

华夏文库  
道教与民间宗教书系

# 道教女仙考

姜守诚 张海澜 著



中原传媒 中州古籍出版社

华夏文库·道教与民间宗教书系

# 道教女仙考

姜守诚 张海澜 著

中原传媒 中州古籍出版社

图书在版编目 ( CIP ) 数据

道教女仙考 / 姜守诚, 张海澜著. — 郑州: 中州古籍出版社, 2019.4  
( 华夏文库 )  
ISBN 978-7-5348-8374-3

I. ① 塘… II. ① 姜… ② 张… III. ① 道教 - 神 - 研究 - 中国  
IV. ① B959.92

中国版本图书馆CIP数据核字 ( 2019 ) 第016469号

华夏文库·道教与民间宗教书系  
塘城集仙: 道教女神

总 策 划 耿相新 郭孟良  
项目协调 单占生  
项目执行 萧 红  
责任编辑 肖 泓  
责任校对 李晓丽  
封面设计 新海岸设计中心  
版式设计 曾晶晶  
美术编辑 王 歌

出 版 中州古籍出版社  
地址: 河南省郑州市郑东新区金水东路39号  
邮编: 450016  
电话: 0371-65788693

经 销 新华书店  
印 刷 河南新华印刷集团有限公司  
版 次 2019年4月第1版  
印 次 2019年4月第1次印刷  
开 本 960毫米×640毫米 1 / 16  
印 张 10.5印张  
字 数 120千字  
印 数 1—3000册  
定 价 33.00元

本书如有印装质量问题, 由承印厂负责调换。

## 《道教与民间宗教书系》序言

2015年6月,《道教与民间宗教书系》编撰正式启动。本书系计划出版50余种图书,作者主要来自中国社会科学院和道教协会,并有清华、北大、南大等其他高校相关学者共同参与。这也将是第一套规模最大、最全面和系统介绍道教和民间宗教的图书。

当时,澎湃新闻([www.thepaper.cn](http://www.thepaper.cn))记者就该书系的相关细节和道教在中国传统文化中的地位等问题专访了书系顾问、曾任中国社会科学院道教研究室主任的王卡教授<sup>[1]</sup>。

以下为访谈内容。代为序<sup>[2]</sup>。

澎湃新闻:此次计划出版的《道教与民间宗教书系》涉及50多种图书,那么确定这些书目的原则是什么?有没有分大类或者大的主题?

王卡:这53种书并没有什么具体的大类或者大主题。我们知道过去对儒家文化的宣传比较多,所以这次我们希望通过这些书来普及道教知识。这个书系涉及的方面比较广,目前已增补到54种,又加了道教影响中国少数民族信仰一类的书。

澎湃新闻:您预计哪些书会受到广泛关注?有没有哪些选题是以

---

[1] 王卡教授于2017年7月去世。

[2] 序言有所删节。



前没有涉及的？

王卡：过去对道教的研究不太均衡，历史、经典类涉及得比较多，而对道教在中国社会中实际存在的状态，比如说仪式活动，就介绍得较少。而且对于道教史的某些具体时段，比如说明清、近代道教状况的研究，也比较欠缺。我们希望在这方面做些弥补。至于你问我哪些书会受到更多关注，这不太好估计。道教从历史上说，除了参与一部分中国传统的政治和礼教活动外，主要还是以祈福救灾等方术来吸引一般民众。有些方术虽然在近代被视为“封建迷信”而抛弃，但是在民众中仍然有一定的影响力；还有民间的祭祀仪式活动，自近代以来有所衰落，失去记忆，或许更能引人关注吧！

在我看来，中国历史上“神道设教”的主体是儒家，道教则更多保留了民间信仰中“方术”文化的内容。但是这些“数术”并非完全指算命、风水、驱邪一类。“术”是个很广的概念，比如说神话故事、医药养生、节日礼俗、书画、造像、乐舞、武术、服饰、建筑艺术等，可以有些客观的介绍，让现代人更多了解道教有丰富的内容，而不止是空洞的教条。

澎湃新闻：《道教与民间宗教书系》的定位为普及类图书，但又要涉及目前道教最新的研究成果，是不是对作者的要求很高？

王卡：这套书我们将其定位为普及性质，参考了一系列的原始文献，也有最新的研究成果，是一套科普和学术性并存的书。书的形式也符合现代潮流，采用了图文并茂的方法，类似法国人做的“世界文明史丛书”。当然我们必须承认某些分册可能会有一些不足之处，这取决于作者凭借的是一手材料还是二手材料。如果作者只是拼凑网络上的相关资料是不行的，只有真正基于一手材料写成的普及书才能体现学术水平。这次我们的写作队伍虽然比较年轻，但其中也不乏优秀

的学者。我们中国社会科学院道家与道教文化研究中心，一直比较重视对一手材料的研究，所以我对于这套书的总体质量还是有一定信心的。

在道教研究的学术界，虽然一百年前就有人开始做这个工作了，真正大规模的研究是从改革开放后才开始，倒是这几年的研究有了很大的进展，很多的空白都被填补，新兴的力量日益壮大，中青年学者占据主导地位，其中大多数是博士、硕士。他们出了一些有分量的著作，有相当的学术价值，不仅仅是文化泡沫。

澎湃新闻：我们之前出版过哪些道教普及类的图书？这些书的主要问题在哪里？

王卡：我们之前编过《道教文化面面观》《道教三百题》等书，主要涉及道教的基础知识，但篇幅分量不足，仅仅二三十万字。毕竟那时的研究机构还比较少，写作力量、研究的深入程度还不够，所以有些门类没有涉及，品种也比较匮乏。基本的读者群主要是道教界的人士、国家宗教管理部门的官员、文科专业的学生，还有社会上某些对宗教感兴趣的人，具体数量我就不太清楚了。而社会上畅销的那些关于修炼、符咒、选择术<sup>[1]</sup>的书炒作成分较多，缺乏学术性、严肃性。当然我们对于这些“秘书”也不必一律禁止，应尽量向文化方向引导。

澎湃新闻：看了这个书系的目录后，发现除了专门研究道教的书，还有很多关于民间宗教的书，为什么会把民间宗教也囊括进来？

王卡：“民间宗教”我们可以换个词叫作“中国本土宗教”。明太祖朱元璋曾将道教限定为两个主要的派别：张天师创立的正一道和王重阳创立的全真道，缩小了合法性道教的范围。但中国民间实际上还存在很多与地方性信仰、少数民族信仰相结合的修道社团。它们在

---

[1] 这里，选择术的概念包括择吉、命理、风水等。

教义、方术、仪式等方面，都或多或少受到儒、道、佛三大教影响，是在中国传统文化土壤中滋生的宗教性社团。明清以来，它们虽然没有得到官方的承认，但在民间广为流传，派系杂多，信众和祠庙数量大大超过两个正统合法道派。学术界通常把这些教门叫作“民间宗教”，也有学者称之为“大道教”。学术界也应加强对“民间宗教”历史和现状的研究调查，适当向社会介绍一些相关知识，所以我们将这方面的部分研究成果纳入了书系中。其实在国外也一直是将中国道教和民间宗教放在一起研究的。

澎湃新闻：有人说道教是中国唯一的本土宗教，但又有人不承认道教的地位，甚至说“道教是模仿佛教而创制的”。我们到底该如何看待这两种说法？

王卡：狭义的“道教”（正一道及全真道），是中国当今五大合法宗教中唯一的本土宗教，但不是古今以来中国本土文化中产生的无数以“天道”信仰为根本宗旨的“大道教”中唯一的宗教性或非宗教组织。佛教自汉代传入中国，在南北朝时期实现了“中国化”。道教在佛教中国化的过程中起到了关键的接引和转化作用。当然佛教的教义、教制对道教从原始民间教团发展为成熟的合法宗教，也曾有过极为重要的影响，但绝不能说“道教是模仿佛教而创制的”。

（专访记者 臧继贤）

# 目录

## 一 总论

- 1 墉城集仙：道教女仙的概述 .....3
- 2 女神崇拜：神祇信仰的演变 .....12
- 3 贵柔守雌：道教对女性的尊重 .....19

## 二 统御女仙

——西王母

- 1 早期形象：从半人半兽到美艳绝伦 .....27
- 2 聚炁而生：西王母的道教化历程 .....37
- 3 民间活动：以北京、泾川两地的庙会习俗为例 .....49

### 三 大地之母

——后土娘娘

- 1 性别转型：后土神祇的形象嬗变 .....56
- 2 由俗入道：后土神祇的角色转型 .....65
- 3 源远流长：后土地祇的祭祀活动 .....73

### 四 南岳夫人

——魏华存

- 1 一心向道：魏华存的人生轨迹 .....81
- 2 上清宗师：魏华存与道教的不解之缘 .....85
- 3 不绝如缕：魏夫人信仰对民间的影响 .....95
- 4 麻姑献寿：麻姑的神迹及其与魏华存的关系 .....99

### 五 泰山女神

——碧霞元君

- 1 历史渊源：碧霞元君的身世来历与敕封缘由 .....110

2 护世济民：碧霞元君信仰的道教色彩 .....	115
3 官民共祀：碧霞元君的信仰情况 .....	121
4 左膀右臂：碧霞元君的辅佐女真 .....	131

## 六 海上女神

——天妃妈祖

1 身世之谜：妈祖家世背景及其成神原因 .....	137
2 封号变迁：妈祖地位的提升与皇室的崇信 .....	146
3 声名远扬：妈祖信仰在世俗社会的传播 .....	151

## 小知识目录

《真灵位业图》 .....	23
三清 .....	79
魏夫之名 .....	106
上清派 .....	106
清微派 .....	107
宛陵洞天 .....	107
天妃妈祖的下属 .....	156

# 一 总论

弗洛伊德曾认为女神是男性内心最深处对理想女性的期许与畏惧的外在表象，但是女神的观念难道仅存于男性的心灵深处吗？显然不是的，女性心中亦有女神。因而，将女神的概念定义为以女性为原型、打破常规限定的人类精神产物，看似更为合理。不过，以上仅为西方文化视域下对女神的理解。

在中国传统的思想观念中，女神其实是女性神明或女性至尊的统称。简而言之，女神大致是中国传统神话故事中



的女性角色。说起中国传说里的女神，我们不禁会想起王母娘娘、碧霞元君等令人耳熟能详的神祇。这些神祇多包含在道教神仙信仰体系之内，同时又有广泛的民众基础，为世人所供奉与崇释。

道教是中国的本土宗教，是中国传统文化的重要载体，通过研究道教中的女性神祇，可以深入了解道教对于女性的观点。这有利于我们深入理解道教对于男女平等观点的看法，以及道教女性神祇对达官贵人或市井百姓的影响情况。本书选取了一些具有代表性的女性神祇，考察其信仰的形成和流变过程，分析信众群体的基本情况，并探究女性神祇对当时社会的影响程度。

## 1 墉城集仙： 道教女仙的概述

“神”是世界各地都普遍存在的概念，是人们心中真善美的化身，它既是一种思想观念，也是一个精神实体。人们相信，只要心存信仰，就能感知神明的存在。但在不同的信仰体系下，人们心中所对应的“神”是不同的。要了解一个宗教对神的信仰状况，首先要明确该宗教对神的解读与定义。

道教是中国的本土宗教，它和世界多数“一神论”的宗教体系不同，是一种“多神信仰”的宗教形式。傅勤家先生曾经说过：“道教之谓神，实兼天神、人鬼、地祇及仙真而统称之。”<sup>[1]</sup>也就是说，道教所讲的神，除了数量庞大之外，神仙种类也极其复杂。既有远古汇天地精华而得道的大神，又有现世勤勉修道而成仙的真人。

道教女性神祇作为道教神仙体系的重要组成部分，是由“女神”和“女仙”两部分组成的。“女神”多指如西王母、后土娘娘这些由天地精华孕育，被人们认定为是创生世界或育化万物的上古神祇。“女

[1] 傅勤家：《中国道教史》，上海：上海书店 1984 年版，第 99 页。



嫦娥执桂图（局部）

（明）唐寅绘，现藏于美国大都会艺术博物馆。图中人物为著名女仙嫦娥

仙”则分为两种，一种是上古女神的“子女”或“手下”，如九天神女、紫微王夫人等；另一种则是通过不断修炼自身、最终体悟大道真谛而飞升至仙界的人间女性，如南岳魏夫人、天妃妈祖等。虽然我们可以将“女神”和“女仙”统称为道教女神，但是以创世主身份出现的上古女神，其地位要远高于女仙的地位。“女神”是超越世俗伦理、突破人性的存在体，而“女仙”则更多凸显人类特质，其中大多女仙均是经历过世间磨砺的奇女

子。在道教女神的谱系之中，这些由人成仙的女性神祇占较大的比例，她们使道教女神变得更加多元和亲民，是道教女神系统中不可或缺的重要组成部分。

虽然道教女性神祇被分为“女神”及“女仙”两个部分，但是到了秦汉以降，二者于世人心已经相互融合，成为一体。例如，众所周知的湘水神舜帝二妃——娥皇、女英姊妹，《史记·秦始皇本纪》载：“上问博士曰：‘湘君何神？’博士对曰：‘闻之，尧女，舜之妻，而葬此。’”<sup>[1]</sup> 此处明确记录舜帝的两位妻子即是湘君之神。而在西汉刘向所撰的《列仙传》中，此二女又成为了江妃二女，即跻身于女仙的行列。由此可见，秦汉以后，女神女仙的概念开始模糊，并且逐步融合。

相传西汉刘向所撰的《列仙传》是迄今保存较为完整的神仙人物

[1]（汉）司马迁：《史记》卷六，北京：中华书局1959年版，第248页。

### 二湘图（局部）

傅抱石绘。该画将湘水女神——湘君与湘夫人刻画得惟妙惟肖



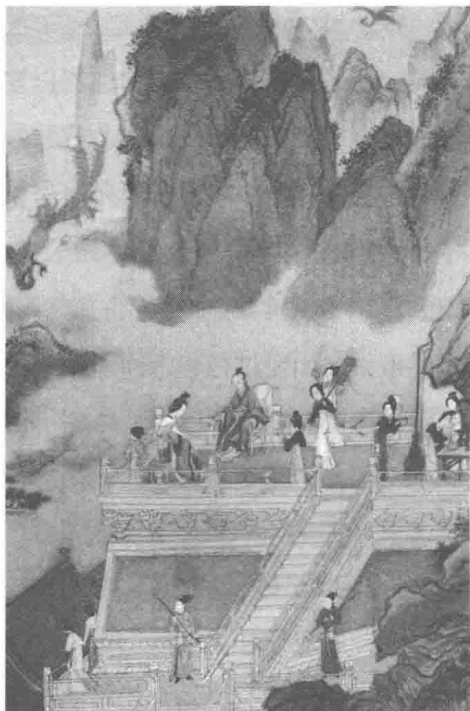
传记。它记录了上古三代至西汉汉成帝时期，即从神农时期的雨师赤松子到汉成帝时期的玄俗，共计 71 位仙人的生平事迹。《列仙传》通过记录神仙生平事迹的方式，构建了历史上第一个完整的神仙谱系。

该书收录了 6 位女性神祇的事迹，她们分别为江妃二女、钩翼夫人、毛女、女丸和弄玉。这六位女仙都是世俗女子经过种种人间磨砺而飞升为仙，同时她们亦与男性神祇有着千丝万缕的联系。

在这六位女仙中，除了弄玉成仙之事是记录于其夫君萧史传中，其他五位女仙均自成一传。以毛女为例，她是在华阴山中避难时受道士谷春的指点，习得服食松叶之法。此后，毛女学以致用，活至 170 余岁，后修炼成仙。其他女仙的成仙方式与毛女的成仙方式大同小异，即均受某位男仙的指点，后修得大道。所以《列仙传》中，女性神仙的传

记中都会出现一个相应的男性角色作为辅助。总体来说，虽然此时的女性神祇已然出现在道教神仙谱系之中，但是从数量来看仅为男性神祇的 8%，其最终的证道成仙也都离不开男性神祇的援手和帮助。

此后，东晋葛洪撰著的《神仙传》也显示了这一特点。该书分为十卷，记载了 80 余位神仙的身世传记。其中，女性神仙仅有 9 位，她们分别为太阳女、太阴女、太玄女、采女、西河少女、程伟妻、麻姑、樊夫人、东陵圣母。此类女仙的成仙方式与《列仙传》无差，女仙数量也仅比《列仙传》多增 3 位。可见，早期道教女性神祇并未受到教团的关注与重视。

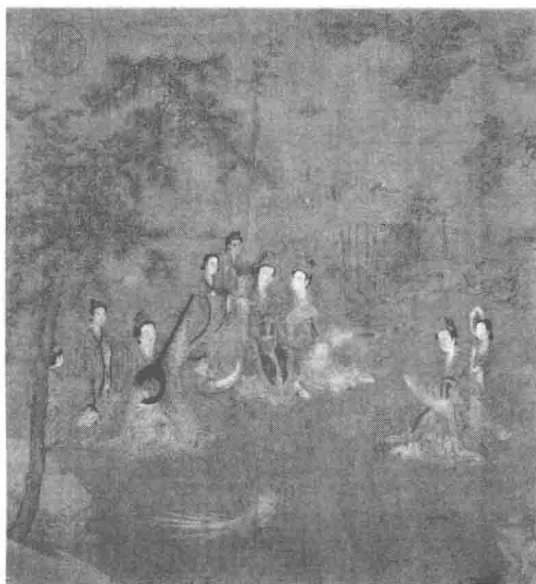


吹箫引凤图（局部）

（明）仇英绘，该画展现《列仙传》中萧史教弄玉吹箫、箫声招凤来集一事。该画现藏于北京故宫博物院

阆苑女仙图（局部）

（五代）阮郜绘，现存于北京故宫博物院



早期道教神仙谱系中女性神祇数量较少、且不受重视。这一状况被南朝道士陶弘景的《真灵位业图》予以扭转。该书中著录了天神、地祇、人鬼和其他仙真、众圣计 700 多位神仙，其中包含女性神仙 30 多位。虽然从数量来看，女性神祇仍显单薄，仅占神祇总数的 4%。但是，这些女性神祇的仙阶排位却属于第二等级，仅次于元始天尊等重要神祇。元始天尊是衍化世界的万物之祖，是“道”的化身。以其为核心的第一等级，大多都属于上古创世型的高位神祇。当时，道门中还没有创世型的女性神祇出现。也就是说，当时女性神祇在神仙谱系的地位虽然有所提高，但是男女神祇还并未完全“平等”，男性神祇仍然是神仙谱系的主导。不过《真灵位业图》中的 30 多位女性神祇中有 30 位属于第二等级的高位神祇，可见道教已经开始关注并重视女性神祇。

到了唐代，女性神祇在神仙谱系中的地位再一次得到提升。与此同时，道门中出现了一部完全记录女性神祇的神仙谱系著作，即唐末五代杜光庭所撰的《墉城集仙录》。据学者考证，《墉城集仙录》原本为10卷，记载了100多位女性神祇的故事，但由于年代久远、保存不善等问题，现今我们所能阅读的书卷仅余6卷，女性神祇的数量也从百位减少至30余位。在仅存的30多位女性神祇中，除了《列仙传》《神仙传》所曾记录过的钩翼夫人、弄玉、麻姑、东陵圣母、西河少女等由人成仙的女性神祇之外，还收录了圣母元君、金母元君（西王母）、紫微王夫人等由神变仙的女性神祇。

按通常理来说，老子的母亲圣母元君本应属于人的范畴，那么为什么杜光庭反而将她列入“由神变仙”的女性神祇之中呢？《墉城集仙录》介绍圣母元君的生平事迹时，这样描述她的身世：“圣母元君者，乃洞阴玄和之炁凝化成人，亦号玄妙玉女，为上帝之师。”<sup>[1]</sup>该书认为圣母元君乃玄和之炁化身为入，下凡于俗世是为了完成她传道于人间的“使命”，才化生成为老子的母亲。圣母元君传记的后半部分主要记录了她向老子“传道授业解惑”的事迹，故而人们认为圣母元君是首次将“道”从天界引向人间的“使者”，也可以说是由她创造了“道”的思想。

而作为墉城之主的金母元君虽然没有像圣母元君那样为世人开启修道之门，但是她却与东王公共理二气，养育天地，是为众女仙之首，凡修炼成仙的女性，均要向金母元君“报到”。如《墉城集仙录》记述，她曾派九天玄女助黄帝大败蚩尤，还曾教导汉武帝刘彻长生不老之术，亦为司命真君东岳上卿茅盈指点迷津，助其成仙。这里的金母元君多以“施救者”的身份出现在男性面前，可以说她是故事的主角，而不

[1]（唐）杜光庭：《墉城集仙录》卷一，《道藏》第18册，上海：上海书店，1988年版，第165页。

再“附庸”于男性角色之下。通过分析《墉城集仙录》中的这两位重要女性神祇，我们不难发现唐代道教的女仙与男神，在位阶与等级上大体是相当的。

宋朝以降，女仙在道教神仙谱系中的地位都呈现下滑趋势。譬如，元代高道赵道一所撰《历世真仙体道通鉴》似为收录神仙、高道数量最多，种类最丰富的道门著作。该书记录了从上古时期的轩辕黄帝至宋末共计 745 位神仙的生平事迹，且书中所记录的神祇均为男性。此后，他又在《历世真仙体道通鉴续编》中增补了金元年间 34 位真仙的本生故事，这些神仙的性别也均为男性。而与女性神祇相关的传记均被记录在《历世真仙体道通鉴后集》中，该书共收录了 100 多位道教女性神祇的传记。虽然这也是独立的女性神祇谱系，但此书乃系《历世真仙体道通鉴》的别册。这说明在宋朝，女性神祇在道教的地位及



金元圣母图

该图取自《绘图三教源流搜神大全》中的“圣母尊号”图，据悉此为明刻绘图本《三教源流搜神大全》中的翻刻版本



受重视程度远低于唐代。

明清以降，虽然出现了如碧霞元君、天妃妈祖等深受皇室宠信又为万千百姓拥护的女性神祇，但却并未再出现有关道门女性神祇的谱系记录。这就造成了后世神仙谱系中遗漏了许多重要女性神祇的现象，尤其是那些在唐宋时期已然出现、尚未受到人们关注的女仙。

《历世真仙体道通鉴后集》是最后一部收录女性神祇事迹的谱系类道经，所以该书收录的 100 多位道教女性神祇的传记均为宋代以前的神祇。若再加上元代以降并未被记录的女性神祇，笔者推测道教女仙的总量不少于 150 人。

我们以此为基础，再增补明清时期深受百姓崇拜的女神及其附属神，大致列出 154 位女神的名录，具体内容如下：



八十七神仙图卷（局部）

传为（唐）吴道子绘。吴道子（约 685 年—758 年），后改名为道玄，被誉为“画圣”，他善于绘画佛、道教人物以及神鬼等元素。此画即为其创作的道教女仙局部图，画中女仙栩栩动人，仙气十足。现藏于徐悲鸿纪念馆

无上元君、太一元君、金母元君、九天玄女、蚕女、云华夫人、姮娥、织女、昌容、女偶、李真多、嬴女、太阳女、太阴女、毛女、梅姑、女几、孙氏、张文姬、张文光、张贤、张芝、卢氏、张玉兰、屈女、湛姆、刘仙姑、盱母、许氏、薛练师、上元夫人、南极王夫人、右英王夫人、紫薇王夫人、太真王夫人、灵照李夫人、中侯王夫人、钩翼赵夫人、麻姑、南阳公主、郭勺药、赵爱儿、王鲁连、南岳魏夫人、萼绿华、九华安妃、河北王母、韩西华、王抱台、王妙想、王奉仙、王氏、紫素元君、赵素台、黄景华、周爰支、张桃枝、傅礼和、张微子、窦琼英、韩太华、刘春龙、郭叔香、孙寒华、王进贤、李奚子、樊夫人、东陵圣母、云英、丁淑英、黄仙姑、广陵茶姥、罗女、梁母、徐仙姑、花姑、焦静真、王法进、费妙行、缢仙姑、王女、明星玉女、江妃、太玄女、西河少女、园客妻、程伟妻、张姜子、李惠姑、施淑女、郑天生、文女真、裴元静、戚逍遥、何仙姑、谢自然、王氏、蔡寻真、麻媪、卢媚娘、吴彩鸾、杜兰香、诸葛氏、韦女、杨保宗、无名氏、钱女真、曹文姬、赵仙姑、郑仙姑、刘妍、虞真人、莫州女、于仙姑、张仙姬、徐道生、陈琼玉、吴氏、武元照、孙仙姑、湘江二妃、洛川宓妃、南冥夫人、边洞玄、黄观福、薛洞玄、神姑、婴母、三元冯夫人、太微玄清左夫人、东华上房灵妃、碧霞元君、天妃妈祖、后土娘娘、斗姆元君、酒母、董永妻、九天玄女、许飞琼、骊山老母、云霄娘娘、琼萧娘娘、碧霄娘娘、临水夫人、引蒙娘娘、斑疹娘娘、乳母娘娘、子孙娘娘、天仙娘娘、眼光娘娘、催生娘娘、培姑娘娘、送生娘娘、痘疹娘娘。

## 2 女神崇拜： 神祇信仰的演变

女神信仰的起源最早可以追溯到人类原始社会对女性的崇拜心理，这一信仰的具体表现就是母系社会的产生。母系社会是“以女为尊”的时代，人们按照母系血统来沿袭后代和继承财产。此时期的原始人震惊于女性延续后代的能力，认为这是一种神力，因而他们对女性的“生殖器官”非常尊重，这也让女性在原始社会的地位居高不下。原始社会生产力低下，人们经常忍饥挨饿，但随着原始种植业与家畜饲养业的出现，这种情况渐渐改变。发现植物种植与动物蓄养的女性，随之在生产和生活中占据了主导地位，同时提升了自身的社会影响力。此时已经产生了女神的信仰，这种信仰并不是针对某个具体女性的崇拜，而是对于女性这一群体而言的。因此，笔者认为原始社会对女性的崇拜影响了上古时期神话传说中的女性角色。

嫫祖是神话故事中的女性代表人之一。有关嫫祖的故事，可以说是家喻户晓。传闻嫫祖还未嫁给黄帝之时，她已是西陵氏部落的首脑，由于嫫祖有着建造屋棚的高超技艺，所以得到了西陵氏部落群众的一

致拥护。她嫁给黄帝之后，并未将自己视为黄帝的“附属品”，反而由于她在制作衣冠履方面所表现出的极高天分，成为黄帝的得力助手。此后，她又偶然获得了养蚕制丝的技艺，做出了人类历史上的第一件衣服。这一创举促使她成为部落的“栋梁”，让她声名远扬。也因为 she 为部落以及人类做出的杰出贡献，所以后世尊称她为“蚕神”或者“先蚕圣母”。神话故事中并未明确说嫫祖是“神”，人们只知道她发明了养蚕技术，但并未将其神化，视其为神祇。直至后世道教类书《云笈七签》中才明确提及了嫫祖被

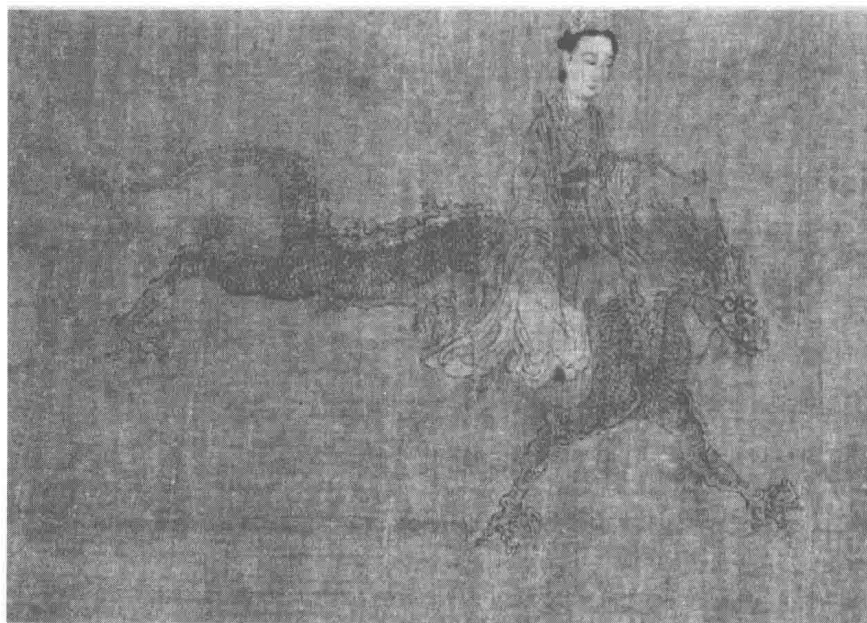


辽宁红山文化出土 5000 年前  
陶塑女神像

世人晋升为神的事迹，如云：“元妃嫫祖死于道，帝祭之以为祖神。”<sup>[1]</sup>嫫祖同黄帝一同被视为“祖神”，即人类文化的始祖。由此亦可知，嫫祖获得华夏始祖的美誉，未必仅仅是因为她是黄帝的妻子，更是由于她发明了养蚕的技术，福泽后人。嫫祖的神话故事深受原始社会中人们对女性崇拜的影响，女性同男性一样可以作为部落首领，能够提高部落的生产力，为部落的发展贡献一己之力。

除了嫫祖，在西王母、女娲等神话故事中，我们均能找到原始社会中关于女性崇拜的痕迹。原始的母系社会以及上古的神话故事，都从侧面影响了道教中的女神信仰。这些母系社会的领袖或上古神话中的女神，虽然没有直接促使道教产生，但是祭祀她们的习俗却影响了后世道教对女性神祇的祭拜。尔后“女巫”的出现，则打破了女性神祇仅从侧面影响道教信仰的局面。

[1]（宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷一〇〇，北京：中华书局 2003 年版，第 2177 页。



閼苑女仙图（局部）

（五代）阮郜绘，现藏于北京故宫博物院

“巫”是原始宗教的产物，是对专门与鬼神沟通的“通灵人”的称呼。严格来说，人们将能够与鬼神沟通的女性通灵人称为“巫”，将男性“通灵人”称为“觋”。古人将巫觋视为沟通天地鬼神的“媒介”，他们之所以能担此重任，乃是由于他们的特殊体质能够“请神附身”或者“灵魂出窍”。在普通民众心中，巫觋就是“神”的“代言人”，他们是存在于世间的、替神传达指令的“人间神”。因而，古代的觋多为当时的王，即便不是王，也是受人尊重的群体。人们相信“巫觋”的所作所为是遵循“神”的旨意，所以，人们普遍对他们怀有极高的崇敬之情。我们可以将这种崇敬之情，视为人们对于“神”的狂热崇拜。

