本作“舡”。
- (34)A'本“奈”等六字作“那落迦並變”。

- (35)D、B本作“何”，據A、C、E本改。
- (36)“江岸”B本作“彼人”。
- (37)A'本作“地獄”。
- (38)A、B本作“朵”。
- (39)B本作“權”。
- (40)E本此四字作“心生歡喜”。
- (41)E本此二字作“重悅”。
- (42)A'本作“使”。
- (43)A本“奉”作“來”，E本“奉勸”作“奉觀音”<sup>4</sup>。
- (44)E本缺。
- (45)A本加“人”字，A'本加“女人”二字，E本加“及”字。
- (46)此四字A、E本作“信善男女”，B本作“善男信女”。
- (47)E本作“顯”。
- (48)A、B、E本作“取”。
- (49)E本作“跌”。
- (50)E本“手、萬”作“落、遭”。
- (51)A'本作“亦覆”，B本作“逢”，E本作“得”。
- (52)B、E本缺。
- (53)A'本作“諸”。
- (54)A'本“人”下有“說”字。
- (55)E本作“伊”。
- (56)E本作“二”。
- (57)A'本缺。
- (58)E本作“升”。
- (59)E本作“歡”。
- (60)E本“爾時”作“並有”。
- (61)此六字E本作“大助目連得之”六字。
- (62)B本作“權”，E本作“敬”。
- (63)E本“作禮”作“祭祀”。



(64)A本作“退”。

又,如前所述,《血盆經》在日本也有流傳,下面就對之試作考察。

F本 元興寺極樂坊發現經摺裝本血盆經塔。近年在奈良元興寺極樂坊發現的庶民信仰資料中,有四頁稱為血盆經塔的經摺裝本,五來重氏推測是鎌倉時代中期之物<sup>5</sup>。該本不全,既有一部分破損之處,又有因紙張的狀態而識讀困難,甚或無法識讀之處。不過,從殘存部分看,大體上與前揭在中國流傳的文本是同一系統的,儘管其間有一些異同。唯在塔樓上可見如下願文(最後兩字在右邊和左邊的鐘上):

願以此功德,普施諸女人,□出血盆池,往生安樂國。

另外,除破損而無法識讀之處外,還有以下的異文:

- (a)“縣”作“懸”。
- (b)“鎖”作“索”。
- (c)“許多女人”作“女人許多”。
- (d)“此”作“其”。
- (e)“只”作“以”。
- (f)“誤”作“損”。
- (g)“簿”作“部”。
- (h)此四字作“產生阿娘”。
- (i)“誦”作“讀”。
- (j)“中”作“地獄中”。
- (k)“色”作“朵”。
- (l)“衆信”作“人信善”。
- (m)“持”作“取”。
- (n)無“莫”字,“手”作“千”。
- (o)“佛”等八字作“佛爲女人說血□□”。

值得注意的是，此 F 本 (c)(g)(h)(k)(l)(m) 處的異文與 A 本的(5)(23)(26)(38)(46)(48)是相同的。

G 本 血盆經談義私，一卷，舜貞撰。慶長四年己亥(1599)書之(未見)，日光輪王寺所藏，據涉谷亮泰氏著《昭和現存天臺書籍綜合目錄》(東京 1940)下卷，頁 91。

H 本 大藏正教血盆和解，七卷七冊，正德三年(1713)，京都刊行。作者為大阪大善寺沙門松譽，有正德二年的序(牧田諦亮博士所藏)。此 H 本所用的文本與 A' 本極為相似，試舉一例，只有在 A' 本中有“每月滲經水，且產時神下頂”[參校注(14)]的文句，在 H 本中則作“每月滲經水，且產時下血露……”。

A' 本與 H 本係為同一組，這一點是確實的。而《和解》則沒有值得特別一提的內容。不過，在此書的開始，載有“後叙”和“日本流傳開板之由來”的解題，這在資料上倒是別具意味，容後文言及之。

I 本 佛說大藏正教血盆經，刊行年代未詳。

經文中有以草書標注的假名。除了若干微細的語句異同和排印之誤以外，它與前文所示經文是相同的。唯其文首增加如下文句：“如是我聞，一時佛在鹿野園中，與大比丘衆千二百五十人俱。”而且經文後有陀羅尼(與 E 本的《真言》無關係)，再後有願文：

願以此功德，普施諸女人。同出血盆池，往生安樂國。

緊接此願文，以日文記有如下文句：

夫女人罪孽之深重，諸經論胥有論說。中有所謂血盆池地獄者，即俗所言之血池之地獄，唯女人墜墮焉。無論貴賤，凡一受女身，必因其汙穢地神水神之罪咎而墜地獄，一日三度，被驅飲血，並為鐵棒捶打，受諸無邊苦患。然此經及《報恩經》等言，信受是經之陀羅尼，讀誦書寫之者，得免墜是地獄而生天上。此陀羅尼者，乃下總國相馬郡法性寺住持中興和尚

尼將軍，於夢寐中，從龍宮界所感得之秘咒也。今與經合而印施，女人信受、書寫、受持、讀誦之，必免這地獄之難。縱說男子，其誰無母？若同信受，為見在母親姊妹，書寫讀誦；為已死者，埋諸墓中，必免這地獄之苦。若不讀寫之人，亦必受益。其得功德之事，唐、天竺、日本，皆多有其例，不應疑之。<sup>6</sup>

J本 龍宮出現血盆經國讀。其中堂發行。

內有“一切女人成佛”的語句。內容為經文的日譯或日文的意譯。此J本的文本，與前述H本的文本有幾個明顯的不同處，但我們以為這並非是譯者故意的附會。試舉一例，I本的“持血齋三年”，J本作“長齋三年六十日，禮贊目連之聖號”。禮贊目連之聖號云云，也許是對經意的敷衍；但我們必須注意，中國刊的B本中却是有“持血盆齋三年零六十日”的文句的。實際上，介紹此日譯本的全文，就詳細的比較研究而言，未必毫無益處，但是我們還是省略它，代之而錄同本中的以下內容：

若探尋之，一百三十六地獄中，有所謂血盆地獄之恐怖地獄。其縱橫廣八萬四千由旬。此地獄乃一切女人，因其作業而墜墮之地獄也。其故云何？因女人胸間，有八葉蓮花，逆向而生，逆向而開，故胸間有血出也。其色為五，中有赤<sup>7</sup>色血，月有七日，十二月則有八十四日流出也。若欲名之，是謂月水，大惡不淨之水也。此惡水若落大地，則汙地神之頭，以故蒙九萬八千七十二神之罰也；若棄水中，則穢水神；若拋山林，則玷山林。或穢汙衣裳，將去河中洗濯，下游之衆善人，並不知之，汲取此水，煎茶炊飯，供養佛神，佛神不受，自致佛神不淨，以故女人命終之後，無不墜墮此血池，恐怖恐怖。蓋凡女人，嫉妒心深，現在少善，無菩提功德，或犯邪淫惡行，故死之後，變大身毒蛇，頭長十六角，身披八萬四千鱗，所受塵垢三熱之苦惱，無量無極。所幸目連尊者，悲憫於斯，思欲救度一切

女人，往歎於本師釋迦牟尼所，為請說此經；故《血盆經》又名《女人成佛經》。末世女人，縱造諸多罪孽，若生甚深慚愧，受持讀誦此《血盆經》，定不墜此地獄。佛所說經教，女人成佛因緣，以此經為最。縱為極惡女人，若受持讀誦此經，亦必成佛無疑。下總國相馬郡一部村正泉寺開山，所謂法性尼者，最明寺殿之女也。自炫榮華，不慎三業，虛擲光陰，命終之後，落彼血池，久受苦患，長久之頃，開啓不可思議因緣，乘此經力，得以解脫，此乃世所共知者也。其詳情載於彼寺之緣起。若無絲毫懷疑，早誦此經，至心念佛，現在可除七難三災之苦，未來能逃八難五障之罪，得九品蓮臺之佛果，倘復疑之，誠不勝恐怖之事也。

還有一個可稱為 K 本的本子。即圭室諦成氏從《戒會落草談》中所引用者，不過既未涉及刊本，也未載有經文，只有以下的日文內容：

凡一受女人之身者，縱為天子、將軍、大名、世家之千金，因其過去世之惡業因緣，生為女人，則後生菩提之心淺，嫉妒邪淫之念深。彼罪業結聚而成經水，月月流溢，地神自不必言，所有神靈亦俱受汙穢，故其死後，必墜此地獄，受無量無邊之苦。所謂其苦，即晝夜六度，牽引罪人，令飲此前娑婆所漏不淨惡血，恐怖鬼卒揮鐵棒捶打，驅入血池。縱欲叫苦，出聲不得。尤不堪者，乃血池之中，有其數無量之種種蟲，生鐵喙鐵爪，食皮碎肉，啜血齧髓，嚼骨裂腸。此時之苦，誠非言語所能盡也。<sup>8</sup>

最後介紹 L 本（吉岡義豐博士所藏）。此本先載經文。它雖與 H 本的文句有小異，但還不怎麼成問題。次有玄道和尚《血盆經和贊》，它只限於敷衍經文之意。但是，L 本有其別具意味之處，即有“洛西御所內勝明禪寺閑居寓玄道法施。為與彼岸無緣之亡靈之

拔苦得樂，自文化亥年(1815)至卯年(1819)，於京都四條河原町，結兩季施餓鬼兼血盆大勝會，以修行結願，故雕刻是經。彼岸邑衆何某等”的刻印說明。

佛教中的資料，大體上就是以上這些。

## (二)道教中的《血盆經》

首先，介紹《元始天尊濟度血湖真經》三卷<sup>9</sup>。

由於經文甚長，且在《道藏》中有載，參閱也易，故本文僅介紹其梗概。

**卷上** (一)法會場面。場所在九清妙境、三寶宮<sup>10</sup>等處。教主爲元始天尊，出場神仙爲太上道君、太上老君等無數道教諸神與仙人。(二)天尊放射靈光，光中化現出無量神仙，復以靈光下照三界。(三)“慈悲救苦”諸大真人，乘斯祥光而往詣天尊所，上白天尊：“東北方有大海，其處有毒氣放出。惟願開啓法門。”<sup>11</sup>(四)天尊認同之，敕命“太一尋聲救苦天尊”，取出青玄救生的命符，救拔衆生往生天堂。(五)接着有天尊的一段較長的說教。言衆生營造罪根，結諸惡業，“自作自受，如響應聲”。若舉其例，則有身犯王法，爲死刑所加而墮血湖者。又有生爲女身者，一般而言，這是“貪婪愛欲，迷失本真”者的果報。而且女人在孕胎時，會有前生的冤家債主來復仇，因此分娩時有諸厄難，“或月水流行，洗浣汗衣，或育男女，血汗地神，汗水傾注溪河池井，世人不知不覺，汲水飲食，供獻神明，冒觸三光；或誤服毒藥，損子墮胎；或男女數多，故行溺死”等。由於造茲種種罪業，女人在生產時或產後，會非命橫死而入酆都血湖地獄。(六)爲救此厄難，開啓真一不二法門，說“三洞大法諸天救拔梵炁隱語”。

**卷中** (一)元始天尊說明血湖地獄的地理與構成。(二)血湖中產死的女人，爲何會落入彼處呢？乃因宿世仇讎負冤之人，今生都成母子，其子報復其母的緣故。因此，永遠不能出離。(三)但是



東方長樂世界有太一救苦天尊的神仙，曾發誓願，要從苦中救拔衆生，念其名則尋聲而至。(四)衆真人一念太一救苦天尊，他就浮空而至。(五)元始天尊宣告大赦，敕命太一救苦天尊去實施之。(六)因此血湖變成寶池，罪人皆超度升天。

**卷下** 這一段爲並無什麼特徵的長長的結論性說教，唯堪措意的是，天尊自己稱此經題爲“靈寶升玄濟度血湖真經”。

其次，介紹《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》一卷<sup>12</sup>。

(一)天尊的法會場面。(二)妙行真人首先對天尊說酆都羅山諸獄和其中的血湖之事，次言血湖中的亡魂是產死和血傷而死者之魂。詳細地說，即是生產時因種種事故而死者、戰死者、因意外災難或惡病而死者、受極刑而死者。(三)天尊頒行符命，諸種地獄消失，血湖也同時乾枯。(四)天尊爲上述四種橫死之人，而作四段說教，並分別給付特赦狀。其中，有關產死的說教較長，而其他三種橫死的則較短。(五)其次，以玉清元始、上清靈寶、太清道德爲始，禮拜大帝、真人、天師等的名號。(六)天尊勸告壇下衆人懺悔，同時說其有種種罪。衆罪之中，言及墮胎、溺女<sup>13</sup>等，以及熱湯潑地而害及蟲蟻之罪。(七)在三清前懺悔過的人，皆能得淨化。(八)天尊對妙行真人說，以此寶懺散布下界，在所有齋、節、忌日，若至心禮拜，則下界之人皆能得濟度。

再次，還有《靈寶領教濟度金書》(甯全真[1101—1181]授、林靈真[1239—1302]編)卷一五至一七的科儀立成品，收錄有血湖道場用的較長的儀式<sup>14</sup>。其中，引用有《血湖經》之文<sup>15</sup>：

謹按經云：“大鐵圍山，硤石地獄，極北之地，又有一獄，積血成湖，號曰血湖。世間婦女，因產亡身，魂墮其中。腥波飛濺，而浩渺無涯；穢浪飄流，而杳冥難測。帝命弗至，天赦罔臨。神彰翻體擲屍之名，鬼備啖腦食心之號。劫運有極，罪對無終”云云。

### (三)弘陽教中的《血盆經》

有關被稱作弘陽教的邪教(毋寧說是當時的新興宗教),數年前澤田瑞穗曾發表過論文研究<sup>16</sup>,對之本文有所參考。弘陽教的《血盆經》在《破邪詳辯》(卷二、三 a)裏有引用,但不全。其梗概如下。

《混元弘陽血湖寶懺》 大經摺裝本,清初(?)木版。(一)舉贊。血湖寶懺,飄高親傳,南閩女造業冤,弘陽妙玄玄衆,舉真言,血湖化成蓮。(二)南無地藏王菩薩摩訶薩三聲,爾時,太上飄高老祖,於萬曆甲午之歲(1594),正月十五望日,居於太虎山中,廣開方便,濟度群迷,舍九蓮寶臺,大會說法,聚集四衆人等,聽祖師說玄妙之法。時會中有三位禪師,名曰光林、紅印、郡空禪師等。三位禪師,越班而出,拜伏座前,上白於祖師曰……。(四)第一禪師的提問:下界既有善女又有惡女,惟願說其因果。答:善女行“恭敬三寶……常行正道,不入邪宗”等善事,而往生西方淨土;與之相對,惡女的行為則反之,而墮入與其所犯罪業相應的十八地獄中的某一個。(五)禪師們請求祖師救拔衆生。答言:一切女人每日皆在積聚罪業,但若命請弘陽道衆啓建法壇,禮拜血湖寶懺,持念救苦尊師,即可消除罪業,得大逍遙之樂。(六)全體禮拜十四個神位。其中包含佛教的三位即文殊、觀音、大勢至,其餘的則出處不明。(七)宗忝禪師的提問:生小孩的女人們是不淨的,該如何辦才好。答:女人在生產時,“穢汗不淨,血水噴升,惡味盤結。或洗濯擺淨,汙染清水,攪擾渾濁。或流下處,或坑水成冰。時有善人,請水供佛,血氣冒瀆聖真。今被四直功曹,察下名字,附在善惡簿中。到臨命終時,決墮於血湖地獄受報”。再一次請老祖叙說血湖的詳情。告言:生產所汙之水匯聚於此而成血湖,在陽間犯戒的女人被置於血湖之中,各持茶碗,“食飲血水,飲者便可,若有不飲者,傍有大力鬼王,手拿狼牙大棒,苦拷無情。血水飲盡,方得出期”。又請

老祖說救濟的方法，老祖如是說，“若有女人，欲免血湖之苦，命請弘陽道衆，啓立血湖聖會，或一日、二日、三七日，並一夜，請行法事，諷誦弘陽諸品赦罪真經，拜禮血湖寶懺，申文發奏於佛祖聖前云云”。（八）禮拜二十三位弘陽教的神位。（九）一切女人的罪業消滅。而且說，“若女人，每逢甲子庚申、初一十五日、清旦良辰，每每早起，淨手焚香，祝告阿羅混元老祖名號，當得身心清淨，不受邪宗，身體康泰，福祿永昌，壽命延長，子孫興旺，得大逍遙，不入沉淪”。（十）法會解散。（十一）最後一頁說：“血湖懺一卷。功德力，濟拔女人出塵迷。懺悔無邊諸惡業，解了冤，便無冤，消了罪，便無罪，逍遙直至龍華會。龍華三會願相逢，治德佛前親授記。”

## 二 《血盆經》的成立年代

### （一）關於《血盆經》的成立

我們欲先立一無根據的假說，即佛教的《血盆經》蓋比道教的《血湖經》更古老。因為在道教的經文與佛經相似的情況下，一般會認為是道教一方模仿了佛教的經文。此外，在這裏還有重要的一點，它是從“血盆”的意思引出來的。即“血盆”除形容“張口很大”的普通意思之外，還有殺動物等時要用的“血盆”，即授血盆的意思。蓋基於這樣的思路<sup>17</sup>，亦可說指分娩時要用的大盆子。因此，也有不說“臨產”，而用“臨盆”或“上盆”的同義語的。我們雖未考察過這些同義語起源於何時，但在敦煌資料中就已出現了“血盆”的先導性的語詞，即《十恩德》“第二，臨產□愛恩，今日說向君，苦哉母腸似刀分。……如刀割，血成盆……”云云<sup>18</sup>。但除此對人小有啓發者以外，到唐末宋初，我們未知有指稱前述血盆的特別意思者。反過來看，在此時代倒有不用那種盆子的例子。如敦煌本《父母恩重經講經文》中的“月滿生時，受諸痛苦，……血流灑

地”<sup>19</sup>，即其例也。與此相對，在同樣述說妊娠、生產之苦的近代作品《岳武穆王降拔男女報恩經》<sup>20</sup>中，却說：“盆中血水要收撿，且莫厭汙地合天。若是稍有不撿點，日後血湖受罪愆。”總之，由於《血盆經》的經名是本於語言和習慣而成的，所以我想它可能比無根據的《血湖經》更古老。而且不可忘了，《血盆經》會讓人自然聯想到論說目連尊者、地獄、報恩於母的《盂蘭盆經》。從這點去考慮，也可見佛教的血盆更古老，而道教的血湖是後出而意淺的代用語。

又，在內容上，佛教的經文也讓人覺得更古老，之所以這樣說，是因為《血盆經》不觸及道德性層面而保持了樸素的形態，但與之相對，《血湖經》在這點上則是更作意而成者。特別是《血盆經》中表現了無意而成的罪與罰之間的頗不均衡性，但《血湖經》對此似已注意而予修正，好像是吸取了源自佛教的因果思想，並展現了學術性的深思過程的作品，而讓人覺得它是後出的經文。

《孝感冥祥錄》（本文撰於享保八年〔1723〕，注文撰於十八年〔1733〕），在織田《佛教大辭典》和諸橋《大漢和辭典》中皆見引用，其原注文如次：

評云，此中之血池地獄事，見載於世間杜撰之《女人血盆經》，因是經蓋出誰何之妄造，且文義俚淺，故不足徵用。又，有名為《大乘法寶諸品經咒》者，為唐建陽書林范氏板本，作二冊分裝；其末卷載有名為《目連正教血盆經》之短經，若與世間流布之本相較，其文義雖稍近雅馴，然亦為偽造之經。此經雖未嘗見載於大藏經錄，但在異邦却久見流傳。其中有目連見血盆地獄中鐵梁鐵柱鐵枷鐵鎖等一百二十事；諸女人蒙桎械於其中，獄主驅令，每日三時，使飲汙血，倘不啖食，則鐵棒捶打，此由女人產褥汙觸諸神聖故也；若敬重三寶，長齋誦經，則乘般若之船，渡越奈河血盆；經說如是等事。《諸經日誦》之中國書中，亦載此經。又，《地藏本願經》所言之飲血地獄，即是

此也。

此段引文中猶存幾個問題。首先，其中並未說以何爲出處，這頗令人遺憾。近年中國版的話本選<sup>21</sup>幾乎都有同樣的注記，云：“《血盆經》——佛經名，一名《女人血盆經》，具名《目蓮正教血盆經》。唐建陽書林范氏板本之《大乘法寶諸品經咒》卷<sup>22</sup>末及《諸經日誦》均載此經。只《大藏經》無記載，是偽造的。”此注亦不明其所本，但二者殆皆取同一出處而引用之。其次，尤當措意者爲“唐建陽書林范氏”，不必說，在日本，唐不過是中國的意思；而且，我們雖不能說唐代就絕對無與民間宗教有關的板本，但似可認爲是難有其事的。姑且不說敦煌遺書中未見一本《血盆經》，就是在目連變文等與地獄有關的作品中，血盆之事也未嘗出現過。我覺得這些似乎強烈暗示了它應是十世紀以後的作品。又，十世紀初期已有的《十王生七經》也未言及血盆池，這似亦爲其時尚無《血盆經》的證據。總之，這些事實至少都可說是一種暗示。特別是在三年忌的五道轉輪王所的贊辭中，所謂尚未完全贖罪的死者，會被再度懷孕於肉體中，使之受產死或夭折的說法<sup>23</sup>，也是暗示血盆思想尚未成立的證據。實際上，話本選的注記，也許是不通日文的人看了日本的板本後，就照搬而譯爲中文的。前面引文中的“《大乘法寶諸品經咒》（卷末）”的成書年代，對於瞭解范氏本的刊行年代來說，當然是重要的關鍵，但對此經我們也是什麼都不明瞭。

又，若調查中國文獻中言及佛教的《血盆經》者，可舉出如下數例：

明末馮夢龍（1646年歿）著《警世通言》的《蘇知縣羅衫再合》中，記有尼姑爲剛生產之女“淨了手，向佛前念了《血盆經》”<sup>24</sup>。

明末的《金瓶梅》中，記載有李瓶兒在死前央請誦《血盆經懺》（又稱《血盆寶經》）之事<sup>25</sup>。

明吳承恩（1582年歿）《西游記》中雖未出現《血盆經》，但在快

列舉完所有的地獄時，出現了血池獄<sup>26</sup>；次又出現有“血盆苦界”之語<sup>27</sup>，明顯是指血盆地獄。

在序於清嘉慶十二年(1807)的《暗室燈》中，言及血湖大懺<sup>28</sup>，並引用了劉伯溫即明初劉基(1311—1375)之事；但其關於劉基的記載是否真實，尚屬可疑。

在收入《續道藏》的《徐仙翰藻》中，發現有《建血盆疏》、《散血盆會》、《建血盆造論文》等<sup>29</sup>，不過，儘管它入了《道藏》，但其關乎血盆者仍是佛教的東西。而且，甚至令人覺得作者大概是知道《正教血盆經》的；作出如此推定是因《散血盆會》之首有“伏以羽州池闊八萬四千句……”<sup>30</sup>云云。徐仙等是後晉(十世紀)的神化人物，我們把《徐仙翰藻》作為至遲是大德乙巳(1305)即其跋所署的日期以前的作品，想必是無問題的。

序於南宋紹熙甲寅(1194)的《如如居士三教大全語錄》<sup>31</sup>，在其誥牒門之章中，有名為《懺血盆牒》之目，其言云：

母氏劬勞難報，三年厚德，佛乘廣大，用憑五載清齋，今當善果圓成，庸仗法筵表懺，伏願母親某氏，千生禍殄，十惡罪消，血盆化作蓮盆，業海翻成法海。今生今世，移災星為福星；他日他時，從人道歸佛道。<sup>32</sup>

佛教的《血盆經》乃至其思想，迄今可以說能追溯到1194年。

道教的《血湖經》又如何呢？據前文所作的假定，即道教的《血湖經》殆為模仿佛教的《血盆經》而成者，那麼，若確定了道教經文的成立年代，同時也就能推定佛教經文成立的最遲年代。

首先，《真經》和《寶懺》由於都入了《正統道藏》，可知兩者無疑地都是正統十年(1445)以前的經文，但是，要解決哪一種更古老的問題，却是困難的。不過，《真經》中包含有相當的古意；有的部分與唐代成立的《太上九真妙戒金籙度命拔罪妙經》近似<sup>33</sup>。而與此相對，《寶懺》就令人覺得較新，特別是在其禮拜的諸神名單之首所

載的七神，與全真教本山北京白雲觀的本堂（四御殿和三清閣）祭祀的七位神名是一致的<sup>34</sup>。

正如前述（參前第 88 頁），《靈寶領教濟度金書》中記載有血湖，此“金書”的資料據說由甯全真在 1181 年以前收集，不過 1302 年卒的林靈真又作過重編；故將其成書年代推遲而依後者的時間，大概更可靠一些。又，值得注意的是其中引用的無名之“經”，並非《正統道藏》中的《血湖真經》；茲對此略離題的問題試作說明，即“經”中有“神彰翻體擲屍之名，鬼備啖腦食心之號”之文，若查《金書》之他處，如“冥官醮三十六神位，血湖齋用，左班，……血湖翻體大神、血湖食心鬼王、……右班，……血湖擲屍神王、血湖啖腦鬼王、……”<sup>35</sup>的記載，則能據以將神王、鬼王的名稱清楚地區別開來；同時，我們也可確認這些神、鬼，在《真經》中是並未出現過的。但是，要判斷《金書》中引用的無名之經，是比《真經》古抑或新的問題，却是困難的。因為僅引用了短短的隻言片語，故其內容也難充分瞭解。

在金允中《上清靈寶大法》的一章《酆都山真形》中，以“近來浙西人隨意增加硤石地獄，浙東人隨意增加黑池地獄”之言在抗議此事，即所謂：“山形之內，未易增損，或有經據，則酆都山形，其來甚古，神仙上士，未嘗有加，不宜於今日求異，若硤石血湖之說，專以恐脅生產之家，出錢薦拔而為之，其謬妄不待言。”<sup>36</sup>在《真經》中，作為問題的血湖地獄，被稱為“血湖硤石，大小鐵圍，無間溟泠地獄”，或“（無間溟泠）硤石血湖”，在《寶懺》裏硤石和血湖也被安排得有緊密的關係。金允中此作品的年代雖未詳，但不管怎樣我想應是南宋大約 1250 年左右的作品。

最後，我們還能找出又一個典據，那就是 1223 年成書的《無上黃籙大齋立成儀》，其所載的諸神的長長名單中，出現有“礧石硤山血湖無間地獄主者”之神<sup>37</sup>。關於硤石血湖，前文已述及，硤山殆

與硤石相同；磻石在兩種經文即《真經》和《寶懺》中，皆未出現。《真經》中記載有“有神主者，號曰血湖大神”，至少在這一點上，與《立成儀》是同系統的，據此，可見在 1223 年左右，已可能有《真經》或與之類似的經文了<sup>38</sup>。

還有一點，欲提請注意，即在《感應篇》中出現有“損子墮胎”之罪；其傳云，有某女“初被二鬼追攝，遍歷一十八地獄。每門各有一廳，最後一門，大書地獄二字；有一王者，坐一特殿，殿下列類百婦人，各有小兒抱捉，號呼索命；有孕兩三月而自毒其胎者，有因挂麝香而偶至墮者，有因爭鬪而觸損者，有為精魅所擾而遂壞者，有因怒兒啼哭打擲至死者，有因視兒不謹死非其命者，有因闕乳而死者；王者一一誥問，莫不桎梏”<sup>39</sup>。在此，血盆的特徵即生理、生產、流產（後者只在《血湖經》中有）的血汗並未出現，而《感應篇》的作者如果知道血盆地獄的話，或許那位惡母的“一特殿”會改換成基於血盆思想而取的名稱<sup>40</sup>。《感應篇》是南宋初即 1137 年以後所成之書<sup>41</sup>，根據這一點，則《感應篇》雖不能成為到 1137 年猶無血盆思想的說法的絕對證據，但也可說它是暗示了這一點的資料。而前文將佛教一方的最古的材料確定為 1194 年，兩相比較，我們認為其間並不矛盾。

現在，我們若又回到《冥祥錄》來，則還剩有兩個未討論的問題。首先，《冥祥錄》說血盆地獄是《地藏本願經》（第五地獄名號品）的飲血地獄，果真是如此嗎？此乃問題之一。一般認為《本願經》最遲在天福（936—943）年間左右已出現於世（《望月佛教大辭典》），如果《冥祥錄》所言是確實的話，則《本願經》大概就是血盆地獄思想史上最早的資料。

但是，飲血地獄不過是純粹出於想象的衆地獄中的一個而已，故它與血盆未必就有關係<sup>42</sup>，由於時代與名號皆有異，故它也並不能成為證據；在後文還將述及，《玉曆寶鈔勸世文》中出現有血盆地



獄(實際上,在此作品中作血汙池,但一定指血盆),即使如此,但以上所述也表明我們對其第二殿中的膿血小地獄、第六殿中的磨摧流血小地獄、特別是第三殿中的吸血小地獄等,在處理上需要慎重。

第二個問題是《冥祥錄》所述的兩個《血盆經》即《女人血盆經》和《目連正教血盆經》,果真有無的問題。《冥祥錄》既未言及哪一種更古老,又未提及《女人血盆經》的出處。參考我們在前面所述的各種有關《血盆經》的資料,除了日譯文本外,則只有稱為《血盆經》的一種經文。但是,前引日本版的J本有可稱作是內題的“一切女人成佛”之文,其日文云:“《血盆經》,又稱《女人成佛經》。”後文將述的《利根川圖志》中,《血盆經》也被稱為《女人成佛血盆經》;那麼,所謂《女人血盆經》大概就是在日譯文中被特取的題名。或者也可這樣推測,即此經今已亡佚,但却確實存在過。這樣推測大概有點勉強,故我們認為原本就只有一種《血盆經》,大概在日譯文中又被特取了別名。但是,《織田佛教大辭典》(403頁上)却說:“……據《地藏本願經》中所說飲血地獄,支那人而作《目連正教血盆經》,本朝古代禪僧亦擬之而有撰作,名《女人血盆經》。”

又,寶曆年間(1751—1764)撰的《空華談叢》第二有云:“世有……《血盆經》……等流布,……皆是中古日本人所造。”<sup>43</sup>這表明《血盆經》一名《女人血盆經》,或名《女人成佛經》的日本成立說,是廣為人所信從的;但我們認為它並不正確。

## (二)關於其傳入日本

如果要說《血盆經》是在什麼情況下,大約於何時傳入日本的,我們已難以準確知悉;不過,元興寺本却能提供一點大致的根據,據之可知在1250年至1350年之間,該經就已傳入了日本。其他的資料有傳說的性質,若要作為落實傳入年代的資料,尚不足信從;儘管從宗教思想史的角度去看,不能說它們就不別具意義。前

文所介紹的 I 本、J 本雖也觸及到了其文本的由來，但我們欲提供更詳細的資料，這即是中山太郎氏的一篇論文，此文雖撰於三十五年前，但引用了下面的方志<sup>44</sup>，值得轉引：

《利根川圖志》卷二：在青山村（中山曰：下總國東葛飾郡我孫子町之大字<sup>45</sup>）之東都部村大龍山正泉寺後，有五輪之石塔。法性為最明寺時賴之女，建造此寺而名之曰法性寺。此尼住持忽於一夜，夢見己身因在世之榮華，而變手賀沼之毒蛇，頭長十六角，身披八萬四千鱗，受三熱之苦，遂請讀誦《血盆經》一千卷以救此苦患。覺後修地藏講會，而復夢有八旬餘之老僧來告：“明旦試往手賀沼，有龍宮所藏《血盆經》，將賜與汝。女人欲免墜墮地獄之苦，當受持是經。”已而夢覺，乃知老僧為地藏尊之化身。明旦遂詣手賀沼，則見水卒動騰，且涌出白蓮花一莖，中有《血盆經》一部；故名其村曰一部，名其山曰大龍，改其寺號曰正泉，且題署“日本最初女人成佛血盆經出現第一道場”（原注：取意於血盆經緣起）。

又，若參照 I 本、J 本所言，其事則為應永年間（1394—1428）（雖對其時間說得不確切，但圭室氏據《戒會落草談》等而言其準確時間在 1397 年 4 月<sup>46</sup>），有禪寺位於下總國相馬郡即今千葉縣東葛飾郡我孫子町，其住持為尼將軍（1157 年至 1225 年，I 本）或北條時賴（1227 年至 1263 年）之女即尼法性（J 本和《圖志》），因夢寐所見而告世人以血盆地獄之事，並同時“發現”了此經文。另外，欲提請注意的事是，尼法性的父和兄都曾從宋朝召請僧侶至日本，並與之結成了親密的關係。北條時賴與普寧（在 1260 年和 1265 年之間居留日本，具體的期間不明）、北條時宗（1251 年至 1284 年）與祖元（從 1279 年至其死的 1286 年居留日本）都分別有關係，或有可能是這些宋僧在來日本時帶來了《血盆經》。

與此相對，有一記載別的內容的資料，雖有一點長，但却饒富

趣味而且珍貴，故茲不作省略而錄之，這就是《血盆經和解》（前述H本）卷一的如下文句：

別而明《血盆經》日本流傳開板之由來

蓋此《血盆經》者，於傳入日本之藏經中是有抑是無之有無不定之義，可據其經名前之文字，而辯其詳也。若言此經於扶桑流傳、開板之特別之權輿者，乃攝津國有馬郡清澄村清澄寺之開山中，有具神通者曰慈心坊尊慧上人，閻魔王宮轉讀《法華經》十萬部之時，欲請上人任慶贊供養回向時之導師；故有敕使來自閻王所，上人遂與敕使童子俱往彼閻魔王宮，作《法華》十萬部結願慶贊之導師。上人將歸之時，閻魔王曰：“弟子欲奉獻布施，請師持《血盆經》一軸以歸。”且告云：“此經乃釋迦如來於天竺靈鷲山三百餘法會中，所說一部一卷之經也。茲進奉此經於上人，冀携往人間，講論此經，以救助罪業深重之女人也。”上人故謹諾之，遂携經至娑婆，衆多女人因之而得救度。其後，據以開板而得流傳世間之《血盆經》正本，即此經本是也。以故一切女人若携帶此經，或納置於珠寶箱、鏡箱之底，則受此法熏而祈禱，亦得滅月水等之汙穢，而結未來成佛之緣也。

此口傳之說，亦言經乃上人自閻魔王而得傳授，故此經雖為藏錄外之經，然據閻王之所言，亦全出乎如來金口之言也。（略九十一字）

或云，日光山寂光寺有覺源上人，義解無雙；文明七年（1475）頓死，於一七日中，巡覽冥途物事，周歷各色地獄；琰魔王授此《血盆經》，使之携還人間。其後，上人以經授出羽國中羽黑山之某僧，此經遂得彼僧開板而流行世間也。然字經三寫，烏焉成馬，以故此經有數異本，且訛誤亦多。今至攝津國清澄寺，圖寫琰魔王之御容，其影像頭頂有此《血盆經》，亦並

錄之。予所敬見之正本經，即此琰王傳授之《血盆經》是也；予寧貽疑於誰何乎！

尊慧上人既與性空為同時代之人，則應是人王六十六代一條院御宇即永延年間(987—989)之僧。

又，覺源上人為文明年間(1469—1487)之僧，遠為尊慧上人其後之人，後學可宜考矣。

### 三 《血盆經》信仰

#### (一) 中國的《血盆經》信仰

在女人尤其是生育有子女的與因產而死的女人的葬儀中，或在其死後的忌日裏，讀誦、書寫《血盆經》或舉行血盆勝會儀式，無論是佛教、道教，還是弘陽教，都在其血盆經文中，勸說人們要這樣去做，這些可為《血盆經》在中國的信仰情況提供證據。

而且，在中國和日本，經文的卷末多附記有陀羅尼和願文等，明確表明了經文被實際讀誦的事實。但是，這是否只是在舉行葬儀或血盆勝會時才讀誦，却難知其詳；也許在與祖先崇拜和追冥福有關的盂蘭盆節等場合，也會被公開誦讀，而且如前所述，作為附錄而載的《血盆經》的C本，大概就是在盂蘭盆勝會時所讀誦的經文之一。這裏尚欲提請大家注意日本《血盆經》中L本的刻印說明，即“……為與彼岸無緣之亡靈之拔苦得樂，……結兩季施餓鬼兼血盆大勝會，以修行結願，……彼岸邑衆何某等”云云，表明此經也明顯是與一般的亡靈供養結合在一起的。倘若作更詳盡的調查，我想應該還有這種實例存在。我還想提請大家注意前文所引的《金瓶梅》中的記載，其中也有值得措意者，那就是它並非僅止言及《血盆經》，而是也記載了《血盆經懺》或《寶懺》的經書，這是展示基於經文的典禮即儀式法要的實行情況的資料，此懺法類書雖然

我們未嘗見過，但我想這類書是確實有過的。例如我們既聽說吉岡博士在中國搜集的資料中有《血湖真經》和《血湖寶懺》，而且，又知也有女人用的《血盆懺》（或曰《血盆寶懺》）的寫本一冊存在（藏於法國遠東學院），儘管其所依據的原本不明（茲略其內容介紹，僅示其為據道佛調和思想而撰的民間宗教的書籍）。

如果我們就更具民間傳承性的宗教信仰而試作考察，會發現在最近以前，浙江省尚舉行名為血河懺的如下儀式：

凡婦女產後而死，家屬恐其入血河地獄，為代其超生，塑一死者草像，身穿披挂紅裙，挂入僧廟大鐘之中，將鐘晝夜徐徐而撞之。每之七日加一蒲團（即草做拜墊也），旁有和尚念經。如是者，歷四十九日，計七蒲團加盡<sup>47</sup>，而後親族俱來，延僧數十，即在此廟念咒作法。舉放烟火，並造許多紙人紙馬，以及城垣橋池惡鬼等類，連同所塑之草人，一並焚化；即所謂破開血河池，死者超生也。<sup>48</sup>

關於相同的民間習俗，我們還可引用多爾氏（H. Doré）的資料如下：

在江蘇省沭陽縣被稱為塔山的小山下，有一名為血湖地的淨是泥濘的池子。在海州地區，有名叫“道奶奶”的像巫女一樣的衆“魔女”，說：“產死或生了小孩以後死的女人的靈魂，都墜墮入其中。”為救已死的女人，首先，死者家屬必須儘量多地請道奶奶來，設宴招待她們。然後，大家去池邊，道奶奶們一邊尖聲大哭，一邊扣擊小木板；死者的家屬們則手持木棒，在泥濘中四處找尋，把水攪得嘩嘩作響，做出一副拯救亡靈的樣子。最後，還要給道奶奶們封送禮金。這就是所謂“做會”的儀式。<sup>49</sup>

## （二）日本的《血盆經》信仰

關於日本的情況，由於筆者缺乏詳盡敘述之的知識，故先請允

我利用圭室氏的《葬式佛教》。我們從中可知，在《長弁私案抄》中，有 1429 年爲三十三年忌而書寫《血盆經》，以及在《親長卿記》中，有 1491 年爲亡母的三十三年忌而自寫《血盆經》七卷的事實<sup>50</sup>。順帶說一下，《長弁私案抄》爲天臺宗的書籍。

又，據圭室氏的研究，在江戶時代，舉行授戒會時，要授與《血盆經》護身符，即使現在也流行這種護身符。在曹洞宗舉行授戒會時，這的確是其第五天要舉行的活動<sup>51</sup>。這種把許多信徒召集起來而舉行的授戒會，與佛教的說教一樣，對民間的影響頗大。

下面再談兩個問題。首先，據說在室町時代的剪紙工藝的傳統中，有以女子懷胎而亡者爲內容的剪紙一類的作品<sup>52</sup>；這是否與血盆思想有關係，我想是值得研究的。其次是一個與法律有關的問題，在江戶時代中期以後，盛行禁止墮胎的運動，尤其是天保年間(1830—1843)，頒布有“請求墮胎者，並取人之錢而爲人墮胎者，皆處以在江戶流放罰”的嚴格禁令，松平定信還令谷文晁繪製了血池地獄圖，讓領內白河常宣寺的僧人到各村去巡回展覽<sup>53</sup>，可以說這也是值得人們注意的一個問題。

在日本全境，被稱爲“血池”的溫泉地獄或普通的紅色水池，爲數不少。其中大部分在現在不過只是傳說中的地名而已，與宗教實踐並無關係。但是，在今之青森縣的著名的恐山中，有一地獄，其中也有血池。據說每年舊曆六月二十四日，是地藏的廟會日；爲救拔死者的苦難，要將衆男女召集起來，讀誦《血盆經》<sup>54</sup>。地藏的廟會日即地藏菩薩的祭日，也就是該山的節日；據報告，在那時來朝山者會買《血盆經》，用紙包起來，投入血池中<sup>55</sup>。又，據說在富山縣的立山，從平安時代起就有名的地獄谷，也同樣有投《血盆經》的習俗<sup>56</sup>。

最後，我們再舉一個農民的信仰之例，它雖與《血盆經》無直接的關係，但却是爲死於難產的女人而設的供養。在下野國足利(檜

木縣),不管怎麼說,至少到明治末年,在女人因產而死的情況下,都還要舉行“流產灌頂”。其行儀是在麻布幡上寫“南無阿彌陀佛”,復在小河畔立木棒,張幡於棒上,且旁置小柄勺。行人路過其旁時,皆持勺念佛,以水灌於幡上。據說,隨着時間的推移,經無數次反復淋水,當幡上的字消失時,那個產死的女人也就得度了<sup>57</sup>。在別的地方,又或是張紅布,以為其顏色消褪時,女人即得濟度<sup>58</sup>。

### (三)《血盆經》與血盆地獄

血盆思想在宗教信仰中居何地位,我以為這是一個重要的問題,為了弄清這一點,下面就從佛教、道教及民間宗教方面,來略作考察。

#### 1. 佛教中所見者

在中國的正統佛教中,《血盆經》、《血盆地獄》的重要性殆等於零或近於零。首先,其經文未被收入《大藏經》中,而且即使讀完全部大藏,蓋亦無一言說及之。僅看給經文取的《佛說大藏正教血盆經》的花哨的題名,就讓人從反面覺得這不是正統佛教的經文,而且也覺得這大概是不能收入到《大藏經》中去的。但是,佛教這種宗教是甚為複雜的宗教。在從印度傳入的經文之外,也有中國撰述的正統的佛教典籍,更有這之外的應稱作是民衆佛教的東西。經師或唱導師等是為死者追善供養的專家,有出於其手的所謂偽經類經文在流布,人們一般認為它們在佛教的民衆化運動中扮演着重要的角色。《血盆經》大概也約在南宋時成於那些民衆佛教家之手,而與正統佛教的寺院僧侶們幾乎無關,它大概是在寺院僧侶的圈外盛行的東西。在現存的珍貴的說法用戲曲中,在民間信仰方面,的確述及有血湖池者,且有云:“外人生作何功德,可免此難?青若有孝子賢孫,持齋三載,日持《心經》一卷,念佛百聲,頂禮慈悲水懺二十四部,其母即時脫離,往生善處。許持誦《血盆經》何如?青血盆經懺,係後人偽造,非佛所說,功德淺薄,不能頓超。”<sup>59</sup>這讓

人覺得是在表示其正統佛教說教師的困惑的立場。

## 2. 道教中所見者

就道教言之，在以上所言的方面，就比佛教顯得更令人難以理解。與《血盆經》的遭際不同，《血湖經》已被收入了《道藏》。但是，這並不證明血湖思想就已被所有道教信仰者所認同。之所以如此說，是因為即使論及墮胎、流產、產死等事，但在另一方面，值得注意的是也有無視血湖思想的道教經文即《太上三生解冤妙經》<sup>60</sup>的存在。此經的成立年代不詳，雖然也有人懷疑它是《血湖經》以前的經文，但實際上其經文中也有一些看起來並不那樣古老的地方，如“……請正一道師法師，對三清聖像，焚香誦經”等文句，就讓人覺得是新的思想。

同樣，在為死者而焚的各種“真符”中，當然也有為產死的女人而焚的。在多爾氏(H. Doré)發表的搜集品中，也收入了一點。那就是題為《靈寶淨明解胎產傷真符》者，這是向聖師東宮慈父太乙救苦天尊祈願的經文<sup>61</sup>；但是，它却全然未言及血湖之事。

## 3. 其他民衆宗教中所見者

民衆宗教，當然不是佛教或道教那樣的一種宗教；而且與佛教和道教不同，還不能說它具有統一的宗教的意義。所謂民衆宗教，是受時代、地域、教育、社會階層等影響很大的，與佛教和道教相比遠未定型的變化着的宗教。尤其是它為無中心經典的宗教。但是，民衆宗教中亦有可稱為民衆經典的文本，這些文本在漫長的歷史中自然地具有了與經典相當的價值，而經民衆自己的手在傳承、普及。在此意義上，《玉曆寶鈔勸世文》可看做是在現代民衆宗教中流布最廣的文本之一<sup>62</sup>，我們就以之為主要的資料，再藉別的材料來注釋說明之。

“玉曆”，在與地獄相關的記述方面，它被認為是居於“聖書”的地位。在有關地獄的敘述的正文中，雖然未出現血盆地獄，但是在



其插圖的第四殿處，出現了“血汙池”、“血河池”或“血湖地獄”<sup>63</sup>；而且在第四章《玉曆之流傳》中，還有如下說明<sup>64</sup>：

鄴都大帝曰，……血汙池，置設殿後之左。

陽世誤聞道姑所說<sup>65</sup>，皆因婦人產有罪，死後入此汙池，謬之甚矣。凡坤道生育，係屬應有之事，即難產而暴亡者，均不罪其屍鬼汙穢，發入此池。如有生產未過二十日，輒即身近井竈，洗滌衣襖，曬亮高處者，其罪應歸家長三分，本婦罪坐七分，設此汙池，無論男女，凡在陽世不顧神前佛後，不忌日辰，如五月十四十五、八月初三、十月初十，此四日<sup>66</sup>，男婦犯禁交媾，除神降惡疾暴亡，受過諸獄苦後，永浸其池，不得出頭。及男婦而好宰殺，血濺厨竈神佛廟堂，經典書章字紙，一切祭祀器皿之上者，受過別惡諸獄苦後，解到浸此池，亦不得輕易出頭。陽世能有親屬立願，代為戒殺買命放生，數足之日，齋供神佛，禮拜血汙經懺，方可超脫其苦。

在現代中國廣為人知的經文中，這是最重要的文本。各傳本間有內容的異同，作為其例證，茲介紹一下《衆喜寶卷》<sup>67</sup>中的說法，以與《玉曆》中的作一對照：

血湖池，立於第四殿殿後左邊，闊八萬四千由旬，非為生男育女之罪，皆為前世殺生廣多，今犯產死，血鬼入殿，打落此池。若生產未滿一月，出外穢汙諸神，家長罪坐三分，本婦罪坐七分。又年少婦女，帶血進廟，並各處不肯留心做忌，亦打入此池。又男女廣多殺生，血汙厨竈廟堂，經書卷懺，並佛前器皿，亦打入此池，男歸男池，女歸女池。又好色貪淫，多娶多盜，若於五月十四十五、八月初三、十月初十淫汙，亦打入此池。又貪財受賄，害人屈死，並做殺孽，亦打入此池。又嫖賭敗宕，喫酒喫肉，喫淫藥烏烟，亦打入此池。若於二月十八，向北立願，齋戒為善，或拜三昧水懺廿四部，並有孝順男女，喫素

三年零十月，每日念《心經》一卷，阿彌陀佛百句，又或拜血湖懺四十八部，念《血盆經》五千零四十八卷，建蘭盆會三年，並放生十萬，又或做血盆懺三日四夜，並喫長素，一人依此三事誠心奉行可免。

若將前引《玉曆》與此《衆喜卷》作一對照，會看出有各種問題。我們來試作考察。

(1)據資料調查，作為問題的地獄，其名稱有各種各樣，即血湖、血湖池、血湖地獄、血湖池地獄、血汙池、血汙河、血河、血河池、血池獄等。奇怪的是血盆(池、地獄)並未出現。不過，作為經名，與血湖懺、血汙經懺一起，也言及了《血盆經》、《血盆懺》<sup>68</sup>。那麼，為何不用血盆地獄的表達呢？其理由恐有二：那就是因為正如前述，(血)盆會讓人具體地聯想到生產用的盆子，而被人認為是與恐怖神秘的大地獄之相不合的名稱。另一理由是因為血盆的盆，會讓人聯想到《盂蘭盆經》、盂蘭盆勝會的盆，而令人覺得用來指稱地獄也不太好。

血河等名稱大概有與奈河等混同的傾向。在《血盆經》中，舉行血盆齋、血盆勝會之後，又述云“便有般若船，載過奈河江岸，看見血盆池中，有五色蓮出現”，表現出了有引起此傾向的可能性。在《西游記》中，在述太宗看見奈河的“血水渾波”後，復云“早過了奈河惡水，血盆苦界”，也表現了同樣的傾向。《十王寶卷》未言及血湖，扮演其角色的是奈河<sup>69</sup>。而且，我們若看一下《玉曆》的圖像，會發現在其第四殿處，奈河橋與血汙河是比並排列的；或者說，橋似乎是為了渡血汙河而出現的。又，也有這樣的情況，那就是即使說與血盆毫無關係，但却把奈河當作血水河<sup>70</sup>，我們亦可以說這是表現了其混同傾向的例證。

有趣的事是，即使日本的血池地獄，也有似乎是模仿奈河橋的橋。例如《目連尊者地獄巡歷》<sup>71</sup>即有如下的記載：

又，罪業深重之罪人，送血池地獄也。血池地獄之苦，乃其深四萬由旬也，廣亦四萬由旬也；於八萬由旬之池上，架有較綫為細之橋，召衆罪人，催之渡橋，言達彼岸，則可成佛。雖催促甚急，然其苦在欲渡而橋細身重，行至中途而橋忽斷，致身沉墜惡道也。

(2)至此又會引出次一問題，即在地獄中，血湖究竟在何處。關於此點，《玉曆》有云：“世人皆云，陰司只有十八層地獄之說；非也，係是入八重地獄。如第二殿之活大地獄，第三殿……八重地獄之外，各另有十六小地獄，及本殿之血汙池、枉死城。……”所謂“本殿”，為酆都大帝的特殿，即在十殿之外者。在正統佛教的八大地獄、十六小地獄之外的血湖，在本於《十王經》的十殿的傳統說法中未出現的血湖，令人覺得當然是屬於例外的殿。但是，正如前述，若參閱《玉曆》的圖像篇，則血湖是出現在四殿之處，在《衆喜卷》中亦同之。又，《輪回寶傳》<sup>72</sup>的血河獄，《目連救母全傳》<sup>73</sup>、《七七卷》<sup>74</sup>的血湖池地獄在三殿；《吉祥全集》<sup>75</sup>的血湖地獄在七殿；《十王寶卷》<sup>76</sup>的血湖池地獄在九殿，故其位置難以遽然確定。

(3)佛教、道教兩方面的經文，不能說它們將女人的生產本身當作了罪業，而是說只有生產時所做的不潔之事才是罪業。但是，世人誤解僧尼、道姑之所言，而一直實際地相信着生產本身是有罪業的。對此，民間宗教書《玉曆》為訂正其謬見，就主張無論是平安生產者還是產死者都未必墜墮血汙池之說。《玉曆》之有意於訂正，可據諸如“生男育女都是罪”<sup>77</sup>、“生男養女罪不輕”<sup>78</sup>之類的觀點的流行，而得確認。

據經文，所謂不潔之事，具體是指水、土被血汙穢。在《玉曆》中，乾脆就提倡產後的不潔期之說，即典型的宗教禁忌之說。其期限在《玉曆》為二十日，也有像《衆喜卷》那樣延至一個月或其他的延至三個月的<sup>79</sup>。尤其有趣的是有的資料對禁忌期作了詳細的區

分，如《輪回寶傳》所云：

汗水倒在田合土，汗穢土府神不寧。汗水倒在陽溝內，汗穢屋檐童子神。三朝未滿厨中去，汗穢司命竈王君。一七未滿廳堂去，汗穢香燈與佛神。一月江邊去挑水，汗穢海中衆龍君。濕處洗來乾處曬，汗穢日月三光神。

即其例也<sup>80</sup>。但是，與生產、月經有關的禁忌並非是血盆思想的結果，相反，倒令人覺得大概是其構成的成分之一。但不管怎麼說，這是現代流行甚廣的習慣，試舉一例，如《敬竈寶訓》<sup>81</sup>就說：“產婦，月內無得近竈。萬不得已，亦必先將汗穢洗淨，然後下厨。”（由於竈是家庭的守護神，故有與清潔、尊敬相關的各種禁忌<sup>82</sup>。）

（4）洗滌被汗血汗穢了的衣裳，而沾汗水和水神的罪業，以佛道兩方面的經文爲首，在與血盆有關的大部分寶卷中，都有出現。但是，《玉曆》說，與洗滌本身相比，更不允許將洗滌物挂於高處晾曬。這大概是從《血湖經》中的“冒觸三光”之罪轉化而來的。此觀點是有材料支撐的，諸如“生兒女未滿月，河邊來上，曬汗布觸三光，常汗河神……”<sup>83</sup>、前所引《輪回》的“濕處洗來乾處曬，汗穢日月三光神”等即是其例。但是，相反地，也能舉出可說是與之無關的資料，例如與前引《輪回》有相似之處的《衆喜卷》中，亦載有可謂爲有趣的資料：“未曾滿月出房去，穢汗家堂及閨人。未曾滿月天井過，穢汗三光日月星。未曾滿月厨房去，穢汗司命竈君神。未曾滿月河邊去，穢汗龍宮水府君。血裙尿布當湯曬，穢汗過往大歲神。”<sup>84</sup>

（5）佛教《血盆經》的血盆池確實是女人的專用地獄，與之相對，道教《血湖經》的血湖雖也主要是爲女人而設的地獄，但這似乎只是理論上如此，實際上男犯人即橫死的男人也被認爲可能在血湖受懲罰。可以說這是在《玉曆》、《衆喜卷》中才能見到的新的血汗池思想，因爲其中有諸如“無論男女”、“男歸男池，女歸女池”之

類的，或除了有特徵的女性犯罪以外，其他性別所犯的罪業，也受懲罰的說法。但是，我們必須注意到，在大部分資料中血湖依然只不過是被當作典型的女人的地獄。尤其是《輪回》明確斷言：“血河罪人千千萬，並無一個是男<sup>85</sup>。（盡行都是女人。）<sup>86</sup>”與之相反的說法，我們只知道一例，它站在“不問男女”的立場，詳細地記述入血汙池的罪業，可以看到其中一句話也未言及女性對不潔禁忌的違犯<sup>87</sup>。不過，與其說這是珍貴的例外情況，毋寧說，雖然基於法律上（家長責任）的平等主義（違犯性事規則）等原因，男犯人也成了同夥，但血湖在根本上仍是女性專用的。為了更進一步確證這一點，我們必須揭舉如下事例。

（6）值得注意的是，常見有血湖之血乃生產之血的說明，如“夫君要聽女人事，聽說血河一段情。生男育女都是罪，……一個兒女一盆水，盆盆倒地埃塵。一盆淨水進房去，一盆汙水出房門。……陽間是盆沐浴水，陰司積在血河池”<sup>88</sup>云云，即其例也。若更簡單一點，則可說這已近於是“此是血湖池，是陽間女人所積的穢血，內中受苦的，都是女人”之意矣<sup>89</sup>。

## 結 語

關於《血盆經》及其思想，應予論述者尚遠未盡，此小論是在給將來的研究作資料整理的意義上而作的歸納；關於《血盆經》的成立年代和日本偽作說這兩個問題，以前曾陳述過若干淺見。

## 後 記

最近，牧田諦亮博士在造訪愛知縣知多郡安居比町雲谷寺的某檀越時，得見一珍本。其中，有題為《穴本經》（即《血盆經》）的一

章，承蒙牧田博士的厚意，將這部分的照片送給了我。在這裏我謹深致謝忱。

《穴本經》是用片假名寫的，字數甚少，文體極樸素，誤字和俗字皆多，亦有難以理解處。在金澤大學川口久雄博士的幫助下，我方能識讀之。（爲了易於閱讀，不僅給原文打上了濁音符號，並換成平假名，而且有的漢字在原文中並沒有，我們爲之補上漢字，且在其下加點。）

### 穴本經

察度佛說大恩教之心，女人成佛之經，唯止《穴本經》耳。  
生產之時，爲七日七夜之不淨所汙，或漂洗其物於河中，或汲水於逝川之下游，而衝撞於佛，故其血積而成池也。其池之臭，欲譬無方。其回蕩沖逼之浪，響如山崩；眺望池面，則其廣有八萬由旬，其深亦有八萬由旬也。其池之上，張一黑鐵之繩，鬼卒催逼：“速渡速渡！”縱然渡之，亦會身沉陰慘之血池，而頭如池面之漂萍；俟沉池底，則有大蟲，其數千八，生黑鐵之口，痛咬人身。甚多女人不勝其苦：偶近池岸，亦被推回池中；若望彼岸，鬼卒齒列，其數無量。甚多女人不勝其苦：池中有鉾樹立，上刺女人；手足及頭，披戴枷鎖，呵責叱罵，無日無之。若欲膳食，一日三度，使吞血丸；若欲飲水，使飲汙血。血池何方非此光景！沉於如斯惡血，若女人站立，而視其影，則彼瘦弱衰悴之狀，何其可哀！受斯苦患之事，乃因誰皆有子；因其子故，女人暗自憂悲，在世之時，唯於化裝之際，更換眉墨之黛色耳。丈夫之有心者，弔妻時當念：我在婆婆之時，持《穴本經》，則妻殆可免沉惡血也。

(校注)

(1)“恩教”在原文中作“遠慶”。

(2)(譯者補:原文作)“をり”,蓋爲“折り”(譯者按,時候)或“汙り”(譯者按,汙穢)之意。

(3)“浄”在原文中作“療”。

(4)在原文中不是“ん”,而作“ス”。(譯者按,在日文古語中,“ん”爲推量助動詞“む”的終止形或連體形的撥音,“ス”爲使役或尊敬助動詞的基本形或終止形。由於作者改“ス”爲“ん”,故我們亦依之而譯作“欲”。)

(5)(譯者補:“崩るる”之“るる”)在原文中,作“クツツル”(譯者按,其意不明,蓋爲誤字)。

(6)“由旬”在原文中作“餘順”。

(7)“由旬”在原文中作“餘シェン”。

(8)(譯者補:日文“切なや”之假名)蓋爲“せつなや”,但在原文中作“セキナヤ”(譯者按,我們將“切なや”理解爲痛苦、難受之意)。

(9)我們認爲是“銓”,但在原文中作“ホコウ”。

(10)“眉墨”,在原文中作“マヒスミ”。

(11)“弔”,原文中作“吊”。

(備考)

此文本之文,大體上依五、七調的節律而撰,多少有點像是可歌詠的作品,而且,在句讀之點以外,還附注有指示發聲的“上”的標記;此標記大概也可暗示這一點。

關於其年代,含有此《穴本經》的原文的全文,附有兩個雕刻說明,其時間在前者表明了此經被傳於其手是在天明四年(1784)之意,因此,很明顯它是 1784 年以前的文本。川口博士鑒定認爲,僅從其文體來看,它是室町時代的,或至遲也屬江戸時代最前期的作品。

附記 本稿在撰寫中,吉岡義豐教授慷慨借給我許多珍

貴的文獻，惠賜不少建議，並允承了校閱之勞，我謹致以衷心的謝忱。

### [注 釋]

- 1 原文爲日文，載吉岡義豐、蘇遠鳴編修《道教研究》第一冊，日本昭森社 1965 年出版。
- 2 第一輯第八七套第四冊 299 頁 a。
- 3 譯者按，原文有此引號，但前無與之相對應的引號，故可能爲排印之誤。又，經文內的標點符號徑依原文。
- 4 永尾龍造氏在《支那民俗志》第二卷 653 頁的《血盆經》翻譯中，有“目蓮又啓告，依憑觀音菩薩力，世間女人普得救”的語句。
- 5 參《元興寺極樂坊中世庶民信仰資料研究》（京都，1964）162—163 頁及其圖版一一五。
- 6 譯者按，原文爲日語文言文，故亦以文言譯之。
- 7 譯者按，原文爲假名“しゃく”，蘇遠鳴先生推測爲“赤”字之音，以“（赤？）”示疑。
- 8 圭室諦成氏《葬式佛教》（東京，1963）176 頁。
- 9 《道藏》洞真部，本文類，宿字下（第三二冊）。
- 10 譯者按，道經原文作“三元寶宮”（《正統道藏》第 2 冊第 617 頁上，臺北：臺灣新文豐出版公司 1977 年）。
- 11 譯者按，道經原文作“忽見東北方乃有郁勃黑毒之氣，上冲天宮，盤結不散；其氣腥惡臭穢，大衆驚異。惟願天尊示以未聞，……然大法炬，照燭幽昏；開大法門，級引萬類”（《正統道藏》第 2 冊第 617 頁下）。
- 12 《道藏》洞玄部，威儀類，被字下（第二九六冊）。
- 13 譯者按，道經原文作“憎嫌男女太多，用水渰浸棄撇之罪”（《正統道藏》第 16 冊第 611 頁下）；原文非僅指溺女也。
- 14 《道藏》洞玄部，威儀類，坐下——朝上（第二二五至二二六冊）。另外，還常出現血湖之事。



- 15 卷百十五,11 頁 a。
- 16 《弘陽教試探》,《天理大學學報》第二十四、二十五輯(1957、1958 年)。
- 17 “但看猪羊被宰煞,苦痛之聲上帝聞。眼光早已隨刀落,四脚高懸就血盆”(勸善文。參許國霖編《敦煌雜錄》84 頁)。
- 18 澤田瑞穗氏《十恩德與十報恩》(參《中文研究》第四號,1964 年)。
- 19 《敦煌變文集》下集,679 頁;天成二年(927)的寫本。此外,也有“血流遍地”之語(699 頁)。
- 20 1928 年刊(吉岡博士藏)六頁 b。
- 21 北京:人民文學出版社(1959 年)上册,269 頁三六注。偽作之《中國歷代短篇小說選》,香港:上海書局 1960 年,中册,426 頁三六注,同。
- 22 譯者按,原文爲“養”,蓋爲“卷”之形訛。
- 23 “後三所歷是關津,好惡唯憑福業因。不善尚憂千日內,胎生產死夭亡身。”
- 24 參前注 14。
- 25 參《金瓶梅詞話》(香港:文海出版社,1963 年)第六十二回(744—748 頁)、第六十回(828 頁)、第六十八回(828—830 頁)。
- 26 第十一回(香港:商務印書館,1961 年,上册 119 頁)。
- 27 同前 120 頁。
- 28 上海 1889 年重刊,卷上,27 頁 a。
- 29 《續道藏》卿中(第一〇八四册)卷十一,16 頁 b。卷十,13 頁 b 同。
- 30 同前,卿下(第一〇八五册)卷十四,6 頁 b。
- 31 京都建仁寺兩足院藏,明洪武丙寅(1386)翠岩精舍刊本,京都大學人文科學研究所影印。德山毛利家藏,元泰定元年(1324)刊本《新編事文類要啓削青錢》續集卷六(古典研究會發行影印版,東京,1963,400 頁)中,雖也出現有類似於《血盆牒文》的引文,但唯題名言及血盆(兩足院本和毛利家本的存在,分別爲吉岡博士和牧田博士見告)。
- 32 譯者按,句讀皆仍原文之舊。

- 33 《道藏》洞真部，戒律類，雨字上(第七七冊)。參吉岡博士《道教與佛教》(東京,1959),377 頁以下。
- 34 參吉岡博士《道教研究》(京都,1952)295 頁。
- 35 參《道藏》洞玄部，威儀類，民字下(第二一〇冊)卷五,12 頁 b 以下。
- 36 《道藏》，靈字上(第二八九冊)卷五十三,16 頁 b。
- 37 《道藏》洞玄部，威儀類，食字上(第二八九冊)卷五十三,16 頁 b。
- 38 在道教方面，例如有《上清靈寶大法》(甯全真授,王契真纂,《道藏》第九五五冊,卷四三,30 頁 b;第九六〇冊,卷五八,18 頁 b 至 20 頁 a),《靈寶玉鑒》(《道藏》第三〇二冊,卷一,15 頁 b;第三〇三冊,卷六,1 頁 a,3 頁 b;第三〇八冊,卷三〇,18 頁 a 至 23 頁 a),明代的《道法會元》(《道藏》第八八七冊,卷一七,12 頁 b;第八八八冊,卷二一,17 頁 a,卷二二,19 頁 b 至 20 頁 b,卷二三,5 頁 b,13 頁 b,22 頁 b)等資料,茲從略。
- 39 《道藏》太清部，退字上(第八三八冊)卷二七,5 頁 b。
- 40 《吉祥全集》(卡爾特馬克藏)描寫地獄的圖像篇中,在第七殿能見血湖地獄,記有“損子墮胎溺女者受此刑”。
- 41 參吉岡博士《道教研究》第 73 頁以下。
- 42 《太上消滅地獄升陟天堂懺》(年代不明,《道藏》,被字下,第二九六冊,9 頁 b)中也出現有“剥皮飲血地獄”。
- 43 《大日本佛教全書》版,442 頁。
- 44 《血池地獄——及其對佛教民間信仰的影響》,《現代佛教》第六十七號(1929 年),71—80 頁。
- 45 譯者按,“大字”為日本“町”、“村”之下的行政區劃,“大字”下又分為“小字”。
- 46 前掲圭室氏書,176 頁。
- 47 譯者按,原文為“晝”,恐為“盡”之形訛。
- 48 《中華全國風俗志》(上海,大達圖書供應社,1935 年)下篇,卷四,37 頁。與之相同,多爾氏(H. Doré)也記述說,有錢人家在四十九日中會請僧人不斷鳴鐘。又,據同氏說,“鐘的振動,會將墜墮血湖的女

人一點點往上提舉。救女人的方法是，在鐘的表面貼上其肖像或‘八字’，因鐘的振動，她們的身體會被搖動而從沼中拔出；不久將乘特爲之焚燒的紙船，而得救度”（H. Doré, *Manuel des superstitions chinoises*, Changhai, 1925, p. 59, p. 82）。

- 49 H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, Changhai, 1911, vol. 1, p. 85 – 86。多爾氏還述及別的習俗，即所謂“躲血汙池”，據說讓死過嬰兒的女人的小孩們，飲一滿碗混有血的水，其結果則會令血湖乾枯（H. Doré, *Manuel*, p. 59）。
- 50 前掲圭室氏書，177 頁。
- 51 參《曹洞宗授戒指南記》（昭和七年序），第五日，《血盆經》之授與，56 頁（名古屋，日光堂書店 1963 年寫真版）。《織田佛教大辭典》（403 頁上）亦云：“在曹洞宗的授戒會等場合，要將之（《血盆經》）授與女人。”
- 52 參前掲圭室氏書，181 頁。
- 53 《日本宗教辭典》（東京，創元社，1956 年）240 頁。
- 54 堀一郎氏《民間信仰》（東京，《岩波全書》，1951 年）240 頁。
- 55 武田静澄氏《日本的傳說之旅》（東京，《現代教養文庫》，1962 年）上，42 頁。
- 56 參前掲中山氏論文注 35。
- 57 參前掲中山氏論文。
- 58 《日本宗教辭典》，453 頁。《民俗學辭典》（東京：東京堂，1951 年），419 頁。
- 59 《異方便淨土傳燈歸元鏡三祖實錄》（1890 年序），上海，商務印書館 1928 年刊，二冊，魂游地獄分第二十三，下冊，4 頁 b。
- 60 《道藏》洞玄部，本文類，服字下（第一八二冊）。
- 61 參 H. Doré 前掲書 vol. 1, p. 84。
- 62 參《東方宗教》第十九號第 39 頁，以及橘樸《道教與神話傳說》（東京，1948）第 206 頁。有乾隆五十九年（1794）錢塘朱鏞跋的《玉曆鈔傳警世》（吉岡博士藏），在“玉曆”中是屬於古刊本的一種。神戶唯

——處中國人的神廟即關帝廟所賣出的書籍，除了這種玉曆（香港版）外，其他的一冊也沒有，可以說表明了其流布的廣泛。

- 63 與《一心普度合編》（錫慶堂〔北京〕1846年三刻，塚本博士藏）中的《慈恩玉曆》同系的插圖裏，未見有此地獄。與之相對，前揭中山論文所引用的《玉曆》的圖像篇中，題有“血汙池，不孝翁姑，不敬尊長，不顧神前佛後、不忌日辰男婦交媾者，永浸此池”云云，據說還載有“好色、陰險、窩娼、食酷、游嬉、局賭、咒祖”等八種男女在血汙池受苦患之圖。
- 64 各刊本有異同，但因文意皆大致相同，故用臺灣瑞成書局1955年版。
- 65 中山本作“世人誤聽僧尼之說”，乾隆本（參注62）作“陽世誤聞僧尼所說”。
- 66 正文有“……八月初三、十三”，則成五日；中山本有“如五月十四、十五夜，八月初三，十月初十等日”。
- 67 《衆喜粗言賣卷》，1850年原序，1929年重刊（參澤田瑞穗氏《賣卷研究》，名古屋，1963年，131頁）卷四，64頁b至65頁a。
- 68 有講述地獄巡歷的賣卷《報母血盆經》（1907年新刻、吉岡博士藏），但是，其中作為問題的地獄，被稱血湖池。在內容上，因其為賣卷作品，故包含了蕪雜的要素。
- 69 《泰山東獄十王賣卷》（吉岡博士藏，參前揭澤田氏書八八項）3頁a，有“夫衲子……競冲奈河，只見受罪之人，鬚頭操，赤體精身，銅蛇纏住，鐵狗爭吞。……上前動問：‘此人在陽間，作何惡業，今受此苦？’獄王答曰：‘此是女人，生男養女，揉襌洗褙，展汙淨水，共同受罪。’在世女人側聽，生男養女，罪不輕”的文句。
- 70 《三寶太監下西洋通俗演義》第八七回（商務印書館版，第四冊一四頁）。
- 71 明治十九年刊本。
- 72 1926年重刊（吉岡博士藏，參前揭澤田氏書143頁）。
- 73 別題《目連救母勸善記》第七十八折《三殿救母》。

- 74 《衆喜卷》卷三, 87 頁 b 面引用(參前揭澤田氏書 130 頁)。
- 75 參前注 40。
- 76 《彌勒佛說地藏十王寶卷》(北京 1885 年刊, 吉岡博士藏, 參前揭澤田氏書 207、208 頁)。
- 77 《輪回寶傳》6 頁 a。
- 78 參前注 69。
- 79 《衆喜卷》卷一, 28 頁 b 至 29 頁 a 有“一二月, 孃未分, 兒叫連聲。尿弗歇, 尿弗停, 解出床中。到河邊, 洗衲褲, 罪坐孃身。……三個月, 難出門, 莫見天神。若穢汗, 竈司神, 立奏天庭”。
- 80 《輪回寶傳》41 頁 b。唯關於屋檐童子神的十四字在 6 頁 b 面; 在 6 頁 b 面有幾乎相同的文章, 但“三朝”和“一七未滿”的汗穢神的順序正相反。即使被汗穢的神有異, 但其意相同。試舉一例如次, 永尾龍造氏介紹說: “在安徽省有這樣的風俗, 即生產時用過的盆中的汗水, 尤其忌諱灑落在外面。其意思是, 據說生產時因有給人送子的神‘送生娘娘’來護佑, 若將汗水灑落, 則會褻瀆神靈, 故忌諱之。”(《支那民俗志》第六卷, 255 頁)
- 81 《重刻敬竈寶訓合編》(1859 年原序) 竈前禁忌十二條。又, 《敬竈全書》(上海城隍廟內翼化堂刷印, 1853 年版) 的竈上避忌中也載有“忌婦女上竈時, 經水未盡及產婦尚未滿月”。其他書中亦有不少例子。
- 82 在日本也同樣有各種“月事之忌”、“生產之忌”。參《民俗學辭典》184、247 頁。
- 83 《因果實經全本》(沙嶺子務善堂, 1929 年重刊, 吉岡博士藏) 10 頁 a。
- 84 《衆喜卷》卷一, 22 頁 b。不僅是玷汙了的洗滌物, 汗穢的屍體本身也有時成爲“天”的刺眼物, 例如多爾氏說: “特別是產死的女人被看成是汗穢之物, 其墳上常常立有老式的中國傘, 以土塊支持着把它撐開。這是爲了覆掩汗穢的屍體以不讓天看見。這在江蘇省南通縣一帶還見流行。”(H. Doré, *Recherches*, t.5, p.9)
- 85 《輪回寶傳》6 頁 b。
- 86 同上書 39 頁 a。

- 87 《目連三世救母寶卷》(1910年刊本)卷上,28頁b至30頁b。  
88 《輪回寶傳》6頁a。  
89 參前注59。

本文(日文)原載:吉岡義豐、蘇遠鳴編修《道教研究》第一冊,日本昭森社,1965年,第109—166頁。



# 從墓葬的葬儀文書看漢代宗教的軌迹

索安(Anna Seidel) 著

趙宏勃 譯

## 一 漢代的葬儀文書

對漢代(公元前 206 年—公元 220 年)普通民衆的宗教信仰我們所知不多。只有當民衆的信仰實踐活動與法律發生衝突時,官方史家們才將這些活動載入史冊。所幸的是由於一場對瘟疫的恐懼引起的大規模的癘病,我們得知約在公元前一世紀末民衆祈求西王母保護他們免於疫鬼的傷害<sup>1</sup>。同樣對太平道我們知道得也不多,在公元 184 年這一運動激烈而廣泛地爆發前,在文獻中幾乎找不到任何記載。對“米賊”(歷史學家對天師道的蔑稱)的前身則略知一二,因為米賊是道教最早的宣講教義的教團組織。

除了歷史學家提及“顛覆性要素”時有所涉及外,從對民間宗教並不友善的文人如王充(公元 29—97 年)、王符(約公元 100—150 年)等人的著作中,我們也隨處可見關於民間宗教的記載。除了個別的例子,我們相信這些學者對民間宗教諸方面的強調,證實了他們對愚昧的民衆神秘團體的蔑視。同樣,早期道教徒在描述

教團之外的“俗人”信仰時，也表現出一種類似的蔑視。我們將看到在道教之前、道教以外，並不是只有狂暴的文盲的靈媒信仰和實行血祭的巫鬼崇拜。

從羅振玉開始，中國的考古學家就對漢墓出土的各種類型的墓葬文獻進行研究，迄今為止，對早期中國宗教進行研究的專家中，只有原田正己<sup>2</sup>和石泰安(Rolf A. Stein)<sup>3</sup>認識到這些資料的可信度及價值。在過去的三十年中，中國的考古學刊物公布了許多新發現的葬儀文書。歷史學家們對法律和經濟問題很感興趣，從王國維、仁井田陞、池田溫、謝和耐(Jacques Gernet)到最近的克利曼·特里(Terry Kleeman)以及其他學者，都利用墓葬文獻闡明其所關注的土地關係、買賣契約、地價、奴隸制度等諸多問題，但這些資料的宗教性却未被引起注意。然而，這些文件被置於棺木旁、封存於墳墓以後，已不具有證明其在現實世界的所有權這樣的世俗功能。這些資料被指定屬於土地之神和陰間世界，從而在本質上具有宗教性<sup>4</sup>。

“葬儀文書”不包括那些在隨葬品中不時出現的部分經典文獻(如馬王堆出土的《老子》、《易經》的文本)，但包括那些與喪葬儀式和死者死後的命運直接相關的手稿。

這些文獻可簡單地分為以下四類：

(1)第一類是地券，也是墓葬資料中最著名的，即證明死者對其葬身之所的土地擁有權的憑證。它們依照現實社會中買賣契約的格式，是寫在耐久的材料，如鉛版、石版、玉版或陶瓦上的朱書、墨書文字。地券記錄着錢地交割過程、買賣雙方的姓名、土地的位置和面積、地價以及見證交易的中間人。據信目前所知最早的地券的年代為公元82年1月5日<sup>5</sup>。從三世紀起地券的宗教性表現得更為顯著，舉例來說，鬼神開始以土地的賣主或見證人的身份出現。



(2)第二類即鎮墓文——所謂“辟邪於墓外的文件”，由於它的功能遠比保護墓地廣泛得多，我也理解為“頒發給死者的上天的法令”。它們是像護照一樣的官方文件，由最高天神頒發，將死者介紹到陰間的管理體系中去。其次，鎮墓文更為重要和持久的功能是，通過強行對生者與死者進行嚴格的隔絕，保護活着的每個家庭成員免於更大的災難。

大多數鎮墓文是以紅色或黑色，書寫在高 15—20 釐米，沒有上釉的特殊的陶製敞口瓶（瓶、罐、瓮）上[圖版一]。這些陶瓶中極可能裝有某種“神藥”（在某些鎮墓文中曾提到）<sup>6</sup>。其中一個或幾個陶瓶中有同樣的銘文，它們被置於墳墓的前室，護衛着入口<sup>7</sup>。

寫有鎮墓文的陶瓶僅出土於公元一世紀末到二世紀末的漢墓中<sup>8</sup>。而它們消失的時期，正好與地券（至今它們仍在使用）開始顯現其宗教性質的時期一致。

(3)第三類是衣物券——最古老的向地下之神致辭的墓葬文書，說得更精確些，即有時與死者擁有的全部隨葬品的清單連在一起的聲明書。在著名的馬王堆 3 號墓中，發現在一塊木板上有這樣的清單，是由家臣“軫”書寫的，他通知掌管葬品的官員的助手（陰間的“主藏郎中”），他隨此函附上全部“藏物”的完整清單，請求將其轉交掌管隨葬品的主藏君<sup>9</sup>。

這一資料與其他宣稱附有隨葬品清單的聲明書（原田和克利曼有所描述）<sup>10</sup>使我們得以鑒定，至少在公元前二世紀，陽世的官員和那些顯然屬於陰間官僚機構的神靈，即世間官僚體系的翻版之間，已開始進行交流。實際上早在 1943 年，森三樹三郎對文學作品的研究表明，漢代以前，不同的社會等級就已不僅投影於神靈世界，而且投影於對神靈按級別進行祭祀的儀式中。

克利曼已經縝密而有益地回顧了以上三種文獻。池田溫對 1981 年以前的文獻進行了整理，幾乎列出了全部文獻的目錄，這

為地券和鎮墓文的研究提供了很大的便利。

(4)第四類墓葬文書既小又龐雜，包括漢墓中出土的符、咒、



黃，一升王局養者能方鎮  
解如名殃業犯墓神某伯  
不為生人者一月日移別墓  
家臣殃離方等無責責  
子婦婦弟回累少神物生  
人後世子孫如律令

黃神升王局養者能方鎮  
解如名殃業犯墓神某伯  
不為生人者一月日移別墓  
家臣殃離方等無責責  
子婦婦弟回累少神物生  
人後世子孫如律令

圖版一：1979年陝西寶雞附近同一座墓中出土，無紀年（二世紀後期）“阿丘”、“睢方”鎮墓文，見《文物》1981年第3期，頁48，頁50（池田溫，1891年，頁275，第10，11號）。

印。符位於一些鎮墓文和地券的下端。它們單獨出土，或出土於附有簡短驅鬼咒語的木簡或陶瓶上<sup>11</sup>。在印上則刻有鎮墓文中引用的天神的名號，極有可能是由驅邪者（方相，方士或巫）在主持喪葬儀式時使用，隨後被置於墳墓中<sup>12</sup>。

從地理的分布來看，出土墓葬文獻的漢墓遍布中國北方，自長安以西直至朝鮮半島<sup>13</sup>。從年代來看，我所限定的墓葬文獻的年代最早是公元一世紀末<sup>14</sup>，最晚到公元二世紀末，這意味着在年代上相當於道教開始影響葬俗之前的時期。同時，正如一份中國考古報告的作者指出的，陶瓶出土於陳設相對簡陋的墓中，這類墓葬文獻反映着漢代社會中下層民衆的信仰<sup>15</sup>。在對地券和咒語的研究中，我們也可應用這一觀點，這使我們得以從一個特殊的視角，去探詢在朝廷和文人圈之外，普通民衆的宗教信仰這一未知領域。克利曼（9 頁）發現沒有一座墓葬，曾出土過地券、鎮墓文、附有聲明書的隨葬品清單，這三者當中一種以上的文獻。在某種意義上它們一定履行着相似的功能，在晚期的相當一部分墓葬中，則呈現出全部四種類型多樣組合的情況。

## 二 民衆信仰

上述資料中的大部分只是不完整的片段，當然，全部資料都以其作為墓葬文獻的功能而被聚合在一起，因而這些資料無法提及與死者無關的宗教性質。無論如何，如果我們從中探究其教義來源，我們能夠對漢代以後普通民衆在道教以外和道教之前所持的信仰，整理出相當明晰的脈絡。

### 1. 天帝

在鎮墓文中記錄的發號施令的最高天神是天帝。在現存的 16 件漢代鎮墓文中，有 7 件通過一位使者，以“天帝使者”的名

義<sup>16</sup>，有 2 件以“天帝神師”的名義行使其權力<sup>17</sup>，後者可能是另一位使者的名號。在一件鎮墓文中由天帝直接下令<sup>18</sup>，在其他三件鎮墓文中，他被稱作“黃神北斗”<sup>19</sup>。我們將追溯這個非常有意義的名號。在年代最早的那件鎮墓文（公元 92 年）中<sup>20</sup>，第一段的字迹難以辨認；餘下的兩段略去了下令的天神的名號<sup>21</sup>。

一些買地券中也提到了一位最高天神的權威。公元 161 年的鍾仲游地券宣稱是以“黃帝”的名義施令，文末（劉伯平地券也是如此）書有“有天帝教如律令”<sup>22</sup>。公元 182 年的劉公則地券中是“天帝神師”<sup>23</sup>。劉伯平地券中，是“天帝下令”<sup>24</sup>。公元 179 年的曹仲成地券則稱“他如天帝律令”<sup>25</sup>，公元 162 年的一件地券發出警告，任何膽敢提出爭奪（墓）田的居住權與所有權的法律訴訟者，將受到天帝的懲罰，使其疾病纏身（“不得爭舍地，爭訟天帝誅疾”）<sup>26</sup>。

在漢代民間信仰的多樣傳統和背景下，天帝、黃帝和黃神是對同一個最高天神的不同叫法，或者是同一個最高天神的不同方面。這個星君和他的臣僚分居於四個中央星群，審察人們的行為，決定賞罰（“司賞罰”），在《淮南子》<sup>27</sup>中已表現了這種信仰，這一信仰也被王充充分地論述（和批判）：“有陰德者，天必報之”<sup>28</sup>，以及“天之罰人，猶人君下罪也”<sup>29</sup>。

王充也注意到在這種信仰中，天神住在他的四個星宮中，猶如君王住在宮殿中，同君王一樣，天神通過別人獲知人們行為的善惡。在天上，通過鬼神的仲裁，對人們的行為實行報應的審判<sup>30</sup>。與天帝最近的是“貴神”，他傳達天帝的命令，被稱作天使（“致帝之命，是天使者也”）<sup>31</sup>。

在一部寫於公元 76—84 年前後的著作中提到了天帝使者，這比漢墓中出土的年代最早的鎮墓文早大約十年。在我們對天帝使者的性質和職能進行深入的討論之前，我們還要對黃神自身的管理權威進行研究。

## 2. 陰曹地府的五層空間

公元 173 年的張叔敬鎮墓文，對主宰超自然的司法審判的陰間統治者，進行如下描述：

黃神生 [= 主?] 五嶽，主生人錄。召魂召魄，主死人籍。<sup>32</sup>

正如我們所看到的，黃神居於星群的中央，北方的北斗七星之神代表着空間的五個戰略要點，在中國宗教的神秘的地理學中扮演着非常重要的角色。黃神是五帝中位於中央的黃帝，其他四帝僅僅是作為各方之神。我們知道在東漢時期太山裁定人們的年壽生死<sup>33</sup>。在這裏我們看到黃神“召魂”，可見太山的這一職能已投射給所有的五嶽。

根據這一段和其他所有的墓葬文獻的記錄，值得我們注意的另一方面是，在死後靈魂不再分為“魂”和“魄”，而是一起歸於陰間。這與文人們提出的理論，即魂升入天空，而魄隨屍體進入墳墓，相去甚遠<sup>34</sup>。根據這一更為大衆化的想象，人們的“魂”在死後就處於五嶽的權限範圍內。

黃神掌握着兩種不同的登記簿，一種是生人簿，一種是死人簿。在所有的墓葬文書中，都強調陽世與陰間的嚴格區分，如在胥文臺鎮墓文中所表達的一樣，通常將兩者加以對比：

上天倉倉 [= 蒼]，地下芒芒。死人歸陰，生人歸陽。

生人[有]里，死人有鄉。生人屬西長安，死人屬東大 [= 太]山。

樂無相[念]，苦無相思。<sup>35</sup>

另一則鎮墓文通過這樣的表達，概括了關於區分兩者的同樣的想法：

生人得九，死人得五。<sup>36</sup>

數位九常常讓我們聯想到按順序排列的累積的九個階段<sup>37</sup>，對於數位五我們首先聯繫到的是空間的規劃，如五嶽與天空中五星的

一一對應。墳墓本身也被構想為像“明堂”<sup>38</sup>一樣，分為五個間隔的神聖空間。然而，在這些鎮墓文中，這個神聖的空間與其說是永存不朽的熔爐，倒不如說是具有五個戰略要點的警惕的要塞，一座保存着所有居民的精確文件的密封的監獄。

### 3. 靈魂登記簿

黃神控制着的這些登記簿，簡要地說明人們將死，必被陰間召喚的精確時間。在後來的資料中對於登記簿確切的功能以及存放地，出現了相當多的混淆<sup>39</sup>。陽世的戶口名簿籍也被保存在監管死者的五嶽嗎？上文所引張叔敬鎮墓文，看來就表達了這種混淆。對陽世和陰間戶口名簿籍的混淆，不但是我們今天所面臨的學術問題，也是墓葬文獻中所表達的一種恐懼。有兩段資料相當晦澀地談及這種焦慮，在此只能試探着進行如下的翻譯。

該鎮墓文是公元 147 年，為其 24 歲時死去的（在生孩子時？）妻子加氏所寫，包含着對陰間官僚們執着的請求：

等 [= 籌] 汝名籍 [= 籍]，或同歲月，重復鈎校日死。

或同日鳴 [= 鷄鳴？意為：時？]，重復鈎校日死。<sup>40</sup>

不論確切的含義是什麼<sup>41</sup>，很明顯這位年輕女子幸存的家庭成員，祈求掌握着姓名簿錄的神靈，對加氏死亡時的姓名和日期，和在她的命運檔案中登記的情況，進行查證。問題看來是這樣的：是否真的她注定要早逝？這種擔心陰間的記錄是否準確無誤的疑惑，當然是受她的不合時宜的辭世啓發，但同時也顯示出失去親人的人們的猜疑：陰間記錄發生錯誤顯然並不難以相信。這很有可能暗示着一個主題，這一主題經常出現在六朝時期那些通常是想入非非、不可思議的傳說故事中，陰間文牘的混亂，致使召喚一個世間的人在注定的死期之前入陰間。當發現錯誤後，靈魂會被釋放，死而復活的人將會詳細描述他在陰間法庭審判席上的歷險<sup>42</sup>。

第二段涉及到生者的恐懼，他們擔心在傳遞死者的檔案資料

的過程中，自己的資料會被牽連其中。在西安附近的一座墓中，出土了公元 156 年的一份鎮墓文，天帝使者向丘丞、墓伯和地下二千石宣布成桃推的死亡，發出了以下的命令：

天帝使者告，丘丞、墓伯、地下二千石。今成氏之家，死者字桃推，死日時重復，年命與家中生人相拘<sup>43</sup>。籍到，復其年命，削重復之文，解拘伍之籍<sup>44</sup>。死生異簿〔＝簿〕。

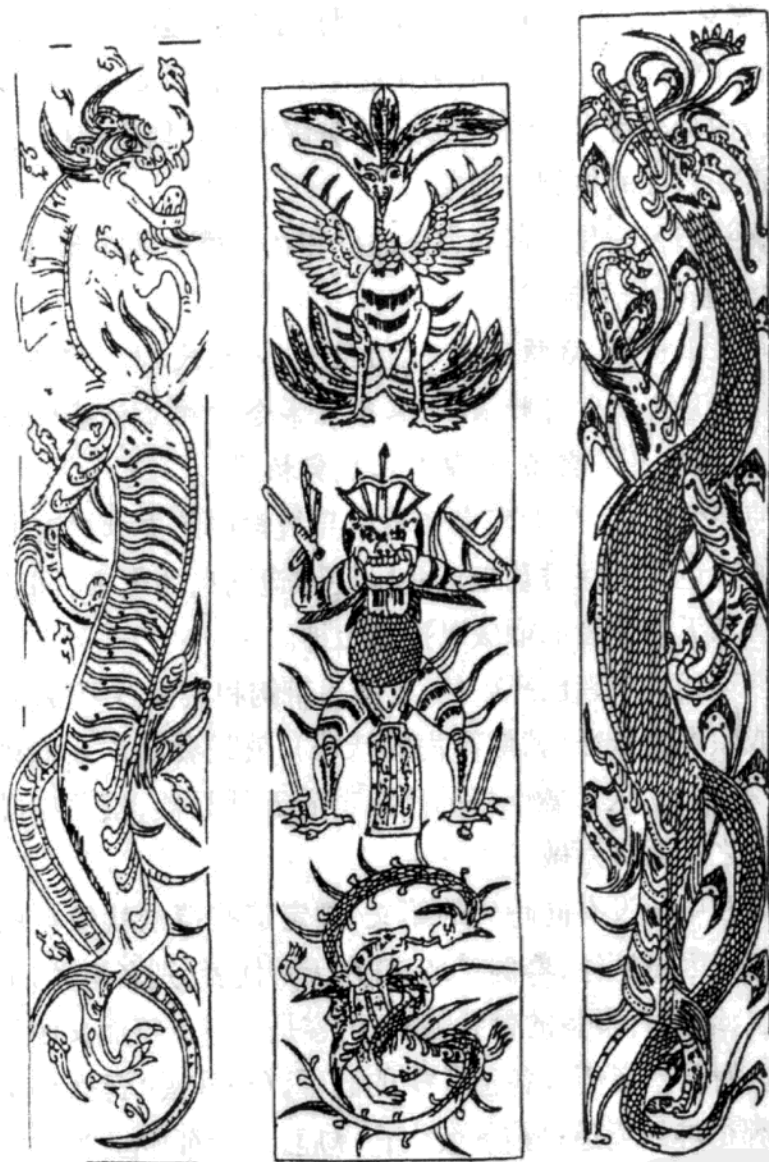
千秋萬歲，不得復相求索。急急如律令。<sup>45</sup>

天師將每年定期徵米與道民的重新登記聯繫在一起，威脅那些未及時繳納的家庭，如果不及時更新記錄，此後天上的副本將不再更改，道民的祈求將不會得到回應<sup>46</sup>。在這份地券中還表達了對於不正確的戶籍登記簿，以及相似的恐懼——混淆陽世的家庭成員和那些聽命於陰間官吏的不幸的死者的簿籍。

另外還有一個理由使這些命令具有擇日法則的性質：如果死者的（出生或死亡）日期與一個活着的親戚的生日重合，後者將會受到死者的危害，因此必須在陽世的檔案資料中就生者的情況做出說明。

#### 4. 可怕的天帝使者

根據後來的道教肖像，我們可以將傳達命令給陰間官吏的天帝使者想象為戴着帽子、身着法服的嚴厲而尊貴的天官。由於林已奈夫的研究，我們却得知與之相反，天帝使者是武裝到牙齒的混合的妖怪。林已奈夫對兩件漢代青銅帶鉤——其中之一刻有“天帝使者”的銘文，和二世紀（或三世紀早期）的山東沂南漢墓前室的畫像石進行對照，斷定畫像石所描繪的被四神包圍的正是天帝使者。他身披鱗皮或鎧甲，左手持矛，右手持戟。腳如爪，挾着刀、劍，雙腿有毛，胯下還有一個盾牌。虎頭上有一把弓和蓄勢待發的排成錐形的箭，張口露齒。胸垂雙乳則讓人想到這一威武、具有威懾力的形象可能是雌虎的化身<sup>47</sup>〔圖版二〕。



圖版二：被四神包圍的“天帝使者”。山東沂南漢墓前室北壁。林巳奈夫複製，1974年，Pl. I.

儘管具有暴力的、充滿脅迫力量的外觀，由於被具有辟邪目的的四神包圍着，他的形象並不是妖魔化的，而更像後來道教天神舉



行懲罰、圍堵邪惡的惡魔勢力的儀式時，予以保護的一切“魔”王們的原型。在漢代信仰中他可與驅魔者——“方相氏”進行對比，方相氏用戴面具呈現出可怕的外表，以驅趕疫鬼。他們被用於葬禮，墓室的畫中也描繪他們的形象<sup>48</sup>。

《風俗通義》對具有辟邪力量的虎和在葬禮中驅除邪魔的方相氏的關係，進行如下描述：

墓上樹柏，路頭石虎。《周禮》：“方相氏，葬日入壙，毆魍魎象。’魍魎好食亡者肝腦，人家不能常令方相立於墓側以禁禦之，而魍魎畏虎與柏，故墓前立虎與柏。”<sup>49</sup>

這一段使我們確信，在沂南畫像石中身披鎧甲的虎承擔着方相氏驅魔者的角色。他保護墓地以免除屍體遭到鬼的傷害，同時又具有驅魔者和天帝使者的權威以控制土神。

許多現代的學者已經確信，在漢代帶鉤和畫像石中發現的，穿鎧甲的或類虎的妖怪（就像沂南的妖怪），就是發明了五種兵器的蚩尤<sup>50</sup>。事實上，大多數妖怪的確佩帶着五種兵器，蚩尤在漢代也作為戰爭之神而被崇敬。

畫像石中並沒有同時代的銘文，鑒定這些情景就像複雜的猜字遊戲。正因為這樣，舉例說來，就在天帝使者（別名蚩尤）下方的水平部位，雕刻着長長的帶狀裝飾，內容是大量奇特而又凶猛有力的動物。對此學者們有各種各樣的詮釋，（孫作雲）認為是象徵着大饑<sup>51</sup>，鄭德坤認為這是描繪發生在涿鹿，黃帝征服蚩尤作亂的著名戰爭場面<sup>52</sup>，也有人認為是諸神和神話中四維的動物（林巳奈夫）<sup>53</sup>。在武梁祠神殿中出土的類似的帶狀裝飾已被人斷定為大饑（小市林太郎）<sup>54</sup>，還有人認為是涿鹿之戰（鄭德坤），林巳奈夫則認為是平定三苗之亂的戰爭。在帶狀裝飾的第三部分（鄭德坤認為是蚩尤），林巳奈夫看到一個像熊一樣的怪獸揮動五種兵器，天帝使者正擋開一個準備喫人的鬼<sup>55</sup>。

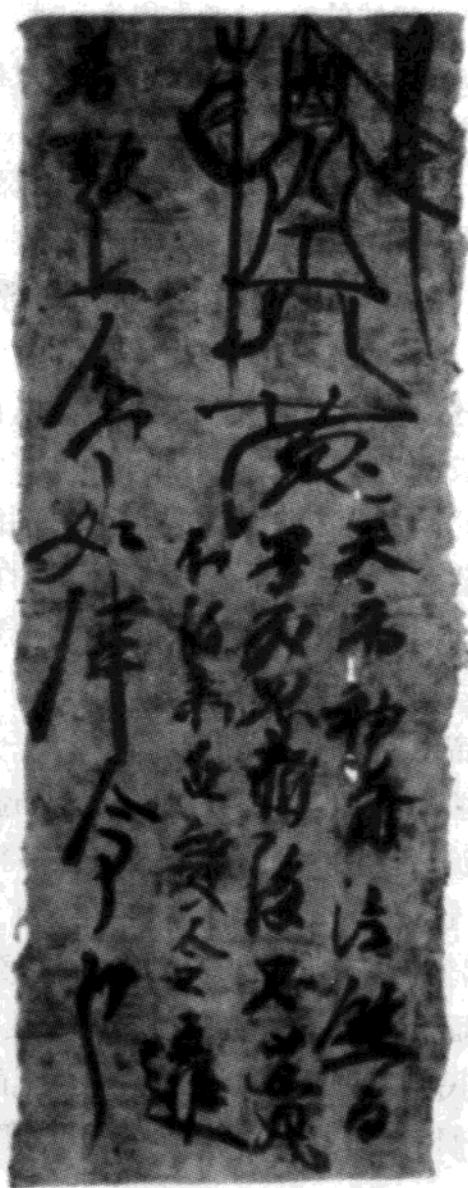
關於上述神秘人物的結論，讓考古學家和藝術歷史家們去解決吧，我將要在文獻證據的基礎上進行這樣的設想，在漢代社會中，人們將黃帝和被他征服的附庸蚩尤組成一對，與由天帝（即黃帝）和向幽冥之神傳達命令的使者組成的一對，緊密地聯繫在一起。在葬禮中行使職權的方相則把蚩尤構想為他們的原型（孫作雲<sup>56</sup>），它們在誦讀墓中陶瓶上的鎮墓文時，都扮演着天帝使者的角色。

以上所說，固然是沒有確切文字證據的臆測，但是在資料中同樣也沒有任何證據用以證明五兵妖怪就是蚩尤。鄭德坤<sup>57</sup>認為帶鉤上“天帝使者”的銘文是後來加上去的。那麼是由誰加上去的呢？一個十九世紀的藝術品商人很難想出這樣罕見的名號，如果係六朝時期所加，則恰恰有可能是在這一時期人們把蚩尤和天帝使者混為一談，看成是類似的辟邪物。

三世紀時天帝使者和寫在陶瓶上的鎮墓文一起消失了。然而在民間信仰中它並未被遺忘。在離中原王朝較遠的吐魯番地區，中土的宗教傳統流播較晚，不但歷久猶存且與佛教信仰互相混雜，曾在年代為公元 551 年[圖版三]的墓葬中出土了一張符。在一個錦囊（為了保護身體而裹在屍體上）中有一張折疊的紙（ $27.5 \times 10$  釐米），我們在上面發現了一個粗糙的圖案：一個人揮舞着長長的匕首和巨大的農民使用的叉。在他的腳下，與下面的文字不同，非常誇張地寫着一個字“黃”。隨後的咒語是對這個使者的效驗的總結：

黃天帝神苛治致百子死鬼。斬後必道。鬼不得來。近護令進(?)若願上。急急如律令也。<sup>58</sup>

儘管中國的考古學家將其稱為“道教符籙”<sup>59</sup>，嚴格說來其中包含着漢代前期道教傳統的因素。在這個簡化了的六世紀的版本中，五件兵器被減為兩件，四神已被忘記，但是咒語顯示該使者仍是由



圖版三：吐魯番出土，紀年  
為公元 551 年的墓葬中的符。根  
據《新疆出土文物》複製，北京，  
1975 年，頁 43，Pl. 70(27.5 × 10  
釐米)。

天帝派遣的驅邪者。

### 5. “律令”

“如律令”是漢代官方文書中末尾的套語之一<sup>60</sup>。在公元 92 年魂瓶的鎮墓文上最早發現了這種套語<sup>61</sup>，最早使用這一套語的地券年代是公元 161 年<sup>62</sup>。這一套語引起法制史學家們的興趣已有很長的時間。其中一些人的觀點對宗教學專家也是很有幫助的。

王國維對“如律令”和“如詔書”這兩種類似的套語格式，進行如下的解釋：在詔書和其他由上級下達給下級的文字命令中，要麼出現前者，要麼使用後者。當判決一個案例時使用的法律，不在官方現行的法典之內時，判決以“如詔書”這一套語結束，意思是：“應該像詔書一樣被執行。”或：“具有詔書的效力。”而當文件中提出將現行的法律應用於特殊的情況時，也以此為結束語，這一套語指的是現行法典：“根據律令的規定”，即“如律令”<sup>63</sup>。

王國維這一理論的獨特視角在於，把自己對觀點的證明建立在現行法律的基礎之上。在宗教背景下“如律令”這樣的套語應用於地券中，則預示着現存的法律對陰間及其諸神同樣具有效力。事實上在買地券中我們發現了這類套語的變型：

如天帝律令。<sup>64</sup>

有天帝教如律令。<sup>65</sup>

假如我們循着王國維的思路進行解釋，這些語句所指的可能是天帝現行的文字教規。“天帝教”這種表達則可能是產生這些墓葬文獻的特殊的宗教傳統的名稱。正如我們所掌握的，這意味着早在漢代的歷史學家們開始提到“米賊”和“太平道”之前的幾十年，有文字、有組織的道教類型的宗教已經在文獻中顯示出自身的教義。你瞧，天帝教的信徒們不是以“道”（道，這一名詞在墓葬文獻中沒有出現過），而是以“教”來稱呼自己的宗教。那些仍舊認為道教使用“道教”這一辭彙始於公元五世紀的人們應該從中受到教

益。

假設天帝教已有文字教規，或相信在神靈世界中存在這樣一個規範，這一觀點看上去已不再像最初提出時那樣牽強了。在道教的初期階段，有關道德行為的遵守、區分等級的入會儀式以及教規的戒律科儀，稱為“科”、“錄”、“律文”、“儀”等，就具有極為重要的作用。道教教團中最早的一部教規正是《女青鬼律》。鬼向人世釋放出令人作嘔的毒氣，太上大道則以之保護人們免受侵害。它的保護方式是暴露所有魔鬼和幽冥之神的名字，我們發現其中有一些就是在墓葬文書中提到的官吏的名號<sup>66</sup>。正如大量其他道教徒的訴狀和咒語所作的，“女青律”也被應用於“如律令”的格式<sup>67</sup>。

由於《女青鬼律》在道教徒的喪葬儀式中所扮演的角色，正如“天帝律令”在漢代墓葬文書中的角色一樣，它可被看作是天帝教規的替代品的修訂版。公元 485 年道教徒的地券在結束時以這樣的套語提出訴求：“如……女青詔書律令”<sup>68</sup>。

喪葬儀式很可能是在一種宗教中最保守，也是最晚顯示變化的因素。《女青鬼律》的成書年代，至遲為公元 485 年。其中的語言與公元二世紀的鎮墓文很接近，同《赤松子章曆》一樣，它反映着三世紀道教通行的儀式，甚至是漢代的信仰<sup>69</sup>。

對於那些宗教文本斷代的問題，“如律令”這一套語的長期沿用或許會提供有益的啓示。在池田溫的清單中，確知年代最晚的使用這一套語的變形的地券處於公元 1568 年到 1714 年間<sup>70</sup>。這一套語在韓國<sup>71</sup>和日本<sup>72</sup>也有發現。日本的文本聲稱，按照曹洞禪在江戶時代的深奧的傳統儀式（切紙），為了保護墓坑需要一種護身符：在圍繞墓地的四個方向寫上“急急如律令”<sup>73</sup>。我所提供的年代最晚的例子來自鳥取縣的三德山寺，1979 年我購得一張護身符，聲稱能夠防止蟲咬〔圖版四〕。在簡單的樹的圖形下面，是很奇怪的類似漢代墓葬浮雕中的樹的圖形<sup>74</sup>，文字內容如下：

口(?)貴鬼噫噫如律令。

事實上，許多道教的資料並不容易去斷代，並且往往是不同時期涵義的累加。然而，如果沒有中國那些天才的考古學家們所提供的漢代法律文書，以及對墓葬文書的斷代，我們何時才能確定“如律令”這一套語的出現年代呢——將先前的實例一概看作是篡



圖版四：據稱能够防蟲咬的護身符，1979年得自鳥取縣三德山（28×5.3釐米）。作者收藏。

改過的或是贗品嗎？

## 6. 關於“解謫”的結論

鎮墓文的目的是雙重的：“爲生人除殃，爲死人解適 [= 謫]。”<sup>75</sup> 吳榮曾提出，“適”在這裏的意思是“過、罪”，“罰罪”的意思。“解”的意思是解除罪過，從罰罪中得到解脫。他提到《論衡》中著名的《解除》<sup>76</sup>篇，其中王充解釋了起源於新年逐疫儀式的驅邪活動。在王充的時代，人們相信修建房屋（或墳墓）時破土會打擾土神，所以人們不得不對土神進行安撫並道歉——“解謝土神”，舉行叫做“解土”的儀式<sup>77</sup>。的確，兩則鎮墓文提到葬事侵犯了墓神和墓伯（“葬犯墓神墓伯”），因此黃神北斗命令這些神祇不要給死者的家庭帶來不幸（“家無殃”），不要遷怒於死者的子孫（“無責子孫”）<sup>78</sup>。至於死者，土神在收到“表示感謝和道歉的禮物”（對於賄賂的禮貌的說法）後，就會原諒他們：

謹奉金銀□□以謝<sup>79</sup>。

謹以鉛人金玉，爲死者解適，生人除罪過。<sup>80</sup>

這類喪葬儀式在六世紀時依然存在，僧道安所批評的“三張之鬼法”之一，就指“解除墓門”<sup>81</sup>。

很顯然對禁止破土的禁忌的侵害，是人們認爲有罪的一個原因，因此死者的家庭感到有必要使他們自己和死者得到解脫。公元 173 年陳初敬鎮墓文所附一則奇怪的跋，則指出這樣做的更深層的原因：

善者，陳氏吉昌，惡者，五□[代？世？]自受其殃。急。<sup>82</sup>

我們不妨將其翻譯爲“如果死者是善人”，或者“如果[經過調查登記簿]發現死者[生前]有善行”，那麼他的子孫將會昌盛。這意味着死者生前的道德操行，被星宮中無所不知的神所觀察，並被記錄在陰間的登記簿上，存放於五嶽的檔案中，能够影響五代子孫的命運。另外，即使在早期的文本中，“解適”也指死者爲生前犯下的罪

行承擔責任。

我們已經發現“解”具有強烈的審判意味。鎮墓文的整體語氣顯示出死者是已被投入監獄的犯人。他的家庭訴諸最高權威，試圖買得他的自由，並避免他們自身在司法過程中受到牽連。“地獄”一詞還未出現，但是在陰間的官吏中出現了“獄史”<sup>83</sup>。在王充批判奢侈的葬禮時監獄也作為一種明喻出現在他的思想中：他說，對生重病的人，一個孝順的兒子應該竭盡全力，召來醫生和占卜者；這種情形就像父母入獄一樣，他的案子還沒有被判決，他的兒子應該試着將他從危險中營救出來。然而，一旦父母死去，葬入黃泉，王充則將他比作服刑的父母，遭到固定的語句譴責，被排除在訴求之外<sup>84</sup>。

我們當然知道，後來的幾個世紀中，中國的陰間世界已發展為包括官署、法庭和監獄的龐大的綜合體，“地獄”經常被錯誤地翻譯為“hells”。道教徒擅長通過好的德行、養生、煉丹以及宗教儀式來逃脫這地獄。他通過一種名稱古怪的修煉方式——“屍解”，能夠“白日飛升”或者永生，“屍解”常被翻譯為“從屍體中解放”。有幾種不同形式的屍解：使某物化為屍體的外表，真的肉體則已升天，或開墓發棺時，宣稱某人已升天。“屍”（屍體、死屍）在道教文獻中，意為身體中一切腐敗的、老化的因素，道教徒理解“屍解”總是將其與生理上的效果聯繫在一起，儘量保存屍體，使其不腐敗<sup>85</sup>。據我所知，在道教文獻中，屍解與通過審判死者進行勒索沒有關係，也與某種防止鬼使屍體腐爛的辟邪術沒有關係。葛洪甚至嘲笑民間巫者，他們不用藥品，解釋病人的死因時，聲稱病人的靈魂沒有得到鬼的寬宥，“便謂鬼不見赦”<sup>86</sup>。

要理解屍解的來源，我們必須回溯到漢代以前。拘泥於漢代宗教的這一概念往往掩飾了其中的驅邪行為這一古老層面的問題。通過對睡虎地出土的前 217 年的“詁”進行研究，夏德安



(Donald Harper)最近指出,睡虎地的驅鬼術中倡導的某些預防疾病的姿勢,在後來的一些健身文獻中,則成為治療體操的名稱<sup>87</sup>。這體現出從周代至漢代,宗教逐漸過渡為道教,在這一時期大體的變化,即從驅邪術到生理學到醫學的演變。重新審視這一資料,“屍解”一詞可能源於某一保護屍體免於鬼的攻擊的驅邪儀式的名稱<sup>88</sup>。在漢代宗教的審判型資料中,“解”的意思是“赦免罪行”,這一含義占有突出的位置,以至於鎮墓文也傾向於“赦免”死者,使其從對他的惡行的懲罰,以及鬼所要求的付出的罰金、債務和稅中逃離出來。道教則傾向於將“解”解釋為通過在太陰宮<sup>89</sup>的修煉或其他保持屍體純淨和不朽的方法,“分解”某一個完好的屍體<sup>90</sup>。晚期的漢代鎮墓文還沒有以此為目的。他們的唯一目標是“從罪過中得到豁免”,解除土神對死者的囚禁,從而使死者結束獄中生活中受到的勒索<sup>91</sup>。

六朝時期的道教的宗教實踐活動更為大衆化,我們也可以發現道教徒進行的同一目的的努力。他們的信仰療法包括“為亡人首悔贖罪解謫章”<sup>92</sup>。在這些上章中他們也是祈禱使祖先的屍體保存完好,使其升天,並載入生者的登記簿(後者不僅包括在此世的人,而且包括所有那些永生的人)。

這就是道教給民衆信仰所帶來的,超越墳墓的肉體不朽的諾言。

### 三 道教中的新意何在?

為死者服務的鎮墓文清楚地表達了東漢社會下層民衆的宗教實踐——這是一種非道教的宗教,因為那時還沒有“道”的神化和張道陵的教規,沒有老君或長生不死的觀念的蹤迹。然而在上文中討論的主要方面,看來都證明了在《考古》和《文物》的論文中,中

國的考古學家們將所有的這類文獻一概稱為“道教的”，這一觀點並不輕率，是正確的。但是由於“天帝教”明確地將其與巫術色彩的民間信仰區別開來，我們據此設想這是在道教之前而存在的宗教。讓我們對它的特徵進行簡單的歸納：

——一個最高天神統治下的官僚機構認定和控制着陽世和陰間。

——這個秩序井然的政府符合司馬虛(Michel Strickmann)對於早期道教的描述：一個“官僚機構巨大而有序的帝國的範例”，一個“文書的王國”。

——與這個王國(在其內部)進行交流時必須通過書面的文件，所使用的語言和格式不是通俗的，而是模仿官方法令、契約和命令。

——至關重要的活人和死者的戶口名簿籍由重要的官僚機構或由陰曹地府的官吏保存。對於天亡的恐懼來自於混淆陽世和陰間的戶口登記簿，以及作為備忘記錄的注定的死亡日期發生錯誤的可能性。

——超自然官僚機構中多樣化的官職名稱主要反映着漢代社會中的下層官僚管理單位<sup>93</sup>。

——冥府(陰間主司)和死者的居住地不限於泰山和蒿里，而是擴大到五嶽。

——死者的命運和其子孫的繁榮昌盛同樣取決於他生前的善行。

——死者的鬼魂，包括魂和魄，絕非僅僅是被崇敬的，或能够得到供品的奉獻，却被看作是必須從其罪過中得到解脫的囚犯。向他們提供的隨葬品包括他們被流放到地下世界所需要的一切。他們被強制要求遠離生者，不得再尋求與生者的聯繫。

很明顯道教既不是上述信仰的對立面，也不是對它的改良，而

是在未進行本質改變的基礎上，繼承了這一信仰的全部特色。我們所說的道教是已成型的，宣傳新的救世神學的、漢代信仰的綜合體的範例：道教徒意識到，通過太上老君降命受封的新的傳教者天師，使超越於天帝之上，無法言說的、精致的“道”對人們來說，變得更容易理解。道教徒也藉助民間信仰中對美好的永恒以及豐富的神話仙島的知識，把美好、神秘和信心注入灰暗、法律森嚴的天帝信仰中，這一傳統在同一時期，也牢固地植根於貴族的觀念中，在奢侈華麗的畫像石中凸顯。

### [注 釋]

- 1 《漢書》卷二十七，1476 頁；Dubs, 1948, p. 33-34.
- 2 原田正己 1963 年，1967 年和 1977 年的著作。感謝原田教授慷慨提供其著作讓我使用。
- 3 Stein, 1965-1968; 1979, p. 72-74.
- 4 克利曼 (Terry Kleeman) 在其 1984 年的著作中提到它們的宗教功能；同時也參見索安 (Anna Seidel), 1985 年的著作。
- 5 池田溫, 1981 年, 214 頁, 第 3 號。引用的所有地券和鎮墓文 (被單獨編號), 其編號依據池田溫的清單。池田溫提供了所有前述資料的出處。本文提供池田溫未收錄的資料的出處。對於這些地券的更詳細的英文說明, 參見 Kleeman, 1984.
- 6 池田溫, 1981 年, 270 頁, 第 1 號; 273 頁, 第 6 號; 274 頁, 第 9 號; 以及《文物》1981 年 3 期, 53—54 頁。
- 7 參看《文物》1975 年 11 期, 85 頁; 1981 年 3 期, 47 頁。
- 8 僅在敦煌出土了從 3 世紀到 5 世紀的鎮墓文。參見池田溫, 1981 年, 276—277 頁, 13、14 號。來自敦煌博物館的六件陶瓶曾在日本展出, 參見“中國敦煌展”目錄 (富士美術館, 1985 年), 50 號 (公元 310 年), 55 號 (公元 337 年), 56 號 (公元 339 年), 57 號 (公元 369 年, 亦見池田溫, 277 頁, 14 號), 62 號 (公元 405 年), 64 號 (公元 421 年)。這些陶

瓶比漢代陶瓶更小(5—7釐米),盛有五穀,文字更為簡短,並嚴厲地命令死者承擔自己的罪過,不要“傳染疾病”(注)給活着的人。

- 9 《文物》1974年7期,43頁。
- 10 原田正己,1977年,47—49頁(附有這些衣物券的複製品);Kleeman, 1984, p.8—9.
- 11 《考古學報》1956年2期,24頁;《考古》1960年10期,20—21頁;《文物》1981年3期,61頁。
- 12 中國學者對章、印最深入的研究來自吳榮曾,《文物》1981年3期,61頁a;也見 Seidel, 1985.
- 13 池田溫,1981年,199—200頁。
- 14 年代最早的地券其年代為公元82年(參見池田溫1981年,214頁,第3號;Kleeman, p. 21.提供了精確的年代:公元82年1月5日),公元92年的鎮墓文是已知年代最早的(《文物》1981年3期,55頁)。
- 15 禡振西,《考古與文物》1980年1期,48頁。
- 16 池田溫,1981年,270—275頁,第1,2,3,6,8,9,12號(天地[=帝]使者)。
- 17 這兩件鎮墓文不在池田溫所列清單內;可能他認為這兩件為贗品。  
(1)公元141年的鎮墓文(其中也提到了天帝使者)存於兩件陶瓶上,其中的一件羅振玉在《古器物識小錄》中進行過描述,24頁b,另一件存於《書道博物館》,《書道全集》卷三對其有描述,1916年,14頁(圖,10頁)。(2)公元179年的殷氏鎮墓文,與公元156年的劉孟陵鎮墓文(池田溫,1981年,271頁,第4號)相似,被轉錄於《書道全集》卷三,1916年,15頁(圖,11頁)。我認為沒有理由將這兩件資料與其他寫在陶瓶上的鎮墓文區別對待。“天帝神師”的名號同樣也曾出現在1960年出土於江蘇的,被確信是東漢時期的木製護身符上;參見《文物》1960年10期,20—21頁。
- 18 池田溫,1981年,273頁,第7號。
- 19 同上,275頁,第10和11號;《文物》1981年3期,53—53頁(光和年間:公元178—183年的鎮墓文)。

- 20 《文物》1981 年 3 期, 55 頁。
- 21 池田溫, 1981 年, 271 頁, 第 7 號; 272 頁, 第 5 號。
- 22 同上, 216 頁, 第 7 號; 224 頁, 第 21 號。
- 23 同上, 221 頁, 第 17 號。
- 24 同上, 223 頁, 第 21 號。
- 25 同上, 221 頁, 第 15 號。
- 26 同上, 216 頁, 第 8 號。
- 27 《淮南子鴻烈集解》卷三, 9b; 卷八, 9b。
- 28 《論衡校釋》卷六, 260 頁。
- 29 同上, 卷六, 265—266 頁; 同時參見卷二一, 886 頁。
- 30 同上, 卷六, 293 頁; 也參見森三樹三郎, 1943 年, 67 頁。
- 31 同上, 卷二二, 915 頁。
- 32 池田溫, 1981 年, 273 頁, 第 6 號; Seidel, 1985.
- 33 《後漢書》卷八二下, 2731 頁; Ngo Van Xuyet, 1976, p. 111.
- 34 Needham II, 1956, p. 153; V: 2, 1974, p. 87(引自《禮記》卷一一)。
- 35 公元 175 年, 池田溫, 1981 年, 273 頁, 第 7 號。
- 36 曹伯魯鎮墓文, 公元 133 年; 同上, 270 頁, 第 1 號。
- 37 九陽, 九節, 黃河向上直通到昆侖山的九曲, 昆侖山直通天宮大門的九重, 九工, 九官, 九等, 等等。
- 38 161 年的地券將墓地的中心稱作明堂; 參見池田溫 1981 年, 215 頁, 第 7 號; 原田, 1963 年, 第 7 頁。
- 39 Soymié, 1966, p. 72.
- 40 池田溫, 1981 年, 270—271 頁, 第 2 號; 原田, 1967 年, 19 頁。
- 41 “重複”後來具有更為明確的擇日的含義, 也就是: 某人應該避免的主持葬事的日期; 諸橋, 《大漢和辭典》40 132. 432 針對這一結果引用《宗建卿記》(?)。鈞校在漢代文獻中意為鈞稽比校, “調查對比”, 也就是比較官方文件。參見《文史》第 17 輯, 99—100 頁。
- 42 前野直彬, 1961 年, 53 頁並見他頁。Soymié, 1966, p. 72. Demiéville, 1976, p. 74 - 75.

- 43 “拘”，“逮捕，牽連其中”，被王充用作“獄中判詞”之意，參見《論衡校釋》卷二三，962 頁。
- 44 “伍籍”是以五家爲一組互相監督的戶籍登記制度，或指以五人爲一組的軍事單位或強迫從事勞役的單位。強迫勞役的工作也是陰間給予的一種懲罰方式；參見 Strickmann, 1979, p. 181.
- 45 池田溫，1981 年，271 頁，第 3 號。也可比較公元 193 年的陶瓶解除文（池田溫，1981 年，274 頁，第 8 號）：“謹奉黃金千兩，用填[ = 鎮]塚門，地下死籍削除，文[ = 無]他央[ = 殃]咎。”
- 46 《道門科略》3a—4a，《道藏》fasc, 761, HY 1119。
- 47 林巳奈夫 1974 年，225—228 頁，圖版 1；這一畫像的另一複製品見鄭德坤，1958 年，46 頁；Finsterbusch II, 1971, 圖版 292—294, Bodde, 1975, p. 123.
- 48 Bodde, 1975, p. 77-80. Pirazzoli-t'Serstevens, 1982, p. 134. 圖版 82。
- 49 《風俗通義通檢》佚文，88 頁。由夏德安 (Donald Harper) 翻譯 (1985 年，482 頁)，同時感謝他對睡虎地秦墓竹簡中有關魔鬼的記述的深入研究，爲我提供的便利。
- 50 見 Bodde 提供的摘要和書目，120—127 頁，比林巳奈夫提供的資料更爲詳細。
- 51 孫作雲，1957 年，77—87 頁；Bodde, 1975, p. 125.
- 52 鄭德坤，1958 年，51 頁。
- 53 林巳奈夫，1974 年，228—229 頁，圖版 3。
- 54 小市林太郎，1947 年，119—120 頁；林巳奈夫，1974 年，263 頁。
- 55 林巳奈夫，1974 年，264—265 頁，圖版 17.3。
- 56 他的論點也被 Bodde (1975, p. 124) 進行過概括。此外在江蘇發現的一座二世紀的墓葬中出土的畫像描繪的是天帝使者 (別名蚩尤)；見 Finsterbusch II, 1971, 圖版 243.16。
- 57 鄭德坤，1958 年，53 頁。
- 58 《吐魯番出土文書》卷二，北京，《文物》1981 年第 3 期，33 頁。

Archaeological no. 59 TAM 303: 1/1.

- 59 《文物》1981年1期, 51—55頁。
- 60 Hulsewé, 1957, p. 41. 仁井田陞, 1960年, 449—451頁; 陳槃, 1971年, 241頁; 大庭修, 1982年, 250頁。
- 61 《文物》1981年3期, 55頁。
- 62 池田溫, 1981年, 215頁, 第7號, 鍾仲游妻鎮墓券。
- 63 王國維的觀點被瀧川政次郎引用, 1941年, 44頁; 亦見大庭修, 1982年, 250頁。
- 64 公元161年地券; 池田溫, 1981年, 216頁, 第7號(鉛質墓券的反面); 又見年代未知的劉伯平地券, 池田溫, 1981年, 224頁, 第21號。
- 65 公元178年地券; 池田溫, 1981年, 221頁, 第15號。公元175年的胥文臺陶瓶解除文還有另一個版本: “他如天帝日止鎮律令”, 見池田溫, 1981年, 273—274頁。
- 66 《女青鬼律》卷六, 6b 及見於他頁, 《道藏》563, HY789。
- 67 同上, 3.1a, 4.2b, 6.9a.
- 68 池田溫, 1981年, 231頁, 第37號。另參見池田溫, 1981年, 240頁, 第55號(公元955年); 241頁, 第56號(公元96年)。瀧川政次郎, 1941年, 43頁, 稱“詔書”這一格式未被道教徒應用過。而這些段落顯示他們的確應用之。
- 69 最近的研究表明在早期道教中包含着周代和秦代宗教、儀式的因素。馬克(Marc Kalinowski)最近研究了道教徒儀式中空間安排的象徵意義的起源。我感謝他向我指出, 道教徒儀式中的象徵體系, 不僅符合漢代, 甚至更符合漢代以前的資料的理論, 二者均聲稱遵循周代明堂的象徵體系(依照《禮記》)。根據馬克的研究(1985年, 12頁), 他表明在《赤松子章曆》中, 對吉日和凶日的選擇法體系, 與漢代的擇日方法相比, 更符合睡虎地出土的戰國時期流行的曆書——《日書》。夏德安 1985年在關於驅邪儀式的研究中, 報告了類似的發現。
- 70 池田溫, 1981年, 259頁, 第98號; 261頁, 第102號。

- 71 同上,264—265 頁。
- 72 瀧川政次郎,1941 年,44 頁。
- 73 《洞上室内切紙並參話研究》,昌原禪寺的手稿(西備州沼隈郡本鄉村,今廣島縣),杉本俊龍,1941 年,119 頁。
- 74 參見關野雄 1956 年對瓦當上樹形的演變的研究,527—552 頁,圖版 XXIII—XXXI。
- 75 池田溫,1981 年,272 頁,第 5 號;Kleeman, 1984, p. 5. 類似的版本可見:池田溫,1981 年,275 頁,第 12 號;224 頁,第 23 號。
- 76 《文物》1981 年 3 期,57 頁。
- 77 《論衡校釋》卷二五,1038—1039 頁;Forke, 1962, I, p. 535 翻譯得更直白:“安撫土神”;原田,1977 年,59 頁;Seidel, 1979, p. 74. 吳榮曾, 1981 年,57 頁,均探討過這一問題。
- 78 池田溫,1981 年,275 頁,第 10、11 號。
- 79 胥文臺鎮墓文,公元 175 年;同上,273 頁,第 7 號。
- 80 楊氏鎮墓文,未標日期;同上,275 頁,第 12 號。
- 81 《二教論》,《大正大藏經》卷五二,2103,140c。
- 82 池田溫,1981 年,272 頁,第 5 號;Kleeman, 1984, p. 23.
- 83 公元 161 年地券,池田溫,1981 年,215 頁,第 7 號。
- 84 《論衡校釋》卷二三,961—962 頁;Forke, 1962, p. 372—373.
- 85 Robinet, 1979, p. 57—68. 宮川尚志,1983 年,439—457 頁;Needham V:2, 1974, p. 301—304. 伊藤丈,1984 年;Seidel, 1987.
- 86 《抱朴子內篇校釋》卷九,157 頁;James Ware, 1966, p. 155.
- 87 Donald Harper, 1985, p. 485—486.
- 88 我們已經知道在葬禮中舉行驅邪活動,認為方相氏可以趕走專喫尸體肝臟和大腦的魍象。參見前注 49。
- 89 如《想爾注》卷一六,參見饒宗頤,1956 年,22 頁。
- 90 見與“屍解”有關的三章,《雲笈七籤》84—86 頁,TT694—695, HY1026. Robinet, 1979, p. 57—68.
- 91 保存屍體免於鬼的侵害? 關於這一意圖的唯一線索是鎮墓文中提



到的“神藥”，而且極有可能陶瓶內有藥品。原田（1967年，21頁）相信，此藥的效用在於防止屍體的腐敗。

92 《赤松子章曆》卷六，11a，《道藏》336，HY615。Seidel，1987。

93 早期道教的情況已被石泰安（Rolf A. Stein）的研究證明，1963年，38—78頁。

## 參考書目

所有引用的正史依據北京1975年版。

Bodde, Derk, *Festivals in Classical China*, Princeton University Press, 1975.

陳槃，《敦煌木簡符籙試釋》，《民族學研究所集刊》，32期，1971，頁237—244。

鄭德坤，“Ch'ih-yu, the God of War in Han Art”（漢文化藝術中的戰神——蚩尤），*Oriental Art*, 1958, n.s. 4.2, p. 45—54.

禡振西，《陝西戶縣的兩座漢墓》，《考古與文物》1980，1，頁44—48。

Demiéville, Paul, “Une descente aux enfers sous les T'ang”, *Etudes d'histoire et de littérature chinoises*, Volume en l'honneur du professeur Jaroslav Prušek, Paris, 1976, p. 71—85.

Dubs, Homer H., *The History of the Former Han Dynasty*, III, Baltimore, 1948.

《風俗通義通檢》，Centre Franco-chinois de Pékin, Taiwan repr., 1968.

Finsternbusch, Käte, *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen*, II, Harrassowitz, Wiesbaden, 1971.

Forke, Alfred, *Lun Heng, Philosophical Essays of Wang Ch'ung*, Paragon, New York, 1962.

Gernet, Jacques, “La vente en Chine d’après les contrats de Touen-houang (IX-X siècles)”, *T’oung Pao*, 45, 1957, p. 295 – 391.

原田正己, 民族資料としての墓券, *Philosophia*, 45, 1963, p.1 – 26.

原田正己, 墓券文に見られる冥界の神とその祭祀, 東方宗教, 29, 1967, p.17 – 35.

原田正己, 中國人の土地信仰についての一考察, 洪淳昶博士還曆記念論文集, 1977, p.39 – 72.

Harper, Donald, “A Chinese Demonography of the Third Century B.C.”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45.2, 1985, p. 459 – 498.

《淮南子鴻烈集解》, 《國學基本叢書》, 臺灣, 貿易出版社, 1974。

林巳奈夫, 漢代鬼神の世界, 東方學報, 46, 1974, p. 223 – 306  
附圖 I – XLVII.

Hulsewé, A. F. P., “Han Time Documents”, *T’oung Pao*, 45, 1957, p.1 – 50.

HY = *Harvard Yenching Tao-tsang Index* (哈佛燕京道藏索引)

池田溫, 《中國歷代墓券略考》, 《東洋文化研究所紀要》86, 1981, 頁 193 – 278。

伊藤丈, “屍解仙について”《中國の宗教、思想與科學——牧尾良海教授紀念文集》, 東京, 1984, 頁 33—48。

饒宗頤, 《老子想爾注校箋》, 香港, 1956。

Kalinowski, Marc, “La littérature divinatoire dans le Daozang”, paper presented at the “Quatrième Colloque pluridisciplinaire Franco – Japonais”, Paris, 1985.10.

Kleeman, Terry F., “Land Contracts and Related Documents”,

《中國の宗教、思想與科學》，1984，p.1 - 34.

小林市太郎，《漢唐古俗と明器泥像》，京都，1947.

羅振玉，《地券徵存》，《羅雪堂先生全集五編》（1918），臺北，1973。

羅振玉，《貞松堂集古遺文》，1930。

羅振玉，《古器物識小錄》，《遼居雜著丙編》，1934。

《論衡校釋》，臺北，貿易出版社，1969。

前野直彬，《冥界遊行》I，《中國文學報》14，1961，頁 38—57；  
《冥界遊行》II，《中國文學報》15，頁 33—48。

官川尚志，《中國宗教史研究》I，京都，1983。

森三樹三郎，《支那の神々の官僚的性格》，《支那學》11.1，1943，頁 49—81。

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China II* (History of Scientific Thought), Cambridge at the University Press, 1956.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China V: 2* (Magisteries of Gold and Immortality), Cambridge at the University Press, 1974.

仁井田陞，《中國法制史研究：土地法・取引法》，東京，1960（1981）。

Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris, PUF, 1976.

大庭修，《秦漢法制史の研究》，東京，1982。

《抱朴子內篇校釋》，王明，北京，中華書局，1980。

Robinet, Isabelle, "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism", *History of Religions* 19, 1979, p.37 - 68.

Seidel, Anna, "Geleitbrief an die Unterwelt-Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der späteren Han Zeit", *Religion und Philosophie in*

*Ostasien*, Festschrift für Hans Steininger, Würzburg, 1985, p. 161 – 179.

Seidel, Anna, “*Post-mortem Immortality-or The Taoist Resurrection of the Body*”, Volume in honour of R. J. Z. Werblowsky, *Supplements to Numen*, 1987.

關野雄,《中國考古學研究》,東京大學,《東洋文學研究集》,1956。

《書道全集》III,東京,1916.

Soymié, Michel, “Notes d’iconographie chinoise : Les acolytes de Ti-tsang (I)”, *Arts Asiatiques*, XIV, 1966, p. 45 – 78.

Stein, Rolf A., “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au IIe siècle ap. J.-C.”, *T’oung Pao*, 50, 1963, p. 1 – 78.

Stein, Rolf A., *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Ve Section-Sciences religieuses, Paris (1965 – 1967 : “Aspects de la foi jurée en Chine”; 1967 – 1968 : “Textes taoïstes relatifs à la transmission des livres révélés”).

Stein, Rolf A., “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, H. Welch and A. Seidel eds., Yale U.P., 1979, p. 53 – 81, 1979.

日文翻譯:《宗教的な組織をもった道教と民間宗教との關係》,川勝毅雄譯,《道教の綜合的研究》,酒井忠夫編,東京,1977,頁 57—96。

Strickmann, Michel, “The Alchemy of T’ao Hung-ching”, *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, H. Welch and A. Seidel eds., Yale U.P., 1979, p. 123 – 192.

孫作雲,《評沂南古畫像石墓發掘報告》,《考古通訊》6,頁

77—87, 1957。

瀧川政次郎,《流沙墜簡に見える漢代法制の研究》,《滿洲學報》6, 1941, 頁 36—47。

TT = 道藏及冊號。

Ware, James, *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320*, M. I. T. Press, 1966.

吳榮曾,《鎮墓文中所見到的東漢道巫關係》,《文物》1981.3, 頁 56—63。

本文(英文)原載:道教と宗教文化, 秋月觀英, 東京, 平河出版社, 1987, 頁 21—57。



## 道教的清約

施舟人(Kristofer Schipper) 著

劉宋時代的道士陸修靜(406—477)說：“太上老君……授天師正一盟威之道，禁戒律科……不得復有淫邪之鬼。罷諸禁心，清約治民。神不飲食，師不受錢。”<sup>1</sup> 其後，陸修靜又提到，當代的道民多不守規矩，“背盟威清約之正教”，他解釋說：“盟威法師不受錢，神不飲食，謂之‘清約’。”<sup>2</sup> 同代的《三天內解經》(三天弟子徐氏著)也提到“清約”，且記載更為詳細：

漢安元年壬午歲五月一日(公元142年6月11日)，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治新出太上。太上謂：世人不畏真正，而畏邪鬼。因自號為“新出老君”。即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道，新出老君之制；……永壽三年歲在丁酉(157)，與漢帝朝臣，以白馬血為盟，丹書鐵券為信。與天地水三官、太歲將軍共約，永用三天正法，不得禁固天民，民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢<sup>3</sup>。

“清約”還有一些附屬的條例，不過它的主要內容是：不可以用食品供養鬼神，更不可以用犧牲的儀式與之溝通。同時，道士們也不可以收受薪水。這兩件事應該是有關聯的。古代很多宗教文化，如古希伯來教和印度吠陀教，神師的收入是犧牲物的一部分。一直

到現在，天主教和基督教的神父和牧師的薪水還與信徒的捐款有關。這就是說，沒有犧牲供養的儀式，也就沒有神師的收入條件。早期的道教取消了犧牲儀式，同時也禁止了道教神師得到報酬，這在世界宗教史和中國文明史上都是一種重要的現象。本文將探討“清約”的起源，並深入研究它的內容及其在中國宗教史上的影響。

在這裏，我們首先要回答一個問題，即早期天師道往往接受道民的五斗米。可能有人會問，這是不是算道士薪水的一種<sup>4</sup>？我認為應該不是。天師道的《太真科》記載：

家家立靖崇仰，信米五斗，以立造化五性之氣。家口命籍繫之於米，年年依會，十月一日同集天師治，付天倉及五十里亭中，以防凶年饑民往來之乏，行來之人不裝糧也。<sup>5</sup>

這就是說，當時每戶道民把五斗米放在靖室內，安排在東西南北中五方，做為“設壇”之用<sup>6</sup>，然後每年一次把這五斗米交納給當地的天師治，同時更新家裏的“宅籙”。每年五斗“信米”可以說是天師道的一種會費，而且是為了救助貧困、預防災荒用的，絕對不是給天師署男女祭酒當作薪水。因為東漢蜀郡農民以米納稅，地方官對這種把米交給天師治的做法很有意見。尤其百姓用他們的會費做各種社會服務工作，大大加強了天師道在民間社會的勢力。因此官府挖苦天師道為“五斗米道”，並罵張道陵和他的男女祭酒是“米賊”。

事實上，道民不止給他們的治提供信米，還在各種機會提供別的信物或法信（又叫做“贖”）。這種信物包含錢及其他值錢的物品，都由治共同管理，支付地方社會的各種需要。所以，在早期天師道的組織裏，一方面做為神職人員的“師”不可以收錢，另一方面天師道的治却一直收受屬下道民的信米、信物，這是當時天師道活動的經濟基礎。

“清約”二字在古代道教有着重要的意義。道家思想一直很重

視“清”，老子說“天得一以清”。在《莊子》一書中“太清”和“泰清”出現了若干次，每次都代表了“道”的本質。天師正一法以“太清玄元無極大道太上老君”為全天地宇宙之至尊<sup>7</sup>，因此天師道的正一法也叫“太清法”。總而言之，天師的“天”、正一的“一”、清約的“清”，在古代道教思想中都存在着聯繫。

“約”字在道教思想中代表“人”與“道”之間的重要契約，基本上是一種互相信用和愛好的關係。如曹魏時代的《大道家令戒》說：“道也！子念道，道念子；子不念道，道不念子也。”<sup>8</sup>又說：“念今日之善，尊天敬神，愛生行道。念為真正，道即愛子。子不念道，道即遠子。”<sup>9</sup>寇謙之在他的《老君音誦誡經》裏常提到給道民（天民）的“科約”或“約誡”，都包含有“道”和“人”之間的基本條約之意。

天師道很早已經有“祭酒約”：只用天師正法，不拜他神。《隸續》所保存的後漢熹平二年（173）的題字碑<sup>10</sup>有“天表鬼兵[中略]布于伯氣定召祭酒（即法位）張普”把一套十二卷的《微經》傳授給他的四位“萌生”，同時跟他們做“祭酒約”，只可用“天師道法無極耳”。在這裏，“無極”是指天師道對道氣的一種概念，這一點下文還會談到。

## 一 “清約”的來源

從我們今天所保存的早期道教資料來看，“清約”兩個字最早出現於前引劉宋時的《陸先生道門科略》一書中，這是一本基本上以天師道為主的宗教手冊。《三天內解經》的作者“徐氏”自稱是“三天弟子”，也就是說天師道的道民。這兩本書都有正統天師道的內容，但成書年代距天師道的產生已有三百年的歷史。我們知道，天師道首先在蜀郡發展，後來在曹魏時代流傳到全華北地



區，不僅有許多平民大眾加入道，也有不少豪門貴族被吸收。永嘉時西方的“五胡十六國”進犯中原，其中信奉佛教的後趙王朝強迫人民皈依佛教，因此很多道民轉移到東晉管轄下的江南地區。華南地區原有的道教歷史悠久，保存了古代的神仙信仰和修養法，也保存了不少楚文化和吳越文化。據我們所知，直到永嘉之亂前，南方道教並沒有接受天師道的影響。

比方說，葛洪(283—343)並不認識天師道。《抱朴子·內篇》和《外篇》都沒有任何關於天師道及其宇宙論(如玄、元、始三氣體系)的記載。在葛洪《神仙傳》的張道陵傳裏，雖有一條關於天師道的記載，但它是晚唐或五代時後人添加的<sup>11</sup>。相反，葛洪已認識《太平經》，他在《抱朴子·內篇》的《遐覽》篇提到了《太平經》五十卷和《甲乙經》一百七十卷(即干吉的《太平經》)。葛洪對祭祀鬼神的思想也接近上面所介紹的戒律。他在《內篇·金丹》中說：“長生之道，不在祭祀事鬼神也。”在《明本》篇，他解釋道：“儒者祭祀以祈福，道者履正以攘邪。”由此可知，“神不飲食”不一定是天師道發明的，南方固有的道教已有這個思想。東晉末年，江南地區發展了一種新的道教文學，它的《上清經》、《靈寶經》和其他經書，都體現了北方來的天師道和南方固有宗教這兩種道教、兩個傳統的混合。

因此，我們無法知道劉宋時道教文獻所出現的“清約”是否屬於天師道原有的體系，很可能“清約”思想另有起源。一個主要的理由是，“清約”兩個字在南朝的文獻中不只是我們看到的基本戒約，而且也是當時“諸道”的分流之一。南朝人承認大道從太古以來就有若干不同的分流。上面我們已經看到陸修靜說的“盟威、清約之正教”。“盟威”是天師道，“清約”則是指另外一種道教分流。《三天內戒經》曰：

老君因冲和氣，化為九國，置九人，三男六女。至伏羲女媧時，各作姓名，因出三道，以教天民。中國陽氣純正，使奉

“無為大道”。外胡國八十一域，陰氣強盛，使奉“佛道”，禁誡甚嚴，以抑陰氣。楚越陰陽氣薄，使奉“清約大道”。此時六天治興，三道教行。(2b—3a)

.....

