

道教宫观，是道士修道、祭

欽賜仰殿與東嶽信仰

神和舉行宗教活動之主要場所。是道教賴以承和長之载体。千余年来，世道更迭，宫观兴废，然道教思想绵延悠长，维系民族文化，凝聚民族感情，维护社会稳定，其功莫大焉。

宫观，原为宫和观之合称。

宫，古为房屋通称，后专指帝王之住所。观，古为宫门前之双阙，即城门两旁高楼可供眺望之处。《道

一个宗教人类学视角的考察

藏·道教与神仙信仰》徐一石著
丁常云 刘仲宇 叶有贵 著

上海市重点学科项目



道教宫观，是道士修道、祭

神和举行宗教活动之重要场所，亦

是道教文化赖以传承和发展的重

● 东岳行宫望浦江

载体。千余年来，世道更迭，宫观

兴废，然道教思想始终绵延，维系

● 追根寻源说泰山

民族文化，维护社

● 和顺阴阳建道场

会稳定，其功莫大焉。

● 乡风民俗渗影响

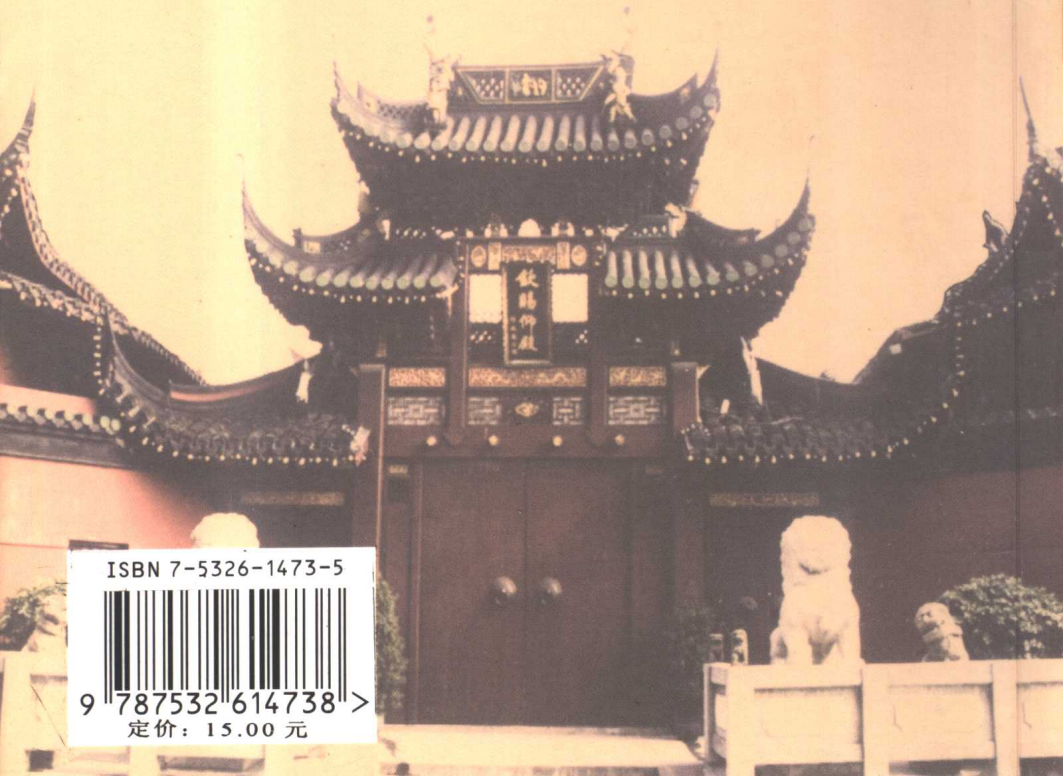
● 古庙逢时开新篇

住所。观，古为宫门前之双阙，即

城门两旁高阁可供眺望之处。《道

藏·道契》称：『古者王侯

之居皆为宫，城门两旁谓之观』。



ISBN 7-5326-1473-5



9 787532 614738 >

定价：15.00 元

欽賜仰殿與東嶽信仰

——
一个宗教人类学视角的考察

丁常云 刘仲宇 叶有贵 著

上海辞书出版社

图书在版编目(CIP)数据

钦赐仰殿与东岳信仰:一个宗教人类学视角的考察/丁常云,刘仲宇,叶有贵著. —上海:上海辞书出版社,2003

ISBN 7-5326-1473-5

I. 钦... II. ①丁... ②刘... ③叶... III. 道教—研究—中国 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 124013 号

责任编辑 陆海龙

装帧设计 杨钟玮

钦赐仰殿与东岳信仰

——一个宗教人类学视角的考察

世纪出版集团 出版、发行
上海辞书出版社

(上海陕西北路457号 邮政编码 200040)

上海市印刷十一厂印刷

开本 850 × 1168 1/32 印张 6 插页 3 字数 161 000

2004 年 2 月第 1 版 2004 年 2 月第 1 次印刷

印数 1—3 500

ISBN 7-5326-1473-5/B·45

定价: 15.00 元



新千年祈祷世界和平法会(2000年)



东岳殿内坛场布置



中秋斗会



钦赐仰殿
藏经楼和
仙居楼



东岳大帝像



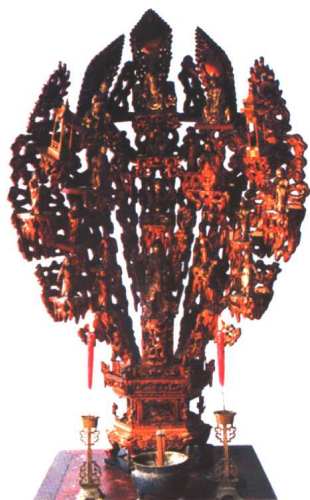
三清像



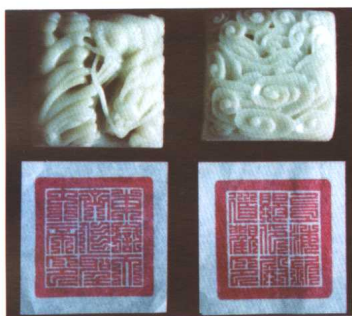
部分老道长



仟牌



灵山



东岳大帝印与钦赐仰殿道观
印（唐子农 篆）



道教法衣



“祈祷世界和平”法会文榜



道观恢复开放二十年周年
纪念活动开幕典礼



川沙县道教协会成立大会
(1987年)



上海市委副
书记罗世谦
接见钦赐仰
殿道观丁常
云道长
(2003年)

序

东岳者，泰山也。道纳自上世纪50年代起，为中国道教协会事，来往京沪，每过泰安，远望泰山雄姿，苍翠巍峨，肃穆庄严，常为其帝王之气慨感慨万千。中国人崇敬泰山，中国人也自古崇拜泰山神灵。东岳大帝就是道教的泰山神明。

照例说，山岳之神应该属于地方神，只是东岳大帝除了护佑齐鲁、统领五岳外，又有“主世界人民官职、生死、贵贱等事”的职能。于是，对东岳大帝的崇拜就超越了地域，供奉东岳大帝的庙观也遍及神州。

上海的钦赐仰殿，又称东岳行宫，是上海地区供奉东岳大帝的主要道观。由于地处浦东，随着近十年来浦东的飞速发展，钦赐仰殿周围已是高楼林立，道路宽敞。但是钦赐仰殿仍然保持着斗拱飞檐，红墙黄瓦，钟磬交鸣，香火缭绕的道观本色，成为在现代化进程中中国传统文化根基的标志，也成为宗教信仰自由政策贯彻落实的象征，俨然已成为浦东新区的一道风景线。

“饮水思源”，20年前，为恢复开放钦赐仰殿筹划呼吁，道纳和浦东道友踏进庙门时，钦赐仰殿是门窗零落，破墙剥落，油桶破车，随地堆放。经过道友们的努力和信众的支持，特别是张公文希（大昶）道长的昼夜操持，钦赐仰殿才得以有今日辉煌之庙貌，传承于青年道长们继续宏道扬德。

泰山威严，雄峙千年。东岳信仰，绵延久远。中国的道教仍将对于中国人的信仰生活，对于中华民族的复兴，对于中国的崛起作出自己的贡献。

是为序。

中国道教协会顾问

上海市道教协会名誉会长 陈莲笙

2004年元月 米寿之年

于上海

序

道教宫观，是道士修道、祭神和举行宗教活动之重要场所，亦是道教文化赖以传承和发展之重要载体。道教宫观的创立，使道教文化和信仰思想普传神州，深入人心。千余年来，世道更迭，宫观兴废，然道教思想绵延悠长，维系民族文化，凝聚民族感情，维护社会稳定，其功莫大焉。

宫观，原为宫和观之合称。宫，古为房屋通称，后专指帝王之住所。观，古为宫门前之双阙，即城门两旁高楼可供眺望之处。《道藏·道书援神契》称：“古者王侯之居皆为宫，城门两旁谓之观”。《太上混元老子史略》称：“古人以高台为观，可观瞻四方”。《列子》又称：“岱与山上有台观，皆金玉、仙圣飞相来往”。故“观”又被视为恭迎天神之处。宫观之连称则始于《史记·秦始皇本记》：“咸阳之旁二百里内，宫观二百七十”。此时，宫观仍指供帝王游憩之离宫别馆。道教最早之宫观，传为陕西周至之楼观，周关令尹喜曾在此观星望气，后迎老子于楼观，讲授《道德五千言》，于是后人将迎奉神仙之所皆名曰“观”。《终南山说经台历代真仙碑记》引《楼观本起传》曰：“楼观者，昔周康王大夫关令尹之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也；问道授经，此大教所由兴也”。汉武帝好神仙，为求长生而建观，使宫观开始成为祭祀之所。

道教自东汉正式创立之时，就开始形成了道士修道、祀神之所。早期道教正一盟威道和太平道皆有原始宫观之称谓。正一盟威道多称“静室”、“靖舍”、“草屋”、“治”等，当时之“静室”为道士修道之所，又作病者思过修善之地；“靖舍”和“草屋”属简陋修道之所；“治”为正一盟威道祀神祭祖之地，亦为管理教民之机构。太平道则以“方”为单位组织教徒，并以此为活动场所。晋以后，道教宫观之称谓多数仍保持早期道教传统，但也出现了“庐”、“馆”之称。唐代道教因得帝王之扶持，宫观得以迅速发展，李唐王朝尊老子为皇室宗祖，令在各地建“宫”以兴道教。唐宋以

后，道教宫观正式定型，并延续至今。

伴随着宫观的兴建与发展，道教文化和信仰思想亦得以延续与传承。宫观文化是以宫观为载体，以信仰社群为传播对象的一种宗教文化。从文化角度来说，它是一种社会意识形态，从宫观建筑及其道教活动来说，它又是一种社会实体。因此，宫观文化既具有表象文化现象，又具有丰富的内在文化内涵，它融高雅、通俗和信仰于一体。所谓表象文化，主要包括建筑、雕塑、美术、音乐等。内在文化，是指道教神仙信仰所产生的社会功能和社会作用，神仙体系属信仰范畴，它包含着道教奉神的原则，又具有一定的劝善功能。其次，道教宫观中神仙信仰在一定程度上又构成了宗教伦理道德体系，在思想道德建设上具有一定教化功能。

钦赐仰殿，又名东岳行宫，是上海乃至全国著名的道教宫观，具有悠久的历史，清代曾为申江十大胜景之一，20世纪80年代初重新修复，千年古观，再现生机。今日之道观，殿堂宏敞，楼阁崔巍，香火鼎盛，实赖张公文希道长的辛劳，靠道观全体教职员工的努力，广大道教信徒的支持。余于新世纪开局之年，受市道协委派，来观主持工作，面对新形势、新任务，自当认真学习，努力工作，在前辈道长工作的基础上，不断开拓创新。特别是随着浦东城市化进程的不断加快，对道观各项工作都提出了新的、更高要求。我们不仅要进一步规划、修建好道观，管理好道观，而且还要进一步研究、弘扬道观文化，服务当代社会。未来的钦赐仰殿道观，应该是融“宗教、旅游、文化”为一体的现代化道教宫观，是浦东新区重要的宗教胜地和旅游景点。我们将为之努力，为之奋斗。

宫观文化，是道教文化的重要组成部分。弘扬道教文化，是我们每一位道教徒的责任。本书以钦赐仰殿与东岳信仰为基本立足点，从宗教人类社会学的角度出发，深入揭示东岳信仰的历史演变过程、社会影响及其文化内涵。因此，本书不仅仅只是一所道观历史的介绍，它是以一所道观的历史现象和一位神灵之信仰内涵为视角，透过他们，可以更多、更广和更深地了解道教宫观文化，特别是了解深深扎根于民众社会生活中的道教。

从这种意义上说，这是一本让读者了解道教宫观文化及其信仰思想的读本，也是向社会展示道教宫观文化的一本通俗读物。我们也希望它能起到这方面的作用，为广大读者所喜爱。

本书是钦赐仰殿道观文化研究的初步成果，也是道教宫观文化研究的一种新的尝试，不足之处，在所难免，敬请广大读者指正！本书的出版，得到上海辞书出版社于鹏彬、陆海龙、谢新发三位先生的热情帮助和支持，中国道教协会顾问、上海市道教协会名誉会长陈莲笙道长欣然为本书作序，在此表示由衷的感谢！

丁常云

2004年1月于上海

绪言

刘仲宇

《钦赐仰殿与东岳信仰》一书，是以钦赐仰殿道观为中心对象的研究成果，被列入上海市重点学科项目。我们的初衷，是通过对一个具体的道观的研究，展示当代道教面貌的某些侧面，透视其中包含着的若干文化的特性。这个任务是否完成得好，要请读者和行家来评论。这里仅想对我们的思路作一个简单的说明。

在我们看来，宗教是人类文化的一部分，具体的宗教现象总是与人们生活的环境联系在一起的。在某种程度上，宗教展示出来的是人的生活样式。道教在中国社会和文化的背景下产生，又融合进中国文化、中国社会和中国人的生活之中，特别对中国人的精神生活方式，有着重要的影响。它表现了中国文化的共同特征，又呈现出自己的特殊性。现实的道教只有放在中国文化史的大背景中才能理解，而对道教深入理解之后，才能对中国文化（包括传统文化，也包括现时代的文化）有全面的了解。多年来，我就是本着这样一种考量，参与到道教、道教文化的研究之中。因为以这样的眼光看道教，在研究方法上，就会较多地使用宗教社会学和宗教人类学的理念与研究模式，尽管在以往的著作中，我很少对自己使用的方法作出单独的说明，有时为了突出研究的主题，还尽可能地将理论、方法背景化，极少让它们走到分析和描述的前台。只有这本书，明确标明是从宗教人类学视野的考察。

作为一种文化现象，道教的存在，总是与民众的需要联结在一起的。没有需要的东西，就不可能长期存在于社会上；以前有过需求而现在已经无人问津的东西，不可能存在到今天。这种需要在不同的历史时期会有不同的表现形式和特定的内涵，然而若是像道教这样有着一千九百多年历史

的宗教，穿越了不同的时代，现在仍然处于复兴之中，那么它一定是满足了各个时代的民众某些共同的需要。人的宗教需要是怎么形成的，有许多理论可以探讨，现在还探讨得很少，人们对此也有不同的认识。然而有一点是肯定的，这种需要必定是从人们的生活之中引发出来的，特别是精神生活中引发出来的。有了宗教需要，便会有人出来创立宗教，也会有人追随创立者，信仰其创立的宗教。所信仰所追随的对象失落了，信仰者就会觉得不踏实，久之便会在情感上、心理上产生失落感，甚至沉入深深的痛苦，正常的生活因此而打破。在我们所叙述的钦赐仰殿中，可以相当清楚地看到这一点。当着“文化大革命”中断了该处的宗教活动后，信徒们的内心却并未泯灭对道教的信仰（在许多农村的信徒中，则将之具体化为所奉事的某一神灵或神灵群体），只是暗暗地将之潜藏在心底，一旦改革开放的春风拂来，钦赐仰殿重新开放，信徒便重新聚拢在一起，而且与日俱增。这使他们的宗教需要得以表达，得以满足。而当生活一旦发生某些挫折或困惑，他们又会感受到宗教的需要，希望在宫观中得到满足，得到抚慰。因此，宗教是这些信众生活方式的一部分，是他们生存的精神支撑，——即使不是唯一的支撑，也是最重要的支撑之一。从信众的生存样式，进到他们的宗教需要，再从其宗教需要，理解其宗教实践，是我们这本书观察钦赐仰殿及相关的道教文化的基本的视角。

作为中国传统宗教的道教，内部存在着多种派别，每一派别又都有着众多的宫观。目前在中国道教协会登记的已恢复开放的宫观，有三千余。历史上存在，现在陆续修复并准备开放的，以及还没有条件开放的，恐怕大大多于此数。道教是一个整体，有着共同的信仰，也有共同的活动方式。因此，从总体上研究道教，抽取其共性，当然是十分必要的也是完全可能的。然而道教的整体特征一定会通过单一的道观得到表现；而单一的道观，作为感性的存在，一定会比我们抽取的整体特征更丰富，更生动。我们这本书主要的研究对象是一个具体的宫观，从中看到的则是道教在特定时空中的具体的存在方式。当然作为单一宫观的研究，也有其局限性。因

为它的范围毕竟是有限的。而且由于道教在信仰主神前提下，又有着多神信仰的特点，其宫观所供奉的神灵，并不能完全覆盖其神谱的全貌。所以仅仅从一个宫观中，无法全面的推导出道教宫观的全貌，更遑论整个道教的全貌。本书的目标并不在于此，而是想通过一个具体的宫观，表达道教、道教文化存在的现实性和丰富性，然后从中透视一点儿道教的整体特征。

假如我们放眼世界文化或人类文化的整体看问题，那么这本书中所讨论的问题的特殊性便更为明显。人类的宗教现象，有许多相通之处，尤其是古代自发的原始宗教中，相同的地方更多。比如在生活于高山之中或周围的民众，都有对山岳的崇拜。古希腊、古印度、古代犹太人，都有类似的情况。中国境内崇山峻岭分布于全国，古代人产生对山岳的神秘感、畏惧感和崇敬感，十分自然。我们所讨论的东岳信仰，正是在山岳崇拜的基础上发生的。古代中国人崇山，表现不止一处。最早的神话典籍《山海经》便是以山为经纬。中国人又很早就将死亡后的归宿，与山联系起来。汉代匈奴人相信人死之后归赤山，汉族人则相信死后归泰山，而江西龙虎山、长江书箱峡等地存在了几千年的悬棺葬，似乎也透出些信息，人们很早便将身后的归宿与山岳捆绑在一起。然而，只有对于泰山的崇拜与死亡之后的联系最为牢固，得到最为广泛的认同。这在世界上恐怕相当独特。在中国发生的泰山崇拜，从山区传播到上海浦东这样的海隅平原时，又会产生一些与原发地不同的特点。从宗教人类学的角度看，这种特殊性，与普遍性一起，都应得到关注，而且对特殊的东西，应当倾注更大的精力加以研究。我们在本书中，就尽量将东岳信仰的特殊性与人类相似文化现象联系起来考察，而将考察以钦赐仰殿为载体的东岳崇拜的特点作为重点。

要想将上面谈到的特殊与普遍结合起来探讨，在研究手段上就必须将文献考察和实证调查结合起来。书中大量的照片和第一手资料就是实地调查的结果，对其中一些内容，我们尽可能地从道教文献中寻找其依据，以及其演变的脉络。例如钦赐仰殿道观目前仍在为信众提供的宗教服务中，仪式占据重要地位。对于这些仪式的来历和内涵，我们就花了许多功夫去

10

查证分析,包括查阅《道藏》等典籍中的科仪书籍,也包括向老法师请教。道教是古老的宗教,也是十分注意保持自己传统的宗教。它的一些仪式,迄今为止还保留着几百年甚至一千数百年的内容和形式。要想理解它们,没有深入的文献考察是不可能的。同时,它的仪式,又是变异的。这种变异,可以表现为内容的更新和结构的改变,也可以表现在同一内容和结构之中,在当代的法师头脑里产生与他们的先辈不完全相同的理解,或者在实际的操作中突出其中某些部分。因此,文献的考证与对当代法师的访谈,应当有机地结合起来。在这方面本书自知还不尽如人意,却是努力做着这样的尝试。

这种实证研究与文献相结合的方法,其着眼点显然是活的、现在仍存在于民众生活中的道教。道教存在了一千九百年,对它的研究可以取历史的眼光。本书则以现实的情形作为主要着眼点,而将历史当成说明现实的缘由之一,考察现实的、表现在一处道观中的道教文化是怎样发生,怎样传承的。而重点则是想描绘出现实的情景。这种情景,既包括直接的表现,它的建筑,它的像设,它的人员和人员的活动;同时也包括其中所积淀的历史文化内涵。因此,它又离不开历史的,有时也有理论的说明。这样,历史便在现实中得到重现。

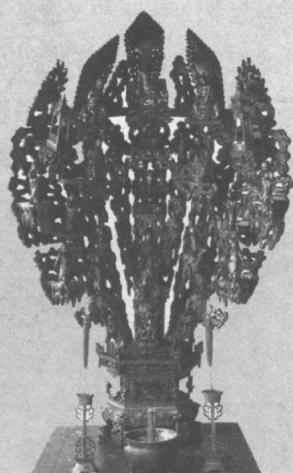
活着的道教和道教文化,是立体的多维的。它不单单是一种意识形态,是一种信仰的体系,还是一种在社会结构中仍起着作用、在社会的再分配中取得经济来源的实实在在的存在物。就其内部说,还有特定的管理制度、仪式,以及对此的独特解释系统,也就是教义学理系统,等等。我们想通过一个具体的道观,将这种活生生的具体的立体性表达出来。限于我们的水平,也许表达得不全面,不深刻,但却力求那样去做。所以,我们不是一般地讲述钦赐仰殿的历史,平面地介绍其现状,而是从其历史、信仰的基本观念、仪式和目前的面貌等方面加以描述,其中还涉及到在这一宫观里表现得特别清晰的民间风俗。

我们在书中所讨论的道教,是我们研究的客体。书中表现的作为客体

的道教，不是作者价值评判的对象，而首先是描述的对象。至于我们常常提起宫观中的某些活动满足了信众的需要，或者谈起它有很好的发展前景，那只是一种对其功能与走向的客观的描述，并不表明我们个人对这种功能与趋势的“好”与“不好”、“是”与“非”之类的评判。在书的作者中，有钦赐仰殿的道长，也有教外的学者，我们合作的基础在于，在信仰上相互尊重，而在学术上则尽可能地站在价值中立的位置上，客观地看待这里的考察对象。

中国大陆的道教研究，起步较晚，其中又遭遇“文化大革命”的浩劫，一度完全停顿。然而从上世纪70年代末改革开放以来，道教研究的势头，便如当前的国运，日见其昌盛。二十多年来，道教研究的成果之大，有目共睹。不过，相对来说，大陆学者的研究，实证的方法运用太少。本书的研究，或可补补缺。至于其成果能否差强人意，却是要请读者来评论的。

2003年12月草于建德花园寓所



目录

序.....	陈莲笙道长
序.....	丁常云
绪言.....	刘仲宇
第一章 东岳行宫望浦江	
第一节 江畔古庙.....	3
第二节 传说种种.....	5
第三节 东岳行宫.....	10
第二章 追根寻源说泰山	
第一节 雄视齐鲁.....	16
第二节 封禅圣地.....	19
第三节 泰山治鬼.....	22
第四节 五岳独尊.....	28
第五节 行祠遍地.....	32
第六节 东岳神系.....	36
第三章 和顺阴阳建道场	
第一节 科范庄严.....	54
第二节 正一宗风.....	59
第三节 清醮祈祥.....	67

第四节 济度超升.....	77
---------------	----

第五节 时代气息.....	95
---------------	----

第四章 乡风民俗渗影响

第一节 风俗存变.....	103
---------------	-----

第二节 请愿祈祷.....	111
---------------	-----

第三节 赞颂祭祀.....	116
---------------	-----

第四节 礼仪习俗.....	123
---------------	-----

第五章 古庙逢时开新篇

第一节 重逢生机.....	131
---------------	-----

第二节 新貌焕彩.....	142
---------------	-----

第三节 更上层楼.....	165
---------------	-----

第一章

东岳行宫望浦江



在上海浦东新区的源深路、张杨路口，有一座古庙。庙的四周已被新建的高楼包围，但她那古色古香的殿堂建筑仍然辉煌夺目。驻足观看，只见飞檐翘角展升于围墙，自前及后，建筑渐次升高，黄色琉璃瓦在阳光下熠熠生辉，端的是气象非凡（图1）。

她就是浦东著名道教古观钦赐仰殿。道观原“占地面积为20余亩”^①，规模宏大，为清末申江胜景之一。现占地面积约为5.7亩，仍为上海地



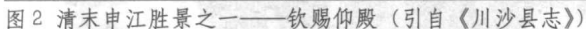
图1 上海钦赐仰殿道观山门

区规模较大的道观。

第一节 江畔古庙

如今的上海浦东，是一方热土。昔日的农田，几个月就变成了宽阔的大马路。悠闲散着漫步的老牛，以及从20世纪中期后多起来的拖拉机，现在都已被高速汽车和现代农业机械所代替，现代化的高楼不断地拔地而起。然而在改革开放之先，再说得近一点，在上世纪90年代以前，浦东还是相对沉寂的郊县。近代以前，她更是河港纵横交错的近海邻江的

^① 《川沙县志》第889页，上海人民出版社，1990年11月版。



水乡。钦赐仰殿道观就生长在这样的环境里，在1993年浦东新区成立前，行政上归属川沙县，系典型的城郊乡村。传统的乡风、民俗和浓浓的宗教信仰，始终是这一地区的特色。于是，钦赐仰殿自然就成了那一环境中民众精神生活中的重要因素，成为众多道教信徒向往的重要宗教活动场所。

钦赐仰殿四周，原来是乡村和农田。当年浦东地区近海多台风侵袭，再加上农村经济算不上富裕，所以老百姓居屋多建平房，少楼宇。在开阔的平原上，映衬于低平的民居之间，钦赐仰殿显得雄伟壮观，所以清代有人写其景色，以一个“雄”字概其气势（图2）。因为离环绕于其西北的黄浦江不远，秋冬时节，或西风掠过黄浦江散落在殿前的平野，或西北风由江上直灌过来，观内都能远远听到江面上的号子。近代黄浦江上航起轮船，更可以闻听到长长的汽笛声。殿宇耸峙于浦东平川之上，面前阡陌相连，河汉交错，春夏芦苇排列青翠于河畔，秋冬劲风吹奏清音于水面，每当门前橹声咿呀，殿中道人就知道来了香客。

浦东地区素有信仰道教、敬奉神灵的传统。农作社会里，人们对自然灾害、疾疫病痛的防范和治疗水平都很低下，常常寄希望于超凡的神

明。道教以东岳大帝主管阴间为信仰，生死事大，故与百姓的生活有着紧密联系。供奉东岳大帝的钦赐仰殿自然成为吸引远近香客的一方宗教胜地。寻常日子观中香烟缭绕，道士诵经奏乐之声不绝，到了农历初一、十五，尤其是三月二十八日东岳大帝圣诞，来敬香参拜的信徒更是络绎不绝，而每年除夕，来烧头香的也总是挤满了庙前庭院。

时光飞速流逝，星移物换，世事沧桑，昔日遍是水乡农田的浦东，现已成为上海，乃至中国现代化建设的一个样板。昔日鹤立鸡群的钦赐仰殿道观，早已被四周现代化楼群所掩映。然而，它在浦东民众心目中的地位却依旧十分崇高。1983年道观恢复开放以来，信众与日俱增。一些老香客因为城市建设的需要，搬迁到离道观很远的地方，但每逢观察中重大宗教活动和像东岳大帝圣诞这样的宗教节日，仍然兼程赶来。这种情况，说明民众中有着某种宗教需要，他们希望到钦赐仰殿这样具有影响的宗教场所中表达自己的信仰和感情，满足宗教信仰的需要。而从钦赐仰殿自身来说，它之所以具有对信徒经久不衰的巨大号召力，则是与其深厚的道教文化积淀分不开的。这种积淀，通过漫长时代的浸润、传播而逐步形成。对它的考察，要从种种传说开始。

第二节 传说种种

钦赐仰殿道观在浦东已经存在了相当久远的年代，然而追溯其源头，却众说不一。对这座古庙的来历只留下了一些传说。

传说之一，这庙本是三国时东吴孙权为母亲祈福所建立。如此说来，庙的存在已将近1800年，实在算得上古之又古。按东汉末年，天下大乱，前经黄巾大起义颠覆，再经各路军阀混战，遂形成三国鼎立的局面。上海地区当时整个儿属于吴地，在东吴的统治之下。东吴孙家的统治虽然到孙权才正式自称皇帝，但开始经营却源于其父孙坚和其兄孙策。孙坚本富春人，靠镇压黄巾军起家，成为占据江东的大势力。东汉末年，社

ONCIYANGDIANYUDONGYUENIYANG

会上方术流行，道教开始正式形成，江南一带也是道教和方术流行的区域之一。还在孙策当权时，就有一个叫做于吉的道士在这一带传教。他教信众烧香读道书，信从者极多^①。一次孙策在郡城门楼上集会诸将、宾客，正好于吉经过，诸将宾客中竟然有三分之二下楼迎拜，掌管礼仪的官员大声呵斥禁止都无济于事。鉴于东汉末的黄巾大起义就是张角兄弟利用道教秘密组织和发起的，当时的统治者都对境内的道士或方士加强防范。孙策见于吉在自己的军队中有那么大的号召力，自然十分忌讳，遂下令杀了于吉。公元222年，孙权上台当了皇帝后，大约社会情况稍为稳定，而且统治者本人与民间都有对方术、道教的信仰需要，所以改变了对道教、方士的镇压政策，并采纳了吴地原有的民间信仰。当东吴大将吕蒙病重时，孙权便曾让道士帮吕蒙向北斗星祈求延命。同时，他也信任著名道士、后来被灵宝派道教奉为祖师的葛玄^②。与此同时，吴地原有的民间信仰的神祠、神庙，也保留和发展起来。在这样的背景下，统治者也开始利用各类方术和设立神祠为自己祈福消灾。传说孙权手下的大将，火烧连营打败刘备的陆逊，就曾在现今上海浦东的三林塘建有一庙为其母亲祈福，俗称为圣堂，后来几经沧桑，成为现今的崇福道院。孙权的继承者孙皓，因金山海塘崩溃成灾，梦见西汉大将霍光称能捍卫海塘，因而在金山为霍光立庙祭祀，民间称之为金山大王庙。从这些迹象看当时的背景，立祠祈福的做法非止一端，孙权为其母建祠祈福当有可能。然而，可能不等于现实，因为年代悠久，又没有文献可征，这一传说只能作为民间口头文学保留下来，而很难将它当成信史。

另一个被认为较有根据的说法，“钦赐”是指皇帝下令建造，而建造的年代就在唐太宗李世民时。清·秦荣光《上海县竹枝词》：

东岳行宫在浦东，相传唐敕建兴工。

信官叔宝秦建造，钦赐还称仰殿雄。

作者自己有小注说：“东岳行宫在二十四保二十图，名钦赐仰殿，相传唐时敕建，梁上有‘信官秦叔宝监造’”。二十四保二十图，是当时行

①参看《三国志》中的《吴书·孙策传》注引《江表传》。

②见葛洪《神仙传》卷七《葛玄》。

政区划名称，这是说钦赐仰殿的方位。词中记载钦赐仰殿的性质是东岳行宫，即民间俗称的东岳庙。传说它始建于唐，系钦赐，称仰殿是为突出其雄伟。说监造者为秦叔宝，系清代乾隆三十五年（1770年）翻修时卸下大梁时发现其上的题记如此。由秦叔宝监造的题记，人们断定它是唐时皇帝敕令建造的。

按唐太宗李世民麾下有一位著名的大将，姓秦，名琼，字叔宝。他生于隋，山东历城（今济南）人，大业（605—618）中，为隋将来护儿帐内。隋末天下大乱，秦琼几经转辗，投归秦王李世民，因他以勇猛闻名，李世民对之厚加礼遇，秦叔宝也为之效命。据《旧唐书·列传第十八》记载：“叔宝每从太宗征伐，敌中有骁骑将锐卒，出人来去者，太宗颇怒之，辄命叔宝往取。叔宝应命，跃马持枪而进，必刺之万众之中，人马辟易，太宗以是益重之，叔宝亦以此颇自矜尚。”因广积战功，又参与诛杀李建成、李元吉，助太宗登上帝位。因之得拜左武卫大将军，实封七百户，死后陪葬昭陵，并于贞观十七年与长孙无忌等图形于凌烟阁。

天下平定之后，秦叔宝多病，据他自己分析，生平经二百余阵，屡负重伤，出血太多，岂能不病？所以他在得封为大将军后，享福年数不多，于贞观十二年（638年）逝世。如果钦赐仰殿梁上所记的信官秦叔宝确是指他，那么其建造年代当在贞观元年（627年）至十二年（638年）之间。

东岳大殿梁上虽有“信官秦叔宝监造”字样，但没有明确年号，故也可能是另一位与秦琼同字号的某一朝代的官员。须知，当代中国人的重名率之高颇令户籍管理者头痛；如再加上历代的累加，同名同姓者不知凡几。但是，当梁上文字被发现时，人们却一下子就认定它所指便是唐朝的秦叔宝，这或许与秦琼的超级知名度有关。他在民众中的知名度极高，不仅因为他曾图形凌烟阁，在以后编的新旧两种《唐书》中都有传。正史的记载恐怕去读的人不会太多，老百姓对秦琼的熟悉程度之高却大大超出新旧《唐书》的阅读者，另有原因。原来，有一则故事让他



图3 秦琼与尉迟敬德 明刊本
《三教搜神大全》

出尽风头。传说，李世民当了皇帝后，却有一段时间夜间做恶梦，见被他杀掉的亲兄弟建成和元吉的鬼魂来闹腾。他手下大将尉迟敬德和秦琼自告奋勇为太宗守门。大约是他们的威武足以慑服鬼怪，那晚便太太平平，了无遗响，太宗才睡了个安稳觉。以后呢，就将他们二位的形象画在门上，充当了门神（图3）。门神是家家户户都要贴的，秦叔宝与尉迟恭的知名度有多高就不难想象了。而且这则故事在家喻户晓的小说《西游记》中也出现过，使得秦琼为门神的传说在民间取得极高的

认同率。所以当清代翻造东岳大殿，发现梁上有“信官秦叔宝监造”字样后，尽管上面没有年代记载，就肯定他是唐朝大将秦叔宝。

钦赐仰殿建造于唐太宗年间的说法因为有梁上题辞的证据，显得比较确凿。不过，对此也还有另一种传说与它相矛盾。

这另外一种传说，是称钦赐仰殿本来叫“金四娘殿”。还是那位秦荣光在《上海县竹枝词》紧接上面引的那首后写道：

祀盛崇禎金四娘，沪城备考善驱蝗。

金师娘殿颜图志，足证非秦造自唐。

在词下作者本人作了个注称：“《沪城备考》：有驱蝗神金姑娘，或称金四娘，祀盛于崇禎间，田家多赛祭之。钦赐仰殿殆因是传说附会唐建改奉东岳耳。案颜《志·县境图》作‘金师娘殿’，可证。”据这样说来，钦赐仰殿本来叫“金师娘殿”，所祀的为一位生前善于捕蝗的金姑娘又称金四娘。它的鼎盛时期在明崇禎年间。后来才讹为钦赐仰殿。这一说法得到《沪城备考》（清人著作）和颜氏《川沙县志·县境图》（明代著作）

的证明。

按浦东和它所在的上海地区，都属于江南地区，古代农业发达。在开埠以前，农业仍然是人们经营的主要产业。江南从元代起，托黄道婆改革织布技术之赐，大量种植棉花，作为织布业的基地。所以农业生产与其收成，对民众生活来说，是真正的“基础”。农业生产常受到各种自然条件的限止，也会遭到各种自然灾害的破坏，古代一个麻烦事儿，是虫灾的威胁。这在上古就十分突出。古代有蜡祭的习惯，据说：“伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也。岁十二月，合聚万物合而索饷之也。”^①意思是求索其神，用食物祭祀。伊耆氏，或说即尧，那是很古老的，当中国原始时代的末期。蜡祭中有一首祝辞：“土反其宅，水归其壑。昆虫毋作，草木归其泽！”是祝愿也是命令水土都回到它们该处的地方，草木呢，长到低洼湿润的地方去，而昆虫则不要发生。足见上古时代人们就讨厌昆虫，希望神灵禁止它们大量繁殖。江南气候温暖多雨，既给各类作物的生长创造了良好的条件，但也容易孳生各种害虫。于是不知从哪一时代起，江南就盛行对驱蝗神灵的崇拜。这类神灵不止一个，其中著名的有猛将神。据《清嘉录》等书记述，江南尤其是苏州、太仓一带普遍崇拜猛将神。但据清代许洽《眉叟年谱》记述说，康熙十一年七月，飞蝗蔽天而来，“民谓祀猛将神，未祀马阿公，故撒炉灰为变也”。猛将神与马阿公是两个驱蝗神。实际上他们的原型应当是蝗神，为古代自然崇拜的对象。南方称蝗为螳螂，字又作蚱蜢，而吴语地区径称为“猛将”。这是猛将神的由来，至于后来将他说成是宋代抗金名将刘锜或其弟刘锐，则是对其出身的一种新的解释。马阿公，隐指“蚂蚱”，也是从自然崇拜演变而来。这两位驱蝗神同处苏州地区，民众同样敬重，可见民间所祀并不全一致。民间信仰就是这样，常常是各按自己的理解设置神祠，多种理解创立的神灵平行不悖，信众对他们的祭拜是宁滥毋缺。猛将神在江南信众很多，但也不排斥各地另立驱蝗神，或与猛将同列其他驱蝗神，金四娘便是一例。她是浦东地区的捕蝗能手，歿后受到乡亲的敬重，立

①《礼记·郊特牲》。

庙祭祀，是完全可能的。中国人的祭法中凡有功于民、能捍大灾御大患的，民众都会立庙祭祀，一方面是带有纪念其功德的性质，另一方面也是祈求他或她能显示灵验，保佑地方平安。顺便说一句，她所立的庙称“金师娘殿”，似乎透露出她原是民间的仙姑、师娘一类，生前的活动就带有若干神秘气息。这样的人，在民间更易被注入超自然的力量，受到崇拜。

但是，本地有金四娘或金师娘之祀是一回事，是不是一开始就是现在的钦赐仰殿，反过来说，是不是钦赐仰殿即起于金师娘殿，它还有没有比崇祯年间更早的历史，也还是没有确凿的证据。在民间神灵和神祠的演变过程中，语言、语音的转变，即学术界称之为语讹的现象，确实不少见。然而要确定某一特定的对象的来历源自于语讹，却需要证据，需要将语讹的具体过程弄明白。这一说法最大的疑点在于无法解释“信官秦叔宝监造”的话。因此，在没有更多的证据前，我们还是只能说，“金四娘殿”之说还仍然只能存疑。

第三节 东岳行宫

传说是美丽的，但是多数口头传说，常常相互歧异，要想确定哪一种是事实，很难去考证清楚。一个古观的来历，要专门考证清楚恐怕十分费事。有时候，还要靠运气，希望在尘封的历史中突然找到一点两点确凿无疑的材料。一个历史的迷团，千年求索，开解无门，一天却突然因为一项考古的发现而迎刃而解，那真是无比的快活。然而，可惜的是，那样的好运，常常是可遇而不可求。钦赐仰殿初建的历史和最初的庙名要弄清楚，都还有待于更多的文献被挖掘被发现。在没有更多的新文献以前，我们且将其确切建造时间之谜暂且搁过一边，而一起讨论一下它的性质。

钦赐仰殿是属于道教的宫观。道教有自己的神谱或曰神仙谱系。不

过，与西方基督教及伊斯兰教等一神教只敬信唯一的神灵不同，道教信仰多神。其神仙谱中有先天尊神，如：“三清”（即元始天尊、灵宝天尊和道德天尊）、“四御”（即玉皇大帝、北极紫微大帝、勾陈大帝、后土皇地祇，或玉皇单列于三清之后，以勾陈大帝、北极紫微大帝、后土皇地祇与南极长生大帝为四御）等，也有后天得道仙真如八仙、张天师、许真君等，还有不少歿后成神的功臣、烈士，如关公、张巡等，再有大批的各神仙召役的属将如王灵官、马天君等。同时，道教还不断地将民间供奉的各种俗神收罗进自己的神仙谱，比如“五圣”在宋代被收进神谱，清代以后，狐仙、猛将神等自然崇拜的对象也进入道教的名山和宫观。这样，道教的神谱就显得十分庞大。全部庞大的神仙队伍又有序地编制在以三清、四御为首的主神系统之下。因其最高神是三清，有时人们会用三清代表道教。仙真神灵如此众多，在立庙时便有许多便宜行事的做法。众神仙可以于三清尊神的下手共处一宫，也可以各神仙立有专殿或者专庙。像吕祖祠就是八仙中吕洞宾的专庙，而财神殿则是各宫观中常见的供奉他的专殿。那么，钦赐仰殿是一座什么性质的宫观呢？从原来的意义上说，它是一座东岳大帝的行宫，属于专庙的一种。上面引及的《竹枝词》和其他一些文献都说它就是东岳行宫。这一点可以确定：钦赐仰殿一进山门，第一重大殿就是东岳殿，内中供奉东岳大帝。这一建筑，还是清代的旧物。从其整体格局和所供神灵来看，它是不折不扣的东岳行宫。无论前面提到的传说，对它何时成为东岳行宫有不同说法，但迟从清代起此处已成为东岳行宫则毫无疑问。

东岳行宫，一般称东岳庙，是祭祀泰山神的地方。泰山古称东岳，为只有皇帝才有资格祭祀的五座名山之一。泰山神地位崇高，宋以后称为东岳泰山齐仁圣帝，一般称为东岳大帝。钦赐仰殿主殿为东岳殿，原先的性质无疑是东岳庙。为什么叫行宫呢？原来，东岳庙在泰山脚下，系供泰山神的祖庙。而在全国各地又常见有东岳庙。虽然都是东岳庙，各地的庙与祖庙还是有些差别。东岳大帝是泰山神，自然其本宫应当就是泰

山南麓正前方的东岳庙（岱庙），而各地的庙大约是供他巡视天下时住的。他是大帝，与人间的帝王一样，所居之处，例称为宫殿。京城皇宫以外，散在各地专门建来供皇帝居住的则称行宫。现在仿人间之例，东岳大帝在各地的庙当然要称行宫了。行宫，是从东岳神的尊贵角度说，从他接受祭祀之所来命名，又称为行祠。祠，是专用来祭神的地方。只是依信仰者的理解，神的行宫与帝王的行宫还是有很大的区别。帝王的行宫，在皇帝没有驾临时是空着的；而神灵的行宫，就是神灵的住所，神灵的象征，无时无刻都可以与神沟通。变化不测谓之神，似乎帝王的权力虽高，被人歌颂为“天王圣明”，终究不可能像神灵般的神通广大。孔夫子所谓“祭如在，祭神如神在”，在信众的心目中，不管在哪一处行宫，都是向东岳神像的膜拜。这是信仰上的事，且不来讨论。