那么“巫”和女神崇拜有什么关系呢？

《说文解字》训曰：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。”<sup>[1]</sup>换言之，巫一般是通过舞蹈的方式与神进行沟通，神灵会通过舞蹈的“巫”下降到人间，以此完成巫作为神代言人的活动。那么巫与“神”沟通什么呢？一般来说，巫的职能是借助“神”的力量为人“服务”，服务内容包括消灾解惑、占卜未来等。此外，“巫”还有祈求降雨、治病救人的能力。巫的出现，乃是源于人们对未知世界的“恐惧”与自我本体的“无知”。人们将自己知识水平内无法解释的巫的行为称为“神技”，并且认为巫具有掌控人类生活的能力。由于以上假设，促使人们产生了对于“神”的敬畏与崇敬之感。至此，他们开始虔诚地祈求“神”的庇护，恳求巫觋来代替他们向“神”沟通，希望借助“神力”来趋利避害。从本质上说，原始宗教的产生和巫觋的发展过程应该是一致的，即巫觋的形成是促进原始宗教发展的重要因素。而原始宗教又经常被认为是早期道教的“源头”，道教的发展深受原始宗教的影响。从这个角度看，我们可以说巫觋文化对道教的产生有着直接影响。此外，道教中的许多科法仪式，都带有巫觋舞蹈时的身影。

有鉴于此，民间许多“灵验”的女巫也最终被视为道教女神。例如，天妃妈祖，生前就是当地十分有名的女巫。通过这个例子，我们还可以窥见古代女巫传承和延续的状况。女巫在秦汉及以前是社会的主流，秦汉以降，开始衰落，但是我们并不能肯定这种文化现象已经消失。而天妃妈祖生前为女巫这件事，就可以告诉我们直至宋代依旧有女巫的存在。由女巫变为女性神祇的这类人，大部分都具有极高的修道天赋，并通过自己的勤恳修炼以及“天神”指点而最终羽化飞升，位列仙班。

[1]（汉）许慎：《说文解字》卷五上，北京：中华书局1963年版，第100页。

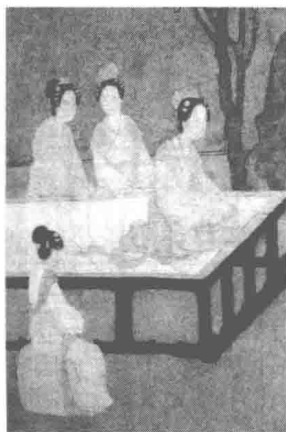
这类女仙是由人间修炼而成的女性，那么她们是从什么时候开始修炼自身并领悟道教真谛而成为神仙的呢？或许要追溯到秦汉之前的女巫、女方士等人，以及早期道教中的女祭酒和女性修道者。不过，彼时期女性修炼成仙的方式多为男女同修，乃系早期道教的“合气”之术。“男女合气”的目的并不是贪图闺房之乐，而是一种极为严肃、正式的宗教仪式，其目的也不是为了获取两性的快感，而是希图借此方式凝神炼气、修炼成仙。《女青鬼律》载：“天师曰：天下男女，见善戒之文，不能从用，唯欲从其所欲，教人行非，走作口舌，专作鬼教……见吾鬼律新故科文，皆可从用。三五七九之日，慎行生炁。子依吾图局，不犯三炁。如可仙，化民一千。不知道父母真名，故为俗人。道士虽知黄书契令，不知二十四神人，故为伪人。道极数讫，天有三五，子自不知，何得言道不神？子不知道，何得言炁不明？百闻不如一见，子何不自改心易肠，入吾生炁，得为真人，太平之日飞举上天。”<sup>[1]</sup>这段文字最后言及“飞举上天”，将道门“合气”的目的明确表达出来。

但由于此种修炼方式受到了儒家与佛教的抨击，因而在魏晋以降，女性的修炼方式发生了变化，由当时所修炼的“合气之术”转变为注重个人清修的“存思存想”。道教史中，有关“存思存想”最为知名的女道士莫过于上清派的创始人魏华存了。魏华存，即道教南岳魏夫人的全名，历史上实有其人，为道门公认的女性神祇。由于魏华存修道成仙的“成功案例”，魏晋以后的女性修道群体人数逐渐增多，修行人数至唐代达到巅峰。人们相信，自身通过勤勉修炼可以成为神仙的一员，并根据得道之人的传记总结出“修炼要经受神仙指点”的经验。故而修道之人对早期的神仙都极其崇信。南北朝时期，陶弘景整理了

[1] 《女青鬼律》卷三，《道藏》第18册，第245页。

### 女孝经图（局部）

（宋）佚名绘，现存于南京博物院。图中女子的姿势很像存思时的坐姿，但存思之时需闭目



魏华存等神祇与杨羲的对话，编撰了《真诰》一书。书中记录了大量的仙真劝勉世人向善、修道的话语，同时出现了女仙与人间修道之士互为道侣（偶景）的记录，这使得众多男性修道人士对女仙的崇信与向往逐日增加。与此同时，《真诰》一书在民间被奉为可以驱邪保家的“神书”，许多民众都将此书放置家中，以求书中女仙、真人的庇佑，由此也使得道教中女性神祇的信仰在民间得以广泛流传。

南北朝之际，民间广为崇奉的道教女性神祇多为“女仙”类属，如南岳魏夫人、萼绿华、九华安妃等。虽然此时“西王母”信仰已经出现在人们的视野之中，但是她的形象还未“成熟”，还不能被称为“女神”。换言之，隋唐之前并没有“女神”的出现，人们所谓的女神也仅是地位较高的“女仙”。毕竟，道教女性神祇的产生主要是以“女仙”为主，而“女神”的出现主要是为了抬高道教女性神祇的整体形象。

隋唐之际，人们始将道教“女神”认定为世界的起源、历史的创造者之一，是为了满足道教所提倡阴阳平衡的需求，也顺应了当时女



性修道者人数众多且地位较高的时代需求。唐代是女性修道的“黄金时代”，唐以降女性修道者的数量“损之又损”，而道教女性神祇的数量却在不断增加。其中，以明清之际的天妃妈祖与碧霞元君尤甚。这两位女性神祇至今仍受世人的尊崇与信奉。众所周知古代的女性地位较低，且越到古代的中晚期，女性的地位越低，为何道教史上的女性神祇却出现了与之相反的现象呢？这就要从道教的女性观上来讲。

### 3 贵柔守雌： 道教对女性的尊重

道教的女性观是超前的“女权主义”，从道教形成、发展、成熟乃至衰落，它对女性一直都充满了尊重与保护。道教不像儒家那样强调“男尊女卑”，反而认为男女平等，女性的作用是不可或缺的。因此，道教极其反对古代社会对女性的压迫与伤害，并将女性的地位抬高至创生、世界本源的地位上，视其为“道”的化身，这是道教对女性极大认可的表现。

道教的女神信仰也深深影响着道教的“女性观点”，亦是对老子“贵柔守雌”之哲学命题的传承与发挥。

此外，古代的女巫文化也影响了道教对于女性的看法。女巫是商周时期上传民声、下达神意的沟通“使者”，作为神在人间的“使臣”，在民众心目中具有至高的地位。而深受门阀士族与贩夫走卒尊崇的女巫，也被早期道教吸收容纳在自己的体系之中，作为其源流之一，以达到扩大道教影响力的目的。如早期天师道最有影响力的天师张鲁，其母便是一位巫师。《三国志·刘焉传》中曾对张鲁之母有所记载：“张

鲁母始以鬼道，又有少容，常往来焉家，故焉遣鲁为督义司马，住汉中，断绝谷阁，杀害汉使。”<sup>[1]</sup>张鲁的母亲能行“鬼道”，故其女巫身份的可能性极大。此外，张鲁亦是依靠她母亲的力量，逐渐成为早期天师道的首领，进而让天师道发展壮大，成为巴蜀地区影响力极深的“宗教团体”。

为了扩大自身的影响力，天师道积极发展女性群体。在这个过程中，并未滋生男尊女卑的思想，而是一视同仁，均衡发展。天师道祭酒一职中，既有男性，又有女性。如《要修科仪戒律钞》中云：“学久德积，受命为天师，署男女祭酒二千四百人，各领户化民。”<sup>[2]</sup>《玄都律文》又载：“于洛阳靖天师随神仙西迁蜀郡赤城……立二十四治，署男职女职二十四职。”<sup>[3]</sup>这些都是早期天师道尊崇女性而设立女性祭酒的最好证明，使男女拥有平等的管理权利。《老君音诵诫经》云：“诸男女官见吾诵诫科律，心自开悟。”“男女官受治篆，天官叩章。顺诫之人，万邪不惑。”<sup>[4]</sup>《要修科仪戒律钞》也曾记载了“不限师之多少，不格师之男女”的诫律，由此看来，天师道中的女性只要德行高，便可以成为女祭酒和受人尊重的“天师”。笔者猜测天师道对于女性的尊崇，与老子“崇阴”和早期的女巫文化有直接关系，此亦深刻影响着道门的女神信仰。东汉末期建立的天师道，属于道教刚刚萌芽的阶段，故该时期也被认为是早期道教。由于早期道教中存在许多令人诟病的因素，因而后世羽流对早期道教有所“改造”。他们容纳吸收了早期道教中尊重女性、男女平等的观点，将其升华为道门精致的“女

[1]（晋）陈寿撰，（宋）裴松之注：《三国志》卷三一，北京：中华书局1999年版，第644页。

[2]（唐）朱法满撰：《要修科仪戒律钞》卷三，《道藏》第6册，第933页。

[3]《玄都律文》，《道藏》第3册，第462页。

[4]《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第210页、第213页。

### 洛神赋图（局部）

（东晋）顾恺之根据曹植《洛神赋》而画，其中洛神是指不幸失足于洛水后成神的伏羲的女儿。现藏于北京故宫博物院



性观”。

需要注意的是，早期道教不光指由张道陵所创立的天师道，还有张角创建的太平道。虽然早期道教的概念被扩大了，但是早期道教对女性的观点并未有所改变。《太平经》中所认为的“阴阳和合”“天地交融”等思想，都暗喻着两性的平等，男女之间是相辅相成，彼此交融共存的。《太平经》（卷九三）记：“阴阳不交，乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统，贪小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。”<sup>[1]</sup>而后又言“夫天名阴阳男女者，本元气之所始起，阴阳之门户也。人所受命生处，是其本也。”<sup>[2]</sup>除此之外，《太平经》中还明确地表达了反对伤害女子，如云：“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应。天法道，

[1] 王明编：《太平经合校》卷三五，北京：中华书局 1960 年版，第 37 页。

[2] 王明编：《太平经合校》卷九三，第 386 页。



阆苑女仙图（局部）

（五代）阮郜绘，现藏于北京故宫博物院。此图绘制出天上女神与地下女真相互感应之感

孤阳无双，致枯，令天不时雨。女子应地，独见贱，天下共贱其真母，共贼害杀地气，令使地气绝也不生，地大怒不悦，灾害益多，使王治不得平。”<sup>[1]</sup> 引文将迫害女子与自然灾害相联系，认为自然灾害是由于迫害女子而产生的恶果。《太平经》中用阴阳和合的观点来保护女性，其实也是受女神信仰的影响，因为阴阳和合就是女神信仰中不可或缺的一部分。

女神信仰影响了道教尊重、保护女性的观点，即女神信仰是道教产生尊重女性、保护女性的观念的重要因素之一。而女神信仰对道教

[1] 王明编：《太平经合校》卷三五，第34页。

女性观还有一个重要的影响，那就是它除了吸引了大量的女性信众之外，还吸纳了很多体悟大道、执着修道的女性。隋唐之际之所以为女性修炼的黄金时代，就是因为隋唐之前出现了由凡人修炼成神祇的案例——南岳魏夫人魏华存。魏华存是上清派第一代宗师，她为上清派的创立做出了贡献。她修炼成功以后，跻身于天界仙班之列，但会不时下降人间为修道之人指点迷津。魏华存让女性看到了新的“世界”，也影响着大量的女性走入“修道”之路。宋代之际，理学兴起，女性备受“打压”，女性修道之路渐渐被“堵死”。或许是当时的女性过于压抑，以致于她们十分崇信道教的女性神祇，认为女神是自己的精神寄托，是拯救自己脱离苦海之人，故而道教女性神祇拥有了大批的忠实信众。同时因为这些信众的存在，使得道教对女性神祇十分重视，进而影响了道教团体对女性群体的看法，让他们从始至终都尊重、保护社会上的女性群体。

目前，关于道教女神信仰的研究还刚起步，相关内容值得深入探讨。本书旨在对道教女神进行初步的介绍和梳理。由于道教女性神祇的数量较多，我们仅选择了一些有代表性的人物加以介绍，她们分别为居住在瑶池的王母娘娘、位居四御的后土娘娘、由人至仙的南岳魏夫人、北方的山神碧霞元君以及南方的海神天妃妈祖。

---

### 小知识◎《真灵位业图》

《真灵位业图》由齐梁高道陶弘景所撰，是一部分属道教天神、地祇、人鬼和仙真众圣等众多神仙类别之书。该书将神祇分为七个类别，位阶最高的神祇为第一等级的主神，

与之相似的神祇则统归第一等神祇。次于第一等神祇的神仙则顺延至第二等级，在所有第二等级中位份最高的神祇为第二等级的主神。以此类推，直至第七等级。

# 二 统御女仙

——西王母

西王母，道门中人将其称为“上圣白玉龟台九灵太真无极圣母瑶池大圣西王金母无上清灵元君统御群仙大天尊”，简称“九灵太妙龟山金母”或“太虚九光龟台金母元君”。民间俗称“王母娘娘”“瑶池金母”“王母”“金母”。提及西王母，我们记忆深刻的莫过于《西游记》中对她的描写：西王母邀请众仙齐聚一堂，在祥云环绕的瑶池共享蟠桃盛宴，以此庆祝自己的寿诞。虽然宴会被孙悟空搅得一团乱，但丝毫不影响西



王母在天界中的尊崇地位。

尽管后世将西王母尊为众女仙之首，但在上古神话中，西王母是以“半兽”的形象出现的，既不是神，也不是人。西王母在上古并非是手持长生不老药的美丽女神，而是以半人半兽之态、凶神恶煞之姿、野性未泯之性存在的。她动辄为人民带来刑杀与灾厉，系上古凶神之一。

由此观之，西王母的形象在不同时期是有所变化的。大抵到了唐代，西王母才成为雍容华贵、掌人寿夭的众女仙之首。

# 1 早期形象： 从半人半兽到美艳绝伦

有关西王母的文字记载，最早应追溯到殷商时期的甲骨文。殷商王室每逢遇到重大事情，都会用龟壳占卜事之吉凶，“西母”两个字即出现于卜辞之中。此后，西周时期青铜器上的铭文亦出现相同情况。由于卜辞、铭文所述文字为“西母”，故学界学者对此抱有疑惑，不能确定卜辞、铭文所记之人是否指西王母。

在传世文献中，最早记载“西王母”的是《山海经》。《山海经·西山经》如云：“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”<sup>[1]</sup>其意为西王母是一个善于虎啸、有着豹尾虎牙的半人半兽。毕竟此段曰“其状如人”，也就是说她的身形同人类并无差异。但是她又拥有猎豹的尾巴以及老虎的牙齿，攻击力强且十分凶猛，故此我们认为她是“半兽人”。此外，她的脾气亦比较暴躁，经常作虎啸威吓四方。此时的西王母是不折不扣的凶神，主掌灾厉及刑杀。《山海经·大荒西经》又载：“有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，

[1] 袁珂校注：《山海经校注》卷二，上海：上海古籍出版社 1980 年版，第 50 页。

名曰西王母。”<sup>[1]</sup>其中的“虎齿”“有豹尾”，再次明确强调西王母是战斗力极强的半兽人。此外，《山海经·大荒西经》亦提及“戴胜”一词，说明“戴胜”是西王母的标志特征之一。那么“戴胜”究竟包含着什么寓意呢？“胜”在古代系女子饰品，佩戴此物显出西王母身上的女性标志，即证明她是女子。西王母身为女子，理应是受保护的对象，为何其兽性特征明显，战斗力十足？考虑古代恶劣的自然与社会环境，我们不妨作一个大胆的猜测，即西王母是某一部落的图腾或首领。上古部落民众渴望获得“野兽”的力量而保护本族，所以认为自己部族与某些动物有血缘关系，故以此作为本族的代表符号。传说中的西王母虽为人，但其兽性特征未脱，无疑是最好的部落领袖。此外，上古之际是以“母系血缘”构成的社会关系，“西王母”身为女性，满足当时社会制度的要求。基于以上两点，西王母是某族族长的可能性极高。

西周之际，西王母从带有兽性特征的半兽人转化成为才貌双全的女性帝王。不宁唯是，西王母似乎还与周穆王有一段“露水情缘”。此事记载于《穆天子传》中，讲述了周穆王西巡至西王母之邦，拜见西王母并与她在瑶池把酒吟诗、互诉衷情的故事。这个故事里的几处细节颇值得玩味。首先，周穆王拜见西王母的礼数问题。周穆王特意选择在“吉日甲子”那天拜见她，同时携带诸多奇珍异宝、玲珑绸缎送给西王母。此举动不难看出西王母是地位尊贵的女子。其次，二人在瑶池吟诗作对之时，西王母言说：“我惟帝女。”<sup>[2]</sup>此句明确指出她的身份与性别。虽然“帝女”二字并未讲清她是“天帝之女”还是“上任帝王之女”，但是以上两种身份无疑都是尊贵万分。同时，西

[1] 袁珂校注：《山海经校注》卷一六，第407页。

[2] 王贻梁、陈建敏选：《穆天子传汇校集释》，上海：华东师范大学出版社1997年版，第161页。



西王母画像砖

四川省成都市新都区新繁镇清白街村出土的东汉西王母画像砖拓片，现存于四川省博物院。该图中西王母所戴的头饰即为“胜”，并且坐于龙虎座之上。此画像有《山海经》中描绘的些许特征，但同时又有高贵的一面

王母未言明的身份亦为其增添一抹神秘的色彩。正因如此，西王母才留给后世之人更多想象与创作的空间。再者，西王母所言诗句中还有一句“虎豹为群，于鹄与处”<sup>[1]</sup>。这句诗不但描绘西王母的生活环境，即她居住在与虎豹、鹄鸟相伴的地方，还好似解答此前西王母“豹尾虎齿”的原因，上古时期看似凶猛的西王母，其实是因为有虎豹在身边对其进行保护。最后，周穆王与西王母有三年之约。他们二人吟诗的内容，让人联想到情愫暗生的少男少女。西王母在诗中明确表明自

[1] 王贻梁、陈建敏选：《穆天子传汇校集释》，第161页。

己的心意，她对周穆王吟唱“将子毋死，尚能复来”<sup>[1]</sup>，邀请周穆王再次相见。而周穆王是位心怀百姓的帝王，他答曰：“万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”<sup>[2]</sup>意思是等到我的百姓安居乐业之后，我便回来与你相见。同时周穆王估计需要三年的时间，他才能再次回到此地。其中亦有一个潜台词，即周穆王三年后如未重归，他应该就不会再来了。而此后周穆王在弇山槐树下的石头上刻写的“西王母之山”，又好似给西王母的一份信物。二者如此扑朔迷离的关系，实在让人捉摸不透。但不论如何，我们都应明确此时西王母的人物形象已初步确定，即地位尊崇的女性。

到西汉时，西王母的人物形象更加丰满，并被赋予了长寿的寓意。诸多汉代典籍中都记载了西王母使人长寿的说法，如汉代淮南王刘安在《淮南子·览冥》中记录的嫦娥奔月之事，西王母所赐神丹不仅可令嫦娥永葆青春，还使她有能力飞奔至月宫而成为广寒宫的仙女。这则故事被大家口耳相传。

然而，有关西王母，在汉代有个极其重要却又常被人忽略的故事。此故事收录在《汉武帝内传》中，主要讲述汉武帝刘彻与西王母见面的情形。

某天，汉武帝和东方朔等臣子在承华殿遇到墉宫玉女王子登，她自言是受王母派遣从昆仑而来，告诉汉武帝从此日开始斋戒清修，至七月七日西王母将下降人间。果真待七月七日，西王母在数百位仙官、仙娥的侍奉下降临尘世。她受汉武帝邀约，赶赴宫殿之时，乘坐由三只青鸟所拉的紫云车辇。而西王母到达与汉武帝会面的宫殿之时，只见霞光万丈，恍如白昼。她被两位妙龄少女扶着，缓缓走入殿内。二

[1] 王贻梁、陈建敏选：《穆天子传汇校集释》，第161页。

[2] 王贻梁、陈建敏选：《穆天子传汇校集释》，第161页。

#### 山西永乐宫壁画（局部）

（元）永乐宫壁画，位于山西省芮城的永乐宫。此图是绘于永乐宫三清殿中的西王母形象，该画活灵活现地将西王母的雍容华贵展现给世人



位少女容眸流盼、神姿清发，汉武帝也不禁赞叹二位女子为真美人也，而西王母更是雍容华贵、天生丽质。她的年龄看起来三十岁左右，当她进入大殿之后，便面向东边坐下，汉武帝跪拜问候西王母之后，王母请他一同共坐，并吩咐侍女奉上七枚仙桃。其中四枚赐给了汉武帝，汉武帝食用过后将桃核留下。王母好奇他的举动，便询问他为何要保留桃核。汉武帝回答说想自行栽种。语毕，王母笑曰：“此桃三千年一生实。”这种三千年才会成熟的桃子，必然是齐天大圣所看管过的蟠桃园中的仙桃，又怎会在凡间开花结果。此笑谈后，汉武帝与西王母推杯换盏，共赏王母带来的乐师弹奏的仙乐以及仙娥们的舞蹈。歌舞完毕后，汉武帝向西王母请教长生不老之术。西王母对汉武帝说：“夫

欲长生者，宜先取诸身，但坚守三一，保尔族。”<sup>[1]</sup>意思是让汉武帝不要纵情淫欲，要守精固本。后因武帝刘彻虔诚跪拜，西王母又传授给他《五岳真形图》等经书。尔后，便返回天界。

这则故事不仅将西王母的形貌详细勾勒了出来，还将其在天界拥有无比尊贵的地位以及她的神祇职能描绘得淋漓尽致。此外，这则故事亦给我们一个提示，即《汉武帝内传》撰写之时的西王母应已被世人看作道教女神。书中西王母传授给汉武帝的长生不老术，多为道教修行之术。其中所言的《五岳真形图》，更是道教经典符箓之一。

西汉以降，西王母的人物形象基本变化不大，只是在年龄、穿戴以及仙阶位序上略有差别。就神职功能而言，西王母继续执掌可使人长生不老、青春永驻的仙药。正因为此，上至达官贵族，下至黎民百姓，都祭祀崇奉西王母以求庇佑，以图为自身及家人增福添寿。西汉焦延寿所撰写的《易林》中收录大量有关西王母增福添寿、避凶保安的爻卦解说词。西王母出现在易卦解说词中，从侧面印证了其消灾弭病、趋吉避凶的能力深入人心，西王母信仰已经成为汉代重要的民间信仰之一。

其实，祭祀西王母的行为，并非滥觞于汉代。《汉书·地理志》载：“临羌，西北至塞外，有西王母石室、仙海、盐池。”<sup>[2]</sup>有学者考证此文本所言石室是祭拜西王母的地方，建立石室的时间推测为周朝。若此说成立，那么周朝就存在祭拜西王母的活动。但这种祭祀活动是官方朝拜还是民众参拜，我们不得而知。通过此条史料，可得知古代有专门祭祀西王母的石室。此外，根据其他汉代史料，我们也能了解汉代民间百姓对西王母的祭祀问题。《汉书·哀帝本纪》载：“四年

[1] 《汉武帝内传》，《道藏》第5册，第49页。

[2] （汉）班固撰，（唐）颜师古注：《汉书》卷二八，北京：中华书局1962年版，第1611页。



东汉西王母画像砖

四川省成都市新都区新农乡出土的东汉西王母画像砖拓片，现存于四川省博物馆。该画像砖的出现印证了西王母在汉代已受人崇奉，下方左右两侧均描绘了朝拜者的图像

春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。”<sup>[1]</sup> 这段史料记载了汉哀帝四年春，举国大旱。关东民众互相传递西王母筹进入京师，在祭祀西王母的祠堂拜祭她。此处记载标志着西汉末年百姓已有固定的场所祭祀西王母。同时，他们将西王母视作“救世主”，可以保佑他们逢凶化吉，转危为安。而《汉书·五行志下之上》又载：“京师郡国民聚会里巷阡陌，设（祭）张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：‘母告百姓，

[1] （汉）班固撰，（唐）颜师古注：《汉书》卷十一，第342页。



佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。’”<sup>[1]</sup> 这条亦是记载众人共同祭祀西王母的史实材料。但同时，它又传递出人们通过歌舞祭祀西王母、西王母可保众人不死之意。结合西汉末期战乱频繁的社会背景，不难看出保佑人民不死是西王母得以在民众中间迅速传播且深入人心的重要原因。由于战乱所造成的惶恐，使得众人纷纷祈求西王母的庇护，致使西王母信仰传播迅猛。而后，王莽对西王母的推崇，即言西王母“当为历代母，昭然著明”<sup>[2]</sup>，更使汉代的西王母信仰达到顶峰。

西王母不仅掌管凡俗之人的现世寿命，同时她还主掌逝去之人的未来归宿。她开启了另一个时空领域——冥界，一个给已故之人的栖身场所。同时，西王母还传授给这些长眠之人修炼秘法，使他们通过修行进入仙界。这种推断来自于汉代墓葬中的陪葬图像，其中主要指墓穴壁画、墓穴画像等。随着考古技术的不断进步，学者在大量的汉代墓穴中都发现了西王母的身影。在这些墓穴中，墓主明显将西王母放置在墓中心的地方，此举疑似视其为主要的崇奉对象。对此现象，学者解释为汉代人将西王母作为至上神，同时赋予她管理逝去之人未来的能力。汉代画像砖、画像石的发现，无疑让我们更进一步了解汉代西王母的神祇职能。

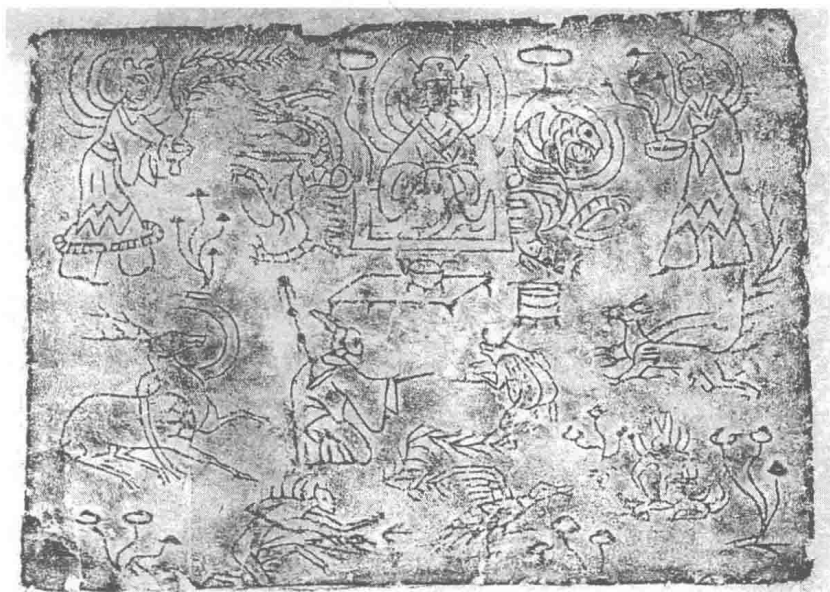
除此之外，西王母的诞辰与上巳节是同一天，即农历三月初三。这个“巧合”，也反映出世人对西王母神祇职能的看法。如《周礼·春官·女巫》云：“女巫掌岁时祓除、衅浴。岁时祓除，如今三月上巳如水上之类。衅浴，谓以香薰草药沐浴。”<sup>[3]</sup> 浅言之，上巳节的重要

[1] (汉)班固撰，(唐)颜师古注：《汉书》卷二七，第1476页。

[2] (汉)班固撰，(唐)颜师古注：《汉书》卷九八，第4033页。

[3] (清)孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》卷五〇，北京：中华书局1982年版，第2075页。

仪式就是去除自身污垢，藉此祈求安康体健。此外，招魂还魄也是上巳节必不可少的活动。古人相信自身的灵魂是随四季不断变化的，因而在春季万物复苏之时，也应去流水旁“唤醒”自己的灵魂。同理，面对已故亲朋的魂魄，古人希望借“上巳节”的机会将其召回。因为活动地点多临水，所以人们在仪式结束以后，多沿水边踏青、嬉戏。其中诸多青年男女借此机会交往，所以上巳节亦被誉为喜结良缘、喜得贵子的“会男女”的节日。基于以上几点，我们不难发现，将西王母的诞辰与上巳节相结合，是古人对西王母神祇能力的认同与期盼，既能使人安康、魂归，又能掌管姻缘、子嗣，将西王母的神祇职能扩



三国时期魏国西王母画像砖

四川省大邑县董场镇出土，现藏四川省大邑县文管所。此三国时期的西王母画像砖聚集了许多喻意长寿的元素，如蟾蜍、玉兔、灵芝等

大化，更加获得百姓的敬仰与尊崇，信仰的范围与程度也进一步扩大。

汉末天下大乱，三国鼎立的局面导致战乱不断、民不聊生，人们对西王母神祇职能的期待并不满足于现世需求。相反，西王母最初可让人长生不死的职能更能满足百姓的心愿，故西王母仍被视为主掌寿命的女性神祇，且继续作为民间的主流信仰。此外，在这样恶劣的社会环境之中，与西王母信仰一同成长的，还有对长生极度渴望的早期道教。由于西王母最主要的神仙职能就是予人不死、给人永生，这与道教的不死不灭、长生不老的观点不谋而合，所以道教将西王母吸纳入自己的神学信仰体系中，崇信并尊崇这位女性神祇。

## 2 聚炁而生： 西王母的道教化历程

道教创立以后，道门中人对西王母这位女性神祇十分看重，原因主要有以下两种：其一，道教是寻求不死不灭、不老不病的宗教，西王母以拥有让人长生不老的丹药而著称，其使人寿命与天同长的形象深入人心。其二，西王母已经成为民间崇奉的神祇之一，且信徒遍布，将西王母纳入自己的宗教团体，利于将她的信众转化为本教的教徒，扩大自己的宗教团体。毕竟，信徒的数量是一个宗教团体能否存亡的关键因素。拥有大量信众的群体，才能更好地传承下去。