蓋三道同根而異支者，“無為大道”、“清約大道”、“佛道”。

此三道同是太上老君之法而教化不同，大歸於真道。(9b)

這樣看來，在上述三種分流中，“無為大道”代表了老子的思想。老子《五千文》是天師道最基本的經典，所以“無為大道”可能也是天師道。尤其是“無為大道”產於北方“中國”之地，“清約大道”生在南方的楚越，而“佛道”是從西方來的。這個大道的“三法論”在別的道教文獻中也可以找到。比方說，《文始先生無上真人關令內傳》<sup>12</sup>講述老子和他的弟子關令尹喜去西方“化胡”的故事。爲了教化西胡，老子把尹喜當做他們的國師，號爲“佛”，這個“佛”宣揚的就是“無上正真之道”。老子還說：

授子道既備，吾欲遠游八方，遂還東游幽，演大道自然之氣，為三法：第一曰“太上無極大道”，第二曰“無上正真之道”，第三曰“太平清約之道”也。(卷九，頁14a—b)

還有唐代的《太上洞玄靈寶天尊說濟苦經》。這是短篇“道要”的《靈寶經》，大概是初唐的作品。其文云：

至心樂法，得入升仙。一者，“無極大道”；二者，“無上正真道”；三者，“無為太平清約之道”。(2b)

按照上面引用的《關令內傳》，“無上正真道”是指佛教。至於其他兩個分流，陳國符先生已有假設：即天師道和太平道<sup>13</sup>。“無極大道”四個字是指上面已提到的天師道對“太清玄元無極大道太上老君”的信仰。

爲什麼在這些南朝的道教經典中，作者不直接稱“佛教”、“天師道”和“太平道”的名字，而是用這種很華麗的辭藻？這大概是因

爲它們是一種比喻的複合詞(英文:“kenning”)。在各種宗教體系裏,我們常常會遇到類似的比喻詞。古代的中國文學中也有很多例子<sup>14</sup>。它們都證明某種體系已變成了固定的制度。當時的道教也已經認爲,“此三道同是太上老君之法而教化不同,大歸於真道”,所以三個分流已經成了一個綜合的宗教主流。因此,我們可以知道,在南朝太平道已完全被天師道同化了。

雖然如此,關於太平道和清約的關係,我們還需要做進一步的研究,才可以斷言“清約”思想的背景是否真的與太平道有關。問題是,我們目前擁有的太平道和《太平經》的資料很有限。相反,因爲近幾十年對《道藏經》的研究,我們已可以鑒定天師道從漢代到盛唐之間的五十多種書!尤其是,如大家所知,現存的《太平經》版本不是沒有問題。雖然它保存一部分原來的資料,但也有不少後人篡改的地方,特別是《太平經》“發現人”周智響所添加的部分<sup>15</sup>。根據日本學者吉岡義豐的研究,江南流傳的《太平經》大概不只是干吉的《甲乙經》,還有天師道自己的《太平洞極經》,而此二書在南朝末年可以說已失傳了<sup>16</sup>。無論如何,太平道和天師道的關係一定很密切,因爲天師道一直認爲太平道是自己的先宗,《三天內戒經》說:

下古僭薄,妖惡轉興,酌祭巫鬼,真偽不分。太上於琅琊,以《太平道經》付干吉、蜀郡李微等,使助六天,檢正邪氣。微等復不能使六天氣正反。至漢世,群邪滋盛,六天氣勃,三道交錯,癘氣縱橫,醫巫滋彰,皆棄真從偽,弦歌鼓舞,烹殺六畜,酌祭邪鬼。天民夭橫,暴死狼藉。(5b)

因爲干吉所受的“六天”制度已經腐敗,所以“新出”的太上老君就以“三天”體系啓示張道陵。《大道家令戒》云:

道重人命,以周之末世出,奉道於琅琊,以授干吉太平之道,起於東方。……漢世既定,末嗣縱橫,民人趣利,強弱忿

争。……故使天授氣治民，曰“新出老君”，授與張道陵為“天師”，至尊至神，而乃為人之師。……道以漢安元年……造出正一盟威之道，與天地券要，立二十四治，分布玄、元、始氣治民。汝曹輩復不知道之根本！……欲隨人意，人意樂亂，使張角黃巾作亂。汝曹前知角何人！（13a—14b）

這篇很重要的中國宗教歷史文獻讓我們瞭解到，雖然天師道承認干吉的太平道為自己的先宗，但它並不同於張角的起義活動，並且與他劃一道明確的界綫。

干吉太平道和正一天師道之間的聯繫在好幾處地方都有記載，而且天師道不僅傳授了《太平經》，還與其他三本重要的著作有關：《想爾老子》、《想爾戒》（又名《道德尊經戒九行二十七戒》）和《老君一百八十戒》。後兩文現保存於《太上老君經律》裏，原是天師道給“男官”的戒律<sup>17</sup>。關於《想爾老子》和《想爾戒》，饒宗頤先生早已經證明了它們和《太平經》的密切關係<sup>18</sup>。《老君一百八十戒》的序文明確說明該戒律是附屬於干吉的《太平經》的<sup>19</sup>。雖然“清約”兩字並沒有出現在這些作品中，但我們可以確定“神不飲食，師不受錢”的思想已經存在。《想爾老子》云：

行道者生，失道者死；天之正法，不在祭餽禱祠也。道固禁祭餽禱祠，與之重罰。祭餽與邪同，故有餘食器物，道人終不欲食用之也。<sup>20</sup>

所以，道民不僅不可以作祭祀活動，而且連祭祀所用過的食品和物品也不能碰。根據《想爾老子》的解釋，人也不可以喫肉喝酒。《想爾九行二十七戒》有同樣的規定：“勿食含血之物，樂其美色；……勿殺生；……勿禱祠鬼神。”<sup>21</sup>《老君一百八十戒》裏有很多禁忌也完全符合“清約”思想，所有的祭酒應該遵照如下的規定：

第四戒者，不得殺傷一切；……第五戒者，不得妄取人一錢已上物；……第二十四戒者，不得飲酒食肉；……第一百十八戒者，不

得祠祀鬼神，以求僥幸。

可是，《老君一百八十戒》並不采用天師道的術語，它不提“三官”、“二十四治”、“信米”等事。因此，我們可以斷定，“清約”概念的起源不在天師道，而在太平道。“清約大道”實際上是太平道的一種別稱。

## 二 “神不飲食”的意義

“神之飲食”典出《詩經·小雅》裏的《楚茨》<sup>22</sup>，這是一首在犧牲儀式上唱的歌，描述祭神和饗飲的過程：

苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。

既齊既程，既匡既勑。永錫爾極，時萬時億！

意思是：這個很芬香的享祀，是鬼神非常喜歡的飲食。占卜問有沒有福氣，是不是一切都做得對嗎？它們回答說：“因為禮儀非常正規，大家非常恭敬，賜予你們無窮的福氣。”

詩中又引用祝公話說：

禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。

神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。

在這種中國古代的祭祀大禮儀中，有祝公、尸巫、樂隊、厨子等，非常熱鬧。開始的時候，儀式很嚴肅，大家很守規矩，但是到最後，不但鬼神喝醉了，一切參加祭祀的人也都酩酊大醉！“皇尸”和“神保”是指代替鬼神喝酒、喫肉的尸巫。在《禮記·禮運第九》，孔子說：

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。……

孔子至信鬼神，至愛鬼神之祭。他說：

鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物

而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。（《中庸》十六）

道家基本上不接受這種行爲。老子說：“衆人熙熙如享太牢、如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。”（《老子異俗》20）。莊子也常常反對祭祀犧牲活動，批評它的虛偽。後來葛洪明確指出，“儒者祭祀以祈福，道者履正以攘邪”。早期的道教認爲儒家傳下來的古代祭神儀式和文化思想都不對。因此，按照《三天內戒經》的記載，張道陵與天上的三官、太歲大神以及皇帝的宰臣結一個新的契約，這就是我們的“清約”。那時候，他們答應將來“永用三天正法”，取消所有對古代“六天”的鬼神崇拜。這是南北朝時的說法。但是無論如何，太平道的《老君一百八十戒》不僅嚴厲禁止祭祀鬼神，而且也反對其他很多與儒家文化有關的事。比方說，第十二戒提出“不得多以書相聞”，意思是不可以像文人那樣常常通信交流，應該學《老子》第80章所說的“安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來”的精神。道民必須特別避免與上層貴族和做官的人打交道，所以“不得數見天子官人，妄與爲親”（第20戒），或者“不得獨與宗族私親”（第37戒）。各種占卜和看命的事也不能做，“不得求知軍國事及占吉凶”（第16戒）；“不得爲人圖山立塚宅起屋”（第77戒）；“不得干知星文卜相天時”（第78戒）；“不得畜世俗占事，《八神圖》<sup>23</sup>亦不得習”（第114戒）。這都是漢代以來儒生所修的讖緯占卜文化。最明顯打擊儒生的社會地位的戒律可能是第76戒，“不得爲世俗人作禮頭主”。

道教的“清約”除了“神不飲食，師不受錢”的規定外，還有一些附屬的、比較小的但還是挺重要的戒律。如上面已經提到的《三天內戒經》記載的張道陵與漢帝朝臣和天地水三官、太歲將軍共約，永用三天正法，不得禁固天民，民不妄淫祀他鬼神。它又說：

不得淫盜、治病療疾，不得飲酒食肉。民人唯聽五臘吉日

祠家親宗祖父母，二月八月祠祀社竈。自非三天正法諸天真道，皆為[六天]故氣。疾病者，但令從年七歲有識以來，首謝所犯罪過，立諸醮儀章符救療。久病困疾醫所不能治者，歸首則差。

《陸先生道門科略》所列的附屬規定與前文大同小異：

使民內修慈孝，外行敬讓，佐時理化，助國扶命。唯天子祭天，三公祭五嶽，諸侯祭山川，民人五臘吉日祠先人，二月八月祭社竈，自此以外不得有所祭。若非五臘吉日而祠先人，非春秋社日而祭社竈，皆犯淫祠。若疾病之人，不勝湯藥、針灸，惟服符飲水，及首生年以來所犯罪過，罪應死者皆為原赦，積疾、困病莫不生全。

附屬的規定原來只有兩條：第一是祖先和家裏的土地、竈君，只可在幾個特定的日子祭拜。無論在臘日或二月、八月，無論祭社和竈的日子吉祥不吉祥，都不可以改期。陸修靜還增加了一些從《禮記》借來的典故，為了證明古代對祭祀已有一些限制。無論如何，那時的道教對拜祖先和家神，雖不完全禁止，却一點都不自由。

第二個規定是屬於天師道著名的首罪和上章醫療法。這個問題我們要在下面做比較仔細的討論。

儒家和道家、道教的分裂與對立，是中國文化史上一個極重要的現象，也是一個被所有研究者承認的常識。但是大部分學者對這個問題的分析都只注意到二者的思想差別以及階級差距。實際上，儒家和道教在思想方面也有不少共同的地方，比方說剛才提到的陸修靜的“使民內修慈孝，外行敬讓，佐時理化，助國扶命”的勸化文字完全與儒家思想相通。從社會階級方面來看，南北朝和唐代的道教絕對不是一個下層的社會現象。二者最主要的差別還是來自信仰、儀式和制度等方面。一個很典型的例子是二者對儀式的概念全然不同。儒家儀式的核心主要在“禮”。“禮”這個字幾乎

包含了所有儒家對祭祀與對社會作用的思想。道教不但沒有“禮”的概念，根本也不用這個字，《道藏經》所有的書都很少用到“禮”字。道教把自己的儀式和祭法叫做“科”。“科”或“科儀”的含義與“禮”完全不同。更重要的實事是，從太平道和天師道開始發展一直到宋朝，中國社會有兩類不能一起活動的人：（一）“道民”不能參加地方祭神和饗飲的“社會”，（二）“俗人”不能參加道教的集體活動。問題是，在一個長期的歷史過程中，道教所組織的人民應該算“多數”，而儒家的文人君子則是少數人。

從《老君一百八十戒》等演變出來的戒律系列中，我們可以瞭解到中國的中古時代的道教生活特色。原來孔子說：“唯女子與小人為難養也。”（《論語·陽貨第十七》）相反，《想爾二十七戒》開章明義地提出“行無為，行柔弱，行守雌，勿先動，上最三行”。《想爾老子》（頁9）也說：“男欲結精，心當像地似女，勿為事先。”就是道教的領導也不能對他的屬民表示高高在上。《老君一百八十戒》說，“每人呼汝為祭酒，汝勿顧畏人，勿自輕躁，為百姓所笑”（第153戒）。還說，“不得高厲聲，每含笑”（第126戒）。這種非暴力的態度也體現在對待自然環境方面。《老君一百八十戒》又告誡：

第十四戒者，不得燒野田山林。

第十八戒者，不得妄伐樹木。

第十九戒者，不得妄摘草花。

第三十六戒者，不得以毒藥投淵池及江海中。

第四十七戒者，不得妄登地毀山川。

第五十三戒者，不得竭水澤。

第七十九戒者，不得漁獵傷殺衆生。

第九十五戒者，不得冬天發掘地蟄藏。

第九十七戒者，不得妄上樹探巢破卵。

第九十八戒者，不得籠罩鳥獸。



第一百戒者，不得以穢汙之物投井中。

第一百一戒者，不得塞池井。

第一百十六戒者，不得便溺生草上，及人所食之水。

第一百二十一戒者，不得妄輕入江海中浴。

第一百二十五戒者，不得煉毒藥著器中。

第一百三十四戒者，不得妄開決陂湖。

這些非常重要的保護環境的規定也是道教“清約”思想的組成部分。

還必須提到的是，天師道不食肉不飲酒的做法是否受到佛教的影響。這一點已有很多人做了肯定的回答<sup>24</sup>，本文也不能輕易否定。不過，這裏有三點值得考慮的問題：第一，在《老君一百八十戒》中雖然有一條提到不可食肉飲酒，但在別處則聲稱不可以食特別爲自己殺的肉類，也就是說有時還是可以食肉的。後來的天師道也有同類的問題，比如《太真科》說：“十月一日到集米天師治……不得私齋雜食詣治門，穢損真正。”<sup>25</sup>這樣看，道民從家裏帶來的食品還是不清。第二，如果我們說其中有佛教的影響，從歷史的上下文來看，則不易論證，因爲佛教要對天師道及比天師道出現更早的太平道產生影響，從時間上說難免有些牽強。第三，當時道教提出不食肉不飲酒的戒律，有自己十分明確的背景，即反對上古的血食犧牲和饗飲制度，與佛教的禁酒肉有着截然不同的理由。總而言之，當時中國的道教與佛教有一些類似的規定，但不一定存在互相影響。

最後，早期的道教雖然反對這些犧牲活動，但它還是很接近中國的傳統社會，它的基礎是在當地的民間社會。所以道教的領導保存了“祭酒”的稱呼。在古代中國，祭酒原來是鄉村的耆老，被承認爲某地的禮主。從形式上看，道教的祭酒已經不“祭酒”了，但他們還是地方上實實在在的領導人。

### 三 “師不受錢”的意義

“神不飲食”可以說是道教與古代犧牲宗教的分野，相反，“師不受錢”則是道教對自己內部的規定。它的第一個結果是道士們沒有薪水，不能以他們的職業謀生養家。他們是世間的神師。《太真科》曰：“學久德積，受命爲天師署男女祭酒，二千四百人，各領戶化民。”<sup>26</sup>意思是男女均可擔任祭酒的“治籙”；也就是說男女結婚合氣得到一百五十將軍籙之後，可以被選得到祭酒的職位<sup>27</sup>。

天師治擁有集體財產，爲人所熟知的是一年一度道民交納的信米；此外還有很多別的收入。主要的部分是道民爲了上章而交納的各類“信物”，包含錢幣、絲綢、文房四寶等。道民參加齋會時，一般都要對他們的宅籙或其他所收到的籙，拜一個言功章，對該籙的將軍表示謝意，因爲它們在一年裏給合家保平安，這個意思與近代的“還願”相似。

各種章儀要提供各類章信。如《赤松子章曆》中的《天旱章》章信有如下物品：

米一石二斗，油一斗二升，命素一疋，淨席一領，筆二管，墨二笏，五方絲隨方色，紙二百四十張，銀鐲一雙重一兩二銖，香二兩。

其次《請雨得水過止雨章》的章信是：

米一石二斗，油一斗二升，命素一疋，淨席一領，筆二管，墨二笏，五方絲隨方色，紙一百二十張，香一兩，錢一千二百文。

兩章的信物都差不多。每個章的信物基本上可以分爲三種物品：(1)排在壇上的用品，如油、席、香等；(2)寫章的文具，如墨、筆、紙、書刀等；(3)錢或值錢的物品，如米、絲綢、銀和金製的裝飾品、錢

幣、金銀或者錫作的“代人”(替身的小人)等。《赤松子章曆》和其他章集所列的信物條目很多,但差不多都只有這幾類東西,只是數量不同而已。其中,所有的錢幣類的物品不僅比別的信物多,而且也被人格化了。特別是絲綢的數量和尺寸代表奉章人的本命,所以這是“命米”和“命素”的“鎮信”。關於信物的象徵,《赤松子章曆》在《青絲拔命章》中有解釋:

今齋法信:白素四十尺,以進命度厄;命米一石二斗,以倍糧益算,以添倉儲斛斗。錢一千二百文,以證質丹誠,定三百六十神氣,日生一,日安其宮室。筆墨紙操作數注上生名。錫人五身請為某上詣五方代形易名。香油燈燭,繼續光明。

這種“信物”當然相當貴,但不可不提供,只是高門貴族要給比一般平民多。《赤松子章曆》的《論三等章》記載:

《千二百官儀三百大章》,章中雖各具質信,然教迹來久,行之者多有增減,所以尊卑雷同,高下不等。今抄出《三等約》為準的。

繒綵:天子用紫紋(疋數),王公用本命色(丈數),庶人用繒繒(尺數)。

鎮錢:天子用金錢,王公用銀錢,庶人用銅錢。

祿米:天子三石六斗,王公二石四斗,庶人一。

如有人的經濟力量不够,當地的祭酒要自己付所需要的信物。

科云:有寒棲貧乏之人,求請章醮,師為代出法信。舊章雖各具所用,大抵有三:天子、王公、庶人。且尊卑不同,品目各異,不可混而無分別。科云:章信之物,施散貧窮,宜行陰德,不可師全用之。十分為計,師可費入者三分而已。天科嚴峻,犯者獲罪於三官,殃延九祖,永為下鬼,可不慎之。今並次比,具有條貫,冀行之者知次第焉。

信物中有“脆”,這個字有“資”,即資本、資源之意。這樣來看,章文

的信物，特別有價值的信物代表上章者的生命資本。因為各種不對的事情和罪行，我們本命的元氣常常會有損失，結果很難能够保存生命。供養這些命物，有把生命買回來的意思。很多宗教有這種法事。基督教把這種做法叫做“redemption”，不但是“贖回”，而且由“贖罪”然後得到“濟度”。天師道的“信物”是今日民間信仰所用的紙錢的先兆。

在中國宗教史裏，“奠幣玉”既是供養寶貴和值錢的物品，這種風俗非常古老<sup>28</sup>。孔子曰：“天子、諸侯將出，必以幣帛皮圭告於祖禰，遂奉以出，載於齊車以行。每舍，奠焉而後就舍。反必告，設奠卒，斂幣玉，藏諸兩階之間，乃出。蓋貴命也。”<sup>29</sup>

可以推測，排列在神壇上的幣玉大概都歸於祝公和巫師之手。這是有理由的，因為他們不但代表鬼神，而且也是鬼神的媒介。按照以前的信仰，他們的職業是危險的，因為如果有任何儀式方面的錯誤，鬼神就會找他們的麻煩。所以把贖命的物品送給他們是合理的，很多古代的宗教都這樣做<sup>30</sup>。

道教在這方面又一次與眾不同。“師不受錢”的意思，就是祭酒和天師的男女官不可以收納道民的信物。按規定，他們只能收所有供物的三分之一，相反，如果有貧窮的人沒有辦法出這種貴重的信物，祭酒必須代出。這樣一來，祭酒們永遠不能發財。大部分道民的供物都歸於治，就是說，一個地方的共同財庫。一切交納財物、管理財物和其他集體活動都發生在治舉行“會”的時候。“會”有三，即一年的上元、中元和下元的大眾集中的機會。那時大家選舉他們的祭酒，而祭酒則選舉自己的職員。其中有一個專門負責治內財產的職員叫做“都功”。有一本《玄都職治律》的書保存了有關都功任務的記載：

都功職：主功勞，錄吏，散民，脆，義錢，穀，金，銀，玉，帛，六畜，米物，受取出入；管籥、倉、庫、府，鬼神之物，禮信；及治

殿、作舍、橋、道、閣、神室，盡主之也。<sup>31</sup>

都功的職業和管理方法很值得做進一步的研究。在這裏我們只能提到一些要點。首先，都功是管神明（吏就是各道民受的籙的若干神氣，它們的任務是保護人和傳送章言）。這種神明如有功勞，他們的地位也會按照道教的“科”提高，從小神慢慢做到大神。“散民”是還沒有入道的俗人。他們有功勞的話，都功可以讓他們作道民。

其次，都功負責管理所有的信物和其他財產，不但有收入，也有消費。雖然治內不可殺生犧牲，當然還有牛、雞等物與人共處。都功也管鑰匙、倉庫和法事所需要的供品。

最後，都功還管理治的各種建築，包括給客人提供“義舍”，以及橋梁和道路。這樣，道民的命米、法信和其他供品，都是爲了大家的利益而用的。各治的都功道官，雖然責任不小，但非財主。同時，從宗教的角度來看，都功也不是一個衆生的神師，因爲道民的“贖回”或者“贖罪”不是從他手上得到，所有的濟度功能全是個人的責任。道教永恒的原則是，“吾命在我，不在於天！”這樣“師不受錢”的規定讓每一個人得到和保存自己的基本自由。

在很多別的宗教裏，一個救主或菩薩可以幫助它的信徒。比方說，耶穌基督以犧牲自己贖了世人的生命。佛教的大乘教有菩薩發了大願，先濟度衆生，然後才入涅槃。這都是一種救世主義的自我犧牲。早期道教和它的“清約”完全缺乏這種宗教思想和信仰。雖然干吉和張道陵的行傳都需要進一步研究，他們很明顯是得道的仙人，“孰弊弊焉以天下爲事”<sup>32</sup>。因此，我們可以看出他們是大道的傳言使者，並不是救世的贖主。

道教雖然歷史悠久，也頗受佛教的影響，但它還是一直認爲：“吾命在我，不在於天！”所以，每個人只能自救，而且只有自救才是濟世的正道。鬼神不能救，不能釋罪，所以有病的人只可自首罪

過，表示懺悔。神不飲食，所以不可收買；師不收錢，所以他無需藉助鬼神來治病，以圖報酬。信道的人奉獻信物以表誠心，把物品送到共同的治收藏，爲了加強社會的福利。這是從天師道開始，一直到後來的中國民間宗教組織如香會等的經濟基礎。

### [注 釋]

- 1 《陸先生道門科略》頁 1a—b。下面所引《道藏經》資料，若未注明出處，均指 1925 年的涵芬樓本。
- 2 《陸先生道門科略》頁 8b。
- 3 《三天內解經》，第一卷，頁 5a—6a。
- 4 卿希泰主編《中國道教史》。四川人民出版社，1988 年，第一卷，第 157 頁說：“‘五斗米道’其名見於史書，由於入道者須交納五斗米以供道，或用五斗米酬謝道士。”這個問題恐怕不是那麼簡單，應慎重考慮。
- 5 見《要修科儀戒律鈔》卷一〇，頁 2a。
- 6 近代流傳的靈寶齋醮大法還保存這個儀式。
- 7 《三天內戒經》頁 2a。
- 8 見《正一法文天師教戒科經》頁 5a。
- 9 同上，頁 5b。
- 10 轉引自陳垣《道家金石略》頁 4，文物出版社，1988 年。
- 11 《雲笈七籤》卷一〇九保存了唐《開元道藏》版本原文，其《張道陵》傳（19a—21a）並不提“天師”職位及天師道之事。從此可知，在江南地區的古代神話裏，張道陵原來不是“張天師”，而是一位煉丹的仙人。以後，在《太平廣記》卷八《張道陵》傳內有一段關於天師道的話，顯然是後人加入的。
- 12 此書已佚，但唐代的《三洞珠囊》卷九引用過它。撰者托名爲“鬼谷先生”，應是南朝的作品。
- 13 陳國符《道藏源流考》，北京，中華書局，1968 年，頁 308。
- 14 見《禮記·曲禮》：“凡祭宗廟之禮：牛曰一元大武，豕曰剛鬣，豚曰腍肥，羊曰柔毛”等等。

- 15 見《太平經符文序》和《玄門大義》(見《雲笈七籤》卷六,頁 15b)。周智響是南朝陳宣帝(569—582)時的道士,他從一位“海隅山漁人”手上得到了《太平經》。雖然該人物、地名不詳,但事情一定發生在陳國,即建康(南京)或更南邊的地方。《太平經》在《事死不得過生法四十六》所提出的不可祭他鬼(指非自己的祖先),全然是儒家理論,與道教的“清約”思想不一致。
- 16 《道教と佛教》頁 141—156。
- 17 這部比較早的天師道經典,原來還包含了《太清陰戒》和《女青律戒》,二者都是天師道女官受的戒律,今已佚。
- 18 《老子想爾注校證》頁 88—91,《想爾九戒》與《三合義》(103—115);又見 Schmidt, Hans-Hermann. “Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao - chün”. *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger*, Würzburg, 1985, p. 149 - 60. 又: Hendrichke, B. and Penny, B., “The 180 Precepts Spoken by Lord Lao - A Translation and Textual Study”. *Taoist Ressources*, 6.2, 1996, p. 17 - 28.
- 19 《老君一百八十戒》的年代一定早於東晉末,因為那時候出現的《靈寶經》常常引用它(見 Schmidt, “Die Hundertachtzig Vorschriften”).
- 20 《想爾老子》二十四章注,見饒宗頤撰《老子想爾注校證》,上海古籍出版社,1991年,頁 31 和頁 68—70。《太平經》(頁 52)也說:“死人鬼半來食,治喪微違實,興其祭祀,不知何鬼神物來共食其祭,因留止祟人,故人小小多病也。”其意思與“清約”思想不完全一樣。
- 21 《雲笈七籤》卷三八,頁 18b。
- 22 《毛詩》二〇九。
- 23 此圖已佚。八神是八方之神,也是八卦之神。此圖疑是古代的讖緯。
- 24 見 Penny, B., “Buddhism and Daoism in The 180 Precepts Spoken by Lord Lao”. *Taoist Ressources*, 6.2: 1 - 16 (1996).
- 25 引自《要修科儀戒律鈔》卷一〇,頁 2a。
- 26 見《要修科儀戒律鈔》卷一〇,頁 1b - 2a。

- 27 參見拙文“Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts”.  
*Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg 1985, p.127 - 149.
- 28 見 Hou Ching-lang, *Les monnaies d'offrande*. Paris, IHEC, 1975.
- 29 《禮記·曾子問第七》。
- 30 見《聖經舊約》,“民數記”,24 章。
- 31 《三洞珠囊》第七卷,頁 4。
- 32 《莊子·逍遙遊》。





## 佛道基本矛盾初探

賀碧來(Isabelle Robinet) 著

萬 毅 譯 呂鵬志 校訂

最初表現出明顯受到佛教影響的道經出現在公元四世紀末。主要是兩種道派的經典：一是上清經，其最初的經典約在公元 364 和 370 年之間被分批“降示”給楊羲；二是“古靈寶”經，其成書時間稍晚，其中最早的可能是《度人經》，此經在 397 年被其作者傳授給了他的門徒。

如果我們考慮到，其時佛教在中國文化生活中發揮作用至少已經有一個世紀之久的話，那麼前面所說的年代就已經是相當晚了。

另外，正如許理和(E. Zürcher)的近作(“Buddhist Influence on Early Taoism” *T'oung Pao* 66, p. 84 - 146)所清晰揭示的，這種影響僅僅是非常表面的。大部分只是形式上的借用：文體運用、習慣表達、梵文術語的使用或擬梵文(見所引許理和文)。被借用的佛教術語往往失去了它們的含義，表達的意思幾乎看不到其原意。這種現象在上清經中特別明顯；而靈寶經則通常賦予這些術語一個儘量接近佛教原意的含義。由此，可以追溯佛教觀念對道教的逐漸滲透。

且簡單地舉例說明。

“法輪”(dharmacakra)在上清經中所具有的僅僅是一種極不明確的意思。它表示飛翔的車,即升仙者飛升上天所使用的一種神奇的坐乘:指升仙者乘騎“法輪”並“流浪高軒”(《道藏子目引得》1346, 5b)<sup>1</sup>。相反,在靈寶經中這個術語的意思則要明確得多。

譯自梵文 saṃsāra(生死循環)的“輪轉”一詞被上清經以“轉輪”的形式所引用;該術語的含義是個體連續變化,藉此成仙,這些變化常被用來與丹鼎術的轉化和天、地、星辰的宇宙運行相對應;因而,“輪轉”和“轉輪”二詞不但被用來描述某一個人的修行或變化,而且被用來描述天體運動;按照那些經典多義性的習慣用法,它們被同時賦予了多重的意思。只有更晚的靈寶經才用“輪轉”這個詞來表示再生之循環。

“三界”(tridhātuka,佛教中的欲界、色界、無色界三界)在上清經中是一個完全只用來表示人間世界的術語;只是在更晚的著作中它才被用來特指三界。

“三途”(trayo-durgatayh,三惡道,轉生地獄、畜牲或餓鬼),也被寫作三塗或三徒,在上清經中徑指地獄,並無其他所指;而在更晚一些的文獻中有對這個詞的更為詳細的解釋。嚴東(五世紀末)注《度人經》(《道藏子目引得》87, 2. 46)就重新采用了此經用過的術語,他解釋道:“三徒者,三惡門名也。第一名色欲門,一名上尸道,一名天徒界;第二名愛欲門,一名中尸道,一名人徒界;第三名貪欲門,一名下尸道,一名地徒界。”另一位注者李少微則將其變成道教地獄審判者“三官”的領域。

“十方”(daśa-diś,空間的十個方向)是最早進入道教辭彙表的佛教術語之一:我們在《道德經》河上公注中可以找到“十方”,此書可能成書於二世紀。上清經也常提到“十方”,並發展為十天或十界。但這些術語並無特殊意義,因為一方面上清經中天的數目

是九重或“三十六”，另一方面，存思和儀式並不重視十方，而是四、六或八；相反，《度人經》出現了最高神元始天尊，他依次在十方世界中宣誦救度經典。

佛教的影響，在上清派內部及其經典中是越來越增加的，這種現象就能提供一個斷定晚於該派基本原典作品年代的標準。例如這些經典的某些作品已經被摻入了新的附加章節而被拉長了，這些更晚出的章節中包含了更多的佛教詞語，而且這些詞語採用了與佛教賦予它們的原意更相符合的意思。例如見於《太霄琅書》第10章（《道藏子目引得》1341，10. 8a）中的“三界”一詞就是如此，它被詳細解釋為：“三界者，一欲界，二色界，三無色界。”

因此，佛教進入道教的速度是緩慢的，即使是在上清派這樣的貴族階層中也同樣如此；它基本上並未在天師道經典中出現。一開始它只是被逐漸而很困難地接納進來。

此間我們的意圖是分析佛教對道教經典（特別是在最早經常使用源於佛教之術語的上清經中）滲透相當艱難的深層原因。

為了簡化我們的敘述，並且不涉及太多的方面，我們將為這一研究選擇上清派中的兩個基本領域，在這兩個領域中，對於佛教的抵制最為強烈：即宇宙論與果報和救度觀念。

在此我們必須先講一講上清派及其在道教思想史上的地位，因為抵制佛教的主要原因，在於這一道派本身的性質。在某種意義上這是最根本的原因，由它派生出其他原因。

上清派最直接地繼承了長生不老的傳統，該傳統可以追溯到公元前四世紀，它融入了中國文化寶庫。追求長生術屬於方士。他們是傳授與施行諸如醫學、占卜、煉丹術、巫術和神秘之術等各種各樣方術的游方者和邊緣人物。他們的目標可能是多種多樣的（探求權力、長生、術數……）；但不管他們方術的細節或目的如何，這些方士都具有繫附於陰陽五行學派的傳統。此外，就以追求長

生作為目標之一來說，他們也受到了一直存在於中國文學與普遍信念之中的中國古老神仙傳說的啓發：莊子是第一個頌揚神仙形象的人，而後者也成了漢魏詩歌靈感的源泉之一。而上清派同時明顯地繼承了這些方士的追求及這種文學情趣；其特徵之一是對這兩股潮流進行了匯合。它的首要目標是提供一種得到長生的方法——天師道則相反，在天師道中，這種尋求才剛剛開始——而且這種方法正與他們的前輩追求者一脈相承。另一方面，上清經也是道教歷史上最早採用《莊子》和《淮南子》所描繪的神仙形象來描述長生不老者，並且採用了受到漢魏詩歌強烈影響的文學風格（再不像以往那樣僅僅是對長生之術的一般描述）。

而且正是在這種繼承傳統遺產的基礎上，上清派形成了在宇宙論及果報、救度觀念上不與佛教相融的一股潮流。

## 宇 宙 論

建立在“五行”理論基礎之上的中國古代宇宙論，對應於四方與中央將時空分成五個部分。上清派之前的存思修行沿襲了這一圖式（參見《五符經》，《道藏子目引得》388），又增加了對應天、地、人的三重垂直層面圖式。這同樣是傳統的。在道教或原道教傳統中，這種垂直的三重層面尤其體現在“三一”（天一、地一、人一）或“三皇”（天皇、地皇、人皇）信仰中，我們從公元前三世紀就可以找到記載，上清經以前的道經如《太平經》、《三皇文》和《五符經》已有證明。這就是中國對世界的基本劃分，並非道教所獨有，道教只是大量採納而已。此外，尤其是在《淮南子》中，我們還發現把時空四域再四分爲“八”（四方四隅），再加上中央，就得到了九個區域：這種用“九”來劃分區域也是中國古老的傳統。

尤其在道教的修行方面，可以更爲明顯地看到與三重垂直層

面相配合的“五”、“八”或“九”方的時空系統；這就是說，我們又看到了對天上（天體中的五星九曜）、地上（五嶽九州）和人體（五臟和泥丸九宮）的五或九個區域的劃分。這亦即道經中經常出現的“三五”一詞所指的垂直三分和水平五分兩個系統，這是其含義之一。

實際上，我們無論如何也找不到相應於佛教“十方”的十個方向；這一術語已經被借用，但由於道教已經沿襲了一個結構特別嚴謹而穩固的古老模式，所以這個術語實際上沒有意義。

相反，很難像許理和所提出的那樣，認為六方（四方上下）的劃分源於佛教。的確，正如前引許理和那篇文章（第 124 頁，注 74）中所指出的，在《莊子》中“六合”一詞並非專用於空間，但它的許多早期的注釋者就已經理解為指空間。而且，更為重要的是，《莊子》中經常使用“六極”一詞，《易經》提及“六位”（初爻）；《遠遊》詩的作者則游於“六漠”（第 84 頁）<sup>2</sup>。這樣的例子還可以找到更多：這充分證實了在中國古代傳統中有“六方”的劃分。

然而，實際上，在上清派修行的空間場景中，六這個數字幾乎很少甚或根本沒有出現。本來，垂直層面與平面（五方）相互結合，即形成數位六，而上清派接受的却是數位七：在存思修行中，我們可以看到或是五臟神（或與其相當的“五神”）<sup>3</sup>，再加上上父和下母（作為所思的對象），或者是加上五行的陰和陽。唯一單純以“六”來進行空間布局的上清經是《外國放品經》（《道藏子目引得》1362），這樣它就與《淮南子》（第 4 章）的“八”方傳統決裂了，也許這裏便顯示出這部經典比其他上清派作品更突出地受到了佛教的影響。但是，必須強調，六方是四方、上方加上中央；這是一種對數位六既非佛教的，也非傳統的獨特解釋，因為它變成了“5 + 1”。此外，對於數位六的這種構想與上清經中五方有時指四方與上方（多種例證之一為：《道藏子目引得》1320，2a—b）的情形完全符合。

沒有必要如許理和在他的論文（第 126—126 頁）中所得出的，

把天地九分或三十六分看作是出於“六”或“三”的數位系統。上清派至高的天的數目是“九”，這是太陽之數，相反，數位六是陰數，即爲冥間之數。數位九標志着一種結果，一種完善，此後運動轉到其反面，就像《列子》(第1章)和一部緯書中所指出的：“九變者究也，乃後變而爲一。”<sup>4</sup> 因而，數位九也是煉成丹砂所要經過的嬗變次數。由於經典的表現形式借自九天，因九天之介入而在九個月裏形成了生命的胞胎，胞胎九變之後個體形成並得以出生(或者在精神層面上得以新生，見《胎精中記》，《道藏子目引得》1371)<sup>5</sup>，九天之氣的數目清楚地表明了這是純中國式意義的數字。這至少在涉及天的數目上排除了佛教的影響，儘管它們的名字非常明顯是借用自佛教的(參見許理和所列表，前引文，第125—126頁，注76，表格中這些天的名字排列與其佛教的對應詞相符)。

《外國放品經》列舉的三十六天正是從主要的九天中派生的。關於這一點必須強調指出，三十六天的系統與更晚被混入靈寶派中的天的系統並不兼容<sup>6</sup>。靈寶系統的天被水平地分爲八組。上清三十六天的劃分則遵循一種完全不同的模式，並圍繞支配着它們的數位“九”來排序：大九天之每一天又都支配着三天，這給出了九組四(=3+1)天；四的數目因而變成了3+1：就如我們的那樣，屬於中國特有的，並被結合進陰陽象徵體系中的三九秩序之中。

關於“外國”，情形也是複雜的。《外國放品經》和《黃氣陽精經》(《道藏子目引得》33)已非常明顯地借用了佛教四大部洲的名稱(見許理和前引文，第117—118頁，第6、13、49與50欄)。但關於這些遙遠的國度，在中國已經存在一個古老的傳統，該傳統主要以《淮南子》、《山海經》和仙島傳說爲代表。仙島傳說被《十洲記》編輯成書，其成書時間可能在六朝時期，並且可能先於上清經的傳授。

除了對於(外國)蠻荒怪誕的傳統描繪之外，人們在上清派經

典中還能夠看到一種更趨神話化的描述，這種描述接受了道教關於充滿了祥和天堂般影響的淳樸之國、渾沌之國的影響（與把極遠之國描繪為危險與人物畸形怪狀的更為古典的傳統相反）。上清經正與這種觀念有關，它教導人們去吸取極地的有益氣息並讓人們在蠻荒之國進行心醉神迷之游（見《道藏子目引得》1321《紫度炎光經》的例子）<sup>7</sup>。

《外國放品經》對傳統因素和借用的佛教內容進行了結合：它採納了佛教四部洲的名稱，給它們加上了擬梵文的辭彙（見許理和，第 110 頁），又受《十洲記》之描寫的啓發，在這些部洲之外設置了仙島（《道藏子目引得》1362，2. 30a—35b）。《黃氣陽精經》重述了太陽運行階段的主題，這一古老傳統主要由《淮南子》（第 3 章）加以發展，《黃氣陽精經》在其中結合了佛教四大部洲的名字，而在佛教四大部洲中又設置了中國神話中的四極守護神<sup>8</sup>。這樣，佛教四大部洲的名字就被簡單地嵌在了一個古老圖式之上。

地獄觀念似乎與佛教無關。然而，許多詞被上清經借入該教，用以指那些入地獄之人（通常是那些違戒傳經者及其祖先）的痛楚：他們將遭受刀山、三塗、五苦、八難之刑。但這些術語被不加識別地隨意使用，並且被合併到其他用更為古典的術語對地獄苦難的描繪之中，人們在天師道經典中也提到這些更為古典的術語；因此，違背教誡者一律受到“十苦又八難”（《道藏子目引得》1361，236；《道藏子目引得》1302，56）和被拋入“刀山地獄三徒之中”（《道藏子目引得》1367，46）的威脅。只有更晚的靈寶經提供了有關地獄的佛教辭彙的清晰解釋。這些解釋相互抵牾，把中國傳統的懲罰（如許理和文第 128 頁，注 80，提石負山，填海作河）混入了佛教的苦刑，如刀山、鑊湯和劍叢（參看《道藏子目引得》87，2. 40a—b，41a 和 59a 注疏）。

實際上，上清派特有的對地獄名副其實的描述是對於“六天”

(相對於被賦予九天之氣的陽九之數的陰數)鬼神宮室(道藏子目引得 1355 與 1306 及《真誥》15, 1a)的描述。這些宮室實際上是較低的天或地下,它們被稱為“天宮”,由“王”統治。滯留於此的是靈魂不能升天者,只是由於他們還有因低等修行而獲得的某些功德,還可以在相應的等級中占有一席之地,並可以逐階攀升。這些宮室坐落在用周代都城“鄴”作名字的一個城市或一座山中。

這是上清經提供給我們的對於地下世界僅有的真實而相對確切的描述。對佛教的各種地獄懲罰從未出現過任何描述。懲罰的威脅徒具形式,並無重要證據證明它被使用過,仿佛(法國)傳統中用“拿着鞭子的老頭”來嚇唬小孩。因為唯一真正的懲罰在於不能成仙。

還要說一下魔鬼。“鬼”這一中國傳統術語通常僅被上清經用於描述在冥界履職的亡靈。確切地說,魔鬼最通常被稱為“魔”、“大魔”、“天魔”或“魔王”,與不使用這些術語而使用“鬼”的天師道辭彙形成鮮明的對照。“魔”(Māra)這一辭彙譯自梵文,上清經對引誘人的大魔王的表述借自佛教,靈寶派隨後也從佛教繼承而來。

由此看來,從有關宇宙觀的內容推斷,這些經典對佛教的借用主要集中於天和諸部洲的名稱,以及對梵文譯語的模仿。從佛教中借用最多的是較其他經典稍晚的《外國放品經》。借用的術語不多,且摒棄了它們的意思。在更晚的經典與上清派的偽經中,這些術語數量增加了,而且它們的意思更確切。

但在事實上,儘管有了外來裝飾,上清的基本結構却仍然是純中國的:九天,平面的五方、八方或九州,垂直的三重,極宮。

## 報應觀與救度觀

報應的問題首先與個人的概念密切相關。我們知道,在中國,



個人觀念本身從來都不與家庭觀念相區別。這基於以家庭與社會爲十的祖先崇拜(見 L. Vandermeersch, *La voie royale*, Paris, 1977), 並被株連罪犯家庭的法律處罰體系所證實(參見 A. F. P. Hulswé, *The Remnants of Law*, Leiden, 1955, p. 116): 在傳統中國, 陰間亡靈的生活取決於他們活着的後裔對他們的祭祀, 一個人犯過失會使其直系祖先、後裔和旁系親屬牽連受刑。在某種程度上, 個人始終是集體的, 本質上依附於他的宗族。《太平經》特有的“承負”觀提出在子孫身上得到自身行爲的道教報應<sup>9</sup>之說不過是這種普遍觀念的宗教運用而已。

第二, 在道教中出現了一種完全不同的描繪——對聖人的描繪, 它是上清派中的中心形象, 根植於《莊子》、《列子》和《淮南子》, 爲整個神仙追求起了推波助瀾的作用。聖人是無與倫比、獨一無二的, 與宇宙合一: 從本體論來說, 其性質完全與上面剛剛被定義過的個人不同。

第三個起作用的因素也必須考慮, 它對方士、神仙家、術士和利己主義者都起了作用: 這些人在追求救度方面有一個主導觀念, 它是這樣表述的: “我命在我不在天。”這句話是養生經典中的口頭禪。因此, 救度是信徒修行的結果。它的含義是: 一, 救度取決於業行(不取決於“恩賜”, 也不是無故接受神秘啓示而獲得靈感, 也不是祖先功德庇佑); 二, 它取決於個人, 唯有在此前提下才能够求仙與隱修。

上清派繼承了所有這些前提。第一點爲中國文明和社會所固有, 另外兩點是神仙家的特點。上清經以非常嚴密而穩固的方式協調了這些不同的觀念。

報應觀念扮演着一個中心的角色。個人的救度同其七世或九世祖先(九世一般與七世加上父母相一致)的救度相關聯。因而祖先的過失落在本人身上, 本人的過失則罪及子孫後代。

第一種主張很少被經典明確地表達出來，但卻隱含在“宿”這一借自佛教而且被經常使用的術語中。看上去，上清派似乎是首先將報應觀念引入道教之中，至少也是最早經常使用這一觀念的。該字構成了許多短語，如“宿命”，“宿結”（被歸因於報應的“結”，在此意義上，“結”這個術語所表達的含義是上清特有的東西），“宿罪”，“宿根”<sup>10</sup>。一篇經文解釋說，吉凶壽夭都是個人“宿根”之業（《道藏子目引得》1371，16）。正是因為他的“宿命”或“宿緣”（《道藏子目引得》1321，86. 10a），使一位信徒得受經書。正是因為報應，一位信徒在出生之前已經名登天宮，這稱之為“宿名”。由此可見，當“宿”不好時，他既不會得獲經書，也不會成仙。

“因緣”或“緣”等佛教術語也被使用。也正是因為個人的“緣”，他得以受經（《道藏子目引得》1368，66）遇師，或未經修行而已受經，得成上真（《道藏子目引得》426，246）。信徒在上章中稱，根據因緣他應該得到恩典與福運（《道藏子目引得》1304，26a）。但“因緣”一詞具有多重意思，並不簡單表示業報；它有時表示信徒本人由於給神獻祭而獲得的功德（《道藏子目引得》1302，21a，以醮因緣）。

在一些段落中還可以看出其報應機制——無需強調它沒有使前生發揮作用，這些經典中完全缺乏這種觀念。一方面，信徒請求赦免自己與七世祖先的罪愆（《道藏子目引得》1355，166，18a；《道藏子目引得》405，14a；《道藏子目引得》426，21b……），另一方面，信徒們的醮功又回向到祖先們身上（《道藏子目引得》426，9b）。《八素經》（《道藏子目引得》426，20b—21a）造了一種計算表：如果信徒的十世祖先們完全沒有過失，而且信徒在修行中十分虔誠，他將成為上清天左真人；如果七世祖先們所犯罪愆很多，但信徒却很虔誠，他將成為下真；如果直系祖先積累了罪愆，而信徒犯過也同樣多，但如果最後他能虔誠地修行，他將可能變成下仙。其責任則

由祖先與信徒分擔。

而我們見到的對報應系統最生動的說明見於《真誥》。司馬虛(M. Strickmann)很好地描述了<sup>11</sup>許氏家族成員怎樣因一位祖先的過失而遭受病殃,楊羲應當怎樣找理由為他們辯護並為他們贖罪,另外,最早獲得了上清降誥而有泄露的華僑的不端行為怎樣被歸因於其父的過失;我們同樣看到,在一次莊嚴的祈禱中,許謐請求承擔(對)其父兄(按照中國的家族譜系,故為其直系親屬)的罪愆(的懲罰)。

個人的救度離開其祖先的救度是不可想象的;所有的上清經無例外地向信徒承諾在救度信徒的同時也將救度其七世或九世祖先<sup>12</sup>。另一方面,一個信徒輕泄經文所犯的大罪給其祖先及自身帶來的後果是:他們將墮入地獄,他本人也無法成仙。

因此,祖先的罪愆會延及信徒,信徒的罪愆也溯及祖先。信徒們能夠為其祖先贖罪,而且,通過為救度自己所做的功德,也為他們做了功德。報應主要由信徒及於其祖先,又由祖先及於信徒。因此,從邏輯上講,個人的罪福自然不可避免地由其後代承擔。但實際上,在這些經中,事關後代時,所涉及到的是祖先的後代,這就是說,信徒自己將承受其直系尊親之行為所造成的影響:從本體論、心理和社會的角度看,其聯繫主要存在於直系尊親中;絕不會以其罪愆延及後人來威脅信徒<sup>13</sup>。這的確是祖先崇拜所表現出來的深深印迹與影響。

我們來談談第二點:既然得度(成道)在於與聖人或仙的形象合一,而與宇宙合一又是真人形象的基本特徵,那麼,上清信徒的救度就有宇宙合一。該主題在上清經中是常見和根本的。信徒在祈願中,經典在允諾中總是見到同樣的形象:仙人與天地和日月齊等;上清信徒的目標是最後的幻象,它同時是宇宙的和神秘的,即進入宇宙,與神融合,並與上真或道合一。

正是由於這個原因，在形式上乍一看受佛教影響<sup>14</sup>的上清誓願與佛教發願文內容不會相同：救度的觀念並不相同。大乘佛教誓願救度整個世界；上清信徒誓願與宇宙合一，融入萬物之中，聚合世界的巨大力量——陰陽、玄母、三光（之所以為他人努力是無益和無意義的，原因正在於此；古代道教推崇個人專一地隱修）。因而也涉及到普度萬物，但其表達與構想完全不同。悲憫一切的觀念在上清這樣的背景中也不合情理。

這種原初的基本立場在另外一個領域表達出來，其中上清的觀念與佛教觀念相符。但如果說這些佛教觀念可能已被借用，又符合上清派的宗教邏輯，並且還要保持古老淵源，這是不太可能的。我們看到，“因緣”一詞並非總指報應；至少在一種場合中它指的是本體論意義上的個人本源：它是“本根”的同義詞：個人的真正傳種者並非肉生父母，他們只是表面上的生育者；個人的真正傳種者是元父（陽的實體）和玄母（陰的人格化）：《太丹隱書》（《道藏子目引得》1319, 46）這樣寫道：“所生之宗謂元父玄母”<sup>15</sup>；或者，在其他經典中是上清的九天之氣；必須“知有根本，轉輪因緣（在這部經典中它被比作“九丹”），九天之劫，化成其身”（《道藏子目引得》1371, 2a）；“忘其所生，所由之因……忘其因緣”是導致個人死亡的根本原因<sup>16</sup>。在這段話中似乎有一些術語是從佛教借用的，但這些術語完全被改變了背景，並且用的是不同含義來表達一個佛教中已存在的觀念。

其“本根”具有宇宙本性，或其“本真”完全像本願一樣，對它們的這種認識表明信徒同時對其深層本質和實踐目標有覺知。這種意識，如果它是真實的，就與上清信徒的求仙是一致的。

最後是這個複雜場景的第三個方面：救度取決於個人。這對於上清派來說是一個基本前提，修行實踐完全是個人的事。這一前提構成了一個宗教體系內在邏輯的一部分，在此必須強調指出，

它既非教團式的，也非科儀式的。與教團式、制度化和官僚制的天師道體制相反，上清派依靠的是技術性和神秘的方法，因而是個人性的宗教<sup>17</sup>。與在天師道中救度和信徒祈禱是通過祭酒道士的活動來進行的方式不同，在上清派中，救度完全由個人直接主動參與。

另外必須指出，既然信徒受到其直系祖先之過失和功德的影響，就得由他本人設法解脫，應當由他本人來做這件事：“自度”。

因此，信徒承擔三種命運：一種是與其家族相聯繫的人類和社會的命運，與其家族門第相聯繫；一種是宇宙仙人的命運；一種是單獨的個人的命運。

這就提出了在邏輯上宿命論與自由意志同時並存的問題，這一問題與世界同樣古老且完全是現實性的：即經院哲學家所講述的恩寵和業行之間的關係與現代生物學家所講的先天和後天之間的關係。正如許理和所指出的（前引文，第 140—141 頁），靈寶經試圖構建一個嚴密而合理的體系以調和兩個矛盾的現象。那僅僅是關注形式邏輯，對問題的基礎並不瞭解。靈寶經陷入了這種爭論，大部分也是出於其混合的性質，因為它們表現出一種很強烈的和消化不良的佛教影響。上清派著作因為襲取某些佛教辭彙而涉及這個問題，但其基本立場一點也不是佛教的，而是真正中國式的，這種立場是用從其固有文明中承襲並很好地吸收的形象表達的。這就是為什麼它們沒有覺得有解釋的必要，也不會去協調它們。

只要像在上清教派中那樣聖人形象是活生生的（我們已經說過，在天師道中實際上幾乎缺乏上聖人形象），並且與宇宙合一的度世觀念占有優勢，那麼在任何程度上就不會有連續轉生的問題。心靈的遞進一方面表現為在天上等級制中上升，另一方面用不斷精煉和升華的術語來表現。宇宙的連續被表現為氣和與道合一的

聖人。個體在經過多個階段以後，其身份由化身和轉化的觀念象徵性地表現出來，這種觀念在中國傳統中源遠流長，它闡述了一與多的矛盾的關係<sup>18</sup>。在這裏，連續轉生的主題也是多餘的，它的職能已經被代替了。在一些稍晚的上清啓示經典中可以看到警告那些泄露經書的信徒的話：在數千劫中轉生，但無法轉生人間（《道藏子目引得》1320，25b；《道藏子目引得》1302，55b，56b……）。這一用語代替了過去的詛咒：“萬劫不克成仙”（上清經用來警告泄露了經文的信徒），他將永遠不能成仙，不管在數千年中如何努力。這樣長的年限並不與轉生而是與通過道教修行獲得的長生相當。在給楊羲降示的經典中這些話沒有任何意義，也完全沒有見到：這種內在一致性的標誌，隨着時間的推移而消失了。與古靈寶經相比，反差很大，在古靈寶經中我們看到很多對轉生完全明確的展現（例如《道藏子目引得》455，4a，4b，8a；《道藏子目引得》382，1b），而在甚至晚出或有篡改的上清經中，仍然只有一些陳詞濫調。

同樣，只要聖人與宇宙合一的觀念仍然居於中心，普度一切的願望就不會有意義。在上清經中從未發現有這種願望。若在一部經典中見到這種意願，這一簡單事例足以表明這部經典的時間比較晚。《八素經三五行化妙訣》（《道藏子目引得》1311，4a—5a）的情況就是如此。

轉生不存在，在上清經中，神並不被看作與人具有同樣的本質；人不會變成神。神儘管像人一樣也修習並被傳授經典，但構成不同。它們（像經一樣）由元氣直接凝聚構成，並非來自胞胎；換句話說，他們在本體論上比人更接近原初物質。人死後來到冥間時變成鬼，或升天時變成天官或地仙或獨一無二的聖人，但永遠不會成為神。

靈寶經比上清經更深更重地打上了佛教影響的烙印。

古靈寶經的總的方向距上清經差得甚遠。該派不像上清派那

樣繼承了追求長生的、個人主義和方術；它雜糅了多種派別的性质，其中一方面混入了《五符經》與上清經的特有旨趣（因而繼承了神仙家），另一方面也混入了天師道（教團式的和有組織的）和佛教的特有旨趣。

佛教的“空”的觀念也顯露出來：“三世皆空”或“三界皆空”（《道藏子目引得》325，4b，20a），“一切皆空”（《道藏子目引得》325，4b；《道藏子目引得》344，2a）。但這個觀念並不常有表達，似乎也不真的重要，仍然難於融貫吸收。

在靈寶經中第一次看到道經裏設置了一個實有的十方世界（八方上下），在此之前“十方世界”仍是一紙空文；這是從《度人經》開始的，隨後在其他經典中（《道藏子目引得》330，9b—14a；《道藏子目引得》1400，17b 及以下……）也出現了，誦經與禱告按空間十個方向分十次進行。

古靈寶經從佛教中借詞的幅度比上清經大得多，而且其中出現的許多佛教術語在以前的道教經典中並未出現。特別是佛教的忍辱、精進以及餓鬼與地獄等被提及，而人們在更早的（道教）經典中並未見到提及這些術語。總之，這些著作用了佛教的方式，開頭便是一位神在天上說教（參見許理和前揭文，第 99—100 頁），這是原始上清經中從未有過的，隨後才有了很大的發展。

佛教影響中最重要的一點在於救度觀念。它是由佛教觀念、祖先崇拜、有時還有受神仙形象影響之處混合而成的。

靈寶經總是提倡普度的觀念。按照大乘佛教的方式，信徒們提出一切皆應得度的誓願（《道藏子目引得》330，4b；《道藏子目引得》1400，17b 及以下；《道藏子目引得》344，4a—7b；《道藏子目引得》352，1b）。慈悲常常被提到（《道藏子目引得》1400，24b；《道藏子目引得》1396，20b；《道藏子目引得》344，8b……；也參見許理和文第 134 頁），而在上清經中卻從來沒有這樣的問題。“先人後身”

(《道藏子目引得》344, 9a;《道藏子目引得》348, 1a),“度人爲先”(《道藏子目引得》456, 35a),這與道教傳統,特別是與神仙家和養生派的傳統完全相反,後者完全轉向個人隱修,其主導原則是,如果個人(特別是君主與聖人)垂拱而治(包括統治與處世兩方面的思想),整個世界將清除澆漓,返歸淳樸。

佛教的這種救度觀念在靈寶經中常有表述,這些觀念被反復強調並經過詮釋而得到長足的發展;並非是一種表面上的和微不足道的附加成分。它有時被塗上了從中國寶庫中繼承而來的對於人王神君的宇宙職能進行回憶的色彩:信徒希望在整個世界傳播和諧與清靜;正如他們誓願協和萬物,希望沒有災殃與疫病,星辰長照並不失其位(《道藏子目引得》330, 3b—5a)。如同在上清經中那樣,他不再憧憬與天體同一或參與它們的運行,但願意保證它們的行進秩序良好,這種秩序能够確保國家的和平:這種宇宙觀視點使人想起古代君主的禮儀與神秘角色之觀念,其結果是在這一確切的背景中中國聖人傳統與佛教觀念得以折衷。

然而,正如我們所注意到的那樣,這與神仙形象的消退同時發生,我們只是在受《五符經》影響且繼承了神仙家思想的靈寶經著作中才見有提及。游仙的主題是與聖人主題密切聯繫的結果,這樣的主題大大縮減,甚而在許多經典中完全消失了(《道藏子目引得》325、330、346、347、348……)。

同時,我們見到大量對於轉生的暗示,或在提到前世時(《道藏子目引得》348, 2b;《道藏子目引得》1107, 4a—b),死和再生循環(《道藏子目引得》352, 1. 1a),或轉世(《道藏子目引得》344, 13a;《道藏子目引得》1107, 4a—b),或者是提出使其重新轉生凡世的威脅(《道藏子目引得》1400, 2b, 3a, 4b, 7a……),或者是提出一個死後轉身爲人類的希望(《道藏子目引得》347, 1a)。

源於佛教的普度觀念同樣與救度其祖先的願望混合起來,這



種願望是完全中國式的，我們在上清派中見過。這兩種觀念的結合是鬆散不一致的，因為如果萬物皆應得度，為何要特別關心其祖先呢？兩種本質不同的觀念——萬物中的個人觀念和與家族相關聯的個人觀念被疊加在一起。在《度人經》中一開始就出現了這兩種觀念。誦《度人經》的目的是保證“度天人”萬物（《道藏子目引得》1, 1.9b），同時頌贊超度死者；就像在《上清經》中那樣，死者必須在南宮中受煉；他們將能夠隨劫輪轉，與天齊年，且逍遙上清。由信徒來擔保救祖和亡魂在南宮中受煉是上清派特有的，我們在許多靈寶經中又發現了這些內容（《道藏子目引得》330, 5b, 《道藏子目引得》347, 7b……）。

實際上，我們看到，救祖觀念和佛教的普度觀念逐漸發生了綜合，這兩種觀念混融於對所有亡魂進行超度的觀念之中，它擴展到許多領域並衍生為一整套儀式。由於被普度思想所超越，與宇宙合一的神仙形象實際上已經消失了，只剩下一些零碎的筆痕餘迹<sup>19</sup>。正像在這部強烈受到上清派影響的經典中那樣，度亡觀念和神仙觀念仍然混雜在一起，其中信徒請求（《道藏子目引得》352, 1. 17b）亡魂“與三景同暉，紫晨輪轉”。但這是例外。

總之，上清派借用佛教辭彙仍然是很表面的，數量也相對較少，儘管比來源更古老和所受影響不同的天師道著作借用更多。這些借用的術語只有非常模糊的含義，或者完全背離原意，而且也從來沒經常使用。越到後來，它們越頻繁地出現，內涵也越來越豐富與明確起來。在上清經中，這些術語的用途、數量和被使用的方式甚至能提供斷定上清經典時代早晚的標準。

實際上，繼承了五行理論和神仙家傳統——這種傳統給了上清派一個穩定的結構——的上清派已經擁有了一個使救度觀念具體化的有力形象，即聖人形象，還擁有一種被構思得很好的宇宙論，以及一些可靠的存思方法。只要這些重要的資料仍然充滿活

力,就根本沒有餘地去介紹基於不同基礎的佛教觀念。的確,由於天師道很少有五行理論的痕迹,也因為它只有一個非常含糊的宇宙論(三氣、三天與六天),所以天師道經典提供了一個易受外來影響的領域。

上清派是一種結果——神仙家的方法與精神的結果——在它之後不再能產生同樣的東西;更新是必要的。

靈寶經就起了這種作用。靈寶經是天師道與上清派的教義和宗旨之間的一種混合交叉的產物。此外,靈寶經出現得較晚,其時佛教已經進入了道教經典(確切地說是上清派經典)之中。靈寶經結構不太嚴謹,一方面由於它們某些少許折衷的性質,另一方面它們內在的一致性並不太強,大抵因為它們很可能不是同一位作者所作,這與初期上清派著作相反:它們能夠把自己歸於不同的趨向。所有這些原因說明:比起上清來,靈寶經更易接納佛教的觀念。

從佛教中借用專門語彙,異於原初道教且根基與中國文化相反的基本觀念消失了;同樣,隨着借自佛教的術語在道教中的增加與被接納的佛教術語被更好地理解,道教經典的內在一致性受到了威脅。這可能是推動道教自我更新的動機,而且人們能夠通過這件事來發現這種普遍現象的積極後果,但對此完全值得在本文範圍之外進行研究。

### [注 釋]

- 1 《道藏》經典由首字母縮略詞 HY 確定, HY 指哈佛—燕京學社出版的《道藏子目引得》,接下來的數字指《引得》中的編號。
- 2 《楚辭》,上海,1945 年。
- 3 見 I. Robinet (賀碧來), *La méditation taoïste* (道教存思), Paris, Dervy-Livres, 1978, p. 156 – 159.

- 4 參見《易緯乾坤鑿度》1.8 與 2.27,《叢書集成》本。
- 5 參見前引 *La méditation taoïste*, p. 216 – 217.
- 6 靈寶派計有 32 天,在《度人經》中被命名。一些以後的經典曾試圖調和上清的 36 天系統和靈寶的 32 天系統,得出了一個非常複雜並相當鬆散的結構,此外又使它們與佛教的“三界”和道教的“三清”相重疊。參見《雲笈七籤》,《道藏子目引得》1026, 3, 4b—7a (=《道藏子目引得》1340, 1a—3a);《道藏子目引得》1343, 2 等。
- 7 見 *La méditation taoïste*, p. 270 – 271; p. 278.
- 8 見 I. Robinet, “Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres” (天體之中的道教心醉神迷之游), *Monumenta Serica*, 32, 1976, p. 186.
- 9 如康德謨 (Max Kaltenmark) 指出 (*Facets of Taoism*, 《道教面面觀》, A. Seidel and H. Welch ed., Newhaven and London, Yale University Press, 1979, p. 24, n. 29), 承負觀念涉及各種報應,並不僅僅是功德與懲罰的報應。關於該觀念,亦見 Yang Lien-sheng (楊聯陞), *Excursions in Sinology* (漢學散策)。
- 10 當然,這些表述有相當數量是佛教的。另一些是偽造的。我們也看到宿根是懲罰地的場合;《道藏子目引得》1367, 3b: “免五苦於刀山,離八難於火鄉,滅負石於宿根。”
- 11 “Etude sur le taoïsme du Mao chan” (茅山道教研究), 博士論文, 第 119—122, 127 和 130 頁。
- 12 例如《八素真經》(《道藏子目引得》425, 9b) 寫道: “有大洞真經者,修行其法,七祖父母皆離脫鬼名……。夫鬼可以學仙,如人可以學道,七世立德,故慶流子孫,令致神仙也。”
- 13 在來自其他派別的經典中並不總是一樣的;參見《三皇內文遺秘》,《道藏子目引得》885, 1a 和《道藏子目引得》788, 5b。
- 14 實際上,這樣的發願很可能受了漢魏賦的啓發,它包含着很多相似的東西,其內容非常接近佛教的發願。
- 15 在《太平經》中找到了這些觀念的根源;可能早於上清的養生家經典中表達了同樣的觀念:參見《道藏子目引得》871, 16 (=《道藏子目引

得》1411)。

- 16 信徒探求真正本原、天地雙重本質、開創新生之回想的這一主題被很好地認識和展開。我們可在新柏拉圖主義、煉金術的秘密學說、諾斯蒂派學說和伊斯蘭教中先後看到。
- 17 注意,在這一點上,像其他許多教派那樣,上清派與天師道截然相反,人們常常太傾向於將後者與整個道教混同。
- 18 見 I. Robinet, “Metamorphosis and Delivrance from the Corpse” (變形與屍解), *History of Religions*, 1979, vol. 9, 1, p. 37 - 70.
- 19 出現的一些語句使人想到仙人乘龍駕雲,或隱或顯(《道藏子目引得》417, 14b),往來虛空,水火不入(《道藏子目引得》425, 7a—b),有神力,飛於天;但這些句子是散亂和附帶的。

本文原載: Lionello Lanciotti, ed., *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C.*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1984, p. 217 - 42.



## 最長的道經

司馬虛(Michel Strickmann) 著

劉屹 譯

《道藏》中最令人矚目的經典恰恰是全書的第一部。該經名為《靈寶無量度人上品妙經》，簡稱《度人經》。它多至六十一卷，在目前重印的明《道藏》中，即占據 13 冊——比任何其他經典都要龐大<sup>1</sup>。該經巨大的分量與在《道藏》中所占的顯著位置給人一種印象，即《度人經》在道教體系中有着首當其衝的重要性，學者們有時會把它作為道教最基本的經典。然而這部道經形成的背景却異乎尋常地晦暗不清。籠罩在這部《道藏》第一經上的神秘性，似乎很不幸地成為一種定式，從而影響到學者們怎樣看待整部《道藏》的態度。那種關於道經都是由不知名作者所寫、年代不可考查的奇怪觀念，已經不必要地延緩了道教研究的進展，並且制約着把《道藏》經文作為史學研究輔助材料的做法。對有關《度人經》基本疑問的解決，也許會開啓對《道藏》內容進行可靠史學研究的途徑。

自陳國符的研究以來，人們已熟知《度人經》的第一卷是公元四世紀末葉出現的最初一批“古靈寶經”的組成部分。葛巢甫，這位來自長於著述傳統的句容葛氏家族的成員，儘管他聲稱這些靈寶經在較早時候就已降授給他著名的祖先——生活在公元三世紀

的葛玄，但實際上正是他編造出這一卷數頗多的神啓文獻集成<sup>2</sup>。最近，大淵忍爾對“古靈寶經”進行嘗試性的復原，他根據從敦煌發現的唐代道經目錄寫本及其在早期道教文獻中的徵引情況，確定 19 種在五世紀初存在的最早的“古靈寶經”，其中 16 種仍以與原初情形非常相似的狀態保存在《道藏》裏。至於另外三種，有一種比較完整，另一種只有殘片，都保存在敦煌遺書裏<sup>3</sup>。在敦煌“古靈寶經”目錄，《度人經》排序爲第 15 部。大淵發現所有在六朝隋唐時期文獻中徵引此經的篇章都只見於《道藏》的第一卷。他據此斷定今本《度人經》第一卷就是葛巢甫“造構”出的那批“古靈寶經”之一，而據說葛巢甫在公元 397 年時把這批靈寶經傳授給他的弟子<sup>4</sup>。然而，在大淵研究的材料中沒有涉及其餘的 60 卷，六朝隋唐時期的史料中並沒有提及它們<sup>5</sup>。

《度人經》很早就取得在靈寶經中的突出地位，並且在五世紀末葉之前，還出現了一篇對《度人經》的注疏<sup>6</sup>。到唐代，《度人經》已經獲得世俗政權的完全承認。它與《黃庭內景經》（此經是公元 364—370 年間出現的茅山神啓之一）連在一起，唐代要求入道者必須通過這一組道經的考試才能取得官方認可的正式道士的資格<sup>7</sup>。唐代出現了許多對《度人經》的注疏，其中三種被收入 1067 年編成的一個集注本<sup>8</sup>。因而《度人經》在宋代仍然保有它的重要性。但是，在這幾種注疏中，絲毫沒有提到那些附加的卷數。所有注疏者都致力於對一卷本《度人經》作解釋，這表明直到十一世紀後半期，《度人經》肯定還保持着葛巢甫當初編撰時及唐代自願入道者接受考試時所用的一卷本狀態<sup>9</sup>。

除了要質疑何時才出現六十一卷本，我們還必須查明它怎樣就被放置在《道藏》全書的首位。《道藏》由三部分經書構成，第一即洞真部，本來是收錄以茅山神啓爲主體的上清經的<sup>10</sup>。靈寶經則被安置在第二，即略顯次要一點的洞玄部。然而，不僅是洞真部

第一類“本文類”以一部龐大的靈寶經開首，在洞真部十二類其他幾類的開端位置，也可發現與靈寶經注釋有關的著作<sup>11</sup>。六十一卷本《度人經》看來已經限定了《道藏》中整個洞真部目前的布局。儘管明《道藏》的總體構架與先前的道藏是同一的，但最早的道藏編纂者的意圖，被一種看似按照三洞、四輔架構實際却很隨意地分派道藏內容的做法搞得晦澀不清。目前《道藏》的混亂局面，很大部分原因要歸咎於這部龐大的《度人經》。

我們關於六十一卷本《度人經》的由來和分類方面的疑問，可以在《道藏》中一篇迄今仍未得到注意的名叫《高上神霄宗師受經式》的短經中找到答案<sup>12</sup>。此經以一段被縮寫的、很早就有的關於靈寶經起源的傳統陳述開篇，說在前劫之時，“梵響”首次從“梵炁”中發出，是原初之道的最早顯現。靈寶經文字最初是由元始天尊在“無鞅數衆”面前“演說”出來。然後，經文被傳給太上道君，他將靈寶經又傳授給“天真皇人”和“上清諸真人”。之後，靈寶經被“開品分條”，分為“六十卷”，“以應六甲之數，皆以《無量度人》為首”<sup>13</sup>。

編輯工作完成後，定本靈寶經被藏於紫微上宮，以後則被傳給神霄玉清真王君，他將其秘藏於東極華堂瓊室之內。只有到了後劫之世，即“炎宋興隆，太平炁至”之時才能下傳人世。當此吉會之際，神霄真王當下降世間成為人主，由他的弟弟代領神府之任。真王自己則“受天明命，紹承丕祚，統御九有，協和萬邦，顯彰道化。”只有在政和年間的“壬辰”之後，這些預言才會實現<sup>14</sup>。

此“壬辰”年應為公元1112年，即被稱頌為道教襄贊者的宋徽宗統治中期。這位元皇帝對道教的熱衷常見於正史的記載裏，但從未被細緻地研究過<sup>15</sup>。然而我們卻可以據此更加明瞭徽宗與道教、特別是與六十一卷本《度人經》之間的緊密關聯。在某種意義上說，徽宗本人正是神霄道教的創立者，而道教神霄運動也就是從

我們研究過的《高上神霄宗師受經式》(以下簡稱《受經式》)發展而來的。徽宗也因此被當作經中神靈在人間的現身。

神霄運動隨着林靈素在 1116 年步入朝廷而開始登上歷史舞臺。林靈素是溫州人,據說在成為道士之前,曾試圖做一名和尚,却很不成功<sup>16</sup>。這也許只是惡意中傷,因為林靈素的背景和其早年的活動是很不清楚的。但可以確定的是林靈素的說教對徽宗所產生的影響。此前,已有相當數量的道教信徒朝廷,其中幾個道士較早時候也曾受過徽宗皇帝的寵信。但林靈素却以其驚人的成功,蓋過所有人的風頭。他首先被派去主管道經和儀式的收集,並受命協助編纂《道史》<sup>17</sup>。不久,他就去主持次數繁多的盛大儀式和慶典,並在宮中舉行面向皇親國戚和朝中官員的月講。在很短的時間內,他就變成這個帝國中最炙手可熱、最有權勢的人。

所有這些世俗、佛教和道教方面的材料,同樣都記載了林靈素所持神啓的特徵,也是其熏天權勢在學理上的支點。他執迷於一個天界——或是比天界更高的——叫做“神霄”的神境。說神霄是九霄的中心,且是九霄中最高的一層,宇宙最遠的區域也在這裏神靈的控制之下<sup>18</sup>。其他舊道派的權威得自比神霄要低的諸天,他們的地位理所當然地也要低於神霄派。更有甚者,林靈素能夠向徽宗朝廷驗證自己所持神啓的重要意義。他認出徽宗就是玉皇的長子、神霄玉清真王長生大君,說他為“彰顯道化”而降生人世。在林靈素將這一秘密公諸於世後不久,徽宗即宣布自己為“教主道君皇帝”,從而正式承認這一說法。如所周知,他帶着這一頭銜直至其生命終結<sup>19</sup>。

林靈素從 1116 年到 1119 年一直在朝中活動,而這段時間正是在《受經式》裏提到的“時際吉會”,預定有事情將要發生的“壬辰(1112)之後”。以循環往復的“壬辰年”作為救世主出世之年的讖言,早在茅山神啓中就已出現。就在這些基本的神啓文獻中,《上



清後聖道君列紀》說救世主預定於“壬辰之年三月六日”現身世間，成爲神靈和世間人民的統治者<sup>20</sup>。這一周期性的交匯點就是“相生”之一（在五行說中，“相生”指上一種元素會孕生出下一種元素，如水可以生木）。它也與西北的天門合在一起成爲一種象徵，而“天門開”則被描繪爲是最吉祥的兆示。儘管林靈素出場太晚，以至錯過了這一至關重要的年份，但他至少可以把他的創新完全放在這個正在發生的新的太平周期當中。一個新紀元已經開始，永恒的經典也該現世了。

道士在接受經典傳授之前要先通過授籙儀式，得到資格的確認。籙，據說是摘編天庭律令而成的，展示經典傳授的譜系，確認受經道士的受經資格，並保證道士在今世和來生的優越地位。像我們提到的《受經式》這樣的道書，自然像關注經典傳授一樣關心與此經典有關的籙，經文接着描述了三卷本的《高上神霄玉清秘籙》。經文與秘籙同時產生，共同構成神聖的經典。現在，經、籙即將同時出世，經文被委托給仙卿、仙吏以啓示人間。這些仙卿、仙吏們會把原本的天文神迹轉寫爲世人通用的普通文字。他們隨後還將負責確認誰有資格領受這些秘籙及經文。這些人是前生注定有資格領受經籙的，而仙卿和仙吏這些天命之使的作用只是喚醒他們本有的神仙命數<sup>21</sup>。

徽宗沒有制止林靈素要在朝廷上甄別天界名流的打算。據說林靈素宣稱他認出許多原本爲天界神仙的人的身份，裏面許多人是皇親國戚和高級官員。更有甚者，他宣稱自己就是名叫褚慧的仙卿。他還向朝廷引薦了一位來自江西的年輕道士王文卿。王文卿在1119年林靈素回老家溫州以後，繼續負責神霄派的事務。王文卿與神界的關係從一開始就是別出心裁的，因爲他的名字與六十甲子第一神相同<sup>22</sup>。因此，儘管在神界中，林靈素及其同伴的位置相對低微，但他們仍是不可或缺的。林靈素和王文卿是神霄派

的先知者，他們是在《受經式》裏被提到的“仙卿、仙吏”，其作用是將神霄派神聖的經文和儀式轉錄並傳給世間之人。

《受經式》接下來列出三個在經典傳授譜系中的尊號：(1)玉清虛皇元始天尊(祖師)；(2)上清玉宸元皇道君(宗師)；(3)高上神霄玉清真王長生大君(真師)。徽宗當然就是其中的第三位。因此他的職位就相當於通常所說的“三師”中的“度師”<sup>23</sup>。按照這種說法，徽宗要作為一位仁慈度師，要發動他所有的臣民走上可以使他們獲得救度的道路。

《受經式》繼續列出所有六十一卷的卷名，如同經文所說的，六十一卷全都在《靈寶度人經》這一總的經名之下。它們恰好與現今六十一卷本《度人經》各卷的經名相符。《受經式》經文接着說，按“太微科格”，神霄玉清秘籙應該與上清經典同等對待。事實上，它們是“上清之標冠”，神霄經文也可作為如《大洞真經》及其符籙那樣的上清經籙的補充<sup>24</sup>。在此我們得到了將六十一卷本《度人經》作為首部洞真經放置在整部《道藏》開始位置的合理解釋。由於《度人經》所處的獨特位置，這部新的天啓經文就不再僅僅是靈寶經裏面的普通一經。它實際上成為上清經的終極神啓，也因此而優於其他所有經典，包括那些擁有高貴傳授譜系的道經。正因如此，《受經式》把重點放在將《度人經》傳授給“太上”(上清經中的最高神)和主筆編寫的上清神真身上。那些傳說中的上清派的神真們，那些在公元四世紀接受最早的茅山神啓而發展為全新知識階層的道教團體——上清派的人們，他們都認可《受經式》所宣揚的六十一卷本《度人經》才是上清經的終極神啓。《度人經》在《道藏》的首要位置就是這樣以某種類似神授的權力而獲得的。

這麼多從天界迸發出來的真理，其主題很明顯是統一的。全部六十一卷從本質上透露出一種相似的信息：它們宣布自己具有救度全人類——無論生還是死——的潛能。誦讀這部經典可以確

保誦經人的祖先和他自己本身的不朽。誦讀此經也可保證國家的安全和繁榮。這部巨大的經典反復強調這些基本的主題。其基本的文體格式就是重複：也許這是整部經書最顯著的特徵。通讀這部龐大的經典，我們看到所有在十二世紀才加入的東西，也都牢固地基於四世紀最初的《度人經》，新出的六十卷顯示了天界的編訂者們如何利用一卷本而改編創作的技巧。確實，每卷都按照最初的一卷本的格式來安排，並且包含了許多相同或近似的篇章和同樣的結論。六十一卷當中只有八卷是以不同的格式結尾<sup>25</sup>。很明顯編纂這樣一部道書的目的是在儀式中使用，而不是作為探討義理的著作。這部經書是在道教儀式上誦讀的——這種用法沿用至今。當我們仔細閱讀其冗長的經文後，終於看到經的末尾題為《永斷輪轉品》的第六十一卷，可以毫不奇怪地發現，這一部分比前面各卷都更近似地模仿一卷本《度人經》。在讀完全部六十卷後，我們重又回到原初的狀態——我們現在已經通讀一遍全書，可以期待着終結世俗因果的輪回，進入“永斷輪轉”的階段，也可期待一個新的太平盛世的開端。

我們可以注意到在這部經書中對徽宗救世角色的描述。一卷本《度人經》提到一位“長生大君”：

真中有神，長生大君，無英公子，白元尊神，太一司命，桃康合延……<sup>26</sup>

1067年編纂的《度人經四注》中徵引的唐人注疏，將這些神名全部解釋為身中神。這樣解釋是有權威性的，特別是考慮到與“長生大君”在一起的幾位，都是四世紀就已存在的體內神中的著名神靈。無英和白元統治着上元洞房宮，在頭部；桃康則主管人體最下面的三個部分，即下元，命門之後的丹田。在這裏，桃康負責監視陰陽合氣並護衛着不朽的元胎<sup>27</sup>。

六十一卷本《度人經》有一卷是專門講長生大帝君的。這就是

卷三十一，名為《長生久視品》。將長生大帝君描述為大宇宙的尊神，居於九天之上，並有數不清的弟子和隨從。這位大神向十方天人一切衆生講說這篇長生久視品。放置在六十一卷本正中的第三十一卷，既強化了廣度天人衆生的預言，又在全書的中心位置記下了傳授這部經書的神靈的名字。在此，我們也找到了被林靈素確認為是化身徽宗的那位道君，即長生久視大君，他將從天界下降為人間未來之主統治人間，並將使這部經典為他的臣民所熟知。

這部經典所傳達的信息是很簡單的，確信無疑的簡單，也很容易看出在徽宗的道教神權政治下如何將這種預言付諸實踐。六十一卷本《度人經》看來處於徽宗對道教靈寶儀式的改革計劃之中。這項改革早在 1108 年隨着《金籙靈寶道場儀範》的頒行天下即已開始<sup>28</sup>。徽宗一直關注着道教儀式的改革；他自己還寫了幾首用於儀式上贊頌的歌詞——並且這些贊辭至今仍在道教儀式中使用<sup>29</sup>。從公元五世紀開始的金籙齋（以後是“醮”），其目的就是為了保佑皇室的安寧。因此將重新編定的金籙齋儀軌頒行天下，是要保證在大宋的每個角落，都會升起對源自大道的神授君權的齊聲贊頌之聲。六十一卷本《度人經》一經現世，對它的誦讀很可能就與金籙齋融為一體了<sup>30</sup>。

林靈素在朝期間從事的最大一件帶有學術性質的工作就是編輯和首次刊印《道藏》。在 1114 年初，已經開始下令天下進獻道教經典，到 1116 年，大部分道藏的校勘和編輯工作已經完成<sup>31</sup>。一部手抄的道藏稿本被送往福州準備雕版刊印。當時的福州是大規模刊刻宗教典籍的中心；一部私家出資刊刻的佛藏已於 1080—1104 年間在東禪寺完成，另一部由福州開元寺刊刻的佛藏也已從 1115 年開始（也是私家出資，直到 1150 年才完成）<sup>32</sup>。這部道藏也許按照當時的佛藏梵本摺頁裝版式刊印，即每頁（或者更準確說是每一展開的頁面）有 5 或 6 行，每行 17 字。這一版式一直被後來刊印

的道藏所遵循；如衆多道藏中現今唯一存世的明道藏就是采用這種版式。我們知道那位對刊刻活動頗爲熱心的福州地方長官——黃裳(1043—1129)的舉動。他本人就是一個道教信徒，不僅在其職權範圍內鼓勵搜集道教經書，還設計方案使其行政下屬也參與編輯道藏。刻版的工作似乎最晚從 1117 年就正式啓動了<sup>33</sup>。

1116—1117 年因此成爲京城和地方上的部分道教學者最活躍的時期。1114 年開始搜集的道經在即將開印之時仍不斷加速和加量地涌現。道教各門各派的代表人物都努力要把本派的教理和實踐以華美的辭藻包裝後呈現出來，以便能够在即將刊印的道藏中取得重要的經典性道書的一席之地。現存道藏中，有相當大數量的道經注明的時間爲徽宗時期，它們都源於徽宗對道教的支援和襄助。這類道經證明了在江西和東南沿海地區的道派日漸增強的重要性<sup>34</sup>。當時的道藏一定也以收錄了幾部徽宗自己編纂的道書爲顯著特色：如徽宗對《老子》、《列子》和《老子西升經》的注疏，以及用於道教儀式的贊頌詩詞，這些都還保存在明道藏裏<sup>35</sup>。然而這部道藏中最顯著的位置一定是和現存道藏一樣，留給了清楚地闡明徽宗高貴出身和輝煌天命的那部新出道經(六十一卷本《度人經》)。我們已經知道林靈素在 1116 年到朝廷以後最早的差事就是負責道教文獻的編輯。如果林靈素沒有在此之前就獻上這部經書，那麼他在朝廷上的第一份工作，就是將整部六十一卷本《度人經》，以他號稱自己多麼熟悉的神霄仙境的天書神迹謄寫出來。這六十一卷本《度人經》號稱起源於上清，並且是作爲最後一部展示人間的上清經，這就給了它在分類時與上清經同類的合理性。即將刊印的道藏正好給它提供了一個體現其首要位置的時機<sup>36</sup>。

我們看到林靈素的《度人經》對整個道藏第一部分所產生的影響：有多種道書對其進行注疏或對其儀式細節進行描繪。其中某些道書的成書時間或多或少地與六十一卷本《度人經》同時，即在

徽宗統治時期，並保存着關於這部經書在徽宗時期道教中所處地位的正面評價。我們發現在洞真部第四類“靈圖類”打頭的道書，名為《靈寶無量度人上品妙經符圖》三卷本。它以一篇署名為宋徽宗御製的序言而首篇，這篇序言在某種程度上並不是一篇凡人之作，假如徽宗真是此序的作者，他也是在以九天神霄之主的口氣來說話的。此書是一種注疏，對《度人經》開頭的第一卷做了大量的補充。其最大的興趣在於以神霄派的觀念對這部古老的道經做出直觀的解釋，這使得此經因充斥着符、圖、咒語、詩詞和對術語的解釋而變得龐雜起來。與六十一卷本《度人經》在四世紀原本基礎上產生一系列向外的延展變化不同，這部三卷本的《度人經》發展變化是內向性的。這部經典的含義已經被清晰地揭示出來，在加入特定的操作性技能後，準備按照最新的道教知識重新將其用於儀式和祈禱中去。

這篇神聖的序言中提及“上帝降世度人後”的“壬辰”和“庚子”，分別應指 1112 年和 1120 年<sup>37</sup>。當此之時，宇宙間“炁應九陽，邪法消蕩”。然後“正道方行，開悟群黎”。在此經的正文中對“壬辰”和“庚子”還有另外的解釋，“政化自然，敷露其諸秘妙符應，皆定莫可測也”<sup>38</sup>。這段說明後緊跟着是兩幅圖，一幅圖描繪的是二十八宿環繞着八重天，最中央是最高的神霄玉府。第二幅圖，是在更廣泛的層面上，描繪出神霄和周圍的八重天<sup>39</sup>。這篇經文解釋了神霄怎樣招攝賦予星宿生命的原始之氣。再以後，第三幅圖描繪的是梵炁在九天中循環，而梵炁在最初的《度人經》裏就被提到，並且是整個古靈寶經得以形成的源頭所在<sup>40</sup>。此圖提供了一個天神們如何散發出原初之氣，不僅產生了靈寶經而且也創生了整個宇宙的圖示，這不可避免地要被新近問世的神霄派宇宙模式的理論所包裝和規範着。

假如此篇序言真的不是出自徽宗的親筆，那在壬辰年——

1112 年之外還有對 1120 年的描述，就暗示了此篇序文是在林靈素 1119 年離開京師回歸溫州老家以後，由王文卿所作的多篇文章之一。這篇序文無論如何都像是為徽宗時期一次極不尋常的事件做出解釋，當時九天神霄帝君下降人世，宣揚其秘藏已久的經文並向人們傳播“正道”。文中提到的根除“邪派”，可以被理解為是徽宗在林靈素的煽動和鼓勵下采取的官方反對佛教的措施<sup>41</sup>。

就在林靈素到達朝廷不久以後，徽宗發起了一次反佛的行動。在 1107 年的詔令中，道士們取得了比佛教僧侶優先的序位<sup>42</sup>。到了 1117 年，佛教徒開始感受到道教皇帝的不快所帶來的全面壓力。在這一年的二月，詔令要把神霄派的宮觀建得遍及全國，在其中還要大肆修建長生大帝君及其還在天上留守的弟弟青華帝君的聖像<sup>43</sup>。很多已經存在的道觀在這個時候都改名為神霄宮——但在那些本沒有道觀而只有佛寺的地方，佛寺就先被世俗政府所接管，將其道教化後，再改名為道觀<sup>44</sup>。同年七月的一份詔令還勸誡佛徒們自願放棄信仰變為道士<sup>45</sup>。

從 1119 年正月開始，佛教教團就不再有別的選擇了。在此時的一道詔令中，佛教寺院的資產被嚴格限令凍結，不得再有增長或用於其他房屋、土地的置業。考慮到唐代世俗皇權對佛教勢力限制和反對的措施，徽宗此時采取的步驟也許還不令人感到奇怪，而且看來也是有着社會經濟方面的充分考慮的。比較特別的是隨之而來的如此嚴厲的變更名號的舉動。這些詔令還不是像唐朝滅佛運動強迫成千上萬的僧尼還俗那樣一系列迫害僧團舉措的前奏。在此時只是導致一種更像是政府浮華消遣的舉措，即改名。因為道教徒稱作“道士”，即“有道之士”，從此以後，佛教僧人作為道士的補充而被稱為“德士”（有德之士）；他們將改稱自己的俗名，並改穿道士的袍服和留道士的髮式。佛陀則被改稱“大覺金仙”，羅漢們改稱“仙人”，菩薩改稱“大士”<sup>46</sup>。有趣的是，這些後來的替代語

竟然都可以在印度佛典的早期漢譯本中找到；在某些譯文中，這樣置換外來概念以便於中國人理解的做法幹得非常之“好”，以致開啓了對佛教本義的曲解之門。徽宗這種努力暗示了他試圖恢復那種早期天然的佛道混合狀態，引導出一種佛道一視同仁、互相綜合和同化的狀態。而不是用暴力摧毀外來的宗教。一種更聰明和更徹底的使佛教中國化的有效措施其實很簡單，就是清除那些佛教中尚存的比較明顯的外來因素，包括那些使佛教在這個帝國中維持其獨立身份的專用名詞術語。這就是這位道君皇帝在展開遲來的反擊佛教征服中國時的老謀深算之處<sup>47</sup>。

對印度宗教在名義上的根除行動通過對佛教寺院的改名而繼續進行，像在道教廟宇中最高兩級那樣，寺和院現在分別被改稱“宮”和“觀”。變革還波及宗教儀式上的舉止姿態和所使用的圖像。在儀式和日常法會上，僧人的雙掌合十被抱拳和叩頭所取代，就像道教儀式中所采用的那樣——當然在世俗的朝廷上和法庭判案過程當中也都采用這種禮儀。我們應該記得道教的儀式是緊密地模仿宮廷儀式而來的，因此在道教宮觀中進行的儀式與現在徽宗朝堂上進行的儀式之間，在本質上的連續性沒有被打破；類似的儀式程式也在各地的地方督撫長官衙署中進行。用審慎的眼光來看，很多佛教徒仍然堅持使用純粹外來的儀式。除此之外，佛教寺廟的佛像都被改換成具有道教特徵的穿戴——袍服、戴冠和束髮——並且所有重要的菩薩和各派的祖師都改稱新的中國名字。我們還可以想象到出於社會經濟的考慮，再混合輕率任意的改名，更深入的舉動也許就是佛寺中的銅器和銅像被官方沒收。以法令形式對佛教突然廢除，這至少暫時解決了因政府兜售空白度牒而帶來的棘手的社會經濟問題。1108年，已經頒布過法令禁止投機者為謀取私利而囤積度牒。現在，佛教徒的出家身份已經不再是個問題了，這一長期以來困擾政府的難題似乎被認為得到解決了<sup>48</sup>。



這一轟動一時的改革沒有得以延續很久。1119年十一月，林靈素被迫返回老家溫州。次年六月，佛教的寺院重又改回其原來的名字，而在九月，那些被拙劣地改變了的佛教名詞術語也被允許恢復其原貌。因此，明顯只是出於林靈素豐富想象的那套對佛教進行系統的中國化的計劃被廢止了。但值得注意的是，在1120年六月，看到佛教寺廟都改回其原來的稱呼後，政府又頒布一道法令禁止佛教寺院獲得土地，並且在五年內禁止印製和販賣空名度牒<sup>49</sup>。

儘管中國本土宗教和外來的印度宗教之間的意識形態鬥爭在1119年看來有些變化無常，但很明顯，徽宗仍然密切關注着佛教勢力的增長。對此狀況，有一種超出顯而易見的社會經濟方面的原因。宋朝強大的北鄰都是虔誠信仰佛教的外族政權。儘管遼國很快就被金朝所取代，但最讓宋朝頭痛的還是遼國。在與遼、金打交道過程中，中原王朝就需要強烈地宣揚自己的民族主義特色。遼國的國教是以位於東北鬼門的間山為中心的佛教密宗<sup>50</sup>。支援道教與其外來的對手競爭就如同致力於保證國家安全的運動。林靈素對佛教懷有的特別的敵意，在佛教內外的歷史編纂者看來，要歸咎於林靈素早年失敗的學佛經歷中，在其初入佛門時被其師父打罵而產生的怨恨之情。無論這種心理學上的解釋是否符合實際，林靈素能夠建議一個惡毒的反佛計劃，儘管十分過分，但却仍是可行的和仁慈的。通過改名來達到改變信仰主旨的必要性，事關國家的安全。林靈素的《度人經》很明顯地設想出為反對“邪教（佛教）”而做的決定性鬥爭，在我們看來是頗具諷刺意味的——無論是《度人經》四世紀的原本還是其十二世紀的擴編本，從這些經書所誕生其中的“梵炁”，到它們的“永斷輪回”，都深深受惠於佛教的某些核心觀念。《度人經》本身就是一個關於印度概念如何適應中國環境，並如何修正自己的概念名稱以適應中國社會的重要結

果。《度人經》因此提供了一個天界的語義變換範例，並且這種做法還在 1119 年成為官方的政策。

儘管在林靈素離開朝廷以後，反佛的態勢大約有所緩和，徽宗仍然不肯拋棄神霄派。林靈素已經想到並準備好了一種靈活權變的手段，以便自己能够在失寵時還能自保。在王文卿的監督下，神霄派的注釋和儀式活動還在繼續進行，直到徽宗統治結束才終結<sup>51</sup>。在南宋第一個皇帝高宗統治時期，也許曾經試圖廢止徽宗時偏向神霄派的命令；許多在朝廷上的保守派系都怪罪林靈素，要其承擔將徽宗引入歧途以致喪失北部國土的大部分責任<sup>52</sup>。然而林靈素精神上的後繼者仍被供養在林的老家温州，並向周圍的浙江和福建擴散其影響。神霄派五雷法在名噪一時的道教南派運動中占有重要位置<sup>53</sup>。神霄派道士們不顧徽宗的慘痛結局，繼續把這位倒霉的皇帝尊崇為本派的創始人和最主要的神靈<sup>54</sup>。

正是那些還保留《高上神霄宗師受經式》這樣描述性道書的神霄派延續發展下來，重又使我們可以判斷這部最長的部道經的年代，並且可以探究它是怎樣形成的。六十一卷本《度人經》有全面救度帝國所有忠心臣民的意思。它原本想要作為天神對趙宋皇室贊美的頌歌，特別要對確認自己道君皇帝的頭銜從而再次統治人間的長生保命帝君進行贊美。進而，當《度人經》被信徒們在正確的指引下，按照新出的神霄儀禮，在遍布全國的新建神霄宮裏進行吟誦時，就形成了一種強大的咒術氛圍，被指認為是保衛國家反擊敵人的活動。神霄派在當時成為超脫不堪重負的邊防壓力和帝國內部派系紛爭內耗的卓越運動。它不僅抬高了搖搖欲墜的皇室地位，也吹捧了在位的皇帝，而他既是秩序的建立者，也是最高的教主和崇拜的對象。正因如此，這部巨大的《度人經》在徽宗時期刊印的《道藏》中占據了本土宗教文獻的首要位置，這一地位也從此在後來的道藏中原封不動地保留下來。與一般的見解相反，我認

爲《道藏》中絕大部分道書都可以被精確地定年，並與其最初的社會背景結合進行有意義的探索。通過揭開這部最長道經的神秘面紗，我希望更多的學者可以應對《道藏》中其他謎團所引出的挑戰。

### [注 釋]

- 1 參見 HY1 (HY 是哈佛燕京學社引得編纂處編的道藏目錄序號，見《道藏子目引得》，北京，1936；臺北，1966 年重版，頁 1—37)。雖然《度人經》算是《道藏》中部頭最大的道經，但還不是最長的一部道書；在這方面另有幾部道書可以超過它，主要是道教的科儀彙編。但它仍可算是《道藏》中最長的十部道書之一。在這些道書中，堪與之匹敵的是《太平經》(HY1093)。《太平經》最初號稱有 119 卷，而在明《道藏》中只保留了 67 卷(在現今重印版《道藏》裏只有 10 冊)。但嚴格說來，目前的《太平經》是由兩部分彼此獨立的著作組成的，第一部分是一個唐代節錄的本子(即卷一至十，重印版《道藏》的 746—747 冊)，第二部分才是其時代較早的本子(10 卷以後的殘餘部分)。
- 2 陳國符《道藏源流考》1949 年初版，北京，1963 年第 2 版，上冊，頁 66—71。陳氏說現在的第一卷是《度人經》最初的經文，而把其餘 60 卷說成是“敷演經文而成”(見其書 70 頁)。對靈寶經頗富傳奇色彩的背景情況及其象徵意義的出色研究，見 Max Kaltenmark, “Ling-pao: note sur un terme du taoïsme religieux ” (關於道教術語“靈寶”的筆記), *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, 2, Paris, 1960, p.559—588. 此外還有幾種關於《度人經》的研究: L. Gauchet, “Le Tou-jen ching des Taoïstes; son texte primitif et sa date probable ” *Bulletin de l'Université Aurore*, 3d ser. 2, 1941, p. 511 起; 福井康順《靈寶經の研究》，《東洋思想の研究》，東京，1955 年; Max Kaltenmark, annual seminar reports in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Vème Section, Sciences religieuses*, Paris, 1960—1961, p.81—82; 1961—1962, p.53—54; 1962—1963, p. 50; 1963—1964, p. 54.
- 3 參見大淵忍爾“On Ku Ling—Pao Ching”(論古靈寶經), *Acta asiatica*,

- 27, 1974, p. 33 – 56.
- 4 HY1026,《雲笈七籤》(十一世紀作品),頁 6a。
  - 5 大淵前揭文,頁 45。
  - 6 注疏的作者是嚴東。這篇注疏保存在 1067 年編成的一個《度人經》注疏本中,下面還會提到。
  - 7 《唐會要》卷五〇,頁 867。關於茅山文獻,參見拙文“The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy”(茅山神啓:道教與貴族社會),*T'oung Pao*, 63, 1977, p. 1 – 64(日譯文《茅山における啓示——道教と貴族社會》,載酒井忠夫編《道教の總合的研究》,東京,1977 年,頁 333 – 369);“On the Alchemy of T'ao Hung-ching”(論陶弘景的煉丹術),即刊於 A. Seidel 和 H. Welch eds. *Studies in Taoism and Chinese Religion* (道教與中國宗教研究), New Haven, Conn., Yale University Press, 1978; 以及 *Encyclopaedia Britannica* (不列顛百科全書), 15th ed., 1974, 17, p. 1048 – 1049 ; p. 1053 – 1054.
  - 8 HY87《元始無量度人上品妙經四注》。這一“四注”本吸收了五世紀的注者嚴東和唐代注者薛幽栖、李少微和成玄英的注疏,是由撰述頗多的陳景元(1025—1094)集注而成。
  - 9 這裏需要提及,在九世紀間丘方遠的一部著作裏提到天尊說經“五十八卷”,但間丘接着說“其經旨在此《度人經》中,其五十七卷皆演說科儀、齋法、教戒、緣起”(HY393,《太上洞玄靈寶大綱鈔》頁 3a)。很清楚,間丘方遠在這裏指的是整批的“古靈寶經”,其中大部分的確是充斥着科儀軌範和教規教戒。
  - 10 對道藏構成和歷史的權威性研究見陳國符前揭書。五世紀編成的最原初的道藏,由三“洞”組成:洞真、洞玄、洞神。三洞本來用以保存那些由三一五世紀間一群江南土著世家精英所創製出來的神啓文獻,按其聲望遞減排列:茅山神啓的上清經(364—370 年間出世),靈寶經(390 年代出世,但卻聲稱在三世紀就已現世)和三皇經(三世紀和四世紀早期出世,却聲言在遠古時代就已現世的三皇文)。三皇經體現出在四世紀後半期天師道到來之前,江南地方古老的玄秘

傳統。上清經和靈寶經則反映了天師道——同樣卓越的“道教”——與江南傳統信仰與實踐的綜合。三洞中的每一部後來又被分為十二類：本文類、神符類、玉訣類等等。在六世紀後半期，四個輔助部類被加入道藏，用來涵蓋未被三洞編纂者重視的四類也很古老的文獻。這四個部類分別是為《老子道德經》、《太平經》、關於煉丹和藥餌以及天師道自己的經典所設的。“四輔”內部並未再分類。

- 11 如 HY80 是用雲篆寫的《度人經》(《雲篆度人妙經》);HY87—95 是一組對《度人經》的注疏,同樣還有 HY147 和 148。HY219《靈寶無量度人上經大法》(72 卷)是《道藏》中十部最長道經之一,是以《度人經》為基礎的科儀集成。所有這些經典都占據了洞真部最顯著的位置,而按常理來看,它們無一應該出現在這些地方。
- 12 HY1272。
- 13 同上,頁 1a。關於靈寶經如何起源於原始的梵響,並從梵悉中凝結成形的描述,在最初的一卷本《度人經》開頭部分和靈寶經集成其他經典中到處都可找到。
- 14 同上,頁 1b。
- 15 李約瑟(Joseph Needham)已經提示過做這項研究的潛在重要性,見 *Science and Civilisation in China* (中國的科技與文明), Cambridge, 1965, 4, part. 2, p. 500–501。並參宮川尚志《宋徽宗と道教》,《東海大學紀要》,23,1975 年,1—10 頁。以及拙文《宋代の雷儀——神霄運動と道家南宗についての略説》,《東方宗教》46 號,1975 年,15—28 頁。金中樞搜集了大量的世俗文獻關於徽宗時期道士們的記載,但他却没有利用,甚至都没有提到《道藏》中大量的原始材料,這影響了其工作的價值。見《論北宋末年之崇尚道教》,《新亞學報》7 卷 2 期,1966 年,頁 323—414;8 卷 1 期,1967 年,頁 187—257。同樣的缺陷也存在於孫克寬《宋元道教之發展》,臺中,1965 年。
- 16 《宋史》卷四六二,頁 13a—14b。《佛祖統紀》(1269—1271 年間編成),《大正藏》卷四九, No. 2035, 頁 420b—421c。《佛祖歷代通載》(1344 年成書),《大正藏》卷四九, No. 2036, 頁 681a—682a。關於林

靈素在朝經歷的材料也見於其他正統的宋史著作，如李燾《續資治通鑑長編拾補》，楊仲良《續資治通鑑長編紀事本末》（卷一二七），以及雖然晚出但却便於使用的畢沅《續資治通鑑》（卷九二—一九三）。成書於十四世紀的《歷世真仙體道通鑑》（HY296）卷五三，頁 1a—16a，有一篇冗長且過分溢美的林靈素傳記，已被 James Zimmerman 翻譯在其耶魯大學博士學位論文“Chinese Historiography and Sung Hui-tsung”（中國正史與宋徽宗），1975。其中專有一章來講述林靈素與宋徽宗之間的關係。翰林學士耿延禧可能在北宋滅亡後不久就記載下了林靈素的事跡，這成為後來佛道二教關於林靈素傳記的基本材料。趙與時（1175—1231）的《賓退錄》（卷一，頁 5a—8b）據稱轉錄了耿延禧的記載。

- 17 《道史》是按照道教觀念和思路來描述的宇宙歷史。內容包括從上古到五代為止歷代得道帝王的“紀”，按道教主題分類的十二“志”，和大量的男真、女仙傳記，都按編年順序編排。北宋當代的道教則另編為《道典》，見陳國符前揭書，上冊，頁 137—138。兩部書都沒有保存下來，也不知它們是否曾編完。
- 18 “神霄”之稱在 364—370 年間的茅山神啓中已經出現：“駕歛舞神霄，披霞帶九日。”（HY1010《真誥》，卷一三，頁 10b, 2—3 行），“神霄”也見於古靈寶經的第五部《九天生神章經》（HY318，頁 7a, 3 行）。“神霄”和“雲霄”在六朝世俗文學詩作中也是很常見的表達方式；在整個唐代，“九霄”看來只不過是替代古典的“九天”一詞的詩化語言。
- 19 1117 年四月，徽宗申斥了部分職掌道教事務的官員，他們將徽宗新頭銜的全稱在一次官方政務儀式上使用，而徽宗認為這一頭銜只能在宗教活動的場合下使用。在同年同月，林靈素的家鄉溫州則被提升了行政級別（見《宋史》卷二一，頁 8a）。
- 20 HY442《上清後聖道君列紀》，頁 4a。關於茅山神啓的末世論，在注 7 拙文中有所討論。在 1191 年編成獻給宋徽宗的《混元聖紀》，是一部全面講述歷史上老子神奇經歷的編年紀。引人注目的是，它以一

段從《後聖道君列紀》中摘編出來的很長的救世主讖言，作為全書的結尾——而這段文字恰恰就在描述徽宗時期道教情況之後（HY769，卷九，頁49b—52a）。

- 21 HY1272，2a 頁。
- 22 甲子是六甲之首，還是整個六十干支之主；王文卿的名字還在從公元四世紀早期以降的道教材料中得到印證（如 HY1284《上清黃書過度儀》，頁6b，8行）。他出現在朝廷上的經過，見前揭趙與時書（注16），卷一，頁6b。在那裏，他與六甲之首神的同一性被很清楚地表述出來。並參 HY296《歷世真仙體道通鑑》卷五三，頁16b—17a，王文卿的傳記附見於林靈素傳。王文卿的生卒年是1093—1153年。
- 23 儘管“三師”一稱也用來指天師張道陵和他的兩個直系繼承者，但從公元五世紀以來，“三師”也分別指“經師”、“籍師”和“度師”。
- 24 HY1272，頁4b，9—10行。雖然《大洞真經》早期的歷史已經模糊不清，但一部在宋代認定的《大洞真經》，現今還保存在《道藏》中（HY6）。
- 25 即卷二、六、一〇、二〇、二九、四三、五七和六〇。
- 26 HY1，卷一，頁11a，6—8行。
- 27 關於洞房宮的神主，見 HY421，由陶弘景（456—536）編輯和注釋四世紀茅山神啓而成的《登真隱訣》卷上，頁3b，1行；頁11a，9—10行。太一星神居然也諳於體內神事務，事實上，正由他統領着體內神（卷上，頁4a，4行）。在 Henri Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*（中國宗教論集），Paris, 1971, p. 384 - 385 也可看到對此的描述。“桃康合延”在大約365年成書的茅山神啓《黃庭內景經》中也被提到，見 K. M. Schipper, *Concordance du Houang-t'ing King*（黃庭經通檢）中的校注本，15.10 - 11, Paris, EFEO, 1975。
- 28 《宋史》卷二〇，頁8a。在《道藏》中緊跟在《度人經》後面的是 HY2（《元始無量度人上品妙經直音》），是對六十一卷本中出現的疑難字詞的注音——一種將六十一卷本運用於儀式誦讀時所必備的輔助手段。

- 29 見 K.M.Schipper, *Le Fen-teng, rituel taoïste* (道教的分燈科儀研究), Paris, EFEO, 1975, p. 38, n. 6. 徽宗所作的贊辭至今還可在兩部《道藏》經書中找到: HY310《金籙齋三洞讚詠儀》, 由他的大臣張商英大約在 1108 年奉敕編寫, 裏面還收錄了由宋太宗和宋真宗所寫的相似的贊辭; HY607《玉音法事》, 裏面還給出了音符。徽宗的贊辭也在《高上神霄宗師受經式》裏被提到 (HY1272, 頁 5b)。
- 30 隨着北宋王朝的覆亡和官方支援的消失, 這部經書保佑國家的作用被超度亡靈的功能作取代。因此在今天的臺灣, 對《度人經》的誦讀構成了超度亡靈的黃籙齋的一部分。
- 31 大約一個世紀以前的 1008 年, 真宗下令編輯一部收羅廣泛的道經目錄。這份目錄在政治家兼道教信徒的王欽若 (962—1025) 的領導下於 1016 年適時地完成了。然而關於道藏的分類和結構安排的難題最終只能委托給專家張君房。張君房終於編成一部 4565 卷道經組成的《道藏》, 在 1019 年被抄寫複本並呈獻給皇帝。但這部《道藏》却從未被刊印過。張君房在編纂這部《道藏》時還編寫了一部非常有價值的副產品, 即《雲笈七籤》(HY1026), 一部包涵甚廣的道教知識百科全書。徽宗時期的編纂當然會利用在一個世紀前已經完成的那部《道藏》, 但即便從明《道藏》也可清楚地看到, 會有很多新出的道書在當時被收入新的《道藏》。這部《道藏》完成時, 總計有 5587 卷。在雕版完畢後, 印版被送呈國都 (汴梁, 今天的開封), 在那裏被金人繳獲, 並被及時移送金人自己的首都中都 (北京)。更多的道經被金人所收羅, 大約在 1190—1191 年間, 一部總共有 6455 卷的金朝《道藏》刊印。元朝《道藏》的刊印始於 1237 年。它以金朝《道藏》為基礎, 並大大地增加, 總數超過 7800 卷 (我們可以比較一下: 1445 年的明《道藏》才 5305 卷)。在北方異族統治下, 相當多有明顯特徵的道書被從《道藏》裏刪除, 毫無疑問地包括許多在宋徽宗時期作成的有明顯民族主義傾向的著作。我們知道林靈素的作品在元代出現在《禁斷道藏偽經》的目錄中 (陳國符前揭書上冊, 頁 168)。而徽宗時期的《道藏》對於後世所有的道藏都具有權威的典範性。



陳國符注意到明《道藏》所收的很多宋以前的道書多避宋諱，這暗示了明《道藏》從根本上說是源自徽宗時期的《道藏》（同上，上册，頁189）。

32 《佛教大辭彙》卷五，頁3188a。對這種印本佛藏的圖例說明見該書3190頁。關於版式和刻字的書法風格，明代佛教的“北藏”實際上與明《道藏》是一樣的。“北藏”以一篇作於1440年的御撰序言開篇，而同一位皇帝明英宗也在1445年為《道藏》題詞。福州1080—1104年的佛藏與明版佛藏相比，主要不同在於：在對摺的一葉紙面上有6行而不是5行界欄。關於印本佛藏的詳細情況，參見 Paul Demiéville, “Les éditions imprimées du Canon bouddhique”（關於印本佛藏），*Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, p. 223–240.

33 在1116年，一些道教儀式經典集成被上呈徽宗皇帝，裏面提到在全國範圍內廣泛搜集、整理和校勘並計劃刻版刊行這些道教經典（HY1217《道門通教必用集》，序言，頁1a；陳國符前揭書，上册，136頁）。黃裳在此計劃中的積極作用在多種材料中被提到，包括洪邁（1123—1202）的《夷堅志》甲卷六，頁5a。

34 江西道教的主要核心地區是龍虎山和更靠南的閩皂山、華蓋山。龍虎山道教的特別之處在於只是從宋代開始才被公認為是張道陵天師法位的繼承者；而其直到明朝開始才對南方道教產生支配作用。

35 如 HY680《道德真經》（徽宗御解）；HY731《冲虛至德真經義解》（徽宗注，此注也被收入一個《列子》的集解本，HY732《冲虛至德真經四解》）；HY666《西升經》（徽宗御注）。至於徽宗的道教儀式詩詞，見前注29。

36 很清楚的是，《度人經》在道藏和道教中取得的首要地位，就如同龐大的有十萬頌之長的《般若波羅蜜多經》——它在漢化佛教中一直位於開篇位置，直到受到歐洲印度學影響下的《大正藏》的編者，才力圖編纂一個符合歷史實際的經典序列。而《大般若波羅蜜多經》在中國和日本佛教傳統中最初也是用於佛教儀式中的。

37 HY147，序言，頁2b。這篇序言的用詞雖然華麗，但還不比徽宗自己

- 宣布道君皇帝稱號時用詞爲甚，見《續資治通鑑》卷九二，北京，1957年，5冊，頁2386—2387。
- 38 HY147，卷中，頁4b—5b。
- 39 在HY1209《高上神霄玉清真王紫書大法》，一種神霄派儀式的彙編本中，也有一幅非常相近的圖（卷二，頁18b）。
- 40 HY147，卷下，頁4b—5a。這幅圖在HY1209裏也有（卷二，頁2b）。
- 41 這一詔令見於上面注37《續資治通鑑》，說徽宗降世爲人主是因爲他悲憫天下的民衆爲尋求正覺而遵從佛教戒律，導致自殘身體。
- 42 《續資治通鑑》卷九〇，北京，1957年，5冊，頁2302。
- 43 同上，卷九二，頁2386；《佛祖統紀》（前揭注16），頁420b。是否現存的徽宗畫像當初也在儀式上起過這種作用呢？
- 44 洪邁《夷堅志》記載了薦福寺，江西饒州最大的六座佛寺之一，在當時就被改換成一座神霄宮；到徽宗統治末年才恢復爲佛教寺廟（丙志，卷一一，頁1a—1b；關於此寺的更多記載見同上書，支甲，卷一〇，頁3b—4a）。同書還記載了江西北部的泗州普照寺在被道士占領期間所遭受的浩劫（三志，卷九，頁1b）。其他的相關故事還可見於《佛祖統紀》（頁421b—c）。
- 45 對這些詔令最完整的記載見於《續資治通鑑長編拾補》卷三八。塚本善隆已經在其關於徽宗反佛的研究中探討了這些詔令，見《道君皇帝と空名度牒政策》，1941年初刊，收入《塚本善隆著作集》，東京，1975年，5冊，頁79—92、82—83。
- 46 《宋史》卷二二，頁1a。《續資治通鑑》卷九三，頁2406—2407。《佛祖統紀》，頁421a。
- 47 將宋徽宗這種以本土宗教淹沒佛教的官方短期政策與更著名的封建時代日本的同樣舉措進行比較是有益的，在中世紀的日本，一個頗具寬容心態的貴族政府宣揚這樣的發現：外來的佛教與本土宗教的神靈本是一一對應的，但到最後復興的日本民族主義則對兩種宗教進行嚴格的分離，這反而極大地損害了佛教。
- 48 這當然不可能真正解決政府的困境，因爲國家從售賣度牒當中可以

得到一份與其他途徑相等的財政收入。但很明顯道士的度牒也與佛教度牒一樣地被操控了。在 1112 年，杭州附近一座大道觀的住持到京城來求取資助以完成必要的宮觀整修，就得到了可以任意處置的 300 張空名的道士度牒（HY781《大滌洞天記》卷上，頁 3a）。因此到 1119 年，販賣度牒的經營就在改換名義之後，一如既往地進行着。關於空名度牒，參見塚本善隆前揭文，頁 83—92。

- 49 這道禁令隨後又被延長了三年，見塚本善隆前揭文，頁 91。
- 50 閭山（有趣的是，其全名為醫巫閭山）位於今東北的遼寧省，曾在漢代被作為防衛北方邊境的北鎮，並在隋代以降一直享有官方對其有靈驗神通的祭祀。此山在徽宗時期得到的特殊禮遇似乎是在巫醫縱橫的南部中國，被永久地認作是一種強力的代名詞，即通往鬼界正門的象徵。對閭山北鎮廟的介紹見村田治郎《滿洲の史迹》，東京，1944 年，頁 339—354。十三世紀的前 25 年中，閭山因為有福建道士白玉蟾描述的巫法傳授譜系而知名。從娑坦王開始（這表明當時摩尼教對東南地區影響很大），白玉蟾將巫法的傳授譜系下追到盤古、阿修羅王、維陀始王，下至晚近的地方性神靈，其中就有“閭山九郎”（見 HY1296《海瓊白真人語錄》，卷一，頁 8b—9a。並參拙稿“The Thunder Rites of the Sung”（宋代的雷法），p. 22。對至今仍在臺灣行用的閭山巫法的細節描述，見劉枝萬《中國民間信仰論集》，臺北，1974 年，頁 207—378。
- 51 道藏中最長的一部道教儀式彙編《道法會元》，包含了大量的據稱是王文卿和林靈素親自校訂的神霄派的材料（HY1210，卷一九八）。
- 52 據耿延禧記載，在 1126 年，徽宗的兒子和即位者宋欽宗下令搗毀林靈素在溫州的墓（前注 16，《寶退錄》卷一，頁 8a）。《佛祖統紀》說這是高宗下令幹的，狂熱的佛教信徒還說高宗曾把林靈素的家改建成一座佛寺（頁 421c）。
- 53 在林靈素死後一個世紀，道教南派的祖師白玉蟾記錄了當時五雷法不同尋常地衍生成各派的情況。白玉蟾也自稱為“神霄散吏”（HY263《修真十書》，卷四七，頁 10b 以下）。

- 54 HY1209《高上神霄玉清真王紫書大法》告誡神霄派道士要慶祝長生保命帝君降臨人世的日子,即十月十日(卷一,頁 21a)。這一天正是徽宗的生日,在他統治期間則一直以天寧節的名義慶賀。((《宋史》卷一九,頁 3a)。

本文(英文)原載: *History of Religion*, 17, 1978, p. 331 - 353.



## 二十四治和早期天師道的空間與科儀結構<sup>1</sup>

傅飛嵐(Franciscus Verellen) 著

呂鵬志 譯

古天師道管理近代中國西南四川區域的神聖空間，二十四治為建立該空間的秩序提供了基本框架。二十四治具有多重宇宙論上的對應，被視為星宿在地上的投影。它們也構成了一個聖地網絡，這些聖地按等級組織，其中許多是紀念教主張道陵的生平事迹的。作為該派科儀中心和行政管理所在地的廟宇就是這些聖地的標誌。在這裏保存治民的戶籍，徵收他們的供物，記其悔過並上呈神祇，舉行公衆和個人儀式。

根據天師道的創教神話，公元 142 年張道陵被授神職，成為第一位天師。這使他成了老子在人世間的代理人，且被賦予權力，不僅管理信衆團體，也管理現在隸於正一盟威“新出老君”的衆鬼神。事實上，關於天師道的所有早期資料都提到治，好幾條資料明顯地與二十四治體系有關<sup>2</sup>。與二十四治的設立一起，也頒布了一個二十四職的教士等級<sup>3</sup>。二十四職和諸治的級別相關聯。每一個道士附屬於與其級別相應的一個廟宇和行政區域。二十四治之首治陽平治[A1]（見附錄）是天師本人的轄區，“祭酒”則管理其餘的

治，職位更低的則負責較小的教會機構<sup>4</sup>。

有一些現存的最早資料專門講二十四治的體系，它們反映了這一科儀和教士序列。第一種資料顯示為一種儀，它明確地在諸治的宇宙次序、授職儀式和教士等級之間建立了聯繫。這部《天師治儀》是大約公元 552 年張辯在四川撰寫的，他被視為天師“十三世孫”<sup>5</sup>。

另一類比較早的資料名為“圖”。它們似乎出自古天師道科儀的授職文件，一般稱作“正一二十四氣圖”<sup>6</sup>。二十四治構成了天師王國，這些圖既是該王國的地圖，也是它的憑照，在某一治授職時傳給祭酒。這裏我們將提到兩個較早的樣本：道教類書《無上秘要》（約 574 年）收錄的《正一悉治圖》，還有《張天師二十四治圖》。後者尚存於一些片段引文中，其中最完整的引文見於另一部道教類書——王懸河（683 年在世）的《三洞珠囊》。這些類書收錄的兩個樣本在文本上相似，似乎是出自同一圖的傳統。目前似乎還不可能確定該傳統最早產生的時期。

## 二十四治體系的起源

二十四治的設立與天師道本身的創立分不開。據說老君於公元 142 年和（或）143 年降授張道陵正一盟威，立二十四治構成了這一創教事件的一部分。在其時所定新約的條款和給張道陵授職的決議中，總是提到二十四治之“付”。正如張被任命負責稱為三天（其特色是一個獨特的神系、神學和教職）的新秩序一樣，天師王國的神聖教會地理也交由他管理。據說，經過一段時間以後，張道陵及其繼承人給天師道傳下的體系增加了“補治”。不過文獻強調，最初的一組“正治”是由老子降授的，它們已在神話時代的特定時刻產生於天上。

正如“天師治儀”所解釋的，二十四治按等級歸為三組，每組八治，它們也根據各自的天上創立者而被稱為無上治、玄老治和太上治<sup>7</sup>。這些創始神是老子正一的人格化，存在於開天闢地之前，與宇宙本身一同常存。

《正一悉治圖》具體說明了上品八治是由無上大道老君於神話時代的上皇元年七月七日建立的，無極元年十月五日正真無極太上立中品八治，無極上皇二年元月七日無為道君玄老立下品八治<sup>8</sup>。

關於上品治的設立，《張天師二十四治圖》中的相應描述與最後這個說法是一致的。不過，中治的“正真”在此被稱為“真正”。至於最後一組治，在時代名和神號方面有小的差異：“無極二年元月七日，無為大道玄真立下治八品。”<sup>9</sup> 無極在別處被視為天上的年代，與幽王在位時期（前 781—前 771 年）相應，老君就是在這時化形，離開中國前往西域的<sup>10</sup>。

產生於天上的這一地理和宇宙論體系通過正式發布的形式應用於天師道的領域：“太上漢安二年（143 年）正月七日日中時，下二十四治（上八、中八、下八）……付天師張道陵奉行布化。”<sup>11</sup> 增補的“人造”治也分為三類：

（1）四備治<sup>12</sup>，也稱為四別治<sup>13</sup>。末章節附注曰：“天師以建安元年（196 年）<sup>14</sup>正月七日出下四治，付嗣師（即張衡），嗣師付系師（即張魯）。”據說這些治是由張道陵創立的，目的是使二十四治和二十八宿完整相配（見下）。

（2）八配治，天師所立，從屬於原有的治（B1、B2、B3、B4、B6、B7、B8、C1）：“天師以建安元年（196 年）十月五日日出時下八品配治，付嗣師，嗣師傳付系師。”<sup>15</sup>

（3）八游治：“系師所立，以建安三年（198 年）十月五日布。”<sup>16</sup> 張魯似乎是在其轄區由陽平治遷往漢中後設立這些治的。這樣做

的目的是在天師們離開該派的中心地帶後，維持他們對原治和補治的宗教權威<sup>17</sup>。

以上排列構成的東西我們可稱之為二十四治的神話或宇宙論原理。不過，正如最後一類“人造”治(游治)已暗示的那樣，這些地點在天師道的社會和科儀結構中也起了實際的作用。事實上可能有理由設想，它們源出漢末宗教團體的社會結構中，比這種日益詳盡的宇宙論解釋先出現。

自戰國時期以來，在中國政治哲學和行政術語(包括早期道教作品)中一直使用這裏譯為“治”的這個術語。它代表秩序、安全、控制和政府的恩澤與教化作用。後者包括控制自然界的力量，尤其是治水，以及控制超自然領域，即阻止魔鬼附體和邪惡的影響。它的另一個意思“治療”明顯與這些活動相關。最後，至少從前漢時代起，“治”也是指地方政府所在地的一個詞<sup>18</sup>。

在這裏的上下文中，治指的是教會行政單位，即一個高級教士的教區和他管轄的周圍地區。像教區這個詞一樣，“治”也同時用來指任職教士的住所、行政所在地及其科儀中心或廟宇。治也是控制魔鬼世界和進行治療的地點。

治事實上構成了後漢道派之軍事、行政和宗教結構的一個重要部分<sup>19</sup>，在道教史上真正大規模的教團中，它們很可能是最早的形式。在東部中國的黃巾軍中，與此相當的機構被稱作“方”，“方”是首先指軍事單位和頭銜的一個詞：

[張角]遂置三十六方。方猶將軍號也。大方萬餘人，小方六七千，各立渠帥。<sup>20</sup>

“方”這個詞含義廣，部分含義與“治”重合。馬伯樂(H. Maspero)將它理解為“地方當局”<sup>21</sup>，而王純五更是專門理解為“宗教與軍事相結合的組織”<sup>22</sup>。“方”通“坊”，也指區域、領地或行政區，還可用於指“防”或“房”。上面這段話引出的組織原則，包括具有相應許



可權標準的大小級別之分，是漢代地方行政機構及天師道教區組織特有的<sup>23</sup>。

陸修靜(406—477 年)的《陸先生道門科略》明確說明了這一關係：

天師立治置職，猶陽官郡縣城府治理民物。奉道者皆編戶著籍，各有所屬。<sup>24</sup>

陸繼續提到治中祭酒行使的幾種專門職務，明顯與漢代地方政府行使的基本職能相類似。首先是用“命籍”代替漢帝國的戶籍制，要獲得神佑，“命籍”不可或缺。其次，明顯用徵收“信米”代替了政府的稅收，這一點尤其引起爭議，官方文獻中該派有擾亂治安的名聲，主要原因就在於此<sup>25</sup>。在治所舉行三會時，根據儀式續交信物，定期更新戶口。作為登記、懺悔、治療、行儀和徵稅的地方，治用來組織天師道，實施其道德準則。我們將在下面“治的科儀結構”中回頭來談這些制度。

## 天師王國的神話地理

二十四治被突出地分成幾組，它們位於四川盆地，尤其是以都江堰灌溉系統為界的成都平原。大多數地點位於成都周圍不到一百公里的地方，主要集中在成都東北方平原的一個小區域內，在今天的：

金堂，距離成都 35 公里(治 A8, B1)<sup>26</sup>

什邡，48 公里(後來的 C3, 後來的 C4)

德陽，55 公里(A7, B2, B3)和

綿竹，75 公里(A2, A6)

可發現成都西北地區的一組治較小，但很重要，這個地區在古成都城興起以前也形成了蜀文明的中心之一，位於距成都 35 公里的彭

縣(治 A1, A4, A5)。在成都西南方有更為分散的治所,它們位於以下地區:

新津,距離成都 45 公里(治 B4, B6, 唐以後 C5, B8?)

大邑,65 公里(A3)

彭山,70 公里(B5)

蒲江,85 公里(C6)

有一個治位於成都市內(C7)。少數更遠的治沿四川盆地邊緣分布:

閬中,成都東北 200 公里處(C1)

雅安,西南 145 公里(唐以前 C5)

瀘州,東南 235 公里(B8?)

