

# 漢朝的

王青◎著

# 本土宗教與神話



中華發展基金管理委員會  
洪葉文化事業有限公司

聯合出版

國學精粹叢書 51

# 漢朝的本土宗教與神話

王青 著

中華發展基金管理委員會  
洪葉文化事業有限公司

聯合發行

新學書局

PDG

國學精粹叢書 51

## 漢朝的本土宗教與神話

定價 450元

作 者／王青

責任編輯／謝鳳兮

封面設計／許馨文

發行人／薛慶意

發行所／洪葉文化事業有限公司

登記號：局版台業字第 5509 號

地 址：台北市羅斯福路三段 283 巷 14 弄 22 號 3 樓

電 話：(886 2) 2363-2866

傳 真：(886 2) 2363-2274

劃 撥：1838175-3 葉玉梅帳戶

門市部／電 話：(886 2) 2736-2544

排 版 所／法德電腦排版有限公司

版 次／1998 年 8 月 初版一刷

I S B N／957-8424-23-X

◎如有缺頁、破損、裝幀錯誤請寄回更換

## 出版緣起及說明

中華文化是兩岸人民共有的寶貴資產，發揚中華文化是兩岸人民責無旁貸的使命；在面對迅速變遷、日新月異的今日，充實中華文化的內容，賦予中華文化新的時代意義，是兩岸文教交流的宗旨之一。

中華發展基金以結合民間力量，促進兩岸關係良性發展為目的。為鼓勵兩岸學術交流，促進兩岸社會繁榮發展，對各種有益兩岸人民的知識傳播一向不遺餘力。相信本書的出版，對兩岸交流有其積極作用，希望各界多予支持。



## 周 序

王青君於一九八九年考入南京大學中文系，從我和莫礪鋒教授學習，三年之後獲得博士學位。他對神話、宗教等學問饒有興趣，藉此解讀漢代文獻，得出了許多新的結論。現在他在博士論文的基礎上改寫而成的《漢朝的本土宗教與神話》一書即將出版，索序於余。對此我有一些不成熟的想法，借此機會一併提出，以求教於方家。

漢代是我國歷史上最為輝煌的王朝之一。在中國漫長的封建社會中，漢朝的文物典章制度對後代有巨大的影響。陳寅恪以為中國人受道教的影響最大，而道教即為漢代出現的本土宗教。因此，如果想了解中國人的思想，不能不研究道教。但漢代去今已遠，文獻記載殘缺不全，研究某一具體問題，常是缺乏系統的記載。而且自武帝起儒家即已定於一尊，儒家不語怪力亂神，有關宗教、神話方面的問題不入士人目簾，記載更不完整，這是從事這一課題首先會遇到的難處。

歷史是有繼承性的。漢承秦制，秦又採擇六國禮儀，其中的曲折經過，細碎而難於清理。戰國上承春秋，又處社會發生劇變之時，制度上的變化極為複雜。先秦文字古

拙，記載又不完整。研究漢代問題，勢必要從史的角度整理出一條發展線索，這項工作頗為不易。這是研究漢代學術的人都會遇到的另一個難題。

中國古代的學問，都綜合到了經學中去。漢代即為經學極盛之時。西漢盛行今文學派，東漢興起古文學派，魏晉南北朝時續有著述，唐初儒者綜合前人之說而出現了許多經典的「正義」。宋學崛興，又有新的解釋；清儒代興，經學上創獲更多。有關漢代禮制上的許多問題，如「封禪」、「明堂」等，本為撲朔迷離之事，各家先後發表許多見解，雖對這些問題和方方面面作了細致的探討，但也給人以治經益勞之感。研究漢代學術，要對經學上的問題有所了解，並有所評判，而這又是極為煩難之事。這又是研究漢代學術的人都會遇到的又一個難題。

研究漢代學術十分重要，卻又困難重重，這是人們喜談漢唐氣象而研究漢代的學者稀少的原因。處在目前一切講求效益的時代，學人致力漢代文物典章制度的研究，難免會有投資多而效益差的感覺，這或許是目下研究先秦兩漢的學者人數減少的原因。

況且目下研究兩漢學術的人，必須具有新的眼光，要有許多新興學科的知識，才能對流傳下來的材料重作闡釋，抉發其中隱含的新義。也只有具有各種新興學科知識的人，才能對前此學者研究成果作出新的鑒別，明辨是非。

閱讀此書的讀者當可發現，本書作者具備上述各項條

件，因此書中諸多新鮮觀點的獲得，絕非僥倖所致。他對研究這一階段宗教、神話所需的文獻盡可能地蒐集齊備，細加甄別，又運用神話學、宗教學、政治學與哲學等方面的知識深入闡發，對歷來研究薄弱的漢代國家宗教與民間宗教問題，作了系統的闡發，有益於漢代文史研究，也有助於人們理解中國傳統文化的特點。

最後還可指出一點，王青的這一研究有別於時下風行的通論性著作。不是海闊天空，泛論一切，而是每一個結論都植根在大量的文獻之中。不但如此，他還採用微觀透視的方法，證成己論。除對人們已經做過一些研究的黃帝、老子等問題重作探討，提出新見外，還對《列仙傳》等典籍中的仙真神話進行分析，開拓新的研究領域。特別值得提出的是，他對《漢武帝內傳》中西王母形象的分析，指出其與道教的傳經儀式有深切關係，提出彼時現實中有女巫為其原型，最後的編訂者應該是樓觀道士。這類研究，前人從未涉及，視角新穎，對研究者有很好的啓發作用。王青於此雖已取得很多成果，但還處於起步階段，預見日後將有更大的發展，我預祝他不斷有優秀的成果問世。

周勛初

## 郁 序

王青副教授的《漢朝的本土宗教與神話》，原是他的博士學位論文，當時題為《道教神話研究》。一九九二年九月，我有幸作為答辯委員參加該論文的答辯會，當時王青博士才二十九歲。答辯委員會對該論文和答辯都非常滿意，作出了很高的評價。認為道教神話研究是一個新課題、新領域，作者將傳統上歸於小說範疇的仙道著作及散佈於典籍中的封禪、黃帝神話等列入道教神話範疇，首次運用宗教學、神話學方法進行考察，頗有新意。對教派傳授譜系、戒律說教、傳經儀式、手段目的之辨析與考論，結論新穎。全文發掘甚多，資料翔實，兼採中西，視野開闊，是一篇考論並重、有說服力的優秀博士論文。答辯以後，作者即獲得了博士學位。

我就是從那時起認識王青博士的。當時我對這位青年的紮實基本功和敏銳思辨能力非常欽佩。後來王青博士向我表示願意到南京師範大學來工作，我非常樂意有這樣一位青年做我的同事，於是積極向校、系領導推薦，終於於一九九三年十月王青博士調到我校從事中國古代文學的教學工作，並很快晉升為副教授。王青博士為人謙和誠懇，

對工作認真負責，受到廣大師生的一致好評。

在每學期擔任繁重的教學任務之餘，王青博士仍孜孜不倦地從事學術研究，五年來發表了不少學術論文，受到學術界的矚目。同時他還不斷地將他的博士學位論文增補修改完善，經過多年的努力，現在終於把這部具有開拓創新意義的學術專著付梓問世了，這是學術界的一件大喜事，它標誌著宗教神話研究進入了一個嶄新階段。

說到神話，過去人們總是簡單認為；由於古代人不能科學地解釋世界起源、自然現象和社會生活的矛盾變化，所以借助於幼稚的想像和幻想。由於將神話侷限於原始社會，所以很少有人對兩漢的神話與本土宗教加以系統的研究。王青博士首次運用神話學、宗教學、政治學、哲學、史學、文獻學等諸學科進行全方位的深入考察審視，終於提出了不同於前人的全新的見解。

首先，王青博士指出中國神話有與西方神話不同的特點，即自然神話相對匱乏而人文神話極其豐富。中國古代神話中常把氏族祖先同時是政治領袖和文化英雄這樣的人物作的主角，把歷史人物神話化。而兩漢時期的神話除保持這些特點外，還往往被當作政治宗教的工具。這些都是發前人之所未發的新見解，非常精闢而具有啓示性。

其次，王青博士全面而具體地考察了兩漢時期的國家宗教建設和發展變化的緣由及其與神話的關係，同時還全面考察了方仙道活動和《列仙傳》各仙真和神話的關係。這些都是前人所忽略而未作的工作。作者在紛繁的史料中



能敏感地意識到：在漢朝國家宗教的建立過程中，一直伴隨著儒生群體和方士群體在意識形態領域內的鬥爭，最終結果貌似儒家全面勝利，實際上方士群體的思想觀念同樣給官方意識形態帶來重大影響，導致東漢讖緯之學的全面得勢。這些論述都是具有開創意義的新見解。其它如對先秦方仙道活動地域的分析，赤松子神話與焚巫祈雨儀式的關係、睢水流域釣魚得符神話的分析等等也都具有新意。

第三，王青博士闡明了兩漢時期出現神話新特點——利用原始神話和歷史傳說，將它改造成宗教神話——的原因，是因為宗教在其產生過程中需要神話來幫助它建立權威，培養和鞏固信仰。公孫卿將黃帝傳說神話化，是爲了通過黃帝的傳統權威以幫助建立起仙道化的郊祀封禪儀典。道教初始期產生的《列仙傳》中的故事都是爲了證明神仙實有，以此來培養和強化道教的信仰。而當這些神話結集成爲文本後，道教信仰就變成權威而產生強大說服力。在魏晉南北朝時期當教團組織成熟時，道教神話在沿用過去傳統手段的同時又有所變化，如西王母神話、老子神話在此期間就增加了傳授經籍、宣傳戒律等內容。因此，作者認爲兩漢時期是原始神話到宗教神話的過渡期，真正意義上的道教神話是在魏晉南北朝時期成熟的。這些論述也是作者的創造性發明，而且完全符合客觀實際。

第四，王青博士指出兩漢神話在神話史上的意義：首先是從原始神話期進入文明神話期。指出兩漢神話的作者其實並不真正相信神話，他們把歷史上著名人物如黃帝、

老子、呂尚、涓子、王子晉等都被拉入仙人行列，把歷史人物神話化，是爲了有意識地利用神話來達到其政治宗教等方面的目的。即使對原始神話沒有任何改造，但漢人講述時也已改變了原始意義。如赤松子神話本意是表明人神之間通過巫術交通的可能性，但在漢人心目中，赤松子是得道長生的有力證據，於是赤松子從上古巫師到漢代變成了成仙方士。這說明漢代神話與原始神話不同了。其次是兩漢神話對歷史人物的神化技巧和手段都爲後世宗教神話和政治神話所襲用。如歷代帝王的開國神話、道教中的老子神話等都有感生、異貌、受命等說法，這都是從兩漢神話才開始有意識地反覆應用的。所以可以說兩漢神話爲後世宗教神話的發展起了示範作用。這些結論都很新穎，很有見地。

第五，應該指出，有些神話，如黃帝神話、老子神話、西王母神話，前人有過不少研究，但王青博士在梳理前人成果的基礎上，又提出了與前人不同的新見解。在研究黃帝神話和老子神話時，着力於對其意識形態功能的分析，顯示它的社會政治意義。另外，如第三章在對傳說時代世系繼承的分析中，提出黃帝氏族存在著隔代輪流執政的可能；第七章又提出黃帝在全國地位的隆盛，與陳氏代齊有密切的關係。在研究西王母神話時，提出西王母可能是sulmi/solmi的音譯，指出《漢武帝內傳》中的西王母形象應該有現實中的女巫作爲原型；茅山教團的宗教淵源是漢中地區的天師道；《漢武帝內傳》這一神話與當時道

教的傳經儀式有著密切的關係，其最後編訂者應是樓觀道士等等，這些都是前人未曾提及的新見解。其中多為真知灼見，具有學術價值。

最後，還必須提到的是，王青博士的治學態度十分嚴謹，他繼承了傳統的重實證的治學方法，言必有據。爲了搞清每一個問題，往往窮搜資料，除了傳統的經、史、子、集等文獻典籍外，還旁采卜辭、金文、碑志、畫像石以及其它出土文物，並博覽佛經、道藏、方志等等，對每一條材料都進行認真排比考證，然後得出結論。上述精闢結論都是以翔實的資料作爲基礎，所以都有充分的說服力。

余與王青博士，忝爲忘年交。茲遵囑略陳鄙見，聊以爲序。

郝賢皓

一九九八年二月十五日

	目		錄	
--	---	--	---	--

周序／3

郁序／7

第一章 序論／1

第二章 兩漢時期的中國本土宗教／5

第一節 國家宗教、黃老道與方仙道／5

第二節 方士和西漢國家宗教／12

第三節 儒學思想與方技理論的結合及對道教的影響／25

第三章 中國神話形成及演變的一般規律／49

第一節 神話的定義／49

第二節 中國神話形成的主要途徑／54

第三節 兩漢時期神話的基本特徵／69

第四章 漢朝的國家宗教與神話／75

第一節 漢武帝以前的國家宗教建設／75

第二節 太一神與郊祭之禮／94

第三節 封禪神話與封禪之禮／130

第四節 明堂之祭的演變／147

第五章 方仙道活動及《列仙傳》神話／169

第一節 先秦兩漢時期的方仙道活動／169

第二節 《列仙傳》的成書年代／191

第三節 楚巫祈雨儀式與赤松子神話／199

第四節 王子喬神話與乘蹕陟神儀式／216

第五節 釣魚得符神話的衍變與流播／227

第六章 西王母神話的演變與流傳／253

第一節 兩漢時期西王母形象的演變及其契機／253

第二節 《博物志》與《漢武故事》中的西王母傳說／266

第三節 《漢武帝內傳》與西王母神話的基本完成／281

第四節 《漢武帝內傳》的作者／322

第七章 黃帝神話的發展與演變／349

第一節 先秦時期的黃帝傳說（上）／355

第二節 先秦時期的黃帝傳說（下）／365

第三節 漢朝以後的黃帝神話／387

第八章 老子神話的發展與演變／413

第一節 西漢以前的老子傳說／413

第二節 西漢以後對老子的神化／418



第三節 老子降真神話與天師道／432

第四節 老子化胡神話與樓觀道／447

第五節 老子神話中的名號、異貌與感生情節／456

第九章 結論／467

後記／471

主要引用及參考書目／473

## 第一章

# 序 論

兩漢乃是中國文化史上一段重要時期，說它重要，是因為經歷了一個制度化的過程。我們常常忽略漢朝在制度方面的草創之功，認為漢承秦制，只是蕭規曹隨而已。實際上，漢承秦制所指的基本上是政治制度，且即便是政治制度，在漢朝也有很多重大的改革。而大部份的文化制度，乃是在兩漢時期，尤其是漢武帝時期創立的。班固在談到漢武帝時代時說：

是時，漢興六十餘載，海內艾安，府庫充實，而四夷未賓，制度多闕，上方欲用文武，求之如弗及……是以興造功業，制度遺文，後世莫及。<sup>1</sup>

如果說中國文化的精神核心是在春秋戰國年間漸漸確立的話，那麼，中國文化的制度層面乃是在兩漢時期確定的。作為文化中極其重要的一個部份——宗教，同樣在這一時期經歷了一個制度化的過程。

在本書中，我們將中國的本土宗教區分為國家宗教和民間宗教兩部分，它們對當時的意識形態都具有極為強烈的影響。尤其是國家宗教，是統治者用以確立、宣揚官方意識形態的重

要工具之一。對於國家宗教來說，當最高神祇、祭儀和宗教精神在西漢時期經過反覆的爭鬥最終得到確立之後，它強化了君權神授的觀念，為現行政權提供合法性依據，成為鞏固君權的象徵性舉措；同時，它又起到節制並規範社會行為的作用，如發揚孝道、鼓勵忠誠等等，具有很重要的世俗性功能，其儀典和精神為列朝列代所沿用，歷經整個封建時代沒有根本性的變化。這種意識形態功能，向來沒有得到人們的重視。當然，人們忽視的不僅是以諸如郊祀、封禪、明堂等宗教儀式行為表現出來的世俗的社會、政治意識，更沒有注意到這些儀式的歷史變遷和引發這些變遷的政治文化背景。所以，在本書的第三章，我試圖彌補這些缺憾，對漢朝國家宗教確立這一歷史過程進行描述，並輔之於一定的分析。

就民間宗教而言，兩漢時期的歷史意義更是不言而喻的。正是這一時期，開始出現有組織的教團，真正意義上的道教至此才宣告成立。任何一種宗教，都與神話有著極為密切的關係，而對於缺乏教義理論的道教來說，神話方術更是具有不同尋常的意義。我們可以說，神話方術乃是道教培養信仰、吸引教徒的工具，即使不能說它是唯一的，至少也是最主要的工具。而道教神話在東漢後期佛教文化大規模的進入中土之前，其主要來源無非是利用傳統的古代神話或歷史傳說加以改造並加以誇張，使其發揮全新的功能。鑑於道教神話的異常豐富，我們只能以仙真神祇為單位，重點選擇幾個有代表性的神話，例如赤松、王喬、西王母、黃帝、老子等作個案研究。從這些個案研究中，我們得到較為一致的結論，即此類神話或多或少

都有歷史的影子爲藍本，經過後人有意無意的點染、加工、改造，最後成爲宗教神話。本書第四、五、六、七章的主要目的即在於揭示這些或多或少的史實，描述發生這一系列變化的過程，進而聯繫當時的政治宗教文化背景，分析產生這些變化的原因。至於沿用傳統的實證主義的方法所進行的這些考察是否有說服力，只能由讀者來下判斷了。

本書的定名應該說是很不恰切的，因爲本書論述的範圍無論上限或下限都時時逸出了兩漢的範圍，但無論如何，我們是以兩漢時流行的宗教和神話作爲中心的，所以姑且就這樣定名吧。

---

1:《漢書》卷五十八《公孫弘卜式寬傳贊》





## 第二章

# 兩漢時期的 中國本土宗教

### 第一節 國家宗教、黃老道與方仙道

兩漢時期，中國最重要的本土宗教有國家宗教和道教兩種。國家宗教屬於楊慶堃先生所說的「普化宗教」(diffused religion，又譯混合宗教)，是一種自身並不獨自存在的宗教，其儀式、教義、神職人員均已和其它的世俗制度(如家庭、政治)混雜在一起，融合在其它世俗制度的概念、儀式、結構裡。道教則屬於楊慶堃先生所說的「制度化宗教」(institutional religion)，它具備了普化宗教所缺乏的獨自存在，這種獨自存在表現在它具備了特有的宇宙觀、崇拜儀式以及專業化的神職人員<sup>1</sup>。兩種形式的宗教相互依存。國家宗教的大部分內容是服務於最高統治者和國家政權的，老百姓無權參與，它不可能成為全體人民普遍的宗教意識；而道教則以「長生成仙」這一極富誘惑力的許諾為號召，在最廣泛的範圍內爭取信徒，同時為國家宗教提供普化信仰所需的符號、儀式或神職人員，並因為這種功能而得到民間更大的支持。

細察東漢時期的道教，我們又可區分出黃老道和方仙道這兩種不同類型的宗教活動。黃老道原義並非指一種特定的宗教，而是對東漢末年流行於社會上的黃老崇拜的泛稱。沿用這兩個傳統稱呼實際上並不能反映出兩者之間的根本區別，因為進行方仙道活動的方士與信徒同樣把黃帝、老子作為信奉對象。但在本書中我們用黃老道來指稱那些具有嚴密教團組織的宗教活動，它們和以個體方士的方術活動為主的方仙道活動主要有以下四個方面的不同：一、教團組織；二、政治傾向；三、信徒的社會地位；四、神學理論。

典型的黃老道可以張角領導的太平道和張魯所領導的天師道為代表。史書中曾數次提到太平道奉事黃老。《後漢書》卷七十一《皇甫嵩傳》云：

初，鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，  
畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗癒，  
百姓信向之。

0  
0  
6  
《資治通鑑》卷五十八《漢紀》靈帝光和六年  
(A.D.183)也記載：

初，鉅鹿張角奉事黃老，以妖術教授，號「太平  
道」。

而天師道則把老子當作是本教派的教主。太平道和天師道都有嚴密的教團組織。《後漢書》卷七十一《皇甫嵩傳》載：

角因達弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，衆徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、揚、荻、豫八州之人，莫不畢應。遂置三十六方。方猶將軍號也。大方萬餘人，小方六七千，各立渠帥。訛言「蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉」。……角等知事已露，晨夜馳教諸方，一時俱起。皆著黃巾為標幟，時人謂之「黃巾」亦名為「蛾賊」。殺人以祠天。角稱「天公將軍」，角弟寶稱「地公將軍」，寶弟梁稱「人公將軍」。所在燔燒官府，劫略聚邑，州郡失據，長吏多逃亡。旬日之間，天下響應，京師震動。

由此我們可知道，太平道上以三公將軍為首，下有八使，又有三十六渠帥，並具有名為「方」的嚴密組織，以此組織遍佈整個中原地區的數十萬信徒，並有統一的標幟和統一的政治口號。「方」，袁宏《後漢書·靈帝紀》作「坊」，王先謙《後漢書集解》引李善云：「《聲類》曰：方，別屋也。『方』與『坊』，古字通。」按《國語》卷十九《吳語》：「萬人以為方陣」，卿希泰等認為「方」實為一種軍事組織<sup>2</sup>。因此，太平道乃是一種軍教合一的組織。

天師道的宗教組織似更嚴密，《三國志》卷八《魏書·張魯傳》說：

魯遂據漢中，以鬼道教民，自號「師君」。其來學道者，初皆名「鬼卒」。受本道已信，號「祭酒」。各領部衆，多者爲治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。……不置長吏，皆以祭酒爲治，民夷便樂之。

另外，據《雲笈七籤》卷二十八記載，天師道尚設立了二十四治，十九靜慮<sup>3</sup>。

可見，天師道把地方政治組織改造成了宗教組織，建立了一個政教合一的政權。

第二，太平道和天師道具有鮮明的政治色彩，從太平道提出的「蒼天已死，黃天當立」的口號來看，其最終目標乃是以軍事手段建立一個新的政權以取代漢朝的統治，方術巫覡之道只不過是它達到更高目的的一種手段。雖說天師道的政治傾向從階級屬性上看與漢朝政權並沒有太大的區別，但從他割據一方的政治軍事活動來看，依然是跟漢朝中央政權相對立、相抗衡的，乃是反對漢朝中央政權的力量。

第三，參與太平道的主要成員乃是下層群眾。天師道的信徒分布八州，人數達數十萬，而張魯的信徒多爲流民和需要通過「義舍」以充饑的貧民，這些人絕大多數乃下層人民。

第四，無論是天師道還是太平道，他們都有一套系統的神學理論作為支持。太平道神學理論的文獻形態可能即是《太平經》，據《後漢書》卷三十下《襄楷傳》載：

初，順帝時，瑯邪宮崇詣闕，上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縑白素、朱介、青首、朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。

根據現存《太平經》來看，其神學理論包含了如下幾個主要內容：

(1)神秘的氣化學說。《太平經》繼承漢代道家的宇宙演化、萬物生成學說，以爲宇宙最初混沌未分而含有陰陽，天地萬物從其中化生而出。元氣以及由它派生的天地陰陽之氣，都帶有感情、意志和道德色彩，它們化生萬物不是自發的過程，而是有目的的創造活動。這種氣化的宇宙發生論輔之於四時五行、災異譴告之說，構成其獨特的宇宙觀。

(2)太平理想。《太平經》中的太平理想，基本特點是平均。不過，它所要求的大平均並不是人人平等，而是凡事皆能得其正，人們在各自的崗位上履行他應當恪守的社會職責。太平世界中一切事物都能「並力同心」，相得相通，共成一完滿和諧的局面。在自然界，「三光爲其不失行度，四時五行爲其



不錯」，「群神瑞應奇物爲喜而出」，「祿祥爲其滅絕」<sup>4</sup>。在社會上，「父母子三人同心，共成一家，君臣民三人共成一國」<sup>5</sup>。由此形成一個「天氣得矣，太平到矣，上平氣來矣，頌聲作矣，萬物長安矣，百姓無言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，陰陽悅矣，邪氣藏矣，盜賊斷絕矣，中國盛興矣，稱上三皇矣，夷狄卻矣，萬物茂盛矣」<sup>6</sup>的太平盛世。

(3)學道之方和神仙系統。學道之方主要包含守一養身及食氣服藥；神仙系統的主要等級爲神人、真人、仙人、道人四級<sup>7</sup>。

需要指出的是，太平道對《太平經》的接受，主要限於太平理想和學道之方等等，其行爲則完全拋棄了書中肯定封建等級秩序的官方說教，因此才表現出一種激進的政治傾向。

天師道則以《老子》一書作爲自己的宗教教義和神學理論，尤其是張魯作《老子想爾注》以後<sup>8</sup>，更是把它解釋爲符合道教宗旨的神學。他通過舊意新解，借題發揮，神化老子與道，闡揚長生成仙之說，宣揚食氣寶精的修煉方法，肯定天人感應，善惡報應，宣揚天、神、忠、孝、仁、義，強調去邪知、守真道等等。將道教神學與儒家的宗法思想、災異報應結合起來，成爲一套系統的道教理論<sup>9</sup>。

方仙道乃是指以個人長生成仙爲主要目的，並輔之於各種方技術數的宗教活動，可以《列仙傳》、《後漢書》卷八十二《方術列傳》中所載的方士的宗教活動爲代表。與黃老道相比，首先，方仙道以方士本人的方術活動爲主，沒有嚴密的宗

教組織以組織信徒。其次，它沒有鮮明的政治色彩，並不致力於對社會的改變；相反，他們的宗教活動往往迎合統治者的愛好，並為他們服務。與此相關聯的第三個特點，方仙道宗教活動的對象都為社會中上層人士。從事方仙道活動的方士有的本身即為官吏、地主，如任文公為治中從事；郭憲為光祿勳；許揚為都水掾；王喬為葉令；謝夷吾為荊州刺史，後遷鉅鹿太守；折象之父折國有貲二億，家僮八百人。即使是職業方士，其依附對象也為統治者或社會上層人士，如薊子訓：「流名京師，士大夫皆承風向慕之。」<sup>10</sup>左慈、甘始、東郭延年均依附於曹操。最後，它在東漢時期似乎還沒有形成一套系統化的神學理論，只是依靠一系列的神話傳說，如《列仙傳》，作為其信仰的依據。但它有專業化的神職人員及宗教儀式，因此仍屬於制度化宗教的範圍。

從後期道教的神學理論裡無法看出像太平道那種激進的政治意識。我認為，道教乃是方士階層的意識形態，而方士階層的社會屬性與階級特點決定了其無法自始至終地保持一種激進的反抗性質的政治傾向。在兩漢時期，無論是國家宗教、還是黃老道或方仙道，方士都曾經或始終起著重要作用，我們有必要對方士這一群體以及他們對漢朝宗教的作用作一番考察。

## 第二節 方士和西漢國家宗教

### 方士的定義與特徵

方士之稱，最早見於《周禮》。《周禮》卷三十四《秋官司寇·方士》：「方士掌都家，聽其獄訟之辭，辨其死刑之罪而要之，三月而上獄訟於國。」鄭注云：「掌四百里至五百里公所食。」這裡的方士是一職官名稱，與後世所稱方士不同。後世所稱方士乃指特殊技能（即方術）的掌握者。所謂方術，大致包含以下三類內容，第一為預測之術，如卜筮、星占、望氣、相面、堪輿、占夢及其他雜占之術，主要目的是通過特定的自然現象及社會現象來預測事件的發展進程，判斷吉凶，並指導人們趨吉避害。第二是長生之術，如呼吸吐納、辟穀房中、金丹黃白、熊經鳥伸等等，主要目的是延年益壽，長生成仙。第三是隱淪變化之術，如變形易貌，坐在立亡，依物變化，登涉乘蹻，吞刀吐火，斷肢再續等等，主要目的在於克服自然界對人的束縛，使人獲得充分的自由。總之，都是一些具有超自然性質的技藝。這些特殊技能的掌握者又被稱為術士、術人、術客、術家、方術士、方技家、工技家、道人、道士等等。<sup>11</sup>。

方士淵源於巫史。上古時代，家為巫史，自顓頊時代絕天地通之後，神人之間的溝通遂由部落、國家機構中的專職人士

擔任。《國語》卷十八《楚語下》載觀射父對昭王云：

及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物，夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。丞享無度，民神同位。……顓頊受之，乃命南正重司天以屬神；命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相浸漬，是謂絕地天通。

觀射父所說自然不能全部視為信史，如他在此段上面所描繪的少皞氏之前井然有序的民神制度就顯然出於虛構。然而，根據大量的民俗學及人類學材料，他所說的家為巫史的情形符合原始部落時期的一般狀況。絕地天通之後，巫師便有官巫和民巫之分。官巫的主要職掌為預測國運、預卜戰爭、司掌宮廷祭祀、記載王言、編纂典冊等；民巫則主要在民間進行祈禳、求福、驅邪免災、預測豐歉、醫療病患等活動。

官巫在中國歷史上的地位曾顯赫一時。商周時期的統治，基本上是一種政教合一的統治，政治領袖都兼具巫師的身份。如商湯曾試圖焚身以祈雨<sup>12</sup>；周武王病，周公乃祓齋，自為質，欲以身代武王<sup>13</sup>，這可證明兩者都擅長巫術技巧。類似情況並不是特例，事實上，古代的巫術往往操控在國王手裡，國王也就是群巫之長。如陳夢家先生認為《詛楚文》中「丕顯大神巫咸」的巫咸，就是王咸；《周禮》卷二十六《春官宗伯·司巫》中的「國有大裁，則帥巫而造恆巫」的恆巫就是卜辭中的王恆；「禹步」亦稱「巫步」等等。以上都是古之王者係由

群巫之長演變而為政治領袖的例證<sup>14</sup>。雖然不能視為定論，但這種說法確有相當的理由。

在商朝，巫師的意見對國家的每一項政策都具有決定性的作用。《尚書》卷十二《周書·洪範》云：

汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，  
謀及卜筮。汝則從、龜從、筮從、卿士從、庶民從，  
是之謂大同，身其康疆，子孫其逢吉。汝則從、龜  
從、筮從、卿士逆、庶民逆，吉。卿士從、龜從、筮  
從，汝則逆、庶民逆，吉。庶民從、龜從、筮從，汝  
則逆、卿士逆，吉。汝則從、龜從、筮逆、卿士逆、  
庶民逆，作內吉，作外凶。龜筮共違於人，用靜吉，  
用作凶。

由於龜卜之意要靠巫史來解釋，所以龜卜的意見在很大程度上反映了巫師的意見。所以在商朝的政權運作中，巫史實際上具有高於國君、卿士及庶民的權力。

春秋以後，中國文明同時在幅度和深度上擴張，知識與技術的發展進一步引發了理性的覺醒和智力的進步，因此，通過巫術操縱、控制世界信念逐漸減弱，傳統巫師在統治中的地位逐漸下降。儘管朝廷機構中仍為巫師保持著相應的官職，但已喪失了對國家重大事務的決定權。巫術的形式變得更加多樣化，一些披上知識外衣的預測術如星占、筮占等比一些原始巫

術更能為統治者及知識階層所接受與信從，導致「方術」這種再生態巫術取代了原始巫術，在社會上廣泛流行。平王東遷以後，王官之學散為百家，典冊流落四方，一些曾為天子屬官所專擅的方術逐漸為越來越多人所掌握。另外，春秋戰國時代，社會階層急劇流動，一部份掌握了方術技巧的貴族衰敗而淪落下層，一部份民間術士巫師則階級地位上升。士，處於上下流動的中心位置，人數急劇增加，上升或下沉的術士都成為士階層的一部份——方士。

這種趨向發展到秦朝統一中國之後，方士已成為一支較為強大的社會力量。單從數量上講，僅秦始皇延攬的方士數目就十分可觀。據《史記》卷六《秦始皇本紀》載，為始皇候星氣的方士有三百餘人，後來被坑殺的文學方術士則達四百六十人，流離在社會上的方士人數顯然更多。由此可見，始皇時期已形成了一支蔚為大觀的方士隊伍。而且，自從方士理論家鄒衍出現以後，這個數目龐大的群體有了一套自成一體的邏輯系統，這套系統由天、命定論、陰陽五行論及各種方術等幾大元素組成。其起點是以天為一人格化統御宇宙的最高力量……由此產生信仰天是人類命運的預定者，以及命定論或宿命論的觀念；陰陽五行的理論以及各種方術都是一種設計，用以窺探人世間命定運數的秘密，進而幫助人避禍得福，並輔之以各種形式的巫術與泛靈信仰<sup>15</sup>。隨著這種系統理論的深入人心，使得方士的各種活動更具影響。

漢朝以前的方士和儒生具有相同之處，如：都無固定的田地產業，依靠自己所掌握的知識與技能為生。這種經濟背景使

其產生流動性與依附性等社會特點：由於沒有田地恆產，故不受秦漢時期戶籍制度的控制，從而游離於統一國家的統治秩序之外。由於靠知識技能為生，就需要依附於自己的消費對象。然而，他們又與儒生有著極大的不同，這種不同主要在於知識技能體系的特徵。方士的知識技能專注於各種超自然事務，這種知識特長使他們單純地成為崇拜事務（religious matters）的專家。他們缺乏儒生那種特定的價值觀念、人格理想、批判精神與道德規範，更缺乏那種以道德為己任的社會政治信念。同樣靠依附他人為生，儒生平生所學乃治國平天下之大術，這使得他們最終只能依靠統治階級（尤其是君主）來實現他們的社會政治理想。而方士如果僅僅是為了謀生，那他所依附的對象可以十分廣泛，上至國君，下至庶民，都可能成為其消費對象。由於沒有專一的政治信仰，依附對象的階級成份十分複雜，這就決定了方士沒有固定的群體政治態度，政治立場因人而異，呈現出十分複雜的狀況。如果按照知識社會學的方法將社會簡單地劃分為知識分子層次、技能層次、常識層次及無文化層次的話，那麼，儒生與西方所說的「知識分子」的基本性格極為相似<sup>16</sup>，而方士則只能劃入技能層次。

方士所擁有的特殊知識與技能，使得他們常常以天命解釋者的身份出現，能從根本上建立或推翻一個政權的合法性依據，因此往往具有較大的社會政治影響。他們對統治者的作用可以根據其政治態度的不同分為兩種：第一種方士通過對宗教及其他事務的參與，為統治者的各種政策提供神學依據，加強和鞏固國家的統治秩序。第二種方士則出於各種目的，同樣通

過自然事務，推翻統治者的合法性依據。由於方士較少受到國家統治秩序的控制，所以他們的智謀詐術如果能結合政治權力、經濟勢力及軍事武裝，將會對統治秩序產生極大的破壞作用。

## 方士之興盛

方士所擁有的特殊知識技能，決定了他們在盛平時期對國家事務的介入，主要是通過對宗教事務的參與。有意識地對漢朝國家宗教體系進行完善，首創者為文帝時代的方士新垣平。而至漢武帝時期，國家宗教的建設形成高潮。漢武帝時期的國家宗教制度主要是在方士的策劃、操縱下建立起來的。這裡需要提出的問題是：儒生在宗教事務方面同樣是專家，他們對祭祀之禮同樣表現出高度的重視，為什麼他們沒有能在當時的宗教制度建設中發揮出應有的作用？我認為，武帝時期方士在宗教制度建設中的極端活躍，主要取決於以下幾個因素：

第一，武帝時期的政治形勢迫使他需要大量地延攬方士以鞏固自己的統治。

自從漢朝恢復分封制以後，地方諸侯的過於強盛與反叛一直是統治者的一塊心病。漢朝初立十餘年間，反者九起。至景帝時，更是產生了七國的集體叛亂。因此，如何削弱諸侯王的實力，乃是漢武帝所必須思考的一個問題。

漢初，中央政府機構的用人政策主要靠軍功、蔭任、賞選三種途徑，其吸收的人材大部份仍侷限於原已參與政權者，因此，游士無法擠入中央政府，他們只能從郡國諸侯那兒尋求生



活、政治上的出路、如枚乘、鄒陽、嚴忌等，先是投奔吳王，後又投奔梁孝王。而地方王侯有的出於個人信仰及愛好，有的則出於政治圖謀也紛紛延攬游士。游士中顯然包含了許多方士，而方士的破壞性較一般游士更大，這種情況至漢武帝時期並沒有多大的改變。如衡山王，「與奚慈、張廣昌謀，求能為兵法候星氣者。」<sup>17</sup>淮南王，「亦欲以行陰德拊循百姓，流名譽，招致賓客方術之士數千人。」<sup>18</sup>方士和地方上有野心的諸侯結合，大大增強了地方諸侯的實力，這已成為中央政權的心腹之患。如淮南王圖謀起事，伍被、左吳等八人是其依靠的主要人物；衡山王身邊的方士「日夜縱與王謀反事。」<sup>19</sup>因此，武帝時期他們已成為天子與諸侯爭奪的對象。《漢書》卷四十四《衡山王傳》載：「（衡山王）元光六年入朝，謁者衛慶有方術，欲上書事天子，王怒，故劾慶死罪，強榜服之。」由此可見，這種爭奪是非常激烈而殘酷的。

在漢武帝延攬的方士中，見於史文明載的就有好幾個原屬地方諸侯。如奕大原為膠東王家人，為其主方藥。膠東王因參加七國叛亂而被誅，國除，奕大又投奔到康王門下。康王后之弟乃樂成侯，經樂成侯的荐舉，奕大被武帝招致。李少君，原為深澤侯家人，亦為其主方藥。他曾遍遊諸侯，最後也被漢武帝所延納。像這樣延攬原本屬於地方諸侯的方士，未始沒有加強中央政權的用意。

第二，是由於武帝個人的宗教信仰。武帝時期，君主專權已達到了漢朝歷史上空前的階段，這一時期的各項政策、制度必須投合武帝本人的獨特關懷及個人愛好，才有可能得到貫徹

實施。武帝本人特別相信神仙方術及各種超自然現象，而這種信仰的建立，有一部份乃是受其家庭影響。

宗教社會學告訴我們，宗教社會化的過程相當大部份發生在家庭成員的相互影響上。戈登·奧爾波特（Gordon Allport）及其同事發現，那些幼年受到過宗教薰陶的人中，有82%的人繼續堅定的要求這種需要<sup>20</sup>。在漢武帝身上也有類似情況。武帝的母系親屬有方術信仰與泛神崇拜的傳統，其外祖母平原君臧兒乃故燕王臧荼之孫。燕地是神仙方術十分流行的地區，臧兒祀神君，善卜筮，其女兒亦即武帝之母王夫人也深信占夢之說<sup>21</sup>。武帝的舅舅武安侯田蚡大約也愛好神仙之說，李少君就是武安侯宴席上的常客<sup>22</sup>。自小的耳聞目睹肯定會影響到成人後的漢武帝。他即位之初，便去祭祀神君，因為神君乃是平原君所信奉的神靈<sup>23</sup>。

另外，在武帝的個人經歷中，方術曾產生過奇蹟。元鼎三年他得重病，在垂死的情況下，靠巫師的治療才使他恢復。這可能愈發增強了其對方術的信仰，而不像漢文帝那樣，一次受騙後便心灰意懶，再也無心顧問此類事情。武帝則自始至終對神仙方術表現出極大的熱情。他個人的宗教信仰為方士參與漢朝國家祀典的建設提供了極為有利的條件。

三，與第二個原因相關的是，儒家的宗教思想在漢武帝看來有著較大的缺陷。

傳統的國家宗教由兩個基本觀念支撐：即天神崇拜和祖宗崇拜，而作為宗法制度下的意識形態，使得儒家將祖先崇拜作為祀典的核心。在儒家手中，天神崇拜觀念完全服從於祖先崇

拜。他們一方面根據宗法等級制度的社會關係塑造自然，同時反過來用這個塑造了的自然為宗法等級制度的社會關係作例證，據此，他們對天神崇拜便有的新的解釋。《禮記》卷二十五《郊特牲上》云：

家主中霤，而國主社，示本也。唯為社事，單出里；唯為社田，國人畢作；唯社，丘乘共粢盛：所以報本反始也。

卷二十六《郊特牲下》云：

卜郊，受命於祖廟，作龜於禰宮：尊祖親考之意也。

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。

實際上，儒家最為重視的乃是宗教的世俗功能。在儒家心目中，祭祀是「禮」的基本部份，其主要的功能乃是節制並規範社會行為，如發揚孝道、鼓勵忠誠以及崇德報功的理想；而祭祀中的宗教成分乃是推廣社會道德與馴服百姓的一項制度工具，超自然的影響則有助於這種功能的實現。因此，儒家的宗教觀念及制度是完全不可能滿足漢武帝對宗教的期望。武帝對宗教的世俗功能並不關心，他希望於神的，乃是能夠使他得道

成仙、長生不死，或降福於他的國家，而方士所提供的宗教恰恰能滿足武帝的這一期望。

基於以上幾個原因，漢武帝時期的宗教制度終於在方士的參與、策劃、操縱下建立起來了。繆忌奏祠太一方；公孫卿進候神之禮，並幫助武帝下決心進行封禪大典；公玉帶進明堂圖，使得明堂之祭得以建立。這樣，漢朝最重要的幾項國家祀典：郊祭、封禪、明堂完全是在方仙道的精神下建立起來了。這一過程，我們在第三章還將進行詳細的分析論述。這一時期，少翁爲文成將軍；樂大爲五利將軍，佩天士將軍、地士將軍、大通將軍印，封樂通侯，尙衛長公主；公孫卿被拜爲郎，後又拜爲中大夫。方士之貴盛，一時無比。

### 儒生地位之確立與上升

然而，漢武帝時期方士在政治舞台上的活躍只能視作是一個特例，因爲它並沒有形成一個制度化的上升通道，從社會基層作普遍的選拔。方士的社會及政治地位依然得不到正常的保障，這就使得他們在國家宗教中的優勢地位並不能長期保持。

與方士的命運不同，隨著教育、選官等制度的完善，儒生開始有了一條狹窄但固定的上升通道。首先，儒生擁有正式的訓練機構，博士弟子員乃是儒生入官前的準備，而博士弟子員的人數隨著時間的推移不斷增多。《漢書》卷八十八《儒林傳》云：

昭帝時舉賢良文學，增博士弟子員滿百人，宣帝

末增倍之。元帝好儒，能通一經者皆復。數年，以用度不足，更為設員千人，郡國置五經百石卒史。成帝末，或言孔子布衣養徒三千人，今天子太學弟子少，於是增弟子員三千人。

中央的太學，配合武帝以後郡國仿文翁在蜀所設地方學校，使得儒生入官的機會大增。

同時，察舉、徵辟等選官制度也進一步完善。元帝永光三年，孝廉成為每年一次的常科。按慣例，孝廉是即刻可以進入政府機構的。這樣，全國各地的儒生可以期待經過正式的機構、確定的思想、和定期的選拔方式，進入政治的權力機構中，參加權力的運作。儒生在政府機構中地位的上升，可以歷朝丞相的身份變化中得到明顯的證明，周道濟先生曾列表進行過統計<sup>24</sup>：

時代	丞相	功臣	功臣子弟	外戚(宗室)	掾史文吏	經學之士	其他
高帝	蕭何	✓					
惠帝	曹參	✓					
	王陵	✓					
	陳平	✓					
	審食其	✓					
文帝	周勃	✓					
	灌嬰	✓					
	張敖	✓					
	申屠嘉	✓					
景帝	陶青		✓				

	周亞夫		✓				
	劉舍		✓				
	衛綰						✓戲車爲郎
武帝	竇嬰			✓			
	田蚡			✓			
	許昌		✓				
	薛澤		✓				
	公孫弘				✓		
	李蔡						✓六郡良家子
	嚴青翟		✓				
	趙周		✓				
	公孫員			✓			
	劉屈氂			✓			
	田千秋						✓高寢郎
昭帝	王訢				✓		
	楊敞				✓		
宣帝	韋賢					✓	
	魏相				✓		
	丙吉				✓		
	黃霸						✓富貴爲郎
	于定國				✓		
	韋玄成					✓	
	匡衡					✓	
成帝	王商			✓			
	張禹					✓	
	薛宣				✓		
	翟方進					✓	
	孔光					✓	
哀帝	朱博				✓		
	平當					✓	

	衛嘉					✓	
	馬宮					✓	
	平宴					✓	

儒生不僅在中央權力機構中地位不斷上升，在地方上他通過與宗族的緊密結合和對田產的掌握，逐漸完成了士族化和地主化的過程，成為具有深厚經濟基礎的「士大夫」<sup>25</sup>。這使得儒生成為最具社會影響力的一個階層。

儒生政治經濟地位的提高，使得他們對國家宗教事務擁有發言權。自元帝、成帝時代起，儒生開始對武帝時期神仙化的宗教制度進行改革。儘管遇到很大的阻力，但他們的努力終於顯示出成效。這一時期，漢朝的國家祭祀制度基本上採用儒家的宗教禮儀，反映出儒家的宗教觀念與精神。至東漢白虎觀會議之後，這種制度及制度中包含的觀念、精神以法典的形式頒布。自此之後，歷朝歷代的國家宗教基本上全由儒生所控制。

然而，儒生和方士儘管在宗教觀念上有矛盾，但這種矛盾並不是絕對的。儒生往往只有在感到自己的地位遭到威脅時才對方士進行攻訐。從根本上來說，號稱理性主義的儒家思想與中國的民間宗教之間能夠維持一種長期的合作關係。楊慶堃先生指出：儒家思想中的三種重要因素使其能夠與道教、佛教等同時並存，這三種成份分別是：(1)儒家學說中的某些超自然觀點，使其基本上接受神明與神靈的存在。(2)陰陽五行思想深入儒家思想的主要部份。(3)祭祀與祖先崇拜在儒家社會支配系統中的重要性，這一切趨使儒家心理容易趨向於崇拜事務。而中

國文化中的一個重要特徵：即儒家思想支配倫理價值，宗教則對儒家道德給予超自然的支持，這一點也形成了儒家與宗教相互支持的功能<sup>26</sup>。瞭解了這一點，我們就可以知道為什麼在儒家思想成為官方意識形態之後，中國的民間宗教——道教依然能夠蓬勃發展。下面我們可以進而分析漢朝官方意識形態的某些特點如何對道教的形成與興起產生影響。

### 第三節 儒學思想與方技理論的結合 及對道教的影響

我們知道，西漢時期的官方意識形態為今文經學，東漢時期，讖緯曾一度上升為官方意識形態。這兩種官方意識形態使儒學理論與方技術數相結合，培養出大批方士化的儒生，這對道教的形成與發展有著不可估量的影響。

#### 技與儒學的文互影響

今文經學在西漢有明顯的方術化傾向，如果要追溯原因，我們必須仍回到漢武帝時期，因為這個時期乃是漢朝官方意識形態的奠基期。

意識形態的奠基工作得以完成，關鍵在於用人政策的改變，即從漢初的靠軍功、蔭任、貨選諸途登進，改為對知識分子與技能之士的徵辟錄用。這種轉變的初始並不是依靠制度化的方式，而完全依賴於漢武帝的個人權威。因此武帝的獨特關懷及信仰愛好便在很大程度上決定了漢朝知識分子的知識興趣



及發展方向。上文說過，由於家庭背景及個人經歷，武帝對神仙方術有著特殊的信仰與愛好，這種信仰愛好不僅體現在個體生命層面上，也反映在社會政治層面。元光元年，武帝策賢良文學之士的詔書就充分反映了武帝關注的焦點究竟是什麼。制曰：

夫五百年之間，守文之君，當塗之士，欲則先王之法，載異其世者甚衆，然猶不能反，日以仆滅，至後王而後止，豈其所操或諄謬而失其統歟？固天降命不可復反，必推之於大衰而後息歟？嗚呼！凡所爲屑屑，夙興夜寐，務法上古者，又將無補歟？三代受命，其符安在？災異之變，何緣何起？性命之情，或夭或壽，或仁或鄙，習聞其說，未燭其理。伊欲風流而令行，刑輕而姦改，百姓和樂，政事宣昭，何修何飭而膏露降，百穀登，德潤四海，澤臻草木，三光全，寒暑平，受天之祜，享鬼神之靈，德澤洋溢，施庥方外，延及群生？<sup>27</sup>

由此我們知道，武帝有鑑於歷史上不少君主儘管效法聖王之道，卻仍不免於覆亡的史實，因此懷疑歷史的運行是否有某種天意存在，君主的作為在多大程度上能改變天意？如果真有天意存在，那麼興盛與衰亡是否會有某種徵兆出現？這種疑問本身就表現出對先秦儒家思想的某種不信任。因此，儒生要投合

武帝的關懷，必須對傳統儒家思想作相應的改變才能圓融地回答這些問題，這乃是經學方術化的一個重大契機。

我們記得，在此之前武帝曾懷著很大的期望，束帛加璧，安車蒲輪徵召過說《魯詩》的申公，並問以治亂之事。申公對曰：「為治者不在多言，顧力行何如耳。」漢武帝只能默然<sup>28</sup>。申公無法得寵於漢武帝，班固歸因於他不好文辭。在我看來，其根本原因在於《魯詩》之學不能滿足武帝的個人關懷。《魯詩》作為較純粹的儒家學說，一定不乏治亂之事的見解，然而天人關係、災異譴告、祥瑞符應之說卻絕非其擅長。《尚書》之學相比《魯詩》，境況就稍好一些。《漢書》卷八十八《儒林·歐陽生傳》載：

（倪）寬有俊材，初見武帝，語經學。上曰：「吾始以《尚書》為樸學，弗好。及聞寬說，可觀。」乃從寬問一篇。

由於《尚書》中有《洪範》一篇專講五行、卜筮、徵兆，所以武帝才有較大的興趣。而董仲舒的《公羊春秋》學說在最大程度上圓融地回答了漢武帝的問題，因此便脫穎而出，成為漢朝的官方意識形態。天人感應與陰陽五行成為漢朝知識體系中對歷史與自然的普遍認知模式，災異譴告、祥瑞符應開始成為漢朝知識分子與技能之士關注的重點。

陰陽五行理論在早期帶有自然主義的色彩，但到了漢代以後，實際理論的發展卻集中於一個超自然的主題——天人感

應。人的作為能使上天喜悅或震怒，上天便依此施以賞罰。漢朝的理論家在陰陽五行的每一個因素上都附以道德意義，然後設計出一個參考體系，藉著它來解釋自然現象背後隱含的意義。落實到具體操作層面，今文經學幾乎完全演變為預測之術，從日月的運行到個人私生活的細節，無不可由陰陽五行理論指導下的預測之術加以解釋，由此便造成一個趨勢——儒生的方士化。儒生只有掌握一定的方術技巧，才能有效的為統治者服務，從而使自己也在統治階層佔有一席之地。

自武帝以後，五經之學每一家都致力於講陰陽災異。《春秋》有董仲舒的《公羊春秋》，《尚書》有劉向的《洪範五行傳論》，《易》學則有孟喜、京房為代表的災異學說，各自形成了一套系統的災異預測之術。原本與方術關係較為疏遠的《詩》學和《禮》學也開始緣飾方術。《齊詩》之學創始於齊人轅固生，因此方術之說尤為繁多。陳喬樞《詩緯集證序》說：「《齊詩》之學，宗旨有二：一曰四始，明五行之運也；二曰五際，稽三期之變也；三曰六情，著十二律之本也。夫順陰陽以承天道，原性情以正人倫。經明其義，緯陳其數；經窮其理，緯究其象；緯之於經，相得益彰。」所謂五際，即卯、酉、午、戌、亥也，《齊詩》學者認為此乃終始際會之歲，於此則有變改之政。所謂六情，即人的好惡、喜怒、哀樂。《齊詩》學者將它與上下四方及十二律相配，制定出時日忌諱。翼奉傳《齊詩》，就用陰陽災異比附解釋《詩經》。《韓詩》之學為迎合統治者愛好，也揉進了神仙方術內容。《韓詩外傳》載子夏之言曰：「黃帝學乎大墳，顓頊學乎綠圖，禹學乎西王

國，湯學乎貨子相，文王學乎錫疇子斯。」《文選》卷十二《江賦》注引《韓詩內傳》云：

鄭交甫遵彼漢皋台下，遇二女，請其佩……二女與交甫，交甫受而懷之。超然而去，十步，循探之，即亡矣。

卷三十四《七啟》注云：

《韓詩序》曰：「《漢廣》，悅人也。」詩曰：「漢有游女，不可求思。」薛君曰：「謂漢神也。」

到了後來，世習《韓詩》的學者對災異讖緯同樣精通，《後漢書》卷七十九下《儒林·薛漢傳》載：「薛漢……世習《韓詩》，……尤善說災異讖緯。」《禮》學中有一重要內容，便是明堂陰陽。由此可見，經學的方術化已成為一個廣泛的趨勢。

因此，武帝以後的儒生往往兼具方術身份。如董仲舒除好說陰陽災異之外，並擅長巫術。《春秋繁露》卷七十四、七十五中詳細記載了求雨止雨的巫術——暴巫、聚蛇、埋蛤蟆、燒雄雞老豬、燒死人骨等等。章太炎說他是「大巫」，並不為過。劉向乃是治《穀梁春秋》的儒生，他也熱衷於神仙黃白等方術之學。《漢書》卷三十六《劉向傳》載：「淮南有《枕中鴻寶苑秘書》，書言神仙使鬼物為金之術及鄒衍重道延命方，

世人莫見。而更生父德，武帝時治淮南獄，得其書。更生幼而讀誦，以爲奇，獻之，言黃金可成。」後因神仙之事下獄，幾乎至死。其他如京房、孟喜，很難說是儒生還是方士。

由於漢武帝時期同時又是各種制度的建立及完善時期，因此儒學與方術結合，儒生的方術化趨勢因教育、選官等制度得以鞏固、加強，並以一種模式化的方式長時期地延續。

與此相對應的，方士的儒學化傾向也不容忽視。在儒生占據權力機構並控制官方意識形態的情況下，方術之士必須緣飾儒學，聲稱自己的知識同樣出於聖人或經書，才有可能取得在意識形態中的合法性地位，並進入政權機構。《元倉子·君道》元：「今夫小人多誦經籍、方書，或學奇技通說，而被以青紫章服，使愚者聽而眛之，正爲君子；明者聽而眛之，乃小人也。」方士小人「多誦經籍」，偽裝君子，正是方士緣飾儒學的一般情形。王充《論衡》中引了許多方術神話之說，據說均出自儒書。如「聖人之生，不因人氣」，《奇怪篇》稱爲儒者之文；「子胥恚恨，驅水爲濤」，《書虛篇》云傳書所言，黃暉校本引《白帖類聚》等，「傳」作「儒」；「魯襄公麾戈反日」，《感虛篇》引傳書言，黃校引《御覽》「傳」作「儒」。其他如「淮南得道，舉家昇天，畜產同仙」，「共工怒觸不周山，天柱折，地維絕」，「人有是非，天輒知之、應之」等等，都云是儒書所言<sup>29</sup>。這可有力地證明，方術思想開始披上儒學的外衣。

### 讖緯成爲官方意識形態

儒學方術化及方術儒學化的直接結果，便是讖緯的大量出現。從作者來看，讖與緯是有區別的。緯書之作者往往是文化程度較高的方術化儒生，經生們雜以術數之言的釋經著作即是緯。《四庫全書總目提要》云：

緯者，經之支流，衍及旁議。《史記·自序》引《易》曰：「失之毫厘，差之千里。」《漢書·孟寬饒傳》引《易》：「五帝官天下，三王家天下。」注者均以為《易》緯之文，是也。蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡論說，各自成書，與經原不相比附，如伏生《尚書大傳》、董仲舒《春秋陰陽》，核其文體，即是緯書，特以顯有主名，不能托諸孔子。其他私相著述，漸雜以術數之言，即不知作者為誰，因附會以神其說，迨彌傳彌失，又益以妖妄之詞，遂與讖合二為一。

《提要》作者認為緯之作者為儒者，與讖有別，其說十分正確。而偽造讖言，原本是方士所長。早在始皇時，方士盧生便奏錄圖書，曰：「亡秦者胡也。」<sup>30</sup>王莽時期，讖言的製作者，多為方士。《漢書》卷九十九上《王莽傳》載：

梓潼人哀章，學問長安，素無行，好為大言。見莽居攝，即作銅匱，為兩檢，署其一曰：「天帝行璽

金匱圖」，其一署曰：「赤帝行璽某傳予黃帝金策書」。某者，高皇帝名也。書言王莽為真天子，皇太后如天命。《圖》、《書》皆書莽大臣八人。即日昏時，衣黃衣，持匱至高廟，以付僕射。

哀章其人雖不知具體身份，但從其無行、好大言、善詐偽等行徑看，頗似方士。卷九十九下同傳又云：

魏成大尹李焉與卜者王況謀，況謂焉曰：「……君姓李，李者微，微火也，當為漢輔。」因為焉作讖書。

光武命尹敏校錄圖讖時尹敏稱圖讖多近鄙別字<sup>31</sup>，可見圖讖作者文化程度並不高。

由於方士緣飾儒學，其著作者自稱出於孔子，如圖讖中主要部份之一——河圖洛書，便云為孔子所作，希圖以此提高圖讖的價值。西漢後期，漢儒增益秘緯，乃以讖文牽合經義，以增加經文的神秘感和論證經文預測的正確性，而圖讖也需要利用緯書，以表明其在意識形態領域的合法性。由於讖與緯同云出於孔子，又都雜有方技術數之言，遂在後人心目中不加分別，連類而讖。然而實質上，讖與緯是有區別的。明確了讖與緯的區別，我們便可來分析東漢時期讖緯成為官方意識形態的原因。

東漢建國以後，由於光武帝的提倡，讖緯開始成為官方意識形態。為什麼光武帝不選今文經學，不選古文經學，而獨選圖讖來擔此重任呢？學術界一直認為這乃是由於圖讖在光武建國的過程中發揮過巨大作用的緣故，除此之外便不加深究。在我看來，圖讖在東漢時期地位的提高，乃是光武帝加強君主專制的一項重要措施。圖讖成為官方意識形態，是為了使君主能夠親自掌握天命解釋權。為了說明這一點，首先我們應該指出，光武帝所喜愛的、提倡的乃是圖讖，而不是緯書。

首先，激勵光武起兵，並為東漢政權進行合法性論證的乃是圖讖。

《後漢書》卷一上《光武本紀》載：王莽末年，「宛人李通等以圖讖說光武云：『劉氏復起，李氏為輔。』」建武元年，疆華自關中奉赤伏符，曰：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍門野，四七之際火為主。」也是以讖言形式出現。《後漢書·祭祀志上》稱此符為「讖記」。

其次，光武平時所研習、擅長，並用於指導選官、封禪等事務的也是圖讖。《後漢書》卷一下《光武本紀》注引《東觀漢書》云：

上以日食避正殿，讀圖讖多，御幸廡下淺露，中風發疾，苦眩甚。

《後漢書》卷二十八上《桓譚傳》云：



是時帝方信讖，多以決定嫌疑。……其後有詔會議靈台所處，帝謂譚曰：「吾欲以讖決之，何如？」譚默然良久，曰：「臣不讀讖。」帝問其故，譚復言讖之非經，帝大怒，曰：「桓譚非聖無法，將下斬之。」譚叩頭流血，良久乃得解。

《後漢書》卷五十九《張衡傳》云：

初，光武善讖。

《後漢書·祭祀志上》載：

三十二年正月，上齋，夜讀《河圖會昌符》，曰：「赤劉之九，會而岱京，不慎克用，何益於承？誠善用之，奸偽不萌。」感此文，乃詔松等復案索河洛讖文言九世封禪事者。

注引《東觀書》曰：

上曰：「至泰山乃復議，國家德薄，災異仍至，圖讖蓋如此。」

《後漢書》卷二十二《王梁傳》載：

及即位，議選大司空，而《赤伏符》曰：「王梁主衛作玄武。」帝以野王衛之所涉，玄武水神之名，司空水土之官也，於是擢梁為大司空，封武強侯。

而赤伏符亦是讖言。

第三，光武命人校記、整理、最後宣布為官學的亦是圖讖。《後漢書》卷七十九上《儒林·尹敏傳》載：

帝以敏博通經記，令校圖讖，使謁去崔發所為王莽者著錄次比。敏對曰：「讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗類世俗之辭，恐疑誤後生。」帝不納。

《後漢書》卷一下《光武本紀》載：

中元二年，宣布圖讖於天下。

凡此種種可以充分說明，光武平生所研習、所信從，並極力提高其地位的乃是圖讖。讖文為方士所作，上文已經提到。所謂圖，即是河圖、洛書之類，它亦是方士所作，此點陳槃先生已言之甚明<sup>32</sup>。那麼，光武帝為什麼要捨儒者之說而用方士之言呢？

上文我們說過，西漢的儒生熱衷於陰陽災異學說的研討，

並由此而發展出一套繁複的預測系統，這客觀上使得他們成為神權的掌握者。因為所謂神權，實質上是天命解釋權。天意的顯示沒有明確的語言，只能依靠自然界的各種徵兆，徵兆的解釋可以多種多樣，看需要達到什麼目的。由於儒生掌握了天命解釋權，天意便成為一種工具，可以利用它來反映自己的社會政治觀點。隨著儒生漸漸進入政治權力機構，神權便開始與臣權結合起來。如果說，昭宣時期，大將軍、丞相等重要官職掌握在外戚及掾史文吏手裡，君權、神權、臣權三者基本上保持平衡的話，那麼，到了成、哀、平年間，丞相高位清一色地由儒生掌握，神權與臣權開始有了密切的結合，有凌駕於君權之上的趨勢。王莽身兼外戚、儒生與重臣三重身份，依靠儒生和方士為其篡位提供天命和歷史依據，最終建立新朝，乃是三權失衡後的必然結果。因此，儒生對神權的掌握，影響到君主專制政權的鞏固。光武帝有鑑於此，必須把天命解釋權重新掌握在自己手中，使得神權能為君權服務。

但是，如果按照儒生的陰陽災異學說，對於天意的解釋需要一套較為複雜的操作技術，這一套技術沒有專門的訓練，不是通曉經學的專家就無法擔任。說到底，儒生所擁有的乃是一種「知識權威」。而方士製作的圖讖就比較簡單粗淺，利用圖讖，解釋者無須專門的知識和複雜的操作，只要粗通文墨，便可隨心所欲地加以解釋。如《河圖錄運法》中有「廢昌帝，立公孫」之讖，公孫述可以解釋公孫為自己，而光武帝可以解釋公孫為宣帝。這一類簡單方式，學過《尚書》並粗通大義的光武帝完全能夠自己掌握。況且圖讖偽托為孔子所作，其神聖性

並不亞於六經。因此，圖讖成爲取代今文經學最合適的工具。

### 讖緯方術的流佈

讖緯最顯著的特點是其方術內容，顧頡剛先生說讖緯的使命之一就是將兩漢二百年中的術數思想作一次總整理，使其系統化<sup>33</sup>。因此，讖緯成爲官方意識形態更加劇了儒學思想與方術理論的結合。在東漢，是否掌握方術成了取官的重要標準之一。東漢歷代皇帝曾多次下詔徵召過所謂「有道之士」。《後漢書》卷八十二《方術列傳》載：

光武即位，求天下有道之人。

《後漢書》卷四《孝和帝紀》載：

（永元）十三年春正月丁丑，帝幸東觀，覽書林，閱篇籍，博選術藝之士以充其官。

《後漢書》卷五《孝安帝紀》載：

（永初元年）三月癸酉，日有食之。詔公卿內外衆官、郡國守相，舉賢良方正、有道術之士，明政術、達古今、能直言極諫者，各一人。

（永初五年）戊戌，詔曰：「……其令三公、特

進、侯、中二千石、二千石、郡守、諸侯舉賢良方正、有道術、達於政化、能直言極諫之士，各一人。

（建光元年）己巳，令公、卿、特進、侯、中二千石、二千石、郡國守相，舉有道之士各一人。

選官標準就如同一根指揮棒，決定了知識分子的知識興趣。自此以後，方術思想對社會各界的灌輸就有多種途徑，其中之一是教育。爲了迎合以方術選官的趨勢，在官方教育機構——太學中，讖緯方術成爲教授的主要課程之一，一些明習方術的人被選爲博士。如薛漢，建武初爲博士<sup>34</sup>；樊英，安帝初徵爲博士；郭憲，光武初爲博士<sup>35</sup>。讖緯方術之學遂通過官方教育的途徑而流播於社會。

除了官方教育機構之外，更值得我們重視的是東漢的私學傳授。如果說官方教育機構所教授的對象受社會地位限制的話，那麼相對來說私學教授的這種限制較小，因此其對象就更爲廣泛。私學教授所培養的學生數目是非常可觀的。《後漢書》卷二十九《趙典傳》云：

（趙典）博學經書，弟子自遠方至。

注引《謝承書》云：

典學孔子《七經》、《河圖》、《洛書》，內外

藝術，靡不貫綜，受業者有百餘人。

《後漢書》卷三十下《郎顗傳》載：

父宗，字仲綏，學京氏易，善風角、星筭、六日七分，能望氣占候吉凶，常賣卜自奉。……（顗）少傳父業，兼明經典，隱居海畔，延至學徒常數百人。

《後漢書》卷五十三《姜肱傳》載：

肱博通一經，兼明星緯，士之遠來就學者三千餘人。

《後漢書》卷七十九上《儒林·任安傳》云：

任安，字定祖，廣漢綿竹人也。少游太學，受孟氏易，兼通數經，又從同郡楊厚學圖讖，究極其術。……學終，還家教授，諸生自遠而至。

《後漢書》卷八十二上《方術·廖扶傳》載：

廖扶字文起，汝南平輿人也。習《韓詩》、《歐陽尚書》，教授常數百人。……專精經典，尤明天

文、識緯、風角、推步之術。

同卷《樊英傳》：

樊英字季齊，南陽魯陽人也。少受業三輔，習京氏易，兼明五經。又善風角、星筭、河洛七緯、推步災異。隱於壺山之陽，受業者四方而至。

由此可見，東漢識緯方術的私學傳授十分普遍，學生數目十分驚人。方術思想傳播的另一個途徑是著書。很多方士化儒生除家居教授外，還以著述的方式宣揚方術之學。《後漢書》卷二十九《鄧暉傳》載：

鄧暉字君章，汝南西平人也。……理《韓詩》、《嚴氏春秋》，明天文曆數。……後坐事左轉芒長，又免歸，避地教授，著書八篇。

0  
4  
0  
《後漢書》卷五十二《崔駰列傳》載：

崔篆，……建武初，朝廷多荐言之者，幽州刺史又舉篆賢良。篆自以宗門受莽偽寵，慚愧漢朝，遂辭歸不仕。客居滎陽，閉戶潛思，著《周易林》六十四篇，用決吉凶，多所占驗。……

《後漢書》卷七十六《循吏·王景傳》：

（王）景少學易，遂廣聞衆書，又好天文術數之事，沉深多伎藝。……初，景以爲六經所載，皆有卜筮，作事舉止，質於蓍龜，而衆書錯糅，吉凶相反，乃參紀衆家數術文書，冢宅禁忌，堪輿日相之屬，適於用事者，集爲《大衍玄基》云。

《後漢書》卷七十九下《儒林·景鸞傳》云：

景鸞字漢伯，廣漢梓潼人也。少隨師學經，涉七州之地。能理《齊詩》、《施氏易》，兼受河洛圖緯。作《易說》及《詩解》，文句兼取河洛，以類相從，名爲《交集》，又撰《禮內外記》，號曰《禮略》，又抄風角雜書，列其占驗，作《興道》一篇。及作《月令章句》。凡所著述五十餘萬言。

《後漢書》卷八十二《方術·許曼傳》云：

許曼者，汝南平輿人也。祖父峻，字季山，善卜占之術，多有顯驗，時人方之前世京房。自云少嘗篤病，三年不癒，乃謁太山請命，行遇道士張巨君，授



以方術。所著《易林》，至今行於世。

這樣通過官學、私學以及書籍文獻，方術之學得以廣泛傳播。在這種氛圍下，培養出一大批方術人才。這批人流落民間就成為職業化方士，直接參與民間宗教的創立與傳播；如果為官則成為方術化官吏，這對道教的形成同樣有很大的影響。

東漢與西漢一個較大的不同之處，就是西漢的方術化官吏尚侷限於中央政府機構，而東漢時期大量的地方行政官都由方術化官吏所擔任。僅《後漢書·方術列傳》所提及的方士，任文公、許揚、王喬、謝夷吾、李郃、公沙穆、單颺、韓說等都曾擔任地方官職。這些方術化官吏在地方任上，往往以方術行政理民，如《後漢書》卷三十上《楊厚傳》載：

楊厚字仲桓，廣漢新都人也。祖父春卿，善圖讖學，為公孫述將。漢兵平蜀，春卿自殺，臨命戒子統曰：「吾篋中，有先祖所傳秘記，為漢家用，爾其修之。」統感父遺言，服闋，辭家從捷為周循學習先法，又就同郡鄭伯山受河洛書及天文推步之術。建初中為彭城令，一州大旱，統推陰陽消伏，縣界蒙澤。太守宗湛使統為郡求雨，亦即降澍。自是朝廷災異，多以訪之。

《後漢書》卷五十七《樂巴傳》：

樂巴字叔元，魏郡內黃人。好道。……巴使徐州還，再遷豫章太守。郡土多山川鬼怪，小人常破貲產以祈禱。巴素有道術，能役鬼神，乃悉毀壞房祀，翦理奸巫，於是妖異自消。百姓始頗為懼，終皆安之。

《後漢書》卷八十二上《方術·任文公傳》云：

任文公，巴郡閬中人也。父文孫，明曉天官風角秘要。文公少修父術，州闕從事。……後為治中從事。時天大旱，白刺史曰：「五月一日，當有大水，其變已至，不可防救，宜令吏人豫為其備。」刺史不聽，文公獨儲大船，百姓或聞，頗有為防者。到其日旱烈，文公急命促載，使白刺史，刺史笑之。日將中，天北雲起，須臾大雨，至晡時，湔水湧起十餘丈，突壞廬舍，所害數千人。文公遂以占術知名。

卷八十二下《方術·公沙穆傳》云：

公孫穆字文义，北海膠東人也。……長習《韓詩》、《公羊春秋》，尤銳思河洛推步之術。……遷弘農令。縣界有螟蟲食稼，百姓惶懼。穆乃設壇謝曰：「百姓有過，罪穆之由，請以身禱。」於是暴

雨。既霽而螟蟲自銷，百姓稱曰神明。永壽元年，霖雨大水，三輔以東莫不湮沒。穆明曉占候，乃豫告百姓徙居高地，故弘農人獨得免害。

方術化官吏不僅以方術行政理民，更有甚者，乃以方術行軍事。《後漢書》卷五十八《臧洪傳》載：

前刺史焦和好立虛譽，能清談，時黃巾群盜處處  
颯起，而青部殷實，軍革尚衆。和欲與諸同盟西赴京  
師，未及得行，而賊已屠城邑。和不理戎警，但坐列  
巫史，焚禱群神。又恐賊乘凍而過，命多作陷冰丸以  
投於河。衆遂潰散，和亦病卒。

余英時先生指出，漢朝的地方官吏除了行政之外，更有教化的重要功能<sup>36</sup>。像樂巴就是一個非常重視教育的官吏。他在桂陽太守任上，興立學校，並為吏人定婚姻喪祭之禮。可以想像，他所創立的學校，其教育也必定帶上方術色彩。像這種方術化的行政、教化措施，不可避免地會影響民眾的宗教信仰。如公孫穆被百姓稱為神明；王喬「百姓乃為立廟」；鄧晨為許揚起廟後，「百姓思其功績，皆祭祀之。」<sup>37</sup>在最低程度上，地方官吏對民眾的方術宗教活動與信仰抱著一種寬容與同情的態度，這就使得東漢的道教能夠在一個較少限制及較少壓力的環境下自由自在地生長。史載，黃巾初起時，八州之人紛紛響

應，而郡縣官吏對此的反應是：「反言角以善道教化，爲民所歸」<sup>38</sup>，不採取任何措施進行阻攔，這就爲太平道轟轟烈烈的暴動創造了良好的條件。同樣，張魯之所以能夠創立五斗米道，並雄據蜀中數十年，其初始也是因爲益州牧劉焉深信方術，張魯之母能以鬼道見信於他，張魯因此而被劉焉任命爲督義司馬。自此以後，五斗米道在蜀中蓬勃發展起來。因此，地方上方術化官吏在很大程度上縱容、鼓勵了道教的發展。

### 小結

綜上所述，道教作爲一種方士階層的意識形態，由於方士群體具有依附性等特點，所以不可能有一種固定明確的政治傾向。而在兩漢時期，由於儒家思想中的很多重要因素都與方術理論具有一致性，兩者之間能夠互相融合，維持一種長期合作的關係，方術思想在某種程度上成爲官方意識形態的一個部分，由此造成了它在東漢時期的廣泛流播。所以以方術思想爲主的道教理論自始至終沒有出現一種反對現存政權的激進傾向，充其量只是東漢時期社會批判思潮的一個組成部分，其主要傾向仍是肯定現存社會秩序的。而太平道等激進的平民起義只是以道教作爲外衣和工具，其政治傾向真正反映了平民階層的願望要求，與道教教義並不完全相同。所以，當東漢以後新天師道及其魏晉神仙道教等道教組織轉而與官方統治者密切結合之後，道教便在官方的許可與鼓勵之下，有了更大的發展。

- 1: Yang C.K., "Religion in Chinese Society" (Bekeley University of California Press 1961, pp.259。楊慶堃在《儒家思想與中國宗教之間的功能關係》一文中，又稱「制度化宗教」為「特化宗教」(specialized religion)，此文收入《中國思想與制度論集》，聯經出版社，1977年，下引同。
- 2:《中國道教史》，卿希泰主編，四川人民出版社，1988年，第202頁，下引同。
- 3:陸修靜《道門科略》作「二十四治，三十六靜慮」。
- 4:《太平經合校》，王明校，中華書局，1960年，第416頁，下引同。
- 5:同上，第149頁。
- 6:同上，第192頁。
- 7:《太平經》的神學理論，可參見任繼愈《中國哲學發展史》秦漢卷，人民出版社，1985年，第660-680頁，下引同。
- 8:《老子想爾注》之作者考證，詳見本書第七章。
- 9:參見《中國哲學發展史》秦漢卷，第690-691頁。
- 10:《後漢書》卷八十二下《方術·蓟子訓傳》。
- 11:見陳槃《戰國秦漢間方士考論》，《歷史語言研究所集

- 刊》17本，1948年，第13-19頁。
- 12: 見《墨子》卷四《兼愛下》、《呂氏春秋》卷九《季秋紀·順民》、《淮南子》卷十九《修務》篇、《文選》卷十五張衡《思玄賦》李善注引《淮南子》等。
- 13: 《史記》卷四《周本紀》。
- 14: 見陳夢家《商代的神話與巫術》，《燕京學報》20期，1936年，第535頁。
- 15: 參見《儒家思想與中國宗教之間的功能關係》，上引書第325-326頁。
- 16: 可參見余英時《士與中國文化·自序》，上海人民出版社，1987年，下引同。需要指出的是，余英時將士視為一個單純的儒生群體，而對士之間的區別則不加分辨，這在某種程度上影響了其論斷的正確性。
- 17: 《漢書》卷四十四《衡山王劉賜傳》。
- 18: 《漢書》卷四十四《淮南歷王劉長傳》。
- 19: 《漢書》卷四十四《衡山王劉賜傳》。
- 20: 《社會中的宗教》，約翰斯通著，尹今黎、張蕾譯，四川人民出版社，1991年，第79-80頁。
- 21: 見《史記》卷四十九《外戚世家》及卷二十八《封禪書》。
- 22: 見《史記》卷二十八《封禪書》。
- 23: 《史記》卷二十八《封禪書》。
- 24: 引自周道濟《西漢君權與相權之關係》，《大陸雜誌史學叢書》第四輯第四冊，第14-15頁。

- 25: 參見余英時《士與中國文化》，第77頁。
- 26: 見《中國思想與制度論集·儒家思想與中國宗教之間的功能關係》，第333-334頁。
- 27: 《漢書》卷五十六《董仲舒傳》。
- 28: 《漢書》卷八十八《儒林·申公傳》。
- 29: 參見陳槃《戰國秦漢間方士考論》，《歷史語言研究所集刊》17本，1948年，第39頁。
- 30: 《史記》卷六《秦始皇本紀》。
- 31: 《後漢書》卷七十九上《儒林·尹敏傳》。
- 32: 見陳槃《論早期讖緯及其與鄒衍書說之關係》，《歷史語言研究所集刊》20本，1948年。
- 33: 顧頡剛《漢代學術史略》，民國叢書第三編，上海書店影印本，第190頁。
- 34: 《後漢書》卷七十九下《儒林·薛漢傳》。
- 35: 《後漢書》卷八十二上《方術列傳》。
- 36: 見余英時《士與中國文化·漢代循吏與文化傳播》。
- 37: 《後漢書》卷八十二上《方術列傳》。
- 38: 《資治通鑑》卷五十八《漢紀》靈帝光和六年（A.D.183）。

### 第三章

## 中國神話形成及演變的 一般規律

宗教從其產生之日起，就與神話有著密不可分的關係，可以說，神話乃是宗教不可分割的一部份。無論哪一種宗教，都需要通過神話來神化教主，建立權威，培養及鞏固信仰，宣傳及解釋教義，以及傳授各種宗教技能。因此，研究兩漢時期的宗教不能離開神話。在此章中，我們將對神話的定義，中國神話形成的途徑及兩漢神話的一般狀況作一個大致的說明。

### 第一節 神話的定義

神話一詞，至今未能有一個令所有學者均能認可的定義。英語中的「Myth」一詞淵源於希臘語 *Μῦθος*，可以解釋為神話，也可以解釋為迷信、神秘、無稽之談等；「Mythology」一詞，乃是由拉丁語 *Mythologia* 轉變而來，其語源是希臘語的 *Μυθολογία*，在英語中的含義更是混亂，它既指神話研究，指神話的內容，又指特別的神話群而言。日本民族學家大林太郎說：「有多少個研究神話的學者，就有多少個神話的定義。」<sup>1</sup>這話毫不誇張。神話一詞，至今還是一個處於發展中



的概念，無論在國外還是在國內，它所指稱的範圍都有擴展的趨勢。

在十九世紀的浪漫主義神話哲學中，神話所指稱的對象通常都局限於原始神話，特別是古希臘羅馬神話。論者們基本上將神話解釋為一種美學現象，注重它與文學藝術的關係。嗣後的自然主義學派及人類學派就把範圍擴展到印歐語系諸民族以及其他未開化民族的神話，歷史民族學的研究方法在神話研究中佔據主流。從二十世紀的頭十年起，哲學和文化學中的「再神話化」盛極一時，對歐洲文化的各個領域都產生了強有力的影響。最值得注意的是神話學理論在社會學領域的擴張。喬治·索雷爾（Georg Sorel）、恩斯特·卡西爾（Ernst Cassirer）、羅蘭·巴爾特（Roland Barthes）、J·T·馬爾庫斯（J.T. Marcus）、艾弗特·索維（Alferd Sauvy）等致力於政治神話研究的學者，將神話視為意識形態中最基本的元素，它常駐永存，在當今社會仍具有實際功能。他們把現今思想意識視為神話加以詮釋，從而導致神話概念的無限擴張。就拿法國社會學家索維的《政治神話》一書來說，它將任何與經驗相悖及經受不起科學檢驗的議論全部稱之為神話，將下述種種一概納入神話範疇之內：諸如傳統的慣用情節（「黃金時期」、「美好的舊日時光」、「永恆復返往昔」、「樂土」和「福地」、「命運前定」）、法西斯主義和資產階級民主的政治神話、政黨和國家的政治蠱惑、公眾社會輿論的「神話」、某些集團和個人一己之偏見等等<sup>2</sup>。道格拉斯（W.W. Douglas）認為：二十世紀的「神話」一詞具有下列含義：幻想、謊言、蠱

惑、迷信、信仰、幻想形態的程式或對價值的表述、對社會習俗和「財富」之神聖化和教條式的表述。它不再是釋析性的術語，而是論辯性的術語<sup>3</sup>。以上所述，也僅僅是從社會學角度所下的定義。在現代的文學批評領域中，神話同樣是一個重要概念。韋勒克（R. Wellek）與沃倫（A. Warren）將它與意象、隱喻、象徵等概念並列，以指稱一種文學表述的特定方式<sup>4</sup>。惠爾賴特（P. Wheelwright）有鑑於此，企圖對無所限定地擴展的神話概念加以適當限制，主張將原始神話與其它階段的神話區分。但無論如何，「神話」一詞已成為二十世紀社會學和文化論的中心概念之一，它的含義比起前代學者所下的定義已大大豐富了許多。

在國內，利用神話學理論來研究社會政治問題的做法雖已見端倪，但尚未形成潮流。相應於國外「神話」定義的擴張，中國大陸學術界對神話的界定也正試圖突破原始神話的樊籬而走向更廣闊的天地。袁珂先生於1982年提出「廣義神話」的概念以區別於「狹義神話」即原始神話，引起了很大的迴響<sup>5</sup>。袁珂所謂的廣義神話包含了如下九個部份的內容：(1)神話因素最濃厚、一望而知是神話的神話；(2)包含神話因素的傳說；(3)神話化的歷史和歷史化的神話；(4)仙話；(5)志怪中的一小部分；(6)帶有童話意味的民間傳說；(7)少數來源於佛經的神話人物和神話故事；(8)關於節日、法術、寶物、風習和地方風物等的神話傳說；(9)少數民族的神話傳說<sup>6</sup>。由於這種觀點牽涉到對馬克思關於神話問題論述的不同理解，加上其自身體系並不完善，僅僅是一個較粗糙的想法，所以學術界對此未能形成共

識。但正如袁珂先生所說的：「神話從狹義走向廣義，乃是必然的趨勢，不是學者的學術研究所能決定和制約的。」<sup>7</sup>實際上，國外學者在研究中國神話時，早就突破了國內學術界早期對神話的有關定義。前蘇聯漢學家李福清在為《世界各民族的神話百科辭典》上卷撰寫「中國神話」這一辭條時寫道：「中國神話是由中國古典神話、道家神話、佛教神話與近世民間神話這四個神話體系組成的集合體。」<sup>8</sup>這樣，神話的研究對象就大大擴展了。

儘管如此，我們依然不希望神話的指稱範圍變得過分龐雜，我們試圖使用一個較多學者能夠接受的定義來作為本書對神話材料的取捨標準。這個標準到目前為止還只是形態描述。都鐸（Henry Tudor）認為：一個神話永遠是一個故事，一種以戲劇性方式敘述的事件，它有一個主題，一個開頭、中間與結尾的情節。此外，神話也是一種「實際」的主張，而它之所以成為實際的主張，是由於它被當作真的加以接受。都鐸說：

這是一個大多數當代神話學家可以認可的觀點，而且這個觀點有更進一步的好處，它不僅使我們能夠將神話與其它種類的實際論辯加以分別，且使我們能夠將神話與各種形態的故事加以區別。舉例而言，小仙女的故事（Fairy - tales）不像神話，它被視為虛構的，而且講述的目的是為了快樂，而不是為了教訓。同樣，寓言與神話同樣是為了實用的觀點的緣故

