

◎ 李远国 刘仲宇 许尚枢 著

道教与民间信仰

上海人民出版社



道教与民间信仰

上海人民出版社



◎ 李远国 刘仲宇 许尚枢 著

图书在版编目 (CIP) 数据

道教与民间信仰/李远国,刘仲宇,许尚枢著.

上海:上海人民出版社,2011

(民间信仰与中国社会研究系列/路遥主编)

ISBN 978-7-208-10337-5

I. ①道… II. ①李…②刘…③许… III. ①道教—
信仰—民间文化—研究—中国 IV. ①B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 212674 号

责任编辑 陈 雷

封面装帧 王小阳

· 民间信仰与中国社会研究系列 ·

路 遥 主编

道教与民间信仰

李远国 刘仲宇 许尚枢 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 25.25 插页 2 字数 408,000

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10337-5/K·1820

定价 46.00 元

序 言

路 遥

自本世纪初以来,国家社会科学规划办公室和教育部社会科学司为进一步繁荣社会科学研究,定期推出各个学科的前沿课题,给予基金资助,以推动学界投入研究,其中少不了中国民间信仰这一项,反映了这一领域的研究正方兴未艾。民间信仰在我国历史极为悠久,其内涵既丰富而又芜杂,如何予以梳理是一历史问题;再则在当前社会经济发展和信仰多元的形势下,民众信仰却更紧密地同社会生活相联,它不仅是当前热门讨论的学术问题,而且也已成为一个较为迫切的现实问题。

从近 30 年来的研究情况看,由于西方人类学和社会学理论的引进,极大地推动了民间信仰研究的发展。在理论探讨方面,大概有三个主要问题为研究者所关注:一是民间信仰在中国传统文化中的地位;二是民间信仰概念的界定;三是民间信仰同宗教的关系。

一、民间信仰在中国传统文化中的地位

关于中国民间信仰在传统文化中的地位,主要是涉及对中国大小传统文化的考察,论者多把它归属于小传统文化范畴,以之与制度化宗教的大传统文化相区别。所谓大小传统文化观,乃首见于美国芝加哥大学人类学教授罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)所著《农民社会与文化——一种考察文明的人类学方法》(英文,1956)一书。它将世界某些洲的社会文明划分为大传统文化与小传统文化,前者体现在城市化的精英阶层,而后者则存在于广大农民社群中。雷氏的这种二分法,所依据的是人类学家对 19 世纪英国农民以及其他两三个

地区的考察成果,将社会阶层划分为城市化精英与乡下农民社群。“精英”何所指?书中多处指出它就是指具有反思性的哲学家、神学家、牧师、教师和议员等可称为“知识分子”的人,由他们的思想形成“大传统文化”;而缺乏反思性又目不识丁的农民社群则拥有的是“小传统文化”。关于亚洲地区的考察针对印度有较多分析,而对中国几乎没有什么论述,只简单提及:中国宗教是多元的,农民之信仰与有教养者之信仰存有巨大的差异。他还指出,若把中国宗教分为儒释道三者,则远不如分之“平民信仰”与“土族信仰”更为确切。这一论说是建立在其划分精英阶层与“农民社群”的大小传统文化的理论基础之上的。这对中国民间信仰研究来说是一令人关注的问题,其关键在于中国的“土”或“土族”是否有其独具的宗教信仰。考察中国历史,就会知道中国“土”的阶层从战国时代(公元前5世纪中叶以后)起就已同农工商合而成为“四民社会”。土成为四民之首有其优越的文化资源,但土没有而且也无法另立其宗教信仰。钱穆就曾明确地说:“中国土传统并不成为一宗教。”(《国史大纲》,1940)本系列《中国民间信仰研究述评》卷中对此有较详论述。

二、中国民间信仰概念的界定

关于民间信仰的概念学界有诸多论述,其中最具有代表性的观点:

(一) 民间信仰就是信仰习俗:“迷信”和“俗信”

乌丙安所著《中国民俗学》(辽宁大学出版社1985年版)与《中国民间信仰》(上海人民出版社1996年版),从民俗学角度指出:“由宗教信仰派生出来的信仰习俗已经融为日常生活的迷信和俗信。”他将民间信仰内容概括为:(1)对自然物、自然力的崇拜(包含天地及天体、天象、自然物、动植物等);(2)对幻想物的崇拜(包括神灵、鬼灵、精灵等);(3)对附会的超自然力的人物崇拜(包括神人、仙人、圣人、巫师等);(4)对幻想的超自然力的崇拜(包括灵物、灵魂、偶像、巫术等)。乌氏的民俗学著作对中国民俗研究影响甚大。

(二) 应从“宗教心态”研究民间信仰

蒲慕洲在《追寻一己之福》(上海古籍出版社2007年版)一书中强调应从

“宗教心态”去研究民间信仰,认为宗教心态是信仰赖以生长并吸收养分的精神土壤,是对“人外力量”即“超自然力量”信仰的基础,所以对中国民间信仰的研究应描述历史上一般人生活中的宗教概念。此外,他还特别指出考察中国历史上民间信仰时,应注意在佛道教兴起以前与以后有何不同?它与佛道教是否有相传承关系?认为这些才是研究中国民间信仰最应关心的问题。

(三) 民间信仰乃是传统之混合性信仰

李亦园较早持此说,对大陆学术界很有影响。他以多年研究心得指出:“中国传统的宗教信仰实是一种混合体,其间以佛道的教义为重要成分,但也包括了佛道以外如民间信仰中祖宗崇拜及其仪式的最古老成分,还有许多与佛道无关的农业祭仪等,对此我们无法像西方人称民族的宗教为某某教一样来说明,只能称之为民间信仰吧!”“它不像西方那样具有强烈的排他性,而是属于一种兼容并包的信仰状态。”(见《人类的视野》,上海文艺出版社 1996 年版)

姜彬在其主编的《吴越民间信仰习俗》(上海文艺出版社 1992 年版)一书中将民间信仰归结为由四大系统组成:1. 原始时代遗留下来的各种崇拜;2. 古代遗留下来的迷信组织和信仰活动;3. 民间的生产、生活以及岁时习俗等信仰;4. 众多的民间鬼神信仰。简言之,所谓民间信仰在阶级社会里,就是属于下层民众对鬼神世界和习俗礼仪的一种信仰。

以上所列三种观点之视角或立足点虽各有不同,但对民间信仰概念的明显分歧在于:一是只认定中国民间信仰乃是远古原始宗教信仰的延续,即使后来有所增新,仍离不开原初性;另一则是除原初信仰传承外,还有从佛道教和民间新生神明中得到补充。前者的以往研究成果相当丰富,本丛书不再述及;我们所关注的是后者,即民间信仰除“原初性”外,还具有“创生性”的一面,本丛书对此有深入的论述。

三、民间信仰与宗教的关系

对于这一问题的认识在大陆地区至今仍有较大分歧,其症结在于民间信仰可否称为宗教。目前学界的代表性论点大致如下:

（一）民间信仰之非宗教

前引乌丙安之《中国民间信仰》一书，从信仰的组织、对象、权威、宗派、体系、戒规、神祇、场域、仪式与意识等 10 个方面，详述了民间信仰绝无向宗教发展的可能；认为中国民间信仰“是从远古原始信仰传袭而来，就其历史形态论它将永远是过去式的、古老信仰的遗存”。吕大吉在其《宗教学通论》（中国社会科学出版社 1989 年版）一书中述及宗教形成应具有四大要素：即宗教观念或思想、宗教感情或体验、宗教行为和活动、宗教组织和制度，此后他又发表论文说“真的宗教就必然具有上述的四大要素”，实也持民间信仰非宗教论。该书被定为宗教学教材，在学术界有广泛影响。

（二）民间信仰可以称为“民间的宗教”

金泽《中国民间信仰》（浙江教育出版社 1995 年版）一书认为，中国民间信仰的形态是由不同层次所构成：它以灵魂信仰为核心，自然崇拜为外层，生命礼仪为内层，图腾、祖先、行业神等在内外层之间构成宽阔地带；民间信仰从根本上说也是一种宗教信仰，但它在要素上只能是原始宗教的继承者。本世纪初，金氏对其论述又有所补充，指出民间信仰是处于宗教与民俗之间，其发展从“散”的方向走下去，有些观念慢慢变成了民俗；若从“聚”的方向发展，就有着创教的特征。（《民间信仰的聚散现象初探》，2002）

（三）民间信仰亦可称为“民间宗教”

王铭铭在其所著《社会人类学与中国研究》（三联书店 1997 年版）中对民间信仰有相当详细的论述，将民间信仰概以“民间宗教”称之。这可能受西方社会人类学理论的影响，因为在西方人类学或社会学的学科分类目录中，没有与“民间信仰”相对应的英文词汇，都统以 Popular Religion 或 Folk Religion 称之。他指出中国民间宗教文化体系可以由信仰、仪式与象征组成：其信仰体系可以接受神、祖先、鬼的三元构成；其仪式包括家祭、庙祭、墓祭、公共节庆、人生礼仪及占验术；其象征则是神系、地理背景、文字与自然物等。对民间之信仰、仪式与象征可否称为宗教，他介绍了韦伯、德格鲁特、布朗、武雅士、弗里德曼以及 60 年代后西方人类学者等不同观点，一一予以评析。但王铭铭也指出西方学者在

研究这个问题时,多没有注意到中国民间宗教实有两种不同体系:非官方的秘密教派与文本传统的儒道佛三教之民间散布形态。据这一说法,似乎他已把民间教派包括在内。

(四) 对民间信仰应从更宽阔的概念去考察

葛兆光于上世纪 90 年代以来曾撰文多篇,指出中国大陆自 80 年代以来内因经济文化发展、外要弘扬爱国主义精神而重兴起来的信仰,很难说其参与者是属于什么宗教的。三教在这里并没有界限与差异,倒好像混在一起而形成一套信仰弥漫于整个中国的民间,因此没有坚定认同某一宗教之必要。民间信仰只是一种习惯性的民间仪式、活动,至于所呈现出来的信仰与观念,其信徒也说不清自己所信的是什么,只是信仰而已。2008 年,他又撰文指出,近年来民间信仰研究有了新变化,表现在它与国家、地域之相联系,有被置于时代大背景下与佛道影响相互渗透之趋势。

以上分歧观点,说明随着西方社会学、人类学理论之引入,学科整合探索已深为研究者所关注,开始冲破了原有的思维框架,民间信仰兼具民俗性与宗教性说已渐为大陆研究者所认同。海外学者对民间信仰、民间宗教、民俗宗教等诸如此类名称也有进一步讨论。如 2006 年 11 月在台湾辅仁大学召开的第四届汉学国际研讨会,其主题就定为“中国宗教研究:现状与展望”,会上针对民间信仰、民间宗教等这类词语如何界定,中外学者纷纷各抒己见,从中可以看到近年西方学者对中国民间信仰研究的新倾向。我们还应特别指出的是,杨庆堃早在 1961 年就已由美国加州大学出版其英文著作《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》。该书于 2007 年被译成中文在大陆出版,将中国宗教分为制度性宗教与分散性宗教两种类型。尤其对分散性宗教的论述极具启发性,已渐为不少研究者所认同。西方学者欧大年对这部著作有很高的评价,在为该书中译本作序时指出:“我们不能以西方基督教模式的宗教理解来判断中国人的信仰活动,我们对中国宗教的研究,应当是以中国的历史和社会分类为基础的,而不应该受来自于其他什么地方门户之见的限制。”

以上仅就当前中国民间信仰研究中最有争议的理论问题作梗概介绍,借此

也可窥见本丛书编撰意旨及其研究导向之所在。民间信仰乃是中国宗教统一体的一个重要组成部分,它既有民俗性亦具宗教性,它与三教之互动、融混是最富有活力的部分。本系列正是循此思路分卷按专题展开论述。

“民间信仰与中国社会研究系列”为教育部重大攻关项目,共分为七卷:

《中国古代民间信仰:远古—隋唐五代》

《中国近世民间信仰:宋元明清》

《四大菩萨与民间信仰》

《道教与民间信仰》

《泰山信仰与中国社会》

《中国民间信仰研究述评》

《民间信仰与社会生活》

首两卷是就中国传统社会的民间信仰进行整体性研究和系统性论述,重在纵向探索,试图勾画出一个大致的轮廓来。

《中国古代民间信仰:远古—隋唐五代》卷分别由山东大学教授马新、天津师大教授贾艳红、山东大学副教授李浩撰写。该卷作者注重对古代民间信仰的整体性和贯通性研究,从基本问题做起,筌路蓝缕,“且耕且耘,走出一条自己的研究道路”。在民间信仰起源的问题上,作者认为:从历史发展的角度来看,民间社会是一个动态的过程,因此民间信仰也是一个动态的、不断发展变化的精神世界,其主体就是发生于民间社会或主要传承于民间社会的各种信仰与崇拜。民间信仰来源于原始信仰与崇拜,以及文明社会演进过程中首先发生并流传于民间社会的信仰与崇拜。作者吸纳了远古社会的最新研究成果,论述了在文明社会诞生过程中,城乡分野出现,上层社会与民间社会分别形成,在此基础上才产生了国家,而民间信仰是伴随着民间社会的形成而形成的。该书还深入考察了中国古代民间信仰从远古至隋唐五代长达数千年的发展演变历程,探寻在不同历史时期民间信仰发展的轨迹与特征,力图予民间信仰以整体性和贯通性研究。

《中国近世民间信仰:宋元明清》卷由南台科技大学助理教授、山东大学历

史文化学院兼职教授王见川和中国人民大学副教授皮庆生撰写。该卷作者认为宋元明清是民间信仰转型阶段。不少中外研究者认为中国封建社会从宋代特别是南宋始,随着政治重心南移和社会经济发展,封建社会内部已出现了转型之机直至明清。本卷接受这一观点,对南宋开始的社会变化作重点论述,用更多篇幅去探析在此社会基础上民间信仰所发生的变化。转型阶段的民间信仰变化为当今的重要民间神明信仰奠定了基础。它之最突出特征,便是地区性神明信仰的兴盛与全国性神明信仰的形成。该卷对这一长时段民间信仰的发展过程都有深入而动态的分析。其先讨论了朝廷对民间信仰的政策与方针,清楚地区别了明清二朝敕封神明过程与宋元之不同;继而叙述民间信仰的载体——祠庙及其相关文化;最后也是最主要地描绘了几个神明信仰跨越地域的散播情况,对近世以来所形成的几个具有全国性的信仰都有充分的论述和分析。

《四大菩萨与民间信仰》卷共四篇,第一篇《文殊菩萨与民间信仰》由西北大学副教授李海波撰写;第二篇《普贤菩萨与民间信仰》由四川大学教授张子开撰写;第三篇《观音菩萨与民间信仰》由西北大学教授李利安撰写;第四篇《地藏菩萨与民间信仰》由中国社会科学院世界宗教研究所研究员张总撰写。佛教东传的过程,也是佛教逐步中国化的过程,在漫长的历史文化交融的过程中,佛教与中国民间信仰又是如何相互吸纳、互为影响的?西方佛教神坛上的菩萨是怎样走进中国平民百姓心里,中国的民间信仰又是如何按照自己的意愿吸纳改造佛教神灵的?本卷择取了最为人们所熟知的观音、地藏、文殊、普贤四大菩萨进行了深入的研究和剖析。本卷作者从最初佛典的传译开始考察,对四大菩萨的有关典籍和版本的考镜源流,做了细致的耙梳,进而对佛典和教义的衍变,菩萨形象的变异,以及菩萨信仰的流行和推广作了深刻的论述。本卷作者认为:四大菩萨信仰进一步走向民间,并在民间发展出一种不同于正统佛教的新的信仰形态。由于民间没有经典的束缚,没有职业的佛教人员的指导和限制,加之民间有不同于正统文化圈的特殊文化传统和思维习惯,民间文化的随意性、松散性、通俗性、功利性、实用性等特点逐渐塑造出一种既不同于印度佛教信仰,也不同于汉传佛教信仰的民间佛教信仰。这种产生于民间土壤的信仰形态,既有

佛教文化的因素,也有中国传统儒道文化的影响,它是多种文化因素相互影响、彼此综合而形成的民俗文化。

《道教与民间信仰》卷共五篇,其中《〈道藏〉中的民间信仰神祇与文献》、《西王母信仰研究》、《文昌帝君信仰研究》由四川省社会科学院研究员李远国撰写;《民间信仰与道教之关系》由华东师范大学教授刘仲宇撰写;《浙江民间信仰与道教》由浙江天台山济公研究会会长许尚枢撰写。道教本就来自民间,巫为其主要源泉之一,后经官方支持并由精英阶层予以制度化而成为正统宗教,但它自始至终都未脱离民间社会。以往论著对此已多有论述,本卷则通过理论、史料与典型地区神明等方面予以论述。理论分析,对两者之异同作方方面面考察外,特别分析道教神仙在民间信仰中的核心地位及其如何提高了民间的信仰层次,而有利于社会和谐与国家稳定等,比以往都有较充分的陈述。对史料方面,亦有专文从头绪纷繁的《道藏》中梳理出脉络、加以分类并述其由来。对于典型地区神明之选择,对东部择沿海之福建、浙江省作区域性分析,西部内陆则以始于西北之西王母与西南之文昌帝君作个案评析,以窥其对民间社会之广泛影响。

《泰山信仰与中国社会》由山东省泰安市泰山研究院研究员刘慧撰写。本卷对泰山信仰作了全方位的系统的研究和考察,对泰山信仰的缘起流变有精到的见解,作者认为:泰山信仰在古代中国有着非常特殊的地位,其不仅仅是“拔地而起”的大山而受到人们的崇拜,而且由于封建王朝的开创者秦始皇在泰山举行了“受命于天”的封禅大典,因而赋予了泰山以特殊的政治文化地位和信仰内涵。后世帝王,如汉武帝、汉光武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗等无不以到泰山封禅为荣。除了政治光环以外,泰山信仰最早起于人们对自然的大山的崇拜,与太阳崇拜也密切相关,生生不息“泰山主生”的观念是它的主基调。从东岳大帝到碧霞元君,这些民间塑造的泰山神灵对人们的精神生活产生了重大影响。如同其他民间信仰一样,泰山信仰也受到了儒道佛思想的影响,泰山地狱和泰山府君的出现就是佛教思想观念在泰山信仰中的投影。

《中国民间信仰研究述评》由山东大学教授路遥、中国社会科学院世界宗教

研究所副研究员陈进国、佛光大学副教授范纯武、南台科技大学助理教授王见川、香港大学饶宗颐研究中心主任郑伟明、澳门理工学院教授兼山东大学教授谭世宝、马来西亚大学教授苏庆华、新加坡大学副教授苏瑞隆、台湾“中央研究院”近代史研究所研究员康豹、日本静冈艺术大学教授孙江等撰写。

这是本丛书很重要的一卷。它将评述时限定在 20 世纪后半叶至 21 世纪最初几年,视角不局限于中国大陆地区,同时亦分述中国台、港、澳以至海外其他地区的民间信仰研究成果。

对大陆地区的评述始于 80 年代,由于西方人类学、社会学理论的引进,促使研究者比较集中趋向于民俗学与人类学两个领域的探讨。从民俗学研究取向看,可归纳为“通论性研究”、“民俗事象研究”与“民俗整体性研究”等三种“范式”。而人类学研究取向,则可分为“宗教人类学”与“历史人类学”两种;但不论哪一种,拿它同民俗学研究取向相比,它是更倾向于对其宗教性之考察。这两个领域的研究都有丰富成果出现。

港台地区的研究要早些,于 20 世纪五六十年代就已起步。香港是当时外籍特别是西方学者所选择的田野调查的理想基地。香港地区的研究以渔农族群调查与民人丧葬仪式探讨为中心,比较集中在对宇宙、天后、黄大仙、乡村祭祀、打醮仪式和客家族群研究。台湾地区则有些不同,它历经日本殖民政权与国民党政权的不同统治时期,民间信仰或民间宗教的研究范式有所更迭。从其所引进的西方社会学理论看,其研究当以 1965 年“中央研究院”民族学研究所成立为标志。它是在现代学科体制下引进英美功能学派理论为主导,兼采日本殖民时期所遗留的所谓“祭祀圈”,重在探讨村落信仰与社会之间的关系,后又有所发展,提出了“信仰圈”以至“后祭祀圈”的新概念。

总而言之,无论在台湾或香港、澳门,甚至欧美亚地区对“民间信仰”一词的概念都是很模糊的。究竟用什么名称最为合适,对他们来说并不重要,似乎“民间宗教”是能被大多数学者所接受之词汇。当然也不完全如此,如在港澳台则把有的神明归属于道教或佛教,近年来又有欧美学者认为可用“社区宗教传统”一词取代之。这些各具己见的论述,在本卷中有较为充分的介绍。由于对“民

间信仰”概念的认同程度不一,我们也不强求一致,所持的态度是尊重各地区的研究。

《民间信仰与社会生活》卷共四篇,其中《善书的流传以及新儒教、新道教和民间信仰(民间宗教结社)》由日本东京筑波大学荣誉教授酒井忠夫撰写;《关公信仰与大中华文化》由中国社会科学院文学研究所研究员胡小伟撰写;《济公信仰与社会生活》由天台山济公研究会会长许尚枢撰写;《会馆与民间信仰》由厦门大学教授王日根分别撰写。民间信仰与社会生活紧密相联,其内容极为广泛而无所不包,本卷择取关公信仰与善书劝化金箴作为重点论述。关公信仰源起于隋唐时期,宋代被奉祀,为理学所推崇,道教纳之为祈雨神,至元明清成为护国佑民神。千百年来,它不仅为汉族人民所崇拜,亦为元明清以来蒙、藏、满各民族所敬奉。在台湾据 1997 年统计,关于关帝信仰的宫庙堂坛有近千个单位,不可谓不盛,至今在港澳地区警界还奉之为“警察神”。海外美、澳、东南亚华人社区都有关帝庙的设立,可以这样说,关公信仰具有大中华文化的象征。

至于善书的劝化金箴,始于宋代道教之道德教化,至明清时期吸纳了儒释道思想及民间信仰的内容。它将中国悠久的道德传统观念与日常生活相联系,在中国历史上起过稳定社会的重大作用。今日广传于港澳台地区为慈善业所尊奉的济公信仰,亦可视为明清以来善书劝化金箴的发展,成为中国传统文化民间信仰之组成部分。

以上综述,也体现了本系列的编纂旨趣和主要内容所在。由于我们编纂水平有限,难免存在一些不足之处,希专家和读者指正!

目 录

序言	路遥
《道藏》中的民间信仰神祇与文献	1
民间信仰与道教之关系	165
浙江民间信仰与道教	259
西王母信仰研究	311
文昌帝君信仰研究	358

《道藏》中的民间信仰神祇与文献

《道藏》是汇集收藏道教经典及有关书籍的大型丛书。从唐朝初年开始编纂,至今已有近1300年历史。今存《道藏》为明时张宇初、张国祥编修。包括《正统道藏》、《万历续道藏》,共收入各类道书一千四百七十六种,卷帙浩繁,内容庞杂。其中有大批道教经典、论集、科戒、符图、法术、斋仪、赞颂、宫观山志、神仙传记、道教人物传记及诸子百家、医药养生、天文历法等著作,是研究道教历史、教义、信仰及中国古代科学技术的基本文献。之后,清蒋元庭、贺龙骧等编刻的《道藏辑要》,所收道书二百八十七种,其中一百一十四种新增道书,皆为明《道藏》未收的典籍,是研究明清道教教义和历史的重要文献。今人胡道静等主编的《藏外道书》,所收道书九百九十一一种,内容一为古逸道书,如20世纪70年代马王堆汉墓出土帛书中黄老著作、养生著作,及元《玄都宝藏》遗书《太清风露经》等;其二为明清时刊刻和流传的道教典籍,如《方壶外史》、《道言内外秘诀全书》、《道书十二种》、《古书隐楼丛书》、《吕祖全书》、《关帝明圣经全集》等;三为我国北京、上海等地图书馆及道教宫观所藏的稀有道书,如北京图书馆藏明内府抄本《太乙月孛雷君秘法》、《太乙三山木郎祈雨咒》、《玉清宗教祈雪文检》等,上海图书馆藏《玉发金箱》、《道家诗纪》、《上清灵宝济度大成金书》等,成都青羊宫二仙庵所刊《广成仪制》等,均为研究道教与民间信仰的珍贵史料。

从历史的角度来看,道教是一种信仰多种神灵的宗教。在极其庞大的神仙体系中,相当多的神灵早被民众广泛信仰,成为民间信仰的崇拜对象,如太上老君、斗姆元君、玄天上帝、五斗星君、天罡、魁星、太一救苦天尊、酆都大帝、注生娘娘、碧霞元君、太阳星君、太阴星君、福星、禄星、寿星、张天师、彭祖、何仙姑、张果老、曹国舅、吕洞宾、韩湘子、蓝采和、钟离权、李铁拐等。而许多民间信仰之神,亦被道教吸收,成为其信仰的对象。

众多道教神灵受到民众广泛的崇拜,其神灵的生日或成道之日,被民众推演为一种习俗,这被称为“诸神圣诞”。届时各个庙观循例设醮庆贺,从而引发该神庙邻近地区民众的进香祭赛,久之形成一方民俗,成为道教和民间共庆的

宗教节目。据《诸神圣诞令节日期》记载,每月都有众多的神道生日,全年共收“令节”八十余个,其中除弥勒佛、定光佛、释迦佛、观音、普贤、文殊、大势至、龙树、地藏王、燃灯佛、琉璃光佛、阿弥陀佛、达摩祖师等十余位佛菩萨生日外,其余皆属道教诸神及民间神祀。

民众认为在诸神圣诞日建醮诵经,供养布施,功德倍于常时,故甚为重视。其民俗活动常以祀该神的宫观庙宇为核心,行祭赛该神、建会、神道出巡等活动。诸神圣诞的庆典活动在民间的影响,视其神道的地位及与民众生活的关系而异,有的尊神地位崇高,如老君、玉皇、九皇、关帝、文昌、东岳大帝、吕祖等,其圣诞的民俗活动遍于全国。有的神道与民众生活关系密切,如城隍、土地、灶君等,其生辰的庆贺活动,也久传不衰。有的神祀主要偏于一地,影响民俗也限于该地域,如五圣盛于江南,温元帅盛行于温州地区。由于历史的原因,一些原为地方神祀的活动,走向全国乃至海外,其圣诞民俗活动也渐次扩大范围。如原为四川梓潼的文昌,福建莆田的妈祖,即是显著的例证。诸神的地位在民众心目中常有升降,其庆贺诞辰的民俗活动规格也随之变动,从而呈现出一派丰富多彩的场景。

从民间信仰的道教神祇,到诸神圣诞、岁时民俗,这些有着上千年历史的文化活动、信仰现象,许多被记载于道教的经书中。在《道藏》、《续道藏》、《道藏辑要》及《藏外道书》中,收有关于中国民间信仰的文献,据初步统计,当有三百余种。由于大部分的民间信仰缺乏可资印证的历史典籍,因此道教文献所保存的这些资料就显得尤其重要,它为民间信仰的研究提供了可贵的佐证。正如施舟人教授所说:“它为民间香火的研究提供了历史的透视,让我们进一步了解民间信仰在中国历史上的地位,并有助于对民间宗教进行社会学分析。”〔1〕

一、道教神仙与民间信仰神灵的互动

神仙是道教基本信仰“道”的形象化体现,得道成仙是道士修行的目标和最后归宿。因此道教历来十分重视神仙的造构。随着时代的发展和传播的需要,吸收和造构的神灵愈来愈多,有的被淘汰了,有的被保留下来,最后形成一个复

〔1〕 施舟人:《道藏中的民间信仰资料》,《汉学研究通讯》1993年。

杂庞大的体系。研究剖析这个神仙谱系,是认识道教的重要方面。

作为诞生于中国本土的道教,根植于中国文化土壤之中,其崇奉之神灵数量众多,但无一例外地都能从这块土壤中找到它的源头。归纳起来,不外以下几个方面:

第一,对中国古代天神、地祇、人鬼信仰的继承和改造。中国古代盛行自然崇拜和鬼神崇拜,它们都是道教诞生的温床。远在殷商时代,统治者和普通民众就十分崇拜鬼神,那时就有了卜筮吉凶和祈福禳灾的巫师,职掌龟筮,沟通天地神人。周代对鬼神的信仰进一步发展,形成了天神、地祇、人鬼的鬼神体系。这也就是道教多神崇拜的来源。《尚书·尧典》说:“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神。”《礼记·祭法》说:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神,有天下者祭百神”,又说,“此五代之所不变也”。这些可以看作是人们对早期宗教的追溯。至《周礼·大宗伯》已概括出天神、地祇、人鬼的崇拜系统。其天神有昊天上帝、日月星辰、风伯、雨师;地祇有社稷、五岳、山林川泽、四方百物;人鬼主要为祖先。《史记·封禅书》说:“自禹兴而修社稷,郊社所从来尚矣。”其他如日神、月神、星辰之神、山神、河神、风神、雷神、户神、灶神等诸神,皆起源甚古而绵延不绝,形成普遍的民间信仰。上述各种自然神灵,有许多后来为道教所吸收,演变为道教的尊神,如天帝演为玉皇大帝,天、地、水三神演为三官,北方七星宿神演为玄武,其他如东岳大帝、四海龙王、城隍、土地、门神、灶神等,最初都是民间信仰的神灵,后来扩展为道俗共祭的对象。

道教初期供奉神灵的数量不多,并且多与古代宗教的神灵相异,如:太上老君、三官等。东晋以后,崇奉的神灵虽愈来愈多,但仍不出《周礼》所概括的天神、地祇、人鬼的格局。约出于南朝刘宋的《洞玄灵宝道学科仪》卷下记载了当时的醮神科仪,略称:凡是学道者,皆须修学醮神仪节,而醮“有九品,一者五帝醮,二者七星醮,三者六甲醮,四者三师醮。此四醮皆请天神。当修饌时,尤须洁净果具,并令丰新。又有五者五岳醮,六者三皇醮,七者三一醮,八者河图醮,九者居宅醮,十者三五醮。此六醮并请地神。当修饌时,尤须洁净果具,并令丰新”。〔1〕现在留存的南北朝部分斋科书,如北周《无上秘要》卷四十八至五十七所辑之三皇斋、涂炭斋、盟真斋、三元斋、金策斋、黄策斋等,其所醮之神,即承古之天神、地祇、人鬼的崇拜而来。如卷五十四黄策斋品有:“谢十方”,指东、南、

〔1〕《道藏》第24册,第774页。

西、北、四隅及上、下十方之天尊、天帝、真人；“谢日月星”，指日、月及诸天星宿大神；“谢五岳”，指东、南、西、北、中五岳神君；“谢水官”，指三河四海九江水帝、十三河源河伯河侯。可见自南北朝初年以来，道教即按古之天神、地祇、人鬼的格局来创造和礼拜自己的神灵。

第二，对神话传说人物的继承和改造。中国古代有丰富的神话传说。在流传中，有些神话人物最后变成被人们顶礼膜拜的神灵。道教继承了其中的许多部分，使之成为富有道教色彩的神灵，如三皇、女娲、伏羲、太一、后稷、广成子、彭祖、赤松子、宁封子等。

第三，对儒家谶纬神话的承袭。两汉纬书在重点神化儒家圣人及儒家经典的同时，又制造了许多神话仙话。除有仙山、仙人食白玉膏等描述外，又对一些古代神话人物进行仙化，主要的有黄帝、西王母、东王公、九天玄女等。还给日月五星、北斗、五岳、河渚众神取名、描状貌、配服饰。这后一点为纬书的开创之举，成为后世道教广泛承袭的对象。

第四，继承了许多民间信仰的俗神，如城隍、行神、道神、河伯、土地、灶神、蚕神、驱蝗神、瘟神、神荼、郁垒、陆吾、西王母、太逢、武罗、计蒙、耕父、于儿、羽民、烛龙、夸父、孟涂等，皆被道教所吸收，融入其神系之中。

道教文化的形成，在思想渊源方面首先来源于古代宗教思想文化和民间巫术。中国古代盛行自然崇拜和鬼神崇拜，道教从创立之始，就开始吸收民间信仰的神灵，使之演变成为自己的尊神。张陵于东汉时于巴蜀创立正一盟威之道，即吸收了巴蜀地区的民间信仰及少数民族的三官崇拜。《三天内解经》卷上记载东汉永寿三年(157)张道陵在蜀郡，“与汉帝朝臣以白马血为盟，丹书铁券为信，与天、地、水三官、太岁将军，共约永用三天正法”。〔1〕所谓“天、地、水三官”，乃西蜀羌族信仰的自然之神，而“太岁将军”则为民间信仰的神灵。此外，经中所载道德丈人、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人、新出老君、五帝、西王母、上元夫人、千二百官君，太清玉陛下等天师道的天真神明，多出自民间。

在另一种南朝天师道的《正一法文经章官品》中，亦列有名目繁多的天地各方神君，如九水丈人、天昌君、天纲君、安气君、赤沙君、天玄君、青龙君、官席君、九地君、四明君、毕女君、破市大将军、破狱大将军、解患大将军、太阴君、玉女君、诛殃君、五谷君、万福君、行厨君、金仓君、注变君、北海君、太平君、百舌君、

〔1〕《道藏》第28册，第414页。

明星玉女、天皇君、朱雀君等，他们均各有主司，或主收邪治鬼、治病祛痛，或主祈雨求晴、利市安宅，其范围几乎包括了人们日常生活的各个方面。如“白蚕君，主保五谷，苗茎滋好，结子成实，收入万倍。九野君官将一百二十人，治地尽宫，主万民田作求利，虫儿不害，鹿走得百倍。五谷君官将一百二十人，治大水宫，主万民五谷，草易理，苗茎滋好，收深，猪熊疾虫蝗群精消之，收谷百倍。天田君官将一百二十人，治地房宫，主万民种禾，令收大得之。五田外田九野都平君，自营岁终田作五谷”。“驿路门监市君官将一百二十人，治天市室，主收天下害鬼，考治生殃屠沽酒，开店卖与百姓贫民，私行轻秤少升，诈诞欺人主之。无上万福君吏二十八人，求五利金银布帛绵绢谷米钱物，所思者至，所索者皆得，主治招财求利。北面昌盲君一人，官将一百二十人，治北水室，主水船人赋，买重量大斗，卖利诈诞都市不中考之。无上万福君官将一百二十人，主求五利金银布帛，所思者得，所愿者成。天河君官将吏一百二十人，治九江室，主记录河伯劝水更生为休。”〔1〕

中国民间不但信仰神，也相信鬼。民间之所以相信人死后会变成鬼，是因为人们相信人死后灵魂不灭。秦汉以前，中国没有天堂地狱的概念，人们对鬼神的去向不十分明确，只是模糊地认为神住在天上，鬼游荡在世间，或入黄泉。所以，中国民间不仅重视祭祀自己的列祖列宗，祭祀黄帝、炎帝，还要为许多为百姓做事的官员、英雄、烈士、乡绅们立祠祭祀，为自己逝世的亲人建坟筑墓，让他们死后灵魂有个归宿。于是众多的鬼仍然存在于人们的精神生活中，享受着世间的香火。

这些人鬼亦被道教吸收，并加以改造，成为道教的鬼官、鬼仙。唐段成式《酉阳杂俎》卷二云：“夏启为东明公，文王为西明公，邵公为南明公，季札为北明公，四时主四方鬼。至忠至孝之人，命终皆为地下主者，一百四十年乃授下仙之教，授以大道。有上圣之德，命终受三官书，为地下主者，一千年乃转三官之五帝，复一千四百年方得游行太清，为九宫之中仙。又有为善爽鬼者，三官清鬼者，或先世有功，在三官流。逮后嗣易世练化，改世更生。此七世阴德，根叶相及也。命终当道遗脚一骨，以归三官，余骨随身而迁。男左女右，皆受书为地下主者，二百八十年，乃得进处地仙之道矣。”〔2〕三官五帝，“为地下主者”，他们或

〔1〕《正一法文经章官品》卷一，《道藏》第24册，第740、741页。

〔2〕车吉心总主编：《中华野史》第2册，泰山出版社2000年版，第891页。

变为道教驱役鬼神之吏，或派人酆都鬼域充当管辖之宰。南朝道经《女青鬼律》卷一曰：“天道以鬼助神施炁，人畏鬼，不畏神，诡托名于彼，自号其位。人闻鬼存无神，百其语言，故制阴阳，清身和心，无有邪淫，可以制鬼。御天下三万六千余神，皆为子使令。子身不正，反受其殃。”〔1〕“后有道男女生，见吾秘经，知鬼姓名皆吉，万鬼不干，千神宾伏。”〔2〕“今遣五主，各领万鬼，分布天下，诛除凶恶，被诛不得称狂，察之不得妄救。鬼若滥误，谬加善人，主者解释，佑而护之。鬼若不去，严加收治，赏善罚恶，明遵道科。”〔3〕

在道教看来，天下之鬼多由世道险恶、人事失理、亡义违仁、上下乖离、五方逆杀、万民流散的时期而兴。他们应劫而运，领三官百神之令，考校世人之善恶，布瘟散毒，以害生人。如“高天万丈鬼，百鬼中皇姓，系天六方鬼之主，住在太山东南角道水中，诸死人所归。鬼亦上天，对问考罚，月一上。上古以来，已三万六千余年，如有三万六千神与鬼等数。南乡三老鬼，俗五道鬼，姓车名匿，主诸死人录籍，考计生人罪，皆向之。此鬼在太山西北角，亦有官属”。〔4〕他们皆属泰山东岳大帝的官吏，协助东岳大帝治理地狱。而五方之鬼则为三官之下属：“五方逆煞注鬼名勘，五方直符注鬼名结，天考逆煞直符鬼名天殃，一名越。天一神长恶子孙鬼，名高罽子。天一神长伤还子鬼，名谭契子。天飞行长镣子鬼，名梁扶，一名汝夫。天信义长鬼子，名太紫元。右五鬼，三官帝常遣司察人罪。”〔5〕

社神、山神、水神亦为人鬼之神。《老子天地鬼神目录》云：“京师社神，天之正臣。左阳右阴，姓黄名崇，本扬州九江历阳人也，秩万石，主天下名山，大神社皆臣从之。河南社神，天帝三光也，左青右白，姓戴名高，本冀州渤海人也，秩万石，主阴阳相运，咒诅取人及人命，故终也。诸社神天封之，各自主督，天下血食鬼邪，无大无小，莫有不伏者。”

九州社神各有名姓，《三皇经》云：“豫州社姓范名礼，雍州社姓修名理，梁州社姓黄名宗，刻州社姓张名豫，扬州社姓邹名混，徐州社姓韩名季，青州社姓殷名育，兖州社姓费名明，冀州社姓冯，名迁稷姓戴名高。”他们本为“国家忠臣，

〔1〕《道藏》第18册，第242页。

〔2〕同上，第239页。

〔3〕《女青鬼律》卷六，《道藏》第18册，第250页。

〔4〕《女青鬼律》卷一，《道藏》第18册，第239页。

〔5〕同上，第240页。

治辅公位，名为大神”。“上应天九星之根，九宫所在，领九州为常，人能忆九州之社，一天之稷呼其姓名，问其是非，皆白兆吉凶，可使之赏善罚恶，救济苍生也。”〔1〕

山神以五岳为尊，五岳皆有主宰鬼神。《老子天地鬼神目录》云：“太山狱丞，姓君，名后。阳山狱丞，姓朱，名兆。雨山，天之井也，姓夏，名泽，治在会稽南山，号曰泄公，得治已五百年。袁山君，天之都吏，姓袁，名章，治在吴郡阳羨南山，秩三千石，得治已七百二十年。越山君，天之从事，姓许，名松。鄞县东山神，姓吕，名承，本广汉人，秩六千石。故是蜀郡太守死，天封之，得限食鄞县，治已五百一十年。章安山神，姓煦，名遂，本自县民，无秩，相白衣，年七十死，从天帝左将军侯食，其山号曰煦，渐有功，得血食，治已七百七十二年。郟县黄山神，姓吴，名女动，称地限食，候官血食，治已得七百二十年。东方蜀山神，姓千，名季举。南方刘山神，姓刘，字伯。西方九铜山神，姓箕，字起阳。北方昆仑山，天之中也，地之母也，神姓汤，字大卿，父子山神，姓周，字仲诸。大毅山神，姓武，字幼文。满车山神，姓傅，字幼思。摔公山神，姓皇，字太初。皖公山神，姓皇，字仲曾。放公山神，姓皇，字符台。潜公山神，姓皇，字幼林。越汉公山神，姓陈，字景元。尼浦山神，姓陈，字少思。西塞山姥，字女胜。樊山姥，字女娥，宫亭本名铜铤山。庐匡君，在中庐，庐君名俗，字君孝。满山君，姓吕，名冀，字叔谿。生时为师，治在娄县南山。柯山君，姓冯，字子夷，叔父故是邯郸，今治在本县西也。”

水神遍布大川四海，亦为人鬼之属。《老子天地鬼神目录》云：“河政公，字青曾，一名有。河上公，字定明。河阳公，字定陵。河阴公，字定胜。河持法公，字少恒。南海公，字少明。北海公，字永昌，一名水昌。东海公，字四易，一名西易。河伯，字端仲，一名崇仲。涛中君，字流相。四水君，字伯行。沟渊君，字泉荆，一名泉棕。水泽君，字扶牲。河仙君，字伯阳，一名河阳。大河使君，字定安。钩河君，字女仓。食河姥，字少首。太河父，字符效。东河胡君，属侍北斗。东海神，姓辱，名牧，主驾飞龙，号曰天帝公，秩万石，得治已七百五十年。西海神，姓冯，名修，主驾小鱼，号曰地太一，秩万石。南海神，姓句，名大，主驾水鲤，号曰地天公，秩万石。北海神，姓河，名伯，主驾蛟龙，号曰地天一，秩万石。益津河侯，姓周，名欧。东海马街君，治在东海中，与河伯共参事东王父。北湖姥，

〔1〕《道要灵祇神鬼品经》引，《道藏》第28册，第385页。

姓帛。孽湖姥，姓皇，字幼女。”〔1〕

至于宋元以来民间广泛信仰的财神赵公明，其前身原来就是鬼主。《女青鬼律》卷六曰：“东方青炁鬼主姓刘，名元达。领万鬼，行恶风之病。南方赤炁鬼主姓张，名元伯。领万鬼，行热毒之病。西方白炁鬼主姓赵，名公明。领万鬼，行注炁之病。北方黑炁鬼主姓钟，名士季。领万鬼，行恶毒霍乱心腹绞痛之病。中央黄炁鬼主姓史，名文业。领万鬼，行恶疮癰肿之病。右五方鬼主，诸欲著名生录为种民者，按此文书，随病呼之，知领鬼姓名，病即差矣。人人各写一通，系身读之，令罹灾害皆消。”〔2〕

这些鬼主盘踞在西蜀青城山，他们“分形变化，混杂人间，布行疫疹，人莫知之。”张陵亲率弟子，“以汉安二年七月一日，佩盟威秘篆，往青城山”，扫荡鬼域龙宫，降伏诸天鬼魔，“遂命五方八部、六天鬼神，会盟于黄帝坛下，使人处阳明，鬼行幽暗，使六天鬼王归于北酆，八部鬼帅领众窜于西域，五行之毒，又戒而释之”。所谓“人鬼分涂”，“夺鬼城幽狱，复为二十四福庭。立二十四阴官，降二十八宿正气，以通地中。”〔3〕李思聪《洞渊集》卷一曰：“天师禀命，入西川行化，降二鬼帅王长、赵升二人于门下，指使夺二十四鬼狱，为福庭，分别昼夜，禁誓鬼神，使宇宙清宁，民保遐寿。”〔4〕他自称“鬼主”，说：“太上开化，不以吾轻贱小人，受吾真法，为百鬼主者，使开二十四治，以应二十四气。置署职篆，以化邪俗之人；黄老赤篆，以修长生。”〔5〕《三天玉堂大法》卷二四亦说：“鬼神之说，盖始以祖天师收六天鬼王、五部鬼帅，乃吹妖散毒之邪人，非阴魄之鬼也。今祖师以收其五部而归正，故总摄瘟司也。但五部之鬼自受祖师誓约之后，归心正道已久，故张元伯以忠信位雷府直符，赵公明以威直充玄坛大将，余皆为酆都丑狱之酋长，皆不复为妖也。”〔6〕原先盘踞在西蜀一带的众鬼部落，纷纷皈依道教，成为张天师的部属，道教的护法。

道教中的人鬼之神甚多，有五斗煞鬼、五方凶神鬼、三天阴阳鬼、五方直符鬼、四方煞鬼、甲子六十日直煞逆鬼、六甲神逆恶主煞神君、山海鬼、五方温鬼、九蛊之鬼、十二月温鬼、十二日温鬼、二十四鬼、三十六鬼等数百种。这些见载

〔1〕《道要灵祇神鬼品经》引，《道藏》第28册，第385、386页。

〔2〕《女青鬼律》卷六，《道藏》第18册，第250页。

〔3〕《历世真仙体道通鉴》卷十八，《道藏》第5册，第204页。

〔4〕《道藏》第23册，第837页。

〔5〕《正一天师告赵升口诀》，《道藏》第32册，第593页。

〔6〕《道藏》第4册，第89页。

于《女青鬼律》的人鬼皆听命于诸神。道士制名敕鬼,“以盟威正一之气、女青鬼律,役使天下邪魅妖祥,助道兴化,勒鬼真名,主者明加切正,使天下道气宣布,邪逆宾伏,子知鬼名姓,鬼自趋走,不敢害人”。〔1〕“今记其真名,使人知之。一知鬼名,邪不敢前,三呼其鬼名,鬼炁即绝,天鬼来下,地鬼并煞。凡鬼皆有姓名,子知三台鬼名,万鬼使令。”〔2〕这种宗教信仰化为民间习俗,千古流传,至今犹存。

在重庆酆都县名山,有被称为酆都鬼城的“地府冥界”,有一组道教的宫观,其中有一座百子殿,殿中塑有送子观音、语忌、敬遗等神,过去妇女们在此祷告祈福,愿得贵子。她们都要求得一张保胎催生符,符上印写的亦是:“语忌敬遗”。传说妇女临产时将符烧化兑水服食即可催生保命。让人惊奇的是,这四个字正是道教中主掌生产的两位鬼名。《女青鬼律》卷四曰:“右二鬼,女临产鬼。女子产生时,呼此鬼名,即不害人。鬼长三寸三分,上下乌衣。”〔3〕汉晋时期民间信仰的人鬼,被道教所吸收,并在更广泛的范围传播,可见影响之深。

在民间信仰中还包括行业职能神的崇拜,传统旧俗极讲究尊师重道。民众家供奉祖宗牌位,题名为“天地君亲师”,其中“师道”列为五尊之一。我国各地的各行业均有供奉“祖师爷”的习俗。这些行业神最初是某一行业中的杰出人物,作出过突出贡献。在行会出现之后,行业神便转化为各种独立行业及其从业人员的保护神。因此行业神崇拜反映了各行业劳动者祈求神保护他们能够安居乐业的心态和愿望。从历史的视野来看,神化行业英雄的使命,更多的不是由儒教,而是由道教担当的。在许多大型的道教宫观里,都建有规格不等的殿堂,供奉着来历不同、职能互异的神仙。而在神仙云集的宫观里,深受百姓尊敬和爱戴的,大概要数那些为百姓建功立德、利济苍生的神灵。这些神灵原本都是人,其中有些是由传说中的英雄人物转化而来,他们常常是某种社会职业或生产技能的创建者。如燧人氏钻木取火,伏羲氏作网罟并做八卦以卜吉凶祸福,神农氏教民稼穡、尝百草以治民之病,这些有功于人类的文化英雄,后来逐渐被神化并演变成行业神。另有一些是随着社会分工的发展出现的行业神,木匠有鲁班,航海有妈祖,读书人尊文昌帝君,武将重关公,纺织业奉黄道婆。这些神灵大多是对历史真实人物的神化。由于他们为百姓的生活安宁、健康幸福

〔1〕《女青鬼律》卷四,《道藏》第18册,第246页。

〔2〕《女青鬼律》卷二,《道藏》第18册,第244页。

〔3〕《女青鬼律》卷六,《道藏》第18册,第247页。

和文化教育做了许多好事,赢得了百姓的尊敬和信仰,于是百姓采用奉祀香火的形式,表达自己的缅怀之情,祝愿他们利济苍生的精神像灯烛香火一样永不熄灭。

除了神化历史人物的行业神以外,道教中还有一些职能神灵,他们与人们社会生活有密切关系,通常是由民间信仰中专司某一方面的神灵转化而来,如社神崇拜,是由原始的氏族神和土地神演变而来的,其中又有土地神与社神之分,社神是国家祭祀的对象,而土地神则越来越地方化。又如起源于古代的城市守护神水庸的信仰,南北朝以后正式以城隍神的身份出现,并逐渐形成正人直臣死后成为城隍神的观念。城隍神不仅守御城池,保障治安,而且主管当地水旱凶吉以及冥间事务。此外,牛王、马王、蚕神、蛇王、青蛙神、虫王、花神等等,大都源于原始的动植物崇拜。自然现象中的风雨雷电、日月星辰等,也在神界有其人格化的代表。与这些自然神灵相区别的,是一些专管人的生老病死、衣食住行和命运的职能神,如瘟神、痘神、灶神、门神、路神等,如主管男女婚姻恋爱的月下老人,主管人寿的寿星以及招财童子、进宝郎君之类。百姓奉祀这样的神灵,通常是自发的精神需要,由于这些崇拜仪式没有血亲关联的障碍,所以能够呈现出高度的相容性,人们既可以信奉社神,祭祀农神,同时也可以给财神烧香叩头。道教在无形中构筑了一个貌似“杂而多端”而实为多元的信仰平台,从而以内在的张力满足了民间百姓的宗教信仰需要。

旧时行业之多,难以确计,俗称三百六十行。每个行业所奉之神,或为祖师,或为保护神,世代相传。其来源复杂,既有佛道尊神,又有民间传统鬼神;人有真实历史人物,也有来自神话传说、小说戏曲的虚构人物。就社会身份而言,包括帝王将相、文人学士、能工巧匠、江湖人物等,十分庞杂。供奉行业神的原因与目的,在于从业者谋生不易,难以掌握自身命运,通过奉祀神灵,企求消灾祈福,获得成功。其产生与祖先崇拜、崇德报功、借神自重的思想有密切关系,在古代对团结和约束同业同帮、激发增强从业者热爱本行业具有重要作用。

据研究,木瓦石匠业以鲁班为祖师,搭棚业以有巢氏、鲁班、华光为祖师,扎彩业以鲁班、吴道子为祖师,油漆、绘画、雕塑业以吴道子、普庵、王维、孙宾、三皇为祖师,金银铜铁锡业供奉老君、窑神、罗煊,烧炭业供奉孙宾、陈爷爷、陈老相公,铸剑业以欧冶子为祖师,玉器业供奉丘处机、白衣观音、周宣王、周灵王,景泰蓝业供奉大禹,笔业供奉蒙恬,墨业供奉吕洞宾,纸业供奉蔡伦,纸店供奉文昌帝君,书坊供奉文昌帝君与火神,梳篦业以赫胥、赫连、皇甫、陈七子、张班、

鲁班为祖师,针业以刘海为祖师,伞业以鲁班妻和女娲为祖师,香烛业供奉关圣、葛仙、黄昆、九天玄女,度量衡业以伏羲、神农、黄帝为祖师,算盘业以孔子为祖师,编织业以鲁班、刘备、泰山、荷叶仙师(鲁班妻)、张班为祖师,蚕丝业供奉马头娘、嫫祖、蚕花五圣、三姑、青衣神伯余、黄帝、张衡、织女、黄道婆等,绸缎商供奉关公、文昌帝君,棉纺业以黄道婆为祖师,成衣业以黄帝、三皇、关公为祖师,靴鞋业以孙臧、黄帝、鬼谷子、达摩、白豆儿佛为祖师,厨业以汉宣帝、灶君、彭祖、易牙、詹王、雷祖、关公、诸葛亮为祖师,酒业供奉杜康、仪狄等。这些行业神多为历史人物,后被道教神化,并深入民间,享受民众、业者的拜祀供奉。

从民间来,到民间去,这是道教吸收民间俗神,再加以改造、神化后,复又回归于民间,受到民众广泛信仰的历史图景。以下这些人神的演变,恰好展示了这一历史的过程。

黄河神,又称“河神”、“河伯”。为古代最有影响的河流神。殷朝建立,立有河神庙,河神祭祀十分重要,且有人祭现象。河伯名冯夷,始见于《庄子》、《楚辞》等典籍。据干宝《搜神记》卷四载:“弘农冯夷,华阴潼乡堤首人,八月上庚日渡河溺死,天帝署为河伯。”〔1〕魏晋以后,道教对民间诸神广为吸收,纳入其神仙体系,河伯被视为得道成仙的仙官。陶弘景《真灵位业图》将其列在太清右位。

土地神,又称“土地爷”、“土地公”、“土地”、“福德正神”。先民封土为社,祭之以求五谷丰登。《孝经纬》载:“社者土地之神,能生五谷。”“社者,五土之总神。土地广阔,不可遍祭,故封土为社而祀之,以报功也。以句龙生时为后土官,有功于土,死配社而食。”〔2〕秦汉以后,统辖天下土地之社神演化为国家专祀之神,即“后土皇地祇”,地方社神则成为土地神,为民俗广为崇奉,且遍设土地庙。土地神信仰被吸收到道教中后,成为道教神谱中的小神,道书称其为“土翁神”,其造型通常为穿袍戴帽的白发老翁,或配以“土地奶奶”,即“土母神。”旧时民间多于春秋二季设“社日”,祭祀土地神。

风伯亦称“风师”、“箕伯”、“飞廉”,为司风之神,风伯信仰久远。《周礼》曰:“风师者,箕星也。”《吕氏春秋》曰:“风师曰飞廉。”唐宋以后,风伯曾为女神,称“风姨”、“风后”,但以星神形象为常,称风伯。《三教源流搜神大全》称其身似

〔1〕 车吉心总主编:《中华野史》第1册,泰山出版社2000年版,第742页。

〔2〕 〔日〕安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》中册,河北人民出版社1994年版,第970页。

鹿，首似酒杯，有角，尾似蛇，大小与豹同。^{〔1〕}《集说诠真》称风伯为白发老者，右手执扇，左手持轮，若扇轮状，名为“风伯方天君”。

电母，俗称“闪电娘娘”、“金光圣母”。为道教神系中司掌闪电的女神。在早期民间信仰中，雷神兼司闪电，故雷公造型有两目如镜。后来雷公、电母分职。雷神曾给予她两面雷电镜，为雷神发雷灭邪时照明。清代民间将电母塑为容貌端雅的女子，两手各执镜，号为“电母秀天君”。

雨师，司雨之神。西周以来，对雨神的祭典历代不辍。汉时以北方之神玄冥为雨师。《风俗通义·祀典》曰：“雨师为玄冥。”或以太白之精下为雨师。而魏晋时有道教仙人赤松子为雨师之说。《搜神记》卷一曰：“赤松子者，神农时雨师也。服冰玉散，以教神农，能入火不烧。至昆仑山，常入西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛时，复为雨师，游人间。今之雨师本是焉。”^{〔2〕}《历代神仙通鉴》则把赤松子附会为能化为赤龙、随风上下的神，被元始天尊封为雨师。《三教源流搜神大全》把汉时传说在雨前起舞的神鸟商羊称为雨师，商羊有一只爪子，“能大能小，吸则溟渤，雨师之神也”。^{〔3〕}《集说诠真》称雨师为乌髯壮汉，左手持盂，内盛一龙，右手若洒水状。后世塑像多以此为蓝本。

雷神，亦称“雷公”、“雷师”。民间对雷神信仰由来已久，并视其为天意的代言。《史记·殷本纪》：“武乙无道，暴雷震死。”《神异记》曰：“八方之荒，有石鼓，其径千里；撞之，其音即雷也，天以此为喜怒之威。”^{〔4〕}道教吸收了雷神信仰，并被赋予主天之祸福、司人之生杀的职权。雷神造型仍是人兽相杂的力士之容，面赤如猴，吻突如喙，爪利如鹰，一手操捶斧，一手持楔凿，作欲击之状。

门神，专司门户守卫之神。旧时人家贴于门户之上，以辟邪驱鬼，禳灾迎福。门神起源很早，周代即有祭门之风俗。《礼记·祭法》载，门祀为大夫三祀之一。其信仰流行于汉代，最初为神荼、郁垒，因其有权鬼之术，遂被奉为门神，以求驱鬼辟邪，举家平安。此后门神信仰愈来愈广泛，门神种类亦趋繁多，或为神话人物，或为朝中勇士，或为道教仙真，因时因地，各有不同。

财神，民间财神信仰广泛，财神众多，不同时代、不同地区各有所尚。从历

〔1〕《藏外道书》第31册，第820页。

〔2〕车吉心总主编：《中华野史》第1册，第736页。

〔3〕《藏外道书》第31册，第821页。

〔4〕《太平御览》卷一三引。

史上看,出现过的财神有比干、范蠡、赵公明、关公、柴荣、五显财神、财公财母、和合仙官、利市仙官,又有文昌帝君、沈万三以及财神使者等诸多名目。而信仰最广泛的是玄坛赵公明、范蠡和五显财神。宋代以来财神信仰极盛,当时道教大量吸收民间祠祀,财神信仰遂被纳入道教,所奉财神均与道教有关,有的本来就是道教之神,如赵公明,干宝《搜神记》载其原为督鬼三将军之一,上帝曾命其督鬼卒降临下界取人。《三教源流搜神大全》称其为“皓廷霄度天慧觉昏梵气”所化生,主北方之气,奉天帝之命,遂被奉为财神。部下有八王猛将,以应八卦。有六毒大使者,以应天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、时煞。有五方雷神、五方神兵,以应五行。有二十八将,以应二十八宿。有天和地合二将,以象征天门地户之阖辟。有水火二营将,以象征春生秋煞之往来变化。神通广大,能驱雷役电,呼风唤雨,除瘟祛疟,保病禳灾;聚讼冤狱,能公平裁断;买卖求财,能使之宜利和合,祈之无不灵验。上天多有加封,号为“高上神霄玉府大都督”、“五方之巡察使”、“九州社令都大提点”、“直殿大将军”、“二十八宿都总管”、“上清正一玄坛飞虎金轮执法赵元帅”。〔1〕另一位文财神是春秋时代越国的范蠡,又称陶朱公,本为越王勾践之大臣。曾助勾践打败吴王夫差,成就霸业,后改名易姓,浮海隐于齐地,事农经商,曾三次发财,均布施净尽。后又理财致富。定居陶邑,自号陶朱公。财神信仰广布民间,形成“迎财神”、“祭财神”等重要的民俗活动。

灶神,亦称“司命灶神”、“灶君”、“灶王”,为掌管饮食之神。汉代以来,无论宫廷或民间,信仰极为普遍。晋代以后,相传又尊为天地督察史。唐段成式《酉阳杂俎》卷十四云:“灶神名隗,状如美女。又姓张,名单,字子郭,夫人字卿忌,有六女,皆名察治。常以月晦日上天,白人罪状,大者夺纪,纪三百日;小者夺算,算一百日。故为天地督使,下为地精。己丑日出,卯时上天,禺中下行署,此日祭得福。其属神有天地娇孙、天地大夫、天地都尉、天地长兄、硃上童子、突上紫宫君、太和君、玉池夫人。”〔2〕《东厨司命灯仪》曰:“灶神职重,秉下民倚伏之权。在天为七元之使者,递日奉万事于宸庭。一灶各立一名,五方或称五帝,群分部属,迭主阴阳,虽善善恶恶,均在修为,然是是非非,必恭纪录。”〔3〕《太上灵宝补谢灶玉经》又称灶神为“种火老母”,是奉元始天尊之命,下界监察人间的,曰:“昆仑之山,有一老母,独处其中。天尊曰:惟此老母是名种火之母,能上通

〔1〕《藏外道书》第31册,第772页。

〔2〕车吉心总主编:《中华野史》第2册,第915页。

〔3〕《道藏》第27册,第11页。

天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为天帝，在人间乃为司命。又为北斗七元使者，主人寿命长短、富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅，十二时辰，普知人间之事。每月朔日，记人造诸善恶及其功德，录其轻重，夜半奏上天曹，定其簿书，悉是此母也。”〔1〕正因灶神有如此大的权威，旧时人们都勤加祭祀。

马头娘，为古代蚕神。蚕神信仰起源较早。《山海经》将其描述为据树吐丝之女子。据《搜神记》卷十四载，马头娘为太古时人，时逢战乱，父从征多年未归，因思父，遂戏马曰，若能迎父还，当嫁之。马脱缰而去，数日后载父归。后因食言遭马忌恨和攻击，其父怒而杀马，剥皮悬于院中，女偶过之，马皮突然飞跃，卷女飞行而去，栖于树间，找到她时已化身为蚕，食桑吐丝，为人间造衣。〔2〕此后，传说在民间广为流传，百姓据此为之塑像，奉为蚕神，道教遂将此传说的马头娘娘衍化为道教神明，称为“九天仙宾”。于是各地道观中多塑其像为披马皮之女子，称其为马头娘，用以祈祀蚕桑。杜光庭《墉城集仙录》卷六云：“其冢在（蜀）什邡、绵竹、德阳三县界，每岁祈蚕者，四方云集，皆获灵应。蜀之风俗，诸观画塑玉女之像，披以马皮，谓之马头娘，以祈蚕桑焉。”〔3〕旧时除四川有蚕神庙外，其他省区也有蚕神庙祀马头娘。明田汝成《西湖游览志》卷十云：“北高峰，石磴数百级，山半有马明王庙，春月，祈蚕者咸往焉。”〔4〕道教又称其为“玄名真人”所化。《太上说利益蚕王妙经》云：“有一真人名曰月净，上白天尊曰：今见世间人民苦乐不均，衣无所得，将何救济？天尊悯其所请，乃遣玄名真人化身为蚕蛾，口吐其丝，与人收什，教其经络机织，裁制为衣。”〔5〕据此，蚕神不仅管蚕桑，还管机织成衣之事。

厕神，亦称紫姑，中国古代传说中的司厕之神。刘敬叔《异苑》卷五曰：“世有紫姑神。古来相传，云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。祝曰：子胥不在，是其婿名也。曹姑亦归，曹即其大妇也，小姑可出戏。捉者觉重，便是神来。奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳躩不住。能占众事，卜未来蚕桑。又善射钩，好则

〔1〕《道藏》第6册，第248页。

〔2〕车吉心总主编：《中华野史》第1册，第759页。

〔3〕《道藏》第18册，第196页。

〔4〕《四库全书》本。

〔5〕《道藏》第6册，第249页。

大舞,恶便仰眠。”〔1〕《荆楚岁时记》云:正月十五日迎紫姑,以卜将来蚕桑,并占众事。旧时民间对紫姑神的信仰很普遍,许多地方都有迎紫姑的活动,不过迎请的方式各不相同。五代徐铉《稽神录》卷六云:“会正月望夜,时俗取饭箕衣之,衣服插著为嘴,使画粉盘以卜。”〔2〕宋张世南《游宦纪闻》卷三云:“请紫姑,以箸插筲箕,布灰桌上画之。”〔3〕清施鸿宝《闽杂记》云:“闽俗,妇女多善扶紫姑神。上诸府则在七月七日,称为姑姑,下诸府则在上元夜,称为东施娘。又下(诸)府未字少女,多于是日潜揭门前所贴春联,于紫姑前焚之,以为他日必得读书佳婿。”〔4〕

开路神,即方相。又名“险道神”、“阡陌将军”。民间丧葬时,专司为灵柩开道。方相传说起源久远。《三教源流搜神大全》曰:“开路神君,乃《周礼》之方相氏也。相传轩辕黄帝周游九垓,元妃螺祖死于道,召次妃好如监护,因置相以防夜,盖其始也。俗名险道神,一名阡陌将军,一名开路神。”〔5〕方相驱鬼成为通行的宗教仪式。故《周礼》以方相为官名,专掌驱鬼之仪式:“方相氏掌蒙熊皮,黄金四目,玄衣朱裳,执戈扬盾。”其职司一为帅百隶驱除疫鬼,以索室驱疫;一为大丧之时,为柩先导,为其开路,为开路神。

王灵官,亦称“灵官王元帅”、“豁落火车王灵官”、“玉枢火府天将王灵官”、“隆恩真君”。为道教的护法神。据道经所言,王灵官本名王善,宋徽宗时淮阴地方奉祀的小神。后萨守坚真人烧了他的庙宇,于是他怀恨在心,暗中追随十二年,欲其失戒而施行报复,但终不能得,遂诚心归降萨守坚。《搜神记》卷二曰:萨守坚至龙兴府江边濯足,见水中有神影,方面黄巾金甲,左手拽袖,右手执鞭。“真人曰:尔何神也。答曰:吾乃湘阴庙神王善,被真人焚吾庙后,今相随一十二载,只候有过则复前仇。今真人功行已高,职隶天枢,望保奏以为部将。真人曰:汝凶恶之神,坐吾法中,必损吾法。庙神即立誓,不敢背盟。真人遂奏帝授职。”〔6〕玉皇大帝封其为“先天主将”,主司天界、人间纠察之职。这位赤心忠良的王元帅,后来便成为整个道教所尊奉的护法神,镇守在几乎所有的道教宫观。后其声名日显,广泛流布民间。

〔1〕车吉心总主编:《中华野史》第1册,第818页。

〔2〕车吉心总主编:《中华野史》第3册,第244页。

〔3〕《笔记小说大观》第7册,江苏广陵古籍刻印社1983年版,第358页。

〔4〕车吉心总主编:《中华野史》第5册,第2822页。

〔5〕《小方壶斋舆地丛钞》第九帙。

〔6〕《道藏》第36册,第267页。

关帝,即关羽,又称“荡魔真君”、“伏魔大帝”、“关圣帝君”、“地祇馘魔关元帅”、“酆都朗灵馘魔关元帅”、“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”,简称“关帝”,俗称“关公”、“关老爷”。关帝信仰是由三国时蜀国名将关羽衍化而来。因与吴国作战而死,追谥为壮缪侯,并立祠以祀。北宋徽宗时,因张虚靖天师召请,禳除澥池之蛟怪并显圣于帝前,封为“崇宁至道真君”,遂被道教奉为护法将军。南宋宣和年间又封武安王,配祀武成王姜太公。元时封王,即“显灵义勇武安英济王”。明万历年间,封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”。至清代,尊崇更甚,顺治皇帝封其为“忠义神武灵佑仁勇威显护国保民精诚绥靖祐赞宣德关圣大帝”。明清以来,关帝信仰已不囿于教门,既列入国家祭祀要典,又为民间供奉之神。关圣帝君既是武神,又是财神,具有司命禄、佑科举、治病除灾、驱邪辟恶、诛罚叛逆、巡察冥司、庇护商贾、招财进宝之职能,且法力无边,关帝成为人神之首,称为武圣,与文圣孔子比肩,而民间各行各业,对其顶礼膜拜又甚于孔子。近代哥老会、青红帮特别敬祀关帝,江湖上结义弟兄,亦必于关帝前顶礼膜拜,焚表立誓。关帝信仰如此普遍,关帝庙数不胜数,清朝初年,已遍及天下,且名称不一,常见之名有关帝庙、关圣庙、关王庙、关圣帝庙、老爷庙。赵翼《陔馀丛考》卷三五曰:“继又崇为武庙,与孔庙并祀。本朝顺治九年,加封忠义神武关圣大帝。南极岭表,北极寒垣,凡儿童妇女,无有不震其威灵者。香火之盛,将与天地同不朽。”今在台湾,关帝又被称为“伽蓝爷”、“恩主公”,庙宇众多,备受尊崇。

灵官马元帅,又称“华光大帝”、“华光天王”、“马天君”等,道教护法元帅之一。传其姓马,名灵耀,因其有三眼,故民间谓之为“马王爷三只眼”。据《三教源流搜神大全》卷五称,原是至妙吉祥化身,以五团火花投胎于马氏金母,面露三眼,因讳三眼灵光。“生下三日能战,斩东海龙王,以除水孽。继而盗紫微大帝金枪,而寄灵于火魔王公子为子,手书左灵右耀,复名灵耀。而受业于太惠尽慈妙乐天尊,训以天书,凡风雷龙蛇馘鬼安民之术,靡取不精。乃授以金砖三角,变化无边。遂奉玉帝敕,以服风火之神,而风轮火轮为之使;收百加圣母,而五百火鸦为之用;降乌龙大王而羽之翼,斩扬子江龙而福于民。屡历艰险,至忠也。帝授以左印右剑,掌南天门事……玉帝以其功德齐天地,而敕元帅于玄帝部下,宠以西方,领以□下。民妻财子禄之祝,百叩百应,虽至巫家冤枉祈祷之宗,悉入其部,直奏天门,雷厉风行焉。”〔1〕《道法会元》卷二二四曰:“正一灵官

〔1〕《藏外道书》第31册,第791页。

马胜,三头九目,六臂,兰身,两手火铃、火索,两手金枪、金砖,两手斗诀,仗剑,青面,赤须,竖红发,蹙金罗帽,绯抹额,绛袍,金甲,玉束带天带,绿吊敦靴,足踏火轮,白蛇绕轮,中吐火。背负火瓢,火鸦万群,部领十二员副将,乃南方火帝也。”〔1〕故民间又奉其为火神祭之,传其生日为农历九月二十八日。

温琼元帅,又称“温太保”。他与华光大帝、赵公元帅、关圣帝君统称为四大元帅。相传其为浙东温州平阳县人,字子玉。其母张氏梦“南方日轮”而有娠,遂生太保。长大有志,武勇敢为,时随唐朝郭子仪出战平盗,身为先锋,白刃未尝伤体。后入泰山东岳庙供职,精进三年,化为岳府太保,“岳帝遂诏为地府冥司急取人案大典者,人之生死,皆由所掌”。〔2〕因助叶法善降魔,而名震西蜀。《东岳温太保考召秘法灵文序》曰:“西蜀叶天师借岳兵,收管瘟疫之鬼,太保现身,叙说乃事,愿与擒捉,救病安民,蜀民不经月,皆获痊愈。”对温太保的信仰遂流布南方各地,并谓温太保因降魔斩妖之伟功,“虚靖保奏琼为助法翊灵昭武大使太保,以酆都肃杀马、黑马三千人付统领,以听驱使”。并直隶于“玄帝阙下,则天神地祇俱归敬矣”。〔3〕《三教源流搜神大全》卷五曰:“积力阴功,受玉帝敕旨,封为亢金大神,又封为翊灵昭武将军马都部署,赐以玉环一握,琼花一朵,金牌一面,内篆无拘霄汉四篆,左手执玉环,右手握铁铜,有事出入天庭朝奏。又奉帝旨,令下五岳,为岳府猛将,众神之宗,岳班之首,唯帅能拜金阙,巡察五岳。累朝封爵,血食于温州,东嘉之民,敬而畏之。”〔4〕民间有谚曰:“能捉西天释迦佛,难当东岳温都巡。”〔5〕后被列为东岳十太保之一,故又称“温太保”。民间祀其庙者,以温州忠靖王庙最为著名。

妈祖,亦称“天上圣母”、“天纪”、“天后”、“天后娘娘”。原名林默,为莆田宋都巡检林愿之女。生而灵异,能预言祸福,善治病救人。成年后漂泊海上,不知所终。民间传说妈祖身着朱衣,于海上显灵,救人危厄。宋代以后,便为沿海百姓供奉。《咸淳临安志》卷七三《顺济圣妃庙》条引丁伯桂所作《庙记》曰:“莆阳湄洲林氏女,少能言人祸福,歿,庙祀之,号通贤神女,或曰龙女也。莆海有堆,元祐丙寅(1086)夜现光气环,堆之人一夕同梦曰:我湄洲神女也,宜馆我。于是有祠曰圣堆。宣和壬寅(1122),给事路公允迪载书使高丽,中流震风,八舟沉

〔1〕《道藏》第30册,第392页。

〔2〕〔3〕黄公瑾:《地祇上将温太保传》,《道藏》第18册,第91页。

〔4〕《藏外道书》第31册,第792页。

〔5〕黄公瑾:《地祇上将温太保传》,《道藏》第18册,第94页。

溺，独公所乘，神降于橈，获安济。明年奏于朝，锡庙额曰顺济。绍兴丙子（1156）以郊典封灵惠夫人。”〔1〕从此以后，妈祖救助航海船只的传说，历代不绝。宋徽宗曾特敕封其为“顺济夫人”，元世祖封其为“护国明元妃”，遍设天妃庙，以佑航运。清康熙则封其为“昭灵显应仁慈天后”，列入国家祀典。明清以来，妈祖庙相继出现在东南亚、日本、朝鲜等地。其香火在台湾、香港尤盛。据载，郑成功收复台湾后，改荷兰人的基督堂为妈祖庙，当地人称之为“开台妈”。清代时，妈祖庙已遍及台湾岛。农历三月二十三日和九月九日分别为妈祖生日和升天日，是日前往湄洲岛妈祖庙寻根祭祖者，络绎不绝。

临水夫人，又称“顺懿夫人”、“大奶夫人”、“临水陈夫人”、“陈夫人”。为福建奉祀之女神，信仰集中于福建一带。该神掌除蛇妖，又能催生助产，故妇女事之尤勤。据《三教源流搜神大全》载，夫人名陈靖姑，福建古田临水村人。父谏议，拜户部郎中。母葛氏，兄陈二相，义兄陈海清。相传唐代中叶，蛇妖据临水村之灵气洞穴，兴灾食人，乡人为之立庙，每年重阳送童男童女各一人，使不为害。后观音菩萨路过，剪一指甲，化金光投胎葛氏腹中，遂化生夫人。年十七时，入闾山学法，得受驱雷破庙罡法，遂还乡将蛇妖斩为三截，为乡人剪除蛇患，后唐王后难产，夫人又以法催下太子，遂敕封为“都天镇国显应崇福顺意大奶夫人”，建庙古田，以镇蛇母不得为害。由此，其法大行于世，专保童男童女，催生护幼，妖不为害。同治《丽水县志》卷十三云：“顺懿庙在太平坊鹤鸣井者，香火尤盛。凡求子者，必赴庙虔祷。儿生，自洗儿及弥月、周岁，必设位于家，供香火。招瞽者唱夫人遗事，曰‘唱夫人’。每岁上元前二日，司事择妇人福寿者数人，为夫人沐浴更新衣。次日平明升座，各官行礼。士女焚香膜拜，络绎不绝。至夜，昇夫人像巡行街市，张灯结彩，鼓吹喧阗。小儿数百人，皆执花灯跨马列前队，观者塞路。至元夕，南国管痘夫人出，亦如之。”〔2〕故旧时福建和台湾民众多以为之地方守护神和送子娘娘，立庙奉祀之。现台湾有多座临水夫人庙，以在台南市者香火最盛。信奉者多为福州籍民。传说正月十五日为神诞日，是日庙中举行祭典，十分隆重。

药王，据李调元《新搜神记》载，药王有三。一为扁鹊。据《史记》载，历史上的扁鹊为战国时代渤海郡人，姓秦，名越人。曾受异人医术，在齐、赵行医，医道

〔1〕《四库全书》本。

〔2〕《藏外道书》第18册，第641页。

超绝,人以扁鹊称之。相传其倡脉学,能内见五脏,知症结之所在,尤善妇科、五官科和小儿科等。后世将其衍化为神,任黄帝太医,传黄帝《素书》,河间任丘有扁鹊墓和药王祠,病者往祷之。郑州北有药王庄,传为扁鹊故里,有药王庙,专祀扁鹊为药王神,常于四月二十八日祀之。宋时封为“灵应侯”,后又封为“神应王”。道教尊其为“灵应药王真君”,为之写经书《元始天尊说药王救八十一难真经》,曰:“扁鹊为神最灵,积功无量,敕封灵应药王真君。玄默通乎天地,妙用动乎鬼神,普济群生,名传天下。有救八十一难真经,当传世人流通看诵。”〔1〕奉祀扁鹊的药王庙,以其故里河北任丘之庙为最早。明朱国祯《涌幢小品》曰:“州土城无门扉,相对如阙,中有药王庙。王即扁鹊,州人也,封神应王。神庙玉体违和,慈圣皇太后祷之,立奏康宁。为新庙,建三皇殿于中,以历代之能医者附焉。”〔2〕一为唐代道士孙思邈。京兆华原人。七岁就学,日诵千余言,博通百家,兼好佛典,尤善老庄。长期隐居终南山,修炼行医。太宗屡次征召,固辞不就,于山林终其一生。擅长阴阳术数,在道教养生和医学方面多有建树,被尊为药王,其隐居之山亦被称为药王山。北宋时封为“妙应真人”,后人立庙塑像,奉祀不辍。明末清初有许多传说流传民间,其救白蛇,得成药王的故事,见于《药王救苦忠孝宝卷》,并为人熟知。旧时药坊多奉其为神,且于四月二十八日举行药王会,以示敬奉。祀孙思邈之药王庙,以其故里陕西耀县孙家原村之庙为最早。据清雍正《陕西通志》载,各州县多有孙真人庙。清光绪《山西通志》卷一六四等载,洪洞县、永乐州皆有孙真人庙,称“安乐庙”;卷一六六载,猗氏县亦有孙真人庙,则称“药王庙”。一为韦慈藏。唐景龙中光禄卿,以医术知名,被称为药王,享祀于三皇庙中。道教典籍又称药王为韦古,字老师,西域天竺人,后入京师,医道高超被称为药王。唐时除此韦慈藏外,另有韦善俊、韦古道,亦被世人称为“药王”,见《续仙传》、《列仙全传》、《茶香室丛钞》。

明清时期,各地虽仍有单祀扁鹊或孙思邈之药王庙存在,但京师和其他一些地方的药王庙,则改建为历代名医的群祀庙了。明刘侗、于奕正《帝京景物略》卷三云:“天坛之北药王庙,武清侯李诚铭立也。庙祀伏羲、神农、黄帝,而秦汉来名医侍。伏羲尝草治砭,以制民疾。厥像蛇身麟首,渠臂达掖,珠衡,骏毫翁鬣,龙唇龟齿,叶掩体,手玉图,文八卦。神农磨唇,鞭芟察色,嗅尝草木而正

〔1〕《道藏》第34册,第741页。

〔2〕《笔记小说大观》第13册,第139页。

名之病症四百,药正三百六十有五,爰著《本草》,过数乃乱。厥像弘身牛颐,龙颜大唇,手药草。黄帝咨于岐、雷而《内经》作,著之玉版。厥像附函挺朵,修髯花瘤,袞冕服。左次孙思邈,曾医龙子,出《千金方》乎龙藏者。右次韦慈藏,左将一丸,右蹲黑犬,人称药王也。”〔1〕

黄大仙,我国东南沿海尤其是港澳地区民间信奉的地方神。据《金华府志》载,黄大仙是晋代人,名黄初平,号赤松子。后在放羊时随道士到金华山洞中修炼。其兄初起遍访初平下落,四十年后才在山洞中相见。昔日的羊群已化作满山白石,但初平一声呵斥,石头皆立即变成绵羊。初起惊异万分,神慕其弟之功法,也立志修道。从此,留在山洞,随弟一同修炼,不食人间烟火,日以松籽、茯苓果腹,终于得道成仙。因其为民除害兴利,泽被一方,民众遂为他在金华山修建起黄大仙祠,又名赤松观,世代供奉,此后各地凡信奉黄大仙者,皆以金华为“仙乡”,以赤松观为“祖庙”。其分庙则遍布东南沿海一带,以至东南亚及美国。其中香港黄大仙庙,就是最著名的一座寺庙,信仰者云集,香火炽盛。

清水祖师,福建闽南地区最受崇拜的民间神祇之一。其庙宇及信徒遍布海峡两岸和东南亚一带。祖师姓陈名普足,福建永春小姑乡人,生于宋庆历七年(1047),卒于建中靖国元年(1101)五月十二日,享年五十五岁。普足幼时出家大云寺,长结庵高泰山,师事大静山明禅师。后移庵往麻章,为众祈雨,无不应验。北宋元丰六年(1084),安溪大旱,乡人前往永春请普足为众求雨。普足应请而往,“比至,雨随沾足”,民众欢呼雀跃。于是遂迁室蓬莱山居修,名清水岩,故此普足以清水祖师扬名。清水祖师最初只是安溪人的信仰,后因传其灵验无比,附近的南安、永春、惠安、泉州、龙溪、古田、德化民众,也纷纷来向清水祖师请求祈雨、治病、驱蝗,并受到其恩泽佑护。于是,清水祖师的信仰范围不断扩大,及至福建、浙江、台湾。在台湾,清水祖师之信仰十分流行,1930年,全台寺庙调查时,清水祖师庙就有83座之多,目前则已发展到98座。

碧霞元君,全称为“东岳泰山天仙玉女碧霞元君”,民间俗称为“泰山奶奶”。东岳大帝之女。汉时已有泰山神女的故事,并雕刻神女石像,在泰山极顶修建玉女池以奉祀。宋真宗时下令疏浚该池,用白玉重雕玉女神像,命有司建祠并更名为“昭真祠”,遣使致祭,号为“圣帝之女”,封“天仙玉女碧霞元君”。明朝时,将昭真祠又更名为“灵应宫”,后又扩建,增大规模,为碧霞宫。赐号“碧霞元

〔1〕《帝京景物略》,北京古籍出版社1983年版,第100页。

君”。道教认为元君乃应九皇而生,受玉帝之命,证位天仙,统摄岳府之神兵天将,并照察人间一切善恶之事。相传碧霞元君神通广大,保佑农耕、经商、旅行、婚姻,能疗病救人,尤其能使妇女生子,儿童无恙。近代北方地区信仰极盛,至今尚有人不辞劳苦登上泰山绝顶,许愿还愿,向其祈祷,香火不断。道书里有《泰山宝卷》流布民间,叙述泰山娘娘的圣踪灵迹。

瘟神,又称“疫神”、“瘟鬼”、“疫鬼”。民间传说中为主管散布烈性、急性传染病的神祇。其传播的疾病来势凶猛,后果严重,常人无能为力,遂起恐惧之心,奉若神明,祈其开恩,瘟神的崇奉于是流行。东汉蔡邕《独断》记载:“颡项氏有子,生而亡去为鬼,居江水为瘟鬼。”《素问》则说:“五疫之至,皆相染易。”故后世的瘟神多为五位。《三教源流搜神大全》载,隋文帝开皇十一年(591)有五瘟神见,人间大瘟,皇帝乃立祠,封其为将军,此即五瘟神的传说。据称后匡阜真人游江南,将五瘟之神收为部将。隋唐之际,民间常于五月五日祭祀瘟神,以求祛病免灾。送瘟神之事,历代均有。旧时江南各地,有纸船明烛送瘟神之俗。《道藏》中收有多种御瘟、断瘟、辟瘟的经书。

以上这些民间信仰的俗神,他们的神迹与事迹均被收载于道书之中,从而成为道教之神。类似的神灵还有许多,等待着我们去寻觅,以便能清晰地了解道教神灵与民间俗神互动关系。

二、诸神圣诞与岁时民俗

诸神的圣诞,指道教神灵的生日。旧时道教宫观中循例设醮庆贺,也常由之引发该神庙邻近地区民众的进香祭赛,久之成为一方民俗,成了道教界和民间共庆的宗教节日。道教是多神教,在发展中又常吸收朝廷祀典之神及民间神祇进殿堂,其神圣诞的数量和因之进行的宗教和民俗活动十分繁多,故常有专书载明其神灵生日日期,以备查考。据《诸神圣诞令节日期》所载,道教神灵圣诞日如下:

正月:初九日玉皇上帝圣诞,十三日刘猛将圣诞,十五日上元天官圣诞。二月:初二日土地正神圣诞,初三日梓潼帝君圣诞,十五日太上老君圣诞。三月:初三日真武上帝圣诞,十五日赵元帅圣诞,祖天师圣诞,十八日后土娘娘圣诞,二十日子孙娘娘圣诞,二十三日天妃娘娘圣诞,二十八日东岳圣诞。四月:初四狄梁公圣诞,十八日紫微大帝圣诞,二十八日药王圣诞,顶上娘娘圣诞。五月:

初五日温元帅圣诞,初七日朱太尉圣诞,十一日都城隍圣诞,十二日炳灵公圣诞,十三日关王圣诞。六月:十三日井龙王圣诞,二十三日南方火神圣诞,王天君圣诞,马神圣诞,二十四日九天应元雷声普化天尊圣诞,雷祖圣诞,关王圣诞。七月:十五日中元地官圣诞,灵济真君圣诞,十八日王母娘娘圣诞,十九日殷太岁圣诞,二十一日普庵祖师圣诞。八月:初三日灶君圣诞,初三日、二十七日北斗圣诞。九月:初三日五瘟圣诞,初九日葛仙翁圣诞,蒿里圣诞,十七日增福财神圣诞,洪恩真君圣诞,二十三日萨祖师圣诞,二十八日马元帅圣诞,五显灵官圣诞。十月:初三日三茅真君圣诞,初六日天曹诸祠、五岳五帝圣诞,十五日下元水官圣诞。十一月:十一日太乙救苦天尊圣诞,十九日日光天子圣诞,二十三日张仙圣诞。十二月:二十七日十帝阎君圣诞。^{〔1〕}这一记载截止于明代,后来实际又有增加,而且有些地区性的神诞也没能够都收集进去。一般认为在圣诞日建醮、诵经,功德倍于常时,故甚为重视。其民俗活动常以祀该神的宫观庙宇为核心,行祭赛该神、建会、神道出巡等活动。

这些神的圣诞日期,除少数几个实有其人可以查考外,多出於传说。清姚鼐《铸鼎余闻》卷一《诸神生日》条引宋王逵《蠡海集》云:“神明圣诞各以义起者也。玉帝生于正月初九日者,阳数始于一而极于九,原始要终也。元帝生于三月三日,一生二,二生三,三生万物,水之气天一至三而始盛也。”^{〔2〕}道教循为故例,民间也相沿成俗,奉事惟谨,不敢错过日期。在民间传播的一些劝善书如《玉历至宝钞》也都附有诸神圣诞日期,供民众备考。

诸神圣诞的庆典活动在民间的影响,视其神道的地位及与民众生活的关系而异,有的尊神地位崇高,如老君、玉皇、九皇、关帝、东岳大帝、吕祖等,其圣诞的民俗活动遍于全国;有的神道与民众生活关系密切,如城隍、土地、灶君等,其生辰的庆贺活动,也久传不衰。有的神祀主要偏于一地,影响民俗也限于该地域,如五圣盛于江南,杨泗将军影响在长江中下游。但有些原为地方神祀,由于历史原因,也曾走向全国乃至海外,其圣诞民俗活动也渐次扩大范围。如原为福建莆田的妈祖即是显例,由于诸神地位在民众心目中常有升降,其庆贺诞辰的民俗活动规格也常有变动。下面列举一些神真的圣诞,以见其概貌。

〔1〕《道藏》第36册,第317页。

〔2〕《藏外道书》第18册,第563页。

灌口二郎神诞辰。为农历六月二十四日。二郎神传为李冰之子,因协助父亲治水有功,血食于灌口。原为地方神,宋以后神庙建于全国各地。其生日时道观例有庆典,民间也举行祭赛活动。北宋开封的二郎神生日庆贺十分隆重、热闹,成为诸种民间文艺大会串的日子。孟元老《东京梦华录》卷八载:“六月六日崔府君生日,二十四日神保观神生日,六月六日州北崔府君生日,多有献送,无盛如此。二十四日州西灌口二郎生日,最为繁盛,庙在万胜门外一里许,敕赐神保观,二十三日御前献送后苑作与书艺局等处制造戏玩,如球杖、弹弓、弋射之具,鞍辔、衔勒、樊笼之类,悉皆精巧,作乐迎引至庙,于殿前露台上设乐棚,教坊钧容直作乐,更互杂剧舞旋。太官局供食,连夜二十四盞,各有节次。至二十四日,夜五更争烧头炉香,有在庙止宿,夜半起以争先者。天晓,诸司及诸行百姓献送甚多。其社火呈于露台之上,所献之物,动以万数。自早呈拽百戏,如上竿、趯弄、跳索、相扑、鼓板、小唱、斗鸡、说诨话、杂剧、杂扮、商谜、合笙、乔筋骨、乔相扑、浪子、叫果子、学像生、倬刀、装鬼、研鼓、牌棒、道术之类,色色有之,至暮呈拽不尽。殿前两幡竿,高数十丈,左则京城所,右则修内司,搭材分占上竿呈艺解,或竿尖立横木列于其上,装神鬼,吐烟火,甚危险骇人,至夕而罢。”〔1〕吴越等地,此项习俗一直沿袭至清。至于二郎神所在的蜀地灌县,是日祭赛的活动,素为人所重视。宋张唐英《蜀梼杌》卷下中记述王衍、孟旭时期一再奉祀灌口神盛装甲胄,巡游川北的景象,而川民祭祀灌口二郎神的规模更是可观,盛装戎饰,教坊俳優作灌口神队,有“战斗之象”,且常挟风雨而来至,气势不凡。据《灌县乡土志》所言,唐宋时蜀民以羊祀二郎神,庙前江际皆屠宰之家。每到春秋两季夏收和秋收以后,除了地方官方的祭祀外,川西数十县民众,纷纷牵着羊,背着香烛,络绎不绝地来到灌县二王庙,敬献祭祀品,祈求保护。