原二十四治中僅有五個坐落在四川盆地以外。其中之一在川南的西昌,位於成都西南 360 公里處(B7),其餘則在陝西南部或以外:

漢中勉縣(C2,後來的 A1)

漢中南鄭(C3, C4)

長安或洛陽(C8)

主要的幾組治通常位於古蜀文明的中心地帶,距離密集的水稻種植區不遠<sup>27</sup>。到後漢時期,水稻種植已經在成都平原的灌溉低地實施了五百年。同時,作為治所標誌的廟宇往往位於山區,或在離平原有一定高度的地點。正如王純五從宗教地理的角度觀察到的,早期天師道一般在山區與平原交界的地方選址,更願選擇河口或路口<sup>28</sup>。

聖地的大致分布可以推定,根據歷史文獻有理由確信這一點。近年來,當地、日本和西方的二十四治研究者實地參觀和考察了許多更為重要的地點,包括本文作者在內<sup>29</sup>。一些地點正再次成為較大的祭祀場所。然而,或是由於歷史文獻中的身份不明,或是由於文本對於同一位址的定位有矛盾,某些位址的確定還有疑問。

不過，更仔細考察這些顯得矛盾的多種說法使人想到，有些歧異主要歸因於變更的歷史環境。事實上，這個體系絕不是完全靜止的，而是隨時間而發展，且被故意重新調整。

天師的第一治、教區陽平治(A1)以及其他幾個治在漢末張魯領導時遷至漢中地區，當時教團暫時安頓在那裏<sup>30</sup>。南北朝時期，四川以外好幾個地方產生了宗教世系的鬆散感，這激發了重新解釋二十四治的宇宙論和地理。一個顯著的例子是北魏朝廷寇謙之(365—448年)的傑作。在他的《老君音誦誡經》中，老君對在蜀地(四川)最初立治做了解釋。不過，寇謙之主張不再將治與蜀的實際地點聯繫在一起，而是將祭酒隸屬天上二十八宿之治，來取代前者<sup>31</sup>。這些聖地被投射到理想化和越來越抽象的領域，下面我們將回頭來談這一點。

唐朝時帝國的重新統一和天師世系的系統化<sup>32</sup>對於二十四治體系的概念化也產生了影響。除了已提到的王懸河的作品，七世紀到十世紀之間司馬承禎(647—735年)編纂的《天地宮府圖》和不明作者編纂的《二十四治》表明對二十四治的興趣恢復。這些不同的傳統被重新加工成《靈化二十四》的條目體例。晚唐皇家道士杜光庭(850—933年)編撰了完整的宗教地理著作，題為《洞天福地嶽瀆名山記》，《靈化二十四》就是它的一部分<sup>33</sup>。

《靈化二十四》顯然試圖將唐和唐以前根本不同的傳統加以系統化，它也顯示出對傳統的一些明顯偏離，包括幾個新的定位。杜光庭提出的主要革新包括廢除治的等級之分，將它們併入一個世界(即皇家的)宗教地理體系，這個體系也包括聖山、洞天、福地，等等。而且，杜光庭的系統也背離了與治相關對應的一些傳統宇宙論<sup>34</sup>。

二十四治的宇宙論原理<sup>35</sup>構成了天師道創教神話的中心部分。正如我們已看到的，它們被認為已產生於天上。中國傳統中

很好地確立了將人間場所投射到天上對應者身上的原則。就像《正一悉治圖》所解釋的，治“應”二十四悉，“合”二十八宿<sup>36</sup>。宇宙時間由二十四“節氣”和太陽位置（按冬至、夏至、春分、秋分安排季節，各季再一分為六，根據季節來分割太陽年的就是太陽位置）構成。二十八宿形成了天球黃道附近二十八個星座的圓形黃道帶，每一個星座有一顆“距星”。這些星群被用來確定其他天體的位置，包括月球的恒星軌道位置，也用於各種各樣的占星預測<sup>37</sup>。

這個在中國非常古老的體系與印度的二十八月宿具有某些共同特點<sup>38</sup>。現存完整表示二十八宿的漢名，始於戰國時期。1978年在湖北發現了一個年代為公元前433年的墓，墓中的一個漆箱箱蓋上發現刻有這些名字。它們大致排列成一個圓圈，圍繞着代表北斗的“斗”字，東側為龍，西側為虎<sup>39</sup>。在西安有一個前漢晚期的墓，墓頂上的一幅畫描繪了二十八宿的樣子，後漢天師道信徒很可能想象過：天球赤道附近的一條星帶，是用直線連接圓盤的中國傳統星圖方式描繪的。除了星宿，這幅保存不完整的畫還刻劃了包括日、月、龍、鶴在內的道教和宇宙論符號。

將二十四治與星宿這樣的天空區域聯繫在一起的觀念以傳統的分野觀作為基礎。分野就是對應天上領域配置的地上“原野”。它首先被用於將九天和古代中國九州聯繫起來的一個系統中，後來又用來匹配十二諸侯國和木星的十二個站點<sup>40</sup>。地球是一個正方形，其地理區域被分為二十八宿的圓天圍繞，這一觀念至近代還有殘留<sup>41</sup>。

自中國上古以來，分野體系首先是滿足占星的目的：出現災星或天體在天空某一個區運行吉祥可能會在人間相應的地理和政治區域造成影響。這一概念差不多完全適用於二十四治的宇宙論對應。有一則記述與治的創立和二十四陰官的設立有關，它談到“降二十八宿正氣，以通地中”<sup>42</sup>。唐代作者杜光庭編了一個關於成都

玉局治(C7)的故事,它講述說,張道陵用一塊大石頭封住了該地下面的洞(見下文),以防止不祥分野區鬼(相應的星宿)之氣滲入那裏。鬼傳統上對應於成都周圍的古代益州地區<sup>43</sup>。

中國的“關聯宇宙論”傾向其實大體上是天師道神話和道教世界觀的一個主要因素。道教的宇宙進化論認為宇宙起源處的三氣<sup>44</sup>在人體中各有其對應物,人體中的三“部”各自再分為幾組八“氣”<sup>45</sup>。反映稱作“六壬”的古代天文和曆法體系的道教資料也斷定星宿體系和曆法劃分之間存在相互對應的關係<sup>46</sup>。早期的宇宙論《太上老君中經》將宇宙諸神與人體中部署的神相互聯繫起來,又將這兩組神都與曆法單位(如月象、六十甲子和十二時辰)聯繫在一起<sup>47</sup>。《女青鬼律》列出了與各種天、六十甲子、二十八宿和北斗星座諸星相關的鬼<sup>48</sup>。最後,在《二十四生圖經》中,後聖李君存見二十四氣,它們被視為其體中元氣的投射。通過相應的二十四符,可召與二十四氣相聯繫且位於三個人體中心的神<sup>49</sup>。如下面表中所示,相關性將空間、時間和個人命運的要素聯繫成一個單一的系統。這種全面的分類綱目與印度及中國宇宙論之高度系統化的見解是一致的<sup>50</sup>。此表表明了二十四治、二十四節氣和二十八宿之間的對應體系;此外,還可見到的說明是與六十和十二之空間和曆法循環(它也將“命”說成是由個人出生時辰且最終由五行決定的)的第二級聯繫<sup>51</sup>。

治的對應圖解

24 治	24 節氣 <sup>52</sup>	28 宿 <sup>53</sup>	干支 <sup>54</sup>	支 <sup>55</sup>	五行 <sup>56</sup>
A1 陽平治	寒露	東 1 角	1 甲子, 51 甲寅 11 甲戌	5 辰	西—3 金
A2 鹿堂治	霜降	東 2 亢	55 戊午, 52 乙卯 45 戊申	5 辰	東—4 木

24 治	24 節氣	28 宿	干支	支	五行
A3 鶴鳴治	立冬	東 3 氐 <sup>57</sup>	17 庚辰 29 壬辰	5 辰	西—3 金
A4 灘沅治	小雪	東 4 房	53 丙辰 5 戊辰	4 卯	中—5 土
A5 葛瓚治	大雪	東 5 心	16 乙卯, 4 丁卯 28 辛卯, 40 癸卯	4 卯	南—2 火
A6 更除治	冬至	東 6 尾	3 丙寅, 37 庚子 59 壬戌	3 寅	北—1 水
A7 秦中治	小寒	東 7 箕	15 戊寅, 27 庚寅 39 壬寅	3 寅	北—1 水
A8 真多治	大寒	北 1 斗	2 乙丑 14 丁丑	2 丑	西—3 金
B1 昌利治	立春	北 2 牛	46 己酉 26 乙丑	2 丑	中—5 土
B2 隸上治	雨水	北 3 女	38 辛丑 50 癸丑	2 丑	北—1 水
B3 涌泉治	驚蟄	北 4 虛	13 丙子 60 癸亥	1 子	東—4 木
B4 稠梗治	春分	北 5 危	49 壬子 19 壬午	12 亥	北—1 水
B5 北平治	清明	北 6 室	12 乙亥 36 己亥	1 子 <sup>58</sup>	西—3 金
B6 本竹治	穀雨	北 7 壁	42 乙巳, 18 辛巳 48 辛亥	12 亥	東—4 木
B7 蒙秦治	立夏	西 1 奎	11 甲戌 23 丙戌	11 戌	南—2 火

24 治	24 節氣	28 宿	干支	支	五行
B8 平蓋治	小滿	西 2 婁	54 丁巳, 6 己巳 30 癸巳	11 戌	中—5 土
C1 雲臺治	芒種	西 3 胃	43 丙午, 7 庚午 47 庚戌	11 戌	南—2 火
C2 濫口治	夏至	西 4 昂	22 乙酉 34 丁酉	10 酉	東—4 木
C3 後城治	小暑	西 5 畢	58 辛酉 10 癸酉	10 酉	中—5 土
C4 公墓治	大暑	西 6 觜	21 甲申, 9 壬申 57 庚申	9 申	西—3 金
C5 平岡治	立秋	西 7 參	35 戊戌 24 丁亥	9 申	北—1 水
C6 主簿治	處暑	南 1 井	32 乙未, 56 己未 20 癸未	8 未	西—3 金
C7 玉局治	白露	南 2 鬼	44 丁未 8 辛未	8 未	北—1 水
C8 北邙治	秋分	南 3 柳	25 戊子 31 甲午	8 未 <sup>59</sup>	中—5 土

## 張道陵傳說中的二十四治

張道陵生涯中的許多事件都與二十四治有關。就像天體軌道中的星宿一樣,二十四治就是張道陵在蜀雲游濟世的休息站。張道陵的傳記成分已編入《張天師二十四治圖》,它們敘述了聖人的來歷,學習,朝廷任職,遷往益州(成都),上天視察,授正一盟威之道,傳為國師,最後立二十四治和十九靖廬<sup>60</sup>。在具體的治發生的

事件可歸併為兩個相關的主題：(1)標誌祖師神化之發展階段或不同方面的事件；(2)創教活動，它們為天師道擬定了章程，限定了早期教團的性質。下面的分析以十三世紀時《歷世真仙體道通鑑》(下文簡稱《通鑑》)中張道陵的生平為根據。《通鑑》是一部仙道傳記集成，折衷取材於當時能得到的所有資料。關於張在後漢時活動的假定時期，此書充滿了自相矛盾和時代不合之處<sup>61</sup>。唐玄宗(712—756年在位)時他被官方尊為聖人以後敷衍出教主傳說，可以說此書就是其傳說已充分確定的代表。

### 祖師的神化

張道陵獲得法力和神力是他成仙的標誌<sup>62</sup>，與此相關的地點中，主治陽平治[A1]首先被提到：通過煉神和服藥，張在此獲得飛行、遠聽、分形散影、通神、變化之術；在陽平他也堅持誦讀《道德經》(《通鑑》18.4a)。在葛瓚治[A5]，張隱形岩舍，服氣調神<sup>63</sup>(同上)。在涌泉治[B3]，得入水入火之術：於是度人救物，已着陰功矣(《通鑑》18.4b)。在真多治[A8]，他思神念真(18.4b—5a)。在北平治[B5]，張神奇地馴服猛獸，在稠梗治[B4]誦經，不顧鬼怪(18.5a)。他在蒙秦治[B7]得神人召見(18.15b)。

其他治提供了醫療和煉丹實驗的自然資源或背景。出產罕見的醫療物品是中國聖地的傳統標誌<sup>64</sup>。例如，在昌利治[B1]，張道陵采服五芝衆藥(見下面附錄所列更多的例子)，而這部作品中(《通鑑》18.4b)，他開始煉丹<sup>65</sup>和最終變形與秦中治[A7]有聯繫：在那裏他獲得了“九真秘法”，這個術語大概是指後來的上清實踐，即召居於體內生命器官中的神<sup>66</sup>。在鶴鳴治[A3]渠亭山<sup>67</sup>，張道陵修煉九鼎神丹，三年後丹成(18.5a)。這指的是黃帝九鼎丹法，它曾使神話中的君主得以飛升成仙<sup>68</sup>。又說張在鹿堂治[A2]煉九鼎丹，後遷平蓋治[B8]合“九華大藥”(18.21a)。

張道陵升天也與治所有聯繫，尤其是雲臺治。據《通鑑》，張睹



其處山水秀異，又無邪毒（《通鑑》18.14a—15a）。乃謂大弟子王長曰：“此山乃吾成功飛騰之地。”遂卜居以煉丹，又一心存念。這時，老君現身，格外告示一法，可使七祖獲赦，同為上仙<sup>69</sup>。張為解救祖先，也設醮懺謝，又在三年內於鶴鳴山修“本命”儀（18.15b）。

張道陵傳說中有一個事件在中國藝術和文學中被頌揚，升天的雲臺治提供了這一事件的背景：老師為考驗其弟子的無條件信仰，第“七試”（《通鑑》18.16b—17b）時要求他們跳下懸崖取半山腰生長的桃子。葛洪（283—343年）《神仙傳》中的張道陵傳就對這一場景做了特寫<sup>70</sup>，與葛洪差不多同時代的顧愷之（344—405年）就從中獲得靈感，寫出了著名的風景畫論《畫雲臺山記》<sup>71</sup>。故事和描寫都充滿了成仙的隱喻：桃，仙的象徵；考驗信仰的跳崖，讓人想起中國無數“舍生崖”上求仙者的舉動；峽谷的形狀，顧愷之將其描繪為闕<sup>72</sup>。這使人聯想到與四川漢墓中表示入口的大墓碑相似的一種自然構造<sup>73</sup>，這些大墓碑也常常畫於墓內，象徵今生到下世的通道<sup>74</sup>。這些隱喻表示承諾拯救張考驗挑選的弟子王長和趙升，並預示他們最終與師傅從雲臺升天。

然而，在得以最終升天之前，張首先返回渠亭山（《通鑑》18.20a—b），居石室中，直至被召上天，朝見太上元始天尊。天尊授其“正一盟威之法”，囑還世間傳正一法，勸度未悟。顯然，仙傳作者在此試圖將另一慈悲菩薩的衣鉢授予道教祖師。張的升天姍姍來遲，最終隨着兩位玉女的出現而得以完成，她們陪侍張及其妻子上車，“前導後從，天樂引迎，於雲臺峰白日升天”（18.23b）。

### 創教活動

天師變成神以前，他被授職做老子的代理主教，預告該派的章程，皆與另一個重要的治——鶴鳴山[A3]有聯繫。鶴鳴山位於今天的大邑縣，在成都以西約六十公里處，它被視為天師道的創教之地<sup>75</sup>。最早的典籍一致認為，當張道陵從它的出生地沛國（安徽北

部和江蘇)動身去蜀地尋求聖山時,他首先停留在鶴鳴山<sup>76</sup>。據說煉製九鼎神丹和降授正一盟威已發生於附近的渠亭山(見上文)<sup>77</sup>。隨後,在鶴鳴山老君於夢中向張道陵現身(《通鑑》18.5b—6a)。後者醒來時,看到一個天上的車隊降臨,包括持驅邪“神劍”的仙人,劍一雄一雌,還佩有刻着“陽平治都功印”字樣的玉印。太上老君又出現了,這一次他手執五明寶扇(6b—8a)。五明寶扇是古代中國高官顯宦的標誌,也是老子的一個常有特徵。太上老君宣告設立二十四治和其他制度,將許多權力標誌物賜予張。在主簿治[C6],仙人們授予他玉璧(18.15b);最後在渠亭山,老君的使者賜張[葬禮]玉冊和正一真人之謚號(18.22b—23a)。

除了天師的創教章程,後來的傳統將各種道經的傳授都歸諸於治所的許多降示和造訪:在本竹,真人授張靈寶上經(18.15b)<sup>78</sup>。公元155年,張及其弟子返回鶴鳴山以後,王長和趙升目睹了另一個天上車隊的降臨。一位乘雲之仙將一個授職“秘籙”授予張道陵。之後,老君乘龍輦從渠亭山降臨,由騎白鶴的真人陪同,會於成都城下。在後來成為玉局治[C7]的地方,高聳的玉局從地面涌出。老君登上玉局,宣布道要,詳述正一盟威的意義,並宣講《北斗延生經》、《南斗經》<sup>79</sup>及許多其他經典。老君離開後,寶座消失,地面塌陷入洞(18.21b—22a)<sup>80</sup>。

很明顯,在張道陵的仙傳中,二十四治是初期教團制度的創立地。正是在鶴鳴山,老君公布了二十四治本身的體系,告知它們在蜀地諸山的分布,且與二十八宿相關。在同一個地方,他定立了新約的制度,而且還傳授籙、經、丹方、驅邪劍和《一千二百官章》(《通鑑》18.7a—8a)。《一千二百官章》就是現已佚失的《千二百官儀》,它是一份關於天官及其居所的早期天師道神譜<sup>81</sup>。另一段話的注文(18.13a)指出,公慕治[C4]和更除治[C6]是宗教地理制度的備用場所。據說,後來道教神話地理制度的其他要素——三十六靖

廬、七十二福地和三百六十名山是在鹿堂治制定的(18.22b)。

成都平原綿竹縣的鹿堂治[A2]是天師道創教神話中的另一個關鍵地點：“昔永壽元年(155年)，太上老君將張天師於此治，與四鎮太歲大將軍、川廟百鬼共折石爲約，皆從正一盟威之道。”<sup>82</sup>其他文獻(參見《通鑑》18.22a—b)描寫了該地域各路仙人的大集會。天師盟約的核心是確定一個新的神系，其中新約的仁慈的三天取代了過去魔鬼橫行的邪惡的六天<sup>83</sup>。空間結構和一個分等級的宗教地理制度根本上指的是一個全面的盟約，在轟轟烈烈的驅邪和征服運動之後，由神控制每一個聖地和土地的自然特徵<sup>84</sup>。

在早期教團社會組織的層面上，二十四治是第一位天師傳訣於弟子的地方，也是他將權力標誌傳給後繼者的地方。例如，在隸上治[B2]，他首次傳弟子以“養性輕身”之法(《通鑑》18.4b)。在渠亭，他向王長詳細說明一個衝天之士首先佐國<sup>85</sup>立家的重要性，其用語與晚期的仙傳作者不同，他還對自己要在蜀地驅邪的使命做了解釋(18.5b—6a)。在雲臺，張對他的弟子大論他們在經受七試以前爲接受其最後教導(一個大致以《神仙傳》爲根據的場景)而須具備的條件(18.16a—17b)。這群人再次回到渠亭(18.20b)，在那裏天師將《三天正一秘法》傳給王長和趙升。注釋補充說，他還在後城治[C3]和玉局治[C7]傳下“最後教導”(18.20b—21a)。在瀾沅治[A4]，他進一步闡釋他的[三天正一秘]法(18.21a)。在陽平山(18.21a)，他傳給嗣師“飛仙輕舉”之法<sup>86</sup>。張之丹法的傳授是在他的升天之地——雲臺舉行的。在這裏，張道陵最後傳下了他的劍、印、玉冊和其他標誌物，並定立了天師繼任的教規(18.22b—23a)<sup>87</sup>。

## 治和天師道廟宇的類型

聖地的標誌是可認識的物體、結構、活動和感覺，其神聖性便是由它們賦予的。在道教中，“福地”往往是獲得稀有救命之物（如煉丹制劑和醫藥中用的金屬和礦物質）的地方。或者它們是秘傳或教授訣、法、符、經等的場所，這些訣、法、符、經是通過遇上仙或神而得到的。二十四治具有特殊的地形特徵。我們已提到它們常靠近山川。經典也常提到自然或超自然的特徵，如岩石、樹、植物、草藥、靈芝、溪流、水源、井、神水、石頭和各種形狀的物體，尤其是鏡子。人工標誌包括廟、堂、門和柱、雕像、石碑和碑銘。

仙道傳記的增衍，為說明一個地點而累積起來的一大堆神話和傳說也可視為一種標誌形式。二十四治基本上是與天師創教神話相關的地方。許多治在後漢天師道興起以前就是聖地，其特徵是被當成仙人行其術而升天的地點，顯靈和降示的地點，與上古祭祀相關的地點，包括祭祀神話中的蜀王和前漢與漢代的仙人。仙道傳記、奇迹故事、小說以及從六朝到近代的詩歌描述了仙遇，涉及當地產品、植物和水的奇迹，儀式和廟宇，集市和市場。它們可以證實，二十四治在不同的時期和地點都有神聖性，並在地方道團中繼續發揮這種神聖性<sup>88</sup>。

除了代表領地和教區行政所在地，治首先是一個廟宇。作為建築物的治有許多明顯矛盾的描寫。《太真科》就讓人想到這樣的建築物，其中的一條刑規這樣寫道：

五刑論者，謫輸天師治覆屋茅三千束；六刑論，責輸屋瓦二千。<sup>89</sup>

陳國符根據這段話斷定，治乃茅屋與瓦屋，不及後世宮觀弘麗<sup>90</sup>。不過，陳先生也提到同一部科範的另一條引文，它描述了一

個相當堅固的複合物：

立天師治：地方八十一步，法九九之數。唯升陽之氣。治正中央名崇虛堂。一區七架六間十二丈開起堂屋。上當中央二間上，作一層崇玄臺。當臺中央安大香爐，高五尺。恒焚香。開東、西、南三戶，戶邊安窗。兩頭馬道。

厦南戶下飛格上朝禮。天師子孫、上八大治山居清苦濟世道士可登臺朝禮。其餘職、大、小、中、外祭酒並在大堂下遙朝禮。

崇玄臺北五丈起崇仙堂，七間十四丈七架。東為陽仙房，西為陰仙房。[崇]玄臺之南，去臺十二[丈]，又近南門，起五間三架門室。門室東門南部，宣威祭酒舍<sup>91</sup>。門屋西間，典司察氣祭酒舍。其餘小舍不能具書。二十四治，各各如此。<sup>92</sup>

《玄都律文》詳述了大、中、小治的尺寸<sup>93</sup>。因此，似乎治尤其是指不同等級的天師道廟宇的一個普通名詞，這一點也可從安置相應等級的祭酒負責諸治的制度中明顯看出。

有關主治的一些描寫提到同一區內的上品治和下品治，大概指的是主廟的主殿和外屋。可是在另一種情況下，“上治”一詞指的是相應的星宿<sup>94</sup>。同樣會遇到歧義的是術語“靜室”<sup>95</sup>、“靜廬”<sup>96</sup>和“舍”，它們各有特別及普通的含義，可以指具有不同等級的重要性的廟宇。有時禮宴名“厨”這個詞同樣用來指一座廟宇，或被當成治的一種科儀功能。

靜室在歷史資料和道藏資料中都有充分的文獻根據，它們也得到了相當詳細的研究<sup>97</sup>。這一說法的術語範圍包含(1)存思的房間、私人禱告室、神職人員的住所、用於書章和上章的辦公室；(2)一般意義上的廟宇，包括舉行公共儀式的廟宇；(3)宗教裁判所，尤其是通過思過得到治療的地方<sup>98</sup>。在功能方面，靜室是通過懺悔和代禱進行治療的地方<sup>99</sup>，是通神和占卜的地方<sup>100</sup>，是危險時

的避難所<sup>101</sup>，是文人授業和自修的靜室<sup>102</sup>。

被稱為舍的制度更難以劃定界限。這個詞不僅指低級教士的住所，就最一般的意義而言，還指給民衆（尤其是窮人）備用的路邊小屋<sup>103</sup>。“義舍”（石泰安 [Rolf Stein] 談到它時稱為 “auberges d'équité”<sup>104</sup>）一詞讓人感到特別有趣，就我所知它沒有在真正的天師道經典中出現。傳統上將該制度與天師道聯繫起來的資料是教外作者（特別是官方史家）的描寫。陳壽（233—297 年）《魏書》中第三代天師張魯之傳敘述說：

諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳<sup>105</sup>。又置義米肉，縣於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道 [張魯所教，同上] 輒病之。<sup>106</sup>

范曄（398—445 年）《後漢書》中的張魯傳重複了上述內容，只做了較小的改動<sup>107</sup>。《魏書·張魯傳》裴松之（372—451 年）注和《後漢書》相應段落之注引用的《典略》（三世紀）則寫道：

及 [張] 魯在漢中……教使作義舍，以米、肉置其中，以止行人。又教使自隱；有小過者，當治道百步，則罪除。<sup>108</sup>

已被證實後漢時富人之家效法魏郡（在今天的湖北）太守，以半官方的形式供應“義穀”<sup>109</sup>。與此相似，發生瘟疫時，朝廷使者被派去送藥<sup>110</sup>。謫罰者輸贖，號為“義錢”<sup>111</sup>。

有兩類先例可能對義舍制度（如果它存在）有啓示，或者影響了史家對舍之功用的解釋，事實上舍在天師道著作中被證實。第一類是漢代亭制，上文所引陳壽和范曄的兩段文字提到了亭，亭的首領或管理者稱為亭長，其任務是維持法律和秩序<sup>112</sup>。亭也是瞭望塔，這個功能將其與道觀聯繫起來，觀最初就是觀察臺，在這兒得睹與仙人的相遇。另一方面，道教的廟宇稱為館，無疑與稱為亭傳和廚傳的客棧和廚房（供旅客用）相類似。漢代地方行政層次由縣、鄉、亭、里組成<sup>113</sup>。包括亭在內的同一體系作為地方單位被道

教的行政採納了<sup>114</sup>。

另一種可能的原型是稱作邑的佛教慈善制度，它們在年代上大致與天師道的制度並行發展<sup>115</sup>。五世紀早期佛教社團被稱為義邑<sup>116</sup>，為教團利益興修的佛教公共設施用的是“義橋”或“義井”這樣的名稱，有時種樹，供游人納涼<sup>117</sup>。上引段落中天師道強迫修路贖罪，這與一種持續不斷的佛教義行是相似的<sup>118</sup>。除從事官方事務和有資格使用政府亭制的人而外，其餘游人是佛、道慈善工作的主要受益人之一，因為他們實際上就是有某種宗教追求的窮人、無家可歸者或出門在外的人。

## 天師道科儀結構中的治

天師道廟宇也以其科儀功能而別具一格。我們已經提到教士級別的體制與二十四治的體制並行相關。世俗信徒也分等，任職、隸屬相應級別的治。且引《陸先生道門科略》：

科教云，民有三勤為一功，三功為一德。民有三德則與凡異，聽得署錄。受錄之後須有功，更遷從十將軍錄階至百五十。<sup>119</sup>

該文繼續詳述其他幾種官職必備的資格，然後討論在不同級別的治之間（從別治起，經游治和下治而至配治）遷轉的條件。最後，學士達到本治道士的級別。

上面一段話中“民”這個詞表明，陸修靜提到初始階段在一般信眾中授職。儀典《太真科》規定授錄於俗人，陸已有提及<sup>120</sup>。《正一法文外錄儀》中有用於這種場合的謝恩章<sup>121</sup>。一個受錄的學士可支配某一級別的眾神將，始於童子一將軍錄，終於成人百五十將軍錄。自二十歲起，信徒許受“黃書過度儀”<sup>122</sup>，這是一種性儀式，賦予夫婦合併授錄的權利。

像治一樣，二十四職與二十四氣相關，二十四氣由十二女氣和十二男氣構成。《天師治儀》羅列了陰陽二十四氣，它們由十二對左、右氣構成，與成對的治和“官祭酒”位號相聯繫。據說所有這些要素於同日“付道陵”。一則注文解釋說，有左、右十二陰氣和十二陽氣，男、女道士獲相應的職位，合起來共二十四氣<sup>123</sup>。除了公共的治，所有男女師皆立有自己私人的治<sup>124</sup>。

除了年會和節日外，公治的科儀功能還包括厨宴、公共儀式（特別是首過和懺儀）、徵收信物、登記戶籍。

被委派到某一廟宇任職的祭酒舉辦分等級的“厨”<sup>125</sup>，這種公共宴會的重要性與他們的職銜和治職是相當的。宴會的等級根據參與者的人數來衡量：“受[正規治首]者，上厨飯賢二十四人<sup>126</sup>。……受[別]治，飯賢十八人。……受[配]治，飯賢十四人。……受[游]治，飯賢十二人。”<sup>127</sup>

天師道儀式的特點與首過和懺悔有關，又與治療有關，治療被視為免罪的一個作用。尤其是在這個領域，作為神界與人界之間的媒介，祭酒占據了一個關鍵位置。天師道是典型的文人宗教，書面語被其認為是感動神的最有力的工具，天師道將其祭酒視為官方的文書和編校，能撰寫精巧的章文並將它們轉呈適當的收件人。治療儀式首先涉及的是編纂首過之辭和代信徒傳達正式的章文。大量第一手科儀資料以過去的章表形式保存下來，或以模本的形式保存下來，它們被保留用來幫助正確撰寫這樣的公文<sup>128</sup>。很可能是在二、三世紀該派初興時有了古儀典，它們的殘存文字已通過陶弘景(456—536年)在其《登真隱訣》中收集的“入治朝靜法”和其他文獻而為我們所見。這些儀典描寫了入靜室、拜五方、進香、備章和朝儀請神<sup>129</sup>。

治徵收稅和其他“信物”頗受爭議，它們出現在源於天師道內部的經典中，但看法相當分歧。尤其聲名狼藉的是徵收“五斗米”，



這使該派被詆毀天師教的人稱為“五斗米道”，其教士被稱為“米賊”，因為它明顯觸犯了皇帝的徵稅特權。通常是以實物（尤其是米）徵收這些稅。《太真科》解釋道：

信米五斗，以立造化，和五性之氣。家口命籍，繫之於米。

年年依會，十月一日同集天師治，付天倉。<sup>130</sup>

此稅稱為“信米”或“命米”，由教團供給又給予教團。它適用於兩個目的：一方面，供教士和科儀之需，為旅客提供路邊客棧，維持儲備以應饑荒；另一方面，命米增加一個人在天倉儲存的壽命，用於向天庫償還個人的命債<sup>131</sup>。從這一宗教角度來看，米稅被設想有聖供的普遍意義，聖供的最終利益以神奇的恩賜形式落到捐贈者本人頭上。

天師道保存治民命籍的制度是一種顯然具有同樣破壞性的活動，因為它侵犯了地方民政的另一個重要職能——登記戶籍。關於這個問題，《陸先生道門科略》又有說明：

[天師]令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三會。

民各投集本治。師當改治錄籍，落死上生，隱實口數，正定名簿。三宣五令，令民知法。其日，天官、地神，咸會師治，對校文書……<sup>132</sup>

此前一個世紀，《老君變化無極經》就已見附帶說到與二十四治有關的登記制度，它另外提到“二十四治會陽平，主者齋籍戶言名”<sup>133</sup>。

二十四治是司命神所在地的信仰限定了教士和治民之間的關係<sup>134</sup>。戶籍登記制的神學原理就是將錄籍傳達給負責相關家庭成員的司命神，以保證他們受到護佑。通過將一個人出生年份的天干地支和與二十四治之空間分布相關的天干地支聯繫起來，教團每個成員的本命被繫於一個特別的聖地和相應的星宿<sup>135</sup>。

“天師治儀”保留下來的部分有另一半講的是“本命符”。它提

供的樣本是“那些與個人之氣相應的符文。本命是出生時由恒星和行星確定的，師傅按後者的‘本命’個性將這些符授予各個信徒。當師傅將此符給學士時，他就將其‘度’入該系統，變成正一道的一員，使他成為這個世界完結時能在太平王國存活下來的‘種民’之一。”<sup>136</sup>。

《元辰章醮立成曆》是六世紀的一部曆法，它規定一個人的星位與醮祀其命星的科儀相配，中有一圖，指示的是為此醮所設中央和周圍十五壇的排列。外面十二壇表示禱祝二十八宿之燈的位置，二十八宿按逆時針方向分為四個區域，每方七星（始於東方）；四壇是為六十甲子[神]設立的，各壇給三地支和二天干交替定位<sup>137</sup>；周邊四邊的中壇是為四方的青帝、白帝、赤帝和黑帝設立的。在道士一邊的中壇放置信物。它前面的三張桌子包括中間的章草，左邊兩壇列北斗七星，右邊是三臺，即主司命運的大熊星座的兩個星宿。

治之科儀事項（往天庫支付命米，登記命錄，授本命符，向司命星上章，為個人命運舉行儀式）的基本宗旨植根於那個時代的末世論。三世紀預示世界末日的演說辭《大道家令戒》是這樣表述的：

可見太平，度脫厄難之中，為後世種民。雖有兵、病、水害之災，臨威無咎。故曰道（民）也。<sup>138</sup>

漢末和整個六朝時期廣泛相信大災變的逼近。“種民”會在世界末日之後存活下來，形成“後世”新人類之源，早期天師道許諾的主要拯救方法就是授職成為“種民”之一員。《正一天師告示趙升口訣》是四世紀的一篇啓示錄，聲稱裏面是張道陵給大弟子之一說的臨終預言，它明確將天師道許諾度人與立治聯繫起來。文中張道陵講述說，他被老君任命為正一盟威“百鬼主”之後，他對應二十四氣創立二十四治，置署職籙，以化“邪俗”（即祠祀六天故氣之鬼神）之人。這一命已注定的人類通過依附二十四治的治民，將由三

天新法提供度救的希望。被選中的人，包括諸治的教士和獲得職位的俗人，他們的名字會刻在天上的種民簿上<sup>139</sup>。

這樣一來，宇宙、身體和時間在結構上分成二十四個部分，在此基礎上建立的二十四治形成了天師度人章程的中心部分。“二十四治圖”提供了有關該體系的大量信息，今天還可見到這一體系，二十四治圖本身就是選民的符。“新出老君”頒布的天師道對漢末就是世界末日的普遍預測做出了反響。無論人的狀況怎麼變動，它的神聖空間和神聖歷史觀始終以度人為宗旨，這從二十四治體系的建立中表現了出來。早期天師道在治的編制上採納的術語讓人想到地方政府的文武官職和職能，由此主動暗示了它與世俗行政制度相似。不過，正如在愷撒幣的隱喻中一樣，世俗權威和宗教權威之間的類同惹人懊惱，最終使這個地上王國和天上王國之間的深刻歧異變得特別突出。儘管二十四治表面上仿效世俗行政程序，但它們已在天上創立。它們在沒落的漢帝國領土內建立了另一個空間和權威根源。從該派避難漢中開始，這個體系的地理參數變得越來越不固定了。最終寇謙之對它們一併表示了異議。二十四治與二十四氣和二十八宿的宇宙論對應為其地志的神聖化提供了理論基礎。隨着天師道在中國到處傳播，引起了地理和歷史變動，二十四治最終被重新投射回天上。今天道士授職時繼續隸屬與其本命相應的治，可是這些治的所在地完全在諸星上了<sup>140</sup>。就像奧古斯丁(354—430年)在羅馬(早期教會的奠基石)遭洗劫後將基督教重新安排到“上帝之城”一樣，將天師治重新定位於天上也是在世界秩序瓦解的背景下發生的。魏(220—265年)和北魏(386—534年)時，道教開始形成與帝國的共存關係，這將是其後大部分歷史的特點。不過，在天下分裂的幾個世紀中，由於地上王國和天上王國之間、沒落漢帝國和二十四治種民之間是根本分離的，天師道的救世潮流顯然會設想度人和更新。

## 附錄：二十四治目錄<sup>141</sup>

### A 上品治

#### A1 陽平治

位置：彭縣新興，位於成都平原。張魯時該治遷往漢中<sup>142</sup>。傳說或特色：關於史前蜀王神話的重要地點。陽平治也稱為嗣師治，因為據說張衡就是在此接替張道陵的。首治和天師所在地。

#### A2 鹿堂治

位置：綿竹遵道，位於成都平原。傳說或特色：古人度世之處。公元 155 年，張道陵在 C1 雲臺治升天前，在此會集神鬼，立正一盟威之誓。考古：二十世紀七十年代發現戰國船棺和巴青銅武器。

#### A3 鶴鳴治

位置：大邑悅來，位於成都平原西邊。傳說或特色：天師道創教地。所有早期文獻一致認為張道陵遷蜀之後，首先停留於此。老子的弟子尹喜負責此地。考古：1993 年發現漢代道教銅印，上有巴體銘文。

#### A4 灘沅治

位置：彭縣白鹿，位於成都平原。傳說或特色：毗鄰 A2 鹿堂山。此地有仙藥。仙范蠡主之。

#### A5 葛瓚治

位置：彭縣萬年鄉，位於成都平原。今天又名葛仙山。傳說或特色：唐代的一個重要桑肆所在地；廟會。毗鄰灘沅山。

#### A6 庚除治

位置：綿竹綿遠，位於成都平原。傳說或特色：仙人張力在此得道。

#### A7 秦中治

位置：德陽孟家，位於成都平原。傳說或特色：方士韓衆於此受天文，升天。

#### A8 真多治

位置:金堂火盆山,在成都平原沱江上。傳說或特色:以仙人李八百之妹李真多而得名。神話中古蜀王驚靈的傳說地。芝草和神藥。考古:1985年出土漢到宋代的道教文物(鏡、印及其他)。

## B 中品治

### B1 昌利治

位置:金堂雒縣,位於成都平原。也稱為三學山。傳說或特色:李八百在此修真。大石室,有題字的三龍門。藥和芝草。

### B2 隸上治

位置:德陽壽豐,位於成都平原。傳說或特色:季子先生即卜人司馬季主主之,各種仙人於此飛升。石室,神井。

### B3 涌泉治

位置:德陽柏隆,位於成都平原。傳說或特色:後漢仙人和煉丹家馬明生於公元180年在此升仙。老君現身。該泉又稱為靈泉,出神水,可治病。

### B4 稠稭治

位置:新津縣新津城南五公里,位於成都平原。傳說或特色:軒轅黃帝的居所;養生成仙之藥。早期老子崇拜所在地,有一座重要的老子廟。考古:漢代岩刻和墓葬磚刻之地。

### B5 北平治

位置:彭山縣公義鎮和保勝鎮之間。傳說或特色:池,長生之藥。彭祖在此修長生術,漢代仙人王子喬在此(及其他地方)上升。按一個說法(《益州記》)是,張道陵本人得仙於此。考古:十世紀發現道教銅印。

### B6 本竹治

位置:新津鄧雙文峰山,位於稠稭治和北平治之間。傳說或特色:以黃帝在此植竹林而得名,有“掃壇竹”。漢代仙人郭子聲上升於

此。

#### B7 蒙秦治

位置：今川南涼山彝族自治州西昌市瀘山。傳說或特色：商代仙人伊尹修真處；仙藥；趙升所居。考古：從商到漢代延續不斷的高級文明所在地。

#### B8 平蓋治

位置：根據文獻，或位於川南瀘州，或位於成都平原上的新津<sup>143</sup>。傳說或特色：玉人，漢西王母石像。另有崔孝通的雕像，他曾於此飛仙。玉女泉。

#### C 下品治

##### C1 雲臺治

位置：四川盆地北緣蒼溪和閬中間的雲臺村。傳說或特色：古代巴文化的主要地點。早期神仙崇拜，煉丹。張曾七試其弟子，此為最後一試的地點。據說公元 156 年，張道陵與其夫人和大弟子趙升、王長於此上升。壺公和後來的好幾位道士（葛洪、陳搏）與此地有關。考古：1985 年出土早期道印。

##### C2 瀘口治

位置：陝西漢中勉縣。A1 陽平治遷往漢中後，便遷至此地。傳說或特色：仙人陳安世於此升天。

##### C3 後城治

位置：最初在陝西漢中南鄭以南七十公里處。晉代該治與漢中難民一同遷至成都平原上的什邡洛水。傳說或特色：仙人暖子然在此升仙。信奉天師道的氏羌人很早時就住在南鄭地區。考古：什邡，戰國船棺的主要地點，發現於 1988 年和 1995 年之間。李冰崇拜。

##### C4 公慕治

位置:最初在陝西漢中南鄭的漢山和四川南江之間。像 C3 一樣,晉代時與漢中難民一同遷至成都平原上的什邡洛水。傳說或特色:李冰崇拜(墓,升仙)。漢代仙人唐公房崇拜。

#### C5 平岡治

位置:最初的地點在成都西南青衣羌人領地內的雅安地區蘆山縣。自唐以降,該治位於成都平原上的新津。也稱靈泉治。傳說或特色:漢代仙人李阿在此升仙,傳說中的杜宇王在此活動。考古:在附近的洪雅出土天師道碑文《祭酒張普碑》(173 年)。

#### C6 主簿治

位置:蒲江天華長秋山。傳說或特色:漢代主簿王興在此修煉並升仙,故而得名。女仙人楊正見也是在此上升。

#### C7 玉局治

位置:成都市舊南門附近。傳說或特色:公元 155 年,老君在此向張道陵現身,乘白鹿或白鶴降臨,玉座局脚從地而涌,以供老君升座傳道。老君離去後,座隱成穴。

#### C8 北邙治

位置:不確定——長安、洛陽或位於四川。傳說或特色:仙人務成子於此升天。

### [注 釋]

- 1 這篇論文的研究得到了香港特別行政區研究資助局的資助(專案編號:CUHK4019/99H)。中譯文略去了地圖和插圖。
- 2 如《大道家令戒》14b;《老君變化無極經》2a, 6b; 和《正一天師告趙升口訣》1b。見本文末尾所列中文文獻。
- 3 見陳國符,“設治”和“署職”。
- 4 參見《三國志》卷八,頁 263:“受本道已信,號‘祭酒’。各領部衆,多者爲治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐。”

- 5 張辯是梁武帝(502—550年在位)之子武陵王蕭紀的侍從。很可能是武陵王在四川成都任益州刺史時,張辯撰寫了此文。該文僅有第一部分尚存於唐代的《受籙次第法信儀》中。
- 6 見 Kristofer Schipper(施舟人), *The Taoist Body*(道教的身體), p. 62 – 66. Karen C. Duval 譯, Berkeley, University of California Press, 1993.
- 7 分別見《天師治儀》20b、21b 和 22a。
- 8 分別見《正一炁治圖》23.4a、5a 和 6b。
- 9 分別見《張天師二十四治圖》7.7a、9b 和 12a。
- 10 見《老君變化無極經》1a; Adrianus Dudink, “The Poem *Laojun Bianhua Wuji Jing*: Introduction, Summary, Text and Translation”(詩歌《老君變化無極經》——導言、提要、文本和翻譯), in *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, edited by J. A. M. de Meyer and P. M. Engelfriet, Leiden, E. J. Brill, 1999, p. 66 – 67.
- 11 見《天師治儀》22a—b 和《正一炁治圖》23.4a。
- 12 《天師治儀》23b—24a。參見《三洞珠囊》7.5b—6a。
- 13 《三洞珠囊》7.2a。
- 14 文中為“建安三年”(198年)。根據其後的年代次序,我採用了注所引《太真科》的異文。關於年代次序的問題,應當指出大多數文獻認定公元 155/156 年張道陵已升天。
- 15 《天師治儀》24a—b。參見《三洞珠囊》7.2b—3a。
- 16 《天師治儀》24b—25a。參見《三洞珠囊》7.2b。該名稱見於其他文獻,此處僅在注釋中提出。
- 17 據王純五《二十四治》頁 299 的解釋。上治、內治和大治的說法表明有另外的等級之分。見《三洞珠囊》7.3b—5b。
- 18 漢室空位的王莽新朝(8—23年)尤其喜用該詞。見《漢書》28A.1557 和各處,以及施舟人即將發表的論文“The True Form: Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art”(真形——關於道教藝術之科儀基礎的意見)。



- 19 見 Paul Demiéville(戴密微)(遺著), “Philosophy and Religion from Han to Sui”(自漢迄隋的哲學和宗教), in *The Cambridge History of China 1: The Ch' in and Han Empires, 221 B. C. -A. D. 220*, vol. 1., edited by D. Twitchett and M. Loewe, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 818.
- 20 《後漢書》卷七一, 頁 2299。Paul Michaud, “The Yellow Turbans”(黃巾), *Monumenta Serica* 17, 1958, p. 76 討論了這段話, 但參考文獻誤作《後漢書》卷一〇一。
- 21 Henri Maspero(馬伯樂), *Taoism and Chinese Religion*(道教和中國宗教), 遺著, Frank Kiernan 譯, Amherst, University of Massachusetts Press, 1981, p. 287, 或又將其理解為“方士”(在這裏的上下文是不正確的), 同上, 頁 375—376。
- 22 王純五,《二十四治》, 頁 5(見本文末尾所列中文和日文參考文獻)。
- 23 參見《後漢書》卷二八, 頁 3624 和《三國志》卷八, 頁 263。
- 24 《陸先生道門科略》2a。這篇作品有譯文, 見 Peter Nickerson, “Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community”(陸先生道門科略), in *Religions of China in Practice*, edited by D. S. Lopez, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 347—359。
- 25 見《後漢書》卷七五, 頁 2435 和《華陽國志》卷二, 頁 72。
- 26 見附錄。
- 27 關於這一秦代制度的淵源, 見羅開玉,《中國科學神話宗教的協合》。
- 28 王純五,《二十四治》, 頁 200。
- 29 迄今最全面的描述是王純五的《二十四治》, 它將來自田野訪問的觀察報告和資料編纂做了結合。也見下面參考文獻目錄中蜂屋邦夫、李後強、李駿名、澤章敏、衛複華、顏開明等人的作品。本文即將付梓時, 我得知在成都做研究的德國學者歐福克(Volker Olles)做了更進一步的田野考察, 開始發表其成果, 但我還沒能參考它們。
- 30 見《三國志》卷八, 頁 263—264。據《大道家令戒》14b, 教團在漢中逗留了四十年。

- 31 《老君音誦誡經》19a—20b。
- 32 見 Timothy Barrett, “The Emergence of the Taoist Papacy in the T’ang Dynasty”(唐朝道教教主制的出現), *Asia Major* 3d ser. 7.1, 1994, p. 89—106.
- 33 見王純五,《洞天福地嶽瀆名山記全譯》和 Franciscus Verellen, “The Beyond Within: Grotto-heavens in Taoist Ritual and Cosmology”(超越的內在性——道教儀式與宇宙論中的洞天), *Cahiers d’Extrême-Asie* 8, 1995, p. 265—90。《靈化二十四》中“化”這個詞在唐代用來代“治”,以避高宗皇帝(650—683年在位)之名諱。
- 34 見趙宗誠,《杜光庭〈靈化二十四〉的一些特點》。
- 35 筆者感謝 Marc Kalinowski(馬克)對這一問題提供了有價值的意見和資料。
- 36 《正一悉治圖》23.4a。
- 37 見 Sun Xiaochun and Jacob Kistemaker, *The Chinese Sky Under the Han: Constellating Stars and Society*(漢代中國人的天空——群星和社會), Leiden, E. J. Brill, 1997, p. 19—21 和 Donald Harper(夏德安), “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought”(戰國自然哲學和神秘主義思想), in *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B. C.*, edited by M. Loewe and E. Shaughnessy, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 833—43。也見 Richard Stephenson, “Chinese and Korean Star Maps and Catalogs”(中朝星圖和目錄), in *History of Cartography, vol. 2, book 2: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, edited by J. B. Harley and D. Woodward, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 517 中的星宿表及其分布。
- 38 見 Joseph Needham(李約瑟), “Astronomy”(天文學), in *Science and Civilization in China* 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 242—59。
- 39 見王健民等人,《曾侯乙墓出土的二十八宿青龍白虎圖像》。

- 40 見 Edward Schafer(薛愛華), *Pacing the Void: Tang Approaches to the Stars*(步虛——唐人對諸星的看法), Berkeley, University of California Press, 1977, p. 75 – 79. 關於早期幾何宇宙志中的分野和各種九進位排列, 也見 John Henderson, “Chinese Cosmographical Thought: the High Intellectual Tradition”(中國宇宙志思想——高級智力傳統), in *History of Cartography*, vol. 2, book 2: *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, edited by J. B. Harley and David Woodward, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 208 – 210.
- 41 見 Henderson, “Chinese Cosmographical Thought”, p. 209 中翻印的十八世紀地圖。
- 42 《歷世真仙體道通鑑》18.13a。在那裏治被稱作“二十四福庭”。
- 43 見 Franciscus Verellen, *Du Guangting (850 – 933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*(杜光庭[850—933]——中古中國末葉的皇家道士), Paris, Collège de France, 1989, p. 117.
- 44 它們分別表示的類別是玄/青/天、始/黃/地、元/白/道。見《大道家令戒》12a—b。Stephen Bokenkamp(柏夷), *Early Daoist Scriptures*(早期道經), Berkeley, University of California Press, 1997 中有這篇作品的譯文。
- 45 Kristofer Schipper, *Taoist Body*, p. 61 – 65. 隨後萬物創生是天地之氣交合的結果。見《太上妙始經》1b。
- 46 見《黃帝龍首經》1.3a 和 Marc Kalinowski(馬克), “The Use of the Twenty-eight Xiu as a Day-count in Early China”(早期中國二十八宿的計日作用), *Chinese Science* 13, 1996, p. 55 – 81.
- 47 見《太上老君中經》各處和施舟人, “The Inner World of the *Lao-tzu Chung-ching*”(老子中經的內在世界), in *Time and Space in Chinese Culture*, edited by Chun-chieh Huang and E. Zürcher, Leiden, E. J. Brill, 1995.
- 48 《女青鬼律》各處。
- 49 見《洞玄靈寶二十四生圖經》3b—4a。

- 50 參見 Brian Smith, *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (給宇宙分類——古代印度種姓制度和種姓的淵源), New York, Oxford University Press, 1994.
- 51 關於這些體系, 見 Marc Kalinowski (馬克), *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne: le Compendium des Cinq agents* (古代中國的宇宙論和占卜——《五行大義》), Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1991. 這裏的第二級聯繫出自不同的資料, 並不總是相一致。
- 52 據《靈化二十四》。
- 53 《天師治儀》、《正一炁治圖》、《張天師二十四治圖》及其他資料。
- 54 只在《靈化二十四》中指出過(參見趙宗誠,《杜光庭〈靈化二十四〉的一些特點》, 頁 12)。
- 55 據《要修科儀戒律鈔》10.3b—4a。這一部分題為“治所屬”。據說該處所列諸治負責與各個循環之字相應的出生, 即掌握生於相應年份的個人命運。
- 56 見《天師治儀》和《靈化二十四》。
- 57 《靈化二十四》: “氏、房、心”。後面相應地被置換。
- 58 這裏的一組是混亂的, 原文誤將“北邙”作“北平”; 參見下面的 C8。
- 59 本列表中未出現 6 號, 7 號留給兩個補治。
- 60 《張天師二十四治圖》7.6a—7a。
- 61 關於道教對歷史的態度, 尤其像《歷世真仙體道通鑑》表達的態度, 參見施舟人的意見, in “The Inner World of the *Lao-tzu Chung-ching*”, p. 115。
- 62 關於與仙人相關聯的特有能力之探討, 見 Isabelle Robinet (賀碧來), “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism” (道教中的變形和屍解), *History of Religions*, 19, 1979, p. 37 - 70 和同一作者, “The Taoist Immortal: Jesters of Light and Shadow” (道教仙人——光與影, 天與地的弄臣), *Journal of Chinese Religions*, 13/14, 1986, p. 87 - 105。
- 63 後兩者是“養性”之法。

- 64 始於公元前四世紀以降編撰的《山海經》。見 Riccardo Fracasso 的翻譯, *Libro dei monti e dei mari (Shanhai jing): cosmografia e mitologia nella Cina Antica* (山海經——古代中國的宇宙志和神話), Venice, Marsilio, 1996.
- 65 煉丹是張道陵傳說的一個早而可疑的特點。參見 Franciscus Verellen, “Zhang Ling and the Lingjing Salt Well”(張陵和陵井), in *En suivant la voie royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, edited by J. Gernet and M. Kalinowski, Paris, Ecole Française d’Extrême-Orient, 1997, p. 249–50. 中譯文見《道家文化研究》第16輯, 北京, 三聯書店, 1999, 頁217—240。
- 66 參見《上清太上帝君九真中經》1.2b—11b 中的“九真法”。
- 67 在臨邛(今天的邛崃)。見《大道家令戒》14a. 邛崃縣毗臨鶴鳴治所處的大邑。
- 68 見 Fabrizio Pregadio, “The Book of the Nine Elixirs and its Tradition”(九丹經與它的傳統), 收入《中國古代科學史論》。葛洪《神仙傳》(約320年)之張道陵傳中, 九鼎丹在所傳經典中已占有重要地位。參見 Franciscus Verellen, “Zhang Ling and the Lingjing Well”, 見上面所引。
- 69 關於天師道對死者的態度及其超度, 見 Angelika Cedzich(蔡霧溪), “Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy”(魔鬼, 法律和秩序——鎮墓文和早期道教科儀), *Taoist Resources* 4.2, 1993, p. 23–35. Michel Strickmann(司馬虛)認為早期道派將祖先崇拜放在次要地位, 甚或將其徹底拋棄。見他的 “Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus”(早期道教中的治療儀式和罪惡問題), in *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger*, edited by G. Naundorf et al., Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, p. 189.
- 70 如《太平廣記》8.55—58 和《雲笈七籤》109.19a—21a 所引。
- 71 見 Hubert Delahaye, *Les premières peintures de paysage en Chine: aspects religieux*(中國初期的山水畫——宗教性), Paris, Ecole Française

d'Extrême-Orient, 1981, p. 6 – 73.

- 72 同上,頁 31。
- 73 見徐文彬,《四川漢代石闕》。
- 74 見高文,《四川漢代畫像磚》。Stephen Bokenkamp 在“Into the Clouds: the Mount Yuntai Parish and Early Celestial Master Daoism”(入雲——雲臺治和早期天師道)(正在寫作)中,將雲臺山的“闕”形與早期四川神話地志中的其他門喻聯繫起來。
- 75 參見衛複華,《中國道教五斗米道發源地鶴鳴山》。
- 76 見《三國志》卷八,頁 263;《神仙傳》,《太平廣記》所引,8.55—58;《雲笈七籤》109.19a—21a;《華陽國志》卷二,頁 72—73;《後漢書》,卷七五,頁 2435—2436。該山稱為鶴鳴或鵠鳴山。鶴鳴山即仙山,鶴鳴表示升仙。見《通鑑》18.5a。
- 77 《老君八十一化圖說》第 58 圖表現的是老君乘龍輦降臨,就定在鶴鳴山“付授正一”。
- 78 又一個時代明顯不合之處:正如已知的歷史,靈寶經只在四世紀末被“降授”。
- 79 見明《道藏》中這些通俗的宋代經典本,分別題為《太上玄靈北斗本命長生妙經》(D341, no. 622 – 623)和《太上說南斗六司延壽度人妙經》(D341, no. 624)。前者講述公元 155 年,老子在成都玉局治降授此經的傳說。後者被認為是張之弟子趙升寫的。關於二者和相關的經典,見蕭登福,《太上玄靈北斗本命延生真經探述》和《太上說南斗六司延壽度人妙經探述》。
- 80 《老君八十一化圖說》是元代的論戰作品,其中第 59 圖描繪的就是在玉局治說門經。
- 81 古《千二百官儀》之佚文尚存於《正一法文經章官品》和《登真隱訣》卷三中。
- 82 《正一悉治圖》23.4a。
- 83 見《三天內解經》(譯文收入柏夷, *Early Daoist Scriptures*)。
- 84 參見 Franciscus Verellen, “Zhang Ling and the Lingjing Well”。

- 85 這與該教團早期的許多行為規範相矛盾；見 Barbara Hendrichske and Benjamin Penny, “The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: a Translation and Textual Study”(《老君說一百八十誡經》——翻譯和文本研究), *Taoist Resources* 6.2, 1996, p. 17–29, 特別是 p. 22。
- 86 陽平治也稱為嗣師治。
- 87 像其他宗教世系一樣，這些其實是在唐代通過追憶而建立的。見 Barrett, “The Emergence of the Taoist Papacy in the T’ang Dynasty”。
- 88 這種材料的例子見於王純五,《二十四治》，在各治標題下。
- 89 《赤松子章曆》2.19a 注所引《太真科》。
- 90 陳國符,“設治”，頁 335。
- 91 《天師治儀》中列有十六個等級的祭酒。見下文。
- 92 《要修科儀戒律鈔》10.1a—b 所引《太真科》。
- 93 《要修科儀戒律鈔》10.4a 所引《玄都律文》。
- 94 見《天師治儀》19b—22a。
- 95 如《真誥》18.6b—7a。
- 96 與二十四治一道設立。見《張天師二十四治圖》7.7a。
- 97 尤其見吉川忠夫,《“靜室”考》。
- 98 見《典略》，《三國志》所引，卷八，頁 264：“[張道陵]加施靜室，使病者處其中思過。”
- 99 見《太平廣記》15.103—104 所引《神仙感遇傳》中“道士王纂”的故事：王纂在他的靜室上章，以此幫助西晉末戰爭期間遭受時疫的人。他的禱告得到了回應，太上老君金光耀眼地出現了，給予了及時的幫助。
- 100 見《神仙感遇傳》1.10a—11a 中的故事“令狐絢”，譯文見 Franciscus Verellen, “‘Evidential Miracles In Support of Taoism’: the Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late T’ang China”(《道教靈驗記》——中國晚唐佛教護法傳統的轉換), *T’oung Pao* 78, 1992, p. 222–223.
- 101 見《真誥》中的例子，Michel Shickmann, *Le taoïsme du Mao Chan*:

*chronique d'une révélation* (茅山道教——降經編年史), Paris, Collège de France, 1981, p. 150 – 151 討論過。參見著名書法家王羲之 (303—361 年) 之子王凝之的故事, 他在孫恩叛亂時祈禱神佑, 載《晉書》卷八〇, 頁 2101—2103。

- 102 見吉川忠夫,《“靜室”考》頁 128 中討論的謝靈運的事例。
- 103 關於後者, 見 Rolf Stein (石泰安), “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au 2<sup>e</sup> siècle ap. J. – C.” (論公元二世紀道教的政治—宗教運動), *T'oung Pao* 50, 1963, p. 64.
- 104 同上, 尤其見 p. 55 – 56。
- 105 言外之意似乎是他們將安全、繁榮和文明政府延伸到偏遠地區 (參見《後漢書》卷七六, 頁 2459)。亭傳也是地方官吏和學者集會的地方: “[司徒長史劉寬 (120—185)] 每行縣止息亭傳, 輒引學官、祭酒及處士諸生執經對講。” (《後漢書》卷二五, 頁 887)
- 106 《三國志》卷八, 頁 263。
- 107 《後漢書》卷七五, 頁 2435—2436。
- 108 《三國志》卷八, 頁 264; 《後漢書》卷七五, 頁 2436。《華陽國志》卷二, 頁 72 類似。
- 109 見《後漢書》卷八〇上, 頁 2615。
- 110 《後漢書》卷八, 頁 332 和 342。
- 111 《後漢書》卷五八, 頁 1872。感謝夏德安 (Donald Harper) 使我注意到後漢的這些義行。
- 112 見 Rolf Stein, 同上, p. 59 – 76 和 Hans Bielenstein, “The Institutions of Later Han” (後漢的制度), in *The Cambridge History of China 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. – A. D. 220*, edited by D. Twitchett and M. Loewe, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 509.
- 113 見《後漢書》卷二八, 頁 3624—3625。
- 114 見《赤松子章曆》5.1b 和 6.22b—23a。
- 115 Rolf Stein, 同上, p. 56 認為, 這一地區佛教的發展似乎晚於其對手道教的發展, 但歷史證據並不確定。



- 116 Jacques Gernet(謝和耐), *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*(中國社會中的佛教——五到十世紀的經濟史), translated by F. Verellen, New York, Columbia University Press, 1995, p. 259 – 277.
- 117 見劉淑芬, “Art, Ritual, and Society: Buddhist Practice in Rural China During the Northern Dynasties”(藝術、儀式和社會——北朝中國農村的佛教活動), *Asia Major*, 3rd ser. 8.1, 1995, p. 34 – 37.
- 118 參見 Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*(中國宗教史上的白蓮教), Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 24 – 28 講的是宋元時佛教居士為證功德所做的公共事務, 包括路橋修建工程和為香客及游人提供茶與熱水。
- 119 《陸先生道門科略》5b—6a。
- 120 《要修科儀戒律鈔》10.4b—7b 引。
- 121 《正一法文太上外籙儀》5a—9b。
- 122 見《上清黃書過度儀》1a。
- 123 《天師治儀》22b—23a。
- 124 《正一法文外籙儀》1a。
- 125 關於這一制度的儀式背景, 見 Rolf Stein, “Spéculations mystiques et thèmes relatifs aux ‘cuisines’ du taoïsme”(神秘的沉思和與道教之“廚”有關的主題), *Annuaire du Collège de France 72<sup>e</sup> année (1972 – 1973)*, p. 489 – 499.
- 126 關於該儀式, 見《要修科儀戒律鈔》12。
- 127 《天師治儀》22b, 24a, 24b, 25a。
- 128 尤其見《赤松子章曆》中包含的大量樣本, 筆者將要發表的一篇論文就以此為主題。
- 129 見《漢中入治朝靜法》和蔡霧溪, “Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen: übersetzung und Untersuchung des liturgischen Materials des liturgischen Materials im 3. chüan des *Teng-chen yin-chüeh*”(早期資料所反映的天師道儀式——《登真隱訣》卷三的翻譯

- 和研究), 博士論文, Würzburg University, 1987.
- 130 《要修科儀戒律鈔》10.2a 所引《太真科》。關於該稅制及其與漢朝徵收巴人之寶的關係, 見張澤洪, 《五斗米道命名的由來》。
- 131 見侯錦郎, *Monnaies d'offrandes et la notion de trésorerie dans la religion chinoise* (中國宗教中的冥幣和財庫觀念), Paris, Collège de France, 1975, p. 101 – 102, 108 – 109.
- 132 《陸先生道門科略》2a。
- 133 分別見《老君變化無極經》2a 和 6b。
- 134 見《三洞珠囊》7.1a 引《玄都律》(參見《玄都律文》11a—18a)。
- 135 見《要修科儀戒律鈔》10.3b—4a 題為“治所屬”的部分和上文中“治的對應圖解”表中的“支”。
- 136 Kristofer Schipper, *Taoist Body*, p. 63.
- 137 該序列在此由北方開始, 順時針旋轉。缺 5 號和 6 號。
- 138 《大道家令戒》15a。《老君變化無極經》有一段話非常相似, 它增加了一段誡文, 講的是符的預防效果和和符的幫助下虔誠呼召一個人的保護神。見《老君變化無極經》3a—b。
- 139 《正一天師告趙升口訣》1a—2a。
- 140 與施舟人私下交流。也見他的“Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts”(敦煌抄本中的道教職位), in *Religion and Philosophie in Ostasien, Festschrift für Hans Steininger*, edited by Gert Naundorf et al., Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, p. 133.
- 141 詳細的描寫和資料見王純五, 《二十四治》。
- 142 見王純五, 《二十四治》, 頁 99—100。
- 143 杜光庭認為是新津。見王純五, 《二十四治》, 頁 215—221。

## 中文和日文參考文獻目錄

### 原始資料(按题目的中文拼音字母順序排列)

《赤松子章曆》(六朝), D 335 – 36, no. 615。

D:《正統道藏》(1445 年), 冊數及作品編號根據施舟人(Kristofer

Schipper)編,《道藏索引——五種版本道藏通檢》,陳耀庭,改編本,上海,上海書店,1996。

《大道家令戒》(約 255 年),收入《正一法文天師教戒科經》12a—19b, D 563, no. 789。

劉惟永、丁易東,《道德真經集義大旨》(1299 年),D 431, no. 723。

陶弘景編撰,《登真隱訣》(492—514 年間),D193, no. 421。

《洞玄靈寶二十四生圖經》(約 400 年),D 1051, no. 1407。

《二十四治》(七至十世紀),收入《雲笈七籤》28, D 677—702, no. 1032。

《漢中入治朝靜法》(二、三世紀),為《登真隱訣》卷三徵引和注釋。

范曄(398—445 年),《後漢書》,北京,中華書局,1963。

常璩(350 年在世),《華陽國志》;任乃強撰,《華陽國志校補圖注》,上海,上海古籍出版社,1987。

《黃帝龍首經》(漢),D 135, no. 283。

房玄齡(578—648 年),《晉書》,北京,中華書局,1974。

《老君八十一化圖說》,被認為是史志經(1202—1275 年)等人著, Florian Reiter(常志靜), *Leben und Wirken Lao-tzu's in Schrift und Bild: Lao-chün pa-shih-i hua t' u-shuo* (圖文老子生平與活動——老君八十一化圖說), Würzburg, Königshausen und Neumann, 1990 年影印了明本。

《老君變化無極經》(四世紀),D 875, no. 1195。

寇謙之(365—448 年),《老君音誦誡經》,D 562, no. 785。

趙道一,《曆世真仙體道通鑑》(序於 1294 年),D 139—48, no. 296。

《靈化二十四》,收入杜光庭,《洞天福地嶽瀆名山記》(901), 11a—15a, D 331, no. 599。

陸修靜(406—477 年),《陸先生道門科略》,D 761, no. 1127。

《女青鬼律》(三世紀?),D 563, no. 790。

- 陳壽,《三國志》(297年),北京,中華書局,1985。
- 徐氏,《三天內解經》(五世紀),D 876, no. 1205。
- 《上清黃書過度儀》(三世紀?),D 1009, no. 1294。
- 《上清太上帝君九真中經》(六朝),D 1042, no. 1376。
- 杜光庭,《神仙感遇傳》(約904年),D 328, no. 592。
- 李昉等人編撰,《太平廣記》(987年),北京,中華書局,1961。
- 《太上老君經律》(三世紀?),D 562, no. 786。
- 《太上老君中經》(後漢?),D 839, no. 1168。
- 《太上妙始經》(五世紀?),D 344, no. 658。
- 《太真科》(四世紀及以後),與逐漸形成的上清科範《太真玉帝四極明科》有關,在與天師道科儀傳統相近的衆多文獻中有徵引。參見《太真玉帝四極明科經》,D 77—78, no. 184。
- 司馬承禎(647—735年),《天地宮府圖》,收入《雲笈七籤》卷27, D 677—702, no. 1032。
- 張辯,《天師治儀》(約552年),上卷保存於《受籙次第法信儀》(唐),19b—30a, D 991, no. 1244,也被《正一修真略儀》(唐)引用,D 990, no. 1239。
- 《通鑑》:《歷世真仙體道通鑑》。
- 《玄都律文》(約500年),D 78, no. 188。
- 《陽平治》(三世紀),收入《正一法文天師教戒科經》20a—21b。
- 朱法滿,《要修科儀戒律鈔》(約715年),D 204—207, no. 463。
- 《元辰章醮立成曆》(六朝),D 1008, no. 1288。
- 張君房編撰,《雲笈七籤》(約1028年),D 677—702, no. 1032。
- 《三洞珠囊》7.6a—15a 引《張天師二十四治圖》,王懸河(683年在世)編撰,D 780—82, no. 1139。
- 陶弘景編撰,《真誥》(499),D 637—40, no. 1016。
- 《正一法文經章官品》(六朝),D 880, no. 1218。

《正一法文太上外籙儀》(六朝),D 991, no. 1243。

《無上秘要》23.4a—9a(約 574 年)引《正一悉治圖》,D 768—79, no. 1138。

《正一天師告趙升口訣》(東晉),D 1003, no. 1273。

### 今人論著(按作者的漢語拼音字母順序排列)

陳國符,“設治”和“署職”,收入同一作者,《道藏源流考》,增訂本,北京,中華書局,1963,頁 330—39 和 339—51。

陳美東編,《中國古星圖》,瀋陽,遼寧教育出版社,1996。

蜂屋邦夫,《中國道教の現状》,東京,汲古書院,1990。

高文編,《四川漢代畫像磚》,上海,上海人民美術出版社,1987。

吉川忠夫,《“靜室”考》,《東方學報》,1987 年第 59 期,頁 125—62。

李後強編,《瓦屋山道教文化》,成都,四川民族出版社,2000。

李駿名,《青城山與鶴鳴山》,《宗教學研究》,1989 年第 3—4 期,頁 15—16。

羅開玉,《中國科學神話宗教的協合——以李冰為中心》,成都,巴蜀書社,1990。

Pregadio, Fabrizio, “The Book of the Nine Elixirs and its Tradition”(九鼎經與它的傳統),收入山田慶兒和田中淡編,《中國古代科學史論》,二,京都,京都大學人文科學研究所,1991,頁 543—639。

王純五,《天師道二十四治考》,成都,四川大學出版社,1996。

王純五,《洞天福地嶽瀆名山記全譯》,貴陽,貴州人民出版社,1999。

王健民、梁柱、王勝利,《曾侯乙墓出土的二十八宿青龍白虎圖像》,《文物》,1979 年第 7 期,頁 40—45。

衛複華,《中國道教五斗米道發源地鶴鳴山》,《宗教學研究》,1989 年第 1—2 期,頁 6—11。

徐文彬等,《四川漢代石闕》,北京,文物出版社,1992。

蕭登福,《太上玄靈北斗本命延生真經探述》,《宗教學研究》,1997年第3期,頁49—65和第4期,頁30—39。

蕭登福,《太上說南斗六司延壽度人妙經探述》,《宗教學研究》,1998年第2期,頁1—7。

顏開明,《稠稂治所在地——稠稂山老子廟》,《宗教學研究》,1990年第1—2期,頁15—16。

顏開明,《道教平蓋治與新津觀音寺》,《宗教學研究》,1993年第1—2期,頁21—23。

澤章敏,《五斗米道政權の組織構造》,收入道教文化研究會編,《道教文化への展望》,東京,平河出版社,1994,頁131—152。

張澤洪,《五斗米道命名的由來》,《宗教學研究》,1988年第4期,頁12—17。

趙宗誠,《杜光庭〈靈化二十四化〉的一些特點》,《宗教學研究》,1990年第1—2期,頁10—12。

本文(英文)原載: *Pilgrims and Place: Sacred Biography and Sacred Space in Asia*, edited by Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, Toronto, Toronto University Press. (即將出版)



## 道教和佛教的“厨經”<sup>1</sup>

穆瑞明(Christine Mollier) 著

呂鵬志 胡小麗 譯

“天厨”是一種精神—生理技術，其宗旨是通過禁食而得度脫，它是中古中國佛道交流的一大例證。特別是，能證實佛教經典和儀式都取自道教的事例很少，“天厨”則是其中之一。這些冥想之厨源出道教。八世紀時，它們被密教採納和改編，創作了自己的厨經，這些厨經被認為是佛陀所說。顯然它們在中國很流行，到八世紀末也傳入日本，在那裏融入了高野山的密教傳統。

目前，我們既有道教也有密教編訂的厨經。道教本題為《老子說五厨經注》，保存在明《正統道藏》（在施舟人《道藏索引》中的編號為 763）中。《佛說三厨經》是與其相應的佛教本，它有若干不同的校本。《大正藏》卷八五刊出的本子（T. 2894，頁 1413b—1414c）以斯坦因藏品的兩件敦煌寫本（斯 2673 和斯 2680）為底本，另外也有差異更多的若干敦煌寫本，還在高野山發現了同一經典的兩個文本，其年代在十一到十三世紀之間。

道教本和佛教本的編撰是在同一時期，即七世紀末或八世紀初。但毫無疑問，在這種情況下，道教本為佛教作品提供了依據。

“厨”指的是中國人的一種儀式活動，其根源可追溯至古代早

期。已故的石泰安(Rolf A. Stein)教授曾在法蘭西學院(Collège de France)就這一問題舉行了多年的課堂討論。他論證這些厨會是社祭時舉行的公共宴會,配有豐盛的酒肉。它們構成了中國傳統宗教生活的基礎之一。

這些厨儀被早期道教挪用,道教徒對其做了改編和規定。就這樣它們變成了道教的主要科儀活動之一。這些厨也稱為“福食”,它們尤其是在天師道改治錄籍的“三會”期間舉行。道教厨儀持續的時間長達七日。道教厨會只許喫素食,帶五辛的作物除外。酒是宴會的必備之物,但嚴格限定了數量。這些厨會逐漸為齋醮所取代。唐初厨儀的重要性縮減,與此同時,“天厨”在宗教生活中得以發展。天厨和公共厨宴大相徑庭,它們對道教和佛教來說都是個人苦行之事,其目標是度己。總而言之,天厨活動涉及的是心理—生理技術,與氣功術相似:存想、存見、念咒。一方面,老子所說的厨法有裨於成仙。另一方面,佛陀所說之法的宗旨是得悟。兩者關涉的都是通過完全禁食而得度脫的技術。

厨法以道教和佛教文飾的外表是共同的,它們外傳至日本,在兩教經藏和敦煌文書中都有保存,這些都表明它很流行。

令人好奇的是,十世紀初名道杜光庭(850—933)提到了佛道行厨者之間的對抗。在《道教靈驗記》<sup>2</sup>中,杜光庭於“僧行端輒改五厨經驗”條目下詳述了佛教徒對此經的偽改。杜光庭在文中講述說,僧行端以性狂譎而聞名,他剽竊了道教的《五厨經》,將其題目換成《佛說三停厨經》,並以五咒為五如來所說經。他增加文句不啻一紙,與道士尹愔和趙仙甫之注疏殊不相近。行端改經既了,已傳五六本,忽有神人出現在面前,長八九尺,仗劍,對他說:“太上真經,歷代所寶,何得輕肆庸愚,輒為改易?”這個騙人的僧人試圖擋開神人之擊,却傷落數指。另外兩個僧人見此場景,驚為哀乞。行端得以饒命,與同居僧追收偽改本,但不幸的是只能找到一半,



餘本已被僧人攜帶出關。行端於是別寫原本道經數十本，燒香懺謝，將改添本付之一炬。但造偽者僅有懺悔是不够的。神人又回來告訴他，他不能免死。行端當場倒地而亡。杜光庭最後說，其所改經仍在繼續傳行。從這裏可以看出，當時道教厨經已有定本，也出現了佛教的偽改本。

若考察一下我們談到的這些經典，很容易確信杜光庭的敘述大體上與事實相差不遠。

目前我們得見的《三厨經》大多數都標明是佛說之經，“西國婆羅門達摩多羅、闍那崛多<sup>3</sup>等傳譯”。

無論如何，這自然不可能視為《三厨經》來源的真實情況。不過，能够確定的是，七世紀末或八世紀初這篇佛教作品已流傳於中國，因為它被智昇（668—740）的《開元釋教錄》著錄<sup>4</sup>，《開元釋教錄》撰成的年代為730年。智昇認定一卷本的《三厨經》屬“人謀”疑經。

此經提到若干佛、菩薩、辟支佛和比丘（包括阿難陀），他們都被視為三厨學士。據說只有已皈依佛教的人才得傳此法。必須仰信三寶，學六波羅蜜。學士行三厨法功成，至一年必得見佛。行此法的第一階段會使學士完全不念飲食，心理上能產生香氣和天食。這樣他能完全禁絕俗食。而且，此法能促進學士獲功德，入三昧，證得菩提。

然而，《三厨經》儘管以佛教作文飾，其中心內容則是道教的修煉和經戒。構成此經之核心的五偈實際上逐字襲取了道教的《五厨經》。正如杜光庭所提到的，尹愔（即思貞子）注《五厨經》實際上是以五偈為根據。《五厨經》序也出於尹愔之手，序中標明的年代為735年。他的注釋引《老子》和《莊子》為據，未能充分闡明二十句五言咒詩（它們組成了五偈）的含義。此經講的是行五藏之元氣，它讓人得以斷絕飲食。關於頌偈時兼行的存思術，尹愔幾乎沒

有提供一點細節。所言及的是元氣與“泰和”之和，這種和是通過分別在五方各誦一定次數的偈而產生的。就這樣得一或道。此術也稱“泰和之法”。像所有自己修煉的道術一樣，要養“精神”，以獲得“常心”，與“本”合一。尹愔寫道，“和則五藏充滿，五神靜正。五藏充則滋味足，五神靜則嗜欲除”<sup>5</sup>。

此術與眾所周知的道教辟穀接近。它能讓人修身延命。學士還可獲得坐忘遺照的能力。當他行此術臻於極至時，可以役使鬼神。他就這樣成為一位真人。

雖然這篇道教厨經和與其孿生的佛教厨經似乎同時出現，但確鑿無疑的是，產生此經的傳統還要早幾個世紀。四世紀的煉丹家葛洪在《抱朴子內篇·遐覽》中提到了有關冥想之厨的兩部作品，它們很可能是唐代《五厨經》的來源<sup>6</sup>。四至五世紀期間，厨的活動更是眾所周知，葛洪數次提到“行厨”，將其視為以服藥為主的仙術實踐者的最高能力<sup>7</sup>。“坐致行厨”的能力是初期上清派道士追求的宗教目標之一。合法擁有一系列符<sup>8</sup>的入道者和掌握了存見居於宇宙以及人身之神的技術的人得獲這種行厨之術，它能讓他們役使鬼神，造成一些奇迹：隱身，召雷，或下雨<sup>9</sup>。

在佛教背景中我們也發現提到禁食及奇妙地產生食物的觀念，它們被作為苦行術的一部分。我還在特別做考慮的是：自然產生天王中意的神食；另外，如來造的佳肴用之不盡，浸透着各種香味，以之食無量菩薩——例如我們發現鳩摩羅什譯（五世紀）《維摩詰經》對此有提及<sup>10</sup>。

然而毫無疑問，《五厨經》中所見的天厨是道教技術“佛教化”的一種產物。五厨轉化為三厨似乎只是一種赤裸裸的語義手法，佛教徒試圖由此將厨融入三寶。他們的三厨仍以中國的五行對應體系作為根據。

厨的概念結構源出道教的煉丹術，後者是將經驗科學與宗教

隱喻、實驗與精神—生理技術融為一體的。

佛教本厨經也揭示了一種與藥物學有密切聯繫的宗教活動。在這方面，值得注意的是，在敦煌寫本中，《五厨經》收進了一部藥方集中<sup>11</sup>。正如戴密微(Paul Demiéville)所說，“藥方中穿插着厨之梵文”<sup>12</sup>。

總之，偽厨經說明了唐代時初期佛教藥物學(醫學和宗教混合的偽科學)的發展。它受到了道教的強烈影響，但仍保持了佛教的存思術和證悟。

### [注 釋]

- 1 作者用法文發表過一篇篇幅更長的論文，題為“Les Cuisines de Laozi et du Buddha”(老子和佛陀之厨)，*Cahiers d' Extrême-Asie*, 11, 1999 - 2000, p. 45 - 90. 本文是它的提要。
- 2 《道藏》590, 卷十二, 2b—3b;《雲笈七籤》(《道藏》1032), 卷一一九, 24a—25a。
- 3 闍那崛多(523—600), 犍陀羅人, 560 年到長安。達摩多羅的身份不明。有三個人物冠以此姓, 時代分別是二世紀、四世紀和五世紀初(見 *Répertoire du Canon bouddhique sino-japonais*, *Hôbôgirin* (法實義林), Paris, Tôkyô, 1978, p. 252 et p. 258)。
- 4 《大正藏》2154, 卷十八, 672a4—7。《開元釋教錄》(卷二十八)和《集諸經禮齋儀》(卷一;《大正藏》47, 465c)也有著錄。見牧田諦亮,《疑經研究》, 京都, 京都大學人文科學研究所, 1976, p. 347 - 349)。
- 5 《道藏》763。
- 6 葛洪提到的這兩部作品題為《行厨經》和《日月厨食經》。參見王明撰,《抱朴子內篇校釋》, 卷十九, 第 334 頁。
- 7 王明撰,《抱朴子內篇校釋》, 卷十一, 第 196、203 和 205 頁。葛洪又說, 聖人能用同樣的方式興雲起火, “坐致行厨”或“取黑丹和水以塗左手”(同上, 卷十九和卷四, 第 337, 78 頁)。

- 8 尤其是六甲符。
- 9 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (道教史上的上清降經), Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1984, vol.1, p. 31 – 33.
- 10 參見 Etienne Lamotte, *L'enseignement de Vimalakîrti*, Louvain, Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, 1962, p. 317 – 334.
- 11 伯希和藏品 P.2637, 見叢春雨等,《敦煌中醫藥全書》,北京,中醫古籍出版社,1994,第 687—694 頁。
- 12 Paul Demiéville, “Byô” (vase) 瓶, *Hôbôgirin*, vol. III, 1974, p. 224 – 264; “Byô” (maladie) 病, p.260.



# 詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教？

勞格文(John Lagerwey) 著

譚偉倫 譯

## 一 前 言

在這篇文章當中我希望討論兩個看似不相關的問題：(1)道教與中國民間宗教之關係；(2)中國本土儀式的類別問題與各種儀式專家的分工之間的關係。以下的討論希望可以顯示這兩個問題之相關性和幫助我們日後對中國宗教的討論能夠更為精確。

## 二 道教與民間宗教

在我們能有條不紊地討論道教與民間宗教之前，我們必須清楚地釐定兩個詞彙的意思。後者的用語更是使人爭辯不已<sup>1</sup>。“民間”一詞意味着不包含“士”的階層，但田野考察告訴我們，在晚期帝國時代的中國，不論鄉鎮或村落，各社會階層的人士都會參與各大小宗教節慶和個人及團體的祭祀神、鬼、祖先的活動。各階層對宗教活動的詮釋可能有所不同，但參與却是同一的。如是稱之為

“民間”便有所不當，或應名為“中國宗教”而包含儒、道、釋、巫、術的組成部分更為合適。事實上很多學者都認同這個看法。

但是，這個把不同的組成部分“拼湊”一起的命名方法有一問題，即組成部分之間的關係不明，孰先孰後？組成部分之間的互動，有何社會及形而上的因素規範着等問題便不得而知。筆者身為一道教研究者，實難以忽略道教與所謂的“民間宗教”之根本差異。雖然現在的道士打醮時往往為民間宗教同樣的神明而打醮，而六朝時的要當道士根本就要拒“俗神”即民間諸神於千里之外。這樣好像現今道教和民間宗教之間的分別比過去來得少，畢竟二者之相互排斥，古今一致。最清楚不過的是廟宇裏神明和道士們所召請的神明，不論道士們民間性格有多強甚或文盲的道士，二者的性質始終不同。在仔細分析底下更顯示二者各自成系統。這點筆者應集中討論。

換言之，筆者因為要堅持道教與民間宗教之不同而采用了道教內部對民間宗教的一個批判的見解。這在方法上可能有問題，惟已沒有其他進路可兼顧以下所有有關實情：(1)首先，也是筆者以為最重要的，大抵大部分中國的民衆（我們不知道到底有多少人），在舉行無論是中國農民或中國宗教的專家都會同意，最重要的社區慶典——醮儀的時候，都會邀請道士來主持。(2)在漫長的歷史中，道教始終是反對任何形式的神靈附體和血祭。筆者相信這兩點是相關的，但為了要論證它，筆者必須給“民間宗教”下一定義：民間宗教為一創造神明的機器。神明以附於人身上來證明他的存在和能力，在給予人保佑的同時，神明要求人血祭的回報。神明當然也會以其他方式來顯現自己，例如在河流或山野中置人於死地，但基本的方式是附於人身上並透過人身而說話。其他的問神方法包括流行的卜杯（問筮）或夢示在整體上還是次要的，因為它們都是發生在神明透過神媒（或巫）顯現自己以後的事。換句話

說，民間宗教具足了神職人員、神明、廟宇、信眾和禮儀等宗教元素，豈不合乎資格稱作一“宗教”嗎？這就是我們所說“民間宗教”時所指的意思。筆者相信民間宗教實為“中國宗教”之磐石，其餘一切都建立在此之上和藉之而自我定位。民間宗教根本上是獨立自主的而且本質上是地方性的。神明附身和血祭為其兩個基本特徵，所有的中國“高等”宗教均要對此二者作出回應。

傳統中國有三種這樣的宗教，各自爭取按自己的神統、禮儀和信念去重構中國社會。他們亦從民間宗教中也從彼此之間援引和借用。早期儒家的所謂“尸”很可能就是逝世的祖先附身於兒孫的意思，因而是一個血祭和神明附體的宗教。儒家經典中所呈現的國家宗教亦有動物祭祀。假若這些傳統沒有轉變，儒家便不能說已從血祭中蛻變過來。事實上這些傳統均是遠古的和已不見於現今社會，所以我們現在可置之不談。更有趣的是雖然神明附身的現象老早已從儒家的祖先崇拜上消失，宋以後的儒者因要普遍化祖先崇拜而把民間宗教中的某些元素又重新引進來，其中包括以熟食肉類作祭品<sup>2</sup>。於此與我們的討論最相關的，既非遠古的國家宗教，亦非以男性為中心的祖先崇拜，而是儒者官僚在封神中的角色。這是中國宗教的一個永恒的特色，並於《山海經》中已可見一斑，而於宋以後愈形重要。許多近期研究，均顯示封神活動在融合俗神於國家認可的神統中和把士階層聯繫於民間宗教中扮演了重要角色。可是較少人注意到儒者官僚持續就神統的重新定義對道教的影響。但我們可以展示儒者官僚如何在決定國家認可的神統的內容與邏輯中扮演着重要角色。要簡短地總結佛教與民間宗教之間的互動是極困難的事。惟是若我們專注於神明附身與血祭兩方面，則不難看出佛教是根本反對二者的。佛教的素食主義是其中的一個顯示。這在中國人的眼中是用來分別神與佛的基本因素。在筆者做過田野調查的地方，人民都以為佛之所以高於神明，

正在他不食葷。持齋就等同於放下塵世的俗慮而專注於更高的目標。素食的理想對民間宗教的影響不可謂不少。顯而易見的影響不只是神統中增添的素食神，還有各種在家人的宗教活動新形式——如“齋堂”和它們的主持“齋婆”。雖然佛教神統中的素食神同樣能夠為人增添男丁（透過送子觀音）和獲得較好的轉世之功德，但他們却有一缺點，即不會參與民間宗教中血食神的鬥法。佛教中的素食神是文神而非武神，而人民却是需要神明給他們提供“武力”上的保護，以對付那些引起疾病以致死亡和農業失收的鬼衆。不錯，素食主義和素食神均是佛教對民間宗教的血祭的一個挑戰，筆者却以為其影響不及另一佛教觀念——“功德”。這是佛教對民間宗教的其中一個核心觀念——“神明附身”之回應。一如其他薩滿信仰，神明附身的觀念與“命定”和“命運”的觀念分不開。被附身的人若不願意借其軀體與聲音給奪軀的神明，他或她便會生病甚至死亡。“命定”在佛教中稱之為“業報”。業報可以透過獲得功德而被打破。這不單可應用在自己的轉世上，還可回向給祖先。正是由於提供了這個可能性，佛教在中國宗教中的市場上穩操勝券。功德一觀念之重要性及其如何在根本上影響着中國人的宗教生活，可從我們在田野考察中關於葬禮常常聽到的“功德”一詞來證明之。佛教人士常常是處理死者的專家。道士雖然也作功德，但他們的禮儀往往基本上源自佛教。在一個對“死”字如此避忌的文化中，處理“死亡”最後要假手於一個外來的宗教，亦非全然不當。同樣地我們並不奇怪除觀音外，地藏在中國宗教神統中占有顯赫地位。歷史上道教不單只堅決反對血祭，還給民間宗教中的附人身的神明提供了不同的取代方法——被注册或驅趕，可說是文武兼施。佛教作為一外來宗教擁有一個截然不同的神統和禮儀體系。因此佛教理論上不能與本土的宗教正面交鋒，它只能建基於其上。道教則不同，它可以和民間宗教正面衝突和提供取代。



在道教的“籙”中——一個次第地超越命運的標記——充滿着神將。自六朝以來，道士作為“道之僕人”也是“衆神的主人”。早期道教經典《老君中經》顯示道士體內充滿從民間神統中而來的神明，但他們已內在於道士之身內。道士們不單能通過存想使神明各歸其位，而且可役使他們協助自己對長生之追求<sup>3</sup>。這種內在的行持發展為日後的內丹修持法。道教中的驅邪部分可見於如《神咒經》所述及威脅要滅盡“脫籍（無注册）之鬼”；又如《女青鬼律》所建議道徒從師傅中，每年獲得鬼類名單<sup>4</sup>。施舟人給我們展示了他研究的臺南道士如何維持了“衆神之主”的傳統：道士們憑藉木偶神功戲的形式，來操控諸神或於醮儀中把民間諸神從他們平常所占的廟宇中央位移到廟後，而成為道士們儀式的觀察者<sup>5</sup>。筆者亦曾展示流行民間的神明溫元帥如何被轉化成一道教中低級的武神，又曾展示建陽地方閩山派道士如何把容易成為害人凶鬼的橫死者和民間神明召入道教神兵隊伍中拯救善人<sup>6</sup>。簡言之，由始至終這是道教的一個核心而恒久的特徵，不論是大傳統的道士如臺南的陳榮生或驅鬼的建陽閩山派道士。每當地方社會打醮時，當地人總會願意或不願意地承認他們（道士）的必要性。

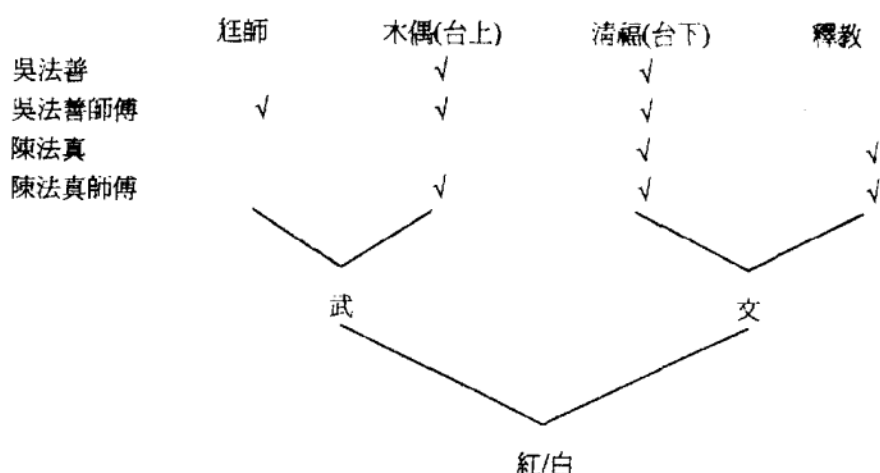
可舉一例以說明之。筆者與歐大年曾於1997年農曆年期間，參與了在福建中北部首寧縣的下坊村舉行的元宵會，三天的醮會中包含了由道士表演關於陳靖姑的故事之木偶戲。在最後一天晚上午夜時分，祭臺上擺滿一大盆一大盆的不同祭品，還加添了切碎的蘋果和糖果。祭司在兩名當地社區的代表人的陪同下走到漆黑的外邊。儀式的名稱為送鬼。衆人默不作聲以免來赴會送鬼儀式的鬼類會附在他們身上並一起返回村內。祭司大約向前走了十分鐘，唯一聽見的聲音是祭司偶爾低吟“阿彌陀佛”之聲。他們一直走出村外至一山丘上，再到山崖上的一片水稻田中。於山崖邊上他們焚了香，祭司安靜地比了一些手訣，又把盆中祭品覆倒在地

上,並以爆竹聲通知廟宇內的樂手開始敲鑼打鼓。祭司却保持安靜,站起來,把覆轉的祭盆托在背後來保護自己,一邊走回村內廟宇。村中父老解釋:“三天的醮儀都要視乎這個儀式之成敗;若這個儀式失敗了,來年我們的村落便難得安寧和豐收。”這就是在福建道士作為“諸神與衆鬼之主人”的重要性。

### 三 儀式的分類詞

關於儀式分類詞最有名的討論是施舟人在臺南發現的兩類道士:“紅頭”與“黑頭”。前者是驅邪趕鬼的法師,他們赤腳作法但不擁有打醮的禮儀知識和身份。後者是“真正”的道士,他們一樣能作法師們的“小法”,但很小心地以地位卓越的醮儀傳統來把自己區分出來<sup>7</sup>。既然功德與醮儀同樣由道士來做,以上的區分似乎可以包涵臺南儀式專家所做的一切儀式,它也似乎可用來解釋道教在中國各地甚至整個中國歷史上的基本特徵。但我們不用離開臺北便可發現這個區分和相關論點的困難:臺北的道士只作“專門吉事”的儀式,功德是由釋教的祭司所擔任。更頭痛的是道士以為他們的“法場”(驅邪趕鬼儀式)是高於“道場”(醮儀)的。

在1989年至1990年間,筆者調查了福建及鄰近的廣東和浙江等地四十二個縣份<sup>8</sup>,結果發現實際上的情況比臺灣所見來得複雜。筆者發現佛教人士會打醮而道士只做功德,也發現二者都做的人士,惟他們會先“轉教”或用不同的“法號”去分別執行。最重要的是臺灣人所用的“紅、黑頭”或是“大、小法事”的區分既缺乏普遍性,亦對我們瞭解真實情況沒有幫助。反而在臺北所作的“吉祥”與“不吉祥”的分野來得普遍,雖然實際上常透過“紅事”與“白事”之分來表達。其他碰到常用的分別詞彙是“文”與“武”的法事和其主持者。以下從壽寧縣調查所得可見二者有重疊的地方:



上述四位均屬在家(火居)法師,具備法號和壇號,與一般“正規”道士的情況雷同。按他們的觀點,他們所做的法事究竟是佛教還是道教的並不重要,儀式的法門與法門之間是否相通方是重要。這種是否相通、能否共存之意識,才限制他們什麼可以做,什麼不可以做,而這種意識是道士與村民或鎮上居民所共享的。一看上表即知紅、白事之分是最明顯的。尪師可以是木偶神功戲的表演者和“清福”儀式(當地對醮儀的稱呼)的執行者,但他不能同時是“佛教”人士。佛教人士可以同時學習醮儀和木偶儀式,但不能作驅邪儀式——尪師的專利。

我們得更深入地看這些儀式專家們所作的儀式方能明白個中實況。釋教先生(有時亦被稱作道士先生)是最直截了當的事例。他們的主要工作是做功德,若他們打醮或做木偶戲也只是副業。換句話說雖然他們基本上以做功德為生,他們也會應邀去打醮,在壽寧縣,打醮通常上演木偶戲,所以釋教先生同時學習兩門法也是合情合理的。即使我們因此而認為他們已進入我們一般以為是道士所為的領域,有壇號、有法號,釋教先生的儀式、神統和經典基本上仍是佛教的,不管他們本身對佛教有沒有感情和認同。事實上從臺北到壽寧(毫無疑問也包括許多其他地方),功德儀式從不稱

爲佛教，寧願稱作釋教。這個稱呼似乎告訴我們在人民心中有一頗清楚的分野：即僧侶尼姑的佛教與“香花”和尚的佛教。同時他們心目中的佛教和功德儀式有一獨特的聯繫<sup>9</sup>。

如前所述，木偶戲在壽寧的醮儀中有中心的位置。操控木偶的人自以爲是道士，至少從陳靖姑是他們演出的木偶戲中爲最重要一事可證明之。“臺上”的木偶戲必定與“臺下”的儀式互相配合。自然地，木偶戲表演者須學習二者的法門。再者由於驅邪趕鬼的內容在壽寧的醮儀中，不論是“臺上”抑“臺下”的儀式均非常重要，表演者除學二法門之外亦學習閩山法中的驅邪儀式，即成爲尪師也不足爲奇。換一個說法，除了有道教和做武場儀式的背景，木偶戲表演者亦會做純粹的驅邪武場儀式——基本上爲治病的儀式，並且也會求雨和求子，甚至做一種特別的功德——爲橫死者而作的功德，包括自殺者、溺死者、交通意外死亡者、夭折者等。但是他不能做爲正常死者而作的標準功德儀式<sup>10</sup>。

從我們對壽寧地方儀式類別詞的研究中可發現兩種類型：(1)只能做紅事的道教之驅邪者和(2)主要做白事但亦能做一些紅事的佛教葬禮儀式專家。於此最强烈的禁忌在紅事之主持者，他們絕不能與亡者有任何的接觸以免受玷汙。但是我們如何解釋在臺北釋教的專家被認爲已被太多的汙染而不能打醮，但在壽寧却被允許？這樣一來是否推翻了我們先前的信念——“醮”根本上屬於中國宗教中的道教形態？要回答這些問題我們要回到上述的其他基本分野：“文”“武”儀式和其主持者上。中國爲文字之國，任何會讀能寫的人比不會的人更卓越。道教中的驅邪之士雖然亦是用文字來作法，但他們通常是倚賴強記。他們往往是鄉村中的赤腳法師，不是文盲便是文化程度很低，雖然他們的工作在社區內仍被重視。筆者却從未遇過文盲的功德專家，不論是道教或佛教的專家。他們往往需要念誦和書寫表文，因此不可能是文盲。筆者以爲，他

們的文化程度抵消了他們從接觸亡者而受的汙染。亦是這文化程度，解釋了為什麼佛教人士能在某些地方和場合當中打醮——不論是壽寧或臺北的道教形態或傳統僧團形態的佛教人士。這樣卻不會使醮儀失去其基本道教的性格，正如道士同時做功德也不會使功德的佛教元素減少。醮儀不但有一強烈的驅邪組成部分，並有一更強烈的“行政文化”組成部分，這表現在道士們趕走“無注冊”的鬼衆和召集橫死者加入他們掌管的陰兵行列。

簡而言之，基於我們中國東南部的考察，主要在臺灣和福建，但包含廣東、浙江和江西，使我們相信中國宗教的基本結構上儀式分類是紅、白事之分。中國的兩個處理神和鬼的高級宗教均提供這兩種儀式的專家。“文、武”儀式之分野與“紅、白”之分野重疊交叉，但前者重要性僅次於後者。再用具體的例子表述之是臺灣人對“法師、道士”之區分和“紅頭、黑頭”之區分比在臺北流行的“吉祥”與“不吉祥”之區分次要。

## 四 結 語

筆者的論證可總結如下：“民間宗教”一詞有必要被保留下來以便使“中國宗教”一詞變得有意義。要保留前者，我們必須給它下個切合現況的定義，證明它是一個獨立的宗教。建立此點後，便能進一步考察這宗教與其他三個“高級”宗教之互動。考察包含其各宗教內專家所提供的服務和彼此之間的相互影響。不幸地從草根層面的考察顯示，四種宗教因為太混雜而似乎不可能分別“民間”與“高級”宗教。透過分析地區的儀式類別詞，我們顯示了人民尋求從兩種最重要的儀式專家：道教和佛教人士所提供的服務有一模式——前者祭生（拯救生者）和後者度死（拯救死者）。

驅邪趕鬼的道教與救贖的佛教兩個結構性的分野，衍生了道

教與民間宗教的相同性——二者均處理神明和鬼衆；也衍生了佛教和儒教的共通性——二者均是處理祖先。這共通性不論在中國歷史上和田野調查中均可發現，但既然我們的注意力集中在道教與民間宗教上，於此我們欲強調：雖然二者在神統和儀式上的分別很大，在目的上它們却是共同的，即提供保護、治療和興旺。所有針對這些目標的儀式均是“紅事”而且無可避免地有“武”的組成部份。惟一如漢高祖所言“能在馬上得天下却不能在馬上治天下”，中國宗教除“武”場上的暴力亦需要“文”場上的管治，民間宗教雖然常常把它的神明裝扮成文官，畢竟它不能提供文場管治；道教由於以漢朝的管治系統為根底却能够作到。在日常生活中，人民會要求道士去解決民間宗教所同樣能解決的問題，但通常還是在後者不能解決之後才會如此。在非常日子，即節慶當中，同樣的人民會邀請道士去打醮。醮儀中有“文官管治結構”最完整的表現，傳統中國的日常生活亦在其結構下度過。道教在文和武中提供了民間宗教缺少的東西。二者的關係一如手和手套或同一幅砌圖中的兩塊圖片。

#### [注 釋]

- 1 有關“民間宗教”一詞之含糊性，參 Stephen Teiser, “Popular Religion” *Journal of Asian Studies* 54, no. 2, May 1995, 378 – 395.
- 2 參 Patricia Ebrey, “The Liturgies for Sacrifices to Ancestors in Successive Versions of the *Family Rituals*” in *Ritual and Scripture in China Popular Religion: Five Studies*, ed. David Johnson, Berkeley, Chinese Popular Culture Project, 1995.
- 3 關於此經參 Kristofer Schipper, *Le corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982.
- 4 關於此經參 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V<sup>e</sup> siècle : Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1990.

- 5 參 Schipper 同上引書,第四章。
- 6 參拙著 *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, Macmillian, 1987, 第十四章,同時參注 8 所引關於建陽的文章。
- 7 參 Schipper 同上引書,第四章。
- 8 田野調查結果發表於 *Le taoïsme du district de Cangnan, Zhejiang* 筆者與呂鍾寬合著, *Bulletin de l'Ecole Française d' Extrême-orient*, 79.1, 1992. 中文版見於《東方宗教》3, p.171 - 199、《民族曲藝》84, 1993, p.43 - 82 及《東方宗教研究》3, 1993, p. 149 - 169。英文版見 Hsiek Jian(謝劍) and Chang Chak Yan(鄭赤琰) ed., *The Proceedings of the International Conference on Hakkaology*, Chinese University of Hong Kong, 1994, p.311 - 343。有興趣全面認識儀式類別區分之複雜性的讀者可參閱上述文章。
- 9 正由於佛教與功德儀式之密切關係,自宋以後,新儒家要求有識之士不要雇用佛教人士為親人舉行葬禮。參 Patricia Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China : A Social History of Writing about Rites*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1991, 第四章。
- 10 筆者對葉明生先生協助本人及歐大年於 1997 年 2 月農曆年和元宵節期間在壽寧之兩星期調查深表謝意,是次調查我們有幸看到道士的木偶戲和釋教先生的打醮。這裏關於儀式的區分是根據是次田野調查和與葉先生的討論。葉氏亦已於《民俗曲藝》發表了有關是次壽寧木偶戲活動之精彩文章。

本文(英文)原載:黎志添編《道教與民間宗教研究論集》,崇基學院宗教與中國社會研究中心叢書 1,香港:學峰文化事業公司,1999 年,頁 165—181。

## 妙峰山行香走會

范 華 (Patrice Fava) 著

陳巴黎 燕漢生 譯

妙峰山坐落在北京西山，距京城約 50 公里之遙，朝山進香的歷史已將近四百年。保存至今的地方志、游記、調查報告、論著、碑刻拓片、畫作、照相和攝影資料，組成了一部珍貴的文獻總彙。據此可追溯以往，瞭解清初和民國時期朝山進香的實況，也可從中探悉古今的傳承變化，窺見其來龍去脉。妙峰山行香走會中斷了近半個世紀，1987 年重新恢復。如今，每年陰曆四月初一到十五，朝頂的香客有十幾萬，香會數以百計，前往靈感宮拜碧霞元君。最近發現的十八張畫，在研究香會性質、劇目含義、宗教功能等方面，更令人耳目一新<sup>1</sup>。

過去，從北京城到妙峰山要走整整兩天。達官貴人、殷實商賈，或乘坐馬車，或以轎代步，攜帶冷食被席、行李什物前往。老百姓則手拄木杖、肩背香袋。衆香客熙熙攘攘，摩肩接踵，許下心中所有的願望：祛病療傷、加官進祿、嫁得乘龍快婿……如此等等，不一而足，最重要的就是求子。碧霞元君自明朝起，便成為中國北方最靈驗的女神。京師內外，供奉她的廟宇幾十座，大小祠、殿、堂、壇更有數百之多。



1937年中日戰爭爆發，朝山活動隨之中斷。京郊至高點妙峰山被日軍占領，廟宇慘遭破壞。1945年香火有所恢復，但五十年代初，政府雷厲風行地破除迷信，廟會再次沉寂。寺廟被砸，塑像被毀，殘留的部分也在“文革”期間被紅衛兵掃蕩一空。1976年，妙峰山頂只剩下一堆亂石。此後，嚴格的禁錮開始鬆動。八十年代初，門頭溝區政府決定把妙峰山開闢為“旅遊區”，將公路修到山下的澗溝村，然後盤山而上直至峰頂。1985年開始重建廟宇。兩年以後，幾乎所有的殿堂都悄然拔地而起，通向金頂妙峰山的聖路再次喧鬧起來。

## 茶棚與善會

香道上的旅館客店、飯館食棚，比比皆是。據奉寬統計，沿途共有茶棚 89 座，接待來往的香客<sup>2</sup>。這些大大小小的茶棚，或由磚石砌成，或用木板帆布搭建，稱作“行宮”，暗指帝王游幸的落駕之處。神明巡游，也有自己的行宮。廟會期間，善會（即文會）駐扎其中。

無力上山朝拜的就到德勝門外最近的茶棚，燒香，喝粥，然後打道回家；也可委托家人或親朋好友代辦，在一塊檀香木牌上寫下自己的姓名和心願，帶至山頂焚化。

文會名目繁多，有施茶水、米粥、面茶、食鹽、草藥的清茶老會、粥茶老會、獻鹽老會、膏藥老會；有修路的修道老會、淨道老會、橋道老會；替神像揮塵，打掃庭院的揮塵老會；為香客夜行照明的燃燈老會；也有各行會提供服務，如修鞋的縫紉老會，銅碗補鍋的巧爐老會，進獻香燭、蒲團、跪席的盤香老會、拜席老會等。也有不少攤販出售香燭、雲馬、草藥和扇子。車子壞了也可以免費修理。碧霞元君降臨人間，所有人都要多做善事，廣積陰德，造福子孫。

J.S. Burgess<sup>3</sup> 調查北京的行會，提到由搬運行組成的“公議常善茶葉聖會”上妙峰山，進獻的供品有：茶葉、面粉、豆類、大米、香燭、食鹽、紙錢，裝了滿滿十三輛馬車，運往香道上的廟宇、茶棚和金頂上的碧霞元君廟。碧霞元君是他們和鞋匠、茶行的祖師。搬運行的成員包括轎夫、挑夫、車夫和杠夫，會址設在崇文門外南小市的娘娘廟。民國初，Burgess 在北京統計了 128 個行會，有裁縫、染匠、木匠、廚師、油漆匠、裱糊匠、鞋匠、鐘表匠、說書人、伶人等等。

## 康熙碑文

搭設茶棚，修繕廟宇，朝頂進香的香會通常勒石立碑，上題“萬古流芳”。保存至今的 60 餘張妙峰山碑刻拓片，最早的由康熙二年(1663)引善老會所立，道光十六年(1836)重新鐫刻。碑文刊列了 14 個都管的姓名，有負責管理、運輸、伙食、擺放供品的揆子都管、車上都管、廚房茶房都管、錢糧都管和陳設都管等<sup>4</sup>。出乎意料的是中軍吵子都管。“中軍”是專門負責敲鑼打鼓的音樂場。每到三月，跟隨張貼會啓的香會走街串巷，宣告妙峰山進香即將開始。有時也單獨承應堂會。“吵子”配備一個單皮鼓、四個鐃、兩個海笛、四個鈸、一個旋子、一面小鑼、一面小鐃和一個堂鼓。由此可知，文會不只做善事，為廟宇、香客服務，他們也同武會一樣，挑着箱籠，挂着彩旗，走會時鑼鼓齊鳴，十分熱鬧。

引善會自稱“老會”，應該已有了一百年的歷史。不過也有不足百年，分立新會，行話稱“下了小崽兒”的也自稱老會。

文會有立碑的傳統，武會立碑却很少見。究其原因，說法不一，似乎也沒有較合理的解釋。也許碑文屬於“文”，不屬於“武”，如同陰陽，相互對立，不可混淆。

無論文會還是武會，行香的本意是與碧霞元君認宗同緣，求得庇佑。

## 行香走會

爲數衆多的文會都已蕩然無存。現僅留存山頂的四個：兩個舍茶，一個舍饅頭，還有 2001 年新成立的擇塵聖會<sup>5</sup>。相反，武會依舊門類繁多，把朝山進香的活動演繹成了北京郊區最大的民間戲劇節。

文會以獻貢舍物爲主，從前，正是他們管理着京城內外大大小小衆多的寺廟宮觀<sup>6</sup>，武會則以表演爲主。1949 年後，爲抹去香會的宗教色彩，行香走會的敬神表演被說成是民間藝術之花，即“花會”。但老人們依舊沿用“社火”、“紅火”、“走會”、“過會”、“香道會”，保留朝山進香的內涵，包世軒也說：“立會的目的是爲廟會而設”，是“向神佛奉獻歌舞表演”<sup>7</sup>。

其實叫什麼名字無傷大雅。金受申也提出香會既是“神前執事”，“又像趕廟會的玩藝檔子”<sup>8</sup>。爲敬神而立，爲娛神而設。各檔香會都有自己的香火廟和供奉的祖師，也參加其他廟會，如欄龍山娘娘廟、雁翅“流過水”娘娘廟、軍響娘娘廟、東西齋堂娘娘廟、板橋村北港溝內娘娘廟、淤白村白瀑寺娘娘殿、百花山山頂碧霞元君廟、石景山娘娘廟（坐落在天臺山）<sup>9</sup>。以及北京的五頂（創建年代可追溯至明朝）和平谷縣丫髻山的碧霞元君廟。按照姚寶蒼的記述，過去，海淀區有許多香會，每年正月初一至十五到大鍾寺表演，四月去西頂藍靛廠、碧雲寺、妙峰山、萬壽寺、太舟塢的藥王廟。也參加黑龍潭龍王廟的祈雨打醮，康熙、乾隆皇帝曾御駕親臨<sup>10</sup>。除了朝山進香和廟會，香會還常常被請去參加紅白喜事，包括婚喪、祝壽、開光、挂匾、開業、滿月，甚至傳旨進宮獻藝。

清初北京尚有 700 檔香會。不僅慈禧太后熱衷戲劇，清朝歷代皇帝，尤其是高宗，對這些“小戲”、“百戲”、“雜戲”、“散樂”、“社火”有着濃厚的興趣<sup>11</sup>。

行香時，有不少人會舉着“萬壽無疆”的黃旗，都是獲得御覽，或進宮為皇上慶壽祝釐，御賜的“皇會”。黃旗上挂着布帶，上寫會名、建會年代、何時重整、何時受御賜和皇帝的名號。如今，每年都去妙峰山的海淀區大河莊少林會，康熙二十二年（1683）成立，嘉慶二十二年（1815）、咸豐九年（1859）、同治七年（1868）和光緒十九年（1893）四次重整。尤其是光緒年間，經常應召去頤和園承差。1930 年再次重整，之後便銷聲匿迹。直至 1987 年，妙峰山行香走會開始恢復，重又嶄露頭角。

海淀區六郎莊五虎棍會原是個幼童會。1754 年，乾隆皇帝御賜“忠孝童子會”，1761 年應召進宮表演，御賜“永壽萬善忠孝童子棍會”。皇后還賞銀換置全套鸞駕，參加涿州娘娘廟會。光緒年間，應掌儀司旨到頤和園獻藝。1999 年重整，繼續朝頂進香的歷史。

所有的香會都有着悠久的歷史。朝陽區蘆葦溝村的五虎棍從明萬曆四十四年（1616）就開始了行香走會。現有會員不滿 20 人，而過去曾多達 50 人。他們供奉的大王爺廟，歷經“文革”的劫難，如今只剩下殘垣斷壁。

香會的形成始於明初。中國歷史博物館藏有一幅成化二十二年（1485）的元宵圖，表現明憲宗（1465—1487）坐在大殿內，觀看元宵燈節的盛況：在劈啪的鞭炮聲中，一支香會緩緩走來，裝扮的人物有鍾馗、四大元帥、濟公、執劍的張天師、樂師、舞獅等等。皇宮裏張燈結彩，樹枝上挂着八仙燈，孩子們手裏提着象徵祈雨的蛤蟆燈和吉祥的大象燈。

2002 年，妙峰山廟會開山之日，夜幕中，西直門外五虎棍會

(又名同心合緣五虎打路)由隋少甫的弟子趙寶琪帶領,在火光的映襯下,伴着強勁有力的鑼鼓點兒,在靈感宮前為娘娘表演了一套精彩的棍術。勾紅臉的皇帝趙匡胤大勝董家五虎。《水滸傳》中反映的宋代道教社會重現出新的活力。1990年,隋少甫帶領七支香會上妙峰山,從此,傳統戲劇表演再次復興。同時,也是紀念自己的父親——兵部杠箱的會首和三代的祖先。隋師傅出身香會世家,祖孫三代皆以演員的身份參加走會。他本人也因創辦萬里雲程踏車老會,名震一時。

在妙峰山與這些老會首交談,就會瞭解,無論現代社會發生多大巨變,傳統文化依舊保留了下來。

## 掌儀司承應香會花名冊

時至今日,還有學者對香會自稱受過皇封的說法提出質疑,理由是香會屬於民間,怎麼可能與至高無上的皇權混為一談可。幸而國家圖書館存有60個香會手書的花名冊<sup>12</sup>,分別於光緒二十二年(1896)和二十四年(1898)報內務府掌儀司存留。掌儀司1677年設置,專門負責皇宮祭祀天神祖先的儀典,以及皇帝生日、婚娶的慶典。香會進宮承差,必須事先向掌儀司提出申請,呈遞花名冊領取腰牌。從字迹上看,有的書法精湛;有的則十分潦草,甚至別字連篇。有的清楚地記下所有會員的姓名、人數及其在會中的職份;有的則只寫會首及會衆人數。正陽門外西河沿五斗齋內隨意樂善秧歌會特意注明,成為“皇會”後,已經換上了“龍旗黃幌”。兵部的杠箱會屬於“內八檔”<sup>13</sup>,其他均來自京城及鄰近郊區。民國年間,金勳《妙峰山志》載,香會由西直門過海淀至萬壽山後大有莊娘娘廟茶棚,對面是頤和園北牆內的眺遠樓,俗稱“看會樓”,為慈禧太后看會之所,光緒十九年(1893)建,殿內設有寶座,太后手持望遠

鏡觀看走會。因視線太遠，便命掌儀司奉懿旨召香會進頤和園表演<sup>14</sup>。花名冊記載香會進頤和園的日期是四月初五、六、七、九日，正值妙峰山朝山進香的日子。慈禧太后坐就在頤樂殿，對面是上下三層的大戲樓，1894年為慶賀六十大壽而重新修建。萬壽山下的聽鵬館也是慈禧看會的地點，光緒甲午年（1894）四月初九隨意樂善秧歌會到此表演。

名冊中，會員姓名及職份非常周詳，共計 3000 多人。如果是第一次承差，掌儀司就在會名上注“新”字，記下演出後發給的賞銀。

60 堂香會包括秧歌 18 堂，五虎棍 16 堂，天平 5 堂，獅子 5 堂，杠子 3 堂，開路 3 堂，花鼓 2 堂，雙石 4 堂，花壇 2 堂，石鎖 1 堂，杠箱 1 堂。從會址上看，一半來自京城，一半來自近郊，尤以海淀香山附近的香會最多。

慈禧十分崇信碧霞元君，不僅給妙峰山娘娘敬獻匾額，派遣官員去燒頭香。老會首甚至還說，慈禧本人也親自朝頂進香，帶着皇宮裏的“內八檔”，氣派十足。半路上，有縫綻老會替太后修好了鞋跟，從此也成了皇會。

## 十八檔香會圖

最近發現的十八張畫重現了當年在掌儀司登記注册的香會全貌。作者及年代均無記載，大概由掌儀司監製，後為私人收藏。畫面色彩鮮艷，構圖嚴謹，造型生動。仿佛一幀幀“快鏡”，將百年前香會的服裝、臉譜、樂器、箱籠、兵器從歷史的追憶中顯映出來，與現實進行比較；還可據此對關於香會的相互矛盾的描述，作一個更為真切的解答<sup>15</sup>。從妙峰山進香歸來，再看這些畫，仿佛還能聽到動人心魄的鑼鼓聲和觀眾的高聲喝彩。香會首領在花名冊裏被稱

作“會首”、“香首”或“頭目”(香會自稱“把頭”、“老都管”),畫中都身着長袍馬褂,手拿摺扇,舉着撥旗,走在隊伍前面。“前引”,顧名思義“前面引路”,手裏也舉着撥旗。會中還有“教習”,有的不止一人。過會時,他們在一旁指揮,不停打着手勢。“錢糧把”又叫“挑錢糧”或“挑糧人”,肩挑箱籠(籠子),裏面裝着演出用的道具、香燭、供品、油彩及捐給廟裏的銀子。演員稱為“耍手”、“練把”或“玩手”(完手)。在掌儀司的花名冊中,絕大多數香會都分文場和武場,文場指各種樂器,如大鑼、大鑔和鼓(單皮),武場是那些身懷絕技的練手。表演時,一般文場在東,武場在西,各就其位。

用歷史學和人類學的視野審視這些畫及其他繪畫作品,可以用“視覺文化”(Visual Culture)的研究方法。簡言之,就是“形象可以給人們對世界的思考方式賦予一定的形式”。該學派的代表人物美國漢學家 Patricia Ebrey 在描述宋代皇帝出巡的“大駕”時,寫道:“爲了揭示某一儀衛所隱藏的政治含義,就應考察其地點、人員的選擇、服裝、隊伍的排列順序、行進的路綫、旗幟、各種執事的象徵等等。”她選定 14.8 米長的《鹵簿圖》作爲範例,藉此把“大駕”作爲宋朝都城的“視覺文化”來進行分析<sup>16</sup>。如果用這種方法來研讀這十八張香會圖,同樣可以看出清代京師和宮廷“視覺文化”的折映。

## 中 幡

中幡,行話叫“大執事”,諸會中尤以禮部中幡最爲著名。在 6—7 米高的粗竹竿上懸挂着的綢旗就是“幡”,上綉“萬壽無疆”四個大字,表明是受過御賜的皇會。有的幡旗上綉着會名和創建年代,也有的上面綉着八仙、關公、十八羅漢等。竹竿頂端挂着三個用布圈成的圓桶子,行話叫“樓子”,亦稱“座傘”。傘下邊是用細竹竿綁成的長方形架子,稱“雲盤”,行話叫“笆子”。盤上兩側各斜插一面帶火焰邊的三角旗。圖中,把兒頭和前引手裏拿着黃色的撥



旗，上面寫着：中幡老會。

中幡的表演動作很多，將幡從頭頂顛至前額，再由額至肘，由肘至腰，或由下齒將之頂住，或舞動如飛，或飛擲給對面的同伴。各種都有名稱，如“腦毬子”、“牙毬子”、“盤肘”、“斷梁”、“前腰串”、“後腰串”、“塔子”、“雙膀架”、“捅五指”、“蹦五指”、“前扎肋”、“後扎肋”、“雙擺荷葉”、“順風旗”、“牙架”、“吐魚子”、“蹦四下”、“拋四楞”、“套腦架”、“拉相”等（姚寶蒼，1998）。竹竿頂上挂着的銅鐸，隨着幡竿的舞動節奏不時發出陣陣急促而有力的撞擊聲，振人心魄。四周的圍觀者不斷喝彩叫好。耍中幡需要具備非凡的體能，不但要有驚人的力量，還要有靈活的身手和不同尋常的平衡力。

中幡一般都排在走會隊伍的前頭，不表演時就將幡旗取下扛在肩上。黑漆的箱子叫“杠”、“籠”、“箱籠”或“錢糧挑子”。挑箱籠的走在前面。“杠”呈圓形，分兩層；“籠”也為圓形，分多層，又稱作



“屏”；方形的箱子則稱作“杠箱”。箱上插着的三角旗叫“幌”，旗子之間有小繩相連，繩上挂着銅鈴，行走時鈴鐺隨之上下顛簸作響，名為“顛屏走會”。把兒頭和前引手執的小旗叫“旗”、“執杆”或“撥子”，飾有火焰邊和兩條迎風舞動的白飄帶。

朝陽區“全盛中幡聖會”最近在妙峰山頂勒石立碑，碑文記述了乾隆年間在地安門關帝廟前舉辦中幡會的盛況。文中還提到了民國年間著名的中幡耍手，經常在廟會上露臉的王小辦兒和寶善林。寶善林，人稱寶三，曾是禮部中幡練手，滿清政府被推翻以後，禮部中幡解散，遂成為天橋的著名跤手。寶三為中幡的興旺創立了功業，在天橋雜技、曲藝和演藝圈兒也很有名氣，1949年寶三去世，其弟子李寶如承繼師業，如今也成為中幡會會首，每年都帶領全會上妙峰山朝頂進香。

中幡表演不僅是個雜技節目，還有明顯的宗教功能。門頭溝千軍臺村、莊戶村的古幡會就是明證。他們用的竹竿高達8米，比一般中幡要大得多，形制基本相同。幡是5.5米長、0.8米寬的綢布，豎挂在杆上。杆頂有五層顏色各異的圓傘，叫“五色圓傘”；還有兩面三角旗叫“順幡旗”。此外另有兩個黃綢小袋子，稱“五穀袋”，象徵五穀豐登。幡面上部綉神像，像下綉名號。這兩個村子供奉16位尊神，即龍王、三官、地藏王、送生娘娘、玉皇大帝、窑神、馬王、三聖、東嶽大帝、觀音、太陽等。還有三面旗，旗上分別綉着王靈官、真武大帝和關聖帝君。而據林一白的說法，關帝旗應是碧霞元君的天仙幡。古幡會的表演套路與耍中幡的大致相同。另有“背劍”、“串脖”等高難動作(包世軒，1998)。

這些幡旗都有傳統的功能：昭示神明和游行隊伍的到來。舞動的旗幡如同搖晃的鸞駕，表明神已降臨。據包世軒調查，古幡會起源於明代，村裏老藝人的家譜則證實這種傳統已有17代，長達400年之久。

門頭溝的中幡會與古幡會屬於同一種香會，也許出於同一傳人。明朝《帝京景物略》曾描述左安門外四十里弘仁橋，碧霞元君誕辰之日廟會的盛況，“歲四月十八日，元君誕辰，都士女進香……旗幡鼓金者，綉旗旗旆各百十，青黃皂綉蓋各百時……後建二丈皂旗，點七行，前建三丈綉幢，綉元君號”<sup>17</sup>。其情形與今日的幡會相去無幾。

其他儀式也能見到各種旗幡，如“引魂幡”，在“轉九曲”的儀式當中就可以看到（下面在敘述五虎棍時還要談到）。

### 開 路



開路又名釵會、鋼釵會、耍鋼釵、飛釵，因忌諱說釵，所以稱開路，或開路鬼，有逢山開路之意。

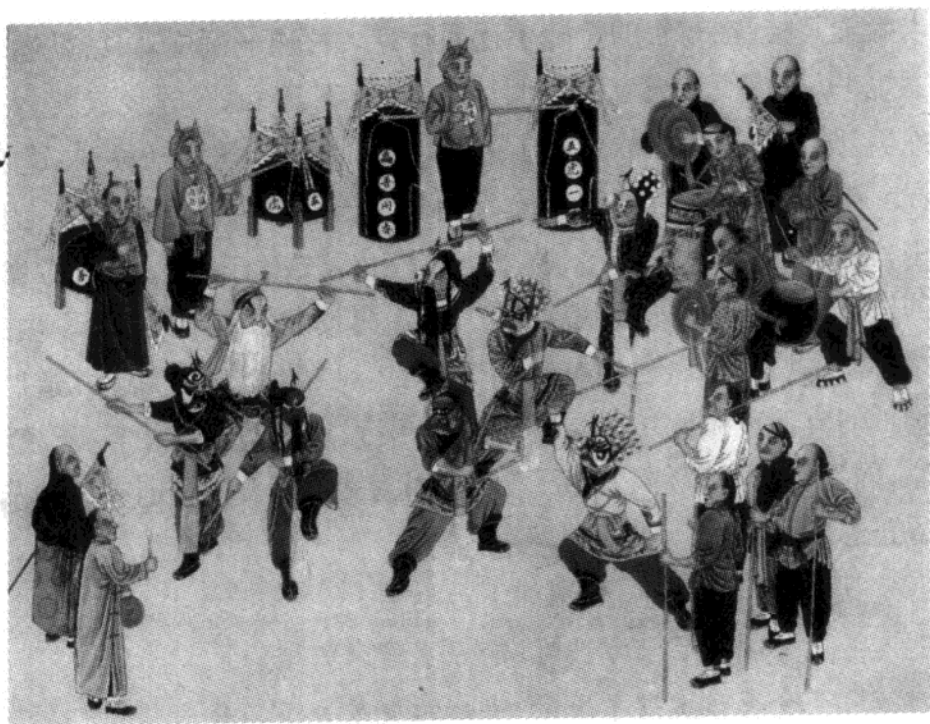
圖中右側的單皮鼓上挂着一面旗，旗上寫着會址——東直門外。場上表演的共有五人，都勾着鬼臉，身着虎皮，頭戴“大額子”，足登虎皮靴。他們表演的是傳統宗教戲《目連救母》中《五鬼捉劉

氏》的一段。北京的開路會一般都不帶目連之母劉氏的角色，河北的開路會保留此角。姚寶蒼也證實了這一點，他說海淀的開路演《五鬼捉劉氏》，開始時是五人穿角色衣服一起表演，然後脫去上衣單個練，套路有“包吐子”、“傳腕”、“頂翅兒”、“蘇秦背劍”、“踢行頭”、“踢窩風”、“打杆”、“壓膀”、“自轉”等。金受申也提到開路表演《五鬼捉劉氏》，其中勾着紅臉的“都鬼”就是宋太祖，還說五鬼只是架子門面，一般不練，都是些死鬼。郭子昇也持此說，認為開路會表演時五鬼只站在一旁觀看，所以被稱作“樣鬼”，不過是裝成鬼走走過場。金勳也說化裝的只是門面貨，真正技藝高超，表演各種武打套路的都是會中那些不勾臉的“淨練兒”。圖中就有三名練手，手執鋼叉，正待入場。開路表演的套路有：“篩糠”、“背劍”、“攪尾”、“戲水”、“風擺荷葉”、“連環翅子”、“單雙抱月”、“轉盤”、“紡綫”、“跨花輪子”、“朝天登”（王兆祥、劉文智，1997）。金受申還提到其他一些身法，如“蝎子爬”、“反背花”、“十三聯珠”、“飛天滾背”等。走會時，還要配合一檔文場，一個單皮、一個堂鼓、兩副鐃、兩副鈸、外加一對小鑼（郭子昇，1985）。

但在圖中，却非常清楚地畫着一個鬼站在圍場中央表演，飛叉被扔至半空中，顯然這和“五鬼不表演”的說法完全相左。然而，此說也並非沒有依據，不過把都鬼說成是宋太祖，似乎確實有些荒唐。

## 五 虎 棍

五虎棍又叫五虎打路，專為神明開道。五虎棍表演共八個角色，打鬥的雙方一方為五虎，按郭子昇的說法，五虎就是董家五個兄弟，即董龍、董虎、董彪、董豹和董達；另一方是趙匡胤、柴榮和鄭恩。五虎中最厲害的是中間勾綠臉的大虎董達。左側與之相持，紅臉黑須的就是宋太祖趙匡胤，眉宇正中描一筆金圈兒，尾尖至頂端，形似盤龍，儼然一幅帝王之相。身後是柴榮（柴王），面如滿月，



挂白髯口；另一位是鄭恩（字子明，又叫魯仲恩或魯正恩），抹黑花臉，頭挽牛心髮纂，押耳黑毫，挂黑扎髯口。勾臉時稍有些歪，表明此人出身微賤。故事發生在董家嶺，趙匡胤一行路過此地打棗喫。另一種說法是他們過董家橋，五兄弟要買路錢。雙方爭執起來，便大打出手，結果趙匡胤得勝，五虎最終也投靠了趙匡胤，跟隨他一起打天下。妙峰山廟會，在碧霞元君聖像前表演的五虎打路很多，表演結束時就由衆人用棍子將趙匡胤抬起來。有的五虎棍會沒有柴榮這個角色。京劇裏也上演這齣戲，名叫《董家嶺》或《打五虎》。

金受申說五虎棍共七個角兒，紅臉趙匡胤，又名二虎。單憑手中的蟠龍棍，就打敗了 800 座軍營。黑臉魯正恩（或魯仲恩）是大虎，比趙匡胤還要厲害。

各種說法均流行於口耳之間，已經失去了最初作為天星的含義。而流行於陝西、甘肅甚至北京地區，以星相為背景的“轉九曲”的儀式還保留了這些最早的元素<sup>18</sup>。領頭的秧歌會，成千上百的

人緊隨其後，在布置的燈陣中迂回行走。每過一個燈陣，就點燃一盞燈，每盞燈代表天上的一個星君，星君下凡，地上的災難就會消除。“轉九曲”時，秧歌會邊走邊唱《觀燈曲》，四句爲一段，長達 30 段。唱詞中，五虎棍裏的歷史人物都是天界各方星君。如第七段中，趙匡胤被稱作南天星，臉譜上的紅色便成爲南方星君的象徵；同樣，第十一段中，魯正恩以其黑色歸屬於北方星君；第九段中柴榮（即柴世宗）以白色而歸於西方星君。秧歌會一共要過九道門，到了何方門就唱何方星君來觀燈。南天星君有關公、李廣、趙匡胤；西天星君是薛仁貴、趙子龍和柴世宗；而北天星君則有尉遲恭、魯正恩和包公。

其中的三段唱詞，列舉如下：

秧歌進了南方門呀，南方星君來觀燈。  
今夜晚上觀了燈呀，十分的災星去了二分。  
點起南方一片紅，夜觀春秋美髯公。  
大鬧慶陽李廣將，三下河東趙匡胤。

秧歌進了西方門，西方星君來觀燈。  
不論男女觀了燈呀，十分的災星去了三分。  
點起西方一片白，薛仁貴征東轉回來。  
趙子龍長坡救過主，柴世宗推車壓下一道溝。

秧歌進了北方門，北方的星君來觀燈。  
不論男女來觀燈，十分的災星去了四分。  
點起北方黑洞洞，尉遲公打戰蓋蘇文。  
魯正恩三打陶三春，倒座開封包大人。

趙匡胤這個人物，如同走會中所表演的那樣，一方面作爲大宋王朝的開國皇帝，一方面又像《水滸傳》摺子中所講的是霹靂大仙轉

世,不同於凡人。現在,扮演趙匡胤的演員是香會裏唯一不用給碧霞元君磕頭的,參駕時作個揖就可以了,因為他既是皇帝又是星君。

香會一方面是神前執事的象徵,另一方面也代表單獨的祭祀戲劇。與之相對應的是,廟會上,道士在廟裏作法,打醮;廟外,舉行着各種武術、雜技的表演和盛大的游行<sup>19</sup>。雖然唯物主義意識形態有意抹去了走會的宗教本質,但對大部分老會首來說這種功能都還存在,他們仍然說所有的香會都代表神前執事或廟裏的對象。

海淀的五虎棍還演出《水滸傳》的其他故事。如六里屯和前沙澗村的五虎棍表演的是《燕青打擂》,講的是任原擺擂臺,梁山好漢燕青、李逵、朱仝、雷橫、時遷前去泰山東嶽廟會打擂的故事。加上擂主任原的四個隨從,共有 10 個人物。表演時有對子、5 人小圍場、10 人大圍場、殺亂場等。除了武打,中間還穿插道白和唱段。在南安河和蘇家坨村,還有《十字坡》棍會,演出《武松打店》,人物有武松、張青、孫二娘及四個兵卒。他們所用的兵器有梢子棍、齊眉棍、三節棍;表演套路有“打過橋”、“打圍子”等等(姚寶蒼, 1998)。

五虎棍和少林棍一樣,通常是由武藝高強的師傅或武術學校組建。以琉璃渠村為例<sup>20</sup>,他們的五虎棍會成立於 1920,建會人叫鄧平章(1875—1962)。門下有不少弟子,習武的種類也極豐富,有 24 式及 88 式楊氏太極拳,八卦拳,形意拳,羅漢十八手,八步聯環及各種少林拳(少林拳、金剛拳、二郎拳)等。該會另一名教習,雙腳穿重達 24 公斤的鞋子,還能行走如飛,人送外號“鐵鞋道人”。他們善使各種兵器,如刀、劍、棍、槍、斧、矛、春秋刀、頭路單刀、二路單刀、月牙劍、拐子、三截棍、三方杖、四鏡、五虎斷門槍、張飛槍、護手雙鉤、單戟、雙戟、方天畫戟、單鞭、雙鞭、刀裏加鞭、七節鞭等。五虎棍表演時,有個人單練、雙人對練、二對三等。琉璃渠的武術隊有隊員 50 人,分為 5 組,還有一個樂隊,套路有:香鼓、回香鼓、

緊長錘、慢長錘、三擊、三鏢、五鏢、七鏢、九鏢等。

1900年，義和團就是從這些武會中徵集練手，企圖趕走逐漸占領中國的外國人，却以失敗告終。

## 少 林



少林會也屬於開路。圖中可以看見趙匡胤、柴榮和鄭恩，董家五虎，有四個勾臉，第五個站在中間最下一排。手裏的兵器有槍、劍、刀、叉、棍和三節棍，還有一人手持虎頭盾牌(叫藤牌)。這是個皇會，鼓上寫着“地安門”。

少林通常被歸入五虎棍之列。二者十分相似，有時甚至合為一會，稱“五虎少林棍會”。還有“架式棍”、“藤牌少林棍”、“筋斗棍”、“跟頭棍”，以及由孩子們組成的花棍會、幼童棍等。在掌儀司登記的香會花名冊裏，童子會為數甚多。慶幸的是，如今有不少童子會已經恢復了活動，年年都到妙峰山朝頂進香。



## 地 秧 歌



秧歌是流行於中國北方農村的一種傳統舞蹈。從清朝中葉開始，角色有十人的，也有十二人的，分文場和武場成隊表演。取名“地秧歌”是爲了與高脚秧歌有所區分。各角色所代表的人物都是在中國家喻戶曉，婦孺皆知的梁山好漢。

1. 圖中左下方披長髮，戴頭箍的黑衣人就是武松，也稱“大頭形”，即隊長。因其脚力非凡，故稱“行者武松”。他雙手持短棍，不時用力地擊打幾下，掌握表演的節奏。與他一對的是沒羽箭張青，屬於會裏的二號人物，即“小頭形”。右手提着花籃，左手拿着帶穗的馬鞭，也有人稱“二哥”或“小二哥”。

2. 他倆身後的花衣公子是矮脚虎王英，貪戀女色，却其貌不揚，真不知他如何娶到了對面年輕貌美，武藝高強的一丈青扈三娘。二人各持一把扇子。女角兒稱“文扇”，男角兒稱“武扇”。

3. 頭戴綉“壽”字的寬邊草帽，肩扛扁擔的樵夫是拼命三郎石



秀。對面的漁夫是立地太歲阮小二，白眉長髯，看上去年歲較大，寬沿帽上綉着五只蝙蝠，意為“五福”。也有人說他是盧俊義，最後中毒溺死在淮河水中。

4. 母大蟲顧大嫂以勇敢著稱，和她一起的是母夜叉孫二娘。二人各執一面鐮，扮相也極為相似，稱作“醜鐮”和“俊鐮”。

5. 腰挎秧歌鼓的兩個黑衣男子分別是鼓上蚤時遷和病關索楊雄。右上方的“醜鼓”，勾成白臉丑角的樣子，右下方的年輕英俊，故稱“俊鼓”。

6. 手持串鈴（或稱虎撐）的是神醫安道全，江湖郎中走村串巷都拿這樣的響器。另只手舉着一個幌子，上寫“王鐵嘴專治男女老幼各種異症”。同他一起表演的是漁婆蕭桂英，手提漁簍，在畫的左上角。據說這兩個角色是京郊香會後加上去的。

這十二個角色表演的是《水滸傳》中的《三打祝家莊》。

施舟人（Kristofer Schipper）在一篇論述道教發展歷史的文章中<sup>21</sup>，提到《水滸傳》表現出道教乃中國歷史上的“國中之國”（dual state），一方面有皇帝、儒家官僚、軍隊、稅收、科舉制度；另一方面，還有道士、神祇、廟宇網絡等等。他寫道：這部著名的武俠小說，時至今日仍被以寺廟為活動中心的地方會社奉為聖經。在中國南方，寺廟裏的民團打醮時，出來表演武功，便自稱“宋江隊”。

現在，許多秧歌會表演《水滸傳》，大概也源於同樣的目的和理想。另外一個更為難解的原因，高蹺秧歌將之形象地展現了出來。

### 高蹺秧歌

高蹺秧歌又叫高秧歌、高脚秧歌、高歌、京秧歌。這種秧歌隊的表演，過去叫扎秧歌。

畫師刻意在箱籠上寫下了“御賜”二字和秧歌隊的會址——唐匠墳，位於今天的朝陽區，當年的御賜秧歌會仍然存在，且頗有名氣。高秧歌和地秧歌的表演形式如出一轍，只是在細節上稍有差



異：江湖郎中手中沒有了招幌；“文扇”舉的是羽毛扇；腰鼓和籠箱換成了飾有龍紋的黃色；演員們都踩着高蹺。最明顯的是會裏的角色完全變了。地秧歌的人物全部是《水滸傳》的英雄，而這裏却都是山精水怪的化身。包世軒這樣說<sup>22</sup>，王兆祥、劉文智、郭子昇、姚寶蒼以及現在的會首也都持同樣的說法。然而，爲什麼從前一題材奇怪地轉向了後者，誰也未曾提及。

形象極似武松的在這裏被叫作頭陀（有人稱陀頭），手裏也拿兩個短棍。像是雲游僧，通常脖子上套着一串大佛珠，有時候還長着落腮鬚，形象猙獰。他是蜈蚣精，額頭中央畫着陰陽魚，擊打木棒，指揮整個秧歌會的表演。姚寶蒼說他是花和尚魯智深。

其他人物中，肩扛扁擔，腰別斧頭的樵夫，頭戴軟斗笠，身穿黑絳衣，是青石精。江湖郎中名叫“膏藥”，手上拿着串鈴，他的裝束看上去却像是滿清的官吏，有時眉宇之間還畫一個王八，所以是王

八精或螺螄精。

白鬍子漁翁也頭戴軟斗笠，有的還披着蓑衣。他身穿黃袍，手拿釣竿，是白石精。他的老婆漁婆在畫面右上方，頭上戴着纓絡帽，手提漁簍，有的另一隻手拿漁杆，扮相俊秀，是蛤蚌精或蛤蜊精。

公子總是衣着鮮亮的闊少爺，衣服上綉着牡丹花或仙鶴蝴蝶圖案，手拿一把扇子。這個女氣十足的花花公子是個滑稽角色，稱為“武扇”，却是個癩蛤蟆精。

“老坐子”生性殘酷、懶惰，是公子的老婆，一手執扇，稱“文扇”，是鮎魚精或狐狸精。

“小二羔”梳着兩條小辮，是公子和老坐子的孩子。手上拿着帶穗的鞭子，另一隻手提着花籃。他的角色叫“小頭形”（“小頭目”），是個蝎虎精。姚寶蒼說他就是劉海。

兩個打鑼的年青女子，一個是“俊鑼”，紅蟒精，一個是“醜鑼”，蝎子精。打鼓的二人，“俊鼓”是老虎精，“醜鼓”是猓精。

鑼鼓都按所給的節奏（起點兒）來演奏。這種起點兒分別為“老四點兒”、“老三點兒”、“串胡同”、“雙秧歌”、“回香鼓”、“老八點兒”等不同節奏（王兆祥，1997）。

其實，在這些“精怪”和水滸人物之間確實存在着某種聯繫。早期的《水滸傳》並不是一部單純的武俠小說，而是以神話為背景創作的歷史故事。施耐庵在開頭講這些英雄好漢們都是些混世魔王，打入地下後，被一個道士解救。待水滸的英雄們湊齊一百單八將，便知道他們實際上是 36 個天罡星和 72 個地煞星，被玉皇大帝派到人間，幫助皇帝除暴安良，天下太平<sup>23</sup>。

金受申談起高蹺秧歌，既不提水滸，也不談山精水怪，而是就人物的角色為其定位。第一對是頭陀和小二哥，第二對是醜鑼和俊鑼，第三對是醜鼓和俊鼓，第四對是漁翁和樵夫，第五對是文扇和武扇，這一對角色別開生面。金受申說文扇老坐子是秧歌中最

知名的角色之一，他的搭檔——小二哥的功夫也極為出色。二人一問一答，現場發揮，觀眾們聽得津津有味。看到游人往東追趕前一個會，他們就說：“西山着火，兔子往東跑去啦！”金受申還說，有時還要再加上兩個人物，郎中和漁婆；此外再加兩個，根據他們的樣子稱作“紅蒸椒”和“蒲包”。

這些演員扭着秧歌步，表演各種套路，有“正跨”、“反跨”、“單劈岔”、“雙劈岔”等。姚寶蒼還列舉了其他身手，如“夾籬笆”、“雙陀螺”、“圓籬笆”、“園場”、“陰陽魚”、“擺蝎子”、“擺揭虎”、“擺梅花”、“擺五臺”、“擺劉海”、“擺地塔”、“擺八字”、“白石怪山子”、“青石精山子”、“二鼓梁山”、“銅牛仙子”、“象山子”。在西北旺韓家川等地，他們還作“鷓鴣翻身”、“蘇秦背劍”、“懷中抱月”、“蹲椿”、“鐵板橋”、“別黃瓜架”、“劈叉”、“蝎子爬”等動作（姚寶蒼，1998）。韓家川的高蹺演員還能上樓梯，跳板凳，從桌子上跳上跳下。

很多地方還有文高蹺和武高蹺之分。文者以表演滑稽為主，武者則專以表現功夫。武高蹺可作朝天凳、單腿跳、下腰、下岔。武藝高強的還可作一種名叫“躍桌扔岔”的高難動作。會裏要求每個人都專司其角，有拿手好戲。文扇腰部要扭得穩而美；武扇扭動的動作要大。西北旺的高蹺會，頭陀的擊棍法多達 72 種，打鑼也有“背鑼”和“壓鑼”之分（姚寶蒼，1998）。

現在，京北延慶地區還有一個高蹺會名為“老秧歌”，由老漁翁當開路。此人被說成是姜太公，釣鉤上總挂着一條魚。其他人物有頭陀、賣藥、青蛇、白蛇、許仙等。除大扭大舞的表演之外，還有倒立、前後翻滾、疊羅漢等技巧，可集體表演，也可以單獨表演。

距延慶不遠的姜家臺，有一個“地老秧歌”會。演出《白蛇傳》中的《水漫金山》。有頭上長着長鬚的蝦兵，張牙舞爪的蟹將，忽張忽合的蚌精和探頭探腦的龜帥（林一白，1982）。

這些水怪跑到陸地上來，有時也參加旱船的反串戲。這些精

怪專門行雲作雨，帶來五穀豐登<sup>24</sup>。中國的節日差不多都和求雨有關，人們一致的願望就是乞盼風調雨順。

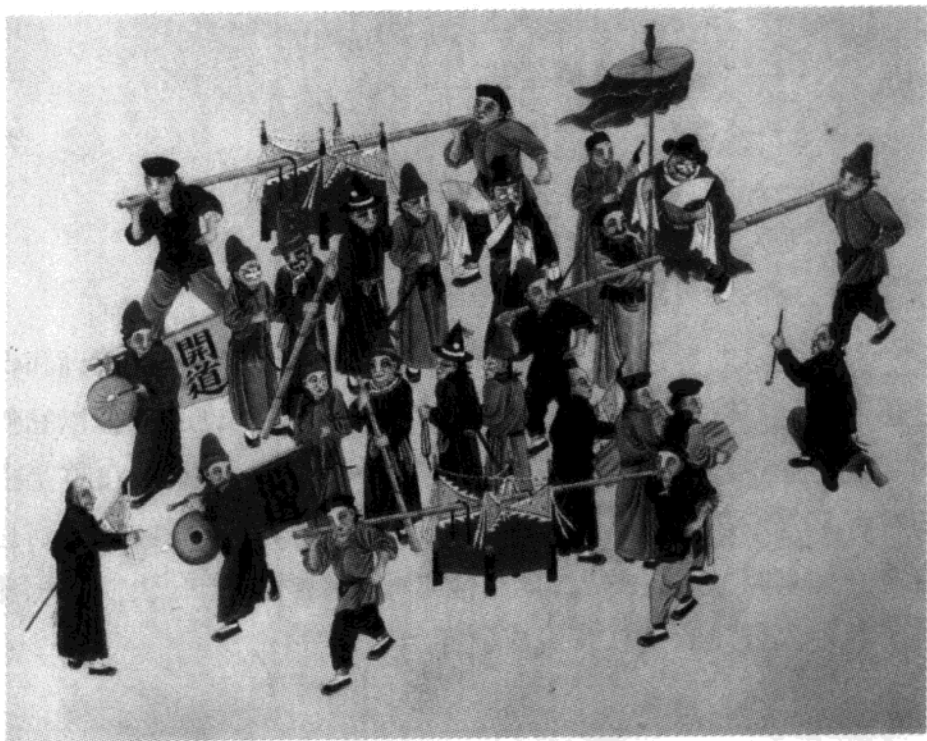
海淀西北旺和韓家川的高蹺秧歌表演的是精怪追張天師的故事。三月三蟠桃會，金花娘娘酒醉丟了綉花鞋，被張天師羞辱了一番。於是她召集 12 個精靈，讓它們變化成《水滸傳》的英雄去追張天師（姚寶蒼，1998）。

高秧歌邊演邊唱。這些精靈輪番地唱着漁歌、鋤地歌、樵夫歌、文人歌、公子歌。還有聯唱和齊唱，如《大五佛》、《小五佛》、《盜丹》、《白猿偷桃》、《綉兜肚》。唱詞與表演套路相配合，有的會收集了 100 多首。鼓點也非常豐富，有“籬笆點”、“籬笆單點”、“搶山門”、“批四門”、“殺鼓點”、“回香點”。在扭動中所用的行鼓點是“老四點”（姚寶蒼，1998）。所有這些角色全部由男子扮演。

葦子水村的秧歌會演的是《三國演義》，有“奪阿斗”、“張飛赴船”等（包世軒，1993）。

## 杠 箱

杠箱也寫成扛箱。杠箱是指一種 80×60 釐米的箱子，古時縣官外出，隨行行列中就有這種箱子。杠箱會的最前邊是兩面開道鑼，一紅一黃；有時還有迴避牌。縣官大人坐在竹竿上，大腹便便，身着紅袍，頭戴圓翅紗帽，人稱“杠官”、“杠箱官”、“縣太爺”，臉上勾着豆腐塊，扮相滑稽。竹竿長 3 米，稱作“獨杆轎”，抬轎時上下顛簸要節奏一致，以免上面的人掉下來。杠箱官是七品芝麻官，打着一柄座傘，有的會前面是“飛虎清道老會”。畫中可以看到手持鞭、板、棍的衙役，杠箱二隻，四個挑夫抬着。每隻箱重約 20 公斤，上面鋪着“龍袱搭子”，搭子兩端各置紙糊的“元寶山”。走會的時候，抬轎子的人要定時換肩，雙腿劃出半圓動作，有大換肩、小換肩、倒換肩。換肩時轎杆由一肩過到另一肩，頭不能動，也不能用雙手。抬箱的把杠子從肩滑到背、再到腰，又回到肩上，均不得用手。



畫上跪在地上的人，正在喊冤告狀，兩個衙役腋下夾着枷鎖，仔細聽他訴狀。一手捋着山羊鬍，一手拿扇的人是師爺。

扮杠箱官一定得是雜技演員，時而站在杠上表演滑稽動作，還要思維敏捷，機智詼諧地與告狀人對答。

有人說挑夫和轎夫要邊走邊唱，而圖上的挑夫和轎夫似乎還隨着鈴聲走着舞步。

這樣的會現已絕迹，過去却相當著名，首都博物館所存的兩幅畫中均可看到，名為《妙峰山過會圖》。其中一幅上的杠官手持紙扇，上書“工部”兩個字。另一幅名叫《萬壽山進香圖》，開本更大。

杠箱會當時也在京城的劇院演出，或在小戲棚裏獻藝，一般都是在場間休息娛樂觀眾。演過杠官的一個年逾 80 的老演員，還記得當年一個男子狀告小老婆不生兒子的對白和唱腔：

——“你一天去幾次呀？”

——“六次。”

——“都是什麼時候？”

——“白天。”

——“那哪行啊，得晚上去才管用。”

女人乘機抱怨：“春天不播種秋天怎麼收穫呀！”