而講述的故事，但寓言的目的是在證明一種道德的格言與準則，而這種目的可由講述一個顯然虛構的故事而完全達到。」<sup>9</sup>

爲了更清楚地區別神話與一般形態的故事，我們主張在都鐸的規定之中，尚需另外一個條件，即必須牽涉「非常」的人物或事件或世界——所謂超自然的、神聖的、或者是神秘的。這又可以分爲兩個方面：故事的主角也許作爲一個尋常的凡人出現，但他的行動或行爲，則是常人所不能的——至少就我們知識所及的範圍內來說。也許故事所敘述的事是件稀鬆平常的事，人人會做的，但那做事的人物則是非凡的人物，或與非凡的世界有著某種瓜葛牽連。綜上所述，我們所說的神話必須符合以下幾個標準：

第一，神話必須要包含一件或一件以上的故事，故事中必須有個主角，主角必須要有行動。

第二，下述兩個要求至少要滿足一項：(1)主角乃是一個「非凡」的人物，或與非凡的世界有牽連。(2)主角的行動乃是常人所無法完成的。

第三，神話的創作者及與他在同一個文化社會的人堅信神話的真實性，並以它作爲日常生活、社會行動、儀式或行爲的基礎<sup>10</sup>。

這一定義可以基本上概括上古神話的主要特徵，不過兩漢時期的神話與此稍不同，這點我們下文詳論。另外，儘管鮑曼（Baumann）、霍爾特克茨（Hultkrantz）、馬林諾夫斯基

( Malinowski ) 等人主張將神話、傳說、故事三者嚴格區分，但大家都承認神話和傳說實際上很難分別，因此，在本書中不嚴格區分神話與傳說這兩個概念。

## 第二節 中國神話形成的主要途徑

在對中國神話的研究中，有兩個互相關連的觀點被絕大多數學者所接受，基本上成為中國神話學界的共識。這兩個觀點分別是：第一，與世界其他國家相比，中國的神話顯得零碎而不成系統，相對較為缺乏。第二，這種缺乏是由於中國神話在發展過程中經歷了一個歷史化的過程所致<sup>11</sup>。這兩個觀點已成為中國神話研究的核心觀念。在我看來，這兩個觀點都還有討論的必要，在下文，我將圍繞著對這兩個觀點的討論來闡述我對於中國神話形成的看法。

首先，中國神話的特徵乃是自然神話的相對匱乏與人文神話的極其豐富，中國神話與其他國家相比，並非是總數上的稀少。因此，上述兩個觀點實際上是隱含如下兩個觀點作為前提的：第一，自然神話乃是神話的典型形態；第二，在未經過歷史化之前，中國曾存在著大量的自然神話，自然神話發生在前，人文神話發生在後。而這兩個觀念，乃是自然學派神話觀念影響下的產物。

從現存的文獻記載上看，中國的自然神話較之於西方是相當稀少的。最典型的不過只有燭龍、燭陰神話及伏羲神話、盤

古開天闢地傳說等等。一些公認的自然神話如羲和生十日，及常羲「生月十有二」等，極有可能乃是對十干記日及十二月記年這種曆法制度的神話性說明，從根本上說乃是人文神話而非自然神話。而在另一些解釋自然現象的神話中，如共工觸不周山，后羿射日，鯀、禹治水等等，均是以聖君及文化英雄為主角，以表現他們的非凡事蹟為主要目的，對於自然現象的解釋並非其主要職能。從這些神話中我們也可以看出，只有在自然界有嚴重災害的情況下，自然才成為神話關注的對象。這種現象與西方神話相比，無疑是極為不同的。另外，純粹自然神話在文獻中出現的年代較之於人文神話及傳說相對較晚。如女媧的傳說見之於《山海經》和《楚辭·天問》，很有可能是戰國時期才開始流行的神話；而盤古開天地一直要到三國時代徐整的《三五曆記》才見於記載。而在戰國年代，《老子》、《莊子》等哲學著作中也提出對宇宙起源的解釋。也就是說，從文獻上看，神話和哲學幾乎是同時對宇宙起源這種自然問題產生興趣的，這顯然不符合神話早於哲學的普遍觀念。

那麼，造成這種情況的原因是什麼呢？不外乎有兩種解釋。第一種解釋是：在中國的早期，也如西方一樣，存在著大量的自然神話，而它在現存文獻中的缺乏記載乃是由於東周以後理性主義思潮的興起，使得歷史學家將一部份自然神話摒棄於文獻之外，另一部份則改造成為歷史而融入古史系統。

另一種解釋即是我的解釋，那就是：現存文獻的神話記載恰如其分地反映了中國上古神話的構成狀況，這種明顯不同於西方神話的構成特徵乃是由於中國在文明演進中採用的是一種

不同於西方的方式而造成的。換言之，現存文獻中的神話構成正好是與中國文化的獨特類型相吻合的。爲了說明這一點，我們首先來看一看自然神話是否必然是最初產生的，或者是最普遍的神話形態。

按照自然神話學派的觀點，其回答是不言而喻的。自然神話學派的學者們認爲，神話之所以產生，乃是因爲原始人十分關心自然現象，就用象徵的、人格化的方式創造了神話。這種理論乍聽上去似乎有道理，因爲人首先接觸的是自然，所以，對自然的興趣當然是最先發生的，自然神話的產生也必然早於人文神話。然而，這只是以現代人的思維方式去擬測原始人類。實際上，神話的產生絕不是因爲原始人類有強烈的求知慾和想像力。馬林諾夫斯基指出：

根據我在蠻野人之間對於活的神話之研究，原始人很少對於自然界有純粹藝術或理論科學的關心，在蠻野人的思想與故事之中，象徵主義的餘地很少。神話，實際說起來，不是閒來無事的詩詞，不是空中樓閣沒有目的的傾吐，而是若干極重要的文化勢力。神話的自然學派的解釋，不但忽略了神話的文化功能，而且憑空給原始人加上許多想像的趣意，並將幾種可以分別清楚的故事類型混合，分不清甚麼是童話，甚麼是傳說，甚麼是英雄記，甚麼是神靈的故事——即神話。<sup>12</sup>

原始人的心理組織上，雖然不能說完全没有求知的興趣和詩意的浪漫，然而，他最關切的乃是一些實際的事務，他的一切興趣最後都要歸結於以實用爲本的人生觀之上。神話之所以產生，乃是因爲它在原始社會組織中有著很重要的文化功能。如此說來，自然神話並不一定是原始人最初的最基本的神話內容，只有與原始文化關係最密切、作用最大的神話才是這一文化體系中最基本的神話。因此，不同民族的神話內容取決於神話產生時期這一民族的文化構成，而文化中最基本的也是最重要的要素乃是社會制度。社會制度具有相當的長期性、普遍性以及獨立性，它針對人類生存的根本需要，並據此產生一系列的規律與技術。所以，要說明中國神話的特點及其形成原因，必須追溯神話產生時期中國的社會制度。

張光直先生指出，中國文明的產生與發展與西方文明的產生與發展有著根本的不同，中國文明是以一種遞進方式產生，而沒有經過西方文明產生時期的斷裂。文明產生的一個根本標誌——財富的集中，在中國並不是藉生產技術和貿易上的革新而達成的，中國文明的產生，顯然是對於生產勞動力的操縱而達成的。生產量的增加是靠勞動力的增加（由增加人口和擄獲戰俘而造成），靠將更多的勞動力指派於生產活動和靠更爲有效率的管理技術而產生。換言之，財富之相對性的積蓄，主要是靠政治程序而達成<sup>13</sup>。由於財富的集中，亦即文明的產生是藉政治的秩序（即人與人之間的關係）而非技術或商業的程序（即人與自然之間的關係）造成，而這一時期的政治秩序乃是



由以父系氏族為單位的社會組織確定的，因而決定了中國古代的神話在根本上是以氏族團體為中心的人文神話。氏族祖先，同時又是政治領袖及文化英雄，在中國神話中將佔據主角的位置。這種對人類社會政治關係的集中注意，便較容易地造成對自然世界的疏略。

其次，造成人文神話豐富、自然神話缺乏這種特徵的原因也並非是神話歷史化所能完全解釋的。根據「古史辨」學者的論述，神話歷史化分別通過兩個途徑達成：第一，古代的神話人物被人性化而融入古史系統，演變為英雄先祖及聖君帝王，因此導致神話成為歷史。第二，春秋以後的學者對神話進行了理性化的解釋，使神話失去其本來面目而成為歷史的一部分。主張此說的學者最樂於稱道的乃是孔子對於「黃帝四面」和「夔一足」的解釋。

鑑於神話人物的人性化乃是神話歷史化的主要途徑，很多疑古的學者都致力於將商周以前的古史還原為神話。楊寬先生的《上古史導論》可以說作了集大成的工作，他說：

吾人歸納言之，則古史中之聖帝賢臣，其原形如

下：

- (1)本為上帝者：帝俊、帝嚳、帝舜、太皞、顓頊、帝堯、泰皇。
- (2)本為社神者：禹、勾龍、契、少皞、后羿。
- (3)本為稷神：后稷。

(4)本為日神火神者：炎帝（赤帝）、朱明、昭明、祝融、丹朱、驩兜、閼伯。

(5)本為河伯水神者：玄冥（冥）、馮夷、鯀、共工、實沈、台駘。

(6)本為岳神者：四岳（太岳）、伯夷、許由、皋陶。

(7)本為金神刑神或牧神者：王亥、蓐收、啟、太康。

(8)本為鳥獸草木之神者：勾芒、益、象、夔龍、朱虎、熊羆<sup>14</sup>。

在楊寬先生的這張表中，上古的神話人物不僅包括了夏朝以前，即所謂傳說時代的聖君賢臣，如黃帝、炎帝、少皞、顓頊、太皞、堯、舜、皋陶等，也包括夏史中鑿鑿有據的人物如禹、啟、太康等，甚至包括名字見載於卜辭的商朝先公先王——王亥。如果沒有一筆抹殺《五帝本紀》、《夏本紀》、《殷本紀》等歷史記載的勇氣，我們很難信從這樣的還原。而且，隨著出土文物的進一步增加，疑古學者的許多懷疑都已經不攻自破，我們有理由懷疑疑古學者對古史記載的懷疑從根本上是否能夠成立。卜辭的發掘已經證明《史記·殷本紀》的記載基本上是信史；而且考古材料及進一步的研究表明，以《史記·五帝本紀》為代表的傳說時代的歷史記載也有相當的可信程度。

中國傳說時期的起始期即炎黃時代，大約相當於公元前三千年至前二千年之間。從古史記載來看，這一時代有如下幾個特點：第一為父系氏族的存在，少典氏世系傳說反映出這一時期父系氏族乃是社會組織的普遍形態。其二，從黃帝與炎帝及黃帝與蚩尤之戰反映出當時中國的不同區域都為各自的氏族佔領，並有有組織的較大規模的氏族戰爭。第三，從《列仙傳》有關神話，如赤松子神話中可以看出，這一時代已經有巫覡文化的存在。

考古學上對應於這一時期的文化遺址可以龍山文化和大汶口文化為代表。龍山文化的年代大約為公元前三千年，直接與三代相接，正好與後來中國傳統歷史中的聖人英雄時代同時。對龍山文化和大汶口文化的發掘有如下幾點值得我們重視：

(1)河南龍山文化遺址中出現了陶祖，這表明當時已有父系祖先崇拜的習俗。山東和江蘇的大汶口文化普遍有大型木棺墓，隨葬品甚豐。皮爾森（Richard Pearson）對東部沿海一批新石器時代遺址作了全面分析，並由此得出了結論：

中國沿海屬於大汶口文化序列的新石器時期墓葬反映了財富的增長、社會的分化和婦女兒童地位的下降……它正在向一個由男子掌握權力和財富、手工業分工即將發生的社會轉移，某些特殊的男女及小孩的合葬墓，表明宗族的重要性在增加。

(2)北方一二個龍山文化村落已有了夯土牆。河北邯鄲一個龍山文化遺址中發現襲擊村落的跡象——扔在井裡的人骸，可能被剝了頭皮的頭骨等。這表明當時已經存在著某種較大規模的戰爭。

(3)在長江流域一部份龍山文化遺址中發現一些陶器和祭祀用具（長形和方形的管子），上面繪有和後代青銅器上的饕餮相似的獸面。這些發現說明：已經較為普遍地存在著巫覡文化<sup>15</sup>。由此我們可知，傳說時代的記載與考古發現一一吻合，這表明其有相當的信史價值。

在《史記·五帝本紀》中，最令人懷疑的是其世系記載，疑古學者一直將它視作是後人所作偽史的代表。我們不否認這些世系傳說有一部份經過了後人的攀附與整理，但即便是那樣，《五帝本紀》及《大戴禮記·五帝德》及其他古史中有關少典氏族的世系傳說也在相當程度上反映出歷史的本來面目。何以見得？

張光直先生對卜辭研究後發現，商王的廟號在世系中的出現是有規律的，商王室的廟號甲或乙與丁作隔世代的出現，同世兄弟諸王之間，甲或乙與丁或午不同時出現。這種規律表明，商朝的王制繼承屬於所謂「輪流繼承制」，王室繼承人分為兩大支派和若干小支派，由兩大支派輪流執政。這種情形至少可以上溯到與夏朝同時的商朝先王先公時期。而且有跡象表明，夏朝的王位繼承同樣採用輪流繼承法<sup>16</sup>。現在我們根據《史記·五帝本紀》，再參之於《左傳》、《國語》的記載，來復原一下傳說時代的王位繼承制度。《史記·五帝本紀》

載：

黃帝居軒轅之丘，而娶於西陵之女，是為嫫祖：嫫祖為黃帝正妃，生二子，其後皆有天下：其一曰玄囂，是為青陽，青陽降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高陽。高陽有聖德焉。黃帝崩，葬橋山，其孫昌意之子高陽立，是為帝顓頊也。……顓頊崩，而玄囂之孫高辛立，是為帝嚳。帝嚳高辛者，黃帝之曾孫也。高辛父曰蟠極，蟠極父曰玄囂，玄囂父曰黃帝。……高辛於顓頊為族子。……帝嚳崩，而摯繼立。帝摯立，不善，而弟放勳立，是為帝堯。……而卒授舜以天下。……虞舜者，名曰重華。重華父曰瞽叟，瞽叟父曰橋牛，橋牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰窮蟬，窮蟬父曰帝顓頊，顓頊父曰昌意……。

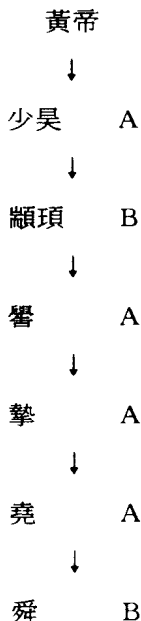
據《左傳》、《國語》載，在顓頊之前，尚有少皞氏一世，《國語》卷十八《楚語下》云：

及少皞氏之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質，民匱於祀而不知其福。……顓頊受之。……

《左傳》昭公十七年載鄭子云：

我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故記於鳥，爲  
鳥師而鳥名。……自顓頊以來，不能記遠，乃記於  
近。

《五帝本紀·索隱》引皇甫謐及宋衷，皆云玄囂青陽即少  
昊也。由此可見，黃帝部落之傳承亦分爲青陽氏及高陽氏兩  
組，設青陽氏爲 A，高陽氏爲 B，其傳承譜系如下：



除帝摯屬 A 組爲例外，其餘均符合輪流繼承制的原則，  
而且有關帝摯繼位的記載也頗暗藏了一些蛛絲馬跡，可作這個

特例的解釋。《左傳》中郯子明言摯爲少皞之名，而在《五帝本紀》中摯變爲帝嚳之子，此爲可疑之一。這一疑點可從根本上推翻有關帝摯的一切記載。第二，在少典氏族中，帝摯是唯一被稱作是爲政不善的君王，這隱約透露出帝摯乃非正常的繼位，其權力的合法性依據存在某種問題。退一步說，即便帝摯的記載爲真實，丁驥先生在討論殷商王位繼承制時曾說：

商王世代承繼的法則，顯有一固定之線索，誠如張氏所言者。惟此法則當然受人事之左右。兄弟爭位，傳弟不傳子；或因世變、天災、人禍、甚至無王子可立，皆在意中，故未必上自成湯下至帝辛皆必遵照者也<sup>17</sup>。

同樣，帝摯之例外也不足於推翻《五帝本紀》世系記載中所反映的輪流執政的原則。

這種輪流執政制在民族學中有著極多的例子，英國劍橋大學教授傑克·古迪（Jack Goody）在討論這種輪流繼承制時，特別強調了兩點：第一，輪位的方式絕非是機械式的，或完全自動的，而經常要受人事力量的阻擾與改變。第二，在這種制度之下，其繼位諸組常有二分的傾向，一邊的首領爲王的時候，另一邊的首領便當其副手<sup>18</sup>。

舜爲高陽氏之後，屬 B 組，他即位後，其副手爲皋陶。據徐旭生先生說：

皋陶之「皋」仍是太皞、少皞之「皞」。少皞嬴姓，皋陶偃姓。段玉裁說：「按秦、徐、江、黃、鄭、茗皆嬴姓也。嬴，《地理志》作盈。又按伯翳嬴姓，其子皋陶偃姓（旭生按，這是段玉裁偶然錯誤倒記，只有伯翳為皋陶子的說法，並無相反的說法），偃、嬴，語之轉耳。如娥皇、女英，《世本》作女瑩，《大戴禮》作女匡，亦一語之轉。」按段說甚是。偃、嬴原來當是一字。皋陶與少皞同姓，足證他們屬於同一氏族。<sup>19</sup>

由此可見，皋陶屬於 A 組人物。按照《史記》的記載，禹禪位為王乃是人事力量改變承繼法則的結果。《五帝本紀》載：

帝禹立而舉皋陶荐之，且授政焉，而皋陶卒。

《正義》引《帝王記》云：

禹禪舜，禹即帝位，以咎陶為最賢，荐之於天，將有禪之意。未及禪，會皋陶卒。

綜括這兩種記載我們可推測，舜死後，繼位的應是 A 組人物皋陶，但由於禹具有顯赫的功業及強大的政治實力，因此



由他執掌權力。但這並不符合傳統的繼承法則，所以他曾經想讓皋陶即位，正好碰上皋陶的去世，由此，他的繼位成為不可更改的事實。從此，夏朝的王位便在姒姓氏族之內循環。

張光直先生指出，子姓氏族的王族，不是個外婚的單位；王室本身包含兩個以上的單系親群，互相通婚。這一點在《五帝本紀》的記載中也有反映，如舜娶堯之女娥皇、女英，即是A組與B組通婚的顯例。

綜上所述，在少典氏族的傳承譜系中，確實隱含著王位輪流繼承制的史實。由於自周朝以後，中國皇帝傳位的方式一直以男系家族制為主，即父傳子，無子傳弟。這種傳承方式已被視為是王位繼承固有形態，因此，我們就很難同意疑古學者們所說的從黃帝到大禹的帝系乃是後人編造的偽史這一觀點，因為後人很難編造出湮沒已久的古代制度。況且，如果有意作偽，也不可能如我們現在所見的那樣矛盾百出。唯一可以解釋的是，《五帝本紀》、《大戴禮記·帝系姓》、《晉語》等記載原本是信史，只是其中有不少錯訛。造成錯訛的原因有多種多樣，其中有一點就是後人在記錄中不了解古代制度背景而隨意解釋。由此我們也可看出，神話的歷史化之說不盡可信。

儘管我在此力圖證明中國的古史系統含有相當多的信史成分，但並不等於我認為現存歷史記載是信史而無神話成分。在這一點上，我與疑古學者的觀點完全相同，即以《五帝本紀》為代表的記載是神話而非歷史。原因在於其中的人物雖然都是人間帝王，但是其作為都是非人力所能及的，如黃帝能「治五氣」，並「教熊羆貔貅虎」作戰；顓頊能「絕地天通」；禹

能平洪水、開九州等等。不過，這些神話性內容的形成途徑並非是「神話的歷史化」，而是「歷史的神話化」。

所謂「歷史的神話化」即就是歷史上的人物經過神化而有神性，其事蹟經過誇張而變得非凡，這乃是中國神話形成的最主要的途徑。這種例子比比皆是。如夏啟，原是夏朝的君主之一，但在《山海經》中，他變成了能夠上賓於天的神，其面目與事蹟都被神化了。《山海經·大荒西經》云：

赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，  
名曰夏后開。開上三嬪於天，《九辨》與《九歌》以  
下。此穆天之野，高二千仞，開焉得始歌《九招》。

《山海經·海外西經》云：

大樂之野，夏后啟於此儋九代，乘兩龍，雲蓋之  
層，左手操翳，右手操環，佩玉璜，在大運山北，一  
曰大遠之野。

同樣，王亥為商族的先公先王之一，見之於卜辭，在《山海經》中，他已被神化為神話人物。《大荒東經》云：

有困民國，句姓而食。有人曰王亥，兩手操鳥，  
方食其頭。王亥托於有易，河伯仆牛。有易殺王亥，

取服牛。

與制定曆法制度有關的歷史人物羲和被神化爲生日之母或日御。《山海經·大荒西經》云：

羲和者，帝俊之妻，生十日。

《楚辭·離騷》云：

吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。

造成歷史神話化的原因是多方面的：第一，由於文明的演進，原始時期的某些思想觀念及行爲方式長期湮沒無聞，久而久之不爲人們所理解，被原始人們視爲真實的歷史記載在後人看來虛假妄誕，因此被當作神話視之。如在中國原始的宇宙觀念中，把世界區分爲神界居住的上層世界和凡人所居住的下層世界，而巫師可以借助各種動物和其他助力來往於天地之間，從而幫助生人與神界的交通。而上古帝王往往兼具巫師的身份，夏后啟之神話正是這種觀念下的產物。這在夏朝顯然是真實可信的，但當這種觀念絕跡之後，它就成了神話。

第二，由於語言的謬誤。以馬克斯·穆勒（Max Muller）爲代表的神話學者把語言的謬誤看成是神話形成根本的、甚至是唯一的途徑，這當然是片面的觀點。然而不可否認，語言的謬誤也確實使很多歷史演變爲神話。如「羲和生十

日」或「十日迭出」這樣的記載，十日的本義極有可能是指十干，它反映的是羲和發明的十干記時法這一歷史事實，但當後人把日理解為太陽時，這一歷史記載便成為無可爭辯的神話。同樣，「黃帝四面」，「夔一足」等等，也足以引起神話化的理解，孔子的解釋未必不是一種正確的還原。

第三，乃是出於人類誇張的本性。喜歡誇大的事物乃是人類的天性。一般的事物不足於聳人聽聞，引起人們廣泛而持久的注意，一個事件能夠長久流傳往往取決於其神奇性質，因此，後世之人在敘述先世之事時，總是加以增飾與誇大。這種誇張的本性在聖君帝王的事蹟上有最明顯的體現。它往往採取兩種方式，第一是誇大，如夏禹可能只是領導部落人民使其度過了洪水災害，在後世的傳說中，這一事蹟誇大成了疏通九川、開闢九州等非人力所及的功業。第二是疊加，把許多人的事蹟疊加到一個人的身上。如黃帝成為著名的聖君帝王之後，一切制器故事均圍繞其展開，各種器物的發明均歸之於他及他的臣下。人類這種誇張的本性使得神話代代相傳，永不消失，並且越到後世便越發神奇，越發超凡。

### 第三節 兩漢時期神話的基本特徵

兩漢時期的神話屬於文明神話，其神話創作基本上是出於政治宗教目的。應該說，這一時期的神話並不完全符合我們關於神話的第三個條件，因為神話的創作者或社會中的某一部份

人並不一定相信這類神話。這些神話往往利用這一時期流行的某種信仰或觀念來供給一種實際的解釋，雖然它並不是一種普遍性的客觀知識，而是作為支持它行動的理由，這就無疑的要發生某些事實的歪曲，或者乾脆捏造事實，但當實際的考慮優先時，人們往往傾向於相信對其信仰便利或必須的東西。尤其是宗教神話，更是建立在信仰的基礎上。它雖然不能分析實證，卻被相信為事實或真理，並以此鼓舞某種行動達到某種目的。因此，我們仍可將其視之為神話。換言之，兩漢時期神話往往是政治宗教的工具。如公孫卿為了讓漢武帝接受其封禪、候神等建議，編造了「黃帝昇仙」神話；方士為了神化河圖洛書，建立自己的聖書經典，編造了聖君授命神話；而老子神話中西行傳道等內容很明顯是為了對抗佛教的侵入；一系列的長生成仙神話乃是為方仙道士們長生不死這一許諾提供事實依據，以便加強人們的信仰。

神話之所以能達到這一系列目的，乃是利用人們對於神聖權威的信仰，它賦予史前時代人們更高更超自然的價值來論證現實的合理性，它能使服從不僅容易，而且幾乎是自動的，減少威脅至最少程度。這是神話在人類社會中必須扮演的角色，每一個時代，每一個地方，一個事實的權威只能由授任一個流行的神話而合法化，只有神話能提供合法性。

張光直先生將商周及商周以前的神話分為自然神話、神仙世界的神話、天災與救世的神話和英雄世系神話四個部份<sup>20</sup>。如果我們沿用這一分類的話，那麼，在兩漢時期，這幾類神話均出現了新的特徵。如自然神話已經讓位於這一時期的哲學與

自然科學，不再是兩漢神話的主要內容。神仙世界的神話主旨已不再講述神人之間的交通，而力圖表明人成為神仙的可能。天災與救世神話也以一種較少神奇色彩的樸素面目出現，制止災害，戰勝自然這一主題演變為預測災害，並減輕災害所帶來的損失。在漢朝天災神話中的主角，往往是預測災害如有神驗的術士。如《列仙傳》中的鹿皮公，《後漢書·方術列傳》中的公沙穆、廖扶、任文公、郭憲等。這種變化與其說是人類想像力的減弱，不如說是人對自身力量有了進一步的了解，是理性進步的標誌。儘管如此，我們依然認為這一切均是神話，因為按照我們現在所掌握的知識表明，長生不死及準確預測自然並非兩漢時期人力所能及，這些故事中的人物依然是非凡的、神奇的。

英雄世系神話至兩漢尚在發展中。我們說過，歷史英雄之事蹟之所以能演變為神話，一部分乃是由於人類誇張之本性所造成的。兩漢時期，人類這一本性並未有絲毫的改變。這一時期，以三皇五帝為代表的聖君賢王及以孔子、老子為代表的先聖先賢事蹟依然在不斷增加和誇大。就憑神仙世界神話和英雄世系神話在兩漢時期的演變和發展，我們可以認為，兩漢時期依然是中國神話史上的一個重要時期，具有深入研究的必要。

上文我們說過，中國上古神話形成的主要途徑乃是歷史的神話化，兩漢時期的神話也不例外。這一時期所流行的神話往往都有歷史的影子作為其依據，然後加以渲染與神化。因此，我們在分析這一時期的神話時，首先尋溯其歷史依據，然後逐一考察它在後期的演變、分化及流播，以及它在現實政治宗教

領域內的功能。與道教關係密切的幾位重要仙真如赤松、王喬、西王母、黃帝、老子等，這些人物雖均非漢朝人，但漢朝是他們神化過程中的重要時期，因此，有關他們的神話乃是本書考察的重點。

1:見大林太良《神話學入門》，林相泰、賈福水譯，中國民間文藝出版社，1989年，第31頁。

2:參見葉·莫·梅列金斯基著《神話的詩學》，魏慶征譯，商務印書館，1990年，第26頁。下引同。

3:W·W·道格拉斯(W.W.Douglas)《現代基督教中「神話」的寓意》——《現代語文學》，1953年第一集，pp.232-242。轉引自《神話的詩學》，第27頁。

4:見韋勒克(R.Wellek)、沃倫(A.Warren)《文學理論》第十五章，劉象愚等譯，三聯書店，1984年。

5:這一觀點首先見於袁珂為《中國神話傳說詞典》寫的序言，以《從狹義的神話到廣義的神話》為題發表在《社會科學戰線》上，《新華文摘》1983年2月轉載，《民間文學論壇》1983年第2期將該文再次發表。

6:袁珂《從狹義的神話到廣義的神話》。

7:《再論廣義神話》，《民間文學論壇》，1984年第3期。

8:載《民間文學論壇》，1982年第2期。李福清在具體論述

「道家神話」時說，這是指公元初年前後，道家哲學把古代民間宗教與薩滿信仰熔於一爐，變成宗教以後的神話。如此似應稱之為道教神話。

9: Henry Tudor "Political Myth" pp.138, Macmiuan Press Ltd 1972。

10: 參見張光直《中國青銅時代》，三聯書店，1983年，第254-255頁。下引同。

11: 主張此說的學者甚多，主要可參看玄珠的《中國神話研究ABC》，上海書店影印本；袁珂的《古神話選釋》序言，人民文學出版社，1979年版；謝選駿《神話與民族精神》，山東文藝出版社，1986年版，以及《古史辨》中有關論述。

12: 馬林諾夫斯基 (Malinowski)，《巫術科學宗教與神話》，李安宅編譯，上海文藝出版社，1987年影印本，第117-118頁。下引同。

13: 《美術、神話與祭祀·連續與破裂：一個文明起源新說的草稿》，敦淨、晨星譯，遼寧教育出版社，1988年，下引同。

14: 楊寬《中國上古史導論》，載《古史辨》第七冊上，上海古籍出版社，1982年影印本，第399頁。下引同。

15: 參見張光直《美術、神話與祭祀》第七章《政治權威的崛起》。

16: 見張光直《中國青銅時代·商王廟號新考》。

17: 丁驥《論殷王妣謚法》，《中央研究院民族學研究所集



刊》，19期，第71頁。

18：見張光直《中國青銅時代》，第186頁。

19：徐旭生《中國古史的傳說時代》，科學出版社，1960年，  
第54頁。下引同。

20：《中國青銅時代》，第262頁。

#### 第四章

## 漢朝的國家宗教與神話

公元前二二一年，秦始皇從政治、軍事上統一全國，中國在宗教發展史上開始一個新的階段。區域性的諸侯國的消亡，統一的專制帝國的出現，必然使宗教從區域社團崇拜轉向統一帝國崇拜<sup>1</sup>。原有的宗教祭祀制度顯然已不能滿足統一帝國的需要。但是，新的宗教制度的建立絕不是一蹴可及的，而且也不與政治、軍事的統一同步，它遵循宗教固有的發展規律而逐漸變化。從秦始皇開始，中經漢高祖，直至漢武帝，才從宗教儀典及宗教信仰兩方面初步完成了帝國宗教的建設工作。下面，我們就來考察這一過程。

### 第一節 漢武帝以前的國家宗教建設

#### 國家祭祀制度逐漸建立

秦始皇統一全國之前，尚沒有建立起統一的山川祭祀制度。《史記》卷二十八《封禪書》云：

自五帝以至秦，軼興軼衰，名山大川或在諸侯，或在天子，其禮損益世殊，不可勝記。

按照儒生的說法，五帝時期，天子以巡狩的方式對各地的名山大川進行祭祀，以象徵天子對全國的控制。據《尚書·堯典》，從舜開始，建立起五載一巡狩的祭祀制度，其云：

正月上日，受終於文祖。在璇璣玉衡，以齊七政。肆類于上帝，禋於六宗，望於山川，遍於群神。輯五端，既月乃日，覲四岳群牧，班瑞於群后。

歲二月，東巡守，至於岱宗。柴，望秩于山川，肆覲東后，協時月正日，同律度量衡。修五禮、五玉、三帛、二生、一死贄。如五器，卒乃復。

五月，南巡守，至於南岳，如岱禮。八月西巡守，至於西岳，如初。十有一月朔巡守，至於北岳，如西禮。歸，格於藝祖，用特。

五載一巡守，群后四朝，敷奏以言，明試以功，車服以庸。<sup>2</sup>

《堯典》此文，應是後人根據傳聞整理而成，成書年代則眾說紛云。竺可楨先生根據其中對四仲中星的記載，以歲差之理推測，認為其中的四仲中星乃殷末周初之天象<sup>3</sup>。范文瀾先生認為，此文「大概是周朝史官綴拾舊聞，組成有系統的記

錄。」郭沫若先生認為是戰國時代的東西，作於子思之徒<sup>5</sup>。顧頡剛先生更說《堯典》是秦漢時的作品<sup>6</sup>。總之，它所說的山川巡狩制度，不可能是舜時確定的。周朝早期可能有過類似制度，但時至春秋也早已廢棄。《左傳·隱公八年》載：

鄭伯請釋泰山之祀而祀周公，以泰山之祊易許田。三月，鄭伯使宛來歸祊，不祀泰山也。

《正義》曰：

成王營王城，有遷都之志，故賜周公許田，以為魯國朝宿之邑，後世因而立周公別廟焉。鄭桓公，周宣王之母弟，封鄭，有助祭泰山湯沐之邑，在祊。鄭以天子不能復巡狩，故欲以祊易許田，各從本國所近之宜<sup>7</sup>。

可見，至春秋之時，巡狩之禮已長期廢弛，以至於鄭伯認為它再也不可能恢復了。春秋戰國時期的名山大川通常都由所在地區的諸侯進行祭祀。《禮記》卷十二《王制》云：

諸侯祭名山大川之在其地者。

《禮記》卷四十六《祭法》也云：

有天下者，祭百神。諸侯，在其地則祭之，亡其地則不祭。……山林、川谷、丘陵，民所取財用也，非此族也，不在祀典。

《公羊傳》僖公三十一年云：

諸侯山川有不在封內者，則不祭也。

《左傳》哀公六年載：

初，昭王有疾。卜曰：「河爲祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊，王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、漳，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂弗祭。孔子曰：「楚昭王知大道矣。其不失國也，宜哉！……」

可見，在當時的觀念中，各地神祇各據一方，僅在自己的區域內行使職權。因此，除了兩個交戰國爲了戰爭勝利而祈福於對方神祇等特例之外，一般都遵守「祭不越望」的原則，不祭祀別的區域的山川神祇。

秦始皇統一中國之後，其地位已從諸侯上升爲天子，因此不能再沿用過去的祭祀制度。全國的名山大川均在他的控制之下，他可以將它們全部納入國家祭典。《史記》卷二十八《封

禪書》載：

秦併天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。

於是自殷以東，名山五，大川祠二。曰太室。太室，嵩高也。恒山，泰山、會稽、湘山。水曰濟，曰淮。春以脯酒爲歲祠，因泮凍，秋涸凍，冬塞禱祠。其牲用牛犢各一，牢具珪幣各異。

自華以西，名山七，名川四。曰華山，薄山。薄山者，衰山也。岳山，岐山，吳岳，鴻冢，瀆山，蜀之汶山。水曰河，祠臨晉；沔，祠漢中；湫淵，祠朝那；江水，祠蜀。亦春秋泮涸禱塞，如東方名山川；而牲牛犢牢具珪幣各異。而四大冢，鴻、岐、吳、岳，皆有嘗禾。

陳寶節來祠，其河加有嘗醪。此皆在雍州之域，近天子之都，故加車一乘，駟駒四。

霸、產、長水、灃、滂、涇、渭皆非大川，以近咸陽，盡得比山川祠，而無諸加。

汧、洛二淵，鳴澤、蒲山、嶽嶠山之屬，爲小山川，亦皆歲禱塞泮涸祠，禮不必同。

確立了統一國家的山川祀典，乃是秦始皇宗教建設中最重要的工作，以後歷代君主基本上沿襲此典而不作重大修改。但

秦朝的日月星辰及鬼神祭祀基本上仍沿用秦國的傳統祭典，據《史記》卷二十八《封禪書》載：

而雍有日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星。【辰星】、二十八宿、風伯、雨師、四海、九臣、十四臣、諸布、諸嚴、諸速之屬，百有餘廟。西亦有數十祠。於湖有周天子祠。於下邳有天神。灋、滈有昭明、天子辟池。於【杜】、亳有三社主之祠、壽星祠；而雍管廟亦有杜主。杜主，故周之右將軍，其在秦中，最小鬼之神者。各以歲時奉祠。

由此可見，秦始皇基本上沒有吸收秦地以外的神鬼。

劉邦代秦之後，對宗教祭祀也還算重視。他即位以後的第二年就下詔曰：「吾重祠而敬祭。今上帝之祭及山川諸神當祠者，各以其禮祠如故。」他所作的重要的宗教建設工作，是將全國各地的鬼神祭祀納入國家祀典。首先補充進漢朝國家祀典的，乃是劉邦家鄉的神祇：枌榆社與蚩尤。《史記》卷二十八《封禪書》載：

高祖初起，禱豐枌榆社。徇沛，為沛公，則祠蚩尤，鑿鼓旗。……后四歲，天下已定，詔御史，令豐謹治枌榆社，常以四時春以羊彘祠之。令祝官立蚩尤之祠於長安。

隨後，梁、晉、秦、荆、九天、南山、河等各地巫師帶著他們所祭祀的神祇也紛紛進入國家祀典：


其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中【君】、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族壘之屬；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天主，祠九天，皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉，而南山巫祠南山秦中。秦中者，二世皇帝。各有時【日】。

這其中似乎尚缺齊巫，直到漢武帝時，齊地宗教才後來居上，幾乎控制了漢朝的國家宗教，不過這已是後話。

至此，統一國家的宗教制度大部份已經建立，沒有完成的，就是帝國最高神祇，亦即至上神的塑造了。

### 歷代至上神祭祀

相對於山川、日月星辰及其它鬼神祭祀，至上神祭祀乃是國家宗教中更為重要的一環。下面我們回溯一下歷代的至上神祭祀。

從卜辭中看，商朝顯然已有了至上神的觀念，這就是「帝」。帝在卜辭與金文中作。



𦰩等諸形。吳大澂認為這是花蒂之形，其在「𠂔己且丁父癸鼎」之「𠂔」字注云：「疑古帝字本作𠂔，如花之有蒂，果之所自出也，後人增益之作𦰩，像根枝形，從草者俗字也。」<sup>8</sup>王國維說：「蒂者蒂也，……古文或作𦰩、𦰪，但象在萼，全形未爲審諦，故多於其道加一作𦰩、𦰪諸形以別之。」<sup>9</sup>丁山則認為這乃是束茅之形<sup>10</sup>。花蒂之形如何發展出上帝的觀念？吳大澂說：「草木所由生，枝葉之所由。生物之始，與天合德，故帝德足以配天。」<sup>11</sup>這種說法較爲迂曲，漢朝人可能會這樣思考問題，但原始人如此思維就十分不可信。郭沫若對這種解釋早就有疑問，他說：「蒂有成果實的，有不成果實的，與其拿蒂來象徵神，何不就假借果實或根這一類文字呢？」<sup>12</sup>所以他認為，商人用「帝」字來翻譯巴比倫的𐎶𐎵𐎶字。據波爾說，巴比倫有𐎶𐎵𐎶字，發音有 dir - gir、di - gir、dim - mer 諸種，首音與「帝」音相近，字形又相似，並且兼有天神和人王二義。「巴比倫的觀念在殷商輸入了中國，殷人故意用了字形和字音相近的「帝」字來翻譯了它，因而「帝」字便以花蒂一躍而兼有天神和人王的稱號。」<sup>13</sup>這種說法也很冒險，因爲至今爲止尚沒有可信的證據證明在殷商時代中原和巴比倫有交通。

按照丁山的說法，商人祭祀時以束茅作神主，這樣束茅之形很自然的象徵上帝。如果真有這種宗教儀式的話，丁山的觀點是很有道理的。問題在於，丁山據以立論的兩點都不太可靠。首先，帝字是否象束茅之形即成問題；第二，殷人是否用束茅代表上帝也無法證明。謹慎的看法，還是把它看成一個假

借字，字形和字義沒有直接的關係。

卜辭中的「帝」字有三種用法：(1)諦祭之「帝」，是為祭名；(2)先王廟號的區別字，如帝甲、文武帝，是為人鬼；(3)上帝之「帝」，是為商朝之至上神。在卜辭的記錄中，常常可以看到帝或上帝具有很大的威嚴和很多的權力，如令及風雨，作威作福。但是，很少看到有關占卜單獨祭祀上帝或帝的記載，商朝的至上神祭祀往往和祖先祭祀聯繫在一起。從武丁時期成套龜甲的第一版中的卜辭裡，我們可以看出這一特點。其云：

(1)甲辰卜，般貞，羽乙巳有父乙宰用？

(2)貞：咸賓於帝？

(3)貞：咸不賓於帝？

(4)貞：大甲賓於帝？

(5)貞：大甲不賓於帝？

(6)甲辰卜，般貞：下乙賓於帝咸？

(7)貞：下乙不賓於咸？

(8)貞：大甲賓於帝？

(9)貞：大甲不賓於帝？

(10)貞：下乙賓於帝？

(11)貞：下乙不賓於帝？ (《丙編》39)

卜辭中的咸，就是大乙、成湯、唐，下乙就是祖乙。下乙賓於咸的意思，就是祖乙為大乙之賓而享受祭祀，也就是說祭祀大乙的時候，拉個祖先作陪客，也就是祖乙或大乙或大甲為帝之賓而享祭。卜辭中說某賓於某，往往是較近的祖先賓於較遠的祖先，也就是較卑的賓於較尊的。由此可知，商朝帝的地

位高於一切祖先，而又可以和許多祖先同時受祭<sup>14</sup>。

很多學者都注意到商人上帝與祖先的密切關係，張光直先生說：

商朝的上帝又有若干值得特別注意的特徵。其一，上帝在商人在觀念中沒有一定的居所。其二，上帝不受人間直接的供奉。其三，上帝與子姓遠祖之間的關係似頗有些糾纏不清，有幾位遠祖是神，甚至於上帝的化身，而且所有的遠祖都可以很容易的窺見上帝或其他的神<sup>15</sup>。

郭沫若先生乾脆認為，商人的至上神就是祖宗神，他說：

殷人的帝就是帝嚳，是以上神而兼祖宗神<sup>16</sup>。

日本學者赤塚忠則認為：

所有被殷人祭祀的神，諸如祖先神、族神、先公神、巫先、天神、上帝六大類，原先都是固有的族神，只是在殷民的祭祀中被分類地組合起來了。上帝作為對殷王的命令統治人間，依靠其對天候的支配，也成為統治自然界的至高無上的神。殷人諸神最終都由上帝統治，而所有祭祀的觀念，都匯集於以上帝為

中心的新年祭中<sup>17</sup>。

這說明商人的上帝雖然是作為商代自然界、人世間的至上主宰，但其神格卻是由族神轉化過來。由此可見，商人至上神的觀念很有可能是由祖先神脫胎而來。這種天、祖不分的觀念形態使得商朝極少有獨立的至上神祭祀，即使有，在整個祭祀體系中也佔微不足道的地位。

時至周朝，上帝的觀念有了很大的發展，具體表現在天、祖觀念的分離。周人的祖先世界不再是混融的一團，他們把上帝與神界放到了一個新的範疇，即「天」裡去，而把人王當作天子，不復把上帝與祖先合二為一。在西周的文獻材料中，處處可以看到人們對至上神的敬畏之情。《詩經·周頌·思文》云：

思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽  
我來牟，帝命率育。無此疆爾界，陳常於時夏。

《尚書》卷十一《周書·泰誓》載周武王云：

商罪貫盈，天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞。予小子夙夜祇懼，受命文考，類於上帝，宜於冢士。以爾有衆，底天之罰。天矜於民，民之所欲，天必從之。爾尚弼予一人，永清四海，時哉弗可失。

《大盂鼎》銘文也云：

丕顯文王，受有大令。

周朝最顯赫的幾位帝王，都是受上帝之命而行事的，顯然，上帝具有絕對高於他們的地位。因此，從西周開始出現了以祭祀至上神爲主的宗教儀式，這就是諦和郊。雖說《國語》卷四《魯語上》云：

商人諦舜而祖契，郊冥而宗湯。

但這種嚴格的祭法大概是後人根據當時的祀儀推想出來的。從卜辭中看，商人的諦祭與郊祭無論如何乃是以祭祀祖先神爲主要目的的祭祀儀式，帝的地位雖高於一切祖先，但它可以和許多祖先同時受祭。然而在周朝，對上帝的郊祭並不是任何祖先神都可以配祭，唯有后稷、文武王等「有德者」才能配祭上帝。《禮記》卷四十六《祭法》載：

周人諦嚳而郊稷，祖文王而宗武王。

鄭注云：

諦、郊、祖、宗，謂祭祀以配食也。此諦謂祭昊

天於圓丘也；祭上帝於南郊曰郊；祭五帝五神於明堂  
曰祖、宗……諦、郊、祖、宗，配用有德者是也。

不過，按照鄭玄的解釋，周朝的上帝是一個還是數個就成了問題。《周禮》卷十七《春官宗伯·大宗伯》云：

大宗伯之職，以禋祀祀昊天上帝。

鄭注云：

昊天上帝，冬至於圓丘所祀天皇大帝。

《禮記》卷十六《月令》云：

季夏之月，共皇天上帝，名山大川，四方之神，  
以祠宗廟社稷之靈，以為民祈福。

鄭注云：

皇天，北辰耀魄寶，冬至所祭於圓丘也。上帝，  
大微五帝。

照鄭玄的說法，周人的至上神分為昊天、上帝、五帝三類，分

別配帝饗、后稷與文武王。陳祥道《禮書》對此曾詳加說明：

《周禮》有言「祀天」，有言「祀昊天上帝」，有言「上帝」，有言「五帝」。言天則百神皆預，言昊天上帝則統乎天者，言五帝則無預乎昊天上帝，言上帝則五帝兼存焉。《周官·司裘》：「掌爲大裘，以共王祀天之服」。《典瑞》：「四圭有邸以祀天。」《大司樂》：「若樂六變，天神皆降，凡以神仕者，以冬日至致天神。」此總天之百神言之也。《大宗伯》：「以禋祀祀昊天上帝。」《司服》：「大裘而冕，以祀昊天上帝。」此指統乎天者言之也。《司服》言：「祀昊天上帝，祀五帝亦如之。」則五帝異乎昊天上帝也。《大宰》：「祀五帝，掌百官之誓戒，祀大神示亦如之。」則五帝異乎大神也。《肆師》：「類造上帝，封於大神。」則上帝又異乎大神也。《掌次》：「大旅上帝，張種案，設皇邸，祀五帝，張大次小次。」則上帝異乎五帝也。《典瑞》：「四圭有邸以祀天，旅上帝。」則上帝異乎天也。上帝之文，既不主於天與昊天上帝，又不主於五帝，而《典瑞》「旅上帝」對「旅四望」言之，旅者會而祭之之名，則上帝非一帝也。上帝非一帝，而《周禮》所稱帝者，昊天、上帝與五帝而已，則上帝爲昊天上帝與五帝明矣。

照陳祥道的說法，昊天上帝與五帝有別，而上帝乃是昊天上帝與五帝的總稱。但也有不同意見，金鄂就說：

鄭注《大宗伯》「昊天上帝」，以為天皇大帝；注《大司樂》「以為天神」，主北辰。注《月令》「皇天」，以為北辰耀魄寶，本於《春秋緯》。謬也。古《尚書》說云：「元氣廣大曰昊天」，有曰「皇天」者。《說文》：「皇，大也。」天道至大，故稱皇天。合而言之，昊天上帝，或言皇天上帝；分而言之，曰昊天，曰上帝，或曰皇天，或單言天，單言帝，一也。要不可以星象為天，北辰、天皇大帝，皆星名，未可以為天也<sup>18</sup>。

丁山也說：

其實，天只是一個天，天神合該是一個。這個至高無上的天神，夏后氏曰天，殷商曰上帝，周人尚文，初乃混合天與上帝為一名曰「皇天上帝」，音或譌為「昊天上帝」，省稱曰：「皇天」或「昊天」<sup>19</sup>。

金鄂與丁山言之有理。而且據我看，五帝之祀在周天子的



祭典中並不存在。《周禮》和鄭注中關於五帝之祀的記載，是用漢朝的祭祀制度擬測周朝。須知漢朝祭祀有上帝和五帝之別，完全是因為漢承秦制的結果，歷史的原因造成了這種層疊的狀況。這一點我們下文詳談。

### 諸侯國對至上神的祭祀

在周朝，祭祀上帝並不是周天子的專權，周朝各異姓諸侯國都有祭祀上帝的祀典。《史記》卷五《秦本紀》載：

（秦）繆公虜晉君以歸，令於國：「齊宿，吾將於晉君祠上帝。」

《史記》卷二十八《封禪書》載：

文公夢黃蛇自天下屬地，其口止於郿衍。文公問史敦，敦曰：「此上帝之徵，君其祠之。」於是作郿時，用三牲郊祭白帝焉。

《太平御覽》卷五百二十六引桓譚《新論》云：

昔楚靈王驕逸輕下，簡賢務鬼，信巫祝之道，齋戒潔鮮，以祀上帝，禮群神。躬執羽紱，起舞壇前。吳人來攻，其國人告急，而靈王鼓舞自若，顧應之

曰：「寡人方祭上帝，樂明神，當蒙福佑。」不敢赴救，而吳兵遂至，俘獲其天子及后姬以下，甚可傷。

齊國祀典中有八神之祀，天齊爲八神之首，可以認爲乃是齊國的上帝。

即便是同姓諸侯國，如魯國諸侯，也有祭祀上帝的權利。  
《左傳》哀公十三年載：

（子服景伯）謂太宰曰：「魯將以十月上辛有事於上帝、先王，季辛而畢。何世有職焉，自襄以來，未之改也。」

《禮記》卷二十四《禮器》云：

故魯人將有事於上帝，必先有事於頰宮。

據此，周勛初師指出：周朝的上帝「不再寓有君臨華夏的全國意義，只是局限於地方一隅。這是地方諸侯已經變成了事實上的一國之主，象徵王室威權的上帝也就無所憑藉，只能衍化爲帶有地方保護神性質的各國上帝了，這是封建割據在宗教上的反映。」<sup>20</sup>那麼，這種狀況究竟開始於東周時期呢，還是歷整個周朝，一直沒有建立起一套有嚴格等級秩序的宗教祭祀體系？

據我看來，諸侯國祭祀上帝的狀況並不始自東周。從上引子服景伯的那番話中，我們可知魯國祭祀上帝的歷史已很長久。《禮記》卷三十一《明堂位》云：

成王以周公為有勳勞於天下，……命魯公世世祀周公，以天子之禮樂。是以魯君……祀帝於郊，配於后稷，天子之禮也。

可見魯國祭祀上帝始於西周早期。不過，魯國祭祀上帝可以視作一種特例，秦國的祀典也許更能說明問題。

秦國初立西時以祀上帝是在秦襄公八年，是年，恰逢平王東遷。《史記》卷十五《六國年表》云：

太史公讀《秦記》，至犬戎敗幽王，周東徙維維也，秦襄公封為諸侯，作西時用事上帝，僭端見矣。  
《禮》曰：「天子祭天地，諸侯祭其名山大川。」今秦雜戎翟之俗，先暴戾，後仁義，位在藩臣而隳於郊祀，君子懼焉。

平王東遷標誌著天子地位的下降，但政治上的這種變化是否會如此立竿見影地在宗教上反映出來呢？如果西周時確實有一套等級分明的宗教祭祀禮儀一直在有效地實施的話，即使平王東遷，剛被分封為諸侯的秦國絕不敢在當年就公然僭越，這

時候，通常的做法是表示效忠。秦國此年祭祀上帝只能說明，在當時異姓諸侯國祭上帝並不是違禮行爲。秦國如此，宋國也是如此。《商頌》五篇，據高亨考證，是作於春秋之前的<sup>21</sup>。在這幾篇頌詩中，宋人反覆聲稱他們是上帝的子民，他們的先王是秉承上帝意志立國的。如《長發》云：

帝立子生商。

帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祈。帝命式於九圍。

西周人也並不覺得與他們的宗教觀念有什麼衝突。再者，春秋時有如此之多的諸侯國祭祀上帝，但在當時根本就沒有遭到違禮的指責。這也說明這是一種久遠的祭祀傳統，一直被認可。

綜上所述，周朝的上帝已從祖先神中明確分離出來，地位更爲提高。但祭祀上帝並不是天子的特權，各諸侯國，尤其是異姓諸侯國同樣可以祭祀上帝。這種情形當然不能滿足統一帝國的需要。

秦始皇統一中國之後，對上帝的祭祀也沿用了秦國的舊俗，即祭祀白、青、黃、炎四帝。徐旭生先生認爲：這四帝其實就是四位人君。白帝即少皞，青帝即太皞，此乃秦族的祖先神；而黃帝、炎帝之祭是因為這二帝的老家在西部的緣故，秦國因舊民之俗，表示對當地信仰的尊重。由此形成了四帝並立的局面<sup>22</sup>。劉邦即位以後，受五行觀念的影響，增立黑帝而成五帝之祀，這種祭祀制度一直沿用到武帝之前。但這種情況畢

竟與政局不相適應，周勛初師說：

大漢帝國統一天下已將百年，皇帝的威權早已鞏固，而上帝的威權卻始終未能相應地建立。天上缺少一個統率群神的上帝，這與地下早已歸於一統的政局不合。顯然，五帝分立的局面不足以應付新的形勢了。這種情況本來早就應該有所改變，但高祖、呂后事屬草創，文、景之世政主因循，對於宗教上的混亂局面未能有所改變。武帝即位，國力更盛，客觀形勢要求他有較大的變動，而他本人又是一個好大喜功的人，西漢初年的改制至此遂發生了根本性的變革<sup>23</sup>。

看來，建立統一國家至上神的歷史性任務落在了漢武帝的肩上。

## 第二節 太一神與郊祭之禮

我們知道，西漢的至上神名為太一。它首先進入國家的郊祭大典，然後又進入封禪、明堂之祭，地位之盛，一時無比。然而至東漢，太一由至上神的寶座跌落，在後世的國家祀典中它淪為普通的星神，變成從祀。漢武帝為什麼會選擇太一作為一統國家的至上神？它反映了一種什麼樣的宗教精神？它又何

以會被擠下上帝的寶座？這都是我們本節需要討論的問題。

### 漢武帝以前的太一

太一之名不見於春秋古籍，其出現應是在戰國之時。考稽典籍，武帝之前的太一之名約有如下幾種身份：

在天文家的眼中，它是一顆主戰之星。《韓非子》卷五《飾邪》云：

初時者，魏數年攻盡陶、衛，數年西鄉以失其國，此非豐隆、五行、太一、王相、攝提、六神、五括、天河、殷搶、歲星數年在西也；又非天缺、弧逆、行星、熒惑、奎台數年在東也<sup>24</sup>。

由此可見，太一是一顆與豐隆、歲星、五行等地位相等的主戰之星。

在道家和儒家的著作中，太一是抽象的道的別名，是世界的本源。《莊子·天下》篇云：

以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者。關尹、老聃聞其風而悅之，建之以常無有，主之於太一。

《呂氏春秋》卷五《仲夏紀·大樂》篇云：

萬物所出，造於太一，化為陰陽。

道也者，至精也，不可為形，不可為名，強為之名，謂之太一。

《淮南子》卷十四《詮言》篇云：

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。

《禮記》卷二十二《禮運》云：

是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天也。

在《鶡冠子》中，太一似乎還是遠古時代的人君，或者是人類的初始時代，代表了一種理想的社會政治狀態。《鶡冠子·泰鴻》云：

泰一者，執大同之制，調泰鴻之氣，正神明之位者也。故九皇受傳，以索其然之所生。……九皇殊制而政莫不效焉，故曰泰一。

同書《泰錄》篇云：

泰一之道，九皇之傳，請成於泰始之末。

把太一作為人類初始時代的標誌這種說法，可能即淵源於太一為萬物本源的觀念。《淮南子》卷八《本經》篇即把太一、陰陽、四時等宇宙發生的幾個階段與人類歷史上幾個時期相聯繫，其云：

帝者禮太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律。

但無論是星名，還是世界本源，太一都還不是神。作為神名的太一出現在楚國祭祀樂章中，《楚辭·九歌》首篇所祀之神為「東皇太一」，詞云：

吉日兮辰良，穆將愉兮上皇。撫長劍兮玉珥，瑤  
鑠鳴兮琳琅。瑤席兮玉璫，盍將把兮瓊芳，蕙肴蒸兮  
蘭藉，奠桂酒兮椒漿，揚枹兮拊鼓，疏緩節兮安歌，  
陳竽瑟兮浩倡。靈偃蹇兮繁會，君欣欣兮樂康。

由於此篇專注於對祭物、音樂、舞蹈等的描繪，從中無法看出東皇太一的神格。不過由於它處在《九歌》篇首，所以可以推測東皇太一之地位高於東君、雲中君、湘君、湘夫人等其



他諸神。東皇太一的神格，主要有以下猜測：

### (1)楚國的至上神

持這意見的人很多，以聞一多為代表，他說：「其實東皇太一即上帝，祭東皇太一即郊祀上帝。」<sup>25</sup>這種說法的優點是能夠圓融地解釋東皇太一在《九歌》中的崇高地位，而且也符合太一為「天之尊神」的通行注釋。此說令人費解之處是至上神為什麼要稱東皇？且東皇太一之名在古代典籍中僅此一見，而作為國家常祀的郊祭之禮，其主神在所有典籍中都缺載，是不是頗為可疑？與楚年代相去不太遠，且出身於楚地的漢高祖劉邦，全然不知東皇太一為何物，他在初定天下，傳諭祭祀五帝、東君、雲中君之際，卻偏偏漏掉了東皇太一。此外，從望山一號、天星觀一號、包山楚墓出土了數批祭祀及卜筮的竹簡，墓主人所祭祀的除楚之先公、先王外，有大水、司命、雲君、東城夫人、司禍、地宇、后土等，但並無東皇太一<sup>26</sup>。可見，楚國人對此神並不非常熟悉，要把他說成是楚國的至上神，顯然較為困難。

### (2)戰神

孫常敘認為，太一是伐人國而不為人所伐的戰神。《九歌》乃是在丹淅敗後藍田戰前，楚懷王為了戰勝秦皇，祠祭東皇太一，命屈原所作的，其目的在於借助東皇太一的靈威以神力壓倒秦國。<sup>27</sup>這種說法的優點是符合太一主戰之星的身份，且能圓融地說明《九歌》十一篇之間的整體關係，尤其是《國殤》的存在。難以理解之處是戰神太一何以被稱為東皇、上皇？又怎麼演變為後來的天神貴者？而且丹淅、藍田之戰發生

時，屈原已是被譏見疏之時，似沒有可能奉懷王之命作《九歌》。

### (3)齊國上帝說

周勛初先生有見於河伯非楚人所祀，而東君、雲中君為晉巫所祠，因而認為《九歌》中的神祇並不都是楚國神祇。又由於太一為齊國方士繆忌所奏祠，其東皇名稱與齊國東帝的地位相符，乃認為太一為齊國上帝<sup>28</sup>。此說打破了《九歌》所祭均為楚神的既定觀念，並能妥善解釋太一何以會稱為東皇，值得我們高度重視。

### (4)成湯大乙

丁山先生說：「湯號大乙即東皇太一，……繆忌是亳人，當是宋國的遺民；其祀太一方，當是殷商王朝遺留下來郊祀大乙的風俗。……楚人稱『東皇』為『太一』，顯然是保存殷商王朝的祭典，殷商王朝祖『高祖湯』，楚祖『帝高陽』，這就不能否定荆楚與殷商的政治文化關係。」<sup>29</sup>李光信先生沿用此說並加以申論<sup>30</sup>。

我認為，從種種跡象推測，東皇太一之前身確為成湯大乙，後演變為星神。《九歌》中描繪的這次祭祀，乃是懷王十一年（B.C.318年）楚宋兩國交戰前的一次臨時祭祀，其目的是祭祀敵對國的神祇，使其保佑自己獲勝<sup>31</sup>。

## 太一地位的提高

太一的勃興有一段醞釀過程，據王莽說，早在漢文帝時代，新垣平就試圖將其引入漢朝的國家祀典。《漢書》卷二十

五下《郊祀志下》載：

平帝元始五年，大司馬王莽奏言：「……孝文十六年用新垣平，初起渭陽五帝廟，祭泰一、地祇，以太祖高皇帝配。日冬至祠泰一，夏至祠地祇，皆並祠五帝，而共一牲，上親郊拜。后平伏誅，乃不復自親。」

武帝時，亳人繆忌重提祠太一之事，《史記》卷二十八《封禪書》載：

亳人繆忌奏祠泰一方，曰：「天神貴者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊，用太牢，七日，爲壇開八通之鬼道。」於是天子令太祝立其祠長安東南郊，常奉祠如忌方。其後人有上書，言：「古者天子三年壹用太牢祠三一：天一、地一、太一。」天子許之，令太祝領祠之於忌太一壇上，如其方。後人復有上書，言：「古者天子常以春解祠，祠黃帝用一梟破鏡；冥羊用羊祠；馬行用一青牡馬；太一、澤山君地長用牛；武夷君用乾魚；陰陽使者以一牛。」令祠官領之如其方，而祀於忌太一壇旁。

自此之後稱引太一的人越來越多。《史記》卷二十八《封

禪書》又載：

其明年，齊人少翁以鬼神方見上。……又作甘泉宮，中爲台室，畫天、地、太一諸鬼神，而置祭具以致天神。

其秋，上幸雍，且郊。或曰：「五帝，太一之佐也，宜立太一而上親郊之。」上疑未定。

而且，爲武帝療病的上郡巫也稱他所招致的神君其貴者爲太一。

綜觀以上材料，我們可以看到，稱引太一的人身份不是方士便是巫師。《漢書》卷三十《藝文志》著錄的托名太一的著作有如下幾種：

《太壹兵法》一篇。（兵家陰陽類）

《泰壹雜志星》二十八卷。（數術家天文類）

《泰壹雜志雲雨》三十四卷。（數術家天文類）

《泰一陰陽》二十三卷。（數術家五行類）

《泰一》二十九卷。（數術家五行類）

《泰壹雜志候歲》二十二卷。（數術家雜占類）

《泰壹雜子十五家方》二十二卷。（方技家神仙類）

《泰壹雜子黃冶》三十一卷。（方技家神仙類）

幾乎全屬於陰陽數術方技類。《文選》卷十九《高唐賦》云：

有方之士，羨門高谿、上成鬱林、公樂聚穀，進  
純犧，禱琬室，醺諸神，禮太一。

凡此種種，說明太一已成為方士所尊奉的神祇，而且稱引太一的人物散佈於全國各地，如新垣平為趙人，少翁為齊人，繆忌為亳人，上郡巫為上郡人，羨門高谿、上成鬱林、公樂聚穀等應為楚人，可見太一已超越地方性神祇而成為具有全國性影響的大神。由於它帶有強烈的方術文化的色彩，因此，在它身上體現出方士們的宗教精神。

在繆忌奏祠太一之時，漢武帝並沒有表現出特別的重視。他只是令祝官祭祠，而不親自參加。太一的地位只是和天一、地一、黃帝、冥羊、馬行、澤山君地長、武夷君、陰陽使者並列的神祇。我認為，有兩件事對太一成為至上神有重大影響。第一是元鼎三年漢武帝的一場大病。據《史記》卷二十八《封禪書》載：

是時上求神君，舍之上林中躡氏觀。神君者，長陵女子，以子死，見神於先後宛若。宛若祠之其室，民多往祠。……文成死明年，天子病鼎湖甚，巫醫無所不致，不癒。游水發根言上郡有巫，病而鬼神下之，上召置祠之甘泉。及病，使人問神君，神君言曰：「天子無憂病，病少癒，強與我會甘泉。」於是病癒，遂起，幸甘泉，病良已。大赦，置壽宮神君。

壽宮神君最貴者太一，其佐曰大禁、司命之屬，皆從之。非可得見，聞其言，言與人音等。時去時來，來則風肅然。居室帷中，時晝言，然常以夜，天子褻，然後入，因巫為主人，關飲食，所以言，行下。又置壽宮、北宮，張羽旗，設供具，以禮神君。神君所言，上使人受書其言，命之曰：「晝法」。其所語，世俗之所知也，無絕殊者，而天子心獨喜。其事秘，世莫知也。

由此可知，武帝這場病甚為嚴重，幾乎到達了死亡的邊緣，時間長達一年之久。據《漢書·武帝本紀》，一向精力充沛的武帝在這一年幾乎沒有任何活動，大概一直在甘泉與上郡巫相伴，宗教心理學告訴我們，人們在面對危險、不安定、精神混亂，特別是遇到痛苦、疾病、事故、死亡時，最容易接受宗教的影響。這時候，他們需要在情感上解釋、適應神秘與災難性事件。宗教本來就是人類對自己的安全、安定以及將來受到威脅時所作出的反應。由於神君預言的完全應驗，使武帝對他們的信仰得到了鞏固。顧頡剛先生說：

漢武帝固然相信鬼神，多立太一之祠，但以前所立，只是聽了別人的話照辦而已，並沒有特殊的情感。到這時，因為自己的病好了，又親聞了太一的傳說，才激起了他的強烈的信仰。<sup>32</sup>

這種強烈的信仰從他對甘泉神君們虔誠的祭祀中已可以明顯地感受到。

第二件事是寶鼎的出土及公孫卿的奏上寶鼎禮書。儘管漢武帝對神君貴者太一的神效有了親身的體驗，但要改變傳統的郊祭大典畢竟是一件影響十分重大的事情。所以，四年之後有人提出改郊祭五帝為郊祭太一時，武帝「疑未能定」。武帝在猶豫什麼呢？一種可能是有來自於儒生的壓力。儒生一向視郊祭太一不合經典，這點我們下文詳論。另一種可能是他在等待天的昭示，一種可以證明太一為確實存在的更加有力的證據。這一年的六月，汾陰巫錦在魏脰后土營旁，挖出了一個大鼎，有文鏤，無款識。當武帝問此鼎怎麼會出現時，有司回答說：

聞昔泰帝興神鼎一，一者壹統，天地萬物所系終也。黃帝作寶鼎三，象天、地、人。禹收九牧之金，鑄九鼎。皆嘗享飭上帝鬼神。遭聖則興，鼎遷於夏商。周德衰，宋之社亡，鼎乃淪沒，伏而不見。《頌》云「自堂徂基，自羊徂牛；鼎鼎及鼐，不吳不驚，胡考之休。」今鼎至甘泉，光潤龍變，承休無疆。合茲中山，有黃白雲降蓋，若獸為符，路弓乘矢，集獲壇下，報祠大享。唯受命而帝者心知其意而合德焉。鼎宜見於祖禰，藏於帝廷，以合明應。

《漢書·郊祀志》注「唯受命而帝者心知其意而合德焉」

之句時引服虔曰：「高祖受命知之，宜見鼎於其廟也。」照有司的說法，此鼎產生的年代有三種可能：可能是泰帝所鑄神鼎，亦有可能為黃帝或禹所鑄之鼎，它的出現象徵著劉邦的受命合德，與漢武帝沒有太大的關係，所以漢武帝只淡淡的應了一聲「可」，並沒有表現出太大的欣喜。

公孫卿不肯讓此事輕輕放過，他偽造了一件寶鼎策書讓所忠奏上，所忠儘管是武帝的寵臣，但對武帝的心理並沒有揣摸得很透。他怕此書偽造的痕跡太明顯，自己落得和新垣平同樣下場，因此推辭說：「寶鼎事已決矣，尚何以爲！」公孫卿只能通過嬖人奏上策書。《史記》卷二十八《封禪書》載：

齊人公孫卿曰：「今年得寶鼎，其冬辛巳朔旦冬至，與黃帝時等。」卿有禮書曰：「黃帝得寶鼎宛胸，問於鬼史區。鬼史區對曰：『（黃）帝得寶鼎神策，是歲己酉朔旦冬至，得天之紀，終而復始。』於是黃帝迎日推策，後率二十歲復朔旦冬至，凡二十推，三百八十年，黃帝仙登於天。」……卿曰：「申公，齊人，……曰：『漢興復當黃帝之時。』曰：『漢之聖者在高祖之孫且曾孫也。寶鼎出而與神通，封禪。封禪七十二王，唯黃帝得上泰山封。』申公曰：『漢主亦當上封，上封則能仙登天矣。黃帝時萬諸侯，而神靈之封居七千。天下名山八，而三在蠻夷，五在中國。中國華山、首山、太室、泰山、東



萊，此五山黃帝之所常游，與神會。黃帝且戰且學仙。患百姓非其道者，乃斷斬非鬼神者。百餘歲然後得與神通。黃帝郊雍上帝，宿三月。鬼史區號大鴻，死葬雍，故鴻冢是也。其後黃帝接萬靈明廷。明廷者，甘泉也。所謂寒門者，谷口也。黃帝采首山銅，鑄鼎於荆山下。鼎既成，有龍垂鬚髯下迎黃帝。黃帝上騎，群臣後宮從上者七十餘人，龍乃上去。餘小臣不得上，乃悉持龍鬚，龍鬚拔，墮，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天，乃抱其弓與鬚髯號。故後世因名其處曰鼎湖，其弓曰烏號。』」

按照公孫卿的說法，歷史是循環的。今世挖出了一個寶鼎，黃帝時的這一年也出現了一個寶鼎（黃帝時出現的寶鼎只可能是泰帝所鑄之鼎，因此今年的寶鼎也應該是泰帝所鑄之鼎），寶鼎的出土，並非如有司所說的是象徵著受命合德，而是象徵著將要成仙，只要完全仿照黃帝的做法：郊雍、封禪、游五山、學仙，就能像黃帝一樣仙登於天。

這種說法，使得寶鼎的出現成了泰帝分外眷顧武帝的有力證據，同時也是太一神存在的有力證據，所以武帝聽後大喜，第二年的郊祭中隨即把太一作為上帝，置於五帝之上。《封禪書》云：

十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜太一。

朝朝日，夕夕月，則揖；而見太一如雍郊禮。其贊饗曰：「天始以寶鼎神策授皇帝，朔而又朔，終而復始，皇帝敬拜見焉。」

由此我們可見出，武帝確是把寶鼎看成是太一所賜之物，因此寶鼎的出現和公孫卿的策書對太一佔據至上神地位有決定性的影響。公孫卿的寶鼎策書的影響不僅局限於郊祭之禮，武帝後期一系列的宗教活動，如封禪、巡狩都是對黃帝時宗教活動的模仿。因此，可以說這份寶鼎策書乃是武帝後期宗教活動指導書。

### 太一地位的衰落

上文我們說過，秦朝以前的山川鬼神祭祀制度和至上神祭祀均屬於區域性宗教格局，即使是在秦統一中國之後，其宗教制度尤其是至上神祭祀依然延續了區域性宗教的模式。其特點是把區域的上帝和鬼神以及氏族祖先作為君權的根基。劉邦成為漢朝帝王，在中國政治史上是一個劃時代的事件，因為其權威的合法性基礎發生了根本性的變化。如果按照馬克斯·韋伯（Max Weber）的權力基礎三分法（即理性的基礎、傳統的基礎、克里斯瑪的基礎）來區分的話，那麼，夏商周秦四代君主的權力合法性基礎均屬於韋伯所說的傳統性基礎。這四代開國君主都是氏族首領，均有顯赫的氏族祖先來保證其權威的神聖性和合法性。夏朝夏禹的祖先可以追溯到黃帝，商湯的祖先可以追溯到契，周武王的祖先乃是后稷，秦始皇祖先乃是顓頊，

這些人均是中國歷史上的文化英雄。當政治權力轉移到劉邦手上時，情形有了根本性的變化。平民出身，軍功起家的劉邦喪失了血緣承續的傳統優勢，其出身和地位使其權力的合法性基礎受到了挑戰。劉邦之父稱劉公，其母稱劉媪，連個像樣的名字都沒有，可見其名聞不彰，再上溯似無可再溯。劉邦沒有可誇耀的家族世系，這也就是說，劉邦的權力基礎已經發生了改變，從傳統性的權力基礎轉變為克里斯瑪基礎。他的權威來源於神話（如異貌、感生等等）、奇蹟（如百戰百敗而得天下等等）以及個人性格所營造出來的超凡魅力。超凡魅力的權威往往是革命性的，它斷然否定一切既定習俗或標準價值觀念為基礎的權威。這種特點，使得劉邦對依靠宗教手段來證明君權的合法性沒有一種迫切感。因此，漢朝初立時並沒有舉行改朝換代時通常都要舉行的祭天大典。連祭五帝這樣的常祀，劉邦也並不親往，只是派有司因循秦禮祭祀了事。不過，正如羅德里克·馬丁所指出的，超凡魅力給合法性提供的只是一個暫時的基礎——具有超凡魅力的領袖必須把其權威置於世俗根基上，由此才有「超凡魅力的常規化。」<sup>33</sup>開國君主個人的神聖必須轉換為皇族血統的神聖，才能使權威的合法性基礎有效而長期的保持。從邏輯上來說，劉邦以後，表明血統純正的皇族廟祭儀式將越來越顯示出其重要性。然而，在中國歷史上，尤其是在西漢，廟祭的地位一直沒有郊祀、封禪等祭天儀式來得崇高，這其中的原因，乃在於董仲舒的神學理論。

漢武帝即位後，對歷史上的興亡治亂表現出極大的興趣，並且想探討其中的原因。他在元光元年策賢良文學詔中間：

夫五百年之間，守文之君，當塗之士，欲則先王之法以戴翼其世者甚衆，然猶不能反，日以僕滅，至後王而後止，豈其所操或諄謬而失其統歟？固天降命不可復反，必推之於大衰而后息歟？烏虜！凡所爲屑屑，夙興夜寐，務法上古者，又將無補歟？三代受命，其符安在？災異之變，何緣而起？

爲了回答漢武帝心頭的疑惑，董仲舒提出了一種理論，那就是將受命之君與繼位之君區分開來，受命之君具有更合法的權威，他在《春秋繁露·楚莊王》中說：

今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。

有了這種區分，光靠血緣承續似還不能證明君主的合法地位，因此繼位之君雖然「則先王之法以戴翼其世者甚衆」，但不應天命，仍然會遭到覆亡的命運。而漢武帝本人之所以能獲得君主之位，並不僅僅是繼承其祖先遺業，更是天之授意，而這一時期的種種祥瑞正是天意的顯現，表明武帝乃是受命之君而非僅是繼位之君。這樣，漢武帝的君主地位就獲得了一種更強有力的理論的支持。天命在論證君主權威的重要性就得到了

空前的提高。

把君權建築在神恩眷顧的基礎上，一項必須做的工作即是確立天的絕對權威。董仲舒首先通過確立「天」的至上神地位來強調天的神聖性：「天者，百神之君也，王者之所最尊也。」<sup>34</sup>「天者萬物之祖」<sup>35</sup>它是諸神的主宰，也是君權的淵源，君主的統屬者。然後建立起「天——天子——民」的神學統屬體系，「唯天子受命於天，天下受命於天子，一國則受命於君。君命順，則民有順命；君命逆，則民有逆命。」<sup>36</sup>君主受天約束，代天行事。這樣，祭天儀式就有了證明君權神授的極為重要的意義。

鑑於如上理由，董仲舒對郊祭的重視遠遠超過了廟祭，他認為，國有大喪時，寧可廢廟祭也絕不可廢郊祭：

《春秋》之義，國有大喪者，止宗廟之祭，而不止郊祭，不敢以父母之喪，廢事天地之禮也。<sup>37</sup>

郊祭毫無疑問具有超越廟祭的重要意義。因為廟祭只能證明君主為繼位之君，而只有郊祭才能證明君主為受命之君。而且，郊祭儀式還具有發揚孝道、維護倫常等節制並規範社會行為的世俗功能。天與人君猶如父子，「天子父母事天，而子孫蕃萬民。民未遍飽，無用祭天者，是猶子孫未得食，無用食父母也。言莫逆於是。」<sup>38</sup>而天、君、民之間又有著統屬關係，祭天這種儀式性行為，能使父子倫常以及忠、孝這些道德準則取得宗教上的神聖意義。所以，董仲舒說：「郊禮者，人所最

甚重也。」<sup>39</sup>

董仲舒的神學理論成為漢朝的官方理論，他的主張在一定程度上也得到了貫徹實施，武帝時期確實對郊祭給予了相當程度的重視。高帝及文、景之世，因怕國家財力損耗，一直未能進行郊祀之禮，但到了武帝時，郊祀成為每年一次的常祀。然而，事情的發展並未完全按照董仲舒的設想進行，武帝時期的郊祀儀式幾乎完全操縱在方士手裡，它既沒有充分展現其維護倫理綱常的世俗性意義，也沒有把強化君權神授，通過至誠感天當作其主要目的，它演變成了候神求仙的方仙道儀式。產生這種結果的原因，可以從三方面來分析：第一，由於當時的政治條件較為特殊，需要漢武帝延攬原屬地方諸侯的方士。第二，也是更重要的是，武帝本人的家庭背景、生活經歷和由此而造成的信仰愛好。第三，與第二個原因相關的是，董仲舒的宗教思想在漢武帝看來有著較大的缺陷<sup>40</sup>。所以，西漢的國家宗教走上了與董仲舒原意完全相背的道路。

太一作為至上神進入郊祭之禮後，完全改變了郊祭儀式的宗教性質。儒生心目中的郊祭，其用意在於「報本反始」，而太一神的方術文化背景，決定了其功能是療疾病，致長生，賜人以福。因此，武帝把郊祭之禮改造成完全圍繞著個人得道成仙而開展的宗教儀式。郊祭之處設在甘泉，這裡成了漢朝最大的候神之所。《漢舊儀補遺》卷下云：

皇帝祭天居雲陽宮，齋百日，上甘泉通天台，高三十丈，以候天神之下。見如流火，舞女童三百人，

皆年八歲。天神下壇所，舉烽火。

通天台高三十丈，望雲雨悉在其中。武帝祭天，上通天台，舞八歲童女三百人。置祠縣，招仙人。祭天已，令人升通天台，以候天仙天神。既下祭所，若大流星，乃舉烽火，而就竹宮望拜。……通天台上有承露仙人掌，擎玉杯承雲表之露。

郊泰畤，皇帝平旦出竹宮，東向揖日，其夕西南向揖月，便用郊日，不用春秋。

《三輔黃圖》卷下「台榭」載「通天台」條也云：

武帝元封二年作甘泉通天台。《漢舊儀》云：通天者言此台高通於天也。《漢武故事》：築通天台於甘泉，去地百餘丈，望雲雨悉在其下，望見長安城。武帝時祭泰畤上通天台，舞八歲童女三百人，祠祭招仙人，祭太乙。云令人升通天台以候天神。天神既下祭所，若大流星，乃舉烽火，就竹宮望拜。

這樣的祭祀方法，無論從禮儀上還是從精神上，都與儒家的宗教觀念格格不入。但昭宣年間，儒生在政治上還沒有太多的發言權，因此祭儀也一直因循。隨著儒生政治地位的逐步提高，宗教上的改革便有了可能。元帝時，以貢禹為代表的純儒們首先對廟祭提出了改革意見，韋玄成為宰相，罷去了郡國

廟，太上皇、孝惠帝諸園寢廟皆罷。成帝即位，他們進而開始改革郊祭之禮。成帝即位之初，匡衡就奏言，在南郊祭天，在北郊祭地，是就陽即陰之義，古代的天子都在其所都之處就近祭祀。而現在天子住長安，卻要到北面的泰陰，祠后土要到東之少陽，不但違反了祭天地的本意，而且遠途跋涉，又要渡大川，有風波之危，首先君主的安全得不到保證，而且吏民困苦，百官煩費，不合於承天子民之意。建議將泰畤、后土之祠移往長安。事下群臣議後，五十人贊同，八人反對，結果郊祭地點第一次遷往長安。

這一改革，觸及的似乎只是郊祭的地點，尚沒有威脅到太一的至上神地位。但是我們知道，甘泉乃是武帝求仙活動的大本營，數百所宮觀台榭，大部份是爲了候神而建造，這裡的方術氣氛直接影響著郊祭的宗教精神，因此，改變郊祭地點乃是整個宗教改革必須走出的一步。隨後，匡衡又進一步對郊祭之禮提出改革措施，使其符合儒家經典。史載：

衡言：「甘泉泰畤紫壇，八觚宣通象八方。五帝壇周環其下，又有群神之壇。以《尚書》裡六宗、望山川、遍群臣之義，紫壇有文章采鏤黼黻之飾及玉、女樂、石壇、仙人祠、瘞鶯路，駢駒、寓龍馬，不能得其象於古。臣聞郊祭〔柴〕饗帝之義，掃地而祭，上質也。歌《大呂》舞《雲門》，以俟天神。歌《太簇》舞《咸池》以俟地祇。其牲用犢，其席栗稊，其



器陶匏，皆因天地之性，貴誠上質，不敢修其文也。  
以為神祇功德至大，雖修精微而備庶物，猶不足以報  
功，唯至誠為可，〔故〕上質不飾，以章天德。紫壇  
偽飾，女樂、鸞路、騂駒、龍馬、石壇之屬，宜皆勿  
修。」<sup>41</sup>

除此之外，匡衡又對歷代所建的國家祀典進行了大規模的精簡。承秦國舊制而設立的雍舊祠二百零三所，除了山川星辰十五所之外，全部罷免。杜主原有五祠，留下一祠。高祖所立的梁、晉、秦、荆巫、南山、萊中之屬也全部去除。漢文帝所建的渭陽五帝廟，孝武帝時方士奏祠的薄忌泰一、三一、黃帝、冥羊、馬行、泰一、皋山山君、武夷、夏后啟母石、萬里沙、八神、延年之屬，及孝宣帝所設的參山、蓬山、之罘、成山、萊山、四時、蚩尤、勞谷、五床、仙人、玉女、徑路、黃帝、天神、原水等等也統統罷免，一大批方士如候神使者副佐、本草待詔等等，被遣送回家。

匡衡改革的步伐邁得太快了一點，他所觸及的不僅是漢武帝，也包括秦始皇、漢高帝、漢文帝、漢宣帝。事物一旦形成傳統之後，就會形成權威而被人尊奉。漢朝人的國家宗教歷經數代建設而成，輕易改毀，不免會遭到非議。這種非議不僅來自方士，也來自儒生內部，他們將一切不祥均歸因於對宗教的改革。喜好神仙方術的儒生劉向就認為：改遷使得國家的傳統祭儀得不到繼承，「家人尚不欲絕種嗣，況於國之神寶舊

時！」而且甘泉、汾陰及雍五時開始建立時，皆有神祇感應，並非隨便所立。武、宣之世虔誠地奉此三神，所以才有如此多的祥瑞，「祖宗所立神祇舊位，誠未易動。……及漢宗廟之禮，不得擅議，皆祖宗之君與賢臣所共定。古今異制，經無明文，至尊至重，難以疑說正也。前始納貢禹之議，後人相應，多所動搖。《易大傳》曰：『誣神者殃及三世。』恐其咎不獨止禹等。」<sup>42</sup>

由此可見，純儒所進行的宗教改革，其難處一在於「經無明文」，沒有明確的經典依據，二是與尊重祖先、因循舊制的儒家固有觀念相矛盾，所以，這種改革必定不會一帆風順，要經歷多次反覆。

成帝後期，由於沒有繼嗣，而太一之神似還得到房中術士的稱引，因而能和男女交接之道拉上關係（道教經籍中有借太乙之名論房中之術的），所以太一的地位依然鞏固，而且被匡衡罷免的祀典一半以上又被恢復，郊祭天神地祇的地點仍改在甘泉及汾陰。這以後王商輔政，杜鄴再次提出改變郊祭地點的動議。因為恢復甘泉汾陰的郊會之後不但沒有帶來祥瑞，反而咎徵頻臻，「不答不饗，何以甚此！」<sup>43</sup>後數年，成帝崩，皇太后詔有司，命令恢復在長安南北郊，郊祭之禮再次改遷長安南北郊。哀帝即位後，疾病加重，於是「博徵方術士，京師諸縣皆有侍吏使者，盡復前世所常興諸神祠宮，凡七百餘所一歲三萬七千祠云。」在這種方術氣氛下，方士們把哀帝之疾病歸咎於對郊祭地點的改遷。於是明年，復令太皇太后詔有司改遷甘泉、汾陰。