九皇会。九皇,指北斗星,包括斗杓七星和辅弼二星。宋以后,或称紫微、勾陈和斗杓七星。他们皆为斗姥所生,号称九皇。其诞辰为九月初九,届时道观中都要举行九皇会,隆重庆祝。九皇信仰在中国民间的影响很大,其信仰来源于中国古人对北斗的崇拜,这种崇拜在民间演变为礼斗之俗。全国许多地方,如广东、云南、河北、江苏、浙江等省,均于农历九月一日至九日连续九天盛行礼斗之俗。在众多的中华民俗节日中,持续如此多天的节日实在罕见。据北宋《太上北斗二十八章经》载,从农历九月初一到九月初九日,夜半子时各朝拜

〔1〕《四库全书》本。

北斗九宫的其中一宫,可五福攸从。四川各地民间从夏历九月初一至初九日办九皇会,要禁屠宰,吃素食。街上饮食店,皆插上彩色纸镶边的黄色三角纸旗,旗上正书“九皇素食”四字。清时浙江杭州民间流行一种保佑地方平安的信仰组织,叫“九皇斗坛”,城里城外,山上山下,共有斗坛三百余处,每年夏历九月初一至初十,每晚都要拜忏至四、五更;初六、初七为朝天上表,全城遍发招贴,并招儿童过关。在潮州有食九皇斋的习俗,每年农历九月初一日至初九日,戏班必须一律斋戒吃素。童伶们除在台上演戏外,还要散发,披素衣。这几天中,潮州城梨园公所里供设祭坛,祭九皇神和斗姆。祭祀仪式很特别:用一个谷斗装满米,中插一根小木柱,木柱上添九个小环,每个小环吊着一盏豆油灯,日夜不熄。此时,在梨园公所里,焚香、供花果、演戏……气氛热闹且庄严。^{〔1〕}《中华全国风俗志》载:“礼斗,滇俗九月朔至九日最虔。《滇略》载明正德甲辰,永昌地震,民居多覆,死伤无算,惟真武观屹然不动,礼斗人居其下,无一伤者。”^{〔2〕}显然,永昌地震只能倍增滇人九皇信仰的坚定性。同书又载江苏武进:“是月自初一至九日,设坛拜斗,有六七处,善男信女多有购香斗,入坛焚化者,亦极一时之盛。”^{〔3〕}清潘荣陛《帝京岁时纪胜》载,北京的礼斗之俗是:“九月各道院立坛礼斗,名曰九皇会。自八月晦日斋戒,至重阳,为斗母诞辰,献供赏戏,燃灯祭拜者甚胜。供品以鹿醢东酒、松茶枣汤,炉焚茅草云蕊真香。”^{〔4〕}台湾地区亦流行九皇斋,有持斋拜斗等仪式,其斗像用盛米的量斗代表。上盖铜镜、小秤、剪刀、尺代表朱雀、玄武、青龙、白虎四灵,复加古剑、纸刻的红伞盖、点着小灯火的灯小等,举行祝祷。九皇信仰及庆典聚会的仪式也流传到中国的少数民族地区。例如,过去四川东部的巴人十分崇拜九皇,每年九月都举九皇会,届时不售荤食,全市遍插三角黄旗,民皆素食,一如汉族地区的九皇节。瑶族宗教中常用的挂三台灯、挂七星灯、挂九星灯和挂大罗十二盏灯等几种挂灯仪式,全与道教北斗七星信仰有直接的渊源关系,并受到了道教设灯仪祭拜北斗七星和授箓的影响。随着中国人大量移居海外,九皇信仰也流传到新加坡、马来西亚、泰国等地,形成了至今不衰的“斗姆一九皇”信仰习俗。今天,在新、马、泰地区,礼斗之俗亦称庆祝九皇诞,它已影响到其他宗教寺庙。例如,泰国南部的一些佛教寺

〔1〕 刘志文主编:《广东民俗大观》上卷,广东旅游出版社1993年版,第718、719页。

〔2〕 胡朴安:《中华全国风俗志》下编,第251页。

〔3〕 胡朴安:《中华全国风俗志》上编,第139页。

〔4〕 《帝京岁时纪胜·燕京岁时记》,北京古籍出版社1981年版,第31页。

院,也举行九皇胜会法事,持续十昼夜之久。仪式有诵经、放水灯、放焰口、恭送九皇爷圣驾等。

土地正神诞辰,也称“土地公公生日”,指土地神的生日,道书载土地神诞辰为农历二月初二。民间常举行祭赛活动,礼拜虔诚,祭礼极盛。街市乡村演戏娱神,乡间各家各户,均杀鸡煮肉,具备菜蔬,放爆竹,燃香烛,对土地庙叩头礼拜迎神。

太上老君圣诞,简称“老君诞”。指太上老君的生日,定于农历二月十五日。太上老君为道教教主,唐皇帝认老子为祖宗,称太上玄元皇帝,祭祀特别隆重。宋代,老君诞辰仍很热闹,道观例要设醮庆贺,民众也常到宫观烧香礼拜,以老子宫观为中心常形成各种形式的老君会。宋吴自牧《梦粱录》卷二曰:“天庆观递年设老君诞会,燃万盛华灯,供圣修斋,为民祈福。士庶拈香瞻仰,往来无数。”〔1〕这一习俗,一直沿袭下来。是日,各地香客多在老君庙烧香燃烛,有的组织香会,去朝山进香。

玉皇诞辰。又称“玉皇会”,道教节日,后来形成民间祭祀习俗。玉皇大帝生日在正月初九,届时道观中要举行盛大的醮事仪式,有的地方还举行盛大祭赛活动,由长者上香、行礼、祭拜,并演戏、诵经,为玉皇祝寿,亦为自己祈求平安长寿。宋代以后,玉皇会粗具规模,全国大部分汉族地区都有此习俗。但各地区的玉皇会又呈现出各自的差异。如上海地区的玉皇会,其整个活动皆由道士主持,规模很大,场面十分壮观,庙会期间,成千上万香客携带香烛、供品前往庙中祈福,恳求玉皇大帝赐福降吉,保佑合家老幼皆安。道士则击鼓诵经,拜玉皇忏,做法事道场“上天表”。20世纪50年代以来,玉皇会不仅成了道观中的盛大庙会,而且也成了集商业、旅游和宗教于一体的传统节日。直到现在,玉皇会在全国部分地区仍有流传。

东岳大帝圣诞。道教节日,后成为民间祭祀习俗。在农历三月二十八日。因为传说东岳大帝掌人生死籍,所以民众对之祭拜十分虔诚。宋中叶后,东岳庙几乎遍于全国,偏远乡村也有建置,故对民俗的影响相当广泛。宋时的庆典活动已相当隆重。宋吴自牧《梦粱录》卷二载:“其神掌天下人民之生死,诸郡邑皆有行宫奉香火。杭城有者行宫五,如吴山、临平、汤镇、西溪、昙山,奉其香社。……都城士庶,自仲春下浣,答赛心悁,或专献信香者,或答重囚带枷者,或

〔1〕 车吉心总主编:《中华野史》第5册,第3045页。

诸行铺户以异果名花,精巧面食呈献者,或僧道诵经者,或就殿庑举法音而上寿者,舟车道路,络绎往来,无日无之。又有丐者于吴山行宫献彩画钱幡,张挂殿前,其社尤盛。闻之此幡钱属后殿充脂粉局收管。”〔1〕以后,地无分南北,东岳生辰例行烧香祀神,并且形成形式多样的庙会、香会。以北京而言,“岁之三月朔至廿八日设庙,为帝庆诞辰。都人陈鼓乐旌旗,结彩亭乘舆,导驾出游,观者塞路。进香赛愿者络绎不绝。南城右安门内横街之东,亦有庙祀,两庑为十地阎君之殿。凡有向涿鹿山进香者,预期致祭于此,名曰发信。各庙游人了香愿毕,于长松密柳之下取醉而归。”〔2〕顺天府宛平县城西有古庙,“祀东岳神,规制宏广,神象华丽。国朝岁时敕修,编有庙户守之。三月二十八日,俗呼为降生之辰,设有国敕修,编有庙户守之。三月二十八日,俗呼为降生之辰,设有国醮,费几百金。民间每年各随其地预集近邻为香会,月敛钱若干,掌之会头。至是盛设鼓乐幡幢,头戴方寸纸,名甲马,群迎以往,妇女会亦如之。是日行者塞路,呼佛声振地。甚有一步一拜者,曰拜香庙。”〔3〕江南也同样如此。昆山一带于这一日“各乡赛会,男妇游观若狂”。至于苏州玄妙观的东岳殿,平时就“祈恩还愿,终岁络绎”,到了东岳大帝生日这一天,更是盛况空前。清顾铁卿《清嘉录》卷三云:“二十八日,为东岳天齐仁圣帝诞辰。城中玄妙观有东岳帝殿。俗谓神权天下人民死生,故酬答尤虔。或子为父母病危,而焚疏假年,谓之借寿,或病中语言颠倒,令人殿前关魂,谓之请喜。祈恩还愿,终岁络绎。至诞日为尤盛。虽屯隅僻壤,多有其祠宇。在娄门外者,龙墩各屯人,赛会于庙,张灯演剧,百戏竞陈,游观若狂。……俗以诞日前进香者,乡人居多,呼为草鞋香。”〔4〕

妈祖诞。妈祖,又称“天后”、“天后娘娘”,为著名的航海之神。其诞辰传为农历三月二十三日。清乾隆时,妈祖诞辰正式列入国家祀典,至于民间祭拜,更是盛况空前。每逢妈祖生日,例要举办祭赛活动。祭祀当天,要在神前献上供品,点烛上香,四方信众;接踵而来,虔诚礼拜。还有信徒集资请戏班子前来登台演戏,以娱妈祖,称为“娱神”。同时,还要举行规模盛大的“出巡”。也就是由众信者抬着妈祖神像,绕境一圈,每地都有大旗,由八人组成的乐队共打一面旗,而参加妈祖巡视行列的大旗,往往有一百八十面之多,其他“狮舞龙耍阵”也

〔1〕 车吉心总主编:《中华野史》第5册,第3045页。

〔2〕 《帝京岁时纪胜·燕京岁时记》,第17页。

〔3〕 沈榜:《宛署杂记》卷十七,《中华野史》第9册,第2416页。

〔4〕 《笔记小说大观》第23册,第124页。

有数组加入。沿途各家还要举行路祭,就是在门前上香燃烛,奉上供品和纸钱,并虔诚膜拜,以祈求妈祖护佑民众和航海之安全。他们相信只要虔诚信仰和礼拜妈祖,就可以免除一切海难。渔民出海,必祭妈祖。或在海上遇风浪,“呼妈祖,则神披发而来,其效立应。若呼天妃则神必冠帔而至,恐稽时刻”。〔1〕因此,中国各沿海地区皆有妈祖庙,每逢妈祖诞辰日,朝拜者甚众,香火极盛,福建、台湾尤为隆重。

关帝圣诞。传说其诞辰为农历五月十三日,届时道观、官府及民间例要举行庆贺。又在清代,关帝成为忠义的象征,故帮会、同乡会馆都要于是日祭关帝,并举办赛会;关帝又被视作武财神,故商店常挂关帝像,是日亦虔诚祭祀。清顾禄《清嘉录》卷五曰:“十三日为关帝生日,官为致祭于周太保桥之庙。吴城五方杂处,人烟稠密,贸易之盛,甲于天下。他省商贾,各建关帝祠于城西,为主客公议规条之所,栋宇壮丽,号为会馆。十三日前,已割牲演剧,华灯万盏,拜祷唯谨。行市则又家为祭献,鼓声爆乡,街巷相闻。”〔2〕《帝京岁时纪胜》曰:“关圣庙遍天下,而京师尤胜。入祀典者,地安门外西步量桥白马庙,正阳门月城右之庙,春秋致祭。除夕开正阳内门,由内城居人瞻拜;夜子后开西门,城外居人瞻拜。香火极胜。岁之五月十三日为单刀会,是日多雨,谓天赐磨刀水云。”〔3〕

茅山会。茅山在江苏句容县境,为上清宗坛所在地。传说汉时茅盈、茅固、茅衷三兄弟在此修行,道成升天,三神即称三茅真君,在苏南一带崇信者甚多,影响及于安徽、浙江、上海等地。正月开始,为茅山进香期。上山进香者络绎不绝,三月达到高潮,“烧香者无间远近,趋之若鹜。各乡合数村结为一会,以小木龕为佛龕,龕高约一尺五六寸,广约一尺余,制作屋子形,雕刻精细,镂金错彩,中坐五七寸高神像。龕前伸小木一,二人负之于肩,随者执锣鼓铙钹,铿锵于后,亦间有旂伞者,游行街市。正月望前,每日均有数起。每人身负黄色布囊,上书朝山进香”。〔4〕除一般烧香以外,茅山会又盛行进表和盖印,俗称“顶宫一张表,印宫一颗印”。意指在大茅峰顶的崇福万寿宫进表,其表为呈给三茅真君,称“三茅表”。在元符宫盖一方玉印,印系宋代皇帝所赐,印文为“九老仙都君印”。云如此则可祈福辟邪。同时赴茅山会者,又常带“一炷香”和“黄丹笏”

〔1〕 赵翼:《陔馀丛考》卷三五。

〔2〕 《笔记小说大观》第23册,第133页。

〔3〕 《帝京岁时纪胜·燕京岁时记》,第23页。

〔4〕 胡朴安:《中华全国风俗志》上编,第109页。

回家。“一炷香”，为讨吉兆，含“回香（乡）得福”之意；“黄丹箩”，一共有二十九只，形似竹篮，有鹅蛋大。它的含意是：其中二十八只，代表“二十八星宿”，中间一只，代表祖师炼丹的“丹炉”。请回之后，挂在灶上，到腊月二十四日“送灶”时一起焚毁。通常香会于农历三月十八日结束。俗称该天“关山门”。

城隍诞。指城隍神的诞辰，民间例要举办进香、祭赛等活动。各地城隍神每以历史名人充之，故各地城隍诞辰之期不一，祭祀礼仪也不完全相同。但常祭拜、进香烛、赛会演戏，有时还抬城隍神出巡。如北京都城隍庙，明永乐中建，中为大威灵祠，后为寝祠，两庑十八司，前为阐威门，塑十三省城隍对立，望之俨然酷肖各方仪表。“国朝崇隆祀典，岁之春秋，遗员致祭，祈雨占风，亦虔荐享。惟于五月朔至八日设庙，百货充集，拜香络绎。”〔1〕各地还形成一些独特的习俗。又如广州传说城隍诞辰为农历七月二十四日，民众于头一天晚上群往都城隍庙露宿一晚，称做“打地气”，俗称“打地气”能使人凡百顺遂。子时开始给城隍祝寿，传说上头炷香，能获福无量，所以大家争上头香。

药王会。流行于今陕西耀县。耀县城东有药王山，山上建有药王大殿，奉祀药王。农历二月初二为孙思邈逝世忌日，每年于此日起在此举行盛大庙会。会期十天，其间演戏六天，耀县各地的人要带孩子上山，请神前主持人“换锁”。庙会结束之日的晚上，要从县城东门外到药王山沿途，每隔一丈，栽灯一盏，称“路畔灯”。灯为长方形，下有灯柱，灯四面有赞扬药王的书画。耍龙灯的顺着蜿蜒的山径一直舞进药王大殿。龙灯舞毕，又演一夜天明戏。

娲皇宫庙会。流行于河北、河南、山西等地。娲皇宫在河北省涉县境内，娲皇即女娲，传说此地为女娲“抟土造人”和“炼石补天”之处。宫内有子孙殿，奉祀送子娘娘，当地人称送子奶奶。其会内容以求子为主。每年农历三月十五日前后，方圆数百里的人们前来赶会，其中多为不孕妇女。求子者向送子奶奶神像叩拜，供香、许愿、取“神药”回家和水服用，日后如怀孕，须来年庙会还愿。庙会期间，民间戏班和闲散艺人演唱《刘二姐拴娃娃》等曲艺节目。

碧霞元君诞。道书载碧霞元君的诞辰为四月十八日。其时民众常到其庙中进香致贺。但其庆贺香会会期各地或视情况改变。如北京宛平县原在四月十日至十八日举行。《宛平县志》：“十日至十八日，游高桥、西顶、草桥之中顶、弘仁桥、里二泗、丫髻山，为碧霞元君诞也。”其庆贺活动，又与祈子及其他民俗

〔1〕《帝京岁时纪胜·燕京岁时记》，第22页。

活动相结合。明沈榜《宛署杂记》卷十七载北京之俗云：“俗传四月八日，娘娘神降生，妇女难子者宜以是日乞灵。”〔1〕从而形成盛大的庙会，如妙峰山香会。妙峰山在北京市门头沟区，每年四月初一至十五为庆贺碧霞元君生日，例要举行香会。其会从康熙、乾隆年间即已开始，以后每届四月，自初一至十五开庙半月，香火极盛。《京都风俗志》云：每当此时，男女答赛拈香者，一路不断，夜间灯笼火炬，照耀山谷，城内诸般歌舞之会，必于此日登山酬赛，谓之朝顶敬香。至清末，进香之路，日辟日多，人烟辐辏，车马喧阗。夜间灯火之繁，灿如列宿。以各路之人计之，共约有数十万。以金钱计之，亦约有数十万。香火之盛，实可甲于天下矣。《帝京岁时纪胜》载：“京师香会之胜，惟碧霞元君为最。庙祀极多，而著名者七：一在西直门外高粱桥，曰天仙庙，俗传四月八日神降，倾城妇女往乞灵佑；一在左安门外弘仁桥；一在东直门外，曰东顶；一在长春闸西，曰西顶；一在永定门外，曰南顶；一在安定门外，曰北顶；一在右安门外草桥，曰中顶。又有涿州北关、怀柔县之丫髻山，俱为行宫祠祀。圣祖御题丫髻山天仙殿扁曰敷锡广生，玉帝殿扁曰清虚真宰。每岁之四月朔至十八日，为元君诞辰。男女奔赴，香会络绎，素称最胜。惟南顶于五月朔始开庙，至十八日。都人献戏进供，悬灯赛愿，朝拜恐后。有御题扁曰神烛碧虚，岳殿扁曰功成出震。”〔2〕其香会组织极多。20世纪20年代，顾颉刚等调查所得即有北京郊区、天津、河北等地香会组织99个，大抵皆依地域和为香会所奉事的服务内容及表演形式起为会名。如老北道老爷庙馒首粥茶会，以在老北道老爷庙为进香者施舍馒头、粥、茶命名；缝绽会以专给进香者缝补走破了的鞋子命名；北京郊区的万诚童子跨鼓老会，昌平县的拨子圣会等，都是以表演内容命名。这些香会一般预先发出会启召集会众，至期皆扛着奉祀碧霞元君的小神龛，结队上山。在朝觐元君的活动中，还举行烧表仪式，向元君表示虔诚和祈愿。香众护卫着抬上山的神龛须在庙里过夜，称为守夜。不同的香会还在进香途中履行自己会名所示的宗旨，如修路、施茶食、挂灯照明等。进香活动中的杂技、歌舞等表演十分丰富。清沈太侗《春明采风志》记其演出盛况云：有开路，秧歌，太少狮，五虎棍，扛箱等会。其开路以数人扮蓬头涂面，赤脊舞叉。秧歌以数人扮头陀、渔翁、樵夫、渔婆、公子等相，配以腰鼓手锣，足皆登坚木，谓之《高跷秧歌》。太少狮以一人举狮头在

〔1〕 车吉心总主编：《中华野史》第9册，第2416页。

〔2〕 《帝京岁时纪胜·燕京岁时记》，第18页。

前，一人在后为狮尾，上遮阔布，彩色绒线，如狮背皮毛状，二人套彩裤作狮腿，前直上，后伛偻，舞动如生，有滚珠、戏水等名目。五虎棍以数人扮宋祖、郑恩等相，舞棍如飞，分合中式。其扛箱一人，扮幞头玉带，横跨杠上，以二人抬之。好事者拦路问难，则谑浪判语，以致众人观笑。凡此等会，以首经朝顶为贵。

蟠桃宫庙会。蟠桃宫，全称“护国太平蟠桃宫”，原在北京城东南东便门角楼对面。正殿祀西王母，后殿祀斗母。“蟠桃宫在东便门内，河桥之南，曰太平宫。内奉金母列仙。岁之三月朔至初三日，都人治酌呼从，联簾飞鞚，游览于此。长堤纵马，飞花箭洒绿杨坡；夹岸联觴，醉酒人眠芳草地。”〔1〕清震钧《天咫偶闻》卷六曰：“太平宫，在东便门内，庙极小，岁上巳三日，庙市最盛。盖合修楔、踏青为事也，地近河坝，了无市聒，百戏竞陈，大堤入曲，衣香人影，摇颺春风，凡三里余。”〔2〕传说三月初三为西王母蟠桃圣会之期，故每年夏历三月初一至初五举行庙会。游人甚众，初三为正日子，进香民众尤多，庙外摊贩云集，百货杂陈，各种曲艺杂耍、民间花会也来设场表演，热闹异常，被誉为“一幅活清明上河图”。

贴门神。除夕在门户上贴上画好的门神像，流行于全国大多数地区。该风俗由来甚古，但历代多有变异，民间更因时代、地域等区别，选用不一。门神信仰由来已久，据《山海经》说：在苍茫的大海之中有一座度朔之山，山上有一棵大桃树，枝干蜿蜒盘伸三千里，桃枝的东北有一个万鬼出入的鬼门，门上有两个神人，一个叫神荼，一个叫郁垒，他们把守鬼门，专门监视那些害人的鬼，一旦发现使用芦苇做的绳索把鬼捆起来，扔到山下喂老虎。于是黄帝向他们敬之以礼，岁时祀奉，在门上画神荼、郁垒和老虎的像，并挂上芦苇绳，若有凶鬼出现二神即抓之喂虎。这种信仰一直流传至今，除夕之时人们常常在门上贴上画有二神与虎的画，并挂上桃枝或桃人和苇索，以驱鬼辟邪。与过去稍有不同的是，画中神人出现的钟馗、秦琼、尉迟恭，旧时苏州地区人们崇拜的温、岳二元帅。道教崇奉的青龙白虎，一些地区信奉的赵云、赵公明、孙膑、庞涓等。还有的地方将门神分为三类，即文门神、武门神、祈福门神。文门神即画一些身着朝服的文官，如天官、仙童、刘海蟾、送子娘娘等，武门神即武官形象，如秦琼、尉迟恭等，祈福门神即为福、禄、寿三星。这些门神虽出现的时间区域背景不尽相同，但至

〔1〕《帝京岁时纪胜·燕京岁时记》，第16页。

〔2〕车吉心总主编：《中华野史》第15册，第5185页。

今都被人们普遍信仰,其中影响最深的要数神荼、郁垒、钟馗、秦琼、尉迟恭。随着社会的发展和意识形态的变化,人们对于门神的要求,已不仅是辟邪免灾,还希望从他们那里获得功名利禄等。至迟在明代,武士门神像上,已常添画“爵、鹿、蝠、喜、宝、马、瓶、鞍,皆取美名,以迎祥祉”。以后更取消门神的祛邪义务,专事祈福,于是民间形成天官、状元、福禄寿星、和合、财神等为门神的风气。

接财神。指在每年正月初迎接和祭祀财神。各地所行不全一致。民间传说正月初五是财神的生日,在财神生日到来的前一天晚上,各家置办酒席,为财神贺辰。初五接财神,赵玄坛最受尊拜。许多商店、住宅都供奉他的木版印刷神像:玄坛面似锅底,手执钢鞭,身骑黑虎,极其威武。除了赵玄坛被尊为“正财神”外,民间还有“偏财神”五显财神、“文财神”财帛星君和“武财神”关圣帝君的说法。五显财神信仰流行于江西德兴婺源一带。兄弟五人封号首字皆为“显”,故称“五显财神”。生前劫富济贫,死后仍惩恶扬善,保佑穷苦百姓。北京安定门外有五显财神庙。“文财神”财帛星君,也称“增福财神”,他的绘像经常与“福”、“禄”、“寿”三星和喜神列在一起,合起来为福、禄、寿、财、喜。财帛星君脸白发长,手捧一个宝盆,“招财进宝”四字由此而来。一般人家春节必悬挂此图于正厅,祈求财运、福运。“武财神”关圣帝君即关羽关云长。传说关云长管过兵马站,长于算数,发明日清簿,而且讲信用、重义气,故为商家所崇祀,一般商家以关公为他们的守护神,关公同时被视为招财进宝的财神爷。正月初五,各商店开市,一大早就金锣爆竹、牲醴毕陈,以迎接财神。清人顾铁卿《清嘉录》中引了一首蔡云的竹枝词,描绘了苏州人初五迎财神的情形:“五日财源五日求,一年心愿一时酬。提防别处迎神早,隔夜匆匆抱路头”。“抱路头”亦即“迎财神”。信奉关帝圣君的商家,在正月初五要为关公供上牲醴,鸣放爆竹,烧金纸膜拜,求关圣帝君保佑一年财运亨通。

请顺星。流行于北京等地,在正月八日晚上举行。其俗源于道教。正月八日为道门祭星大典,北京白云观后土殿上香案上排列一百零八盏灯,又于两旁列二十八宿和七星灯,方丈率全体道士设醮诵《玉枢宝经》,以祈消灾降福、国泰民安。民间多为效法,形成风俗。其所谓顺星有在庙、在家两种。在庙者,须往白云观后土殿对本年星宿焚香礼拜。在家的则于初八夜间设灯一百零八盏,但不设七星和二十八宿灯。有的又依据主人岁数另加若干盏灯,如家主八十另加八十盏灯。其后又有一种简化的做法,用灯花纸搓成捻子,称做灯花,用油浸透

后点燃,其数目要较其人本年岁多一个,如二十岁的用灯花二十一个。

上元节。因其活动主要在夜间举行,又称元夕、元宵。原是道教上元赐福天官的诞辰,在民间与灯彩及各种娱乐活动相结合,形成以娱乐、祈祥为主的岁时节日。约形成于南北朝时期,唐后逐步兴盛,届时,道观中例行设斋庆贺上元天官诞辰,民众多到庙观烧香祈福,夜间例要上灯,并举行民间杂耍歌舞等的表演,十分热闹。《隋书·柳彧传》称当时京师及外州,“每以正月望夜,充街塞陌,聚戏朋游,鸣鼓聒天,燎炬照地,人戴兽面,男为女服,倡优杂技,诡状异形。以秽嫚为欢娱,用鄙褻为笑乐,内外共观,曾不相避。高棚跨路,广幕陵云,玄服靓粧,车马填噎,肴醕肆陈,丝竹繁会,竭货破产,竞此一时。尽室并孥,无问贵贱,男女混杂,缁素不分。”〔1〕可见其时正月十五的节庆活动已十分热闹。唐代庆贺上元的民俗活动也更趋隆重热烈。雍洛《灵异小录》说:“唐朝正月十五夜,许三夜夜行,其寺观街巷,灯明若昼,山棚高百余尺。神龙以后,复加严饰。士女无不夜游,车马塞路,有足不蹶地,浮行数十步者。”人潮的挤拥情形,可以想见。宋代因承此俗。《东京梦华录》卷六云:“正月十五日元宵,大内前自岁前冬至后,开封府绞缚山棚,立木正对宣德楼。游人已集御街两廊下,奇术异能,歌舞百戏,鳞鳞相切,乐声嘈杂十余里。击丸蹴鞠,踏索上竿。赵野人,倒吃冷淘。张九哥,吞铁剑。李外宁,药法傀儡。小健儿,吐五色水、旋烧泥丸子。大特落,灰药。榴梿儿,杂剧。温大头、小曹,嵇琴。党千,箫管。孙四,烧炼药方。王十二,作剧术。邹遇、田地广,杂扮。苏十、孟宣,筑球。尹常卖,五代史。刘百禽,蚁。杨文秀,鼓笛。更有猴呈百戏,鱼跳刀门,使唤蜂蝶,追呼蝼蚁。其余卖药、卖卦,沙书地谜,奇巧百端,日新耳目。至正月七日,人使朝辞出门,灯山上彩,金碧相射,锦绣交辉。面北悉以彩结,山簪上皆画神仙故事。或坊市卖药卖卦之人,横列三门,各有彩结金书大牌,中曰‘都门道’,左右曰‘左右禁卫之门’,上有大牌曰‘宣和与民同乐’。彩山左右,以彩结文殊、普贤,跨狮子、白象,各于手指出水五道,其手摇动。用辘轳绞水上灯山尖高处,用木柜贮之,逐时放下,如瀑布状。又于左右门上,各以草把缚成戏龙之状,用青幕遮笼,草上密置灯烛数万盏,望之蜿蜒,如双龙飞走。自灯山至宣德门楼横大街,约百余丈,用棘刺围绕,谓之‘棘盆’,内设两长竿,高数十丈,以缯彩结束,纸糊百戏人物,悬于竿上,风动宛若飞仙。内设乐棚,差衙前乐人作乐杂戏,并左右军百戏,在其中驾坐一

〔1〕《二十五史》(百衲本)第3册,浙江古籍出版社1998年影印本,第1117页。

时呈拽。宣德楼上，皆垂黄缘，帘中一位，乃御座。用黄罗设一彩棚，御龙直执黄盖掌扇，列于帘外。两朵楼各挂灯球一枚，约方圆丈余，内燃椽烛，帘内亦作乐。宫嫔嬉笑之声，下闻于外。楼下用枋木垒成露台一所，彩结栏槛，两边皆禁卫排立，锦袍，幞头簪赐花，执骨朵子，面此乐棚。教坊钧容直、露台弟子，更互杂剧。近门亦有内等子班直排立。万姓皆在露台下观看，乐人时引万姓山呼。”〔1〕此俗深入民间，在各地几乎都有各种各样的闹元宵、庆上元的活动。其特点在张灯彩，组织各种文艺、杂技演出，南方各地还盛行吃元宵。

中元节，指中元地官诞辰，其日为七月十五日。俗称“七月半”、“鬼节”，有些地方称为“烧纸节”。原为道教节日，后演变为以祀祖祭鬼为主的民间岁时节日。《渊鉴类函·岁时部九》引道经曰：“七月十五中元之日，地官校勾搜选人间，分别善恶，诸天圣众，普诣宫中，简定劫数，人鬼传录，饿鬼囚徒一时皆集，以其日作元都大献于玉京山，采诸花果珍奇异物，幢幡宝盖清膳饮食献诸圣众。道士于其日夜讲诵是经，十方大圣斋咏灵篇，囚徒饿鬼俱饱满，免于众苦，得还人中。”〔2〕中元又是佛教盂兰盆节，为佛道共有的宗教节日。孟元老《东京梦华录》卷八载：“七月十五日中元节，先数日，市井卖冥器靴鞋、幞头帽子、金犀假带、五彩衣服，以纸糊架子，盘游出卖。潘楼并州东西瓦子，亦如七夕。耍闹处亦卖果食种、生花果之类，及印卖《尊胜目连经》。又以竹竿斫成三脚，高三五尺，上织灯窝之状，谓之孟兰盆，挂搭衣服冥钱在上，焚之。……城外有新坟者，即往拜扫。禁中亦出车马，诣道者院谒坟。本院官给祠部十道，设大会，焚钱山，祭军阵亡殁，设孤魂道。”〔3〕该日的民俗活动，都以祭祖为中心，或给祖先烧纸，称烧纸节；或给亡故亲人烧冥衣，称“送寒衣”；或沿宋代遗俗，准备新米做糕、饭及瓜果等祭享先人；一些聚族而居的地方还于此日举行族祭，祭毕晏聚而散。又据佛、道二教的说法，该日是饿鬼接受施食的日子，故民间例于是日斋孤，设法会，焚钱山，祭军阵亡殁，设孤魂之道场。明代又定该日城隍出巡，祭厉坛，民间斋孤之举更盛行。除焚钱送冥衣等做法之外，也常于此日晚上漂放莲灯，义为照冥河，给鬼魂破除幽暗。中元民俗活动皆围绕祭祀鬼魂展开，故俗称为鬼节。

下元节，原为道教节日，后成为民间岁时祭祀节日。道书载十月十五日为

〔1〕 车吉心总主编：《中华野史》第3册，第1082页。

〔2〕 《四库全书》本。

〔3〕 车吉心总主编：《中华野史》第3册，第1087页。

下元水官诞辰,称水官解厄之日,道观中例设斋醮纪念,拜忏祈福。吴自牧《梦粱录》卷六曰:“十五日,水官解厄之日,宫观士庶,设斋建醮,或解厄,或荐亡。”〔1〕该日民众多往宫观烧香并焚化纸钱为自己死后去阴司享用,称寄库;或送给亡故亲人,称寄柬。亦多备菜肴祭祀祖先,以祈福祉。三元节中,上元以娱乐纳吉为主,中元和下元都以祭祀超度亡灵为主。

接灶君,又称“迎灶神”。全国汉族民众普遍举行,回、满、仡佬、白等少数民族也通行。该风俗活动北宋原在十月二十四日举行,后世绝大部分地区都在除夕举行。俗传腊月二十三日灶君上天,其时要举行送灶仪式;除夕,灶君回宫,故有此举。一般在除夕夜于子时点烛、烧香、叩头、净手,将新灶神像,贴于灶龕,在像前设供品。因相信灶君有监察善恶的职责,故该日禁止恶声漫语、弃污水于地。各地在接灶活动中,还各有创造,大多粘附上占验、祈祥、祈富的若干举动。如旧时辽阳所供灶神,是画在红、绿纸上,像旁绘犬、马,下刻本年日历,焚香叩头后,人们即观察犬嘴的张闭,俗传犬口张本年所生婴儿必不能长大;犬口闭,婴儿则易发育健壮。苏州民间接灶神,每户先置豆腐一块于釜,俗谓灶神见大年夜唯豆腐在釜,知其户必贫,顿生怜悯心,次年必保佑致富。苏州迎灶,有“灯挂挂锭”习惯,用锡纸糊成锭形,以绿牌方段串成串,悬灶神龕两角,为来年获利之兆。清顾铁卿《清嘉录》卷六云:“(六月)初四、十四、念四日,比户祀司灶,谓之谢灶。谚云:三番谢灶,胜做一坛醮。祀时,以米粉作团,素羞四簋,俗称谢灶素菜。”

拖船节。亦称“送瘟船”。浙江遂昌县城的神庙中祀温太保的仪式。据《丽水县志》载:“忠靖王庙俗呼太保庙神,为唐平阳温琼,能除疫病,香火之盛甲一郡焉。”民间传说讲温琼夜间见鬼向井中投毒,为了制止别人汲水,就舍身跳入井,次日被人打捞起来。全城百姓感激他,为之立庙,在每年二月间卜一吉日奉太保出巡押送“拖船”,拖船亦叫瘟船,是运送瘟疫恶鬼的。因船在地上被拖着走故叫作拖船。拖船前三日,请来外地道士十余人,在太保庙设醮做道场。天一见亮,道士分头到全城各户洒净水,表示家家都已洁净。早晨,迎神队伍打扮就绪,按规定排列好队伍,在庙门前待命,三声炮响,队伍依次起程。这支队伍走遍城内主要街巷后,要走出东门,在河边将拖船火化,表示温太保已将一切害人鬼魅、瘟神疫鬼全部赶出本境之外,从此合境

〔1〕 车吉心总主编:《中华野史》第5册,第3055页。

太平安乐了。

三、《道藏》中有关太上老君信仰的文献

太上老君，亦称道德天尊、混元祖师，为道教信仰的教主。其原型为春秋时道家创始人李耳。自东汉道教创立伊始，即奉老子为教主，将其神化演变为太上老君。《老子想尔注》曰：“一者道也……一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳。一散形为气，聚形为太上老君，常沈昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”葛洪《神仙传》谓老君“身長九尺，黃色，烏喙，隆鼻，秀眉長五寸，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，重迭之冠，鋒挺之劍”。《魏書·釋老志》曰：“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，為神王之宗，下在紫微，為飛仙之主。”宋代賈善翔說：“且老氏本亦人靈，蓋得道之大者也。所以能通神達見，而為道主，故萬靈所奉，三界所歸。”“老者處長之稱，君者君宗之號，以老君天上天下，歷化無窮，先億劫而生，後億劫而長，天天宗奉，帝帝師承，故賜以太上老君之號。”〔1〕在中國民間的信仰中，老君是主宰三界萬神的至尊，是道教最高的尊神。

《道藏》中收有大量有關太上老君的經書，如《老君音誦誡經》、《老君說法食禁誡經》、《太上老君戒經》、《老君說一百八十戒》、《太上老君經律》、《太上經戒》、《太上金書玉牒寶章儀》、《太上宣慈助化章》、《太上濟度章赦》、《老子說罪福大報應經》、《老子玄通經》、《老子像名經》、《太上老君說上七滅罪集福妙經》、《太上老君說益算神符妙經》、《太上說輪轉五道宿命因緣經》、《太上說十煉生神救護經》、《太上老君說救生真經》、《太上老君說消災經》、《太上說中斗大魁掌算伏魔神咒經》、《太上老君玄妙枕中內德神咒經》、《太上太清天童護命妙經》、《太上九天延祥滌厄四聖妙經》、《太上老君說解釋咒詛經》、《太上老君說報父母恩重經》、《太上老君說安宅八陽經》、《太上老君說補謝八陽經》、《太上老君說長生益算妙經》、《太上說通真高皇解冤經》、《太上說六甲直符保胎護命妙經》、《太上神咒延壽妙經》、《太上七星神咒經》、《太上虛皇保生神咒經》、《太上洞神三元妙

〔1〕 賈善翔：《猶龍傳》卷一，《道藏》第18冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社1988年版，第1、5頁。

本福寿真经》、《太上洞神天公消魔护国经》、《犹龙传》、《太上老君混元圣纪》、《太上老君年谱要略》、《太上老子混元史略》、《太上感应篇》等，这些都是研究老君信仰的珍贵史料。这里，重点介绍几部关于老君生平事迹的传记及《太上感应篇》。

《犹龙传》六卷，为北宋道士贾善翔编撰。此书为现存的第一本老君传记。^{〔1〕}传说孔子曾赞叹“老子其犹龙乎”，故本书题名为“犹龙传”。卷首有贾氏自序，谓自《史记》以下，历代史书记述老君降世事迹，大多简约不详，学者难究始末。故作者据有关史书道典，撰集此书，“庶其详也”。全书分二十八篇，即“起无始”、“禀自然”、“见真身”、“启师宝”、“历劫运”、“造天地”、“登位统”、“典灵篇”、“撰仙图”、“传经蕴”、“为帝师”、“降生年代”、“明宗绪”、“七十二相八十一好”、“为柱史”、“去周”、“试徐甲”、“度关试关令”、“授关令道德二经”、“青羊”、“流沙化八十一国九十六种外道”、“孔子问礼”、“号河上公”、“授干吉太平经”、“度汉天师”、“授葛仙公斋法”、“赐大魏太平真君之号”、“大唐圣祖”、“真宗皇帝朝谒”等，以编年体的形式详述老君应时降世，传道设教之灵异事迹以及历代崇奉老君之事。其事上起上古之时，下止于北宋真宗朝。其中旁征博引，大量吸收了神话仙传、民间传说。

如在“度汉天师”篇中，讲述老君多次降于西蜀，授祖天师张陵以道法。其曰：“太上降蜀之临邛，往大邑，至鹤鸣山，初授天师正一盟威秘篆、二十四阶品，次朝拜日月高奔郁仪结璘之诀，并三元八节谢罪灭黑簿超度七祖之文，此即三篆斋也。天师先于中岳已获黄帝九鼎丹书，而后在鹤鸣隐居，遂备药物，依法修炼，三年丹成，未敢服之。谓弟子王长曰：神丹已成，若服之当冲天为真人，然未有大功，宜须为国家除害兴利，以济民庶。所谓先施勤劳，然后服丹，即轻举臣事三境，则吾无愧焉。由是果蒙太上亲降法驾，荐授真文，修行千日。忽于一时，能内顾五脏，外集万神，太上复遣清和玉女，教以吐纳清和之气，行三步九迹，交乾履斗，呼召九元，以齐七政，随罡所指，以摄精邪，方始服丹，道法益胜。乃与六天鬼魔战，夺二十四治，改为福庭，名为化宇，降其师为阴官，择道者令焚修，于是幽明异职，人鬼殊途。又于仁寿县，降十二天游玉女，化地作咸泉，烹以为盐，因名其地曰隆郡。至第三度，太上又降授以经籍千轴，皆修行之要旨。俾传付有道者，令生身受度，永劫长存。即与天师同游成都，太上驾龙车，天师乘

〔1〕 据《混元圣纪》卷一言，唐尹文操曾编《圣记》八百二十章，贾善翔《犹龙传》析为百篇。

白鹤，顿下五云，至太昊玉女修大丹之所，感地祇涌玉局座，高丈余。太上登座，天师稽首，于前说《北斗七元经》，削死延生之法，是岁汉桓帝永寿元年乙未正月七日也。至上元之辰，老君复为天师说《南斗六司延寿度人妙经》。已而，老君谓天师曰：吾命驾与汝俱行至昆仑阊风金墉七宝台。……又以二十四化，应二十四气，付陵。更出四化名，合前二十八化，以应二十八宿。又立三十六靖庐，分符为盟，悉承正一之道。老君又授天师岁六斋，月十斋大法。”〔1〕其中所言“六天鬼魔”、“天游玉女”等，皆为东汉之际巴蜀地区民间信仰的神，后被天师降伏，纳入道教之中。

《混元圣纪》九卷，南宋道士谢守灏編集。此书继《犹龙传》后的又一部老君神话传记。编首有绍熙二年(1191)谢守灏《进书表》，宣称历代有关老君之传记，率多疏略，故搜罗三教经典，稽考百家传记，究其源流，订正合真，编成此书。全书第一卷为《老君年谱》，以编年体简要记述天地开辟以来老君事迹本末，上从三皇、五帝、夏商周三代开始，中历秦汉魏晋南北朝，下至隋唐五代，以北宋政和二年为止，宣称老君为“大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，经历天地，不可称载，终乎无终，穷乎无穷者也。其随方设教，历劫为师”。〔2〕并且记述了历代帝王崇奉老君之事。卷二至卷九则详记太上老君于历朝历代垂世立教，应显变化之灵异故事。内言老君应化不一，号亦无量，或三十六号，或七十二名，先后化身为九天上皇、洞真帝君、高上玉皇、长生大帝、九玄帝君、九气丈人、金阙帝君、玄天大帝、静老天尊、九玄帝君等，传真文赤书、三洞真经、三皇内文、二十四灵图、灵书紫文等道经于世，所谓“在少皓时复降于崆峒山，号随应子，说《庄敬经》，教以顺时行令。在颛顼时降于衡山，号赤精子，说《微言经》，教以忠顺之道。在帝□时降于江滨，号录图子，说《黄庭经》，教以清和之道”。〔3〕“在帝尧时降于姑射山，号务成子，说《玄德经》，教以谦逊之道。在帝舜时降于河阳，号尹寿子，说《道德经》，教以无为之道。又传道与彭祖。在夏禹时降于商山，号真行子，教以勤俭之道，授《九畴书》”。〔4〕

又谓老君之形象神异，“身有九变，皆天冠天衣，自然被体。仍有七十二相，八十一好。七十二相者，头圆如天，面光象日，伏犀蟠起，玉枕穹隆，皓发如鹤，

〔1〕《道藏》第18册，第24、25页。

〔2〕《道藏》第17册，第780页。

〔3〕同上，第801页。

〔4〕同上，第802、803页。

长七尺余，眉如北斗，其色翠绿，虎髭龙髯，素结如丝，耳有垂珠，中有三门，高平于顶，厚而且坚，河目日月，方瞳绿筋，鼻有双柱，准骨隆隆，口方如海，唇赤如丹，气有紫色，其香如兰，齿如编贝，其坚如银，数有六八，上下均平，舌长且广，形如锦纹，其音如玉，其响如金，颧高而起，颐方若矩，日角月渊，金容玉姿，龙颜肃肃，凤视闲闲，额有光象，三午上达，天庭平坦，金匱充盈，颊有白志，颐有玉丸，项有三约，鹤素昂昂，垂臂过膝，手握十纹，其指纤长，各有策文，爪有玉甲，身有绿毛，胸有偃骨，背有河魁，脐深余寸，腹软如绵，心有锦文，腹有玄志，眼有轮文，足蹈二巳，指有乾坤，身長丈二，遍体芳香，面方而泽，上下三停，体如金刚，貌若琉璃，行如虎步，动若龙趋，此其相也。左扶青龙，右据白虎，前导朱雀，后从玄武，头荫紫云，足履莲花，项负双景，五明耀日，身有圆象，动照九天，兼全仙相，光色奇妍，总八十一，谓之好也。寄胎八十一年，极太阳九九之数，生而皓首，故号为老。古人称师为子，又子者男子之通称，故号老子。”〔1〕全书征引宏富，叙事博而不乱，为现存最详悉之老君传记。

其后，谢守灏編集、李致道校正《太上老君年谱要略》一卷，以编年体简要记述老君事迹及历代帝王崇奉老君之事。全篇内容与《太上老君混元圣纪》第一卷相同，仅个别文字有异。当系李致道从该书中抄出年谱而加以校刊。又有《太上老子混元史略》三卷，亦为谢守灏編集。其书系节录谢守灏《太上老君混元圣纪》而成。其卷上为《老子年谱》，叙老君事迹本末及历代崇奉老子之事。内容与《混元圣纪》卷一大致相同。卷中、卷下记述老君自三皇至周时垂世设教，历劫为师，度关授经，化胡西域等事迹。大致与《混元圣纪》卷二至卷四内容相同。

《太上感应篇》三十卷，署“李昌龄传，郑清之赞”。托名太上老君所演说。《宋史·艺文志》著录“李昌龄《感应篇》一卷”。《郡斋读书志》存夹江隐者李昌龄所编《太上感应篇》八卷。前有南宋理宗绍定六年（1233）陈旸子序，称蜀士李昌龄为之作注，“推本道德之旨，发明祸福之端，究诘天人之证，严于训戒，以警悟人心者乎。”〔2〕全篇仅一千二百七十四个字，以开头的“祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形”十六字为纲，接着叙说人若想长生多福，必须行善积德，并列举了二十多条善行，一百多条恶行，作为趋善避恶的准绳。要求人们“不履邪

〔1〕《道藏》第17册，第805页。

〔2〕《道藏》第27册，第2页。

径,不欺暗室,积德累功,慈心于物,忠孝友悌,正己化人”;声称“欲求天仙者,当立一千三百善,欲求地仙者,当立三百善”。并谓人体中有名为“三尸”的司过之神,时刻都在记录人的恶行,每于庚申日上白天曹,下讼地府,告人罪状,述人过恶,由此而定夺人的寿夭祸福。

《太上感应篇》问世以后,受到封建统治阶级的欢迎,不少皇帝都大力推动它的流布。南宋理宗在卷首亲题“诸恶莫作,众善奉行”八字,并出资官刻;明成祖皇后徐氏仿之作《仁孝皇后劝善书》,为之推波助澜;清顺治皇帝御制劝善要言序,以示提倡。儒生高僧推崇至极,纷为注释,如清代惠栋有《太上感应篇注》,俞樾有《太上感应篇续义》,印光法师有《太上感应篇直讲》,并赞誉说:“《太上感应篇》,撮取惠吉、逆凶、福善、祸淫之至理,发为掀天、动地、触目、惊心之议论。何者为善?何者为恶?为善者得何善报?为恶者得何恶报?洞悉根源,明若观人。且愚人之不肯为善,而任意作恶者,盖以自私自利之心使之然也。今知自私自利者,反为失大利益,得大祸殃,敢不勉为良善,以期祸灭福集乎?由是言之,此书之益人也深矣!故古之大儒,多皆依此而潜修焉。清长洲彭凝祉,少奉此书,以迄荣膺殿撰,位登尚书后,尚日读此书,兼写以送人,题名为元宰必读书;又释之曰,非谓读此书,即可作状元宰相,而状元宰相,决不可不读此书。其发挥可谓透澈之极,然见仁见智,各随其人之性质。此书究极而论,止乎成仙;若以大菩提心行之,则可以超凡入圣,了脱生死,断三惑以证法身,圆福慧以成佛道;况区区成仙之人天小果而已乎。”在封建帝王的推动下,该书成为民间信仰的经典善书,明清时期富有之家纷纷捐资刊刻,免费散发,从而使此书在社会上广为流传,影响十分广泛,乃至日本、朝鲜、东南亚地区,皆有此书的流布。

清黄正元编《太上感应篇图说》(或名《太上宝筏图说》),以图配文,图后或系之以诗,或系之以词,或系之以古语,“笺注列传,辞皆浅显,俾担夫贩竖,妇人女子,如听稗官小说,靡不了然于心,一切深奥之语,概不载入。”〔1〕篇中收图二百一十六幅,载历代积德行善、因果报应之灵验。如得富灵验、得贵灵验、得寿灵验、得子灵验、祈病获痊灵验、遇难成吉灵验、散离复合灵验、合宅同升灵验、善报灵验、恶报灵验等,征引历史人物、民间传说几百例,说明“立善多端,莫先忠孝”,成仙证道的根基就在于此。它将道教的方法和戒律贯穿于道德修养之

〔1〕《藏外道书》第27册,巴蜀书社1994年影印本,第119页。

中,由神来对人作道德上的善恶评判,使人从一念起处下功夫。最后以诸恶莫作,众善奉行,积善天必降福,行恶天必降祸作结。全篇主要宣扬天人相感、因果报应思想,既有儒家伦理规范,又有释、道的宗教信条,熔儒、释、道三家思想于一炉。这些史料,都真实地反映了民间奉善积德的信仰及行为。

四、有关玉皇大帝信仰的文献

玉帝,亦称昊天玉皇大帝,是中国民间信仰中的最高神,是中国封建皇权在神真世界的象征。中国自殷周以来,已有最高神——上帝这个观念。在先秦文献中,或称天、皇天,或称帝、上帝、皇天上帝、昊天上帝,都是指这位天地间的最高神。

道教引“玉皇”之称始于南朝。《真灵位业图》第一阶“玉清境”之右位,有“玉皇道君”、“上皇天帝”、“高上玉帝”,“皆得策命学道,是令群真。”〔1〕隋唐之后,玉皇的影响日巨。《太上太真科》曰:“虚皇金阙玉帝,最贵最尊,无生无死,湛然常住。”〔2〕在民间对玉皇的信仰已十分普遍。韩愈有诗曰:“夜领张彻投卢仝,乘云共至玉皇家。”〔3〕元稹诗说:“万里洞中朝玉帝,九光霞外宿天坛。”〔4〕此外,李白、杜甫、柳宗元等,也常在诗中吟咏玉皇,描绘其壮丽天宫,随侍群神。这样一来,民间信仰中的天帝、天翁和道教诸神中的玉皇合而为一。

宋代统治者尊崇道教,以真宗、徽宗为最。真宗时将玉皇正式列为国家的奉祀对象,大中祥符五年(1012)十一月,亲祀玉皇于朝元殿。七年(1014)九月,“即滋福殿,设玉皇像,奉圣号匣安于朝元殿”。八月,“驾诣玉清昭应宫,奉表奏告,上玉皇大帝圣号,曰太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝,奉刻玉天书安于宝符阁”。其后历年累有册封,上玉皇大天帝宝册、袞服。〔5〕延至徽宗政和六年(1116)九月,徽宗亲诣玉清和阳宫,“上太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝徽号宝册。丙申,赦天下,命洞天福地修建宫观,塑造圣像。”“十一月丁酉,朝献景灵宫。戊戌,飨太庙。己亥,祀昊天上帝于圜丘,赦天下。”〔6〕

〔1〕《道藏》第3册,第273页。

〔2〕《一切道经音义妙门由起》引,《道藏》第24册,第723页。

〔3〕《全唐诗》卷三四〇《李花二首》。

〔4〕《全唐诗》卷四一《天坛上境》。

〔5〕《二十五史》(百衲本)第5册,第296页。

〔6〕同上,第58页。

至此,国家、民间、道教三方面的信仰正式合流,从而使对玉皇的崇拜达到了最高潮。

道教顺应社会信仰的需要,遂将玉皇的神格与地位大大提高,《高上玉皇本行集经》卷上曰:昔有国名号光严妙乐,其国王净德、王后宝月光无嗣,后广陈供养,六时行道,遍祷真圣,已经半载,不退初心,忽夜宝月光皇后梦太上道君抱一婴儿与之,觉而有孕怀胎一年,于丙午岁正月九日午时诞于王宫。当尔之后王忽告崩,太子治政,俯念浮生,嗣位有道。“遂舍其国,于普明香严山中修道,功成超过是劫,已历八百劫身。常舍其国为群生,故割爱学道于此。后经八百劫,行药治病,拯救众生,令其长乐。此劫尽已,又历八百劫。广行方便,启诸《道藏》,演说灵章,恢宣正教,敷扬神功,助国救人,自幽及显。过此已后,再历八百劫,亡身殒命,行忍辱,故从事舍己血肉。如是修行三千二百劫,始证金仙,是曰清静自然觉王如来,教诸菩萨,顿悟大乘正宗,渐入虚无。如是修行,又经亿劫,始证玉帝。”〔1〕

从此玉皇大帝在道教神系中的崇高地位及神格便固定了,成为仅次于三清至圣的大神,为“四御”之首。宁全真《上清灵宝大法》卷十曰于“玄穹主宰”中首列元始天尊、灵宝天尊、道德天尊,次列昊天上帝、救苦天尊、北极大帝、天皇大帝四御,并解释说:“昊天上帝,诸天之帝,仙真之王,圣尊之主,掌万天升降之权,司群品生成之机,三洞四辅,禁经之标格,大梵至妙无为之神威,乃三界万神三洞仙真之上帝君也。自三气之天胤,三宝之皇胄,高出乾坤之表,生万物而不宰也。三才肇立,气清高澄,积阳成天,万汇之源,岂应无主。故以形象言之,谓之天;以主宰言之,谓之帝。故曰玉真天帝玄穹至圣玉皇大帝。”〔2〕《太上洞神天公消魔护国经》卷下亦曰:“天地万物既备,元始大道退居无为,遂命玉皇统御三界,覆育苍生,公平无私也。命地母为地后,敕天官,司天曹,敕地官,司地府,敕水官,司水府。”〔3〕《翊圣保德真君传》曰:“上帝在无上三天,为诸天之尊,万象群仙,无不臣者。常升金殿,殿之光明,照于帝身,身之光明,照于金殿,光明通彻,无所不照,故为通明殿。诸天帝君,万灵侍卫,仙众梵佛,悉来朝谒,仰视其殿,惟见大光明中,上帝俨然,仙班既退,光明遍彻诸天焉。”〔4〕

〔1〕〔3〕《道藏》第17册,第805页。

〔2〕《道藏》第30册,第730页。

〔4〕《道藏》第22册,第696页。

今《道藏》中所收北宋张商英《三才定位图》，为现存最早的一幅道教神谱图。其中绘有虚皇元尊、天真九皇、天宝君、灵宝君、神宝君、九天司命保生天尊大帝、昊天玉皇上帝、三十二天帝等，共二百二十一位神真，并一一标明其名讳及居之天界。如玉京天为玉皇上帝所居，“四方各八天帝，凡三十三天帝。太史公所谓日月隐蔽，以为昼夜也。玉京，天帝所居之殿。”〔1〕图中昊天玉皇上帝端坐通明殿上，上下左右陪祭的是东、南、西、北三十二天帝，于此可见玉皇上帝已为三十二天之主尊。

三十二天帝，据《灵宝无量度人上品妙经》卷一载，东方八天帝为太皇黄曾天帝、太明玉完天帝、清明何童天帝、玄胎平育天帝、元明文举天帝、上明七曜摩夷天帝、虚无越衡天帝、太极蒙翳天帝，南方八天帝为赤明和阳天帝、玄明恭华天帝、耀明宗飘天帝、竺落皇笏天帝、虚明堂曜天帝、观明端靖天帝、玄明恭庆天帝、太焕极瑶天帝，西方八天帝为元载孔升天帝、太安皇崖天帝、显定极风天帝、始皇孝芒天帝、太皇翁重浮容天帝、无思江由天帝、上揲阮乐天帝、无极昙誓天帝，北方八天帝为皓庭霄度天帝、渊通元洞天帝、太文翰宠妙成天帝、太素秀乐禁上天帝、太虚无上常容天帝、太释玉隆腾胜天帝、龙变梵度天帝、太极平育贾奕天帝。他们分布于四方，为玉皇大帝之辅佐。

《道藏》中收有关于玉皇的文献十余种，如《玉皇本行集经》、《玉皇心印妙经》、《玉皇胎息经》、《玉皇满愿宝忏》、《玉皇有罪锡福宝忏》、《玉皇十七慈光灯仪》、《玉皇九天谱录》、《玉皇六辰飞纲司命大录》、《太上洞神天公消魔护国经》等。其中《高上玉皇本行集经》为最重要者。从内容文字看，此经似出于唐宋间。全书三卷，共分五品：

第一《清微天宫神通品》，内言元始天尊在清微天中玉皇宫大法会上，演说玉皇修道证果之事。宣称玉皇本为光严妙乐国王子，其母宝月光夫人梦太上道君送一婴儿而有孕，“当生之时，身宝光焰充满王国，色相妙好，观者无厌。幼而敏慧，长而慈仁，于其国中所有库藏，一切财宝，尽将散施乏困鰥寡孤独，无所依怙，饥馑癯残，一切众生，仁爱和睦，歌谣有道，化及遐方，天下仰从，归仁太子，父王加庆。当尔之后，王忽告崩。太子治政，俯念众生，告敕大臣，嗣位有道。遂弃其国，于普明香岩山中修道，功成超度过是劫，已历八百劫。身常舍其国，为众生故，割爱学道于此。后经八百劫，行药治病，拯救众生，令其安乐。此劫

〔1〕《道藏》第3册，第123页。

尽已，又历八百劫，广行方便，启诸道藏，演说灵章，恢宣正化，敷扬神功，助国救人，自幽及显，过此已后，再历八百劫，亡身殒命，行忍辱故，舍己血肉。如是修行三千二百劫，始证金仙，号曰清静自然觉王如来，教诸菩萨，顿悟大乘正宗，渐入虚无妙道。如是修行，又经亿劫，始证玉帝”。〔1〕

第二《太上光明圆满大神咒品》，宣称玉帝大显神通，分身化形，为五方五老上帝、诸天圣真，演说清静自然之道，授大光明圆满大神咒五篇。其咒乃元始之妙言，玉皇之真诰，上清自然灵章，可以“成天立地，开张万真，安神镇灵，成生兆民，匡御运度，保天长存，上制天机，中检五灵，下策地抵，啸命河源，运役阴阳，召神使仙。此至真之妙文，神应自然，致天高澄，令地固安，保镇五岳，万品存焉”。〔2〕

第三《玉皇功德品》，颂扬奉持玉皇经咒、设斋打醮之功德。谓凡兵戈并起，疫气大行，水旱虫蝗，凶灾饥馑，当发慈悲，设玉皇斋，行道转经，即得国土清平，五谷丰熟，黎庶安泰。若在冤牢枉狱之中，存念真经，枷锁自解，冤屈即伸。若为邪精鬼贼众苦所加，如法持念此经，众邪远避，自然除愈。若人为求嗣息，或临产之月，如法持念真经，即得贵子，母子平安。若人欲求爵禄财富，如法持念真经，即得职务迁转，财宝充溢。若人命过，应入地狱，注名恶籍，亲人为其设醮诵经，即得亡者鬼籍尽除，不见地狱，神生净土。故知持经功德不可思量，“若持经人造作长幡，书帝名号于其幡上，悬诸长竿，或在观宇，或在家庭，是幡被诸风吹，所指方面，一切众生，皆沾胜利，一切恶业，悉得除灭。又若持经人书帝名号，在一切有声物上，或钟或磬，铃铎铙钹，一切道具法事之属，或以道场，或以戏击，或被风触，是声出时，或远或近，一切众生，闻是声已，所有罪障，悉得清静。又若有持是经人，了悟生死，深入山林，修真学道，或时登临上山，顾望目所及处，山林溪谷，含生品类，有形无形，胎卵湿化，动植飞潜，种种诸类，所有罪业，永得除灭，身心清静，命终生天”。〔3〕

第四《天真护持品》，宣扬诵经功德。谓奉经者将受十方帝君、三官四圣、二曜九星、南斗北斗及其神将之庇护，“令众魔外道，悉皆慑伏，潜形遁迹，高飞海外，远避他方。如是山林社稷、廊庙血食之宾，一切鬼神，当自消灭。五

〔1〕《道藏》第1册，第697页。

〔2〕同上，第702页。

〔3〕同上，第704页。

方行病瘟疫鬼帅，诸恶鬼神，并风王水怪，孽龙妖神，土精木魅，尽自消灭。五虚六耗，梦寐乖常，野道咒诅，蛊毒之类，皆自消灭。心欲愿者，一切如意，皆得满足”。〔1〕

第五《报应神验品》，言诽谤或不信真经者将受种种恶报，“堕无间狱，永无出期，殃缘九祖，受拷酆都，累及后世，害缠子孙”。“或见世受种种病，疥癩痼疽，以为果报。忧悲苦恼，日夜相煎而身。或被横恶所加，或牢狱系锁，非分自害，误食毒药；或被虎狼毒蛇之所噉食，或为冤家之所仇对，或行山林值遇恶人，被他屠割，推落崖岸，或被邪精魍魉之所残害，或值水火之所焚漂，或被刀兵之所横诛。轻斯经故横夭天年，获如是果，获如是报，可不悲欤！可不痛欤！”〔2〕奉经者可得三十种上妙功德，“一者诸仙赞重，二者先亡生天，三者宿殃解脱，四者所往通达，五者无盗贼事，六者所求遂意，七者除水火厄，八者横事潜消，九者夜梦吉祥，十者疾病不临，十一者智慧聪明，十二者人见喜欢，十三者衣食丰盈，十四者子孙荣贵，十五者六亲见喜，十六者门族和睦，十七者除三恶报，十八者转女为男，十九者形容端严，二十者为国大臣，二十一者生为帝王，二十二者鬼神钦服，二十三者得宿命通，二十四者诸神护念，二十五者九族受荫，二十六者处世长年，二十七者有情赖喜，二十八者魔王保送，二十九者决超三界，三十者白日上升”。〔3〕

此经影响颇大，问世后先后有多种注本，以释其玄旨。有《高上玉皇本行集经》三卷，原题“天枢上相张良撰”，应为宋朝道士假托之作。此书托称张良奉三清诏谕，对传世历久而失真之《玉皇本行经》旧本加以校正，故加入校勘记和释义，实为《玉皇经》之校释本。其释主张佛、道合一，宣称“道出于一，教或有异。出于一者，宗也；或有异者，派也。自派求宗，乃合一。又奚可差别哉！今人世以道释为殊途，不啻朱墨，岂知道释同乎一宗，初无少异。故天尊说经，玉帝放光，而金仙之众，并获与会，此盖圣真同心，道释同宗也”。〔4〕其书末附“诵经感应”一节，辑录隋唐之际有七人因诵《玉皇经》，而得善报之故事，这些皆为研究隋唐时期民间信仰玉皇大帝的史料。

有《高上玉皇本行经髓》一卷，撰人不详。出于元代。此篇摘录《高上玉皇

〔1〕《道藏》第1册，第705页。

〔2〕同上，第707页。

〔3〕同上，第708页。

〔4〕同上，第712页。

本行集经》之要旨，系该经缩写本。删去原经中关于玉帝修道证果故事和玉皇大神咒文，保留玉帝化身演说清静解脱之道，以及世人诵经功德。所附“传经源流”，讲述此经来源，谓清微派高道刘处源，于元至正四年（1344）自广西柳州路，云游至海北化州石城县境，遇毗陵道士传授其经，常行持诵，遂得攘害解厄之方，“入水不溺，遇劫贼刀兵而不伤”。〔1〕故告盟天地，钁梓印行十方，以广其传。

《高上玉皇本行经集注》，十卷，明朝周玄贞撰。此书为《玉皇本行经》之集注本，汇集宋金元明诸家注解。第一卷辑录诸家序文及经义考证约三十篇，并载诵经礼拜科仪。卷二至卷十为经文注释。全书分《玉皇经》五品为一百零八章，分章作注。其注采集儒释道诸家之言，大略以“三教一理，性道无二”为宗旨，推崇《玉皇经》为三教根本经典。宣称“元始为三教之首，玉帝为万法之宗”；“三教语莫胜于《皇经》”。书中反复阐述持诵《皇经》之功德灵验，宣称玉帝为“诸天之上师，众圣之王”；凡人奉诵其经必得福报，可以保命度灾，致国太平。是为道士神道设教之书。其经中曰：帝身即道身，是无量功德之身，清静自然之身，神明坚固不坏真空无上法身。“昔虽下生人间，多劫行化，示大神通，而身清静，未尝不在金阙，分身变化，应现随方，利济群生，超升道岸，普垂教法，开悟后人，依按奉行，登真成道，以斯功德之所庄严，是故光明常充诸天，神智妙达，莫可度量，是身光明，皆是妙号。”〔2〕

《太上洞神天公消魔护国经》，三卷，撰人不详。似出于宋元。经文分三品。第一《开度品》，假托元始天尊与无极真人问答，劝人真心至祷，开转此经，召请三五将军、六六神将等百千万神，救诸厄难，获福无量。第二《应机品》，托老君答尹喜问，讲述三洞尊经、三清、九天帝、三十二天帝、二十七等斋。劝人“因经悟道，佩箓除邪，持斋感真，修真炼行”。宣称元始天尊以一气生三气，三气生九气，三气者即玄、元、始。其中玄一之气化为玉清圣境大罗天的太上元始天尊，元一之气化为上清真境禹余天的玉晨大道君，始一之气化为太清仙境大赤天的太上老君。三气又化九气，以成九天帝君。九天之外，别有三十二天，为三十二天帝所居。这些描述，正是明清以来民间信仰中所说的“老子一气化三清”之所本。第三《统御品》，亦假托老君与尹喜问答，谓人事法象天地，上天有玉皇统御

〔1〕《道藏》第1册，第748页。

〔2〕《道藏》第17册，第805页。

三界，人间天子亦设文武百僚统御天下。其言：“天公者，天道公平无私也，天父地母，玉皇大天帝也。天地万物既备，元始大道退居无为，遂命玉皇统御三界，覆育苍生，公平无私也。命地母为地后，敕天官司天曹，敕地官司地府；又列四渎五岳、名山大川、洞府福地，各敕仙官而主领；又遣司命司录、日游月神、年月日時四值使者，虚空监察，当境主司，土地山神，分司列职，巡绕天下，纠察是非。”劝导世人应“至心奉道，笃敬天地父母，日月星辰，上顺天帝，下分地利，父慈子孝，兄友弟恭，为臣克忠，为君克圣”。〔1〕

五、有关文昌帝君信仰的文献

文昌帝君，又称梓潼帝君。他主宰人间功名利禄、文运科名，故被广大文人儒士崇拜，成为中国民间信仰中影响最为深远、最为广泛的一位神灵。有关他的传说与神迹，多收入道书之中。今《道藏》中即有《文昌帝君阴骘文》、《梓潼帝君化书》、《清河内传》、《太上无极总真文昌大洞仙经》、《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》、《文昌大洞治瘟宝箓》、《元始天尊说梓潼帝君本愿经》、《元始天尊说梓潼帝君应验经》、《文昌帝君阴骘文》、《文昌帝君本传》、《文昌正朝全集》、《文昌孝经》、《文昌心忏》、《文昌注生延嗣妙应真经》等，这里择要介绍一些。

《文昌帝君阴骘文》，一卷，作者托名文昌帝君。所谓“阴骘”，出《尚书·洪范》：“惟天阴骘下民”，原义为默定，后多理解成天虽不言，但能投票其中监察人之善恶功过而降赏罚。本书借文昌帝君名义云：“诸恶莫作，众善奉行，永无恶曜加临；常有吉神拥护，近报则在己身，远报则在子孙，百福骈臻，千祥云集，岂不从阴骘中得来者哉！”劝奉人们“广行阴骘，上格苍穹”。“行时时之方便，作种种之阴功。”其所谓“阴功”，除“朝真奉斗”、“拜佛念经”等宗教内容外，更多是日常可行的社会公德，如“济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀。矜孤恤寡，敬老怜贫。措衣食周道路之饥寒，施棺槨免尸骸之暴露。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋。斗称须要公平，不可轻出重入。奴婢待之宽恕，岂宜备责苛求。印造经文，创修寺院。舍药材以拯疾苦，施茶水以解渴烦。或买物而放生，或持斋而戒杀。举步常看虫蚁，禁火莫烧山林。点夜灯以照人行，造河船以济人渡。勿

〔1〕《道藏》第11册，第425页。

登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾。勿宰耕牛，勿弃字纸，勿谋人之财产，勿妒人之技能，勿淫人之妻女，勿唆人之争讼，勿坏人之名利，勿破人之婚姻。勿因私仇，使人兄弟不和。勿因小利，使人父子不睦。勿倚权势而辱善良，勿恃富豪而欺穷困。善人则亲近之，助德行于身心。恶人则远避之，杜灾殃于眉睫。常须隐恶扬善，不可口是心非。剪碍道之荆棘，除当途之瓦石。修数百年崎岖之路，造千万人来往之桥”。〔1〕此书篇制短小，仅五百六十余字，但传播极广，对民间影响颇大，儒、释、道三家多予以极高评价，自通都大邑至穷乡僻壤皆有其书，而且受其影响，民间有组织惜字纸会、放生会。注本亦甚多，重要的有《文昌帝君阴骘文注》、《阴骘文像注》、《阴骘文图证》、《阴骘文广义》、《阴骘文集证》、《阴骘果报图注》等传世。

《梓潼帝君化书》，四卷，撰人不详。又名《文昌忠孝化书》、《文昌化书》。卷首序文称：元仁宗延祐三年（1316），加封梓潼神号“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，并赐庙额“佑文成化之祠”，故述此书以为应答。并言旧本分南、北二本，“予亲校事实详明，断自丁未化前，更定舛讹，桂籍化后，删改繁乱。予又增及苏民化、科举化，为九十有九，姑虚其文，以存后意”。所载事迹为“九十七化”，假托文昌帝君降坛自述，详述文昌帝君历世显灵神化事迹，所谓“化”者，其意有二，一为变化之化，一为教化之化。序曰：“三纲五常，是非邪正，上以风动其下，下以献替其上，此教化之化也。今吾所降，前后九十七化。……神道设教，始有天人相因、人神共理之化。”〔2〕各化皆以历史事迹、民间传说、宗教异闻为例证，宣扬忠孝仁义的伦理道德，提供了许多民间信仰的信息。

《清河内传》，一卷，撰人不详。当出于南宋之际。据阮元《两浙金石志》记载，杭州吴山梓潼帝君祠曾经刻立“英显武烈忠佑广济王像碑”，上层刻楷书《清河内传》，下层雕张亚子像，旁镌“淳熙丁酉六月会稽陈师中钱塘刻”。〔3〕可见，南宋孝宗淳熙四年（1177）即有《清河内传》行世。此书为道士假托文昌帝君自述之传记，内称文昌帝君者，“本吴会间人，生于周初，后七十三化，累为士大夫，未尝酷民虐吏，性烈而行察，同秋霜白日不可犯。后西晋末，降生于越之西嶠之南两郡之间”，为清河令张户老之子，名亚。生而有神灵，后缘水府得达，故字霏夫。时有天吏送一白驴，命其移居治所，“风雨声中，顿失乡地，到一山，连剑岭

〔1〕《藏外道书》第27册，第297页。

〔2〕《道藏》第3册，第292页。

〔3〕阮元：《两浙金石志》卷九。

而撑参宫,若凤凰之偃,下有古湫。引吾入一巨穴,门有数石笋。吏曰:民之祈祷,祝此石而有应,名雷柱”。“入穴则若堕千仞之壑,近地而足不沾,若腾身虚空,有王者之宫,有禁卫。”〔1〕以后关于张亚子的生平事迹,多以此传为基干,其种种神话传说大体都在这一基础上衍化。本书在文昌自传后,附载“天封圣号”、《告谕二十一司文》、赵延之《行祠记》、文昌帝君《劝敬字纸文》、《戒士子文》等,皆为研究文昌信仰的史料。

《文昌帝君本传》,一卷,清刘体恕刊。亦为文昌事迹的传记,传中谓文昌帝君姓张讳善勋,其灵异甚著;又称帝君居紫微垣文昌宫,为文章司命,文武医卜、士农工贾,凡一民一物之枯荣贵贱,皆隶文昌帝君之造化。他常居梓潼七曲山中,士民遂立庙祀之。“庙在七曲之北,有降笔亭,中以金索悬一五色飞鸾,鸾口衔笔,用金花笺数百幅留笔下,亭门府封锁甚严,降笔讫,有钟自鸣。庙吏闻于府,启钥取书以观报应。其降笔多劝人以忠孝,有《阴鹭文》及训语甚多。帝君每出驾白驴,随二童曰天聋、地哑。帝君为文章司命,贵贱所系,故用聋、哑于侧,使其知者不能言,言者不能知,天机弗泄也。凡禳灾祛疹,祷雨祈嗣,有感必通。世有虔奉之者,常降乩直书,或现梦隐示。又能镇伏妖魔,疫疠鬼神,闻驴鸣则远遁,为其习吃邪物也。”〔2〕

《太上无极总真文昌大洞仙经》,五卷,简称《文昌大洞仙经》。关于《文昌大洞仙经》的作者,据原书序说:文昌帝君于“乾道戊子秋,降于鸾台,刘安胜捧。至景定甲子秋再降,重校正于鳌头山摩维洞金莲石著仪坛,罗懿子捧。后岁在玄默摄提格菊月重九日,再降书于西陵桂岩卫生总真坛”。〔3〕则该书经三次编辑,出于三人之手:其一为刘安胜,后经宋理宗景定年间四川甘山摩维洞主罗懿子重新校刊,元代蓬溪卫琪撰成《玉清无极总真文昌大洞仙经》,并于公元1310年献给朝廷。内容与刘本及古本一脉相承。当时的翰林学士张仲寿也明确指出:“《大洞仙经》盖西蜀之文,中原未见也。”经文前两卷主要讲述文昌帝君之经历、德行,此经源出始末及经文宗旨,以及诵持经文之礼法、赞颂等内容。卷三至卷五载元始天王所说“大洞玉经”,演太玄、重玄、玄一之道,实为宋元时期道教劝善书之一。

《文昌大洞仙经》的版本甚多,自南宋以来历代广有刊行,全本、节本、注本、

〔1〕《道藏》第3册,第286页。

〔2〕《藏外道书》第4册,第298页。

〔3〕《道藏》第1册,第497页。

图像本、谈演本不下数十种。流传较广的有元卫琪《玉清无极总真文昌大洞仙经注》本，元人张勤订证、明人刘文彬校正《太上玉清无极总真文昌大洞仙经》六册本，明人娄德先《文昌大洞仙经注解》三卷本，清康熙十九年云南泸西刊印《文昌大洞谈经》五卷本，乾隆元年马天君序注《大洞经示读》三卷本，乾隆八年滇南夷源董良材纂注《文昌帝君降正大洞经定本》三卷本，道光二十九年云南永胜重刊《太上玉清无极总真文昌大洞谈经注释》三卷本，同治十三年云南禄丰论善坛刊印《太上玉清无极总真文昌大洞谈经》五卷本等传世。

《玉清无极总真文昌大洞仙经注》，十卷，元朝卫琪注。书成于元武宗至大三年（1310）。全书前二卷为论，后八卷为经文和注释。作者立论注经，皆不取原经劝善度人之宗旨，而博采儒释道三家之说，“本之以道学性理，参之以丹诀禅机，圣贤千古心法，透彻发露，更无余蕴”，〔1〕重在述内丹易学原理。故卷首列易图，“以平昔所记三教经书其间旨意合同者，随句解释。仍以大易所谓无极、河洛、先天、后天卦象，金丹火候，苍胡檀炁，帝尊玄气等，各列一十三图，以冠经首”。〔2〕注文中记载了许多有关元时巴蜀信仰文昌的情况，并就文昌神系官属的结构一一加以介绍。卷二《文昌准易》章言：“按帝君内、外传并化书及经，述帝君于周武王乙巳岁生于吴会，即今平江是也。受三真人《文昌大洞经》后，以看诵之勤，屡获感应，受金像法篆，行持救济有效，遂证大洞妙行圣果。故作述并玄契，以开化天下，四海未尝无之然，以累经兵火，或绝而不嗣者有之矣。今行于蜀，而蜀人深信者，以帝君在蜀为大神，自唐至今，累朝崇重封王建庙。”其《文昌胜会》更是详尽记述了蜀中文昌庙会盛行的情境：“文昌会上，有通悟禅师、波沦禅师、蜀中诸禅师，皆观音菩萨化身，并与嗣禄道场，号曰心珠会，仍以帝君为主。每岁各师生辰，诸山释子大作胜会，广化香火，庆赞称贺，官员士庶钦仰者比比焉。故凡二教经仪，多释道混融互用。又有宝光天尊圆通道场，敷座摇帝钟，弹梵语咒，九朝行道。亦有水陆科等，其间未喻者，或谓语意不纯。非不纯也，大抵道之一字，唯理是适。理之所在，其道大同，奚分于二教。”“大帝世称硕儒，刻意坟典，于晋太康中举家归风洞登仙，累朝崇重，以为斯文宗主。先遇太上赐丹，获证道果；后遇释迦授记，又证大乘。故于三氏门中，维持正教。今皇元累降玺书，褒崇易灵应庙，为右文开化之祠。祠者，国家之祠祀也，与诸

〔1〕《道藏》第2册，第598页。

〔2〕同上，第599页。

神庙号不同。又加封辅元开化文昌司禄宏仁帝君,诸神中加膺帝号极鲜。”〔1〕这些珍贵的史料,皆为研究文昌信仰的必需。

明刘文彬校正、清刊《太上玉清无极总真文昌大洞仙经》,六册本。此本以卫琪所传文本为基础,增加了大量的内容。全经分内外编,内编为《大洞法》,外编为《大洞箓》,两者统称《大洞法箓》。通善子曰:“内编指明金丹大法,服符观炼,乃元始天王宝珠示现不泄真传。外编则提挈天地,把握阴阳,度厄禳灾,驱魔遣役,功德超于诸经之上。”〔2〕卷首有《开皇始劫说经演派图》,绘三清、龟灵圣母、九天玄女、五老天君、玄天上帝、文昌帝君等神灵真人,颇为珍贵。其中第六册为《文昌大洞经法箓》共三九章,每章均有符咒,与“本章经”相对应并配合使用,实为《文昌大洞仙经》之副经。书末有徐元绅《文昌大洞仙经符诀跋》宣称文昌帝君系元始天尊分生,生于文王周初,“姓张名亚,号通真先生,暂在救劫运,镇纲常。于周宣王时,化身为张仲孝友以辅相。复化为张仙,驱天狗,逐狼籍,释孤刑,广嗣息,以继其后,使人无失其宗祀。昔宣圣父乏嗣,祷之于尼邱,文昌化身为孔子,兴儒教为万世帝王师。”“至汉时见世出魔鬼,化身为张天师,驱魔伐祟,保国安民。至魏蛟螭作害,化身为许旌阳,斩蛟退水,以安国祚”。这类传说,说明文昌的信仰在明清之际影响更大,因为它把孔子、天师等都说成了文昌的化身。

《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》,三卷,撰人不详。书中提及明初正一天师张正常、张宇初、张宇清等人,似应成书于明代。此书假托文昌帝君降坛传授,曰:“尔时九天开化主宰澄真正观宝光天尊,于重光赤奋若之岁、日躔鹑尾月望东壁之辰,降于蜀都宝屏山中和诚应之楼,玄会玉虚之坛,告鸾府侍仙真人刘安胜曰:吾昔奉上帝玉敕职掌桂籍,兴文儒而擢贵品,进贤德而佐明时,故得掌隶天曹,秩专司禄。……鬼邪窒其进取、妖魔障其灵鉴者,吾当授以文昌上宫大洞宝箓。”〔3〕即又用宝光天尊(文昌帝君)名义,假“鸾府侍仙真人刘安胜”之手造了这一部文昌经籍。降坛时间为“重光赤奋若之岁”,即干支辛丑年,当是南宋孝宗淳熙八年(1181);降坛地点在“蜀都宝屏山”,即成都宝屏山,其坛庙已不可考。这说明此经产生于南宋,作者当为刘安胜。

全书分二十四品。主要内容为叙说此箓来历、功用及修行之法,宣示文昌

〔1〕《道藏》第2册,第607、608页。

〔2〕《藏外道书》第4册,第528页。

〔3〕《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷上,《道藏》第28册,第504页。

帝君主掌选才、进贤、定贵、考功、司禄等职能,列述帝君圣诰、圣诞、谱系和仙官列神,更多的是求拜神灵的各种符箓、神像、神咒、颂诗等,宣称凡文儒贤士欲求功名而被妖魔障碍者,受此文昌宝箓,可以“增进才华,开明鉴识,断除魔障,斥逐妖邪,显擢科名,进登禄位”。又有“文昌大洞紫阳玉章”,系九首五言颂诗,供修行者诵读。最后为《文昌应梦八图品》,内载玉猫、白马、白鹿、黄牛、大鬼、黑犬、法斩五鬼、怒击三人等八图。谓梦见此八图者大吉,唐姚伟、高庆孙、朱涣、宋苏轼、苏迨、黄亚夫、晁公武、庞武、刘浩然、虞允文等十人皆梦此图应验而获科名。此书揭示了文昌信仰与封建社会中科举制度的关系。

此外,经中多称蜀中之事,尤其是所列诸多神灵,除了冠以“文昌”的家族神、储佐神,还有许多巴蜀地区的地方神,如剑门山神白圭、西陲飞越山神廉阶、西域雪山神白辉、剑门山神公元长、青黎山神吴肩、白龟山神义敏、大岷山神卫庶、青城山神希夷公、岷山洞天神彭元、岷山山神何机、大岷山神曹英、小岷山神虞观、峨眉山神李善猷、巫山山神王玄父、分樟山神张炜、都大总部山神王秀水、石犀龙洞李若水、灌口太守潭神刘成之、西蜀都城隍韦皋、益州神令神杜其昌、西蜀剑南社长邓文、西蜀都社神杜宇、西蜀西镇社杜公章、凤凰山神独孤正、蜀里域神段秀、岷山龙神勾盘恬、灌口伏龙潭神蹇灶、青衣龙神景伯仁、越嶲山神肖福、北门山神张叔和、西海龙神白龟恼、洞庭龙神景渊、君山山神唐丰、吴海水神彭逵、蜀里域神虞奇叔、邛州里域神孙和叔、蜀检孝神崔宣、婆婆巴王神轩安行、检孝土地神白致一、汉水邑里土神康潮王、苴饶邑神公孙长、巴西邑神和来孙、白马邑神柏之坚、苴邑神苏公长,这些亦皆为文昌帝君辅佐,突出了梓潼文昌帝君的至尊地位。另一方面,如此网罗地方民间的俗神,亦展示出宋代以后道教与传统祭祀宗教、民间信仰融合的趋势。

《元始天尊说梓潼帝君应验经》,一卷,撰人不详,约出于元代。经文假托元始天尊在郁明天宫玉京山内,为诸天仙众,演说度劫弭灾之道,并命梓潼帝君开化世人。“汝居西蜀之中凤凰山上,显灵凡土,俱有象成。察九十四化之行藏,显亿千万劫之变化,掌救苦之一职,司祸福于四方,聆吾片辞,以裨寸善,尚加谨畏,以答慈悲。梓潼帝君即为跪谢,重白天颜而作礼。臣今逢慈悯,誓愿济人,笔根无一事之不书,分身无一民之不救,同为大道,以感好生,尚冀天颜,以开方便。”〔1〕

〔1〕《道藏》第1册,第816页。

《元始天尊说梓潼帝君本愿经》，一卷，撰人不详，约出于元代。经文假托元始天尊于在清微宫黄金阙内，为诸天帝君、无极圣众，演说度劫修真之道。谓乱世之际，兵戈大兴，瘟疫流布，天灾大行，生民涂炭，皆因人心不正，不敬三宝，不忠不孝，邪淫贪爱，奸诈嫉狠，造种种罪恶，故遭逢劫难，受诸般苦。天尊愍念众生，命梓潼帝君开化世人。其曰：“蜀有大神，号曰梓潼。居昊天之上，齐太乙之尊，位高南极，德被十方，掌混元之轮迴，司仕流之桂禄，考六籍事，收五岳形，历亿千劫，现九十余化，念念生民，极用其情。是以玉帝授之如意，委行飞鸾，开化人间，显迹天下。”梓潼帝君遂飞鸾救世，教人洗心涤虑，忠君孝亲，兄弟友爱，夫妇和顺，处事公平，“不贪不妒，不奸不伪，习此不已，化成天下。则鬼神钦服，天地宁谧，老者可以得寿，少者可以得养，国土可以清平，五谷可以丰熟，末世可以返古，岂惟末劫独不消乎！吾若放光垂臂，虽可救之，然人心不正，其何能久？故不若人心既正，大劫自除”。又谓其经功德甚大，凡持经诵读者，“父母长寿，子孙荣贵，家道昌隆，身体康健，凡有所求，种种如愿。若复有人，或入山林，或入江海，遭遇恶风，逢值毒兽，但能忏悔，存念此经，自然山神卫护，河伯维持，猛兽自退，风浪顿止。若复有人，或在军阵，或遇冤家，但能忏悔，存念此经，自然恶人善解，凶器不逢，终不害己，安稳如常。若有妇人，或临产厄，或求嗣息，但能忏悔，存念此经，自然安稳平康，生福德男女，聪明智慧，为人尊贵。若或有人，为诸神庙，转诵此经，是诸鬼神，当脱鬼趣，转增天福”。〔1〕

六、有关紫微大帝信仰与星君崇拜的文献

星君，指道教崇奉的星神。在其神仙体系中，星神位尊，且数量极大。星神中居最高位者为“中宫紫微北极大帝”，又称北辰，还有“勾陈星宫天皇大帝”、“先天斗母”等。道教所崇奉的星君很多，主要有“金木水火土星君”、“北斗星君”、“南斗星君”、“东斗星君”、“西斗星君”、“中斗星君”，还有紫微垣众星君、太微垣众星君、天市区众星君、紫微外座众星君、北极四相星君、二十八宿星君等。

紫微大帝又称北极大帝，全称为中天紫微北极大帝，为道教尊神“四御”之中的第二位神，地位非常尊贵，仅次于三清下的玉帝，是万星宗主、三界亚君，并

〔1〕《道藏》第1册，第816、818页。

受到民间广泛信仰,在全国许多地区都有供奉。道教对紫微大帝的崇拜,源于中国古代先民对天庭星宿的敬畏。《晋书·天文志》曰:“北极五星,钩陈六星,皆在紫宫中。北极,北辰最尊者也,其纽星,天之枢也。天运无穷,三光迭耀,而极星不移,故曰居其所而众星共之。”“一曰紫微,大帝之座也,天子之常居也,主命主度也。”〔1〕

此北极星或名天极,或名天一,或名北辰。《史记·天官书》记述曰:“中宫,天极星,其一明者,太一常居也。旁三星,三公。或曰子属后句四星,末大星正妃,余三星后宫之属。环之匡卫十二星,藩臣,皆曰紫宫。前列直斗口三星,随北端兑。若见,若不,曰阴德,或曰天一。”《张氏正义》注:“天一,一星,疆阃阍外,天帝之神,主战斗,知人吉凶。”《索隐》言:“《元命包》云:紫之言此也,宫之言中也,言天神运动,阴阳开闭,皆在此中也。”“《文耀钩》曰:中宫大帝,其精北极星,含元出气,流精生一也。《尔雅》云:北极,谓之北辰。又《春秋合诚图》云:北辰,其星五,在紫微中。杨泉《物理论》云:北极,天之中,阳气之北极也。极南为太阳,极北为太阴。日月五星,行太阴则无光,行太阳则能照,故为昏明寒暑之限极也。”“又《春秋合诚图》云:紫微大帝室,太一之精也。”〔2〕