這種滑稽戲也毫無顧忌地譏諷官僚和政客。

據金受申的看法，杠箱會還有十分特殊的作用，就是管理和保存錢糧，接管其他香會的供物轉交給神靈；代表其他香會並以它們的名義向途中廟觀和茶棚的神祇獻祭。金受申還說，坐在竹竿上的縣官不言不語，像個傻瓜，引人發笑，是個活木偶。而杠官前還有着一個名叫“地方”的人，他很能逗笑，還會翻跟頭，表演各種雜技。其他人並沒有把杠官說成這樣。

## 天 平





“天平”從字面上講就是“天上的秤”，又稱“什不閑”、“蓮花落”，指的是唱腔曲調。其表演近似秧歌戲，而蓮花落本身就是由秧歌戲演繹而來的。天平會一般是八個角：兩男丑（俗稱“畫面”）；兩個旗頭，即頭戴大拉翅的滿族女子；兩個珠頭，扮相似戲曲中的花旦；有的還另加上兩個女角，叫“畫裏”。伴奏的樂器有堂鼓、大鑊、大鈸、小鑊。演出的傳統劇目是著名的“四大活”，即《鋸大缸》、《十里長亭》、《王小趕腿》和《墻頭會》。

上圖中，隨行的大車上擺着一張桌子，上放天平架子，正中挂着“萬壽無疆”的黃色會旗，表明該會是皇會。大概這就是金受申提到的曾為慈禧表演過的“萬壽無疆天平會”。架子後面站着一個人，同時用手用腳打鑊、鼓、鈸、丹皮等，被稱作會里的“掌正”，指揮表演。該會也由“天平架子”因此得名。

姚寶蒼說海淀區有6個蓮花落會，表演的劇目有《五鬼捉劉氏》、《王二姐思夫》、《大西廟》、《王大娘鋸大缸》、《小化緣》等。還說蓮花落的戲目，多得一個月都演不完。

## 花 鑊

“花鑊”顧名思義為“彩繪的鑊子”。又名“小執事”，屬於神前執事的“小件”。鑊子有陶的也有瓷的，重約幾十斤。耍鑊子的人將鑊子由地上抓起，擲於空中，用頭頂接住，然後轉動頸部使其翻轉。也可以將鑊子從胯下扔起，落於頭頂。最難的是對頂，要求兩人配合默契，既要穩又得準；稍一疏忽，鑊子就摔個粉碎（郭子昇，1988）。除了真的鑊子，還有用荊條編成的假鑊，刷上油漆作成鑊子胎，然後漆成黑色，描上金花兒。鑊內還有四個銅鈴。

康熙年間的“長青萬年花鑊”名振京城，由“韃子館”建立，屬於“內八檔”。在掌儀司登記的花名冊中，長青萬年花鑊的會員共有42人。





## 石 鎖

“石鎖”又稱太平石鎖或“擲子”，又叫耍石鎖。過去，門頭溝區有好幾個石鎖會，其中龍泉霧村的石鎖會就有 300 年的歷史，該會曾奉旨為康熙和雍正皇帝表演<sup>25</sup>。工部也有石鎖會，名為“永慶石鎖”，共 42 人，會員的名字在光緒年間掌儀司存的花名冊上都能看到。石鎖的樣子仿照銅鎖的形制，鎖梁當把手，大小重量皆不等，較輕的石鎖多由 2—4 人互相拋擲表演，套路有“盤肘”，把石鎖扔起來，彎肘，石鎖落下正好立在肘上。“背劍”，從右腰上拋，然後從左肩接住。“腕上”或“上腕”，右手扔鎖過頂，落下來接住後再拋二三尺高，伸臂用腕順勢輕輕將石鎖托住，立於腕上。“腕上翻”，先將石鎖立於腕上，用腕輕輕將石鎖拋起，翻過後再接住。“裏亮馬”，右手持石鎖左腿抬起，由襠內從左腿下往上扔出後再接住。“腰串”，把石鎖由左側扔出，腰稍彎，由腰後從左轉到右，右手反腕接住。“大頂”，先把一個用布縫的圈放在頭頂，扔幾個過頂後，再



輕輕將石鎖往上扔至距離頭頂寸許，用頭輕輕接住，落在布圈上（郭子昇，1985）。據陳雷說，還有其他 30 種表演套路，如“盤骨”、“拉綫”、“正反荷葉手”、“掏襠”、“三仙托塔”、“片馬”、“裏片馬”、“外片馬”、“杠子”、“拳上”、“拳上翻”等（陳雷，1993）。

在車上和平地上放的石鎖都是較重的，由個人單獨表演，顯示力量。金勳說共分六等：120 斤、100 斤、80 斤、60 斤、40 斤、20 斤。有個名叫張金魁的人，把一等重的石鎖放在頭頂上，然後一直加到五等，另外 2 人在他身上，各持 2 個石鎖，稱作“二仙朝塔”。

一旁伴奏的樂器有板鼓、堂鼓、鑼、鈸、鐃等。

### 雙 石

“雙石”又叫“舉砵子”，當算是舉重的鼻祖。砵子的重量共分 7 種：20 斤、40 斤、80 斤、120 斤、180 斤、240 斤、360 斤。表演時，一人仰躺在地，雙臂舉起石礮，再在雙腿上另加一副。四個人或跪或



立在杠子上，組成“十字”的造型。據傳，雙石的高手一次能抬起 13 人，稱為“十三龍頭”，加起來竟有 2500 斤重。行話說，蹬活靠力量，練活靠技巧。練活用的雙石約 20 斤重，表演的套路有“脖花”、“單壓”、“雙壓肩”、“左右十字披紅”、“腰橫玉帶”、“燕子過橋”等。據郭子昇介紹，右安門外的東莊有一個雙石會，全稱是“石林花翠雙石頭聖會”（郭子昇，1985）。

### 小 車

“小車”又叫“雲車”、“太平車”，表現的是村民們朝頂進香的情形，十分滑稽。小車用畫在綢布上的車輪象徵性地表示，車是挂在“坐”車的小姐身上，不過她其實站在地上走。手執摺扇的公子，不停靠近她，企圖調戲；但旁邊有推車的白鬍子樵夫，跟隨身邊的奶娘和拉車的姑娘保護她。還有鼎鼎大名的濟公；拄着拐棍的黑眼瞎子；手持羽毛扇的媒婆；英俊武生和江湖郎中。另有一男子，身



背香袋，上寫“三河縣王”，看來此人乃河北三河縣人士。在鑼鼓點的伴隨下，衆人表演朝山途中的各種艱難險景：上山、下坡、坎坷不平、泥濘崎嶇，還有遇賊兵跑車、過河、過橋等驚險場面，配合密切，十分逼真。所有的人物，都由男人扮演。難怪車裏的小姐經常是五大三粗。有些會還加上叼着烟袋的媒婆，扎着冲天辮兒的屠戶。整個演出妙趣橫生，放浪形骸，充滿鄉野氣息，儼然是嘲諷戲劇。

清咸豐朝，皇帝曾以敗壞風氣的名義禁止妙峰山走會，《大清文宗顯皇帝聖訓》卷十一記載：

咸豐二年（1852）壬子正月辛巳上諭：內閣御史倫惠奏。京西妙峰山廟宇，每於夏秋二季燒香，人衆，有無賴之徒裝演雜劇，名曰走會，請敕嚴禁。鄉民春秋報賽，原為例所不禁。若如所奏，匪徒以走會為名，裝演雜劇，以致男女混淆，於風化殊有關係。着步軍統領衙門，順天府及西北城各御史，先期出

於曉諭，如有前項匪徒，即行拿就懲辦。

小車也表演西夏周郡娘娘家遭不幸出逃在外又返回家鄉的故事。宋代東京汴梁的劉老漢負責推車將周郡娘娘送回家。劉老漢在後面推車，老伴兒在前面拉車，兩個丫鬟陪在車旁，還有幾個手拿霸王鞭的人護持左右。一路上歷盡磨難，遇到困難時就停下來唱一段，唱的却是《光棍哭妻》、《對花》等曲調(姚寶蒼，1998)。

還有一些小車會表演《白蛇傳》的《水漫金山》。主要角色有白蛇、青蛇、許仙、法海，及龜、魚等許多水族。演員共計 24 人。

### 花 磚

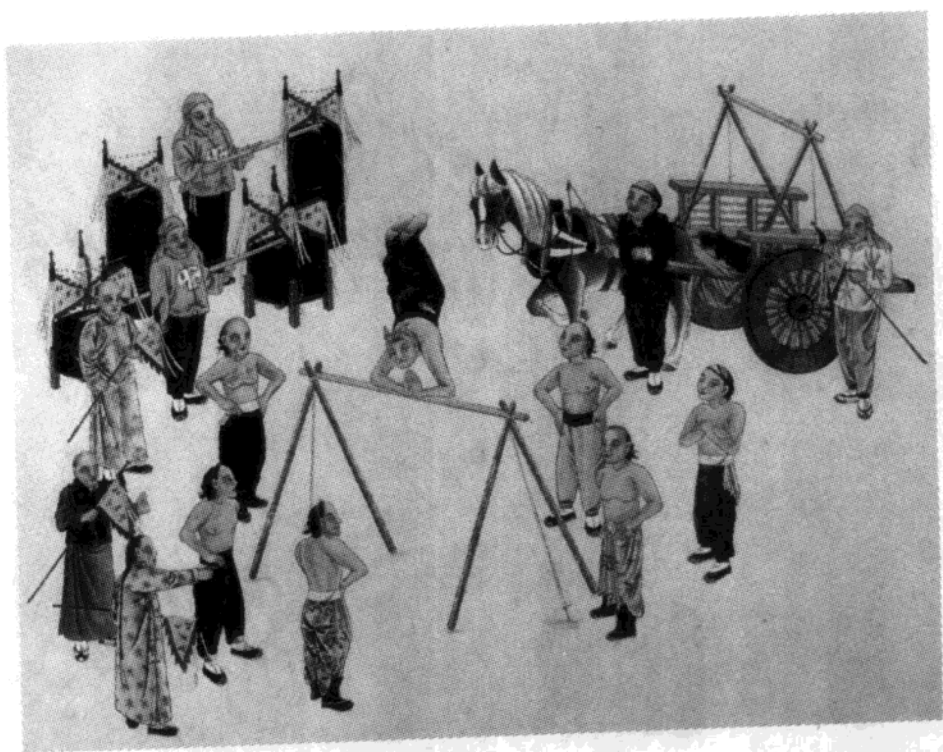


花磚會與石鎖會極為相似，據金勳說二者屬於一個會，花磚是石鎖的第六等，重 20 斤，表演套路相同。因此無人提及此會。

### 杠 子

杠子俗稱盤杠子，由一條 2 米長的柳木製成。盤杠子在地上，也可以在馬車上表演，馬都經過訓練，十分馴服。杠上的基本動作





有“挂肋”、“片腿”、“鳳凰展翅”、“倒挂紫金冠”。高難動作有“拿大頂”(或鼎)、“雙壽鼎”、“八字鼎”、“金勾鼎”。“八字鼎”用兩手的大拇指和食指交叉成八字形,用這四個手指支撐全身的重量,在杠上倒立。“金勾鼎”尤難,在杠子上倒立後,把雙手的中指拳起來豎在杠子上,用兩個手指支撐全身的重量(郭子昇,1985)。

圖中的練手倒立在杠子上,雙掌合十,作拜佛狀。

### 旱 船

旱船也稱“跑旱船”。這一次可以清楚地看見坐在船上的姑娘裙下露出的小腳。婦女坐行駛在陸地上的船可以被視為一種反串戲,農村辭舊迎新的慶祝活動中到處都有。這種違反常規的表演是真正的反串戲。船頭的艄公有時也扮作女人,邊劃邊唱,講的都是些“葦”故事。

有的會跑着更大的船,或者三、五、九條船。大船上是有兩個年輕媳婦懷抱嬰兒。船頭划槳的艄公隨着身後的船起伏跌蕩,不時還有



破浪疾駛的精彩場面。九隻船同上時，就表演蒼龍戲水，甚為壯觀。

站在船後的三個人是一個單獨的會，名為“大頭和尚逗柳翠”，俗稱“大頭會”，演員的頭盔叫做“套子”。和尚手裏拿着拂塵，右邊是他的弟子，中間是名婦女。文場手耍起來如狗熊般跳扭相撲，身體活潑，很有趣味。

旁邊的“竹馬”和丑角也另屬一會。“跑竹馬”歷史悠久，從歐洲到西藏都可以看到。在中國，竹馬會表演的是《昭君出塞》。身披紅色斗篷，被 12—16 個漢番騎兵簇擁在馬隊的中央。金勳說還有五個宮女，其中一人身背琵琶。表現昭君出塞途中行進的情景，鼓樂齊響，全無悲切的氣氛。<sup>26</sup>現在，每年仍有一些竹馬會到妙峰山朝頂進香。

## 太 獅

太獅又叫“獅子舞”、“耍獅子”。每個會的表演均有所不同。



有兩人扮的大獅，前面一人演獅頭，後面的人手扶在他的腰上，演獅尾。有的香會是九頭獅子，有的是五頭，脖子上挂着銅鈴，人稱“銅鈴會五獅”，即兩大三小。小獅又叫少獅，由一個人單獨扮演。大獅表演跳躍、翻滾、過橋、河中飲水等動作，小獅能站在木樁上作平衡表演，還能上樹。獅子會過牌樓時，不能走下面，而從上面翻過去。獅子會多由棚行弟子組成，搭架子、支帳篷、登高爬梯自然不在話下。

圖中繪有描金藍龍的屏非常大，漆成黃色，有四人扛，專門裝獅子頭。像高蹺秧歌一樣是個皇會。掌儀司的獅子會很出名。藍獅子為母獅，黃獅子為雄獅。“獅子郎”手裏握的是“布擲子”，而不像現在的綉球。走會時，按會規獅子排在最後，守壇護駕是它們的職責。

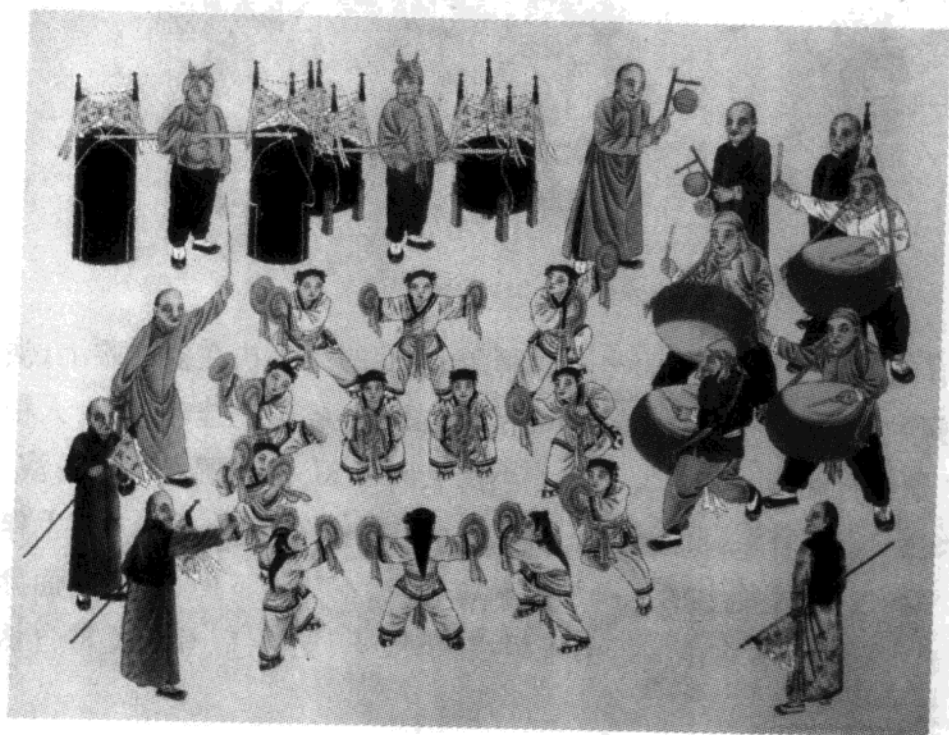
獅子是東漢順帝年間由西域進貢傳入中國的，也許從那時起，



獅子的形象就被列為中國的吉祥動物。佛教繪畫和傳說直接影響了獅子作為中國神獸的形象，但它的樣子與其他國家的並不相同。一直到現在，太獅會的祖師都是騎獅的文殊菩薩，馴獅郎也經常扮成笑頭和尚的模樣。

如今，妙峰山衆多獅子會中，有五頭大黃獅在身着紅靴白衫，英姿颯爽的婦女指揮下，生趣盎然。從會旗上看他們來自宣武區，1997年成立。

### 花 鈸



花鈸會又名“鈸子會”、“鍋子會”，如有大鼓伴奏就稱“花鈸大鼓”。該會由十歲左右的小孩組成，共6對12人。邊跳邊武，有“空翻”、“翻筋斗”、“疊羅漢”。表演的套路有“三四六八九鈸”、“三圓歡喜”、“擺五星”、“擺字”。還有“大把式”、“九毛兒”、“拜觀音”、“拜塔”、“擺山子”、“走月牙”。總共能演出40套不同的功夫。鼓

點兒的節奏也是變化多端，有“震天雷”、“震地雷”、“慢三錘”、“山鬼推磨”、“喜鵲登枝”等十多種(陳雷，1993)。

### 胯 鼓



“胯鼓”也寫作“跨鼓”或“拷鼓”，又叫“大鼓”。據說是明永樂十九年(1421)朱棣從南京帶至北京，欽賜“神膽老會”。走會時，通常排在後面。鼓身直徑 70 釐米，高 40 釐米，重 34 斤，總共八面，有的畫着龍紋，前軍臺的鼓隊就是這樣。鼓點有 72 套，敲起來震撼人心，幾公里之外都聽得到。門頭溝的老人說：“走會沒有大鼓就如同沒有膽，沒有五虎少林是個軟會。”(包世軒，1998)

### 其他香會

十八檔香會圖描繪的是北京地區的皇會，其他香會更是種類繁多。這裏以宋朝的《鹵簿圖》為藍本例舉如下，以補充神駕儀仗圖中的空白。為了補充現在的“鹵簿圖”，還需提及另外有特色的香會。

**吵子：**吵子會是“十三檔會”之一，理應列入 18 幅香會圖中。“吵子”又名獻音老會，北京地區很多，東嶽廟碑刻中也曾出現。文吵子只奏樂，用的是鑼子、小鈸、海笛、堂鼓。曲調有“齊鼓三”、“倒捋袍”、“十棒鼓”、“入南樓”、“旱東山”。武吵子一面演奏一面武打，套路與花鈸十分相似，參加的都是些年青人。

**舞龍：**北京地區的舞龍會並不多見。只有姚寶蒼提到海淀有兩個舞龍會。另外，有金勳描述的“龍燈大會”，由兩條龍組成。分 25 節，每節燃有一支蠟燭。人舉一節，兩條龍共 50 人。另一人舉火焰寶珠。龍燈隨寶珠上下飛騰，縱腰甩尾，真如火龍。文場有巨鼓一架、巨鑼一面、鐃鈸四對。表演起來，雷鼓吶喊。這樣的龍燈會南方至今猶存，一節龍身代表一個家族或氏族<sup>27</sup>。

**太平鼓：**太平鼓的表演人數均為偶數，參加者多為婦女。鼓面呈圓形、橢圓或桃形，有柄，下端穿小銅環。鼓面一般直徑 50 釐米，表演時一手拿鼓，一手用鼓槌敲擊，邊敲邊抖動鼓環，並配有唱詞。明朝的廟會就有太平鼓會。《帝京景物略》在描述燈節的篇章中曾有提及。姚寶蒼說海淀和門頭溝有好幾個太平鼓會。表演套路有“大鼓”、“小鼓”、“追鼓”、“團鼓”，唱曲包括《十二支花名》等。

**號佛會：**又名參駕燒香會，比較古老，雖已失傳，但還有老人記得獻神的唱詞。包世軒收集了一些，其中就有王靈官、真武、東嶽大帝的號佛歌。伴奏的有笙、管、六鑼、笛、鼓、鐃等打擊和吹奏樂器。會員大約 14 人(包世軒，1998)。

**吉祥會：**吉祥會是一種音樂會，現已消失。樂隊有 4 把大鐃、4 個大鈸、1 面鑼(大單片鑼)、1 面鼓(大單片鼓)、1 面小手鑼、2 支嗩吶。走會時只演吹奏樂，進了廟則吹奏和打擊樂一齊上，或輪番演奏。演奏的曲譜十分豐富，有的可追溯至元、明時期(包世軒，1998)。

**大秧歌：**大秧歌是來自陝北的一種秧歌形式，也可在舞臺表

演，很像秧歌戲。過去，海淀南安河和溫泉都有(姚寶蒼，1998)。

**七星會**：門頭溝的七星旗參加過九龍山走會，明《帝京景物略》中曾經提到，也算是一個香會。

**駕會**：又稱娘娘駕會。門頭溝的娘娘駕會也上九龍山，職責是迎送九天玄女的鸞駕。有會首一人、小執事四個，八個轎夫，每班四人，輪流換肩。

**頭鑼二鑼**：走會時的兩個鳴金開道官，被稱為“執事”，屬於香會以外的組織。

**道經會**：俗稱“夥計道”。是鄉間音樂會。演奏者大都是窑工。樂器有笙、管、笛、鑼、鼓。平時為喪葬事念經吹奏，九龍山廟會，他們也去參加。

**撲蝴蝶**：即蝴蝶舞，是海淀後沙澗村的一個舞蹈會(姚寶蒼，1998)。會裏有三個重要角色：撲蝶者是妝扮蝴蝶的演員，手持蝶棍，表演蝴蝶上下分飛的樣子。另兩個角色是捕蝶者和打霸王鞭者，多圍繞在撲蝴蝶者身邊。表演的套路有“蝶飛”、“蝶落”、“追蝶”、“撲蝶”，邊舞邊伴唱。

**跑竹馬和跑驢**：這是兩個表演騎馬和跑驢的會，騎者有男有女，十分嬌艷美麗，服裝和化妝也都鮮亮，非常迷人。他們的表演簡直能以假亂真，遠看似真馬奔馳，近看又像是兒童的玩具。這都是農民們創造的純真藝術的傑作。元宵節時也有竹馬燈會表演，馬上都點着蠟燭。

**十二相**：即十二生肖。多由小孩組成，每人飾一屬相。按照生肖的順序出場。如扮演雞的孩子胸前有雞頭，身後有雞尾。每一個都有特色，其中最滑稽的是豬，裝扮成“豬八戒背媳婦”，單獨組成一會(林一白，1982)。妙峰山也可以看到。

**踏車**：即自行車隊，屬於“開路”。金受申時常提到車技隊，特別是護國寺大街的自行車雜技隊。會首張慧民遠近聞名。據金受

申介紹，五輛自行車代表行香走會的隊伍，在五條路上收集捐給神靈的錢。

雜技節目還有自行車表演，有的地方踏車會變成了摩托車，作開路。

八仙：許多八仙會與其他香會聯合，一塊兒參加妙峰山走會，表演高蹺。

## 香會的祖師

每個香會都有自己的祖師。擲塵會的祖師是邱祖（邱長春），地秧歌供奉唐明皇，高蹺會供奉文昌帝君，雙石會與木匠、石匠一樣都供奉魯班，杠箱會祖師是獄神，茶葉會是陸羽，清茶老會是竈君，膏藥老會是鐵拐李，蜜供老會是《封神演義》中的聞太師，五虎棍是鬥戰聖佛孫悟空，太獅老會是文殊菩薩。各類香會的祖師共有 40 位。

## 萬壽山進香圖

另外還有一些畫，以不同的方式表現行香走會的場景。首都圖書館藏《萬壽山進香圖》就是其中之一。全圖以萬壽山為背景，亭臺樓閣，錯落有致，層層相連。皇宮裏的嬪妃、宮女、太監都站在高處，越過圍牆，觀看香會表演。遠處，聳立在山頂的玉泉山塔、妙高塔，現在仍然可以看到。據《日下舊聞考》<sup>28</sup>載，妙高塔於乾隆初年仿妙峰山白塔建造而成，是燕京十六景之一。畫面上還有佛香閣、智慧海、赤城霞起等建築。頂戴花翎的朝廷命臣們從“赤城霞起”的拱門中魚貫而出，到“春會樓”觀看走會。圖中，每座建築都標注得非常詳細，氣氛也表現得淋漓盡致。一黃一藍兩隻獅子正

在嬉戲，其中一隻的前額正中寫着“掌儀司”。香會共 12 堂。左下方是開路會，棍棍相擊，打得難分難解。旁邊的一位赤裸上身，正鼓足氣力，擲舉雙石。再遠處是石鎖會，一個練手的頭上已經立着三個石鎖，幫手正要把第四個石鎖扔給他。右上方是正陽門的中幡會。此外，有花鑼一堂，白紙坊神鼓會，少林和高蹺各一堂。另有綉二十八宿值日星的會旗一面。寫着“兵部杠箱老會”的四隻箱籠在畫的上方，旁邊擺着四隻杠箱。

走會時，並不是同時表演。可以想象，畫中描繪的是諸香會在頤和園外等候召喚，輪番到聽鸛館承差獻技的熱鬧場面。

## 妙峰山過會圖

首都博物館藏有兩幅《妙峰山過會圖》，其中一幅<sup>29</sup>描繪的場面是兵部杠箱會在大覺寺門前的表演。圖中畫着八個勾臉的抬杠人、兩名挑籠人、兩名管事、兩面鑼、六名旗手、四名衙役以及坐在杆上身穿紅袍皂靴的杠官，拿扇的兵部衙役。另外還有趙匡胤帶領的五虎棍，以及公議助善高蹺和老太府鑼子會。旁邊是上山下山的香客。

前一幅畫中的人物看上去有點兒像是在擺姿勢，而第二幅畫則動感極強。山門內的香客你擠我嚷，廟外空地排滿了正在表演的香會，有開路、五虎、高蹺等等，杠箱會正沿着大覺寺院牆往山上走。遠處的山峰重巒疊嶂，廟宇接連不斷，最高峰就是金頂妙峰山<sup>30</sup>。

## 歷史博物館存《妙峰山進香圖》

這是同類作品中最漂亮的一幅<sup>31</sup>，2.05 米長，1.14 米寬。

畫中的山巒、廟宇、香客和香會渾然一體，栩栩如生，沿途的景

物刻畫更是細緻入微。最上方是靈感宮，有元君殿及其他七座殿宇。通向金頂的山道蜿蜒曲折，路兩邊是出售小喫和香燭的商販。衆香客提籃背筐，扶老携幼，緩步攀行。有拄拐杖的，有苦行者，有乞丐，也有挑擔的人。山脚的澗溝村，車水馬龍，熱鬧非凡。有騎驢的，駕馬的，茶棚一個挨着一個，有拉二胡的，唱單弦的，拉洋片的，戲臺前更是擠滿了觀眾。還有正在表演的中幡、開路和五虎棍。

## 十三檔香會

香會一般分爲兩類，屬“會規以裏”的有十三檔，其餘都是“會規以外”，稱爲“井字裏”和“井字外”。“井”字的原意是將土地分爲九塊，有尺度規矩的意思。“井”字又指香爐，過去靈感宮前有一座石香爐，稱爲“井”或“香池”。據靈感宮守廟人孫德泉介紹，這個香爐原來就鑿在地下，深五尺，高出地面五尺。“井字裏”的含意便可以理解成“按照香爐的規矩”。香爐是寺廟的核心象徵，是最具代表性的祭器。十三檔香會雖然各異，却有一個共同點：只有他們才與廟裏的對象即神靈有着直接的聯繫。金受申似乎第一個注意到了戲劇演出與神靈之間的密切聯繫，感嘆道：“這是象徵派的大表演。”獅子象徵廟門前守駕的石獅；中幡與靈感宮門口的九龍旗杆形制一樣，杆上懸挂的九隻燈籠爲朝山的香客指引方向；石鎖象徵廟門兩旁的“抱鼓石”（俗稱門墩石）；杠子象徵廟門上的門栓；雙石會表演“牌樓”的套路。其他香會則屬於神前執事，天平象徵天秤，用以衡量貢品；踏車會的五輛自行車代表五路催討錢糧的使者；杠箱會運送各會的錢糧；膀鼓會表演雜技；杠子會娛神娛人，營造氣氛；開路、五虎、少林皆爲引路使者，負責探路，除魔辟邪；小車會代表朝山的香客；杠子、花鑼屬於小執事。

郭子昇認爲會規以裏十三檔分別是：開路、五虎棍、秧歌、中

幡、獅子、雙石頭、石鎖、杠子、花杠、杠箱、天平、吵子、膀鼓；而會規以外的是旱船、雲車、竹馬、牛頭虎、大頭和尚逗柳翠。這種區分試圖把宗教和世俗的演出加以界定，但實際上二者的界綫並非涇渭分明。儘管到底有哪些會屬於十三檔，各自所代表的象徵都有些模糊，但可以明確的是：行香走會，皆仿照皇帝出巡時浩浩蕩蕩的儀仗隊伍。宋朝的儀衛制度，7000人組成的是“鸞駕”，1200人組成“法駕”，20000人則稱為“大駕”<sup>32</sup>。“鸞駕”一詞，也指廟裏神前擺放的執事，出游時隨神明一起參加游行。隋少甫先生保存了父輩傳下的祖師神龕前擺放的小型鸞駕，共24件執事即金瓜、鉞斧、朝天鐙、執掌、權衡、九蓮環、明龍鳳傘、肅靜迴避牌等。

## 走會順序

郭子昇收集了一段香會自編的會規以裏“幡鼓齊動十三檔”的順口溜，說的就是走會時的順序：

“1. 開路打先鋒，2. 五虎緊跟行，3. 門前擺設轄客木，4. 中幡抖威風，5. 獅子蹲門分左右，6. 雙石頭門下行，7. 擲子石鎖把門擋，8. 杠子門上橫，9. 花蠟盛美酒，10. 吵子響連聲，11. 杠箱來進貢，12. 天平稱一稱，13. 神膽來蹲底。”結語是“幡鼓齊動慶太平”。（郭子昇，1997）

按照這個順序，中幡在開路和高蹺之後排在第四，第五是太獅會。而更普遍的說法是中幡打頭，太獅墊後。

金受申對這種順序持有不同看法。他認為中幡應排在第一，後面是杠箱，民國年間才出現的踏車會排在杠箱之前。對他來說，走會的順序是：1. 禮部大執事，2. 兵部杠箱，3. 掌儀司太獅，4. 慧照寺太獅，5. 方磚廠太獅少獅，6. 三磚橋太獅，7. 東猪市太獅，8. 白紙坊太獅，9. 蔣養房太獅，10. 海甸銅鈴五獅，11. 白紙坊大鼓，



12. 北新橋開路, 13. 黑窑廠開路, 14. 琉璃廠開路, 15. 鞭子巷開路, 16. 東安門開路, 17. 地安門開路, 18. 翰林院五虎棍, 19. 內西華門五虎棍, 20. 羊管胡同五虎棍, 21. 弘善寺五虎棍, 22. 雪池少林棍, 23. 西河沿少林棍, 24. 教子胡同少林棍, 25. 大河莊少林棍, 26. 蘆草園少林棍, 27. 黑塔寺杠子, 28. 草廠杠子, 29. 缸瓦市杠子, 30. 國子監杠子, 31. 冰窖廠杠子, 32. 涿州小執事, 33. 老太府小執事(即花鑼會, 前面《妙峰山過會圖》中已提到), 34. 韃子館小執事, 35. 四塊玉小執事, 36. 北新橋花磚, 37. 虎坊橋秧歌, 38. 九道灣秧歌, 39. 五斗齋秧歌, 40. 龍王廟秧歌, 41. 十八里店秧歌, 42. 金家村秧歌, 43. 朝陽門雙獅, 44. 億壽歌詞, 45. 子弟同樂天平, 46. 明月青松天平, 47. 排子胡同天平, 48. 太平歌詞天平, 49. 樂善歌詞天平, 50. 御鑒黃旗黃幌萬壽無疆天平(曾為慈禧表演), 51. 萬里雲程自行車會(此會就是 1990 年重興妙峰山行香走會的隋少甫先生早年承接的踏車會), 52. 遵古奪今自行車會, 53. 五顯廟中軍, 54. 朝陽門中軍, 55. 通州小車會, 56. 德勝橋文場。

共計 56 堂香會, 均有會址。其中 8 個太獅會, 5 個開路、五虎和少林會, 5 個杠子會, 4 個花鑼會, 6 個秧歌會, 7 個太平會, 2 個踏車會, 2 個中軍會, 1 個中幡會, 1 個杠箱會, 1 個大鼓會, 1 個花磚會, 1 個雙石會, 1 個小會。對照該名單可以看到很多香會經過重整, 依舊參加妙峰山走會。也可看出, 杠子、花鑼和天平會數目很多, 如今却很少看到。踏車會也是如此。名單裏還有內八檔以及來自最早供奉碧霞元君香火的涿州和通州的兩個香會。

金受申、郭子昇和其他研究香會的學者如此追究其排列順序, 不僅是因為對香會十分重要, 而且所有香會均代表神前執事, 反映各自對應在天上的真靈位業。

## 賀 會

創立香會並成爲會首是件十分體面的事，需要全面的素質，人際關係勝人一籌，還要相當的財力。此外，無論在會內亦或會外，都要德高望重，以理服人。按規矩，成立香會事先都要舉行賀會的儀式。下發請帖，聚衆會餐，否則不能算真正的香會。

如今左安門外紅寺地秧歌老會每年都上妙峰山走會。當年建會時，前來賀會的香會名單都寫在了撥旗的飄帶上，多達 56 個。其中有不少屬於內八檔，如禮部、兵部、掌儀司、翰林院、老太府等。另有太獅 1 個，杠箱 2 個，小執事花鑼 3 個，萬里雲程踏車會 1 個，開路會 5 個（其中 1 個在地安門，可能就是十八檔香會圖中畫的那個少林會），五虎棍 2 個，少林會 1 個，秧歌會 1 個（其中唐匠墳秧歌會就是香會圖中所畫的高蹺秧歌），太平會 2 個，太平歌詞 1 個，神膽（即膀鼓會）1 個。會名和會址如下：

北京妙峰山東珠市口太獅，掌禮司太獅，白紙坊神膽，萬里雲程踏車，琉璃廠開路，西河沿少林棍，角堡神膽，鞭子巷開路，黑窑廠開路，東珠市口五虎棍，涿州小執事，禮部大執事，北新橋開路，黑塔寺杠子，韃子營小執事，兵部杠箱，西華門五虎棍，缸瓦市杠子，四塊玉小執事，地安門開路，翰林院五虎棍，草廠杠子，老太府小執事，東華門開路，教子胡同少林棍，唐匠墳秧歌，車子營秧歌，高碑店秧歌，馬藍道太平歌詞，子弟同樂天平，白紙坊太獅，方磚廠太獅。

## 會規與儀式

香會講究尊重儀式和會規。具有“皇會”頭銜的會首更是一絲

不苟。兩會相遇，在一箭之地停屏，放下箱籠，前引走上前把旗倒下行禮，將“拜知”遞給對方，如同現在的名片。帖子中間寫“貴棚會老司都管”，下寫會名及地址。金受申說香會每到一個茶棚，都要拜知，遞上帖子。東直門普天同慶開路會至今還恪守這樣的會規，用毛筆蘸紅墨水寫在黃紙上。會規一旦得不到遵守，很容易發生矛盾，甚至拳腳相加。因此所有香會都要熟知會規，其中基本的一條就是“香籠自帶，茶水不饒，分文不取，毫釐不要”。

會規中最重要的儀式為“打三參”，金勳對此有十分詳細的描述。他說，進茶棚或廟宇拜碧霞元君（行話叫“參駕”）之前，第一參拜七星纛（dào）旗，鼓樂齊動，是為一參；第二參拜“轅門”（專指古代帝王出巡止宿時，兩車對峙，以為屏藩）；第三參朝右邊拜二十八宿值日旗（共 28 面，每天拜不同的星君）。茶棚外還挂着四值功曹旗（功曹乃發奏、發帖的天官，其形象多為身騎駿馬手持方函，裏面裝着疏文。陰日和陽日分屬不同的功曹，也稱掌管天門或天君；另外兩個是城隍和土地）、靈官旗（王靈官是道教廟宇的保護神，也是碧霞元君的護駕使者）和兩面轅門旗。門口兩旁擺放着會籠，一側的高架子上挂着“九聯燈”。參駕的會首進茶棚之前，棚內管事人應用三角撥旗遮卷纛旗（名曰“免纛”）。會首方才帶香進棚，一人走到娘娘駕前，焚香叩首，會眾緊跟其後，文場隨即打參。

奉寬當年曾在茶棚外抄下一張香會的啓帖，介紹他們兩個星期的行程和活動安排。開頭先說此行目的是上妙峰山朝拜天仙聖母碧霞元君、昊天金闕玉皇上帝和東嶽天齊仁聖大帝。三月廿九日到地安門“守晚”，第二天上路，在海淀“仲伙”（喫午飯），晚上到北安河上坎響牆茶棚，安壇設駕（啓帖從不提供奉誰的神位，一般情況下都是指碧霞元君，有時也可能是香會的祖師）。一連十四天，熱忱接待上山下山的香客，舍粥施茶，提供住宿。四月初十，帶“表文”朝頂進香，隨紙錢一同焚化。供上水果、鮮花和錢糧。當

天，回到茶棚，酬恩了願。十五日，按原路返回，晚上在壇前感謝神恩，舉行“送駕”儀式。

現將啓帖抄錄如下：

茲因京都順天府大宛二縣旗民善信人等每逢春秋二季前往京西金頂妙峰山靈感宮恭謁

天仙聖母碧霞元君懿前

昊天金闕玉皇上帝御前

東嶽天齊仁聖大帝駕前

呈獻香供等儀，年例春季三月二十九日，原在東安門內妞妞房高宅今移地安門內內官監劉宅守晚。三十日，大衆起程，至海甸街中伏。晚至北安河上坎響牆茶棚，安壇設駕，一切齋備。於四月初一，大衆呈供拈香，隨即誠獻粥茶十四晝夜，以預朝頂來往衆善便宿。初十日，大衆封表朝頂進香，交納現年錢糧、雲馬、疏詞，當日回香。在本棚駕前酬恩了願。十五日進京，仍由舊路中伏，至高宅（原高今劉）送駕。秋季七月二十五日起身，八月初一日回香。右啓，請承辦會末衆等同拜

如今，妙峰山頂的義福善緣清茶聖會茶棚由永定門外松林里村承辦，廟會時，連續十五天都在山頂坐棚，會規幾乎與上述相同。凡是朝頂的香會都要到神壇前獻技，會首互相倒旗致意，道聲“您虔誠”。茶水免費，棚內的壇上擺放着茶壺和瓷器，香爐邊是一封“方函”，裏面裝着“表文”。子時，山門開啓，各香會魚貫而入，在碧霞元君面前將表文焚化。

會首走到靈感宮前，都要鄭重其事地報上本會會名，宣達對娘娘的赤誠之心，然後焚燒表文和紙錢。

龍泉霧村五虎少林會的表文上就寫着：

妙峰山香會南道龍泉霧村五虎少林會

南瞻部州

國直隸 府 縣 地方信士弟子 合家男女老幼人等是  
日沐手焚香

尊奉

寶座前呈獻寶馬香燭金銀寶錠紙馬 錢糧 跪叩壇前交  
願求年年增壽歲歲平安

敬蒙

大慈大悲保佑衆生 願永年四時吉慶八節康寧國泰民安  
五穀豐登風調雨順天下太平

年 月 日 謹封具

燒完表，鼓聲驟起，香會開始表演。二〇〇二年四月初八碧霞  
元君誕辰，共有 20 個香會到靈感宮走會慶壽。盡展各自的能耐，  
一爭高下。

幾十年前，北京的廟宇網絡龐大，廟會接連不斷。如今，老北  
京已面目全非，但基本的社會結構和傳統意識依舊保存了下來。  
建築和古迹所發生的變化直接影響到整個社會的環境和生活習  
慣，雖然一些廟宇從形制上不復存在，慶典的儀式却照舊進行。聖  
神的地理概念(廟、壇、祠、神位等等)與精神的地理概念(有意識或  
無意識的)一樣，存留在記憶當中。聖地從地圖上抹去，却没有消  
失。香會的復興超越了有形的現實，憑藉無形的精神與神明重新  
復活起來。

壬午年八月十五於北京

## [注 釋]

- 1 我在 *La Revue des deux mondes* (兩個世界雜誌)，1999 年 7—8 月號曾發  
表過一篇關於妙峰山朝聖的短文，並拍攝過一個 25 分鐘的紀錄片，  
題為 *Notre-Dame de Pékin* (北京聖母)，CNRS Audiovisuel 法國科學院影  
視部製作發行。我曾在妙峰山調查十年，得到陳巴黎女士協助，在

此謹致謝忱。

- 2 奉寬從光緒年間起，每年都去妙峰山朝山，先後長達三十年，完成《妙峰山瑣記》一書，後被顧頡剛發現，1929 年收入國立中山大學民俗叢書系列，原書手稿現存中國國家圖書館。
- 3 J.S. Burgess, *The Guilds of Beijing* (北京的行會), New York, Columbia University Press, 1928; 臺灣成文出版社 1966 年再版。
- 4 顧頡剛教授曾抄錄此碑文，1938 年發表於國立中山大學語言歷史學研究所的《妙峰山》一書中，1988 年上海文藝出版社重印。該碑文也收錄於《首都圖書館館藏北京金石拓片目錄》第 671 號。
- 5 Kristofer Schipper (施舟人), "La grande stèle de l'association de nettoyage, Pékin Dongyuenmiao", *Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*(三教文獻), 3, 1999, p.169 - 179. 另見“三教文獻”第 1、2 輯。
- 6 “三教文獻”第 1、2、3 輯曾發表了 Kristofer Schipper (施舟人)、Yuan Bingling (袁冰凌)、Vincent Goossaert(高萬桑)、Pierre Marsone(翼宸翰)、Caroline Gyss-Vermande (賈珞琳)、Marianne Bujard (呂敏)、Fang Ling (方玲)等人就此問題所撰寫的文章。
- 7 包世軒《門頭溝的秧歌會》，《門頭溝文史》第二輯，268 頁，安徽教育出版社，1993 年。
- 8 金受申於 1938 年至 1945 年間在《立言畫刊》開闢《北京通專欄》，發表關於北京風俗社會生活的文章 200 篇，1999 年大眾文藝又整理再版，李宏主編。所謂“執事”俗稱儀仗，特指游行隊伍和列舉的旗幟、傘、扇、武器、標語等。
- 9 包世軒，267 頁。
- 10 姚寶蓀《海淀區民間花會》257 頁，刊登在《北京文史資料》第 58 輯，北京市文史資料委員會編，北京出版社，1998 年。
- 11 郭子昇《北京廟會舊俗》，中國華僑出版公司，1989 年。
- 12 《內務府掌儀司承應各項香會花名冊》共分 6 卷，第一卷由掌儀司制定，分派每日到頤和園承差的香會數量、人數及賞銀；其餘各卷都是香會呈報的手抄名冊。這部文獻是國立北平圖書館侯植忠於 1939

年整理的。

- 13 內八檔是指清廷五府六部建立的香會：吏部的杠子，戶部的秧歌，禮部的中幡，刑部的石鎖，工部的石鎖，兵部的杠箱，太子府的花鑼，掌儀司的太獅，翰林院的五虎棍，雪池的五虎打路，共十堂，舊稱“內八檔”，他們通常到故宮太和殿及頤和園頤樂殿、聽鸞館表演。
- 14 金勳《妙峰山志·附皇會考》，手抄本，中國科學院文獻資料中心收藏，寫作年代不詳。根據內容，大概完成於二十世紀四十年代。
- 15 研究妙峰山香會的第一人當屬清代的奉寬，之後還有民國年間的金受申、金勳、顧頤剛，當代的郭子昇、王兆祥和劉文智、包世軒、姚寶蒼、陳雷、董秀森、林一白和安久亮。
- 16 Patricia Ebrey, “Taking out the Grand Carriage: Imperial Spectacle and the Visual Culture of Northern Song Kaifeng” (大駕出巡：北宋開封視覺文化), *Asia Major, Third Series*, 12-1, 1999, p. 33-65.
- 17 明劉侗《帝京景物略》卷三，弘仁橋，133 頁，北京古籍出版社，1983 年。
- 18 David L. Holm (賀大衛), “The Labyrinth of Lanterns: Taoism and Popular Religion in Northwest China” (燈籠迷宮：中國西北道教和民間宗教), 《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，漢學研究中心叢刊，797—847 頁，臺灣，1994 年。
- 19 Chun Kun-liang (邱坤良), *Les aspects rituels du théâtre chinois* (中國儀式戲劇), IHEC, Paris, 1991.
- 20 郭萬隆、李朝洪口述，郭世雄整理，《琉璃渠村的五虎少林會》，《門頭溝文史》第一輯，安徽教育出版社，1993 年。
- 21 Kristofer Schipper, “Taoism: The Story of The Way” (道教歷史), *Taoism and the Arts of China* (中國道教藝術), Stephen Little (利特爾) and Shawn Eichman ed., The Art Institute of Chicago, 2001, p.33-55.
- 22 包世軒，272 頁，1993 年。
- 23 Frederick P. Brandauer, “The Emperor and the Star Spirits: a Mythological Reading of the Shui-hu chuan” (皇帝與星君：《水滸傳》傳說背景)，

- Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (帝王統治下和傳統中國的文化變遷), Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang ed., Washington, University of Washington Press, 1994.
- 24 Piet van der Loon(龍彼得), "Les origines rituelles du théâtre chinois" (中國儀式戲劇起源), *Journal asiatique*, 265, 1997.
- 25 陳雷《龍泉霧村的石鎖會》,《門頭溝文史》第一輯,安徽教育出版社,1993年。
- 26 Kwong Hing Foon(鄭慶歡), *Wang Zhaojun, une héroïne chinoise, de l'histoire à la légende* (王昭君——中國女英雄,從歷史到傳說), IHEC, Paris, 1986.
- 27 華欽進《連城縣姑田鎮正月游大龍》,收入 John Lagerwey(勞格文)主編《客家傳統社會叢書》第四輯楊彥杰主編《閩西的城鄉廟會與村落文化》,國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1997年,114—139頁。
- 28 《日下舊聞考》卷三,1422頁,北京古籍叢書,北京古籍出版社,2001年。
- 29 這幅《妙峰山進香圖》曾刊登在《燕都》1990年第2期封底,轉引在 Susan Naquin(韓書瑞)和 Chün-fang Yü(于君方)主編 *Pilgrims and Sacred Sites in China* (中國聖地和香客), "The Peking Pilgrimage to Miaofengshan" (北京妙峰山朝山進香), Berkeley, University of California Press, 1992, p. 341.
- 30 此畫局部發表在《首都博物館叢刊》2000年第14期封二。
- 31 該畫發表在劉錫誠主編的《妙峰山——世紀之交的中國民俗流變》封二,中國城市出版社,1996年。
- 32 Patricia Ebrey, 前注。

## 參考書目

奉寬《妙峰山瑣記》,國立中山大學民俗叢書,1929年。



金受申《北京通》，李宏主編，大眾文藝出版社，1999年。

顧頤剛《妙峰山》，國立中山大學語言歷史學研究所，1938年出版。1988年上海文藝出版社重新影印發行。

金勳《妙峰山志·附皇會考》，民國手抄本，中國科學院文獻資料中心收藏。

郭子昇《北京廟會舊俗》，中國華僑出版公司，1989年。

郭子昇《北京民間花會》，首都博物館刊行，1985年。

郭子昇《市井風情——京城廟會與廠甸》，遼海出版社，1997年。

王兆祥、劉文智《中國古代的廟會》，商務印書館國際有限公司，北京，1997年。

包世軒《門頭溝的秧歌會》，《門頭溝文史》第二輯，安徽教育出版社，1993年。

包世軒《千軍臺和莊戶的古幡會》，北京市政協文史資料委員會，北京出版社，1998年。

姚寶蒼《海淀區民間花會》，《門頭溝文史》第一輯，安徽教育出版社，1993年。

陳雷《龍泉霧村的石鎖會》，《門頭溝文史》第一輯，安徽教育出版社，1993年。

董秀森《門頭溝民間花會舞蹈史話》，《門頭溝文史》第二輯，安徽教育出版社，1993年。

林一白《北京花會與幡會見聞》，《民間文學論壇》第二期，1982年。

安久亮《門頭溝十三會九龍山廟會琉璃渠茶棚》，安徽教育出版社，1993年。

郭萬隆、李朝洪口述，郭世雄整理《琉璃渠村的五虎少林會》，《門頭溝文史》第一輯，安徽教育出版社，1993年。

《首都圖書館藏北京金石拓片目錄》，妙峰山 650—760號。

《日下舊聞考》，北京古籍叢書，北京古籍出版社，2001年。

劉錫誠主編《妙峰山——世紀之交的中國民俗流變》，中國城市出版社，1996年。

Patricia Ebrey, "Taking out the Grand Carriage: Imperial Spectacle and the Visual Culture of Northern Song Kaifeng", *Asia Major*, Third Series, 12 - 1, 1999, p. 33 - 65.

David L. Holm, "The Labyrinth of Lanterns: Taoism and Popular Religion in Northwest China", 《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，漢學研究中心叢刊，臺灣，1994年。

J.S. Burgess, *The Guilds of Beijing*, Columbia University Press, New York, 1928, 2000. 臺灣成文出版社 1966年再版。

Kristofer Schipper, "La grande stèle de l'association de nettoyage, Pékin Dongyuemiao", *Matériaux pour l'étude de la religion chinoise* (三教文獻), 3, 1999, p. 169 - 179.

Kristofer Schipper, "Taoism: The Story of The Way", *Taoism and the Arts of China*, Stephen Little and Shawn Eichman ed., The Art Institute of Chicago, 2001, p. 33 - 55.

Frederick P. Brandauer, "The Emperor and the Star Spirits: a Mythological Reading of the Shui-hu chuan", *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang ed., Washington, University of Washington Press, 1994.

Piet van der Loon, "Les origines rituelles du théâtre chinois", *Journal asiatique*, 265, 1997.

Kwong Hing Foon, *Wang Zhaojun, une héroïne chinoise, de l'histoire à la légende*, IHEC, Paris, 1986.

Susan Naquin, "The Peking Pilgrimage to Miaofengshan", *Pilgrims and sacred Sites in China*, Susan Naquin and Chün-fang Yü ed., Berkeley, University of California Press, 1992.

# 地方祠祭的舉行和升格

## ——元氏縣的六通東漢石碑\*

呂 敏 (Marianne Bujard) 著

許明龍 譯

元氏縣的縣治位於今河北省石家莊市以南，在該縣山區發現的六通東漢(公元 25—220 年)石碑表明，地方官員曾采取某些措施，尋求朝廷對當地自成一體的祭祀活動的正式承認。這六通石碑豎立的年代相隔較近，所在地點相互毗鄰。通過對這些石碑的研究，我們得以瞭解到一批社會身份基本相同的郡國官員和該縣官員，其中某些地方官員與不止一通石碑有關，這就有助於我們瞭解立碑程序的演變和有關人員參與其事的程度。

六通石碑中，最早的立於元初四年(公元 117 年)<sup>1</sup>，最晚的立於光和六年(公元 183 年)。三通石碑係為祭祀三公山而立，其中包括為首次重開祭祀而立的那通石碑，以及光和四年(公元 181 年)為記述定期祭祀而立的那通石碑。另外三通石碑分別為祭祀附近的封龍山、無極山和白石神君而立。祭山與祭山神無法分清。

---

\* 本文法文稿經杜德蘭(Alain Thote)先生和桀溺(Jean-Pierre Diény)先生審讀，並提出若干修改建議，在此一併致謝。本文中文稿經趙超先生審讀，並也提出了寶貴的修正意見，特致深切的謝忱。

山神時而被稱作神，時而被稱作君，有一通石碑則把三公神稱作明公<sup>2</sup>。

三公山、封龍山和白石山均在元氏縣境內西北部邊緣，距今縣城 25—35 公里；無極山和靈山位於該縣西面，離縣城約 15 公里。封龍山高逾 800 米，其餘諸山均不超過 400 米（參見圖一）。

從碑文可知，對山神的崇拜在立碑之前就已存在，從石碑所能獲知的，僅是這種崇拜歷史中的某個時刻。對山神的一些祭祀儀禮流傳甚久。1931 年編纂的《元氏縣志》<sup>3</sup>輯錄了不少與封龍山上的廟宇有關的碑文和詩篇。此山至今依然是祭拜對象，1999 年 12 月筆者前往該地考察時發現，山上的廟宇已經修復<sup>4</sup>。

《史記·封禪書》和《漢書·郊祀志》均未記述元氏縣的山神祭祀，很顯然，這些活動不在皇帝的祭祀範圍之內，也不在禮官（至少是名垂史冊的那些禮官）舉行的祭祀活動範圍之內。皇帝的祭祀地點在北面的今曲陽縣境內，離此約 100 公里的五嶽之一的恒山上。漢代皇帝多次駕幸該地<sup>5</sup>。據六通石碑中的一通所記，元氏縣的祭山活動屬於“望”，“望”是當年趙國的權貴們對屬地內大山的祭祀活動。可是，公元 164 年的碑文却表明，此山在西漢就是官方的祭祀對象，並登錄在皇帝的祀典中：“惟封龍山者，北嶽之英援，三條<sup>6</sup>之別神……與三公靈山，協德齊勳，國舊秩而祭之，以為三望……□亡新（公元 9—23 年）之際，失其典祀。”此事難以辨明真偽，也許是碑文的作者故意添加，為的是讓祭祀活動得到承認。我們不妨認為，既然二十四史並未記錄所有皇家祭祀，碑文提供的資料恰好可補遺闕。

## 石碑的狀況和碑址以及碑文的刊印情況<sup>7</sup>

三公山神碑：此碑立於東漢建初四年（公元 79 年）或東漢本初

元年(公元 146 年),高 164 釐米,寬 102 釐米。1931 年編印和新近編印<sup>8</sup>的《元氏縣志》都未收錄此碑。據永田英正記述,此碑道光初年(公元 1821—1850 年)出土於南蘇村<sup>9</sup>,後來下落不明。碑文首次見於道光二十二年(1842 年)沈濤編纂的《常山貞石志》<sup>10</sup>。沈濤根據為無極山而立的那通石碑碑文中的一段文字,推斷此碑碑文刻於東漢本初元年(公元 146 年)。永田英正所據即沈濤編入《常山貞石志》的碑文。另一種較長的碑文來自張德容<sup>11</sup>,為葉程義編纂的《漢魏石刻文學考釋》<sup>12</sup>所收,張氏認為此碑立於公元 79 年。

**祀三公山碑:**此碑於東漢元初四年(公元 117 年)為重開三公祭祀而立,高 170 釐米,寬 70 釐米,當年發現於元氏縣八都廟,宋代佚失,元氏縣縣令王治岐重新發現於清乾隆三十九年(公元 1774 年),存放於文清書院,後由劉寶楠移至元氏縣學署。1972 年在正定隆興寺內掩埋入土,因而幸免於劫,1989 年以來收藏於封龍山漢碑亭<sup>13</sup>。

**封龍山頌:**此碑於東漢延熹七年(公元 164 年)為封龍山而立,高 175.5 釐米,寬 89 釐米。石碑早年發現於山頂,金代初年(公元 1115—1234 年)佚失。清道光二十七年(公元 1847 年)劉寶楠重新發現於山脚下的王村,遂被送往文清書院,一直保存到 1958 年或 1967 年,毀於燒製石灰<sup>14</sup>。

**三公之碑/(小)三公山碑:**此碑於東漢光和四年(公元 181 年)為三公而立,封龍君與靈山君之名並列該碑碑額上;拓片高 178 釐米,寬 83 釐米。石碑立於三公山,宋代佚失,劉寶楠發現後移至文清書院,二十世紀三十年代存放於元氏縣第一中學,《元氏縣志》編纂者於 1931 年曾為此碑拍照,1958 年再次佚失<sup>15</sup>。

**無極山碑:**此碑於東漢光和四年(公元 181 年)為無極山<sup>16</sup>而立。石碑立於該山無極神廟內,明代末年佚失,清道光年間重現於山下南蘇村,劉寶楠將其移至文清書院。1931 年《元氏縣志》刊有

此碑照片，此時石碑存放於元氏縣第一中學，1958 年再度佚失<sup>17</sup>。

**白石神君碑：**此碑為白石神君所立，時在東漢光和六年（公元 183 年），高 157 釐米，寬 78—81 釐米。石碑原立於白石山上的白石山神廟內，十六世紀末該廟塌毀，元氏縣令劉從仁撿出石碑，移至開化寺（此寺後來改作文清書院）。二十世紀三十年代，石碑藏於元氏縣學，此校後改為女子中學，1931 年《元氏縣志》收有此碑的一幀照片。1972 年，石碑移至正定隆興寺，掩埋入土，如今保存在封龍山漢碑庭內<sup>18</sup>（參見圖二）。

## 六通石碑碑文的內容

### 三公山神碑（公元 79 年或 146 年）

專家們對於此立碑時間各執一詞。永田英正附和沈濤，持公元 146 年說。沈濤和永田大概都只見到過此碑拓片，他們所藏拓片上表明年號的第一個字已闕。張德容所藏為另一拓片，此拓片上表明年號的“建初”二字清晰可辨。不僅如此，張德容的碑陰拓片上清楚地記有此碑勒刻的年月：建初四年八月，即公元 79 年。

沈濤斷定此碑勒刻年代的依據是無極山碑（公元 181 年）碑文中的一段文字，文中提及本初元年二月十七呈交雒陽帝宮的一份奏折，此年為公元 146 年。沈濤認為，碑文所錄正是這份懇請皇帝承認三公祭祀活動的奏摺，所以，此碑勒刻時間可斷定為公元 146 年。此外，沈濤指出，公元 146 年的祭祀活動與數月之前漢質帝（公元 145—146 年）頒發的詔書相呼應，這份詔書要求各地祭祀名山，舉行求雨祭祀活動，以解天下久旱之苦；供獻沒有白費，甘霖果然驟降，地方官們大受鼓舞，於是奏請皇帝承認該地為祭神之地<sup>19</sup>。兩種說法孰是孰非雖難以判明，但沈濤和永田英正所據拓片中闕字甚多，且所記事件發生的年代有兩種年號，一是永平（公

元 58—75 年),一是建初四年(公元 79 年)<sup>20</sup>。如果以建初四年八月立碑爲是,那就可以認爲立碑之前做了許多前期準備工作,其中包括收集見證,以及將近一年之前呈文申請(據張德容記述,申請於建初三年十一月<sup>21</sup>提出)。反之,如果以此碑立於公元 146 年爲是,那麼,儘管此說因此碑在無極山碑碑文中被提及而顯得言之有理,然而,上奏和立碑的時間竟然晚於碑文中所記事件六十餘年,這就令人費解。我們只得將此問題暫時擱置一邊,這並不妨礙對碑文內容的考察。碑文內容主要涉及奏請賜予該山祭祀地位的過程,以及通往此山的道路修築工程。

拓片僅能提供部分碑文,而且,即使是尚能辨讀的部分也不甚可靠。不過,可以肯定的是,碑文抄錄了太常及太常丞呈尚書省的奏摺以及尚書省的批復。由於碑文漫漶嚴重,拓本辨讀困難,祭祀前究竟做了哪些準備,我們只能略加猜測。不過,依據碑文尚能約略知其大概<sup>22</sup>。

太常的呈文透露,一個名叫劉仲的人受主簿之派遣(“使”),查訪元氏縣的三公山。接下去的碑文闕失,但據文中劉仲所言,三公山在元氏縣原址以西,兩地相距 80 里<sup>23</sup>(參閱附圖),祭塞雖已進行,縣府却並不需要民衆每次祭祀都來稟告(“無輒告縣”)。鄉民(?)建成一廟,飾以祠像若干<sup>24</sup>。下面一段碑文講述前去該山的路徑損毀嚴重。接下去的文字是數人的證言,證言稱,明帝永平年間(公元 58—75 年)<sup>25</sup>,戶曹史孫某奉(縣令樂永?)<sup>26</sup>之命(碑文漫漶嚴重),前去修復通往三公山的道路,以便運送犧牲和圭璧,一旦朝廷准許祭山,便可在祭祀中使用圭璧。建初四年(公元 79 年)二月,一位廷掾帶着酒脯前去祭山求雨,果然天降喜雨<sup>27</sup>。供獻酒脯和圭璧後來似乎變成定規,致使該縣不堪重負(“於縣愁苦”)。因此之故,建初四年八月,當地官員請求將該山列入祀典(這樣就應由王家出資祭山),並令後人祭山不輟<sup>28</sup>。下段碑文提及一個名叫

融的太常功曹掾，此人前來視察新修道路狀況和山神是否靈驗。碑陽止於“後相馮龔以”。

碑陰文字體較小，但與碑陽文語意相接，記叙三公山祭祀。祭祀的倡議者或許就是剛才提及的馮龔，因為碑文緊接着就講到派遣官員按時祭祀，以求降雨一事，“奉祠山能興”大概就是這層意思<sup>29</sup>。下段似乎記述圭璧和犧牲的花費以及用於開路(?)的支出<sup>30</sup>，沽酒所費為 16,000 錢（“酤錢萬六千”），請求由王家負擔這筆費用。主簿劉仲呈文尚書省，稱山神有靈，新修山路可用，這份文書於二月十七日轉呈雒陽宮。王家批准所請，曉諭太常，太常轉告縣令。然後在八月勒石刻碑，記述祭祀三公山獲得正式承認一事。

### 祀三公山碑(公元 117 年)

此碑首次記述了修復三公神廟一事。祭祀此山的活動僅限於地方層面，參與者既有郡國官員，也有該縣官員，但是，地方當局並未請求王家正式承認該項祭祀。原籍隴西<sup>31</sup>的馮相到任之時，在常山國和元氏縣的八位官員的推動下，三公廟得以重建。據碑文記述，先前曾進行祭祀，祭祀中止後天災頻仍，但未記明日期<sup>32</sup>。碑文所記僅為：為求雨保豐收，昔日曾定期祭神。後因羌人及盜賊侵擾，兼遭蝗災，饑饉蔓延，民衆流離失所。被稱作“醺”的祭祀荒廢，祝禱不再。從此四時不順，究其原因，乃祭祀荒廢之故。為補救起見，遂擇定吉土，建廟、壇及雙闕夾門各一。供奉犧牲，以息神怒，於是神祇大喜，屢降甘霖，年景大豐<sup>33</sup>。

捐助人名單中不見馮相，然而，碑文起首既然提及此公，想必建廟和立碑都仰仗於他的允准，重開祭祀的倡議者們大概也受到他的保護。郡國的四位官員按職位高低排列是：長史、五官掾、戶曹史和將作掾；元氏縣的官員是：令、丞、廷掾和工數人（其中僅一人有名）。

碑文較短，僅記史實，而無常見於紀事和捐助者名單之間的頌



詞。由此推測，此碑所記只是為重開祭祀所做的種種努力，而這一祭祀活動並未獲得往昔所享有的正式地位。

### 封龍山頌(公元 164 年)

元氏縣諸碑記述，封龍高冠諸山，頂峰海拔 811.5 米，如今為元氏縣和獲鹿縣界山。此山為漢代元氏縣北部最高峰，高於此峰者均在該縣東部。封龍山被視為“北嶽之英援，三條之別神”<sup>34</sup>，因“能蒸雲興雨”<sup>35</sup>而備受敬重。

碑文由三部分組成。開篇一段文學氣味較重，對封龍山及其所在地作了描寫，記述了山神的靈驗和地方官員以往對山神的祭祀。接下來是十六句四言頌詞，復述前段內容。最後是刻碑和立碑人的名單。

碑文第一部分記述重開封龍山祭祀活動的由來。前面曾經提到，此山與三公山和靈山在西漢是定期祭祀的對象，王莽篡位後被廢棄。延熹七年(公元 164 年)正月<sup>36</sup>，常山相蔡勗和長史沐乘呈文朝廷，鑒於山神惠澤百姓，請准予敬獻圭璧和犧牲。二位官員表示，他們相信聖君英明，敬重神祇。延熹七年(公元 164 年)正月初六，敕令大吏朗巽<sup>37</sup>率眾義民修復神廟。選用優質石材建造“觀闕”，以香穀及肥碩犧牲敬神，山神顯靈，風調雨順，五穀豐登。於是立碑以紀其事。

頌詞以簡潔言辭復述此事。捐資人名單表明，如同祀三公山碑(公元 117 年)一樣，封龍山祭祀活動的恢復同樣得益於地方當局的倡導。雖然許多參與捐資的官員名字已經闕失，因而無法查證，但蔡勗及其副手沐乘二人肯定不在其中。名單中還有一位元氏人，其官銜和名已經闕失，僅存其姓“朗”字，毫無疑問，此人便是上面提到的朗巽。緊隨其後的是另一位官員“平棘李音”，平棘位於元氏以東，兩地相距約 30 公里。隨後是兩位“史”，即九門張瑋和靈壽趙穎。九門在元氏東北，兩地相距約 50 公里；靈壽在元氏

北面，兩地相距約 50 公里。位列名單之首的均為常山國人，前兩人官位較高，隨後是該國的低級官員。隨後是元氏縣令，其名已不可辨識，僅知他是南陽人士。其餘姓名大都難以辨認，其中一位大概是縣令的副手，另一位是當地官員。最後是刻工們的名字，但他們不稱“工”，而稱“石師”。

### 三公之碑(公元 181 年)

與封龍山頌一樣，三公之碑的碑文也分為數段。首段是用詩的語言寫就的頌山詞，隨後的頌詞贊揚元氏縣左尉樊瑋，接着頌揚馮巡<sup>38</sup>。馮巡的姓名冠以“舉將”二字，據永田英正考釋<sup>39</sup>，“舉將”係舉薦鄉賢於朝廷，隨後賜以官職的一種程序。此處“舉將”二字可作二解，或是馮巡被薦，或是馮巡舉薦他人；若為後者，則被舉薦者應是樊瑋，樊瑋隨即被任命為元氏縣尉<sup>40</sup>。從頌樊瑋詞推測，此處指馮巡舉薦他人似較通。隨後是三位立碑主持人的名字，最後是刻工的名字。側面有四個“處士”的姓名，最後一人的姓名已全部闕失。

頌山詞從《易經》和《河圖括地象》中借用了許多語句，意在表明三公山乃境內聖地。三公山是北部諸山即太行山脉的南部主峰，當地九座名山之一<sup>41</sup>。山體高聳而寬厚，頂峰直指藍天，因而是君主的得力輔弼。祭祀來自二郡<sup>42</sup>。頌詞接着頌揚山神明公驅風喚雨，調節四季，確保豐收……很顯然，當時三公受到定期的祭祀，四季供奉圭璧，每月供奉酒脯。頌詞以“明公垂恩罔極，保我國君，群黎百姓，永受元恩”<sup>43</sup>結束。

在頌詞的以下部分中，樊瑋的擢升被歸功於三公山。文內多有引文，尤以《詩經》為最。在頌詞中，“上郡白土”<sup>44</sup>人氏樊瑋極為謙恭，他以為自己來自僻壤，雖無才具，却幸得擢升，煊赫於雒陽宮<sup>45</sup>。他感謝明公確保鄉土安寧（“道無拾遺”）。由於治理有方，他被譽為清正廉明，並聞達於朝廷。為此，光和四年（公元 181 年）

四月初二，樊瑋豎立此碑以表謝忱，並獻四十二句四言詩，以頌此山。頌山詞復述以上內容，歷數明公神威，記述定期祭祀和所獻供品，以及山神所降之福。後人借助此碑得知，樊瑋福星高照，官運亨通。

碑文中段特別值得深入研究，此段記述了朝聖信徒紛至沓來的情景：“來若雲兮”，其中有寡言少語的隱遁之士，有恬淡沉思以養浩然之氣的信徒，以及“或有呼吸，求長存兮”者。我們在這裏獲得了儒道相融的又一個證據。三公山是一座以典型儒家言辭頌揚的聖山，是皇帝正式承認的崇拜典範，可是，道家的種種習俗和對長生不老的追求，却滲入到了祭祀之中<sup>46</sup>。

最後是對馮巡的贊頌。馮巡被描述成謙謙君子，他熟讀六經，受命北征。（班師時）儼然一位十分稱職的官員，被譽“為民父母”。他驅走賊蠻，安撫百姓。由於虔敬神明，他受皇靈保護。風調雨順，五穀豐登……頌詞從經典中借用大量詞語，描述國泰民安的景象。馮巡功績彌高，深得百姓稱頌，頌詞將他比作周公和邵公（“公參周邵”），以恭祝馮巡多子多孫收尾（“子子孫孫”）。

碑文末尾是三個立碑人的名字：長史夏方、元氏縣令王翊、縣丞李邵。同年豎立的無極山碑上，除相馮巡和左尉樊瑋，還有王翊和李邵。四年以後在三公山附近另一座山上豎立的白石神君碑上，也有這四個人的名字。

### 無極山碑（公元 181 年）

此碑記述的是在兩名“男子”即常山蓋高和上黨范遷<sup>47</sup>的請求下，太常為春秋兩季祭祀無極山神建制的過程。此事與三公之碑有關，因為，為無極山建立祭祀制度的請求，正是參照三公山的正式祭祀制度提出的。

光和四年（公元 181 年）辛卯（七月）廿二，太常耽（有名無姓）及其副手太常丞敏（有名無姓）呈文尚書省，蓋高和范遷曾前往[三

公山]<sup>48</sup>，遵照本初元年(公元 146 年)和光和二年(公元 179 年)詔令，由該縣出資，每年春秋兩季祭祀三公山。昨年(公元 180 年)五月，常山相(馮)巡派遣官員王勳與弘褒赴三公山求雨，隨後又派(蓋)高前去召回(王)勳和(弘)褒，並獲知甘霖已降。

如同三公山、封龍山和靈山，無極山也能“興雲交雨”，因此，相馮巡和縣令王翊也各自登山供獻(“塞”)白羊若干。接着，他們派遣(蓋)高和(范)遷，在該縣官員和下的陪同下詣見太常，請求為無極山建立與三公山相同的祭祀制度。

太常疑(蓋)高和(范)遷所言不實，下令進行實地查訪。常山相的報告稱，部督郵書掾成熹已搜集到必要信息，所獲信息均真實可信。

馮巡根據縣令王翊和部督郵書掾成熹所述，稱無極山“與天地俱生，從上至體，可三里所”<sup>49</sup>。接着他重申，該縣名山(三公山、封龍山和靈山)均定期祭獻，長吏及其屬下每有祈告，屬員及小民每有所求，均應驗無誤。為此，他要求比照其他諸山，讓無極山受祭七牲，費用由王家承擔(“出用王家錢”)。鑒於圭璧可保祭祀平安，以少量資費換取弘福當屬可能。

太常認為，相所言極是，於是請少府依照本初元年(公元 146 年)和光和二年(公元 179 年)詔令為三公山所定，出資購置圭璧與犧牲。文書立即上呈尚書省。光和四年(公元 181 年)八月十七，一天之內一切手續全部辦妥。尚書令將此文書以及奏摺上呈雒陽宮。雒陽宮准予所奏，批轉尚書省，尚書省轉交太常耽及其副手敏，耽與敏將有關詔書，送交常山相馮巡。

碑文以下部分抄錄了詔書原文，復述此前的經過。文中指出，蓋高和范遷於光和四年(公元 181 年)二月呈文太常，當年八月，奏摺蒙准和詔書下達，同年九月，重修神廟和祠宮。此外，一名負責貢獻的官員受命管理神祠與祭祀。自此以降，無極山祀禮與三公

山同。立碑以記其事，以頌其功。隨後一段文字是五十二句四言詩，三度記述其事。

碑文最後是捐助者名單。爲首者是相馮巡，隨後是長史申屠熊、元氏縣令王翊、縣丞李邵、左尉樊瑋<sup>50</sup>。此後是三位祭祀當事人的姓名，其中僅有樊淑字迹清晰，另二人爲史吳宜、小吏吳黑。

末尾只有立碑時間，即光和四年十月十三，刻工姓名已闕失。

### 白石神君碑(公元 183 年)

此碑碑文由三段組成，第一段描述白石山和白石神君所降之福，以及呈請王家承認的過程。第二段是以四言詩寫就的頌詞，內容與第一段相同。第三段是捐助者名單。碑陰的內容將在下面敘述。

碑文開篇部分有不少引語，這一段的主要內容是陳述祭祀對於地方安寧和民衆福祉所具有的重要性，文中稱：“白石神君，居九山之數，參三條之一，兼將軍之號，秉斧鉞之威，體連封龍，氣通北嶽……”與其他神山一樣，白石山也能蒸雲興風，有求即應。然而，迄未請求定期祭祀。元氏縣六座名山<sup>51</sup>中，三公山、封龍山和靈山已先行獲得定期祭祀地位。光和四年，蓋高等人詣見太常，請爲無極山建制，定期祭祀。

相及縣令二人確信白石神君功力無邊，具本尚書，予以詳述，請爲白石建制，與無極山同。所請獲准。廟宇隨即修復，並新建數座殿堂，建制祭祀，由該縣負擔經費。祭神供品計有四類：犧牲、牌位、圭璧、穀物及酒。自此以後，天地人間其樂融融，四時和暢，歲歲豐收，百姓豐寧，地方太平。於是訪采白石，勒刻頌詞。頌詞再敘神山之輝煌，供品之豐盛，以及山神所降之福：“萬壽無疆、子子孫孫、永永番昌。”

碑文最後記下了捐助者名單，其中有些人已爲我們所熟悉，因爲這些名字曾出現在三公之碑(公元 181 年)和無極山碑(公元 181

年)中,他們是相馮巡、縣令王翊、長史申屠熊、縣丞李邵<sup>52</sup>、左尉樊瑋、祠祀掾吳宜、史解徹,以及刻碑石師王明。

碑陰刻有四位神或通神者的姓名,以及另一批捐助者名單。四位神的姓名後面跟有錢數,數目較大,均在一萬以上:

務城神君 <sup>53</sup>	錢二萬
李女神	義錢 <sup>54</sup> 三萬
礪石神君	義錢二萬
璧神君 <sup>55</sup>	義錢一萬

接着是一份名單,每個人名都由三部分組成:官銜、姓名和字,各占二字。第一組共 12 人,其中主簿 6 人,祭酒 5 人,都督 1 人。第二組刻在第一組下面,共 11 人,其中主簿 9 人,祭酒 1 人,最後一位也是主簿。

石泰安對此碑和碑文中的祭酒進行過深入研究,並撰文陳述他的看法。他認為,義錢可能是為神君所捐,也可能是神君(巫師或通神者)所捐<sup>56</sup>。臺灣中央研究院歷史語言研究所的邢義田和劉增貴認為,四位神名下的錢數太大,不大可能是個人捐助,如果說是為了推動白石神山的祭祀活動,這些錢是每一位神的所有信奉者所捐之總數,那倒比較可信<sup>57</sup>。其他石碑雖然是為某些名人而非為神明所立,但依然可以用作比較。我們注意到,漢代的魯峻碑(公元 173 年)碑陰、曹全碑(公元 185 年)碑陰、張遷碑(公元 186 年)碑陰所記,捐贈未有超過千錢者,一般多為數百錢;在韓敕碑(公元 156 年)上,最大一筆高達三千錢<sup>58</sup>。究其原因,可能是白石山神和這四位神明均為崇拜對象,因而受到當地民衆的合祭。這四位神明的神壇設在新建的神廟附近。

此外,石泰安還指出,捐贈者的頭銜,諸如主簿、祭酒和都督等,並非捐贈者的真實官職,而是他們比照朝廷中與祭祀有關的官銜自封的頭銜。張德容也指出,碑文撰寫於五斗米道興盛之時,祭

酒之類都是這個宗教團體的信徒自封的頭銜<sup>59</sup>。從地理上看，立碑之年黃巾在中原和東部異常活躍，因而可以認為，自封頭銜之舉更多是受黃巾影響的結果。我認為，無論民衆對白石山神的信奉與五斗米道或黃巾的活動是否有聯繫，從這個名單都不難看出，當時確實存在着一種信徒組織，這種組織的地位和作用即使不能與當局派遣管理祭祀的官員相提並論，至少也是一種補充。碑文所列祭酒和主簿，肯定在信徒人群中擔任着某些禮儀職務，諸如主持祭祀、維護祭壇、管理收支等等。他們或許還像天師道的祭酒那樣，扮演着信徒導師的角色。如是，信徒們還需向他們付酬，正如我們所知，天師道的祭酒都領取五斗米作為酬金。

碑陽有一行後來添刻的文字，係白石將軍教的一位主簿所記，內容為該教神廟於前燕元璽三年（公元 354 年）四月初十坍塌，由此可見，白石神信仰及其崇拜禮儀存續了相當長的時間。

## 幾點看法

陝西寶雞附近有幾個石窟，如今還有兩座廟宇，都是為祭拜陳寶娘娘而建，對陳寶娘娘的崇拜早在司馬遷時代就已存在，那時崇拜的對象是陳寶祠，對陳寶娘娘的崇拜想必由此演變而來。1993 年我曾前往該地，看到村子裏的支書和村長以及他們的下屬為了讓本村能被承認為聖地，費盡心機。毀於二十世紀六十年代的陳寶廟居然能重建，我深感震驚。當地幹部不但沒有設法阻撓村民，反而尋求中央對他們始終不曾放棄的信仰的正式承認。他們甚至在兩年前就把報告送到了全國政協，我到該村時，他們仍在等待批復。該市方志編輯室的一位原負責人向我講述了陳寶祠的來龍去脈，1996 年豎立在陳寶祠前的石碑，碑文就是這位先生草擬的。當我研讀元氏縣的那些碑文時，總是情不自禁地感到驚奇，真沒想

到,時隔兩千餘年,依然是這些人——村民、地方官員、當地文人,他們同心協力,依照各自的層次和利益,為恢復、維持和提升他們這塊聖地的聲譽,為當地的神明能得到祭祀而共同努力<sup>60</sup>。

一種地方性的信仰想要得到承認,必須完成一番程序。首先,聖地民衆的信仰活動應該相當活躍,為此,地方官員的支持便順理成章。有的聖地在過去曾享有較高的地位,後來因戰爭、饑饉等原因,信徒四散;有的聖地雖然尚未獲得官方正式承認,民間崇拜活動和神明的保佑,却促使地方官員逐漸正式參加祭祀儀式。祀三公山碑(公元117年)記述的就是這個最初階段。公衆集資,重開定期祭祀,此事大概僅由郡國行政機構負責組織,中央政府並未直接插手,而只派出個別官員參與其事,例如相馮巡便是,頗能說明問題的一點是,他的名字未列入捐贈者名單。

崇拜活動就這樣延續着,許多地方性崇拜活動大概都是在沒有國家支持的情況下進行的,直到有一天,大家覺得應該賦予這種崇拜活動一個更高的地位時為止。這種念頭的誘因不止一個。其一,由於當地神明十分靈驗,尤其在旱魔施虐的年頭求雨必降,於是皇帝下令祭祀該地神明;地方官員抓住這個大好時機,爭取把當地的祭祀活動納入政府事務範圍,由郡國支付所需費用。其二,鄰近的一種崇拜活動已被正式承認,於是另一種崇拜活動的信徒們要求享受同樣待遇。從前面提及的那些碑文中不難發現一種連鎖反應,三公山和封龍山的祭祀活動被承認後,民衆便請求以此為先例,給予無極山和白石山以同樣地位。

第一通呈文送交太常,為封龍山陳情的是相,為無極山陳情的是以相的名義奔走的一些人。太常派員實地調查,收集神明靈驗實情。負責調查的可以是相(無極山便是如此),可以是隸屬太常的史(公元79/146年之三公山便是如此),此人前去實地進行考察。前去考察的如果是相,他自己就是請求者之一,因為他本人曾



去祭祀山神，並且派員呈送奏摺，所以，他會要求當地官員對神明是否靈驗作出檢驗。相隨後呈交調查報告，太常若認可，便將報告轉給尚書省，尚書省再轉送宮廷。所奏如果獲准，批件依文書上呈順序反向下達，交到相手中，相於是批准神廟的重建或擴建工程，從郡國財政中提取定期供獻所需費用，有時還要任命一位管理祭祀的官員（無極山便是如此）。

無極山碑碑文倘若可信，那麼，從呈文請求到批文下達，全部程序費時約半年，主要分為呈文上送、實地考察和批文下達三個階段。

之所以要勞神費時尋求皇帝的正式承認，除去皇帝可以賦予聖地以崇高威望之外，主要動因是尋求財務支援，因為供品的優質和豐盛有助於提高神明的名聲和影響。這個問題應該通過研究更多的碑文來得到證實。就本文涉及的碑文而言，供品的費用來源有多種，作為一種假設，不妨將其分為四類。第一類，供品由民衆和低級官員提供，以無極山碑為例，供品由相馮巡和縣令王翊提供；若以三公山神碑（公元 79—146 年）為例，據碑文記述，供品“塞”則在當局並不知曉的情況下祭奉（“無輒告縣”）。據無極山碑所記，相和縣令各自奉獻了白羊作為供品“塞”。由此推斷，這些供品可能是由信徒以個人名義出資置辦的，“塞”是在求神得到應驗後回報神靈的獻祭。

第二類由縣或郡國自行出資，中央政府不參與其事。祀三公山碑（公元 117 年）及其神廟重建便是如此。

第三類以封龍山碑為例。供品由郡國置辦，但事先得到中央的明確支持，這是因為，相上送的請求正式承認的呈文已經得到批准。在此情況下，就可依據神的品位按規定數量供奉，供品的種類不止一種。無極山碑碑文中“月醺時祀”字樣，指的就是此類供品，即每月供酒脯，每季供犧牲和圭璧。相馮巡要求郡國負擔向無極

山神供獻的七頭牲畜的費用，就屬於這一類。

第四類就是刻在白石神君碑碑陰的名單所顯示的方式，即在每個神的名下分別集資。下面我們還會再次述及。

六通石碑還表明，在提升地方崇拜活動的地位方面，中央機構官員的參與程度不盡相同。就祀三公山碑（公元 117 年）而言，倡議和申報是在相馮巡的支援下按程序進行的，可是，碑上捐助者名單中却只有四位郡國官員和四位該縣官員的名字，而沒有他的名字；四位郡國官員中最高職位者是史，四位該縣官員中最高職位者則是縣令。在封龍山碑的申報過程中，申報的發起人是常山相蔡曩和長史沐乘，可是，這兩人都未被刻錄在捐助者名單中。大多數捐助者都是該郡國的人，他們為申報所作的努力體現了一種願望，那就是為他們所熟悉的聖地爭取更大的名聲。三公之碑（公元 181 年）表明，有更多的中央政府官員參與其事。我們甚至可以說，這一地方崇拜活動的名聲提高，促使官員們以更加直接的方式參與其中。相馮巡雖然未被列入名單之中，碑文却包含着對他的頌詞，於是碑文便成了一篇兩部分並列的文章，一部分頌山，另一部分頌相馮巡和左尉樊瑋。在無極山碑上，這兩位官員的名字也列在捐助者的名單者之中；不但如此，作為對推動該山崇拜活動起到了關鍵作用的倡導者，作為親自向山神奉獻了供品的一位官員，相馮巡被列在所有捐贈者的首位。看起來，中央官員和地方官員已經攜手共事，成效顯著，在為無極山爭得承認兩年之後，又為白石山爭得了同樣地位。作為另一類推動者，祭酒們的姓名出現在白石神君碑上，他們的捐助相當可觀，由於這個原因，當然可能還由於其他原因，他們獲得了公眾的承認和感激。

現在我們有可能把信徒區分成為不同類別。包括工匠、農夫在內的居住在聖地近處的民衆，是最穩定的信徒群體，他們敬山拜神，祈求降雨或止雨，希望年年豐收，祛病消災，人丁興旺。一種地

方性的信仰無論是否得到官方正式承認，它之所以能夠傳之久遠，靠的就是這些民衆的祭祀活動。

中央和當地官員時而對祭祀活動給予支援。我們看到，在地方性崇拜活動的發展中，高級官員的作用日趨顯著，在尋求正式承認的過程中，他們的支援舉足輕重。但是，這種支援有時相當有限，效果甚微，在這種情況下，地方信仰就始終無法突破其地方性。

白石神君碑表明，在地方性信仰的維持乃至傳播中，還有一群人顯然起到了決定性的作用，那就是此碑碑陰所記的祭酒、主簿和都督。這群人顯然是一個自主的信仰群體業已存在的明證，這就向我們提出了這樣一個問題：其他名山是否也擁有這樣一群操持祭祀活動的人？如果有，他們與中央官員是什麼關係，特別是與那幾位為提升崇拜山神活動的地位而積極奔走的官員（馮巡、王翊、李邵、司徒熊、樊瑋）是什麼關係？我們前面已經說過，這些信神的民衆算不得是真正意義上的道教信徒，那麼，他們與文人官員之間是否有着緊密的從屬關係呢？用以祭祀的資金是信神民衆的領頭人們募集的，數額相當可觀，他們在使用這筆資金時，是與官員們進行協作，抑或各自為政，分別管理自己的資金呢？這兩類人的名字都出現在白石神君碑上，這是否意味着他們都為重建廟宇和維持祭祀出資了呢？因為把民衆信仰領頭人們的捐助款額勒刻在石碑上，肯定是為了表明他們的貢獻不容忽視。這些領頭人很可能是某些信仰團體的代表性人物，他們的名字雖然勒刻在碑陰，却不能由此斷言，他們與受到更高層次正式承認的祭祀活動沒有直接的聯繫。關於地方性信仰的運轉情況，還有許多問題尚未弄清。碑文往往闕失嚴重，而且記述的僅是某一事項，因而難以為我們提供完整的答案，而只能如同我們所做的那樣，啟發我們提出某些推測。不過，如果能與同一時期為其他民間信仰所立石碑作一番對比，或許就能讓我們瞭解得更多一些。這將是以後研究的課題，拙

文所能起到的作用僅僅是拋磚引玉而已。

### [注 釋]

- 1 有人認為，六通石碑中的 146 年碑勒刻於公元 79 年，若採用此說，則此碑應為最早的一通。後文將對此進行討論。
- 2 從周朝起，三公即為輔弼君主的三位重臣。在五嶽中，北嶽恒山離該地最近，這三座高山或許因被視為北嶽恒山的輔臣而得名。
- 3 《元氏縣志》，1931 年，臺北（中文書局重印，3 卷，1976 年）。
- 4 據《游封龍記》記載，封龍山上有一個“洞天”。這篇碑文勒刻在一通金代（公元 1192 年）石碑的碑陰上。參見《元氏縣志》，卷一，第 209—216 頁。在我第一次實地考察中，孟博文（Marc Abensour）先生冒着嚴寒陪我登上此山。
- 5 例如，漢武帝於公元前 98 年曾親往該地祭山（《漢書》卷二五下，北京，中華書局，1962 年〔1983 年重印〕，第 1247 頁）；漢宣帝於公元前 61 年亦曾親往該地祭山（《漢書》卷二五下，第 1249 頁）。
- 6 三條，即北條、中條和南條山脉。恒山、三公山和白石神山均屬北條山脉，見本文注 34。
- 7 我主要參考了永田英正的《漢代石刻集成》，2 卷，京都，同朋舍，1994 年，此書刊印了石碑的拓片，並給出了經編纂者辨識的碑文。我將在後面的注中談及我使用過的其他版本。
- 8 李應辰主編：《元氏縣志》，北京，中國和平出版社，1995 年。
- 9 據 1875 年《元氏縣志》附圖，清代的南蘇村位於無極山北側，封龍山腳下的平川。
- 10 沈濤：《常山貞石志》，卷一，第三頁背面—第十一頁正面（見《石刻史料新編》，第 1 套，第 18 冊，新文豐，1978—1986 年）。
- 11 張德容：《二銘草堂金石聚》，卷二（《石刻史料新編》，第 2 套，第 3 冊，第 1783—1794 頁）；又見陸增祥：《八瓊室金石補正》，卷四（嚴耕望：《石刻史料叢書甲編》，臺北，藝文，1966 年）。
- 12 葉程義：《漢魏石刻文學考釋》，臺北，新文豐，1997 年，第 3 卷，第

1375—1379 頁。

- 13 見《元氏縣志》，1995 年，第 408 頁，又見《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 56 頁。關於此碑碑文刊印情況，參見王昶：《金石萃編》，卷六（嚴耕望，前引書），陸增祥，卷三。
- 14 1958 年說為近版《元氏縣志》（第 409 頁）所持，1967 年說為永田英正（《漢代石刻集成》，第 2 卷，第 116 頁）所持。參見陸增祥，卷三。
- 15 參見 1931 年《元氏縣志》，第 1 卷，第 158 頁，1995 年《元氏縣志》第 410 頁。又見洪适：《隸釋》，卷三，陸增祥，卷五。
- 16 此碑僅見於《隸釋》卷三，永田英正未收錄此碑。
- 17 參見 1931 年《元氏縣志》，第 1 卷，第 170 頁，1995 年《元氏縣志》，第 410 頁。據 1931 年《元氏縣志》所載照片，此碑高度與祀三公山碑（公元 117 年）相近，略寬。
- 18 見《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 238 頁，1931 年《元氏縣志》，第 1 卷，第 164 頁和第 169 頁，1995 年《元氏縣志》，第 408 頁。又見《隸釋》，卷三，王昶，前引書，卷十七，陸增祥，卷六。
- 19 《常山貞石志》，卷一，第十頁正面—第十頁背面。
- 20 《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 96 頁，第 10 行和第 13 行。
- 21 碑文上的年和月均已嚴重漫漶，但“丁巳”二字尚可辨讀。建初三年十一月恰為丁巳，張德容據此推斷立碑時間為建初四年（公元 79 年）。
- 22 我以永田英正所將版本為依據，以葉程義的版本作補充（《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 96—98 頁，第 2 卷，第 61—62 頁，葉程義，第 3 卷，第 1377—1379 頁）。
- 23 漢里約 300 米，80 里約 25 公里，此數合於當今兩地距離；漢代元氏縣縣治在今縣城以北。
- 24 “祠像”二字極其難認，係永田英正讀出（《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 96 頁），《常山貞石志》不辨此二字（前引書，第六頁背面）。
- 25 所據為葉程義（前引書，第 3 卷，第 1378 頁），當為永平六年（公元 63 年）三月。

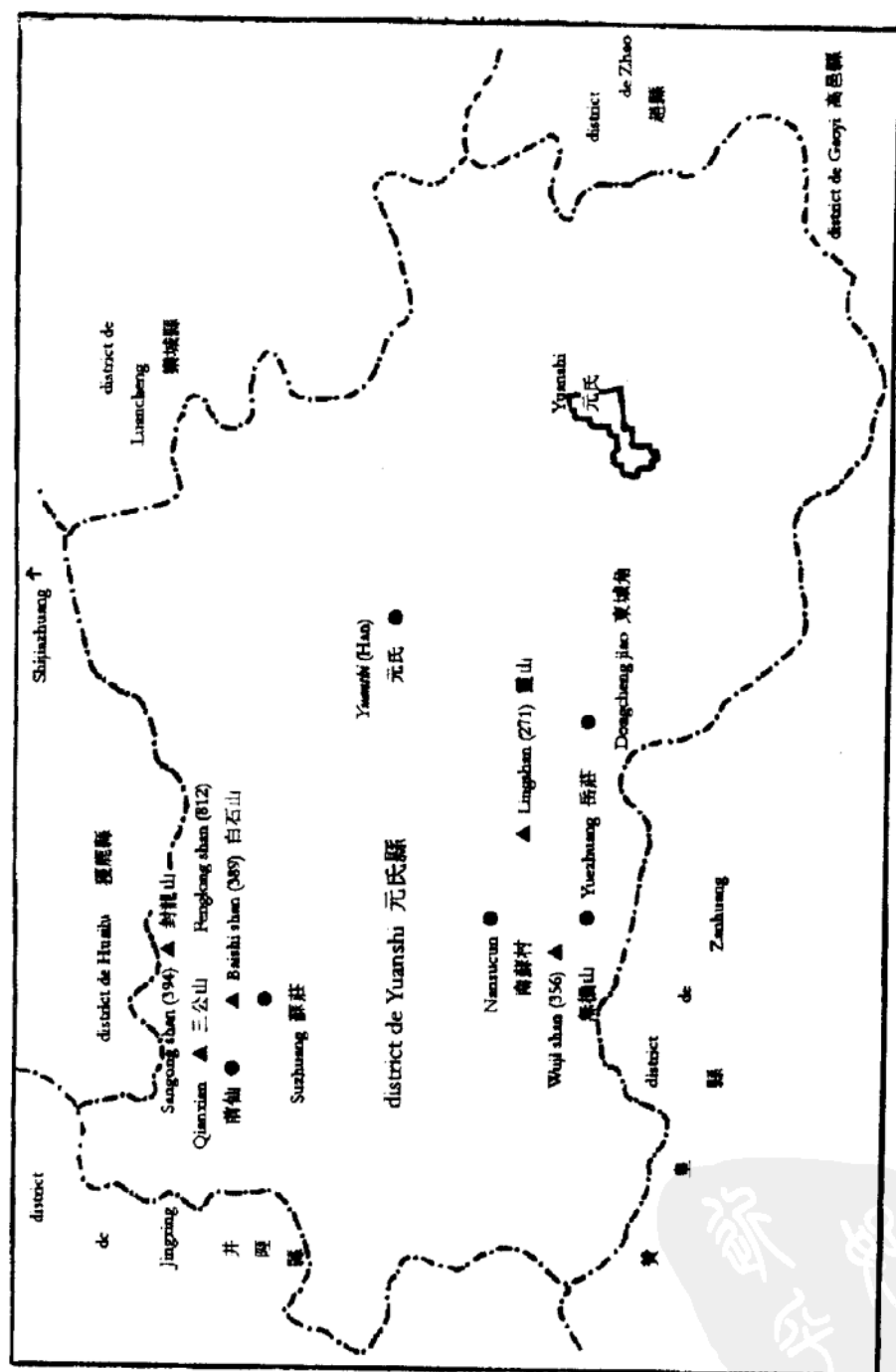
- 26 葉程義讀出了縣令名樂永，下面提及另一位前去查訪的官員曹史掾，其名闕失。
- 27 永平十八年(公元 75 年)和建初五年(公元 80 年)曾兩度求雨。皇帝苦於連年乾旱，下詔各地祭祀名山(《後漢書》，卷二，北京，中華書局，1956 年[1982 年重印]，第 123 頁；卷三，第 139 頁)。沈濤認為，碑文中出現的永平和建初兩個年號表明，當地官員以這兩次祭祀為據，已經呈文請求確認祭祀三公靈驗有效。可是，沈濤的這一推論並不清晰，因為，事實上，呈文在先，下詔在後。碑文上的第一個日期為：“永平□五□三月甲申”，□五□應讀作十五年，即公元 72 年，也就是准予祭祀的詔令頒布前三年。碑文中的第二個日期為：“建初四年□□□□”，即公元 79 年，也就是公元 80 年(建初五年)詔令頒布前一年，公元 75 年(永平十八年)詔令頒布後四年。
- 28 這段碑文係依據葉程義版本(前引書)復原。
- 29 永田英正把“能興”讀作“龍興”，“能興”的可能性較大，也許原來後面跟有一個“雲”字，因為祀三公山碑中有“吏民禱祀興雲”(《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 56 頁，第 2 行)，也可能是“雨”，因為封龍山頌中就有“能烝雲興雨”(《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 146 頁，第 3 行)。
- 30 作出這一判斷的依據是“並計通□”四字，闕字疑為“道”字。
- 31 1955 年《元氏縣志》所記有誤，這位馮相並非那位馮巡。馮巡原籍南陽，而非隴西；是他在近 80 年後提升了三公山、無極山和白石山的祭祀等級。
- 32 或許是三公山神碑(公元 79/117 年)所記述的那幾次祭祀，時在漢明帝在位期間和漢章帝在位期間。
- 33 豐收年景常以“穀斗三錢”表示，在白石神君碑中，則以“粟斗五錢”表示(《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 238 頁，第 9—10 行)。
- 34 北嶽恒山是北條山脉的一部分，見《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 146 頁，第 2 行；第 2 卷，第 117 頁，注 2,3；高文：《漢碑集釋》，開封，河南大學出版社，1985 年，第 263 頁，注 2。
- 35 參見本文注 29。

- 36 文中作“月紀豕韋”；參見高文，前引書，第 254 頁，注 11。
- 37 永田英正版本作“選”，較“巽”更正確（《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 146 頁，第 7 行）。
- 38 此碑雖未言明其官銜，但據勒刻於同年的無極山碑獲知，此人是常山國相。
- 39 參見《漢代石刻集成》，第 2 卷，第 237 頁，注 57。
- 40 沈濤指出，小縣僅有一名縣尉，大縣有左尉和右尉各一名，縣尉年俸四百石（《常山貞石志》，卷一，第十七頁背面）。
- 41 參見《漢代石刻集成》，第 2 卷，第 234 頁，注 4。
- 42 “厥□提嵩厚，峻極於天，鼎足帝□，二郡宗祀，□奉□神”（《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 230 頁，第 2—3 行）。注釋家不解“二郡”所指，永田英正認為，其一指常山郡，其二指三公山坡東側的趙郡。
- 43 洪适認為，此處國君指相，或許就是馮君（參見《隸釋》，卷三，第十八頁正面）。
- 44 白土在今陝西省北部榆林縣城東北。
- 45 《漢代石刻集成》，第 2 卷，第 236 頁，注 34 和 35。
- 46 參見 Rolf Stein（石泰安），“Remarques sur les mouvements politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C”，（公元二世紀政治宗教運動略述），*T'oung Pao*, 50, 1963, p. 1—78; Kristofer Schipper（施舟人），“Une stèle des Han récemment découverte”（新近發現的一通漢碑），*En suivant la voie royale*（沿着王道之路），Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1997, p. 239-247。
- 47 上黨係雒陽北面的一個縣治。
- 48 此處闕失三字，疑為“三公山”。
- 49 無極山高 356 米，略多於 1 里。
- 50 申屠熊、李邵和樊璋的姓名和官銜，在白石神君碑上均十分清晰。
- 51 據 1931 年《元氏縣志》，此六座名山為：常山（又名九泉山）、靈山、石溜山、三公山、無極山和封龍山。
- 52 此人應是另幾通石碑中提及的縣丞，而不是史。

- 53 可能是一個與城隍相似的神，否則就如沈濤所說，是附近一座山的名字（《常山貞石志》，卷一，第二十三頁正面）。
- 54 石泰安主張將此處的“義”字解為“公義”，即用於公共利益的錢（前引文，第 46—47 頁）；中國社會科學院考古研究所的趙超認為，此處的“義”字指後來的義邑，即信徒團體，與後來的“社邑”和“義社”的意義相近。對於他的指點，我在此表示感謝。參閱寧可：《述“社義”》，載《寧可史學論集》，北京，中國社會科學出版社，1999 年，第 446—449 頁。
- 55 “礪石”是一種質地次於玉的優質石塊，此處的圭璧可能指未經加工的“礪石”；圭璧不一定用玉製作，但此處的圭璧是獻給神明的，所以，我覺得應該是玉。
- 56 石泰安，前引文，第 43—47 頁。
- 57 1999 年 12 月向本文作者面述。
- 58 《漢代石刻集成》，第 1 卷，第 204 頁，第 248 頁，第 254 頁，第 126 頁。
- 59 葉程義引用，見前引書，第 3 卷，第 1152 頁。關於“祭酒”一詞，參閱石泰安所著前引文，第 42—59 頁，又見公元 173 年漢道陵碑（石泰安在其前引文中第 43 頁提及），此碑碑文記述若干祭酒把經文轉交給一位信徒一事，這位信徒已經修畢天師教義（《隸釋》，卷三，第六頁背面；葉程義，前引書，第 206—207 頁）。
- 60 參見拙文：“Le culte du Joyau Chen : culte historique-culte vivant ”, Cahiers d' Extrême-Asie, 10, 1998, p. 131 - 181。中文版：《陳寶祠——歷史發展與現況》，載《遺迹崇拜與聖者崇拜》，傅飛嵐、林富士主編，臺北，允晨叢刊，81，1999，第 233—295 頁。

本文原載：Bulletin de l' Ecole française d' Extrême-Orient,  
87.1, 2000, p. 247 - 266.





圖一 元氏地區圖



(陽)



(陰)

圖二 白石神君碑

# 南宋時期的呂洞賓信仰\*

洪怡沙(Isabelle Ang) 著

岑咏芳 譯

## 一 導 言

研究呂洞賓的大部分著作，主要論及三個主題。首先，經常提的問題是這個人物及其傳說的來源，與此類似的相關問題是他的歷史真實性，因為那些“事迹”是混亂不清的<sup>1</sup>；其次，是作為全真道祖師的呂洞賓，以及通過他所反映的全真道本身引起了歷史的研究<sup>2</sup>；最後，與他有關的各種軼事和傳說引致了好幾篇論文面世，這些論文尤其強調該人物的生動性及其遊戲人間的一面，他一般被描繪成喜八仙中的一員<sup>3</sup>。然而，從十世紀末有關這位仙人的零散記載開始，到十四世紀初苗善時為其立傳，已確立了對他的信仰。這種信仰不僅綿延至今，而且再次盛行。巴德里安·胡塞恩(F. Baldrian-Hussein)對北宋(960—1127)文獻中出現的呂洞賓作了開

---

\* 這篇文章曾在法國遠東學院的一次研討會上宣讀，此會(“遺迹崇拜與聖者崇拜——漢人世界中的聖傳和地方史文獻”)於1995年5—6月在巴黎召開，由法國遠東學院研究員傅飛嵐(Franciscus Verellen)籌辦。

創性的研究。其中除了探討呂與“內丹”道術的關係，她更突出了這種信仰的不同層面<sup>4</sup>。不過，爲了瞭解它後來的發展及其在社會上的地位，若干數量的素材仍然值得我們再作深入與精確的研究。呂洞賓信仰在北宋時初次被地方化，之後是否被傳揚？若然，是否有一或數處地區對其傳揚有所偏愛？什麼是它的主要方式？其觸及的是哪些特別的社會階層？這位聖人又如何成爲全真教的祖師之一？選擇十二世紀初到南宋時期（1127—1279）的文獻予以分析，應當可以部分地回答這些問題，正如韓森（V. Hansen）（1990）清楚地指出的，這是宗教社會史上一個關鍵性的時刻。

事實上，直到十一世紀末，即使我們掌握的文獻鮮有明確地提到他的信仰，但僅僅數十年之後，文獻存在關於該信仰的記載便不容置疑，它們對其地點、方式和涉及的階層提供了大量的訊息。自此以後，對該信仰的歷史便有可能從社會學的角度去探討，同時，亦有可能將其置於它那個時代的宗教背景中。因此，我主要選擇了兩種文獻：一是洪邁（1123—1202）的《夷堅志》<sup>5</sup>，在公元 1157 年及公元 1202 年間刊行；另一是由苗善時（1288—1324 在世）編撰的仙人傳《純陽帝君神化妙通紀》（以下簡稱《妙通紀》）<sup>6</sup>。對《夷堅志》我只保留與這位元仙人信仰有直接關係的故事。同時，我亦將考察《妙通紀》中的好幾則“化”<sup>7</sup>，它們所標明的年代，或作者所冠的日期，正是本文感興趣的（實際上他想根據年代的順序來介紹這些情節，儘管有幾處違反了這個順序）；不管是何種形式，它們明確記載了對仙人的信仰。然而這個選擇，並不會將其他種類的文獻，例如碑刻及地方志等擯棄不用。這一組資料雖遠未搜羅殆盡，但我覺得，對於闡明我要論述的問題，它組成的整體已相當有代表性。此外，大量談論聖人的顯化、機遇等故事構成其信仰存在的微妙證據，我有時會把它作爲佐證來引用。

## 二 南宋時期信仰的傳播及其“地點的增多”

首先以我們所掌握的資料為根據(《夷堅志》和《妙通紀》除外),讓我們環顧一下北宋時期呂洞賓馳名的主要地方。從十世紀末起,在同時對他有記載的文獻中看<sup>8</sup>,有現今的江西及陝西兩地<sup>9</sup>。接着,近十一世紀中葉時,則在陝西的華山和終南山,以及湖南的岳陽(岳州)。十一世紀末至十二世紀初,其活動已遍及湖南(潭州、邵州、道州及永州衡山)、江西(廬山)、浙江(湖州)、江蘇(金陵)、安徽(譙郡)和湖北(鄂州)。至於在山西(潞城)和山東(泰安)我們對其活動則偶有發現而已<sup>10</sup>。因此似乎偏愛呂洞賓的地點越來越明顯地劃在江南一帶,即是說在長江中下游盆地與及那些直接位於河流南面的區域。下面將要考察的材料可以證實其信仰在這個地區最為盛行。

### 1. 洪邁的《夷堅志》

《夷堅志》大部分是根據社會各階層的故事撰成的。這些故事聞諸“傳者”之口,他們均不屬於文人階層<sup>11</sup>;所以書中有大量關於呂洞賓的軼事,並非偶然。

在《夷堅志》有關仙人活動的 31 則故事中,有 18 則明確地記載了他的信仰。其中,兩則在北宋時期,13 則在南宋,餘下的 3 則沒有標明年代。而追溯到南宋時期的那些故事,均發生在江南及中國的南方(我把四川也包括在內)。

表 1<sup>12</sup>

	北宋	南宋	未標明年代
四川		Y4	
江蘇		Y7, Y12, Y14, Y15	Y18

	北宋	南宋	未標明年代
浙江	Y1	Y3, Y5	Y16
江西		Y10, Y13	Y17
湖北		Y6, Y8	
湖南		Y11	
安徽	Y2		
廣東		Y9	

《夷堅志》有 13 則故事未被列入表內，因為它們沒有直接談及該信仰，而它們有半數以上發生於南宋時期，有 9 則發生在華南。

## 2. 苗善時的《純陽帝君神化妙通紀》

全真教道士苗善時的這本着作<sup>13</sup>，其性質大不同於《夷堅志》：這是一本仙道傳記著作，采集了“自唐以來”<sup>14</sup>有關呂洞賓的流傳故事。是書很可能是在公元 1269 年及公元 1310 年，皇帝賜授呂洞賓兩個封號，確認其為全真教祖師時所編寫的。苗善時將他的宗教信仰深深地滲透到他的作品，並且很可能編撰或重寫了大量的“化”。儘管如此，他的資料大部分還是來自各種豐富多彩的素材：如《夷堅志》、正史、文人及鄉土文學、地方志等已行世的著述。其資料還來自碑文、到處聽來的軼事，他對這些素材有時很少改動。

在已存的 95 化中，87 化講的是這位聖人創造的奇迹（前 8 化講述其神異的產生和入道），當中只有 15 則(!)直接談及信仰之事<sup>15</sup>。在這 15 化裏，有 5 化已收入《夷堅志》<sup>16</sup>。本文在《妙通紀》中所選的 10 則顯化故事，只有兩則（M82 和 M99）是發生在北宋的京城開封（河南），其餘 8 則是在南方。此外，如果我們將《妙通紀》的故事整體考慮時，對以下現象便不會感到奇怪：指明了地點的總共有 80 化，其中 55 化發生於江南及華南，換句話說，占了全數的百分之七十。另外，除了 M99 之外，從 86 號到 106 號，其注明的年

代均是在十二世紀末。因此,我們可以猜想 M92、M93 和 M105 這幾則沒有標明年代的顯化,也是發生在南宋時期。

表 2(參見附錄 2)

	北宋	南宋	未標明年代
河南	M82, M99		
四川			M64
江蘇			M105
浙江			M50, M93
湖南		M103	M70, M92
安徽			M55

同樣,《夷堅志》與《妙通紀》這兩種文獻均清楚地顯示,從北宋末開始和南宋時期,對呂洞賓的崇祀應當有所發展,這是一個經濟飛躍的時代,尤其是在江南。我們將看到,信仰“地點的增多”(這是通過以上初步的分析得出的結論)和信仰方式本身,是與中國歷史上這個特別交接的“時刻”緊密相連的,而且也與逐漸產生的震蕩着整個社會結構的新階層密切相關。

### 三 信仰方式

#### 1. 聖人最初的表現

最初,呂洞賓以詩人見稱。他來往的都是一些“顯要的人物”,例如任高官的張洎(933—997)和丁謂(966—1037),或變法家王安石(1021—1086)。他告誡他們要守樸,並暗示他們,修煉仙術(或內丹)比追求世間的名與利更有意思。在他行踪經過之處所留下的詩篇,因扯上內丹術而讓人難以解讀。這位奇異的人物,有着高雅脫俗的特質,與他交談的人一下子就能感受到他是一位異人<sup>17</sup>。有時他被形容為一位道士或道人,來去無踪,不可捉摸。他化名寫

的詩篇，形式上就是謎語。

對其信仰有所暗示的第一種文獻是張舜民(大約 1034—1110)的《畫墁集》(成書於公元 1082 年後)。內中作者寫他從江蘇到湖南赴任時旅途的見聞。其中透過關於他在岳陽(湖南)歇腳的兩件軼事，清楚地傳遞了這個訊息。第一件是知州李觀(1042 年中進士，於 1078—1081 年間派守岳陽)在岳陽樓牌匾上所記呂洞賓的“事迹”：李觀在他這則軼事中特別轉述了一位道士的話，講的是呂和一位老人在白鶴寺相遇，老人從樹上下來，對他說：“某，松之精也，今見先生過，禮當候見。”之後，“郡人因構一亭，曰呂仙亭”<sup>18</sup>。在這個奇特的事件中，“松精”(“自然神”<sup>19</sup>)對呂洞賓表示忠順，呂由此被承認為一位級別更高的神，還有隨後的建亭，這些都表明了對該仙人崇祀的存在。這一點為第二件軼事所證實：張舜民提到這位仙人的兩首詩，它們被刻寫在天慶觀<sup>20</sup>的一座石碑上。這兩首詩是至道年間(995—997)呂洞賓在該觀門扇上寫下的，他離去後，有人從詩句中想起他的名字：

郡人爭剝之以治病，今剝痕字字深寸餘，而墨迹不滅。<sup>21</sup>  
我們遇到的的確是一樁奇迹：墨經久不變，且能治病。人們得到治療的同時也敬奉此神。

在這個故事裏，見到呂洞賓首次喬裝成售墨者出現，即市井中人。這個形象，在陳師道(1053—1101)的《後山談叢》(1101)裏亦可發現：在南唐(937—975)(首府金陵，即現今的南京)所流傳的呂先生像，仿似一個普通的人，一個售墨者，圓睜着眼睛，鬍子豎起(“世傳呂先生像，張目奮鬚，捉脫如市墨者，乃庸人也”)。南唐後主(961—975 年在位)命畫工另繪一更合適的像(畫中的呂洞賓)：“深靜秀清，真神人也”<sup>22</sup>。

世人所繪的畫像不能取悅於後主，同樣，亦未能合意於像范致明那樣的文人。范致明(活動於 1100 年間)撰有現存最早的岳陽



方志——《岳陽風土記》：滕宗諒瞞着呂洞賓，令畫工寫其狀貌置於岳陽樓，“狀貌清俊，與俗本特異”<sup>23</sup>。此外，與陳師道描寫的狀貌有異曲同工之妙的，是呂洞賓對官員那種無禮傲慢的態度：“處士至，進見，其簡踞”<sup>24</sup>。由此可知，這位得道詩人除了有優雅的儀容，確實還有另一種粗俗的形象。即使難以知道它確切地是從何時開始流行開來，但可以認為是在十一世紀時已流行，只是因為士大夫們一般不大把民間的信仰寄諸筆墨，大部分文獻便沒有提到此事。十二世紀時，隨着信仰有不同方向的發展，它很快地占有重要地位。《夷堅志》以其“民族學”的特色，談到了這一點。後者這種形象是與信仰活動有關聯，是本文興趣之所在，下面將根據《夷堅志》與《妙通紀》的描述，考察它在整個十二世紀的真實情況。

## 2. 信仰的形成

這兩種文獻儘管沒有提供細節，但還是有助於我們瞭解有關十二世紀初以來無論是個人的或團體的呂洞賓信仰的活動。

### (a) 居家祀奉

個人在家中對該仙人的祀奉，廣行於社會的各個階層：那些民衆如攤販、道人、走方郎中、娼妓，以至於各級仕宦，可以在他們家中設壇供奉這位聖人的畫像或塑像。正如在 Y1 中<sup>25</sup>，有一娼妓遇見呂洞賓，呂傳其“長生”之法，她便繪其像以敬事之。在 Y6 中，一個貧窮的道人<sup>26</sup>，以賣紙墨爲業。其屋後小閣擺設了他所塑的呂翁像，旁有盛着墨笏的籃子，他朝暮焚香供奉。還有一民人，在市場向一乞丐買了一尊泥塑的呂先生像。回家後“供事之，香火甚肅”。他有一小兒，年約十歲，亦每天向聖像恭拜<sup>27</sup>。至於那些在社會上有身份的人亦不例外：一位老官員，因爲呂洞賓算測他改任之期應驗<sup>28</sup>，所以繪呂像以事奉；一位醫師供兩枝梅花在呂像前，把酒酌拜<sup>29</sup>；一位知縣的祖母病愈後，在介紹他祖母治病的秀才家，奇妙地見到治好他祖母病的那位醫師的畫像，而畫像中人，就

是吕洞賓<sup>30</sup>。

如果現在考察一下《妙通紀》中的顯化，我們會驚奇地見到，私下奉祀吕洞賓的階層，更多的是官宦：M50 就是這樣，有位通守，他的母親患了不治之症。由於他的孝心和虔誠的禱告感動了上天，命吕洞賓夤夜來授其治愈母親的藥方。這位官吏於是繪吕洞賓的像朝夕祀奉。在 M70 中，岳陽太守焚香謝過，因他曾在不知情的情況下將冒犯他的吕洞賓關進監獄。也是在岳陽，另一位官吏後來發現他在古怪小舟上見的人就是吕仙翁，便繪下了他的像，畫的是一位清俊絕俗的黃襖翁，有兩個青衣童子侍立在旁，這幅畫像還保留在他的孫子手中<sup>31</sup>。相反，M92 中講的是一位開酒肆的老嫗，她每天早晨給吕洞賓奉酒三杯。

#### (b)通靈信仰

這位元聖人顯靈的另一種方式是夢中現身，目的是提出建議，告示一樁奇迹要發生，或來索求祭祀，這種顯靈與這位仙人通靈的信仰有關。這些信仰從那個時代開始出現，在後來各個朝代中有着重要的影響，以致在清康熙皇帝(1662—1722)統治期間，吕洞賓成為這些信仰的保護神<sup>32</sup>。吳曾在他的《能改齋漫錄》(約於 1157 年成書)中記載了吕洞賓的《自傳》<sup>33</sup>，這是最初與這類事情有關的資料，我們可以認為它就是通靈的濫觴。根據我的看法，這個假設可以由《夷堅志》的兩個故事去證實。在第一個故事(Y5)中，北宋時開封有個夭死的少婦，其鬼魂自稱女神紫姑<sup>34</sup>，迷惑了一位年輕的官吏。她聲稱通過箕口得吕先生“長生”之術(“見吕先生於箕口，得導養之術”)：吕通過扶箕的靈媒對其施教。Y12 提供了另一個事例：富盛宦家的兒子何某，突發狂疾，行游無所，能說災祥，有超自然的神力，因而人對他越發敬畏。他與他們聯繫的方式是在夢中向他們現身。一日，一位縣丞的母親病了，縣丞來求他，何在夢中要求他繪吕洞賓的像。其母得救後，自此吕在何某身上顯靈，

治愈了很多，又平定了江中的蛟龍。他似乎成了呂洞賓的靈媒，此後能藉此行靈應之事，也能作丹（內丹）詩。因為他要求人不要繪他的像而繪呂像，所以呂選擇他，要他成為在夢裏替代自己的靈媒，且用這種方法將其神力授予何。

這種特殊的信仰隨後在讀書人的圈子裏很有影響力：所有科舉應試的考生，為了預知考試的結果，會到呂洞賓祠求問，呂於是又成了一位文學之神。但肯定從宋開始通靈信仰便在更低層的民衆間廣泛流行，呂經常通過那些靈媒為人治病。今天這種現象重新出現，例如貝桂菊（Brigitte Baptandier）熱心告訴我，福建省的福州市便是這樣子。至於《妙通紀》，則指出沒有任何一則顯化故事明確記載這類仙人信仰的存在。

### （c）祠

很可能南宋時期已有無數呂洞賓的祠祭地。既然有關這位仙人的一切靈應異事沒有全被記錄下來，他的祠祭地在文獻如《夷堅志》裏所載的就只能反映這個事實的一鱗半爪而已。《妙通紀》用另一種方式向我們提供了情況：它並沒有載錄祀奉呂洞賓的大量祠廟，不過却指出了有數量可觀的寺廟為呂所造訪過。呂在那兒或顯神通，或留詩於牆上、門扉上、梁上或柱上，字迹特亮，字痕往往深入無法抹掉，人們甚至把它刮下來像符一樣吞服作為治療之用。因此，在《妙通紀》接近四十則的顯化故事中，提到呂經過的每處聖地，很可能都設有供奉仙人的祠廟。以下看看為我們這位聖人而建造的祠廟是怎麼樣的。

它們位於何處？是單獨還是併入更大的宗教建築群？怎樣稱呼它們？

呂洞賓出現在宗教建築中的最早記載之一見於《嘉泰吳興志》（1201—1204）：公元 1065 年，在祈園寺東廊有呂仙像<sup>35</sup>。巴德里安·胡塞恩指出，僧人傳聞呂洞賓曾被一位禪師度入佛

門<sup>36</sup>。引起這種流言的原因，應該是佛教徒看到道士得到宋朝皇帝寵愛而心有不平。儘管如此，顯然寺裏的仙人像首先受到了人們的敬奉，而不是證明仙人失敗，他與寺中其他神有同樣的封號，敬奉他的人並不在乎教義上他歸屬什麼神。故事 Y8 開頭就說“民家篤信仙佛”。

在 Y2(M87)中，公元 1093 年，安豐縣（在今之安徽省）邑人立呂真人祠：呂治好了縣中一位貧窮的娼女，這娼女不嫌他衣衫襤褸，曾慷慨地接待他；同時他又使一棵枯敗已久的皂莢樹再活過來。祠就建在離樹不遠的牆外<sup>37</sup>。Y8 記載，約公元 1180 年，遠安（湖北）民家在一個廟內組織了“呂公純陽會”，廟的名字沒有被提到。這個“齋會”是否在聖人的誕辰日舉行？然而呂洞賓在節日出現時，作老兵打扮，穿着破爛的青布衫，不知從哪兒冒出來，聲言認識仙人，並肯定仙人與現場的畫像全然有別。他要來一塊絹，把它弄壞，放入瓶內，取出來是一幅仙人像，衣着打扮與老兵無異。人們把它置於“淨室”中敬奉；呂以普通人身份去接近奉祀他的人，他就是這樣來要求他們認出他的。

與此像形成對比的是 Y9 中描繪的真人像：丰儀飄放，奕奕有神仙之容。該像出現在雷州（廣東省南部）天慶觀壁上，旁有一詩，是呂刮此壁之土來療治觀中道士時留下的。此後，許多人亦得到治療。在常州（江蘇）天慶觀內有一真仙堂，堂內有一泥塑呂洞賓像<sup>38</sup>。離此一百公里，在真州（江蘇）的天慶觀中同樣有呂真人祠堂。一次呂顯化後，當地民衆在此舉行了齋儀來答謝<sup>39</sup>。最後呂曾在宿州（安徽）天慶觀門上留下兩首詩，它們有治病的效能<sup>40</sup>。

有一篇碑文資料可能對 Y14 中的故事曾有啓發：這是刻於公元 1163 年的一塊碑，碑額題曰：《呂真人感應記》<sup>41</sup>。《夷堅志》記載呂洞賓送了一幅畫像給居於白龍廟旁的一位和尚，且治好了這位和尚的惡疾，以答謝他對該廟的虔誠事奉。碑文明確說道：“凡有

禱祈，隨即感應，里人莫不愛重之。”又說呂到普陀山去觀見觀音。在 Y17 中，太平宮道士使人在宮內建“遇真室”。躍州（在浙江）駐雲庵中還有他的一幅畫像<sup>42</sup>。

所有這些例子有下列引人注意之處：

(1) 這個時期，祀奉呂洞賓的地方，沒有一處稱“廟”或“宮”；它們被稱為“祠”、“堂”（甚或“祠堂”）或“寺”。

(2) 它們通常由不署名的個人團體“郡人”、“邑人”、“民家”等建造。

(3) 有紀念這位聖人的“會”。

(4) 它們經常建於一所廟宇（宮、觀、寺、廟）內，構成後者的小廟。

首先，對這些祠廟的地位我將提出問題：它們是否受到官方的認可？剛描述的各種信仰方式是否和同一個社會的現實對應？“棲身”於一個廟宇內的這些小廟用什麼名稱？

以下我嘗試評價它們的社會地位與功能。

## 四 祠廟的地位

目前沒有聲稱解決了呂洞賓信仰的地位問題，我們將看到它似乎相當低微。北宋如前朝一樣，開國時對一些神及其廟宇賜額封號，但用一種並不“劃一”的方式。要到十一世紀末開始，祀典上對諸神的記錄（無論地方或都市都可能存在這種祀典的存在）才漸漸規範化，而且變得愈來愈有系統<sup>43</sup>。廟宇及神的封號，亦在這個時期同樣有所增加，“多在熙寧、元祐、崇寧、宣和之時”<sup>44</sup>。若要對“天上的官僚機構”加官進爵（例如，無封號的賜號，或者，已賜號者，賜授高一級的封號，或在封號上再加字），此神必須像人們期待他那樣的奏效：

諸神祠所禱，累有靈應功德，及人事迹<sup>45</sup>顯著，宜加官爵。<sup>46</sup>

如前所述，呂洞賓在各個地方，尤其是江南一帶，行了無數的靈應。在這層意義上，他充分滿足了獲得皇室恩典所要求的條件。在若干文獻中，他被稱為“呂真人”的，有 Y2, Y8, Y9, Y12, Y14, M92, M105 與《妙通紀》的其他三則顯化故事，年代最早的是 Y2 (1093 年)<sup>47</sup>。可是，根據《宋會要》，“真人”這個號是“神仙”中最低的封號：“欲更增神仙封號，初真人，次真君”<sup>48</sup>。此外，浙江道士趙道一(1294—1307 年在世)，在他編修的仙道傳記文集《曆世真仙體道通鑑》(序於 1294 年)中記載<sup>49</sup>，呂於公元 1119 年被徽宗皇帝賜號為“妙通真人”<sup>50</sup>。

至於《妙通紀》，有兩則顯化故事敘述呂洞賓造訪徽宗朝：在 M99 中，講述公元 1112 年在寶錄宮<sup>51</sup>設齋醮時，他化土為銀，使現場的皇帝和道眾駭異不已。在 M82 中，是林靈素敗於呂洞賓的故事，呂洞賓消滅了林靈素<sup>52</sup>無法降服的邪祟。這件事之後，公元 1119 年，皇帝御敕：“有洞賓香火處，皆正‘妙道神化’之號。”<sup>53</sup>呂洞賓因此得到晉升，他的封號加了兩個字。但我們仍然可以追問：“真人”這個稱號的確是皇室的封號，還是只是原來道教這位仙人的稱呼？由於這個稱呼出現得晚(這裏的晚，是相對於從十世紀末起，出現了有關該聖人的初期傳說的文獻而言)，我寧可選擇第一個假設，即使“呂真人”並沒有在《宋會要》中出現，但這完全不足以怪：一方面，《宋會要》保存的只是一小部分(不到十分之一)宋朝皇室的檔案；另一方面，此書對所有賜給神仙及其廟宇的封號，不一定都有系統的記錄<sup>54</sup>。此外，對因紀念為國家立過大功的將官而建的廟，《宋史》裏一一列舉後有解釋說：

其他州縣嶽瀆、城隍、仙佛……諸小祠，皆由禱祈感應，而封賜之多，不能盡錄云。<sup>55</sup>

這樣，呂洞賓確應有兩次得到晉升，一是在十一世紀末，然後是在十二世紀初。但《宋史》表明這一晉升的這段話，絲毫沒削弱我開始時的推論，即是說其祠廟的官方地位是低微的。

這個被確定了的事實，是在我們感興趣的那個時期，它證明了呂的祠祭地沒有一處有“廟”的稱號。然而，“廟”正好是“祠”<sup>56</sup>升位後所受的封號，比如在《宋會要》裏對此曾三番五次記載<sup>57</sup>，事實如下：

諸神祠無爵號者，賜廟額。<sup>58</sup>

諸神祠所禱累有靈應……宜加官爵封廟號額者。<sup>59</sup>

事情的經過究竟怎樣？翻閱《宋會要》禮部卷二十上下篇，有些“祠”，不管有沒有“廟”的稱號，又它們的神不管是不是同時有晉升，看來都能獲得“額”的封賜；反之亦然，神仙能晉升，而不須他的祀祠獲“額”。通過這些細節，是否應看到神及其廟宇晉升的不同等級？我對此不能確定，但傾向於相信。不過，再來看兩個例子：著名的張天師受最高封號（以八個字來稱的真人）（譯者按：即“保禧妙應普佑真人”），他的祠（在福建）被稱為“廟”<sup>60</sup>。而德化縣（在江西）的一位無名仙人只得到一個短短的封號（譯者按：即“靖明真人”）；這肯定不是偶然的事<sup>61</sup>。

賜號的步驟從兩方面進行。在京都，是由皇帝命地方官吏，將曾顯靈異的神明名字列出，以登錄入冊；在各地，官員應地方團體的要求向皇帝上奏請求晉升他們的神靈。不過，廟宇的晉升，與建蓋或參與建造或復修之社團的晉升有密切關係。呂洞賓的祀祠，沒有一所獲賜“廟”額，我認為它不成功的原因應該從該信仰有直接關係的社團方面去尋找。以下將探討這一點。

## 五 信仰的社會面

### 1. 涉及的階層

即使我們看到呂洞賓信仰觸及所有的社會階層，而它的主要特色之一，仍在於北宋時它涉及的是民衆階層。之所以說是“民衆”，因為我們看到的是客商、小商販、娼妓、道人、雲游道士、郎中、藥商、售紙墨者……。這些人完全處於很低層的社會條件中，比他們運氣好的人對這種條件是懼怕的。因此，陸游（1125—1210）在他的《放翁家訓》裏，忠告他的後輩不要退步到經商，這就如“市井小人之事”<sup>62</sup>，退到這一步是可怕的。他們的另一個特色是大多數人都顛沛流離，居無定所。南宋時期，長江下游和江南一帶地區經濟飛躍猛進，同時大城市得以發展和增多，鄉村市集激增，地區之間、城市之間的相互交流，城市與鄉村的關係，以及村與城之間的關係亦增多<sup>63</sup>。這種經濟形勢的轉化所帶來的後果之一，就是人口流動的擴張。從十一世紀末開始，由於土地集中在大地主手上，農村的生活條件往往是艱苦的；此外，爲了尋找更肥沃的土地，從北方來的移民蜂擁而至。許多沒有土地耕種的農民加入到大商業城市謀生的人群中，各種形式的小行業發展起來，正是在這個“流動人口”<sup>64</sup>中間，我們找到了該仙人信仰的基地。

娼妓這個階層很得呂洞賓的鍾愛，這個現象從十一世紀末便開始。在 Y2(M87)中，他給一位娼女治病，她貧窮但慷慨，且不介意客人的外表。她教養不高，却並不妨礙她摺下一切去追隨師傅。五十年後，她回到故鄉，容顏換變，不着一絲皺紋。同樣在 Y1(M80)中，呂以詩歌形式，將長生之術傳給湖州（浙江）的一位妓女。除 M87 和 M80 之外，《妙通紀》中還有三則顯化，與試圖傳授內丹術的主題共通；在這些敘述裏，很明確指出呂與那些娼妓並沒有發生曖昧的關係。但他有時並不以客人的身份與她們交往：《夷堅志》裏有一則故事（沒有包括在我的資料中）說是有一個乞丐，自稱道人，衣衫襤褸。爲了謀一口飯喫，他打掃水溝，清理妓院的穢物<sup>65</sup>。



呂洞賓特別偏愛的另一個階層，是小販、客商和那些有時爲了生活，不得不鬻紙賣墨，兼行醫而同時又是“道人”<sup>66</sup>的人。在 Y3，公元 1158 年，呂答應讓一個賣席子的商人發一筆財，因他曾同意呂洞賓搭乘他的船，結果因爲臨安府（杭州府）擔心貨源不足，以高價悉數購入這位商人的存貨。可惜這商人貪得無厭：因呂在一張席上留下名字，他知道這人原來是一位神仙，當他在市廛上又見到呂在賣薑時，便衝過去向他索求黃金，但沒有成功。在 Y6(M89)中見到的是一個貧窮的道人，他賣紙墨，且奉祀呂洞賓。爲了回報他的虔誠，呂請他喝酒，並治好了他的眼疾。最後的插曲（未出現在 M89 中）講的是，呂在他的店鋪牆上貼了四個字，他的小生意便日漸興旺。Y4(M86)中談及的也是同一個主題，在一次道會（可能與廟會有關）中，一個無家可歸的醉漢，倒在餅店門前，半赤着身子，所有顧客因其汙穢，來到門前都折回去。餅家同情他，並不計較，送給他錢和餅，但他拒絕了。臨走他聲明將會百倍回報。事實上，呂在睡過的凳上留下了他的簽名，字迹光彩粲然，使觀者如堵，餅家生意便昌盛起來。同一主題，還可提到 M92：一位開酒肆的老嫗，對仙人祈禱至誠。自從仙人經過後，她的酒肆便賺了大錢。

所有這些故事，不但告訴我們呂洞賓信仰在什麼階層流傳，同時還讓我們知道人們的憂慮、向往、期望，還知道他們的某些道德觀。在一個迅速轉變的社會裏，士人和官員的身份最先得提高，他們因而較容易進入仕途。“小市民”不甘心成爲歷史的異物，然而，他們碰到好幾種不同的問題：社會身份未受到認可；科舉考試的巨大障礙；因流動而離鄉背井的問題，這種情況，在一個無論是家庭還是地方團體都結構嚴緊的社會裏會是悲劇。但是儘管如此，我們仍可以透過這些故事，讀到他們的向往，他們對“另一種事物”的渴求：那些娼妓，一面極力歡娛客人，一面並不排斥呂洞賓給她們授“內丹”度脫之要；長生修養生活，即使要做強制的修煉，但

一定不會比妓院內的骯髒生活更糟糕。她們中有一個每晚沐浴更衣，祈求上天將她從她的臭皮囊中解脫出來(Y1)。再者，修煉內丹也可提高個人的身價；在一些有地位的士人當中不正是醉心於此道嗎？小商販顯示了他們較為實在的憂慮，但呂洞賓也準備幫助他們，然而條件是他們不能太貪婪：每次要求過分時，便會失去致富的機會。不過如果他們對更可憐的人，如乞丐和別的流浪漢，表現出慷慨和同情時，單單是仙人的名字，便可以保證他們發財，或者讓他們光彩地謀生。

## 2. 一個顛覆性的信仰

除妓女、小販和店主以外，呂洞賓亦經常往來於仕宦之家及僧道廟宇。《夷堅志》在這方面的敘述，數量不及《妙通紀》。身為全真道士及仙傳作者，苗善時把全真教的思想滲透到原始資料和他自己創作的情節中，這些資料啓發他，又被他再運用。我認為，這個教派奉呂洞賓為他們的聖祖，是修煉內丹術的各派道眾三百年來對仙人不斷大事“宣揚”的結果。自呂的事迹出現在華山和終南山（據說他在這兒得受內丹術），在江西的廬山和鄱陽湖一帶，以及在岳陽<sup>67</sup>和湖南的其他眾多城市，直到全真教封他為聖，道眾<sup>68</sup>間應該存在着一個“傳系”，而對這個“傳系”的所有環節都應當找出來，但只能留待以後研究了。對於我的話題，我將再提醒注意：在《妙通紀》中，呂洞賓經常藉着跟官員和文人碰面，告誡他們不要誤入歧途，名位毫無價值，修仙才是正道。

### “髒的權利”

以上對官吏<sup>69</sup>和“權勢集團(establishment)”的這種批評，很可能是首次如此廣泛流傳，並如此深入民心。它是否來自某些道教圈子，還是來自上文描述過的階層，抑或同時來自兩方面？這是很難說的，但很明顯地，我們的文獻所突出的主要就是這些批評。

我們已經從最早的文獻中指出呂洞賓對官吏的無禮行為；在

《夷堅志》中這種狂妄和不守常規的態度同樣屢見不鮮，其中呂會喝得酩酊大醉，或者與人說話帶着憤怒的語氣。它也記載了仙人的兩種表現：一是優雅文秀，另一是粗俗平庸。在 Y8 中，呂以聖像破壞者的姿態出現，他要求自己作平民打扮的畫像代替廟裏陳列的那一幅像。再者，他經常穿的是一件破舊的布袍，或者是一件爛衫，滿是污垢，使人不敢接近。他不但毫不以為礙，更激烈地要求有“髒的權利”。他考驗人時，要求他們吞服泥丸(Y9)，喝洗過手的水(《夷堅志》，頁 356—357)，或分飲他杯中的茶(《夷堅志》，頁 7—8，或《妙通紀》，卷 3，頁 5b—6a，第十一化)。娼女曹三香很明白他的意思，當她催令僕人讓衣衫襤褸的貧士入內時，她對僕人說：“貧富何擇焉！”(Y2)

這種對髒的要求，可從不同的語義範疇上看它的意義。一方面，贊成污垢就是認同同樣的社會地位；當呂往訪那些小人物時，他常常將自己變成跟他們境況一模一樣。另一方面，表明仙人之髒也是寶貴的藥物，與其接觸可致長壽而無疾苦<sup>70</sup>。呂洞賓並不以自己是受人承認的高官而自居，而是要求把他看成一個普通的人——因為求他的都是些“小民”，他們要求他們的地位得到承認。此外，這種不受重視的社會身份，完全不妨礙通往另一種生活，只須信仰就够了。

因此，民衆敢於要求整個身份的認同，即游仙呂洞賓所代表的身份。為此民衆需要確立一種社會批判，這是首次通過一位神仙將這種批判如此自由地傳播開去。社團要得到官方承認是困難的(如上文第四節所見，必須得到地方官吏的支持)<sup>71</sup>，其中可能會感受到這種自由的反響。不過，呂洞賓祀祠無一獲得“廟”的稱號是一個確定的事實，除此之外，却缺乏加強這個假設的資料。我們上文已經見到，這個情況並沒有妨礙那群人(郡人、邑人)在本地建蓋祠廟，為聖人舉辦慶“會”等活動，由此顯示出祠廟自主的特色。

## 六 呂洞“賓”：進入廟宇

呂洞賓信仰之得以發展和後來於公元 1269 年及 1310 年<sup>72</sup>被皇室封聖，有一個必然也產生作用的因素，就是他被吸收進了官方廟宇（特別是天慶觀）中。這個稱號與宋真宗（997—1022 年在位）時問世的一所皇室機構的名字相符。公元 1008 年正月在皇宮，六月在泰山發現“天書”，鞏固了統治家族的正統地位。隨後，同年十月皇帝在泰山完成封禪的任務。六月初六，是“天書”出現在泰山的周年紀念，整個國家會建道場設醮，到處都會修建天慶觀。公元 1012 年十月，御敕所有州縣要在天慶觀內建聖祖殿<sup>73</sup>。在什麼程度上這些法令被遵循？這些官方寺廟充當的是什麼角色？它們如何運作？這些問題須作更深入的研究。但不管怎樣，國家的每一個角落看來都有天慶觀的設置，有時占用了改為官用的寺廟。施舟人（K. Schipper）在一篇有關北京東嶽廟的論文內，提供了另一種資料。該資料明確指出，這些廟宇“供奉的應該是三清”<sup>74</sup>，並且是從公元 1009 年開始的。之後，我們見到有東嶽行宮位於天慶觀內的記載<sup>75</sup>。這些廟宇由道官掌管，裏面供奉的是道教的主神。我們就是在這個背景下又發現了呂洞賓。在此我將提出問題和假設。

在 Y9 中，十二世紀末，廣東雷州天慶觀的牆上有呂洞賓的一幅畫像，丰神秀逸，很“靈驗”；在 Y18 中，常州（江蘇）的天慶觀有祀奉他的真仙堂；在 Y12 中，也是在一座天慶觀（在江蘇省，但什麼城市沒有說明），約在 1170 年呂賦予靈媒何以能力；《妙通紀》記載呂四次出現；在第三十七化（卷 4，頁 4b—5a），他於元豐年間（1078—1085）在單州（山東）的天慶觀留下兩首詩；同樣事情亦發生在宿州（安徽）的天慶觀，那些詩可以為人治病（M55），還有在秦

州(甘肅)的天慶觀,呂朝禮三清(第七十九化,卷5,頁19b—20a);最後,在M105中,鎮州(江蘇)的天慶觀走廊的祠堂裏,呂洞賓的塑像一夜之間神奇地完成了。

因此,呂洞賓祠在官方廟宇內的存在充分被證實。只有從天慶觀的系統目錄,才能估計該仙人信仰被吸收到這些廟宇內的程度。不過,條件是這些資料必須足夠詳盡:例如,陳垣所記的天慶觀的碑文中,根本沒有提到這些祠廟<sup>76</sup>。由於暫時缺乏其他材料,我的看法是,幸虧當時道士在朝廷的威望,以及官方廟宇遍布各地,天慶觀於是漸漸進入了民間各種不同的信仰。同時我們看到,從宋開始,特別是在江南,信仰組織的重要性愈來愈大,民間神祇逐步歸入道教的神殿,這證明地方團體掙脫了束縛。此外,他們能夠為其廟宇接受榮銜<sup>77</sup>。天慶觀是否長期受皇室的庇護,還是相反,它們漸漸地過渡到受地方團體的贊助?