钦赐仰殿既是东岳大帝的行宫，那么要说它的来历，追根溯源，还是要从东岳大帝的由来说起。

第二章

追根寻源说泰山



钦赐仰殿的来历既然和东岳神有关，那么非常自然，就要稍微探讨一下东岳神的来历，说一说他在中国的民间风俗和道教的神谱中的地位。

说到泰山崇拜，它是中国古代山岳崇拜的一个分支。中国古代对山的崇拜也许可以追溯到遥远的原始时代。大约编定于战国时的《山海经》可以说是一部巫师记述各山神灵和祭祀方法的总汇。全书都是以山的起源走向为经，记道里远近，物产所出，怪物多少，事神祭品。因为记道里，所以被看成地理书；记怪物，又被当成小说一类。其实它的原意是记事神方法，为当时巫师必知的神秘知识，为原始宗教的重要文献。那里面最高的山为昆仑，乃是帝之下都。因此，古代对高山的崇拜由来已久，而且将山，特别最高的山当成通天之途，天帝、神灵经常往来之区。

从世界宗教学、人类学的文献考察，这种对于山岳的崇拜几乎在世界上所有重要的文明圈中都有过，——大概古埃及文明是个例外，山岳的崇拜不及对河的崇拜来得重要。捡重要的说，古希腊的神是住在奥林匹斯山上的，古犹太人的祖先摩西接受上帝的十诫是在西奈山，古印度宗教中须弥山占有重要地位，印度教的神灵或说修行在大雪山，或说本身就是雪山神，印度教三大神之一湿婆的妻子便是雪山神女，须弥山、大雪山，实即青藏高原的喜马拉雅山。山对于古人来说，有着无限的神秘感，似乎其中藏有常人看不见也想像不到的秘密；同时又有着不可攀比的崇高感，人们总是仰视着高山，景仰着高山，云雾缥缈之中，把它们与宇宙间最高的神灵，联系在一起。不过，同样是山岳崇拜，在进入文明时代以后的发展，在各民族、各文化圈中却很不一样。这与不同的文化生态与地理生态场有直接的关系。单说中国的地理环境，幅员广大，全国的高山大河不知凡几，分布也不集中于一区一地，所以可以仰之弥高的山岳也非一脉。从文化生态来讲，中国进入文明时代后，宗教从来没有占据过社会的中心舞台，也不存在唯一的或地位至高无上的宗教。宗教已经多元，多元的宗教又常在世俗权力的支配之下，所以无法形成

统一的宗教中心，某一宗教崇拜的山岳也就无法突出成唯一的象征性中心，所以成为崇拜对象的可以有无数的山。因为神权始终未能高过皇权，所以，对山岳的崇拜常常被朝廷的礼典所左右。像我们这里要讨论的东岳和其他四岳，都是进入皇朝礼典的，其地位的确立几乎全部是“钦定”的。当然佛教的经典中提到过许多山，但从印度传来的灵山、须弥山对中国人来说只是观念中的影子。现实的山岳崇拜，却只能在中国境内生活区中寻找，像峨眉山、五台山、九华山和普陀山，都是佛菩萨在中国落户后的道场。道教则素来与山有割不断的联系。山，是神仙的洞天府第，也是诸派宗坛所在。道教是中国宗教中与山岳崇拜关系最密切的宗教。道教崇信在主神支配下的多神。进入道教神谱的山岳和山神，也不可能单一，而是多元。泰山崇拜，就是这多元的山岳崇拜中的一项。然而，它在发展中却出现了与世界上大多数文化圈中的山岳崇拜不同的特点，而且也出现了许多在中国本土的山岳崇拜中特殊的功能。这一点，在后面再慢慢道来，先从泰山的地理风貌说起。

第一节 雄视齐鲁

钦赐仰殿所供奉的主神是东岳大帝，他不来是泰山神。要说泰山神，先要认识一下泰山。

泰山，位于我国山东省的泰安市境内，古代属于鲁。很早很早的时候它就是神州的名山。唐朝著名的大诗人杜甫曾写下吟咏泰山的名篇：

岱宗夫如何？ 齐鲁青未了。
造化钟神秀， 阴阳割昏晓。
荡胸生曾云， 决眦入归鸟。
会当凌绝顶， 一览众山小。^①

这是杜甫年轻时游历齐鲁之地时，远望泰山时写下的诗句。诗中说的岱宗，就是泰山。诗人向我们展示的泰山是那么的崇高：它雄峙于无边无

①杜甫：《望岳》。

垠的齐鲁大地之上，在它的周围只有一片青色，不知是青色烘托了它的山势，还是泰山的青黛染青了齐鲁大地。在它的面前，你会由衷地感叹造化的伟大，创造出了那么神奇秀丽的泰山，又似乎是泰山浑雄的气势，阴阳的变幻切割着时间，才有了黄昏和早晨的周而复始。泰山吐出的层层云雾正涤荡着人们的胸襟，睁圆了眼看那归林的飞鸟，纷纷没入泰山的深处。那景象是何等的雄奇恢宏！不仅如此，诗人还道出了他此时向上攀登的愿望和丰富的想象：一定能登上泰山之巅，站在绝顶上放眼望去，那周围众多的山峰，统统都拱列在脚下。到那时又是何等的气魄，何等的心胸！诗人笔下的泰山，是雄踞于华夏大地上的界标，是天地精神的化身。

我们惊叹着杜甫的诗才，更惊叹着引发他灵感的泰山的伟大。那样崇高的巨峰，一定蕴藏着自然的大奥秘，包容着无穷的生机。据说当年孔夫子就极其推崇泰山。他曾说过，泰山出云，不过一个早晨，它带来的雨水便下遍了天下。那简直是老天爷储存雨露的大渊薮了。泰山在鲁国人的眼里，确切点说，在他们的实际生活中，确是藏云出雨之区，他们看到的雨，是从泰山的深谷中升腾而起再洒向四乡的。又据说，孔子登泰山而小天下。看来他老人家是登上过泰山的。现在泰山的半山腰里，还有后人树的一块纪念碑，上面写着：孔子登临处。不过读了孔子对泰山的感慨，想象他一定是登上了绝顶的，不会只停顿在这放不开眼界的半山小道上。只有登上了山顶，才会有将天下事务都立马抛开的胸襟。

泰山的崇高，还不仅仅这些。它雄视齐鲁大地，也远远地与东溟大海一气相通。清晨，当然要天气晴朗的日子，站在泰山之巅可以远眺东海。清代著名的古文大家姚鼐在《登泰山记》中就向我们展示了这一世间少有的壮观。他冬日登上白雪皑皑的泰山绝顶，过了一宿，在日观亭等着看日出。五鼓时分，向东方望去只见脚下都是漫漫的云雾（图4），只稍稍见到在云雾中站立着有几十个像樗子般的白点，原来它们便是环拱在泰山周围的山峰。在那天际云层边上出现了一线与周围不同的色彩，一会儿色分五彩，原来是正红色的太阳升起了！在太阳下方有一股红光



图4 泰山云海

不停地晃动承托着它，旁边有人告诉他说：那就是东海呀！你看站在泰山顶上居然可以越过山东半岛远望东海，那样的气势，恐怕不身临其境很难体会得到罢。泰山的崇高，甚至于成了人格高尚的象征。人们都

熟悉汉代大史学家、思想家司马迁的名句：“人固有一死，或重于太（泰）山，或轻于鸿毛。”^①人固有一死，但死的价值不同。最伟大的死就像泰山一般崇高，而无价值的便像一缕大雁的羽毛飘荡在空中微不足道。泰山的崇高已经被伦理化了，带上了人本身的情感，它俨然是一切崇高精神的化身、符号和权衡。它在古人的眼里，真正具有无与伦比的地位。

构成了泰山的雄伟，泰山的无与伦比的崇高，地质学上的奇特，地理学上特殊的环境，当然是一个基本的要素。然而，今天，凡熟悉祖国地理的都知道，我国的最高峰珠穆朗玛峰高至8800多米，高1500米的泰山与珠峰相比实在是一个矮矮个子！古代交通不便，中原一带的人还不知有珠峰，可以不论。但古代皇帝祭祀的名山并不限于泰山一座，其中与泰山同列的便有嵩山、华山、恒山和衡山，合称五岳。五岳，是象征五方或者说古人的世界中五方最有代表性的高峰。其中嵩山居中，最高峰少室山高1512米；华山居西，主峰高2160.5米；恒山居北，主峰高2100米；衡山居南，主峰高1290米。西、北二岳比泰山实在要高出许多。所以，泰山的崇高，并不在于，或者说不仅仅在于它的海拔高度。造成泰山崇高之势的不仅在于其地理，更重要的还是其中深厚的历史积淀，丰富的人文精神的浸润，而当中最重要的是道教及其前身方仙道的开发经营。

①司马迁：《报任少卿书》。

第二节 封禅圣地

泰山的出名尽管可以追溯到春秋时期，不过那时，充其量不过播于齐、鲁地区，就是今天的山东省一带。它的声名远播是在秦始皇统一天下以后。要说其中的缘由，还得稍为扯开几句，交待一下整个事件的背景——秦始皇对神仙的信仰和追求。

神仙的思想，从文献上看是从战国初期就有相当大的影响了，它的源头应当更早。仙代表了当时人们摆脱生活环境和人自身的能力束缚、尤其是寿命苦短的郁闷的一种理想。他们是永远活在世界上也就是长生不死的一类神人。由于他们可以像鸟一样在空中自由飞翔，所以早期的仙人被称为羽人。战国时道家的重要代表人物庄子说，在一座叫做藐姑射之山上，有一个神人，他的肌肤象冰雪般精莹，貌如年轻未出嫁的姑娘，不吃五谷，只吸风饮露，经常乘着云气，驾着飞龙，周游在四海之外。这是典型的神仙形象了。这样一种形象，当然有非同小可的吸引力。要知道，中国古人有所谓“五福”的说法，写在据说是周朝初年的作品《洪范》中。直到现在，人们还习惯于在许多建筑和年画一类的装饰物上用五只翩翩飞翔自天而降的蝙蝠做吉祥图案，其内涵就是五福。蝙蝠，象征福，足见五福的观念在中国人价值观上影响之深。而五福，第一便是寿，然后才是富、康宁、悠好德和考终命即活够了年纪寿终正寝。所以，追求长寿，最好是永恒不死，便从古代价值观的基础上，迅速发展起来，仙的理想很快被越来越多的人所接受，而有权势有财力的统治者，更将对神仙生活的向往变成寻仙的实践。神仙和长生不死之药在哪里呢？当时的方士说，都在大海中的三座神山上。据司马迁《史记·封禅书》说，战国齐威王、齐宣王和燕昭王，都曾经派人出海去寻找三座神山——蓬莱、方丈和瀛洲。这三座山，传说在渤海中，离开人类居处倒不怎么远；问题是船将要到

达三山的时候，总是被风吹离开。据说曾经是有人上去过的，那上面正是众多的仙人住的地方，各种让人吃了长生不老的药也都在上面。上面的动物都是白色的，宫殿是用黄金盖成的。远远地可以望见它们，刚一接近，却发现它们沉到了水底下。那些王国首脑都对三座神山十分的羡慕。可惜的是，他们派了许多人去找这三神山，最后谁也没有真正上去过。到了秦始皇，也对神仙十分的仰慕，对那长生不死之药追求自然十分急切。而且，作为第一个大一统的封建皇朝，秦始皇所握有的权力和财力都是以前的燕、齐等诸侯国所不可比拟的，所以他要是发起求仙的活动，那规模一定大大超过以往。他曾派了方士带着童男童女入海中寻找不老之药，企求攀上三座神山，但却没有一次成功的，回来总是解释说，船将要到时老遇上大风登不上仙岛。始皇当然很失望，但仍不甘心，先后三次亲自带着大批随从沿海寻找，期望找到三神山上的仙药。可惜得很，第三次，也就是他登基之后第五年，巡行现在湖南的湘山，转到会稽即现在浙江北部沿海，并且似乎还出了海，但一无所得，回程时走到现今河北的沙丘，便驾崩了。

那些向秦始皇献不死之方的方士们称，除了三神山以外，与神仙沟通还有另外一条重要的途径，就是上泰山封禅。

封禅，其实是既相联系又相区别的两个祭神仪式。封是登封，就是在山巅筑土为坛，祭祀上天，报答其功德。汉代有人说，封的意思，是用金泥银绳，封上印玺——大约是作为信物罢，所以叫做“封”。那地点，便是在泰山顶上。禅，也是古代一种祭礼，这儿是特指在泰山下侧的一座小山上清扫出一片地方，祭地，报答大地的恩典。这封禅可是帝王的特权，表示只有他们才有资格直接通天并犒劳地上的神灵。在神仙观念风行的时候，封禅也是沟通人神的重要途径。据传说，上秦山封禅的帝王们很多，但是，那都是些传说，实际上秦始皇是第一个上泰山封禅的皇帝，也是一个坚信神仙实有并对不死之药汲汲追求终生的皇帝。以后上泰山封禅的汉武帝、唐玄宗、宋真宗等也都是笃信神仙的皇帝。

秦始皇在登上皇帝宝座的第三年，便来到泰山脚下，准备封禅。当时跟随着他的有七十几个自称有通仙能耐的方士和儒生。不过，那些人说的上山的方法不合始皇的心意，没有被采纳，秦始皇命令在山上开出道，从南面上山，到达山巅，举行了仪式后，立下一块石碑，歌颂秦的功德，表明自己来登封过了。礼毕之后，从山的北边下，到叫做梁父的小山举行禅礼。⁷那礼仪，大致上是采用秦原来祭上帝的方式，只是封藏了些什么，绝对的保密，世间根本无法知道。自从秦始皇上山封禅，泰山的重要性自然大大增加：那是一条通天之途，是沟通凡间与神仙世界的桥梁。

秦始皇上泰山封禅，既有宣示天下表明自己才有祭天地的特权的含意，也有追求与神仙沟通的目的。另一个上泰山封禅的皇帝汉武帝，就更侧重于与神仙沟通并且使自己也成为这神仙世界的一员。这位皇帝统治时期正处在西汉的全盛期，他是汉代倡导神仙之说最不遗余力的皇帝。据司马迁说，他一上台，就表现出“尤敬鬼神之祀”，又非常器重自称能觅得长生不死之药的方士。他信任方士奕大，奕大见到武帝之后短短几个月间，竟然受封佩带六印，贵震天下。这种空前的举动，自然具有极大的示范作用，吸引着大批方士前来效力。那些燕、齐一带的方士人人都自称有长生不死的秘方，能神仙之术。其中有个叫公孙卿的告诉武帝：“古代封禅的有七十多位王，但能上泰山的只有黄帝。有位与仙人安期生来往的申公曾有预言：汉代的皇帝也应当上泰山封禅。上泰山封禅，便能成了神仙登天了。”这一说深深打动了汉武帝，他也期望着与黄帝一样上泰山封禅并由此得以见到蓬莱仙岛的仙人。经过几年准备，他终于带着浩浩荡荡的队伍来到泰山之下。时当三月，山上草木都还没有发芽，便先派人上山立碑，自己则东巡海上。四月，回到泰山下方，先禅梁父，然后只带着中奉车（官名）叫子候上泰山，完成了登封的仪式，只是事情保密，具体的做法和封藏的内容就没有人知道了。^①

秦始皇、汉武帝的封禅活动无疑极大地激发了社会上对神仙的向往

①参看《史记·封禅书》。

和追求，也极大地提高了泰山的威望。以后唐玄宗（图5）、宋真宗等皇帝也来过泰山封禅。



图5 唐玄宗纪泰山铭碑

封禅，是祭天礼地的最高规格仪式，它的主要祭拜对象是上天，而不是泰山神本身。然而这种最高祭祀仪式的举行无疑大大提高了泰山的地位。而泰山神地位的不断飚升，却在东汉开始，主要得力于他主管幽冥地府的特殊神格。

前面提到过，古希腊、古代犹太人生活区和古印度，都有过对山的崇拜。古希腊的奥林匹斯山、古犹太人生活区中的西奈山，都是通往神灵世界的阶梯，泰山封禅的实施，表明它与奥林匹斯山、西奈山有着类似的功能。然而，古希腊人和古犹太人所重视的是那些山与上帝等高级神灵的联系，而不是山岳本身的神性，特别是犹太人，主张信仰上帝为唯一神，自然崇拜的神灵像山神根本没有地位，甚至未必承认它们作为神的存在。而泰山信仰在中国文化圈中却不仅作为通天梯梁起着作用，而且其山本身（也许说是山的精灵？山的精神？）也被视作人格神。这一点，与古印度的多神信仰比较接近。但是，下面要讲到的泰山治鬼的功能，却是古印度的大雪山神灵观念中所没有的，当然更是古希腊和古犹太人所崇敬的山所不具备的。

第三节 泰山治鬼

经封禅之后，大规模的帝王车驾往来，泰山的知名度，自然得到极

大的提高。治理泰山的神灵，即我们说的泰山神，威望也在汉代进一步提升。不过这回是因了民间流传的泰山治鬼的说法。

中国自古的信仰系统中，约有四大类内容：天神、地祇、人鬼和物魅^①。天神地位最高，包括了天上的上帝，诸多的星宿等等；地祇包括治理大地的神灵，当然依照分工也有非常庞大的队伍，山岳、河渚都是地祇中的重要成员；物魅指各种自然物主要是动物和植物的精灵，如树神、狐狸精之类，种类繁多。人鬼，就是人死之后，灵魂不散，却与活人不同，称之为鬼。有人说，鬼，就是“归”的意思，人死之后归宿已定，一律归于地下的世界。鬼生活在另一个世界，相对光明的阳间，称为阴间。阴间是一片黑暗至极的王国，有时便叫太阴。中国人多实行土葬，棺柩深埋在地下，直达泉水所出，所以又称为黄泉。这一幽暗的处所，一样像人间有官吏治理，因此又叫地府或阴曹地府。关于人死变鬼的观念，形成非常早，大约一万八千年前，北京山顶洞人墓葬中，尸体上撒着红色的铁矿粉末，有人推测，红色代表灵魂，意味着死者灵魂又会生活在另一个世界。到了春秋战国的文献中，关于死者来到另一个世界的记载和理论都已经十分丰富，这儿且不来详细介绍。不过，在秦以前的文献中我们尚没有发现这鬼的世界是归哪一位管辖的。尽管像《楚辞》中提到过地下的世界叫做幽都。《楚辞》里的《招魂》就写到幽都里有一种怪物叫做土伯，身体屈折有九节，头上长着角，厚厚的背，大拇指上滴着血，长着老虎的头却有三只眼睛，身体倒又有点像牛，见了人就会奔跑着追赶。这土伯，好像是地底下的精怪，追人也好追鬼也好，总之是与人或者鬼完全对立的异类，不大像是管理幽冥鬼界的仙官或者鬼官。到了东汉，却很明白地认为治鬼的是泰山神，人死了之后首先要到泰山报到。《后汉书·乌桓传》介绍乌桓人的观念说：“其俗谓人死，则神游赤山，如中国人死者魂归岱山也。”岱山就是泰山，死者魂归泰山是中国人的普遍观念，与乌桓人普遍认为死后要到另一座山——赤山想法相像。大约这种不同的鬼魂要去的山，便代表了不同民族的归属感。古代风俗，人死落葬，要请巫师举行镇墓的仪式，东汉的镇墓文中有

①参看《周礼·春官·大司马》。

“生人属长安，死人属泰山”一类话，长安是西汉的首都，当然活人都属住在那里的皇帝爷管，与之相对举的泰山，当然是鬼的都会了。^①

因为有泰山治鬼的说法，所以当时有的人在有病时便会向泰山祈求。如《后汉书·方术传》中提到有位叫许曼的，小时候老是生病，三年不愈，于是跑上泰山为自己请命。走到路上遇到道士张巨君，教给他方术。这儿的“请命”，不是请求下达任务、任命，而是请求延长寿命。为什么上泰山请命呢？唐朝李贤《注》说：“太（泰）山主人生死，故诣请命也。”

许曼故事发生在东汉，到了魏晋南北朝，鬼归泰山的故事便大大增多，而且也更加生动有趣。在这些故事中，泰山神有着眷属，还与河伯连姻。《搜神记》卷四讲胡母班的轶事就很有趣。胡母班是泰山人，一次跑到泰山边上，忽然在树丛间碰见一个穿绛色衣服的跟班，说道：“泰山府君召你去。”班非常惊讶，一时不知如何回答。再跑出来一位仆人呼叫，不得已，跟着走了几十步，仆人让班且闭上眼。一会儿功夫，便见来到一座宫殿中。胡母班进入一阁，拜见主人。主人送上饮食，对班说：“想要见您，没有别的意思，只是想请你带封信给女婿。”班问：“小姐嫁到哪家？”主人说：“小女嫁给河伯为妻。”于是胡母班按照泰山府君教他的办法，在经过黄河时将书信交给了河伯，还得到河伯的馈赠。回家过泰山时，班又将河伯的回信带交给泰山府君。说着说着，班起身上厕所，无意间看到自己父亲带着枷锁，和几个成人一起在服苦役。班急忙问是什么缘故。他父亲说：“我死了之后又不幸被判了三年，现在已服役二年，困苦不堪忍耐。知道你和府君相识，可以替我求情，希望弄个土地神做做。”^②班于是照他说的，哀求府君。府君对他说，生死异路，不可靠近。但经不住胡母班一再苦求，便答应了下来。谁知自从他父亲做了土地，他的几个儿子先后差不多死光。这下班害怕极了，赶忙跑到泰

① 东汉时的都城是洛阳，而东汉镇墓文中提到的却是“长安”，有可能这几句话是从西汉即沿袭下来的套话，如果是这样，那么，泰山治鬼的观念从西汉就有了。这一点还有待更多的地下文献出土来证明。

② 原文是“欲得社公”，社祠，相当于后世的土地祠，社公相当于土地神。

山求救。府君对他说：“我早就说过生死异路，不可靠近。原因就在这里。”于是让手下将班父找来，问他：“当时请府君让你任当境土地，应当为家里赐福才是，怎么反而几个孙子差不多死光呢？”父亲答道：“告别家乡很久，一朝还乡，心里高兴，而且别人祭我的酒食又很充足，不由想念各位孙孙，将他们召来在身边。”府君于是另外派鬼取代了其父，家中再有儿女才安然无恙。这一故事中，泰山府君与人间官僚一样，有宫殿，有仆从，也有儿女亲家，只是那亲家也非同小可，竟是黄河神。府君所管辖的，还是鬼魂，可以对鬼魂处分，判他们苦役，也有权利派他们做冥间的小官土地神。

当时也有故事中谈到，某些人死之后可以到泰山府君那儿觅个差事干干。《三国志·蒋济传》裴松之注引《列异传》说，蒋济的儿子死了，一次托梦给母亲，说：“我活着时做卿相子孙，如今却在地下做泰山的小卒，辛苦愁困常常受辱，简直难以形容。现在太庙西侧住着的祭神歌手叫做孙阿，正要被召为泰山令，愿母亲对父亲说，请他嘱咐孙阿，让我把我调换一个美差。”开始时，蒋济还不相信，夫人连着梦见几次，便抱着试一试的心情，派人到太庙西侧查询，果然有一个形状特征皆如儿子梦中所说的孙阿，于是告诉说，他将要成为泰山令，请他到时候帮个忙，替儿觅个好差使。孙阿倒不怕马上要死，却高兴能做泰山令，唯恐蒋济的话不可信，随口说：“若果真像大人所说，那正合我的心愿。不知贤公子想要得到什么职位？”蒋济说道：“那就依地下认为美乐的差事给他一份罢。”孙阿满口答应。当日，孙阿逝世。过了一个多月，蒋夫人又梦见儿子来说：“已经被转升为录事小吏了。”这一故事，也被晋干宝收入著名的《搜神记》卷十六，流传相当广。这泰山令是由人死后充当的，所以便有一点人情味。泰山的官吏可由人担任的想法，在魏晋时期一定甚为普遍。著名的占验家管辂自算自己的命运说，自己的骨相不好，寿命不长，也做不了人间的重要官职，“但恐至太（泰）山治鬼，不得治生人”。^①也就是预见自己将要去泰山做个冥官。这一观念一直保留下来，在不少传说故事中，都提到生前正直的人

① 《三国志·魏书·方技传》。

士，死后成神，在东岳大帝手下当差，比如元代便传说，著名的直臣包公便做了东岳速报司的主管，端的十分厉害。这点且放到后面再说。

泰山治鬼的观念普遍后，当时的文人在诗中便常以“泰山”、“东岳”作为最后归宿的象征。东汉末、三国魏时的诗人刘桢在《赠五官中郎将（按：即曹丕）》中就写到“余婴沉痾疾，窜身清漳滨。逢夏涉玄冬，弥旷十余旬。但恐游岱岳，不复见故人。所亲一何笃，步趾慰我身。”他因为痾疾生了百余天（十余旬），惴惴然怕自己命已不久要游岱岳了，所有的亲故都不能再见到。恰在这时曹丕却来看望他，令他十分感动。这里“游岱岳”的典故表达的是当时的普遍观念。三国魏的另一个诗人应璩在《百一诗》的第二首中写道：“年命在桑榆，东岳与我期。长短有常会，迟速不得辞。”——东岳在等着自己，寿命长短有定，与东岳相会的日子或迟或速总要来，谁也推辞不了。东岳，被认定为决定人们年寿的地方，也是最后必去的归宿。

那么，为什么古人会产生魂归泰山的想法呢？这一点很不易推测。一种可能，是人死去地下，而包括泰山在内的五岳是地上的重镇，其神灵便有了掌管地下世界的资格。另外一种较为哲理化的说法是，泰山一名天孙，便是天帝之孙，主管召人的鬼魂，因为东方是万物生成的方位，所以能知道人的生命长短。这一说法见于晋代张华的《博物志》卷一，至少代表了晋代人的看法。所谓东方为万物生成，是据五行说，东方属木，又是日出之方，主生成，它正是泰山所在的方位。或者张华是将人死要过五岳和东方主生合并在一起形成的解释罢。这且不来管它，反正泰山治鬼、人死魂归泰山，自汉代以来就被中国人所普遍认同，一直流传不息。这样泰山神便和幽冥世界联系在一起了。

有泰山治鬼的信仰，泰山一带便有不少地点与这鬼界联上了。西晋陆机是当时的吴郡人，如以现在的行政区划言，是上海市的松江人。他写有一首《泰山吟》就将泰山与鬼界联系起来。其诗曰：

泰山一何高，迢迢造天庭。

峻极周已远，曾云郁冥冥。

梁父亦有馆，蒿里亦有亭。

幽途延万鬼，神房集百灵。

长吟泰山侧，慷慨激楚声。

你看，泰山，及其下侧的梁父、蒿里，都是万鬼之区，当然也是神灵常驻的场所。特别是那称为蒿里的地方，在后世的观念中更是鬼魂出入的门户。蒿里是一座小山，在泰山的西面。蒿里山之东，有一条河叫做“濊河”，上有桥，传说过了这桥，便进入鬼界。反过来鬼不能由此回互到阳界，只能徒称“奈何”，于是“濊河桥”便演变成了奈何桥。泰山丁香峪西有思乡峪，《岱史》记述民间信仰云：人死魂归于此而思乡也。民间信仰中称鬼魂到“望乡台”的说法，大约就是从思乡峪演变来的吧。为什么泰山周围地区会被设想成鬼区呢？清代的俞樾在《茶香室丛钞》中曾作过一个解释：“神道属天，王者既封泰山以报天，则泰山有神道矣。鬼道属地，王者既禅泰山下小山如云云、亭亭、梁父、蒿里诸山以报地，则云云、亭亭、梁父、蒿里诸山有鬼道。”如此说来，泰山作为登封之所，是通天之途，而其下临诸小山为报地之所，鬼归于土，自然便被设想成鬼界。而从古代祭典看，泰山本身是属于地祇的行列的，那么，泰山一山而兼通天神、属地祇、治人鬼了。这在中国的山岳中真是绝无仅有。

中国古代虽有魂归泰山一类信仰，但中国古人并没有鬼国设有地狱，人死之后要到那里受苦的说法。地狱之说，是印度的观念，随着佛教东传，这类观念也跟着进入中国。与鬼国地狱相联系的，还有阎罗大王的观念。佛教讲六道轮回，即因受业力束缚，人死之后，灵魂无可解脱，要在六种世界中轮回，这便是六道：天道、阿修罗道、人道、畜生道、饿鬼道和泥犁道。泥犁，就是地狱。地狱有一系列的主宰者、治理者，其中最重要的是阎罗王。阎罗王，梵文 Yamaraja 的音译，或译作琰摩、琰摩罗，原是古印度的幽冥世界主宰，后被佛教吸收，成为地狱主宰。地狱和其主宰的观念在中国流传后，形成了中国式的十八层地狱、十殿阎王的观念。不过在中国阎王的阵容大大扩展了。如清代姚福均《铸鼎余闻》卷四说，阎罗

是兄妹二人，皆作地狱王，兄治男事，妹治女事，则他们是双王；慧琳《一切经音义》卷一说，阎王，“义翻为平等王”，现在中国的阎王有十个，似乎没有女性，“平等王”只是十殿阎王之一（图6）。不管怎么说，阎罗王传入中国后，与其属下判官、牛首阿傍（中国人称为牛头，又加上自创的“马面”，成为地狱差役）等构成地下

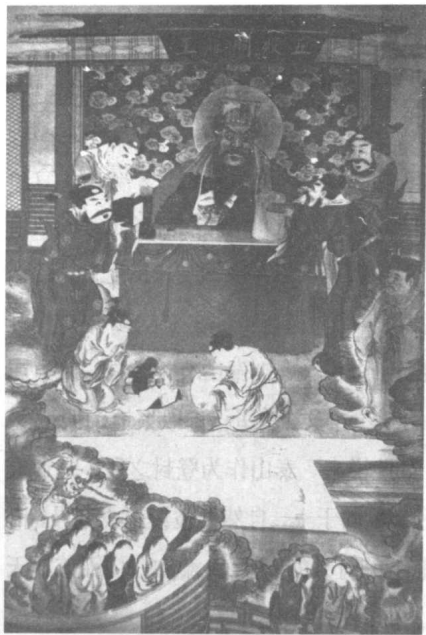


图6 十殿阎王之一

幽冥世界的治理系统。然而阎王进入中国后，却遇到鬼界的总管泰山。前面说过，古印度的神山大雪山也受到崇拜，但是其职司却与幽冥世界无关，印度的幽冥主者只是阎罗王，所以阎王崇拜与神山崇拜是不相干的。而中国则不同，幽冥世界已经归了泰山，即使阎王爷，也要处理好与泰山关系。一般认为，泰山治鬼，阎王归属于泰山。由此，泰山神成了幽冥世界的最高主宰。^①

第四节 五岳独尊

泰山本来属于古代五岳系列中的一员，位处东方，所以称为东岳。五岳，是古人认为最重要的五座大山，古人的一个重要的哲学理论和思维模型叫五行，本来是五类物质，配上五个数字，再用它们概括世界上的

①中国的幽冥世界主管，传说中有两个，一是泰山神，一是酆都大帝。两者都在道教的神谱中占有一席之地。南朝陶宏景在《真灵位业图》中列酆都大帝为第七阶中位，正是管理阴间之神。但在民间，似乎仍以信仰山东岳大帝的为多。再加上皇帝的封赠，东岳大帝的知命度大大高于酆都大帝。但在道法科仪中，这两位幽冥主管实际上是同时存在。

一切物类、时间（干支）、方位、颜色、声音，以及品德等等。大约是因为以五为归类数字的习惯，大岳也列有五处。它的出现，在《周礼》的《春官·大宗伯》中便已提到，汉代增补的《王制》篇更加明确地说，祭五岳的礼数参照三公的待遇。只是周时的五岳包括哪些山，不怎么清楚。汉以后历朝所定的五岳也有过少数改变，几经演变之后，定下嵩山为中岳；华山为西岳；恒山为北岳；衡山为南岳，处于东方的泰山为东岳，又名为岱宗。五岳是天子祭祀的对象，在群山之祀中处在最高的地位。

这五岳，在古人的信仰体系中极其崇高，被认为是分掌世间人物，各有责司的大神。《月令广义·图说·五岳真形图》引道书说：“五岳之神，分掌世间人物，各有攸属。如泰山乃天帝之孙，群灵之府，为五岳祖，主掌人间生死贵贱修短。衡山岳主掌星象分野、水族龙。嵩山主掌土地山川、牛羊食啖。华岳主掌金银铜铁、飞走蠢动。恒岳主掌江河淮济、四负荷等事。”这里所引的道书，名《五岳真形图》，大约在东汉时即已问世。现存于明《道藏》中的《洞玄灵宝五岳古本真形图》可能是流传的版本之一。

所谓五岳真形图，实际上是五岳的地形图，前面加上五岳真形符字。它们用黑色表示山岭之形，赤色表示水源，黄点表示洞穴口。依葛洪的说法是：“高下随形，长短取象。”（图7）据日本学者研究，认为这些图是世界上最早的用等高线画法画的地图，因此它们在世界地学史上有重要的贡献。图前有题



图7 东岳泰山真形图

为东方朔的《序》。东方朔，汉武帝时人，序或者只是托名。但《五岳真形图》本身则是东汉即已出现，葛玄、葛洪家族即已传授使用。《五岳真形图》序言中介绍五岳，对于东岳特别指出：

QINGYANGJIANYUDONGYUENIYANG

东岳泰山君，领群神五千九百人，主治死生，百鬼之帅也。血食庙祀宗伯者也。俗世所奉鬼祠邪精之神，而死者皆归泰山受罪考焉。

意思是东岳治鬼，祭祀时，可以享受到阳间的方伯（诸侯之长）死后受祭的待遇：杀牲作祭品。书中形容东岳泰山君的形象为：“服青袍，戴苍碧七称之冠，佩通阳大明之印，乘青龙，从群官。”这大约是出现最早的东岳神的形象了。他穿着打扮颜色皆青，或苍碧，乘青龙，是因为依五行理论，东方属木，其色青。古代所谓青，乃是深靛青色，近于苍黑，所以他形象中具有的颜色，正是五行中东方的正色。

《五岳真形图》出现较早，其中提到的东岳享受血食待遇，大抵依东汉的祀仪。其后泰山神地位日趋提高，表现在朝廷的封号上，则是逐朝加码。唐玄宗开元十三年（725年）封泰山神为天齐王，礼秩加三公一等；宋真宗大中祥符元年（1008年），天齐王加号仁圣，即号为仁圣天齐王；大中祥符四年五月，加封东岳为天齐仁圣帝，南岳为司天昭圣帝，西岳金天顺圣帝，北岳安天元圣帝，中岳中天崇圣帝。于是东岳的尊号达到“帝”级。

五岳同时升格为五帝，论地位也是一般。但东岳在民间的地位却远高出其他四岳，原因仍然在于它的独特职司。

泰山神亦即东岳大帝在五岳中取得独尊的地位，如我们前面所说，根本不在其山的高峻雄伟，也并非因为它在五行数中的位置（依五行，当中五居尊，那么五岳中的老大应当是中岳嵩山），而在于他治鬼的职司。他治鬼，正出于能资生。如北京朝阳门外东岳庙乾隆皇帝所书楹联所称的那样：“木德承天橐籥阴阳甄品汇，青祇司命监视上下仰威灵。”其寝宫联曰：“作镇统元居五岳为之长，资生合撰妙万物而后神。”他是掌管物类的神，当然也是掌管死者亡灵的神。一阴一阳，一死一生，都归到了他的权威之下，宜乎能取得独尊的地位。

人们说，生，大事；死，也是大事。人活一生，死是最后的归宿。中国人素来重视对死者的祭祀和纪念，所谓要“慎终追远”，就是这种精神的表

现。不过古代提倡慎终追远的儒家，其中多数人保持着孔老夫子的教训“敬鬼神而远之”，有的干脆就是无神论者，而民众中的大多数，恐怕不大可能理解儒家的此类观念，相信死后要到另一个世界去的还是多数。既然泰山是管着幽冥的世界，而人都免不了一死，于是信其真者自然想到对这一伟大的幽冥主管，要有崇敬的表示。同时，从佛教传入中国，也带来了灵魂可以在地狱中受罪也可以重新投生的观念。人们在祭奠亡故亲人时，也会想到改善一下亡者的生存环境，脱离地狱，往生天堂，或者至少重新投生到人间，由此又想到幽冥界的管辖者泰山神了。五岳包括东西南北中，但是五岳之祀本来只是帝王的特权，一般老百姓没有资格参与其事。帝王立的五岳神祠，一般都在其所在地，当地的百姓或者知道神的威严会跑去膜拜，而出了这一地望，便看不到其宫殿，膜拜自然无从谈起。但是东岳泰山与其他四岳不同，他主管的职司与大群大群的民众密切相关，民众对他的崇拜越出了泰山地望的束缚，也与帝王的祭典不太相干。他实际上成了全民性（至少是民众中大多数）的崇拜对象。民众不仅会跑到泰山去朝山进香，而且也会按照自己的理解，在当地为他建立行宫。因了这个原因，它在五岳之中的地位便在事实上超出了其他四岳，形成所谓“五岳独尊”的地位。

当然，说他五岳独尊，根本上不是表现对其他四岳的俯视，却表现着活生生的人对于自己的来历和归宿的重视到了膜拜的程度。

泰山神虽然以治鬼为职，但泰山在道教的历史上有过不止一次的辉煌，形成这种辉煌的原因也不完全一样，所以在实际上，泰山上的祠庙安排体现的是它历史的全貌。



图8 泰山岱庙天贶殿

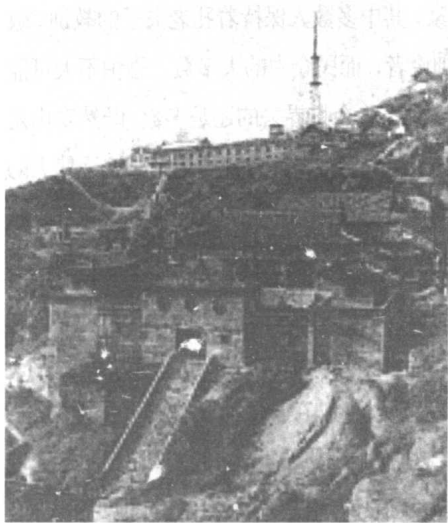


图9 泰山碧霞元君祠

从山阳上去，山麓是宏伟壮观的岱庙也就是东岳大帝庙（图8）。它被安排在上山不远处，大约表示东岳大帝是本山之神所以是第一个值得崇敬的神明，同时也很显然地有着便于官民人等举行大型祭拜活动的用意。而泰山之上还有其他一些神祠，依登山路径分布络绎不绝，其中最为重要的是南天门以上的几座神祠。一是坐落在山巅的玉皇殿。此处称玉皇顶，原是古代的登封台，系帝王封禅活动的实际场所。将玉皇殿建在上面，显然最为恰当不过。朝山进香的信众，一路攀登而上，至此才算是功德圆满。二是玉皇殿东下侧的碧霞元君祠（图9），到此祈求的信众特别地多。碧霞元君，当地民众称为泰山老奶奶，从称呼中就可看出民间对她的那份亲切感、信任感。在老百姓的心目中，她就象个慈祥的老人经常地呵护着自己，因此心中的郁闷，生活的幸与不幸，追求的得与不得，都要向老人倾诉一番——有所祈求必然要朝山进香，许下宏愿。一旦愿望实现，又会上山向她老人家表示感谢。所以泰山作为一个洞天福地，体现的道教文化是综合性的，只是在综合中，仍有所侧重，就是东岳是治鬼之所。这在山上的某些地名被赋予生死含义可以明显看出。比如山上有一岩石上嵌一白石如线，便被称为阴阳界，濠河桥讹变成奈何桥等。毕竟，东岳最威严的地方就在于它主管幽冥世界的地位。

第五节 行祠遍地

如前面说过的那样，泰山神管鬼，而人总难免一死，所以在多数人

的意识里，“泰山”象征着人的最后归宿，至于那幽冥界究竟是不是一定处在实际的泰山脚下，倒并不太重要，因为不管怎么说，冥界的主管总是泰山神天齐仁圣帝。地位那么重要，他在民间便得到了普遍的崇拜。不像其他四岳，一般只在本山立专祠，享受香火，东岳大帝的庙却遍布全国。清代姚福均《铸鼎余闻》卷一引元朝吴澄《山岳碑》说，东岳行祠遍于天下，始于宋代中叶。

作为历代皇朝钦点的泰山神的主庙，当然是泰山脚下的岱庙。它是最早也是最大的东岳庙，因此应是神州大地上诸多东岳庙的祖庙。岱庙是历代所建望祀泰山之所，最初建于哪一年，不怎么清楚，但是汉代已有祀泰山神的岱宗庙却有文献可查。它雄踞于泰山南麓，只是现存的岱庙已经不是汉址，而改现址的时代，有说是唐武则天时，有说是宋代。历代都有过修葺，至明朝，其庙堞城高二丈，周围三里。有八个城门，南面正中为岳庙门，东偏为仰高门，西偏为见大门，另有东华门、西华门，朝北开者为后门，称后宰门。每门都有楼，另有四个角楼：东南叫巽楼，东北叫艮楼，西北称乾楼，西南为坤楼。从岳庙门进去，经两重大门配天门和仁安门，才到达仁安殿，也就是东岳大殿。后面还有钟鼓楼、寝宫、斋堂等建筑。如《岱史》作者所说的那样，其庙规模宏侈，俨然王者之居。^①

岱庙历史悠久，不仅建筑宏伟壮观，而且文化底蕴极其丰厚，不要说历代发生在这儿的重大事件，文人题咏，历代碑刻，就是其中的大树，也是活的文物。像炳灵殿前的汉柏，延禧殿前的唐槐，都是一千余年乃至二千余年的老寿星。进入岱庙，就如进入了一座历史博物馆，到处可以看到对东岳泰山神的崇拜，穿越时空，又将古今联贯在一起。

岱庙是当地的大庙，可以说是闻名遐迩。不过，东岳大帝有治鬼之权，信众们表示自己的信仰，膜拜东岳，有灾病，受冤屈，不能都跑到泰山去，尽管各地去泰山的络绎不绝于途，但从那么大的中国来看，只能是少数人。为了满足民众的宗教需要，有必要将庙建得近一些，便利一些，因此，东岳庙很快越出泰山界域，在全国的通都大邑乃至穷乡