平帝元始五年（A.D.5），王莽對漢朝的國家宗教進行了大規模的改革，首先改變的依然是郊祭的地點。這樣，從建始元年（B.C.32）徙甘泉泰畤、河東后土於長安南北郊開始，中經永始元年（B.C.16）的復甘泉、河東祠，綏和二年（B.C.7）的復長安南北郊，建平三年（B.C.4）的復甘泉、汾陰祠，到最後定郊禮於長安，三十餘年間，天地之祠五次改徙，由此可見在宗教改革中鬥爭的複雜和激烈。

王莽不僅改變了郊祭的地點，而且也改變了其祭禮，更進一步的，他把至上神的名稱也改變了。天神被稱作「皇天上帝」，把太一逐下了至上神的寶座，至此，太一神在國家宗教中的地位開始衰落。

東漢建立以後，第一次隆重的祭天大典是在建武元年（A.D.25），它完全繼承了王莽郊祭之禮。《後漢書》志八《祭祀上》載：

建武元年，光武即位於鄴，為壇營於鄴之陽。祭  
告天地，採用元始中郊祭故事。

1  
1  
6  
第二年開始，郊祭作為常祀，也完全承襲了元始五年的禮儀。自此以後，太一神再也無力恢復其在國家祭典中的隆盛地位了。天地祭典完全按照儒家思想、禮儀確定了，直到建安年間一直沒有改變過。歷經整個東漢，至上神均是上帝而非太一。時至東晉，太一雖然又出現在國家祀典中，但其地位只是五帝之佐，六十二神中的一神。《晉書》卷十九《禮志上》

云：

明帝太初三年七月，始詔立北郊，未及建而帝崩。及成帝咸和八年正月，追述前旨，於覆舟山南立之，天郊則五帝之佐，日、月、五星、二十八宿、文昌、北斗、三台、司命、軒轅、后土、太一、正一、天一、太微、勾陳、北極、雨師、雷電、司空、風伯、老人凡六十二神也。

在北朝，其地位也大致同於東晉，《魏書》卷一百八十《禮志一》載：

（太祖）二年正月，帝親祀上帝於南郊，以始祖神元皇帝配。……為壇埽三重。天位在其上，南面；神元西面。……五精帝在壇內壇內：四帝各於其方，一帝在未。日、月、五星、二十八宿、天一、太一、北斗、司中、司命、司祿、司民，在中壇內，各因其方。其餘從食者合一千餘神，鋟在外壇內。……上帝神元用犢各一；五方帝其共用犢一，日月等共用牛一。

時至唐朝，太一神的地位依然只是普通的星神，在祀典中處於第二等。《新唐書·禮樂志一》載：

設昊天上帝神座於壇上，北方南向。……五方帝、日、月於壇第一等。……五星、十二辰、河漢，……於第二等十有二陛之間，各依其方：……北辰座於東陛之北，曜魄寶於北陛之西，北斗於南陛之東，天一、太一皆在北斗之東，五帝內座於曜魄寶之東，皆差在前。二十八宿，……於第三等。

顧頤剛先生認為，太一自東漢一直被當作普通星辰而淪為從祀，乃是當時天文學說轉變的緣故。他說：

推原太一的地位所以弄到這樣降落的緣故，我們不能不說是由於當時天文學說的轉變。那時的星占家正順著時代的要求修改舊有的星圖。《甘公星經》（隋蕭吉《五行大義》第二十引）說：「天皇大帝本秉萬神圖，一星，在勾陳中，名耀魄寶，五帝之尊祖也。天一，太一主承神，有兩星在紫微宮門外，俱侍星天皇大帝。天一主戰鬥，知吉凶。……太一主風雨、水旱、兵革、饑疫、災害，復使十六神游於九宮。天一是含養萬物，太一是察災殃，是為天帝之神。」……東漢以後，天皇大帝既執行了主御群靈的職務，太一降為臣職，退到紫微宮門外，掌管風雨水旱等事，北極的第二星也就徒擁帝王的虛名，毫無實

權了。因此，太一在晉時只是郊天時所祀的六十二神之一<sup>44</sup>。

由於顧頡剛先生一直沒有注意到《韓非子》中那條材料，所以他把《史記·天官書》中對太一的記載當作是太一的本來面目，由此比較後世的祀典及觀念，認為當時的天文學說發生了變化。事實上，太一主兵革、饑疫、災害，乃是戰國時的觀念，是太一神較原始的面目，《史記·天官書》中太一的尊貴地位，乃是太一神在宗教界取得至上神地位後的反映。因此，太一作為星神受祀，只不過恢復了它在戰國時期的本來面目而已。

綜觀漢朝國家郊祭之祀的演變過程，我們可以看出，太一的勃興與衰落反映了方士和儒生兩種不同的宗教觀念在國家宗教領域內的鬥爭。以祀奉太一神為特點的國家宗教，其基本的目的和功能在於帝王一己的長生成仙，所以不容於儒生理想中的國家宗教。當儒生在政治上佔據統治地位，進而對國家宗教改革時，必然會改變太一神的至上神地位。太一神的衰落，實質上標誌著儒家思想在漢朝國家宗教中已佔據了統治地位。

### 太一的影響力

太一經過方士的推舉登上至上神的寶座，又經過儒生的努力排擠而逐漸失去這一地位，經過一番大起大落，它又重新恢復其本來面目。它原本是具有濃厚方術文化背景的神祇，其勢力在民間，因此，東漢以後它仍然活躍在民間，無論在民間宗

教、方技術數著作，還是在民間傳說中都可以看到它的影響。

東漢末期，太一乃是太平道尊奉的神祇。《三國志·魏書·武帝紀》注引《魏書》云：

（黃巾）賊乃移書太祖（曹操）曰：「昔在濟南，毀壞神壇，其道乃與中黃太乙同，似若知道，今更迷惑。漢運已盡，黃家當立。天之大運，非君之才力所能存也。」太祖見檄書，呵罵之。

「中黃太乙」之稱號，顯然是由太一神發展而來的。《抱朴子神仙金鈞經》（《道藏·洞神部·眾術類》）說：

（服金丹後）身則光明，羽翼即生，上為「中黃太一」，承敘元精。昔上輔仙官者，皆隸屬「中黃丈人」及「太一君」，此二君者，仙人之主也。

甄鸞《笑道論》引道教經典《金液經》也說：

太一者，唯有中黃丈夫（人）及太一君，此二仙人主也。」<sup>45</sup>

他們都將「中黃太一」分為「中黃丈人」和「太一君」，應該是魏晉以後道教的說法。《三國志集解》引潘眉說：

太乙者天之貴神，黃巾張角自稱黃天，此「中黃太乙」當即黃巾之美號。

潘眉的說法基本上正確地反映出「中黃太乙」一神的由來<sup>46</sup>。

太一在後世道教中的地位尤為複雜，它一方面在道教教理中居最高的地位，一方面在道教神的系統中處處見到它的名號。翁獨健先生說：

道教裡面最主要的成分是道家以及陰陽五行的思想理論，和中國自古以來的鬼神術數，而在這兩方面，太一簡直有負起貫通責任的能力。了解太一在道教中的地位、它與各方面的關係是了解道教的門徑之一。<sup>47</sup>

太一在道教教理中居最高地位，顯然是由於太一在道家的本體論及宇宙發生論中處於本體及起源位置的緣故。在道教的本體論及宇宙發生論中，完全繼承了道家的思想。據《太極祭煉內法議略》（《道藏·洞玄部·方法類》）卷下第五云，太一天尊（太一在道教中的尊號）是太上道君的化身，乃是世界本源：

元始以一炁肇造化而生萬物之根，太一導萬物斂造化而還一炁之源。元始天尊開其始，太一天尊歸其



終，論名雖殊，論理則一。

太一的神話在道教內也有了極大的發展，其神跡主要表現為度人救苦。顧頡剛先生說其類似於佛家救苦救難的觀世音菩薩<sup>48</sup>。其化身如恆河沙數，變化無常。《道藏·洞玄部·本文類·太一救苦護身妙經》有關於他的神話，其云：

天尊曰：「萬物吾生，萬靈吾化，遭苦遭厄，當須救之。……此東方長樂世界有大慈仁者太一救苦天尊，化身如恆（河）沙數，物隨聲應，或住天宮，或降人間，或居地獄，或攝群邪，或為仙童玉女，或為帝君聖人，或為天尊真人，或為金剛神王。」

如何才能讓他現身呢：

老君重奏曰：「此之威神有無量變化，如何得至我師御前？」天尊告老君曰：「汝可舉聲唱太一之名使仙官齊詠，自然應化現身。」於是老君眾仙等遵其教旨，齊聲稱詠「太一救苦天尊」之名，忽見帝君班中有童子一人，步步躡於蓮花，稽首至天尊前奏曰：「臣乃太一，為我師開化說法，臣集相聚形，聽宣妙音。中天快樂一時，地下動經萬劫，三界之中，群生受苦。高聲叫喚『苦哉！苦哉！』旋繞天尊，禮拜俯

伏，乞下天關。」

天尊答應他的請求，批准他分身救度受苦受難的眾生，於是：

童子喜笑，再拜而退。衆仙觀見童子化一天尊，  
足躡蓮花，圓光照耀，手執柳枝靜水，九頭獅子左右  
從隨，乘空而去。

1  
2  
3

很顯然，上引關於太一救苦天尊的神話吸收了許多佛教神話的內容，這也是許多道教尊神在神化過程中共有的現象。

而太一作為神名對道教神仙系統的影響也非常巨大，最著名的名為太一的大神即是太一救苦天尊，其全稱據《靈寶領教濟度金書》（《道藏·洞玄部·威儀類》）卷九十六載，是「東極天中長樂宮赤圖光內紫金容大聖，神通廣度沈淪九幽教主，大慈仁者，尋聲赴感應念垂慈億億劫中度人無量大慈大悲大智大慧太一救苦天尊。」除太一天尊之外，其他名為「太一」的神在《道藏》中也比比皆是，如「十方三元太一真君」，包含以下十個神名：

- ①東方三元太一慶生真君
- ②南方三元太一廣明真君
- ③西方三元太一神虎真君
- ④北方三元太一隱道真君
- ⑤東北三元太一鬼策真君
- ⑥東南三元太一本生真君

⑦西南三元太一坤母真君

⑧西北三元太一大老真君

⑨上方三元太一天瓠真君

⑩下方三元太一地齒真君

另有三元九宮太一真君，包含以下三神：

⑪上元九宮太一真君

⑫中元九宮太一真君

⑬下元九宮太一真君（以上十三名見《道藏·洞真部本文類·靈寶無量度人上品妙經》卷六《太一神變五福護國禳兵品》。）

⑭上清紫微碧玉太一天帝（卷二百七十四）

⑮太一月孛星君（卷二百五十一）

⑯太一玉帝（卷二百九十）

⑰太一玄生帝君（卷二百九十三）

⑱北斗太一玄冥司（卷三百零七）

⑲太一月孛真君（卷三百一十六，有可能即是太一月孛星君。）

⑳太一十神真君（卷三百一十八）

《道藏·洞真部·威儀類·太上靈寶朝天謝罪大懺》卷三載有：

㉑紫微碧玉宮太一天帝保制劫運天尊

㉒六天洞淵大帝伏魔上上太一天尊

《金鎖流珠引》卷十六中有：

㉓太一使者

《太一救苦護身妙經》中有：

㉔太一福神

《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷四《特齋品》第七，及《太上道君遣三界十方善惡神靈按行人間》條中有：

㉕太一八神使者

㉖下太一

㉗中太一

㉘上太一

㉙太一中台使者。

據《道藏·洞玄部·譜錄類·上清眾經諸真聖秘》卷一，九星帝君內嬪名諱皆冠以「太一」二字。

與大宇宙相對，人體也自成一小宇宙。天上有神，人的身體中也有許多神，總攝人體諸神的也是太一。《雲笈七籤》卷十八云：

《經》曰：「璇璣者，北斗君也，天之侯王也，主治萬二千神。……人亦有之，在臍中。太一君，人之侯王也。……太一君有八使者，八卦神也。太一在中央主總閱諸神，案比定錄，不得遁亡。八使者以八節之日，上對太一，故臍中名為太淵都鄉之府也。……」《經》曰：「臍者，人之命也，一名中極，一名太淵，一名崑侖，一名特樞，一名五城。五城中五真人，五城者，五帝也。五城之外有八使者，八卦神

也。並太一為九卿。八卦之外有十二樓者，十二太子，十二大夫也，並三焦神合為二十七大夫，四支神為八十一元士。故五城真人主四時上計，八神主八節日上節，十二大夫主十月以晦日上計。月月不得懈怠，即免上計事。……故太一常以晦朔八節日夜半時五城擊鼓，集召諸神，校定功德。……」

總之，太一在道教中影響無所不及。《道藏》洞玄部方法類《太極祭煉內法議略》卷下第二對太一有總括之論，其云：

或問太一天尊之義，余曰：《禮記·禮運》曰：「禮本於太一，變而為陰陽，轉而為四時。」《家語》曰：「太一者，元氣也。」是推造化之源也。《史記·天官書》曰：「中宮天極星，其一明者，太一常居也。」以其北極中一星不動，故乃為眾星之主也。《莊子》曰：「主之於太一」，亦至理也。《內觀經》云：「太一帝君在頭曰泥丸」，總眾神也。《黃庭經》云：「太一流珠安崑侖」，乃造化朝元之義也。《度人經》云：「太一司命」。《生神章》云：「太一執符」，「太一誦之，以見身神」，「太一戒觀」，《天童經》云：「太一執我」皆神之稱也，非天尊也。如劉向「太一之精」，是亦神也。《楚辭》「東皇太一」亦福神也。《淮南子》云：

「太微者，太一之庭，紫宮者，太一之君。」皆星主也。數有太一數，謂數始於一，而一原於太一，故曰太一數。其神則五福十神。太一星君，即漢所祠太一也。雷有太一雷，乃月孛也，水之餘炁，水屬一神，其名曰太一。

由此可見，太一無論怎樣千變萬化，依然逃不脫其原來的幾種身份：(1)造化之本源，(2)星辰，(3)天神。

在東漢後的方技術數典籍中，太一也有極高的地位，東漢年間產生的九宮占即是根據太一巡行的位置以判斷吉凶。《易緯乾鑿度》云：

《易》一陰一陽合為十五之謂道。陰變七之九，陰變八之六，亦合之十五，則象變之數若一。陽動而進，變七之九，象其氣之息也；陰動而退，變八之六，象其氣之清也。故太一取其數以行九宮，四正四維皆合於十五。

鄭玄注云：

太一者，北辰之神名也，居其所曰太帝，行於八卦日辰之間曰天一，或曰太一。出入所游息於紫宮之內外，其星因以名焉。故《星經》曰：「天一，太

一，主氣之神。」行猶待也。四正四維以八卦神所居，故亦名之曰宮。天一下行，猶天子出巡狩，省方岳之事，每卒則復。太一下行八卦之宮，每四乃還於中央。中央者，北辰之所居，故因謂之九宮。

東漢時期九宮占的具體操作順序雖無從考索，但術數家把太一作為主神卻是無疑的。東漢以後的術數有太一、遁甲、六壬三派，都和太一九宮法有關係。《隋書·經籍志》子部五行類二百七十二種書大半是屬於太一、遁甲、六壬的，可見太一在整個術數中地位之重要。這種民間的術數發展到唐朝，勢力漸漸擴張，到玄宗天寶三年（A.D.744），九宮貴神竟進入國家祀典，可見民間小傳統對大傳統有著不容忽視的滲透力。

在民間傳說中，太一神的故事也廣泛流傳，《拾遺記》卷六云：

劉向於成帝之末校書於天祿閣，專精覃思。夜有老人著黃衣，植青藜杖，登閣而進。見向暗中獨坐誦書，老父乃吹杖端煙燃，因以見向，說開闢以前。向因受《五行洪範》之文。……至曙而去。向請問姓名，云：「我是太一之精，天帝聞卯金之子有博學者，下而觀焉。」

《太平廣記》卷三百零一引《廣異記》，敘述如下一個故

事：唐朝人仇嘉福去洛城應舉，出城時，遇到一裘馬僕從甚盛，狀若王者的少年，便與他共乘。到了華岳廟，少年對嘉福說：「吾非常人，天帝使我案下鬼神，今須入廟鞠問。」嘉福在堂後幕中，看到自己妻子懸頭樹上，備受楚毒，似若必死。貴少年回來之後，見嘉福臉色異常，問其原因，嘉福具以實告。貴人馬上傳召岳神，問他為何將薄台村仇嘉福婦毒打，岳神的判官代答道，這乃是天曹所召。貴人立即修書一封至天帝所，讓岳神放還仇嘉福之婦，並讓嘉福速還。然後計算行程，說：「四日方至，恐不及事，當以駿馬相借，君後見思，可於淨室焚香，我當必至。」嘉福回家後，其家人正在悲哀哭泣，嘉福直入之後，其婦頃之遂活。一年以後，嘉福又應舉至都，到華岳祠下，碰上鄧州崔司法妻暴亡，嘉福便焚香淨室，貴人果然應召而至，寫了九張符書，說：「先燒三符，若不癒，更燒六符，當還矣。」崔司法依計而行，先燒三符，不癒，再燒六符，須臾而活。他妻子醒來後說：岳神正欲與她結歡，忽有三人來云：「太一神問何以奪生人妻？」岳神先不肯遣，過了一會，又有大神五六人持金杵至王庭，徒從駭散，岳神乞命。這時，大家才知道，那位貴人原來就是太一。

《太平廣記》卷三百引《廣異記》還有一個類似的故事：景雲年間，河東南縣尉李某之妻王氏有美色，著稱於三輔。李氏公出未歸，王氏被華山府君接到陰間。李氏異常悲痛，忽有一人詣門，自言能使夫人復活，然後寫了兩張墨符，笑謂李氏曰：「須臾當活。」李竭力贈遺，此人辭而不受，出門便不見蹤影。王氏醒後回憶說：華山府君與她方申繾綣，忽見一人乘



黑雲至，云：「太一令喚王夫人。」神先是不肯，後又有一人乘赤雲，大怒曰：「太一問華山何以輒取生人婦！不速送還，當有深譴。」神十分驚恐，便令送至家。

在這些民間傳說中，太一的地位雖在天帝之下，但有巡察諸神、考案稽查的權力，並且神通廣大，能使死人復生。總之，儘管太一退出了至上神的位置，在國家祀典中僅以普通星神身份作為從祀，但在民間其勢力一直不曾消亡，有著廣泛的影響力<sup>49</sup>。

### 第三節 封禪神話與封禪之禮

所謂封禪，即在高山上祭天，再到高山下面的小山祭地。  
《漢書·郊祀志上》顏師古注云：「封禪者，封土於山而禪祭以地也。」《後漢書》志七《祭祀上》引服虔注《漢書》曰：「封者，增天之高，歸功於天。」張晏注云：「天高不可及，於泰山上立封，禪而祭之，冀近神靈也。」項威注曰：「封泰山者，告太平，升中和之氣於天。祭土為封，為負土於泰山為壇而祭也。」實際上，這是一種野外祭天地的儀式。凌純聲先生認為，像這種露天壇祭的封禪文化，源自西亞，傳播久遠，延及中美、南美。在中國，從新石器時代至二十世紀初，一直都有。秦國的時、燕國的祖、齊之社稷、宋之桑林、楚之雲夢，都可視為封禪文化中的一種。祖、社、時、台（古音讀持）都疑是兩河流域的 Ziggurat 一字的第一音節的縮譯，所

以中國的封禪文化可稱為崑崙文化<sup>50</sup>。這種說法是否正確我們暫不去管它。時至漢朝，在人們的觀念中，只有在泰山封禪，才是王者受命及太平盛世的標誌。應昭《風俗通義》卷十《五嶽》云：「東方泰山，尊曰岱宗。……王者受命，易姓改制，應天功成，封禪以告天地。」《後漢書》志七《祭祀上》盧植注曰：「封泰山，告太平，升中和之氣於天也。」同書引《東觀書》載太尉趙憲上言曰：「自古帝王，每世之隆，未曾不封禪。」然而泰山在天下諸名山中，地點遠離京師，海拔高度並不是最高，它何以能在一統國家宗教大典中享有特殊地位？我認為這與齊國方士的鼓吹是分不開的。

### 封禪神話的起源

原始的封禪神話最早見於《管子·封禪篇》，《管子》中此篇已亡<sup>51</sup>，我們只能從《史記·封禪書》中知道其大概內容：

管仲曰：「古者封泰山禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山，禪云云；虞義封泰山，禪云云；神農封泰山，禪云云；炎帝封泰山，禪云云；黃帝封泰山，禪亭亭；顓頊封泰山，禪云云；黃帝封泰山，禪云云；堯封泰山，禪云云；舜封泰山，禪云云；禹封泰山，禪會稽；湯封泰山，禪云云；周成王封泰山，禪於社首：皆受命然後得封。

這一神話的源起首先與姜姓民族的山嶽崇拜觀念有關，四嶽是姜姓民族所尊祀的尊神。姜姓民族爲四嶽之後，《國語》卷三《周語下》云：「祚四嶽國，命以侯、伯，賜姓曰姜，氏曰有呂。」韋昭解曰：「四嶽，官名，主四嶽之祭，爲諸侯伯。」《左傳》隱公十一年云：「夫許，大嶽之胤也。」《正義》引《詩》譜云：「許，姜姓，與齊同祖，堯四嶽伯夷之後。」《左傳》莊公二十二年云：「姜，太嶽之後也。」姜姓族類所居地也稱之爲「大嶽」。雷學淇認爲此指山西境內之霍太山，他說：

方岳之長，《書》謂之四嶽，《左傳》謂之「太嶽」，《國語》謂之「四伯」。蓋四方皆有伯，國近於嶽，使主其祀，其人即以所主之嶽稱之。《山海經》有南嶽、西嶽，是其證矣。其長則處於內而兼掌中嶽之祀焉，故曰太嶽。堯、舜時皆都河北，嵩高不在冀州境中，其時以霍太山爲中嶽，此太嶽之稱所由來也。《禹貢》曰「至於嶽陽。」又曰：「至於大嶽。」《大傳》曰：「中祀大交焦山。」以冀州境內，直呼爲嶽，他處言之則曰太嶽，此可知即中嶽矣。（原注：鄭康成《大傳》注，誤以霍山爲南嶽，毛公詩傳謂堯時南嶽衡，可以正其誤。）周時仍以霍山爲冀州之鎮，即因其舊<sup>52</sup>。

由於姜姓民族之祖先掌霍太山祀，霍太山遂成為國族所尊祀之宗神，姜姓國族之聖地。

霍太山崇拜在周秦時仍很盛行，傳說中的霍泰山有天使天帝，能興滅家國，生死人物。《史記》卷五《秦本紀》在記述秦民族歷史時說：

周武王伐紂，並殺惡來，是時蜚廉為紂石北方，還，無所報。為壇霍泰山而報，得石棺，銘曰：「帝令處父，不與殷亂，賜爾石棺以華氏。」死，遂葬於霍太山。

《史記》卷四十三《趙世家》云：

趙夙，晉獻公之十六年伐霍、魏、耿，而趙夙為將伐霍。霍公求奔齊。晉大旱，卜之，曰：「霍太山為祟。」使趙夙召霍君於齊，復之，以奉霍太山之祀，晉復穰。

同篇記載原過從趙襄子出奔時，遲了一步，到王澤遇見三人：

與原過竹二節，莫通。曰：「為我以為遺趙母卹。」原過既至，以告襄子。襄子齋三日，親自剖竹，有朱書曰：「趙母卹，余霍太山山陽侯天使也。」

三月丙戌，余將使女反滅知氏，女亦立我百邑。余將賜女林湖之地。至於後世，且有伉王，赤黑，龍面而烏喙，鬚髮毳鬣，大膺大胸，修下而馮，左衽界乘，奄有河宗。至於休溷諸貉，南伐晉別，北滅黑姑。」襄子再拜，受三神之令。

類似的宗教行爲及觀念，當是太嶽崇拜的遺風，從霍太山崇拜到泰山崇拜，和姜姓民族的遷徙有關。陳槃先生說：

姜姓之國，厥後有移殖河南南部，即今之許昌、南陽、上蔡、新蔡一帶而以嵩山爲其國山者，許、謝、申、呂（或作甫）等國是也。此等姜姓之國亦尊嵩山曰「嶽」，且信以爲嶽神郊靈，篤生賢輔。《大雅·崧高》篇所謂「崧高維嶽，駿極於天。維嶽降神，生甫及申」者是也。其又一支則建國山東，齊、紀、向、州、彰等國是也。此一帶地區之山鎮本曰岱宗，亦曰泰山，此等國已皆爲姜姓太嶽之後，故亦尊泰山曰「嶽」，曰「隆嶽」。（《管子·小臣》）蓋種姓雖變，而宗神信仰不變，不忘本也<sup>53</sup>。

春秋戰國時期，齊國國勢日強，齊魯一帶成爲全國的文化中心，而許、謝、申、呂諸國則紛紛覆滅，由此，泰山超越其餘諸嶽而具有特殊的宗教地位。

管仲所說的周成王以上十一王對泰山進行過封禪，缺乏足夠的史料予以證實。只有周成王祭祀泰山之說較為可信。因為據《左傳》隱公八年載，鄭桓公作為周宣王之母弟（一說為宣王之子），有助祭泰山湯沐之邑。可見周宣王之時，尚有周天子祭泰山之禮。不過，周成王與周宣王祭泰山，是否就是五年一次的封禪，還是五年一次的巡狩？卻疑不能明。我覺得，成王和宣王對泰山的祭祀與他們對東方民族的戰事有關。

周成王即位後，曾對地處泗水州黎城北三十里古徐國的淮夷，地處袁州曲阜縣奄里的奄進行過征伐。《史記》卷四《周本紀》載：

召公為保，周公為師，東伐淮夷，殘奄，遷其君薄姑。成王自奄歸，在宗周，作《多方》。

可見成王親自領兵出征<sup>54</sup>，並到達奄，可能就是為這次征伐的勝利，也是為了象徵周族對於東方民族在政治、軍事、宗教上的控制，周成王回宗周前對東方的最高峰泰山進行祭祀。昭王時期又有征伐淮夷之戰事，見載於不少器銘。<sup>55</sup>

周宣王之時，同樣發生過東征的戰事。周宣王除了北伐獫狁之外，尚東伐淮夷和徐戎。《詩經·大雅·江漢》毛傳云：「《江漢》，尹吉甫美宣王也。能興衰拔亂，命召公平淮夷。」從此詩中，看不出宣王有沒有親征，但在另一首詩歌《常武》中，似乎周宣王曾親自出馬去平定徐國叛亂。《大雅·常武》毛傳云：「《常武》，召穆山美宣王也。有常德以

立武事，因以爲戒然。」可見此詩敘述的是周宣王之事，詩云：

王奮厥武，如震如怒。進厥虎臣，闔如琥虎。鋪敦淮濟，仍執丑虜，截彼淮浦，王師之所。

王旅嘽嘽，如飛如翰，如江如漢，如山之苞，如川之流，綿綿翼翼，不測不克，濯征徐國。

王猶允塞，徐方既來。徐方既同，天子之功。四方既平，徐方來庭。徐方不回，王曰還歸。

周宣王東征的資料還見於《彖伯或卣》、《仲稱父鼎》、《師離父鼎》、《伯離父殷》、《師賓殷》等器的銘文中，與成王之事類同，周宣王完全有可能在東征時對泰山進行祭祀。章太炎《煊書·封禪》云：

吾嘗以爲古之中夏，贏於兩極而縮於東南。東南以岱爲竟，徐楊淮海，禹跡之所蹈，同於羈縻，有道則后服，無道則先強。故春秋夷吳越，成周之盛，淮夷徐戎。其種族猶吾人，而以其椎髻之俗，憬然犯南甸。若然，自岱而南，王教之所不及。帝王治神州，設險守國，其封大山者，於周禮則爲溝封之典也。因大麓之阻，壘土爲高，以限戎馬，其制比於蒙古之鄂博。是故封禪爲武事，非爲文事。彼夷俗上帝，故文

之於祭天以肅其志，文之以祀后土以順其禮，文之於秩群神以揚其職。……

章太炎認為封禪源起於修築防禦工事的溝封之典，乃是對「王教之所不及」的東南民族進行防禦、用於自固的儀式，乃武事而非文事，很有見地。成、宣平東南之後，因襲東南民族的舊禮對泰山進行祭祀，將祭祀的目的由設險守固變為答謝上帝，這不是沒有可能的。周宣王之後，隨著東南地區的漸漸同化，這一祀典就長期廢弛，以至於鄭莊公認為它再也不可能進行了。不過，周天子曾對泰山進行過隆重的祭祀這一事實，卻深刻地留在了齊國人的記憶中。綜上所述，齊國的山嶽崇拜觀念及其周天子對泰山的祭祀對封禪神話的產生有重要影響。

### 早期封禪的爭議

戰國年間，天下一統的局面已經成為人心所向，而齊國乃是能夠實現統一中國的願望的強國之一。在齊宣王設立的文化中心稷下，一批知識分子天天討論各種學問和策略，據顧頡剛先生說：「這批稷下先生的議論的中心，當然是建立統一帝國時代的新制度。」<sup>6</sup>封禪就是他們設想中的統一帝國各項制度中的重要宗教大典。

在封禪神話中，首先規定了作為宗教領袖的身份資格——他必須如神農、炎黃、堯舜一樣是受命於天的賢聖君主。神話中管仲阻止齊桓公封禪的情節表明了軍事地位與宗教地位的不同，越發加強了泰山封禪的神聖感。齊桓公稱霸時，其軍事上



的控制與佔領實際上已超過了傳說中的三代之王：

寡人北伐山戎，過孤竹；西伐大夏，涉流沙，東  
馬懸車，上卑耳之山；南伐至召陵，登熊耳山以望  
江、漢，兵車之會三，而乘車之會六，九合諸侯，一  
匡天下，諸侯莫違我，昔三代受命，亦何以異乎？

但這一神話的創作者顯然認為，僅憑齊桓公的武功，不足以在精神上號令全國，他還沒有資格享受封禪的殊榮，於是讓管仲委婉地拒絕了他，其藉口是天意不合，祥瑞不至，祭物湊不齊。這裡鮮明地表現出一種價值取向——道德禮義高於事功。這種價值觀顯然來源於孔孟學說，而孔孟對於齊桓公的輕蔑也是多次溢於言表的，因此傳統意義上的封禪一向得到儒者的贊成。

其次，封禪神話規定了宗教統一的社會政治條件。當時的人們對全國一統後的社會政治形勢寄予了很高的期望。在他們的心目中，封禪時應該是政治清明、物產豐富、祥瑞畢至，而齊桓公時代顯然達不到這個要求：

古之封禪，鄩上之泰，北里之禾，所以為盛，漢  
淮之間，一茅三脊，所以為藉也。東海致比目之魚，  
西海致比翼之鳥，然後物有不召而致者十有五焉。今  
鳳凰麒麟不來，嘉穀不生，而蓬蒿藜莠茂，鴟梟數

至，而欲封禪，毋乃不可乎？

與此同時，此一神話大略地規定了封禪泰山的儀典，提出了一系列的祭物，但由於語焉不詳，後世儒者按照這個神話來確定儀式祭物時，往往被君主視為迂闊難於實行，這點下文詳談。

由於封禪儀式明確規定只有天子才能享有祭祀權力，所以它就成為統一國家的君權標誌。這種觀念經過齊國知識分子的鼓吹，廣泛流播於全國各地，因此當全國統一成為現實之後，封禪之祭就被提到帝王的行事曆上來了。

秦始皇似乎深受封禪神話的影響，他統一中國以後，隨即便去東嶽封禪，以象徵自己受命於天，確立自己在宗教上的統治地位。封禪的禮儀，自然要聽取齊魯儒生的意見，對此問題他們應該最有發言權。但實際上正如我們上文說過的，在此之前從來沒有過天子為了易姓換代的目的而在泰山祭祀過至上神，而周朝對泰山的祭儀也因廢弛已久，沒有人能夠記得起來。況且，在至上神並沒有完全確立的情況下，也就不可能有這位神祇的神蹟、神性，或者相應的神話傳說。而祭祀的儀式是需要有神話存在才能具體規定的。知道了一個神喜歡什麼，有什麼特點，這才能有針對性的獻祭。一無依傍，急切之間要編出一套祭典儀式來，自然是人言人殊，史載：

諸儒生或議曰：「古者封禪為蒲車，惡傷山之土石草木，掃地而祭，席用菹稭，言易其遵也。」始皇

聞此議各乖異，難施用，由此紂儒生。而遂除車道，上自泰山陽至巔，立石頌秦始皇帝德，明其得封也。從陰道下，禪於梁父。其禮頗采太祝之祀雍上帝所用，而封藏皆秘之，世不得而記也。」<sup>57</sup>

章太炎認為封禪為蒲車，惡傷山之土石草木之類，原是從修築防禦工事發展出來的宗教儀式與觀念，他說：

夫國有嶠墮，不崇其高，整之鑿之，赭之蕩之，以為魁陵奠土。即有大寇，其何以禦侮？為封域計，土石可傷邪？古者，野廬幾竟，宿息并樹。單襄公有言，列樹以表道，立郵食以守路，故至於使溝叢樹，而戎車寔矣。為封域計，草木可傷邪？然則所以惡傷土石草木者，在彼不在此，所以用蒲車者，在彼不在此<sup>58</sup>。

由於土石草木在防禦中具有重要作用，所以對它們的珍惜保護也要在宗教儀式上體現出來，這種說法可能有道理。而所謂「席用菹藉」，大概是從管仲所說的「一茅三脊，所以為藉」中考證出來的。以後在漢武帝封禪時，依然是用「江淮間一茅三脊為神藉」，而且還要「縱遠方奇獸蜚禽及白雉諸物，頗以加禮。」<sup>59</sup>明顯可以看出管仲那段話的影響。但如果真正照此去辦的話，尚需要「東海致比目之魚，西海致比翼之鳥，

然後物有不召而自致者十有五焉。」<sup>60</sup>其中要包括鳳凰麒麟與嘉穀，這種神話中的祭物，現實裡怎麼可能一下子找得到？難怪秦始皇要大不耐煩，認為儒生所提出的祭儀為「難施用」了。一百年以後，漢武帝封禪泰山時，也認為「諸儒及方士言封禪人人殊，不經，難施行。」<sup>61</sup>之所以儒生和方士爭論了一百年沒有結果，主要原因在於封禪受祭的主神——至上神當時還沒有確立，歷史上又沒有一次泰山封禪的宗教實踐給他們作榜樣，而儒生和方士對封禪的看法又大相徑庭，由此就造成了封禪儀式的難產。

秦始皇最終是運用祭祀秦國上帝的方法來封禪泰山，這意味著以秦國的上帝代替了全國性上帝。再加上秦始皇統一中國以後的各種措施極為不得民心，因此輿論首先從宗教上否定秦王朝的合法性依據。始皇封禪時的一場大雨為這種否定提供了極好的天命依據。《漢書》卷二十五上《郊祀志上》云：

諸儒生疾秦焚詩書，誅僇文學，百姓怨其法，天下畔之，皆偽曰：「始皇上泰山，為暴風雨所擊，不得封禪。」

這種說法顯然表明天不承認秦始皇的天子地位，因此，秦始皇的封禪活動並沒有鞏固其權力的合法性基礎。

### 漢的封禪

從漢文帝開始，封禪之事又被重新提起，由於方士新垣平

詐僞被發現，漢文帝心灰意懶，無心於各種超自然事物。漢武帝即位以後，封禪之事雖屢被提起，但一直沒有能下決心真正實行。直到方士公孫卿上寶鼎策書，說黃帝封禪，最後得道成仙，現在的時代乃是黃帝時代的循環，如果能一切模仿黃帝，便也能像黃帝那樣得道成仙。這一說法投合了武帝的心意，武帝一聽大喜，曰：「嗟乎！吾誠得如黃帝，吾視去妻子如脫躡耳。」<sup>62</sup>於是，緊鑼密鼓地開始了對封禪的準備。《史記》卷二十八《封禪書》載：

自得寶鼎，上與公卿諸生議封禪。封禪用希曠絕，莫知其禮儀，而群儒采封禪《尚書》、《周官》、《王制》之望祀射牛事。齊人丁公年九十餘，曰：「封禪者，合不死之名也。秦皇帝不得上封。陛下必欲上，稍上即無風雨，遂上封矣。」上於是乃令諸儒習射牛，草封禪儀。數年，至且行。天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通，欲放黃帝以上接神仙人蓬萊士，高世比德於九皇，而頗采儒術以文之。群儒既已不能辨明封禪事，以牽拘於《詩》、《書》古文而不能騁。上為封禪祠器示群儒，群儒或曰：「不與古同」，徐偃又曰：「太常諸生行禮不如魯善。」周霸屬圖封禪事。於是上黜偃、霸，而盡罷諸儒不用。

在封禪之禮的制定中，我們又一次可以看到儒生、方士宗教觀念的衝突。在傳統的封禪神話中，封禪主要目的在於表明天子乃是受命於天，具有統治全國的合法性依據；而方士心目中的封禪，其目的和郊祭一樣，是爲了「接神仙人蓬萊士」，不死成仙。漢武帝罷黜了儒生，因此，封禪之儀得以完全按照方士的設想而確定。

在此期間，太一已經爬上了至上神的地位，因此也理所當然地成爲封禪時的主祭之神。對太一的祭儀似完全照搬郊祭之禮。《史記》卷二十八《封禪書》載：

天子至梁父，禮祠地主。乙卯，令侍中儒者皮弁荐紳，射牛行事。封泰山下東方，如郊祀太一之禮。封廣丈二尺，高九尺。其下則有玉牒書。書祕。禮畢，天子獨與侍中奉車子侯上泰山，亦有封。其事皆禁。明日，下陰道。丙辰，禪泰山下趾東北肅然山，如祭后土禮。天子皆親拜見，衣上黃而盡用樂焉。江淮間一茅三脊爲神藉。五色土益雜封。縱遠方奇獸蜚禽及白雉諸物，頗以加禮。兕牛犀象之屬不用。皆至泰山祭后土。

封禮最主要的特點就是要在山頂建立一個方形的祭台，使其更接近於天，並埋下祕書，說穿了毫無神秘之處。武帝時期，共舉行了五次修封典禮。但自此以後，可能是由於泰山遠

離京都，祭祀一次勞師動眾，靡費太大，終西漢一朝再也沒有舉行過。

封禪的再次提出已是在東漢時期了。建武三十年（A.D.54）二月，群臣上言，云光武即位三十年，應該封禪泰山，太尉趙憲說：

陛下聖德洋溢，順天行誅，拔亂中興，作民父母，修復宗廟，救萬姓民，黎庶賴福，海內清平。功成治定，群司禮官咸以為宜登封告成，為民報德。百王所同，當仁不讓。宜登封岱宗，正三雍之禮，以明靈契，望秩群神，以承天心也。<sup>63</sup>

由於光武帝即位之時，舉行過盛大的告天之禮，以象徵其權力乃天帝賦予，為了不和這一宗教儀式相衝突，趙憲強調封禪的意義在於「告太平」。光武帝自認為自己治績還不足於封禪泰山，下詔曰：「即位三十年，百姓怨氣滿腹，吾誰欺？欺天乎？曾謂泰山不如林放，何事於七十二代之編錄！桓公欲封，管仲非之。若郡縣遠遣吏上壽，盛稱虛美，必髡，兼令屯田。」<sup>64</sup>措詞如此嚴厲的詔令使得群臣不敢復言封禪之事。

然而，光武手下希風望幸之臣並沒有死心，他們深知光武帝對讖緯的重視與信從，因此編造了一系列的讖言，企圖藉此能使封禪得以實行。這一招果然有效，史載：

三十三年正月，上齋，夜讀《河圖會昌符》，曰：「赤劉之九，會命岱宗。不慎克用，何益於承。誠善用之，奸偽不萌。」感此文，乃詔松等復案河洛讖文言九世封禪事等。松等列奏，乃許焉。

梁松等所案索的讖文有一部份在封禪時被刻石主於泰山之上。其云：

《河圖會昌符》曰：「赤帝九世，巡省得中，治平則封，誠合帝道孔矩，則天文靈出，地祇瑞興。帝劉之九，會命岱宗，誠善用之，姦偽不萌。赤漢德興，九世會昌，巡岱皆當。天地扶九，崇經之常。漢大興之，道在九世之王。封於泰山，刻石著紀，禪於梁父，退省考五。」

《河圖合古篇》曰：「帝劉之秀，九名之世，帝行德，封刻政。」

《河圖提劉予》曰：「九世之帝，方明聖，持衡拒，九州平，天下予。」

《洛書甄曜度》曰：「赤三德，昌九世，會修符，合帝際，勉刻封。」

《孝經鉤命決》曰：「予誰行，赤劉用帝，三建孝，九會修，專茲竭行封岱青。」<sup>65</sup>



這裡的「赤帝九世」，「赤劉之九」，均指光武帝。陳槃說：「此事可注意者二：一，上引符讖者皆梁歡等所奏上。二，讖文與光武之詔處處針對而發，其為松等主張封禪者所托以惑光武，情事顯然。」<sup>66</sup>

建武三十二年（A.D. 56）二月二十二日辛卯，光武帝正式封禪泰山。晨起之後，首先「燎祭天於泰山下南方，群神皆從，用樂如南郊。」<sup>67</sup>升封之前，又「使謁者以一牲於常祠泰山處，告祠泰山，如親耕、獮劉、先祠、先農故事。」然後才修封泰山。三天之後也就是二十五日甲午，舉行禪禮，「祭地於梁陰，以高后配，山川群神從，如元始中北郊故事。」<sup>68</sup>這樣的祭祀大典，路途遠，歷時長，上山下山十分辛苦。《後漢書》志七《祭祀上》注引《封禪儀》云：

封畢有頃，詔百官以次下，國家隨後。數百人維持行，相逮推，百官連延二十餘里。道迫小，深谿高岸數百丈。步從匍匐邪上，起近炬火，止亦駱駝。步從觸擊大石，石聲正嶽。但嶽石無相應和者。腸不能已，口不能默。夜半後到，百官明旦乃訖。其中老者氣劣不行，正臥岩石下。明日，太醫令復遵問起居，國家云：「昨上下山，欲行迫前人，欲休則後人所蹈，道峻危險，恐不能度。國家不勞，百官已下露臥水飲，無一人蹉跌，無一人疾病，豈非天邪！」

趙憲、梁松力主封禪之時，可能沒有想到會如此狼狽吧。

由於封禪在東漢以後已變成天下太平的標誌，這就限制了它的舉行，沒有一定的文治武功，是不敢舉行此項大典的。元和二年（A.D.85）二月，章帝來到泰山，他沒有敢封禪，只是按巡狩之禮，柴祭天地群神了事。延光三年（A.D.124），安帝東巡狩，至泰山，也只是遵照元和二年故事，進行柴祭。因此，兩漢年間，僅有漢武帝和光武帝舉行過封禪大典。

綜上所述，封禪原本是野外壇祭的一種宗教儀式，在很長的歷史時期流播於很廣泛的區域，經齊國人的鼓吹而擁有了特殊的宗教意義，成為一統國家的君權標誌。漢武帝時舉行的封禪儀式，其主要目的乃在於一己成仙。到了光武帝，封禪的主要功能演變為告太平。它自始至終都沒有成為一種常祀，在以後的歷朝歷代，統治者也只是為了特殊的政治目的而舉行封禪大典。

#### 第四節 明堂之祭的演變

##### 漢武帝之前的明堂

王國維云：「古制中聚訟不決者，未有如明堂之甚也。」<sup>69</sup>這種聚訟不僅反映在明堂的建築制度上，同樣也反映在明堂的功用上。文獻中較早提到明堂制度的似乎是《孟子》。《孟子》卷二《梁惠王下》云：

齊宣王問曰：「人皆謂我毀明堂，毀諸，已乎？」孟子對曰：「夫明堂者，王者之堂也！王欲行王政，則勿毀之矣。」

趙岐注曰：

謂泰山下明堂，本周天子東巡狩朝諸侯之處也。齊僭地而得有之，人勸宣王諸侯不用明堂，可毀壞，故疑而問於孟子，當毀之乎。

趙岐的說法不太可信，因為如果明堂真的是周天子東巡狩朝諸侯之處，那麼反對者最多是勸齊宣王搬出明堂，而不會建議把明堂拆除。拆除與逾制居住相比，乃是更大的違禮。齊宣王所說的明堂，很可能即是他自己所建的太室。《呂氏春秋》卷二十《恃居覽·驕恣篇》云：

齊宣王為大室，大益百畝，堂上三百畝。以齊之大，具之三年而未能成，群臣莫敢諫王。春居問於宣王曰：「……以齊國之大，具之三年而弗能成，群臣莫敢諫，敢問王為有臣乎？」……王曰：「春子，春子，反，何諫寡人之晚也，寡人請今止之。」

《新序·制奢篇》也載有此事。由此可知，齊國人要毀明堂，並不是因為其違制逾禮，而是由於其建築工程太大，靡費太多，勞師動眾，又不切於君臣們的實際生活。其次我們還可以推測，明堂制度的設想，多半也是出於齊國。

漢朝以後，關於明堂的功用，就有了多種說法。《禮記》卷三十一《明堂位》云：

昔者周公朝諸侯於明堂之位。天子負斧依南鄉而立。三公，中階之前，北面東上；諸侯之位，阼階之東，西面北上；諸伯之國，西階之西，東面北上；諸子之國，門東，北面東上；諸男之國，門西，北面東上；九夷之國，東門之外，西面北上；八蠻之國，南門之外，北面東上；六戎之國，西門之外，東面南上；五狄之國，北門之外，南面東上；九采之國，應門之外，北面東上。四塞，卅告至，此周公明堂之位也。明堂也者，明諸侯之尊卑也。

《大戴禮記》卷八《明堂》也云：

明堂者，古有之也。凡九室，一室而有四戶八牖，三十六戶，七十二牖，以茅蓋屋，上圓下方。明堂者，所以明諸侯尊卑。外水曰辟雍。南蠻、東夷、北狄、西戎。

可見，明堂乃是天下朝諸侯之處。然而，在明堂內可祭祖。

《禮記·檀弓》曰：

王齋禘於清廟明堂。

《孝經》卷五《聖治章》云：

宗祀文王於明堂。

《大戴禮記·明堂》也云：

或以爲明堂者，文王之廟也。

《詩經·靈台》孔氏疏曰：

盧植《禮記》注云：「明堂即太廟也。天子太廟，上可以望氣，故謂之靈台；中可以序昭穆，故謂之太廟。圓之以水，似璧，故謂之辟廱。」

明堂之功用還不止於此，《周禮》卷四十一《冬官·考工記下》云：

周人明堂，度九尺之筵，東西九筵，南北七筵，  
堂崇一筵。五室，凡室二筵。

鄭玄注云：

明堂者，明政教之堂。周度以筵，亦王者相改。  
周堂高九尺，殷三尺，則夏一尺矣，相參之數。

《後漢書·祭祀中》注引《孝經援神契》云：

明堂上圓下方，八窗四達，布政之宮，在國之  
陽。

照《孝經援神契》的說法，明堂有布政之功用，按鄭玄之  
說，除布政之外，另有教育的功用。明堂同時還是天子居室，  
《禮記》卷十五《月令》云：

孟夏之月，……天子居明堂左个。乘朱路，駕赤  
馬，載赤旂，衣朱衣，服赤玉，食菽與雞，其器高以  
粗。……仲夏之月，……天子居明堂太廟。……季夏  
之月，……天子居明堂左个。

蔡邕《明堂論》（《後漢書·祭祀中》注引）對此有一個

總結，其云：

明堂者，天子太廟，所以崇禮其祖，以配上帝者也。夏后氏曰世室，殷人曰重屋，周人曰明堂。東曰青陽，南曰明堂，西曰總章，北曰玄堂，中曰太室。《易》曰：「離也者，明也，南方之卦也。」聖人南面而聽天下，向明而治。人君之位，莫正於此焉，故雖有五名而主以明堂也。其正中皆曰太廟。謹承天隨時之令，明令德宗祀之禮，明前功百聞之勞，起尊老敬長之義，顯教幼誨稚之學，朝諸侯選造士於其中，以【明】制度。生者乘其能而至，死者論其功而祭。故為大教之宮，而四學具焉，官司備焉。譬如北辰，居其所而衆星拱之，萬象翼之，政教之所由生，【變化】之所【由】來，明一統也。……

王夢鷗先生根據蔡邕之論，歸納明堂的功用共為七數：第一，為布政行令的機要處；第二，為祭祀祖先及天神的廟；第三，為賞功賜爵的禮堂；第四，為天子賜宴的餐廳；第五，為幼稚園及小學校；第六，為接見外賓的接待室；第七，為高等考試的考場<sup>70</sup>。

明堂為何會有如此之多的功用？說穿了很簡單，它無非是帝王所居宮室而已。

阮元《明堂論》云：

粵唯上古，水土荒沈。槽穴猶在，政教朴略，宮室未興。神農氏作，始為帝宮，上圓下方，重蓋以茅，外環以水，足以禦寒暑，待風雨。實惟明堂之始。明堂者，天子所居之初名也。是故祀上帝則於是，祭祖先則於是，朝諸侯則於是，養老尊賢教國子則於是，饗食獻俘馘則於是，治天文告朔則於是，抑且天子寢食恆於是。此古之明堂也。黃帝堯舜氏作，宮室乃備，洎夏商周三代，文治益隆，於是天子在邦畿王城之中。三門三朝，后曰路寢，四時不遷。路寢之制，准郊外明堂四方之一，向南而治，故路寢猶襲古號曰明堂。若於祭昊天上帝，則有圓丘；祭祖考，則有應門內左之宗廟；朝諸侯，則有朝廷；養老尊賢教國子獻俘馘，則有辟雍學校，其地既分，其禮益備，故城中無明堂也<sup>71</sup>。

阮元之說基本可信。上古之時，政教簡樸，行政、祭祀、教育等均在天子居處舉行，後世上述諸事均有專門之地，明堂的功能遂由它們分別承擔。王國維先生更進一步指出，明堂的建築樣式乃我國古代宮室之通制，其形成與我國的家族制度有關，其云：

我國家族之制古矣，一家之中，有父子，有兄



弟，而父子兄弟又各有其匹偶焉。即就一男子言，而其貴者有一妻焉，有若干妾焉。一家之人，斷非一室所能容，而堂與房又非可居之地也。故穴居野處時，其情狀余不敢知，其既為宮室也，必使一家人所居之室相距至近，而後情足以相親焉，功足以相助焉。然欲諸室相接，非四阿之屋不可。四阿者，四棟也。為四棟之屋，使其堂各向東南西北而湊於中庭矣。此置室最近之法，最利於用，而亦足於為觀美。明堂辟雍宗廟大小寢之制，皆不外由此擴大之緣飾之者也<sup>72</sup>。

由此我們可知，明堂建築在其初始時，並非出於宗教目的，祭祀只是其諸種功用中的一種，且不佔主要地位。然明堂何以在後世會演變成以祭祀為主的宗教建築呢？這依然得追溯至漢武帝時期。

### 恢復明堂古制的爭議

漢朝最早提出恢復明堂古制的是儒生趙綰、王臧，《史記》卷十二《孝武本紀》載：

元年，漢興已六十餘歲矣，天下乂安，苐紳之屬皆望天子封禪改正度也。而上鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯。草巡狩封禪改曆服色事未就。會竇太后治黃老

言，不好儒術，使人微得趙綰等姦利事，召案綰、臧。綰、臧自殺，諸所興為者皆廢。

可見趙綰、王臧議立明堂，並非是爲了宗教目的，而是爲了建立朝諸侯之制。從《禮記》、《大戴禮記》這些西漢早朝的著作來看，儒生最爲強調的，也是在明堂朝見諸侯之禮制。然而，此事爲什麼會招致竇太后如此強烈的反對？大家都信從於《史記》所載，認爲這乃是竇太后不好儒術之故，《漢書》卷六《武帝紀》注引應昭也云：

王臧儒者，欲立明堂辟雍。太后素好黃老術，非薄五經，因欲絕奏事太后。太后怒，故殺之。

照這種說法，這場爭執完全是學術派別之爭，然而使人疑惑的是，竇太后作爲一名老婦人何以會有如此執著的學術信仰，達到了非置儒生於死地不可的地步？據我看這背後肯定有其他原因。

漢初，諸侯對天子的朝見乃是非常隨便的，這尤其表現在梁孝王與漢景帝身上。梁孝王與景帝爲同母弟，均爲竇太后所生。梁孝王爲竇太后少子，據稱他非常慈孝，「每聞太后病，口不能食，居不安寢，常欲留長安侍太后。太后亦愛之。」<sup>73</sup>由於有這一層關係，兄弟之情就往往超越了君臣之禮。《史記》卷五十八《梁孝王世家》載：

二十五年，復入朝。是時上未置太子也。上與梁王燕飲，嘗從容言曰：「千秋萬歲後傳於王。」王辭謝，雖知非至言，然心內喜。太后亦然。

又載：

二十九年十月，梁孝王入朝，景帝使使持節乘輿駟馬，迎梁王於關下。既朝，上疏因留。以太后親故，王入則侍景帝同輦，出則同車游獵，射禽獸上林中，梁之侍中、郎、謁者著籍引出入天子殿門，與漢宦官無異。

而梁孝王在世時，多次入朝，史載：

梁王十四年，入朝。十七年、十八年，比年入朝，留，其明年乃之國。二十一年，入朝。二十二年，孝文帝崩。二十四年，入朝。二十五年，復入朝。……二十九年十月，梁孝王入朝。……三十五年冬，復朝。上疏欲留，上弗許。<sup>74</sup>

這種做法在儒生看來，是完全不符合禮法的，王臧、趙綰正是有鑑於此，才提出恢復明堂，以明諸侯朝見之禮。朝見之禮的建立，其目的當然不僅在於朝見，更主要的是要諸侯信守

等級之分，不違禮逾制。而梁孝王仗著竇太后的寵信，幾乎各方面都超出了諸侯應守的本份。《史記》卷五十八《梁孝王世家》云：

孝王，竇太后少子也，愛之，賞賜不可勝道。於是孝王築東苑，方三百餘里。廣睢陽城七十里。大治宮室，為復道，自宮連屬於平台者三十餘里。得賜天子旌旗，出從千乘萬騎。東西馳獵，擬於天子。出言趨，入言警。招延四方豪傑，自山以東游說之士莫不畢至。齊人羊勝、公孫詭、鄒陽之屬。公孫詭多奇邪計，初見王，賜千金，官至中尉，梁號之曰公孫將軍。梁多作兵器弩弓矛數十萬，而府庫金錢且百巨萬，珠玉寶器多於京師。

明確了以上背景，趙綰等人立明堂之舉的針對性就一目了然。儘管此時梁孝王已死，但此舉至少有揚竇太后、梁孝王之過的作用。趙綰、王臧深知此舉會遭到竇太后的反對，所以想繞開她。竇太后當然明白王臧此舉的用意，因此必欲置之死地而後快。說穿了，這並不是黃老之學與儒學之間的學術之爭，而是統治者內部的派系之爭。

## 兩漢的明堂之祭

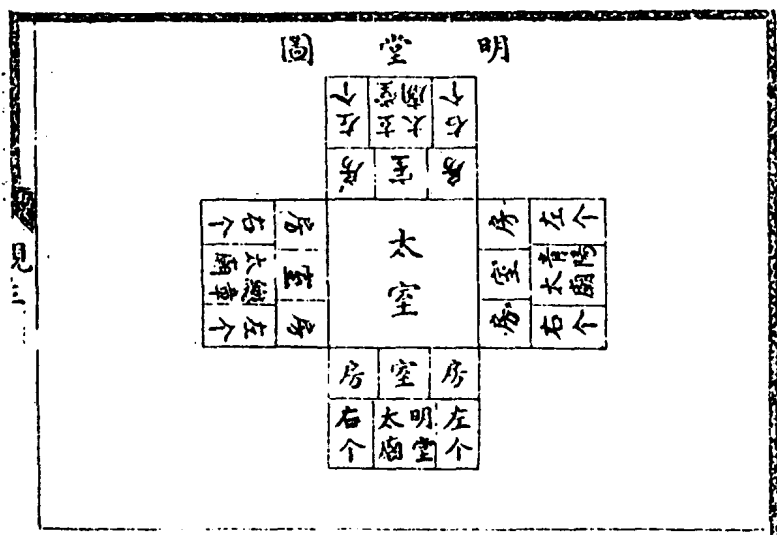
儒生們建立明堂的建議由於竇太后的強烈反對而未能實

現。元封元年（B.C. 110），漢武帝封禪泰山，傳說泰山東北，乃古時明堂的舊址，漢武帝想起了王臧、趙綰等人的建議，想要在奉高山旁建立明堂，但未曉其制度。漢武帝此時正處於對宗教的狂熱信奉之中，建立明堂的目的顯然不是儒生「明諸侯之尊卑」的本意。明堂的選址在奉高山旁，又如何朝見諸侯？方士投其所好，馬上進獻了明堂之制。《史記·封禪書》載：

濟南人公玉帶上黃帝時明堂圖。明堂圖中有一殿，四面無壁，以茅蓋，通水，圍宮垣為復道，上有樓，從西南入，命曰崑侖，天子從之入，以拜祠上帝焉。於是，上令奉高作明堂汶上如帶圖。及五年修封，則祠太一、五帝於明堂上坐，令高皇帝祠坐對之。祠后土於下房，以二十太牢。天子從崑侖道入，始拜明堂如郊禮。禮畢，燎堂下。

我們可以看出，公玉帶所上明堂圖，完全不是儒生心目中的明堂古制。據王國維先生考證，明堂之建築如下圖<sup>75</sup>：

公玉帶所上之明堂圖，上有樓，且名崑侖，顯然是爲了得道成仙的目的而設計的。明堂至此已演變成純粹的宗教性建築。在此之前，祭天帝有郊祭，祭祖先有廟祭，而明堂將二者合而爲一，既祭祖先又祭天帝。漢武帝並不覺得其中有什麼矛盾衝突，他將明堂之祭當作是封禪儀式的補充。在封禪之前順



便祭祀明堂，或者在不到五年的情況下，祠上帝於明堂以代替封禪，如元封三年（B.C.108）漢武帝來到泰山，此時離上一次封禪只有二年，所以只是祭明堂了事。可以說，漢武帝之時，沒有建立獨立的明堂祭祀制度。

明堂之祭的隆盛是在王莽之時、王莽建立明堂自有其政治目的。由於廟祭乃劉姓皇族的家族祭祀，王莽無法以主祭身份進入其中，因此他另立明堂之祀以代替、壓制廟祭。《漢書》卷九十九上《王莽傳上》云：元始四年（A.D.4）時

是歲，莽奏起明堂、辟雍、靈台，為學者築舍萬區，作市，常滿倉，制度甚盛。……五年正月，祫祭明堂，諸侯王二十八人，列侯百二十人，宗室子九百

餘人，徵助祭。禮畢，封孝宣曾孫信等三十六人為列侯，餘皆益戶賜爵，金帛之賞各有數。

考王莽時期的明堂祭祀，所祭祀的對象大約與漢朝的廟祭並無不同，關鍵是在明堂之祭中，主祭的是王莽而非劉姓皇帝。群臣奏言讓王莽居攝並享有相應的權力時，其中有一條是「郊祀天地，宗祀明堂，共祀宗廟，享祭群神。」可見此時王莽在漢朝的宗廟之祭中只有共祭的資格。因此，明堂之祭乃是王莽篡權的關鍵一步，自此以後，他能直接主持對漢朝先帝的祭祀，在宗教上確立了承襲漢帝的地位。另外由於傳說明堂之制為周公所確立，王莽建明堂，乃是周公事蹟的再現，這為王莽居攝踐祚提供了有力依據。群臣奏言：

《禮記·明堂記》曰：「周公朝諸侯於明堂，天子負斧依南面而立。」謂：「周公踐天子位，六年朝諸侯，制禮作樂，而天下大服」也，召公不說，時武王崩，纉<sub>纍</sub>未除。由是言之，周公始攝則居天子之位，非乃六年而踐祚也。……臣請安漢公居攝踐祚，服天子韍冕，背斧依於戶牖之間，南面朝群臣，聽政事，車服出入警蹕，民臣稱臣妾，皆如天子之制<sup>76</sup>。

至此，王莽登上「攝皇帝」的寶座。

新朝建立以後，王莽可以直接地在明堂祭祀自己的祖先

了，於是明堂祭祀的對象變為黃帝與虞帝，這樣，王莽在宗教上的主祭地位完全合法化了。

東漢的祭祀制度基本上是承襲王莽時期的。中元元年（A.D.56）在洛陽設立明堂。不過，東漢的帝王有合法的宗廟祭祀，因此，明堂的主祭對象是上帝，祖先只是配食。《後漢書》志八《祭祀中》載：

明帝即位，永平二月正月辛未，初祀五帝於明堂，光武帝配。五帝坐位堂上，各處其方。黃帝在未，皆如南郊之位。光武帝位在青帝之南少退，西面。牲各一犢，奏樂如南郊。卒事，遂升靈台，以望雲物。

可見東漢時的明堂之祭接近於郊祭，也正是由於此，明堂之祭很難作為常祀，不然和郊祭之禮就有重複之嫌。東漢諸帝對明堂的祭祀大部分都是順帶舉行。如章帝行幸泰山，順便祭祀了汶上明堂，安帝同樣如此。總之，明堂之祭夾在郊祭與廟祭兩大祭祀系統中間很難有獨立的宗教地位。除了王莽出於特殊的政治目的，給予其相當的重視之外，其地位一直難於與郊祭、廟祭、封禪等典禮相並列。



- 1: 這一觀點本之於湯因比 (A.J. Toyn Bee)。湯因比認為，宗教在其發展過程中要經歷以下幾個階段：(1) 自然崇拜；(2) 區域社團崇拜；(3) 統一帝國崇拜；(4) 高級宗教。見《一個歷史學家的宗教觀》中有關章節，四川人民出版社，1990年。
- 2: 此段記載原屬《舜典》，但據近世學者研究，《舜典》乃割裂《堯典》而成。
- 3: 《論以歲差定〈尚書·堯典〉四仲中星年代》，《科學》，第10卷第12期，1926年。
- 4: 《中國通史簡編》修訂本，人民出版社，1963年，第93頁。
- 5: 《郭沫若全集》歷史編第二卷《十批判書》，人民出版社，1982年，第4頁。
- 6: 《古史辨》第一冊《論今文尚書著作時代書》，上海古籍出版社影印，1982年，第202-205頁。
- 7: 陳槃認為《正義》所云多有誤，許田為周公舊居，厥後因伯禽侯於東而並移植其名於魯耳。周公朝京師，彼時京師在鎬，何為朝宿之邑乃在許？此自《公羊傳》傳會之說，鄭、孔未之思也。而鄭桓公亦非宣王之弟，應從今本《竹書記年》之載，為宣王子。此說雷學淇《介庵經說·七》有論證。見陳槃《春秋大事表列國爵姓及存滅表誤異》中「魯」、「鄭」兩節。中央研究院歷史語言所專刊，1988年。
- 8: 《說文古籀補》附錄。

- 9:《觀堂集林》卷六《釋天》，中華書局，1959年，第283頁。下引同。
- 10:丁山《中國古代宗教與神話考》，上海文藝出版社影印本，1988年，第183-184頁。
- 11:同註8。
- 12:《郭沫若全集》歷史編第一冊《中國古代社會研究》，人民出版社，1982年，第329頁。
- 13:同上。郭沫若在此問題上前後意見並不統一，在其《甲骨文字研究·釋祖妣》中說：「然巴之𠩺字乃星形之轉變，諸家多讀作『安』an音，以形而言，與卜辭𠩺字之或作𠩺者尤近。然𠩺爲𠩺，帝自帝，𠩺自𠩺耳，字義之相同，殆出於偶然。」見《郭沫若全集》考古編第一冊，科學出版社，1982年，第19頁。
- 14:參見張秉權《殷代的祭祀與巫術》，《歷史語言研究所集刊》，49本第3分，1978年，第448頁。
- 15:張光直《中國青銅時代》，第304頁。
- 16:《郭沫若全集》歷史編第一冊《中國古代社會研究》，第329頁。
- 17:赤冢忠《中國古代的宗教與文化——殷王朝的祭禮》，日本角川書店，1977年，轉引自中華書局《古籍整理出版情況簡報》，1981年3月10日（增刊，總第二期）。
- 18:《求古錄禮記說》卷七《禘祭考》。
- 19:《中國宗教與神話考》，上海文藝出版社，1988年影印本，第179頁。下引同。

- 20:周勛初《九歌新考》，上海古籍出版社，1986年，第50頁。下引同。
- 21:高亨《詩經今注》，上海古籍出版社，1980年，第10-11頁。
- 22:見徐旭生《中國古史的傳說時代》，科學出版社，1960年，第206-207頁。
- 23:周勛初《九歌新解》，第61頁。
- 24:各本後兩句「數年」上均有「非」字，據王先慎《韓非子集解》卷五刪。
- 25:《什麼是九歌》，《聞一多全集》第一卷，三聯書店，1982年，第267頁。
- 26:見《考古學報》，1982年第1期；及《中國考古學會第一次年會論文集》和《包山楚簡》，文物出版社，1991年。
- 27:孫常敘《楚辭〈九歌〉十一章的整體關係》，《社會科學戰線》，1978年第1、2期。
- 28:周勛初《九歌新考·東皇太一考》。
- 29:《中國古代宗教與神話考》，上海文藝出版社，1988年影印本，第369-370頁。
- 30:李光信《〈九歌·東皇太一〉篇題初探》，《學術月刊》，1961年第9期。
- 31:詳細考證參見拙作《九歌新解》，《文學遺產》，1991年第1期。
- 32:《三皇考》，《古史辨》七冊中編，上海古籍出版社影印本，1982年，第84頁。

- 33:《權力社會學》，羅德里克·馬丁著，豐子義、張寧譯，三聯書店，1992年，第168頁。
- 34:《春秋繁露義證》卷十五《郊義》、《順民》。
- 35:同註34。
- 36:《春秋繁露義證》卷十一《為人者天》
- 37:《春秋繁露義證》卷十五《郊祭》
- 38:同註37。
- 39:《春秋繁露義證》卷十四《郊語》
- 40:參見第一章。
- 41:《漢書》卷二十五《郊祀志》。
- 42:同註41。
- 43:同註41。
- 44:《三皇考》，《古史辨》第七冊中，第184—185頁。
- 45:《廣弘明集》卷九。
- 46:參見方詩銘《黃巾起義先驅與巫及原始道教的关系》，《歷史研究》，1993年第3期。
- 47:翁獨健《三皇考跋》，《古史辨》第七冊中，第281-282頁。
- 48:《三皇考》，《古史辨》第七冊中，第204頁。
- 49:此節參見顧頡剛《三皇考》中有關章節。
- 50:見凌純聲《北平的封禪文化》，《民族學研究所集刊》16期，1963年；《中國古代社之源流》，《民族學研究所集刊》17期，1964年；《秦漢時代之時》，《民族學研究所集刊》第18期，1965年；《中國的封禪與兩河流域的崑崙

文化》，《民族學研究所集刊》第19期，1966年等一系列論文。

51:今本《管子》中《封禪》一篇，乃後人根據《史記》補入。

52:雷學淇《介庵經說二·四岳》。

53:《泰山主生亦主死考》，《歷史語言研究所集刊》51本第3分，1970年，第409頁。

54:據《尚書》「金縢」、「大浩」，和《逸周書·作雒》篇，討伐東方戰事的主持人是周公。關於此次東征之役，尚有許多銅器銘文的記載，如《大保設》、《設方鼎》、《明公設》、《趯卣》、《雪鼎》等，參見許倬雲《西周史》，三聯書店，1994年，第119-121頁。

55:同上書，第181-185頁。

56:顧頡剛《周公制禮的傳說和〈周官〉一書的出現》，《文史》，第6輯，中華書局，1979，第7頁。

57:《史記》卷二十八《封禪書》。

58:章太炎《煇書·封禪》，古典文學出版社，1958年，第65頁。

59:同註57。

60:同註57。

61:《史記》卷二十八《封禪書》。

62:同註61。

63:《後漢書·祭祀上》注引《東觀漢記》。

64:《後漢書·祭祀上》。

65:同註64。

66:《秦漢間所謂「符應」論略》，《歷史語言研究所集刊》，第16本，1947年，第54頁。

67:同註84。

68:同註84。

69:《觀堂集林》卷三《明堂廟寢通考》，中華書局，1959年，第125頁。

70:王夢鷗《鄒衍遺說考》，臺北商務印書館，1966年，第8頁。

71:《孟子正義·梁惠王章句下》疏引。

72:《觀堂集林》卷三《明堂廟寢通考》，中華書局，1959年，第123-125頁。

73:《史記》卷五十八《梁孝王世家》。

74:同註73。

75:引自《觀堂集林》卷三《明堂廟寢通考》，第143頁。

76:《漢書》卷九十九上《王莽傳上》。



## 第五章

# 方仙道活動及 《列仙傳》神話

### 第一節 先秦兩漢時期的方仙道活動

#### 長生不死神話的起源

方仙道的主要目的乃是長生不死，得道成仙。中國人的仙真思想相對於鬼神精怪等觀念來說，在文獻中出現較晚。在幾種較可靠的先秦古籍中，「仙」字只出現過四次<sup>1</sup>：《詩經·小雅·賓之初筵》有「屢舞仙仙」；《莊子》卷三《天地》有「去而上仙」；《在宥》有「仙仙歸乎矣」；《竹書紀年》有「黃帝仙去」，最後一條材料還並不十分可靠。《竹書紀年》乃蒐集前人引文而成，此條出於《藝文類聚》引葛洪《抱朴子》<sup>2</sup>，已是第三手資料。古人引書很不謹嚴，像葛洪這樣篤信神仙實有的道士，「仙去」之類已成為習用套語，究竟是否《竹書紀年》原文已不得而知。這四條材料中，兩例為形容詞，言輕舉之貌；兩例為動詞，乃飛升之意，可見先秦時期尚無「仙」之專名。但無此專名並不說明沒有類似的思想，實際



上，仙真思想的本源與鬼神精怪思想是一樣的，它們都源於「靈魂不死」的觀念。

「靈魂不死」的觀念產生甚早。據考古發現，距今五萬到十五萬年左右的山頂洞人已有埋葬死人的習俗，並將其生前衣飾用具一併殉葬，屍體周圍散佈赤色的鐵礦細末，可見當時已有「靈魂不死」的觀念。按照遠古時期的宗教觀念，人類的死亡只是進入另一個世界變成神靈，而原始巫術，如人神交接儀式為這種信念提供了依據。這種信仰的產生，起因於對死亡問題的焦慮與關注。對死亡問題的焦慮與關注是一種所謂「終極關懷」，很多哲學家，如赫爾德爾（J.G. Von Herder）、海德格（Martin Heidegger）、卡西爾、薩特（S.P. Sartre）等都認為它是產生宗教的主要動機之一，D 任何一種宗教都是對死亡的一種抗拒方式。不光是哲學家，一些研究宗教現象的學者也紛紛注意到這個問題。塞爾尼（J.L. Cerny）和卡特（J. Carter）說：

1  
7  
0  
每種宗教系統都在對待死亡的問題，都要在有人死亡時舉行儀式，並且對死亡的意義作出了許多假說和推斷<sup>3</sup>。

斯派卡（B. Spilka）、斯托特（L. Stout）、明頓（B. Minton）和塞茲穆爾（D. Sizemore）等人說：

沒有什麼問題比起死亡的問題更靠近宗教的核

心，甚至有些人認為是死亡的存在創造了宗教信仰<sup>4</sup>。

卡霍（R. Kahhoe）和鄧恩（R. Dunn）、德揚（R. Deyoung）都有類似的看法。

因此，對長生不死的追求應該說是人的本能，他反映了人類對生命的留戀和對死亡的恐懼。而且，自從人類思想誕生之日起，就開始有這種願望。但從文獻記載中，長生不死之嚮往的出現大約是在西周。春秋時期有關長壽難老的祝語比比皆是，並不如聞一多先生所說的僅出現於齊國。《詩經·魯頌·泮水》有「永錫難老」的祈求，豸國的「豸季良父壺」有「用祈眉壽，其萬年，靈冬，難老」的銘文。只不過齊國此類材料出現得多一些，《齊叔夷罇》有：「用祈眉壽，靈命，難老。」《齊鞫罇》有：「用祈壽老毋死」等等，這在當時似乎已經成為習用的祝語了，可見這種嚮往極為普遍。而且，在春秋末年以前，就流傳著古人能長生不死的傳說，《左傳》昭公二十年載：

（齊景公）飲酒樂，公曰：「古而無死，其樂如何！」晏子對曰：「古而無死，則古之樂也，君何得焉？……古若無死，古人之樂也，非君所願也。」

晏子的話間接地否定了有長生不死的可能，反映出當時知

識分子對這種傳說的懷疑態度。另據《晏子春秋·外篇第七》第四章，景公置酒泰山之陽時，也有過類似的感慨：

公四望其地，喟然嘆，泣數行下，曰：「寡人將去此堂堂國者而死乎！」左右佐哀而泣者三人，曰：「吾細人也，猶將難死，而況公乎！棄是國也而死，其孰可爲乎？」

或者這二者爲同一事的不同記載。有長生的願望與傳說是一回事，有沒有長生的技術與理論又是一回事。當時的左右陪臣對景公的悲哀束手無策，無人能想到以長生的技術與理論來安慰景公，可見當時齊國尚無長生技術與理論的普遍流行。

較為豐富的長生神話大概出於西部。屈原在《天問》中說：「黑水玄趾，三危安在，延年不死，壽何所止？」可見早在屈原之前，中國西部就有長生不死的神話，並在屈原時代已傳入楚國，至於具體產生於什麼年代則不得而知。

我們知道，根據《史記·封禪書》等記載，齊宣及燕昭時代，有過一段求仙熱潮，而在稍後一段時期內出現的《莊子》中，又有許多「真人」、「神人」的描繪。我們上文又說過，屈原時代或者更早，楚國已經流入了「長生不死」的傳說，因此，戰國中晚期可以說是長生成仙思想的普及期。那麼，爲什麼在這個時期產生求仙熱潮呢？現在的學者一般都認爲這導源於燕齊濱海一帶的海市蜃樓幻景。他們認爲這種現象爲神仙實有提供了現實的依據。這種說法大概起源於王仲瞿。清人錢詠

《履園叢話》卷三「海市蜃樓」條云：

王仲瞿常言：「始皇使徐福入海求神仙，終無有驗……自游山東萊州，見海市，始恍然曰：秦皇、漢武俱爲所惑者，乃此耳。」此言甚確。

王仲瞿本來也是靈機一動的想當然之言，用以說明秦皇、漢武受騙的原因尚圓通，但後人奉爲圭臬，並以此來解釋神話傳說的起源，就不完全正確了。上文我們已經說過，長生不死之說最早有可能出於中國西部，且並不濱海的宋國蒙地也有神仙之說。海市蜃樓的現象古已有之，齊國人雖很早表現出長生的慾望，但一直要到戰國中期才出現求仙熱潮。所以，正如聞一多先生所指出的，海市蜃樓現象只是神仙傳說得以流傳的重要因素之一，它甚至不是關鍵性的因素。

我認爲，戰國中晚期掀起的求仙熱潮，醫藥技術上的突破乃是最主要的原因。在戰國時期，針灸、草藥、金丹等醫術不斷發展，並出現如扁鵲等神醫，人們對靠醫術戰勝疾患的信心前所未有的增強；另外，如導引、按蹠、餌食、金丹等養生方術對養生保健的作用也越來越顯示出來，而這些醫師與方士爲了自神其術，也往往誇大這些技術的作用，這就引起了人們對長生不死之說的熱衷與迷信；而海市蜃樓現象和方士對此所作的解釋，爲這種信仰提供了神仙實有的依據。由此，神仙之說開始廣泛流行。

## 先秦方術的派別及流佈

蒙文通先生在《晚周仙道三派考》中把先秦的神仙方術分爲三派：楚重行氣，稱王喬、赤松；秦重房中，稱容成；燕齊重服食，稱羨門、安期<sup>1</sup>。蒙文通先生認爲先秦神仙方術因地域不同而有差異，這是一個異常敏銳的發現，極富價值，但其立論的主要依據乃是根據《抱朴子》中的有關記載，所以不盡符合先秦仙道的情況。房中術實際上是行氣派的一個分支，在先秦似尚未自成一派。而蒙文通先生根據「蕭史弄玉」的傳說就斷定房中術爲秦國方士所重，證據尤爲薄弱。在神話傳說中同時出現男女仙真，甚至於人神之戀，乃是極爲普遍的現象。如赤松子也有炎帝少女追之的記載，這並不能說明他們使用的乃是房中之術。因此，要把蕭史說成是擅長房中術的方士是十分牽強的。實際上，《列仙傳》明言容成公乃老子師，可見房中一派淵源於南方，第二，他認爲燕齊重服食之說也不完全正確，有一條材料明確記載了中國各派醫術的區域性分布，《黃帝內經素問》卷四載：

黃帝問曰：「醫之治病也，一病而治各不同，皆癒，何也？」岐伯對曰：「地勢使之然也。故東方之域，天地之所生也，魚鹽之地，海濱傍水，其民食魚而嗜鹹，皆安其處，美其食。魚者使人熱，中鹽者勝血，故其民皆黑色，理其病，皆爲癰瘍，其治宜砭

石。故砭石者，亦從東方來。西方者，金玉之域，沙石之處，天地之所收引也，其民陵居而多風，水土剛強，其民不衣而褐荐，其民華食而脂肥，故邪不能傷其形體，其病生於內，其治宜毒藥。故毒藥者，亦從西方來。北方者，天地所閉藏之域也，其地高，陵居，風寒冰冽，其民樂野處而乳食，藏寒生滿病，其治宜灸燭。故灸燭者，亦從西方來。南方者，天地所長養，陰之所盛處也，其地下，水土弱，霧露之所聚也，其民嗜酸而食胘，故其民皆緇理而赤色，其病攣痺，其治其宜微鍼。故九鍼者，亦從南方來。中央者，其地平以濕，天地所以生萬物也衆，其民食雜而不勞，故其病多痿厥寒熱，其治宜導引按蹻，故導引按蹻者，亦從中央來。

唐人王冰在「故毒藥者，亦從西方來」後注曰：「西人方術，今人奉之。」可見，早期醫術和方術有不可分割的關係，而西方所重方術乃是金丹而非房中術。

此條材料敘述的是醫術初起時的情形，發展至戰國，情形已有所改變。我認為戰國時期的與醫術較為接近的神仙方術實際上分南北兩派，南派以餌食芝草等養生方術為主，呼吸導引來源於中部，後也流播於南方，成為南方方士的常用方術，但中部與南方巫師在戰國時已將它發展為一種帶有養生性質的長生之技；北派以金丹為主，來源於西方。其中也有些傳統巫

技，其地域性較強，流傳範圍較為有限。如在西部焚巫祈雨儀式中發展出來的火術，其流傳範圍就僅在北方一帶。有些方術則來源於古代傳統巫術，因此全國各地都有出現，如乘蹻，乃是上古人神交通儀式中不可缺少的巫技，所以很多巫師都能掌握，但至戰國時亦變成爲一種養生方技。王冰注《黃帝內經》云：「按謂抑按皮肉，蹻謂捷舉手足。」可見已和古代巫術有所不同。

從《列仙傳》中所記載的有地可考的先秦仙人分析，大致符合以上規律，極少有例外。現列表如下：

姓名	方術擅長	活動區域	備注
赤松子	服水玉，能積火自燒。	往往至崑崙山上，常至西王母石室中。	
寧封子	積火自燒，隨煙氣上下。	葬於寧北山中	寧今屬汲郡修武縣
方回	煉食雲母	隱於五柞山中	在今陝西周至縣
嘯父	列數十火而升	西邑多奉祀之	
師門	能使火		乃嘯父弟子
邛疏	煮石髓而服之，謂之石鐘乳。	入太室山中	今河南登封縣
仇光	善餌丹	晉人常服其丹	
瑕丘仲	擅仙藥	寧人	

以上爲北派方術。

姓名	方術擅長	活動區域	備注
容成公	善補導之事，取精於玄牝，其要穀神不死，守生養氣者也。		事與老子同，亦云老子師。
老子	好精養氣	陳人	
關令尹	善內學，常服精華		老子弟子
務光	服蒲韭根	自沉於蓼水	今湖南省
彭祖	常食桂芝，善導引養氣。	歷陽有彭祖仙室	
陸通	好養生，食盧木實及芫荽子	在峨眉山上	又云是楚狂接輿
范蠡	好服桂飲水	徐人，在越為官	
桂父	常取桂及葵	象林人	
偃佺	好食松實，形體生毛，能飛行。	入於槐山	

以上為南派方術。

呼吸導引之術是起源於中部而後流播於南方的，考察現有的歷史文獻可以清楚地畫出一條發展軌跡。莊子是宋國蒙人，他的作品裡有很多行氣養生之說：

吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥伸，為壽而已矣。

此道引之士，養形之人，彭祖壽考者所好也。（《刻意》）

天下無道，則修道就閒，千歲厭歲，去而上仙。



乘彼白雲，至於帝鄉。（《天地》）

藐姑射之山，有神人居焉……不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外。（《逍遙遊》）

至人神矣，乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外，死生無變乎己，而況利害之端乎？（《齊物論》）

從這裡我們可以看到蒙人莊子所想像的方士應該擅長呼吸導引，而神人則應能乘蹻飛行，上文說過，乘蹻飛行乃是古代傳統巫術，真正的蒙地特產乃是呼吸導引。

齊國的中西部也屬中國的中部，從《管子·內業》、《心術》等幾篇來看，齊國當時同樣存在導引養氣的養生之術：

四體既止，血氣既靜，一意博心，耳目不淫，雖遠若近，思索生知，慢易生憂，暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。思之而不舍，內困外薄，不蚤為圖，生將異餘。食莫若無飽，思莫若勿致，節適是齊，彼將自至。……平正擅術，論治在心，此以長壽。（《內業》）

上引文較《莊子》為樸素，它提出的乃是長生技術的第一步，平靜思慮，節欲寡食，由平靜思慮發展出呼吸養氣，由節欲寡食發展出了辟穀之術，由此看出道家理論與養生方術存在

明顯的相依相存，互相影響的關係。

這種養生技術與理論漸漸向南方發展，開始出現於《楚辭·遠遊》中：

淡虛靜以恬愉兮，澹無爲而自得。聞赤松之清塵兮，願承風乎遠則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。與化去而不見兮，名聲著而日延。……軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲。淦六氣而飲沆瀣兮，瀨正陽而食朝霞。得神明之清澄兮，精氣入而粗穢除。順凱風以從游兮，至南巢而壹息。見王子而宿之兮，審壹氣之和德。