對於呂洞賓,我們好像面對着相反的兩個傾向:一方面,是一群不受社會重視的人對認同的渴望;另一方面,是道教階層為了聖人晉升而來的壓力。宣布信仰自主,面對的却是投入官方的懷抱嗎?不過,二者之間的界綫是很含糊的。又這些不同的傾向,或許互為補足多於互為對立。隨着自立的民間祠廟的增多,以及道士的支持,仙人被更重要的宗教建築群所接受:道觀、佛寺和天慶觀。但他沒有立刻獲得一個很高的地位;他沒有獲得,那些維護其信仰的團體也沒有。

## 七 結 語

儘管如此,呂洞賓一如其名,總是一名賓客,元朝時候對他的最高封聖,一點也沒有改變其地位。隨着成為眾多行業(理髮師、售墨者、娼妓、街頭賣藝者……)的保護神後,他仍繼續充當“小市

民”的代言人。另外很可能自宋開始，這些行業成立，並以他為保護神。一部明代的作品提到了一則可能屬於元初時候的資料，它指出這類行業的存在：

茶坊、酒肆、妓館、食店……各立行老。<sup>78</sup>

他的信仰無論在民衆階層，還是在道士當中，都有強大的生命力，大大有裨於他在全真教特有影響力的元朝宮廷獲得成功。今天，在永樂宮<sup>79</sup>內，除了供奉他這位全真教主的大殿外，還有他的祠廟（呂祖祠）。康豹（P. Katz）在 1991 年看到該信仰再次重新活躍起來；他合理地指出，這種現狀反映了“呂在永樂宮的兩種不同表現是同時存在的”<sup>80</sup>。這兩個不同的表現是：其一，是全真教鼎盛時期的一個傑出的人物；其二，是民間聖人。十一世紀末的岳陽樓出現過同樣情況，1987 年，在同一岳陽樓有一尊華美的仙人雕像，而與塔鄰近的一所小亭內，則有一尊更簡樸的聖人雕像。同一年，在華山脚下，剛剛為呂洞賓蓋了一座簡陋的廟，裏面張貼了捐贈者的名字，他們主要來自西安及永樂宮一帶。中國以外，呂洞賓也到了印度尼西亞<sup>81</sup>，他成了老撾“叫女”的保護神<sup>82</sup>。因此我要指出該宗教的不同層面可以共存，彼此利用，互相補足，而仕宦階層却並非總是我們所認為的那種在信仰歷史裏扮演的一個最有決定性的角色。

### 附錄 1：《夷堅志》的故事

[格式體例：本人對《夷堅志》所編的號（苗善時的編號）：日期，標題，中華書局 1981 年版的頁數]

Y1(M80):1119—1125,張珍奴,頁 688—689

Y2(M87):1093,1144,曹三香,頁 1665

Y3:1158,華亭道人,頁 1655—1656

Y4:(M86):1162,餅店道人,頁 391

- Y5:1165,女鬼或仇鐸,頁 328—330  
Y6(M89):1165,傳道人,頁 1654—1655  
Y7:1170,1179,知命先生,頁 1404—1405  
Y8:1180,遠安老兵,頁 755—756  
Y9:1174—1189,雷州病道士,頁 1299  
Y10:1174—1189,洞口先生,頁 1251—1252  
Y11(M94):1189,岳陽呂翁,頁 844—845  
Y12:1197 後,蓑衣先生,頁 1657—1660  
Y13:1199,黃裳梅花,頁 1351  
Y14:南宋,頂山回客,頁 434—435  
Y15:南宋,張八叔,頁 325  
Y16:不注日期,仙居牧兒,頁 1656  
Y17:不注日期,回道人,頁 1652  
Y18:不注日期,真仙堂小兒,頁 1653

## 附錄 2:《妙通紀》的“化”

[說明:苗善時對《妙通紀》的編號:日期,標題,卷數,《妙通紀》在道藏本中的頁數]

- M50:不注日期,救孝子母,卷 4,頁 10a—10b  
M55:不注日期,誘寧道士,卷 5,頁 3b—4a  
M64:不注日期,成都施丹,卷 5,頁 9b—10a  
M70:不注日期,醉衝節儀,卷 5,頁 13b—14a  
M82:1111—1118,宮中剿崇,卷 6,頁 2a—3a  
M92:不注日期,邵州索飲,卷 6,頁 9b  
M93:不注日期,救劉氏病,卷 6,頁 10a—10b  
M99:1112,正君心非,卷 7,頁 5b—6b  
M103:1209,警鍾仲山,卷 7,頁 9b—10b



[注 釋]

- 1 參見浦江清 1936;馬曉宏 1986;景安寧 1995: A Pictorial Hagiography of Lü Dongbin, 在上面所提到的研討會上宣讀(將以中文發表於會議論文集中)。
- 2 參見馬曉宏 1986;1989;1990;P. Katz 1994。
- 3 例如浦江清 1936;R. Yang 1958;Ono Shihei 1968。
- 4 參見 F. Baldrian-Hussein 1986。
- 5 有關這部著作的介紹,參見 Chang Fu-jui(張馥蕊) 1968;Wang Hsiuhuei(王秀惠) 1989;和 Hansen 1990,頁 17—24。
- 6 我在我的博士論文中,將這部著作全部譯成了法文,參見 Ang 1993。
- 7 我就是這樣來稱分布在 7 卷中的 95 化(編號直至 108,但有 13 則闕如),每一“化”的標題均與呂洞賓生平插曲相應。我將所引用的故事,採用苗善時給予的號碼(在標題之後),前加縮略語 M。
- 8 在此我不會引用有關這些文獻的大量資料,請參看 Baldrian - Hussein 1986,和 Ang 1993,頁 1—72。
- 9 在江西省有公元 980 年的筠州和吉水,以及公元 992 年的饒州;在陝西省有馮翊。參見 Ang 1993,頁 1—18。
- 10 參見 Ang 1993,頁 77—79。
- 11 參見 Hansen 1990,頁 19。
- 12 我儘可能按年代順序,排列《夷堅志》的十八則故事,給它們編號,同時名為 Y1, Y2 等等。參見附錄 1。
- 13 關於其主題,參見 Ang 1993,頁 142—147。
- 14 見《妙通紀》中苗善時的序。
- 15 參見附錄 2。按:明確地講及該信仰的顯化故事雖只占少數,但其實大部分故事很可能與該信仰有關。聖人顯靈是與其相關的證據,含蓄而明顯。
- 16 這 5 則就是: M80(Y1)、M86(Y4)、M87(Y2)、M89(Y6)及 M94(Y11)(有



- 關《夷堅志》的頁碼，參見附錄 1)。《妙通紀》有 9 則故事亦見諸《夷堅志》，即是說在《妙通紀》中有十分之一的故事亦在《夷堅志》內。
- 17 見魏泰(大約 1050—1110)，《東軒筆錄》(序於 1094 年)，卷一〇，頁 116。
- 18 《畫墁集》，卷八，頁 4b—5a。M103 確定這座建築是一處奉祀的地方，參見《妙通紀》，卷七，頁 10a。
- 19 有關自然神和樹神，參見 Schipper 1971，尤其是頁 413—414。
- 20 天慶觀的前身是龍興觀，於天禧年間(1017—1022)才被授此名；參見《岳陽風土記》，頁 6a。
- 21 《畫墁集》，卷八，頁 6a。
- 22 《後山談叢》，卷四，頁 36。
- 23 《岳陽風土記》，頁 5a。
- 24 劉斧(大約 1040—1113 年後)，《青瑣高議》(1077 年後)，卷八，頁 81。
- 25 這個故事在《夷堅志》裏並沒有注明日期，但與《妙通紀》的 M80 所敘述的故事(發生在北宋宣和年間[1119—1125])幾乎一致。
- 26 有關“道人”和“道士”的區別，見 Ang 1993，頁 154—158。
- 27 見 Y16。
- 28 見 Y7。
- 29 見 Y13。
- 30 見 Y15。
- 31 見 M103。
- 32 見 Seidel 1970，頁 512—513。
- 33 見 Ang 1993，頁 67—68 的譯文。
- 34 這位茅廁神的通靈信仰，自宋以降呈現了一個新的形式：她賦有文才，士人們向她徵求意見時，她能作詩歌來回答；這正好是我們這個故事中那個讀書人的例子。關於紫姑與扶箕的發展，參看 Chao Wei-pang 1942, Jordan 和 Overmyer 1986，頁 38—49。
- 35 吳興或湖州，在浙江省。參見《嘉泰吳興志》，卷一三，頁 30b。讀者可參見《沈東老事》中的一則注釋：根據《東坡題跋》(蘇軾文集)，呂

於 1068 年造訪一位貧窮但慷慨的釀酒人和藏書家(可能是城中一位有名的酒店主人),並寫了一首詩贈給他。蘇軾聽沈東老的兒子敘述這件事後,賦了一首詩(參見 Ang 1993, 頁 22—29)。這充分證明這位聖人的名聲,自十一世紀下半葉已流傳於該區域一帶。

- 36 見 Baldrian – Hussein 1986, 頁 148—149。
- 37 在《妙通紀》的本子中,這個祠是該妓女雇人建造的。
- 38 見 Y18。
- 39 見 M105。
- 40 見 M55。
- 41 碑文收錄在陳垣 1988, 頁 358。兩篇文章的作者均下署:“縣(常熟)主簿”。
- 42 見 M93。
- 43 見 Hansen 1990, 尤其是頁 80—83。
- 44 見《宋史》,卷一〇五,頁 2562。
- 45 “迹”一詞,此處作“化(奇迹)”之意解。
- 46 《宋會要輯稿》(以下簡稱《宋會要》),《禮》卷二〇,頁 7a。此書乃公元 1101 年徽宗朝間,由禮部所制。我們可以見到在神與祠之間似乎沒有區別,好像一個整體,譬如此方晉升時,必然連帶彼方也晉升。事實上,社團為這位神籌建廟宇,就是一種賜升的象徵。
- 47 沒有任何更早的文獻記載這個名稱。參見 Ang 1993, 第一章。
- 48 《宋會要》,《禮》卷二〇,頁 7a,祭司王古於公元 1080 年,向徽宗上之奏章。又參見同書,《禮》卷二〇,頁 51—56b,一部分談的是“真人”。“真人”以前的稱號,因不同人而有別。
- 49 卷四五,頁 4a。景安寧(1995, 頁 38—39, 見前注 1)提供了一則更早的資料,見許翰(卒於 1133 年)的《襄陵文集》,它提到這個稱號。
- 50 這個稱號並不限於呂洞賓,在公元 1140 年嚴君平(四川漢州人)也曾被封賜。參見《宋會要》,《禮》卷二〇,頁 53b。
- 51 這宮是道士林靈素(1076—1120)授意而建的,他原籍溫州(浙江),在徽宗朝間有幾年很有影響力。所謂“神霄”的新經派的創始人就是

他(參見 Boltz 1987, 頁 26—30)。有關這座宮的起建,見姚道中 1980, 頁 13。

52 關於這個人物,見前注。

53 在同一年(公元 1119 年),林靈素神秘地從皇宮消失了(參見 Boltz 1987, 頁 27)。這段情節反映了道教不同的派別,在沉迷道教的徽宗面前所作的努力鬥爭。它很可能是苗善時虛構出來,爲了抓住機會,提高全真教祖師的權力與聲望。不過這件事,在對呂洞賓頒制封號時,沒有加以追問。《夷堅志》(頁 494,《種茴香道人》)敘述一則故事:有一位道士,當道俗數千人聚集在皇宮,聽林靈素開講時,他怒目前立,並展示他的法力。這件事發生在公元 1117 年,表示林靈素在徽宗朝權力沒落的開始。

54 V. Hansen(1990, 頁 79)在對湖州的寺廟作登錄時,清楚地指出這個現象。

55 《宋史》,卷一〇五,頁 2562。

56 “祠”是指民間廟宇。但若涉及“不成體統”的祭祀地方,即非官方或看成是邪教時,文獻上一般用“淫祠”或“神祠”(像下面的引文所述,後者不一定是貶詞)。參見《宋會要》,《禮》卷二〇,頁 14b—15a。

57 特別參考《禮》卷二〇,上與下。

58 《宋會要》,《禮》卷二〇,頁 6b(王古在公元 1080 年,向皇帝進奏的章文)。

59 同上,《禮》卷二〇,頁 7a(禮部在公元 1101 年之制令)。

60 《宋會要》,《禮》卷二〇,頁 51a—b。

61 《宋會要》,《禮》卷二〇,頁 52b—53a。

62 陸游《放翁家訓》,2a, 9b。參見瞿同祖所引,1961,頁 128。

63 見 Shiba Yoshinobu, 1975。

64 Gernet 1972, 頁 279, 及頁 276—281。

65 《夷堅志》,頁 356—357。

66 見前,注 26。

67 對於祀奉呂洞賓,這個地方的縣令,明顯地有參與。

- 68 這是就廣義來說，我把精通道教實踐的士大夫也算在裏面。
- 69 道士也屬於這個階層，他們掌管廟內的政務。
- 70 見《夷堅志》，頁 357，及頁 7—8（《妙通紀》，第十一化）。
- 71 見 Hansen 1990，頁 100—103。
- 72 見《妙通紀》，《制詞》，頁 1b 及 3a（在苗善時序後）。
- 73 見陳垣 1988，頁 249，《天慶觀碑》。聖祖指黃帝：一位元神，讓真宗顯示他是建朝之祖（聖祖），隨後轉生為黃帝。欲研究這些重要事件，和它們對宋代政治、宗教史及經濟史的影響，參見 Lamouroux 1996。
- 74 參見 Schipper 1995，頁 264。
- 75 同上，頁 265—266；陳垣 1988，頁 288，《廣州天慶觀鐘款》（公元 1079 年）。
- 76 參見陳垣 1988，例如頁 249，255—257，287—288，345—347。
- 77 參見 Schipper 1993，尤其是頁 18—21。
- 78 全漢昇 1935，頁 64—65 中的引述。
- 79 在山西，即今之芮城。
- 80 參見 Katz 1994，頁 246—247。
- 81 參見 Salmon 及 Lombard 1977，頁 151—153，197—198，208，212—213。第一座被提及的廟宇至少上溯到公元 1826 年，至於其餘三間，則建於公元 1950，1962 及 1969 年。
- 82 與 Pierre-Bernard Lafont 私下交談。

## 參考文獻

### 1. 原始資料

- 《純陽帝君神化妙通紀》，苗善時（1288—1324 年在世），DZ305（DZ：《正統道藏》的簡稱；編號是據施舟人編的《道藏通檢》[巴黎，1975]）。
- 《東坡題跋》，蘇軾（1036—1101），《津逮秘書》，12。
- 《東軒筆錄》，魏泰（大約 1050—1110），北京，中華書局，1983。

《後山談叢》，陳師道，上海古籍出版社，1989。

《畫墁集》(1082 後)，張舜民(大約 1034—1110)，《知不足齋叢書》，22。

《嘉泰吳興志》(1201)，談鑰(大約 1160—1220)，《宋元地方志叢書》。

《歷世真仙體道通鑑》(序於 1294)，趙道一(1294—1307 年在世)，DZ295。

《能改齋漫錄》(大約 1157)，吳曾，上海古籍出版社，1984。

《青瑣高議》，劉斧(大約生於 1040 年，卒於 1113 年後)，上海古籍出版社，1983。

《宋會要輯稿》，徐松(1781—1848)，臺北，1962。

《宋史》(1345)，脫脫(1313—1355)，北京，中華書局，1985。

《夷堅志》(1157—1202)，洪邁(1123—1202)，北京，中華書局，1981。

《岳陽風土記》，范致明(活動於 1100 年)撰，(明)吳琯校，《中國方志叢書》據《古今逸史》影印。

## 2. 今人論著

ANG, I. , “Le culte de Lü Dongbin des origines jusqu’au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Caractéristiques et transformations d’un Saint Immortel dans la Chine Pré-moderne”(從發端到十四世紀初的呂洞賓信仰：前近代中國的一位元神仙之特徵和轉變). Thèse de doctorat, Paris, Université Paris VII, 1993.

BALDRIAN-HUSSEN, F. , “Yüeh-yang and Lü Tung-pin’s Ch’ in Yüan ch’un: A Sung Alchemical Poem”(岳陽與呂洞賓之《沁園春》)G. NAUNDORF, K.-H. POHL, H.-H. SCHMIDT, eds. *Religion und Philosophie in Ostasien : Festschrift Fur Hans Steininger Zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Konigshausen & Neumann, 1985, 19—31.

——, “Lü Tung-pin in Northern Sung Literature”(北宋文獻中的呂洞

賓) *Cahiers d' Extrême-Asie*, 1985, 2. 133 - 169.

BOLTZ, J. , *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries* (道教文獻概述: 從十到十七世紀) China Research Monograph 32. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1987.

CHANG Fu-jui(張馥蕊), "Le Yi Kien Tche et la société des Song"(《夷堅志》與宋代社會), *Journal Asiatique*, 1968, 55 - 93.

CHAO Wei-pang, "The Origin and Growth of the Fu Chi"(扶箕的起源與發展), *Asian Folklore Studies* 1942, I. 9 - 27.

陳垣,《道家金石略》,陳智超、曾慶瑛增訂,北京,文物出版社,1988.

瞿同祖, *Law and Society in Traditional China* (中國法律與中國社會), *Le monde d' outre-mer, passé et présent*, première série, vol. IV. Ecole pratique des Hautes Etudes-Sorbonne, Sixième Section: Sciences économiques et sociales, Paris/La Haye: Mouton & Co., 1961.

GERNET, J. , *Le monde chinois* (中國人的世界), Paris, Armand Colin, 1972.

HANSEN, V. , *Changing Gods in Medieval China* (中古中國的變遷之神), Princeton (New Jersey) : Princeton University Press, 1990.

JORDAN, D. and D. OBERMYER, *The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (飛翔的鳳凰: 臺灣的中國教派主義), Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1986.

KATZ, P. , "The Interaction between Ch' uan-chen Taoism and Local Cults: a Case Study of the Yung-lo Kung"(全真道與地方信仰的互相影響: 永樂宮個案研究) Proceeding of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture. Taipei: Center for Chinese

Studies, 1994, 201 – 250.

LAMOUROUX, C. , “Rites, espaces et finances. La recomposition de la souveraineté dans la Chine du 11<sup>e</sup> siècle ”(儀式、空間和財政:十一世紀中國君權的重構), *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 1996, mars-avril, n°2.275-305.

馬曉宏,《呂洞賓神仙信仰溯源》,《世界宗教研究》25 (3). 79 – 95.

——, 《呂洞賓文集考》,《中國道教》,1988,4.37 – 40.

——, 《呂洞賓詩詞考》,《中國道教》,1989,1.30 – 32.

——, 《呂洞賓經誥考》,《中國道教》,1989,2.39 – 42.

ONO Shihei(小野四平),《呂洞賓傳說について》,《東方宗教》, 1968,32(nov.).50 – 69.

浦江清,《八仙考》,《清華學報》,1936,11(1).89 – 136.

全漢昇,《中國行會制度史》,臺北,食貨出版社,1935.

SALMON, C. et D. LOMBARD, *Les Chinois de Jakarta. Temples et vie collective*(雅加達的中國:廟宇與集體生活), Paris : *Cahiers d' Archipel* 6 S. E. C. M. I. 1997.

SCHIPPER, K. , “Génies, anges et démons”(神明、天使與邪魔). *Sources Orientales*, 1971, 8. 405 – 429, Paris : Editions du Seuil.

——, “Sources of Modern Popular Religion in the Taoist Canon. A Critical Appraisal”(《道藏》所見近代民間崇拜資料的初步評論). *《漢學研究通訊》*1993,12.2: 95 – 99。

——, “Note sur l’histoire du Dongyue miao de Pékin”(北京東嶽廟之歷史割記), J.-P. DIENY, éd. *Hommage à Kwong Hing Foon. Etudes d’histoire culturelle de la Chine*. Bibliothèque de l’Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. XXX, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1995, 255 – 269.

SEIDEL, A. , “A Taoist Immortal of the Ming Dynasty : Chang San-

feng”(明代道教仙人:張三豐). Wm. T. DE BARY, ed. *Self and Society in Ming Thought*. New York, Londres: Columbia University Press, 1970, 483 – 531.

SHIBA Yoshinobu, “Urbanization and the Development of Markets in the Lower Yangtze Valley”(長江下游的城市化與市場的發展). J. HAEGGER, ed. *Crisis and Prosperity in Sung China*. Tucson (Arizona): University of Arizona Press, 1975, 13 – 48.

WANG Hsiu-huei(王秀惠), “Un outil informatique sur le *Yijian zhi* de Hong Mai et ses applications à l’étude de la société des Song”(關於洪邁《夷堅志》的一種資訊工具及其對宋代社會研究的應用). Thèse inédite. Paris: Université Paris VII, 1989.

YANG, R., “A Study of the Origin of the Legend of the Eight Immortals”(八仙傳說的來源研究). *Oriens Extremis*, 1958, 5(1). 1 – 22.

YAO Tao-chung(姚道中), “Ch’üan-chen : A New Taoist Sect in North China During the Twelfth and Thirteen Centuries”(全真道:十二及十三世紀期間華北的一個新道派). Ph. D. diss., Tucson: University of Arizona, 1980.

本文原載: *Journal Asiatique* 285.2, 1997, p.473 – 507.





# 遶境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演

艾茉莉 (Fiorella Allio) 著

## 西港一帶的祭典

本文所研討的對象以位於臺灣南部、臺南北面，在西港一帶所舉辦的對區域造成影響之宗教儀式為主。此地區位於嘉南平原，離臺灣海峽海岸綫不遠；地勢極其平坦，並且有曾文溪<sup>1</sup>從東至西橫越而過。這個地區主要從事農業生產（種植稻米、甘蔗、瓜類、根莖類蔬菜及海產養殖業）；到二十世紀九十年代中期，在規模較大的村落裏，有不少小型的家庭性企業（皮革、鞋子、紡織、塑膠等）落腳；這些大部分現已關閉或遷往中國大陸；另外有一家中型企業為南寶樹脂，以生產化學溶劑為主。

每三年舉辦一科的祭典活動至今已有兩百多年歷史。要請身為玉皇大帝委托官的瘟神（un-ong 瘟王）<sup>2</sup>下凡才能舉行祭典。最後，居民以點火燃燒瘟神船隻（ong-chun 王船）的方式將他們送走；根據傳說，這最後一道儀式可使他們返回天庭。燒王船頗為精彩，肯定是西港祭典中最廣為人知的，但是，這也僅是它眾多面貌中的一項罷了。祭典本身可細分為數個重要儀式。這些儀式在不同地方同時進行，但偶爾在時空上仍有銜接之處。它們包括：王府科儀

(由西港仔五個角頭幾位居民組成自行遴選的祭祀團在王府內恭迎瘟神);王船的祭祀活動;醮(由專業道士主持);“刈香(koah-hiu<sup>n</sup>)”(由西港一帶的村落[chng-thau 莊頭]代表團組成的遶境活動)。除了這些集體性的儀式之外,一些涉及個人命運和健康、規模較小的儀式,也同樣占有一席之地。

此祭典具有多項功能,並且觸及不同的社會領域,它可歸類於歐卡(Arthur Hocart)<sup>3</sup>所定義的“賦予生命的祭典”(life-giving rituals)。我們無意進入細節,簡而言之,此祭典所造成的影響,在象徵意義上,是具有互補觀點的雙重表現形式:一在驅邪上,另一則在祈福上。整個祭典不僅鮮明地如宗教活動般呈現出來,並且它也擁有極為牢固的社會政治資金,並非由官方機構經營,而是由村落社群本身來管理<sup>4</sup>。

以下的研究特別以遶境為主。它由九十個地緣性的祭祀社群所組織,形成一個“跨村的大型祭祀圈”。在祭祀圈中心有一座位於西港仔的主辦廟,稱為慶安宮。遶境每天早上由此廟出發,在走遍祭祀圈領地一部分的莊頭廟後,於晚間重返此廟,如此一連三日。在舉辦刈香儀式前,要先到臺南地區最有名的媽祖廟之其中一座來“請媽祖”(chhia-ma-cho)(在此指邀請媽祖前來參加西港一帶的刈香)以及進行“進香”(chin-hiu<sup>n</sup>)活動<sup>5</sup>;這也同樣需要一整天的行走<sup>6</sup>。

遶境是跨村的,它也形成互有聯繫的村落脈絡,並且把地域組織化。這三項特徵讓我們可以擴大關於有區域性的深植的互動網絡之研究視野。本文顯露出對區域造成影響的儀式的研究可使我們對地方歷史、地理及地方社會組織的理解更進一步。

### 祭典,身份認同與歷史

土地的認同與此祭典有密切的關係。後者是形成西港一帶特點不可或缺的部分;這地區也是因它而能享有某些聲譽。它顯示

出地方上社會文化的凝聚力。藉此，居民不但能够顯現出自身的活動力，也能推動他們特有的風俗。幸虧有祭典，這一帶，如和別區無聯繫而只是鄰近的居住單位相比的話，更能顯得特別突出。也是受惠於它，這一帶，在象徵性方面，能够和同樣具有類似祭祀活動的地區相互較量。事實上，在臺南的內地，尤其是在曾文溪下游處，有許多此類型的祭祀圈。

這個自 1784 年起流傳至今從無間斷的祭典，是地方歷史的組成要素之一。它每三年一度的到來，對當地居民而言，是個重要的時間標記。祭典的準備工作持續很久，在結束後，仍以極富意義的方式繼續在社會關係上留下影響。如果我們用另一個角度來看，就會發現在祭典中，也能找到社會組織及地方歷史的表現形式。祭典不只是西港一帶在時空上的縮影，也是整個社會的綜合體。在其過程中，最常使用的表達形態是動作、行動及口述；即那些能够以獨特的方式塑造出共同記憶及歷史重現。透過分析祭典，可以理解非以書寫形式呈現的歷史以及人民創造歷史的過程。這種歷史內容對居民而言是很重要的，它遠異於對官方的、以書面記載的、淵博的歷史所下的無靈性、綫狀、理性的定義。

## “守護神的祭祀，聖址的祭祀……”

關於祭典，我們首先由和“守護神的祭祀，聖址的祭祀”的這個會議所探討的主題有密切關係的兩個觀點說起：瘟王不是地緣性神祇，祭典也並非是為了紀念一項特定日期的事件。然而，這些特點在地方祭祀的架構裏並非是一種缺陷；相反地，它們是象徵效能和社會效能的保障者。因此，這將引導我們以一種較不正統的觀點來考量時間空間上的準則。

### 儀式的起源

有關瘟神祭典活動方面的研究進行已久<sup>7</sup>，我們就不在此多着筆墨。僅說明這類型的祭祀盛行於中國東南部、臺灣（西部的中南一帶）及澎湖<sup>8</sup>。明末在中國東南部已有這方面的遺迹<sup>9</sup>。這種爲了遏阻傳染病而舉辦的預防性或治療性儀式，長久以來，古文就已經證實了它的存在。在中國北方陰曆年尾時所舉辦驅除瘟疫的祭典，稱之爲“大儺”，如《後漢書》的描述以及波得（D. Bodde）所分析<sup>10</sup>的例子。

自從中國人於十七世紀大量在臺灣定居，瘟神的崇拜就在此傳開，並且更爲普遍。這或許是因爲這些移民先驅居住在有害健康的環境裏，爲較差的衛生條件所苦<sup>11</sup>，必須面對傳染病侵襲時才會這樣。詳細地說，這項以祭拜瘟神爲名的祭典傳統，就是透過傳染的隱喻而在中國人的圈子裏散播開來。根據慣例，在祭典最後必須用王船將瘟神的神像送走。這艘仿中國傳統的帆船會在海中流失，或者流回至岸邊擱淺。爲了制止疾病所可能帶來的危險，發現王船者必須接王船，並且舉行一場祭祀貢禮。之後，再使王船由浪濤卷走。同樣地，王船到更遠的地方時會開啓諸如此類的過程。瘟王祭典就是以這樣的方式在西港一帶展開。

在中國西南地區，有諸多和瘟王相關的傳說，也產生了許多不同類型的瘟王。他們被隨意分組，有時是五位、有時是十二位或三百六十位一組。西港的瘟王有十二位。沒有任何他們的傳記，而且他們的生平事迹也未被列入史實裏；其實人們對這方面也不特別注意。每位瘟王有其稱謂，但因每三年一組三位瘟王輪流被邀請來人世間，所以人們簡單地稱呼他們爲大王、二王、三王。而且信徒最在乎的是瘟王與傳染病或邪氣的相連關係。藉由在王船祭典普及化時所做出的儀式行爲可歸納出瘟王的本質是曖昧的：如果人們不要讓疾病來侵襲他們的社區，就不能不用祭祀貢禮的方式來滿足他們。換句話說，如果不安撫瘟王，瘟王就不會攔阻疾

病。瘟王受到同等地尊敬與懼畏(無疑地,他們受尊敬的原因是因為他們令人畏懼)。而最重要的要素之一,是人們永遠無法擺脫他們,僅能將他們遠遠地送走。

### 受邀的瘟王

西港一帶祭典裏的瘟王並非是地方神祇,這和做為附近廟宇主神的五王所屬的類型正好相反。他們只是在舉辦祭典時才受邀前來,即所謂的“請王”(chhia"-ong);祭典的最後,被請上船,即“送王船”(sang-ong-chun)。他們的臨時住所是由祭祀圈的主辦廟趁機充當“王府”。他們的神像,不是用能够長期供奉在廟宇的硬性材質所製,而是用布做成;然後和王船一起燒毀。只有他們的王令才會留下來。

如同上述所說,瘟王並非是祭祀圈中的寺廟裏所供奉的地緣性神祇,這並非是缺陷,反而是使九十個村落建立聯盟的最重要的參數之一。瘟王在祭典中占重要的地位。他們不在任何一座廟宇做長期的停留,因此,不會有任何寺廟占得首位。如此一來,祭祀圈裏寺廟間的競爭,以及它們各自守護神之間的競爭就是有可能發生的。然而實際上,主辦廟慶安宮,藉由恭迎瘟王到它廟裏的王府,試圖從中取得優勢。

### 祭典與規律性

足以說明祭典起源的資訊,比起解釋為何有首次的祭典,較能够指示信徒的信仰體系。除了在發現王船之後就舉辦的首場儀式的定期重複之外,祭典本身並不是一件特殊事件(像傳染病或者一場在某年向該地襲擊的災難)的紀念。當然,這並不代表這一地區就沒有遭遇過這類型的厄運。相反地,地方歷史的研究證實了許多村莊曾被水災及隨繼而來的傳染病所摧毀。但是,祭典的目的在於定期地驅除所有可能來臨的災難,並非是針對某一則特定事件。所以可以說,“傳染病”是一般用語,用來指不同的“災害”(無

論是否將之擬人化；如擬人化的話，對這些災害的構思是以孤魂爲其外形）。居民生活在擔憂這些災害到臨的恐懼之中，尤其是在祭典期間。祭典扮演預防與治療的雙重角色。此外，在社會方面，傳染病也有它的影響；因爲，相信疾病有傳染及蔓延的危險時，面臨同樣威脅的鄰近社群較會進一步聚集起來，以便更有效地抵抗這些災難。

## 祭祀圈：一種有凝聚力的社會團體

至此，我們試問：這些參加祭典的社群是以什麼樣的準則來建立其凝聚力。我們要強調，祭祀圈九十個村落唯一共同參加的活動就是遶境。

我們已經知道，從外地邀請來瘟王能够加強村落的參與，並且也能讓它們之間產生競爭。平常，祭祀圈裏的寺廟並不祭拜相同的神祇，不像其他位於臺灣中部地區的聯盟<sup>12</sup>，因爲同樣祭拜媽祖而聯合起來。不似由分香(hun-hiu<sup>n</sup>)儀式而建立起來的任何一種象徵親屬關係做爲祭祀圈裏的寺廟與主辦廟間的聯結，如沃爾夫所提出臺灣北部三峽鎮的情況<sup>13</sup>。此外，當地的村民並沒有相同的祖籍（例如漳州、泉州或廣東、福建客家地區）。他們也不是一起或在同一時期遷移來臺的。他們不屬於同一族（家族或其他），也不屬於擁有同姓氏的群體。至於姻親關係，祭祀圈既非內婚制也非外婚制的單位。在地形上，儀式領地是平坦的，也沒有任何山丘河流處於它的周圍使它特別突出。它沒有和行政上劃分的邊境相互重疊，也沒有形成共同的經濟地帶，更沒有獨享的灌溉系統。從有關臺灣的祭祀圈或信仰圈的文獻所提到的個案來看<sup>14</sup>，以遶境來標示出範圍的西港領地代表着最爲強調地方性及相鄰性的個案。而且，此個案，除了遶境的成果之外，沒有任何其他準則社會

文化規範做為參考依據。與祭典相關的歷時性的研究以及當地歷史的研究,讓我們能夠進一步假設(稍後會提到)促使祭祀社群去超越其居住相鄰性的理由,否則相鄰的村落會一直停留在一種消極的狀態中。

現在我們已經能夠揣測到在空間上遶境具有多麼深刻的文化建構力,而有其重要性。祭祀圈有其名稱:西港仔香(Sai-kang-a-hiu<sup>11</sup>)。所以,遶境所規範以西港為中心的領地稱呼是由遶境本身的名稱衍生出來的。這個名稱是一個舉辦儀式的社會與它所占的領地兩者的口語表達。

## 刈香儀式的特殊性

在形態上,刈香的遶境和進香的游行接近,但兩者在實質上却非常不同。後者只是於拜訪與受訪的兩座廟宇之間(常相當於“子廟”和“祖廟”)一趟來回的行程罷了。而且它的路程不劃定人所歸屬的領地內外的邊界,其所經地區也未必屬於游行團體的聯盟。相反地,本文所研究的刈香遶境在一塊特定的大領地內進行:此特定地為參加遶境的村民社群所耕居,而這些社群在游行時有它們各自的隊伍做為代表。因此,內傾的領地之基本概念也是刈香制度的特點之一。

### 刈香一詞的分析

倘若我們進一步分析“刈香”這一詞,就更容易體會構成此儀式的社會宗教體系。就從名詞“香”開始。這種物質在這裏指的是有祭拜或儀式的活動;即在祭拜儀式當中,焚香就是人們所做的基本動作,試圖藉此和神界相通,並且做為給神明的祭品。遶境時,每一個參與的隊伍將它廟裏的一座香爐放置於神轎裏。“刈”的字面意義為“割”(當地人總是使用簡體字“刈”,而從不用“割”),由分

析用語來說，意謂“割來分配；參與、參加的人就有他的一份”。刈香兩詞加起來意為：“參加祭典並汲取屬於他的那一份。”田野調查也清楚地指出了只有積極參加活動的社群才能享有祭典所帶來的好處：遶境只會經過有代表隊伍加入游行行列的村落。原則上，所有單位都應該要去拜訪所有單位。所以我們可以說，刈香制度的特點，除了內傾的領地此基本概念外，尚有以平等趨向來相互交換的基本概念。這對社會會產生重要的影響（參見下文）。

### 遶境與空間

遶境將人與空間的關係儀式化；讓村落彼此之間聯繫在一起，並且把它們涵蓋在歸屬區域之內。刈香，相對於其他同樣對領地造成影響的儀式，比如說，其目的在於製造一個代表微型空間的物體（像曼陀羅），或是把代表人或社群的標誌聚集在唯一一個地方，它更能提供在地方空間的重現上一種額外涵義。藉由直接在祭祀圈內行走的方式，遶境在整個獲得好處的區域範圍內，實際上，直接繫定了這項儀式活動。此外，也只有這類型的儀式才能夠聚集如此多的民衆，並且讓每戶人家至少有一位成員（男性）做為代表；這個代表性幾乎是全面的。

祭祀圈同時是居民生活及生產生計之地。遶境不單是象徵性同時也政治性地組織化了這個生活空間。從一個中心點出發，以漸進的方式朝向祭祀圈的四面八方前進，遶境被視為企圖將這塊區域轉變成一個微觀世界。藉由標示這個領地的邊界，並且由真正的民兵來守衛此邊界以對抗潛在的侵略者（不管他是人類或超自然的力量）；遶境使社群在這個領地的權力受到認可。

## 祭典的演進

遶境儀式的歷史和地方歷史相連。它也隨着烙下景觀印記的



地形演變而改變。這方面的研究可以讓我們具體地瞭解人類對於過往及現今事件上的反應。

我們已經知道祭祀圈的主辦廟是西港仔的慶安宮。但並非一直如此。從 1784 年至 1823 年,主辦廟的角色是由位於西港仔以東的姑媽宮擔任。據說它是臺灣最老的廟宇之一,在當時非常受重視,它並提供場地給一座學校<sup>15</sup>。《諸羅縣志》將此廟歸納到臺灣主要的九種類型的寺廟中<sup>16</sup>。姑媽宮的社群在最後一次修復此廟時立起石碑,其上刻有祭典的來源,意思是說,乾隆四十九年(1784),一位姓陳的當地居民,在稱為十八欉松凹湖的現今的曾文溪岸邊<sup>17</sup>,發現一艘“神船”。船裏傳出鑼和鼓的聲響。船首上有王令(ong-leng),其上寫着代天巡狩。大家一致認為要將瘟王的王令迎回廟中,並且舉辦祭祀貢禮……甲辰年,十三個村莊主動發起第一場遍及腹地的刈香遶境,並且決定每三年辦一次……<sup>18</sup>。

事實上,根據口述資料,這艘船由較靠近上游的蘇厝村被推入於河上。此村每三年,在西港祭典的前幾個禮拜之前,也舉辦一項類似的祭祀活動。石碑上說,後來,由於祭典辦的頗為成功,西港仔及其他的村落也加入最初的那十三個村莊,所以參與社群的數目成為二十四個。然後,姑媽宮被水災所損毀,它的社群也由於傳染病的影響而變弱了,所以 1826 年時,慶安宮才成為祭祀圈祭典的主辦廟。接着,領地逐年逐漸擴大,直到涵蓋三十六、七十二、七十八個社群;至目前為止,依照主辦廟所印的冊子及資料,共有九十多個<sup>19</sup>。

兩百多年後,田野調查顯示出多種現象仍繼續替祭典的地理根源地做見證。例如,為遶境根源地尚存在之村落總是凝聚成一體,也全是在第三天接遶境。此外,這些村落的陣頭,於重要的“開館(khui-koan)”儀式當天(即他們練習結束後,遶境開始之前,在主辦廟前或廟後做的一場鉚足全力的表演),首先去姑媽宮恭敬參

拜,然後才到慶安宮。這個“祭典起源的紀念儀式”遵守一項傳統規定:如果未去姑媽宮就會發生一場觸及隊員的重大意外。我們可以說,尊重歷史的必要性藉由一項具有負面作用的行動來傳達。這些村落也憑藉着,和祭祀圈裏其他的村落相比,它們擁有較長的儀式參與年資這一點,來獲取更大的聲望。

主辦廟的角色落在西港仔及慶安宮後,祭典就逐漸複雜化了。照石碑上所描述,早期祭典包含遶境與祭拜王船,請王及祭祀貢禮也涵蓋其中。在 1847 年時西港仔社群因慶安宮整修完畢就請道士做醮。然後每科都會邀請道士出席做一套比較合乎有瘟王顯靈狀況之“瘟醮”<sup>20</sup>。其實,每科都是由西港仔補助辦醮的經費。以祝賀瘟王為名的祭祀貢禮也複雜化了,在 1826 年和 1848 年間,它是由地方居民自行遴選成員所組成祭祀團來負責。祭祀團必須參照典禮手冊<sup>21</sup>進行儀式;其內容直接效法於清朝衙門裏的行政所使用的典禮禮儀。至於瘟王,其形象也有所改變,並且被當成是天庭中非常高階的官員。由此可知,一種跟帝王有關的隱喻正暗自產生作用。1937 年時,在為期三天的遶境之前加入“請媽祖”<sup>22</sup>的儀式;而這個活動本身也會引起一場游行。原因是在這個地區,經常為了讓當地的祭拜活動更有聲望,前往一座聞名的媽祖廟來請媽祖。這種方式確保了祭典本身的精神性及政治性。

### 祭典,環境與地方歷史

位於臺南地區的西港一帶,在臺灣漢人移民最古老的中心區域。在這裏一直到近代,除了西班牙外,不同的殖民統治權相繼將他們的行政中樞置於此地。一直到 1885 年,即臺灣確立為中國的一個獨立省份時,也即在割讓給日本的前十年,臺南一向都是臺灣行政及軍事首都。此地區曾是所有爭奪戰的戰場:東印度公司在原住民土地上的任意開發,鄭成功士兵與荷蘭艦隊的戰役,明朝忠臣與滿族軍隊之間對抗。在 1683 年,滿族的統治時代開始。大批

的漢人移民也是從這個地區開始經營。直到 1783 年,大陸及臺灣對彼此開放的唯一港口為泉州及安平港(位於目前臺南市西邊數公里遠),所有的人口及商品過境都必須由此兩地進行。因此從十七世紀起,西港一帶藉由與安平港的聯繫,位於島上最活躍的商品貿易區裏。

在此地,跟 Siraya<sup>23</sup>(西拉雅)原住民交易鹿皮商品的貿易開始得更早。在瀏覽地圖時,我們會發現 Soulangh(蕭壠社)、Mattaw(麻豆社)、Backloan(目加溜灣社)、Sinkcan(新港社)、Tavokan(大目降社)這些西拉雅著名的社群,在目前的西港祭祀圈周圍形成一個圓弧。如果我們參考當時的自然地理,就可以很輕易地瞭解這種情況。如果到當地,我們會很驚訝地發現,離目前濱海綫近十六公里遠處,在稻田旁,有稱為“西港”或者“海寮”等村落名字。正是因為此區地形,自這兩個世紀以來有許多改變,對這個地區的移民與開墾及居民的生活形態就有相當大的影響。這些變化主要是由曾文溪接二連三的改道及臺江內海的枯竭所引起。後者是由臺灣海峽往內地推進二十多公里所致,並藉小沙灘與南海有所分隔。以前內海包含目前祭祀圈近三分之二的土地。由此,我們可以瞭解,為什麼西拉雅不能經營這塊曾經在水中的土地,而是居住在它的周圍。

實際上,西港保留了它原來的名字:這一座位於內海北岸的港口,地理位置剛好是在一座稱為直加弄港口以西之處<sup>24</sup>。西港,這塊漢人和西拉雅的交易地<sup>25</sup>,可以直接和臺灣經濟活動的主要港口,即安平港,有所往來。十八世紀的前半葉,當內海變得越來越淺時,西港港口也被泥沙逐漸淤積。

在 1823 年,灣里溪(後來改稱為曾文溪)在一場巨大的暴風雨時,突然改變水道,轉而注入內海。幾個月之內,它就將內海填起了大量沖積層<sup>26</sup>。這塊新生地雖然常有水患,但它的開發事業依

舊被承攬下來。人們在此設置鹽田及漁塭、甲殼類塭仔的養殖業。某些現今已改為從事耕作的村落，地名上還保留着昔日這些經濟活動的痕迹。第一批開發者的棚子逐漸變成長期固定的住宅。小村落開始形成，疏通了人口較密集的臺南交界區。但是，溪流仍多次打亂了新居民的命運。在颱風及暴風雨侵襲時，它的水道突然改變造成了十足的天災，有時僅僅在一個夜晚，它就淹沒了整個村落及耕種地。自從由日本人在 1931 年規劃的水壩及堤防的設置工程完工後，這條溪流才平息下來。可是，其他一些村落也因為這些大工程而遷移他處。

當地居民對這一連串的災難有極其深刻的印象。如同我們在遠境進行時所能察覺到的，這些災難還依舊縈繞在居民共同的回憶中。例如，直到離現在不久，在經過溪流下游的最後一道橋時，游行隊伍會進行刈香中最大型的驅邪儀式。這條被稱為“青瞑蛇 (chhe<sup>n</sup>-me-choa)” (即“盲蛇”之意) 的溪流被視為眾多溺斃者的游魂及其他邪靈的聚集之所。定期的驅邪儀式目的在於使此地再度平靜下來，並且預防人們總是歸咎於邪靈的惡行。

歷時性研究顯示出美麗的蜈蚣陣 (gia-kang-tin) (一種用木板一個接一個相連而成的長形構造，由兒童坐於其上，以人力扛起或推木板下的輪子<sup>27</sup>) 和地方歷史保持一種很密切的關係。這種被當地人視為儀式行列中力量最强的驅邪物，是由兩個社群人員所扮演及推移。這兩社群是由在 1911 年被水災摧毀的一座村落幸免於難者的後代子孫所組成。人們除了提此爬蟲“補食及消滅蛇類”之外，對它所扮演的角色透露得不多。事實上，透過遠境儀式來表達蜈蚣與蛇之間的標誌性決鬥 (這五毒中的兩種在農區非常令人害怕)，讓我們明白蜈蚣陣的象徵功能：蜈蚣是五毒中的戰勝者也是“青瞑蛇” (曾文溪) 的勁敵與戰勝者。

這個儀式行為的簡述為下列現象提供了一種見微知著的縮

影：居民維繫他們和所居住環境、超自然世界、烙印民心的地方歷史事件的關係以及這三點在儀式中的搬演。

發生在 1823 年的大洪水將姑媽宮損壞得非常嚴重，因此，雖然它已經主辦過 14 次祭典，還是必須放棄擔任主辦廟的角色。此廟的石碑告訴我們，在 1826 年祭典的舉辦日期到來之前，在這種情況下，本來參與祭典的二十四個地方首領聚集一堂，用卜杯的方式祈求瘟王告知他們是否還要繼續舉辦祭典。瘟王指示祭典要由祭祀圈內的一個社群來接替承辦。這個旨意突顯出了精神歸屬所在，以及分擔舉辦祭典責任的義務性。移交的日期也正是慶安宮因受惠於西港港口活動而越來越能夠和具有聲望的姑媽宮相比的時刻。我們毫不驚訝地看到供奉神明的存在和祭典的進行，這兩者跟經濟上的情況皆有非常密切的關係。

後來，祭祀圈愈來愈朝向西方及西南方擴展，其實，這是跟着在舊臺江內海上發展的新村莊並進的。

我們瞭解，和目前西港一帶祭祀圈相符合的區域，只要自然環境許可，曾是一塊幾乎全由漢人開始居住及開墾的土地。這牽扯到一個關鍵性現象，因為邊界區域相對來說是傳統上西拉雅所住的地方。自覺本身歸屬異於西拉雅文化的感覺，不可或缺地在姑媽宮一帶、然後在西港一帶的第一批居民心中生長，即使同時在整個臺南地區，婚姻性質的關係於移民者及受殖民女性間被訂定<sup>28</sup>。在殖民過程所造成的不安定感的背景下，人們更能夠感受到這種不同的身份認同感，尤其是他們的居住區常被天然災害，如水災及傳染病等所摧毀。

## 遶境及社會組織

具有意義的社會單位，跨越“核子型家庭”或“延伸型家庭”，以

村落莫屬。居住型態屬於聚居式。從自然環境上來說，農地為村落單位彼此間的區隔。家族組織的發展性很小，這是臺灣常見的情況<sup>29</sup>。事實上，親屬關係並非是形成社會與區域組織的決定性因素。更確切地說，村落（極少符合行政上的劃分）就是一個地緣性的祭祀群體（以供奉當地守護神的廟為中心）。這座廟宇所擁有的動產、祭祀活動的預算、捐獻金，以及每一戶為三年一科的遠境所提前必須繳納的贊助金額，皆構成這個社群的共同財產。這種組織，在宗教經濟層面上，被民間稱為“公司(kong-si)”。村落的確是強烈認同感的一項參考要點。每一個社群以其廟及其守護神的靈驗為傲。參與遠境並非是個人的或自己主動的行為，而是必須在代表一個村落出席的游行隊伍之中占得一席。這個隊伍稱為“陣(tin)”，按照字面為“部隊”；依照所享聲望的順序，它包含：後面是神轎（具微型廟宇外型），轎內有守護神神像及香爐；轎前有涼傘及鑼鼓隊；在最前面有一組陣頭；前後這兩組以各種旗幟來宣告駕臨。

游行行列，一種代表祭祀圈的可流動的濃縮體，自成一整體。然而從另一個觀點來看，它也可以被分成獨立的單位；即游行行列可長可短，隊伍可多可少。如果我們想瞭解由參與祭典的村落所維持的聯盟、競爭及區域性等關係，就一定要考慮到游行行列的這些特點。

涉及政治與社會關係的決定性參考單位是區域單位：村落，或更詳細地說，地緣性的祭祀社群。區域組織是有意義的，因為它是社會組織的支架。所以穩定的群隊確實是政治區域性的環節。每個隊伍藉由去其他隊伍的區域遠境的方式，實踐一個聯合防禦的行動。這種儀式化的拜訪構成一個交換的“物體”。至於在參拜或接迎上的表達，由強調程度的強弱來顯示出拜訪隊伍及被訪廟宇之間所維繫的關係是偏向積極、偏向消極亦或是中性的。除了拜

訪之外，還要加上其他方面的儀式性供給，即食物與表演的交換。表演都是由代表隊伍裏的陣頭所行。食物要給遠境的參與者（祭祀者）。對這些同時在數個地方實行的祭祀習俗的觀察，有助於瞭解祭祀圈社會體的脈絡。這些同盟依據多樣的團結原則涉及不同面向。以下是最有意義的準則：

- \* 某些村落的開基始祖是從中國大陸一起移居而來；
- \* 內海填滿後，建立在西部或南部的 X 村落，它的村民原是出自較靠東部，在早期的祭祀領地上的 Y 村落；
- \* X 村落多數的居民和 Y 村落的成員有父系親屬關係（可以是事實親屬關係，但有時無法證明）；
- \* 許多村落有或者曾有共同的武術師傅；
- \* 村落在空間上彼此鄰近；
- \* X 村落守護神之一是從 Y 村落的廟“分靈”而來的；
- \* 村落大部分的居民有共同的姓氏；
- \* 因為現實因素的關係，在三年一度的遠境活動中所締結的相互關連平時也會再出現。

在祭典期之外，一個分歧非常明顯地表現在兩個姓氏派系（Ng 派以及 Koeh 派）上。這只是約略的命名，因為這兩派皆有併入其他不同的姓氏。歸順於哪一派在此也偏向依靠領地劃分的準則；其基本參考點是村落（較少是更小的區域）。這種雙派系在地方及農會選舉時特別有效。其實，這只是一個從十九世紀中持續至今的爭端的場景轉移及現代表達方式，而當時的衝突真的是一種武裝械鬥<sup>30</sup>。這個對立的起源和昔日對內海新生地的搶奪有關，而更詳細地說，和兩種實施於溪流南部及北部的土地所有權的制度有關。在北部，開墾地契的所有人為組成協會的股東<sup>31</sup>，而在南部，為由一位持有最多地契的地主擁有土地，而他所聘請的佃農是與他同姓。其中一種制度的農民侵占了另一制度的所有地，敵

對關係因此展開並擴大。兩者間的衝突快速地朝東即祭祀圈的心臟地帶蔓延，因為在此地這兩批人有各自的關係。

祭典時，參與者再三重復他們應該要超越這種區格；有一些村落甚至交換儀式性供給“以避免再發生問題……”。即使與平常情況的面貌剛好相反，但這種態度是有意義的，因為這能顯示出儀式的一項重要功能，就是緩和已經劍拔弩張並威脅到團體凝聚力的緊張情勢。

在遶境時有合作行為也有競爭現象。不要忘記，所有村落有它們自己的身份要肯定，而且，為了累積自身的聲望，它們也必須確認本身在地方社會政治棋盤上的位置。它們就由守護神來承接這些抱負。地方的神明非常多樣化。它包含負有盛名且廣泛供奉的神祇，像媽祖或保生大帝；還有許多已經提過的本質曖昧不明的王爺<sup>32</sup>。對於發揚這些神明的神力，尤其是驅邪上的，遶境是有功效的表達管道。有些廟甚至將他們的功迹和瘟王的做比較，有時，甚至讓他們超越過後者。對於規定地方寺廟守護神間的等級，當地人和廟各有不同看法。

如果我們企圖描繪做為地方廟宇間關係的社會政治模型的特性，像瓊丹(D. Jordan)<sup>33</sup>所做的西港遶境和三張犁(臺北，松山)游行兩個“系統”之間的比較，有其參考價值。西港的遶境是每天從祭祀圈中心的廟出發；而三張犁的則是每一年，由六個社區輪流築一座恭迎自外地邀請而來的保儀大帝神像的神壇，然後以游行的方式送到六個社區。我們已經提到，慶安宮因其主辦廟的地位盡力再獲取更多的聲望。但是如此做，它立即招致其他寺廟的批評，並且冒着削弱聯盟團結力的風險。如果參與遶境只是為了認定祭祀圈內一座廟的優勢，其他廟就不會那麼有興趣參加。在這種競爭空間之下，象徵性原因之外，村落才能找到加入的動機，然後彼此之間的合作才有可能。這個特性是保證此現象持久的原因之



一。因此，不能僅因有一座主辦廟而太早下結論認為此廟占有等級性的優勢。在水平軸綫上的地緣性祭祀單位，在結構上是相對應的。

瓊丹在他的文章中指出西港主辦廟能執行某些監控的論據是錯誤的<sup>34</sup>。話雖如此，我們認為他所做的比較，在另一個層次上，即在交換形態方面仍值得注意。如瓊丹自己所說，在三張犁，當最重要的角色輪到其中一個區域，其他五個停留在一種比較消極的狀態；然而，在西港所有村落在每一次遠境中，參與是同樣積極的。在這兩個個案裏，廟宇間的交流絕對是互相的。然而，在西港，交流並不能延期，一定要在一科慶典期內幾乎同時進行。這兩個個案在原則上都是傾向平等的，每次至少有相互拜訪及保護的交換。這一點是無等級制度（並非是等級制度）的基礎要件之一，而此描繪出祭祀圈的政治系統的特性。

西港系統絕對能夠容納較多的參與者，並且把它的面積在一塊比三張犁還大的區域擴展開來（社群的數目為 90 比 6）。瓊丹<sup>35</sup>無誤地提出三張犁的個案比強調同地區性還強調同祖籍性。這使我們再次注意到作為領地標記的刈香遠境系統的重要性。

我們尚未面對下列疑問：是什麼促使西港一帶村落去超越居住的相鄰性，且使它們締結？一種以互動社群儀式的形式呈現的聯盟，而祭典中的遠境對居民而言最重要。先前的分析讓我們可以做出幾個假設。

供奉守護神的習俗及集體儀式的舉辦，對來臺開墾而建立區域性深植的移民，似乎扮演着一個主要的角色。因為在這個地區出現大量漢人和原住民之間的初次接觸，以及漢人間不論他們大陸根源地的大融合，所以在空間上的象徵性及政治性規劃（按照中國民間文化的標準），或許比其他地區能夠獲取一份較具決定性的意義。藉由遠境儀式，每一個社區在領地上的位置因此而得到確

認,也藉由這個機會,它和其他社群間的關係也才能被確切地、儀式性地強調出來。我們要強調的是,地方居民想要舉辦一個跨村落的活動、組成聯盟、並成為地方脈絡的一分子。拓殖上及競爭上的不穩定性,因土地分配或開發而產生的衝突,必須克服的威脅(由傳染病的提喻為其再現),很有可能促使地方社群聚集起來,既求在它們之間找到一種和平共存的方式,又能夠共同面對人為或超自然的危險環境。總之,在西港人們企圖由舉辦一場對領地造成影響的儀式以便製造及維繫共同身份認同,而其並非基於親屬關係、祖籍關係或供奉相同神明,這一點十分引人注目。

#### [注 釋]

- 1 臺灣的第五大河。
- 2 引號內為臺語發音以羅馬字母表示,視情況加上相對應的漢字。
- 3 參看 Arthur M. Hocart *Rois et courtisans* (國王和廷臣)。Paris, Seuil, [1936] 1978。
- 4 此祭典在 Fiorella Allio 的人類學博士論文 *Rituel, territoire et pouvoir local. La procession du "pays" de Sai-kang (Taiwan)* (儀式,領地與地方權力。(臺灣)西港一帶的刈香遶境為個案)中,有詳細的描述及分析。Paris X-Nanterre, 1996。
- 5 慶安宮主神也為媽祖,所以在這裏“進香”稱為“謁祖”(iat-cho·)。
- 6 由於地理上的便利,游行隊伍在“請媽祖”後,也就是在刈香的前一日,會順路到刈香領地內的一些村落遶境。
- 7 參看其他著作:劉枝萬,《臺灣民間信仰論集》,臺北,聯經出版社, 1983; Paul Katz, “Demons or deities? The wangye of Taiwan” (惡靈或神明? 臺灣的王爺), *Asian Folklore Studies* 46.2 (1987): 197 - 215; 康豹,《屏東縣東港鎮的迎王祭典,臺灣瘟神與王爺信仰之分析》,《民族學研究所集刊》70, 1991, p. 95 - 210; Paul Katz (康豹), *Demon, hordes and burning boats: the cult of Marshal Wen in late imperial Chekiang*, (惡

靈,群眾和燒王船:清朝末期浙江溫元帥的信仰), Albany: State University of New York, 1995; Kristofer Schipper (施舟人), “Seigneurs Royaux, dieux des épidémies”(王爺,瘟神), *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 59.1, 1985, p. 31-40; 蔡相輝,《臺灣的王爺與媽祖》,臺北:臺原出版社,1989。

8 參看劉枝萬,《臺灣民間信仰論集》,頁 292-293。

9 參看 P. Katz, “*Demons or deities?*”, 頁 204。

10 參看 Derk Bodde, *Festivals in classical China, New Year and other annual observances during the Han dynasty*(傳統中國的祭典,漢朝時代新年及其他年度性的風俗), 206 B. C.-A. D. 220, p. 75-138, Princeton: Princeton University Press, 1975。

11 參看劉枝萬,《臺灣民間信仰論集》,頁 148, 頁 151。

12 參看林美容,《彰化媽祖的信仰圈》,《民族學研究所集刊》68, 1990, 頁 41—104;《臺灣區域性宗教組織的社會文化基礎》,《東方宗教研究》2, 1991, 頁 345—363。

13 參看 Arthur Wolf, “*Gods, ghosts and ancestors*”(神,鬼和祖先), *Religion and ritual in Chinese Society*(中國社會的宗教與儀式), ed. A. Wolf, Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 136-137。

14 例如,參看岡田謙《村落と家族——臺灣北部の村落生活》,日本社會學會年報,社會學 5, 1937, p. 38-55; 施振民,《祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討》,《民族學研究所集刊》36, 1973, 191—208; 許嘉明,《彰化平原福佬客的地域組織》,《民族學研究所集刊》36, 1973, 頁 165—190; Emily Ahern, “*The Thai Ti Kong festival*”(創豬公祭典), *The Anthropology of Taiwanese Society*(臺灣社會人類學研究), E. Ahern and H. Gates, Stanford: Stanford University Press, 1981, p. 397-425.; 林美容,《由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織》,《民族學研究所集刊》62, 1986, 頁 53—114; Steven Sangren, *History and magical power in a Chinese community*(一個中國社群的歷史與神靈), Stanford: Stanford University Press, 1987; Robert Weller, *Unities*

*and diversities in Chinese religion* (中國宗教的單一性及多重性), Seattle: University of Washington Press, 1987。

- 15 參看由周鍾瑄編錄的地方志,《諸羅縣志》(1717),《臺灣文獻叢刊》141, 1962, 頁 283。
- 16 同上。
- 17 事實上,曾文溪在當時尚未如此稱呼,而是叫做灣里溪,參看盧嘉興,《曾文溪與國賽港》,《南瀛文獻叢刊》8, 1962, 頁 1—28。
- 18 參看《西港八分玉敕開基姑媽宮沿革》,1986。
- 19 尤其是《甲戌香料大醮典暨代天巡狩出巡九十村鄉遶境資料冊》,西港慶安宮,1994。這份資料冊爲了要讓祭典顯得更有威望,有高估參與村落的數目的傾向。
- 20 參看陳清誥及謝石城,臺南縣市寺廟大觀,頁 281,高雄:官田,1963。
- 21 這本叫做醮事簿,以前是由出身於西港地區王府裏的主祭人之家庭所保管,然後由他的後人一代一代傳下去。此手冊據說是由位於西港北部的另一座也舉辦相同的儀式的廟,即金唐殿,傳給慶安宮。
- 22 這場儀式是用來代替請水(chhia<sup>n</sup>-chui)的儀式。我們尚未查出這項改變的理由。
- 23 參看 John Shepherd, *Statecraft and political economy on the Taiwan frontier 1600-1800* (臺灣邊界的國家化及政治經濟, 1600—1800), Stanford: Stanford University Press, 1993。
- 24 參看邱奕松,《尋根探源——談臺南縣各鄉鎮開拓史》,《南瀛文獻叢刊》26, 1981, 頁 19—20。
- 25 參看余文儀的地方專題論述,《續修臺灣府志》2, 頁 1760,《臺灣文獻叢刊》121, 1962, 頁 87。
- 26 參看丁日健,《籌建鹿耳門炮臺》,《治臺必告錄》, 1867,《臺灣文獻叢刊》17, 1959, 頁 176。
- 27 參看 Fiorella Allio, “A dos de Scolopendre: promenade rituelle des enfants dans le Sud de Taiwan”(蜈蚣陣的背後:南臺灣孩童的儀式游行), *Etre enfant* (當小孩), *Collection Asie* (亞洲集錄) 4, 1997, p. 745-754。

- 28 西拉雅無論在文化上或政治上都被漢人同化的事實，這是在目前兩個族群接觸後的最後一個遺憾結果。
- 29 我們看到對此地情況的兩個基本理由：相較於中國大陸的東南部，此地移民先驅特殊的條件及緩慢的發展男性優勢，以及不同祖籍人民的大融合。
- 30 參看盧嘉興，曾文溪，頁 18—19；David Jordan *Gods, ghosts and ancestors: The folk religion of a Taiwanese village* (神，鬼和祖先：臺灣村落的民間信仰)，p. 20–26, Berkeley: University of California Press, [1972] 1985；“The Jiaw of Shigaang (Taiwan): An essay of folk interpretation” (臺灣西港之醮：民間詮釋論)，*Asian Folklore Studies* 35.2, 1976, p. 102–103；方淑美，《臺南西港仔刈香的空間性》，臺灣師範大學地理研究所碩士論文，1992，頁 107。
- 31 許多當地地名讓我們能够重返分配新耕地的時代，及由股東組成團體來開發，像九股仔、七十二份。
- 32 參看 Katz，“Demons or deities?”；“屏東縣，東港鎮”，*The cult of Marshal Wen*。
- 33 參看 Jordan，“*Shiunshou and Jinshiang, two kinds of Chinese religious processions and their sociological implications*” (巡狩和進香：兩種中國宗教游行及它們的社會關連性)，《第二屆國際漢學會議論文集》(1986)，民俗與文化組，臺北：“中央研究院”，1989，頁 255–270。
- 34 參看 F. Allio, *Rituel, territoire et pouvoir local*, p. 421–23。
- 35 參看 Jordan，“*Shiunshou and Jinshiang*”，p. 262。

本文原載：*Cahiers d'Extrême-Asie*，10，1998，p. 1–18.

# 北京東嶽廟香會<sup>1</sup>

袁冰凌 著

北京東嶽廟是元代著名道士、玄教大宗師張留孫(1248—1322)和他的繼承人吳全節(1269—1346)創建於延祐至天曆年間(1319—1328)的一個大廟<sup>2</sup>。元明清六百年間,東嶽廟一直是北京人社會生活的活動中心,是當地衆多香會及其會衆活動的聖地。它的重要性可以從至今依然保存的引人注目的碑林,尤其是爲數可觀的記載香會活動的會碑中略見一斑。任何有關明清北京地區的筆記小說、風俗志書都不會忘記對每年三月東嶽廟的大集會、大游行提上一筆。直到近代,東嶽廟仍然是中國北方最大的道教廟宇之一,是北京城及其鄰近地區規模最大的民衆集會場所<sup>3</sup>。

根據我們近年來的收集整理,現存東嶽廟拓片和保存在文集、志書中的碑文共一百四十五篇,其中各類香會所立的會碑多達一百二十七篇,占總數的百分之八十七點六。除少數會名不詳外,大多數香會都有名可考。根據我整理過的碑文資料,已知的東嶽廟香會名稱達一百多個<sup>4</sup>。衆多的會碑爲我們提供了豐富的香會史料,尤其是碑側和碑陰的題名與附記,包含着十分寶貴的北京乃至相鄰地區的社會史、經濟史、宗教史、城市生活史等方面的第一手資料。然而,由於東嶽廟的其他文獻檔案已在歷次運動中銷毀殆

盡，尤其是八國聯軍占領北京時，東嶽廟被洗劫一空<sup>5</sup>。有關香會活動的具體記載、經費用度、捐贈帳目以及東嶽廟道士的傳承等，我們所知甚少。至於文人墨客偶爾留下對東嶽廟的片段記載，也僅限於每年三月東嶽大帝誕辰廟會的描述<sup>6</sup>。運氣的是，在本文定稿前，我們得到了迄今為止唯一面世的《東嶽廟疏文》抄本<sup>7</sup>，內容包含東嶽廟部分神明誕辰的慶賀疏、香會的建醮疏、香會活動疏表、給速報司的狀稿、超度亡魂的正薦疏以及東嶽大帝與諸神的冠袍尺寸等，大多數疏文注明是康熙年間所作<sup>8</sup>。

最近，關於北京的廟宇包含對東嶽廟的研究出現了若干重要的著作。其中美國學者韓書瑞(Susan Naquin)的《北京——廟宇與城市生活》<sup>9</sup>一書，以其豐富的廟宇資料，給我們展示了北京歷史的新一頁。另外，法國年輕學者高萬桑(Vincent Goossaert)的《中國的廟宇》<sup>10</sup>，雖然篇幅不大，但從社會學的角度提供了許多精彩的觀點。由於篇幅所限，我在這篇短文裏不能使用太多的新資料來論證，只選擇了幾個基本問題，如香會的定義、活動、組織、財產及香會形式的變化等，做一初步探討。

## 一 會與香會

會是中國歷史上民衆團體活動的現象，其起源遠在古代的“社會”。因為中國歷史學比較重視所謂“正史”的政治史部分，而不注重研究此外的問題，所以會的歷史演變至今被研究得很不夠。限於篇幅，本文無法介紹北京歷史上的各種會的起源。我們知道，北京東嶽廟大概從一建廟起就有民間的會在活動，但是這些香會並沒有留下來了自己的碑文資料。只是到了明嘉靖三年(1524)，我們才看到有關碧霞元君在東嶽廟的香火的記載——《泰山碧霞元君香儀碑記》。碑文提到崇拜元君會的存在，但該碑並不是以會的

名義立的。只是到了明後期，北京東嶽廟突然出現了好幾通以會的名義立的碑，而且大多數都與宮廷人士，特別是與太監的活動有關。這些會很早以前就在東嶽廟活動，為什麼到了嘉靖、萬曆年間才開始立碑？這種突然出現的新的社會發展不是一件容易瞭解的事，需要專文探討。這裏我先列出若干會名各異的碑文以供分析：

(1)《岱嶽行祠善會之記》，嘉靖三十九年(1560)三月二十二日立。碑陰題名會衆二百多，以信女爲主。

(2)《東嶽廟供奉香火義會碑記》，萬曆十三年(1585)三月立。香頭太監丁奉、陳朝等，碑陰題名有宦官、宮女四百多人。

(3)《東嶽廟聖會碑記》，萬曆十五年(1587)三月立。該會每年三月建醮三晝夜。碑陰題名會衆三百多人，其中不少是太監。

(4)《東安門公會施茶碑》，崇禎二年(1629)九月一日立。會首趙進誠、姜忠、沈鳴時。碑陰題名有包含司禮監等處太監在內的會衆三百多人。

(5)《敕建東嶽廟聖前進貢碑記》，崇禎七年(1634)八月立。四處進貢老會立。會首劉繼先，碑陰題名有端妃等宮廷人士。

(6)《散司攢香小會碑》，康熙三十七年(1698)三月立。側刻“安定門內順天府角頭口攢香小會碑記”。碑陰會首趙自富及副會首、會衆二百餘人題名。

(7)《東嶽廟子午勝會碑記》，康熙五十五年(1716)四月立。兩側“京都西安門外土地廟誠起子午勝會，內外各城坊居住衆善人等列名於後”。碑陰有會首楊逢春、西安門外土地廟住持海秀、本廟西廊住持王尚遠及會衆五百多人題名。

我們從上述碑文的題目不難看到這些會如何稱呼它們自己，上面七個會碑有七種不同的名稱：善會、義會、聖會、公會、老會、小會、勝會等。可以確定的一點的是，儘管東嶽廟(或其他廟宇)的信徒團體稱法不一，但它們都共同稱做“會”。有一部分直接稱“會”，



如“嶽廟會”、“舍茶會”等，但另外一大部分却在“會”字之前加上一個具有特別意思的字來形容。下面將根據碑文內容加以分析。

最早出現的會碑是1560年的“岱嶽行祠善會”。“善會”的名稱是用來表示該組織“善有善報”的目的。順天府府丞李敏撰寫的碑文《岱嶽行祠善會之記》介紹說，太監趙獻、趙雄、陳朝與各衙門官員，在三月二十八日向東嶽大帝進獻絲綢的冠袍帶履和紙製的轎乘、儀仗、香亭、碑亭，因而與這個“善會”有接觸。此會會衆“月集微資”，好幾年連續在東嶽廟活動。因此太監們出資讓她們刻石立碑。碑陰有會衆題名，很明顯分成兩個部分。上面是太監，中間有“會首管氏<sup>11</sup>、李氏、秦氏”、“會首申佑”等，下面是兩百多個婦女題名。可以看出這個會基本上是一個婦女會。

第二個具名的會是“義會”。這個“供奉香火義會”成立於萬曆八年(1580)，連續五年到東嶽廟參加每年三月的慶典，貢獻冠服儀物與齋醮用的香燭紙錢。會衆是四百多名太監、宮女，組織者香頭陳朝也是資助前述“善會”立碑的太監之一。應邀撰碑的陝西等處提刑按察副使劉效祖在碑文中說，他原來認為：

……人之事神，不曰禱請，則曰報謝；不謂今生，則謂來世。安知內諸公之舉不居一於此乎？

太監們聽後抗議說，他們領受國家豐厚的俸祿，哪裏還敢再祈求神明賜福？他們之所以這麼做，是為了求天下風調雨順、國泰民安，“若年歲豐登，與四方人同享太平之福耳”。所以，“義會”的宗旨既是為了一種“義務”，也是做一項“義舉”。

第三個出現的會是“嶽廟聖會”。在已知的一百二十個東嶽廟會中，以“聖會”為名的會有四十個之多<sup>12</sup>。這還不包括那些後來改名為“老會”的會，有的可能曾經也叫“聖會”<sup>13</sup>。1584年成立的“嶽廟聖會”是由宦官趙群鑾率同官向善者三百餘人組成的，連續三年每年三月在東嶽廟建醮三晝夜，“□□□聖壽之無疆，下以祈

世道之熙洽”。在這裏，恭祝“聖壽”是不是該會取名“聖會”的理由呢？讓我們考察一下其他幾個也叫“聖會”的會碑：

(1)1607 年的《神明聖會碑記》記載，司禮監太監成敬、會首劉朝奉等倡約會衆八百餘官員，建醮迎神。爲“……聖躬之清泰，山河之鞏固；再祈祖宗之超升，一家之康寧，萬民之樂業，子孫之光裕”。

(2)1624 年的《東嶽廟四季進貢白紙聖會碑記》也說，“上祝當今萬壽以無疆，下爲生民而求福”。

(3)1627 年的《東嶽天齊大生仁元聖帝白紙聖會碑記》云：“瑞祈上而延綿國祚，下而保愛人民”。

很明顯，在敬祝皇帝健康長壽的名義下建立起來的會，都取名爲“聖會”。爲此，它們要長年集資籌備，在某些重要的節慶日舉行祝皇帝萬壽無疆的大醮儀式，然後向宮廷彙報。

剩下其他幾種會名，顧名思義，“老會”是指歷史悠久的會。第一個以“老會”之名立碑的會是 1634 年的“四處進貢老會”。關於這個會的歷史，在戶部主事夏尚綱爲它撰寫的《敕建東嶽廟聖前進貢碑記》中語焉不詳，只說首倡者劉繼先<sup>14</sup>，“窮風年之力，□奔走之勞，內賢外宰□□□□，無不鼓其善念而□其樂施，計月累日，錙銖是積，而治一切□具，極精且美，物物逼真，色色不苟”。

所以這個老會深得宮廷和政府兩方面人士捐助。

那麼，什麼樣一種會才有資格稱“老會”呢？顧頡剛在 1925 年調查妙峰山廟會時被告知，成立百年以上的會才能改名爲“老會”<sup>15</sup>。這樣看來，上述四處進貢老會至少建立於明正統以前。不過，成爲老會的會不一定是那些建立百年以上的會，有一點更重要的是必須得到其他會和宮廷人士的支持與同意。顧頡剛也介紹了一個例子，說當時有一個會急於想把會名改爲“老會”，但是遭受其他會的反對，只好又把名稱變成原來的“聖會”<sup>16</sup>。其實，在這裏

並不只是一個名稱的問題，而是證明一個會的資歷，無論一個會的規模大小、會衆的地位高低，只要是老會，其他會在游行或進香時與之相遇都要讓它先行。據說別的會遇到疑難時，都要去請教老會的會友<sup>17</sup>。在已知的東嶽廟會名中，共有四十六個會稱“老會”<sup>18</sup>。

“小會”應該是新成立的會名，我們知道的東嶽廟“小會”有兩個，一個是1698年立碑的“散司攢香小會”，另外一個是1706年立碑的“安定門內順天府角頭口攢香小會”。稱“小”也許是一種謙詞，或是爲了表示與其他稱“聖會”、“善會”等會的區別，因爲“散司攢香小會”會碑上的會衆題名實際上有二百多人。

“勝會”，已知的取名爲勝會的會有“子午勝會”、“子午進善勝會”、“甲子上香勝會”和“獻花勝會”。在這裏，“勝會”很可能是後起的名稱，尤其是撰碑者爲了形容該會的興旺鼎盛而采用的溢美之詞。比方說，由西安門外土地廟住持海秀等發起建立的子午勝會，在1716年立碑時已有“內外各城坊居住衆善人等”五百多名會衆，碑陰首列赫然排着八名趙姓“信官”，誠可謂“勝”矣，而翰林院編修任蘭枝在碑文說“……別名‘子午會’，若有取於木德……”，可知，此會之名原應是“子午會”。更明顯的例子是獻花會，我們有兩篇都題名爲《東嶽廟獻花勝會碑記》的碑文，這兩篇碑文都是敕封妙正真人掌道錄司印務攝東嶽廟正住持婁近垣分別撰寫於1741年和1756年。碑文雖然都題爲“獻花勝會”，1741年的碑額却是“獻花會”；1756年的碑額是“獻花老會”。所以，“勝會”之名顯然是婁近垣自己添加上去的。在1756年的碑文中，婁近垣介紹了這個包括乾清宮衆善人等在內共三百多名會衆的獻花老會在當年三月的活動，他們不僅捐資剪綴花木爲供具，而且還提供了“珠樹珊瑚，繽紛璀璨；張楹廣座，四照恒春”。更有意思的是，在廟裏進香獻祭之後，“興斯會者，例得具飲食，□管弦以歌，醉飽嬉迂”，連婁

近垣也贊嘆這種保存古意“飲福報臘”的活動。

最後，取名“公會”的會只有一個，即 1629 年立碑的“東安門公會”。它實際上是一個施茶會，由東安門的居民發起建立，三百多名會衆中有不少是太監。“公會”顧名思義是公衆共同組建之會。其實，其他一些會在成立或重建時，也會在會名前加上“公議”兩字，如光緒二年（1876）的《公議全□淨水老會碑》、光緒十三年（1887）的《公議重整淨爐老會碑》。意思是，該會不是由宮廷大官提議，或本廟道士組織的，而是一個自然街區或村落的團體自己做主並公議成立。東嶽廟很多會的會員都是從同一地方來的人，就是沈榜所說的“民間每年各隨其地預集近鄰爲‘香會’”<sup>19</sup>。這種自然村原來就有各自的管理公益事業的社會，以該地方的小廟，大部分是境主或社神（土地公）的廟爲中心。這類自然村或街區的機構爲了當地的大小問題常開公議會。“公會”者，此之謂也。

“善”、“義”、“聖”、“老”、“勝”等形容字都揭示了會的各種制度和目的。但在這些名稱之外，還有“香會”兩個字常常出現在各類文獻檔案中。顧頤剛主編的《妙峰山》一書從頭到尾把所有在該山活動的老會、聖會、皇會等一律叫做“香會”。他關於香會的來源說：“香會，即是從前的‘社會’（鄉民祀神的會集，爲 society 譯名之本）的變相。”<sup>20</sup>“香會”就是我們看過的各種會的一般性的總稱。因爲從北京和天津到妙峰山的會一般都是以“進香”爲主要目標，所以最近有一些學者認爲“香會”就是“進香會”的簡稱。但是這個看法很可能不對。在東嶽廟的碑文裏，我們可以看到有康熙四十五年（1706）三月大宛攢香敬司聖會與東華門內小南城修善聖會共同立的碑就叫《東嶽廟香會記》，這兩個一起立碑的會並不是旅行到外地名山的進香會。東嶽廟的道士每一次爲某會設醮謝恩祈安，就念一章《上香會疏》。在《東嶽廟疏文》抄本所保存的樣本是爲了廟裏的“甲子會”而編的。其文如下：

京都順天府朝陽門內外各城旗地方居住奉道恭叩東嶽閭廟上香。甲子修醮祈恩，普福保安吉祥。洎衆信人等，共秉虔誠，叩干洪造。意者言念衆等生居中國，寄遇清時。賴天地覆育之恩，荷嶽聖甄陶之德。衷存有念，皈叩□申。是以發心，逐日恭叩敕建東嶽廟環廡諸神聖前，虔誠拜禮，進貢真香。每逢甲子之辰，仗道修建，叩天誦經禮懺，獻供酬神，祈恩普福，保安吉祥，好事一永日。供設醮典，延奉高真。伏願大道垂仁，諸神鑒善。納衆信之虔誠，普覃恩澤；錫多門之福祉，均佑康寧。貿易興隆，財源增進。公私迪吉，諸事亨通。凡曰未露，統賴神恩，須至疏聞者。右謹具疏上奉東嶽天齊大生仁元聖帝，伏惟聖慈洞回，昭格文疏。<sup>21</sup>

“甲子會”也是香會之一。根據現有的碑文資料來看，上這個疏的香會很可能是燈市口的“甲子上香聖會”。康熙五十八年(1719)三月的《東嶽廟甲子上香聖會碑記》提到，此會“虔誠敬事多年，香烟愈盛”。而疏文稱東嶽廟爲“敕建東嶽廟”，是指康熙三十七年(1698)東嶽廟焚於火，康熙皇帝發廣善庫金重建之後的東嶽廟。不少會在重修東嶽廟後都有在廟裏舉行隆重的祭典。

香會是名稱各異的會的總稱，這一點也可以從萬曆年間(1590—1593)擔任北京宛平縣知縣沈榜的《宛署雜記》中找到佐證：

朝東嶽：……三月二十八日，俗呼爲“降生”之辰，設有國醮，費幾百金。民間每年各隨其地預集近鄰爲“香會”。月斂錢若干，掌之會頭。至是盛設鼓樂幡幢，頭戴方寸紙，名“甲馬”，群迎以往。婦人會亦如之。<sup>22</sup>

清人潘榮陞在乾隆初年撰寫的《帝京歲時紀勝》，也介紹了里二泗祐民觀每年五月初至端午節的活動，在運河內賽龍舟，“香會紛紜，游人絡繹”<sup>23</sup>。

關於香會，顧頡剛說每個妙峰山的香會都有碧霞元君的神位或神像，也就是說，都有一個香爐。在每年四月碧霞元君誕辰進山朝拜前，都要在他們的會內或附近的廟內做一個祭典<sup>24</sup>。東嶽廟的會也是如此。比方說，萬曆十三年(1585)的《東嶽廟供奉香火義會碑記》介紹，該會的宗旨是“爲神製冠服儀物，并齋醮香燭纖紙畢具。及期，則張鼓吹，具亭幔(爲神像而備)，齋戒熏沐，共匍匐神□九頓首焉”。所有這些活動，就歸納爲“供奉香火”。總而言之，香會就是供奉香火的會。

香會的成立與它得到在東嶽廟活動的許諾，並不是一件簡單的事。在東嶽廟，尤其在東嶽大帝誕辰時，有那麼多組織在那裏活動，它們必須事先有所安排，新的會也必須得到老會的許可才能成立。因爲東嶽廟是皇家的廟，因此也需要得到宮廷的許諾與支持。爲了這個理由，各種民間的香會在立碑時，還是需要太監或其他宮廷人士來參與。所以，一個會不僅有收入，也有費用，主要的費用是用在東嶽大帝生日時在廟裏做齋醮的儀式。

雖然廟裏的會可以分爲善會、義會、聖會、勝會、公會、老會、小會等各種不同的名稱，綜合起來說，那就是無論它們是什麼會，基本上都是某個特定的地區聯合起來的團體，在某種條件下得到在東嶽廟活動立會的許可。無論它們有錢無錢，它們都要做齋醮，很可能還要演戲，要爲聖壽無疆做一點表示。

## 二 香會的活動——以“擲塵會”爲例

在東嶽廟活動的會很多，如果根據它們的內容可以歸納爲：白紙會、獻茶會、擲塵會、淨爐會、獻花會、路燈會、淨水會、盤香會、散司會、甲子會(修理香爐)、祈嗣會、壽桃會、子午會、魯班會、梨園會等等。這裏我們選擇擲塵會爲例，來分析東嶽廟香會的活動。

已知的東嶽廟禪塵會和活動內容相同的掃塵會碑共十四篇，按年代為序排列如下：

(1)《東嶽廟禪塵碑記》，順治十六年(1659)八月，禪塵聖會立<sup>25</sup>。

(2)《東嶽廟掃塵會碑記》，康熙二十九年(1690)三月，王道化撰，掃塵老會立。側“安定門大街中城兵馬司胡同掃塵聖會”，碑陰會首馬古祿等題名。

(3)《東嶽廟掃塵會碑記》，康熙三十年(1691)十月，雲南道監察御使沈一揆撰，掃塵淨爐會立。此會為沈一揆聚眾創建，每月初八進廟瞻拜，並集資為掃塵淨爐之會。碑陰、側題名會首焦成功、張應星等及會眾題名五百餘，名字中有“六十一”、“丫頭”者，蓋不盡為官僚之會。

(4)《掃塵會碑記》，康熙四十七年(1708)四月，孝廉顏伯撰，掃塵會立。該會眾善因“聖像飛塵慮有蟲沙之篆，共約每月幾日必踵廟瞻拜，且各具資量其力為掃塵之會”。

(5)《禪塵會碑記》，雍正十一年(1733)三月十四日，戶部員外郎石麟撰，禪塵老會立。側刻“同心公議重□禪塵散司獻茶老會”，“大清同治十三年三月十四日重修”。後記“以上先首眾善芳名，原議一律重刊，以肅觀瞻而啓後賢。奈因字迹模糊，實難恭錄。是以為記”。此會由崇文門內外居民所建，每月十四日拂塵進香獻茶。碑陰會眾題名。

(6)《朝陽門外東嶽廟禪塵會碑記》，乾隆五年(1740)三月十四日，日講官起居注翰林檢討鶴年撰，禪塵老會立。碑末有同治三年(1864)三月十四日“同心公議重整禪塵散司獻茶老會”，“陳碑移過，先會首劉文明等”字樣。碑陰會首宗室吉騰及諸多棚行鋪號題名。

(7)《齊化門東嶽廟禪塵會碑記》，乾隆二十七年(1762)十二月

十四日，富德撰，禪塵老會立。碑下方刻“禪塵會因果感應記”，側刻同治十三年三月十四日重修題記。碑陰漢、旗會衆二百多人題名。

(8)《禪塵老會碑》，乾隆三十九年(1774)六月十四日，順天府府尹蔣賜啓撰，禪塵老會立。碑文敘述“禪塵老會者，自有此廟即有此會，以清除殿宇塵氛，綿綿延延，數百餘年。可謂善善相因，繩繩相繼”。側刻同治十三年三月十四日重修題記。碑陰題名信士、信女約三百。

(9)《萬善禪塵放生老會碑》，嘉慶三年(1798)五月一日，萬善禪塵放生老會立。會衆爲順天府大、宛二縣朝陽關內外旗民人等。碑陰題名二百多人。

(10)《東齊便衆善山東禪塵老會碑》，道光十七年(1837)六月二十日，山東禪塵老會立。這是唯一的一個外地移民建立的會碑，碑陰題名會衆二百多，有月盛席店、天興鐵鋪、萬匯煤鋪、永成皮鋪、雙成布鋪、三義局等諸多店家鋪號在內。

(11)《公議重整萬善禪塵放生聖會碑》，同治元年(1862)萬善禪塵放生聖會立。側刻“京兆內廷並各門內外旗民衆善人等敬獻”。碑陰題名會衆三百多。

(12)《東嶽廟拂塵會碑記》，同治六年(1867)三月十四日，拂塵老會立。會首全才、吉才等，會衆爲崇文門內外順天府大、宛二縣旗民。碑陰題名一百餘人。

(13)《東嶽廟禪塵會碑記》，同治七年(1868)三月，潘祖蔭撰，禪塵會立。側刻“萬善禪塵每月貳拾伍日諸同灑掃進香”，“光緒十六年閏二月重修題名”。碑陰乾清宮等處總管首領太監及其他會衆約七百人題名。

(14)《重建老禪塵會碑記》，光緒十八年(1892)三月十四日，候選教諭周之德撰，老禪塵會立。此會組織結構明晰，會衆職銜繁



多。碑陰題名善男信女三百餘多宗室成員，有鋪號及萬善白紙會參與。

禪塵會是東嶽廟成立很早的香會之一，雖然上述最早的碑立於順治年間，但乾隆三十九年（1774）六月的《禪塵老會碑》特別強調了該會的悠久歷史：

禪塵老會者，自有此廟，即有此會。以清除殿宇塵氛，綿綿延延，數百餘年。可謂善善相因，繩繩相繼。一人作於數百年之前，累代述於數百年之後。

我們從元人熊夢祥的重要著作《析津志》的片斷中得知，元代東嶽廟確實已有香會在活動：

每歲自三月起，燒香者不絕。至三月燒香酬福者，日盛一日。比及廿日以後，道塗男人□□賽願者填塞。廿八日，齊化門外居民，咸以水流道以迎御香。香自東華門降，遣官函香迎入廟廷。道衆鄉老甚盛。是日，沿道有諸色婦人，服男子衣，酬步拜，多是年少艷婦。前有二婦人以手帕相牽闌道，以手捧窑爐，或捧茶、酒、渴水之類，男子占煞。<sup>26</sup>

這個規模很大的北京婦女活動，一定不是一群烏合之衆，而是專門爲此而建立的有組織的會，即一個施茶的婦女會。在一個大廟裏，獻茶、禪塵、淨爐都是很基本的工作。東嶽廟從建廟起就有這類會在活動，是一點都不奇怪的。

東嶽廟的禪塵會很有名。從會名以及部分碑文內容可以看出，它的主要目的是負責廟裏的衛生，尤其是清潔神像和神龕。禪塵會的成員都是義務性的，但是大家都很認真對待這項工作。每個月農曆十四或其他日子定期到廟裏掃塵，特別在三月二十八日東嶽大帝誕辰前，他們會把廟搞得乾乾淨淨。直到二十世紀三十年代，還有禪塵會在東嶽廟活動，所以 Goodrich 太太還記錄過該會的事迹<sup>27</sup>。她在東嶽廟認識的人告訴她，三月二十八日早晨，那些

吃過齋沐浴過的會員都集中在廟裏。每個會員都帶一支掃把或抹布、一隻紅盒子，這個盒子是爲了裝他們從神像上擲下來的灰塵。他們在山門外集合，在熱鬧的音樂伴奏下列隊入廟。然後有一個道士來給他們上疏文，祝賀東嶽大帝生日。這一場面非常壯觀，很多人前來觀看，以至於老北京把三月二十八日稱作“擲塵會”<sup>28</sup>。

Goodrich 的朋友還說，大家把每次收來的灰塵集中起來帶回他們的土地公廟，在獻過供後，再把灰塵均分給大家。這些灰塵很寶貴，燒瓷器的窑工如果把它放在瓷土裏，燒出來瓷器會比較硬，敲擊起來聲音也比較好聽。做泥塑神像的人也把這種灰塵和在泥裏<sup>29</sup>。據說這些灰塵還有可能變成黃金。這一說法與擲塵會創辦人的傳說有關：在某年的十二月二十八日，有人在家做年前的衛生，他突然想到廟裏神明的清潔沒人做。於是他來到東嶽廟要求讓他做衛生，廟裏的道士同意了，他一整天留在廟裏打掃。晚上，他把掃下的塵土裝在袋子裏拿回家，準備用它在院子裏種花。回去後他很累，馬上就睡着了。他夢見兩個功曹告訴他，神明很高興他所做的事，要賜他兩錠黃金。次日醒來，他並不在意夢中的事，打開從廟裏帶回來的袋子，準備做花圃。結果，他看到兩袋塵土都變成了黃金。他立即跑到廟裏去謝恩，並決定拿出一錠金來籌建一個爲神明擲塵的會<sup>30</sup>。

擲塵會不止是一年一次在廟裏活動，從碑文看，這些香會雖然會衆來源不同，在廟裏的活動却經過明確的分工。每月十四日到廟擲塵的香會有四個之多，其他有每月初八、二十五日，或者每月數日在廟服務。我們不很清楚這種分工如何安排，據說在完成白天的服務後，許多會的成員都留在廟裏的三茅殿聽道士或和尚講經<sup>31</sup>。可以估計，這也是香會之間商議、安排活動的好機會。而且每年三月的東嶽大帝慶典也是各個香會整理會務、選舉新會首的時機。

擇塵會的任務也不止是做衛生而已，它們也在開廟的日子給到廟的香客獻茶，也做散司，幫助來還願的人分供品、簽寫名字、領他們到適當的神殿上香等等。以光緒十八年（1892）重建的老擇塵會為例，此會每月十四日集眾恭謁東嶽大帝及兩廡諸司，到前後各殿焚香頂禮，並打掃內外殿宇。1892年三月廟會時該會有旗漢會眾三百多人參加，在碑文題名中明確記載每組會員在那次廟會中的職責，其分工有下列十多項：

帶揮掃把、錢糧把、帶錢糧前引、帶中軍吵子把、帶獻茶把、獻茶把、帶仲伙把、擺齋把、面把、茶竈把、裱作把、衆位□軸龕□、年例助棚助善、供物家伙助善。<sup>32</sup>

所以，擇塵會除了要帶清潔神像、神殿用的揮掃外，還有進貢神明的錢糧、獻茶、面、擺設齋桌、糊裱神明的轎乘儀仗、已故親人或會友的神位，以及每年都有的搭棚與應用物品。揮掃是擇塵會的必備之物這一點是容易理解的，後面那一長串物品到底做什麼用呢？實際上，擇塵只是一種說法，一個擇塵會同時也可以獻茶、供齋。有的香會還兼設鑼鼓音樂、彩車陳設等表演性的服務<sup>33</sup>。此外還有每個香會都必須做的事，即供設醮典，超度亡靈。尤其在重大的節日裏，東嶽廟“化在紙錢爐，火相及，無暫熄”<sup>34</sup>。

雖然有各種各樣的會，在廟裏要做的工作就是那些，其中獻茶是一項很基本的內容，擇塵也是。所以 1774 年的碑文說自有此廟即有此會。擇塵會的歷史悠久，在它們的碑文中都表示這些會有一種被承認的要求。實際上，這些香會所做的事情待客、獻茶、掃地、擇塵、淨爐等，在一般的道觀或和尚寺裏都是道士和和尚自己要做的事。東嶽廟却不同，香會承擔了所有日常的事務性工作。大概因為它的廟大道士少，無法負責這些工作，有時甚至連齋醮也要請外面的道士幫忙。張留孫、吳全節建東嶽廟，並沒有安排很多道士住在那裏，他們的大多數門徒都住在當時大都的崇真萬壽宮。

到底東嶽廟曾經有多少道士？從他們住的地方看，最多不過幾十個人。這些人僅是應付齋醮及管理日常生活就差不多了，而廟的管理從一開始就是老百姓的事。實際上，每一個地方（境）廟都是如此。

禪塵會的成員原是北京市的普通居民，從碑文可以看出，後來也有一些地位比較高的官員和宮廷的人士一起參加。若干碑文的撰寫者都是當地有名的大官或文人。清代的禪塵會有漢人的會，有宗室旗人的會，也有旗漢共建的會。在 1774 年的碑文中甚至有回人的名字“吾爾”等。有關這一點，我們將在下文討論。

### 三 香會的組織

從碑陰題名來看，小型的香會一般由數十、近百個會衆組成，有一個正會首、兩三個副會首。清康乾年間出現的行會型香會通常是中小規模，會的組織結構也相對比較簡單，會衆基本上都是同一地區的同業人士。而早期的香會往往規模很大，會衆人數有幾百甚至幾千名，這類香會的組織結構相對來說要複雜得多。香會的主事者稱為會首和副會首，有時也稱作香首、香頭、催頭、首事、主會等。在正、副會首之上有時還有領會香頭，之下有都管、司房、管事等職。會衆稱為“信衆”、“會末”、“善士”、“信女”、“弟子”等，一些會外人士臨時參加活動或出資助緣的，則稱為“功德主”、“隨會會友”、“隨會信士”或“隨會信官”。

#### (1) 會衆成分

第一類，皇室成員，包括皇子、公主、王妃、宮女、太監等。如 1590 年起連續三年進獻東嶽大帝和帝后冠服束帶、香帛紙馬的“嶽廟聖會”，是明神宗最寵信的鄭貴妃和她的兒子福王率同榮嬪李氏、德妃許氏等宮眷建立，並有乾清宮太監孫順、李明等二百多

人組成<sup>35</sup>。1588年的“嶽廟會”是太監周寬、李坤、郭進等諸司太監二百多人創立，敬侍夫人郝金鳳、未封妃孔氏等嬪妃宮女三十人參加<sup>36</sup>。“進貢東嶽廟白紙簿籍筆硯墨硃等物聖會”由乾清宮二百多名太監、妃子及潞王府執事善男信女數十人共建。此類香會在明萬曆年間尤多。太監建立的香會，也有他們社會經濟方面的背景<sup>37</sup>。

此類會衆有時還包含在職京官、胥吏和錦衣衛、東廠官員。明清兩代，東嶽廟都受到國家祭典<sup>38</sup>，一些在京官員與內廷太監因此聯合建會，如1525年前後建會的“神明聖會”就屬此類。此會有八十多年的歷史，萬曆三十五年三月司禮監太監成敬與劉朝奉率同八百多名官員向東嶽大帝聖像進貢冠帶袍履，並負責延請道士、和尚，設壇二十七座，監醮迎神。碑陰題名包含神宗順妃李氏、光宗選侍李氏、未封侍長胡氏、熹宗良妃王氏、光宗敬妃馮氏、榮昌大長公主、柱國太師關國公張惟賢、太保後軍都督府左都督楊光□、皇姑寺長老大存，原任宣鎮挂印總兵官左都督黑雲龍等在內的二千多名會衆<sup>39</sup>。1624年建立的“四季進貢白紙會”有六百名多會衆，創建者劉永福是錦衣衛官員。

第二類會衆以行會成員為主。主要有：(1)猪行，會名“慶司”，康熙年間由一位道士與東四牌樓猪市屠戶共建<sup>40</sup>。(2)驢行，會名“馬王聖會”，年例在東嶽廟西廊三皇殿內馬明王聖前及諸聖神前行香，會衆為東四牌樓驢市驢販子<sup>41</sup>。(3)馬行，亦名“馬王會”，會衆為朝陽門內東四牌樓馬市馬商<sup>42</sup>。(4)羊行，會名“元寶老會”或“羊行老會”，會衆應該也是來自東四牌樓羊市商人，不過碑文未明言<sup>43</sup>。(5)藥行，在藥王殿修繕行香，會衆有各類藥店、山貨店、糧店等數十家商號<sup>44</sup>。(6)前述五行八作，大多以“魯班會”為名，會衆也是各行工匠、廠商、鋪家等。(7)糧行，從東嶽廟到通州的一百多里途中，有明清兩代建立的一千多處京倉、通倉。通過大運河北

運的南糧及其他物資都在這裏聚集，無數糧商布販在這裏經營，不少會碑都有糧店糧商的題名。(8)梨園公會，供奉喜神的梨園界人士組成，1928年他們曾在東嶽廟重建喜神殿<sup>45</sup>。

第三類是普通居民，也就是明人沈榜所說的民間每年各隨其地預集近鄰為“香會”的會衆。一些規模較小的香會往往會在碑文或碑陰上注明某里某坊善男信女組成。一部分香會經過若干年的活動後解散了，另一部分則漸漸發展擴大，開始有較大的影響。不僅會衆人數大為增加，成員構成也有所改變。一些由官吏首創的香會開始有普通居民加入<sup>46</sup>，更多由普通老百姓建立的香會發展後，則有形勢之家或太監出資贊助立碑。這就是為什麼在不少會碑中可以看到兩組不同的會衆題名在同一碑陰上。清代還有某些專屬於漢人或專屬於旗人的香會，也有少部分是旗漢共建的。

還有一類會衆基本上是信女構成。這個特徵在東嶽廟香會以及後來的碧霞元君香會中表現的特別明顯，主要有白紙會和施茶會。有時這類會甚至被直呼為“婦人會”<sup>47</sup>。前引元人熊夢祥所說的“是日，沿道有諸色婦人，服男子衣，酬步拜，多是年少艷婦。前有二婦人以手帕相牽闌道，以手捧窑爐，或捧茶、酒、渴水之類，男子占煞”，就是這類婦女會。以1650年崇文門南通積居土地祠的白紙聖會為例，該會建於瘟疫流行的明末，七年之後發展成上千信女會衆。當年參與三月廟會活動的，還有隨會信士一百多人。這些人應是某些信女的家人，在廟會時節協助辦理女性不便處理的事務<sup>48</sup>。這一狀況在明萬曆十二年建立的明時等坊巷“四季進貢白紙會”可以看得更為清楚。錦衣衛劉永福領會衆四十餘年，1624年底他的兒子劉應科、妻子王氏接領諸善信。從當年的碑陰題名看，六百名會衆幾乎全是信女<sup>49</sup>。還有上述宮廷人員組成的香會，除了太監會外基本上以宮女為主。

## (2) 會內分工與會首的選舉及任期

每年三月二十八日東嶽大帝誕辰，每個香會都要安排參加盛大的廟會活動。一些年久廢弛的老會也選擇這個日子來重組會衆、重修會規，從這類碑文中可以看出某些香會內部的組織分工與結構。如前引光緒十八年的老禪塵會，在當年的廟會活動前重新整頓該會，碑文詳細刊列了各級會首的職銜，會首一款就包含十種不同的名稱：

重整禪塵正會首、首列章程禪塵正會首、引善承辦會首、前引承辦會首、司事主文承辦會首、帶司事承辦會首、引善主文司事會首、墊助承辦會首、帶禪掃墊助會首、帶茶把接辦禪塵會首。<sup>50</sup>

類似的情形也見於光緒十九年三月重整規章的誠獻清茶聖會，會衆三百多名都是旗人。會例每月朔望備清茶獻供東嶽大帝正殿與各配殿，並於山門內鼓樓前設立茶棚，爲衆善止渴之需。會內分工有：司治棚都管、年例總司會事、誠獻石碑香首、引善承辦月廟香首，另外有負責清音鑼鼓、錢糧、糊飾、陳設、繕表、擒牲、仲伙把、助布棚、助大車、助水車等會衆。會外還有“二頂老會”神耳一堂<sup>51</sup>香首、永義局恭辦聖會同事、廣濟庵、延靜寺以及東嶽廟住廟真人道錄司副堂華明馨等人參與其事<sup>52</sup>。

香會會首的產生有幾種不同的途徑，一般由會衆公開選舉，有時也可能由香會的創辦者或重建者擔任。會首任期長短不定，不僅根據當事人對香會事務的熱心與貢獻程度，同時也取決於個人的能力和財力。

第一類是創會者自然而然被推舉爲首屆會首。這類會首任期一般比較長，有時甚至達三四十年之久。如前述明時坊錦衣衛劉永福擔任四季進貢白紙會會首四十餘年。六頂進供白紙聖會的劉繼先，也任會首三十多年。這類資深的老會首，由於在組織管理以及資財等方面貢獻良多，在香會事務中有很大的影響力，在後任會

首的人選上有較大的發言權。

由此產生第二類父子相傳、夫妻共事的現象。比如，劉永福在天啓四年(1624)將領會職責轉交給他的兒子劉應科和他的妻子王氏。劉繼先的重孫劉玉琨也在順治年間主管乃祖所建的白紙會。1757年重整路燈老會的會首鴻臚安保、張義福、董德興都是來自三世參與該會的家庭<sup>53</sup>。

上述兩類型的會首在以女性爲主的白紙會比較常見，原因或許是由於白紙會通常比較龐大，會衆人數多在千人以上。香會發起之初，應該是婦女自己組織，當規模越來越大時，往往需要家庭的支持，她們的丈夫或兒子在對外事務上協助幫辦。久而久之，那些男性就成爲真正的會首。不過，這類香會一般都分列男女會首以便分工。如康熙年間建會的四季年例進貢聖會是一個四百名信女組成的香會，會首是左明舉和他的妻子“左門姜氏”。崇文門土地公廟白紙聖會也設若干信女會首。

由於某些香會季節性活動或每月定時活動，所以又有第三類短期季節性會首。在正會首之下，有年會首、四季會首或月會首。崇文門土地公廟白紙會設置春、夏、秋、冬四季會首輪流管理，並有不同的管事在重要的日子裏安排游行進香等事。擇塵會、獻茶會、淨水會、長香會等往往也設年會首或月會首(或稱“香首”)臨時負責。此類會首一般定期由會衆公選產生。無論任期長短，被選出任會首的人都必須是熱心會務、積極出資出力的成員。

第四類隨會會首。一些興盛的香會常有會外人士慕名出資供奉香火或協助立碑刻石。因此在部分碑陰可以看到隨會會首、信官會首或“璫中會首”等名銜。這類成員以太監爲主<sup>54</sup>。

有些會首可能同時擔任兩個香會的主會工作。如康熙五十五年(1716)西安門外土地廟子午勝會的都管孔聖榮，同時也是次年東嶽廟子午進善勝會碑文所提到的會首<sup>55</sup>。六頂進供白紙聖會會



首劉繼先，也擔任 1634 年聖前進貢會的會首<sup>56</sup>。

從其他地區的資料看，會首不僅負責香會的組織、管理工作，甚至也主持對神明的祭典。如山西雄縣葛各莊傳統音樂會的會首，同時也擔任司祭之職：“禮神明，敬天地，會首設壇，沐手焚香”<sup>57</sup>。東嶽廟香會會首是否也具有同樣的職能，我們還不清楚，有待於新的資料來說明。

### (3) 香會的財產

東嶽廟香會的經費來源有兩類，其一是會員義務性的捐獻。“月斂錢若干，掌之會頭。”<sup>58</sup>如猪行慶司會每月定期向會眾收取香資，在七十二司各神明的誕日進香獻紙，以示慶賀。如果經費有餘，則用於修理油漆殿堂<sup>59</sup>。康熙十七年(1678)九月立碑的路燈老會，每月鳩眾捐資十數金，購燭五十餘斤，以供廟裏朔望夜燃用<sup>60</sup>。掃塵淨爐會每月初八進廟瞻拜，並集資為掃塵淨爐之費<sup>61</sup>。賜福如意供茶老會眾善信士信女各一百二十人左右，各捐己資，置桌凳壺盞，每月初一、初二、十五、十六等日，在育德殿前玉皇閣下供設<sup>62</sup>。比較有意思的是獻花老會，有乾清宮總太監與其他會眾三百多名，在三月二十八日剪綴花木為供具，慶典後與會者均可享受酒食，管弦以歌<sup>63</sup>。

這種定期收取的會費，在城市居民是按月收取，在鄉村則按畝徵收。顧頤剛在妙峰山香會的會啓中就看到這一點<sup>64</sup>。東嶽廟會香會往往設立專門負責徵收“錢糧”的會首。萬曆十九年(1591)的進貢東嶽廟白紙簿籍筆硯墨硃等物聖會在碑文上刻寫，該會有“進錢糧會眾官銜姓名年甲住處文冊一本”<sup>65</sup>。

其二，是通過在外募捐集資購置的固定資產，做為香會長久活動的保障。在康乾年間活動的獻花會曾有五十多年的歷史，會眾四百多人。康熙五十八年因前會首無力繼續擔任，將職位轉讓給傅滕龍。十餘年後傅亦感獨力難支，請樂善之士隨會襄助，香儀倍

增。傅氏在年老離任前，與會衆商議將該會累年所積存的香資銀兩，置辦四間坐落在內西花門外南池子路東的鋪面，由四名會員管理。每年所取租銀交與接會之人，以備年例應搭補會需用<sup>66</sup>。

由有力之士或會友出資贊助香會建立固定財產的情形，在香會經濟中一直占相當重要的比例。從明代起，皇室成員與太監一直是東嶽廟香會的重要施主。最典型的例子是清長春宮主管太監劉得印資助香燈供膳窗紙聖會。光緒二十年劉得印給該會施助紋銀五千兩，又從乾清宮等處太監募捐五千兩做為會費。光緒二十三年經衆會首商議決定，爲了避免此項銀兩年久缺乏、不敷用度，該會用銀一萬三百餘兩在張家灣、馬駒橋等處先後置地租三十一頃，每歲取租銀三百八十二兩五錢三分一釐五毫，制錢一千三十五吊四百九十四文。以每年所取租項爲年例，用以興建東嶽廟十八獄的茶棚、香燈窗戶紙會的開支以及神佛前供膳各等項經費<sup>67</sup>。

#### 四 香會的變化

當然，香會的形式並非一成不變。在特定條件下，一個年代久遠的老會進行改組分成兩個新的香會。有時，兩個香會合併成一個新會。如康熙年間的萬善重整白紙老會，在民國年間改組成萬善同歸白紙聖會與長壽白紙神帳聖會。乾隆年間的朝陽門外東嶽廟禪塵會，在同治年間與散司、獻茶改建爲禪塵散司獻茶老會<sup>68</sup>。有時爲了共同供奉的香火，好幾個不同的會也可能聯合起來舉辦活動，這種例子在會碑碑陰中比比皆是。如前述民國十二年新成立的兩個白紙會聯合樂善俊友合緣茶會、清泉會友茶會、德善堂彩作、太虛蓮社居士及永增局、祥義號等組織，在當年的東嶽廟會一同活動，並在原乾清宮總管劉玉、陳福等人的資助下重刻了其祖會於康熙十三年（1674）立的舊碑<sup>69</sup>。白紙會和獻花會在同治六年

(1867)、光緒二十二年(1896)“衆善同心，兩會畢舉”，兩次立碑紀念相互間的合作<sup>70</sup>。

明末清初出現了一種新的香會形式，即從原來的以活動內容爲標誌的會，開始轉化成以所供香火的神明爲標誌的會。這種轉變首先出現於與泰山頂上的碧霞元君香火有關的頂會。東嶽廟頂會有二頂聖會(1678)、三頂聖會(1693)、四頂聖會(1681)、六頂進供白紙聖會(1640)、八頂進貢展翅老會(1665)等。二頂聖會由西華門四牌樓會衆組成，三頂聖會是東直門外二里莊會衆與御膳房太監聯合組成，四頂聖會創於正陽門外猪市口糧食店，三會碑文均未說明頂爲何處。只有明末名將史可法在崇禎十三年撰寫的《六頂進供白紙聖會碑記》明確指出，該會每年三月先到東嶽廟勾魂司前舉行神慶之典，之後依次向東嶽廟、弘仁橋、西頂<sup>71</sup>、中頂<sup>72</sup>、北頂<sup>73</sup>及藥王廟等六處碧霞元君懿前進香。這裏把供娘娘香火的藥王廟也算爲一頂，可見所謂“頂”的說法也是相對而言，它實際上是指碧霞元君香火的一種分香。

有的頂會也與北京之外的碧霞元君香火有聯繫，如懷柔丫髻山的天仙殿也有東嶽廟香會進香<sup>74</sup>。創建於崇禎年間的八頂進貢展翅聖會更是活躍，這個會原名“東嶽聖會”，後來由於此會活動行迹遍及北京城郊，後繼者改名爲“展翅聖會”。康熙四年三月這個“展翅”香會的進香活動，足跡遍布北京地區二百六十四處寺廟<sup>75</sup>！

其次是各類行業性的香會開始以各自所供的神明爲會，如魯班會、馬王會等。從道光年間起，木行、桶行、棚行、陳設彩作等有時也直接以本行之名刻碑立石。這些香會的行業涉及面很廣，主要有木行、瓦行、羊行、猪行、馬行、驢行、糧行、米行、布行等，還有比較特殊的搭彩棚行。因爲東嶽廟的齋醮活動頻繁，搭棚設壇成爲當地興盛的行業。這些行會性香會的活動除日常進香外，通常在重要的節慶日捐資修復各自供奉神明的神像和神殿、更新神明

的衣袍，當然也請道士建齋設醮。魯班會基本都是來自大興、宛平二縣朝陽門內外的“五行八作”工匠組成。東嶽廟這類會碑共有十多通，從碑陰題名看，這類香會的人數一般在幾十到一二百之間，但有相當部分是東嶽廟附近的鋪戶廠家。

## 五 幾點結論

爲了維持共同神明的香火而組織起來的香會，同時也調節着社會各階層之間的關係。在特定的時節，香會在自己的廟宇“安排社會，設醮酬神”<sup>76</sup>。這類地方性的社會活動通過齋醮的儀式，使地方上的力量得以聯合。東嶽廟香會就是在東嶽大帝的香火下聯合起來的北京社會，它最顯著的特徵是廣泛性和民主性。

首先，通過上述香會與碑文的分析，我們已經看到東嶽廟香會會衆之廣布。已知東嶽廟最早的會碑是明嘉靖三十九年（1560）的《岱嶽行祠善會之記》，最晚的是梨園界立於民國十七年（1928），前後時間跨度爲三百六十八年。期間有些香會可能因年久事弛而解散，但從碑文可以看出大多數香會都是代代相傳，歷久不衰的。即使某些香會解體了，不久後就會有新的香會來補充。在現存一百多個有名可考的香會中，只有少數連續刻碑兩次以上，多數是給舊碑重新描紅，然後在碑的下方或碑側、碑陰再加題記或題名。可以推測，並非東嶽廟歷史上的每個香會都曾立碑，有條件刻石立碑的香會畢竟不多，在新近發現的《東嶽廟疏文》中就有若干個不見於碑文的香會<sup>77</sup>。此外，一些碑石由於某種原因早已被毀<sup>78</sup>。並且在清中後期，東嶽廟大殿前已是碑滿爲患，不容多立。所以，我推測曾經在東嶽廟活動的香會總數至少在二百五十個以上<sup>79</sup>。根據目前已過錄的一百二十多個會碑題名來看，共有會衆名單約四萬三千<sup>80</sup>，平均每會有三百五十名成員。二百五十個香會的會衆總數

應在八萬左右。除極少數人的名字出現兩次外，一般都是一次題名。另外，除了太監、宮女，一個題名通常代表一戶人家。如果以一戶五口計，參加東嶽廟香會的人數約四十萬，幾乎北京城的大多數家庭都包括在內。從收集的會衆分布資料看，東嶽廟香會成員遍布北京城鄉乃至其他省市。在碑文中出現的地名包括：朝陽門內外、崇文門、東直門、西直門、東華門、西華門、正陽門、東安門、西安門、安定門、西城、燈市口、東四牌樓，大內欽安、大高二殿，乾清宮，天壇，京兆內廷及各門內外，皇城內外，順天府大興、宛平二縣，通州、天津、山東等<sup>81</sup>。

其次，東嶽廟香會會衆包含北京城鄉各階層的人士。正如“供奉香火義會”在它的碑文中所表達的：“都城人嚴事之典，無內外，無貴賤，無大小”<sup>82</sup>。也就是說，爲了供奉東嶽大帝的香火，香會成員之間沒有高低貴賤之別，甚至連宮廷內外的界限也消失了。參加香會的達官貴人、豪商巨賈和凡夫走卒都可以共同在東嶽廟活動。一個由坊巷居民建立的香會，經過一段時間的發展，往往有地方官吏或宮廷人士（通常是太監）在“同緣一會”的名義下，捐資參加這個香會。上述“六頂進供白紙聖會”就是這樣一種情形。該會在三十多年的活動後規模越來越大，會衆逾千，內官黃貴、崔吉祥、王進等“羨其誠，不惟輸己俸而協恭聖，抑且同發善念，各捐金帛珠翠冠服等儀，同助緣修善，共事奉神”<sup>83</sup>。在“同緣一會”的題額下，碑陰有一百多名太監題名參加此會。這就是爲什麼在一個會碑裏，有時往往有兩組會首、會衆。主會題名一般在碑陰的中央，“同緣一會”的信士則在上方或下角另設一處題名。這類由普通會衆創立、宮廷人士助緣或同緣參加的香會在東嶽廟香會中占很大的比例。

不僅如此，明代東嶽廟是得到官方太牢祭祀的廟宇，而且每年皇帝率同百官祭天壇、山川壇，東嶽廟還在合祭之列。參加祭典人員在東嶽廟修齋一夜<sup>84</sup>。清朝祭日壇，也在東嶽廟齋宿<sup>85</sup>。所以，

東嶽廟是唯一的一個上自天子百官下自庶民百姓都可以活動的場所。在東嶽大帝的香火下，這是一個相對平等的社會。

再次，東嶽廟是香會的廟，由香會負責廟裏的日常事務。給廟裏的供品主要由香會提供，神殿的修繕也基本上由香會負責。各香會在廟裏的服務有明確分工，但相互間的關係是平等的，它們之間的不同主要也許在於新老會的區別。無論是王妃貴人，還是凡夫村婦，為廟裏神明的香火服務，是一種崇高的榮譽。所有會衆都自願為廟裏的公共事務出資出力。東嶽廟大帝及諸神的冠服袍帶、車轎紙馬，七十二司的簿籍、文房四寶都由香會提供。至於日常用香，待客茶水也是香會貢獻。如光緒時的“糊飾窗戶會”，每日呈進東嶽廟及九天宮、慈尊寺三廟，常供高香二千四百束<sup>86</sup>。

道士在東嶽廟裏的作用是為香會及其成員做齋醮儀式。廟裏的日常活動是由各類香會維持。從乾隆年間東嶽廟住持婁近垣為朝陽門內旗民“淨爐老會”和“獻花勝會”撰寫的碑文中，也可以看出那些數十年如一日在廟管理照料的香會，才是東嶽廟的真正主人<sup>87</sup>。

復次，東嶽廟香會的顯著特徵之一是婦女在香會中的角色。婦女不僅可以自由參加香會活動，她們也是一些規模巨大的香會的組織者。前面我已經談到女性在香會中的組織和作用。

最後，香會是中國傳統社會正常且必要的宗教信仰與社會活動的民衆團體。衆所周知，明代嘉靖、萬曆年間所謂的民間秘密結社活動頻繁，山東、河南、河北、京畿一帶尤為嚴重，官府不遺餘力四處圍剿<sup>88</sup>。同一時期，北京地區以東嶽廟為中心的道教與民間社會却十分發展，皇室官府自上而下參與東嶽廟香會活動。從這裏不難看出，即使是在帝國時代，民間社會與秘密宗教的分野也是十分清楚的。

總而言之，廟宇是中國傳統社會的香火所在地，香會是供奉神

明香火的社會組織，是中國傳統社會的一種民主性制度。對東嶽廟香會及其歷史形態的探索，將有助於我們進一步理解傳統民間社會的性質與制度，瞭解中國傳統文化真正的價值與意義。當然，這一研究還處於初步階段，有待於學術界同行的共同努力。

### [注 釋]

- 1 本文是根據作者 1999 年 10 月在法國高等研究院“中國社會與宗教研究中心”主辦的“聖城北京”國際學術研討會所提交的論文《北京東嶽廟香會初探》，及 1999 年 10—11 月在香港中文大學所做的“北京東嶽廟及其香會組織”演講稿刪改而成。
- 2 有關北京東嶽廟的創建及其創始人張留孫、吳全節事迹，參見拙文《北京東嶽廟碑文考述》，刊於《三教文獻》第三期，頁 137—158，荷蘭萊頓大學 CNWS 出版社，1999 年。
- 3 參見北京市檔案館編《北京寺廟歷史資料》頁 181，中國檔案出版社，1997 年。
- 4 有關東嶽廟碑文資料的整理與考證，參見《北京東嶽廟碑文考述》。自 1995 年以來，在施舟人教授的主持下，中國社科院考古所、北京大學歷史系、北京社科院歷史所、法國高等研究院和荷蘭萊頓大學等機構共同參加了北京廟宇碑文和廟宇地圖的整理工作。在這基礎上我發表了前述東嶽廟碑文目錄，着重對碑文尤其是碑陰部分有關香會的內容做了整理和考證。
- 5 東嶽廟住持華明馨於光緒二十九年給北京官府的呈文：“前因庚子變亂，本廟被掠一空。所有歷代祖師傳授手本，因亦遺失無存。”文見北京市朝陽區文化文物局和北京市民俗博物館出版的《東嶽廟》頁 5，1999 年。
- 6 近代學者在二十世紀二、三十年代對東嶽廟所做調查見 A. Goodrich 的 *The Peking Temple of the Eastern Peak: The Tung-yueh Miao in Peking and its Lore*, Nagoya, Monumenta Serica, 1964; 日本人小柳司氣太的《白雲觀志》所附錄的“東嶽廟志”與劉澄圓的《東嶽廟七十六司考》。東方文化學院東京研究所，昭和九年。

- 7 這是施舟人教授 1998 年訪問日本時在早稻田大學圖書館的澤田瑞穗收藏中發現的。此抄本沒有封面，我們暫名為《東嶽廟疏文》。
- 8 最後的《安神疏稿》所署日期是康熙十八年(1679)七月二十八日。
- 9 *Peking Temples and City Life, 1400 – 1900*, University of California Press, 2000.
- 10 *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Paris, Albin Michel, 2000.
- 11 碑陽却說“所有會之韓嫡申淑真者，與其弟申佑為衆之首”。
- 12 Susan Naquin 在她的著作中就選擇了“聖會”做為所有會的總稱。見 *Peking Temples and City Life, 1400 – 1900*, p. 230 – 239。
- 13 見顧頤剛《妙峰山》頁 38—39，介紹一個“聖會”想改為“老會”的事。中山大學語言歷史研究所，1925 年。
- 14 劉繼先也是崇禎十三年(1640)立碑的六頂進供白紙聖會的會首。參見《北京東嶽廟碑文考述》。
- 15 《妙峰山》頁 39。
- 16 同上。
- 17 同上。
- 18 其中有一個在 1892 年立碑的會與衆不同，自稱“老擇塵會”。
- 19 《宛署雜記》頁 191。
- 20 《妙峰山》頁 11。
- 21 後殿報名疏共五通，會經疏十五道聖位等。
- 22 頁 191，北京古籍出版社，1980 年。
- 23 頁 23，北京古籍出版社，1983 年。
- 24 《妙峰山》頁 15。
- 25 宣武區城隍廟街城隍廟亦立有一通內容完全相同的碑。
- 26 見《析津志輯佚》頁 55，北京古籍出版社，1983 年。高萬桑對這段資料做過分析，見《三教文獻》第一期，1998 年。
- 27 見 Goodrich, p. 29 – 30。
- 28 (清)富查敦崇《燕京歲時記》，頁 58，北京古籍出版社，1983 年。



- 29 Goodrich, p. 29 – 31.
- 30 p. 29 – 31.
- 31 Janet R. Ten Broeck 撰 “The Tung-yueh Miao in 1927” 一文, 見 *The Peking Temple of the Eastern Peak*, “附錄” 頁 235。
- 32 光緒十八年三月《重建老擇塵會碑記》。
- 33 見康熙二十九年三月《東華門外散司會碑記》。
- 34 明劉侗、于奕正著《帝京景物略》頁 64, 北京古籍出版社, 1980 年。
- 35 萬曆二十年三月《東嶽廟碑記》。
- 36 萬曆十九年《嶽廟會衆碑記》。
- 37 參見拙撰《北京東嶽廟的興建及其社會經濟背景》一文。
- 38 明代東嶽廟與真武廟、都城隍廟、關公廟、太倉神廟、洪恩靈濟宮等一起列入享受國家祀典的“京都九廟”之一。南郊天壇與山川壇祭典, 東嶽廟在合祭之列。見《明史》卷五十, 志第二十六, 禮四。清代東嶽廟也與日壇合祭, 參祭的官員必須在東嶽廟齋宿一夜。見順治十二年太子太保內翰林國史院大學士傅以漸撰寫的《敕建東嶽天齊仁聖大帝廟大供會碑記》。
- 39 萬曆三十五年四月《神明聖會碑記》。
- 40 康熙四十八年三月《慶司會碑記》, 乾隆三十三年十二月《東嶽廟慶司會碑記》。
- 41 乾隆十四年六月《馬王聖會碑》。
- 42 嘉慶二十五年《馬王廟會衆奉祀碑記》。
- 43 乾隆二十九年三月《羊行老會碑記》。
- 44 光緒十四年三月《東嶽廟重修藥王等殿碑》。
- 45 見張鼎乾撰民國十七年(1928)《黎園重建喜神殿碑》, 這也是我們收集的年代最晚的東嶽廟碑。
- 46 從一些碑陰題名可以看出這個變化。
- 47 沈榜《宛署雜記》頁 191: “‘婦人會’亦如之。……甚有一步一拜者, 曰‘拜香廟’。”
- 48 順治七年二月《白紙聖會碑記》。

- 49 天啓四年七月《東嶽廟四季進貢白紙會碑記》。
- 50 光緒十八年三月《重建老禪座會碑記》。
- 51 此處“神耳一堂”其義不明，待考。
- 52 光緒十九年三月《公議同善重整誠獻清茶聖會碑》。
- 53 乾隆二十二年三月《東嶽廟路燈老會碑記》。
- 54 如康熙五十八年三月《東嶽廟甲子上香聖會碑記》和康熙五十五年《東嶽廟子午勝會碑記》所載。
- 55 見康熙五十五年《東嶽廟子午勝會碑記》，康熙五十六年三月《東嶽廟子午進善勝會碑》。
- 56 崇禎七年八月《敕建東嶽廟聖前進貢碑記》。
- 57 見該縣音樂會古譜序文，此處轉引自薛藝兵《從冀中“音樂會”的佛道教門派看民間宗教文化的特點》，載《音樂研究》（北京）1993年第4期，頁67。
- 58 沈榜《宛署雜記》頁191。
- 59 見乾隆三十三年十二月《東嶽廟慶司會碑記》：“慶司者，以廟有七十二司，司有神，誕日設慶賀之義焉。凡與會之人，月爲積貯香楮之資，資有餘則時黝堊丹漆其堂殿，使無殘敝。”
- 60 《東嶽廟路燈老會碑記》。
- 61 在康熙三十年（1691）十月立的《東嶽廟掃塵會碑記》。
- 62 乾隆十三年（1748）三月一日《賜福如意供茶老會碑記》。
- 63 乾隆二十一年（1756）八月婁近垣撰《東嶽廟獻花勝會碑記》。
- 64 《妙峰山》頁20—21。
- 65 見《東嶽廟建立冥用什物聖會碑文》。
- 66 乾隆六年三月《東嶽廟獻花勝會碑記》。
- 67 光緒二十二年三月《香燈供膳窗紙會碑》，光緒三十二年《香燈供膳碑》。
- 68 乾隆五年三月《朝陽門外東嶽廟禪座會碑記》，末附同治三年三月十四日同心公議重整禪座散司獻茶老會。
- 69 《萬善重整白紙老會碑》。

- 70 見同治六年《白紙獻花會碑》和光緒二十二年《白紙獻花會碑》。
- 71 在藍靛廠，長河麥莊橋之西。原名“護國洪慈宮”，康熙五十一年重修，改名“廣仁宮”。
- 72 中頂碧霞元君廟，在右安門外草橋北，明天啓年間建。
- 73 北頂碧霞元君廟，在安定門外北極寺之東。
- 74 丫髻山的天仙殿有康熙御題“敷錫廣生”。《東嶽廟疏文》抄本有某頂會的《丫髻山進香封表念經意》，碧霞元君生日時在東嶽廟延請道衆立壇修醮、誦經獻供封表。
- 75 康熙四年《東嶽大帝聖會碑記》側題：“八頂進貢展翅老會，沿途寺廟二百六十四處。”
- 76 清顧祿《清嘉祿》卷三。
- 77 如方家園地藏庵的四季白紙會等。
- 78 如趙世延《昭德殿碑》、虞集《東嶽仁聖宮碑》等。
- 79 顧頡剛推測 1925 年的妙峰山香會就有三百個之多。
- 80 實際上這個數字並不完整，一些碑文拓片殘缺，因此許多碑陰題名的會衆名單都不全。
- 81 詳見《北京東嶽廟碑文考述》的碑文目錄及說明。
- 82 見萬曆十三年三月《東嶽廟供奉香火義會碑記》。
- 83 崇禎十三年三月《六頂進供白紙聖會碑記》。
- 84 萬曆三十五年《神明聖會碑記》載：“南郊迎景遲二日之期，東岱降靈應千年之瑞。”
- 85 同治五年八月《東嶽廟糊飾窗戶會碑》，糊飾窗戶會會首孫來福等，去歲隨扈東嶽廟行，見殿宇尚稱輝煌，而窗櫺間有損壞，出資修復，並獻高香。
- 86 同治五年八月《東嶽廟糊飾窗戶會碑》。
- 87 乾隆二十八年八月《淨爐會記》，乾隆六年三月《東嶽廟獻花勝會碑記》。
- 88 參陶希聖《明代彌勒白蓮教及其他“妖賊”》，載於《明代宗教》頁 5—16，臺灣學生書局，1968 年。

## 北京東嶽廟喜神殿考述

陳巴黎 著

元延祐年間玄教宗師張留孫、吳全節在齊化門(朝陽門)外出資興建東嶽廟。建成之後,便受到元廷的重視,每年三月二十八東嶽大帝誕辰之日,都要派遣官員來此降香祭祀。明清以後,東嶽大帝被正式列入國家祀典,民間酬神進香的活動更是日勝一日,呈現出日益民間化的趨向。許多行業的祖師神被供奉在東、西兩廊和後罩樓內,如建築業供奉的魯班、厨行供奉的竈王、鐘錶行供奉的顯化真君、馬販驢販們供奉的馬王爺,喜神就是梨園行供奉的祖師。

作為特定行業的祖師神,喜神信仰的群體主要是梨園行弟子,信仰區域包括北京、內蒙古、遼寧、山西、河南、上海、安徽等地<sup>1</sup>。祭祀活動都是以戲班、戲園等集體的方式進行。行業性、群體性成為喜神信仰崇拜的一個鮮明特點。

“一行多神”崇拜是中國行業祖師信仰的特點之一,而這一特點似乎在梨園行祖師崇拜中表現得尤為突出。關於祖師是誰,一直以來,無論學界或戲界都聚訟紛紜,說法不一。有說梨園祖師是喜神,俗稱老郎神,二者同屬一神<sup>2</sup>;也有說祖師是老郎神,即翼宿星君,不是喜神<sup>3</sup>;還有說老郎神、喜神、翼宿星君名雖不同,三者實際本指一個神<sup>4</sup>。這一特有的祖師崇拜現象,也由此引發不少學者

的關注。但對於喜神崇拜的專題，似乎還缺乏相關的學術研究。本文嘗試以北京東嶽廟喜神殿為個案，以碑刻資料為背景，對清代京師梨園祖師喜神信仰作初步的探討，求教於各位專家學者。

## 一 喜神殿創建歷史

東嶽廟喜神殿設在後罩樓東北角，上下三楹，每到三月十八喜神誕辰日，梨園行弟子都要來這裏進香禮神，或修葺殿宇，重塑金身，或獻冠袍帶履，或酬神獻戲。春秋兩季弟子們還要為祖師穿黃帔，戴九龍冠；冬夏兩季穿素紅褶子，戴王帽；年節則穿上紅蟒<sup>5</sup>，場面莊嚴而又隆重。殿前立石碑一通，民國十七年（1928）刊立，題名《梨園重建喜神殿之碑》，僅有的這塊碑刻成為記錄東嶽廟喜神殿創建歷史的唯一文獻資料。

該碑記載，東嶽廟原有舊喜神殿一座，在西廊，“由南府供奉所修”。據考，南府於康熙年間設立，為宮廷演劇承應之所，隸屬內務府，其址設在南長街南口的南花園。分內學和外學，內學為宮中習藝的太監，外學則為民間伶人。道光元年開始逐步裁退外學民籍伶人，道光七年（1827），改名為升平署<sup>6</sup>。據此推斷，東嶽廟舊喜神殿大致建於清乾嘉年間，發起人則為在皇宮承差獻藝的太監和民間伶人。

根據現存會碑資料，明清時期，在東嶽廟集中了北京最多的香會組織<sup>7</sup>。成員中不乏內廷供奉的太監，更有不少香會是以一定的行業組織為背景。與漢樂府、唐教坊性質相同，南府是隸屬於清廷的戲曲組織，為皇家、政府祭祀、大典、宴享、燕樂服務，是雅音官樂的代表。南府伶人將祖師殿建於此，也正是對東嶽廟作為國家正祀傳統的繼承和延續<sup>8</sup>。

當然，在東嶽廟喜神殿創建的同時，京師其他幾座廟宇，如崇

文門外東小市的精忠廟、宣武門外的江南城隍廟、京西妙峰山金頂娘娘廟也都供奉祖師喜神<sup>9</sup>。這幾座廟宇大都建於明末清初，可惜，現在除東嶽廟喜神殿保存完好外，其他殿宇均已被毀。

有幸的事，二十世紀二三十年代，由張次溪先生整理的《北京梨園金石文字錄》，四十年代日本人仁井田陞博士對北京工商行會碑刻和匾額的載錄<sup>10</sup>以及北京圖書館館藏拓片裏還保存有十塊喜神殿碑文，刊立年代從康熙十一年（1672）起至民國十七年（1928），其中的八塊立於精忠廟喜神殿前。這些碑刻為我們瞭解京師梨園子弟祭祀祖師喜神的情況提供了珍貴的歷史資料。

京師梨園子弟何時開始將喜神奉為祖師，立廟祭祀，我們尚且不知。依據仁井田陞對明崇禎三年（1630）九月梨園弟子獻精忠廟“盡忠報國”匾額的記載<sup>11</sup>，可以斷定明末梨園弟子就已經在此舉行祭祀活動。喜神殿應當也建於此間。有關梨園弟子祭祀祖師喜神活動的最早記載是康熙十一年二月，梨園公會正會首、家會首及隨會弟子共計 133 人到精忠廟喜神殿慶賀梨園會館成立，勒石立碑，碑陽正中刊刻的“梨園會館”幾個大字赫然醒目，精忠廟住持王德洪也隨緣助善<sup>12</sup>。梨園會館在精忠廟喜神殿的成立，標誌着精忠廟從此不僅是梨園弟子祭祀祖師的場所，還成為清廷管理民間戲曲的官方代表。清廷事務衙門派任堂郎中進行管理，負責內廷承戲，傳達朝廷律令等一應事物，並協助清廷管理戲班、戲園，解決伶人內部糾紛，為伶人謀取福利。首領即廟首，也稱會首，由伶人推舉，呈朝廷衙門批准，授四品頂戴。若有伶人糾紛，廟首召集各戲班開堂公斷，難以處理者，則要叩見堂郎中請示處理。因此，康熙以降，尤其是乾隆朝，精忠廟成為梨園行最重要的祭祀場所。

乾隆三十二年（1767）梨園弟子將精忠廟喜神殿修葺一新<sup>13</sup>。同時期，在朝廷承戲的十番學、中和樂、弦索學外二學、內三學公官信官衆等，並景山錢糧處三學、掌儀司筋斗房等伶人，聯同乾隆朝

戲界京腔六大名班：大成班、王府班、裕慶班、餘慶班、萃慶班、保和班和三十個民間小戲班，以及廣和樓、長春園、同慶園、中和園等八個戲樓的梨園弟子重彰善舉。二十年後，殿宇荒蕪，梨園弟子遂將喜神殿後閣油飾見新，由萃慶班助戲一堂，以爲獻神；事隔不久，乾隆五十五年（1791），又油飾彩畫，進獻歡門排幡、黃緞桌圍；再二年，長慶班將山門、旗杆油飾一新，引善弟子進冠袍帶履<sup>14</sup>。祭祀活動如此頻繁，其後確也存在着深刻的歷史背景。康熙、乾隆朝起，不斷有江南伶人應召入內廷演戲，直至乾隆五十五年爲慶賀高宗八十壽辰，四大徽班進京祝壽。在宮廷的直接倡導下，京城戲業達到了空前繁榮。

自安徽北上進京的四大徽班對祖師喜神也十分尊崇，紛紛加入到祭祀祖師的活動中去。嘉慶十七年（1812）二月，春臺班領袖弟子陳孔蒸、李華貴等將精忠廟喜神聖像及兩旁十尊配像重新粉飾；兩年後，重修喜神閣，油飾彩畫。大小新興班還油飾旗杆六根，獻轎一乘，執事全份，說明當時已有抬神出巡的儀式。另將山門見新，山門外建柵欄花牆一道，修蓋二門外南北配殿二間。再二年（1816），三月十八日四喜、三慶、和春班領袖弟子衆善人等連同精忠廟會首人等修葺了喜神殿兩旁的六間配殿，直隸和成山陝班領袖弟子還將垂花門樓整飭一新。同年，會首高朗亭、胡大成等招集在京大小各班、居樓園館等爲戲樓重修了罩棚。道光六年（1826）慶成班補修後閣牆垣，春臺班重修聖像，嵩祝班重修彩畫及兩廊建築，並約定所有京城大小各班累年修理油飾<sup>15</sup>。

康熙朝起，京師戲業有了長足的發展，尤其是乾隆朝，昆曲、高腔、弋陽腔、秦腔、皮簧等花雅爭雄，諸腔雜陳。全國各地匯集京師的伶人逐漸增多，供奉朝廷的南府伶人曾多達上千人。至嘉慶朝，尚有八百餘人<sup>16</sup>。顯然，已有的祖師殿已不能滿足京師梨園弟子的信仰需求。東嶽廟喜神殿的建立恰好映證了這樣的歷史背景。

所以建成之後，這裏也一度成為梨園界“議事聯歡”之所。碑文雖無詳細描述，但寥寥數語，足以想象當年的熱鬧場景。

在這之後，京師梨園子弟的祭祀活動依然持續。咸豐間，四喜班主張士元（即張二奎）到精忠廟喜神殿祭拜，見廟宇破敗，有意重修，可惜心願未遂，遽而仙逝。光緒初年，精忠廟會首程椿（即程長庚）起意重修，因工程浩大，獨立難持，便同徐小香、梅巧玲共襄善舉，不幸三人先後作古，工程受阻。精忠廟住持王有廉為完成程長庚的遺願，聯合廣德樓、三慶園等戲園及梨園弟子“衆志成城，群情感戴”，共同捐資。此次修復，工程浩大，王有廉捐款數額高達九千八百兩，創歷次修復之首，此時喜神殿改稱“天喜宮”<sup>17</sup>，光緒十三年（1887）再次重修<sup>18</sup>。

在這之後的二三十年，梨園會館由精忠廟遷至前門外櫻桃斜街，正樂育化會取代了精忠廟梨園公會。從此，精忠廟喜神殿前便不再有梨園弟子勒石立碑。東嶽廟喜神殿也因地處幽僻，香火不濟，殿宇逐漸荒蕪。

就這樣一直到民國初年。1920年梨園界為重修妙峰山喜神殿，在吉祥戲院募捐義演<sup>19</sup>。1928年，梨園界前輩陳德霖、朱文英<sup>20</sup>發願在東嶽廟後罩樓重建祖師喜神殿，召集梨園弟子出演義務戲，籌資修廟。據東嶽廟最後一位道士傅長青回憶，喜神殿修復時聯絡人請的就是原升平署太監武長壽。清廷滅亡後，太監解散，武長壽就住進了東嶽廟。他對京城戲界名角都非常熟悉，因此請他聯絡。演出於閏二月十八日在正陽門外西珠市口的第一舞臺舉行。屆時，梨園界名角雲集，有楊小樓、梅蘭芳、余叔岩、尚小雲、龔雲甫、程艷秋、尚和玉、朱桂芳等，義演所得全部用於喜神殿重建之需。當年義演的戲單至今仍保留在中國戲劇研究所資料室，出演的劇目有《霸王別姬》、《打漁殺家》、《探母回令》、《大長坂坡》等大小十出，主要演員多達六十九名。



一月後，工程竣工，只見“上下六楹，輝煌絢麗”，比梨園前輩程玉山、張二奎、梅惠芳、王耀庭<sup>21</sup>等所建喜神之別祠，更為壯觀。三月十八祖師誕辰之日，梨園弟子全體到東嶽廟慶壽，請道士為神像開光。弟子們在祖師聖像前獻戲酬神，由梨園弟子中善書者時慧寶拜寫匾額，上書“喜神殿”三個大字，挂於殿前<sup>22</sup>。同年七月，梨園各會各科全體自願捐資，將江南城隍廟祖師喜神重塑金身。參加助善的有文武生行維持會、小生行維持會、武行占行聯合維持會、文武淨行義志永同會、文武丑行互相維持會，及負責音樂伴奏的音樂科、負責化裝梳頭的容裝科、負責戲班人事的經勵科、負責擺放桌椅道具協助演員穿卸服裝的劇裝科、管理盔頭的客帽科、負責催場的交通科，還有扮演龍套、兵丁、衙役、侍從等小角色的流行<sup>23</sup>。此後，時局動蕩，直至1949年，東嶽廟被占用，喜神殿從此關閉。