道教将西王母纳入自己的内部体系也是逐步实现的。首先，道门中人先将西王母掌管长生不老的寓意引入道教，使其作为道教理论基础之一，为后期将西王母纳入道教体系做铺垫。其次，于南北朝之时，有意识地将西王母的神祇形象进行“改造升级”，让道经中出现有关西王母身世背景的文献资料，以符合她在道教神祇中的仙阶位序。最后，高道对西王母的神祇形象进行完善补充，使其逐步丰满，成为道教女神之首。

早期道教经典较少，信徒多诵读道家经典，故早期道教在一定程度上受道家言论的影响。《庄子·大宗师》中谈到西王母时云：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见……西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终……”<sup>[1]</sup>这段文字仅记载了西王母生活在少广山，且让人不知其始终。此书虽未言说西王母有何特殊之处，但却提及这位神祇。汉代道书《太平经》相较《庄子》则有所不同，该经云：“乐莫乐乎长安市，使人寿若西王母，比若四时周反始，九十字策传方士。”<sup>[2]</sup>表明西王母与长寿相联。不过，《庄子》《太平经》等早期道家、道教经典并未完整塑造出西王母的道教化形象。

六朝时，道教开始着手对西王母进行宗教化改造。首先，在道门文献中编写关于西王母身世由来的故事。传为东晋高道葛洪所撰的《枕中书》，就按道教思想对西王母的身世由来进行了改编与创作，书中是这样描述西王母身世的：相传，在天地未分、混沌一片之时，天地之精华游走于其中。精华名为盘古，自号“元始天王”。在盘古开天辟地、两仪分化之后，他居住在天的中心之上。由于天地间仅盘古一人，过于寂寞，在经历两劫之后，他创造出了太元玉女——号为太元圣母的女子与他相伴。尔后，盘古与太元圣母通气结精，圣母生天皇、元女二人。其中，天皇系指扶桑大帝东王公，天女系指太真西王母，此便是《枕中书》中描述的西王母的身世由来。创生以后的西王母和道教又有什么关系呢？原来，道教奉三清尊神为世界创生之祖，即道教最高的神祇。三清尊神分别为玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊，其中又以玉清元始天尊（亦为元始天王）为首。西王母作为玉清元始天尊的女儿，自然被归为道教神祇之列，且地位不低。

[1]（战国）庄子撰，孙通海译注：《庄子》，北京：中华书局2007年版，第123—124页。

[2] 王明编：《太平经合校》卷三八，第62页。

其次，将西王母正式纳入道教体系，并赋予其明确的神祇职能。魏晋时期道教开始向上层社会靠拢，当时有较大影响的上清派率先将西王母纳入自己的神仙体系中。翻阅上清派经典，不难发现很多经书都假借西王母之名进行传授，如《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》《洞真太上素灵洞元大有妙经》等。更有甚者，直接冠以西王母之名作为经书题目，如《洞真西王母宝神起居经》《西王母宝生无死玉经》《西王母返胎按摩玉经》等。上清派为何如此重视西王母？这应该与该派祖师魏华存关系甚大。

魏夫人本为天师道女祭酒，后得神仙垂青获《上清大洞真经》一本，自此虔心研读、修炼，终成正果，化身为仙。这里需要注意的是，是哪位神仙赐予魏夫人《上清大洞真经》的呢？《上清大洞真经》序文云：“此经之作，乃自玄微十方元始天王所运炁撰集也。西王母从元始天王受道，乃共刻北元天中录那邪国，灵镜人鸟之山，阁莱之岫。乃于虚室之中，聚九玄正一之炁，结而成书，字径一丈，于今存焉。”<sup>[1]</sup>据文中所言，此真经系元始天王聚炁所撰成集，西王母跟从元始天王学道之时，聚九玄正一之炁将此集结成书，保留至今。若按序言而论，西王母应是将此经书传授给魏夫人的不二人选。假若此书系西王母传授给魏夫人的，那么西王母应是魏夫人的“老师”。因此她也就属于上清派至尊神祇之一。事实上，上清派的确是道教诸



东汉东王公西王母画像砖（局部）

河南南阳宛城区熊营出土。此为坐在高台上的西王母与东王公二人

[1]（宋）朱自英述：《上清大洞真经·序》，《道藏》第1册，第512页。

多派系中最为推崇西王母的道派。前面谈到上清派认为《上清大洞真经》是西王母传授给魏夫人的。然而，《上清大洞真经》并不是借助元始天王以及西王母集炁而成之书，它应该是某道派道士假借神祇之名而撰写的经书，毋庸置疑，此举有假借西王母在民间的影响力提升自己所在教派地位之意。这一做法堪称是“双赢”，既借助西王母之名增加了自己的教派“知名度”，同时提升本派系经书的地位，又使得西王母正式成为道教神祇中的一员，抛弃了神话传说中的“丑陋”



五岳真形图拓片（局部）

原碑位于河南登封嵩山中岳庙内。葛洪撰《抱朴子内篇》认为此符是道士进山时护身之用

面貌。有学者认为《汉武帝内传》的作者实为上清派的一员，即首次将西王母人物形象描绘得惟妙惟肖之人。学者推测的重要依据就是该书中所提及的重要经文《五岳真形图》以及西王母命上元夫人向汉武帝传授的“六甲左右灵飞方十二事”，即十二篇经文。据考证，这些经文大部分都属于早期上清派，如《五岳真形图》《有五帝六甲左右灵飞之符》等文，且均为早期上清派道士所研习的重要经文。

最后，得道之士阅览各派道教系统并著书立说，将道教西王母的人物形象与神祇地位逐渐统一起来。换言之，他们编写完整的道教神祇谱系，明确西王母在道教中的地位。因为道教在魏晋南北朝时期属于快速发展阶段，所以出现了派系较多的情况。继上清派将西王母纳入本派体系之后，其他派系也纷纷将其纳入自己的道教体系之中。如灵宝派的核心经文——《元始五老赤书玉篇真文天书经》中记载了该派重要的符咒是由太上道君传授给元始天尊，后由天尊传给西王母的。同时，灵宝派也借助西王母的名义向民间传播该派重要的天书。此外，还有如三皇派等诸多派系将西王母纳入自己的教派之中，但它们在程度与规模上都与上清派相差甚远。

值得注意的是，此时西王母在各派之中的神祇职能都是不同的。由于各派对于道的理解“偏差”，导致每个派系的侧重点不同，故西王母也被赋予了不同的人物形象与神祇职能。如上清派注重人体内精气神的修炼，提倡“存思”这种修炼方法，故西王母成为了“存思”时的主要神祇；灵宝派不太注重个人得失，反而心怀天下，主张救世度人，因此西王母在此派更富有悲天悯人的情怀与救人出水火的责任；三皇派侧重“劾召鬼神”的符篆法术，所以此派的西王母有召集神仙、驱劾鬼怪的能力。

同一神祇在不同道派的差异如此之大，从侧面折射出当时道教的



弊端，即过于分散的问题。因为此现象不利于道教长期稳定的发展，所以魏晋南北朝时期的高道们纷纷开始想办法解决这一问题。陆修静编制的《三洞经目录》以及陶弘景所著的《真灵位业图》等道书的问世，使得西王母道教女性神祇的身份在道教所有派系中达成初步共识。《三洞经目录》是道教史上《道藏》的雏形，被所有道教人士公认为道教经典文集的汇总。上清派、灵宝派等道派借西王母之名或假托西王母所传授的经文均被收录其中，与此同时该书认定这些经文为道门各派共有的经典著作。换句话说，此时的西王母已初步得到道教各宗派的

认同，故而成为名副其实的道教女神。

而《真灵位业图》更是明确了西王母在道教的地位。《真灵位业图》为道教初步划分神仙等级的同时，还构建了最早的道教神仙谱系。该谱系将神仙分为七个等级，其地位高低由上至下排列，西王母位列第二等级之中。虽然西王母仅位于第二等级且不是主神，但是《真灵位业图》却为西王母后来成为女仙之首奠定了基础。该书首次提出了“女真位”，即将道教女性神祇进行统一的归纳。同时，陶弘景还将西王母放置于“女真位”的第一位，隐约有置其为道教女仙之首的寓意。需要注意的是，位列女真位首位的女仙名称为“紫微元灵白玉龟台九灵太真元君”，并不是“上圣白玉



群仙祝寿图（局部）

（清）任伯年绘，现藏于上海美术家协会。

此图为向西王母祝寿的女仙特写

龟台九灵太真无极圣母瑶池大圣西王金母无上清灵元君统御群仙大天尊”。不过该女性神祇的名字与西王母的全称较为相似，所以笔者推测其为西王母本尊。但是也有学者认为该女仙为上清派独立女仙。

到唐代，西王母的形象得到确立。唐末五代高道杜光庭有一本专门介绍道教女仙的书——《墉城集仙录》，对西王母的人物形象、道教地位等情况做了详细描述。此书对西王母的形象描写与《汉武帝内传》大同小异，认为她是一位年轻貌美、仪态万千、芳龄二十岁左右的女子。同时，该书也吸收了南北朝后期关于西王母的身世来历，即她是由炁化生而成的神仙。不过，书中首次谈到西王母的姓氏——缑姓。《墉城集仙录》中除了确定西王母为女仙之首的地位，还描述了她被众仙“朝拜”的情境。此外，杜光庭还在该书中解释了远古时期西王母是半人半兽的原因，他说“王母蓬发戴胜，虎齿善啸者，此乃王母之使金方白虎之神，非王母之真形也”。简单讲，就是他认为之前凶神恶煞的西王母并不是西王母本人，而是她的使者白虎神兽，是人们在不了解实情的情况下，将白虎神兽以讹传讹为西王母本尊。《墉城集仙录》的问世，确定了西王母在道教的正统地位，同时杜光庭的浪漫主义文风又为西王母增添了唯美主义的色彩。

那么，西王母到底有什么样的法力使得众女仙都对她唯命是从？笔者认为西王母众多法力之中，最重要的法力是与“阳”相对的“阴”之力量。老子《道德经》言，“一生二，二生三，三生万物”<sup>[1]</sup>。这里的“一生二”就是指道是由阴阳二性调和而成。道教一直宣扬“阴阳调和”的理论，认为“阴”“阳”二种属性是构成宇宙乃至世间万事万物必不可缺的物质。秦汉之时，西王母作为掌管长生不死的女神，就隐约体现着她所富有的阴性力量。魏晋南北朝之际，葛洪为西王母

[1]（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局2008年版，第117页。

撰写身世由来时，也称她是“始阴之气”，《上清太上开天龙蹕经》卷五《元始化身而生三界三十六相元置品第十二》中则记载“太和之气以为阴精，西王母也”<sup>[1]</sup>，即指西王母是由阴气之精华所生。唐代杜光庭则继承了上清派对于西王母身世由来的说法，认为她是阴气化身而成的女神。此后，这一说法被道教人士广为接受，沿用至今。可见，西王母的法力之一就是掌“阴”化生，这也和她能掌握生死的神祇职能相对应。此外，西王母的法力还有度世救人、召劾鬼神等。总之，西王母是一个法力无边、神通广大的道教女性神祇。

与法力相对应的是，西王母可以掌握生死、召神驱鬼以及使人脱离苦海的神祇职能。有关这些神职的神话故事，想必人们都耳熟能详。但很多人不知道西王母曾给世人的“养生秘籍”，即可以让人们长生不老、青春永驻的书籍。这本“秘籍”名为《洞真西王母宝神起居经》。其中介绍了一些日常可以应用的，有关健身养生、美容养颜的“密咒”“妙法”。相传该书是由西王母传授至世间，但实际上，《洞真西王母宝神起居经》是由上清派的道士假借西王母之名而著。该经文现存于《正统道藏》之中，可视为道门中西王母的代表经文之一，其内容多为吟经诵咒，这里就不做详谈。该经的文字通俗易懂，有兴趣的读者不妨找来一览。《洞真西王母宝神起居经》收录的养生健体理论有不少是符合当今健康观念的，值得向大家推荐。例如，其中言说将双手搓热，从鼻翼向两侧轻拉面部，使其向上提升，有助于减缓面部皱纹。至于西王母可以使人脱离苦海的神职形象，主要是由于汉代末期战乱频发，百姓极度渴望太平盛世，所以被灵宝派吸纳并增添了“救世主”的形象，以寄托人们对和平年月的渴望和期待。《度人经》讲述西王母向元始天尊求取真经以度化世人之事。

[1] 《上清太上开天龙蹕经》卷五，《道藏》第33册，第746页。

最后，西王母召神驱鬼的神职，是最富有道教色彩的职能。道教为了体现自己的宗教性，提出斋醮、符箓等宗教色彩浓重的仪式、法事。西王母作为女神之首，受众仙“跪拜”，当然可以号命诸多神仙。而道教的符箓、斋醮等仪式就是“借仙神思”，简单说就是请神仙依附在自己的肉躯之上，假借神仙之力以达到特定的目的。如此一来，每个神仙都好似一位“将军”，手下都会拥有一些“士兵”，请神附于己身，即可调遣这些“士兵”，以达成自己的目的。而这些法事的目的多为防灾除疾、降祥赐福。只是，当时的西王母仅为传授符箓、咒文的女神，并未列入可以启请的神祇名单之中。

隋唐之际，随着道教越来越迅速的发展，西王母的形象也变得更加完整和丰满。这也使得西王母信仰再次昌盛起来。虽然和汉代民间信仰有些许的差距，但也算是掀起一个新的浪潮，到达一个小顶峰。汉代以降，天下大乱，但西王母信仰并未在民间消声匿迹，而是缓步向前。据《晋书》记载，当时的西王母信仰不仅在汉民中流传，甚至匈奴等“异族”也在崇奉西王母。而后，《隋书·张季珣传》载：“祥见百姓惊骇，其城侧有西王母庙，祥登城望之再拜，号泣而言曰：‘百姓何罪，致此焚烧！神其有灵，可降雨相救。’”<sup>[1]</sup>这说明隋代上至官员、下至百姓都信奉西王母，都在为其修建庙宇，进贡香火。到了唐代，西王母的信仰程度进一步扩大。唐代，西王母信仰继续流传，其影响也逐步增强。李唐王朝推崇道教，作为道教女神之首的西王母也得到了皇室的重视与推崇。据《旧唐书·高宗纪下》所载，唐高宗于永淳二年曾派遣使臣祭祀西王母，可见当时西王母信仰已得到官方的认可与扶持。正所谓“上行之，下必效之”，皇室的扶持使得西王母信仰

[1]（唐）魏征等撰：《隋书》卷七一，北京：中华书局1973年版，第1657页。

日渐昌盛，供奉西王母的祠庙数量也越来越多。据说，五岳等名山大川中均有西王母的庙宇，如华山王母观、恒山王母祠以及泰山王母祠等。此外，民间与西王母相关的祠堂更是不计其数，唐人亦存留了大量描述西王母祠的诗词。这些“朗朗上口、浅显易懂”的诗词，为西王母信仰进行“宣传”，使其在民间的影响力日益扩大。

唐代以降，西王母的道教形象变化甚微。不过，宋元时期的西王母除了掌管人间生死之外，还出现在道教科仪法事中，为世人去祸消灾，除妖治病，这是受宋元时期道教科仪服务对象变化的影响，即受众群体从原来的上层贵族阶级转至现今的普通百姓。在此背景之下，地位尊崇的西王母很自然地就被纳入某些道教科仪所启请的神祇名录中。南宋高道仲勋《祈嗣拜章大醮仪》中所列的启请神祇名录中，西王母位列第二十位。南宋金允中《散坛设醮品上》所列的神祇名录中，西王母排在第十一位。此两本科仪文本中，西王母均位于启请神祇的前列。如此看来，西王母乃是某些科仪法事中出场的重要神祇之一。

金元之际，全真道兴起。该派奉东华帝君（即东王公）为始祖，同时也十分崇奉西王母。说到东王公，许多人认为其是西王母的配偶。还有些人受《西游记》的影响，认为西王母的配偶是玉皇大帝。这里要纠正上述错误的认识。事实上，西王母在道教里是独立的女性神祇，并无配偶这种说法。西王母的人物形象是经上古传说改造后流传至今的，而东王公则是后期人们为了配合西王母而创造的男性神祇。这里所谓的“配合”，是由于中国古代的“阴阳观念”，西王母为“始阴之气”，理应有“始阳之气”与之相对应，故出现了东王公这一男性神祇。而玉皇大帝只是民间神话小说中的构想，在道教中则与“后土娘娘”相配。玉皇大帝代表“天”，后土娘娘代表“地”，刚好符合

中国的“皇天后土”这一说法。全真道三大祖庭之一的芮城永乐宫中存有名为《朝元图》的众仙朝圣壁画。东王公与西王母均为该壁画的主神之一，可见全真道对二位神祇的无上尊崇。明清之际，道教又出现了新的女性神祇，如碧霞元君、天上圣母，这些女性神祇信仰的兴盛使得西王母信仰增长缓慢。但西王母的地位依旧是道教女仙之首，再加上其能令人长生不老的神职使她开始成为古代文学家的“挚爱”，纷纷将其写入小说、戏曲等文学作品中。据《古典戏曲存目汇考》载：“宋官本杂剧，即有《宴瑶池爨》。金元院本有《王母祝寿》一本，《蟠桃会》一本，《瑶



瑶池仙乐图（局部）

（元）张渥绘，现藏于台北故宫博物院

池会》一本。元钟嗣成、明朱有燬俱有《蟠桃会》杂剧，情节皆类似。”<sup>[1]</sup>这也就是说，宋金元明时期西王母成为了舞台上的主角之一。虽然后期或许西王母被碧霞元君等新兴神祇夺走了一些信众，但是毕竟实力、

[1] 庄一拂编著：《古典戏曲存目汇考》卷二，上海：古籍出版社1979年版，第24页。

口碑早有深入的群众基础，故其在民间信众的影响力依旧不减当年。

概言之，虽然唐朝以降西王母的信仰情况由顶峰开始下降，但是她在道教的地位仍位列榜首，难以撼动。

### 3 民间活动：以北京、泾川 两地的庙会习俗为例

有关西王母庙会的史料记载，多出自明清时期的地方志与碑刻。

据《燕京岁时记》载：“因庙内有西王母之像，故曰蟠桃宫。每届三月，自初一日起，开庙三日，游人亦多。”<sup>[1]</sup>指出清代北京城供奉西王母的庙宇名为“蟠桃宫”，且于王母诞辰之际举行祭祀活动。蟠桃宫全称“护国太平蟠桃宫”，是一座连山门在内仅有三座大殿的小庙。其中，供奉王母娘娘的殿被称为王母殿，属于蟠桃宫的前殿。虽然蟠桃宫的规模不大，但其名声却不次于东岳庙、白云观等大庙，蟠桃宫的庙会吸引了京城民众的踊跃参与。

清代诗人查昌业曾为蟠桃宫庙会赋诗一首，诗曰：“十丈红尘过雨清，惠河添涨绕重城。瑶池香渺春云黯，阆苑花鲜晓日明。正是兰亭修楔节，好看曲水丽人行。金梁风景真如画，不枉元宫号太平。”<sup>[2]</sup>这首诗形象地再现了当时庙会人头攒动的热闹情景。据老北京人回忆，

[1] (清)富察敦崇：《燕京岁时记》，北京：北京出版社1961年版，第58页。

[2] 林岩、范纬：《老北京的庙会》，北京：文物出版社2004年版，第85页。



蟠桃宫庙会之所以会出现人山人海的情况，是因为崇文门至蟠桃宫前的护城河沿岸商家众多，茶棚小吃、杂货玩具、杂耍卖艺等活动应有尽有。赶庙会的人不光可以进庙烧香祈佑平安，还可以借此机会在庙会路旁踏青游玩。“祈福”和“娱乐”的双重享受，让蟠桃宫庙会成为京城人士必定会参与其中的“盛事”之一。虽说参与庙会的多数群众都是以踏青游玩为目的，但也有部分群众是为了向王母娘娘求得子嗣而来。

如同礼拜其他主管生育的女神一样，来蟠桃宫向王母娘娘求子的善男信女也都通过“拴娃娃”的方式向王母娘娘求取子嗣。蟠桃宫的泥娃娃并未摆放在王母娘娘神像前边，而是被摆放在侧面子授娘娘的神像前。同时，人们并不是用丝巾手帕等物包裹住泥娃娃将其带回家，而是用红绳拴住泥娃娃将其带回家。此外，还有一部分是向王母娘娘祈求身体健康、长命百岁的香客。

庙中亦有道士管理，不过仅限于庙会期间，因为平时的蟠桃宫并不对外开放。庙内道士坐在供桌旁边，为上香求签之人解答签文中的疑惑。

蟠桃宫庙会的热闹景象自明、清至1950年代初期延续了数百年，但后期因为修建东便门立交桥等原因被迫停办。2006年，蟠桃宫庙会在有关方面的呼吁和推动下，得以恢复举办。

除了北京蟠桃宫外，还有一个地方的西王母庙会久负盛名，即甘肃泾川回山。此地的西王母庙被奉为西王母祖庙，其庙会也是现今有关西王母庙会的“活化石”。

据悉，西王母庙会习俗始于北宋开宝元年（公元968年）。此事记录于该庙所遗留的碑刻之中，刻石指出农历三月二十日为重新修建完成西王母宫的日子，当天举行了盛大的祭祀庆祝活动，因而当地民

众相沿成习，每年的农历三月二十日都要进行祭祀活动，传统的西王母庙会便因此而来。哪怕在“文革”期间，该庙会也照常举行，迄今已有一千多年的悠久历史。

西王母庙会能流传至今的重要原因就是它积聚的庞大的群众基础。传言，每逢庙会之日，泾川县可谓万人空巷，而进山之路上则是人群攒动、络绎不绝。不仅有本县及附近地区的群众，还有陕西、宁夏等地群众奔波数百里都要登山进殿参拜西王母。这些人也许并不是道教信徒，虽然他们既不会捐资建庙，也不会布施钱财，但他们都相信西王母能满足自身平安喜乐、健康长寿等愿望，故不远万里、千里迢迢前来参拜神祇。可见，泾川西王母信仰影响之广泛，称得上是西王母庙会之首。

西王母信仰在台湾地区亦颇为昌盛。据说台湾地区王母宫庙、民间祠堂多达 5000 余处，泾川庙作为大陆西王母祖庭庙会也深受台湾同胞的青睐。近些年来，台湾地区崇奉西王母的信徒先后来此地朝拜西王母。其中，尤以“积善丹鼎派”信众为最，他们认为西王母为自己的祖先神，并奉为该派主神，亲切的称西王母为“母娘”或“金母”。

泾川西王母庙会是以宋代的庙会形式为模版，在扬弃的基础上传承了该庙会的精髓，即“上至士族大夫、下至黎民百姓”的“众人皆愉”理念。泾川西王母庙会虽已有千年历史，但并不守旧，而是一个与时俱进的宗教祭祀活动。在传承宋代公祭、民祭的传统祭祀形式的同时，还包含了具有地方特色的民俗活动。据悉，该庙会对庆祀活动非常重视，通常提前几日就开始筹备工作，举行迎贡、仪仗出行等活动，为农历三月二十日营造喜庆的气氛。而庙会当天，则有“抢头香”、西王母法会、西王母瑶池圣水采水仪式等宗教色彩浓重的活动，亦有当地特色小吃展销、赛吃、放河灯、演秦腔、唱小曲、舞神鞭等民俗活动。



瑶池献寿图（局部）

（宋）刘松年绘，该画描绘西王母寿辰之日，各路神仙、女仙为其祝寿的场景。现藏于台北故宫博物院

由于台湾同胞的朝拜，使得近些年该庙会多了台湾同胞还愿这一事项。

除了庙会，明清之际西王母在民间的另一个新特点，就是与民间宗教相结合。西王母作为备受民间宝眷青睐的女性神祇，其神格与地位得到巨大提升，进而塑造出了新的形象与信仰。但这并不意味着西王母完全没有了道教的神仙色彩，相反地更加凸显其神仙色彩，即将西王母的形象从救世神祇提升至创世神祇。同时，民间宗教也将西王母的人物形象刻画得更加“亲民”，让她从正统道教“恩威并施”的众女仙之首变为“和蔼可亲”的人间慈母。此举拉近了神祇与信众之

间的距离，有利于西王母信仰在民间的广泛传播。当时在民间流传较广的宝卷有《护国威灵西王母宝卷》《瑶池金母金丹忏》《王母消劫救世真经》。借助宝卷的传播，西王母信仰得以散布到东南亚等海外国家。

西王母信仰从古至今已有近三千年的历史，通过西王母信仰可以更深入地了解我国古代的历史、宗教、文化等内容。

# 三 大地之母

## ——后土娘娘

后土娘娘，道门中人称其为“承天效法厚德光大后土皇地祇”，简称“承天效法后土皇地祇”或“后土皇地祇”。她与中天北极紫微太皇大帝、南极长生大帝、勾陈上宫天皇大帝并称为道教“四御”，辅佐“三清”管理世间万物的运行与生长。由于后土皇地祇主掌山川大地，故又称作“大地之母”。民间的讹传则将其与“玉皇大帝”相配，寓指“天公地母”。“天公地母”广为流传，乃

至被下层民众误认为玉皇大帝与后土娘娘是配偶关系。事实上，后土娘娘是协助玉皇大帝治理地界，即掌管锦绣河山、协调万物阴阳、促使万物生长的神祇。二者的关系用“搭档”一词描绘更为合适。除了掌管世间土地之外，后土娘娘亦是冥界的管理者之一，具有统摄丰都官吏、救赎超度亡魂的权力。



山西永乐宫壁画（局部）

（元）永乐宫壁画，位于山西省芮城的永乐宫。  
此图中以坐姿出现的神祇即为后土皇地祇

## 1 性别转型： 后土神祇的形象嬗变

“后土”二字最早见诸于《山海经》中，如《山海经·海内经》载：“共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。”<sup>[1]</sup>这句话的意思是说，共工生养了后土，而后土生养了噎鸣，此时噎鸣已经有十二岁了。尔后，《山海经·大荒北经》中记载了关于“后土”是夸父祖父之事。其中，《山海经》所载的与后土有血缘关系的共工与夸父，均属于炎帝的后代。而炎帝则是上古姜姓部落（即神农氏）的首领，据此可判定“后土”属于上古姜姓部落，是神农氏的后裔。此外，《国语·鲁语上》亦明确谈到“后土”与共工之间的关系，如：“昔烈山氏之有天下也……共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社……”<sup>[2]</sup>引文的意思是说：“后土”是共工的儿子，因为能“平九土”——拥有管理九州土地的本领，遂被尊为“社”，受人祭祀。

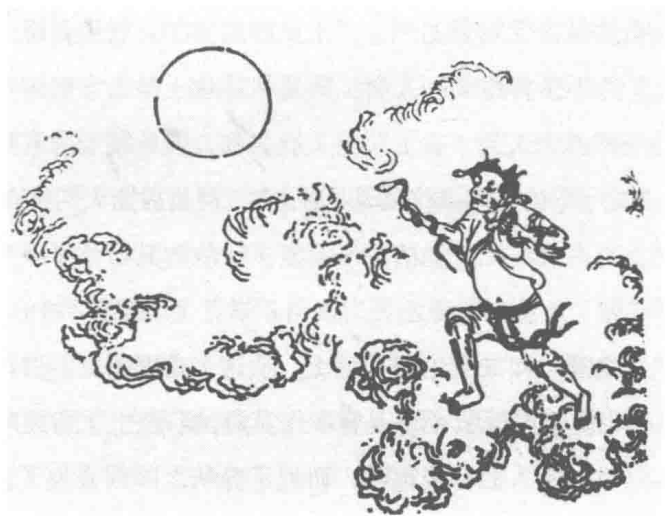
古人认为土地育化滋养万物，是他们赖以生存的根本保障，因此

[1] 袁珂校注：《山海经校注》卷一三，第471页。

[2] （清）董增龄撰：《国语正义》国四，四川：巴蜀书社1985年版，第406—409页。

对土地极其重视。每逢干旱、水灾等重大变故，亦或是征战、讨伐等国家大事，君主都会大肆祭祀土地，以求庇护。祭祀土地的过程，又被人们称为“社祭”。由于“后土”善于治理九州土地问题，所以被人视为“土地”的化身。所以人们视他为神祇而尊为社神。由此观之，春秋战国之际人们已经开始认同“后土”作为大地之神的神祇身份，认定他可以护佑九州安泰，育化九州万物。

与此同时，这一时期的“后土”系“共工之子”，是一位不折不扣的男儿郎。可见，早期古代神话之中的“后土”虽被视为土地之神，行使土神之能，但他并不是后期道教所言的“后土皇地祇”。毕竟，二者的性别相差甚远。不过二者同被称为“后土”，又同样是执掌土地的神祇，他们之间一定有某种联系。在此，我们不妨先大胆猜测，



夸父追日

此图为《山海经·海外北经》中的配图



早期的“后土”与道教尊称的“后土皇地祇”系同一神祇，只不过由于历史变迁，早期的“后土”逐步转化性别，成为现今道教女性代表“后土皇地祇”的模样。

暂且抛开对“后土”神祇性别转变的猜想，我们先来讨论，上古神话传说中的“后土”，即“共工之子”，为何许人也。

《左传·昭公二十九年》曰：“社稷五祀……土正曰后土。”<sup>[1]</sup>又曰：“共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也……”<sup>[2]</sup>这两句话的意思是说祭告社稷时供奉五位神祇，其中就有掌管土地的后土。共工有一个名叫句龙的儿子，他作为“后土”享受祭祀。

在《山海经》中共工的儿子名为“后土”，为什么在《左传》中又变成句龙了呢？对于这个问题，学界存在两种说法：第一种说法认为，后土是官职名称。我们从字的本意出发，分析“后土”这两个字。“后”字在古代有“王”的意思，而“王”可以说是一个职位的名称，故“后土”应该是指祭祀土地的官职。而且《左传》中所用的“土正”二字，本意就是古代五官之一。“土正曰后土”，意思是说上古时期的“后土”并不是特指某一人物，而是指管理土地的官名被称为“后土”；另一种说法认为“后土”是人的名称，但后期变为官职名称。早期“共工之子”的名字或许就是“后土”，但是后期人们发现“后土”这两个字，与古代祭祀土地的说法重复了，故为其增添了一个新的名字，即“句龙”。第二种说法更为恰当。毕竟《山海经》中所用“生”字是指生养之意，即共工生养了后土。从这个角度出发，应该是某人生养某人，即指人作宾语，而不是官职作宾语。概言之，上古之时“后土”二字其实是对一个人的特定称呼，而到了春秋之际则成为了古代祭祀