赤松、王喬雖不屬於楚地方士，但在楚地的影響卻非常大，楚地方士常常將他們兩人作為方士的代表。但他們稱引的赤松王喬乃是楚人改造過了的形象，他們對赤松王喬方術技巧的描繪，實際上反映的是楚人的方術觀點。從上引文可知，楚人認為赤松、王喬的養身之術乃是呼吸導引，《淮南子》中的記載也表明了這一點，

今夫王喬赤誦子，吹嘔呼吸，吐故納新，遺形去骨，抱素反真，以游玄渺，上通雲天。今欲學其道德，不得其養氣處神，而放其一吐一吸，時詘時伸，其不能乘雲升假（遐），亦明矣。（《齊俗》篇）

王喬赤松去塵埃之間，離群匿之份，及陰陽之和，食天地之精。呼而出故，吸而入新，喋虛輕舉，乘雲游霧，可謂養性矣，而未可謂孝子。（《秦族》篇）

高誘注中也說：「赤誦子，上谷人也。病癘入山，導引輕舉。」

北派的金丹方術淵源於西方的醫術，這在上引《黃帝內經素問》中已有明言，而其火術亦有一個由西向東的流播過程，我們在下文還將詳細分析。先秦方術的區域性特點大致即如上述。

戰國時期，方士除了在技術層面上有較大的發展之外，在理論上也開始漸漸形成系統，尤其是以鄒衍為代表的陰陽家，把方術理論系統化，使其成為解釋自然、社會、人事的一種哲學模式。時至漢朝，這種理論與儒家學說相結合而成為漢朝的官方意識形態。另一方面，道家在其人生哲學中也吸收了方士的養生理論，由此形成了以《莊子》為代表的道家學說，在此我們就不展開論述了。

## 方士的影響

秦始皇時代，進行了大規模的求仙問藥活動，招集文學方術之士甚眾，僅候星氣者即達三百人，其餘方士人數之多可想而知。各地的方士賁緣際會，可謂生逢其時。然好景不長，始皇死後，二世在位的三年多時間一直處於內憂外困之中，無暇

顧及神仙方術之事，方士們也就各奔東西。他們有的隱居避世，有著書立說，有的傳業授徒，有的繼續在漢朝擔任官職。見之於史籍者，大約有這麼幾位。

(1)盧生。據《史記》卷六《秦始皇本紀》載：始皇三十五年，「侯生、盧生相與謀曰：『始皇爲人，天性剛戾自用，……貪於權勢至如此，未可爲求仙藥。』於是乃亡去。」出逃後據《淮南子》卷十二《道應》篇說是到了北海：

盧敖游乎北海，經乎太陰，入乎玄闕，至於蒙谷之上。

與高人若士經過一番對話之後：

若士舉臂而竦身，遂入雲中。盧敖仰而視之，弗見，乃止駕枉治，悵若有喪也。曰：「吾比夫子，猶黃鵠與壤蟲也，終日行，不離咫尺，而自以爲遠，豈不悲哉！」

又據《新唐書·宰相世系表》卷七十三上言：「後敖不知所止，子孫家於涿水之上，遂爲范陽人。」看來，這位盧生的最終歸宿是隱居避世了。儘管盧生對後世似乎沒有什麼影響，但與之對話的游方道士若士卻成了後世道士所稱引的重要人物。葛洪《神仙傳》爲其立傳。《雲笈七籤》卷四《道教相承

次第錄》把他列爲道教第四代傳人。

(2)韓終。據《史記》卷六《秦始皇本紀》：始皇三十二年，「因使韓終、侯公、石生求仙人不死之藥。」韓終後來的行事不見於史載。據《抱朴子》卷四《金丹》篇記載，後世有《韓終丹法》。梁元帝《洞林序》曰：

余幼學星文，多歷歲稔，易於窺覽。海中之書，略加尋究，巫咸之說，遍得研求。雖紫微迢遞，如觀掌握；青龍顯晦，易於窺覽；羨門《五將》，亟經玩習；韓終《六壬》，常所寶愛<sup>6</sup>。

《三國志·魏書·劉邵傳》注引《文章敘錄》曰：「（杜）摯與毋丘儉鄉裡相親，故爲詩與儉，求仙人藥一丸，欲以感切儉求助也。其詩曰：『……被此篤病久，榮衛動不安。聞有韓終藥，信來給一丸。』」《六壬》、《韓終丹法》，顯然是後世方士僞托。但據此可證明韓終在魏晉年間已成爲術數家和金丹派方士所稱引的重要人物。在道教中，他被封爲霍林仙人。《無上秘要》卷八十四載：「韓終，秦時人，爲霍林仙人，得太清道人品名。」

(3)石生。與韓終等一起求不死之藥的石生，錢穆先生懷疑即舊古星曆家石公，聞一多先生認爲近確。錢穆舉證如下：《史記·天官書》有「周室，史佚、萇弘；於宋，子章；鄭則裨灶；在齊，甘公；楚，唐昧；趙，尹皋；魏，石申。」《漢書·藝文志》序術數云：「六國時楚有甘公，魏有石申。」

《史記正義》引《七錄》曰：「石申，魏人，戰國時作《天文》八卷。」然《郡齋讀書志》曰：「《甘石星經》一卷，漢甘公、石申撰。」又以甘石爲漢人，其說蓋別有所本。《御覽》卷二百三十五引應昭《漢官儀》曰：「當春秋時，魯梓慎、晉卜偃、宋子韋、鄭裨灶，觀乎天文，以察時變，其言屢中，有備無害。漢興，甘、石、唐都、司馬父子，抑亦次焉。」亦以甘石爲漢人。《史記·張耳傳》云：「耳欲之楚，甘公曰：『漢王入關，五星聚東井，楚雖強，必屬漢。』」《集解》引文穎曰：「善說星者甘氏。」則甘公固及漢初，而石公亦可知。《漢書·天文志》曰：「《古曆五星之推，亡逆行者，至甘氏石氏經，以熒惑太白爲有逆行。」沈欽韓曰：「《隋志》秦曆始有金火之逆，又甘石並時，自有差異，漢初測候，乃知五星皆有逆行。」則甘石明及秦漢之際。<sup>7</sup>雖然錢穆立論所根據的關鍵資料都較晚出，但言之在理。據《史記·秦始皇本紀》：「侯生盧生相與謀曰：『……然候星氣者至三百人，皆良士……』」石生大約是三百良士之一。吸收前朝有專門技術的人才擔任官職，這乃是各朝通例。所以，石生至漢朝依然在掌星曆之事。漢朝的星曆家對當時的政治活動往往有著重大影響，而《甘石星經》一直是占星家的圭臬。

(4)安期生。這位方士對漢武帝時期的求神活動有著重大影響，他是齊國方士集團的關鍵人物之一，在此必須詳細論述。《列仙傳》卷上云：

安期先生者，琅邪阜鄉人也。賣藥於東海邊，時

人皆言千歲翁。秦始皇東游海邊，請見，與語三日三夜，賜金壁，度數千萬。出於阜鄉亭，皆置去，留書，以赤玉舄一雙為報，曰：「後千歲來，求我於蓬萊山下。」……

我們由此知道安期生與秦始皇有過交往，大概是秦始皇方士集團中的一員。秦漢交替之時，他與蒯通相善，並參加過項羽的起義部隊。據《漢書》卷四十五《蒯通傳》：

初，（蒯）通善齊人安期生，安期生嘗干項羽，羽不能用其策，而項羽欲封此兩人，兩人卒不肯受，亡去。及曹參為相國，請蒯通為客。

蒯通後來成為漢之重要謀士，而安期生大約是留在齊地傳業授徒了。《史記》卷八十《樂毅列傳》云：

樂巨公學黃帝老子之術，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂巨公，樂巨公教蓋公，蓋公教於齊高密膠西，為曹相國師。<sup>8</sup>

由於重黃老之術的曹參在齊國為相，所以齊國的神仙方術活動越加興盛起來，至漢武帝時蔚為大觀。戰國末年至秦始皇

時期，史書雖號稱燕齊方士，然有名可考者大部分為燕人，真正的齊國方士只有徐福、韓終二人，與韓國（有侯生）、魏國（有石生）的方士人數相差不遠<sup>9</sup>。但到漢武帝時，周圍的方士幾乎全是齊人，這與安期生後期的授徒活動是分不開的。

武帝周圍的方士常常稱引安期生。如奕大，《史記·封禪書》載：

奕大大言曰：「臣常往來海中，見安期羨門之屬。願以為臣賤，不信臣。」

稍早一些的齊國方士李少君也是言必稱安期生，他游說武帝時說：

「臣常游海上，見安期生。安期生食巨棗，大如瓜。安期生仙者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。」於是，天子親祠灶，遣方士入海求蓬萊安期之屬。<sup>10</sup>

門徒神化其先師，這也是通例。另據《神仙傳》卷六載：

李少君……少好道，入泰山採藥，修絕穀、遁世全身之術。道未成而疾困於山林。遇安期先生經過，見少君。少君叩頭乞活，安期生憫有至心，而被病當



死，乃以神樓散一匕與服之，即起。少君於是求隨安期，奉給奴役使任，師事之。

這一傳說當然不可信，但據此我們可以看出安期生與李少君的關係。

另有一位方士少翁，乃是奕大的師兄弟。《史記》卷二十八《封禪書》言：奕大「故嘗與文成將軍同師。」所以，少翁同樣是安期生的門徒。要之，當時在漢武帝周圍形成了一個齊國方士集團，而成員大都是安期生的門徒。在他們身上，最能體現出齊學的特點。所謂「齊學」，其基本內容大致有如下三項：黃老之學、陰陽五行和神仙方術。奕大、少翁之流熱衷於求仙問藥等神仙方術；公孫卿、申公之流則在神仙方術之上加之以於五德終始的理論解釋。安期生最早傳授的是黃老之學，所以其門徒也有專注於真正意義上的「黃老之學」的。道家著作《關尹子》就是此派方士介紹給武帝的。劉向《關尹子書錄》曰：

蓋公授曹相國參。曹相國薨，書葬。至孝武帝時，有方士來，以七篇上，上以仙處之。

由此可見黃老之學與神仙方術在此派方士手中的結合。這一派方士尚有田叔，他曾學黃老之術於樂巨公，所以也是安期生的學生。但田叔以忠義聞，而不以神仙之道顯貴。

秦漢時期的另一個方士重鎮乃是楚地。秦始皇時期，楚地

方士因政治傾向或方術流派的不同，沒有捲入這場求仙問藥活動。眾所周知，楚人對秦朝統治的不滿是六國之中最激烈的，「楚雖三戶，亡秦必楚」。所以，楚人從政治感情上來說很難接受為秦朝服務。而楚地方術重餌食芝草與呼吸吐納，秦始皇則對西部的金丹方術興趣更大，所以，秦始皇的方士集團中看不到有楚人的記載。但不見於史書記載不等於此派方術已趨消失，從張良身上，我們可看出秦漢之交時楚地方士們的活動。

我們知道，張良於博浪沙刺秦皇不中之後，長期隱匿於下邳。他體弱多病，接受的自然是楚地療法。《史記》卷五十五《留侯世家》云：「留侯性多疾，即道引不食穀。」《集解》引《漢書音義》曰：「服辟穀之藥，而靜行氣。」這造成了張良對楚地方術的熱衷，所以最後有隱居之意：

留侯乃稱曰：「今以三寸舌為帝者師，封萬戶，位列侯，此布衣之極，於良足矣，願棄人間事，欲從赤松子游耳。」乃學辟穀。道引輕身。

楚地方士到漢武帝時，由於淮南王劉安對此道的熱衷，紛紛聚之於他的門下，成為當時的另一方士重鎮。當時武帝周圍：「齊人上疏言神怪奇方以萬數。」<sup>11</sup>淮南王身邊也不少，史書說他是「招致賓客方士數千人。」他招致的方士不像武帝周圍的方士那樣姓名赫然見於史書，有姓名可考者大約有那麼幾位：蘇非、李尚、左吳、陳由、伍被、毛周、雷被、晉昌，此八人號曰「八公」，還有趙賢、朱驕如等<sup>12</sup>，其中以伍被、

左吳最爲有名。楚地方士雖然不像齊國方士那樣對國家宗教有重大影響，但他們對漢朝的哲學、文學、科學技術等領域的影響卻是巨大而深遠的。

武帝周圍的齊國方士專注於求仙問藥等方技層面的操作及國家宗教的創立與完善，對神仙方術的理論貢獻甚少。而淮南王門下的方士則繼承了楚地方術的傳統，在行氣、乘蹻、輕舉導引等方術活動的基礎上，吸收老莊學派的哲學思想，形成一套由上到下各個層面都具備的混雜理論。此派方士文化程度較高，長於著書立說，寫就的著作據史書記載有「《內書》二十一篇，《外書》甚眾（《漢書·藝文志》說是三十二篇。），又有中篇八卷。」《內書》即是今天所能見到的《淮南鴻烈》，《外書》已佚，《中篇》大概就是褚少孫所說的《畢萬石朱方》，劉向所藏的《枕中鴻寶苑秘書》，現有茆泮林、葉德輝的輯佚本。在《淮南畢萬術》中，主要是技術層面上的方術記載。在其《內篇》中，雖然神仙方術的記載已經減少到最低限度，但其「賤物貴身」、「賤形貴神」的人生哲學及「虛君無爲」的政治理論卻都是從行氣乘蹻等養生理論的基礎上發展起來的。所以胡適先生提醒說：

不要忘了此書是那《淮南枕中鴻寶苑秘》的伴侶書，不要忘了他是那許多神仙黃白之術的集團的產兒，不要忘了此書的主纂便是民間傳說裡那得道升天雞犬皆仙的劉安。<sup>13</sup>

《淮南畢萬術》雖多無稽之談，但也正如胡適所說的：

此種向外的尋求，儘管幼稚荒謬，往往可以走上科學發明的道路。不但阿剌伯與歐州的學術史可以證明此義，即論中國古來的一點醫術藥物學冶金術的知識，其中大部分何嘗不是這班方士的遺賜？<sup>14</sup>

1  
8  
9

所以，楚地方士集團對科學技術的貢獻也是不可忽略的。

楚地的仙話傳說還深刻地影響了當時的辭賦創作。武帝年間的辭賦中，游仙內容往往佔很大比重，這似乎是一時的創作風尚，如東方朔的《七諫·怨思》：

至會稽而且至，見韓衆而宿之兮。問天道之所在，借浮雲以送予兮。……登巒山而遠望兮，好桂樹之冬榮。觀天火之炎陽兮，聽大壑之波聲。引八維以自道兮，含沆瀣以長生。居不樂以時思兮，食草木之秋食。

嚴忌的《哀時命》：

惴茫茫而無歸兮，悵遠望此曠野。下垂釣於溪谷兮，上要求於仙者。與赤松而結友兮，比王喬而為耦。

司馬相如的《子虛賦》：

青龍蚡蜺於東箱，象與婉孌於西清，靈囿燕於閒  
館，偃佺之倫暴於南榮。

這裡的靈囿、偃佺都是古仙人之名。他的另一首《大人賦》，則通篇都是游仙內容。

《惜誓》，王逸說：「不知誰所作，或曰賈誼，疑不能明也。」其起首云：「惜余年老而日衰兮，歲忽忽而不反。」然賈誼死時年僅三十三歲，似不能稱之為「老」，所以不像是賈誼的口氣，大概也是武帝年間的產物，其辭有云：

臨中國之衆人兮，托回輿乎尚羊。乃至少原之野兮，赤松王喬皆在旁。二子擁瑟而調均勻，余因稱乎清商。澹然而自樂兮，吸衆氣而翱翔兮。念我長生而久仙兮，不如反余之故鄉。

秦朝統一中國，又經秦漢年間的社會大變動，社會流動較以往大為增加，這較快地導致了方術的交融混合，即如齊國方士與楚地方士也存在著廣泛的交流。如劉德從淮南王那兒得到的《鴻寶苑秘方》中就有鄒衍重道延命方。所以，方術在漢朝的地域性已不如先秦那麼明顯。東漢以後，在官方有意無意的

鼓勵之下，方術思想在全國得到了全面的灌輸。這時一個明顯的特點就是一些仙真的事蹟以文獻的形式記錄下來，如漢明帝時出現了《列仙圖》，東漢後期出現了《列仙傳》等等，因此，有關方士活動的記載大大增加並豐富，最主要的集中於《列仙傳》及《後漢書·方術列傳》中。在下一章中，我們著重分析《列仙傳》中的有關神話。

## 第二節 《列仙傳》的成書年代

據葛洪說，《列仙傳》的作者為劉向。《抱朴子內篇》卷二《論仙》云：「劉向博學……其所撰《列仙傳》，仙人七十有餘。」《神仙傳序》也稱：「秦大夫阮倉所記，有數百人。劉向所撰，又七十餘人。」劉孝標《世說新語》注，酈道元《水經注》都云此書是劉向所作。《顏氏家訓》卷六《書證篇》說：「《列仙傳》劉向所造，而贊云『七十四人出佛經……皆由後人所屬及，非本文也。』隋唐時期的經籍目錄也都沿襲其說，如《隋書·經籍志》雜傳類著錄曰：「《列仙傳贊》三卷，劉向撰，臧續，孫綽贊。《列仙傳》二卷，劉向撰，晉郭元祖贊。」自南宋以後，人們開始懷疑劉向的著作權。陳振孫從文章風格角度著眼，認為此書與西漢文章不同，似非向本書，「西漢人文章不爾也。」<sup>15</sup>胡應麟繼其說，其云：

《漢書·藝文志》劉向所序六十七篇，但有《新序》、《說苑》、《列女傳》等，而無此書。《七略》劉歆所定，果向有此書，班氏決弗遺，蓋偽撰也。因向傳《列女》，又好神仙家言，遂偽托之。<sup>16</sup>

他認為作者當是六朝間人。黃伯思根據同樣理由懷疑是東京文也。《四庫提要》的作者補充證據云：

《漢志》所錄，皆因《七略》，其總贊引《孝經援神契》，為《漢志》所不載；《涓子傳》稱其《琴心》三篇有條理，與《漢志》《涓子》十三篇不合；《老子傳》稱作《道德經》上下二篇，與《漢志》但稱《老子》亦不合，均不應自相違異<sup>17</sup>。

根據清人姚宗緒等人的研究表明，《漢志》所錄遺漏頗多，如《漢書》劉向本傳載向著《疾譏》等八篇，均為《漢志》不載。所以《漢志》不載或自相違異，不能視為此書是偽書的堅強證據。

較有力的證據要數楊守敬《日本訪書志》卷六中所說的：一是《世說新語》注引《列仙傳序》有「七十二人已入佛經」之語，而劉向之時尚無佛經傳入；二是今本《列仙傳》中《文賓傳》有後漢地名太邱，《木羽傳》稱鉅鹿南和，而前漢南和屬廣平國，後漢才改屬鉅鹿。因此，此書為東漢方士所托無

疑。李劍國先生對以上兩條理由也一一進行了駁斥：第一，《列仙傳》和贊乃出兩人之手，傳自傳，贊自贊，不能用贊語佛經，即疑傳非向作。第二點，此書中有東漢地名乃是傳寫傳刻之誤。他說：「《文寶傳》太邱係敬丘之訛，清王照園《列仙傳校正》卷下考之甚確。《木羽傳》鉅鹿二字當為後人妄加。這樣的情況還有《商邱子邑傳》之高邑，高邑本西漢之鄘，光武改名，王照園以為高邑二字原止作鄘，淺人誤分為二。又《溪父傳》稱溪父者南郡鄘人，漢時南郡並無鄘縣，考《御覽》卷九百七十八引《列仙傳》作南郡編人，據《漢書·地理志》，南郡正有編縣。」<sup>18</sup>

不過，即便如王照園、李劍國所說，《列仙傳》中的東漢地名乃是後人傳寫之誤，仍不能證明《列仙傳》為劉向所作。此書中的有些記載表明它出於東漢無疑。如其中的《赤斧傳》云：

赤斧者，巴戎人也。為碧雞寺主簿。能作水鴻煉丹，與硝石服之，三十年反如童子，毛髮生皆赤。後數十年，上華山，取禹余糧餌……累世傳見之。

碧雞寺主簿這一官職的設立，至少應在宣帝神爵元年（B.C.61）以後，據《漢書·郊祀志下》云：此年「或言益州有金馬碧雞之神，可醮祭而致，於是遣諫大夫王褒使持節而求之。」也就是說，碧雞寺要至此年才被列入國家祀典，這以後才有設立官職的可能。其後赤斧又生活了數十年。而劉向死



於哀帝建平元年（B.C.6）以後，年七十餘，他與赤斧幾乎是同時代人，因此，「累世傳見之」云云，絕非劉向之口氣。

《列仙傳》中又有《負局先生傳》，其云：

負局先生者，不知何許人也，語似燕代間人。常負磨鏡局徇吳市中街。磨鏡一錢，因磨之，輒問主人，得無有疾苦者，輒出紫丸藥以與之，得者莫不癒。如此數年，後大疫病，家至戶到與藥，活者萬計，不取一錢，吳人乃知其真人也。

《列仙傳》中的仙人基本上是以時間順序排列的，下卷所載人物事蹟大多見於漢朝。負局先生被列於朱璜之前，朱璜據說是「至漢武末尤在」，據此則負局先生想必不會是先秦時人。從秦朝開始，吳地最早的一次大疫發生在光武帝建武十四年（A.D.38）。《後漢書》卷一下《光武帝紀》載：「是歲，會稽大疫。」在此之前，吳地沒有發生過大疫<sup>19</sup>。即使《列仙傳》中所記的正是建武十四年那次大疫，那麼，從《列仙傳》把會稽稱之為「吳地」這一點來看，其成書年代當在順帝永建四年（A.D.129）之後。據《後漢書·順帝紀》載，永建四年，「是歲，分會稽為吳郡。」

除此之外，尚有一明顯的證據。《列仙傳》「谷春」條云：「谷春者，成帝時為郎。」又有「毛女」條云：

毛女者，字玉姜。在華陰山中，獵師世世見之。形體生毛，自言秦始皇宮人也。秦壞，流亡，入山避難。遇道士谷春，教食松葉，遂不饑寒，身輕如飛。百七十餘年，所止岩中有鼓琴聲

毛女的事蹟又見於《抱朴子內篇》卷十一《仙藥》，其云：

又漢成帝時，獵者於終南山中，見一人無衣服，身生黑毛……合圍得之，定是婦人。……計此女定是秦王子嬰宮人，至成帝之世，二百許歲。乃將歸，以穀食之……。如是二年許，身毛乃脫落，轉老而死。向使不為人所得，便成仙人矣。

葛洪明言毛女二百餘歲，所以照我的理解，「百七十餘年，所止岩中有鼓琴聲」，是指毛女死後的事情，暗示她可能已經成仙。成帝即位之年為公元前三十二年，百七十餘年後已在東漢順帝永和五年（A.D.140）左右，此書應成於此年之後。

當然，《列仙傳》中所載的地名及時間都不一定可靠，據此以定年代也頗冒險，但很多證據加在一起，說服力就會大大增加。現在來看王照園等人對《列仙傳》地名的更改，恐怕就不能說是「考之甚確」。實際上，王照園認為太邱為敬邱之誤，高邑為鄱之誤，沒有任何證據，只是因為他認定《列仙傳》為劉向所作，所以便不允許書中有後漢地名出現。現在，

我們知道此書應編定於東漢以後，書中有東漢地名也就不奇怪了。不過，東漢只是今本《列仙傳》的最後編定年代。像《列仙傳》這種傳說集，往往經過了很長時間的醞釀過程，在這其中有西漢人甚至先秦人的手筆也不奇怪。

至於此書成書年代的下限，則不會超過西晉。楊守敬說其中有地名「寧」，而「寧」縣在魏晉時即已取消。另外。《文選》卷二十一載郭璞《游仙詩》曰：「赤松臨上游。」李善注引嵇康《答難》云「偃佺以柏實方目，赤松以水玉乘煙」，與今本《列仙傳》中所載事蹟基本一致。左思《三都賦》中所提到的仙人有赤斧、山圖、桂父、赤須、昌容、犢子、玄俗、木羽、琴高、師門，均見於今本《列仙傳》，似可說明左思見過此書，而《三都賦》最遲當完成於太安二年（A.D.303）。

東漢末期，一些典籍的注文中已有引《列仙傳》者。應昭《漢書》卷二十五上《郊祀志》音義引《列仙傳》曰：

崔文子學仙於王子喬，【王子喬】化爲白蜺。文子驚，引戈擊之，俯而見之，王子喬之尸也。須臾則爲大鳥飛而去。

《漢書》卷五十七下《司馬相如傳》音義引《列仙傳》曰：

陵陽子言春（朗）〔食〕朝霞，朝霞者，日始欲

出赤黃氣也。夏食沆瀣，沆瀣，北方夜半氣也。並天地玄黃之氣爲六氣。

《楚辭·天問》王逸注引《列仙傳》曰：

有巨靈之鼇，背負蓬萊之山而抃舞，戲滄海之中。

又云：

崔文子學仙於王子喬，子喬化爲白蜺而嬰箒，持箒與文子，崔文子驚怪，引戈擊蜺，中之，因墮其箒。俯而視之，王子喬之尸也。

又云：

置之室中，覆以蔽篋。須臾則化爲大鳥而鳴，開而視之，翻飛而去。

洪興祖補注曰：

崔文子事見《列仙傳》。

考察這幾條引文，「陵陽子」條恐怕是應昭誤引。《文選·江賦》注、《思玄賦》注引「春食朝霞，夏飡沆瀣」，均曰出於《陵陽子經》。「崔文子」條不見於今本《列仙傳》，「巨靈之鼇」條也不見於今本，但唐人所見《列仙傳》尙有此語，《文選·海賦》、《思玄賦》注均引用過。據此我們可以推測，在東漢時，《列仙傳》已經結集，但其初載的事蹟與今本可能有較大的出入。《後漢書》卷四十二《東平憲王蒼傳》云：「帝（章帝）特留蒼，賜以秘書、《列仙圖》、道術秘方。」這《列仙圖》很可能就是應昭、王逸所本的《列仙傳》。所以，余嘉錫先生說《列仙傳》的成書年代大致應在明帝後順帝前<sup>20</sup>。第二，此書直至唐朝以後，內容還屢有變化，即從人數上來說，六朝人都說共錄七十二人。《列仙傳》有郭元祖所撰總贊，其佚文云此書收錄七十二人，陶弘景《真誥·握真輔》、杜台卿《玉燭寶典》卷四均作此數。葛洪《抱朴子內篇》卷二《論仙》云「仙人七十有餘」，《神仙傳序》亦云「七十餘人」。而今存諸本《列仙傳》最多不過七十人。所以，研究此書，必須注意傳說在流播過程中發生的種種衍變及文本在傳抄過程中產生的種種訛誤。

下面，我們挑選幾個有代表性的神話，考察其歷史宗教背景及形成淵源，並由此觀照中國上古社會對死亡的觀念與態度，我們將特別注重這些神話與上古儀式之間的關係。

### 第三節 楚巫祈雨儀式與赤松子神話

#### 赤松子神話的來源

《列仙傳》中，名列篇首的仙人是赤松子，文曰：

赤松子者，神農時雨師也。服水玉以教神農，能入火自燒。往往至崑崙山上，常止西王母石室中，隨風雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。至高辛時復為雨師，今之雨師本是焉。

類似這樣與火術有關的人物尚有寧封子、師門、嘯父及陶安公等人，在整本《列仙傳》中佔有較大的比重。現代學術界對於這些神話的權威性解釋當數聞一多先生《神仙考》中的觀點。他認為，由「自燒」而登仙這種思想觀念，大約是從中國西部某些民族火葬的風俗儀式而得來的。《墨子》卷六《節葬下》篇云：

秦之西，有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燂上，謂之登遐。

《呂氏春秋》卷十四《孝行覽·義賞》篇曰：

臣羌之民，其虜也，不憂其繫累，而憂其死不焚也。

聞一多據此說：

以上所說的都是火葬，火葬的意義是靈魂因乘火上升而得永生，故古書所載火葬俗流行的地方，也是「不死」傳說發生的地方。今甘肅新疆一帶，正是古代羌族的居地，而傳說中的不死民、不死之野、不死山、不死樹、不死藥等，也都在這裡。很可能齊人的不死觀念是當初從西方帶進來的。<sup>21</sup>

聞一多的這番話使我們注意到火術神話中外來因素的影響，很有見地。但是，我認為由「自燒」而登仙的觀念不是西來的，中國古已有之。《史記》卷四《周本紀》記載，周武王攻入鹿台，紂王環玉以自焚，正是這種觀念影響下產生的行為<sup>22</sup>。聞一多先生忽略了商周時期的巫術宗教背景，所以不能全面地破解赤松子神話。實際上，破解此一神話的關鍵是弄清「雨師」、「入火自燒」與「隨風上下」之間的關係。要搞清楚這一切，必須從商周的祭祀傳統談起。

火在商周巫術及祀典中的地位十分重要。首先，燿火是被

除、去穢、祈福的主要方式之一。《呂氏春秋》卷二十四《不苟論·贊能》篇曰：管仲至齊境，桓公「祓以燿火，霽以犧猯焉。」同書卷十四《孝行覽·本味》篇：「湯得伊尹，祓之於廟。燭以燿火，霽以犧猯。」《淮南子》卷十三《汜論》篇曰：「夫發於鼎俎之間，出於屠酤之肆，解於累泄之中，興於牛頷之下，洗之於湯沐，祓之以燿火，立之於本朝之上，倚之於三公之位。」高誘在上引兩句的注中都說：「火所以祓除不祥也。」《續漢書·禮儀志上》補注引杜篤《祓禊賦》說：「巫咸之徒，秉火祈福。」都可作為證明。

但祓除、去穢、祈福還不是火最重要的宗教功能，在商周祭儀中，火往往是人神交通的重要工具之一。

燃火在商周祭祀中是一種重要的儀式，卜辭中有專門的稱呼，名之曰「𤇑」。卜辭中之𤇑祭，作𤇑𤇑𤇑諸形，亦或從火。羅振玉說：「《說文解字》：「𤇑，紫祭天也，從𤇑。𤇑，古文慎字，祭天所以慎也。」今此字實從木在火上，木旁諸點像火焰上騰之狀。」<sup>23</sup> 𤇑祭的目的是把犧牲及人的願望通過煙氣上達於神，所以它在祭儀中應用十分廣泛。《周禮·春官宗伯·大宗伯》曰：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以樛燎祀司中司命、風師雨師。」凡昊天上帝、日月星辰、風師雨師皆以𤇑祀祀之。在卜辭中，它的用途還不止這麼幾種。陳夢家總結卜辭中𤇑祭的祭祀對象時，把它們分成七類：1. 𤇑於先公——天公。2. 𤇑於土——社。3. 𤇑於日月風。4. 𤇑於句。5. 𤇑於河。6. 𤇑於嶽。7. 𤇑於東母西母<sup>24</sup>。

在經傳中，祭天之𤇑或曰紫。《說文解字》一上云：「燒



柴焚燎，以祭天神。」《爾雅》卷六《釋天》云：「祭天曰燔。」《尚書》卷二《堯典》云：「至於岱宗，柴。」《禮記》卷二十五《郊特牲》云：「天子適四方，先柴。」或曰橧。《說文解字》六上云：「橧（標）積木燎之也，從木從火，酉聲。」《詩經·大雅·棫朴》云：「薪之橧之。」《風俗通義·祀典》篇云：「橧者，積薪燎柴也。」或曰燔。《說文解字》十上云：「燔，熬也，從火番聲。」爇、柴、橧、燔，名異而實同。

把燃火而起之煙，當作是神人之間的使者，通過它來告祭，這種觀念及祭儀，後世尚有餘存。秦皇漢武封禪泰山，即爇祭以告上帝。《後漢書·光武帝紀》云：建武元年，「六月己未，即皇帝位。燔燎告天，禋於六宗，望於群神。」《三國志·吳書·吳主傳》注引《吳錄》中有孫權告天文，曰：「權畏天命，不敢不從，謹擇元日，登壇燎祭，即皇帝位。」

我們對爇祭儀式有了明確的認識，再來看赤松子神話，許多問題便可迎刃而解。

上文我們說過，爇祭的一個重要職能是求之於風師、雨師或社，目的在於祈雨或止雨。卜辭中屢有記錄：

辛未卜，爇風，不用，雨。（《佚》227。）

貞，又爇亳土，有雨。（《佚》928。）

貞，燎於帝雲？（《續》2，4，11。）

燎於雲？（《珠》451。）

癸酉卜，又燎於六雲，五豕卯五羊？

癸酉卜，又燎於六雲，六豕卯羊六？（《后土》

22，3+24，4；《通纂》259。）

赤松子為雨師，大約就是主持祈雨儀式的巫師，負責人神交通，將民意上告、天意下達，後演變為神靈，所以有了「隨風雨上下」的奇異功能。赤松子是如何演變為神祇的呢？我們知道，在古代祈雨儀式中有一種殘酷的作法，一旦祈雨不致，則常是焚巫求雨。甲骨卜辭中有很多這樣的記載：

戊戌卜，炆雨，於舟炆雨？（《甲編》637。）

貞：炆有從雨？貞，勿炆亡其雨？（《前》5，33，2。）

甲申卜，賓貞：嬖嬖？〔有從雨〕？貞，勿炆炆，亡（其）從〔雨〕？（《前》6，27，1）

畎材炆，出雨？（《乙》1228，6319。）

炆嬖出雨？炆材亡其雨？（《佚》1000）

羅振玉說：

《說文解字》：「炆，交木然也。」《玉篇》：「交木然之以爇柴天也。」此字從交下火，當即許書之炆字<sup>25</sup>。

陳夢家說：

爇字於卜辭皆為求雨之辭，絕無例外<sup>26</sup>。

張秉權說：

卜辭爇從火從交，《說文》：「交，脛也，從尢象交形。」尢是人的象形字，所交是象人的交脛之形。爇的意思是象置交脛之人於火上。正是焚人的會意字<sup>27</sup>。

這種祭儀至春秋時還時常見到。《左傳》僖公二十一年載：

夏，大旱，公欲焚巫尪。

204  
《禮記》卷十《檀弓下》云：

歲旱，穆公召縣子而問然，曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」曰：「天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可與？」「然則吾欲暴巫而奚若？」曰：「天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏

乎？」

《周禮·春官宗伯·司巫》鄭注云：

魯僖公欲焚巫尪，以其舞雩而不得雨。

這三條材料實際上可能指的是同一事，由此可見春秋時焚人求雨之風尚存。《春秋繁露·求雨》也云：「秋暴巫尪至九日，無舉火事，〔無〕煎金器。」

在春秋時，被焚者一為身體有殘疾之人，一為女巫。但在早期的祭儀中的被焚者或許常常是那些主持祭儀的巫師，因為只有他們才有資格作交通人神的使者。湯祈雨於桑林之事是為人們所熟知的，但此事各家所載並不一致。我認為《文選·思玄賦》李善注引《淮南子》的說法比較能反映出當時的實際情形：

湯時，大旱七年，卜，用人祀天。湯曰：「我本卜祭為民，豈乎自當之。」乃使人積薪，剪髮及爪，自潔，居柴上，將自焚以祭天。火將燃，即降大雨。

赤松子顯然不像湯那樣幸運，自焚之前沒有突降大雨，所以只能隨煙氣而上。在後世人的心目中，他便成為登遐的仙真。

焚巫儀式與神話

問題到此似乎可以告一段落了，但是接下去的那個情節同樣具有很重要的意義，那就是：「炎帝少女追之，亦得仙俱去。」它是我們理解炎黃之戰這個神話的一把鑰匙。在這個神話中，我們同樣看到焚巫求雨這一巫術宗教儀式的影子。

炎黃之戰的具體過程在文獻中缺乏完整的記載，但常常提到炎帝善用火，並成造成火災，《呂氏春秋》卷七《孟秋紀·蕩兵》篇云：「兵所自來者久矣，黃炎故用水火矣。」《史記》卷二十五《律書》中說「昔黃帝有涿鹿之戰，以定火災。」《淮南子》卷十五《兵略》篇說「炎帝爲火災，故黃帝擒之。」同書卷三《天文》篇曰：「南方火也，其帝炎帝。」《山海經·大荒北經》中有黃帝平蚩尤的情節，說：

有系昆山者，有共工之台，射者不敢北鄉。有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃令天女曰魃。雨止，遂殺蚩尤。

《史記》中的黃帝與炎帝、黃帝與蚩尤兩場戰事實際上是同一戰事在不同典籍中的分化，司馬遷在整理古史時把這兩者堆疊在一起了，此點我們將在第六章詳細分析。所以，這段記載有助於我們了解炎黃之戰的原貌。我認爲，歷史事實是炎帝曾用焚人的方式「縱大風雨」，有種種證據可以表明這一點。證據之一是我們在上文已經提到過的，炎帝之名往往與火有關，而黃帝以水平定了它。證據之二是《太平御覽》卷九百二

十一引《廣異記》的一段記載：

南方赤帝女學道得仙，居南陽曄山桑樹上。正月一日銜柴作巢，至十五日成。或作白鵲，或女人。赤帝見之悲慟，誘之不得，以火焚之，女即升天，因名帝女桑。

聯繫到《列仙傳》中說炎帝少女追隨赤松子成仙，我們馬上就會想到，炎帝少女和赤松子一樣，都是自焚求雨的犧牲品。證據之三《山海經·北次三經》中的記載，說：

又北二百里，曰發鳩之山，其上多柘木。有鳥焉，其狀如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝少女，名曰女娃，女娃游於東海，溺而不返，故為精衛。

郭璞注云：「今吳人謂呼為詒。」我覺得詒有可能是姣的借字，「自姣」乃是精衛、亦即炎帝少女所鳴之內容。上文我們說過，姣乃人盤脛坐於火上的會意字。所以炎帝少女自焚乃是顯然的事實。她又名精衛、女娃，我懷疑填海與補天都是從這一儀式中產生的神話傳說。

很明顯，女媧神話與止雨儀式有關。《淮南子》卷六《覽冥》篇曰：「往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周

載。火熾炎而不滅，水浩洋而不息。猛獸食顓民，鷲鳥攫老弱。於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鯀足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。」由此我們知道，女媧的一個重要功績是止水。而這些淫水，據藏族、傣族的女媧傳說，都是由於天破了下大雨而引起的，所以，女媧補天實際上是止雨的形象化說法。在原始神話中，女娃是炎帝少女，炎帝焚她使其升天是爲了縱大風雨，黃帝焚女巫才是爲了止雨，但後來把炎帝少女升天附會爲止雨了，因此產生了補天、塞淫水之說。

古代儀式中蛙蟾往往能止雨。《春秋繁露·求雨》篇論及四時求雨之法，均需取五蝦蟆置社之中，拜跪陳祝。《春秋繁露》顏師古注引《焦氏易林》云：「蝦蟆群聚，從天請雨，集聚，應時輒雨，得其所願。」南方銅鼓上的鑄飾蛙蟾，不少學者認爲其目的之一是爲了祈雨。媧與娃同音，蛙的致雨功能與女媧的止雨神話之間應該有密切的聯繫，上述風俗可能反映了女媧神話的原始面目。另外，女媧的活動地域在冀州，正是炎黃之戰發生的區域。所以我認爲女媧神話是炎帝少女神話的發展。精衛填海，則是從「塞淫水」發展而來的神話傳說。總之，由焚巫祈雨（止雨）儀式中產生出來的神話非常豐富<sup>28</sup>。

綜觀以上材料，炎黃之戰的實際情形大致如下：炎帝（蚩尤）曾用焚巫的巫術以縱大風雨，而黃帝採用反巫術，下旱魃而致使雨停。所以炎黃之戰基本上是一場巫術之爭，由於天氣轉晴而使黃帝取得了決定性的勝利。赤松子神話則從側面反映了這場巫術戰爭。《列仙傳》云：「赤松子爲神農時雨師。」《淮南子》卷三《天文》篇高誘注曰：「炎帝，少典子也，以

炎德王天下，號曰神農，外托祀於南方之帝。」《史記》卷一《五帝本紀》裴駰集解引皇甫謐曰：「《易》稱庖犧氏沒，神農氏作，是為炎帝。」又引班固曰：「教民耕農，故號曰神農。」《山海經·北次三經》郭璞注曰「炎帝，神農也。」所以赤松子即為炎帝雨師，而據《山海經》載，蚩尤黃帝之戰時，蚩尤曾請風伯雨師，那麼，赤松子很可能就是在這場戰爭中被焚的巫師之一。這樣我們就能理解他為什麼會「往往至西王母石室中」，因為西王母與黃帝是近鄰。《山海經·西次經》說：「玉山，是西王母所居也。」緊接著又說：「又西四百八十里，曰軒轅之丘。」

### 赤松子神話的衍變

赤松子由於自焚升天而成為古代最著名的雨師，其專名漸漸變成了掌祈雨的巫師的通用名，歷代雨師均有可能被稱為赤松子，因此其事蹟也在不斷豐富。在漢朝的材料中，赤松子的代表性事跡已經演變成辟穀導引、吐故納新、喋虛輕舉了，上引的《淮南子》卷十一《齊俗》篇與卷二十《泰族》篇及高誘注均證明了這一點。而這些事蹟在今本《列仙傳》赤松子神話中是找不到蹤影的。不過《列仙傳》中另有一位赤將子輿，其云：

赤將子輿者，黃帝時人。不食五穀，而啖百草花。至堯帝時為木工，能隨風雨上下。時時於市中買繳，亦謂之繳公云。



我認為這位赤將子輿正是保留在漢朝材料中的赤松子。在他身上，還保存著遠古赤松子的一些本來面目，如為「黃帝時人」，「能隨風雨上下」；又有漢朝人所增添的一些特徵：「不食五穀，而噉百草花。」在漢朝鏡銘中，赤松子也有記作四字，作赤由子□的。《尚方鏡》云：

尚方作鏡自有紀，良時日家大富，九子九孫各有喜，位至三公中常侍，上有西王母東王公，山人子喬赤由子□。

在《路史後記》卷十二中就把兩個人的名字合在一起，稱為赤松子輿，此書引《列仙傳》曰：

赤松子輿者，黃帝時噉百草花，不食穀，至堯時為木工。舊傳謂黃帝師赤松，亦云帝嘗師之。一云堯時為官師，猶火師、龍師。今道家有《黃帝問赤松子經》，而張良欲從赤松子游，故代代以為仙。

《文選》卷十一《游天台山賦》李善注引《列仙傳》也說：

赤松子，好食松實，絕穀……。《列仙傳贊》曰：「吞水須，茹芝莖，斷食休糧，以除穀氣。」

很明顯，這更接近於今本《列仙傳》中赤將子輿神話，所以這位赤將子輿無疑是赤松子之訛變。至於其職業，也不大可能是木工，而應按《路史後記》引《列仙傳》中另一說：「爲官師，猶火師、龍師」爲是。因爲火師、龍師均和祈雨有關，這是古代赤松子的本來面目。從「積火自燒」，到「絕穀」，反映了從原始巫師到秦漢方士在術數上的轉變。我們在其他與火術有關的神話中也能看到。

在《列仙傳》所載的某些火術神話中，我們還能看到火師與求雨的關係，如《師門傳》：

師門者，嘯父弟子也，亦能使火食桃李葩，爲夏孔甲龍師。孔甲不能順其意，殺而埋之外野。一旦，風雨迎之，訖則山木皆焚。孔甲祠而禱之，還而道死。

這實際上是求雨儀式的另一種反映。古時祈雨往往選擇有林木之處，如《淮南子》、《呂氏春秋》記載湯之祈雨處均在桑林。《左傳》昭公十六年載：「鄭大旱，使屠擊、祝款、豎柎有事於桑山。斬其木，不雨。」「斬其木」與「山木皆焚」，巫術功能是一樣的。這一神話的真實次序似是這樣，孔甲焚山木，殺師門，訖則風雨迎之。從這一神話中，我們可以看出春秋以後的人道主義觀念，把殺巫祈雨看成是暴君的暴行，認爲這必將受到報應，這和臧文仲反對魯僖公焚巫的思想是一致的。

師門的師傅是嘯父，《嘯父傳》云：

嘯父者，冀州人也。少在西周市上補履，數十年人不知也。後奇其不老，好事者造求其術，不能得也。唯梁母得其作火法，臨上三亮，上與梁母別，列數十火而升。西邑多奉祀之。

王照園說：

「西」字誤。《文選·魏都賦》注引作「曲周」，而云：「曲周屬廣平郡」，是也。又按《水經》：「濁、漳水東北過曲周縣東。」注云：「嘯父在縣市補履。」可知「西」為「曲」字之誤，明矣<sup>29</sup>。

王照園這次確實「考之甚確」。《初學記》卷二十六、《太平御覽》卷六百九十七引此條均作「曲周」，所以，嘯父為冀州曲周人，師門為嘯父弟子，活動區域也在這一帶。所以《文選》卷六《魏都賦》云：「鉅鹿河間，列真非一。……師門使火以驗術，故將去而林燔。」

再來看寧封子的神話：

寧封子者，黃帝時人也。世傳為黃帝陶正。有人

過之，為其掌火，能出五色煙。久則以教封子。封子積火自燒，而隨煙氣上下。視其灰燼，猶有其骨，時人共葬於寧北山中，故謂之寧封子焉。

東漢時期的寧地，在河北宣化縣附近，離涿鹿極近。寧封子又能「積火自燒，而隨煙氣上下」，兩個黃帝時期的人在相同的地域掌握相同的絕技，這也太巧合了。所以我懷疑此一神話的原形就是赤松子神話。而且，嘯父師門神話也可能是赤松子神話南移的結果。要之，這些神話都產生在燕趙一帶，這在其他史料中也能看出端倪。《列子·黃帝》篇云：

趙襄子率徒十萬狩於中山，籍飭燔林，扇赫百里。有一人從石壁中出，隨煙燼上下，眾謂鬼物。火過，徐行而出，若無所經涉者。襄子怪而留之，徐而察之，形色七竅，人也；氣息音聲，人也。

《史記》卷二十八《封禪書》說：

宋毋忌、正伯僞、充尚、羨門高、最後皆燕人，為方仙道，形解銷化，依於鬼神之事。

這五人中至少宋毋忌與火術有關。《史記索隱》曰：

樂產引《老子戒經》云：「月中仙人宋無忌。」

《白澤圖》云：「火之精曰宋無忌。」蓋其人火仙也。

所謂「形解銷化」，可能就是「入火自焚」方術。

由此我們也可看出，用火漸漸變成了一種方技術數。如嘯父傳梁母「作火法」，師門「能使火食桃李葩」，寧封子掌火「能出五色煙」，中山怪人能「入火不燒」，而宋毋忌等能「形解銷化」等等。至於這種火技的由來，我認為並非燕趙土產，乃從西域傳入。因為寧封子神話云：「有人過之……久則教封子」，可見這種方術並非原地所有。漢朝以後的材料表明，善於玩火的都是西域胡人。《列子·周穆王》云：「周穆王時，西極之國有化人來，入水火，貫金石。……」《史記》卷一百二十三《大宛列傳》云：「條枝在安息西數千里，臨西海，……國善眩。」《正義》引顏師古云：「今吞刀、吐火、殖瓜、種樹、屠人、截馬之術皆是也。」現存於南陽幻畫館的「幻人吐火」畫像石上有這樣的圖像：一人頭戴尖項冠（尖端前傾），長鬚子，高鼻樑，服裝與漢服不同，顯然是胡人。他手中拿的不知何物，臉部前面有一道白光，像是從嘴裡吐出來的。吳曾德認為這是幻術（或稱眩術）中的吐火表演<sup>30</sup>。可見吐火乃是胡人的絕技。《後漢書·西南夷傳》云：

永寧元年，罽國王雍由調復遣使者詣闕朝賀，獻

樂及幻人，能變化吐火，自支解，易牛馬頭，……自言我是海西人。

海西即大秦。可見有關火術的絕技是從西域傳入的。

這種火術最初盛行於長安。張衡《西京賦》在描繪當時長安流行的幻術時說：「奇幻倏忽，易貌分形；吞刀吐火，雲霧杳冥。」到晉朝時，則已傳至江南，《搜神記》卷二云：

晉永嘉中，有天竺胡人，來渡江南。其人有數術，能斷舌復續、吐火，所在人士聚觀。……其吐火，先有藥在器中，取火一片，與黍饴合之，再三吹呼，已而張口，火滿口中，因就燕取以飲，則火也。又取書紙及繩縷之屬投火中，衆共視之，見其燒燕了盡。乃拔灰中，舉而出之，故向物也。

可見當時西域傳來的火術絕技其要點在於物體入火後依然如故，不光是書紙、繩縷等物，人入火時也能如此。《藝文類聚》卷八十引《抱朴子內篇》云：

吳世有姚光者，有火術。吳主躬臨試之。積荻數千束，光坐其上，又以數千束荻累之。因猛風燔之，火盡，謂光當已化爲煙燼，而光恬然端坐中，振衣而起，把一卷書。吳主取而視之，不能解也<sup>31</sup>。

時至南北朝，人們對於商周時期焚巫祈雨這一巫術儀式已經完全陌生了。因此，「入火自燒，隨風雨上下」變得不可理解，而他們對「入火不燒」這一幻術卻曾親眼目睹，這樣，神話就漸漸發生了變異。《搜神記》卷一、《文選》卷二十一郭璞《游仙詩》注引《列仙傳》、《御覽》卷三十八、卷八百零五引赤松子條，「入火自燒」均作「入火不燒」。《初學記》引「隨風雨上下」時無「雨」字，這說明傳說在流播過程中，合理化作用將使其發生變異。

最後再順便提一下，至遲在東漢期間，赤松子的神話流傳到了江南，也就成了當地仙真。《浙江通志》卷一百九十八《仙釋傳》有赤松子，云是：「富陽有赤松子山，相傳赤松子駕鶴往來也。時憩於此，故以名。」我認為這位來往於富陽的赤松子大概就是皇初平。《神仙傳》卷二有《皇初平傳》，云：「皇初平者，丹谿人也。……臨去以方授南伯逢，易姓為亦初平，改字為赤松子。……其後傳服此藥而得仙者數十人焉。」道教仙真傳說往往就是在托名古人的情況下不斷豐富起來的。赤松子神話如此，下文我們要討論的王子喬神話也是如此。

#### 第四節 王子喬神話與乘蹕陟神儀式

## 王子喬神話的來源

《列仙傳》中，有關王子喬的記載如下：

王子喬者，周靈王太子晉也。好吹笙作鳳凰鳴，游伊洛之間。道士浮丘公接以上嵩高山。三十餘年後，求之於山上，見桓良告曰：「告我家七月七日待我於緱氏山巔。」至時，果乘白鶴駐山頭望之。不得到，舉手謝時人，數日而去。亦云祠於緱氏山下，及嵩高首焉。

周靈王太子晉實有其人，據《國語》卷三《周語下》記載：靈王二十二年（B.C.550），他諫靈王壅谷水。韋昭注曰：太子晉「早卒不立」。周靈王即位二十七年後死去，由太子晉的弟弟即位，可見王子晉死於靈王二十二年至二十七年（B.C.545）之間。因為慧而早逝，所以民間才有以上傳說。不過後人稱引的王喬是否就是他卻大可懷疑。第一，王子晉在歷史記載中並不以方術見長。從他諫靈王的話來看，完全是儒家觀點。第二，王子晉名字應該是姬晉，無論如何不應省稱成王喬。許慎注《淮南子》未引《列仙傳》，而是說：「王喬，蜀武陽人也，為柏人令，得道成仙。」《史記索隱》引蔡中郎《王子喬碑》云「王孫子喬者，上世之真人也。」裴秀《冀州志》曰：「緱氏仙人廟者，昔有王喬，為武陽人，捷為柏人



令，於此得仙，非王子喬也。」可見別有一王喬在，這一位王喬是蜀人，在緱氏山得道成仙。《列仙傳》中說：「亦云祠於緱氏山下。」顯然是把兩人的事蹟混在了一起。考察致混的原因大概是音近而誤。「晉」與「喬」在古音中非常接近。徐弦《說文解字注》：「晉，即刀切」，「喬，巨嬌切」。一屬精母霄部，一屬群母霄部，近於同音字。

王子晉神話就其原義來說，應該屬於再生神話。騎鶴飛升的情節反映了上古時代人們對死亡的觀念。在原始人的心目中，死亡即意味著將賓天而進入天國，而賓天進入神的世界，必須借助於某些助力，最常見的助力乃是鳥與動物。這種觀念很明顯地反映在當時的巫術儀式中。張光直先生在《中國青銅時代》中曾反覆強調過這樣一個事實：在早期巫術中，動物乃是幫助巫師交通人神的重要伙伴。他的研究使我們對商周時期的巫術觀念與巫師溝通天地時的操作過程有了全新的了解，這使得我們注意到王子晉神話與當時巫術儀式與觀念之間一脈相承的關係。

在商周巫術中，巫師們貫通天地、與神交接有兩種形式：一種是降神，即巫師通過一定的儀式，邀請或召喚神靈自上界來到人間，卜辭中有許多例子：

□□卜，般貞：我其祀賓，乍帝降，若？

□□□般貞：我勿祀賓，乍帝降，不若？

（《粹》1113）

爲了使神下降，巫師需要口念咒語，並配以祭物、音樂、舞蹈等等，以吸引神來臨。

另一種是陟神儀式，由巫師主動升往上界與神相會，這在卜辭中也有證據。卜辭中有「陟」字，並與「降」字相連：

貞，降陟？十二月。（《后下》11，14）

扶風莊白出土庚鐘甲組銘文有「大神其陟降」的字樣，《詩·大雅·文王》中有「文王陟降，在帝左右」，卜辭中有「茲陟帝」「陟帝用」，意思大約是指見上帝。史籍中還有一位殷巫叫伊陟。這都說明，還有一種陟神儀式與降神相對。

在早期巫術中陟降神靈要有工具與手段，據張光直先生的總結，共有下述幾種：(1)山、(2)樹、(3)鳥、(4)動物、(5)占卜、(6)儀式與法器、(7)酒與藥物、(8)飲食樂舞<sup>32</sup>。

鳥作爲人神溝通的使者，在卜辭中有直接的證據，如下面記載：

於帝使鳳，二犬。（《通纂》398）

郭沫若先生說：「蓋視鳳爲天帝之使，而祀之於二犬。」《荀子·解惑》篇引《詩》曰：「有鳳有凰，樂帝之心」。蓋言鳳凰在帝左右。」<sup>33</sup>《殷虛小屯》文字丙編有下條：

翌癸卯，帝不令鳳？貞，翌癸卯，帝其令鳳？

(《丙》117)

王占卜令不令鳳？鳳來不來？很清楚，鳳是帝與王之間往來的使者。但後來，鳥演變為神靈和巫師乘坐的工具。

幫助陟降神靈的動物有龍、虎、鹿、蛇等。龍、蛇作為人神交通時乘坐的工具，在《山海經》中多有記載，如《大荒西經》曰：

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三墳於天，得《九辨》與《九歌》下。

《海外西經》也說：

大樂之野，夏后啟，於此傳九代，乘兩龍，雲蓋三層，左手操翳，右手操環，佩玉璜。

2  
2  
0  
可見夏后啟乘坐的是龍。《海外東經》云：

東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。

郭璞注引《墨子》曰：「昔秦穆公有明德，上帝使句芒賜之壽十九年。」可見句芒是上帝與人之間的使者。另據《海外西

經》、《海外南經》與《海外北經》，四方使者蓐收、祝融與禺疆均乘兩龍或踐兩青蛇，由此可知龍蛇等動物在人神交通中地位的重要。

般人在祭祀中使用大批的牛、羊、犬和豬作為供奉的犧牲品，並把它們用烹、埋、沉等方式處理。其目的何在？一種可能是借死去的動物的靈魂作為通神的手段<sup>34</sup>。因此動物在人神交通中的作用不可忽視。在《離騷》中，有很多描寫是有關人神交接的，我們借此可以得知各種動物在人神交接中的功用：

馳玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征。朝發軔于蒼梧兮，夕余至乎懸圃。欲少留此靈瑣兮，日忽忽其將暮。吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。路曼曼其修遠兮，吾將上下而求索。飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。折若木以拂日兮，聊逍遙與相羊。前望舒使先驅兮，后飛廉使奔屬。鸞皇為余先戒兮，雷師告余以未具。吾令鳳鳥飛騰兮，繼之以日夜。飄風屯其相離兮，帥雲霓而來御。……吾令鳩為媒兮，鳩告余以不好。雄鳩之鳴逝兮，余猶惡其佻巧，心猶豫而狐疑兮，欲自適而不可。鳳凰既受詒兮，恐高辛之先我。欲遠集而無所止兮，聊浮游以逍遙。

這兒出現的一系列動物都是人神交通儀式中最常見的，如「玉虬」，《說文解字》卷十三上「虬」曰：「龍之有角者」，洪

興祖補注引應昭曰：「飛廉，神禽，能致風氣。」又引晉灼曰：「飛廉，鹿身，頭如雀，有角，無蛇尾豹文。」孫作雲先生則認為：「飛廉」實際上是「鳳」的緩讀，其原義是風神，又是鳳鳥之「鳳」<sup>35</sup>。「鸞皇」，王逸注曰：「鸞，俊鳥也；皇，雌鳳也。」補注引《山海經》曰：「女山有鳥，狀如翟，而五采畢備，聲似雉而尾長，名曰鸞，見則天下安寧。」

現代民俗學的研究成果也能進一步幫助我們理解上古的人神交通儀式。艾略德（M. Eliade）在對現代薩滿教進行研究後指出：薩滿每人有一批特有的，作為他們行業上助理的精靈，這些精靈多作動物狀。如在西伯利亞和阿爾泰區域者有熊、狼、鹿、兔、各種的鳥（尤其雁、鷹、鸞、烏鴉等）和各種的蟲子<sup>36</sup>。約瑟夫·坎布爾（J. Campbell）在《上帝的面具——原始神話學》一書中記載了薩滿的自述，根據這些自述表明在薩滿與神交通時，作為他們助手的動物的精靈便被召喚而來，助巫師一臂之力，召喚的方式有時是動物作犧牲，使之自軀體中昇華出來。巫師在動物精靈的幫助下，升到天界或降到地面與神相會<sup>37</sup>。瑪格麗特·諾瓦克（M. Nowak）和斯蒂芬·杜朗（S. Durrant）對中國東北一位名叫尼三（Nisan）的女巫進行過調查，記錄了她的一段行程，表明作為薩滿助手的動物有多種，不同的動物有不同的本事，薩滿要依靠他們幫助的時候便可依他的需要而加以召喚<sup>38</sup>。上引《離騷》的那段描寫，和尼三那段行程的情況是一樣的，在飛升時他召喚虬龍、鳳鳥來供他乘騎，並讓風伯助他一臂之力；在行路時，依靠馬、車；在他需要與神交接時，則通過鸞皇、鳩鳥、雄鳩。

與巫術中的人神交通儀式一樣，人在死亡後即需上達於神靈世界。爲了讓人在死亡之後儘快賓天，需要依靠動物作助力，所以在古人的墓葬裡，常常有各種動物的繪畫圖樣，最早可上溯到公元前六千年。1987年5月，豫北濮陽市發現一批仰韶時期的房基、窖穴、墓葬和器物。最引人注意的是三組龍、虎、鹿的動物圖樣，可能即是讓死者升天時乘坐的<sup>39</sup>。1973年在長沙子彈庫楚墓清理出來一幅「人物御龍帛畫」。據發掘者說：「畫的正中爲一有鬚鬚的男人，側身直立，手執韁繩，駕馭著一條巨龍。龍頭高昂，龍尾翹起，龍身平伏，略呈一舟形。在龍尾的上部站著一鶴，三條飄帶隨風拂動。畫幅的左下角爲一鯉魚。」<sup>40</sup>發掘者認爲此幅畫中的人物乃是墓主人的形象，很明顯，這幅畫反映了人們對死後升天的想像。王子晉因爲慧而早逝，所以人們更加不能接受其死亡，相信其乃是賓天成神，所以產生了種種傳說。

### 陟神登蹕儀式

使用動物以幫助人神交通這種觀念及儀式的存在，使得駕馭動物以乘蹕的方式度山越水、自由來往成爲神的重要特徵。《九歌》中所描寫的是一個盛大規模的降神儀式，其中出現的神靈均乘騎動物，如《雲中君》云：「龍駕兮帝服」，《湘君》云：「駕飛龍兮北征」，《湘夫人》云：「朝馳余馬兮江皋」，《大司命》云：「乘龍兮鱗鱗」，《東君》云：「駕龍舟兮乘雷」，《河伯》云：「乘白鼉兮逐文魚」，《山鬼》云：「乘赤豹兮從文狸」等等。隨著原始巫術向方技術數的轉

變，乘蹻成為方士必須掌握的一種方技。而王子喬神話在原始巫術朝方技術數的轉變中有著極為重要的作用。因為從漢朝開始，周靈王太子晉與方士王喬開始合二為一，王子喬神話中的再生情節已被忽略，而其乘蹻的行為特徵卻被不斷強化。在漢樂府中，有關王子喬的吟誦全是圍繞著其乘鹿遨遊的情節而展開，如樂府古辭吟嘆曲《王子喬》云：

王子喬，參駕白鹿雲中遨，參駕白鹿雲中遨。下  
游來，王子喬，參駕白鹿上至雲戲游遨。上建逋陰廣  
里踐近高。結仙宮過謁三台，東游四海五岳上，過蓬  
萊紫雲台。三王五帝不足令，令我聖朝應太平。

……<sup>41</sup>

漢朝人心目中，仙人的一大標誌乃是乘騎白鹿。平調曲《長歌行》云：「仙人騎白鹿，髮短耳何長，帶我上太華，攬芝獲赤幢。……」<sup>42</sup>後世的方士將此視作是一種可以經過修練而獲得的法術，修練的方式在後世的道教文獻中尚有保存。《道藏》中的《太上登真三矯靈應經》就詳細介紹了登蹻的方式，鹿蹻在這裡只是最容易的一種法術，其云：

三矯經者，上則龍矯，中則虎矯，下則鹿矯。  
……大凡學仙之道，用龍矯者。龍能上天入地，穿山  
入水，不出此術，鬼神莫能測，能助奉道之士，混合

杳冥，通大道也。……龍矯者，奉道之士，欲游洞天福地，一切邪魔精怪惡物不敢近，每去三川江洞州府，到處自有神祇來朝現。

虎矯、鹿矯也有類似功能。顯然，所謂三矯，實際是原始陟神巫術的方技化。修練三矯法術，必須做到以下幾點：

(1) 齋戒、潔身、焚香

《太上登真三矯經》云：

凡持鹿矯者，先須香湯沐浴三日，然後於甲子庚申日夜半時明，立小壇子，不論大小高下，用燈一盞，香一爐，花三朵，白茝草用八十一根，鋪在壇上，桃葉用七個，然後焚香。

凡用虎矯者，先當齋戒七日，於庚寅日夜半子時，立壇，下方上圓，地方一丈二尺，天圓三尺，用灰為界，道上安燈一盞，香一爐，鹿脯七分，白茝草一握，安排了當，然後焚香告祝。

(2) 口念咒語

鹿矯的咒語是：「白鹿、白鹿舍花果，玉帝命立至吾家，急急如律令敕。」虎矯首先告：「玉帝，願賜風岩猛虎一隻，與弟子乘騎，奉道濟度生靈。」然後將五帝印一道含於口內後，念咒曰：「庚辛妙機風虎將，三天敕命及吾乘，急急如玉



帝律令敕。」龍矯則念：「九天九地入吾鏡中，照之立現，乘騎太空，煉吾一體，與道合真，急急如律令，奉敕化冲和。」總之，所謂咒語就是要把自己的願望形諸語言，反覆念誦。實際上這是一種語言魔力信仰，相信憑藉語言可以支配自然控制自然。

### (3)存想

《太上登真三矯靈應經》曰，如龍矯則需反覆想像如下場面：「水面上赤龍乘騎如火雲，入於鏡中來往也。……然後用鏡照之，立有赤龍自於胯下，巡游八極，上天入地，入石穴無礙處，如太空，入水火不能傷身，百毒不害。如要止，其龍知人其意，止便止，起則便起，萬里如石中火落，早到也。」

實際上，存思在所有程序中是最重要的，所謂的龍虎鹿三矯其實就是在存思想像中實現的。不但是登蹻，所有與神交接的儀式需有巫師或道士在冥想、迷狂的狀態中以想像來完成。所以他們行法的時候常常借有形（如藥品）或無形（如舞蹈所致的興奮）的助力而達到一種精神極度興奮而迷狂的狀況，從而產生豐富的想像。

綜上所述，王子喬神話原本是因為惋惜和懷念慧而早逝的王子晉而產生的傳說，表現了當時人們對於死亡的觀念，重點在於再生。當它在後世與方士王喬的傳說混合在一起之後，遂變成了一個以宣揚登蹻法術為主的仙話。從中我們也可以看到，借助動物以陟神這種原始巫術，從漢朝開始已經漸漸演變為方術了。

## 第五節 釣魚得符神話的衍變與流播

### 涓子神話

在《列仙傳》中以釣魚顯示其神性的仙人有涓子、呂尚、琴高、寇先、陵陽子明及子英。如果我們把這六個神話視為一個系統，對其作一番考察的話，就會發現這其中至少有五個神話是同一原型的不同衍變。在長達五百多年的時間內，由於口頭傳承中的變異及文本傳抄中的訛誤，一個傳說表現為多種形態，這也並不奇怪。我認為，其中最原始的是涓子釣魚傳說。《列仙傳》載：

涓子者，齊人也。好餌術，接食其精，至三百年，乃見於齊，著《天人經》四十八篇。後釣於荷澤，得鯉魚，腹中有符。隱於宕山，能致風雨。受伯陽九仙法。淮南王安少得其文，不能解其旨也。其《琴心》三篇有條理焉。

涓子其人，異稱甚多。《漢書·藝文志》道家有《蜎子》十三篇，班固注云：「名淵，楚人，老子弟子。」《史記》卷七十四《孟荀列傳》云：「環淵，楚人，學黃老道德之術，因發明序其指意，著《上下篇》。」通常認為，蜎子（蜎淵）即環

淵。《風俗通義·姓氏篇》曰：「環氏出楚環列之尹，後以爲氏。楚有賢者環淵，著書《上下篇》。」張澍注曰：「環淵亦即蜎淵也。」錢穆先生說：「環乃本字，蜎乃借字。《楚策》范環，《史記·甘茂傳》作范蜎，此蜎、環相通之證。」<sup>43</sup>《文選》卷三十四枚乘《七發》云：

若莊周魏牟楊朱墨翟便蜎詹何之倫。

《淮南子》卷一《原道》篇云：

夫臨江而釣，曠日而不能盈羅，雖有鉤箴茫距，  
微綸芳餌，加之於詹何、蜎嬛之數，猶不能與網罟爭  
得也。

《太平御覽》卷八百三十四引宋玉《釣賦》云：

玄淵之釣，以三尋之竿，八絲之綸，餌以蜎蜎，  
釣以細針。

2  
2  
8

據李善《文選·七發》注，三文雖殊，其人則一，都是指《七略》上所說的蜎淵，亦即環淵。《文選》卷四十二應璩《與從弟君苗、君胄書》云：

弋下高雲之鳥，餌出深淵之魚，蒲且贊善，便嬛稱妙。

李善注云：

《淮南子》曰：「雖有鉤箴芳餌，加以詹何、便嬛之妙，猶不能與網罟爭得也。」高誘曰：「便嬛，白翁時人也。」《七發》曰：「娟嬛、詹何之倫。」然便嬛即娟嬛也。

《淮南子·道應》篇中的娟嬛，李善引作便嬛。所以，涓子異稱又多了娟嬛、便嬛、玄淵、便涓四種，而且還不止於此，郭沫若先生說：

《荀子·非十二子》篇有言：「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它翳、魏牟也。」它翳自來無考。但在《韓詩外傳》上有一段非斥十子的言論：「夫當世之愚，飾邪說，文奸言，以亂天下，欺惑衆愚，使混然不知是非治亂之所存者，則范雎、魏牟、田文、莊周、慎到、田駢、墨翟、宋鈃、鄧析、惠施之徒也。」通體抄襲《荀子》，只是除掉了子思和孟軻，把莊周來代替了史鱄。田文當即《非十二

子》篇的陳仲，則范睢自是它翼。但它翼與魏牟並舉而有「縱情性，安恣睢、禽獸行」的品評，可知必是道家者流，而范睢自來無道家之稱，據我的推察，《荀子》本文必然作「范翼」或「范蛭」，便是便蛭，亦即是環淵，因字壞，後錄書者便誤成「它翼」。韓嬰所見尚非誤本，因不知有范翼或范蛭其人，故又改校為名字熟悉的「范睢」，遂與《荀子》的原文了不相屬，此所謂書經三轉者也<sup>44</sup>。

同文中，郭沫若又說關尹即為環淵，那麼，涓子的異稱又多了四個，即它翼、范翼、范蛭、關尹。名字有如此之多的分化，事蹟便不可避免的會起變化。

涓子的年代說法也頗多。《文選·七發》李善注引《宋玉集》云「宋玉與登徒子偕受釣於玄淵。」可知涓子與宋玉同時而略早。班固《漢書·藝文志》注云為老子弟子，高誘《淮南子》注則謂為白公時人。郭沫若先生認為最可靠的還是《史記·孟荀列傳》中的說法即與田駢、慎到同為齊國的稷下先生。《戰國策·楚策》云楚王曾問范環相甘茂可乎，《史記·甘茂列傳》亦載此事，但記范環作范蛭，此乃楚懷王二年（B.C.327）事，所以，涓子的活動年代應在宋君偃即宋康王之時。

涓子的國別在大部份史料中均作楚人，唯《列仙傳》言為齊人，釣於荷澤，隱於宕山。王照園先生說：「宕當作礪。」

《漢志》有茫、碭二縣，皆因山爲名也。」<sup>46</sup>錢穆先生持同樣觀點<sup>46</sup>，此說甚是。《水經注》卷二十四《睢水注》云：

茫、碭二縣之間，多懷神智，有仙者涓子、主  
柱、並隱碭山得道。

2  
3  
1

碭山在今江蘇省碭山縣東南，其地初屬宋後入楚。上文我們曾說涓子的活動年代與宋國末代君主宋康王同時，應該經歷宋國滅亡的過程。由於宋國是被齊、楚、魏三家分割的，碭地雖屬楚而近齊，所以宋滅之後，涓子的國別便有了齊楚兩說。由此可知，涓子垂釣的神話實起源於宋國。

### 寇先、琴高、陵陽子與呂尚神話

知道了涓子神話的背景，我們再來看寇先、琴高、陵陽子明與呂尚神話。《列仙傳》寇先條云：

寇先者，宋人也。以釣魚爲業，居睢水旁，百餘年。得魚，或放或賣，或自食之。常著冠帶，好種荔枝，食其葩實焉。宋景公問其道，不告，即殺之。數十年，距宋城門鼓琴，數十日乃去。宋人家奉祀焉。

首先我們應該注意寇先是以釣魚爲業，涓子也「釣於荷

澤」；其次寇先是宋國人，居睢水旁，與涓子隱處乃一地，都屬碭郡。《水經》卷二十四《睢水注》云：

（碭郡）城西門即寇先鼓琴處也。先好釣，居睢水旁。宋景公問道，不告，殺之。後十年，止此門，鼓琴而去。宋人家奉事之。

我疑心「寇」字乃「冠」字之誤，一查書，前人已先我而發。楊守敬《水經注疏》卷二十四引孫志祖《讀書脞錄》卷四云：

《列仙傳》寇先，寇字誤。《廣韻》「冠」字注云：「又姓，《列仙傳》有冠先。」據此則今作寇，乃後人妄改。《御覽》一千卷引作「冠先生」，《水經·睢水》篇亦誤。

王照園也說「寇當作冠」<sup>47</sup>，《搜神記》卷一記此條亦作「冠先」。但孫志祖與王照園都不知道冠先即為環淵，亦即涓子。冠與環，先與淵在古音中均為一音之轉，這個神話は涓子神話的另一種表現形態。涓子條云其「《琴心》二篇有條理。」寇先條云其「善鼓琴」，不知道是因為環淵著《琴心》三篇，因而有善鼓琴之傳說，還是由於善鼓琴而把《琴心》三篇歸之於他；抑或是他既善鼓琴又作《琴心》三篇。不管怎樣，兩者之

間肯定是有聯繫的。

寇先神話中云宋景公問道於他，這是涓子活動年代的另一種說法。上文我們說過，高誘說涓子與白公同時，宋景公（頭曼）正與白公勝同時，所以我認為寇先神話乃是涓子神話的另一種表現形式。

下面我們再來看琴高神話：

琴高者，趙人也，以鼓琴為宋康王舍人，行涓、彭之術。浮游冀州涿（原注，一作碭）郡之間二百餘年。後辭，入涿水中取龍子，與諸弟子曰：「皆潔齋待於水傍，設祠。」果乘赤鯉來，出坐祠中，旦有萬人觀之。留一月餘，復入水去。

讀者可能會注意到它與寇先、涓子神話的一致性。首先，琴高與寇先一樣，也有鼓琴的特長。其二，這神話也與水中鯉魚有關。其三，琴高的年代是宋康王時。其四，他雖說是趙人，但他的前期活動地域卻在宋國，乃宋康王舍人。而其中的涿郡、涿水乃為碭郡、碭水之誤。《水經》卷二十三《獲水注》云：

獲水又東，谷水注之。水上承碭陂。……承諸陂散流，為零水、滾水、清水也。積而成潭，謂之碭水。趙人有琴高者，以善鼓琴，為宋康王舍人，行



彭、涓之術，浮游碭郡間。二百餘年，後入碭水中。

……果乘赤鯉出，入坐祠中，碭中有千萬人觀之。

《文選》卷十二《江賦》李善注引此條作碭水，《魏都賦》張注敘琴高事，亦作碭水。因此，琴高的活動地域和涓子、寇先一樣，也在碭郡。其五寇先神話說寇先被殺後，出水中距宋城門鼓琴數十日乃去，宋人家奉祀之；而琴高神話則說琴高在祠中留一月而去，有萬人觀之。其六，其名琴高，當與其善鼓琴有關，非其本名。所以我懷疑這一神話乃是寇先神話北流而產生的變異形態。

我們再來看《列仙傳》中陵陽子明條：

陵陽子明者，涇鄉人也。好釣魚於旋溪。釣得白龍，子明懼，解釣，拜而放之。後得白魚，腹中有書，教子明服食之法。子明遂上黃山，采五石脂，沸水而服之。三年，龍來迎去，止陵陽山上百餘年。山去地千餘丈，大呼下人令上山關，告言谿中子安當來，問子明釣車在否。後二十餘年，子安死，人取葬石山下，有黃鶴來。……

按漢代有關於陵陽子的傳說，《史記》卷一百一十七《司馬相如傳》引《子虛賦》云：

陽子驂乘，纖阿為御。

《集解》引《漢書音義》曰：

陽子，仙人陵陽子。纖阿，月御也。韋昭曰：

「陽子，古賢也。」

2  
3  
5

《索隱》云：

服虔云：「陽子，仙人陵陽子也。」張揖云：

「陽子，伯樂也。孫陽字伯樂，秦繆公臣，善御者也。」

同傳引《大人賦》云：

使五帝先導兮，反太一而後陵陽。

《集解》云：

《漢書音義》曰：「仙人陵陽子明也。」

可見在西漢人的心目中，陵陽子乃是一位善御的仙人。東漢後期，將其與陵陽子明混在了一起。在魏晉南北朝的材料中，陵

陽子明是以服食著稱，這在《列仙傳》中已有端倪，上引《列仙傳》中說他於白魚腹中得書，教其服食之法，所以葛洪《神仙傳序》云：

陵陽吞五脂以登高，商丘咀菖蒲以不終。

郭璞《游仙詩》云：

陵陽挹丹溜，容成揮玉杯。

《文選·江賦》李善注引《陵陽子明經》曰：「春食朝霞。」《思玄賦》注引《陵陽子經》曰：「夏飡沆瀣」。可見在魏晉人的眼中，陵陽子明基本上是以服食長生著稱。他的另一種事蹟即是釣得白龍，這也本之於《列仙傳》。《水經》卷二十九《沔水注》下云：

又東，旋溪水注之。水出陵陽山下，逕陵縣西，為旋溪水。昔涇縣人陵陽子明釣得白龍處。後三年，龍迎子明上陵陽山，山去地千餘丈。後百餘年，呼山下人，令上山半，與語溪中。子安問子明釣車所在。後二十年，子安死，葬山下，有黃鶴棲其冢樹鳴，常呼子安，故縣取名焉。

看來，應昭云《大人賦》中的陽子即陵陽子明是不對的。子明其人因在陵陽山升仙，故稱陵陽子明。但從應昭之注中可以知道，陵陽子明之事蹟當發生在東漢時。此一神話中，釣白龍，腹中有書的情節與涓子神話如出一轍。我推測，陵陽子明利用了其家鄉的傳統神話（陵陽子明家鄉銓縣，在今安徽省宿縣，此地原屬宋，離涓子神話的產地碭郡不遠），以神化自己的服食之方。這樣，陵陽子明也與釣術拉上了關係。

被載入正史的姜太公（呂尚）釣魚傳說也是涓子神話的訛傳。《列仙傳》呂尚條云：

呂尚者，冀州人也。……西適周，匿於南山，釣於磻溪，三年不獲魚。比閭皆曰：「可已矣。」尚曰：「非爾所及也。」已而果得兵鈐於魚腹中。文王夢得聖人，聞尚，遂載而歸。至武王伐紂，嘗作《陰謀》百餘篇。服澤芝地髓，具二百年而告亡，有難而不葬。後子伋葬之，無屍，唯有《玉鈐》六篇在棺中云。

涓子釣魚傳說在《太平御覽》九百三十五引《符子》中是這樣記載的：

太公涓釣於隱溪，五十有六，而未嘗得一魚，魯連聞而觀焉。……曰：「釣所以在魚，無魚何釣？」

太公曰：「不見康王父之釣耶？念蓬萊，釣巨海，摧岸投綸，五百年矣，未嘗得一魚，方吾猶一朝耳。」

太公乃古時對老者的尊稱，太公即涓子。這一寓言在《莊子》中就開始衍變了。《田子方》篇曰：

文王觀於臧，見一丈夫釣，而其釣莫釣，非持其釣者也，常釣也。

成玄英疏曰：「臧者，近渭水地名。」陸德明《釋文》引李頤《集解》云：「臧，地名也。……『丈夫』本或作『丈人』。」丈夫似以丈人爲是，丈人與太公同意，均是對年輩高之人的稱呼。臧爲地名也不錯，但並非近渭水之地，古無舌頭舌上之分<sup>48</sup>，臧者，宕也。宕山即爲礪山。所以，臧丈人即宕地的老者，亦即是太公涓。這一傳說的唯一改變在於觀釣者的換成了周文公，遂使釣魚傳說附會到了姜太公的身上。很明顯，呂尚神話中釣魚剖腹有兵鈴的情節與著書的記載，均源自於涓子神話。此一傳說在《莊子》中的另一分化形式見之於《外物》篇：

任公子爲大釣巨緇，五十犗以爲餌，蹲乎會稽，投竿東海，旦旦而釣，期年不得魚。已而大魚食之，牽巨釣陷，沒而下驚，揚而奮鬣，白波若山，海水震

蕩，聲牟鬼神，憚赫千里。任公子得若魚，離而臘之，自制河以東，蒼梧以北，莫不厭若魚者。

總之，從戰國到西漢，釣魚傳說一直是道家常稱引的寓言。

### 彭祖神話

綜觀上述幾個神話可知，釣魚傳說的發源地在宋國，之後有北移（如琴高神話）南下（如陵陽子明神話）的流播，它是《莊子》、《淮南子》等道家書籍常常稱引的寓言。這一傳說的產生很可能與宋國的河神崇拜有關。睢水附近有睢陽縣，是為宋國國都（碭山即在附近），歷史上有宋元君夢神龜的記載。《水經》卷二十四《睢水》注云：

昔宋元君夢江使乘鰲車，被鱗衣，而謁於元君。元君惑衛平之言，而求之於泉陽。男子余且獻神龜於此矣。秦始皇二十二年以為碭郡。

這一史實又見於《莊子·外物》及《史記·龜策列傳》。龜者，水精也。《水經注》睢水條中類似神話最多，這可能是因為宋國國都近水，有關水神的傳說較他國為豐富的緣故。涓子作為善釣者實與水神有關，所以《列仙傳》稱他能致風雨。水神例兼風雨之神，湘君、湘夫人、河伯等，都有呼風喚雨的職能。在碭郡附近的彭城有仙人彭祖的傳說，《列仙傳》云：

彭祖者，殷大夫也。姓錢名鏗，帝顓頊之孫，陸終氏之中子。歷夏之殷末，八百餘歲。常食桂芝善導引行氣。歷陽有彭祖仙室，前世禱請風雨，莫不輒應。

彭祖是大家熟悉的以長壽著稱的古仙人，可他為什麼能「禱請風雨，莫不輒應」，具有雨師的職能呢？這同樣與水神崇拜有關。明清以來，一些學者都懷疑彭祖即是彭咸，明朝人汪瑗《楚辭集解》云：

曰彭咸，曰彭鏗，曰彭翦，曰錢鏗，其實為一人，明矣。

俞樾《俞樓雜纂·讀楚辭》說：

彭祖名鏗，鏗從堅聲。《廣韻》：「堅音古賢切。」而從咸得聲之字：緘、繫、璫、蹶、蹶，並音古咸切。則咸與堅亦雙聲也。《廣韻》「繫」字下注云：「慳恪」，是繫即慳矣。彭咸或即彭鏗乎？《論語》：「竊比於吾老彭。」包注：「老彭，殷賢大夫。」邢疏以為即彭祖，而王逸解彭咸亦謂殷賢大夫。……《離騷》之彭咸，《論語》之老彭，同為殷賢大夫，或一人。

戴震《屈原賦注·音義上》「彭咸」條云「一說即《論語》所稱老彭。」如此說成立，那麼，彭咸是投水而死的。《離騷》王逸注云：「彭咸，殷賢大夫，諫其君不聽，自投水而死。」《九章·悲回風》云：「凌大波而流風兮，托彭咸之所居。」《九嘆·離世》云：「九年之中不吾反兮，思彭咸之水游。」

我認為彭咸很有可能即是馮夷。古無輕唇音，馮讀如 peng。《戰國策·韓策一》有「韓朋」，《史記·田完世家》作「韓馮」；《淮南子·道應》篇云：「大貝百朋」，《意林》卷一，《類聚》卷八十四引《六韜》作「馮」；《說文》：「無舟渡河也」，經傳俱作「馮」。而咸與夷乃陰陽對轉。不光在音韻學上有互通的可能，它們在事蹟上也十分相似。《九歌》補注引《抱朴子·釋鬼》云：

馮夷以八月上庚日渡河溺死，天帝署為河伯。

《搜神記》卷四、《史記·滑稽列傳》正義、《莊子·大宗師》釋文引《清泠傳》都如此記載，所以，馮夷與彭咸均為溺水而死。彭咸在傳說中為殷之忠臣，而馮夷所沉之淵又名忠極之淵。《山海經·海內北經》云：

縱極之淵，深三百仞，維冰夷恆都焉。冰夷人面，乘兩龍。一曰忠極之淵。



是因為彭咸（馮夷）沉於忠極之淵，因而有殷賢臣的傳說呢，還是因為他為殷賢臣，所以名所沉之淵為忠極之淵，現在已不得而知。孫作雲先生也認為彭祖即為河伯（馮夷），他說：「我認為彭祖或彭鏗不是一個人名，而是一個氏族名，又是從氏族成為國家的一個國家名。……這個部落在夏代初年，就是河伯。河伯是以豬為圖騰的部落酋長，因為部落地點近黃河，故稱為河伯。」<sup>49</sup>人名與氏族名實際上並不矛盾，很多氏族即用其始祖作為氏族之名，彭祖部落是否以豬為圖騰我們也暫不去管他，但他說彭祖即河伯，我是非常贊成的。

聞一多先生在《天問疏證》中說，馮夷又可轉化為屏翳，此說極確。上文我們說過，水神常常兼及雨神之職。董仲舒《春秋繁露·求雨》云：「春旱求雨，會縣邑以水日，會民禱社稷山川。」馮夷之異稱尚不止於此，在《淮南子》中，它又稱為彭澹。《俶真訓》曰：

譬若周云之龍葆，遼巢、彭澹之為用，沉溺萬物，而不與為淫焉。

高誘注曰：

周云，密雨雲也，龍葆，聚合也。遼巢彭澹，蘊積貌也。

高誘此說不確，我認為遼巢、彭澣均為雨神名，彭澣即屏翳、馮夷，亦即彭咸（彭祖），這樣上文才能得到正確理解。聞一多還說，封豨亦即馮夷、河伯，此說亦可從<sup>50</sup>。

至此，我們可以大致明白彭祖為什麼會「禱請風雨，莫不輒應。」而善釣者涓子「能致風雨」，大約也與宋人把他視為水神有關。

我推測彭咸赴水很有可能反映了古代的一種宗教儀式：沉人祭河以通河神。祭河求雨的儀式在卜辭中屢有記載：

貞，今日𣎵（籲）河，弗其〔雨〕？（《鐵》

94，4）

□未卜𣎵貞求雨自於河，十三月。（《中央》

4，0，0008）

勿於河雩，出來自西。（《佚》145，《續》1，

35，8）

勿於河雩，亡其來自□？其來自西（《續》1，

36，4）

在祭河的儀式中，交通人神的使者往往由人來承擔，沉人以祭是很普遍的現象。卜辭中有這樣的記載：

丁巳卜，其𣎵於河宰，沈邦。（《上》23，4）

丙子卜，賓貞，𣎵珣酈河。（《鐵》127，2）

陳夢家說：「佻從二人從女，當是《說文》奴之古文，此云「奴珣酇河」者，沈奴珣以酇河也。」<sup>51</sup>《周禮·小子》及《犬人》《羊人》中有「沉辜」一事，陳夢家認為亦指沈奴妾之祭，「辜」亦罪人也<sup>52</sup>。《莊子·大宗師》云：「牛之白額與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。」戰國時期，西門豹為鄴令，還有以人祭河的記載。

很多人都認為彭咸即是巫咸。俞樾《俞樓雜纂·讀楚辭》說：

《尚書》「巫咸乂王家」，而《山海經·大荒西經》言巫咸，又言巫彭，<sub>3</sub>《海內西經》言巫彭不言巫咸，疑本一人。巫者其官也，系氏言之曰巫彭，系名言之曰巫咸耳。然則《離騷》之彭咸，即《尚書》之巫咸與？

果如其所述，那麼，巫咸又是主持祭川儀式的巫師。《御覽》卷七百九十引《外國圖》說：

昔殷帝大戊，使巫咸禱於山河。巫咸居於此，是為巫咸民，去南海萬千里。

今本《竹書記年》大戊十一年載：

### 命巫咸禱於山川。

由此可知，殷商大戊執政期間，確有命巫咸禱山川的史實，而且這次祭儀非常著名，戰國期間，秦國人還模仿這次祭儀以制敵。秦《詛楚文》三塊大石，銘文各奉一位大神，其中有巫咸之名，秦人把這三塊祭石和圭玉、犧牲一道沉在水裡以詛咒楚人。實際上，刻有巫咸之名的祭石是代替巫咸本人的，所以商朝巫咸祭川有極大的可能是要沉入於河的。由於巫咸是祭川而沉於河的，所以他才享有崇高的地位，博得忠臣的美名。

現在我們來綜述一下河神傳說的源起：巫咸（彭咸、彭祖）原為殷商時期主持祭川的巫師，被沉於河，因而被尊之為河伯<sup>53</sup>。在傳說中有忠臣之名。由於傳說流播，文獻記載各異，所以在楚稱彭咸，在秦稱馮夷。他兼任雨師之職，即為屏翳與彭濩。

巫咸在傳說中尚為醫神。《大荒西經》云：巫咸所在之靈山，「百藥爰在」；《山海經·海外西經》云：「巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登荷山，群巫所從上下也。」郭璞注云：「采藥往來。」《御覽》卷七百二十一引《世本》宋注曰：「巫咸，堯臣也，以鴻術為帝堯醫。」又引《論衡》曰：「咸巫能祝（咒）延人之病。」由此我們也許可以明白彭祖為什麼會以長壽著稱，有服食導引的仙蹟流傳。當然，巫咸很可能在後世成為巫師的通用名，《列仙傳》中的彭祖事蹟乃是許多年來很多巫師事蹟的層疊。

## 釣魚神話的影響

最後，我們再回過頭來看釣魚神話，這一系統的神話傳說對兩漢年間的河圖神話影響最大，我們幾乎可以將其視作是河圖神話的淵源所自。由於這一系統的傳說的影響，鯉魚出水被視作是一種祥瑞標誌，魚成為水神的使者。《儀禮》卷五十《有司徹》疏引《尚書中候》云：

魚者，水精，隨流出入，得申朕意。

《藝文類聚》卷十二、《太平御覽》卷八十三、《詩·商頌》譜引《尚書中候》云：

天乙在亳，諸鄰國襁負歸德，東歸乎洛，習禮克壇，降三分沉璧，退立。榮光不起，黃魚雙躍，出躋於壇。黑鳥於雄，隨魚亦止，化為黑玉赤勒，曰：「元精天乙，受神符代桀，克三年，天下悉合。」

本來釣魚出書（符）的傳說其功能是文本神化，方士據此以渲染文本的神秘感，增加文本的權威性。但在圖緯中，這一情節具有更重大的意義與職能，剖魚出符開始衍變為龍魚負圖而出這一著名神話。《御覽》卷八、《路史後記》卷六引《尚書中候》云：

周成王舉堯舜之禮，沉璧於河，白雲起而青雲浮，至乃有蒼龍負圖臨河。

《詩·周頌》譜疏、《路史後記》卷六引《中候摘洛戒》云：

周公旦欽惟昊天，順踐祚，即攝七年。……鸞鳳見，冥英生，青龍銜甲，玄龍背書以上。

姜太公垂釣傳說在讖緯中也在變異與發展。《御覽》卷八百七十二引《中候洛師謀》曰：

呂尚出游，於戊午有赤人雄出，授吾簡冊丹書，曰：命由呂。

《路史後記》注引《尚書帝命驗》曰：

季秋之月甲子，赤爵銜丹書入於豐，止於昌戶，昌拜稽首，至於礪溪之水，呂尚釣涯。王下趣拜，曰：「望公七年，乃今見光景於斯。」答曰：「望釣得玉璜，刻曰：『姬受命，呂佐旌。』」遂置車左，王躬執驅，號曰師尚父。

《古微書》卷三引《尚書中候》云：

太公釣於幡溪，夜夢北斗神告以伐紂之意。

總而言之，這一傳說系統在讖緯中的變異是朝著把釣魚得符這一情節視之為天命顯現與祥瑞標誌這一方向發展，而漸漸失去其文本神化的原意。由此，釣術神話不僅在宗教中，也在政治上產生長久而深刻的影響。

1:《遠遊》中也出現過「仙」字，但《遠遊》之年代無法確定，所以不能視之為可靠的先秦材料。

2:此條不見於今本《抱朴子》。

3:Cerny. Leonerd & Carter John; Death perspectives and religious orientation as a function of christion faith. Paper presented for the society for the Scientific Study of Religion Chicage, 1977, pp.1.