由天极、天一而北辰、北极,由星精、天神而演变为北极紫微大帝,这是一个渐进的过程。魏晋时期,人们又按人间帝王管理天下事务的制度,为紫微大帝在天庭紫微垣中,构想了一个以他为首的星宿王朝。有四辅,“抱北极四星曰四辅,所以辅佐北极而出度授政也”。有三公,“杓南三星及魁第一星、西三皆曰三公,主宣德化,调七政,和阴阳之官也”。有丞相,“辅星傅乎开阳,所以佐斗成功,丞相之象也”。有尚书,“门内东南维五星曰尚书,主纳言,夙夜咨谋”。有大理,“宫门左星内二星曰大理,主平刑断狱也”。有廷尉、御史,“南蕃中二星间曰端门,东曰左执法,廷尉之象也;西曰右执法,御史大夫之象也。执法,所以举刺凶奸者也”。此外,尚有九卿、十二府、内厨、天厨、柱下史、左右使等星官,可谓“列宿受符,诸神考节”,“以夹拥帝座也”。〔3〕

如此完备的一个天庭星神的体系,道教在扩展其神团时便巧妙地将其吸收,纳入道教神系之中。道教认为星辰为日、月所生,又谓万物之精上为列星,列星又主宰着万民亿物的命运,故对星辰之神格外敬崇。在道教构建的万神殿

〔1〕《晋书》第2册,中华书局1994年版,第289页。

〔2〕《二十五史》(百衲本)第1册,第104页。

〔3〕《晋书》第2册,第290页。

中,星辰之神的地位颇尊,且数量极大,最高位者便是紫微大帝。《云笈七籤》卷二四《日月星辰部》说:“《玄门宝海经》曰:阳精为日,阴精为月,分日月之精为星辰……北辰星者,众神之本也。凡星各有主掌,皆系于北辰。北辰者,北极不动之星也,其神正坐玄丹宫,名太一君也。”他“上总九天,中统五岳,下领学者”。〔1〕《灵宝无量度人上品妙经》卷三七则谓其为元始天尊的化身,“居紫玉宝阙华盖之下紫微垣中,号北极大帝,龙衣玄服,垂绦大弁,左右十二元士,雷公霹雳居其傍,三十六将卫其后,五帅四德导其前,赤明开图之初为上清神公,开皇之后为北阴大帝,平定功成位居中天紫极之庭,十方世界望之不动,谓之辰枢者是也。”〔2〕并被誉之为“统临三界,掌握五雷”的赫赫大神,位居道教四御之中,从而得到道教各派广泛崇拜。宁全真《上清灵宝大法》卷十曰:“北极大帝,则紫微垣中有帝座是也。”“为万星之宗主,三界之亚君,次于昊天,上应元气,是为北极紫微宫。有云紫微大帝,乃诸天大神,三界万神,万杀之帝。”〔3〕并仿效儒家的礼制,为紫微大帝配备了四府、六部等神司机构,其中天蓬、天猷、翊圣、真武分主四府,合称北极四圣。这样一来,北极紫微大帝便成为主宰雷霆、统治万星的显赫大神。

不仅如此,紫微大帝还兼治酆都冥府。《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》卷上曰:“紫微帝君,考较大千世界之内,十方国土之中,上至诸天神仙升降之籍,星宿临照国土分野兴亡之簿,中至国主贤臣诸王太子一切众生考限之期,下至鱼龙变化飞走万类改易身形、升沉年月,至于三涂之内,九府之中,罪对之名,年劫之限。其内合得生为人者,则当削名长夜之府,列字左宫之中;其内合为诸色邪魔鬼神之者,则当刻限右宫,书名黑簿,俟其数满,又复改形,随其业力高下不同,受报各异。”〔4〕

紫微大帝主宰万星、统御雷霆,其下属神灵众多。陈松《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》将紫微大帝之部属神将一一述之,如北极四圣、南斗、北斗、东斗、西斗、岁星、太白星、荧惑星、辰星、镇星、太阳、太阴、天一、太一、黄幡、豹尾、太岁、二十八宿、十二宫神、八卦大神、六十甲子、二十四身神、十大元帅、八煞将

〔1〕《道藏》第22册,第178、179页。

〔2〕《道藏》第1册,第245页。

〔3〕《道藏》第30册,第730页。

〔4〕《道藏》第1册,第836页。

军、六甲神将、天罡、社令、城隍、三台等，皆言及形像、所司。^{〔1〕} 这些星君、护法，六甲、城隍，各具神力神司，拥有相当广泛的民间信徒。

《道藏》中记载紫微大帝及北极四圣、周天星君、将军护法神迹及道法的经书约八十余种，这里择要介绍一些。

《洞真太极北帝紫微神咒妙经》，一卷，撰人不详，约出于唐代。书中假托元始天尊演说，谓下界众生多作恶逆，或遭逢劫运，故有千鬼万邪，散布世间。其鬼魔甚众，如土公鬼、白头鬼、五木鬼、五土鬼、赤丁鬼、乌丸鬼、啄头魔王、乌延大王、长鼻大王、强祥大王、小眼大王、白面大王、赤面大王、长头鬼主、赤面鬼主、哀图鬼主、慕川鬼主等，他们传播种种疾病，残害人民。世人若能信奉大道，持诵《北帝三昧真经》、《北帝三昧神咒》，供奉北帝三昧法师，“吾自与十方大神，妙女玉童，青龙将军，力士魔王，天丁大吏，五天使者，各所在遮截疫鬼。今敕魔王一切龙鬼水骑大兵，自来世间，三界十方，化度众生，令国土万民男女，受此大经，分别愚智。不但一切众生仙人注籍，得在玉历之中，脱免洪灾水厄、九宫八难之中。汝等一切众生，自今已去，能得闻此大神咒，及受持供养大法者，吾遣天兵化人力士亿万，常来逐子等所行之方。有人转经行道者，十乡灵官千万，来守护病人”。^{〔2〕} 即可消灾得福，吉祥平安。

《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》，十卷，原题“上清三洞经箓碧霄洞华太乙吏欧阳雯受”。约出于唐宋之际。此经主要讲述存神诵咒，施用符篆神印以伏魔驱邪，消灾捍厄之术。全书分十品，内载各种咒诀符篆，名目繁多，皆用于伏魔消灾。其中描述了酆都罗山等鬼城地狱、六天鬼神的情况，即是探讨民间信仰的史料。

在卷一中描述说：“有太虚太荒溟渤，周廻无鞅里数海水，皆恶腥秽黑色，无测边际，中有一大山，上参碧落，下入风泉，名曰酆都罗山。山耸十万六千里，周廻五万里，山下入水深一万里，水际山根下有大洞阴景天国，中有主者，名曰太阴水帝北阴天君。其洞天周廻一万五千里，其宫名太阴宫，左右助理，名曰东斗斗中生气君、西斗斗中生形君、南斗斗中司禁君、北斗斗中司命君、中斗斗中总录君、下吏九令主者、五岳府君、二十四治阴官、二十四治阳官、河海掾吏、丘陵溪涧主者、下吏无鞅之众、六天异鬼恶神，以为侍卫。左右列三十六狱，周廻各

〔1〕《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷二，《道藏》第17册，第104—109页。

〔2〕《道藏》第1册，第878页。

五十里,狱中草木皆禀自然恶毒之气,所生为刀剑锋芒多饶,众毒猛兽炎火烟黑风飘日夜不停,冥昏毒气血光熏臭,火车灰河铁棒铜槌拷打楚痛呻吟振天,皆是下元肉人罪鬼死魂之所处也。其太阴天洞外,左右有三小宫,各五十里,各有主者居焉。第一宫名天官宫,第二宫名地官宫,第三宫名水官宫,皆在生死追呼之要司也。”〔1〕这是关于地狱的记载。

在卷三中,记载了北帝属下的众多神灵的名姓、形象、服饰,有三元将军、四方将军、八煞将军、七星尊神等。谓上元蔽身大将军唐宏,身長八十丈,头戴天冠赤帟,身披绛章羽服,手持宝剑;中元灵景大将军葛雍,身長七十二丈,头戴天冠赤帟,身披绛章羽服,手持玉戟;下元藏形大将军周武,身長九十六丈,头戴天冠赤帟,身披绛章羽服,手持玉杨枝;青龙将军,身長八十二丈,头戴天冠黑帟,身着青衣,手持弓箭;白虎将军,身長三十六丈,头戴天冠黑帟,身披白衣,手持弓弩;朱雀将军,身長六十丈,头戴天冠黑帟,身着绛衣,手持长鼓吹角;玄武将军,身長二十五丈,头戴天冠黑帟,身披皂衣,手持钟鼓;麒麟将军,身長七十二丈,头戴天冠黑帟,身着绛衣,手持魁罡。宣称凡知其名姓者,“呼之即百邪退散,万愿从心”。〔2〕

在卷三中,描述了酆都九幽地狱的情况,其东方风雷地狱,常有黑风震雷,飞戈飘戟,冲突罪人,穿穴五藏,万劫受苦,不分昼夜;南方火翳地狱,有诸罪人,吞火食炭,为火所烧,头面焦燎,头载火山,皮肤骨肉,节节生火;西方金刚地狱,金槌铁杖,乱拷罪人,肢体坏烂,筋骨零落,铁叉穿腹,金槌塞心;北方溟冷地狱,罪人沉没丘寒之池,冰戟霜刃,冲断筋骨,百毒之汁,以灌其上,五体零落,心腹破坏;中央普掠地狱,罪人身被拷掠,痛毒难忍,断筋流血,闷绝掷地,牛头狱卒又以铁叉叉刺罪人,令其又上刀山剑树,足落刀山,身挂剑锋,万劫受苦;东南方铜柱地狱,罪人手抱足登,攀缘烈火铜柱,表里焦烂,筋骨零落,腹背脓溃;西南方屠割地狱,罪人身被倒悬,刀剑割体,四肢筋骨、皮肤五藏,皆有刀刃割切,血流满地,非可堪忍;西北方火车地狱,罪人被五车裂体,四肢分散,火车车轮皆有刀刃,随轮运转,割切肢体,加诸猛火烧炙焦烂,痛苦万端;东北方镬汤地狱,罪人被铁叉叉入汤锅,五体煮渍,四肢溃烂,脓血臭秽,不可甚忍。种种悲惨景象,形象地反映了其时人们心中那些恐怖的地狱。〔3〕

〔1〕《道藏》第34册,第393页。

〔2〕同上,第405页。

〔3〕同上,第418页。

其卷七为“九龙品”，宣称龙是天帝之威灵，变化无迹，因道而生，能降雨兴云，致物护宝，“上统九天，下安九地，等仙官之灵威，升天入地，传言负彩，出幽入微，年寿万岁，精通至道，若世间有通灵彻圣之者，修真悟道之人，及国王大臣及行军战阵，悉用神龙扶助而得胜也”。故凡国土灾厄，五谷不丰，贫穷困苦，名宦不昌，祸乱不休，频有瘟疫，可建立五龙道场，焚香行道，“礼念九龙名字，召五方龙王，精思北极天符将降，龙王即临，受其信心，为敕五土之神，广作利益，运五方珍宝，来降境中，国土丰饶，无不遂意，精诚之者，立应其福”。“四天之中有九龙，微妙名字，善利官禄，令土地丰熟，灾害不生，有求称遂，离诸虚耗，日得富昌”。并言诸龙之名讳、形象、所司，其中青龙为东方七宿角亢之精下降人间，化生修吉龙王、深林龙王，护持国土，掌青色宝玉，消除格木之灾、凶横之厄，为人注籍，令人富贵。赤龙为南方七宿井鬼之精下降人间，化生多善龙王、花留龙王，护持国土，掌赤色宝玉，消除火灾口舌之忧，见世安乐，令人福兴。白龙为西方七宿奎娄之精下降人间，化生甘恩龙王、善然龙王，护持国土，掌白色宝玉，消除虚耗咒诅之厄，广利土地，令五谷丰登，心神安泰，公私俱利，福禄齐新。黑龙为北方七宿斗牛之精下降人间，化生波流龙王、思度龙王，护持国土，掌黑色宝玉，消除水灾船车之厄，令土地丰稔。黄龙为中央七宿魁（左鬼右杓）之精下降人间，化生离宫龙王，护持国土，掌黄色宝玉，消除五脏百病之厄，及五星临命之殃，供给衣食俸禄，令人富生。〔1〕

《太上洞渊帝天蓬护命消灾神咒妙经》，一卷，撰人不详。当为唐代洞渊派道士所造。经文假托元始天尊在香林园中，为诸天童子说法演戒，宣二十四条明真科律，论善恶因缘、受报之业。又为广善童子说防身护命消灾之法，开示众生，令得免离三灾九横、五瘟七疰、疾病毒气、众邪魍魉之难。内载六天宫名，“第一宫名休明总灵洞天宫，第二宫名元司重正宗灵天宫，第三宫名统仙升灵希苑天宫，第四宫名正真邵灵苑司天宫，第五宫名云楼玉纪明元天宫，第六宫名崇灵赤暎云曲天宫。如是天宫，在北方壬癸之山，罗酆之境，有北阴神君总统其上，旁列宫室，鬼神所司，内奉六天阴阳纲纪，外制六天罗酆幽境，赏功罚罪，无失毫分。一念正真，六宫善开；一念邪欲，六宫恶开。虽是邪气流行，亦自人心所召。斩灭恶根，当须静心持念六天门名，北向稽首，神灵钦从，不敢肆害”。又载“天蓬大咒”，谓天蓬大将“上辅五帝，分司梵境，下临泉渊，整队元皇，总制六

〔1〕《道藏》第34册，第422、423页。

天,惟以馘首为专”。世人若持诵“天蓬大咒”,天蓬大将即闻声前来,“救度衰厄,使致康宁,保终天年,辅道行化”。〔1〕

《太上洞渊辞瘟神咒妙经》,一卷,撰人不详。当为唐代洞渊派道士所作。经文假托元始天尊在上阳宫内,敷演教法,为洞渊天尊宣说消除瘟疫之术。内称下界生民遭遇瘟疫,皆因“不敬三宝,呵天骂地,全无敬让,心行谄曲,为非造罪,至令此疾所伤”。又称五帝使者,奉持天符文牒,行诸般疾疫。“凡人之所以为,系在簿书,遂行其毒,若人吸着,便成此疾。如有男子女人家染此患,宜令阖家断绝五辛,低声下气,柔软身心,欢喜慈愍,礼谢辞遣,置立香位,请道迎真,于家中建立道场,焚香转诵妙经,依教礼谢,开于道位。次施設斋筵香灯,如法请于天符,十二年行病神王,五帝使者,七十二候圣者,二十四气圣众,行瘟大判官,表药主事,猪羊牛马瘟疫使者,祛灾使者,疠毒使者,地分神王,后土社令,各领部众,俱降道场,大道之处,解此毒疠。宜转此经,一时禳解。”〔2〕

在《道藏》中收有七篇经文,即《北帝说谿落七元经》、《七元璇玑召魔品经》、《七元真诀语驱役秘经》、《元始说度酆都经》、《七元召魔伏六天神咒经》、《七元真人说神真灵符经》、《太上紫微中天七元真经》。从内容看,此七篇应为同时传世之一组经文,成书年代约在隋唐。经文多托称北帝、七元真人所说,其内容皆消灾伏魔,延生保命之法。所叙道法大抵以建醮燃灯、存神诵咒、佩服符图为主。如《北帝说谿落七元经》言北帝位统三十二天总司,管诸天之簿籍,天帝稽首,万神朝谒,鬼魔震伏,下治罗酆,掌万民生死之籍。《七元召魔伏六天神咒经》言招真伏魔之法,谓建立北斗七元坛场,燃灯行道,召天君神兵杀鬼斩邪,为众生消灾度厄。有消灭精魅,驱除疫气之法,及召五雷神兵之咒诀和神符。据称依法佩带符图,可与百神同游,招灵伏魔,辟祸延年。《太上紫微中天七元真经》,内载北斗七元真人的名号,所说咒诀七首,据称持诵此咒,可长生久视,消灾度厄,招真伏魔。

《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》,一卷,撰人不详。似出于宋代。所谓“斗姆”,或称斗姥,即北斗众星之母。它源自唐代佛教密宗的摩利支天信仰。《佛说大摩里菩萨经》中摩利支天菩萨的化身形象是三头九眼,头发竖立,变化成八臂、六臂、四臂,有猪头脸相。道教授引摩利支天的信仰,演化为斗姆。

〔1〕《道藏》第1册,第884、885页。

〔2〕同上,第886页。

据此经所言,斗姆“降以大药,普垂医治之功,燮理五行,升降二气,解滞去窒,破暗除邪,愆期者应期,失度者得度,安全胎育,治疗病痾,润益根亥,阳回气候,生成人物,练度鬼神,散穰百节,资补八阳,辅正全真,昭和延祚,潜施药力,职重天医,生诸天众月之明,为北斗众星之姆”。“尊号曰九灵太妙白玉龟台夜光金精祖母元君,又曰中天梵气斗母元君,紫光明哲慈惠太素元后金真圣德天尊,又化号大圆满月光王,又曰东华慈救皇君天医大圣,应号不一,主治中天宝阁。”“祖劫在玄明真净天,修行玄灵妙道,勤奉元始至尊,慧香氤氲,智灯朗曜,每发至愿,愿生圣子,补裨造化,统制乾坤。愿力坚固,始终如一,沐浴于九曲华池,涌出白玉龟台神辇宝座,斗母登于宝座之上,怡养神真,修炼精魄,冲然摄气,气入玄玄,运合灵风,紫虚蔚勃,果证玄灵妙道,放无极微妙光明,洞彻华池,化生九莲九苞……应现九皇道体。一曰天皇,二曰紫微,三曰贪狼,四曰巨门,五曰禄存,六曰文曲,七曰廉贞,八曰武曲,九曰破军。天皇紫微,尊帝二星,居斗口娑罗上宫,真光大如车轮,得见之者身得长生,位证真仙,永不轮转,二星分作余晖,为左辅右弼,为擎羊陀罗,神化无方,总领玄黄正气。七元星君,斡运阴阳造化,功沾三界,德润群生,其功德力不可思议。”〔1〕

其形象非常奇特,或显形为二臂:“九皇斗姥金轮开泰元君,头挽螺髻,身披霞绡,耳坠金环,足登珠舄,左手执拂,右手执杵,乘五龙之车,趺八宝之座,会三登上真于摩利支天,谈生天生地之道,阐不生不灭之真。”〔2〕或显形为八臂:“三头八臂,手擎日月、弓矢、金枪、金铃、箭牌、宝剑,着天青衣,驾火辇,辇前有七白猪,引车使者立前听令,现大圆光内。”〔3〕“斗母紫光天后摩利支天大圣,化身四头八臂,天神相,左猪,右鬼,后狮相。八臂,两手抵日月,一手执戟,戟上有黄幡,上有金字,云九天雷祖大帝;一手剑,一手印,或曰杵;一手金绳,一手弓,一手箭。坐七猪辇。”“法主四首,披天青云锦法服,首上宝髻,有黄金塔九层,顶放曼优钵陀罗尼华,名曰无忧华。”“抑斗部与雷部,有表里之义,故斗姥亦称雷祖大帝,而雷神皆隶之。”〔4〕

《先天斗母奏告玄科》,一卷,撰人不详。当出于元代。其内容为朝礼玄天斗母祈禳科仪,谓斗母的尊号是“九天雷祖大帝斗母紫光天后摩利支天大圣圆

〔1〕《道藏》第11册,第345页。

〔2〕《九皇斗姥说戒杀延生真经》,《藏外道书》第4册,第15页。

〔3〕《道法会元》卷八三,《道藏》第29册,第330页。

〔4〕姚复庄:《玉枢经钥》卷二十注,《藏外道书》第4册,第787、788页。

明道母天尊”。宣称她“统领群伦，飞居中极之尊，用作众生之生，解冤释对，如九日照耀于冰山；度厄扶衰，使七元运转于睿极；独立刀兵劫界，常游日月天前，接引众生，超离诸苦”。故众生可请道士醮斗母，代陈忏词，祈恩除罪，降福灭祸。〔1〕

《五斗经》，一卷，撰人不详。据南宋《道门科范大全集》卷六三称：“宋兴之初，成都有焯灰李，置一阁奉事真君香火。真君降于其家，传以《五斗经》，行于世。”〔2〕可知此经乃宋初蜀中道士扶乩降笔之作。所谓“五斗”，释义有二：《真一口诀》曰：“斗中自有五斗，阳明为东斗，阴精为西斗，丹元为南斗，北极为北斗，天关一星为中斗。”今解：“东斗即东方七宿角亢等，少阳之职，主人生之算，今人上功名也；西斗即西方七宿奎娄等，少阴之职，主记人善名也；北斗即北方七宿斗牛等，太阴之职，又主死，故削落死名；南斗即南方七宿井鬼等，太阳之职，又主生，故上生录也；中斗即魁杓等七宿。所谓中斗而总监四斗，一切众灵生死罪福之事也。”〔3〕《道藏》本将原书分作六篇，即《太上玄灵北斗本命延生真经》、《太上玄灵北斗本命长生妙经》、《太上说南斗六司延寿度人妙经》、《太上说东斗主算护命妙经》、《太上说西斗记名护身妙经》、《太上说中斗大魁保命妙经》。此经假托太上老君于汉桓帝永寿初年在蜀中传授张陵天师。经文大旨宣扬五斗星君之灵异，劝人礼斗朝真，以求消灾解厄，增福延年。

《太上玄灵北斗本命延生真经》内称：“北辰垂象，而众星拱之，为造化之枢机，作人神之主宰，宣威三界，统御万灵，判人间善恶之期，司阴府是非之目，五行共禀，七政同科，有回死注生之功，有消灾度厄之力。”其北辰诸星者，第一阳明贪狼太星君，第二阴精巨门元星君，第三真人禄存真星君，第四玄冥文曲纽星君，第五丹元廉贞纲星君，第六北极武曲纪星君，第七天关破军关星君，第八洞明外辅星君，第九隐光内弼星君，上台虚精开德星君，中台六淳司空星君，下台曲生司禄星君。他们分别主掌人命。凡人性命五体，各属本命星君掌握。世人应于本命生辰及诸斋日，清静身心，焚香诵经，叩拜本命星君，随力章醮，广陈供养，念诵真君名号，即可消除罪业，福寿臻身，永离轮回。〔4〕

此经有多种注本。如《太上玄灵北斗本命延生真经注》五卷，元徐道龄集，

〔1〕《道藏》第34册，第770页。

〔2〕《道藏》第31册，第906页。

〔3〕《道藏》第11册，第219页。

〔4〕同上，第347页。

徐道玄校正。徐道龄检旧训得失,并以己见解之。注中详细记述了北斗、三台诸星的名讳、形象、所司。

第一阳明贪狼太星君,其别称有“天枢星”、“天英星”、“太星”等。注曰:“星君名魁,字贪狼,又名天枢,又名正星,主阳德七阴,名扶真君。《北帝神咒经》曰:名格,字露神子;又名天英,字子然。居太上宫青城玉楼中,配事于天,主天元并身,子生人属之,管太阳真君、室、壁、奎、娄四宿,节候阳明,春生万物,所属秦地、徐州分野,为天之太尉,司政主非,总九天上真,中监五岳飞仙,下领后学真人,天地神灵,功过轻重,莫不隶焉!”〔1〕李思聪《洞渊集》卷七亦曰:“管天下子生人身命禄算,注世人求官觅职之事,掌北斗阳明延生真炁太上之宫,贪狼星君主日,披朱霞绛霄之帔,戴七宝星冠,贪狼即天之太尉,围阔九百里,光照万国。”〔2〕

第二阴精巨门元星君,其别称有“天璇星”、“天任星”、“北台星”等。注曰:“星君名魁,字巨门,又名璇,又曰法星,主阴刑。又名婴真君,又名正,字贞文子;又名天任,字子全。居中元宫五色玉楼中,配事于地,主地元并命,丑、亥生人属之,管太阴星君、胃、昴、毕、觜四宿,节候阴精,秋成万物,所属楚地、益州分野,为天之主宰,主禄位,上总天宿,下领万灵及学仙之人,诸以学道及兆民宿命,莫不隶焉!”〔3〕李思聪《洞渊集》卷七亦曰:“管天下丑、亥生人命禄,注世人求仙学道之事,掌北斗阴精度厄真炁中元之宫,巨门星君主月,披玄霞垂云之帔,戴七宝星冠,巨门即天之上宰,围阔五百里,光照万国,主人间悟道修真之府。”〔4〕

第三真人禄存星君,其别称有“天玑星”、“天柱星”、“真星精”等。注曰:“星君名魁,字禄存,又名玑,又曰令星,主中祸。又名兆真君,又名机,字卫府子。又名天柱,字子素。居真元宫黄台玉楼之中,配事于火,主日元并福,寅、戌生人属之,管水星真君、参、井、鬼、柳四宿,节候真人,所属梁地、冀州分野,为天之司空,主神仙,上总九天高真,中监五岳灵仙,下领学道之人,真仙之官,莫不隶焉!”〔5〕李思聪《洞渊集》卷七亦曰:“管天下寅、戌生人命禄,注世人求财住宅之事,掌北斗真君保命之炁真元之宫,禄存即天之司空星主火,披朱霞瑞云之衣,戴七宝星冠,星围七百二十里,光照万国。”〔6〕

〔1〕〔3〕〔5〕《道藏》第17册,第21页。

〔2〕〔4〕〔6〕《道藏》第23册,第849页。

第四玄冥文曲星君,其别称有“天权星”、“天心星”、“纽星”等。注曰:“星君名魁,字文曲,又名权,又曰伐星,主天理,伐无道。又名盘真君,又名光,字子惠子;又名天心,字子裘。居纽幽宫朱台玉楼中,配事于木,主月元并禄,卯、酉生人属之,管火星真君、张、星、翼、轸四宿,节候玄冥,所属吴地、荆州分野,为天之游击,主伐逆,上总九天鬼神,中领北帝三官,下监万兆,伐逆不臣,诸以凶悖,莫不隶焉!”〔1〕李思聪《洞渊集》卷七亦曰:“管天下卯、酉生人命禄,注世人寿福身相之事,掌北斗文明益算真炁纽幽之宫。文曲星主木,披青霞瑞云之帔,戴七宝星冠,文曲即天之游击,星围阔八百里,照耀万国。”〔2〕

第五丹元廉贞星君,别称有“玉衡星”、“天禽星”、“纲星”等。注曰:“星君名纘,字廉贞,又名衡,又曰杀星,主杀有罪。又名兰真君,又名横,字子衡子,或云不附子;又名天禽,字子公。居纲神宫素台玉楼之中,配事于土,主江元并官职,辰、申生人属之,管木星真君、角、亢、氐、房四宿,节候丹元,夏以长养万物,所属赵地、兖州分野,为天之战君,主命禄籍,中统鬼神簿目,下领学真兆民命籍,诸天诸地,莫不总统。”〔3〕李思聪《洞渊集》卷七亦曰:“管天下辰、申生人官禄福命,注世人婚姻妻妾之事,掌北斗丹元消灾真炁纲神之宫。廉贞星君主土,披黄霞瑞云之帔,戴七星宝冠,廉贞即天之斗君,星围七百二十里,光照万国。”〔4〕

第六北极武曲星君,别称有“闾阳星”、“天辅星”、“纪星”。注曰:“星君名甫,字武曲,又名闾阳,又曰危星,主天仓五穀,又名定真君,又名衡字大车子,又名天辅字子卿,居纪明宫玄台玉楼之中,配事于水,主河元并寿,己未生人属之,管土星真君心尾斗箕四宿,节候北极三冬,以收藏万物,所属燕地扬州分野,为天之太常,主升进,上总九天上真,中统五岳飞仙,下领学者之身,凡功劝得输转阶级者,悉总之焉。”“北斗第六北极武曲纪星君(己未生人属之),星君姓明灵,讳吕上元,字武曲,戴凤翔之冠,玄衣锦裙,龙文虎帔,蹑花文之履。所主河元,为天之太常,主陞进,上应元天上真,中统五岳飞仙,下领学者之身,凡功勤得轮转阶级者,悉总之焉!”〔5〕李思聪《洞渊集》卷七亦曰:“管天下己、未生人禄命,注世人兴生业次财帛之事,掌北斗北极散祸真炁纪明之宫。武曲主木,披青霞

〔1〕《道藏》第17册,第21页。

〔2〕《道藏》第23册,第849页。

〔3〕《道藏》第17册,第22页。

〔4〕《道藏》第23册,第850页。

〔5〕《道藏》第23册,第22页。

瑞云之帔，戴七宝星冠，武曲即天之太常，星围七百里，光照万国。”〔1〕

第七天关破军星君，其别称有“瑶光星”、“关星君”等。注曰：“星君名𣎵，字破军，又名瑶光，又曰部星，亦曰应星，主兵、又名淑真君，又名行，字太宾子；又名天冲，字子翹。又二名字，一曰天蓬，字子禽；二曰天内，字天成，乃隐曜名也。破军星君关会宫九色玉楼之中，配事于金，主海元并妻妾，午生人属之，管金星真君、牛、女、危、虚四宿，节候天关，所属齐地、豫州分野，为天之上帝，主天地机运，四时长短，天地否泰，劫会之数，莫不隶焉。”〔2〕李思聪《洞渊集》卷七亦曰：“管天下午生人禄命，注世人福德相貌，妻妾奴婢之事，掌北斗天关扶衰真炁关会之宫。破军星君主金，披素霞之帔，戴七宝星冠。破军即天之上宰，星围九百里，光照万国。”〔3〕

第八洞明外辅星君，其别称为“洞明星”、“辅星君”、“帝星”等，亦即勾陈天皇大帝。注曰：“星君乃天之玉帝之星，上总九天，下领九地五岳四渎之仙官，居帝席宫内紫炁玉楼之中。姓精常，讳上开，字正延，戴飞精宝冠，九色风衣，手执火铃。变形紫袍，腰金带，幞头，执笏。又随诸国宰辅之服，曰游行三命真人，号玉皇帝尊元晨君，又号帝太常皇。……所属燕地、并州分野，乃斗中外辅，总承众事，司察天下万国九州岛执政大臣罪福功过。”〔4〕

第九隐光右弼星君，其别称为“隐光星”、“右弼星”、“尊星”等，亦即紫微北极大帝。注曰：“星君乃天之大帝之星，主变化无方，仙真功过，居上尊宫内紫馆玉楼之中。姓幽空，讳冥阳晖，字幽廖，戴飞天宝冠，手执帝章。变形绯衣，执圭，出五色之炁，又随诸国宰臣之服，曰徘徊三阳真人，号玉皇帝真元晨君，又号变灵上皇。……乃斗中内弼，总承众事，主察天下万国九州岛执政大臣罪福功过。”〔5〕

上台虚精开德星君，又称“上台一黄星君”，为三台星君之一。注曰：“三台有六星，两两而起，其势横亘北斗第二魁星之前。一曰天柱，乃王公之位，在天曰三台，在人曰三公。西近文昌二星曰上台，为司命主寿；次二星曰中台，为司中主宗室；东二星曰下台，为司禄主兵。又曰上台司命为太尉，中台司中为司徒，下台司禄为司空。一曰泰阶上台，上星护助天子，下星为女后；中台上星为诸侯，下星为卿大夫；下台上星为士，下星主庶人，所以和阴阳而理万物

〔1〕〔3〕《道藏》第23册，第850页。

〔2〕《道藏》第17册，第22页。

〔4〕〔5〕《道藏》第17册，第23页。

也。……上台星君号通妙玄道天尊,生生主者。虚精者乃星君之内讳也。中台星君号仁化昭德延福天尊,养养大神。下台星君号灵源妙有空洞天尊,护护天尊。虚精、六淳、曲生者,乃星君之内讳也”〔1〕付洞真注:“上台星君名虚精,面赤色,口吐赤炁,散发道装,执碧玉圭,乘黑云,顶有黄炁。”中台六淳司空星君,又称“中台二白星君”。付洞真注:“中台星君名六淳,一名六亭,身長一丈,面白色,口吐白炁满天下,道装,执白玉圭,乘白云,顶有白炁。”下台曲生司禄星君,又称“下台三青星君”。付洞真注:“下台星君名曲生。面小有光芒,千百炁,如丝射暗,立青炁中,道服,执青五圭。”〔2〕

《太上玄灵北斗本命长生妙经》,经文宣称:“紫微之垣,高崇北辰,北辰之宿,列为七元。首引贪辰,尾明破曜,中立文曲,以为天地之枢轴。是以北斗司生司杀,养人济物之都会也。凡诸有情之人,既禀天地之气,阴阳之令,为男为女,可寿可夭,皆出其北斗之政命也。”〔3〕故世人应依老君所授科仪,时时朝拜北斗星君,可保身命长存。

《太上说南斗六司延寿度人妙经》,经文宣称:“南斗六司与北斗七政,分职共理三才六合,八卦九宫,总辖中外百辟官品,乃紫微、太微两极都曹也。上系十二分野地祇主者,四渎五岳九州岛岛八紘,名山大川城隍社庙,中及人民群类万物,无不系其簿籍掌握。北斗位处坎宫,名同月曜,降神于人,名之为魄也。主司阴府,宰御水源,将济生聚,功莫大焉。南斗位处离宫,名同日曜,降神于人,名之为魂也。主司阳官,宰御火帝,将济动用,德莫大焉。洎有天地,迄至于今,二司两极,同共陶铸万品,生成万物,注拟天人之爵秩,增减士庶之禄俸,延促年龄,去留灾福,莫不由其与夺也。所以然者,乃知阳日阴月,南北二司,魁斗魑纲,受性水火,禀质阴阳,助天地而育物,体道德而垂光。物得而丰也,非此而孰能乎!人得而生也,非此而孰为乎!”故世人皆应至心恭仰星斗,请乞佑护,上章投词,设醮祈请,即可消灾度厄,延年长生。经文中谓南斗有六位真灵,即天府司命上相镇国真君、天相司禄上相镇岳真君、天梁延寿保命真君、天同益算保生真君、天枢度厄文昌炼魂真君、天机上天监簿大理真君,又收南斗符六枚,依法佩带可“令人长命,无诸灾害”。〔4〕

〔1〕《道藏》第17册,第23页。

〔2〕《太上玄灵北斗本命延生经注》卷中,《道藏》第17册,第78页。

〔3〕《道藏》第11册,第349页。

〔4〕同上,第351页。

《道藏》中另收有《太上飞步南斗太微玉经》，撰者不详。内载上清丹华紫灵真女向南岳赤松子传授步踏南斗六星之道，述说五星魂名、七星魄名及南斗六星名讳、形象、所司，谓南斗六星的秘讳为“朱、光、帝、尧、昌、明”，尊号为宝光玉玄上真道君、丹精玄明宝室道君、灵瑶宝曜赤天道君、景明碧虚天德道君、极真太玄宝仙道君、玄玄大帝玉真上德道君，宣称他们的形象皆状如婴儿，身披锦衣羽袍，手持金钺帝钟。〔1〕

《太上说东斗主算护命妙经》，经文谓东斗有五位真君，即苍灵延生真君、陵光护命真君、关天大卫集福真君、大明和阳保和真君、尾极总监真君，宣称东斗真君“主算延年，能度三涂五苦八难之厄，能与削死上生大计之令，总监形魂”。〔2〕世人应依科朝拜东斗，于本命生辰，或月之朔望、月之九日，在家庭或观宇中以时花珍果供奉，焚香静念，望东斗帝君醮谢罪业，求益年寿。

《太上说西斗记名护身妙经》，经文谓西斗有四位真君，即白标真君、高元真君、典皇灵真君、将巨威真君，宣称其真君“主天之柄威猛，号令降魔至神，典司内外伐戮之事，搜察容隐邪鬼之形。下记世人，有善必录，有恶必记”。〔3〕世人应依科礼拜西斗，诵经念神。当于本命日或每月七日、九日或十五日夜中，修设净供，迎拜帝君，请求禳除灾祸，无不应验。

《太上说中斗大魁保命妙经》，经文宣扬五斗各有所司，“东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，巍然至尊”。中斗有三位真君，即赫灵度世真君、斡化上圣真君、冲和至德真君，他们位居中央，四方拱卫，统领诸天，降福除殃。故世人应依科礼拜中斗大圣，精心存想，恳祷心愿。“但依经法严奉供养，于有灾之日，或于本命之日，或于三元八会之辰，铺设净坛，以时果名花宝香供养，宣告科仪，清净身心，启请真圣，醮谢罪业。真圣欢喜，益算延年，无愿不从。”〔4〕

《太上北斗二十八章经》一卷，撰者不详。似出于宋元。此经假托为北斗元君传授汉明帝，劝导明帝持守真道，去财色贪嗔之念，治国修身以智信为本，礼义为先，戒伐生命，休贪娱乐。经中详细记载了北斗诸神的名讳、形象、所司：贪狼星君主掌人间文章之事，其身披青衣，头戴青冠，足踏朱履，手持青简；巨门星

〔1〕《道藏》第11册，第378页。

〔2〕同上，第353页。

〔3〕同上，第354页。

〔4〕同上，第358页。

君主掌人间长寿之事，其身披黄衣，头戴黄冠，足踏朱履，手持黄简；禄存星君主掌人间孤寡之事，其身披黑衣，头戴黑冠，足踏朱履，手持黑简；文曲星君主掌人间成败之事，其身披黑衣，头戴黑冠，足踏黑朱履，手持黑简；廉贞星君主掌人间风火之事，其身披绯衣，头戴红冠，足踏朱履，手持朱简；武曲星君主掌人间财帛之事，其身披白衣，头戴素冠，足踏朱履，手持文簿；破军星君主掌人间伤亡牢狱之事，其身披白衣，头戴素冠，足踏朱履，手持白简。劝人坚信善恶报应及神灵法力，广诵《北斗经》文。并载消灾神咒、表奏科仪、救难真符及斋戒朝元之法。〔1〕

《太上老君说五斗金章受生经》一卷，撰人不详。似出于宋元。经文宣称：人生宿命因缘，各有五行正气，本气元辰，各有五斗所管，如甲、乙生人，命属东斗；丙丁生人，命属南斗；戊己生人，命属中斗；庚辛生人，命属西斗；壬癸生人，命属北斗。“受生之时，五斗星君，九天众圣，注生注禄，注富注贫，注长注短，注吉注凶，皆由众生自作自受。”劝导世人或持斋戒，或作善缘，服饮五方真文神咒，随力设醮。尤其应向五斗星君、本命元辰，许纳本命钱。“依此烧醮了足，别无少欠，即得见世安乐，出入通达，吉无不利，所愿如心。”〔2〕

《太上洞真五星秘授经》一卷，撰人不详，似出于唐宋间。此经假托元始天尊于大罗天白玉京承华殿上，为天、地、水三界众仙，演说三元二曜五星等真君之名号。分别列举这些天神之名号、服饰、职司，以及供养之法。如“东方木德真君，主发生万物，变惨为舒。如世人运气逢遇，多有福庆，宜弘善以迎之。其真君戴星冠，蹑朱履，衣青霞寿鹤之衣，手执玉简，悬七星金剑，垂白玉环佩”。“西方金德真君，主擎敛万物，告成功肃。如世人运气逢遇，多有灾恠刑狱之咎，宜弘善以迎之。其真君戴星冠，蹑朱履，衣皓鹤白霞之衣，手执玉简，悬七星金剑，垂白玉环佩。”“南方火德真君，主长养万物，烛幽洞微。如世人运气逢遇，多有灾厄疾病之尤，宜弘善以迎之。其真君戴星冠，蹑朱履，衣朱霞寿鹤之衣，手执玉简，悬七星金剑，垂白玉环佩。”“北方水德真君，通利万物，含真娠灵。如世人运气逢遇，多有灾滞劾掠之苦，宜弘善以迎之。其真君戴星冠，蹑朱履，衣玄霞寿鹤之衣，手执玉简，悬七星金剑，垂白玉环佩。”“中央土德真君，主四时广育，万类成功不愆。如世人运气逢遇，多有忧塞刑律之厄，宜弘善以迎之。其真

〔1〕《道藏》第11册，第356页。

〔2〕同上，第418页。

君戴星冠，蹑朱履，衣黄霞寿鹤之衣，手执玉简，悬七星金剑，垂白玉环佩。”“太阳真君，主照临六合，舒和万汇。如世人运气逢遇，多有喜庆，宜弘善以迎之。”“太阴真君，主肃杀八荒，明明辉盛。如世人运气逢遇，多有惨惨之忧，宜弘善以迎之。”“罗睺真君，主九天之下，一切诸恶。如世人运气逢遇，多有灾厄深重，宜弘善以迎之。”“计都真君，主九地之上，一切罪恶。如世人运气逢遇，多有厄难困苦之灾，宜弘善以迎之。”“二十八宿真君，主世人荣乐寿苦之数。其真君俱戴星冠，蹑朱履，衣绛纱之衣，手执青玉简，悬七星宝剑，垂金铛珠佩。”〔1〕每位星君介绍后附四言咒语。谓世人若遇灾星临照，可选择其所主真君，图画形象，供奉花果，并诵读咒语，即可消灾获福。如能建坛设醮，为民祈福，且可延寿长生。

《元始天尊说十一曜消灾神咒经》一卷，撰人不详，似出于宋代。此经假托元始天尊于大罗天玉京山，为青罗真人、日月星宿、天地圣众演说善恶报应、灾福因缘。所谓十一曜真君，即指太阳帝君、太阴元君、木德岁星星君、火德荧惑星星君、金德太白星星君、水德辰星星君、土德镇星星君、罗睺星君、计度星君、紫炁星君、月字星君。宣称五行推运，星曜照临，主宰人间灾福。“至如土火留伏，金木凌犯，罗计勃逆，日月薄蚀，致以州县播迁，人民灾难，水火虫蝗，刀兵相犯，悉皆由之。凡以众生托荫为人，皆禀阴阳造化，或贵或贱，或富或贫，定分虽殊，灾福一矣。至如帝王国主、后妃臣僚，系于紫微垣中，各有品位，五岳四渎，乃如分野，一切人民属于日月五星临照。……如有五星不顺，凌犯宫宿，照临帝王，及诸分野，灾难竞起，疫毒流行，兆民死伤，速令塑绘十一曜形仪，于清静处建主道场，持念《神咒经》，即可“上消天灾，保镇帝王，下摄毒害，以度兆民”。〔2〕

所谓“太阳帝君”，全称“日宫太丹炎光郁明太阳帝君”，或称“日宫太阳帝君孝道仙王”。他主治洞阳郁仪宫，乃日宫之精，照临六合，舒和万汇。所谓“太阴元君”，全称“月宫黄华素曜元精圣后太阴元君”，或称“月宫太阴皇君孝道明王”。治洞阴结璘宫，乃月宫之精，主肃静八荒，明明辉盛。李思聪《洞渊集》卷七曰：“日者，太阳之精，人君之象。日中帝君仙官神吏万众，皆修郁仪奔日之道。日为洞阳之宫，自然化生空青翠玉之林，天官采食花实，身生金光，日之精炁化生金乌，栖其林，朝出暘谷，夕没崦嵫，一年一周天。日宫太阳帝君，上管周

〔1〕《道藏》第1册，第870页。

〔2〕同上，第868页。

天二十八宿星君天曹，注禄寿之司，常以三元，万灵天官皆诣日宫，检校世人罪福之目，进呈上帝，谓之阳宫生籍。”“月宫太阴之精，皇后大臣之象。月中帝君仙官神吏万众，皆修结璘奔月之道。月为广寒洞阴之宫，自然化生青华紫桂之林，亦曰绛林枝叶红兰，神仙采食华食，寿同日月，升入玉清。魄精之炁化生玉兔，一月一周天。月宫太阴帝君，下管五岳四渎、五湖四海、十二溪水府，并酆都罗山百司，常以三元日，冥官僚佐皆诣月宫，校定世人生死罪福之目，呈进上帝，谓之阴宫死籍。”〔1〕

《太上洞神五星诸宿日用混常经》一卷，撰人不详。从内容文字看，似出于宋元之际。经文称北斗诸星及七曜、二十八宿诸星，各有星精，他们化身降世以度人。如岁星出入东岳泰山，化身为中年男子，常穿绿衣，“参问禅理，谈玄诘难，理无所敌，恭敬和雅，貌殊众人，目精明朗，好齿口，善接对，知者寻而问之，以礼待之，言论有所求者，但以心事白之，无不从允。若求钱财，俯对以仁”。荧惑星出入南岳衡山，化身为朱衣童子，“形容端正，衣异色之锦，异花之绫，耳目聪俊，多仪范，揖让进退，举止合仪，言语分明，好与小儿同群，偶遇谣邑中之事，警觉先知，知识者而问之好，人求心事，俯对以礼”。镇星出入中岳嵩山，衣黄衣衫，好美饮食，“有遇者得饮食钱物，求者如请以常多奇道理，游行李下，常欲济人，遇者子孙富贵”。太白星出入西岳华山，化身为白衣人，“喜音乐，能言语，有宝物遗人，识者求之，无不称遂。或为老人，骑白马”。辰星出入北岳恒山，化身黑衣人，“执尺书，吟咏优游自乐，言语诙谐，多道理，识者求之，以文书术数授与人”。日精化身黄赤衣男，“独行歌唱自娱乐，马上有文书囊，如识者以此日泽中访之，道礼义书不死之术”。月精化身为美女，“能言语，善行出，好容仪，独游闲中，识者多问兵机奇胜之术，亦广济人……爱与人宝物。常以丙子日伏于军旅之中，博慈广爱，求之者皆如意，自于别处得钱衣物，三年之内称意，富贵觉是。已上七精者，常以礼待宾接，一生富贵，官职称意，所求皆得”。角星化身，多游寺观之中，“形少髭鬓，参问禅理，理无所敌，或游于酒肆自欢乐，衣斗青衣苍衣，识者求之，多示人养生播种之事”。亢、氐、室三星，化身为朱衣、青衣之人，皆乘骏马，游于人群或大斋会处，“容貌殊异，头上微有紫气，即是求之，多与人救世之术，不令贫苦”。心、尾、箕三星，化身同衣朱衣，或为道士，游于寺观中，每人手中各持一异物，“识者求之，示人医术方药。是此七星之精，往见但能识察者，

〔1〕《道藏》第23册，第848页。

求之皆得，随意自然空富贵，亦令人多精神，聪明智利。”井、鬼二星，化身为师、僧，手持念珠、如意，游于忠孝贵人家，“求好饮食与酒，与之不求自得富贵”。柳、星二星，化身为道士，“好精神，能言语，爱以道术不死之法诱人，求者皆得白日上升”。张、翼、轸三星，化身为老人，衣黄衣，骑黄牛，执酒器，“游于大墅聚落，求之者多遗人酒，饮者永为地仙不死。若言语谤议，即生不具之子，三年内破家。若敬仰即生贵子，钱财日自资生。凡前七星之神精，遇者不为重臣，即为当世术士。遇者一月内肥白充溢，钱财不求自得，贤人哲士不求自至”。奎、娄、胃三星，化身为美少年，奇文足巧，好乘白马，“游于聚落，好将珍宝物相随，识者求之皆得，所与遗好果子吃，吃者不死。若女人吃即生贵子、重人、奇才”。昴、毕二星，化身为少年，善音乐，或执乐器，“游于贵人重臣之门，生才艺贵子，若生女子，即为妃后。好饮酒，与者大富”。觜、参二星，化身为童子，好姿容颜，常骑驴，衣黄衣，“手中持金银器，花叶形状，与时人不同。遇者求之，皆得所欲，即自然得好官职、好妻妾、好衣裳，常有人自然遗之，盖非力也。凡此七星之精，所到人家，累世不贫，识之不死，所求如意”。斗、牛二星，化身为老母，衣青黑衣，手持好衣裳卖，“若衣之入朝，即天子好爱，官职不求自得；女人衣之，即生贵子，聪明多艺，地下金银，不求自得之”。女星之精，化身为少女，容貌美丽，衣服鲜艳，游于聚落，以度男子，“得遇者时得富贵，为国重臣，不出三年君自征召。……若有求术，即得太阴玄女不死之术”。危、虚、室、壁四星，化身为尼师，衣鲜洁衣服，游于聚落，或至人家门户，“广说譬喻，以度男子，得遇者当年田蚕六畜家业日日资长，生贵子，必为重臣，大富贵不求自得，髭鬓不白”。“凡前七星之神精，遇者不为重臣，即为当世术士。遇者一月内肥白充溢，钱财不求自得，贤人哲士不求自至。”〔1〕并列举太公、李斯、诸葛亮、黄帝、张良、李靖、李淳风等人识别星精化身，而得秘要福佑之事。

《北斗治法武威经》一卷，不题撰人，约出于唐代。卷首有序文，宣称隋大业末有布衣远清，在东都洛阳夜遇九天玄女，传授《武威灵文》一卷。远清因此建功立业，唐初受封为行台左仆射。其书言“天罡神法”，首先列举北斗九星君之名字、主管职事及所属分野。谓世人有急难，但念本命所属星君之名，“其灾悉变为福”。又称北斗九星主司人间生杀祸福，“天罡破军星是天下威武所在，一切星宿鬼神不敢辄犯”。凡人遇修造不利、敌吉我凶、风涛兵恶、恶人恶兽等，皆

〔1〕《道藏》第11册，第429页。

可行“天罡法”解之。又载二十八宿星君，谓其各有所司，其角宿星君主人间雨泽，亢宿星君主人间大风，氐宿星君主人间狂风，房宿星君主惊风骇雨，心宿星君主人间雨泽，尾宿星君主祥云瑞气，箕宿星君主斜风细雨，斗、牛星君主云气，女宿星君主阴阳，虚宿星君主人间大风，危宿星君主旋风走石，室宿星君主人间阴翳，壁、奎星君主人间风雨，娄宿星君主人间大风，胃宿星君主人间风，昂宿星君主人间晴，毕宿星君主天地开泰，觜宿星君主人间风雨，参宿星君主人间风雨、井宿星君主天色昏黄，鬼宿星君主天色昏昧，柳宿星君主天色昏，星宿星君主天气晴朗，张宿星君主时气不和、大热，翼宿星君主晴朗，轸宿星君主晴。〔1〕

《云笈七籤》卷二四亦载二十八宿名讳、形象、所司：“甲从官阳神也，角星神主之，阳神九人，姓冥名远生，衣绿玄单衣，角星宿主之。乙从官阴神也，亢星神主之，阴神四人，姓扶名司马，马头，赤身，衣赤缙单衣，带剑，亢星神主之。丙从官阳神也，氐星神主之，阳神十三人，姓王名师子，衣青纱单衣，氐星神主之。丁从官阴神也，房星神主之，阴神八人，姓洪名寄生，衣绛绯单衣，房星神主之。戊从官阳神也，心星神主之，心星火也，为工故在东方。阳神五人，姓女名涂祖，牛头人身，衣黄单衣，带剑，心星神主之。己从官阴神也，尾星神主之，阴神十一人，姓涂名徐泽，兔头人身，衣青单衣，尾星神主之。庚从官阳神也，箕星神主之，桑木者，箕星之精也。阳神十一人，姓□名仲，衣飘飘玉纱单衣，箕星神主之。辛从官阴神也，南斗星神主之，阴神四人，姓阳名多，衣青单衣，持矛，南斗星神主之。壬从官阳神也，牛星神主之，阳神十二人，姓柳名将生，衣绛玄单衣，牛星神主之。癸从官阴神也，女星神主之，阴神姓刁名徐，字郁子，犬头人身，女星神主之。寅从官孟神也，虚星神主之。槐者，虚星之精也。孟神四人，姓木名徐他，鼠头人身，衣银黑单衣，带剑，虚星神主之。卯从官仲神也，危星神主之。仲神十一人，姓刘名归生，衣琼纹单衣，带剑，危星神主之。辰从官季神也，营室星神主之。营室之内，五色杂神，营室天子受命之司，水官星神主之。季神八人，姓吕名升，衣黄锦单衣，营室星神主之。巳从官孟神也，东壁星神主之，孟神七人，姓石名苏和，豕头人身，衣黑单衣，带剑，东壁星神主之。午从官仲神也，奎星神主之，仲神六人，姓黑名石胜，衣丹纱单衣。带剑，奎星神主之。未从官季神也，娄星神主之，季神十三人，姓竺名远来，衣流荧单衣，娄星神主之。申从官孟神也，胃星神主之，孟神八人，姓冯名谢君，衣流黄单衣，带剑，胃星神主之。

〔1〕《道藏》第18册，第694页。

酉从官仲神也，昴星神主之，仲神四人，姓张名弩小，衣绿青单衣，昴星神主之。戌从官季神也，毕星神主之，季神姓桑名公孙，带剑，衣白毛单衣，毕星神主之。亥从官孟神也，觜星神主之，孟神十一人，姓王名平，衣龙青单衣，觜星神主之。子从官仲神也，参宿星神主之，仲神八人，姓铜名徐舒，衣黄绯单衣，带剑，参星神主之。丑从官季神也，井星神主之，季神九人，名博阳，衣黄水单衣，带剑，能致凤凰、玄武，东井星神主之。震乾之长男也，鬼星神主之，长男神五人，姓作名涂于，蛇头黑身，带剑，衣赤野单衣，鬼星神主之。坎乾之中子也，柳星神主之，中男神四人，姓角名石襄，羊头人身，衣黄韦单衣，柳星神主之。艮乾之少子也，七星神主之，少子神五人，名胜子，衣飞霞单衣，七星神主之。巽坤之长女也，张星神主之，长女神五人，姓李名神子，衣赤血单衣，张星神主之。离坤之中女也，翼星神主之，中女神十人，姓张名奴子，衣赭黑单衣，带剑，翼星神主之。兑坤之少女也，轸星神主之，少女五人，姓□名苏子，衣流黄单衣。”〔1〕

李思聪《洞渊集》卷八曰：“角宿天门星君，上应太焕极瑶天，照临郑国分野，掌海外伽密国、夜市国、迦陵国并九小国，下管人间将军兵甲、雨泽、延生、农田耕稼之司。亢宿天庭星君，上应玄明恭庆天，照临郑国分野，掌海外西天竺国、乾他国、罗谢颡国并九小国。下管人间瘟疫、大风、飏石、百药、国师、三公、五老、百官禄秩之司。氐宿天府星君，上应观明端静天，照临郑国分野，掌海外迦业国、弥罗国、新头国、毗摩国并九小国，下管人间后妃宫府、山林草木、雨水淫泆之司。房宿天驷星君，上应虚明堂曜天，照临宋国分野，掌海外豁寻国、勃律国、黑衣国并九小国，下管人间后妃藏内宝器、金玉管钥、惊风骇雨、负重擎骆之司。心宿天王星君，上应竺落皇崖天，照临宋国分野，掌海外大食国、独足国并九小国，下管人间帝王明堂、雨泽工役、技艺百巧之司。尾宿天鸡星君，上应耀明宗飘天，照临燕国分野，掌海外罽宾国、计罗国、多乌国并九小国，下管人间祥云瑞雾、女人不和之司。箕宿天律星君，上应玄明恭华天，照临燕国分野，掌海外糠国、解苏国并九小国，下管人间斜风细雨、奸邪谄妄、蛮夷狐貉、虏狄津梁水族之司。右东方七宝青龙之精。斗宿天府星君，上应太极蒙翳天，照临吴国分野，掌海外吐火罗国、穿鼻国、西皇母国并九小国，下管人间进士登科爵禄、微风细雨、斜斗升合秤尺之司。牛宿天机星君，上应虚无越衡天，照临吴国分野，掌海外北番、黑山三大部落国并九小国，下管人间云雾霜雪、牛羊六畜牺牲、足虫

〔1〕《道藏》第22册，第180页。

百兽、南越百蛮之司。女宿天女星君，上应上明七曜摩夷天，照临吴国分野，掌海外竖发国、女国、狗国并九小国，下管人间裁缝衣物、嫁娶娉偶、阴凝大风之司。虚宿天府星君，上应元明文举天，照临齐国分野，掌海外拂林国、无影国、木枝国并九小国，下管人间宫室庙堂盖屋、祭祀考妣、五虚六耗、悲泣之司。危宿天钱星君，上应玄胎平育天，照临齐国分野，掌海外土番国、同国、东天竺国并九小国，下管人间丘陵坟墓悲泣、旋风沙石、危厄险难之司。室宿天廩星君，上应清明何童天，照临卫国分野，掌海外金山十姓、九姓三大部落国并九小国，下管人间宫室金户玉堂、文章图籍、军料府库、阴翳凝滞之司。壁宿天市星君，上应太明玉完天，照临卫国分野，掌海外龟兹国、于阗国、疏勒国并九小国，下管人间文章图书秘府、阴寒雨泽霹雷、五谷百果之司。右北方七宿玄武之精。奎宿天将星君，上应太极平育贾奕天，照临鲁国分野，掌海外单于国、地亢国、火胡国并九小国，下管人间武库兵甲戈矛、沟渎池亭、风雨雷电之司。娄宿天狱星君，上应龙变梵度天，照临鲁国分野，掌海外三山国、仙官国并九小国，下管人间宫观寺院禁苑内庭、供给牺牲郊祀斋醮之司。胃宿天仓星君，上应太释玉隆天，照临赵国分野，掌海外高丽国、扶馀国、南竺国并九小国，下管人间仓库、积聚金银珍宝匹帛、雷公五谷之司。昂宿天日星君，上应太虚无上常融天，照临赵国分野，掌海外舍卫国、摩陀国、北天竺国并九小国，下管人间天地晴明、去衰除祸、狱典曹吏、刑罚囚系、考决之司。毕宿天耳星君，上应太素秀乐禁上天，照临赵国分野，掌海外震旦国、雪山国、龙中天主国并九小国，下管人间天地开泰、朱轮宝盖、边兵守境、封疆安宁之司。觜宿天屏星君，上应太文翰宠妙成天，照临晋国分野，掌海外婆罗门国、奈毗耶国、摘棘国并九小国，下管人间收敛万物、风雷雨泽、山川房庙、鬼魅妖怪之司。参宿天水星君，上应渊通元洞天，照临晋国分野，掌海外毗汉国、复照国、雕题国并九小国，下管人间将军权衡境域、杀罚冤仇、劫夺忿悦之司。右西方七宿白虎之精。井宿天井星君，上应无极昙誓天，照临秦国分野，掌海外真猎国、林邑国、身形国并九小国，下管人间天色昏暗、池塘坡井、桥梁大水江湖、鱼龙介族之司。鬼宿天匱星君，上应上揲阮乐天，照临秦国分野，掌海外交趾国、文身国、随罗国并九小国，下管人间积主金玉匹帛、丧祸咒诅、毒药司察奸恶之司。柳宿天厨星君，上应无思江由天，照临周国分野，掌海外昆明国、蛮尾国、甘露国并九小国，下管人间庖厨食味、天色昏黄、雷雨、兵戈草贼之司。星宿天库星君，上应太皇翁重浮容天，照临周国分野，掌海外东天竺国、泥婆国、狗头国并九小国，下管人间裁缝衣装文绣、晴明、刀剑血光之司。张

宿天秤星君，上应始皇孝芒天，照临周围分野，掌海外弘誓国、诃陵国、婆利国并九小国，下管人间宗庙、珍宝衣服、赐冥宾客、寒热时炁不和、大寒热、父子不睦、兄弟不和之司。翼宿天都星君，上应显定极风天，照临楚国分野，掌海外棱伽国、婆踵国、没罗国并九小国，下管人间乐府、调五音六律、水府鱼龙、飞走群毛万类之司。轸宿天皆星君，上应太安皇崖天，照临楚国分野，掌海外南天竺国、魑身国、师子国并九小国，下管人间天地明朗、哭泣离别、宫府口舌、凶思危难之司。右南方七宿朱雀之精。”〔1〕

《上清琼宫灵飞六甲左右上符》，一卷，约出于东晋。卷中谓此六甲灵映之道，乃九嶷真人韩伟远得于中岳真人宋德玄，有郭少乐、赵爱儿、王鲁连等数十人并受此法而得道成真，“或游玄洲，或处东华、方诸台，今见居之南岳。魏夫人言，此郭少乐者，汉度辽将军阳平郭騫女也，少好道精诚，真人因授其六甲之术。赵爱儿者，幽州刺史刘虞妻，别驾赵该姊也，好道得尸解，后又受此符。王鲁连，魏文帝城门校尉范陵王伯周女也，亦学道，一旦忽委化。李子期入陆浑山，真人又授此法。子期者，司马魏人清河王传也”。经文言存思六甲之神，吞服六甲神符之道。六甲即六十甲子，道教奉之为神，谓其为主宰人的本命之神。本书宣称六十甲子神为“上清琼宫灵飞六甲玉女”，共六十位，分作左右六部。即甲子太玄宫左灵飞玉女部、甲戌黄素宫左灵飞玉女部、甲申太素宫左灵飞玉女部、甲午绛宫右灵飞玉女部、甲辰拜精宫右灵飞玉女部、甲寅青要宫右灵飞玉女部。每部有十位玉女，各有名号、神像及神符一枚。“太玄宫甲子玉女一部，同服上玄锦帔，下青罗飞华裙。黄素宫甲戌玉女一部，同服黄锦帔，紫罗飞羽之裙。太素宫甲申玉女一部，同服白锦帔，丹罗飞华裙。左右灵飞天女服色，手中并执玉精神虎符，头并颊云三角髻，余发散垂至腰。绛宫甲午玉女一部，同服丹锦帔，青罗飞裙。拜精宫甲辰玉女一部、同服上玄锦帔，下青罗飞华裙。青要宫甲寅玉女一部，同服紫锦帔，丹青飞羽裙。左右灵飞天女服色，手中并执玉精金虎符，头并颊云三角髻，余发散垂至腰。”〔2〕此外又有“太极玉精真诀上符”二枚，是左右六甲玉女神符之“符宗”。经文宣称：依法闭目存思六甲玉女，吞服“太极五精真诀上符”和六甲玉女神符，可召灵役神，消灾解厄，以致玉女执巾相迎，飞升成仙。这是民间信仰的六十甲子神最早的文献记载。

〔1〕《道藏》第23册，第850页。

〔2〕《道藏》第2册，第176页。

《太上说六甲直符保胎护命妙经》，一卷，似出于唐宋间。经文假托元始天尊在玉清宫中，为尹喜真人演说天地布化、父母和合之道。谓世间妇女难产，皆因不信至道，不敬经文，“或累业前缘，或今生纵造，不识宿命，不崇正教，信用邪妖，心转迷惑，含受元气，怀抱阴阳，临至产时，真神不附，致使邪魅魍魉鬼神，妄来干犯。若欲救此产生之难，须信用吾言”。如怀胎女子，须预修功德，建立道场，烧香礼拜，诵读此经，即有六甲直符神将，领诸天兵玉女，持符持节，“拥护怀胎女子，令无苦恼，母子分解，保命护身，宅舍清净，合家平安，一切妖邪，自然潜伏”。〔1〕篇中述六甲直符神的名讳、形象及所主，所谓“六甲直符”即后世所说六十甲子神：甲子王文卿、乙丑龙季卿、丙寅张仲卿、丁卯司马卿、戊辰楚季卿、己巳何文昌、庚午冯仲卿、辛未王文章、壬申侯博卿、癸酉孙仲房、甲戌展子江、乙亥庞明心、丙子邢孙卿、丁丑赵子玉、戊寅虞子张、己卯石文阳、庚辰尹佳卿、辛巳阳仲公、壬午马子明、癸未吕威明、甲申扈文长、乙酉孔利公、丙戌车元升、丁亥张文通、戊子乐石卿、己丑范仲卿、庚寅褚进卿、辛卯郭子良、壬辰武稚卿、癸巳史公来、甲午卫上卿、乙未杜仲卿、丙申朱伯众、丁酉臧文公、戊戌范仲卿、己亥邓都卿、庚子杨仲升、辛丑林卫卿、壬寅丘孟卿、癸卯苏他家、甲辰孟非卿、乙巳唐文卿、丙午魏文公、丁未石叔通、戊申范伯阳、己酉成文长、庚戌史子仁、辛亥左子行、壬子宿上卿、癸丑江汉卿、甲寅明文章、乙卯戴公明、丙辰霍叔英、丁巳崔巨卿、戊午从元光、己未时道卿、庚申华文阳、辛酉邴元玉、壬戌乐进卿、癸亥左石松。《道藏》中别有《六十甲子本命元辰历》一卷，内容大致相同。谓每一天皆有神灵轮流值日，世人出生之日（即本命元辰日）所遇当值之神，即其本命神，决定其一生命运。这种方术汉魏六朝时已有，隋唐以后更为兴盛。〔2〕

《元辰章醮立成历》，二卷，撰人不详，似出于唐宋间。本书内容为禳灾算命之术。上卷载上章禳灾醮仪，内有坛图、元辰章坛四门符、章信及醮法等。下卷载推算吉凶和消灾之法，内列举六十甲子日历和神名，可以根据某人出生年月日時（即生辰八字），以干支、五行相生相克原理，推算所遇凶灾及解消之法。例如某人本命为甲子神，按历推算所遇恶神为庚辰神，应请子神丙寅神，“消却本命上所见诸厄魁纲天杀众灾恶害，一切解除之，为某含元气，度养性命”。〔3〕此外又载消五音灾法、消五鬼绝命灾法、慰喻五脏法、课四时请法等，皆为推算灾

〔1〕《道藏》第1册，第878页。

〔2〕《道藏》第32册，第717页。

〔3〕同上，第713页。

祸和消灾养生之法。

《太上九天延祥涤厄四圣妙经》，一卷，撰人不详，约出于宋代。经文托元始天尊演说，谓一切众生有种种苦难，皆因争财竞宝，损人利己，口是心非，纵情嫉妒，故使妖魔作害，枉遭诸苦。天尊愍念众生，故说“延祥涤厄四圣神咒”及“四圣真君名号真符”。众生若有急难，可面北焚香，存神静虑，至心礼念，或贴灵符，四圣即统神兵，前来消灾灭殃。书中所称“四圣”，是指天蓬大元帅、天猷大元帅、翊圣黑杀大元帅、佑圣真武大元帅，皆为宋代道教尊奉之神。“四圣元帅，永镇玉帝殿下，统摄三界妖邪，每岁常乃降于人间，察人善功，赐人昌吉，保持帝祚，覆荫群迷，断绝恶根，增延禄寿。若世人精专严洁，礼念若一遍保练形骸，诵之二遍得获清宁，诵之三遍内外安和，诵之四遍神兵自护，诵之五遍魔鬼远潜，诵之六遍身绝病苦，诵之七遍得见真光，诵之百遍三界保举，诵之千遍永睹禧祥，诵之万遍身处仙宫，与道合同。”其《启请咒》曰：“仰启北方四元帅，束缚群魔大圣尊。披头仗剑伟形容，百万天兵常拥护。天蓬天猷除凶恶，翊圣真武赐吉祥。臣今伏愿降灵坛，一切灾厄自消散。”〔1〕《道法会元》卷一六九亦曰：“夫四圣元帅者，妙德贯于三界，威灵建乎八弦，为斗罡之大帅，实北帝之雄神，部辖四天丁，考召诸魔鬼。”〔2〕并讲述了他们各自的形象。

第一是北极天蓬大元帅，“现三头六臂之威容，运七政八灵之洪造，帝钟才震，万圣齐临；钺斧轻挥，群魔碎灭，神光赫赫，常救护于众生；真性巍巍，誓永兴于正道”。〔3〕据宋元道书所言：“祖师九天尚父五方都总管北极左垣上将都统大元帅天蓬真君，姓卞名庄。三头六手，执斧、索、弓箭、剑、戟六物，黑衣玄冠，领兵三十万众，即北斗破军星化身也，又为金眉老君后身。生于周时，孔子称卞庄子，即其神与。元帅威猛，制伏妖魔。凡行雷法，无天蓬不可以役雷神。独行雷法，无天蓬不可以显验。元帅侧有从童，或骑夔龙，部领一气都统大将军，直月五将军，飞鹰走犬二使者，无义神王，威剑神王，战伐神王，聋兵哑将，黑杀洞渊，三十万兵，三十六大天将，无鞅天仙兵吏，并在煌煌紫云火焰之中。”〔4〕其三头六臂法像，“赤发，绯衣，赤甲，跣足；左一手结天蓬印，右一手撼帝钟；又左一手执斧钺，右一手结印擎七星；左一手提索，右一手仗剑，领兵吏三十六万骑，雷

〔1〕《道藏》第1册，第808、811页。

〔2〕《道藏》第30册，第101页。

〔3〕同上，第345页。

〔4〕《道法会元》卷一五六，《道藏》第29册，第824、825页。

公电母，风伯雨师，仙童玉女，羽衣赫赫，各持金剑，乘北方太玄煞气、黑气，气中有五色气，从空降坛”。〔1〕或显四头八臂，亦大忿怒像：“身长千尺口齿方，四头八臂显神光。手持金尺摇帝钟，铜牙铁爪灭凶狂。手执霹雳宰饕汤，雷震电发走天光。草木焦枯尽摧伤，崩山竭石断桥梁。倾河倒海翻天地，收擒百鬼救豪强。捉来寸斩灭灾殃，吾使神剑谁敢当。”〔2〕

北极四圣的第二位是天猷元帅。《太上九天延祥涤厄四圣妙经》说他位居“妙有天中通明殿右，领天罡之次帅，列下土之诸侯”。“上佐北帝，下临九州岛，肩生四臂，项长三头，身披金甲，手执戈矛，云随步发，海逐身流，红光杳杳，紫气悠悠，雄风飒飒，猛雾飏飏，真气宛转，星斗回周，千神自朝，五岳巡游，金童鼓吹，玉女歌讴，名列金阙，位镇丰幽，苍禽狮子，巨海蛟虬，三十万兵，从我周游，逢妖即斩，遇鬼皆收，人遭尤善，崇遇无休，降临福气，涤荡无忧。”〔3〕《道法会元》卷一七四谓其主治元景丹天府，领玄都蛟龙金龙驿吏万千，执印施符，救助万民，“气浊者以印上之，灵散者以符助之，亦可镇山川大泽魔鬼群集之所”。〔4〕《太上三洞神咒》卷五亦曰：“紫微之敕，运动灵文，降行天地，帝君天蓬，紫微大帅，万神祖宗，天猷副帅，游行太空。”〔5〕

四圣的第三位是翊圣元帅，亦名黑杀元帅。《太上九天延祥涤厄四妙经》说北极翊圣黑杀大元帅，“天庭位列，总三洞五雷之号令，掌八天九地之权衡，悯造化之枢机，僚真仙之将吏，无邪不断，何鬼敢当。摄大力之妖魔，逐流星之芒怪，光华日月，威震乾坤”。其《黑杀咒》曰：“走符摄录，绝断鬼门，行神布气，摄除五瘟，左右吏兵，三五将军，雷公霹雳，电激风奔，刀剑如雨，队仗如云，手把帝钟，头戴昆仑，行绕天下，搜提鬼神，九州岛社令，血食之兵，不许拒逆。敢有张鳞，镇星缚手。”〔6〕《道法会元》卷一七五谓翊圣元帅主治元照灵虚府，有元照灵虚府印、丁甲合同印及六丁六甲符、三天五斗符传世。《上清天枢院回车毕道正法》卷上收有上清黑杀神符，并曰：“若黑杀真君闻龙蜃触符，即亲下伏之，若渡江海，用纸书佩之，不受水厄，大辟水怪，亦能镇宅，除灾驱怪。”〔7〕

〔1〕《道法会元》卷二一七，《道藏》第30册，第34页。

〔2〕〔5〕《道法会元》卷一五七，《道藏》第29册，第847页。

〔3〕《道藏》第1册，第808页。

〔4〕《道藏》第30册，第120页。

〔6〕《道藏》第1册，第808、810页。

〔7〕《道藏》第10册，第478页。

这位翊圣元帅因得北宋皇室的推崇,早在宋初即成为护佑宋室的大神。据王钦若《翊圣保德传》记载,建隆初年(960)太宗命于终南山中筑上清太平宫,每逢三元、诸圣诞节,致醮祀神。于是翊圣真君经常降临,为人祛疹驱怪,灵验不可胜纪。故官吏民众不远千里,“或驰诚遥祷,或斋洁朝拜,以祈真受,时有所闻。大抵多随其性习,加以训助。人臣依于忠,人子依于孝,清淳者示之格言,贪酷者警以要道,词甚平易,颇叶音韵”。如降言曰:“尽力事君以为忠臣,浊财勿顾,邪事莫闻,整雪刑狱,救疗人民,动合王道,终为吉人。积愆为咎,必有沉沦。众生本无形之性,配有形之躯,旷劫以来,不能自悟,自有无极世界不夜之乡,混合太虚,杳冥同理。”〔1〕凡此类降言,内容涉及广泛,有讲修心观空,有论炼气养生,有劝善君臣民众,充分显示了道教度人济世的一贯作风,故甚得朝野上下的信仰与祭祀。

北极四圣的最后一位即真武元帅。《太上九天延祥涤厄四圣妙经》谓他乃“虚危分宿,壬癸孕灵,化身自金阙之尊,居位极玉虚之奥。玄妙极至,奚止于辅正除邪;正一所生,岂但于消魔护国。保劫终而制劫始,护群品而掌群仙,勇果全才,威神备德”。其《真武咒》曰:“乾元有将,顶戴三台,披发圆象,真武威灵,助吾大道,龟蛇合影,身如山岳,四气朗清,金光赫赫,努目光明,牙如剑树,手执七星,天魔外道,鬼魅妖精,见吾为血,化为紫尘,魁罡正气,是吾本身,天符通现,大保乾坤。”〔2〕随着民间对真武崇拜的日益普及与高涨,真武元帅后来又升格为玄武大帝、玄天上帝,成为与紫微大帝同格的大神。

七、有关真武大帝信仰的文献

真武大帝,古称“玄武”,本二十八宿中北方七宿之总名,为古老神话的北方之神。战国典籍已有记载。《楚辞·远游》有“召玄武而奔属”之句,洪兴祖《楚辞补注》卷五曰:“玄武谓龟蛇,位在北方,故曰玄,身有鳞甲,故曰武。”〔3〕《礼记·曲礼》云:“行,前朱鸟而后玄武,左青龙而右白虎。”注曰:“行,军旅之出也。朱鸟、玄武、青龙、白虎,四方宿名也。……军行法之,作此举之于上,以指正四

〔1〕《道藏》第32册,第656、657页。

〔2〕《道藏》第1册,第808、810页。

〔3〕《四库全书》本。

方,使戎阵整肃也。”〔1〕《淮南子·天文》将此四方神与四天帝相配,称玄武为颛顼之僚佐,曰:“北方水也,其帝颛顼,其佐玄冥……其神为辰星,其兽玄武。”纬书《河图》则视玄武为黑帝之精,称:“北方黑帝,神名叶光纪,精为玄武。”又曰:“北方黑帝,体为玄武,其人夹面兑头,深目厚耳。”〔2〕此际仍视玄武为四方护卫神之一。葛洪《抱朴子内篇·杂应》称老君“左有十二青龙,右有二十六白虎,前有二十四朱雀,后有七十二玄武”,即为护卫之神。〔3〕

至唐王时,由于邓紫阳所肇道教北帝派的兴盛,玄武与天蓬、天猷、翊圣合称“四圣”,成为北极紫微大帝的护法。任士林《四圣延祥观碑铭》说:“四圣之奉,著于隋唐。”〔4〕《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷十附“灯坛图”,即供奉北极紫微大帝和天蓬、翊圣、天猷、佑圣等,其言:“当洁净为坛,上设北极紫微大帝高案面东,南设天蓬、翊圣二案,西设天猷、佑圣二案。”〔5〕得到唐代皇室玄宗、德宗、宪宗、武宗、宣宗、懿宗的大力支持,北帝大法便很快在江西、江苏、浙江、河南、陕西、四川等地区传播,还修建了一批北帝、四圣专祠。由于对四圣的祭祀比较普遍,有关玄武的灵应故事也开始流传。如段成式《酉阳杂俎》、《灵应录》和《真武启圣记》即叙述了几则唐代灵应故事。

玄武信仰之兴盛始于宋代。盖因北宋开国之初,即受到北方契丹的威胁,为了提高防御入侵的自信心,乃乞灵于北方大神玄武的护佑。据杨亿《谈苑》载,开宝中有神降于终南山,其言:“我天之尊神,号黑煞将军,与真武、天蓬等列为天之大将。太宗即位,筑宫终南山阴。太平兴国六年,封翊圣将军。”宋真宗大中祥符七年(1014)加号“翊圣保德真君”,并为避圣祖赵玄朗讳,改玄武为真武。《云麓漫钞》卷九云:“祥符间避圣祖讳,始改玄武号为真武。”至真宗天禧二年(1018)又诏号为“真武灵应真君”,其玄武之祠遍天下。赵孟頫《启圣嘉庆图序》曰:“玄武之神始降宋真宗时,为祠遍天下。”〔6〕至仁宗嘉祐四年(1059),诏加号为“太上紫皇天一真人玉虚师相玄天上帝”。道教自来崇拜星斗,尤其崇拜北斗,倡言“南斗注生,北斗注死”,所谓南斗即指玄武七宿之首宿。在北宋帝王为了政治军事目的大倡玄武崇拜之时,道教也趁机推波助澜,为玄武制

〔1〕《礼记》,上海古籍出版社1987年版,第13页。

〔2〕《重修纬书集成》卷六,日本明德出版社昭和五十三年版,第138、167页。

〔3〕王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第273页。

〔4〕陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第887页。

〔5〕《道藏》第34册,第432页。

〔6〕《玄天上帝启圣灵异录》,《道藏》第19册,第646页。

造种种神迹。此后,玄武上升为道教大神,并将象征真武的龟蛇改为真武所收之二魔,故自宋代起,真武画像与塑像皆为“被发黑衣,仗剑蹈龟蛇,从者执黑旗”。〔1〕

元朝入主中原,视北方真武为王朝的保护神而加以崇奉。元代开国之初,世祖下令在北京等地创建真武庙、昭应宫。至元七年(1270),徐世隆撰《元创建真武庙灵异记》云:“我国家肇基朔方,盛德在水,今天子观四方之极,建邦设都,属水行,方盛之月,而神适降,所以延洪休,昌景命,开万世太平之业者,此其兆欤!”〔2〕为此,元代皇帝将真武之“真君”号升格为“帝”,《续文献通考》卷七十九云:“元大德七年十二月,加封真武为元圣仁威元天上帝。”〔3〕

明成祖时崇奉真武尤盛。因明成祖朱棣原为北方一藩王,意欲举兵夺取帝位,须借助北方大神真武为其出师“正名”,谋士姚广孝遂造作玄武助战的神话。故朱棣继位以后,十分崇奉真武,除在京城建真武庙外,又于永乐十年(1412)命隆平侯张信率军夫二十余万大建武当山宫观,使崇奉真武的香火臻于极盛。〔4〕经朝野上下的大力倡导,真武的信仰遍及大江南北,并随郑成功入主台湾,真武的信仰亦传播台湾及东南亚地区。

从玄武、真武的神格,一步步升级为真武大帝、玄天上帝,成为道教与民间信仰中的一赫赫大神。道教中人做了大量的宣传。其坚持不懈地对玄武神的塑造,既顺应了时代的需要,反过来又影响了社会,一方面对广大民众的信仰需要推波助澜,一方面对最高统治者推崇玄武神位又须提供神学依据。今《道藏》中收有三十余种有关真武大帝的经书,即是其生平、神迹及影响的详尽记述。

《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》,一卷,成书于北宋间。此经以紫微大帝与妙行真人问答形式,叙述玄武将军源起及降世应化事迹:“玄元圣祖,八十一一次显为老君,八十二次变为玄武。故知玄武者,老君变化之身,武曲显灵之验。本虚危之二宿,交水火之两精,或挂甲而衣袍,或穿靴而跣足,常披绀发,每仗神锋,声震九天,威分四部,拥之者皂纛玄雾,蹶之者苍龟巨蛇,神兵神将从之者皆五十万,玉童玉女侍之者各二十四行,绶北帝之灵符,佩乾元之宝印,驱之有雷公电母,御之有风伯雨师,卫前后则八煞将军,随左右则六甲神将,天罡太

〔1〕《笔记小说大观》第6册,第114页。

〔2〕《全宋文》第7册,巴蜀书社1990年版,第16页。

〔3〕《续文献通考》,中华书局1986年版,第824页。

〔4〕《大明玄天上帝瑞应图录》,《道藏》第19册,第632页。

一率于驱使之前，社令城隍悉处指挥之下，有妖皆剪，无善不扶。朝金阙而赴昆仑，开天门而闭地户。杳冥恍惚，审查穷通。居其壬癸之方，助有甲庚之将。或乘玄骏，或跨苍虬。目闪电光，眉横云阵。身长千丈，顶戴三台。其动也山水蒙，其静也地天泰。以兹显化，故乃神通。”〔1〕后托胎于净乐国皇后，以开皇元年三月三日降生。入武当山修道四十二年，功成果满，白日飞升，玉皇有诏，封为“太玄”，镇于北方，显迹之因，自此始也。玄武经过这样的化现之后，身伟貌武、跣足披发、足踏龟蛇、持符佩印、率兵拥将、驱电驭风，成为定国安邦的将军和伏魔降妖的武神，形象丰满，很有气势。

因此书内有神咒，故称“神咒妙经”。后南宋陈侂引据经典，并增入真武之神话故事，集疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》六卷。其卷一引《董真君实录》言，殷商之纣王荒淫无道，元始天尊乃命玉皇大帝，“制诏降于北极省施行，阳助周武伐纣，平治社稷，阴遣太玄大将降魔间，分人鬼，应七日中两皆克平，则宇宙清肃矣。玄天，玄者一也，天者霄者，乃北方一景紫霄太玄天泛天一之炁化，今玄帝位居之。因昔在黄帝五十七年天诏飞升，府署驻在此境也，开化水所，乃九霄之首矣”。陈侂指出：“真武，真者，正也；武者，神也。本号玄武，避宋朝庙讳，改赐曰真武，况临讨果行不杀之严也。玉帝遣镇北方，及至降纣世六魔之日，敕慰披发跣足，赐建皂纛玄旗，躬披铠甲，功成而摄踏龟蛇，回天而天称元帅，世号福神。”至仁宗嘉祐四年（1059）正月初一，“锁玉华院，撰制玉册讫，宣诏三官四圣，于上元节日并赴七宝琼台，当亚帝真时，昊天玉尊亲行典仪册封，至玄武加号太上紫皇天一真人玉虚师相玄天上帝，领九天采访使职，及下阴龟蛇”。〔2〕

关于真武大帝的形象，疏中引《降笔实录》描述说：“玄帝为凡人时，身長九尺，面如满月，龙眉凤目，绀发美髯，颜如冰清，头顶九炁玉冠，身披松罗之服。自飞升后，每奉降魔制妖，神变千丈大身，云眉电目，三台六星为冠。上台司命主寿，上星应天子，下星应女主。中台司中主宗室，上星应诸侯，下星应卿大夫。下台司禄主兵，上星应士子，下星应庶人。太微三台六星，两两相比，倾光随覆玄帝之顶。”〔3〕

真武大帝声震九天，威分四部，拥神兵将五十万，其管辖五雷院事，指挥社

〔1〕《道藏》第18册，第38页。

〔2〕《道藏》第17册，第91页。

〔3〕同上，第110页。

令城隍。疏中引《上清法隐书》说：“五雷院属第一厅男官，雷霆院事霹雳大总管通天入地变现搜捉大将军吴天安。第一厅男官，雷霆院事霹雳大总管通天入地变现搜捉大将军吴天安。第二厅男官，兴驾霹雳九天游奕讨罚奸邪使飙火搜捉大将军邓伯温、雷公五员。第三厅男官，雷霆号令星火炎飞惩警下过心事监魂缚魄大将军王明。第四厅女官，霹雳院斩祟擒龙大将军王天安。第五厅女官，雷霆院破庙斩尸大将军吴天明，电母都使北极驱邪女官右总管，雷霆四时电光事大仙母，寻奸大将军田守明，同知院事男官，雷霆院催电发震飙霹雳火通天入地搜奸急捉大将军田守真，风伯大君北极右胜院风伯副箕使，纪纲八卦行风使案纠不法怪异风变事大将军金三，五雷院都大签书诸部雷霆录籍岁行风雨电射应干不正邪魔事判官辛汉臣，雨师龙神九天开化掌籍主宰充下元水府转运使检校诸洞行雨公事元皇灵应帝君张亚，统五湖四海、九江八河、七泽十二溪谷行雨龙君，外行雨洞龙，右一百七十号，见《孔雀经》。夫五雷六甲八煞，皆五灵元老炁化分灵孕。”〔1〕所谓六甲八煞者，即天煞将军张子庶，地煞将军陈子青，日煞将军李子德，月煞将军范子章，水煞将军杜子贞，火煞将军刘子大，金煞将军王子言，石煞将军贾子元，甲子水将李文思，甲戌土将李守通，甲申金将李守全，甲午火将李守左，甲辰风将李守进，甲寅木将李守迁。他们均为真武大帝的部属，听其调遣指挥，收魔降妖，赐福佑善。

对于宋代民间流行的各种信仰、地方风俗、巫风迷信，疏中多有记载，并予以批判抨击。如枉害人命的六魔五瘟，是指酆都六大鬼魔，五岳瘟神。《正一传》曰：“五府瘟神，禀五行不正之气，动出亿万，周流人间，嘘毒啸祸，东行号魔王，西行名外道，南游称鬼帅，北征呼鬼王，中国号瘟神也。泰山府东岳主者天齐仁圣帝，所主管杂病事刘元达。衡山府南岳主者司天昭圣帝，所主管瘟疫事张元伯。华山府西岳主者金天顺圣帝，所管泻痢事赵公明。恒山府北岳主者安天元圣帝，所主管暴汗寒疟事史文业。嵩山府中岳主者中天崇圣帝，行病司四案，李公伸狂魅赤眼案，钟士季掌肿疡案，范仲卿掌酸痛案，姚公伯颠狂五毒案，各遣瘟卒，递岁四时变故。故春月随百鸟喧鸣，司录人祷诅。夏月诈亡过家亲，假骨肉扇祸。秋月附五部土公，为伏龙宅禁。冬月隐五姓坟墓，邀故气攻食。”〔2〕凡此各种瘟魔妖孽，为害人间，只要虔诚信仰真武，即可解其厄难。《启

〔1〕《道藏》第17册，第107页。

〔2〕同上，第131页。

圣记》曰：“凡有宅舍，每被古墓乔林孤魂滞魄应干等物，岁久成精，依草附木，滴血放火，抛石击门；与夫山河社庙之神，或结集精蓝，私立香火，及师巫座席去处，互兴妖孽，横求人家祭祀，欺恼衰败应黎民，有此邪祟干犯者，莫非崇敬真武香火，即获正真，永镇群魔，而纳嘉祥，门庭清净矣。”〔1〕

疏中还引《启圣记》记述了许多真武大帝显灵的事迹，皆为宋代民间信仰真武的真实写照。如五代后周显德元年(954)，宋太祖行营征瀛州，逢一道士密告贵极，“总得真武阴助，言讫化光去。太祖信诚，章醮露答，毕而果承周禅，号曰宋，改元建隆。”其后真武多次降灵，出粮食以济民，“盖是国家德感，真武出天仓粟麦，垂济二路，攒计已得十五万石，仰低价赈粢，接活军民方苏。上闻喜曰：恩非小可，曷敢不报。遇真武降日，帝躬驾玄都殿，香火瞻敬。按董真君降笔云：玄帝以道德开化，如天地湛然，默有成功之理，无一刻不念众生，无一刻不怜下土，每知劫数，必先以开济之诚，上奏金阙，丐减分数。至于蛮夷猾夏之处，亦行教化，可谓大慈普救无上法王也。”〔2〕

太平兴国年间，尚书礼部侍读石光嗣出镇洪州兼知，“此地及潭鼎衡鄂荆，期连蛮貊，当被七十二猖神，横流邪毒，枉害人命。况彼一带居民少亲正教，不识医药，惟务左道，祭赛南神。况斯民盛习此等妖术，自号金刚法事，施用油火刀刀，移发狂魂，巫言患家，实幻惑财物也。光嗣禁止，竟不令行。遂命罗浮洞道士凌居邈章醮，恳祷真武，表散圣号位牌，教民奉事仪式，于下降日咸诵经咒，积有岁月，其左道妖民、猖神邪毒，悉皆潜伏矣”。〔3〕

真宗祥符初(1008)福州兴华军商人程嗣昌，素好恬淡，因睹猎辈“酷捕飞禽，物命枉杀，不忍观闻，念家藏戒杀图文印施，命工镂板毕，遇十一月初七真武降日，遂焚香叩拜灵空，告云：此地飞禽无辜致死，愿惟圣佑图文，化民从善”。〔4〕