[1] 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局 1990 年版，第 1502 页。

[2] 杨伯峻编著：《春秋左传注》，第 1503 页。

土地的官职名称。这里所言的“官职”是一种“借代”，而不是古代丞相、司马等具有实际意义的“官职”。古人认为直呼其名是对他人的不尊重，因而不会直接叫这个神祇的名字，故通过他的特性来代替他的名字，以表尊敬之意。“后土”的主要特性就是土地，可算作土地神祇的“别名”，故用此名来替代神祇本身的名字。汉代《太平经》曾曰：“土者不即化，久久即化，故称后土。三者佐职，臣象也。”<sup>[1]</sup>这句话的意思是说，后土如大臣辅佐帝王一般。因而笔者假说后土为“官职”，但实际上却属于神祇“别称”。

“后土”二字成为神祇“别称”，应该与作为共工之子的“后土”所拥有的神力相关。“后土”可以管理九州的土地，使九州上的植物生发于平稳的土地之上，使植物享受阳光雨露的滋养以促其茁壮成长。“后土”使大地生机盎然的能力，无疑被视为土地的象征与代表。与此同时，原始氏族对于天地的尊崇与敬畏之心，犹如日月星辰昭然可见。上古之际的人们无法与自然对抗，相反要依靠自然的馈赠过活。天地作为自然最重要的组成部分，与生活息息相关。只有天安、地安，才有安居乐业。只有一年四季风调雨顺，五方拥有肥沃的土地，人们才会喜获丰收、粮食满仓。因此，祭祀天地一直以来都深受古人重视。起初，人们视天地为自然之物，但后来渐渐地将其附会在某人身上，将天地人格化，使其成为拥有意识的自然神。“后土”所拥有的“神力”为人们的附会提供了参考，从此他便成为“土地”的自然神，成为人民纷纷崇祀的对象。因此，人们祭祀“后土”，即祭祀“土地”。尔后每次祭祀“土地”的典礼，都被人称为祭祀“后土”，此别称应时而生。

有关“后土”祭祀的记载，可以追溯到《山海经》。由于该书的

[1] 王明编：《太平经合校》卷一八至三四，第20页。

成书时代尚有争议，我们不能据此判定这种祭祀最早始于何时。不过，《周礼》亦有对祭祀“后土”的记载，如言：“建邦国，先告后土，用牲币。”<sup>[1]</sup>汉代郑玄对此书做注释时，将“后土”改为“后土”，并注释为社神。据学界考证，《周礼》是于战国时期汇总编册而成。由此看来，先民祭祀“后土”的活动，不晚于战国之际。

与此同时，郑玄的注释亦解释了汉朝对于“后土”的看法，即认为“后土”系社神。社神就是古代的土地神，《礼记·郊特牲》载“社祭土而主阴气也”<sup>[2]</sup>。汉代对于“后土”为土地神祇的肯定，亦对“后土”祭祀典礼起到正面的影响作用。据《史记·孝武本纪》记载：“天子郊雍，议曰：‘今上帝朕亲郊，而后土毋祀，则礼不答也。’有司与太史公、祠官宽舒等议：‘天地牲角茧栗。今陛下亲祠后土，后土宜于泽中圜丘为五坛，坛一黄犍太牢具，已祠尽瘞，而从祠衣上黄。’于是天子遂东，始立后土祠汾阴脢上……”<sup>[3]</sup>这段文字谈到汉武帝刘彻想要祭祀“后土”，但苦于没有可祭祀后土的祠庙，于是命人修建后土祠庙的故事。这是后土最早享有祠庙并成为正规国家祭祀的记载。汉武帝刘彻认为在本应祭告“后土”的郊外却无法祭祀后土，不符合礼数。由此可知，汉代皇室对于祭祀“后土”之事十分重视。据悉后土祠建成之后，汉武帝以祭天之礼亲自到汾阴祭祀。不同的是，以黄犍为祭品，让祭祀者身着黄衣，以配地性、以显土德。自此之后，在南郊祭祀“上天”，于汾阴祭祀“后土”的礼制形成，后世帝王多延续此举。直至汉成帝建始元年，将“后土”祭祀从汾阴移至北郊，从此改为冬季在南郊“祭天”、夏季在北郊“祭地”的礼制。汉代，“后土”祀典已

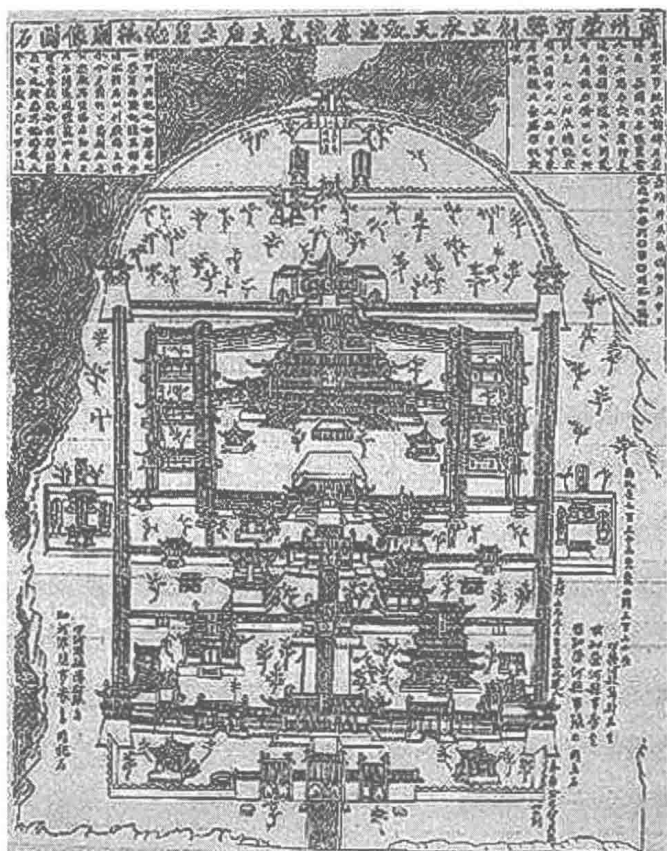
[1]（清）孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》卷四九，第2030页。

[2] 王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局2001年版，第342页。

[3]（汉）司马迁撰：《史记》卷一二，第461页。

跻身为国家祭祀，且与“祭天”相配。此礼法，一直被后世帝王袭用。

虽然，汉成帝时期将“后土”祭祀地点改为北郊，使帝王不再亲临汾阴。但是汾阴仍系“后土”祖庭，唐玄宗、宋真宗都曾到此地祭



山西荣河县后土祠建筑图

此图为《蒲州荣河县创立承天效法厚德光大后土皇地庙像图》碑的拓片，该石碑刻于公元1137年，即南宋绍兴七年。宋代称山西永济为蒲州，故蒲州荣河县就是山西荣河县。通过此图，我们可以了解宋代后土祠的建筑物

祀后土。宋真宗更是因为在汾阴后土祠见“绝色”琼花一株，故敕封后土神祇为“承天效法厚德光大后土皇地祇”。顺便一提，宋真宗时，后土皇地祇俨然已成为女性神祇。那么，后土地祇是如何“由男变女”的呢？

西汉初期，后土的神格塑造仍是以句龙为原型的男性形象，并以“高帝”作为配祠，西汉末期，这一现象有所转变。梁代沈约在其撰《宋书》中载：“汉文帝初祭地祇于渭阳，以高帝配，武帝立后土社祠于汾阴，亦以高帝配。汉氏以太祖兼配天地，则未以后配地也。王莽作相，引周礼享先妣为配北郊。夏至祭后土，以高后配，自此始也。”<sup>[1]</sup>汉文帝、汉武帝等西汉早期皇帝在祭祀“后土”之时会同时祭祀汉高祖刘邦，应该有彰显汉代王室为天地所选之意。而王莽提出以“高后”为配祀，表面上是符合周礼当中的礼法，实际上却是提高皇后地位，借机讨孝元皇后的欢心。除了符合周礼，此举也符合汉代广为流传的“阴阳五行”的观点，即认为“天为乾，地为坤”“乾属男，坤属阴”的思想。因为土地象征着阴性，阴性又是女性的特性，所以在当时人们的心中后土应该是个女性神祇。《汉书·礼乐志》曾载：“后土富媪，昭明三光。”<sup>[2]</sup>《说文解字》称“媪，女老称也”，即“媪”是对大龄女性的称呼，也就是说汉代之际人们已经开始有了“后土”是女性的观念。于是自王莽提出建议后，在汉哀帝至汉平帝期间汉朝便开始以皇后配祀“后土”的做法，但“后土”本身并无变化。如此说来，汉代仅是“后土”女性化思想的萌芽期，但却未有实质性的改变。那么，“后土”是什么时期真正变为女性的呢？

根据史料文献的记载，到唐代武则天执政时期，“后土”最终完成了性别的转换，由男神变为女仙。《旧唐书·礼仪志》记载了后土

[1]（梁）沈约撰：《宋书》，北京：中华书局1974年版，第432页。

[2]（汉）班固撰，（唐）颜师古注：《汉书》卷二二，第1054页。



汾阳后土圣母庙壁画（局部）

汾阳后土圣母庙庙内壁画，此图展现后土圣母迎驾的景象

神祇变为女性的过程，“先是，脍上有后土祠，尝为妇人塑像，则天  
时移河西梁山神塑像，就祠中配焉。至是，有司送梁山神像于祠外之  
别室，内出锦绣衣服，以上后土之神，乃更加装饰焉。又于祠堂院外  
设坛，如皇地祇之制。”<sup>[1]</sup> 此段话的大致意思为脍上所建的后土祠，  
曾经放置过女性形象的后土神祇塑像。武则天时期，又将河西梁山的  
山神塑像迁至后土祠。此时，河西梁山山神塑像作为女性后土神祇塑  
像的配祀神，在庙中享受香火。此后，庙内主司又将梁山神像迁出祠堂，  
另寻一室放置山神雕塑。同时为祠内的后土雕像穿上锦绣做成的衣服，  
使神像更加雍容华贵。此外，主司还在祠堂外的院子里设立祭坛，其

[1]（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷二四，北京：中华书局2000年版，第626页。

规制沿袭古时祭祀皇地祇的礼制，祭祀如今的后土神祇。后土祠的一系列举动，起先应受当地信众影响将后土神祇形象设计为女性神祇，后因与古制不合，又将男性神祇塑像引入祠中。之后发生将男性神祇塑像移出祠堂的举动，说明当地信众更偏爱于后土神祇的女性雕塑，故为其增添衣袍，为其修饰装扮。庙内设与古制相仿的祭坛，笔者认为应与皇室授意有关。若皇室不支持将后土神像转变为女性，寺庙不敢大张旗鼓地宣扬。既然以古礼设置外坛公之于众，则应表此举已被皇室认可。唐代建立并祭祀女性“后土”的神像，应为顺应古代“阴阳五行”之论。同理，亦印证“皇天后土”的思想。

有了厝上后土祠占得先机，其他后土祠庙亦纷纷效仿，自此“后土”的女性形象便为世人所接受。在众多灵验记中，最为著名的应是收录在陈翰编写的《异闻集》中的《后土夫人传》（又名《韦道安传》），讲述了唐人韦道安迎娶“后土夫人”一事，故事中的主人公“后土夫人”选择下嫁青年才俊韦道安，但碍于公公婆婆的阻挠最终与其分离。这位“后土夫人”年轻貌美、贵气十足。当韦道安去“后土夫人”家娶亲时，先是经历了繁琐的“沐浴”环节，等其穿上华丽的“喜服”之后，才进入城内谒见“后土夫人”。在二者成亲的过程中，“后土夫人”并未同寻常女子般于房内翘首等待夫君的迎娶，而是在家中等待韦道安的拜见。从此处细节不难看出，“后土夫人”受人尊崇，位阶较高。小说往往是现实的写照，从《后土夫人传》中我们可以窥探出唐代民众对于后土神祇的女性形象接受度较高，同时亦认为她拥有较高的仙阶位序。

## 2 由俗入道： 后土神祇的角色转型

道教对于后土地祇的记载，滥觞于汉代《太平经》。该书记载了大量有关“后土”的语句，其含义并非此前谈到的“后土皇帝祇”抑或“后土句龙”，而是天师构建的天庭体系里的一位神祇。他同样与“皇天”相对应，负责治理土地，此外，《太平经》中的“后土”，还是一位掌管承负的天神。《太平经》中曾记录了这样一则故事，某户人家有次大兴土木，肆意挖掘土地，结果全家人都受到“后土”的惩罚。这户人家居住的人，有的身染恶疾死亡；有的家里招致盗贼；有的与人打架斗殴引起争讼；还有一些人被毒蛇毒蜂、豺狼虎豹等凶恶动物咬伤。此户人家如此悲惨的原因，无非是他们对“后土”不敬，使其发怒引来灾祸。

由此我们不难看出，《太平经》一书中的“后土”已经是具有人类意识的自然神。此外，他亦系以土地为根本的神祇。道教对于“后土”的关注，归根究底是对土地的敬畏与对自然的尊重。若有人肆意糟蹋土地、破坏自然平衡，便会遭受土地神（后土）或自然神的惩罚。



道教对于自然的重视，应该是吸收借鉴道家的思想，是对老子“道”的思想的传承。老子言：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>[1]</sup>老子以自然为大道，认为世界的本原即是自然。道教虽然崇拜神仙，喜好驱鬼，但它还是对自然抱有敬畏之心，怀有尊崇之意的。你或许会觉得“鬼神之说”与“尊敬自然”相互矛盾，但是道教中有许多将自然事物人格化，再将其奉为神仙的案例。如我们所熟知掌管仕途与学业的“文曲星君”，其原型就是北极星中一颗名为“天权”的星辰。至于道教为何会崇敬自然，这应该是因为早期道教起源于民间，所以它更加注重人民的需求。古代人民都以农业为生活的根本，对于土地等自然要素的重视度极高。道教为了吸收教徒、扩大教团，与自然结合是其必经之路。“后土”作为土地的象征，被广大群众信奉与崇敬，成为道教神祇可谓是大势所趋。

而笃信“阴阳和合”之说的道家，在唐代之前承认“后土”为男性神祇的原因，应与当时流行的“五帝五神说”有关。《淮南子·天文训》载：“东方，木也，其帝太皞，其佐句芒……南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明……中央，土也，其帝黄帝，其佐后土……西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收……北方，水也，其帝颛顼，其神玄冥。”<sup>[2]</sup>“五帝五神说”是在五方五行观念的基础上衍生而出，它更为细致地说明了天下五方的属性及管辖该区域的神祇。其中，帝王是该区域的主神，而神仙则是辅佐帝王的附神。此外，唐代以前道教视“后土”为男性神祇也应与尊重当时的官方言论有关。

约元代成书、明代增补的《三教源流搜神大全》（外二中）曾简略记载了后土娘娘的身世来历：“天地未分，混而为一，二仪初判，

[1]（魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，第62页。

[2] 顾迁译注：《淮南子》卷三，北京：中华书局2009年版，第47页。

阴阳定位，故清气腾而为阳天，浊气降而为阴地。为阳天者，五太相传、五天定位，上施日月，参著玄象。为阴地者，五行相乘、五气凝结，负载江海山林屋宇。故曰天阳地阴，天公地母也。世界曰后土者，乃天地初判黄土也，故谓土母。”<sup>[1]</sup>这段话形容世界的初始状态其实与盘古开天辟地的故事很相似，都是一片混沌，而后阴阳两仪的出现，使得混沌世界中的清气向上升成天，浊气向下降为地。天公地母由此形成，后土娘娘是世间无垠的土地，是天地未分之时的“浊气”，是“道”的精华之一。

此外，《道枢·修真要诀篇》中也曾提及与之类似的后土娘娘的身世，如云：“王子（刘海蟾弟子王庭扬）曰：道无名，其本自然。生一，一者，道之元也；一生二，二者，天地也；二生三，三者，三才具而万物于是乎生矣。故天，父也；地，母也……”<sup>[2]</sup>这段话应是对老子“道生一、一生二、二生三，三生万物”<sup>[3]</sup>的延伸，如果这里所言的地母即指后土娘娘，那么它便是明确记录后土娘娘是由“道”之精元化生而成的史料文献。由于《太上洞神天公消魔护国经》中提到过“命地母为地后”<sup>[4]</sup>这五个字，因而我们可以视地母与后土娘娘为同一人，即我们可以认为“由道化生”是道教中后土娘娘的身世来历。

除此之外，《太上洞神天公消魔护国经》还详细介绍了后土娘娘的神祇职能：“敕天官司天曹，敕地官司地府，敕水官司水府。又列四渎五岳名山大川、洞府福地，各敕仙官而主领。又遣司命司录，日游月行，年月日时、四直使者，虚空监察，当境主司土地山神，分司列职，

[1] 佚名：《绘图三教源流搜神大全》（外二种），上海：上海古籍出版社2012年版，第365页。

[2] （宋）曾慥集：《道枢》卷二二，《道藏》第20册，第714页。

[3] （魏）王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，第117页。

[4] 《太上洞神天公消魔护国经》卷下，《道藏》第11册，第425页。



汾阳后土圣母庙壁画（局部）

汾阳后土圣母庙庙内壁画，此图展现后土圣母于亭廊赏乐的景象

巡绕天下，纠察是非……”<sup>[1]</sup>。据此可知，后土娘娘的神祇职能不能简单地用“土地”二字狭隘概括，而应使用范围更加宽泛的“大地”二字形容其神祇职能。她不单管理我们日常耕作、建造时的土地，还统领我们赖以生存的世界中的所有神祇。她可以命令天官管理日月星辰、风调雨顺，可以命令地官管理幽冥洞府、酆都世界，同时她还可以命令四渎五岳之神、福地洞天之主。此外，后土娘娘还是司命、司录二位神祇的上级。《云笈七签》介绍过司命、司录的神祇职能，司命主管人的寿命，司录主抓人的善恶。换句话说，司命和司录是天上管理世俗之人的神祇，他们决定一个人的寿夭祸福，即命中注定的人生。

[1] 《太上洞神天公消魔护国经》卷下，《道藏》第11册，第425页。

她管辖如此之多的神祇，可谓是世俗人间的执政者。

根据上述描述，可以明显感觉到后土娘娘的神祇职能相比早期有所扩大。现在的她是包罗万象的女性神祇，犹如“人间帝王”般管理着人间的一切。后土娘娘的神祇职能为何扩大了呢？这要归结于宋代道教正式将其纳入自己的体系之中，给予她明确的身份地位。宋代后土娘娘位列“四御”之末，是辅佐“三清”的重要神祇之一。唐代后土娘娘虽然在人物形象上有所变化，但是她在道教并没有正式的身份，没有固定的位阶。据史料记载，“后土”一词虽于汉代兴盛，但到了北齐时期则改称“后土”为“皇地祇”。这里并不是说“后土”一词被人遗忘了，相反与北齐时代差不多的北周还称“后土”为“后土”，但增加了“地祇”二字，以示其身份尊贵。隋唐时期继续延用“皇地祇”之称。宋真宗大中祥符四年（公元1011年）敕封其为“后土地祇”，宋徽宗政和六年（公元1116年）又加封为“承天效法厚德光大后土皇地祇”。

众所周知，宋太宗赵匡胤起初是臣子，后起兵建立宋朝。此举并不符合古代礼法，宋代皇帝为了证明其统治的合法性，开始效仿唐代李氏家族宣称自己为“老君”后代的做法。宋代皇室亦宣扬自己的祖先为神，因受神命而称帝治国。《宋史·真宗本纪》记录了皇帝与祖先神祇相见的地点，即宋真宗在某冬季午后于延恩殿道场目睹了九天司命下降的过程。《宋史·礼记七》则具体记载了皇帝与祖先神祇相见的原委与经过。在神祇下降之前，他先入宋真宗之梦，告知真宗次日相见的地点以及缘由。原来赵氏先祖系奉玉皇之命了，授宋真宗天书一卷，因而要与其相见。等翌日宋真宗到了见面之地、约定之时，他先闻到一缕奇异的香味，后见大殿盈满耀眼的黄光。光渐渐消失，宋真宗首先看见的是仙人侍从与护卫，于是他便朝西拜见先祖，等待先祖现身。此时殿内又忽然弥漫鹅黄色雾气，待雾气消散后，

宋真宗看见西方有仙人出，并叫自己走到他的身前。宋真宗靠近仙人后，仙人说他本是人皇九人中的一皇，是赵氏的祖先。仙人言说因后唐时期天下大乱，故玉帝命他下降人间平乱四方战火，同时让赵氏一族为王治理天下。回忆此事，距今已经有百年。言后，仙人又告诫宋真宗，说皇帝要善待天下苍生，要使百姓安居乐业，要担起重任，不可懈怠。语毕，便离开座位，乘云飞升。后来，宋真宗命大臣参观仙人下降之处，并封其祖先为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊上帝”。此后，又下诏言其先祖名玄郎，并将两件事情大告天下。由于赵氏先祖听命于玉皇大帝，所以宋代皇室十分尊崇玉皇大帝。宋真宗于大中祥符八年（公元1015年），敕封玉皇大帝为“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”，后宋徽宗又于政和六年（公元1116年）加封其为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。为了配合“天公地母”的传统思想，宋代帝王在抬高玉皇大帝的同时，不忘加封后土娘娘。

因为皇室的推崇，宋代以降的道教开始逐步提升玉皇大帝、后土娘娘的神格地位，将二者与紫微大帝、天皇大帝、青华大帝、长生大帝合称为“六御”，地位仅次于道教“三清”。虽然后土娘娘和玉皇大帝代表着“天公地母”，但是他们并不是夫妻，而是位阶相同的“工作伙伴”。他们的关系更像是相辅相成、共同进退的“好搭档”，毕竟后土娘娘是因为玉皇大帝才受到宋代皇室的重视的。看到这里读者或许会疑惑，现在道教明明讲“四御”，即紫微大帝、长生大帝、天皇大帝以及后土地祇，没有什么“六御”啊？这是因为道教后期为了满足道经“四辅”的分类方式而重新编排的。但据笔者猜测，道教后期玉皇大帝的神祇地位突飞猛进，“六御”之位已满足不了他的身份，故将其独立出来，自成一席。此外，称二者为“最佳搭档”，还因为玉皇大帝与后土娘娘在工作职能上的“相配程度”较高。玉皇大帝负

责天界，即天上的一切事物，后土娘娘则负责下界，即地下的一切事物。其中，地下的范围包括冥界——酆都（亦称幽都）。

现在我们很少有人了解后土娘娘执掌冥界的这个职能，但是在古代这是后土娘娘的重要神祇职能之一。因为古代很多墓碑都会篆刻“后土”二字，以祈求后土娘娘在冥界的庇佑。而道经中也对此有所记录，《道法会元》就记载了道士演行超度法事时需向酆都各神上章祈求庇护之时的经咒：“恭望圣慈，允俞恳祷，即赐圣旨，告下后土坤与，八埏九垒，九幽泉曲，硃石铁围，阴掾阳曹，但干考治之所，咸令照应，开放弟子某所荐道俗两门宗亲眷属。”<sup>[1]</sup>这句话中的“告下后土”意指向后土娘娘汇报，即说明后土是冥界酆都的重要神祇之一，其掌管“超度”之事。因为后土娘娘是大地之母，其最主要的职能是管理土地、育化万物，所以大家普遍都不知道她的冥界神职。

另外，她还可以化解瘟疫灾祸的神祇职能也鲜为人知。《太上洞渊辟瘟神咒妙经》载：“……二十四炁圣众，行瘟大判官，佞药主事，行猪羊牛马瘟疫使者，祛灾使者，疠毒使者，地分神王后土社令，各领部众俱降道场大道之处。”<sup>[2]</sup>其中“后土社令”应该就是指“后土娘娘”，这句话讲的是后土娘娘偕同各路天神一起驱赶瘟疫，祛灾平乱。由此可见，平时我们所熟知后土娘娘的神祇职能仅是其“冰山一角”，她是一个无所不能、职能众多的女性神祇。

提及大地之母，我们还会想到另外一位道教神祇——女娲娘娘。她作为古代神话中的创世女神，可谓无人不知无人不晓。抟土造人的故事，诉说着我们的来历，即大家都是女娲娘娘的子孙。女娲补天之说，更是让我们铭记女娲娘娘对人类无私的爱。所以，一直以来我们都视

[1] 《道法会元》卷二〇九，《道藏》第30册，第310页。

[2] 《太上洞渊辟瘟神咒妙经》，《道藏》第1册，第886页。

她为人类之母。女娲娘娘保护人类继续生活在大地上，因此我们又尊称其为“大地之母”。由于这个名字与唐代后期后土娘娘的尊称相同，所以大家都误以为女娲娘娘就是后土娘娘。“大地之母”一词造成了大家认为二者是同一人的误会，但事实上她们是不同的两位女性神祇。女娲娘娘是汉民族所创的“人格神”，其人物形象一直是人身蛇尾的女性，属于后三皇中的地皇；而后土娘娘则是因“自然神——大地”被赋予了人的意识而形成的神祇，其人物形象也经过了一定时期的嬗变才得以成为女性。



女娲补天

此图为《山海经·大荒西经》中的配图

### 3 源远流长： 后土地祇的祭祀活动

之前，我们讲述了唐以前官方对后土娘娘的祭祀情况，现简单回顾一下：上古时期至秦始皇统一中国之际，已经有一套相对完整的祭祀后土的礼法。后来，汉武帝为后土建立祠堂，“夏祭地，冬祭天”的做法延续至唐宋。这段时期，官方祭祀后土的变化仅为祭祀地点由汾阴脽上转为南郊。宋代，官方祭祀后土的礼制并未发生变化。但是后土地祇受皇帝敕封，其地位有所提升。宋代是后土娘娘继汉代之后，再一次的信仰鼎盛期。正所谓盛极必衰，金元时期官方对后土祭祀有所忽视。此时，鲜少有皇帝亲临南郊或脽上祭祀后土的记载。相反，金元时期多数为官员代为祭祀。

明清时期，汾阴脽上的后土娘娘几乎不再被官方祭祀和重视，应该是以下几个原因造成的：第一，文化背景的差异。金朝与元朝都是少数民族建立的政权，后土娘娘作为汉文化的代表神祇之一，难免受到朝廷的冷落。第二，受世俗神的影响。明清时期涌现了如城隍、土地等一批世俗神祇，它们分散了土地神祇管理世间土地的权利。第三，





汾阳后土圣母庙壁画（局部）

汾阳后土圣母庙庙内壁画，此图展现后土圣母出巡的景象

地坛的建立。明代嘉靖九年（公元 1530 年），皇帝命人修建了专门祭祀土地的坛场。此地成为了皇室祭祀土地的专属之处，同时供奉着皇地祇、五岳、五镇、四海、四渎、五陵山神的神位。相比于睢上后土祠，地坛不光位处京城，且所奉之神全面。因而，明清之际的皇帝更愿意于地坛进行祭祀典礼。虽然金元明清时期的后土神祇还接受国家祀典的供奉，但是其地位明显比宋代以前下降。

官方祭祀的衰落，使得汾阴后土祠由民间群众自行管理。得不到皇家的支持，汾阴后土祠越加残破。事实上，清代的后土祠已不是当年汉武帝敕建的庙宇，后土祠曾经迁至地理位置优越处，后烧毁于靖康年间。此处庙宇是金皇统年间由乡民捐资而建，故规模较小，享春

秋祭。关于汾阴后土祠，还有另外一种说法。汉武帝敕建的庙宇确已不复存在，但却是因为清同治九年（公元1870年）黄河泛滥将其淹没，故另择他地重新修建。这种说法似更可信。

虽然庙宇被重新修复，但是却无法改变后土娘娘信仰日趋没落的趋势。崇奉后土娘娘的信众群体逐渐缩小，后土娘娘信仰处于衰落期。如今，除却山西汾阴一带以及台湾地区，极少数人知道并崇奉后土娘娘。世俗神的出现，对于后土娘娘这种自然神的影响非常明显。除了城隍、土地等与土地相关的神祇，碧霞元君、天妃妈祖等女性神祇的出现，亦影响后土娘娘在民间的受祭情况。这两位女神的出现致使后土娘娘的信徒流失，信众数量锐减。由于明清之际“碧霞元君”“天妃妈祖”等新兴道教女性神祇深得皇室及百姓的心，而后土娘娘则不再被皇室重视，百姓亦逐渐遗忘此神祇。此外，后土娘娘的神祇职能难以满足百姓的需求，这是她消失在大众心中最主要的原因。后土娘娘最主要的神祇职能便是掌管土地，促使庄稼丰收、百姓安居乐业。明清之前，人们以土地作为生存的根本，故对土地的重视程度较高。而到了明清时期，随着商品经济的发展，土地对于人民生活的影响程度逐步减退，它不再是人们的安身立命之根，因而人们对土地的关注也随之减弱，从而影响了后土娘娘的信仰传播。

后土娘娘信仰在明清以降开始衰落，但是作为上古遗留下来的神祇之一，她在某些地区仍然保留了较多的信众群体，如山西汾阴地区以及台湾地区。

先来说山西汾阴地区。山西汾阴是首次建立后土娘娘祠庙的地方，是多位帝王“亲祀”之地，可以算得上是后土娘娘的“祖庭”“福地”。虽然后土祠因为自然环境被迫迁移过多次，但是在众多崇奉后土娘娘的善男信女心中，这里依然是后土娘娘的“根”。而目前山西万荣县

的后土庙建筑群，虽不及唐宋之时巍峨磅礴，但胜在山门、井台、正殿、配殿、秋风楼等殿庑楼阁保存完整。其大部分建筑为晚清之际所建，但山门及秋风楼是元明遗址，秋风楼中亦藏有元代碑刻。据此推测，清同治时期确实重建过后土祠，且重建之处与原址相隔不远。后土祠正殿内供奉着后土娘娘、九天玄女、使令圣母三位女性神祇以及其侍女等 13 位女神女仙。其中，后土娘娘端坐在正中间，身穿交领大衫，披红色斗篷，腰悬玉带，足踩云鞋，一手持圭，一手相扶；她梳着明代特有的发式，在特髻上绑着口衔珠结的珠翠金孔雀，左右两边留有些许垂落珠牌；她画蛾眉、涂红唇，额中央有些许金色，面相慈善、双颊丰腴，十分和蔼可亲，平易近人。九天玄女、使令圣母二位女神分别端坐于后土娘娘两侧，其扮相与后土娘娘差别不大，其他女神如痘神娘娘、催生娘娘等神祇的雕像则与后土娘娘迥然不同。从殿内雕塑形象的差别可以看出，在后土祠中，后土娘娘以及九天玄女、使令圣母三位女性神祇的地位不相上下，而痘神娘娘、催生娘娘等女神的地位比较低。至于为何将这些神位较低的女神引入殿内，笔者认为这和百姓的需求密切相关。受古代医疗水平较低的影响，妇女在孕育后代的过程中，会遇到分娩时难产、孩子患天花等“鬼门关”。因为当时的医疗水平解决不了这些问题，所以她们只能“求神”以获庇佑。后土祠女神的“丰富化”，也从侧面突出了后土娘娘的神祇职能逐渐“脱离群众”，其信仰衰落是必然趋势。但后土祠一直延存至今且保存完整，也说明了后土娘娘已深入当地百姓心中。而且据说近些年来，海外华侨以及港澳台同胞纷纷来此地问祖寻根、祭祀后土娘娘。尤其是于每年农历三月十八日后土娘娘诞辰之际，崇奉后土娘娘的香客更是络绎不绝、摩肩接踵。