4:Spilka Bernard; Stout Lerry; Minton Barbara; & Sizemore Douglas: Death perspectives, death anxiety, and form of persoul religion, Paper presented for the Scientifie Study of Religion. Philadelphia 1977 pp.169 - 178. 以上均轉引自《宗教心理學》，陳麟書等譯，四川人民出版社，1990，第493頁。

- 5:載《圖書集刊》，四川省立圖書館，1948年。
- 6:嚴可均《全上古三代秦漢六朝文·全梁文》卷十七，中華書局，1958年。
- 7:見錢穆《先秦諸子繫年·諸子擔逸》，中華書局，1985年，第508-509頁。
- 8:此傳授譜系頗有令人難解之處，與安期生為友的蒯通為曹參之客，但安期生的四傳弟子居然為曹參之師。錢穆先生早就有過質疑。聞一多先生認為安期生、樂瑕公、樂巨公為一人。見錢穆《先秦諸子系年·老子雜辨》及《神仙考》附注，《聞一多全集》第一卷，三聯書店1982年，第171頁。下引同。
- 9:徐福籍貫見於《史記·秦始皇本紀》：「齊人徐市上書。」韓終籍貫見於洪興祖《楚辭·遠游》補注引《列仙傳》：「韓終，齊人。」加上安期生，應為三人。但聞一多考證，安期生實為趙人，在此姑從其說。
- 10:《史記》卷二十八《封禪書》。
- 11:《史記》卷二十八《封禪書》
- 12:見《史記》卷一百一十八《淮南衡山王列傳》索隱引《淮南王要略》。
- 13:胡適《淮南王書》，上海新月書店，1931年，第8頁。
- 14:《淮南王書》，第98-99頁。
- 15:見陳振孫《直齋書錄題解》卷十二神仙類。
- 16:《少室山房筆叢·四部正訛下》。
- 17:《四庫全書總目提要》卷一百四十六道家類《列仙傳》提



要。

18:李劍國《唐前志怪小說史》，南開大學出版社，1984年，第189－190頁。

19:「吳地」指稱的範圍各個時期並不相同，據《中國歷代天災人禍表》，兩漢魏晉南北朝時期可以被稱之為「吳」的任何區域在此之前都沒有發生過大疫。

20:余嘉錫《四庫提要辨正》卷十九，中華書局，1980年，第1207頁。

21:《神仙考》，載《聞一多全集》第一冊，第156頁。

22:參見張光直《中國青銅時代》二集對此問題的論述，三聯書店，1990年，第62頁。

23:《增訂殷墟書契考釋》，東方學會印，丁卯年，第16頁。

24:陳夢家《古文字中之商周祭祀》，《燕京學報》，十九期，1936年，第113頁。

25:羅振玉《殷契考釋》，第49頁。

26:陳夢家《古文字中之商周祭祀》，第111頁。

27:張秉權《商代的祭祀與巫術》，《歷史語言研究所集刊》，四十九本第三分，1978年，第479頁。

28:《山海經》中另有一位被曬死的女巫。《大荒西經》云：「有人衣青，以袂蔽面，名曰女丑之尸。」「衣青衣」這一特徵和黃帝所下的女魃的服飾是一樣的。《海外西經》載「女丑之尸，生而十日炙殺之。在丈夫北，以手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。」袁珂認為這一神話同樣是反映了女巫飾為旱魃而暴之焚之以禳之的巫術儀式。見

- 《山海經校注》，上海古籍出版社，1980年，第218頁。
- 29:《列仙傳校正》卷上，龍溪精舍叢書本，下引同。
- 30:吳曾德《漢代畫像石》，文物出版社，1984年，第99頁。
- 31:今本《抱朴子》無此條。
- 32:見《中國青銅時代》二集中《商代的巫與巫術》一文，三聯書店，1990年。應該指出，張光直先生的這種分類互相包容涵蓋，並不科學，如鳥即屬動物，不宜分屬兩類；無論用什麼手段陟降神靈，均需要相應儀式；而且，他至少漏掉了煙火這一陟神手段。
- 33:郭沫若《卜辭通纂》，東京文求堂石印本，1933年，第398頁。
- 34:當然更大的可能是把它們作為神祇的食物。這個問題在考古材料中找不到答案，在卜辭記錄中也看不出線索。見張光直《中國青銅時代》二集，第58頁。
- 35:孫作雲《飛廉考》，《華北國立編輯館館刊》，二卷三期，1943年。
- 36:Mircea Eliade “Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy” (Princeton University Press 1964) pp.88-89.
- 37:Joseph Campbell “The Masks of God: Primitive Mythology” (New York: The Viking Press 1959, pp.257)，以上均轉引自《中國青銅時代》，第327頁。
- 38:Margaret Nowak and Stephen Durrant “The Tale of the Nišan Shamaness A Manchu Folk Epic” (Seattle and London University of Washington Press 1977) pp.62-63, 66

-67。轉引自《中國青銅時代》，第327-329頁。

39:《濮陽出土六千年前的龍虎圖案》，《中國文物報》，1988年1月29日，第一版。

40:《新發現的長沙戰國楚墓帛畫》，《文物》，1973年第七期。

41:《先秦漢魏晉南北朝詩》，中華書局，1983年，第261頁。

42:同上，第262頁。

43:錢穆《先秦諸子繫年》，中華書局，1985年影印本，第207頁。下引同。

44:《郭沫若全集》歷史第一卷《青銅時代·老聃、關尹、環淵》，人民文學出版社，1982年，第543-544頁。

45:見王照園《列仙傳校正》卷上。

46:見錢穆《先秦諸子繫年》，第210頁。

47:《列仙傳校正》卷上。

48:此說由錢大昕提出後，已成為音韻史上的定論，具體例證可見錢大昕《十駕齋養新錄》卷五。

49:孫作雲《天問研究》，中華書局，1989年，第310頁。

50:詳細考證見《天問疏證》，三聯書店，1980年，第55-56頁。

51、52:《古文字中之商周祭祀》，第127-128頁。

53:文獻裡「水死」而被祀為河神的例子甚多。具體例證參見蕭兵《楚辭與神話》，江蘇古籍出版社，1986年，第327-328頁。

## 第六章

# 西王母神話的 演變與流傳

西王母是道教崇奉的一尊大神，有關她的神話經歷了一個長期的發展與演變過程，至《漢武帝內傳》出現而基本完成。在本章中，我們首先研究西王母傳說在兩漢時期的演變過程；其次分析這一傳說在魏晉期間的發展；再次研究《漢武帝內傳》產生背景以及與道教傳經儀式之間的對應關係，探討它在道教中的功能，最後考察它的作者並研究傳經神話在魏晉南北朝期間的流播。

## 第一節 兩漢時期西王母形象 的演變及其契機

### 西王母之名的來源

西王母這一名稱的最早記載似乎可以上溯到商朝，卜辭上記載過對西母的祭祀：

佑於東母，西母，若。（《后》1，28，5）

又歲於伊，西母。（《粹》195）。

這裡的西母是不是西王母，還難以斷定。陳夢家、丁山、張光直等人都傾向於肯定此說<sup>1</sup>。較可靠的戰國年間的文獻材料，如汲冢出土的《穆天子傳》、《竹書記年》，以及《莊子》、《山海經》等典籍中都記載過西王母的事蹟<sup>2</sup>。《竹書紀年》：「十七年，西征崑崙丘，見西王母。西王母止之，曰：『有鳥鵲人。』」（其年）西王母來見，賓於昭宮。」此段記載殊為平實，可能還有闕文，西王母所說的話難以理解。與《竹書紀年》同一來源的《穆天子傳》中有關周穆王與西王母相見的記載非常詳細，如卷三云：

吉日甲子，天子賓於西王母。用執玄圭白璧，以見西王母。好獻錦組百純，（闕）組三百純。西王母再拜受之（闕）。乙丑，天子觴西王母於瑤池之上。西王母為天子謠曰：「白雲在天，山陵自出。道里悠遠，山川間之。將子無死，尚能復來。」天子答之曰：「予歸東土，和治諸夏。萬民平均，吾願見汝。比及三年，將復爾野。」天子遂升翕山，乃紀其蹟於翕山之石，而樹之槐眉，曰西王母之山，還歸其（闕）。

由於《穆天子傳》中詳細記載了周穆王西行見西王母的行程、日期、及所經地名，雖不能盡信，卻為後代學者考察西王

母的身份和所在的具體方位提供了很多線索。劉師培認為，西王母乃是西膜的轉音，為種族名，其《穆天子傳補遺》卷二云：

則崑嶺東西，阿母河南北，均漢塞種所居，即周代西膜之人所居。西膜者，種名也。考之西籍，謂之古代亞州西境，達於中亞以東，為塞迷種所居。西膜即塞迷之轉音，塞又西膜之省音也。膜拜及卷四膜覆均由西膜得名，而非沙膜也。

同書卷三又云：

西王母為極西古國，蓋西膜轉音為西王母，緩讀之則中有助音，古人以中土字音迂寫之則為西王母。……今波斯附近在兩周時為阿西利亞國所宅，此之西王母，殆即古亞西利亞與（後之安息國即阿西之轉音）瑤池、崑山、溫山、潯山均在其地。

西王母位於何處呢？同書卷四云：

由今後藏西北行，沿印度河西北及阿母河上游（即赤烏所在），又東北以至帕米爾，即此文所謂群玉之山，截春山之北也。更西沿阿母河北行，經鹹海

而至波斯東北，即西王母之邦也。嗣復北至裡海附近（即大曠原所在），東沿阿母河北折而入新疆北境，又東南入甘肅，又沿陝西邊境入山西，以歸河南周都，此穆王西征所行之道。

他誤以為西膜（Sumer）和塞迷（Semite）為同一民族。丁謙《穆天子傳考證》卷二對此表示反對，他認為西王母的神名，其地在今波斯西境西西里亞國都尼尼微城：其云：

竊謂西王母者，古加勒國之月神也。《軒轅黃帝傳》言：「時有神西王母，太陰之精，天帝之女」，可為月神確證。考加勒底建都於幼發拉的河西濱，名曰吾耳（一作威而）城，有大月神宮殿，為當時崇拜偶像之中心點。（見《興國史譚》）。又其國合諸小邦而成，無統一之王，外人但稱為月神國。以中國語意譯之則曰西王母，即稱其國為西王母國。嗣並移而名其國之王。而彼地史書，實無此神名，無此國名，無此王名。自是國統雖易，中國人稱之如故。……茲以穆王所至西王母邦為西西里亞，不但國勢固符，即道里亦相吻合。……穆王見西王母處當即亞西利亞國都尼尼微城<sup>3</sup>。

凌純聲基本贊同丁謙之說，並引 Dhorme 之說補充道：

丁謙言彼地史書實無此神名之言不確，古代蘇膜和阿喀稱月神為 sin，有時拼成 si-in 或 si-ennu，尤其後者音很近「西王母」三字，而其國一年之中，在夏至之月，以一月祭獻月神，acclden 語稱 ri-mann，後又名 siwan，二字音則與西王母或「西王」之音更加相似。（Eitel）亦認為：西王母三字可能是多音節，非中國語。可見西王母二字是蘇膜語月神 si-en-nu 音譯而來<sup>4</sup>

按照原始材料中的西王母形象而言，大部份學者認為它是我國西北地區的原始氏族部落。朱芳圃根據上古語音及西王母在《山海經》中的外形特徵，認為西王母是西方獏族所奉祀的圖騰神像，此說較其餘諸說平實可信<sup>5</sup>。儘管西王母究竟指什麼並不是本章討論的重點，但鑑於本世紀以來西域研究中不斷取得新的成果，在此基礎上我擬提出一個新的看法，以求教於方家。

1918年，柏林的突厥語學家繆勒（F.W.K. Muller）為了證明所謂「吐火羅語」定名的正確，發表了《Toxri 與貴霜》一文，他通過刊布回鶻語經卷跋文來試圖證明 toxri \ to ri 與吐火羅的關係。在這篇論文裡，繆勒刊佈了三則回鶻語跋文，編號為吐魯番Ⅱ、勝金口32的殘卷跋文中有一句話：「我還要向三唆里迷 uc Sulmida……」這使得唆里迷的名字第一次重見



於世。1930年羽田亨發表《回鶻文摩尼教徒祈願文斷簡》。作者在文中研究了日本京都大學文學部東洋史研究室收藏的兩頁回鶻文文書，從第一頁的第十二、十三行中檢出 Solmilg \ Suimilg 的名字，由此可知繆勒所刊回鶻語跋文中的 Sulmida \ Solmida 之 da 當為突厥語中表示地點的接尾詞，而這個 Sulmi \ Solmi，應當就是《元史·哈刺亦哈赤北魯傳》中提及的唆里迷國，傳云：

哈刺亦哈赤北魯，畏兀人也。性聰敏，習事。國王月仙帖木兒亦都護聞其名，自唆里迷國徵為斷事官。……從滹西征，至別失八里東獨山，見城空無人，滹問：「此何城也？」對曰：「獨山城。往歲大饑，民皆流移之他所。然此地當北來要衝，宜耕種以為備。臣昔在唆里迷國時，有戶六十願移居於此。」

羽田亨據此而推斷唆里迷當在元代別失八里附近，伯希和表示完全贊同。其後不久，英國的伊蘭語學者貝利（H.W. Bailey）從和闐語文獻即所謂綱和泰卷的和闐語行紀部分的第三十一行，從巴黎藏敦煌卷子伯希和編號2898號文書的第九行檢出唆里迷這個地名。恆寧（W.B. Henning）也從賴歇爾特（Reichelt）刊布的《粟特語寫本殘卷》中檢出此名。恆寧還從粟特文書中看到，唆里迷自有城主稱王，其地位與回鶻王相當，可見該城地位亦與高昌相若，並非總是臣屬於高昌。恆寧

強調指出，回鶻語跋文反映出來唆里迷在傳播佛教方面的重要性直與庫車相埒，「這一點非常誘惑人們設想其地為或為焉耆」，這種說法得到了我國學者張廣達先生的贊同<sup>6</sup>。唆里迷的具體位置在哪兒，我不能置喙，但我覺得 Sulmi \ Solmi 這個地名及其方位非常誘惑人們設想它即西母、西王母之對音。亦即《穆天子傳》中所載西王母，很有可能即是焉耆，或者在蒲類海之南。

### 西王母與不死藥

綜觀兩漢時有關西王母的材料，有些仍保持著西王母為氏族部落或國度名稱的原貌。如《爾雅》卷七《釋地》曰：「觚竹、北戶、西王母、日下，謂之四荒。」《史記》卷一百二十三《大宛列傳》曰：「安息長老傳聞條枝有弱水、西王母。」但西王母的形象在更多的材料中已漸漸發生轉變，第一步是西王母與不死之藥發生了聯繫。在先秦材料中，找不到不死藥與西王母的聯繫，但在漢朝的典籍及實物圖像中，有關記載隨處可見。《淮南子》卷六《覽冥》篇云：

譬若請不死之藥於西王母，姮娥竊之於奔月。

《續漢書·天文志上》注引張衡《靈憲》：

羿請不死之藥於西母，姮娥竊之於奔月，將往，  
枚筮之於有黃。……

《北堂書抄》卷一百五十引《歸藏》，《李淳風己巳占》引《連山易》都有類似說法。山東沂南北寨出土的漢畫像磚中，西王母左右各有一人在搗藥，南陽出土的石刻畫像中，在畫的最下部也有玉兔搗藥的場面<sup>7</sup>。我認為，將西王母與不死之藥聯繫起來的契機，是兩者在地域上同在西方。

在古人心目中，不死之藥是出於西部的。屈原在《天問》中問道：

黑水玄趾，三危安在？延年不死，壽何所止？

黑水、玄趾、三危，據王逸注均為西方地名。古人相信服之使人不死金丹，其發源地也在西方。上章我們引《黃帝內經素問》卷四論及中國各派醫術的分布區域，明確提到金丹來自西方。能夠治病救人的金丹從醫術角度看為毒藥，但從仙術角度看卻是能使人長生的仙藥。

方詩銘先生更具體地指出：羿從西王母處所請的不死之藥即為玉英<sup>8</sup>。此觀點極有見地，把西王母與不死之藥聯繫起來的正是玉英。玉在古代宗教儀式中，原是不可缺少的重要器物，其用途多種多樣，但我認為最基本的用途是作為神的食物，其他用途均由此擴展而來。有很多資料表明，在古人心目中，神是靠食玉為生的。《山海經·西次三經》云：「又西北四百三十里，曰崑崙山，……其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸湯湯，黃帝是食是饗。」《列仙傳》卷一載仙人赤松子「服水

玉，以教神農。」屈原在飛升時，要「折瓊枝以爲羞兮，精瓊靡以爲粦。」（《離騷》）這種觀念也反映在早期墓葬中。江蘇常州寺墩良渚文化 M43號墓，其主人爲一青年男子，考古工作者認爲，人們爲他舉行過斂葬的宗教儀式。其過程是先在死者的頭前腳後鋪上各十餘件玉璧，然後放火燃燒，等火將滅時將死者安放在葬地，再圍繞四周安放玉琮，並在頭前腳後放置陶器和其他玉石器，而將最好的玉璧擺在死者的胸腹之上，最後覆土掩埋。特別值得注意的是，其中有二十一件玉璧碎裂爲數塊，並且是有意爲之<sup>9</sup>。爲什麼要把玉敲碎？顯然是爲了方便吞食。所以，屈原飛升陟神時的食物也是「精瓊靡」，即玉的碎屑。《史記》卷三《殷本紀》記載武王伐紂時：

紂兵敗。紂走入，登鹿台，衣其寶玉衣赴火而死。

《正義》引《周書》曰：「紂取天智玉琰五，環身以自焚。」自焚是登遐升天的一種手段，以玉環身則是爲死後準備食物。《左傳》昭公二十四年（B.C.518）載王子朝用成周之寶珪於河；定公二年（B.C.508），蔡侯執玉而沉於漢；襄公十八年（B.C.555），晉侯伐齊，獻子沉玉而濟於河；僖公二十八年（B.C.632），子玉夢河神求瓊弁玉嬰。河神需要玉顯然不是爲了把玩，古人是把玉作爲河神的食物而供獻給河神的。張光直先生統計過，玉在《山海經》中一共出現過一百三十七處，其中一百二十七處是與山結合，多指某山多金玉，多玉，或山

之陽或山之陰多玉，這同樣是爲了說明此山食物豐富，適合於神靈居住。

在漢代的材料中，有關玉英爲神食物的記載就更多了。羅振玉的《漢兩京以來鏡銘集錄》中有《大山銘》<sup>10</sup>，銘文云：

上大山，見神人，食玉英，飲澧泉。

又：

駕飛龍，乘浮雲，上大山，見神人，食玉英，餌黃金。……

《華山鏡》銘文：

上華山，鳳凰集，見神□，保長久，壽萬年，周復始，傳子孫，福祿□。日以□，食玉英，飲澧泉，駕青龍，乘浮雲，白虎□。

2  
6  
2  
玉英作爲神的食物，很自然地成爲傳說中的不死之藥。在古人的心目中，玉出於西方，尤以崑崙所出者爲勝。《史記》卷一百二十三《大宛列傳》曰：

而漢使窮河源，河源出于窶，其山多玉石，採

來，天子案古圖書，名河所出山曰崑崙云。

《九章·涉江》曰：

登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同  
光。

2  
6  
3

嚴忌《哀時命》曰：

願至崑崙之懸圃兮，採鐘山之玉英。

而按照《山海經·西次三經》的記載，西王母所居之地，正好稱為「玉山」：

西水行四百里，曰流沙，二百里至於羸母之山。  
……其上多玉。……又西三百五十里，曰玉山，是西  
王母所居也。

郭璞注云：「此山多玉石，因以名云。《穆天子傳》謂之群玉之山。」可見西王母居地的主要特徵是多玉石，也就是多不死之藥，所以羿請不死之藥要去西王母處。

在早期文獻中，西王母的名稱有多種用法，一是神名或部落酋長名，如《穆天子傳》；二是指地名方位。「羿請不死之

藥於西王母」中的西王母，原本顯然是作為方位地名來使用的，猶如《荀子》卷十九《大略》中所說的：「禹學於西王國」一樣，可人們把它誤讀成人物之後，就起了一系列的變化。

## 西王母地位的提升

自從西王母與不死之藥聯繫起來之後，西王母一變而成了漢人心目中的長壽之神。司馬相如《大人賦》云：

低回陰山翔以紆曲兮，吾乃今日睹西王母。矐然  
白首戴勝而穴處兮，亦幸有三足鳥為之使。必長生若  
此而不死兮，雖濟萬世不足以喜。

羅振玉《漢兩京以來鏡銘集錄》中有《元興鏡》，銘文曰：

來言之紀□竟始，諫銅錫去其宰，以之為鏡宜孫  
子，長葆二親樂毋□，壽弊金石西王母，棠安作。

《尚方鏡》及《蔡氏鏡》銘文中都把西王母作為長壽的象徵。  
焦延壽《易林》卦辭中保存有許多西王母的傳說：

弱水之西，有西王母，生不知老，與天相保……  
（卷二《訟》之《泰》）。

此外西王母又有了福神與高禰之神的職能。如卷二〈坤〉之〈噬嗑〉：

稷爲堯使，西見王母。拜請百福，賜我嘉子。

卷二〈訟〉之〈需〉云：

引鬻牽鬚，雖懼無憂，王母善禱，禍不成災。

焦延壽《易林》作於東漢初年，可見西王母在西漢時期即已成爲高禰之神。西漢末年，成哀平三世無子，尤其在成帝時，曾爲此進行過大規模的祭祀活動，祭祀的神祇包括昊天、后土、太一及其他民間神祇，《漢書·郊祀志》載：

成帝末年頗好鬼神，亦以無繼嗣故，多上書言祭祀方術者，皆得待詔，祠祭上林苑中長安城旁，費用甚多，然亦無大貴盛者。

在這種情況下，擔負有高禰之神職能的西王母，極有可能也在祠祀之列。如果有這種帝室皇家的祭祀，將會極大地提高西王母在全國的影響和在宗教中的地位。哀帝建平四年大旱，關東民驚走，傳行西王母籌，經歷郡國二十六。「道中相過逢多至千數，或被髮徒跣，或夜折關，或逾墻入，或乘車騎奔



馳」。其夏，京師郡國民聚會里巷仟佰，歌舞以祠西王母<sup>11</sup>，這股祭祀西王母的狂熱應該不是突然發生的。而且，宮廷王室隨之承認了西王母的至尊地位，王莽下詔，把這次祭祀看成是元皇后成為新室文母太皇太后的徵兆，其云：「哀帝之代，世傳行詔籙，為西王母共具之祥，當為歷代母，昭然著明。予祇畏天命，敢不欽承！」<sup>12</sup>自此之後，西王母祭祀流播為全國性的崇拜，西王母遂有了全國性的影響。對於把「肉身成仙，長生不死」當作宗教信仰的道教徒來說，它自然是可以利用的最合適的神祇。

## 第二節 《博物志》與《漢武故事》 中的西王母傳說

### 《漢武故事》與《博物志》中的西王母神話

兩漢之後，有關西王母的傳說漸漸豐富，在《漢武故事》中，最精彩的内容集中於西王母、漢武帝、東方朔之間，其中西王母七月七日會漢武的故事，乃是後期道教神話的發端，其云：

王母遣使謂帝曰：「七月七日，我當暫來。」帝至日，掃宮內，然九華燈。七月七日，上於承華殿內，日正中，忽見有青鳥從西方來，集殿前。上問東方朔，朔對曰：「西王母暮必降尊像，上宜灑掃以待

之。」上乃施帷帳，燒兜末香。……是夜漏七刻，空中無雲，隱如雷聲，竟天紫色。有頃，王母至，乘紫車，玉女夾馭，載七勝，履玄瓊鳳文之舄，青氣如雲，有二青鳥如鳥，夾侍母旁。下車，上迎拜，延母坐，請不死之藥。母曰：「太上之藥，有中華紫蜜，雲山朱蜜，玉液金漿；其次藥，有五雲之漿，風實雲子，玄霜絳雪，上握蘭園之金精，下摘圓丘之紫柰。帝滯情不達，欲心尚多，不死之藥，未可致也。」因出桃七枚，母自啖二枚，與帝五枚。帝留核著前。王母問曰：「用此何為？」上曰：「此桃美，欲種之。」母笑曰：「此桃三千年一著子，非下土所植也。」留至五更，談語世事，而不肯言鬼神，肅然便去。東方朔於朱鳥牖中窺母，母謂帝曰：「此兒好作罪過，疏妄無賴，久被斥退，不得還天；然原心無惡，尋當得還，帝善遇之。」母既去，上惆悵良久。

這一記載已經包含了後世西王母神話的大部分內容，因此，考察它的形成時期十分重要。《漢武故事》的創作年代總括說來有如下幾種說法：

(1)西漢成帝時所作

因為在《漢武故事》中有這樣一句話：「長陵徐氏號儀君，善傳朔術，至今上元延中已百三十七歲矣，視之如童女。」元延乃漢成帝年號，既稱「今上」則為成帝時人作無

疑，宋人劉翕、清人俞樾均如此認為，李劍國也同意此說<sup>13</sup>。然而此說令人懷疑的地方頗多。第一，《續談助》卷三所引《漢武故事》中有關於佛教的記載：「神君所言，上輒令記之，命曰（原缺，當作畫）法。率言人事多，鬼事少。其說鬼事，與浮屠相類，欲人爲善，責（應作責）施與，不殺生。」佛教傳播入中國，並在民間形成影響，至少在東漢明帝時期，故黃庭鑑懷疑貴施與不殺生等等「又似出東漢後人語。」<sup>14</sup>另外，《御覽》卷八百零八引《漢武故事》曰：「漢成帝爲趙飛燕造服湯殿，綠琉璃爲戶。」《草堂詩箋》卷十一引《漢武故事》語及平帝、哀帝，均非成帝時人語。而且從有關西王母的畫像石來看，西王母的人性化在西漢後期還沒有徹底完成，如此生動的西王母與漢武帝相會傳說很難有可能在這時就出現。

#### (2)東漢班固撰

《漢武故事》始見於晉葛洪《西京雜記題辭》，其云：「洪家復有《漢武帝禁中起居注》一卷，《漢武故事》二卷，世人希有之者。」未言撰人爲誰。《三輔黃圖》卷五始有徵引，稱班固《漢武故事》。《三輔黃圖》乃東漢《黃圖》之增訂本，最早見引於晉嵇含《南方草木狀》，六朝人又有所增益，可知至遲在六朝已有班固作《漢武故事》的說法。《隋志》舊事類、兩《唐志》起居注類著錄二卷，不題撰者。《崇文總目》雜史類作五卷，云：「班固撰。本題二篇，今世誤析爲五篇。」據李劍國先生分析，稱班固作，可能因爲《漢武故事》多出入《漢書》，但分析對照，盡有不合處。如《漢書》卷九十七《外戚傳》載栗姬、鉤弋夫人皆失寵憂死，《故事》

則稱栗姬自殺，鉤弋自知死日而卒；《公孫弘傳》載弘有廖，年八十，終丞相位，《故事》卻作尸諫自殺。雖說《故事》採逸聞非實錄，但此等基本史實不應在同一人手中自相抵牾<sup>15</sup>。

### (3)建安末年親曹派文人所作

劉文忠先生根據文中有「漢有六七之厄，法應再受命。宗室子弟誰當應此者？六七四十二，代漢者，當涂高也」之語認為，「六七之厄」當源於「三七之厄」最早見於《漢書·路溫舒傳》，產生於西漢末年，東漢末年又有「六七之厄」的讖語，即兩個「三七之厄」，前一個「三七之厄」，指從漢高祖開國到外戚篡權，赤眉起義，經二百一十載；後一個「三七之厄」指自光武中興到黃巾起義，未滿二百一十載而天下大亂。而「代漢者，當途高」之讖語盛行於建安之末，魏文帝之臣下李雲與許芝上書勸曹丕代漢時引用過。據此，他認為此書作於建安末年<sup>16</sup>。

### (4)葛洪撰

孫詒讓《札迻》卷十一據葛洪《西京雜記題辭》，認為《漢武故事》出於葛洪之手。余嘉錫先生亦以為葛洪假托劉歆之名而造《西京雜記》，又故弄狡獪，稱成帝為「今上」，造出《漢武故事》<sup>17</sup>。

### (5)六朝王儉所撰

此說起於初唐張柬之。晁伯宇《續談助》卷一《洞冥記跋》引張柬之語曰：「昔葛洪造《漢武內傳》、《西京雜記》，虞羲造《王子年拾遺錄》，王儉造《漢武故事》。」，同書卷三又云：「世所傳班固所撰《漢武故事》，其事與《漢

書》時相出入而文不逮，疑非固所撰也。」其後晁公武《郡齋讀書志》卷第二下傳記類稱：「世言班固撰。唐張柬之《書洞冥記後》云：「《漢武故事》，王儉造。」」胡應麟《少室山房筆叢》卷二十九丙部《九流緒論下》用晁氏說，云：「《漢武故事》稱班固撰，諸家咸以爲王儉造。考其文頗衰爾，不類孟堅，是六朝人作也。」

《漢武故事》乃是以漢武帝爲中心，同時匯集了與其他西漢帝王大臣有關的遺聞而編定成書的，凡是涉及皇室秘聞與方術內容的東西，它都儘量收入。因此出現在書中的材料有先有後，既有正史的記載，有西漢人的傳聞之辭，有東漢人的武帝傳說，也有西晉時期的神話。它經過了不少人的添加與增飾，很多事實都可說明這一點。《四庫全書》所選的本子乃是明吳琯的《古今逸史》一卷本，據《四庫提要》作者說，《太平御覽》、《草堂詩箋》、《藝文類聚》、《三輔黃圖》諸書所引的甲帳珠簾、王母青雀、茂陵玉碗等等，諸事均不見於此本《漢武故事》。另外，李善注《文選·西征賦》引《漢武故事》二條，其一爲柏谷亭事，此本亦無之，其一爲衛夫子事，此本雖有之而文反簡略。這一切都說明，《漢武故事》自出現後，經過了很多人的尤其是六朝人的增添。上引的漢武會西王母的故事，不見於明吳琯的《古今逸史》本，乃是從類書中輯補。所以其產生時代不會太早，比較一下《博物志》中有關漢武會西王母的傳說，可以看得更清楚一些。《博物志》乃張華所作，所以其中的西王母傳說應產生於西晉前期或更早。《博物志》卷八載：

漢武帝好仙道，祭祀名山大澤，以求神仙之道。時西王母遣使乘白鹿告帝當來。乃供帳九華殿以待之。七月七日夜漏之刻，西王母乘紫雲車而至於殿西，南面東向，頭上載七種（當作勝），青氣鬱鬱如雲。有三青鳥，如鳥大，使侍母旁。時設九微燈，沛東面西向。王母索七桃，大如彈丸，以五枚與帝，母食二枚。帝食桃，輒以核著膝前。母曰：「取此核將何為？」沛曰：「此桃甘美，欲種之。」母笑曰：「此桃三千年一生實。」唯帝與母對坐，其從者皆不得進。時東方朔竊從殿南廂朱鳥牖中窺母。母顧之，謂帝曰：「此窺牖小兒，嘗三來盜吾此桃。」帝乃大怪之。由此世人謂方朔神仙也。

很明顯，這一記載遠較《漢武故事》中的記載樸素，這主要表現在接神儀式、西王母的服飾及服食之說上。《漢武故事》與《博物志》比較，迎接西王母的儀式更具體化了，《博物志》只是西王母遣使乘白鹿告帝當來，武帝供帳九華殿以待之。而在《漢武故事》中，西王母不僅先遣使者，在其來之前，又有青鳥預報，而漢武帝的迎接也更為殷勤，特意燒香並以香塗門。同時，更增加了神聖氣氛的渲染：「是夜漏七刻，空中如雲，隱如雷聲」等。

其次，西王母的服飾更具體化了，《博物志》只是說「頭

上太華髻」，而《漢武故事》則提到了西王母所穿的鞋子：「履玄瓊鳳文之舄」。這種儀式及服飾描寫與道教的關係我們下面還將詳細分析。

尤其值得注意的是其中的服食之說，這種以四言的韻文介紹美食的傳統只有在東晉以後的道經中才能屢屢見到，我們可以將這一部分與《道蹟經》等道教經典對比一下。

《漢武故事》中提到的仙藥有中華紫蜜、雲山紫蜜、玉液金漿、五雲之漿、風實雲子、玄霜絳雪、蘭園金精、圓丘紫柰，而在《道蹟經》中所提到的玉清藥上清藥太極藥太清藥中不但有「中華紫蜜、鳳實雲子、五雲之漿、玄霜絳雪」等等，更有「北陵綠阜、六淳發榮、玄光八角、帝垣玉闥、金敷英英、廣天黃木、太虛結鑲、素女懷抱、紫虬童子、九色鳳腦……」等一系列的食物。這表明《漢武故事》的西王母的服食之說本之於道教，但尚未系統化。《道蹟經》的作者不得而知，但有一部內容與其大體相似的道典《真跡經》，乃是南齊道士顧歡所撰，由此我們可以推測《道蹟經》的成書年代也當在此時。

通過以上比較，我們可以得出如下結論，《漢武故事》中的西王母會漢武帝故事，承襲了西晉年間的西王母傳說，並加以豐富，其中很明顯地接受了道教早期經籍的影響，但不會遲於宋齊年間。我們可以將它視為西晉末年或東晉的材料。

### 神女降真神話

這一時期的西王母傳說較之漢朝有兩大變化：第一是西王

母的人格化徹底完成，但尚未有西王母的具體形象；其二是西王母與漢武帝拉上了關係；第三是西王母降神的描寫具體化了，從此西王母神話總是在人神交接這個框架內發展。下面我們來分析造成這幾大變化的背景及原因。

西王母降神在兩晉年間的流行，反映了當時靈媒的通用技法，以此相應的是這一時期神女傳說的興盛。所謂靈媒，即是巫師通過某種巫術技巧，使神靈降附，並通過巫師之口來宣揚神諭。這原是一種古老的巫術技法，早在漢武帝時期就有記載，至兩晉時期更為普遍，與這種靈媒技法相應，這一時期出現了很多神女降真的傳說。晉干寶《搜神記》卷一即記載了杜蘭香和成公知瓊二神女降臨的故事。我們先來看成公知瓊降臨的故事：

魏濟北郡從事掾弦超，字義超。以嘉平中夜獨宿，夢有神女來從之。自稱天上玉女，東郡人，姓成公，字知瓊，早失父母。天帝哀其孤苦，遣令下嫁從夫。超當其夢也，精爽感悟，嘉其美異，非常人之容。覺寤欽想，若存若亡。如此三四夕，一旦顯然來游。駕輜駟車，從八婢，服綾羅綺繡之衣。姿顏容體狀若飛仙。自言年七十，視之如十五、六女，車上有壺、榼、青白琉璃五具，飲啖奇異，饌具醴酒，與超共飲食，謂超曰：「我天上玉女，見遣下嫁，故來從君。不謂君德宿時感運，宜為夫婦。不能有益，亦不



能爲損。然往來常得駕輕車，乘肥馬，飲食常可得美味異膳，繒素常可得充用不乏。然我神人，不爲君生子，亦無妒忌之性，不害君婚姻之義。」遂爲夫婦。贈詩一篇，其文曰：「飄浮勃達教，曹雲石滋芝。一英不須潤，至德與時期，神仙豈虛感，應運來相之。納我榮九族，逆我致禍蓂。」……兼注《易》七卷，有卦有象，以象爲屬。故其文言，既有義理，又可以占吉凶，猶揚子《太玄》，薛氏之《中經》也。超皆能通其旨意，用之占候。作夫婦經七、八年，父母爲超娶婦之後，分日而燕，分夕而寢，夜來晨去，倏忽如飛。惟超見之，他人不見。雖居暗室，輒聞人聲，常見蹤跡，然不睹其形。後人怪問，漏泄其事。玉女遂求去，云：「我神人也，雖與君交，不願人知。……」以呼侍御，下酒飲啖，發簾，取織成裙衫兩副達超。又贈詩一首，把臂告辭，涕泣流離，肅然升車，去若飛迅。……至太康中尤在，但不日日往來。每年三月三日、五月五日、七月七日、九月九日、旦、十五日輒下往來，經宿而去。

再來看杜蘭香的傳說：

漢時有杜蘭香者，自稱南康人氏。以建業四年春數詣張傳，傳年十七，望見其車在門外。婢通言：

「阿母所生，違授配君，可不敬從。」傳先名改碩。碩呼女前視，可十六七，說事邈然久遠。有婢子二人，大者瑩支，小者松支。鈿車青牛，上飲食皆備。作詩曰：「阿母處靈岳，時游雲霄際。衆女侍羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。」

至其年八月旦，復來，作詩曰：「逍遙雲漢間，呼吸發九嶷。流汝不稽路，弱水何不之。」出著預子三枚，大如雞子，云：「食此，令君不畏風波，辟寒溫。」碩食二枚，欲留一，不肯，令碩食盡。言：「本爲君作妻，情無曠遠。以年命未合，其小乖。太歲東方卯，當還求君。」

蘭香降時，碩問：「禱祀何如？」香曰：「消魔自可癒疾，淫祀無益。」香以藥爲消魔。

這兩種神女降真傳說在兩晉之際已成爲文人歌詠的對象。《搜神記》在成公知瓊這一條的篇末說：「張茂先爲之作《神女賦》。」這位張茂先並非是張華，汪紹楹校注《搜神記》，指出《法苑珠林》作張茂先有誤，應如《藝文類聚》卷七十九作張敏。此卷中錄入張敏所作《神女賦》。這篇賦冠有一篇序，詳見於《集仙錄》，其云：

張茂先爲之賦神女，其序曰：「世之言神仙者多

矣，然不之或驗。如弦氏之婦，則近信而有徵者。甘露中，河、濟間往來京師者，頗說其事，聞之常以鬼魅之妖耳。及游東土，論者洋洋，異人同辭。猶以流俗小人，好傳浮偽之事，直謂訛謠，未遑考核。會見濟北劉長史，其人明察清信之士，親見義起，受其所言，核讀文章，見其衣服贈遺之物，自非義起凡下陋才所能構合也。又推問左右知識之者，云：「當神女之來，咸聞薰香之氣，言語之聲。」此即非義起淫惑夢想明矣。又人見義起強盛，雨行大澤中而不沾濡，益怪之。夫鬼魅之近（下）人也，無不羸病損瘦。今義起平安無恙，而與神人（女）飲燕寢處，縱情兼欲（極意），豈不異哉。余覽其歌詩，辭旨清偉，故為之作賦。

同樣，杜蘭香傳說也曾被曹毗作為詩題，《晉書·曹毗傳》：

時桂陽張碩為神女杜蘭香所降。毗因以二篇詩嘲之，並續蘭香歌詩十篇，甚有文彩。

通過這些材料，我們可以知道類似神女傳說產生的時間、地點及影響範圍。干寶筆錄的弦超接遇成公知瓊的時間一在嘉平中（A.D.249－253），一在太康中（A.D.280－289）。張敏為太原人，曾在咸寧、太康時為官，當時即據以作賦，可知

成公知瓊傳說在此之前即已產生。杜蘭香接遇張碩的時間在「建興四年」（A.D.316），為晉閔帝司馬鄴時事，曹毗為譙國人，曾為郎中，後遷句章令，徵拜太學博士。為東晉時人，他也是據時事而作。由此可見干寶所記載的時間完全可信。從地域上說，成公知瓊之事發生在濟北，而杜蘭香事發生在桂陽。據李豐懋先生總結，六朝時類似的神女降真傳說至少有六種，除以上兩種之外，另一篇是保存在《搜神後記》中的何參軍女傳說，地點是在豫章，還有三篇錄存於陶弘景編《真誥》中<sup>18</sup>。由此我們可以看出，神女降真傳說有一個由北往南的流播過程。從影響上說，當時是「論者洋洋，異人同辭」，連原本不信神鬼之說的人士也因此而發生動搖。類似的傳說到劉宋時更已成為習用典故而為人們所熟知，劉義慶《幽明錄》中記載吳縣費升一日見一女從郭中來掃墓，便彈琵琶歌云：「成公從義起，蘭香降張碩。苟云冥分解，纏綿在今夕。」可見其流傳情形。

小南一郎先生指出，在神女降臨的故事中，很容易見到薩滿教的影子，在成公知瓊降臨的弦超與杜蘭香降臨的張碩等人身上可以見到祭祀者、巫術者的性格。弦超自成公知瓊接受《易》注並以之占驗吉凶。就張碩而言，則有杜蘭香授予他具有避霜露、不畏風波、避寒溫等功效的藥物薯蕷，由此可知，弦超的身份很可能是一個筮者，而張碩則為巫醫。這些人創造與神女交往的傳說，是為了造就他們的咒術來自天上，並特別神秘的印象<sup>19</sup>。

李豐懋先生曾列表分析六朝時期神女傳說的情節單元<sup>20</sup>：

項目 資料	搜神記 神女賦	搜神記 杜蘭香別記	搜神後記	眞語卷一	眞語卷二	眞語卷 三、四
時間	嘉平中	建興四年		升平三年	興寧三年	興寧三年 太和二年
地點	濟北 山東	桂陽 湖南彬縣	豫章 江西南昌		勾容 江蘇	勾容 雷平山
凡男	弦超(義起),年少未婚,性疏辭拙。	張傳(碩),捕魚者,十七,未婚。	劉(王),廣田舍少年,年少未婚。	羊權,士冠族,弱冠未婚,美秀超群。	楊義,士族,三十六(未婚),美姿容,工書畫。	許謐,士族,六十(已婚),儒雅清素,博學有才章。
神女	成公知瓊,早失母,天地(帝)遣令下嫁,年七十,如十五六。	杜蘭香(三歲溺死),所養王母接養於崑崙,遣配授君,(千歲)而如十六七。	何參軍女,年十四,而天,西王母所養,使與土人交。	愕綠華,九疑山得道女,壽有降罪,謫臭濁,九如二十。	安郁賓,少君,李夫人愛命,年可十三、四。	王媚蘭,阿母第十三女,有夫婦緣。
初降	夢中初見,婢駕車。	二婢女通問(萱支、松支),細車青牛。	田舍相見。	降見一月六過。	六月二十初五日,紫微夫人介。	七月三、四初降,眾眞微紫人、南夫人相勸。
服食	壺,青白琉璃,食異。	(瓦榼)飲食酒氣芳馨,三薯蕷子(橡實)。			服炁之法三仙棗枚。	服炁之法以交梨火棗相期。

降語	我，天上玉女，見遣從君，宿時感運，不能生育，不妒忌。			自云南山謫降償過	龜山學道，受書真九妃，有夫婦之名，不行夫婦之蹟。	治滄浪山，受書爲林夫人，有威恆之義，修上真之道，不可有淫念。
贈詩	游仙之樂，服食之美，神仙可期，應運相從，可納可逆。	游仙之樂，服侍之榮，不恥塵穢，可從不可嫌。		游仙之樂，贊美羊生，同源異枝，鼓勵隱遁，歲暮期待。	游仙之樂，仙景之美，俗早離塵，願爲夫婦，納則享福。	七月至十二月，喻示甚多，太和年較少。
贈物	裙衫兩副		火浣手巾，雞舌香	火浣布手巾，金條脫		
暫別	鄴下相從，與物洩密，求去贈詩贈物。	年命未合，將來再遇。		洩密即去。		主動表示後暫停降示。
再遇	濟北魚山下陌上再遇	復邂逅。			預示升天，神仙眷侶。	再降終悟。
其他	超娶婦，分日相處。	碩娶婦及妾，爲婦療妒病。				禁勿納妾。

從此表我們可以看出，《博物志》和《漢武故事》中的西王母傳說具備了初始的六個情節單元，即時間、地點、初降、

服食，但缺乏降詔、贈詩、贈物、暫別、再遇，這說明它乃是神女傳說的早期產物。

綜上所述，西王母下凡會漢武這一傳說乃是在神女降真傳說的背景下產生的，產生這種傳說的原因乃是靈媒技法的廣泛應用。

作為神女傳說中的凡男形象，為什麼選擇漢武帝？我認為這與漢武帝於甘泉會神君的史實有關。在第一章中我們曾引用《史記·封禪書》，據其中記載了神君常以夜間來，居室帷中，言與人音等，漢武帝將神君之言書錄，命之曰：「畫法」。實際上，這是一個典型的神女降真巫術，上郡巫即是靈媒，漢武帝通過他得以與神君交接，由此引出西王母會漢武的傳說。

值得我們注意的是，在杜蘭香傳說和何參軍女傳說中，神女開始與西王母發生了聯繫，杜蘭香如文中所稱是「阿母所生」，而那位「阿母處靈岳」。而《法苑珠林》卷三十六的感應緣引《續搜神記》所記的何參軍女故事，把神女降臨和再生兩種情節單元與西王母配合構成完整的傳說：

劉廣，豫章人，年少未婚。至田舍，見一女云：「我是何參軍女，年十四而夭，為西王母所養，使與下土人交。」廣與纏綿。其日於席下得手巾，裹雞食香。其母取巾燒之，乃是火浣布。

至於《真誥》中的王媚蘭，則自稱是西王母的第十三女。從杜

蘭香傳說到《真誥》誕生這一時期，正是道教科儀、經籍產生及完善期，神女傳說配合道教的科儀經籍，造就了西王母傳說的進一步豐富，其文獻形態便是《漢武帝內傳》。

### 第三節 《漢武帝內傳》與西王母神話 的基本完成

281

《漢武帝內傳》很明顯是在《博物志》與《漢武故事》等記載的漢武會西王母故事的框架上加工完成的，但比較前兩書中的西王母傳說，它有如下幾點變化：

(1)西王母的形象開始具體化。從《博物志》與《漢武故事》中均看不出西王母的具體形象，但在《漢武帝內傳》中，西王母乃是一個「可年卅許，修短得中，天姿掩藹，容顏絕世」的美麗少婦。

(2)王母侍女的名稱也具體化了，而且出場人物也更加豐富。在以前的傳說中只是提到王母有玉女夾馭，王母使者也未知其名。但在《內傳》中，我們知道，西王母的侍女有王子登、董雙成、石公子、許飛瓊、阮凌華、范成君、段安香、安法嬰等人，並且出現了上元夫人、青童小君等其他仙真。

(3)諸仙真侍女的服飾較之《漢武故事》更加具體，更加華麗。

(4)尤其重要的是，增加了傳授經籍的情節，這一部分成為全書的重點。

(5)增加了詩歌互答的內容。



有了這些內容，西王母傳說中增加了降詔、贈詩、暫別等情節單元，已經成爲一個極爲完整的神女降真故事，表明這是神女傳說成熟期的產物。這五個變化也表明《漢武帝內傳》利用傳統的西王母會漢武傳說，已將它改造成爲教團的傳經神話。下面我們分別論述。

## 西王母及其他仙真形象的轉變

考西王母外形的人化，大約發生在西漢末年。在《山海經》中，西王母是以「蓬髮帶勝，豹尾虎齒而善嘯」的猙獰面目出現的，上引司馬相如的《大人賦》中，它還是「矐然白首，戴勝而穴處」，伴有三足鳥，人的形象還不明顯。在鄭州出土的漢代畫像磚中，有一幅斷代爲西漢晚期至東漢前期的西王母畫像，畫面山峰疊嶂，左側山頂有一戴勝著長衣，拱手跏坐的西王母，前面有一隻持杵搗藥的玉兔，背後是爲西王母取食的三青鳥，下面是九尾狐，畫中西王母的豹尾很明顯<sup>21</sup>。可見那時西王母還沒有徹底人化。哀帝建平四年，全國性的祭祀西王母的活動過去之後，涼州刺史杜鄴評論此事時說：「西王母，婦人之稱。……白髮，衰年之象，體尊性弱，難理易亂。」<sup>22</sup>。他認爲祭祀西王母乃是母后、外戚當權的天譴徵兆，這可能是西王母形象人化的重要開端。自此之後，西王母又從白髮老母演變爲中年美婦，這一轉變是如何發生的呢？李劍國先生把西王母形象的美化視作是宗教觀念和審美觀念變化的結果<sup>23</sup>，但我還試圖尋找一個更具體、更切實的原因。

從傳世文獻推測，西王母形象的人化契機在於巫女的活

動。靈媒的技能之一，就是聲稱自己能使用巫術使神靈附著己體，從而使巫師的心神或者整體成為神，他口中的語言也就是神的語言。如果巫師是女性，而所降之神又為女神，人們往往容易用女巫本人的形象去想像神靈的形象。西王母以白髮老婦的面貌出現，一方面是其名稱容易引起類似聯想，另一方面，大概發起建平四年那場祭祀活動的巫師乃是一位老年婦女。《漢書》卷二十七下之上《五行志下之上》載，京師郡國人民祭祀西王母，以傳書曰：「母告百姓，佩此書者不死。不信我言，視門樞下，尚有白髮。」這位傳書告百姓的「母」，除了巫女，沒有其他人可以代替。從白髮老婦又變成中年婦女，可能與兩晉時期自稱王母的女真有關。我們上文說過，杜蘭香自稱為王母之女，何參軍女自稱是王母之女，王媚蘭也自稱是王母之女，又據記載，魏晉年間，還有一位名叫河北王母的女真有極為活躍的活動。《歷世真仙體道通鑑》卷三載：

女仙河北王母，蓋有道者，莫知其年紀，惟見重白和一人。和字仲理，魏朝仙人也。和每拜王母，常坐而止之，語諸人言：「阿和是吾鄰家兒，吾少所長者。」晉武之末，和別去，云被崑崙召，遂去不知所之。惠帝元康二年，相識人見和在華陰山中，乘虎，從王母四人，顏色更少，寄謝其親，甚分明。

河北王母的事蹟還見於《仙鑑》卷七：

帛舉，字子高，嘗入山採薪，見二白鵝飛下石上，即成二仙人，共語云：「頃合陰丹，就河北王母索九釧酒服之，至良。」子高聞仙人言，就訪王母者，得九釧酒還，告仙人，乞陰丹服之，即翻然升虛，訖於雲中掌雲雨之任<sup>24</sup>。

這位河北王母，原本只是姓王或夫姓爲王的女真，其他如《真誥》中所記載中的王母，也是姓王或夫姓爲王的女真，所以自稱她女兒的女真也姓王。《真誥·運象》篇第二云：神女「意本疑是王母女，昨又來，定是也。南真說云是阿母第十三女王媚蘭，字申林。」這位（或這些）王母經後世有意或無意的訛傳，演變爲西王母的可能性非常大。後世教徒有意無意的將其視之爲西王母，以便自神其術。因此，西王母的美人形象極有可能是根據教團中一位主要女真來塑造的。

侍女名字的具體化，同樣應該有教團成員的影子爲藍本，如其中的西王母侍女王子登，即爲一實有其人的上清派教士王褒。由於西王母侍女中出現了王褒，所以我傾向於認爲《漢武帝內傳》中的所有侍女都有現實中教徒的影子。這些侍女的名字我們在其他道教文獻中均能找到，據《洞玄靈寶真靈位業圖》第七記載，西王母侍女有如下幾人：王上華、董雙成、石公子、宛絕青、地（范）成君、郭密香、干若賓、李方明、張靈子。上元夫人侍女宋辟非。而段（支）安香、安法嬰在《上清衆經諸聖秘》卷五《太上大道君傳》中爲太上大道君的仙童。《太上大道君傳》云：

甲子之旬，壬申癸酉之年，當有一人先出於赤城江陽之山、東南之野。一人者，道士也。當披七色法衣，從六人執仗器，皆是仙童也，其一侍童安法曇，其二侍童支安香，其三侍童干智道，其四侍童康獻師，其五仙童帛上越，其六仙童竺石賓。

王褒由一男姓道士變成西王母的侍女，安法曇、支安香也忽而仙童，忽而侍女，可見《漢武帝內傳》中的諸侍女並非一定是女性，這從名字中也可體現出來。而他們很可能是教團中實有的信徒。

上元夫人在整個神話中並不是一個不可缺少的人物，在作品中，上元夫人的登場主要是爲了引出傳授靈飛六甲十二事這一情節，但這一職能完全可以由西王母或青童小君直接完成。較爲合理的推測是：在當時的教團中，確實存在著一位與王母年輩、資歷相等的女真。《太真玉帝四極明科經》卷一記載：

太玄都四極明科曰：受上元夫人之位，元君之號，不勤帝局，虧替王事；降適過禮，朝宴失節；輕泄天寶，降受不真，皆削真皇之錄，退紫虛之位，置於中玄清微游散靈宮七百年，隨勤進號。

《四極明科經》與《漢武帝內傳》孰先孰後，殊難判斷。如果

《四極明科經》產生在前，那麼，《漢武帝內傳》只是利用早期的道教傳說，上元夫人是一位古已有之的神話人物。但我認為應是《四極明科經》從《漢武帝內傳》中獲得的啟發，所以才專設上元夫人這一職，並規定相關的懲罰條例，因為上元夫人這一位女仙除了在《漢武帝內傳》及《茅君內傳》中協助西王母傳授道經之外，再沒有其他事蹟。很難想像一個道教早期神話人物經歷會如此簡單。青童小君，乃是上清派神話傳說中的一位重要仙真，在上清經籍譜系的傳授中往往離不開他。綜上所述，我認為《漢武帝內傳》中所增加的人物均本之於教團的教徒，它所反映的史實最大的可能是茅山教團南渡以前的宗教活動。

為了說明這一點，我們首先可將《漢武帝內傳》與上清派的《茅君內傳》、《真誥》中的記載比較一下，從中可以看出，前二傳中的西王母、上元夫人和諸侍女與《真誥》中諸女真在言談舉止、服飾打扮上都異常相似。《漢武帝內傳》是這樣描繪西王母、上元夫人及侍女的服飾、儀容、神態的：

王母唯扶二侍女上殿，年可十六七，服青綾之  
袿，容眸流眄，神姿清發，真美人也。王母上殿，東  
向坐，著黃金袿褕，文彩鮮明，光儀淑穆，帶靈飛大  
綾，腰分頭之劍，頭上大華結，戴太真晨嬰之冠，履  
元璫鳳文之舄，視之可年卅許，修短得中，天姿掩  
藹，容顏絕世，真靈人也。

（上元夫人）年可廿餘，天姿清輝，靈眸絕朗，服赤霜之袍，雲彩亂色，非錦非繡，不可名字，頭作三角髻，餘髮散垂之至腰，戴九靈夜光之冠，帶六出火玉之佩，垂鳳文琳華之綬，腰流黃揮金之劍。

從官文武千餘人，皆女子，年同十八九許，形容明逸，多服青衣，光彩耀日。

《真誥》卷一《運象》篇描繪眾女真及侍女的容貌時說：

紫微王夫人見降，又與一神女俱來，神女著雲錦裙，上丹下青，文彩光鮮，腰中有綠繡帶，帶繫十餘小鈴。……左帶玉佩，……衣服倏倏，有光照朗，室內如日中，映視雲母形也。雲髮鬋鬋，整頓絕倫，作髻乃在頂中，又垂餘髮至腰許，指著金環，白珠約臂，視之年可十三四許左右。左右又有兩侍女。……二侍女可堪十七八許，整飾非常。神女及侍者顏容瑩朗，鮮徹如玉，五香馥芬，如燒香嬰氣者也。

眾女真以聊家常一樣的方式來傳經布道，尤接近於《漢武帝內傳》中西王母與上元夫人的交談。

《雲笈七籤》卷一百零四所引《茅君內傳》顯然缺乏對西王母外部形象的描繪，但《無上秘要》卷二十有《道蹟經》的一條佚文，學術界通常把這條佚文視為《茅君內傳》的一部

分<sup>25</sup>。其中描繪西王母爲茅盈作諸天妓樂，無論是行爲舉止、侍女名稱還是韻文內容都與《漢武帝內傳》中有關描寫類同。《漢武帝內傳》云：

王母乃命侍女王子登彈八琅之璈，又命侍女董雙成吹雲和之笙，又命侍女石公子擊昆庭之鐘，又命侍女許飛瓊鼓震靈之簧，侍女阮凌華拊五靈之石，侍女范成君擊洞庭之磬，侍女段安香作九天之鈞，於是衆聲激朗，靈音駭空。又命侍女安法嬰歌元靈之曲，其詞曰：「大象雖寥廓，我把天地戶，披雲沉靈輿，倏忽適下土。……」

《道蹟經》中的描寫是：

西王母爲茅盈作樂，命侍女王上華彈八琅之璈，又命侍女董雙成吹雲和之笙，又命侍女石公子擊昆庭之金，又命侍女許飛瓊鼓震靈之璜，又命侍女琬絕青拊吾陵之石，又命侍女范成君拍洞陰之磬，又命段安香作纏便之鈞，於是衆聲徹合，靈音駭空。王母命侍女子善賓、李龍孫歌玄雲之曲，其辭曰：「大象雖云寥，我把九天戶。披雲泛八景，倏忽適下土。……」

在西王母的對話及韻文描上，《雲笈七籤》所引的《茅君

內傳》與《漢武帝內傳》也有很多相同之處<sup>26</sup>。所以我們完全有理由認為《漢武帝內傳》、《茅君內傳》、《真誥》所反映的是同一地區同一教派的傳經風格。

其次，我們來看一看上清教團幾位主要道士的早期經歷，尤其是王褒，知道了他的早期經歷就能反映出《內傳》中教團的大致活動區域。《雲笈七籤》卷一百零六引《清虛真人王君內傳》：

（王褒）後隱陽洛山中，感南極夫人、西城真人並降。南極夫人乃指西城曰：「君當為王子登師，子登亦佳弟子也。」

《雲笈七籤》卷四引《上清源統經目注序》亦云是西城真人授王褒上清經，王褒又在修武縣授魏華存。《真誥》中以魏華存為首的上清教團淵源於王屋山附近的修武縣，焦封桐等編的《修武縣志》引顏魯公《魏夫人仙壇碑銘》曰：

魏夫人，諱華存，字賢安，任城人，晉司徒劇陽文康公舒之女也。……年二十四，強適太保掾南陽劉幼彥，生二子，璞、遐。幼彥後為修武縣令，夫人心期幽靈，精誠苦盡，迨子息粗立，離隔室宇，清修百日。太極真人安度明、東方大神方諸青童、扶桑碧阿陽穀神王景林、小有仙女、清虛真人王褒來降。青童



曰：「清虛，爾師也。」王君乃命侍女出《八素隱身大洞真經》、《高仙弱元》等書三十一卷，手授夫人。景林又授夫人《黃庭內景經》，徐別去。已而幼彥以暴疾殞世，值荒亂，夫人攜細小徑來東南。

收入《顧氏文房小說的》的《南岳夫人傳》其記載與此大體相同。由此可見，王褒最早的宗教活動是在陽洛山、西城，據《清虛真人王君內傳》載，王褒之父曾任上黨太守，王褒後來活動在修武一帶，而且從此時開始，他的周圍就出現了不少女真，其中有地位高於他的南極夫人、青童小君等人。

《茅君內傳》中的主人公茅盈、茅固、茅衷的道術也淵源於這一地區，他們和王褒、魏華存有著共同的尊師——西城王君，而且有一個更高的祖師——王母。《雲笈七籤》卷一百零四引《太元真人東岳司命真君傳》（即《茅君內傳》）云：

盈於恒山積六年，思念至道，誠感密應，寢興妙論，通於神夢，仿佛見太玄玉女把玉札而謂之曰：「西城有王君，得真道可為君師，子奚不尋而受教乎？」……登嶺陟峻，徑到西城，齋戒三月，沐浴嚮望，遂超榛冒險，稽首靈城，卒見王君。後二十年，從王君西至龜山見王母。……

可見在三茅學道經歷中，王母同樣起了很重要的作用。

西城原屬漢中郡，這裡為張魯天師道的大本營，所以有著極為活躍的道教活動。曹操攻取漢中之後，曾對漢中進行了大規模的移民。《三國志》卷二十三《魏書·和洽傳》云：

太祖克張魯，洽陳便宜以時拔軍徙民，可省置守之費。太祖未納，其後竟徙民棄漢中。

2  
9  
1

同書卷十五《張既傳》云：

（張既）從征張魯，……魯降，既說太祖拔漢中民數萬戶以實長安及三輔。

卷二十三《杜襲傳》云：

（杜襲）隨太祖到漢中討張魯。太祖還，拜襲駙馬都尉，督漢中軍事。綏懷開導，百姓自樂出徙洛、鄴者八萬餘口。

《華陽國志》卷六《劉先主傳》載：

建安二十四年，先主定漢中，斬夏侯淵。張郃率吏民內徙。

《正一法文天師教戒科經·大道家戒令》第十四說：

至義國殞顛，流移死者以萬為數，傷人心表。

由此可見，自建安二十年（A.D.216）十一月到建安二十四年（A.D.219）五月，漢中人民被迫北遷至少有三次之多，數量也非常巨大，地點在長安、三輔、洛陽和鄴下等，可能涉及大部分北方地區。顯然，這些被徙的教民不會因此改變自己的宗教信仰，他們在當地有著極為活躍的宗教活動。《正一法文天師教戒科經·陽平治》第二十一說：「諸祭酒中，頗有舊人以不？從建安、黃初以來，諸主者祭酒人人稱教，各作一治，不復按舊道法……」由此我們可以看出漢中奉道的百姓和祭酒主者在曹魏統治地區開展了立治傳教活動。在魏明帝時期，由於明帝與張魯之婿燕王宇關係密切，道教活動還有所高漲。杜光庭《歷代崇道記》載：「魏明帝為武帝用先太后造觀於王都，計一十三所，度道一百又九人。」因此，這以後漢中北遷道徒的傳教活動仍很活躍，這種活動顯然延續到西晉時期。

王褒原在西城學道，後又於修武縣傳經，由此推測，王褒一家可能是從原西城地區遷徙過來的教民。據《茅君內傳》的記載，茅衷後來就任西河太守，其經歷與王褒類似。所以，我認為《內傳》所反映的乃是上清教派的前身，即其南渡以前的教團活動。

## 西王母與經籍之本的連繫

《漢武帝內傳》中的第(3)、(4)、(5)點變化，反映了作者創作此書的真正目的，即介紹經籍來源並神化經籍，這些變化均與此目的有關，並照抄了相應的道經，因此我們可以將此書視作一個傳經神話。下面我們來看看此一神話與道教傳經儀式之間的關係。

西王母與經籍文本發生聯繫，這是識緯家對古代神話進行改造的結果。我們知道，在較早的漢代傳說中，西王母向舜奉獻的是玉，《大戴禮記》卷十一《少間》篇云：

西王母來獻其白琯，粒食之民，昭然明視。

《世本》云：

舜時，西王母獻白環及玦。

《說文解字》五上竹部云：

古者玉琯以玉，舜之時，西王母來獻其白琯。

類似記載還散見於今本《竹書記年》及《尚書大傳》中，但到了緯書裡，西王母所獻之物一變而為符圖經籍，如《尚書帝命驗》云：

西王母於太荒之國得《益地圖》，慕舜德，遠來

獻之。

王母之國在西荒，凡得道授書者皆朝王母於崑崙之闕。（見《漢學堂叢書·通緯》）

《說郛》陶珽刊本卷五引《春秋緯》云：

帝伐蚩尤，乃睡，夢西王母遣道人，披玄狐之裘，以符授之。

《北堂書抄》卷一百零三引《黃帝出軍訣》：

王母遣道人以符授之，黃帝乃立請祈之壇，親自受符，視之，乃所夢得也。黃帝佩之，即日擒蚩尤。

可見西王母作為經籍傳授者的身份是在緯書中確定下來的。

### 《漢武帝內傳》與傳經神話

一般說來，高級宗教往往是圍繞一個中心文本而運轉的<sup>27</sup>，如《聖經》之於基督教，《可蘭經》之於伊斯蘭教，道教也不例外。東漢以後，掀起了一股編撰道經的熱潮，各種方技巫術紛紛被道士形諸文字，並以此招徠信徒，培養信仰。至兩晉年間，幾乎每個教派都有幾部重要的經籍被當作中心文本在傳授，如上清派的《上清大洞真經》三十一卷，新天師道和

樓觀教派的《道德經》，靈寶派的《靈寶五符經》三卷等等。信徒一旦獲准被傳授經文，就意味著已被該教派所承認、所接納，從而正式成為教派組織中的一員。所以，傳經儀式往往同時又是入教儀式，在道教諸儀典中占有極為重要的地位<sup>28</sup>。《傳授經戒儀注訣》云：「傳授之重，聖賢所崇，吉人君子，尊之必齋。」與此儀式相伴隨的，則是豐富多彩的傳經神話。本節著重討論《漢武帝內傳》與傳經儀式之間的關係。

有關傳經儀式的細節在各種道教科儀文獻中互有出入，而且傳授不同道經時其儀式也不完全一樣，但總起來說，它包含了以下幾個主要步驟：

#### (1) 齋戒、擇日與立壇

首先，在傳經前一段時間（長短視儀式的隆重程度而定）需要齋戒，保持身心的清潔。傳經要選擇合適的時日，據《洞玄靈寶道士受三洞經戒錄擇日曆》所言，受六甲符當以甲子日夜；五嶽（大約指《五嶽真形圖》之類的道經）在月上建夜半；《三皇經》則在夜半，不言日。其次是立壇，壇的尺寸有規定。除此之外，傳經時，信徒、傳經人的服飾，授度所須物品，各人言辭及所處位置、朝向等等，均有嚴格規定。

#### (2) 密祝、發爐、存思

所謂密祝，是把將舉行傳經儀式的消息通過「四上功曹、龍虎使者」之類告知天神，在徵得神靈同意之後，主持者將自己身體中的神呼喚出來，此謂之「發爐」；然後存思，想像與神的交接。

#### (3) 說戒、受經、盟誓

在這之後，由信徒卑辭恭禮乞受經文，傳經的主神通過主持的道士陳說本教派的戒律，然後介紹經文淵源所自、內容功能及使用方法，並與信徒盟誓，要求信徒不得洩漏，如有違犯，將遭重譴。

#### (4)復爐、出道場

最後，道士將神靈喚回自己的身體內，此之謂「復爐」，整個儀式結束。

儘管儀式在細部尚有許多繁瑣的規定，但其概略即是如此。在對傳經儀式有一個大致的了解之後，我們再來考察傳經神話。現代神話學理論的一大貢獻就在於指明了神話與儀式之間的密切聯繫。列維·史特勞斯（C.L. Strauss）說：

從蘭到馬林諾夫斯基，從德克海姆、列維·布留爾直到范德·里烏，凡對神話與宗教儀式相互關係感興趣的社會學家和人類學家都認為這兩者是互為重覆的。這些思想家中，某些人認為每一則神話都是某一具體儀式在意識形態上的投射，投射的使命是為該神話提供基礎；另一些則相反，把儀式看作是神話的一種戲劇化說明。不論最先出現的是神話還是儀式，這兩者都是互相重覆的：神話存在於概念層次，儀式存在於行動層次。無論屬於何種情況，人們都可以認為，神話與儀式之間存在一種有序的一致性，也就是說，它們是同源的。<sup>29</sup>

我認為，《漢武帝內傳》是一個典型的傳經神話，只要把它和傳經儀式對比一下，就會發現兩者之間存在著列維·史特勞斯所說的「有序的一致性」。

《漢武帝內傳》中的每一部分都與相應的儀式階段有關，其起首云：壻宮玉女王子登，一日下凡，對漢武帝說：

「從今百日清齋，不聞人事，至七月七日王母暫來也。」……帝於是登延靈之台，盛齋存道，其四方之事，權委於冢宰焉。

很顯然，這相當於傳經儀式中的清齋與設壇。如果我們忽略時間上的差異，那麼，由使者告知神靈下凡作神啟這一情節，其功能實際上相應於傳經儀式中密祝這一程序。

接下去是王母下凡：

忽天西南如白雲起，鬱然直來，遙趨宮庭間。須臾轉近，聞雲中有蕭鼓之聲，人馬之響。

在傳經儀式之前，通常都要焚香、鳴鼓。《傳授三洞經戒法錄略說》中記載了金仙玉真二公主在景雲二年（A.D.711）受中監八帙時的儀式場面，據云：「傳經之日，瑞雲五色，香煙八引。」當時共用香一百二十斤，光香爐就有盤龍香爐、舞鳳香



爐、瑞葉香爐、祥花香爐等近十種，還有各種香合香奩，因此，「天西南如白雲起」、「瑞雲五色」之類的祥兆都是靠香煙來營造的。《傳授經戒儀注訣》云：傳經之前「鳴法鼓三十六通」，同時還伴有音樂。不過，王母下凡的儀仗排場，並不全部是現實中存在之事，更多的是道士發爐存思後想像的產物。《無上秘要》卷三十七《授道德五千文儀品》在談及存思法時，引《隱注經》云：「存思法，先思左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武，足下八卦神龜，三十六獅子伏在前，……各從千乘萬騎衛之。」《漢武帝內傳》描繪的場面與此基本相同，二者區別僅在於想像力的豐富與否。

我在上文說，傳經之日，授經者的服飾打扮以及儀仗嚴格的規定，即便在這些細節上，《漢武帝內傳》中的描寫也完全符合道教的各項規定。《無上秘要》卷十九「眾真儀駕」條引《洞真八素經》云：

行玉清之道，出則諸天侍軒，給玉童玉女各三千人，建三七色節，駕紫雲飛駢，十二瓊輪。前導鳳歌，後從天鈞，六師啟路，飛龍翼轅，位則高仙，列圖玉清。

同條引《洞真金錄簡文真一經》，其中規定了各品仙人出行時的儀仗：

元始天尊忽乘碧霞綠輿，……建九色之節，十絕靈幡，散華燒香，浮空而來。前導鳳歌，後從天鈞，獅子白鵠，嘯歌邕邕。

而《漢武帝內傳》中的西王母正是「乘紫雲之輦，駕九色斑龍」降臨的。

至於服飾，《無上秘要》卷十七「眾聖冠服品」引《洞真三元玉檢布經》，介紹了眾女真在盛典中的冠服：

太素元君長女曰紫素元君，即無英君之母，頭建太真晨嬰之冠，三角結，餘髮散之垂腰。上著紫錦袷褙，下著飛霜羅裙，交帶靈飛大綬。

黃素元君，……頭建太真晨嬰之冠，三角結，餘髮散之垂腰。上著黃錦袷褙，下著五色飛青錦裙，佩鳳文琳華之綬，腰帶流黃揮精之劍。

《內傳》中王母、上元夫人的冠服與此一模一樣，王母是：

著黃錦袷褙，文采鮮明，光儀淑穆，帶靈飛大綬，腰分頭之劍，頭上大華結，戴太真晨嬰之冠，履元瑤鳳文之舄……

上元夫人的打扮是：

服赤霜之袍……頭作三角髻，餘髮散垂之至腰，  
戴九靈夜光之冠，帶六出火玉之佩，垂鳳文琳華之  
綬，腰流黃揮精之劍。

再來看西王母爲漢武帝作諸天妓樂的描寫，待到位置坐定：

（西王母）命侍女安法嬰歌玄靈之曲，其辭曰：

「大衆雖寥廓，我把天地戶。……」

《無上秘要》卷三十七引《傳授五千文錄儀》云：存思之後，  
諸神到位，即作傳經歌一首，歌詞曰：「飄飄太虛嶺，流景在  
上玄，終始無終劫，常保天地人。」

在《漢武帝內傳》中，漢武帝在向西王母乞求《五岳真形  
圖》及向上元夫人求取靈飛六甲十二事之前，分別有這樣的求  
經之辭：

帝下跪謝曰：臣受性凶頑，生長亂濁，面墻不  
啟，無由開達，然貪生畏死，奉靈敬神，今日受教，  
此乃天也。輒戢聖令，以爲身範，是小丑之臣，當獲  
生活，唯垂哀護，願賜元元。

帝跪曰：微小丑賤生，枯骨之餘，敢以不肖之軀  
而慕龍鳳之年，欲以朝花之質希晦朔之期。雖樂遠

流，莫知以濟，塗路堅塞，所要無寄。常恐一旦死於鑽仰之難，取笑於世俗之夫。豈圖今日遭遇光會，一睹聖姿，而精神飛揚，恍惚大夢，如以涉世千年，救護死歸之日，乞願垂哀誥，賜微元元。

這種謙卑的求道之辭，在後世整理過的傳經科典中形成了一定的程式，適應於一切身分的信徒，《無上秘要》卷三十七引《傳授五千文錄儀》中有如下的乞道之辭：

太歲甲乙某月甲乙朔某日甲乙，某郡縣鄉里清信弟子某甲，年若干。某等既耳目貪於聲色，身心染於榮寵，常存有欲，無由自返。……某既肉人無識，竊好不已，專志顯顯，實希奉受。今具依明真科齋信誓心，詣某郡、某州、某縣、某鄉、某里三洞法師某嶽先生某甲求受道德五千文，修行供養，永為身寶。斷金為盟，違科犯約，牢幽長夜，不敢有言。

《傳授經戒儀注訣》中有「詣師投辭法」，並擬就了「乞道辭」，其云：

積善之因，世崇玄化，得見三寶，踴躍歡欣。不揆下愚，遠慕上學。竊慕道德五千文，淵奧遐邇，仰希稟受，以遂至心，謹依法齋信，清齋奉辭，伏願法

師賜垂成就，謹辭詣太上高玄大法師某先生門下，太歲某某月時日於某州郡縣鄉里。

由此可見《漢武帝內傳》所描繪的儀仗、服飾、言辭等等均符合傳經儀式的規定。

按照傳經儀式中的規定，經師傳經之時，應該是：

……徐乃執經起立，仰天而祝，告誓神靈，以為玄科之約，當說受經者之姓名並啟大神，陳授經之品目，為之科條銘策令，麗文傳辭而陳之。祝畢，弟子再拜跪受，受畢又再拜<sup>30</sup>。

以此對比一下上元夫人傳授靈飛六甲十二事之時的場面：

上元夫人離席起立，手執八色玉笈，鳳文之籙，仰天向帝而祝曰：「九天浩洞，太上耀靈，神照玄寂，清虛朗明。登虛者妙，守氣者生。至念道臻，寂感真誠。役神形辱，安精年榮。授微靈飛，及此六丁，左右招神，天光策精，可以步虛，可以隱形，長生久視，還白留青。我傳有四萬之紀，授微傳在四十之齡。違犯泄漏，禍必族傾，反是天真，必沉於幽冥，慎爾其禍。敢告劉生，爾師主是青童小君，太上中黃道君之師真，元始天王之入室弟子也，姓延陵名

陽，字庇華，形有嬰孩之貌，故仙宮以青真小童爲號。其爲器也，環朗洞照，聖周萬變，元鏡幽鑑，才爲真雋，游於扶廣，權此始遠，宮觀元圖，治仙職分，予存師君，從而所願，不存所授，命必傾殞。」上元夫人祝畢，乃一一手指所施用節度示帝。

以下開始分別介紹靈飛六甲十二事之經目及具體用法，與後世規定契合如一。

在傳經儀式中，傳經者與受經者之間必須有盟科之約。李豐懋先生說：

「傳經者與受經者之間必須有盟科之約，此爲道教傳經儀式中一項重要之程序。」<sup>30</sup>

早期的古上清經經常循一固定的敘述模式：先說先天諸神授經及傳授譜系，因而常需提及傳授的年限及有關科禁。<sup>31</sup>

事實上，提及傳授年限的絕不只限於古上清經，《漢武帝內傳》也不例外，在作品中，通過西王母之口，向漢武帝嚴格規定了傳授的科禁戒儀：

「此皆太靈群文，並三天太上所撰，或三皇天真所造授定，或九天文母真人赤童所出，此華書符，藏於紫陵之台，隱以靈壇之房，封以華琳之函，蘊於蘭蘭之帛，約以北羅之素，印以太帝玉璽。」<sup>32</sup>