①《岱史》卷一。



图10 北京东岳庙

僻壤建起了东岳的行宫。它们的规模有大有小，但即使小一点的庙，也要稍稍表现出其“大帝”宫殿的待遇。建在都市里的东岳庙，目前遗留下来的，恐怕要数北京

朝阳门外的东岳庙规模最大了（图10）。那庙是元代道教宗师张留孙、吴全节，靠了皇帝的支持建立的，规模宏敞，除了东岳大殿外，还建有东岳七十六司，每司或几司合一殿，内塑该司主管神灵，有的还塑出某些故事场景，具有很高的艺术价值。可惜世事沧桑，原塑已不存，现在的塑像是依老照片恢复的。北京东岳庙已恢复景观，作为旅游点向游客开放。然而由于它本来是作为东岳信仰的场所而建的，如今的游客还是在相当程度上保留着这种信仰，到东岳庙去一样烧香（尽管它不是作为正式的宗教场所开放的），一样要买些吉祥物说是“带福还家”，或者将之供于自己最希望神灵赐福的那一司——就笔者所见，大约是禄命司（管升官）、掌增延福司和积财司及财神殿等几处最为热烈，特别是财神殿，墙壁上围栏上，凡是可以挂上去的地方，都挂满了红色的吉祥物，红得耀眼，红得夺目（图11）。

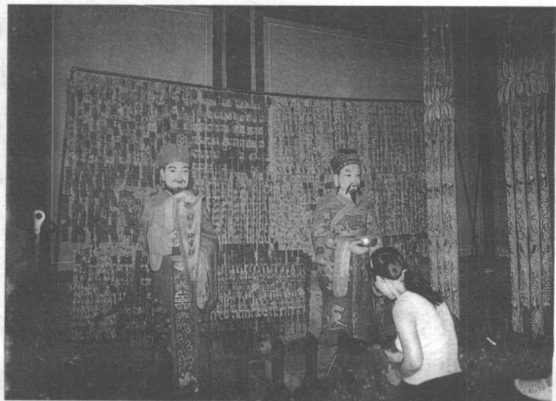


图11 北京东岳庙财神殿一角挂满了印有福字的红色香袋

这样的大庙，其他地方不可能太多。但是说到庙的本身，却是分布十分的广泛。查一下各地(旧时代称府)、县的地方志，常常会跳出“东岳庙”的字样，而且常常一府一县就有好几个。

现在上海地区，古代即建有多处东岳行祠，钦赐仰殿只是其中之一。拿宋元两代来说，有记载的东岳庙就不止一处。宋代还是海边的江湾镇(现归属上海市宝山区)就于南宋时建有东岳庙。《古今图书集成·博物汇·神异典》第五十卷《神庙部》引《苏州府志》“东岳庙”条说，当年宋高宗曾经驻蹕于此，突然狂风大起，水手们一时都不知怎么办才好。高宗独见有三人护舟，得以平安。问下来方知是刘郡王父子，素有传说，刘为东岳女婿。于是在其地建东岳庙，同时祭祀刘郡王父子。以后海水渐为平陆，称为袁沙。元代，又在附近的方泰、南翔、嘉定、黄渡各建有东岳庙。这些庙之间的距离，近的五六公里，远者也不过二十来公里。可见东岳庙分布的密度相当大。这仅仅是宋与元代的情况。明清之后，东岳庙的建置当更多。清代嘉庆、道光年间人顾禄《清嘉录》叙述苏州一带民俗，谈到当地所建东岳庙会之盛，说及东岳行祠遍地，“虽村隅僻壤，亦有行宫”，是符合实际的。上海与苏州相隔不远，历史上亦曾属苏州府管辖，顾禄谈苏州的情况，也可移用来谈上海。近代以来，上海市迅速崛起，由县升府，民国时为特别市，新中国建立以后，又成为直辖市。历史上曾经作为它的上一级政权建制的松江府，上世纪50年代后却成了它的一个县，后又改作区。这样目前的“上海”作为行政区域，内部实包含清代以前的许多府、县。原来各府县及下属的若干村、镇，都有过东岳庙，汇聚拢来，数量委实不少。不过，目前大多数东岳庙都已不存，只有少量的仍作为宗教场所开放。像南汇区的东岳庙、松江区正在恢复的古东岳庙，都是代表。而改革开放以后在浦东开放最早的东岳庙，便是钦赐仰殿。

作为东岳行宫，最根本的便是对东岳及其神系的供奉。像钦赐仰殿，现在的建筑已经与初建时有很大不同，但是其头殿，仍然是东岳殿。内

中供奉东岳大帝，和他的三子炳灵公、女儿碧霞元君。至于在偏殿供奉有其他神灵，以及后来在东岳殿后又造有其他大殿，则是许多庙宇共有的多神共奉的现象。而论其原初，钦赐仰殿是一座东岳行宫，其最初供奉的是东岳神系。东岳信仰是钦赐仰殿建庙的基础、缘由，也是它最初立于浦江之东的精神支柱。

要了解东岳庙，就必须了解东岳信仰的来历，我们在前面主要就是作了这方面的介绍。这里说的信仰是宗教信仰。宗教信仰与一般我们说的理想、政治信仰以及哲学世界观，都有很大不同。宗教信仰中可以有許多抽象的理论论证，但所信的直接的对象，却是具象的。即是说，宗教信仰是特殊的鬼神信仰，即使有些宗教认为最高的信仰对象已经脱离了一切具体的形象，但是他有意志，能监督下民，能赏罚，还是人格神。东方宗教，像佛教、道教、印度教，等等，都信仰在主神支配下的多神，而且习惯于造出仙佛神灵的偶像加以崇拜。因此从东岳信仰的内涵看，它又表现为东岳神系的设想和塑造，然后在其神系的基础上形成各种崇拜的仪式。因此，要想了解像钦赐仰殿这样的东岳行宫的特点，有必要了解东岳神系的主要内容。

第六节 东岳神系

东岳大帝作为泰山神，在道教中和民间都享有崇高的威望。在东岳大帝名下，有两个极重要的神：女儿碧霞元君和儿子炳灵公；而在大帝和其儿女的麾下，又有一大群职司之神。这样构成了泰山庞大的神灵系统。

一、东岳大帝一家

泰山神系的中心团体，当然是泰山神即东岳大帝一家，其中最重要的核心人物，自然非大帝本人莫属。但是他的两个子女，却也威风不减

乃父。特别是其女儿碧霞元君，在信众心目中更非同一般。

这位东岳大帝(图12)，如前面所说，是历朝历代皇帝封赠慢慢获得崇高的圣号的。到了元明时，人们对他的崇拜越加普遍，对他的出身自然也表现出强烈的好奇。这时便出现了一些介绍其来历的书籍。《三教源流搜神大全》中对东岳的介绍就很有代表性，影响也很广。据其说，东岳的出身是

泰山者，乃群山之祖，五岳之宗，天帝之孙，神灵之府也。在秦州奉符县，今秦州是也。以梁父山为储副。东方朔《神异经》曰：昔盘古氏五世之苗裔曰赫天氏，赫天子曰胥勃氏，胥勃子为曰玄英氏，玄英子曰金轮王，金轮王弟曰少海氏，少海氏妻曰弥轮仙女也。弥轮仙女夜梦吞二日，觉而有娠，生二子，长子曰金蟬氏，次曰金虹氏。金虹氏者，即东岳帝君也；金蟬氏即东华帝君也。金虹氏有功在长白山中，至伏羲氏封为太岁，为太华真人，掌天仙六籍，遂以岁为姓，讳崇。其太岁者，乃五代之前无上天尊所都之地，今之奉高是也。其后乃水一天尊之女也。至神农朝，赐天符都官号名府君。至汉明帝封泰山元帅，掌人世居民贵贱高下之分、禄科长短之事、十八地狱六案簿籍、七十五司生死之期。

《三教源流搜神大全》的叙述夹杂了神话传说和历史，大致上表达了元、明以降的人们对于泰山神来历的观念。据这书说来，东岳大帝的世系可以追溯到盘古氏，其夫人则是水



图12 东岳大帝 明刊本《三教源流搜神大全》

一天尊的女儿，当然都是十分高贵。不过现存托名于东方朔的《神异经》中没有这一段话，而且盘古神话在中国是迟至三国时吴徐整《三五历记》中才出现的，东方朔不可能谈到这些。这里所说的，当成元明时人们对东岳的普遍观念就是了。从历史上看，有案可稽的是唐以后的正式封号，我们在前面已经征引过。书中有一张东岳画像，虽云为帝，却不作帝王装束，不知什么缘故。在东岳庙里，他一般是作帝王装的（图13）。

谈到东岳大帝，这里不妨顺便说说一项小说家言，以及它所产生的误导。这就是东岳与黄飞虎的瓜葛。在《三教源流搜神大全》出来之后，大约是明朝万历年间，出了一本小说《封神演义》，其中将当时道教和民间信仰的大多数神灵，都讲成是姜子牙受元始天尊之命封神的结果。其中讲到东岳大帝，说他是殷朝大将开国武成王黄飞虎，后来被逼反，投了周文王，在伐纣战争中牺牲，最终被封为东岳泰山天齐仁圣帝，总管天地人间吉凶祸福，执掌幽冥地府一十八重地狱，凡一应生死转化人神仙鬼，俱从东岳勘对，方可施行。这一小说流传于世后，相当一部分人从中了解各种神明的出处，其中也包括东岳大帝的出处。于是“东岳大帝就是黄飞虎”的说法不径而走。本来古代还有文人出面纠正之，宫观里的道士，更不会数典忘祖，闹不清东岳神的出处。现今熟悉道门典故的越来越少，连专职的导游在泰山脚下东岳庙里也指着东岳说是黄飞虎，实在让人叹息。其实《封神演义》是小



图13 东岳大帝像 上海钦赐仰殿

说，其中谈到的许多神仙、神灵，都是中国民间或者道教中原有的。只是其中的一部分，一般人们只是略知一二，不知其来历，这就给了小说家想象发挥的空间。小说家尽可以按自己的理解和希望对这些神灵的形像、出身加以编排，人们读来只要有趣，便有其价值。但是有一点必须明了，小说不等于事实，不等于历史，也不等于宗教信仰。《封神演义》的素材大多来自于道教神谱，却作了许多改造。到小说中去了解诸神来历，恐怕错多真少。黄飞虎之说便是一例。民间和道教中的许多神仙、神灵，是在长期的宗教实践中形成的。他们有的来自于古代的自然崇拜以及后世朝廷礼典的肯定，星君、五岳等都是这样；有的来源于对大道的终极性的体悟，如元始天尊等先天神灵就是这样；也有一部分来自于人鬼之祀，即一部分有功于民的人死后被人们尊为神，像关帝、张巡等都是代表。那么多的神，并非小说家言那样一次被封而成。东岳神的出现和地位的提高，经过了漫长的岁月，如前面所说的那样。《封神演义》的描述尽管有趣，却有太多的自由创造，而且，那些神的神格也全都走了样。要了解道教的民间神灵的来历，还是要从道书和民间传说发展的历史上加以探索。

东岳大帝传说有五子一女。《三教源流搜神大全·东岳》载：帝五子为宣灵侯、惠灵侯、至圣炳灵王、居仁尽鉴禅师、佑灵侯。五子中怎么会有一位出家做了禅师，不得而知，而其他几位封侯封王，却是五代以来的几代皇朝确有过的举措。其中的三儿子俗称泰山三郎，后唐长兴四年（933年）封为威雄大将军。据说起因是当时皇上生病，泰山一位僧人进药，药到病除，泰山僧为三郎请封。这位僧人进的药与三郎有些什么关系，人们不得而知，但从此之后三郎有了正式的来自朝廷的封号。到了宋朝大中祥符七年（1014）的七月十五日，诏封威雄将军为炳灵公（图14，见下页）。一些文献上也记作炳灵王，除《三教搜神大全》之外，宫观中的科仪书如《东岳朝觐科》也记作炳灵王。这位三郎，在通常的东岳庙中，常居于东岳大帝塑像之侧的另一神龛中。不过，原来在泰山



图14 炳灵公 明刊本《三教搜神大全》

他就有过自己的专庙。而在大江南北的许多地方，他也常坐在自己的专庙中独享香火。原因是在民间，他被当成火神。比如清代初年修的《古今图书集成·神异典》第五十卷《神庙部》引《江南通志》说，至圣炳灵公庙在常熟县城的西北，相传为火神。清代的吴地即今江南一带的风俗，称炳灵公为火祖。看来，他的神格，已渐渐与原有的身份不同了。在四川省的洪雅瓦屋山脚下，也曾见过炳灵公庙，足见他的足迹也跨过了大半个中国。至于一般的东岳庙，

仍然让他与东岳大帝一起享受香火。

比起二郎炳灵公来，东岳大帝之女碧霞元君的地位更加显赫得多。她的庙叫做碧霞祠，雄峙于泰山玉皇顶的东下侧。人们登泰山，四十里山岭，最后一段最陡，称十八盘。上了十八盘，才能登上南天门。进入南天门后方行进在天街之上，再往东上方走约二里，一座紫色大宫观展现于前，那便是碧霞祠，内供碧霞元君（图15）和她的几位助手。按这位碧霞元君独立建祠，起于宋真宗时。据南宋末的马端临在《文献通考·郊社考》中说，本来在泰山太平顶有玉女池，池侧有石像，池水已经壅堵浑浊，及



图15 碧霞元君铜像 泰山碧霞元君祠

宋真宗上山之时，先派人去作准备，这时泉水突然清澈，而且汨汨涌出。经略使王钦若请求浚治。神像本已有摧折，真宗诏另换玉石雕刻，雕成后奉置玉女池旧所。另一个较有传奇性的说法是，宋真宗在玉女池中洗手，忽然见到池中浮起一具石刻玉女像，于是为之立祠。时在大中祥符元年即公元1008年。这样说来，霞碧祠的历史已近千年，到2008年，便是其千年纪念了。明万历《续道藏》中有一部《元始天尊说碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，叙述其来历说，元君本来在天上已证太一青玄之位，观见凡间众生受种种苦恼，悲慈不已，于是化身为女相，于四月十八日分真化气，现此慈颜，居于泰山。以后又修行亿劫，“受命玉帝，证位天仙，统帅岳府神兵，照察人间善恶，罪福照（昭）报，感应速彰”。她“神功莫测，浩德难量，惠溥天民”，而人间的职司在于“保生益算，延嗣绵绵，消灾化难，度厄除衍，驱瘟摄毒，剪祟和冤”。保生益算，就是保佑延长寿命，算，就是寿算。延嗣，则指元君管人间子嗣，她身边有一位子孙娘娘，专管这一职司。其他如度厄除衍（衍，本指过失，民间信仰认为有过失必定要受报，故要祈求除衍）等职司，则使元君的神格处于万能的地位。不过，在这一经中，并没有明确说她是东岳之女，只是后来的民间传说，都采东岳之女说，而在许多东岳庙中，也将她与炳灵公一起供在东岳两侧。

泰山的碧霞祠不止一处。在其后山，也有一处元君庙。据说那是元君当年修行的地方。其地有洞，题名“天空山黄华洞”。据说当年元君未成正果前，先在此洞修炼，三年丹成，元精现出光芒。洞上侧建有元君寝宫，现在还保存一块明万历年间（1573-1620）的重修碑。足见其由来甚久。

在泰山乃至整个山东地区，人们对碧霞元君特别地尊崇，而且在尊崇中还带几分亲切感。当地的人们，称她为“泰山老奶奶”，或直称“老奶奶”。她高踞南天门之上，与父亲主管死亡，治理鬼魂的世界不同，却主要管生：从生育到一般的生活。所以人们每有疾病和其他灾祸，遇有无法排遣的烦恼忧愁，都会想起上山进香，祈求老奶奶的恩典，化解

自己的困难和忧虑。

明清以后，碧霞元君的祠庙又建到北京、安徽、河北等地。在北京地区，人们习惯称元君为“顶上娘娘”。原来她的祠庙在泰山顶上，人们将她请到当地时也没有忘记她本来的生活环境，于是尽可能地将庙建在山顶上，旧时北京便有几处“顶”，而在昌平县的妙峰山顶上，建成的碧霞元君祠，曾经吸引了大量的信徒、香客和游客。明以后，碧霞元君成了北方主要的女神，与南方的天后即妈祖双花并秀。

元君在泰山和其他地方都有自己的专庙。特别是泰山顶上的碧霞祠，明代重修时换上铜梁铁瓦，真的是美轮美奂。不过在东岳庙里，她仍与其兄弟炳灵公一起陪祀于乃父东岳大帝之侧。

二、东岳属将

除了东岳和碧霞元君等主要神灵之外，东岳属下还有许多专职的神祇，其中有大帝的属将。东岳宫殿前常有这些神将作为护法，供大帝使



图16 温元帅 明刊本《三教搜神大全》

唤。同时，在道教中还流传一种法术叫“地祇法”，其中召唤的神将都是大帝麾下，而探寻其来历，大多是死者英灵不散，或者生前积有功德，受封为不同等级的冥间将军、元帅。其中的温元帅地位特别重要，另一个张元帅在民间也是威名赫赫。

或称温元帅（图16）名温琼。在道教中他正式的名字叫做“地祇上将温太保”。在东岳属将中，他似乎是被召唤最多，也被看成是最厉害的神将。其形象狰狞可怖：浑身

青色，嘴生獠牙。对他的出身及模样，有多种不同的传说版本，但都系之于东岳庙。《三教源流搜神大全》和清代姚福均《铸鼎余闻》引明初宋濂《温忠靖公庙碑》都说他是温州人，在此之前形成的《地祇上将温太保传》是道教中流传的较为正式的典籍，也说他是温州平阳县人。看来对他的出生地诸说一致。

《地祇上将温太保传》的说法，他姓温，名琮，字子玉，乳名卓郎。温州平阳县人。母梦日而有娠，遂生下温琮，长大后身長九尺二寸。曾投唐朝郭子仪军，因受到猜疑，逃归岱山，屠牛沽酒为生。一日，炳灵公化为道人来点化他说：“看你的骨相，可以通神，以后必定要享受万世香火，岂能冒犯仙法杀牛违犯天条？”温琮回答说：“那么我不如入山修道，期望有来度我成仙。”道人说：“你没有仙骨，岂能强修！”温琮想再问究竟，道人已不知所在。从此他不敢再杀生，只在东岳庙服役。三年后，一位蓬头道人对他：“今天东岳大帝将你的姓名记上了，当命终时则会召你做东岳太保。你可以塑一自己的像，置于殿前，这样身后就可任职了。”温琮听从他的话，真的在东岳殿前给自己立了座像。不久又梦东岳殿前太保灌丘休对他：“你立的像如果有变，那就是你归职的时间到了。”于是温琮每天跑到殿前去看自己的像有没有变化。一个小青年叫孟云的知道这件事，便想闹个恶作剧，用青色涂像，又拿来二只猪獠牙装在像嘴上。一日温琮来烧香，只见其像已变，立即换上青衣青帽，穿上麻鞋，看家中也没有什么东西可拿，只有以前杀牛用的大铁棍，于是持着来到东岳殿前，立时化去。孟云和另一小伙伴韦彦来观看，刚想对温琮拜上一拜，却也一同化去。不知是谁禀告了皇上，敕封为显德大将军，这时温琮等的肉身仍然不倒也不动。当地人想为他立庙供奉，温琮却托梦告诉他们：“自己受命东岳，正想立些大功勋，为民除害，扶持正道，哪里敢忘记上帝好生之德，享受民间血食祭供。如果立庙，我马上给烧掉。”这样温琮便做了东岳殿前太保，以后又小心行事，正直行化，累积大功。

到了北宋末年，张虚靖天师拜访东岳大帝，东岳大帝向天师推荐温

丙丁之君南方火神生身東嶽統領吏兵三

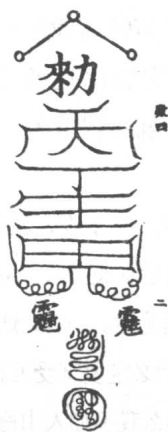


图 17 温元帅“丙丁生鬼”符

琼。天师也知道因温琼救旱有功，温州地方的百姓曾奏上天庭，而且不愿立庙，也不以曾得皇帝封赠为荣，只是一心扶助正道。于是天师制订了一阶“地祇法”，专门召唤东岳殿前十太保，驱遣他们斩鬼杀魔为民间除害，并特别定下“丙丁生鬼”四字做温琼的专符（图17）。这样，温琼便成了天师召役的厉害大将，跟着天师又立下许多大功。因此十太保中独有他可以直接面奏上帝，而且受命永护玄天上帝香火。现今的东岳庙中，他是主要的神将。同时，他也常在其他庙观的护法神将队伍中出现，道门中称他为“温帅”。

对于温琼，民间有许多传说，讲他正直为神，为民除害，甚至于为了救护民众不惜牺牲自己。《温太保传补遗》说，温琼做了东岳神将之后，一直受到器重。一次，北帝降下瘟药千丸给东岳，让他派员行瘟，检察世间不忠不孝杀生害命之人。岳帝将任务交给温琼。温琼受命，拿到药后，再三思考：“一丸之药，伤及千人，因人又祸及千家，再加上疫气流行，难免殃及无辜。这种做法太不合上帝好生之德。不如以我一身代千人，救得无限性命。”想罢，便仰面将瘟药全部吞下，立时觉得腹痛身热支持不住，一直跑到岳帝面前，化作一大猛鬼，坦白自己的过错。正好北极大帝派人下来催促，岳帝只得将事由奏明。北帝于是将温琼交给手下的衙门右胜院审查。幸好玄天上帝知道此事，认为温琼虽有过失，但用心可嘉，所以奏上北极大帝，为温琼求情。北帝准其奏，而且让温琼听从玄帝号令。温琼跟着玄帝斩鬼除魔，越发威名大振。因此，温琼在民间又是一个面貌狞恶却又心地善良的正神，受到爱戴。

东岳属下还有相当一部分生前英烈，歿而获朝廷封赠的神灵。其中在民间影响较大的有张巡（图18）。他是唐玄宗朝进士。安禄山、史思

明叛乱时，数次与叛军作战，后受诏为主客郎中、河南节度副使。在睢阳城中受到二十万敌军的围困，守战经年，因粮尽，城破，被敌军捕获，用刀架在他脖子上胁迫他投降，终不屈，与其属将许远、南霁云、雷万春等同时遇害。安史之乱平定后，皇帝下诏赠张巡扬州大都督，以后又一度被画像入凌烟阁，并立庙祭祀。他作为忠臣烈士，庙列入列朝祀典。张巡素被后人视作正气凛然的象征。南宋文天祥著名的长诗《正气歌》中列述“天地有正气，杂然赋流形”的表现，有一联



图 18 都天大帝张巡

称其为“为张睢阳头，为颜常山舌”。张指张巡，颜指颜真卿，面对拔扈的藩镇，骂贼而死。他们都是正气的象征，故受到民众爱戴，奉为正神。据说张巡也归于东岳殿前效力。《道法会元》卷二八五称他为“通天斩邪大将东平忠靖威烈元帅”，描述其像威严可怖：青鬼面，朱发，蓝身体，三长须，眼睛突出，穿红袍，挂金甲，手持狼牙棒，或鸡心槌，或者手握宝剑。端的是一位神勇无比的神将。他在道法中出现的同时，也受到许多地方民众的崇拜，如在浙江的龙游县被民间奉为“毛令公”，视作当地主要的保护神，每年有三百多天巡行全县，为地方消灾迎祥；在江苏省的镇江、南通一带，他又被奉为都天大帝，乡民为他举行盛大的赛会，以驱瘟疫。这是题外的话了。

三、七十六司

东岳属将主要是道士举行法事时请来执行任务的对象，从东岳的办

事机构而言，更重要的是东岳大帝直属的办事衙门。这些衙门，有的说有七十二个，有的说有七十五个，也有的说有七十六个，称为七十六司。

前面提到，汉至魏晋时人都谈到泰山有令有府君，下属有录事一类的吏员，还有服役的兵卒。大约当时人们已经想到，泰山既然治鬼，而鬼又在不断增多，一定要有一个很大的衙门来处理冥界的事务。以后，人们对泰山神的衙门设想越来越详细。《岱史》卷九记：在泰山南三里的森罗殿阎庙有七十五司及三曹对案之神，神各塑像，俗传为地狱。北京朝阳门外的东岳庙，所列出的便有七十六司，即七十六个分工明确的办事衙门。这七十六司的名称是：

1 速报司	2 都察司	3 掌苦楚司	4 掌正直司	5 掌子孙	6 掌还魂司
7 掌毒药司	8 掌催行司	9 长寿司	10 掌卵生司	11 掌化生司	12 掌福注司
13 掌忤逆司	14 掌恶报司	15 掌施药司	16 掌放生司	17 掌推勘司	18 掌枉死司
19 掌魍魎司	20 掌土地司	21 掌贼盗司	22 掌僧道司	23 掌堕胎落子司	24 掌较量司
25 掌行雨地分司	26 掌十五种恶死司	27 掌地狱司	28 掌畜生司	29 掌山林鬼神司	30 掌行瘟疫司
31 掌词状司	32 掌官职司	33 掌掠剩财物司	34 掌三月长斋司	35 掌注生贵贱司	36 掌修功德司
37 掌生死勾押推勘司	38 掌都签押司	39 掌生死司	40 掌施僧道司	41 掌看经司	42 掌勾生死司
43 掌取人司	44 掌增延福寿司	45 掌追取罪人照司	46 掌曹吏司	47 掌飞禽司	48 业疾病司
49 掌水府司	50 掌十五种善生司	51 掌无主孤魂司	52 掌风伯司	53 掌阴谋司	54 掌欺昧司
55 掌城隍司	56 掌山神司	57 掌精怪司	58 掌门神司	59 掌索命司	60 掌行污司
61 掌杀生司	62 掌苦报司	63 掌忠孝司	64 掌所生贵贱司	65 掌胎生司	66 掌湿生司
67 掌水族司	68 掌促寿司	69 掌黄病司	70 掌积财司	71 掌见报司	72 掌引路司
73 掌磨勘司	74 掌举意司	75 掌举意司	76 掌真官土地司 ^①		

这七十六司的设置依据是什么？每一司的职责是什么？没有一份经典的文献加以说明。在上世纪初的北京朝阳门外的东岳庙里，倒有人做过一些随堂的说明，还有配诗。这些内容被收在《白云观志》卷六，有兴趣的读者可以找来一看。我们的看法，七十六司的总体结构是根据古代中国人对生命的分类、对死后遭遇与生前行为的联系，以及对官府机构的一般理解而加以设计的，所以尽管看来似乎光怪陆离，其实却有着

① [日]小柳司气大：《白云观志》卷六《东岳庙七十六司考》。

内在的逻辑。

第十掌卵生司、十一掌化生司、六十五司掌胎生司、六十六掌湿生司，乃是基于古人对生物界的一种分类方法。这一方法来自古印度，随佛教传入中国，被一般人所认可。按理说，有了这几大界的专司，畜生、飞禽、水族都已包括在里边，不用再列专司了。但后几种形象不同的动物却又皆另外单列，似乎有点重出。不过，古人习惯如此，不必多来较真。东岳既对这几大类生物概设有专司，意味着其掌管的包括了全部生物界，而不仅仅人死魂归泰山了。

对于人类，当然是所设计的东岳衙门管理的重点。有关的专司，不仅着眼于其人的职业（如掌贼盗司、掌僧道司），更重要的还是依照他生前的思想和行为加以分别，比如生前忤逆犯上的，便送往掌忤逆司，忠孝者送往掌忠孝司等。这些设置，当然根据古代中国人对于幽冥地府的信仰，不过在这种对鬼神世界的信仰中，同时也包含着古人劝善的用意。即是通过对于不忠、不孝一类道德上的过失以及犯罪要遭冥谴的宣传，来鞭挞那些缺德乃至于犯罪的行为，希望由之改善社会风气。其中速报司的设想尤其突出。

所谓速报，是报应急速、恶人即刻受罚、冤屈立时得申的意思。东岳专设这一司，人们会那么急切地期望着这一司发挥作用，根本说来，基于对人间不平不公的批判。旧时代，中国没有完善的司法制度，法制不全的结果，必定是国家机器不能发挥惩恶扬善的功能，坏人坏事得不到抑制，而冤假错案常有发生。善良的中国老百姓只有将希望建立在对神明的公正和非凡的审案能力上。据日本人小柳司气太《白云观志》卷六《东岳庙七十六司考证》所引用的速报司的说明

速报就是快报。太上老君说：善恶之报，如影随形。说是又近又快之意。如作贼没等到卖赃，就被捕快拿着，就是速报。杀人逃跑，跑不远就被捕，奸人妻女，没等到回家，妻女已被人奸了，亦是速报。有钱不还债，安心坑人，又遭人骗；张口骂人，被人还口，更是速报。

作官贪脏，被王法抄家，连祖产都饶上，尤其是速报。凡作恶事，随后就有报应，皆是速报。古人有四句《速报歌》说的好，歌曰：“生败子，疾病缠，妻和女，伴人眠。从前只说捡便宜，那知后来要利钱。处处东岳庙，都有大算盘。不拘数，有人还，一倍要你加二三。”或有未作恶事，亦遭家败人乱之祸，那是什么缘故？其故有三种。一种是前世罪未报完，今世再来补报。一种是祖上造罪，子孙替受。一种是家长细行不修，子孙效尤。由此可见，迟报速报，终须有报，再也不错。

诗曰：击鼓声随岂待迟，更如形影不相离。电流定时雷来际，云密原为雨到时。爱众必能蒙众爱，欺人复又被人欺。造因结果无虚伪，报应循环实可悲。

从这段说明中，可以看到，古人设这一司，强调因果报应，用心在教人莫作恶事。讲速报，就是说报应分明，只在眼前。其中举出的恶的行为，正是违犯一般的社会公德、欺人自欺的行为。

传说，速报司的长官，往往是在生前正直无私、刚正不阿的，或者是正直刚烈却曾受到冤屈的，死后成神，主持该司。据说，宋朝的包拯和岳飞，都曾在速报司任职。宋代包拯的正直无私早在民间有口皆碑，于是人们便相信他做了速报司的长官。元初文人元好问的《夷坚续志》载一个故事说，包公因为正直主掌东岳速报司，山野小民没有不知道的。庚子年的秋天，泰安界南征（按：指元兵攻南宋）兵抢掠到一名妇女，据说是包公的几代孙女。女郎颇有姿色，妓院老板准备出高价买她，女则誓死不从。掳掠她的人贪财，对她一顿毒打，邻居都很同情她，却是毫无办法解救。这时有位贯于下神的女巫悄悄对人说道：“我有办法救她，而且要让她嫁个好婆家。”说完便跑到那一士兵家，闭目吁气，作出神灵附体的状态。一会儿功夫，闭上眼睛，叫出主人来，当面大骂。主人一看不敢待慢，赶快点上香，跪在地上请罪，问是何方神圣降临。女巫骂道：“我是东岳速报司，你怎么敢逼我的孙女做娼妓？限你十天里替她找

个良家嫁过去，不然的话我灭你全家！”

主人这下吓得够呛，赶忙跪求赦免自己。过了几天，便替她找了个好人家的嫁了。女巫是不是真的请来了



图 19 北京东岳庙 岳飞（速报司）

包公，可以不论，从这一故事中我们看到速报司在民间的威慑力之大，就是恶人也被慑服。这一故事发生在泰安，泰山神系的老根据地。在元代建的北京东岳庙中，速报司的主人却是名将岳飞（图 19）。岳飞当年正当军事上节节胜利之时，被一十二道金牌召回临安，实际是卖国贼秦桧的阴谋。不久他就被秦以“莫须有”的罪名杀害，精忠报国者却落得如此下场，实在让人扼腕太息。但是他既受屈而死，对冤屈的滋味有切身体会，所以上任速报司，其刚烈正直之气为衬垫，处理起案情来自然公正而又神速。所以请他来坐了这把交椅，实在是最妥贴不过。

总的来说，七十六司的设置，既体现了东岳主管生死的崇高权威，这种权威通过他的办事衙门得到表现；同时，又体现了劝人为善的良苦用心。七十六司如果各辟专殿，将形成庞大的庙宇。一般说来，大型的东岳庙如上述北京朝阳门外的那种才有可能全部将它们设置齐全，而一般的地方上较为小型的东岳庙，主要由东岳大殿体现其庙的性质，进庙朝拜的主题，对于七十六司或设或不设，或只设其中的几个最重要的司，都要看情形因地制宜。

上面化相当大的篇幅介绍了泰山信仰的演变。这对于理解钦赐仰殿这样的东岳行宫是十分必要的。须知，作为东岳行宫，其信仰和文化上的内涵，只有通过详细地研究泰山东岳大帝信仰的历史和特征，才能明白。而钦赐仰殿这样的东岳行宫屹立于浦江之畔，也使得对东岳的信仰

在此地生根开花，固定化，经常化，程式化。中国人的信仰中，偶像崇拜^①的形式十分突出。神灵要做出形象，活灵活现，才能得到人们的膜拜。而一旦有相关的神像落成，便会将对他的崇拜固定下来，形成新的朝拜中心。因此，钦赐仰殿的建立，是东岳信仰的一个新的中心。

①这里说的偶像崇拜，是指将信仰的神灵做出形象，加以崇拜。与现在流行的所谓“青春偶像”含义不同。偶像崇拜起源于原始时代，犹太教、基督教和伊斯兰教等都反对偶像崇拜，而东方宗教象佛教、印度教、道教都实行偶像崇拜。“青春偶像”，是现在的人们借用古代宗教中的用语来描述当代人的某些行为和心态。

第三章

和顺阴阳建道场





当你走近钦赐仰殿道观时，每每会听到悠扬的乐曲，深沉的唱颂，传出宫墙。进去一看，只见众多的道教信徒正在拈香上供，或者虔诚肃穆地在一旁聆听；信众围绕的中心，则是道士们身披法衣，在坛场上进退有序，或唱或念，而坛场一隅，正是伴奏的乐队——乐手身上穿的道装表明了他们的身份。原来，这里正在举行庄严的道教仪式。

道教是与中国民众生活联系极为紧密的宗教。她在民间历来有大群的信众。而她对信众举行宗教服务的最重要的方式，是从事各种仪式。大凡信众要求消灾禳祥、超渡亡魂，都会找道士帮忙，为之举行各类极具针对性的仪式。习惯上，道门内部称各种仪式为“科范”、“科仪”、“仪范”，或简称为“科”。又因为从南北朝以来，主要的仪式形式为斋法，唐以后又重醮法，斋和醮成为道教仪式中最重要的一大类，所以又常以“斋醮”泛指道教仪式。古代举行仪式又称“行道”，所以俗称举办各种各样的科仪为“做道场”。一个宫观在信众中的威望，也很大程度上视其仪式的正统与否。钦赐仰殿在浦东地区民众中的威望，除了依靠所供神仙的吸引力，重要的一点，也在于为信众举办仪式时道场的庄严，行持的正统，科本的传承有序。



图 20 中秋斗会 上海钦赐仰殿

历史上，钦赐仰殿就以举办各类科仪出名。20世纪80年代重新开放后，又成为浦东地区最大的道观，也是举行各类宗教仪式的重要的中心（图20）。以后上海的道观恢复渐多，宗教活动场所大大增加，信众的宗教需要满足的途径更多。但是钦赐仰殿仍然

QINJIANGDIANYUDONGYUEXINYANG

是浦东地区举行仪式最频繁的宫观之一。它全年斋醮科仪活动大大小小近500场次。这些科仪，绝大多数是应信众的不同要求举行，具有很强的针对性。另外，也有不少集体性的大型仪式，它们主要在道教的传统节日和神灵圣诞时举行，内容大多含有祈求国泰民安，民众生活富庶，社会清宁等，届时皆会吸引大批信众前来参与。其中较大型的道教传统节日有：每月的朔望（初一、十五），一年一度的清明、冬至普度，诸神的圣诞日（正月初五的接财神，初九的款待玉皇大帝，二月十九、六月十九、九月十九的款待观音，三月二十八款待东岳大帝，四月初四款待施相公，五月十三款待关帝，六月十三款待杨相公，八月十八款待龙王等）。斋醮科仪的频繁，表现了钦赐仰殿在信众中的威望，也使它成为传授和演习道教传统法事的中心场所。

钦赐仰殿“道场”次数之多，在上海地区的道观中相比，也显得十分突出。这里除了它的历史悠久、观中道士道法娴熟等原因外，很重要的一点还在于它所处的浦东地区民众信仰和宗教分布的某些特点。浦东现在的宗教状态，是天主教、基督教、伊斯兰教、佛教和道教俱全。但从历史上看，却是民间对道教的信仰占着优势。浦东地区民间信仰主要对象，与全国一样，是佛菩萨、神仙和民间的神祠共存。但在原来的浦东，民众烧香习惯于进道观，或者民间信仰的祠庙。而民间信仰的祠庙和相应的神灵，如杨老爷、施相公、刘猛将等等，多为道教所接纳，成为其“老爷”队伍中的成员。钦赐仰殿中供奉的神灵不少就是这一类从民间进入的神道，后文还会介绍。由于这样的原因，信众就较多地集中到道教宫观中，而钦赐仰殿这样的大庙自然就能吸引更多的人气。浦东地区民间对宗教的需要，以及历史地形成的满足这些需要的形式和教派选择，是钦赐仰殿道场频率始终保持高水平的社会基础和民众文化心理基础。

第一节 科范庄严

由于地域的关系钦赐仰殿的道士，比较注重科仪，做道场是基本功，

也是平时主要的宗教活动。从上面谈到的每年约500场的科仪，实在是非常频繁的。我们知道，道门中有戊日不做道场的习惯，因为他们相信戊日天门闭，不能进表，在这一天上表，不仅无功，反而有过。每旬有一个戊日，也就意味着至少有十分之一的日子有此忌讳。这样每年能做道场的日子大约还有330天，平均每天要做道场1.5场次。因此，做道场是他们基本的宗教活动，也是为信众服务的主要方式。频繁举行斋醮科仪是钦赐仰殿的传统，也表现了南方宫观的一般特点（图21）。



图21 钦赐仰殿的道长在举行宗教活动

道教是中国本土形成的制度化宗教。这种宗教都有一些基本要素：信仰、组织和信众，还有就是行为方式，

主要是各种宗教仪式。仪式是当今任何一个制度化宗教的构成要素。而道教的仪式又有自己的特点。道教在历史上形成丰富的仪式，这些仪式，不仅是道教徒表达其信仰的主要方式之一，而且也是道教联系信众、为社会服务的重要方式。从信仰层面说，道教信道，道又可化为“三清”和其他尊神，而平常凡人若是修道得道，又可以跻身于神仙队伍，成为其中的一员。那么如何表达自己的信仰，如何与虚无玄妙的大道及整个神仙世界沟通呢？其中极其重要的一条途径就是通过各类仪式的举行。南朝著名高道、道教仪式的综合整理者和重要理论家陆修静曾说过“法者规矩之谓。总称曰法，规圆矩方，万物从得正者也。”^①

道教中称为法的，在修道实践中包涵的内容不止一端，但在陆修静的论述中主要指各种仪式，特别是他推崇的灵宝派的斋法。据他说，灵宝法可以称得上是“无量法桥”，即沟通凡俗与神圣、能使修道者由凡入仙的

①《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。

玄妙桥梁。因此，科范仪式在道教中地位极其重要。这是从道教内部说。再从另一个角度，道教联系信众的角度说。道教的仪式，分成好几种，按形式分，有斋、醮、忏等，依内容分，则其中有些仪式是专为修道者设置的，像现在钦赐仰殿道众每日所做的早晚功课，就是其中常见的一种，也是最为简单的一种；有些是以祭拜神灵，求他们赐福为主的，像钦赐仰殿常做的斋天、东岳朝等就是比较易见的例子；另外还有一些，是因为信众生活中发生了某些困难或困惑，求道士为之禳解——俗话说消灾。最后这一类，便是通常说的法或法术。它们的特点，是希望通过举行仪式，召来各种超自然的神灵，借助其力改变对象或者自身的存在状态，达到预期的目的。比如，古代卫生条件差，对付传染病的能力低，便有多种驱逐瘟疫的仪式，像现在广泛地在福建沿海、台湾和港澳地区流行的“送船”仪式，就是从道教的送瘟神仪式中发展起来的。这一大类法术仪式又可以分成变化之术、考召驱邪、治病遣瘟、祈祷禳解和度亡济幽等五个类型，每一类型中复包括了许多不同形式、不同针对性的仪式。千百年来，道教正是通过各种仪式，特别是其中祭拜神灵的仪式和法术仪式，为信众进行宗教服务。大量的信众也是通过仪式接触道教、认识道教，有的因此而皈依道教。历史上历代皇朝和地方政府，以及家族，在遇到灾难时，或者为预防灾难、祈求祥瑞，都会仰仗道教，请当时当地的高道举行仪式为之祭祀神灵，祈求清宁两仪，沟通人神，消灾去瘟。因此，民间之士请道士举行各类仪式，已经成为普遍的民间风俗。像许多地方以社区或家族为单位启请道士举办太平清醮，或十年，或二十年，甚至于三十年举行一届，成了惯例。春夏季节，台湾地区举行各类消灾、驱瘟（所谓王爷醮、瘟王醮）也十分常见。

正是这种历史上固有的和现实中仍然保存着的特点，使得道教的仪式在民间具有很大的影响。浦东地区居民在历史上信仰道教的相当多，即使不是虔诚的信众，在生活中遇到各种困难，或者家中不幸有人亡故，都会循例请道士举行相应的仪式。道教仪式早已渗透到民俗之中。钦赐仰殿作

为浦东的大道观，其仪式在民间的威望自然非同一般，所以每年到道观中寻求帮助做各类道场的数量不断增多。而钦赐仰殿的道长们也清楚地认识到做好各类科仪的重要意义，非常认真地做好各类科仪。这使得钦赐仰殿的科仪显得格外庄严。

这种庄严，首先表现在道士队伍的规整。做一场法事，必须有多位道众的分工和配合。因此，科范的庄严，首先是道士队伍的规整。很难设想，一支松松散散的道士队伍，几个衣冠不整的道众，上殿念经拜忏做道场，会给人什么样的观感。观感已经不佳，当然难使人产生信任感，更不用说庄严感了。钦赐仰殿的道众平时训练有素，对仪式较为熟悉。一般上坛，都能胜任自己所担任的执事。从整体上说，都能在法师的指挥下进止有序。因为各项科仪都是在音乐的伴奏下进行的。音乐在法事内容所应具的氛围的渲染，情绪的表达，情节变化的表现，都显得十分重要，所以钦赐仰殿的道众都学过道乐，会演奏一样或几样乐器如笙、笛、鼓、二胡等。在坛场上则要求每个人都有较好的乐感，举手投足能与音乐的节奏合拍，也必须配合高功法师的行持，和谐地吟唱。这些，主要是靠平时的训练、感受和领悟。每当举行法事，道众身披法服，依科仪的要求手持法器（如做灯仪时要擎灯），在乐队的伴奏下肃穆清宁地做起仪式，而且很快沉浸在所规定的执事角色之中。一般仪式都是多个坛场执事共同配合完成的，所以这种道众的整体素质和合成力量，是做好法事的重要的基础。