除了汾阴地区现存的后土娘娘信仰之外，台湾地区也一直保留着



山西万荣县汾阴后土祠之秋风楼

对后土娘娘的崇信。只不过台湾地区的称呼与大陆有所不同，他们习惯用“地母”二字来称呼后土娘娘，如“地母至尊”“虚空地母”等。这是由于在台湾，“后土”二字是对于掌管土地的男性神祇的称呼，其形象如同我们所言的“土地公公”，只不过他的神祇职能是于坟前看守、护卫坟地的。除了因为“后土”二字是对男性地神的称呼之外，台湾地区普遍使用“地母”二字应该还与当地广为流传的《玉匣记》《地母经》等有关地母的经典经书有关。《玉匣记》一书是台湾地区民间占卜之书，其中涉及符、咒、择日、占卜等趋吉避凶的内容，书中有《六十年地母经占分野所属年岁丰歉歌》一文，以此判断当年庄稼收成好坏。《地母经》则是《无上虚空地母玄化养生保命真经》的简称，

据悉该经文是由《地母真经》与《地母妙经》二部经文合二为一，其内容则以感谢地母化育万物、生养万物为主，同时教导世人行德尽孝。这两部经文在台湾地区的传阅度较高，因而对台湾人民的影响较大。当然，“天公地母”一词也是造成台湾人民称后土娘娘为“地母”的重要原因之一。除了称呼的差异外，海峡两岸后土娘娘的神祇形象亦迥然不同，台湾地区的多为上半部头发半扎成髻，下半部头发自然披散，好似现如今深受女生喜爱的半扎丸子头状。此外，台湾后土娘娘的神像手中是拿着拂尘法器，而不是圭和相。而且后土娘娘神殿营造氛围也有差异，不同于汾阴后土祠多使用祥云彩霞为背景，以营造天界仙宫之感，台湾地区多在神像前摆放一个圆形的球体，球体即寓意地球，意指后土娘娘守护广袤大地。由此可知，大陆地区旨在渲染后土娘娘为神通广大的天上神祇的特征，台湾地区则着意突显其是孕育万物的大地之母。虽然后土娘娘信仰在台湾地区不若天妃妈祖那么昌盛，但是其总体的信仰程度比大陆地区兴盛许多。台湾地区专门供奉地母的庙宇比大陆地区要多，知名度较高的有台北县芦州护天宫地母庙、台北县新店碧潭旁草茅地母庙等。除了专门供奉地母的庙宇之外，台湾许多庙宇还会将其作为“附神”进行供奉。大陆地区虽然也会将后土娘娘作为“附神”进行供奉，但是其受重视程度较低。

后土娘娘作为自上古流传至今的神祇人物，其见证了中国古代历史的发展与变迁。同时作为古代国家祭祀的主要对象之一，后土娘娘本身具有极高的历史文化价值，是我们研究古代祭祀文化的重要史实材料。虽然后土娘娘富有极高的历史文化价值，但是由于她被纳入道教的时间较晚，故其在道教的“知名度”不如西王母。较为可惜的是，在明清以降受其神祇职能的影响，后土娘娘于民间信仰的“活跃度”不如碧霞元君和天妃妈祖。但不论如何，后土娘娘都是重要的道教女

性神祇之一，其早期执掌土地、孕育万物的神祇职能对我国早期人民有着巨大的影响。

---

### 小知识◎三清

道教专业用语的简称，其全称为“虚无自然大罗三清三境三宝天尊”。三清的寓意是道教尊崇的三种境界，即玉清、上清、太清三清境。同时，三清也是三清境中主要神祇的代称，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊以及太清道德天尊。在三清境中，以玉清元始天尊为最，其次为上清灵宝天尊，太清道德天尊为末。但在道教神祇体系中，三清是道教最尊贵的神祇，统领其他神祇。

# 四

## 南岳夫人

——  
魏华存

南岳魏夫人，道门中人称其为“紫虚元君南岳魏夫人”，简称“紫虚元君”“魏夫人”“南岳夫人”。魏夫人名叫华存，字贤安，魏晋时期人，其父为西晋司徒魏舒。相传，魏华存从小就颇具“道性”，博览群书，尤好老庄之言，后入天师道潜心修炼，因造诣深厚而成为天师道祭酒，并被道教上清派尊奉为第一代宗师。

## 1 一心向道： 魏华存的人生轨迹

魏华存生于曹魏嘉平四年（公元252年），逝于东晋咸和九年（公元334年），西晋兖州任城（今山东济宁市）人。虽然南岳夫人魏华存为兖州任城人，但在兖州任城生活的时间并不长。因为她的父亲魏舒深受晋武帝的信任，官居三公之一的司徒，所以魏华存自幼便随父亲及家人迁至都城洛阳，长期居住于此地。

魏华存的一生与道教有着不解之缘。年少时，她聪颖好学，精通四书五经，亦喜好《老子》《庄子》等修身养性、倡导逍遥的“道”书。年纪稍大一些，魏华存就加入天师道，成为真正的“修道”者。据说，魏华存对修道极为“痴迷”，除了服食茯苓丸、胡麻散等道教养生丹药，练习吐纳气息之术，她甚至想离家至深山密林等清幽之地隐居、潜心修习道法。由于父母至亲的极力反对与劝阻，魏华存未能隐居山林、静修道法，但却闭门谢客、不见亲朋，于家中一处偏僻的居室潜心修行。直至她结婚生子，也从未停止对“道”的追求，仍然虔心修炼、领悟“道”的真谛。由于西晋泰始九年（公元273年）晋武帝颁布了新的女子婚





云中玉女图（局部）

（明）崔子忠绘，此图现存于上海博物馆。该画描绘之女子颇有魏华存一心修道、潇洒脱俗之姿

配规定，诏令称“制女年十七父母不嫁者，使长吏配之”<sup>[1]</sup>，该条例规定，若女子年满十七岁仍未婚配，地方行政长官可强制性地将其许配给未婚的男子。此时的魏华存已年满二十一岁了。选择夫婿、嫁为人妻就成为难以逃避的事情了。二十四岁那年，魏华存嫁给了南阳太保刘乂，婚后生育了两个儿子，长子名璞，次子名瑕。因为她心中一直想着修道之事，所以待两个儿子稍有成长之后，她便开始与丈夫分房而居，独处静室继续修道。至此之后，魏华存便如婚前般整日在静室斋戒、潜心修道，闭门不出。

当她的两个儿子长大成人，可以独当一面之时，魏华存毅然决然地归隐山林，不问世事一心修道。受其影响，魏华存的两个儿子也终生信奉道教。

魏华存幼年时期就崇信道教的原因，不外乎两点：

第一，家庭环境的熏染。据说她的父亲魏舒亦是一位道教信徒，魏华存从小耳濡目染，自然对道教心生好感。魏父信道或许与他的身世经历有关。魏舒幼年父母双亡，被寄养在其外祖家，直到他四十岁时，膝下仍无儿无女。而且在这段时间内他曾娶亲三次，但三位夫

[1]（唐）房玄龄等撰：《晋书》卷三，北京：中华书局1974年版，第63页。

人都不幸逝世。在古代，这样的人被认定是“克妻克子”的不幸之人。然而当魏舒不惑之年之后，突然喜获麟儿与千金。他希望子女免受“诅咒”的迫切心情，促使他寻找一切可以保护子女的方法。有基于此，魏父虔诚信奉天师道，祈求神仙的庇佑。魏父对天师道教的崇奉，犹如一粒种子，使“道教”深埋于魏华存心中，并开始生根发芽。此外，哥哥的突然离世，也让魏华存看到了人类的渺小卑微与生命的无常，这促使她内心的“道教”种子茁壮成长。魏华存更加向往神仙无欲无求、逍遥自在的生活，坚定了她渴望修成正道的决心。



吹箫女仙图

（明）张路绘，现藏于北京故宫博物院

第二，社会环境的影响。魏华存常年居住的洛阳，是张鲁向中原迁居天师道的主要城市之一。作为天师道信徒的北迁聚集地，洛阳城内居住着大量的天师道信徒，民众中流传《老子想尔注》《周易参同契》等经典，道教氛围浓厚。在浓郁的崇道风尚的影响下，魏华存皈依了天师道，开启了漫长而又艰辛的修炼历程。

魏华存的丈夫在任修武令的路上病逝，之后不久，中原发生饥荒、战乱，但魏华存好似提前知晓一般，在中原大乱之前携二子向江南“避难”。从洛阳至江南的途中，屡次经过盗匪猖獗之地，最终有惊无险、化险为夷。定居江南之后，魏华存的两个儿子均得到了当时朝廷的“赏识”，加官进爵。据说，魏华存的长子刘璞曾担任司马、侍中、光禄勋等职位，次子刘瑕曾担任太尉从事中郎将、吏部尚书等职位。在兵荒马乱之时，还能获取荣华，可见上天对于她及其家人的保佑。

值得一提的是，前些年南京某墓穴出土了一通刘氏女子的墓志铭，记录了其父与其祖父的名字与官职。女子的父亲名叫刘璞，其祖父名为刘乂。更巧的是她的父亲曾任光禄勋一职，她的祖父官至修武令。通过阅读魏夫人传，我们可知这两个人分别为魏华存的儿子与丈夫。换句话说，这个墓穴中的刘氏女子当是魏华存的孙女。以此为据，我们基本可以断定魏华存是历史上的真实人物，而不同于大多数由道士编撰出来的女性神祇。

## 2 上清宗师： 魏华存与道教的不解之缘

相传，魏华存是受到神仙的指点而修道成仙的。那么，这位仙人是谁？关于这个问题，《云笈七签》中给出的答案是清虚真人——王褒。该书记载的《清虚真人王君内传》相传是由南岳夫人魏华存本人撰写的，并且她在题目中明确提出“弟子”二字，以示其师为王褒。尔后文章开篇又再次强调“华存师清虚真人王君讳褒，字子登”<sup>[1]</sup>，二者的师承关系很明确。然而，《清虚真人王君内传》中又言王褒为“君以汉元帝建昭三年九月二十七日诞焉”<sup>[2]</sup>，即王褒的出生日期为公元前36年，但我们都知道魏华存是公元252年出生的，其中隔了近300年的时间，那么他们是如何成为师徒的呢？

道教传说称，由于魏华存终日于静室诵经修道，其虔诚之心感动了天帝，故天帝派遣清虚真人王褒及其他三位真人下降人间，以授予她“真道”之法，助她得道成仙。某冬日的半夜时分，魏华存正于静室潜

[1]（宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷一〇〇，第2288页。

[2]（宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷一〇〇，第2288页。

修，忽见四位真人降于静室。其中，清虚真人王褒对魏夫人讲：“由于你虔心勤苦，渴望修得大道的真诚之举感动了天帝，于是他派我们四人来助你一臂之力，告诉你修成真道、飞升仙界的‘秘法’。”语毕，让随侍将装有宝书的玉笈打开并取出宝书，递给她说：“我奉天帝之命，于今黄道吉日将此金文宝书传授于你，书共计三十一卷。你得到宝书之后更当勤苦清修，以便早日羽化成仙。正所谓天机不可泄露，你若随意泄露该宝书的内容，必有恶报而至且株连家族。”授书仪式结束之后，清虚真人王褒又将宝书中的重要部分以及修炼的重点内容指给魏夫人。尔后，一同而来的景林真人又将《黄庭内景经》授予魏夫人，并叮嘱她昼夜诵读，称当她诵读至千万遍后，自能参悟其中奥秘，进而修得大道。说完，只见众真人并未出户，却转身不见了。

这个玄乎其玄的道教故事，是否让人觉得难辨真假？毕竟，这与常人的认知有很大的出入。倘若联想当今闽南地区的“扶乩”之事，或许就容易理解了。清虚真人王褒与魏华存之间的授受关系，或许是借助这种方式来完成的。当然，也有可能是因为魏华存十分仰慕清虚真人王褒的品德学识，在心中奉其为学习的对象，拜他并称其为师。毕竟，古代有德之人都是“求贤若渴”“谦恭虚己”之人。孔子言“三人行，必有我师焉”，足见古人谦虚好学的品德。魏夫人在《清虚真人王君内传》中对清虚真人王褒是这样描述的，“君体六和之妙炁，挺天然之嘉质，含岳秀以植韵，秉灵符而标贵，晖灼焕于三晨，峻逸超于玄风。少读五经，傍看百子，综算象纬，通探阴阳，及风炁律吕，靡有不览也。”<sup>[1]</sup>可见在魏夫人心中，虚清真人王褒是无所不知、德配天地之人。此外，“超于玄风”四字也指出魏夫人认为王褒真人极

[1]（宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷一〇〇，第2288—2289页。

有修道“天赋”，故其能获得南极夫人、西城真人等神祇的青睐而施予指点。据此我们不难发现，魏华存不光是仰慕清虚真人王褒的品德，还希望能同他一般得到真人指点，进而修成至道，位列仙班。

此外笔者还猜测，魏华存称自己师承清虚真人，还与她想假借“清虚真人”的名气有关。毕竟魏华存曾经做过天师道的女祭酒，若她奉“清虚真人王褒”为师，则有利于提升稳固自身在天师道的“领导”地位。在道教中“假借”神祇名称之事十分常见，“假借”的目的就是为了



南华秋水图（局部）

（明）仇英绘，此图现藏于北京故宫博物院。该画取材于庄子的《秋水篇》，画中男子即南华真人，女子为“秋水”化身

提高道众的重视程度，如在道戒混乱之际，灵宝派就借“西王母”之口劝说道士要遵守“道戒”。

魏华存长期担任天师道的女祭酒。前文已谈到魏华存是受其父亲魏舒的影响，开始接触学习天师道的。但让众人吃惊的是，魏华存对于道教的痴迷程度达到“茶不思、饭不想”的境地，除了一日三餐，她大部分时间都是在静室里潜心修炼。魏华存对道教的虔诚与执着之心，以及自身极高的修道天分，让她在天师道信众中脱颖而出，被众人推选为天师道的祭酒。在担任天师道祭酒一职时，魏华存的聪明才干得到了充分发挥，再加上她尽心尽力领导众教徒重振道教，因此她在洛阳天师道众人心中具有极高的声望，这也使得她在洛阳天师道祭酒的位置更加稳如泰山。

天师道首领张鲁在被迫北迁后不久仙逝，一时间群龙无首，各地祭酒各自为政，教规松弛、组织涣散，更有甚者借“天师道”的名义实行农民起义，遭到统治阶级强烈的镇压。这不仅让天师道的声誉受损，且日渐走向衰落。在广大信徒的支持下，魏华存准备对天师道进行大刀阔斧的“改革”。这些革新的方法，还与其师清虚真人王褒有关。相传她获金文宝书三十一卷之后，勤奋修炼、每日研习，后悟出其中奥妙，进而走上了“教化度人”之路。由于天师道信徒流失的根本原因是上层统治阶级对整个道派的打压。而与统治者抗衡无疑是以卵击石，所以魏华存只能另辟蹊径，重新思考教派的定位与走向。

同时受东晋“玄学”思潮的影响，魏华存开始将目光投放在那些精神空虚的上层贵族阶级上，即着手建立以门阀士族等知识分子为主体的新教派。为了满足上层阶级对空虚的精神世界以及高雅生活的追求，魏华存将“天师道”中有关符咒等早期巫师方术的民间内容删除，保留且加强了信众在静室反求诸己的“存思”之举，从精神上、心灵

上给迷茫的人以慰藉。同时改变了过去上层阶级烧制金丹的“陋习”，魏华存认为人体内由不同的“器官神”所“管理”，通过存思修炼与身体内部的各个“器官神”沟通，便可长生不老、修道成仙。这种修炼方式延续到后世，便形成了专门以修炼人体内部的精气神、以清静存思为主要修炼方式，同时综合经戒、医药、科仪、斋醮等较为全面的道教教理、修炼方法的新道教团体——上清派。简单来讲，上清派就是抛弃原始道教鄙陋方术，以诵读经文、冥思存想为主体修炼方法，最终获得真道、以致飞升的新道教团体。

那么，魏华存是否想要另辟蹊径创立一个新教派呢？据目前的资料显示，她应该只是想改良天师道，去除各种弊端陋习，使传统的天师道更好地适应新形势，从而获得一个更好的发展。后来，上清派道士追本溯源，编造出魏华存创立新教派的“假想”以壮大其派之声威。关于这个问题的推测，我们无法得到真实且正确的答案。因此，我们应该多注意魏华存对上清派的贡献及影响，而不是她的身份与地位。此外，魏华存提出“存思”的修行概念以及与她关系密切的《黄庭内景经》对道教的影响却是真实且深远的。

《黄庭内景经》是否出自魏华存之手？对此问题，学术界说法不一，难辨真伪。有一种说法认为，《黄庭内景经》是由魏华存代笔抄录成书。王明先生就秉持这种观点，他在《黄帝经考》中提出《黄庭内景经》应于魏晋之际就已出现草本，而魏华存机缘巧合得到了该草本，抄写整理该书的同时加以注述，便形成了《黄庭内景经》一书。另一种说法则认为《黄庭内景经》就是由魏华存亲笔撰写的，认为她是丹经之祖魏伯阳的后裔，遂以《周易参同契》为底本，糅合汉魏之际流行的诸多道术撰写而成《黄庭内景经》。

《黄庭内景经》是修炼“内丹”，注重人体内五脏六腑与“器官



神”之间调和关系的经书，而《周易参同契》则是注重炼制外丹的经书，二者分属不同的体系，故言《周易参同契》为《黄庭内景经》的底本实属不妥。因此，我们赞同王明先生的观点，即《黄庭内景经》是由魏华存整理抄录的。况且前述景林真人授予魏华存《黄庭内景经》之事，我们可以大胆猜测后期道士是知道《黄庭内景经》为早期民间佚名作者的草本，后经魏华存之手抄录整理之后广为流传。但为了提高该书的神秘性与道教地位，他们在记录此事时假借神仙之名，从而达到他们提高经书地位的目的。

《黄庭内景经》大约在南北朝时期流传于民间，唐宋时期更为上层知识分子争相研习。唐玄宗时期，文人白履忠假托务成子之名注解《黄庭经》内外篇。唐宣宗时期，道士胡愔书《黄庭内景五脏六腑补泄图》。唐末高道杜光庭著《道教灵验记》，记录了有关诵读《黄庭经》的灵验记。而宋代苏轼有诗言，“新诗说尽万物情，硬黄小字临黄庭”，诗中“黄庭”即指《黄庭经》内外篇。而宋代欧阳修、陆游二人同样研读《黄庭经》，陆游更发出“白头始悟颐生妙，尽在黄庭两卷中”<sup>[1]</sup>的感叹，可见《黄庭经》对后世社会的影响之大。

那么《黄庭经》为什么会深受人们的喜爱，对后世影响深远呢？这是因为《黄庭经》，尤其是《黄庭内景经》中有大量关于修炼精气、养生保健的内容，可以让人强身健体、延年益寿。如该经提出的“三丹田”理论，即让体内精气游走于脑（上丹田）、心（中丹田）以及脐（下丹田）三处，进而形成一个循环。它和中国的气功学说有异曲同工之妙，可以说是中国气功学的开端。此外，《黄庭内景经》是对人体内部五脏六腑等“器官神”的介绍，与古代中医学的器官、经脉等内容相通，形成了道教独有的养生理论与治疗保健的方法，进而也

[1]（北宋）陆游：《陆游集》第三册《剑南诗稿》卷五六，北京：中华书局1976年版，第1356页。

### 修竹仕女图（局部）

（明）仇英绘，此图现藏于上海博物馆。  
该画展现了竹林中“存思”女子的韵味



可以说它是道教医学的起源。魏华存正是习得此道，在古代平均寿命为四十岁左右的年代，生活了八十三年，即于八十三岁高龄时逝世。

传说，魏华存在八十三岁时，调息辟谷七日以待飞升，终得大道而成为“紫虚元君南岳魏夫人”。民间还流传着魏华存修道的传奇故事。相传，魏华存携二子南渡之后，便与两个儿子各自分别，在侍女麻姑陪同下来到集贤峰下潜心修道。在她修道期间，曾经受西王母的邀约于朱陵山参加“茶会”，与其同食灵瓜，遂得以延年益寿，美颜如少女。此外，西王母还将《玉清隐书》传授给魏华存，助其修道。据说魏华存飞升之时，西王母专门派来仙人迎接她。杜甫曾言：“恭敬魏夫人，群仙夹翱翔”<sup>[1]</sup>，就是描述她飞升时众仙夹道欢迎的场面。飞升后的魏华存得以跻身仙班，被天帝封为“紫虚元君领上真司命南

[1] （唐）杜甫，（清）仇兆鳌注：《杜诗详注》卷二二，北京：中华书局1979年版，第1984页。



仙女乘鸾图（局部）

（宋）佚名绘，现存于北京故宫博物院

岳夫人”，与西王母共同统领女仙，并协助西王母管理天台山、王屋山等道教名山的神仙洞府，可见南岳魏夫人在仙界有着较高的地位。虽然这仅是一则传说故事，但可以看出其在道教人士心中的崇高地位。此外，陶弘景在《真灵位业图》中也将南岳魏夫人放至第二等级，与上古仙人“左圣南极南岳真人左仙太虚真人”赤松子同级，可见她在道教女神中的地位之高，以及道教人士对她深深的“崇拜”之意。

陶弘景将南岳魏夫人的排名抬升至如此高的地位，想必有以下两个原因：第一，陶弘景注重修炼存思之法，也就表明他是上清派的传承弟子。南岳魏夫人作为上清派的开山始祖，提高她的位阶无形当中就提高了上清派的地位。第二，陶弘景编撰的《真诰》保存了大量有

关南岳魏夫人下降给杨羲的“神谕”，即指魏晋南北朝时期民间流传着大量南岳魏夫人口传的“诰语”。这就表明在魏晋南北朝时期南岳魏夫人是一位家喻户晓的女性神祇，人们认为她能保佑家宅平安、庇佑众生。陶弘景提高魏夫人的位阶等级也是顺应民意的表现。

《真诰》是记录神真降授的话语，其中杨羲与南岳魏夫人的对答占了一定比重，杨羲和二许将南岳魏夫人称作“玄师”。南岳魏夫人与杨羲之间的对话内容较为广泛。话题大多都是围绕如何修道成仙而展开，但也有一些养生保健、修身正德的内容。然而《真诰》并不是像《论语》一般，通篇都是南岳魏夫人与杨羲的对话，其中还包含着杨羲与其他众神之间的对话往来。例如，杨羲曾经向众神请教关于人如何才能耳聪目明的问题，紫薇夫人告诉杨羲要多梳头发，减少私欲；南岳魏夫人则另言他处，跟杨羲讲今日大海波浪的声响如雷震耳，杨羲不名所以问其原因，夫人答此为东海波涛汹涌的海浪声。有关这则降诰记录，紫薇夫人从正面回答了杨羲如何使凡人耳聪目明的做法，而南岳魏夫人看似没有回答杨羲关于如何才能耳聪目明的问题，但是她用她的实际感受告诉了杨羲，只要修成正果、习得大道，自然就能耳聪目明，因此她才能听清数千里外如雷阵阵的海浪声。作为杨羲的老师，南岳魏夫人是十分认真负责的，她会时时提点杨羲如何得道成仙，此处谈如何使人耳聪目明也不忘从侧面督促他好好修炼。同时，她也是亲切睿智的老师。南岳魏夫人会在与杨羲“闲话”之时，告诉杨羲修得真道的秘诀。

东晋南朝时的民间百姓纷纷收藏《真诰》，是因为他们认为南岳魏夫人可以庇佑家宅、保佑平安，家中珍藏《真诰》可起到镇宅的作用。那南岳魏夫人是如何保佑人民顺遂安康的呢？道理很简单，就是因为南岳魏夫人已经修成正果、位列仙班，她已经成为神的一员。既

已成仙，那么她曾经亲手执笔写出的文字也会带有“仙气”，因此它能保佑家宅平安、家人安康。概言之，南岳魏夫人能保家佑舍的说法，其实是杨羲“借用”她的名声以使自己的言论更加神圣化，使自己建立的体系得以传承，即杨羲“假托”南岳魏夫人以达到提升自己地位、抬高自己教派的目的。

除了上清派之外，清微派亦将南岳魏夫人视为道派创始人之一。<sup>[1]</sup>清微派虽然没有直接师承南岳魏夫人，但该派系经典中却明确谈到南岳魏夫人为其派系始祖。如《清微灌斗五雷大法》中载：“祖师三天扶教大法天师正一冲玄神化静应显佑真君，祖师清微金阙上保高元宸照法王清真紫虚元君，宗师清微元上侍宸金阙昭凝妙道保仙元君。”<sup>[2]</sup>这里的“紫虚元君”就是指南岳魏夫人魏华存。此外，《清微道法枢纽》中同样记录了清微派师祖为南岳魏夫人之事，经中言：“我祖师紫虚元君，敷弘道妙，发露玄微；陈乾坤造化之源，开雷霆机缄之妙；包罗万汇，总统正灵……”<sup>[3]</sup>而《清微应运》更是明确了紫虚元君就是南岳魏夫人一事，该经云：“高上紫虚魏元君，讳华存，字贤安，居上清宸曜宫紫虚右府。”<sup>[3]</sup>。“魏姓”与“讳华存”都确切指明之前所言的“紫虚元君”为南岳魏夫人无疑。清微派也把南岳魏夫人奉为自己派系的开山始祖一事，说明南岳魏夫人深入道教道士之心，在正统道教中有着极高的声望与地位。

[1] 《道法元会》卷二四，《道藏》第28册，第814页。

[2] 《道法元会》卷一，《道藏》第28册，第673页。

[3] 《道法元会》卷二，《道藏》第28册，第681页。

### 3 不绝如缕：

## 魏夫人信仰对民间的影响

魏晋时期，魏华存在江南地区民间具有广泛的影响力，当时信众以收藏《真诰》为荣。到了唐代，南岳魏夫人仍得以延续，并有着广泛的信众群体。唐代颜真卿曾撰写《晋紫虚元君——领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》，主要记录唐代华姑飞升为仙一事。颜真卿认为华姑是受南岳魏夫人的点化，而后飞升至南岳魏夫人身边成为其侍女。再联系唐代女冠群体数量有所增长，故而推测南岳魏夫人信仰仍旧拥有大量的信众。这一推测基于如下理由：首先，唐代视道教为国教，上至文武百官，下至平民百姓都或多或少存在道教信仰。南岳魏夫人作为普通人修道成仙的典范，在信众心目中的地位自然与众不同。唐代修习道教的女性人数上升，疑似以南岳魏夫人为榜样。众人潜心修行，希望同南岳魏夫人一般领悟“道”的真谛，飞升为仙。从这点上看，这些修道的女冠应该都是南岳魏夫人的信徒。其次，从颜真卿所撰碑文来看，他所言之事为另一位修得真道、飞升仙界的女性神祇。但他却将这位女性飞升的原因归结于南岳魏夫人的指点，也就是说在

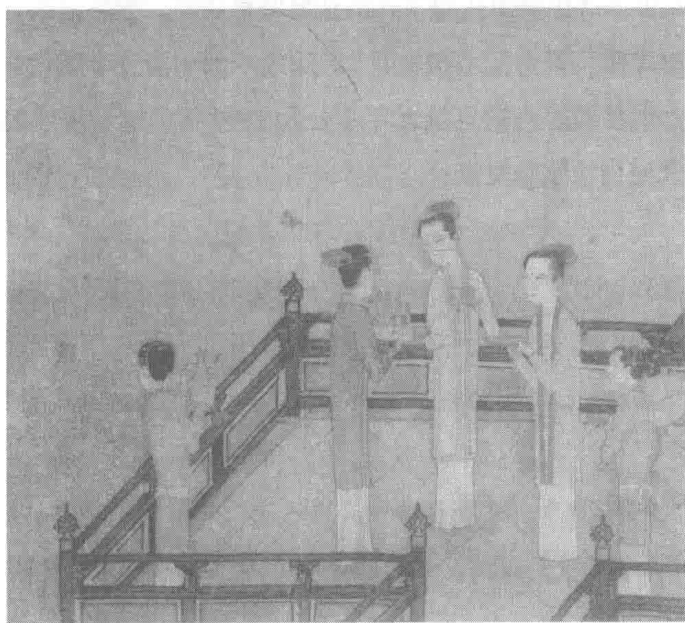
颜真卿的心目中，南岳魏夫人的指点是这位女冠能否飞升的关键。简单来说，这通碑铭记录的就是颜真卿称颂南岳魏夫人度人成仙一事。可见在当时人们心中她是道教举足轻重的女性神祇。

唐代以降，有关南岳魏夫人信仰的记载则寥寥无几。那么，为什么南岳魏夫人没有西王母、碧霞元君等其他女性神祇声望高呢？首先，由于南岳魏夫人一直走“上层路线”，之前我们也说过南岳魏夫人的身世背景为官宦之女，故其从小接触的环境就与民间群众有所不同，因此她很难理解民间群众的“需求”，很难与民间群众产生共鸣。但是南岳魏夫人官宦之女的身份却能让她很好地明白上层贵族及知识分子的“需求”，以至于她后期所主张的道教修习之路大多被上层人士认可与推崇。因此，这位走“上层路线”的道教女性神祇容易获得上层贵族以及知识分子的“偏爱”，却难以受到下层百姓的“喜爱”。其次，南岳魏夫人所在的“上清派”多注重个人的“存思”，即通过修炼自身达到成仙的目的。直言不讳地说，上清派是强调个人修行的道派，对他人的关注程度较低，这就使得该派系过于“高冷”，不得民心。而作为该派系始祖的南岳魏夫人，可以说是这种特点的“典范”。南岳魏夫人自修道以来，就潜心修道、不问世俗，虽然最终她修得真道、羽化成仙，但是这也使得她的人物形象过于脱俗，难接“地气”。因为普通百姓需要的是可以保佑他们平安喜乐，替他们避祸消灾的神祇，而南岳魏夫人却在这一点上略有缺失，所以她在民间的声望与西王母、碧霞元君等人相差甚远。