通過對碑文的一番檢討，顯而易見，祖師喜神的信仰群體不僅是那些登臺獻藝，以演戲為生的民間藝人，還包括在宮廷習藝的內學太監，以及各大戲園的掌櫃。凡是與戲界有關的各個行當皆以梨園弟子的身份加入到喜神的祭祀活動中去。值得注意的是，那些刊刻在碑陽空白處、碑陰的信眾題名，除康熙十一年、嘉慶十七年碑陰有梨園弟子個人題名外，其餘都是以戲班、戲園、各行各业的名義出現。由此可以推斷，喜神信仰的祭祀組織基本上就是完全的行業組織，戲班班主同時也是祭祀首領，集宗教領袖與行業領袖二者於一身。與中國傳統行業祖師信仰職能相同的是，喜神信仰既是塑造強化行業群體的宗教象徵，同時也是塑造和強化行業組織內部權威的過程。因之，在行業組織興盛的同時，祭祀活動也相對頻繁，規模不斷擴大。從明朝末年開始，康乾朝達到鼎盛，直至民國初年，再次掀起高潮。可見，梨園弟子對喜神的信仰，不僅是信仰意識的表現，還是行業組織意識的體現，是建立在共同信仰

基礎之上的穩定的行業群體，而喜神信仰便成為梨園行內部整合的精神紐帶。

## 二 祖師喜神的傳說

梨園祖師崇拜由來已久，所奉神相當繁多。各地方劇、戲班內部諸行當及職事也各有自己的祖師神。民國年間，梨園會館門前的楹聯就寫着“舉世祀老郎神，僉曰似張道陵似張元杲；其徒受帝王教，不知是唐明皇是唐莊宗”<sup>24</sup>，雖多少帶有譏諷的意味，却也反映了梨園弟子對祖師所持有的態度，祖師是一種象徵，是保護神，究竟是誰似乎並不重要。這也許可以用來解釋為什麼有如此多的說法，一直流傳至今。

中國的祖師崇拜裏，通常將祖師看作行業地位的重要標誌，祖師身份高貴，地位榮耀，意味着從業者的身份、地位也相應提高。雖然在現實中，行業地位並會不因此提升，但獲取社會的認可和尊重，增強職業自豪感却是祭祀祖師的一個重要因素。尤其地位越是卑賤，通過祖師來抬高身份地位的願望就越是強烈。中國的傳統社會將地位、等級進行了嚴格的界定，伶人與娼妓一併被當作為人輕賤的代表，社會地位十分低下。清廷曾嚴令禁止內城開設戲園，而且無論內城外城，禁止旗人擅入戲園。為改變自己的身份，得到社會各界尤其是上層社會的認可，處境卑微的伶人便在對祖師的追封和認同過程中，不遺餘力地將祖師標榜成貴為天子的皇帝，種種傳說也因此應運而生。有說喜神是商紂王<sup>25</sup>，此說大概源自《封神演義》，姜子牙封商紂王為天喜星，精忠廟喜神殿曾在光緒年間被稱作天喜宮<sup>26</sup>。還有說是後唐莊宗。莊宗是歷史上有名的喜好戲曲的皇帝，既好俳優，又知音律，能度曲，被後世奉為戲界祖師。然入明清以來，最普遍的說法當屬唐明皇了。

《舊唐書·音樂志》云，玄宗通音律，好歌舞，辟梨園，設教坊，廣延博士樂工。聽政之暇，教太常樂工三百人，爲絲竹之戲。又《太平御覽》引《明皇雜錄》曰：“開元二年，上於梨園自教法曲，必盡其妙，謂之梨園弟子。”<sup>27</sup>故乾隆五十年《重修喜神祖師廟碑志》云：“夫戲者，創自明皇天寶元紀”，作爲戲曲的創始人，明皇順理成章被奉爲伶人祖師。歷史記載固然是伶人追封玄宗爲祖師的重要依據，而神化明皇的傳說故事更爲伶人所津津樂道。難怪有道光七年《重修喜神殿碑序》云“迨至明皇游月宮，聞天上之樂，歸制霓裳羽衣曲部，此樂府曲部所以建焉”。

明皇神游月宮的傳說最早出現在宋道教典籍《太平廣記》<sup>28</sup>、《雲笈七籤》<sup>29</sup>的記載中。元代《歷世真仙體道通鑑》<sup>30</sup>有所發展。明清小說《初刻拍案驚奇》<sup>31</sup>、《隋唐演義》<sup>32</sup>再次將其情節加以渲染，小說的深入人心，更使得該傳說在民間廣爲傳播。內容大意是：八月十五日夜，道士葉法善<sup>33</sup>請玄宗游月宮，告誡說一定要緊閉雙目，千萬不可妄視。於是，二人閉目，縱身一越，飛入雲端。來到月宮，只見廣寒宮中，嫦娥端坐朝堂，玉兔站於階前搗藥。仙女數百，身着素衣，輕歌曼舞，仙樂清麗。玄宗打聽曲名，告知《紫雲曲》。於是暗中默記曲調，回宮後寫成曲譜，起名《霓裳羽衣曲》。從月宮返回時，經潞州城，俯看城中一片寂靜，月光照如白晝，法善請玄宗用笛子奏曲。曲終後，將一枚錢投擲到城裏。十天後，潞州有報說，八月十五夜裏，有天樂臨空，還在城中拾到錢幣一枚，獻給皇上。

明末，梨園弟子將《游玩月宮》的傳說搬上了舞臺。據《陶庵夢憶·劉暉吉女戲》記載，舞臺上出現了大型圓屋式的月宮，裝置在黑幕布之後，當葉法善作法時，全場黑暗，“霹靂”一聲，黑幕啓開，露出月宮。月宮周圍裝有許多用羊角熬製成透明的薄片做燈罩的“羊角燈”，染成五顏六色，以表現“五色雲氣”。月宮門口挂有紗

幕，形成朦朧的霧氣。從月宮往臺上撒出一條布作為橋梁，由葉法善引着唐明皇進入月宮<sup>34</sup>。場面幻化，猶如仙境。清初，弟子們還將此傳說畫在了精忠廟喜神殿的壁畫上。該壁畫人物繪畫，極為精細，栩栩如生，堪稱藝術精品<sup>35</sup>。



衆所周知，唐朝宗室篤信道教，尤其玄宗，不但封老子為“大聖祖高上金闕玄元天皇大帝”，下令全國各地造老子像，立廟祭祀，還親自為老子《道德經》注疏，是歷史上有名的崇道皇帝。玄宗禮遇道士，崇尚齋醮，尤其愛好齋醮樂曲，並組織創作。據《新唐書·禮樂志》載，開元九年（721），玄宗命司馬承禎製《玄真道曲》，李含光製《大羅天曲》，賀知章製《紫清上聖道曲》。開元二十九年（741），玄宗親自作《霓裳羽衣曲》、《紫微送仙之曲》，在太清宮祭獻老子時演奏，整部樂曲講述的就是明皇求仙的故事。

祭月在中國有着古老的傳統。自漢至唐，祭月風俗也逐漸興盛，玄宗朝則蔚成大觀。道教尊月神爲“太陰星君”，全稱“月府結璘皇君妙果素月天尊”。八月十五爲太陰聖誕，是日夜月升之時，各道觀都要設壇祭月。其間盛行的道教“存思術”就有關於“奔月”的秘要訣法。所謂存思，即閉目內視，意守身形，精神集中，滌除雜念，以想象爲手段，達到與宇宙同體的境界。《太上玉晨鬱儀結璘奔日月圖》<sup>36</sup>中有關奔月之術的記載是解析明皇神游月宮傳說的重要資料，“於望日存自己如昆侖山，身坐山頂，山下大海，月輪初生。咽津三過，叩齒三通，咒曰：‘真景初生，陰中至陽，水泛玄輪，金露微芒，津源暢通，輝映瓊房，氣增光盛，服御飛翔。’誦畢，咽津九過。次存月光如半規，金光照映我身。咒曰：‘景散天池，金水半規，光明幽夜，照我玄珠，飲泛晶漿，香透身軀，數周真會，乘景沖飛。’誦畢，咽津九通，叩齒。存月圓，真水成橋，下接山石，我身乘彩鳳入月。咒曰：‘天源周流，光透重樓，霄映十方，五液蕩幽，沖虛攝景，身飛浮一，真上朝陽九無優。’誦畢，咽津九過，思入月宮與身爲一，良久忘形，覺金光四射，普天光明。”並稱此術“行之一年無病，役鬼神去來自然；二年通真三界侍衛。三年魔王保舉；九年功成，五夫人下詔，子形而得飛仙矣”。如果將此段描述與明皇神游月宮的傳說相比較，便不難看出，神游月宮的傳說實際源自道教的奔月之術，其內容反映的正是崇仙好道的玄宗在法師引導下練習此術的全部過程。玄宗又好法曲，故《霓裳羽衣曲》傳自月宮的附會也深爲民衆所接受。

按中國人的傳統，人間的帝王乃天上星宿下凡，所以精通音律的明皇便又成爲翼宿星君的轉世。清乾隆版《玉匣記》則稱“唐明皇，梨園祖師，南方翼宿星君”<sup>37</sup>。究其原因，翼宿乃道教二十八宿之一，屬南方朱雀七宿之一。《太平御覽》引《春秋元命苞》曰：“翼星主南宮之羽儀，文物聲明之所豐茂，爲樂庫爲天倡，先王以賓於

四門，而列天庭之衛，主俳優，近太微而爲尊。”<sup>38</sup>即翼宿是天上主樂，主俳優的星神。

伶人們以梨園弟子自稱，又憑藉“皇帝弟子”的名聲抬高自己的身份地位，然終究尊貴有別，玄宗貴爲天子，伶人奉其爲祖師，却也不敢逾禮直書其名，只能以祖師喜神代之。又因玄宗爲睿宗第三子，常親自登臺出演，不便以君臣相稱，故又被稱作三郎或老郎<sup>39</sup>。

從碑文中，我們無法知曉祭祀喜神的具體內容，但從祭祀的時間上看，所有喜神祭祀的時間都是在三月十八祖師聖誕之日。雖然我們還不清楚“三月十八”源於何處，不過這足以表明喜神的傳說已經成熟，喜神崇拜得到了戲界弟子的一致認可。祖師也成爲一種重要標誌，甚至成爲訴訟的憑據<sup>40</sup>。

通常，喜神會有十二音神作陪祀。東嶽廟喜神聖像兩側供奉着十二音神的牌位，分別是(1)先師鬼音沈古之真君；(2)先師虎嘯秦清真君；(3)雲音韓娥元真君；(4)先師羅祖公遠真君；(5)琴音綿駒真君；(6)猿音石存符真君；(7)雷音孫登真君；(8)龍吟王豹真君；(9)黃幡焯真君；(10)葉法善真君；(11)鳳鳴阮籍真君；(12)鳥音薛譚真君<sup>41</sup>。精忠廟喜神殿除了牌位，牆壁四周還繪有《十二音神圖》。

關於十二音神的來歷，齊如山<sup>42</sup>、趙景深<sup>43</sup>先生都曾作過考釋。黃幡焯、葉法善和羅公遠三位真君皆與唐明皇有密切的關係。黃幡焯爲唐代名伶，善演參軍戲，深得明皇寵愛，一日不見，則愁眉不展。平日侍從皇帝，也常常假戲謔，警惕其主，解紛救禍，人稱“滑稽之雄”。葉法善和羅公遠被奉爲音神大概是因爲帶明皇神游月宮之故。其餘的九位皆爲古之善嘯和善歌者。戲劇講究發聲，故將其擬作自然之音，如老生的嗓音應具備“小龍虎音”、“雲音”、“鶴音”、“猿音”；淨角具備“大龍虎音”、“雷音”；小生、正旦則應具備

“鳳音”、“雲音”、“鬼音”。還以笛象徵龍吟、笙象徵鳳嘯、琴象徵和風、鼓象徵雷震。各音皆有神主之<sup>44</sup>。

### 三 梨園弟子與祖師喜神

同祖先崇拜一樣，中國人的祖師崇拜也深受追根溯源，崇德報功的傳統觀念的影響。民國十七年江南城隍廟《祖師喜神殿碑》云：“蓋聞孔子明道鬼神，以爲天下先則。故教人復古復始，不忘其所由生，以至其敬發其精，竭力從事，以報其德，尤當不失主敬之禮。”東嶽廟《梨園重建喜神殿之碑》亦稱重修之起意源於殿宇荒蕪，“甚非崇德報功之所……更恐數典忘祖，不足以昭示來茲”。此外，梨園弟子們還十分強調祭祀祖師喜神“深合祭法”，爲“務本之意”與“俗儒立梓潼社祈福者異”，宣稱祭祀祖師喜神乃“以正祀神”，“豈致力於淫祀亂神者可同日而語”。

祖師崇拜與國家崇德報功之典相互吻合，祖師便成爲官方正祀的代表。於是，在碑文中更多地看到的是梨園弟子們對大雅正音的推崇和以音律潤色太平的理想。稱贊上古歌舞樂律以“以通神明之貺，以合天人之和”<sup>45</sup>，而樂之宗旨則爲“借因果爲勸懲，即詠歌爲諷喻，而感人之道寓焉”<sup>46</sup>。甚至稱充斥京師的雜劇百戲等皆爲“靡靡之音”。表現出對君權的無上尊崇，正如碑文所載“上報聖明載覆之大恩，次答祖師護佑之宏庥”<sup>47</sup>。

實際上，伶人對祖師的態度與朝廷對伶人的態度始終保持相互利用和互惠的關係。清廷在促進戲業繁榮的同時，對民間戲神的控制也尤爲重視。乾隆四十八年(1783)蘇州織造全德奉乾隆皇帝理正樂曲之命，總攬當地戲曲審查事務，提出對戲神進行正名，撰《翼宿神祠碑記》云：蘇伶“舊有廟，以祠司樂之祀，相沿曰老郎神。其名不知何所出，其塑像服飾亦不典……予爲易其祀曰翼宿

之神”<sup>48</sup>。

在京師，百戲紛呈，來自俚俗的花部、亂彈逐漸取代了昆曲雅部，宮廷所倡導的用以歌頌太平盛世的正音雅樂日趨式微，這不能不引起統治者的警惕。而祖師廟便成為朝廷管理民間戲劇的最有效的場所。精忠廟《梨園聚議廟會碑》載，乾隆朝起，清廷將戲曲演出列入朝廷儀典，新年除夕萬壽節及各個節令，每月的初一、十五都有固定戲目。以宣揚忠孝節義等傳統道德和太平盛世為主旨。命伶人“依節令奏演”，不得違反。梨園公會深恐梨園子弟有違背朝廷律令之舉。在精忠廟立碑紀文曰：“梨園供奉內廷者，率法惟謹，亦無敢以新聲巧伎進。又恐無以修其儔侶也，特立廟於崇文門外西偏，有事則聚議之。歲時伏臘，以相休息，舉年資深者一人統司之。”同治二年（1863），內務府為“禁淫靡鬥狠之劇”，令精忠廟會首程椿等傳知在京各戲班領事頭目，開設圍館人等，禁止演唱淫蕩之詞，以正風俗<sup>49</sup>。道光以後，朝廷專奉嘉慶生母為“喜音聖母”，伶人去內廷承差，由升平署總管帶領，先給喜音聖母叩頭，然後再去拜祖師殿<sup>50</sup>。

在行業內部，祖師不僅作為提高身份的重要標誌，還是加強內部組織管理的重要手段。三月十八祖師誕辰之日，被訂為官工日期，弟子們均不准在戲臺表演，各脚或搭舊班，或另轉新班，或包銀照舊，或須增工價，均在此日商酌。定妥後，無須撰寫合同，只要在祖師面前焚香行禮，就算敲定，一年之內不得更改<sup>51</sup>。

如果說承認唐明皇為祖師是對外官方的說法，那麼喜神為小孩的說法是否可以看作是梨園弟子非官方的，內部的解釋。有說喜神是演出時用的道具娃娃。在臺上可隨便玩弄，到後臺臉面朝下，不許仰面。因為眾人見到它便要行禮，不勝其煩，故將其面朝下。有說過去有人學戲，久不會，夢一小孩來教，驟能領悟，於是共尊小孩為喜神。也有說在後臺神龕裏供着小娃娃，頭戴小辮，為喜



神，也叫老郎神。戲界緣何奉小孩爲喜神，齊如山曾解釋到，梨園弟子經常出演堂會戲，多因生日滿月等喜慶事，賞錢頗豐，多與小孩有關，故將戲班中的假娃娃尊爲喜神。但這樣的說法似乎還不足以抬高喜神的地位，於是又有了喜神是唐明皇之子的說法。隨玄宗到後臺排戲，鑽進大衣箱，竟而死去。玄宗十分痛心，隨將其封爲戲班大師哥，永遠供奉<sup>52</sup>。也有說玄宗三太子，因其最幼，故名老郎，每逢宮中演戲，必赴後臺觀看。一日，太子嬉戲，替演員勾畫眼眉，待上臺表演，果然較從前出色。從此，戲界演出，皆用臉譜，太子便成了臉譜的發明者，後世尊奉爲喜神<sup>53</sup>。

喜神的傳說在其形象上也得到證實。有報刊記載，東嶽廟喜神像爲一十五六歲白面少年，金冠黃袍，儼然王者<sup>54</sup>。精忠廟喜神殿祖師像則爲紅袍，金冠、白面、黑鬚，帝王裝束，橫匾寫“翼宿星君”<sup>55</sup>。兩個喜神最明顯的區別就是有無鬚鬚之分。正好與喜神傳說故事中，主人公明顯分爲成人、孩子兩種類型相吻合。無獨有偶，在精忠廟喜神殿的壁畫中也有小太子隨母后和宮女在梨園玩耍。又見明皇懷抱太子，對面站一內侍，右手持筆，似要往太子臉上劃着什麼。這似乎又暗示了喜神與小孩兒的親密聯繫。

在福建、廣東地區，梨園行普遍供奉祖師田公元帥。相傳爲唐玄宗宮廷樂師雷海青。他精通琵琶，安史之亂中，安祿山將長安梨園弟子掠至洛陽，強迫樂師演奏。雷海青憤而擲琴，西向慟哭，遂被安祿山肢解示衆。明皇回京，封爲梨園總管，命天下梨園供奉。後傳雷海青曾顯聖於福建，旗上“雷”字被雲遮住，只現“田”字，因稱田公元帥<sup>56</sup>。還有傳說田元帥的父母務農，母親吞食了一粒特大的稻穀而生下了他，取名雷海青。雷海青自幼聰慧，能彈能唱，長大後被唐明皇召入宮中，統領梨園弟子，封爲翰林。因遭奸臣陷害而領兵出征，每逢臨陣征戰，他先是彈琴唱曲，麻痹敵人，然後乘其不備，破陣取勝，回朝後晉封爲元帥。後遭誣陷而獲死罪，唐明

皇恩准不斬人頭，只革其姓，“雷”字去“雨”存“田”，田元帥由此得名。其後，朝廷有變，田元帥把宮中梨園子弟帶到福建南部，再流落到廣東東部地區，從此藝人們尊稱田元帥為祖師<sup>57</sup>。田公元帥信仰僅限於福建、廣東二地，根據以上傳說，田公元帥與喜神似乎也存在某些關聯，關於此說，還將在以後的研究中進行探討。

## 四 餘 論

通過對碑文的仔細研讀，我們看到作為梨園行祖師的喜神，一度被當朝宰官所重視和利用，成為控制約束民間戲曲的重要手段。而對於梨園弟子，祖師則不僅代表着維持生計，維繫組織內部團結的保護神，還是藉此向皇帝表示效忠的有效途徑。因此，自明末清初直至民國，京師喜神香火一直經久不衰。但祖師喜神與道教和民間所奉喜神的關係，長期以來却不曾被解釋。

在道教，喜神與財神、貴神、福神一起被視為吉神，立牌位供奉，並無具體形象。牌位的方位應天象而變，《六十花甲子喜神方》是以日期占卜喜神的方位，如“甲子日，喜神東北，貴神西南，五鬼正南，死門西南；乙丑日，喜神西北，貴神西南，五鬼正南，死門正東……”<sup>58</sup>清乾隆朝《協紀辯方書》則更為詳細：“喜神於甲己日居艮方，是在寅時；乙庚日則居乾方，是在戌時；丙辛日居坤方，是在申時；丁壬日居離方，是在午時；戊癸日居巽方，是在辰時。”<sup>59</sup>遇到喜神則為大吉。相反，遇到鶴神，則視為晦氣，仍需擇其方向避之。因此，在民間流行的通書中二者常常同時出現。

道教還有祭祀喜神的儀式。正月初一，道士們早壇完畢，便按當年喜神方位在山門外設香案，擺放“喜神”牌位。監院和道衆們先三叩首，然後捧喜神牌位回大殿，殿主接過牌位供好，監院禮畢，出殿，抱斗站於高桌上喊：“喜神回來沒有？”衆人答：“回來啦。”監

院遂將事先裝在斗裏的花生、核桃、棗、錢等物撒向道衆，最後，監院下桌，喊：“給喜神拜年。”於是道衆三叩首，知客喊：“大衆給監院拜年。”寮房接喊：“監院給大衆拜年”、“大衆團拜”。接過喜神後，徒弟給師傅拜年，道友互相拜年。然後，回大殿，作慶賀科儀<sup>60</sup>。

在清廷，正月初一通常要上演《喜朝五位》的月令戲。五位男喜神、五位女喜神同八方神在天下迎喜之日來到人間，同賀聖壽無疆，碰到五個和合神迎面笑嘻嘻走來。和合神將五對喜神撮合成雙，從天上降下來一個大喜字，衆神歡慶“喜從天降”。情節簡單，以表達喜慶的舞蹈為主<sup>61</sup>。

民間在正月初一子時過後，也要朝喜神的方向焚香祭拜，賽放鞭炮，以示慶賀。接着“敬天地，祀祖考，拜尊長”，一片喜慶<sup>62</sup>。有喜神歌曰：“甲己在艮乙庚乾，丙辛坤位喜神安；丁壬只在離中坐，戊癸原在巽中間。”<sup>63</sup>婚慶時，新娘上轎前一定要先推算喜神的方向，上轎後，轎口必須對準喜神的方向稍事停留，叫做迎喜神，然後再出發。賭徒在賭場失敗後，也稱自己背了喜神<sup>64</sup>。

由此看來，道教和民間供奉的喜神爲吉神，與梨園祖師喜神並沒有直接關係，但正如乾隆四十八年蘇州織造全德爲戲神正名所述，“星之精，各有所司，而翼天之樂府也。諸雜祀皆於其始作之人，以雲報也。自吹竹定律以來，制樂者、好樂者，即一謳一歌，善於其業者，皆不令人。然而托之聖賢則已貶，炫之名位則以誣，必指其人以實之則已鑿。鈞天有樂，翼實尸之。通之於精靈，推之於本始。”戲神的本始當爲天上的星君，主樂府之音樂，並非人形。道教、宮廷亦或民間正月拜喜神主要包含吉祥喜慶的寓意。娛樂作爲戲曲最主要的功能，寓教於樂的觀念在朝廷的倡導下深入人心，伶人極有可能在追封祖師的過程中，借用“喜神”之名，表達戲曲之本意，另“戲”與“喜”在發音上又極爲相近。中國人相信，人間帝王皆爲天上的星君，唐明皇精通音律，自然便成爲翼宿星君的轉世，

又因貴爲天子，不能直呼其名，於是被伶人供奉爲喜神。這也許可以用來解釋喜神信仰緣何自明末開始，至清乾隆朝才得以盛行。隨着東嶽廟喜神殿的恢復，有關祖師喜神信仰的研究，尤其是與道教喜神的關係，還有待在今後的研究過程中得到解決。

### [注 釋]

- 1 參見《中國戲曲志》內蒙古、陝西、遼寧、山西、上海、安徽、河南卷，中國 ISBN 出版中心，1999 年。
- 2 傅雲子《老郎神是誰》，民國二十年（1931）《國劇畫報》六月二十九日、七月六日版。
- 3 齊如山《戲班·信仰》頁 28，北平國劇學會，民國二十四年（1935）。
- 4 李喬《行業神崇拜》頁 495—499，中國文聯出版社，1999 年。
- 5 李洪春《京劇長談》頁 395，中國戲劇出版社，1982 年。
- 6 《中國戲曲志》北京卷下頁 814，中國 ISBN 出版中心，1999 年。
- 7 見許自強主編《北京圖書館北京石刻拓片目錄》，書目文獻出版社，1994 年。
- 8 關於東嶽廟作爲國家正祀有關的論述，參見趙世瑜教授在《北京師範大學學報》1998 年第 6 期發表的論文《國家正祀與民間信仰的互動——以明清京師的“頂”與東嶽廟爲個案》。
- 9 中國檔案出版社 1997 年《北京寺廟歷史資料》頁 133、頁 456 記載，在 1928 年、1936 年北平市政府組織的寺廟調查登記表中，外一區長巷下三條十九號有一喜神廟，一說建於清乾隆年間，一說建於明朝。此外，未見有關該廟的其他記載。
- 10 仁井田陞《北京工商ギルド資料集》（四）頁 589—593，東洋大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻中心刊行委員會 1975 年至 1982 年刊行。
- 11 同上，頁 660。
- 12 康熙十一年（1672）《梨園會館碑》，中國國家圖書館藏拓片。
- 13 乾隆五十年（1785）《重修喜神祖師碑志》，中國國家圖書館藏拓片。

張次溪《北京梨園金石文字錄》將該碑碑陽與同期立於精忠廟喜神殿的《梨園喜神祖師廟碑》碑陰混淆為同一塊碑，特此說明。

- 14 《梨園喜神祖師廟碑》，中國國家圖書館藏拓片。年代無考，據碑文推測當為乾隆朝刊立。
- 15 道光七年《重修喜神殿碑序》，嘉慶十九年（1814）《喜神殿碑》，中國國家圖書館藏拓片。
- 16 同6。
- 17 《重修天喜宮祖師像碑記》，張次溪《清代燕都梨園史料續編·北京梨園金石文字錄》，中國戲劇出版社，1988年。
- 18 光緒十三年《梨園聚議廟會碑》，中國國家圖書館藏拓片。
- 19 見妙峰山管理處《妙峰山簡介》展覽。
- 20 陳德霖（1862—1930），祖籍山東，漢軍旗籍，工青衣，被世人稱為“青衣泰斗”，梅蘭芳、尚小雲、姜妙香等名角都曾拜他為師，戲界尊稱“老夫子”。朱文英（1860—1928），又名朱四十，著名武旦，擅長武打，曾創作許多武打技巧，使武旦從刀馬旦中分化出來，成為獨立的行當。後世演武旦戲以勇猛見長者皆承其宗派。
- 21 程玉山（1811—1879），名椿，字玉山（又作玉珊），安徽潛山人，道光初年隨父北上入京，成為三慶班首席老生。自道光至咸豐年間，任三慶班主，三慶、春台、四喜三班總管，受內務府命管領各菊部，公舉為精忠廟廟首。張二奎（1814—1860），原名士元，字子英，北京人（一說安徽或浙江人）。道光時為工部都水司經承，酷愛戲曲，加入和春班，成為班主，後入四喜班，與程長庚、余三勝並稱老生“三傑”或“三鼎甲”。梅巧玲（1842—1882）乃梅蘭芳之祖父，名芳，字惠仙，蘇州人，工花旦，曾任四喜班掌班，“梅惠芳”恐為其別名。王耀庭為何人，尚無記載。
- 22 張居生《今年的東嶽廟》，民國二十九年（1940）《新生報》。
- 23 民國十七年《喜神殿碑記》，中國國家圖書館藏拓片。
- 24 張次溪《燕歸來移隨筆》，《清代燕都梨園史料續編》頁1214，中國戲劇出版社，1988年。

- 25 顧頡剛《妙峰山》頁 173,上海文藝出版社,1988 年影印版。
- 26 光緒年間《重修天喜宮祖師像碑記》,張次溪《清代燕都梨園史料續篇·北京梨園金石文字錄》,中國戲劇出版社,1988 年。今年八十餘歲的隋少甫老人,出身香會世家,曾為京城萬里雲程踏車聖會的會首,他也堅持此說。
- 27 《太平御覽·樂部十二》卷五七四,頁 2593,中華書局,1995 年版。
- 28 《太平廣記》卷二六,《葉法善傳》,北京亦凡公益圖書館,2001。
- 29 《雲笈七籤》卷一一三,《紀傳部·羅公遠》,頁 620,齊魯書社,1988 年。
- 30 《歷世神仙體道通鑑》卷三九,《道藏》卷五,頁 321—322,文物出版社、上海書店、天津古籍出版社,1988 年。
- 31 明《初刻拍案驚奇》卷七“唐明皇好道集奇人,武惠妃崇禪門異法”,頁 96—108,華夏出版社,2002 年。
- 32 清《隋唐演義》第八十四回“幻作戲屏上嬋娟,小游仙空中音樂”,第八十五回“羅公遠預寄蜀當歸,安祿山請用番將士”。
- 33 葉法善字道元,祖籍南陽葉縣(今屬河南),漢末遷居處州括蒼(今浙江麗水),四代修道。生於隋煬帝大業十二年(616),其母劉氏因晝夢流星入口,繼而有娠。七歲貌古老成,涉江而游,三年不返。家人以為其溺水而亡,及返,問其原故,答曰:“青童引我飲以雲漿,故少留耳。”又說,青童引朝太上,太上留之。十五歲,中毒將死,青童告之天台茅君飛印相救。於是遠訪茅君,茅君解釋說其名已登仙格,故爾相救。並勸他“當以輔人弼教為意”。於是,法善於青城趙元陽受遁甲步玄之術,於嵩山韋善俊傳八史雲曉之道。由此潛行陰德,濟生度死,聲名大振。顯慶(656—661)中,高宗聞其名,徵召赴京,將如爵位,固辭不受。求為道士,度於景龍觀。自高宗、武則天、中宗諸朝歷五十年,常往來名山,數召入禁中,盡禮問道。及武三思執掌國權,法善累諫,遭貶於南海。後移入洪州,率弟子入西山洪崖先生學道之所,行上清隱法。睿宗即位,稱法善有冥助之力。玄宗登基,尤加信任。稱“屢聞道要”“奸臣寓謀,凶醜僭逆,未嘗不先事啓沃”。先天二年(713),加授金紫光祿大夫鴻臚卿越國公,兼景龍觀

主，並贈父爵，賜祖宅爲淳和觀。法善固辭不受，依舊爲道士。所受尊寵，莫與爲比。羽化後，玄宗撰《御製葉真人碑》以示痛悼。

- 34 《中國戲曲志》北京卷上頁 682，中國 ISBN 出版中心，1999 年。
- 35 據精忠廟乾隆朝《重修喜神祖師廟碑志》載是年三月十八日，王天貴等梨園弟子捐助銀兩“油飾彩畫”；道光七年《重修喜神殿碑序》載，嘉慶十九年三月春台班弟子陳孔蒸、李華貴等“重修喜神閣三間，彩畫油飾見新”。由此推斷這些壁畫大概出自乾、嘉畫士之手。民國十七年(1928)，齊如山先生將其拍攝下來，共七幅，先後刊載於民國二十一年、二十二年(1932—1933)的《國劇畫報》。原版照片現存於中國戲曲研究院戲曲研究所。
- 36 《道藏》卷六，頁 701—703，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988 年。
- 37 李喬《行業神崇拜——中國民衆造神運動研究》頁 490，中國文聯出版社，2000 年。
- 38 宋李昉等撰《太平御覽·樂部七》卷五六九，頁 2571，中華書局，1995 年版。
- 39 《梨園原集》東聖錄藏，民國手抄本。
- 40 民國年間梨園公會曾爲收回天壽堂，在無任何憑據的情況下，提出用祖師聖像來作爲證據。
- 41 孚公《北平之神廟及祭儀》，《故都文物》第八十三期，第三版，民國三十七年五月十三日。
- 42 齊如山《戲班·信仰》頁 32—34，北平國劇學會，民國二十四年(1935)。
- 43 趙景深《讀曲小記·十二音神考》，中華書局，1959 年。
- 44 《中國戲曲志》北京卷下頁 1038，中國 ISBN 出版中心，1999 年。
- 45 道光七年《重修喜神殿碑序》，中國國家圖書館藏拓片。
- 46 光緒十三年《梨園聚議廟會碑》，中國國家圖書館藏拓片。
- 47 同 45。
- 48 《江蘇省明清以來碑刻資料選集》，三聯書店，1959 年。

- 49 齊如山《戲班·對外》頁 67,北平國劇學會,民國二十四年。
- 50 《國劇畫報》,民國二十一年(1932)三月四日載,相傳喜音聖母是嘉慶的生母,原為江淮鹽商戲班之伶人,乾隆下江南時將其帶回宮中,納為嬪妃,臨終遺言“歿後須穿戲衣供奉”,被封為“喜音聖母”。在升平署旁為她建廟,民國元年(1912),升平署遷至景山,喜音聖母被供在了觀德殿。塑像為坐式,着明式黃蟒,頭戴冕旒,兩旁侍童四人,着明式太監服。神龕前有嘉慶、道光皇帝的牌位。
- 51 齊如山《戲班·信仰》頁 28,北平國劇學會,民國二十四年。
- 52 同上,頁 30。
- 53 《國劇畫報》,民國二十一年(1933)七月十五日。
- 54 孚公《北平之神廟及祭儀》,《故都文物》第八十三期,民國三十七年五月十三日。
- 55 徐慕雲《中國戲劇史》,上海古籍出版社,2001 年。
- 56 任半塘《唐戲弄》下冊,頁 1140,上海古籍出版社,1984 年。
- 57 《中國戲曲志》廣東卷頁 434—435,中國 ISBN 出版中心,1999 年。
- 58 《道藏》卷三六《諸神聖誕日玉匣記等集》,文物出版社、上海書店、天津古籍出版社,1988 年。
- 59 呂宗力、樂保群《中國民間諸神·喜神》頁 563,河北教育出版社,2001 年。
- 60 閔智亭《道教儀範》頁 36,1990 年中國道教學院編印。
- 61 丁汝芹《清代內廷演戲史話》頁 41,紫禁城出版社,1999 年。
- 62 《帝京歲時紀勝·燕京歲時記·元旦》頁 45,北京古籍出版社,1983 年。
- 63 《中華民國十一年陽陰合曆通書》,1922 年印本。
- 64 《山西民俗》,山西人民出版社,1991 年。



# 法國道教研究文獻目錄(1831—2002)

呂鵬志 編譯

## 縮 略 語

- AM      *Asia Major*
- BEFEO   *Bulletin de l' Ecole Française d' Extrême-Orient*
- CEA      *Cahiers d' Extrême-Asie*
- CNRS     Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
- EFEO     Ecole Française d' Extrême-Orient, Paris
- EHESS    Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
- EPHE     Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
- ER        *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, ed., New York, MacMillan, 1987
- FT        *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, H. Welch and A. Seidel, eds. New Haven: Yale University Press, 1979
- HJAS     *Harvard Journal of Asiatic Studies*
- HR        *History of Religions*
- IHEC     Institut des Hautes Etudes Chinoise, Collège de France
- JA        *Journal Asiatique*

- JAOS *Journal of the American Oriental Society*
- JAS *Journal of Asian Studies*
- JCR *Journal of Chinese Religions*
- MCB *Mélanges Chinois et Bouddhiques*
- PEFEO Publications de l'EFEO, Paris
- RPO *Religion und Philosophie in Ostasien* (in honour of Hans Steininger), G. Naundorf, K. H. Pohl, H. H. Schmidt eds. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985
- SJWX *Sanjiao wenxian* (*Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*)
- SSCR Society for the Study of Chinese Religion
- SSCRB SSCR Bulletin
- TM *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, L. Köhn in cooperation with Y. Sakade, ed. Ann Arbor: Michigan Monographs on Chinese Studies 61, University of Michigan, 1989
- TP *T'oung Pao*
- TTS II *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II, M. Strickmann ed. MCB XXI, Bruxelles, 1983
- TTS III *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein* vol. III, M. Strickmann ed. MCB XXII, Bruxelles, 1985
- 客家叢書 勞格文編,《客家傳統社會叢書》,國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院聯合出版,1996—2002
- AMPÈRE, Jean-Jacques 昂佩爾
- 1842 "La troisième religion de la Chine, Lao-tseu"(中國的第三種宗教,老子), *Revue des deux mondes* 4th ser. 31: 521-539.

ANG, Isabelle 洪怡沙

- 1988 “La religion en Chine après la révolution culturelle”(“文革”以後的中國宗教), in *l'Atlas des religions*, l'Encyclopaedia Universalis, p. 26-27.
- 1993 “Le culte de Lü Dongbin des origines jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle: Caractéristiques et transformations d'un saint immortel dans la Chine prémoderne”(從發端到十四世紀初的呂洞賓信仰——前近代中國的一位元神仙之特徵和轉變), Doctoral dissertation, Université de Paris VII.
- 1997 “Le culte de Lü Dongbin sous les Song du Sud”(南宋時期的呂洞賓信仰), *JA* 285.2: 473 – 507.

ARRAULT, Alain 華瀾

- 1990 《唐代道教易學初探》,《東方宗教研究》1: 133-47.
- 1995 “Shao Yong (1012 – 1077): Un philosophe poète dans la Chine prémoderne”(邵雍[1012—1077]——中國前近代的一位哲學詩人), Doctoral dissertation, Université de Paris VII.
- 1999 《何爲象帝——從邵雍看老子注》,《道家文化研究》16: 323—338.

BALAZS, Etienne 白樂日

- 1948 “Entre révolte nihiliste et évasion mystique”(在虛無的反叛和神秘主義的逃避之間), *Etudes Asiatiques* 2: 27-55. 又見 *La bureaucratie céleste*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1968, p. 108-135.
- 1949 “La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han”

(漢末的社會危機和政治哲學), *TP* 39: 83-131. 又見 *La bureaucratie céleste*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1968, p. 71-107. 又見英文版 A. Wright, ed., and H. Wright, transl., *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*. New Haven: Yale University Press, 1964.

BALDRIAN-HUSSEIN, Farzeen 巴德里安—胡賽因

- 1984 *Procédés secrets du Joyau magique', Traité d'alchimie taoïste du XI<sup>e</sup> siècle* (靈寶畢法——十一世紀的道教丹經), Paris: Les Deux Océans.
- 1985 "Yüeh-yang and Lü Tung-pin's Ch'in-yüan ch'un: A Sung Alchemical Poem" (岳陽和呂洞賓的《沁園春》——宋代的一首煉丹詩), *RPO*, p. 19-31.
- 1986 "Lü Tung-pin in Northern Sung Literature" (北宋文獻中的呂洞賓), *CEA* 2: 133-169.
- 1987 "Taoism: An Overview" (道教綜覽), *ER XIV*: 288 - 306.
- 1988 "Max Kaltenmark: A Bibliography" (康德謨著作目錄), *CEA* 4: 1-17.
- 1990 "Inner Alchemy: Notes on the Origin and the Use of the Term *neidan*" (內丹——關於內丹一詞之起源和使用的筆記), *CEA* 5: 163-190.
- 1997 "Alchemy and Self-Cultivation in Literary Circles of the Northern Song Dynasty: Su Shi (1037 - 1101) and his Techniques of Survival" (北宋文學界的煉丹和自我修養——蘇軾[1037—1101]及其延生術), *CEA* 9: 15-53.

BAPTANDIER, Brigitte 貝桂菊

- 1987 “Enfant de divination, voyageur du destin”(乩童,命運的游客), *L'Homme* 101: 86-101.
- 1988 *La dame-du-Bord-de-l'Eau* (臨水夫人), Nanterre: Société d'Ethnologie.
- 1994 “Le tableau talismanique de l'Empereur de Jade”(玉皇榜符), *L'Homme* 129: 59-92.
- 1996 “Le rituel d'ouverture des passes”(開關儀式), *L'Homme* 137: 119-142.
- 1996a “The Lady Linshui: How a Woman became a Goddess”(臨水夫人——一位女人如何變成一位女神), in Meir Shahar & Robert Weller eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Hawaii: University of Hawaii Press, p. 105-50.

BUJARD, Marianne 呂敏

- 1998 “Le culte du Joyau Chen: culte historique-culte vivant”. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 10, 1998, p. 131-181. 中文版:《陳寶祠——歷史發展與現況》,載《遺迹崇拜與聖者崇拜》,傅飛嵐、林富士主編,臺北,允晨叢刊,81,1999,第233—295頁。
- 1999 “Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d'un immortel”(王子喬信仰或一位仙人的長久生涯), *Etudes chinoises* 17: 115-158.
- 2000 “Célébration et promotion des cultes locaux: Six stèles des”(地方祠祭的舉行和升格——元氏縣的六通東漢碑), *BEFEO* 87: 247-266.

BARYOSHER-CHEMOUNY, Muriel 中文名不詳

- 1996 *La quête de l'immortalité en Chine : Alchimie et paysage intérieur sous les Song* (中國的求仙——宋代的煉丹和內在風景), Paris: Dervy.

CHAVANNES, Edouard 沙畹

- 1901 "De l'expression des vœux dans l'art populaire chinois" (關於中國民間藝術中願望的表達), *JA* 2nd ser. 18: 193-233.
- 1904 "Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole" (元代的漢文碑刻和聖旨), *TP* 5 (1904): 357-447; 6 (1905): 1-42.
- 1905 "Le Tao tö king gravé sur Pierre" (石刻道德經), *TP* 6: 229-236.
- 1905a "Les pays d'occident d'après le Wei Lio" (《魏略》所記西方國家), *TP* 6: 519-571.
- 1906 "Trois inscriptions relevées par M. Sylvain Charria" (西爾萬·夏里亞先生抄錄的三篇碑文), *TP* 7: 671-701.
- 1910 *Le T'ai-chen-Essai de monographie d'un culte chinois* (泰山——有關一種中國崇拜的專題論文), *Annales du Musée Guimet* T.2. Paris: Editions Ernest Leroux.
- 1911 Book review of Léon Wieger, *Taoïsme* (評戴遂良《道教》), *TP* 12: 749-753.
- 1912 "Exemplaires du Canon taoïste" (《道藏本》), *TP* 13: 126-127.
- 1913 "Un traité manichéen retrouvé en Chine" (摩尼教流行中國考), 與 Paul Pelliot 合著, *JA* (1911): 499-617, (1913): 99-199, 261-394.

1919 *Le jet des Dragons (投龍), Mémoires concernant l'Asie Orientale 3. Paris: Editions Ernest Leroux, p. 53 - 220.*

CHE, Philippe 中文名不詳

1999 *La voie des divins Immortels: Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian (神仙之道——《抱朴子·內篇》之推論篇)*, Paris: Gallimard.

CHENG CHUANG, Su-chun 鄭素春

1995 "L'Ecole taoïste Quanzhen sous la dynastie des Yuan (1260-1368)" (元代全真道), Doctoral dissertation, EHESS.

CHENIVESSE, Sandrine 桑德林

1995 "Le mont Fengdu: lieu saint taoïste émergé de la géographie de l'au-delà" (酆都山——陰間地理中出現的道教聖地), Doctoral dissertation, EPHE. 又見法文摘要 SJWX 1: 79-86.

1998 "Fengdu: cité de l'abondance, cité de la male mort" (酆都——富饒之城, 橫死之城), CEA 10: 287-339.

CHU, Kun-liang 邱坤良

1991 *Les aspects rituels du théâtre chinois (中國戲劇的儀式性)*, Mémoires de l'IHEC, XXXIII.

CHUANG Hung-I 莊宏誼

1994 "Les croyances concernant la divinité taoïste Xuanwu (Xème-XIIIème siècles)" (有關道教玄武神的信仰 10—13 世

紀), Doctoral dissertation, EHESS.

DE BRUYN, Pierre-Henry 德寶仁

1997 “Le Wudang shan: histoire des récits fondateurs”(武當山——開基故事史), Doctoral dissertation, Université de Paris VII.

2000 “Daoism in the Ming (1368—1644)”(明代道教), in Livia Köhn ed., *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, p. 594-622.

DECAUX, Jacques 德科

1989 *Les quatre livres de l'empereur jaune : Le canon taoïque retrouvé*, (黃帝四經——重新發現的道經), Taipei : European Languages Publications Ltd.

DELAHAYE, Hubert 德羅繪

1981 *Les premières peintures de paysage en Chine : Aspects religieux* (中國初期的山水畫——宗教性), PEFE0 129.

1982 Le Yun Taishan revisité: une grande première dans l'histoire de l'art du paysage chinois”(重訪雲臺山——中國風景藝術史上的重要創新), *Arts asiatiques* 37: 38-43.

1983 “Les antécédents magiques des statues chinoises”(中國雕像的巫術前身), *Revue d'Esthétique*, n.s. no. 2 (1983): 45-53.

1983a Recherches récentes sur le thème de l'ascension céleste”(關於升仙主題的最新研究), *BEFEO* 72: 299-307.

DEMIÉVILLE, Paul 戴密微



- 1924 "Le T'ai-chan ou Montagne du suicide"(泰山或舍身之山),  
in *L'Echo des Alpes*. 又見 *Choix d'études sinologiques*.  
Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 1-7.
- 1945 "Nécrologie Henri Maspero"(悼念馬伯樂), *JA* 234 (1943-45): 245-280.
- 1948a "Henri Maspero et l'avenir des études chinoises"(馬伯樂和中國學的未來), *TP* 38: 16-42.
- 1954 "Enigmes taoïstes"(道教之謎), 貝塚茂樹編, *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-kagaku-kenkyusyo*. 京都, 京都大學, 第54—60頁。
- 1957 "La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo"(馬可·波羅時代中國的宗教狀況), *Oriente Poliano*, p. 193-236. Reprinted in *Choix d'études sinologiques*. Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 166-209.
- 1965 "La montagne dans l'art chinois"(中國藝術中的山嶽), *France-Asie* 183: 7-32. 又見 *Choix d'études sinologiques*. Leiden: E. J. Brill 1973, p. 364-389.
- 1965a "Momies d'Extrême-Orient"(遠東的木乃伊), *Journal des savants* 1965: 144-170.
- 1976 "Une descente aux enfers sous les T'ang : la biographie de Houang Che-k'iang"(唐代的入冥故事——黃仕強傳), *Etudes d'histoire et de littérature chinoises offertes à J. Průšek*, Bibliothèque de l'IHEC 24, p. 71-85.

DESPEUX, Catherine 戴思博

- 1975 *T'ai-ki k'iu-an-Technique de longue vie, technique de combat*  
(太極拳——長生術, 武術), Mémoires de l'IHEC III.

- 1979 *Zhao Bichen: Traité d'alchimie et de physiologie taoïste* (趙避塵——衛生生理學明指), Paris: Les Deux Océans. 意大利版, *Trattato di alchimia et fisiologia taoista*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1981.
- 1981 *Le chemin de l'éveil* (悟的途徑), Paris: l'Asiathèque. *Taiji quan, art martial, technique de longue vie*. Paris: Guy Trédaniel.
- 1985 "Les lectures alchimiques du *Hsi-yu-chi*" (《西游記》的煉丹解讀), *RPO*, p. 61-72.
- 1985a "La divination en Chine" (中國的占卜), in *Mythes et croyances du monde entier*. Paris: Brepol-Lidis, p. 318-325.
- 1986 *Prescriptions d'acupuncture valant mille onces d'or: Traité d'acupuncture de Sun Simiao du VIIe siècle* (千金針方——七世紀孫思邈的針灸論), Paris: Guy Trédaniel.
- 1986a "L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang" (唐代道教女性的受職), *Etudes chinoises* 5.1-2: 53-100.
- 1988 *La moelle du phénix rouge* (赤鳳髓), Paris: Editions de la Maisnie.
- 1989 "Gymnastics: The Ancient Tradition" (導引——古代的傳統), *TM*, p. 225-261.
- 1990 *Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine* (古代中國的女仙——道教和女丹), Collection *Destins de femmes*. Puiseaux; Pardès.
- 1994 *Taoïsme et corps humain: Le Xiuzhen tu* (道教和人的身體——《修真圖》), Paris: Guy Trédaniel.
- 1995 "L'expiration des six souffles d'après les sources du Canon taoïque: Un procédé classique du qigong" (道藏資料中的呼

六氣——氣功的一種古典方法), in Jean-Pierre Diény ed., *Hommage à Kwong Hing Foon: Etudes d'histoire culturelle de la Chine*. Paris: IHEC, p. 129-163.

- 1996 “Le corps en Chine, champ spatio-temporel, souche d'identité”(中國的身體,空間—時間場,身份的根源), *l'Homme* 137: 87-118.
- 1997 “Le Qigong, une expression de la modernité chinoise”(氣功,中國現代性的表現), in Jacques Gernet & Marc Kalinowski eds., *En suivant la Voie Royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*. Paris: EFEO, p. 267-281.
- 2000 “Women in Taoism”(道教中的女性), in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, p. 384-412. 德文版 *Zeitschrift für Qigong Yangsheng*, p. 31-49.
- 2000a “Talismans and Sacred Diagrams”(符和神聖的圖), in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, p. 498-540.

DETRIE, Muriel 德特里

- 1999 *Littérature et Extrême-Orient: Le paysage extrême-oriental. Le taoïsme dans la littérature européenne*(文學和遠東——遠東的風景及歐洲文學中的道教), Paris: Honoré Champion.

DORÉ, Henri 金葆光

- 1911 *Recherches sur les superstitions en Chine*(中國迷信研究), 18 vol. Shanghai, 1911-1938. *Variétés Sinologiques* no 32, 34, 36, 39, 41-42, 44-46, 48-49, 51, 57, 61-62, 66. 英文版, *Researches into Chinese Superstitions*, Shanghai, 1938. 臺北版, 1966-1967.

- 1936 *Manuel des superstitions chinoises*(中國迷信手冊), Shanghai.
- 1938 Lao-tze et le Taoïsme(老子和道教), Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique.

ESPESET, Grégoire 郭艾思

- 2002 “Cosmologie et trifonctionnalité dans l’idéologie du *Livre de la Grande paix* (*Taiping jing*)” (《太平經》思想中的宇宙論和一體三用), Doctoral dissertation, Université de Paris VII.

ESPOSITO, Monica 中文名不詳

- 1993 “La Porte du Dragon: L’école Longmen du mont Jingai et ses pratiques alchimiques d’après le *Daozang Xubian* (*Suite au Canon Taoïste*)”(龍門——《道藏續編》中的龍門派及其煉丹實踐), Doctoral dissertation, Université de Paris VII.
- 1998 “The Different Versions of the *Secret of the Golden Flower* and Their Relationship with the Longmen School”(《太乙金華宗旨》的不同版本及其與龍門派的關係), *Transaction of the International Conference of Eastern Studies* 43 : 1-21.
- 2000 “Daoism in the Qing (1644-1911)”(清代道教), in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*. Leiden; Brill, p. 623-658.
- 2001 “Longmen taoism in Qing China”(清代中國的龍門派道教), *JCR* 29 :191-232.
- 2001a “In Memoriam Isabelle Robinet (1932-2000): Bibliography”(紀念賀碧來——賀碧來的論著目錄), *Monumenta Serica* 49: 595-624.

ÉTIEMBLE, René 安田樸

- 1961 “Le mythe taoïste en France au XXe siècle”(二十世紀法國的道教神話), *France-Asie* 17 (1960-1961): 1834-1843.
- 1965 “La vision taoïste”(道教的想法), *Nouvelle revue française* n.s. 13: 357-366.
- 1967 *Tao tö king*(道德經), Paris: Gallimard.
- 1967a “En relisant Lao-tseu”(重讀老子), *Nouvelle revue française* 171: 457-476.

FANG Ling 方玲

- 1999 “L’Inscription pour le temple du roi des Remèdes (Pékin, Yaowang miao, 1596)”(藥王廟碑文), 與 V. Goossaert 合著, *SJWX* 3: 159-163.
- 2001 “La tradition sacrée de la médecine chinoise ancienne: Etude sur le *Livre des exorcismes* de Sun Simiao (581-682)”(中國古代醫學的祝由傳統——孫思邈《禁經》研究), Doctoral dissertation, Université de Paris IV (Sorbonne). 即將出版於 *Mémoires de l’IHEC*.

FAVRE, Benoit 法弗爾

- 1934 “La politique dans le Taoïsme ancien”(古代道教中的政治), *Bulletin de l’Association Française des Amis de l’Orient* 17: 30-55.

FILLIOZAT, Jean 菲里奧扎

- 1949 “Taoïsme et Yoga”(道教和瑜珈), *Dan Viêt Nam* 3 (1947-49): 113-120. 又見 *JA* 257.1-2 (1969): 41-87.

GAUCHET, L. 戈歇

- 1937 "En marge du 'canon taoïste'" ("道藏"之外), *Bulletin de l'Université l'Aurore* 36: 1-29.
- 1941 "Le Tou-jen King des Taoïstes, son texte primitif et sa date probable" (道士的《度人經》, 它的原初文本和可能的年代), *Bulletin de l'Université l'Aurore* 2: 511-534.
- 1942 "A travers le Canon Taoïque: quelques synonymes du Tao" (通過道藏看"道"的幾個同義詞), *Bulletin de l'Université l'Aurore* 3: 303-319.
- 1948 "Contribution à l'étude du taoïsme" (道教研究論稿), *Bulletin de l'Université l'Aurore* 9: 1-38.
- 1949 "Un livre taoïque, le 'Cheng-chen-king' sur la génération des esprits dans l'homme" (道教《生神經》), *Bulletin de l'Université l'Aurore* 10: 63-72.
- 1949a "Recherches sur la triade taoïque" (道教的三合一研究), *Bulletin de l'Université l'Aurore* 10: 326-366.

GIRAUD, Daniel 吉羅

- 1989 *ivre de Tao : Li Po, voyageur, poète et philosophe, en Chine, au VIII<sup>e</sup> siècle* (陶醉於道——李白, 八世紀中國的游客、詩人和哲學家), Paris : A. Michel.

GOOSSAERT, Vincent 高萬桑

- 1996 "L' image variée du Taoïsme dans quatre nouveaux dictionnaires" (道教在四部新辭典中的不同形象), *Revue bibliographique de sinologie* : 461-468.

- 1997 “L’inscription de l’association pour célébrer les bureaux de 1765” (1765 年的慶司會碑記), 與 Fang Ling & Pierre Marsone 合著, *SJWX* 1: 47-60.
- 1997a “Les fêtes du temple du pic de l’Est à Pékin sous les Mongols: Une source ancienne inédite” (蒙元時期北京東嶽廟的廟會——一種未刊的古代資料), *SJWX* 1: 87-90.
- 1997b “La création du taoïsme moderne: l’Ordre Quanzhen” (近代道教的建立——1170-1368 年的全真道), Doctoral dissertation, EPHE.
- 1998 “Portrait épigraphique d’un culte: Les inscriptions des dynasties Jin-Yuan des temples du Pic de l’Est” (碑銘對一種信仰的描寫——金、元朝各處東嶽廟碑文), *SJWX* 2: 35-82.
- 1998a “L’alchimie intérieure réhabilitée? Notes critiques” (重受尊重的內丹? 書評筆記), *Revue de l’histoire des religions* 215.4: 491-505.
- 1999 “Entre quatre murs: Un ascète taoïste du 12<sup>e</sup> siècle et la question de la modernité” (環堵考——十二世紀的一位道教苦行者和道教現代化問題), *TP* 85: 391-418.
- 1999a “Matériaux et recherches nouvelles sur les corporations chinoises urbaines traditionnelles (des Ming à 1949)” (關於傳統中國城市之會〔行會, 會館, 香會〕的資料和新研究——從明代到 1949 年), *Revue bibliographique de sinologie*: 205-222.
- 1999b “Le taoïsme Quanzhen ancien à Jiyuan (nord du Henan): Inscriptions et notes de terrain” (濟源〔河南北部〕的古全真道教——碑文和田野筆記), *SJWX* 3: 181-203.

- 2000 "Poèmes taoïstes des cinq veilles" (五更道情), *Etudes Chinoises XIX 1-2*: 249-270.
- 2000a *Dans les temples de la Chine: Histoire des cultes, vie des communautés* (在中國的廟宇中——信仰的歷史, 教團的生活), Paris: Albin Michel.
- 2000b "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy" (統計僧道人數——1736-1739 年的僧道度牒發放), *Late Imperial China* 21. 2: 10-85.
- 2001 "La gestion des temples chinois au XIXe siècle: droit coutumier ou laisser-faire?" (十九世紀中國廟宇的管理——習慣法或自由放任), *Extrême-Orient Extrême-Occident* 23: 9-25.
- 2001a "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth Century Quanzhen Taoism" (一個教團的創立——十三世紀全真道的集體身份), *JCR* 29: 111-138.
- 2001b *New Perspectives on Quanzhen Taoism: The Formation of a Religious Identity* (關於全真道的新觀點——一種宗教身份的形成), 與 Paul Katz 合編. Special issue of *JCR*.
- 2002 *Anticléricalisme en Chine* (中國的反教權主義), 主編 *Extrême-Orient Extrême-Occident* 24.
- 2002a "Introduction: La Chine a-t-elle connu l'anticléricalisme?" (導論——中國有反教權主義嗎?), *Extrême-Orient Extrême-Occident* 24.
- 2002b "Starved of Resources: Clerical Hunger and Enclosures in Nineteenth-Century China" (坐餓關——十九世紀中國僧道的募化、閉關和忍餓), *HJAS* 62.1: 77-133.
- 2002c "Anatomie d'un discours anticlérical: Le *Shenbao*, 1872-



1878”(對一種反教權話語的剖析——1872-1878 年的  
《申報》), *Extrême-Orient Extrême-Occident* 24 : 111-130.

GOURDAIN, Christian 古爾丹

1989 “Le Tao de la divination : Le dieu structural et la théologie de l'unification”(占卜之道——一體化的結構之神和神學), Doctoral dissertation, Université de Nice.

GRANET, Marcel 葛蘭言

1914 “Programme d'étude sur l'ancienne religion chinoise”(關於中國古代宗教的研究計劃), *Revue de l'histoire des religions* 69:228-239.

1919 *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*(中國的古代節日和歌謠), Paris: Ernest Leroux.

1920 “La vie et la mort: Croyances et doctrines de l'antiquité chinoise”(生與死——中國古代的信仰和教義), *Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses*: 1-22.

1922 *La religion des chinois*(中國人的宗教), Paris: Gauthier-Villars.

1925 “Remarques sur le taoïsme ancien”(關於古代道教的意見), *AM* : 146-151. *Etudes sociologiques de la Chine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953, p. 245-249 (再版).

1926 *Danses et légendes de la Chine ancienne*(古代中國的舞蹈和傳說), 2 vols. Paris: Félix Alcan. Paris: Presses Universitaires de France, 1959(再版).

1929 “L'Esprit de la religion chinoise”(中國宗教的精神), *Scientia* 45: 329-337.

GUÉNON, René 蓋農

1957 *La grande triade* (大三合一), Paris: Gallimard.

1973 *Aperçu sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme* (伊斯蘭教的密傳學說和道教概觀), Paris: Gallimard.

GYSS-VERMANDE, Caroline 賈珞琳

1984 *La vie et l'oeuvre de Huang Gongwang* (1269-1354) (黃公望 [1269—1354] 的生平和作品), Mémoires de l'IHEC XXIII.

1988 “Démon et merveilles : vision de la nature dans une peinture liturgique du XVe siècle” (魔鬼和奇迹——十五世紀的一幅儀式畫中的自然景象), *Arts Asiatiques* 43: 106-122.

1990 “The All-Chinese Pantheon of the Shui-lu chai” (水陸齋的泛中國神系), Paper for the Conference on the Rituals and Scriptures of Chinese Popular Culture, Bodega Bay.

1991 “Les messagers divins et leur iconographie” (神聖的使者及其肖像), *Arts asiatiques* 46: 96-110.

1995 “Lettres de Song Huizong au maître du Maoshan Liu Hunkang, ou le patronage impérial comme pratique de devotion” (宋徽宗給茅山道士劉混康的信), in Jean-Pierre Diény ed., *Hommage à Kwong Hing Foon : Etudes d'histoire culturelle de la Chine*. Paris: IHEC, p. 239-253.

HERROU, Adeline 埃魯

2001 “La vie entre soi : Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine : étude ethnologique des réseaux monastiques Quanzhen au

Shanxi”(自足的生活:今日中國道士——陝西全真宮觀網絡的人類學研究), Doctoral dissertation, Université de Nanterre.

HOLZMAN, Donald 侯思孟

- 1957 *La vie et la pensée de Hi K'ang* (223-262 ap. J. -C.) (嵇康[223—262]的生平和思想). *Leiden: E. J. Brill*.
- 1981 “*Est-il naturel d'aimer les études*”(自然好學論), *BEFEO LXIX*: 307-313.
- 1988 “Ts'ao Chih and the Immortals”(曹植和神仙), *AM* 3rd ser. 1. 1: 15-57. Reprinted in *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China III*. 又見中譯本《法國漢學》4 (1999): 187-232.
- 1990 “Songs for the Gods: The Poetry of Popular Religion in Fifth-Century China”(神弦歌——中國五世紀的民間宗教詩歌), *AM* 3rd ser. 3. 1: 1-19. 又見 *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China VI*.
- 1991 “The Wang Ziqiao Stele”(王子喬碑), *Rocznik Orientalistyczny* 47.2: 77-83. 又見 *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China II*.
- 1993 “From Scepticism to Belief in Third-Century China”(中國三世紀時的由疑而信), in *A Festschrift in Honour of Professor Jao Tsung-i on the Occasion of his Seventy-fifth Anniversary*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, p. 311-317. 又見 *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China IV*.
- 1994 “Immortality-Seeking in Early Chinese Poetry”(早期中國詩

歌中的求仙), in W. J. Peterson et al. eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: The Chinese University Press, p. 103-118. 又見 *Immortals, Festivals and Poetry in Medieval China I*.

- 1997 "On the Authenticity of the 'Preface' to the Collection of Poetry written at the Orchid Pavilion" (關於《蘭亭詩集序》的真偽), *JAOS* 117.2: 306-311.

HOU Ching-lang 侯錦郎

- 1975 *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise* (中國宗教中的冥幣和財庫觀念), *Mémoires de l'IHEC* I.

- 1979 "The Chinese Belief in Baleful Stars" (中國的災星信仰), *FT*, p. 193-228.

HSÜ Liling 許麗玲

- 2001 "Le Fangchang, rituel exorciste du Nord de Taiwan" (法場, 臺灣北部的驅邪儀式), *Doctoral dissertation*, EPHE.

HSÜ Ruikun 許瑞坤

- 1998 "La musique taoïste à Taiwan: La troisième secte révélée par la musique liturgique" (臺灣的道教音樂——受科儀音樂啟發的第三派), *Doctoral dissertation*, Université de Paris VIII.

IMBAULT-HUART, Camille Clément 安博—于阿爾

- 1884 "La légende du premier pape des taoïstes et l'histoire de la

famille pontificale de Tchang”(第一位道教教主的傳說和張氏教主家族的歷史), *JA* 8th ser. 4: 389-461.

JULIEN, Stanislas 儒蓮

- 1835 *Le livre des récompenses et des peines*(《太上感應篇》), translation of *T' ai-shang kan-ying p' ien*. Paris: Crapelet-Barrois.
- 1842 *Lao Tseu Tao Te King: Le livre de la voie et de la vertu*(老子《道德經》), Paris: Imprimerie Royale.
- 1844 *Le doctrinal de Lao-tseu*(老子的教義). Paris: J. Haumont.

KALINOWSKI, Marc 馬克

- 1985 “La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six-Dynasties”(六朝時期九宮佈局圖的傳授), *TTS* III, p. 773-811. 又見中譯本《法國漢學》2(1997): 315-347.
- 1990 “La littérature divinatoire dans le Daozang”(道藏中的占卜文獻), *CEA* 5: 85-114.
- 1991 *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne: Le Compendium des Cinq Agents*(古代中國的宇宙論和占卜——《五行大義》), Paris: EFEO.

KALTENMARK, Maxime 康德謨

- 1953 *Le Lie-sien tchouan, traduit et annoté*(《列仙傳》譯注), Peking: Université de Paris, Centre d'Etudes sinologiques de Pékin. Paris: IHEC, Collège de France, 1987(再版).
- 1959 “Le taoïsme”(道教), in *Aspects de la Chine* I. Paris: Presses universitaires de France, p. 151-160.
- 1959a “Hygiène et mystique en Chine”(中國的保健學和神秘主

- 義), *Bulletin de la société d'acupuncture* 33: 21-30.
- 1959b "Les commentaires du Tao-tö-king" (《道德經》注), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1958-1959): 64; (1959-1960): 54.
- 1959c "Lao-tseu dans la religion taoïste" (道教中的老子), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1958-1959): 63-64.
- 1960 "L'alchimie en Chine" (中國的煉丹), *Bulletin de la société d'acupuncture* 37: 22-32.
- 1960a "Recherches sur l'histoire du taoïsme religieux" (關於道教史的研究), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1959-1960): 53-54.
- 1961 "Religion et politique dans la Chine des Ts'in et des Han" (中國秦漢時期的宗教和政治), *Diogenes* 34: 16-46.
- 1961a "Au sujet du *Ling-pao Tou-jen king*" (關於《靈寶度人經》), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1960-1961): 81-82.
- 1962 "Au sujet du *Ling-pao Wu-fou king*" (關於《靈寶五符經》), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1961-1962): 53-54; (1962-1963): 50; (1963-1964): 54.
- 1964 "Lao-tseu" (老子), in *Dictionnaire biographique des auteurs* II. Paris: Laffont-Bompiani, p. 61-63.
- 1965 "La mystique taoïste" (道教的神秘主義), in A. Ravier, ed., *La Mystique et les mystiques*, Paris: Desclée De Brouwer, p. 649-667.
- 1965a *Lao-tseu et le taoïsme* (老子和道教), Paris: Seuil.
- 1965b "Au sujet du *Tcheou-yi Ts'an-t'oung-ki*" (關於《周易參同

- 契)), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1964-1965): 67.
- 1967 “Le maître spirituel dans la Chine ancienne”(古代中國的精神之師), *Hermès* 4 (*Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*): 219-225.
- 1968 “Religions de la Chine”(中國的宗教), in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*. Paris, p. 53-56.
- 1968a “Ling-pao-note sur un terme du taoïsme religieux”(靈寶——關於一個道教術語的筆記), *Mélanges publiés par l'IHEC* II, 1960, p. 559-583. 又見中譯本《法國漢學》2(1997): 1-27.
- 1968b “Au sujet du *Houang-t'ing king*”(關於《黃庭經》), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1967-1968): 80-81.
- 1969 *Lao Tzu and Taoism*(老子和道教), transl. R. Greaves. Stanford: Stanford University Press. 1965a 的英文版。
- 1969a 《景與八景》,《福井博士頌壽記念東洋文化論集》,第 1147—1154 頁。
- 1969b “Au sujet du *Tai-p'ing king*”(關於《太平經》), *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* (1968-1969): 92-93.
- 1970 “Le taoïsme religieux”(道教), in *Encyclopédie de la Pléiade-Histoire des Religions* I. Paris: Gallimard, p. 1216-1248.
- 1970a “La religion de la Chine antique”(古代中國的宗教),同上 p. 927-957.
- 1972 “Un procédé de vol magique dans le taoïsme”(道教中的登真法),《鈴木博士古稀記念東洋學論叢》,p. 324-331.

- 1974 "Lao-tzu"(老子), in *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., vol.10, p. 679-680.
- 1974a "Miroirs magiques"(魔鏡), *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, II. Bibliothèque de l' IHEC, 20. Paris, p. 151-166.
- 1979 "The Ideology of the *T' ai-p' ing ching*"(《太平經》的思想), *FT*, p. 19-52.
- 1979a "Notes sur le *Pen-tsi king* (Personnages figurant dans le sutra)"(關於《本際經》[經中出現的人物]的筆記), in *M. Soymié, ed., Contributions aux études sur Touen-houang*. Genève-Paris: Droz, p. 91-98.
- 1981 "Grottes et labyrinthes en Chine ancienne"(古代中國的洞穴和迷宮), *Dictionnaire des mythologies*. Paris: Flammarion, p. 480-481. "Démon"(魔鬼), p. 285-288; "Royauté"(王權), p. 371-377; "Cosmogonie"(宇宙起源論), p. 222-224; "Taoïsme et mythologie"(道教和神話), p. 477-479.
- 1982 "Quelques remarques sur le *T' ai-chang ling-pao wou-fou siu*"(關於《太上靈寶五符序》的幾點意見), *人文*, *Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies*. Kyōto: Kyōto University 18: 1-10.
- 1992 "*Taiping jing*(*Livre de la Grande Paix ou Livre de la Grande Justice*)"(太平經), in A. Jacob ed., *Encyclopédie philosophique universelle* (vol. 3). Paris : Presses universitaires de France, p. 4049-4050.



- 2000 “Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Modèles et significations dans l’alchimie taoïste opératoire. Etudes des pratiques du *Baopuzi neipian* de Ge Hong (283-343) (古代中國生命力的象徵系統——道教煉丹術中的模式和意義/葛洪[283-343]《抱朴子內篇》的煉丹實踐研究), Doctoral dissertation, Université Paris IV (Sorbonne).

LAGERWEY, John 勞格文

- 1981 *Wu-shang pi-yao : somme taoïste du VI<sup>e</sup> siècle* (《無上秘要》——六世紀的道教大全), PEFEO 124.
- 1981a “Le *Yunji qiqian* : structure et sources” (《雲笈七籤》——結構和資料來源), in K.M. Schipper ed., *Index du Yunji qiqian*. Paris: EFEO.
- 1985 “The Oral and the Written in Chinese and Western Religion” (中國和西方宗教中的口頭語和書面語), *RPO*, p. 302-322. 又見中譯本《法國漢學》2 (1996): 76-85.
- 1985a Book review of Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme* (評賀碧來《道教史上的上清降經》), *Etudes chinoises* IV: 122-125.
- 1986 “Ecriture et corps divin en Chine” (中國的文字和神聖的身體), in C. Malamoud & J.-P. Vernant eds., *Le corps des dieux (Le temps de la réflexion VII)*. Paris: Gallimard, p. 275-286.
- 1986a “Réponse à Frits Staal” (答弗里茨·施塔爾), *CEA* 2:233-239.
- 1986b “Rapport sur une conférence taoïste tenue à Hong Kong en décembre 1985” (關於1985年12月在香港召開的道教會

議之報告), *CEA* 2 :185-190.

- 1987 “Chen-jen: the Real Man”(真人), *ER* III: 231-233;  
“Taoist Priesthood”(道士), *ER* XI: 547-550; “The Taoist Religious Community”(道教教團), *ER* XIV: 306-317;  
“Cultic Life”(道教的信仰生活), *ER* XV: 482-486.
- 1987a “Le pèlerinage taoïque en Chine”(中國道教的朝聖), in Jean Chélini & Henry Branthomme eds., *Histoire des pèlerinages non chrétiens; entre magique et sacré: le chemin des dieux*. Paris: Hachette, p. 311-327.
- 1987b *Taoist Ritual in Chinese Society and History*(中國社會和歷史中的道教儀式), New York: MacMillan.
- 1987c “Les Têtes des démons tombent par milliers: Le Fachang, rituel exorciste du nord de Taiwan”(游行天下斬妖精——法場,臺灣北部的驅邪儀式), *L'Homme* (101) 27: 101-116. 又見英文版 in Tsao Peng-yeh & Daniel P. L. Law eds., *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Chinese University of Hong Kong 1989, p. 66-73.
- 1988 “Les lignées taoïstes du Nord de Taiwan”(臺灣北部的道教譜系), *CEA* 4: 127-43. 又見中譯本《民俗曲藝》103 (1996):31—48.
- 1988a Book review of Judith Boltz, *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries*(評鮑菊隱《十至十七世紀道教文獻通論》),與 A.Seidel 合著, *CEA* 4: 227-230.
- 1989 “Envoyés et démons dans le taoïsme”(道教中的天使和魔鬼), in Julien Ries, ed., *Anges et démons, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*. Louvain-la-Neuve:

Centre d'histoire des religions, p. 71-83.

- 1990 "Les lignées taoïstes du Nord de Taiwan (suite et fin)" (臺灣北部的道教譜系[續完]), *CEA* 5: 355-368. 又見中譯本《民俗曲藝》114 (1998): 83-98.
- 1991 *Le continent des esprits : La Chine dans le miroir du taoïsme* (神州——道教反映的中國), Bruxelles: La Renaissance du Livre.
- 1992 "The Pilgrimage to Wudangshan" (到武當山朝聖), in Susan Naquin & Yü Chün-fang eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, p. 293-332.
- 1992a "Le taoïsme du district de Cangnan, Zhejiang" (浙江蒼南地區的道教), 與 Lü Ch'ui-k'uan (呂鍾寬) 合著, *BEFEO* 79.1: 19-55.
- 1992b "Comportement rituel et corps social en Asie" (亞洲的儀式行爲和社會之軀), *BEFEO* 79.2: 1-8.
- 1992c "De la ritualité chinoise" (論中國的禮節), *BEFEO* 79.2: 359-373.
- 1992d "Culture chinoise et culture mondiale" (中國文化和世界文化), *Initiations* 9: 27-35.
- 1992e "Système père/système mère" (父系/母系), *Initiations* 9: 64-74.
- 1992f "Du bon usage de la comparaison: réflexions suscitées par François Jullien, *Procès ou Création*" (論比較的正確用法——由朱利安《過程或創造》引起的思考), *Etudes Asiatiques* XLVIII.2: 567-580.
- 1992g Book review of Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du*

début du Ve siècle: *Le livre des incantations des grottes abyssales*(評穆瑞明《五世紀初的一部道教末世論著作——洞淵神咒經》), *CEA* 6: 213-216.

- 1993 《福建省建陽地區的道教》,《民俗曲藝》84:43-82。
- 1993a 《福建省南部現存道教初探》,《東方宗教》3:149-169。
- 1993b “L’espace sacré taoïste”(道教的神聖空間), in *Aménager l’espace Asies II*. CREOPS: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, p. 323-331. 又見英文版“Taoist Ritual Space and Dynastic Legitimacy”, *CEA* 8: 87-94.
- 1994 “Notes on the Symbolic Life of a Hakka Village”(一個客家村的象徵生活割記),《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》2,臺北,漢學研究中心,第 733—762 頁。
- 1994a “Cult Patterns Among the Hakka in Fujian: a Preliminary Report”(福建客家人中的信仰類型——一份初步的報告),《民俗曲藝》91: 503-565.
- 1994b “Le sacrifice taoïste”(道教的祭祀), in Marcel Neusch ed., *Le sacrifice dans les religions*. Beauchesne: Institut Catholique de Paris, p. 249-273.
- 1994c 《福建客家人中的道教》,謝劍、鄭赤琰編,《第一屆客家學國際研討會論文集》,香港,香港中文大學,第 311—344 頁。英譯本見羅勇、勞格文編《贛南地區的廟會與宗族》,《客家叢書》第二冊,第 229—258 頁。
- 1994d “Culte et lignage dans la Chine rurale”(中國鄉村的信仰和家族), in Léon Vandermeersch ed., *La société civile face à l’Etat dans les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*. Paris: EFEO, p. 293-300.
- 1994e “L’anthropologie de la Chine, problèmes et perspectives”(中

- 國的人類學,問題和展望), in *Les régimes de scientificité de l'anthropologie en France: documents à l'appui*. Paris: Association pour la recherche en anthropologie sociale, p. 87-96.
- 1995 “Corps et âme en Chine et en Occident, ou à quoi sert la sinologie: Réflexions suscitées par *L'Art chinois* de l'écriture de Jean-François Billeter”(中國和西方的身體與靈魂,或漢學有什麼用——由畢來得《中國的書法藝術》引起的思考), in Jean-Pierre Diény ed., *Hommage à Kwong Hing Foon: études d'histoire culturelle de la Chine*. Paris: IHEC, p. 271-284.
- 1995a “The Li Lineage of Hukeng”(胡坑的李氏宗族), in Lau Yee Cheung ed., 《第二屆客家學國際研討會論文集》,香港,香港中文大學,第 101—168 頁。
- 1995b Book review of Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*(評丁荷生《中國東南的道教儀式和民間信仰》), *BEFEO* 82: 442-447.
- 1996 “Entre taoïsme et cultes populaires”(在道教和民間信仰之間), *BEFEO* 83: 438-458.
- 1996a 《〈梅州地區的廟會與宗族〉序》,房學嘉編《梅州地區的廟會與宗族》,《客家叢書》第一冊,第 1—14 頁。
- 1996b “Fêtes et cultes chez les Hakka”(客家地區的節日和信仰), *Perspectives chinoises* 33 (janvier/février): 24-30.
- 1997 “A propos de la situation actuelle des pratiques religieuses traditionnelles en Chine”(論中國傳統宗教活動的現狀), in Catherine Clémentin-Ohja ed., *Le renouveau religieux en Asie*. PEFEO, p. 3-16.

- 1997a 《贛南地區的廟會與宗族》序，羅勇、勞格文編《贛南地區的廟會與宗族》，《客家叢書》第三冊，第1—21頁。
- 1997b 《〈閩西的城鄉廟會與村落文化〉序》，楊彥傑編《閩西的城鄉廟會與村落文化》，《客家叢書》第四冊，第1—29頁。
- 1997c “Le taoïsme” (道教)，in Frédéric Lenoir & Ysé T. Masquelier eds., *Encyclopédie des religions*. Bayard, t. 1, p. 1051-1076.
- 1997d 《〈梅州河源地區的村落文化〉序論》，房學嘉編《梅州河源地區的村落文化》，《客家叢書》第五冊，第1—48頁。
- 1997e “Rituel taoïste et légitimité politique” (道教儀式和政治的合法性)，*BEFEO* 84: 99-109.
- 1998 《〈汀州府的宗族、廟會與經濟〉序論》，楊彥傑編《汀州府的宗族、廟會與經濟》，《客家叢書》第六冊，第1—45頁。
- 1998a 《〈贛南廟會與民俗〉序論》，羅勇、林曉平編《贛南廟會與民俗》，《客家叢書》第七冊，第1—38頁。
- 1999 《中國宗教的合理性》，《法國漢學》4: 338-354. 法文本 *BEFEO* 87.1 (2000): 301-315.
- 1999a “Questions of Vocabulary or How Shall We Talk About Chinese Religion?” (詞彙的問題或我們如何談論中國宗教)，黎志添編《道教與民間宗教研究論集》，香港，學峰文化事業，1999，第165—181頁。
- 1999b Book review of Donald Lopez ed., *The Practice of Chinese Religion* (評唐拉德·羅匹斯編《中國宗教的實踐》)，*TP* 85: 150-158.
- 2000 《〈贛南宗族社會與道教文化研究〉序論》，劉勁峰著《贛南宗族社會與道教文化研究》，《客家叢書》第八冊，第

1—36 頁。

- 2000a 《〈韶州府的宗教、經濟與社會〉序論》，曾漢祥、譚偉倫編《韶州府的宗教、經濟與社會》，《客家叢書》第九冊，第1—46 頁。
- 2000b 《〈閩西北的民俗宗教與社會〉序論》，楊彥傑編《閩西北的民俗宗教與社會》，《客家叢書》第十一冊，第1—38 頁。
- 2000c 《中國農村社會的結構與原動力》，徐正光主編《歷史與社會經濟：第四屆國際客家學研討會論文集》，臺北，中央研究院，第1—44 頁。
- 2001 “Patterns of Religion in West-Central Fujian: The Local Monograph Record”(閩西北的宗教類型)，《民族曲藝》129: 43-236.
- 2001a “Popular Ritual Specialists in West Central Fujian”(閩西北的民間儀式專家)，《社會、民族與文化國際研討會論文集》臺北，漢學中心，第435—507 頁。
- 2001b “Scriptures are the Dregs of the Men of Old: Scripture and Practice in Comparative Perspective”(夫六經，先王之陳迹也——比較視野中的經典和實踐)，Paper for the Symposium on the Relationship Between Scriptures, Schools, and Forms of Practice in Taoism, Berlin.
- 2002 “The Altar of Celebration Ritual in Lushan County, Sichuan”(四川蘆山縣的慶壇)，in Daniel Overmyer ed., *Ethnography in China Today: An Evaluation of Methods and Results*. Taipei: Yuan-liou, p. 75-79.
- 2002a “Duangong Ritual in the Chongqing Area: A Survey of the Work of Hu Tianceng”(重慶地區的端公儀式和儀式戲

——胡天成的著作概觀), in Daniel Overmyer ed., *Ethnography in China Today: An Evaluation of Methods and Results*. Taipei: Yuan-liou, p. 81-107.

- 2002b 《〈長汀縣的宗族、經濟與民俗〉序論》，楊彥傑編《長汀縣的宗族、經濟與民俗》，《客家叢書》第十五冊，第 1—45 頁。
- 2002c 《涂坊的經濟、宗族與節慶》，與張鴻祥合著，楊彥傑編《長汀鄉的宗族、經濟與民俗》，第 594—629 頁。
- 2002d 《長汀廟志》，楊彥傑編《長汀鄉的宗族、經濟與民俗》，《客家叢書》第十六冊，第 889—919 頁。

LARRE, Claude 顧從義

- 1982 *Le traité VII du Huai nan tseu* (《淮南子·精神訓》), Variétés sinologiques, n. s. 67. Taipei, Paris, Hong Kong: Institut Ricci.
- 1993 *Les grand traités du Huainan zi* (《淮南子》諸訓), 與 I. Robinet, E. Rochat de la Vallée 合著. Paris: Cerf.
- 1994 *Le vol inutile: Zhuangzi, la conduite de la vie* (無用的飛行——莊子, 生活的指導), 與 E. Rochat de la Vallée 合著. Paris: Cerf.
- 1994a *Lao Tseu : Tao Te King* (老子《道德經》), Paris : Desclée de Brouwer ; Institut Ricci.

LEMOINE, Jacques 勒穆瓦納

- 1982 *Yao Ceremonial Paintings* (瑤族儀式畫), Bangkok: White Lotus Co.



LÉVI, Jean 樂唯

- 1983 "L'abstinence des céréales chez les taoïstes"(道士的辟穀), *Etudes chinoises* 1: 3-47.
- 1986 "Les fonctionnaires et le divin : Luttres de pouvoir entre divinités et administrateurs dans les contes des Six-Dynasties et des Tang"(官吏和神靈——六朝和唐代故事中神與行政官員之間的權力鬥爭), *CEA* 2: 81-110. 又見中譯本《法國漢學》3(1998): 32-59.
- 1986a "Vers des céréales et dieux du corps dans le Taoïsme"(道教中的尸和身神), *Le temps de la réflexion* 7: 99-119.
- 1987 "Les fonctions religieuses de la bureaucratie céleste"(天上官僚機構的宗教職能), *L'Homme* (101) 27: 35-57.
- 1989 *Les fonctionnaires divins*(神聖的官吏), Paris: Seuil.
- 1989a "The Body: the Taoist's Coat of Arms"(身體——道士的戰袍), *Zone* 3: 105-26.

LIEOU Kia-hway 劉嘉槐

- 1969 *L'oeuvre complète de Tchouang-tseu*(《莊子》全集), Paris: Unesco. 又見 *Philosophes taoïstes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1980.
- 1980 "Tao-tö King"(《道德經》), in *Philosophes taoïstes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.

LIN Hsiu-hsin 中文名不詳

- 1996 "L'évolution de Xingang : La recherche sur une communauté villageoise"(新港的演變——關於一個村社的研究), Doctoral dissertation, Université de Paris V.

MARCERON, Désiré Jean Baptiste 馬切塞倫

- 1898 *Bibliographie du Taoïsme, suivie d'une biographie des principaux sinologues, japonistes et autres savants adonnés à l'étude de l'Extrême Orient* (道教書目, 后有專門從事遠東研究之漢學家、日本學家和其他學者的傳記), Paris: E. Leroux.

MARSONE, Pierre 馬頌仁

- 1997 "Inscription de la Bonne Association du Sanctuaire Stationnal du Pic de l'Est" (岱嶽行祠善會之記), *SJWX* 1: 25-32.
- 1998 "L'épigraphie religieuse de Xi'an: Situation actuelle et documents inédits" (西安的宗教碑刻——現狀和未刊資料), *SJWX* 2: 113-165.
- 1999 "Le Baiyunguan [Temple des Nuages blancs] de Pékin-Épigraphie et histoire" (北京的白雲觀——碑刻和歷史), *SJWX* 3: 73-136.
- 2001 "Wang Chongyang et la fondation du Quanzhen" (王重陽和全真的創立), Doctoral dissertation.
- 2001a "Accounts of the Foundation of the Quanzhen mouvement: A Hagiographic Treatment of History" (全真道創立的記錄——對歷史的仙傳處理), *JCA* 29: 95-110.

MASPERO, Henri 馬伯樂

- 1921 Book review of Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (評葛蘭言《中國的古代節日和歌謠》), *Revue de l'histoire des religions* 83: 96-98.
- 1922 "Etudes sur le taoïsme: Le saint et la vie mystique chez Lao-

- tseu et Tchouang-tseu”(道教研究——老子和莊子作品中的聖人和神秘主義生活), *Bulletin de l'association française des amis de l'Orient* 3: 69-89.
- 1922a “Les origines de la religion taoïque”(道教的起源), *l'Annuaire du Collège de France* : 97.
- 1927 *La Chine antique*(古代中國), Paris: Boccard. 英文版, Frank A. Kiernan, Jr., *China in Antiquity*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1978.
- 1927a “Le développement de la légende du voyage de Lao-tseu dans les pays d'Occident, dans le taoïsme antérieur aux T'ang”(唐以前道教中老子西游傳說的發展), *l'Annuaire du Collège de France* : 85-86.
- 1927b “Quelques aspects du taoïsme des premiers siècles de notre ère”(公元後最初幾個世紀道教的幾個方面), *l'Annuaire du Collège de France* : 112.
- 1928 “Mythologie de la Chine moderne: La religion populaire et les trois religions”(近代中國的神話——民間宗教和三教), in *Mythologie asiatique illustrée*. Paris: Librairie de France, p. 227-362.
- 1934 “Le taoïsme au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère d'après un pamphlet anti-taoïste, *le Siao tao louen*”(從謗道之作《笑道論》看公元六世紀的道教), *l'Annuaire du Collège de France* : 119-120.
- 1935 “Le taoïsme dans les pamphlets bouddhiques du VI<sup>e</sup> siècle, suite de la traduction du *Siao tao louen*”(六世紀佛教批判著作中的道教,《笑道論》續譯), *l'Annuaire du Collège de France* : 150-151.

- 1935a “Le taoïsme dans les pamphlets bouddhiques du VI<sup>e</sup> et du VII<sup>e</sup> siècle”(六和七世紀佛教批判著作中的道教), *l'Annuaire du Collège de France* : 171.
- 1936 “Etude de textes taoïstes des Six-Dynasties”(六朝道經研究), *l'Annuaire du Collège de France* : 146.
- 1936a “Communication sur les dieux et leur rôle dans la religion taoïste avant les T'ang”(關於唐以前道教之神及其職能的報告), *JA* CCXXVIII: 483-484.
- 1937 “Les dieux taoïstes; comment on communique avec eux”(道教之神——如何與其溝通), *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*: 362-374. 日本文本《東方宗教》21 (1963): 26-40.
- 1937a “Histoire du bouddhisme dans ses rapports avec le taoïsme avant les T'ang”(唐以前的佛道關係史), *l'Annuaire du Collège de France* : 144.
- 1937b “Explication de textes relatifs à l'histoire du bouddhisme et du taoïsme”(與佛道歷史相關之文獻的說明), *l'Annuaire du Collège de France* : 144.
- 1937c “Les procédés de ‘Nourrir le principe vital’ dans la religion taoïste ancienne”(古代道教中的“養生”方法), *JA* 229: 177-252, 353-430.
- 1939 “Querelles entre taoïstes et bouddhistes en Chine avant les Tang”(唐以前中國的道佛之爭), *l'Annuaire du Collège de France* : 163-164.
- 1940 “Communication sur l'organisation administrative et religieuse de l'église taoïque au temps des Six-Dynasties”(關於六朝道教之行政和宗教組織的報告), *JA* 232: 305.

- 1941 “Taoïsme et bouddhisme avant les Tang”(唐以前的道教和佛教), *l'Annuaire du Collège de France* : 103.
- 1942 “Explication de textes bouddhiques relatifs au taoïsme : le *P'o sie louen* de Fa-lin”(與道教相關之佛教文獻的說明——法琳的《破邪論》), *l'Annuaire du Collège de France* : 104.
- 1943 “Le rôle respectif de l'abstention des céréales, des régimes diététiques, de la nourriture de souffles, de l'alchimie et de la méditation pour la recherche du salut dans le taoïsme antérieur aux Song”(宋以前道教中爲求度世而辟穀、服食、養氣、煉丹和存思,它們各自的作用), *l'Annuaire du Collège de France* : 106.
- 1943a “Continuation de la traduction et du commentaire du *P'o sie louen* de Fa-lin, pamphlet anti-taoïque du VII<sup>e</sup> siècle”(法琳《破邪論》[七世紀謗道之作]譯注續), *l'Annuaire du Collège de France* : 106.
- 1944 “L'organisation et le culte de l'église taoïque jusqu'aux Tang”(直至唐時道教的組織和信仰), *l'Annuaire du Collège de France* : 108.
- 1944a “Explication de textes bouddhiques relatifs au taoïsme”(與道教相關之佛教文獻的說明), *l'Annuaire du Collège de France* : 108.
- 1950 *Les religions chinoises (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine)*(中國宗教[作者死後出版的中國宗教和歷史文集]). Paris: Civilisation du Sud.
- 1950a *Le taoïsme*(《道教》). Paris: Civilisation du Sud. 日文譯本及注解見川勝義雄《道教・不死の探究》,東京,東海大學

出版會, 1966。東洋文庫, 東京, 平凡社, 1978 再版。

- 1971 *Le Taoïsme et les religions chinoises* (道教和中國宗教), Paris: Gallimard. 英文版, Frank A. Kiernan, Jr.: *Taoism and Chinese Religion*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981.

MESNIL, Evelyne 梅尼爾

- 1990 Book review of Franciscus Verellen, *Du Guangting* (850-933) : *taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale* (評傅飛嵐《杜光庭(850—933)——中古中國末葉的皇家道士》), *CEA* 5 (1989-1990): 449-452.
- 1997 “Zhang Suqing et la peinture taoïste à Shu” (張素卿和蜀地的道教繪畫), *CEA* 9: 131-158.
- 1998 “La peinture au royaume de Shu (VIII-Xe siècles) : Une étude du *Yizhou minghua lu*” (八至十世紀蜀王國的繪畫——《益州名畫錄》研究), Doctoral dissertation, EPHE.

MOLLIER, Christine 穆瑞明

- 1988 “Le taoïsme: les apocalypses” (道教——關於末世論的著作); “Le taoïsme: les pratiques de Longue Vie” (道教——長生實踐), in *l'Atlas des Religions*. Encyclopaedia Universalis, Paris.
- 1988a “Etude du *Dongyuan shenzhou jing*” (《洞淵神咒經》研究), *Annuaire de l'EPHE* (Section des Sciences Religieuses) (1987-1988): 433-434.
- 1989 “Traditions apocalyptiques et sectes religieuses” (末世論傳統和宗教派別), in *Etat de la Chine*. Paris: La

Découverte, p. 94-96.

- 1990 “The Liturgical Tradition of the *Dongyuan shenzhou jing*” (《洞淵神咒經》的科儀傳統), in *Les actes du Quatrième colloque pluri-disciplinaire franco-japonais*, Tokyo.
- 1990a *Une apocalypse taoïste du début du Ve siècle: Le Livre des Incantations Divines des Grottes Abyssales* (五世紀初的一部道教末世論著作——《洞淵神咒經》), Paris: Mémoires de l’IHEC, vol. XXXI, Collège de France.
- 1991 《洞淵神咒經の祭儀の傳統——龍王の儀禮》, 酒井忠夫, 福井文雅和山田利明主編《日本・中國の宗教文化の研究》, 東京, 寬川出版社, 第 157—167 頁。
- 1995 *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-Houang: fonds Pelliot de la bibliothèque nationale* (敦煌漢文寫本目錄——國家圖書館伯希和藏品)(作者之一), Paris: EFEO.
- 1997 “La Méthode de l’Empereur du Nord du mont Fengdu: une tradition exorciste du taoïsme médiéval”(酆都北帝法——中古道教的一種驅邪傳統), *TP* 83: 329-385.
- 1997a “Les croyances messianiques”(救世主信仰), in Pierre Gentelle ed., *Chine, peuples et civilisation*. Paris: La Découverte, p. 136-138
- 2000 “Les Cuisines de Laozi et du Buddha”(老子和佛陀之厨), *CEA* 11: 45-90.
- 2001 “De l’inconvénient d’être mortel pour les taoïstes de la Haute Pureté”(對上清道士而言死亡之不宜), in Brigitte Baptandier ed., *De la malemort en quelques pays d’Asie*. Paris: Karthala, p. 79-105.

MORGAN, Carole 茅甘

1993 “An Introduction to the *Lingqi jing*”(《靈棋經》導論), *JCR* 21: 97-120.

1996 “Inscribed Stones: A Note on a Tang and Song Dynasty Burial Rite”(刻石——論唐朝和宋朝的葬儀), *TP* 82. 4-5: 317-348. 又見中譯本《法國漢學》5 (2000): 150-186.

NGO van Xuyet 吳文綴

1976 *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne* (古代中國的占卜、方術和政治), Bibliothèque de l'EPHE, Sciences Religieuses, 78. Paris: Presses Universitaires de France.

PALMER, David 宗樹人

2002 “La fièvre du Qigong : Guérison, religion et politique en Chine contemporaine”(氣功熱——當代中國的治療、宗教和政治), Doctoral dissertation, EPHE.

PAUTHIER, Georges 葡鐵

1831 *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du tao, fondée par Lao-tseu* (論老子所創道之教義的起源和傳播), Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré, Père et Fils.

PELLIOT, Paul 伯希和

1903 “Les Mo-ni et le Houa-hou king”(摩尼和化胡經), *BEFEO* 3: 318-327.



- 1908 “Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou”(甘肅新發現的中古藏書), *BEFEO* 8: 501-529.
- 1912 “Autour d’une traduction sanskrite du Tao-tö king”(圍繞《道德經》譯成梵語的問題), *TP* 13: 351-430.
- 1912a Book review of Léon Wieger, *Taoïsme*(評戴遂良《道教》), *JA*: 141-156.
- 1913 與 CHAVANNES 合著(參見沙畹)。
- 1919 “Meou-tseu ou les doutes levés”(牟子理惑), *TP* 19 (1918-1919): 255-433.
- 1926 Book review of F. E. A. Krause, *Ju-Tao-Fo: Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. 3. Abschnitt (1. Teil): Der Taoismus*(評克洛斯《儒道佛——東亞的宗教和哲學體系》3. Abschnitt (1. Teil)“道教”), *TP* 23: 54-62.
- 1953 “Les premières éditions du canon bouddhique et du canon taoïque”(最初的佛藏本和道藏本), in *Les débuts de l'imprimerie en Chine. Oeuvres posthumes de Paul Pelliot* 4. Paris: Imprimerie Nationale, p. 88-93.

PIRAZZOLI-t'SERSTEVENS, Michèle 畢梅雪

- 1982 *La Chine des Han: Histoire et Civilisation*(漢代中國——歷史和文明), Paris: Presses Universitaires de France. 英文版 *The Han Dynasty*. New York: Rizzoli, 1982.

PORKERT, Manfred 波克特

- 1974 *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine: Systems of Correspondence*(中國醫學的理論基礎——對應體系),

M. I. T. East Asian Science Series, no. 3. Cambridge: M. I. T. Press. 又見德文版 *Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin-Das Entsprechungssystem*. Münchner Ostasiatische Studien, no. 5. Wiesbaden: Steiner 1973.

- 1979 *Biographie d'un taoïste légendaire : Tcheou Tseu-yang* (《紫陽真人內傳》研究), Paris: Mémoires de l'IHEC X.

RÉMUSAT, Jean-Pierre Abel 雷慕沙

- 1816 *Le livre des récompenses et des peines* (《太上感應篇》), Paris: Antoine-Augustin Renouard.

ROBINET, Isabelle 賀碧來

- 1976 "Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres" (道士在星辰中的出神遠游), *Monumenta Serica* 32: 159-273.
- 1977 *Les commentaires du Tao-tö king jusqu' au VIIe siècle* (直至七世紀的《道德經》注疏), Paris: Mémoires de l'IHEC IV.
- 1979 *Méditation taoïste* (道教的存思). Paris: Dervy-Livres. 英文版, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993.
- 1979a "A Study of the Relationship Between the *Shang-ch'ing* Movement and the Tradition of the *Fang-shih* and the Seekers of Immortality" (上清派和方士及不死探索者之傳統的關係研究). Paper for the "Third International Conference on Taoist Studies", Unterägeri, Switzerland.
- 1979b "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism" (道教中的變形和尸解), *HR* 19: 37-70.

- 1979c "Introduction au Kieou-tchen tchong-king" (《九真中經》導論), *SSCRB* 7: 24—45.
- 1981 "Review of Porkert 1979" (評波克特 1979), *TP* 67: 123-136.
- 1983 "Le Ta-t'ung chen-ching : son authenticité et sa place dans les textes du Shang-ch'ing ching" (《大洞真經》——它的真偽和在上清經中的地位), *TTS* II, p. 394-433.
- 1983a "Chuang-tzu et le taoïsme 'religieux'" (莊子和“宗教的”道教), *JCR* 11: 59-105.
- 1983b "Kouo Siang ou le monde comme absolu" (郭象或“獨化”的世界), *TP* 69, 1-3: 73-107.
- 1984 *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (道教史上的上清降經), 2 vols., *PEFEO* 137.
- 1984a "Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme" (佛道之間基本矛盾之初探), in Lionello Lanciotti ed., *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C.* Firenze: Leo S. Olschki Editore, p. 217-242.
- 1985 "L'unité transcendante des trois enseignements selon les taoïstes des Sung et des Yüan" (宋元道士論三教的超越性統一), *RPO*, p. 103-126.
- 1985a "Jing, qi et shen" (精、氣和神), *Revue française d'acupuncture* 43: 27-36.
- 1985b "Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: Etude taxinomique des commentaires du Daode jing au sein de la tradition chinoise" (經文的多義性和解釋的諸說混合), *Extrême-Orient-Extrême-Occident* 5: 27-47. 又見英文修定本, "Later Commentaries: Textual

- Polysemy and Syncretistic Interpretations”, in Livia Köhn & Michael La Fargue eds., *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1998, p. 119-142.
- 1986 “L’alchimie interne dans le taoïsme”(道教內丹), *CEA* 2: 241-252.
- 1986a “La transmission des textes sacrés”(神聖經書的流傳); “Les paradis terrestres et cosmiques”(人間和宇宙的天堂); “La marche sur les étoiles”(星上行走); “La pratique du Tao”(道的實踐), *Mythes et croyances du monde entier*. Paris: Lidis, p. 369-398.
- 1986b “The Taoist Immortal: Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth”(道教仙人——光與影,天與地的弄臣), *JCR* 13 & 14 (1985 & 1986): 87-105.
- 1986c “La notion de *hsing* dans le taoïsme et son rapport avec celle du Confucianisme”(道教中“性”的概念和儒家“性”概念的關係), *JAOS* 106: 183-196.
- 1987 “Preface of *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen’s ‘Zuowang lun’* by Livia Köhn”(利維亞·科恩《得道的七個步驟——司馬承禎的〈坐忘論〉》序), *Monumenta Serica Monograph Series XX*. Sankt Augustin-Nettetal: Steyler Verlag, p. 11-15.
- 1988 “Sexualité et taoïsme”(性和道教), in M. Demos, ed., *Sexualité et Religion*. Paris: Le Cerf, p. 51-71.
- 1989 “Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism”(上清派道教中的存想和出神飛行), *TM*, p. 159-191.
- 1989a “Original Contributions of *Neidan* to Taoism and Chinese

- Thought”(內丹對道教和中國思想的創造性貢獻), *TM*, p. 297-330.
- 1989b “Taoïsme et mystique”(道教和神秘主義), numéro special: Hommage à Nicole Vandier-Nicolas. *Cahiers d'études chinoises* 8: 65-103.
- 1990 “Recherche sur l' alchimie intérieure ( *neidan* ) : L' école Zheng-yüan”(內丹研究——真元教), *CEA* 5: 141-162.
- 1990a “Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique”(非科儀道教中精神之師的性質與作用), in Michel Meslin ed., *Maître et disciples dans les traditions religieuses*. Paris: Cerf, p. 37-51.
- 1990b “The Place and Meaning of the Notion of Taiji in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty”(明朝以前道教文獻中太極觀的地位和意義), *HR* 29: 373-411. 又見酒井忠夫、福井文雅、山田利明編《日本・中國の宗教文化の研究》,東京,寬川出版社,第169—183頁。
- 1991 *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*(從發端到十四世紀的道教史), Paris: Editions du Cerf. 英文版, *Taoism: Growth of a religion*. Stanford: Stanford University Press, 1997. 德文版, *Geschichte des Taoismus*. München: Diederichs, 1995. 意大利文版, *Storia del Taoismo dalle origini al XIV secolo*. Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1994.
- 1991a “Sur le sens des termes *waidan* et *neidan*”(關於術語“外丹”和“內丹”的意義), *Taoist Resources* 3: 3-40.
- 1992 “Des Changements et de l' Invariable”(變與不變), in Charles Le Blanc & Remi Mathieu eds., *Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale: Etudes sur le Huainan zi*.

Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p. 3-15.

- 1992a “Le monde à l’envers dans l’alchimie intérieure taoïste”(道教內丹中顛倒的世界), *Revue de l'Histoire des Religions* 209: 239-257.
- 1992b “Il demiurgo taoista”(道士,造物主), *Quaderni di agopuntura tradizionale* 12: 1-12, 13: 1-10. 又見法文版, “Le taoïste démiurge”, *Revue française d'acupuncture* 77 (1994): 9-18, 79 (1994): 43-56.
- 1993 “Mystique et rationalité: Le langage dans l’alchimie intérieure taoïste ou l’effort pour dire le contradictoire”(神秘主義和合理性——道教內丹中的語言或講述矛盾的努力), *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* 47: 645-662.
- 1993a “Le monde merveilleux du taoïsme mystique et le thème du retour à l'Origine”(神秘主義道教的神奇世界和還原的主題), in François Chenet ed., *Nirvana*. Paris: Editions de l'Herne, p. 287-301.
- 1993b *Les grand traités du Huainan zi*(《淮南子》諸訓), 與 C. Larre 和 E. Rochat de la Vallée 合著. Paris: Cerf.
- 1994 “Le rôle et le sens des nombres dans la cosmologie et l’alchimie taoïstes”(數在宇宙論和道教內丹中的作用和意義), *Extrême-Orient-Extrême-Occident* 16: 93-120.
- 1994a “Primus movens et création récurrente”(原動力和循環圈的創造), *Taoist Resources* 5: 29-70.
- 1995 “Un, deux, trois: Les différentes modalités de l’Un et sa dynamique”(一,二,三——一之不同方式及其原動力), *CEA* 8: 175-220.
- 1995a *Introduction à l’alchimie intérieure taoïste: De l’unité et de*

- la multiplicité* (道教內丹引論——和多), Paris: Editions du Cerf.
- 1995b “Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le taoïsme”(道教中的宇宙步行和魔方), *JCR* 23: 81-94.
- 1996 《內丹》,《中國文哲研究通訊》6: 11-28.
- 1996a “Une lecture du *Zhuangzi*”(解讀《莊子》), *Etudes chinoises* 15: 109-158.
- 1996b *Laozi et le Tao* (老子和道), Paris: Bayard Editions. 意大利文版, *Laozi e il Tao*. Roma: Borla, 2000.
- 1997 Five articles in *Encyclopédie des religions* (收入《宗教百科全書》的5個詞條), F. Lenoir & Y. Tardan-masquelier eds. Paris: Bayard.
- 1997a “Genèses: Au début, il n’y a pas d’avant”(起源——最初, 没有之前), in Jacques Gernet & Marc Kalinowski eds., *En suivant la Voie Royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*. Paris: EFEO, p. 121-140.
- 1998 “La ‘mère’ et la ‘Femelle obscure’ de Laozi”(老子的“母”和“玄牝”), in Michel Cazenave ed., *La face féminine de Dieu*. Paris: Noésis, pp. 137-167.
- 1998a “The diverse Interpretations of the *Laozi*”(《老子》的不同解釋), in Mark Csikszentmihalyi & Philip J. Ivanhoe eds., *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Albany: State University of New York Press, p. 127-161.
- 1998b “Response to Douglas Wile’s review of *Introduction à l’alchimie intérieure taoïste*”(對杜格拉斯·懷爾評《道教內丹引論》的回復), *JCR* 26: 145-148.
- 2000 “Shangqing: Highest Clarity”(上清), in Livia Köhn ed.,

*Daoism Handbook*. Leiden: E. J. Brill, p. 196-224.

ROCHAT DE LA VALLÉE, Elisabeth 羅姹

- 1995 *La bannière : pour une dame chinoise allant en paradis* (用於一位中國貴婦升天的銘旌), 與 Claude Larre 合著. Paris: Institut Ricci ; Desclée de Brouwer.
- 1995a *De vide en vide : "Zhuang zi", la conduite de la vie* (從無到無——《莊子》, 生活的指導), 與 Claude Larre 合著. Paris: Desclée de Brouwer ; Institut Ricci.

ROSNY, Léon de 羅尼

- 1854 "Le livre de la récompense des bienfaits secrets" (陰鷲文), *Revue de l' Orient et de l' Algérie et des colonies* 2nd ser. 16: 202-207.
- 1872 "Le taoïsme" (道教), Rosny, L., *Variétés orientales, historiques, géographiques, scientifiques, bibliographiques et littéraires*. Paris: Maisonneuve, p. 171-176.
- 1886 *Les religions de l' Extrême-Orient* (遠東的宗教), Paris: Ernest Leroux.
- 1892 *Le taoïsme* (道教), Paris: Ernest Leroux.
- 1890 "Les origines du taoïsme" (道教的起源), *Revue de l'histoire des religions* 22, 161 sq. .

SCHIPPER, Kristofer M. 施舟人

- 1960 "Les pèlerinages en Chine" (論中國的進香活動), in *Les pèlerinages*. Paris: Editions du Seuil, p. 305-341.
- 1965 *L' empereur Wou des Han dans la légende taoïste* (《漢武帝內



- 傳》研究), PEFEO 58.
- 1965a *Concordance du Pao-p' ou-tseu nei-p' ien*(《抱朴子內篇》通檢), Paris: IHEC.
- 1966 《臺灣之道教文獻》,臺灣文獻,17.3: 173-192.
- 1966a “The Divine Jester: Some Remarks on the Gods of the Chinese Marionette Theatre”(滑稽神),《中央研究院民族學研究所集刊》21: 81-95. 又見中譯本《中國文化基因庫》,北京,北京大學出版社,2002,第57—69頁。
- 1967 “五嶽真形圖の信仰”,《道教研究》2: 114—162.
- 1968 “Taoism: The Liturgical Tradition”(道教科儀及其傳承), Paper for the First Conference on Taoist Studies, Bellagio.
- 1970 *Concordance du Pao-p' ou tseu wai-p' ien*(《抱朴子外篇》通檢), 編輯. Travaux d' index, de bibliographie et de documentation sinologiques III, IHEC de l' Université de Paris, EFEO.
- 1971 “Démonologie chinoise”(中國的鬼神理論), in *Génies, anges et demons*. Paris: Editions du Seuil, p. 405-426.
- 1973 “Taoïsme”(道教), in *Encyclopedia Universalis*. Paris, p. 738-744.
- 1974 “The Written Memorial in Taoist Ceremonies”(道教儀式中的文書), in A. P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, p. 309-324.
- 1975 *Le Fenteng-Rituel taoïste*(道教的分燈科儀研究), PEFEO 103.
- 1975a *Concordance du Houang-t'ing king: Nei-king et Wai-king*(《黃庭經》通檢),編輯. PEFEO 102.

- 1975b *Concordance du Tao-tsang : Titres des ouvrages* (《道藏》書名通檢), 編輯. PEFE0 104. 增訂本見上海書店, 1996.
- 1977 “Neighborhood Cult Associations in Traditional Taiwan” (老臺南的土地公會), in G. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press. 又見中文譯本《中國文化基因庫》, 第 29—56 頁。
- 1977a 《都功の職能に關する二、三の考察》, 酒井忠夫《道教の綜合的研究》, 東京, 國書刊行會, 第 252—290 頁。
- 1978 “The Taoist Body” (道體論), *HR* 17: 355-386.
- 1979 “*Le Calendrier de Jade : note sur le Laozi zhongjing*” (《老子中經》成書年代考), *Nachrichten der Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens* 125: 75-80.
- 1979a “Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne” (中國古代的末劫救世思想), in Cina, suppl. 2. Roma: IsMEO, p. 31-49.
- 1981 *Index du Yun-ji qi-qian* (《雲笈七籤》索引), 編輯. PEFE0 131.
- 1982 *Le Corps taoïste : corps physique, corps social* (道體論), Paris: Editions Arthème Fayard. Third edition, 1993. 意大利文版 *Il corpo taoista-Corpo fisico, corpo sociale* by Fabrizio Pregadio. Roma: Ubaldini, 1983. 又見荷蘭文版, Schipper, K., *Tao, de levende religie van China*. Amsterdam: Meulenhoff, 1988. 英文版 *The Taoist Body* by Karen Duval, Norman Girardot introd. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- 1984 《敦煌文書に見える道士の法位階梯について》, 《敦煌と中國道教》(講座敦煌 4), 東京: 大車出版社, 第 325—

345 頁。

- 1984a “Le monachisme taoïste”(道教的出家制度), in *Incontro di Religioni in Asia tra il III et il X Secolo d. C.* Florence: Urbaldini, p. 199-215.
- 1985 “Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts”(敦煌抄本中的道教職位), *RPO*, p. 127-148.
- 1985a “Seigneurs royaux, dieux des épidémies”(臺灣的王爺和瘟神信仰), *Archives des sciences sociales des religions* 59.1: 31-41.
- 1985b “La représentation du substitut dans le rituel taoïste”(道教儀式中的替身), in *Fonction du rituel*, actes de la 5e journée de psychanalyse et approche familiale systématique. Paris: SPASM, p. 33-54.
- 1986 “Taoist Ritual and Local Cults of the T’ang Dynasty”(唐代的許真人香火和道教科儀), *TTS* III, p. 812-834.
- 1986a “Vernacular and Classical Ritual in Taoism”(道教的白話法事與文言科儀), *JAS* 45.1: 21-57.
- 1986b “Chiens de paille et tigres en papier: une pratique rituelle et ses gloses”(芻狗和紙虎釋義), *Extrême-Orient / Extrême-Occident* 6: 83-95.
- 1986c “Progressive and Regressive Time Cycles in Taoist Ritual”(道教儀式中的時間循環), 與 Wang Hsiu-huei 合著, in J. T. Fraser ed., *The Study of Time, V: Time, Science and Society in China and the West*. Amherst: University of Massachusetts Press, p. 185-205.
- 1986d “Comment on crée un lieu-saint local : à propos de *Danses et légendes de la Chine ancienne* de Marcel Granet”(從田野調

查看葛蘭言《古代中國的舞蹈和傳說》的理論), *Etudes chinoises* IV.2: 41-61.

- 1987 “Master Chao I-chen and the Ch’ing-wei School of Taoism ” (趙宜真的清微宗), 秋月觀映編《道教と宗教文化》, 東京, 寬川出版社, 第 1—20 頁。
- 1988 *Essais sur le rituel* (關於儀式的論文), 與 Anne-Marie Blondeau 合編. Leuven: Peeters. Volume 1, 1988; volume 2, 1990; volume 3, 1995.
- 1988a 《李渤及其〈真系傳〉》, 饒宗頤編《韓愈研究論文集》廣東人民出版社, 第 332—340 頁。又見《中國文化基因庫》, 第 124—132 頁。
- 1989 “Mu-lien Plays in Taoist Liturgical Context”(道教的目連戲), in D. Johnson ed., *Ritual Opera, Operatic Ritual*. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project 1, p. 126-154.
- 1989a “Tchouang-tseu et les rites”(莊子的禮和祭祀概念), in A Caquot & P. Canivet eds., *Ritualisme et vie intérieure*. Paris: Beauchesne, p. 105-115.
- 1989b “A Study of Buxu: Taoist Liturgical Hymn and Dance”(步虛考), in Tsao Peng-yeh & Daniel P. L. Law eds., *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Chinese University of Hong Kong, p. 110-120.
- 1990 “Purifier l’autel, tracer les limites à travers les rituels taoïstes”(道教儀式中的淨壇和建壇), in Marcel D  tienne ed., *Trac  s de Fondation*. Louvain-Paris: Peeters, p. 31-47.

- 1990a “The Cult of Pao-sheng ta-ti and its Spreading to Taiwan : A Case Study of *Fen-hsiang*”(保生大帝的香火與分香), in E. Vermeer ed., *Development and Decline in Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden: Brill, p. 397-416.
- 1991 “Le culte de l’immortel Tang Gongfang”(仙人唐公房), in Alain Forest, Yoshiaki Ishizawa & Léon Vandermeersch eds., *Cultes populaires et sociétés asiatiques*. Paris: L’Harmattan, p. 59-72. 又見《中國文化基因庫》,第70—83頁。
- 1991a “靈寶科儀の展開”, 酒井忠夫, 福井文雅和山田利明編《日本・中國の宗教文化の研究》, 東京, 寛川出版社, 第157—167頁。
- 1992 “Liturgical Structures of Ancient Beijing”(舊北京的禮儀結構), in Dai Kangsheng, Zhang Xinying & M. Pye eds., *Religion and Modernization in China*. Proceedings of the Regional Conference of the I. A. H. R., Beijing, April 1992. Cambridge: Roots and Branches, p. 19-33.
- 1993 《舊北京的宗教行事結構》,《世界宗族研究》51.1: 124-131。
- 1993a “L’*épitaphe pour une grue et son auteur*”(《瘞鶴銘》及其作者), in *A Festschrift in Honour of Professor Jao Tsung-i on the Occasion of his Seventy-fifth Anniversary*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, p. 409-421.
- 1993b “Le taoïsme”(道教), in Jean Delumeau ed., *Le fait religieux*. Paris: Editions Fayard, p. 531-577.
- 1993c 《〈道藏〉所見近代民間崇拜資料的初步評論》,《漢學研究通訊》12.2: 95-99。又見《〈道藏〉中的民間信仰資

料》，《中國文化基因庫》，第 84—100 頁。

- 1994 “Purity and Strangers : Shifting Boundaries in Medieval Taoism”(中古道教概念中的純淨和外來汙染), *TP* 80: 61-81.
- 1995 “Note sur l’histoire du Dongyue miao de Pékin”(北京東嶽廟探源), in Jean-Pierre Diény ed., *Hommage à Kwong Hing Foon: Etudes d’histoire culturelle de la Chine*. Paris: IHEC, p. 255-69.
- 1995a “The History of Taoist Studies in Europe”(歐洲道教研究史), in Ming Wilson & John Cayley eds., *Europe Studies China*. London: Han-Shan Tang Books, p. 467-491.
- 1995b “The Inner World of the Lao-tzu chung ching”(《老子中經》初探), in Huang Chün-chieh & Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden: Brill, p. 134-157.
- 1995c “An Outline of Taoist Ritual”(道教科儀綱要), in *Essais sur le rituel*, Vol III. Louvain: Peeters, p. 97-126.
- 1996 “Some Naive Questions About the Rites Controversy : A Project for Future Research”(關於禮儀之爭的一些問題), in *Bibliotheca Instituti Historici S. I.*, Vol. XLIX. Roma: Institutum Historicum S.I., p. 293-308.
- 1997 *Zhuang Zi: de Innerlijke Geschriften*(《莊子》荷蘭文譯本), An annotated translation with an introduction of the “Inner Chapters” of the *Book of Zhuang Zi*. Amsterdam: Meulenhoff.
- 1997a “A Play about Ritual: the ‘Rites of Transmission of Office’ of the Taoist Masters of Guizhou (South West China)”(論貴州道士的傳職法事), in *India and Beyond (Essays in Honour*

- of Frits Staal). London: Kegan Paul, p. 471-496.
- 1997b “Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte” (肥致碑小考), in J. Gernet & M. Kalinowski eds., *En suivant la Voie Royale: mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*. Paris: EFEO, p. 239-247.
- 1997c “Structures liturgiques et société civile à Pékin” (老北京的廟宇和香會), *SJWX* 1: 9-23.
- 1997d “Stèle de l’association pour les divers objets utilisés dans le monde des ténèbres” (東嶽廟建立冥用什物聖會碑考), 與 Alain Arrault, Fang Ling 和 Vincent Goossaert 合著, *SJWX* 1: 33-45.
- 1998 《道與吾》,《道家文化研究》15:399-403。又見《中國文化基因庫》,第117—123頁。
- 1998a “Stèle du Temple du Pic de l’Est (Dongyue miao) de la Grande Capitale, par Wu Cheng (1249-1333)” (吳澄的大都東嶽仁聖宮碑考), *SJWX* 2: 85-93.
- 1998b “Inscription pour la reconstruction du Temple du Pic de l’Est à Pékin par l’Empereur Zhengtong (1447)” (明正統重建北京東嶽廟碑考), 與 Pierre Marsone 合著, *SJWX* 2: 95-102.
- 1999 《老子中經初探》,《道教文化研究》16:204-216.
- 1999a “La grande stèle de l’association de nettoyage (Pékin, Dongyue miao, 1774)” (揮塵會碑), *SJWX* 3: 169-180.
- 2000 “The Story of the Way” (道教歷史), in Stephen Little et al. eds., *Taoism and the Arts of China*. Berkeley: The University of California Press, p. 33-56.
- 2001 “Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the

- Precepts of the Early Daoist Ecclesia”(早期天師道的環境保護思想), in N. J. Girardot et al. eds., *Daoism and Ecology*. Cambridge, Mass.: Harvard University, p. 79-94.
- 2002 《第一洞天——閩東寧德霍童山初考》,《福州大學學報》,又見《中國文化基因庫》,第133—145頁。
- *The Taoist Canon : A historical companion to the Daozang* (道藏通考), 與 Franciscus Verellen 合編. Chicago : The University of Chicago Press(即將出版)。
- SEIDEL, Anna 索安
- 1968 《漢代における老子の神格化について》,《道教研究》3: 5-77.
- 1969 *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*(漢代道教中老子的神化), PEFEO 71.
- 1970 “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung”(早期道教彌賽亞主義中完美統治者的形象——老子和李弘), *HR* 9 (1969-1970): 216-247.
- 1970a “Chang San-feng: A Taoist Immortal of the Ming Dynasty”(張三豐——明朝的一位道教神仙), in Wm. T. de Bary ed., *Self and Society in Ming thought*. New York: Columbia University Press, p. 483-531.
- 1972 “La religion taoïste”(道教), in I.-H. Dalmais ed., *Shalom*. Paris: Desclée de Brouwer, p. 169-194.
- 1974 “Taoism”(道教), in *Encyclopedia Britannica*, 15th ed.
- 1978 “Der Kaiser und sein Ratgeber : Lao Tzu und der Taoismus der Han-Zeit”(皇帝及其顧問——老子與漢代道教),



*Saeculum* 29: 18-50.

- 1978a “Das neue Testament des Tao : Lao tzu und die Entstehung der taoistischen Religion am Ende der Han-Zeit”(道的新約——老子和漢末道教的產生), *Saeculum* 29: 147-172.
- 1978b “Buying One’s Way to Heaven: the Celestial Treasury in Chinese Religions”(買通天國之路——中國宗教中的天庫), *HR* 17: 419-431.
- 1978c “Dōka shisō”(道教思想), and “Dōkyō”(道教), in *Dictionnaire historique du Japon*, vol. 4. Tokyo.
- 1979 *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*, 與 Holmes Welch 合編(與尉遲酣合編《道教面面觀——中國宗教論文集》), New Haven: Yale University Press.
- 1979a “Le Fils du Ciel et le Maître Céleste”(天子和天師), *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* 24: 119-127.
- 1980 《符籙の源泉について》,《東方宗教》56:31-47.
- 1981 “Kokuhō : note à propos du terme ‘trésor national’ en Chine et au Japon”(國寶——關於中國和日本“國寶”一詞的筆記), *BEFEO* 69: 229-261.
- 1982 “Tokens of Immortality in Han Graves”(漢墓中的不死象徵), *Numen* 24: 79-122.
- 1983 “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”(皇家寶藏和道教聖物), *TTS* II, p. 291-371. 又見中文譯本《法國漢學》4(1999): 42-127.
- 1983a “Taoist Messianism”(道教彌賽亞主義), *Numen* 31: 161-74.
- 1983b “Daiji”(大士), *Hōbōgirin; Dictionnaire encyclopédique du*

*Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, vol. VI: 670-679. Paris: Institut de France. Tôkyô: Maison Franco-japonaise.

- 1984 "Le sutra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao-tseu qui convertit les barbares (le manuscrit TH S. 2081) : contribution à l'étude du Bouddho-taoïsme des Six-Dynasties" (太上靈寶老子化胡妙經[敦煌抄本 S.2081]——六朝佛一道教研究論稿), in M. Soyumié ed., *Contribution aux études de Touen-houang*, vol. III, PEFEO 135, p. 305-352.
- 1985 "Geleitbrief an die Unterwelt : Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der späteren Han-Zeit" (鎮墓文——漢代晚期墓葬文獻中的陰間觀念), *RPO*, p. 161-183.
- 1985a "Schafer Sinological Papers" (薛愛華的漢學論文), *CEA* 1: 103-104.
- 1985b "Recent Japanese Publications on Chinese and Japanese Religions" (最近關於中國和日本宗教的日文出版物), 與 Hubert Durt 合著, *CEA* 1: 105-117.
- 1986 "Schafer Sinological Papers" (薛愛華的漢學論文), 與 Livia Knaul 合著, *CEA* 2: 269-270.
- 1987 "Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs" (墓中所見喪葬作品裏的漢代宗教遺迹), 秋月觀映主編《道教與宗教文化》, 東京, 平河出版社, p. 21-57.
- 1987a "Post-mortem Immortality, or the Taoist Resurrection of the Body" (死後不朽, 或道教的身體復活), in Gilgul: *Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, dedicated to R. J. Zwi Werblowsky. Leiden:

E. J. Brill. p. 223-237.

- 1987b “Afterlife, Chinese Concepts”(死後生活, 中國的觀念), “Maspero, Henri”(馬伯樂), “T’ ai-p’ ing”(太平), “Yü”(禹), and “Yü-huang”(玉皇). Articles in ER.
- 1987c “Gotobeidō”(五斗米道) and “Chō Dōryō”(張道陵), 文章見於《百科事典》, 東京, 小學館。
- 1987d “Recent Japanese Publications on Chinese Religion”(最近關於中國宗教的日文出版物), *CEA* 3: 223-230.
- 1988 “Early Taoist Ritual”(早期道教儀式), *CEA* 4: 199-204.
- 1988a “Corruptible Body, Incorruptible Body, Substitute Body : Modes of Immortality in China and Japan”(易朽的身體, 不會朽壞的身體, 替身——中國和日本的不死模式), Twentieth Annual Evans-Wentz Lecture in Oriental Religions, Stanford University.
- 1988b “Dissertations Prepared Under the Direction of Max Kaltenmark”(康德謨指導的博士論文), *CEA* 4: 12-17.
- 1990 *Taoismus: Die inoffizielle Hochreligion Chinas*(道教——中國非官方的高級宗教), OAG aktuell 41. Tōkyō: Deutsche Gesellschaft für die Nature-und Völkerkunde Ostasiens(作者未校勘). 又見法文版 in *CEA* 8 (1995): 1-40. 又見英文版 in *Taoist Resources* 7.2 (1997): 39-72.
- 1990a “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990”(西方道教研究編年史[1950—1990]), *CEA* 5: 223-347. 又見呂鵬志譯本《西方道教研究編年史》, 中華書局, 2002.

SOYMIÉ, Michel 蘇遠鳴

- 1956 “Le Lo-Feou chan, étude de géographie religieuse”(羅浮山,

- 宗教地理研究), *BEFEO* 48: 1-139.
- 1957 “Biographie de Chan Tao-k' ai” (單道開傳), *Mélanges publiés par l' IHEC* 1: 415-422.
- 1959 “Les songes et leur interprétation en Chine”(中國的夢及其解釋), in *Les songes et leur interprétation*. Paris: Editions du Seuil, p. 275-305.
- 1962 “La lune dans les religions chinoises”(中國宗教中的月亮), in *La lune, mythes et rites*. Paris: Editions du Seuil, p. 291-321.
- 1965 《血盆經の資料的研究》,《道教研究》1:109-166。
- 1966 “Notes d' iconographie chinoise : Les acolytes de Ti-tsang (I)” (中國肖像筆記——地藏的侍從〔I〕), *Arts Asiatiques* 14:45-78.
- 1967 “Notes d' iconographie chinoise : Les acolytes de Ti-tsang (II)” (中國肖像筆記——地藏的侍從〔II〕), *Arts Asiatiques* 16: 141-170.
- 1967a 《道教研究》,第四卷,與吉岡義豐合編,東京,1967—1971。
- 1968 “Bibliographie du taoïsme : Etudes dans les langues occidentales” (道教書目——西文研究著作), *Etudes taoïstes / Dōkyō kenkyū* 《道教研究》3 (1968): 1-72; 4 (1971): 1-66.
- 1970 “Introduction à la réimpression de l' ouvrage du P. H. Doré, *Manuel des superstitions chinoises*”(金葆光的著作《中國迷信手冊》重印導言), Paris-Hong Kong: Centre de publication de l' U. E. R. Extrême-Orient-Asie du Sud-Est, p. V-XII.
- 1970a “*Le Si tienwang jing* et l' histoire des dix jeûnes bouddhistes

et taoïstes”(《四天王經》和佛道十齋的歷史), *Annuaire de l'EPHE*, V<sup>e</sup> Section (1969-1970) : 673-677.

- 1971 “Le jeûne dans l'antiquité, dans le bouddhisme et dans le taoïsme”(古代的齋,佛教和道教的齋戒), *Annuaire de l'EPHE*, V<sup>e</sup> Section (1970-1971) : 759-765.
- 1972 “Histoire et culte du *Peidou jing* : croyance à l'étoile du *benming*”(《北斗經》的歷史和崇拜——本命星信仰), *Annuaire de l'EPHE*, V<sup>e</sup> Section (1971-1972) : 758-764.
- 1975 “Etude du *Yisheng baode zhuan*”(《翊聖保德傳》研究), *Annuaire de l'EPHE*, V<sup>e</sup> Section (1971-1972) : 748-754.
- 1977 “Les dix jours de jeûne du taoïsme”(道教的十日齋), in 《吉岡博士還曆記念道教研究論集》[Collected Essays on Taoist Thought and Culture: Festschrift for Yoshioka Yoshitoyo]. 東京,國書刊行會, p. 1-21. 又見中文譯本《法國漢學》2 (1997): 28—49.
- 1988 “Un recueil taoïste de Touen-houang (P. 3562v°)”(敦煌的一本道教文集:伯 3562 號),日本京都大學講座。
- 1989 《いくつかの敦煌文獻にもとづく後期道教の諸相》,《中國文學報》40:1-15。

STEIN, Rolf A. 石泰安

- 1942 “Jardins en miniature d'Extrême-Orient”(遠東的微型花園), *BEFEO* 42: 1-104 (Hanoi 1943). 修訂版 1987(法文),1990(英文), Part I.
- 1957 “L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute Asie”(遠東與高地亞洲的居所、世界和人的身體), *JA* 245: 37-74. 修訂重版 1987 年和 1990 年,

Part II.

- 1957a “Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient”(遠東的建築和宗教思想), *Arts Asiatiques* 4: 163-186. 重新撰寫並加入 1987 和 1990 年的文章, Part III.
- 1957b *Symbolisme cosmique et monuments religieux*(《宇宙的各種象征和宗教建築》), Exhibition catalogue. Paris: Musée Guimet, vol. 1 text and vol. 2 illustrations. 重新撰寫並加入 1987 和 1990 年的文章, Part III.
- 1963 “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap. J. C.”(論公元二世紀道教的政治—宗教運動), *TP* 50: 1-78. 日文本 *Etudes taoïstes/Dōkyō kenkyū*《道教研究》2 (1967): 5-113.
- 1968 “Aspects de la foi jurée en Chine”(中國盟誓面面觀), *L'Annuaire du Collège de France*, p. 411-415. 講義摘要, 1966-1967.
- 1969 “Textes taoïstes relatifs à la transmission des livres révélés”(與啓示書的傳授有關的道經), *L'Annuaire du Collège de France*, 68<sup>e</sup> année, p. 453-457. 講義摘要, 1967-1968.
- 1969a “Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire”(道教與民間宗教之關係的一個例證),《東洋文化論集》,東京,早稻田大學出版會,第 79—90 頁。
- 1969b “Quelques aspects des paroisses taoïstes”(道治的幾個方面), *l'Annuaire du Collège de France*, 講義摘要, 1968-1969: 466-471.
- 1970 “Les cultes populaires dans le taoïsme organisé”(教團道教中的民間崇拜), *l'Annuaire du Collège de France*, 講義摘要, 1969-1970: 437-443.

- 1971 "Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux"(道教的厨會),  
*l'Annuaire du Collège de France*, 講義摘要, 1970-1971:  
431-440.
- 1972 "Spéculations mystiques et thèmes relatifs aux 'cuisines' du  
taoïsme"(神秘的深思和與道教之“厨”有關的主題),  
*l'Annuaire du Collège de France*, 講義摘要, 1971-1972:  
489-499.
- 1973 "Conceptions relatives à la nourriture"(與厨有關的概念),  
*l'Annuaire du Collège de France*, 講義摘要, 1972-1973:  
457-463.
- 1979 "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to  
Seventh Centuries"(二至七世紀的道教和民間宗教),  
*FT*, p. 53-81.
- 1987 *Le monde en petit*(縮微世界), Paris: Flammarion.
- 1988 *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale*  
(東亞的子宫洞和女神聖地), PESEO 151.
- 1990 *The World in Miniature: Container Gardens and Dwellings in  
Far Eastern Religious Thought*(縮微世界——遠東宗教思  
想中的容器花園和住宅), Phyllis Brooks 翻譯. Stanford:  
Stanford University Press. 1987.

STRICKMANN, Michel 司馬虛

- 1972 "Taoism in the Lettered Society of the Six-Dynasties"(六朝文  
人社會中的道教), Paper for the 2nd International  
Conference of Taoist Studies, Tateshina.
- 1974 "Taoist History"(道教史) and "Taoist Literature"(道教文  
獻), in *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed.

- 1975 《宋代の雷儀——神霄運動と道家南宗についての略説》,《東方宗教》46: 15—28.
- 1977 “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”(茅山降經——道教和貴族), *TP* 63: 1-64.
- 1978 “The Longest Taoist Scripture”(最長的道經), *HR* 17: 331-354.
- 1978a “A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism”(梁武帝鎮壓道教的一個道教證據), *JAOS* 98.4: 467-475.
- 1979 “On the Alchemy of T'ao Hung-ching”(論陶弘景的煉丹), *FT*, p. 123-192.
- 1979a “The Taoist Renaissance of the Twelfth Century”(十二世紀道教的復興), Paper for the 3rd International Conference on Taoist Studies, Unterägeri.
- 1980 “History, Anthropology and Chinese Religion”(歷史,人類學和中國宗教), *HJAS* 40: 201-248.
- 1980a “Tun-huang Studies”(敦煌學), Syllabus for the Oriental Languages Course 215, University of California, Berkeley.
- 1981 *Le taoïsme du Mao Chan : chronique d'une révélation*(茅山的道教——降經編年史), Paris: Mémoires de l'IHEC XVII.
- 1982 “The Tao among the Yao: Taoism and the Sinification of South-China”(瑤族中的道——道教和華南的漢化),《歷史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》[Peoples and Cultures in Asiatic History: Collected Essays in Honour of Professor Tadao Sakai on his Seventieth Birthday].東京,國書刊行會,第23—30頁。



- 1982a “India in the Chinese Looking-Glass”(中國鏡子中的印度), in D. E. Klimburg-Salter, ed., *The Silk-Route and the Diamond Path*. Los Angeles: University of California Art Council, p. 53-63, 245-254.
- 1983 “Chinese Oracles in Buddhist Vestments”(披着佛教外衣的中國神諭), Paper for the Conference on Chinese Divination and Portent-lore, Berkeley.
- 1983a “Heralds of Maitreya”(彌勒的先驅), Paper for the Princeton Conference on Maitreya Studies, May 1983.
- 1983b “Homa in East Asia”(東亞的護摩), in F. Staal ed., *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*. Berkeley: Asian Humanities Press, p. 418-455.
- 1985 “Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus”(早期道教中的治療儀式和罪惡問題), *RPO*, p. 185-200.
- 1985a “Ensigillation: a Buddho-Taoist Technique of Exorcism”(蓋印——一種佛道驅邪術), Paper for the Quatrième Colloque pluridisciplinaire Franco-japonais, Paris.
- 1987 “Shui-lu chai”(水陸齋), Paper for the International Workshop on the Mu-lien Operas (Chinese Popular Culture Project), Berkeley.
- 1990 “*The Consecration Sūtra*: A Buddhist Book of Spells”(《灌頂經》——一本佛教咒書), in R. Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, p. 75-118.
- 1993 “The Seal of the Law: a ritual implement and the origins of printing”(法印——一種法器與蓋印的起源), *AM* 3rd

ser. 6.2: 1-83.

- 1994 “Saintly Fools and Chinese Masters (holy fools)” (神聖的傻子和中國之師), *AM* 3rd ser. 7.1 : 35-57.
- 1996 *Mantras et mandarins : le bouddhisme tantrique en Chine* (咒語和官僚——中國密教), Paris: Gallimard.
- 2002 *Chinese Magical Medicine : Therapeutic Rituals* (中國的巫醫——治療儀式), Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (——) *Chinese Poetry and Prophecy : The Written Oracle in East Asia* (中國的詩歌和預言——東亞的書面神諭), *MCB*, Bruxelles (即將出版).

TIMMERMANS, Claire 中文名不詳

- 1999 “Entre Chine et Europe : taoïsme et bouddhisme dans les publications jésuites de l' époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)” (在中國和歐洲之間——十六至十八世紀耶穌會出版物中的道教和佛教), *Doctoral dissertation*, EHESS.

VANDIER-NICOLAS, Nicole 旺迪埃-尼古拉

- 1939 *Three Ways of Thought in Ancient China* (古代中國思想的三教), London: G. Allen & Unwin. 又見法文版, *Trois courants de la pensée chinoise antique*. Paris: Payot, 1949.
- 1950 “Pensée chinoise et taoïsme” (中國의思想和道教), *Asiatische Studien* 4: 64-89.
- 1965 *Le taoïsme* (道教), Paris: Presses Universitaires de France.

VERELLEN, Franciscus 傅飛嵐

- 1987 “Luo Gongyuan, légende et culte d’un saint taoïste”(羅公遠,一位道教聖人的傳說和崇拜), *JA* 275.3/4: 283-332.
- 1989 *Du Guangting (850-933) : taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*(杜光庭(850—933)——中古中國末葉的皇家道士), *Mémoires de l’IHEC* XXX. Paris: De Boccard.
- 1989a “Liturgy and Sovereignty: The Role of Taoist Ritual in the Foundation of the Shu Kingdom (907-925)”(科儀和主權——道教儀式在創建蜀王國[907—925]中的作用), *AM* 3rd series II. 1: 59-78.
- 1990 “The Place of the *Lao Tzu* in early Chinese Thought”(早期中國思想中老子的地位), in Wm.T. de Bary & I. Bloom eds., *Approaches to Asian Classics*. New York: Columbia University Press, p. 209-219.
- 1992 “‘Evidential Miracles in Support of Taoism’: the Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late T’ang China”(《道教靈驗記》——中國晚唐佛教護法傳統的轉換), *TP* 78: 217-263. 又見中譯本《華學》5(2001): 38-64.
- 1994 “Die Mythologie des Taoismus”(道教神話), in E. Schmalzriedt & H. W. Haussig eds., *Wörterbuch der Mythologie*, ser. 6, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, p. 739-863.
- 1994a “A Forgotten T’ang Restoration: the Taoist Dispensation After Huang Ch’ao”(被遺忘的唐代復興——黃巢之後的道教體制), *AM* 3rd ser. 7.1: 107-153.
- 1995 “Taoism”(道教), in D. Overmyer ed., “Chinese Religions:

- the State of the Field (Part 2)", *JAS* 54: 322-46.
- 1995a "The Beyond within: Grotto-heavens (*dongtian* 洞天) in Taoist Ritual and Cosmology" (超越的內在性——道教儀式與宇宙論中的洞天), *CEA* 8: 265-290. 又見中譯本《法國漢學》2 (1997): 50-75.
- 1997 "Zhang Ling and the Lingjing Salt Well" (張陵和陵井), in J. Gernet & M. Kalinowski eds., *En suivant la voie royale: mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*. Paris: EFEO, p. 249-265.
- 1998 *Culte des sites et culte des saints en Chine* (中國的聖地崇拜與聖人崇拜), *CEA*, Vol. 10.
- 1998a "Encounter as Revelation: a Taoist Hagiographic Theme in Medieval China" (感遇——中古中國的一個仙傳主題), *BEFEO* 85: 363-384.
- 1998b "T'ao Hung-ching" (陶弘景), in W. Nienhauser ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, vol. 2. Bloomington: Indiana University Press, p. 154-158.
- 1998c "Shu as a Hallowed Land: Du Guangting's *Record of Marvels*" (被視為聖地的蜀——杜光庭的《錄異記》), *CEA* 10: 213-254.
- 1999 《遺迹崇拜與聖者崇拜》，與林富士合編，臺北《允晨叢刊》。
- 1999a "Daoist Religion" (道教), F. Verellen ed., with contributions by K. Schipper & N. Sivin, in Wm. T. de Bary & I. Bloom eds., *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1. New York: Columbia University Press, p. 392-414.
- 1999b 《蜀——杜光庭〈錄異記〉裏的聖地》，傅飛嵐、林富士主

編《遺迹崇拜與聖者崇拜》，臺北，《允晨叢刊》，81，  
(1999)，第 297—356 頁。

1999c 《張陵與陵井之傳說》，《道家文化研究》16：217-240。

2000 “Société et religion dans la Chine médiévale : le regard de Du Guangting (850-933) sur son époque”(中古中國的社會和宗教——杜光庭[850—933]看他的時代)，*BEFEO* 87：267-82.