这种庄严，其次表现在坛场布置的有序。坛场是举行仪式的空间。这一空间，在观念上与其他空间很不一样。它虽处于凡间，但在观念中则是人神沟通的圣地。在仪式举行中，经常要请圣或发符召神将，各路神明在观念上便暂时驻驾于此。法师的一切命令、表文、牒文也都在这里发送。所以在重要仪式开始前，大多有净坛的传统，意为经过法师符咒、洒法水及步罡禁坛之后，坛场已经圣化，可以接纳诸路神仙真灵。钦赐仰殿作为一处固定的宗教场所，做仪式时不用临时筑坛，而一般在专门

的经堂中举行。因此经堂的整洁、设置规范，就成了仪式庄严的重要前提。一般说来，为做法事的需要，经堂中要备杆牌（图22），预备各类法器（法器有天蓬尺，打鬼棒，令牌，令旗等）。同时，在经堂一角，留下相对固定的乐队位置，平常乐器就放在那里，随时备用。法事举行期间，除了有时事主在道士指导下沿规定的路线上殿上香等必要活动以外，不许其他闲杂人等进出，以保持坛场的洁净和庄严。

这种庄严，最终还表现在法师行持的规范。任何法事的举行，法师都是坛场上的中心，是整坛法事的主持者，其活动称为“行持”。法师又称高功。一般人们看到较大的仪式中，都会有三位法师头戴道冠，身披法服，手持朝板，同时上香、礼拜十方。实际上，依道门坛场执事的规定，坛场上只有一位高功，另两位则是监斋和都讲。高功法师本身



图22 杆牌

的要求甚高。他们不但要有较好的乐感，自己也要有好的嗓子，如果洪亮圆润，最为理想。同时，还要对全部科仪熟练，在坛场上一进一退，行止有序，从容自如。同时，他们还有大量的内秘活动^①，如存想仙真，发符召将运内气想真灵等，拿钦赐仰殿道长的话说，就是要求“内五行”的运用。这点我们放到后面去讨论。钦赐仰殿对于法师的培养一向很重视。在老法师的带领

①对于高功法师的要求，请参看刘仲宇《道教法术》（上海文化出版社，2002）第四章《法师》。对于法师的内秘活动，史孝进有过讨论，见其《浅谈道教科仪内秘之术与内炼养生的关系》，收入上海道教协会编《上海道教文化探索》，2001年。他所使用的资料部分来自上海的法师。

中，又培养了一批年轻的法师。由于法师的许多功夫，必须师徒相授受，所以这些年轻法师，都跟着老法师学过。现今，钦赐



图 23 钦赐仰殿新老结合、训练有素的法师队伍

仰殿的老法师

3名；从道学院毕业后又拜师学法，逐渐成长起来的年轻高功4名。（图23）同时，近二十年来，钦赐仰殿与其他兄弟宫观在法务和人员上经常交流，这里培养的法师不少到了其他宫观或道教协会的领导岗位。如现任上海市道教协会会长史孝进，就曾在钦赐仰殿道观学习和担任过高功。

规范整洁的坛场布置，素质较高的法师，训练有素的道众，一起营造了钦赐仰殿道场的庄严。

第二节 正一宗风

钦赐仰殿作为东岳行宫一直为正一派道士所主持，其科仪一直严守正一宗风，而且以此为自豪。

正一派，最初的源头可以追溯到东汉末张道陵所创的正一盟威道。这一派在接收徒众时，例收米五斗，若是请神职人员从事治病等宗教服务，也例收五斗米，外人便称其为“五斗米道”。这本来是一种尽可能降低民众信仰成本的措施，在汉末天下大乱的社情中很得民众拥护。而因为正一盟威道最高的领袖称天师，后人也称之为天师道。这一派从晋代



图 24 龙虎山天师府

起将中心迁移到江西省龙虎山（图 24），其领袖代代以天师为称（列朝给他们的待遇与称呼不一，明代起

称正一大真人），一直传到 20 世纪 40 年代，共 63 代天师。中国道教史上先后出现过许多道派。其中像正一派这样以授符箓的方式建立起组织的，史称符箓派。历史上最大的符箓派，除了正一派之外，就要数建宗坛于江西阁皂山的灵宝派，建宗坛于江苏茅山的上清派。它们与龙虎山的正一宗坛一起合称三山符箓。以后，阁皂山和茅山符箓也归由龙虎山正一大真人（俗称张天师）掌管。从宋代以后形成的一些新的符箓派如神霄派、清微派也渐归入龙虎山。明朝开始，这些先后归并入龙虎山的符箓道派，总称为正一派。目前在中国道教界，主要的派别就是正一与全真。全真在金朝时由陕西人王中孚创立，中孚号重阳子。全真道号称有五祖，而实际上真正创道派的是王重阳。王重阳收有许多徒弟，而以马钰、谭处瑞、刘处玄、王处一、郝大通、邱处机和孙不二（女）最为出名，号称七真。七真各传一派，清代以来，以邱处机所创龙门派最兴盛。目前正一、全真皆为中国道教的分支，其信仰大道，神谱中以三清、四御为主，以及追求长生成仙，积功累德，等等，都完全一致，所不同的是对仙术各有侧重，祖师系列也各不相同。从生活和外表上看，全真道的正式道士都要求出家，而正一道士可以有家庭；全真道士对饮食禁忌较严，在庙中都坚持素食，正道士平时可以茹葷，全真道士一般蓄发，在顶上盘成髻，而正一道士并无此项习惯，一般与常人一样剪发；全真道

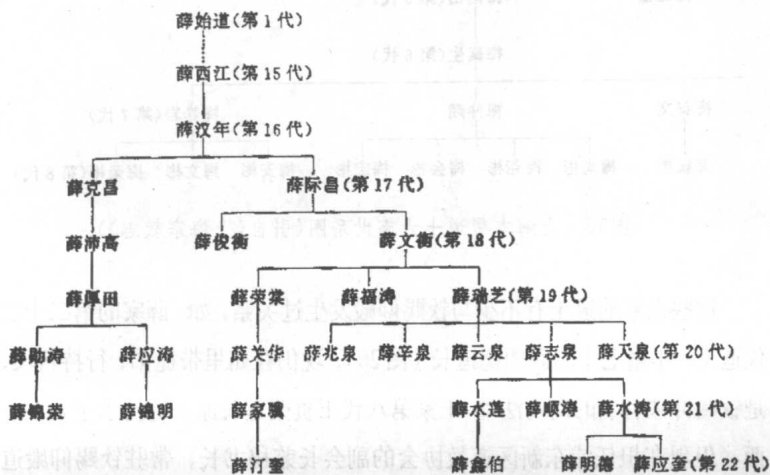
士平时多戴混元巾，正一道士多戴九梁巾。钦赐仰殿的道士皆为正一派道士，他们平时不长期住观，但都要严格遵守庙规，参加道观各项宗教活动，如每天参加早、晚功课，上殿颂经以及处理道观各项事务等。

正一派以精于符咒、擅场科仪闻名。历代正一天师和属下法官严格演习世传符箓科仪，又在不同的时代学习、融合了其他各派的仪式。比如北宋时三十代天师张继先（虚静）学习当时新兴的五雷正法，很快成为雷法宗师之一。北宋以行五雷正法出名的神霄派，南宋至元兴起而且能综合此前各派雷法的清微派，以后皆归入正一派，遂使正一法大大丰富了起来。灵宝、上清法中也有不少归于正一。不过总的来说，正统的正一法，还是以江西龙虎山天师府和大上清宫所传为纯。上海浦东地区的道教仪式，便主要传自于龙虎山，具有纯正的正一宗风。

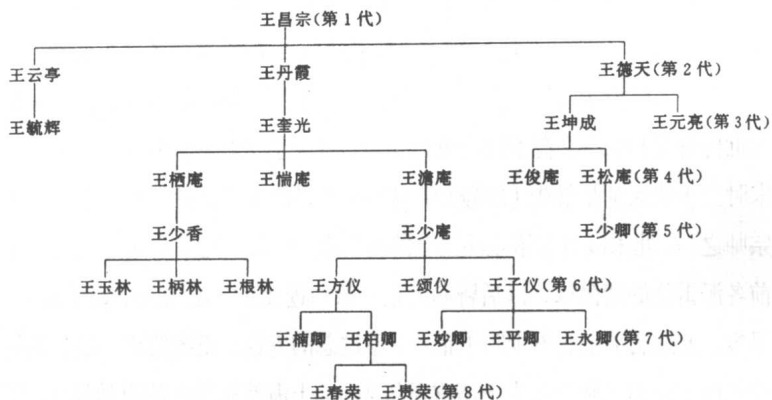
钦赐仰殿的道长，一般都受过严格的正一法的训练，有明确的师承，有的还是积数代乃至十几代的正一道士世家。如薛家、王家、梅家等，都是祖传的道教世家（见下图25）。

上海本帮道士大族世系

川沙江镇薛家道士大族世系图



上海县七宝镇王家道士大族世系图



嘉定娄塘梅家道士大族世系图

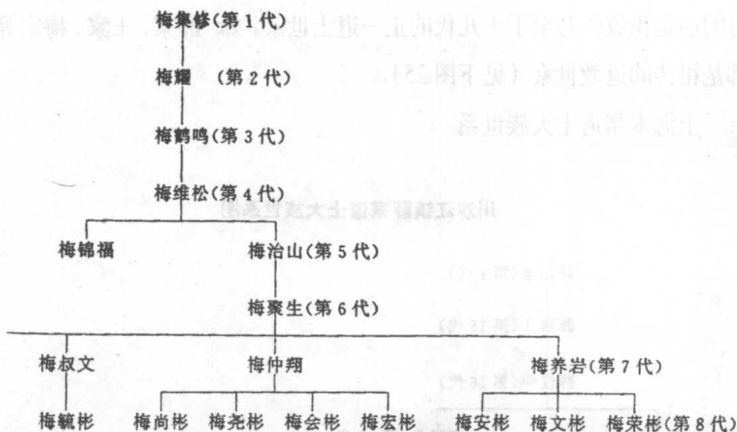


图25 上海本帮道士大族世系图(引自《上海宗教志》)

这些世家的道士有不少与钦赐仰殿发生过关系。如薛家的第二十二代道士、年逾七十的薛明德道长(图26), 现仍在庙里带徒弟, 行持科仪, 是钦赐仰殿有名的高功法师。王家第八代王贵荣道长原来的传承主要在浦西, 但现在担任浦东新区道教协会的副会长兼秘书长, 常驻钦赐仰殿道

观。他热心于道教事业，又精于书法，一直坚持整理、回忆和抄写科仪书籍。钦赐仰殿用的科仪经本，也有一部分就是他用他所手抄的本子。特别是自2001年起，他受道观的邀请，发大愿为钦赐仰殿抄写《上清灵宝济度大成经书》一部，计划用五年时间，书成后将留存道观藏经楼供奉珍藏，实乃功德无量之举。原居住嘉定娄塘的梅家道士，祖传第八代后裔梅尚彬道长



图26 高功法师薛明德道长

也经常来道观参加科仪。这些道教世家子弟一般都受过严格的家传和训练，许多人精于科仪，对于钦赐仰殿仪式的恢复和发展起了重要作用。

当钦赐仰殿恢复之初，主其事的是当时都已五六十岁的老道士。他们在张文希老道长的带领下，收回庙产，恢复旧观，开展宗教活动，对于科仪的传承起着骨干作用。当年上坛演法的正是他们，以后带领年轻道士上坛的也是他们（图27）。

如果说有道教世家的严格传承，以及其他老道长的表率，钦赐仰殿的正一派科仪一直以严守宗风闻名，那么，严格训练年轻道士，则使这种宗



图27 钦赐仰殿部分老道长

风代有传人，而且不断地发扬光大。

钦赐仰殿恢复开放不久，上海道教界就发生了一件大事：在历史上第一次举

办了自己的学校。1986年开始，经地方政府教育主管部门批准，上海道学班成立，开始招收第一批学员。1993年，在道学班基础上正式成立了上海道学院。中国道教传统的培养方式，以师徒相授为主。道教不像儒家那样曾经拥有几乎全部社会的教育资源，而且以科举制度为基地，渗透到官方的教育中去。历史上，只有少数朝代，比如说唐朝，曾一度实行道举制度，由官方指定的机构考核道士，并对其中一部分出类拔萃者授予相应的职衔。但这种情形很少，因为像唐代皇室那样认老子为其祖宗的情形实在太个别了。道教素来依照自己的传承系统发展组织。各个宗坛以授符箓的方式（正一派）或传戒的方式（全真道）收受徒众，而每一弟子又必须有经、籍、度三师，度师，即是自己的师父，籍师，则是度师之师，经师为籍师之师。所以说授符箓，与拜师学道本质上是相通的。不过，从远离宗坛在各地发展的道教而言，入道的初步手续仍是拜师父，赐道号，跟着师父学道学艺。这与现代学校教育有很大的区别。上海道学院的出现，是古老道教界培养接班人方式的很大改革，这使得传统中渗入了现代教育的因素。

上海道学院创办之后，很快地，第一届学员就与钦赐仰殿结下了深深的道缘：钦赐仰殿成了学员的实习基地。特别是进入第三年学习时，都有固定的学员来此学习科仪法事，见习宫观管理。毕业之后，又有10名学员分到钦赐仰殿成为正式的道士。他们一方面受过正式的现代教育，有一定的文化知识和专业素养，同时进庙后又正式地拜了庙里的老道长为师，在师父的具体指导下，学习和演习科仪，依据自己的特长和潜力，有的学做高功，有的学做其他坛场执事，有的参与宫观的管理。老道长们精深的道术，严格的科范，不久就在新一代道士身上得到了体现。这样，在很短的时间里，依靠现代教育与传统授徒相结合的办法，钦赐仰殿就带出了一批又一批青年道士。现在他们早已成了庙中管理和举行科仪的骨干、主力。据不完全统计，钦赐仰殿近二十年来自己培养的年轻高功有6名，其中后来调出到其他宫观的有2名，现仍在庙里的有4名。随着老道长们年事



图 28 钦赐仰殿年轻一代道长

渐高，从道学院毕业的三届学员在钦赐仰殿起的作用越来越突出。近年来，主动拜师学高

功的年轻道长在增加，有的还是“多面手”，既会做高功法师，又会演奏乐器，具有较高的科仪水平和行仪能力。就举行仪式而言，现在常规法事中的高功、都讲等都已由年轻道士担当（图 28），其他坛场执事就更不用说了。

年高德重的老道长和学艺精到的年轻道士一起，构成的钦赐仰殿举行科仪的主要力量。这支队伍素质的不断提高保证了钦赐仰殿科仪的传承有序，训练有素，当然也就保证了其科仪的规整、庄严，从而在浦东乃至于整个上海地区的信众中赢得很高的声誉。

由于上面谈到的历史情况，钦赐仰殿的斋醮科仪保留了原来浦东地区行法的某些特点，其中之一，是继承正一法中清微一系的宗风，在科仪举行中强调内五行与外五行的统一。五行即金、木、水、火、土，依照古代的五行理论，五行是世界的基本元素，一切事物的性质都可以与之配合。如五色与五行相配，（依木火土金水的顺序）为青红黄白黑；五方为东南西中北；五味为酸苦甘辛咸；五脏为肝心脾肺肾，等等。所谓外五行，指在坛场的布置及坛场上的动作、活动，分阴阳，辨五行，合乎法度。内五行，则是法师体内气机的运作，五气顺布逆行，散化万神，混合元一。外五行是外在的表现，在外人看来，是法师和道众有形的表演，道教则称演

法；而内五行只有法师、道众自己才能体验得到。外五行是表现，内五行才是法事的灵魂。在坛场上，只有内外配合，才能使一场法事从形式到内容达到完美的统一。否则，仅有外五行的演示，没有内五行的主导，那就徒具形式，达不到预定的目的。为什么这样说呢？原来，道教的科仪，特别是那些目的在于直接改变事物的存在方式和发展趋势的法术科仪，都建筑在对大道的信仰和修为的基础上。五雷正法尤其强调这一点，认为法与道，是用与体的关系：“道乃法之体，法乃道之用。”^①那么，很自然的，法的灵验与否，便系于是否有道。而这道，是要靠法师和道士自己修持、自己领悟的。清微派曾有这样的话：“大道无言，可以神会。妙法无传，可以心受。善行持者，行道不行法，善求师者，师心不师人。”^②他们认为法行先天大道，将用自己元神。意即行法的关键在于行道，而行法中要召神将，神将原系元神变现。宋末元初上海松江地方有一位高道王惟一，曾说过：“法何灵验将何灵？不离身中精炁神。精炁聚时神必住，千妖万怪化为尘。”^③这是从总的方面说，从符、咒、诀、步等科仪中和基本手段说，

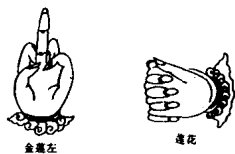


图 29 莲花手诀 江西
龙虎山秘传手诀

每一项运用，都与法师的内气联系在一起，内气不足，不过是虚文。比如，正一法中大量运用掐诀。掐诀是在手上指掌结成不同的姿势，表示对外物的禁制，也代表不同的神灵。比如在钦赐仰殿经常举行的斗姆炼度仪中，接斗姆驾，便要掐斗诀、大小猪头诀（代表斗姆辇

前神辇，系猪头长角）、莲花诀（代表斗姆莲花宝座，见图 29）；在一般的法事中咒水都要一手三叉托水盂，另一手剑诀向盂中布气。这种姿势当然有许多讲究，不过，其要还不在于外表，而在于体内的气机发动。宋郑所南解释说：“或问掐诀者何也？曰：诀者，窍也。《黄庭经》云：子为人关把盛衰。则手能握一身之造化。掐子则肾水之神盛，掐午则心火之神盛。一一有说，不可尽究。”依此说来，掐诀与体内气机发动联系在一起，而体内气机，则是精炁神的运用。所谓内五行，就是指五脏五气的运用。这种

①《道法会元》卷一。 ②《清微元降大法》卷二五《道法枢纽》。 ③《道法心传》。

运用,是需要平时的修炼为基础的。在清微法中,大道在体内的体现就是内丹,而丹的修炼与体内五脏的运行一致;有内丹作基础,作用为法,还得明白如何调动五脏之炁。因此,钦赐仰殿的道长要求在举行科仪时内五行与外五行相一致,从传统上说,是继承清微法的精意,从现实中说,则是对法师和道众平时修为提出高要求。

第三节 清醮祈祥

与大多数正一派的宫观一样,钦赐仰殿宗教仪式的内容一般分为清微道场和度亡道场两类。清微道场,是主要为活着的人祈福消灾的法事,常用的斋醮科仪有:发符、斋天、上表、东岳朝、三界灯、五福灯、观音灯、群仙会、解星、翻解、皈土、开光(神像雕像或神像画轴的开光仪式,图30)、祝愿等;常用的清微经有:《玉皇本行集经》、《南斗六司延寿度人妙经》、《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》、《太上老君说五斗金章受生经》、《天童经》、《三元赐福延生保命真经》、《玄天上帝真武经》、《太上北斗本命延生真经》、《孔雀明皇真经》、《十一曜大消灾妙经》、《玄坛财神集福妙经》、《观音经》、《天师经》等;常拜的忏有:玉皇宥罪锡福宝忏、九天应元雷声普化天尊玉枢宝忏、三元忏、天师忏、星真忏、观音忏、报恩忏、土司忏等。在款待诸神时所举行的斋醮活动则根据款待之神的对象不同而经忏科仪而也所不同,以款待东岳大帝的经忏科仪为例,一般为发符、斋天、东岳朝以及



图30 1992年钦赐仰殿三官大帝神像开光仪式

东岳忏等清微法事；款待观音的经忏科仪则为发符、斋天、观音灯及观音经忏等清微法事。而在诸神圣诞日举行的斋醮活动大多有香头发起组织信众来道观朝拜庆祝神的圣诞，因此规模较大，每到此时，来自四面八方数以千计的信众，怀着虔诚的心情，身背香袋，手持红烛、供品，络绎不绝来道观进香朝拜，祈求神灵赐福消灾，延年益寿，风调雨顺，国泰民安，保佑合家老幼安康。除以香头发起组织的在诸神圣诞日举行的斋醮活动外，还有以户为单位举行的斋醮活动，斋主的目的同样是祈求神灵赐福延龄、消灾免祸保平安，此类活动规模一般稍小，常用的斋醮科仪大多为：发符、斋天、上表及清微经忏。在行斋天科仪时，斋主除以香、花、灯、水、果祭祀诸天尊神外，还须供上“三牲”（即猪头或猪肉、鸡或鸡蛋、鱼）。而在每月的朔望日则为事先登记的信众集体行“还受生”仪。通过行“还受生”仪，使斋主偿还其今世受生时所贷冥库之钱粮，或者存储来世受生时所需之钱粮，达到今世平安福祉、老景愈安以及来世门户昌隆、福寿可称之目的。在每年的观音圣诞日（二月十九、九月十九）亦为事先登记的女性信众集体行预修植福破血湖仪，斋醮科仪一般为：发符、斋天、观音灯及血湖忏等清微法事。

上面提到的都是用于为社会和活着的人消灾祈祥的法事，庙中称为“清”法事。为什么称为清呢？主要是因为这一类法事采用的是清微法。

清微，本来是南宋至元代形成并逐步兴盛的新符箓道派。北宋末，出现了一个重要的新符箓道派神霄派。这一派的道法以五雷正法著名。神霄派得到了宋徽宗的支持，很快便风行天下。以后又从神霄派中衍生出其他的派别，或者受神霄派的启发和影响，形成另一些道派。清微派就是其中之一。据说，这一派综合了正一、上清、灵宝和神霄诸派，最为完备。读《道藏》中的《清微元降大法》、《道法会元》等法术科仪书籍，确实深切地感受到清微法在理论阐述、行持方法的说明和科仪的完整有序等诸多的方面，显示出高人一筹。所以清微法很快被正一派所采用，成为龙虎山大上清宫所运用的主要道法。再以后，大约在明朝各符箓派的符箓先后并入

龙虎山，成了统一的正一符篆，清微与正一原有的区别也完全泯灭在历史的尘埃之中。清微法的特长在于行五雷正法，大都应用于驱妖捉怪、消灾祈祥、治病遣瘟等领域，即为社区、家族和个人祈祷的法事中。现在钦赐仰殿的做法正是沿续了明以来正一法事的传统。这类法事，与用于超度亡灵的法事所想要作用的对象不同，信众来参与时的心情也大不相同。民间

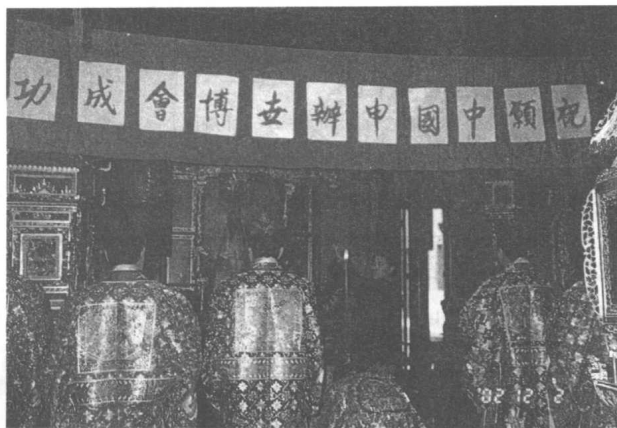


图 31 2002 年 12 月 2 日钦赐仰殿举行“祝愿中国申办世博会成功祈祷法会”盛况

的习惯，常将这一类清事称为阳事，度亡法事称为阴事。前面说到，浦东的科仪受龙虎山影响较深，清微道法在龙虎山得到重视和传承，因此钦赐

仰殿的清微法事一直得到民众的信任，也得到同行的好评。

清微法事一般都用于消灾祈祥。其中一部分是应信众为其个人或家族举行的，像延寿、拜斗、解星一类，也有一部分是为了地方或更大范围的民众所做的集体性的法事。比如斋天、上表一类法事常常在诸神圣诞时举行，内容也更广泛地祈祷国泰民安，因而越出了为个人祈祷的狭隘要求。又比如，当我国每有大事，宫观中都会举行一些仪式以示祝愿。2001 年初，上海道教界假钦赐仰殿举行盛大法会祈祷世界和平。在上海申办世博会表決前夜，中央统战部举办的“全国各省市道教协会中青年负责人研讨班”全体成员假钦赐仰殿举办“祝愿中国申博成功祈祷法会”（图 31）。第二天，传来申博成功的消息，道长们都很高兴。

作为东岳行宫，钦赐仰殿有一些具有鲜明特色的仪式，其中最重要的

有东岳朝和东岳忏。

东岳朝，是朝见东岳大帝的隆重仪式。它全名叫《东岳朝觐科仪》。朝，是朝见的意思，正规的叫法是朝觐。本来它是古代臣民晋见君主的特殊仪式。在道教的仪式中，朝只用于“三清”（玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊）、“四御”（玉皇大帝、勾陈东皇大帝、北极紫微大帝、后土皇地祇）等高级的神灵仙真，东岳已有了大帝之称，当然也有资格享受这一待遇。东岳朝一般常在东岳圣诞时举行。若是应某一特殊斋主之请而举行，那么斋主应同时到场，参与上香、跪拜等。而且在仪式举行之中，要将醮主的愿望报告大帝。因为是朝觐仪式，直接面对东岳大帝，坛场的布置，道众的行持都要求庄严、规整。

东岳朝在音乐中开始。高功法师和其他坛场执事庄重安祥地上坛。古人孔夫子说过：“祭如在，祭神如神在。”意思是祭拜时要像真的面见神灵那样恭敬，不能有一点虚情假意。在道教中，则先在信仰中肯定法师们能直接面对神灵，所以上坛，就必须存想圣容。科仪开始时，要求“各礼师存念如法”，就是按预先设定的形象，想像神灵到来，并将其形象存于意念之中。这种存想的场境和形象是随科仪的进展而变化的，因此“存念如法”的要求贯穿整个科仪。随后，宣《卫灵咒》：“乾亨坤顺，吉时良。云中远迈，周游地宁。山麓镇静，川谷告灵。皇皇既降，卫保身形。叶扶正气，与道常新。”这是召天地正气卫护身形和精神的咒语，目的是法师自身神清气清，始终保持旺盛的精力，举行完全部法事。

在出官、具职位等科仪常有的环节之后，高功要宣词，说明斋意，并“冀（神）昭昭而洞鉴，悯翼翼之小心”，然后开始对神上香三次，称为三上香。初上香时，“愿此香烟腾空供养无上至真道宝东岳天齐仁圣帝、正宫淑明圣后”，“恭愿洪基克壮，景祚隆昌。圣算齐浩劫之年，世道沐和平之运。”那语言形式虽依照传统，而其用意则在于祝愿国泰民安，世道和平，还是将对国运、民族的幸福放在首位。二上香，供养的则是“无上至真师宝、上卿九天司命妙道真君”。这位仙卿，便是著名的三茅真君

之一大茅君。据说他于东汉时在江苏的茅山得道，成为权威极大的仙官，封号为“司命东岳上真卿太元真人”，陶宏景的《真灵位业图》中列在上清左位。他是东岳上真卿，也就是主要的扶佐官员，所以二上香时要特别供养。二上香时才要求“以是功德归流今醮主某”，希望真灵“默相景贶骈臻，爰处爰居，如岗如陵，如川（如）阜。可久可大，曰富曰寿曰康宁”。这里点出祈求的内容是希望生人受福，而所谓福的内容，则与传统的所谓五福相关。据说周初时，武王曾去请教曾受过商纣王迫害的商朝大臣箕子。箕子看他来意诚恳，便向他提供了当年天帝传给大禹的九大类型治国方略，叫作洪范九畴，这便是后来收在《尚书》中的《洪范》。既是“洪范”——最大的规范、范式，古人当然是极为重视的，所以在许多古书和古老格言中都常见到它的影子。《洪范》讲到人们应追求的五类福份，是寿、富、康宁、攸好德和考终命。东岳朝提到的富、寿、康宁正是其中的基本内容。也许是限于科范的格式，没有提全部五福，而只是举其三者代表全部。五福的内容，相当典型地表达了中国人传统的价值观。它不是简单地将追求外在的财富放在第一位，更不是其全部内容，而是将它与对寿命的延长、生活的平安和自身的道德修养联结在一起，作为一个整体。东岳朝二上香时的祈祷，正表达了这种传统的价值观，而且通过反复的演示，强化着这种传统。三上香，则是供养无上至真师宝、上殿炳灵宣惠孚济王。这位炳灵王，即炳灵公，东岳大帝的三太子（前文已提及）。这次的要求，则是将功德归流于醮主的“九玄七祖，五服六亲”，要让他们“在色在空，从下品而登上品；无形无影，自有为而入无为。”九玄七祖，指九代七代前的祖先；五服，指高祖父、曾祖父、祖父、父亲和自己，也泛指在这五阶辈份之内的一切亲人。六亲，说法不一，《辞海》就列出了六种不同说法，或以父、昆弟、从父昆弟、从祖昆弟、曾祖昆弟及族昆弟为六亲，还是在父系血统的范围之内；另外有一些说法，将妻子和其他有婚姻联系的家族也算在内，范围比较广，如清代王先谦在《汉书·贾宣传》的补注中称诸父（父亲的兄弟）、诸舅、

兄弟、姊妹（父亲的姐妹）、婚媾（妻的家属）和婚娅（夫的家属）为六亲。不管怎么样，这里要求超升得福的亲属范围是极其广泛的。这些亡灵，现在也许处在色界，也许处在无色界，都希望能登升一级；他们或者已经达到无形无影的境界，还是企求更进一步，从行有为法晋一层到无为的境地。这样，对亲人的功德在空间上扩大到一切领域。不仅如此，还祝愿“山川之草木光荣，原野之昆虫乐育”，直将祝福推行到一切生物了。东岳朝的三上香祝愿词中反映了道教徒和一般中国人的基本价值观念、伦理观念，所以是传统的一个结晶。

三上香后，要重燃真香，再次感谢东岳和其他各岳神灵，包括：东岳天齐大生仁圣帝，南岳司天昭圣帝，西岳金天顺圣帝，北岳安天玄圣帝，中岳中天崇圣帝。感谢的范围还广及与五岳相关的一应神灵，包括：东岳太灵苍光青帝真君、南岳庆华紫光赤帝真君、西岳素光耀魄太明白帝真君、北岳郁微洞渊无极黑帝真君，中岳黄玄太光含真黄帝真君（以上是依五行理论分布于五方的五位帝君，正好与五岳相配，但并非五岳属神）；五岳的扶佐东岳佐命括苍山真君，东岳佐命罗浮山真君，南岳储副（相当于俗语说的太子，准备好的接班人）霍山真君，南岳储副潜山真君，西岳佐命女儿山真君，西岳佐命地肺山真君，北岳佐命河蓬山真君，并岳佐命抱犊山真君，北岳佐命少室山真君，中岳佐命武当山真君。以下还有五岳的其他属神。五岳是山神中的方伯，所以有一大群名山之神做他们的佐命、储副和下属，由之构成一个山的王国。之所以对他们致谢，当然是：

伏以泰岳高尊，神灵朝拱。司人间之祸福，分坤厚之权衡。气焰威灵，神通广大。

所以要请他们念着醮主和醮官涤虑澄心、剖肝沥胆来此虔恭作礼，为醮主消融罪衍，“好德而赐之福，祈臻富寿之延；作善而降之祥，愿赐康宁之庆。家庭辑睦，长幼和平。一门跻永寿之乡，四序获维新之祉。后昆昌裕，先逝超迁。及蠢蠢之含灵，达无无之彼岸。则上明天尊大慈之化，

下副臣等皈命之诚”。

东岳朝常在农历三月二十八日东岳大帝圣诞时举行。平时，信众因为各种困惑来庙“待老爷”即祭拜神灵，专拜东岳大帝时，也会要求举行。

与东岳有关的科仪中还有一种东岳忏，全称为《东岳解冤谢罪宝忏》^①。忏，指忏悔，在神灵面前忏悔过衍和罪业，表示悔改，请求赦免，叫做忏。在早期道教的各类斋法中，就有向神明坦陈罪衍请求允许改过自新的内容，后来在道教中形成了专门的忏仪，成为科仪中的一个类型。忏仪有许多种，常以面对的尊神为名，东岳忏是其中的一种，系面对东岳大帝的忏悔仪式。本来在东岳朝中就有一段结忏，但那是附属的环节，朝是以祭祀为主的法事，具有喜庆的成分；忏以斋主表示知过知非，请求神灵悲悯为主，带有哀求的气氛。所以在用的音乐上便有不同。

东岳忏仪式开始，有一段说明拜忏根据的经文，名《元始天尊说东岳谢罪法忏》，称元始天尊在大罗天上金阙之内，大集群仙，广演妙法，救度人伦。时有金华真人、玉清真人、妙行真人向天尊诉说下界众生因罪殃深重，请天尊大开方便，普为救度。元始天尊便颁下此忏，让人“能舍命财心无吝惜，广建功德。接济孤贫，内息慳贪，外除劫贼，人天利润，生死蒙恩，救护之功，获（护）法无量，普度天人”。依据此经，现在斋主某人“谨遵玄范，钦禀圣言，望岱岳以皈依，尽诚心而忏悔”，请大帝本太上好生之德，许下民忏悔之门，“肇建清场，备陈供养，披肝沥胆，列疑投诚，恭对道前，一心忏悔。愿垂仁惠，曲赐赦原。大道慈悲，随心感应，罪灭修福”。从这些辞句看，忏的举行，突出科仪的道德教化功能。它虽然是由道士作斋主表示悔过罪衍之意，但却提醒斋主本人检点身心，改过自新。它与朝一起，都带有祈求神明允许自赎的意味。这一点与大多数宗教的精神基本一致。

忏的最后，要诵《东岳诰》。其辞为：

赫赫玄英之祖，金轮潮海之宗。弥仙母梦日光生，紫府真人东华

①为王贵荣道长抄本。凡引此科，皆据王本。

帝。昔建功于长白，始受封于羲皇。初号太华真人，汉名泰山元帅。唐惠崇恩，圣帝圣朝，敕赐大生，位镇坤维，功参乾造。凡诸口汇，悉皆逮焉。仁以德仁，回阳春于掌上；圣心益圣，丽日月于中天。五岳称赞于东方，三界独尊于中界。仰奉行于天令，俯纠察于阴司。掌人间善恶之权，专天下死生之柄。惩奸恶而狱分三十六主，司吉凶而案判七十二曹。行善者注（生）天堂，沉迷者寻声救苦。示大慈慈悲之相，开众生生化之门。福与天齐，功高无量。大悲大愿大圣大慈中界高尊东岳圣帝慈光（灭？）苦威权自在天尊！

这一诰，历述了东岳神的来历和威权。是对他的赞颂，也是表示自己的虔诚。

钦赐仰殿法师历史上多传承清微法。清微法体系庞大，历史上以行五雷正法为主。五雷正法中的内容，多为企求通过法师的法力、科仪的威力，直接改变自己或外物（包括鬼神）的存在方式和发展态势，比如久晴祈雨，遇怪收妖，变化万物，治病送瘟等。其祈祷、禳解的对象，常是生活中实际存在的问题。随着时代变化原来五雷正法中的有些内容现在已经很少举行，比如祈雨求晴之类较大型的法事，在上海地区已经有数十年未举行过。但是信众中也还有一些特殊的需求，希望通过清微法帮自己或者家庭解脱一些烦恼。这些与个别人有关的法事，还是经常会举行，解星就是其中之一。

所谓解星，是企求行法以解决星缠不利。原来，在道教和民间都素来有对星缠与人事相关的信仰。人们相信，若是当年诸事不顺，烦恼连连，那么此人可能是恶星照临，所以呢，要请道士为之禳解。这一点，在解星科中高功的喝白中说得明白：“伏以虚皇阐教，广开解谢之门；至道垂科，昭示禳解之典。演紫清之妙范，建九曜之星坛。逐斗极以鉴观，格星真而赴降”。这里虚皇指元始天尊，是最高的仙圣。仪式以他的名义展示，说明其源头的久远与终极。紫清，指南宋白玉蟾，号紫清。他是金丹南宗的五祖，又精于五雷正法，修订与传授科仪甚多，且写有多种理论解释，

所以“妙范”挂在他名下。解星仪，重在“解谢”。解谢，汉代甚至于更早就有的方术，人们认为自己行为失误，冲撞神明，——例如太岁，就要请法师为之谢过神明，禳解灾祸。现在星缠失度，或恶星照临，祸事临头，便归因为自己行事不慎，或有违道德规范，得罪列宿，因而要设醮请天上星主和列宿降临，接受自己的祷告，宽免过衍，赐福消灾。

像其他仪式一样，解星仪也在法坛上举行，在音乐的伴奏下，法师启请各路神圣临坛受祭。解星仪醮祭的对象是各类与星缠有关的神灵，当然主要是列宿星君。所以法师上启的有：

瑶天星主紫微中宫北极太皇大帝，
勾陈星宫南极天皇大帝，
大梵先天斗姥摩利支天大帝圆明道姥天尊，
上清日宫太阳帝君，
月府太阴皇君，
五方五德星君，
四炁四曜星君，
南斗六司大慈延寿星君，
北斗七元消灾解厄星君，
东、西、中三斗星君，
左辅右弼星君，
三台华盖星君，
二十八宿星君，
十二宫辰星君，
六十甲子星君，

上清天轮宫主照今辰顺星消灾保安延龄信弟子某某当生本命元辰星君，

普天星斗万象群真，
圣师三元三品三官大帝，

祖师三天大法师真君，
 出宫入限星君，
 游宫过度星君，
 胎生八位神将本命建生君，
 斗中解二十四厄灵官，
 星府解疾病厄灵官，
 延生益算灵官，
 扶衰度厄灵官，
 斗中一切星煞，
 值年太岁至德尊神，
 三方四缠度星君，
 命运限中一切凶星吉曜。



图 32 太岁 明刊本《三教源流搜神大全》

上面提到的除三官大帝和三天大法师，其余都是星君，以及其属官。紫微和勾陈为万星之主，道教尊他们为仅次于玉皇的两位帝君，

斗姥即斗姆，则是他们以及北斗七星君的母亲，所以三者位最高，列于最前面。后面跟着是日月、五方五斗、二十八宿等中国人认为地位极其显赫的星君，他们都是中国古代天文坐标中的大星。至于值年太岁，与六十甲子重合，但有强调本年的意味。太岁本来是五方星斗中的木星，十二年绕太阳一周，在地上的视运动便是十二年一周天，古称岁星，又称太岁；据道门中所传的地司法，太岁名为殷郊（图 32）。六十甲子是依天干地支相配记年，六十年一循环，每年有一位星君主持，他们便是值年太岁，与总司木星的太岁不同。因为每年甲子神即值年太岁不同，所以在总启请了六十甲子之后仍要另外突出当年的值年太岁，另加启请。至于所请的灵官，在本科仪中皆是各大星君手下的属将、从官，但是他们主管各星的具体事务，自然也得请到法坛上来接受醮祭。

请圣之后，相信他们已经降临坛场，便由高功向他们启奏建醮之意，然后三敬酒，再散花——所吟的散花词“南斗阑珊北斗移”，还是宋真宗所作，古雅优美，很有文学感染力，——列圣前供养，向勾陈大帝请颁告真符。并颁疾病厄灵符、延寿图及太上灵宝解厄延生玉篆等，以此为醮主消除三灾，延长寿算。

第四节 济度超升

钦赐仰殿为信众所做的道场中，超度亡灵占有重要地位，就举行的频率而言，近年来度亡道场渐有超过清事之势。所谓超度，是想通过法师在法坛上举行仪式，改变在阴间鬼魂的状况，让他们早日超出苦难，度他们往生天堂。所以这一类仪式又称济度、济幽。度亡，也写成“渡亡”。这种仪式的形成和发展当然有特定的信仰作为支撑。一般来说，中国古人相信人与鬼生活在两个世界。人死为鬼。鬼生活的阴间黑暗而又恐怖。但是，亡故的人，也可以升上天堂，成为神灵世界的一员。不过，似乎古人认为这种上天的待遇是帝王、贵族的特权。春秋时期贵族下葬时，棺外常画着凌空飞翔的怪兽，似乎就是让亡灵驾着它飞往理想的境地的。在长沙马王堆出土的西汉古墓中，发现有一幅帛画，上面画着天上、人间和地下的幽冥世界的场境。中间是一座桥，一位妇女正走在桥上，向着通往天堂的方向迈进，她的前面，有一使者模样的，手托一盘，中有一黑点，或说：这是金丹。看来，中国古人很早就有超脱幽冥世界的束缚，让亡灵升上天堂的理想。而且从马王堆汉墓帛画看，至迟在西汉时，这种升往天堂的理想与道教的前身方仙道（专以寻求长生不死之方、修成神仙为追求的群体，炼金丹是其中最重要的方法之一）发生了联系。早期道教一开始就参与到民众的丧葬仪式中去，特别是灵宝派的仪式，对亡者的追思、超度，设置最为详备。大的度亡斋醮，可以举行七天乃至七七四十九天。这样大型的斋醮仪式，往往是好多种独立仪

式组合成的群体。不过，现代生活节奏加快，一般人士对丧事的操办趋于精简，信仰道教的，对度亡仪式既要求庄严规范，也要求在时间上比以往缩短，所以目前庙里做的度亡道场多数是单独做一场特定的仪式，最多汇合其中的几场。一般进庙做度亡道场，大多数时间一天，或者夜间连着再做。现在钦赐仰殿的度亡道场，常用的科仪有：上供、亡斗、净坛、度桥、血湖灯、九幽灯、九阳灯、九幽朝、款王、放赦、炼度、发符、斋天（亡）、上表、迎真度魄等。常用的经文有：《太上洞玄灵宝十方救苦妙经》、《元始天尊说升天得道真经》、《太上老君说解冤拔罪妙经》、《元始天尊说功德法食往生经》、《太乙救苦天尊说拔罪丰都血湖妙经》等；常用的忏文有：玉皇忏、太乙忏、十王忏、报恩忏等。度亡道场是斋主为其先灵超度，因而请斋行事，通过请斋行事，使亡灵早日得以超升，永离地狱之苦，经忏科仪大多为：净坛、上供、亡斗、度桥、九幽灯及超亡经忏等法事；规模稍大的超亡道场多为：发符、上供、亡斗、度桥、九阳灯及超亡经忏等法事。而每年的清明、冬至节则为事先登记的斋主为其先灵集体行超亡道场，经忏科仪一般为：上供、发符、九幽灯及超亡经忏等法事。

亡斗在钦赐仰殿举行相当频繁。亡指亡魂，斗指斗姆。它的全名叫做《梵天奏告拔亡金科》，亡斗是道门中习惯的称呼，但从这一简称中可以看出其科仪的特点在于为亡灵奏告斗姆，请求赦免罪过，超出幽冥。这在科仪一开始道众所念经文中表达得非常清楚