仁宗时有淮阳军进士陈拱臣，幼年养一灵龟，身负一赤蛇盘绕，“知是祥瑞，求画真武圣容一堂延供，久之祷无不佑。拱臣擢信阳参军，忽承转运费壤委充，监修筑城，部辖役夫。值冬疫疠流行，军民染患，久滞工役。拱臣闷坐，恍见龟前作人语曰：吾闻参军部役遭瘟，特来献祛攘之咒。曰，天罡天魁，立驱电雾，施我阴功，狂横速去。一炷念三遍，仰面向西北方，收炷吹水盂中，用杨枝濡洒患身，即愈”。依法施治，疫疠皆痊，城郭得以完成。事迹具奏朝廷，降旨于信阳城

〔1〕《道藏》第17册，第138页。

〔2〕〔3〕《道藏》第17册，第102页。

〔4〕《道藏》第17册，第100页。

建立水、火二神殿，“仁宗追封敕赐二神，号曰神龟同德佐理至应大道显明武济阴威翼圣左正侍云骑护国保宁辅肃玄初太一天大左将军，圣蛇同德佐理至惠诚重威慈普济阴办武圣右正侍云骑护国保静辅肃守玄太一天大右将军”。〔1〕

嘉祐二年(1057)正月，因道士王伯初为仁宗祈得延寿一纪，于是行恩天下，“就玉津园建其圣堂，报答天监，得蒙现足垂灵，仍赐为社稷家神，崇遵真武上圣，宜可授玄初鼎运上清三元都部署九天游奕大将军、左天罡北极右垣镇天真武灵应真君、奉先正化寂照圆明庄严宝净齐天护国安民长生感应福神、智德孝睿文武定乱圣功慈惠天侯”。〔2〕

信州弋阳县陆中道与妻子，“素勤恪真武香火，惟求嗣续，至晚年妻夜梦吞红纓，感孕诞一哑女，颜色绝伦。至十三岁，一日忽琅然发声，告别父母。曰：儿本上天双女宫绿霞琼女儿，昨因父母求嗣于北方真武，蒙参照父母，枝庆案籍”，即投胎降生，以奉亲情。一任七年，当返仙宫。事达朝廷，赐祠封额号“寂照孝女之祠”。〔3〕

神宗熙宁二年(1069)，魏公韩琦判大名府，黄河有巨龟毁堤害人，“公闻急遣幕使郑圭、通判华淳措置奉旨至堤，二人朝服焚香，仰扣北极真武曰：愿降灵助郑圭剪妖。遂张弓矢射中，龟沉水顺”，堤整坝固。从此人间，永无斯祸。〔4〕

此外，皇祐年间冀州观察使王植之妻焦氏因祷真武而得子事；〔5〕饶州乐平县朱牧恭勤香火，感真武赐子为神童事；宣城唐宪奉祀真武以致富厚，而新建太极殿答谢真武佑赐；〔6〕户部尚书陈畴诣乾明观真武殿，得真武灵签之迹；〔7〕舒州王尧臣女未婚若孕，乃真武警示枉杀之行；〔8〕蔡州百姓钱举诬弟入狱，以侵其财，而遭真武收录；〔9〕“有王褒拒玄帝圣训而立见灭也”，“如孙诚之信奉玄帝临死而复生”；〔10〕梓州奸民冯虫大等三人诟骂真武签而遭碎尸，狄青恭敬感玄帝降威附体，吴元嗣礼信玄帝感一门皆寿百岁；〔11〕凡此种异闻传说，皆为

〔1〕《道藏》第17册，第102页。

〔2〕同上，第118页。

〔3〕同上，第106页。

〔4〕同上，第109页。

〔5〕同上，第119页。

〔6〕同上，第120页。

〔7〕同上，第121页。

〔8〕〔9〕同上，第122页。

〔10〕同上，第136页。

〔11〕同上，第137页。

研究宋代民间信仰的珍贵史料。概而言之,此道经及疏文中大量记载了有关民间真武信仰的史料、传说,为我们探讨唐宋之际的民间信仰提供了许多宝贵的资料。

《元始天尊说北方真武妙经》一卷,撰人不详,成书于北宋初年。北宋李昭玘于政和五年(1115)撰《济州真武殿记》曰:“按《太上真武经》,元始天尊于上元天宫说无上至真妙法。时魔鬼流行,横毒人命,幽冤之气,上蒙天关。有北方大神将,号曰真武,能以正法祛摄邪厉。即以符召之,付之馘灭。生人既安,乃复其位。大无量心,不断仁济。晦朔之间,一降真驭。荡除不祥,扶翼廉善”。〔1〕通过校读可知,李昭玘概述的《太上真武经》与《道藏》所收《元始天尊说北方真武妙经》是同一部经,故《元始天尊说北方真武妙经》不迟于李昭玘。经文假托元始天尊于八景天宫上元之殿,为三十六天帝、十极真人、妙行真人、飞天大神演说无上至真妙法,宣称下元世界劫运将终,魔鬼流行,信从邪道,不忠不孝,不义不仁,好乐邪神,祷祭魔法,故为魔鬼枉害,未尽天年,横被伤杀,死魂怨怒,天地不宁。故元始天尊敕北方真武神将,带领天兵神将降临下界,“收断妖魔,拔除魂爽。真武神将敬奉天尊教敕,乃披发跣足,踏螭蛇、八卦神龟,部领三十万神兵,六丁六甲,五雷神兵,巨虬狮子,毒龙猛兽,前后导从,齐到下方,七日之中,天下妖魔一时收断,人鬼分离,冤魂解散,生人安泰,国土清平。真武神将与诸部众,还归上元宫中,朝见天尊”。〔2〕并载真武神将所作咒语,谓供奉此经,念咒启告,可致魔精消灭,天下和平。

《玄天上帝启圣录》,八卷,纂集于元末明初。讲述玄帝出身和武当修道、历代灵应故事,计有“金阙化身”、“王宫诞圣”、“经书默会”、“辞亲慕道”、“元君授道”、“天帝赐剑”、“涧阻群臣”、“童真内炼”、“悟杵成针”、“折梅寄榔”、“蓬莱仙侣”、“紫霄圆道”、“五龙捧圣”、“三天诏命”、“白日上升”、“玉陛朝参”、“真庆仙都”、“玉清演法”、“朝觐天颜”、“降魔洞阴”、“分判人鬼”、“凯还清都”、“复位坎宫”、“玉京较功”、“琼台受册”、“天宫家庆”、“紫霄禹迹”、“甘露应祷”、“五龙唐兴”、“武当发愿”、“谷岩修果”、“归天降日”、“供圣重时”、“参定避忌”、“洞天云盖”、“宫殿金裙”、“马前戏跃”、“地面迎幡”、“圣像先锋”、“灵阁真端”、“五人现相”、“二土化光”、“唐宪宝像”、“朱氏金砖”、“皂背显圣”、“净巾结缘”、“宋朝一

〔1〕李昭玘:《乐静集》卷六,《四库全书》本。

〔2〕《道藏》第1册,第813页。

统”、“宝运重新”、“天罡带箭”、“河魁擎鞘”、“蜀王归顺”、“藩镇通和”、“瓢倾三万”、“壶表一京”、“雪晴济路”、“风浪救岩”、“圣前垂粉”、“神枪竹刃”、“神兽驱电”、“毒蜂霭云”、“神将教法”、“符吏借兵”、“书显魏家”、“玃落王宅”、“柯诚识奸”、“洞真识厌”、“圣幘化妇”、“神灵分形”、“寇船退散”、“劫院就擒”、“舍身求雨”、“附语祈晴”、“孙隐遣蝗”、“守卿攘虫”、“消攘火德”、“折应计都”、“天降粟麦”、“田生芋茨”、“郑箭灭龟”、“裴剑驱虎”、“当殿试法”、“聚厅禁妖”、“妖惑柴邈”、“魅缠安仁”、“陆传招诬”、“王虎中计”、“陈妻附魂”、“王氏怀鬼”、“奏录延寿”、“施经救灾”、“灵功咒水”、“真法浸钱”、“镇河兴福”、“现海救危”、“何诔遇会”、“吴氏缘合”、“进明显圣”、“邹宿契灵”、“天赐青枣”、“神化红纓”、“荆王双美”、“焦氏一嗣”、“小童应梦”、“高圣降凡”、“七从借名”、“二真显化”、“索钱二万”、“翻钞四千”、“水云护笈”、“风雾卸函”、“讖词应验”、“相术指迷”、“胡清弃叶”、“仲和辞吏”、“良嗣感祥”、“元晏悟化”、“王袞烙鳖”、“华氏杀鱼”、“朱氏舍利”、“梁公冠簪”、“天地垂鉴”、“神灵奏举”、“圣井辨异”、“焦湖报恶”、“虚财化砾”、“假烛烧尘”、“叙功赐衔”，收集真武灵验事实一百三十三件。所述故事历隋、唐、五代，至宋仁宗为止，以宋仁宗时故事为最多，全面地反映了其时民间信仰真武的状况。

在“金阙化身”的故事中，称真武乃先天始炁之化，太极别体。“上三皇时下降为太始真人，中三皇时下降为太初真人，下三皇时下降为太素真人，黄帝时下降符太阳之精，托胎于净乐国善胜皇后，孕秀一十四月，则太上八十二化也。”〔1〕其母产真武于左胁，生之时瑞云覆国，天花散漫，异香芬然，身宝光焰充满。七岁通经书，潜心念道，志契太虚，愿事上帝，普福兆民。十五岁辞父母，寻幽谷内炼元真，遂感动玉清圣祖紫元君传授无极上道，丰乾大天帝授以宝剑。又说玄帝千变万化，为主教宗师，历代分身降世，济物度人，“洞天福地，无不显灵；感应事迹，简册难穷。或宗李而为姓，或继郭而为姓，或从裴而为姓。累代钦崇，至于今日。普天众生，感帝恩者高厚，如天地之广”。〔2〕

各种神话故事或言真武大帝的神迹异闻，或真实记载了唐宋之际民间信仰的情况。在“武当发愿”一节中，其曰：“南阳武当山，真武初学业，遇丰乾大天帝君赐剑，名曰北方黑驄裘角断魔雄剑，长七尺二寸，应七十二候；抚三辅，应三

〔1〕《道藏》第19册，第571页。

〔2〕同上，第576页。

台,降伏不祥之事;重二十四斤,应二十四气,斩邪归正,不侵邪见之道;横阔四寸八分,应四时八节。常在人间,定除灾祸。因得从吏天罡、河魁于醮仙山,降伏天下水火二精青龟赤蛇,一切妖魔与为患于世者,尽皆潜伏。真武往问老君曰:蒙嘱咐于武当山,若能降伏世间一切妖魔了当,即与授记,成其正真之道。臣今降水火妖精归于足下,但系种种群魔,皆已潜伏,告师授记。老君曰:汝来授记,还修得甚果?老君以一手指天,一手指地,乃天地尚存,人间妖魔何得潜伏?候取得阎罗王同来,方可授记。阎罗王若来见吾,即是无地狱人也。无善无恶,无天无地,得同汝一处授记,乃为无上正真道果。汝且更修其果,为众生断除邪道,增益功行。真武从此复降武当山,寄凡修行一十二年,忽一日受玉皇金策差,充北极佑胜院都判人间善恶公事,提点生死罪策,乃授消灾降福神将。”〔1〕这里将真武之师变为老君,吸收了武当修道故事,突出的是赐剑、得吏、收龟蛇二精之遇。尤其是要求真武与阎罗王同授记,其愿可与地藏菩萨相比。

另一则神话在“归天降日”一节中,大意是说唐武则天时,真武投胎门下侍郎裴涛家,为国除乱,后告辞父母归天,肉身向武当山而去。以后每月下降一次,普为天下修善之人消除罪恶。民间从此开始供奉真武,赠为武当山传道真武灵应真君。故在“参定避忌”中说:“于国于民,或因供养,或自然得遇,灵验事实,共成奏章,总为一百四件事,各有门例。”〔2〕

在这些传说故事中,许多皆为各地民间信奉真武的记载。如“天帝赐剑”、“涧阻群臣”、“童真内炼”、“悟杵成针”、“折梅寄榔”、“蓬莱仙侣”、“紫霄圆道”、“五龙捧圣”、“三天诏命”、“白日上升”、“复位坎宫”、“紫霄禹迹”、“甘露应祷”、“五龙唐兴”、“武当发愿”等为武当地区流传的故事,“谷岩修果”、“河魁擎鞘”、“何谗遇会”为江西庐山的故事,“参定避忌”为山东泰山的故事,“宫殿金裙”、“马前戏跃”、“地面迎蟠”为东京洛阳的故事,“圣像先锋”、“神兽驱电”为西番地区的故事,“灵阁真端”为陕西地区的故事,“二土化光”为青州的故事,“唐宪宝像”为宣州的故事,“朱氏金砖”为隰州的故事,“皂背显圣”、“宝运重新”为扬州的故事,“净巾结缘”、“毒蜂霭云”为西京的故事,“宋朝一统”、“七从借名”、“圣前垂粉”为瀛州的故事,“天罡带箭”为贝州的故事,“藩镇通和”为雄州的故事,

〔1〕《道藏》第19册,第578页。

〔2〕同上,第581页。

“瓢倾三万”为徐州天童山的故事，“雪晴济路”为邕州的故事，“风浪救岩”为莱州的故事，“荆王双美”为长安的故事，“神枪竹刃”为宾州的故事，“神将教法”为忠州的故事，“符吏借兵”、“书显魏家”为定州的故事，“玟落王宅”为桂州的故事，“柯诚识奸”为邓州的故事，“洞真识厌”、“折应计都”为开封的故事，“圣幘化妇”为颍州西安县的故事，“劫院就擒”为登州的故事，“舍身求雨”为寿州的故事，“守卿攘虫”为福州的故事，“消攘火德”为郢州的故事，“天降粟麦”、“梁公冠簪”为磁州的故事，“郑箭灭龟”为北京大名府的故事，“裴剑驱虎”为汾州的故事，“当殿试法”为南安军的故事，“聚厅禁妖”为洪州的故事，“魅缠安仁”为复州的故事，“陆传招诬”为韶州的故事，“王虎中计”、“镇河兴福”为潞州的故事，“陈妻附魂”为京兆府的故事，“王氏怀鬼”为舒州的故事，“奏录延寿”、“施经救灾”为南京应天府的故事，“灵功咒水”为淮阳军的故事，“真法浸钱”、“进明显圣”为凤翔府的故事，“现海救危”为信州龙虎山的故事，“吴氏缘合”为丁州武平县的故事，“邹宿契灵”为郑州的故事，“翻钞四千”、“天赐青枣”为饶州乐平县的故事，“神化红纓”为信州弋阳县的故事，“焦氏一嗣”为武安军的故事，“小童应梦”、“水云护笈”、“讖词应验”为越州的故事，“二真显化”为真定府的故事，“索钱二万”为衡州衡山的故事，“风雾卸函”、“王袞烙鳖”、“相术指迷”为宿州的故事，“壶表一京”、“胡清弃叶”、“神灵奏举”为东京的故事，“仲和辞吏”为许州天庆观的故事，“良嗣感祥”为荆南府的故事，“元晏悟化”为潭州的故事，“华氏杀鱼”为兴化军的故事，“朱氏舍利”为袁州的故事，“天地垂鉴”为宾州的故事，“圣井辨异”为怀州的故事，“焦湖报恶”为巢州的故事，“虚财化砾”为韶州的故事，“假烛烧尘”为南安军开隆观的故事，这些流传于大江南北的神异传说，较为全面地反映了唐宋时期民间信仰真武的情况。

如在四川地区，潼川府中江县，古名玄武县，县境有一座武曲山，“乃昔玄帝追魔至此山，掇水火二真于足下，因此而名，至今居民呼之。山有观，乃宋大观间徽宗赐真灵观，以表玄帝降伏天关地轴之福地也。观前江中之石，山中之草木，俱有龟蛇之形，人病煮水饮之，即愈。今益州之龟城，梓州之蛇城，尚记当时之遗迹”。〔1〕“梓州有师巫鲁迁，三代附神祇事，奉一堂真武真君，香火寻常，占

〔1〕《道藏》第19册，第579页。《道门科范大全集》卷六三亦曰：“真君多降于蜀中，缘蜀中有玄武县，今避圣祖名，改为中江。自汉迄隋隶成都，唐武德三年分隶梓州，其县有真武圣迹最多，后倚高山，山之上下皆有观，前临大江，江中之石自然成龟蛇之状。近世无道上住持，更为金仙道场，威灵亦常示现。”

事求签,详断来意皆验。”〔1〕“梓州梓潼山上清紫极观,是西晋叶华真人修炼,遇太上老君来教净乐国王太子金阙先生成道之处。净乐太子金阙先生者,即真武是也。观内有北极紫微殿,是叶华真人未上升时,亲为真武缘化建造。”皇祐元年(1049),梓州饥疫,民众死伤甚多。真武化身老者推车卖蒸芋茨,活人无数;又令紫极观前所有田地,尽生芋茨,饥民采食以活。故于梓州街市,“建栏街天曹大醮道场七昼夜,普设大斋。仍诣紫极观真武殿,别修醮祭,并赐殿牌,以救化救民为额”。〔2〕成都青城山上清玉华宫,“系国家名山洞天第四处,每年有金篆玉符真境道君上升遗文,岁赐恩泽一十二道。明道中五月五日成都府药市成集,至初六日须有十方云游道人竞来本宫,赴初七日真武升天斋会,常有神仙降临度人显化,白日上升”。〔3〕概而言之,经中所载的各种各样的神异传奇,皆为研究民间信仰的珍贵史料。

《太上说紫微神兵护国消魔经》一卷,南宋作品。此经托名太上老君宣述,言太上老君以上皇二年于紫微上宫为大梵天帝、四极高真、三天真皇说紫微神咒、护国消魔品,宣称开皇甲申时期灾气流行,五谷不分,兵灾四起,五瘟害人,男号女哭,悲苦切楚,感动上天,“天尊观见,愍念苍生,受诸苦恼,乃敕虚危二宿,托精应变,以真为父,以元为母,以始为姓,三气降于广灵之宫,化为大块,形如混沌,上出九光,精荧耀日,霞彩灿烂,影射太微,常有玉女金童,巨虬狮子,四直符吏,守护圣胎。至建申之月上七之辰,其胎自坼,若大雷震,脱落紫胞,洞应玉形,耸身五百丈,自云真武之神。披发皂袍,杖剑穿靴,神兵符吏,雷公电母,四直使者,捧从其身”。天尊命令真武于酆都山降伏鬼魔,解救人民。鬼主以坎离二气化为龟蛇,欲加害真武,被真武摄于足下。真武乃锁鬼众,送入酆都山洞。天尊因此封真武为“北极总统玄天大将”。〔4〕

《大明玄天上帝瑞应图录》一卷,不题撰人。从内容看,应为明永乐年间道士编撰。本书记述明初修建武当山宫观始末,谓武当旧名太和,蟠踞八百余里,高列七十二峰,三十六岩,二十四涧,峰之最高峰为天柱峰,景之最胜者为紫霄南岩,有紫霄宫;岩下又有五龙宫、真庆宫,皆为祀神祝祷之所,但于元末悉毁于兵火。明永乐年间,敕令即五龙之东数十里建玄天玉虚宫,于紫霄南岩建太玄

〔1〕《道藏》第19册,第589页。

〔2〕同上,第603页。

〔3〕同上,第617页。

〔4〕《道藏》第11册,第427页。

紫霄宫、大圣南岩宫、兴圣五龙宫，“又即天柱峰顶，冶铜为殿，饰以黄金范神之像，享祀无极。神宫仙馆，焕然维新，经营之始，至于告成之日，神屡显像，祥光烛霄，山峰腾辉，草木增色，灵氛聚散，变化万状，众目咸睹”。〔1〕其中记述在修建武当山时出现各种祥瑞，如“黑云感应”，“榔梅呈瑞”等，皆绘成图画进呈朝廷，有图十七幅，故书名“瑞应图录”。本书之末，附录永乐十三年（1415）明成祖御制《真武庙碑》一篇，碑文赞颂真武神辅助太祖平定天下，赞助永乐帝肃清内难，“其有功德于我国家者大矣”。故敕令修建武当宫观，永久祀神。又于北京建真武庙，为神攸栖之所。

《玄天上帝说报父母恩重经》一卷，撰于南宋时期。经文为四言，不足三百字。经文首先要人知恩，声称父母为“始相”，子女为“我相”，父母一生的悲酸、苦恼以及死后不得解脱，而继续陷入轮转，皆因“我相”而起。继而要人报恩，要求为人子女者，灭贪嗔，破险峻，持念平等，使父母快乐，不坠苦海。灭贪嗔等等，也就是既修自己度世，又向父母尽孝道，使父母也度世。始相我相说将道家的有无论和佛教的缘起说糅合在一起，论证父母生养之恩重如泰山，劝人力行孝道。然后是“玄帝报恩圣号”，教人礼玄帝为师，祈恩报本，“愿我见在父母福寿增延，过去父母早得超生。”〔2〕据道经所载，真武最大的孝行，是父母因他而受封为神。故元明道经《玄门报效追荐仪》亦曰：“是故谶母藏教于黄堂，先明孝道；玄帝传经于玉篋，具述报恩。岂徒养生丧死之尽情，亦欲积行修缘而入妙。苏仙留桔井与慈母以立功，真武宴谷岩为二亲而修果，以此见人伦之大，最为学道者之先。”〔3〕真武尽孝的故事于此可见一斑。

八、有关雷神信仰的文献

雷神又称雷公或雷师，为古代神话传说中的司雷之神。其信仰的起源非常古老。传说远古时代的一些帝王如伏羲、黄帝，亦被认为是雷神或雷神之子。《诗含神雾》曰：“大迹出雷泽，华胥履之，生伏羲。”〔4〕《帝王世纪》谓黄帝的母亲

〔1〕《道藏》第19册，第632页。

〔2〕同上，第473页。

〔3〕同上，第61页。

〔4〕《太平御览》卷七八引。

“见大电光绕北斗”而生，故其为雷电之子。《河图帝纪通》曰：“黄帝以雷精起。”〔1〕又黄帝一名轩辕，《春秋合诚图》曰：“轩辕，主雷雨之神。”〔2〕《史记·天官书》注引《正义》曰：“轩辕十七星，在七星北，黄龙之体，主雷雨之神，后宫之象也。阴阳交感，雷激为电，和为雨，怒为风，乱为雾，凝为霜，散为露，聚为云气，立为虹霓……二十四变，皆轩辕主之。”这些都表明，在伏羲、黄帝时代，雷神是最受人崇拜的最高神。后来，随着奴隶制社会的建立及上帝观念的形成，雷神才逐渐降为次要神。中国民间自古以来即崇敬雷神，流传许多雷神故事，尤以唐宋为甚。唐宋文人笔记中，多记大雷雨之后，雷神、雷鬼从空而降，霹打不孝之子和不法商人，及雷神娶妇等故事，反映出人们对雷神既存敬畏心理，又寄托主持正义的愿望。

道教尊奉雷神，将风伯雨师、雷公电母作为主宰晴雨的神灵，北宋末兴起的神霄、清微诸派，以施行雷法为事，声称总管雷霆之主神为“九天应元雷声普化天尊”，雨师、雷公为其下属神。《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》即假托普化天尊之口，向雷师皓翁讲经说法，命对“不忠君王，不孝父母，不敬师长”者，“即付五雷斩勘之司，先斩其神，后勘其形，以至勘形震尸，使之崩裂”云云。旧时各地多有雷神庙。今《道藏》中所收有关雷神信仰的经书二十余种，这里择要介绍一些。

《高上神霄玉清真王紫书大法》十二卷，撰人不详。从内容文字看，应为宋代道士所作。书前有《高上神霄紫书大法序》，宣称神霄玉清真王凝神金阙，“悯念世间一切众生，三灾八难，一切众苦，九幽泉酆，一切罪魂，受报缘对，浩劫相求，无量众苦，不舍昼夜，生死往来，如旋车轮”。故诣元始上帝金阙之下，“礼请殷勤，乞问紫微上宫紫玉琼蕊之笈；于九霄宝篆之内，请《神霄真王秘法》一部三卷。皆梵气成文，九天太玄云霞之书。上隐万天之禁，中隐神仙万年之法，下明治人治鬼保国宁家之道。元始上帝即敕太皇万福真君，以高上神霄玉清王长生护命秘法传付下世”。〔3〕据此，可知本书原仅三卷，即今《道藏》本前三卷，约出于北宋末。其余九卷当系南宋增益。经中谓元始天王与玉清神母，化生八帝，其长子名曰南极长生大帝，亦号九龙扶桑日宫大帝，亦号高上神霄玉清王。其余为东华帝君、蓬莱灵海君、公元大帝君、东井大帝君、清都帝君、清灵帝君、中

〔1〕《艺文类聚》卷二引。

〔2〕《太平御览》卷五引。

〔3〕《道藏》第28册，第557页。

皇大君；又有雷祖大帝，合称“神霄雷霆九师”。他们代天以司造化，主宰万物。其中东华帝君主管晴雨，蓬莱灵海君断瘟除邪、役召万灵，公元大帝君持掌雷敕令牌、号动风雷，东井大帝君主掌五岳江湖、淮海潭洞神龙，清都帝君主掌摄魂度亡、擒邪伏祟，清灵帝君掌九霄法律、管横死夭亡，中皇大君掌天下妖魔、山谷五魑、不正之神。其下拥有众多雷帅神将，护法使者，如“五方雷神”、“五雷捕队将”、“无上大罗天大威德天神”、“七信雷神”、“中天青斗五雷五瘟将”、“大将军部”、“捉邪灵官部”等，并讲述了雷部各大将军、灵官的名讳、职司、形象。

《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》，一卷，简称《雷霆玉经》。撰人不详。从内容文字看，似为北宋末神霄派道士所造。经文假托为上天神霄玉清真王长生大帝传授，论述神霄雷法。称紫微大帝统御三界，掌握五雷，下设九司、三省、三府，犹如一套组织严密的中央政府机构。九司的主神为玉府判府真君、玉府左右侍中、玉府左右仆射、天雷上相玉枢使相、斗枢上相上清司命玉府右卿、五雷院使君、雷霆都司元命真君。“此皆雷霆之枢要，故谓之九司，并用申之。另有五方雷王、五方雷霆大帝，亦申之。”又有三省，即雷霆泰省、雷霆玄省、雷霆都省，皆有神主其事。“日宫太阳帝君，雷霆赖以威。月府太阴皇君，雷霆赖以神。北斗九皇真君，雷霆赖以枢辖。在昔元始天尊敕太清无上元君，令九州岛都仙太史高明大使，判雷霆泰省事；太上玉京左宫仙翁，判雷霆玄省事；三天扶教辅元大法师，判雷霆都省事。复以浮丘大仙金事雷霆三省事。自余以次，官曹并领所治，或曰兼司，或曰分司，其所出治，或巡察官司，则曰行司。四官阙员，皆应选人。往昔劫中曾已选迁，是此四官复当降世，领户化民，功成复还所治。”〔1〕另有四府，则专司调兵遣将，制邪破狱，收摄群魔。“北极紫微大帝统御三界，掌握五雷，天蓬君、天猷君、翊圣君、玄武君分司领治，天罡神、河魁神，是为召雷檄霆之司，九天流金火铃大将军、天丁力士、六丁玉女、六甲将军，是为节度雷霆之使。九天啸命风雷使者、雷令使者、火令大仙火伯、风令火令风伯、四目皓翁、苍牙霹雳大仙，是为摄辖雷霆之神。火伯风霆君、风火元明君、雷光元圣君、雨师丈人仙君，是为雷霆风雨之主，中有三五邵阳雷公火车铁面之神，中有负风猛吏银牙耀目飙火律令大神，狼牙猛吏大判官，五雷飞捷使者，五方雷公将军，八方云雷大将，五方蛮雷使者，三界蛮雷使者，九社蛮雷使者，实司其令，用赞其权。”其下有神霄玉清真王，乃浮黎元始天尊第九子，玉清元始天尊

〔1〕《道藏》第1册，第752页。

之弟，太上老君之叔。该神统领元象，主握阴阳，掌管九霄三十六天雷霆之政。雷霆者，乃天地之枢机，能赏善罚恶，司生司杀。“上自皇天，下自地帝，非雷霆无以行其令；大而生死，小而荣枯，非雷霆无以主其政。”故下界安国抚民，消灾求福等事，皆隶属雷霆之政。

经文详述上天九霄府之宫室建制，组织机构，其曰：“北极紫微大帝统御三界，掌握五雷，天蓬君、天猷君、翊圣君、玄武君分司领治，天罡神、河魁神，是为召雷檄霆之司，九天流金火铃大将军、天丁力士、六丁玉女、六甲将军，是为节度雷霆之使。九天啸命风雷使者、雷令使者、火令大仙火伯、风令火令风伯、四目皓翁、苍牙霹雳大仙，是为摄辖雷霆之神。火伯风霆君、风火元明君、雷光元圣君、雨师丈人仙君，是为雷霆风雨之主，中有三五邵阳雷公火车铁面之神，中有负风猛吏银牙耀目飙火律令大神，狼牙猛吏大判官，五雷飞捷使者，五方雷公将军，八方云雷大将，五方蛮雷使者，三界蛮雷使者，九社蛮雷使者，实司其令，用赞其权。”〔1〕“日宫太阳帝君，雷霆赖以威。月府太阴皇君，雷霆赖以神。北斗九皇真君，雷霆赖以枢辖。在昔元始天尊敕太清无上元君，令九州岛都仙太史高明大使，判雷霆泰省事；太上玉京左宫仙翁，判雷霆玄省事；三天扶教辅元大法师，判雷霆都省事。复以浮丘大仙金事雷霆三省事。自余以次，官曹并领所治，或曰兼司，或曰分司，其所出治，或巡察官司，则曰行司。四官阙员，皆应选人。往昔劫中曾已选迁，是此四官复当降世，领户化民，功成复还所治。”〔2〕故下界安国抚民，消灾求福等事，皆隶属雷霆之政。

并对诸神的姓名和职司等，一一述之。如扶桑大帝主水府之事，“禳水之法申闻水府扶桑大君，水府冯夷君，波神玄冥君，遍牒五湖四海龙王，九江水帝，四渎源公，九河主者，昆仑河源君，河魁大神，及蓬莱都水使者，可令速除水怪，障回狂澜，馘灭妖残，勿为民害”。荧惑、祝融主火府之事，“谢火之法申闻南方荧惑君，火神祝融君，雷火闾伯君，火部回禄君，火铃将军，遍牒南方火部主火大神，五方飞火掷火流火大神，掌火书金经大仙，火部判官，丙丁童子，胜火大将，腾光大神，可令袪除火孽，清静民区，无使赫炎，流毒万姓”。凡凶星恶曜，见于国家人身，“先次奏九宸，申九司，次乃奏北极紫微大帝，申北斗七王宫，听其自然斩落之矣。伐庙则不然，凡有庙神不正，皆当先牒本属城隍”。“却虎即号令

〔1〕《道藏》第1册，第756页。

〔2〕同上，第752页。

当路土地主者,神虎玉女,玉女摄虎者也。断瘟之法,移牒五瘟使者,太岁尊神,皆当移文雷霆都司。”“国土亢旱,人民煎熬,鱼鸟惊烦,草木脆萎,妖魅为殃,烈焰炎空,火伞四张,赤地千里,皆当上启东井箕星使者,三山太乙木郎大神,四溟四丁大神,即使驱龙卷水,兴云致雨。”“久雨淋淫,宜于所在城隍社稷里域之司,称是篱落崩圻,沟渠淫溢,上告太阳九龙君,祈遣九斗阳芒流金火铃大将军,封潭镇海,止雨禁龙,卷雾收云,开天耀日。”〔1〕经中还对民间信仰中众多的鬼神作了介绍,如风雨使者、电光圣君、火铃大仙、白泽兵马、灾月祸星、天妖地魑、山精石怪、冯夷玄冥、四海龙王、九江水帝、四渎源公、昆仑神君、河魁大神、蓬莱使者、当路土地、五瘟使者、太岁尊神,这些皆为研究民间信仰的珍贵史料。

《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》,一卷,又名《雷霆玉枢宝经》。撰人不详。约出于北宋末或南宋。经文假托为雷声普化天尊所说,主要内容可以分为两节。第一节论述“至道”,内称:“道者以诚而入,以默而守,以柔而用。用诚似愚,用默似讷,用柔似拙。夫如是,则可与忘形,可与忘我,可与忘忘。入道者知止,守道者知谨,用道者知微。能知微则慧光生,能知谨则圣智全,能知止则泰定安,泰定安则圣智全,圣智全则慧光生,慧光生则与道为一,是名真忘。惟其忘而不忘,忘无所忘,无可忘者,即是至道。”〔2〕第二节论“气数”。认为人之禀受不同谓之气,智愚清浊谓之数;数系乎命,气系乎天。学道之士若为气数所囿,天命所桎,则不得真道。经文又述消灾解厄之法。谓凡遇三灾九厄,可依法持诵经文,若默念普化天尊之号,即有诸神消灾解厄;若归命此经,可以长生。

经中宣称其神为上天神霄府九宸大帝之一,又名九天贞明大帝。他坐九凤丹霞之宸,手举金光明之如意,总司五雷,普化群生,赏善罚恶。“有诸众生,得闻吾名,但冥心默想,作是念言九天应元雷声普化天尊,或一声,或五七声,或千百声,吾即化形十方,运心三界,使称名者,咸得如意。十方三界,诸天诸地,日月星辰,山河草木,飞走蠢动,若有知,若无知,天龙鬼神,闻诸众生,一称吾名,如有不顺者,馘首剖心,化为微尘。”〔3〕

《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》,二卷,元朝玄阳子撰集。此书是《雷霆玉枢宝经》之集注本。其注文分注曰、义曰、释曰、赞曰四部分,假托海琼真人白玉蟾注、祖天师张陵解义、五雷使者张天君释、纯阳帝君吕洞宾赞。注中

〔1〕《道藏》第1册,第754页。

〔2〕同上,第759页。

〔3〕同上,第760页。

言天境有三十六天，每一天境皆有一雷。雷者乃阴阳二气相结而成。“既有雷霆，遂分部隶，九天雷祖因之以剖析为五，神霄真王用之以宰御三界。”并详细介绍了诸雷的名称：“五雷者，天雷、地雷、水雷、龙雷、社令雷。又有十雷，一曰玉枢雷，二曰神霄雷，三曰大洞雷，四曰仙都雷，五曰北极雷，六曰太乙雷，七曰紫府雷，八曰玉晨雷，九曰太霄雷，十曰太极雷。又有三十六雷，一曰玉枢雷，二曰玉府雷，三曰玉柱雷，四曰上清大洞雷，五曰火轮雷，六曰灌斗雷，七曰风火雷，八曰飞捷雷，九曰北极雷，十曰紫微璇枢雷，十一曰神霄雷，十二曰仙都雷，十三曰太乙轰天雷，十四曰紫府雷，十五曰铁甲雷，十六曰邵阳雷，十七曰飙火雷，十八曰社令蛮雷，十九曰地祇鸣雷，二十曰三界雷，二十一日斩圻雷，二十二曰大威雷，二十三曰六波雷，二十四曰青草雷，二十五曰八卦雷，二十六曰混元鹰犬雷，二十七曰啸命风雷，二十八曰火云雷，二十九曰禹步大统摄雷，三十曰太极雷，三十一曰剑火雷，三十二曰内鉴雷，三十三曰外鉴雷，三十四曰神府天枢雷，三十五曰大梵斗枢雷，三十六曰玉晨雷，有三十六神，曩尝陈之于太上之前。”〔1〕其内容着重以符咒之术解说经文，旨在消灾度厄。又增补《圆满吉祥灵章》、《学道希仙章》、《召九灵三精章》、《解五行九曜克战刑冲章》等十七种咒语符图，亦用于召神驱鬼，消灾度厄。

《玉枢经钥》，二十四卷，清姚复庄撰注。姚复庄为浙江镇海人，以善画梅名于时。时因病住城北玉清道院，闭关静养，借道士《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》，焚香日日课诵读之，历时五月，病体竟愈。于是参考各家，旁征博引，为《玉枢经》作注十三万余字，详述雷霆之要，名曰《玉枢经钥》。注中对雷霆诸神详加说明，载其名讳、形象、所主所司。如五帝者，东方苍帝，其体为苍龙，其神长头面大，角骨隆起，肩背丰博；南方赤帝，其体为朱雀，其神尖头圆面，方颐张目，小上广下，须髯偃胸；中央黄帝，其体为轩辕，其神面方广颡，兑颐缓唇，其背丰厚；西方白帝，其体为白虎，其神方颡直面，兑目大鼻小角；北方黑帝，其体为玄武，其神夹面兑头，深目厚耳，垂腹反羽。土皇、太岁者，土皇即土地之神，有后土皇地祇、土府高皇大帝、土主坤广皇帝、坤皇夫人、五方五土神君、五土紫英夫人等，注曰：“土皇煞形如狮子，部从甚众，巫之祝土，于土侯土伯诸称外，又有土将军、土吏、土官之号，总之其为土神也。”太岁者，人君之象，率领诸神，统正方位。有“玉清考召武光上将至德尊神地司太岁殷元帅，讳郊，天丁冠，发赤面

〔1〕《道藏》第2册，第570页。

青，三目獠牙，耳上大金环，十二骷髅珠在领，身青色，肩有缠袋，五带白夸，赤足，绿风带，左手戟，挂豹尾黄幡，右手金钟出火焰。副将黄幡，大将卢定玉，豹尾大将李方忠，急促使者蒋锐，朱发赤面，青袍拳足者。东方九气将军辛正言，南方三气将军张天义，西方七气将军西门豹，北方五气将军刘忠，二十四气主将宝，七十二侯主将宋，行文□神将军谢飞廉，地司大将勾芒太神段廓，金神白光文，七煞宋馆，雌雍徐彭飞廉旋丑。外有地司十将，运土神郭元，土禁神张光，土忌神刘善，土符神刘直，土鬼大神袁彦，有不可枚举者。又有六十太岁之名，如甲子金辩，乙丑陈林之属也”。〔1〕

注中又言妇女生子临盆，有太一、司命在庭，监生大神、卫房圣母摄卫。太一者为北辰之神，“其神貌高，额赤，大口，黄发，眼目不正”。司命为文昌六星之一，星在魁星之前。“老君曰：左司命一人也，姓韩名思，字符信，长乐人也，司录、司伐等属焉。左司命有三十六大员官；右司命姓张名获邑，字子良，广阳人也，司隶、司非等属焉。右司命亦有三十六大官员。”所谓“监生大神”即九天监生大神高元帅，“卫房圣母”即九天卫房圣母，“东岳所生，化身为观音，即所谓送子观音”。又谓临盆之际，有鬼魅相侵者，当诵其名而驱之：“语忘、敬遗二鬼，长三寸三分，上下黑衣，妇人临产呼之，则不害人”。〔2〕此之风俗，千古流传，至今犹存。

关于众多雷神，注中记述说：“雷公色如丹，目如镜，肉角长三尺，长喙，状如弥猴。雷神名苍牙，金光流精，乃西南雷神。人首神身，洞阳幽灵，乃东北雷神。人首鱼身，玉雷皓师，乃东南雷神。人首龟身，虚皇太皇，乃西北雷神。人首蛇身，登僧泽，乃雷府火车。又九天无极盟威真人行号令，召命东方蛮雷神将，姓朱名青童，刘景文为雷部掌事。《先天摩利心章》云：先天一气使者火雷阳谷张天君，统领张云、张亚二大雷神。《斗姥奏告家传法》云：运令雷王邓天君，讳燮；雷霆掌令雷王辛天君，讳志；雷霆行令雷王张天君，讳矫。东方蛮雷使者魔明，南方蛮雷使者烈煞，西方蛮雷使者黑猛，北方蛮雷使者恶轰，中央蛮雷使者昆电。《太一合同符秘》云：五雷者，阳日东马郁休，南郭元京，西方仲高，北邓拱辰，中田元宗；阴日东张巡，南许远，西姚间，北南霁云，中雷万春。《先天召合混炼玄科》云：雷霆都司青帝辛，都督府炎帝邓元始，一气都督雷府使者张上清，南

〔1〕《藏外道书》第4册，第766页。

〔2〕同上，第770页。

北二院历雷门苟、毕，先天无极都雷府主将王南极，丹凤天火院灵官马，火犀雷府大罗宋，忠武关、熊二雷神，皆雷部诸将也。”〔1〕

其卷十八注中，历载天瘟、地瘟、天蛊、地蛊、天瘵、地瘵等病魔的名姓、形象，有东方春瘟鬼王张元伯，像似兔首；南方赤瘟鬼王刘元达，头蒙虎皮；西方白瘟鬼王赵公明，像若雄鸡冠首；北方黑瘟鬼王钟仕秀，像若乌鸦；中央黄瘟鬼王史文业，像似驴首；又有天瘟鬼咎通，地瘟鬼土言，社瘟鬼毕圭，牢瘟鬼天遐，土瘟鬼朱女，注瘟鬼伯凌，瘟鬼祖梁州，瘟鬼祖娘交成，瘟鬼父房山，地瘟母荷骨青，谓之“七注”。凡此种瘟鬼，“若能知其名者，鬼不敢犯，三呼其名，瘟鬼自灭”。〔2〕

其卷十九注中，则有各种魑邪魅精的名姓、形象，“山精，如小儿，独足，喜犯人，名曰鼓，一名热内。又有如鼓，赤色，亦一足，名曰辉。或如人，长九尺，衣裘戴笠，名曰金累。或如龙，而五色，赤角，名曰飞飞。有大树，能语者，其精曰云阳。山水之间见吏人者，曰四微。见大蛇着冠帻者，曰升卿。寅日有称虞吏者，虎也。称当路君者，狼也；称令长者，老狸也。卯日称丈人者，兔也；称东王父者，麋也。称西王母者，鹿也。辰日称雨师者，龙也；称河伯者，鱼也；称无肠公子者，蟹也。巳日称寡人者，社中蛇也；称时君者，龟也。午日称三公者，马也；称仙人者，老树也。未日称主人者，羊也；称吏者，麋也。申日称人君者，猴也；称九卿者，猿也。酉日称将军者，老鸡也；称捕贼者，雉也。戌日称人姓字者，犬也；称成阳公者，狐也。亥日称神君者，猪也；称妇人者，金玉也。子日称社君者，鼠也；称神人者，伏翼也。丑日称书生者，牛也。但能知其名呼之，皆不敢为害”。“夜行，于手中心，中指书我是鬼三字，握固，任行不怖。”〔3〕这种呼鬼书鬼的观念非常奇异，但却广泛地流传于民间。

其卷二十注中，则载北斗诸神，而以斗母、斗父为首。“斗姥上灵光圆大天宝月，中有鸾树，色莹琉璃，玉兔长生，捣炼大药。斗姥尊号曰玄灵太妙白玉龟台夜光金精祖母元君，又曰中天梵气斗姥元君、紫光明哲慈惠太素元君、金尊圣德天尊，又化号大圆满月光王，又曰东华慈教皇君天医大圣，应号不一，主治中天宝阁。《大梵雷书》云：斗姥者，北阴乾元大圣至德天后也。昔番僧名教化者，遇一妇于古塔寺，其妇患伽摩疾，四大臭秽，众逐之，教化与之衣饭。妇感其义，

〔1〕《藏外道书》第4册，第776页。

〔2〕同上，第779页。

〔3〕同上，第784页。

谓之曰：吾乃摩利支天斗母也。授以梵书。是夜车轧之声惊振天地，见璨烂中，有七猪銜辇，一神四头八臂，缨珞壮严，雷霆环绕而去。《左公斗秘》云：教主梵气天皇天父大帝，人首蛇身，红发金睛，为斗父。龙汉初劫周御国王天尊、法主梵气天皇大母天帝，人首蛇身，绿发银睛，斗帝之父母也。帝则为先天雷祖大帝、斗母紫光天后摩利支天大圣、圆明道母天尊，化身四头八臂，天神相，左猪，右鬼，后狮相，八臂。两手抵日月，一手执戟，戟上有黄幡，上有金字，云九天雷祖大帝；一手剑，一手印，或曰杵；一手金绳，一手弓，一手箭，坐七猪辇。”“法主四首，披天青云锦法服，首上宝髻，有黄金塔九层，顶放曼优陀罗尼华，名曰无忧花。八手之物，与左公说同也。前一神，如波斯相，曲脚，幞头，金甲，皂衣，飞带，绿靴，执节者，上界天官直符引车通事舍人林仲元也；左神西番相，载九凤朱冠，红面红身，三目，怒相，红发，左手执火车，右手执降魔杵，脚爪青，大带珠缨，风带汗旖，跣足，玉梵尊天喽罗王也；右神西番相，载八鸾珠冠，白面白身，善相，青发，左手水轮，水波涌出，右手金钟，爪青，大带珠缨，风带汗旖，跣足，妙梵尊天伽喽王也。前有三将，一雷公相，肉角，红发，青面，兰身，肉翅，手足凤爪，三目，金环，身挂金缕红裙飞仙带，右手雷槌，左手雷钻，九天运令雷王邓也；一铁嘴，银牙，兰身，火带，幞头，绿袍，皂靴，左手雷簿，右手火笔，判官形，九天掌令雷王辛也；一肉顶，红发，青面，凤嘴，肉翅，手足凤爪，金环，身挂青缕，红裙发带，右手雷斧，左手雷钻，或右手执旗，左手执文檄，九天行令雷王张也。二女仙，各执剑，一盘中羊首，一盘中花，擎羊、陀罗二使者也。一女相，独髻，白衣，红裳，手执竹杖，骑驴前导，立斗口，翻冤解结颛使者也。其统御诸圣，为三垣诸宿星帝，北斗九辰，南东西中斗神，文昌魁宿诸神，周天列曜星君，以及变体易景大女，隐迹散象中女，分景万形少女，北斗陶魂宫掌法夫人，北斗铸魄宫玉阳祭炼夫人，七元传言赞善玉女，纪善宫慈和贞寂仙女，本命宫上奏赞化仙女，九皇宫注寿伏魔集善掌籍仙女，北斗宫慈元淑善夫人、侍宴仙妃，璇玑宫掌善仙妃，七元宫掌善仙官，本命宫掌福禄簿仙童，北斗行台乌衣皂旗使，北极中天筹府星君，算府星君，急斗星君，无鞅一切圣众，难缕陈也。其世人欲免灾厄，必稽首礼斗者，盖斗母为北辰斗极之主，其纲纪九皇，弘愿普济。九皇禀斗母之令，极救众生，祷辄应之。”〔1〕

其卷二十三，注解“九天普化君，化形十方界。披发骑麒麟，赤脚蹑层冰。

〔1〕《藏外道书》第4册，第787页。

手把九天气，啸风鞭雷霆”。说明普化天尊的形象：“此即坐九凤丹霞之宸之天尊，然何以骑麒麟也，天尊之化形也。……是天尊既以明威者，欲化天下之仁，而以披发骑麒麟者示之。赤脚蹑冰者，以论乎心，宣阴中之潜阳，而发施以普；履阳中之至阴，而戒慎以昭。”“然何以把九天气也，天尊之化形也。……九气为万物之根。九气者，一曰郁单天帝真胞命元元一黄演之气，二曰禅善天帝真胞命元洞冥紫户之气，三曰梵监天帝真魂命元长灵明仙之气，四曰兜术天帝真魄命元碣尸冥演由之气，五曰不骄乐天帝真藏府命元五仙中灵之气，六曰化应声天帝真灵府命元高真冲融之气，七曰梵辅天帝真神府命元高仙洞笈之气，八曰清明天帝真华府命元真灵化凝之气，九曰无爱天帝真岳府命元自然玄照之气。”〔1〕

其卷二十三，则载雷门诸将名讳、形象：“雷城十二门，门各有将。寅门，庞元帅，讳□，金胄，金甲，赤面，努目；申门，刘元帅，讳通，金冠，三目，鸟嘴，赤身，执雷锤，腰虎皮裙，赤足，爪如鸟；巳门，苟元帅，讳解，蓬头，赤面，执金圭，金甲，赤面，皂靴，作怒视状；亥门，毕元帅，讳俊，黑面，执铁索，怒目，金甲，皂靴，蓬头；子门，邓元帅，讳燮，金冠，红面，三目，执雷锤雷钻，有翅，皂靴；午门，辛元帅，讳志，青面，獠牙，左执簿，右执笔，如判官形；卯门，张元帅，讳炆，金冠，凤嘴，三目，黑身，手执令旗，赤乌爪；酉门，陶元帅，讳公济，白面，善相，戴云中，三须，左执葫芦，右仗剑，穿黄道服，皂靴；辰门，马元帅，讳胜，白面，三目，左执金砖，右金枪，穿皂靴；戌门，赵元帅，讳公明，面黑，胡须，铁甲，左执铁索，右执铁鞭；丑门，温元帅，讳琼，青紫面，獠牙，戴紫巾，簪琼花，铁甲，左执玉环，右执棒；未门，尉迟元帅，讳敬德，黑面，长须，金甲，皂袍，执铁鞭。”〔2〕这些记载，皆为研究民间雷神信仰的珍贵史料。

《太上说朝天谢雷真经》一卷，撰人不详。书中提及“九天应元雷声普化天尊”名号，应为宋代道士所作。此经假托太上道君演说，主要论述朝天谢雷之法。认为世人遭遇雷击，是因触犯天条，天条共有三十六条，分别为三十六位雷公司察。天雷部属十二雷公，包括神霄雷公、五方雷公、行雨雷公、行风雷公、行云雷公、布泽雷公、行雪雷公、行冰雷公、飞砂雷公、食祟雷公、吞鬼雷公、伏魔雷公；地雷部属十二雷公，即纠善雷公、罚恶雷公、社令雷公、发稻雷公、四序雷公、却灾雷公、收毒雷公、救病雷公、扶危雷公、太升雷公、巡天雷公、察地雷公；人雷

〔1〕《藏外道书》第4册，第803页。

〔2〕同上，第807页。

部属十二雷公,即收瘟雷公、摄毒雷公、除害雷公、却祸雷公、封山雷公、破庙雷公、打鬼雷公、伏虎雷公、破瘴雷公、灭尸雷公、荡怪雷公、管魄雷公。凡人“不忠君主,不孝父母,不敬三宝,抛掷五谷,诃风骂雨,裸露三光,扬恶掩善,不遵正道,心昧天地,信巫魔祝,灭人福果,毁坏经教,犯此天条,则天雷检察”。“秽污水浆,将溷江河,毁骂尊长,疑真不信,轻师忘本,丽露褻衣,淫人妻女,惟恶是增,对圣毁愿,怨恨宗亲,不赈贫困,对天妄语,此十二条属地雷所管。”“糜烂五谷,大秤小斗,荒年起价,米中添水,欺曲昧人,秽语两舌,寸尺长短,克剥害人,欺善惧恶,久债不还,谋人女妾,酒肉杀生,此十二条人雷主之。”人不犯天条,天即降吉祥;若犯天条,必遭雷击,坠入地狱。凡触犯天条之人,应佩诵经文,礼拜星斗,祈求雷公赦免罪过。又谓遭雷击而死者,可用“符篆”,解脱罪恶,免入地狱。“北丰有一百二十狱,其狱各有狱主狱吏,毒虎毒蛇毒犬,刀刃峰山,狱吏以杖逐其罪人,登山履刃,毒蛇缠身,罪人身体皆参刀刃,血流满身,毒兽食饮其血,万死万生,无有昼夜。”〔1〕经中还讲述了雷霆元帅邓伯温的事迹,谓其于玉笥山修行五十二年,“发大愿灭天下不忠不孝之人,及断鬼魔侵害人物,一勿为祸妖邪,救生度死。忽功行圆满,蒙上帝诏命,召赴陛前,赐金丹一粒吞服,变成凤嘴形翼,封为飙火律令大神,以金槌凿各一付之。身长一丈,赤发兰身,手足皆为凤爪。受令行事,断天下不忠不孝之人,鬼魅一切害人之类。以五月五日午时为赴召升仙之日,其功果成。”〔2〕此邓元帅即为后来的《封神演义》中所言“雷震子”所本,为民间信仰之雷神。

《太上护国祈雨消魔经》一卷,似出于宋元间。经文假托元始天尊在玉京山说法,放大光明,遍照十方世界,天宫幽冥,普救众生,令得安稳。又对月光真人演说此经,宣称凡遇水火、饥馑、劫贼、疾疫或国界不安,可转诵或书写此经,即有众神消灾,“获无量福,是诸恶毒,悉皆消灭;是诸劫贼,悉令破散;是诸毒毒,自得除灭;水火灾患,自然止息;国界不安,当得安帖,四夷归奉,异国来朝,疫病速差,口舌磨灭,官事枷锁,速得解散,复连断绝,魔邪不干,疫毒远去”。若遇大旱,可建立坛场,设斋供养,天帝即命八部龙王、云雷雨师等神,兴云降雨,“即令江河溪涧,上下田畴,令得滂霈,草木丛林,一切花果五谷之类,悉皆生成,枝叶茂盛”。〔3〕篇末附五言偈赞一首。

〔1〕《道藏》第1册,第762页。

〔2〕同上,第764页。

〔3〕同上,第882页。

《太上元始天尊说大雨龙王经》一卷，撰人不详。似出于宋元间。经文假托元始天尊所说，用以祈雨消灾。内有清静龙王、大地龙王、法海龙王、妙罗龙王、修吉龙王、烈厉龙王、净目龙王、狮子龙王、雷电龙王、九江龙王、恒河龙王、甘露龙王、降雨龙王、阎罗龙王、法门龙王、感天龙王、达利龙王、太上龙王、宣化龙王、家令龙王、大雨龙王等六十八位龙王姓名。谓善男善女若受持、念诵、书写、解说或听受此经，即有天神护卫，龙王称善，“即现感通，兴腾云雨，遍洒人间，救彼焦枯，悉得生发，免其时害，无损禾苗，川渎流通，河源注润。是经功果，难可称扬，济度群生，有兹圣力。若有善男善女人，能为国界巡邑方里，遭其旱涸，时雨愆期，阴阳不调，人民惶恐，当为书写，严净受持，请高德法师，建立道场，幡花供养，转诵此经，当得上彻，天垂甘雨，地涌灵泉，草木滋荣，田畴丰稔，人无忧戚，岁保乂宁，灾沴永消，土地常吉，家门欢乐，福利无穷”。〔1〕

《太上元始天尊说消殄虫蝗经》一卷，撰人不详。似出于唐宋。经文假托元始天尊在大罗天上玉京山中，对太极真人、诸天圣众广宣妙法，讲述灭蝗之道。谓天下人民耕桑为本，养育身形，须籍田蚕。但因民众不依正道，“每年丰熟之时，全无敬信，不荷三光。将其谷米贱慢，鸡踏狗践，抛散粪秽，非为使用，并无护惜，皆是乾象。观见天下人民，不生敬信，致令虫蝗水旱，所见如斯”。故天尊愍爱众生，救度灾难，遣命五帝大魔，三元官属，六甲神将，五岳四渎，风伯雨师，雷公雷母，二十四气神君，八大龙王，五谷精灵，一切龙神等，降临下界，“收摄虫蝗，使风调雨顺，天下万民，改恶从善。宜于宫观灵坛、仙境洞府之中，建立道场，安排真像。或一日二日，乃至七日，斋心精洁，烧诸名香，行道念诵经文，设斋醮祭，上告乾象星宿尊神，作大福利。乃得虫蝗消殄，雨顺雨调，五谷秀成，仓库盈满，人民欢乐，国土太平，衣食自然”。〔2〕篇末附偈颂一首。

《太上安镇九垒龙神妙经》一卷，撰人不详。似出于唐宋。经文假托元始天尊在洞阳天中，召集十方圣真，演说安宅之妙法。谓众生修造宅舍之后，频遭厄难，皆因惊动龙神，或触犯诸煞，“天煞地煞，年煞月煞，日煞时煞，四方诸煞，五方地祇，青龙白虎，朱雀玄武，将军太岁，黄幡豹尾，十二时神，六甲禁忌，土公土母，土府伏龙，一切恶煞”。故天尊乃作“空洞之音”二十二句，宣称念诵此经，“禳谢所犯神煞，悉皆隐藏，远还四方，各镇方隅，不敢为害。念诵此经，是诸恶

〔1〕《道藏》第1册，第881、882页。

〔2〕《道藏》第2册，第33页。

鬼,皆自消灭,疾病驱除,身强体轻。念诵此经,功德无量。若有善男善女,匡保蚕桑,念诵此经,福德报应。或起造屋宇,掘凿动土,转诵此经,三遍至百遍,令土府相生,阴阳和合,向坐宜良,龙神匡赞,百福咸臻,眷属和平,悉无障碍,所求皆得,所愿皆成”。〔1〕

《太上洞真安灶经》一卷,撰人不详。似出于唐宋。经文言炊母向太上元始至尊,请示安灶之法。元始至尊宣称:“夫人宅者,覆也。屋者,居也。室者,止也。舍者,吉也。世上人民只知峻宇雕墙,妄施绮丽。虽不知司命灶君,主镇中堂,唯好清静,匡护黎民。凡人若能慎护厨灶,无令铜铁刀斧之器,飞禽走兽之毛,不净柴薪,灰秽之水。若犯忌讳,能令家宅不安,人口暴病。其仪每月按祭灶吉日良夜,可用锅安净水,座布香茆,列案焚香,供养酒果,召请五帝司命之主,六癸神女之灵,如对真灵”,宣示咒文,转诵此经。如此则能保佑父慈子孝,夫唱妇随,兄恭弟顺,尊卑有序,家道昌隆。并谓“炊母神母”,乃北帝之下属,“为五帝司命之官,应天曹为直符之使,变饮血茹毛之化就,炼生还熟之殮,录世人功过之因,上逐月晦朔之事”。〔2〕这些正是民间信仰中的灶神的神职所司。

九、有关冥界神王信仰的文献

在道教的神系中,有一大批主宰地狱冥界的神灵。其中以太一救苦天尊的神格最高,他位列三清尊神之下,而为“四御”之一。《道法会元》卷三曰:“东华青华大帝,亦名东极青玄上帝寻声救苦天尊。居东极青华宫,又名东极妙严天宫。”〔3〕据道经所载,太一救苦天尊本是玉清境元始天尊之分真化气,历劫愿力无穷,为开三界之拔济接引,而应显十方之化号。《太上三洞表文》曰:太乙救苦天尊,至圣至仁,极慈极爱,乘九师之仙驭,散百宝之祥光,接引浮生。十方救苦天尊,威神宏远,智慧圆通,应一念而拯拔重泉,满十方而提携阴爽,四生蒙惠,六道含恩。九幽拔罪天尊,炼真上景,拔罪下泉,放无碍之神光,照大千世界。朱陵度命天尊,尊冠朱宫,道司丹境,阐慈悲而救物,廓仁惠以度人。火炼丹界天尊,道冠南宫,主司赤帝,掷流金之妙用,使枯骨以成人,处处应机,方方设化。

〔1〕〔2〕《道藏》第2册,第34页。

〔3〕《道藏》第28册,第683页。

法桥大度天尊,大德好生,至仁接物,布梯航于苦海,度群品于迷津,恒占恒今,挈日挈月。金阙化身天尊,以道为身,先天应化,垂亿千之名字,历浩劫之因缘,普育群生,广开常善。逍遥快乐天尊,体道化初,凝神物表,迥出妙中之妙,端坐天上之天,功破幽冥,恩覃生死。宝华圆满天尊,功圆六度,道证三乘,相好端严,福智具足,惟至诚而有感,实弘济以无边。^{〔1〕}在此表文中称天尊有九,即太乙救苦天尊、十方救苦天尊、九幽拔罪天尊、朱陵度命天尊、火炼丹界天尊、法桥大度天尊、金阙化身天尊、逍遥快乐天尊、宝华圆满天尊等,而太乙救苦天尊居九天尊之首。其属下的眷属神众多,主要有十方救苦天尊、救苦真人、大惠真人、普慈真人、普救真人、酆都大帝、扶桑大帝、十殿冥王等。《道藏》中有关的道经约有三十余种,这里择要介绍一些。

《太一救苦护身妙经》,一卷,撰人不详。似为宋代著作。内言东方长乐世界有大慈仁者太一救苦天尊,化身如恒河沙数,物随声应,或住天宫,或降人间,或居地狱,或摄群邪,或为仙童玉女,或为帝君圣人,或为天尊真人,或为金刚神王,或为魔王力士,或为天师道士,或为皇人老君,或为天医功曹,或为文武官宰,或为都天元帅,或为教师禅师,或为风师雨师,神通无量,功行无穷,寻声救苦,应物随机。“此圣在天呼为太一福神,在世呼为大慈仁者,在地狱呼为日耀帝君,在外道摄邪呼为狮子明王,在水府呼为洞渊帝君。”称其为大圣威德,在天界为东方长乐世界的太一福神,在人间是救苦度厄的大慈仁者,在地狱是荐拔亡魂的日耀帝君,在水府呼为洞渊帝君。他的神格与地位,类似于佛教中的阿弥陀佛、观世音菩萨和地藏王菩萨。

关于太一救苦天尊的形象,经中说:“众仙观见童子,化一天尊,足蹑莲花,圆光照耀,手执柳枝净水,九头狮子左右从随,乘空而去。又见天尊化一帝君,足蹑莲花,手执如意,圆光照耀,九头狮子左右从随,乘空而去。又见帝君化一真人,足蹑莲花,手放神光,上通九天,下通九地,九头狮子左右从随,乘空而去。又见真人化一女子,身着火锦衬衣,披发跣足,蹑于莲花,手执金剑,圆光照耀,狮子口吐火焰,绕于身形,乘空而去。”^{〔2〕}在《上清灵宝大法》中亦说:“东极青玄上帝太乙救苦天尊,骑九头狮子,化号十方救苦天尊,以度鬼魂。九头狮子吼声,能使地狱门开。”^{〔3〕}这里就把太乙救苦天尊的光耀殊胜的形象生动地刻画

〔1〕《道藏》第19册,第881页。

〔2〕《道藏》第6册,第182页。

〔3〕《道藏》第30册,第654页。

了出来：或于九色莲花之上，或骑着宝座九头狮子；手中拿着柳枝和净瓶或金剑，端庄、威严，祥光闪闪，其手中所持的柳枝净水，是医治世人疾病的仙药符水。现今人们看到的资料中，太一救苦天尊大都是这样的形象。

经中又言，太一救苦天尊最尊、最贵、最圣、最灵，于每月三、九日降临人间，普救众生。凡人在危急之时，只要念诵天尊圣号，天尊即随声赴感，前往解救，凡人遭疾疫，重病缠身时，只要念诵天尊圣号，疾病即愈，获得安宁；凡人求官寻职，而奸佞妄生时，只要念诵天尊圣号，自然嫉妒不生，步步高迁；凡人乘船渡江海，被波浪惊吓，受到鱼龙威胁时，只要念诵天尊圣号，便能到达彼岸，不受到伤害；凡人碰到雷声霹雳，风雨交加，只要念诵天尊圣号，自能神清气爽，魂魄不动；凡人亲族生怨，兄弟不和，只要念诵天尊圣号，自感六亲和睦，父慈子孝，兄友弟恭；凡身为帝王君主，朝中叛臣偷生，兵火连绵，风雨失调，万民涂炭，怨天尤人之声，此起彼伏，只要念诵天尊圣号，就会风调雨顺，叛臣败露，国泰民安；凡人被邪精、恶鬼、匪徒伤害时，只要念诵天尊圣号，妖魅自止，鬼贼灭亡；凡人在山林中，被虫蛇禽兽追逐并受伤，只要念诵天尊圣号，禽虫自退，不敢近前；凡女子怀胎受孕，或难产时，只要念诵天尊圣号，自感真气护佑，且生下智慧之男或漂亮之女，六根具足，母子团圆；凡男人女子，慕道求仙，在家出家，养性修身，只要念诵天尊圣号，便能功行圆满，白日升天；凡人之七祖、九先、弟子、同学、夫妻、孩子，身死而未得托生时，只要念诵天尊圣号，自然脱离阴间，得以生天；凡被对头苦缠不休，只要念诵天尊圣号，便能化解恩怨。“但当存思，念诵圣号，便得解脱，出离囹圄。”〔1〕

《元始天尊济度血湖真经》，三卷，撰人不详，似出于宋元。此经假托元始天尊在九清妙境三元宝宫中，对太上道君、太上老君、诸天帝君及三界众仙，演说度亡济幽之道。内称“东北方壬癸之地，有大荒溟渤，海水腥秽，无边莫测。中有大山，上参碧落，下入风泉，名曰北阴酆都罗山，周廻万里，是阴气之主，九地枢机焉。分列诸狱，考罚世人罪恶，及飞禽走兽，胎卵湿化，鳞甲羽毛，动植飞潜，咸皆隶焉。中有一狱，在北阴大海之底，名曰血湖硖石大小铁围无间溟冷地狱。又分四子狱，曰血池、血盆、血山、血海。四狱相通，有神主之，号曰血湖大神。在于无极水底，水流其上，臭气冲天。凡世间产死血尸女人，皆是宿世母子，仇讎冤家缠害，乃至今生，一一还报。寂寂于冥夜之中，号号于黑暗之下，浑

〔1〕《道藏》第6册，第182、183页。

身血污，臭秽触天，金锤铁杖，乱考无数；饥飧猛火，渴饮血池；万死万生，不舍昼夜，常居黑暗，不睹光明。虽遇符简善功，罪过小减，不能出离。虽得出离，化生异类”。

元始天尊见此惨景，怜悯众生，堕落幽冥，无由解脱，故说真一不二法门，即“三洞大法诸天救拔梵炁隐语”、“三元秘梵天灵宝书”，以救斯苦，济度厄难。又命太一救苦天尊率领诸神，出金策赦文，“宣告三界十方，三官九署，十二河源，九幽血湖地狱，赦拔罪魂，得辞长夜，睹见光明。于是太乙救苦天尊大慈大悲、普济普度，时有救苦真人、大悲大惠真人、太上八十一神、天丁力士、青玄功曹、黄策童子、玉女神王，拥从法驾。天尊放百亿瑞光，左手擎琉璃宝瓶，左手执空青羽枝，乘九头狮子金莲翠叶之座，乘空而至，敕诏九凤破秽大神，洗浣大神，无义断恩大神，正精火目大神，震雷鼓目大神，全角复体大神，解冤释对大神，清荡血湖，破除厌秽，告下元始符命，元皇曲赦，救度产死罪魂，时刻迁升。是时酆都北帝，及诸鬼官，牛头狱卒，威剑神王，三界大魔，九亿鬼王，血湖大神，咸遵敕命，赦拔罪魂。九幽黑簿，一时焚烬；血湖清荡，化为宝池；金锤铁杖，变成莲华；饮血食秽，化为甘露；一切罪魂，须悟本真；乘光超度，皆得生天；地狱冥官，皆发善念；同乘惠力，证道成真。”〔1〕经中言及众多地狱之神，如血湖大神、日耀帝君、狮子明王、洞渊帝君、救苦真人、大惠真人、九凤破秽大神、洗浣大神、无义断恩大神、正精火目大神、震雷鼓目大神、全角复体大神、解冤释对大神、酆都北帝、牛头狱吏、威剑神王、九天卫房圣母、监生大神等。

《太一救苦天尊说拔度血湖宝忏》，一卷，不署撰人。应出于北宋以后。内称太一救苦天尊与诸神同坐，有妙行真人出班说血湖地狱苦状：“欲界酆都罗山，诸狱异名，九幽之狱。次有二十四狱，三十六狱，一百八狱，阿鼻地狱，岱岳锋刃十八地狱，大小铁围无间地狱，五湖四海九江泉曲地狱，孟津黄沙波流砂地狱，应化牢槛八万四千幽狱。”其血湖地狱中惨况尤甚，“一切血死之众，遍体腥膻，形骸臭秽，千生万劫，永无出期”。尔时救苦天尊乃说“飞玄灵章”，颁行诸狱，普放光明，使血湖狱中罪魂，皆脱离苦趣，得睹阳光。〔2〕天尊又令众人归礼三清四辅等一百三十九位神真，并劝诫众人忏悔前世今生诸多罪咎，信礼酆都二十一位灵官冥官。忏文以血湖地狱苦报，告诫世人勿杀婴、堕胎、溺女，值得

〔1〕《道藏》第2册，第38、39页。

〔2〕《道藏》第9册，第892页。

注意。

《血湖大斋科品全集》，一卷，清陈仲远校辑。内述救苦天尊昔在浮黎国土五明宫内，集诸天仙众，为其演示血湖地狱、受罪因果。其曰：“酆都罗山之下，诸狱异名，九幽地狱。次有二十四狱，三十六狱，一百八狱，阿鼻地狱，岱狱锋刃，十八地狱，大小铁围无间地狱，五湖四海九江泉曲地狱，孟津黄波流沙地狱，应化牢狱，八万四千幽狱。凡遇上帝赦恩，皆准仁慈，普沾大泽。殊不知有血湖地狱，在铁围山之南。别有大狱，名曰无间之狱。狱之中有狱，号曰硃石之狱。狱之东北之狱，号曰血湖之狱。长一万二千里，周围八万四千里。下有一门，名曰伏波门，乃血湖大神主之。东岸名号血盈狱，南岸名号血冷狱，西岸名号血污狱，北岸名号血资狱，在中名号血湖狱。每日里血水三潮，寒冷泼体。阳世之间，有等不信天地日月三光神明之妇，每遇经水过时，将秽污衣服，或在溪涧池沼，或在河伯井神，洗濯血水，污触水府龙神。甚至翁姑面前，欺骂丈夫，抛撒五谷，种种之罪，一切恶孽，不自忏悔。家中土地司命，同狱主五狱，传奏三官，三官转奏玉帝。玉帝旨下，血湖有食胎黄球之鬼，青姑黑齿之神，并六丁六甲，天狼天狗天蛇等众，检点人间善恶。罪轻者子死母存，罪众者母子俱亡。将血秽之魂，拘至地府，抛入伏波门，打下血湖狱，昼夜受苦，无有休歇。世间男子女人，夙世今生，冤对受报，兹生厄难，血尸绝命之魂，或枪剑射，刀刃分身，崖推血淋而死，身崩鼻衄而亡；或吐血疫痢，痈疽肚痼，种种血疾之厄，皆在血湖受罪。或有孝顺儿女，仁慈丈夫，抑或亡歿之后，延请清真羽人，于家设立斋坛，迎迓天真地圣，奏青词于紫府，颁旨命于金阙，讽诵血湖尊经，拜礼血湖法忏，或三卷五卷，乃至百卷。宣化太上真符金篆，度命虚皇玉简各道，告下血湖诸狱，咸使闻知，抽拔亡魂，送入善地生方。坛下受荐亡者，今对三宝慈尊御座，九清上圣台前，解前生之罪孽。离血湖以生天。”〔1〕

经中还有关于血湖圣母、血湖教主得道成仙的传说，谓血湖圣母王秀贞，本唐天宝年间人，自幼好善，不食五荤，夜间对月朝星拜斗，先后七年，忽一日见北方天上一股红花降地，乃现一朵仙桃，是时秀贞口渴，遂吃仙桃，数日不饮不食，不觉怀娠在身，而遭父母打骂，私逃而往金阳洞中，后生一子，血迷而亡。其子被樵夫张伯所救，有伯阳道人将其引入青城山阴阳洞修炼，更名宝相真人，传以度亡道法。又告其母因产身亡，正在地狱受罪。宝相听师之言，哭泣伤悲，手执

〔1〕《藏外道书》第14册，第718、719页。

金铃,急入地狱血湖查访;并于九清山虚皇殿设“虚皇宝忏无量度人鸿斋”,九日九夜,“忽一日未时,斋事未竣,偶见血湖狱中,诸万罪魂,来如细雨,俯跪殿下,感得真人施大法力,万类孤魂,脱了血湖。那时母子相见,伯阳真人保奏玉帝,玉帝见他行孝,封王秀贞为血湖圣母,封宝相为血湖教主”。〔1〕经中又载华光大帝、金火圣母、马胜元帅、风火圣母的得道成仙的事迹,谓华光大帝、马胜元帅皆曾下入地狱,救其母亲,功果圆满。玉帝敕封华光为“五显大帝”,其母为“金火圣母”;马胜为“丹天风火院镇守火宫,大梵斗姥近前效职,封他的母为风火圣母”。〔2〕

《太上说九幽拔罪心印妙经》,一卷,撰人不详。似出于唐宋间。此经假托元始天尊坐七宝殿,为救苦真人讲说,旨在解脱众生苦恼,拔除生死沉沦之报。内称:“众生受诸恶业,皆由自心,颠倒妄想,不悟无为。一切罪根,皆从心起,天堂快乐,自由心生,三界沉沦,亦从心起。心生邪见,妄起贪嗔;心生惑乱,存念非真;心怀杀害,受诸类身;心生谄曲,与道无因;心生虚寂,与道相亲。”〔3〕天尊因说四言偈文一首,劝人不贪不欲,身心清静,即可烦恼不侵,悟道合真。

《元始天尊说甘露升天神咒妙经》,一卷,撰人不详。似出于宋元。此经假托元始天尊在西那玉国香林园中,与天中神仙、静明月光童子等演说无上真道,令入大乘解脱之门,得离空见;后与天地神仙演说五行运化小乘妙道,得尽十方空见,令入道域;又为鬼中仙演说炼化之道,“鬼中仙者,昔于人行三千阴功,死经太阴,不入恶趣,变化作用,与鬼神等功德,力及乃成鬼仙。今为说九化炼阴生尸章,令生阳辉,上升九天”。〔4〕宣称一切众生若“兴十恶心,迷五毒行,无边无量,其业无尽,恶道盈溢,业火炽盛”,死后即入地狱,“广被业牵,饥渴苦卒,烦躁闷绝。纵遇清冰,悉变猛焰”,无法解脱。天尊乃说“甘露通真咒”一首,谓地狱亡者闻听此咒,即自然快乐,伙食甘露,绝烦恼业。又说“净酆都破地狱升天神咒”一首,使地狱亡魂解脱三涂五苦。

《元始说功德法食往生经》,一卷,撰人不详。似出于唐宋。此经假托元始天尊在东方玉宝楼阁,与天圣地仙、三界官属、五岳地司、五帝水府、北都罗酆、善恶童子、大悲大慧真人等,演说十种因缘、一千业报,旨在超度地狱饿鬼及众生死魂。内称天尊怜悯地狱饿鬼、畜生等遭受痛苦,不得超生,乃宣说颂文二

〔1〕《藏外道书》第14册,第726页。

〔2〕同上,第731页。

〔3〕〔4〕《道藏》第2册,第42页。

首、偈文一首。谓“施食与亡者，不可思议。是诸亡魂，是男是女，当此饱满，各得离苦解脱，受生清凉莲华座，永得脱离”。〔1〕

《太上玉华洞章拔亡度世升仙妙经》一卷，杜长春撰，书成于金熙宗时。经卷末附无名氏叙文一篇，叙称：牧羊童子杜长春曾遇真仙，豁然顿悟，以符咒神水为人治病有效。金皇统二年（1142），居汾州天宁万寿观，次年撰成此经。谓凡诵读此经者，可以“上消天灾，中证一身，下攘鬼祸，救苦拔罪，长生久视”。经文分九章。第一章假托元始天尊在玉清境玄都山，对五老上帝、十极高真、九天主宰、三界元君、十方众真、通玄真人等，解说众生沉沦地狱之原因，“一曰不敬天地，忠于国王。二曰不孝父母，祭祀先祖。三曰心怀谄曲，妄起憎妒。四曰淫乱败亡，终身不固。五曰尘情不绝，妄思荣辱。六曰损人安己，虐贫趋富。七曰杀害生命，屠割痛苦。八曰吞啖荤腥，饮食酒肉。九曰轻师慢法，心生嫉毒。十曰逛惑至真，指投迷路。缘此十事，不离身心，三业自种，十恶心生，向正法中，尽生分别，所以不得长生之路，脱死之门，失于阳道，落向幽关”。〔2〕故宣讲“玉阙金文”，旨在超度沉沦，出离苦趣。第二至九章即“玉阙金文”，即“有无动静阴阳化生洞章”、“三华始分保胎护命洞章”、“天地生成二仪离合洞章”、“五行毕足生灵寿域洞章”、“神变炁化无极无穷洞章”、“存亡混合炼炁变仙洞章”、“水火腾临长生久视洞章”、“超死脱生证凡成圣洞章”。皆系四言文体，辞旨晦涩，大致以天地阴阳五行生成变化之道，解说保胎护命、炼化神炁，长生久视、修真成圣之旨。篇末叙诵读此经之方法及功德。

《元始天尊说三官宝号经》一卷，撰人不详。似出于宋元。经文假托元始天尊对赤脚大仙传授三官宝号：上元一品赐福天官紫微大帝，中元二品赦罪地官清虚大帝，下元三品解厄水官洞阴大帝。宣称“得道神仙皆从三官保举，下方生人但持三官宝号，能除厄难，悉皆消灭”。〔3〕

《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经》，一卷，撰人不详。似出于明代。此经言诵经念咒，请求三官赐福消灾之法。诵经之前首先须斋戒整衣，诚心肃念，定气叩齿。然后念诵净心、净口、净身等神咒。然后开经念诵经文，启告上元天官、中元地官、下元水官，祈求“天官赐福、地官赦罪、水官解厄”。经文最后宣称：“此经共计一千六百七十五字，字字真詮，句句消愆，行行灭罪，卷卷

〔1〕《道藏》第2册，第43页。

〔2〕同上，第45页。

〔3〕同上，第36页。

赐福。”〔1〕

《元始天尊说东岳化身济生拔罪解冤保命玄范诰咒妙经》，一卷，撰人不详。应成书于明代。此经假托元始天尊为金华、玉清、妙乐、救苦四真人演说，宣扬因果报应思想。谓世间众生不信有因缘善恶果报，作恶犯过，被五岳之神考校，生受贫苦灾害，死遭沉沦屠割。若能选择吉日良辰，施财立坛，香灯供奉，请正一道士虔心恳祷，皈命东岳大生天齐仁圣帝、南岳司天大化昭圣帝、中岳中天大宁崇圣帝、西岳金天大利顺圣帝、北岳安天大贞元圣帝，即得国安民乐，消灾降福，脱罪免苦，济生度死。并详载东岳诸神名讳、所司，主要有东岳大帝、淑明坤德皇后、司命镇国真君、太子炳灵仁惠王、护国宏德碧霞元君、增福大神、九天卫房圣母元君、忠佑崇惠大神、显应太保摄魂朱将军、十大太保、七十五司冥官，宣称“混沌未判，太极之先，有混元道母，授太上弥罗教主，赫天玄英祖气，金轮少海宗源梦日光诞辰，月二十八之降生，乃紫府东华圣人之弟，长白建功，羲皇受号，初则泰华真人，汉明泰山元帅，累朝节封东岳大生天齐仁元圣帝。气应青阳，位尊震位，独居中界，统摄万灵，掌人间善恶之权，司阴府是非之目，案判七十二曹，刑分三十六岳，惩奸罚恶，录死注生，化形四岳四天圣帝，抚育六合万物群生。世间若有善男子善女子，但遇三元五腊、四时八节、甲子庚申、每月三七，斗降本命，朔望吉旦之辰，能施财帛，设立坛场，广陈供养，焚香燃灯，虔心恳祷，皈命东海上相东岳大生天齐仁元圣帝威权自在天尊者，即得国平民乐，兵息谷登，宫壺清宁，皇图巩固，下及士庶男女，罪业消除，灾衰洗荡，福果臻身，延年益算，家门昌盛，子嗣绵长，出入起居，吉无不利”，解厌超亡，上升天堂，与道合真，所求如意。〔2〕

《碧霞元君护国庇民普济保生真经》，一卷，撰人不详。约出于明代。经文假托元始天尊演说，宣称世上众生之生生化化，各有神司判注，天人皆由东岳碧霞元君所主。元君即泰山玉女，证位天仙，受玉帝之命，统摄岳府神兵，照察人间善恶，福善罚恶，报应不爽。世人若曰心奉道，请道士转诵此经，皈命元君，忏悔祈求，即可消灾获福。篇末附“天仙碧霞宝诰”。〔3〕

《地府十王拔度仪》一卷，撰人不详。约出于宋元时。本篇所载为超度亡灵仪法。行道者首先焚香供养大罗天三清三宝天尊，其次焚香供养地府十王，赞

〔1〕《道藏》第34册，第736页。

〔2〕同上，第730页。

〔3〕同上，第746页。

颂启告,祈求众神垂降大慈悲力,救度亡灵。所谓地府十王即十位地府真君:“冥府第一宫秦素妙广真君,世人所谓秦广大王。其中地狱,长蛇吐焰,铁狗喷烟,亡人一七,先到此宫。”“冥府第二宫阴德定休真君,见世名曰初江大王。其中地狱,刀山剑树,火翳寒冰,亡人二七,须诣此宫。”“冥府第三宫洞明普静真君,世人所谓宋帝大王。其中地狱,吞火食毒,屠割身形,亡人三七,须诣此宫。”“冥府第四宫玄德五灵真君,世人所谓仵官大王。其中地狱,负沙运石,无有休息,亡人四七,须诣此宫。”“冥府第五宫最圣耀灵真君,世人所谓阎罗大王,乃北阴天君之上佐,诸大地狱之总司,号同九幽,位齐五斗。亡人五七,当至此宫,业镜现形,随缘报对。”“冥府第六宫宝肃昭成真君,世人所谓变成大王。其中地狱,金针拔舌,铁斧刳胸,亡人六七,当诣此宫,昼夜拷魂,被受诸苦。”“冥府第七宫泰山玄妙真君,见世名曰泰山大王。受上帝敕命,佐理北阴,昼居东狱,夜入冥府,亡人终七,须诣此宫,拷定因缘,较量罪福。”“冥府第八宫无上正度真君,世人所谓平等大王。其中罪人手抱铜柱,身卧铁林,死经百日,方到此宫,罪业太深,拘留此狱。”“冥府第九宫飞魔演化真君,世人所谓都市大王。其中地狱,锯解镬汤,万死千生,无有休息,死经周岁,方诣此宫。”“冥府第十宫五灵威德真君,见世名曰转轮大王。应诸罪魂,死经大祥,方至此宫。”〔1〕

《元始天尊说酆都灭罪经》,一卷,撰人不详。似出于宋元。此经假托为元始天尊演说,其召集天灵地祇,诸天龙神,酆都主者,六宫掾吏,四明公,十殿冥官,五岳府君,九州岛城隍,司命司录,五道大神,宣告破狱拔罪之道。谓一切众生若犯有“十恶五逆”之罪,死后当入地狱,日夜受苦,无缘度脱。若能广建道场,“修十会功德,业镜受记,酆都大帝欢喜,放赦罪人。如是七七修斋,明作牒状,奏献上六曹,善恶童子,抄记《玉历》,当生快乐之处。如修十会,功德无量如海。广建道场,以报父母深恩,悉获超升净界”,〔2〕则可不入地狱。书中有十殿冥王的名号及二十四地狱之名。

所谓“十王”,也称十殿阎王、十殿冥王、十殿阎君等,即指秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎罗王、卞成王、泰山王、平等王、都市王、转轮王。他们的出现与形成,与佛教的地藏王菩萨、道教的太一救苦天尊有着直接的关系。溯其渊源,十王信仰是由阿弥陀佛信仰经西域、河西发展起来的地藏信仰、六道轮回

〔1〕《道藏》第3册,第597—599页。

〔2〕《道藏》第2册,第41页。

说,中国传统的孝亲伦理,道教的太一救苦天尊、魂归地狱思想等诸多复杂因素的结合而产生的,并与四川有着非常密切的关系。早在晚唐五代,四川地区的十王信仰就已相当盛行。这种信仰一直持续到今天,成为我国民间信仰的重要部分,其六道轮回、因果报应的说法有着深刻影响,为亡人作“中元会”、“七七斋”及周年斋、三年斋直至今日还在流传,成为民间一种重要的风俗习惯。

在五代藏川《地藏十王经》中,讲述人死后在地狱遭受果报之情况。宣称十殿阎王是十大佛菩萨所化,第一殿秦广王为不动如来,第二殿初江王为释迦如来,第三殿宋帝王为文殊菩萨,第四殿五官王为普贤菩萨,第五殿阎魔王为地藏菩萨,第六殿变成王为弥勒菩萨,第七殿太山王为药师如来,第八殿平等王为观世音菩萨,第九殿都市王为阿閼如来,第十殿五道转轮王为阿弥陀佛。家属荐拔亡魂,则是在亡人死后的头七、二七、三七、四七、五七、六七、七七、百日、一年、三年等,亡魂在这些特定时日里,经过地狱十王殿。亡人家属如能在上述特定日子中,修斋造福,写经造像,便可拯救亡魂出离地狱。

至宋辽道士淡痴,据藏川十殿阎王之说,以亲身入冥界的方式,来叙述地狱十王殿情形,而撰成《玉历至宝钞》。据汤济庵《类书仙释编》载,淡痴乃北宋真宗朝时人,心存普救,志切度亡,铁杖芒鞋,云游天下。“偶以肉身,进入地府,《玉历》一书,实其亲受于冥王。传之人间,劝化世俗。后白日乘云上升,封洪济真人。常骑驴行江浙村市间,人多见之。其弟子勿迷,亦复得悟真诠,能摄元神,不食烟火者十年,无疾坐化。”清李宗敏《考核玉历志》亦言,此书为淡痴所著,有宋版旧本,流行四川,“淡痴必辽邦人,故称时天下太平。弟子勿迷,或居中国,其曰戊申云游四川”,得遇淡痴,以传其书。〔1〕

今本《玉历至宝钞》为清光绪年间李经述编刊,包括《太上感应篇》、《关圣帝君觉世真经》、《文昌帝君阴骘文》、《文昌帝君蕉窗圣训》、《白衣观世音菩萨神咒》、《佛母准提咒》、《无上菩提佛祖原序》、《孚佑帝君原序》、《韩祖师劝奉玉历原序》、《柳真人劝奉玉历原序》、《诸仙佛劝奉玉历各词》、《图像说》、《玉历钞发凡》、《玉历条款章句》、《勿迷道人受淡痴传玉历笔记》、《玉历可证儒书》、《玉历可参仙旨》、《玉历可括佛教》、《李宗敏考核玉历志》、《鲁延栋读玉历附记阳律》、《崔梦麟记玉历报应证案》、《徐升庵记玉历地狱各条》、《求己堂集载信传玉历福报》、《柯润堂续载信传玉历福报》、《潘仰之不敬信玉历恶报》、《僧道妒灭玉历恶

〔1〕《藏外道书》第12册,第796、803页。

报》、《袁德初玉历度母活妻奇验》、《夏建谟玉历梦示前程奇验》、《高葛氏玉历祷求危疾奇验》、《重刊玉历印传应验》、《周汇宗记玉历解释冤仇事》、《玉历近事应验续记》、《津门杨国治述梦记》、《文海益寿里言》、《近时果报》、《唐思裕印送玉历钞传灵验》。

书中将地藏菩萨说成是“幽冥教主”，其云：“幽冥教主地藏王菩萨诞辰，诸神恭祝。菩萨大发慈悲曰：我欲超度众生，将诸鬼犯各罪，分别赦宥，或减等放，令往生六道。奈为善者少，作恶者多，阴司刑酷难逃，当另细细较核。如有犯过能悔，或于阳世曾转劝作一二善事者，从宽量减抵免。”其中所言的天堂、地狱神系的架构，依次为玉皇大帝、酆都大帝、地藏菩萨、十殿阎王、城隍、土地、判官、日夜游神、门神、灶神、鬼卒等。

书中记载了十殿的状况及所主冥王。第一殿为秦广王，专管人间的长寿与夭折、出生与死亡的册籍，统一管理阴间吉凶鬼判。其殿位居大海中、沃燠石之外，正西的黄泉黑路上。凡属善人寿终的时候，接引往生天堂，或西方极乐世界。如果是功过两半的男女，死后送交第十殿，发放投生人间，有的男人转生女人；有的女人转生男人。各按照在世时所造的业力、因缘，分别去接受果报。凡是在世恶行较多，善行较少的人，则引入殿右的高台，名为孽镜台。台高一丈，镜子大约十人圈围。向东悬挂，上横书七字：“孽镜台前无好人”。被押赴来的多恶行鬼魂，自然地见到自己在世时心地之奸险，以及死赴地狱受苦的惨状。此时才知道：万两的黄金都带不进去，一辈子只有罪孽随着到地狱来。照过孽镜台后，批解第二殿、开始分发地狱、运用刑具，令受诸种苦痛的刑罚。