2001 《道教視野中的社會史——杜光庭論晚唐和五代社會》/  
*Social History in Taoist Perspective: Du Guangting (850-933) on Contemporary Society*. CSRCS Occasional Papers no. 5. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

(——) *The Taoist Canon: A historical companion to the Daozang* (道藏通考)，與 Kristofer Schipper 合編。Chicago: The University of Chicago Press(即將出版)。

WANG, Françoise 羅鐘琬

1997 *La quête de l'immortalité chez Li Taibo(701-762)*(李太白作品中的求仙)，Paris : Editions You-feng.

WANG Hsiu-huei 王秀惠

1989 “Un outil informatique sur le *Yijian zhi* de Hong Mai et ses applications à l'étude de la société des Song”(關於洪邁《夷堅志》的一種信息論工具及其對宋代社會研究的應用)，  
Doctoral dissertation, Université de Paris VII.

WIEGER, Léon 戴遂良

1905 “Catéchisme taoïste (T'ai-shang kan-ying p'ien)” (道教教理

- 問答:《太上感應篇》), Wieger, L., *Rudiments*, 4 :  
*Morale et usages*. Ho-kien-fou, 2nd ed., p.231-299.
- 1911 *Taoïsme : Bibliographie générale*(道教——總書目), Hien-  
 hien: Mission Press.
- 1913 *Les pères du système taoïste*(《道教體系之父》), 再版,  
 Paris: Cathasia, 1950.
- 1916 “La religion des chinois”(中國人的宗教), in Joseph Huby  
 et al., *Christus : Manuel d'histoire des religions*. Paris.
- 1922 *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques  
 en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*(從發端到當代  
 之中國宗教信仰和哲學觀的歷史), Sien-sien.

WU Chi-yu 吳其昱

- 1960 *Pen tsi king (Livre du terme originel) : ouvrage taoïste inédit  
 du VII<sup>e</sup> siècle*(《本際經》——七世紀的未刊道書),  
 Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en facsimile,  
 CNRS.

WU Lai-shing 吳來信

- 1999 “Analyses des parcours des soins médicaux pour les familles  
 des malades mentaux dans la culture chinoise sous l'influence  
 du taoïsme à Taiwan”(在臺灣受道教影響的中國文化中  
 精神病家庭之醫療過程分析), Doctoral dissertation,  
 EHESS.

ZHANG Mengxia 張夢霞

- 2001 “L'influence des trois doctrines chinoises traditionnelles sur le

comportement d'achat des femmes chinoises”(傳統中國之三教對買賣婦女行為的影響), Doctoral dissertation, Université Pierre Mendès France Grenoble 2.

## 後 記

法國一直是國際道教研究的重鎮。編輯這份目錄的目的是便於人們瞭解法國道教研究的歷史、現狀和成就,也可備中外學者參考檢索之用。

本目錄以索安(A. Seidel)所著“Chronicle of Taoist Studies in the West 1950—1990”的參考文獻目錄為基礎,從兩方面增補了其中所缺的法國道教研究文獻:一是索安目錄中已列入的法國學者,則補其漏收的論著;二是索安目錄中未出現的法國學者,則逐一補入其道教研究成果。增補條目約有半數取自法國學者本人提供的論著目錄,另一半由編者檢索若干種工具書和國際互聯網得來。目錄的編輯基本上沿用索安目錄的著錄方式,舊有條目和新增條目均按作者姓名和發表時間依次排列。與前者不同的是增加了作者姓名和論著題目的中文譯名。姓名之譯名一般采用作者本人的中文名,中文名不詳者音譯其姓氏或暫且闕疑。論著題目譯名外加括號,若是書名,再加書名號以別之。翻譯論著題目費時甚久。除施舟人(K. M. Schipper)等個別學者提供了本人論著的中文譯名外,其他譯名全部出自編者之手。為求準確,編者參閱了不少原著,且盡可能徵求了尚在世作者本人的意見。

關於本目錄尚有其他幾點須做交待:(一)少數論著不算是嚴格意義上的道教研究,但與道教研究密切相關,故酌量收入;(二)個別學者籍屬他國而不是法國,但在法國做過道教研究或對法國道教研究有貢獻,其成果亦酌情收入;(三)法國以及西方國家的

道教研究一般認為始於馬伯樂(H. Maspero),但馬氏之前已有一些與道教相關的研究論著發表。本目錄所收一直上溯到十九世紀初,目的在於顯明法國的道教研究傳統久遠,其來有自。

因時間倉促,編者水平有限,本目錄有些條目不盡符合體例,錯漏之處也在所難免。敬祈專家學者不吝指正,以便將來重做修訂。

呂鵬志

2002年8月於巴黎





## 馬伯樂小傳· (1883—1945)

戴密微 (Paul Demiéville) 著

許明龍 譯

1883年馬伯樂出生於巴黎，其父加斯東·馬斯佩羅 (Gaston Maspero, 1846—1916) 是一位聲望卓著的埃及學家，其母本名巴呂埃·戴斯杜埃爾·龔斯當·德·勒貝克，是其父的續弦。加斯東·馬斯佩羅原籍布雷西亞，其母是米蘭人，他出生在法國，而且從青年時代起就鍾情於法國。馬伯樂在蒙田中學開始他的中等教育，後來轉入其父曾經就讀的路易大王中學，與幾位同學結下了持久的友誼。十六歲之前，馬伯樂與父母一同住在巴黎。1899年，加斯東·馬斯佩羅奉派前往開羅，擔任埃及文物局局長，為法國保住這個職位，馬伯樂遂被託付給塞弗爾師範學校的女校長，成為一名寄宿生。在這所學校裏，他通過了中學會試，並於1902年獲得文學學士學位。馬伯樂的父親當年在巴黎師範學院求學時，曾與第二帝國當局發生齟齬，馬伯樂也就沒有到這所位於烏爾姆街的名校繼

---

\* 鑒於篇幅所限，刪去了作者在正文後面所附按發表時間先後編排的馬伯樂著述目錄，請讀者見諒。

續他的學業，不過，後來他却堅持讓自己的兒子到此校深造。他服兵役一年後，隨父親前往埃及，在那裏完成了論文《托勒密王朝時期埃及的財富》，遂於 1904 年獲得歷史學和地理學高等文憑。

這篇論文於 1905 年在巴黎出版後，即以其嚴密的論證、大膽的推導和清晰的表述引人矚目。馬伯樂在文中指出，托勒密王朝的富有在古代名聞遐邇，究其原因，是希臘君主們繼承了埃及法老的財政制度，法老實行絕對中央集權主義，因而得以創建一種希臘化時期諸國從未有過的稅收機構，托勒密王朝諸王只不過引入貨幣，從而簡化了這種業已存在的財政制度而已。他寫道：“這種稅收機構十分優良，奧古斯都試圖重整羅馬世界的稅收機構時，找不到比埃及的稅收機構更好的先例，戴克里先稍後準備進行改革時，大概也只能在埃及找到改革的基本原理。”馬伯樂由此得出結論：“法老的財政制度經托勒密王朝巧妙改造後，推行於羅馬帝國全境，此後歷經大大小小的修改，為近代社會的財政體制提供了基本原理。”據說馬伯樂決定以此為題撰寫論文，是受了父親的啟發；他在這篇論文中初次展露了他的學術個性，這是一種歷史學家的個性，既高度重視具體史實，又努力從史實中推導出最一般性的結論。如同常見的那樣，他在自己的學術生涯後期，重新拾起年輕時鑽研的課題，從事古代中國的經濟研究。

回到巴黎後，馬伯樂改學法律，於 1907 年獲得學士學位，這對於他後來研究中國法律史頗有裨益。與此同時，他開始學習中文。兩個原因促使他下定決心投身於漢學研究，一是法國遠東學院為漢學家提供了豐富的資料，二是他的異母哥哥喬治·馬斯佩羅不久前以官員和學者的雙重身份到印度支那任職。漢學的獨特性和難度，始終吸引着他這位求知欲從不稍減的年輕人。1907 年，他從東方語言學院畢業，1908 年 1 月 27 日，他被任命為法國遠東學院實習研究員，同年 3 月抵達河內，此時他剛滿二十四歲。

他在河內結識了愛德華·于貝爾(Edouard Hubert, 1879-1914), 這位原籍瑞士盧塞恩的文獻學家博聞強記, 通曉多種語言, 凡是與他有過接觸的人, 無一不對他肅然起敬; 可惜, 在他的研究成果問世之前, 便因發高燒而病死在印度支那叢林中。馬伯樂佩服得五體投地的學者為數不多, 于貝爾是其中之一。馬伯樂曾於 1913 年在埃及父母家中接待過于貝爾, 這位獨臂奇人過世很久之後, 馬伯樂依舊津津樂道於他的傑出業績和逸聞趣事。于貝爾曾在北京為一位波斯穆斯林和一位中國穆斯林充當翻譯; 他的一位同事在佛教典籍中發現了一種與《一千零一夜》相似的經文, 但在河內找不到阿拉伯文的《一千零一夜》, 于貝爾聲色不動地竟能逐字逐句背給這位同事聽; 他不喜歡伏案寫作, 同事們為了迫使他給《法國遠東學院學報》供稿, 就把他反鎖在屋裏, 一個侍童蹬着梯子, 把啤酒一杯又一杯送到他的窗臺上; 他曾對環球基金會的一位訪問學者說, 越南正處在騷亂之中, 為了讓這位學者對此深信不疑, 他居然在夜裏朝牆開了一槍, 槍眼一直留在這棟用作宿舍的建築物牆上; 馬伯樂常常把這個槍眼指給新來的人看。馬伯樂與日本學專家諾埃爾·佩里(Noël Peri, 1865 - 1922)也成了莫逆之交, 他發表在《學報》上的第一篇文章就是與佩里共同署名的。佩里是一位淵博的學者, 通曉音樂, 聰慧機智。他曾是一位傳教士, 蓄着長髯, 滿臉透着狡黠。每當他在遠東學院的成員們共同工作的大桌子邊上坐下來, 脫掉外衣, 捋起袖子, 準備為某些荒謬的著作(關於遠東的荒謬著作為數甚多)編寫摘要時, 他說自己就像是磨刀霍霍, 準備行刑的劊子手。馬伯樂就坐在佩里對面, 呼呼作響的電扇把紙張吹得到處亂飛, 誰也不敢把它關掉, 不然汗水就會從額頭滴落到稿子上, 兩位好友經常唇槍舌劍地相互調侃戲謔。

在河內的那些日子裏, 馬伯樂就生活在這種氛圍中, 直到 1920 年。不過, 他首先必須熟悉自己所研究的那個國度。1908 年

11月13日，他奉命出差中國，到達北京時恰逢多事之秋，光緒皇帝和慈禧太后先後晏駕，三歲的溥儀沖齡踐祚，滿清皇朝覆亡在即，帝政時代行將壽終正寢。馬伯樂目睹了汹涌澎湃的革命風潮，後來根據梁啟超的一部關於1892年改良的著作，描述了革命即將發生前的種種徵兆<sup>1</sup>。1910年6月10日他回到河內，11月25日作了一個關於北京和中國北方的報告。

回到印度支那後，他繼續以往的北圻古地理學研究。由於早期的本地資料相當匱乏，他不得不求助於中國資料和考古文獻，為弄清某些問題，還進行了實地考察，並據此繪製了這個中國唐朝時代的保護國的行政地圖，勾勒了數百年間河內的歷史沿革以及北圻地區的交通史與河網史。

在此期間，他發表了一批關於中國佛教起源的研究成果，這項研究早在巴黎就已開始，其中包括有關佛教傳入中國的各種說法、首批佛教信徒群體的形成、中國首批佛教信徒尊奉的領袖人物等，此外，他還評述了一位德國漢學家論述同一問題的著作，文章對這位德國同行的研究方法提出了異議。他還對道教進行了研究，並依據在道教研究中獲得的新資料，對中國的佛教起源再作探討。馬伯樂接着轉而研究語言學，後來在這方面聲名顯赫。他是一位在當地自學成才的語言學家，之所以能如此，不因循守舊和不人云亦云大概是重要原因。他對各種泰語的比較研究和對安南語歷史語音學的研究成果，堪稱南亞語言研究中首批名副其實的科學著作，為遠東比較學打下了堅實的基礎，他是這方面無可爭辯的大師。1910年他考察了安南北部和中部，1911年12月到1912年3月他考察了義安，1913年夏季他考察了交趾支那和柬埔寨，1919年年底他對占人和南部山民進行了考察。在這些考察中，他的足跡遍及法屬印度支那各地，搜集了許多第一手資料。他在河內也不停地搜集資料，從內地省份來到河內的農民，凡是能請到的，他

一定會請他們來做語音試驗，由於他的慷慨與和善，這些農民欣然接受他的請求。他甚至曾經留宿過一些職業小偷，只因爲他對他們所操方言中的一系列變音很感興趣。他對於印度支那語言體系，更廣泛地說，他對遠東各種語言的描述，之所以具有很高的價值，與他實際掌握了多種語言緊密相關。在即將出版的《世界語言》新版中，收入了他繪製的一幅圖，其嚴密程度超過以往任何同類著作。

馬伯樂將安南語歸入泰語族，更確切地說，他認爲安南語是在高棉語基礎上與泰語融合而成的一種語言，他還認爲，海南土著的口語是泰語的一種方言與馬來一波利尼西亞語結合後的混合語。但是，安南語向漢語借用了許多辭彙。馬伯樂接觸安南語語音研究不久就開始研究漢語語音，從而爲高本漢(M. Karlgren)的研究开辟了道路。他就高本漢的《漢語音位學研究》發表了許多見解，接着在《唐代長安方言》<sup>2</sup>一文中就重現唐代方言提出了自己的見解。

1912年7月至1913年6月，馬伯樂去歐洲和埃及度假。返回河內後，他爲考古調查作了精心準備。這次考古調查使他有機會第二次前往中國。1914年3月，他前往中國的沿海省份浙江，發掘和發現了那裏的遺址和古迹，直到1914年8月初。他原本打算去一趟朝鮮和日本，但由於戰爭的緣故，被緊急召回印度支那，不得不放棄原定計劃。在這次短暫的中國之行中，他接觸了中國的各個階層，與僧人們交流佛學，實地考察了幾個人口衆多的省份中農民的社會和宗教習俗，由此開始了系統的調查研究。後來他在法國繼續這項工作，起初把第一次世界大戰期間來到法國的中國勞工作爲調查對象，後來在巴黎的華僑和華人中間展開調查，並依據調查所得，以生動和翔實的筆觸撰寫了若干文章，論述中國現代民間信仰。

1915年4月25日，馬伯樂應徵入伍。兩個月之前，他的弟弟讓·馬斯佩羅在沃庫瓦戰死，弟弟的英勇捐軀對他的觸動很深。1917年7月11日，法國軍方將他召回法國，任命他為翻譯士官，為從殖民地徵召的勞工服務，其中主要是中國勞工。1919年3月8日退伍復員，立即返回印度支那，7月17日抵達西貢，由陸路北上。途經藩朗時，抄錄了一件占人的祈神詞。接着，他繼續北上，進入長山山脉，研究山民的社會組織和宗教組織，在波來古發掘了一處占人遺迹。山區瘟疫病異常猖獗，他不幸在昆嵩染上重症，幾天幾夜在死亡邊緣掙扎，虧得傳教士們的精心醫治，才撿了一條命。據他自己說，他每次從昏迷中蘇醒過來，都是為了不讓當地醫生給他治病。這場大病影響了他此後的一生，由於多次復發，體質越來越虛弱。11月15日他到達河內。沙畹於1918年年初謝世後，法蘭西學院的中國語言和文學主講職位一直空缺。1919年12月24日，政府法令指定馬伯樂填補這一空缺。可是，一年以後他才到任。在這一年中，他把已經動筆為《法國遠東學院學報》撰寫的文章結尾定稿，還陪同好友佩里前去清和考古發掘現場；眼看要脫離年輕時就開始從事的自由自在的研究工作，他似乎有些戀戀不捨。1921年1月24日，馬伯樂在法蘭西學院開始授課，第一堂講的是沙畹的研究成果。

包括假期和出差在內，馬伯樂在法蘭西學院任職將近13年，最初任實習研究員，從1911年起任中文教授（這個職務幾乎從不教書）。上面提到的著作以及六篇《安南歷史研究》（在這六篇文章中，他出色地解決了一些棘手的基本問題），遠遠不足以代表馬伯樂在印度支那研究方面的全部成就。法國遠東學院圖書館收藏了一批有關安南的文獻資料，並進行了分類，其中有堪稱全世界獨一無二的安南文獻碑銘拓本，以及各種文書和有關民間神祇的傳說、各地的村規和土地冊等等，所有這些藏品都是馬伯樂派人發現、收

集和抄錄的，這批館藏簡直就是安南的歷史檔案。這項工作從一開始就是在他的推動下進行的，他回到法國後則更是實際和具體領導了這項工作。馬伯樂幾乎每個星期都到鄉下去，或是與村民一同過節，或是參加他們所舉行的各種儀式，陪同他的或是一個忠心耿耿的老神公，或是某位對他表示信服的書生。通過這些活動，他收集了大量文獻資料，雖然在他的著述中只利用了其中很小一部分，但是，這些文獻資料使他對遠東的精神世界開始有所瞭解。旱季的烈日和季風帶來的洪水都阻擋不了他，他總是孜孜不倦地與鄉紳、祭師、巫師和仙姑們交談，非得確信已經徹底弄清了這些儀式的意義或習俗的實際含義，他才與他們告別。他以同樣堅韌不拔的精神對印度支那的非安南部族進行了考察，尤其是北圻、安南和老撾邊境地區的泰族。他在河內時藉助與住所中僕役的接觸，對當地語言進行研究。有一天，一群染上了霍亂的黑泰人來找他，他給予妥善的安頓，找人給他們治療，這些人於是再也沒有任何理由拒絕與他合作。他從他們身上獲得了大量資料，後來發表的僅僅是一小部分。此後他繼續求助於這些黑泰人，以便通過對比，對中國社會、宗教和神話作出解釋。

翻一翻他發表的唯一專著《古代中國》<sup>3</sup>，就可以對他此前的考察做出正確的評價。回到巴黎後他所做的一切工作，幾乎都是爲了撰寫這部著作。他把人們依據神話演繹的遠古史還原爲神話；此外，他還梳理民間傳說資料，確定紀年，整理有關地理、族群和經濟的資料，研究古代末期的哲學和宗教詩歌。《古代中國》以公元前三世紀爲下限，三世紀以後的中國歷史應在後續各卷中敘述；我們不妨這樣說，馬伯樂後來所做的一切全都圍繞着兩件工作：一是搜集材料撰寫以公元 600 年爲下限的《古代中國》續編，對於此後的中國歷史，馬伯樂只是作爲次要的工作偶爾涉及；二是繼續古代史研究，以便充實《古代中國》。

他很快就意識到，想要把中國的最初幾個皇朝的歷史敘述清楚，即使不包括唐朝在內，也需要作好大量前期準備工作。他在1928年6月7日給我的信中說：“我暫時放下了撰寫中國歷史續編的工作，儘管這對我來說有些為難……”《古代中國》中沒有漢字索引，這個缺陷本來應該在續編中得到彌補，所以，暫停續編的撰寫實在是一件非常令人遺憾的事。可是，馬伯樂不願意在條件不成熟的時候貿然上馬。他需要首先對史料進行鑒別，尤其需要對中國學者此前的考證成果進行一次鑒別，剝離後人添加給儒家經典的詮釋，恢復早期的注解，還經典以本來面貌；從為數稀少的文獻和考古成果中，尋找有關物質生活特別是建築狀況的資料，搞清行政機構狀況，剔除外族帶給中國的成分，分清相互交織的財政事務和經濟現象。為了做好最後這項工作，他對當時人們幾乎一無所知的中國經濟史，進行了令人耳目一新的普查。不過，他傾注精力最多的還是宗教史。在他的研究中，道教這塊未開墾的土地從漢朝末年起就是重點，在他之前，尚無一人對道教進行過科學的研究。1921年至1944年間他在法國遠東學院的授課內容表明，他在這方面進行了頑強的努力。收獲雖然可觀，但是，由於在這塊貧瘠的土地上每前進一步都會遇到困難，所以，他在這方面的著作數量並不多，即使他在世時間更長些，與他所搜集的資料相比，他所能撰寫的有關道教的著作依然是微乎其微；這些資料塞滿了抽屜，堆滿了工作室的每一個角落。我希望，他的某些遺作能夠獲得出版的機會，藉以部分地彌補這個令人痛惜的憾事。

前面已經說過，馬伯樂在準備續寫《古代中國》的同時，從未中斷對中國古代史的關注，因為古代史問題的複雜性和重要性，似乎對他具有一種不可抗拒的吸引力。正如伯希和(Paul Pelliot)在亞洲學會悼念馬伯樂時所說的那樣，他確實稱得上是古代中國專家，是當今對中國古代最瞭解的人。他的注意力一貫集中在宗教觀念



的淵源上，在中國，宗教觀念始終是主權觀念的基礎。由於中國紀年不甚可靠，他不得不把自己當做天文學家，搜集了近 300 頁技術性極強的中國天文史資料；他作為文獻學家所具有的素質和對翔實精細的追求，使他的天文史資料比以往的研究大大前進了一步。然而，他在事業晚期最感興趣的還是古代碑銘，尤其隨着碑石出土日益增多，中國和日本專家對於銘文的辨認大有進展，碑銘對他誘惑力也越來越大。

他在保魯瓦亞爾戴尚山谷有一棟鄉間住所（這所房子曾經遭到一隊德國飛行學員的洗劫，這夥人就像蝗蟲一樣，把屋裏的東西一掃而光，只留下了一個從上到下裝滿了書籍的櫃子，這些書是馬伯樂十分喜愛的那套黃色封皮的法國偵探小說和一些英文警探讀物，在他被捕前不久的一天，我陪他到那裏的一個樹林裏去采栗子。他對我說，無論如何，他始終抱有信心，能從碑銘中獲得有關古代中國的某些肯定和準確的信息，所以，對於有些人在處理中國歷史起源時不考慮銘文所提供的證據，他頗不以為然。果然，他從碑銘中找到了有關民法的一些材料，將其用於先前他對發誓程序的研究，從而得以再現古代審案過程，並由此進而擴展到對於土地所有制演變的認識。後來，土地制度與古代封建制度的關係以及發展到現代的種種變異，都成為他調查研究的對象。

相反，在後期的語言研究中，馬伯樂繞開古代和歷史語言學，通過直接研究漢語的類型，揭示漢語的結構，從內部考察漢語。1920 年他正在為重建中世紀語音而努力，與此同時，他宣布要對古代語音進行總體研究；1923 年，他在法蘭西學院講授的課程中就有這方面的內容。但是，他覺得材料不怎麼可靠，因而只發表了一篇文章，論述古代語言中詞的派生方式，他認為，與至今所使用的簡單的辭彙契合法相比，語詞的這種派生方式極端重要，可以為各種遠東語言的分類法提供一個堅實的基礎，尤其因為，各個語族

內部的古代語音重建工作始終沒有獲得良好效果。儘管在各種語言的從屬關係上，這位傑出的比較學家比較審慎，但是，憑藉對大多數遠東語言的實際知識，他卻能通過巧妙的對比，把漢語及其表述方式的功能奧秘和心理因素的研究，再向前推進一步。他在詮釋漢語及其表述機理時，力求擺脫西方語言類型的影響，並且不厭其煩地指出其不良後果。

從 1928 年 9 月到 1930 年 2 月，馬伯樂離開法國前往日本，到東京的“法一日之家”短期工作。他游歷了日本後，於 1929 年秋季行經中國北方和朝鮮，回國途中在印度支那逗留了一個月。他受到了日本同行的友好接待，歷史學家黑板和漢學家內藤成了他的好友，把難得一見的考古和藝術資料向他開放。日本和朝鮮堪稱中國古代文物的收藏庫，馬伯樂在這兩個國家搜集了許多大大小小的文獻，這些文獻使他對某些藝術品的作者和產生年代產生了懷疑。他希望能够從這些文獻中獲得有益的信息，把他先前允諾為拉歇特出版社編輯的《中國藝術》編得更好些。在東京逗留時，那裏恰好舉辦一個十分精彩的中國古代繪畫展覽。他向一些日本機構作了一系列漢學講演，這些精心準備的講演稿大多至今尚未公開發表。

在哥本哈根出席了第四屆國際語言學大會後，1936 年 9 月他先後抵達瑞典、芬蘭和蘇聯，在列寧格勒參觀了遠東藏品，一一回答了蘇聯同行阿列克謝耶夫的學生們的大量提問；阿列克謝耶夫的研究領域雖然與他的研究領域相去甚遠，但他對這位蘇聯同行的工作充滿敬意。他被問及的問題包括中國的奴隸制、所有制變革和歷史上有名的井田制，所有這些都是他所熟悉的問題。

1936 年 2 月 1 日，他被接納為碑銘與美文學院院士，1942 年 12 月 23 日當選為該院副院長，1943 年 12 月 22 日當選為 1944 年度院長。從 1918 年 11 月 8 日起，他就是亞洲學會會員，1926 年 6

月 10 日起擔任該學會理事，經常在理事會上發言。

他一貫平易近人，從不矯揉造作；他文如其人，談話和寫作都與眾不同，獨具天賦。他求知欲極強，貪婪地博覽群書，對一切都充滿好奇心，與人交談從不知疲倦。在河內自由自在的氛圍中，他沒有感到任何來自學術或社交方面的束縛，言談中閃耀着智慧和博學；他在巴黎談話時彬彬有禮，注意分寸，甚至有所保留，這就使他判斷問題的鋒芒藏而不露，同時也使他的個性顯得分外與眾不同。在一頭過早染霜的波浪形長髮下面，他渾身透着一股靈氣。他患深度近視，字却寫得很小，最後一次路過北京時，他在小本上記下了要買的中文書單，在一張郵票那麼大的空間裏，竟然寫下了五十來個漢字，不過，筆畫倒是相當工整。他說話有些生硬，有時一再重複，有時只說半句，讓人覺得他的語言跟不上他那敏捷而精細的思路。他在講課、做報告和宣讀論文之前，都要寫出全文，可是，由於視力不濟，講話時很難看清稿子，因而，他主要依賴毅力來展示自己的口才。

他咄咄逼人，說話帶刺，在親朋間的日常談話中，趣事笑話層出不窮。他的批評和反駁往往一本正經，十分嚴肅。不過，他也有自己中意的朋友。他的目光炯炯有神，某種程度的不對稱却似乎又表明他有些心不在焉，眼神中閃爍着親切、隨和以及心靈深處的善良。他實在太聰明了，以致於不可能不寬容大度；他認為，爲了表明他對某位平庸之輩的看法，無需指名道姓，只要把本應列入參考文獻的此人略而不提即可；對於新手和認真治學的學者，他總是滿懷善意，給以細緻和有效的關懷，鼓勵他們繼續努力，以可靠和堅實的支持幫助他們。

他的一生事業充分顯示了他的堅定、堅毅和堅韌不拔的特點，我們有理由說，許多人的成功是機遇使然，而對於他與他的父親來說，機遇在他們的成功中只起到了微不足道的作用。馬伯樂酷愛

工作，簡直是一個工作狂。他在幾年前給我的一封信中寫道：“我越來越覺得，對於我不感興趣的東西，我實在是毫無辦法。”由於氣候原因，他在河內養成了晝夜顛倒的習慣，再也沒有改掉，但是在巴黎，白天照樣還得工作，所以，長期熬夜損害了他的健康。第二次世界大戰不但絲毫沒有改變他的過度勞累狀況，反而還加重了他的教學任務。就像 1940 年那樣，這時他感到有些倦怠，於是正當巴黎人成群結隊逃往外省時，他騎着一輛破舊自行車走遍了整個法國。1943 年的復活節前幾天，他對之從無好感的德國人把他逮捕了，原因至今也無人知曉，這是他第一次被捕，同時被捕的還有他的幾位同事。他在弗萊納監獄裏關了十來天，那時天氣還相當冷，放出來的時候，凍得渾身發抖，極度虛弱，簡直就不行了。他的兒子讓·馬斯佩羅是一個秘密抵抗組織的成員，1944 年十九歲，那年 7 月 27 日在執行一項特別危險的任務時，被德國人盯梢，幸運地成功脫身。可是，由於德國人知道他的姓名和住址，所以他設法當天就通知了父親。第二天 28 日是星期五，馬伯樂要去出席碑銘和美文學院的周會，那時他是該院院長。出席會議的人沒能等到他，原來他與妻子一大早就被捕了。蓋世太保在索塞街審問夫妻二人，這是他們最後一次見面。隨後他們被押解到弗萊納監獄。往事不堪回首，德國人背信棄義，在最後一刻破壞了有關弗釋放萊納監獄政治犯的談判，就在巴黎解放前夕的 8 月 15 日，最後一趟列車把馬伯樂夫婦運到了德國。後來收集到的證詞表明，馬伯樂可能參加了抵抗運動，但他本人從未與家人提及此事。不過，德國人肯定對此一無所知，況且，這也不是他被捕的原因。根據難友所抄錄的馬伯樂太太在德國時填寫的一張卡片，他的罪名是“恐怖活動嫌犯”。其實，他們的被捕是以抵抗戰士的父母為目標的鎮壓行動。

包括馬伯樂在內的七十個人被關在一節裝載牲畜的車廂裏，經五天行駛，8 月 20 日抵達布痕瓦爾德集中營。馬伯樂作為殘疾

人分得了一身從死囚犯身上脫下來的破衣爛衫，頭上戴一頂帽檐已破的鴨舌帽，據當時見過他的人說，他活脫脫如同巴黎最低等的無賴。整整十天，他被隔離在一個囚犯人蜂擁而至而臨時搭建的帳篷裏，接着被關押在第 61 號“小營”，這是一種專門關押殘疾人的監舍，設備特別差。不久以後，他與重病號一起被轉移到只能躺不能站的第 43 號監舍，10 月初他又被轉移到第 61 號監舍。此時，他尚有力氣與幾位知識分子難友聊天，在一個小本子上用蠅頭小字寫日記，這個日記本後來交到了他的家人手中。24 日他寫道：“我，佛教，小乘佛教。”26 日他寫道：“我，佛教，大乘佛教。”28 日他寫道：“我，兩次去北圻朝聖。”12 月 1 日，當局把他改作健全人對待，飲食略有改善，他在采石場做了一星期苦工；接着又被改作殘疾人對待，一星期後，從 12 月 17 日起，他被分派到一個修補鞋子的小分隊。他在那裏幹了一個月，被惡劣的工作條件弄得精疲力竭，接着被轉到翻譯小分隊。他的精神並未摧垮，依然桀驁不馴；聽到德軍在阿登地區大反撲的消息後，集中營裏的一些人發表了一些悲觀的論調，馬伯樂嚴厲地加以駁斥。他繪製了一幅德國地圖，藉以追隨盟軍挺進的步伐，這幅地圖後來在他破爛的遺物中被發現。寒冷和飢餓以及惡劣的待遇侵蝕着他的肌體，到了 2 月份，他的兩條腿發炎潰爛。這位品質高尚的人，這位給歐洲帶來榮耀的精英，竟然落到了如此田地，整日價想的是如何控制自己，別把分得的那份口糧在晚上以前喫完，怎樣才能搞到一個胡蘿卜或是一個番茄。3 月 3 日，當局不顧他的反對，把他強行轉到令人毛骨悚然的診療所。有人在 13 日那天在診療所裏見到過他，他骨瘦如柴，却還惦記着家人的命運；他滿腔悲憤，却還聊起在遠東游歷的情景……1945 年 3 月 17 日（有人說是 15 日凌晨），馬伯樂咽下了最後一口氣，此時離 4 月 11 日美軍解放布痕瓦爾德集中營，只差不到一個月了。

馬伯樂太太被押解到拉文斯布呂克集中營，因英勇反抗而遭到嚴厲鎮壓，於是被送進了隸屬於拉文斯布呂克集中營的奧德河畔的柯尼斯堡死亡營。愛國主義和爲了家人要珍惜自己的信念，給了她死中求生的勇氣和力量。1945年2月5日，俄國軍隊解救了她，她被送到波蘭的一所醫院治療。一些人誤傳消息，說她的丈夫在巴黎安然無恙，有人聽到他在電臺上發表講話。經過漫長的旅行於6月間回到法國邊境時，她給家裏掛電話，無人接應，接着又掛了一個電話，這才得知事實真相。他們的兒子讓·馬斯佩羅當年已經是高等師範學院的候選生，他的才華顯然無愧於爲法國的學術增添了光彩的馬斯佩羅家族先輩們，1944年7月慘劇之後，他蹬着一輛自行車逃離巴黎，在昂熱遇到美軍，8月8日被美軍聘爲譯員，美國人管他叫“法國約翰”。他的真實身份死後才得到確認，而且費了一番周折。領導他的美軍上校對他的評價是這樣的：“他勇氣過人，是一個十分優秀的戰士。”他所在班組的班長爲他所作的證詞中寫道：“約翰一直抱怨沒有機會親手殺德國人，多次詢問能否跟隨自動步槍連上火綫。”1944年9月8日，多發炮彈擊中駐扎在摩澤爾河畔多爾諾的美軍某部司令部，讓·馬斯佩羅被當場炸死。

#### [注 釋]

- 1 BEFEO (法國遠東學院學報)第VIII、第IX卷(1908—1909)中“中國紀事”欄目上的一些文章，大概也出自馬伯樂筆下。
- 2 “Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang”, BEFEO, XX-2, 1920, p. 1-124.
- 3 *La Chine antique*, Paris, 1927.

本文原載：*Journal Asiatique*，234，1943-1945，p. 245-280.

## 法蘭西學院院士戴密微的生平、成就簡介

謝和耐(Jacques Gernet) 著

吳旻 譯

戴密微(Paul Demiéville)1894年9月13日出生於瑞士洛桑,他的父親是當地大學醫學院的教授。1911年在伯爾尼的中學用德文拿到畢業文憑之後,戴密微又到英國和法國繼續求學。他的音樂修養相當高,1914年他以關於“組曲”形式的研究獲得巴黎索邦大學博士學位。但這對他來說只不過是個“副業”,當時占據他學業第一位的是俄國語言文學。對十七世紀中俄關係史的興趣則又促成戴密微去學習中文。他先是在倫敦的國王學院(King's College),而後又在巴黎的國立東方語言學院和法蘭西學院學習,當時沙畹(Edouard Chavannes)正在法蘭西學院執教。在那個學習中文還被認為是件稀罕事的時代,戴密微却能不間斷地到楓特奈(Fontenay-aux-Roses)在沙畹的指導下認真學習。同時,他還開始學習梵文和日文,這兩種語言將對他日後整個學術生涯有極大的幫助。1920年2月,他獲得法國遠東學院獎助的旅費食宿等所有費用,得以遠赴印度支那,那年他才二十五歲。法國遠東學院於1900年創建於河內,是研究印度支那和受印度、中國文化傳統影響的國家的歷史學家和考古學家的搖籃。

從青年時代起，戴密微看來就有兩個特點：一是他對所有事物的持久的好奇心；二是他令人喫驚的工作效率。他剛到河內，就想利用一切他所看到的東西來充實豐富自己的知識。有了他的前輩，也將是他最親密的朋友馬伯樂(Henri Maspero)的經驗，爲了投身到越北東京(Tonkin)活生生的現實當中，他立刻開始學習當地語言，短短的兩個月後他已能將之稍稍運用。正如馬伯樂三十年後回憶起在河內的生活時所寫的那樣，遠東學院給了它的成員一個絕無僅有的機會，“能長時間地呼吸遠東的氣息，沉浸進去，並將之融入自己的一生。蟬兒在我們住處的榕樹上尖聲鳴叫，遠處稻田裏的村莊傳來狗的吠聲，當地農民的節日裏五彩繽紛的儀式和他們那些演繹不盡的傳說故事，還有中國店鋪林立的絲綢街上的各種氣味：這一切，在一個年輕的東方學家的生涯裏，也許比讀幾年的書還重要”。戴密微却並未因此而忽略讀書，同樣，他也未忽略正在撰寫中的第一批著作，儘管他總是抱怨自己的進度不够快。從那個時候起已經可以看出，終其一生，他都將是一位勤奮的工作者。當時，他爲遠東學院的學報撰寫書評，撰寫有關中國和西藏研究的通訊，還在準備一篇很長的關於佛學的文章。他這時所寫的文章特點就是材料的完整性和可靠性，這也將是他一生著作的標誌。我在此僅舉一個例證：1925年，原刻於1106年的中國建築學論著《營造法式》在華再版之際，戴密微發表了一篇對此所作的詳盡研究，前面還附有一份準確而全面的中國建築學圖文資料表。他的研究至今仍被該領域最優秀的專家之一稱之爲：“西方出版的關於中國建築史的最博學的文章。”

1921年6月至1922年1月，受遠東學院派遣，戴密微來到中國。在華期間，他主要居住在北京。在那裏，他參與中國人的生活，欣賞與他來往的中國文人廣博的文化知識。由於瞭解他的興趣所在，有一天，這些人在他面前談起了考古學、佛教、中國和日本



研究以及其他一些高深的問題。“這……使我在他們面前變得謙虛，”他在一封信中這樣寫道，“因為我完全可以體會到他們中的一個去到歐洲時的感覺。”在提到他遇到的一位前清翰林時，戴密微說道：“他非常瞭解中國文學，並對此多有著述。他簡直就是個活資料庫，從公元前六世紀直到近代的各種不同的文章，他都能信口引來，令聽眾瞠目結舌。”這次中國之行，戴密微參觀了著名的佛教藝術寶庫，鑿於公元五至六世紀的雲崗石窟，山東曲阜的孔府孔廟，以及同樣位於山東的泰山——帝王封禪之山。正是在泰山，他看見了一些禁人自盡的官府告示，他便以此作為他的第一篇文章的主題。在從北京返回河內的途中，他經過了幾座東南的城市，那裏有着諸多歷史遺迹；他還經過了與臺灣島隔海相望的福建省。1924年，他與法國遠東學院的合約結束之後，接受了廈門大學的邀請去那裏任教。位於福建沿海地區，當時由一位富有的新加坡華僑創辦的廈門大學剛剛組建未久。廈大給他的待遇並不十分優厚，而且在他的眼裏，這是一座“從來沒有在世界上任何別的地方看見過的最醜陋的”城市。但畢竟這裏還是在中國。他教授的科目繁多：法文，印度文化史與佛教史，中西文化關係史，亞洲史等等。他在與中國同事的交流中得益良多。1925年，即他執教的第二年，他過去的老師列維(Sylvain Lévi)主持的“日佛會館”(Maison franco-japonaise)將於當年底開始運作，那裏可以給他一個提供食宿費用的位置。戴密微想到這樣一來能夠依託在列維門下，從與他的關係中獲得許多教益，並且可以進一步提高梵文和日文水平，於是他決定接受。由此，日本為他瞭解遠東打開了一扇新的大門。1926年7月1日，戴密微離開廈門去往橫濱，從此留居日本直至1930年。那一年，他接受法國國立東方語言學院的邀請於次年去那裏教授中文。就此戴密微結束了他在遠東長達十年的生活，而這十年對他來說是一個不斷豐富自己的過程。

1945年，戴密微被任命為高等實驗學院第四組的教授，他在那裏主講佛教文獻學直至1956年。在此期間，他於1946年接替他的好友，不幸死於納粹集中營的馬伯樂，承擔起法蘭西學院“中國語言文化”這一講席。由於伯希和(Paul Pelliot)也於1946年去世，而葛蘭言(Marcel Granet)已於1940年逝世，這樣戴密微就成為法國漢學界新一代的領袖人物。他不僅繼承了一個半世紀以來法國漢學的傳統，並且以他日後被世界公認的學識和權威性將之發揚光大。1951年，他當選為我們學士院的成員，1959年，他出任學士院主席之職。

戴密微第一部重要著作已向我們展示了他日後研究的主要方向之一，但這絕不是他唯一的方向，也並不是他個人最感興趣的方向：這是古代彌蘭陀王(Ménandre)和那先比丘(Nagasena)進行哲學和宗教方面的對話，戴密微比較了它的兩個中文版本和一個出自僧伽羅人之手的巴利文的版本。他未離開法國的時候已經在着手進行這項研究，很可能是聽從了列維的建議。他到河內以後還在繼續作這項博學的研究，1924年，研究成果發表了，這是一篇258頁的鴻文。從這篇文章中可以看出戴密微是位傑出的文獻學家。在很好地掌握佛教所用的主要語言(梵文、巴利文、中文和藏文)的基礎上，對成書於三至九世紀的印度佛教原文衍生出的各種東亞語言的不同版本進行系統性的比較，戴密微大概還是第一人。幾年以後，他使用同樣的方法進行另一項研究，其對象是一部有關佛教宗派緣由的論著、印度原本已經失傳。在研究中，戴密微對分別成書於五世紀、六世紀和七世紀的三個中文版本和稍後的一個藏文版本進行了比較。在高等實驗學院第四組“佛教文獻學”一科的教學工作中，戴密微也遵循了同樣的路綫。他確信運用這種對古文獻進行比較的方法，可以為掌握佛教資料和佛教歷史打下一個牢固的基礎。這裏所說的佛教歷史，不僅是佛教在東亞發展的歷

史,也包括佛教在印度本土的歷史。戴密微使用的材料不僅有哲學論著,印度宗派史料、清規戒律,還有巴利文的傳統小乘佛經;他還根據中國文獻裏搜集到的材料來再現公元初幾個世紀裏克什米爾地區佛教的歷史,這一地區佛教靜修入定的方法很早就引起了中國人的興趣。有着如此開闊的視野,又對中文各版本如此熟悉,因而戴密微是唯一能够描述中文經書的整體情況,以及中文經書與亞洲最大的宗教間的重要關係的人。

戴密微曾為賀努(Louis Renou)與費夢匝(Jean Filliozat)合編的印度學教科書《古典印度》(*L'Inde Classique*)撰寫了有關佛教的中文文獻的介紹。在其他任何一種文字裏,都還沒有出現過像這樣一篇言簡意賅、精確全面的力作。在這 65 頁當中,把什麼都說到了,既準確無誤又簡約明瞭:提到了中國的譯經人和三至五世紀間去印度的取經人;提到了印度或西域的傳道者和譯經者;提到了中文大藏經的歷史,這部巨型經藏有四千多萬字,包括 1692 部從印度原文翻譯過來的經書;提到了大藏經的具體內容:佛經或佛祖傳道語錄,清規戒律,經書的詮釋,哲學論著,印度與中國佛教的歷史,還有公元 518 年至 944 年間撰寫的書目;最後還提到了日本編寫的研究佛教的工具書。值得一提的是,戴密微在伯希和關於中國印刷史起源的遺作之後所加的附錄,談及公元 971 年至 983 年間在四川印刷的大藏經的最早版本,以及稍後於十一至十四世紀間分別在中國和朝鮮印刷的版本。早在 1924 年戴密微對《彌爛陀王問經》(亦稱《那先比丘經》, *Milindapañha*)作研究時,就開始接觸到中文大藏經。在此後四十餘年的研究和教學中,他從未停止過對這部巨型經藏的進一步深入研究。戴密微對弄清公元二至九世紀印度佛教傳統在中國這一極為複雜的歷史所作出的貢獻是決定性的。小心仔細地運用中國文獻,如作者、刊語、題序、書目和凡例等等,就可以將著作和教義還原到具體的時間、地點,這是從對歷

史事實毫不關心的印度文獻之中無法看到的。1926 年至 1930 年戴密微在日本期間，擔任了一本根據中國和日本史料編寫的佛教大辭典《法寶義林》(*Hôbogirin*)的主編工作。這部辭典的撰寫工作最初在日本帝國學院的支持下，由列維和一位日本著名學者高楠順次郎主持。該書頭四冊，很大一部分是由戴密微完成的。其中他撰寫的“病”和“梵唄”這兩個很長的詞條，再次體現了他非同一般的淵博學識。戴密微成為我們學士院的成員之後，仍然一如既往地幫助和支持這部辭典的編纂。

戴密微對於佛教在東亞的傳播及佛教的教派教理方面的研究，為佛教史學家作出了卓越的貢獻。但在他的著作中，研究印度及受印度影響的國家的文化傳統僅是一個方面。事實上，儘管由中國僧俗和來自印度、中亞的僧人共同翻譯的經卷中保留了很大一部分的印度佛教文學，但這部分譯經的主旨均在“虔信”上，中國人看來對印度佛教哲學中的抽象和微妙之處沒什麼太大興趣。對他們來說，外國宗教能够被移植過來，只能利用中國諸說合一的現象。因此他們花費了漫長的幾個世紀的時間來選擇有用的部分，並且對保留的部分進行了改造。第二次世界大戰之後，戴密微的主要著作都是在研究佛教對中國的宗教、哲學，甚至文學方面的適應，以及佛教中純粹中國的部分。在進行了對文獻資料的比較研究之後，他進一步考察不同文化間的相互影響和衝突。

二十世紀初，敦煌發現了大量成書於公元五至十世紀的中文及部分多種中亞文字的文獻經卷。這一發現對戴密微整個研究方向的改變產生了很大影響。1934 年至 1939 年間，戴密微對各家收藏的敦煌卷子的內容有了大體瞭解，其中最重要的收藏之一，就是由伯希和帶回法國，藏於國家圖書館的那一批經卷。在一位中國學者（即王重民先生，譯者注）的幫助下，他開始仔細研讀這些手稿。這位中國學者日後成為北京圖書館的館長。由此戴密微計劃

寫一部書研究印度佛教與中國佛教中一些觀念的對立，以及唐朝與吐蕃關係的歷史。他的作品內容最豐富，也最言簡意賅的一部就這樣誕生了。這部題為《拉薩會議——八世紀印度與中國佛徒關於寂靜的爭論》（*Le concile de Lhassa, Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne*）於 1952 年出版，它描寫了來自印度與中國的僧人在吐蕃贊普座前進行的一場爭論及其歷史背景。書中充滿了博學的注釋，有時一條就有數頁之長。這些注釋中提到了很多教理的要點，提到了在中國編纂的偽經，還有通過吐蕃贊普的聯姻而傳入的印度經書，也提到了東亞梳髮辮的情況，以及唐蕃聯姻禮儀。至於爭論本身，它使我們看到了一種觀念上的對立，戴密微經常在文中提到，他認為這一點是根本性的。這種對立就在於中國式的直覺的突發性的領會，與印度式的一步步修煉達到的解脫。

中國與印度僧人之間的意見分歧展現了佛教在適應一個宗教、哲學的感受、傳統都與印度截然不同的世界之時，產生了多麼大的變化。戴密微的許多著作都是在研究佛教中國化的問題：他關於《佛教對中國哲學傳統的滲透》（“*La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise*”）的精彩文章；他為賀儂鐸（Gaston Renondeau）《日本的僧兵》（*Histoire des moines guerriers du Japon*）一書所寫的很長的後記《佛教與戰爭》（“*Le bouddhisme et la guerre*”）；他關於中國偽經的論文；還有對佛教的重要人物維摩詰在中國的研究；特別值得一提的是他對“禪”，這種典型中國式的無秩序、反偶像的哲學與宗教活動的研究。它不僅影響了中國本土，而且深深影響了日本、朝鮮以及越南。公元 700 年誕生於廣東省的“禪”，十二世紀傳入日本，在那裏人們把它讀作“Zen”，從此為世人所知。戴密微寫道：“它是佛教的一次真正的中國化改革，是對印度傳統中的各種位置的轉換，對全部價值觀的重新評價。”正如

圓寂於 867 年的臨濟所說：“向爾道：無佛，無法，無修，無證。”臨濟還認為：真正的奇迹，並不是能在空中飛翔，也不是在水面行走：而是腳踏實地前進。戴密微不僅對臨濟的語錄作了翻譯，並且加以闡釋，“並沒有西方極樂世界，世界就是我們自己：作為絕對的存在，既難以界定，又是再平常不過的臨濟所謂的‘真人’”。他認為有一點是中國最顯著的特徵之一，他經常加以強調：對抽象性和理論的厭惡，對具體性的熱愛，對實踐、親身經歷和直覺的優先考慮。戴密微寫道：“與印度的情況正相反，中國人牢牢抓住現實，再沒有比這更平凡的思想了。這種思想使我們感到困惑的原因就在於它的樸實性。但我要說，一旦嘗試過它，那些抽象的東西就會顯得索然無味。”他指出，藉助於謎語和荒謬的悖論，還有嘲諷和痛罵，禪師們的機鋒使得談話的對方不知所措，斷絕他們任何回到邏輯推理中的思路，從而引導他們對自身內在的真理作直觀的認識。

由於走了一條從文本的對比繼而轉向文化的對比之路，更因為他本身的興趣和思想的開放，戴密微似乎注定要做比較的工作，將研究範圍超越出自己所熟悉的領域。在一篇文章中，他恰到好處地引用了瓦雷里(Paul Valéry)詩句作為開頭：“我向你致意，我的靈與波之子，劃分世界的鏡子的心愛寶物”。在文中，他廣泛考察了鏡子與精神的寓意。鏡子作為此岸世界的虛幻的象徵，或是作為彼岸世界立刻的實現，這種形象不僅反復出現在印度的中國的佛教當中，也可以在公元前四世紀至二世紀的道家著作裏找到。戴密微還將他的研究深入到西方的神秘主義者和阿拉伯作者，從柏羅丁、安薩里、尼薩的格歷高里直到聖母瑪麗亞的化身這樣的神秘人物那裏。1966 年，戴密微應邀訪問日本，這是他最後一次回到遠東。他在京都大學的人文科學研究所作了兩次報告，主題是從十七、十八世紀直至第二次世界大戰時期的法國漢學研究的歷史。正如戴密微的著作那樣，他的講演也是材料充實的，特別強調

了法國耶穌會士的工作以及對中國的發現在西方引起的反響。這次演講與他所作的《中國與歐洲之間的最初哲學交流》（“Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe”）相近，主要研究十八世紀西方對中國的影響，這可以與他十年前撰寫的《佛教對中國哲學傳統的滲透》一文作為對應。戴密微的研究集中於中國佛教全盛時期，但他對與歐洲的啓蒙時代在許多方面相似的中國的另一時代有着這樣的興趣。儘管兩者，就像歐洲與之相應的兩個時代一樣，無論在道德觀方面，還是在學術氛圍方面都相距甚遠。我們對此也不必感到驚奇，因為戴密微對於中國的興趣和認識上至遠古時代，下至我們生活的當代。他在法蘭西學院曾開設過一門課，研究“滿清時代的幾位思想家”（“Quelques penseurs de l'époque mandchoue”），而他對其中一位的興趣早在他生活在印度支那的時候就開始了。戴密微喜歡閱讀十八世紀的那些偉大文人的通信，欣賞其中一位他最喜愛的作者那“機敏而尖刻的文筆”，他認為“書簡文學在中國的重要性並不遜於法國或是英國”。

雖然戴密微自己從不張揚，但我們知道音樂在他的生活裏占據了重要的位置。我們曾經得到他在河內的鄰居不經意間留下的寶貴見證：深夜，“在隔壁的房間裏，戴密微在演奏巴赫。你們無法想象在這種沉悶潮濕炎熱的天氣裏，那明快的節奏引起了怎樣的思鄉之情”。戴密微却並不僅僅只有對音樂的熱愛，他在這領域中也有着很高的技巧造詣。他的許多文章都可以證明這一點。且不談我們已經提到過的他青年時代所寫有關“組曲”這一音樂形式的論文，早在1925年，他就曾根據中日古文獻的記載寫過一篇題為《日本的林邑樂》（“La musique čame au Japon”）的文章。文中試圖說明這種音樂並非來自占城，一個越南境內印度化的古國，而是來自於古代柬埔寨。五十年前他撰寫《法寶義林》的條目時首先論及的一個問題在他的一篇遺著中被再次提出，即：梵唄與中世紀的基

督教單旋聖歌之間驚人的相似性。他的《遠東梵唄割記》(*Notes on Buddhist Hymnology in the Far East*)將我們從中國帶到錫蘭,再到西藏,又把我們從日本帶到中世紀的歐洲,途中還經過印度和拜占庭。

種種機緣使戴密微從他學術生涯的一開始就走向了某個特定的研究領域,並在這個領域中成為無人企及的大家。但他在佛教文獻學方面的巨大成就看來却不是他個人興趣的產物。戴密微在1921年寫於北京的一封信中,已經表示出自己的願望是不再理會佛教,而去研究“純粹的中國文學”。四年以後在福建的時候,他自稱對“中國詩歌着了迷”,並且“白天黑夜(除了詩歌)沒有讀任何別的東西”。戴密微一直保持着這種興趣,他談到詩歌的時候,總是說它是“中國所孕育出的最高妙的東西”,“是中國的天才最深刻的表現”。但直到第二次世界大戰之後,戴密微才回頭研究起他那些詩人和散文家。首先是了不起的莊子,戴密微為他在法蘭西學院開了幾次課,引用了歷代中國對《莊子》的注釋。還有那些敦煌的曲子詞和民間詩歌,深受佛教影響的詩人謝靈運,或者還有數百首之多的僧俗臨終前靈感突發的詩句,是他多年收集起來,翻譯並加以注釋過的。最近由桀溺編輯出版了他的兩本遺著,其中就包括《中國的臨終詩》(*Poèmes chinois d'avant la mort*)以及厚厚一部敦煌發現的公元八至十世紀的民間詩歌。我們還應該感謝戴密微用意大利文所作的關於中國文學的最好的報告之一,以及對《中國古典詩歌選輯》(*Anthologie de la poésie chinoise classique*)的介紹。戴密微是這部著作的發起人和細緻的校閱者,他所寫的介紹大概是少數幾篇能使西方讀者感受到另一種詩歌藝術的原則的作品之一,這種藝術是建立在一種與他們自己的語言完全不同的語言之上的。他認為中國詩歌的特點就是具有一種極強的引起聯想的能力:“從來沒有‘像’什麼:只有現實本身無聲的象徵,這種現實要用



一種無比直接的敏悟力來理解。”

戴密微本身就是一名非常喜好登山運動的人，在對山的熱愛方面與中國人情感相通。在描述數千年來中國人對山的觀念從宗教到哲學，又從哲學到十八世紀的華麗堆砌的藝術的發展演變時，他提醒人們說：“中國文學展現山嶽，以期從中獲得藝術效果的時間，比我們早了將近十五個世紀……”公元 433 年在廣州被斬首棄市的謝靈運，是戴密微最喜愛的詩人之一，和他一樣也是熱愛登山的人。謝靈運在山裏所尋找的就是與宇宙的相通。戴密微寫道：“阮籍（公元三世紀）談到了一位出入於絕壁中的隱士。當人們向他提問題時，他只是長嘯，使得整座山產生了回響，好像是絲竹齊奏。”這種如同謎語的回答方式正與禪師們一樣，也是對《莊子》第二卷的回應，該卷一開始就比較了人籟、地籟和天籟。戴密微的最後著作之一的《黑湖集》（“Le recueil du Lac noir”）也回到了山裏：這是對 17 首中國古體詩的翻譯，詩作者是戴密微的朋友，被他稱為“目前還健在的最偉大的漢學家之一”的饒宗頤。饒氏同時也是一位深深沉浸在中國文化當中的詩人、畫家和音樂家。這些詩所涉及的“主題都來自世界上最大的彙編之一”，是 1966 年在瑞士他們一同去遠足時寫成的。戴密微作為一位令人欽佩的翻譯者，將信、約、雅很好地結合起來。

對於中國留給人類的巨大的文學和哲學遺產的價值及其固有的獨創性，戴密微有着清楚的認識，有時甚至對自己周圍經常看到的對此的無知與冷漠而感到憤憤不平。1967 年，他曾提及一位中國十八世紀的史學家和哲學家，其觀念讓人想到維科（Vico）和黑格爾，他寫道：“簡直令人無法相信，在‘人文科學’想要成為世界性的今天，這樣一個人名却在遠東之外無人所知……爲了世界（和我們西方）的未來，我們應該做到更好地理解中國思想整個的特徵；我們現在還遠遠達不到這一點。”但他也知道，有些令人望而生畏

的障礙阻擋着這種思想交流，指出這位思想家：“文化與意識形態無比的複雜，正是他的思想產生的背景，對於一個生活在十八世紀的中國人來說，却是自然的事。”但他仍然努力使自己豐富的經驗為人所接受，並且讓人分享到他對中國詩人和散文家的熱愛。如果說他取得了相當的成功，那是因為他與莊子，以及與他所喜愛的禪師、詩人和思想家之間，有一種真正的默契。對他來說，這些著名的人物都是活生生的，而且由於對他們的長期研究，有時他甚至與他們交上了朋友。就像生活在五世紀初的詩人謝靈運，或是生活在十八世紀的史學家章學誠都是如此。1967年，對美國出版的研究章學誠的最好的著作之一撰寫評論時，他寫道：“我研究章學誠已有四十多年，我（與作者）有着同樣的經歷：他進入了我的生活，在小小的爭吵，或者情緒的波動以後，我總會重新去讀章學誠……”他在為論述唐代佛教的形勢進行研究時，又被武則天這個“閃光”的人物迷住了，這位690年至705年君臨中國的歷史上唯一的一位女皇，以其殘暴、罪惡和荒誕而聞名。

戴密微的著作中文學、宗教與哲學都很好地結合在一起。他曾花費很大精力去研究在敦煌發現的白話詩和變文這些艱深的文獻，它們實際上都是源於佛教的傳道。他寫道：“大概在任何其他一種文化中，都看不到像中國這樣，哲學和詩聯繫得如此密切。”詩的靈感接近於禪師們對頓悟的理解：而且禪師們也常常藉助於詩來闡述這種頓悟。生活在公元前四世紀的莊子，既是思想家、作家，同時也是天才的詩人。戴密微還懂得分析印度的文學體裁通過佛教這個中介對中國的文學體裁所產生的影響，以及印度哲學傳統對於中國思想的發展所產生的影響，如他指出了中國的理和佛教的絕對這兩個觀念是怎樣在朱熹的學說中結合起來的。

另外還應該補充一點，那就是戴密微有時也是語言學家、歷史學家和考古學家。他利用1921年至1922年在中國旅行的機會作

了許多筆記：其中有關於雲崗石窟一篇撰寫於 483 年的碑題，還有關於紹興附近公元七世紀鑿於山岩中的大佛，以及關於南宋皇帝的陵墓。十年之後，他與一位德國漢學家合作，發表了一篇研究廈門附近的泉州雙塔的論文。更值得一提的是，1965 年，他為《學者報》(*Journal des savants*)所寫的一篇澄清有關遠東木乃伊問題的論文。

既因為他在國立東方語言學院課程的需要，又因為在用古代漢語轉寫梵文和普拉克利特語辭彙時所遇到的問題，他對語言學很感興趣。1933 年至 1949 年間他曾為《亞洲學報》(*Journal asiatique*)和《巴黎語言學會會刊》(*Bulletin de la Société de linguistique de Paris*)撰寫的多篇書評即可說明這一點。

戴密微注重研究的有效性，善於掌握知識的現狀。他接替去世的伯希和主編《通報》(*T'oung Pao*)之後，他一直努力介紹俄羅斯與日本漢學的最新著作。他手中的中文、日文和西文資料不僅完整而且從不落伍。因此他住所裏的所有房間都裝滿了書籍。他還有一種高度的獻身精神。他長期辛苦地為別人修訂、補充和整理遺著，如沙畹的《五百個佛教故事和寓言》(*Cinq cents contes et apologues bouddhiques*)、伯希和對《真臘風土記》(*Mémoires sur les coutumes du Cambodge*)的譯注，原書是 1296 年出使吳哥的一位中國使臣的錄述、馬伯樂的大量遺著、還有一位他在廈門教過的學生身後留下的一部廣博的佛學著作，這還沒提那幾部再版的著作，他都曾仔細復校並加以潤色。這些工作並未使戴密微得到多少收益，但却時常難度很大，他為此付出許多時間，但他的功勞却大都默默無聞。而他審閱學生和所有向他請教的人的著作所花費的那麼多時間，又該怎樣計算呢？

今天，不僅整個法國漢學界都對戴密微懷着感恩的心情，而且印度學家和日本學家們也同樣如此。他可以與最偉大的中國和日

本學者相提並論。許多不同國家的東方學家都曾是戴密微的學生，並且也把自己看作是他的門人和繼承者。

戴密微在國際上享有盛譽，這一點從他獲得的許多榮譽稱號就可得到證實。他是魯汶大學、羅馬大學和萊頓大學的名譽博士，倫敦大學亞非學院與英國學士院的通訊院士，還是日本東洋文庫和學士院的名譽院士。

直到生命的最後時刻，戴密微仍保持了一種難得的精神上的年輕，一種非凡的令人驚訝的能力。他掌握的世界各國關於文學、繪畫、音樂方面的知識令人震驚。也許用一筆就足以描繪出他的形象：他在晚年對西班牙產生了真正的熱情，在七十多歲的高齡他還獨自去到安塔露西亞，就爲了聽一聽最好的佛拉曼哥（Flamenco）音樂。他精力充沛，身材魁梧，不拘小節，性情開朗，常在談話中有意點綴些來自他故鄉的通俗表達方式和有趣的辭彙。我們很少看見像他這樣將如此高深的學識和文化修養，與如此的樸實和謙虛結合在一起的人。他非常喜愛《莊子》中對人工技巧的鄙視，對體系制度的摒棄，對自然的熱烈憧憬，以及對擺脫了所有束縛重新發現“真人”的強烈向往，這一切都可以在他的性格中找到回應。他眷戀他的祖國，那裏的群山，還有那些他熱愛和敬重的人。他曾經受過生活的嚴峻考驗，所以他對別人的不幸極富同情心。1979年3月23日他的生命之火熄滅了，我們不僅失去了一位學者，帶着他那無與倫比的經驗和學識，這是他一生辛勤工作的成果；同時，也失去了一位看待世界最具開放性的人，因此又是一位最有人情味的人。音容宛在，笑貌猶存，好像他並未離我們遠去。

本文原載：*Extrait des Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3<sup>e</sup> fasc., Paris, Institut de France, 1986, p. 3 - 14.

## 《密教與道教研究——紀念石泰安》導言

司馬虛(Michel Strickmann) 著

王啓龍 譯

葛蘭言(Marcel Granet)閣下鼓勵我將漢學研究與藏學和蒙古學研究結合起來,因為他的印象是,這些國家和地區的體制(用廣義的詞來說)可以和中國的某些體制做有益的比較。他的老師梅斯特(Edouard Mestres)曾將他從華南一直引到印度邊緣。撇開大的組織體系(儒教,道教,佛教)不說,中國宗教表象的根柢本身與所謂“民間的”無名宗教分不開,也與“蠻人”的宗教分不開。這些“蠻人”四千年來與中國一起同生共存,他們是相鄰外國甚或中國疆域內的土著。當然,如果必須繼續分開研究每一個國家或對峙族群的宗教,同樣有益的方法是,至少同時地、平行地或相對地考慮它們的某些要素,一次考慮幾個方面。最好是遵循印歐領域中喬治·迪梅齊爾(Georges Dumézil)給出的範例。但這一理想難於達到。不僅必須為此深入把握所有被牽涉的語言,而且情況也是迥異的。實際上,與印歐的情況比較,吸引我們的領域沒有任何語言學、民族學和社會學的相似性。儘管如此,模式依然是有價值的,且還不能不提出方法的問題<sup>1</sup>。

石泰安(Rolf A. Stein)先生就是這樣描述他自己及其早期東

方學研究的。上面這段文字中所闡明的主旨曾有效地主導着他四十年的研究生涯。它們對研究東亞宗教的學者提出了一個挑戰，要求為這門學科獨辟蹊徑，以超越亞洲文化內部傳統和多數西方人的解讀強加於亞洲文化之上的種種傳統束縛。年輕的石泰安對人類“高等文化”和“無名宗教”相互關係的基本（或者說複雜的）視角，成了他後來研究工作的框架。他的著述代表了敢作敢為的法國學術的最高水平，博學的智慧與直覺的感受交相輝映，這種研究方法在其他國家的亞洲研究中極為鮮見。

正如他的生平一樣，石泰安對亞洲研究的貢獻豐富多彩。他最先是在柏林奧托·福蘭閣（Otto Franke）的漢學研究班（在那裏 Stefan Balaz 和 Wolfram Eberhard 是他的同學）上接受訓練，後來他在 1933 年移居巴黎。在巴黎，他進入東方語言學院（Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes）學習漢語和日語，接着又在第五組高等研究院葛蘭言關於古代中國的研究班和梅斯特爾關於印度支那的研究班上課<sup>2</sup>。他在雅克·巴科（Jacques Bacot）和馬塞爾·拉露（Marcelle Lalou）的指導之下研習藏文，並在法蘭西學院聽過伯希和（Paul Pelliot）、馬伯樂（Henri Maspero）和列維（Sylvain Lévi）的課。二十世紀三十年代的巴黎奉獻了歐洲最偉大的東方學天才群星。在相鄰的其他學科，也同樣涌現出了大批文化明星。其中有社會學家馬塞爾·莫斯（Marcel Mauss），社會史家馬克·布洛赫（Marc Bloch）和呂西安·費沃（Lucien Febvre），更不用說像埃米爾·邦弗尼斯特（Emile Benveniste）和喬治·迪梅齊爾等聞名遐邇的語言學家了。就研究範圍和綜合情況而言，迪梅齊爾已經證明自己是一位令人敬畏，甚至有點不可企及的典範。然而，不管石泰安同意與否，恐怕人們都會想在東亞和中亞研究領域裏，他本人的研究工作是否在事實上真正地可與迪梅齊爾平起平坐，後者不同凡響的影響力從冰島一直席卷到高加索地區和印度。

石泰安早期的出版物已經開始表現出其研究興趣之廣泛。首先是涉及了十至十二世紀中國北方和中亞地區大片區域的遼帝國研究(1)<sup>3</sup>、吐蕃占卜的研究(2)和藏語語源學的注解(3),緊接着發表了論東亞盆景及其宇宙論方面的象徵主義的專論(4)。最後這篇作品不但參考了漢文典籍,而且還以他在越南的實地觀察為基礎,因為在此之前,他的生活發生了根本的改變。他在1939年戰爭爆發前幾天獲得了法國國籍,不久就被調遣到了印度支那。在那裏,他親歷了山區炮兵真實的兵役生活,接着又在軍隊司令部和郵政檢察署任中文和日文翻譯。石泰安曾經得到法國遠東學院的任職,但維希政府<sup>4</sup>把他的名字從名單裏劃掉,取消了他的薪水。阿米巴痢疾誘發的斷斷續續的病痛之苦,對這位人類文化學家來說更是雪上加霜。但是,在越南的歲月給他提供了一個直接觀察優雅的漢文化的最後遺迹以及農民和山地居民宗教的機會,這種感性的知識都融注在了他後來的研究成果之中。他對印度支那早期王國半傳奇似歷史的研究,在一部關於林邑的厚重著述裏達到了頂峰,林邑是後來稱之為羌巴(Champa)的一個邦早期的漢文名稱(6)。

1946年,石泰安作為法國遠東學院成員的身份得到恢復,並被派到了中國。在去北京的途中,他曾經在昆明和成都逗留,在北京他一直呆到1949年。他沒有忘記葛蘭言和梅斯特爾的勸告,繼續從事藏學和蒙古學的研究,以及漢藏交界土著民族文化的研究。在京期間,他曾經多次到內蒙古、打箭爐以及藏區邊界地方旅行,並在洛克(J.F. Rock)的陪同下去了一趟雲南。1949年,他回到巴黎,出任國家現代東方語言學院中文教授職務。這時,他能夠充分利用他近十年來在東亞搜集到的全部材料。回來後他發表的第一篇著述是研究西夏(又稱唐古特, Tanguts)的,這個位於中國西北部的王國後來被遼王朝所取代。文中石泰安再度使用了他在研究遼

王朝和林邑時非常有效地使用過的兩類材料，即“歷史地理和古代傳說”(7；也請參閱 27)。有一篇對最近藏學研究的綜合性評述文章證明了石泰安全面瞭解這一領域的情況，尤其是藏族文化那些本土方面情況，這些過去都被絕大多數學者所蔑視，因為他們更偏愛印藏佛學(8)。1951 年，石泰安被任命為第五組高等研究院教授(研究主任)。其職銜是“中國及高地亞洲宗教”教授，這一職位從前是屬於葛蘭言的。1957 年，該職銜改為“遠東及高地亞洲比較宗教”教授，更確切地反映了石泰安研究興趣的專門性。在這段溫馨的日子裏，他努力完成他的教學任務，每周開一次藏文文獻學術研討講座和一次漢文文獻講座，一直到 1974 年為止。——對所有有幸參加其學術講座的人們來說，都是終身難忘的經歷。

二十世紀五十年代，石泰安努力的重點是，全身心投入藏族史詩的研究工作。他早在若干年前就對藏族史詩《格薩爾》產生了興趣，那是 1940 年的 5 月，他在河內的印度支那研究院 (Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme) 宣讀了與之有關的一篇文章《一部藏族民間史詩》(Une épopée populaire tibétaine)。1956 年，他發表了史詩中的三章內容，這是他過去從打箭爐的木刻板抄錄下來的。發表時附上了他用法文撰寫的一篇富有價值的評介文章，還有一個罕見用語和方言術語辭彙表(10)。在格薩爾肖像學研究(17)之後，石泰安緊接着發表了他關於藏族史詩和吟游詩人的名著(18)。這部 600 頁的著作作為石泰安博士學位論文的重要論題，總結了他二十年的研究成果，並成功地改變了藏族文化史研究的面貌。與此同時，他的附屬產品是關於漢藏交界土著民族的論文，文中嫻熟地將歷史地理與傳說歷史精煉地融為一體，到這時這種方法已經成為他的學術特點(19；也可參考 15)。

在這段時期，石泰安長期關注人類居所與人類身體兩者在宇宙論方面的象徵主義表現形式，這在他關於盆景的論著中已經初



見端倪，在他關於東亞建築和宗教思想的研究(12)及關於居所、宇宙與人體的研究(11)中均有描述。類似的焦點可見於他利用藏漢文史料寫成的一篇關於藏族面具舞中 *linga* (魔鬼的偶像) 的文章中(16)。同年，即 1957 年，石泰安發表了一篇關於中國宗教的簡述文章(13)，莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)稱之為“一篇真正傑出的綜述”<sup>5</sup>。

石泰安在高等研究院開設的學術講座延續了藏族史詩的研究，最終出版了研究成果(23, 43)，並啟發了其門徒在這方面做出了重要貢獻<sup>6</sup>。1962 年，他發表了後來影響最大、流行最廣的著作——總論西藏文明的一本書，此書至今仍然是這一領域最具原創性和最全面的導論(22)。石泰安過去多少有些忽視對有組織的宗教的研究，表面上看似乎是在糾正其他許多研究者只衷情於研究“高等”宗教的偏見，他主要注重民間傳統的研究。然而，在二十世紀六十年代，他逐漸轉向了道教和佛教文獻的研究。正如石泰安的盆景研究所表現出來的那樣，道教的種種傳說以及對長生不老、順乎自然和返樸歸真的崇拜，長期以來一直讓他着迷。而直到這時他有關道教方面的參考文獻絕大部分來自聖徒傳記或者源於公元四世紀葛洪(284—364)的《抱朴子》。他有關藏族史詩的重要著述發表之後，他感覺到必須對道教早期雜亂無章的傳承進行有序的梳理。在 1963 年發表的一部重要著作中，他重建了公元二世紀道教團體烏托邦似的理想和教會的組織結構，仔細地考察了外域文化及土著文化影響的複雜問題(24)。大約在這個時候，他開始鑽研《道藏》裏保存的文獻。他立刻被茅山派的經典(364—370)如夢如幻的豐富想象所吸引。這一異常簡要的文獻資料為重建早期道教徒與重要教派之關係起着關鍵性作用<sup>7</sup>。石泰安為法國高等研究院所做的年度報告說明了他在這一豐富礦藏上所付出的辛勞，並在他一篇精致的文章中及時加以了運用(44；參閱 30)。他

爲法蘭西學院提交的報告摘要裏，隨處可見其對早期道教團體充滿智慧的分析。

1966年，石泰安被聘爲法蘭西學院教授，以填補埃米爾·加斯帕東(Emile Gaspardone)空出的職位。過去這一職銜爲“印度支那歷史語文學”教授，相繼由印度學學者路易·菲諾(Louis Finot)、比較文學學者約翰·普里日魯斯基(Jean Przyluski)和越南研究專家加斯帕東擔任；自從石泰安受聘以後，這一職銜一直稱之爲“中國社會研究；制度與觀念研究”教授。此時，他在高等研究院的學術講座每周增加了兩堂課：一次關於西藏地區，一次關於中國。按照慣例，每門課程的主題年年都要變。由此帶來的工作量極有可能使一個身體單薄的人垮下來。但是，石泰安的情況則恰恰相反，這只能給他充電，使他更富有創造性和原動力。從前，雅克·巴科和馬塞爾·拉露開拓了國家圖書館館藏伯希和敦煌藏文寫本的研究。而今，石泰安又轉向這些材料，並利用它們寫成了非常重要的文章，一篇是關於吐蕃王朝時期本教徒所主持的王室喪葬儀式(32)，另一篇是關於本教治病和護持儀式中的神話和民間傳說因素，與死亡和葬禮也有關係(36)。第三篇研究本教的文章與本教經典神秘的宗教語言象雄語有關(35)。與此同時，他發表了他最引人注目的兩篇比較研究論文。他有關爐竈起源傳說的文章是爲紀念列維·斯特勞斯(Lévi-Strauss)而作(33)。這篇文章是神話研究方面運用結構主義方法的典範運用，它吸收了石泰安熟悉的亞洲各種文化的材料。在研究中國內地和西藏早期禪宗“頓悟”(“sudden enlightenment, 突然領悟)派術語的文章中，石泰安閱讀並梳理了大量的漢藏文宗教史料，證明這些語彙實際含義是“同時”領悟(“simultaneous” enlightenment)，即在“輪回”(samsāra)中對“涅槃”(nirvāṇa)的了悟(34)。石泰安對比較方法的純熟運用，使晦澀的

佛教語文學變得明白易懂。

在他研究藏學的全過程中，尤其是研究藏族史詩的時候，石泰安遇到了佛教的因素。在藏族文化中，佛教的印迹無處不在。他最早以為佛教是後來闖入的，它掩蓋了本土信仰的深層性，猶如豐富多彩、色彩斑斕的壁畫上的石灰化現象。這種看法在他發表的格薩爾文獻導言的開篇說得明明白白：“當一個人要就藏族文明與歷史的本來面目進行研究時，研究過程中會遇到一個巨大的困難。印度和中亞佛教本身的記載，每一階段都不清楚，就像戴了一層厚厚的面紗。”<sup>8</sup>而石泰安的任務，就是要掀開這層面紗，揭示藏族文化底層的本源，從而發現，正如他所說過的那樣，藏族文化的各個方面都染上了某種“喇嘛教的”色彩。當然，西藏佛教密宗早已引起了人們廣泛的並不太冷靜的興趣。在家民衆對密宗的印象蒙上了傳播神秘的色彩，充滿了媚俗的感覺；而即便是那些見聞廣博的佛教學者，也為它貼上了晚期的、墮落的佛教形式的標籤。然而，其文本及肖像學的材料似乎可以說是無窮無盡的，只有極少數嚴肅的學者嚴格、認真地對待它們。在他閱讀藏文文獻的過程中，石泰安發現有必要掌握他隨時需要參考的密宗文獻。石泰安才智過人，可以解決常人解決不了的苦難，或許必然是他最終要摸清和查明佛教密宗最深層的秘密。石泰安對藏族大眾文化以及亞洲其他宗教傳統的廣博知識，使他在這一神聖的領域裏超過了他所有的學術前輩。難怪他有關密教的作品結果證明不但非常成功，而且具有典型的原創性。

隨後，在整個七十年代，石泰安在法蘭西學院的講課都是關於密教方面的題目，而他的年度報告則反映了這一研究的力度。特別是在密教經典裏編織的傳奇性主題錯綜複雜的變異形式的深深吸引下，石泰安發現了大量有關“異教徒”衆神殿中諸如樓陀羅（Rudra）、濕婆（Śiva）、Maheśvara 等首要人物被降服和轉化的傳奇故

事——叙述中充斥了大多數豐富的密教經典礦藏中都潛存着的生殖學(sexological)和糞石學(scatological)方面的天然金塊。這些故事許多都與某種法器相關,這使得石泰安開始研究與 phur-bu(金剛杵)有關的各種原始神話(41,42)。石泰安對非正統經典更有興趣,他不但特別注意藏文大藏經裏的那些密教經典,而且更加重視寧瑪派各種文獻集中所保存的史料。這些史料許多都不是從梵文翻譯過來的,而是直接用藏文創作的,因此為探討石泰安始終情有獨鍾的主題——藏族文化的原創性研究提供了大量的證據。

對於比較宗教學的學者來說,密教肯定具有最大的挑戰性。密教本身的名稱就已非常玄妙,而當在各國落地生根與本土宗教融和時,就確實變得更加錯綜複雜了。它要麼披着印度教的外衣,要麼披着佛教的外衣,從其發源地印度傳播到亞洲各國,傳播過程中采納當地宗教禮儀的同時吸收了當地宗教的神靈信仰,逐步滲透到了社會各階層的宗教實踐之中。而且,對於像石泰安這樣一位對道教有直接瞭解的學者來說,密教和道教的相似之處是何其之多、何其顯著。兩種宗教的共同之處在於,都普遍關注秘傳、神授和嚴格控制下的經典傳承。兩種宗教裏女性神靈啓迪靈感角色都極其重要,猶如對秘密語言、隱秘文獻以及發現或出現於世的寶藏經典的重視。道教和密教都極為沉迷高山、洞窟以及地球上的那些黑暗場所,並為其自身的種種目的賦予它們鬼怪與神靈的因素。兩種宗教系統的核心都在於詳述其心理想象的過程,至於其靈驗與否,則要看主祭與重要神靈之間的感應和溝通情況而定。此外,兩種宗教都直接以性的隱喻為特徵,都認為通過性的結合可以達到靈魂的升華。兩種宗教中,典型的聖者通常都是某一位賦有靈性的傻子或愚頑可愛的小丑,他們都以打破束縛普通宗教徒的種種戒條為樂。有時,或許是為了強調宇宙悖論的認識,他會故意顛倒或扭曲傳統的行為規範。密教的悉達和道教的真人在荒謬

絕倫的唯信仰論的滑稽行徑方面存在共同的基礎(這一基礎也為許多禪學大師所共享)。所有這一切在竹巴袞勒('Brug-pa Kun-legs)<sup>9</sup>的生平和詩文中均有例證。竹巴袞勒是十六世紀一位自由散漫的人物,石泰安接下去的著作就是關於他的(37;參閱26)。這一生動的譯本向歐洲讀者介紹了這位傳奇性的放蕩聖者;隨後又出版了此書的藏文本和一個專門的辭彙集(38,40)。

到1973—1974學年度時,密教已經成為石泰安在法蘭西學院的漢學講座中主要的內容。在着手研究中、日密教時,石泰安已經開始涉足於實際上專屬於日本僧侶專家們的領域。在西方眾多的密教學者中,石泰安是唯一有能力闡述和分析漢文典籍中大量密教文獻的人。所以,他能够最先延伸了密教影響的向量,並且追溯了它在東亞和中亞的傳播過程。1975年5月到日本的一次學術考察,使他與日本密教傳承的許多傑出權威和擁護者有了接觸,其中既有沉默寡言的真言宗的僧侶,也有十分熱情的天台宗的同事。回到法國後,石泰安繼續對許多頗具誘惑的問題進行探索,這些問題仍然在延續東亞佛教密宗的歷史——比如肅清中國服飾中密教經典的性愛因素或中世紀日本以性為中心的立川運動根源的問題。

石泰安對密教的研究還在不斷深入。在研究藏族史詩和藏族文化史、研究道教和中國民間宗教時,他身邊吸引和培養了一批批門徒,而如今他又吸引了一些新的學者從事密教經典的比較研究。這幾卷文集彙集在一起出版,就是為了紀念石泰安長期的富有創見性的學術生涯,其中大部分特別彰顯了他迄今還在繼續對亞洲宗教研究產生的極不平凡的影響。毫無疑問,密教研究這一倍加艱辛的領域,他在學術生涯中的最高成就,都注定成為未來數十年最為活躍的學術前沿之一。他的學生和同事們彙集於此的稿子涵蓋了密教的各個方面,內容幾乎涉及了密教傳播的各個地區。文章中有關於南印度和喀什米爾地區的印度密教的,有關於巴厘的

印度教—佛教密宗的，有關於印度支那佛教中的密教遺迹的，還有關於印度、中國西藏地區、中國大陸和日本的各種佛教密宗傳承的。道教方面的文章做了一個歷時的探討，從道教在漢代開創時期直到宋代的“復興”時期。

將這些不同的文章彙集在一起，我們希望使人們注意到密教和道教研究之間、印度密教與佛教密宗之間，以及這裏所描述的各種“民族的”密教系統之間的對照和密切關係。在最後一卷的卷末，有一個全面的索引可以幫助讀者查找同一主題或論點在各卷中出現的精確位置。這些文章同樣在於強調石泰安教授的研究工作對亞洲宗教研究的重要影響，因為它們幾乎都多少受益於他的激勵、原則和榜樣。我們期待着，無論石泰安教授是從和藹可親的阿貝·拉伯雷（Abbé Rabelais）的陰影經常光顧的、位於默頓（Meudon）的那個家，還是從薩德侯爵<sup>10</sup>城堡蔽蔭下的、位於拉科斯特（Lacoste）（沃克呂茲省）的那個避暑地，他都會繼續照亮我們未來若干年的道路。

## [注 釋]

- 1 見“Religions comparées de l'Extrême-Orient et de la Haute Asie”（遠東與高地亞洲比較宗教研究），（文末“石泰安教授著作目錄”，第29）。也請參考第28，即他在法蘭西學院的就職演說。
- 2 關於葛蘭言及其著述，請參閱石泰安為葛蘭言身後出版的文集 *Etudes sinologiques sur la Chine*（關於中國的漢學研究），Presses Universitaires, Paris, 1953, xv - xx 頁，以及石泰安對葛蘭言最後一部、尚未完成的作品“Le Roi Boit”的介紹文字（石泰安著作目錄第9）；也可參閱莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）的文章，“Marcel Granet, 1884-1940, Sociologist”（社會學家葛蘭言〔1884—1940〕），載葛蘭言 *The Religion of Chinese People*（中國人的宗教），Harper & Row, New York, 1975, p.1 - 29，此書是由莫里斯·弗里德曼翻譯、編輯，並撰寫

- 導言後出版的。同一篇文章中(p. 26 - 27), 弗里德曼還對名氣較小的梅斯特爾進行了討論, 而石泰安本人也寫過一篇追憶梅氏的短文“Edouard Mestre (1883-1950)” (愛德華·梅斯特爾[1883—1950]), *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, 5e Section, Paris, 1951-1952。
- 3 譯者注: 括弧裏的數位是下列石泰安著作目錄裏的序號。下同。
  - 4 譯者注: 維希係法國城市名, 二戰時為法國傀儡政府的首都; 維希政府即指法國二戰時期的傀儡政府。
  - 5 見“On the Sociological Study of Chinese Religion”(論中國宗教的社會學研究), *Religion and Ritual in Chinese Society* (中國社會的宗教與禮儀), ed. A.P. Wolf, Stanford University Press, 1974, p. 36 n. 23.
  - 6 比如, Mireille Helffer, *Les chants dans l'épopée tibétaine de Ge-sar d'après le livre de la course de cheval. Version chantée de Blo - bzai bstan-'jün*, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV<sup>e</sup> Section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Genève, 1977.
  - 7 K. M. Schipper, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste* (道教傳說中的漢武帝), Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, LVIII, Paris. 是用西方文字撰寫的有關這一文獻的第一部作品。
  - 8 見 *L'Epopée tibétaine de Gesar*(10)(藏族史詩格薩爾), p. 1。
  - 9 譯者注: 祝巴衮勒, 係十六世紀竹巴噶舉派的一名喇嘛, 此人從不受約束, 居無定所, 雲游四方, 著有《雅言傳》(mam-thar gtsang-mam) 和《穢語傳》(mam-thar btsog-mam) 等。
  - 10 譯者注: marquis de Sade, 薩德侯爵 (1740—1814), 法國作家, 其著作多描寫性變態。

## 石泰安教授著作目錄

1. *Leao-tche* (遼志), *TP*, XXXV, 1939, 1 - 154.
2. “Trente-trois fiches de divination tibétaines” (關於吐蕃占卜的 33 條記載), *HJAS*, IV, 1939, 297 - 372.

3. “Notes d’étymologie tibétaine” (藏語語源學注解), *BEFEO*, XLI, 1941, 203 – 231.
4. “Jardins en miniature d’Extrême-Orient ; le monde en petit” (縮微的世界:遠東的盆景), *BEFEO*, XLII, 1943, 1-104.
5. “A propos des sculptures de boeufs en métal ” (論銅牛的雕塑), *BEFEO*, XLII, 1943, 135 – 138.
6. “Lin-yi [林邑], sa localisation, sa contribution à la formation du Champa et ses liens avec la Chine” (林邑的位置、對美巴形成的貢獻以及同中原的關係), *Han-hiue, Bulletin du Centre d’Etudes Sinologiques de Pékin*, II, 1947, 1 – 300.
7. “Mi-niag et Si-hia, géographie historique et légendes ancestrales ” (木雅與西夏:歷史地理與古代傳說), *BEFEO*, XLIV, 1951, 79 – 106.
8. “Chronique bibliographique: Récentes études tibétaines ” (最近藏學研究著作編年目錄), *JA*, CCXL, 1952, 79 – 106.
9. “Présentation de l’oeuvre posthume de Marcel Granet: Le Roi boit” (馬塞爾·葛蘭言遺著:《縱酒的國王》), *Année Sociologique*, 3<sup>e</sup> Série, 1952, 9 – 105 [1955].
10. *L’épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling* (藏族史詩《格薩爾》), *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d’Etudes*, LXI, Paris, 1956.
11. “L’habitat, le monde et le corps humain ” (論居所、世界與人體), *JA*, CCXLV, 1957, 37 – 74.
12. “Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient ” (遠東的建築與宗教觀), *AA*, IV, 1957, 163 – 186.
13. “Les religions de la Chine” (中國的宗教), *Encyclopédie Française*, XIX, Paris, 1957.
- 13a. “Chine ” (中國), *Symbolisme cosmique et monuments religieux*,



exhibition catalogue, Musée Guimet, Paris, 1953, 31 – 40.

14. “Lamaïsme” (喇嘛教), *Le Masque*, exhibition catalogue, Musée Guimet, Paris, 1960, 42 – 45.

15. “Les K’iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition” (漢藏交界的羌人:傳統延續的例證), *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, V<sup>e</sup> Section*, Paris, 1957, 3 – 15.

16. “Le linga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes” (喇嘛教舞蹈面具 linga 及其靈魂觀念), *Liebenthal Festschrift, Sino-Indian Studies*, V. 3 – 4, Kshitish Roy, Santiniketan, 1957, 200 – 234.

17. “Peintures tibétaines de la vie de Gesar” (格薩爾肖像學研究), *AA*, V, 1958, 243 – 271.

18. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (藏族史詩及吟游詩人的研究), Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, XIII, Paris, 1959.

19. *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines* (漢藏交界古代部落), Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, XV, Paris, 1959.

20. *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bžed* (拔協:桑耶寺的古代編年史), Publications de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, Textes et Documents, I, Paris, 1961.

21. “Le théâtre au Tibet” (藏族戲劇), *Les théâtre d'Asie*, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris, 1961, 245 – 254.

22. *La civilisation tibétaine* (西藏文明史), Dunod, Paris, 1962 ; nouvelle édition illustrée : Le Sycomore, Paris, 1981.

其他譯本有:

チベットの文化, 山口瑞鳳、定方晟日譯本, 東京, 1971。

*Tibetan Civilization*, tr. J.E. Stapleton Driver, Faber & Faber, London

and Stanford University Press, Standford, 1972.

23. “ Une source ancienne pour l’histoire de l’épopée tibétaine, *Le Rlans Po-ti bse-ru* ” (一份有關藏族史詩歷史的古代史料: *Rlans Po-ti bse-ru*), *JA*, CCL, 1962, 77 – 106.

24. “ Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ ” (公元二世紀道教政治宗教運動評述), *TP*, L, 1963, 1 – 78.

另有日文譯本:

《紀元二世紀の政治—宗教的道教運動》, 川勝義雄日文譯本(其中有法語原文的一個勘誤表), 《道教研究》2, 東京, 1967, 5 – 113.

25. “ Deux notules d’histoire ancienne du Tibet ” (古代吐蕃史的兩條注解), *JA*, CCLI 1963, 327 – 333.

26. “Un saint poète tibétain”(西藏的一位詩聖), *Mercur de France*, juillet-août 1964, 485 – 501.

27. “Nouveaux documents tibétains sur les Mi-ñag/Si-hia”(關於木雅與西夏的新藏文史料), *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, I, Bibliothèque de l’Institut des Hautes Etudes Chinoises, XX, Paris, 1966, 281 – 289.

28. *Leçon inaugurale* (就職演說), Collège de France, Chaire d’Etude du Monde chinois: Institutions et concepts, Paris, 1966.

29. “Religions comparées de l’Extrême-Orient et de la Haute Asie”(遠東與高地亞洲比較宗教研究), *Problèmes et méthodes d’histoire des religions*, Ecole pratique des Hautes Etudes, V<sup>e</sup> Section, Sciences Religieuses, Presses Universitaires, Paris, 1968, 47 – 51.

30. “Un exemple de relations entre Taoïsme et religion populaire”(一個有關道教與民間宗教關係的例證), 福井博士頌壽記念東洋文化論集, Tokyo, 1969, 79 – 90.

31. “Les conteurs au Tibet” (吐蕃的說書人), *France-Asie*, 197, 1969, 135 – 146.
32. “Un document ancien relatif aux rites funéraires des Bon-po tibétains” (一份與吐蕃本教喪葬儀軌有關的古代文獻), *JA*, CCLVIII, 1970, 155 – 185.
33. “La légende du foyer dans le monde chinois” (中國爐竈的起源傳說), *Echanges et communications: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, J. Pouillon 與 P. Miranda 合編, Mouton, The Hague, 1970, 1280 – 1305.
34. “Illumination subite ou saisie simultanée ; note sur la terminologie chinoise et tibétaine” (頓悟或漸悟: 漢藏文術語注記), *RHR*, CLXXIX, 1971, 3 – 30.
35. “La langue žan-žun du Bon organisé” (本教語言: 象雄語), *BEFEO*, LXIV, 1971, 231 – 254.
36. “Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains du Touen-houang” (論敦煌吐蕃寫本中的儀軌), *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de M. Lalou*, ed. A. Macdonald, Paris, 1971, 479 – 547.
37. *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs, le yogin* (竹巴袞勒的生平與詩歌), G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1972.
38. “Le texte tibétain de 'Brug-pa Kun-legs” (竹巴袞勒的藏文文獻), *ZS* 7, 1973, 9 – 219.
39. “Un ensemble sémantique tibétain: créer et procréer, être et devenir, vivre, nourrir et guérir” (一組藏文語義鏈: 創造、生育、存在與變化、活着、養育與治療), *BSOAS*, XXXVI, 1973, 412 – 423.
40. “Vocabulaire tibétain de la biographie de 'Brug-pa Kun-legs” (竹巴袞勒傳藏文辭彙), *ZS*, 8, 1974, 129 – 178.
41. “La gueule du makara: un trait inexpliqué de certains objets rituels”

(瑪噶拉的外形:某些法器不可解釋的一種特徵), *Essais sur l'art du Tibet*, ed. A. Macdonald and 今之由郎, Paris, 1977, 53 – 62.

42. “A propos des documents anciens relatifs au phur-bu (kīla)” (與金剛杵相關的古代文獻), *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, ed. L. Ligeti, Budaest, 1978, 427 – 444.

43. “Bemerkungen zum Geser Khan” (格薩爾王評注), *ZS*, 12, 1978, 137 – 146.

44. “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries” (公元二至七世紀的道教與民間宗教), *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. H. Welch and A. Seidel, Yale University Press, 1979, 53 – 81.

另有日文譯本:

宗教的な組織をもった道教と民間宗教との關係, Kawakatsu Yoshio 譯, 載酒井忠夫編《道教の總合研究》, Tokyo, 1977, 57 – 96.

45. “Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi Khri-sron lde-bstan” (赤松德贊統治時期國教——佛教中的摩尼教因素), *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, XXIII 1980, 329 – 338.

46. “‘Saint et Divin’, un titre tibétain et chinois des rois tibétains” (《神聖與上帝》:有關吐蕃國王的藏漢文封號), *JA*, CCLXIX, 1981, 231 – 275.

47. “Tibetica Antiqua I, Les deux vocabulaires des traductions indo-tibétaines et sino-tibétaines dans les manuscrits de Touen-houang” (古代吐蕃 I:敦煌寫本中的兩個印藏和漢藏辭彙集), *BEFEO*, LXXII, 1983, 149 – 236.

48. “Tibetica Antiqua II, L’usage de métaphores pour des distinctions honorifiques à l’époque des rois tibétains”(古代吐蕃 II:吐蕃王朝時代榮譽稱號的隱喻用法), *BEFEO*, LXXIII, 1984, 257 – 283.
49. “Tibetica Antiqua III, A propos des mots gcug-et gcug-lag caractérisant la royauté”(古代吐蕃 III:有關君主政體的兩個藏文字,gcug-et 和 gcug-lag), *BEFEO*, LXXIV, 1985, 83 – 133.
50. “La mythologie hindouiste au Tibet”(西藏的印度教神話), felicitation volume for Prof. G. Tucci’s 90th birthday, “*Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*”(Gherardo Gnoli & Lionello Lanciotti ed.), *ISMEO*, Roma, 1988, vol. 3, p. 1407 – 1426.

1951—1975 刊載於《第五高等應用研究院年刊——宗教科學》(*Annuaire de l’Ecole pratique des Hautes Etudes, V<sup>e</sup> Section*)上的年度討論會報告和研究報告(遠東與高地亞洲比較宗教研究[*Religions Comparées de l’Extrême-Orient et de la Haute Asie*]); 1966—1981 刊載於《法蘭西學院年報》(*Annuaire du Collège de France*)上的年度課程報告(中國社會,制度與觀念的研究[*Le Monde Chinois: Institutions et Concepts*])的情況此處從略。

此外,石泰安教授還在《亞洲學刊》(*Journal Asiatique*)(巴黎)、《法國遠東學院學報》(*Bulletin de l’Ecole Francaise d’Extrême-Orient*)(河內;巴黎)、《通報》(*T’oung Pao*)(萊頓)、《德國東方學會學報》(*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*)、《亞洲大陸》(*Asia Major*)、《東方及非洲研究院學報》(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*)(倫敦)、《東方人》(*Oriens*)以及《美國東方學會學報》(*Journal of the American Oriental Society*)等刊物上發表過大量的書評。

本文縮略用語：

AA = *Arts Asiatique* ( Paris ).

BEFEO = *Bulletin de l' Ecole Française d' Extrême-Orient*  
( Hanoi , Paris ).

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*  
( London ).

HJAS = *Harvard Journal of Asiatic Studies* ( Cambridge , Mass ).

JA = *Journal Asiatique* ( Paris ).

RHR = *Revue de l' Histoire des Religions* ( Paris ).

TP = *T' oung Pao* ( Leiden ).

ZS = *Zentralasiatische Studien* ( Bonn ).

ISMEO = *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente*  
( Roma ).

本文(英文)原載：*Tantric and Taoist Studies in Honour of*  
*R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann, Institut Belge des  
Hautes Etudes chinoises, Bruxelles, 1981, p. VII – XXI.



## 老北京城地域結構啓示錄

李孝聰 著

今天要談的這個題目屬於中國北京大學與荷蘭萊頓大學共同主持的中、荷、法三國國際文化合作的研究專案：“聖城北京，老北京城的廟宇與民間社會”，該專案由荷蘭萊頓大學漢學院施舟人(K. Schipper)先生與北京大學侯仁之先生共同主持，希望通過學者們對老北京城的深入研究，更深刻地理解過去時代的中國城市社會，並以此推進國際間的學術交流。作為這個合作研究專案的參加者，由我主持兩個子課題：一個是編纂《老北京廟宇分布和分類資料庫》，另一個是編繪《老北京城廟宇分布圖》。

《老北京廟宇分布和分類資料庫》(Database)是用電腦編排記錄 1949 年以前北京各類信仰地(用通俗的中文表達，就是廟宇)的名稱、類別、新舊地址、始建與重修年代、參考文獻及調查現狀，以助於研究者檢索。截止到 1999 年我們已錄入了 1552 座舊北京城區內的廟宇信息。《老北京城廟宇分布圖》則展現 1949 年以前，北京內、外城及關廂地區，儒教、佛教、道教、喇嘛教、回教、天主教、東正教、基督教以及其他民間信仰的寺、廟、宮、觀、祠、庵、閣、堂、壇、院、殿、禪林、教堂、禮拜堂等建築體的位置。這幅北京廟宇歷史地圖和資料庫相結合，有助於揭示舊北京城市社會在某些方面的空間結構，深入理解過去的城市是如何管理與運作的。這兩個子課題的研究成果可以配合使用。

今天,借中法系列講座的机会,我介绍一下北京城内那些有着时代特征的功能建筑物的分布情况,对人们认知老北京城的地域结构有哪些启示。我的题目分两部分来讲述,第一部分是老北京城市职能建筑变迁的历史梗概,第二部分是王府和寺庙的个案研究。

古代社会与现代社会的城市职能既有共同的方面也有许多差异,因此谈到城市职能建筑也就不能全部从现代城市的角度去认识和分类。老北京城市职能建筑指的是元、明、清三个王朝时代,作为专制主义中央集权制度下的京城,那些与政治、经济、文化、社会等职能相关的建筑物,如:衙署、仓场、庙宇、王公府第、会馆等等。这些城市职能建筑有些是王朝政府的机构,有些属于住民私有财产,有些则归社会团体或城市的公共设施。这些建筑在京城内占有较大的地理空间,与城市住民的生活和城市社会的运作有相当密切的关系,那些高低错落、色调各异的建筑群构成了古代北京城市的天际线。

论述王朝时代北京城市职能建筑的分布,首先要探讨那些职能建筑在北京城市规划最初时是如何选址与配置的,其次应当考述那些城市职能建筑在历史演进过程中的传承和变迁,而后才能就其分布格局与演变来论证历史时期北京城市地理的一些问题。历史时期北京城市职能建筑的选址与分布既受自然环境因素的制约,也受社会人文因素的影响。自然环境因素主要指从金中都、元大都至明、清北京城范围内的河湖水系和地形地貌,这些自然条件对元大都城的最初规划、城市职能建筑的选址和配置约束甚大,并且直接影响了以后明、清两代北京城的空间结构。在社会人文因素的影响中,适应不同王朝政治需要的制度和帝都的管理方式,是最重要的约束力,而且从元、明、清三代至王朝解体,都城制度在继



承之中不斷有新的變化。除了制度的約束之外，也不能忽視中國傳統思想觀念的影響，彼此之間甚至存在着某些關聯。譬如：城市居民的民族和身份的改變，帶來住民觀念的變化，從而改變着北京城市職能建築的布局，影響着北京城市地域結構的歷史變遷，體現出王朝時代北京城市具有一種複合的文化空間結構。

首先講老北京職能建築的界定。這裏所講的老北京職能建築主要包括：

(1)老北京的衙門、官署，有中央官署，也有專管北京城的衙署；

(2)供應皇室和中央官署用度的倉、場；

(3)私人宅第，一部分是王公貴族的府第，另一部分是官員與各類人等的私人住宅；

(4)公共住房建築，主要是各地在京城設立的會館，有同鄉會館和行業會館之別，多分布在南城，今天的宣武區和崇文區；

(5)再有就是廟宇，泛指各種信仰和用於各種禮儀的祭祀場所。關於寺廟的研究著作很多，但是這裏要談的可能與之不同，我本人對宗教不很熟悉，所以這裏只是講講北京城市內廟宇空間分布的客觀情況。

以上是對老北京職能建築類型的粗略界定。這一系列的城市職能建築，在老北京城從元大都到明、清京師，進行城市規劃的時候，其選址與職能建築的配置要考慮到兩個因素：地形和制度約束。這兩者之間有很密切的關聯，譬如以倉庫為例，倉儲怕着火，那時沒有救火隊，就要建廟來克火，建哪類廟來保佑或消災呢？這裏不僅有建築物的功能與空間的關係，也有中國人的傳統觀念與象徵性的結合，還有制度儀軌方面的要求，都具有連帶性，是一種文化空間的表象。

我們的中法系列講座主題為“歷史、考古與社會”，本身就表明

是一種多學科、審視性的研究角度。我個人的研究方法是：從學科出身來看，我是學習歷史地理學的，所以，我首先采用的是歷史地理學的時間溯源法。大家知道，如果僅談一個平面，說我們今天講清朝乾隆十五年(1750)的北京城空間布局，或者講今天北京城的布局，那只能說是地理學的研究。地理學是橫向的，是對平面的區域空間的認識；而歷史地理學還要講歷史，歷史是縱向的，是對過程的分析。如果你的研究，只談平面布局，沒有談歷史過程，就像現在很多現代地理學或城市規劃學的研究，不講歷史過程，只是把現代理論模式往物象上一套。這不是歷史主義的研究法，因此，他們也就很少顧及保護文化遺產。歷史地理學的方法比較強調剖面 and 過程，強調空間與時間組成的二維世界，倘若你還注意到思想文化和人的意念，那麼你的研究就有可能進入“三維空間”。

其次，研究歷史城市不能忽視中國的制度。現在有很多人，比如說社會學、人類學或地理學的研究，比較喜歡進行區域間的比較。我認為，中國的早期城市，南方的、北方的、西北的，它們之間可以做橫向的比較。但是到了中國社會的王朝時期，就不能完全套用人類學或現代地理學的方法。很多城市現象是因為中央政令的頒布，統一要求的結果，即如果是談明、清的城市規劃，不能不考慮當時的國家制度這個因素。現代也是一樣，如果二十世紀八十年代中國改革開放之初，沒有北京市政府下令：東四、東單至北新橋，西四、西單至新街口，街道兩側應開設商業門面的推動，那麼誰也不敢明目張膽地把臨街房屋改造成鋪面擺攤，這就是制度的影響。中國古代城市的發展，不完全是城市商業自發性發展帶來的結果，從唐朝到宋代有過因城市商業繁榮而突破坊牆和固定的開市時間，造成制度變革的例證。但是到了王朝後期的明、清時代，多數城市並沒有自發地成長為商業都市，這應該從中國古代社會制度與傳統觀念上去找尋原因。所以，研究古代中國城市留下的

形態或結構印痕，必須考慮到當時的制度限制和影響，生搬硬套外國城市理論模式做出的分析是不足取的。

另外，中國城市的形態和地域結構，還會涉及思想觀念的影響。一些建築物的選址和設計，不完全是從其能夠發揮的實際功能來考慮。而是遵照中國文化的傳統或中國本土思想的影響，按照歷史傳承的儀軌來布置和建造的問題。

受上述視角與方法論的指導，我對老北京城的研究主要使用四種材料。

一是歷史文獻。即普遍採用的歷代史料，如《日下舊聞考》、《京師五城坊巷胡同集》等等，北京古籍出版社陸續出版了許多有關北京的史料。

二是碑刻資料，尤其是有關寺廟的碑刻。在清人筆記中談到很多有關北京社會以及京城寺廟的情況，其中有些是傳聞。究竟那座寺廟是怎麼建造的？誰建造的？是些什麼人去？為什麼去？祭祀時供奉的是什麼？要從碑文中找綫索或證據。我們研究小組已將北京國家圖書館出版的館藏碑刻拓片中有關北京地區碑刻全部檢索了一遍，發現一些寺廟的情況與史籍上的記載有出入。

三是地圖。地圖分當時人繪製的地圖和後來編製的歷史地圖兩類，這裏主要指那個時代繪製的地圖，而不是現代人畫的復原圖。使用古地圖資料時要慎重，因為重新刻製一幅圖比較麻煩，而臨摹手繪一張圖相對容易些。所以，售賣的1900年以前古舊地圖許多是繪本，却很少有刻本。刻本圖很珍貴，繪本反到可能是後來的摹本。即可能地圖的內容是清朝前期的，但却繪於民國時。因此，使用地圖時一定要小心鑒別其年代。

四是檔案。檔案材料，在中國，與國外相比，是很落後，很不容易得到的。國外大約三十年有一些檔案被解密開放，而截止於1997年，在中國能夠看到的檔案才是民國初期的資料。而這已經

相距一個多世紀了。儘管如此，檔案材料仍是非常重要的。

下面就自己對北京城的研究談些看法。

## 一 地形地貌對元大都城市規劃的制約

關於元大都城的規劃設計，不少學者進行過研究，已經有很多有價值的成果。這裏想利用大比例尺的實測地圖，再補充分析一下舊城區內的地形起伏，探討城市初建時的地貌對元大都城市規劃設計曾經有過的制約和影響。北京城作為王朝時代的都城，從金朝到元、明、清朝，其城市位置有一個小的變化。元大都的城址比金中都城的位置向東北移動，明代的北京城與元大都城相較，其北牆向南收縮了約5里；明北京的南城牆從元大都南城牆向南延伸了約1.5里。為什麼是1.5里，不是2里或3里？這個數字與什麼有關？沒有文獻記載。而到了明朝嘉靖時，南面又加築了外城。關於元、明北京城的變遷，四面城牆的位置如何確定，我的老師、北京大學侯仁之院士有過詳細的分析。侯先生的結論是：元大都城“以積水潭的東西寬度，作為全城寬度的一半，用以決定東西兩面大城城牆的位置，只是兩面城牆的內側，還須各加一條順城街的寬度”<sup>1</sup>。近年中國建築技術研究院建築歷史研究所傅熹年研究員，提出明朝紫禁城的長寬與北京城牆的長寬之間存在着比例關係<sup>2</sup>，從建築學的數學模數關係研究北京城曾經是怎樣規劃的，為北京城市規劃史的研究，提出了一條新的思路。進而，傅先生將這一研究思路應用到隋、唐長安、洛陽城規劃手法的探討，更為中國古代都城規劃設計理念之研究，指點迷津。傅先生是根據後世編制的實測地形圖中的資料進行量算推測，元大都的城市規劃是否也考慮了大內與外郭城牆長度的建築模數關係？是否還有其他因素影響着城牆的定位？我們覺得兩位先生的結論都很合理，可是除此

而外，似乎還應考慮元代初建大都城時地形起伏及燕京舊城（金中都）北牆的制約。

我們的研究發現元、明北京城牆的位置變化與地形有着相當密切的關係。將城市歷史的研究與對城址地形的觀察聯繫在一起，能够完善歷史城市地理學的研究。從地形圖觀察，北京舊城內地勢較高的地方有以下幾處，這對我們理解城市結構很有幫助。

其一，“鼓樓臺地”。據民國五年（1916）京都市政公所實測《京都市內外城地圖》顯示鼓樓所在地標高 48 米，較後海、什刹海岸邊高出 2 米。這塊標高 48 米的鼓樓崗身寬度不足 300 米，向東南延伸，在東城區帽兒胡同以南逐漸下伏，是鼓樓臺地的南緣。受此高地的頂推，原本向東流淌的古高粱河道折向南流，今天積水潭、後海、什刹海、北海、中海、南海等城內“六海”就是這條古河道的遺迹。元大都城設計者之所以將全城的中心點選擇在今鼓樓臺地，可能看中這個位置的地勢較高，並能够在不遠離忽必烈臨時居住的太液池瓊華島東岸，設計大內宮殿的建築群中軸綫。

其二，“廠橋臺地”。其範圍在高粱河古河岸西南，在今積水潭、後海以南，什刹海以西，平安大街以北，民國五年（1916）實測圖示出海拔高度在 47—50 米之間。此臺地的東南緣龍頭井曾出土唐代墓誌，記述墓主人葬在幽州城東北“龍首原”，龍首原意味着唐朝這一帶就是高地了。平安大街改造之前，從德勝門內大街南行至廠橋是一個大下坡，高度差不多有兩層樓高。當年我上中學時，經常騎車路過這裏，自行車必須拉閘，否則車就自然下滑，印象很深。平安大街的位置正是元朝皇城北牆的外側，也就是說元朝皇城選址的北界受到廠橋臺地的限制，不可能再向北展，只能選定在臺地的南緣。

廠橋臺地的寬度實際還要向西，一直越過北溝沿（今趙登禹路），溝兩側的海拔標高都在 47—50 米之間，故早期應屬一個整

體。從今天的西四北大街往東至西皇城根，在短短的 350 米寬之間，地面標高從 50 米下降至 47 米，應該是這塊臺地的東緣。從元大都興建至二十世紀初，七百年間地貌肯定已被後世鏟挖填埋所擾動，但是從地形圖上，我們仍然可以推測這塊臺地的存在也曾制約了元朝皇城蕭牆的西界只可能選定在臺地的東緣以東。

其三，“上崗子”。在今天西城區二龍路南邊，過去有兩個地名，北邊一個是“下崗”，南邊一個稱“上崗子”，指得是今天民族飯店西側的一個高崗，向南一直延伸到南關市口一帶。

前面所述“廠橋臺地”，在今北京西城區養馬營、前泥窪、西斜街和東斜街一綫，漸漸低緩下去。元朝從西山引入大內的金水河，從和義門（西直門）南側入城後東行，至今柳巷胡同東口南折。然後順現在的趙登禹路（過去曾是金中都的引水河）經馬市橋向南，至前、後泥窪胡同突然斜拐向東南，曲曲折折形成現在的西斜街；至甘石橋又猛然折回東北，形成現在的東斜街之勢北流。繞皇城西北而入太液池。為什麼會出現這樣一個先南後北的大彎？又為什麼會與廠橋臺地南緣的位置吻合？顯然遇到二龍路南上崗子的阻擋，只有從地形對金水河走勢的約束限制上去尋找原因才能得出合理的解釋。

其四，牛街崗上。宣武區牛街禮拜寺附近，過去叫崗上，現存文獻《崗上志》記載牛街禮拜寺創建於遼聖宗統和十三年（995），而且說明該寺選址在土崗之上，也叫“崗上寺”。這塊高地位於金中都城內。

以上四處高地及河湖窪地的存在，對元大都初建時的皇城及外郭城垣四至的定位曾有所約束。

元大都城平面呈長方形，從中心臺（今鼓樓所在地）至東城牆的長度比中心臺至西城牆的長度短 230 米，這是因為東城牆外有許多水泡子所致，使東城牆的位置不得不稍向內縮。南牆的定位，

以往學者多注意文獻提到爲避開海雲、可庵雙塔(今西長安街電報大樓所在地),令南城牆的這一段稍向外凸曲,以將雙塔避讓入城內。但是却忽略了當時尚存在的燕京舊城(金中都)北城垣和牆外北護城壕的阻擋。經考古探測,金中都北城牆位於今北京西城區宣武門內東西太平街、受水河胡同至南翠花街一綫,北距元大都南城牆所在的西長安街僅有 430 米左右,其間還要容納能够通漕船的北護城河。金中都北城壕曾作爲漕渠,西與金口河相通,東與閘河相連,以通漕運。1958 年改建天安門廣場及前些年人民大會堂西側工地施工時,已經發現砌築條石駁岸的漕渠。元朝營建大都時,燕京舊城(金中都)內尚有人居住,拆除或越過北城垣來構築元大都南城牆都是很費工的事情。同時,還應考慮到元大都的大內、皇城已先期落成,倘若大都南牆向北縮入將導致皇城南牆外的空間過窄,無法安置官署機構,只能在這 400 餘米的範圍內定位。所以,我們認爲論證元大都規劃設計外郭城牆的定位不應忽視燕京舊城(金中都)北城垣以及護城河對元大都南牆的約限。

元大都的設計規劃曾受北宋汴京開封城布局的影響。北宋汴京皇宮裏的飲用水不是用地下水,而是從西邊很遠的地方開金水河,架渠引泉水進城,以供皇室。元朝建大都,也從西山架渠引水入城。由於皇城牆的位置正好是處在前兩個黃土臺地的邊緣,其規劃布局一定受到地形的限制。現在這條人工渠道已經找到,很曲折。那麼,元大都金水河的引水渠道爲什麼不取直綫,偏要彎曲呢?實際上,也是受到了黃土臺地的影響。因爲黃土臺地在今天西城區豐盛胡同的南邊,地勢低下去了。金水河從和義門(西直門)水關入城,渠道先向東後轉南,順地勢向下流,至後泥坑胡同又向東折轉,經西斜街、東斜街再向東和東北分兩渠引入皇城。西斜街、東斜街的走向就是古河渠造成的,完全是受地形的影響。

明代將大都南城牆向南擴展後,金水河向南延伸,又受到二龍

路上崗子的影響，不得不在今天的民族飯店西側拐了兩個彎。

地貌地形不僅對元大都城垣位置的確定有很大制約，而且對職能建築的選位也有影響。元大都城內的職能建築一般都占據了比較高的位置。譬如，屬於中央官署的中書省、樞密院、太史院、御史臺以及大都路總管府，是一個分散的布局。一方面體現了設計者劉秉忠根據《易經》卦象的理念來選位，另一方面，可能也照顧到官署機構對環境條件應該高爽與便利的要求。大都寺廟的配置也有一定的規律。用於國家祭典的太廟和社稷壇，遵照儒家經典《周禮·考工記》匠人營國制度“左祖右社”的原則：在東邊的齊化門（今朝陽門）內街北修建太廟，在平則門（今阜成門）內街北建造社稷壇。元人還接受了宋、遼、金的文化禮俗，重視供奉祖先遺像的原廟設置，“凡各寺有影堂，分其祭祀”<sup>3</sup>。即每位元朝皇帝要畫一個影像，將畫影放置在一座廟的殿堂裏，以供觀瞻。從元世祖以下均如此。每一座安置了皇帝影像的寺廟都要有祭祀活動，那麼寺廟的周圍必須考慮到皇輿出行和衆多文武百官的車帳能夠通行。所以，大都城內一些寺廟不僅選建在地勢高燥的臺地上，而且臨近大街，取交通之便。

元大都城的地域結構對明清北京城有很大的影響。明代北京城為什麼向南發展，而縮北城牆於現在的北二環路一綫？通常的觀點認為是明朝初年北邊沒什麼人住，空曠之地不易防守。這種觀點是可取的，但是，南移的北城牆選擇在北二環路這個位置的原因是什麼？是因為從海子（積水潭）往東，當時有一條漕河，與今天三環路上的西壩河、亮馬河是連在一起的，就在今天的燕莎大廈北邊。當時，這條河上築了多級閘壩，用以蓄水通行漕船，故稱壩河。明代北京城的北牆南移至北二環路的位置，將這條可以通漕的河道讓在城外，可以很便利地將這條河流用作北護城壕。那麼，為什麼明北京城往南擴展只有 1.5 里呢？或許與宣武區牛街禮拜寺一



帶土崗的阻擋不無關係？上述元朝建造的廟宇成為明朝北京城修建寺廟的基礎，也構成了北京舊城區最初的功能建築地域分布格局。以上是從地形的視角對元大都城規劃設計進行的推想。如果不考慮地形起伏的影響，很難令人信服地解釋元、明、清三代北京城城垣的變遷，以及下面會談到的城市地域結構的問題，因為文獻並沒有清楚地交代說明。

## 二 明、清王朝體制對老北京 城市地域結構的影響

### 官署的分布

元、明、清北京城市的地域結構與社會制度的變化有關。元代中央官署的布局對明代有影響，但不是特別大，只有在交道口西北角的元大都路總管府被明朝沿用，成為順天府署。明北京城中央官署的定位和布局，沒有承襲元代的分散性，而是照搬明南京的都城制度。明永樂十五年（1417）興工起建北京新宮城、皇城，十八年完成，“凡廟社、郊祀、壇場、宮殿、門闕，規制悉如南京，而高敞壯麗過之”<sup>4</sup>。明宣德年間，開始按南京皇城的布局，在承天門（今天安門）前“T”字型廣場的左右配置中央官署。宣德元年（1426）最先建成東側的鴻臚寺，掌管朝儀，以適應大朝會、祭祀的需要；建禮部於鴻臚寺西南，緊鄰大明門，為的是便於負責祭天南郊與接待萬國朝覲使臣。以後於大明門之東與玉河之間，陸續建成宗人府、吏部、戶部、兵部、工部、欽天監、太醫院、翰林院等機構<sup>5</sup>。宮廷廣場西側，從南向北依次安置前、右、左、中軍都督府；再西依次為錦衣衛、通政使司、太常寺和後軍都督府等機構。這種在宮廷廣場兩側安排中央官署的結構，早在北魏洛陽、隋唐長安的京城裏就出現了，是與中國古代京城體制一脈相承。但是明朝有個特殊的變革，即

廣場東邊配置的中央六部中，只有吏、戶、禮、兵、工五部，惟缺刑部。爲什麼？究其原因，在於明太祖朱元璋設立了錦衣親軍都指揮使司（又稱錦衣衛），專掌侍衛，兼管緝捕、刑獄，後又有下設詔獄之權，三法司（刑部、都察院、大理院）不能過問。在南京時，錦衣衛就與五軍都督府同置皇城中街洪武門西側，而將三法司移至皇城西北玄武湖東岸，今天南京市區的鼓樓一帶。所以，明英宗正統七年（1442）亦如南京之制，將三法司（刑部、都察院、大理寺）設立在北京皇城以外。但是，還是有些差別，三法司衙門沒有設在北京皇城的西北，而是建在西南，即今天國家民族事務委員會的位置。這一帶留下“舊刑部街”的地名，指得就是明代的刑部、大理寺和都察院曾設置於此。這塊地區的建築物，歷經清朝、民國，至今都是官府用房。清朝時曾一度用作“九門提督”衙。由此可見，明代北京紫禁城、皇城和中央官署的規制是對明南京城制度的有意識地複製。直到清朝廢棄錦衣衛與五軍都督府，天安門廣場西側所空之地，一部分改建民居，另一部分則安置了從舊刑部街遷回來的三法司。大理寺、刑部、都察院自南而北，依次配置在原來明朝錦衣衛的舊址。

明朝皇城的承天門（天安門）平時不開，常朝時，文武百官要從紫禁城東邊的東華門進去上朝。因此，多數中央官署是相應地往東邊安置，導致北京城東城的官府和官員住宅多於西城。明朝太監稱中官，有品階，有權勢，太監主要活動於皇城的北部和西部，所以他們購買的房子多在西安門外。北京人俗話說“東富西貴”，“東富”主要指東城的官府、官宅，“西貴”則指西城的中官宅，當然後來清朝的王府多建在西城，就更顯得高貴啦！應當說“東富西貴”從明朝就開始有了趨勢。

元、明兩代在京官府衙署的布局不同，致使元、明兩代北京城裏的住宅分布趨勢也不一樣。講到北京的住宅，一定要回到元大

都城的規劃上來。元朝曾有秩序地設計城內的大街和胡同。具體做法是在東、西城牆每兩座城門大街之間，等距離平行劃分 22 條橫胡同，大街寬 25 米，胡同寬 6 米，每兩條胡同的間距是 77 米。元大都建城之初，規定居民自金中都舊城遷入新城，按統一規定的“以地八畝爲一分”宅基分配建房，必須是有財力充分利用這一分宅基進行建房的住戶，才准予遷入大都新城。胡同之間的寬度必然限制了私人宅院的進深不可能超過 70 米，爲了使住宅建築不至於打破兩條胡同，只有建進深不超過三個院子的四合院建築形式。這種制度上的統一規定，一直影響到明、清時期。這一建築特點爲我們現在的研究提供了一個尋找古建築的綫索。即元、明時期建造的宅第寬度基本上不能打破兩條胡同，只有官署、官倉或大型寺廟能够不受此限制而打破胡同間距。這樣一來，我們有可能根據實測地圖上打破兩條胡同的空地，結合文獻記載，來推考歷史上曾經是哪一座建築物。

明朝管理北京城的機構是順天府，衙門在交道口西北，東南有大興胡同，是大興縣衙所在地；今天北海後門西邊有宛平縣，這兩個縣實際上不管城內，只統管城外。城內民事治安統屬於五城兵馬司，共有五個：東城兵馬司在今東城區東四三條，西城兵馬司在今西城區豐盛胡同，南城兵馬司在今宣武區南橫街，北城兵馬司在今東城區交道口南兵馬司胡同，中城兵馬司在今東城區大佛寺後頭。這五城兵馬司所在地的建築從明、清、民國至今，始終都是官方所有。

清朝北京城內衙署的分布，因適應新的政策而有所調整。清朝一個最重要的問題是從順治開始，把沒有入旗籍的漢人和商戶全部趕到南城，而把北城按八旗劃分居址區。通常的研究往往只講八旗管轄區的分布，上三旗：鑲黃旗在皇城的東北，正黃旗在皇城的西北，正白旗在皇城以東；然後順時針環城分布着鑲白、正藍、

鑲藍、鑲紅、正紅等共八個旗。實際上八旗又分滿洲八旗、蒙古八旗和漢軍八旗。滿洲八旗的分布在接近皇城的四圍，蒙古八旗象插花一樣散布在周邊，漢軍八旗全在靠城牆根的周邊，可見親疏有別。皇城内也分八個區段，全部是滿洲八旗。清朝北京北城内掌管八旗的機構是都統衙門和護軍統領衙門，以及各佐領官廳，達幾十處之多，利用《金吾事例》、《光緒順天府志》、《清會典事例》等書，並結合國內、外所藏清北京城市地圖，我們已將八旗在城內的衙署位置基本摸清。但是由於上述諸書的記載互有歧誤，特別是蒙古八旗的居址與汛守區段記述混亂，尚待考定。其實這個問題很值得注意，爲什麼呢？因爲要研究北京的寺廟，就應講清楚寺廟與來上香的人之間究竟存在什麼關係。清朝漢軍八旗處在北京城內最靠外的一圈，那一圈的土地廟最多；蒙古八旗是不是也信土地神？哪種教派的寺廟在蒙古八旗聚居地存在？意味着什麼？這些都值得進行量化分析。如果清朝北京城八旗分布圖畫不出來，就沒法進行深入的研究。

清代北京南城分成東、西、南、北、中五塊地區，基本上按照明朝城南坊的劃分。清朝時八旗住在北城，每一個街道胡同都要分成二十四個區段，裏邊還要分成不同的區域以適應八旗制度，有統領、佐領和參領。佐領管幾條胡同，有騎兵。八旗制度給清北京城區原有的規劃帶來很大影響。八旗人所在地有官廳，是一組大建築；因爲有駐防任務，所以有軍隊營房；軍隊必須每天出操習射，因此需要操場，操場要占較大的空間。另外，每個八旗駐地還要有自己的官學，又是大建築群。這些功能建築合在一起，組成了清朝八旗在北京城內的分布區，是可以用人類學的社區理論來認識。這也同樣提供了尋找清代八旗官衙的線索。一般地說，八旗在城衙署官廳的分布特點是：都統衙門臨近大街或就在街中，不受所屬旗籍居址的限制。護軍統領衙門及各佐領官廳都在其所屬旗分地依

統轄居址界內選建，不能越界。這樣一來，北京城內各種不同職能的大小四合院或三合院套組在一起，有衙門，有操場，有寺廟，有住宅。這些不同功能的建築群組成的小社區，對後來的北京城市社會影響非常大。

上述社區功能建築的配置使清朝北京內城建築部分打破了原來元、明時期胡同的限制，清八旗制度一直影響到民國。清光緒末年，開始設民政部。民政部在北京設立內城巡警總廳來管理城市治安，仍利用原中城兵馬司的衙署來辦公。到了中華民國時期，北京內、外城劃分為十個區，隸屬於京師警察廳，警察廳的位置就在今天歷史博物館，是管理整個北京警事的地方。而各個區的派出所或警察分局，大多數沿用清朝官署的官房，其管理的地段也比照清朝時期八旗居址的劃分。

比較明、清北京城衙署分布圖可以發現其中的明顯變化，從中可以看出城市規劃布局的變化與制度的演變之間存在着聯繫，這是一條城市歷史研究的思路。在對清朝北京八旗分界的研究中，最初以為八旗劃分的界址一定很嚴格，後來發現不怎麼嚴格，根據是有的王府所在地並不在所屬的旗籍界址內。但是，最近有些學者根據檔案材料的量化分析指出，這個界址還是很嚴格，尤其是在嘉慶以前。我覺得，八旗界址的劃分是嚴格的。因為一個旗統有相應的官廳、學校、操場，這個旗的子弟不可能到其他旗去念書，或者別的旗官兵在這個旗界址的駐防地段裏行事。八旗兵駐防調動是有一定規矩的，是軍事化的，與城市裏普通市民問題不一樣。所以，清中葉以前，這個界址應該是非常嚴格的。而到後來，這個界址混亂了。究其根源，可以利用社會學或人類學的理論來探討，從城市本身功能變化來認識。最初，北京城裏做買賣的人不是八旗子弟，他們的任務是守城或出征，沒事就遛鳥、閒逛。在北京城裏做生意的是沒有旗籍的漢人，他們都住在南城。到了雍正朝以後，

他們逐漸被允許白天到北城內做買賣，但是晚上要出去。道光朝以後，因八旗兵不斷調動，換防現象越來越頻繁，已經有公布的檔案材料。那麼越來越多的旗人要移置房產，旗人間開始做房產買賣，旗界才開始有所鬆動。到清朝晚期，即咸豐、同治以後，南城的漢人被允許到城裏居住，甚至可以與旗人之間交換房產，即旗人的房子可以賣給漢人。這樣一來，北城內原來按八旗旗籍的家族聚居逐漸地轉向個體家庭為單元的城市社會。這是一個逐步發展演變的過程，是北京城市史中的一個社會現象。

### 官倉的演變與王府

以上是衙署問題，下面講北京的官倉。官倉的問題將涉及到清朝北京城內大量出現的王公府第。

明朝定都北京時，中國王朝的經濟重心已經轉移到了江南。這是一個不可逆轉的事實，這個過程的發生到最後奠定，大約是從五代到南宋時期。元代定都北京，開鑿南北大運河，目的是把南方的物資轉運到北方。然而，元代雖然修通了大運河，但更多的是依靠海運；而真正利用京杭大運河輸送江南物資維繫京城用度，主要是在明、清兩代。研究歷史上北京城內官方設置的倉、場，必須瞭解城市與運河的關係。

元代供應大都的漕運自南方沿御河北上，經今北運河、潮白河上溯，在張家灣、潞縣分別由文明河、通惠河轉漕西上，另有一路沿溫榆河繼續北上，由東、西壩河轉漕，皆以大都城內的積水潭為終點。由於三條運河均來自大都城東邊，所以，元大都城內倉庫的位置偏於城市的東部和東南部。

明代北京城內官方設置的倉、場，首先受元大都城原有倉庫位置的制約。同時由於明朝物資進京來自東南漕運與西南旱路兩個方向，所以，重要倉庫多配置在東、西兩城的東南部和西北部。其次，要考慮到明朝當時的政局，明朝的北方不太安寧，與瓦剌等北

方民族常有戰事。所以，明代官倉的位置或是靠東城牆，或是靠西城牆的地方。一則，糧食基本上從南方運來，要在通州上岸運進京城，因此糧倉基本上都置於東邊；木材，也多從南方水運而來，所以明朝的臺基廠也在東邊，均依托水運。二則，軍隊要和北方來犯之敵打仗，草料沿太行山東麓運進運出，所以草料場配置在北京城西北部。西直門內有北草場、南草場和廣備庫，應是與城防有關係。保存火藥的倉庫則集中在城西南。倉場往往與某些帶有護佑色彩的寺廟設置在一起。

清朝利用藏傳佛教和喇嘛教，解決了與蒙古王公的爭鬥問題，因此不再需要設置兵備庫草料場，這樣，原來明代在北京城西半部的倉、場全部被廢棄，清代的官方倉庫都移往城東。不僅在城內，而且在東城牆外，沿東直門、朝陽門、東便門的城牆與護城河之間，背靠城牆增修了一系列的官倉。清朝北京城內的倉庫東移後，西城原來明代倉場所在地就空出了一大塊地方，這塊空地正好適用於清朝王府的修建。明代在北京城裏是沒有王府的，當時只有一個十王府，即今天的王府井。這是因為明朝的制度，所有朱氏皇子都要出鎮地方，比如：大同有代王府、西安有秦王府、太原有晉王府等，各主要省府城市都建有王府。明朝所有皇子都在外，他們回到北京時，就住在王府井的“十王府”，那兒實際上是他們回京城的一個臨時住所，並不是長期居住的王府私第。因此，明代北京城裏沒有多少建築體量大的王府。清朝發現了皇子出鎮地方存在的問題，把所有王公子弟都留在北京城裏居住，所以，清朝的北京城內開始出現很多王府宅院。這是王朝制度變化引起的城市地域結構改變和建築風貌演變之例。

清朝的王公府第是有等級的。最高一等是親王，接下來是郡王、貝勒、貝子、鎮國公、輔國公等，共分十四個等級。清代王公府第與明朝留下來的私宅房子不太一樣。以大門為例，普通私宅的

大門一般不是開在正中，而是偏於東南或西北，可能與《易經》卦象和風水觀念有關。再者，傳統的中國人很在意隱私，大門內有影壁擋着視線，進門後往左拐，前院與裏院之間又有垂花門相隔。但是，清王府按等級的差異，有不同的建築規模和體量，房間數、房子高度和大門開間多少，在數量上有很大差別；而且大門一般是位於正中，講究院落進深，甚至有數個院子前後相通成所謂“九門相照”，以顯示等級的高低。清朝要建造這種布局式樣的王府，就一定得打破元、明兩代北京胡同等距離排列的限制。那麼，一個省事的好辦法就是利用現成的空地。有什麼樣的空地地方呢？被廢棄的明代官倉空出來的地方正好派上用場。如果將明、清兩代的北京城市圖疊合在一起，你們會發現，明代西城官倉的位置全部被清代的王府占了。所以，到了清朝，西城多王府，而東城的王府不太多。原來的俗話“富有東城、貴有西城”，此時指的是東城多為官宦富賈，西城多為王公貴戚。

我們在做研究時，一邊要參考和繪製北京歷史地圖，另外也進行實地調查，去找尋那些還留存下來的老房子。北京城市規劃的歷史特點是考察的錢索之一，而胡同裏房子的建築特點也是一條重要錢索。以王公府第為例，特別是親王府、郡王府、貝勒府、貝子府，它們的門都是開在正中，不是斜開一隅。

我們在研究中發現，清朝北京的王府有個特點，即大分散小集中。總體來看，王府的分布是分散的，因為王府的建築規制和建築體量打破了胡同，所以只能找合適的大空地，也就不會按所屬八旗旗籍的居住界址來建造。譬如：和碩禮親王代善府，他屬於正紅旗，但是府第却建在鑲紅旗界內。清朝在皇城裏面很少有王府，南城沒有王府，王府多集中在皇城以外的內城，分散是王府的一個特點。但是我們通過調查還發現，同族系分支的大小王府，基本上是按系譜聚居在一個旗內鄰近的地段，彼此相去不遠，所以，小集中



是清朝王府的另一個共同特點。

清朝北京王府的選址，一是利用廢棄的明代倉場地，主要是高等級的親王、郡王府；二是利用現成的明代官員或貴族的宅院。前者打破了胡同限制，後者則基本上沒有打破。這是我們尋找王府的又一個線索。

從咸豐元年(1851)到清末，由於外國勢力入侵北京城，在東交民巷建立了使館區，導致這個地區內的三個王府遷出。從那個時候起，王府的分配使用就比較混亂了。特別是因為清末取消科舉取士，代之以近代教育後，很多王公宅第，甚至寺廟被改作學校。這是因為大多數王府的建築空間比較大，比較完整，適合於近代城市新出現的一些公共職能建築的選址。因此，當我們在二十世紀末回顧北京城的百年發展史時，要注意在民國以後北京城出現的一些大學或公共機構，其中有一部分是原清朝的王府所在地。例如：輔仁大學原為濤貝勒府，工業學堂原為果親王府；華北文法學院原為禮親王府，後改為內務部；中國大學用的是鄭親王府，現為教育部；北京大學的文法學院，原為松公府。再譬如：民國時的國民黨第十一戰區長官部原為慶王府，現為北京衛戍區司令部；國民黨的特務組織勵志社的北平分社原為孚王爺府(九爺府)；協和醫院原為豫親王府；中國電影製片三廠原為德貝子府，現為中國新聞紀錄電影製片廠。這是王府所在地使用變遷的情況。

### 北京的寺廟

關於寺廟的研究，主要是在施舟人(K. Schipper)教授支援下一起進行的。我的一個想法是，中國在專制王朝時期，老百姓是沒有地方能夠集會的。中國的城市與西方社會不一樣。西方城市裏有教堂，有市政廣場，那兒平時白天是市場(Open market)，人們在那兒想說什麼就說什麼，甚至連市長都可以罵。然而在中國的情況就不一樣了，首先莫談國事，其次根本沒有老百姓發言的地方，沒

有公共場所。只有等到王朝解體以後，天安門廣場變成公共廣場了，才有可能接納 1919 年五四運動的愛國民衆。沒有可以隨意說話的公共場所，那麼老百姓上哪兒去？不能老悶在家裏，又不能亂串門，串門在專制年代也是不許可的。要想有個地方能够交流，我感覺是寺廟。寺廟這種地方在平時的時候，或遇有祭祀儀典，或不同時令，老百姓都去，在寺廟裏人們就可以進行交流，是個市民的公共空間。這是我和施舟人教授研究中國寺廟問題的一個觀察視角。我認爲，研究中國社會，特別是中國城市社會，要想瞭解中國老百姓是怎麼生活的，日常生活是怎麼運作的，以寺廟做爲一個突破口，是很合適的研究視角，它可能更有助於回答以上的問題。但是，這個視角本身的知識涵量是很廣闊而豐富的，不是一個學科就能解決的，即使是專門研究佛教或道教的人也不足以闡釋清楚。我認爲，應該進行跨學科的合作研究，才可能對這個問題做出準確的回答。在今天的講座中，我也不能就把問題說清楚，而只是將一些帶有規律性的寺廟分布現象介紹給大家。

我在北京做廟宇調查時，遇到過一位七十多歲的老大爺，他說：“你要調查北京的寺廟？我告訴你有多少。你往北京城裏任何地方一站，以那個點爲中心劃一個 100 米寬的圈，在這個圓圈內，你總能找到一座廟。”他用這個比喻說明老北京城裏寺廟之多。當然，不是說在故宮裏劃圈，是在皇城外的任何地方劃圈。經過調查，我們編製了一張《老北京城廟宇分布圖》，發現北京城內的各類寺廟真是不少。在北京二環路以內的舊城區，無論你站在何處，以所站的地方爲圓心，以百米爲半徑劃一個圈，或多或少總能找到一座寺廟。那位老大爺的話還真靈驗。這證明了北京城裏寺廟之多，絕不亞於歐洲城市裏的教堂數量。那麼，這裏所謂的“寺廟”是什麼範疇呢？

這裏所謂“寺廟”，並不限於佛寺、道廟等狹義的理解，而是具

有更寬泛的含義。“宗教”(Religion)這個詞是從西方傳進來的,中國沒有真正西方國家對“宗教”的概念。歐洲的宗教,各種信仰之間有很大的不同,教派的分野和教規也相當嚴格。可是在中國,信仰的差別沒有清楚的分界。中國人對什麼都可以祭拜,也可以塑個神像來崇拜,譬如:一塊石頭可以拜,有個樹洞也可以拜,只要有意願寄托就可以祭祀,這與西方的宗教概念和儀規很不一樣。因此,我們用“寺廟”這個詞泛指過去年代所有的祭祀場地。無論儒教的祠堂、壇廟,佛教的寺、庵、院、閣,道教的宮、觀、廟,或伊斯蘭教的清真禮拜寺,或清朝滿族人的薩滿教堂子,以及從西方國家傳入中國的天主教、基督教和俄羅斯的東正教等,所有這些有特定場地做為民間祭祀活動的場所,都屬於“寺廟”這個範疇。

我們根據文獻記載和實地考察,將北京寺廟資料輸入電腦進行統計分析,目前的統計數目是 1550 個。用“量化”這種研究法一定得謹慎。現在統計的這 1550 座廟宇,仍在不斷的考訂之中。為什麼呢?因為其中可能存在疑問,例如:這 1550 座寺廟是不是同一個時間存在的?有可能此座廟宇在當時已經廢了,也有可能彼座寺廟是後來興建的。這 1550 座寺廟是將文獻資料全部輸入,然後再進行篩選。現在還有一些有關北京寺廟數量的統計資料,說法不一,而我們研究的重點是廟宇在北京城內的分布。根據我們的統計情況是:

皇城内 103 個;