但这并不是说南岳魏夫人信仰在民间失去了根基，而仅是其信众群体的数量比较微小。由于南岳魏夫人长居洛阳，并被委任为天师道的女祭酒，所以她在洛阳这个地区还是有一部分信徒的。此外，传言南岳魏夫人于王屋山、阳洛山、衡山等山川修习道法，且有所成就，

故在这几处地区也有些许信徒。概言之，有关南岳魏夫人的民间信仰与信徒略显微薄，多呈地域性的分布。

虽然有关南岳魏夫人信仰的史实资料稀少，但是在阳洛山、衡山等地仍保留了当地人民崇奉祭祀南岳魏夫人的庙宇。如曾经赫赫有名的“魏夫人祠”始建于南北朝时期，该祠是当时人们自发修建的，后焚毁于战火，只留下一块镌刻着“鸣玉亭”三字的石头。除“魏夫人祠”之外，还有被战火销毁的“紫虚元君宫”，又名“静应庙”。据悉此庙建于唐初，因唐太宗李世民曾于此地得到南岳魏夫人的“神助”，



瑶台步月图（局部）

（宋）刘宗古绘，现存于北京故宫博物院。画中的三位女仙，举止优雅、脱俗不凡，从中可以想象出身官宦世家的魏夫人的风仪



为感谢南岳魏夫人的帮助而修建该庙宇。后被称为“静应庙”的原因是由于在宋代该地区曾遇大旱，民众在“紫虚元君宫”做法求雨得到应验后上报宋徽宗，宋徽宗听闻后十分欣喜，钦赐“静应”二字给“紫虚元君宫”，故此该庙宇改称“静应庙”。除此之外，目前阳洛山一带还有崇祀南岳魏夫人的信众，只不过当地人不称其为“紫虚元君”或是“南岳魏夫人”，而是叫她“二仙奶奶”。“二仙奶奶”在阳洛山一带十分有名望，人们不光在庙宇中崇奉祭祀她，还在自己的家中供奉她的神像或者神牌。除了静应庙的主殿紫虚元君殿供奉南岳魏夫人的神像之外，当地还有其他的庙宇也在供奉着她的神像。同时该地区于每年农历三月三日那天会举行盛大的庙会，届时来进香朝奉“二仙奶奶”的人络绎不绝、摩肩接踵。目前除了阳洛山地区，湖南省南岳衡山的黄庭观也是南岳魏夫人的重要祭祀庙宇。史料记载，黄庭观建于唐初武德元年（公元618年），历经了元明清三个朝代，极具历史价值。现存庙宇为清宣统元年（公元1909年）重新修缮的建筑，1990年又经当地政府整修。

## 4 麻姑献寿：麻姑的神迹 及其与魏华存的关系

前文提到过魏华存的侍女麻姑，是其修道时的左膀右臂、得力助手。相传在魏华存没有飞升之时，麻姑就是侍奉她的贴身丫鬟。而当南岳魏夫人终成大道、位列仙班之后，麻姑也随之一起飞升至天庭，继续做她的得力部属。但是传言属实吗？麻姑是随南岳魏夫人一同飞升为仙的吗？现在，我们简单介绍一下这位女性神祇。

麻姑也是一位大家非常熟悉的女性神祇。众所周知的成语“沧海桑田”便与麻姑有关。此外，我们还知道在民间广泛流行的“麻姑献寿”的传说。正是由于麻姑与长寿有着密切的联系，因此麻姑又称“寿仙娘娘”，但她在道教的名称应为“虚寂冲应真人”。

有关麻姑的最早记载，出自魏文帝曹丕撰写的《列异传》。嗣后，葛洪《神仙传》中也描述了麻姑的故事，相较《列异传》而言，《神仙传》对麻姑做了更细致的描写。首先，《神仙传》中记录了麻姑下降的大致时间及所涉神祇，时间是汉孝桓帝（即指汉桓帝刘志）时期，神祇为王远和麻姑。其次，该书刻画了麻姑的人物形象，即一位身穿夺目

却不知材质的衣裙，头挽一髻，其余秀发垂至腰间的十七八岁的女性。与此同时，麻姑自言见证过东海三次变为桑田的事情，暗示出虽然她长得年轻貌美但其寿遐龄。接着，麻姑向蔡经要米撒于地上变成丹砂



麻姑献寿图

(明)陈洪缙绘，现存于北京故宫博物院

一事，也指出麻姑是一位法力卓越的神祇。值得注意的是“丹砂”一词，“丹砂”是葛洪在《抱朴子》内篇中极力倡导的可以炼制丹药的上品材料。麻姑将米变为丹砂一事，可以说是她作为道教女神最有力的凭证。最后她猜中蔡经心中所疑，更是显得法力超群。

通过《列异传》的描述，我们不难发现早在三国时期麻姑就已经位列仙班了，只是她尚不具备道教化的神祇特征。《神仙传》则将麻姑改造为道教神祇谱系中的一员。换言之，民间传言麻姑为南岳魏夫人侍女一事的可能性较低。毕竟，史料记载上的南岳魏夫人出生于曹魏嘉平四年（公元252年），而关于神仙麻姑的史料记载最晚不超过黄初七年（公元226年）。二者之间相差了26年，即有关麻姑为神仙一事的说法至少在南岳夫人魏华存出生之前就流传于世了。既然麻姑已经成为了神仙，又为何要去给南岳魏夫人当侍女，祈求和魏夫人一同飞升成为神仙呢？这一点在逻辑上讲不通，因此我们怀疑麻姑为南岳魏夫人侍女一事是后人强行杜撰的。那么，后人为何要安排麻姑作为南岳魏夫人的侍女呢？这要从麻姑在道教的影响力一事说起。

我们先来了解一下麻姑的个人生平以及她是如何得道成仙的。有关这方面的内容，民间说法不一，大多属于小说家言。一则传说为麻姑是秦始皇的女儿，因为脸上长满麻子而得名“麻姑”。麻姑虽然相貌丑陋，但是却十分善良。由于看不惯秦始皇为修长城而虐待劳工，故挺身而出为劳工求情，后惹恼秦始皇而被杀。百姓听闻此事后都被麻姑的善心而感动，自发举行纪念她的活动。因为麻姑是于农历七月十五日被杀害的，从古至今百姓都在这一天纪念她，所以久而久之农历七月十五就形成了一种名为“麻姑节”的节日。麻姑节又称盂兰节，是传统民俗节日之一，据说每到农历七月十五这一天，百姓们都有煮肉蒸馍的习惯。这则民间传说中的麻姑和道教的联系甚微，但凸显了

一个重要的事实，即麻姑在古代民间影响力较大，因而成为了一个民俗节日；另一则有关麻姑的民间传说则和秦始皇的故事有些相像，都是心地善良的麻姑为苦难的百姓求情而被父亲责骂，只不过这则故事中的父亲从秦始皇转变为了北赵十六国的残暴将领“麻秋”。而且这里的麻姑并未被父亲杀死，而是害怕被父亲打骂逃至山林，在山洞中修成大道、羽化飞仙。这里含蓄地说明了麻姑和道教的关系，即麻姑通过个人努力而得道成仙，成为天界中的一员。这则传说所言麻姑的生卒年月大致为东晋与五胡十六国时期，但是托名的可能性要大一些。前文曾指出麻姑最早的史料记载为曹丕《列异传》，所以她的出生时间应该不晚于曹魏之际。此外，还有说麻姑是生于东晋孝武帝太元时期（公元376—396），后因服食蛇肉中毒，呕血而亡。这则故事中的麻姑更“平易近人”，她如凡人一般误食毒物而亡。虽然这则故事和道教并无关联，但是该故事的描述更贴近生活，更加真实，使人觉得麻姑是真实的历史人物，提升了麻姑生前为凡人的可信度。

此外，民间还流传着不同版本的麻姑成仙故事。相传，盱江西岸有座丹霞山，山里一户普通人家有一个名为麻姑的女孩。这个女孩乖巧善良、聪明懂事，小小年纪却每天都和她的嫂子一起进山采集蘑菇，捡拾木柴。入山以后二人总是分头行动，但每次麻姑采的蘑菇和捡的木柴都比她嫂子多。天天如此，难免就引起了嫂子的疑心。嫂子询问麻姑为什么会采这么多的蘑菇、捡这么多的木柴。麻姑十分诚实地和她嫂子讲，是山里的一个小女孩帮助她的。麻姑的嫂子怀疑这个小女孩是修道成精的“妖怪”，于是她让麻姑跟着这个小女孩，看看她到底是什么。结果，这个小女孩真的是“妖怪”，她是千年茯苓的化身。麻姑的嫂子因为偷偷跟在麻姑的身后得知小女孩的真实“身份”，便把这株千年茯苓挖回家中。麻姑苦苦哀求嫂子放过这株茯苓，却被嫂

子告知这是延年益寿的良药，现在放过它，它也会被别人挖走，进而强行将千年茯苓带走。等回到家中之后，麻姑的嫂子又随便寻个理由将麻姑支走，准备自己独享这株千年茯苓。谁料正当她蒸煮茯苓之时被旁人叫走，而此时麻姑又恰巧回来，闻到锅内阵阵的香味便禁不住尝了一口。哪知茯苓其味无穷，麻姑忍不住将它全部吃掉。等到麻姑的嫂子回到家中之时，麻姑已经随着祥云飞向天际，成为神仙中的一员。

在这个故事中，麻姑飞升成仙的过程很有意思。麻姑修得大道的过程并不像南岳魏夫人一般，是经过长期的潜心修炼达到的。而是偶然间服食了“千年茯苓”习得大道、羽化飞升，此服食“仙药”即可成仙的说法，和早期道教倡导的“服食金丹”之说有异曲同工之妙。

高道葛洪一生都极为推崇“金丹”之术，认为这是修得大道的唯一方法。葛洪在《抱朴子内篇》中言：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”<sup>[1]</sup>葛洪此句话的意思简单来讲，就是服食金丹是修道之路的“基础”，若不能通过服食金丹而修得神仙，则古往今来也就没有神仙一说。换言之，修得大道的神仙就是通过服食金丹而飞升的。可见，当时金



麻姑献寿图

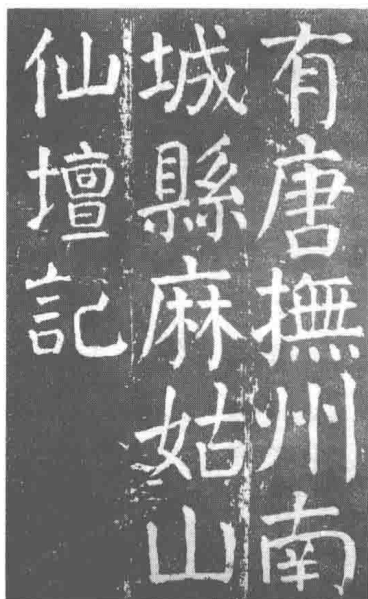
（清）任薰绘，现存于常熟市文物管理委员会

[1] 王明：《抱朴子内篇校释》卷四，北京：中华书局1985年版，第70页。

丹之术为道教羽化飞升最重要、最流行的方法。

虽然茯苓并不是这里所讲的金丹，但却是炼丹的重要原料之一。茯苓在三国时期就如麻姑的嫂子所言，是能使人延年益寿的佳药，故当时形成了服食茯苓的热潮，造成茯苓出现了“供不应求、价格暴涨”的局面。因而，这则故事最能体现麻姑得道成仙的方式，即通过服食金丹之术而修得大道。此外，麻姑修炼之地是在丹霞山，这里有三十六洞天之一的宛陵洞天。后因麻姑在此地飞升，丹霞山又被称为“麻姑山”。唐代大书法家颜真卿还多次游览此处，撰写了《麻姑仙坛记》一文。唐代，山上还建有专门祭祀麻姑的麻姑庙。

麻姑为什么会如此受人尊崇和爱戴呢？这就要从麻姑的神祇职能说起，即她主管长寿的神祇职能，“麻姑献寿”的故事大家都耳熟能详。



麻姑仙坛记拓片（局部）

（唐）颜真卿撰，碑文全称《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》

这个故事是从麻姑在蟠桃寿宴上给西王母献灵芝酒这个角度来讲的，虽然没有直接描写麻姑有使人长生不老的能力，但该故事描述了她为人庆寿时的真心与诚意。《庄子》云：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。”<sup>[1]</sup>即指当人诚心诚意祈愿某事之时，能在感动他人的同时感动天地，进而获得所期望的结果。从相信天地的角度出发，古人发现麻姑衷心为人庆寿之举必能获得应有的答复，进而达成了促使人长寿的结果。此外，说麻姑拥有添福增寿这一神祇职能的另一个原因是，麻姑本身是个长寿之人，前文中说过麻姑见证了东海三次由海变为桑田。因此，麻姑就成为了长寿的代名词，是一位可以使人延年益寿的神祇。除了能使人长寿外，麻姑还可以保佑地方风调雨顺，可以使人消灾避祸。据悉，唐代于麻姑山建立麻姑庙之后，香火一直都很旺盛。明清时期，该地官员更是约定成俗地将每年农历七月初七这一天，定为上山祭拜麻姑的日子，以求麻姑保佑该地平安顺遂。

那么，麻姑怎么就成为南岳魏夫人的侍女呢？这当中最重要的原因莫过于借“麻姑”之名来提升南岳魏夫人的身份地位。按理说南岳魏夫人的出生时期最少比麻姑晚了约100年，麻姑根本不可能成为南岳魏夫人的侍女。同时，麻姑得道成仙的日期也要早于南岳魏夫人，可以说是魏夫人的“前辈”。因此，由南岳魏夫人指引麻姑成仙之事，纯属无稽之谈。但是道士还是将这些“无稽之谈”写进书里，就是为了借此提升南岳魏夫人的地位。她可以点化“麻姑”一事，就说明南岳魏夫人法力远高于麻姑，进而从侧面写出南岳魏夫人地位之高。此外，道门中人想要借助麻姑来烘托南岳魏夫人。麻姑是久负盛名的女性神祇，在百姓中享有较高“知名度”，因而可以借其名来提升南岳魏夫人的“知名度”，为后者吸引更多“信众”。南岳魏夫人被奉为

[1]（战国）庄子撰，孙通海译注：《庄子》，第360页。



上清派创始人，其地位及影响力直接影响着上清派的存亡问题。若南岳魏夫人的神位较高，其信众较多，就代表着该教派占有“正统”地位，有着广大的群众支持，故此教派根基稳固。同时，南岳魏夫人选择的“上层发展路线”本就不被人民群众接受，因而她更需要一个深受民间承认且爱戴的女性神祇，帮助她打开人民群众的“心房”。麻姑便是不二人选。

南岳魏夫人作为道教重要的女性神祇，虽然在民间信仰方面相较于其他女仙略逊一筹，但其对道教发展所做出的贡献却是众多女仙望尘莫及的。她可以说是引领正统道教走向上层统治阶级与知识分子的重要人物之一，即为正统道教注入了新的活力与生命力。南岳魏夫人的清高使其失去了民间群众的崇奉，但却为她带来了独有的魅力与光彩。

---

### 小知识◎魏夫之名

关于魏夫人丈夫的名字，有多种版本。如《云笈七签》中其夫名为刘义，《太平广记》中则称其夫为刘文。因为古籍大多数都为抄录本，故会有抄错之事，所以对于魏夫人夫君的名字，有诸多版本并不奇怪。

### ◎上清派

上清派是魏晋南北朝时期以士族门阀等知识分子为代表而建立的一种新的道教派系。它尊奉元始天尊，将其视为最高神祇，尊魏华存为开山始祖，视其为该派系的创始人。上

清派的道教理论颇为丰富，包含了经戒、斋醮、科仪、医术等多方面内容，但该教派以“存思”为主要修行方式，不太注重斋醮、科仪之事。

### ◎清微派

清微派是南宋时期建立的符箓三宗的分支道教派系。它尊奉元始天尊、太上玉晨大道君、太上老君等道教神祇，但它宣称其为元始天尊的弟子，以抬升其地位。清微派注重雷法，即主张内外兼修，也通于符箓、斋醮等仪式法术，不过该派以修炼内丹为主。

### ◎宛陵洞天

在江西建昌府南城县，是道教三十六小洞天之一、七十二福地之一。在三十六洞天中被称为“二十八麻姑山丹霞宛陵洞天”，因为麻姑在此处飞升而得名。在七十二福地中被称为“第十福地丹霞洞”，是由于此处为蔡经真人修炼之地。此处既为洞天又为福地，实属灵秀之宝地。

# 五 泰山女神

——  
碧霞元君

碧霞元君，全称“东岳泰山天仙玉女碧霞元君”，道书中称之为“天仙玉女碧霞护世弘济真人”“天仙玉女保生真人宏德碧霞元君”，民间又有“泰山老母”“泰山娘娘”等俗称。“碧霞元君”中的“碧霞”二字系指青色云霞，“元君”则是道门中人对女神的尊称。因为世人普遍认为神仙居住于九重天，即云霞之上，所以“碧霞”亦有神仙之意。“碧霞”与“元君”合二为一，则在极大程度上彰显这位女性神祇的尊贵。碧霞元君作为道教重要的女神之一，有着“庇

佑众生，灵应九州”“统摄岳府神兵，照察人间善恶”的说法。宋代以降随着碧霞元君信仰的不断丰富和完善，民众对她的崇拜日益增强，使其逐渐成为中国道教史上影响力较大的女神之一。即便与声名赫赫的泰山神祇“东岳大帝”相比，其威名也无丝毫逊色之处。要知道“东岳大帝”所掌的泰山，自古就被视为“神山”，系历史上诸多皇帝的封禅之处，有广泛的信众群体。碧霞元君的威名与它不分伯仲，清代其信仰群体甚至已超过东岳大帝，可想而知她在道教诸神中的显贵地位。由于碧霞元君亦出自泰山，因而在清代其信仰的巅峰时期，曾取代“东岳大帝”成为泰山的代表性

山神。此时碧霞元君更在北方信众心目中拥有无与伦比的地位，民间亦有“北元君、南妈祖”的说法流传。



泰山娘娘（碧霞元君）

明代水陆画，现藏于泰安市博物馆

## 1 历史渊源：碧霞元君 的身世来历与敕封缘由

在众多的道教女神中，碧霞元君极具传奇色彩。她虽然“后来居上”且“出名”时间较晚，但却具有广泛且深远的影响力。这位传奇女神的历史形象是怎么样呢？她有哪些妙趣横生的身世由来呢？有关碧霞元君的身世，一直以来都众说纷纭。

“碧霞元君”的称谓始见于宋代。不过，宋元时期人们多称其为“玉女”或“天仙玉女”，“碧霞元君”的称谓在明代才得以广泛流传。为了行文的流畅，本文将会一直使用“碧霞元君”这个称谓。

传世文献中最早涉及碧霞元君的记载，是晋代干宝撰作的《搜神记》。该书记录了这样一个故事：周文王姬昌梦见一美丽女子在道路上哭泣，上前询问缘由。这位女子自述是泰山神之女，嫁给西海神童为妻，今日想回家探亲，谁知被姜太公所设的“灌坛令”阻挡了前进的道路。女子又言自己经过必将风雨大作，会破坏“灌坛令”进而影响姜太公的德行，因无解决办法才在此哭泣。等到周文王梦醒之后，便叫姜太公前来商讨此事。翌日，果真出现狂风大雨且绕着“灌坛令”

### 八十七神仙图卷（局部）

传为（唐）吴道子绘，徐悲鸿纪念馆藏。道教中的女仙（玉女）图



奔驰而过的现象。这则故事虽然出现了“泰山神之女”的字眼，但尚不确定此女就是指碧霞元君。

明末清初大思想家、史学家顾炎武在其《日知录》中言及：“泰山顶碧霞元君，宋真宗所封，世人多以为泰山之女，后之文人知其说之不经，而撰为黄帝遣玉女之事以附会之。不知当日所以褒封，固真以为泰山之女也。今考封号虽自宋时，而泰山女之说则晋时已有之。”<sup>[1]</sup>这段话的意思大致是说：宋代大多数人认为碧霞元君是泰山神祇的女儿，后代文人则认为此事没有由来，而编撰出了黄帝遣玉女之事以附会之。不知道当日褒封的原因，固然以为其是泰山之女。其实有关泰山之女的事情，早在晋代就有了。

[1]（清）顾炎武，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》卷二五，上海：古籍出版社2006年版，第1407页。

顾炎武虽然考证了泰山之女的出现时间，但并未指出其名讳就是碧霞元君，即便他指出碧霞元君就是泰山之女，其史料的真实性也有待考证。

此外，顾炎武所谈到的“黄帝遣玉女之事”见诸于隋代文人李谔撰写的《瑶池记》中。书中记载的是一则民间故事，即黄帝要与在西方昆仑山修炼的真人相见，为表“礼数”，派遣七位头戴云冠、身穿羽衣的玉女去泰山迎接真人。待接到真人之后，七位玉女中的一位玉女则留在泰山潜心修炼，终成大道飞升至仙界，后被封赏为泰山女神。这里的泰山女神，即指碧霞元君。只可惜，这则故事到此便戛然而止，得道的碧霞元君并未再受到人们的关注。唐代除了诗仙李白曾在《游泰山》系列中的一首诗提及“玉女”二字之外，并未有更多的史料记载。

到了宋代，在唐代备受冷落的碧霞元君则成为皇室封赏的对象。宋真宗赵恒于大中祥符元年（公元1008年）先是给碧霞元君赐名为“圣帝之女”，并敕封为“天仙玉女碧霞元君”，再命人整修玉女池、重塑玉女像，最后敕建祭祀祠堂，设专人供奉香火。那么，宋真宗赵恒为何如此推崇“碧霞元君”？相传，大中祥符元年（公元1008年）宋真宗封禅泰山之际，偶然路过泰山顶的玉女池。玉女池的池水忽然勾起了宋真宗的兴趣，于是他走至池边洗手。就在此时，一尊玉女雕像忽然浮出水面。身边的随侍说，这尊玉女雕像是汉代某宫殿供奉的金童玉女，极具灵性。据悉因为所在宫殿崩塌，所以流落至此，数百年间均悄无声息地“沉睡”在池水中。宋真宗听后大呼“此乃玉女显灵也”，因而对“碧霞元君”推崇至极。据学者考证，这则故事出自明代学者陆采所撰的《览胜纪谈》。不过，《宋史》对此事未见只言片语，故其真实性有待考证。然而，“碧霞元君”出现在大众视野中的确始于宋代，此时文人笔记小说中将其作为写作素材而大加演绎，如

《云斋广录》所收录的《盈盈传》，便是其中一例。某天，盈盈于梦中受玉女（即碧霞元君）之命，要她去玉女池掌管奏牍。待盈盈醒来后，便哭泣着向其父母告别。盈盈对她的父母说，“女儿将命不久矣，若想再见则需要去东山（即泰山）看我”，尔后不久便香消玉殒。盈盈的情人相信她生前所言，于是前往东山（即泰山）玉女池吊唁。果真如盈盈所言，他于玉女池见到了盈盈。不止如此，他们二人还一同宴饮赋诗。又过了几年，此玉女池香火鼎盛，每年有众多的善男信女前去祠拜。这则故事说明宋代就有玉女池，且玉女信仰已蔚然成风。

元代，碧霞元君正式纳入道教神祇体系中。元代秦子晋撰《新编连相搜神广记》“东岳”条记载：“帝一女：玉女大仙，即岱岳太平顶玉仙娘娘是也。”<sup>[1]</sup>他写出碧霞元君是“东岳大帝”的女儿一事，更多的应是对历史的传承，是对晋代《搜神记》的呼应。与此同时，其带来的“附加价值”就是将“碧霞元君”纳入道教的范畴之中，毕竟“东岳大帝”是道教重要的神祇之一。元代杜仁杰《泰安阜上张氏先茔碑》所记则明确可以看出“碧霞元君”是道教神祇，该文记录了泰山道士张志纯主持重建泰山玉女祠并将其改名为“昭真观”的事情。要知道“真”在道教文化中是极其重要的一个字，道籍称老子为“真老”，称神仙为“真人”。《说文解字》训曰：“昭，日明也。”<sup>[2]</sup>即有光明显著之意。如此看来，将观名改为“昭真”二字就是强调碧霞元君为道教神祇之事。

碧霞元君在经历了宋、元两代的积淀之后，至明代开始渐露“锋芒”。明代的碧霞元君信仰发展迅猛，受到了社会各个阶层的推崇。这从两个方面得到体现：第一，碧霞元君深受皇室的崇奉，明神宗朱

[1] 佚名撰：《绘图三教源流搜神大全》（外二种），第484页。

[2] （汉）许慎：《说文解字》卷七上，第137页。



翊钧之母慈圣皇太后曾捐资修建涿州碧霞元君庙；第二，她亦受到百姓的狂热“追捧”，明人谢肇淛曾言：“故古之祠泰山者，为岳也；而今之祠泰山者，为元君也。”<sup>[1]</sup>

有关碧霞元君的身世来历，到了明代更出现了不少新说法，可谓是层出不穷、五花八门。除了之前谈到的天仙玉女说法之外，流传度较高的则是汉代修道成仙女子——石玉叶的故事。据说，汉明帝时期西牛国孙宁府奉符县善士石守道的夫人金氏于中元七年四月十八日子时诞下一女，取名为石玉叶。这个女孩小的时候就极其聪慧、富有灵性，三岁就通解人伦，七岁能读懂道法，曾见西王母。十四岁时，玉叶受到神灵的感应，入山修行，得到曹仙长的指点，进入天空山黄花洞修道。后领悟大道真谛，飞升成仙，被封为“碧霞元君”。传闻称其修炼的“天空山”就是泰山，山顶之池就是玉女池。

经过宋、元、明这三个朝代的丰富和完善，碧霞元君的形象塑造已经逐渐丰满和定型，并得到了官方朝廷及民间百姓的双重认可。到了清代，碧霞元君的神格信仰尽管未有所突破与变革，但却进入了一个巅峰时期。

---

[1]（明）谢肇淛著：《五杂俎》卷四，北京：中华书局1959年版，第97页。

## 2 护世济民： 碧霞元君信仰的道教色彩

在介绍了有关“碧霞元君”的历史渊源之后，本节则将介绍碧霞元君的道教化改造。

元代以降，碧霞元君正式成为道教神仙谱系中的一员。如同其他神祇一般，碧霞元君也有着她自己的传奇经历。有两种说法流传较广。第一种认为她是斗母精元、金莲化生。这个说法源于泰山灵应宫所刻铭文《太上老君说天仙玉女碧霞元君护世弘济妙经》，据悉此铭文刻于明代所铸铜钟之上，目前仍存于灵应宫内。此经文所言碧霞元君本为西天斗母的一丝元气、一缕精华，后经过长期天地造化，就像“哪吒”一般从莲花中孕育而生。在获此“肉体凡胎”以后，碧霞元君就开始归隐岱岳、潜心修行的生活。凭借着天资卓越与后天努力，碧霞元君最终修成大道，被敕封为“天仙玉女碧霞护世弘济真人”，从此坐镇泰山，庇佑泰山及其周边府县的黎民。与之相对的另外一种说法，则认为她是天上真人，普度众人。相传，上古之人多心地善良，所以他们健康长寿、福禄相随。而到了末世之际，人心腐坏，世人多存卑

鄙无耻之心，所以天灾不断，民不聊生。此时已居太一青玄之位的真人见民间如此状况，于心不忍。因而真人化身女性神祇下降于世，普度群生以解灾祸，使众人早日脱离苦海。文中谈到的身居“太一青玄之位”的真人就是碧霞元君。该故事出自明版《正统道藏》所收录的《元始天尊说碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，其原文为：“是时元君已证太一青玄之位，观见众生受此况沦，悲慈不已。为化女流，普度群生。”<sup>[1]</sup> 以上是道门文献中对于碧霞元君身世由来的记载。



天妃圣母碧霞元君像（局部）

（明）慈圣皇太后绘造，首都博物馆藏。此图是慈圣皇太后命人绘制的

[1] 《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，《道藏》第34册，第744页。

通过《道藏》经文对碧霞元君的形象描述，我们不难发现，她的身世被赋予了更加神秘的色彩。之前历史文献中碧霞元君的人物形象，多数经历的是个人刻苦修炼、体悟得道、修成正果后变为神仙的模式。这种模式十分符合道教修道成仙的理念，即世俗中人在体悟大道的真谛、消除“迷障”之后可飞升天界、位列仙班。同时，神仙的特性是“不死不灭”的永恒存在，是“不老不痛”的理想状态。追求此种精神的多为上层贵族，他们享有人间富贵，多数轻松快活过日，所以希望自己可以长生不老一直如此生活下去。而普通百姓虽然向往此种生活，但碍于生活的艰辛与困苦，他们则更愿意追求神仙的庇护与保佑。明清之际，道教的发展路线发生了巨大的变化，即从走上层贵族路线转向面对民间劳苦大众。在此背景之下，道教对神仙的塑造也随之变化。从之前通过刻苦修行终成大道的励志形象，逐步转变为降世救难、度人度世的慈悲形象。这种变化不仅为神祇形象增添了一层神秘的面纱，而且还突出强调神祇法力高强，可救人于水火之中。

法力是每一位神祇可以运用的能力，是他（她）履行自身职能的有力保障。法力与职能，是相辅相成、互为表里的关系。也就是说，法力越高强，其神祇职能越大。我们都知道碧霞元君拥有无边的法力，那么碧霞元君的职能到底如何呢？《道藏》中现存有关碧霞元君的道经，多用统世间善恶、保国民治安、显大圣大慈、助子孙绵延等词汇形容她的神祇职能。以《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》为例，该经言：“应九炁以生生，体一元而化化，神功莫测，浩德难量，惠溥天民，倾土皈依。受命玉帝，证位天仙，统摄岳府神兵，照察人间善恶，罪福昭报，感应速彰。”<sup>[1]</sup>即碧霞元君首先可以统帅东岳泰山所存的神兵神将。其次，人世间的善恶之事都逃不过碧霞元君的掌控，再者，

[1] 《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，《道藏》第34册，第744页。

她既能“护国安民”又能“普济保生”。如此看来，碧霞元君的神祇职能可以说是包罗万象、面面俱到的。同时，文章末尾所言“罪福昭报，感应速彰”，说明碧霞元君是位干练的女性，所有犯下罪责、导致灾祸的人都将及时遭受惩罚与处治。