紫光大圣母，证果妙玄灵。

生成诸品汇，普济度幽冥。

九炁梵天阙，七元度众生。

慈光照冥府，妙相度沉魂。

至诚宣玉典，升沉皈太清。

紫光大圣母，便是斗姆，九炁，系斗姆所处的天上境界；七元则是她的七个儿子北斗七星君。恳切请求斗姆慈光照耀幽冥地府，将亡灵从

沉沦的地狱超升皈依太清境太上老君。这一科仪中所请的各路神仙、祖师，谈到龙虎山张天师一系时，从五十四代张继宗，一直历数到六十三代天师张恩溥，足见是在龙虎山代代相传。张恩溥继承天师位在民国十四年（1925）他父亲张元旭逝世于上海之后，而于1949年去台湾，终其身未能回到祖国大陆。这一科仪从龙虎山传来上海的时间必定在民国时



图 33 斗姆 北京白云观

期甚至更早。但早到什么时期就不易断定了。反正这一亡斗之仪来自龙虎山，为典型的正一派科仪，是没有问题的。了解这一点很重要，因为，它表现出的科仪风格，正是浦东地区道士所擅长者。科仪的目标是求斗姆为中心的斗部尊神运用慈光，将苦魂们超度出离幽暗。为什么要求斗姆？斗

姆（图 33）又是何方神圣呢？

前面已经提到，她是勾陈天皇大帝、紫微大帝和北斗七星君之母，道书中常写作斗姥或斗母，姥在此处与姆音义皆同。勾陈和紫微二位大帝，在道教中地位极重，系四御中的二位，仅次于三清、玉皇，自然斗姥的地位也非一般可比，道书中称她为“圣德巨光天后摩利支（支，亦作“支”）天大圣圆明道母元君”。有的地方庙中将她的塑像放在三清之下、四御之上，武当山天柱宫皇极堂即有这样的排列，当地民众俗说，她“头顶三清，脚踩四御”。道书中说，斗姆原为周御国王的皇后，称紫光夫人，正是她在莲池中感生九苞齐现，化生了九位儿子。《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》说：斗姆尊号曰九灵太妙白玉龟台夜光金精祖母元君，

又曰中天梵气斗母元君紫光明哲慈惠太素元后金真圣德天尊，又化号大圆满月光王，又曰东华慈救皇君天医大圣，应号不一。元始祖劫在玄明真净天修行玄灵妙道。曾发至愿，愿生圣子补裨造化，统制乾坤。愿力坚固，终始如一。因沐浴于九曲华池，池中涌出白玉龟台神獬宝座，斗母登于宝座之上，怡养神真。结果证入玄灵妙道，放无极玄妙光明，洞彻华池，化生金莲九苞。经人间七昼夜，其华池中光明愈炽愈盛，一时上腾九华中，化成九座大宝楼，楼中梵气成字，应现九皇道体。这九皇，一为天皇勾陈大帝，二为北极紫微大帝，三为贪狼，四为巨门，五为禄存，六为文曲，七为廉真，八为武曲，九为破军。天皇与紫微居于斗口，余辉化为左辅右弼星君。另一本道书《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》说的差不多。这样斗姆就是北斗七星与勾陈、紫微之母，另有两个小儿子辅、弼。

斗姆地位的重要性，是随着对北斗的崇拜而日益高涨的。

原来，汉时人有“北斗主死，南斗主生”的信仰。按北斗七星，在中国古代的天文座标中，地位独特。古代天文学中，将北极区域看成天中心区，而北斗七星在北极之下，运转四方，似乎在指挥着全部列宿的运行。《史记·天官书》说：“斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”足见七星的地位异常，竟被看成是天帝的车乘。对这一特殊的星象，人们有着特殊的崇敬。东汉时道教正式形成，但其渊源却是继承了方仙道的神仙思想，中国民间的许多巫文化的理念和实践。作为重生贵生的宗教，道教当然十分重视北斗星的管理人间死籍的功能，以及作为帝车所具有的巨大能量。所以，拜斗，在早期道教中一直是一项重要的法术，而其基本功能，一在给法师增添超自然的能量，二是为法师自己或别人祈求长生延命。以后，又形成五方五斗的观念，东晋末面世的《灵宝无量度人上品妙经》提到：“东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，总监众灵。”其中最主要的还是北斗与南斗。因为前者主管死籍，要想长生，必须削去

死籍，后者管生籍，注上生籍才能延续寿命。晋朝干宝《搜神记》讲到著名术士管辂为救即将天亡的颜超，让他去见两位下围棋的老人，并送上酒脯，老人吃后，却不过情面，将文书上记他的年寿“十九岁”，勾了一下，改成“九十岁”。事后管辂告诉颜超父子：“北边坐人是北斗，南边坐人是南斗。南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆从南斗过北斗；所有祈求，皆向北斗。”这些故事里表达的都是古老的对南北斗的崇拜。而祈求的主要对象，还是北斗。试想，勾陈大帝和紫微大帝，号称星主，而其七弟又管着人间生死大事，其母亲地位又复如何？！所以有人说，求告斗姆胜过告北斗：“至有急事，只告天母（按：指斗姆）足矣。盖天母乃北斗之母，母行子安有不从者也？”^①

从信仰者的逻辑看，斗姆的崇高地位是顺理成章的。不过，从人类学的观点看来，斗姆神的出现，却比北斗崇拜的出现要晚得多。最初的紫光夫人仙话不知出于何时，大致上不会早于五代，因为在此时期或更早的文献中都未曾见到过她。而现在道观里塑成的三头六臂或八臂的斗姆形象，不会早于元代。考察历史，可以说斗姆的信仰是中国本土的，而斗姆的形象，则是从印度传入的，而且其间还经过了元代藏传佛教的影响。这一点，道书中其实从不讳言。就在梵天奏告拔亡金科中已有反映。那里一方面称斗姆系“西天竺国”的神灵，在对斗姆的赞颂中，称她为“紫光金尊圣德天后救苦护生摩利支天大菩萨”；同时在启请的神圣、祖师中，列述“祖师西番教化禅师，祖师阿迦利大法师”等一系列“西番”法师，又提及“祖师一行禅师”。原来，古印度婆罗门教中有一位摩利支天神，其形象本为一团阳焰，在日前行走，人不可见。后来，佛教密宗吸收她进入护法天人的行列，称为摩利支天菩萨。唐代开元年间，印度来了三位密教僧人，号称开元三大士，其中不空三藏便翻译了《摩利支天菩萨经》，他的弟子中，包括了中国古代赫赫有名的天文学家一行。一行采纳中国人原有的北斗信仰，编制成“北斗护摩法”，护摩，就是火祭。所以，他是将北斗信仰引入佛教的重要人物，而这一引入，便为摩利支天进入北斗崇拜

①《道法会元》卷八十五。

圈创造了条件。所以在奏告斗姆的科仪中，他也占有一席之地。而所谓西番教化禅师，实是元代对藏传佛教僧人的称呼。现在知道道教文献中最早提到西番僧人且与斗姆联系在一起的，是《道法会元》中收录的《玉音乾元丹天雷法》，其中提到的主法有天皇、帝释（按：古印度神话中天帝）和“九天雷祖大帝斗母紫光金尊圣德天后圆明道姥天尊”，而在主将中列出邓燮、辛天君和张使者这三位雷法中的主帅之外，还列出二名中原未见其名的“玉梵尊天喽罗王”和“妙梵尊天伽喽王”，皆注明他们为“西番人相”。元代朝廷尊崇藏传佛教，称他们为西番僧人。如此则斗姆形象与藏传佛教大有关系。玉音雷法中提及斗姆形象与现在宫观中看到的基本一致

三头六臂，两手捧日月，两手持弓箭，两手降魔铃、杵。遍身雷电，下有金色乌猪七个御辇。

在另一种雷法著作《先天雷晶隐书》（《道法会元》卷八十三—八十七）则载为



图 34 斗姆座下的神辇

三头八臂，手擎日月弓矢金枪金铃箭牌宝剑，著天青衣，驾火辇，辇前有七白猪引车。

现在的斗姆形象多为三头（或四头）八臂，两手捧日月，有一手持铃，一手持番天印，一手持弓箭，一手持枪，而另两手结天母印于当胸。为她御辇的是七只猪而长角的动物，道书中称为“神辇”，显然是从乌

猪或白猪演变而来(图34)。这在科仪请圣中凡请斗姆,法师每要结手诀“大猪头”、“小猪头”(图35),还可以联想到其间的演变之迹。

从道法科仪上说,最初斗姆三头六臂之形,出现在五雷正法之中,起先可能是主要用于阳事,禳解、治病等内容。



图35 大猪头诀、小猪头诀
江西龙虎山秘传手诀

在《先天雷晶隐书》中,她主要担任雷法的主法,手下管辖着邓、辛、张三天君和一大群属将,有她专门的咒称《天母心咒》,系密咒,应当是梵咒的音译。另《道法会元》卷八十五又有“天母默朝急告”之法,用于祈雨、祈晴、祈雪和杀伐(即发天兵斩伐妖精鬼怪)等事,还是雷法中阳事的内容。以后可能由此发展出专门奏告斗姆的法事。明万历《续道藏》中收有一种《先天斗姆奏告玄科》,就是为了“禳度事”,“为某身婴疾患,心慕真宗,祈降福以消灾,特建坛而阐事”。足见属于阳事。不过在有些道书中也提到,斗姆威权甚重,所能者包括“炼度魂魄”,所以她也可以作为阴事的主要启请神灵。具体什么时候进入阴事,很难判断,《斗姆奏告玄科》与亡斗即《梵天奏告拔亡金科》的关系很值得探讨,从二种科仪前半段的结构看,基本相同。从渊源说,应是玄科在前,拔亡科在后,有明显的继承关系。具体比较这两种科仪,超出了本书的范围,希望在其他场合来做这件事。)但从亡斗中请的祖师来看,除祖天师张道陵外,张天师一系从五十四代请起,从祖天师至五十三代天师列代天师都未提及,大致可以推测是从清初编定的,因五十四代天师袭位在康熙十八年,康熙五十四年羽化于扬州。五十四代前面空缺不提,可能与其仪式的编定关系不大,而编定此仪或颁布实施其仪的正是五十四代天师。当然这只是推测。

不管怎么说,斗姆的科仪,最初是在五雷正法中出现的。而五雷正法的流派甚多,北宋以神霄雷法最为著名,南宋和元代清微继之,综合诸派雷法,成为一个最有影响的流派。亡斗的仪式中提到的斗姆章称为“先天斗姆元降拔度求苦心章”,“元降”二字很值得注意。清微派法术的

①《龙虎山志》卷六《世家》。

集粹称为《清微元降大法》，与之有没有内在联系，颇可研究。如果二者为出于一系的佐证，那么，这一亡斗仪式，属于清微法。再往后，神霄、清微都归入龙虎山正一万法宗坛。浦东地区的道教传承深受龙虎山影响，老道士中不少精于清微法，亡斗也应是他们世传的重法。由于它集中了钦赐仰殿乃至整个浦东地区道法的精粹，更由于亡斗本身的编制完整有序，它一直是钦赐仰殿度亡仪式中的重头戏。

亡斗是为亡灵所修的法事，目的在于使之超出冥界，升上天庭。仪式中反复说明的正是这一点，如再叩斗尊、请称法位后，高功法师“百拜虔诚上启法主九天雷祖大梵先天乾元巨光斗姆救苦难度亡灵东华慈救皇君圆明道姥天尊”，赞叹她具有莫大神通和慈悲心肠：“臣闻妙证元中，道超象外，端居北极之高，总理阴阳之化。慈光普照，妙相圆融。允为救苦之尊，用作众生之主。解冤释结，瞻九日之照耀冰山；度魂升魄，叩北辰而超迁仙府。接引亡灵，脱离诸苦。”要求斗姆“宸衷轸念，慈旨宣传，特为亡故某名下，除罪簿，灭恶根，诞告于泰山青府；纪功勋，登清净，早冲于福地仙班”。

亡斗科仪中所请的主法神灵当然是斗姆及所属将班。在将她（他）们请到后，献茶散花，毕恭毕敬不用说得，其中一个关键的环节，是要让斗姆属下的张使者和玉梵、妙梵二仙王捧着章奏上达“斗真之御阙”，请颁慈旨，让幽魂升度，并要求“明彰报应”。这一段有高功出神的环节，非常典型地表现了正一科仪的特点，且作一点儿介绍。当请张使者（道法科仪书中的张使者符）等神灵乘云驾雾跨景（按：日月星称三景，又称三光，此处以景指光）凌空而去之后，高功便要俯伏在法坛上，出神进章，意即亲历使者上天场面，直接面对上帝，奏明缘由，取回玉旨。这时道众称志心扳命礼，有一大段仰启先天一炁张使者的念白，接着由左右班道士对诵：（左）章焚空露，（右）天听昭回。（左）钟鼓交鸣，（右）斗坛肃清。实际上这时是在等高功回章。过一会儿，二班再念：

祥云匝地，瑞霭腾空。

高功奏章，内肃外功。

章文奏否？章文达否？

章文焚否？

章文認焚。

这一套问答，目的是引出章文已焚、已达，高功已面圣得旨而回的结论。顺着问答结束，高功起身，念道：

按如章进具奏已闻。上帝垂恩，已蒙昭鉴。

此时，高功要步罡，并进一步祈求：

念臣获依道荫，冒典元科，虑行持负皈向之诚，今奏告蒙感通之妙。伏请差降玉妙二梵天王，邓、辛、张三大天君，降下九龙之符命，颁宣十地之灵章，告下冥曹地府应干去处，特与亡故某灵魂名下生前一切过误科尤尽行蠲免，罪苦咸原，得生清静之乡，克遂逍遥之乐。伏愿慈光烛三界，亡魂脱九幽。不径长夜苦，竟上大罗天。

道教素有上章奏的仪式，在《隋书·经籍志》中已作介绍，至迟在南北朝到隋代已经十分完备，社会影响也相当大。不过，章奏在形式上与凡间的章表相类似，问题是怎么送上天庭？道门内实有一整套法术手段有机组合在一起，相互配合，以完成之。如上面谈到的那样，在科仪中有唱辞为表达意义，有章奏文书焚烧，有高功的踏罡步斗即模拟行走在北斗二十八宿等星纲上表示走上云路到达天庭，但是最为重要的还是高功的出神。因为在理论上说，只有通过这一步骤，才能真正地面对圣真，并且带回来上帝或其他尊神的法旨，达到仪式预设的目标。经过这样的环节，亡斗基本上便告成，再加上犒谢诸神列圣，希望不仅使亡者某脱离幽冥，也使其祖先、宗亲也都升度，法事功德且“功沾幽显（即阴阳二界），善及存亡”，法事便达圆满。

钦赐仰殿的度亡科仪中，九幽灯是很有特点的一种。它的全名叫《灵宝青玄九幽灯科》。从名称上看它属于原来的灵宝法。它的主要特点是在法坛上燃灯九盏，以作照破九幽之用。九幽，指中央和四正（东南西北）

四维（东南、东北、西南、西北）九处地狱，具体指东方风雷之狱、南方火翳之狱、西方金刚之狱、北方溟冷之狱、东北方镬汤之狱、东南方铜柱之狱、西南方屠割之狱、西北方火车之狱，以及中央普掠之狱。九幽灯应当源自《九幽斋》。《道门定制》卷六便列有九幽斋，称系“燃灯破暗，解救亡魂”。而九幽斋的源头还要更早，可以追溯到南北朝时的灵宝法。《道藏》中有《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，以元始天尊的名义，解释地狱中囚徒饿鬼受苦的缘由和解脱之途，而且传出《九幽玉匮罪福缘对拔度上品》，即使鬼魂超度出九幽地狱之法。那方法主要为燃灯九盏，灯擎九尺，上照九天，下照九地无极世界，诏诸路天仙下界临斋。法师在九灯之下，绕灯行道。只是因为古今流变，《道门定制》中所列出的狱名与现在的不同，它们是东方幽冥、南方幽阴、西方幽夜、北方幽丰、东北方幽都、东南方幽冶、西南方幽关、西北方幽府、中央幽狱。看来，现在九幽灯中列出的狱名，比古代更通俗，这种变化应当是适应民众的理解习惯的需要。据薛明德道长说，古代斋法中的幽冥等，他们称为“九幽”，而现在的九幽灯仪中提到的风雷狱等，称为“九狱”。看来，九幽灯仪虽保持九幽之名，所要破的则是九狱，也就是九个方位的地狱。

以地狱称这九幽，当然是设想其间黑暗无边，而相对黑暗，自然便是光明。灯，就是光明的象征。这种以灯象征光而且相信真的可以照亮幽冥的做法，有鲜明的中国特色，但是其中包含着的对光明的崇拜和希望以光明照破黑暗的观念，却是世界上许多宗教所共有的。比如，基督教《圣经·创世记》（按：《创世记》属于《圣经》中《旧约》的第一篇，一般认为，《旧约》是从犹太教中继承来的经典）叙述上帝创造世界的过程，首先创造的便是光：“起初，上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗。上帝的灵运行在水面上。上帝说：‘要有光！’就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分开了。上帝称光为昼，称暗为夜。有晚上，有早晨，这是第一日。”^①至于古波斯的琐罗亚德教即拜火教（中国古代称为祆教，祆音仙）更是对光明的崇拜推到极致。从古波斯产生但被视作异端迫害的摩尼教，也

①《新旧约全书串珠》，中国基督教协会、中国基督教三自爱国运动委员会，1988年该书采用《圣经》中译本中的“上帝版”。

把世界看成光明与黑暗的二元，宣扬明尊会带领大家以光明战胜黑暗，所以在中国的变种一度被称为明教。印度教的神庙中，也长燃着圣火。这些宗教对光明的崇尚，如果更追溯得远一点，则可以看到在各民族早期历史上，或者说史前时期，都曾有过对太阳神的崇拜。古埃及人曾将太阳神和冥神一起列为最重要的神，正是将光明与黑暗对立而崇敬光明的表现。中国良渚文化（约距今在5000—5500年）中出现了太阳的刻画，也是崇拜光明的表现。

人们从光中获得生命和能量，人类乃至全部生物界的生存方式，都依赖于光，也由此产生了对它的崇拜。九幽灯仪的特殊之处，在于相信凡间之光，经过法师行法之后，能够产生比我们的感官所感受到的更大的神奇功能，直接地照耀到地狱深处，使鬼魂们乘光出

离幽冥。九幽灯的法器，最有特色的便是这灯了（图36）。

九幽灯仪开始前，先要布置坛场。一般先要在坛场的前方画一个象征性的地狱图。现在上海地区的法师们大多采用白米间用彩色米作原料做成。法师手握各色米粒洒布于地，很快便画成一幅地狱图（图37）。这



图36 九幽灯仪中的法器



图37 九幽灯仪坛场

活儿看法师做起来毫不费力，实际上却需经长期练习才能得心应手，而且其间还颇有一点艺术修养的成分。

灯仪开始，道众口称“九幽拔罪天尊”，说明设此灯仪的缘由系斋主某为超度亡故某灵魂，“仗此灯光，永离幽暗。上明三景天堂，下烛十洲洞府，承斯道力，魂度神京。愿随仙杖以逍遥，稳步云衢而快乐”。这样整个仪式的主旨即已点明。然后香花奉请以太乙天尊为首的大批圣灵仙真。为什么要以太乙为首呢？因为在道教神仙谱系中，太乙天尊号称大慈大悲寻声救苦，为掌管幽冥的大神。他住在东极宫中，号无极青玄上帝。所以灯仪也标明“青玄”。在太乙天尊之后，列出了一大批天尊、真人、神灵，其中当然都是与幽冥事务有关的。其中有人们比较熟悉的东岳大帝、酆都大帝，还有十殿阎王：第一宫秦广大王，第二宫楚江大王，第三宫宋帝大王，第四宫伍官大王，第五宫阎罗大王，第六宫变成大王，第七宫泰山大王，第八宫平等大王，第九宫都市大王，第十宫转轮大王。在请圣之后，进而说明，因“赋形（指人成形之后）有迷悟之分，而委命（指最后结局）判升（天）沉（地狱）之异”，“倘沦昏翳，莫际辉华”，没有方法解脱。“是以仙圣俯矜，帝师垂悯，立燃灯之宝范，崇破暗之琼章。上照诸天，增阳光而焕映；下临列垒，廓阴暗以辉华。俾寒庭无悲恼之声，而夜壑息酸辛之苦。”

九幽灯仪举行时，要依次吟唱神灯上照某方天、下照某方地，即使亡故某灵魂乘此光明，顿消幽暗，迺上天堂。如灯上照东方太青诸天纳善福堂，中照震宫三碧分野，下照东方风雷之狱，使“飞戈停刃，雷震韬威。即使亡故某灵魂乘此光明，顿消幽暗，迺上华林之景，面朝玉宝之尊”。然后道众虔诚赞咏：“宝光通照天尊！（高功）奉请上仙众，各执明珠幢，愿来风雷狱，拔度此亡灵。（道众和）往生神仙界！”坛场上高功与道众相唱和，而依方位九盏明灯缓缓绕场，表现出相当高的可观赏性。

灯仪的中心环节是破狱。破狱的具体做法，在现在使用的科仪书中并未载明，其法涉及许多内秘的成分，所以都是在师徒间传授。为此，我们

专门请教了钦赐仰殿的著名高功法师薛明德道长。据薛明德道长介绍，破狱，科仪中称“敕破”，因为是依天尊之敕令，破幽狱，度亡魂。敕破的主持者当然是坛上的高功法师，而其具体操作则贯穿了科仪的全过程。高功手执筒板，依次巡至九方中的某一方位，都有敕破行持。如到东方风雷之狱，在道众齐声唱罢“往生神仙界”后，高功手执筒（俗称朝板）念：

“焚香奉请东方风雷地狱主宰阴曹冥官下赴灯坛，主盟敕破。”然后高功法师放筒，执剑，步三才罡（图38）。三

才，即天、地、人，构成罡步，则是从午方步至巳，再至卯。步罡时还要手掐特定的诀，口念：“三星煜煜，元始开光。有罪无罪，敕破东方（风雷地狱）！”接着，法师左手掐剑诀叉腰，右手执宝剑向空中虚书一圆形；口念“天地交泰”，剑虚书由左上方划向右下复向右上扬起；念“日月合明”，剑头指向上，念“上冲星斗”；再将剑头在地上击三下，念“下入寒庭”；接着再虚书一个

符字，念“神剑破狱”，再虚书一个符字，念“万类超升”。然后倒执剑，念：“吾秉元始救苦真符，遍告东方风雷地狱主宰灯所拔度亡故某某灵魂随光升，”同时剑在空中虚书，再口念：“超出寒庭！”然后收剑，执水盂，左手掐九凤斗别入水盂，这时手掐与口念要相一致，念：“生天生天速生天。娑诃。”手则从寅历辰、坤、兑、坎、玉、离、午文（按：文，指诀

文，即手掌指上的不同部位，分别以八卦、地支等命名）。再左手执水盂，右手用杨枝在盂内转，念密咒：“唵唵咄咄啼五喽萨嚩呢嚩唵喽嚩喽谨请东皇公西王母太乙天尊降甘露。”南西北等七方也都如此作用，到了中央破普掠地狱，则另要步九紫罡（图39），步毕，混合内气以玉文剔出，转到艮户（后天卦位，东北方，此处又称鬼路），又手结泰山诀，念：



图38 三才罡

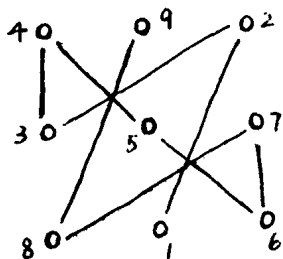


图39 九紫罡

“掇起泰山高万丈，压破中央普掠门！”再倒剑念“吾秉元始救苦真符”云云。每方敕破后，高功法师要用剑将事先用米布好的地狱图案划破，表示已经敕破地狱。到中央普掠狱破后，高功吟“愿仗慈尊方便力，顿开牢狱去超升！”并赞偈：

玉京仙范下瑶台，童子传言地狱开。

业海爱河皆息浪，镬汤炉炭化为灰。

真符告下罗酆去，地府迎将净魄来。

观听法音消万罪，三途五苦免轮回。

这样，整个九幽灯仪也接近尾声。

我们较为详细地介绍了法师与道众在坛场上的演道的若干细节，是要说明，九幽灯有很强的观赏性。据钦赐仰殿老道长介绍，在灯仪中，还可以插进表演性极强的跑灯表演，或五人执灯，或八人分两队执灯，在场上依音乐节奏穿插往来，十分优美。钦赐仰殿原来所属的川沙县（后归浦东新区）就曾将道场中的跑灯改编后到北京表演，获得普遍的好评。

据说，度亡科仪中最难做的是炼度。炼度，又叫祭炼、济炼、斛食。它的难，并不表现在演法程序的复杂，而在于对法师内功的要求特别高。所谓炼度，最早出现的名称可能叫祭炼。祭，就是祭祀，而其对象则主要是鬼魂，主要内容是给鬼魂施以食物，故称施食。古代施食时常用斛装上米，故又称斛食。炼，是对祭过之后的鬼魂复加以改造，用超自然的方法炼化其精神和形质，使之超出鬼趣。而其“法力”的根源，据说是法师的内气。因此，它所要求的是法师平时的修为和能力。钦赐仰殿的度亡科仪中，有相当一部分是做这一仪式。是时，三位法师一起上场，显得特别郑重。

祭炼科仪的形成，没有确切的记载。著名学者、现居澳大利亚的柳存仁先生推测，在北宋神霄派的法术中已有摄召、破狱、炼度诸仪式，至少在北宋末即已经炼度。^①不过从祭和炼的渊源上看，它实际上与晋代灵宝派的仪式和观念有直接关系。在东晋末年问世的《洞玄灵宝度人无量上

①参看《五代到南宋时的道教斋醮》，载《和风堂文集》上海古籍出版社，1991年。

品妙经》中就有“死魂受度，仙化成人”的话，足见其“炼”亡者魂魄使之升上仙庭的观念由来已久。另一方面，祭的观念起源更早。中国古代素有给亡者祭祀的做法，夏、商、周三代大致已经如此。王公贵族死后如能获封赠立庙，还能享受以动物祭祀的待遇，人们称之为“血食”。若是某人断了后，人们便断定其鬼“馁而”即要饿肚子了。祭祖先，也就是祭鬼，是中国古代礼仪中的重要组成部分。同时，古人认为若是横死者，或是死后没有人祭祀的鬼，容易变成厉鬼，骚扰活人，所以也要想法安抚，即由地方官吏或社区民众加以祭祀，叫做“祭厉”。道教形成后，继承了祭祖传统，也参与到祭厉的活动中，同时又依照自己的仪式加以规范，编制出一系列的祭法。这些祭法多受灵宝法影响，不少系于灵宝祖师葛玄仙翁名下，所以道门中称祭炼为“葛仙翁祭鬼之法”。不过，后世的祭鬼，与古代仅仅限于亡故亲人等特殊对象不同，而强调对一切死去者灵魂的超度，解脱其饥渴之苦。还在唐代初年的《艺文类聚》中即已提到在七月十五中元日，在玉京山举行玄都大献，而道士则日夜诵经，使“囚徒饿鬼俱得饮饱满，免于众苦，得还人中”。其中说到的经典，是《玄都大献经》，大约是出于南北朝。不论怎么说，现存的祭炼科仪或者编定于宋代，但是其思想和斋法上的渊源却更古老得多。祭炼仪出现后，很快在神州大地流传开来，各道派编制了多种仪范。这些仪范，师承不一，自然会有一些差异，但是大同小异。到了近代以降，在各地道门中流传着不同的炼度仪式。闵智亭道长曾说过炼度仪式的不同版本：“由于正一、全真以及地域流传的不同，现行科仪亦有多种。如陕、甘、四川用的是四川二仙庵刊本《太上清微济炼救苦铁罐鸿仪》，简称为《太上铁罐施食》；江南有正一《蓬壶炼》、《太乙炼》、《斗姥炼》，《斗姥炼》全称为《先天斗姥炼度金科》；还有苏州一带用的《太极灵宝济炼科仪》，是清乾隆三十二年（1767）经妙正真人娄近垣考订的本子。全真则用《铁罐炼》，《铁罐炼》全称为《萨祖铁罐施食焰口》。香港全真道观用的是《先天斛食济炼幽科》，是广州三元宫清同治元年的刊本。”^①现在上海地区主要采用《斗姥炼》，而北边近苏州地区也有采用苏州玄妙观

①《道教仪范》，中国道教学院编印。

QINCIYANGDIANYUDONGYUEXINJANG

流传的《太乙炼》的。现在钦赐仰殿所行的，是《斗姥炼》。

上海地区《斗姆炼》是什么时候出现的，已难以确考。目前所使用的科仪范本，包括钦赐仰殿的范本，皆为上海白云观保存的署名“戊寅仲秋之吉嗣法弟子金宏吉沐书”的抄本，称《先天斗姥炼度金科》，此本收入《藏外道书》第30册，据正文后的题记，系抄于民国二十七年，即1938年。

祭炼中“炼”的部分，称水火炼度。水火炼的来历，可以追溯到东晋，甚至更远，东晋末问世的《灵宝无量度人上品妙经》序中称其经德有“回尸起死，白骨成人”一项，经中又有“死魂受炼，仙化成人”的话，应当即是炼度仪的源头。后来的炼度仪轨每溯至灵宝派的祖师葛仙公（葛玄），不是偶然的。我们在杜光庭《太上黄箓斋仪》中读到有“炼度形魂，出诸罪恼”（卷三六）和“炼神流火之庭莹魄六阴之阙”（卷三八）一类话，看来，《度人经》的思想在后来的斋法中被继承下来。不过，据南宋末《上清灵宝大法》卷一七称，唐杜光庭尚未行炼度之仪。看来，某些观念要创为科仪，尚须有一个过程。前面提到，柳存仁先生推测，在北宋神霄派的法术中已有摄召、破狱、炼度诸仪，至少在北宋末已经行炼度。到南宋时，炼度仪便迅速普及开来。当时对传统灵宝斋法下功夫整理的蒋叔舆所编集的《无上黄箓大斋立成仪》就有设斛炼度的内容。其余如《灵宝玉鉴》、宁全真《上清灵宝大法》、金允中《上清灵宝大法》等斋法书中都有这一内容。金允中说他“所见祭炼之书，不止数十本”^①，足见其法之盛。

炼度和施食仪并在一起后，或仍称炼度，或改称祭炼。南宋郑所南《太极祭炼内法》要算是保留下来的最为系统的宋代祭炼仪及理论文献。

元张逊《太极祭炼内法序》云：“太极祭炼内法者，葛仙公祭鬼之法也。人死魂升而魄降，是其常也，其变也，则有魂魄不能升降而沦滞于昏冥之中，其饿渴之欲，幽暗之识，芒芒长夜，无有已时，是以仙翁悯之，在法中有祭炼之道。所谓祭者，设饮食以破其饥渴也；所谓炼者，以精神而开其幽暗也。至使沦滞之徒，释然如冰冻解，以复其本真，则其法大矣。”

^①金允中：《上清灵宝大法》卷一三。

依张逊的解释，祭炼有祭和炼两方面，设饮食即施食是祭；另有以精神开其幽暗的“炼”，即水火炼度。它们的创始者都是葛玄，但实际上，“炼”的源头是晋代灵宝法，将之系于该派自奉的祖师葛玄未尝不可。郑所南对道教的祭炼和佛教的施食仪，都下过长期的钻研和整理工夫，在他看来，这两种仪式，原无什么区别，不同在于施行者及请施者信道、信佛有所差异。“从道家者，学仙公炼度，从佛家者，学阿难施食。一有肯心，不必问其从释从道也，均之为济度幽冥也。惟因其所好而人焉，则其自信也必笃，其用心也必专，庶可望其继久。”^①

道教炼度仪，由于各派传承有异，呈现出多样化的倾向。比较自宋迄清的诸种科仪，发现它们有详有略，某些关目或置前或处后，但其大略，则无二致。假若我们采《太极祭炼内法》（宋郑所南编）、《丹阳祭炼内旨》（元王玄真编）《玉宸经法炼度内旨》（明赵宜真编）及《太极灵宝济度科仪》（清娄近垣增订）四种炼度仪的大略，可以这样概述其主要关目：

- 1、建坛（或入靖）
- 2、变神（为太乙天尊）
- 3、破狱
- 4、召魂（普召，召六道，神虎召摄）；
- 5、天医调治
- 6、沐浴
- 7、施食
- 8、水炼、火炼（或加混炼）；
- 9、宣三皈九戒
- 10、授宝箓
- 11、亡魄往生天界。

上海地区的斗姆炼，虽然可能比上述科仪晚出，但基本的结构则相同。为什么呢？因为它们都是依据同样的信仰和法术理论编制的，所不同的在于所请的神灵不一。斗姥炼的主法是斗姥，因此其中多用与斗姥有关

①《太极祭炼内法》卷下

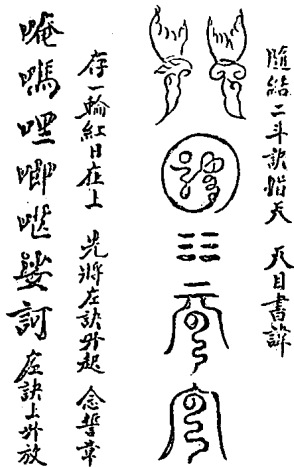


图40 《先天斗姥炼度金科》中的斗姥讳及密咒

的符咒。其中咒全为密咒，系从梵文音译，所以其中汉字只是注其音，其义与汉字原义不相干（图40）。

斗姆炼度中（也可以说在一切道教炼度仪中），最有特色的还是水火炼。这反映了道教特有的形神观。所谓水火炼，指以水涤鬼魂之质，火炼魂之神。斗姥炼中，在施罢法食，法师存想“现众魂在光明世中，得食斛，尽沾甘露为饮，悉得饱满”，然后才开始水炼和火炼。为此，预先要准备水池火焰。法师“谨请九天主水灵官，同王燕、毕俊二师，随吾神运，变化水池，荡形灌质”，道众则

念“玄元无上尊”，然后法师焚厂石景水符入水池，同时剔子文（代表天干“子”的手诀，古代五行说，天一生水于北方，而北方属子，这里子文便有象征水、控制水的含义），再目运（用目光画符、写符字）一个符号，并念“结坎亨”九遍，存想月光在上，吸月华光芒，化为东井水府，温气上腾如夏初之状，向水池吹气三口，并念密咒。这是水池作用，其中颇有些内秘的成分。火焰作用则召主火灵官，剔午文（火居南方午位）。最后称

天一生水，地二生火，水火交炼，炼度众魂。

天一生水，地二生火，水火交炼，炼度有形。

天一生水，地二生火，水火交炼，炼度成真。

这里的“真”是真气、真元、真人的意思。炼度以后生成的形质，已经不是凡质，而是仙质，故有此说。水火炼度之后，则要亡魂生成的新形质，来坛前听法，受三皈九戒。斗姥炼的水炼、火炼，虽则用水池、火焰，但在观念上则认为只是为方便而设的外像。真正起作用的是法师自己体内的真水火。《太极祭炼内法》说：“或问水火炼度之义。今诸家灵宝法

中有水火炼度品，其说亦有数样，俱无深奥，私受炼度亦寡发明，曰：‘水炼之曰水者，非水也，吾之泽也。炼吾之精而生彼之精，故化之为水而炼之焉。火炼之曰火者，非火也，吾神之光也，炼吾之神而生彼之神也。故化之为火而炼之焉。精亡神离，昔虽堕而为鬼，精生神全，今当升而生天。炼则度矣，不炼则不度也。故曰水火炼度。或不悟水火即精神之外名，如世人竟想以水为水池，以火为炤着，可谓惑甚。若外像设外水火，却无妨。”因此，不管是水炼，还是火炼，其关键都是法师体内的精炁神，即所谓真水火。说炼度仪难，也就难在法师自己的修要确有根基。钦赐仰殿的老道长对此素有涵养，而其年轻高功，也努力依此修持。

第五节 时代气息

钦赐仰殿的道场“清”、“亡”皆精，但从近年的统计看，度亡法事渐占有优势。2002年，共举行法事560场，其中度亡法事有410场，约占72%。这种情形，反映出人们对法事的现实功用的诉求降低，而对文化功能、心理慰藉功能的诉求在提高。但是从总的方面说，钦赐仰殿各种科仪的举行仍然相当频繁。这说明，它们仍然有着社会需要，而且仍在发挥向来发挥着的社会功能。

道法渊源于上古，形成于东汉，绝大多数时间里，都是在封建时代的农耕社会中发展，因而打上了极深的农耕社会的烙印。然而在中国社会由传统走向现代化的过程中，像钦赐仰殿所处的浦东那样迅速地从大片大片的农田转变成现代都市中最繁华地段的过程中，道法仪式却通过若干转换，成为新时期一部分人信仰的表达方式。

在长期的发展中，道教仪式的社会功能，主要表现为下述几方面：

第一，社会安全感的追求和重建。安全需要是人类的基本需要之一。自古迄今，人们都寻求着安全的生活环境或现有生活环境的安全。在农耕社会里，由于个体家庭经济基础的薄弱以及地域性的水旱、疾疫等等，都

给人们的安全造成极大的压力。自然，生产领域之外，社会的动乱，个人的遭际，也会形成这样的压力。这些压力的原因，有时对一定历史时期的个人或群体，是无法彻底认识和主动把握的，由此，有对其原因进行探讨的神秘的鬼神之说。一般在灾祸发生，或灾祸的预兆出现时，人们会去求助于道教法术。通过查验（考召）和对治（祈祷、驱邪、送瘟等），一时一地的人们认为造成灾祸的根源已经去除，觉得安全有了保障，才能恢复生活的信心。尽管这种安全感的获得，常常只是一种想象中的承诺和慰藉。当道法形成体系的初期，这种出于安全感的考虑，恐怕是居于首位。像《正一法文经章官品》中反映的道法，以禳解生活中的灾患或可能会发生的灾患为主，诸如“护蚕”、“保苗”、“保远行”等等，都是以防范为主，反诅咒则是以防卫性的反击为主。当时的墓门解除等法术，重在使人鬼分途、解除复连，安全的考虑仍然放在首位。以后道法中消灾和祈祥同时发展，但出于安全性考虑的因素仍然极占地位。大的带有地域性的法术仪式，如太平清醮、祈雨、祈晴、驱瘟等等，这方面的作用尤其突出。人们为什么将建立安全保障的期望放在神和法术身上？学者们曾提出过各种解释，此处不来深论。一般说来，这是人们对生活中不安全因素无力预测也无力抵御而发生的。同时，人们对自己的行动可能引起的后果特别是可能引发的灾祸无法预料，也无力承担起消解的责任，因此将希望交给神与法术时，也将责任转移给了对方。这样，对安全感的担忧也一并转移了出去。这对消除过重的心理负担，以便轻松地坦然地面对前途的艰险有利。

第二，缓冲理想与生活缺陷的冲突。社会，是一个由低向高发展的没有止境的序列。追求更加完美的社会生活，克服生活中的局限，是人类普遍具有的倾向，这种倾向古代社会中释放得很缓慢，但毕竟这种心中的火花是不可熄灭的。人，有自己的理想，有时这种理想表现为明确的追求，也会表现为模糊的祈祷，以及超出常规的奇想，其中一部分，便以宗教的形式表现出来。企图借助于控制鬼神或其他神秘力量，以永久地控制对象，便是一种克服生活中缺陷，寻得逍遥自在的理想表现。当着人们在狭

隘的时空中受到种种局限时，便泛起对自由翱翔的向往，道教的羽人、飞行虚空及种种修仙术，于是就产生了。当着对短暂生命的叹息转为长寿一方的寻访时，延生、礼斗一类的法术便有了广阔的需求。理想与生活缺陷的矛盾冲突，常常会引发激烈的个人心理或社会心理的冲突，法术的施行，是将这种冲突转化为冥冥中存在并要予以克服的对象，又通过施法成功和圆满的展示，宣称控制了、克服了这种对象，从而在当事人观念上消除了理想与现实的矛盾，至少是缓冲了彼此的冲突。这种功能，使得道教法术参与对社会稳定的维系和巩固。

第三，加固家庭、宗族和地域中人们的联系。古代的自然经济，宗族和家庭内的关系对人们的生活举足轻重，所以加固这种联系显得十分必要，共同的祭祀，举办消弭灾祸的法术，是加固其联系的重要纽带。除血缘纽带以外，自然经济下一家一户的耕作，又使得家族之间的关系疏离，而举办太平清醮一类地域性的法术，使一定地域的人们共同利益得到强化和确认，因此又使非血缘的人际关系获得更多的亲和力。比如地域性的祈雨、祈晴、送瘟、驱蝗法事，当举行时，往往从地方官到全体民众都表现出空前的一致。他们共同遵守相关的禁忌，共同出资，或者一起直接参与。至于广东、福建等地区的太平清醮，经常由村社或宗族出面组织，集体参与。这些法事的举行，使一地一族的民众认识到他们的共同利益，强化了共同的信仰，因而以神和法术为中介，促进了人际交往和地域宗族的团结。

第四，担任社会教化和历史文化遗产的重要角色。法术不少已与社会的民俗结合在一起，对它的功能“利益”的认识已深入民众的集体意识。因此，社会上普遍将之看成“行善”的象征。这样，它们的举行，便具备一定的伦理教化功能，度亡斋、醮的举行，与中国人孝、慈的观念结合在一起。道教的斋醮科仪，有一部分是为了尽人孝的义务的。报孝的科仪在《道藏》中著录的就有不少。即以《玄门报孝追荐仪》之说颇为典型。高功宣词中有这样的话

QINGYANGJIANYUDONGYUEXINXIANG

臣闻人本乎祖，孝始于亲，自礼经而言，除七庙二祧余不在烝尝之列；以道书而论，则亿曾万祖犹应在荐拔之科。盖有先亡未受度而不得仙，亦有前世不祀祖而犹为罪。是故《女青禁典》中有拔赎之文，《灵宝本章》首列追度之品，凡道士修真，此为先务。

这是道门以追荐先人即各种超度先亡的法术为行孝的手段。社会上对此，也早已认同。朱元璋说：“（佛）教与正一专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉。”他指出，当时“官民之家若有丧事非僧非道难以殡送。若不用此二家殡送，则父母为子孙者，是为不慈，子为父母是为不孝，耻见邻里。”^①显然，像超度亡亲的法术不仅一般地携带着道德教化因素，而且形成了巨大的社会舆论和习惯势力。为老人祈寿的延生醮，为母亲举办的破血湖仪等都有这样的意义。因此，它们身上积淀了若干传统文化的稳固因子，它们不断施行，便是这种文化因子的反复展示。这样，便完成着文化传递的任务。

上述社会功能，是道教仪式立足于社会、流传近二千年的内在的根据。

时至20世纪中叶，中国社会发生了翻天覆地的变化，目前已经进入了走向现代化的加速期，它们的社会功能是否继续存在呢？从总体上说，绝大多数社会功能都继续存在，只是其表现形态，其在整个社会大系统中的地位，有所变化罢了。