內城東城共 443 個,其中鑲黃旗 153 個,正白旗 154 個,鑲白旗 133 個,正藍旗 63 個;

內城西城共 447 個,其中正黃旗 154 個,正紅旗 157 個,鑲紅旗 101 個,鑲藍旗 87 個;

外城東城(廣渠門內)145 個;西城(廣安門內)122 個;南城因為有天壇、先農壇兩個壇占據了很大的地方,只有 62 個;北城有

111 個；中城有 76 個。

合計 1449 個，不足 1550，因為其中沒包括教堂。1997 年北京市檔案館出版了《北京寺廟歷史資料》，據載：1928 年的寺廟登記檔案是 1631 座，比我們的統計數多，這是因為它的統計包括了郊區，將西山的廟宇全算進去了。再者，1936 年的統計數為 1037 座，1947 年的不完全統計是 728 座。這份統計資料可資利用，但是需要進一步做的工作是把 1928 年和 1936 年的寺廟登記檔案按城區、郊區分類做一個歸納，然後才能比較清楚地瞭解寺廟的分布情況。同時，這份統計中沒有包括清真寺、天主堂和基督堂的數目，研究時應將這些“寺廟”的分布情況添加進去。最好是標在地圖上，從空間上做一個比較，這才是真正的量化。關於北京寺廟的書很多，但是其中的資料都不是很準確。譬如：凡研究北京廟宇，通常都會提到 1936 年許道林先生編纂的《北平廟宇通檢》。但是這本書存在很大的疏漏，其中提到的廟宇總共只有 800 個，清真禮拜寺只提到最大的 3 個，其他都沒有涉及。像這樣的資料是很不完備的。

施舟人教授在研究中國寺廟問題時有一個看法，他認為對北京的廟宇進行分類時，應注意到儒教的祭壇是國家敕建的，而且佛教的寺庵有一些也是國家敕建的；但是，道教却不是由國家來管理，而是由城市社區中的香會來管。在這裏，他提出了一個重要的研究問題，即寺廟的日常運作。在寺廟運作方面，道教的廟觀和佛教的寺院是不一樣，我們的合作研究中就有意識地調查了民間香會與廟的關係問題。

目前我們登記錄入的老北京城 1550 座寺廟中，屬於儒教的壇、祠有 52 座，佛寺 712 座，道觀 689 座，清真寺 29 座，薩滿教 6 座；喇嘛教的寺院數目不好確定，因為它與佛寺看上去都一樣，應包括到佛寺中。基督教的教堂 38 個，天主教堂 12 個，東正教堂 5

個。這是我們的統計，其中值得注意的是，在北京城寺廟裏最多的是關帝廟，共 116 座，其次是觀音大士庵，共 108 座。關帝廟還包括與崇祀關帝有關的其他名稱的廟宇，例如：北京城裏的紅廟、白廟，也都是關帝廟，只是外牆的顏色不一樣；北京城內還有伏魔庵 26 座，伏魔庵崇祀的“伏魔大帝”也指關帝，均屬關帝廟，因此崇祀關帝的廟宇是很多的。那麼，為什麼會出現這種情況？如果用明代材料來統計，譬如明朝人沈榜編著《宛署雜記》中記載當時的關帝廟只有 51 座。可是到了清朝，關帝廟數目劇增，而一些祭祀地方神祇的廟宇却沒有了，這是為什麼？是否涉及到不同的時代，修建的廟宇功能也有所不同的問題。

研究寺廟時，不能簡單地進行所謂“宗教學”的解釋，應該注意不同的時代對於寺廟有不同的規定，即有不同的政策。現在對寺廟也有很多政策，比如要進清真寺，至少得查查你祖宗三代是不是回民，如果不是，就不能進。明朝的北京，很多寺廟沿用元代創建的廟，這是值得注意的問題。其次，明正統以後，皇宮裏的大璫，即地位高的宦官太監紛紛建寺廟。這個情況見於朱彝尊的《日下舊聞考》記載：“都城自遼金以後至元，靡歲不建佛寺，明則大璫無人不建佛寺，梵宮之盛倍於建章萬戶千門。成化中，京城內外敕賜寺觀已至六百三十九所，見周尚書洪謨奏疏中。”根據碑刻材料做的統計發現，幾乎所有的明代佛教寺院都屬於什麼公公，公公就是太監。修這些寺廟的功能，碑刻沒有記載，據推想可能是通過廟來給自己在宮外置產，因為建了廟，請了度牒，就可以在外面有田產。另外，這些太監還可以通過寺廟與民間有所接觸，甚至在這些寺廟認乾兒子。明代修這類寺廟一般被稱為“舍宅建寺”，即把宅院舍棄了，改成寺廟。明朝北京的宅院是受胡同限制的，所以這又為我們提供確定寺廟時代的一個線索。因為根據目前的瞭解，遼、金、元、明的寺廟，除了一些大寺，如白塔寺、護國寺或隆福寺等可能打

破兩條胡同的間距,其他大部分寺廟都不打破胡同間的間距,而且是標準的坐北朝南向。而清朝修建的寺廟多不太注意胡同間距,因為清朝的王府宅第已大量打破了胡同,而且也不注意傳統的坐北朝南形制。一些寺廟據文獻記載可能是某朝某代始建的,這不完全可靠,其中有建築歸屬的變遷,包括建築體本身的變遷。以上所述的建築形制特點是鑒別其時代的根據之一,當然還需要通過考古材料進行鑒定。

我們在調查中發現,清朝以前建造的寺廟,即使在胡同裏不太寬闊的空間,一般都會注意采用坐北朝南的建築軸綫。只有修建在水體(積水潭、後海、什剎海)或溝渠邊上的寺廟,或者在官署、倉場圍牆外邊的寺廟,其建築方位有可能根據河湖岸綫隨意配置,或將廟門正對着職能建築的圍牆,其餘大多數廟宇則都是嚴格地遵照坐北朝南的建築軸綫。藉助廟址建築方位來區別元、明或清代建造的廟宇,是我們在實地考察中,歸納的一條經驗。

那麼,為什麼清代建造的關帝廟特別多?為什麼清代以後建造的廟宇不遵循坐北朝南的傳統建築軸綫?衆所周知,自宋、元時期以來,關公(羽、字雲長)一直是被作為聖人受到尊敬和崇拜祭奠,當時關羽的頭銜是“武安王”,還不是“關聖大帝”,所以,當時各地大量出現的是武安王廟、關王廟。關羽從什麼時候開始由“武安王”晉升為“三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君”?以及這一系列封號從何而來?那是清朝雍正皇帝在位時候的事。為什麼到了清朝,關羽會有這樣崇高的地位?清朝雍正年間,對江南的淫祀現象——民間建造衆多地方神祀廟宇,不管什麼都供奉祭拜,下了一道禁令。政令上是禁止了,但是老百姓需要神祇寄托,以乞福消災,沒有寺廟祭祀怎麼行呢?國家也需要樹立一個維護正統的神祇形象,讓老百姓都去拜他,以減少異端。樹立誰呢?當然是百姓心目中最尊崇、最沒有地域限制的武安王關羽,稱王還不够,將之

升爲帝君，跟皇帝一樣的地位，才更具影響力。因爲關公是講忠義的，清政府知道大多數漢人，特別是南方的漢人，都對關公很敬重。尤其是商人，看重關公的忠義爲人，做生意如果不講忠義就沒有秩序和信譽。所以，在京城或地方上的行業會館、店鋪都供關公的像。於是，清朝就將關公從“武安王”晉升爲“三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君”，並詔令全國各地普遍修建關帝廟。民間只要建廟，就得建關帝廟，由國家來塑造正統崇祀。這種有法律約束力的規定，導致了全國城市、特別是北京城內廟宇中的關帝廟數目劇增。而且，由於關帝廟被國家立爲正統神祇，那麼無論是儒家的祠堂，還是道家的宮觀，或佛教的寺院都得建造一座關帝殿，奉祀關帝，或在某座殿堂內擺放關帝的神像。這樣，除了大部分廟宇裏有關帝供奉，諸如：法嚴寺、白雲觀裏都有關帝殿；而且單獨的關帝廟也如雨後春筍般在北京城內外涌現。

北京城內僅次於關帝廟數量的廟是觀音庵，有 108 座。除觀音庵外，還有白衣（觀音）庵 27 座，它們雖不完全一樣，但都供奉觀音菩薩，二者合起來有 200 多所，在北京城裏算最多的廟宇了。北京的城門，如：前門、東直門、西直門、朝陽門、安定門等，瓮城裏面，多建關帝廟和觀音庵，而且必定是一左一右地對稱分布。出現衆多觀音庵的原因，可能與中國人往往將觀音菩薩塑造成面龐善美的女性，賦予其消災治病、保佑平安等多重功能有關，還有待進一步的研究。

前面提到利用寺廟碑刻來補充訂正傳聞中的訛誤比傳世書籍要強。究竟一座寺廟是何人、爲何而造？下面介紹一個從碑文中找出綫索的例證。在北京城內有兩座張相公廟，一座在北城的東絨綫胡同，另一座在南城的閻王廟街。張相公指浙江一帶江潮保障之神安濟公張夏，宋代始立廟設祭。但是，北京城內的這兩座張相公廟，建廟的人與目的並不一致。《宸垣識略》載：“張相公廟在

延旺廟街，舊係關帝廟，本朝康熙二十二年，蕭山紳士重建，祀文武二帝暨宋封浙江潮神靖江王張公。”<sup>6</sup> 從文獻推知，當時此地居住過一些來自浙江省蕭山縣人，將鄉神張相公移來奉祀。北城六部口東絨綫胡同張相公廟的由來，明人沈榜《宛署雜記》云：“張老相公廟，嘉靖四十五年建”<sup>7</sup>，祭祀何人衆說紛紜。過去我一直錯誤地以為這兩座廟與北京的水坑、溝渠有關，建張相公廟可能是期望別發水患淹城溺人。後來從廟碑瞭解張相公廟的重建，是康熙年間曾任河漕總督的于成龍之倡導。碑文記載，于公主持漕務，重建此廟，為國家漕運祈福平安，所以，重建張相公廟，事實上是藉地方神張夏護堤而保佑國家漕運。這類資料在傳世文獻中漏記，是從碑文中發現的。由此來看，北京歷史上某些地方崇祀廟宇之重建，可能與周圍住民及當時的社會情況有關。

最後，關於北京城市寺廟的研究，提出一些問題供大家思考：

其一，元、明、清三代由皇家敕建的寺廟在北京是如何分布的？

其二，廟宇與官府機構或住民之間存在什麼樣的關係？比如說有些寺廟是由皇帝、后妃、官宦、富商捐資修建，或其他私人家廟而改；寺廟及其功能與施主之間有什麼關係？比如說，舍宅為寺，尤其清朝皇帝登基後，將原府宅改做寺廟。

其三，北京廟宇分布與城市規劃和環境的關係。例如：過去北京在許多窪地水塘周圍建龍王廟，這反映了北京人對於水的什麼看法？再者，北京城內的井水基本上是苦的，只有幾個甜水井。這幾個甜水井既不會圈在個人私宅內，也不會在某個衙署機構內，却往往是在寺廟裏，作為公產，大家都可以汲取；北京城裏凡有水井的地方差不多都建有寺廟，是否為了避免水井被攫為私人所有？

其四，廟宇和北京行業之間的關係。據我統計，北京城裏的龍王廟大概是 10 座，多與開飯館的有關。都龍王廟設在花寺。火神廟，往往也與商業店鋪集中地有關。前門外糧食店街一座火神廟，



坐西朝東，始建較晚，是六必居醬菜園起火災後所建。明代的火神廟往往與倉庫、草料場有關。所以，應該注意廟宇的供奉對象、功能與周圍職能建築間的關係。

其五，清朝以後皇城內雖然興建很多寺廟，但是很少有土地廟和財神廟，這是為什麼？關於土地廟和財神廟的記載，舊的檔案裏不多，但這類小廟在胡同裏却很普遍。關於這個問題，明年春天施舟人教授將來北京大學歷史系談道廟的分香制度。寺廟的分香，指每十個人各拿一炷香，在各自的寺廟香火處供奉。分香制度與城市社區之間是否有什麼聯繫？

其六，有時代標誌的廟。曾經是遼、金、元時代建造的廟宇：萬福寺、保安寺、福安寺、護國寺、白雲觀、崇恩觀等，都是坐北朝南，建築軸綫定得很規範。清朝以後建的廟，不擇地，也不講究傳統方位。有的廟就建在兩條胡同的分岔地，有路標的作用，都是供關帝或觀音。還有一類廟宇，如真武廟，一般建在胡同的北端，應與城市堪輿有關。

其七，本世紀初開始，西方教堂在北京的選址和定位問題。據民國十年（1921）的調查表明，北京地區有天主教大堂 60 處，基督堂、耶穌堂 53 處，東正教禮拜堂修道院 39 所。這個統計材料還沒有標識在圖上。北京城裏的回民分布呈大分散小集中的特點。回民在北京城裏不是散亂居住的，而是有他們的聚居區。回民習於聚居，大都以從事商業開店為生。明代北京城裏有四大官寺：牛街禮拜寺、東四清真寺、錦什坊街普壽寺和朝陽門內二條的法明寺。清代回民聚居地更多。據 1938 年的統計，北京城近郊有清真寺 60 多座，禮拜寺 38 座。北京城內清真禮拜寺的分布與回民大分散小集中的居住特點有關。北京有四大回民聚居區，牛街、花市、阜成門內和朝陽門內各有一個區。

其八，北京寺廟的職能。北京寺廟承擔了城市的部分商業職

能。北京有四大廟市，東城隆福寺、西城護國寺、南城原在報國寺，後在都土地廟，再有一個是白塔寺。每個月的前十天開廟市，初三在都土地廟，初四、初五在白塔寺，初七、初八在護國寺，初九、初十在隆福寺。各廟會上賣的東西不太一樣，所以人們是趕了這個廟會趕那個廟會。另外，北京城內都是皇家園林，老百姓到哪兒去游玩？寺廟給他們提供了宴游的場地。有些廟宇與水面有關係；秋天到法華寺登高，登高下來吃烤羊肉是當時的一大樂事。由此可見，北京的寺廟具有世俗化的特點，它在很大程度上為城市生活提供輔助功能。光緒十二年（1886）統計有 31 座寺廟具備出租殿房為旅店的服務功能。宣武區廣安門內，東城區朝陽門內，分別是從西路進京和從東路進京的休息地，31 座被當作“廟寓”的寺廟主要集中在那裏<sup>8</sup>。還有專作停靈柩用的寺廟，像廣渠門內夕照寺就是一例。此外，寺廟還進行慈善活動。北京有兩座舍飯寺，即每過年節（春節）時，這兩座寺廟要向窮人施粥。東城沙灘附近一座，西城西單一所，南城龍泉寺也承擔此義務。民元以後，還有的廟宇開辦教育，教平民識字。積水潭北邊的敬業寺就曾開辦過平民學校。這些寺廟都承擔了城市中的部分社會功能。從二十世紀五十年代以後，許多城市中的廟產被收歸政府所有，當大量農村人口涌進城市以後，廟宇多被改造成居民雜院。

綜上所述，對寺廟的研究，如果能夠從社會、從城市運作這個角度來進行研究，而不僅僅圍繞於宗教思想的研究，或許可以對老北京在各個歷史階段、在不同的制度下的城市地域結構的變遷與發展有所認識。

結束之前，我還想對中國現代城市規劃講一些有待於論證的認識。那就是中國的城市，從古至今，無論哪個時代，屬於官方的建築，就是公產，最容易被沿用和被改造。後一個時代常常沿用前

一個時代留下來的建築，當然可能按照現時需要或應遵循的新規章制度，進行一定程度的改造重建，一般不會脫離原建築的位置或改變官方建築的屬性。舉例來說，原來的建築職能是衙署，那麼現在可能仍然為政府機構沿用，只是對建築物進行了改造或更新。就目前我對中國一些城市的調查情況來看，很多大型政府部門的新建築都是在歷史上的各級衙門原址重建，因為那塊地產和房產屬於國家。國家有錢，個人的財力沒有那麼多，所以民宅一般是不容易改造的，除非國家將城市內的整片土地都徵用了。基於這種認識，現時的北京老城，或中國其他建造歷史較長、有文化底蘊的城市的開發改造工作。如果總是不脫離舊城區，總是交給房地產開發商去經營。那麼由於老百姓的搬遷，每戶需要幾十萬搬遷費，成本投入太大，而且交織着各種矛盾，不容易實施，因此房地產商大都不會找人戶多的民居雜院拆遷建房。但是，如果對政府機關單位的房產進行改造，就比較容易操作。殊不知，政府機構所占用的房產往往是體積大、質量好、有文物保護價值的歷史性建築。那麼照此下去，這些城市所能留下的“老建築”，恐怕只會是一堆破爛了。學者們已經注意到這類問題的產生，主要是政府決策部門不瞭解古代中國城市規劃的歷史和特點，不清楚哪些街區需要給予特殊保護，哪些建築應當保存，更缺乏保護舊城區、開辟新城區的意識。

以上是一些不成熟的想法，有錯誤之處，請朋友們多多批評。

#### [注 釋]

- 1 侯仁之：《試論元大都城的規劃設計》，載《侯仁之文集》，135—143 頁，北京大學出版社，1998 年。
- 2 傅熹年：《關於明代宮殿壇廟等大建築群總體規劃手法的初步探討》，《建築歷史研究》第三輯，建築工業出版社，1992 年。又見《隋、唐長

安、洛陽城規劃手法的探討》，《文物》1995年第3期。

- 3 元·熊夢祥《析津志輯佚》：祠廟、儀祭，北京古籍出版社，1983年。
- 4 《明成祖實錄》卷二三二，永樂十八年十一月戊辰。
- 5 參見孫承澤：《天府廣記》，北京古籍出版社，1982年。
- 6 清·吳長元《宸垣識略》卷十外城二，北京古籍出版社，1981年，205頁。
- 7 明·沈榜編著《宛署雜記》卷十九言字，北京古籍出版社，1983年，233頁。
- 8 光緒十二年（1886）李虹若《朝市叢載》卷三廟寓，北京古籍出版社，1995年，67頁。



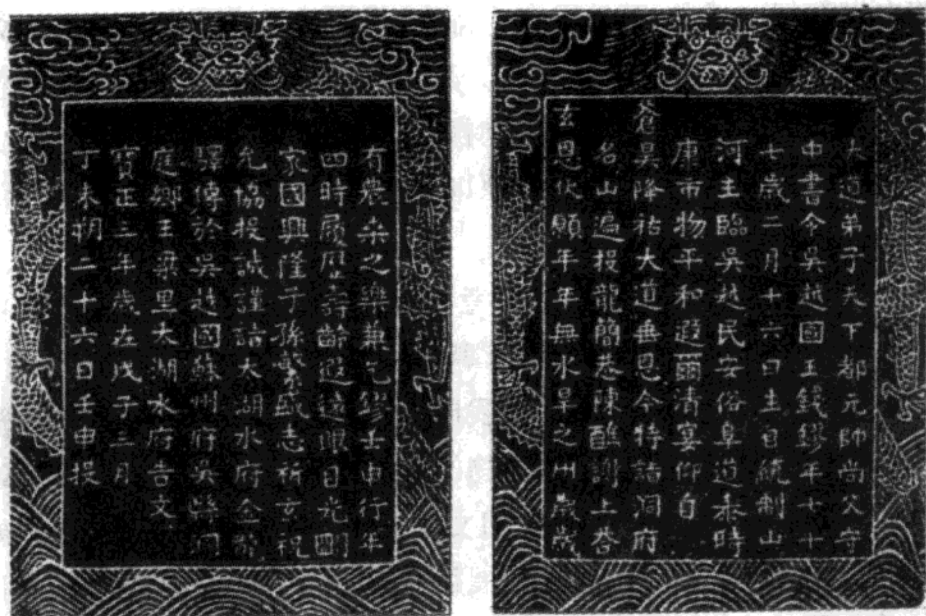
# 道教文物藝術與考古發現

王育成 著

## 一 概 況

中國道教是華夏本土文化的重要組成部分，它是在繼承先秦秦漢宗教信仰、黃老等學說的基礎上，再行組合創造而形成發展起來的，它是獨立於儒、釋之外並與它們比肩而立的中國傳統文化的三大支柱之一。由於道教的信仰、追求目標、實現手段皆具有明顯的區別於儒、釋的特徵，因此它所遺留下來的衆多的文物也就被賦予了比較獨到的藝術個性，從本質內容到外觀形式都比較引人注目。早期的相關論文已經注意到道教文物的此類特點，並開始對其進行研究。例如：1919年著名漢學家法國學者沙畹（E. Chavannes）在法文雜誌《東亞論叢》第3期發表《投龍》一文，即對道教藝術風格濃烈的五代吳越國王錢鏐七十七歲時的投龍玉簡進行了深入的研究，文章引錄出該玉簡的圖像（見圖一），首開道教文物研究的新篇<sup>1</sup>，使當時學術界對道教的認識發生前所未有的深化<sup>2</sup>。可惜之後（直至現今）專門討論道教文物的文章仍比較少見。其原因是多方面的，關鍵的似乎是兩個：

1. 道教文物內容斑駁龐雜而又奇特詭異，涵蓋極廣，從天文



圖一 沙畹《投龍》所錄玉簡拓本

地理到奧室秘戲，幾乎無所不及，除對研究者本人的素養要求外，還需要其他專家的支持或理解。否則，稍有不慎，便生是非。如：四川省新都、彭縣兩地近年出土被認為是與五斗米道有關的男女合氣畫像磚，實物曾被介紹及赴國外展出，國家文物局主辦、中國文物報社出版的《收藏鑒賞周刊》則在 2001 年刊出一篇以《合氣磚》為題的批評文章，措辭之嚴厲為改革開放以來文物類文章所罕見，行文將合氣磚與張陵五斗米道綁在一起加以抨擊，其云：“五斗米道當局組織的此類令人震驚的性法會，‘士女溷漫，不異禽獸’，無疑是對人性的莫大摧殘。上述合氣磚雖然表現的只是這類場面的一個角落，但也充塞着那種醜惡乃至邪惡的氣氛”<sup>3</sup>，對介紹、展覽合氣磚以及近兩千年前的古人張陵五斗米道，表現出強烈的否定立場，以至於美國學者柏夷(S. R. Bokenkamp)對《黃書》合氣的不同理解也被一言而“非”之。該文的作者孫機先生學富五車，是中國歷史博物館研究員、著名文物學家，連這樣的飽學之士對合氣磚

的面世都如此憤慨，其他人自不待言，足知道教或被認為是道教文物的研究讓他人理解有多困難。其實，漢代合氣磚的介紹、展出皆非亮醜宣邪，有如徐悲鴻繪人物裸體、楊泓討論文物中的裸體人，都是探討研究，學術無禁區的原則對道教文物或相關實物的研究也應該同樣適用。

2. 道教文物藝術品和有關考古資料多散藏在博物館、文物考古部門及私人收藏家手中，沒有專門的博物館或相對集中的收藏，有關專題展覽亦難得一見。據我所知，半個多世紀以來，國內縣級以上的單位從未舉辦過道教文物的專題展覽。偶有少量的道教文物考古資料面世，也是與其他的文物藝術品混雜在一起公布或展出的。又由於道教文物研究開展得非常不夠，發布、展覽者的識別水平有限，往往不能將它們與其他文物藝術品區別開來、標明其宗教屬性，因而這少量的道教文物也常常淹沒在其他的文物汪洋之中。很顯然，有關方面的重視和道教文物鑒別水平的提高，也是該項研究發展的重要基礎。我相信隨着這些因素的逐步消褪和解決，道教文物遲早會成為道教研究的一個基本學術領域，文獻、文物對照的二重證據研究的新局面必將形成。

據我個人的接觸和瞭解，道教文物雖歷經劫難，流傳下來的和新發現的遺物相對於當年充滿活力與生機的道教文化巨樹來說，僅是其萬不及一的殘枝剩段，但就其絕對數量而言，則又是極為可觀的。時間，上起於漢代及至明清，綿延近兩千年之久；文物級別，高為天潢貴胄使用的金、銀、玉等國寶級藝術品，下為民間藝人所製一般信徒的石、木、陶用具；館藏面亦頗大，國內各級文物博物館、考古單位及私人多有收藏，國外的中國文物的收藏單位或個人手中也有一定數量的道教文物，有些甚至是國寶級的藝術精品。如從方便學術研究考慮，綜合材質、造型、功用等諸因素，除非動產性的建築、遺址外，現知道教文物可分為十大類：

**一、簡牘券契類。**包括木、金屬、玉石等各種道教簡牘和買地券、陶石墓券等等，凡屬簡牘形制、有券契字樣、道教內容者，皆可歸入此類。

**二、印牌板尺類。**包括金屬印、木印、石印、玉印、角骨印、瓷印等各種質地的道教印章和令牌、尺、板、笏等，凡屬使用以上文物形制者，皆可依形歸入此類。

**三、解除陶瓷類。**包括朱書解除陶器、墨書解除陶器及泥水書解除陶器，以及解除用的陶、瓷燈具和或繪或書的瓷碗、瓷枕、瓷人等等，凡屬在陶、瓷器具上寫出解除內容或繪出解除圖案者，皆可歸入此類。

**四、金屬器物類。**包括鐘鈴、鼎、盃、鏡、刀劍、錢幣、燈具及金龍、金鈕、鉛器、鉛人、錫人等等各種金屬所造不屬於前三類的道教器物，皆屬此類。

**五、石刻銘文類。**包括碑石、墓石、志石及所有僅鐫刻道教文字內容的以上四類不包括的刻石資料，全屬此類，有關拓本亦在其中。

**六、造像圖紋類。**包括石造像、造像碑、銅鐵像、石木像（見圖二）、複合材料、金銀像和玉、瓷、琉璃、陶造像，以及浮雕、綫刻道教圖案花紋都屬此類，也包括它們的拓本。

**七、繪畫書法類。**包括所有在紙絹等軟質材料和牆壁、墓壁等硬質材料上繪、寫、刻、印的有關道教的繪畫、書法、符咒作品，以及道教人物繪寫的書畫作品，全屬於此類。諸如道場畫、神仙畫、壁畫等等。

**八、冠服飾品類。**包括冠帽、服裝、靴履、腰帶、牌飾飾物，以及幡、帳、旗等等裝飾環境的織物綉品。

**九、古籍善本類。**包括各個歷史時期的道經、道書、神仙人物傳記、道教官觀志、山水志等等道教著作，無論刻本、寫





圖二 中國歷史博物館藏北周保定元年(561)石造像

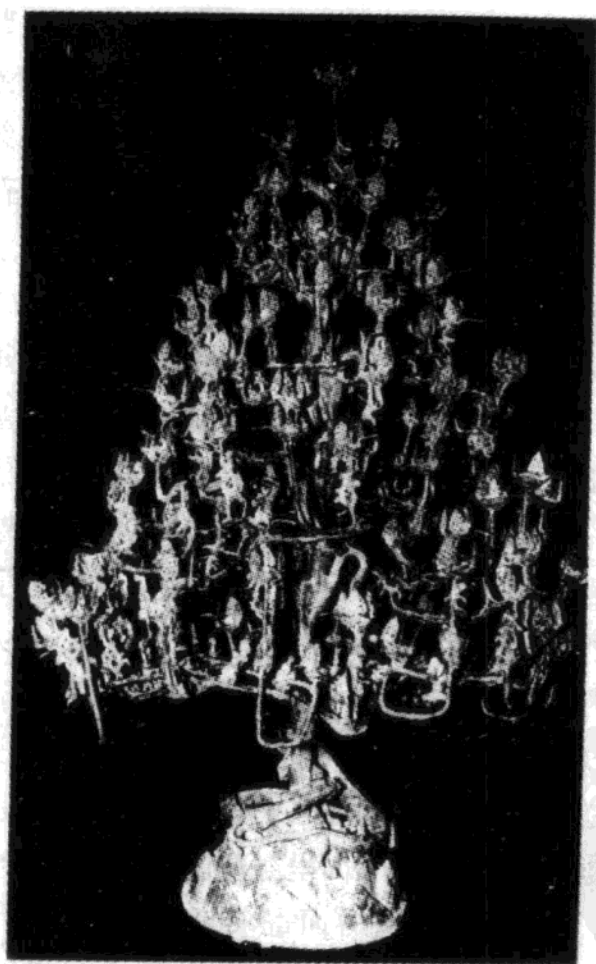
本、抄本、石印本以及有關單頁印刷品，全屬此類。內中或刻印、或寫繪的版畫、圖畫本，也具有較高的善本價值。

**十、雜器雜品類。**凡以上九類不能納入的道教文物皆可歸進此類，諸如供器、祭品、煉丹器具、樂器、道醫器具、丹藥及其原料等等。之所以同歸該類並非是其不重要，僅因其實物發現較少（現今道觀、道士使用者多非古物），難成大類矣！

以上分類僅是筆者就個人所知、所見而大略言之，隨着道教文物研究的深入和展開，新發現的日益增多，這十大類也將有所調整或變化。至於目前已知道教文物有多少件這個問題，難以正面回答。我在中國道教學院講道教文物課時，也有學員問過。至現在為止，沒有見到過前人或他人的計數。這當中有一個統計的標準問題需要解決，如同一刻石的不同時期的拓本及原石，是合記為一、還是分計？同一道書的不同時期的刻、抄、石印本，是合計還是分計？標準不同，則有數倍、甚至十數倍的差距。最方便的辦法是見一錄一。按此，僅就我自己所聞（指著錄）、所見（指實物）國內博物館、圖書館、文物考古收藏單位及個人藏品而言，件數超過八千件（建築、遺迹不包括在內），辦一個專門的道教博物館應該沒有多大問題。這當中某些道教文物異常精美，無論形制、藝術品位、學術價值都堪稱一流，此處僅就近年的新發現舉兩個例子。

第一個例子是最近新見的青銅燈樹。首見於 1998 年美國紐約的亞洲藝術品拍賣會，《紐約時報》、《CANS 藝術新聞》及《北京青年報》、《南方周末》等報刊曾先後予以報導。它最初出現時，人們並不清楚它是什麼東西，有關專家稱其為搖錢樹，一般則言其為神燈、燭燈、燈盞，又由於實物表面呈海藍色加綠銹色，給人以水下聖誕樹的印象。我們收到有關方面寄來的實物彩色照片後，發現它是一株青銅燈樹。該樹通高約 140 釐米，樹冠下部最大徑約 100 厘米，整體由樹座、幹枝、碩大的樹冠三部分構成，極為美麗壯觀，

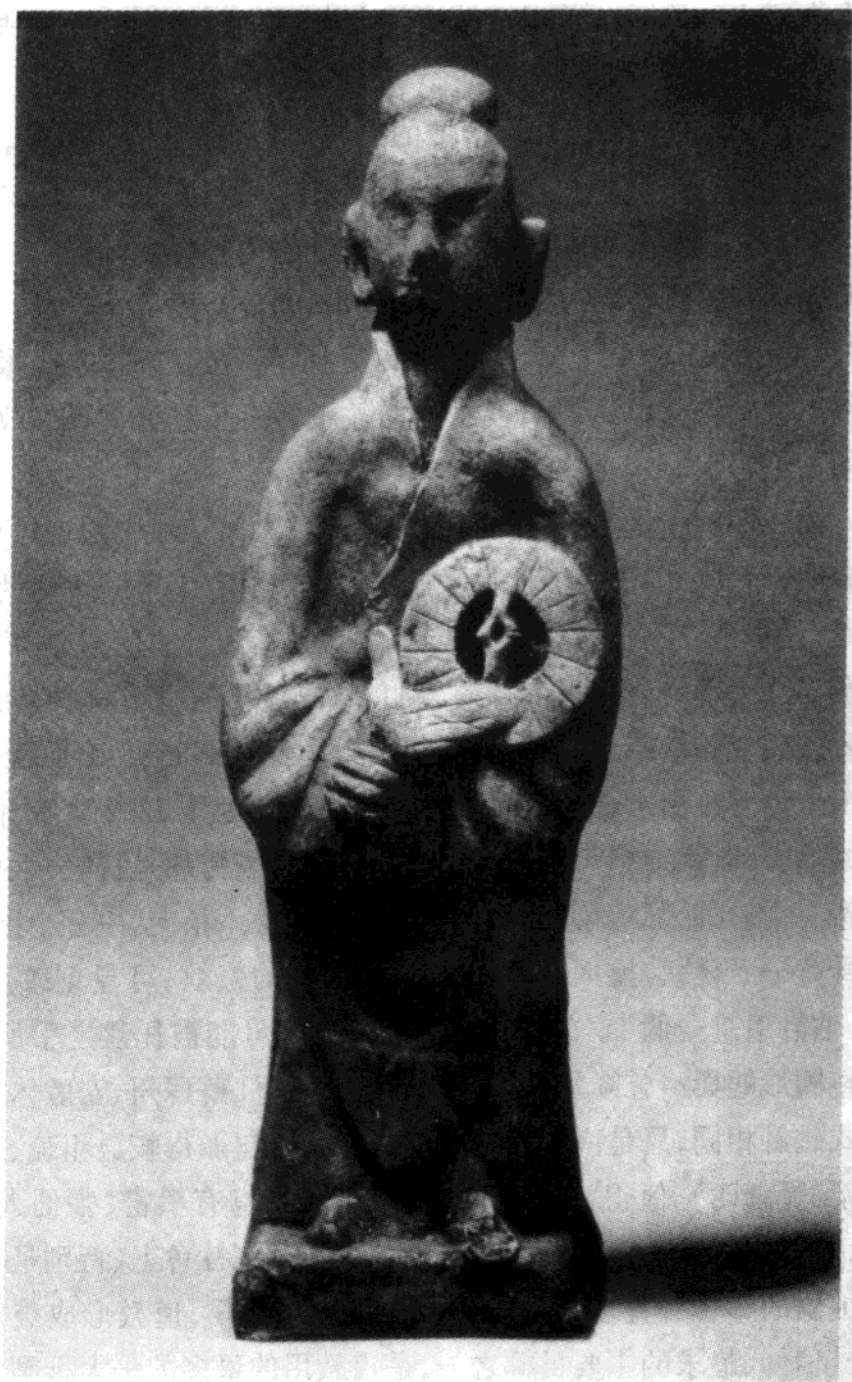
係迄今為止國內(包香港、澳門、臺灣)外公私收藏單位從未公布過的僅此一件的古代文物藝術珍品,當為東漢晚期道教所用的一種青銅燈樹,在中國文化史、藝術史、道教史等多門學科中都占有特殊的地位和學術研究價值。從照片看,樹上置有透雕護葉托放的銅燈 80 餘盞,有關報導則說是 96 盞,可能是部分燈盞為枝葉遮蓋(見圖三),與一般只有數燈、十餘燈的多枝燈差別較大。在道教文獻記載中,曾談到過此類燈盞多如繁花的燈樹。《無上黃籙大齋立成儀》卷三九說到一種“九卮燈”,每卮之上各燃九燈,“次第相續,



圖三 紐約出現的東漢道教青銅燈樹

爲九九八十一燈”。《靈寶領教濟度金書》卷二九二也說：“中庭立一樹，高九尺，上分九卮燈，每卮分九燈，共八十一燈。”唐代道書則講到一種百枝燈，即有一百盞燈的燈樹。《傳授三洞經戒法籙略說》卷下載，唐睿宗之女金仙、玉真兩公主入道爲女冠，在景云二年（711年）的拜師儀式上，曾使用過這種燈，叫“霄華百枝燈”。可以想見當此類燈樹在黑夜或冥境中點燃時，將會多麼光華燦爛，正所謂“火樹銀花不夜天”，“破昏暗於長夜，照苦爽於三途”。據報導，紐約出現的這株東漢青銅燈樹雄踞各類藝術品之首，以 250 萬美金的價格售出<sup>4</sup>。

第二個例子是與科技史有關的珍品。大家知道中國古代有四大發明，而其中的兩大發明即與道教相關。道士在煉丹時發明了火藥，是學術界不爭的事實，實際上早羅盤指南針的使用亦與道教有關。過去學者研究指南針的發明，所舉最早的實物材料是元代的瓷碗製成的水羅盤，早羅盤則晚到明代。但 1985 年江西臨川縣南宋朱濟南墓出土 2 件瓷俑，造形相同，通高皆爲 22.2 釐米，俑兩眼炯炯有神，束髮綰髻，身穿右衽長衫，令人驚愕的是：俑一手托抱一帶有指針的大羅盤，指針居中爲梭形，作上下指向，中有小坑，羅盤爲寬平面環狀，盤面有明顯的表示刻度的條紋，可見刻紋爲 15 條，估計這是一個十六刻度的羅盤，有一紋可能被托盤之手所掩。其整體形態與清乾隆象牙製盤式磁針，近代江蘇蘇州、安徽休寧的盤式磁針相同，只是南宋瓷俑手托之指南羅盤顯得較爲粗疏、原始罷了（見圖四）。值得注意的是，瓷俑座底上寫有墨書“張仙人”三字，其與道教名稱習慣及其著名領袖張天師在社會上、特別是在江西地區的影響有直接關係。仙人一詞出現很早，道教形成後便成爲其信仰、追求的主要目標之一，是道教用的最多的一大稱謂。從早期道教經典《太平經》、《抱朴子》直到北宋的《雲笈七籤》、明代《道藏》，談仙之文多得不勝枚舉。故爾道教被人稱爲“仙道”、“仙



圖四 南宋張仙人瓷俑與羅盤

教”，道經被人稱為“仙經”、“仙書”，諸神人之級叫做“品仙”、“仙品”，相關的資格、經歷、記錄叫做“仙資”、“仙歷”、“仙錄”，而有關衆多人員的統稱則名之為“諸仙”、“衆仙”、“群仙”等等。據道經所言，道士在授受某類法策籙後，即為仙人。如《洞玄靈寶飛仙上品妙經》云：“雲雷大符，九天捍厄。太一真契，得仙之本也。道士以受此內外法籙，便成仙人。”正是在這一信仰基礎上，“仙人”不僅是道士修煉所追求的目標，而且變成在某些方面具有超常本領或被認為有特殊本領的道士的譽稱或名號。在道教資料中主要是三種情況：1. 著名道士的尊稱，如宋熙寧元年刻《東鎮安公行宮碑》云：“仙人葛玄”；2. 道士的自稱，如《歷世真仙體道通鑑》卷十李八百自云：“吾是仙人”；3. 稱某道士為仙人時在此稱前冠以該人姓氏，如《雲笈七籤》卷五名道士許君為“許仙人”。一些偽托張道陵所作的道書則署名為“中華大仙人張道陵”等等。很顯然，按此理解臨川宋墓抱羅盤的瓷俑“張仙人”，即當是一位張姓道士，甚或表現的就是張姓某代天師。衆所周知江西是道教最發達的地區，其著名聖地龍虎山、天師府，與臨川在地圖上的直綫距離不過百公里左右，恰屬道教正一派的中心地區範圍，故該縣之人對張天師家族在道教中的地位和影響必有所聞，借其聲威為墓主或喪葬之家提供某種宗教慰藉或保障，是十分自然的。如是，這兩件手托早羅盤的張仙人瓷俑，當係南宋正一派張姓道人的代表物，表明其時的道士已經在使用早羅盤指南針了，是現知最早的使用指南針的實物案例<sup>5</sup>。以上是面上的情況和兩個個體，下邊講幾個群體。

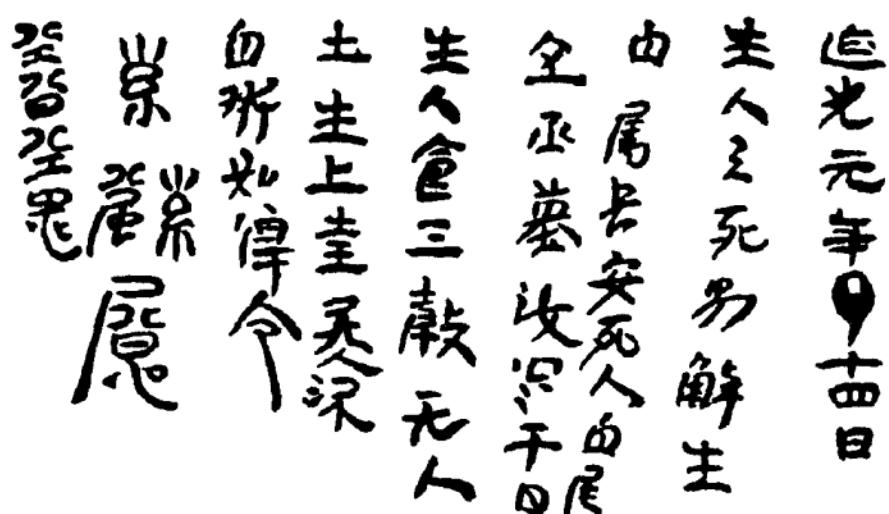
## 二 早期符文

在東漢時期的墓葬及傳世文物中，人們發現大量繪寫及鑄刻的解除活動物品，有陶、泥以及少量的木、石、鉛券材料，皆是喪葬

或與喪葬有關的道教“墓門解除”遺孑，最爲突出醒目的是寫有朱書、墨書、白粉書（因其髒如泥水，故又叫做泥水書）的瓶罐，據我不完全的統計（包括完、殘的公私藏品），總數在 100 件以上。出土地區有陝西、河南、山西、河北、江蘇等省份，其中前兩個省份發現數量最多。這當中一部分遺物的器表即繪寫或鑄刻道符，體現出一種詭譎的明顯區別於其他信仰形式的特徵，從寫刻即所謂藝術造型上來說，可分爲七式。

第一種是復文式。該式道符的外形比較簡單，由 1 個或 2—4 個漢字構成，在外觀、涵意和組合規律上，與《太平經》收錄的復文基本相同；只是整體形態不很規範，顯得比較鬆散，不像明正統本《道藏·太平經》復文那樣字距間隙均勻、排列整齊有序。1984 年至 1986 年中國社會科學院考古所洛陽唐城隊在邙山腳下發掘多座漢墓，其中西花壇 24 號墓出土一件朱書陶罐，編爲 M24: 145。罐上朱書一部分是解除文，文內有“延光元年”字樣，延光係東漢安帝的年號，元年即公元 122 年；朱書的另一部分即是復文式道符，以漢字字法釋出爲：“紃，紃八尸蟲，尸八曰〔汝〕八工，八曰八工鬼”（見圖五）。紃，即五彩繩，漢代辟邪用物，後世道書經常說到此類五彩編織物，日本神社所挂“注連繩”當與此繩有點關係；八尸蟲，與三尸蟲相類，文獻不見記載，首見於河北望都縣漢墓出土的靈帝光和五年（公元 182 年）磚券；八工，即八功，意爲八種功德。這通復文式道符的大意爲：用彩繩紃御止八尸蟲，令八尸蟲說汝的八功，八尸蟲說八功於鬼神。它是用來配合朱書解除文進行墓門解除的。構成延光元年復文式道符的符字，顯然是從一段咒文中選擇出來的，很有點現代論文關鍵詞摘引法的味道。這是目前所知此式道符的最早的實用標本，爲揭示神秘的《太平經》復文提供了難得的第一手資料。我疑《太平經》收錄的復文的本來面目或最初形式即與它一樣，只是後來經過道士們的整理調配和歷代傳寫、版





圖五 洛陽延光元年陶罐解除文與復文式道符摹本

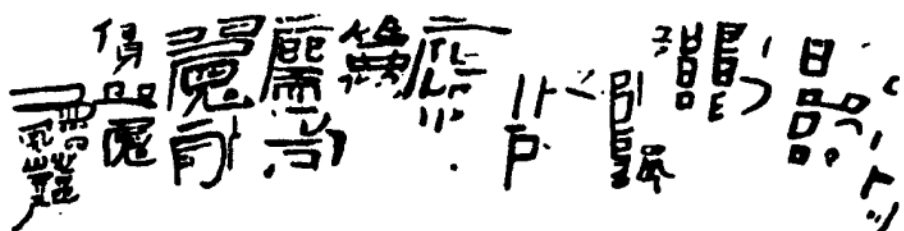
刻，才成了我們今天所看到的勻稱、整齊劃一的形式。

第二種是符篆式。這種符整體形態性較強，明顯分為兩行或三行不等，單行的書寫方式為上起下行，符字之間也有一定距離，不像後世道符符字連綿不斷、粘粘聯聯，而與漢代行用的漢字寫法格式相似，但是符文的字體並不是漢隸，却頗類古體篆書。考慮到後世道教研究者經常使用符篆一名稱呼一種似篆非篆的道符，故我這裏名其為符篆式道符。例如：周季木《居貞草堂漢晉石影》所錄漢代除適刻石，便鐫有一通此種道符。該符旁有銘文七行：“西岳神符，金麗之精，其斧鉞積石岩，位在西岳參林之旁。滅君百適，及與三形，魂以下滅，魄歸寫司，其曰正祭百神。□□門吏匠，定死人名，魂門主之，乃與三精。急急如律令。”根據這一銘文，可知這通道符的具體名稱叫“西岳神符”，是用來“滅君百適”的。銘文說到的“三形”、“三精”亦是後世道教常用術語。道書《太上老君虛無自然本起經》曰：“夫三始之相包也，氣包神，神包精，故曰白包黃，黃包赤，赤包三，三包一。三一混合，名曰混沌。……夫人形者，主



包此三一，故曰三生，又曰三精，又曰三形。”這是道教的宇宙、萬物及人的源生觀念，其與道符相配當是反映同一思想。這種道符的單體符文的篆寫形式，在道書和唐宋鎮墓石上常能見到，但不是這樣簡單，並且一行書寫不完又單起一行再寫、長短不拘的總體構形，在後世則無例援引，表現出東漢道符書寫形式的多樣性。

第三種是符書式。此類道符的字體、書寫格式都比較特殊，符文雖以漢字字形為基礎，但與漢字固有的幾種字體有些脫離，變形較大；筆劃橫平豎直，見方見角，間有勾、圈和一些似字非字的東西，密密麻麻，顯得非常詭異；一篇符書通常由幾十個符字組成，整體格式似乎還保留了當時文體單行上起下行、複行右起左行的方式，很像是一篇文書。《後漢書》載張陵“造作符書”，沛國戴異、龍尚也“作符書”，很可能即是指此類的東西。因此，我們這裏將這種類型的道符稱為符書式道符。典型的例子見於河南洛陽唐寺門漢墓 M1 出土的陶瓶上，該瓶編號為 M1:65，卷沿、直徑、圓肩、淺腹、大平底，通高 14.5、腹徑 16 釐米，洛陽文物工作隊收藏。符即用白



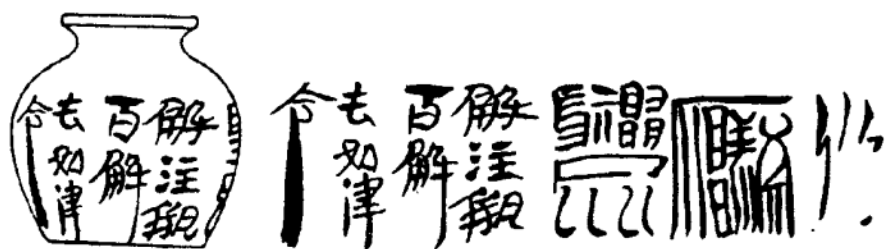
圖六 洛陽永康元年符書式道符摹本

粉繪在瓶腹上（見圖六），大概瓶腹不夠用，瓶底上又寫出 5 個符文，按其字形大小和散布面積，估計符文總數將超過 30 個。由於該符書全部是用白粉書寫，固着不牢，殘瀝較甚，難以考釋。《後漢書·皇甫嵩傳》講張角太平道起事前，“訛言‘蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉’，以白土書京城寺門及州郡官府，皆作‘甲子’字”。此處的“白土書”與前列洛陽漢墓符書式道符所用的白粉書

當是同一種東西，似為東漢道徒喜用的書寫材料之一。在 M1 中，考古工作者還發現一件陶瓦，上有墨書“永康元年”字樣，永康是東漢桓帝年號，元年為公元 167 年，可見與其同墓所出的符書式道符當為桓帝永康年用物。

第四種是組合式。這種道符由圖形、咒文和豎寫長條狀的符文組成，三者書寫形式差距較大，很容易以為它們並不統屬，但若與其他道符圖與符字、咒文混寫的情況相較，如拙文《東漢道符釋例》所舉的陽嘉二年曹氏符，即是由符字、圖形、咒文合繪，故其實際還是構成一個整體，因此我這裏稱其為組合式道符。例如，1957 年在陝西長安縣三里村東漢墓發現多件朱書陶瓶，其中一件小口卷沿、折肩、斜直腹、小平底，高 20.5、口徑 6.5、底徑 7.5 釐米，實物現藏中國歷史博物館。腹壁解除文已殘，文後即是這種組合式道符，圖為北斗星圖，斗魁內書“北斗君”三字，圖下為四行朱書，作“主乳死咎鬼，主自死咎鬼，主師死咎鬼，主星死咎鬼”，再其旁為直行豎寫的符文，惜殘。原簡報沒有發表這件材料，但報告說該瓶出自墓道的耳室，同出朱書陶瓶六件，其中三件字迹清楚，皆寫有“建和元年”字樣。建和係東漢桓帝年號，元年為公元 147 年，由此推知同出的繪有組合式道符的陶瓶當係建和元年之物。這種形式的道符結構鬆散，隨意性較強，東漢以後很少見到。

第五種是橫排式道符。我在《東漢道符釋例》一文中所列的兩件道符即屬此式。這種道符的主要書寫特點是采用橫列式布局，一通道符至少由兩個以上的方塊符文組成，每個方塊符文又包含多個漢字或漢字文句與圖形混合構成，但整道符排列有序，構成各方塊符文的漢字或圖也配置的比較協調。例如，1954 年河南洛陽西郊漢代遺址出土一件朱書陶瓶，上書 9 字：“解注瓶，百解去，如律令”。解，即通過對鬼神祭祀而除去凶殃邪氣；注，是一種傳染病，在宗教意識中又是與鬼聯繫在一起的，如鬼注、尸注之說。該



圖七 洛陽東漢解注瓶解除文與橫排式道符摹本

解除文旁書道符一通，由三個方塊符橫行排列而成（見圖七）。這通道符是用來除去注鬼的。第一符稍殘，可釋為《即川字，第二符由厂、丨丨、鵠和人形組成，第三符為耳、月、目、日、六神、石字象形和四個乙字。符文的大意為：水神鎮解，上下的道路暢通，神鳥鵠引導，死人快離去，天通過它的耳目日月觀察萬物，六宗之神在此鎮守，神石彈壓，咎殃邪氣休想胡作非為。這種道符的形制比較規整，現知該式最早的一件陝西戶縣出土的陽嘉二年曹氏符也是如此，看來此式道符的書寫形式發展得比較成熟。

第六種是直行豎寫式道符。這種道符實際就是《抱朴子》所言大符，它採用從上到下依次排開的直行豎寫方式，符文層層疊疊，結構緊湊，從外觀形式上構成一個完整的統一體。1957年江蘇高郵縣邵家溝出土一件解除木牒，符與解除文並見，符繪在木片上部，呈阿拉伯數字1字形，符首為斗星星圖，斗柄上寫“□斗君”字樣，其下符文層層，接續不斷，直至書寫完道符。前邊所講第四種組合式道符星圖旁列的情況大大改變，估計它可能是組合式道符調整發展的結果，是東漢道符最為成熟的形態。這一時期考古發掘及傳世文物所見道符最多的就是此種直行豎寫式。如：羅振玉《貞松堂集古遺文》收錄的元嘉元年（公元151年）鉛券刻符，陝西臨潼高溝村出土的初平元年（公元190年）陶瓶朱書符，西北大學所存初平元年陶瓶朱書符等等，整體形態都是這種樣式。後來道

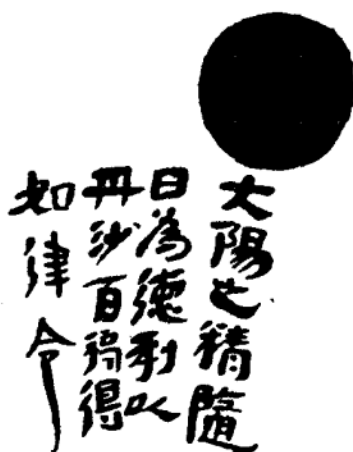
經著錄的道符以及出土傳世文物上的道符，大多數采用的是此式，如《抱朴子·登涉》中的十八件道符皆爲此種類型，湖北武昌出土的齊永明三年（公元 485 年）陶券刻符等也是如此，在道教符文領域中影響最大<sup>6</sup>。

第七種是圖象式道符。在前些年我研究東漢道符時，僅總結爲六種型式，倒不是沒有看到，而是因其材料太少略而未計。後來在仔細對比有關資料時，才發現此略不妥。在道書中圖是一種重要的手段，如五岳真形圖、酆都山鎮鬼真形圖符。在考古資料中，也有純以圖象構符的例子，如湖南長沙麻橋出土的宋元嘉十年（公元 433 年）石券的星象符，皆用星象組符，而無一字。《抱朴子·登涉》的十八件道符中，也有一例純粹的星象符，是知圖象也係道符的一種表現形式，儘管其數量不多。在東漢考古資料中我們也見到一例，此即陝西戶縣縣醫院漢墓出土

的太陽之精符（見圖八）。該符爲一硃砂所繪，朱紅色的太陽圖案，形體簡單，但鮮明奪目。旁有四行說明該符的文字，其云：“太陽之精，隨日爲德，利以丹沙，百福得。如律令。”大即太。“太陽之精”

應該就是該圖象的名字，道書常用此語。《太平經》卷五十云：“灸者，太陽之精，公正之明也。”《洞淵集》卷七云：“日者，太陽之精。”《通幽訣》云：“日者是太陽之火精。”這段朱書的大意是：這個圖象是太陽之精，隨着日而成德，用丹沙畫出它的形象，百種福都能得到。如同天帝神的律令。在道書記載中，確有將日即太陽

做爲符的說法。《雲笈七籤》卷六十三引《肘後方》云：“日者，在天



圖八 戶縣縣醫院漢墓陶瓶解除文與圖象式道符摹本

爲直符，能發泄萬物，在地爲地符，燬熟萬物。”由此知戶縣縣醫院漢墓圖象爲道符無疑，其符意在於以陽破陰，超度亡魂。東漢圖象式道符的發現和確認，對探討道符的來源提供了重要的線索，它有可能是原始的占符的遺孑。

### 三 道教銅鏡

在中國古代鏡崇拜的意識很早就出現了，除了借喻象徵帝王權力的玉鏡、天鏡、金鏡外，通常則是用來解除。安徽阜陽地區出土的漢簡《萬物》W070云：“事到高縣(懸)大鏡也。”W088簡背文亦云：“事到高縣(懸)大鏡也。”意指有事故發生要高懸大鏡避免不幸。道教產生後繼承了這一信仰形式，《太平經》借明鏡以喻道術，同時說到“照鏡之式”，惜具體內容不可確知。三國兩晉時期遭到打擊的道教力量有所恢復甚至是發展，有關道書記載的道教用鏡的材料也開始增多。東晉大道士葛洪所著《抱朴子內篇》錄有多則道教鏡的事迹、用鏡方法，如其《登涉》稱：“……古之入山道士，皆以明鏡九寸已上懸於背後，則老魅不敢近人”，並以張蓋踰、偶成高、邳伯夷用鏡治鬼魅的故事，來說明鏡爲道士入山修行的必備用品；《雜應》說到明鏡通神之術，“明鏡或用一或用二，謂之日月鏡。或用四，謂之四規鏡。四規者，照之時前後左右各施一也，用四規所見來神甚多”，顯示出道士用鏡的數量有不斷增加的趨勢；《地真》則提及守一之術與明鏡的配合，云：“守一兼修明鏡，其鏡道成，則能分形爲數十人，衣服面貌皆如一也”，在這裏道士修煉明鏡，已被做爲道的一種，稱作“鏡道”，而這鏡道則是分形爲數十人，也即後世所謂分身術；《遐覽》記載大批東晉及此前的道經名稱，其中即有《四規經》、《明鏡經》、《日月臨鏡經》三部關於道教鏡的典籍，惜其已佚。隋唐以來道教用鏡有了更大的發展，舉凡煉丹要用鏡，修

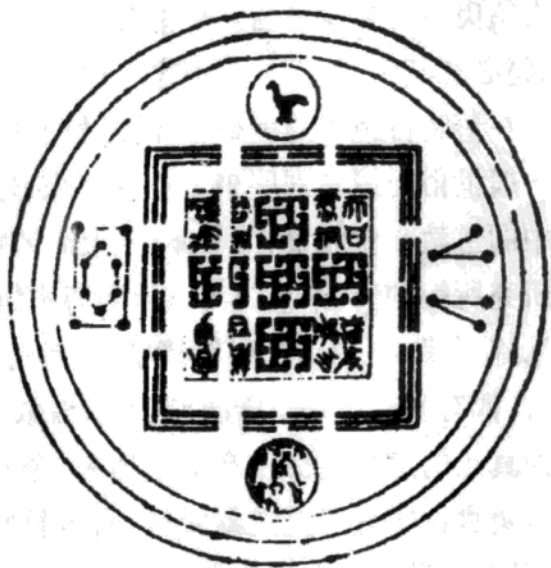
身要用鏡，通神要用鏡，驅鬼要用鏡，治病要用鏡，等等，鏡已成為道士須臾不可離身之物。故爾有關道書在記載道門傳授弟子法物時，鏡必在其中，其已成為道家三寶之一。

在舊時古鏡學的著錄中，缺乏對道教鏡的研究，無法把道教鏡與一般世俗用鏡區別開來。近些年來，鏡學研究者開始注意到古鏡中的道教文化因素，如陳佩芬《上海博物館藏青銅鏡》、河北省文物研究所編《歷代銅鏡紋飾》、旅順博物館編《旅順博物館藏銅鏡》、臺灣施翠峰編《中國歷代銅鏡鑒賞》等等，不過論者雖衆但多流於虛言，偶有所指也是主觀臆測、就紋說紋，舉不出任何可信證據，連一面真正的道教鏡都沒有識別出來，令人十分遺憾。這與長期以來古鏡實物學者忽視文獻資料、而道教研究者又不够注意文物資料有關。實際上，在道教文獻記載中有多種道教鏡材料，有的即是鏡圖：最著名的是唐代高道司馬承禎（公元 647—735 年）所作《上清含象劍鑒圖》，內中即有鏡圖三種；大約與司馬氏同時或稍早，還有一份上清鏡譜《上清長生寶鑒圖》也在流行，內收道教鏡圖七種。這是非常重要的有關道教鏡的形象材料，極大地方便了道教鏡的尋找與鑒別，人們可以按圖索驥、徹底結束文物界承認道教與古鏡有關而又找不出任何一面道教鏡的尷尬局面。

根據這些鏡圖和其他有關材料，最初我在實物中找到六種 21 件道教鏡，現在則增至近百件。為說明問題，我這裏僅就道教銅鏡舉一個造型或紋飾比較精美的例子。

例如，上清含象鑒天地鏡。司馬承禎《上清含象劍鑒圖》所錄首面鑒圖即是此鏡（見圖九）。司馬氏對該鏡紋飾內容作出詳細的說明。如“此鑒所以外圓內方，取象天地也。中列爻卦，備著陰陽也”。意思是：這面鏡子的紋飾所以製成外圓、內方兩部分，是取象於天圓、地方的觀念。天圓、地方紋的之間列出八卦卦形，是說明其中的陰陽變化也。緊接着又對天圓、地方兩部分紋飾和鏡上的

天。地。含。象。日。月。貞。明。  
 而。地。含。象。日。月。貞。明。  
 規。萬。物。銅。鑒。百。靈。  
 寫。規。萬。物。銅。鑒。百。靈。



圖九 司馬承禎所示上清含象鑒天地鏡鏡圖

四句銘文作出解釋(詳下)。為與同書所錄另兩件鏡圖相區別和研究上的方便,我將這種紋飾的鏡子定名為上清含象鑒天地鏡。

在唐代銅鏡實物中存有多方此類紋飾的鏡子。我曾指出在北京故宮博物院、洛陽博物館、中國歷史博物館、旅順博物館等單位藏有這種銅鏡,並因其紋飾的差別而把它們分為五式。其實在其他博物館和私人收藏家手中,也有多件這類銅鏡。可惜收藏者都不知道這些銅鏡是道教鏡,故定名頗為不類。如:郭玉海《故宮藏鏡》即收錄一枚,定名為“日月星辰五嶽八卦鏡”,時代定為唐,直徑16.5釐米,重939.4克,其云:

方鈕。鈕上及四周飾相同連山紋象徵五嶽,鈕四角相對處各飾銘文四字,外飾水波紋,水波紋外以八卦紋組成一方格,將內外區分開,八卦四邊飾日、月、星、辰圖案,間飾雲紋,日中金鳥,月中桂樹。素地,緣飾兩圈細凹綫。銘文依次為:‘天地含

為，日月貞明，寫規萬物，洞鑒百靈’。序為一隅一字。”(見圖十)

這段話將該銅銘文中最重要的“含象”一詞誤釋讀作“含爲”，表明作者顯然不知司馬氏的上清含象鑒，且描述方法是按一般鏡學常規從鏡中部的鈕開始自內向外叙說，即違背司馬承禎造鏡立說的本意，又與古人先天後地的叙述習慣相逆。這裏，我按司馬氏文序、文意將該鏡紋飾內容釋出。



圖十 北京故宮藏上清含象鑒天地鏡實物拓本

太陰之精，離為日也。太陽之精，坎為月也。星緯五行，通七曜也。雷電在卯，震為雷也。天淵在西，兌為澤也。雲分八卦，節運四時也。此表天之文也。

該文這是講天圓即鏡學研究者所稱八卦紋方格外的外區部分的紋飾：“太陽之精”指鏡上邊的有金烏的太陽圖案，“離為日也”指陽紋圖案下邊的離卦卦象三代表太陽(日)的方位。“太陽之精”指鏡下邊有桂葉枝的月亮圖案，“坎為月也”指月紋圖案上的坎卦卦象三代表月的方位。“星緯五行”指衆星的經緯是五行，“通七曜也”指五行又是與日、月、辰星、歲星、熒惑、太白、鎮七曜直接聯繫在一起的，是相通的。“雷電在卯”指雷電的星圖在十二地支的卯位，“震為雷也”指鏡左方的震卦卦象三代表雷，與卯位相應。“天淵在西”指天淵星圖在十二地支的西位，“兌為澤也”指鏡右方的兌卦卦象三代表水澤，與西位相應。“雲分八卦”指鏡上雲彩紋如八卦樣分



成八朵，“節運四時也”指八朵雲分列四方表示其調節着春夏秋冬四時的運轉。“此表天之文也”，是說鏡上這些紋飾全是用來表示天的。

其方周流為水，以瀉四溟。內置連山，以旌五嶽。山澤通氣，品物存焉。此立地之文也。

這段話是緊接上段引文寫出的，司馬承禎在這裏是講研究者所稱八卦紋方格內的內區部分的紋飾：“其方周流為水”，指鏡上方格四周的水波紋代表着水，“以瀉四溟”是說水波分布四周是通瀉全天下即四溟之水。“內置連山”指方內繪製五個連山紋，“以旌五嶽”指五個連山紋表示的是五嶽。“山澤通氣，品物存焉”，指製出山川與水澤的鏡紋，是爲了使山與水的氣相通，這樣萬物才能生存。“此立地之文也”，意即鏡上的山、水是表示大地的花紋也。

詞銘四句，理應三才。類而長之，可以意得。此寄言以明人之文也。

這段話是接“立地之文”寫出的，意思是：鏡上還有銘文四句，即“天地含象，日月貞明。寫規萬物，洞鑒百靈”，這是爲了應合天、地、人的三才觀念。萬類之物都是依靠它們而生長的，完全可以明瞭其意思。這段寄言是爲明確三才中的人文也。

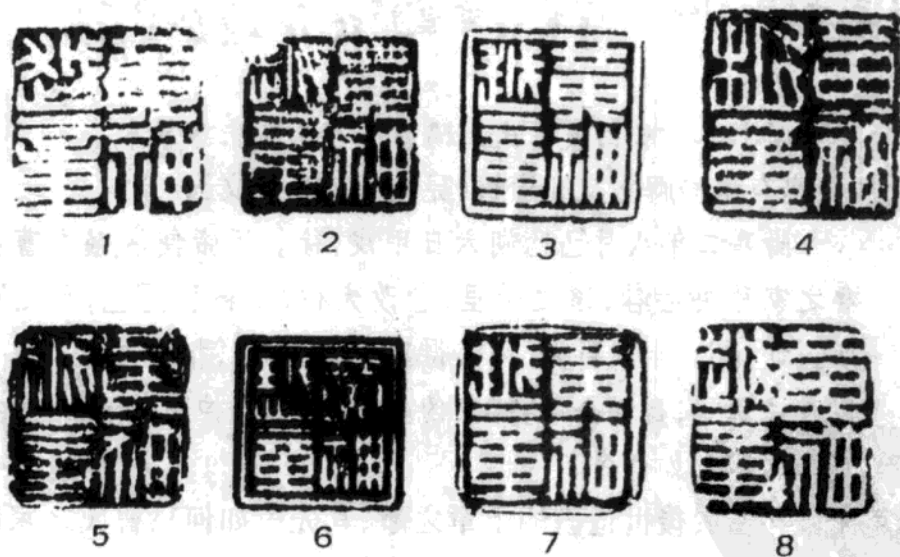
在以上三段話之後，司馬氏還總結說：“故曰含象鑒，蓋總其意焉。勒書於匣，詳觀製器之象矣！”這是講他命名此類鏡子爲含象鑒的原因，是就其意而總言之。大概這些鏡子是裝在某種匣子內，故其言“勒書於匣”，提醒看者要“詳觀製器之象”。我認爲司馬承禎製作這些鏡子及含象劍是獻給唐玄宗的，因唐玄宗寫有《答司馬承禎進鑄含象鏡劍圖批》，言“得所進照明、寶劍等”。這與當時臣僚獻鏡祝賀唐玄宗的生日有密切關係。而這些鏡紋的內容則都是闡述道教思想觀念的。就我個人所知，目前發現的唐代道教鏡除上清含象鑒天地鏡外，還有上清含象鑒龜自卜鏡、上清長生寶鑒天

象鏡、上清長生寶鑒八卦十二生肖鏡、上清長生寶鑒道符鏡等等。這些鏡子都是根據道教教義、理論製造出來的，反映的是道教的宇宙觀、認知方法和符法意識<sup>7</sup>。

#### 四 道教法印

道教法印是道印最主要、數量最多的類別，從文獻記載和有關實物材料看，有金、玉、銀、銅、鐵、石、木、磁、角、骨、象牙、鉛、陶等多種質地。它的使用在漢代即已出現，現知遺物約有五十餘方，主要是東漢銅印及封泥（或所謂泥印、陶印），可分黃神類、天常類、混合類、散雜類四種，其中的黃神越章印、天帝使者印最為著名。

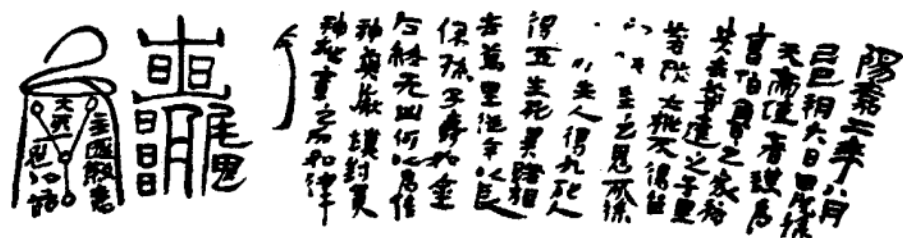
黃神越章印。北京故宮博物院即藏有六方（見圖十一 1、2、3、4、5、6），湖南省博物館和《遼庵秦漢印選》等也有收藏和著錄（見圖



圖十一 東漢道教法印黃神越章

十一 7、8)。黃神即黃帝，在中國古代頗具權威，戰國時已被人信奉。馬王堆漢墓出土的成書於戰國晚期的帛書《五十二病方》載有

該神，其云：“熱者，辜曰：肸拙，肸拙，從竈出，毋延，黃神且與言”，此為一段用黃神名義發出的咒語。《淮南子·覽冥訓》在追述夏桀無道時亦稱：“西老折勝，黃神嘯吟。”東漢高誘注云：“西王母折其頭上所戴勝，為時無法度，黃帝之神傷道之衰，故嘯吟而長嘆也。”顯然，東漢人認為“黃神”即黃帝之神。東漢班固《幽通賦》亦云：“黃神邈而靡質兮，儀遺讖以臆對”，夢見自己的靈魂，在幽境中與黃神對話。這是早期道教受黃老思想影響，實行黃、老並崇，黃神越章則是當時道人施行法術的重要法物。考古發現的東漢道教朱書解除文講到當時進行解除活動亦施用黃神越章。如：1972年陝西戶縣朱家堡漢墓出土一件東漢順帝陽嘉二年（公元133年）解除



圖十二 陝西漢墓出土陽嘉二年陶瓶朱書摹本  
瓶，瓶身寫有朱書解除文和道符（見圖十二），其文云：

陽嘉二年八月己巳朔六日甲戌，徐。天帝使者謹為曹伯魯之家移央去咎，遠之千里，咎改大桃，不得留□□，至之鬼所，徐□□。生人得九，死人得五，生死異路，相去萬里。從今以長保孫子，壽如金石，終無凶。何以為信，神藥厭填，封黃神越章之印。如律令。

這篇朱書相當於後世道教的上章之辭，其先言如何為曹氏之家移殃去咎，然後講述生人與死的區別，保曹氏子孫長壽。文尾則以神藥和黃神越章之印做為信物封章。由此可明，這種印是東漢道士施法用物無疑。在一些古文獻記載中又有材料明確指說三張教團使用“黃神越章”施法。如北周沙門釋道安《二教論·服法非老第

九》，曾猛烈抨擊三張教團，聲稱“自下略引張氏數條”、“斯皆三張之鬼法”，其中第八為“左道餘氣，墓門解除”，第十一條為“造黃神越章，用持殺鬼”，與上列東漢墓葬出有記錄“封黃神越章之印”的朱書文字完全吻合。並且北京故宮博物院所藏一方“黃神越章”，背刻二十字，恰有一句自名為“殺鬼之印”。足明東漢時期的這些黃神越章銅印，確為早期道教或其信徒的解除活動遺物。

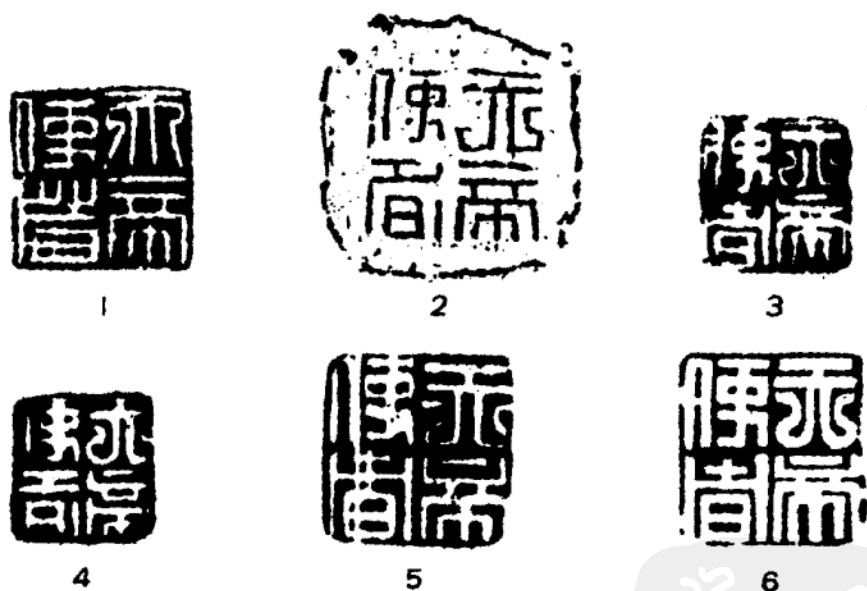
這種法印在晉代發生印文上的巨大變化，但仍以“黃神越章”做為印名。晉代名道士葛洪在《抱朴子·登涉》中說：

古之人入山者，皆佩黃神越章之印，其廣四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，則虎狼不敢近其內也。行見新虎迹，以印順印之，虎即去；以印逆印之，虎即還；帶此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社廟血食惡神能作福禍者，以印封泥，斷其道路，則不復能神矣。昔石頭水有大鼃，常在一深潭中，人因名此潭為鼃潭，此物能作鬼魅，行病於人。吳有道士戴昞者，偶視之，以越章封泥作數百封，乘舟以此封泥遍擲潭中，良久，有大鼃徑長丈餘，浮出，不敢動，乃格殺之，而病者並愈也。又有小鼃出，羅列死於渚上甚多。

由此知東晉時道士入山避虎狼、禁斷血食惡神以及殺鼃怪治病，是經常使用黃神越章的。這時該印製得很大，達到四寸，並有字一百二十，按羅福頤先生所說晉後尺一尺當今 0.2452 米計算，該印印面徑約 9.8 釐米，在現今所有傳世晉代銅印中找不到這樣大的東西，《秦漢南北朝官印徵存》錄晉印四百八十五方，大者為 2.5 釐米，小者不足 2 釐米，絕無超過 3 釐米者，而其中的道教“無上使者”銅印，面徑也僅是 2.4 釐米<sup>8</sup>，合晉後尺約一寸。據此，可以斷定《抱朴子》著錄的“廣四寸”、印文“一百二十”的黃神越章印，絕不可能是銅及其他金屬製成，當是一種木製道印。如果此論大致不

誤的話，那麼這種黃神越章印不僅具有道教史的意義，亦對於中國雕版印刷史有重要研究價值，因為在一塊廣四寸的木印上雕出一百二十字，其工藝無異於在一塊木版上刻出一篇小文章，兩者皆為反字、且可大量重複印製副本，區別僅在於一為印捺、一為印刷，兩物之差別及其相互轉化真是就在舉手之間，正所謂呼之欲出爾。可以說，晉代廣四寸、有一百二十字印文的道教黃神越印的出現和使用，為我國雕版印刷技術的誕生奠定了主要的直接的工藝基礎，是道教客觀上促進中國文化發展的又一典型事例。

“天帝使者”印，是東漢道教的又一著名法印，在漢代遺址和傳世文物中存有多枚該種印章。例如，1985年5月，陝西寶雞縣平鄉村民挖牆基時發現銅印一方，高2.2、寬2.3、厚0.7釐米，重50



圖十三 東漢道教法印天帝使者

克，龜鈕，印面方形，篆刻四字陰文“天帝使者”（見圖十三1）。再如，1957年2月，江蘇省文管會和省博物館在高郵縣邵家溝漢代遺址進行發掘，不但在遺址第29探方發現畫有道符的木牘，還找

到一方經過火燒的封泥，篆書陽文“天帝使者”（見圖十三 2）。北京故宮博物院藏有兩方，一為瓦鈕銅印，一為銅質穿帶印，篆書陰文“天帝使者”（見圖十三 3、4）。天津藝術博物館藏有一方鼻鈕“天帝使者”銅印，《魏石經室古璽印景》也收錄一方（見圖十三 5、6）。這種天帝使者即是東漢道徒的一種自稱，屬於該時期的陶器解除文常說到他，除前列陽嘉二年解除文中使用黃神越章之印的天帝使者外，陝西長安縣三里橋漢墓出土的漢桓帝建和元年（公元 147 年）陶瓶朱書解除文亦云：“天帝使者謹為加氏之家，別解地下後死”；河南洛陽市史家灣漢墓出土的桓帝永壽二年（公元 156 年）陶瓶朱書解除文亦云：“天帝使者旦□□□之家，填寒暑□□□□，移大黃印章，迫按四時五行追逐天下，捕取五□”；山西同蒲路沿綫出土的漢靈帝熹平二年（公元 173 年）陶盆朱書解除文亦云：“天帝使者告張氏之家三丘五墓、墓左墓右……敢告移丘丞、墓伯……等。今日吉良，非用他故，但以死人張叔敬，薄命蚤死，當來下歸丘墓”等等。由此可知，陝西、山西、河南、江蘇等地，是這種自名天帝使者的道徒的重要活動地區，前述各印及封泥即是他們在各地活動的遺物。後世道士亦自名或被人稱為“天帝使者”。晉干寶《搜神記》卷十九云：

丹陽道士謝非往石城，買冶釜還，日暮不及至家。山中廟舍於溪水上，入中宿，大聲語曰：吾是天帝使者，停此宿。猶畏人劫奪其釜，意苦慄慄不安。二更中，有來至廟門者曰：何銅？銅應諾。曰：廟中有人氣，是誰？銅曰：有人，言天帝使者。

此文明確指示出“天帝使者”為道士的自稱。在道教文獻中，也載錄着天帝使者印的使用。如《太上三五正一盟威籙》卷三“太上正一九州社令籙品第八”云：

上皇諸君符，朱書桃刺一尺六寸，刺頭當中封天帝使者印。板玉吏兵，芒繩大張，繒彩封題隨以意，所言召問；勿傳

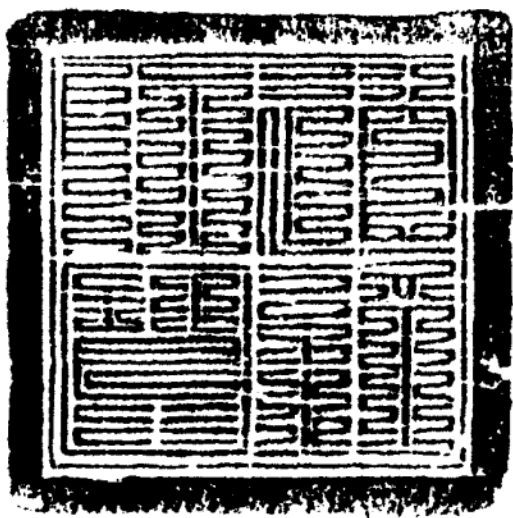
泄。吾真寶符未有所治，勿召。自帶符籙，百鬼即自知。

夫欲召萬物，神符丹書桃刺，長一尺六寸，封以天帝使者印。約以左索召鬼，其神立至。佩帶符，百鬼皆畏。人知大鬼姓名，則悉不為害也。

這是講用道教符籙治鬼，文中兩稱封以“天帝使者印”，足知南北朝以後道徒仍在使用這種印章。

到了隋唐及其以後，道教法印有了迅速發展，在形式上的最大特點是兩個：一是印形不斷增大，從原來的方寸之物變為數寸之大，明清時期個別的印徑竟達半尺；一是印文日趨詭異，從原來的可識漢字印中逐漸衍出許多奇曲怪誕之品。為了研究上的方便、兼顧字形特點，我曾根據印文特點將這些法印分為四種。

第一種是篆書式。它包括兩型。前者為一般性的篆書，即文字或書法學者所說的小篆或秦漢篆書，漢晉法印印文多為此種字體，在隋唐以後的法印中也能見到此類印文，只是數量較小，如無殘瀝，這種字體最容易識讀。後者則是篆疊層次較多、起收筆劃有所變形的篆書，即古代官印使用的所謂“九疊篆”（見圖十四），此種篆字筆劃重重疊



圖十四 明代篆書式九疊篆型木質法印“道經師寶”印文

疊，辨識起來有些難度，初識者大多不明其楷書釋文，道教法印印文採用此型篆書時，筆劃也有變形者，有的法印印文中或邊側，雜有星圖等一類的圖案。以上兩型，我統稱其為篆書式。

第二種是符篆式。它是古代道士們在篆體漢字的基礎上創造出來的道教文字，即所謂天篆、雲篆、天文、真文、神文、玉契、玉字、秘篆文等等。這種字體在古、今文字學家編製的字譜中是見不到的，現今漢語字典——如《中華大字典》等編錄漢字字體的工具書中也沒有收錄這種文字字體，因此一般人甚至包括古文字學家們，是不認識這種道教文字的。其字體個體形態大多都是方塊形，與漢字的方塊字體相類，有的比較飄逸，筆劃呈雲氣之狀，有的十分繁複，筆劃勾叉圈折皆俱（見圖十五），有的非常簡單，僅寥寥幾筆，有些又受到道符的影響，帶有一點道符的氣味。不過，這種文字的多數字體形態，還或多或少地保留着一些篆書字體的影子，只有少部分變形甚大，無以稽考。考慮到道書著錄此類字體的名稱和過去研究者的習慣提法，兼顧此種文字似篆非篆、類符如字的諸多特點，我統稱此種印文為符篆式。



圖十五 明代符篆式銅質法印“靈寶大法司印”印文

第三種是道符式，是以道符或模仿道符繪製的各種印文，一些印文中亦雜有圖案或不等的可識漢字，但道符仍舊是印文的主體。這種印文至少在隋唐時期就已刊於法印，敦煌文書中的法印印文，大多都是採用的這種東西，此後一直到明清、以至於近現代，這種印文始終是道教法印的一種固定文體格式（見圖十六）。在傳世道書中，此類印文的形態與一般道符沒有什麼大的差別，只是由於受



印面的限制，其形體相對規整，繁簡皆成方圓，所用道符或為新創，或利用已有道符入印。至於其印名和含義，除道書及有關文獻載錄者外，多數已湮沒無聞。

第四種是符圖式，是以各種圖案作為印文使用，有些印文的圖案是從可識漢字衍化過來的。道教自產生以來，圖案即是其宗教思想的一種重要表達方式，在道教經書中此類事例大量存在，是受先秦秦漢宗教影響的結果。它作為印文使用至遲在隋代，或者說在隋代已見於文獻記載。《隋書·經籍志》云：“又以木為印，刻日月星辰於其上。”指的就是把日、月、星辰圖案做為印文使用，此後即成為一種法印印文的獨立形式。這種法印的部分印文是從漢字轉化而來，或者說是漢字圖案化的結果（見圖十



圖十六 清代道符式木質法印印文



圖十七 宋代符圖式銅質法印“雷霆都司之印”印文

七)。此類法印的圖案，有些很複雜，密密麻麻，有的也很簡單，如圓圈十字一類。不過，就其總體來說，此類圖類還是比較詭秘的，如果沒有相關文字記載或說明，很難知曉其表達的含義或具體內容，製作者即是通過此類如圖似畫的神秘形狀，來符合某種天道或天命神意，溝通神人或取信於人<sup>9</sup>。

綜上所述，我僅就個人對道教文物的分類（不包括建築、遺址）和部分文物考古材料做出一點介紹，不是對全部材料的總結或整體概括，目的也僅是想引起人們對道教文物研究的重視及理解，以期其全面、順利的展開。說得不對的地方請大家批評指正。

### [注 釋]

- 1 本文原載：Edouard Chavannes, “Le jet des dragons”（投龍），*Mémoires concernant l'Asie Orientale*, 3, 1919。我接觸沙畹論文很晚，2001年法國學生風儀成（Olivier Venture）先生帶來有關材料，並在北京大學教授李零先生家，用很長時間向筆者介紹該文內容，晚飯還是李先生請的，真是不好意思。再此順向李先生和法國風儀成先生表示謝意。
- 2 山田利明：《日米道教會議——日本とアメリカの道教研究》，見山田利明、田中文雄編《道の教歴史と文化》，雄山閣，1998年。
- 3 孫機：合氣磚，載2001年2月25日國家文物局主辦、中國文物報社出版《收藏鑒賞周刊》第7期第2版。
- 4 參見王育成：紐約出現的東漢青銅燈樹考議，載張政烺先生九十華誕紀念文集《揖芬集》，頁125—133、775—776，社會科學文獻出版社2002年第1版。
- 5 參見王育成：道教與中國古代早羅盤指南技術，載第二屆國際學術研討會論文集《道家與道教·道教卷》，頁461—474，廣東人民出版社2001年第1版。
- 6 參見王育成：略論考古發現的早期道符，載《考古》1998年第1期，頁75—81。

- 7 參見王育成：唐代道教鏡實物研究，載《唐研究》第六卷，頁 27—56，彩色圖版一、二，北京大學出版社 2000 年第 1 版。
- 8 羅福頤：《秦漢南北朝官印徵存》，頁 277—359，文物出版社 1987 年第 1 版。
- 9 參見王育成：道教法印考實，載《中國社會科學院歷史研究所學刊》第一集，頁 432—507，社會科學文獻出版社 2001 年第 1 版。



## 薩滿教：如何向神靈求得好運

阿瑪雍 (Roberte Hamayon) 著

李秉驄 吳 旻 譯

這是一篇人類學對古老形式的薩滿教的研究，對這種在西伯利亞狩獵社會中的宗教的研究，是否能幫助我們理解在其他社會中反復出現的求福避禍的行動？它是否為一種無法驅除的宗教因素呢？

薩滿教中的“薩滿”一詞來源於西伯利亞東部的通古斯人語言，它是指當地傳統小型社會中的一種具有特性的人物。這種人物在一段很長的時間裏被人稱作是魔術師，巫師，神醫，算命的等等，可是因為這類人物的活動遠不止這些，所以到了十九世紀人們就乾脆將之通稱為“薩滿”。在西方，“薩滿”一詞最早為人所知，歸功於十七世紀時一個被放逐到西伯利亞的俄羅斯東正教長老。

在西伯利亞民族的社會中，薩滿是一個中心人物，他具有在人和充滿了神靈的超自然世界之間作為媒介的職能。他的公眾性或私人性的工作非常繁多，性質禍福難測，以至於他本人成為一種既為人所懼又不可或缺的人物。

做為自身族群的代表，他在定期舉行的儀式中為族群從神靈處取得維持生命的條件（獵物，合宜的氣候，健康，豐產，各種生活

事務上的順利等等)。但他的族人知道他同樣可以使他們得不到這些。

他所作的私人性質的有償服務，是為人卜算未知，預言將來，或治療疾病。可是他也可以施咒或加禍於人。

儘管薩滿一職具有中心地位，然而哪一個薩滿也不能自認是族群中唯一的，並能保證長期擔任此職：因為族人會按成效作評斷，如果沒有達到預期的效果，他們就不再找他，而去找他的對手來當薩滿。不管他的任務如何，最容易造成外人強烈印象的是薩滿舉止上的奇特表現：在儀式中他們手舞足蹈，尖聲怪叫，又蹦又跳，似吟似唱，渾身顫抖，甚至倒地不起。可他正是以這類的身體動作和發聲方式，向他的族人證明他已經和神靈發生接觸了。

在世界上別的地區同樣類型的社會中，我們也能見到類似的人物，特別是在美洲的印第安人那裏。但是我們還可以在其他類型的社會中的一系列人物中看到薩滿的影子，只是他們的社會地位沒有那麼處在中心位置，職能也沒有那麼多。也有人把薩滿和法國史前岩洞中所畫的擊鼓人形影像，或和古希臘酒神崇拜儀式中的主角相聯繫。甚至在亞洲的某些佛教化社會，如韓國，或者在南美洲基督化社會，如秘魯，那裏的占卜神醫也與薩滿有幾分相似。而且，薩滿還被看成是現代社會許多領域的先驅或典型：從算命到秘術，從心理分析到預言啓示，還有種種藝術領域的活動，如馬戲，戲劇，舞蹈，詩歌等。

這就是薩滿，多面的並且矛盾的，無所不在並且很難把摸。長時間以來對薩滿這個讓人為難的人物的研究一直在兩派詮釋理論之間擺蕩不定。

一派隨着對薩滿活動的初步描述而出現，它把這種活動歸在宗教領域之中，因為薩滿活動以人和神靈的接觸為基礎。可是到了十九世紀末，這派學說的失敗是顯而易見的：人們不知道該怎樣

界定這種活動，不僅因為它有神秘的一面並且帶有魔法的色彩，而且更因為它沒有一點宗教的模樣：既沒有宗派理論，也沒有神職人員，更沒有禮拜儀式。它的作法應情況而變，它不但在各個族群間會有不同，甚至在同一族群當中也會有所不同，連同一個薩滿每次行的儀式之間也不完全一樣。因此，法國的民俗學家范傑涅普（Arnold Van Gennep）在 1903 年聲稱薩滿形式的“宗教”並不存在，存在的只是“某種特殊類型的人物”。但是這種將之歸為宗教領域的思潮並未因此被摒棄。艾里亞得（Mircea Eliade）在從事了廣泛的研究比較之後，於 1951 年宣稱薩滿教是一種“鬼神附體的古老技術”（archaic techniques of ecstasy）並說它衍自原初狀態下的宗教經驗，適用於任何類型的信仰。

另有一派學說肇端於十九世紀末，與前一派學說同步發展，它是用心理學的觀點來看這種“特殊類型的人物”，這種行為個人化，這種在儀式中看來歇斯底里的人物。薩滿是一個成功的演員呢？還是瘋子？一個痊愈了的精神病患——有人，像史祿國（S. M. Shirokogoroff）就會這樣說。二十世紀因為受到了心理分析理論的影響，人們認為薩滿一旦克服了自身精神上疾病的困擾之後，就具有特殊能力，從而能為他人治療。的確，這些具有薩滿傳統的地區往往也是遭受殖民統治，自身文化傳統被同化的地區。在這種情況下薩滿的大部分工作都在為人治療神經性的、心智上的或同時表現於精神與身體兩方面的疾病，這一來也就更支援了用精神病理學來理解薩滿本人，而用心理療法來詮釋他的功能的觀點。可是上述的觀點和實際有着明顯的矛盾：首先薩滿在儀式以外的時間裏是完全正常的；而且，預示某人將成為薩滿的第一次發病，更像是一種入教儀式，完全是一種程序化的行為。更何況治療疾病只不過是薩滿行儀的諸種目的之一，而薩滿儀式有時也可能造成相反的情況：引起病患。

至於當代的人類學，儘管在整體上它想放棄過去那兩種非此即彼的極端方法和其中所帶的偏見，它也不想脫離背景來研究薩滿，或是只通過薩滿的心理狀況來研究薩滿教，但各家之間也還是不能達成一致的意見。仍有許多學者熱衷於爲了作專題研究而尋找資料。圍繞着“出神”(extase)或“鬼神附體”(trance)這類術語，他們努力尋求薩滿行爲中的宗教性和心理性這兩方面的折衷解釋。在歐洲，有賀池(Luc de Heusch)、劉易士(Loan Lewis)和魯傑(Gilbert Rouget)等人的著作，在北美的表現尤其突出，正如艾金森(Jane Atkinson)在最近發表的綜述性研究中所展示的那樣。

在美洲自從六十年代起因艾里亞得著作的發行而興起了薩滿熱。他對薩滿這種人物的神秘主義觀點又被進一步曲解：薩滿成爲商貿企業中個人追求的典範。曾從事人類學研究的哈訥(Michael Harner)就是其中最顯著的例子。於是美國加州地區涌現出一批形形色色的“新薩滿”。這些新薩滿中大多作爲主持人，指導信徒用一些外來的方法來行集體治療。另一些人則傾向於追求各種形式的“通靈”，經常藉助服用一些據說能幫助超越自我的神經性藥物，如迷幻藥。

近年來，有幾位人類學家，像法國碩寐(Chaumeil)等人試圖超越薩滿的行爲本身，發掘其中深層的象徵體系。正是這種象徵體系可以賦予薩滿這種人物和他的職能另一層意義：是薩滿活動造就了薩滿這種人物，而不是由薩滿這種人物形成了薩滿教；在非薩滿教的背景下，如果有誰表現成薩滿，一定會被人認作瘋子。我們應該準確定義構成這個體系的原則。獲得獵物的保證，治療疾病，乃至詛咒以加禍於人等等不同性質的任務之所以能集於一人之身，就是因爲它們源自相同的原則體系，這些原則也應該可以解釋隨着時間推移薩滿各種任務的變化發展。

這類原則可以透過對西伯利亞森林中社會的考察而探知，因

爲我們可以從這些社會中看到薩滿教的古老形式，甚至是最初的形式：這都是些以狩獵爲生的小型的部落社會，儘管他們現在的生活受到前蘇聯時期集體經濟的影響已經發生了不少變化。而狩獵生活正是薩滿文化發展的有利環境，甚至可以說是薩滿文化的肇始環境，這個看法自從洛梅爾(Lommel)、艾里亞得等人提出以後，已經爲大多數人所接受了。狩獵生活和薩滿文化兩者間的聯繫在於一種相同的意識形態，其基礎是世上萬物之間的關係所遵循的邏輯。這種邏輯不一定涉及實際的狩獵生活，因此我們看到薩滿文化的形式也可以出現在別的生活方式裏，包括工業化的生活方式。

然而在今天，西伯利亞社會中的薩滿教已經不能直接觀察到了，因爲它已經不再是一種社會性和宗教性的中心現象了。東正教從十八世紀開始進入這個地區，但它的影響只是表面性的，未能觸及深層的傳統。蘇聯政權下的無神論宣傳試圖將之徹底鏟除，但同樣也未能阻止某些薩滿活動在暗地裏進行。蘇聯解體再度出現的薩滿活動，號稱是從記憶裏發掘出來的薩滿教的古老形式，但事實上，它一方面是根據往昔記憶所作的重建形式，另一方面則是依據十九世紀至二十世紀對薩滿教的傳統活動的記載進行的重新詮釋。有關的記載數量很多，而且對民族志研究有很高價值，就是憑藉着這些記載建立起目前薩滿教的形式，實地考察只能作爲一種幫助的形式，使我們更好瞭解這些。

薩滿教的古樸形式和狩獵生活息息相關，它的存在原因是獵物的出現總是捉摸不定的，而人們又想對此採取些辦法。它基於一種觀念，即人們認爲食用的野獸或魚和自己一樣，也具有一種能驅動其肢體的精神成分：我們將之稱爲神靈，對應於人的魂魄。不論用什麼辭彙表達，在狩獵民族看來人和動物的靈魂具有同樣的功能和相等的地位。也正是因爲如此，人與動物的神靈(靈魂)就



可能產生聯繫，就像人與人之間的關係一樣。

因此，要獵得野獸就要先得到獸類神靈的同意。這就是薩滿最主要的任務，而且是他唯一固定的工作。這個工作被稱為“獲得打獵的好運”，也就是要俘獲神靈，作為給獵人取得獵物的允諾。神靈即獸類的“生命力”，是人類靈魂所需，就如同獸類的肉是人類的身體所需一樣。薩滿能否得到野獸的“生命力”直接關係到獵人能否得到野獸的肉。薩滿在儀式裏以象徵性的行動預示獵人在實際情況下的遭遇。

可是這種獸靈和獸肉的雙重獵取並不是沒有代價的，人和神靈的關係就和人與人一樣，有取就得有還，否則就是一種偷盜行為，會遭到報復。因此，存在着交換：人以獸為食，同樣，野獸的神靈也需要人類的生命力，要啖人肉飲人血。人有時會生病，生命力會隨着年齡衰退及死亡，這是完全正常的。當有人在森林中迷途而亡或溺死河中，幾乎無人去尋找，因為這被視為人類對野獸的神靈償還了債務。以獵物為食得以維持一生的最終代價就是疾病和死亡，這樣才能保證後代能獲取獵物得以繼續生存。因此，兩個世界的交換使人與獸都得以延續生命，雙方相互為食，彼此以對方為夥伴和獵物。

這種交換是以婚姻形式的交換為模式，而婚姻則是人與獸兩個世界的聯姻。聯姻是一種協定，目的就是建立起一種能夠繁衍後代的交換制度：所有取得的雌性必須以雌性來交換。這種聯姻關係使交換得以繼續不斷，因為它要求取得的一方屆時也得付出。為了從動物的神靈世界正當地取得獵物，薩滿必須以正當的方式娶婦，成為對方的正式夫婿，而不能用搶奪的手段。薩滿作為人類將償還神靈世界的擔保，這樣獵物才再度出現。

在這種交換方式中薩滿必須是男性，因為在和神靈聯姻時他必須居於娶婦者的地位，才能保證他的族群正常狩獵。在這類社

會中也存在着女薩滿，她們在薩滿教中的作用，正如她們在狩獵生活中的作用一樣，有着局限性。女性作為人類的一部分，在狩獵生活中同樣處於獲取的一方：她們從旁協助，將獵物趕向獵人，切割獵物；在與神靈世界的交換中女性也處於獲取的一方：她們向神靈供祭，依賴神靈的幫助“看到”常人看不到的東西。但她們既不能捕殺野獸，也不能自神靈界娶婦，所以在人獸兩個世界的交換中她們只能擔任配角，而不是主角。

這種對稱的、相互的交換模式裏一切都帶有雙重性。神靈給與人類生命，但終有一天要取回。神靈的本性既不好也不壞，但是却表現得忽好忽壞。它們和人類處於平等地位，活動在一個由森林和河川湖泊構成的平面空間裏。作為夥伴，它們受到人的尊重，但人對神靈的態度裏，既沒有崇拜，也沒有乞求。薩滿的工作同樣也帶有雙重性，其中包含了三個彼此相關的部分：通過聯姻和神靈達成交換的原則；保證人獸之間死亡的交替發生能正常進行；監督人獸雙方的生命都能延續不斷。在每年春天定期舉行的這一對於部族至關重要的儀式當中，上述三個方面被綜合在一起演繹出來：目的就是為了使部族在自然之中，與自然一道，並且依賴於自然，保持原樣繼續生存。

奠定交換基礎的協約是經由薩滿和神靈世界之間締結一項“靈婚”儀式而達成的。薩滿的“靈妻”是提供食物，滋育生靈的自然界女性神靈：給予獵物的林神之女，或提供漁獲的水神之女。薩滿的林中靈妻被設想成一只巨牝鹿（馴鹿或大角鹿），而鹿正是獵物的最典型代表。他們認為，此女是以對方的雄性本色為條件來挑選夫婿。她在被選中者的夢裏出現，答應說如果對方是個好丈夫，她會盡力幫助他；但如果對方離棄了她或者喪失了雄性氣概，她將置之於死地。由於這個女子保持獸形（否則她就無從與獸界溝通），所以由被選中的他設法配合她。因此這位夫婿必須在儀式

中獸形化：在服飾上，他身着鹿皮袍，頭戴鹿角冠；在行為表現上，他摹仿角鬥的樣子，並以狂野的姿勢跳舞，蹦跳，用頭頂撞，扭腰，呦叫，吐白沫……這正是公獸在驅逐對手以圖和母獸交尾時的表現。獸形化的含義還能從西伯利亞當地各民族對行薩滿儀式或做薩滿的動作所用的字詞上看出來：在薩莫耶語中的用字是指動物發情，雅庫特語裏的用字有蹦跳之義，布里亞特語裏則是用頭頂撞，這也都是牛、鹿一類的帶角反芻動物發情時的特徵性動作；而這類動物最能代表雄性氣概——好鬥，有壯盛的性能力。

薩滿的靈妻被物質化地表現出來，有時是藉薩滿的神袍上加有女性乳房，還有，特別是用薩滿的神鼓來表示她的出現。例如在阿爾泰山地區的朔爾人，薩滿的鼓在使用前的準備儀式中要放在新娘在婚禮中應站的位置，鼓框上圍着一條女用頭巾。過去認為薩滿騎在他的鼓上，就像騎着一匹馬，要去神靈的世界，其實是没有很好地注意到這件物品的性象徵意義，這是與薩滿整個的儀式活動相一致的。這種在神靈世界來去匆匆的觀念是由神靈之夫的角色派生出來的。薩滿的鼓皮是用野獸的皮做的（而不是用圈養動物的皮，如同他的坐騎），而且鼓也不能少了鼓槌，這是薩滿一整套漸漸完備起來的裝備的另一件。這兩件物品組成一套，在儀式中相互擊打（就像其他地區薩滿所用的鈴或鈴鼓）。並且，薩滿將鼓豎直靠在自己身上，而鼓槌則從外面由下至上地擊打。

薩滿和神靈之間的兩性關係是以薩滿在儀式中狂野的即興舉動來表現。它也表現在一個人成為薩滿之前的種種特殊行為上，例如：出走、拒食或昏睡等等。作為與獸類神靈產生接觸象徵的這類行為，可能發生在任何一個男性少年身上。在青春期中每個少年都有尋找異性伴侶的欲望，而他的對象可以在人間，也可以在神靈世界。這些人裏只有極少數的，或者因為他特殊的雄性本色，或者基於某種社會因素，感覺到被女性神靈“選中”，在族人的推舉下

當了薩滿。至於剩下的那些只能作為普通的獵人，因被告知繼續進行薩滿式的活動會發瘋或會死，從而停止這類活動。可是薩滿和非薩滿之間也未必有嚴格的區分，誰都可以進行薩滿式的活動（對神靈吟唱和跳舞）。在西伯利亞北部的一些民族當中，如科里亞克人和楚克奇人，人與神靈之間的愛慕關係仍處於非正式化的形態，也就是說人人都可以進行薩滿式的活動。在行“靈婚”的民族中，薩滿一職也不是通過“靈婚”就成為永久性的，而是必須不時地重新肯定。因為薩滿的資格是由他的能力來決定的，而不是光憑頭銜。如果獵季中的收穫太差，為之行儀式的薩滿就會被更換，在下一次的求獵儀式中為一個新找來的薩滿舉行靈婚。遭黜的薩滿只能退下做一些次要的工作。可是如果一個或幾個接替的薩滿的表現也不佳，那麼被黜的薩滿也可能再被找出來擔任這份職務。可是無論如何，族群的成員不僅會留心使族中不缺少能幹的薩滿，也會儘量避免族中有過多的薩滿，因為這會造成薩滿彼此間的對立和衝突。至於女性薩滿，因為情況不容許她們和動物神靈之間的愛慕關係，所以她的薩滿一職是建立在和死者亡靈之間的關係上。

要使交換正常進行，必須由薩滿保證雙方信守承諾。因此薩滿為自己的族人向神靈求得好運之後，也要求族人為此償還神靈。因此人們在對薩滿的需要之中，也攙雜了對他的危害性的潛在恐懼。族群的生存必須以某些族人的死亡為代價。這種償還方式，薩滿本人在儀式的最後以身作則，給予擔保：他仰面倒在一塊象徵着獵物出沒的樹林的地毯上，面色慘白，一動也不動。他並不是因為疲憊虛弱而倒下，而是一種獻身的舉動，他必須最終作為神靈的獵物，就像一隻鹿——先前他正是藉這隻鹿來表現自己的雄性氣概。助手們在薩滿的一旁焦急等待：他究竟是被野獸的神靈吞噬了呢？還是終將復蘇呢？死亡的威脅時時都存在，這也造成了薩

滿職務給人既危險又英勇的形象。儀式中這種象徵性的自我獻身反映了在實際情況下的獵人之死。一個獵人有子有孫之後，就應該離開族群，讓自己迷失於森林中，回到曾經生活過的處所，以保證後代族人得以繼續生存。當然，這種“棄生”之舉與其說是一種實際作法，不如看成是一種理念上的“善終”方式。

完全出自人類的想象，這種交換是可以轉化為對人類一方有利。薩滿的所有本事就是要做到先取後還，而且取得的越多越好，越快越好，還的時候則要設法儘量還得少，還得晚。他要先用讓對方開心的辦法以爭取好感，然後成為人獸雙方時間和空間上的中介並且利用時空因素來進行談判。因此他就在期限問題上要花招：根據對應性原則，償還之物必須和取得之物性質一樣，必須是可以食用的，但這種原則並未禁止在取與還之間有時差。他也在多少的問題上施展伎倆：所有從神靈那裏獲得的，好運、生命力、肉、一切供人生存的東西等等，都被看作“物質”，在質量和數量上有多有少，而從不用“全部”或“一點沒有”這樣的辭彙。

在交換中象徵性地玩弄手腕，使薩滿的行為有了遊戲和表演的性質。這種手法使薩滿的動作個人化，並且得不斷隨機應變，花樣翻新。它說明了為什麼無論是在同一族群之中，還是在不同族群之間，薩滿們都有衝突和競爭。它也讓儀式的成敗難以預料，因為這不是在重複一種固定的儀式，而是像進行一項遊戲或比賽，必須設法獲勝。由此，我們可以瞭解為什麼薩滿教不可能被制度化，創立教義，組織教士和規定固定的儀式。

從整體上來說，在對薩滿教的研究當中有兩點需要強調。首先，和提供食物的神靈聯姻並進行交換的象徵性作法，實際上就是薩滿在儀式中的獸形化，這一點足以理解曾經引起衆說紛紜的薩滿的奇特舉動。認識到這一點，就不會再有如“薩滿本人是正常的還是病態的？”或“他的舉止是故意的還是自然的？”等這一類的問

題了。薩滿並不是什麼有特殊精神狀態的人，也不需要什麼特殊的方法，或要達到某種特殊的生理狀態。薩滿用他身體的動作來和神靈溝通，就像不同類的動物之間無法用同一種語言來溝通一樣。他的蹦跳並不表示他在發怒，就像他倒地不起也並不表示他不省人事；他既非歇斯底里亦非癲癇發作，他只不過按照他的職責所要求的那樣，在扮演他的角色。他在儀式中的所作所為並不像一些西方解釋的說法，“要達到某種精神境界”或“尋求某種經驗”，而是實現族人的期待。因此也就沒有必要用什麼“出神”（extase）、“鬼神附體”（transe）或“意識的轉化或交替狀態”（états altérés ou alternés de la conscience）之類的辭彙了。這類辭彙意義模糊而曖昧，因為它涉及生理狀態，心理狀態和象徵性的行為之間的聯繫，而誰也不能證明這種聯繫確實存在。而且這種模糊性也被利用，藉大型宗教之名，來貶斥薩滿教。因為出現這種鬼神附體狀態，就可以證明人還控制不了自己（表現在群體上，證明這些人處於原始狀態；表現在個人上，表示該人是病態）。但實際上靈魂離開肉體和神靈接觸這種觀念，只能視為一種表達方式，和薩滿的實際精神狀況毫無關係。一個人之所以成為薩滿，是因為在私下裏，以一種非形象化的方式，表現出某些被視為是靈魂離開軀體赴神靈處的情況（如不食、不言、做某種特殊的夢等等），但當他一旦成為薩滿當眾行使職權時，是以儀式性的身體的動作和嗓音，來表現對神靈的獨特的舞與歌。

另外，在交換的象徵性做法中是以薩滿為神靈之夫，這就是薩滿教和其他附靈現象在基本結構上的區別，因為在其他附靈現象中不論被神靈附體的本人性別為何，他都被視為神靈之“妻”（這可以從這些人女性化的衣着上表現出來，儘管他們並不一定有異性服裝癖）。在與神靈媾婚的問題上，薩滿教和附靈現象走的是兩個相反的方向。薩滿作為人類代表，是獲取的一方，雖然為償還神靈

的娶婦和獲得獵物的代價，他把自己作為給予神靈之物，但同時他也是給予人；被神靈附體者則像女性一樣，扮演婚姻中被給予的一方，服從於他精神的控制者。他自始至終只是作為給予神靈之物，而給予人的角色往往是主持崇拜儀式的人，主祭或樂師等扮演的。

要使交換持續不斷，就得先讓交換的雙方本身能延續不斷。交換的雙方一方是獸類，另一方是人的族群，各有一個靈魂庫，其中的靈魂被認為是可以一代又一代重複使用的。因此要由生者先生育後代，死者才能重生。

在一些團體儀式中，薩滿作為人類族群的代表，敦促雙方成員在重新使用靈魂的循環中負擔應盡的職責。這些儀式是以“遊戲”的方式來促使人與獸的生者保證後代的延續。人們以角力、跳舞的方式摹仿他們所獵動物爭鬥和交尾的動作（就像他們的薩滿那樣，但完全是摹仿薩滿的樣子），好讓這種形象給獸類看到，使之仿效而行。參加這種儀式是族人應盡的義務。不僅如此，因為靈魂被看作是滯留於骨頭中的，所以對於人骨或獸骨也有一定的處理方式，這樣一來，靈魂就能重新誕生在自身所屬的人類族群或動物種類之中。

在一些私下裏的有報酬的儀式裏，薩滿設法挽救靈魂在循環過程中發生的個別意外。生者中失去生活或生育的意願，死者的靈魂因為缺乏子嗣而不能重新托生於世，這些意外都阻礙了靈魂循環的運作。不正常的情況會直接導致不良後果：憤怒的死者會對生者施以報復，它把生者的靈魂推走，讓自己進入該人的軀體中；或把生者的靈魂控制住，這樣一來，生者就會產生一系列神經性或精神性的疾病，貧血症或抑鬱症，因為失魂而癲狂或因“着魔”而發瘋。薩滿對這類問題通常一併處理，對生者用威嚇的方式進行懷解，而對死者則用補償的辦法進行安撫（譬如讓死者與一異性的人形偶行冥婚，以使死者也有產生後代的希望）。正常死亡的人

有時候也會對破壞社會秩序的過失行為施以懲罰，使人生病。薩滿這時就要對發生的過失用償贖的辦法讓死者息怒。薩滿爲了糾正或補救這類不正常情況而舉行的儀式都被稱爲是治療，而且治療的有效性是被公認的（正是因爲這一點，有人認爲它和心理分析相近）。但是這種工作也讓薩滿有機會和權力藉着死人的名義來擺布生者，一切都由他隨意解說：他可以指出死者加強了報復，也可以說死者已息怒。但是他的害人之術只可以用在對敵人作戰上，如果用它來對付自己的族人，就會被看成是行邪術。

上面所說的薩滿活動的最後一點，處理人類靈魂問題的工作，在歷史發展的過程中逐漸成爲薩滿的主要任務。其主要原因就是狩獵活動在居住在西伯利亞北方森林和苔原地帶，以及在南方草原邊緣地區的各民族中的經濟生活中重要性逐漸減小。這些西伯利亞民族在俄人殖民之前就已經開始飼養牲畜，至今依舊。由於他們的社會政治形態各有不同，飼養的動物種類不同，因而他們的畜牧業形式也各不相同：在苔原地區他們飼養馴化了的馴鹿，並且藉它來獵捕野馴鹿，在草原地區的人們則飼養馬和牛。可是不管怎樣，有一點變化是共同的：那就是隨着狩獵生活的減少，作爲提供食物一方的神靈界由原來的獸形逐漸人性化，而且地位不再與人類平等而是凌駕其上了。我們知道，“生命力的交換關係”（即與自然的關係），使不具恒產的獵人得利；而“社會的再生產關係”（即人類族群中生者和死者間的關係），則使畜牧者獲得好處：因爲牧民繼承前代的畜群和牧場，並將之傳予後代。牧民的財產完全得自於祖先，他向祖先祈求的也不再僅僅是食物，而是要有不斷的再生產，即能維持自己的畜群和牧場。他對自然的看法不再是一個可以直接取得所需物資的豐饒園地，而是一個可供生產的場所。於是他對俯視牧場的附近山丘，對祖先都行一樣的祭祀禮儀。可是還有一個重要的財富的象徵仍舊由一個來源於動物的神靈來表



現，它的動物本源非常明顯，可是它的表現形式已經人性化了：這就是多產和繁殖力。它繼續維持着動物神靈世界仍是人類生命所不可或缺的這一觀念，可是這個動物神靈的世界已經不再是和人類平等的了，它們與人類也不再有相互的交換關係了。

與祖先在血緣上的聯繫表現在定期舉行的儀式中，都由族長來主持。對於這些神靈，牧民是它們的後代又要依賴於它們，它們屬於人類族群却又高於人類，所以牧民對待它們的態度是既服從又崇拜。他用飼養的牲口來向之獻祭：牲口是他飼養的，是他的財產，當然可以用它來作為自己的替身。祈禱和獻祭的做法開始大行其道，以迫使祖先施予恩惠。交換的內容不再是作為借貸的獲取，而是作為投資來取得收益的權利。薩滿在定期舉行的儀式中作用降低了，但也仍然居於重要的地位：在這時，他表現成來源於動物的神靈，多產和繁殖力的賜予者，他仍摹仿着雄獸發情的模樣。

從此，處理人類靈魂上的問題，不論是生者的還是死者的，就成了薩滿的主要工作，他在不定期的儀式中對此進行彌補。於是治療，以及作為治療的預防性措施的算命活動，也就大大增加了。治療工作的專門化，使求助於薩滿的情況增加，但同時却使得薩滿的社會地位下降，他不再是族群裏的中心人物了。在儀式裏言語的成分增加，動作化的表達方式則減少：薩滿的職責成為生者和死者之間對話的中介。

從事這種工作的薩滿可以是男性也可以是女性，兩者間的區別主要在於與之建立關係的神靈本身的性別。男薩滿仍舊聯繫於一個原本是動物的靈妻（例如在貝加爾湖西面的布里亞特人中薩滿仍戴鹿角冠，並做蹦跳和呦叫）。可是這個靈妻也被人性化了。因為她的愛慕之情被設想成固定在同一家系中，從一個薩滿轉移到他的後繼者身上，於是就產生了一脉相承的繼承式薩滿教。當

在薩滿家系中没有男性子嗣時,女子有權利繼承薩滿一職,因為重要的是不能讓薩滿世系中斷,她之成為薩滿只是作為在男性承傳鎖鏈上的一個替代環節。可是就像在過去的狩獵生活中一樣,也有女性可以不靠家系,只憑自己和亡靈的關係成為薩滿。這種關係中不存在儀式化的聯姻方式,女薩滿是憑自己的能力取得這一資格的。

提供生命所需物資的神靈世界與人類社會從平等到凌駕其上,使得社會走上集權的等級分化的道路,並為宗教思想上出現“超然體”的觀念打開了門戶。在那些人口最多、飼養方式最有效益的畜牧社會裏,這一轉變幫助了中央集權之建立,以及宣揚得救獲得永福的宗教之傳播。例如:十八世紀以來,貝加爾湖東面的布里亞特人接受了佛教,雅庫特人接受了基督教。但在這些民族中,人們視新來宗教的“超然體”(在西伯利亞指一些宇宙論的實體,特別對於前面提到的兩個民族,即指“天”)和人毫無關連,而與人獸之靈要相互為食根本不同。由於超然體並不需要和神靈競爭,所以它也不強迫人們完全放棄薩滿性質的活動。從某種角度來看,薩滿教和某些基督教或佛教的民間形式已經互相滲透,例如“聖人”這一概念,已經逐漸和死者化成的神靈相混同。可是,無論是從社會角度還是從意識形態角度來看,薩滿傳統都退到邊緣地位了。男子放棄了當薩滿之途,而轉向與集權相聯繫的更有吸引力的政治或宗教性工作。薩滿性質的活動逐漸女性化,而在當地的這些父系社會中,這只有讓它更進一步的邊緣化。在意識形態方面,薩滿教關於與人的性質地位相當的實體觀念,和其他宗教教義堅持的超然體觀念是對立的。人與前者有得商量,但對後者則得絕對服從。薩滿教這種相對主義的教理看起來與超驗性宗教的絕對善惡相悖,這又給它帶上了幾分反叛的意味,使它更加邊緣化。然而,這只能意味着在集權的背景下,薩滿教分成了許多小的對抗

性組織，薩滿教儀式也只能在私下裏進行；但這絕不是說它正漸漸消亡，恰恰相反：它不斷再現，時有新的表現形式。

薩滿活動逐漸多樣化，可是它所處理的問題在性質上並沒有太大的改變。這些問題總是帶有不定性，它都與像“獵物是否會出現”這樣人難以掌握的事有關，譬如，天氣是否適宜，能否生育或健康與否，旅途是否順利，兵役期間情況是否良好，宇航員的太空飛行能否成功，情場或賭場得意與否，近些年甚至還有經商，考試或選舉能否成功等事務。

這些問題中所帶的不定性質就是薩滿教的根源所在。爲了掌握這種不定性，在狩獵生活中薩滿教藉助一個構築好的象徵體系而存在。在其他背景下出現的各種各樣的作法中，我們都能觀察到這一共同的方面。薩滿教存在的最直接緣由，即獵物出現與否的不定性，延伸到了針對整個自然資源方面，這就是今天一些熱衷於“重返自然”的人士和生態保護者頻頻提及薩滿教的緣故。前者在薩滿教中看到是狩獵民族泛靈論的想象，而後者則推崇其中的節制。雖然薩滿活動所求的不盡是狹義的自然資財，但這些事物都具有下述的共同點：是自然賦予的而不是生產出來的，所以在數量上是有限的，不是所有的人在任何時候都可以獲得的，就像有些人得到的是某種形式的天賦或好運，而別人只能羨慕和嫉妒。

這種不定性的成分也表現在薩滿活動與“戲”之間的各種關係上。“戲”——“遊戲”或“賭賽”，是薩滿學總體研究裏的一個重要概念。無論是儀式中的角鬥、舞蹈動作，還是卜算未來的活動都屬於這個範疇。它們的結局無法預知，完全依靠薩滿的計謀或向神靈施展魅力的本領。就像進行一場比賽，玩一場遊戲，好運是可以爭取來的，並且好運青睞那些善於爭取的人。這種積極主動爭取運氣觀念，促使薩滿必須成功地通過種種考驗才能擔任此職，要讓族人覺得他能够迫使神靈接受要求，並因此被他們視爲一個成

功的薩滿。薩滿要擲出一種預言未來的道具，它的兩面圖案不同，他要一擲再擲，直到它落在“吉”的一面為止，以作為順利之兆。在這裏要強調的是，這種作法與一般的卜卦、算命都不同，因為它並不是為了要發現命運不可知的一面，而是要使未來朝着有利的一方發展。這種對運氣的積極觀念也存在於其他一系列活動之中，如算命、心理治療，還有藝術和體育上的傑出表現之類，它們與某種想象出來的事物建立起特殊的關係，而這些事物如：只有自己知道的某種神靈，守護天使，吉星，星座，護身符等等，都與薩滿教中神靈的功用非常相似。這種觀念還與實用主義的態度不謀而合：我們需要好運立刻出現在眼前，而那些有助於我們獲得好運的想象出來的事物則可以無限多地隨意更新。這種實際性使薩滿教作為制度不能成為一種政治力量，而作為活動則隨時可以為人提供幫助。

正是由於上述所有這些方面使薩滿活動受到超越性的意識形態的排斥，但也正是由於這些方面使它仍在現代社會占有一席之地。因為說到底，誰不願意有好運？又有誰不想藉助各種辦法來得到好運呢？

## 參考書目

### 期刊

*Shaman, An International Journal for Shamanistic Research*. Szeged, Molnar & Kelemen Oriental Publishers. Depuis 1993.

*Études mongoles et sibériennes*, Nanterre, 主要: vol. 7, 8, 11, 12, 18, 19 - 20, 25 & 26, 28 & 29, 30 - 31.

### 會議論文及其他論文集

1. 國際會議及國際薩滿教研究協會論文集 (ISSR: International Society for Shamanic Research)

Diózegi, Vilmos & Hoppál, Mihály, eds. 1978. *Shamanism in Siberia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 532p.

Hoppál, Mihály ed. 1984. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen, Herodot V, 2 vols.

Hoppál, Mihály & Sadovsky, Otto von, eds. 1989. *Shamanism, past and present* Budapest/Fullerton Los Angeles, Istor books, 2 vols.

Hoppál, Mihály & Pentikäinen, Juha, eds. 1992. *Northern Religions and Shamanism*. Budapest, Akadémiai Kiadó, Helsinki, Finnish Literature Society.

Hoppál, Mihály & Howard, Keith, eds. 1993. *Shamans and Cultures*. Budapest / Los Angeles, Akadémiai Kiadó / ISTOR. (ISSR 1)

Hoppál, Mihály [Kim, Tae-gon and Hoppál, Mihály, eds.] 1995. *Shamanism in Performing Arts*. Budapest, Akadémiai Kiadó. (ISSR 2)

Hoppál, Mihály, 1997. Nara. (ISSR 3)

Funk, D. & Kharitonova, V. 1999. *Proceedings of the International Congress Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices*. Moscow 2 vol. (Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices v.5)

*Stimmen des Nordens, Spuren der Schamanen*. 1999. Berlin, Haus der Kulturen der Welt. 33p.

Funk, D. & Kharitonova, V. 1999. *Proceedings of the International Congress Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices*. Moscow 2 vol. (Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices v.5)

Actes de l'ISSR 4 (Chantilly, 1 – 5 septembre 1997) :

1. Aigle, D., Brac de la Perrière, B., Chaumeil, J. C. 2000. *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre, Société d'Ethnologie (coll. Recherches thématiques).
2. Francfort, Henri-Paul & Hamayon, Roberte. 2001. *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Akadémiai Kiadó, Budapest, Bibliotheca Shamanistica 10.

## 2. 其他

*Voyages chamaniques*. 1977 & Deux 1982. *L'Ethnographie*.

*Transe, chamanisme, possession*. 1986. Paris/Nice, Éditions Serre/Nice-animation, 375p. (De la fête à l'extase)

*Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. 1990. Ed. by M. M. Balzer. M.E. Sharpe, Inc. Armonk, New York, London. 197p.

*Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire*. 1992, *Diogenes* 158 [trad. en anglais, espagnol, chinois].

*Paroles de chamanes, paroles d'esprits*. Numéro coordonné par G. Vargyas. *Cahiers de Littérature orale* 35, Paris, INALCO, 236p.

*Shamanism, History and the State*. 1994. Ed. by Nicholas Thomas and Caroline Humphrey. Ann Arbor, the Univ. of Michigan Press, 232p. index. 2nd ed. 1997.

*Circumpolar Religion and Ecology. An Anthropology of the North*. 1994. Ed. by Takashi Irimoto and Takako Yamada. University of Tokyo Press, 458p. index.

*Variations chamaniques* 1 & 2. 1994 & 1995. *Études mongoles et sibériennes* 25 & 26.

*Shamanism and Northern Ecology*. 1996. Ed. by Juha Pentikäinen.

Mouton de Gruyter, Berlin / New York (Religion and Society 36), 386p.

*Shamanhood, Symbolism and Epic*. 2001. Ed. by Juha Pentikäinen in collaboration with Hanna Saressalo and Chuner M. Taksami. Budapest, Akadémiai Kiadó (Bibliotheca Shamanistica 9), 272p.

*Chamanisme, christianisation, possession*. 1997. Sous la direction de Bernard Saladin d'Anglure et François Thérien. *Études Inuit Studies* 21 (1 – 2), 358p.

*Circumpolar Animism and Shamanism*. 1997. Ed. by Takako Yamada and Takashi Irimoto. Hokkaido University Press, 336p. index.

*Saman i vselennaja v kul'ture narodov mira*. 1997. Sankt-Peterburg. RAN, Muzej antropologii i etnografii, 142p.

*Spellbound by the shaman. Shamanism in Tuva*. 1997. Ethnographi Museum City of Antwerp, 167p.

*Schamanismus und Andere Welten*. 1998. Wien, Museum für Völkerkunde, 95p.

*Discovery of Shamanic Heritage*. 22 – 23 September 1998. Seoul, Korean National Commission for Unesco, Korea Performing Art Center Inc. 164p.

*Korean Shamanism. Revivals, survivals and change*. 1998. Ed. by Keith Howard. Seoul, the Royal Asiatic Society, Korea Branch, 258p. index.

“*Izbranniki duxov. Izbravsie duxov*”. *Tradicionnoe samanstvo i neosamanizm*. 1999. Pamjati V. V. Basilova (1937 – 1998). Rossijskaja A. N. Institut etnologii i antropologii. Etnologičeskie issledovanija po samanstvu i inym tradicionnym verovanijam i praktikam, t.4, 308p.

Beffa, M. L. & Laurence Delaby. 1999. *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*. Paris, Muséum national d'histoire naturelle (Mémoires du Muséum 181), 241p.

*Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*. 1999. Ed. by Romano Mastromattei & Antonio Rigopoulos. Venice/New Delhi, Venitian Academy of Indian Studies/D.K. Printworld Ltd. 252p.

### 專著及專項研究論文

Anisimov, A.F. 1958. *Religija Evenkov*. Moskva-Leningrad, AN SSSR (Muzej istorii religii i ateizma), 235p.

Atkinson, Jane Monnig. 1989. *The Art and Politics of Wana Shamanism*. The University of California Press.

Balzer, Marjorie M. 1993. Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de-Soviet Siberia. *Perilous States: Conversations on Culture, Politics and Nation*. Chicago University Press, 131 – 164.

Basilov, Vladimir N. 1978. Vestiges of Transvestism in Central-Asian Shamanism. in V. Diószegi & M. Hoppál eds. *Shamanism in Siberia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 281 – 289.

Basilov, Vladimir N. 1992. *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka, 327p.

Bogoras, W. 1904 – 1910. *The Chukchee*. The Jesup North-Pacific Expedition Expedition VII, Leiden / New York, parts 1 – 3. (*Memoirs of the American Museum of Natural History* XI)

Bouchy, Anne. 1992. *Les oracles de Shirataka*. Éd. Philippe Pacquier. 283p.

Boyer-Araujo, Véronique. 1993. *Les cavaliers de l'invisible*. Paris,



L'Harmattan.

Brac de la Perrière, Bénédicte. 1989. *Les rituels de possession en Birmanie. Du culte d'État aux cérémonies privées*. Paris, Éd. Recherche sur les Civilisations, ADPF.

Brac de la Perrière, Bénédicte. 1994. Musique et possession dans le culte des trente-sept *naq* birmans. *Cahiers de Littérature orale* 35, 177 – 188.

Carrin, Marine. 1997. *Enfants de la déesse. Dévotion et prêtrise féminines au Bengale*. Paris, CNRS Éditions.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1983. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, Éd. de l'EHESS, 352p.

Delaby, Laurence. 1976. *Chamanes toungouses. études mongoles et sibériennes* 7.

Delaby, Laurence. 1982. Pas de chapeau à queues pour la chamanesse. *Voyages chamaniques Deux. L'Ethnographie* 87 – 88, 149 – 161.

Delaby, Laurence. 1993. Eprits époux d'enfants. *Études mongoles et sibériennes* 24, 37 – 51.

Delaby, Laurence. 1997 & 1998. *Bataclan chamanique raisonné* 1 & 2. *Études mongoles et sibériennes* 25 & 26.

Duchesne, Véronique. 1996. *Le cercle de kaolin*. Paris, Institut d'ethnologie.

Even, Marie-Dominique. 1988 – 1989. *Chants de chamanes mongols. Études mongoles et sibériennes*, 19 – 20.

Even, Marie-Dominique (trad. & adapt.). 1986. [S. Badamxatan] *Les chamanistes du Bouddha vivant, études mongoles et sibériennes*, 17.

Ginzburg, Carlo. [1966] [Trad. française Verdier 1980] *Batailles*

- nocturnes*. Rééd. Flammarion 1984. 271p. (Champs)
- Ginzburg, Carlo. [1989] – 1992. *Le sabbat des sorcières*. Paris, Gallimard, 427p. index.
- Guillemoz, Alexandre. 1983. *Les Algues, les anciens, les dieux*. Le Léopard d'or.
- Halla Pai Huhm. 1980. *Kut. Korean Shamanist Rituals*. Hollym, Elizabeth (New Jersey), Seoul, 102p.
- Hamayon, Roberte. 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* Nanterre, Société d'ethnologie, 880p.
- Hamayon, Roberte. 1997. *Taïga, terre de chamans*. Paris, Imprimerie Nationale, 216p.
- Hell, Bertrand. 1999. *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion, 392p.
- Hoppál, Mihály. 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg, Pattloch, 185p.
- Howard, Keith. 1989. *Bands, songs and shamanistic rituals. Folk music in Korean Society*. The Royal Asiatic Society. Korea Branch, 295p.
- Humphrey, Caroline, with Ürgüŋge Onon. 1996. *Shamans and Elders. Experience, knowledge, and power among the Daur Mongols*. Oxford, Clarendon Press. 396p. index.
- Jakobsen, Merete Demant. 1999. *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. New York, Oxford, Berghahn Books, 273p.
- Kendall, Laurel. 1993. Chini's ambiguous initiation. *Shamans and cultures*. ed. by M. Hoppál & K. D. Howard, Istor books 5, Budapest & Los Angeles, 15 – 26.

- Kim, Song-Nae. 1989. *Chronicle of violence, Ritual and mourning : Cheju shamanism in Korea*. PhD diss., University of Michigan.
- Ksenofontov, G. [1928] – 1999. *Les chamanes de Sibérie et leur tradition orale*. Paris, Albin Michel.
- Lecomte-Tilouine, Marie. 1993. *Les Dieux du pouvoir. Les Magar et l'hindouisme au Népal central*. Paris, CNRS Éditions, 396p. (CNRS Ethnologie)
- Lee Du Hyun. 1990. Korean shamans : role playing through trance possession. *Means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*. Ed. by R. Schechner and W. Appel, Cambridge University Press, 149 – 166.
- Leiris, Michel. [1938 – 1958] – 1980. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar précédé de La , croyance aux génies zar en Éthiopie du nord*. Le Sycomore, 1980, 132p.
- Lot-Falck, Éveline. 1977. Koca-kan, rituel érotique altaïen. *Études mongoles et sibériennes* 8, 73 – 108.
- Loude, Jean-Yves & Lièvre, Viviane. 1984. *Solstice païen. Fêtes d'hiver chez les Kalash du Nord-Pakistan*. Paris, Presses de la Renaissance, 361p.
- Loude, Jean-Yves & Lièvre, Viviane. 1990. *Le chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam*. Éd. du CNRS, Pr. Univ. de Lyon, Éd. Recherches sur les civilisations, 558p.
- Métraux, Alfred. 1955. La comédie rituelle dans la possession. *Diogenes* 11, 26 – 49.
- Métraux, Alfred. 1956. Le mariage mystique dans le Vodou. *Cahiers du sud* 337, Marseille, 410 – 419.

- Mihajlovskij, V. M. 1892. Samanstvo. Sravnitel'no-etnograficeskie ocerki. *Izv. imper. ob-va ljubitelej estestvoznanija, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete*, LXXV, *Trudy etnogr.* XII, 1, 115p.
- Mikhailowski, V. M. 1894. Shamanism in Siberia and European Russia. *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland*, 24, 62 – 100 & 126 – 158 (traduction de la première moitié du précédent).
- Pentikäinen, Juha. 1997. *Shamanism and Culture. Essays by J. P.* Helsinki, Etnika Co., 108p.
- Reichel-Dolmatoff, G. [1968] – 1973. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupès*. Paris, Gallimard.
- Ricoeur, Paul. 1998. La métaphore nuptiale dans le *Cantique des Cantiques*. *Esprit*, 1998, vol.5, 114 – 126.
- Ripinsky-Naxon, Michael. 1993. *The Nature of Shamanism. Substance and Function of a Religious Metaphor*. State University of New York Press, 289p.
- Saladin d'Anglure, B. 1983. Ijigqat, voyage au pays de l'invisible inuit. *Études Inuit / Studies* 7 (1), 67 – 83.
- Saladin d'Anglure, B. 1986. Du foetus au chamane : la construction d'un "troisième sexe" inuit. *Études Inuit / Studies* 10 (1 – 2), 25-113.
- Saladin d'Anglure, B. 1988. Penser le "féminin" chamanique, ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit. *Recherches amérindiennes au Québec* XVIII (2 – 3), 19 – 50.
- Saladin d'Anglure, B. 1989. La part du chamane ou le communisme sexuel inuit ds l'Arctique central canadien. *Journal de la Société des*

*Américanistes* LXXV, 133 – 171.

Saladin d'Anglure, B. 1992. Le troisième sexe. *La Recherche* 245, juillet-août 1992, vol. 23, 836 – 844.

Sales, A. de, 1991. *Je suis né de vos jeux de tambour. La religion chamannique des Magar du nord*. Nanterre, Société d'ethnologie, 339p.

Siikala, Anna-Lena. 1978. *The rite technique of the Siberian shaman*. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 358p. (Folklore fellows Communications, XCIII, 220)

Siikala, Anna-Lena & Hoppál, Mihály. 1992. *Studies on Shamanism*. Helsinki, Finnish Anthropological Society/Budapest, Akadémiai Kiadó, 230p. (Ethnologica Uralica, 2)

Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press.

Walraven, Boudewijn. 1994. *Songs of the Shaman. The ritual chants of the Korean mudang*. London, Kegan Paul International, 307p.

Yamada, Takako. 1999. *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 165p.

## 理論方法及其他有關文章

Atkinson, Jane Monnig. 1992. Shamanisms today. *Annu. Rev. Anthropol.* 21, 307 – 330.

Bleeker, C. J. 1974. Chance-Fate-Providence. Some religious-phenomenological reflections. *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris, PUF, 601 – 610.

Dubuisson, Daniel. 1998. *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*. Éd. Complexe.

- Dumézil, Georges. 1943. *Servius et la Fortune*. Paris, Gallimard.
- Flaherty, Gloria. 1992. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton University Press. 320p. index.
- Geertz, Clifford. 1966. Religion as a cultural system. In *Anthropological approaches to the study of religion*, ed. M. Banton. London, Tavistock.
- Hamayon, Roberte. 1994. En guise de postface : qu'en disent les esprits ? *Paroles de chamanes, paroles d'esprits. Cahiers de Littérature Orale* 35, Paris, Public. Langues'O, 189 – 215.
- Hamayon, Roberte. 1995a. Pourquoi les “ jeux ” plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu. Ou Le “ jeu ”, forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens. Rites et ritualisation. Études publ. sous la dir. de Georges Thinès et Luc de Heusch. Paris/Lyon, Vrin, 65 – 100.
- Hamayon, Roberte. 1995b. Pour en finir avec la “ transe ” et l’“ extase ” dans l'étude du chamanisme. *Études mongoles et sibériennes* 26 (*Variations chamaniques* 2), 155 – 190.
- Hamayon, Roberte. 1997. Esprit, es-tu encore là ? *Histoire d'homme Jean Pouillon. L'Homme* 143, 117 – 122.
- Hamayon, Roberte. 1998. “ Ecstasy ” or the West-dreamt Shaman. *Tribal Epistemologies*, ed. by Helmut Wautischer. Ashgate (Averbury Series in Philosophy), 175 – 187.
- Hamayon, Roberte. 1998. Le sens de l’“ alliance ” religieuse : “ Mari ” d'esprit, “ femme ” de dieu. *Anthropologie et Sociétés* 22, 12, 25-48.
- Hamayon, Roberte. 2001. Schamanismus und der Umlauf der Ideen. *Altäre. Kunst zum Niederknien*. Ed. Jean-Hubert Martin.

Düsseldorf, Museum Kunst Palast, 44 – 47.

Hamayon, Roberte. 2001. Tricks of the Trade or How Siberian Hunters Play the Game of Life-Giving Exchange, in Caroline Gerschlager, *Expanding the Economic Concept of Exchange: Deceptions, Self-Deceptions and Illusions*, Kluwer academic publishers, 133 – 148.

Hamayon, Roberte. 2001. Shamanism: symbolic system, human capability and Western ideology. In *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses*. Ed. by H.-P. Francfort & Roberte Hamayon. Budapest, Akadémiai Kiadó (Bibliotheca Shamanistica X), 1 – 27.

Heusch, Luc de. 1971. Possession et chamanisme. & La folie des dieux et la raison des hommes. in *Pourquoi l'épouser ?* Paris, Gallimard, 226 – 244 & 245 – 285 (Bibliothèque des sciences humaines).

Hocart, Arthur M. 1970. *Kings and Councillors*. The Univ. of Chicago Press. (Trad. française 1978. *Rois et courtisans*. Paris, Le Seuil)

Howard, Keith D. 1993. Without Ecstasy, is there Shamanism in South-West Korea ? *Shamans and Cultures*. Ed. by Mihály Hoppál & Keith D. Howard, Budapest / Los Angeles, Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, 3 – 14.

Lewis, Ioan M. 1971. *Ecstatic Religions. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore, Schapera, Penguin Books, 221p. (2nd ed. 1989)

Lewis, Ioan M. [1986] – 1996. *Religion in context*. 2nd ed. Cambridge University Press. 198p. index.

Mathews, Gordon. 2000. *Global Culture / Individual Identity. Searching for Home in the Cultural Supermarket*. London & New York, Routledge, 228p. Index.

Needham, Rodney. 1972. *Language, Belief and Experience*. Oxford,

Blackwell.

Noel, Daniel C. 1997. *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*. New York: The Continuum Publishing Company.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 1994. Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation. *L'Homme*, XXXIV 131, 7 – 27.

Perrin, Michel. 1995, 2e éd. corr. 1998. *Le chamanisme*. Paris, PUF (Que sais-je ?).

Reinhard, J. 1976. Shamanism and spirit-possession : the definition problem. *Spirit possession in the Nepal Himalayas*, J.T. Hitchcock & R.L. Jones eds, Warminster & Phillips Ltd., 12 – 20.

Rouget, Gilbert. 1980. *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 2<sup>o</sup> ed. 1990. English transl. 1985. *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*. Chicago & London, The Univ. of Chicago Press, 395p.

Schechner, Richard. 1976. From Ritual to Theater and back. *Ritual, Play and Performance*. ed. by R. Schechner. New York, Seabury Press, 196 – 222.

Sternberg, Ja. [1893] – 1936. *Pervobytnaja religija*, Leningrad.

Sternberg, Ja. 1925. Divine Election in Primitive Religion. *Proceedings of the XXI International Congress of Americanists*, Göteborg, 472 – 512.

Toffin, Gérard. 1990. Ancêtres claniques et esprits féminins. *Revue de l'Histoire des Religions*. CCVII – 2, 159 – 198.

Van der Veer, Peter 1992. Playing or praying. A Sufi Saint's Day in Surat. *The Journal of Asian Studies* 51, 3, 545 – 564.

Van Gennep, Arnold. 1903. De l'emploi du mot "chamanisme". *Revue*



*de l'histoire des religions*. XLVII, 51 – 57.

Vazeilles, Danièle. 1991. *Les chamanes*. Paris, Cerf, 126p.

Vitebsky, Piers. 2001. *Les chamanes. Le grand voyage de l'âme. Forces magiques. Extase et guérison*. Taschen (Sagesses du monde), 184p. (trad. de *The Shaman. Voyages of the Soul. Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*. Macmillan 1995, Living Wisdom), 184p.

Zempléni, András. 1984. Possession et sacrifice. *Le temps de la réflexion*. Paris, Gallimard, V, 325 – 352.

《法國漢學》第六輯《科技史專號》中黃一農《火器》一文譯者周維強先生的名字被漏排，特此注明，並向周先生致歉。