西王母曰：「此皆太靈群文，並三天太上所撰，或三皇天真所造授定，或九天文母真人赤童所出，此華書符，藏於紫陵之台，隱以靈壇之房，封以華琳之函，蘊於蘭蘭之帛，約以北羅之素，印以太帝玉璽。」

……諸學道未成者，受此書文，聽四十年授一人，如無其人，八十年可頓授二人；得道者四百年授一人，無其人，八百年並授二人；得仙者四千年授一人，如無其人，八千年可頓授二人；得真者四萬年授一人，如無其人，八萬年頓授二人。升太上者四十萬年授一人。傳非其人，是為泄天道；可授而不傳，是為閉天寶；不計限而妄授者，是為輕天老；受而不敬，是為慢天藻。泄、閉、輕、慢四者，取死之刀斧，延禍之車乘也。泄之者身死道路，受土刑而骸裂；閉則目盲耳聾於來生，命凋枉而率殛，輕則鐘禍於父母，諸元都而考罰；慢則暴終而墮惡道，生棄疾於後世。復有愈茲罪者，則宗斷而族滅。……此皆道之科禁，今故相誠，不可不慎。

在道教經籍中，較集中論述各種道經的傳授科禁的有《太真玉帝四極明科經》，我在此也引錄幾條，以說明宣布科禁乃傳經時必需的程序，此書卷三云：

丹景道精隱八術，太上玉晨受之於高聖，秘於上清金台玉室，玉童玉女各八百人侍衛燒香，傳於太極真人、東華大神方諸青童。舊科：七千年一出，若有金名玉字，於玄圖合真之人，七百年內聽得傳八人。

同卷云：

《消魔智慧經》七卷，……太上大道君所受。  
……此文萬劫一出，若有金名東華綠字上清者，七百年內聽得三傳。……違科犯盟，三犯，不得又仙；五犯，七祖己身並被左右官考罰於刀山食火、二十四獄、三途五苦之中，萬劫得充負石填河之役。……

傳經儀式中還有一項重要的內容是傳經者向受經者宣布本派戒儀。《無上秘要》卷三十五「授度齋辭宿啟儀品」引《大戒經》，在介紹授經儀式時明確記載有此程序：「次師西面平坐說戒，諸眾伏受。」戒律的內容則按照教派的不同各有其特點。《漢武帝內傳》通過西王母、上元夫人對漢武帝的訓斥與勸告，基本上完整地表達了該教派的戒儀及道德行為準則乃至養生之道：

女能賤榮樂卑，耽虛味道，自復佳耳。然女情恣體欲，淫亂過甚，殺伐非法，奢侈其性。恣則裂身之車，淫為破年之斧，殺則仇（原作讐，據孫詒讓校改）對，奢則心爛，欲則神隕，聚穢命斷。以子叢爾之身，而宅滅形之殘，盈尺寸之材，攻以百仞之害，欲此解脫三尸，全身永久，難可得也。有似無翅之鶯願鼓翼天池，朝生之蟲而樂春秋者哉。若能蕩此衆



亂，拔穢易韻，保神炁以絳府，閉淫宮而開寤，靜養  
侈於寢室，愛衆生而不危，守茲道戒，思乎靈味，務  
施惠和，練惜精氣，棄卻浮麗，令百竟遠游，女若行  
斯之事，將豈無彷彿也。如其不爾，無爲抱石而濟長  
津矣。

這種戒儀、行爲準則及養身之道究竟出於哪一教派，牽涉到對  
道教教理的全面研究，較爲複雜，不過我覺得這種以節慾守  
一、養氣安神爲特點的教義較接近樓觀教派和上清教派的觀  
點。

爲了完整地宣傳教義，就必須讓漢武帝具有本教派所棄絕  
的大部份罪惡與瑕疵，可是一個擁有如此多的罪惡與瑕疵的人  
又怎麼能成爲道經的合適授予者呢？爲了解決這一矛盾，作者  
便多次通過仙真之口，強調漢武帝的好道之心、求仙熱情：

王子登語帝曰：「聞子輕四海之尊，尋道求生，  
降帝王之位而屢禱山嶽，勤哉，有似可教者。」

王母曰：「女能賤榮樂卑，耽虛味道，自復佳  
耳。」

上元夫人謂帝曰：「……聞數招方士，祭山嶽靈  
神，禱河川，亦爲勤矣。」

按照道教規定，欲受法人有十相則可授與道經，按照《無

上秘要》卷三十四「授度品」引《升玄內教經》，此十相分別是：一者，好求勝法，從善如流。二者，好近賢智，無疑行。三者，聰哲，賞別真偽。四者，謹慎，言不過行。五者，柔和，少無過惡。六者，能師勝己，無驕慢心。七者，敬師重教，如貧得寶。八者，能奉師長，不辭勤勞。九者，已於先師，有報復心。十者，殷勤請受，晝夜不懈。強調漢武帝好道樂仙，就符合了十相中的第一與第十條。

在《漢武帝內傳》中，王母與上元夫人臨去之前，互相歌唱吟答，然後升空而去：

時酒酣周宴，言請粗畢，上元夫人自彈雲林之璫，鳴弦駭調，清音靈朗，玄風四發，乃歌步玄之曲，辭曰：「昔涉玄真道，騰步登太霞，負笈造天關，借問太上家。……」王母又命侍女田四飛答歌曰：「晨登太霞宮，悵此八玉蘭，夕入玄元闕，採蕊掇琅玕。……」於是王母與上元夫人同乘而去，人馬龍虎，威儀如初來時。

《無上秘要》卷三十八「授洞神三皇儀品」引《消魔經》云：在授經結束時，眾神靈游誦一首而出。歌辭為：「學仙行為急，奉誠制情心，虛夷正炁居，仙聖自相尋。……」《太上黃籙齋儀》卷五十三記載，在轉經儀式的末尾，有出戶咒這一程序，由此我們可以看出《漢武帝內傳》的每一部份都與傳經儀

式中的某一階段相關。

通過以上比較，我想大家不會對《漢武帝內傳》與傳經儀式之間的同源性表示懷疑。需要指出的是，《漢武帝內傳》所描寫的傳經儀式比後人所規定的科儀還要複雜一些，因為其中所傳授的不僅是《五岳真形圖》及靈飛六甲十二事這兩種經符，它同時還傳授了不形諸文字的口訣，主要內容是教派的服食之說。像這樣經籍文本與口訣同時傳授的情形在兩晉時還較為普遍。葛洪《抱朴子·金丹》論及他在鮑靚處修道，終獲金丹經籍時說：「余親事之，乃於馬跡山中，立壇盟受之，並諸口訣不書者。」可見鮑靚也是經籍文本與口訣一塊兒傳授的。在識字率有限的社會內，口頭延傳是傳遞傳說的主要方式之一，它是文字延傳的必要補充。實際上，即使口頭延傳在技術上成為多餘時，它仍將存在。在東晉時，文本經籍已大量出現，而且南方神仙道教的傳授對象大部分屬於貴族，此時仍需要口頭延傳，是因為這些珍貴的經籍文本流播不能太廣，只有少數人才有資格獲得經文。除了這些人之外，經文傳說需要保密以獲得神秘性，這樣，少數人才能獲得解釋經文的特權。

由於《漢武帝內傳》中包含著兩次以上的傳經過程，所以有些基本程序如定科禁、陳戒律等有所重覆。明確了這一點，我們就能理解為什麼《漢武帝內傳》這樣一部文字水準很高的作品，會給人以拖沓、繁複的感覺。

### 傳經儀式的功能

傳經儀式及其神話至少有以下幾項功能：

第一，傳經儀式及神話具有鞏固和強化信仰的作用。道教作為一種宗教，它包含了一套體系以解釋、標誌我們生活中的種種體驗。如果我們要在道教的各種信念中歸納出一個具有代表性的信念的話，我想大部分的學者都會毫不猶豫地選擇「長生不死，肉體成仙」。這種信仰的產生，起因於對死亡問題的焦慮與關注。道教乃是人們在面對死亡的必然性時所產生的一種自然保護措施。那麼，宗教是如何宣傳、諡揚其信仰的呢？約翰·斯通（R.L. Johnstone）說：

每種主要的宗教都有它供慢慢理解，或至少作為決定這個群體所持信仰的基礎的「聖書」，例如《聖經》、《可蘭經》、《摩門經》、《薄伽梵歌》等。此外，各種主要的宗教還有一些補充這些「官方的」或基本的著作的信仰——如各宗教創立者中的少數先知和其它繼承者的解釋和補充。因此，在各種宗教中（不只是在有文字前的社會的宗教中）也有一些口述的傳說，即沒有寫下來的解釋，它們以神話、英雄傳奇和寓言的形式口頭傳給新的一代<sup>32</sup>。

對於道教來說，「聖書」可能相當於在《道藏》中歸入本文類的那些經籍符圖；而補充這些「官方的」、或基本的著作則是那些流播廣泛的仙真傳說。仙真傳說乃是道教培養、證明其信仰的重要材料，而《漢武帝內傳》就是較為典型的仙真傳說。

《漢武帝內傳》對於長生不死信仰的鞏固和強化以通過兩個方面來實現。第一，在《內傳》中出現的仙真人物一個個來去倏忽、法力無邊，他們在適當的時候下凡，表明他們確實存在於現實之中。仙真人物在存在本身便能證明神仙可學，性命可度。第二，《內傳》通過仙真人物之口反覆強調，只要遵循一定的戒律，掌握一定的訣竅，擁有神秘的經籍符圖，通過堅持不懈的修練就會長生不死。這種思想通過定期舉行的儀式反覆灌輸，便能得到充分的強化。類似《內傳》這樣的傳說，當它們結集成為文本時，在文字崇拜的社會中就變成權威信仰而產生更強大的說服力。葛洪在論證長生成仙之術肯定存在時就說：「況列仙之人，盈乎竹素矣，不死之道，曷為無之？」<sup>33</sup>他特別提到《列仙傳》，說：

劉向博學則究微極妙，經深涉遠；思理則清澄真偽，研核有無，其所撰《列仙傳》仙人七十有餘，誠無其事，妄造何為乎？遠古之事，何可親見？皆賴記錄，傳聞於往耳。《列仙傳》炳然其有矣。

3  
1  
0  
《列仙傳》能作如此證明，《漢武帝內傳》當然也能。由此可見《列仙傳》、《漢武帝內傳》作為道教中聖書經籍的重要補充材料，其中所記載的神話傳說在道教信仰的培養中具有極重要的作用。

第二，由於傳經儀式同時又是一種身份確認，也就是說，它相當於宗教上所謂的通過儀式。在類似儀式上信徒們必須學

習該教派的歷史，知道教派的淵源所自，以此培養對該教派的敬畏感，所以，傳經神話必須承擔起教會的歷史教材的職能。在《漢武帝內傳》中，就著重敘述了從太上大道君——西王母——漢武帝這一《五岳真形圖》的傳授譜系，及上元夫人、元始天王——青童小君——漢武帝這一靈飛六甲十二事的傳授譜系，自然，這是神化了的歷史。在其後半部，即被後人稱作爲《漢武帝外傳》的部份中，它介紹了一個較可信賴的傳授譜系<sup>34</sup>。

第三，傳授神話同時是行爲道德規範及價值標準的說教，它是教派中的哲學與法律，這點很清楚地表現在上引西王母對漢武帝的戒律說教中，而上元夫人對漢武帝的告誡也可看出傳經神話的這一功能：

上元夫人謂帝曰：「……女胎性暴，胎性奢，胎性淫，胎性酷，胎性賊，五者恆舍於榮衛之中，五藏之內，雖鋒芒良鍼，固難愈矣。暴則使炁奔而神攻，是故神擾而炁竭；淫則使精漏而魂疲，是故精竭而魂消；奢則使真離而魄穢，是故本游而靈寔；酷則使喪仁而自攻，是故失仁而服亂；賊則使心鬥而口乾，是故內戰而外絕，五者皆是截身之刀鋸，剗命之斧鉞，雖復疲好於長生，而不能達茲五難，亦何爲損性而自勞乎？然猶是得此小益，以自知往爾。若從今已舍爾五性，反諸柔善，明務察下，慈務矜怨，惠務濟窮，

賑務施勞，念務存孤，惜務及身，恆為陰德，救濟死厄，亘久孜孜，不泄精液，於是閉諸淫，養爾神，放諸奢，從至儉，勤齋戒，節飲食，絕五穀，去臭腥，鳴天鼓，飲玉漿，蕩華池，叩金梁，按而行之，當有冀爾。

這裡除了個人的養生之道之外，顯然還表現了道教徒對帝王的政治要求，看來此派教徒的政治希望總結起來乃是哀孤弱，賑貧窮，去暴虐。除了讓信徒遵循的道德行為準則之外，傳經神話還常有介紹破壞這些道德行為準則的後果，天罰便是其專政的手段。

第四，傳經神話同時包括了一套操作程序，它以形象化的方式具體規定了傳經儀式的每個過程。這一功能，在我們把《漢武帝內傳》與後世規範化了的傳經科儀相比較之後，是很容易看出來的。

第五，傳經神話間接地介紹了本教派用以達到有價值的目標的手段與技能。如《漢武帝內傳》中，教派用以達到長生目的的主要手段是服食，裡面就詳細地介紹了服食的內容：

夫欲長生者，宜先取諸身，但堅守三一，保爾族，金瑛夾草，廣山黃木（原作「本」，據孫詒讓校改），昌城玉蕊，夜山火玉。逮及鳳林鳴酢，西瑤瓊酒，中華紫密，北陵綠阜，太上之藥，鳳實雲子，玉

津金漿，月精萬壽，碧海琅玕，蓬萊文醢，濁河七  
榮，動山高柳。……

西王母及上元夫人還分別介紹了《五岳真形圖》及「靈飛六甲十二事」的施用方法，據稱學會了這些方法之後即能「經行山川，百神群靈，尊奉親迎」，或「召山靈，朝地神，總攝萬精，驅策百官，束虎豹，役蛟龍。」總之，在《漢武帝內傳》中，波爾赫克和柯蒂斯所描繪的大多數信仰體系的七個特徵幾乎囊括無遺<sup>35</sup>。因此，《漢武帝內傳》可以說是一個典型的宗教神話。

### 外來文化對道教的影響

《內傳》中有一段描寫西王母及其他神仙下凡時的情景：

復半食頃，王母至也。縣投殿前，有似鳥集，或  
乘獅子，或御白虎，或騎白鷹，或控白鶴，或乘科  
（軒）車，或乘天馬，群仙數萬，光耀庭宇。

這裡供仙真們乘騎與驅使的大部份仍是上古人神交通儀式中常見的動物，如龍、鹿、鶴、天馬等，但也出現了一些在上古人神交通儀式中從未出現過的動物，如獅子、白虎等。獅子等動物在《漢武帝內傳》中的出現，表明當時的道教觀念及儀式已經受到佛教的影響。



我們知道，獅子產於非州和亞州西部，並非中國土產。

《史記·五帝本紀》載黃帝與炎帝作戰，黃帝驅使各種猛獸迎敵，其中有熊、貔、貔貅與虎，未提及獅子。而在佛教中，獅子卻是一種極為重要的祥瑞動物。在《釋迦譜》卷一注引《普曜經》云：「王后臨產，……坐獅子床，……時四天王挽王后車。梵天前導，適至樹下，樹即屈枝，自歸王后。」釋迦降生之後，《釋迦譜》說：「舉其右脅而師子吼：『我於一切天人中，最尊最勝。』」當時所感瑞應有三十四，第二十三種瑞應是：「五百白獅子王，從雪山出，息其惡情，心懷歡喜，羅住城門。」釋迦具三十二相，第十九相就是身如師子。《牟子》第一章也說：「太子有三十二相，八十種好，身長丈六，體皆金色，頂有肉髻，頰車如師子，舌自覆面，手把千幅輪，頂光照萬里。」《佛祖歷代通鑑》卷一《器世界品》在述及四大河的來源時說：「東旃伽河從象口流出，……南幸渡河從牛口流出，……縛芻河從馬口中流出，北悉怛河從師子口中流出。」

由於獅子在在佛教神話中是重要的祥瑞動物，所以，在佛塔、寺院等佛教建築的壁畫或石雕中，也經常可以看到獅子的形象。《水經注》卷二十三《汭水》條云：

《續述征記》曰：西去夏侯塢二十里，東一里，  
即襄鄉浮圖也。水經其南。漢熹平中，某君所立，死  
因葬之。……隧前有獅子、天鹿，累碑作百，達柱八  
所，荒蕪頽毀，雕落略盡矣。

據李豐懋先生的推測，《內傳》中的降神描寫應該有宗教圖畫與早期文字為依據，他說：

作為崇拜的宗教繪畫，也在集中精神的齋戒冥思經驗中具有引起幻境的暗示作用，乃屬於宗教體驗。較早的有葛洪《抱朴子·雜應》篇所錄四規鏡之道：「用四規所見，來神甚多：或縱目，或乘龍駕，冠服顏色，不與世同。皆有經圖。欲修其道，當先暗誦所當致見諸神姓名位號，識其衣冠。」葛洪乃依據漢晉之際的仙經如《四規經》、《明鏡經》之類加以敘述，所指示方法正是薩滿見神經驗之仙道化，在強烈暗示情形下，經由存思仙真，乃在恍惚狀態中產生見神的幻覺。而這種暗示來自強烈色彩的宗教性秘圖，或者辭藻華麗，刻畫生動的文字敘述，從緯書對於身神以及各種神祇的刻意描繪，衍變到仙經中的仙真形象<sup>36</sup>。

我認為，暗示道教徒產生這種降神想像的，除了道教本身的宗教圖畫與文字敘述之外，還有佛教圖畫及傳說。考察西晉時期佛教的流播情況，這一推斷是完全可以成立的。

在東漢以後來華的西域胡人當中，有一部份人似直接參加了道教組織的宗教活動，並被視為道教徒的一員。據《無上秘要》卷八十三「得鬼官道人名品」記載，其中有：「支子元，

作道人，裴君小時師。……仙伯辛彥云，胡姓安，名法曇，赤君弟子。石仙王公遙有，胡姓竺，名石寶，赤君弟子。」同書卷八十四「得太清道人名品」載「叔度，胡姓康，名獻師，赤君五嶽司西門。」這其中的某些人物在《上清眾經諸聖秘》卷五《太上大道君傳》中作為太上大道君的仙童而出現，顯然，這六位仙童都是西域人。當然，道教經籍喜歡攀附並非是道教徒的歷史名人來自造聲勢，以上的材料並不一定可信。不過，有西域人甚至佛教徒直接參與道教活動似可從一些方士傳記以及上清經傳經神話中得到證實。據《雲笈七籤》卷一百零五《清靈真人裴君傳》載：

清靈真人裴君，字玄仁，右扶風陽夏人也。……家奉佛道……嘗於四月八日與馮翊趙康子、上黨結季成共載詣佛圖。……佛圖中道人支子元者亦頗知道，宿舊人傳之元已年一百七十歲，見君而嘆曰：「吾從少至老見人多矣，而未嘗見如子者。」乃延君入曲室之中。……因以所修秘術密以告君。道人曰：「此長生內術，世莫知也。」

首先，裴姓乃是西域諸姓之一<sup>37</sup>，裴玄仁有可能本為胡族。另外，這段記載也表明「得鬼道人名品」中的記載並非空穴來風。上清派的祖師中有一位安度明。支子元、安度明的種族有兩種可能，一種是胡人而從國姓，那麼安度明是安息人，

支子元爲月支人；另一種可能是漢人而從師姓，這表明他們是道佛並崇。在東漢時期往往有這種情況，據《祐錄》卷七《道行經後記》載：光和二年（A.D.179）年時協助翻譯佛經的侍者中有南陽張少安、南海子碧；同卷《般舟三昧經記》又載光和二年的翻譯《般舟三昧經》時，乃支識授與「河南洛陽孟福字元士」。而在漢《三公碑》側文有：「處士房子孟□卿，處士河□□元士」，所泐二字或爲「南孟」；《白石神君碑》陰第一列第十行文曰：「祭酒郭稚子碧」，實即《道行經後記》中之南海子碧、《般舟經記》中之郭稚。《三公碑》「或有隱遺闕語言兮，或有恬淡養浩然兮，或有呼吸求長存兮。」白石神君祠祀之立，由於巫人蓋高之請求，此項祭祀兼涉神仙家言<sup>38</sup>。由此，我們可以看出，東漢早期，很多職業教徒往往是佛道並崇，所以道教對西域文化的接受是很直接的。

西域文化對道教的影響表現在服飾、音樂上。在《漢武帝內傳》中，西王母、上元夫人及侍女的服飾、髮型已有一定之規，其髮型爲「頭作三角髻，餘髮散垂之至腰」。根據出土的魏晉南北朝時期的各種墓室壁畫可知，這類髮型絕非中國本土的常見打扮，它顯然來源於異域，可是這種影響來自於哪一個國家呢？環顧與中國有交往的周邊國家及我國少數民族的服飾髮型情況，唯有波斯，其俗爲：「婦女服大衫，披大帔。其髮前爲髻，後披之，飾以金銀花，仍貫五色珠，絡之於膊。」<sup>39</sup>可見，道教女教士的髮型可能是受波斯髮型的影響。

除了服飾髮型之外，道教音樂也深受西域諸國的影響。在所謂有關「諸天妓樂」的描寫中，演奏音樂的侍女中有幾位屬

於西域胡姓，如石，乃昭武九姓之一，安乃安息國姓。據《通典》卷一百四十二《樂典二》稱：「自宣武（元恪）以後，始愛胡聲，洎於遷都。屈茨（即龜茲）琵琶、五弦、箏篪、胡簫、胡鼓、銅鈸、打沙羅、胡舞，鏗鏘鏗鏘，洪心駭耳。」至北齊，「後主唯賞胡戎樂，耽愛無已。」曹國人曹婆羅門，北魏時以彈龜茲琵琶著名當世；子曹僧奴，僧奴子曹妙達，在高緯時，「以能彈胡琵琶，甚被寵遇，俱開府封王。……其何朱弱、史丑多之徒十數人，咸以能舞工歌及善音樂者，亦至儀同開府。」<sup>40</sup>北朝時，西涼樂、龜茲樂、疏勒樂、安國樂、康國樂、天竺樂等等紛紛傳入中土，在這樣的背景下，道教音樂受到西域諸國的影響是很自然的。

在《漢武帝內傳》中，西王母降臨之後，便命安法嬰歌玄靈之曲，其辭曰：

大象雖寥廓，我把天地戶。披雲沉靈輿，倏忽適  
下土。空洞成玄音，至靈不容冶。……

第二曲曰：

玄圃過北台，王城煥嵯峨。啟彼無涯津，泛此織  
女河。仰上升絳庭，下游月窟阿。顧眄八落外，指招  
九雲遐。……

篇末，上元夫人與西王母即將飛升之際，又歌玄步之曲，辭曰：

昔涉玄真道，騰步登太霞，負笈造天關，借問太上家。忽過紫微垣，真人列如麻。……

王母命侍女田四飛答歌曰：

晨登太霞宮，挹此八玉蘭。夕入玄元關，採蕊掇琅玕。濯足瓠瓜河，織女立津盤。……

與神女傳說中的贈詩，尤其是成公知瓊傳說中的贈詩比較一下，可以看出明顯的不同。成公知瓊中的贈詩主要是描述神仙可期與服食之美，而《內傳》中的詩歌主要是描述一種飛行狀態。實際上，這些曲辭相當於步虛咒語，是人神交通的程式之一。由於巫師、道士在與神交接之前需擺脫重力的束縛，借助動物的助力而上升，所以他們在常常模仿飛升的狀態，走一種奇怪的步子，這種步子稱之為「禹步」。《洞神八帝元變經禹步致靈》第四云：

禹步者，蓋是夏禹所為術，召役神靈之行步，以為萬術之根源，玄機之要旨。昔大禹治水，不可預測高深，故設黑矩重望，以程其事。或有伏泉磐石，非

眼所及者，必召海若、河宗、山神、地祇，問以決之。然禹屆南海之濱，見鳥禁咒，能令大石翻動。此鳥禁時，常作是步，禹遂模寫其行，令之入術。自茲以還，術無不驗。因禹制作，故曰禹步。

這種解釋自然不足深信，但其中說到禹是模仿鳥的步態而發明了這種法術，卻透露出一點端倪，表明禹步的初起原因正是模仿飛行的姿態。道士走禹步繞壇數圈時，口中必須念著咒語，這種咒語有專門的名稱——步虛詞。

「步虛」一名本身就說明了這原是為了表明自己處於飛行狀態時念的咒語。這是一種語言魔力信仰，道士堅信僅靠語言本身，就能使願望變成現實。因此所有的步虛詞其內容都有一定的程式：即描繪自己如何自由來往於天地之間。《洞玄靈寶升玄步虛章序疏》中的《太上洞玄步虛經詠》有如下一些步虛詞：

控轡適十萬，旅憩玄景阿。仰觀劫仞台，俯眇紫  
雲羅。逍遙太上京，相與坐蓮花。……  
嚴我九駕龍，乘虛以逍遙。八天如指掌，六合何  
足遼。……

很明顯，這與《漢武帝內傳》中的玄靈之曲或步玄曲辭十分接近。這種描寫有些類似於《離騷》中周流各處晉見諸神的描

寫，但這不是一種文學傳承而是一種巫術傳承。

順便提一下，早期游仙詩受步虛咒語的影響很深，兩者往往十分接近。曹操《陌上桑》云：

駕虹霓，乘赤雲，登彼九疑歷玉門，濟天漢，至  
崑崙。見西王母，謁東君，交赤松，及羨門，受要秘  
道愛精神。

3  
2  
1

曹植《五游詠》曰：

九州不足步，願得凌雲翔。逍遙八紘外，游目歷  
遐荒。……六龍仰天驤，曜靈未移景。倏忽造昊蒼，  
闔闔啟丹扉。

其《仙人篇》曰：

……四海一何局，九州安所如。期終與王喬，要  
我於天衢。萬里不足步，輕舉凌太虛。飛騰逾景雲，  
高風吹我軀。……驅風游四海，東過王母廬。俯觀五  
嶽間，人生如寄居。

我們知道，當時在曹操的周圍，聚集了一大批的方士，他們在施展巫術時，免不了表演類似的儀式。所以曹操父子的創



作受其影響是很自然的事。

由此我們可知，上古的巫術儀式不僅對《漢武帝內傳》這樣的道教神話有很深刻的影響，而且對詩歌這樣的純文學領域也有間接的影響。

綜上所述，《漢武帝內傳》共有三個部份所組成。第一為西晉以前的西王母會漢武之傳說，由此組成整個故事的框架；第二是兩晉時期的神女傳說，汲取了其中諸多情節單元，第三是利用了道教的科儀文獻，尤其是傳經儀式的種種程序規定，以此來達到宣傳教義的真正目的。

#### 第四節 《漢武帝內傳》的作者

##### 《漢武帝內傳》的作者

早期目錄學著作幾乎都沒有署明《漢武帝內傳》的作者是誰，《隋書·經籍志》與《新唐書·藝文志》、《郡齋讀書志》、《宋志》等皆不題撰人，一些小說總集如《續談助》、《類說》亦不署作者姓氏。明清以後，有人注意起《內傳》的作者，並產生了各種異說，總起來看，大約有如下幾種說法：

(1)班固說。明清諸本大都題漢班固撰，此說不可信，李劍國說：「蓋誤傳班固作《漢武故事》，又連類而及《內傳》。」<sup>41</sup>

(2)葛洪作。此說起源於唐張柬之。《續談助》卷一載《洞

冥記跋》。張柬之稱：「昔葛洪造《漢武內傳》。」後世很多學者如孫詒讓、余嘉錫、楊守敬、任繼愈等均表贊同<sup>42</sup>。

(3)王靈期之流的上清派人士所作。日本學者小南一朗經過極為詳盡細密的分析，令人信服地指出了《漢武帝內傳》與上清派道士之間的密切關係，但他沒有指出具體撰人<sup>43</sup>。李豐懋則進一步從王靈期的才學志向、師承淵源、造構經目及流傳情形四個方面來論證《漢武帝內傳》乃是王靈期造構上清經時的產物<sup>44</sup>。

還有一些學者不直接指明撰人，僅僅推測作者時代，這也有三種說法：

(1)東漢人作，李劍國說：「《內傳》作者已難考知，然產生時代卻有跡可尋，我以為時在東漢末年。」<sup>45</sup>但他沒有提出堅強的證據來證明這一點。

(2)六朝文士所為。胡應麟說：「詳其文體，是六朝人作，蓋齊梁時好事者為之也。」<sup>46</sup>《四庫提要》則說：「其殆魏晉間文士所為乎？」<sup>47</sup>六朝人所作的說法基本上已為學術界所接受。

(3)唐人所作。北宋晁伯宇於《續談助》卷四《漢孝武內傳跋》中，根據世傳《內傳》卷上末有唐天寶五載終南山道士王游岩跋語，遂認定「此書游岩之徒所撰也。」南宋張淏《雲谷雜記》卷二記韓子蒼語曰：「《漢武內傳》，蓋唐時道家流所為也。」此說一般也不為人信從，李劍國駁斥說：「按《內傳》著於《隋志》，引於《黃圖》，其出唐前無疑，晁、韓說非。」<sup>48</sup>

我們已在上文證明過了，《內傳》基本上可視作是一次傳經儀式的實際記錄，經籍符圖在此傳中占有極重要的地位，所以此文的作者一定屬於同時擁有《五岳真形圖》、「靈飛六甲十二事」等經籍的教派，而且作者應該熟知《消魔服食經》及《四極明科經》等<sup>49</sup>。所以，我們先來看這些經籍符圖的傳授情形。

### 《內傳》所載經籍符圖的傳授情形

今本《道藏》所存《五岳真形圖》共有三種：一為《洞玄靈寶五岳古本真形圖》，二為《五岳真形序論》，三為《雲笈七籤》卷七十九符圖所載的《五岳真形圖》。據台灣學者的研究，其中古本所出最早，最接近於原本，後兩種大約出於《漢武帝內傳》之後。古文原題東方朔撰，係偽作無疑。《抱朴子》載有有關《五岳真形圖》的資料，《登涉》篇云：「上士入山，持《三皇內文》及《五岳真形圖》，所在召山神，乃按鬼錄州社及山卿宅尉問之，則木石之怪，山川之精，不敢來試人。」《瑕覽》篇曰：「余聞鄭君言，道書之重者，莫過於《三皇內文》、《五岳真形圖》也，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆反受其殃。」《崇文總目》錄有《五岳真形圖》一卷，題為葛洪撰。由此看來，此符圖乃葛洪得之於其師鄭思遠。而按照《漢武帝內傳》篇末所附的傳授譜系（即諸本之《外傳》），《五岳真形圖》的傳授過程為：西王母——漢武帝——董仲舒——樂巴——魯女生——薊子訓——封君達——左元放——葛孝先。葛孝先為葛洪從祖。總而言之，葛洪應該是

熟知《五岳真形圖》的內容和傳授的。

但是《抱朴子內篇》卷十九《瑕覽》中記載了葛洪所見的所有道書經籍，卻根本沒有提及「靈飛六甲十二事」系統的任何一種經籍，也沒有提及《消魔服食經》及《四極明科經》，可見葛洪對這一系統的經籍很不熟悉。而且，如果郭璞《游仙詩》中的「漢武非仙才」真如《四庫提要》所言，乃承襲《內傳》之語，那麼，《內傳》應產生在東晉初年以前，葛洪所作之說從時間上說也不太可能成立，所以，葛洪作《漢武帝內傳》的可能性極小。

靈飛六甲十二事是指：

- (1)五帝六甲左右靈飛之符。
- (2)太陰六丁通真遁虛玉女之錄。
- (3)太陽六戊招神天光策精之書。
- (4)左乙混沌東蒙之文。
- (5)右庚素收撮殺之律。
- (6)壬癸六遁隱地八術之方。
- (7)丙丁入火九赤班文之符。
- (8)六辛入金致黃水月華之法。
- (9)六己石精金光藏影化形之方。
- (10)子午卯酉八稟十訣致六靈威儀。
- (11)辰戌丑未地真曲素之訣，長書紫書三五順行。
- (12)寅申己亥紫度炎光內視中方。

考察這些經籍在兩晉年間的傳授，基本上是在上清派道士手中，如魏夫人、裴玄仁、周義山曾傳授過其中的大部分道經。

小南一朗曾列表對照了《漢武帝內傳》、《紫陽真人內傳》、《真誥》卷五、《上清大洞真經目》所記載的六甲靈飛等十二種道經，表明四者之間大同小異，聯繫到《漢武帝內傳》與《真誥》、《道蹟經》在文字風格上的接近<sup>50</sup>，《漢武帝內傳》的作者似應是上清派人士。然而，也尚存許多疑問，綜括起來以下三點：

第一，《漢武帝內傳》的作者把上清派祖師級的仙真王子登貶為西王母侍女，王子登與西王母的關係，在創作時代不明的緯書《尚書帝驗期》（《雲笈七籤》卷一百一十四、《太平御覽》卷六百六十一引）中有如下記載：

王母之國在西荒之野，凡得道受書者，皆期王母於崑崙之闕。王褒字子登，齋戒三月。王母授以《瓊花七寶曜晨經》。

這可能是形成王母侍女這種身份的出發點，但是，作為一個正統的上清派道士，不應該連王褒的姓別都搞不清楚。

第二，《雲笈七籤》卷四引《上清源統經目注序》，上清經的傳授譜系如下：

太元真人茅君君諱盈，師西城王君受上清玉佩金璫二景璿璣之道，以漢宣帝地節四年三月升天。又玄州上卿蘇君諱林，師涓子受上清三一之法，以漢神爵

二年三月六日登天。又周君李君衆仙各有所得，並相承經業，多不傳世。漢孝平皇帝元始二年九月戊午，西城真人以上清經三十一卷於陽洛之山授清虛真人小有天王王褒，褒以晉成帝之時於汲郡修武縣授紫虛元君南岳夫人魏華存。華存以咸和九年歲在甲午，乘輶輪而升天。去世之日，以經付其子道脫，又傳楊先生諱義。……

而《漢武帝內傳》篇末所附譜系與此截然不同，無一字提及上述諸人。

第三，陶弘景作為正統的上清派道士在編寫《真誥》時無一字提及《漢武帝內傳》，小南一郎對此的解釋是陶弘景與《漢武帝內傳》的作者在宗教觀念上有質的不同，李豐懋的解釋是陶弘景明知此傳乃王靈期之流偽造，所以不加評判<sup>91</sup>。無論如何，總之在梁以後的上清派經籍記載中就不見《漢武帝內傳》的影子。元人劉大彬所編《茅山志》卷九有《道山冊》一卷，附鄭樵《道志·藝文略·茅山道書目》記載了茅山收藏的所有道經，均無《漢武帝內傳》篇目。這也是頗為奇怪的現象。而且，在《漢武帝內傳》中，把六甲靈飛之符當作一系列道經秘符的代表，可見作者對此經頗為重視，但在正統上清派道士的眼中，六甲靈飛之符只不過是中下等的技藝，他們在很多論述中都表示出這種傾向。這些都說明，《漢武帝內傳》不是謫系的上清派道士所作。

這些疑點，要求我們有一個可信的解釋。我的看法是，道藏本的《漢武帝內傳》並非作於一時一地，而是屢有增飾。其原始作者當是周義山之門徒，但此書後來在樓觀道內傳播，並經過了他們的加工與增飾。

爲什麼說《漢武帝內傳》爲周義山的門徒所作呢，因爲《紫陽真人內傳》所記錄的道經，從數目上說與《漢武帝內傳》十分接近，只是從第六事開始，後者的題目並沒有用干支來表示，顯示出較《漢武帝內傳》較爲樸素的面目，這表明《漢武帝內傳》的作者是利用了周義山經籍而加工而成，因此很自然的可以認爲它的作者是周義山的門徒。而且周義山雖然是上清派重要道士，卻非茅山教派的嫡系，茅山教派的嫡系乃是西城真人——王褒——魏華存——楊義等人，因此周義山門徒的作品並不受茅山教團的重視。另外，現存的《漢武帝內傳》版本有兩種，一爲《道藏》本，一爲《廣漢魏叢書本》，系從《太平廣記》卷三錄出，《五朝小說》、陶珽《說郛》、《增訂漢魏叢書》、《龍威秘書》、《墨海金壺》、《無一是齋叢抄》、《舊小說》等皆收此本，較《道藏》本所遺極多。而《續談助》卷四抄《漢武帝內傳》六則，情事多有今本之所不載者<sup>52</sup>。可見《漢武帝內傳》寫成之後經過了許多的增刪。那麼，誰是現今《道藏》本的最後編定者呢？從種種跡象分析，《漢武帝內傳》的流傳與樓觀教派有著密切的關係，下面我們來詳細論述。

### 《漢武外傳》與樓觀道

在今本《漢武外傳》中，對其他方士都是直呼其名，如李少君、蒯子訓、魯女生等，可記到尹軌時，口氣一變，尊之為「尹先生」：

東郭延年臨去，先以神丹方、五帝靈飛秘要傳尹先生。

尹先生，諱軌，字公度，太原人也。

可見《外傳》作者與尹軌的關係不同一般，乃是其門徒。據孫詒讓、余嘉錫等人的研究，古本中不存在《內傳》與《外傳》的區別，現被析為《外傳》的幾位仙真事蹟早在唐前即附在《漢武內傳》之後，並有可能就是《內傳》原文<sup>53</sup>。但從文體風格看，《外傳》與《內傳》殊為不類，這可能就是後人析之為二的根據所在。應該說，《外傳》之文乃後人所增。另外，《增談助》所載《漢武帝內傳》有王游岩跋語，《玉海》卷五十八引《中興書目》也云淮南王、公孫卿、稷邱君等八事，乃唐終南元都道士王游岩所附。終南山乃尹軌創立的樓觀道的大本營。上述證據表明《漢武帝內傳》在唐前確實經樓觀教徒的加工與增飾。

據《紫陽真人內傳》，周義山在王屋山從王先生處受《黃素神方五帝六甲靈飛之書四十四訣》，在瑯琊山從上魏君得《太素傳左混洞東蒙之錄》及《右庚素文攝殺之律》，在陸渾山潛入伊水洞府從李先生得《隱地八術》，在岷山從陰先生得《九赤班符》，在太岷山從九老都君得《黃水月華四真法》，



在委羽山從司馬季主得《石精金光藏景化形法》，在峨眉山從寧先生受《太丹陰書八稟十訣》，在岐山從臧延甫受《憂樂典素訣辭》，在陽洛山從幼陽君受《丹字紫書三五順行》，在鳥鼠山從墨翟子受《紫度炎光內視中方》，其所經歷達大半個中國，但其主要來源乃是自今陝西省到四川省的中國西部聖山。有跡象表明，大本營在西部終南山的樓觀道也基本擁有這些經籍。

據《漢武外傳》載，尹軌曾在東郭延年處受《神丹方》與《五帝靈飛秘要》，又據《終南山說經台歷代真仙碑記》，他曾授經籍於樓觀道重要道士梁謐：

晉惠帝永興二年，遇太和真人降其庭，授日月黃華上經水石丹法，並授本起內傳。三年丹成，身輕如羽，顏如童兒，目見地中，耳聞霄漢，以東晉太興二年沖舉。

按照《仙鑑》卷三十的說法所授的道經有：「煉氣隱形之法，水石還丹之術，六甲符及採服日月黃華法。」，這可能相當於「靈飛六甲十二事」中的第一、第九與第八事。

尹軌此人，《神仙傳》卷九有其傳記，載其為太原人，曾居樓觀（在終南山）。晉永康二年十二月經過洛陽，預言明年（A.D.301）當有兵起。又曾在陸渾山卻虎，後到南陽太和山，升仙而去。《嵩縣志》卷二十九《列傳·流寓》條中載有尹軌事蹟，這表明他曾在此處寄居。由此可知，尹軌為一名游

方道士，曾周游各地，有機會接觸各地道經，他具有「靈飛六甲十二事」系統的一部份道經並不奇怪。另外，根據各仙傳提到的，樓觀道士擁有與「靈飛六甲十二事」有關的經籍有如下幾種：宋倫從老君處獲《靈飛六甲素奏丹符》(1)，尹文操有《丹字紫書三五順行》(11)，王操遇太元玉女西靈子都授以《藏景錄形之道》(9)，而陳寶熾、李順興等擁有《大洞真經》，其中可能包含了「靈飛六甲十二事」的大部份<sup>94</sup>。

樓觀派道士也擁有《五岳真形圖》。據《漢武外傳》，《五岳真形圖》由魯女生傳封君達。封君達也是樓觀道士，專門為樓觀道士列傳的《終南山說經台歷代真仙碑記》有他的傳記：「真人名衡，字君達，隴西人……遇真人魯君授以上道並《五岳真形圖》。」

至尹軌的後人尹道全，已經同時擁有了「靈飛六甲十二事」的全部與《五岳真形圖》這兩種道經，且「靈飛六甲十二事」的篇目與《漢武帝內傳》中所載完全一樣。據《仙鑑》卷三十三載：

真人姓尹氏名道全，天水人也，修洞真還神之道，佩五帝六甲靈飛之符。天仙降而謂之曰：「飛升者，當有其材，而後成其道。昔漢武帝親受金母靈飛十二事及《五岳真形圖》，才得尸解，而不能使形骨俱飛。爾得一而有升天之望，豈非積功宿分所植邪？」道全曰：「淺學無聞，願示十二事之目。」天

真曰：「一者五帝六甲左右靈飛之符，二者太一混洞東蒙之文，三者丙丁入火九赤斑符，四者太陰六丁通真遁靈玉女之錄，五者六戊太陰招真天光策精之書，六者六己石精金光藏景錄形之訣，七者六庚素招攝役之律，八者六辛致黃水月法，九者壬癸六遁隱地八術，十者子午卯酉八稟十訣六虛威儀，十一者丑辰戌未地真曲素訣辭三五順行，十二者寅巳申亥紫度炎光內視中方也。一者五岳山符，安鎮方岳，徽召萬靈太上真文也。二者五岳山趾，神仙倒景，俯視山川之趾，寫其曲折蟠薄在地之勢也。三者五岳山形，取其峰巒洞室之所在，神靈芝草之所生，高下文尺，等級之數，東西南北里舍之限也。四者五岳山骨，取其骨體之所象，枝幹之所分，上法星文，下主人事之所起也。五者五岳山水穴貫之圖，取其泉液之所出，金寶之所藏，地脈之所通而爲之圖也。……武帝雖得其法而不能專其戒，竊武玩兵，自毀其福，故不得與黃帝同功。今爾遇之，乃知文始之裔、太和之族，世有其人。……晉懷帝永嘉元年三月九日，有白雲起於室中，三日不散，散而視之，已失真人所在，但聞香氣襲人。」

《仙鑑》所本，應爲宋仁宗時廖僞的《南岳九真人傳》，而廖僞之本又是根據道士歐陽道隆私藏《南岳九仙傳》中「取

舊碑爲定」的仙傳。所謂舊碑，當即《南岳小錄》中九仙宮的碑記，前代九真人條說是：「出九仙宮碑」，乃唐懿宗咸通十年（A.D.869）孫觀所置，可代表晚唐的情形<sup>55</sup>。有沒有更早的承襲不得而知，但即使所出遲至晚唐，我們仍可在其中看出某種端倪。

尹道全自稱天水人，天水尹氏世代都是樓觀道的主要成員，此傳中的文始當指文始先生尹喜，太一指太和真人尹軌，可見尹道全是尹軌後人。這裡，仙人降授的道經與《漢武帝內傳》完全一致，語言也與《內傳》基本相同，顯見是模仿了《漢武帝內傳》，但是在對《五岳真形圖》的介紹上又有增飾。由此可清楚的說明，樓觀道成員確實擁有《漢武帝內傳》，並且曾對其不斷的加工增飾。

《漢武帝內傳》中的服食之說基本取之於《消魔服食經》，小南一朗和李豐懋先生都作過對比論證，而《消魔服食經》是樓觀道所擁有的重要經籍之一。《仙鑑》卷二十九《韋節傳》云：韋節「謁（趙靜通）法師受三洞靈方神方秘訣，……又行《黃庭內經》、《智慧消魔經》。」而且，樓觀道道士也喜用四言韻文來介紹服用的美食。很多學者都注意到了《拾遺記》與《內傳》之間文字風格上的相似性，如《四庫提要》的作者和劉葉秋、李劍國等<sup>56</sup>，但他們沒有深究。實際上《拾遺記》乃王嘉所作，他是梁謐的弟子，隸屬於樓觀。王嘉也是採用四言的韻語來描繪食物的，如卷三穆王見西王母：

曳丹玉之履，敷碧蒲之席，黃莞之荐，共玉帳高

會。荐清澄琬琰之膏以爲酒。又進洞淵紅藕，嶺州甜雪，岷流素蓮，陰岐黑棗，萬歲冰桃，千常碧藕，青花白橘。

同卷云：

宋景公之世，……其食則有渠滄之鳧，煎以桂髓，叢庭之鵝，蒸以蜜沫；淇漳之鯉，脯以青茄；九江珠鱉，爨以蘭蘇；華清夏潔，灑以鐵編。

由此可知，樓觀教派應在王嘉以前即已掌握了《消魔服食經》這樣的經籍，並且將其應用到本教派的其他文獻中去。

最後，李豐懋先生曾經證明過《漢武帝內傳》與《四極明科經》的關係，而《四極明科經》同樣也是樓觀道所擁有的經籍，《仙鑑》卷二十《李順興傳》提到李順興擁有《四極明科經》。

綜上所述，有明確的記載表明，《漢武帝內傳》在唐初曾在終南山亦即樓觀道的大本營中流傳，且由其中的道士寫過跋語；《內傳》所提到或受影響的經籍幾乎都曾爲樓觀道道士所掌握，而且作爲尹氏家族後人的尹道全的門人熟知《漢武帝內傳》此書，並模仿它創作了有關尹道全的仙傳；這一切都證明了如果樓觀教徒不是《漢武帝內傳》的原始創作者的話，也至少是它的最後編定者。

至於樓觀道是在什麼時候擁有上清派人士所作的《漢武帝內傳》的呢，最大的可能是在北魏的後期。這時期的上清派道士焦贛活動在華山等地，可能帶去了很多經籍，包括《漢武帝內傳》。自此之後，此書即在樓觀道中流傳，並經過了他們的增補。

### 西王母神話的傳播

到《漢武帝內傳》為止，西王母傳可以說是基本完成了。從地域上看，此傳說的起源、發展與完成均與戰國時的三晉地區有關。

我們知道，最早有關西王母的詳細記載出於魏國汲冢出土的《竹書紀年》與《穆天子傳》，可見魏國人將其作為當時的重要文獻。這是由於穆王之御造父，乃是趙人之先祖，描繪穆王西征，行程越長，越是能證明造父之術高明<sup>57</sup>。正是在這種背景下，產生了西王母的種種傳說。哀帝建平四年大旱，京師郡國人民祭祀西王母，從而使西王母的影響在一個更廣闊的範圍內傳播。這場祭祀的發起者「關東民」。「關東民傳行西王母籙，經歷郡國，西入關至京師。」<sup>58</sup>關東所包括的地域甚為廣大，難以確指其地，但最大的可能還是在今山西中南部與河南中北部一帶。考察一下兩漢時期出土的西王母畫像石的分布情況，有助於了解西王母信仰在這一時期的流播範圍。

據考古資料表明，最早期的繪有西王母形象的畫像磚大都出於以鄭州為中心的河南地區。後漢時期遺存有西王母畫像的主要地區，是今山東、陝西北部、四川等地，而同在河南南部

的南陽，雖遺留許多後漢時期的畫像石，但其中卻沒有描繪西王母的，雖然不能因為在畫像中不存在就斷言西王母信仰也不存在，但至少可以說明這種信仰在此地不如在河南北部和西部流行。據此，我們是否可以這樣推斷，西王母信仰的早期中心在河南北部與山西南部一帶，而由此向四方幅射，主要的流向是西部。進入長安後，隨即朝陝北和四川流播，向東發展，則進入山東。而它在南方的影響則相對較小。

上面所說的只是兩漢時期的流播情況，到了魏晉以後，西王母傳說在這一帶仍有相當大的影響與發展。《博物志》的作者是張華，長期生活在洛陽，其中有關西王母的記載當是本地傳說，河東聞喜人郭璞早在永嘉時期就有了「漢武非仙才」之語，可能是受到家鄉傳說的影響。

兩晉交替之時，由於異族入侵，致使中原震蕩，世家大族紛紛南遷，造成文化中心的南移，宗教活動也不例外。綜觀東晉時期南方各名山山上的教團，有許多是由中原南遷的北方道士。我們先來看茅山教團。

魏華存，為汲郡修武縣令之妻，在修武縣得道經，後「值荒亂，攜細小徑來東南。」

茅盈、茅固與茅衷，為咸陽南關人，在恆山修道，在西城得道經，後成為茅山教團的教祖。按仙傳所載，其來句曲是在漢宣帝之時。但據《真誥》，他們曾與魏夫人一起於東晉頻頻出現，仙傳所述年代往往極不可靠，他們在東晉年代的出現也可能是靈媒的存思想像。要之，三茅的教派本源是在中國西部和中原地區。

裴玄仁，據《雲笈七籤》卷一百零五所引的《清靈真人裴君內傳》，裴玄仁是扶風夏陽人，曾與馮翊趙康子、上黨皓季成共載詣佛圖，遇神人教之仙術。可見裴君的早期仙道活動是在秦晉一帶。蘇林，濮陽曲水人，後於華山修道。周義山，汝陰人，乃蘇林弟子。王褒，范陽襄平人，早期的仙道活動是在陽洛山、西城一帶。這些道士，有的本身可能即已南遷，有的則是南遷道士的祖師。所以，早期的茅山教團基本上是被北方道士所把持的，東晉以後南方土著才漸漸占有較重要的地位。從經籍來源看，茅山教團直承漢中天師道，從儀式、教義及各種養身技術來看，茅山教團應該是王屋山教團的直接延伸。尤其是王褒、魏華存、三茅諸人，早期的宗教活動均在王屋山附近<sup>39</sup>。所以茅山諸道士對王屋山一向十分重視。據《真誥》載：裴玄仁曾說：「王屋山，仙之別天，所謂陽台是也。諸始得道者皆諸陽台。陽台是清虛之宮。」而在王屋山，也存在王母授經神話。杜光庭撰寫的《天壇黃屋山聖蹟敘》曰：

上帝破蚩尤，遂敕王母降於天壇。母既降，黃帝親供侍焉。王母乃召東海青童君，召九天玄女授與破蚩尤之策。黃帝依命殺蚩尤於冀，天下乃無不克，海內安然。王母遣西方白虎之神，賜黃帝玄羽之衣。乃命會於孤竹之野。帝欽命齋戒，嚴駕而行。既至孤竹，見空中千乘萬騎，或有丫髻、青衣童子數百人，或五彩羽服，或乘飛龍，或乘飛虎，或乘鸞鶴，或執



珠幢、錦傘、霓旌、絳節，或持如意九曲几，及前後歌舞妓樂，不可名狀。俄見寶車一乘，駕五色斑龍九頭，上有羽蓋九重，中有女仙一人，衣黃裳，帶金冠，隱隱而至，左右侍從，有仙童一人，謂帝曰：「此西王母也。」帝接至，母令仙童二人命帝坐，賀帝曰：「聖躬安，天下寧矣，久即戎事，得無勞乎？」帝謝曰：「賴上沛厚恩，聖母諭教，得寧天下，豈敢稱功乎？」母乃命飲筵，上花果饈饗，器皿光赫，大小各異，而不能辨其一焉。復遣仙女宋妙英歌萬年長生之曲，歌罷，母賜帝茹芝數枚，食之不饑不渴。又賜修真七昧之書。授訖，母沖天而去。

社會的大遷徙、大流動促使西王母信仰及神話更快地向四方傳播，很快播及於南方。王屋山教團的南遷，使傳經神話有了茅山版本，茅山教團的重要經籍《三茅內傳》，在情節、措辭與人物等方面與《漢武帝內傳》如出一轍，這我們在上文已經講過，在此不再重覆。

在南嶽衡山，有仙人授《五岳真形圖》與「靈飛六甲十二事」於尹道全的神話（見上引）。尹道全為天水人，於東晉年間升天，想必也是晉末南渡的道士，由於尹道全與樓觀道的特殊關係，衡山教團的傳經神話也十分接近於《漢武帝內傳》。

在九嶷山也有類似的傳經神話。《三洞群仙錄》卷一引《集仙錄》云：

王妙香，蒼梧女道士也。辟穀服氣，想念丹府，由是感通，常有光景雲物之異。（一日），靈香鬱烈，天樂之音，震動林壑。須臾，千乘萬騎，垂空而下，儀衛數千人，皆長丈餘，執戈戟、兵仗、旌幢。良久，乃見鵠蓋車，導九龍之輦，下於壇前，有一人冠劍曳履，升殿而坐，身有五色光，群仙擁從，亦數百人。妙香即往視謁，大仙謂妙香曰：「吾乃帝舜耳。昔勞厭萬國，養道此山。每欲誘教後進，使世人知，無可教授者。且夫道在於內，不在於外，道在爾身，不在他人。玄經所謂：『修之身，其德乃貞』，非他所能致也。吾睹地司奏汝於此山三千餘歲，初終如一，守道不邪，汝亦至矣。」於是命侍臣以《道德》二經及駐景靈丹授之而去。如是一年，或三五降於黃庭觀。數年後，妙香上升。

此一傳說，基本上是西王母傳經神話的翻版，只不過，古傳說中舜葬於九嶷，所以授經大神改成了舜。溯其本源，九嶷山教團與樓觀道士宋倫有較密切的關係，《真誥》卷十四《稽神樞第四》云：

九疑真人韓偉遠，昔受於中嶽宋德玄。德玄者，周宣時人，服此靈飛六甲得道，能一日行三千里，數

變形為鳥獸，得玄靈之道，今在嵩高。偉遠久隨之，乃得受法。行之道成，今處九嶷山。其女子有郭勺藥、趙愛兒、王魯連等，並受此方法，而得道者復數十人。或游玄州，或處東華方諸台。今見居也。南岳夫人言此云：郭勺藥，漢度遼將軍東平郭騫之女也，少好道篤誠，真人因授其六甲。趙愛兒者，幽州刺史劉虞別駕漁陽趙該姊也，好道，得尸解。後又受此符。王魯連者，魏明帝城門校尉范陽王伯綱女也，亦學道，一旦忽委身李子期，入陸渾山中，真人授此法。

《道藏》所收《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》在記載該符的傳承時說法與《真誥》相同，可見九嶷山的重要道士亦都是北方南遷道士，而且此一神話的淵源很可能即是《漢武帝內傳》。樓觀道所掌握的這本經籍，經宋倫之手傳至其弟子，其弟子南遷至九嶷山，遂使九嶷山有類似神話。宋倫的二傳弟子王魯連是入陸渾山修道的，在她身上同樣有傳經授道的傳說。

《三洞群仙錄》卷四引王氏《神仙傳》曰：

王魯連，乃神仙王剛之女也，得父之道，入陸渾之山不出，後遇太一真人授以飛沖之法，修之，白日升天。

除了東南一帶之外，西南也有類似的傳經神話。《三洞群仙錄》卷一引《神仙傳》云：

竇遠者，扶風人也。當西晉懷閔之時，王室寢微，中原振擾，年將筮仕，痛此亂離，遂慕羨門、松喬之蹟。……一夕，神光照室，異香滿谷，天樂漸近，侍官數百。有一真仙，項佩圓明，乘車而下，二女扶翊，群官後從。年三十餘，虬髯鶴質，自稱平都山陰長生也，憫以勤苦，授金液九丹之訣，盟傳告誓，禮畢而去。

總而言之，西王母崇拜的中心原在三晉地區，後漸向周圍擴展，在兩漢時期的主要流向是西部、東部和北部。漢末與兩晉之交的動亂與大遷徙促使其在全國範圍內都得到了流播。隨著北方道士的大量進入南方名山，類似《漢武帝內傳》的傳經神話也在茅山、衡山、九嶷山等地出現。在考察這一流播的過程中，我們可以看到魏晉年間道教由北向南發展的一般情形。

1：見陳夢家《古文字中之商周祭祀》，《燕京學報》，十九期，1935年，第131頁；丁山《中國古代宗教與神話考》，

- 上海文藝出版社，1988年影印本，第73頁；張光直《中國青銅時代》，三聯書店，1983年，第265頁。
- 2:《山海經》的成書年代殊難斷定，說它是戰國材料或較可信。
- 3:丁謙《穆天子傳考證》卷二。
- 4:凌純聲《崑化丘與西王母》，《民族學研究所集刊》，二十二期，1966年，第247-250頁。
- 5:見《西王母考》，《開封師院學報》，第二期，1957年。此外，有關西王母的異說可參見蕭兵《西王母以猿猴為圖騰考》中的論述，載《楚辭與神話》，江蘇古籍出版社，1987年，第246-438頁。
- 6:以上論述見張廣達《西域史地叢稿初編·唆里迷考》，上海古籍出版社，1995年。諸家論文的原始出處亦請參照此文注釋。
- 7:分別見《漢代畫像石》，圖68、圖70，文物出版社，1984年，第113-114頁。
- 8:見方詩銘《西王母傳說考》，《東方雜誌》第四十卷十四號，1946年，第39頁。
- 9:見《1982年江蘇常州武進寺墩遺址的發掘》，《考古》，1984年第二期。參看張光直對此的分析，載《中國青銅時代》二集，三聯書店，1990年，第74頁。
- 10:收入《遼居雜著》。
- 11:見《漢書·哀帝紀》、《天文志》、《五行志》下之上。
- 12:《漢書·元后傳》。

- 13:分別見清黃庭鑑《第六弦溪文抄》卷三《重輯漢武故事又跋》引,俞樾《春在堂隨筆》卷四和李劍國《唐前志怪小說史》,第173頁。
- 14:《第六弦溪文抄》卷三《重輯漢武故事又跋》。
- 15:見李劍國《唐前志怪小說史》,第172頁。
- 16:見《中國古代小說百科全書》「漢武故事」條,中國大百科全書出版社,1993年,第148-149頁。
- 17:見《四庫提要辨證》卷十八小說家類。
- 18:見李豐懋《魏晉神女傳說與道教神女降真傳說》,載《魏晉南北朝文學與思想討論會論文集》,臺北,1990年,第474頁,下引同。
- 19:小南一郎《中國的神話傳說與古小說》,孫昌武譯,中華書局,1993年,第266-268頁。下引同。
- 20:《魏晉神女傳說與道教神女降真傳說》,《魏晉南北朝文學與思想討論會論文集》,第479-481頁。
- 21:《河南漢代畫像磚》,圖87,上海人民美術出版社,1985年。
- 22:《漢書·五行志》下之上。
- 23:見李劍國《唐前志怪小說史》第三章第三節,南開大學出版社,1984年,第211頁。
- 24:《仙鑑》作者在此條下有自注云:「魏晉間聞有帛和師河北王母,未審是人否?」可見帛舉極有可能是帛和之誤。
- 25:見李豐懋《六朝隋唐仙道類小說研究》,學生書局,1986年,第28-29頁,下引同。

- 26: 詳細對比可參見李豐懋《六朝隋唐仙道類小說研究·漢武內傳研究》。
- 27: 高級宗教是一個內容含混不清的概念，不同的學者使用它時常常賦予不同的定義。我在此使用這個術語，僅僅是爲了與無文字時期的原始宗教相區別。
- 28: 這種儀式在兩晉道教教團中的存在是無庸置疑的，這不僅是因爲後世道教科儀文獻中有大量關於傳經儀式的規定，更重要的是東晉道士有直接的記載，最爲人熟知的證據見於葛洪《抱朴子·金丹》篇。
- 29: 《結構人類學》，陸曉禾、黃錫光等譯，文化藝術出版社，1989年，第70頁。
- 30: 《無上秘要》卷三十四「授度品」引《洞真素黃四十四方經》。
- 31: 《六朝隋唐仙道類小說研究》，第69頁。
- 32: 約翰·斯通(J. Stone)《社會中的宗教》，尹今黎、張蕾譯，四川人民出版社，1991年，第20-21頁。
- 33: 《抱朴子內篇》卷二《論仙》。
- 34: 據《外傳》所云，《五岳真形圖》的傳授譜系是漢武帝——董仲舒——樂巴——魯女生——蒯子訓——封京達——葛孝先；「靈飛六甲十二事」的傳授譜系是漢武帝——李少君——蒯子訓、東郭延年——劉京、尹軌。
- 35: 波爾赫克及柯蒂斯所描繪的信仰體系的七個特徵的具體內容見約翰·斯通《社會中的宗教》，尹今黎、張蕾譯，四川人民出版社，1991年，第21頁。

- 36:《六朝隋唐仙道類小說研究》，第89頁。
- 37:參見姚薇元《北朝胡姓考·西域諸姓·裴氏》條，科學出版社，1957年。
- 38:參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局，1983年，第48-49頁。
- 39:《北史》卷九十七《西域·波斯傳》
- 40:《北史》卷九十二《恩幸傳》
- 41:《唐前志怪小說史》，第200頁。
- 42:分別見孫詒讓《札迻》卷十一，余嘉錫《四庫提要辨證》卷十八，楊守敬《日本國見在書目》雜傳類，任繼愈《中國道教史》，上海人民出版社，1990年，第24頁。
- 43:見小南一朗《中國的神話傳說與古小說·漢武帝內傳的形成》，孫昌武譯，中華書局，1993年。
- 44:見《六朝隋唐仙道類小說研究》，第76-85頁。
- 45:《唐前志怪小說史》，第200頁。
- 46:胡應麟《少室山房筆叢》卷三十二丁部《四部正訛下》。
- 47:《四庫全書總目提要》卷一百四十二。
- 48:《唐前志怪小說史》，第200頁。
- 49:小南一朗已經注意到《漢武帝內傳》與《上清消魔經》的關係，見《中國的神話傳說與古小說》第348頁注文。李豐懋進一步對《消魔服食經》與《四極明科經》的關係進行了詳細研究，見《六朝隋唐仙道類小說研究·漢武內傳研究》。
- 50:《漢武帝內傳》與《道蹟經》的接近不但表現在其中所引



《茅君內傳》中諸天妓樂的篇斷，也表現在其中的服食之說上，小南一郎曾列表比較了兩者之間的異同。見《中國的神話傳說與古小說》，第346-347頁。

51: 見《中國的神話傳說與古小說》第350-352頁中的有關論述，李豐懋《六朝隋唐仙道類小說·漢武帝內傳研究》。

52: 見李劍國《唐前志怪小說史》，第199頁。

53: 見孫詒讓《札迻》卷十一；余嘉錫《四庫提要辨證》卷十八。

54: 分別見《古樓觀紫雲衍慶集》卷上，《仙鑑》卷八、卷九、卷三十。

55: 參見李豐懋《六朝隋唐仙道類小說研究》，第11頁。

56: 分別見《四庫提要》卷一百四十二，劉葉秋《古小說的新探索·唐前志怪小說史序》，李劍國《唐前志怪小說史》，第311頁。

57: 此說本之於方詩銘《西王母傳說考》，它能解釋為什麼《穆天子傳》單單出現於三晉，但尚無有力證據證明它。

58: 《漢書》卷十一《哀帝紀》。

59: 在現行的道教史著作中都忽視了茅山教團的北方淵源，因此在論述上清教派與樓觀道的相似之處時，認為是樓觀道受了上清教派的影響。任繼愈主編的《中國道教史》認為：《樓觀傳》、《高道傳》等道書所宣稱，早在魏晉、甚至周秦時已有不少樓觀道士如尹軌、杜沖、宋倫、馮長、姚坦、尹澄、梁謚、馬儉等人感遇上真，降授上清、靈寶、三皇等道經的說法顯係偽托，不足為信。樓觀經典

的完備，是陳寶熾，韋節、王延等人在嵩山、華山接受了來自南方的三洞經戒符錄之後的結果。見《中國道教史》第233頁。不可否認，北魏後期，由於上清道徒焦贛在華山等處的活動，兩派經典通過互相交流而更加充實。但早在此之前，兩派經典即有某種一致性。從根本上講，上清、三皇系統、乃至靈寶經的一部分是淵源於漢中的西城與及北方的嵩山、華山等道教中心地區的。葛洪《抱朴子·金丹》曰：「余周旋徐豫荆襄江廣數州間，閱見流移俗道士數百人矣。……余問諸道士以神丹金液之事，及《三皇內文》召天神地祇之法，了無一人知之者。」又曰：《太清丹經》三卷、《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一卷，「江東無此書，書出於左元放。」由此可見，東晉之時，道經大量產於北方。葛洪要搜求各種道經異書，特地趕到洛陽。《晉書·葛洪傳》說：「冰平，洪不論功賞，徑至洛陽，欲搜求異書，以廣其學。」這一切都說明，南方教團在東晉時期的經籍基本上本之於北方。以後上清經與靈寶經的創立未必沒有這些經籍作基礎。因此，樓觀道在兩晉時期即擁有一些上清、靈寶經並非不可能。



## 第七章

# 黃帝神話的發展與演變

在先秦傳說中，黃帝乃是歷史上的聖君、先祖及文化英雄，為諸子百家所稱引；而老子為道家創始人，官職為周之柱下史，兩者之間並無太大的聯繫。黃老並稱，始自於漢朝。西漢時，它指的是一種特定的政治文化思潮，這種思潮在漢初曾占據統治地位。那麼，這種政治文化思潮包含了哪些內容呢？我們可以從以下兩個方面來分析。

黃老之學作為一種政治思想，流行於惠帝及文景時代。惠帝時曹參為齊相，受教於治黃老之術的蓋公。《史記》卷五十四《曹相國世家》載：

（曹參）聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜而民自定，治要用黃老術。故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。

又云：

參為漢相國，出入三年，卒。……百姓歌之曰：

「蕭何爲法，類若畫一；曹參代之，守而勿失。載其清靜，民以寧一。」

據此可以看出，所謂黃老之學的主旨在於清靜無爲。

惠帝以後，文帝、景帝及竇太后都尊崇黃老。《史記》卷一百二十一《儒林列傳》云：

孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。

《史記》卷六十三《老莊申韓列傳》云：

申子之學，本於黃老，而主刑名。……（韓非）喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。

同書卷七十四《孟子荀卿列傳》云：

慎到，趙人；田駢、接子，齊人；環淵，楚人，皆學黃老道德之術。

由此可知，作爲一種政治思潮，黃老之學兼好刑名，乃是老學與法家的融合。

然而，黃老之學並不僅僅是一種政治思潮，它尚代表一種文化思潮。作為學術，其基本條件是要有相應的文獻，如果根據留傳於漢世的依托黃帝的文獻分析，便會發現其內容尚不止於政治。

老子著作的性質比較單純，其《道德經》五千言為純粹的道家學說。黃帝不可能有著述，漢朝所謂的黃帝之書均為後人托名而立言，其內容較為複雜。據《漢書·藝文志》載，托名於黃帝的文獻分屬於道家、陰陽家、小說家、兵陰陽、天文、曆法、五行、雜占、醫經、經方、房中、神仙等各家各派。種類雖多，但實際上，陰陽、天文、曆法、醫術均與方術有著千絲萬縷的關係，乃方士所擅長的知識。因此，托名黃帝的文獻主要包括了道家與方技家兩大類。

再從黃老之學的傳承譜系來看，黃老之學與方士也有著密切的關係，《史記》卷八十《樂毅列傳》云：

樂巨公學黃帝老子之術，其本師號曰河上丈人，  
不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，  
毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂巨公，樂巨公教蓋公，  
蓋公教於齊高密膠西，為曹相國師。

我們在第四章曾經說過，安期生乃是秦漢之交時著名方士，漢武帝時期的齊國方士集團與其有著密切關係。由此可見，黃老之學的傳授者中有一部份是方士。另外，據《史記》卷一百二十七《日者列傳》，褚先生曰：「夫司馬季主者，楚賢大夫，

游學長安，通《易經》，術黃帝、老子，博聞遠見。」可見，掌握黃老之學的方士非常普遍。

因此我認為，黃老之學實質上包含了兩部分的內容。以老子為代表的道家融合法家的政治理論乃是漢初治國理民的指導性思想；以黃帝為代表的方術之學主要在民間流行，它曾經因為漢武帝的提倡，一度在國家宗教及意識形態中占據重要地位，但其主要接受者依然是方士及下層群眾。黃老之學的這兩種傾向在以後的發展中有融合、有分化。如果黃老之學是純粹的道法融合的政治學說，就很難想像它會轉化為一種宗教信仰，並產生相應的宗教儀式。黃老之學的方術內容為其轉化為宗教提供了基本條件。

任繼愈等指出，東漢人所謂「黃老」、「黃老之學」，指的都是老子或道教。並認為東漢時期的黃老之學包含了以下幾個部分的內容：

(1)老子之學。它已不再是漢初那種治國經世的政術，而變成學者研究《老子》的一種學術。

(2)養生之學。養生論本來就是漢代道家學說的重要組成部分；到了東漢，黃老之學的政治論衰減了，而它的養生論卻突出了，它越來越成為個人健身養性之術。

(3)道教神學。東漢末年，老子成為道教的祖師與尊神。桓帝延熹八年祀老子，開了官方祭祀老子的先例，以後又祀黃老於濯龍宮。到南北朝還有以黃帝稱呼道教的，如《南齊書·顧歡傳》說顧歡「事黃老道，解陰陽書」，玄嶷《甄正論》說陶弘景行「黃帝老子之教」，這裡的黃老均指道教<sup>1</sup>。

以上所說的是黃老之學在社會上層的發展演變趨勢，在社會下層，則從方術之學發展出了黃老崇拜為特徵的民間宗教。這種民間宗教在平時不為官方文獻所記載，只有在演變為起義時，才被當作叛亂而載入史冊。這種以黃帝為旗號的農民宗教起義見於史載的有：

(1)漢質帝永嘉元年（A.D.145）三月的馬勉起義。《後漢書》卷六《質帝紀》載：「九江賊馬勉稱『黃帝』，九江都尉滕撫討馬勉、范容、周生，大破斬之。」《後漢書》卷三十八《滕撫傳》也云，此次起義的農民，「冠皮冠，黃衣、玉帶、玉印，稱黃帝，築營於當塗山中，建年號，置百官，攻沒合肥。」

(2)建和二年（A.D.148）冬十月的陳景起義。《後漢書》卷六《質帝紀》載：「長平陳景自號『黃帝子』，署置官屬。又南頓管伯亦稱『真人』，並圖舉兵，悉伏誅。」

(3)東漢末年的太平道起義，史書明言其為「黃老道」。

另外，賀昌群先生指出：東漢史籍中，凡稱「妖賊」的地方，多半是指與太平道思想體系有關的宗教，並以之作爲號召的農民起義。《魏書·張魯傳》注引《典略》云：「熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張修。絡曜教民緬匿法，角爲太平道。」《魏書·盧毓傳》注引《盧諶列傳》，稱太平道師「妖賊帥」盧循乃諶之曾孫。可見漢末妖賊多指太平道而言<sup>2</sup>。應該說，稱「妖賊」即說明這次叛亂具有宗教巫術色彩。如此說來，《後漢書》卷一《光武本紀》及卷二十四《馬援傳》、卷十八《臧宮傳》稱維汜、李廣、單



臣、傅鎮爲妖巫，〈後漢書〉卷五十八〈臧洪傳〉稱許昭爲「會稽妖賊」，〈後漢書〉卷七〈桓帝紀〉稱裴伏爲「扶風妖賊」，又稱蓋登等爲「渤海妖賊」，這數次起義均是具有宗教巫術色彩的農民起義，而從黃老道對民間宗教的巨大影響分析，這些起義也極有可能與黃老道有關。

從文獻記載來看，以黃老崇拜，特別是以黃帝崇拜爲特徵的民間道教通常都具有鮮明的政治色彩。太平道的口號是「蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉。」表明其政治目的乃是主土德的黃巾取代主火德的東漢王朝，這在漢末似已成爲一種社會思潮。〈三國志·魏書·武帝紀〉魚豢注引〈魏略〉云：「桓靈之間，諸明圖讖者，皆言漢運氣盡，黃家當立。」青州黃巾軍在致曹操的信中也說「漢運已盡，黃家當立，天下大運，非君才力能存也。」然而，這種思潮並不完全是五行相生相剋之說的產物。因爲按照五行相生說推，土生火而不生土；以五行相勝說推，土不能剋木而僅爲木所剋。之所以農民起義紛紛以黃帝爲號召，並主以黃色，乃從黃帝神話所包含的政治意義上衍生出來的。在黃帝神話中，黃帝時代被描繪成一個祥瑞迭出的清平時代，帶有明顯的政治烏托邦色彩，因此歷代農民起義紛紛以黃帝作號召。其次，我們也不能否認王莽自稱爲黃帝後代，並據此篡奪漢朝權柄建立起新朝的政治實踐也爲後世的起義者提供了榜樣。另外，在五德終始的觀念中，黃色雖不能直接取代赤色，但黃帝乃是五德循環中開始的一環，它的出現就表明新一輪循環的開始，一個新的時代的到來，因此，打出黃帝旗號本身就反映出一種末世劫變的觀念。這樣，

黃帝崇拜往往會轉化為具有政治色彩的農民宗教起義。

黃老之學逐漸演變為具有明顯政治色彩的宗教，在這個過程中，黃帝與老子神話起了很重要的作用。在這二章中，我們將詳細分析黃帝、老子神話的發展和演變。

## 第一節 先秦時期的黃帝傳說（上）

### 古代文獻中的黃帝傳說

黃帝傳說見之於文獻記載的最早年代較難確定。春秋時期一些可靠的典籍如《論語》、《詩經》、《尚書》、《春秋》、《墨子》均不提及黃帝。春秋時的銅器如《秦公殷》、《盨盨鐘》、《齊侯罇》在論及商前史事時也不提及黃帝。戰國以後，黃帝傳說開始出現並日益豐富，大部分戰國時期的典籍均提及黃帝<sup>3</sup>。其中年代較早的應數《左傳》、《國語》。《左傳》僖公二十五年載秦晉交戰，晉文公使卜偃卜之：

卜偃卜之曰：「吉，遇黃帝戰於阪泉之兆。」

昭公十七年載：

秋，鄭子來朝，公與之宴。昭子問焉，曰：「少皞氏為名官，何故也？」鄭子曰：「吾祖也，我知

之。昔者黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名；炎帝氏以火紀，故爲火師而火名；共工氏以水紀，故爲水師而水名；太氏以龍紀，故爲龍師而龍名。我高祖少皞氏摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥。」

《國語》卷四《魯語上》云：

黃帝能成命百物，以明民共財，顓頊能修之，帝嚳能序三辰以固民，堯能單均刑法以儀民，舜勤民事而野死，鯀鄣洪水而殛死，禹能以德修鯀之功，契爲司徒而民輯，冥勤其官而水死，湯以寬治民而除其邪，稷勤百穀而山死，文王以文昭，武王去民之穢。故有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。

《國語》卷《晉語》中尚載有黃帝傳姓於二十五子的傳說，在此不具引。

很多學者如顧頡剛、楊寬等人懷疑《左傳》乃劉歆僞托，因此對其中的記載不予信任。事實上，越來越多的材料表明《左傳》之記載可視爲信史。即便退一步說，《左傳》全書中有些地方已經後人篡改，但其中有關卜筮的記載也還是可以信賴的。晉武帝咸寧五年（A.D.279），汲郡人不准盜發魏國古

墓，發現不少竹簡古文書，其中有一種叫《師春》，據《晉書》卷五十一《束皙傳》和杜預《春秋左氏經傳集解後序》說，完全抄襲了《左傳》的卜筮事，連上下文次第及文義和《左傳》相同，這說明《左傳》中的卜筮事並未為劉歆所改纂，它與魏襄王二十三年（B.C.294）魏人所抄襲的本子基本相同。

《左傳》之成書，據楊伯峻考證，應在公元前403年以後，公元前386年以前，至公元前295年已廣泛流行<sup>4</sup>。從種種跡象分析，《國語》與《左傳》有著極為密切的關係，其成書年代約略與《左傳》同時。因此有關黃帝的最早記載大致就出現在公元前403年至公元前386年間。

稍遲於《左傳》、《國語》的材料有齊國文物《陳侯因資鐘》，銘文如下：

佳正六月癸未璧戾因資曰皇考孝武桓公弊哉大墓  
克成其雖因資縣皇考夔練高且黃雷保治桓文湊傘者戾  
合縣卒德者戾蓋荐吉金用作孝武桓公祭器鐘台嘗保有  
齊邦豈萬子孫永為典尚<sup>5</sup>。

銘文「**黃帝**」二字，《攬古錄》釋「助庸」，孫詒讓《古籀餘論》審其不類，改釋「堇甞」，云：「其義未詳。」徐中舒、丁山不約而同地把它考釋為黃帝<sup>6</sup>。郭沫若在《兩周金文辭大系考辨》舊版中初定為「瑾嫡」，後在新版《大系》，及《金文叢考》、《中國古代社會研究》中改從徐、丁之說，釋

爲「黃帝」，可見此說已成定論。據徐中舒先生考證，此器作於公元前375年，可能略遲於《左傳》。

另外，《竹書記年》、《世本》、《逸周書》等古籍亦載黃帝之事，然這幾本書都不十分可信。《竹書記年》所載史事，迄於魏襄王二十年（B.C.298），《史記·魏世家》集解引荀勗曰：「和嶠云：『《紀年》起自黃帝，終於魏之今王。』」《山海經》郭注、《隋書·律曆志》、《北堂書抄》、《太平御覽》、《通鑑外紀》等所引古本《竹書紀年》亦都提及黃帝，和嶠之言，似若可信。但《晉書》卷五十一《束皙傳》稱：「其《紀年》十三篇，記夏以來。」杜預《春秋經傳集解後序》也云：「其《紀年》篇起自夏殷周，皆三代王事。」《史記集解》所引荀勗語，不知何據。崔述《竹書紀年辨偽》云：

杜氏之序與《春秋》經傳並傳，不容有誤。和嶠之言，特出於荀勗之口，荀勗之言又僅見於《魏世家》注所引，遂相傳述，安知其不失真？……今書之起黃帝，非其原書之文，顯然可見。」<sup>7</sup>

至於《古本竹書紀年》中多提及黃帝以來事，徐仲舒、楊寬等均認爲其書隨世變易，已爲數體，塗改竄亂，由來已久，不能視爲可靠材料<sup>8</sup>。

《世本》中亦多有黃帝之事。《世本》此書，《漢書·藝文志》稱爲古史官所記，《意林》引楊泉《物理論》，說是楚

漢之際好事者所作。《隋書·經籍志》謂劉向撰，大概為戰國晚期的列國史料，已經劉向重編，並非原始史料。《逸周書》中載有黃帝與蚩尤之戰事，但《逸周書》多為戰國時人模仿周時詁誓辭命之作，其時代無法確切考訂，也只能以戰國材料視之。

要之，戰國早期的黃帝傳說，較為可信的乃是《左傳》、《國語》、《陳侯因咨鐘》及《逸周書》中的記載。

### 黃帝傳說的起源

對黃帝的看法，學術界聚訟不定。有價值的意見可分為疑古和釋古兩大流派。疑古派看到各種文獻中對於黃帝的記載多有矛盾，因而否定歷史上曾有作為一代之君的黃帝存在。最有影響的觀點是黃帝即是皇帝。劉師培說：「『黃』與『皇』通，故上古之君稱為黃帝」<sup>9</sup>。郭沫若也說：「例如所謂黃帝（即是上帝、皇帝）、堯、舜其實都是天神，卻被新舊史家點化，成為現實的人物。」<sup>10</sup>顧頡剛也說：「又如黃帝，看《封禪書》便可知是秦國所奉的『上帝』之一，到戰國時竟變成了人帝。做《世本》的又拿古帝王的世系一個個牽了上去，於是黃帝成了中國人共同的祖先。」<sup>11</sup>楊寬先生對此曾詳加論證，其云：

「黃帝」實出「皇帝」之變字。《易·繫辭傳》云：「黃帝堯舜垂衣裳而天下治」，而《風俗通·聲音篇》云：「皇帝堯舜垂衣裳而天下治」。又《春秋

繁露》、《三代改制》、《質文》篇亦以軒轅為皇帝：「周人之王，尚推神農為九皇，而改號軒轅，是為皇帝」。崔適據以證黃帝即皇帝，謂《呂刑》皇帝「遏竭苗民」，實即黃帝與炎帝戰於阪泉之事，此說甚是。「黃」「皇」古本通用，如《國語·晉語》「苗棼皇」，《左傳》宣公十七年，成公十六年作「苗賁皇」，而《說苑·善說篇》作「蠻棼黃」。又《逸周書·王會篇》「吉黃之乘」，《說文》馬部作「吉皇之乘」，是其例證。《呂氏春秋·貴公篇》「丑不若黃帝」，畢沅《校正》云：「黃帝劉本作『皇帝』，『皇』『黃』古通用。」此皆可證黃帝之即皇帝。

古「皇帝」本指上帝。《師周設》云：「肆黃帝亡虞，臨我保華周寧四方」，《呂刑》以「皇帝」「上帝」為互文，均可證。東西民族之上帝本有專名，及春秋戰國之世，既皆一變而為人世之古帝，上帝無專名以稱之，於是泛稱皇帝，後乃變為「黃帝」，亦轉演為人間之古帝矣<sup>12</sup>。

除此之外，也有認為黃帝即為禹之化身的，如陳夢家<sup>13</sup>；也有認為黃帝實為堯的，如孫作雲<sup>14</sup>，他們都否定歷史上曾有黃帝其人。

釋古派相信歷史上確有黃帝存在，且是一原始部落的君

主。但黃帝部落在哪個區域，則意見極為紛紜，大致可分為中原說與西部說。錢穆先生根據《史記》、《史記集解》、《莊子》中有關黃帝的記載，認為黃帝與神農是古代兩個對立的氏族部落，黃帝在神農以東，處當在河南新鄭一帶<sup>15</sup>。呂思勉則認為：「阪泉涿鹿，蓋當如《世本》說，謂在彭城為是。」<sup>16</sup>

大部份學者根據《山海經》、《穆天子傳》、《史記》、《莊子》中有關材料認為黃帝原為西方氏族之部落酋長，逐漸遷徙至中原。徐旭生先生說：

姬姓最初的祖先，黃帝的墳墓相傳在橋山。橋山，近代的書全說它在今黃陵縣（舊中部縣）境內，實則北宋以前書全說它在漢陽周縣境內。陽周約在今子長縣境內，在黃陵縣北偏東數百里。又黃帝的傳說同空同很有關係，……《新唐書·地理志》原州平高縣下有崆峒山，當即此地。平高在今甘肅鎮原縣境內，離陝西界也不遠。看古代有關姬姓的傳說流傳的地方，可以推斷黃帝氏族的發祥地大約在陝西的北部。……黃帝氏族東遷的路線大約偏北，他們大約順北洛水南下，到今大荔、朝邑一帶，東渡黃河，跟著中條及太行山逐漸向東北走。今山西省南部沿黃河的區域，姬姓的建國很多<sup>17</sup>。