虽然碧霞元君拥有诸多能力，但是她最重要且最突出的能力是“主生保生”，即赐子保子的神祇职能。由于碧霞元君的道场位于泰山，她顺理成章地沿袭着泰山的“主生”思想，获得“主生保生”的神奇法力。《岱史》云：“泰山位东土，禀木德，而玉女坤质为水，助生成之功。”按古代五行观讲，木主生，寓意生发万物。而水生木，水滋养树木以促其生长。古语云：“水利万物而不争”，水的利他性让以水为本的碧霞元君拥有了“利生”的能力。而“水性”中所包涵“孕育生命，促使其茁壮成长”的寓意，让碧霞元君拥有了“保生”的能力。由此而来的“利生保生”职能，成为碧霞元君最为重要的神祇职能之一。与此同时碧霞元君也富有“水”的其他特征，如极具包容性与慈悲性等。虽然她的行事作风雷厉风行，在观察人间善恶之后会迅速给出福报或恶果的评判，但是她仅针对某件事情做出相应的罚恶，其目的也只是希望这些作恶的人可以洗心革面重新做人。只要为恶之人有一丝悔改之意，碧霞元君便会不计前嫌给予他保护，赐予他福气。道教如此塑造碧霞元君的人物形象，应出于以下两种目的：第一，是劝世人行善，并且将行善作恶的后果显示给世人，以使善人继续行善，使恶人改过自新；第二，是奉劝世人要有宽广的胸怀，要能理解并原谅他人，给人以改过自新的机会。我们都知道“说得好不如做得好”这句话，冠冕堂皇的话说得再华丽，不如塑造一个真实的人物来做参照。碧霞元君人物形象所包涵的“善”与“恕”，想必就是道教想要告诉世人的为人之道。

此外，碧霞元君的诞辰日为农历四月十八日。道教经典中谈及碧霞元君诞辰时多言是在此日，官方对此也予以认可。因此，每到农历四月十八日，全国大部分地区的碧霞元君宫观均会举行隆重的祭祀庆典，与之相伴的则是热闹非凡的庙会。值得注意的是，泰山地区则以农历三月十五日作为碧霞元君庆贺诞辰，举行盛大的庆祝活动。事实上，泰山地区选取这一天作为碧霞元君诞辰日，是由于特殊的历史原因所造成的。

相传，清乾隆二十四年（公元1759年），乾隆皇帝弘历下旨召告天下，每逢碧霞元君诞辰之际将正式派遣使者出使泰山进行祭祀。皇帝派遣官员对碧霞元君进行祭拜，届时往往“封山”以示皇家威严，导致香客无法入山祭拜。尽管皇帝派遣使者祭祀碧霞元君提升了她所在的祭祀等级，但也着实影响了民间群众对她祭拜的现象。由于农历四月十八日普通的善男信女只能望祠兴叹，无法进山奉香，只好另择吉日对碧霞元君进行民间的庆典祭祀活动。在此背景之下，农历三月十五日碧霞元君“换袍日”便成为了理想的选择。“换袍日”在明代就已出现，乃指将碧霞元君神像上所披旧袍换置为新袍。冬去春来，天气回暖，万物复苏，神州大地出现一派欣欣向荣的繁荣景象，人们认为神祇也该换置新衣迎接新的开始。故每至此时，信众都会筹资制袍，并聚众前往岱祠为碧霞元君举行换袍仪式。在清代乾隆帝于碧霞元君的诞辰之日封山进香后，这一天便成为了民众心中碧霞元君的诞辰，所以他们纷纷在这一天聚众参拜进香。久而久之，农历三月十五日就逐渐成为泰山地区普通信众认可的碧霞元君诞辰，演变成为了她的第二个生日。这个约定成俗的“诞辰日”，直至今日仍根植在泰山地区的信众心中，每逢此日进山烧香、参拜碧霞元君神像的信众络绎不绝。



送子得魁图

（清）任淇绘，浙江省博物馆藏。此图寓意女神给世人送子

目前我们所见的碧霞元君神像，多数都是年纪约为五六十岁、面貌端庄而又不失慈祥的老年妇人形象。这和之前所说的“玉女”形象相差较远，而且也不符合早期道教对女性神祇法力高低的评判标准。这是道教对碧霞元君人物形象的再次改造，其目的是为了彰显她的亲和力，从而拉近其与信众之间的距离。此外，在众人眼里年纪与智慧有所关联，年纪越大之人越具有智慧。将碧霞元君的面貌改变为老姬，也有显示其聪慧的目的。给误入迷途的人们些许点拨，亦不失为碧霞元君普度世人的方式之一。道教对碧霞元君形象的诸多改造，归根结底是为了传播碧霞元君信仰，使其吸引更多的善男信女崇祀，以扩大道教在民间的影响力。

### 3 官民共祀： 碧霞元君的信仰情况

解读碧霞元君信仰，从两种角度入手比较合适。第一种是官方形式，即皇室对碧霞元君的敕封、祭祀她的方式等问题。一般来说，神祇被纳入国家祭祀体系是官方形式中最为重要的一件事情；第二种是民间形式，即百姓对碧霞元君的崇奉、自发形成香会组织为其敬供香火物品的问题。此外，每年庆祝碧霞元君诞辰所形成的庙会，也是碧霞元君信仰的体现之一。

我们先来谈谈碧霞元君信仰成为国家祭祀的问题。碧霞元君信仰肇始于宋代，发展于明代，繁荣于清代。尽管宋代的碧霞元君并不是妇孺皆知的女性神祇，而仅在泰山建立了祠堂并得到皇帝敕赐的“玉女”封号，但却是该信仰获得里程碑式突破的时期。毕竟，这是历史上第一个建立专门供奉碧霞元君祠堂的朝代。元代碧霞元君信仰有了跳跃式的发展，被纳入道教的信仰体系中，与此同时祠堂数量有所增加，但其影响力还不足以使其纳入到官方祀典，因而，元代的碧霞元君信仰仍属于淫祀的范围之内。明代初期，国家对东岳大帝的封号及



祭祀问题加强控制。国家统治者更欲突出表现他作为国家官方神祇的一面，禁止民间的私人祭祀，以免亵渎神祇。此举是官方重新推行古代祭祀之礼的表现，使泰山东岳大帝信仰由民间祭祀而纳入官方祀典。朝廷颁布的这个诏令，可谓国家给出了吸收整理民间祭祀的信号，亦是后来碧霞元君信仰成为国家祭祀的铺垫。据悉，自正统十年（公元1445年）开始，国家不断拨款重修碧霞元君祠堂。在明宪宗朱见深即位之后，更曾派遣重臣至泰山昭真祠（碧霞元君祠）致祭，这应是皇家首次遣官祭祀碧霞元君的举动。此外，明宪宗朱见深还于成化十九年（公元1483年）下令扩建昭真祠，并赐名“碧霞灵应宫”。清代，碧霞元君得以进入国家祀典之列。起初，康熙皇帝赐匾给碧霞祠，雍正皇帝亦赐匾给碧霞祠，还亲自撰写赞誉碧霞元君的诗词，留下“子视群蒙敷惠泽，母临庇土荷帡幪”“常将天福人间锡，奖孝褒忠佑万方”的句子。乾隆皇帝将碧霞元君信仰纳入国家祭祀体系之中，并派专人在元君诞辰日致祭。乾隆皇帝之后的清代帝王继续沿袭该做法，极大地抬高了碧霞元君神祇地位，推动了其信仰的传播。国家对于碧霞元君信仰的支持，促使她走入寻常百姓的生活，成为百姓信赖的道教女性神祇。

为了更好地了解碧霞元君信仰嬗变的始末，我们从她的庙宇数量分析其信众的变化。元代碧霞元君祠堂数量虽然有所增加，但仅限于泰山地区。因为这些整修扩建的祠庙覆盖范围毕竟有限，只有泰山及其周边地区的百姓受其影响。从整体来看，碧霞元君信仰群体仍属于地方性、区域性的性质；明代碧霞元君信仰发生了质的变化，供奉碧霞元君的宫观数量迅速上涨，仅北京城内就有五处专门奉祀碧霞元君的庙宇。清代在建立碧霞元君庙宇的问题上，比明代有过之而无不及。以北京城为例，除了明代建立的五所家喻户晓的娘娘庙，又增设两处

朝拜碧霞元君的圣地，分别是京郊的丫髻山和妙峰山。此外，民间供奉碧霞元君的祠堂更是不计其数。据悉，明清之际仅碧霞元君行宫的名称就多达 50 余种，如碧霞宫、元君圣母庙、娘娘庙、天仙宫、天东岱圣母行宫等。而所涉及的省份，则遍布全国各地，按现今的行政单位名称来讲，碧霞元君庙宇所涉地区北至黑龙江，南至广东，西至云南，



西顶施茶碑拓片

（清）赵济美撰。碑刻现存于北京海淀区蓝靛厂广仁宫。广仁宫，又名西顶，是北京著名的供奉碧霞元君的宫观之一。施茶，指施茶香会，是民间自发组织供奉碧霞元君的群体

东至江浙。明清两代碧霞元君庙宇在全国范围不断被建立，这说明碧霞元君信仰的辐射范围不断扩大，信众群体人数不断增多。此时，碧霞元君信仰群体已明显壮大，可谓人才济济，共聚一堂。为了更好地崇信碧霞元君，信众多以团体形式出现，一起筹资为她添置冠袍带履、金银供器、文房四宝、公案簿籍等物件。同时，这些社团会组织香客信众做善事，如在祭祀碧霞元君的大典上设立免费的茶棚，在祭祀之前帮助寺庙进行清扫等。这些社团都有各自独特的名称，但多数都有香会、老会等字眼，如引善老会、元宝老会、斗香膏药圣会等。而且大部分的老会、香会为纪念自身组织所做善事，都会自行出资篆刻金石碑碣，现如今碧霞元君寺庙内留有的大量碑刻，都是当时各行各会的遗存之物。

这些碑刻是研究民间碧霞元君信仰的珍贵资料。碑文多记录某香会在固定的日子或碧霞元君诞辰之日向庙里进献香火、钱物，或为酬谢碧霞元君的“灵应”而整修殿宇、重塑金身，或是行会众人行善好施以求神佑等。这些碑刻资料为研究明清时期的社会民众对碧霞元君的崇信程度以及相关祭祀仪式的规模等内容提供了有力佐证。当然，勒石以纪念并非是社会民众的专属，一些皇亲贵戚也会通过这种方式来表达对神的崇敬。以《重修广仁宫碑文》（广仁宫即指西顶娘娘庙）为例，该碑文记录了康熙四十九年（公元1710年）康熙帝斥资重新修葺广仁宫一事，既体现了当时西顶娘娘庙的大致状况，又从侧面显出清代皇帝对碧霞元君庙宇的重视。值得一提的是，该碑文是由康熙帝五子恒亲王允祺奉敕所撰。这也说明现今留存的许多碑刻都是皇亲国戚亲笔撰写，甚至有些是皇帝亲笔御书。如康熙皇帝曾为广仁宫撰写碑文，称赞碧霞元君“厚德以广”“仁使首善”。除皇帝御笔御书以及皇亲贵族的碑刻之外，大部分碑刻都是香会、老会所立。这种碑刻

除了记录特定的事情之外，还会在碑阴之处记录当时香会的会首及会众的名字。通过对这些碑阴的分析，我们可以发现香会组织的成员并无鲜明的阶级性，上至皇亲国戚、下至黎民百姓都会记录其中，因为在碑阴处可发现许多后宫嫔妃、皇子公主的名号。如《敕建护国洪慈宫碑记》中明确记载了明神宗之母孝定皇后曾出资修建洪慈宫即西顶娘娘庙一事。此外，碑阴处还记录了香会组织内部成员的性别与民族。通过这些记载，我们了解到碧霞元君信众的主体成员为女性，男性数量虽少，但多为香会的会长、副会长等“核心”成员。同时，碧霞元君虽然是汉族的神祇，但是我们发现她的信徒满人汉人都有。通过对性别以及民族的分析，我们不难发现清代社会是个男尊女卑思想极为严重的时代，但是民族融合度却比其他“外族”统治的时代要略高一筹。

那么，碧霞元君为什么能够从地方走向全国，赢得了社会各阶层的青睐呢？我们认为大致有以下几点原因：

第一，女性与母性特征。碧霞元君是女性神祇，从偏爱同性的角度出发，她的身份使她有保护地位低下妇女的责任。同时她具有超强的法力，这足以使她保护弱小、主持公正。女性的社会地位自宋代以降十分卑微，这使得她们更依赖神祇的保护。然而道教神祇多数为男性，与女性群体总有些许的疏离感。碧霞元君的出现，刚好改变了这一现状。巾帼不让须眉，法力高强的她不仅满足了古代民妇心中的需求，同时给予她们精神上的支撑与慰藉。碧霞元君出现在以男权为主的封建社会，不免有一种向权威挑战的意思。这何尝不是她积累无数女性信众的原因。碧霞元君作为女性的“保护神”，直至今日还根植在万千妇女的思想中。粗略统计，每年全国各地仍有数以万计的女性登临泰山之巅祭拜碧霞元君，求取她的保佑与庇护。

第二，佑护子嗣的神祇职能。《孟子》云“不孝有三，无后为大”，

古代中国社会的人们极其注重子嗣问题。拥有子嗣并护佑其顺利成长，是每个家庭最基本的愿望。碧霞元君的“主生”职能，与百姓的愿望不谋而合，这使得她更易被百姓接受与崇拜，是她的信仰得以传播的最主要原因。此外，碧霞元君无所不能的法力，使得各种人群都可以受到碧霞元君的庇护与保佑，这无疑扩大了受众群体的选择范围，利于信仰的传播与发展。

第三，道教地位的抬升。明太祖朱元璋废除了东岳大帝“天齐仁圣帝”的封号，这就间接地促使碧霞元君与东岳大帝共为庇佑九州的泰山神祇，无意间抬升了碧霞元君的道教地位。在百姓心中，神祇地位的升高意味着灵验度的提升，因而崇信碧霞元君的人群不断增多。

第四，皇室的支持与引导，也是碧霞元君信仰扩大的影响因素之一。明代皇室是碧霞元君重要的“伯乐”，明代万历、崇祯等皇帝多次为碧霞元君敕建庙宇，使碧霞元君走进百姓的视野之中，促使百姓认识并崇奉她。而清室作为入主中原的少数民族，进关之初的首要任务便是借助“外力”安抚汉民的心，信仰是最有利、最便利的“工具”。他们选择以碧霞元君信仰作为切入点，则与满族自身的历史文化有关。满族人向来崇奉女神，身为女性神祇的碧霞元君更容易得到满族人的认同感。同时，碧霞元君在明代之际便已积攒广大的群众基础，清代皇帝推崇碧霞元君信仰，是承认并尊重汉人的宗教信仰的表现，这对于维护政权的稳定性极有助益。因此，清代皇室虽然一直对道教进行打压与限制，却始终承认并崇信碧霞元君，并促使其信仰延续下去，发扬光大。清代皇室对碧霞元君的态度，是宗教为政治服务的最佳案例之一。碧霞元君信仰之所以能在清代达到巅峰，与当时皇室的态度有莫大的关系。

关于碧霞元君信仰的情况，我们将以北京地区为例加以介绍。碧

霞元君的诞辰是农历四月十八日，然而有关她的庆典活动通常会持续数天。据悉，每年农历的四月初一至十八日期间，京城地区的诸家碧霞元君庙通常会以“接力”方式相继庆祝。每逢农历四月，京城各处的碧霞元君寺庙均热闹非凡，各种各样的仪式活动轮番上演。如闻名于京的“五顶娘娘庙”、高粱桥的天仙庙、丫髻山的碧霞元君庙、南岗子的天仙宫以及妙峰山的碧霞元君庙等地，可谓男红女绿、车水马龙、人声鼎沸、络绎不绝。据清人于敏中所撰的《日下旧闻考》记载：“元君祠在北京日加广，麦庄桥北曰西顶……盛莫如宏仁若，岁四月十八日传是元君诞辰，士女进香，鸣金号众，四十里道相属也。”<sup>[1]</sup>“加广”二字意为逐步增多，指出碧霞元君庙宇的数量正在京城各处不断增加。据史料载，京城有关碧霞元君的寺庙共有 28 座，其中还不包括未载于册的民间祠堂，从寺庙数量上足见碧霞元君影响之广。“鸣金号众”“四十里道相属”，则可见祭祀碧霞元君诞辰的盛况情景。上至达官贵人，下至黎民百姓，都积极参与，方圆百里道上的行人都赶往寺庙，庙会场面恢宏，人流攒动。此外，《帝京景物略》详细记录了人们对碧霞元君诞辰的庆祀活动。“旗幢鼓金者，绣旗丹旄各百十，青黄皂绣盖各百十，骑鼓吹，步伐鼓鸣金者，称是。”<sup>[2]</sup>“人首金字小牌，肩令字小旗，舁木制小宫殿，曰元君驾，他金银色服用具，称是。”<sup>[3]</sup>在通往庙宇的路上，人们敲锣打鼓、跳起舞蹈。同时，有部分人手持“道旗”“宝扇”“驾撵”等物，装扮成侍者的模样，抬着供奉碧霞元君神像的驾撵巡游街衢。此外，还会有杂耍戏曲等娱乐活动出现在各大庙会上。容肇祖先生曾专门调查过北京妙峰山碧霞元君信仰祭祀情况，

[1]（清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》卷一一〇，北京：北京古籍出版社 2000 年版，第 1833 页。

[2]（明）刘侗，于奕正：《帝京景物略》卷三，北京：北京古籍出版社 1983 年版，第 133 页。

[3]（明）刘侗，于奕正：《帝京景物略》卷三，第 133 页。

描述了该地热闹的祭祀情景：“妙峰山顶有天仙圣母碧霞元君庙，在京城西北 80 余里，山路占 40 余里，每届四月初一开庙半月，环绕村落，男女复凑，不惜盘绕崎岖山路，进庙烧香以求神灵福佑，烧香后，则在庙门外买些纸制花、蝴蝶、虎等类，插带头上，叫作‘带福回家’。”<sup>[1]</sup>

清代和邦额撰《夜谭随录》中记载了这样一个故事。话说，每到碧霞元君诞辰之日，丫髻山供奉碧霞元君的庙宇总是车马鼎沸、人流络绎不绝。为了抢得先机，向娘娘献上“头香”，有不少人天不亮就来到大殿前等候。一般来说，“头香”都是宫中娘娘委托太监所上。时值某年诞辰之日，某太监奉命五更（指凌晨三点到五点）时来殿进香，只见殿内已有香火，心中好生惊讶谁比他还早，并责问庙内住持为何放人进殿烧香，害皇太后未得“头香”。住持解释并未开殿门，至于为何会有香火，他也说不清楚。好奇的太监决定当晚留宿于庙中探明究竟。夜半三更时分，只见一个模糊的女孩身影于正殿之前向碧霞元君进贡香火。太监和住持诘问其为何人，女孩略有慌张，忽然不见。在众人惊讶女孩是人是鬼之时，太监认为其女子必定为人，鬼怎敢出现在元君面前。进而凭着对女孩的年龄、身高、长相在京城附近搜索，还真的找到了这个女孩。原来，女孩的父亲患有重病、久治不愈，她听闻丫髻山的碧霞元君最为灵验，苦于家中无人照料病父不能前往，故在院内虔心许愿，以求父亲早日安康。她虽然并未踏出家中半步，但恍然又觉身在庙中。众人皆言此女心诚至极，感动神灵，故现身庙中为父祈愿。此后，女孩父亲得到痊愈。这也是为什么大家要争抢“头香”的原因，因为传说“头香”许的愿望最灵验。据说，慈禧太后曾经想要为得痘的同治皇帝祈求安康，下令给妙峰山的碧霞元君宫庙祝，让他上完“头香”后方可开庙，允许信众上香朝拜。可见古人对“头香”

[1] 北京市东城区林局会纂：《北京庙会史料通考》，北京：北京燕山出版社 2002 年版，第 158 页。

的重视程度。除了争“头香”外，善男信女们还以独特的参拜方式表达自己的虔诚，如沿途采用一步一拜、三步一叩的方式步行至庙门。

当然，参与庙会之人也未必都是虔诚的信徒。要知道庙会除了为信徒提供进香职能之外，还有娱乐大众、物品流通等多样化的职能。以北顶娘娘庙的庙会为例，据《燕京岁时记》记载：“每岁四月有庙市，市皆日用农具，游者多乡人。”<sup>[1]</sup>为什么庙会会出现商业职能呢？清代缪荃荪、刘万源所撰《光绪昌平州志》谈到：“农，山居之民，以果树为业；山外者专务力田，供赋养亲，惟此是。然素鲜盖藏，一遇凶年，支绌力见，是不可不早计也。”<sup>[2]</sup>就是说这个地方过于偏僻且交通不便，居住在此处的居民多为朴实劳作的村民，距离京城较远，导致该地区商业贸易不够发达，乡民在平时买不到劳作所需的农耕器具，或日常生活所需的清扫工具，但这些器具是他们生活的必需品。由于北顶娘娘庙庙会会使附近村民聚集起来，便形成一个人流量较多的集会，相比在某个村落单独售卖器具来说，在庙会上贩卖物品更加便利，毕竟人数多、需求大。因而一些商家便在此处出售农民所需的物品。通过《光绪昌平州志》不难看出，该地区居民多为生活清贫的农民、果夫，平日除了耕种便没有其他娱乐活动。庙会在祭祀神祇之时，都会用旌旗鼓乐导引一番，热闹非凡。因而对该地区的乡民来说，北顶娘娘庙庙会又具有娱乐功能，丰富了他们的业余生活。而其他庙会，会为了营造喜庆的氛围而请戏班子唱戏，或者一些杂艺表演者见人多而来此处表演讨赏钱等。

碧霞元君信仰在明清之际步入巅峰时期，那么如今碧霞元君信仰的情况如何呢？清末至民国，由于皇室被政府取代，官方对碧霞元君

[1]（清）富察敦崇：《燕京岁时记》，第63页。

[2]（清）吴履福等修，缪荃孙等纂：《光绪昌平州志》卷九，台湾：成文出版社1968年版，第460页。



的祭祀亦随之消失，但民间对碧霞元君的崇拜活动依旧存在。同时，随着碧霞元君地位进一步的提升，其属下眼光娘娘与子孙娘娘也得到了人们的供奉。20 世纪 80 年代以后，北方地区的碧霞元君信仰逐步得到恢复和发展，如碧霞元君庙宇的祖庭——泰山顶上的碧霞祠，于 1982 年被定为全国重点宫观之一，经过整修于 1985 年作为道教活动场所对外开放。北京地区的一些著名碧霞元君庙宇也陆续得到修缮，面向社会开放，如西顶娘娘庙、北顶娘娘庙、丫髻山、妙峰山等地，而中断了半个世纪之久的纪念碧霞元君诞辰的传统庙会也相继恢复。

## 4 左膀右臂： 碧霞元君的辅佐女真

以碧霞元君为主神的宫观里，在供奉碧霞元君的主殿旁边，都会出现供奉其他女性神祇的东西二殿。俗言道，“一个好汉三个帮”，哪怕是无所不能的碧霞元君，也会有分身乏术之时，因此供奉于东西二殿的女性神祇，多数都是碧霞元君的得力助手，她们与碧霞元君一同保生送生、祛病消灾。但是由于不同地区风俗、信仰等因素的差别，宫观所供奉神祇的数量以及神像也有所不同。从供奉神祇的数量方面讲，东岳泰山顶的碧霞元君祠，其东西二殿分别供奉着眼光娘娘与送子娘娘两位神祇。而曾闻名于京的西顶娘娘庙则在东西二殿供奉着子孙娘娘、送生娘娘、斑疹娘娘与眼光娘娘这四位神祇。此外在北京的某些宫观内，则在殿内供奉八位碧霞元君下属的神像。更有甚者，其宫观内供奉九位下属娘娘的神像。而同样供奉碧霞元君九位下属神像的宫殿，其选择供奉的女性神祇亦有所不同，如朝阳门外东岳庙的娘娘殿，与崇文门外药王庙的娘娘殿。东岳庙供奉的九位娘娘分别为：引蒙娘娘、斑疹娘娘、乳母娘娘、子孙娘娘、天仙娘娘、眼光娘娘、

催生娘娘、培姑娘娘以及送生娘娘。而药王庙则没有供奉培姑娘娘，而以供奉痘疹娘娘取而代之。但不论碧霞元君的下属人数发生怎样的变化，送子娘娘和眼光娘娘两位下属必然会伴随在她的身边，成为她的左膀右臂。下面，我们简单介绍一下碧霞元君的这些下属。

眼光娘娘，全称“眼光圣母惠照明目元君”，俗称“眼光奶奶”“眼光圣母”“眼光明目元君”。眼光娘娘是碧霞元君不可缺少的帮手之一，是专门治疗眼病的道教女仙。眼光娘娘多居于碧霞元君的左侧或位于偏殿的东殿。在道教中，眼光娘娘最显著的特征就是其双手捧明眸，或手内有慧眼。据说，眼光娘娘不仅可以治疗一切眼病，还能使人眼清目明，知善恶、晓是非。每年农历三月初六为眼光娘娘的诞辰，其祭祀庆典多于这天举行。

送子娘娘，亦称“送生娘娘”“注生娘娘”，全称“送生圣母锡庆保产元君”，俗称“大慈大悲救苦救难送子娘娘”。崇信送子娘娘的信众，要比眼光娘娘多许多。甚至，可能比碧霞元君的范围也要广一些。送子娘娘，不光被北方民众崇信，南方许多地方也极其崇拜她。毕竟，“子嗣”对于中国人来讲，是头等大事。据说，之前厦门的城隍庙中，还有送子娘娘的殿宇。但与碧霞元君同处一庙之时，送子娘娘多居于元君的右侧或位于偏殿的西殿。送子娘娘的职能，顾名思义就是为人们送来子嗣，延续家族香火的。但是，该如何求子呢？据说，求子的方法有两种：一种是求签，当妇女们虔诚向娘娘许下心愿之后，从签筒里进行摇签，当摇到吉签之时，说明送子娘娘会满足她的心愿。另一种是栓娃娃，就是将自己的手帕或准备好的绢丝交给庙内道士，拜托他们从供奉神像的地方抱出一个泥娃娃或瓷娃娃，放在自己的手帕或绢丝之中，然后抱回家里找个干净的地方放好。但不论用哪种方法求子，当心愿达成时，一定要到庙里还愿。送子娘娘的诞辰为每年

农历的四月初八，由于她能满足人们对于“延续家族香火”的需求，所以送子娘娘的香火是比较旺盛的。

子孙娘娘，全称“子孙圣母育德广嗣元君”。子孙娘娘，其职能就是保佑人们儿孙满堂、多子多孙。由于中国古代极为重视子嗣问题，所以会有许多送子的神仙，她们一般都被称为子孙娘娘。像福建地区的临水夫人，广东地区的金花夫人，北方地区的碧霞元君和子孙娘娘。特别提醒，子孙娘娘在北方地区既是泛称，也是专称。她可能是指所有可以为人们送子的女神，也可能是特指“子孙圣母育德广嗣元君”这位女神。在道教雕塑中，子孙娘娘的神像大多都于怀中抱着一个可爱的小娃娃，以示其职。

麻疹娘娘，全称“麻疹圣母保佑和慈元君”。有关麻疹娘娘的记录比较少，笔者仅了解到其在道教雕塑中的形象特征，为手中握有一法器，形状好似莲蓬，但上面有许多斑点。根据麻疹娘娘的名称，我们应该可以猜测到她主要的职能是治疗麻疹等皮肤上的疾病。说到这里，不得不提及另外一位和她职能相似的女神——痘疹娘娘。

痘疹娘娘，又称“天花娘娘”“痘神奶奶”，其全称为“痘疹圣母立毓隐形元君”。痘疹娘娘，其职能就是保佑不幸患天花、水痘等疾病的人们。要知道，古代医疗水平较低，水痘、天花等传染性疾病是取人性命的不治之症。痘疹娘娘的出现，是满足人们需求的表现。《封神演义》《红楼梦》等经典小说中，均写到过痘疹娘娘。可见，人们对痘疹娘娘的崇拜之深。

催生娘娘，全称“催生圣母顺度保幼元君”。催生娘娘，其职能就是保佑产妇顺利产下麟儿。古代称其为产婆，现代则为助产士一职。我们都知道，古代孕妇在分娩之时，是极其凶险的，有“过鬼门关”这一说法。催生娘娘，就是帮助古代孕妇渡过难关的女神。因为这是

古代孕妇不可避免的劫难，所以催生娘娘的香火也是十分鼎盛。

根据东岳庙娘娘殿所供奉的神祇数量，我们初步猜测碧霞元君的下属神祇数量为八个。除了上文介绍的六位娘娘，还有引蒙娘娘、乳母娘娘两位女性神祇没有介绍。由于资料有限，仅知道以上两位女神的全称分别为“引蒙圣母通颖导幼元君”“乳母圣母哺婴养幼元君”。根据这两位女神的名称，就可以知道她们的职能分别为负责引导子嗣下降于世以及保佑哺育子嗣顺利，以帮助其顺利长大。

看完了这几位下属神祇的职能以后，读者有没有觉得她们的神祇职能是碧霞元君职能的分化呢？其实，有一部分信徒视这八位娘娘为碧霞元君的分身，即为容貌不同、职能细化的“碧霞元君”。至于为什么会有这种现象的存在呢？或许与中国“术业有专攻”的思想有关。由于古代的科学技术并不发达，医疗水平也不够健全，人们只能依靠“神”的帮助来治愈某些疑难杂症。百姓认为碧霞元君过于忙碌，或许无暇顾及自身，但又急需得到神的庇佑，于是创造出了这些神祇。再或许是某些地方为了纪念当地做出突出贡献的女性，古代有些女子身怀绝技，且造福一方百姓。在她逝世后，当地百姓不知她为何有此神迹，便认为她是神仙下凡，建庙祭祀以求她的保护。因为碧霞元君声名远扬，所以难免会有百姓误以为此下凡神仙为碧霞元君本尊。

碧霞元君不仅在历史的长河中留下浓墨重彩的一笔，而且时至今日她在全国各地仍然拥有大量的信徒信众。由此可见她对于民间大众的影响力，远超许多道教早期的神祇。

# 六 海上女神

——天妃妈祖

天妃妈祖，俗称天后、灵惠夫人、天上圣母、娘妈等，道教称其为“玄妙玉女”，或尊称“无极辅斗助政普济天妃”。天妃妈祖是有名的海上女神，也是颇得民心的女性神祇之一。由于她与海边居民的生活息息相关，所以沿海地区的渔民更愿意称其为“妈祖”或“娘妈”，借此显示了妈祖平易近人、贴近大众的神格形象。起初，妈祖仅是福建地区的地方信仰，后由于漕运以及海运的兴起，天妃妈祖的名声可谓扬名四海，广为传播，最终成为了全国性的信仰。

虽然她的信众群体遍布全国，但仍以南方地区的居民为主要构成，故民间有“北碧霞，南妈祖”的说法。此外，天妃妈祖的信仰群体早已从国内发展至海外，如东南亚、欧洲等地区目前都能看到有关妈祖的庙宇。天妃妈祖的声望漂洋过海，是当之无愧的海上女神。