第二殿为楚江王，主掌正南方沃燠石下的活大地狱。此地狱纵横八千里。另设十六小地狱。如在阳世曾犯以下罪恶者：拐骗少年男女，欺占他人财物，损坏人的耳目、手脚，医药取重利者，贪图财富地位者，诈骗婚姻者，一一查考所犯罪行，即命令狰狞赤发等鬼，推入大地狱受苦。另外，也有应其罪恶之大小，发放到小地狱受苦的。以上受刑期满，再转解到第三殿，加重刑罚，并发入此殿之地狱去受苦。反之，世上的善男善女，如帮助他人，施粥施钱，救济穷人，爱惜众生，不妄杀生灵，就立即交给第十殿，发放往生福报深厚的地方。

第三殿为宋帝王，主掌大海之底，东南方沃燠石下的黑绳火地狱。此地狱宽广八千里。另设十六小地狱。如在阳世时，曾犯以下罪恶：不忠诚国家，存心背叛，不顾恤人的生命，见利忘义，缺乏爱国、爱民之心，忘恩负义，诈财骗色，偷窃金钱，占人便宜，不祭祖墓，挑拨是非，制造纠纷，等等。以上事件违犯的，查

对事情的轻重,派大力鬼先推入大地狱受苦。另外再依所犯事情之类别,配入小地狱受苦。受刑期满,再转解第四殿,加重刑罚,收入地狱。

第四殿为五官王,掌管的地狱在正东方沃焦石下的合大地狱。此地狱宽广各八千里。另外设有十六小地狱。人若犯以下事件者,配入此处:漏税不缴,耍秤赖账,贩卖假药,窃取街道上铺路的砖、夜晚照明的灯烛,造成交通危险,贪图意外之财,不怜老恤贫,用咒语法术、驱使鬼神,惊吓捉弄人者。以上事端,经查核所犯事件的大小,命令鬼卒,先推入各大地狱去受苦。再另外判发所属罪业的小地狱,去受苦刑。期满之后,再解送到第五殿,考察审核其功过。

第五殿阎罗天子,本来是居于第一殿,因为可怜冤屈而死的人,屡次放还阳间申冤,洗雪清白,所以降调司掌东北方沃焦石下的叫唤大地狱,并管理十六个诛心小地狱。所有分发到本殿的鬼犯,均已经前述的地狱,受罪很多年,即使在前四殿查核没什么大过错的,每人各按七日之期,解到本殿,照过孽镜后,自然知道自己是恶类。然后令牛头马面,押上高台。所设高台,名叫望乡台。望乡台为半圆形,朝向东、西、南三向。此台的弯面有八十一里,台后平直,如同弓弦。其北方以剑树立为城墙,台高四十九丈。以刀山为山坡,砌成六十三级台阶。善良的人,不用登上此台;功过相半的人,已发放往生轮回去了。只有作恶多端的人,才登台一望:家乡如在眼前,所有的男女家人,亲友的言语、行为,都能看见听见。邪恶鬼犯看了以上情景后,押入叫唤大地狱内。仔细地查考曾犯何种罪恶后,再分发进入诛心小地狱去受苦。小地狱内,各地埋设危险的木桩;用铜蛇做成链子,用铁铸的狗做土堆,将人手脚捆绑,再用一小刀,将人开膛破肚,挖出心脏。一块块地割下来,心脏给蛇吃,肠子给狗吃。如此受苦期满之日,再分发以下各殿的地狱去受苦。世间的人,凡是犯以下罪行,即入此等地狱:不信因果,阻止别人行善事;烧毁劝善的书籍文章,礼拜神佛,却吃食荤肉;挖掘别人的坟墓,再予以填平灭迹;放火蔓延,焚毁山林;或疏于防范家人,以致失火延烧邻居;射箭或用枪枝,射杀禽兽;引诱、逼迫疾病瘦弱的人来比赛体力,令其自卑或伤身;隔墙抛瓦石,误伤行人;用毒药在河流中毒杀鱼类,放置射杀鸟类的火枪暗器,造捕杀鸟兽的丝网、黏竿、陷阱,或以盐卤毒药等洒于草地;冬天春天寒冻时开垦,挖掘土地,令虫类冻死;拆墙、改灶,致人受寒受饿;以势力霸占民地,无缘无故填塞水井、水沟,致人饮水不便。如果违犯了以上各项罪事的,即押赴望乡台,发入叫唤大地狱。受苦之后,如果应该割碎心脏的,就押交给各层小地狱,判罪受刑。刑期满后,转解第六殿,查对有无其他的罪恶。

第六殿为卞城王，掌理正北方沃焦石下的大叫唤大地狱。地狱宽广八千里。四周另设十六小地狱。世人若犯以下罪事，即入此地狱：怨天尤地，咒骂雷雨；偷窃神佛装塑法身时内藏的宝物，刮取神圣佛像法相上的金银宝物，随便乱呼叫神佛的名讳、圣号；不尊敬、爱惜有字之纸与经书，在寺庙、道观、宝塔的前后泼洒、堆积污秽的东西；家中供养神佛的法像，于厨中灶中煮食荤、肉等不洁的东西，尤其吃牛肉、狗肉，对佛、神更是大不敬；家中保存、收藏违背正理道德的书，烧毁涂损劝善的书籍、文章、器物；浪费、糟蹋五谷，囤积米粮，期待卖高价钱。犯以上的罪事，都发入大叫唤大地狱。再查出所犯的事件性质，分发至小地狱受苦刑。期满再转解第七殿，查考有无第七殿管辖的罪恶。

第七殿为泰山王，掌管大海底、西北方沃焦石下的热恼大地狱。此地狱周围八千里，并另设十六小地狱。凡是在阳世，曾犯以下罪事，发入本地狱受刑：炼食红铅、阴枣、人胎等壮阳动淫的药物害人，酗酒、横暴，令亲人伤心的事；浪费不节省，挥霍无度，令前人辛苦之成果，毁于一旦；用抢夺、设计引诱，诈骗贩卖的方式，诈取钱财；盗取棺材内的衣物宝饰，盗取死尸或死骨来做药；将他人最爱的亲人、戚友，予以离散，令两地思念，相见不得，痛苦万分；纠结朋友赌博，致令输钱，败家，影响一个家庭，陷入贫苦之中；为人师表的人，教导学生不严格，以致耽误他人子弟的前程；不问所犯事情的轻重，猛力拷打学生、婢女、佣人以泄愤；仗着财势雄厚，欺凌侮辱乡里；装醉违背、悖逆尊长，令尊长受辱、痛心；口出邪恶之言，捏造是非，发人隐私；尖酸讽刺他人的过失，搬弄是非，致双方滋生斗殴，变生许多事端意外。以上的罪事，一条一条地被查明清楚，在热恼大地狱中提出治罪，而发交相关的小地狱去受苦。期满之后，转解第八殿，收入地狱中，查明有无犯第八殿的罪行，再予以治罪。

第八殿为都市王，掌管正西方沃焦石下的大热恼大地狱。此地狱宽长八千里，另设十六小地狱。世人若犯以下罪事，发入此殿地狱：不知孝道，双亲在时不能奉养；双亲去世后，不能予以安葬；致令父母、翁姑，惊恐、害怕、愁闷、烦恼。死后受过前面各殿地狱的诸种刑罚后，解送到本殿。牛头、马面各鬼卒倒拖此等鬼犯，掷入大地狱去受苦，再交各小狱分别加刑。受尽痛苦后，解交第十殿的转劫所内，改头换面，永远投胎为畜生。

第九殿为平等王，掌理西南方沃焦石下的阿鼻大地狱。此地狱广八千里，在密密铺设的铁网之内，另设十六小地狱。世人犯以下罪事，应入本地狱：犯了谋反叛逆、十恶之罪，应受凌迟、斩头、绞刑等罪事；放火焚烧房屋，毁人家财、生

命；制造迷惑人心的思想、方法，制造令人心识迷幻的药物；专门诱惑少男、少女性犯罪，伤害未发育成熟的身心，或者强暴未成年少女等。他们从第二殿开始受苦刑，到本殿加重刑罚，添设极刑的刑戮。诸如将空心的铜柱，其中以火煽热，到能焚烧、烫毁心肝的程度；而后用链条捆绑手脚，抱住炽热的铜柱。在遍受各小地狱的诸种刑罚之后，发入阿鼻大地狱，受各种苦刑，尖刀穿过肺脏、胸部；口含着挖出的心脏，渐渐陷入地狱的深处。

第十殿为转轮王，其殿居阴间沃焦石外正东方，正对五浊世界的地方。设有金、银、玉、石、木板、奈河等六座桥。专门管理各殿押解到的鬼魂，分别核定其罪福的大小，发往四大部洲的适当地方投生。该投生为男身，或女身；长寿或短命；生富贵之家，或投生贫贱之家。将这些投生的人，一一详细记载，每月汇集起来，通知第一殿，在注册后，送呈酆都。再根据阴律，分为胎生、卵生、湿生、化生；无足、两足、四足、多足等类。确定发往何方富贵、贫贱之家的人，即交到孟婆神的酆忘台下，饮迷魂汤后投胎。

酆忘台为孟婆神所管理。书中言孟婆神生于西汉，幼年时即熟读儒家的四书五经，入山修真，一直到东汉时仍在。修到凡是过去的事不思，未来的事不想的境地。在世时，专心一意地劝人戒杀吃素。年八十一岁时，童颜鹤发，始终守精，未损童贞。后世有人由于灵机深厚，能够知晓前世的因果，露泄了阴间的天机，致令世间人妄认前生的眷属，扰乱了世情。因此玉皇大帝敕命孟婆阿奶为幽冥之神，建造酆忘台，供应迷魂汤。孟婆采用人间的药物，合成似酒非酒的汤，分为甘苦辛酸咸五味。所有的鬼魂在转世前，派饮此汤，使忘记前生的事。药力同时带往阳间，令其或因多思伤脾而流涎，或因多喜多笑而多汗，或因多虑多忧而流涕，或因多怒而流泪，或因惊恐而流唾。在世为善的人，令其眼耳鼻舌四肢较以往更精明更强健；作恶的人，使其声音、神智、魂魄、精志消耗，逐渐疲惫衰弱；俾令自我警惕、忏悔，重新为善。

酆忘台位于第十殿冥王殿前，六桥之外。高大如方丈，四周的廊房有一百零八间。有一条通道通向东方，仅一尺四寸宽。所有奉令押解到的男女鬼魂，在各廊房中，都有杯子，招各鬼饮下此汤，多饮少饮不论。假如有刁蛮狡猾的鬼魂，不肯吞饮此汤的话，脚下就会现出尖刀，将他绊住；并以铜管刺喉，令其受尽痛苦后，强迫灌吞。所有鬼魂饮下酆忘汤后，鬼役鬼卒搀扶着从通道送出，推上麻绳扎的苦竹浮桥，桥下是洪水横流的山涧。由桥上向前一望，对岸的赤名岩上，有斗大的粉字四行，写着：“为人容易做人难，再要为人恐更难。欲生福地无

难处，口与心同却不难。”鬼魂们正在看读之时，对岸跳出又高又大的两个鬼，分别扑到水面，令两旁的鬼魂个个吓得站立不稳。一个是头戴乌纱帽，身穿体面的礼服锦袄，手拿着纸笔，肩上插着利刀，腰上挂着刑具，睁着圆滚滚的大眼睛，哈哈大笑，名叫“活无常”。一个是面上污垢、流血，身穿白衫，手捧算盘。肩上背着米袋，胸前悬挂银纸钱，愁眉紧锁，声声长叹，名叫“死有分”。此二大鬼，催促推落鬼魂们，落于洪水横流之内。男女鬼魂等如醉如痴地，纷纷各依因缘，投生各房舍中将生的胞胎之内。由于阴间阳世的改变，气闷昏昏，再加上胎身颠倒，不能自由，于是双脚用力一踢，蹬破胞胎，奔出娘胎。“哇”地一声落地，开始一生的形形色色。

又有转劫所，地方宽一万一千二百里，周围上下都是铁的栅栏。其中分八十一个处所，每一个处所都有亭台，并有判官、官吏设案记事。栅栏外，另有羊肠小道十万八千条，盘旋弯曲地通往四大部洲。路上暗得伸手不见五指，众鬼死生投胎，进出都走此路。可是由外望入，却又亮如水晶，所有情事，丝毫隐藏不得。判官派遣官吏、鬼卒，轮班把守。各鬼进进出出，都按初生本来的面目，很容易分辨。所有掌理这些事务的判官、官吏，都是在世孝顺父母、友爱兄长、和睦亲友，同时行戒杀、放生的大善人。死后送入此所，查办所有轮回、转劫等事务。凡是在世不孝及杀生繁多的凶魂，受过各殿的地狱所施加的苦刑后，经发交转劫所内的，先用桃花枝抽打致死，死后化为□，将他改头换面，发进羊肠小路，投胎为畜生。所有的禽兽、鱼虫，要经过上万、上千、上百次沦堕的劫难，才能受苦期满。像胎生的牛马等禽兽；卵生的龙龟蛇鸟；湿化生的蝴蝶、蜜蜂、蛆虫之类，都是要不断地轮回受报，在此四生中，不得出离。等到劫数已满，若能连续三世不伤生物之命，方可使再投生为人。这些由动物投生为人的，均叙述明白，记在册籍上，奏呈给第一殿，批注判定其来生的因缘、福报，再发放往生到四大洲中，出生为男子、女人。发放之前，要先交酈忘台下。

依据经中的记载，阴司地狱甚多，除八重大地狱之外，“各另有十六小地狱，及本殿的血污池、枉死城，大小总共有一百三十八地狱。且又有铜柱、火焚，各施加刑罚的地方。凡发至大狱处受苦，虽皮焦肉烂，筋断骨碎，脏血毛发皆无，解到别狱用刑，悉照初死之魂，复完其披发裸体之本身，再受痛苦。逐殿逐狱，受苦一般”。〔1〕凡此种种的记载，详尽地反映了民间关于地狱的想象及对冥王

〔1〕《藏外道书》第12册，第796页。

的崇拜。大量的道教神祇及民间信仰神祇,融入十王信仰之中。由此,对十王的信仰开始以宝卷和水陆画的形式表现出来。宝卷以说唱文学的形式杂采民间故事,宣扬十王、地狱思想。而作为祭祀的佛道水陆画,更以生动形象的艺术方式来表现十王信仰。于是,今天我们能够看到明清时代出现的大量《十王图》。这些都是研究民间信仰与风俗的珍贵史料。

十、有关祖师仙真、民间神明信仰的文献

在《道藏》中,收有三十余篇关于祖师仙真、民间神明事迹的道经,主要有关于黄帝、西王母、天师、药王、灵官、天妃(妈祖)、温太保、殷太岁、刘猛将军、雷霆元帅、华光大帝、洪恩灵济真君等的文献。

《广黄帝本行记》,一卷,唐朝闽州晋安主簿王瓘撰。主要记述轩辕黄帝晚年寻真访隐,得道成真之故事。书中称:黄帝治理天下已定后,周游四方,寻访真人隐士,“东到青丘,见紫府先生,登于凤山,受《三皇内天文大字》,以劾召万神,役使众灵。南到五芝玄涧,登玄陇,荫建木,观百灵所登降,采若干之芝,饮丹雘之水。西见中黄子,受九茹之方。北到鸿堤,上具茨,见大隗君、黄盖童子,受《神仙芝图》十二卷。登稽山,陟王屋,开石函,发玉笈,得《金鼎九丹》之经,复受九转之诀于玄女。南至江,登熊湘,往天台,受金液神丹之方。闻广成子有道,在空同山,见之”。“黄帝得道之要,复周游四海,车辙马迹,丹井遗墟,往往而有。(蜀之天社山有丹井,昌利山、青城山、缙云山皆有辙迹,永嘉山有丹泉,青城山、罗浮山有古坛)越玄阙,见中黄丈人。登云台,入青城天国之都,见宁先生,受龙蹠之经,筑坛于山上,封宁先生为五岳丈人,使岳神一月再朝,岳神洒六时之泉,以代暑漏。帝问先生真一之道。先生曰:吾得道始仙耳,非是三皇天真之官,实不解此真一之文。近皇人为扶桑君所使,领峨眉山仙官,今犹未去,可往问之。帝乃到峨眉山,清斋三月,得与皇人相见。”“帝受道毕,东过庐山,署九天使者,秩次青城丈人,比御史主总仙官之籍,为五岳之监司也。帝又封潜山君为九天司命,主生死之录。复以四岳皆有佐命之山,而南岳孤峙无辅,乃章祠三天太上道君,命霍山为南岳储君,潜山为南岳之副,以贰其政,以辅佐之。乃写九州岛山川百物之形,又作五岳之图,用传于世。帝炼石于缙云之山,有缙云之瑞,立缙云之堂,丹丘存焉。帝藏兵法胜负之图、六甲阴阳之书于苗山。帝又合符瑞于釜山,奉事太一元君,受易形变化,藏于空同之岩。帝考推步

之术，于太山稽力牧，着体诊之诀于岐伯、雷公，讲气候于风后，穷律度于容成，救残伤、缀金冶之事，毕该秘要，穷究道真，传阴符则内合天机，外合人事。理天下，南泊交趾，北至幽陵，西极流沙，东界蟠桃。”最后黄帝修道大成，铸九鼎，炼丹服食，乘龙升天，受封为太一真君，“又为轩辕之星，备黄龙之体，在南宫之中。后代享之，列为五帝，居中配天。盖黄帝土德，中央之位，兼总四方也。”〔1〕书中所记之事，主要取材于《庄子》、《列子》、《列仙传》、《山海经》、《史记》、《灵宝五符经》、《五岳真形图》等史籍道典。

《穆天子传》，六卷，西晋太康二年（281）汲县民盗发战国魏襄王墓，得竹简数车，经整理成书，其中有《周穆王传》。该书记载周穆王游历天下，北绝流沙，西登昆仑，会见西王母故事。西晋中书监荀勖为之作序，称此书“虽其言不典，皆是古书，颇可观览”。东晋郭璞为之作注，“颇引志怪之谈”。此书遂成为晋代著名志怪小说之一，后世流传甚广。道教神仙传记，颇取材于此书。〔2〕

《汉武帝内传》，一卷，旧题汉班固撰。经后人考订，应出于魏晋间文士之手。记述汉武帝访道求仙的故事。谓汉武帝好长生之术，常祭名山大泽，以求神仙。元封元年七月七日夜，感西王母降临汉宫，赐武帝以“三千年一生”的蟠桃，授武帝以《灵光生经》、《五岳真形图》，又命上元夫人授武帝《六甲灵飞左右策精之文》等十二篇经书。武帝又遵西王母之嘱，“以元封三年七月斋戒，以《五岳真形图》授董仲舒登受；又承上元夫人言，以元封四年七月斋戒，以《五帝》、《六甲》、《灵飞》十二事授李少君登写。受此书得传行于世者，先传此二君以存矣”。后因武帝淫色恣性，杀伐不休，不从王母之言与上元夫人之诫，所授经书尽被烧毁。〔3〕

《汉武帝外传》一卷，撰人不详。从内容文字看，应为东晋南北朝道士所作。书中记述东方朔、拳夫人（即钩弋夫人）、稷丘君、淮南王、李少翁、公孙卿、鲁女生、封君达、李少君、东郭延、尹轨、蓟辽、王真、刘京十四人神异故事。他们皆为汉代至魏晋间著名神仙方士，或与汉武帝有关之人物。书中故事主要取材于《十洲记》、《神仙传》、《汉武帝故事》等魏晋志怪小说。后世道教神仙传记亦常

〔1〕《道藏》第5册，第36页。

〔2〕同上，第32—35页。

〔3〕同上，第56页。

引用此书。〔1〕

《列仙传》，二卷，原题“刘向”撰。但学界多认为并非西汉刘向所撰。余嘉锡《四库提要辨证》谓“此书已盛行于东汉”。书中记述赤松子、宁封子、马师皇、赤将子舆、黄帝、偃佺、容成公、方回、老子、关令尹、涓子、吕尚、啸父、师门、务光、仇生、彭祖、邛疏、介子推、马丹、平常生、陆通、葛由、江妃二女、范蠡、琴高、寇先、王子乔、幼伯子、安期先生、桂父、瑕丘仲、酒客、任光、萧史、祝鸡翁、朱仲、修羊公、稷丘君、崔文子、赤须子、东方朔、钩翼夫人、犍子、骑龙鸣、主柱、园客、鹿皮公、昌容、溪父、山图、谷春、阴生、毛女、子英、服闾、文宾、商丘子胥、子主、陶安公、赤斧、呼子先、负局先生、朱璜、黄阮丘、女丸、陵阳子明、邗子、木羽、玄俗等七十一人神异故事。其体例首为众仙传记，记后各有四言赞语，篇末有总赞。其曰：“《易》称太极，是生两仪。两仪生，然后有人民；有人民，然后有生死。生死之义著明矣。盖万物施张，浑尔而就，亦无所不备焉，神矣，妙矣，精矣，微矣，其事不可得一一论也。圣人仰则观法于天，俯则观法于地。日月运行，四时分治，五星受制于太微，监无道之国，吉凶预见，以戒王者。动静言语，应效相通，有自来矣。天虽不言，然其变化云为，不可谓之无也。《周书》序桑乔问涓子曰：有死亡，而复云有神仙者，事两成邪？涓子曰：言固可两有耳。《孝经援神契》言，不过天地造灵洞虚，犹立五岳，设三台。阳精主外，阴精主内，精气上下，经纬人物，道治非一。若夫草木，皆春生秋落，必矣。而木有松柏檀栢之伦，百八十余种；草有芝英、萍实、灵沼、黄精、白符、竹筴、戒火，长生不死者万数。盛冬之时，经霜历雪，蔚而不凋。见斯其类也，何怪于有仙邪？余尝得秦大夫阮仓《撰仙图》，自六代迄今，有七百余人。始皇好游仙之事，庶几有获，故方士雾集，祈祀弥布。殆必因迹托虚，寄空为实，不可信用也，若周公《黄录》记太白下为王公然，岁星变为宁寿公等，所见非一家，圣人所以不开其事者，以其无常。然虽有时著，盖道不可弃，距而闭之，尚贞正也。”〔2〕

《神仙传》，十卷，东晋葛洪撰。《四库全书》收入子部道家类，今《中华道藏》收录。葛洪自谓在《抱朴子内篇》撰成之后，因弟子滕升问古仙之有无，乃作此书。书前自序云：“昔秦大夫阮仓所记有数百人，刘向所撰又七十一人。盖神仙幽隐，与世异流，世之所闻，犹千不及一者也。故宁子入火而凌烟，马皇见迎以

〔1〕《道藏》第5册，第58页。

〔2〕同上，第56页。

获龙，方回咀嚼以云母，赤将茹葩以随风。涓子餌木以著经，啸父烈火以无穷，务光游渊以脯薤，仇生却老以食松，邛疏服石以炼形，琴高乘鲤于杨中，桂父改色以龟脑，女丸七十以增容，陵阳吞五脂以登高，商丘咀菖蒲以不终，雨师炼五色以厉天，子光警虬雷于玄涂，周普跨素禽于猴氏，轩辕控飞龙于鼎湖，葛由策木羊于绥山，陆通匿遐纪于黄卢，萧史乘风而轻举，东方飘衣于京都，积子灵化以沦神，主柱飞行于丹砂，阮丘长存于睢岭，英氏乘鱼以登遐，修羊陷石于西岳，马丹回风以电徂，鹿翁陟险而流泉，园客蝉蜕于五华。余今复抄集古之仙者，见于仙经服食方及百家之书，先师所说，耆儒所论。以为十卷，以传知真识远之士。”〔1〕

全书共录仙人八十四名，即广成子、若士、卢敖、沈文泰、彭祖、白石生、黄山君、凤纲、皇初平、吕恭、沈健、华子期、乐子长、卫叔卿、魏伯阳、沈羲、陈安世、李八百、李阿、王远、伯山甫、墨子、刘政、孙博、班孟、玉子、天门子、九灵子、北极子、绝洞子、太阳子、太阳女、太阴女、太玄女、南极子、黄卢子、马鸣生、阴长生、茅君、张道陵、栾巴、淮南王、李少君、王真、陈长、刘纲、樊夫人、东陵圣母、孔元、王烈、涉正、焦先、孙登、东郭延、刘京、严青、帛和、赵瞿、宫嵩、容成公、董仲君、倩平吉、王仲都、程伟妻、蓊子训、葛玄、左慈、王遥、陈永伯、太山老父、巫炎、河上公、刘根、壶公、尹轨、介象、董奉、李意期、王兴、黄敬、鲁女生、甘始、封君达等。

葛洪为论证“古仙实有”，多据传闻所得，并故神其说。其中记述颇多，难以征信，但也有不少人和事却言之有据，且与史书相合者。如黄帝与广成子论长生之道，取材于《庄子》；淮南王刘安谋反自杀，李少君病死，具载《史记》和《汉书》。壶公、蓊子训、左慈、甘始、封君达诸人事迹，亦多与《后汉书·方术传》相符，至于所载汉魏道士，如张陵、魏伯阳、马鸣生、阴长生、葛玄、尹轨等人之事迹，属于早期的记录，虽有不尽可信之处，但仍不失为可供研究的原始材料。《神仙传》曾在社会上产生过相当影响。其所记神仙人物曾被史家所征引，如裴松之注《三国志》，即引李意期、董奉、介象的事迹。此外，一些诗人则作为典故引用，小说家据之演成故事。

《续仙传》，三卷，五代南唐国溧水县令沈汾撰。书中主要记述唐朝及五代道士修道成仙之事迹。上卷载修道飞升者十六人，有玄真子（张志和）、蓝采和、

〔1〕《中华道藏》第45册，华夏出版社2002年版，第17页。

朱孺子、宜君王老、侯道华、马自然、邬通微、许碯、金可记、宋玄白、贺自真、卖药翁、丰去奢、谢自然、裴玄静、戚逍遥等人。中、下二卷载修道隐化者二十人，有孙思邈、张果、许宣平、刘商、刘潜、罗万象、李珣、王可交、李升、叶千韶、徐钓者、钱朗、司马承祯、曹德休、閻丘方远、聂师道、殷文祥、谭峭、羊愔等著名道士。书中所记人物故事虽多神异传闻，但亦有所根据，不尽为子虚乌有。如张志和见《颜真卿集》，蓝采和见《南唐书》，谢自然见《韩愈集》，许宣平见《李白集》，孙思邈、司马承祯、谭峭各有著述传世，皆非凿空。其他如马自然、许碯、戚逍遥、许宣平、李升、徐钓者、谭峭、李阳冰诸诗，亦颇藉其采录。〔1〕

《疑仙传》三卷，原题隐夫玉简撰。约成书于五代或北宋。卷首有作者短序，谓此书所录人物故事，皆偶闻于朋友间，不敢便以神仙为名，故目之曰《疑仙传》。全书记述李元、卖药翁、张郁、负琴生、葛用、彭知微、刘简、东方玄、李阳、方响女、管革、草衣儿、朱子真、丁寔、姜澄、沈敬、肖寅、韩业、吹笙女、景仲、何宁、姚基等二十二人的神话故事，多为唐开元以后人物。故事情节类似唐代传奇小说。〔2〕

《历世真仙体道通鉴》，六十四卷，元浮云山圣寿万年宫道士赵道一修撰。全书由《正编》《续编》《后集》三部分组成，共收神仙、道士传记八百九十九人。书前赵道一自序，说明编书的由来及宗旨，曰：“白海琼先生曰：晋抱朴子作《神仙传》，所纪千有余人。刘纲法师复缀一千六百，为《续仙传》。宣和间考古校今，述所得仙者五万人，谓之《仙史》，盛矣哉！”“儒家有《资治通鉴》，释门有《释氏通鉴》，唯吾道教斯文独阙。白海琼先生之所谓传、所谓史，皆不见行于世间。因录集古今得道仙真事迹，究其践履，观其是非，论之以大道，而开化后人；进之以忠言，而皈依太上。务遵至理，不诧虚文。……详审校定，严行笔削，不敢妄书，庶几剖判仙凡，垂名者贵，人间天上，普见愚衷，惟万劫至人上士鉴之。编成，名之曰《历世真仙体道通鉴》。”〔3〕

此书为现存神仙、道士传记中收罗最富，记述较为平实的一部。收载时限从黄帝到元初，人物之多，为《列仙传》、《洞仙传》、《续仙传》、《三洞群仙录》诸书所不及。特别是它所收载的除神仙之外的道士传记之多，更非他书可比，这就为道教与民间信仰的研究提供了许多有用资料。邓光荐在序言中称：

〔1〕《道藏》第5册，第77页。

〔2〕同上，第489页。

〔3〕同上，第99页。

“浮云山道士赵全阳著《仙鉴》，编纂详，考订核，可谓仙之董狐矣。”此论并非溢美之词。

《正编》五十三卷，收录“始自上古三皇，下逮宋末。其间得道真仙事迹，乃搜之群书，考之经史，订之仙传而成”。首为轩辕黄帝传，继记众多古仙，下至北宋末年诸高道及神仙传说人物，凡史传道书中有较多资料可据者，如黄帝、何侯、文子、亢仓子、浮丘公、宋来子、刘奉林、武夷君、王玮玄、韩众、古丈夫、衍门子、董谒、李充、孟歧、郭琼、黄安、蔡经、刘图、介琰、龙述、赵丙、折象、王乔、成君平、木公、青鸟公、长桑公子、蔡琼、列子、庄子、刘越、王果、鬼谷子、徐福、郭四朝、周太宾、姜叔茂、王仲高、公孙卿、李少君、董仲君、寿光侯、戴孟、山世远、毛伯道、苏林、王思真、王仲都、上成公、桐君、刘晨、武丁、敬玄子、帛举、徐季道、赵叔期、庄伯微、匡俗、卢耽、付先生、黄观子、张巨君、尹喜、杜冲、彭宗、宋伦、冯长、姚坦、周亮、尹澄、王探、李翼、匡续、章震、离明、杜宇、李冰、鲁般、马成子、楚康王、唐建威、孔丘明、何紫霄、唐公仿、丁令威、张良、司马季主、刘讽、鲍叔阳、严青、王谷神、灵寿光、张礼正、安期生、周义山、王褒、梅福、裴玄仁、杜契、姚光、徐弯、韩崇、冯良、郎宗、淳于斟、姚俊、刘翊、吕子华、蔡天生、刘平阿、张激子、赵广信、张祖常、虞翁生、朱孺子、尹虔子、郑景世、平仲节、吴睦、郭静、范伯慈、韩伟远、张天师、王长、赵升、干吉、宫嵩、王道真、王玄甫、苏子训、华佗、刘文饶、赵威伯、夏馥、张皓、王少道、路大安、王真、陈长、王晖、昌季、张玄宾、王中伦、蓬球、许迈、许穆、扈谦、朱库、姜伯真、王霸、元藏儿、李筌、王可交、陈简、卢钧、王子芝、王廓、郑思远、黄野人、杨羲、许道翔、许黄民、陆修静、孙游岳、陶弘景、王远知、王轨、潘师正、司马承祯、李含光、许逊、吴猛、陈勋、周广、曹亨、时荷、甘战、施岑、彭抗、盱烈、钟离嘉、黄仁览、兰公、许大、胡惠超、王纂、单道开、王嘉、孟钦、郭志生、郭璞、郭文举、王质、董幼、范豹、冯伯达、马荣、韩越、严冬、王灵舆、双袭祖、寇谦之、李皎、韦节、田仕文、徐则、岐晖、孙思邈、胡隐遥、刘道合、梁谌、孙微、马俭、尹通、牛文侯、王道义、陈宝炽、王延、李顺兴、侯楷、严达、于章、张法乐、巨国珍、钟离权、刘纲、王烈、刘道成、项蔓都、徐启玄、万振、曹德休、杜昙永、肖子云、丁玄真、张公弼、李元基、陈道冲、何尊师、刘知古、吴道元、颜真卿、邓紫阳、伊祁玄解、许栖岩、摸先生、王君、梁须、王元芝、卖药翁、袁亢、陈兴明、尹道全、施存、了然子、邓欲之、徐灵期、陈惠度、张昙要、张如珍、廖冲、由吾道荣、贾自然、肖灵护、张惠明、李思慕、申泰之、张太空、柳实、陈法明、王十八、孙登、嵇康、东郭延、乐子长、凤纲、赵翟、王玄甫、尹思、王仲甫、赵郎、王履冰、岑

道愿、王贾、唐若山、王向、王琼、叶千韶、王璨、李珏、许仲源、施无疾、宋愚、韦善俊、张惠感、张志和、朱孺子、王老、侯道华、马湘、邬通微、许碯、金可记、宋玄白、薛昌、吴筠、刘玄和、杨泰明、李贺、轩辕弥明、罗万象、叶法善、邢和璞、申元之、罗公远、薛幽栖、王柯、李聿、杜升、徐灵府、刘元靖、叶藏质、应夷节、左元泽、吕志真、杜光庭、闾丘方远、聂师道、张氲、付仙宗、成道士、赵惠宗、翟法言、舒虚寂、向道荣、任可居、程太虚、赵知微、刘道平、聂绍元、徐左卿、李遐周、谢通修、轩辕集、熊德融、刘德本、朱桃椎、感庭秋、边洞元、李真、郑遨、李守微、程晓、谭紫霄、黄损、王老、采药民、杨通幽、崔伟、韦古、佯狂道士、韦老、卢生、刘无名、李终南、李浩、张辞、李老、许鹤、道左老人、终南山翁、刘拣、白衣人、房州工人、江叟、洪志、桑俱凤、司马郊、吕洞宾、施肩吾、徐钧、钱朗、杨云外、王昌遇、尔朱洞、应靖、王仙君、李升、伊用昌、胡二郎、张鰲、李梦符、吴涵虚、李云卿、张荐明、贺元、郭恕先、陈陶、孙成、许坚、沈麟、黄万护、陈抟、苏澄隐、刘若拙、张白、混沌道士、丁少微、陈花子、张契真、张元化、张齐物、张无梦、涂定辞、郭上灶、赵抱一、武抱一、朱自英、李仙人、刘从善、兰方、侯先生、张九哥、安昌期、陈景元、刘玄英、张用成、马自然、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾、彭耜、朱橘、李鉴夫、赵灵运、屈突无为、率子廉、刘希岳、穆若拙、吕大郎、王鼎、刘中明、罗道成、曾志静、归真子、孙希龄、周贯、刘元真、陈太初、马宣德、胡用琮、黄知微、毕道宁、田端彦、刘跛子、水丘子、张虚白、刘卞功、刘元道、董南运、王秉文、刘烈、兰乔、沈东老、车四、章隐之、邢仙翁、贾善翔、周史卿、刘大头、刘混康、王筌、徐守信、张润子、王吉、祝大伯、刘益、魏二翁、王老志、李思广、荣阳、雍广莫、皇甫涣、茴香道人、邹葆光、龚元正、沈若济、张淡、张拱、李笈、蒋风子、莫道人、林灵素、王文卿等，皆有详尽记述。

续编五卷，收录南宋金元道教人物三十四人，其中又以全真道祖师王重阳及其七大弟子马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二之传记为主。另有和德瑾、皇甫坦、罗晏、萨守坚、赵麻衣、刘居中、谯定、姚平仲、崔羽、刘浩然、饶廷直、苏痒、冯观国、赵缩手、寇子隆、付得一、张宗元、张道清、谢守灏、祖元君、汪子华、黄雷渊、雷默庵、莫月鼎、金蓬头等高道传记。

《后集》六卷，主要记述历代得道女仙事迹，共收录女仙一百二十人，主要有无上元君、太一元君、金母元君、九天玄女、蚕女、云华夫人、嫦娥、织女、昌容、女禹、李真多、赢女、毛女、梅姑、女儿、孙氏、张文姬、张文光、张贤、张芝、卢氏、张玉兰、屈女、刘仙姑、薛炼师、上元夫人、南极王夫人、右英王夫人、紫微王夫人、

太真王夫人、灵照李夫人、中候王夫人、南阳公主、郭勺药、赵爱儿、王鲁连、九华安妃、河北王母、韩西华、王抱台、王妙想、王奉仙、紫素元君、赵素台、黄景华、周爰支、张桃枝、付礼和、张微子、窦琼英、韩太华、刘春龙、郭叔香、孙寒华、王进贤、李奚子、云英、丁淑英、黄仙姑、罗女、徐仙姑、花姑、王法进、费妙行、明星玉女、江妃、张姜子、李惠姑、施淑女、郑天生、文女真、裴元静、戚逍遥、何仙姑、蔡寻真、麻媪、吴彩鸾、杜兰香、诸葛氏、韦女、王保宗、钱女真、曹文姬、赵仙姑、郑仙姑、刘妍、卢真人、莫州女、于仙姑、张仙姬、徐道生、陈琼玉、吴氏、武元照、孙仙姑等。本书所录仙真事迹，据称皆搜之群书，考之经史，订之仙传而成。虽不免传闻附会之辞，仍可供研究道教与民间信仰参考。

《三洞群仙录》，二十卷，南宋陈葆光撰集。书成于绍兴甲戌年（1154）。据卷首序称，该书网罗九流百氏之书，下逮稗官俚语之说，凡载神仙事者，皆汇集入编，所谓“集仙之行事，扬高真之伟烈，以明示向道者，使开卷洞然，知神仙之可学”。〔1〕全书搜集神仙故事一千五十四则，始自盘古，迄于北宋，如盘古、黄帝、少昊、颛顼、唐尧、夏禹、伯阳、仲尼、傅说、邹屠、公孙、师延、子房、涉正、简狄、子恭、长桑、郭璞、王嘉、何丹阳、窦迁、陈良卿、何丹阳、裴航、谢端、赵度、石巨、赵惠宗、徐钧、钱朗、龙伯高、祈玄解、寒岩子、孟节、刘邦、王仲伦、圣姑、赵公成、韩志和、苏耽、陈休复、单道开、秦景闲、陆羽、冯大亮、朱孺子、高阆、薛玄同、贺知章、陶潜、张荅明、陈寡言、李守微、史宗、秦保言、崔存、黄斋、女娲、姚坦、作达灵、费鸡师、鳖灵、张辞、马俭、陈长、严青、张氐、张士平、白幽求、李琳、成武丁、陶太白、周子良、郝姑、许大、褒女、张素卿、张九哥、伊梦昌、万宝常、辅神通、李升、左元泽、陈季卿、冯俊、刘野夫、王子芝、李道盛、扬雄、李预、徐文伯、卢度、白龟年、郭上灶、张忠、董京、郑元章、王远知、文萧、刘白云、麻姑、李贺、吴道子、杨伯丑、张皓、雍法志、李泌、柳毅、胡用琮、彭晓、黄观福、徐佐卿、吴筠、李含光、罗公远、暨齐物、刘仙凤、谢元卿、李淳风、李梦符、击竹子、厉归真、董养、邓德诚、张泽民、朱绪、王锡、司马郊、颜真卿、陶淡、夏侯子云、王昭素、崔成子、李竦、柳浩、鲁逢、张元化、李真、程逸人、周隐瑶、施肩吾、周贯、王贾、彭天宠、李石、宋归真、徐守信、尔朱、严冬、孔道微、赵尊师、罗少微、李脱、穆将符、黄奉先、尹通、吴仁璧、吕筠卿、范零子、崔少元、蒯京、刘道合、陶天活、杨钦真、吴合灵、阮籍、龙威丈人、吴崇岳、姚光、史得一、顾欢、成道人、张玉兰、许坚、何阿六等。所集

〔1〕《道藏》第32册，第234页。

神仙之故事，皆自注其来源，引书多达二百余种。考其体例，如王松年《仙苑编珠》。作者对于上古至北宋间之神仙事迹，进行了广泛的汇集，实为这一历史时期神仙事迹之集大成者。道教神仙人物传记著作，自《列仙传》问世之后，历代多有所出。但在长期流传中，多有散失，如陈马枢之《道学传》，唐杜光庭之《王氏神仙传》，宋贾善翔之《高道传》等重要著作都已先后亡佚，唯《三洞群仙录》中尚存上述诸书的大量内容。其中，引自《高道传》者达八十二人次。故此书仍不失为研究道教人物及民间传说、民间信仰的重要资料。

《逍遥墟经》，二卷，明初道士洪自诚编撰。系道教神仙人物传记。作者从有关道书仙传中选取六十三位神仙人物，略记其玄言轶事，所收人物上起老君，下至明初张三丰，皆为逍遥物外之仙人，故名“逍遥墟经”。〔1〕

《三教源流搜神大全》，七卷，撰人不详。约成书于明永乐之后。卷首载清叶德序言，是书所载道教诸神出自元刻画像本《搜神广记》，而诸僧记载悉本永乐御制《神僧传》一书。“至诸神履贯事迹，大都杂取小说及二氏之书，其文不见于史乘，亦不可据为典要，要特六七百年民间风俗相沿之故。”〔2〕书中图文并茂，搜集历代儒家圣贤、佛教神僧、道教仙真，民间崇拜俗神像图，共一百八十一位。每神图像之后，附载其姓名字号、封赠爵号及其神异事迹。计有孔子、释迦牟尼、太上老君、玉皇大帝、九天司命天尊、元天大圣后、东华帝君、西灵王母、后土皇地祇、玄天上帝、梓潼帝君、三元大帝、东岳大帝、至圣炳灵王、佑圣真君、南岳大帝、西岳大帝、北岳大帝、中岳大帝、广源顺济王、灵源弘济王、长源广济王、清源汉济王、泗州大圣、灵格广济王、灵护广佑王、灵卫广惠王、灵贶广泽王、灵助广成王、万回虢国公、许逊真君、宝志禅师、惠能、三茅真君、萨守坚、袁千里、傅大士、崔府君、普庵禅师、吴客三真君、昭灵侯、关羽、赵昱、伍子胥、祠山张大帝、掠刷使、游奕神、常州武烈帝、扬州五司徒、蒋庄武帝、蚕女、威济李侯、赵公元帅、杭州蒋相公、增福相公、蒿里相公、灵派侯、钟馗、神荼、郁垒、五瘟使者、司命灶神、福神、五盗将军、紫姑神、五方神、庄子、观音、王元帅、谢天君、大奶夫人、天妃、庞元帅、李元帅、刘天君、王铁元帅、高铜元帅、田华毕元帅、田吕元帅、党元帅、石元帅、副应元帅、殷瓠、杨元帅、高元帅、灵官马元帅、孚佑温元帅、朱元帅、张辛兴荀元帅、铁元帅、殷元帅、斩鬼张真君、康元帅、田元帅、孟元帅、慧

〔1〕《道藏》第35册，第366页。

〔2〕《藏外道书》第31册，第737页。

远禅师、鸠摩罗什、佛陀耶舍、昙无竭、佛驮跋陀罗、杯渡禅师、宝公禅师、智操禅师、大志禅师、玄奘禅师、元圭禅师、通玄禅师、一行禅师、无畏禅师、金刚智禅师、鉴源禅师、懒残禅师、西域僧禅师、本净禅师、地藏王、嵩岳伏魔禅师、知玄禅师、青衣神、九鲤湖仙、张天师、王文卿、庐山匡阜先生、黄仙师、颜真卿、那叱、五雷神、电母、风伯、雨师、海神、潮神、水神、波神、洋子江三水府、肖公爷爷、晏公爷爷、开路神君、健儿神、门神二将军、天王。

《释神》，十卷，清姚东升辑。内分为十门，包括“天地”、“山川”、“时祀”、“方祀”、“吉神”、“释家”、“道家”、“仙教”、“杂神”。其博采史子诸籍，旁及方外小说，汇诸神于一辑。其中许多民间俗神、地方神，多为其他仙传所未载或言之略者，如五帝、五星、天门守卫、五岳、四海、河伯、九显灵君、湘江神、温泉神、岁神、井泉童子、门神、二郎神、水草大王、杨将军、曹王、千胜将军、金龙四大王、张司封、刘猛将军、施府君、晏公、分水龙王、福顺王、马鸣王、镇江城隍、江州城隍、姑苏城隍、罗娘、武成王、显圣王、徐偃王、张老相公、周宣灵王、李元帅、大奶夫人、资善福明王、昌武王、铁四太尉、吾相公、朱相公、杭郡周城隍、石八娘、顺应王、英烈侯、烈士大王、顾相公、徐王、蒋相公、博陆侯、步总管、崔府君、寿星、张仙、魁星、和合、利市、吉神、增福神、增财神、随粮王、增福相公、福神、三姑、吴客三真君、阿弥陀佛、韦驮、四大金刚、迦叶、拘若利、十王、七佛、西土二十七祖、十八罗汉、异国十三佛、三世诸佛、二十五圣、十大弟子、马鸣、龙树、蜀八仙、八仙、黄仙师、淮南八公、身神、三尸神、长养神、粟麦豆神、镜神、兵器神、机神、船神、衣服神、梦神、床公床婆、厕神紫姑、五通神、三相、树头五圣、鱼花五圣、九原丈人、五道将军、土神、痘花五圣、社主、产神、炊神、釜甑神、祖神、傩、神君、明王、马下、沿江游奕神、砚神、笔神、纸神、戟神、矛神、司书神、墨增神、杵神、胎神等，不少均为行业神。〔1〕

《广列仙传》，七卷，明张文介辑。卷首有张文介万历十一年（1583）序曰：“因念刘向、陶弘景二《神仙传》所载，仅汉晋以上人，而六朝逮今阙焉，读者少之。乃搜群书并二传旧所载者，共得三百四人，合而梓之，名曰《广列仙传》。”书前列《采辑群书书目》凡五十五种，除诸仙传外，还采用历朝史书、名山志、诸子书及小说笔记等。所记神仙，从老子始，迄于王昙阳。王为明代女仙，有王世贞

〔1〕《藏外道书》第31册，第505页。

撰其传。在明代新出神仙传记中,此为较重要的一种。〔1〕

《有象列仙全传》,九卷,题王世贞辑次,汪云鹏校梓。卷首有李攀龙序:“因念刘向、陶弘景《神仙传》,所载仅汉晋以上,而六朝逮今阙焉,读者少之。乃搜群书并二传旧所载者,共得四百九十七人,合而梓之,名曰《列仙全传》。”其内容明显与张文介序相同,似当取之张氏《广列仙传》。汪云鹏万历庚子(1600)后序则言共有五百八十一人,而有图像者二百二十二人。今本中有图像、传者仅一百九十三,当非全本。其文字传记与《广列仙传》基本相同,似王世贞据《广列仙传》,增补图像而成。〔2〕

《铸鼎余闻》,四卷,清姚鼐瞻辑。卷首有邹福保序,宣称:“是书者因其证据,以考穷其名义,恝想其本原,勿徒张皇幽渺,铺张怪诞,仅与王嘉之《拾遗记》、干宝之《搜神记》,等量而齐观也。”书中所记神仙传说、民间信仰、民间风俗共九百六十则,每则皆考其沿革,辨其影响,凡里社祠宇,风土乡情,异闻逸事,广泛涉及。如关于雷部诸神、李冰、二郎神、武烈大帝、白鹤大帝、黑神南霁云、东平忠靖王、千胜小王、威惠广佑王、永泰王、康保裔、义忠王、金山大王、灵应王张飞、周仙王、水平王、英烈王、岱石王、马鸣王、菩提王、显应公、灵济侯、忠洁侯、利隐侯、翔应侯、广济侯、忠烈侯、灵助侯、武义侯、平浪侯、昭惠永宁元帅、靖国卫民元帅、五代元帅、天门都督、甘将军、胡将军、赵将军、百虫将军、卫将军、苏将军、宋将军、贺将军、盛将军、朱将军、阎将军、卜将军、射龙将军、五户将军、石信将军、戈武将军、天道将军、龙洞将军、阳武四将军、白马将军、申将军、周将军、温将军、触锋将军、龚将军、忠烈将军、肖将军、徐将军、许将军、五道将军、韩将军、金元七总管、吴总管、蔡判官、崔府君、九山府君、弋府君、施府君、杨府君、绍兴城隍、台州城隍、土主、九州神主、朱柑公、徐相公、辟蛇童子、井泉童子、土公、社公、后土正神、李卫公、明王、皮场大王、黎山大王、莫邪大王、福善大王、牛头大王、转智大王、草鞋大王、九郎圣主、陈九郎、独脚五通、树头五圣、五郎、武婆婆、黄道婆、顺懿夫人、临水夫人、陈夫人、赤石夫人、妙应柳夫人、顺天夫人、燕国夫人、善利夫人、中山夫人、茉莉夫人、陈社夫人、安济夫人、浣花夫人、上虚夫人、痘神、和合、万回、药王、医王、花神、机神、门神、利市仙官、灶神、灶马、孟公、老郎、白眉、孟婆、女青、太岁、七煞、七伤、形天、夜叉、布袋和尚等。多载其

〔1〕《藏外道书》第18册,第423页。

〔2〕《藏外道书》第31册,第574页。

事迹,言其所在地区祠庙,以及相关的祭祀活动,是研究民间风俗、民间信仰的珍贵史料。〔1〕

《新义录》,四卷,清孙璧文辑。书中分三类,即“鬼神类”、“仙类”、“释类”,共一百四十则,对诸多鬼神、仙佛的传闻与信仰进行了考辨、溯源。如关于文庙祀典、武庙祀典、土地祭祀、孟兰会、中元节、纸钱、纸马的由来,周仓、关索、朱衣神的源革,文昌、东岳大帝、天妃、三官、阎罗王、十殿阎王、钟馗、张天师的本末,二郎神、河伯、潮神、药王、刘猛、八蜡、六神、司命、灶神、厕神、西王母、骊山老母、八仙、麻姑、观音、罗汉、金刚、天王、济颠的辨证,多引经据典,详加推究,为研究民间信仰的演变提供了许多资料。〔2〕

《道教灵验记》,十五卷,唐末五代道士杜光庭編集。《通志·艺文略》著录作二十卷,另有《云笈七籤》节录本六卷。编首杜光庭自序称:人为善者天降百祥,为不善者天降百殃,罪福报应,犹影随形。历代以来,效验多矣。作者有感于此,遂編集道门中罪福报应之灵验故事,以劝诫世人。书内载宫观灵验故事三十四条,尊像灵验二十三条,老君灵验二十一条,天师灵验十条,真人灵验十二条,经法符篆灵验三十二条,钟盘法物灵验十三条,斋醮拜章灵验二十二条。所记诸事,自汉魏六朝迄于唐代,取材丰富,对研究道教历史、人物、宫观、经法、符篆、科仪以及民间信仰等皆有参考价值,文章辞采亦颇可观。〔3〕

《录异记》,四卷,杜光庭纂。卷首杜光庭自序称:怪力乱神之事,虽圣人不语。然经诰史册往往有之。作者“聊因暇辰,偶为集录,或征于闻见,或采诸方册,庶好事者无志于披绎焉,命曰《录异记》”。书中收录古今怪异神变故事,共一百二十余条,多为唐代之事。分编为神仙、异人、忠孝、感应、异梦、鬼神、龙虎、龟蛇、洞府、水石、古墓等十七类。其体例类似《博物志》、《搜神记》,取材丰富,可为治文史者参考。〔4〕

《神仙感遇传》五卷,杜光庭纂。是书纂集古今凡人与神仙感应相遇故事,共七十五条。每条以遇仙者号为题,所记故事皆道家神异传说,然亦有所本。其《虬髯客》一条,据杜氏自撰传奇小说《虬髯客传》,铺叙风尘三侠故事,情节生动。人物性格鲜明,文笔洗炼,后世广为流传。其余各条文辞采,亦颇有

〔1〕《藏外道书》第18册,第562页。

〔2〕同上,第678页。

〔3〕《道藏》第10册,第801页。

〔4〕同上,第856页。

可观者。〔1〕

《墉城集仙录》，六卷，杜光庭编集。据卷首杜光庭自序称：此书记古今女子得道成仙者事迹，取材于仙传道经，“纂彼众说，集为一家。女仙以金母为尊，金母以墉城治，编记古今女仙得道事实，日为《墉城集仙录》。上经曰：男子得道，位极于真君。女子得道，位极于元君。此传以金母为主君，元君次之，凡十卷矣”。〔2〕今《道藏》本所载女仙三十六人。另有《云笈七籤》本三卷，所录女仙二十七人。又北宋《太平广记》亦节录此书，所载女仙二十六人。以上诸本皆非完帙，内容互有异同，为研究道教女仙的重要资料。

《仙苑编珠》，三卷，唐末五代天台山道士王松年撰。卷首有作者自序，谓是书所载仙真，取自前代道书仙传及唐梁以降接于闻见者。其书仿效李翰《蒙求》体例，以四言韵语为正文，后附笺注，引古书仙传及作者所见所闻，略叙正文所列仙真事迹。全书共计正文一百五十五条，所记神仙多至三百余人。其中有天尊、玉皇等道教尊神，伏羲、盘古等传说人物，以及后世圣帝明王，修真好道之士。所引道书仙传今或已失传，或有残缺。故是书对研究五代以前道教神仙信仰颇有参考价值，亦可补道书仙传之缺。〔3〕

《玄品录》，五卷，元代茅山道士张天雨编集。卷首有乙亥岁（1335）作者自序，称此书集老子以后历代“若老子徒者，采其道德文章而类次之”。〔4〕全书分十品，纂集先秦至宋代人物一百三十余人，人各一传，略述其生平事迹及其与道家之关系。所载人物不限于神仙道士，凡与有关者皆在收罗之列。如司马谈、曹参、张良、王弼、向秀、皇甫谧、谢安、王羲之、陶渊明、李白、贺知章等文人，或取其清静无为，或缘其隐居清修，或因其风流倜傥，不慕权贵，皆载之于编。

《华盖山浮丘王郭三真君事实》，六卷，南宋道士沈庭瑞、章元枢等编撰。华盖山在江西崇仁县，山中有浮丘、王、郭三真君祠庙及遗迹。相传浮丘公乃周代神仙，晋时降世，度王褒、郭真人升仙，后世称为“三真”。唐宋以来华盖山及江南各地颇有三真灵迹，文人道士多记述之。本书即根据前人记述重新编集而成，编撰者非止一时一人。书中叙事晚至宋末，而最后刊刻则在明永乐五年（1407）。全书前二卷为沈庭瑞编撰，首先引述《太平御览》、《九域志》等宋代典

〔1〕《道藏》第10册，第881页。

〔2〕《云笈七籤》卷一四，《道藏》第22册，第792页。

〔3〕《道藏》第11册，第21页。

〔4〕《道藏》第18册，第97页。

籍,略叙浮丘公事迹及其遗迹。又收录唐颜真卿《王郭二真君碑铭》、宋李冲元《三真记》,以及沈庭瑞自撰之《二真君实录》,记叙浮丘公度王郭二真升仙之事。卷三至卷六收录章元枢所撰《华盖山事实》一书,该书不仅叙事较沈庭瑞更为详备,而且又增补沈氏死后华盖山之道教灵迹。其中卷三、卷四记述华盖山之峰岩洞岭,奇异祥瑞及宫观坛井等名胜景致,宣称“浮丘、王、郭三真君主隶,掌吴楚分野人民生死罪福,五谷丰歉水旱等籍,故有仙官三十六员,雷神诸司,千将万兵,各领其职也。”〔1〕卷五、卷六则收录沈庭瑞、詹太初、毛道人、饶处士等人传记,并收录与三真有关之奇闻异事二十五条,如“感应朝山求药”、“化将官斋以遗兵士触秽”、“樵者获紫玄洞下仙书”、“郭真君化身湖北救人难病”、“华盖岩警戒刘厨裸露”、“梦华盖真仙袞冕服”、“山南老人应王家求嗣”、“群仙尊让浮丘坐次”、“坛香华盖金像记”、“真仙降附童子”、“诵华盖真君圣号免溺死”、“诵圣号免山崩压死”、“林仆吃肉登山获警戒”、“大仙遣雷治凶徒”、“告仙免压死”、“吴一鶚梦授法书”、“朝山母病须安”、“贾氏还魂言冥间事”、“华盖辟邪灵符应验”、“朝山祷雨”、“孙尚书朝山感应”等,皆为研究民间信仰的珍贵史料。

《地祇上将温太保传》,一卷,南宋道士黄公理校正并补遗。本书记叙地祇上将温太保事迹。内称温琼字子玉,温州平阳县人。曾为唐朝名将郭子仪部下猛将,后因受郭猜忌,逃归泰山屠牛卖酒,遇神仙指点,化为东岳太保。“岳帝遂诏为地府冥司,急取人案大典者,人之生死皆由所掌。”至北宋太祖时,温州百姓祈雨救旱,见云端上有“温琼”号令,雨迅风飞,民卒免旱,遂设醮谢天,向玄帝保奏温琼。宣和年间(1119—1125)虚靖天师张继先游东岳,又为之作“地祇一司正法”及符箓咒诀,使统领鬼兵,佐虚靖天师等仙真行法济世,专司斩妖伏魔,杀鬼驱瘟等事。时虚靖天师入西蜀青城山,有慈利大帝等魔鬼盘据大溪洞,结连万众,居此立显济神庙,出入洞中,或行瘟疫时气,以害民众;或飞霆烈,以求血食。“虚靖携弟子三十人同进,只见怪风迅起,山色昏沉,黑暗无路,虚靖惊怪间,见一人青面皂袍,铁甲执槌,有黑旗黑马飞走在前,以当其锋,瞬息朗明虚静,进观显济庙以成灰烬,洞中丑形皆死。须臾怪风又作,方欲叩齿,只见青面下马躬身,至虚靖前曰:琼在此为天师法主,灭害人之魔,去乱教之鬼,共教千众,今生捉到拒逆侵袭天师五兵魔王慈利大帝,以听法旨。虚靖曰:欲害嗣教人命者当死,何况领众魔来战,当准酆都严刑黑律处斩。于是温琼遵命斩妖魔于

〔1〕《道藏》第18册,第55页。

青华观左山。斩毕，但见水枯草死，血滴处石为之透，至今此山有石如丹。虚靖保奏琼为助法翔灵昭武大使太保，以酆都肃杀马黑马三千人付统领，以听驱使。”〔1〕

本传之后有《温太保传补遗》一篇，乃黄公瑾摭拾见闻，以补原书之缺佚。其曰：“温将公忠正直，既为岳神，永护玄帝香火，岳帝嘉之。一日北帝降下瘟药千丸于东岳，敕令遣使行瘟，检察世间不忠不孝、杀生害命损物之人。岳帝受诏，召琼行瘟。琼奉命领药，再三以思，一丸之药，杀及千人；千人之死，害及于千家。况气候传流，借毒行疫，又在此外殃及人，何可数计，甚失太上好生之德。不若我以一身，以代千人，救得无限性命，又何所恨。乃仰天面北，一吞而尽，须臾腹痛身热，不可支持，乃焚香直诣岳帝前，变作一大猛鬼，奏闻其事，俯伏待罪。适北帝敕下催督检察，岳帝只得直述温琼不职之罪奏闻，北帝遂下右胜院督过。玄帝嘉其用心，保明奏上，丐赦琼之罪。北帝可其请就，敕令专奉玄帝命令，阐化诛魔，由是威名愈震。”〔2〕

《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》，一卷，唐道士司马承祯撰。篇首有作者自序，言桐柏真人即周灵王太子晋，其事始见于《逸周书》、《史记》，自西汉以来有关其隐居升仙传说甚多，故纂集《逸周书》、《列仙传》、《真诰》等书中有关王子晋生平及升仙后事迹，成此一卷。书中所载事迹有谏阻灵王雍水、与师旷问答、伊洛吹笙、从浮丘公隐遁、显迹缙氏山、骑鹤升天、诣阙谒道君、受封侍帝晨、赴桐柏宫、周季山见真人、杨羲得道等，凡十一事。每事皆附以图像赞词，故本书名曰“真图赞”。〔3〕

《庐山太平兴国宫采访真君事实》，七卷，撰人不详。约成书于元代。本书内容分作六个部分：《分真创始类》、《宋朝崇奉类》、《元朝崇奉类》、《习仙类》、《碑记类》、《感应类》。前三类主要记述采访真君事迹及历代崇奉采访真君之史实。采访真君即庐山之神，又称九天使者或庐山使者。此神至迟在魏晋道书中已有记载，唐玄宗开元十九年（731）始建庐山九天使者庙供奉此神。南唐升元二年（938）改名通元府，宋太宗时改名太平兴国观，徽宗宣和六年（1124）又改名太平兴国宫。唐宋元代此宫香火兴盛，官方及民间皆崇奉采访真君，本书对此有较详记载。如卷一所载“莲花会”，即详述唐宋以来庐山道观所办庙会之盛

〔1〕《道藏》第18册，第91页。

〔2〕同上，第95页。

〔3〕《道藏》第11册，第157页。

况,“是日江淮间士庶耄老、缙素之徒不约而集者数千人,庆成斋醮,昼夜不绝。时莲花盛开,朝谒者各捧一花为供,争置殿陛之下,喜相告曰:此会殊胜,盍命为莲花会。誓岁以此日同会于此,祈年谷,禳疵疠,庶几使者垂佑锡羨,以福我众”。〔1〕本书后三类又分别记述历代在庐山学道求仙者事迹,辑录有关太平兴国宫之碑文,以及庐山使者显灵感应事迹。全书实为一部较为完整的庐山史志,对研究庐山地区的民间信仰、民间风俗颇有价值。

《梅仙观记》,一卷,题“仙坛观道士杨智远编”。书成于南宋末年。是书纂集唐宋有关诗文数十篇,记述西汉末梅福居官、修道与炼丹成仙事迹,以及梅仙山残存之梅福遗迹与道观情形。首列《梅仙事实》一篇,唐贞元二年(786)无名氏作,详言梅福炼丹遇魔,逢师升举之事。其次收唐末诗人罗隐撰《梅先生碑》及宋人碑题。次收宋代加封梅福尊号及修建仙坛观敕文六篇。又次收宋人有关梅福及梅仙观之诗词题咏四十余篇,其中有苏轼、黄庭坚等名家之作。〔2〕

《纯阳帝君神化妙通纪》,七卷,元朝道士苗善时编撰。纯阳帝君即全真道祖师吕洞宾,号纯阳。元武宗至大三年(1311)诏封为“纯阳演正警化孚佑帝君”。本书为吕洞宾神化传记,作者根据有关经书文集和唐宋史传,摭收实迹,削去浮华,编成一百二十化,即“瑞应明本”、“黄粱梦觉”、“慈济阴德”、“历试五魔”、“神变传经”、“明玄体道”、“密印剑法”、“肥遁华峰”、“袭明印第”、“神应帝王”、“石肆求茶”、“度老松精”、“再度郭仙”、“谒钟弱翁”、“警提丁谓”、“识张参政”、“度曹国舅”、“度曹仙姑”、“度何仙姑”、“游金峨寺”、“道印康节”、“神警陈公”、“探徐神翁”、“再提惠卿”、“救滕中病”、“度陈宣德”、“神光绘像”、“灵石求斋”、“景德度僧”、“游大庾岭”、“度忠献公”、“访蒋晖作”、“赐药黄觉”、“度李太医”、“尼寺留题”、“赐药马氏”、“救孝子母”、“斋大云僧”、“诱侯用晦”、“游戏虹桥”、“访薛炼师”、“诱宁道士”、“度侯行首”、“诱尚书”、“诱旷若谷”、“度翟笔师”、“度黄莺妓”、“游戏岳阳”、“救赵监院”、“诱崔进士”、“成都施丹”、“诱陈澹然”、“诱太守奕”、“度七子”、“武昌货墨”、“秽梳高价”、“醉冲节仪”、“度施肩吾”、“度刘跛仙”、“度陈进士”、“诱太公”、“诱杨柳金”、“庐山放生”、“警提刑”、“度姚道真”、“题诗天庆”、“度张珍奴”、“度刘高尚”、“宫中剿祟”、“游戏罗浮”、“长沙警僧”、“警娄道明”、“青城鹤会”、“度曹三香”、“宝轮现像”、“药救传道

〔1〕《道藏》第32册,第664页。

〔2〕《道藏》第5册,第32—35页。

人”、“长溪觅斋”、“警赵兵马”、“邵州索饮”、“救刘氏病”、“觉章太守”、“度开先僧”、“游沈家园”、“度杨太明”、“度乔二郎”、“正君心非”、“度黄先生”、“度王祖师”、“秘授重阳”、“警钟仲山”、“游寒山寺”、“仪真绘像”、“度关真人”、“丹度莫敌”、“度张和尚”(内缺第二十六至三十三化)。每一化记述吕洞宾故事一则,并附赞颂诗文。讲述吕洞宾家世及悟道、受道之事,以及成道之后隐化显神,警世济世,点化世人成仙或戏弄财主恶人故事。受其化度者甚多,其中包括曹国舅、何仙姑、邵雍、韩绮、施肩吾、王重阳等儒道名士。全书文笔类似唐宋传奇小说。〔1〕

《吕祖志》,六卷,编者不详。约出于明代嘉靖、万历年间。此书汇编吕洞宾之传记师承、丹法源流、显道灵迹及诗词杂著等资料。全书共分三部分。首列三幅图像,即正阳开悟传道真君像、纯阳演正警化真君像、纯阳吕祖本来面目图。其次为事迹志,包括真人本传、真人自记、枕中记、神通变化、更名显化、晋谒儒门、经游寺观、市廛混迹、庙堂赴会、丹药济人、因缘会遇等节,共记事近九十条。其三为艺文志,共收入各类诗词歌曲约二百五十首。大多记述吕洞宾出生家世,得道经过,丹法渊源,显化灵迹,随缘度人等。书中保留部分历史资料,但大多为神话传说,为研究民间信仰的吕祖崇拜的珍贵史料。〔2〕

《体玄真人显异录》,一卷,撰人不详。书中提及“门人王志坚”,应即本书作者。约成书于金末元初。体玄真人即王处一(1142—1217),金朝著名道士,全真道北七真之一。《甘水仙源录》、《金莲正宗记》、《七真年谱》等书均有其传记。是书乃王处一弟子所撰,记载其师平生灵异故事十九则,即“木神作祟”、“瓦兽为灾”、“熟食遍众”、“生面充斋”、“所祈即应”、“凡会先知”、“出神饮酒”、“忘形弈棋”、“专知嗣续”、“抱阳身安”、“雨龙忽起”、“烹鸡复还”、“王公落马”、“李妇食狗”、“痼疾获痊”、“冤魂乞救”、“精邪去宅”、“鸾鹤集坛”、“太上云端”。内称其师往来蓟鲁间,疗疾解冤,消灾却祟,有诸般灵异。〔3〕

《汉天师世家》,四卷,明洪武年间四十二代天师张正常撰,永乐年间四十三代天师张宇初删定,万历三十五年(1607)第五十代天师张国祥续补。此书为张天师家谱。书中收集史书、道书、外书及传说资料,编成一部历代正一道天师之家族世系史。上起张氏始祖西汉留侯张良、东汉祖天师张陵,下至明代第四十

〔1〕《道藏》第5册,第703页。

〔2〕《道藏》第36册,第446页。

〔3〕《道藏》第11册,第7页。

九代天师张永绪,皆逐一记述其生平履历、奉道事迹及有关著述,并且记述历代皇室之封号及有关册封之制诰、赞文等。其中隋唐以前历代天师生平不尽确实,晚唐北宋以后史实较为明确。本书有宋濂、苏伯衡、周天球、喻文伟等名儒官僚之序文。〔1〕

《翊圣保德传》,三卷,北宋真宗时王钦若奉敕編集。别有《云笈七籤》本、《四库全书》本。此书为“翊圣真君”的传记。据称宋太祖建隆初年(960),有神仙显灵于陕西周至县道士张守真家,自称为玉帝辅臣,奉玉帝之命降世辅佐大宋皇朝。其后宋太宗在陕西终南镇建上清太平宫供奉此神,并敕封为“朝圣将军”。宋真宗又加封为“翊圣保德真君”,并命宰臣王钦若编撰本书。书中详记翊圣真君降世经历及宋朝供奉真君之事。又载翊圣真君显灵,驱邪斩妖,告诫世人积善去恶,行忠孝仁义等。又附录宋真宗御制序文、王钦若进表、宋真宗批答等。〔2〕

《太上老君说天妃救苦灵验经》,一卷,撰人不详。书中有明永乐七年(1409)敕封天妃之尊号,当成书于明初。按天妃即女神妈祖,相传为北宋初福建莆田湄洲屿人氏。生而聪敏,能知祸福,救护海上遇难之人。宋元以来,福建及东南沿海各省民间多奉祀妈祖,求其佑护。官方及佛道二教亦崇奉此神,尊之为天妃,本篇即道教奉祀天妃之经典。经中首先收录莆田、兴化地区民间礼赞及启请天妃之咒词,其次叙说天妃神话。宣称太上老君观见江河湖海多有舟船翻覆,损人性命之事,命北斗星中的妙行玉女降生人间,救民疾苦。她在功德圆满、白日升天时弘言:“自今以后,若有行商坐贾,买卖求财;或农工伎艺,种作经营;或行兵布阵,或产难不分,或官非挠聒,或口舌所侵,多诸恼害;或疾病缠绵,无有休息;但能起恭敬心,称吾名者,我即应时孚感,令得所愿遂心、所谋如意。吾常游行天界,遍察人间,以致地府泉源、江河海上,一切去处,令诸所求,悉皆遂愿。”“老君闻天妃誓言,乃敕玄妙玉女,锡以无极辅斗助政普济天妃之号,赐珠冠云履,玉佩宝圭,绯衣青绶,龙车凤辇,佩剑持印,前后导从,部卫精严,黄蜂兵帅,白马将军,丁壬使者,圣香大圣,晏公大神。有千里眼之察奸,顺风耳之报事,青衣童子,水部判官,佐助灵威,显扬正化。世间若有男女恭敬信礼,称其名号;或修斋设醮,建置道场;或清净家庭,或江河水上,转诵是经一遍,

〔1〕《道藏》第34册,第815页。

〔2〕《道藏》第32册,第649页。

乃至百遍、千遍，即得祛除灾难，殄灭邪魔，疾病自痊，官灾永息；行兵临阵，凶恶自离；囚狱之中，自然清泰；贼寇不侵，恶言无害；田蚕百倍，牛畜孳生；财禄盈余，经营获利；行商坐贾，采宝求珍；海途平善，无诸惊恐；求官作事，遂意称心。”〔1〕篇末载天妃救苦灵符及效符咒语，为遇难者祷告求救时所用。

《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，一卷，撰人不详。书中提到“天下十三布政城隍之神”，应出于明洪武九年（1376）设置十三布政使司之后。经文假托太上老君演说，谓世上众生之命运，皆由城隍神掌握，城隍神“公忠正直，有求必应，如影随形，代天理物，剪恶除凶，护国保邦，功施社稷”。城隍属下有一十八司曹案官、主管生死案判官、主管长生注命案判官、主管病症疾疫案判官、主管福禄延寿案判官、主管注生子孙案判官、主管立应见报案判官、主管看经修功德案判官、主管斋戒杀生案判官、主管勾押推勘案判官、主管磨看陈词案判官、主管风雨龙王案判官、主管追取遣送案判官、主管胎卵湿化案判官、主管恶鬼穷魂案判官、主管善恶报应案判官、主管亿劫魍魉饥鬼案判官、主管山林分野案判官、主管六房曹吏案判官、金甲侍卫大神、神武将军、金童玉女、神兵将吏等。世人若是礼拜城隍判官，持斋诵经，作诸功德，即可消灾除罪，见世安乐，门昌族贵，光显安荣。篇末附四言偈语二十六句，并有京都城隍真诰。〔2〕

《元始天尊说药王救八十一难真经》，一卷，撰人不详。似出于元明之际。此经宣称：上古人民少染疾病，寿延千岁，皆因其体性淳朴，形质固守，尊崇大道之故。近世众生心邪作恶，杀生害命，利己损人，万过千愆，果报速生。“以致上天遣差五瘟使者，行病吏兵，降下灾殃，散与病患，或中风，或伤寒，或瘟疫，或泄泻，或痢疾，或火眼，或恶疮”，诸般病症，使心身恍惚，形体不宁，多生疾患，以致夭亡。故天尊悯世，命神医扁鹊救人积功无量，受封为灵应药王真君，有《救八十一难真经》传世。此经为七言韵语，共一百六十二句，据称可救治八十一种疾病。世人持诵经文，可保无病平安，有疾消除。〔3〕

《太上的大圣朗灵上将护国妙经》，一卷，撰人不详。所谓“朗灵上将”，即关羽。内称关羽为“兴国太平天尊义勇武安王汉寿亭侯关大元帅敕封崇宁真君”，奉玉帝敕命为“三界都总管，雷火瘟部冥府酆都御史，提典三界鬼神”。〔4〕又假

〔1〕《道藏》第11册，第409页。

〔2〕《道藏》第31册，第748页。

〔3〕同上，第741页。

〔4〕同上，第746页。

托关羽登坛演说,宣扬因果报应及儒家纲常伦理。劝人做忠臣孝子,为善去恶,省身寡过,不可利己损人。

《西山许真君八十五化录》,三卷,原题“西山勇悟真人施岑编”。据考应为南宋净明派道士宋道坚、贾守澄等人编撰。书成于淳祐年间(1241—1252)。全书分八十五化。前五十化记许逊真君之生平事迹,每化述事一则,附七言赞诗一首。第五十一至六十八化载宋代崇奉许逊,建祠祭祀,加封尊号,以及许真君记梦宋徽宗等灵异之事。第六十九至七十九化,载许逊之师友吴猛、弟子彭伉、时荷、周广、甘战、施岑、曾亨、陈勋、盱烈、黄仁览、钟离嘉等人传记。最后六化记载与许逊有关人物如兰公、谌母、胡慧超等人事迹。又据本书前后序跋称:南宋嘉定甲申之岁(1224),祖师许真君降金陵,宣陈忠孝之教,施岑奉师旨建勇悟道院,共阐玄风,并为宋道坚等人编定本书。故本书为研究宋代净明教团活动与民间许真君信仰之重要史料。〔1〕

《许真君仙传》一卷,原不著撰人。书中有元代加封许真君尊号,当系元代净明派道士所作。是书乃现存许真君传记之一。书中详载许逊降生、修道、访师、炼丹、斩蛟、隐居、飞升等生平事迹,并附载许逊之师友吴猛、弟子彭伉、时荷、周广、甘战、施岑、曾亨、陈勋、盱烈、黄仁览、钟离嘉,以及唐代西山道士胡惠超等人传记。唐以来有关许逊或十二真君之神话传说及传记颇多。本书内容与《西山许真君八十五化录》、《许太史真君图传》等书相近,皆为宋元净明派道士所造。〔2〕

《许太史真君图传》,二卷,撰人不详。据考应为元代净明派道士所作。《道藏》所载许逊传记数种,此本文字与《许真君仙传》最相近。本书将传文分作六十四节,每节有插图一幅,故改名《图传》。又本书所载“玉陛赐诏”、“玉陛再诏”、“真君圣诰”三段文字,“五仙童献剑”、“铸铁柱镇浮”二段故事,亦不见于《仙传》。〔3〕

《洪恩灵济真君事实》一卷,原题朱棣等撰。书成于明永乐中。书分三篇。其一为永乐十五年(1417)明成祖朱棣御制《灵济宫碑》,内称明成祖于病中得二神默佑,施以灵符妙药,使成祖病愈,故册封二神号曰“庇民洪恩真君”、“佑民洪恩真君”,并建立行祠,祭祀二神,以答谢神恩。其次为《二真成仙》,概述二神事

〔1〕《道藏》第6册,第815页。

〔2〕同上,第809页。

〔3〕同上,第716页。

迹。二神即五代南唐国江王徐知证、饶王徐知谔兄弟。二王皆宽仁忠孝，好善志道，镇守金陵有功，民间立祠祭之。据说二人仙去后为斗中都水使者，出入天宫，积行累功，默佑下民，有救济水旱火蝗之灾，及治病续嗣、卫国却敌诸般灵异，感天帝颁诰“封江王为九天金阙明道达德大仙显灵博济真人，主管上清天文院，便宜行事，行文昌司禄上宰金书天机省事。妻泾国夫人许氏顺助仁惠仙姑，兼管太乙延生右真司事。饶王为九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济真人，主管下元地府诸司，便宜行事，权南极注生上相金书雷霆玄省事。妻卫国夫人陶氏善助慈懿仙姑，兼管元皇北阴注生司事。乃封父忠武真人，母仁寿仙妃。比者朕躬构疾，默运化机，大阐灵贶，翊卫左右，顷刻不离，施以灵符，济以天医妙药，随言随效，感应如响。使困敝之体，既危而即安；沉痼之疾，尽脱而复旧”。〔1〕明成祖又加封二神真君尊号，并于京师立行祠以祀之。其三《保奏真君文》，乃道士王某所撰。从文中所述可知《道藏》所收八篇洪恩灵济真君斋仪，皆为王某编撰。

《徐仙翰藻》，十四卷，撰人不详。据书末跋文，当系元朝大德九年（1305）陈梦根编集。此书辑录诗词歌赋及各类散文二百余篇，或假托徐仙降笔，或为有关徐仙之传记赞颂，故总称为“徐仙翰藻”。所谓“徐仙”即南唐徐知证、徐知谔兄弟，乃吴丞相徐温之子，后封江王、饶王。自五代北宋至元明，民间多立庙崇奉此神。宋理宗嘉熙二年（1238）敕封“灵济”神号，明成祖永乐中加封“洪恩灵济真君”。本书所辑诗文，大多为赞颂徐仙功德，记述其显灵应化事迹，以及五代宋元各地民众崇奉徐仙、立庙祭祀之事。〔2〕

《徐仙真录》，五卷，明朝方文照编撰。此书记述洪恩灵济真君徐知证、徐知谔之生平及其灵迹。包括真君之家族世系、生平事迹、死后灵应显化事迹、假托徐仙降笔或有关徐仙之诗文赞颂，历代褒封徐仙之碑刻、祭祀真君之科仪、真君灵签谱。又记述明代京师和福建两地灵济宫修庙立碑、朝廷降赐符印法物、设官奉祀、给户洒扫、祠产收入等事。本书作者方文照系福建灵济宫祠官，其家族自五代以后历代皆奉祀徐仙。〔3〕

《赞灵集》，四卷，编撰者不详。约出于明初。此书辑录赞颂洪恩灵济真君之诗文数十篇，包括碑记六篇、表札九篇、序疏跋文九篇，诗数十首。书中有元

〔1〕《道藏》第9册，第45页。

〔2〕《道藏》第35册，第413页。

〔3〕同上，第511页。

人撰《灵济宫记》、《重修灵济宫记》，明永乐八年(1410)《重修灵济宫疏》，永乐九年(1411)《鳌峰神秀图记》等文，记述元明二代灵济宫修建始末。又有宣德壬子(1432)户部主事所撰诗文，故此书应出于《徐仙翰藻》之后，反映了明初民间崇奉徐仙实况。〔1〕

《太上元阳上帝元始天尊说火车王灵官真经》，一卷，撰人不详。似出于宋元时。此经所说“火车王灵官”，乃道教所奉诸神之一，传说是南斗离星火之首，能变火万里，掷千重火车，飞走乾坤。“玉帝敕召鞭龙行雨，奉命布泽，系龙抽筋，缠缚身腰，以此勇猛，赐湘潭立庙，镇方境域，供祭如在。唐朝萨公忽游庙祠，乃以雷火焚祠。其神奏帝，敕赐金鞭，随公察过一十二年。真人道贯先天法，显龙兴西河，功满位立登天。神于水中，部领副将出现河中，投礼师尊，改恶从善，随侍护教，对师盟天，发誓立愿，忠心滴血，分明愿随护侍，当辅助帝君，助国安邦。奏封为先天御前雷霆猛吏三五火车纠罚铁面无私豁落雷公，任职先天剪除凶恶，专治不忠不孝，违背君亲师友诸事”。〔2〕故道教奉王灵官为保民护法、除邪斩魔之神，凡宫观多设灵祖殿，以奉祭镇守山门之神。此经中有萨公誓咒及王灵官宝诰数则，诵念咒语可召请灵官。

《太上洞玄灵宝五显灵观华光本行妙经》，一卷，撰人不详。从内容看，似为唐宋道士所撰。经文称元始天尊在大罗天中为众真演说善恶因缘，有三天境内“灵观大圣华光五大天师”，誓愿救度众生。天尊于是遣灵观五大天师，分身降世，伏魔归道，济生度死。据称此灵观五大天师“禀五星五炁之精，毓五方五灵之秀，化身三界，应现十方，掌三界祸福之权，持万物生杀之柄，吉凶悔吝，悉属陶熔”。可以显十种化身，“或现一身，或显五相，或化为诸天天帝，或化为梵玉帝，或化为吉祥如来，或化为日露天主，或化为华光菩萨，或化为天丁力士，或化为妙行真人，以此种种神通，随机摄化，救度群生”。其部属有金砖、金枪、火瓢、火车、火鸦、白蛇大将，顺风耳、千里眼，五方雷神天将，铜头铁面吏兵等。世人称呼其名号，念诵灵观咒，即现形应感。天尊复称：若有世间妖魔为害众生，可斋戒沐浴，建五圣坛，立三清座，拜表上章，诵经首过，恳请灵观大圣率部下降，扫荡妖氛。若遇水旱兵虫冤疾诸灾，亦可醮请大圣，即转祸为祥。〔3〕

《五显灵观大帝灯仪》，一卷，撰人不详。约出于元明之际。所谓“五显灵观

〔1〕《道藏》第35册，第493页。

〔2〕《道藏》第34册，第738页。

〔3〕同上，第750页。

大帝”，即华光大帝的五大化身，都天威猛大元帅显聪昭应孚仁广济王、横天都部大元帅显明昭烈孚义广佑王、通天金目大元帅显正昭顺孚智广惠王、飞天风火大元帅显直昭佑孚信广泽王、丹天降魔大元帅显德昭利孚爱广成王。此五神又称五通之神，据称其威力广行于三界，慈悲普度众生。行道者可燃灯设醮，供奉五显灵观大帝，礼赞启告，祈求消灾降福。〔1〕

《大惠静慈妙乐天尊说福德五圣经》，一卷，撰人不详。从内容看，似为宋元道士所造。经文假托大惠静慈妙乐天尊为诸仙演说。内述“五圣”名号、神威及信奉此经之功德。所谓“五圣”，即五显灵观大帝及其化身都天威猛大元帅、横天都部大元帅、通天金目大元帅、飞天风火大元帅、丹天降魔大元帅，为天下正神，“在天为五帅，在世为五王，勇烈明灵，威权至重，有赐福消灾之力，有赏善罚恶之功”。书中列举五圣之尊号、真形图、咒语、祝愿词等，谓善男信女诵念尊号咒词，可消灾得福。若遇灾祸，可请正一道士立坛醮祭五帝大元帅，即有福德仙官、善庆童子等下降护卫，消灾赐福。〔2〕

《太上说青玄雷令法行因地妙经》，一卷，撰人不详。似出于宋元。此经言雷神温元帅之功德与神威，称温元帅为上天丙丁之精，火帝之神，汉代化身降世，为翊灵将军。时积行救人，妙果圆满，“玉帝敕差金甲神人，绣衣使者，捧领昊天兵符，给赐金环玉券、云间天书，诏充岳府，统兵之职，五岳万神之首，出入朝奏，无拘天门，受敕领职，永镇岳庭”。该神形象威猛，“身長九尺，赤发青面，金睛獠牙，口若火盆，紫巾前结，花袍束带，足趂吊敦皂靴，手仗神锋宝剑，跨追风黑骏，统领昊天兵马甲、雷兵岳卒”，掌握风雷，宏法救民，剪除邪妖，保境安民。又称温元帅秘传“号令灵符五岳总印”于世，名曰“青玄地雷”。〔3〕

《元始上真众仙记》，又名《枕中书》。原题葛洪撰。实际应为南朝道士著作。全书开篇即假托葛洪于罗浮山中夜遇玄都太真王下降，授之以“真书”、“真记”。《真书》主要讲述元始天王创世经历，宣称天地开辟之初，盘古真人自号为元始天王，经历诸劫，与太元玉女通气结精，而生出东王公、西王母，三皇五帝皆为其后裔。《真记》主要记述上天诸仙真之职掌、名号和治所。所记神仙上自元始天王、东王公、西王母、广成丈人等上古真仙，下及五帝三王、汉高祖、光武帝、

〔1〕《道藏》第3册，第576页。

〔2〕《道藏》第28册，第366页。

〔3〕同上，第378页。

孔丘、墨翟等帝王圣贤,以及张道陵、王子登、徐来勒、魏夫人等道教人物,最后止于东晋道士许穆、许玉斧。〔1〕

《洞玄灵宝真灵位业图》一卷,南朝陶弘景撰。此书主要根据《真诰》、《元始上真众仙记》、《元始高上玉检大录》等南朝道书,将其中出现的近七百名神灵真仙名号编为神谱,诸神分等级排列为七阶,每一阶层有一主神列居中位,其余诸神则分列左位、右位、散仙位和女仙位。第一阶是以中位主神元始天尊为首的玉清境诸天帝道君,共六十七名;第二阶是以太上大道君为首的上清境诸神,共九十六名;第三阶是以“太极金阙帝君”为首的上清太极金阙诸神,共八十五名;第四阶是太上老君为首的太清境诸神,共一百七十四名;第五阶是以九宫尚书张奉为首的诸天曹仙官,共三十八名;第六阶是以定录真君茅君为首的诸位地仙,共一百六十六名;第七阶是以酆都北阴大帝为首的阴曹地狱诸鬼官,共九十三名。由此构成从天上至地下,等级有序,统属分明的庞大道教神仙谱系,对后世道教信仰有重要影响。〔2〕

《太上灵宝补谢灶王经》,撰人及时代不详。经文托天尊为妙行真人演说,内称昆仑山中有一老母,名曰“种火之母”,上通天界,下统五行,是为灶神。此神乃人间司命,主管世人寿命长短,富贵贫贱,并记录世人善恶,夜半上奏天曹。如有人家褻渎尊神,则三灾并起,百怪俱生。应延请道士转诵此经,向五方灶君及诸神忏悔,老母将大显灵通,赦宥罪过,使灾异消除,家宅人口安宁。中国民间腊月祭灶风俗,盖受此经影响。〔3〕

《诸师圣诞冲举酌献仪》,一卷,撰人不详。从内容看,盖为明成祖时武当山道士编撰。书中纂集五种酌献科仪和献文,即正月初九日玉皇大帝圣诞酌献仪、正月十五日祖天师张陵诞辰酌献仪、二月十五日道祖太上老君降诞献文、三月三日玄天上帝降诞献文、九月九日高真祖师张陵及玄天上帝冲举献文。献文内容为称颂诸师圣德神功,表达归命献敬之诚意。〔4〕

《诸神圣诞日》一卷,撰人不详。约出于明代。本篇内载佛道二教诸神圣诞节日期,包括弥勒佛、定光佛、玉皇上帝、刘猛将军、土地正神、梓潼帝君、释迦文佛、太上老君、观音菩萨、普贤菩萨、真武大帝、赵公元帅、祖天师、后土娘娘、子

〔1〕《道藏》第3册,第296页。

〔2〕同上,第272页。

〔3〕《道藏》第6册,第248页。

〔4〕《道藏》第9册,第62页。

孙娘娘、天妃娘娘、东岳大帝、文殊菩萨、紫微大帝、顶上娘娘、药王、温元帅、朱太尉、都城隍、炳灵公、关圣帝君、井龙王、火神、王天将、马神、雷声普化天尊、二郎神、大势至菩萨、灵济真君、王母娘娘、殷太岁、普庵禅师、龙树、地藏王、灶君、燃灯佛、五瘟、葛仙翁、蒿里公、增福财神、洪恩真君、萨祖师、马元帅、五显灵官、琉璃光王佛、三茅真君、达摩祖师、五岳大帝、太乙救苦天尊、天地水三官、阿弥陀佛、日光天子、张仙、华严菩萨、十殿阎王等。篇末附短文一则，记述明朝景泰六年(1455)八月三日，山东济南府临清县儒学生员李清死后至阎君面前报到之迹。^{〔1〕}