像重建安全感，缓冲理想与生活缺陷的冲突，都不是在人类发展的任何一个发展阶段，可以一劳永逸地解决的。这是宗教赖以存在的重要原因，也是道教法术的尚有用武之地的重要原因。

就目前而言，我国的生产力发展程度尚不高，抵御自然灾害的能力还不够强。而且中国幅员广大，经济、文化发展都很不平衡。这样，必然出现一部分人在天灾人祸前束手无策，茫然不知适从，跑到道教宫观中寻求精神上的安慰和支撑。有的是一般的烧香礼拜，也有的去抽签、卜卦，卜问自己何时灾难消尽，否极泰来。另外，觉得病灾连连，流年不利，请法

① 《大明玄教高丽立成仪·序》

师做“解星”法事，或举行其他进表禳解的，目前仍有相当数量。遭了灾，惹了祸，已经是重大打击。如果心理阴影长期不能驱散，更易造成精神疲乏、焦躁，缺乏重新前进的信心，严重的甚至会精神崩溃。依赖于对道教法术的信赖、信仰，在承受了法术的施行以后，一定程度上取得了精神上的宽松，获得了对前途安全的承诺。这对于他们用平静（或者说恢复平静）的心态处理生活中的问题，是有益的。

必须看到，中国目前正处于社会转型之中。以市场经济为基础的社会主义社会，正在形成过程中；至于中国的局部港澳台地区，实行的是资本主义制度。市场经济对社会的进步起着巨大的动力作用，然而市场经济也充满着不确定的难以逆料的因素。市场经济充满着机遇——似乎“运道”到处在显示，也不可避免地带来风险——个人的理性不可能完全把握，有时甚至理性的判断结果却与愿望相反。这样，冥冥的主宰命运的观念，也不会完全消失。安全感，理想与生活缺陷的冲突这些老话题仍在。道教仪式包括其中的法术仪式可以找到在新时代的经济基础。

像市场经济这样活跃、动荡、充满着种种不安分因素的经济机制，一方面极大地促进了国民经济的发展，同时也催发了各种宗教或准宗教的情绪。其中有些人期望通过道门的禳解法术，帮自己抖掉生意场上的“晦气”，乞求道门护身符等法器法物，驱邪纳吉，祈祷神明佑护，事业顺当。在钦赐仰殿中，我们看到周围居民和企事业单位正发生着重大的变化。进庙烧香的，做功德的，常有请愿式祈祷类民俗的表现，正是典型的例证。这类法术仪式，本来是传之近二千年的，但在新的时代中导入了新的内容，此类情形，正发生在我们的周围。

随着农耕社会向工业社会，向商品社会的转变。人际关系的内容发生着深刻的变化，各种政治的、社会的、经济的和信息交换上的联系，大大丰富和改观了人际关系的内涵。但是人际关系的冷漠和疏离也与不断地扩展着的经济利害关系一起增长。因此，由道教法术和仪式在宗族、地域联系中的纽带作用在减退，又不会完全消失。在钦赐仰殿的度亡、预破血湖

等类科仪的举行中，我们看到事主全家少有的集体行为，本着一个“孝”字所体现出来的价值取向上的空前一致，实际上正弥补着现代社会中人际关系的疏离。至于在“待老爷”过程中少则几百人多则上千人的团体性行动，在当代社会中，正起着在工作单位（业缘）、家族（血缘）、行政区划（地缘）以外的联络纽带的作用，人们或称其为“神缘”。

谈到前面提到的钦赐仰殿的法事中，度亡一类的比例的增长，也许透出一些信息：随着现代人生活环境的变化，生活中以前较烦难的事，如一般的小病，现在较易于解决，寻道教禳解的便有所减少，但是象度亡一类法事，其中包含着丰富的伦理内容和道德教化，倒更引起重视。这一点，还要在今后继续观察。

第四章

乡风民俗渗影响



东岳信仰在中国大地上盛行了千年以上,对于民间的风俗,也打上了很深的烙印。钦赐仰殿道观作为东岳行宫,当然也带来了与东岳崇拜和泰山神系有关的各种风尚。不过,由于钦赐仰殿所处地理位置与泰山不同,而且现在它又处于城市化、都市化最为迅猛的一方热土之中,所以各种与泰山有关的民俗在这里又产生了种种变形。同时,在上海市的地域和时代风气的影响下,又会有一些新的民俗事象在这里透出。作为道教宫观,它们对于民俗的影响总是在道教文化的提升与适应生存环境的互动中形成和变化的。

一、风俗存变

钦赐仰殿作为泰山之神东岳大帝的行宫,成为一方崇拜的圣地,也就意味着它有可能成为当地信仰习俗的一个中心。而它影响到当地信仰习俗,主要的内容,还是与东岳及东岳神系有关的崇拜、祈祷活动。然而与泰山相比,



图 41 泰山游览图

它所处地理环境和人文环境都有了很大的变化。这些都直接影响到围绕钦赐仰殿的习俗与泰山相比,又有很大的变异。

首先一个情况是,从山岳环境向海隅环境的转变。泰山,如我们前面所说,高1500余米,上山的路线,约四十华里(20公里)。沿途分布着众多的宫、观、神祠。最宏伟的大庙岱庙在山之阳,而最高处供奉玉皇,称玉皇顶;其东下侧则是碧霞祠。香客从山脚向上攀登,一路逶迤

而上,进香活动可以在空间上充分展开(图41)。也因其空间距离较大,而且山路难登,行进甚慢,所以进香活动在时间流程上也大大拉长。一般说来,在公路没有修通,缆车没有运营前,上泰山者多从半夜出发,天明前经过南天门登上山巅(图42),有雅兴者附带着看个日出,然后在碧霞祠等处进香,虔诚来烧香的,有时便在外面等开庙门。有的香客为示虔诚,更特地在山上过夜,等开庙门。因此上山进香,至少要一天才能打个来回。然而钦赐仰殿地处平原,又靠江近海,浦东进入城市化的过程以前,门前便是河流间隔着的阡陌;其内部的空间,最大时达20多亩,约一万三千平方米左右,虽说在上海地区的道观中算得规模较大,也根本无法与泰山比,甚至不能与泰山顶上的碧霞祠比,更不用说岱庙了。因此,有关的进香、崇拜等,当然不可能在空间和时间上像泰山那样展开。而只能因地制宜,以浓缩的方式开展各项民俗活动。当然,从另一个角度说,泰山古代



图42 泰山南天门

是五岳之一,素来在全国有巨大号召力,可以吸收数千里地外的香客,现在是世界文化遗产,名声在外,从而成为重要的旅游胜地,每年上山者约四百五十万之众,进碧霞祠的,也常过百万。这是钦赐仰殿这样只具有地方性影响的宫观所不可比拟的。所以它对当地民俗的影响,从规模上说较小,但从深度上看,不一定亚于其他著名宫观。^①

①讲到某一宫观对民俗的影响,有时会出现很奇怪的现象,就是及远而不及近。远方香客虔诚进香,本地人却淡然处之。湖北木兰山的香客,外地的比例大大超过当地的。当地人说:“菩萨照(罩?)远不照近”。所以一处宫观在总体上对民俗有巨大影响,不一定表现在对本地就有广泛影响。钦赐仰殿一类宫观虽然没有全局性的影响,却会在当地成为信仰习俗活动的中心,从而在深度上达到化民成俗的程度。

由于这些条件的不同，对东岳大帝及碧霞元君等神灵的崇拜，在规模和形式上便有所变化。像泰山那样的朝山进香自然不可能有，但对东岳大帝的崇拜依旧虔诚，远近香客还是络绎不绝。由于古代钦赐仰殿同类的宫观主持者素来以方外自居，对于民众的活动会热心支持，却极少将之记录下来，当年到钦赐仰殿进香的情形便难以明白弄清。但附近地区有心于采风的文人，有时也会留下一点记载。像清代吴地（今苏州市）的顾禄所撰《清嘉录》中便提到：“（三月）二十八日为东岳天齐仁圣帝诞辰。……俗以诞日前后进香者，乡人居多，呼为‘草鞋香’”。东岳崇拜贯穿社会各阶层，尤其是下层民众因事关生死，特别注意，也尽力参与，虽脚穿草鞋，虔诚不减他人。“草鞋香”之称，形象地突现了东岳生日进香的特点。当清代时，钦赐仰殿所处的浦东地区还较为偏僻，犹如其书中提到的多有其祠宇的“村隅僻壤”。大约以彼例此，想象清代时这儿也盛行“草鞋香”，不会有太大的不妥。只是，古代较大的庙、较重要的神明为中心的庙会活动，在钦赐仰殿已经很久没有举行了。我们询问钦赐仰殿的老道长，历史上有没有庙会，回答都很模糊，有的说肯定有过，但很久没有举行了，有的干脆说没经历过。大约从近代以来，这儿的进香活动便越来越分散化，私人化，少有大规模的集中香期。即使是东岳生日这样的重大日子，观中也是循例设醮，香客来者虽然不少，像古代庙会期间的那些报赛活动^①，却不知何时已经消歇。

因为地理环境的缘故，时空条件的限止，钦赐仰殿没有了泰山那样大规模的集中的进香活动，从每一信众而言，进庙烧香的次数却可能比上泰山多得多。前面说过上泰山的时间较长，且山路艰险，攀登不易，人们不可能经常上山进香。但在钦赐仰殿周边的信众，却可因了平地无险的便利，经常地进香。现在的一些“老香客”，常有逢重大节日进庙烧香的习惯，同时，也有不少人每逢初一、十五都定期来钦赐仰殿烧香祭拜的。每当东岳和其他神明圣诞，也会有数百人至上千人不等的香客来殿

①报赛，指以鼓乐和其它文娱形式酬谢神明的活动。在中国古代相当普遍，当代上海地区，也还偶或举行。

“待老爷”的习俗，大约类似于香会的朝山进香（图43）。

第二个重要的情况，是从传统社会向现代生活环境的转变。钦赐仰殿所处的浦东，本来也是一个农村，所以与泰山比，某些习俗有区别，也有许多习俗与泰山相仿，因为两者所处的社会环境相接近。但从20世纪中叶起，浦东已开始了城市化的进程，特别到了70年代末，进入了城市化的加速期，90年代浦东作为一个新区，实行了许多以前的计划经济时代所不可能有的开放政策，使它迅速成为改革开放的热土，也开始了城市化的迅猛发展期。本来除了沿黄浦江一部分区域原属于南市、黄浦和杨浦三区外，那里大多数土地都属川沙县和上海县，从上世纪90年代以后，后两个县都已不存在，浦东新区作为上海市的一个区，从功能上、规划上都与农村“身分”完全脱钩。周围社会环境的变化，使钦赐仰殿的许多民俗活动，也出现了新的变化。其中之一，是传统习俗受到冲击，使得原有民俗在形式上、时间流程上，都出现了一些变化。本来钦赐仰殿处于农村环境，一般说来，农民的生活基本上是春种秋收，年复一年，改变的速率很低，所以传统的风俗可以长期不变的保留、传承。进入城市化后，周围居民的身分变了，生活条件也变了，因而对于原有的习俗，也有部分放弃了。比如，以往农村都烧柴灶，砌有较大的灶头，其上留有一块小小的神龛，专做灶王老爷

的行宫，老百姓逢腊月廿三都要送灶神上天，称辞灶，除



图43 20世纪80年代中期来钦赐仰殿进香的香客

夕再将他迎回，称接灶。城市化后，大多搬进新式住宅，改烧管道煤气或液化气，没有给灶神留下栖身的宫殿，辞灶、接灶的风俗也基本消歇。即使是原来的农民，保留这一古老习俗的人家极难寻觅。在这种大环境下，钦赐仰殿的有关习俗并未完全放弃，却也改变了形式。比如，民众的进香活动，没有大的庙会，改为经常性与固定周期相结合的方式。浦东民众中有走香的习俗，逢宗教节日或初一、十五，一天走三个庙烧三庙香，甚至十庙香。逢除夕，民众中又有烧头香的习俗，半夜以前，就有大量信众进入钦赐仰殿，等到子时一到便开始进香。逢神明圣诞日，进观烧香的日流量多时三千，烧头香的日子人最多，常达一万余，最多时达二万人。这些都是钦赐仰殿既保存旧风俗，而具体做法又有所改变的表现。

同时，与城市化的步伐相关联，钦赐仰殿近年来的香客成分有所改变。一切风俗都是由人创造、由人传承的。风俗与人的相关性是不言而喻的事。一方面，任何风俗的形成，都与人们的生活状态直接相关，是在长期的生活和文化中形成的。另一方面，人们又在风俗中得到感染，受到陶冶，并且加以继承和发展。作为信仰习俗，钦赐仰殿身上粘附的正是周围民众长期来形成的行为方式、信仰内涵、崇拜方式等的复合。不过，从上世纪中期以来，特别是改革开放以来，来钦赐仰殿进香、“待老爷”的成分也有了变化。由于城市建设动迁等原因，原来邻近地区的香客，不少搬到了较远的地方，常来烧香的老香客中有部分难以经常来庙。同时，由于浦东的发展极为迅猛，大量的新式住宅房从原来的农田中平地而起，再加上黄浦江上五座大桥、三条越江隧道的开通，原来上海居民“宁要浦西一张床，不要浦东一间房”的观念也有了根本改变，大量的浦西居民迁来浦东。其中有原来信仰道教的，便会在浦东找到宗教活动的场所；有部分希望参与到新的社区生活中去的，也会在钦赐仰殿的香客中找到朋友。据了解，现在钦赐仰殿常来的香客中，以及在香头的带领下进殿“待老爷”的群体中，都有不少原来住在浦西的人士。这说明，在钦赐仰殿进香和进行其他民俗活动的人群既有减少，也有增加，而且从总体上说，潜在的香客

人数在增加。浦东的居民,在改革开放前,除沿黄浦江边建有若干“新村”中多为工人外,基本上都是市郊农民。钦赐仰殿的基本信众便主要来自于他们。改革开放尤其是90年代以后,浦东居民一是大规模的增长,二是其社会职业也呈现多元化。原来的农民除年老者以外,基本上都在当地的企事业单位里找到了工作;迁进浦东的居民则成份多样,各类产业工人,外资企业的白领,政府公务员,科技人员,自由职业者等,各式人等,几乎一应俱全。而这些人中,也有部分成为钦赐仰殿的游客或香客,有的则由游客变成香客。对香客



图 43-2 香客以中老年人为主

的成分虽然没有明确的细致的统计分析,但观中道士反映,80年代刚恢复宗教活动时,香客中老年人所占比例很大,年轻人较为少见;而进入90年代,年轻人渐渐多了起来。迄今为止,来“待老爷”的和一般的香客中,仍然以中老年人为主,部分年轻人参与。但是,现在的中年人,在80年代还是青年,而且他(她)们不像当年的“中年人”以农民身份为主,而多数是各企事业单位的退休或下岗职工(图43-2)。

香客的成分变化,自然也表明他们在生活中遇到的问题也与前人不同。从目前的情况看,进庙进行各类民俗和宗教活动的,因为原来意义上的天灾造成困惑的状况已有所下降,而慢性病久治不愈,以及求财运等因素增加。特别是有些小企业主、经常投资股票的自由职业者等,因为经营中风险较大,也较为频率地光顾这里。所以看似一样的烧香、“待老爷”,其动机却颇有差异。古代农耕社会中,人们经常为久旱不雨或久雨成涝发愁,因此也为此求助于神灵。遇旱要求雨,久雨则求晴。所谓

“求”，都是请巫师、道士有时也有和尚做相关的仪式，请神仙佛祖或龙王及其他民间崇拜的神灵，降下福祉，消除灾难。道教中则为消灾化厉设计了大量的仪式。宋代以后最大的道法体系五雷正法，其内容中相当大的一部分就是各类“祈祷”，请神将的召将符一般同一符而分三种情况增减部分符号，三种情况是祈晴、祈雨和杀伐（指收妖捉怪等需要“战斗”的法事）。旧时代每当旱、涝灾象已生，往往从官府到民间，都会有祈祷求灾的行动，直到民国二十二年（1933年）七月，上海的《申报》上还刊过因旱灾而吁请政府出面倡导祈祷的文章“夫天道之徵象，视人事以为转移。自来官厅，每当水旱之际，往往祈祷神明，禁止屠宰，天人感召，求无不应，非迷信也，为民请命也。现在旱灾已成，险象环生，人心惶惶，不可终日……为此环请政府，本视民如伤之怀，体天道好生之德，举行求雨禁屠，以为之倡。一面通令各县所属，虔诚奉行，精神所感，庶几立沛甘霖。事迫眉睫，道在诚求，务请迅赐施行，福利所被，实有不可思议者。”^①这是民国时期的情况。这种观念是处于新旧文化交替时的现象（引用这段文字的《中国救荒史》一书作者分析，当时“治灾救荒之思想，已逐渐普遍取得科学之根据，即救荒思想之科学基础已初步奠定，但由于社会条件之限制，天命主义禳灾思想之残余仍顽强存在”），同时也是当时中国农耕传统仍然根深蒂固的反映。新中国成立后，一方面是浦东和整个上海地区抵御自然灾害的能力大增，另一方面也由于50—60年代的政治环境，一般来说这种祈祷都暂时停止。改革开放以后，政治环境已大为宽松，许多传统的民俗和道教的仪式也陆续恢复。但从我们的调查中，却发现近二十年来，这类祈祷仪式基本没有做过，信众也没有主动要求做过。显而易见的是，这与浦东地区生产力水平的提高，特别是近十多年来由农耕社会、农耕与部分乡镇工业并存迅速向大都市发展，社会结构发生了极大变化，居

①转引自邓云特《中国救荒史》，上海书店，1984年影印本，203页。按此书作者邓云特即邓拓，其书前例言写成于中华民国二十六年，即1937年。故其所引直接表达了当时一部分人的社会观念。

民中真正原来意义上的农民，已越来越少，有直接关系。应当指出，在中国农村，求雨等活动尽管政府不予支持且持批评态度，但在某些地区仍然有民众自发地举行。2001年10月，笔者在武当山考察，就发现当地有农民上五龙峰巅的五龙池求雨。另外，旧时代民间偶或发生人被“鬼迷”、“妖怪附体”等病症（实际上多为疯颠、因性心理失衡导致精神异常等，但民间常将之解释成是鬼神作怪），也会请道士先生捉鬼、驱邪，道教中则有与此相应的科仪。浦东地区的老道长，年轻时都有过为人驱邪捉鬼的经验。但近年我们去钦赐仰殿调查，没有发现再做这类科仪。只是耳闻在上海郊区某些地方的散居道士中有人做此类仪式。这大约是浦东地区医疗卫生条件改善，原来被拒于医疗保障体系之外的农民转变了身分，变成其他社会成分，而基本上都享受到了医疗保障和相关的福利，及人们对疾病的认识增加了更多的科学内容，所综合造成的结果。不过因慢性疾病久治不愈，进庙烧香做功德的还是不少。

由于香客社会成分包括职业等因素的变化，近年来他们在庙中逗留的时间，却大为缩短。这是因为现代人多数在固定的单位中工作，不像农民那样可以自由支配自己的时间，而且市场经济的普遍化，又使人们生活压力增大，生活节奏加快，“时间就是金钱”的观念深入人心。民俗活动，和与此相关的参与宗教活动，本质上都是人的精神生活的一部分。象对物质消费一样，人们对于精神生活、精神消费的成本，都会有所考量。笔者在某道教名山考察时发现，山上道观有数十个，明清至今历来香火很盛，常年达数十万人。近年，因在半山修了大门收门票，且票价越涨越高，山上香客呈明显减少之势。因为香客多为农民，经济不富裕，来一次算上车资、奉献（香客有逢庙烧香捐献的习俗），便觉沉重。所以或者减少上山次数，改每年来朝山，为数年一次，还有的干脆，跪在收门票的大门之外向山上诸庙总磕上几个头，表示心意已到，然后下山。人们不能没有信仰，宗教信仰是信仰的一种。人们又不能不考量信仰成本，对宗教信仰也是这样。为了信仰，人们可以付出，可以捐献，甚至



图 43-3 集体祈祷法会——太平法会榜

于可以牺牲。但是在平时，信仰成本的付出总要以自己的可能为前提。超出某一极限，便难以为继。回过头来看钦赐仰殿

的情况。这里，人们进入烧香和从事其他活动时，也会有成本上的计较。不过，从目前的情况说，人们对直接钱财的计较（相对于前面的例子）较少，而对于时间上的考虑却较多。特别是依习俗，为亡故者超度的活动，大多要求做得全，做得“体面”，但节奏上却要求快一些，短一些。本来要做三四个小时的炼度仪，有时会被要求压缩至一个多小时；本来要在晚上做的科仪，比如施食，要在戌亥二时（19—23点）举行，但却被放在傍晚。也有集体参加法会（图 43-3），追荐亡人的。这主要是生活节奏加快后，在时间上考量较多的结果，同时也表明当代的某些信仰习俗，人们的理解也出现了变化，本来施食是要给鬼魂施法食，以解决其饥渴之苦，而当代人则主要出于为亡人超度以表明自己的孝（对长辈）慈（为下辈）之心。这些都表现了随着城市化的发展，钦赐仰殿信众的生活条件、相应的观念都起了变化，与前面提到内地某山信众以农民为主、所以对货币成本的计算比较重视，是一个鲜明的对照。

二、请愿祈祷

民间的信仰习俗中，进庙烧香常伴随着祈求神灵仙佛的保佑的实际动机。人们进庙烧香，常在神前提出某一具体要求，并保证只要愿望实现，便要做若干好事，包括酬谢神明，作为回报，俗称许愿。一旦愿望实现，

归功于神明的保佑、赐福，则要依原来许下的愿，到庙中进香作回报，或依事先许下的给神明重塑金身、换袍、修庙中的某些部位等，是为还愿。许愿和还愿，在宗教学上归之于请愿式祈祷。这类活动，在民间，不一定有制度化宗教那么严格的规范，只是大致存其意。我们对这类活动姑称为请愿式祈祷习俗。

在钦赐仰殿中，这类许愿和还愿的民俗活动是大量的。一般说来，虔诚的道教徒，进庙有较为强烈的皈依感，表现出典型的宗教情感和超功利的动机，而寻常进庙烧香的大多为着平安、健康、婚姻、财运、升学等目的，带有较强的功利性。这类请愿式祈祷，历史上变化不一，有的是为消灾，有的是为治病，有的是为家中杂事，等等。近年来较为典型的是延生求财和祈嗣活动。

延生醮是传统的科仪，也是民间重要习俗。现在来打延生醮的，大多是退休以后，生活较安定，来祈求神仙佑护，延长寿命。这一科仪和相关习俗，近年来发生了一些变化，我们放到礼仪式习俗去讨论。

求财，是市场经济条件下，信仰动机中一个突出因素。在中国传统的神明系统中，财神出现得很晚。直到南宋过年民俗中，才出现了一种“财马”——财神的纸制象征符号，而且他的形象如何，也还不得而知。当时铺子里有财马发售，足见奉事他的已很普遍。到了明代，人们将财神的职司主要安在赵公明身上。但同时，民间又说商朝宰相比干为财神，或又将以忠义化身著名



图 44 武财神关羽

的关羽为财神（图44）。在江南地区，素来流行着接路头神的习惯，正月初五接路头，也就是接财神。这样民间便有了多个财神，这恰恰是其神出于民间，从而没有一个固定的说法的表现。而且依道书记载，赵公明生日为正月初二，接路头在初五。江南地区则早已将两者合而为一，正月初五接财神，又说他就是赵公明。上海地区的民众，对诸多的财神似乎是广纳不拒，道观里塑的财神既有文财神比干，又有武财神赵公明和关公，而接财神的活动则都定在正月初五。钦赐仰殿也是这样。近年，财神在上海人心目中的地位颇有升高之势，正月初五清晨接财神的鞭炮声已响过了除夕和初一清晨。从钦赐仰殿看，初五来“待老爷”即祭拜财神的，有组织的即达1500人以上，与东岳生日时大致持平。加上散客，观中十分热闹。

祈嗣，又叫求子，前者是较为文雅的说法。泰山民俗中，祈嗣是一个突出的现象。本来在中国这样重视家族传统的国度里，人们普遍具有“不孝有三，无后为大”的观念。结婚后一段时间没有生育，必然在当事人，甚至于整个家族中投下阴影。焦虑，失望，夫妇间的相互埋怨，乃至婆媳间的矛盾，都会困扰着整个家庭。在这过程中，多少会有一些起缓冲作用的办法，其中之一，就是归之于神意。有子嗣谢神恩典，无子嗣求神恩赐，都是古代常见的现象。所以祈嗣从来都是中国传统宗教道教的重要内容，从老百姓的一面，则是民间习俗中比较突出的方面。

近代以来，中国社会结构处于转型之中，人们对于生育、子嗣的观念有了一些改变。特别是改革开放以来，中国政府推行计划生育政策，一般情况下，一对夫妇只能生育一个孩子。但是，人们对子嗣的关心，却未完全改变，大约在短时间里也不可能完全改变。这里既有传统观念的影响，也有社会结构造成的因素。在农村，推行家庭联产承包责任制。作为农户，支撑门面的基本前提，是要有强的劳动力，因此，每一农户都希望有强壮的继承人，在农村这种特定的劳动方式中，理想的是要有男性劳力。所以当中国城市家庭发生重大的变化，对于生男生女已淡化为顺其自然的情况下，农村的生育观念却表现出相当大的反差。追求



图 45 泰山拴娃娃习俗

多生、重视生男，仍较为普遍，有时便会与当前的国家人口政策发生某些冲突。这是由目前农民的生活环境和生产方式所决定的。由于这些原因，在农村人口中，向神祈嗣

的习俗还有相当影响，城市人口中，也有因种种原因参与祈嗣的。笔者在泰山考察时，就眼见碧霞元君祠中祈嗣活动的频繁。2003年4月18日上午，笔者在碧霞祠中就亲见有多个来祈嗣和得嗣后来还愿的。泰山处于东方，碧霞元君系东方女神，五行东方主生，所以最初可能基于这样一个简单的原由，人们到她面前求子。以后她的影响扩大，在神界地位提高，便专塑了一位送子娘娘（又称子孙娘娘）为助手，成为专司送子的女神。在她的供桌上，放了许多石膏做成涂上金色的娃娃（图45）。那是供人来求的。求得者用红绸带将其拴住，抱回家去，表示求得了儿子，如果此后真的生育得子，那么还得来还愿，原来的娃娃要送回来，或者另做了一送回。这项活动，俗称拴娃娃。^①拴娃娃

①中国民间的祈嗣活动，形式多样，有的也不与神灵直接发生联系。比如湖南民间有“偷瓜”的习俗，求子者到邻近的瓜田里偷一个冬瓜，并背着人吃下去。一般瓜主人心知原委，也不会责怪。这种形式，系认为冬瓜多子，以为吃下后便会具备其多子多蔓的能力，系一种接触巫术。求神的祈嗣方式，各地也有差异，不过向送子娘娘求嗣是较为普遍和一种。不仅泰山，在武当山紫霄官里也有送子殿，供子孙娘娘，也盛行拴娃娃。但是其他地方，或者将子孙娘娘说成是送子观音，或者在观音殿中偷其绣花鞋，以鞋在当地语言中的谐音“孩”象征得子。这里只将泰山祈嗣习俗与钦赐仰殿对比，加以讨论。

一直是泰山重要习俗，旧时代来者络绎不绝。只在“文化大革命”中断。但1984年碧霞祠恢复后，来拴娃娃的便绵绵不断。那天我们见到的只是几例。其中一位老太太陪着儿子和儿媳妇一起上山。在向娘娘送上供品，并向道士交纳了10元钱后^①，抱得一个用红布包着的娃娃。据说，那红布是从元君旧袍上剪下来的，“有灵气”，道士对我说。有趣的是，那位老太太一再问：“这孩子肯定是男的罢？”对此，当然只能对以肯定的回答，因为这做好的石膏娃娃，本来就一式做上男根，俨然小子。另有一位中年妇女，从穿着看似是城镇居民，提着一篮供品和一个红布包着的娃娃，在送子殿前礼拜，一问原来是来还愿的。她告诉我，去年带着儿子媳妇来拴娃娃，今年得了个胖孙子，所以上山感谢娘娘。她带的谢礼也很简单，是当地的糕点。

与泰山相同的是，钦赐仰殿也有经常性的求子活动，但又与泰山上不同，求子者只有少数人跑东岳大殿求碧霞元君，多数人却到慈航殿，找送子观音。一般做法，是送上供品，烧香跪拜，祈祷送子娘娘赐下儿子或孙子。来年若生下儿孙，则会来还愿，方式仍然是烧香上供为主。与泰山比，这里的做法不张扬，没有像拴娃娃一类象征的方式，来者密度也不及泰山。这种情况，自然与这儿仅为一地方性的庙宇，不及泰山有全国性的影响有关，但也表现出处于城市化过程中，不能不体现出城市人信仰方式中较为理性，不事张扬的特点。同时，现在城市人口中，生育观念有了很大变化，医疗条件也远好于农村，因此来祈嗣的动机已大大减弱。来祈嗣者密度的降低，正反映了这一情况。不过，作为传统习俗，在钦赐仰殿仍有较多举行。

这种请愿式的祈祷习俗，有时会因为一些偶然的诱发而举行。钦赐仰殿中仍在传承的“地司法”就是一例。旧时居民在打地基时，如挖到

^①前面我们谈到过人们对信仰成本的考虑。泰山祈嗣的成本甚低，所谓供品，只是若干种店里买来的饼干、糕点，给道士10元作为拴娃娃的回报，考虑到“娃娃”像本身的成本，实际给庙里的奉献极微。也许这正是此民俗普遍举行的原因之一。



图 46 地司法坛场 钦赐仰殿仪式之一

棺材等，便以为撞了凶神“太岁”，不敢再掘。有的还跑到道观或请道士做一场地司仪式。原来传统民间信仰中，有对地司的崇拜。所谓地司，指太岁。本来太

岁是星君，就星体而言，便是木星。古代以木星绕太阳公转一周的十二地球年为一纪，称木星为太岁。至迟从汉代起就有不得对着太岁方向动土的信仰，便是俗话说说的“谁敢在太岁头上动土”！但修建阳宅和阴宅（坟墓）又常受到各种时间和其他条件的限止，不能都顾到是否面对太岁。所以从汉代起在民间便有向太岁解谢、解除的仪式。后来，太岁被说成是地司，即司土的神灵。其神称殷郊，《道法会元》卷二四六称他为“北极御前显灵体道助法首或精灭魔地司猛吏太岁大威力至德元帅”，说他青面，项带九骷髅，额带一骷髅，为一凶神形象，但认为受道法拘束，可由法师召遣，故宫观里常塑其像作为护法神将。专召殷郊的科仪称为地司法（图 46）。动土受到惊吓之后请道士做的便是这一科仪。基于地司信仰的请求只有在被告知地司“已经原谅”时才能安心。所以地司法所起的实际作用在于安慰当事人的心理，恢复其继续工作取得成功的信心。这类偶发事件引起的做法平时较少。

二、赞颂祭祀

隔三差五，钦赐仰殿里总会有信众来“待老爷”，即祭祀某些神灵。待，是款待的意思，“老爷”则是指各路神仙。神仙常有封号，依封赠的地位

高低，决定其服色，所以上海民间一般称他们为“老爷”，一如传统对皇帝和各级官员的称呼。从它的称呼，已可看出这是一项典型的民俗活动。待老爷，是当地民众祭祀神仙的常见做法。其活动的特点，在于有明确的祭祀对象，也常与诸神的圣诞相联系。像正月初九的玉皇圣诞，三月二十八的东岳圣诞，二月十九的观音（慈航道人）圣诞，都有大批的信众来对他们举行特定的祭祀仪式。“待老爷”的性质，从形式上看主要是祭祀神灵，可以归入宗教学上讲的赞颂、崇拜一类祈祷活动。不过，民众来“待老爷”，常常伴有若干具体的祈求，所以又粘附有请愿等因素。特别是以个别家庭为单位的待老爷活动，常常是因病痛长期不愈，家中不安宁，等等动因，请愿式祈祷的因素更为突出。

据观中道长介绍，钦赐仰殿道观每逢在诸神的圣诞日举行的斋醮活动，大多有香头发起组织信众来道观朝拜庆祝神的圣诞，参加的信众一般在一千人左右（除自发前来进香朝拜的信众），其中正月初五的款待财神、三月二十八的款待东岳大帝以及中元节的打醮，有香头发起组织的信众多达一千五百人以上（这是说总数，每一香头组织的“待老爷”则多为三四百人，上千人者较少）。

“待老爷”作为一种民俗，在周围地区不知已流行了多少年。民俗活动就是这样，大家沿袭举行，却不深考其来历，只认为这样做是好的，“能够带来好福气”，“可以转转运”。古代的情况如何，现在也难从文献上考证，因为这类活动，根本就没有文献的记载或依据。只是从目前的做法看，它在大多数情况下是一种类似香会的组织性较高的民间祭祀活动。除了前面提到的少量以家庭为单位的活动外，来“待老爷”的大多由香头带领，集体进庙，集体备有礼品上供。

“待老爷”的做法，一是烧香祭拜，二是请道士做一场相关的科仪。比如，来待东岳大帝的，便要做《东岳朝》，来待观音的，则要做《观音灯》。一般则多做《发符》、《踏表》、《斋天》（祭俗称诸天的三十五天帝）。上供的供品，表现出显明的民俗性，全不管它们与道门中的某些规定是

否符合^①。常用的供品有水果、糕点，还常用荤品，如鸡、鸭、鱼、猪蹄等。这些供品，皆由香客带进来，供完之后，则由大家分食，一般也请道士分享，道士则视情形或参与或不参与。现在钦赐仰殿中的做法，是上供完后，将部分供品放观中食堂加工，然后分食，当然同时还由食堂供应汤面。届时食堂都会十分热闹、繁忙。

中国民间的庙宇，常常多神供在一起。比较正规一些的，可以分出各路神仙的等级，比如大的道观中，沿中轴线的殿堂中供的总是等级较高的神仙，而且越往深处、高处，其品位越高。像北京白云观沿中轴线最后是三清阁，供道教最高神元始天尊、灵宝天尊和道德天尊（即太上老君）；阁下为玉皇殿，供奉玉皇大帝和另外四位大帝：勾陈大帝、北极紫微大帝、后土皇地祇和南极长生大帝。而一般的小型宫观有时连这种等级也难以体现，因为地方太局促，无法从容安排。钦赐仰殿规模较大，所以所供奉的主要神灵与其他的神灵，在殿堂安排上，能明显地表达出来。中间主殿供奉东岳大帝、炳灵公和碧霞元君；其后面的大殿为三清殿。其他神灵被供奉在两旁的偏殿。这些神灵，包括六十甲子即值年太岁；财神，以及地方性的信仰神如施相公、“杨老爷”等。宫观中供奉众多的神灵，也是满足信徒、适应民间需要和膜拜习惯，已故的张文希道长便说过：“老百姓欢喜老爷多，闹猛（热闹）。”宫观中所供神灵多，所以来待老爷的具体对象便有不同。有来款待东岳大帝的，也有来款待一些民间信仰的神灵的。较为经常有香客来款待的地方性的或曰民间信仰的神灵，有刘猛将、施相公、杨老爷等。

①道教正一派本不避荤腥。中国传统讲的“荤”，本来是指某几种食后会产生某些特殊气味的蔬菜，其中包括葱、蒜、小蒜、韭菜和茺荂（俗称香蕻）等。佛教禁食肉是从南朝梁武帝以强权推行开其端的。道教中多数派别在戒律中没有平时食素的规定，只是法师在举行重大仪式前要求斋戒沐浴，暂时禁止房事，也不能饮酒食肉。但是，在供品中，却有严格规定，一般不用动物。一般在仪式中除上香外，常三献茶、三进酒，但不用荤菜肉食。在仙家食品中，常常出现鹿脯一类动物肉或其加工品，实际上是用各种素菜代替。对此可以参看《天皇至道太清玉册》卷八。又刘仲宇《儒释道与中国民俗》（辽宁教育出版社，1993年）对此作过分析，可以参看其中第五章。

其中刘猛将为驱蝗神，我们在第一章中已提到过他。民间的传说，对他的出身说法不一，上海地区则通常说他叫刘锐，是宋代抗金名将刘之弟。实际上查史书刘锜并无弟名锐。民间信仰常闹不清其神来历，民众也不求弄清其来历，而重视其“灵验”。

施相公其神（图47），其来历也不甚清楚。笔者查到的最早的材料，南宋时华亭地区（现属上海市）有所谓“施菩萨”，其前塑一蛇^①。他也许就是施相公的原形。按其形，应与长江流域，特别是环太湖流域盛行的自然崇拜有关。按蛇在十二生肖中占有一席之地，在十二地支中属巳，施、巳音同，施者，即巳，亦即蛇。不过在长期的流传中，民间对其人格作了再塑造。第一步是将人与蛇分离。将施相公说成是蛇的主人。

清顾禄《清嘉录》卷十二《盘龙馒头》引《华亭县志》：“施相公讳锜，宋时诸生，山间拾一小卵，后得一蛇，渐长，迁入筒。一日，施赴省试，蛇私出乘凉，众见金甲神在施寓，惊呼有怪，持锋刃来攻，无以敌，闻于大僚，命总兵殛之，亦不敌。施出闾知之，曰：‘此吾蛇也，毋患。’叱之，奄然缩小，俯而入筒。大僚惊曰：‘如是，则何不可为？’奏闻，施立斩。蛇怒为施索命，伤人数十，莫能治。不得已，请封施为护国镇海侯。侯嗜馒首，造巨馒祀之。蛇蜿蜒其上以死。至今祀者，盘龙蛇像于馒首，称侯曰‘相公’云云。”并说：“吾乡谢神筵中，



图47 施相公像

①见南宋·洪迈《夷坚志·戊卷》。

QINGYANGJIANYUDONGYUJINXIANG

必祀施相公，馒首特为施而设，蜿蜒于上者，乃蛇也，而皆作龙形，亦日久沿讹耳。”

依这一说法，施相公原形为蛇的踪迹仍然可以考见。只是将受祀的对象说成是养蛇的人施锜，而保留小蛇盘于一馒头上这一特有的祭祀供品，后这一供品又演变成民间的岁时饮食习俗。而施相公的另一讹变施全，则全然与蛇无涉了。

明清时代，渐渐将施相公与历史上的人物混淆起来，说他是施全，又说是施锜。《集说诠真》云：“《松江府志》载：施相公，相传宋将军施全，又云施锜。按《至元嘉禾志》，施府君，宋人，名伯成，九岁为神。景定五年敕封灵显侯。明敕封护国镇海侯，所在立庙，甚著灵应。”据这么说来，他至少有三个名字。

据记载，施全是刺秦桧未遂遇害的一下级军官。《宋史》卷四百七十三《秦桧传》记绍兴二十年“桧趋朝，殿司小校施全刺桧不中，磔于市”。说得比较简单，陆游《老学庵笔记》卷二说得稍具体一点：“秦桧之当国，有殿前司军人者，伺其入朝，持斩马刀，邀于望仙桥下斫之，断轿子一柱，而不能伤，诛死。其后秦每出，辄以亲兵五十人，持挺卫之。”秦桧专权卖国，人民对之恨入骨髓。不过由于多年的结党营私、排挤忠良，党羽布满朝廷，四出又派细作侦伺，凡发现有不滿朝政者，则加以迫害。是以人们对之敢怒而不敢言。施全的奋力一击，虽然功败垂成，其勇烈之气足以使百姓敬仰，使奸相气馁。他牺牲后，民间为立祠虽有可能，但与施相公却不相干。不相干而扯在一起，对于历史事实来说是不相符的，而对于施庙的香火来说，却是更旺了。

明代倭寇为患，对施相公的崇拜中，又将之与抗倭斗争连在一起。《太仓州志》，讲施相公是明代崇拜的施挺（崇明旧属太仓州，20世纪50年代成为上海市的一个县，现在上海市其他县皆改为区，独有崇明仍为县）。明嘉靖年间（1522—1566），倭寇多次侵犯长江口外诸岛，崇明、横沙诸岛百姓深受其害。施挺率乡民起兵，打击了倭寇的嚣张气焰。

施挺身先士卒，不幸战死，被封“护国镇海侯”，崇明、太仓等地先后修建施相公庙。但这仍然只是民间传说。

施相公以蛇神变成历史上的功臣烈士，他的原形渐渐被淡忘了。不过，总的说来，他的神格已从精怪之祀，变成了人鬼之神祠；从为厉的凶神，变成了保佑地方的善神。他的塑像，自然没有了原先的小蛇，而变成戏剧脸谱中代表忠良的红色面皮，俨然忠义之像。比如旧时上海的施庙中，“施相公的塑像，面是红的，一只手是金的，一只手是红的。那只金手据说能医毛病。殿的东偏有一条长椅子，供着小小的马夫与其马，是预备给施相公骑了去出诊的。”据施相公庙的庙祝讲：“小孩子初次要过百岁桥的，都得来拜施相公，以免惊吓。”^①这样，施相公的神格转变之后，其职司也发生了变化。现在上海地区还有专门的施庙，但没有纳入道教系统管理，而是民间自发地供奉。道教系统的宫观中，在浦东新区和南汇区等地的宫观，常见有施相公塑像，信众参拜者也不少。钦赐仰殿的“待老爷”习俗中，也有施相公一席之地。

与刘猛将、施相公一样，杨老爷的来历也不甚清楚。据钦赐仰殿的道长介绍：供奉在钦赐仰殿道观相公殿内的杨相公（杨老爷，图48），神号“照天侯杨相公大神”。这位深受上海及周边地区道教徒和信众敬重、供奉的杨相公究竟是何方神灵，众说纷纭，不一而足。对钦赐仰殿道观为其书写的神号，由于资料有限亦



图48 杨老爷像

①胡道静：《龙华群神祠志》，载《上海研究资料》。

无从查考。观内的老道长和民间有以下几种说法：一说相传杨相公在倭寇南下时为南方地方官，倭寇投毒于井水，为保护百姓，杨相公身先士卒喝下井水，由于喝下有毒井水，面色顿时变黑，不久身亡。为纪念这位杨相公，后人把他塑成黑面神像加以供奉。二亦说杨相公为南方的地方清官，生来黑面且办事铁面无私，后投井自杀。三说杨相公为历史上的杨震，据说《四库全书》有记载，不知是否能对上号。其实这位民间信仰的神明很难查到其最初的来历，因为民众已经按自己的理解将他的历史、事迹改写过了，要想复原，是很难的。不管怎么样，浦东地区有一部分信众对他敬礼有加，时不时有人来款待、祭拜他。