我傾向於認為黃帝乃是歷史上實有的部族首領。考察戰國



早期有關黃帝的記載，有一點是相同的，即黃帝與有夏氏部落有著某種宗教上的承續關係。《國語》卷四《魯語上》云：「有虞氏禘黃帝而祖顓頊。……夏后氏禘黃帝而祖顓頊……」。有虞氏及夏后氏的祭祀可能不像《國語》所說的那麼嚴整有序，但他們祭祀黃帝當有相當的可信程度。有虞氏的後裔陳氏將黃帝奉為高祖，即可有力的證明這一點。堯舜禹為禪讓的君主，可見他們原屬同一部落，因此，舜禹兩姓同樣祭祀黃帝與顓頊。不過，我們還不敢肯定這種承襲是否即是血緣上的承襲。

楊希枚先生認為，上古的社會組織有氏族與姓族之分。所謂氏族，乃是一種政治區域性社會集團，如有夏氏、有周氏、軒轅氏、少典氏之類。而姓族，乃指一種親族集團（Kinship grouping），相當於現代人類學家所謂 clan（gens, sib or sept）。現代學者一般所稱的氏族，其實應該作姓族，一個氏族可包括不同的姓族<sup>18</sup>。由此觀之，軒轅氏可能即是這樣一個氏族，它包含了祈氏、姒氏等十二姓族。《史記·五帝本紀》索隱云：「堯，諡也。放勳，名。帝嚳之子，姓伊祈氏。案，皇甫謐云：『堯初生時，其有三阿之南，寄於伊長孺之家，故從母所居為姓也。』」據我看來，堯實姓祈，因其所居之地為別族，所以稱為伊祈。正如舜居虞，又稱有虞；禹之後因其所居者為夏后氏、有扈氏、有方、斟鬻、彤城、褒、費、杞、緡辛、冥、斟戈一樣。而祈姓為黃帝十二姓之一，所以，舜、禹姓族原屬黃帝氏族。黃帝作為整個氏族的最初首領，受到祈姓、虞姓、姒姓的諦祭。諦祭之禮往往祭祀氏族首領，而

非姓族遠祖，如子姓的商族諦祭姁姓的舜，姁姓的周族諦祭饗。後世忽略了氏族與姓族之分，把所有的氏族認為是同一血統，因此才造成了種種混亂。黃帝乃是軒轅氏部落的最早首領，堯舜禹乃是後起的部落掌權者，他們的宗教上保持著傳承關係。

堯所都為平陽，舜耕歷山、漁雷澤、陶河濱、作什器於壽丘。禹受封於夏伯，其地在豫州外方之南，今河南陽翟。可見，軒轅部落自堯開始，已在中原落腳，而且逐漸往東南移徙。按照這一趨勢倒溯，黃帝部落的原居住地極有可能在西部。當然，這些推測都有待於進一步的證明。

### 黃帝地位的上升

黃帝傳說在春秋時期的湮沒無聞，主要原因在於一些直接祭祀黃帝的姓族在當時的政治舞台上沒有地位，其宗教文化不可能得到廣泛的流播。戰國中期以後，黃帝傳說日益豐富，取決於陳氏在齊國的崛起。我們知道，有關黃帝傳說很多出於齊國，為什麼他在齊國會有如此重要的地位呢？徐仲舒先生解釋說，這是由於黃帝之後封於鑄國的緣故。他分析道：武王克殷之後，封黃帝之後於鑄，此屢見於史籍記載：

武王勝殷，入殷，未下輦，命封黃帝之後於鑄，  
封帝堯之後於黎。（《呂氏春秋》卷十五《慎大覽·  
慎大》）

武王追思先聖王，乃褒封……黃帝之後於紀，帝

堯之後於薊。……（《史記》卷四《周本紀》）

武王克殷，反商，未及下車而封黃帝之後於薊，  
封帝堯之後於祝。（《禮記》卷三十九《樂記》）

最後一條材料是把兩者搞反了。古鑄祝字同，鑄，任姓，  
《世本·姓氏篇》任姓十國，祝居其一。（見《左傳》隱十一年疏引）又銅器簠銘云：「鑄公作孟妊東母媵。」王國維跋云：「孟妊蓋鑄公之女，故爲之作媵器。然則鑄，任姓之國也。《晉語》：「黃帝之子二十五宗，得其姓者十四人，爲十二姓，任居其一。鑄爲任姓，其爲黃帝後之祝，信矣。」（《觀堂集林·鑄公簠跋》）鑄之所在，舊說爲濟北國蛇丘縣，而鑄公簠出於東齊，鑄子叔黑臣所作鼎簠又出於青州。青州、東齊、蛇丘縣，在戰國初年均已爲齊國屬地。所以，黃帝傳說原爲鑄國之祖先傳說，並入齊國之後，成爲齊國歷史系統中一部分。由於整合的時間較晚，因此享有的地位就極高。徐仲舒先生最後總結說：

中國歷史自商周以來始用文字寫定，同時此民族  
乃由黃河流域漸次同化其鄰近不同之民族，因此鄰近  
民族之固有傳說，乃隨其同化之先後而滲入中國文化  
之中，使之漸次構成一荒遠古史系統。其同化愈後  
者，其在古史系統中年代轉愈高愈遠。故中國商周以  
前之古史，實即一部古代民族史<sup>19</sup>。

這種觀點頗值得商榷，在祖先崇拜作為意識形態的核心觀念的情況下，我們很難相信大國在兼併小國的時候，會把小國的古史系統置於本國的古史系統之上，把別人的祖先當作自己的祖先崇奉。兩個文化程度相差懸殊的部族，文化較低的勝利者可能會從文化較高的失敗者那兒學習借鑑各種制度和技術，如周之於商，但絕不會將商朝的祖先追認為自己的遠祖。因為氏族的淵源傳承在古人心目中乃是神聖之事。而鑄之於齊，無論在政治、經濟、文化上均處於劣勢，齊國人絕不會將鑄國的遠祖置於本國的始祖之上。

黃帝地位在齊國乃至於在全國的提高，一個簡單的原因，就是陳氏的代齊。上文我們說過，有虞氏諦祭黃帝，陳氏為有虞氏之後，所以視黃帝為高祖。陳氏取得齊侯之地位後，黃帝即代替姜姓祖先而成為齊國的遠祖，在齊國享有至高無上的地位。隨著齊國文化的日益擴展、滲透，再加上散布於全國各地的黃帝後裔的原有勢力，黃帝遂開始有全國性的影響，其傳說也日益紛繁。

## 第二節 先秦時期的黃帝傳說（下）

### 黃帝與蚩尤炎帝

在先秦的黃帝傳說中，黃帝首先是一位平息諸侯之亂，戰

無不勝的帝王，他的經歷中有兩次重大的戰事，其一是與蚩尤之戰，戰爭地點是在涿鹿。《逸周書·嘗麥篇》云：

昔天之紀，誕作二氏，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇於少昊，以臨四方，司百工。蚩尤乃逐帝，爭於涿鹿之阿，九隅無遺。赤帝大懼，乃說於黃帝，執蚩尤，殺之於中冀，名之曰絕轡之野。

《戰國策》卷三《秦策一·蘇秦始將連橫》云：

黃帝伐涿鹿而擒蚩尤。

《山海經·大荒北經》及《大荒東經》中也有此次記載戰事。

另一場戰爭的對手是炎帝，地點在阪泉。《左傳》僖二十五年有「遇黃帝戰於阪泉之兆。」但沒有明言與誰作戰。《大戴禮記》卷七《五帝德》云：

黃帝，少典之子也，曰軒轅，……撫萬民。度四方，教熊羆豹虎，以與赤帝戰於阪泉之野。三戰，然後得行其志。

《史記·五帝本紀》總結這兩次戰事云：

軒轅之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。而蚩尤為最暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸於軒轅。軒轅乃修德振兵，治五氣，藝五種，撫萬民，度四方，教熊羆貔貅驅虎，以與炎帝戰於阪泉之野。三戰，然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命，於是黃帝乃征師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂擒殺蚩尤。而諸侯咸尊軒轅為天子，代神農氏，是為炎帝。

然而阪泉與涿鹿實為一地，《史記·五帝本紀》正義引《括地志》云：

阪泉，今名黃帝泉，在媯州懷戎縣東五十六里。出五里至涿鹿東北，與涿水合。又有涿鹿故城，在媯州東南五十里，本黃帝所都也。《晉太康地理志》云：「涿鹿城一里有阪泉，上有黃帝祠。」

《路史》注引《魏土地記》亦云：「濟城南東六十里，有涿鹿城，城東一里有阪泉，泉上有黃帝祠」。可見，阪泉與涿鹿僅隔一里。從以下幾條材料分析，黃帝與炎帝之戰似也在涿鹿。《呂氏春秋》卷七《孟秋紀·蕩兵篇》、《淮南子》卷十五《兵略》篇云：

炎帝爲火災，故黃帝擒之。

《史記·律書》云：

黃帝有涿鹿之戰，以定火災。

賈誼《新書·制不定篇》更明確地說：

炎帝者，黃帝同母弟也，各有天下之事。黃帝行道，而炎帝不聽，故戰於涿鹿之野，血流飄杵。

而蚩尤與炎帝又有著曖昧不清的關係，據《逸周書·嘗麥篇》，蚩尤爲炎帝之臣。《史記·五帝本紀》集解引應昭曰：「蚩尤，古天子。」地位和炎帝一樣。《路史·蚩尤傳》言其爲炎帝之後裔，其云：「阪泉氏蚩尤，姜姓。」接下去直截了當地說：「蚩尤即號炎帝。」「（蚩尤）興封禪，號炎帝。」《路史》雖不能視爲可靠的材料，但這種說法應有所本。

由於這兩次大戰發生在同一地點，而蚩尤與炎帝又有著密切的關係，所以，很多學者都認爲這實際上是一次戰事。梁玉繩《史記志疑》云：

蓋《紀》（案，指《五帝本紀》）中兩炎帝，俱

蚩尤之誤。《路史後記》云：「蚩尤，姜姓炎帝之裔，逐帝自立，僭號為帝。」當是因此而致誤。

蔣觀雲先生《中國人種考》云：

炎帝之末也，為蚩尤所滅，而蚩尤實襲用炎帝之號。所謂黃帝與炎帝戰，即與蚩尤戰，三戰皆黃帝與蚩尤戰之事。……蚩尤之兵屢勝，遂滅炎帝，於阪泉即天子位稱真而號炎帝焉，故亦曰阪泉氏。……蚩尤即稱炎帝，故古史或稱其號，則曰炎帝，或稱其名，則曰蚩尤，後人不知，以為炎帝自炎帝，蚩尤即蚩尤，遂至群書互證，彼此違異，一篇所載，先後顛差（如《史記》）。試以此觀之，庶可以得其會通矣。

楊寬先生認為：蔣氏以蚩尤襲炎帝之號，而梁玉繩以炎帝為蚩尤之誤，尚無確證，然從各種材料看，黃帝與炎帝與黃帝及蚩尤之戰為同一事分化甚明。<sup>20</sup>。

由此我們可知，典帝與炎帝及蚩尤的兩次戰事記載實際上是同一戰事在不同典籍的分化，司馬遷在整理古史時把兩者堆疊在了一起，古人記載傳說往往有這種情形：把所有文獻中有關此人的記載統統蒐集在一起而不加考辨。司馬遷在整理黃帝傳說時儘管比較謹慎，剔除了相當一部份內容，但受當時條件的限制，他不可能用科學的眼光考查每一條材料。



## 黃帝世系

在先秦傳說中，黃帝還是各個氏族甚至各個民族的共同遠祖。有關黃帝世系的最早記載出於《國語》卷十《晉語四》，其云：

黃帝之子二十五人，其同姓者，二人而已。唯青陽與夷鼓，皆爲己姓。青陽，方雷氏之甥也；夷鼓，彤魚氏之甥也。其同生而異姓者，四母之子，別爲十二姓。凡黃帝之子，二十五宗。其得姓十四人，爲十二姓：姬、酉、祈、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僊、依是也。唯青陽與蒼林氏，同於黃帝，故皆爲姬姓。

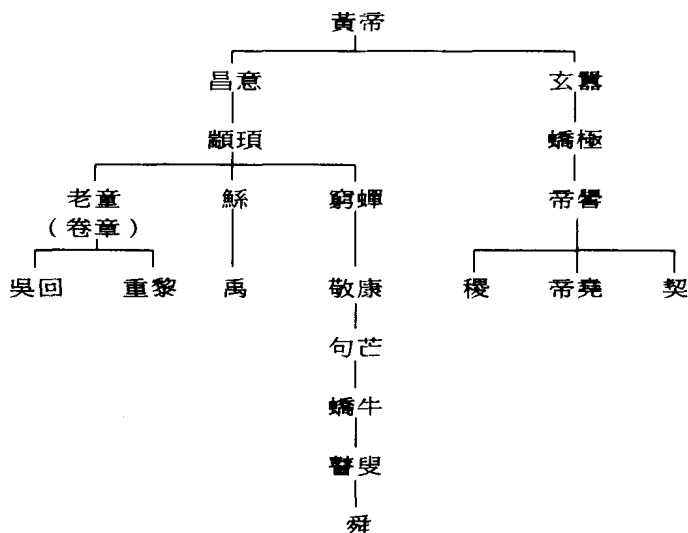
此段記載粗看矛盾迭出，如先云青陽氏與夷鼓氏皆爲己姓，後卻曰與蒼林氏同於黃帝，皆爲姬姓等等。因此學者都不予信從。但楊希枚先生經過仔細分析，認爲《晉語》中此段記載無論在語義上或情節上都沒有不能解決的矛盾。他認爲《國語·晉語》中的記載乃是注文混入了正文，其本來面目爲：

黃帝之子二十五人凡黃帝之子二十五宗。其同姓者二人而已。唯青陽青陽，方雷氏之甥也。與夷鼓夷鼓，彤魚氏之甥也。皆爲己姓。唯青陽與蒼林氏同於黃帝，故皆爲己姓。其同生而異姓者，四母之子，別爲十二姓。其得姓者十四人，爲十二姓，姬、

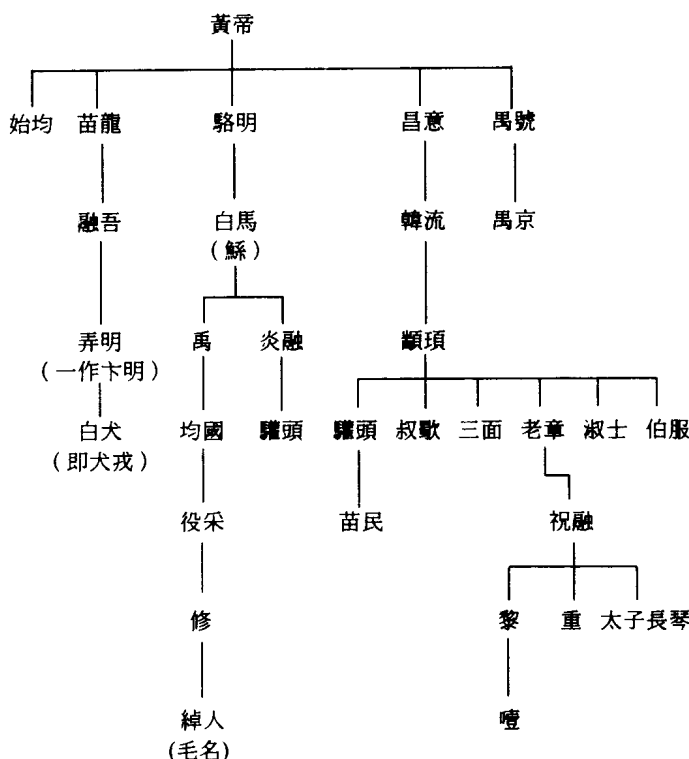
酉、析、己、箴、任、滕、荀、僖、姁、依是也。

其中的「己」讀為「自己」之「己」，意指黃帝，「皆為己姓」之意為皆為本族即黃帝姬姓的子孫。如此，則文義通暢，並無矛盾。這一傳說，反映了一夫多妻或一夫多妾家族制度中的傳承關係。其中所表現的從姓制度用是從母姓制的反映<sup>21</sup>。而這種氏族一分為二的制度，似乎是我國遠古時代世系傳承的通例，它有可能反映了古代輪流繼承制的歷史事實。

在較後的黃帝世系傳說中，又可分化為兩個系統。按照《世本》、《大戴禮記·帝系姓》及《五帝德》、《史記·五帝本紀》等記載，黃帝之世系如下表<sup>22</sup>：



而根據《山海經·大荒經》、《海內經》等記載，經過整理，黃帝之世系當如下表：



我認為，黃帝世系傳說中有相當多的信史成份，因為在祖先崇拜作為意識形態核心觀念的情況下，各個氏族部落及姓族都以一種宗教的虔信與熱情來記憶其祖先，以此來保持氏族與姓族間的緊密團結，維持自己的傳統。大量的人類學、民族學材料表明，當原始人以宗教的虔信與熱誠來從事一項被視為神聖的工作時，其記憶力是十分驚人的。有的民族的歌手能將本族的神話吟唱七天七夜而無一錯漏。因此，對於祖先的追求與記憶就極少有出差錯的可能。王國維先生已經證明了《史記》

中商朝世系的記載基本上是正確的，這一發現啟發我們應該高度重視黃帝的世系傳說。不過這種世系極有可能不是血緣上的承續，他反映的是同一氏族內不同姓族的傳承關係。

當然，黃帝世系傳說肯定也有攀附的偽史成份。因為在戰國時期，全國正面臨統一，為消除各個氏族的畛域起見，需要有一個至高無上的共同祖先以作號召。這一時期黃帝世系傳說的高度發展顯然有其意識形態的功能，黃帝作為各個氏族的共同祖先，反映了當時大一統的政治要求，並得到了幾乎所有諸侯國的認同，成為全國統一的理論準備之一。

### 黃帝制器

在《世本》中，黃帝乃是制器及發明方技術數的文化英雄。《世本》所舉黃帝之制作，有井、火食、旃冕、咸池之樂。然此一傳說，均是黃帝成為聖王之後後人的附會。作井之法，古人大都以為始於伯益。《呂氏春秋》卷十七《審分覽·勿躬篇》云：「伯益作井。」《淮南子》卷八《本經》篇云：「伯益作井，而龍登玄雲，神棲昆岡。」只有《易·井卦》引《周書》曰：「黃帝穿井。」因此，黃帝作井之說大概本之於《周書》。

火食之發明，韓非認為始於燧人氏。《韓非子》卷十九《五蠹篇》曰：「民食果蓏蜚蛤，腥臊惡臭，而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。」《尸子》亦曰：「燧人上觀星辰，下察五木，以為火。」在齊國人所著《管子》中，火食之發明權歸

之於黃帝，《輕重戊篇》曰：「黃帝作，鑪燧生火以熟葷，民食之無茲腸之病，而天下化之。」

冕之發明，《世本》上有二說。一云：「黃帝作旃冕。」又云：「胡曹作冕。」胡曹作衣之說，見於《呂氏春秋·審分覽·勿躬篇》、《淮南子·修務》篇，但無作冕之說，作冕之說當從制衣中發展而來。然《世本》云黃帝作冕，不知何據。同樣，黃帝作旃之說在此之前無文獻記載。

黃帝作咸池之樂之說，大約本之於《莊子》。《莊子·天運篇》載：「北門成問於黃帝曰：『帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑，蕩蕩默默，乃不自得。』」然此處只言咸池為黃帝時之樂，不言此樂為黃帝所作。至《呂氏春秋》，始言咸池之樂為黃帝命手下大臣所制。其云：「伶倫作為律。伶倫自大夏之西，乃之阮隃之陰，取竹於嶰谿之谷。以生空竅厚均者，斷兩節間，其長三寸九分，而吹之以黃鐘之宮，吹曰舍少，次制十二筩，以之阮隃之下，聽鳳凰之鳴，以別十二律，其雄鳴為六，雌鳴為六，以之比黃鐘之宮適合。黃鐘之宮，皆可以生之，故曰『黃鐘之宮，律呂之本。』」黃帝又命伶倫與榮將鑄十二鐘以合五音，以施英韶。以仲春之月，乙卯之日，日在奎，始奏之，命之曰咸池。」到《世本》中，咸池之樂已變為黃帝本人所作了。

《世本》中，言黃帝臣之發明，有以下九事：

- (1)黃帝使羲和占日。（《史記·曆書》索隱）
- (2)常儀作占月。（《史記·曆書》索隱，《玉海》九。）
- (3)臾區占星氣。（《史記·曆書》索隱。）

(4)伶倫作律呂。(《史記·曆書》索隱)

(5)大撓作甲子。(《尚書·堯典》正義，《左傳序》正義，《史記·曆書》索隱)

(6)隸首作算數。(《文選·西京賦》注，《史記·曆書》索隱)

(7)容成作調曆。(《尚書·堯典》疏，《左傳序》正義)

(8)沮誦蒼頡作書。(《廣韻》九魚兩引)

(9)伶倫作磬。(《廣韻》)

到《易·繫辭傳》中，黃帝制器故事有了進一步的發展，其云：

黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸《乾》、《坤》。剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸《渙》。服牛乘馬，引重致遠以利天下，蓋取諸《隨》。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸《豫》，斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸《小過》。剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸《睽》。……

此外，《世本》舊注中云是黃帝臣發明者，經齊思和先生統計，有十四事：

(1)史皇作圖。(《文選·宣貴妃誄》注，《御覽》七百五十)

(2)伯余作衣裳。(《淮南子·汜論訓》注，《玉海》一百一十)

(3)胡曹作冕。(《左傳》昭公二十四年疏，《路史後記》五注)

(4)夷作鼓。(《玉海》一百一十)

(5)尹壽作鏡。(《事物原始》)

(6)於則作扉履。(《初學記》二十，《御覽》六百九十七)

(7)共鼓、貸狄作舟。(《山海經·海內經》注，《藝文類聚》七十一，《廣韻》十八尤)

(8)倕作鐘。(《風俗通義》、《山海經·海內經》注，《御覽》三百四十七)

(9)牟夷作矢(《山海經·海內經》注，《藝文類聚》六十，《初學記》二十二)

(10)雍文作杵臼。(《廣韻》八語，《御覽》八百九十九)

(11)胙作服牛。(《初學記》二十九，《御覽》八百九十九)

(12)相土作乘馬，謁作駕。(《事物記原》七)

(13)女媧作笙簧。(《禮記·明堂位》鄭注，《玉海》一百一十)<sup>23</sup>

所謂黃帝之臣，有的出於神話，有的為歷史上實有之人，各屬於不同的時代。如羲和，《山海經·大荒南經》云：「有羲和之國，有女子名曰羲和，方浴日於丹淵。羲和者帝俊之妻。」郭注云：「蓋天地始生日月者也。」《楚辭·離騷》：

「吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。」王逸注曰：「羲和，日御也。」同樣，常儀據《山海經·大荒西經》云亦為帝俊之妻，十二月為其所生。容成據莊子所言乃是遠早於黃帝的人王。現在這些人物均被認為是黃帝之臣。這樣，日占、月占、星占及曆法、算術、律呂這些與方技術數關係密切的知識均淵源於黃帝時代。黃帝開始與方技術數產生了密切聯繫，後世的方技家紛紛托名於黃帝。如：陰陽家有《黃帝泰素》二十篇，兵家陰陽類有《黃帝》十六篇，數術家天文類有《黃帝雜子氣》三十三篇，曆譜類有《黃帝五家曆》三十三卷，五行類有《黃帝陰陽》二百二十五卷，《黃帝諸子論陰陽》二十五卷。雜占類有《黃帝長柳占夢》十一卷。方技家醫經類有《黃帝內經》十八卷，經方類有《神農黃帝食禁》七卷。房中類有《黃帝三王養陽方》三十四卷。神仙類有《黃帝雜子步引》十二卷，《黃帝歧伯按摩》十卷，《黃帝雜子雜菌》十八卷，《黃帝雜子十九家方》二十一卷。黃帝已徹底成為一個方術化的歷史人物。黃帝制器的故事至此已發展到極盛。齊思和先生說：

戰國之世，黃帝雖已成為古史傳說中心人物，尚無制器之說。自韓非倡古聖王以制器而為人民舉為天子之說，於是聖王制器之故事遂作；自《呂氏春秋》稱古聖王皆作樂，於是聖王作樂之傳說以興。然初亦不過人各一二事而已。黃帝既為古代傳說之中心，制器故事遂亦集中於黃帝；或以發明者為黃帝之臣；於



是黃帝制器之故事遂日徵月邁，愈演愈繁矣。<sup>24</sup>。

這段話很好地說明了黃帝制器之傳說的發展演變。

## 五行觀念中的黃帝

黃帝在陰陽五行家的眼中，不僅是一位人君，同時又是五色天帝之一，五德終始歷史系統中的重要一環。五色天帝之觀念，大概起源於對東南西北中的五方祭祀。

由商朝卜辭，我們知道商朝後期已有五方的觀念，如：

□□卜，般貞，寔於東，五犬，五羊，五口。（《續》1，52，6）

帝於西。□，虫於西，十牛。（《金璋》391）

己酉卜，庚戌卸□又於西。貞，寔於西，弗仔。（《金璋》618）

貞，寔於北。貞，弗其及。（《遺珠》，464）

己未卜，其剛羊於西南。（《後》，《上》23，4）

而四方又各有神名，如：

東方曰析，鳳曰𩇑。

南方曰炎，鳳曰𩇑。

西方曰𩇑，鳳曰彝。□□□允，鳳曰役（《京》520）

辛亥卜，內，貞帝於北方□允，□曰役，𩇑。

辛亥卜，內，貞帝於南方曰炎，鳳乞，𩇑年，一月。

貞帝於東方曰析，鳳曰𩇑，𩇑年。

貞帝於西方曰彝，鳳曰𩇑，𩇑年。（《乙》4548，4794，

4876，5161，6535，《京》428合）<sup>25</sup>

而卜辭中常見的土便是中央商都的神<sup>26</sup>。卜辭中又有相應的方帝之祭：

今丁酉夕，覓豕方帝。（《佚存》508）

方帝，勿方帝。（《龜甲》110）

□申，帝方。（《佚存》236）

甲寅卜，其帝方，一羊，一牛，九犬。（《卜辭》718）

王國維《增訂殷墟書契考釋》認為這種祭祀即五方帝之祀，其云：

曰：「貞方帝卯一牛之南□」，曰「貞𠄎覓於東」，曰「己巳卜王覓於東」，曰：「覓於西」，曰：「貞癸酉卜中貞三羊」，曰：「方帝」，曰「東」，曰「西」，曰「中」，疑即五方帝之祀矣。

郭沫若在《金文叢考》中駁之曰：

余曩亦頗是認此說，然細審，實依稀彷彿之論也。卜辭多假帝為諦，「貞方帝」者，貞方諦也。又卜辭云：卜□貞」之例甚多，卜貞間之一字或為賓，或為旅，或為般，或為叟，或為𠄎，或為𠄎，義均不明，此「卜中貞」，亦其一例，中字非必即中央土德王之黃帝也。

郭沫若先生所說有理。現在我們已知道「賓」、「旅」、「殷」，也包括「中」，均為卜人之名，肯定不是中央土德之黃帝。但據胡厚宣先生研究，因此殷商是否有五方帝的專門祀典尚無法斷定，所能肯定的是殷代四方均有相應的神名，並且被當作天帝加以祭祀<sup>27</sup>。

戰國年間的文獻，四方加中央的方位之神已被稱為「帝」。《莊子·應帝王》云：

南海之帝為儵，北海之帝曰忽，中央之帝為混沌。

從五方帝到五色天帝還需要經過五行說的加工，即五方與五色相配。戰國初年已有五行之說。《墨子》卷十二《貴義》云：

帝於甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，  
以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。

3  
8  
0 因此，至戰國時非常可能發展出五色天帝之說。

很多學者認為，對於五色天帝的祭祀最遲在春秋時已有，  
因為據《史記》卷二十八《封禪書》云：

自周幽王為犬戎所敗，東徙維（維）（維），秦襄公攻戎救周，始列為諸侯。襄公既侯，居西垂，自以為主少皞

之神，作西時，祠白帝。其後秦文公獵汧渭之間，卜居之，吉。文公夢黃蛇自天下屬地，其口止於郿衍。文公問史敦，敦曰：「此上帝之徵，君其祠之。」於是作郿時，用三牲，郊祭白帝焉。其後秦宣公作密時於渭南，祭青帝。秦靈公作吳陽上時，祭黃帝，作下時，祭炎帝。櫟陽雨金，秦獻公自以爲得金瑞，故作時櫟陽而祀白帝。高祖入關，問故秦時上帝祠何帝也？對曰：「四帝，有白、青、黃、赤之祠。」高祖曰：「吾聞天有五帝而有四，何也？吾知之矣，乃等我而具五王也。」乃立黑帝祠，命曰北時。

不過，秦國所祭四帝是否就是後來的五色天帝是很值得懷疑的。且不說他沒有祭祀北方之帝——黑帝。文公夢黃蛇祭白帝，櫟陽雨金也祭白帝，這顯然不符合後世的五色帝觀念。徐旭生先生認爲，秦之四帝，其前身均爲人君，白帝爲少皞，秦人祠少皞也同周人祠帝嚳一樣，乃是祖先崇拜的反映。青帝應爲太皞，秦人來自東方，太皞爲東夷集團的明神，太皞少皞又同以「皞」爲氏，所以秦人推少皞出於太皞，立時祠他，也是情理之所應有。而陝西西部黃土原上爲華夏集團炎、黃兩支發祥的地方，人民對於這兩帝一定繼續崇奉，秦人祭炎、黃二帝乃是舊廢之祠的興復<sup>28</sup>。照此說法，秦國所祀上帝與五方天帝僅是名稱上的偶合，並不反映當時即有五方天帝的祀典。但從上引文也可看出，劉邦之前，五色天帝之說早已廣泛流傳，並

爲各地和各階層的人民所接受。《晏子春秋》卷一《內篇諫上第一》云：

楚巫微導裔款以見，侍坐三日，景公說之。楚巫曰：「公明神主之，帝王之君也。公即位有七年矣，事未大濟者，明神未至也，請致五帝以明君德。」

《晏子春秋》此書雖出於僞托，但可證漢朝以前已有五色天帝之祠。又《漢書·郊祀志》稱：「漢興，晉巫祠五帝。」可見，這種祀典不僅齊國有，晉國也有。

綜上所述可知，五色天帝觀念至遲產生於戰國時期；而對五色天帝之祭祀，漢朝以前即已存在。這種觀念及儀式也影響到這一時期的歷史觀念。由於黃帝之稱恰合五帝中之一色，方位居中，同時他又是戰國時最著名的人君，因此就成爲聯繫五色天帝與歷史上聖君之間的樞紐，縱向的歷史系統因黃帝而得以與空間的五色天帝比附。這種比附的端倪，首先反映在鄒衍的五德終始理論中。《史記·孟荀列傳》云：

（鄒衍）乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，《終始》、《大聖》之篇十餘萬言。……先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禡祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應如茲。

鄒衍的著作雖多亡佚，但從前人留下的片言隻語中，我們可看出其主要特點在於將歷史上的聖君與五德相配合，每一個聖君在其任期內都採用相應的制度，並有相應的符應出現。《史記·封禪書》集解引如淳曰：

今其書有《五德終始》，五德各以所勝為行。

《文選·魏都賦》注引《七略》云：

鄒子有《終始五德》，從所不勝，土德後木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。

《呂氏春秋》卷七《孟秋紀·蕩兵篇》對其學說說得尤為詳細，其云：

凡帝王之將興也，天必見祥乎下民。黃帝之時，天也見大螾大蜃，黃帝曰：「土氣勝！」故其色尚黃，其事則土。

及禹之時，天先見草木，秋冬不殺。禹曰：「木氣勝！」木氣勝，故其色尚青，其事則木。

及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰：「金氣勝！」金氣勝，故其色尚白，其事則金。

及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。

文王曰：「火氣勝！」火氣勝，故其色尚赤，其事則火。

這樣一來歷史上的聖君便各有了其所主的顏色，聖君轉化為五色天帝的條件基本成熟。到了戰國末期，五行說進一步發展，季節、時令也被納入五行系統，由此形成了新的綜合，這種綜合反映在《呂氏春秋》、《禮記·月令》、《淮南子·天文篇》中。《呂氏春秋·十二紀》云：

一曰：孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中，其日甲乙，其帝太皞，其神句芒。……

一曰：孟夏之月，昏翼中，旦婺女中，其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融。……

一曰：孟秋之月，日在翼，昏門中，旦畢中，其日庚辛，其帝少皞，其神蓐收。……

一曰：孟冬之月，日在尾，其日壬癸，其帝顓頊，其神玄冥。……

如此便形成了歷史上的五帝系統，儘管五帝究指何人異說甚多，但黃帝始終是一個不可替代的人物。在鄒衍的五德終始學說中，他是人類社會的起點，黃色符應的出現就意味著新一輪循環的開始。因此，後世的人們往往打出黃帝的旗幟，以表明天再受命，一個新的時代即將來到，這乃是黃帝神話中最具政

治色彩的因素之一。

## 《莊子》寓言中的黃帝

《莊子》之書「寓言十九，重言十七，卮言日出。」黃帝也常常成為《莊子》寓言中的人物，但其地位並不是至高無上的。首先在道家的歷史系統中，黃帝並非是人文歷史的起點，在前面尚有容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪言氏等聖君時代，從道家退化的歷史觀來看，黃帝始以仁義擾人心，是天下混亂的始源。《莊子·在宥》云：「昔者黃帝始以仁義擾人之心，……夫施及三王，而天下大駭矣。」其次，黃帝作為君主的代表，往往是受教育的對象，需從隱士高人那兒聆聽教誨。《莊子·在宥》載：

黃帝立為天子，十九年，令行天下。聞廣成子在於空同之上，故往見之，曰：「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。……」廣成子曰：「而所欲問者，物之質也。……」廣成子南首而臥，黃帝順下風，膝行而進，再拜稽首而問曰：「聞吾子達於至道，敢問治身奈何，而可以長久？」廣成子蹶然而起，曰：「善哉問乎！來，吾語女至道。……」黃帝再拜稽首曰：「廣成子謂天矣。」廣成子曰：「來，余語汝。……」



《莊子·徐無鬼》云：

黃帝將見大隗乎具茨之山，方明爲御，昌寓騁乘，張若潛朋前馬，昆閭滑稽後車。至於襄城之野，七聖皆迷，無所問途，適遇牧馬童子，問途焉，曰：「若知具茨之山乎？」曰：「然。」「若知大隗之所存乎？」曰：「然。」黃帝曰：「異哉！小童。非徒知具茨之山，又知大隗之所存，請問爲天下。」小童曰：「夫爲天下者，亦若此而已矣，又奚事焉。予少而自游於六合之內，予適有瞽病。有長者教予曰：『若乘日之車而游於襄城之野。』今予病少痊，予又且復游於六合之外。夫爲天下亦若此而已，予又奚事焉。」黃帝曰：「夫爲天下者，則誠非吾子之事，雖然，請問爲天下。」小童辭，黃帝又問，小童曰：「夫爲天下者，亦奚以異乎牧馬者哉，亦去其害馬者而已矣。」黃帝再拜稽首，稱天師而退。

3  
8  
6  
《天地》又云：

黃帝游乎赤水之北，登乎崑崙之丘，而南望還歸，遺其玄珠，使知索之而不得，使離朱索之而不得，使契詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：「異哉！象罔乃可以得之乎。」

在這些寓言中並沒有神化黃帝的用意，但這些事蹟卻為黃帝神話以後的發展提供了很多材料，後世道教黃帝求經神話就據此而來，而通過高人與黃帝的對話以闡述自己的學術主張，也成為各家各派的一種常見形式。如在《黃帝帛書》中通過黃帝與力黑、闍冉、單才、果童、太山稽等人的問答以闡明道家的政治主張，《黃帝內經》通過黃帝與岐伯的對話來闡述醫學主張，這些都可能是對《莊子》寓言形式上的模仿。

### 第三節 漢朝以後的黃帝神話

#### 黃帝與長生仙話

由於黃帝為齊侯陳氏的始祖，在他成為歷史傳說的中心人物的同時，又成為齊國方士稱引的對象。漢朝以後，黃帝神話的發展首先表現在他逐漸演變成一個長生的仙道人物。這種演變可能也有先秦的傳說為依據。根據《史記·五帝本紀》中已經合理化的記載，黃帝在位百年而崩，年一百一十歲。《索隱》引《大戴禮記》云：

宰我問孔子曰：「榮伊言黃帝三百年，請問黃帝何人也？抑非人也？何以至三百年乎？」對曰：「生而人得其利百年，死而人畏其神百年，亡而人用其教

百年。」

儘管孔子對所謂「黃帝三百年」加以理性化的解釋，但我們由此可知，在早期的傳說中，黃帝乃一極長壽的人物。除此之外，先秦尚有黃帝在泰山合鬼神的傳說。《韓非子·十過》載：晉平公要師曠奏清角之音，師曠曰：

不可！昔者黃帝合鬼神於泰山之上，駕象車而六蛟龍，畢方並轄，蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道，虎狼在前，鬼神在後，騰蛇伏地，鳳皇覆上，大合鬼神，作為清角。

在這個傳說中，黃帝完全是以神的面目出現的。漢武帝時，出現了公孫卿的黃帝登仙神話，這一神話的詳細記載第三章已經詳引。在此之後，道士將黃帝受教寓言與黃帝發明術數之神話結合，產生了黃帝求經與授經神話。較早的黃帝求經授經神話出於《黃帝陰符經解序》，其云：

昔黃帝慕道退切，故往崆峒山拜廣成子而問至道，授以返還長生之訣。後於峨嵋山又拜真人授以五芽三一之文，秘而修之，而登上仙。憂道後世，恐失其真，遂述《陰符經》三篇，分為上中下。

兩晉時期道教經籍大量出現，爲了神化這些偽造的經籍，發展出大量的形形色色的授經神話，葛洪《抱朴子內篇》卷十三《極言》云：

黃帝生而能言，役使百靈，可謂天授自然之體者也，猶復不能端坐而得道，故陟王屋而授丹經，到鼎湖而飛流珠，登崆峒而問廣成，之具茨而事大隗，適東岱而奉中黃，入金谷而諮涓子，論道養則資玄素二女，精推步則受雷歧，審攻戰則納五音之策，窮神姦則記白澤之辭，相地理則書青鳥之說，救傷殘則綴金冶之術。故能畢該秘要，窮道盡真，遂升龍以高躋，與天地乎罔極也。然按神仙經皆云黃帝及老子奉事太乙之君，以受要訣，況乎不逮彼二君者，安有自得仙度世者哉？

可見當時道經稱引黃帝非常普遍，與上清經的神仙傳授譜系不同，靈寶經系的傳授神話，其人物基本上採用歷史上的聖君帝王，黃帝自然是其首選人物。《太上洞玄靈寶大綱鈔》敘述經籍來源時云：

至軒轅黃帝時，天眞皇人是前劫成真於峨嵋山洞中，授黃帝及守三一法，《黃帝赤書》一篇。靈寶部中皆天書古篆。黃帝道成，封此法於鐘山，在西北，

然後仙都山升天。至堯時，禹父鯀理水，功用不就，堯舉舜執政，殛鯀於羽山，在東沂州，用禹理水。禹傷先人理水功不成見誅，日夜號泣，感神人繡衣使者告禹曰：「黃帝得道，封靈寶五符於鐘山之河，授汝而理水功就。」

由於黃帝有游六合之內的傳說，因此描述山川地形的《五岳真形圖》也托名於他。《洞玄靈寶五岳真形圖序》云：

昔黃帝征師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂擒之，諸侯咸宗軒轅為天子，代神農氏，是為黃帝。天下有不順者，從而征之。破山通道，未嘗寧居。東至於海，登泰山及岱宗；西至崆峒，登雞頭；南至於江，登熊湘；北至蟬粥金符釜山，而邑於涿鹿之阿。遷徙往來，無有常處。察四岳，並有佐命之山，而南岳獨孤峙無輔，乃章祠三天太上道君，命霍山、潛山為儲君，奏可。帝乃自造山，躬寫形像，運五圖，之後拜青城為丈人，署廬山為使者，形皆以次相候，此適始於黃帝耳。

除此之外，外丹內氣等道教經籍也各有黃帝授經的神話。總之，求經與授經神話乃是黃帝後期神話中的主要內容。

## 黃帝與感生神話

黃帝神話在後期的最大發展，應該是在讖緯中。讖緯中黃帝其神性主要表現在以下幾個方面：

### (1) 感生

據讖緯言，黃帝乃是其母附寶感電而生。《孝經鉤命訣》載：

附寶出，降大靈，生帝軒。（《太平御覽》卷七十九引。）

大電繞北斗樞，照郊野，感附寶，而生黃帝。（《初學記》卷九，《太平御覽》卷七十九，《文選》劉孝標《辨命論》注引《詩律含神霧》。）

感生神話淵源甚早，夏商周秦的氏族起源神話中均有始祖感生的情節，這一情節原本是原始宗教觀念下的產物，但後來漸漸承受起一定的政治功能。由於夏朝的感生神話有可能經過漢朝人的增飾加工，我們以商周的感生神話為例來說明這一發展過程。

《詩經·商頌》云：

天命玄鳥，降而生商。

《史記》卷三《殷本紀》載：

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。契長而佐禹治水有功，帝舜乃命契曰：「百姓不親，五品不訓，汝為司徒而敬敷五教。五教在寬」。封於商，賜姓子氏。

簡狄吞卵而生契這一情節，據郭沫若等學者說，由於在母系社會中，人們只知其母，不知其父，因此有感生情節的產生，它反映出殷契時代正處於父系社會的初期。這一觀點早在本世紀二、三十年代中國社會史論戰時即已產生，這幾十年尤為盛行，似成定論。但近年開始遭到挑戰，林祥庚指出，無論是地下考古材料還是文獻記載，都表明殷契周稷時代早已進入父系公社時期，乃是父系公社制度的晚期，因此也就不會出現只知其母不知其父的情形<sup>29</sup>。看來，感生情節並不能反映當時的社會形態。

比較令人信服的說法認為感生情節反映的乃是當時的圖騰崇拜觀念。所謂圖騰崇拜乃是一種關於氏族與各種動物、植物、有的甚至是非生物之間的超自然的親屬關係的概念。一般認為，它乃是過去整個人類所信奉的最古老和最原始的宗教。在圖騰崇拜觀念的支配下，原始人認為生育乃是由於圖騰進入了婦女體內，而死亡就是人返回於自己的氏族圖騰。如生活在

澳州的土著阿蘭達人認為懷孕與父親的作用沒有任何關係，而是某一圖騰進入母體的結果，即所謂「圖騰魂」或稱「嬰兒魂」或嬰兒胚胎等，它是一種與圖騰有關的使婦女懷孕的超自然物體。圖騰魂一般居住在圖騰聖地，婦女如要懷孕，就必須到圖騰聖地接受嬰兒魂<sup>30</sup>。在中國的原始部落中也有類似的觀念。哀牢山有些彝族信仰龍圖騰，認為河或水塘裡的岩石為龍圖騰的象徵，簡稱龍石，當地的彝族婦女不生小孩或者生下怪胎，就要到河裡或水塘洗浴，設法與龍石接觸，如坐在龍石上或者把衣服拴在上面，或者以腳踩龍石，如此這般婦女才具有孕育的能力<sup>31</sup>。玄鳥乃商族的圖騰，這在商朝君王的命名以及其他材料中可以找到各種痕跡加以證明<sup>32</sup>。因此，商族感生神話的實質乃是婦女向圖騰祈求生育。與此相彷彿的是秦民族的氏族起源神話。《史記·秦本紀》云：

秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女修。女修織，玄鳥墮卵，女修吞之，生子大業。

像這類神話都是在原始的生殖觀念支配下產生的神話，隨著人類對兩性生殖過程的逐漸認識，圖騰崇拜便會演變為祖先崇拜。各種材料表明，至遲在商朝後期，祖先崇拜已成為當時意識形態的核心觀念。然而感生情節並不因此而消逝，而且不像化石一樣，僅僅作為一種原始形態的子遺而存留，在以後的歷史條件下，它顯示出特殊的政治文化功能。

如上所述，感生在圖騰崇拜觀念盛行的時代，被認為是一



種正常的生殖方式，每個人都是圖騰祖先的化身，每個婦女都可以通過圖騰胚胎的進入而懷孕。然而，當人們對生殖過程有了相當深的認識之後，無性生殖便成了一種奇蹟，而奇蹟乃是支撐信仰的重要因素。感生情節賦予氏族始祖一種神性的背景，從而有助於建立對始祖的崇拜。正如馬林諾夫斯基所說：

神話底功能，乃在將傳統溯到荒古發源事件更高、更美、更超自然的實體，而使它更有力量，更有價值，更有聲望。<sup>33</sup>

因此，感生情節在稍後的一些神話也反覆出現。如《史記》卷四《周本紀》載周族的氏族起源神話時說：

周后稷，名棄。其母有邠氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之。踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者皆辟不踐；徙置之林中，適會山林多人，遷之；而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆養之。姜原以為神，遂收養長之。初欲棄之，因名曰棄。

《詩經·大雅·生民》敘述后稷生育的過程時也說：

厥初生民，時維姜源。生民如何？——克禋克

祀，以弗無子。

履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育，  
時維后諤。……

誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平  
林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。  
……實覃實訏，厥聲載路。

一般認為，這一神話與苗族起源神話一樣，是圖騰受孕觀念下的產物。于省吾先生說「姜源所履的巨人跡正是周人遠祖的圖騰，因而受孕生子。」<sup>34</sup>孫作雲先生進一步論證道，《大雅·生民》說姜源履帝跡而生子，顯然是對於「履大人跡」這一原始、野蠻的傳說的一種粉飾或誤解。而所謂「巨人跡」，乃是熊的腳印，熊乃是周族的圖騰<sup>35</sup>。我認為孫作雲先生的說法不太可信。首先，熊稱為大人只有在現代東北方言中這樣說，迄今為止並沒有在上古語言中得到證實。始居於西北的周族是否也如現代東北人一樣稱熊為大人，頗可懷疑。且「大人」與「巨人」並不能完全等同。其二，尚沒有堅強的證據證明熊為周族圖騰。孫作雲論證道，黃帝號「有熊氏」，即黃帝之族以熊為圖騰；而周族出於黃帝，因此周族也以熊為圖騰。我們上文說過，周朝的姬姓與黃帝的姬姓可能是一種偶合，並不一定有血緣上的聯繫；且即便有聯繫也不能如此推論。有虞氏舜據傳也出於黃帝，孫作雲說其乃是以鳳鳥為圖騰的，如此說來，出於黃帝的並不一定與黃帝信奉同一圖騰。這樣，周人以熊為圖

騰就失去了令人信服的依據。

在我看來，周族起源神話的初始可能是圖騰崇拜觀念下的產物，只是這圖騰不能遽定爲熊。不過，至少到《大雅·生民》的創作時期，即西周時，這一神話已經發生了變異，從「履大人跡」到「履帝武敏」，即把始祖的誕生直接歸之於天帝而非圖騰，三棄三收這種奇蹟般的存活更是顯示出天意。始祖從商族的玄鳥之子變爲周族的天帝之子，表明西周時的天命觀念較之商朝有了進一步的發展，漸漸和祖先崇拜觀念一樣成爲意識形態中的核心觀念。在圖騰崇拜觀念已經逐漸消退的情況之下，感生情節的保留，是由於這一情節具有神化祖先的文化功能。

祖先誕生神話除了團結氏族，維繫文化傳統等作用之外，更主要的功能乃是爲現實中的君權作合法性論證。如果按照馬克斯·韋伯的權力基礎三分法來區分的話，那麼，夏商周三代君主的權力基礎均屬於韋伯所說的傳統性權力。因此，先秦時代在論證君主的權力爲合法時，它只需要證明兩點：第一，這位先祖具有受命於天的神性，並且是有功績的氏族部落的首領；第二，這位君主與氏族部落首領有著正統的血緣傳承關係。因此，在三代起源神話中，有三個情節乃是不可缺少的重要成份：(1)感生情節。以顯示先祖的神性，表明受命於天的神聖。(2)文化功績。如夏禹是治大水開九州的英雄，契爲輔佐大禹的功臣，后稷是教民耕稼的農業始祖，他們都符合「英雄即祖先」這一原則。(3)傳承譜系。每一個氏族起源神話都記載了完整的傳承譜系，以證明現任君主血統的純正。神話中的這三

種成份均是為君權提供合法性論證的。

隨著天命觀念的進一步發展，天意在君權合法性論證中的作用就越來越重要。尤其是春秋以後，政治權力的交替與社會地位的升降越來越頻繁和激烈，篡弑之事不斷出現，因此，在權力的合法性論證當中，天命的作用有著超越血緣的趨勢。

在春秋時期的權力再分配過程中，三家分晉與田氏篡齊是具有代表性的大事，拿齊國的陳氏來說，作為齊國的異姓大族而竊取齊國國君的權力，其權力的合法性基礎最為脆弱，因此，陳氏對其地位的合法性論證與辨解就成為我們研究政治神話的一個有趣課題。上文我們說過，《左傳》成書於公元前386年之前，作者當看到了陳氏篡齊，因此，在《左傳》對陳氏家族的一些記載中往往通過神話來預言其當政的必然性。《左傳》莊公二十二年載，陳人殺太子御寇，陳敬仲逃亡到齊，然後回溯道：

初，懿氏卜妻敬仲，其妻占之曰：「吉！是謂『鳳凰於飛，和鳴鏗鏘，有嬌之後，將育於姜，五世其昌，並於正卿，八世之後，莫與之京。』」陳厲公，蔡出也，故蔡人殺五父而立之，生敬仲。其少也，周史有以《周易》見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀䷓之否䷋，曰：「是謂『觀國之光，利用賓於王。』」此其代陳有國乎？不在此，其在異國；非此其身，在其子孫。坤，上也；巽，風也；乾，天也。風為天於

土上，山也。有山之材，而照之以天光，於是乎居土上，故曰：『觀國之光，利用賓於王』。庭實旅百，奉之於玉帛，天地之美具焉，故曰：『利用賓於王』，猶有觀焉，故曰其在後乎。風行而著於土，故曰其在異國乎！若有異國，必姜姓也。姜，太岳之后也，山岳則配天，物莫能兩大。陳衰，此其昌乎！」

此段記載，很明顯乃是陳氏執齊國之政之後所編造的政治神話，以此為陳桓子始大於齊，成子執齊政的歷史進程提供依據。值得我們注意的是，在陳氏篡齊的過程中，為政權作合法性論證的已不再是姓族起源神話，而變成卜占、筮占等方技術數。這種情形也發生在三家分晉這一事件中，《史記》卷四十三《趙世家》云：

趙簡子疾，五日不知人，大夫皆懼。……居二日半，簡子寤，語大夫曰：「我之帝所甚樂，與百神游於鈞天，廣樂九奏萬舞，不類三代之樂，其聲動人心。有一熊欲來援我，帝命我射之，中熊，熊死。又有一羆來，我又射之，中羆，羆死。帝甚喜，賜我二笥，皆有副。吾見兒在帝側，帝屬我一翟犬，曰：『及而子之壯也，以賜之。』」帝告我：『晉國且世衰，七世而亡，嬴姓將大敗周人於范魁之西，而亦不能有也。今余思虞舜之勛，適余將以其冑女孟姚配而

七世之孫。」」

這裡，趙簡子射死熊與羆的情節，象徵著晉國將有大難，而趙簡子將滅范氏、中行氏而崛起，因為熊羆乃是范氏、中行氏之圖騰祖先。帝賜二笥皆有副，象徵著趙簡子之子將克二國於翟，皆子姓也。天帝賜其兒翟犬這一情節，翟犬代表代國的先祖，象徵著趙簡子之子必有代。到了其後嗣，將有革政而胡服，並二國於翟。這些夢兆，最後一一實現。同樣，此一神話乃是為趙氏成為諸侯提供依據的，只不過陳氏用的是卜兆與筮兆，而趙氏用的是夢兆。這裡雖無感生情節，但卜筮、夢占等神話的功用和感生是一樣的，都旨在表明天意的存在。不過，儘管陳氏、趙氏為篡奪，但他們兩族都有較悠遠的氏族淵源，如陳氏稱黃帝為其高祖，而趙氏之先與秦共祖，可以追溯到顓頊、大業，因此他們可以同時利用天命和血統為自己的權力提供合法性論證。所以，陳氏篡齊之後，黃帝地位的日益隆盛就是與這種現實需要有關。

當政治權力轉移到劉邦手上時，情形有了根本性的變化。平民出身，軍功起家的劉邦喪失了血緣承續的傳統優勢，其出身和地位使其權力的合法性基礎受到了挑戰。劉邦沒有可誇耀的家族世系，他所依靠的只能是其逐鹿中原、百戰百敗而得天下的奇蹟以及其個人魅力。這也就是說，劉邦的權力基礎已經發生了改變，從傳統性的權力基礎轉變為克里斯瑪基礎。在這種歷史背景下，作為權力合法性論證的氏族始祖誕生神話就失去了作用，新的政治神話應運而生。

在劉邦的傳說中，我們可以看到有不少神話因素。《史記》卷八《高祖本紀》載：

高祖……其先劉媪嘗息大澤陂，夢與神遇。是時雷電晦冥。太公往視，則見蛟龍於其上，已而有身，遂產高祖。高祖為人，隆準而龍顏，美鬚髯，左股有七十二黑子。……高祖被酒，夜經澤中，令一人行前，行前者還報曰：「前有大蛇當徑，願還。」高祖醉，曰：「壯士行，何畏？」乃前，拔劍斬擊蛇，蛇遂分為兩，徑開。行數里，醉，因臥。後人來至蛇前，有一老嫗夜哭，人問何哭，嫗曰：「人殺吾子，故哭之。」人曰：「嫗子何為見殺？」嫗曰：「吾子，白帝子也，當道，今為赤帝子斬之，故哭。」人乃以嫗為不誠，欲告之，嫗因忽不見。……秦始皇帝常曰：「東南有天子氣。」於是因東游厭之。高祖即自疑，亡匿，隱於芒、碭山澤岩石之間。呂后與人俱求，常得之。高祖怪問之，呂后曰：「季所居上常有雲氣，故從常往得季。」高祖心喜。沛中子弟或聞之，爭欲附者矣。

在劉邦的傳記中，包含了這樣幾種神話性情節：(1)感生；(2)異貌；(3)夜斬白蛇；(4)隱居常有雲氣。(2)、(4)兩個情節，乃是相術及望氣之術非常流行，成為一般人的通常觀念後的產

後，而夜斬白蛇則是五行觀念普及後的產物。由此我們可以看出，在漢初，方術信仰及五行觀念已經成為意識形態中的核心觀念之一。而感生情節依然具有很強的證明天意的神化效果，因此，在圖騰崇拜觀念早已消失的漢初時代，它依然是政治神話中的常用情節。

綜上所述，感生情節原本是圖騰崇拜觀念下的產物，它反映了原始人類的生殖觀念，當人們對兩性生殖過程有了正確的認識之後，感生情節被視為奇蹟，因而具有了神化先祖的政治文化功能，所以一直被各種政治神話所沿用。讖緯中的黃帝感生情節，乃是這一古老政治技巧的因襲。

### 黃帝與異貌神話

在讖緯中，黃帝神話的第二個內容乃是異貌。《太平御覽》卷七十九引《春秋緯元命苞》云：

黃帝龍顏，得天庭陽，上法中宿，取像文昌，戴天履陰，乘教制剛。

顏有龍，像似軒轅也。庭陽，太微庭也。戴天，天文在首，履陰，陰字在足下也。制剛紀也，紀正四輔也。

《路史後記》卷三引《孝經援神契》也云：



黃帝身長九尺，附圖、挺朶、修髯、花瘤、河目、龍顙、日角、龍顏。

異貌之說與感生一樣，同樣是一種神性標誌，象徵著其人不凡。不過其產生的時代較感生之說為遲，它應該是相術廣泛流行以後的產物。相術至遲在戰國末期即已盛行。《荀子》中有《非相篇》，其云：「古者有姑布子卿，今世有唐舉，相人之形狀顏色而知其吉凶妖祥，世俗稱之。」從此篇中，我們可知在當時已經流傳著有關聖君聖人的異貌傳說，如：

徐偃王之狀，目可瞻馬；仲尼之狀，面如蒙洪。  
周公之狀，身如斷菑，皋陶之狀，色如削瓜。閭天之狀，面無見膚。傳說之狀，身如植鰭，伊尹之狀，面無鬚縻。禹跳湯偏，堯舜參眸子。

荀子還專門對長相決定命運的觀念作了批判。時至秦末，這種思想無論在社會上層還是在民間都有了長足的發展。《史記》卷九十二《淮陰侯列傳》載：

齊人蒯通知天下權在韓信，欲為奇策而感動之，以相人說韓信曰：「僕嘗受相人之術。」韓信曰：「先生相人如何？」對曰：「貴賤在於骨法，憂喜在於容色，成敗在於決斷，以此參之，萬不失一。」韓

信曰：「善。先生相寡人如何？」……通曰：「相君之面，不過封侯，相君之背，貴乃不可言。」

《史記》卷一百零六《吳王濞列傳》載：

（高祖）乃立濞於沛為吳王，王三郡五十三城。  
已拜受印，高祖召濞相之，謂曰：「若狀有反相。」  
心獨悔，業已拜，因拊其背告曰：「漢後五十年東南有亂者，豈若邪？然天下同姓為一家也，慎無反！」  
濞頓首曰：「不敢！」

4  
0  
3

由此可以看出，漢初時，相術觀念已成為一種普遍流行的世俗觀念，為相當多數的人接受並相信，因此，它也被納入政治神話當中，成為聖君帝王的神性標誌。劉邦傳記中即稱劉邦「隆準龍顏，美鬚髯，左股有七十二黑子。」這一神話內容在讖緯中被廣泛沿用。讖緯中的五帝皆有異貌。《太平御覽》卷七十九引《春秋元命苞》云：

顓頊並干，上法月參，集成成紀，以理陰陽。

同書卷八十引《春秋元命苞》云：

堯眉八彩，是謂通明，曆象日月，璇璣玉衡。

《白虎通義》卷二引《春秋元命苞》云：

舜重瞳子，是謂滋涼，上應攝提，以象三光。

后稷岐頤自求，是謂好農，蓋象角亢，載土食穀。（《太平御覽》卷三百六十八引）

湯臂四肘，是謂神剛，象月推移，以綏四方。  
（《太平御覽》卷三百八十九、卷八十三引，《藝文類聚》卷十二、《白帖六幘》卷三十並引。）

文王四乳，是謂含良，蓋法酒旗，布恩舒明。  
（《初學記》卷九，《太平御覽》卷八十四引）

武王駢齒，是謂剛強，承命誅害，以從天心。  
（《御覽》卷八十四、卷三百六十八引）

一種政治技巧當被證明為有效時，就會被不斷地應用。感生與異貌在讖緯中即被應用於黃帝及其他聖君身上。不過，讖緯對黃帝及歷代聖君的神化並不只是為了為過去的政權作辯護，更重要的目的乃是通過神化聖君來達到其個人目的。讖緯作者的目的究竟是什麼呢？這就需要分析讖緯中黃帝神話的第三項內容：受命。

### 黃帝與受命神話

《緯攬》卷十一《河圖挺佐輔》載：

黃帝修德立義，天下大治，乃召天老而問焉：「余夢見兩龍，挺白圖，即帝以授荼干河之郊。覺昧素喜，不知其理，敢問於子。」天老曰：「河出龍圖，洛出龜書，紀帝錄，列聖人所紀姓號，與謀治平，然而鳳皇處之。今鳳皇已下三百六十七日矣，古之圖紀，天其受帝圖乎？試齋以往視之。」黃帝乃祓齋七日，衣黃衣，冠黃冕，駕龍之乘，戴交龍之旗。天老五聖皆從游河洛之間，求所夢見之者，弗得。至於翠鳩之淵，有大魚折溜而至，乃問老天曰：「子見夫中河折溜者乎？」曰：「見之。」顧謂五聖，皆言莫見。乃辟左右，獨與天老跪而迎之。魚泛白圖，蘭葉朱文，五色備具，天老以授黃帝，舒視之，名曰綠圖。

這一神話在不同的緯書中有不同的表現，在河圖緯及尚書緯中，均言是河中出圖，而負圖出河者或為黃龍，或為大魚，或為大龜。《緯攷》卷一十《龍魚河圖》云：

天授元始建帝號。黃龍負圖，鱗甲成字，從河中出付，黃帝令侍臣寫以示天下。

《開元占經》卷一百二十二引《尚書中候》云：

黃帝東巡至洛，龜書成，赤文綠字，以授軒轅。

而在《春秋緯》中，則云是「鳳凰銜圖」。《藝文類聚》卷九十、《初學記》卷三十、《太平御覽》卷九百一十五引《春秋合誠圖》云：

黃帝坐元扈洛水上，與大司馬容光，左右輔周昌等一百二十人臨觀，鳳凰銜圖，直黃帝前，帝再拜受圖。

無論是黃龍、神魚、還是鳳凰均是作為天的使者，天帝授河圖乃是黃帝政權的神學根據。這一神話不僅發生在黃帝身上，也發生在其他聖君身上，如伏羲。《禮記·禮運》孔穎達《正義》引《尚書中侯·握河紀》云：

伏羲氏有天下，龍馬負圖出於河，遂法之，以畫八卦。

堯率群臣，東沈璧於洛，退候至於下稷。赤光起，元龜負書出背甲，赤文成字。止壇，又沈璧於河。黑龜甲出赤文題。（《初學記》卷三十，《太平御覽》卷九百三十一引。）

（堯）修壇河洛，仲月辛日，禮齊，至於日稷，

榮光出河，休氣四塞，白雲起，回風搖，龍馬銜甲，  
赤文綠地，臨壇止霧，吐甲圖而建。（《太平御覽》  
卷八十引。）

《尚書中候·考河命》云：

舜沈璧於河，至於下稷，榮光休至，黃龍負卷舒  
圖，出水壇畔，赤文綠錯。（《太平御覽》卷八十一  
引）

可以看出，無論是哪一代聖君，其受命共同標誌均是河圖、洛書的出現，聯想到河圖、洛書乃是讖緯的重要組成部份，我們馬上可以醒悟到，這一神話的現實目的在於文本神化。

河圖神話起源大約甚早，《論語·子罕篇》載孔子曾云：  
「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎！」可見鳳鳥至，河出圖乃是天下太平、政治清明的標誌。按照陳槃先生的說法，傳說中之古河圖，本是「但有徵兆而不可知」的寶石，桓譚《新論·啟寤》云：

識出河圖、洛書，但有徵兆而不可知。後人妄復  
增加依托，稱是孔丘，誤之甚也。

《尚書》卷十八《商書·顧命》云：「天球，河圖有東

序。」天球亦寶石，故與河圖連類並列，此類寶石，蓋有紋理，似文非文，似圖非圖，在可識與不可識之間<sup>96</sup>。而文獻形態的河圖、洛書，則至遲在始皇早期。《呂氏春秋》卷二十〈恃君覽·觀表〉曰：

人亦有微，事與國皆有微。聖人上知千歲，下知千歲，非意之也，蓋有白雲也。綠圖幡薄，從此生矣。

綠圖即是河圖的別稱，幡字從「巾」，布帛作物也；「薄」同「簿」，簿書之類，可見河圖已從寶石變成可卷舒的文獻。儘管河圖洛書作為祥瑞標誌由來甚早，但把它提高到聖君的受命象徵，則只出現於讖緯之中。我們知道，西漢自從設立了五經博士，並以經學選官之後，五經被抬到了至高無上的地位，無論是政治、經濟、文化、宗教上的措施，無一不需要從經典中尋找依據，一切學說如不緣飾於經學，就無法在官方意識形態中取得一席之地，因此，作為非儒學人士，尤其是方士在緣飾於經學的時分，急需提出一種神聖的文本來與儒家經籍相抗衡。聖君受命神話就是在這種背景下出現並泛濫的。在黃帝受命神話中，河圖作為天授聖物，被黃帝寫之以示天下，以一切政策的指導性文本的面目出現，這大大提高了河圖洛書的身份。因此在讖緯中河圖、洛書至少有著和七經並列的地位，可以說是方士們的經典。它在現實政治中，確實也取得過支配性地位。如在光武時期，封禪的提出與實施，完全是在《河

圖》、《洛書》的指導下進行的。上泰山之後有司復奏表章赤漢九世尤著明者前後凡十六事，均出於河圖、洛書，這我們在第三章已詳細談過。不過，由於河圖、洛書基本上均是方士所虛構的偽飾之言，不像儒家經籍那樣有著悠遠的文化傳統，因此，它不可能在主流文化內長久地與儒家經籍抗衡，光憑神話不足以長期佔領官方意識形態主導地位。

在讖緯中，黃帝時代還是一個祥瑞畢出的時代。《尚書中候·握河紀》云：黃帝時

天下休通，五行期化，景星出攝提，鳳凰巢阿閭  
灌於樹，河龍出圖，洛龜書威，赤文綠字，以授軒  
轅，麒麟在囿，鸞鳥來儀<sup>37</sup>。

由於漢武帝喜好祥瑞徵兆，武帝時代各種各樣的人物爲了投武帝之所好而紛紛報稱祥瑞出現。因此在讖緯編造古史系統中，每一個聖君時代均有祥瑞大量出現，表明這乃是政治上的理想時代，這使得聖君神話具有了政治烏托邦的色彩。當後世的民眾對現實不滿時，往往將理想寄托在歷史上的聖君帝王身上，渴望著天再受命一個新的理想時代重新出現，這也是後世農民起義紛紛舉起黃帝旗號的原因之一。

綜上所述，黃帝神話在長時期的歷史過程中逐漸豐富和演變。各個階層、各種不同觀點的人爲了自己的不同目的紛紛借用黃帝旗號，遂使黃帝神話更爲豐富。



- 1:《中國哲學發展史》，第127-130頁。
- 2:賀昌群《論黃巾起義的口號》，《歷史研究》，1959年第六期，第34頁。
- 3:值得注意的是儒家典籍如《孟子》、《荀子》仍不言黃帝。
- 4:詳見楊伯峻《左傳成書年代論述》，載《文史》第六輯，中華書局，1979年。
- 5:銘文考釋見徐仲舒《陳侯四器考釋》，《歷史語言研究所集刊》三本四分，1933年，下引同。
- 6:徐仲舒《陳侯四器考釋》，丁山《由陳侯因咨鐘銘黃帝論五帝》，《歷史語言所集刊》三本四分，1933年。
- 7:《崔東壁遺書·考古續說》卷之二。
- 8:見《陳侯四器考釋》、《中國上古史導論》中有關論述。
- 9:劉師培《讀書隨筆·古代以黃色為重》，《國粹學報》四卷四期，第7頁。
- 10:《郭沫若全集》歷史編第二卷《十批判書》，第5頁。
- 11:《古史辨》第一冊《論偽史及辨偽叢刊書》，第20頁。
- 12:《中國上古史導論》，《古史辨》第七冊上，第195-196頁。
- 13:見陳夢家《商代的神話與巫術》，《燕京學報》第20期，

1936年，第523頁。

14: 見孫作雲《黃帝與堯之傳說及其地望》，《中央亞細亞》二卷一期，1943年。

15: 錢穆《神農與黃帝》，《說文月刊》，第四卷合訂本，1944年。

16: 呂思勉《三皇五帝考》，《古史辨》第七冊中編，第367頁。

17: 徐旭生《中國古史的傳說時代》，科學出版社，1960年，第42—44頁。

18: 楊希枚《姓字古義析證》，《歷史語言研究所集刊》二十三本下冊，第409—442頁。

19: 《陳侯四器考釋》，第503頁。

20: 見《中國上古史導論》，載《古史辨》第七冊上，第205頁。

21: 楊希枚《〈國語〉黃帝二十五子得姓傳說的分析》上篇，載《歷史語言研究所集刊》三十四本下冊，1963年。

22: 引自楊寬《中國上古史導論》，載《古史辨》第七冊上，第208—209頁。

23: 以上參見齊思和《黃帝之制器故事》，《古史辨》第七冊中，第390—392頁。

24: 齊思和《黃帝之制器故事》，《古史辨》第七冊中，第410頁。

25: 見胡厚宣《釋殷代求年於四方和四方風的祭祀》，《復旦學報》，1956年1期。

- 26: 見胡厚宣《殷卜辭中的上帝與五帝》，《歷史研究》1959年9、10期，第40頁。
- 27: 見胡厚宣上引論文。
- 28: 徐旭生《中國古史的傳說時代》第五章《五帝起源說》，科學出版社，1960年。
- 29: 見《殷契周啓時代社會性質再認識》，《歷史研究》，1987年第2期。
- 30: C·A·托卡列夫等主編《澳大利亞和大洋州各族人民》上冊，三聯書店，1980年，第275—278頁。
- 31: 宋兆麟《原始的生育信仰》，《史前研究》1981年創刊號。
- 32: 參見胡厚宣《甲骨文商族鳥圖騰的痕跡》，《歷史論叢》，1964年第一期。
- 33: 馬林諾夫斯基（Malinowski）《巫術科學宗教與神話》，第184頁。
- 34: 于省吾《澤螺居詩經新證》，中華書局，1982年，第208頁。
- 35: 孫作雲《詩經與周代社會·周先祖以熊爲圖騰考》，中華書局，1966年。
- 36: 陳槃《論早期讖緯與鄭衍書說之關係》，《歷史語言研究所集刊》二十本，1948年，第166—169頁。
- 37: 《玉函山房輯佚書》經編緯書類《尚書中候》卷上《握河紀》。

## 第八章

# 老子神話的發展與演變

### 第一節 西漢以前的老子傳說

老子其人的真實生平已經渺茫難稽。先秦古籍中，記載老子事蹟最詳細的，莫過於《莊子》，其《養生主》、《德充符》、《應帝王》、《在宥》、《天地》、《天道》、《田子方》、《知北游》、《庚桑楚》、《則陽》、《外物》、《寓言》、《天下》各篇皆有記載老子事蹟言論之處。綜括《莊子》所言，有關老子的事蹟約有六點：(1)老子即為老聃。(2)老子居南方之沛。(3)老子有西游之事。(4)孔子曾問道於老子，且老子的年輩較孔子稍長。(5)老子的思想與今《道德經》相同，故可認為是《道德經》的作者。(6)老子死時，有人見之<sup>1</sup>。

其次，《韓非子》、《荀子》、《呂氏春秋》也提及老子，事蹟與上述六事並無太大出入。至西漢時，老子的生平事蹟開始模糊，其記載變得迷離恍惚，司馬遷《史記》卷六十三《老莊申韓列傳》云：

老子者，楚苦縣歷鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周室之藏室史也。孔子適周，將問禮於老子，老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賁深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛，魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為網，游者可以為綸，飛者可以為矰，至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪？」

老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，強為我著書。」於是老子乃著書上下篇。言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。自孔子死後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。」或曰儋即老子，或曰非也；世莫知其然否。老子，隱君子也。

在這篇傳記中，孔子問禮老子，老子西出關，及著書上下

篇乃承襲先秦陳說，與《莊子》所云並無太大矛盾。不同之處首先為老子居處，《莊子》言老子居沛，《史記》言老子乃楚苦縣歷鄉曲仁里人，而《禮記》卷十九《曾子問》疏引《史記》卻言是陳苦縣歷鄉曲仁里人。苦縣在今之亳縣，春秋時屬陳，楚滅陳，始入於楚。沛與亳相距不遠，這點小小的不同無關要旨。其二，《莊子》明言老子之死，而《史記》云不知所終，且於其年壽作恍惚之詞，說為一百六十餘歲或二百有餘歲，這一轉變為後世對老子的神化開啟了一條縫隙。其三，也是最大的一點不同，乃是據《史記》言，與孔子同時尚有一老萊子，也曾作書，司馬遷疑即為老子；另外，後孔子一百二十九年有太史儋，有西見秦獻公之事，傳說也有視他為老子者。有這兩則傳說，老子的生平就變得迷離恍惚起來。

南宋時，有人對老子的生平產生懷疑。陳師道在《理究》裡說：「世謂孔老同時，非也。孟子辟楊墨而不及老，荀子非墨老而不及楊；莊子先六經而墨宋次之，關老又次之，惠莊終焉：非關楊之後，墨荀之間乎？」葉適《習學紀言》卷十五云：「教孔子者必非著書之老子，而為此書者必非禮家所謂老聃，妄人訛而合之爾。」黃震《黃氏日鈔》卷五十五云：「老子之書，必隱士嫉亂世而思無事者為之，異端之士悉相推尊，過為誣誕。」崔述《洙泗考信錄》卷一力辨孔子問禮於老子之說，認為此說的來源，是由於戰國之時楊墨並起，皆托古人以自尊其說。儒者方崇孔子，為楊氏說者因托諸老聃以詘孔子。

近代對老子生平的懷疑是從對《道德經》一書的懷疑開始的。老子為《道德經》一書的作者，在先秦兩漢，這並不是個

問題。《韓非子》有《解老》、《喻老》二篇，所解所喻即為《道德經》。西漢初年，賈誼的《新書·審微》篇云：「老聃曰：『爲之於未有，治之於未亂。』」這兩句即出於今本《道德經》。《淮南子》稱引老子或老聃之語甚多，大多不出於今本《道德經》之外。由此可見，《道德經》為老子所作，先秦西漢人並無疑義。到了近代，康有為在《桂學答問》一書中，曾提及「各子書雖《老子》，《管子》，亦皆戰國書，在孔子後，皆孔子後學。」胡適作《中國哲學史》，因襲前人之言，認為孔子確曾向老子問禮，而老子書也確實為老子所作，為此梁啟超在1922年11月13日的《晨報》發表評論，提出六條證據，證明《老子》之書作於戰國之末。其云：老子的八代孫與孔子的第十三代孫同時，是第一件可疑。孔墨孟都沒有提及老子，是第二件可疑。《曾子問》所載老子的談禮與《老子》之書相反，是第三件可疑。《史記·老子傳》本於《莊子》，《莊子》是寓言，不能看作歷史，是第四件可疑。老子有許多太激烈、太自由的話，不像春秋時人說的，是第五件可疑。老子書的「王侯」、「王公」、「萬乘之君」、「取天下」、「仁義」等字樣也不像是春秋時所有，是第六件可疑。由此，學術界開始了一場對老子其人其書的大討論，意見極為紛繁。胡適堅持傳統說法。唐蘭認為：老聃確長於孔子，《老子》書當是老聃的遺言，撰成在《墨》、《孟》撰成之時。錢穆說：《老子》成書於宋鉏、公孫龍同時或稍後，作者大概是詹何。至於孔子問禮的老子，是老萊子，即荷篠丈人。譚戒甫認為：孔子問禮之老子為老萊子，即老彭；著書之老子為老聃，即太

史儋。馮友蘭認為：老聃與李耳非一人，《老子》書在孔墨孟之後。郭沫若說：老聃確是孔子之師，老子之書是關尹（即環淵）所記老聃語錄。綜括這些意見有一個大致共同的傾向，即把老子其人與《老子》之書的作者分開，老子之人在春秋前，《老子》此書作於戰國時，但反映了老子本人的思想。

也有認為老子乃是戰國時人的。如顧頡剛說：老子為楊朱、宋鉞以後人，《老子》一書成於《呂氏春秋》與《淮南子》之間。羅根澤說：老子為戰國時人，老聃即太史儋，《老子》書即太史儋所作<sup>2</sup>。按照這一說法，就要否定傳統的孔子問禮於老子之說，顧頡剛、羅根澤均認為這一傳說乃是道家人士欲尊其師以折服儒士而編造。但是，老子問禮於老子，不僅見於《莊子》等道家書籍，亦見於儒家基本典籍《禮記·曾子問》。《曾子問》記老子孔子問答一共四節，都是關於禮的討論，雖然討論的問題與思想與《老子》一書中的思想及《莊子》書中所記相差懸殊，然而孔老相晤這一事實，當時儒家並不否認。《禮記·曾子問》云孔子自謂早年從老聃助葬於巷黨，老聃又直呼孔子之名曰丘，其事與《莊子》書中的記載也相符合。劉國鈞說：「夫孔子師老子之事，道家每引以自豪；今儒家不根本否認其事，據此以推，則孔老相晤或竟有若干歷史的根據也。且《禮記》此篇，說者謂或係採於曾子書，曾子年代先於莊子，則孔子師老子之傳說，或竟在《莊子》成書以前已甚流行，故莊子或其門人得以之入書也。」<sup>3</sup>因此，要否定孔老相晤這一事實是十分困難的。較為謹慎的看法是：老子是春秋年間人，稍早於孔子，孔子曾問禮於他。《道德經》此



書大約成書於戰國初年，乃是老子的門人輯錄而成。

## 第二節 西漢以後對老子的神化

任繼愈先生等指出，從哲學上說，漢武帝以後的道家，是沿著兩條相反的路線、三種不同的途徑分化和發展的。一條路線的途徑是保持《呂氏春秋》、《淮南子》的傳統，並向前推進他們的思想。《論衡》的部分內容和河上公《老子注》可以作為代表。另一條相反的路線有二條途徑，第一種是通過解說《老子》，把道家向唯心主義作引申發揮，並使它更抽象更玄虛。嚴遵的《老子指歸》，可以作為代表。第二種途徑是把道家思想宗教神學化，逐漸形成早期的道教理論，《太平經》和《老子想爾注》可以作為代表。在這些演變中，道家思想的神學化是主要傾向，其結果是產生了前所未有的中華民族的民族宗教——道教<sup>4</sup>。在道家思想宗教神學化的同時，老子神話也在不斷的演變和發展，漸漸從思想家而成為道教的教主。東漢時期，老子神話的重要進展有四。第一，老子已演變為長生不死的神仙，成為超自然的人物，受到民間與宮廷的崇祠，而且在有組織的教團如五斗米道中成為崇奉的主神。第二，老子被視為道之化身，乃世界之本源，並相應地發展出老子化生之說。第三，老子從孔子之師演變為歷代聖君之師。第四，老子西升化胡之說已有了端倪。

## 老子長生神話

老子從一歷史人物演變成一神話人物，第一步乃是作為一長壽養性之人得到民眾的崇拜。在東漢時，對老子較為普遍的看法，即把他視為一長壽人物。《老子》一書，養生論乃其主要內容之一，它本身就含有長生的思想，其中「穀神不死」，「長生久視之道」等語，極容易同神仙方術聯繫起來。在《史記·老莊申韓列傳》中，老子年壽長達一百六十餘歲或二百餘歲，且跟修道與養性相連，這更使得他作為長壽之人有了文獻依據。桓譚《新論》稱：「老子用恬淡養性，致壽數百歲。」王充《論衡·道虛》篇云：「老子恬淡無欲，養精愛氣，世為真人。」可見東漢時，老子在人們心目中已變為長生之神仙與真人。這種傳說的產生，劉國鈞先生疑為方士所編造，後為司馬遷採入其書。劉國鈞先生說：

夫長生乃方士之理想。當漢武之世，方術流行，李少君輩既以黃帝為神仙，安見其不利用老子事蹟之不彰，而故為之辭以惑世人哉？史遷生值其世，爰採其說，而不自信，故作迷離之詞以示可疑，此事理之可以有者，則援老子入神仙似以「養壽」一觀念為樞紐矣<sup>5</sup>。

在我看來，老子長壽之說的編造者，不應該是齊國方士李少君

之輩，因為老子在齊國的影響並不大。這一傳說之初起，完全是因為老子生平的模糊不清引起的，因為把孔子時期的老子與秦獻公時期的太史儋相混，老子遂變得極為長壽，然劉國鈞所言「援老子入神仙似以養壽一觀念為樞紐」，實為不易之論。

與老子成為長生的神人相應的是，在民間已開始形成了對黃老的祭祀儀式，黃老崇拜已漸成宗教。據《後漢書》卷四十二《楚王英傳》載，楚王劉英年輕時好游俠，結交賓客，晚年「更喜黃老，學為浮屠，齋戒祭祀。」漢明帝永平八年（A.D.65年），詔令天下有死罪者可用繯贖罪，劉英派郎中令奉黃縑白紬三十匹送到國相處，明帝下詔云：

楚王治黃老之微言，尚浮屠之仁祠，結齋三月，  
與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲  
塞、桑門之盛饌。

可見楚王英把黃老作為祭祠對象與佛陀同祀，這種原本流行民間的宗教最終影響到宮廷。《後漢書·桓帝記》載：桓帝延熹八年正月，遣左瑄之苦縣祠老子，十一月，又使管霸之苦縣祠老子，次年，遂親祠於濯龍宮，與浮屠並祠，這說明老子作為宗教人物已得到朝廷的認可。

### 老子化生神話

東漢明章之際，王阜作《老子聖母碑》，其云：「老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，

浮游六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分。」在這裡，老子出生於天地開闢、宇宙形成之前，乃是道的化身，可見他已由一人性的人物演變為神性之人物。不過，東漢時期將老子視為道體，似還只是為了強調其無始無終，與天地同存。但這種觀念衍化出獨特的道教之宇宙觀，對以後的道教哲學之發展有著很大的影響。

在先秦，中國的宇宙發生論中有兩種傾向，一為「分離說」，一為「化身說」。所謂分離說認為宇宙的形成是細胞分裂式的：原始的混沌為「一」，「一」分裂為「二」，「二」在文獻中被稱為陰陽。陰陽二元素再繼續分裂成宇宙萬物。這種宇宙創造的神話在世界各地分布甚廣，一般稱為「世界父母型」神話。但在先秦的文獻中沒有這種神話的完整形式，它出現在先秦諸子，尤其是道家學派的哲學思想中。

所謂「化生說」，其主要內容是認為若干自然現象是由一個神秘的古代生物身體的諸部分化生而成的。這種神話的代表集中在《山海經》中。如燭陰，《海外北經》云：

鐘山之神，名曰燭陰，視為晝，暝為夜，吹為冬，呼為夏，不飲不食不息，息為風，身長千里，在無臂之東。其為物，人面蛇身，赤色，居鐘山之下。

《大荒北經》云：

西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神人面蛇

身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其視乃明，不食不寢  
不息，風雨是謁，是燭九陰，是謂燭龍。

《天問》也說：

日安不到，燭龍何照？

燭陰與燭龍似為同一神話的分化，而它們所化生的僅是晝與夜。較為典型的化生世界的神話當數女媧與盤古神話。他們的產生時代可能已遲至東漢年間。許慎《說文解字》說：「媧，古神聖女，化萬物者也。」《釋史》卷一引徐整《五行曆年紀》曰：

首生盤古，垂死化身，氣成風雲，聲和雷庭，左  
眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五岳，血液為江  
河，筋脈為地理，肌肉為田土，髮髭為生辰，皮毛為  
草木，齒骨為金玉，精髓為珠石，汗流為雨澤，身之  
諸蟲為風所感化為黎甿。

《廣博物志》卷九引《五運曆年記》也說：

盤古之君，龍骨蛇身，噓為風雨，吹為雷電，開  
目為晝，閉目為夜。<sup>6</sup>

這種宇宙化生的觀念在老子神話中也有所體現，《猶龍傳》卷二云：

老君乃混沌之祖宗，天地之父母，故立乎不疾之途，游乎逍遙之墟，御空洞以升降，乘陰陽以陶埏，分布清濁，闢闢乾坤，懸三光，育群品，天地得之以分判，日月因之以運行，四時得之以代謝，五行得之以相生。