《搜神记》，六卷，撰人不详，出于明代。本书是一部民间诸神传记的汇编，内有一百六十余则，载有三教源流、神仙及历代成神者之灵迹、姓氏、爵里，间附生辰诞日。主要有玉皇大帝、后土、东华帝君、西王母、三官大帝、五岳大帝、四渎神、五方神、太乙、肩吾、烛阴、雷神、玄天上帝、驱邪院左判官、梓潼帝君、吴客三真君、许真君、张天师、三茅真君、祠山张大帝、五圣、炳灵王、佑圣真君、王侍宸、袁千里、张果老、西岳真人、太素真人、萨真人、寿春真人、负局先生、律吕神、刘师、观世音、天王、地藏王、金刚、十大明王、十地阎君、十八罗汉、宝志公、卢六祖、达摩、普庵、泗州大圣、付大士、二郎神、肖公、晏公、宗三舍人、杨四将军、湘君、巢湖太姥、宫亭湖神、海神、庐山神、苏岭山神、新罗山神、射木山神、蒋庄武帝、常州武烈帝、扬州五司徒、西楚霸王、义勇武安王、零陵王、惠应王、威惠显圣王、金山大王、万回虢国公、赵元帅、彭元帅、润泽侯、威济侯、灵派侯、崔府君、伏波将军、密都统、宋刺史、甘大夫、陆大夫、杭州蒋相公、蒿里相公、祖将军、花卿、华山神、聂家香火、广平吕仙翁、黄陵神、黄仙师、江东灵签神、协济公、灵义侯、张昭烈、张七相公、耿七公、孙将军、张将军、顺济王、横浦龙君、道州五龙、昭灵侯、仰山龙神、黄石公、石神、楚雄神石、石龟、钟神、马神、青蛇神、金马碧鸡、金精、火精、陈宝、黑水将军、木居士、磨嵯神、黄魔神、向王、竹王、天妃、蚕女、青衣神、神女、白水素女、马大仙、圣母、温孝通、孝烈将军、灵泽夫人、顺懿夫人、寨将夫人、诚敬夫人、姚娘、曹娥、二孝女、五瘟使者、五盗将军、掠刷使、增福相公、福祿财门、门神、神荼、郁垒、钟馗、司命灶神、厕神、开路神、翁仲二神等。所涉地域甚广，遍及燕齐鲁、蜀梁吴楚，提供了香火的来源和庙宇的资料，为研究民间信仰及地方风俗的珍贵史料。

〔1〕《道藏》第36册，第317页。

《许真君玉匣记》，一卷，原题许旌阳撰，应为明朝道士之作。卷首有宣德八年(1433)吴子谨序，内称许旌阳怜悯祈禳者触犯天地禁忌，致生灾殃，故撰写此书。姑苏道友倪守约得之于异人，刊印传世。书中称祈禳法事须选择吉日良辰，否则大凶。本篇之后有《法师选择记》、《皇极玉记》、《诸葛先生万年出行图》、《碧玉经记》等篇目，皆为佛道二教选择吉日，占验祸福之日历书。其中列举行斋日、合帐吉日、试新衣日、太子洗头日、文殊裁衣日、男女值年星命、探病日、出行日、得病凶日、红沙日、黄沙日、鬼哭日、二十八宿吉凶日、六十甲子喜神方、诸神圣诞令节日期等。^{〔1〕}

《正一法文经章官品》四卷，撰人不详。约出于南北朝。此书为早期天师道经典，内载正一道士上章召请一千二百天官之名，按所请天官主治某种疾病灾害分类。卷一有收土公、军兵收怪、主利宅舍、收官事、主解首过、诽谤咒诅、主县官口舌、保六畜、逐贼盗、寿命度厄、录魂长生、玉女医疾、收先祖病子孙、收死人耗害、远行万里、五瘟伤寒等二十四条；卷二有收万精魅、收癲病、收目病、诸毒立差、收耳聋、治解社灶、治劫杀注、解牢狱、治虫鼠精怪、治风痺痿、治久病淋露、治疟疾、治男女百病、治云中闲客鬼、治产生胎妊、治杂病、治众疾、收邪师、男女解罪等二十六条；卷三有主斩草、收葬送墓鬼、主土公鬼、主土气鬼、主井灶鬼、主徙宅舍、主嫁娶、主田种等十一条；卷四有主蚕桑、主六畜、主鱼捕、主贾市、主百祸治生、主行来出入、主利征战攻伐、解官事、解囚系牢狱等十六条。认为凡一切灾害疾病，皆因精鬼作祟，或有恶人作为，而各种灾病亦皆有鬼神主治之。故世人若有灾病，即应上章召请主管天官收鬼除妖，治病消灾。例如《收土公》条称：“若病肌内消尽，性命垂困，当请天官扬秩君，官一百二十人，君吏一百二十人合治之；若久病著家，请须臾君官将一百二十人令治之，赤天食气君将一百二十人，主收家恶鬼为祟害者。”^{〔2〕}本书对研究早期天师道与民间信仰之关系颇有参考价值。

《道要灵祇神鬼品经》，一卷，六朝道书。本篇辑录《度人经》、《太平经》、《三皇经》、《老子天地鬼神目录》、《太上女青鬼律》等十余种道书中有关灵祇神鬼的内容而成。内分总序灵祇、灵祇神品、魔正品、力士品、空神品、社神品、山神品、水神品、灵祇鬼品、善爽鬼品、苦魂鬼品、精魅鬼品、树木鬼品、饿鬼品、瘟鬼品、蛊鬼品等十九品。内容主述灵祇神鬼的名号、形象、职司、所居地域以及奉灵制

〔1〕〔2〕 《道藏》第36册，第317页。

鬼的方法,宣称凡“知鬼名姓,鬼自趋走,不敢害人。”如:“申之年、后穆高,右二鬼人家住屋下梁柱,头鼻朝,或暮有灵,主妨人。子知其名,鬼不害人”。“语忘、敬遗,右此二鬼主女临产,女子产生时不可不力呼此鬼名,呼即不害人。”〔1〕这种民间习俗,至今犹存,在重庆酆都鬼城有百子殿,殿中即塑有语忘、敬遗、送子观音,并有“催生符”,符上即印有“语忘敬遗”四字。

《女青鬼律》六卷,原不著撰人。从内容看,应为魏晋南北朝时道书。书中宣称:自后天皇元年以来,天下有无数恶鬼伤害人民。太上不忍见之,乃于后天皇二年七月七日,“下此《鬼律》八卷,纪天下鬼神姓名,吉凶之术,以敕天师张道陵,使敕鬼神,不得妄转东南西北。后有道男女生,见吾秘经,知鬼姓名皆吉,万鬼不干,千神宾伏”。〔2〕书中记录了各种鬼神的姓名、所主,如五斗煞鬼、五方凶鬼、六十日直煞逆鬼、五方鬼主、五方瘟鬼、十二月瘟鬼、十二日瘟鬼、二十四鬼、三十六鬼等,并假托太上和张天师劝导信道男女行持戒律,念诵鬼名,如此则可趋吉避凶,万鬼不干。

《法海遗珠》,四十六卷,编集者不详。约成书于元末明初。此书汇集宋元神霄派、清微派、正一道、净明派、西河派及金丹派南宗等道派法术丹法,共收入符咒秘法四十余篇。所述道法以雷法为主,用以召神役鬼、呼风唤雨、兴云起雷、催雪御电、止雨祈晴、移妖星、灭火殃、炼度亡魂、治病除癆、斩鬼捉祟等,皆详备行法式。如“召紫姑法”曰:“凡行持,先造小筭一只,以箸一枚插于首,用净灰二升许,贮以净器。立供牌一座,题曰蓬莱紫姑仙众。扫靖室,置三物于其内,晨夕熏事,务在诚洁。有祷则以灰铺案面,取箕临之。主召者行持焚符毕,令善淑者一人立宾次,主召者立主次,各虚手托箕,夹案而立,令箸刺灰。仙至则其箕动,或书至字,或书降字,或书所降仙名号字,随心酌献,祷以事意,或求解经籍奥义,或求文章,或问机密,或求画格,或推命课,或合婚姻,或卜庐墓风水,皆能感通先代英贤,如香山、谪仙、东坡、于湖之辈,间亦有降者,非言可殚。书满则录之,仍旧扫平,接续书去。若初请未至,切不可怨褒。但请之以屡,则精神感动,无不降矣。若能积以岁月,自可用绳悬箕,不用手托;或去箸,用笔书之纸。顾所事何如耳,仙降宜速叩之,稍缓则去矣。”〔3〕这是民间盛行的扶鸾降笔的详尽记载。

〔1〕《道藏》第28册,第390、391页。

〔2〕《道藏》第18册,第239页。

〔3〕《道藏》第26册,第839页。

书中还记载了大量的雷部神灵护法,如刘天君、张浩元帅、刘炬元帅、宁烈元帅、任忠元帅、宋无忌元帅、许汲元帅、赵公明元帅、徐守忠将军、江巨源将军、翟世宁将军、赵子玉将军、朱云将军、朱奇将军、金子珏将军、天火雷神、地火雷神、天罡大圣、邓伯温元帅、刘圣光元帅、邓杜卿元帅、东方风雷使者、南方风雷使者、西方风雷使者、北方风雷使者、中央风雷使者、辛汉臣元帅、殷郊元帅、天蓬元帅、天猷元帅、翊圣元帅、佑圣元帅、陈胜元帅、吴广元帅、炁容元帅、耿温元帅、元皇天母、朱御元帅、朱旷元帅、秦大椿元帅、温赞元帅、宴胜元帅、斗口魁神、温琼元帅、刘文显元帅、关羽元帅、九丑大圣、司煞大圣、司伐大圣、曾灵官、马灵官、八煞大将、四直功曹、天医大圣、蒋锐元帅、赵光渊元帅、毛尾元帅、追癆大将、断疰大将、聋兵大将、哑将大将、血盆大将等,均一一注明其名讳、形象、所司。

如苍牙铁面九阳上将刘矩:黑面,少颜,怒容,绯袍,执金鞭,擎火轮,披金甲,足蹶水车。副帅闾靳:水色面,皂袍,金甲,靴履,戴火冠,擎水轮。副帅张浩:青面,绯袍,金甲,靴履,戴火冠,擎火轮。副帅刘炬:青面,黑色老颜,狼牙,朱发,冲天冠,绯袍,金甲,朱履,执戟,驾火车。亚帅阳光胜威轰火大神宁烈:青红色面,狼牙,火冠,朱发,绯袍,金甲,执雷斧钻。副帅玄精火铃黑律大神任忠:青鬼面,朱发,绯袍,执火剑。又相,水色面,狼牙,皂袍,金甲,执雷斧钻。〔1〕

九天魁罡黄龙夺命使者金子珏:身长万丈,头戴黄金罗帽,黄抹额,赤色,怒容,三目,金甲,红袍,禄仙带,吊敦靴,左手握斗印,右手执金鞭,骑黄龙,部兵众自火云中降。〔2〕天火雷神程曼卿:面如巽血,绯衣,金甲,力士冠,绿靴,执宝剑。地火雷神曹柯:面黑,眼大,三牙须,皂袍,金甲,力士冠,负风袋。五雷大将柯述:青面,红发,金嘴,三目,赤须,左仗剑,右雷局。锁鬼关精凤鸿:青面,红发,禄袍,金甲,手执金锤、铁锁索。枢机二台任辉:面赤,三牙须,禄袍,金甲,带刀,力士冠,如天丁服,手执箭。枢机二台项成真:面白,清秀,紫袍,金带,力士冠,如天丁服,手执箭。猛将褚道源:面白,三目,绯衣,力士冠,手执信旗,如拨发官。〔3〕凡此种记载,皆为探讨道教神系与民间信仰的研究者提供了珍贵史料。

《道法会元》,二百六十八卷,原不题编撰者。约成书于元末明初。此书为

〔1〕《法海遗珠》卷一,《道藏》第26册,第725页。

〔2〕《法海遗珠》卷一九,《道藏》第26册,第831页。

〔3〕《法海遗珠》卷二二,《道藏》第26册,第850页。

一部大型道法汇编，共收入宋元时期道教各派法术著作一百五十余篇，以神霄、清微、灵宝、正一、净明诸派道法为主。其内容庞杂，涉及雷法、炼度、章奏、符篆、咒诀等各种道法，“会万法以归元”，故名《道法会元》。诸道法中又以雷法为主，有《道法九要》、《雷霆纲目说》、《雷霆玄论》、《雷说》、《先天雷晶隐书》等雷法理论书；有《清微灌斗五雷符法》、《神捷五雷祈祷大法》、《高上神霄玉枢斩勘五雷大法》等各派雷法。书中记载了大量的神灵护法、各派祖师，如青童道君、西灵金母、元皇李元君、元灵龙元君、昭化林元君、大素石元君、灵和管元君、真运杨元君、洞明许元君、天山朱真人、扶桑卞天君、道化庚元君、道华丘元君、冲和谢元君、神景王元君、金明彭元君、通惠庞元君、通化祖元君、通惠朱真人、保一李真人、混隐南真人、五雷帝君、玄梵神王、掌善使者、察恶使者、枢灵大神、总真使者、解冤使者、飞捷使者、太乙天君、摄魂符使、正一灵官、威光大将等，并载其由来、形象、所司及传闻。

如雷霆三帅，即邓伯温、辛汉臣、张元伯。据书中所言，此三帅本为帝王后裔，又主掌雷霆三部，故应时降世，神威甚大。《道法会元》卷五六曰：“雷部有飙火大神，姓邓，名伯温。昔从黄帝战败蚩尤，封河南将军。大神见黄帝登天，遂弃位入武当山修行百载，能随气升降。又见世人不行忠孝，杀害侵欺，以强凌弱，国王辅弼，不能制御。遂日夜发大愿，欲为神雷，代天诛伐此恶逆。念念不绝，怒气冲天，忽一日变凤嘴银牙，朱发兰身，左手持雷钻，右手执雷槌，身長百丈，两腋生翅，展开则数百里皆暗，两目放火光二道，照耀百里，手足皆龙爪，飞游太虚，吞吃精怪，斩伐妖龙。蒙上帝封为律令大神，隶属神雷。”〔1〕同书卷五七亦记述了他的生平，事迹大致相同，谓其变形如鬼，状若蝙蝠，“五月五日午时升入南宫火令之宅，威力最大，劫坏之时以两翼鼓动四溟之水，翻浸昆仑之丘，崩倒山河大地。凡行法之士，宜于五月五日祭之，能驱大祟，摇动山岳，应瘟疫鬼魅蛊毒山魃，闻此神名，悉皆恐惧。此神喜饮牲血，当图其形，供养祷之，随意灵验，莫可测度。无鹅血以羊血代之。又有飙火神符，能断鬼祟，治救百病，祛剪瘟疫，悬于厅堂门户，镇宅消灾，辟除百恶。”〔2〕

另一位主帅是负风猛吏辛汉臣，或称“雷霆三十三天大都督青帝天君”。《道法会元》卷八一记其形象曰：“代牛耳幞头，朱发，铁面，银牙如剑，披翠云裘，

〔1〕《道藏》第29册，第139页。

〔2〕同上，第153页。

皂靴，左手执簿，右手执雷笔，上有火光。”〔1〕其下属有南方蛮雷使者马郁林、南方蛮雷使者郭元京、西方蛮雷使者方仲高、北方蛮雷使者邓拱辰，中央蛮雷使者田元宗。此外，辛元帅还有多种变相，以示神威于世人。从辛天君《誓章》中可以看出他的英武及神力：“雷霆猛吏神，威震九天霆。出入三界内，忠勤佐帝君。涌身千万丈，号为雷部尊，都督诸雷部，风伯雨师神。霹雳电光母，大力夜叉群。左右承天命，辅弼五雷尊。吾奉玉帝敕，能救世间人。人若受持者，吾当速现形。请吾上天界，朝奏诸帝君。请吾入地府，直至幽冥宫。请吾入水府，四海波浪翻。请吾佐阳界，立便救众生，请吾救大旱，滂沛雨霖霖。请吾捉精怪，摧破诸鬼营。请吾救生产，母子速离身。与吾同终始，共为玉帝臣。”〔2〕可见他能够出入三界，代天行命，救佐万民。

第三位主帅为雷霆飞捷使者张元伯，或称“太乙捷疾直符使者”、“雷霆六一直符飞捷报应使者”。他的形象因时而变，颇为神奇。如：“朱发，獬豸冠，青面，三目，出火，绯袍，绿飞天带，金甲，手仗火戟，鬼形，旁出獠牙。赤足，驾火龙。”〔3〕或显另一些法相：“肉角，红发，青面，双目，鹰喙，青身，双肉翅，龙爪手足，红裙飞仙带。如遣召雷神，执敕召雷神皂旗，腰悬巨斧，摇撼旗帜。如少刻召雷回坛之时，却插旗于腰间，双手用力挥执长柄巨斧，开通雷路，猛作奋劈之势，引领万万雷神，喧轰如云而至。如召遣赍章奏，则交脚幞头，红抹额，赤面圆目，红袍绿靴，左执章奏，右执斧，如直符状，有破罡、风流、金火铃、开天门诸神，皆从之。”〔4〕其部属有六丁使者，并显鬼状，“猪鼻尖嘴，肉翅，紫发金睛，裸体，赤色，手足腕上皆金钏，额上金额花，肉角，白顶骨，绯风衣，绿飞带，左手执公文，右手执皂旗，上有金字敕召雷神，旗脚飘指巽户，自巽方乘金色雷电火花，飞行而降”。〔5〕

以雷霆三帅为首，再加上庞、陶、刘、苟、毕、秦、赵、董、袁、李、孙、柏、王、姚、张、黄、金、吉、余等天君及闪电神、助风神，一共二十四员催云助雨护法天君，合称雷部二十四天君正神。据明姚宗仪《常熟私志》记载，其郡有致道观雷尊殿，内奉九天应元雷声普化天尊，九天雷祖大帝，前殿列律令大神邓元帥、银牙耀目辛天君、飞捷报应张使者、左伐魔使苟元帥、右伐魔使毕元帥、火犀雷府朱天君、

〔1〕〔2〕《道藏》第29册，第315页。

〔3〕《道法会元》卷九六，《道藏》第26册，第406页。

〔4〕《道法会元》卷九八，《道藏》第26册，第423页。

〔5〕《法海遗珠》卷四十，《道藏》第29册，第166页。

纠伐灵官王天君、黑虎大神刘元帅、魁神灵官马元帅、朗灵上将关元帅、雷公使者江赫冲、电母使者秀文英，这当是宋元以来道观中雷部诸神的基本布局。〔1〕

五方雷将：“东方甲乙风雷大将蒋刚轮，字季真，青面红发，黄巾青袍金甲，黄内袍，绿靴，执剑、风袋。南方丙丁火雷大神壁玃，字文灵，面赤，威猛相，黑发，黄巾金甲，红袍，青勒胸，绿靴，执火珠。西方庚辛山雷大神华文通，字子安，面赤，黑发，黄巾金甲，白袍，红内袍，青勒胸，绿靴，执斧。北方壬癸水雷大神雷压，字成琪，面黑，鬼状，披发，跣足，踏三足能，皂袍，金甲，执水轮。中央戊己王雷大神陈石，字已零，面如鲮鱼头，黑发，戴冠黄，道服结起，绿靴，执双剑。”〔2〕

太保铁面将军，紫发如云，努目金睛，手持铁棒，役使吏兵。肃惠将军赵韦夫，赤黑怒相，交脚幞头，皂袍，红裙，皂靴，铁鞭。天火雷神程曼卿，面如喷血，绯袍，金甲，力士冠，绿靴，执剑。地火雷神曹柯，面黑，眼大，三须，皂袍，金甲，皂靴，力士冠，负火袋。五雷降灵柯述，面青红发，金嘴，三眼，赤须，左剑，右雷局。锁鬼关精凤鸣，面青红发，绿袍，金甲，手执金、铁索。枢台大将项成直，面白清秀，紫袍，金带，力士冠，天丁服，执箭。机台大将任辉，面赤，三须，绿袍，金甲，带刀，力士冠，如衣服，执寮箭。神台内台楮道原，面白，三目，绯衣，力士冠，执信旗。〔3〕

上清武春猛吏太岁至德尊神元帅殷郊，青面束发，项中作髻，红发鬓，朱衣，大神顶上一骷髅，项下九骷髅，左手持金钟，右手执黄钺，乘九头金牛。〔4〕上清神烈阳雷神君苟留言，红鬓发，金冠，青面，赤衣，手执斧槌。上清神化阴雷神君毕宗远，披黑发，赤面，皂袍，手执金简铁札。上清神烈捷疾符使庄旻：枣红面，三目，戴功曹幞头，黄抹额，绯衣，手执雁翎刀。〔5〕东方甲乙风雷大将蒋刚轮，青面红发，黄巾青袍，金甲，黄内袍，绿靴，执剑、风袋。南方丙丁火雷大将壁玃，面赤，威猛相，黑发，黄巾金甲，红袍，青勒胸，绿靴，执火珠。西方庚辛山雷大神华文通，面赤，黑发，黄巾金甲，白袍，红内袍，青勒胸，绿靴，执斧。北方壬癸水雷大神雷压，面黑，鬼状，披发，跣足，踏三足能，皂袍，金甲，执水轮。中央戊己王雷大神陈石，面如鲮鱼头，黑发，戴冠黄，道服结起，绿靴，执双剑。〔6〕

〔1〕《藏外道书》第18册，第572页。

〔2〕《道法会元》卷六一，《道藏》第29册，第839页。

〔3〕《道法会元》卷三六，《道藏》第29册，第6页。

〔4〕《道法会元》卷三七，《道藏》第29册，第7页。

〔5〕《道法会元》卷三八，《道藏》第29册，第11页。

〔6〕《道法会元》卷六一，《道藏》第29册，第166页。

天河箕星使者刘胜，头顶天丁冠，皂衣，骑小虎，手执金钱。都天大雷火君：头戴天王冠，青法服，袖中握诀，乘龙。天洞发生神风时，头戴力士冠，白色，三牙须，左手执棒，右手持令，身穿黄袍，金甲，绿靴。天真启蛰神涂山问，头戴力士冠，赤色，怒容，左手执火铃，右手仗剑，身穿红袍，皂吊敦。毕火焚炎神伊育，头戴天王冠，青面，皂袍，左手执水轮，右手执蛇。天镇呼风神后方，如大将军相，身上金装金甲，左手握诀，右手雷局。天关霹雳神蔚仲坚：身長数丈，四目四臂，头戴天丁冠，身穿绯衣皂袍，绿吊敦，金甲，青面，左手上火铃，下雷匣，右手上火戟，下提剑。铁甲飞电神邓炳，头戴天丁冠，身穿皂衣，铁甲，手执铁锯。仙都火雷神毕大行，黑面，身穿绯袍，手执金简，黄袍，青禄，金甲。天乌震威神申爽，头戴虎头帽，双手执火印，身穿青袍，皂敦。鼓风卷水神冯夷：孩儿相，头戴道人包巾，执净瓶。天关房宿使者封军，头戴天丁冠，身穿青服，两手秉金钱。火令雷主神关伯，头戴小力士冠，青面，身穿红袍，双手铁东，脚踏火车。流金火铃神宋洗，头戴黄包巾，黑面，身穿黄袍，左手火印，右手铁鞭。雷公火车神邵容，头戴青包巾，鬼面，金腮，身穿紫袍，抱大鼓。散烟历黑神姜衡，头戴力士冠，身穿青袍，面容白，手执长斧，禄敦。撼山震海神风暨，飙火相，无翅，双手雷局，赤体，青裙，风带。飞云走电神季公宾，头戴皂包巾，身穿黄袍，左手指火轮飞空中，右手仗剑。移山翻海神江若冲，披发，面容紫色，身穿皂袍，双手金钱，黄敦，铁甲。震雷霹雳神伯庞，全身铁甲，手执长斧，怒容，黑面，长须。斩圻变现神薛文英，猪头雷公相，赤体，双手执斧。奎宿使者谢升，一名周升，头戴天丁冠，手秉金钱。电光元圣君，头戴天丁冠，身穿白服，左手握诀，乘龙。木郎奎光神似思正，头戴天丁冠，面容青色，身穿红袍，右手仗剑，驾水轮。玉雷皓师神丁文丈、吹海扬波神伍元旦，头戴小天丁冠，托水轮，鱼身。巨乘大华神祝启，头戴力士冠，身穿皂袍，金甲，乘龙，手执火印。本部从官一人，头戴皂包巾，身穿黄袍，金甲，手执皂幡。鬼宿使者倪章，一名方刚，头戴天丁冠，身穿红服，秉金钱。风火元明君，头戴天王冠，身穿皂服，左手握诀，乘龙。威猛丁辛神义清，三头六臂，披全身金甲，手执火轮、火铃、鼓风轮、火印、长金戟。滴昔喝伽神，如大将军相，身穿青袍，三牙须，手执长斧，绿风带，四围皆火。太乙元皇神，头戴小天丁冠，身穿红袍，铁甲，面容紫色，双手雷匣。水轮冰铎神，头戴黄包巾，身穿紫雁花袍，金甲，左手火轮，右手仗剑。山雷火云神，头戴青包巾，身穿黄袍，金甲，面容黑色，长须，左手握诀，右手掷水轮。苍牙铁面神，披发，三目，身穿皂袍，银甲，左手执风袋，右手持铁鞭。飞鹰走犬神，鬼面，头戴皂包巾，身穿红袍，左手

执斧，右手持凿。本部有飙火从官一人，交脚幞头，身穿青袍，黄抹额，双手金槌。娄宿使者唐文，一名张圭，头戴天丁冠，身穿黄服，手秉金钺，獒犬在前。三山大雷火君，头戴天王冠，身穿黄服，左手握诀，乘龙。咬网嚼舌神，披发，赤体，身穿青裙，赤脚，执斧。火猪黑犬神李景元，披发，赤体，身穿红裙，赤脚，手执斧。擒龙捉孽神黄伯钦，披发，赤体，身穿白裙，赤脚，手执斧。散雾织女神哥挺，披发，赤体，身穿白裙，赤脚，右手执斧。呼风四哥神孙靖，披发，赤体，身穿黄裙，赤脚，右手执斧。布雨勾娄神何文弼，掣电吉利神牟时，震雷登僧神刘激，鞭霆得色神华昭，蓬头，赤体，身穿红裙，赤脚，手执雷具。〔1〕

五方传令催风使者唐讳彬，黄包巾，身穿红袍，金甲，面黑，仗剑。催云使者李元旦，交脚幞头，黄抹额，身穿皂袍，手执尖角刀。催雷使者张元伯，如直符状，手执召雷旗。催雷使者纪江奴，猪头雷公相，绿搭背，紫裙，手执简。催雨使者焦公卿，黄包巾，禄袍，白面，仗剑，剑尖上有火光。气医使者何讳然，头戴天丁冠，善相，红袍，手执符。催生使者贺，头戴力士冠，面紫色，手托净瓶。〔2〕

南极至尊天皇大帝，蓬头黑面，人首蛇身，口吐黑气，蟠绕昆仑，总持万化，节制雷霆，九天所至，三十六部，上制九天日月星辰，中御五岳城隍威灵。〔3〕主水大将军具玄中，面色猛恶，法服，七头介冑，手托神龟一个。主雨大将军温伯阳，全身介冑，面猛恶，托盘蛇一条。缚龙将军郑思贤，法服，七头介冑，拽龙。霹雳搜龙使者郑可久、周温，二神各短衫，结巾，骑龙。〔4〕

南宫流金火铃上将吴明造，飙火相，青身，赤发，肉角，黄抹额，左手皂旗，旗上有离卦，右手仗火剑，驾火龙，遍身出火，赫奕可畏。上部火轮神将宋无忌，马头，人身人手，赤体，红袍，左手火瓢，右手蕉叶扇，扇上出火，虎皮汗袴，赤脚，驾火凤，凤口吐火。中部火轮神将刘炎真，星官状，遍身出火，仗火剑。流金火铃大将杨昌年，天丁猛恶状，左手火铃出火，右手火剑出火，背负火鼓，上有火铃十二枚，并出猛火。军师、奴利、赵灰、黑犬四圣使者，四将并恶鬼状，口鼻眼耳皆出猛火，各击火雷鼓，每鼓上有四火瓶，皆出火焰。大猪头使者刘居安，猪头，人身，赤膊，红裙，绿风带，背风袋，吹出猛火烈焰。发汗判官田文用，判官状，青面，恶鬼相，左手执火历，右手执火笔。凉汗使者耿直，直符状，赤面，怒容，手持

〔1〕《道法会元》卷一〇五，《道藏》第29册，第457—463页。

〔2〕《道法会元》卷一〇六，《道藏》第29册，第468页。

〔3〕《道法会元》卷一一六，《道藏》第29册，第542页。

〔4〕《道法会元》卷一一九，《道藏》第29册，第569页。

火刀。治病功曹贾道隆，功曹相，天人威福貌，左手捧葫芦，右手仗火剑。霹雳火光大将徐利贞，恶鬼相，赤体，左手金槌，右手金钻，目出火光，光中有雷鬼五人，皆吐猛火。掷火万里神王刘有年，赤面，三目，怒容，恶相，黄巾，朱衣，金甲，背火瓢，出火，左火剑，右火车，皆出猛火。冰地大将李存真，如玄帝状，天人相，披发，皂衣，金甲，右手火剑，左托冰山，推冰轮，自北而来。冰池使者刘友华，黑面，三目，威怒相，皂巾，金甲，左手风袋，右手持雪团，足踏冰轮。^{〔1〕}

邵阳雷公火车大将军闾不渐，三头，五臂，大眼睛放金光，有髭髯，面青，黑色，黑帽，皂靴，金袍，脚踏火车，一手雷钻，一手雷槌，一手雷印，一手火球，一手金枪，背负火瓢，瓢中出火飞空，主东方。八灵八猖邵阳将军卫贞，上身如五通相，红袍帽子，下身鱼尾，最细之身，左手执钻，右手执斧，身带大火球，红焰中立，主西方。邵阳主帅风火大将军任运力，状如五雷使者，卷云冠，金甲，青衣，金束带，两手执雷斧，主南方。邵阳雷公火车大将军邵阳公弼，五雷使者相，似唐吴道子所画真武像，黑衣，金束带，两手雷钻，主北方。邵阳将军郑微灵，如五雷使者状，黄衣，金束带，两手持剑，剑上飞火，主中央。苍牙霹雳大仙谢仙火，虎头，熊耳，象牙，鸟喙，龙爪，鹿角，额上一小羊头，浑身龙甲，手足上各有一蛇，乃四蛇缠于手足，蛇各吐火。啸命风雷使者张可烈，猪首相，身披金甲，手执黄旗，旗有雷令字。霹雳号黑使者陈知常，如五雷使者状，身在黑云中，手执火把。散云历黑使者钱雄飞，状如天丁力士，身在黑烟中，手托火球。黑猪铁狗大将鞠阳奴，人面，白容，黄包巾，青抹额，红袍，豹皮褌，手执雷斧，左手雷钻，前后有火，前火中有一黑猪，后火中有一黑狗。火鹰腥烟大将霍天寿，黑面，蓬头，赤发，三目，身着黄衣，手擎一鹰，鹰嘴吐火，前三鹰，踏火轮，在黑烟中立。紫陵雷令赫奕使者童可烈，龙头，象鼻，身着黄衣，足皆虎爪，一手执雷斧，一手捉人头。南陵火铃使者许仙定，头如老鸦，鬼质，猪足，踏三脚鳖。五雷总管使者陈鸾凤，头如老鸦，鬼相，两手执斧，红袍，黄飞带，猪脚，腿皆鱼鳞，两眼出金光，口吐火。

魁台子时直符神吏黄荆，老鸦头，白花马脚，黑袍，豹皮褌，黄飞带，背负火瓢，手执黄旗，旗上有雷令二字，身在黑云中，部下三十六人皆兵甲，黑旗中有雷电风雨。魁台丑时直符神吏刘振，牛头，黑花羊脚，黄袍，豹皮褌，背负火瓢，青飞带，手执斧钺，身在黄云中，部下三十六人皆兵甲，黄旗中有雷电风雨。魁台寅时直符神吏呼风哑，龙头，黄花猴脚，青袍，豹皮褌，背负火瓢，白飞带，手执

〔1〕《道法会元》卷一三一，《道藏》第29册，第575页。

剑，身在青云中，部下三十六人皆兵甲，青旗中有雷电风雨。魁台卯时直符神吏荣耀灵，白犴头，黄花鸡脚，青袍，豹皮褌，背负火瓢，手执铁棒，身在青云中，部下三十六人皆兵甲，青旗中有雷电风雨。魁台辰时直符神吏咄参遮，龙头，黑花狗脚，黄袍，豹皮褌，青飞带，背负火瓢，手执雷斧，身在黄云中，部下三十六人皆兵甲，黄旗中有雷电风雨。魁台巳时直符神吏冰鸠驴，蛟头，青花猪脚，红袍，黑飞带，豹皮褌，背负火瓢，左手雷钻，右手雷斧，身在赤云中，部下三十六人皆兵甲，赤旗中有雷电风雨。魁台午时直符神吏暖炎寮，马头，青花鸦脚，红袍，黑飞带，豹皮褌，背负火瓢，手执火球，身在赤云中，部下三十六人皆兵甲，赤旗中有雷电风雨。魁台未时直符神吏石阿雄，羊头，黑花牛脚，黄袍，青飞带，豹皮褌，黄飞带，背负火瓢，两手执大刀，身在黄云中，部下三十六人皆兵甲，黄旗中有雷电风雨。魁台申时直符神吏旭圭，虎头，白袍，豹皮，背火瓢，右手刀，左手提人，身在白云中，部下三十六人皆兵甲，白旗中有雷雨。魁台酉时直符神吏多伯言，花白犴，白袍，豹皮褌，背负火瓢，手执火把，身在白云中，部下三十六人皆兵甲，白旗中有雷电风雨。魁台戌时直符神吏孙贞耳，犬头，黑花龙脚，黄袍，青飞带，豹皮褌，背负火瓢，手执铁山字叉，身在黄云中，部下三十六人皆兵甲，黄旗中有雷电风雨。魁台亥时直符神吏吴猛，猪头，白花蛟脚，黑袍，黄飞带，豹皮褌，背负火瓢，手执蛇，身在黑云中，部下三十六人皆兵甲，黑旗中有雷电风雨。〔1〕

社令阳雷总管康尧，天丁冠，红发，怒容，赤面，金睛，红袍，金甲，白汗衫袴，红靴，右手执铁槌，左手雷楔。社令阴雷总管刘德，天丁冠，黑发，怒容，青面，鬼相，皂绰袍，金甲，白汗衫袴，黑靴，右手仗剑，左手按刀。九州岛社令击剥使者吕魁，鬼相，金睛，内角白，脑后数根红发，红搭膊，腰系朝带，遍身青色，右手执令字小黄旗，左手执铁符。东方阳雷天君将吴从，青衣，金甲，执戟，鬼形。南方阳雷天猷将王简，绯衣，金甲，执刀。西方阳雷天休将孟璋，白衣，金甲，执斧。北方阳雷天道将孙亨，黑衣，金甲，执剑。中央聚雷天医将郭贞，黄衣，金甲，执棒。江渚追风使者齐庭，青红衣，金甲，执风轮。河渚追雨使者王霸，黑衣，金甲，执水轮。淮渚追电使者赵元海，红衣，金甲，执镜。济渚追雷使者宋菱，绯衣，金甲，执雷斧。雍州社令雷神主者盛秀，黑衣，金甲，执火车。冀州社令雷神主者冯迁，青衣，金甲，执刀。兖州社令雷神主者费延，青锦衣，金甲，执杵。青州社令雷神主者韩育，绿衣，金甲，执风车。徐州社令雷神主者贾萌，深红衣，金

〔1〕《道法会元》卷一二二，《道藏》第29册，第584、585页。

甲，执铁瓶，吹火。扬州社令雷神主者邹混，绯衣，金甲，执斧。荆州社令雷神主者张像，锦衣，金甲，执斧。豫州社令雷神主者张杞，白衣，金甲，执钻。梁州社令雷神主者张谦，黑衣，金甲，执水车。流火凶星大神阎世冲，朱发，天丁冠，赤面，怒容，朱衣朱履，乘九头丹凤，仗剑。白虎凶星大神丁文仲，黑发，天丁冠，白面，怒容，皂绰袍，白汗袴，皂履，骑白虎，右手执铁槌，左手执钻。^{〔1〕}

太乙雷祖大帝，帝冠，九章玄服，执玉圭，面赤枣色，恶相，诸天帝阙、三界所发之雷，并听掬制，不可犯也。慈悲普度天尊，天尊冠，青服，天人相，如救苦天尊之威仪，凡劫数改更，分野灾伤，亢旱太极，兵革四兴，兆民死伤，皆当奏告此帝，同掌法圣后解之。辅化太平轰天五雷天尊，帝冠，九章朱服，执圭，面相红黄，浩霄、丹霄、神霄、九霄皆属所掌，而发号施令，四时风雨雷电，霜雪露雹，皆此帝行下，诸天三界，五雷玉府，雷霆诸司，并听此帝号令。白玉龟台夜光金真祖母慈后治世元君，如元天大圣后相，素衣，老容，慈悲，常善救物，专解亢旱兆民灾伤，兵革四兴之事，与青阳同行，凡行法人一切急难，首当告之。太乙碧玉内院太一天帝，帝冠，禄服，居碧玉内宫，如元始貌，主风雨不常之事，一应天下神龙，并属此帝统摄号召。东方轰天震门雷帝，青玉冕旒，青衣，玉圭，天人相。南方赤天火光震煞雷帝，青玉冕旒，朱衣，玉圭，火星相。西方大晴坤伏雷帝，青玉冕旒，白衣，玉圭，天人相。北方倒天翻海雷帝，青玉冕旒，玄衣，玉圭，天蓬相。中央黄天崩烈雷帝，青玉冕旒，黄衣，玉圭，天罡相。太玄一煞真君，面青，如天蓬状，卷云星冠，皂服，执大斧。都天太乙威德主雷真君，主霹雳，天人相，卷云星冠，朱服，手执天书，上出金光。都天震灵霹雳辉烈真君，主晴，面赤枣相，如佑圣，卷云星冠，绿服，执霹雳真符。都天白煞摧令雨部真君，主雨，面白，天人相，卷云星冠，白服，执扬枝、水瓶。都天火光震灵真君，主晴，面粉红，灵官冠，朱服，手执弹丸。东方主雷元命真君，主破庙击树，天人相，上清冠，青服，玉圭。南方主雷火轮真君，主晴，天人相，上清冠，绛服，玉圭。西方主雷金华真君，主捉鬼，天人相，上清冠，紫服，玉圭。北方主雷水灵真君，主斩龙蛇蛟蜃，天人相，上清冠，玄衣，玉圭。九天采访使，主九天事，天人相，上清冠，青服，玉圭。九天希夷丈人，主难治邪鬼，天人相，上清冠服。都天霹雳大火天蝎毒日星帅暄容，雷祖冠，上有乌，红衣带，仗剑，皂履，天人相，领御灵拥日精兵十万众。都天霹雳木德高林煞放星帅星妈，雷冠，上有猪，青衣带，双手执桃子，擘破，上有雷

〔1〕《道法会元》卷·二五，《道藏》第29册，第603、604页。

气出，领本部御灵发生精兵十万众。都天霹雳火德执摩引煞星帅民秀，雷冠，上有火驴，红衣带，执火炽，恶相，领御灵霹雳驱火精兵十万众。都天霹雳大火天蝎毒日星帅暄容，雷祖冠，上有乌，红衣带，仗剑，皂履，天人相，领御灵，拥日精兵十万众。都天霹雳金德白煞号敢星帅，雷冠，上有雉，白衣，女人相，手抱琵琶，朱弦，领御灵霹雳运水精兵十万众。都天霹雳水德黑毒翻波星帅，雷冠，上有猿，女人相，手持簿，领本部御灵霹雳大运水精兵十万众。都天霹雳黄发飞烈号浑星帅申仲，雷冠，上有牛，老人相，手执降魔杵，或执锡杖，黄衣，领御灵霹雳穿地精兵十万众。都天霹雳罗林目瞰河魁星帅陈只，雷冠，上有蛇，恶相，执幢，红衣带，领御灵霹雳撼山精兵十万众。都天霹雳神尾游访计门星帅天坐，雷冠，上有龙，恶相，执豹尾长枪，绿衣，领御灵兴气精兵十万众。都天霹雳都游紫气号门星帅渊计，道士冠，紫衣，手执金书，天人相，领御灵霹雳度命精兵十万众。都天霹雳岁字烈按黑气星帅萧卜，披发，白道衣，仗剑，跣足，恶相，领御灵霹雳摧魔精兵十万众。

五福真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，青衣，执雷珠。君基真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，青衣，天人相，执雷楔。臣基真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，红衣，执雷钺。民基真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，红衣，执雷环。小游真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，粉红衣，须胡，恶相，执戟。大游真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，粉红衣，执戈矛。天乙真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，黄衣，执金枪。地乙真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，黄衣，仗金剑。直符真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，玄衣，须胡，恶相，执羽书。太乙真君，卷云冠，方心曲领，下有胁势，朱履，玄衣，须胡，恶相，执羽书。

都天飞翼雷公大将军闾世冲，四头八臂，赤身，赤衣，八臂各有执，色脚下火蛇，二手双钺斧，一手弓箭，一手铁杖，一手火铃，一手铁索，一手印，一手剑。东方总雷大元帅，天冠，仙带，青衣，甲在袍下，总执雷符。南方都天火车大元帅，天冠，仙带，赤衣，甲在袍下，踏火车。西方白虎火令大元帅，天冠，仙带，白衣，甲在袍下，执五色转光旗。北方壬癸黑煞大元帅，天冠，仙带，皂衣，甲在袍下，执雷槌。五方统雷大元帅，通天冠，飘火相，赤色衣，执镜。东方坤灵使者邓子文，金兜鍪，金甲，执铁简。西方玄阳使者朱巨光，金兜鍪，金甲，执双刀。南方火铃使者宋无忌，金兜鍪，金甲，执火铃，出火焰。北方雕鹏使者丁奇，金兜鍪，金甲，执雕鹏。九天斩蛟使者赵烘，天丁冠，素衣，执剑。威光都力主帅龙质，金

冠,红衣,鬼面,执火瓶。吊金平毒奔星主帅汪道言,金冠,白衣,鬼面,执枪。八煞执月噉雷主帅邓玉成,天冠,紫衣,有八目,执雷印。太乙阳雷霹雳大震将军刘裴,通天冠,红衣带,背负霹雳。九天飞噉日直、飞林毒煞使者膺岂,交脚幞头,锦抹额,一赤衣,一白衣,执枪。东方木德摧林使者严崖,交脚幞头,青抹额,青衣,执大斧。西方金雷摧磕使者刘政,交脚幞头,白抹额,白衣,执大石。南方火雷火车使者吴卓,交脚幞头,红抹额,红衣,执火铃。北方水雷倒海使者袁清龄,交脚幞头,皂抹额,皂衣,执水瓶。中央土雷黄气使者阮隆,交脚幞头,黄抹额,黄衣,执戟。起罡将军熊立,金甲,交脚幞头,仗剑,恶相。发罡将军赵元,金甲,交脚幞头,仗剑,恶相。建罡将军卢信,金甲,交脚幞头,仗剑,恶相。太阳闭日将军邓化,披发,鬼面,红衣,摧日轮。霹雳倒提使者祈夷,鬼面,黑衣,双手握拳。玄甲摧党使者黎希元,披发,戒额,口吐黑气,手执金书。遁戌交飞天甲使者李,披发,戒额,口吐气,执雷戈。九天奔煞究日擎天使者徐基,交脚幞头,红抹额,青衣仙带,一手托日,一手执月。九天掌善簿直判官朱雄,朱衣,铁帽,执雷簿。九天掌恶簿直判官金烈,朱衣,铁帽,执雷簿。九天喝令使者江思,交脚幞头,黑衣,执黄旗,上有令字。九天摄电摄龙使者周齐,交脚幞头,黄抹额,白衣,执电印二个。九天奇杀黄头使者卢翹,交脚幞头,紫抹额,黄衣执铁鞭。九天摧符破庙击树使者朱,天丁冠,红衣,执大斧。九天露雹使者马计,天丁冠,黄衣,叉手。九天风雹使者宋祈元,天丁冠,红衣,叉手。九天雨雹使者陈华夫,天丁冠,皂衣,叉手。九天执雷叫天使者黄天佑,金冠,黄衣,执小斧。九天行雨摧令使者孟显,金冠,皂衣,雷公形,执锡杖、盂。九天睁目将军万安,金甲,三目,四手,各有执色。九夭折木使者田元宗,面青,发红,执大斧。九天莫错使者侈通,天丁冠,黄衣,仗剑。魁星斩鬼使者王天佑,天丁冠,鬼面,裹黄包巾,束带,绿靴,执斧。天计主斗玄灵五雷使者严广,鬼面,虎头,獠牙,头上虎皮,红袍,铁甲,束带,绿靴,一手枪,一手火轮。都烈河魁使者柳章卿,天丁相,三牙须,头盔,铁甲,绿靴,仗剑。天毒小游大煞使者李道明,鬼面,红发,披头,绿花袍,金束带,绿靴,双手仗剑。威天持罗使者苏峻,面黑,红发,铁冠,白花袍,金带,绿靴,双刀。悬煞烈斗使者吴,面黑,红发,黄包巾,眼红,铁掩心甲,白花袍,束带。都天飞煞铁毒霹雳使者赵公明,红鬼面,三眼,黑发,披头,金甲,红袍,束带,皂靴,四手,执帝锤、剑、火车、铁斧。面东南召之。九天奔星听命使者李仲清,金冠,红衣,一边善相,一边恶相。五雷都督判官辛汉臣,绿衣,铁帽,执笔簿。九天驱火霹雳使者田朴,雷公相,青衣,手抛下霹雳。太乙六府大帅,并飙火相,通

天冠，皂衣，黄缘绿带，朱履，执霹雳瓶。太清都总管赵雄，通天冠，朱衣，绿带，皂履，执大斧。〔1〕

北极五灵老君遐明，玄冠，羽服，焕然如望日轮，中有玉帝彷彿，左右侍从玉女。天罡大圣，身長百丈，素罗衣，披发，左手掐诀叉腰，右手执剑，跣足丁立，面紫色，三目，中目光明照耀天地，顶中出气两条，一青一白，青白中复出青赤气，如丝弥布天地。统兵主帅混元一气都统大将王煜，顶通天冠，皂帻，金甲，皂衣，手执弓箭、戟。统兵四目老翁雷霆杀伐大将陶元帅，老人相，四目，执拄杖。左有黄判官，紫公服，金花，恶相，仗剑。右有雷使者，黄衣黄巾，绿吊敦靴，玉带。天蓬大将骆芮，即北斗第一贪狼星，四面八臂，执斧钺、弓箭、剑戟、印铎，领兵万众，神光赫奕，震惊天地。九天杀童大将缪骥，即北斗第八星，青衣大袖，弁冠，执戟，领兵万众，御制风颠百怪恶鬼。五丁都司大将闾汉，即黄巾紫衣大神，左手托山，右手叉腰，领兵千百万众，时游人间，收擒虎狼五颠之鬼。高刁北翁神将起渊，玄布缠头，皂衣大袖，左执金钟，右执玉锤，领兵万众，制御五瘟疫疔之鬼。七政八灵大将盖闾，即斗中真人星，飞仙衣，芙蓉冠仗剑，领兵万众，卫护世人。太上皓凶神将，即唐、葛、周三元将军，领兵三十万，驱逐邪魅，收摄山精阵亡之鬼。长颅巨兽大将皮燧，即四天门王、四海龙王，人面鸟嘴，头有一角虎，手执锤，龙足，领兵万众，收摄山精邪魅，制伏蛇毒虫之鬼。手把帝鍾力士，即五岳四渎河海大神，领兵万众，能禁坛护法，及令利市和合。素臬三神大将乐桀，即三天大魔王八景大神，有二千人素骑，常在空气中听人间善恶，赏善罚恶，断除虚耗之鬼。威剑神王大将卢殚，青衣大袖弁冠，口吐青气，左执剑，右执牌，领兵制徘徊客亡野死、依草附木百怪之鬼。火铃帝君，九旒冠，容貌紫赤色，绛衣，跨火龙，乘火云。火铃将军，金甲，兜鍪，掷流金火铃。护尺神王，通天冠，绛衣，手结伏魔印。收精捕魅大将军，通天冠，黑帻，皂衣，金甲，执弓矢。鍾师将军，金甲，兜鍪，皂衣，青缘，持枪。宝耀将军：银甲，兜鍪，绛衣，青缘，持刀。资宝将军：铁甲，兜鍪，黄衣，皂缘，持骨朵。伯拒将军，金甲，兜鍪，素衣，皂缘，持枪。兵侯将军，金甲，兜鍪，素衣，皂缘，秉刀。虎头将军魏元，金甲，黄衣，持枪，戴帽。绝义神王，朱帻，绯衣，持钺。飞鹰大将凌天英，金甲，兜鍪，上逮鹰，青衣，左手擎金鹰，右手仗剑，面赤，薄胡须，大眼方口。走犬大将费箴英，兜鍪，白衣白帻，黑面，大眼，左手持戈戟，右手牵犬，金形若龙。子日直符，鼠头冠，黑衣，执枪。丑

〔1〕《道法会元》卷一三三，《道藏》第29册，第649—657页。

日直符，牛头冠，黄衣，执枪。寅日直符，虎头冠，青衣，执矛。卯日直符，兔头冠，青衣，执矛。辰日直符，龙头冠，黄衣，执矛。巳日直符，蛇头冠，赤衣，执戟有拂。午日直符，马头冠，赤衣，执戟。未日直符，羊头冠，黄衣，执戟。申日直符，猴头冠，白衣，执枪。酉日直符，鸡头冠，白衣，执枪。戌日直符，狗头冠，黄衣，执枪。亥日直符，猪头冠，黑衣，执枪。六甲神将，青帻，头盔，金甲，仗剑。六丁神将：赤帻，头盔，金甲，仗剑。〔1〕

阳明贪狼星君，九晨玉冠，青羽绯裳，执斗中玄图。阴精巨门星君，玄精玉冠，玄羽绯裳，执五色羽节。真人禄存星君，飞华宝冠，青羽绯裳，执斗中青录。玄冥文曲星君，玉华宝冠，丹锦绯裳，执元灵之节。丹元廉贞星君，七宝飞天冠，白锦绯裳，执青气之录。北极武曲星君，飞精华冠，紫锦绯裳，执斗中玉策。天关破军星君，九玄宝冠，九色锦裳，执挥神之策。洞明外辅星君，飞精玄冠，九色凤衣，手执火铃。隐光内弼星君，飞天宝冠，九龙之衣，手执帝章。〔2〕

神霄宝炼太乙祖母元君祝存，乃月孛星君化现，红发，獠牙，身出红火光，裸体，跣足，手执如意。华山处士希夷真人陈抟，头戴清冠，青法服，足穿朱履。太极上相通玄真人刘浩然，顶道冠，三须，高颊，着褐道衣。中天枢相伏魔真人许志高，顶七皇冠，肥白，面长，薄髭须，皂缘紫道衣，穿履。披云敕赐清隐真人杨耕常，戴道冠，面白微笑，三须，着青衲头。以后披发，跣足。都雷总管太乙元君李清夫，女人相，铁冠，青氅衣，皂鞋，黄裙，左手雷函，右手仗剑。变相则三目，赤面朱发，扫天碧衣，皂缘红裙，朱履，左手仗剑，右手握雷局。火府主将威光掌令总监大神丘青，枣青赤色，颧骨严，大面，三角眼，三牙须，项帽，内掩心甲，外皂团凤花袍，开襟看带，肩有黄结带两条，皂履。震雷霹雳行令大神王成之，戴朝天冠，美貌，凤眼，三牙须，如孙真人状，柘红袍，碧玉带，皂靴。散云飞雾令大神陈一言，顶牛耳唐帽，白面，大耳目，腮边有须，柘红袍，带上有小黄结，纓缠定垂下，叉手统袖，皂履。运风变化青雷大神李德用，顶皂帽，美貌，似灵官状，红袍掩心甲，绿靴，手执铁棒铁砖。诛魔杀鬼馘伐大神孔明辉，顶牛耳唐帽，美貌，腮下有须，紫袍，束带，皂靴，捧玉历。火雷伐恶大神崔实，顶牛耳唐帽，面白，垂角眼，尖鼻，婆子相，青黄色掩心甲，绿袍，上红团花裹肚，垂带，左手托火轮，右手执铁鞭，皂靴。水雷洞耀诛伐大神周明静，顶无耳唐帽，赤面，天神相，

〔1〕《道法会元》卷一五六，《道藏》第29册，第824—828页。

〔2〕《道法会元》卷一七二，《道藏》第30册，第112页。

或裹吕仙巾，悬两带，尖鼻，两腮起，无髭须，青袍，肩上有黄飞带，执水火镜，足穿朱履。电光普照飞火大神纪茂卿，顶牛耳帽，赤枣色，粗眉大眼，上牙嵌下唇，连腮须胡，紫袍，绿带，又垂黄带，统袖，足穿皂履。驱雷致雨黑雷大神刘道明，翻顶牛耳帽，赤黑面，三角眼，露两齿，上唇无须，连腮胡，淡红袍，上有团花锦抱肚，带四条在上下，中有一条，左手掐已文，右手仗剑，皂靴。飞雷急促主律大神林庆，牛耳帽，面白，眉遮过目，老人相，紫袍，统袖，执铁鞭，皂靴。玄省直符驱雷大神白伸，短帽，横骨，面红，白色，金髻，有须，白袍掩心甲，鹿皮护膊腿裙，挈铁锤，或叉手，白靴。三天持奏使者谢佑，交脚幞头，赤面，圆眼，三牙须，掩心甲，红花袍，虎皮腿裙，叉手，佩家书，黄袋，足穿皂靴。此元帅后身香火在南剑州，宋朝封灵惠将军。

东方雷公朱靖，鹄头，青丝，发垂耳，黑体，褐青锦花袍，绯袴，青裙，叉手，县铁方杖。西方雷公刘汉祥，黄牛相，黑袍掩心甲，皂汗袴，绯袴，左手持砧，右手执斧，跣足。或人相，黑发，白面，交脚帽，金甲，飞带，白靴。南方雷公朱德茂，赤马相，红袍，虎皮掩心，汗袴绯袴，左手雷斧，右手金锤，赤脚。或执瓢，出雷火，穿皂靴。北方雷公张永公，白赤狗相，白发，垂耳，有须，青袍，绯袴，叉手，执双斧，跣足。中央雷公杨元升，如神农相，豹皮掩心，鸦皮汗袴青，黄袍，叉手当心，披发，赤脚。或执鞭，花裙，皂靴。雷公大神孟胜，猪貌，青黑色，顶牛耳帽，皂衣，紫袍，白袴，捧雷簿，皂靴，似判官状。电母大神黄法彰，颜如四五旬妇人，面无皱，紫包巾，耳环，青道服，两手袖中出电光，似冯夷相。风伯大神马雀，紫黑色查皱鬼面，眼大，口开，鼻阔两孔，戴两层冠，青抹额，内黄衣，外紫袍，风袋，右手五指，开袋口，青抱肚，黄看带，白袴，褐靴。雨师大神陈元度，美貌慈颜，端严，戴冠，披紫服，方符珂佩前结，项上有拥带，左擎青碧壶，右手持杨枝，类紫气星状。移云掩日四丁大神丁文广、丁文义、丁文通、丁文莹，鰲头鰲甲，人身，手足肉甲，迸出金光，仗剑，乘云，各骑黄龙，立四方听令。开坛听令四大神将：高刀，牛耳幞头，青袍，金甲，莲子面，三角眼，黑色卷须，合口，皂靴，执雷函；陶嗣，四方面，凤眼，五牙须，赤面，兜鍪金甲，腰带符，手执剑；崔亮，大眼，枣色面，曲脚幞头，黄抹额，金甲，飞带，皂靴，执铁斧；赵公明，面黑色，须胡，穿皂靴，金甲，皂袍，手执铁鞭。^{〔1〕}

天医八卦洞神五雷大法主帅庞灵，青面，蓝身，鹰嘴，手足龙爪，红袍红裙，

〔1〕《道法会元》卷一八八，《道藏》第30册，第190、192页。

仙带,左手斗印,右手仗剑,乘青龙,云气从之。天医八卦洞神五雷大法副帅刘通,黑面,黑身,鹰嘴,手足龙爪,皂袍青裙,仙带,左手雷局,右手执雷锤,乘白虎,风声从之。天医八卦洞神五雷大法主坛陶公济,青面,青身,鹰嘴,手足龙爪,皂袍红裙,仙带,双执雷锤,作奋力挥打之势,火焰从之。〔1〕

金火天丁火铃妙帅昭应真君张忠,翠发,天丁冠,美眉,玉色,满月相,赤帻,红锦团凤金花袍,红锦抱肚,绿风带,金锁子甲,玉束带,朱履,遍身流火,左执金钟,右仗火剑,乘火鸾火凤,或骑火龙,或飞步太空。火铃童子,绿鬓,颓髻,绯衣大袖,绿裳,朱履,左剑,右铃,内有六小铃。火铃女兵:顶四角花皮笠,绯袍,金甲,汗穹,绿吊敦,手执戈戟,翊卫天丁。〔2〕

天罡大圣合明如意星君紫庭真人,紫棠色,三目,中天日常闭不开,前戴天丁冠,后发蓬松,后面黑气迸天,光芒贯斗,红发须,身穿素罗袍,右手仗剑,剑尖有火气,左手垂,跣足,天目气赤,左目气青,右目气白,常现杓前。〔3〕其阴日(乙、丁、己、辛、癸,此五日属阴)真形如斗星状,披绀发,赤枣面,三目,穿素罗仙衣,红长裙,朱履,丁立,足踏烈焰,飞天火轮,左手斗印,右手仗三昧火剑,挺身万丈,立冲天烈焰火光中。阳日(甲、丙、戊、庚、壬,此五日属阳)真形如大力鬼王相,三头,九目,赤枣红面,冲天发,天丁冠,绯袍,金甲,黄裙,飞带,六臂,执斧戟、弓箭、帝钟、印索等物,身长万丈,足踏冲天烈焰火轮,冲天烈焰火光中,天上地下,六合周廻,皆飞烈火,如佛教密宗秽迹金刚像。〔4〕

北极断恩无义大将军陈胜,蓬头,披发,黄抹额,赤面,怒相,金甲,皂袍,黑靴,左手执御杖一条,右手执双铁棒,专拷治不法鬼神。此帅即监临斛食使者,一曰斋持血湖产死符命使者。〔5〕神霄总真黑虎大神刘文显,面赤枣色,戴七星冠,外裹皂纱,笼巾,披金甲,皂袍,手执金锤,半身逆火,有黑虎随后。〔6〕

梵气天皇,人首,蛇身,红发,金眼。阿伽地皇,人首,蛇身,绿发,银眼。斗母紫光金尊圣德天后,三头六臂,两手持弓箭,两手降魔铃杵,遍身雷电,下有金色乌猪七个御辇。玉梵尊天娑罗王,西番人相,红发,金箍,垂缨络,红面,三目,红浑身,左手擎火车,右手执降魔杵,脚青爪,大风带,汗衫,威猛若金刚状。妙

〔1〕《道法会元》卷一九七,《道藏》第30册,第248页。

〔2〕《道法会元》卷一九八,《道藏》第30册,第251页。

〔3〕《道法会元》卷二一一,《道藏》第30册,第325页。

〔4〕《道法会元》卷二一二,《道藏》第30册,第326页。

〔5〕《道法会元》卷二一三,《道藏》第30册,第329页。

〔6〕同上,第330页。

梵尊天伽娄王，西番人相，青发，金箍，垂缨络，白面，三目，左手擎水车，车有波涌出，右手执金钟，青脚三爪。飙火阳神邓天君，红发，青面，三目，尖嘴，肉翅，青浑身，三爪，风带，汗衫，左手雷钻，右手雷锤。都督阴神辛天君，红发，青面，皂帽，绿衣，风带，左手执铁簿，右手火笔，如判官状。飞捷罡神张使者，红发，顶金天丁冠，枣红色面，三目，金睛，尖嘴，风带，汗衫，肉翼，皂袍，青脚，三爪，手执敕召雷神皂旗。〔1〕

太乙月孛雷君朱光，天人相，披发，裸体，黑云掩脐，红履鞋，左手提旱魃头，右手仗剑，骑玉龙。变相：青面，獠牙，绯衣，仗剑，驾熊。〔2〕四目老翁元帅陈齐，白发老人，四目，卷云冠，青羽衣，大袖，黄裙，朱履，执天蓬尺。素臬三神元帅薛天瑞，鹰头，黄包巾，白服，大袖，绣靴，执剑。高刁北翁元帅唐中，肥面，大眼，有须，青包巾，大袖束起向上，禄袍，黄裙抱肚，禄靴，执剑。长卢巨誓元帅宋天辅，大面，金睛，黄包巾，苍服，大袖，褐裙，绣靴，执木棒。〔3〕

正一横天灵官元帅马胜，头顶蹙金罗花帽，身穿红锦鹰花袍，手执金枪、金砖，足踏火轮。〔4〕或三头，九目，六臂，蓝身，两手火铃、火索，两手金枪、金砖，两手斗诀、仗剑，青面，赤须竖，红发，蹙金罗花帽，绯抹额，绛袍，金甲，束带，天带，绿吊敦靴，足踏火轮，白蛇绕轮，中吐火，背负火瓢，火鸦万群，部领十二员副将，乃南方火帝也。荧煌之气结成形，一为天罡大圣，居辰巳之方。一为正一灵官，居于午位。一为朱明大神，居于未宫。〔5〕或青面，獠牙，三目竖，红发，赤须鬓，红袍，风带，头顶旋金帽，白袴，绿靴，右手持金枪，左手托三角金砖，足踏火轮，腰下白蛇一条，口吐火焰，背负火瓢，有火鸦在内。上清朱元帅，讳僧奇，赤面，三眼，白虎兜鍪，黄衣，金甲，右手持铁棒，左手持金砖，绿靴。上清萧元帅，讳天佑，天丁冠，白面，三目，黄衣，执金枪。上清郑元帅，讳良弼、永忠，黄巾，白面，三牙须，白袍，金甲，左手执金刀，右手捉白蛇，绿靴。〔6〕斗中魁神灵官马胜，青面，三眼，天丁冠，红锦袍，金甲，仗剑，足踏火云。白蛇大将马充，朱发，赤面，獠牙，黄包巾，手执双简，跣足。或弓箭，或执枪。提魂摄魄大将田宏，黑面，皂袍，铁甲，曲脚幞头，手执收魂袋。飞捷报应童子军咤利，女相，双髻，青衣，仗

〔1〕《道法会元》卷二一四，《道藏》第30册，第331页。

〔2〕《道法会元》卷二一五，《道藏》第30册，第335页。

〔3〕《道法会元》卷二一七，《道藏》第30册，第344页。

〔4〕《道法会元》卷二二二，《道藏》第30册，第376页。

〔5〕《道法会元》卷二二四，《道藏》第30册，第392页。

〔6〕《道法会元》卷二二五，《道藏》第30册，第401页。

剑。提魂倒降使者梅福,天丁冠,金甲,红袍,持剑。〔1〕

火犀雷府拷附大将朱彦,披发,黑面,怒相,皂袍衬,跣足,右手提铁棒,左手铁索,背负追魂袋,跨黑虎。提魂过海使者沈彦清,黄衫,红面,青结巾,手执红旗,上有敕召雷神四字。或皂靴,执皂旗。〔2〕雷府黑面大神朱彦,黑面,恶貌,环眼,朱发,皂袍,金甲,汗袴,锦吊敦,绿靴,左手提铁索,右手执金锤,或执铁简。〔3〕正一灵官都天陈大年,字辅之。三眼,金睛,眉眼及鬓玉色,朱发,面粉团色,无须,头戴蹙金罗帽,金甲,锦袍,手执金枪,背火瓢,踏火车,下有白蛇,足着紫敦,腰带弓箭,项上有火色气,金光束带。〔4〕

正一玄坛飞虎金轮元帅赵公明,铁色面,圆眼,黑胡须,戴铁幞头,黄抹额,披金甲,皂罩袍,禄靴,右手执二十四节铁鞭,左手执铁索,有黑虎随身。〔5〕或为交脚铁幞头,黄抹额,紫黑面,圆眼白多,长须髯,全身间金铁甲,皂袍,黑吊敦靴,左手执铁索,右手仗铁鞭,圆光火光罩体,黑虎随从。正一那咤金轮大元帅黄元益,三头,披发,赤面,红袍,金甲,禄靴,手执金轮。忠孝威惠显圣王伍子胥,怒容,银头盔,铁甲,紫罩袍,手执大刀,背虎皮袋,中有冷寒气出,绿靴。福顺贤德武烈王白起,怒容,金头盔,金甲,红罩袍,绿靴,执金戟,上有红缨。〔6〕玄坛金轮副元帅黄鼯,天丁冠,金甲,红袍,绿靴,左手指顶金轮,右手执金枪。黑虎大神郭杞,功曹相,执开天斧。五方和合将军贺孟,天丁冠,天人相,白髻,黄袍,紫云靴,手执如意。昭烈侯田太尉苟,白面,笑容,口边黑如意,头戴三山帽,半红半绿,双钱花袍,皂靴,双手执金合。昭信侯田二太尉留,白面,笑容,口边黑如意,头戴三山帽,半黄半紫,锦袍,白靴,左手执银锭,右手垂袖。冲天风火院判官坚,笑容,唐帽,禄袍,皂靴,左手执簿,右手执笔,簿上有如意二字。玄坛帐前符使李吉,符使相,执钺斧。〔7〕

东方丹华神烈上将周良辅,青面,黄发,三目,戴铁兜鍪,铁甲,青衣,执斧,穿靴。南方丹华神威上将吴昌,紫棠色,赤发,四目,戴铁兜鍪,铁甲,红衣,执刀,穿靴,有赤蛇从之。西方丹华火征上将锺彬,白面,青发,戴铁兜鍪,披铁甲,

〔1〕《道法会元》卷二二六,《道藏》第30册,第405页。

〔2〕《道法会元》卷二二七,《道藏》第30册,第413页。

〔3〕《道法会元》卷二二八,《道藏》第30册,第423页。

〔4〕《道法会元》卷二二九,《道藏》第30册,第426页。

〔5〕《道法会元》卷二三二,《道藏》第30册,第446页。

〔6〕《道法会元》卷二三五,《道藏》第30册,第464页。

〔7〕《道法会元》卷二三七,《道藏》第30册,第475、476页。

白衣,执弓矢,穿靴。北方丹华辉烟上将汤仲,黑面,青发,三目,戴铁兜鍪,铁甲,皂衣,右手执火轮,穿靴。佐使西灵左直符使吉元,青鬼面,红发,顶金束发,铁甲,红衣,皂靴,执火枪,有黑犬随后。佐使西灵右直符使张仲,赤鬼面,蓬头,披铁甲,紫衣,黄色靴,执大刀,有白择兽从后。〔1〕

纠罚灵官铁面雷公王善,赤面,红须发,双目火睛,红袍,禄靴,风带,左手火车,右手金鞭,状貌躁恶。〔2〕或赤面,赤发,黄结巾,金甲,红罩袍,禄靴,左手执索,右手执铁鞭,背负虎皮袋,状貌躁恶。〔3〕或面红紫色,黄巾,红袍,金甲,虎须虎睛,禄靴,风带,左手雷局,右手执金鞭。〔4〕

地司猛吏太岁元帅殷郊,丫髻,青面,孩儿相,项带九骷髅,额带一骷髅,髀体,风带,红裙,跣足,右手执黄钺,左手执金钟。〔5〕或青面,青身,金冠,朱发,绯袍,皂缘绞扎腰间,上左手托日,右手托月;下右手钺斧,下左手金钟。项上悬挂十二骷髅,自午方五色云中至。〔6〕显应通灵急促使者蒋锐,青面,朱唇,獠牙,红锦鹰花袍,束带,跣足,两耳金环,执索。〔7〕

金官如意通灵使者潘将军耿忠:青面,红发蓬松向后,红裋衣,绯袍,红飞带,绿吊敦。或跣足,步五色彩云。或蹑草履。左手哨指,右手执铁枪。枪上有青蛇一条缠之,青蛇常在将军前。传文符录疾捷使者许迈真,紫棠面色,曲脚幞头,绿仙带,黄裋衣,红袍,绿靴,左手捧符文,右手执斧,飞走相。监符都捉邪疾捷使者锺思文,红白面,美须,曲脚幞头,绿仙带,红裋衣,绿袍,绿靴,左手捧符文,右手执剑,飞走相。〔8〕

翊灵昭武温太保琼,身長九尺余,青面,青手,獠牙狰狞,裹紫方巾,着鹰花禄袍,金束带,黑吊敦,绿靴,豹皮棍,手执金骨朵,捉祟仗剑。出入左右领四大猛将,统领三千精兵,五百铁骑,乘黑气追风骏马,旗仗。〔9〕或青面,獠牙,红发,赤须眉,金睛,紫方巾,簪琼花,皂袍,铁甲,白汗袴,绿风带,手执铁简,部领

〔1〕《道法会元》卷二三八,《道藏》第30册,第477、478页。

〔2〕《道法会元》卷二四一,《道藏》第30册,第488页。

〔3〕《道法会元》卷二四三,《道藏》第30册,第493页。

〔4〕《道法会元》卷二四四,《道藏》第30册,第494页。

〔5〕《道法会元》卷二四六,《道藏》第30册,第518页。

〔6〕《道法会元》卷二四七,《道藏》第30册,第521页。

〔7〕《道法会元》卷二四八,《道藏》第30册,第5页。

〔8〕《道法会元》卷二四八,《道藏》第30册,第523页。

〔9〕《道法会元》卷二五四,《道藏》第30册,第560页。

火鸦蛮雷、寸人寸马吏兵，专职出幽入冥，祛邪辅正。〔1〕

东平忠靖王张元帅巡，青鬼面，白翻沿毡帽，白袍，玉束带，绿靴，手仗剑。副帅许远：紫黑面，圆眼，花帽，白袍，吊敦，玉束带，绿靴，手执金锤。〔2〕崇宁真君关元帅羽，重枣色面，凤眼，三牙须，长髯，一尺八寸，天青结巾，朝服，玉束带，皂朝靴，执龙头大刀，有赤兔子随，常用喜容，如摄魔怒容，自雷门而至。〔3〕

酆都西台追魂大将军车宝，黄抹额，包巾，淡红袍，虎皮绔，麻鞋，左手握煞文，右手执铁简，腰悬金字朱牌。酆都西台摄魄大将军夏奎，黄抹额，包巾，淡皂袍，角带，麻鞋，左手执铁简，右手捉追魂袋，腰悬朱字金牌。酆都巨天力士追摄行刑元帅孟鄂，赤枣面，团眼，四方口，须胡，紫方巾掩心，铁甲，内青衫，外皂袍，穿靴，短裙，执八角大铁锤。〔4〕西台御史行刑提点大使戴远，将军形状，金甲，皂袍，执枪，兜鍪，绿靴。酆都使者九丑大魔王韩仪，青袍，金甲，金冠，红发，执剑。酆都兵领大将军焦仲卿，三头，六臂，皂衣，金甲，黄巾，手执器仗。酆都兵领大将军曾元善，两目，四臂，皂衣，金甲，黄巾，手执器仗。酆都雷音大神马宗，三头，六臂，蹙金罗帽，执金枪，皂衣，金甲，绿靴。酆都不动尊神宋友卿，蹙金罗帽，手执金戟，皂袍，铁甲，皂靴。酆都追捉大将乌轮、屠义，皂衣，黄巾，执剑。酆都捉鬼将军韦锡，黄巾，青面，皂帔，银甲，金带，麻鞋，赤发，执剑，手架金雕，红毛金睛爪嘴，即飞鹰吏。都缚鬼将军刘，黄巾，青面，皂帔，赤发，银甲，金带，左手执金索，右手执剑，八踏鞋，有金睛猛兽，如狮子，口吐猛火，即走犬吏。酆都枷鬼将军王监，黄巾，青面，皂袍，青发，银甲，青麻鞋，右手执八角金砖，或执枷。酆都拷鬼将军孟鄂，黄巾，青鬼面，赤发，白笠，紫麻鞋，白袍，银甲，手执铁棒。酆都大将军车资，赤发，青面，黄巾，皂衣，银甲，手提大梁压鬼。酆都大将军夏奎，赤发，青鬼面，黄巾，皂衣，铁甲。酆都大将军劣惟直，黄巾，青面，鬼形，皂衣，金甲，执杖。酆都大将军桑通怪，牛头形，执戟，绯袍，虎皮搭膊，威猛可畏，手执麻绳。黑雾大神刘光仲，皂袍，金甲，跣足，仗剑，玉带，散发。酆都功曹使者王安、卢见，红抹额，黄衣，手执金骨朵，如直符状。黑天大神荀公达，皂衣，

〔1〕《道法会元》卷二五五，《道藏》第30册，第568页。

〔2〕《道法会元》卷二五七，《道藏》第30册，第579页。

〔3〕《道法会元》卷二五九，《道藏》第30册，第588页。

〔4〕《道法会元》卷二六一，《道藏》第30册，第598、600页。

金甲，跣足，仗剑，玉带，散发。^{〔1〕}

此外，书中还记载了许多民间祀神活动，如“神霄遣瘟送船仪”、“神霄遣瘟神盘法”、“入房退病法”、“童子附体法”、“收邪禁法”、“酆都禁鬼法”、“保产催生法”、“和合顺官鬼法”、“预禳官横法”、“摄召一秤金”、“普倒蒙法”、“遣瘟秘旨”、“酆都考召法”等。其中“神霄遣瘟送船仪”，即与现代台湾西港等地区民间的“送王船仪式”相当接近。

在神霄遣瘟送船仪式中，有步虚、咒水、洒净、炷香、献茶，“奉请主年新令魔王、太岁尊神、左右三天符使、押瘟太保、主瘟朗公、大伯元帅、行病使者、天符使者、十二年王、十二月将，降赴华筵，受今拜钱。再焚信香，虔诚奉请天瘟地瘟、二十五瘟神君，天瘟地瘟、二十四瘟神君，天瘵地瘵、三十六瘵神君，降赴华船，受今拜钱。次焚信香，虔诚奉请七十二候使者、二十四气圣众，行瘟大判官、表药主事，行猪羊牛马瘟疫使者、疠毒使者、祛灾使者、地分神王、后土里令、风火郎君、麻痘娘娘、苦饮婆婆、发汗判官、乍寒乍热神君、五种咽喉神君、赤眼泻痢神君、呕吐衄血神君、叉心钉腹使者、寒热使者、降赴华船、受今拜钱。次焚信香，虔诚奉请天殃地殃、人殃鬼殃神君，天白虎、地白虎、年白虎、月白虎神君，日白虎、时白虎、六甲旬中白虎神君，五方丧车白虎神君，五方雌雄破射棺墩浴盆神君，三邱五墓神君，日间送怪神、夜间送梦神，依草附叶神，已来灾神、未来灾神，已布毒神、未布毒神，瘟司行化一该王神，降赴华船，受今拜钱。次焚信香，虔诚奉请五方山檀木鬼，四方庙社神祇，金银铜铁之精灵，台橙床炉之古怪，或为牛羊鹅鸭，或为衣物钱财，假公害私，拖钱负债，远年近日，我里他邦，五方冤诅，怨气大神，或自外来，或自内起，或家神勾引，或土地通同，托梦送怪，诸般鬼祟，阵亡枉死，连亲客亡，血河女鬼，为祸鬼神，请上华船，受今拜钱。伏愿香车云马彩仗，风驰惠然。”“茅舟一舫，请迎瘟部众神，出于十字路，头虔以三牲酒礼，敬伸祭送，用保平安。重伸关请，本佩法中诸司官将，地司元帅，本家香火，六神一合，前来棹起阳船阴船，五凤仙船，戮力收起五方为祸瘟邪等鬼，或在男人身前，女人身后，房廊屋角，应干去处，尽行收上画船，各各齐赴华筵，受今辞送。上体好生之德，下矜悔过之诚，挽和气以致祥，转凶殃而作吉。伏愿鉴陈，凡礼束结，身装摆齐，气候王神，呼唤儿郎子弟，收拾葫芦药，跳上画船中，相呼相唤水云乡，载笑载言蓬岛外，和数句临江仙曲，百千余里，举头空唱，一声下水

〔1〕《道法会元》卷二六二，《道藏》第30册，第602、603页。

船歌,三十六湾弹指过。社令城隍,齐断送家神;土地尽随,行逍遥径。返于洛阳城,便是神王安稳处。”〔1〕然后送船下水,焚船送瘟。以上这些记载,均可供民间信仰研究参考,是研究宋元道教之重要资料。

《城北天后宫志》,一卷,清钱塘丁午编辑。天后宫位于杭州城北孩儿巷,故称城北天后宫。志书记载了天后宫的历史沿革、天后传略和胜迹等。志前首录《钦定古今图书集成》、《西湖游览志》和康熙《杭州府志》中有关天后宫的历史记载;次录《福建省志》和《圣迹图志》中的天后本传及封号、祭文等;再录《圣迹图志》中历朝致祭诏诰祭文,历朝封号石刻,并将天后列入春秋祭典的事实;又录农详庆撰《重撰杭州孩儿巷天后宫疏》,历朝所敕匾额,重修天后宫碑记,以及历代祭记诗文。该志是有关天后历史事迹资料的汇编,内容颇为丰富,是研究天后信仰和天后宫的重要资料。〔2〕

《吕祖全书》,三十二卷,清无我子刘体恕汇辑,一行子黄诚恕修订。此书汇辑有关吕洞宾之事迹、神话传说及著作。其资料来源,除《吕祖志》诸书外,主要为乩坛降笔及假托吕祖显化所作。第一卷《吕祖本传》、第二卷《灵应事迹》,为吕洞宾事迹传记,主要在《吕祖志》等前人传说基础上增编而成。第三至第五卷《文集》,多为宋至明渐次积累起来的传说为吕作文章。第六卷《指玄篇》,收入白玉蟾注本,称其“系吕祖亲著”。第七卷《忠诰》,第八卷《孝诰》,多称引宋人事迹,为元以后人所假托造作。第九、十卷《前八品仙经》,第十一卷《后八品仙经》,第十二卷《五品仙经》,第十三至十五卷《清微三品经》,第十六至十八卷《参同契》,第十九卷《圣德诸品经》,第二十卷《金丹直指诸品经》,第二十一卷《醒心经》,第二十二卷《度厄救劫救苦涤氛四神咒》,第二十三卷《雪过修真忏》,第二十四卷《玉枢经赞》,第二十五、二十六卷《葫头集》,第二七、二十八卷《涵三杂咏》和《涵三语录》,以上皆为继明《吕祖志》问世后续增的假托吕洞宾的著作。其中如《涵三杂咏》等皆出自乩笔;《玉枢经赞》等已见《道藏辑要》。第二十九、三十卷《修真传道集》,实即施肩吾《钟吕传道集》,但在吕洞宾言辞前加“吕祖曰”以示尊敬。第三十一卷《敲爻歌、沁园春注解》,收传为吕洞宾所撰《敲爻歌》注一种,明钱道华著;《沁园春》注二种,分别为萧廷之、俞琰著。第三十二卷《吕祖诰》,附柳、葛、王诸仙真诰。考上述诸书,可信者惟《修真传道集》二卷,又《敲

〔1〕《道法会元》卷二二〇,《道藏》第30册,第370、371页。

〔2〕《藏外道书》第20册,第359页。

爻歌》、《沁园春》传世多时，治内丹者多信为吕作，故宋元时代已有人为之作注。此外实皆假托之作，但可据以研究吕洞宾崇拜的演变，及民间吕祖信仰的情况。〔1〕

《广成仪制》，云峰羽客陈仲达校辑。清宣统三年辛亥（1911）成都二仙庵刊刻，民国二年（1913）重刊。原藏青城山古常道观，其中若干卷已缺，由天师洞组织道人抄录配齐。卷帙浩大，共收二百七十五种道书，是目前最为齐全的清代道教科仪汇编。凡三元大会、九皇朝元醮、接王母驾、斗醮、元辰醮、土皇醮等例行醮仪，度人斋、施食仪、寒林斋、十王斋、度亡醮、水陆斋、血湖斋、炼度斋、破九岳斋、拔苦斋、酆都斋、铁罐斋、青玄斋等超度亡魂科范，以及为民间所设的和瘟、禳关、度煞、禳痘、禳蚁、谢火、祀雷、保苗、报恩、放莲灯、破暗燃灯、断索解冤、谢土、祈寿、送太发等祈禳醮仪，一应俱全。该书所收科仪，广泛吸收正一、灵宝、清微诸派科范，但依全真派的风格加以修订。书中不少科仪，为适应民间信仰习俗而制作，如度人斋为民间荐亡常行，故收度人斋仪，加上炼度、破幽、破血湖等，在全书中占有很大比例。至于《保苗迎真接驾全集》等保苗科仪，《祀供虫蝗全集》等禳蝗灾科仪，《禳送度煞》、《遣送白虎》、《禳痘疹》等保育儿童科仪等，也都为适应中国传统农耕社会信仰习俗而设。其中许多科仪活动，带有四川和长江流域地方特色。如《杨泗正朝全集》，系为祭民俗所祀长江神杨泗将军而设。其中有若干种科仪，如《雷霆祷结皇幡全集》、《催结皇幡全集》中以坛上悬幡纠结形状以为占验，《金刀断索解冤亡斋全集》金刀断索的做法，具有非常浓厚的民俗气息。〔2〕

〔1〕《藏外道书》第7册，第51页。

〔2〕《藏外道书》第13册、14册、15册。

民间信仰与道教之关系

道教与民间信仰共生的文化背景

中国的民间信仰与中国的道教，它们有共同的地方，即都是中国古代文化的产儿，其共同的渊源，可以追溯到从原始时代蔓延到秦汉时代的中国人的信仰体系。但在后来的发展中，民间信仰仍然保留着相当浓厚的原始性，而道教则经过多次加工、整饬，发展成具有浓郁东方特色的高级宗教。因此要想了解它们之间的关系，必须要从它们共同的渊源讲起。

一、共同的源头——古代的崇拜体系和巫术活动

中国是几千年的文明古国，与其他古老文明一样，原始的宗教一度成为全体成员共同的文化创造和文化资源。各类在今天看来是奇形怪状的信仰对象，种种简单的今天看来有些荒诞的与信仰对象沟通的方法（主要是巫术），在当时却是与人们的生活紧密结合在一起的。最早并没有专职的巫师，更没有制度化宗教。由氏族向部落再向国家演变过程中，出现了专职的巫师。由于原始的宗教与世俗权力相结合，主持原始的祭祀和其他相关活动成为一种特权，慢慢集中在少数氏族贵族手里，或者也可以说，一部分巫师本身成了氏族贵族。到了文明时代，原始宗教演化为国家宗教。这一过程经历了相当漫长的时间，追溯这一过程不是本书的任务，这里只谈一下周朝的情况。这不仅是到了周朝才文献足征，而且周代的崇拜体系中有许多内容影响到了后代，尽管那些影响可能以片断和模糊的影子存在于后世。

周朝在礼典中对于祭祀的对象和专职的主持人作了具体的规定，其崇拜体系相当完整。

在《周礼》的记载中，人们所祭礼的对象有天神、地祇、人鬼、物魅。这几种

崇拜对象,并不是在周代突然冒出,而都有自己形成发展的漫长历史。为了说明中国的民间信仰与道教的同根性,有必要对它们的来历作一些交待。

(一) 神秘世界的最早成员——物魅

在《周礼》的安排中,物魅的地位最低。物魅即百物化成的精灵,后世比较习惯地称之为精怪。他在周代的崇拜体系中处于最底层,但我们如果将目光移至原始时代,便可以看到这种百物的精魅,却是中国古代神秘世界的元老。他是鬼神观念的初型,在他之中,或在他的基础上,后来才分离出、升华出各类人鬼和神祇。所以讨论中国古代崇拜体系,须得从这物魅或曰精怪说起。他所形成和演变的过程,已经埋藏在历史的尘灰中,须得探赜索隐方能重显其一鳞半爪。

传说黄帝时代,曾有一种《白泽精怪图》出现,原因是黄帝获得一只会说话的神兽——白泽,它说了各种精怪名称和形状,共有万余种,黄帝将之记录下来,便成了《白泽精怪图》。传说后起,当不得史实。不过从禹时九鼎上的神仍是“百物”的情形,复征之新石器时代的考古发现,可以断定,原始时代,“精怪”成群,在某一时期汇集成一个系统是完全可能的。它的汇编者不一定是黄帝,中国人常将许多远古发明创造置于黄帝名下,只是表示一种文化上的寻根与认同,这里讨论的物魅或曰精怪的起源而言,其根源在黄帝之前。

那么这物魅是怎么来的?