施相公、刘猛将和杨老爷等地方神，没有专门的经典，一般来款待他们时就做发符、踏表、斋天等科仪，不像东岳、观音有特别的专属于他们的科仪。

与“待老爷”的风俗相近，或者有时就与之结合在一起的习俗是给神明“换龙袍”。按这项习俗在全国许多地方都有，只是叫法或有不同。有的叫披袍，有的叫挂袍。意思都是指给神明做上新的袍子。对这袍子，民间有时便称龙袍，这大约是从古代帝皇、王侯袍上多绣有龙，习以为常，移用来称呼神袍。不过，像玉皇、东岳大帝等高规格的神灵，所穿之袍也确实绣着龙。前面我们多次提到泰山的风俗，这里再从挂袍习俗作点比较。泰山碧霞祠，常有信众为“老奶奶”挂袍。由于泰山娘娘神有三位，所以有时便同时奉上新袍三件。一般信众会先将袍展示在大殿前的栏杆上（图49），待吉时一到，请道长代老奶奶接袍。换下的袍子，红色绸布还可用于包裹供人拴的“娃娃”。据我们当场询问，来挂袍的几位中年妇女乃是常客，多年来一直进碧霞祠烧香，或守宫（即连续一段日子天天在祠中守护老奶奶）。据她们说，其他人也有因还愿来挂袍的。挂袍是给神明送上的重礼，其俗既普遍又郑重。与泰山相似，上海等地区也有为神送袍的风俗。不过，钦赐仰殿供奉的神不止东岳一系，还供上了其他神仙、地方保护神，所以其范围也不限于东岳一系了。钦

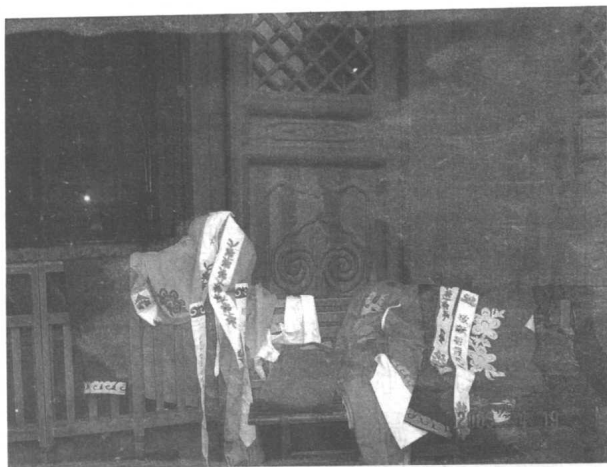


图 49 换龙袍

赐仰殿诸神龙袍的更换，大多由香头事先为诸神量好尺寸发动信众资助定做，一般在诸神的圣诞日更换，更换龙袍时有道士鼓乐伴奏。除有香头发动信

众资助定做龙袍在诸神的圣诞日更换外，还有的纯属众个人行为，换袍也不一定在诸神圣诞日，他们以更换龙袍祈求神灵赐福延龄、消灾免祸保平安。

三、礼仪习俗

在钦赐仰殿最为经常的民间风俗，是与人生的礼仪联系在一起、与养生送死相关的风俗。如延生、破血湖，以及大量的殡葬、度亡习俗。同时，因为中国人重视人文与天文的统一，在自然的节律、时令中，渗进了大量的人文因素，所以时令节日中常常有许多礼仪性活动，其中一部分也在钦赐仰殿中得到表现。这里说的礼仪性习俗，只是从它们的主导方面与人生或时令中的礼仪相联系，其实从内容说，民众在这些习俗中也有祈祷平安、消灾洱难等祈求、向往，而且也与一般的敬礼神明的心态相一致。

延生，本来是一项明显的请愿式习俗，但从近年的开展看，它已更加突出了人生走过一段时间后，对下半生健康、幸福的追求，带有礼仪性质。一般来说，进殿做延生醮的事主，多为中、老年人。道教是贵生

的宗教。贵生的思想其实也是中国古代人的价值观念中的重要内容。前面提到过，古代讲五福，“寿”放在第一位。道教所体现的正是这一精神。高唱“仙道贵生，无量度人”的道教为增寿延生以至于长生不老不知倾注了多少热情。道教善养生，精炼气，而且有大量的为延长寿命设的宗教仪式，如延生醮、拜斗等，在民间都有很大的号召力。传统民俗中，就有请道士打延生醮的做法。不过，若是生存问题都还没有解决的人，可能还想不到如何增长寿命。所以虽说有此项传统习俗，在旧时代生活窘迫的情况下究竟有多大比例的人参与其事，大是疑问。改革开放以来，人们生活水平有了很大的提高。上海地区的平均寿命大为延长，别说活到七十不稀奇，八十也是“多来兮”。老年人多了，对健康和长寿的追求也突出了起来。钦赐仰殿的法事中，与祈求延生有关的占有一定比例，正是适应民间心理的举措。

在目前钦赐仰殿所见到的礼仪性习俗，以与度亡有关者为多。

度亡与殡葬习俗的联系，由来十分古老。我们前面在讲到钦赐仰殿的仪式时曾谈到过一些。这种请道士参与葬礼的习俗，明清时曾十分突出。在钦赐仰殿中常见到的民俗中，各类亡度习俗是最多的。近年的统计，在上海地区，民众进观请求做的仪式中，度亡科仪过了半数，前面我们得出的钦赐仰殿的比例是约占72%。关于度亡仪，前面已从科仪的角度做过介绍。这里仅从民间的心态、习俗的角度作些介绍和分析。

钦赐仰殿中看到的度亡习俗，从科仪角度讲，做得较多的有亡斗、度仙桥等，科仪可观赏性很强的九幽灯、难度较大的炼度仪等，近年在比例上有减少之势，而且炼度仪所用的时间大大缩短，这应当与我们前面提到的随着城市化的脚步，人们对信仰成本中时间一项的重视有关。不管做哪一项科仪，作为民间风俗，丧家都会尽可能集合全体亲人到场。与对地狱的信仰相联系，上海民间还有对“血湖”和“破血湖”的观念。所谓血湖，是地狱中的一类。据《道藏》中保留的文献说，在大铁围山（本来系佛教中对地狱的一种形容，指陷于狱中周围有铁壁包围鬼不得逃

离，后来又被看成地狱中最深处）之南有硃石地狱，其中有血湖，长一万二千里，周围八万四千里，其狱有五处，分别是血盈、血冷、血污、血资、血湖。只有请太乙天尊持元始符命才能破得。^①至于目前上海地区宫观里做的血湖忏，其中血湖的名称一如前面谈九幽灯时提到的九方地狱的名称。大约现今所做的破血湖仪式，与明《道藏》中所载已有不同。此类仪式，不仅上海地区有，其他地区也有。如四川成都二仙庵所刊《广成仪制》一书，就有名带血湖的科仪十种（实际上部分科仪被分成几篇本子）。那一部科仪集成，是四川地区全真道所使用，其中可能吸收了四川本地原有的正一科仪和民间信仰的习俗。足见破血湖的做法，相当普遍。破血湖，常常是预修的功德，即为活着的人预先做好，免得临终陷入其中。所以它虽是为破某一地狱而行，但在宫观科仪中又常划入清事即阳事。做此项法事的主常是中年以上的妇女，有的是其子女为母亲预修，带有报孝的含义。本来，依古代道书的说法，可能进血湖的亡灵，多为产亡、横死、有过流血致残经历者，似乎也没有限定在妇女之中。但民间信仰，凡妇女生育，易冲撞神明和天地三光，死后要下血湖地狱。所以为预防计，常有信众进庙请求破解，破血湖，便是其中一法。

谈到破血湖中的观念，当代的人们常会觉得难以理解。其实，看看世界宗教史，就会知道，这是从上古时代传承下来的一种观念。即使在现存的人为宗教中，也不难见到对于妇女经期、生育期和哺乳期的“不洁”判断和相应的禁忌。基督教《圣经》的《利未记》中便专门提到《妇人生子成洁之例》，那里上帝耶和華晓谕以色列人：

若有妇人怀孕生男孩，她就不洁净七天，像在月经污秽的日子不洁净一样。第八天要给婴孩行割礼。妇人在产血不洁之中，要在家居三十三天。她洁净的日子未滿，不可摸圣物，也不可进入圣所。她若生女孩，就不洁净两个七天，象污秽的时候一样，要在产血不洁之中家居六十六天。

满了洁净的日子，无论是为男孩，是为女孩，她要把一岁的羊羔

①参看《太一教苦天尊说拔度血湖宝忏》。

QINGYANGJIANYUDONGYUEXINYANG

为燔祭，一只雏鸽，或是一只斑鸠为赎罪祭，带到会幕门口，交给祭司，祭司要献在耶和华面前，为她赎罪，她的血源就洁净了。这条例是为生育的妇人，无论是生男生女。^①

《圣经》中的旧约部分继承之犹太人的经典，这种产生于古代以色列人中的观念经由圣经的权威保留到了基督教中，因此也随其传播而普及于全世界。所以关于妇女生育会带来不洁、需要通过献祭而赎罪的观念在各民族历史上都不鲜见。自从佛教带进了地狱观念，中国人按自己的理解，设想了各种可能下地狱的险情，也设想了各种脱离地狱之苦的妙策。血湖地狱的设想，我们可以从学理上去讨论它的合理与否，但对多数民众来说对此并没有多大的兴趣，而一部分信众则只是保持其信仰。从这一信仰出发，信之者人到中年，便会有对死后遭遇的焦虑，有的还会产生担忧、惶恐的心绪。而其子女（一般是女儿较能体会到母亲的心事）则会为母亲做一场破血湖的仪式，以求心安。钦赐仰殿每年于观音生日、成道日，都会举行集体性的拜血湖忏的活动，来者自然都是妇女，数百人至近千人不等。

除了上面讲到的对人生各个时期专设的各种礼仪性习俗之外，也有一部分与时令结合的礼仪，每年定期举行，信众则会在规定的日期到观中参与做功德。其中比较重要的有：

清明。清明为二十四节气之一，本来是纯粹的时令节气，后来演变为重要的节日。其内容主要是祭祀亡故亲人，给亲人坟墓清秽加土，俗称扫墓。同时，明代朱元璋在旧俗的基础上，又下令届时各地城隍神要巡视地方，祭祀孤魂野鬼，防止他们因得不到祭祀而为厉鬼，称为祭厉（图50）。这样又加强了清明节的凄凉悲哀的气氛。届时各道观都在打醮作斋一天、三天不等。钦赐仰殿传统于是日做一天法事。信众则参与其事，为祖先祈冥福。

中元。中元民间俗称七月半。为农历的七月十五日，为三元节之一。该日是道教的中元地官诞辰。地官在道教神谱中主管赦罪。据说

^①中国基督教协会、中国基督教三自爱国运动委员会印《新旧约全书串珠》，第136页。

到该日地官要勾校罪簿，对鬼魂作出处分。于那天做斋醮，功德倍于平时。而佛教也于那一天设盂兰盆会，祭奠饿鬼。受道教和佛教的影响，民间对七月半极重视。一般如有新近亡故的亲人，要给上坟，称为“上新坟”，其实这是从古代小秋收之后报告祖先秋成的习俗中演变而来的。^①该日各宫观例要举行盛大仪式，内容主要有赦孤施食、追荐亡灵等。信众们也常聚于观内参与各类仪式，为亡故亲人附荐，祈求早脱鬼趣，往生天界。

冬至。冬至也是二十四节气之一。但民间有“冬至小过年”的说法，所以该日的民俗活动围绕着辞旧迎新以及预防冬季疾病（如浙江西部等地民间有“炒冬块”的习俗，即炒平时储下的南瓜子等，并吃掉，认为这样便不会再因冻伤而起红肿）展开。钦赐仰殿在冬至要打醮三天，信

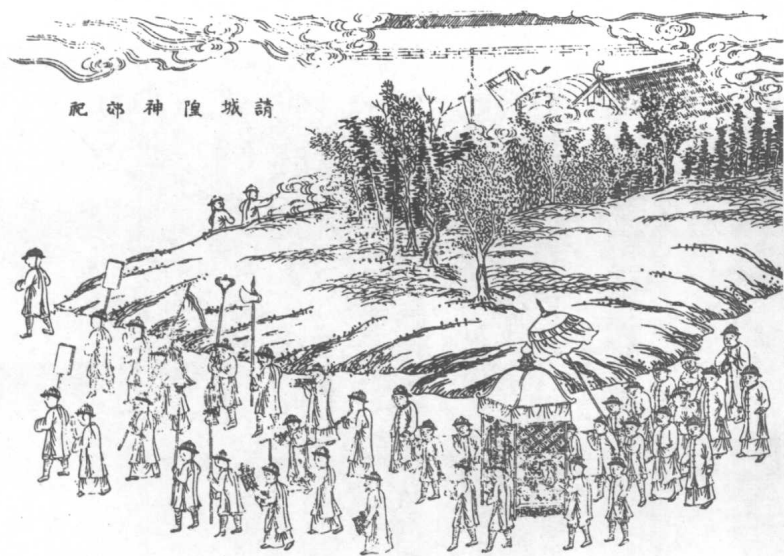


图 50 城隍出巡 《清俗见闻》

①对此，刘仲宇《中国道教文化透视》（学林出版社，1990年）第七章第三节和《儒释道与中国民俗》（辽宁教育出版社，1993年）第八章曾作过分析，可以参看。

众人观做功德。从时间上看，冬至打醮的规模比清明、中元都大。这是顺应浦东地区民间信仰对这一天特别重视所做出的安排。

上面说到的各项习俗，围绕的中心，是在信仰道教、信仰神明管理着宇宙和人生的前提下，围绕着消灾祈福为中心展开的。其中既有为活人的祈求，也有为亡者的祈求。为亡者的祈求，从其出发点来说，也还是为活人良心安宁、心理顺畅所设。无论从哪一个角度说，钦赐仰殿都成了当地民众信仰活动的中心。它影响着周围地区的民俗，也适应着当地民众的各种习惯、风气和产生它们的社会条件。

第五章

古观逢时开新篇



悠悠岁月古道观，沧桑巨变看今朝。钦赐仰殿道观千余年岁月的沧桑，给后人留下许多启迪。历史证明，宗教的兴衰与国家的兴衰紧密相联，所谓“国家兴，宗教兴；国家衰，宗教衰”，这是一个不争的历史事实。只有国家昌盛，社会稳定繁荣，人民安居乐业，才会有宗教的兴盛。如今，欣逢盛世，国运昌隆，钦赐仰殿道观亦焕发出勃勃生机，千年古观又迎来了美好的春天（图 51）。



图 51 钦赐仰殿新貌

第一节 重逢生机

中共中央十一届三中全会的胜利召开，特别是1982年3月31日，中共中央书记处发布了题为《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（简称中央19号文件）的重要文件后，我国宗教信仰自由政策开始全面贯彻落实。上海道教在恢复和重建中，将地处浦东的钦赐仰殿道观作为率先恢复开放的试点。

QINGYANGDIANDONGYUEXINXIANG

一、历经沧桑

明清以后，中国道教日趋衰微。1842年鸦片战争以来，中国社会逐渐沦为半封建、半殖民地，社会的政治经济、意识形态和民众生活都发生了很大变化。道教作为中国社会的一种宗教文化和社会实体，受到了猛烈冲击。从鸦片战争到1949年中华人民共和国成立的一百余年间，许多名山宫观由于战火频繁、民不聊生、缺乏经济来源，道士离散，殿堂倾圮，大多名存实亡。而作为大城市中的上海道教则出现了畸形发展，随着上海殖民地、半殖民地经济的迅速发展，各地道士纷纷来沪谋生。据不完全统计，至建国前，上海道教正一派、全真派教派齐全，大小宫观有300余所，许多道观，如全真道坤道院等就是这一时期创建并发展起来的。然而，总的说来，民国时期的道教社会地位低下，经常受到权势着的欺压。

1928至1929年，当时的国民政府相继颁布了“神祀存废标准”和《寺庙管理条例》，涉及佛教寺院和道教宫观，各地进行打倒“迷信”活动，或将庙观改为学校，破坏了相当数量的寺院和宫观，使本已在衰落中的佛道教雪上加霜，又一次受到沉重打击。

近代以来，中国传统经济受到了冲击，商品经济也渗进了传统宗教的机体，上海道教的一些重要宫观逐渐沦为“商店”。如：上海城隍庙原来是由道士自管的道观，1926年，黄金荣等见有利可图，仗势插手组织“邑庙董事会”，控制了城隍庙。以后，又以各种方式把各殿堂分包经营，使城隍庙不像庙、商店不像商店。1930年，钦赐仰殿道观在修复后准备开放时，国民党第五区党部竟派人前来捣毁。至1932年钦赐仰殿各殿也被招标。其他一些幸存的道观也由于为了生存，多少改变了传统的经营模式。

建国初期，在国家宗教信仰自由政策的感召下，广大道教徒自觉地

走上了热爱社会主义祖国、拥护中国共产党的道路。1957年3月，上海市道教协会筹委会成立，是为上海道教界联合的爱国团体。1961年中国道教协会第二届代表会议后，上海道协筹委会根据会议精神，加强对上海道教的教务管理，使宗教活动逐渐正常，基本改变过去上海道教的散乱状态。广大道教徒受到爱国主义教育，认识到自己所信仰的宗教，根在祖国，爱教就要爱国。“皮之不存，毛将焉附？”同时，在道观内部开始提倡民主管理，改变了传统的封建等级制度，去除了一些与社会不相适应的活动内容，纯洁了宗教信仰，恢复了道教的本来面貌。

1966—1976年的十年“文化大革命”期间，党的宗教信仰自由政策遭到严重破坏，道教与其他各宗教一样，受到严重摧残。宫观关闭，道流四散，道教界的一些头面人物受到冲击。钦赐仰殿道观的神像被捣毁，殿堂被占用。

1976年10月粉碎“四人帮”，宣告“文化大革命”结束。1978年12月中国共产党十一届三中全会在北京隆重召开，中国进入了社会主义现代化建设的新时期，改革开放的喜讯传遍了祖国神州大地，全国人民无不欢欣鼓舞。改革开放的春风也吹进了宗教界，吹来了宗教信仰自由政策的贯彻落实。

1981年4月，上海市道教协会筹委会恢复工作，并开始逐步收回庙产、开放道观。1982年中央19号文件发布后，加快了开放宗教场所的步伐。1983年5月3日，上海市人民政府办公厅批复的《关于市人民政府同意恢复川沙县“钦赐仰殿”道观的通知》称：“沪宗字（83）第21号文悉。关于恢复川沙县钦赐仰殿道观的请示，已经市人民政府同意，特此通知。”钦赐仰殿道观成为十一届三中全会以后，上海最早恢复开放的一所道观。

二、修复开放

为了尽快修复开放，满足广大信教群众的需要，在市道协（筹）的领导下，1983年6月成立了以张文希道长为例的钦赐仰殿道观修复领

导小组。根据当时比较困难的经济条件,修复小组采用“边修复、边开放”的形式,在修复中开放,在开放中修复,钦赐仰殿很快就成为浦



图52 修复前的上海钦赐仰殿东岳殿外景(1982)

东地区重要的宗教活动场所。

修复伊始,一幅破烂不堪的景象呈现在人们的眼前(图52)。十年浩劫,使这座古观几乎全部被毁,仅存的东岳大殿也成了危房。修复开放,白手起家,谈何容易,一无经费,二无专业人员,更无现成的经验可以借鉴。但是,诸多老道长还是信心十足,毕竟这是上海道教恢复开放的第一所道观。他们凭着一颗虔诚的爱教之心,全身心地投入到艰苦的修复工作中。在这期间,上海市道教协会筹委会秘书长陈莲笙道长(图53),多次组织召开座谈会,广泛听取有关专家、学者意见,然后制定有关修复方案。



图53 陈莲笙道长

首先面临的是居民动迁问题。当时道观内住有8户人家,其中6户是居民,2户是农民,由当地房管所管理。为了8户居民的搬迁,川沙县委统战部张遵义部长主持并召开了由川沙县房管所、川沙县宗教科以及道观所在乡党委等领导参加的联席会议,并将商讨结果上报县人民政府。在县长的亲自关心下,动迁工作很

快得到了解决。随后,就要进行全面维修。这时,最需要解决的则是维修经费的问题,虽然在有关部门的关心下,在众善信大德的支持下,筹集了部分资金。但是,要用于全面修复工程实在是杯水车薪。

为了进一步解决修复经费的来源,道观修复小组决定恢复传统的宗教活动,经报上海市宗教事务局同意,1983年12月10日,钦赐仰殿道观举行了中断近二十年的首场宗教活动。参加宗教活动的29人主要是川沙县正一派道士,分别来自于高桥、合庆、江镇、顾路、金桥、龚路、张桥、杨园、高南、严桥、东沟、高行等12个人民公社,他们自发地进行温习、排练,由于配合默契,科仪活动取得圆满成功。这次宗教活动影响很大,不仅道士、信众多,而且前来祝贺的领导也非常多,市委统战部、市宗教局,川沙县委、县人大、县政府等领导都应邀参加;还有市公安局、市社科院宗教所、市文史馆、上海音乐学院、川沙房管所、严桥公社、川沙县公安局和县天主教、基督教、佛教以及市道协筹委会、居士、学者等共120余人,包括前来参加的道士、信众达360余人。参加活动的道教界人士都无比激动,一位老道长深有感慨的说“我活了七十多岁,从未见到过这样隆重的宗教活动场面,如果在过去,即使我在梦里也想不到的,这全靠中国共产党宗教政策的英明。”

道观恢复开放,激发了浦东地区信众长久被压抑的宗教感情。开放当年的正月初一,出现了意料之外的热闹场面。旧时钦赐仰殿在春节时香火旺盛,道士们估计今年一定会有香客来观敬香,但经过“文革”的摧残,还能有多少人来,心中没有底。没想到凌晨4时30分,就有香客前来敲门,当天上午竟有600余人来观敬香。此后,每年春节正月初一成为全年来观香客最多的一天,且人数逐年猛增,至1990年就突破14000人,1995年达20000余人。钦赐仰殿平时的香火也逐年旺盛,成为浦东新区、乃至上海道教香火最旺的道观。

钦赐仰殿自1983年开始修葺至1987年11月,第一期工程竣工,基本修复了东岳殿(图54)、门楼、配殿及厢房等。其中,门楼为1984

年修复 东岳殿为1985年修复,该殿是道观唯一保存下来的古建筑。1986至1987年基本修复了东、西两边厢房。1987年11月,道观又开始翻建三清殿前右厢房和食堂,该地原为杨爷殿,后为严桥建筑队搭成洋瓦屋顶材料仓库,收回后暂作食堂,但也很破烂。后由安徽黄山建筑公司负责翻修。1989年翻修三清殿前左厢房,楼上为办公用房和生活设施,楼下为接待室。

两边厢房初具规模后,张文希道长又在思考修复三清殿一事,以使钦赐仰殿成为一座符合道教传统的宫观。历史上的钦赐仰殿道观曾是清末申江胜景之一,原规模宏大,建有山门、大殿(东岳殿)、正殿(三清殿)及附房二十余间,占地二十二亩之多。其布局为:殿南正面是山门,



图 54 修复后的东岳殿外景(1987年)

两旁各有边门,步入山门是一宽大的庭心,再进去是供奉东岳大帝的大殿,大殿两侧供奉十殿阎王及其下属十八判官。正殿为三清殿,主供太上老君、元始天尊、

灵宝天尊。据说,山门曾延伸至今张杨路前,现存源深体育中心旁的古银杏树疑为当年道观所植。解放后,道观主殿供奉东岳大帝,正殿分为上下两层,底层供奉四御及太乙、雷祖,顶楼供奉“三清”。因为三清殿东西走向共九间,故又称为“九间楼”。“文革”中被拆毁,原址仅有砖头瓦砾。1988年,道观就开始筹建三清殿,经过努力于1990年6月20日正式破土动工,经过近一年时间的修建,于1991年6月间竣工。三清殿建筑面积为328平方米,总高度为15米。大殿主体由16根直径60厘



图 55 修复后的三清殿外景（1991 年）



图 56 1991 年时钦赐仰殿全景

米的圆柱支撑，顶层四周走廊，屋顶为广檐拱斗式，具有典型的江南古建筑风格。（图 55）但由于设计、施工等因素，未能达到原先的设想效果，在外观结构上和其他传统建筑显得不太协调。但是，三清殿的建成，毕竟满足了广大道教徒和信教群众顶礼膜拜和过正常宗教生活的需要，并给广大游客增添了新的旅游景观。（图 56）

道观的修复经费，原则上以庙养庙，自力更生。但是，除此之外还得到多方面的大力支持，在第一期工程修复过程中，市道筹委会给予了全力支持，在川沙县区域内处理小庙四所，得补偿费 49000 元全部用于道观的修复。同时，香港圆玄学院、青松观等也给予了一定的资助。原川沙县宗教科则在塑像费用上作过若干帮助。需要特别提到的是，1985 年香港福美塑胶实业公司经理（原籍川沙县张桥乡）张秀珍，来观参访后，觉察到来观交通不太方便，从发展来看需要一辆车，于是发善举特赠送日本丰田牌面包车一

辆，座位12人。1986年1月9日，上海市人民政府侨办正式批复同意道观接受，并发文请上海海关按规定放行。于是，很快就解决了钦赐仰殿的交通困难问题，给道观工作带来了便利。在各方面的关心支持下，道观的条件有很大改善，香火也日渐旺盛。

谈到钦赐仰殿道观的修复开放，不能不提到已羽化的张文希道长（图57）。张道长作为道观恢复后的第一任住持，呕心沥血，做了大量的工作。张道长是上海正一派著名的高功法师，浦东张桥人，出身于道教世家，法名大昶，自幼随父学道，且多方参学道法科仪。青年时期曾谋生于香港，后回故乡务农，兼做道士。20世纪80年代初，他曾担任



图57 张文希道长在举行宗教仪式

张桥乡某企业负责人。

钦赐仰殿道观要重新修复开放时，市道协筹委会秘书长陈莲笙道长找到他并请他主持修复工作，他十分爽快地辞掉原有较高收入的工作，又开始了从道生涯。修

庙初期，经费较为困

难，他从不计较个人得失，还主动垫资，其爱庙之心可嘉，爱教之情可敬。1984年，张道长被市道协推荐，荣升为钦赐仰殿道观首任住持。在第一期工程修复基本竣工后，他又与观中其他道长一起，规划第二期工程三清殿的修复，并着眼于道观的未来。1987年道观购得对面仙水庵一亩四分土地，为扩大庙基，他用所购仙水庵庙基换取本观北面围墙外的土地，用来建造藏经楼和仙居楼。经多方努力，实际征用了二亩六分（超出部分折价购买）土地使用权。如今的藏经楼、仙居楼就是在此基础上建造起来的。张道长不仅为钦赐仰殿道观修复尽心尽力，而且还为浦东龙王庙、陈王庙、崇福道院三元宫、社庄庙等的修复开放做了大量工作。

1985年4月，上海市道教协会正式成立后，张道长历任市道协第一、二、三届副会长；1987年后，又相继担任川沙县道教协会会长、浦东新区道教协会筹委会主任、上海城隍庙修复委员会副主任等职。他德高望重，深受年轻一代道教徒的尊敬。如今，他虽然已经羽化登真，但他为发展道教事业所作出的贡献，却一直铭记在上海道教界的心中。他那崇高的爱国之心和虔诚的爱教之情，将永远激励年轻一代道教徒。

三、开光升座

钦赐仰殿自1983年7月至1985年5月，完成了第一期重建工程——东岳殿、门楼、东西厢房、边殿、客房等17间房屋基本完工，并泥塑了东岳大帝、三官大帝、斗姥天尊、慈航道人、天后、碧霞元君、王灵官等九尊神像。根据道教传统，新塑神像要举行开光典礼。

道观于1985年4月29日报呈上海市道教协会和川沙县宗教科。报告称“我观得到允准修复对外开放，修建第一期工程将近结束，九尊神像装塑完竣，依据古有仪规，必须举行开光典礼，乘农历三月二十八观内主殿东岳大帝诞辰，度启开光典礼，二十九日、三十日两天集福延生，超荐先辈斋坛二日，共计三天，估计来观信众三千余人，为此申报道教协会、川沙县宗教科驾临本观，大力支持”。

同时，也将举行张道长住持升座仪典。这在报告中也写明：“我观在党的宗教政策落实的同时，允准本观修复对外开放，现第一期修复工程将近结束。经得市道教协会研究委职张文希道长为本观住持，进一步搞好修建以及管理好庙观，设法自养等措施。本观为了扩大住持影响责职和方便工作起见，乘东岳圣诞，张文希道长住持进行升座。特拟报告，请审核允准为荷”。经市道教协会报市宗教局同意后，开光升座仪典如期举行。

开光升座，按传统仪规，仪式隆重而庄严。川沙县各有关部门领导、市宗教局和市道协等领导皆前来参加此次神像开光暨住持升座大典。是日，东岳大殿内香烟缭绕，灯烛辉煌，数十位道长各持法器分立两旁，在

幽雅悦耳的道教音乐声中，三法师依次来到法像前，极其虔诚地为东岳大帝举行开光仪礼。然后又分别为碧霞元君、三官大帝、斗姥天尊、慈航道人、天后、王灵官等八尊神像开光。整个开光大典醮仪在张文希道长的主持下，既庄严而又隆重。开光仪典结束后，随即又举行了张文希

道长住持升座仪式，上海市道教协会李锡庚会长为其送座。在传统的仪规引导下，由众多道长的协赞，张道长被授予神职后登上了住持宝座（图 58），成为钦赐仰殿道观重新恢复开放后的首任住持。他非常激动，又深感责任重大。所以，他在庆祝座谈会上致谢词时说：“上海市道教协会任命我为钦赐仰殿道观住持。本人自感才疏学浅，有违众望，既委以重任，自当勉力以赴，负责庙务”。他还说：“钦赐仰殿道观的修复开



图 58 张文希道长在开光升座仪式上

放，依靠宗教政策的光辉，这是和市、区、县党政领导的关怀和支持是分不开的。我们深信道教弟子在党的领导下，发扬我们道教爱国爱教的优良传统；我深信在今后道观工作中一定要负起责任，做好自给自养的管理工作。”最后他还说：“本人就职，荷蒙市、区、县党政领导同志出席光临，来钦赐仰殿道观指导，万分感谢！”这次开光升座仪典还得到全市各道观的大力支持，道士、信徒云集，可谓是场面壮观、仪式隆重。

此后，钦赐仰殿道观又举行了二次大型的开光活动，一是1991年举行的三官大帝法像开光，二是1992年举行的“三清”圣像开光，都是道观的大型开光活动。

三官大帝是三位道教尊神，即天官、地官、水官，合称“三官”或

“三元”。三官的信仰源于原始宗教中对天、地、水的自然崇拜。在早期道教中“三官”是十分显要的尊神，其功能是：天官赐福、地官赦罪、水官解厄。因与人之祸福荣辱密切相关，故受到广泛崇奉。钦赐仰殿三官神像原为泥塑，香港善信金如新发愿为其重塑（木雕）金身，并装置神龕，使三官大帝更加威严而庄重。1991年农历正月十五，在张文希道长的主持下，举行了隆重的开光典礼。参加这次活动的有上海市宗教局、市道教协会以及川沙县、黄浦区宗教部门领导和信众、游客五千余人，可谓热闹非凡，极一时之盛。

三清圣像的开光典礼（图59），是钦赐仰殿道观又一开光大典。“三清”为道教最高神，在广大道教信徒心目中有着十分崇高的地位。“三清”法像从苏州迎请回观时，就有数千名信徒前来瞻仰礼拜，道观专门举行了安神仪式。在住持张文希的带领下，八位经师献颂词，司乐演奏道乐，在优雅悦耳的仙乐声中，张道长依次献上五供，然后是祝词、焚词，并做了祈祷“国泰民安、风调雨顺”的祝愿道场。安神仪式结束后，众善信各自点上一炷清香，瞻礼“三清”尊神。为尽快满足广大信教群众的宗教信仰需要，道观又择日举行了开光典礼。中国道协和各地名山



图 59 1992 年钦赐仰殿三清圣像开光

宫观都派人前来祝贺，香港圆玄学院、省善真堂、蓬瀛仙馆等还专门发来贺信，圆玄学院资助港币5万元，用于“三清”神装置神龛和内部装修，省善真堂也送来贺礼，对钦赐仰殿道观“三清”圣像开光典礼表示祝贺。开光之日，来自各地的嘉宾和信徒、游客达八千人之多，观内人山人海，那些从四面八方远道而来的香客，都聚集在拥挤的人群中，聚精会神地瞻仰“三清”神像开光大典。三清大殿内则是灯烛辉煌，威严肃穆，瑶池仙曲，钧天妙乐，使人飘飘若仙。开光仪典，在张文希道长的主持下，隆重而又庄严，其场面之壮观，信徒之虔诚，可谓盛况空前。

第二节 新貌焕彩

钦赐仰殿道观的修复开放，不仅满足了广大道教信徒宗教信仰的需要，体现了国家宗教信仰自由政策的贯彻落实，而且也将成为全国著名的道教活动场所，成为浦东新区宗教旅游的一大景观。如今，它正以崭新的面貌、神圣的姿态，迎接着四方信徒和八方宾客。

一、神仙殿堂

修复后的钦赐仰殿道观，主要有：东岳殿、三清殿、四御殿、三官殿、相公殿、城隍殿、财神殿、灵官殿、甲子殿等。

主要供奉神仙有：三清、四御、三官大帝、东岳大帝、财神、王灵官、刘猛将、施相公、关帝、吕祖、碧霞元君、炳灵公、斗姥元君、天妃、慈航道人、太乙天尊、玄天上帝、雷祖大帝、祖天师、戚继光、六十元辰等，现分述如下：

三清：道教居于三清天、三清境之三位最高尊神，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊（图60）。早期道教奉老子为教主。南朝



图 60 三清像 钦赐仰殿

梁陶弘景编撰《真灵位业图》，将“元始天尊”尊为最高神，置于老子之上。至隋唐时配以太上道君，与元始天尊、太上老君（即老子）并

列，称为“三清”。后太上道君又尊称为灵宝天尊，太上老君尊称为道德天尊。《道藏目录详注·道教宗源》称：“天宝君（亦称元始天尊）治在玉清境清微天，其气始青；灵宝君（亦称太上道君、灵宝天尊）治在上清境禹余天，其气元（玄）黄；神宝君（亦称太上老君、道德天尊）治在太清境大赤天，其气元白”。元始天尊供奉于三清殿的中央，头罩圆光，手执丹丸，或左手虚拈右手虚捧，象征“天地未形，万物未生”之时的“无极”；灵宝天尊供奉于元始天尊左侧，手持太极图（或手执如意）；道德天尊供奉于元始天尊右侧，手持阴阳扇。

四御：道教天界尊神中辅佐“三清”的四位天帝，分别为玉皇大帝、紫微北极大帝、勾陈天皇帝和后土地祇。玉帝是执掌日、月、风、雨和人间祸福、生死、寿夭、吉凶的最高神。《皇经集注》称：“玉皇者，圣中最贵，诸佛圣师，万天帝主，故尊称为玉皇”；北极大帝，统率三界星神和山川诸神，是一切现象的宗主，能呼风唤雨，役使雷电鬼神；天皇帝协助玉皇大帝执掌南北二极和天地人三才，统御众星，主持人间兵革之事；后土神执掌阴阳生育、万物之美与大地山河之秀。其中，玉皇大帝最受世人崇拜，每年农历正月初九为玉皇圣诞，众善信皆前来道观拈香礼拜。

三官大帝

供奉于右厢房三官殿内，又称三元大帝（图61），为天、地、水主管之神，分别为上元一品赐福天官、中元二品赦罪地官和下元三品解厄



图 61 三官大帝像 钦赐仰殿

水官。道经称：天官总主天帝神王、上圣高真、三罗万象星君；地官总主五岳帝君与二十四治山川、九地土皇、四维八极神君；水官总主九江水帝、四渎神君与三河四海之神。其天、地、水三官圣诞分别为正月十五、七月十五和十月十五。



图 62 东岳大帝像 钦赐仰殿

东岳大帝：道教称执掌人间赏罚和生死大事的泰山神（图62）。前面已介绍过，中国古代流行“五行”之说，五方各有一大山为镇，合称五岳。其中，东岳泰山为五岳之首，乃群山之祖，五岳之宗，天帝之子，神灵之府。道经称：东岳神之母弥轮仙女，夜吞二日，觉而有娠，生二子，长子金蝉氏，即为东岳帝君。伏羲氏封为古岁太华真人，至神农氏赐天符都官号，至汉明帝封太山元帅，掌人世居民贵贱

高下长短之事和十八地狱、六真簿籍、七十二司生死之期。秦汉以前，古人认为泰山是“峻极之地”，是人与天相通的神地，对其极为崇拜畏敬。帝王登基，必先到泰山封禅告天。汉代以后，盛传人死后，神魂要回归泰山，于是登天之途，又变为专治冥鬼的地府。传说泰山神名圆常龙，常服青袍，戴苍碧七称之冠，佩通阳太明之印，乘青龙，主治死生及人世贵贱，为冥府众鬼之主帅。唐武后封为“天齐君”，玄宗封为“天齐王”；宋真宗时，加号为“天齐仁圣帝”；元世祖至元中封为“东岳天齐大生仁圣皇帝”；清朝加封为“天齐仁圣大帝”。东岳大帝为钦赐仰殿道观主供神，奉于东岳殿正坛。每年农历三月二十八日为东岳圣诞，观内皆要举行祭祀活动，以禳灾祈福。

财神赵玄坛：又为道教正一派护法神，称赵公元帅，黑虎玄坛。道教和民间多奉为财神，供奉于山门右侧财神殿。相传他本名赵公明，原是终南山人，秦时避乱山中，修道功成，玉帝降旨召为灵霄副元帅。称他为“皓廷霄度天慧觉昏梵气”所化生，面黑浓须，头戴铁盔，手执铁鞭，坐跨黑虎，主西方金气，奉天之命，策役三界，提点九州，为值殿大将军，后奉旨下界，为张天师守护炼丹炉，授“正一玄坛元帅”，元始天尊又授意封为真君，统率招宝、纳珍、招财、利市四神。因此。道教又将他奉为财神，被道教和民间所广泛崇拜。每年正月初五为接财神日，观内财神殿门前依次排满了虔诚的信徒。

王灵官：道教护法神，供奉于山门左侧灵官殿。道经称，他本名王善，曾经师从西蜀道士萨守坚，受道符秘法，是宋代道士林灵素的再传弟子。明永乐年间（1403-1424）封为“隆恩真君”，并赐建“天将庙”，岁时祭祀。宣德年间（1426-1435），改为“火德观”，加封“玉枢火府天将”，为众天将之首。

刘猛将：又称刘猛将军、猛将神、驱蝗神。传说其神本名刘承忠，元时官至指挥史，能驱蝗虫。元亡，自沉于河，世称刘猛将军。清雍正二年（1724），下诏各直省、府、州、县均立庙祭祀，奉为“天朝猛将”、

“驱蝗正神”。

施相公：为上海及邻近的江苏省太仓一带民间和道教所信奉。前面提到过，其神为谁，各处地方志所述不一。《集说詮真》引《松江府志》，称其为宋代刺杀秦桧而牺牲的施全，又说是施譔。《至元嘉禾志》则称是宋代的施伯成。清顾禄《清嘉录》引《华亭县志》，称施相公名鏐，宋时诸生，因所豢养之蛇惊动大官，施被斩。蛇为施报仇，官兵不能敌，不得已请封施鏐为“护国镇海侯”。因施嗜食馒头，用馒头为祀品，又做小蛇盘于馒头上，后来形成民间习俗，馒头上的蛇演变为龙，俗称盘龙馒头。明代倭寇为患，对施相公的崇拜与抗倭斗争又连在一起。《太仓州志》称施相公是崇明的施挺（崇明旧属太仓州），明嘉靖年间（1522—1572）为抗击倭寇牺牲，诏封为护国镇海侯。近代上海的民间祭祀中，施相公的神格已与镇海无关，而增长了治病等职司。施相公或被塑成红脸，手一只红，一只金，传说金手能治病。现供奉于道观东岳殿前左侧偏殿内，旁边供奉马夫和马匹，系为施相公出诊时的坐骑。

关帝：道教奉祀的重要神灵（图64）。原为三国大将关羽，仪表威



图64 紫檀木关帝像

严，武艺超群。东汉末从刘备起兵，刘曾被曹操所败，他被俘，极受优礼，封汉寿亭侯，后仍归刘备，镇守荆州时，因骄傲轻敌，兵败被杀。因其生前战功显赫，死后追谥“壮缪侯”。同时，他又是集忠、孝、节、义于一身的典型代表，从宋代起就受到历朝帝王的重视。宋崇宁元年（1102）追封“忠惠公”，宣和五年（1123年）封“义勇武安王”；明万历三十三年（1605）加封“三界伏魔大帝”、“神威远镇天尊关圣帝君”；



图 65 吕祖像 钦赐仰殿

清代赐封为“忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝”。从明至清都列入国家祀典，加以祭祀。《历代神仙通鉴》宣称 关帝前身是雷首山泽中的龙神，因吸黄河水救济抗旱居民，得罪天庭，后转生于人世，“忠义性成，神圣之质”。关圣帝君的形象是武神，又是财神（道教俗称为武财神），具有司命禄，掌科举，治病除灾，驱邪辟恶，诛罚叛逆，巡察冥司，庇护商贾，招财进宝等，受到社会民众的广泛崇奉。

吕祖：道教“八仙”中影响最广泛的一位仙人（图 65）。传其本为唐代人，姓吕，名岩，字洞宾。据元《金莲正宗仙源像传》载：吕洞宾生于唐贞元年间，因常居山岩，故更名吕岩；又因常居洞中，故号洞宾。能诗善文，以诗仙闻名。相传，吕洞宾得道成仙之前，曾因顿于仕途，至长安酒肆，初遇汉钟离祖师，被以“黄粱一梦”感化，又以生、死、财、色十试考验，心无所动，于是授以金液大丹与灵宝毕法。后又遇火龙真君，传以日月交拜之法，又得火龙真人天遁剑法，其道术掺杂佛理，以慈悲度世为修道目的，改丹铅黄白之术为内功，改剑术为三断：“一断贪嗔，二断爱欲，三断烦恼”，发大愿潜心修道。得道成仙后，广度天下众生，其形象深入民间。宋代封为“妙通真人”，元代加封为“纯阳演政警化孚佑帝君”，后世称“吕纯阳”。在全真道中，被奉为“北五祖”之一。现钦赐仰殿道观左厢房供奉。

碧霞元君：全称“东岳泰山天仙玉女碧霞元君”，民间俗称“泰山

娘娘”(图66)。相传为泰山神之女,或说为黄帝派遣至泰山迎西昆真人之玉女,或说为华山玉女。早在汉晋时,就有关于泰山女神之传说,世



图66 碧霞元君像 钦赐仰殿

人雕刻石像,在泰山顶修建玉女池以奉祀。宋真宗东封泰山,曾下令疏浚该地,用白玉重雕女神像,更名为昭真祠,遣使致祭。明代赐号“碧霞元君”。传说她神通广大,能使妇女生子,保佑儿童,甚至农耕、经商、旅游、婚姻、疗病等,祷之则应,颇为灵验。《续道藏》收有《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》,称元君乃应九气所生,受玉帝之命,证位天仙,统摄岳府神兵,照察人间善恶。现供奉于东岳殿内东岳大帝右侧。