山西公主寺壁画（局部）

（明）公主寺壁画，位于山西繁峙县的公主寺。该壁画中的天妃圣母头饰簪花，身着广袖华服

## 1 身世之谜：

### 妈祖家世背景及其成神原因

目前，学者对于天妃妈祖的生平事迹仍是各执一词，莫衷一是。特别是天妃妈祖的家世问题，一直以来都争论不休。虽然有学者提出天妃妈祖本姓蔡，但现存的大量史料都记载妈祖应为林姓。那么，妈祖到底为哪个林氏家族的子孙呢？这个问题就与天妃妈祖的出生地有关系了。从前有关天妃妈祖出生地的讨论中，我们可以明确得知她是福建莆田县人。但是她具体在哪个地点出生？如今有湄洲屿和贤良港两种说法。这两个地区至今仍流传着天妃妈祖的有趣故事。

我们先来说一下湄洲屿。宋代的诸多文献谈到天妃妈祖生于莆田湄洲岛。譬如南宋丁伯桂所撰《顺济圣妃庙记》就写出了“莆阳湄洲”的地名，其后又有“林氏女”三个字。该文记录了北宋宣和年间给事中路允迪为“神女”所救，故向皇帝为其邀封之事，并且说林氏女的封号是“灵惠夫人”四字。“灵惠夫人”是天妃妈祖最早的封号，由此可确定这位林氏女就是我们所熟知的天妃妈祖。“莆阳”是什么地方呢？“莆阳”其实是如今“莆田县”和“仙游县”的合称，因而“神



莆阳湄洲林氏女”其实就是指莆田湄洲屿这个地方。我们藉《顺济圣妃庙记》证明天妃妈祖林氏就出生于此。除此以外，宋代的《灵惠妃庙记》《仙溪志》等书都有类似记载。

至于认为天妃妈祖出生于贤良港的说法，则主要依据里莆田九牧林氏族谱。族谱上记载了一位名叫林保吉的贤士，因不满官场的黑暗弃官退隐，定居于贤良港。九牧林氏家族的人认为他是妈祖之父林惟懿的父亲，亦即妈祖的祖父，据此认为贤良港是其出生地。此外，有关天妃妈祖生活在贤良港的证据，还有一口名为“龙井”的水井。民间传言，某天林氏女和一群小伙伴在玩耍途中看到一口水井。林氏女就以这口水井为镜子，照视自己的面容。突然，水井中涌现出一位手捧铜符的神人，后面还跟着一些侍从。小伙伴们见此情景都吓得四处逃窜，林氏女则坦然接过铜符。这块镜子是神镜，具有幻化万物、元神出窍、预知吉凶的法力。自此之后，林氏女就腾云驾雾、巡视海上、解救那些陷入危难之中的船只和船员。因此，人们将她视为可以平息风浪的“神女”，称其为“龙女”“神姑”。也因此，林氏女得符的这口井被称为“龙井”。这个“窥井得符”的故事情节，最早见于明末《天妃显圣录》中。不过，学界对于天妃妈祖生于贤良港一事尚有争议。第一，明代以前的九牧林氏族谱现在已经散佚，流传至今的族谱是由后人补撰而成，难免令人质疑；第二，在以父权为中心的封建社会，林氏女作为一名女性被族谱著录的可能性不大；第三，有关“龙井”的说法相对晚出，最早见载于明代后期的文献中，可信度不高。鉴于上述原因，学界更倾向于认为天妃妈祖的出生地应在莆田湄洲屿附近，而不是贤良港。

我们再来看看天妃妈祖的出生年。关于天妃妈祖的出生日期问题，史料记载较为混乱，众说纷纭。目前研究妈祖文化的学者大多赞同妈

祖生于宋太祖建隆元年（公元 960 年）。我们再来说说天妃妈祖的生日，也就是她的诞辰。天妃妈祖的诞辰日相比她的出生年代来讲，要明晰很多。依据众多信仰地区信众隆重祭拜天妃妈祖的日期，我们便确定该日为她的诞辰日。经过对福建、广东以及台湾等沿海地区的考察，现在大多数天妃妈祖的信徒普遍认为农历三月二十三日为她的诞



妈祖降生

2000 年，中国邮政发行的《妈祖传说》特种邮资明信片之一

辰。至此，我们可以得知，天妃妈祖的具体生辰日期为建隆元年（公元960年）三月二十三日。

说到这里，我们有必要介绍一下妈祖降生的小故事。相传，天妃妈祖的父亲林愿在当地是出了名的大善人，为人敦厚诚实，时常扶危济困。正所谓善有善报，林愿的举动感动了观世音菩萨。于是，某天深夜，观音托梦给林愿的妻子，赐给她一枚丹药，并说：“你家世代行善举，积善成德，故获上天庇护。现赐你一枚丹药，你吞服后会得一女，此女能救世度人、庇佑九州。”林愿的妻子吞服此药后，果真有孕，于建隆元年三月二十三日诞下一女。据悉，天妃妈祖降生的当晚，只见有一束红光射入房内，引人注目。与光亮随之而来的，还有弥漫在空气中久不散去的香气。妈祖降生于人世之时，并未如正常孩童一般啼哭不止，在此后的一个月也未听见她有所哭闹，故林父林母为其取名为默。此后，大家都唤天妃妈祖为林默娘。

那么，天妃妈祖的真实姓名是否叫作林默娘？我们先来分析一下有关天妃妈祖名唤“默娘”一事。首先，我们都知道在中国古代女子是仅有姓氏没有名字的一群人。像现存的大量碑刻中，除了有特殊事迹的女性之外，大部分女性姓名多被记为王林氏、张李氏，即夫姓和本姓相叠的情况。由于女性的地位较低，故其名字多被忽略不计。其次，女性虽然会有名字，但多是较为私密的信息，故女性的名字也被称为闺名，即指女子在闺房中被父母、兄弟姊妹以及出嫁后的丈夫所称呼的名字。如《红楼梦》一书中，在宝玉游完太虚幻境似醒非醒的状态下喊出了“可卿”二字，且被秦可卿听见之后，引得秦可卿眉头微蹙，心存怀疑，纳闷自己出嫁前的闺名为什么会被宝玉得知。可见，古代女子的名字是不会随意告知外人的。最后，有关记载天妃妈祖名唤“林默娘”的史料文献，其撰写年代多偏于明代以降。前面我们讨论了天

妃妈祖最有可能出生的年代为宋代，而明代和宋代之间的时间跨度较大。若天妃妈祖真的名为“林默娘”，那么有关此名字的记载应该于宋末元初便于民间广为流传，怎么会等到明代才被人记下。因此，我们猜测早期的天妃妈祖应该只是姓林的无名氏女子，到了明代，妈祖的地位有了极大的提高，好事之徒为其杜撰了“观音赐生”的传说，并取名为“默娘”。

天妃妈祖为何会成为知名度极高的“海上女神”呢？这或许与林氏女生前所从事的职业有莫大的关系。要知道，在林氏女得道之前，她是莆田湄洲屿颇为灵验的巫。巫是原始宗教的产物，是对专门与鬼神沟通的“通灵人”的一种称呼。一般来说，巫是对女性“通灵人”的称呼，而男性“通灵人”一般被称为“覡”。关于天妃妈祖生前为巫的具体文献记载有很多，如《圣墩祖庙重建顺济庙记》以及《兴化府志》等文献中都曾谈及此事。《圣墩祖庙重建顺济庙记》是南宋进士廖鹏飞所作，他撰写该文的时间为绍兴二十年（公元1150年）。该文明确指出了湄洲屿林氏是世袭的“通灵女”，她熟知巫祝仪式并预知福祸。同时，该文撰写的时间与目前我们所认定的天妃妈祖的诞生年月仅相隔90年，由于两段时间间隔较短（相比于许多明代的史实材料来讲），故具有较高的真实性。除了这则有力证据外，一些民间流传的故事也可以间接证明，林默娘即天妃妈祖在人间修行之际，曾为当地的“名巫”。

相传，妈祖某天正和母亲及姐妹一起纺纱织线，忽然十分疲倦，头昏沉沉的妈祖便趴在织布机上睡去。睡着的妈祖感觉自己来到了狂风呼啸、巨浪翻涌的海上。天妃妈祖在感受海上狂风巨浪的同时，只见风浪中有一艘摇摇欲坠的小船，船上的人们已经被大海卷入水中，性命危急。天妃妈祖仔细一瞧，只见落水之人是她的父兄，于是她赶

忙跳入水中救人。由于两手抓着兄长的手而无法顾及父亲，天妃妈祖只好用嘴咬住父亲的衣服，以便带着父兄一起向岸边游去。然而正当天妃妈祖奋力向岸边游去的时候，她听见母亲的呼唤，下意识张口应答，眼见父亲掉落至海中，妈祖也因此被惊醒。吓醒后的妈祖向母亲哭诉此事，然而母亲却毫不在意，认为梦境之事无需当真。等到她的两位兄弟回来，悲切地讲述他们在海上遭受的事情以及其父丧身大海



海上救难

2000年，中国邮政发行的《妈祖传说》特种邮资明信片之一

的消息。二位兄弟所讲的事情，和天妃妈祖在梦里遇到的情景一模一样。天妃妈祖听后伤心欲绝，后悔自己没有保父亲平安。这件事情看似是天妃妈祖显灵的事例，但是其背后却彰显着林默娘和“巫”之间的联系。古人视巫觋为沟通天地鬼神的“媒介”，巫觋能担此重任，正是因为她们拥有“请神附身”或者“灵魂出窍”的能力。林默娘在睡梦中拯救自己的父兄一事，正是她“灵魂出窍”的表现，即拥有巫觋能力的表现。按我们现代人的逻辑来说，天妃妈祖拥有“灵魂出窍”的能力并不代表她就是巫觋，因为“灵魂出窍”不是只有巫觋拥有的能力，或许当一个人在冥想之时也会“灵魂出窍”。古人受神学思想的影响，认为只有巫觋这种被上天选定的人才拥有“请神附身”或者“灵魂出窍”的能力，以此来和“上天”沟通，故只要拥有两者之间的某一种能力，便可以认定他为巫觋。

此外，民间还有妈祖施展法术渡海的故事。据说有一次天妃妈祖想要渡海，然而海面上却没有任何船只可供其使用。突然，天妃妈祖看见旁边屋檐下矗立着一匹铁马，故翻跃至铁马的背上策马而去。只见铁马奔腾而去，快若疾风地带着天妃妈祖渡海而去。当然，这则故事中夸张的成分居多。铁马本身的重量不可小觑，仅凭一人之力难以将其挪动。或许某些会气功的人可以独自将其挪动，但理应无法长时间挪动该物，更何况是驾其渡海了。但是这里记录了天妃妈祖可以运用某些“特异功能”对客观事物加以操控以达到自己目的一事，和巫觋利用龟壳进行占卜以预知吉凶之事如出一辙。说起占卜，许多史料文献都记录了天妃妈祖能言人祸福之类的话，这也道出了天妃妈祖生前可能为巫觋的事实。因为巫觋与“天神”沟通最重要的一个目的就是“言人祸福”，即预测占卜吉凶之事。生前为女巫的天妃妈祖，因为十分灵验，所以在当地有人为其建立寺庙。后来又多次和“神异”

事件相关联，因而她逐渐成为了名声大振的“海上女神”。

作为人间女巫的林默娘逃脱不了生老病死的命运，作为海上女神的天妃妈祖却可以不生不死、永恒存在。那么，这位林氏女（林默娘）是如何实现了从人间女巫又到天妃妈祖的角色转变的呢？相传，林默娘于宋太宗雍熙四年（公元987年）农历九月初九羽化飞升。这一天，林默娘和姐妹们一同登高爬山。爬至山顶和姐妹们告别后，便乘风驾云飞向天际，消失在人们的视线之中。这里描述的林默娘与上古黄帝一般，均属于白日飞升的神祇，是由人修炼至神的最高规格。从这个故事中不难看出民众认为她拥有超高的法力，也强调了天妃妈祖在民众心中无可比拟的至尊地位。

再从人们对她的尊称中窥探一二。“天妃妈祖”的称呼可分为“天妃”和“妈祖”两部分。“天妃”属于皇家御赐之名，“妈祖”则为民众尊称。二者代表的阶级不同，表达的含义也有差异。

先来讨论一下“天妃”之名。首先，古人视“天”为万物的最高统治者，拥有至高无上的权利。同时将“天”人格化，附有人特征特性，因此他也会有“皇后”“妃子”等配偶。拥有配偶这一说法，又与古代的阴阳五行论有所联系。古人认为万物由阴阳两种属性相互交错而产生的，故有阳必有阴。“天”作为“阳”的代表，应该有与之相对应的“阴”。天妃妈祖作为海神的代表，属水为阴，故可以成为“天”的配偶。其次，天妃妈祖为“妃”位，是由于古人认为天的“正妻”为“地”，“平妻”为“海”的缘故。此外，《陔余丛考》一书曰：“盖水为阴类，其象维女，地媪配天，则曰后，水阴次之，则曰妃，天妃之名，即谓水神之本号可，林氏女之说不必泥也。”<sup>[1]</sup>这就很好地解释了皇帝敕封天妃妈祖为“天妃”的原因，即“天妃”本就是水神的

[1]（清）赵翼撰：《陔余丛考》卷三五，石家庄：河北人民出版社1990年版，第625页。

名号。

我们再来讨论一下为什么天妃妈祖被称为“妈祖”。首先，从字意方面入手。《广雅·释亲》中载“妈，母也”，即指妈有母亲的含义。《说文解字》中言“祖，始庙也”<sup>[1]</sup>，即指祖是祭祀的场所。通过对这两个字的分析，我们不难看出“妈祖”一词是亲切与严肃的统一体。换言之，天妃妈祖既有母亲般温柔亲切之感，又有身为神祇的庄严肃穆之尊。人们称呼天妃妈祖为“妈祖”，应该是心存亲近与敬畏的双重之念。其次，“妈”还表示对年长女性的一种尊称，故“妈祖”也应有对天妃妈祖的尊崇之意。虽然天妃妈祖年纪轻轻，不过二三十岁，但是她灵威赫赫的声明却早已深入人心。因此，百姓称其为“妈祖”，以示对她的无限尊崇与爱戴。还有一种说法则认为“妈祖”是由于南方信众所说方言造成的，因为北方地区多称天妃妈祖为“海神娘娘”，台湾地区也爱称其为“天上圣母”。不论是皇家所敕的“天妃”，还是民间所言的“妈祖”，这两个称呼都显示出天妃妈祖深受皇室与百姓的崇信与爱戴。

[1] (汉)许慎:《说文解字》卷一上,第8页。



## 2 封号变迁：妈祖地位的 提升与皇室的崇信

天妃妈祖与皇室的渊源颇深。自天妃妈祖流传于世，她就深得统治者的信赖与尊崇。从宋高宗赵构于绍兴二十六年（公元 1156 年）第一次敕封天妃妈祖为“灵惠夫人”开始，直至清朝封建王朝土崩瓦解的 700 多年间，天妃妈祖先后获皇帝敕封 30 多次，封号由起初的两个字累计至后期的 64 个字，其位份也由早期的夫人逐步晋升为妃、天妃直至最终的天后。与此同时，天妃妈祖也由最初的民间淫祀俗神而跻身于国家祀典之列。

天妃妈祖第一次获得皇家“敕封”，是在北宋宣和五年（公元 1123 年），宋徽宗赵佶派遣给事中路允迪乘船出使高丽（今朝鲜地区）。船队行驶至东海海域内，忽遇狂风暴雨。同行的八艘船舶，有七艘被滔天的巨浪打翻沉入海底。使者路允迪乘坐的那艘船也在风浪里挣扎，随时都有沉入海底的危险。正在大家无计可施之时，只见一道红光照亮了船桅顶端，桅顶上坐着一位身着朱衣的年轻女子，这时波涛汹涌的海面瞬间水平如镜，一船人等化险为夷，逃过一劫。转危为安的使



### 神女护使

2000年，中国邮政发行的《妈祖传说》特种邮资明信片之一

者对这位拯救他的神祇十分好奇，与他一同乘船的当地人告诉他，这位年轻女子就是当地的湄洲女神（即天妃妈祖）。平安归京的给事中为感谢女神的搭救，便将此事上书给皇帝，并为其请封。宋徽宗听闻此事后，敕封“顺济”二字给供奉天妃妈祖的庙宇作为庙额。这是有史以来妈祖获得的第一个敕封，虽然仅是庙额，但也是表示官方对于妈祖的承认和认可。

大约33年后，天妃妈祖再次受到皇室的恩宠，于绍兴二十六年（公

元 1156 年）被敕封为“灵惠夫人”，这是妈祖本尊第一次获得官方的封号。四年后，因妈祖“显灵”有验，朝廷又加封“昭应”二字，敕封为“灵惠昭应夫人”。此后又陆续加封为“灵惠昭应崇福夫人”“灵慈昭应崇福善利夫人”等。到了绍熙三年（公元 1192 年），宋光宗赵惇诏封妈祖为“灵惠妃”，由“夫人”上升至“妃”，表示其地位更加尊贵。继宋光宗之后，宋代皇帝敕封天妃妈祖多沿用“妃”级别的封号，不过，宋宁宗赵扩掌权的时期也曾一度恢复使用妈祖的“夫人”封号，但在宋宁宗执政后期，即嘉定十年（公元 1217 年）之时，又敕封天妃妈祖为“灵惠助顺显卫英烈妃”。其后的宋代皇帝也都敕封天妃妈祖为“妃”而累加封号。宋代是天妃妈祖出现的时期，也是初次被皇室敕封的时期，更是受皇室嘉奖敕封次数最多的时期。据不完全统计，宋代皇帝敕封妈祖的次数将近 20 次。可见，宋代皇室对天妃妈祖的重视与推崇。

到了元代，天妃妈祖的封号又得到提升，由“妃”而至“天妃”。至元十五年（公元 1278 年）元世祖敕封妈祖为“护国明著灵惠协正善庆显济天妃”。元世祖执政初期并未注意到这位女性神祇，直到他坐稳皇位并迁都大都（今北京）之后，才予以重视。其原因耐人寻味，笔者认为大抵有二：第一，元世祖执政中后期，政治局势得到控制，其重心已从军事斗争转到了经济建设。第二，大都虽是极佳的政治中心，但不是理想的经济中心。在以农业经济为主导的古代，这里并没有广阔肥沃的土壤可以种植大量的粮食，需要从江南等地调配粮食保障供给。所以，运输粮食就成为急需解决的难题。选择水运的运输方式，无疑是当时朝廷的最优选项。然而受古代技术条件的限制，水运受狂风、暴雨等极端恶劣天气的影响较大，翻船等危险情况时不时会出现。正是由于这种不可控因素导致水运的风险有所提高，所以人们需要一

种精神慰藉去对抗这种危险。此时，妈祖的作用就凸显出来。妈祖作为南方最为灵验的“海上女神”，其威名逐渐从海上扩展到江河，而成为“漕运女神”。有鉴于此，元朝对妈祖予以尊崇亦在情理之中。

明朝对妈祖的重视相对较低，敕封的次数寥寥无几。有明一代，妈祖依然被视为“漕运女神”。水运在明代仍是重要的运输方式，又因郑和下西洋的关系，明成祖朱棣于永乐七年（公元1409年）对天妃妈祖予以敕封，并将位于南京的“天妃庙”升格为“弘仁普济天妃之宫”，使其成为官方祭祀天妃妈祖的专属场地。

清代，妈祖的地位再次提升，康熙二十三年（公元1684年）被敕封为“护国庇民妙灵昭应仁慈天后”。至此，妈祖由“妃”级而跃升为“后”级。

“后”是女性神祇的最高规格。清朝的历代皇帝皆崇信妈祖，对其封号屡有增益，以至于到咸丰皇帝时，天后妈祖的封号已达64个字，可见天妃妈祖在清代的“至尊”地位。

概括说来，妈祖神格地位的提升，大致经历了几次质的转变：夫人→妃→天妃→天后。其封号，亦由几个字不断累积到60几个字。天妃妈祖如此



顺济龙王安济夫人诸龙神众

（明）山西宝宁寺水陆画，现藏于山西省博物院

受皇室的崇信，最根本的原因是她符合统治者的利益，保护出海船只与内陆漕运，祈求降雨与晴天，帮助海上战争，使其成功收复失地等，天妃妈祖的这些“职能”都保护了封建王朝的正常运转，故深受皇室人员的崇奉。中央朝廷的褒封极大地提升了妈祖的地位，其在民间的影响力也得到了空前加强，由此也进一步扩大了她的信仰群体。

### 3 声名远扬：

## 妈祖信仰在世俗社会的传播

宋代以降，妈祖在民间的信仰兴盛不衰。据悉，迄今 20 个国家和地区崇奉天妃妈祖，庙宇数量多达 5000 座，拥有 2 亿人信众。2009 年 9 月，妈祖信仰被联合国教科文组织列入《人类非物质文化遗产名录》的信仰类世界遗产。

我们知道，天妃妈祖是海上女神、漕运之神。此外，妈祖也是“水神”，她掌握所有与水相关的能力，如平复波浪、祈雨求晴、导引航行、帮忙修筑堤岸等。

中国作为古代农耕文明极为发达的国家之一，古代百姓大多都是靠种地来维持生计。天气是影响农业发展的重要因素之一，天气的好坏直接影响百姓的生活质量。风调雨顺是每一个庄稼人心中的期盼，但晴天亦或是雨天是他们无法掌控的变量。既然不能人为改变，那么只能依靠神的力量来改变天气了。而古代能与神沟通的只有一类人，那就是巫覡。据《周礼》记载：“若国大旱，则帅巫而舞雩。”<sup>[1]</sup>可见，

[1]（清）孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》卷五〇，第 2062 页。

当时求雨祈晴是巫覡的重要职能之一。妈祖生前是当地的名巫，求雨祈晴之事应驾轻就熟。妈祖成仙之后仍“不忘初心”，不时显灵帮助百姓求雨祈晴。民间流传着这样的故事，某地夏天久旱不雨，民不聊生。妈祖看到此种情况，托梦给当地的行政长官，告诉他：“旱魃肆虐此地，我为当地百姓向天发出祝愿，祈求雨水的降临。请放心，在某日甲子之时必有大雨降至。”到了那天，果然天降甘霖。妈祖在祈雨求晴方面的灵验，使其在民间的威望进一步得到提升。毋庸讳言，这个职能扩大了天妃妈祖的信众覆盖面，将信众群体范围从原来江河湖海的船夫扩大到平原沃壤的农夫。



河北毗卢寺壁画（局部）

（元）毗卢寺壁画，在河北石家庄市毗卢寺。  
此天妃圣母像绘于毗卢殿的东壁

事实上，随着妈祖的影响力不断扩大，道门中人也赋予其更多的权利和职能。《太上老君说天妃救苦灵验经》谈到妈祖的众多职司：

“一者，誓救舟船达于彼岸。二者，誓护客商，咸令安乐。三者，祛逐邪祟，永得消除。四者，荡灭灾迍，家门清净。五者，搜捕奸盗，屏迹潜形。六者，收斩恶人，诛锄强梗。七者，救民护国，民称太平。八者，释罪解愆，离诸报对。九者，扶持产难，母子安全。十者，庇护良民，免遭横逆。十一者，卫护法界，风雨顺时。十二者，凡有归向，保佑安宁。十三者，修学至人，功行果满。十四者，求官进职，爵禄

亨通。十五者，过去超生，九幽息对，是时。”<sup>[1]</sup>这里显然将妈祖的职责管辖范围无限扩大，可谓是覆盖全面、包罗万象，且其佑护的对象不分贵贱、无论等级，不分男女、无分老幼，一视同仁。这反映了妈祖影响力的不断增强。

时至今日，妈祖祭祀活动仍然十分受信众的推崇，它与黄帝陵祭典、祭孔大典并称为“中华三大祭典”。在前面，我们大致了解天妃妈祖受皇室青睐的过程。现在我们延伸一下妈祖信仰成为国家祭祀的发展历程。首先，妈祖信仰起源于宋代，虽然此时天妃妈祖屡受敕封，但对于她的祭祀也仅为朝廷颁布谕旨，吩咐地方官员祭祀。至元代，由于天妃妈祖可以解决漕运问题，因而备受元代皇室的推崇。《元史》中的《祭祀志》曾载：“凡名山大川、忠臣义士在祀典者，所在有司主之。惟南海女神灵惠夫人，至元中，以护海运有奇应，加封天妃神号，积至十字，庙曰灵慈。直沽、平江、周泾、泉、福、兴化等处，皆有庙。皇庆以来，岁遣使赍香遍祭……”<sup>[2]</sup>这里指出了元代妈祖庙宇众多、祭祀频繁以及皇帝每年遣官致祭等事实。据说，天妃妈祖的祖籍湄洲，曾接待过三次从京城而来、受皇帝派遣专门祭拜妈祖的官员。这说明，元代妈祖已正式纳入国家祀典之列。明代永乐时期，明成祖朱棣曾在南京为妈祖举行祭祀庆典，场面宏大，由掌管礼乐制度的最高行政长官太常寺卿主持。可见，妈祖在明代虽然敕封的次数较少，但祭祀的规格有所提升。清代，妈祖备受官方的青睐。相传，在施琅将军收复台湾的过程中，妈祖显过神迹，有利于提高士气、稳定军心，故而得到康熙皇帝的封赏，曾多次派遣大臣至湄洲祭祀妈祖，并于台南建立了专门供奉天妃妈祖的大天后宫。此后的清代皇帝曾多次为天妃妈祖

[1] 《太上老君说天妃救苦灵验经》，《道藏》第11册，第409页。

[2] （明）宋濂等撰：《元史》卷七六，北京：中华书局1976年版，第1904页。



的庙宇敕匾，雍正皇帝更是下诏让天下所有百姓对天妃妈祖行三跪九叩礼。而有关祭祀天妃妈祖的活动问题，仍然沿袭元、明两代，列为官方祀典。

至于祭祀天妃妈祖的日期，一般是妈祖诞辰日的农历三月二十三日。现在我们举行的全国性质的妈祖祭祀大典的时间与古代祭祀时间相同。古代的祭祀活动多为请神、三献、送神，再配以舞乐，如今祭祀则是在原有基础上又予以丰富，尤其强调在行初献之礼前要诵读祝文，以及在行终献之礼后要将所诵祝文焚烧一事。据悉，湄洲祭祀大典规模宏大，整个过程庄严隆重，数以万计的妈祖信众顶礼膜拜、虔诚进香。其中，大部分信众是来自中国各地的妈祖庙、天妃宫的进香代表。如此看来，天妃妈祖有着庞大的“组织体系”，不同地区的妈祖宫都是该组织的“分香”，这是一个强大的信仰王国。如香港和澳门地区 50% 的民众都崇信天妃妈祖，台湾崇信天妃妈祖的信徒更是高达 1700 万，约占其人口总数的 70%。同时，妈祖并不单单是中国的女性神祇，也是世界华人共有的女性神祇。据不完全统计数据，全球有 20 多个国家和地区的华侨都是天妃妈祖的信众，其信众总数约为 2 亿人口。如天妃妈祖在新加坡的信众人数占其全国人口的 70%，马来西亚至少有 80% 的华侨是她的信众。此外，泰国、菲律宾、印度尼西亚、日本、韩国等地的华侨也都是以天妃妈祖为信仰主体。因此，有人称天妃妈祖为“海上和平女神”，同时称莆田湄洲岛为“东方麦加”，以显示其在世界各地妈祖信众心中崇高且神圣的地位。

那么，天妃妈祖为何被称为“海上和平女神”呢？这和“郑和下西洋”有关。郑和出海的目的是加强与海上各国的和平往来，保护其出行顺利的天妃妈祖亦被冠以“海上和平女神”之名。此外，“郑和下西洋”也将妈祖信仰带到了海外。海上的远程航行充满着未知与艰

险，如恶劣天气、海底暗礁、海贼海寇等不可确定的因素。而每当遇到此种危急之时，妈祖就是船上所有人的“精神寄托”，是化险为夷、平安抵达的希望。民间有根据《敕封天后志》记载而来的一则故事，说是天朗气清的某天，郑和等人在海中航行之时发现一座岛屿。船上众人因久漂泊于海上，无不想登岸整休。正当他们想将船舶停靠在岛屿海岸之时，发现一位捡拾贝壳的年轻女子呵斥他们禁止停靠。船上众人均“丈二和尚摸不着头脑”，只见该女子和岛屿均消失不见。这时大家才反应过来，此岛屿为巨鳌之身。大家一致认为刚刚呵斥他们的女子是天妃妈祖的化身，故纷纷叩首祭香，以答神恩。这只是郑和下西洋中的一个小故事，类似的故事还有很多，反映了人们对于妈祖的热爱和期望。郑和感念妈祖的恩德，会在航海途中停靠的地方沿途修建庙宇、供奉妈祖。也正因此，妈祖信仰得以在南洋诸地遍地开花、落地生根，完成了本土化到国家化的转型。

按照现在科学的眼光来讲，对于天妃妈祖显灵之事我们还心存怀疑，但是从古人的角度来说，在当时科技不发达的情况下，船员只有依靠宗教等因素来平复自己内心的恐慌，来齐心协力度过困难。郑和应该是抓准了船员们的心理，通过天妃妈祖来实现自己远航的目的。然而在实现这种目的的过程中，引发的建庙、祭祀等事件又为天妃妈祖信仰的传播做出了贡献。

明清时期，福建大批民众为了生计下南洋，也促使妈祖信仰传播至东南亚一带。此外，移居海外的华侨也将妈祖信仰带到了世界各地。妈祖信仰包括宗教、民俗、礼乐制度等多方面的因素，为我们研究古代的传统提供了重要的参考资料。

---

## 小知识◎天妃妈祖的下属

在天妃妈祖的“帮手”中，最著名的当属千里眼、顺风耳以及晏公了。千里眼、顺风耳是道教中地位不高的两位守护神，但由于他们当中一位可以眼探千里、一位可以耳听八方而受天妃妈祖的重用。晏公是通过尸解得到水神一职的，曾被敕封为“平浪侯”，即指他能使波涛汹涌的水面逐渐平静。

华夏文库·道教与民间宗教书系

(中国社会科学院道教与民间宗教研究室 策划、组稿)

王母娘娘、妈祖、碧霞元君、魏华存、后土娘娘等，这些中国传说里的女神，也包含在道教神仙体系之内。有关她们的信仰是怎样形成和流变的？信众群体是什么情况？这些女性神祇对当时社会有什么影响？本书选取几位有代表性的女性神祇，对道教女神信仰进行初步的介绍和梳理。

上架建议：文化 宗教 社科

ISBN 978-7-5348-8374-3



9 787534 883743 >

定价：33.00元