19世纪70年代,英国的人类学家泰勒曾提出万物有灵论,他认为宗教产生以前,原始人对影子、回声,尤其是梦魇现象的感受,以为人有两个实体,一为躯体,一为灵体。他们把灵体的观念移至自然界,于是笃信自然界的万物无一不附有灵体。这便是万物的有灵论,它是原始时代的宗教感情的最初显现,后代的一切信仰、迷信无不导源于此。但他的观点,曾受到其他一些人类学家的反对。主要是从人类学的调查发现,世界上尚有一些民族,没有形成灵魂的观念,但已有巫术,已有对自然物具有人类的某些品格的观念。有的人还提出“前万物有灵论”与之对立。其实,泰勒说“万物有灵”在原始时代是存在的,而且其影响直达于当代。物魅或曰精怪,就是万物有灵论的表现。问题是,万物有灵论本身是历史的产物。就是说,它并不是我们的初民固有的观念,而是在社会和人类思维发展到一定的程度才产生的。其关键是灵魂观念的出现。而在灵魂观念出现以前,原始人就有将自然物拟人化或曰人格化的现象,它才是物魅或曰万物有灵的历史的也是逻辑的起点。

这种将自然物人格化——即将自然物看成与人一样会说话会行事,有好恶,简言之,人能的一切,自然物也皆能——西方的不少人类学家,都曾指出过在一些未开化人群的思维和实践,普遍存在着。由于中国汉族进入文明时代较早,所以今天很难再寻得其迹,而在一部分少数民族的神话中,还保留着一些痕迹。纳西族的《创世纪》说:“很古很古的时候,天地还是浑沌不分的时代,‘男神石’‘女神石’会唱歌的时代、树木会走路的时代、石裂缝会说话的时代……”这里所说的内容在今人看是荒谬的故事,不是自然历史的真实,但却是纳西族观念史的一种回忆:“很早很早”的时候,他们祖先们心目中的树、石、裂缝都是与人一样会唱歌、会说话、会走路的。

将自然物人格化的倾向,若要问其缘由,须得从人类进化史、大脑和语言的发展史上加以探讨,限于篇幅,这里不再详说。只是要指出一点:它是人类历史上普遍有过的现象,中华民族当然也不例外。自然物拟人化,是物魅观念的最初源头,也可以说是其观念形成的预备阶段。然而,在这一阶段,这些能说话的自然物尚以直接外观形态的面目呈现在人的意识中,它们还不具备物魅具有的变化莫测的特点。

中国人头脑中的精怪,不仅有自然物做它的原形,而且本身具有灵性,可以变化莫测。它可以说是自然物中的精灵。这是人们将灵魂的观念赋予自然物的结果。因此,它的前提是人类本身产生灵魂观念。只有灵魂观念产生之后,泰勒说的万物有灵论才会出现。

那么,这一灵魂观念是在什么时候出现的呢?对此,很不容易回答。世界各民族社会发展的速度不一,灵魂观念的产生,不可能是同步的,当中国的汉族早已将灵魂观念产生的历程留在尘封的历史中时,20世纪末21世纪初,某些人类学家还发现少数尚无明确灵魂观念的民族。中国的考古发现,在大约一万八千年前的山顶洞人,死后有随葬物品,其中有燧石器的石珠,穿孔兽牙等装饰品,而且尸骨上布有赤铁矿的粉粒。历史学家据此推测,他们可能有了原始的宗教观念。据了解,一些近代仍处于原始社会阶段的民族、部落中,有的认为红色代表鲜血,是生命的来源和灵魂的寄生所,因此,这阶段的人们可能有了灵魂观念。赤色的铁矿粉,是为了死后灵魂仍有所寄托。山顶洞人,处于母系氏族阶段,汉族离开这一阶段已很遥远,要了解早期的灵魂观念,主要参考我国少数民族的资料,同时借鉴国外人类学的成果。

灵魂观念的产生,与人的梦境有直接关系。国外大量人类学的资料证明了

这一点,我国少数民族如景颇族、佤族、傈僳族的观念也都证明了这点。比如,傈僳族,“他们认为人具有肉体 and 灵魂两种本质,人之肉体从母体出世就附着灵魂,证实灵魂之存在是梦境,人在梦中一切所见所闻,所作所为都是灵魂的活动。人死只是肉体之死,而灵魂是不死的。人死之后,如死者是儿童,其灵魂到蓝坪之车司拉加德地方去,成人之灵魂则去到蓝坪一山上之大森林中(该地名尼司尼难么,亦称红、黑土地方),病者‘失魂’后请尼扒招魂,其解释就是向尼司尼难么、车司拉加德等到地去招。”〔1〕以梦境去“证实”灵魂,说明他们最初从梦中感受到灵魂,并将之当成确切的事实肯定下来,在其集体意识中又将其当成可以证明灵魂存在的真理。

同时,灵魂观念的产生,也与古人对自己的身影的性质不清楚有关。不少原始氏族部落的情况都说明了这一点。列维·布留尔在《原始思维》中曾引用过一些例子。比如,“很难确切地说出菲吉人是怎样想像人的不死部分的实质□这个词有下面的意义,它与作为后缀的代词连用表示精神,如□,它与单个的物主代词连用则表示幻影或灵,□表示影子,从物生代词是后缀这一事实中我们可以推测:精神被认为是像人的手膀那样与人的身体紧密相连的,而灵魂则是什么可以分开的东西”。〔2〕魂是影子的观念,在中国历史上曾经普遍存在,而在一部分少数民族中,目前仍有遗存。比如蓝坪怒族”若柔人的语言中,称人的灵魂为“腊拢”,它同人的影子有密切的关系。认为人的灵魂不止一个,当不同角度的光源照射在人的身上时,出现几种阴影,也就是人有几个灵魂的证明,一般都忌讳有意识地踩踏人的影子。

总的来说,在中国人的头脑中,人的灵魂是可以离开人的肉体但又居住在肉体内的精神性的实体,它像影子般地若隐若现。从人类思维的发展来看,灵魂观念的产生,是原始居民思维能力的巨大进步。因为从这时起,人们开始觉察到了精神活动的特殊性,开始对这种特殊性进行思考。人们的精神世界,是比身体的生物构造远为复杂的东西,当灵魂观念产生以前,人们对自己为什么有生命为什么能思考都还浑浑噩噩,不知道反思,甚至没有觉察到是个问题。而灵魂观念的产生则是对这种混沌无知状态的初次打破。

随着人们对自己的灵性开始觉察,同时也将这种灵性推广到了其他自然

〔1〕《中国原始宗教资料丛编》,上海人民出版社1993年版,第722页。

〔2〕(法)列维·布留尔:《原始思维》,丁由译,商务印书馆1981年版,第80页。

物,于是产生了万物有灵的观念。这是前面提到的将自然物的人格化、拟人化的发展。

有了灵性,变幻莫测,于是其“物”便成了魅成了精,物魅方正式登上中国人观念史的舞台。而经过漫长的发展,物魅跟着中国先民的步伐进入了原始时代。它们是迄今为止仍然在许多中国人中信仰着的各类自然物变成的精怪、神灵如树神、狐大仙、蛇精等的直接源头。一般地说,在宗教学和人类学上,将这种对自然物的崇拜,称为自然崇拜。物魅是中国古代自然崇拜的表现。

(二) 鬼的原义和人鬼系统的出现

在古代的崇拜体系中,人鬼无疑占有十分重要的地位。依照后来人的解释,鬼就是“归”,即回到了大地,到了与生前不同的世界。那归去的自然不是人的肉体,而是灵魂。据《礼记·祭法》说,大凡生于天地之间的,都有命。万物死亡称为“折”,而人死去叫“鬼”。似乎鬼是人死后的专名。其实并不见得。鬼的原义并不专指人鬼,而是泛指百物的精魅,就是前面提到的精怪。

据章太炎先生所说,鬼字上部:“𧈧”,系猛兽之头,声与老精物“魅”近。即是说,最初,它是指某种猛兽变成的精怪。鬼与夔同音,本来当是一物,都是指怪兽,以后才孳乳为专指人的灵魂所变的鬼物。^{〔1〕}这一推测,我们认为是可信的。我国少数民族的宝贵资料直接或间接地印证了章太炎的观点。

比如独龙族所认为的鬼,是一种似猴、浑身长毛、生性凶残的精怪,只是它们能看见人,人却看不见它们,经常受到它们的侵害,鬼和人的灵魂“阿细”的观念在逻辑上是并列的,没有隶属关系。^{〔2〕}彝族的传说,也反映了在观念的历史上,先有精怪的观念,后才出现鬼的观念。凉山彝族传说,鬼的祖先叫兹兹宜乍。宜乍原是一只灰白的獐子。^{〔3〕}在这则传说中鬼的祖先是动物精怪,曾经变成美女嫁人,由于和她结婚的人对之起了疑心,妖精才被杀死,现出了原形,一些人吃了她的肉,也变成了鬼。

纳西族的观念中,也是以各种蛇、虫、猪、鸟的形象来设想鬼怪,而且认为鬼怪并非人的灵魂所变,而是另有来源,系恶神依古丁那作法变出的黑蛋中孵化出来。从他们的东巴经描述看,这些鬼怪原先都是自然界的精灵;至少是其中只有一部分由人的灵魂变的,其余则是精灵。《中国原始宗教资料·纳西族卷》

〔1〕《文始》卷二。

〔2〕参见《中国原始宗教资料丛编》,上海人民出版社1993年版,第621页。

〔3〕马学良等编著:《彝族文化史》,上海人民出版社1989年版,第201页。

列纳西族主要鬼怪四十二种,这些鬼怪除了少数几个如吊死鬼、殉情鬼稍有人形外,其余皆为动物精怪之形。可以断定,纳西族的鬼怪观念,原来并不系于人的灵魂,而另有形成渠道。其主要渠道就是从对动物(包括虫、蛇、鸟、兽)的畏惧而来,它们最初是动物为原形的精怪。至于人的灵魂,只有部分地被列入鬼的世界。

以上引了三个少数民族的资料,说明在原始时代,人们所说的“鬼”或相当于鬼的概念,其最初的内涵是各种怕人的精怪。假如我们相信各民族的观念发展有着共同的规律,其发展轨迹大致相近,那么,我们便应当承认章太炎先生的观点是站得住脚的。周人的典籍对鬼神作了比较明确的逻辑界定,将无所凭依的亡魂称之为鬼。但是在汉族的典籍中,鬼的内涵原为精怪的演变历程,也还是有蛛丝马迹可寻。

以精怪的形象来设想人鬼,在《山海经》中尚可以找到个别实例。《海内西经》提到有一位被上帝惩罚杀死的貳负,当是人鬼一类。但《海内北经》又说:“貳负神在其(鬼国)东,其为物,人面蛇身。”古人常神鬼不分,其神人面蛇身,则犹带精怪之形,这是以精怪设想人鬼。

春秋时,犹有将厉鬼设想成猛兽之形。桓公十八年,齐侯先使公子彭生杀鲁侯,又杀彭生以谢鲁。庄公八年,冬十二月,齐侯在打猎时,见到一头大猪,从者说:“那是公子彭生呀!”〔1〕杜预《集解》说,公见大猪而从者见彭生,“皆妖鬼”。这是人死而为厉,而当时人们以豕当厉鬼的一例,它们的形成,盖都是古来沿袭的以兽怪为鬼的思维习惯。明白这一点是很重要的,后世人们想象鬼的形象,尤其是横死之鬼(厉鬼),往往是青面獠牙,便是从这一久远的原型中定格的。

现在要问,为什么人们会用精怪的形象来想象人鬼?人鬼何以长久地混在自然崇拜之中没能独立出来呢?

我们认为,这与图腾有关。

“图腾”原出印第安语,义为“他的亲族”。印第安人将某种动物视为自己的祖先加以崇拜,这就称为图腾。研究证明,图腾崇拜曾经遍及各民族的原始时代,而崇拜物既有动物,也有植物,甚而有无生物。大量的文献和调查证明,图腾制度在中国各民族中普遍存在,不少民族中现在有子遗。比如华夏族中黄帝

〔1〕 参见《春秋左氏传·庄公八年》。

部落是龙图腾,商人自称“玄鸟生商”,以燕为图腾,少数民族中彝族以虎为图腾,羌族以羊为图腾,瑶、畬等民族以犬为图腾,藏族的神话传说中则表现出他们曾以猴为图腾等。

图腾崇拜,发生在人们不知道生殖奥秘的母系氏族时代,人们只知其母不知其父,便到其他生物或无生物中寻找祖宗。在图腾崇拜中,祖先的形象,是以动、植物或自然物的面貌出现,或者以半人半兽的形象出现的。这是长期以来以动物形象想象人鬼的重要原因。图腾与一般的精灵,在地位上、人们的感情上,是有区别的。但是就它将自然物设想成有灵性的,并且可以参与到人的生活中来这一点看,它们又是一致的。

尽管最初的鬼,主要不是指人死后生活在另一个世界中的灵魂,不过在以后的发展中,则渐渐变成了人鬼的专名。这一点,可能官方的礼典规定要明确一些,而民间在使用“鬼”这一概念时,常常混杂了各种害人的精怪和人鬼。即使到了汉以后,民间的巫师和道士拥有的《百鬼录》,所记的也有大量的精怪在内。这且不管它,单说对人鬼的祭祀,开始时主要是自己的祖先,其历史的起点也十分久远。古代文献上提到的炎帝、黄帝都可以追溯到距今约5 000年以前。除了历史文献上的记载以外,在辽宁省牛河梁红山文化“女神庙”出土的女神头塑像,则给我们提供了实物的证据。1983年,在该地出土了一座古代的庙址遗迹,其中有泥塑女像。年代大约在距今5 000年至5 500年。专家认为,“女神头像形象逼真,仪态庄静,女神庙又与积石冢紧密联系,因此女神可以推测为是该群体的实有祖先塑像,属于祖先崇拜”。〔1〕至于各有四百年至八百年统治历史的夏商周三代,人鬼主要是祖先神在祭礼中的位置就更重要了。有关夏代情况的文献较少,但从《史记·夏本纪》中对夏朝王的姓名世系的记载看,夏人一定对自己先王立有专祠进行祭祀。到了商朝,对先王的祭祀就更经常了。周朝的制度,对王、诸侯、大夫和庶人所享受的祭祀标准有严格的规定。《礼记·祭法》说,天下有了王之后,分封土地,建立国家确定国都建造城邑,于是设立庙和坛、埴,不过根据亲疏其所立的数量有多少之别。王可以为其祖先立七座庙,加上一坛、一埴,分别称为考庙、王考庙、皇考庙、显考庙、祖考庙。每月祭一次。更远(七代以前)的王称作“祧”,祧有二座,去掉祧的资格,可以有坛,立坛的资格去掉后,还可以有。待到连埴也取消了,那么这一先王便成为“鬼”。诸侯立

〔1〕《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》,中国社会科学出版社1996年版,第157页。

五庙，一坛，一埤；大夫立三庙，二坛。其他的士、官师也有相应的庙。庙、坛、埤都被取消，相应的灵魂也便成了鬼。至于庶人，本来没有立庙的资格，死后便是鬼。^{〔1〕}大致说来，凡是有资格享受立庙或坛、埤的资格的，其神主都能在其中受祭，这些待遇都取消了，只有做一般的“鬼”了。而上面提到的能受到祭祀的只是人口中的极少数，所以，在中国人的祭祀系统中，主要对象是鬼。

除了自己的祖先外，还有一些贤人、功臣、烈士等，因为其特殊的贡献，也受到朝廷或社会上一般人士的普遍崇拜。《礼记·祭法》说，圣王制定祭祀的原则是，凡以其方法教导民众的，便祭祀他；因勤劳办事而死的，便祭祀他；以自己的功劳安定国家的，便祭祀他；能抵御大灾的，便祭祀他；能排除大患的，便祭祀他。周的祖先弃教民耕种，所以被奉为“后稷”加以祭祀，舜勤于国事而死于苍梧之野，大禹能治水，周武王以武功解除民众的灾难，等等，都受到后世的祭祀。这种对祭祀对象确立的原则，一直影响到后世。

（三）天神与地祇的庞大队伍

神的观念，通常要比鬼产生得晚一点，我国的少数民族中，就有一些只信鬼而尚未形成神的观念，盖神为神秘世界等级最高者。神的观念的发展，经过多个阶段，最初的神，宗教学上称为物神，乃是对某种具体的自然物行膜拜祭祀，所谓物神，即我们说的精怪、物魅。不过一般说来，进入文明时代后，古人逐步将作祟的精灵称为魅，以后沿袭演变，形成妖魅的概念，而将与自己亲近的如图腾以及佑护自己的奉为神，各氏族、部落往往都有自己的保护神，直至国家产生，才有国家的神祀，它们往往被列入祀典。然而，在夏朝初期，犹是神魅不分，或曰以神称魅。据说，夏朝时曾铸有九个大鼎，上面镌刻着各方国的“百物”，目的是要让他们了解各地的“神奸”（鬼神怪异之物），而其神，仍包括魑魅魍魉之类。^{〔2〕}由物神演化而来的神，其形象往往没有脱离其物之象。在神的观念史上，由于氏族部落的融合，以及人们对自己的理解程度由低及高，不少神经历了多重动、植物形象的复合，以及由自然物的形象向人的形象过渡的过程，这样便产生了各种动植物和人的形象并合的神。因此，古代的不少神，也被设想成精怪的形象。其中，有些是图腾崇拜的影响造成的，也有的是从精怪直接转化而来的。而据我们前面的分析，图腾是人们认做祖先的动植物及其他自然物，具

〔1〕 参见《礼记·祭法》。

〔2〕 参见《左传·宣公三年》王孙满语：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅魍魉，莫能逢之，用能协于上下天休。”

有灵性,从形象上看,它们与精怪可以说是亲兄弟。按周人习惯,天上的神灵称天神,地上的神灵称地示,示即祇。故后世常神祇连称,通指各类神灵。

在浙江等地的良渚文化中出土有玉琮,据说是祭地的礼器,一般是外方内圆。外壁上常饰有动物(多为兽,亦有鸟)纹。良渚文化约处于新石器时代,距今约5 000年至6 000年。江苏常州寺墩两个良渚文化墓葬中出土的三十三件玉琮,三十二件表面有兽面纹,以凸棱构成嘴眼和鼻子;上海青浦福泉山良渚文化遗址中五件玉琮也有兽面纹,其中三件四角刻有飞鸟。兽面纹是什么?根据我们对九鼎内容的分析,可以肯定它是“物”之一种。其形必为当时人所奉之“神”。那么它是什么神呢?联系到琮的用途,为礼地之器,极有可能乃是地神形象。福泉山玉琮中有两件在兽面纹所在平面的四角刻有四只飞鸟,形象地表现了鸟在大地上空飞翔的情景,此鸟亦非凡鸟,而是某种可致“地天通”的神物。以动物精怪形象做无生命的地神,系原始时代思维比较质朴的表现。盖“神”或精怪,都是可以活动的。而在原始人的头脑中,“活动”须得凭某种直观的形象,这种形象现成的便是动物之形。故无生命之物及植物之魅、精或神,多以动物形象出现。这一点几乎是世界的通例,西方人类学、神话学揭示甚多。如英国人弗雷泽《金枝》中记欧洲人的“谷精”皆以各种走兽及飞鸟充之,中国古代的树神,也具动物形象,秦人所祀的“大特”,即化为牛身的梓树神。直到晋代和南北朝,《抱朴子》、《玄中记》诸书尚有千岁树为青羊,万岁梓树为青牛一类记述。这些观念的源头都要深入到原始时代。玉琮以兽面像表示地神正是其表现之一。当然,古人的精魅形象,可以是多重物象叠加拼合的,也可以稍加凝炼抽象,如此玉琮上的兽形有“面”无身,植物神以动物当之,也不妨在动物形象上加上某些植物的标志。

从玉琮到九鼎,再到商周时代的青铜器,经常有动物纹饰,其初义乃是以物魅或精怪奉为神灵,或曰以精魅之形设想神祇。关于最高神天或帝的观念,它们在中国古代最早是什么时候出现的,不易考证,大致可以推断,原始社会的晚期神的观念已经出现,到了文明时代则得到了强化。从文献上看,从夏代起,中国人已经有了人格神的天的概念。古书中提到,“夏后氏禘黄帝而郊鲧”,是祭天礼,是说夏朝时祭天礼中的对象是黄帝,而他们的祖先鲧则受到郊祭的大礼。战国时期的屈原在《天问》中提到“启棘宾商,《九辩》、《九歌》”,宋代的朱熹(1130—1200)认为棘是梦字之误,商是天字之误,因为在篆文中它们字形相近,这句的意思是说启(禹的儿子)梦见自己上天,得到了上帝的乐章《九辩》

和《九歌》。^{〔1〕} 如果此说确切,那么夏代的人们相信可以用各种方法(这儿是通过梦境)与上帝打交道。到了商朝,上帝的作用就更显突出了。有学者认为,最初的“帝”字,像花蒂,暗示着他是人类种子的根蒂,所以上帝既是最高的神,又是始祖神。从甲骨文看,当时的人们每有大事,如筑城邑、用兵打仗、灾害发生后的应对措施等,都认为需通过占卜来探索上帝的旨意。在商、周时期,又都相信地上的统治权来自于上天,称为“天命”,而地上的最高统治者称为“天子”。而各类天象、气候都有天神管理,王室或诸侯国的各类巫师,都担负着对不同的天神进行祭祀或从事有关巫术的职责。

由最高的天神——帝统领,加上地祇,即地上的神,成员已经非常之多,大凡天上的日月星辰,发生在大地上方的风雨雷电,地上的山岳河流,都有专神管理,构成一支浩浩荡荡的队伍。加上人鬼和各种各样的物魅,古代的神鬼世界杂而多端,数量庞大。

(四) 古代崇拜体系在秦汉时期的延续

上面提及的这几类崇拜对象以及与他们相感通的各类巫术都一直保留到了秦汉时代,有的还留存到更晚的时代。而且在他们的基础上形成了制度化宗教道教,其散落在社会上的部分则又构成了民间信仰的很大一部分。我们说,古代的崇拜体系是道教和民间信仰最深远的渊源,而秦汉时从朝廷到民间保留着的各类崇拜和信仰,则是道教的直接基础,也是后来民间信仰演化的起点。

秦汉时期皇室都有祀典,规定了皇帝祭祀天神地祇的某些特权。秦代原有四方天帝的专祠,后来汉高祖刘邦又加上北帝,成为五方帝的系统。秦始皇和汉武帝都曾登泰山封禅,虽然主要为了通仙,但同时也是对皇家祭祀特权的炫耀。

同时,秦汉时期也保留了对物魅即精怪的信仰,自然崇拜在社会上非常盛行。仅以官方认可的情形说,就有一些显著的例子。传说,秦文公时得到一块奇石,便设立专祠祭祀,称作陈宝——陈仓地方得到的宝物。其神来时光辉如流星,停在祠上,则像雄鸡,山上的野鸡(又称雉,因刘邦皇后名吕雉,所以司马迁《史记》中改称野鸡)都跟着叫,其实其神原形就是雉,雌者称宝夫人,雄者称叶君。秦又祭“大特”,其形为牛,实为树神。古人相信树老能变神,也就是平常说的树精,其形或为羊,或为牛。陈宝和大特都在秦始皇统一中国后保留了下

〔1〕 朱熹:《楚辞集注》卷三。

来。汉初的张良，原是韩国的公子，年轻时在下邳一座桥上遇见一位老父传授谋略，后来辅助刘邦得了天下。而那位老父，原来是一块黄石，看来这位黄石公是典型的精怪。司马迁认真地将这件事写在《史记·留侯世家》里，而且评论说：“学者多言无鬼神，然言有物。”意思说学者中许多人不相信有鬼神，但是相信有物魅也就是精怪。看来对物魅的信仰一直保留在汉人的记忆里。

对祖先的崇拜盛行于官私，就更不用说了。

同时，秦汉时期从朝廷到民间，普遍相信巫术。官方信巫的情况，在《史记》的《封禅书》中有明确的记载，尤其提到汉武帝时南方的巫师大行其道。在西汉大儒董仲舒的《春秋繁露》中，我们还可以看到他记下的求雨仪式，那是活灵活现的巫师作法。民间则有对各类灵物的信仰和巫术。仅从近数十年出土的文物看，秦汉时人普遍信术数，信巫医。比如 1975 年在湖北省云梦县睡虎地、1986 年在甘肃天水放马滩都出土了秦代的竹简《日书》。《日书》，类似于我们今天看到的黄历，主要记载按日期选择做事的吉日良时，避免凶时。其中也有当时人们信仰的各类精灵鬼怪的名号，以及相应的制伏、禳解的方法。《日书》是人们经常要查阅参考的，从它们的出土，可以清楚地看到秦时人们的信仰状态。1973 年，在湖南长沙的马王堆，出土了大量珍贵的西汉制帛书，其中《五十二病方》、《杂禁方》，都生动地记述了当时人们信巫医、信巫术的习俗。比如《五十二病方》中记载的治疣（该书写作“尤”）的方法中，有用旧扫帚扫疣的巫术，边扫边念咒：“今日月晦，骚（扫）尤（疣）北。”扫两个七次（按：七和三、五、六、九等数字在中国人中具有特定的神秘含义，七为北斗星数，用这一数字具有某种想象的厌胜即镇服对象的功能），然后将旧扫帚扔进井中，也有用土块磨疣等其他的方法，磨时要念咒；另又用禹步加念咒治疗秃发等症的。其中最有趣的是对付漆的办法，很可能是用巫术治化学中毒（生漆中毒）的例子。方法是先对之吐口水，叫三声，然后念咒：“天帝下若，以漆弓矢，今若为下民疢。涂若以豕矢。”意思是讲，天帝让你下到人间，是漆弓箭的，现在你却害老百姓生头疮，我用猪粪来涂你！再用鞋底去擦几下。这种做法，将咒语、模拟的打击等巫术方法都用上了，是典型的中国式的模拟巫术，直到现在仍可以在民间巫术中见到，也可以在一种更具规范、更加程式化的道教的法术中见到。

秦汉时期，有些巫术著作以黄帝的名义流传。东汉时的应劭《风俗通义》谈到除夕画桃人、垂苇茭（后世桃符和门神的前身）的习俗时，便引“黄帝书”，说那书上载，上古时有神荼、郁垒兄弟二人善于捉鬼，常在度朔山的大桃树下查阅百

鬼,无理害人的,用苇索缚了去喂虎。以后民间便仿效之,在门上以桃梗(即桃人)抵御凶气。“黄帝书”的原貌已不得而知,但是它应当是与《山海经》差不多的巫师手册。黄帝在汉代威望极高,用他的名义写下这类书,对于提高巫术的社会威望,无疑影响极大。

秦汉时从朝廷到民间的鬼神崇拜和巫术、方术,内容相当丰富,上面说的仅是其中一部分,从这一部分中可想见当时社会上和民众头脑中,充满着对鬼神和其他神秘事物的观念,而与这些神秘事物打交道的巫术则渗透在民众生活的诸多方面。这些都直接地影响了道教与后世的民间信仰。

民间信仰与道教长期共存,除了它们的源头相同,非常重要的一点,还在于它们在中国文化中,有着共同的思想基础。

这种思想基础的形成,与中国人信仰世界的特殊发展历程有关,也与中国人普遍认同的以气论为底色的泛神论思想有关。

先说中国宗教发展的特殊道路。

中国的宗教有过从原始宗教向文明时代过渡、由散漫的多神信仰向最高神为中心的信仰转变的过程。但是,与从多神信仰最终走向一神教不同,中国的宗教却是由多神信仰转成有主神的多神崇拜。有主神,意味着信仰的体系有一个核心或者说有一个总领,不同于原始宗教中的散漫无序;在主神下仍保留多神信仰,则意味着在信仰领域里无法定于一尊,从而具有极大的容纳性。这里的重要原因,是中国进入文明时代以后,宗教的发展基本上是“维新”式而非“革命”式的,前者是以容纳旧传统而丰富以新特征的方式,后者则是以一种宗教代替另一种,斩断传统并新铸传统为特征的。

要说明这一点,可以从夏代的“九鼎”说起。

九鼎,传说为夏朝统治者所铸。它从夏传商又传周,成为王朝礼器中的重物,也是国家权力的象征。战国时楚子曾向周大夫问鼎之轻重。这正是欲取周而代之以的政治野心的显露。故周定王的大夫王孙满答他一句“周德虽衰,天命未改,鼎之轻重,未可问也”。也就是劝楚子死了问鼎之心。至于鼎的特别之处,据王孙满说:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。魑魅魍魉,莫能逢之,用能协于上下以承天休。”由此看来,九鼎成为国家的象征,当来源于两种情况:一是它是“贡金九牧”(九州之牧贡金)铸成的,象征着九州朝贡宾服;二是它刻着“远方图物”,即四方献来的图画山川奇异之物。据杜预解释,这主要是“图鬼神百物之

形,使民逆备之”。显而易见,那上面刻画的是各方民间祭祀、崇拜或者要规避的神灵鬼怪。唯有王廷才有指导规范全国信仰民俗的资格。这样,各地献上的图物便升格为礼典,各地民间信仰获得了王室的认可。夏朝是我国第一个进入文明时代后的王朝,也是家天下的开始,后来在商人中出现的至上神——“帝”的观念其时虽已形成,却还没有取得在商人中的那样意志极为难以捉摸、却又决定着人间一切的地位,作为王室的神权,主要是将各地原始宗教或曰信仰习俗中的内容笼而统之搜罗在一起。

夏的开创者禹,是家喻户晓的治水英雄。治水成功,使他成为政治领袖,同时也是精神上的领导权的执掌者,就是说,他也是一位巫师或巫师的领袖。后世的不少神话传说都曲折地表现了这一点。春秋末战国初的墨翟说:“禹致孝乎鬼神。”是虔诚奉事鬼神的楷模,所以崇尚质朴的墨家,要效法禹的榜样,大谈天志、明鬼之道。春秋时又传说禹治水时召应龙帮忙,又镇压了无支祁。唐代李公佐的《戎幕闲谈》云:

禹理水,三至桐柏山,惊风走雷,石号木鸣,五伯拥川,天老肃兵,功不能兴。禹怒,召集百灵,授命夔龙,桐柏等山君长稽首请命。禹因囚鸿蒙氏、章商氏、兜卢氏、犁娄氏,乃获淮涡水神,名无支祁。善应对言语,辨江淮之浅深,原隰之远近。形若猿猴,缩鼻高额,青躯白首,金目雪牙,颈伸百尺,力逾九象,搏击腾踔疾奔,轻利倏忽,闻视不可久。禹授之童律,不能制;授之乌木由,不能制;授之庚辰,能制。鸱脾桓胡、木魅水灵、山妖石怪,奔号聚绕,以数千载,庚辰以戟逐去。颈锁大索,鼻穿金铃,徙淮阴龟山之足下,脾淮水永安流注海也。

此神话后起。不过,将之系于禹也非偶然,因为禹曾经是一位有影响的巫师,是可以与精鬼相通乃至可以支配它们的人物。先秦时尚有一些巫法与大禹有关。比如巫师行法时有禹步,镇压精鬼用禹符,这是由禹在古代宗教史上的特殊地位所决定的。

因此,九鼎上铸精怪,是将对信仰的指导收归国家的象征。各地民众信仰的诸方鬼怪精灵,都进入了国家的礼典。

九鼎上画的东西为“百物”,此间所谓“物”,实即精怪。司马迁《史记·留侯世家》:“学者多言无鬼神,然言有物。”司马贞《史记索隐》:“物谓精怪及药物

也。”太史公此处是对张良遇黄石公故事的评论。关于“物”的字义，依《史记索隐》，主要指精怪和药物。药物，大约是从方士寻仙药的活动引入的。然而黄石公原形为黄石，化身为老人授张良兵法谋略，与药物毫不相关。故太史公此处说的“物”乃指精怪而言。九鼎的“百物”，与后面的“螭魅魍魉，莫能逢之”相参照，“物”亦指精怪而言。禹铸九鼎，是进入文明时代以后，明确地由国家出面，肯定了精怪的存在。不过，这精怪泛称“百物”。在当时的宗教生活中，似乎百物便是一切神秘界的神、鬼、精怪的代表或共名。九鼎后遗失，《九鼎记》这本书魏晋时方见提到，是不是真的符合九鼎的实际尚有些疑问，况且这部分后来也散佚了。现在所见的商周青铜礼器上，常有各种纹饰，其中有若干是描摹精怪或精怪的变形的，比较常见的有螭纹、夔纹和饕餮纹等。它们应当就是九鼎纹饰的遗制。

“螭”在商周青铜器上出现的频率很高。这一纹饰在信仰上的含义尚不完全清楚。但对它的身份，却可考定为传说中的一种精灵。《说文》：“螭，若龙而黄。北方谓之地螭。从虫，离声。”段玉裁注：“《南都赋》曰：‘惮夔龙，怖蛟螭。’李注引《说文》‘蛟螭若龙而黄’。按李注蛟字误衍。左思《蜀都赋》：‘或藏蛟螭。’刘注云：‘蛟螭，水神也。一曰雌龙，一曰龙子。’似亦谓蛟螭为一物。然《上林赋》：‘蛟龙赤螭。’文颖曰：‘龙子为螭。’张揖曰：‘赤螭，雌龙也。’皆刘说所本。张、左之赋皆不谓蛟螭一物也。许谓离为山神，螭为若龙而黄，与诸家说异。司马相如曰赤螭。扬雄《解嘲》曰：‘翠虬绛螭之将登乎天’，不谓其色黄矣。”段氏注泛征诸家之说，解释不全一致，但大家都肯定，螭为一种神物，像龙，却非龙，与蛟同类。广义地说，它也是龙属中的一种。依《蜀都赋》刘注，蛟螭为“水神”，实即水中的精灵。又其字从离，离，为山神，兽形。怀疑“离”原是对某种精魅的通称，原义是兽形的神灵，但以之称水中神灵，则添“虫”旁，设想成似龙之状。故离、螭有时相假。杜预注《左传》“螭魅魍魉”云：“螭，山神，兽形。”此螭与《说文》“离”正相通。又因“离”属于鬼物，故俗又作“魑”，字从鬼。现在已习以为常。据此，螭似龙，住在水中，在古人的头脑中，它属精魅一类。

夔，是一足的怪物。《国语·鲁语》记孔子言曰：“木石之怪曰夔、罔两。”韦昭注：“夔，一足。越人谓之山繇（音‘骚’，或作‘臊’），富阳有之，人面猴身，能言。或云‘独足’”。按韦昭注将夔与山臊视为一物，根据大约仅在“独足”。在青铜纹饰中，它状似龙蛇之身，大约早期也被视作龙属的精怪。至于饕餮，在青铜器上出现的频率最高。大凡鼎、簋、勺、尊等各种与饮食有关的器具上，都有

它的踪迹。它的初形，是一凶兽，似虎，状又如牛。看来是多种凶猛动物的意象复合而成的。这精怪是以贪吃人著称的。

《吕氏春秋·先识》：“周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身，以言其报更也。”报更，即报偿，后世多称为报应。说的是一种食人的怪兽，贪吃人吞得太快却害死了自己。将它铸在鼎上，含有训诫后人的意义。关于饕餮，另有一种传说。《左传·文公十八年》：“缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮，天下之民以比三凶，谓之饕餮。”下文又说，舜将它和其他三凶“投诸四裔，以御魑魅”，则似乎它本身就是一种凶猛的使其他精怪害怕的怪物。人与精怪在此混淆不清了。

这些精怪铸在鼎器上，是否具有《吕氏春秋》所说的那种道德的训诫功能，看来有些问题。古人在鼎上铸这些名堂，主要还是承夏铸九鼎，使百姓们对精怪“不逢不若”的遗意，寄托某种信仰的心态。这些精怪，有些是要加以镇压的，如老虎嘴中含着的虺便是。在人们熟知的神荼、郁垒的神话中，干了坏事的恶鬼被用来喂老虎，盖“虎者阳物，百兽之长，能击鸷牲食魑魅者也”（《后汉书·礼仪志》，刘昭注）。另外有些精怪，则早已被列入驱赶坏精怪的行列。比如那饕餮，有“以御魑魅”的本事。与它同列在“四凶”中的穷奇，在大雉中是“食蛊”的神兽。古人画上这些，有辟凶、祈祥的含意，最低限度，也起着一种告诫人们随时提防精怪侵袭的宗教教育的功能。

夏代的国家宗教与政权相统一，但其宗教的内涵却又在很大程度上保留了包容各臣服的方国和地域信仰，只是当他们被刻在象征政权的大鼎上的时候，所代表的已经不是原产地的特权，而是王权的威严。

商代出现了“帝”的观念。帝，是商从夏继承下来的一个观念，但与夏不同的是，他的地位已大大提升了。帝，在商人那里，是始祖神，又是至上神。它的出现是地上的政权强大在天上的反映。而地上的政权合法性，却又采取了神赋的形式：地上的最高统治者被称为天子，政权的确立，不仅靠武力的征讨，而且由帝的意志绘上了光环。商代夏，在宗教上仍是继承为主。对于从原始时代即开始出现某些巫术，商代也大量地继承下来，其中开国之王成汤暴晒自己以祷雨的事迹一再被后人当成美谈，其间的巫术属性则引发了宗教学家的注意，许地山在关于须爪发的迷信与民俗的著作中作了论述。

周代商，是中国历史上的大事。这是一次典型的以战争结束暴政、夺取天下的事件，但意识形态的论证，说是“天命维新”，上帝“改厥元子”，将统治权交

给了新选的天子周文王周武王。周人不但继承了商人的“帝”和其他的信仰神灵包括各类自然崇拜、人鬼崇拜的内容,而且进一步将它们系统化了。

《周礼·春官·家宗人》说,家宗人的职责,是掌家祭祀之礼,祭祀致福。“以冬至日,致天神人鬼,以夏至日,致地祇物魑,以袷国之凶荒,民之礼丧。”唐孔颖达《周礼正义》引郑康成、贾氏、服氏义对物魑一辞加以阐释。大略云:郑康成曰:天人阳也,地物阴也。阳气升而祭鬼、神,阴气升而祭地祇物魑,所以顺其人与物也。百物之神曰魑。《春秋传》曰:魑魍魎魍。贾氏曰:“《左传》宣三年服氏注曰:螭,山神,兽形;魑,怪物;魍魎,木石之怪。文公十八年注:螭,山神,兽形。或曰如虎而啖虎;或曰魑人面兽身而四足,好感人,山林异气所生,为人害。贾服义与郑异。郑以螭魑为一物,故云百物之神。”这么看来,物魑,就是魑魅魍魎一类怪物,也就是九鼎上的“百物”。不过,其地位已大不如前。这魑,后世通作魅。

家宗人所掌的神祀,并非主要神祀。总管祭祀之职的,为大宗伯。“大宗伯之职,掌建邦之天神、人鬼、地示之礼”。其主要内容,在祀天神方面,是“以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰,以𤟎燎祀司中、司命、风师、雨师。”人鬼之祀的主要内容,是祭享先王。而在祭地祇方面,“以血祭祭社稷、五祀、五岳,以狸沈祭山林川泽,以𩇛辜祭四方百物”(见《周礼·春官宗伯、大宗伯》)。“百物”之祭,是附于地祇的。𩇛辜,即磔牲,指将牲畜剥开祭祀神灵。“百物”原系各类精怪,祭祀的方法使用鲜血肉食,正是顺着其本性而施行。家宗人掌的神比较小,详细划分,有天神、人鬼、地祇和物魅四种,但物魅之祀,依大宗伯所掌,可以包容在地祇之中。家宗人主持的祭祀中尽管将之列为一类,但仍放在地祇之下,和地祇一起享祭。依照阴阳观念,天、人属阳,所以放在阳气初升的冬至日祭祀,地祇、物魅属阴,所以放在阴气方滋的夏至日祭祀。故总的说来,在周的礼典中精怪和天神、地祇、人鬼有了明确的划分。但是,他们是被安排在以上帝为主要神灵的有序的系统中,谁也消灭不了谁;即使上帝也不能完全代替其他的鬼神。

总之,从原始时代进入文明时代,在文明时代的几代王朝更替的时候,都没有过彻底的宗教改革,而是继承前一时代内容,并稍加整饬,将多神崇拜的传统保存了下来。

夏商周合称三代,是中国文明时代开始之后近一千八百年间相继占据统治地位的三个朝代,他们的宗教政策,也奠定了历代王朝宗教政策的基调。

后世的皇朝会面临制度化的宗教,但一般并不完全地支持一种宗教而灭掉另一宗教,所以在中国经常出现多元宗教并存的局面。而对于前朝官方祭典中范围广泛的崇拜体系,也大多数在新朝的礼典中予以保留。至于民间,就更不会因改朝换代而完全改变原有神灵和崇拜的礼仪、术数,最多是增加一些新元素。

这种发展的样式,有利于民间信仰的发展,也有利于道教这样的有主神的多神信仰的发展。

民间信仰与道教的长期共存,在共存中又相互交流,除了中国整个宗教发展的历史特点之外,还因为中国人有非常浓厚的泛神论思想。

《史记·留侯世家》,记张良遇黄石公事,甚为神奇,司马迁评论说:“学者多言无鬼神,但言有物,至如留侯所见老父予书,亦可怪矣。”老父赠书给张良,使他学成《太公书》中的奇谋辅助刘邦得天下,那老父,竟然是一块黄石,“可怪”之处确实难言,这便是“有物”的一个事实依据。所谓“物”,司马贞《史记索隐》:“物谓精怪及药物也。”但依《留侯世家》所载事件看,此物与药毫不相干,仅指化为老翁的黄石一类精怪而言。按今天的观点看来,鬼神与精怪都是神秘世界的成员,然而司马迁的评论却将二者析而言之。所谓“学者”,当然指当时的一些学问家。学问家们对精怪的这种普遍肯定的态度是怎么形成的?我们要追溯一下中国古代哲学理论的某些特征。

沿着上述以精气释鬼神的思维轨迹,可以朝两个方向探究:一是强调鬼神的存在而保留对鬼神的神秘观念;二是强调鬼神并不神秘,它们只是物质世界中“气”的功能(良能)。司马迁引用当时“学者”之言,正是企图否定有在物质世界以外的神秘的“鬼神”,而肯定“精气为物”的真实性。

本来,以气或精气解释鬼神,是要给它们的“情状”包括神、鬼、精怪、妖物作出一个统一的解释,在汉代却出现了承认有精怪而否认有鬼神的观点。太史公所述,是一种表现,持此观点的另一个典型便是东汉著名的学者王充。

王充高举“疾虚妄”的旗帜,坚决反对有鬼论,也反对当时流行的神仙之说。然而诚如钱锺书先生所说:“充虽勿信神仙,而信妖怪,其《论死》、《纪妖》、《订鬼》诸篇所持无鬼论,亦即有妖精论。”(钱锺书:《管锥编》第四册,中华书局1979年版,第1254页)王充在《订鬼》中列举各种理由驳斥人死为鬼之说,但又认为:“鬼者,老物之精也,物之老者,其精为人,亦有未老,性能变化,像人之形。”“天地之间,有鬼之物……或谓之鬼,或谓之凶,或谓之魅,或谓之魑,皆生

存实有，非虚无象类之也。”对于人们临死时“见鬼”，他解释说：“一曰人且吉凶，妖祥先见。人之且死见百怪。鬼在百怪之中，故妖怪之动，像人之形，或像人之声为应。故其妖动不离人形，天地之间，妖怪非一。言有妖，声有妖，文有妖。或妖气像人之形，或人含气为妖。像人之形，诸所见鬼是也。人含气为妖，巫之类是也。是以实巫之辞，无所因据。其吉凶自从口出，若童之谣矣。童谣口自言，巫辞意自出。口自言，意自出，则其为人，与声气自立，音声自发，同一实也。”这么一来，在王充的学说中出现一个很大的矛盾：虚妄的能祸福人的天神是不存在的，人死后变鬼是没有的，但却有精怪存在。神秘世界中的重要成员仍然得以保留，与司马迁说的“多言无鬼神，但言有物”，似是一脉相承。

精怪观念与中国古代哲学、古代无神论的这种纠缠，影响十分深远。其一，它取得了某种以精气论为外观的哲理，在人们头脑中积淀更深。其二，它常常成为中国古代无神论者难以逾越的局限。比如南朝齐、梁时代反对佛教神不灭论最杰出的理论家、《神灭论》的作者范缜也还保留一点妖怪存在的尾巴。所以钱锺书评论《神灭论》云：“‘妖怪茫茫，或存或亡……有人焉，有鬼焉，幽明之别也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，则未之知也’；观此可知缜非‘不信鬼’，特不信人死为‘鬼’耳。《墨子·明鬼》：‘有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者’；缜所谓‘妖怪或存’、‘有鬼’，即相传之天神、地祇、物妖，而人死之浮魂沉魄不与焉。”（钱锺书：《管锥编》第四册，第1422页。钱先生此说是否完全正确，尚可以讨论。但这种观念在历史上有很深远的影响，是个事实。）宋代朱熹，是反对侈谈鬼神的。他的出发点，当然是其天理论，但也吸收了历史上的精气论。然而这样一来，他又使自己陷于精怪论。《朱文公集》卷五二十七日过毛山铺，壁间题诗者皆言有毛女洞，在山绝顶，问之驿吏，云：“狐魅所为耳！”因作此诗：“人言毛女住青冥，散发吹箫夜夜声；却是邮童知端的，向侬说是野狐精。”他是坚持人死之后，魂气或一时不散，但终究要散尽的。清代的有鬼论者批判无鬼论，总拿宋儒开刀，而朱熹乃是“宋儒”的最大代表。然而这位朱夫子，却是相信有野狐精的。这种泛神论的思想，正是民间信仰的最牢固的思想基础。既然连木石都可以成神，那么“举头三尺有神明”简直就不需要论证了。

泛神论的思想，普遍存在于中国的学人和老百姓中，但是其成熟的理论形式却是在道教之中。这一点，我们将在讨论道教吸收民间信仰的教义基础时再进行分析。这里只要指出，由于泛神论思想的影响，道教与民间信仰便有了共同的思想基础。在某种意义上说，这种共同的思想基础，有似于中国传统文化的

基因,人们很少去顾它是怎么来的,实际生活中是怎么以它来观察各种被认为是超自然的事件的,却是习惯成自然地那样思考——至少绝大多数中国人是这样。

二、从巫文化中飞升的制度化宗教——道教

道教是中国土生土长的制度化宗教。它的形成时间,说法不一,我们认为它大致上形成于东汉后期,但是经过了长期的酝酿。如果要讨论它的源头,那么可以说,它与中国固有的信仰体系,特别是与秦汉时的信仰体系有密切关系,而且从一开始,就有着泛神论的理论基础,多神崇拜的习惯。

道教起源于民间。开始的时候,它在民间的巫风俗中潜滋暗长,在东汉社会矛盾和意识形态的变迁中浮上了社会的表面,宣告了自己作为一种独立的政治和文化力量诞生于世。

道教的渊源是多元的,黄老思想、方仙术等都是它的渊源。但这些思想成分和方术,只有在东汉的巫风基础上,才广泛影响于民间,将民众组织起来。同时,道教初起时,在组织上也是多元的。它不像佛教、伊斯兰教那样由一个圣人出来创教,而是在一大片地域上差不多同时涌出了各种“道”:黄老道、太平道、正一盟威道……另有相当多的方士散处于民间,如费长房、左慈、华佗等,后来也将他们看成道士、仙人,归进道教。从战国时起便为帝王进长生不老方的燕、齐方士的嫡传中,一部分人在西汉时就转为自己合药、炼丹,在汉武帝和其他贵族的主持下,在社会上扩大了影响。东汉时一部分隐遁的士人在炼丹术上苦苦摸索,后来演变为丹鼎派。但这一派在东汉社会上影响尚不大,历魏、晋,才蔚为大宗。我们讨论初起时的道教,着重分析东汉的民间道教,而对它们的研究,又不得不回到民间的巫风上来。

东汉的民间道教,统治者常诬之为妖贼。《三国志·张鲁传》注引《典略》说,在灵帝之世,社会上出现了三股较大的民间道教势力,在他们眼中便是“妖贼大起”,其中包括骆曜教民缅甸法,张角为太平道,张修为五斗米道。所谓妖,乃是巫术中的左道,“妖贼”实指他们的巫觋气息。而三张的正一盟威道俗称五斗米道,在仇视他们的人中更直接被称为米巫。撇开统治者的用语的感情色彩不谈,初起的民间道教巫觋气息很浓,当是事实。

首先,如果我们考察一下道教初起流传时的地域燕、齐、楚(包括吴、越)民

俗,其鲜明的特点,就是有浓厚的巫风,有久远的鬼神崇拜的传统。也就是说,那些地方,都是保留古代崇拜比较多的地区。恰恰这一点,使燕、齐成为滋生方仙道的最初温床,使楚(包括吴、越)、蜀成为最初的道派扎根的深土。

最初的方士都出于燕、齐,前人素有定论,燕、齐文化与方士的关系,属道教的前史;这里仅讨论楚、蜀、吴、越的民俗与道教形成的关系。

楚文化中巫风占有很大比重,班固的《汉书·地理志》中言“楚人信巫,重淫祀”。信巫,是说信仰巫术,女巫和男觋在社会和文化生活中地位甚为重要;重淫祀,是指他们祭祀的神灵极为驳杂多样。这当然是从很古的时候就形成的,而一直保留到了战国乃至秦汉以后。成书于战国时的《楚辞》,就有很明显的表现。《九歌》是娱神歌词。从王逸开始,历代注家都赞成这样一种说法:楚国南部沅水和湘江之间,“其俗信鬼而好祀”,而每当祭祀,都“必使巫觋作乐歌舞以娱神”,《九歌》则是屈原在此基础上改编的新辞。^{〔1〕}至于《招魂》、《大招》里有什么寄托且不管它,从它的形式来看简直是活灵活现的巫师作法招魂的秘录。延及汉代,楚文化巫风特炽的色彩仍保持着,而且直接影响道教。《史记·封禅书》说:亳人缪忌奏词太一方,曰:“天神贵者太一”,这个太一源自楚国,《九歌》第一首就是《东皇太一》。太一,在方士以至道教中,是一个煊赫的神仙。《周易参同契》说,修炼成功,“太乙乃召”。这是楚的巫风影响道教的一例。《西京杂记》卷三记述刘邦爱妃戚夫人宫内有許多巫术活动,十月十五,共入灵女庙,吹笛击筑,歌《上灵》之曲,继而相与连臂踏地为节,歌《赤凤凰来》;七月七日,临百子池,作于阗乐(于阗国的音乐),乐毕,以五色缕相羈,称为“相连爱”;八月四日,出雕房北户,竹下围棋,认为胜者终年有福,负者终年疾病,取丝缕,就北辰星求长命乃免;九月九日,佩茱萸,食蓬饵,饮菊花酒,以为可令人长寿;正月上辰,出池边盥濯,食蓬饵,以祓妖邪;三月上巳,张乐于流水。——终年都有此类活动。戚夫人,楚人,与吕后争宠失败后,刘邦为之“楚歌”,她的生活习性显然沿自楚地。上述活动,都有些巫术的气息,而且几乎一年四季此类活动不停。可见汉时楚地巫风不减,仍然渗透在人们的日常生活中。尤其是,围棋负者为去掉晦气,“就北辰星求长命乃免”。在道教中北斗特别受重视。因为北斗注死,求长生要向北斗祈祷削去死籍。只是戚夫人所行的是楚地民俗,没系统的理论,而道教则加上神学的论证将之系统化、程式化。

〔1〕 王逸:《楚辞章句·九歌章句》。

吴越战国后皆入楚,文化上受楚的影响是必然的。而实际上,越地的巫风原来不减于楚,或者更胜于楚。因为越的开化比楚更晚一些,从而保持原始的巫风更浓厚。

应劭《风俗通义》卷九说:“武帝时,迷于鬼神,尤信越巫。”从《史记》的《封禅书》中看,确实如此。到了东汉,越巫的影响不减,据《后汉书·方术传》载,会稽一带有几位出名的方士,如东阳赵炳“能为越方”。所以,越地的巫术,同样为道教的形成提供了营养。东汉末,于吉到吴会,“立精会,读道书,制作符水以治病,吴会人多事之”,乃至孙策集合诸将宾客时,适于吉经过,诸将宾客三分之二下楼迎拜之,掌宾者禁呵不能止。应当是吴越地区巫风作了基础的。而且与太平道差不多同时或稍后,在吴越之地,已有葛玄等人在修道。葛玄一派以自己修仙求长生为主,但也精于符,看来与当地的巫文化传统也无不联系。

张道陵的正一盟威道,创立于蜀。蜀的巫风,比楚更浓。《华阳国志·蜀志》载:“有蜀侯蚕丛,其目纵。”近年四川广汉三星堆出土有纵目金面具、手杖、金树(或解作扶桑树),可能是当时宗教领袖作法所用,足见纵目人的传说应出于该地古代巫术。由于蜀地闭塞,这种巫风俗一直保留下来。《后汉书·西南夷传》说,西南少数民族“俗好巫鬼禁忌”。这应当就是三张的“鬼道”“巴、汉夷民便之”的基础了。关于这一点,《晋书·李特传》说得更明确:汉末,张鲁占领汉中,当地百姓“敬信巫觋”,所以“多往奉之”,就是说民众信巫觋是正一盟威道在汉中立足的根基。尤其值得注意的是,张道陵创教时特重三官崇拜,史称其道徒有病谢过,作章三通,各呈天官、地官、水官,名三官手书。向达先生曾认为三官信仰由氐羌少数民族那里吸收而来。〔1〕

其次,道教与民间巫风俗的关系,还深刻地表现在它的道术中。

道教的道术,魏晋以后发展成庞大的体系。但在初起时,比较简单。从一些历史文献和考古材料推测,初期道教本直接来自巫术,以后才缘饰以黄老学说,并发展了自己的斋醮科仪,将施术的方法程式化、系统化。举几个施法方法上的例子,稍加说明。

道教行法,有几样基本手段:药、符和气。三者之法也来自民间巫术。其中符、药已见顺帝时的解除瓶。先说药。一说药,人们常常想起神仙术的长生之

〔1〕 参见向达:《南诏史论略》,《历史研究》1954年第2期。

药。其实古人将病因常归结于鬼神妖怪为祟,长生之药也同时被视作有辟邪杀鬼神效的宝物。出土文物中曾见在镇墓瓶上写着“何以为信,神药厌填,封黄神越章之印”,药与黄神越章并列,可见十分重要。有的则称“要道中人和以五石之精,安冢墓,利子孙”。〔1〕五石,为炼丹中常用的丹砂、雄黄、白矾、曾青、慈(磁)石,后来道教中也视作镇邪之药,比如朱砂常用于书符,朱砂、雄黄又用于端午的辟毒,但究其源头,民间巫师在解除一类活中早已应用了。

符,是道教中最重要的役神驱鬼的手段,几乎没有一处离得开它。张道陵造作符书,张角以符水治病,看来在早期道教中它便已作为基本手段出现。对于符的来源,学术界看法不同,有人认为《太平复经文》是最早的符文,蒙文通先生认为符图取自西南少数民族文字,有人发现于蜀地古器物上的图形文字,以证其说。但我们观察解除瓶上的图与符,却发现符是在中原文字的基础上依照汉人的信仰造构而成的,它本是民间巫师的创造。

可以肯定,《太平复经文》确是早期的符图。但因为构图者是依照其宗教思维来构筑它们的,我们在没有弄懂其思维程式以前,无法解读其义。〔2〕

总而言之,符是汉代民间巫师的创造,道教对此“自然而然”地移用过来的,因为道教本来是参与民间的解除一类活动的。

除此之外,道教施术中常要踏罡步斗,它是从禹步发展来的。禹步,也是来自民间的巫术。传说大禹治水,得了偏枯病,走起路来一拐一拐的,巫师们模仿他的姿势,成为禹步;另一说法,大禹治水,河深的地方遇到大石,无法翻动,后来到南海之滨,见到有鸟走着一种奇特的步子,行“禁”术(一种认为可以控制外物变化的巫术)能使大石翻动,于是模仿其步,使之入(巫)术。以后运用者多,而且推演百端。〔3〕一定说它出于禹,未必可取,但它是南方咒术中的步法则是无疑的。另外,道教用咒,也是自古以来的巫术中常用的法门。

民间巫风滋生了道教,但道教毕竟是人为宗教,它出于巫风,却与散漫无统没有多少理论粉饰的巫术不同,是有组织有核心信仰也有若干理论作为指导的,从这个意义上说,道教又是巫风俗的升华。

〔1〕周李木:《居贞草堂汉晋石影》卷三九。

〔2〕对于符的起源和解读,可参见拙稿《道符溯源》,《世界宗教研究》1994年第1期;《道教的内秘世界》,文津出版社1997年版。

〔3〕参见《洞神八帝元变经》。

在道教的早期经典《太平经》中已有建立组织的初步构想。太平道将教徒组织起三十六方,可见是经张角兄弟等苦心经营的。但后来太平道遭到镇压,其组织情况不详,而正一盟威道(因为入道者和请神职人员进行宗教服务之后都要交五斗米,故俗称五斗米道)则割据汉中数十年,其整顿巫俗,建立宗教组织的资料留下较多。据说张陵创道之初,就“分人鬼,置二十四治”,意思是改变原来少数民族“人鬼不分”即人人参与祭祀和巫术活动的情形,使他们的信仰集中于以“太上老君”为首的主要神灵,而且到专门的宗教活动场所参与活动。以后正一盟威道形成系统的经济、宗教、政治措施,其基础盖始于“分人鬼”,即将民间的巫教提高为组织严密的人为宗教。

民间的巫术,一般是没有什么理论的。而正一盟威道和太平道都有自己的经典,前者以《老子》为经,造出《老子想尔注》,对老子思想作了神学化的解释,要求信徒们学习,另外也有一些其他经典;后者主要依据《太平经》。巫术对所召请的神灵往往随意性很大,道教作为人为宗教,虽然继承了古代崇拜体系中多神信仰的特点,吸收了其中大部分神灵如天神地祇星君山神河神等,还包括精怪、人鬼的观念,但是所有这些,全被安置在以大道化身之下,从而形成了以主神为统领的多神体系。早期道教就有自己的主神,黄巾祀中黄太乙,想来张角一派以此为主要神灵。正一盟威道的最高神为太上老君,又崇拜三官,称有“千二百官(神)”可供役使。在魏晋以后的演变中,道教又形成了以三清(玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清太上老君)玉皇等为首的神仙体系。同时,早期道教也形成了比较规范的仪式,表示向神忏悔的,有涂炭斋,向天神请兵捉拿邪鬼、消除灾祸,有各种上章的仪式。有严格的戒律,在制度上、伦理上保证行法的纯正,对神明,对信众的诚信不欺。

从根本上说,道教有一个明确的核心信仰和为达到它而设计的解脱途径,那就是得道成仙的追求,以及相应的皈依和修行的方法体系。而巫术,一般并不直接与根本性的宗教解脱挂钩,而主要是企图通过超自然的手段控制外物的变化,达到解决现实中的各种困难、消除面临灾祸的目标。

总而言之,可以说巫风俗是道教的沃土,巫术是道教的直接前身。从巫道、鬼道中脱胎而出的道教是巫文化的升华。从它与巫文化的关系,可以看出它是在吸收了上古至秦汉的崇拜体系的营养之后,而向严格的制度化的方向发展。明白了这一点,才能理解道教的来历与特征,理解道教与民俗——包括与民间信仰习俗的紧密联系。

三、遗存和碎片堆积成的民间信仰

比起道教来,民间信仰的情况就大不一样了。民间的信仰,一般是无经典、无明确或系统的教义,也没有比较固定的仪式,表现出相当大的无序性。它信仰对象的构成十分杂乱:有从上古自然崇拜中继承下来的各类物神乃至妖妖精,有从历代皇朝的祀典中掉落下来的某些圣贤的祭祀和相应的神主、祠庙;有从制度化宗教主要是佛教和道教中吸收来的菩萨和神仙。同时,老百姓也以自己的想象不断地制造着新的神灵,其中不乏从小说、戏文中搬进神殿的。因此,民间信仰可以说是一个由多种遗存和碎片构成的大拼盘。

民间信仰中的一个突出部分是古老的自然崇拜。从原始时代进入夏、商、周三代,原来的崇拜体系没有经过根本的改造,到了东汉佛教传入、道教形成,并在中国的宗教生活中占据主导地位之后,各种原始崇拜的对象,还是坐在民间的神庙里享受香火和血食,有的甚至还进入了佛寺道观。原始信仰主要是对各类自然物的崇拜,是中国老百姓信仰体系中的突出现象。在中国民间,普遍相信万物都会“成精”(或以敬畏的口气说“成仙”、“成神”),山有山精,树有树神,就是平时看不出有任何灵性的石头,也会变成神。浙江、江西等南方地区,都有对大树的崇拜,小焉者小孩出生之后,带其到大樟树下点炷香,拜几拜,认它为“老娘”即寄娘,请她保佑小孩平安长大;大焉者为大树之神建庙。仅以浙江金华为例,据黄子奇转述曹松叶先生 1929 年的调查,当时金华城区有神庙 89 座,其中树神庙就有 21 座,占 24%。^{〔1〕}

树神崇拜只是保留古老的原始信仰的一个例子。其实民间对动物类或其精灵的崇拜远过于对植物类神灵的崇拜。在古代动物崇拜相对于植物神处于强势地位。这不仅从数量说是这样,而且植物神也常常被设想成动物的形状,这是因为古人只能从动物的形状中想象精灵们飘忽不定并且向人们索求的特征,而植物总是固定于某一地点,并且一般说来,除了被风或其他东西拂动,也不会发出声音。对动物类的精灵的崇拜沿袭了几千年,但每一时代以及不同的地域信仰的主要动物有所不同。明清时期,南方盛五通(五种动物类精怪,但具

〔1〕 黄子奇:《金华树神崇拜习俗考略》,载《中国民间文化·稻作文化田野调查》,学林出版社 1994 年版。

体所指为何又人言人异),北方信狐狸,又或信以它为中心的五种动物精怪:狐、蛇、刺猬、黄鼠狼和田鼠,合称为“五大仙”。也许是狐狸的故事讲得多了,对狐仙的信仰在所有对精怪的信仰中占有绝对优势,清人的笔记小说中常常“狐鬼”连称,泛指那些游荡在人们周围的精灵、鬼魅。它们的足迹也不限于北方了,南方的天师府中甚至也出现了狐仙堂。

民间信仰的另一个重要来源是从历朝祭典中掉落下的碎片。前面说到过,历代皇朝都重视对于崇拜、祭祀对象的清整和规定——这是皇帝的特权。所以每一个朝代都有祀典,规定哪些神灵是官方认可的,可以依照规定给他立庙,享受那一级别的神灵应当享受的礼遇。皇朝的祀典,内容也很宽泛,其中有最高的神灵昊天上帝,地祇(大地之神);有各类星象、天候、气象现象的主管神,如北斗、二十八宿、日月及风伯雨师等;有海洋、山川岳渎之神,如四海神、五岳神等;也有不少前朝或今朝的贤人、功臣、烈士,如关羽、张巡、岳飞等。本来这些祀典神并不是谁都可以祭祀,如天、地等最高级的神只有皇帝才有资格祭祀,北京市现在还有明清时期留存下来的天坛、地坛、日坛、月坛等,都是皇家祭祀特权的象征。但是,由于皇朝更替等方面的原因,那些原有的规定部分地被破坏,不少神便“流落”到了民间。当然,对他们的神格,民间也会作出自己的解释,祭祀的方式也与官方的规定不尽一致。像雷公电母、各路星君、五岳四渎神等,在民间都得到敬奉,皇朝全部退出历史舞台,民间的神庙、神像,以及相应的观念,却保留如故。

民间信仰的另一个较为强劲的部分,是从佛道教中吸收的佛、菩萨与神仙。比如观世音、地藏王、济公来自佛教,太上老君、玉皇大帝和八仙来自道教。不过,民间对他们的信仰,或者说对于他们的来历、职能、地位的理解与原来所在的教派中并不一致。如观世音本是西方极乐世界阿弥陀佛的两个胁侍(助手)之一(另一个是大势至,在民间影响远不及观音),民间传说中则将他说成是某一王国的公主妙善,修行得道后证位菩萨或者称“老佛”,所以民间供奉的多为女像,称“观音娘娘”。

除了这些来自于原有的不同来源的神明之外,民间也在不断地进行着造神运动。民众对于曾有功于当地的各种人物,生前曾经任过类似巫师、仙姑之职的,都会在他们死后,为之立庙,大一点的庙还会雕出神像,供人膜拜。闽、台地区的开漳圣王、三山国王,以及林默娘(妈祖),都是显著的例子。不仅真实存在过的人物,可以作造神的原型,而且各种传说、故事、周围发生的异常事件、小说

中的人物,都可以成为民间造神的素材。以小说为例,小说塑造的人物形象本来是虚构的成分多,但一旦在民间流传开来,那些受到老百姓崇敬的形象便可能会成为他们膜拜的对象,为其立庙,装塑金身。清梁绍壬记述的一些情况就非常典型。据他说,他的家乡杭州的清波门外,有座时迁庙,小偷们多去祭他,涌金门外有张顺庙,石屋岭有杨雄、石秀庙。^{〔1〕}这几位,都是小说《水浒传》中的人物,在小说中他们在征方腊的战役里死于杭州。老百姓崇敬他们,于是为之立庙。至于时迁,小说中称他为鼓上蚤,曾是小偷,不过上了梁山后,倒是用偷技帮了山寨的大忙,小偷们认他为贼祖宗,可是偷技用在什么地方,却是难说得。他又说,济宁有宋江庙,造反为盗的人会偷偷去祭拜。宋江实有其人,不过他的名气还是靠了《水浒》。这样的例子还有很多。唐代有人写了一个柳毅传书的故事,说他见到洞庭湖龙王的小女儿被丈夫迫害在湖边牧羊,求他帮忙送信给父王求救。这一小说影响扩大后,有几处地方出现了龙女祠、柳水神庙,如江苏苏州城外有柳水神庙,而在太湖的西山——该处也称小洞庭有龙女井、龙女祠。小说《西游记》塑造了一个家喻户晓的齐天大圣孙悟空,岭南、福建便出现了齐天大圣庙,如今在香港地区不仅有庙,还流传一部孙悟空的“真经”,放在庙里供人取阅。又据梁绍壬和其他人的记录提到,杭州孤山上曾经有宋代诗人林和靖的祠,林生前曾长期居住于此,他喜梅,蓄鹤,但未娶妻,当时人称他有“梅妻鹤子”,于是有人便在他的祠中塑了个“梅影夫人”。这是人物故事被搬进信仰生活中的例子。有时,民间对一些历史上的典故、某些纪念性祠庙的内容不甚了解,但会根据自己的理解作出行动。温州有土地祠,坐在其中的是唐代大诗人杜甫,以其生前官职,人称杜拾遗。另有一祠,祭春秋时的伍子胥。不知何故,当地老百姓将他们一个讹成“杜十姨”,一个讹成“伍撮须相公”,而且看他(“她”)一个无妻,一个无夫,便将两座像合在一庙,“撮合”成一对夫妻。孔夫子被迫尊为“文宣王”,某地的孔庙受风雨侵袭,文字不见,宣字只剩下一笔成了“一”字,老百姓便称之为“一字王佛”。北方有牛王庙,本来是民间崇拜的典型,庙中画有百牛,再塑牛王坐在正中,称其名为“冉伯牛”。伯牛原是孔夫人的一个学生,民间大概是将“伯”讹成“百”了,于是派他做了众牛的首领。这是将某些典故、祭祀、历史人物随意地拉来造出新的神灵的例子。

当然,这些造神活动,看起来杂乱无章,但其中也多少有一些基本的原则。

〔1〕《两般秋雨庵随笔》卷一《世俗诞妄》。

其中一个原则是从古代的祭义中继承下来的,就是对有功于当地民众者的纪念和报谢,不过更重要的,却是对神明“灵验”的敬畏和信赖,而其后面又隐含着对生活平安和福祉的祈求。

民间信仰的这种多元、拼合因而显得杂乱无章的特点,决定了它的崇拜对象形不成一个等级严密、秩序井然的神灵系统,虽然有时候民间信仰中也会多少表现出一点儿对宇宙秩序的敬畏的认同,对神灵“大小”的追问,但却是非常少见的。大多数情况下,各类信众只信自己奉事的神灵的超凡力量,至于其力量来自何处,与其他神灵在地位、等级上有何差别是不管的。也就是说,在民间信仰中缺乏统一的至上神的观念。由于大家各不认同对方的至上神,而只无限地拔高自己所信神灵的地位,事实上在民间形成了许多个至上神。

上面谈的是信仰的对象,至于民间用于沟通人神的方式,一方面继承、沿用了诸多的巫术手段,另一方面也采纳一些当时所理解的敬上、敬官和一般的待客礼数,所以显得随意性很大,不像道教那样的制度化宗教有严格的祭献仪式和法术的行持规范。特别是大量的巫术,在民间流行,一部分仍由巫师为信众举行某些禳解,另一些分流为各类术数,如算命、看相、测字之类,成为某些人用以谋生甚或骗取钱财的工具,显得十分芜杂。至于民间的信巫信术数者有时自己做一些简单的巫术是相当普遍的现象。

道教与民间信仰虽同出于中国古代信仰崇拜体系,但道教向制度化宗教演化,民间信仰则保留着分散、自发与多元的特点,两者在形态上、内在性质上,又都有着重要的差异。既同出一源却又形成不同特征的情况,造成了两者之间的种种纠葛,种种冲撞,种种互补。

道教神仙在民间信仰中的核心地位

道教与民间信仰同出一源,在文化基因上有许多共同之处。但是由于道教作为制度化宗教,有其优越性,而且在历史上又得到了官方的认可,在某些时代甚至于受到最高统治者的恩宠,所以在社会上的影响是民间信仰不可比拟的。民间信仰由于其散漫,鱼龙混杂,经常受到统治者中一部分人士的批评,甚至于镇压,历史上所谓的“禁淫祀”,主要的对象就是民间信仰。所以民间信仰经常要向道教或佛教靠拢,才能争得“正统”的地位。这样,民间信仰不能不受到道

教的影响,在某种意义上是受到道教一定的支配,也受到不同程度的约束。道教神仙在民间信仰的体系中,居于核心地位。

一、制度化宗教的优越性

道教是有组织的宗教,它的神仙谱系,比起散漫的民间神祀,有明显的优势。首先,在对神明的解释上要更加系统化、哲理化,对神明的推广和巩固,也有较强的力量。其次,道教作为一种社会实体,有自己的组织,有自己的洞天福地和宫观庙宇,使得神仙有稳固的基地。历代道士出于信仰,往往勤于虔修,对所祀神仙的祭典常行不懈,再加上道教有系统的经书、仙传记载和宣扬神仙的神迹、灵验等,使道教在民间信仰中占有很高地位,在某种程度上处于指导地位。

有了上述的优越性,道教的神仙比起民间散漫的信仰对象,有非常强的组织性,也更为有序。经过长期的演化,道教的神仙体系大致上包括这样一些成员:

1. 以三清玉皇四御为核心的主神系统

道教以大道为旗帜,大道又可以化身为尊神。但是大道所化身的尊神不止一个,而是一个可以不断扩充的系列。这是它与一神教根本的不同。

三清。指玉清境元始天尊,上清境灵宝天尊,太清境太上老君。他们是最终极的神灵,也是一切神仙真人的最高领袖和祖师。因为他们各治一境,就以他们所治之境称呼之,合称为三清。这三清,即是大道的化身,或曰系最终极的道气所化。三清信仰是道教信仰的象征,也有人即以信三清代表道教。他们居于道教神仙谱系的最核心。其余的仙真,包括玉皇大帝和其他帝君,都要定期朝三清。

玉皇大帝。玉皇原为道教尊神,《真灵位业图》、《云笈七籤》都曾提及“玉皇”,不过,那里指的可能只是元始天尊,与后来的玉皇大帝有所不同。玉皇大帝作为天庭大总管的形象,大约是北宋才出现的。在民间的信仰中玉皇身上又汇进了汉人信仰的东王公的若干特征。道教中有玉皇经、忏、朝仪专书多种,集中讲他出处和神通的为《高上玉皇本行集经》。经中说,玉帝本是太上大道君送给宝月光皇后的儿子,修行三千二百劫,始证金仙,号清静自然觉王如来,教诸菩萨顿悟大乘正宗,渐入虚无妙道,复修行亿劫,始证玉帝。

四御。指四位特别重要的大天帝。曾经有一段时间,将玉皇、勾陈大帝、紫微大帝和后土皇帝合称四御,后来玉皇地位特别突出,才将他单独列在三清之下,而将另三位天帝加上南极长生大帝,合称为四御。

在道教的宫观中,三清玉皇四御是最高级的神,常有专殿供奉,一般的庙宇中,凡是供他们的大多置于最高处,号三清殿、三清阁,玉皇殿、玉皇阁、弥罗宝阁(玉皇居于弥罗天宫),四御殿。

三清玉皇四御之外,为了科仪法事的需要,也常列入其他的神灵,如超度法事中,还常列上南方朱陵大帝(代表火与光明)、太乙救苦天尊(系幽冥教主)。在五雷正法中,则供九天雷祖大帝。他们都是大道所化。

除上述最高级的神灵之外,道教中还有西王母、九天玄女等神灵,也被认为先天之所化。

2. 星君和其他各类自然神灵

中国人相信天上的星宿都有精灵,称为星君。星宿掌管着宇宙和人间一切。在春秋战国时期,星宿的重要性已经十分突出。根据屈原所作的《九歌》,战国时期的楚国,最高的神灵为东皇太乙,即是一个星君,东君为太阳神,就更不用说了。《史记·天官书》所载的星座,大多说明其所司,便是在天文学中掺杂了占星术的遗迹。道教形成之初,也吸收了星宿崇拜的传统,太乙等星宿也被纳入了其信仰体系,四御之中的紫微、勾陈,原来都是星君。从道教的修炼与科仪看,他们最重视的星君有这样几组:

太阳星君与太阴星君,即太阳神与月亮神。

北斗与其他四斗。北斗系中国天文坐标的中心,《史记·天官书》称之为“帝车”,在天之中央,临制四方。所以北斗的地位,在星君中特别重要,道教的修行、行道科仪,都少不了它们。北斗有七星君。后来,道教将北斗崇拜扩大为东南西北中五斗,各有职司。

斗姥,又写作斗姆、斗母。系北斗七星与紫微、勾陈之母。关于斗母的来历,说法也不尽一致。现在的斗母,号称摩利支天圆明道姥天尊,其造型每作三头八臂,实从佛教密教的摩利支天演化而来。由于她是紫微、勾陈和北斗七星之母,故地位极为崇高,在拜斗科仪中常居于中央。由于北斗被认为能斡旋造化,居于天极,所以斗母地位至重,在宫观的星宿殿又名元辰殿中,每居于中位。

四灵和二十八宿。中国的天文坐标中,将太阳运动的周天分成不等份的二

十八个区域,每一区域都有相对应的星座来标志,称为二十八宿。每一宿都有星君主其事。在道门修炼中有所谓踏罡步斗,即模拟北斗和其他四斗的轨迹,行之以表示飞行九天和禁制外物。后来步斗有所扩展,二十八宿也是模拟的重点之一,盖步二十八宿,即意味着走在它们所标志的周天之上。二十八宿各有名号,为重要的星君之列。古人又将二十八宿分为东西南北四个区域,各以一兽当之,号称四灵:南朱雀,北玄武(龟蛇合体),东青龙,西白虎。这四灵也被道教吸收,一方面作为四方的代表,又皆当成护法神将。宋以后,玄武的地位渐渐上升,至元升格为玄天上帝,他的原形龟蛇反而被当成其部将。明永乐皇帝从北京起兵南伐建文帝,其誓世之时,扮成北方玄帝之相,及得天下,极为推崇玄帝,对玄帝加尊号达百字之多,其要者为“玉虚师相三教祖师”。后又大修传为玄帝修真之地武当山宫观,极一时之盛。

五星和其他星君。五星即金木水火土星,在道教中各有所司。上述各星君之外,还有月孛、左辅右弼(北斗的二个辅星)等。中国古代天文学中,对星宿的记载十分周详,而每一星宿皆被认为有星君主司,所以理论上说,星君的数量是无限的。

除星君外,地上的大山大河和四海也被认为各有神灵管辖。其中最重要的有五岳。五岳原是皇家所祀的最大的五座山岳,几经演变后成为东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山和中岳嵩山,其神各称大帝。

四渎。即直接通海的黄河、长江、淮河和济河。淮、济二河如今已不直接通海。古代认为它们是最大的河流,所以列入皇家祭祀,道教则列入神谱。

四海龙王和其他龙神。龙是中国古代的图腾,又是主管雨水的神灵,西汉董仲舒的《春秋繁露》中便有专篇记龙致雨的巫术。以后佛教传入中国,印度的大蛇崇拜也被引入中国,但大蛇被译成龙,遂使印度成分汇入龙的信仰。古人称东南西北各有大海,海中有龙神;更扩大至每一稍大的河流,都有龙神,各地都有水源所出,称为龙井,龙神所在为求雨之所,在法术中,龙也被召来斩妖击怪。中国人信风水,要求营建房舍和坟墓时认准龙脉,而主管大地安宁的,被看成五大龙神。只是这一龙神与主水之龙实系二种。

3. 后天得道仙真

道教最吸引人的地方,在于平常之人通过修炼可以达到“形神俱妙,与道合真”的境界,成为神仙。他们与前面提及的先天尊神及星君等不同,系由人修成,人先由先天入后天,复由后天复先天,故称为后天得道仙真。得道成仙的理

想是道教徒最终的理想,是他们宗教解脱的主要方式。这种方式,与基督教灵魂得救的解脱方式不同,也与佛教停止作业达于涅槃的精神解脱方式不同。因为得道成仙虽有诀窍,但其成功的关键仍在于人,修炼得法,长生不老,成为神仙,所以道教中素有“我命在我不在天”的信条。历史上有无数人为之倾倒,也有无数的人进行过得道成仙的不懈追求,被认为得道的仙人也不断增多。西汉刘向曾作《列仙传》,记传说中的仙人七十余人,以后葛洪的《神仙传》,唐以后的《续仙传》、《疑仙传》、《历代神仙体道通鉴》所述神仙数量更是与日俱增。择其要者而言,大致有以下一些:

各道派祖师。其中要者有张天师。正一道祖师,其中最早创立正一盟威道的张陵,被尊为祖天师,其子张衡为嗣天师,孙张鲁为系天师。以后历代掌教者都被称为天师,直到现在,龙虎山嗣汉天师府中共供有六十三代天师。他们都被认为已经是得道的神仙,而以张陵的地位最高。以他为首,加上晋葛玄、许逊和宋代得道的萨守坚,在民间被称为玉帝面前的四大天师。全真道五祖七真,五祖包括东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾和王重阳。其中实际的创教者为王重阳;七真指王重阳的七大弟子马钰、郝大通、刘处玄、谭处端、王处一、丘处机和孙不二。他们又各传一支,其中丘处机所传称龙门派,清初以来,为全真道最大的支派。由于在王重阳创教之前先有张伯端开创了金丹南宗,全真则被称为北宗。南宗张伯端、石泰、薛道光、陈楠和白玉蟾历代相传,也被称为五祖。及元,南宗并入北宗,为区别北宗的五祖,这五人被称为南五祖。另外,灵宝派、上清派及宋代后起的神霄、清微、净明、闾山诸派也各有自己的祖师。各派的祖师,不仅被认同为神仙,而且他们在各派的科仪中被反复称颂,在早晚功课中日复一日被颂扬,所以其地位比一般的仙真稳固。

其他得道仙人。除祖师之外,其他得道者也大有人在。比较著名的如葛洪与其妻鲍姑;八仙,其中的李铁拐、钟离权、吕洞宾、韩湘子、蓝采和、何仙姑、曹国舅都是由人修成仙果,而张果老则被说成是由尧时的白蝙蝠修成正果。这类仙人数量不断增多,盖其中有不少江湖异人,传说皆得到仙人秘授,修成正果。

4. 护法与召役神将

道教称有召神役将的神通,可以派他们去完成凡人无法完成的任务。所召役的神将,早期称万二千神,可能只是泛指其多,而非确数。后世随着新的道派或道法出现,所召役神将也发生着变化,比如宋代五雷正法出现,雷部的神将地位增高。因为各派雷法传承不同,所列出的神将系统也不尽一致;地司法的主

将被认为是太岁,而地司法召役的是历代故世的英烈,如张巡等。现今在道观中供奉的护法神,有王灵官,称为雷部的火车元帅;马(胜)赵(公明)温(琼)关(羽)四帅;岳飞、殷郊、杨元帅等。召役神将多数在科仪中出现,其数量难以统计,但一般认为天将有三十六员,包括了王灵官等,又称灵官有五百之多。

5. 冥府诸神

中国人有对阴间的信仰。历史上,认为人死入黄泉,要进入太阴接受检校,汉代时有人死魂归泰山的信仰,所以东岳神被认为是阴间的主管。后来又受到佛教的影响,引入了阎罗王等冥神,在发展中又演化成十殿阎王,且施以中国化的名字如楚江王、秦广王等。梁陶弘景编《真灵位业图》,将冥世的主宰说成第七中位的酆都大帝。所以在道教系统中,有两个幽冥主管东岳大帝和酆都大帝。十殿阎王在他们的管理之下。东岳大帝手下又有七十二司或七十六司,管理冥间的各项事务。在冥间还有判官、无常鬼等官吏各司其职。

6. 数量不断增多的民间俗神

在道教的神谱中,还有数量庞大的民间俗神,这一点在下一章中还要谈到。

二、散入民间的神仙

道教的神仙谱系有其理论阐释,也有宫观的供奉,更多的是在科仪中出现,因此相对比较稳定,是民间信仰不可比拟的。但是当这些神仙走向民间时,原有的体系便不再保持。他们在民间受到崇拜,却并非整体进入,而是分散的由民间信仰的信众选择而定。

民间信仰具有复合性,即民间所造之神与制度化宗教佛教、道教的佛、菩萨、神仙常常混杂在一起,受到老百姓的膜拜。民间信仰曾经是道教形成的重要资源。但是它一旦形成,又对民间有重大的影响,一般人总是将道教的尊神、仙真与佛教的佛、菩萨放在一起,当成正宗的神明,而且是地位最高的神明。所以假如我们去看民间信仰的实际情况,就会发现,我们可以在学理上将道教神仙和佛教中有明确记载的佛、菩萨与民间的信仰分开,而老百姓的头脑中和祭拜的实践中,未必明白这些不同来历的神明与其他神明比如五显神、狐大仙之间的区别。所以实际上,道教的神仙又源源不绝地流向民间,在民间享受香火。而且,从地位上说,他们常是民间崇拜的主要对象——只是民间对从道教系统来到自己中间的神仙往往做出不同解释罢了。

(一) 民间信仰中的“高级”神灵群体

在民间信仰中最高级、最稳固的神,往往是源于道教神谱,或原系民间信仰后经道教神谱、经书肯定吸纳的神。比如玉皇、玄天上帝、许真君、张天师以及吕洞宾、碧霞元君等,都是源自道教的;五岳、四渎、山神、城隍、土地以及关帝、妈祖等是从民俗神进入道教的。他们在民间信仰中的地位高,分布广,流传稳固。例如八仙中的吕洞宾,在明清时期的民间信仰中地位极其重要,南至岭表,北至关外,都有吕祖祠、像,围绕他生日(农历四月十四)的庙会有一系列民俗活动,各阶层、各行业的人都依自己的理解参与。这点既与他“度尽世人,方始上升”的传说有关,也与全真道将他奉为祖师有关。至于玉皇诞辰、下巡民间的斋天活动;东岳庙烧香及相关的民俗活动,就更为人们熟知。

玉皇大帝的形象,在历史上曾汇入了汉人信仰的东王公。在《山海经》、《穆天子传》和西汉的《淮南子》中都提到了西王母,最初她的形象有些吓人,是司万之神,即管灾祸的神灵。但是到了小说《穆天子传》,她已变成了可爱的女神,《淮南子》提到后羿向西王母请来不死之药,却不料被他的妻子嫦娥偷吃了,结果飞到月宫里去。这样她又成了掌管不死之药的大神,所以后来被道教吸收。东汉时,人们又想象出一位东王公,与她相配。依据中国人的观念,五行西方属金,东方属木,所以西王母又称金母,东王公又称木公,木公金母遂成为最主要的一对神灵。到了后来,似乎东王公的地位上升到了西王母之上。据《太平广记》中的《木公》一则说,他位在天上“真人仙宫,巨亿万计,各有所职,皆禀其命,而朝奉翼卫”,与西王母共掌真仙阶品。木公的形象后来又被整合到玉皇身上,所以民间和一些小说如《西游记》有瑶池金母也就是西王母与玉帝共掌天庭的描写、传说。不过玉皇形象的正式确定,还是在宋代。宋真宗以玉皇的名义宣布自己的始祖是道教教主赵玄朗,玉皇大帝自然受到很高的礼遇。玉皇的祭礼普遍了,社会上一般将他看成天上的皇帝,元始、老子等神仙也须听命于他。

玉皇虽然因宋真宗崇道而大走鸿运,但他与朝廷祀典其实是不符的。中国古代皇帝的专利,是祭祀上天,即行郊天礼(如今北京市的天坛,便是当年行那至高大礼的神圣之区,只是那建筑是清代的,更早时代的郊天礼所筑的圣坛也与天坛相仿,都是环形,称为圆丘),其人格神称为昊天上帝,玉皇或玉帝则是后起的,与尊崇道教相关联的。当时宋真宗上玉帝的尊号为“太上开天执符御历合真体道玉皇大天帝”,传统称天帝为昊天上帝,二者是否等同,颇存疑问。宋徽宗时大概是为了弥缝这一矛盾,在玉帝尊号中加了“昊天”二字。但在宋代,

儒臣对此很不满意,因为在道教中,玉帝在三清之下,以玉帝指昊天上帝,那么朝廷祀典中的最高神便降格了,在儒生看来实在是背谬之举,朱熹等人都对之做过抨击。后来郊天礼仍为朝廷大典,玉皇的祭礼也照样举行。到了明代成化年间,大学士商辂等向朝廷进言说,郊祀礼一年举行一次,是极为隆重的。但近来皇上又在宫北建立祠庙,奉祀玉皇,而且用郊祀的衣服、礼器的式样,乐舞也取同一样式,想在道教说的神诞之日举行祭礼。但这一做法“稽之古礼未协”。他们要求停止举行此类斋醮仪式。结果被皇帝采纳,内庭的玉皇祠被拆除。^{〔1〕}因此,所谓玉帝与昊天上帝严格说来,身份并不相同。然而玉皇大帝在封建时代结束后,仍然活在民间。昊天上帝虽然“正宗”,是老天的代表,但却是皇家祭祀的特权,与老百姓不相干。皇帝倒台,郊天礼不再举行,昊天上帝在一般民众的记忆中差不多也消失了,只有在古文献中才能找到他的威严。而玉皇殿、玉皇阁是到处都有的。及至帝制废,郊天礼不行,玉皇却仍在道教和民间享受香火。玉帝是至高无上的,但作为道教神殿里的神灵,又被民间信仰所接受,所以仍有平民化品格。

玉皇大帝在民间信仰中,无疑具有最高的地位,“地上有皇帝,天上有玉帝”,玉皇大帝是宇宙的总管,也是其他神仙的总领。其他的神仙,都要朝见玉帝,讨封赐,奏事由,取圣旨。苏州有座吕洞宾的庙,俗称神仙庙,俨然是仙界的代表。据说,吕祖很是灵验,每当庙会,都会亲临现场,化身为乞丐,为信众治病或做其他救济之事。但后来吕洞宾却不大来庙中了。原因是在庙的后半部造了一座弥罗阁——专门供奉玉皇大帝的庙宇,吕洞宾怕一进庙就要去朝参玉皇大帝,所以干脆少来庙中为佳。吕洞宾在民间的品格,颇有点市井气息,似乎散漫惯了,不耐烦礼仪拘束。故事是编的,但是故事里却传达出民间的心态。神仙道行再高,如吕洞宾,在玉皇面前也总得守些规矩,因为玉皇是最高的领袖。在旧时风俗中,每逢除夕即设香案设素供接玉皇,是地无分南北,都极为小心的。在许多地方,老百姓称这一风俗为“斋天”,是对天老爷的崇敬,算得上最高级别了。传说,这一天玉皇要巡视天下,遇有不敬天或不做好事的,自然要给一点惩罚,好人则会有好报。《西游记》里写道,凤仙郡的地方官,在斋天时将供桌推倒,供品喂了狗,被玉皇亲眼看见,便罚他一郡不下雨,连孙悟空去说情也无济于事,还是郡侯改过自新,才获得原谅。玉皇地位高,他的庙会,气势也便非

〔1〕《古今图书集成·神异典》卷二一五。

同小可。清末的诗人龚自珍从北京回福建,经过镇江时,遇赛玉皇即玉皇大帝出会,见到有风神雷神做陪祀,其他神灵无数,“祷祠万千”,道士请他写青词,于是写下了著名的诗篇:“九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞,不拘一格降人才。”这首诗写于鸦片战争的前一年,是他的组诗《己亥杂诗》中的一首,也是被人引用极多的一首。那么他的灵感来自何处呢?当然与当时所处的社会状况有关,有识之士已经深刻感受到中国的社会积弱积贫,所以他要呼唤风雷,呼唤苍天。但是诗兴大发的直接缘由则是赛玉皇的宏大气势,玉皇会所象征的宇宙间的巨大力量。玉皇会虽由道士主持,而参加者则是一般的民众,具有地方上祷福祈祥的性质。从那种宏大的气势中,诗人看到了或者说感受到了“天公”的威严和无穷的力量,也不难看到当时的现实与这种大气势的巨大反差,因此不由发出请天公不拘一格降人才的呐喊。他所看到的这种挟着风雷、万神陪祀的气派当然不是一般的神灵出会时所能有的,它显示的是玉皇大帝在民间信仰中的崇高的、不可替代的地位。

另一个在民间受到普遍崇拜的例子,是东岳大帝。东岳泰山,春秋时属于鲁,祭祀权属于鲁公。直到秦代,还没有将它称为东岳——因为五岳的名称是后起的。汉代方有五岳之说,华山为西岳、泰山为东岳、天柱山为南岳(后改衡山为南岳)、恒山为北岳、嵩山为中岳。五岳为朝廷祭祀的对象。然而它们也很早进入道教的神谱。东汉时,方士中流行着一部《五岳真形图》,包括五岳和其他四座山的地形图和相应的符。所以,五岳既有朝廷祀典的规定,又具备道教信仰的特征,它们是早就进入神仙系统的神灵。在五岳中,中岳嵩山应为之首,然而在民间的影响却远不能与东岳相比。汉代民间流传着人死后“魂归泰山”的说法,认为泰山治鬼,它俨然成了幽冥地府的代名词。从汉明帝封“泰山元帅”起,历代加封号,至宋真宗祥符四年尊为“东岳天齐仁圣帝”。随着泰山地位的抬高,到了唐代,它已被称为岱宗,为五岳之首。泰山当地岱庙的祭祀例由朝廷委员施行,平日香资则收归政府,或充军饷。然而,由于泰山帝是管幽冥的帝君,他的行宫遍于宇内。帝王装饰的神像在行宫中坐享香火,非常显赫,比如北京朝阳门外的东岳庙,规模宏大,香客极多。尤其到了三月二十八日东岳大帝圣诞的那天,更是热闹。《清嘉录》载清代苏州地区崇拜东岳的情形说:“二十八日为东岳天齐仁圣帝诞辰。城中玄妙观有东岳帝殿。俗谓神权天下人民生死,故酬答尤虔。”东岳的神祠建得十分普遍,即使是穷乡僻壤,也常有规模不等的东岳庙或者东岳殿。因为东岳生辰前后到庙中烧香的多来自农村,苏州一带便

以农民穿的草鞋称为“草鞋香”。这十分形象地显示出东岳大帝崇拜的普及程度。对东岳的崇拜,表现了民间对道教构筑的阴间世界的认同。与东岳地位相仿的另一个阴间主管,是酆都大帝及他属下的十殿阎王。道教中也有专门的酆都法,召役他的属下以处理作怪的邪鬼。不过,民间对酆都大帝、东岳大帝,并不太注意分清,有东岳庙的地方,去拜东岳,酆都庙所在,拜酆都。后者在四川有一个大本营,地名就叫酆都,是著名的鬼城。传说那里人鬼杂分,鬼用冥间的银元,到人间买卖,店家误收之后,等会儿便变成灰——原是烧化给他的锡箔。所以,店中都备一盆水,凡收到银子先放进试一下,真银沉到底,冥间所用顷刻成灰。

上面只是举了几个例子。总的来说,道教的神仙以及从民间信仰进入道教的神灵,常常在民间信仰中有较高的威望,对他们的崇拜地域较广,有的甚至于受到全国性的祭祀,不像民间信仰常常限于某一特定地域;流行的时间也较长,比较稳定,不像大多数民间的神灵,一时“显灵”,便得到某一地区人民的崇拜,有时是狂热的崇拜,但其高潮过去后,便冷落下来,渐渐销声匿迹。像上面提到的玉皇、东岳,都有数百年甚至上千年的历史,空间上也几乎覆盖了全国。而在上一章中提到过的妈祖,本来只限于福建沿海地区,进入朝廷祀典后,尤其是在道教中出现其经书后,便能走向全国,历时不衰。