图67 炳灵公像 钦赐仰殿

炳灵公: 相传为泰山神第三子(图67)。唐以前民间即有供奉,而且“鲁人畏敬,过于天齐(东岳大帝)”。后唐长兴年间,明宗皇帝患疾,服用泰山僧人敬献之药,有所好转,乃应僧人之请,将泰山三郎封为“威雄将军”。宋大中祥符七年(1014),诏封为“炳灵公”。后民间亦有尊之为火神之祖者。现供奉于东岳殿内东岳大帝左侧。

斗姆元君: 又称“斗姥”、“斗母”或“中天梵气斗母元君”。“斗

指北斗众星，“姆”是母亲之义。道经称：斗姆“为众星之母”。《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》记述，斗姆原为龙汉年间周御王之爱妃，号“紫光夫人”，生有九子，长子为天皇大帝，次子为紫微大帝，其余七子分别是贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军，即北斗七星。斗姆总领北斗七星，功沾三界，德润群生。现供奉于钦赐仰殿道观左厢房内，为三目、四首、八臂之像。(图 67-2)

天妃：亦称“妈祖”、“天后”、“天上圣母”等(图 68)。据传原名林默娘，为宋代都巡检林愿之女。少时聪颖，遇道人授以“玄微真法”。长大成人后，曾于古井中得“天书”，从此颇具神异，通晓变化，治病救人，很受当地百姓信赖。《三教搜神大全》记载，曾在家中织布时，突然晕厥，出元神赴海上救护遇难之四位兄长，父母不知，以为患风疾，将她摇醒，结果仅救回三人。此事传出后，默娘名声大振。后辞别家人，独自泛舟远去，从此没有归来。由于她生前为百姓做过很多好事，大家怀念她，纷传她在湄洲屿成仙登天，于雍熙四年(987年)在岛上建庙纪念，岁时祭祀，称为妈祖庙。相传，她常穿朱衣，云游海上，显示



斗姆元君像 钦赐仰殿



图 68 天妃(妈祖)像 钦赐仰殿



图 69 戚继光像 钦赐仰殿



图 70 慈航道人(观音)像 钦赐仰殿

救护遇到灾难之渔民和客商。宋代以后，妈祖就作为海上之救难女神受到沿海人民的供奉。宋徽宗赐封为“顺济夫人”，御赐庙额。元代重视海运，官府航船，必先到妈祖庙祭祀，元世祖封为“护国明著天妃”，各地普建天妃庙。明代郑和下西洋，郑成功收复台湾，据说都曾得到天妃的佑助。明崇祯帝褒封为“碧霞元君”。清康熙帝封为“昭灵显应仁慈天后”，列入国家祀典，其信仰亦相继传到东南亚、日本、朝鲜等地。现钦赐仰殿道观供奉于左厢房内。

戚继光：明代抗倭名将，军事家。字元敬，号南塘，山东蓬莱人。出身将家，历任登州卫指挥僉事、浙江参将、福建总兵官等。抗击倭寇，屡立战功，后被宰相张居正调到北方，镇守蓟州，加强战备。在镇16年，居正死，被排挤而去。他对练兵、治械、阵图等都有创见，著有《纪效新书》、《练兵实纪》、《止止堂集》。被尊为民族英雄加以祭祀，道教奉为神。原在浦东戚家庙供奉(图69)，后移至钦赐仰殿右厢房内奉祀。

慈航道人：即“观音大士”。据传说，昔有一国王号称妙庄，生有三女，其中最小的为妙善。王迫妙善婚嫁，不遵，而至尸多林，遇太白星君，

化一老人指与香山修行，乃得道成。道教称“碧落洞天帝主圆通自在天尊”。现供奉于钦赐仰殿道观左厢房内（图70）。

太乙救苦天尊：又称“太一救苦天尊”、“青玄上帝”。源于中国古代的“太一”信仰。《史记·天官书》：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”此为星宿之名，后演变为天神。道经称：他是天界专门拯救不幸堕入地狱之人的大神，受苦难者只要持书有天尊名号的符咒，祈祷或呼喊天尊之名，就能得到救助。《道教灵验记》描绘天尊形象是：端坐于五色莲花座，周围有九头狮子口吐火焰，簇拥宝座，头上环绕九色神光，放射万丈光芒，众多真人、力士、金刚神王、金童玉女，侍卫身旁。他誓愿救度一切众生，应化于十方，化号为十方救苦天尊，以济度人鬼。道教破狱度亡等科仪皆以为主神。现供奉于钦赐仰殿道观四御殿内。

玄天上帝：又称“真武大帝”，道教尊奉的执掌北方天界的重要天神。道经称：真武神君原是净乐国王子，长而勇猛，誓除天下妖魔，不继王位，后得真人传授无极上道，入太和山修道，功成德满，玉帝赐镇守北方。其本山在湖北武当山。明代，由于朝廷对他的尊崇，其庙宇广建于全国各地。现供奉于钦赐仰殿道观四御殿内。（图72）

雷祖大帝：为雷部诸神中最高尊神。道经称他执掌五雷，是众生之父，万灵之师，掌握生杀大权，专门惩处恶人。尊称为九天应元雷声普化天尊。供奉于钦赐仰殿四御殿内。

祖天师：道教创始人，第一代天师张道陵，世称张天师。东汉沛国丰邑（今江苏丰县）人，汉留侯子房八世孙。少通老子之学，曾官至巴郡



图72 玄天上帝像 钦赐仰殿



图 73 张天师像 钦赐仰殿

江州令（今重庆），后弃官归隐，立志修道，与弟子王长从淮入江西鄱阳，溯流至云锦山（今龙虎山），炼九天神丹，三年丹成而龙虎见，山因以名。闻蜀中民风纯厚，易可教化，入蜀居鹤鸣山修道。汉安元年（142年）感太上授以正一盟威之道或云三天正法正一科术要道法文，创立了道教。唐代封为“三天扶教辅元大法师”，宋代封为“三天扶教辅元大法师正一静应真君”。全国各地大多供奉，钦赐仰殿道观供奉于四御殿内（图73）。

六十元辰：又称六十甲子，道教信奉的趋吉避凶的本命神。古代记时，用天干地支法。即用十天干（甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸）与十二地支（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）循环相配，共有甲子、乙丑、丙寅、丁卯等六十对，称为“六十甲子”。用这种方法计年，六十年为一周。道教称六十甲子为六十位星宿，每个星



图 74 六十元辰（六十甲子）像（局部）

宿各有一神，共有六十位神，轮流值年。世间之人出生于某一年，当年值班之神就是某人的本命神。如甲申年出生的人，他的本命神就是甲申值年神。相传，经常礼祀

本命元辰之神，可以保佑一生顺利、吉祥如意，中国民间叫做“求顺星”。钦赐仰殿道观建有六十元辰殿（图74）。

另外，钦赐仰殿道观内还供奉：照天侯杨相公、顺济侯金相公、眼光圣母、四海龙王以及城隍、土地等地方神，可谓神灵众多，也反映了钦赐仰殿道观在民众信仰中的广泛影响。

二、民主管理

钦赐仰殿在新中国成立前，曾由沈姓道士管理。进入新时代，原有的一家一姓的管理模式显然已不适应。道教宫观是道士修道、祀神和举行宗教活动的场所。它的形成经历了漫长的发展时期，是在中国古代原始宗教的影响下，在早期道教庙宇的基础上逐渐形成和发展起来的。长期以来，围绕宫观而产生的宫观文化，推动和促进了整个中国道教的发展，对中国社会和文化均产生了深远的影响。

现代的道教官观，不仅是道士修道祀神和举行宗教活动的重要场所，而且也是联系信教群众，宣传道教，弘扬道教文化，树立道教自身形象的窗口，如何管理好道教宫观十分重要。1994年颁布的《国务院关于宗教活动场所管理条例》，目的是“为了保护正常的宗教活动，维护宗教场所的合法权利，有利于对宗教场所的管理”。《条例》还规定“宗教活动场所应当建立管理制度……任何人不得利用宗教活动场所进行破坏国家统一、民族团结、社会安定、损害公民身体健康和妨碍国家教育制度的活动”。因此，宫观管理要严格遵守有关法律、法规，做到依法管理，才能更好地与社会主义社会相适应。

加强宫观管理，也是当代道教自身发展的需要。但是，如何管理好宫观，也有很多学问，是靠人才，还是靠制度，钦赐仰殿的道长认为二者不可偏废，人才和制度是道观管理的二大组成部分，相互影响，又相互制约。

所谓人才，是指道观要有一支健全、团结和精干的领导班子。



图 75 徐进福道长



图 76 徐松兰道长

钦赐仰殿道观恢复之初,仅有:张文希(1982年参加上海道协筹委会工作)、黄继忠(1983年7月来观)、徐进福(图75,1983年7月来观)等三位老道长,此后又相继聘请徐松兰(图76,1984年4月)、吴墨棣(1986年2月)、顾锡其(1986年2月)、沈培钰(图77,1986年2月)、秦方育(图78,1987年6月)、薛明德等老道长。但是,道教事业要发展,道教文化要弘扬,必须培养新时代的年轻道士。

为了解决道教事业接班人问题,上海市道协早在1985年正式成立之时就已经意识到,人才培养是道教发展和宫观管理的重要条件。在陈莲笙会长的积极倡导下,在上海市宗教事务局的大力支持下,上海市道教协会克服种种困难,开始了艰难的办学历程。1986年3月,上海市道教协会创办首届道学班(1992年更名为上海道学院),共招收30名学员,他们大多来自道教世家或受道教熏陶,对道教有信仰、有感情,因此都具有一定的信仰基础,并愿意献身道教事业。根据上海道协的办学方针和教学计划,学制为三年,要在三年内培养出既有一定文化基础,又有一定道教学识,具有中等专业水平的道教徒。1989年,上海道学班第一届学员毕业,有十名年轻的道教徒分配到钦赐仰殿道观,他们是:叶有贵、葛乃君、史孝进、曹健、王振杰、傅元宏、吴幸初、谢安银、崔宏波、沈桂林,给道观输入了新鲜的血液,也给道观管理奠定了良好的基础。在张文希道长的主持下,道观管理工作逐步走上正规化,

年轻道长叶有贵、葛乃君、曹健等第一届学员也相继进入道观管理组，成为道观管理的骨干力量。1995年，上海道学院第二届学员毕业，钦赐仰殿道观又招入颜春喜、刘广军、曹爱明、张开华等4名年轻道士。1998年，道学院第三届学员毕业，袁荣、史海荣、刘锦忠、唐义军等4位年轻道士也来到了钦赐仰殿道观。目前，年轻道士中有的已经走上道观的领导岗位，成为道观管理组织的骨干力量，有的已经成为高功法师（图79），主持着坛场的斋醮科仪，基本解决了道观的接班人问题。

钦赐仰殿道观恢复开放之初，浦东地区道教的组织建设就被提上议事日程。1983年2月，川沙县道教联络组成立，推选张文希为组长；1987年1月，川沙县道教协会正式成立（图80），张文希为会长，会址设在钦赐仰殿道观。县道教协会的宗旨是：在人民政府领导下，团结全县道教徒，继承和发扬道教优良传统，代表道教界合法权益，协助政府贯彻执行宗教信仰自由政策，积极参加社会主义现代化建设，为促进祖国统一，反对霸权主义，维护世界和平贡献力量。

20世纪90年代起，浦东作



图 77 沈培钰道长



图 78 秦方育道长



图 79 钦赐仰殿部分年轻法师



图 80-1 川沙县道教协会第一届代表会议全体代表合影



图 80-2 1987 年川沙县道教协会成立大会

为上海的经济特区而得到开发开放，浦东新区管理委员会成立。1993 年，浦东地区已相继恢复开放钦赐仰殿、崇福道院、三元宫坤道院和龙王庙等四所道观。

为了加强浦东地区的道观管理，在新区宗教部门领导的关心支持下，1993 年 8 月 9 日在钦赐仰殿道观成立浦东新区道协筹委会，浦东新区管委会办公室副主任张贤训、上海市宗教事务局副局长吴孟庆、上海市道教协会会长陈莲笙以及浦东新区道教界代表共 72 人参加了成立大会。筹委会由张文希、苏宗赋分别为正、副主任，王贵荣为秘书长，黄继忠、孙根元、葛乃君、史孝进、吉宏忠为委员。筹委会会址设在钦赐仰殿道观内。新区道协筹委会的成立为浦东新区道教宫观的管理奠

定了基础，也为钦赐仰殿道观的管理创造了积极的条件。2001年7月，浦东新区道教协会正式成立，会长丁常云、副会长王贵荣、范金凤，会址仍设在钦赐仰殿。

在张文希道长主持下，钦赐仰殿先后制定道观各项管理制度，提倡民主管理。1999年3月，张道长羽化后，由黄继忠道长主持道观日常工作。事实上，在张道长生病期间，就由黄继忠道长主持，在道观修建和管理方面做了诸多工作，特别是对藏经楼、仙居楼的建造做了大量前期工作。然而，就在此时（1999年），由于种种原因，道观门前的大楼和后面的加油站也在“道观的同意下”建造起来。

2000年1月，受上海市道教协会的委派，中国道教协会副会长、上海市道教协会副会长丁常云道长前来钦赐仰殿道观主持全面工作。来道观后不久，他在调查研究的基础上，从加强制度建设和班子建设入手，根据有关宗教法规和市道协规章制度，结合道观实际情况，制定了有关管理制度，实行民主管理。主要分为：道观管委会、宗教活动管理、法物流通管理、后勤管理、消防安全管理、人事财务管理、宣道接待管理和考核办法等。

道观管委会管理制度，包括：道观管委会的职责、道观管委会的议事规则、道观管委会下的小组设置和道观学习制度。宗教活动组管理制度，包括：宗教活动组的组成及组长职责，法务活动制度以及奖罚办法等。法物流通组管理制度，包括：法物流通组的组成及组长职责，法物流通制度，货物管理制度以及奖罚办法等。后勤管理组制度，包括：后勤组的组成及组长职责，食堂管理制度，仓库制度，卫生包干区范围及职责以及奖罚办法等。消防安全组制度，包括：消防安全组的组成及组长职责，消防安全制度，门卫值班制度，值殿制度以及奖罚办法等。人事、财务组管理制度，包括：人事、财务组的组成及组长职责，人事制度，财务制度以及奖罚办法等。宣道、接待组管理制度，包括：宣道、接待组的组成及组长职责，接待制度，宣道组制

度，档案制度及奖励办法等。考核办法，主要包括二部分，一是对各小组成员的考核，二是对各小组长的考核，其目的是为了增强广大教职员工的责任心、使命感，形成竞争机制。



图 81 2003 年新一届道观管委会成员丁常云（左二）、叶有贵（左三）、崔宏波（左一）、袁荣（左四）

在上海市民宗委、市道协和浦东新区宗教办的关心支持下，钦赐仰殿道观新班子也于2001年3月成立，新班子全称“钦赐仰殿道观管理委员会”，由丁常云、叶有贵、颜春喜等三人组成，丁常云为管委会主任。新班子实行民主管理，丁常云负责道观全面工作，叶有贵负责后勤，颜春喜负责宗教活动。根据需要，管委会又聘请年轻道长袁荣、吴幸初分别担任消防安全组和法物流通组组长。大家各司其职，有职有权。管委会每月召开一次道观工作会议，讨论月度工作安排和有关重要事项；每季度召开一次由各小组组长参加的道观工作扩大会议。还定期召开教职人员和聘用职工谈心会，通报道观工作，广泛听取意见。2003年3月，由于颜春喜借调松江东岳庙工作多时，管委会急需充实力量，经与有关部门领导协商，增补袁荣、崔宏波二人为管委会成员，叶有贵为管委会副主任，组成新的领导班子（图81）。又聘用王振杰、史海荣二位年轻道长，分别负责学习和宗教活动管理。道观管委会正在探索引进竞争机制，使道观管理工作稳步、健康发展。

附：历届钦赐仰殿民主管理机构（其中：2000年1月前为道观管理组，2月始更名为道观管委会）成员。

任次	任 期	负责人	成 员
一	1983—1990	张文希	张文希 黄继忠 吴墨棣(1987起) 徐进福 薛明德
二	1991—1993	张文希	张文希 黄继忠 薛明德 徐松兰 葛乃君 王振杰
三	1994—1995	张文希	张文希 黄继忠 薛明德 葛乃君 曹健 叶有贵 夏春泉
四	1996—1997	张文希	张文希 黄继忠 薛明德 葛乃君 曹健 叶有贵
五	1998—1999	黄继忠	黄继忠 薛明德 葛乃君 曹 健 颜春喜
六	2000.1—2001.2	丁常云	丁常云 黄继忠 薛明德 张开华 葛乃君 曹 健 颜春喜
七	2001.3—2003.2	丁常云	丁常云 叶有贵 颜春喜
八	2003.3—	丁常云	丁常云叶有贵(道观管委会副主任) 崔宏波 袁荣

三、对外交往

随着我国改革开放的进一步深化和发展,宗教信仰自由政策的全面贯彻和落实,上海道教的对外交往开始形成,并日见增多,而作为上海著名道观钦赐仰殿的对外交往也日趋频繁。国家有关部门,包括全国政协、国家宗教管理局、上海市政协、上海市民宗委、以及浦东新区有关领导经常来道观视察、指导工作(图82-1、2)。海内外前来上海的各界友人,到钦赐仰殿参访的也日益增多。

道观自开放以来,先后接待过来自日本、法国、美国、英国、韩国、朝鲜、新加坡、澳大利亚、马来西亚以及我国港、澳、台地区和全国各地名山宫观的道教界人士。



图82-1 1993年国务院宗教事务局张声作局长
(右2) 视察道观后与张文希道长等合影



图 82-2 1999 年上海市政协副主席刘云耕（中）、市民宗委主任孙金富（左 4）、浦东新区政协副主席邵煜栋（左 7）等来观视察

1986 年接待了香港道教联合会赵镇东副主席一行。1987 年 4 月，接待了以赵镇东为团长的香港圆玄学院代表团；同年，接待了澳大利亚著



图 83 1995 年香港省善真堂代表团来观参访

名道教学者柳存仁教授、英国著名作家韩素英女士。1988—1996年,日本道教学者蜂屋邦夫教授先后5次来观参访,并对道观的现状



图 83 2000 年香港道教联合会访问团来访

和历史进行考察研究,撰文收入其《中国道教现状》一书。1989年,接待了法国上海联谊会副会长沈根栋先生。同年还接待了台湾中华道教总会副秘书长张桢为团长的台湾道教代表团,接待了美国悟真学院院长、紫根阁阁长、美洲道教协会主席谢满根先生。1992年,菲律宾道教总会访华朝圣团、台湾道教文化代表团、香港青松观访问团相继来访;同年5月,台湾万法仙宗门门主、台湾万法仙宗道教研究会理事长刘昌霖及弟子张华荣等来访。1993年,台湾玄圣殿访问团一行120余人在住持杨美枝的率领下参访道观,受到住持张文希道长的热情接待。1995年,香港省善真堂代表团和香港啬色园访问团来观参访(图83)。1996年7月,台湾高雄道德院组团来沪,并参访了道观。1998年10月,应中国道教协邀请,澳门吕道会信善二分坛道教参访团,在坛主郑杨立的率领下来沪访问,并参访了道观;11月,接待了马来西亚道教总会理事长陈文成等。

2000年以来,国内外各界人士的来访更加频繁。先后接待江苏、山东、浙江、香港等地道教代表团十余个,以及国内著名学者数十人。如2000年接待香港道教联合会代表团(图84);2002年,接待参加上海“道家思想与中国社会发展进步”研讨会的专家学者和全国各地道长40余人,以及中国道教协会会长闵智亭、副会长张继禹副秘书长袁志鸿



图 85 2002 年出席上海“道教思想与现代社会发展进步研讨会”部分领导，中国道协会长闵智亭（中）、副会长张继禹（右二）、副秘书长袁志鸿（左一）上海市民宗委潘明权处长（左二）与丁常云（右一）道长合影

等（图 85）；同年还接待了中央统战部率领的全国各省道教协会中青年负责人研讨班全体学员 30 人等。国家宗教局佛教处、市民宗委、浦东新区政协有关领导也多次来观视察，指导工作（图 86）。

出访是学习交流、提高自身素质的重要途径。自道观初创以来，张文希道长及历任负责人都重视出访学习和交流。重要的有：1986 年 1 月，张文希道长，随市道协会会长陈莲笙、副会长苏宗赋等应邀参加广



图 86-1 2000 年 9 月上海市民宗委主任杨奇庆与丁常云道长在进行交谈



图 86-2 2002 年浦东新区政协主席李佳能视察道观

东罗浮山冲虚观三清圣像开光大典，并与香港圆玄学院副主席赵镇东先生首次会面交谈；同年12月，张文希道长又随上海道教访问团赴香港访问，并将钦赐仰殿道观一部《道藏辑要》以市道协名义赠送香港圆玄学院。

1993年7月，上海道教法务团在道观住持张文希道长的率领下，赴江苏茅山参加超度侵华日军南京大屠杀遇难同胞的大法会，法务团分别进行了诵经、请圣、净坛、献供、申发文书、发符、斋天、礼忏、上表、施食、散坛、送圣等科仪；同年9月，钦赐仰殿道观又派出部分老道长和年轻道长随上海道教法务团赴北京白云观参加全国道教界举行的祈祷世界和平的罗天大醮，共同祈祷世界和平，风调雨顺，国泰民安。

1994年11月，中国道教协会文化交流团在中国道教协会副会长、上海市道教协会会长陈莲笙道长的率领下，首次出访祖国宝岛台湾，钦赐仰殿道观道长薛明德、葛乃君、史孝进、傅元宏、吴辛初等随团出访（图87）。在台期间，文化交流团分别举行了法务活动，进行了道教文化交流，参访了高雄文化院、天后宫至炎堂、慈济堂、启明堂、万寿宫、东照山关帝庙；还参访了屏東无极乾元昌贤堂、大潭保安宫、东港东隆宫、东港城隍庙、东港镇海宫等道观。

1998年11月，钦赐仰殿道观丁常云与中国道协副会长张继禹、任法融，应台湾弘扬社会道德文教基金会的邀请赴台讲学。

丁常云就“道



图87 1994年中国道教协会文化交流团出访祖国宝岛台湾



图 88 1998 年丁常云道长在台南圣母庙发表演讲

教宫观文化及其内涵”等内容，分别在台北、台南、台中和高雄等地作了四次演讲（图 88），阐述了宫观文化的内涵

和道教宫观在道德教化和教徒自身修持方面的重要作用。

1999 年 11 月，世界宗教和平委员会第七次代表大会在约旦召开，丁常云道长受中国道教协会派遣，随中国宗教和平委员会代表团应邀参加了本次大会。这次大会的主题为“共同生存中的实践：宗教在下一个千年的作用”。丁常云道长就道教与人类社会和平、道教与环境保护等方面发表了意见，和与会代表进行了讨论和交流，取得了良好效果。

2000 年 7 月，中华全国学生联合会第二十三次代表大会在北京召开，中国道教学院上海进修班学员丁常云作为道教院校特邀代表随宗教代表



图 89 2002 年全观道长在沈阳太清宫参观学习

团参加了会议。会议期间，宗教代表团成员积极响应“为保护母亲河捐款献力”活动，踊跃捐款，表达了宗教界学联代表关爱母亲河的慈爱之心。这一善举不仅得到

《中国青年报》的关注，而且还得到中央电视台的重视。《青年报》作了专题报道，中央电视台对道教院校代表丁常云和佛教院校代表宽见作了专题采访，并给予了较高的评价。

2001年，钦赐仰殿道观组织全体青年道长赴祖国宝岛崇明参访；派出管委会成员颜春喜道长等随团赴青岛参访；派出管委会成员叶有贵道长随中国道学院上海进修班参访团赴湖南参访，并应邀参加了湖南怀化天妃圣像开光典礼。四川二王庙是道教著名的道观，在二王庙开光之际，道观应邀派出叶有贵道长前往参加祝贺，在获悉杭州抱朴道院遭火灾之时，道观又及时派出叶有贵道长代表道观前往慰问，并奉送慰问金5000元。同时，道观还派出部分老道长和青年道长随上海道教法务团赴山西绵山，参加中国道协和山西省道协联合举办的祈祷世界和平的“罗天大醮”。丁常云道长还应邀赴江苏茅山参加“21世纪中国道教展望”的道教文化研讨会，发表了《继承传统、坚定信仰、适应发展》的论文。

2002年，钦赐仰殿道观组织全体道长赴东北大连、沈阳太清宫、千山无量观等地参观学习（图89）；道观管委会主任丁常云道长也多次应邀出访，如：随中国道协访问马来西亚美里省莲花山三清宫，随上海道协参访团出访香港等；道观管委会成员、新区道协副秘书长叶有贵道长应邀赴杭州抱朴道院参加道观大殿落成庆典。

这些与国内外同道和学术界朋友的互相往来，展示了钦赐仰殿处于上海这样越来越趋向于国际大都市的地理和经济、文化环境中，扮演着日益重要的角色。这些友好往来，无疑大大增加了钦赐仰殿在道教界，乃至国际上的知名度。

第三节 更上层楼

1990年4月，中央作出开发开放浦东的重大决策，浦东的历史从此掀开了新的一页，经过十年的艰苦创业，浦东的开发开放取得了重大进

展,一个外向型、多功能、现代化城区的雏形在黄浦江东岸初步形成,为浦东面向新世纪的发展打下了扎实的基础。

面对浦东开发开放的新形势和所取得的辉煌成绩,地处浦东新区黄金地段的钦赐仰殿道观也迎来了新的发展机遇。钦赐仰殿道观在成为著名的宗教活动场所的同时,也在努力成为新区一大宗教景观。

一、扩建道观

进入20世纪90年代以后,道观在张文希道长的主持下,开始规划未来,道观的改扩建工程被提到议事日程。经过多方努力,道观终于在1995年置换并购得三清殿后二亩六分土地,用于建造藏经楼和仙居楼。

90年代末期时,由于张道长因病在家(后期进敬老院)休养,就在这种特殊的情况下,道观门前竟在“道观的同意下”树起了大楼,后面也建造了加油站,造成道观前有大楼、后有加油站的局面,严重影响了道观的门前景观和安全,也对道观今后进一步改扩建带来诸多困难。

但是,在新区有关部门领导的关心支持下,经过道观领导和有关人员共同努力,克服种种困难,钦赐仰殿道观藏经楼、仙居楼工程终于在2001年10月正式动工,历时一年零二个月全面竣工。该工程由林同炎、李国豪土建工程咨询有限公司设计,上海市园林工程有限公司承建。

藏经楼为道观扩建的主体建筑,为四层三重檐(三滴水)歇山顶、明清式斗拱制楼阁建筑,其面阔五间进深三进,底层设四面回廊,二层平座,三层挑栏,二层楼面为夹层。面宽23米,进深13.5米,高24米,楼下设有花岗石月台,高1.2米。藏经楼除在造型上要求优美外,在内外檐装饰细部处理上华丽精巧,斗拱、挂落、匾额吊顶、藻井、栏杆、门窗、隔扇、地坪等等,各具特色。它飞檐凌空、丹墙疏瓦、雕梁画栋、雄伟壮观,登临远眺,给人以飘飘欲仙之感。(图90)扩建后的藏经楼,一楼为甲子殿,供奉六十元辰星君。二楼夹层为讲经堂,道观将在此举办讲经弘法系列讲座,旨在宣传道教,弘扬道教文化,引导广大道教信徒



图 90 2002 年新落成的藏经楼外景

走爱国爱教的道路；三楼为道教博物馆，展出道教历史、道教文物、道教书画、道教文化等；四楼为藏经阁，供奉道教经文，藏有《道藏》、《道藏辑

要》、《藏外道书》、《中华道藏》、《道书集成》等重要道教经书，中间供奉太上老君坐像一尊，其雕刻十分精细，具有极高的艺术价值。该楼“藏经楼”匾额，由中国道教协会顾问、上海市道教协会名誉会长陈莲笙大师题写，其字刚劲有力，为当代正一派大师的杰作。楼内还收藏许多道教字画，皆出自名家之手，为道观珍贵的书法作品。

仙居楼主要为钦赐仰殿道观生活用房，外观为四层仿古建筑，屋顶及一层挑檐，三、四层正立面出挑栏。其面阔 23 米，进深 13.8 米，柱网 3.6×7.2 米，高 18.5 米，其外檐装饰采用仿明清制式。内设食堂、斋堂、厨房、丹房、办公用房、会议室、接待室、库房等等，浦东新区道教协会会址也设于楼内。另外，还设有教室一间，专用于青年教职人员、信徒培训学习之所。道观自 2002 年 3 月开始，定期举办（每二周一）宗教知识学习讲座，旨在扩大青年教职人员的整体素质和宗教造诣；不定期举办道教信徒学习班，开展道教知识的学习，以提高广大信徒的素质，引导他们自觉走“爱国爱教”的道路。在仙居楼与藏经楼连接的跨架楼上，有一大型的中式贵宾室（图 91），内置椭圆形红木会议桌，为接待贵宾和举行重要会议之所。该会议室的设计严格遵循道教传统，合符道教义理，屋顶为不同图案的道教彩绘，正前方台壁是用红木雕刻而



图 91 2003 年 11 月浦东新区区委副书记、政协主席林泉璋在贵宾室会见中国道教副会长张继禹等

成的“暗八仙”图案，墙上为大型壁画“王母娘娘蟠桃群仙大会”，左右两边分别雕刻道教四方神——青龙、白虎、朱雀、玄武图案。此中式贵宾室为著名国画家戴敦邦先生设计，其中“群仙图”壁画为戴先生创作并亲自绘制，具有很高的艺术价值。

钦赐仰殿道观将以藏经楼、仙居楼为依托，对道观进行总体规划，严格按照道教传统进行设计，并制成立体模型图（见图 92《道观总体规划

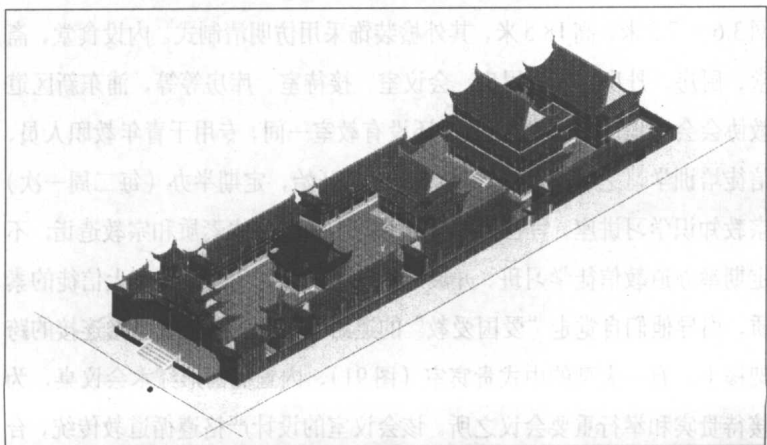


图 92 钦赐仰殿道观总体规划图

图》),然后分步实施,主要包括:三清殿、东岳殿、门楼、钟鼓楼、藏经楼、仙居楼、配殿等主要建筑,道观总体分为三大部分,即:以东岳殿为中心的东岳信仰部分;以三清殿为中心的道教传统神信仰部分;以藏经楼、仙居楼为中心的道教文化部分。

1993年,因源深路的拓宽,道观曾被切掉一只角,门楼也相应缩进数米,道观的整体布局受到影响,原道



图 93 东岳大殿外区级文物保护碑

观的中轴线已经无法规划。三清殿拟拆除重建(已于2001年9月25日全部拆除)。重建的三清殿将建在中轴线上,与前后殿保持适当的距离,采用双层重檐仿木结构,属明清建筑风格,以与藏经楼、仙居楼风格相统一。

东岳殿为钦赐仰殿道观的主殿,其结构属明清风格,具有一定的特色和较高的艺术价值,也是道观唯一保存的古建筑,属区级文物(图93)。因此,在总体规划中仍将保持原状。但考虑到道观的整体协调性,该大殿就显得高度不够,在今后的修复过程中,将作总体升高,原结构基本保持不变。

二、隆重庆典

2003年11月11日,钦赐仰殿道观迎来了恢复开放20周年纪念庆典活动。历时三天。

主要活动内容:一、举办祈祷国泰民安、风调雨顺的“太平法会”;二、举行道教书画展开幕式;三、举行道观开放20周年纪念座谈会;四、举行张文希道长功德碑揭幕仪式。

应邀出席庆典活动的领导和嘉宾主要有:全国人大常委、中国道教

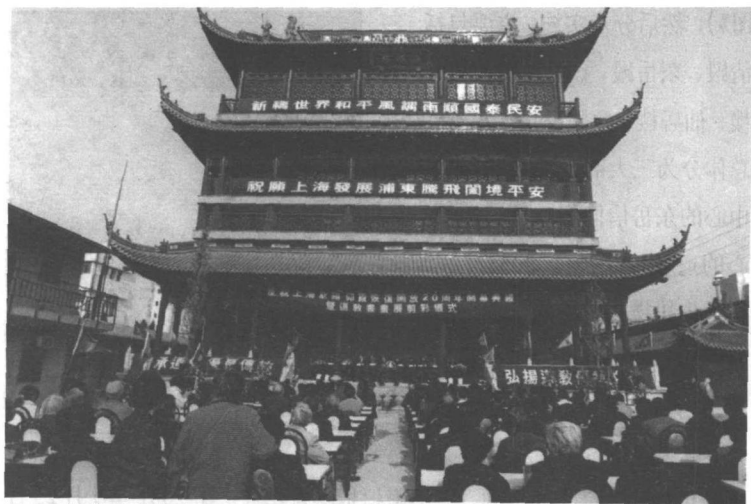


图 94 钦赐仰殿恢复开放 20 周年纪念活动开幕典礼

协会副会长张继禹，上海市民宗委副主任曹斌，上海市民宗委正局级巡视员、市宗教学会会长吴孟庆，浦东新区政协秘书长、区委统战部副部长方柏华，浦东新区统战部副部长胡志国，市道协名誉会长陈莲笙，市道协会长史孝进、副会长吉宏忠，以及新区各友教、新区道协、全市各道观主要负责人，和全区各道观道长、信众等共 600 余人。



图 96 书画展一角

钦赐仰殿道观“太平法会”开坛，为本次庆典活动拉开帷幕。随后，隆重举行了“庆祝钦赐仰殿道观恢复开放

二十周年”开幕典礼仪式（图95）。

开幕典礼后，出席庆典的领导和嘉宾为“道教书画展”开幕剪彩，并参观了展出的书画作品（图96）。

13日在道观的贵宾室举行“钦赐仰殿道观恢复开放二十周年”纪念座谈会（图97）。邀请上海市、区有关领导及专家学者、信徒代表等六十余人出席。丁常云道长代表道观作主题发言，介绍道观恢复开放以来的主要工作情况，以及道观未来的努力方向和发展目标。上海市民宗委副主任曹斌同志，市道协史孝进会长，浦东新区政协秘书长、区委统战部副部长方柏华同志，上海华东师范大学刘仲宇教授，全国人大常委会、中国道教协会副会长张继禹道长等先后发言。

座谈会后，钦赐仰殿道观全体教职人员和许多信徒一起，在道观藏经楼前的广场，举行了钦赐仰殿道观原住持张文希道长功德碑的揭牌仪式。

上海钦赐仰殿道观将以恢复开放二十周年的庆典为契机，积极与社会发展相适应，再接再厉，为道观未来的全面发展不断奋斗，为我国的经济建设和社会进步做出应有的贡献。



图97 钦赐仰殿恢复开放20周年纪念座谈会

三、完善规戒

近年来,随着市场经济的发展,人民富裕程度的提高,上海地区的道观增强了经济实力,道观的面貌日新月异。但也在一些道士身上产生了一些副作用,对此老会长陈莲笙道长曾针对新时期道士道风建设中的问题反复强调“道士要像道士”。观中的老道长和负责人一致认为,在市场经济中要搞好道观的管理和道风建设,除建立、健全各项规章制度外,还必须从完善道教传统的规戒入手,大力加强教内的规戒建设,以规戒规范道士的言行,把道教戒律用于宫观管理,使在职的道士像道士,并且将其融入社会和民众生活之中,成为道教维护社会公德、促进人心向善的积极因素。

钦赐仰殿道观在建立和完善规戒制度方面,将主要从以下几方面进行。

首先,对传统的道教戒律进行整理、研究,为制定当代道教戒律服务。传统道教戒律中,有许多至今仍有其积极作用,如《老君说一百八十戒》,原为早期道教正一盟威道的主要戒律,后成为道教授受传承的大戒之一。就“百八十戒”的戒条内容来看,有一些是属于一般社会公德的,既有涉及人际关系和爱护自然环境的,也有关于道德信仰的思想,这些内容都是当代道教戒律应该继承的。

其次,把完善规戒与加强道风建设、坚定道教信仰联系起来。强调在市场经济发展过程中,道教徒要树立正确和纯洁的信仰,要通过自己的修行,淡薄名利,纯洁心灵,与人为善,坚持正信,树立良好的信仰风范和高尚的道德情操。通过完善规戒,开展“信仰与修持”的思想教育,使其纯洁信仰,把信道作为人生宗旨和行为准则,跟上时代的步伐,真正成为有“道”之士。

第三,建立一整套较为完善的清规戒律。当代道教戒律,不仅是要继承传统的道教戒律,而且要增加适应现代社会内容的戒条。道教戒律

要重申和加强传统伦理道德的建设,发挥其优良传统,为现代社会服务;对某些沉渣泛起的与社会发展不协调的东西,如:黄、赌、毒、黑等严重危害社会稳定,毒害人们身心健康的丑恶现象,道教戒律中要增加相应的戒条,坚决反对。针对我国当代社会,道教更好地与社会主义社会相适应,也要在当代道教戒律中有所反映,要有反映“爱国爱教”思想的戒律条文,也要有“服务社会,造福人类”的规戒理念。

在新世纪里,充分发挥道教戒律在当代社会中的积极作用,正是当代道教加强道风建设的重要举措,也是道教树立自身形象、提高教徒信仰层次的重要手段。作为“继承传统,适应社会”的当代道教戒律,必将成为新世纪道教体系建设的重要思想内容,也将成为中国道教振兴与发展的必由之路。

目前,对于规戒建设,钦赐仰殿正在积极探索。同时,强调完善规戒必须从道观做起,从点滴做起。这些思路得到了大多数道士的支持。

四、弘道兴教

21世纪是社会蓬勃发展的时代,也是世界信息化时代,更是机遇与挑战并存的时代。伴随着时代的步伐,古老的道教也由此进入了一个崭新的世纪。

钦赐仰殿道观道长认为当代道教,一定要抓住这一历史机遇,跟上时代发展的步伐,弘道兴教,与社会主义社会的发展相适应。

弘道兴教,重点在于大力弘扬中国道教传统文化中的积极因素,包括研究、宣传两个方面。

(一)、研究方面:成立道教文化研究室。研究室配备专职(或兼职)研究人员,并发动广大青年教职人员积极参与,从研究道经入手,在对经典系统整理的同时,认真参学研读,注重经典所载的道教教义思想的继承和发扬,以“服务社会,造福人类”为宗旨,制定研究计划,并着手从以下几方面进行研究

(1) 加强对道教伦理道德思想的研究; (2) 开展道教生命科学的研究; (3) 重视对道教经典的学习、整理和研究; (4) 注重对道教文化和道教教义思想的阐扬; (5) 计划对当前道教急需加强研究的领域进行研究。如: 道教养生学、道教医学、道教心理学、道教神仙学、教派学、教义学、道教向善理论, 以及道教与其他宗教的关系研究等等; (6) 注重开拓道教文化研究的新领域。

(二)、宣传方面: 道观将从以下七个方面进行:

(1) 筹办道教图书馆(图98), 为开展道教文化研究和宣传道教、弘扬道教文化服务。图书馆设于仙居楼四楼楼夹层内, 通过广征博收, 使之成为浦东道教文化中心。图书馆配有专职人员, 并配有阅览室, 对社会广

大信徒开放。

(2) 筹备道教文化博物馆。展馆设在藏经楼二楼, 分道教历史馆、道教文物馆、道教法器馆、道教神像画馆等四个展区。道教历史馆, 主要展出中国道教



图98 钦赐仰殿道教图书馆揭牌仪式留影

历史的概貌, 以文字介绍和书籍说明为主; 道教文物馆, 主要展出历代道教文物以及全国各地道教文物(复制品), 并配有文字说明, 介绍该文物的历史及其在道教史上的地位和社会影响; 道教法器馆, 主要展出道教斋醮科仪中所使用的各种法器, 并配有文字介绍说明; 道教神像画馆, 主要展出道教历代神仙画像, 以道教的神仙谱系为框架, 完整地介绍道教的神仙系统。

(3) 开坛讲经。这是各正式宗教宣教的传统的重要手段。道教由于长期受“道不言道，道不外传”的传统思想影响，历来就不重视讲经之事，导致人们对道教了解不多、知之甚少，严重影响道教文化的弘扬。由于道教经文繁多，教义深奥，很难读懂，开坛讲经显得十分必要。道观计划请老道长和学有心得的年轻道长，定期开坛讲经说法，使道教文化能在新世纪发扬光大。

(4) 接受皈依弟子。接受皈依弟子，是宫观联系信徒的一个重要手段，也是道教教化、引导信徒自觉走“爱国爱教”道路的很好方法。地处浦东新区的钦赐仰殿道观，居于新区开发中心区，历史悠久，影响深远，在广大道教徒心目中具有十分重要的地位。发展中的浦东十分重视宗教活动场所的保护，为广大宗教信徒过好宗教生活创造了良好条件，地处新区的宗教也为新区的发展、社会的稳定起着积极作用。为进一步加强与广大信教群众的联系，以道教传统的伦理道德教化信徒，为社会的繁荣稳定和两个文明建设作出积极贡献。道观将有计划地举办信徒学习班，请专家学者和道长介绍道教知识，对合格者收录为皈依弟子，并颁发皈依证。

(5) 授延生箬牒。这是道教授予一般信徒的箬。箬，又称法箬、宝箬，为一种道教符书，作为入道凭信与行法依据，原为道士所授受。道教认为：只有得其箬者，方能召唤箬上神吏兵将护卫身形，或役之施行道法。同时，它对授箬者也是一种约束，故云：“箬者，戒情性，止塞愆非，制断恶根，发生道业。从凡人圣，自始及终，先从戒箬，然后登真。”（《正一修正略仪》）而延生箬，则是一般信徒所授之法箬。对一般信徒来说，认为它具有保平安、降吉祥之功效，也具有超凡入圣，持箬登真之证果。也就是说，授延生箬之信徒，在世之时可以祈福消灾，延年益寿，百年之后，又可凭持宝箬，名列仙班，永脱地狱之苦。但是，对持箬之信徒，同样要多行善功，广种福田。所谓“无功不授箬”，这也是对一般信徒的告诫。道观将择善而行，于皈依信徒中选授延生箬牒，以进一步