而《笑道論》所引《太上老君造量天地初記》的記載，化生神話的痕跡尤為明顯。其云老子化胡之後：

遂變形，左目為日，右目為月，頭為崑崙山，髮為星宿，骨為龍，肉為獸，腸為蛇，腹為海，指為五岳，毛為草土，心為華蓋。

上說認為萬物皆老子身體之變形，老子即萬物之本體。然而，這種說法畢竟原始神話的氣味太濃，不夠精緻，過於荒誕，因此，便有更精緻的宇宙裂變學說代替這種神話。不過它並沒有完全拋棄化生之說，而結合了哲學與神話中的兩種宇宙發生論，將哲學中抽象的世界本源演變為人格化的神。在這種觀念中，老子乃是天地之原氣。葛玄《老子序》稱：

老子體自然而然，生乎太元之先，起乎無因，經歷天地，終始不可稱載。終乎無終，窮乎無窮，極乎無極，故無極也。與大道而倫化，為天地而立根……開闢以前，復下為圖師，代代不休，人莫能知之……周時，復托神李母，剖左腋而生。生即皓然，號曰老子，老子之號，因玄而出。在天地之先，無衰老之期，故曰老子。世人謂老子當始於周代。老子之號，始於無數之劫，甚窈窈冥冥，眇邈久遠矣。

其進一步的發展，乃是用老子身體之變化，來說明宇宙和人類歷史的一切變化，形成了具有明顯宗教特點的道教宇宙和歷史觀，這也是道家 and 道教在哲學觀點上一個極大的不同之處。由此，有關老子化身的神話不僅是老子本人的神話，也是道教歷史發展觀的具體體現，從老子的個人經歷上，反映出宇宙、自然的進化過程和人類的文化創造過程。從此，老子即天地元氣之說和老子化生之說，漸成道教的核心學說之一。《猶龍傳》卷一《起無始》篇曰：

夫道自然之妙本也，於微妙中而生空洞者，真一也。真一者，不有不無也。從此一炁而生上三炁，三合成德，共生無上也。自無上而生中三炁，三合成德，共生真老也。自真老而生下三炁，三合成德，共生太上也。自太上乃生前三炁，三合成德，共生老君

也。自老君化成後三炁，三炁又化生真妙玉女，自玉女稟三炁，混沌凝結，變化五色玄黃，大如彈丸，流入玄妙口中，吞之有身，凡八十一年，乃從左腋而生，生而白首，故號老子。老子即老君也，乃大道之身，元炁之祖，天地之根也。夫大道微妙，出於自然，生於無生，先於無先，挺於空洞，陶育乾坤。

由此可見，道教的宇宙觀繼承了道家的創世學說，認為世界的本源乃是道，但道之本身又經歷了如下幾個發展階段：道——真——無上——真老——太上——老君——真妙玉女——老子。像這樣將抽象的道人格化的過程正是宗教哲學所獨具的特點。隨後，便開始了創始天地的過程。由於老子乃道之化身，具有本源的作用，元氣化生萬物之順序，皆由老子之神力。《混元聖記》卷二引《開化置品經》云：

吾於無形無名，濛鴻溟津之中，開道玄黃，分靈散炁。從大羅下生三境，次生九天，立九帝，為三寶之玄律，二十七天為境界之修品，三十六部為三境之玄根，下為三十六天之域宅，次三十二天，三十二帝，潛運開化，下分三界，傍貫璇璣，二十八宿，五星躔度，以明五方。清炁上騰，重濁下凝。下生九地，中生九人，天地人物無不備焉。故陽和正炁化生上聖高真，柔和沖靜之炁化生男女，雜謬之炁化生飛



禽走獸。咸承一炁，萬種不同，隨其化生也。

而老子不同時期以不同的化身出現，正好展現了人類歷史的整個發展過程，謝守灝在《太上老君年譜要略》中歷敘了老子在各個時代的化身：

老君在天皇時，降世號通玄天師，一號玄中大法師。……地皇時降為師，號有古先生。人皇時降為師，號盤古先生。伏羲時降於田野，號郁華子。祝融時降於恆山，號廣壽子。神農時降於濟陰，號大成子。黃帝時降於崆峒，號廣成子。少昊子復降崆峒，號隨應子。顓帝時降於衡山，號赤精子。帝嚳時降於江濱，號綵圖子。帝堯時降於姑射山，號務成子。帝舜時降於河陽，號尹壽子。夏禹時降於商山，號真行子。殷湯時降於潛山，號錫則子。帝紂丁卯老君降於岐山之陽，號變邑子……成王時號經成子，康王時號郭叔子，仍柱下之職。……

《混元聖記》更是以時間為序，從地皇時代一直到宋朝為止，將所有有關老子的神話傳說進行了匯總。從這些記載中，我們大體上可以看出道教的歷史觀念。總而言之，道教的歷史觀從天地起源到人類文明發展，均是圍繞著老子而展開，老子的不同化身即代表了宇宙自然和人類社會的不同階段。

## 老子成為聖帝之師

苦縣之祭，陳相邊韶刻銘以記，這就是世傳所謂邊韶銘，這段銘文之前有很長一段序文，基本上總結了東漢桓帝時期有關老子的全部傳說，以下一些內容表明老子的神化又有了新的發展，試引於下：

……老子為周守藏室史。當幽王時，三川實震，以夏殷之季，陰陽之事，鑑喻時王。……或有浴神不死，是謂玄牝之言，由是世之好道者，觸類而長之，以老子離合於混沌之氣，與三光相終始，觀天作識□（原缺），降升（斗字）星，隨日九變，與時消息，規槩三光，四靈在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蟬蛻度世，自義農以來，□（原缺）為聖者作師<sup>7</sup>。

這一銘文首先表明老子已開始成為箭垛式人物，歷史上不同人物的事蹟已在老子身上疊加。據《國語》卷一《周語上》載，周幽王二年時，三川地震，伯陽父進諫於周幽王。然而銘文將此事蹟歸之於老子。考察這種混合的來源，有可能出於名字上的偶合，因為此銘文一開始就稱老子姓李，字伯陽，遂由此把伯陽父之事蹟歸於老子；但也有可能是先把伯陽父之事歸於老子，老子才有伯陽之字。無論如何，這乃是《史記》以來

老子生平事蹟的一大變化：老子的生平已上及於幽王之世，原本就較為複雜的名號又多了伯陽之稱。

其二，值得注意的是世爲聖者作師之說。這一說法的一個必要條件就是老子乃是一無始無終的神人。上文我們說過，這種神化在東漢明章之際即已完成。然而老子從孔子之師到歷世聖君之師，這一變化有其現實政治背景，具有很明顯的意識形態功能。世爲聖者之師之說淵源於讖緯。《史記》卷五十五《留侯世家》司馬貞索隱引《詩緯含神霧》云：「風后爲黃帝師，又化爲老子，以書授張良。」這乃是有關老子爲聖君之師的最早記載。銘文稱老子曾「觀天作讖」，由此我們知道肯定有托名老子的讖書。很顯然，此一神話乃是讖緯作者把老子神化爲在野知識分子的一面旗幟的一種方式。在中國封建社會，如果我們將王權世代相屬的現象稱之爲君統的話，那麼，尚存在著一種代表知識分子意識和利益的「師統」和「道統」。在夏商周以前，這種分化並不明顯，到了春秋時期，隨著知識分子階層的逐漸形成，這種分化漸趨於明朗。我們知道，在君權高度集中的漢代社會，儒家知識分子爲了提高自身的地位，將孔子神化爲聖人素王，稱其爲百世之師，企圖以孔子的言論制約君權，並爲自己在意識形態中的權威地位提供合法性論證。隨著儒生集團開始具有統一的政治目標與社會政治信念，儒生作爲一種集團與階層的自我意識越來越強，因此出現了對孔子各種各樣的神化，孔子地位的提高也標誌著儒生地位的提高。同樣，方士等在野的技能之士也迫切需要一個代表自己群體的先師與聖者作爲自己的代表，與君權和儒生集團相抗衡，以便

於自己在漢朝官方意識形態中佔有一席之地。孔子曾被孟子稱為「百世之師」<sup>8</sup>，有所謂「聖人神道設教而天下服矣」之說，後起的老子神話則更進一步，把老子神化為「世為聖者作師」，乃是聖者的老師，而孔子問禮於老子的傳說也確實為這一說法提供了依據。

這一傳說的產生，使得老子事蹟的疊加以一種全然不同於以往的方式出現。除上引《猶龍傳》中的記載之外，唐《翰林承旨樂朋龜青羊宮碑》（《太上老君年譜要略》引）的碑文也表明，從唐朝開始，老子歷代為聖者師的傳說被進一步的集合起來。其云：

伏羲氏之王天下也，老君以道弘濟，降跡為師，仰觀圓蓋之文，附察方輿之理，教之以畫八卦，指之以分三才，助之以造書契之文，制之以代結繩之政。洎乎神農氏之王天下也，老君救時屈己，下降為師，付之以五運，分之以四時，助之以正萬機，明之以辨百穀，變飲血茹毛之化，移菁桴土鼓之音，毀穴焚巢，上棟下宇。洎乎軒轅氏之王天下也，老君隱身於崆峒之中，放心於杳冥之外，帝乃親降輦輅，禮展師資，既摠衣以趨隅，遂屈膝而問道，受丹經於玉屋，登蒼冥於鼎湖。洎乎少昊氏之王天下也，老君說莊敬之典，教之於順時迎氣，昭配神明，羽族呈休，命之於鳥官為理，分布九屬，以統百司，景合璧以表靈，

鳳銜圖而示觀，悉由至道，彰此帝謨。逮至顓帝之王天下也，老君教之以解紛塞兌，治國安民，蕩滌九黎，陟明八凱，追呼六甲，役御百靈，訓之於微言之德，教之於大順之道。及乎高辛氏之王天下也，老君敷道布化，濟世為師，談黃庭之妙言，隱日遁月，稱緣圖之嘉號，返邑移城，制九州之名，作六英之樂。

在老子為歷代聖帝之師的基礎上，原本歸功於三皇五帝等歷代聖君的上古文化創造與發明均歸之於老子。如果說在化身以前老子傳說基本上還是處在一個歷史的框架中，那麼，此時有關老子的傳說就完全神話化了。

但老子為天地本源及歷代帝師之化身的說法並沒有被宗教界全盤接受，一些較有理性觀念的宗教家堅持把老子作為一長生人物看待而摒棄其他過份荒誕的神話，如葛洪《神仙傳》卷一〈老子傳〉就說：

夫有天地則有道術，道術之士何時暫乏？是以伏羲以來至三代，顯名道術，世世有之，何必常是一老子也？皆由晚學之徒，好奇尚異，欲苟推崇老子，故有此說。其實論之，老子蓋得道之尤精者，非異類也。

葛洪並指出把老子過分神化對宗教傳播帶來的不利影響，其

云：

淺見道士，欲以老子為神異，使後代學者從之。  
而不知此更使不信長生之可學也。何者？若謂老子是  
得道者，則必勉力竟慕，若謂是神靈異類，則非可學  
也。

因此《神仙傳》記老子之事，只取孔子問禮於老子和陽子居師  
老子之事，皆以表示老子之為人類。雖有西去之論，然不言化  
胡之事。其論老子之學，第一曰：「老子恬淡無欲，專以長生  
為務。」第二則曰：「遵老子之術者，皆外損榮華內養生  
壽。」由於葛洪為煉養派道士，力主金丹服食，因此他論老子  
養生之法，則曰：

所出度世之法，九丹八石，金醴金液，次存元  
素，守一思神，歷藏行氣，煉形消滅，闢惡治鬼，養  
性絕穀，變化厭勝鬼魅之法，凡九百三十卷，符書七  
十卷，皆老子本起中篇所記者也。自有目錄，不在此  
數者，皆後之道士所私增，非真文也。

可見，在葛洪筆下，老子只是一位擅長金丹服食，變化厭勝的  
長壽之人，他把老子從神又拉回到「仙」。

### 第三節 老子降真神話與天師道

#### 天師道尊崇老子

上文我們說過，漢朝的民間宗教很早就有崇祠黃老的習俗<sup>9</sup>，這種祭祀習俗也影響到宮廷，漢桓帝曾數次在宮中或去老子故里苦縣祭祀老子，而皇帝的這種作法又進一步鞏固和加強了老子在民間宗教中的地位。因此，東漢後期一些教團組織如天師道、五斗米道都祠祀老子。尤其是五斗米道，與老子的關係尤為密切。

相傳五斗米道乃是由張陵創始於漢順帝之際，至張魯時有了較大的發展，並在漢中建立起一個政教合一的地方性政權，時間長達二十餘年。據《三國志·魏書·張魯傳》裴注引魚豢《典略》，五斗米道祭酒以五千文教人，其云：

修法略與角同，加施靜室，使病人處其中思過。

又使人為姦令祭酒，主以《老子》五千文，使都習，號「姦令」。

清末，在敦煌石窟中發現了《老子想爾注》，乃是六朝抄本的殘卷，一般認為，它與五斗米道關係十分密切，王友蘭等認為它即是當時講習《老子》的注本<sup>10</sup>。關於《老子想爾注》

的作者，有三種說法：一說張陵，二說劉表，三說張魯。唐初陸德明《經典釋文·序錄》說有《老子想爾注》二卷，但「不詳何人，一云張魯；或云劉表」。唐玄宗《道德真經疏·外傳》與五代杜光庭《道德真經廣義》都云為「三天法師張道陵所注。」但大部份材料都說為張魯所作，《傳授經戒儀注訣·序次經法》說：

系師得道，化道西蜀，蜀風淺末，未曉深言。托  
違《想爾》，以訓初迴，初迴之化，殆同蜀淺，辭說  
切近，因物賦通。

此雖未明言張魯所作，但這位化道西蜀的「系師」，當指張魯無疑。《茅山志·道山冊》講得就更為詳細：

《老子道德經》有玄都楊真人手書張鎮南古本。  
鎮南即漢天師第三代系師張魯，魏武表為鎮南將軍者  
也。

另外，《洞真太上太霄琅書·為師訣》也云：

志行此道，行五千文……今之所遵，十天大字，  
神仙人鬼，其所歸宗，文同字等，無有一異，但感者  
未齊，應者征爭。河上《章句》，系師《想爾》。



綜上所述，道教教徒均認為《老子想爾注》為張魯所作。張魯把老子哲學宗教化以後，老子的《道德經》成為五斗米道的聖經，祭酒負責講習這一經典，每個道徒都要學習。由此可見，老子在五斗米道中享有崇高的地位，這種類似於主神的地位也反映在神話中。

天師道在論述本教派之淵源時，均云其道術經籍乃張道陵親受於老子。《化胡經》云：

迦葉菩薩言，如來滅後五百歲，吾來東游，以道授韓平子，百日升天。又二百年，以道授張陵。

《太真科》曰：

張陵授命為天師。

受命於誰呢？《正一經》曰：

天師自云：「我受於太上老君，教以正一新出道法。」

《玉緯更曆記》記老子與張道陵會見時曰：

漢時，有天師張道陵，精思西山，太上親降，漢安元年五月一日，授以三天正法，命爲天師，又授正一科妙術道要法文。其年七月七日，又授正一盟威妙經，三業六通之訣，重爲三天法師正一真人。<sup>11</sup>

陸修靜《靈寶經目序》亦稱老君降神於天師。《南斗延壽度人妙經序》亦備載老君張陵授受之事。這一神話在《混元聖記》中便加以綜合，在此書中，老君或通過使者、神女，或自己親自下凡，與張道陵會面達七次之多。可以說老子降真乃天師道的中心神話之一。這七次會面分別是——第一次：張陵轉入嵩高山後，齋戒念道，常誦《道德經》，積九年，精感老君。老君派遣神人告訴張陵，中岳石室中有上古三皇天文，黃帝九鼎大丹經、五岳真形圖等道經，可往受之。張陵前往，果得天文寶經、黃帝九鼎丹法。第二次：至五月一日，老君再降，授陵以太清中篇經目九卷，金液丹經三十六卷、太清中經、室中秘要二十四卷、玄女妙經、素真經、始陰經、九鼎變化煉真玄洞之法、開明大經、玉策山紀圖錄、山海大戒等等，經籍九百三十卷，符文七十卷，共一千卷。第三次：老君命張陵至崑崙，並帶他朝見玉晨大道君，並敕青童小君授張道陵印授，「使按千二百官，仍賜雌雄二劍，二儀交泰冠，驅邪帔魚鱗服、符錄契令、經戒法律，使助國扶命，養生制惡。」第四次：建康元年十月十五日，老君再降，又授以正一盟威經等經籍。第五次：桓帝建和二年戊子正月七日，老君降十二神女，化鹹泉爲鹽井。第六次：永壽元年乙未，老君下降後，命張道

陵與他同游成都，老君駕龍車，張陵乘白鶴，至太昊玉女修丹之所，同捧一玉局，高可丈餘，以爲寶座，並爲張陵說北斗削死注生之法及南斗陶魂鑄魄之功。第七次：永壽三年九月九日丙申，老君遣五帝使者持玉策降雲台山，授陵正一真人號，繼有五色雲龍來迎，遂與弟子王長趙升一同升天。

老子這七次降真，其是主要的目的乃在於傳授經籍。我們知道，五斗米道對於符錄經籍是非常重視的。有關張陵造作道書符錄的記載極多，《後漢書·劉焉傳》、《三國志·張魯傳》、《華陽國志》等史籍都說張陵學道鶴鳴山時曾造作符書。《魏書·釋老志》說：「張陵受道於鶴鳴，因傳《天官章本》千有二百。」其他如《神仙傳》、《雲笈七籤》、《法苑珠林》、《漢天師世家》等均云張陵曾造作《靈寶經》、《正一經》、《太清金液丹序》等經籍，並於嵩山石室得到過《三皇內文》、《黃帝九鼎丹書》及《太清丹經》等經書。到目前爲止，可以確定爲張陵所作的有《微經》八卷，《天官章本》及《黃書》。另外，饒宗頤先生在《老子想爾注校箋》後附「張道陵著述考」，尚有存疑之作十種，它們是《中山玉樞神氣訣》一卷、《剛子丹訣》一卷、《神仙得道靈藥經》一卷、《峨嵋山神異記》三卷（以上俱本宋《通志》）。《太上玄靈北斗本命延生真經》、《太上說東斗主算護名妙經》、《太上說中斗大魁保命妙經》、《太上三天正法經》一卷，《太平洞極經》（以上據道書）。附錄二種：《二十四治圖》、《張陵別傳》。陳國符《道藏源流考》則列有《太平洞極經》一百四十四卷，又言漢張陵得《九鼎丹經》三卷<sup>12</sup>。這些經籍是否爲

張陵所作，尚還可疑，但它們應該在天師道內流傳，因此，天師道需要老子降真傳授經籍的神話來對經籍進行神化。而且，從這些神話中我們可以看出，不但五斗米道的經籍淵源於老子，其代表權力的官印也是老子所授，其法律、經戒亦為老子所定，張陵建立教團以助國扶命，養生制惡的歷史使命也是老子所付托，這樣，老子不但具有宗教上的神聖地位，在政治上也同樣至高無上。天師道對老子的神化，正如劉國鈞所說：

完全從神靈地位稱述老子之道力，不惟玄學家清靜無為的老子不可得見，即煉養派道士所主張的導引服食的老子亦不可尋。然則老子之神靈化，乃是張派道士之中心思想。<sup>13</sup>

### 天師道對老子的神化

天師道對老子的神化，在不同的時代背景下起著不同的意識形態功能。他們往往借助老子已經建立起來的權威，通過神話為他們的宗教活動提供合法性依據。如寇謙之改革舊天師道之時，就編造神話，聲稱親受太上老君聖諭，賜天師之位，〈魏書〉卷一百一十四〈釋老志〉載：

（寇謙之）以神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘雲駕龍，導從百人，仙人玉女，左右侍衛，集止山

頂，稱太上老君。謂謙之曰：「往辛亥年，嵩岳鎮靈集仙宮主，表天曹，稱自天師張道陵以來，地上曠城，修善之人，無所師授。嵩岳道士寇謙之，立身直理，行合自然，才任軌範，道處師位。吾故來觀汝，授汝天師之位，賜汝《雲中音誦新科之誡》二十卷，號曰《並進》。」

並命他：

宣吾《新科》，清整道教，除去三張偽法，租米錢稅及男女合氣之術。

通過老子授任的神話，寇謙之確立了在新天師道內的教主地位，但這只是寇謙之目標中的第一步，他的最終目的乃是使道教獲得國教的地位。為此，他再次編造神話，並通過宣揚這個神話以引起統治者的重視。在這個神話中，主角為老子之玄孫。《魏書》卷一百一十四《釋老志》載：

泰常八年十月戊戌，有牧土上師李譜文來臨嵩岳，云：老君之玄孫，昔居代郡桑乾，以漢武之世得道，為牧土宮主，領治三十六土人鬼之政。……今賜汝遷入內宮，太真太寶九州真師、治鬼師、治民師、繼天師四錄。修勤不懈，依勞復遷。賜汝《天中三真

太文錄》，勅召百神，以授弟子。《文錄》有五等，一曰陰陽太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿宮散官，五曰並進錄主。壇位、禮拜、衣冠儀式各有差品。凡六十餘卷，號曰《錄圖真經》，付汝奉持，輔佐北方泰平真君。……

在這兩個神話中，明確表示了寇謙之有輔佐泰平真君的歷史使命，並宣揚了他的改革主張。我們知道，新天師道的改革集中在四方面的內容：其一是由講求符咒去病去災、男女房中之術變為偏重齋醮科儀；其二是廢除三張時期的租米錢稅制度。其三是拋棄舊道教所設定的繁瑣修行方法，改之於簡明的修行方法；其四是將封建的等級觀念引入改革後的新天師道，在道教組織中實行一種政教合一的統治。尤其是第四點，能使道教組織更好地為統治者服務，在當時有著最為重要的意義。因此，在後一神話中，特別強調了新天師道的等級制度。寇謙之最後所以能如願以償，老子降真神話起了相當大的作用。

爾後的道教各派不但以新編神話的方式來確立權威，培養信仰，宣傳教義，同時也改造傳統神話來作教義宣傳。《猶龍傳》卷五引《南斗經序》有度漢天師一節，這乃是舊天師道的傳統神話，但在《南斗經序》中卻增加了新的內容：當老子授張道陵真科，命青童授他印綬、官章、符錄、契令、經戒、法律，並令其「助同扶命，養生制惡，為功德事，咸使入道而令正真。」然後又云：

然四方羌胡氐夷浸盛，中國種人深微，若欲消此災，卻此害，國家當於洛陽北芒山立化館，行道請福，即國泰民安，不爾，恐毒繞中華，即非好生意。

最後，老君又立三十六靖廬，分符爲盟，悉承正一之道。並授張道陵歲六齋月十齋大法等等經籍，令宣教天下。

顯然這個神話已經經過了增改，而非其本來面目。神話中，北朝年間道館的設立，被賦予了能夠保存中國文化及人種、抵禦異族的作用，而這是老子交付的神聖使命。因此，設立道館這種宗教行爲就獲得了合法性依據，這爲道館制度以後的發展奠定了基礎。

### 老子成爲各道派的中心

中國南方的道教主要派別上清派和靈寶派原有一套自己習用的經籍傳承譜系。如上清經聲稱是元始天王傳西王母，青童小君傳西城王君等等，而靈寶派則聲稱是元始天尊以授太上道君，道君遺天真皇人以授帝嚳，其後夏禹感降於鐘山，得靈寶五符，又經過闔閭等人傳至葛孝先、鄭思遠。由此兩派看來，老子的《道德經》僅是三輔之經，未入三洞之教。《雲笈七籤》卷三《道教所起》云：

老君道德經，乃是大乘部攝正，當三輔之經，未入三洞之教。今人學多浮淺，唯誦《道德》，不識真

經，即謂道教起自莊周，始乎柱下，眷言弱喪，深所哀哉。蠡酌管窺，一至於此。……道家經誥，非惟五千，元始天尊，實殊老君。豈惟年代差異，亦有位號不同。

所謂三洞，即洞真、洞玄、洞神三部。《雲笈七籤》卷三《道教三洞宗元》云：天寶君、靈寶君、神寶君

此三君各為教主，天寶君說十二部經為洞真教主；靈寶君說十二部經為洞玄教主；神寶經說十二部經為洞神教主。

葛洪《抱朴子內篇》卷八《釋滯》曰：

五千文雖出老子，然皆泛論較略耳，其中了不肯首尾全舉其事，有可承按者也，但暗誦此經而不得要道，直以為徒勞耳。

這都說明，南方地區之道教本奉元始天尊為教主，老子，尤其是他的《道德經》在靈寶派中地位並不很高。然而，隨著天師道的流播與發展，南方道教開始受其影響。

天師道原本是局限漢中、蜀地的地方性宗教，但自漢末以後，其影響不斷擴展。流播的途徑主要有兩條，一條是順著長



江擴散至長江中下游流域，據史載，魏晉時期由李阿和李寬創立的李家道，其教主李八百即來自蜀地。另一條途徑是，曹操進攻漢中，張魯降魏以後，曹操對漢中進行的大規模的移民，其主要移徙地是長安、三輔及洛陽、鄴城一帶，有可能涉及到大部分北方地區。這我們在第五章已詳細論述過。由此，天師道的影響遍及全國各地。北魏寇謙之的新天師道不用說正是承襲天師道而來，《魏書》卷一百一十四《釋老志》云：「道教自言出於老子。」又言：

（老子）先天地生以資萬類，上處玉京為神王之宗，下有紫微為飛仙之主，千變萬化，有德不德，隨感應物，厥跡無常。授軒轅於峨嵋，教帝嚳於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之篇。

東晉時期的南方神仙道教也無不受天師道的影響。劉國鈞先生說：

晉室南遷，天師道之勢力也隨之而來，與三吳固有之傳說相靡相蕩，雙方皆不能無所去取，於是有老子師太上玉晨大道君之說。而太上大道君乃元始天尊之弟子，師承既明，統緒自著，於是兩派漸合而為一。<sup>14</sup>

至此，各個教派均奉老子為教祖，老子已成為道教各派經籍的傳授之人，儼然合元始天尊、太上道君為一人，乃是綜合各種派別的中心人物，由此，老子下凡及傳經神話層出不窮。東漢時期重要的道教經籍《太平清領書》，據稱就出自老子。《混元聖記》卷七載：

孝成皇帝河平二年甲午，老君化身下降，游於琅邪郡曲陽淵，時北海人干室，後改名吉，世好道術，忽得痼疾，經十餘年，百藥不能癒。乃晨夕焚香，哀告上天，願救救度。老君感其精誠，乃令仙人帛和為賣藥翁於市中。吉往問之，帛謂曰：「卿審欲得疾癒者，明日雞鳴時來大橋北木蘭樹下，當教卿癒疾之方。」明日雞鳴時，吉往到其處，而帛已先在，怒曰：「不欲癒耶？去，明日夜半時來。」於是，吉初夜便往候之。久而帛至，乃出素書二卷，赤界青首朱目，號《太平清領書》，以授吉，曰：「此太上老君《太平經》也，卿得此書，非但癒疾而已，當得長生，化行天下。」吉拜受訖，踴躍悲感，其疾頓癒。老君復降親受其旨，遂編前經成一百七十卷。

此一神話明顯是模仿黃石公授兵書於張良之傳說。從傳經的主角為帛和這一點分析，此神話可能是帛家道的創作。帛家道西晉年間尚有教徒在河北、洛中出沒，東晉時，流傳於江浙一

帶，並向上層發展，與天師道和上清派合流。從上述神話可以看出，老子影響也波及於帛家道。據稱，老子在章帝元和三年（A.D.86）又復降干吉，《混元聖記》卷七載：

後漢章帝元和二年，老君復降，詰責吉曰：「吾前授汝道，助國扶命，憂念萬兆。而頃以來，諸男女弟子托吾位號，貪財縱欲，驕倨自大，嫉賢妒材，更相是非，皆不當爾，故來語汝。」吉稽首伏地，叩頭百下曰：「唯唯，願太上赦既往之罪，容臣修將來之善，從今日已往，不知當何以教諸男女弟子之譴謫？」老君曰：「汝善聽！汝善聽！人生雖壽萬年，不持戒律，與老木久石何異？寧一日持戒，為道德之人而死，不忍犯戒而生。持戒者，上補天官，尸解升仙，世人難為。王公上至帝皇，脫有重罪，無益魂神，可以痛耶。明奉吾戒，以教授之。」乃為一百八十戒，訖，又語吉曰：「往古仙聖皆從此得道，道本無形，從師得成，道不可廢，師不可輕。」吉稽首受命而謝。

這一神話中，顯然表達了對三張以後舊天師道戒律、組織鬆馳的不滿。我們知道，天師道創建之初，有嚴格的組織與戒律，但自張魯降魏以後，道教組織的瓦解導致了戒儀紀律的廢弛。許多道官、祭酒無視道法、戒規，幹出許多有損於道教名

譽的事來。《正一法文天師教戒科經》曾假張陵之口對此進行了嚴厲的斥責：

吾從太上老君周游八極，按行民間，選素種民，  
了不可得。百姓汝曹無有應人種者也。但貪榮富錢財  
殺帛錦綺絲綿，以養妻子為務，……不恤鬼神，以憂  
天道，令氣錯亂。

4  
4  
5

這種情況的造成很大程度上要歸罪於祭酒，其云：

祭酒主者，男女老壯，各爾憤憤，與俗無別，口  
是心非，人頭蟲心，房事不節，縱恣淫情。

寇謙之、陸修靜有鑑於此，都有志於對舊道教的整肅。上引老子降干吉的神話，顯然是這一歷史背景下的產物。只是干吉被孫權殺後，這一教派的活動無從查考，我們已無法分辨其作者為哪一派系了。

屬於靈寶派系的重要道士葛玄、左慈，其經籍法術亦稱是老子所授。《混元聖記》卷七載：

玄字孝先……精思念道，故感老君親降，授之經  
法。又示天府所定世人罪福條目，即《太上感應  
篇》，又曰：「功滿三千，白日升天，修善有餘，坐

降雲車，弘道不已，自致不死。」玄稽首禮謝。吳赤烏二年戊午十月朔日甲子日中，老君命九天帝釋持太上三天金簡錫文，賜玄為太極左仙公，其文曰：「揚州丹陽郡句容縣葛玄，先世苦行，累劫之功，……今錫子以丹錦繡被、飛羅之裙、天寶羽服、芙蓉晨冠、金真晨虎、仗命魔旛，所為在意，役海召山，玄索隱繡，經長齋靜念，才思專精，苦而不倦，今錫子以八景玉輿，駕龍乘雲，項生圓光，金章玉丈，以酬昔德……」

上清經派中的重要人物三茅也與老子拉上了關係。《混元聖記》卷七載：

孝元皇帝初元五年丁丑四月三日，老君以天皇大帝命賜仙人茅盈神靈玉章。

《猶龍傳》卷二《傳經蘊》又說：

上清者，老君以上三皇時人尚淳朴，以龍漢元年號玄中法師，以上清聖教一十二部，開度天人也。靈寶者，中三皇時老君以赤明元年號有古先生，降靈寶真經一十二部，開化一切，救度兆人也。洞神者，下三皇時，人心樸散，老君以開皇元年號金闕帝君，出

洞神經一十二部，開度萬品，謂之三十六部經也。

由此，無論上清經還是靈寶經都成了老君所授，老子成了統一各個教派的中心人物。

#### 第四節 老子化胡神話與樓觀道

東漢時期，老子傳說中尚須充分重視的是，老子化胡故事已經有了端倪。

我們知道，佛教至遲在東漢明帝時已傳入我國，而在佛教最初傳入的時候，人們是將它與神仙方術等同視之的，如楚王英便將浮屠與黃老同祠。然而佛教與神仙方術本質上有著很大的不同，這種不同隨著佛教傳播的漸漸深入而不斷顯露。這樣，它與黃老崇拜為代表的道教之間必然會產生衝突和摩擦。他們互相編造神話以抬高本身的地位而貶低對方。《法苑珠林》卷十八「感應緣」引《漢法本內傳》中就載有如下事件，永平十四年（A.D.71），五嶽道士上表請求與佛教沙門比法角試，漢明帝准予比試，在比試中道士自稱道經逢火不焚，但以火試經，經被火化，「道士相顧失色，大生怖懼」，南岳道士費叔才當場氣死，而攝摩騰沙門「踴身高飛，坐臥空中，廣現神變。……大眾感悅，嘆未曾有。」當場就有司空陽城侯劉峻等一千餘名官人士庶、呂惠通等六百二十八位四嶽諸山道士、陰夫人王婕妤等二百三十個宮人要求出家。「漢興佛法自

此始焉。」

很顯然這乃是佛教徒的偽造，因為永平十四年有組織的道教還沒有正式成立，哪來的道士、道經？漢明帝時的司空先後是馮魴、伏恭、牟融，而沒有什麼「司空陽城侯劉峻」<sup>15</sup>。在這種情況下，道教徒自然也不甘落後。特別是當佛教的傳播越來越廣泛、越來越深入的時候，道教粗淺庸俗的世界觀已經無法抵禦佛教那種精緻的唯心主義世界觀，而且佛教的方技術數，由於其來自異域，因此也比本地方術多了幾分新奇感，更何況，很多佛教徒還很快掌握了中國的傳統方術。據史書記載，當時來華的高僧中大多都擅長方術。如安世高：

外國典籍，莫不該貫，七曜五行之象，風角雲物之占，推步盈縮，悉窮其變；兼洞曉醫術，妙善針脈，睹色知病，投藥必濟；乃至鳥獸鳴呼，聞聲知心。<sup>16</sup>

其他如康僧會「明練三茂，博覽六典；天文圖緯，多所貫涉。」<sup>17</sup>曇柯迦羅「善學四圍陀論，風雲星宿，圖讖運變，莫不該綜。」<sup>18</sup>東晉十六國時，名僧佛圖澄、鳩摩羅什等，都是以方術聞名以世。因此佛教徒都有信心稱佛教的方術技巧要高出道教一籌。既然在哲學教義甚至方術上都不可能戰勝對手，那麼，剩下的只有在神話中戰勝它們了，而編造神話恰恰是方士們的拿手好戲。

在老子的正史傳記中，有他西出關的記載，這條簡單的記

載爲方士的想像力留下了充分發揮的餘地，所謂老子西游的記載，在漢朝就開始漸漸發生變異。《莊子》稱老子西游於秦，而在《史記》中變爲西出關，到了《列仙傳》中，稱老子入大秦過西關。秦與大秦，雖只是一字之差，但有根本的不同，大秦乃是漢魏間人對於西方諸國的總稱。如此，老子的活動地域從中國一下子延伸到了西部，這足以爲老子化胡說所資了。《後漢書》卷三十一《襄楷傳》載襄楷上書言：「或言老子入夷狄爲浮屠。」而魚豢《魏略》亦稱：「浮屠所載與中國老子經相出入，蓋以爲老子西出關，過西域，之天竺，教胡。」由此可見此說在漢魏間已相當流行。

天師道與老子關係極爲密切，老子神話有很大一部份乃出於天師道徒的編造，編寫《化胡經》的王浮即是天師道的祭酒。應該說，老子化胡傳說在王浮手中才有了極大的發展。據佛教典籍，王浮作此書乃是由於他與佛教徒法祖辯論總是失敗，因此企圖借神話來誹謗佛教。《高僧傳》卷一《譯經上·帛遠傳》云：

昔祖平素之日，與浮每爭邪正。浮屢屈，既瞋不自忍，乃作《老子化胡經》以誣謗佛法。

《出三藏記集·法祖傳》也有同樣記載。唐法琳《辨正論》注引竺道祖《晉世雜錄》云：

道士王浮每與沙門帛遠抗論，王浮屢屈焉，遂改



換《西域傳》為《化胡經》。言喜與聃化胡作佛，佛起於此。

又云：

道士王浮改《西域傳》為《明威化胡經》。

帛遠即法祖。

據《出三藏記》記載，王浮所作《化胡經》只有一卷，然據《舊唐書·藝文志》記載，有《化胡成佛記》十卷，《佛祖傳記》作十二卷，可見此經問世之後，歷代道士屢經增益，遂致繁上加繁，卷帙轉多。此經在後世迭遭禁斷，唐高宗總章元年（A.D.668）、中宗神龍元年（A.D.662）、元憲宗八年（A.D.1258）及元世祖至元十八年（A.D.1281）皆嚴禁此書刊印，尤以元世祖至元十八年的禁斷最為徹底，自此以後，此經便不行於世。近世在英法國家圖書館發現了敦煌石室殘本，即為唐人之十卷本。很顯然，此本已經過唐人的篡改，已非西晉時的原本。但是在卷十之首有歌辭十首，其中的第二首見於甄鸞《笑道論》所引，稱為《老子化胡歌》，據此，這十首歌辭至遲當是北周以前的作品。

現存此本《化胡經》，卷一為《化胡經》序說，這乃是以化胡為中心而作的一篇老子傳論。據劉國鈞說：「其中所記，頗見於《笑道論》所稱引，以是知其雖經唐人改纂，然大體固是六朝遺說也。」<sup>19</sup>其大致情節如下：老子生於殷時，歷世至

周昭王時，西入函谷，帶尹喜至流沙，到達于闐，招集了「赤松子、中黃丈人、元始天王、太一元君、六丁玉女、八卦神君及龍虎君功曹使者、金乘童子、天官、地官、水官、空官、日官、月官、海官、陰官、陽官、木官、火官、金官、玉官、五岳四續諸神等君、天丁力士，游羅將軍、飛天神王、仙人玉女十萬餘眾，乘雲駕霧，浮空而至。……燒百和香，散眾名花，奏天鈞樂。復以神力召諸胡王，無問遠近人士咸集。」老子乃爲于闐國王朱俱半王等八十一國國王說法，其云：

汝等心毒，好行煞害，唯食血肉，斷眾生命。我今爲汝說夜叉經，令汝斷肉，專食麥麵，勿爲屠殺。不能斷者，以自死肉。胡人狼戾，不識親疏。唯好貪淫，一無恩義。鬚髮拳鞠，疏洗至難，性既羶腥，體多垢穢。使其修道，煩惱行人。是故普令剔除鬚髮，隨汝本俗，而衣氎裘。教汝小道，令汝修學，兼持禁戒，稍習慈悲。每月十五日，常須忤悔。

然後又以神力化爲佛形，騰空而來，高丈六身，體作金色，示不忘本。由是諸王懾伏。並自云穆王時將還中國，入東海，至於蓬萊方丈等州。幽王時，三川震蕩，王者將亡，非人可制，將復西游，教化諸國。次入西海，至於聚窟流麟等州。至桓王時，令尹喜乘彼月精，降中天竺國，入乎白淨夫人口中，托蔭而生，舍太子位，入山修道，成無上道，號爲佛陀。又破九十

六種邪道，歷年七十示人涅槃。襄王時還中國，教化天人，乃授孔子仁義等法云云。

這篇序說作成以後具有很大的影響，各種宗教經籍均把它作為典要。賈善翔作《猶龍傳》時就根據此書，所以，其中八十一國與九十六外道之名稱及老子之教訓，皆與此書相同。法琳《辨正論》云：

《明威化胡經》並云，胡王不信老子，老子神力伏之，方求悔過，自髡自剪，謝愆謝罪。老君大慈，憫其愚昧，為說權教。

《妙始經》言：

（老子）將尹喜西入胡國，先至罽賓闍嶠山中行  
道，為國王所燒，不以為困。道見虛空之身，項負日  
光，體有金剛，七十二相、八十一好。國王服受其  
道，復為胡作四萬言經，名曰：「般若波羅蜜道德五  
千文，三十品。復與尹喜入舍衛，四月八日化生為王  
國太子。年十五，去國學道，道成曰釋佛迦。佛胡  
語，漢言仙也。闍令尹喜，易名曰阿難。沙門弟子學  
其法者，千二百五十人，稱菩薩。菩薩者，胡語，類  
今之道民也。教化胡畢，以五月十五日尸解入泥丸。  
泥丸，無為也。

與老子西游緊密相聯的尚有老子度關之傳說。在老子傳說中，有老子見關令尹喜，著書上下篇之簡單記載，此一傳說至晉朝已變得非常具體，綜合《猶龍傳》與《混元聖記》中有關記載，我們可看到此一神話的全貌。賈善翔《猶龍傳》引《文始內傳》云：

老君以昭王二十五年癸丑五月壬午去周隱居，尋欲西之流沙以化異俗，乃有紫炁西度函谷關。昭王大夫尹喜善觀乾象，知有聖人將度關，乞出為關令。乃齋戒夾道，焚香掃灑以候焉。七月十二日，老君駕青牛之車，徐甲為御，無極先生、鬼谷先生、太極先生從焉。西度關時，關令先諭關卒孫景云：「若有車服異常，形容殊俗者，勿聽過。」至七月十二日甲子，果有一老人，皓首聃耳，乘薄輦，駕青牛而至。關卒曰：「明府有教，願翁少留。」於是入白，曰：「有一老翁乘青牛車從東來，求度。」喜曰：「聖人來矣，我當見之。」即加朝服出迎，具弟子禮而邀之曰：「願聖人暫留神駕。……」老君以其三試之皆過，乃怡然含笑曰：「吾知子與道有緣，故來相試，且子之知吾，吾亦知子矣。」如此三反覆，然後聽喜而前。……關令於是設座官舍，行弟子禮，北面而事焉。老君曰：「汝欲為世傳洪大道乎？」喜曰：「大

聖將隱，乞爲喜著書。」於是，遂授喜道德二篇，故  
《史記》云「五千餘言」是也。

尹喜自此以後便在終南之陰結草爲樓，今在鳳翔終南山磬屋縣神龍鄉聞仙里有草樓，即尹喜之故宅，稱爲樓觀。《混元聖記》卷三又載尹喜記老子之言而作《西升經》：老子告訴尹喜，千日以後可等他於蜀青羊肆，言訖，聳身空中，坐雲華之上，而放五明，身現金光，洞照十方，冉冉升空，光燭館舍，五色玄黃，良久乃沒。喜目斷雲霄，涕淚攀戀。其日江河泛漲，山川震動，有五色光貫太微，遍及四方。喜遂以老君所說理國修身之要，去奢減欲之言，敘而編之，爲三十六章，以將升西極之際所演，故名《西升經》。

這一傳說的具體化極有可能是天水尹氏所爲。天水尹氏世代都是樓觀道的重要成員。據此派教徒自述，樓觀道之初起即源於尹喜。《樓觀本起傳》云：

樓觀者，昔周康王大夫闕令尹（喜）之故宅也。

以結草爲樓，觀星望氣，因以名樓觀。此宮觀所自始也。問道授經，此大教所由興起也。

由於這一傳說，該派道士所尊奉的最高經典爲《道德經》，並對老子化胡之說有極爲濃厚的興趣。《老子化胡經》、《老子西升經》、《老子開天經》等乃是他們十分注重

的經典。在此基礎上，爲了神化尹喜而將老子出關傳說具體化是完全有可能的。尹喜其人，先秦古籍中確有記載，如《莊子·天下篇》將尹喜與老聃並列，稱兩者爲「古之博大真人」。但老子出關時的關令是否即尹喜，卻還是疑問。很多人都把「關令尹喜」中的「喜」解釋爲動詞，這樣這句話就變成了關令尹高興之意；而關令尹一般都認爲應是關尹。郭沫若認爲他就是環淵，也即涓子、涓淵等等，異稱甚多<sup>20</sup>，但並不稱尹喜。尹氏家族爲了自神其道，攀附上一個很可能是子虛烏有的人物，借著《史記》中一句簡單的記載大作文章，使得尹喜在樓觀教派中成爲僅次於老子的第二號人物。這第二號人物自然也有一段顯赫的身世。《猶龍傳》卷三云：

關令，周大夫也，姓尹名喜，字陽公，一云字公文。母晝寢，夢天降電繞其身，須臾入口，因而有娠，遂生喜。既生，有雙光若日，飛游其側，目有日精，姿形端偉，博通墳典之外，善天文秘緯，仰觀俯察，莫不洞寤，雖鬼神之變，無以匿其情。而大度恢傑，不修俗禮，慈憐博愛，抗身濟物，入爲東宮賓友，出補函谷關令。每望霄漢而有升虛之思。……乃清齋，屏絕章隸，研味真經，精思千日，存三一於三宮，洞九思於九室，心凝形釋，骨肉都融，已而窮數達變之微，因形移易之妙，無不盡之矣。

樓觀道至唐朝發展到極盛，因此老子和尹喜的神話廣泛流播，成為道教神話的主要內容之一。據神話傳說，隨老子出關的除了尹喜之外，尚有徐甲。《猶龍傳》卷三及《混元聖記》卷三都記載有老子試徐甲之神話，大致情節如下：徐甲受雇於老君，為其駕車。老君日出百錢，到出關之日，已欠徐甲七百三十萬。徐甲見到老君將去官遠適，於是日日來索錢。老君對他說：「我將往西海、大秦、天竺、安息諸國，如果你繼續駕車，當以黃金計值，到時一併還你所欠之錢。」於是，徐甲如約到函谷關等候。老君欲試之，就以吉祥草化為一姿容絕整的女子，對他說：「老子出關，必不返。」徐甲聽了之後，即來找老君索要欠錢。老君說：「你隨我二百餘年了，理當早死，我以太玄陽生符給你，你才能活到今日。你何不顧念此事呢？」話音剛落，此符即從徐甲口中飛出，徐甲頓成一堆白骨。經尹喜請求，老子才讓他復生，徐甲叩頭哀告，願隨老君西行。此一神話中白骨再生這一情節顯然吸收了佛教神話中的某些因子，而它同時繼承了中國傳統考驗神話的框架，從而形成了新的神話。

## 第五節 老子神話中的名號、異貌 與感生情節

老子作為一個宗教教主，歷代教徒為了神化他，很是下了一番功夫，僅他的名號就搞得十分複雜。《史記》云老子姓李氏，名耳，字聃。疏云：一曰字伯陽。字伯陽之說很可能是從

東漢而起，邊韶《老子銘序》中就說：「老子姓李，字伯陽，楚相縣人也。」此說一出，很快為宗教傾向的方士及信徒所接受。《列仙傳》說：「老子李耳字伯陽，陳人也。」《高士傳》稱：「以其年老，故號其書為老子。」至後世其名號愈變愈紛繁。《混元聖記》卷二云：

老君嘗於多劫之前降生於北玄王國李谷之間，因以姓李。今又降生李氏之家李木之下，生而知其姓，故指以示人，非今方以李為姓也。謚曰聃，名耳，字伯陽，或曰伯陽父者，尊老之稱也。一名雅，字伯宗；一名志，字伯光；一名石，字孟公；一名重，字子文；一名定，字元陽；一名元，字伯始；一名顯，字元生；一名德，字伯文。……生而皓首，故號為老。古人稱師為子。又子者，男子之通稱，故號老子。

據謝守灝解釋，老子名稱如此之多，有兩個原因。第一個原因是人各有厄會，若易名字以隨元氣之音，可以延年度厄，今世有道者亦多如此。第二個原因是，老君二千五百年輒易名字，他在世最久，故名字稍多，嘗告尹喜曰：「吾姓字渺渺，從幼至劫，非可悉記也。」謝守灝的第一個解釋反映了道教中的原始巫術觀念，把名號視為本人的一部份，傷及名號即傷及本人，這種觀念在原始民族中處處可見。第二個解釋顯然荒誕



不經。實際上，老子異稱之多還有一個重大原因，乃是道士爭相攀附，竭力利用自己名字與老子名字的近似，以表明自己和老子有淵源關係。如有絲毫相似，就任意加工、編造。更有甚者，有的就乾脆僞稱自己即是老子化身，因此他的名字也就成了老子的名號。老子在道教中的稱號因此而愈加繁多。《混元聖記》卷二又云：

老子者，道之形也，應既不一，號亦無量，或三十六號，或七十二名，或號九天上皇，或號洞真帝一君，或號高上玉帝，或號長生大帝，或號太平正真太乙妙炁皇君，或號九玄帝君，或號太千法王，或號九靈老子，或號太上九玄真人，或號上清金闕後聖君，或號九老仙都君，或號九炁丈人，或號太上丈人，或號千二百官君，或號太平上景君，或號無為父，或號萬物母。其降生之時，十方天神空中稱贊尊號有十，曰：太上老君，圓神智，無上尊，帝王師，大丈夫，大仙尊，天人父，無為上人，大慈仁者，真元教主。天人稱贊亦有十號，曰無為之君、無上玄老、高上老子、天皇大帝、玄中大法師、有古大先生，金闕帝君，太上高皇、虛無大真人。復有至真無極大道，自然元始太上天尊道君，無上天真天老天師、黃老玄宗世師、神人、真人、仙人、至人、大人、道人、聖人之號也。

其名號之多，簡直令人頭暈目眩，這也有助於說明老子在道教中的地位。到了唐朝，唐高宗追號老子為太上玄元皇帝，又封老子為「大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝。」

神化老子的手段，除了化身說為獨創之外，其餘也不外乎感生與異貌，而老子的感生與異貌神話均接受了佛教的深刻影響。

老子之出生，在兩漢之際似還未見神異之說，但時至魏晉之時，為了對抗佛教，道教徒借用了佛教神話中佛祖感生情節歸之於老子。宋志磐《佛祖統紀》卷二記載佛祖降胎及出生時說：

時菩薩乘六牙白象發兜率宮，放大光明，普照十方。以四月八日明星出時降神母胎，時摩耶夫人眠悟之際，見六牙白象騰空而來，從右脅入。覺已白王，為說瑞相。王召婆羅門占之，曰：「今此夫人胎中之子，必是正覺之瑞，若不出家，當為輪王。……」

二十六年……四月八日，日初出時，夫人見無憂樹花葉茂盛，即舉右手欲牽摘之。菩薩漸漸從右脅出。時樹下生七寶蓮花，大如車輪，身墮花上。自行七步，舉右手作獅子吼，云：「我於天人之中，最貴最尊。」

《化胡經序》云：

太上老君以殷王湯甲庚申之歲，建□（原缺）之月，從常道境駕三氣雲乘於日精，垂九□（原缺）耀，入於玉女玄妙口中，寄胎為人。庚辰□（原缺）二月十五日誕生於亳。爾時，老君鬚髮皓白，登即能行步，生蓮花，乃至於九，左手指天，右手指地而告人曰：「天上地下，唯我獨尊……」

《史記正義》引《玄妙內篇》云：

李母懷胎八十一載，逍遙李樹下，乃割左腋而生。

玄妙玉女夢流星入口而有娠，七十二年而生老子。

又引《上元經》曰：

李母晝夜見五色珠，大如彈丸，自天下，因吞之，即有娠。

從這裡，我們可以看出道教神話接受佛教神話並不斷中國化的過程。《化胡經序》中印度神話的痕跡十分明顯，而至

《史記正義》所引，如「夢流星入口而有娠」等等，顯然又繼承了中國傳統的感生神話，因而更易為中國人所接受信從。同樣，這種接受改造佛教神話的過程也反映在老子異貌的描寫上。對於老子相貌的詳細記載，似出現於魏晉之時，《抱朴子內篇》卷十五《雜應》篇云：

老君真形者，思之，姓李名耳，字伯陽，身長九尺，黃色，鳥喙、隆鼻、秀眉、目長五寸，耳長七寸，額有三理，上下徹，足有八卦。以神龜為床，金樓玉堂，白銀為階，五色雲為衣，重疊之冠，鋒鋌之劍，從黃童百二十人，左有十二青龍，右有三十六白虎，前有二十四朱雀，後有七十二玄武，前導十二窮奇，後從三十六辟邪，雷電在上，晃晃昱暗，此事出於仙經傳也。

可見在東晉以前的仙經裡，已有老子容貌的詳細記載，這些仙經有可能即是《西升經》、《中胎經》、《復命苞珠韜玉機金玉篇內經》。《神仙傳》曾云：

洪按《西升》、《中胎》及《復命苞珠韜玉機金玉篇內經》皆云：老子黃白色，美眉，廣額、長耳、大目、疏齒、方口、厚唇、額有三五連理，日角月懸，鼻純骨，雙柱，耳有三漏，足蹈二五，手把十文。

唐釋法琳《辨正論》引《老子中胎經》云：

老聃黃色、廣顙、長耳、大口、疏齒、厚唇，手把十字之文，足踏二五之畫。

《高上老子內傳》亦云：

（老子）鶴髮、龍顏、廣顙、長耳、大目、疏齒、方口、額有三午連理，日角月懸，鼻純骨，有雙柱，耳豎大三門，頂有日光，身滋白血，面凝金色，舌絡錦文，形長一丈二尺，齒有四十八。

在這些經傳中，老子雖然擁有相術中所謂富貴之人所具的一切異相，但總還是常人相貌，但到了後世，老子的相貌就非凡人所能有了。《混元聖記》卷二稱：

4  
6  
2

老子擁有七十二相八十一好，所謂七十二相八十一好者，即：「頭圓如天，面光象日，伏犀蟠起，玉枕穹隆，結髮如鶴，長七尺餘，眉如北斗，其色翠綠，虎髭龍髯，素結如絲。耳有垂珠，中有三門，高平於頂，厚而且堅。河目日月，方瞳綠筋，鼻有雙柱，準骨隆隆，口方如海，唇赤如丹，炁有紫色，其

香如蘭，齒如編貝，其堅如銀，數有六八，上下均平，舌長且廣，形如錦儀，其音如玉，其響如金，顙高而起，頤方若矩，日角月淵，金容玉姿，龍顏肅肅，鳳視閑閑，額有光象，三午上達，天庭平坦，金匱充盈，頰有白志，頤有玉丸，項有三約，鶴素昂昂，垂臂過膝，手握十紋，其指纖長，各有策文，爪有玉甲，身有綠毛，胸有偃骨，背有河魁，臍深餘寸，腹軟如綿，心有錦紋，腹有玄志，眼有輪文，足蹈二卍，指有乾坤，身長丈二，遍體芳香，面方而澤，上下三停，體如金剛，貌如琉璃，行如虎步，動若龍趨，此其相也。左扶青龍，右據白虎，前導朱雀，後從玄武，頭蔭紫雲，足履蓮花，項負雙景，五明耀日，身有圓象，動照九天，兼全仙相，光色奇妍，總八十一，謂之好也。

《猶龍傳》卷三引《法輪傳》對此也有類似記載，與黃帝等人的相貌相比，老子之異貌特徵顯然更加豐富了，而這種豐富又是借鑑於佛教神話的。齊釋僧佑《釋迦譜》卷一載佛祖具三十二相，這三十二相分別是：一者足下安平，立如奩底。二者足下千輻，輞轉輪相具足。三者手足相指長，勝於餘人。四者手足柔軟，勝餘身分。五者足跟廣具足滿好。六者足指合縷網，勝於餘人。七者足趺高平，好與跟相稱。八者腳脰纖好，如伊泥延鹿王。九者平往兩手摩膝。十者陰藏相如象王馬王。

十一者身縱廣等，如泥俱盧樹。十二者一一孔，一毛生青毛，柔軟右旋。十三者毛上向靡，勝閭浮檀金。十五者身光一丈。十六者皮薄細滑，不受塵垢，不停蚊蟻。十七者七處滿，兩足下、兩腋中、兩肩上、項中，皆滿字相分明。十八者兩腋下滿如摩尼珠。十九者身如師子。二十者身廣端直。二十一者肩圓好。二十二者口牙四十齒。二十三者齒白齊密而根深。二十四者四牙最白而大。二十五者方頰車如師子。二十六者味中得上味，咽中二處津液流出。二十七者舌大軟薄，能覆面至耳髮際。二十八者梵音深遠，如迦陵頻迦聲。二十九者眼色如金精。三十者眼睞如牛王。三十一者眉間白毫相，軟白如兜羅綿。三十二者頂髻肉成。

佛祖與老子兩者異貌的不同，似反映了兩國相術關注的重點有所不同，傳統的中國相術主要是看五官，四肢身體只是作為參考，而印度相術觀察面較為廣泛，牽涉到身體的各個部分，連毛髮都是相術觀察的對象，而其重點在於四肢身體。老子後期的異貌傳說接受了佛教的影響，觀察面擴展到了四肢身體，由此異貌特徵便大大豐富。

總之，在老子神話的發展中，外來文化的影響極為重大，這與老子神話所承負的文化使命有關。老子神話在魏晉之後的意識形態功能之一，即是確立道教的權威，對抗佛教的流播，這種文化使命反而促進了對於佛教神話的吸收。從中我們也可以看出，道教對外來文化從抗拒到吸收，進而到改造的發展過程。

- 1: 見劉國鈞《老子神化考略》，《金陵學報》第四卷第二期，1936年，第62頁。
- 2: 近代有關老子問題討論的論文大部分都收入《古史辨》第四冊，可參看。另外，歷代對老子問題的研究情況可參看羅根澤《諸子考索·歷代學者考證老子年代的總成績》，人民出版社，1958年。
- 3: 劉國鈞《老子神化考略》，《金陵學報》，四卷二期，1936年，第62頁。
- 4: 《中國哲學發展史》第二卷，第636—639頁。
- 5: 《老子神化考略》，第64頁。
- 6: 以上參見張光直《中國青銅時代》，第266—267頁。
- 7: 嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文·全後漢文》卷六十二，中華書局，1958年。
- 8: 《孟子》卷十四《盡心下》。
- 9: 見《後漢書》卷四十二《楚王英傳》。
- 10: 《中國宗教史》，王友蘭主編，齊魯書社，1991年，第252頁。
- 11: 以上並見《太平御覽》卷六百四十六。
- 12: 陳國符《道藏源流考》，中華書局，第89—90頁。
- 13: 《老子神化考略》，第79—80頁。



14:《老子神化考略》，第80頁。

15:見任繼愈主編《中國佛教史》第一卷，中國社會科學出版社1981年，第104頁。

16:《出三藏記集·安世高傳》。

17:《高僧傳》卷一。

18:《高僧傳》卷一。

19:《老子神化考略》，第77頁。

20:詳見本書第四章第五節。

## 第九章

# 結論

兩漢時期乃是中國本土宗教史上一個重要時期。從國家宗教來說，秦朝以前的山川鬼神祭祀制度和至上神祭祀均屬於區域性宗教格局，即便是在秦統一中國之後，其宗教制度尤其是至上神祭祀依然延續了區域性宗教的模式。一直到漢武帝時期，統一帝國的宗教格式才基本形成，最高神祇、祭祀和宗教精神都在此一時期得到確立。儘管最初的目的是爲了君主的一己長生，然而在儒生的不斷努力下，國家宗教中的山川鬼神祭祀相對地放到了一個較爲次要的地位，而其中的幾項重要祀典，如郊祀、封禪、明堂等等，方術仙道色彩也漸漸淡化。國家宗教越來越政治倫理化，爲現行政權提供合法性依據，成爲鞏固君權的象徵性舉措。它與強化宗法的帝王廟祭一起，成爲封建帝國和君主在宗教上的兩大支柱。從東漢開始，國家宗教的儀典和精神爲列朝列代所沿用，歷整個封建時代沒有根本性的變化。由此可以看出，兩漢時期乃是封建一統國家在國家宗教上的奠基期。

從民間宗教來說，在先秦時期即已存在的方仙道活動漸漸從鬆散的、以方士個人活動爲主的宗教活動朝著有組織的教團活動發展。東漢後期開始出現以太平道和天師道爲代表的有組

織的教團，至此，具有實際意義的道教才宣告成立。道教形成於東漢時期並不是偶然的，在此之前的很多論著曾從不同角度指出其政治、經濟、文化等方面的原因。在本書的第一章中，我試圖從兩漢時期官方意識形態的特點以及方術思想社會化的途徑來揭示道教產生於此時的必然性，以此作為諸多研究的補充。只有在方術思想充分社會化的文化背景下，帶有異端色彩的道教教團才能在較小壓力、較少阻礙的情況下獲得生存空間。這一時期，道教的理論形態也有了極大的發展，出現了《太平經》和《老子想爾注》等宗教文獻，基本上奠定了道教的理論格局。

相對於宗教的發展，神話在此時也開始出現新的特點，主要表現在其往往利用原始神話和歷史傳說，將之改造為宗教神話，使其發揮全新的功能。宗教在產生和發展過程中，往往需要神話來神化教主和經籍，以建立權威，培養及鞏固信仰，宣傳及解釋教義，以及傳授各種宗教技能。然而，比較一下兩漢與魏晉南北朝時期的宗教神話，會發現由於處於不同的宗教發展階段，神話的功能有微妙的不同。

兩漢時期處於道教產生的初始期，其宗教神話以培養信仰為主。對於神仙實有、仙道可學這一道教的基本信仰，無法從經驗中加以證實，只有通過神話來證明。《列仙傳》中的各種記載都是為了證明神仙實有，並以此來培養、鞏固和強化信仰。當這些神話結集成為文本時，在文字崇拜的社會中就會變成權威信仰，而產生更強大的說服力。到了魏晉南北朝時期，道教神話的主要功能則有所變化。與這一時期教團組織漸漸成

熟、科儀戒律逐漸豐富、經籍文本層出不窮的背景相應，教團神話的功能從一開始以培養信仰為主，演變為神化教主與經籍、宣傳及解釋教義、傳授各種宗教技能為主。我們已詳細論述了西王母、老子兩個神話，它們在魏晉南北朝時期的發展中，逐漸形成了道教特有的本體論、宇宙觀和歷史觀。類似這些形而上的功能，也是兩漢時期的神話所沒有的。這表明兩漢時期乃是原始神話到宗教神話的一個過渡期，道教神話的成熟期乃是在魏晉南北朝時期。

兩漢神話在中國神話發展史的意義有二。首先，它開始從原始神話期進入文明神話期。其標誌之一是神話創作者並不一定相信自己所創作的神話，而是有意地利用神話作為工具以達到其政治宗教等方面的目的。即便它對原始神話沒有任何改造，但他講述這一神話時，也已經改變了這一神話的原始意義。如赤松子神話的本意是表明人神之間通過巫術交通的可能性。但在漢朝人的心目中，赤松子神話乃是得道長生的有力證據。赤松子從上古巫師一變而為成仙方士。

其次，兩漢時期神話中一系列的神化技巧成為後期宗教神話和政治神話的常用手段。如兩漢最常用的方式之一：利用、改造歷史上的知名人物以達到擴大影響的目的。上文說過，兩漢神話的宗教目的之一是培養信仰，培養信仰需要權威，產生權威的一個常用而有效的方式，就是利用「名人效應」，利用名人的威信來達到目的。因此，到兩漢時期，一些歷史上的著名人物紛紛成為得道長生之人，影響最大的莫過於黃帝、老子。其他如呂尚、涓子、王子晉等等也紛紛被拉入仙人的行

列。由於對早期神話的誤讀以及神話流傳過程中的衍變，在很多原始神話傳說的基礎上產生一系列新的神話人物。這一階段的神話產生方式和中國神話的基本演變方式是一致的，都是歷史的神話化，只不過由於這一時期將歷史神話化乃是有意為之，所以這種特點更為明顯，這是與先秦時期的歷史神話化的一個顯著區別。最明顯的例子是公孫卿將黃帝傳說神話化，以此建立起仙道化的郊祀、封禪儀典。魏晉南北朝時期沿用了這一手法，至陶弘景創作《真靈位業圖》而達到高峰，歷史上的知名人物幾乎統統被他拉來編織進道教的神仙譜系。

兩漢神話中，將歷史人物神化的基本手段如感生、異貌、受命等也是中國後世宗教和政治神話中的常用技巧。這些技巧雖有極為古老的淵源，但至兩漢神話中才被有意地大量反覆應用。後世在形式、內容上雖有發展，但其本質沒有絲毫變化。如列朝列代的帝王開國神話、道教中的老子神話等等，都有對這些技巧的沿用。總之，與先秦神話相比，兩漢神話在目的、功能、手段等諸方面都有了明顯變化。這個時期乃是原始神話到文明神話的轉形期，並為後世宗教神話的發展提供了示範作用，值得我們深入探討。

## 後記

此書在寫作與出版過程中，得到了許多良師益友的幫助。首先要感謝我在南大時的指導老師周勛初與莫礪鋒先生。在南大三年，自感是學問上進步最快的三年，這與二位先生的耐心教導與嚴厲督促分不開。尤其是周勛初先生，不僅是在學問上循循善誘，而且教我如何為人處事。可以說，我在工作上每一點微小成績的取得都與先生的幫助有關。

九三年，在郁賢皓先生的幫助下，我調到了南師大。郁先生對我這樣一個晚輩一直是鼓勵有加，在工作、生活上時時關心，借此機會向郁老師表示深深的感謝。

程千帆先生在年事已高、目力日衰的情況下，通讀了原稿，並且指出了一些令我汗顏的錯誤，而且熱情向出版單位推薦。對此，我只能時時銘記在心，唯一能做的是，以先生們為榜樣，今後能像他們那樣無私地對待自己的學生。

此書完成以後，在大陸遲遲未能找到願意出版它的單位。由於洪葉文化公司和中華發展基金管理委員會的大力幫助，此書才得以面世，在此也一併表示感謝。

王青

一九九八年二月十五日

4  
7  
2

漢朝的本土宗教與神話

## 主要引用及參考書目

著作類：

- 《尚書正義》（漢）孔安國〔偽〕撰（唐）孔穎達疏《十三經注疏》本
- 《毛詩正義》（漢）毛萇傳、鄭玄箋（唐）孔穎達疏《十三經注疏》本
- 《論語注疏》（魏）何晏集解（宋）邢昺疏《十三經注疏》本
- 《周禮注疏》（漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏《十三經注疏》本
- 《禮記正義》（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏《十三經注疏》本
- 《周易正義》（魏）王弼（晉）韓康伯注（唐）孔穎達疏《十三經注疏》本
- 《大戴禮記解詁》（漢）戴德撰（清）王聘珍注 中華書局1983年本
- 《春秋左傳注》 楊伯峻注 中華書局1981年點校本
- 《國語》（吳）韋昭注 上海古籍出版社1987年點校本
- 《戰國策》（漢）劉向集錄 上海古籍出版社1985年點校本
- 《逸周書》（晉）孔晁注 四部叢刊初編本



- 《世本》（清）茆泮林輯 龍溪精舍叢書本
- 《竹書記年》 四部叢刊初編本
- 《古本竹書記年》（清）黃奭輯 漢學堂叢書本
- 《史記》（漢）司馬遷撰（宋）裴駰集解（唐）司馬貞索隱、張守節正義 中華書局標點本
- 《漢書》（漢）班固撰（唐）顏師古注 中華書局標點本
- 《後漢書》（宋）范曄撰（唐）李賢等注 中華書局標點本
- 《七家後漢書》（晉）司馬彪等撰（清）汪文台輯 光緒年刊本
- 《三國志》（晉）陳壽撰（宋）裴松之注 中華書局標點本
- 《華陽國志》（晉）常璩撰 四部叢刊本
- 《晉書》（唐）房玄齡等撰 中華書局標點本
- 《魏書》（北齊）魏收撰 中華書局標點本
- 《隋書》（唐）魏徵等撰 中華書局標點本
- 《資治通鑑》（宋）司馬光等撰 中華書局標點本
- 《路史》（宋）羅泌著 清嘉慶六年酉山堂刻本
- 《墨子閒詁》（清）孫詒讓撰 諸子集成本
- 《莊子集釋》（晉）郭象注（唐）成玄英疏（清）郭慶藩集釋 諸子集成本
- 《孟子正義》（東漢）趙岐注、焦循疏 諸子集成本
- 《管子集校》 郭沫若集校 科學出版社1956年版
- 《荀子集解》（唐）楊倞注（清）王先謙集解 諸子集成本
- 《列子注》（晉）張湛注 諸子集成本
- 《韓非子校注》 周勛初等校注 江蘇人民出版社1982年標點

本

- 《呂氏春秋》（漢）高誘注 諸子集成本  
 《淮南子》（漢）高誘注 諸子集成本  
 《說苑》（漢）劉向撰 龍溪精舍叢書本  
 《春秋繁露義證》（漢）董仲舒撰、蘇輿義證 中華書局  
 1992年版

4  
7  
5

- 《黃帝內經素問》 四部叢刊本  
 《焦氏易林》（漢）焦元壽撰 湖北崇文書局光緒元年刊本  
 《論衡》（漢）王充撰 諸子集成本  
 《新論》（漢）桓譚撰 龍溪精舍叢書本  
 《說文解字注》（漢）許慎撰（清）段玉裁注 上海古籍出  
 版社1981年影印本

- 《爾雅注疏》（晉）郭璞注（宋）邢昺疏 《十三經注疏》  
 本

- 《太平經合校》 王明校 中華書局1960年版  
 《抱朴子內篇校釋》（晉）葛洪著，王明校釋 中華書局  
 1980年版

- 《水經注疏》（北魏）酈道元注，（清）楊守敬疏 江蘇古  
 籍出版社1989年版

- 《顏氏家訓》（隋）顏之推撰，王利器校點 中華書局1993  
 年版

- 《高僧傳》 釋慧皎撰，湯用彤校注 中華書局1992年版  
 《弘明集》（梁）僧佑編 四部叢刊本  
 《廣弘明集》（唐）釋道宣編 四部叢刊本

- 《穆天子傳》（晉）郭璞注 四部叢刊初編本
- 《山海經校注》袁珂注 上海古籍出版社1980年版
- 《列仙傳校正》（清）王照園撰 龍溪精舍叢書本
- 《博物志校正》范寧校 中華書局1980年版
- 《神仙傳》（晉）葛洪著 《漢魏叢書》本
- 《漢武帝內傳》錢熙祚校勘 守山閣叢書本
- 《漢武故事》魯迅輯錄 收入《古小說鉤沉》，《魯迅全集》第8冊，1973年版。
- 《搜神記》（晉）干寶撰，汪紹楹校注 中華書局1979年版
- 《拾遺記》（後秦）王嘉撰，齊治平校注 中華書局1981年版
- 《續談助》（宋）晁載之編 十萬卷樓叢書本
- 《類說》（宋）曾慥編 文學古籍刊行社1955年影印本
- 《郡齋讀書志》（宋）晁公武撰 臺灣商務印書館影印四部叢刊本
- 《直齋書錄題解》（宋）陳振孫著 光緒九年江蘇書局刻本
- 《顧氏文房小說》（明）顧元慶編 民國十四年上海涵芬樓影印本
- 《少室山房筆叢》（明）胡應麟撰 中華書局據聚珍版叢書本排印
- 《第六弦漢文抄》（宋）黃庭鑑撰 叢書集成初編本
- 《重編說郛》（清）陶珽重輯 清順治丁亥年宛委堂刊本
- 《四庫全書總目》（清）紀昀等撰 中華書局1956年影印本
- 《春在堂全書》（清）俞樾撰 清光緒十五年德清俞氏重定

刊本

- 《札遶》（清）孫詒讓撰 清光緒二十一年瑞安孫氏刻本
- 《日本訪書志》（清）楊守敬撰 清光緒二十三年宜都楊氏刻本
- 《崔東壁遺書》（清）崔述著，顧頡剛編定 上海古籍出版社1983年版
- 《楚辭補注》（漢）王逸編並注（宋）洪興祖補注 中華書局1980年版
- 《楚辭集解》（明）汪瑗撰 明萬曆乙卯年新安汪氏刊本
- 《屈原賦注》（清）戴震注 湖北先正遺書
- 《文選》（梁）蕭統編（唐）李善注 中華書局1977年影印本
- 《全上古三代秦漢三國六朝文》嚴可均編 中華書局1958年版
- 《先秦兩漢魏晉南北朝詩》遼欽立輯 中華書局1983年版
- 《北堂書抄》（唐）虞世南編 清光緒十四年南海孔氏刊本
- 《藝文類聚》（唐）歐陽詢編 中華書局1965年版
- 《初學記》（唐）徐堅編 中華書局1980年版
- 《太平御覽》（宋）李昉等編 中華書局1963年影印本
- 《太平廣記》（宋）李昉等編 人民文學出版社1959年版
- 《玉海》（宋）王應麟編 清嘉慶刻本
- 《玉函山房輯佚書》（清）馬國翰輯 江蘇廣陵古籍刻印社影印本
- 《緯樞》（清喬松年輯）清光緒三年強恕堂刊本

《漢學堂叢書》（清）黃奭輯

《茅山志》（清）董瞻光編 清光緒二十四年大茅山九霄宮  
刊本

《修武縣志》 焦封桐等編 1931年修

《太一救苦護身妙經》 《道藏》洞玄部本文類，文物出版社  
影印本

《靈寶領教濟度金書》 《道藏》洞玄部威儀類

《太極祭煉內法議略》 《道藏》洞玄部方法類

《靈寶無量度人上品經》 《道藏》洞真部本文類

《太上洞玄靈寶業報因緣經》 《道藏》洞玄部本文類

《太上靈寶謝罪大懺》 《道藏》洞真部威儀類

《抱朴子神仙金鈞經》 《道藏》洞神部眾術類

《太上洞玄靈寶大綱抄》（唐）閻丘方遠撰 《道藏》洞玄  
部神符類

《太上登真三醮靈應經》 《道藏》洞真部眾術類

《真誥》（梁）陶弘景撰 《道藏》太平部

《洞玄靈寶真靈位業圖》（梁）陶弘景編 《道藏》洞真部  
譜錄類

《無上秘要》 《道藏》太玄部

《天壇黃屋山聖蹟敘》（唐）杜光庭撰 《道藏》洞神部記  
傳類

《雲笈七籤》（宋）張君房編 《道藏》太玄部

《三洞群仙錄》（宋）陳葆光編 《道藏》正一部

《歷世真仙體道通鑑》（元）趙道一編 《道藏》洞真部記

傳類

《歷世真仙體道通鑑後集》（元）趙道一編 《道藏》洞真部記傳類

《終南山說經台歷代真仙碑記》（元）朱象先編 《道藏》洞神部記傳類

《古樓觀紫雲衍慶集》（元）朱象先編 《道藏》洞神部記傳類

《茅山志》（元）劉大彬編 《道藏》洞真部記傳類

《洞玄靈寶道士受三洞經戒錄儀》（唐）張萬福編 《道藏》正一部

《傳授經戒儀注訣》《道藏》正一部

《傳授經戒法錄略說》《道藏》正一部

《太真玉帝四極明科經》《道藏》洞真部戒律類

《洞神八帝元變經》《道藏》正一部

《洞玄靈寶升玄步虛章序疏》《道藏》洞玄部贊頌類

《上清衆經諸真聖秘》《道藏》洞玄部譜錄類

《上清瓊宮靈飛六甲上符》《道藏》洞神部神符類

《洞玄靈寶古本真形圖》《道藏》洞神部靈圖類

《五岳真形圖序論》《道藏》正一部

《黃帝陰符經注解序》（宋）任照一注 《道藏》洞真部玉訣類

《洞真太上太霄琅書》《道藏》正一部

《正一法文天師教戒科經》《道藏》洞神部戒律類

《混元聖記》（宋）謝守灝編 《道藏》洞神部譜錄類

《太上老君年譜要略》（宋）謝守灝編 《道藏》洞神部譜錄類

《猶龍傳》（宋）賈善翔編 《道藏》洞神部譜錄類

《歷代崇道記》（唐）杜光庭撰 《道藏》洞玄部記傳類

《化胡經》（晉）王浮原著 收入《鳴沙石室遺書續篇》，

羅振玉輯 民國丁巳年上虞羅氏刊本

《釋迦譜》（齊）釋僧佑撰 《大藏經》史傳部二 新文豐出版公司影印本

《佛祖統紀》（宋）志磐撰 《大藏經》史傳部一 新文豐出版公司影印本

《遼居雜著》 羅振玉撰 民國己巳年上虞羅氏刊本

《增訂殷墟書契考釋》 羅振玉著 東方學會石印本

《殷墟書契後編》 羅振玉編 1916年影印本

《這書》 章太炎著 人民文學出版社1956年版

《觀堂集林》 王國維著 中華書局1959年版

《穆天子傳補釋》 劉師培著 收入《劉申叔先生遺書》 民國25年寧武南氏鉛印本

《穆天子傳考證》 丁謙著 收入《浙江圖書館叢書》第二集 1979年上海古籍書店複印本

《郭沫若全集》 歷史編 郭沫若著 人民出版社1982年版

《郭沫若全集》 考古編 郭沫若著 科學出版社1982年版

《古史辨》 顧頡剛等編 上海古籍出版社1982年影印本

《漢代學術史略》 顧頡剛著 民國叢書第三編 上海書店影印本

- 《聞一多全集》 聞一多著 三聯書店1982年版
- 《先秦諸子繫年》 錢穆著 中華書局1985年影印本
- 《中國宗教與神話考》 丁山著 上海文藝出版社1988年影印本
- 《神話研究》 民國叢書第四編 上海書店影印本
- 《中國神話研究 ABC》 玄珠著 民國叢書第四編 上海書店影印本
- 《神話雜論》 茅盾著 民國叢書第四編 上海書店影印本
- 《中國神話學 ABC》 謝六逸著 民國叢書第四編 上海書店影印本
- 《中國古史的傳說時代》 徐旭生著 科學出版社1960年版
- 《四庫提要辨正》 余嘉錫著 中華書局1980年版
- 《中國哲學發展史》 秦漢卷 任繼愈等著 人民出版社1985年版
- 《中國道教史》 任繼愈等著 上海人民出版社1990年版
- 《中國道教史》 卿希泰等著 四川人民出版社1993年版
- 《中國佛教史》 任繼愈等著 中國社會科學出版社1981年版
- 《中國青銅時代》 張光直著 三聯書店1983年版
- 《中國青銅時代》 二集 張光直著 三聯書店1990年版
- 《美術、神話與祭祀》 張光直著 遼寧教育出版社1988年版
- 《士與中國文化》 余英時著 上海人民出版社1987年版
- 《九歌新考》 周勛初著 上海古籍出版社1986年版
- 《詩經與中國古代社會》 孫作雲著 中華書局1966年版
- 《澤螺居詩經新證》 于省吾等 中華書局1982年版
- 《唐前志怪小說史》 李劍國著 南開大學出版社1984年版



- 《六朝隋唐仙道類小說研究》 李豐懋著 學生書局1986年版
- 《漢代畫像石》 吳曾德著 文物出版社1984年版
- 《河南漢代畫象碑》 上海人民美術出版社1985年版
- 《西周史》 許倬雲著 三聯書店1994年版
- 《中國的神話傳說與古小說》 小南一郎著，孫昌武譯，中華書局1993年版
- 《巫術科學宗教與神話》 馬林諾夫斯基著，李安宅編譯 上海文藝出版社1987年影印本
- 《社會中的宗教》 約翰·斯通等著，尹今黎等譯 四川人民出版社1991年版。
- 《宗教與意識形態》 羅伯特·鮑柯克等編，龔方震等譯 四川人民出版社1992年版
- 《神話的詩學》 梅列金斯基著，魏慶徵譯 商務印書館1990年版

#### 論文類：

- 陳夢家 《古文字中之商周祭祀》，《燕京學報》19期，1935年。《商代的神話與巫術》，《燕京學報》20期，1936年。
- 胡厚宣 《釋殷代求年於四方和四方風的祭祀》，《復旦學報》1956年第1期。《殷卜辭中的上滯與五滯》，《歷史研究》1959年9、10期。《甲骨文商族鳥圖騰的痕跡》，《歷史論叢》1964年第1期。
- 劉國鈞 《老子神仙考略》，《金陵學報》4卷2期，1936年。

方詩銘 《西王母傳說考》，《東方雜誌》第42卷14號，1946年。《黃巾起義先驅與巫及原始道教的关系》，《歷史研究》1993年第3期。

朱芳圃 《西王母考》，《開封師院學報》1957年第2期。

孫常敘 《楚辭〈九歌〉十一章的整體關係》，《社會科學戰線》1978年第1、2期

袁珂 《從狹義的神話到廣義的神話》，《民間文學論壇》1983年第2期。《再論廣義神話》，《民間文學論壇》1984年第3期。

陳槃 《秦漢間所謂「符應」論略》，《歷史語言研究所集刊》第16本，1947年。《戰國秦漢間方士考論》，《歷史語言研究所集刊》17本，1948年。《論早期讖緯及其與巫衍書說之關係》，《歷史語言研究所集刊》20本，1948年。《泰山主生亦主死考》，《歷史語言研究所集刊》51本第3分，1970年。

楊慶堃 《儒家思想與中國宗教之間的功能關係》，收入《中國思想與制度論集》，聯經出版社1977年版。

楊希枚 《姓字古義析證》，《歷史語言研究所集刊》23本下冊。《〈國語〉黃帝二十五子得姓傳說的分析》，《歷史語言研究所集刊》34本下冊，1963年。

凌純聲 《北平封禪文化》，《民族學研究所集刊》16期，1963年。《中國古代社之源流》，《民族學研究所集刊》17期，1964年。《秦漢時代之時》，《民族學研究所集刊》第18期，1965年。《中國的封禪與兩河流域的崑崙文

化》，《民族學研究所集刊》第19期，1966年。

李豐懋 《魏晉神女傳說與道教神女降真傳說》，《魏晉南北朝文學與思想討論會論文集》，臺北，1990年。

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名=汉朝的本土宗教与神话

作者=王青

页数=484

出版社=汉叶文化事业有限公司

出版日期=1998年08月第1版

SS号=10514145

DX号=000005592588

url=http://book2.duxiu.com  
/bookDetail.jsp?dxNumber=0  
00005592588&d=1A7555112D9B  
2EBEC7E6EDD5737A4A2A&fenle  
i=02150202&sw=%BA%BA%B3%AF  
%B5%C4%B1%BE%CD%C1%D7%DA%BD  
%CC%D3%EB%C9%F1%BB%B0

封面  
书名  
版权  
前言  
目录

第一章	序论
第二章	两汉时期的中国本土宗教
第一节	国家宗教、黄老道与方仙道
第二节	方士和西汉国家宗教
第三节	儒学思想与方技理论的结合及对道教的
影响	
第三章	中国神话形成及演变的一般规律
第一节	神话的定义
第二节	中国神话形成的主要途径
第三节	两汉时期神话的基本特征
第四章	汉朝的国家宗教与神话
第一节	汉武帝以前的国家宗教建设
第二节	太一神与郊祭之礼
第三节	对禅神话与对禅之礼
第四节	明堂之祭的演变
第五章	方仙道活动及《列仙传》神话
第一节	先秦两汉时期的方仙道活动
第二节	《列仙传》的成书年代
第三节	焚巫祈雨仪式与赤松子神话
第四节	王子乔神话与乘蹕陟神仪式
第五节	钓鱼得符神话的衍变与流播
第六章	西王母神话的演变与流传
第一节	两汉时期西王母形象的演变及其契机
第二节	《博物志》与《汉武故事》中的西王母
传说	
成	
第三节	《汉武帝内传》与西王母神话的基本完
第四章	《汉武帝内传》的作者
第七章	黄帝神话的发展与演变
第一节	先秦时期的黄帝传说（上）
第二节	先秦时期的黄帝传说（下）

	第三节	汉朝以后的黄帝神话
第八章	老子神话的发展与演变	
	第一节	西汉以前的老子传说
	第二节	西汉以后对老子的神化
	第三节	老子降真神话与天师道
	第四节	老子化胡神话与楼观道
	第五节	老子神话中的名号、异貌与感生情节
第九章	结论	
后记		
主要引用及参考书目		