(二) 民间信仰的中心场所——名山和宫观

道教的名山宫观在民间信仰中,是一方中心场所,信众到这些地方朝山进香,参与庙会,有些名山宫观能吸引方圆几十里的香火,有的竟能吸引数千里之外的香火。而一般说来,没有经过道教整合的民间信仰神庙,通常只能在一个较小的地域接受香火,极少有像道教的名山那样跨县跨省乃至全国性的影响。这一点也与道教这样的人为宗教具有的优越性相关。作为制度化的宗教,道教名山和古庙常常经过数百年的经营或保护,有数百年或上千年的历史,在民众中和社会上层有稳固的号召力,那些地方的朝山进香等宗教活动已经成了远近民众的民俗活动,持久不衰,有极强的辐射效应。例如江苏省的茅山,系上清宗坛所在,如果从主祀的三茅真君上山修道的东汉算起,已有近两千年的历史,从南朝时陶弘景入茅山开始也已有一千五百年,而且上清派以南朝历隋、唐,至北宋前期,都是在朝野有重大影响的主流道派,所以号召力十分强劲。茅山的香期庙会热闹非常,苏南和上海民众去朝山进香赴“茅山会”的十分踊跃。即使近代道教衰微,尤其是经过“文化大革命”的几近彻底的摧残,然而一旦恢

复宗教活动,远近香客便纷至沓来,每年香期,可达数十万人次之众。湖北的武当山奉祀玄天上帝,明代以来即是全国有名的道教名山,也是民众进香的重要场所。近年,常有台湾等地信众来参拜祖庭。湖北省黄陂县的木兰山,能吸引湖北、河南和陕西省靠近湖北的若干县的民众来进香。上山进香的民众,有少数是“纯正”的道教信徒,多数还是抱着求神明保佑的心态来的普通民众,名山宫观和其中的神仙只是他们敬仰的诸多神灵中的一位或几位,香客祈福、祈财,以及消灾祛病的功利性目的是主要的。所以在北方许多地方朝山进香以后有所谓“戴福还家”的习俗,戴上一朵纸扎的小花(现在又加上各种精致的工艺品如红色的绳结之类)算是将仙山上的福分带回。上茅山烧香的,旧时常要带一只黄箩筐回家,箩筐是用山上几种药草连缀起来的鹅蛋大小的小篮子,以消灾辟邪。

如果说神仙名山宫观在民间的吸引力,有一位北方的女神叫做碧霞元君,十分值得讨论。她是与东岳大帝的崇拜相联系,或者是从中衍生出的一位在民间有重要影响的神,与南方十分兴盛的妈祖崇拜的情形相似。不过,她与妈祖有一点不同,妈祖是先在民间崇拜,地位高后才进入道教神谱,碧霞元君的出现一开始就是由崇道活动引发的。据说是宋真宗上泰山时,在玉女池中发现浮起一座女神石像,于是封她为碧霞元君。当然也有一些其他的说法,明代学者考证的很多,但没有形成统一的意见。一般认为,她是东岳大帝的女儿,地位自是十分显赫。她受钦封之后,道教中专造了一部《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》,说她“神功莫测,浩德难量,惠溥天民”,“统摄岳府神兵,照察人间善恶,罪福报应,感应速彰”。又说她能“保生益算,延嗣绵绵,消灾化难,度厄除愆,驱瘟摄毒,剪祟和冤”,在神通广大中又给善男信女一丝希望。她身边另有两个女神,一是子孙娘娘,一是明光娘娘(管治眼疾),大约是民间的俗神,不知何年做了元君的助手。所以企求解决逢灾染病、子息不蕃之类的实际问题而去烧香的大有人在。碧霞元君在山东被称为泰山老奶奶。安徽、北京等地也有立祠祭祀的,因为她在泰山上原来就居于山顶(泰山最高处为玉皇顶,供奉玉皇,而碧霞祠就在玉皇顶稍下处,是除玉皇顶外最高的神庙),所以又被称为“顶上娘娘”,以后各地建元君庙选址也常在山顶,如北京市元君庙处于西顶、东顶,后亦建于昌平区妙峰山巅。特别是碧霞元君进入北京妙峰山之后,香火独旺。当地人称她为天仙圣母、泰山老奶奶、西顶娘娘。从明到清,北京、天津一带都有去妙峰山进香的香客。当时交通不便,人们都是步行上山,有时夜以继日,民众

打着灯笼火把,远望上山之路如火龙盘升,一季香会,信众多达数十万。妙峰山进香成为京、津重要的民俗活动,顾颉刚等先生于20世纪20年代组织调查,编有《妙峰山》一书,为我们留下了极为珍贵的民俗史资料。

(三) 民间出神庙会活动的核心

道教神仙在民间的庙会、出神等活动中常居于核心地位,就全国性的活动来说,次数上也较佛教及其他神道为多。

《续道藏》中有一本《诸神圣诞日玉匣记等集》,载当时“圣诞日节日期”,从正月至十二月,月月不漏,计有:

正月:

初一弥勒佛圣诞;初八日定光佛圣诞;初九日玉皇上帝圣诞;十三日刘猛将圣诞;十五日上元天官圣诞。

二月:

初二日土地正神圣诞;初三日梓潼帝君圣诞;初八日释迦文佛出家;十五日太上老君圣诞;十九日观音菩萨圣诞;二十一日普贤菩萨圣诞。

三月:

初三日真武上帝圣诞;十五日赵元帅圣诞、祖天师圣诞;十八日后土娘娘圣诞;二十日子孙娘娘圣诞;二十三日天妃娘娘圣诞;二十八日东岳圣诞。

四月:

初四日文殊菩萨圣诞、狄梁公圣诞;初八日释迦文佛圣诞、十五日成道;十八日紫微大帝圣诞、顶上娘娘圣诞;二十八日药王圣诞。

五月:

初五日温元帅圣诞;初七日朱太尉圣诞;十一日都城隍圣诞;十二日炳灵公圣诞;十三日关王圣降。

六月:

十三日井龙王圣诞;十九日观音菩萨成佛;二十三日火神圣诞、王天将圣诞、马神圣诞;二十四日九天应元雷声普化天尊圣诞、雷祖圣诞、亲王圣诞;二十六日二郎圣诞。

七月:

十三日大势至菩萨圣诞;十五日中元地官圣诞、灵济真君圣诞;十八日

王母娘娘圣诞；十九日殷太岁圣诞；二十一日普庵祖师圣诞；二十四日龙树王菩萨圣诞；三十日地藏王菩萨圣诞。

八月：

初三日灶君圣诞；十五日太阴朝元之辰；二十二日燃灯佛圣诞；二十七日北斗下降。

九月：

初三日五瘟圣诞；初九日葛仙翁圣诞、蒿里圣诞、先师圣人圣诞；十七日增福财神圣诞、洪恩真君圣诞；二十三日萨祖师圣诞；二十八日马元帅圣诞、五显灵官圣诞；三十日琉璃光佛圣诞。

十月：

初三日三茅真君圣诞；初五日达摩祖师圣诞；初六日天曹诸祠五岳五帝诞生之辰；初八日(佛)涅槃日；十五日下元水官圣诞。

十一月：

十一日太乙救苦天尊圣诞；十七日阿弥陀佛圣诞；十九日日光天子圣诞；二十三日张仙圣诞。

十二月：

初八日释迦佛成佛；二十九日华严菩萨圣诞。

上述圣诞日，是综合了佛教、道教和民间的神道，当然所记是全国性的纪念日，不囿于某一地域，总计七十四个纪念日（其中有一神占数个的，如释迦牟尼出现三次）。其中狄梁公（唐狄仁杰）、蒿里和张仙是比较典型的民间信仰的神灵，没有列入过道教的神谱；刘猛将、子孙娘娘、天妃（妈祖，清代称天后）、都城隍和洪恩真君、灵济真君等是原来民间信仰或者朝廷祀典中的神，后来归入道教系统；佛教系统的则有释迦、观音、弥勒、大势至以及普庵、达摩等，其余皆为道教系统的神仙。如果将道教神仙和由民间信仰进入道教的俗神加在一起，则有五十一次，约占全部七十四个纪念日的 69%，在数量上显然占有较大的优势。

在这些道教的圣诞日中，由于各时代、各地域的差异，影响民俗情形不一，其中影响面较广而又历时较长的，计有老君（农历二十五日）、玉皇（元月初九）、东岳大帝（三月二十八日）、天官（上元，正月十五）、地官（中元，七月十五）、水官（下元，十月十五）、土地（二月初二）、灶君（八月初三）、火神（六月二十三日）、雷神（六月二十四日）、财神（三月十五日）、碧霞元君（四月十八日）、天后（三月二

十三日)、梓潼帝君(二月初三)生辰等。还有传说中的得道仙翁或某些道派的祖师的诞辰,如吕洞宾(四月十四日)、丘长春诞辰,凡这些日子,道教宫观要举行一定的庆典,邻近有关各宫观神庙的群众也会一同参加迎神报赛的活动。受这些节日的影响,民间还形成一定的避忌、禳解习俗。

三、从三清、玉皇那儿获得“正宗”地位的民间神

道教神仙在民众心目中有很高威望,进入神谱的被视为“正宗”神道。因此,一些民间信仰力求向道教靠拢。除了少量进入道教神谱的以外,大多数民间神实际上处于散漫无序的状况。但民间对这部分散漫的神祀,往往将他们的来历说成是源自道教或拜过仙师的。据清代笔记小说载,清末在江南一带神庙的庙祝有向龙虎山天师府为神讨封号的做法。一些庙祝为抬高本庙神的地位、神格,往往追求更高的封号。这一做法,不见道教典籍的记载,估计是民间的依托,但从中可以看到,道教组织的道教神谱在民间信仰中举足轻重的地位。在台湾、香港等地,习惯上将除了佛教菩萨之外的民间神祀皆归入道教,也是对道教在民间信仰中核心地位的一种肯定。其中最突出的是,让民间的俗神到三清、玉皇那里讨封号,或者让他们拜著名的神仙为师。

民间的神灵有许多来历不明。这里说的不明,其实有两种,一种是确实不知道他来自何处,或者只是从某些小说和传说中得知有那么回事,然后为之立庙,塑起神像;还有一种呢,明知他的来历不怎么光彩,所以讳莫如深。但他们既然已经成为一时一地人们的膜拜对象,总要有一个合理体面的正途出身。神明的出身或者是要有朝廷的封赠,或者是要到道教的神仙世界或佛教的灵山去历练一番。有封号,赐庙额,是从政治权力中获得认可,与佛道教拉上关系,则是从宗教制度上得到认可,其合法性的基础由之得到奠定。这几种做法,在民间也并不截然分明,因为民间本来就佛道不分,皇帝的金口玉言与仙界的话语具有同样的权威。

俗神与道教拉上关系的做法,比较常见的有三种。

一是尊神赐生说。即说某位民间信仰的神明原本是仙界赐下的仙童或神女。二是有功受封说。即说某位神明生前有功于民,受到太上老君或者玉皇大帝的封赠,成为地位显赫的正神。三是拜师学法说。即说某神明曾拜有名的神仙为师,潜心学道,从而成了正果。

这里不妨分类举几个例子。

(一) 尊神赐生说

尊神赐生说,在民间信仰向道教靠拢的过程中经常出现,表现了一种比较固定的模式。这种做法,在道教吸纳民间信仰的过程中也曾出现,应当是一种双向互动的形式。在前面提到的天妃经中,就曾谈到这一模式。就民间信仰的一方看,将自己信奉的神灵描述为来历不凡,是提高其神圣地位的重要途径。吴真人吴本的神迹故事便相当典型。吴本在福建和台湾都是民间信仰的重要神灵,在台湾,被列为十大祀神之一。吴本被称为吴真人、大道公,似乎是源于道教的神,其实开始时,未必与哪一道派有多大的关系。民间大量的关于他的传说,都是得神仙点化,故而精通医药等,但无法断定其道派渊源,在道教典籍中也尚未查到其名号。尽管他的庙大多由道士管理,常被列入道教神仙之列,溯其源,当初却只是福建泉州地方民间祭拜的对象。但在其影响扩大后,则有专门的传记,记述他不同凡响的来历。《保生大帝实录》说,他出生于同安县白礁村,先祖世积功德,修斋行仁,乐善好施。圣母黄氏玉华大仙,幽娴贞静,馨闻上穹,梦吞白龟,有感而怀圣胎。将次分娩,恍见长素道人、南陵使者,偕北斗星君护送童子至寝门,说:“是紫微星也。”俄尔大帝降生,五老庆诞,三台列精,景去覆室,紫气盈庭。这些说法,无非是要证明吴真人是上界高仙投生人间,为世人解救疾病之苦。此类尊神赐生的说法,是民间和道教共用的造神、认神的方法,具有普遍性。自从中国人接受了佛教轮回转世的说法,对于某些异人的前生便常常产生特别的关注。在清代,有一种普遍的说法,异人的产生,总是因为他前生是星(宿)、精(怪)、僧(修行有素的和尚),民间享受香火已久的包公,常被说成是文曲星,清后期平息太平天国有功的曾国藩因为生有皮肤病,每夜银屑满床,被说成是大蟒转世。以尊神赐生的方式来说自己崇拜的神,与此类心态完全一致。

(二) 有功受封说

同样依托道教神谱方式,是有功受封型。前面提到,道教吸收民间信仰的对象,一个重要的办法是将他(她)们说成是受到尊神如三清、玉皇的封赠,原因是修行得道,为民除害兴利,建立了功勋。民间也有类似的做法,将某些不知来历的神灵,说成是得到了元始天尊、太上老君或者玉皇大帝的封赠,因而成为地位崇高的正神。台湾地区民间祭祀五府千岁,为瘟神系统的“王爷”。据民俗学的调查,其起源是约三百年前有小舟载有绸制神像漂至台南县北门乡蚵寮西的

岛屿南鲲鯓,后被渔民奉为神,渐成为送瘟仪式即当地称为王爷醮的主祀神明。不过,当地老辈传说,五府千岁乃是唐明皇时的三百六十进士中的五位,因受奸臣陷害,误中张天师的咒语而死。明皇悯其无辜绝命,悉追爵封王。其中的李、池、吴、朱、范五位,灵魂显赫不散,云游到处除暴安良,其功笃著,感动天庭,玉帝龙心大喜封为五王、代天巡狩,永驻人间燮理阴阳。后在泉州府晋江县富美宫巡察之时,由信徒打造王船,建醮后恭送出海,不想漂到台湾南鲲鯓。^{〔1〕}于是那里成了他们在台湾的新据点。送瘟仪式本来起于古代的逐疫仪式大傩,南宋时在湖南已有造船送瘟称五瘟社的做法。以后在各地流传中,又加上了各地的特色。福建、台湾地区对送船仪式另有自己的解释。五府千岁的崇拜,显然出于民间,但是在解释其神性时,又复合了几种重要的因素。一是其人横死。在中国古人心目中,横死者精魂不散,必有奇迹,其鬼或为厉,为害地方,须祭而后安,所以每年都有官府出面组织祭厉;冤屈而死的则常为刚烈正神,如张巡、岳飞等为神将,也有民间细人被害而成神,可以通过一定方式与民众建立联系,如紫姑神通过扶乩与人交往。五府王爷作为枉死灵魂,当然便有不同寻常之处。但是光凭这一点还不足以肯定其为正神,其称王的合法性仍然没有保证,于是又有受玉帝敕封一说。这种敕封说,也是民间信仰的神灵被塑造出超凡能力和正途出身的基本模式之一。

(三) 拜师学说法

关于拜神仙为师,学道成正果的说法,可以举两个女神为例。一个是福建人熟悉的陈靖姑。陈靖姑,本来是泉州一带供奉的女神,后来成了闾山派的祖师。不过这一派在南宋时还被南宗五祖白玉蟾称之为“巫”。看来,他们本在民间活动,在当时的主要道教派别的组织中没有正式挂靠,即没有在主要的宗坛中受过符箓。但是,在陈靖姑的故事中,特别说她曾拜许真君为师,后行道法为民斩妖除怪,并因此牺牲,从而得成正果。闾山派的归属,一向不怎么明确,传统的三山符箓中没有它的名号,与清微、神霄等宋明时兴起与流行的新符箓派也看不出直接的联系,虽然它将陈四夫人挂在许真君名下,似乎与净明属于一系,但是它的行法方式、神系拟订都与净明差异甚大,实际上是在道教主流之外流传的派别,人们承认他们是“道士”,似乎也承认是道教的一支了。不过,它的原身是从民间信仰中发展起来的。让陈靖姑挂靠许真君,是从民间信仰走向制

〔1〕 参见《台湾庙宇文化大系·五府王爷卷》,自立晚报社文化出版部 1994 年版,第 14—16 页。

度化的道教的起点。

另一个女神的例子是木兰。在湖北省的黄陂县有一座木兰山。木兰,本是当地的一位女英雄。古代有著名的叙事诗《木兰辞》,塑造了一个代父从军的巾帼英雄花木兰。中国的许多地方都有“木兰山”,当地的老百姓都说本地就是木兰的故乡。湖北的木兰,是不是花木兰呢?实在无法确定,我们去参访时,发现在木兰祠前有一块石牌坊,上书“唐木兰将军祠”,唐是她的姓?还是她生活并立功的年代?都难确考。也许当地另有一位木兰,也是位巾帼英雄,木兰山山腰有其祠,其先可能是当地百姓纪念家乡的女英雄所立,大约算是民间信仰的一种吧。但是,这座山主祀的神仙却是玄天上帝,最高处称金顶,明显受到武当山奉祀玄天上帝的影响。这一矛盾怎么弥缝呢?民间自有办法加以解决:让木兰认玄天上帝为师父!山上玉皇阁下侧有一块峭立的巨石,石上有格子状的裂纹,像一硕大无比的棋盘,所以称棋盘石。石中心处有一深达百米的透到底的裂缝。道士说:那是木兰经常与师父下棋的地方,但木兰聪明,常常赢了师父,一天,玄天上帝输了棋,一生气,一跺脚,石头裂了一条大缝。这故事活灵活现,却没有经典的依据,应该是民间和当地道士的共同创造。本来与道教不相干的木兰经过这样的改造,与玄天上帝挂上了钩,于是也从民间的神,变成了道教的仙。传说她生活的村子前面那条河,也得了个“仙河”的美称。

(四) 天师封神说

除了借用神仙的权威,与他们拉上关系以示正统之外,也有借重道教宗坛的权威,为自己所奉的神灵讨封,或者提高其神格的做法。据清人陈其元(1811—1881)在《庸闲斋笔记》中“庙鬼慢神”条记述说,杭州人崇尚鬼神,管庙的人称“庙鬼”,都是些里中好事之徒。当地对庙中供的神灵,都要拟出姓名,尊以官爵。他居住的十五奎巷,有施将军庙,说是供宋时行刺秦桧牺牲的小校施全。这庙香火很盛,但将要出会时,却苦于神的爵位不高。庙鬼便派人带上三百金,到江西张真人府(按:即嗣汉天师府,俗称张天师所治之处),为神捐一伯爵。成功之后,乃举行盛大的出会,所费千金。弄得其他庙鬼都啧啧称羨。陈其元所说的这则轶事,很有代表性。所说的施相公,可能本来是蛇神,在环太湖流域和杭州附近受崇拜极盛,人们对他的来历都填以历史人物,也是为尊者讳的一种老办法。他的地位低,神仙谱中都无记载。所以要想办法弄个正途出身,爵号还要尽可能高。于是有向天师府捐官一举。天师府有没有封神的先例不得而知,但道书中提到可以上奏三清、玉帝给神讨封,似乎道教宗坛原有此权

力。从文物看,“上海县城隍显佑伯印”,正是清康熙年间正一大真人所赐,说天师府可以封神又好像是顺理成章。清代后期捐官的风气极盛,民间以官场比拟神界,便有向天师府捐神之举。

上面提到的民间向三清、玉皇讨封赠,与其他尊神拉关系,以证明所信仰神灵的正途出身,或采用更为简便也更为实际的做法向张天师捐神爵,实际上都表现了民间对道教神谱的认同,更确切地说,是对道教构筑的天庭权威的认同。民间的信仰,并不注重神谱,许多神也根本无谱可查。自己所奉的神,往往便是最重要的神。但是在制度化宗教面前,人们又常会用制度化宗教的某些标准去看待自己所奉的神,若是其出身寒门,地位低下,总觉得不是滋味,因此要尽可能地抬高其地位。将其与制度化宗教道教(当然也包括佛教,但不在本书讨论的范围)挂起钩来,是改变其状况的重要途径。

作为制度化宗教的道教,本身就是一股相当大的社会势力,尤其是在人们的精神生活领域,其地位是靠近两千年的积淀才稳固下来的。同时,道教拥有的社会资源也极为广大,信众之多,上层支持之厚,社会联系之广,一般的民间信仰不能比拟。我们在前面一章说过,民间信仰对道教来说,长期起着资源性的作用。民间信仰向道教的靠拢,则是利用道教已经拥有的社会和文化资源的表现。它们之间,相互支撑,相互借重,一直处于互动的过程之中。

同时,这种向道教靠拢的趋势,也表现了民间对宇宙秩序的某种认同。我们知道,民间的信仰,几乎全处于无理论(教义)、无经典的情形之中。但是,民众又朦胧地感觉到了宇宙秩序的存在,正像他们感知到现实的社会和政治秩序必须承认、必须遵循它的运行一样。道教则有一个较为系统的宇宙理论,而其神仙谱系,则与这个宇宙系统相适应,或者说就是这种宇宙系统、这种系统的秩序的象征。最高的神元始天尊等都是最终极的大道化身,他们在宇宙演化的每一个阶段应化而现,传经授道,“保持劫运”也就是维系着每一劫^{〔1〕}天地的创立和保持其运行,其间当然便体现了一些人心目中的宇宙的根本规律、根本原理。而处于不同职级中的神明,同时也体现了宇宙的等级结构和有序运行。雷神司责罚,财神理财运,城隍土地管当境安宁,阎王掌管死亡,南斗星君掌理生存,而玉皇大帝管理整个神界和人间,如此等等,都将现有的宇宙和社会正常运行目

〔1〕天地从成到坏称一劫。劫的概念系从古印度借来,但道教将之与本有的宇宙演化思想结合起来,认为宇宙处于不停的演化之中,渺渺亿劫过去,后面还有不知多少劫,劫劫相续,无穷无尽。学做神仙,就是想超脱劫难,不随天地的轮回而死灭。

标化、神格化。民间信仰所缺乏的对宇宙秩序的表达,在道教的神谱中全面地表现出来。民间信仰的神灵向道教靠拢,其结果是无序变为有序,杂乱变成了整肃。民间信仰自身所缺的,在另一个更为强大的文化系统中得到了补充。

四、民间信仰视野中的神仙

道教的神仙,有明确的宗教属性,但又有相当多的神仙在民间信仰中占有一席之地。民间信仰是复合的,从狭义说,凡是不属于制度化宗教的信仰对象都是民间信仰的内容;广义地说,民间信仰是中国老百姓按照自己的理解、在生活习惯中侍奉的一切神灵,即不是出于对某一特定宗教的皈依,而只是为了求得生活的安宁和心理慰藉而膜拜的一切神灵。这其中就包括佛菩萨中的一部分,以及神仙中的一部分。佛、菩萨、罗汉和诸多的天人、护法,构成佛教系统的超自然崇拜对象的浩浩荡荡的队伍,天尊、真仙、天君、星宿和护法、召役的神将,组成了神仙的无穷数目,然而,上面提到的诸神圣诞,却只是其中极少的一部分。之所以强调是其中一部分,是因为民间对佛菩萨和神仙的膜拜,只选择那些与自己生活关系最密切的若干对象,如观音、地藏王、玉皇、吕洞宾等,当然也包括佛道教的最高神。民间在供奉他们时,很少顾及他们在整个佛教佛菩萨和道教神仙系统中的原有地位、神格。民间的传说中,对道教的神仙们常常做出与仙谱不同的解释,给予不同的待遇。这是因为,民众对神仙的本意不甚了解也不求深解。他们重视的是其神性,这种神性能帮助自己解决生活中的具体的、实际的问题。因此,与自己生活关系不大的神仙,尽管地位很高,也不太去注意,而与自己生活关系密切的,则会自觉或不自觉地抬高其地位,对其神格做出更能体现自己感情的解释。民间信仰视野中的神仙,实际上与道教的真灵位业图并不完全一致。

不仅如此,民众还经常性地依照自己的感情和生活经验,去理解神,描绘神,将道教的神仙谱以至于戒律规范都放到一边。这里且举一个例子。唐代为抗击安禄山而牺牲的张巡,道教中将之奉为东平元帅,也是地祇法中的一员重要神将。但在民间,人们却有另外一些说法和做法,而且各地差异极大。在浙江的龙游,他被奉为“毛令公”,红脸官服;在江苏的南通,他被奉为都天大帝,主管驱瘟,青面青须,面目狰狞。其在神界的职司,与道教的界定完全不同,各地有各自解释,各奉其是。尤其是龙游县的毛令公,甚至还惹了点风流债。据说,

他的面色本来是白的,但一次在出巡到某村时,看上了一位美丽的姑娘,便夜夜与她幽会,闹得姑娘一天天憔悴。她母亲知道了这蹊跷事后,便让女儿偷偷地用线穿在他的袍上,白天沿线索人,终于在毛令公身上发现了铁证。那母亲大怒,跑上去狠狠抽了他几个耳光,毛令公的脸一下便成了赤色。但从此毛令公便成了那一小村的女婿。每年他被抬着巡行全县,到了那个村子虽然会比约定的时间多停几天,邻村人大抵无异议——因为神是那村的女婿。依道教的戒律,包括为鬼神拟订的律条,毛令公此举无疑犯了淫戒,在仙界是应受处罚的;而且,道教素来视“调戏”妇女的鬼神为邪,他们所拟定的考召法,重要的对付目标,就是这类鬼神。民间信仰却不管这一套,照样给人神恋爱留一点人情。龙游的毛令公,还与该县的城隍神拉上了亲戚。那里的城隍神,据说是明代大将康茂材,不知什么原因,民众称张巡是他的娘舅,也许几百年的间隔,在神界算不得攀亲的障碍。每年城隍老爷都有一个例行节目,到桥下地方去会娘舅,也就是与毛令公一叙亲情。乡镇重亲情,常常走上二十三十里地,找个村民闲聊,说着说着,发现相互有着拐上七八个弯的亲缘。所以乡里乡亲,地缘与亲缘还真是难分难舍。民众用这样的心态去看待“神际关系”,便有了让神攀亲的做法。这些例子都说明了一点,就是民间对于原出于道教的神仙,或者被道教吸收了的其他神明,都会不顾他们在仙谱的位置,另外创造出有关的神话、传说,依照自己的理解编出一些新的说法。

这种情况,说明民间信仰尽管受到道教的制约,但并不能完全与道教统一。原因在于,民间信仰与道教一样都以对神灵的信仰为基础,但是两者的最终目标并不一致。作为制度化宗教,道教有严格的戒律,有规整的神仙谱系,而且有一个明确的得道成仙的追求目标。而民间信仰的要义,乃在于神灵的灵验,能够保佑生活平安,诸种愿望得以实现。对于道教的神仙,大多数民间人士看重的,也是他们的灵验,或者其身上表现的理想人格。

道教对民间神灵的大量吸纳

如前面所说,道教和民间信仰都是从中国上古到汉代的崇拜体系以及相关的通神方法中继承下来的,不过两者走着不同的道路,道教沿着制度化宗教的方向发展,而民间信仰仍然散漫地、杂乱无序地流传。虽然两者在以后的传播

中产生较大的分野,但是两者的联系还是相当密切。一方面,道教的神仙在民间享有崇高的威望,成为民众信仰崇拜的主要神明群体;另一方面,道教不断地从民间信仰中吸收营养,许多民间的神,陆续地进入道教的神仙队伍,并得到改造和提升。所以道教与民间信仰在崇拜对象上从来就没有断过双向的交流。两者的这类互动近两千年来在中国人的生活之中经常地、大量地发生。

从历史和现实看,民间信仰虽然比起道教来,其形态不确定,规范也不严格,似乎散漫无序,广泛无边,其通神、敬神的方法有时简直是匪夷所思,而且长期成为道教发展的重要资源。为什么这样说呢?首先是在精神上,道教在民间信仰中得到了呼应。民间信仰范围大得多,信众数量也很多,对古代多神崇拜的特点表现得更加淋漓尽致。民间对各类神的信仰可谓是兼容并蓄,逢庙烧香,见菩萨磕头。这种包容性不仅容纳了道教所创造的各位尊神、仙真和役使神吏,而且从根本上说,庞大的民间信仰人群,像大海一样,涵育着道教(也包括佛教和其他制度化宗教)的信徒。道教的神仙可以在许多地方的民间信仰中居于核心层,而烘托它、滋养它的,却是民间信仰的整个汪洋大海。二是在具体的对象上,道教将不少民间信仰的神都包括在神谱中。如果从古代道教教团成立之初算起,那么从那时以来的道教神仙谱系,其庞大的队伍中,真正出于道教自己的创造固然占据着最稳定的层面,但出于民间信仰的亦不在少数,而且直至近现代,这种从民间信仰中吸收营养的过程仍在继续。从这一意义上说,民间宗教是道教的重要资源,道教则是民间信仰对象被改造和提升的大熔炉。

一、道教对民间神祀整合的教义基础

民间信仰为道教提供了丰富的灵性文化资源,但道教并不是照单全收,却是有选择地吸收其中的一部分,对其他部分,或置之不理,或加以批评,甚或进行贬抑、斗争。所以,道教对民间信仰这一资源的利用,是一个文化整合的过程,即将分散的民间信仰,依照一定的规则,将之汇合进一个有序的整体,而这一整体的框架,是早已准备好了的道教自身的仙谱。

广泛吸取民间的神,是道教不断壮大声威的途径之一,也是控制神权、吸引民众信仰的一个重要手段。佛教在逐步中国化的过程中,也是如此。比如关羽就被中国的僧徒立为伽蓝神。虽然佛、道二教同时争这位民间传说和崇祀的“英雄”,但道教的力量更大一些。关羽在道教中有着特殊的地位和意义。明万

历年间,关羽被封为“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”。万历二十二年,道士张通元奏请皇帝将关羽晋爵为帝。过了二十年,关羽终于得了这个封号。在民间祭祀中,还是道教所立的关公庙、关王庙(明以前)、关帝庙(明以后)享受的待遇要优厚得多。以至万历四十二年后,佛寺中关羽的伽蓝地位让给了尉迟恭。道教的社会影响虽不及佛教,但在对中国民间神祀的指导方面则远远超过佛教。佛教作为外来的宗教,尽管已经中国化,但佛菩萨毕竟来自西域。五台山、峨眉山、普陀山、九华山成了四位菩萨的道场,但无法改变西天诸佛的形象。道教则完全是中国土生土长的,它的神仙系统与民间神及历史上有影响的人物发生紧密的联系是自然而然的。即以关云长而言,仅仅是持刀的护法伽蓝未免有些寒酸。他在道教中的“关帝”身份大致上直接从历代皇帝的褒封而来,似乎更为“名正言顺”。第一个给关羽神封号的是道君皇帝宋徽宗。之后共有十五个皇帝为关羽加封授匾。当阳关陵庙中关羽的神道碑上刻有的“忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝汉前将军汉寿亭侯”字样和关陵正门上所书的“威震华夏”四个大字,就是清同治帝题的。有了历代帝王的褒封,关羽坐稳了“武圣人”、“圣帝”的位置。清代赵翼(1727—1814)说:(对关帝的崇拜)“今且南极岭表,北极塞垣,凡儿童妇女,未有不震其威灵者。香火之盛,将与天地同不朽。”〔1〕关羽被称为“帝君”,是沿用了道教神谱中既有的尊号,也符合中国古代对有功之士的褒扬封赠的习惯做法。总之它是在中国文化和社会习俗的大背景下发生的,是同一母体滋生的两个信仰系统之间的相互渗透。所以民间神进入道教从文化心理说,不仅没有什么障碍,而且还有着天然的文化亲和力。

有了这种天然的亲和力,道教在历史上不止一次地将原来在民间信仰圈中的神灵(有时甚至是妖精)收罗进自己的神谱,或者经常性地某些民间信仰对象抬入宫观。这种做法的大量存在,不能仅仅归于某些道士的好事,更不能解释成无缘无故的乱来。相反地,这种经常发生的,相对稳固的做法,必有一定的观念以及制度上的因素在支撑。就道教本身而言,就在于它的成仙理论中的两个基本的观念:一是道性论,一是位业义。

道教讲的神仙,是修道而致飞升的。那么道是什么呢?

唐高宗有一次同上清派天师潘师正对答,唐高宗问:“道家阶梯证果,竟在何处?”潘师正回答说:“夫道者。圆通之妙称。圣者,玄觉之至名。一切有形,

〔1〕《陔余丛考》卷三五。

皆含道性。”就是说,在道教徒的观念中,道是至高无上、奇妙无比的,而圣人即是对道有了深刻(玄)的觉悟的人。但是,道又存在于一切事物之中。一切有形质的事物,都具有道性。潘师正说的“一切有形,皆含道性”,是回答唐高宗问题的前提,意思是一切有形的万物,都包含着“道”的本性。都符合道的规律,因而都能够得道。但是得道有多有少,悟道有浅有深。如果只是弄通俗世道理而不通仙家真谛,没有得到真正的、普遍的“道”,就不是圣人。自己悟了道,又能使人悟道而得道的,这就叫做“圆通”。天下万物都有道性的思想,《庄子》中已提到,《知北游》里记录了庄周同东郭子的一段对话。东郭子问:“所谓道,恶乎在?”庄子回答说:“无所不在。”并说道“在蝼蚁”,“在稊稗”,“在瓦甓”,在“屎溺(尿)”。意思是,道无所不在,下等的动物、植物乃至砖石和屎尿之类都有道的存在。在魏晋南北朝至隋唐时期,这种物皆有道的思想继续有所发展,《西升经》里就有“道非独在我,万物皆有之”的经句。万物皆有道性的思想有很大的意义,它使一切有形在三清众神之前,一律平等,不论贫富、贵贱、聪愚,所有人都可以信仰道教,都可以学道得道。不仅如此,依照一切有形皆含道性的观点,一切自然物都有灵性,含其灵而充之,得道成仙也不是不可能。因此,道教神仙的来源可以是多样的。不仅有先天的真人、圣人,如元始天尊就是最终极的神圣,而且有后天得道的仙人,如张天师、八仙等,还有生前有功死后成神的,如各级城隍神一般都由人鬼充当。即使原来出身不正的木石精灵、飞禽走兽之妖怪,都可以经过一定的手续、程式,进入仙或神的队伍,因为从他们的原形看虽然与人不同,但也含有道性,只要“通语”,终有成道的一天,只有自甘下贱,愿意留在妖魅阵营中的,才永远得不到超升。八仙中的张果老,传说就是从蝙蝠精修成正果的,吕洞宾的徒弟据说原是柳树精。明白了他们的道性学说,有那么多原来出身精怪的进入仙界,也就不奇怪了。“一切有形皆有道性”的思想,使各种民间的神灵,不管其“出身”如何,都有了进入神仙队伍的可能。这是道教向民间信仰广开方便之门的基础。

民间神灵一旦进入道教,就要在其神仙谱中占有一席之地。这个“席”,颇有一些讲究。因为道教的神仙,数量庞大,又品级繁多,某一从民间来的神灵,将被安置在哪一级哪一席,就不易确定。对于神仙的等级以及某一神或仙应处于什么位置,道教已有一种有理论可操作的理念,叫做“位业”。

所谓位业,是道教神仙形成等级的核心概念,也是基本的评判标准。南朝齐梁时的高道陶弘景撰写了一部《真灵位业图》,将整个神仙世界分成七个等

级,每个等级都有中位的主神,也有众多的仙官,按其来历,有不少是历代祀典甚至是民间信仰的神灵。整个真灵图秩序井然,等级分明,拿他自己的话说,神仙们“虽同号真人,真品乃有数;俱目仙人,仙亦有等级”,即号称真人,真人的品秩有许多等,一样看成仙人,仙还分为许多级。他是凭什么将众多的仙真和神灵组织起来且分清其等级的呢?通过位业这一标准。位指在神仙世界中的位置,具体说来就是处于哪一等级,哪一官职。唐代有人解释说:“位业者,登仙学道,阶业不同;证果成真,高卑有别。”〔1〕就是说“位”是指学道的阶业不同,由此进入仙界后虽成真人,但地位却有高低之别。“业”是修行者的业绩、功业,是成仙的因,而在仙界的位置、地位,则是果。有因必有果。这因,也就是业,具体说来还有种种内涵:除了对道经的理解、服食仙丹和各类秘术的掌握运用,还包括为社会和民众做好事,自身要有高度的道德修养。这后半句的内容,对我们讨论的内容特别重要,因为中国人素有功德成神的观念,为民众做了好事,如御大患、捍大灾,有功于民,便会被当成神,受到供奉。而道教对功业的理解中包容了世俗道德,也就与民间信仰的造神活动有一致之处。道书中关于建功立业和道德修养为成道之本的思想经常可以看到。《神仙传》卷八讲到有一人叫沈羲的吴郡人,学道于蜀中,能消灾治病,救济百姓,不知服药物,因为他功德感天,虽然本来寿命不长,临终时却蒙仙官来接他上天。《续仙传》说新罗(今朝鲜半岛)人金可记,因为广积阴功,也感动仙家,白日升天。另有一个故事说,唐代广陵江阴(今江苏省江阴市)地方,有一位名叫李珣的,以贩米为业,有人来籴米,李珣便拿出升斗让他自己量,不计较市价贵贱,每斗只赚两文之利。因为他的做法达到了不欺的境界,因此他自己虽然毫不知情,洞府的石壁上却已将他名字注上仙籍。他没有什么道术,后来却也尸解成仙。这种为民众做好事而成为仙的故事历代仙传里都能找到不少,它们在民间显然具有很大的示范作用。从理论上概括这种积德成仙的思想,就是《吕祖全书》卷九中说的:“欲学仙道长生,先修人道为务。”依中国传统的伦理观念,所谓人道,要点在忠、孝。借吕洞宾的口说,“古今无不忠孝之神仙,无不忠孝之佛祖。仙佛必自忠孝中来,木有根,水有源,离忠离孝,非佛非仙”。〔2〕忠孝可以成仙,即使不能肉体飞升,至少也可以死后成神。这些既是对道教徒自身的道德要求,同时也为民间对某些功

〔1〕 孟安排:《道教义枢·位业义第四》。

〔2〕 《吕祖全书》卷七。

臣、贤人的祭祀合理化开了方便之门。它与道性论相结合，遂成为接纳民间部分神灵的理论基础。

既然世界上的一切都由道而派生，由道气赋予其形质、生命，而一切有形皆含道性，那么从理论上说，一切民间祭祀的神灵都有成为正统的神仙的依据，位业的思想也可以推行到他们中间去。

就拿民间信奉的各类精灵来说，他们“出身”不正，而且往往曾兴妖作怪，但依照一切有形皆有道性和位业思想，道教也对他们区别善恶功过，制定了一些升迁和处罚的条例：

诸禽兽、蛇龙、鱼虫，年久岁深，亦能变化人形，兴妖作怪者，至大者立庙，无元姓之神，有立功修德福佑生民，人心归向者，则城隍社令举保，岳府进补，充一方本祭香火福神。至于功德重者，可为奏闻帝阙，或加敕封之号。有过者法官行纠察正令，许得便宜施行，重者奏裁。又可飞奏上帝，除其香火对移之属。如常为害人者，宜差将摄其精祟，永禁黑狱，乃奏紫微天蓬，勾差猛将馘灭其形。曾伤人命者，处以重刑。^{〔1〕}

这样一来，精怪只要积有功德，可以补为正神，甚至可以获得玉皇大帝的敕封，至于其他功臣贤人的祠祀，更不在话下了。当然有过者的处分也很重，最严重的将永远被关进黑暗的地狱中。

道教的道性论和位业观念为吸收、整合民间信仰对象奠定了教义上的基础，具体让哪些神灵进入自己的仙谱，则有一番选择。

历史上，道教初起时就参与了“禁淫祀”的斗争，对于民间信仰中的某些邪神，更是采取讨伐态度，道法中有一种“伐庙”科仪，就是专为对付被认为凭借古庙废坛作怪的鬼神而设。因此，应当说道教对于民间信仰采取批评和肯定的双重态度。批评什么选择什么，则有自己的标准。

一是基于对鬼神的邪正区分。中国人重伦理道德，对于鬼神，也素来注意将之分为邪正两路。列入国家祀典中的，为正神，没有列入的，称淫祀——就是不当祭祀而去祭祀，官方思想和儒家学说都认为“淫祀无福”，但民间却偏偏有人为了求福求财而参与淫祀。一般说来，道教反对大多数淫祀。在民间，将

〔1〕《道法会元》卷二六七《泰玄酆都黑律义格》。

能保佑地方风调雨顺的,称正神;为祸人间的为邪魅。道教一般尊正神而镇邪魅。此类划分,当然并不完全确定,因为正邪之分,尚涉及神的“出身”,一时一地的人们在对某神祈祷时不同的“灵验”等。不过经历了长期的流传,社会上对某神的邪正之分,总有相对固定的看法。比如在中国古代鬼神信仰系统中,有老资格的精灵山魈,是民众心目中会带来疾病和其他灾难的邪魅,它们在道士眼中就只能是被镇压的对象,而不可能坐进宫观享受香火。一般说来,神灵的“灵验”与社会普遍的行为规范和价值观念是一致的,或者能够维护公认的正常秩序的,便被看成是正神,道教会注意吸收他们,相反,其“灵验”与公认的价值标准、行为规范相冲突的,便被看成是邪神,不会将他抬进宫观。唐朝小说《定婚店》中塑造了一个月下老人,说是凡天下人的姻缘,都由他来定,有缘分的一生出来就被他用红线系脚,迟早要结为夫妻。这一神,符合中国人婚姻前定的观念而且也给父母之命、媒妁之言为凭的现实婚姻增添了神性的光辉,所以后来月老被民间当成正神,道教也便认可,在名山宫观中,或设专祠,或设专殿。清代福建出现了一位男同性恋者的佑护神灵,叫做胡天保。据说,当年胡天保因为爱上了某巡抚,投充为佣人,天天在巡抚上厕所时去偷看,结果被发现,遭打致死。这位痴心的同性恋者为他那畸形的爱而赔上了性命,受到其他同性恋者的敬重,被立为神。后来,不知什么原因有人在其神像旁又塑一妇人,称胡天妹,开怀招郎,形象淫秽,便是宣扬、保佑野合的神。对这两位邪神,道教中绝没有他们的地位。

二是基于该神灵在民间的影响程度。大凡一神在民间的“名声”是当地民众在长期的精神和社会生活中形成的,其间的原因颇为复杂。中国民间的祀庙,数量繁多,从尺五小庙到巍峨宫殿,都是众多神灵的华屋。但民间神、地方神初起时也只局限于一时一地,后来因缘际会,才慢慢扩大影响,乃至走向全国。比如妈祖原来只是福建莆田沿海船民所祀,以后慢慢走向全国,神也由夫人、灵妃而天妃,清代更进为天后。道教所吸引的民间神,大多是有较大影响的神灵。江南地区独有的刘猛将(捕蝗神)、施相公,其影响广被整个江南地区,上海、苏州、无锡等地的道士也承认其为正神,纳入自己的神仙谱,而且对其“出身”,另外编了一些说法,使其正大光明地进入宫观。

三是基于朝廷的态度。古代朝廷重视对神权的控制和利用,哪些神能享受官方祭祀、享受什么等级的待遇,皆著为祀典。祀典是朝廷的正式礼仪制度,也是神道设教的政治导向。道教对地方神、民间俗神的吸引,相当大程度上是依

据朝廷的祀典。如民间素有对五圣的崇拜。其神又称五通,最先可能是山魅木客一类妖精,但在宋代获得了封赠,每一神的封号中都有一“显”字,道教便将之列五显灵官,又造出相应的经书和科仪。又如黄河神素称河伯,但民间又有“金龙四大王”之说,其后清朝将之正式列入祀典,道门中也依其等级为之立庙和立传。有的神的赠号,则是道士向朝廷请命而得,如前面提到的关羽在明代升格为帝,就是一个例子。

根据这些也许是不成文的标准,再加上道教教义中本有的基础,及为神灵升迁、奖惩所拟订的条例,于是,地方神、民间神由低到高,个别神的出身由不明不白到光明正大,便有了可依之则。同时,依这些条例,民间俗神已经“奏明”三清、玉皇大帝等尊神正式授予神界的封号、座次,其职司乃至神格都有所变化。这又是道教对他们的改造。

二、道教对民间信仰整合的基本方式

有了上面说的教义基础和几个基本的原则,民间的神灵便源源不断地进入了道教。如前面说过的那样,道教对民间神祀有一个选择的标准,进入之后一般又依据自身的仙谱,将之有序地纳入仙谱中的某一等级中去。因此,这是一个整合的过程。整合主要有这样几种类型:排定座次型、编写经书型、编制科仪型、召役型、接管型、受管型、请进宫观型等。

(一) 排定座次型

道教有自己的仙谱。根据位业观念,将各路神仙有序地排列在一起。如果民间信仰的神灵,能在其中获得一席之地,那么自然而然地也就成了神仙谱系中的一员。给民间信仰的神灵排定座次,是道教吸收他们入于仙谱的基本方式之一。

在南朝陶弘景的《真灵位业图》中,就有不少民间的神灵赫然高坐于上。特别是在第七阶,中位酆都大帝身边有一大群鬼官,其中包括北帝上相秦始皇,太傅魏武帝(曹操)、北帝师周文王,还有周武王、齐桓公、汉高祖等帝王,以及孔文举、徐庶、庞德、曹仁、曹洪等名臣、名将,共一百十九人。此外在其他阶级中也列入了一些历史人物,如第三阶左位有黄帝、颛顼、帝舜、夏禹等。这些历史人物,有些地位高的进入当朝的祀典自然没有问题,一些人在后朝也还受到祭祀,但改朝换代后庙祀或存或不存,即使仍然存在,也已散落民间,成为民间崇拜的

对象。这种将帝王将相列入位业图的做法,不仅是将已有的进入过祭典或散落民间的人鬼收入大道笔下,更重要的是,开了一条途径,以后的各类祭典人物、鬼神,民间的各类贤人烈士之祠,都有进入仙谱的可能性。所以天台山道士王松年(生卒年不详,大约为唐五代时人)编了一部《仙苑编珠》,在序言中干脆称:自开天辟地以来,都是圣帝明王作神仙宗,为造化主。

由于道教的整体神仙谱系自唐以后就极少得到整理,各道派注意的常是本派的传承世系,而且历代所出神仙越来越多,从民间进入道教的也代有所增,要想做整理也有一定困难。不过,在道教大型的醮祭仪式中,常常要将大量的神仙群体放在一起,列出位次。有些民间的神也被列入,自然也就意味着他们成了道门正神。这与《真灵位业图》的作用也差不多。只是科仪书籍一般只在道门内部流传,影响不及仙传、仙谱的专书。比如南宋时编定的《道门定制》一书,其卷三列罗天大醮一千二百分圣位(一千二百个神明的牌位),第九十四状“社稷众神”:

太社神	太稷神	土翁神	土母神
谷父神	蚕母神	播种五谷神	树木花果神
春勾芒神	夏祝融神	秋蓐收神	冬玄冥神

其中太社、太稷即古代称为“社稷”的土地和农业生产祖师神。春夏秋冬四神是上古传下的神,土翁、土母便是民间俗称的土地公公和土地婆婆,至于谷父、蚕母、播种五谷和树木花果神,也都是民间对有关神司的称呼,现在都进入了正式的仪式,排定了座次。同样地,用这种方法也将原来属于朝廷祭典、一部分又散落到民间的神灵也列了进来。比如其中八十三状列“扶桑大帝众圣”除了扶桑大帝早已在葛洪的《枕中书》中出现,其余的四海龙王和各江河水帝,大抵也是沿袭了祭典或民间传说:

东海渊圣广德王	南海洪圣广利王
西海通圣广嗣王	北海冲圣广泽王
汉江水帝龙王	楚江水帝龙王
浙江水帝龙王	湘江水帝龙王
吴江水帝龙王	五川江水帝龙王

扬子江水帝龙王

松江水帝龙王

荆江水帝龙王

江渚昭灵孚应威烈广源王

河渚显圣灵源王

淮渚长源王

济渚清源王

马当山水府福善安江王

采石山水府顺圣平江王

金山下水府昭信大江王

上面列的四海龙王,本来与道教无关,在早期的道书如正一盟威的典籍中还找不到他们。海中有龙宫的观念来自佛教。如著名学者季羨林先生所说,“龙王这东西本来就不是国货。叶公好龙的‘龙’,同以后神话小说中的龙,龙女,或者龙王,完全是两码事。后者来源于印度,梵文 naga 意思就是蛇,所说龙王实际上就是蛇王”。〔1〕后来他们被中国人所认同,列入了朝廷的祀典,有了封号。通过仪式占有一席,当然也就是道教三清四御的属下了。至于各江的水帝龙王,恐怕更多的是民间的创造,与朝廷的封号也不相同。其中最突出的是扬子江水帝龙王,应当就是长江神,但在下面又列出江渚广源王,实在是重复的。因为江渚广源王是自唐代以来就定下的长江水神的封号,而扬子江就是长江,所谓该处龙王,与祭典重出而叫法不同,应当是民间的称呼,现在列入了罗天大醮的神位系统,自然便算正式得到道教承认。不仅较为低级的民间信仰神灵是这样,有时民间信仰的最高神,即使是与祭典或道教原有主神信仰不相符合,也照样收入。如八十二状“天翁天母诸神”列入了天翁神君、天母神母、天男神君和天女神君,就完全出于民间的天神观。因为朝廷祭典中有昊天上帝,道教中有玉皇大帝,都是对天上最高神的各自不同的表述。〔2〕只有民间仍称老天为天公,其配偶为天母,而且给他们安排了子女,罗天大醮中设天翁(公)天母天男天女,便反映了这种民间的信仰,而一旦列入醮位,那么也就归入道教神谱。

与排定座次相仿,还有一种颁发印玺的办法。旧时张天师有对某些地位较低的神灵颁发印绶的资格。如城隍神的大印,便由龙虎山正一大真人即民间所

〔1〕《中印文化关系史论文集》,三联书店1982年版,第172页。

〔2〕道教中的玉皇与昊天上帝原不相同。昊天上帝列入祭典已久,系皇朝祭典中的最高神。玉皇则是宋代才定型的天庭主管,其地位在三清之下,所以许多儒生对这种安排深表不满。后来,在玉皇的尊号中,加进了“昊天”两字,似与传统的上帝合而为一,然而多数朝代不承认,祭典中仍将昊天上帝列为最高神,代表上天,而对玉皇不予理睬。

称的张天师颁发。旧时的城隍印留下的不多,上海尚保存有“上海县城隍显佑伯之印”,便是清代康熙年间正一大真人所颁。

在这一类型中,还有一种变通的做法,就是请封赠,即向朝廷报告神的灵验,请求封赠或赐以庙额。宋徽宗好道,当时的许多民间神都赐有庙额,即皇帝亲自对某庙命名和题辞,当然有许多是代拟代笔的,名义上总算是钦定。而钦定的结果,便是其神有了正宗的地位。那些封赠、题额,一般都是由地方政府或者通过其他政要,向皇帝报告的。皇帝不可能突然心血来潮,想起要给哪位民间的神加封号,实际上居于深宫的皇帝根本不可能知道民间众多的神祀。比如,唐代出现的五圣又称五通,在宋代得了封赠。宋人笔记中的五通故事大抵是淫邪一类,他们实际上是民间祭祀的妖神。这五通在宋代都大走鸿运,《三教搜神大全 五圣始末》说:他们在大观年间赐庙额曰“灵顺”。宣和年间封两字侯,绍兴中加四字侯。以后又一路升级,直到宋理宗封他们为八字王:

第一位显聪昭应灵格广济王	显庆协惠昭助夫人
第二位显明昭列灵护广佑王	显惠协庆善助夫人
第三位显正昭顺灵卫广惠王	显济协佑正助夫人
第四位显直昭佑灵贶广泽王	显佑协济喜助夫人
第五位显德昭利灵助广威王	显福协爱静助夫人
王祖父启佑喜应敷泽侯	祖衍庆助顺慈贶夫人
王父广惠慈济方义侯	母崇福慈济庆善夫人
长妹喜应赞惠淑显夫人	次妹懿顺福淑靖显夫人

大约是在理宗封为八字王后,道教中出现了若干关于五显的经本、灯仪,是将之收进自己的谱系了。但道教经典中,五通与据说为佛弟子的华光相混。

(二) 编写经书型

道、经、师合称三宝,经书是阐释教义教理的主要载体,凡是入了经的,便能得到道教内部共同的认可。《道藏》中有关某一神明的来历与灵验的经书,就占了相当大的一部分,对于民间影响大的神灵,道教有时通过编制相应的经书或仙传,将他们收入自己的谱系。

在历史上,经过造经、编传将之整合进仙谱的,最显著的例子就是梓潼帝

君、天妃、五圣和金龙四大王了。

梓潼帝君，就是文昌帝君，其实，最初梓潼与文昌是两个不同的神，直到元代他们才合而为一。梓潼帝君成为管禄位的大神而受到全国性的崇拜，与道教对他的宣扬有极大的关系。

梓潼帝君，原是蜀地民间崇拜的神张亚子。《华阳国志》载梓潼县有善板祠，当地民众每年奉上雷杼（传说雷公用来劈人或邪鬼的利器）十枚，岁尽不复见，说是雷神取去。那么，他应是雷神。又有人说，梓潼县，张亚子神，其祠建在五丁拔蛇之所（据说秦时五位力士送公主嫁蜀，到了现在的剑阁地方，见大蛇进入山洞，五力士即五丁拼命往外拔蛇，结果山崩压死了五丁，而绝壁变通途，李白《蜀道难》“地崩山摧壮士死，然后天梯石栈相钩连”就是写此）。那么又可能与蛇有关。民间传说，他是嵩州张生所养之蛇，因故立祠，当时人称为张亚子。其神甚灵。蜀王建世子名元膺，聪明博达，骑射绝伦，牙齿常露，多以袖掩口，左右不敢仰视——长着双蛇眼，皮肤又黑，性格凶恶鄙褻，便被认为是庙蛇之精。^{〔1〕}清冯浩注李商隐《张亚子庙》诗曾引上述说法，并引《尔雅》注说：“（亚）蝮属，大眼，最有毒，今淮南人呼亚子。”^{〔2〕}据此，梓潼神即雷神，也可能是先民所祀的蛇神。只是后来加上了姓名罢了。不过对此没有更多的旁证，只是一个推测。

雷神也罢，蛇神也罢，是晋代以前的民间所祀。唐代玄宗、僖宗奔蜀，传说都得到他的护佑，于是他被封为“济顺王”。宋真宗时，据说在镇压益州民众起义中，也得到梓潼神的帮助，所以又封其“英显武烈王”。

宋代，有蜀中士人出川应试的，剑阁是常经之途，过往者便会入庙祈祷，据说十分灵验。到了南宋时，都城临安（即今天的杭州）和各州郡都有了他的神祠，成为四方士子求功名者的专门祷祀场所。到了元代，他又被尊为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，与古已有之的掌管禄命的文昌星合而为一。于是有些人就编写《清河内传》、《梓潼帝君化书》等以证其事，宣扬神迹，让他掌管“文昌府”和人间禄籍，同时模仿《道藏》中原有的《上清大洞真经》，编定《文昌大洞真经》。这样，梓潼帝君原来的“出身档案”便被抹去，而成了极受崇奉的高品秩神灵。他在道教中是“帝级”的大神，由于掌功名，一般的儒生也多崇拜他，所以他的影

〔1〕 参见孙光宪：《北梦琐言》佚文，见《太平广记》四五八。

〔2〕 冯浩：《玉溪生诗集注》卷三。

响贯穿了儒学与道教,也因之在社会上造成极大的影响。

天妃,就是福建沿海普遍崇拜的妈祖。其来历今人已有许多研究,不作赘述。天妃是她在明代的赠号,到了清代,便升格为天后,地位更高了一等。我们仍以天妃为称,是因为她的专经出现于明代,而且收入万历年间编成的《续道藏》中。

妈祖原出于福建沿海民间,初与道教没有什么关系,大约是明代被封为天妃之后,道教中将她的灵迹集中起来,加以渲染,形成《太上老君说天妃救苦灵验经》。其开经偈说:“威容显现大海中,德广遍施天下仰,护国救民无壅滞,扶危救险在须臾。或游天界或人间,或遍波涛并地府,邪摩鬼魅总归依,魍魉妖精皆潜伏,变凶为吉如弹指,赐福消灾若殄微。”而妈祖的来历更是不凡。据此经说,因为太上老君在无极境中,“观见大洋溟渤、河渚川源、四海九江、五湖水泽咬蜃鱼龙出没变化,精妖鬼怪千状万端。有诸众生,或以兴商买卖,采宝求珍,出使遐荒,交通异域,外邦进贡,上国颁恩,输运钱粮,进纳贡赋,舟船往复,风水不便,潮势汹涌,惊涛仓卒,或风雷震击,雨雹滂沱,其诸鬼神乘此阴阳变化,翻覆舟船,损人性命,横被伤杀,无由解脱,以致捉生代死,怨怒上冲,何由救免?”所以派了斗中妙行玉女降生人间,救渡生民。由于江海风波险恶、航行困难而祈求神灵佑护,是天妃产生的社会和心理根源。天妃本是民间女神,被说成是老君派下凡的玉女,就这样被抬进了道教殿堂。民间的另一种神化天妃的方式,是说她母亲吞了观音菩萨所给的优钵花才有孕的。总之,在民众的心目中,凡有神道者本事的来源非出于佛即出于道,而一旦造出《道经》来宣扬一番,自然便成了“正宗”的神灵,在民间的威信便高了许多。

(三) 编制科仪型

有的民间神,虽然没有经过正式的制造经书,也不在位业图中占有位置,甚至于在大量列出神位的科仪中也没有出现,但是却有道士为之编定了祭祀的仪式,当然也便事实上进入道教神系了,或者说由道教对其存在的合法性做了肯定。这种做法开始时可能是由当地民众请道士主持祭礼有关,一旦科仪成文并在当地施行,便被确立下来。比如,民间素有小孩命中多逢凶神恶煞,不求禳解难以过关的观念。凶神,常见的一种说法是白虎星。据说,小孩命逢白虎,十分凶险,必须请法师作法解除才行,其他又有各种关口,有煞神把守,也得要禳解才能通过。这种民间的信仰,在道教内得到的呼应主要就是制订出禳解的仪式,四川青城山和成都一带全真道的仪式集成《广成仪制》,便收入了类似的科

仪。为解除白虎之害,编有《遣送白虎全集》,称为奉道信人某“运逢坎坷,命遇乖违,致曰白虎以临宫”,因此虔诚祭献,仰仗真圣威灵,实现遣送他们离开的愿望。那里面列出的白虎神君,十分具体,名字俚俗,显然是从民间引入。如其中有梁上白虎神君、梁下白虎神君、房内白虎神君和房外白虎神君等,是以小孩可能受惊得病的地点命名的;有作冷作热白虎神君、咬人头痛白虎神君等,是以各类病症命名的;有牛头白虎神君、猫头白虎神君、鸭头白虎神君等,是以小孩易受惊吓的动物命名的。这些白虎神君一般没有什么文饰,表现出民间信仰的本色。另外编有《褰关度煞全集》,说有三十六关、七十二煞“总童运而司灾厄之权,历岁序而判凶厄之政”,因为某孩童“实犯关刑,求为庇护”。每一关都有守关之神,第三关由申公豹、第四关由秦明把守,肯定是《封神演义》、《水浒传》流行之后,借用书中人名,也明显地表现出其民间俚俗的本色。这是民间信仰的凶神得到道教肯定的例子。还有《杨泗正朝全集》,是醮祭民间信仰的长江神的。长江神,前面提到过,正式的朝廷封号是广源公,但长江流域中游一带民间却另有杨泗将军的称呼。这一神,在明代《道藏》中没有见到,清代编的《广成仪制》称为“紫云台上金甲御史杨泗将军”,且有神父杨公老人、圣母宁氏夫人,其杨当是从扬子江“扬”化来,宁氏或许与祈求长江波涛宁息相关。不管怎么说,其神来自民间,道教为适应民间崇拜的需要,设为仪制,也就意味着将他纳入了自己的神仙谱系中。

(四) 召役型

召神役鬼是道教普遍施行的法术,即使最一般的科仪中,道士出官、存神、遣将都是必备的科目。道门的神将系统十分庞大,除了功曹、玉女和某些源出于道教仙谱的灵官之外,相当大的一部分来自民间。这不仅表现在民间信奉,朝廷也把祀典的雷公、电母一类自然崇拜神灵当成了役使对象,而且大量地吸收了死后享受香火的民间神。关公、张巡等人最初都是作为神将召役,后来才逐渐成了显赫的大神。北宋时,三十代天师张继先(1092—1127)应宋徽宗之命治解州监池水溢,成事后向徽宗说:“臣所召的大将就是关羽。”徽宗让关羽“显身”,一见大惊,以崇宁钱掷之,便封关为崇宁真君。虽然这些神迹如何是一个谜团,但关羽初与道教发生联系是由于召役,倒是可以确定的。明代《道藏》中收入的道教法术仪式集成《道法会元》载有专以召役关羽为主的法术二卷(卷二百五十九、二百六十)。书中称他为“雷部斩邪使兴风拨云上将馘魔大将护国都统军平章政事崇宁真君关元帅”,“重枣色面,凤眼,三牙须,长髯一尺八寸,天青

结巾，大红朝服，玉束带，皂靴，执龙头大刀，有赤兔马随”。这些可能是民间艺人说三国时经常描绘的关羽形象，后来在《三国演义》中得到充分发挥。道教中关元帅秘法科仪的编制或在宋，多数直接从民间“说三国”中采撷而来。关元帅秘法中召役的符称《元帅真形符》，其合形（复杂的道符画时要经许多手续，先画其各部分，称分形，最后合成一幅完整符形，称合形）便是元帅的威武形象。

另外有位唐代的张巡因抗击安史之乱，苦守睢阳城，城破，被俘遇害，死后被赠扬州大都督，与同时守城的许远同在睢阳立庙，号称双庙。大约在南北宋之交，他的神迹开始受到注意。据说，绍兴年间，金兵南侵，宋军在淮东作战，张巡和许远及原部将雷万春等率阴兵助战，所以成为民间信仰的正神。他也被道门作为召役的神将，并设置了《东平张元帅秘法》。

上面提到的是民间祭祀的功臣烈士等人鬼如何通过接受召役而进入道教的，其实，古代祀典中或民间的许多神灵，都是通过这一途径进入道教的。比如，二十八宿以及由他们合成的星象演变出的朱雀、玄武、青龙、白虎，都被视作保护神或役使神将，被编制进了道教的仪式，因而与之建立了联系。狐仙的信仰本系民间的精怪信仰，为自然崇拜的一种。它们本来是道教仪式镇压的对象，但后来据说它们服了天师管束，于是便被认可。江西龙虎山天师府中原有一处狐仙堂，供奉狐仙。天师内宅怎么会供狐仙呢？反对天师的人编出故事说，那狐仙原来在外兴妖作怪，被天师收服，但与天师约定，她在外边兴妖，天师符一到，便逃走，这样天师符便有了买家。而笔者去那里考察时，天师府中道士则解释说，狐仙原是被天师收服的，怕她在外生事，所以带在身边，而且也派她做助手。原来，唐代虽有道士收妖狐的传说，估计也有相应的科仪，不过在唐代著名道士叶法善的传说中，却提到某些狐是可捉而不可杀的，因为它们原是天兽，供天曹役使。而在较晚的记载中，又提到一种“天狐别行法”，说是狐狸万岁以上便成了天狐，用法术可以召役它们。天师府中的狐仙堂，究其初意，大致可以肯定是从召役开始的。

（五）接管型

民间神祀的庙因各种事由，被道士接管，原来供奉的神灵，也自然地当作为道教（其实只是当地的道士）认可的正神。民间的庙，有时可以观音菩萨、关圣帝君和其他真君、夫人济济一堂，民众进入其中依此上香或因事只向其中一位上香，并不觉得有什么不自然。民间祭祀的某些独有的神灵，也常厕身于佛菩

萨和真君之旁。而那些祠庙或由庙祝或由僧人、道士管理,而且他们之间经常易手。比如现在杭州的黄龙洞,本来是佛寺,清代时卖给道士,改造成了道观,现在又成了纯旅游场所。上海旧时有条石路,靠近现在南京东路,有一座保安司徒庙,其神的来历不甚清楚,应当是一座民间神祠,不知何时由僧人掌管,以后又售予张姓道士,便成了道观,俗称红庙或虹庙。如果是道士入主某庙,会进行一些突出道教神仙谱系的改造,但原有的神祀,通常不会将之请出庙门,而是给予一个位置。因为民间有“请神容易送神难”的俗语,请进来的神灵不敢轻易毁弃,怕做得不当神灵怪罪。道士自己也有这种心态,即使另有想法,但也要考虑到信众的情绪。原有的民间神便安坐于宫观了。上面提到的红庙,既归为道士之手,那么保安司徒,以及由僧人掌管后塑的观音像,都归入道教。上海苏州河畔的老厘大王庙,原系船户供奉金龙四大王之处,但请道士主持,自然成了道观系统的一分子,包括金龙四大王和手下某些未入祀典仅仅民间供奉的神,也都因之进入了仙班。杭州西湖边原有金华将军庙,系供奉青蛙神的,是典型的民间自然崇拜场所,后来不知什么时候,由道士主持,其庙其神便都姓了“道”,当然,在对其神格的介绍时,不再说他是青蛙神,而说他是南宋的谢姓功臣,一说是烈士。

(六) 受管型

老百姓有时会将自己信仰的神抬进宫观,于是在旁人看来,那些神已成为道教系统的正神,而且只要没有人反对,久后也便成为既成事实。民众对于有功于地方的人鬼与其他神灵,习惯于塑像加以崇拜。但若有像而无庙,也会将之寄于道教的宫观祠庙。有时信士捐资修建宫观,落成后会搭便车将自己信奉的俗神抬进。清末在上海吴淞抗击英法联军壮烈牺牲的总兵陈化成,上海民众曾为之立祠。抗日战争爆发后,陈化成的神像被弃于街头,一些民众便将其抬进城隍庙,陈化成便被当成了道门正神,而且长期被误当成城隍神。某山宫观中,有所谓“白太公”,在道教仙谱中素未见到,询之当家道长,方知是一位对该宫观做过好事的仙姑,以自己为人治病所得,将梦见的神灵抬进宫。另在某道观中,见到有大量的地方人士所赠的“蛇王”等匾,原来也是捐资修庙的人顺便送进来的。武当山某宫,新塑一位驱蝗神,或说,这是“虫王”,盖也是民间所信奉的神灵,不知什么原因被抬入。如果是道士主动,则可以列入下面要谈到的请进宫观型,如果是信众起意塑造,那么,正是这里说的受管型。

(七) 请进宫观型

即由道教界主动请进宫观。不少民间神祀,名声大后,道士会主动将之请

入宫观。这种做法主要是考虑到民众的宗教需要,同时也有经济上的考量。因为道观的收入相当部分来自信众的香火钱,规模较小且与民众杂处的小庙尤其是这样,所以有必要尽可能多地吸引香客。因此,将民间信仰较盛的神灵请进庙来,对满足民众的祭拜需要,和增加宫观祠庙的经济来源,都相当重要。比如,民间对包公的信仰极盛,大多数称他为包青天,不仅生前刚直不阿,传说他断事如神,而且歿而有灵。元代传说他主管东岳的速报(即立即报应)司。笔者儿时听故乡浙江龙游的老人说故事,说包文正本来做了第一殿阎王,但是他太直,也太同情鬼魂,凡是新鬼生前没有做过坏事的,他都放还了,如果那鬼的尸身已有少量腐烂,他就会指点鬼魂到黄河中洗洗手,然后再还阳。阴间的鬼因而越来越少,因此阎王们合议,将他调任后殿。民间的这些故事、传说,对包公充满了崇敬,也寄托了希望,道观中也会适应民意,塑出包公像,供人顶礼。不知什么时候,速报司换了长官,北京的东岳庙里,明代的速报司主管换成了岳飞。据不久前依旧照片重建的北京朝阳门外的东岳庙速报司外“文字说明”,说因为岳飞被莫须有的罪名冤死,所以遇有冤情,便会迅速做出反应。看来,民众的感情由岳飞的主持速报司得到了表达,或者说,这种安排本身是适应民众感情的结果。而其结局,是岳飞被道教抬进庙堂。

上面讲了几种相互区别的道教吸收民间信仰的方式,从民间信仰角度讲则是它们进入道教的主要方式。不过,我们虽然将道教吸收整合民间信仰的方式做了归纳,指出其不同的类型,实际上只是相对的。因为现实生活中,这几种方式也许会交织地发生,而且具体到广布于中国大地上的各类宫观和民间的祠庙,要说明它们是怎么交流的,最初是如何由民间进入道教的殿堂,实在不容易弄清楚。这里只是指出,民间信仰的对象进入道教的途径不一,有时也是多途并进。比如说,前面提到岳飞被整合进速报司,成为东岳大帝属下,但同时,他又被吸收为道门护法神,可以归入召役型;因为他曾受到褒封,在杭州有岳庙,各地也往往有其行祠,有的由道士主管,便成了接管型的代表。五圣,又称五通,在唐宋至于明清名声不佳,但在宋代被封为八字王,道门中称他们为五显灵光大帝,有经书,也有仪式,似乎也是一个复合型的代表。

三、源源进入神仙谱的民俗神

上面我们归纳了道教吸收民间信仰的主要方式,通过这些方式,在不同历

史时期都有民间俗神进入道教神谱,这些进入道教神谱的俗神,在道教中被给予新的解释,并被安置到道门神仙的各类职司和不同等级中去。

综括起来看,从民间进入道教的有如下一些类型的神灵:

(一) 从民间吸纳的地方、家宅保护神和职司神

这类神中比较重要的有城隍、土地、灶君、门神、钟馗、财神。

城隍神,是从古代“八蜡”之祭中的坊和水庸发展而来。八蜡,共有八种神在岁末一起加以祭祀,其中有人,也有动物,如猫、虎,还包括一些人工的建筑物。坊和水庸便是人造的水利设施。坊用来蓄水和障水,庸指受水与排水的沟渠。人们崇拜它们,因为与农事和城镇村庄的安全有关。隍的本义是护城河,古代的城池,即概指城与护城河。城隍与坊、庸字义相通,但城隍神的出现比水庸之祭晚得多。据考证,最初的城隍神出现在三国吴赤乌年间,至迟在唐末杜光庭删定的道教科仪中,已将城隍神列入召请的行列。以后在科仪中“发城隍牒”更是常见的关目,《道藏》中有城隍的专经。

土地是古代的社稷之神,有的地方直到近代仍称他为“土谷神”,亦称“土神”,汉代称“社公”,是村村都有的地方保护神。早期道教召役的鬼神中即有社公,以后在科仪中土地被置于城隍之后,一般民间称土地为福德正神。

门神和灶君原是古代“五祀”中的内容。汉代传说,门神为度朔山大桃树下的二鬼神荼、郁垒。道教吸纳以后称为门丞、户尉。灶君汉代时有许多不同传说,他的地位原不很高,有人说他属于“老嫗之祭”,道教吸纳后称他有监察各户人家善恶并报告天庭的职司,称“东厨司命大帝”,地位很高。

钟馗,据北宋沈括《补笔谈》等书的记载,说他起源于唐玄宗时。实际上南北朝时期即已出现,是民间信仰中御鬼神物。后也被道教吸收,不仅在端午的民俗中出现,在道符的签押中,有时也用他的形象。

中国唐代以前没有财神,宋代过年习俗中,民间卖的神马(纸绘神像)中有财马,但形象不详。约明代,才以道教神谱中赵公明为财神。实际上赵原为冥神,宋至明初,为雷部元帅之一,因为系西方金气而成,故被看作财神。他是道教神祇与民间信仰汇合的产物。

(二) 从民间吸纳的人鬼之祀

中国古代有祭先帝、先贤、先烈的传统。凡有功于国、有恩于民的,往往在死后被立祠祭祀。其中有不少被历朝列入祀典,即官方承认的规定的祭祀对象。道门中称他们为祀典正神,吸纳他们入神谱,根据功劳大小(业)、祀典中地

位,给予不同仙识。前面提到陶弘景的《真灵位业图》中就将尧、舜、禹直到孔子、庄子都编入不同等级(位)。宋以后,这类人鬼之祀被吸纳进道教神谱而影响又较大的有关帝、张巡、妈祖等,前面已经谈到过。

值得注意的是,城隍神、土地神早已归入道教系统,但民间又常用历史人物充城隍神和土地神,这样又为众多的人鬼之祀进入自己的神谱打开了方便之门,所以此类神实际上已是某种神格的统称,具体到某一地,甚或同一地不同的时期,会有不同的人鬼被纳入其中,它们也便成了吸纳各路英灵的广阔网络。一般在某地充任城隍的,都是与其地有关的功臣、烈士、名贤。据说南京城的城隍是文天祥,苏州的城隍为战国时的春申君黄歇,上海县的城隍是元末明初的秦裕伯。但现在上海早从县而道而直辖市,其城隍一般仍称秦氏。然而现在的上海是从许多原来的县(如青浦、南汇、宝山县等)甚至府(原来松江就是府城所在)合并而成的,原来各府县各有城隍神,所以在上海市的范围内,同时存在多位城隍。现今中国有两千多个县,城隍神的数目应大大多于目前的县城数。土地神,在民间,只是塑一个白胡须老头,或者再配上一位老婆婆,看来是男性无疑,模样也几乎是千篇一律。但是去查某些地方的志书,听民间的老人说故事,当地的土地神也会请历史人物充当。清代吏部衙门的土地神,据说是唐朝的大文豪韩愈。他老人家“文起八代之衰”,自然担得起此任,不过只是一个小小的土地,好像有些委屈。浙江萧山的土地,据说是西施娘娘。西施,是越王勾践用范蠡之计送予吴王夫差的美女,是一位为越国而牺牲了自己的青春和幸福的奇女子。在历史上是否真有其人,学者中素有争论,民间则是认定她是实有的人物。她的故乡,一般都认为是浙江省的诸暨,但是萧山人中有人却说是他们那里的人。其中一个附证就是她是当境的土地。女性充当土地神的实在少见。笔者陋目所及,仅有西施和湖州金盖山叫胡刚刚的土地,这且不管它,可以肯定的一点是,土地神也会由历史人物充任,它似乎只是一个虚位,可以由不同的鬼神——通常是由人鬼填补其缺额。总之,城隍、土地都已成为阴间的两级阴官,随时可以选拔鬼魂赴任。

(三) 从民间吸纳的其他神灵

除了上述神祀以外,民间的一些自然崇拜的精灵,也有若干进入道教神谱。比较重要的有狐仙、五圣等。道教教义中承认万物皆有道性。在其《女青鬼律》、《天坛黑律义格》等中,宣称各类精魅、鬼物,只要潜心修持、造福于民,皆可奏明天庭授以正神之职。这是它能吸纳这类神祀的观念基础。其中较为典型

的如江南的五圣、施相公、刘猛将等。这些神灵,原来都是民间崇拜中的动物类精灵,但是后来都进入了道教神谱,直到现在,宫观中还能经常找到他们的身影,只是隐去了他们的“低级”出身,而以历史人物充填之。前面在谈道教吸纳民间神灵的基本方式时已陆续提到过。

民间神祀进入道教,一方面丰富了道教神谱,另一方面,这部分神祀也得到提升,在中国历史上稳固传承。

进入道教的民间神祀,如同前面提到过的那样,与先前散漫无序的情形不同,不再是游离在外无所拘束的个体,而是被纳入了整个神仙谱系。尽管在唐以后,没有出现过像《真灵位业图》那样的完整神仙谱系,但在实际的祭祀科仪中,还是可以看出道教仙谱的某些内涵。比如,在各类斋醮仪式中,对不同的神灵还是有不同的待遇,这在道士的文书格式中有明确反映,知道各种神在道门中的地位,是每一位法师必备的知识。

道教与民间信仰活动方式的异同

道教与民间信仰在内容上是交叉的,部分对象是重叠的,正因为此,有时人们习惯地将民间信仰看成道教的一部分。其实,道教与民间信仰有交叉,但又有重大差别。从宗教的发展形态上说,道教属于人为宗教,民间信仰则是民俗的一部分,称为信仰习俗。用民间信仰的某些做法和特征来看待道教,容易在理论上降低对道教的评价,因此,研究道教与民间信仰的异同,特别是之间的差异,是极重要的。这种异同,表现在许多方面,其中一个重要方面是在崇拜方式上。道教是一个有着极其严格规范的制度化宗教,有丰富的也是编写定型的仪式。它的仪式,道门中称科范,或称仪范,也简称“科”。记载各类科的书,称“定制”,也常称为某某法、大法。这里讨论其仪式,称仪式,或科仪,以与下文要讨论的法术相区别。崇拜方式,当然不限于仪式,但其表现主要地在于仪式。从仪式的有无、宽严很能看出道教与民间信仰的区别。总的说来,民间的信仰一般都缺乏规范的仪式,或者从儒道释三家或者民间的礼节中东鳞西爪地采拮一点儿方法,没有自己的特征。当然,道教与民间信仰在崇拜方式上有相异的一面,也有相互靠拢的一面。因为道教毕竟在民间活动,其仪式中不能不体现出寻常百姓的情感、审美习惯和理解水平。所以,道教仪式,尤其是那些主要为民

众服务的仪式中,会尽可能地吸收一些民间的形式。

一、道教与民间崇拜差异的外在表现

由于道教有明确的宗教指向,使得它有可能形成比较稳定的、系统的、内涵明确的祭祀礼拜仪式,而民众崇拜因散漫的、功利性的特点,在祭祀方式上难以形成稳固的有序的程序。

道教初起时便有各种斋戒敬神的仪式。特别是张道陵所创的正一盟威道和稍晚一点形成教团的灵宝派,更加重视此类仪式的编制、完善。复经历代的补充发展,形成由斋、(诵)经、(拜)忏、炼度等构成的庞大的仪式体系。内中有些是专供道士本人或集体的宗教团体修持之用的,也有不少是为各阶层人士敬礼神明,祈祷国泰民安、物阜人丰而设的。这些仪式,有相对固定的结构,行持有严格的操作规范。道教理论家、道教仪式发展史上的重要人物陆修静,称此类行持方法为“法”。“法者,规矩之谓。总称曰法,规圆矩方,万物以之得正者也”。〔1〕所以他要各种仪式编成定本,以作“规矩”。这类法,后来常称为科仪、科范、科条,历代编成“定制”,在崇拜尊神时,作为规范的程式,制约着道教徒的活动。如违制,则要受神罚,《太上洞渊神咒经·步虚解考品》便有“修斋设醮不依科仪之考”,考,本义是考校、考勘,即由神来考核其功过,有过者并加以处罚,道门中则制定出一些忏悔和其他补救措施。

道教科仪的结构相当稳定。以斋法为例,道教斋法有不同类型,具体内容也有不同。斋仪中所启神,所奏事不一,但其仪式结构大致相同。通常从立法坛开始,然后进入正斋,最后以设醮散坛结束。其细目,据《灵宝玉鉴·斋修节次门》分二十余目。其序为:先做设斋的预备,包括在建斋前择日,预先飞奏三天,斋戒沐浴等;然后次第分灯列炬、鸣金振铎、敕水禁坛、启圣祝白、建立诸司、寒式茱郭、祭祀龙吏、建幕启玄、设官分职、列职结盟、科禁罚简、启奏师幕、卷帘化境、建坛宿启、进拜章表、颁告符简、进供冥官、燃灯破狱、追摄魂魄、列幙敷化、沐浴净秽、更衣朝参、咒食献供、施食接济。此处主要就灵宝济度超拔的斋科而言。“进供冥官”以后各项,其他斋中或不用。就坛场上的每场仪式而言,杜光庭《道门科范大全集》所载,主要有以下这些关目:升坛、各礼师存念尊神、

〔1〕《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》。

宣《卫灵咒》、鸣法鼓、高功发炉、请称法位、宣词、香供养、礼方、忏方、重称法位、发十二愿、绕坛步虚、存神烧香、高功复炉、出户。凡设醮行道，另加上散花等。醮仪的情形也差不多，结构稳定，结构中每一因素做法又有定式，如上章奏用的青词，其四六文体沿用至今，成为定格。在长期的流传中，或者有传抄失实、残缺、错讹等情况，特别是道教长期在民间流传，有时为适应民众的宗教意识、审美情趣等，会吸纳一些徇俗的做法，但历代都有高道，出为订正。明以后，道教衰微，科仪缺失严重，但一般道士在行法中仍尽量遵古法，往往查阅《灵宝度人大成金书》等作为定式。

民间崇拜，也有若干仪式。在某些场合，比如地方的平安清醮中，因为是请道士主持，所以道教的醮仪以及送瘟仪，常居于中心地位，而配之以民间习惯的演戏等酬神方式，但在由民间人士自己主持或奉行的崇拜方式中，随意性相当突出。民间的“拜拜”、“烧香”，礼仪参差不一自不用说，就是一些民间巫师或准巫师（如浙江嘉兴的“赞神哥先生”）主持的敬神仪，有的仪式不严，有的以娱乐为主，有的只是沿袭古代巫术中歌舞酬神的老法子。

由巫师主持的祭祀中，往往以歌舞娱神或降神。即使在道教地位尊隆的唐代，也沿用着这老方法。李贺曾用诗歌的形式写下女巫以弹唱召神受祭的场面：

女巫浇酒云满空，玉炉炭火香咚咚。海神山鬼来座中，纸钱窸窣鸣旋风。相思木帖金舞鸾，攒蛾一嚏重一弹。呼星召鬼歆杯盘，山魅食时人森寒。终南日色低平湾，神兮长在有无间。神噉神喜师更颜，送神万骑还青山。^{〔1〕}

这儿的女巫所召祭的鬼神十分庞杂：海神、山鬼、星宿、山魅都在其中。方法也极简单，由女巫主持，烧香浇酒焚纸钱，而其主要方式是弹唱。所谓“相思木帖金舞鸾”，指用相思木（红豆树）做的琵琶，用金色绘着飞舞的鸾鸟。“攒蛾一嚏重一弹”，是说女巫蹙着眉头，口出一言，拨弹一声，大约便是召神的号令了。召神由她主持，神降与否也全由她示意，“神噉神喜师更颜”极传神地表现出这一点：所谓神的责怪、喜悦，全在巫师脸部表情上！这种没有严格仪式规范全由巫

〔1〕 李贺：《神弦》，《全唐诗》卷三九三。

师说了算的敬神方式,随意性很大,所以往往容易变成以骗取信徒钱财为目的的纯迷信活动。清王琦《李长吉诗歌汇解》以为,“唐时巫师之状,大率相对如此诗所云。”不仅是唐,以后沿袭的民间的太妈、仙姑、神汉、蛮师等主持的敬神方式,基本也皆如此,只不过弹唱的内容和形式历代有所变化,如明清后宝卷盛行,敬神多唱宝卷。至于召神、下神皆由巫师充当其职,几乎没有什么变化。

当然,民间的巫师也会吸收一些道教科仪中的方法,将以赞歌娱神示福的方法做得更规则一点。但其拼凑各种宗教(主要是佛道教)和民间巫术的痕迹却是无法涂去的,比较典型的如流行于浙江杭嘉湖地区的所谓赞神歌赞佛。通常是民众为祈求神灵保佑五谷丰登、六畜兴旺、家丁安康、流年吉利向神佛许愿,待祈求的事情有了结果,便择吉举行还愿仪式,称为赞佛,主要方式为唱“神歌”,故又称“赞神歌”。佛,此处为各种仙、佛、神灵的泛称。供奉仪式一般在家中举行,正厅摆开若干张八仙桌,分别供三牲、瓜果、糕点、香烛。桌后方供神位,即用厚纸印各种神佛图像,折叠成屏风状,俗称“马幛”。一般设五桌,称上筵、中筵、下筵、东筵、西筵。上、中、下筵在正厅中轴线上依次排列;上筵在最后面,三张八仙桌叠高而成;中筵居中,两张桌叠成;下筵在前方门口,和两面侧的东、西筵各为一张八仙桌,整个摆设类似庙宇结构。也有设七筵、九筵乃至十三筵。每筵所列神佛相当芜杂,属于佛教系统的有三世如来、普大士(观音);属于道教系统的有玉皇大帝、三元大帝、玄天上帝、赐福财神、关圣帝君、南极仙翁、正乙玄坛(与财神重出)、值年太岁、城隍、土地等;属于当地俗神有施王正神、张老相公、顺风老太、蚕花五圣,甚至列入铁扇公主等小说中的神灵,总计四五十个。将他们按照民众心目中的品秩排定座次,称为排筵。仪式由“骚子歌”歌手主持,以唱为主,其歌词及唱歌顺序中糅合了道教科范和民间雉礼的一些做法。先唱《通神》(发出符书通知各种神、佛前来赴筵),再唱《赞符官》、《接神按位》,然后唱《拈香进酒》,接着再唱“神书”,如《卖鱼观音》、《韦陀》、《玄天上帝》、《寿星》、《钱郡王》等。演唱过程中同时举行点香燃烛、斟酒、上供、礼拜等仪式,每天下午三时许始唱“汤节”,有生活歌(如《农夫汤书》、《懒惰阿嫂》等)、时政歌(如《剪辫子歌》、《东洋人打进来》等)、长篇叙事歌(如《白蛇传》等)。时间少则一天一夜,多则七天七夜不等。最后歌手选唱《发舟》和《送神》,并将预先准备好的一只纸扎的“龙舟”送至野外焚烧或送入庙中存放。末后一节,其涵义与通常由道士主持的送瘟遣舟仪相同,做法亦相类。赞神歌中吸收道教的科仪虽有部分表现,但基本上是道、佛、巫杂糅,与道教仪式的“规矩”仍有很大距离。

道教仪式的规范,还与对神灵的地位、职司的明确规定有关。依照道教的仙谱,最高神为元始天尊,其下依次为太上大道君(即灵宝天尊)、太上老君(即道德天尊),三者合称为三清。三清之下,有玉皇大帝、勾陈、紫微大帝和后土皇地祇,合称为四御,或者将玉皇单列,另三御加上南极长生大帝,称为四御。这样便形成三清、玉皇、四御的道教主神系统。在其下,再安排进各级仙真、神灵。由于道教在主神的主导下实行多神崇拜,所以神仙的数量十分庞大。况且,成仙得道的与日俱增——至少在理论上是这样,民间的俗神又源源不断地补充进神仙的队伍,同时又有某些仙真随着崇拜他们的道派在历史上消失,渐被遗忘,或者某些曾受到皇室褒扬的民间神,随着皇朝的更替而退出殿堂。一个显著的例子是明代永乐皇帝十分尊崇的福建地方的两个神,据说是五代时徐崇恩的两个儿子,永乐帝封他们为洪恩灵济真君,其祀盛极一时,但明亡后没有人再认真地对待这两个神。所以历代仙谱的内容并不完全一致。尽管如此,在祭祀和其他仪式中,对神仙等级、地位的规定还是必须遵守的。如道教中最崇高的仪式周天大醮、罗天大醮和普天大醮,每一大醮所要祭祀供奉的神灵分别达到三千六百份、二千四百份和一千二百份,如此庞大的神群,如果没有一个统一的神谱作为基础,其混乱可想而知。事实上,罗天大醮等醮仪虽然祝祷神以千百计,但上启的主体仍是几个主要的神灵,其余的则一笔带过:

(上启)虚无自然元始天尊、无极大道太上道君、太上老君、高上玉皇、十方已得道大圣众、至真诸君丈人、三十二天帝君、玉虚上帝、玉帝上帝、东华、南极、西灵、北真、玄都玉京金阙七宝琼台紫微上官灵宝至真明皇道君、三十六部尊经玄中大法师、上相、上宰、上保、上傳、太平下教二十四真人、西城总真王君、太乙真人、东岳上卿司命茅君、定录保命二真人,洞府得道神仙、三界官属、一切真灵。

从这些尊神的地位看,元始等前三位的即平时说的三清,以他们为首,再置玉皇,下加其他高级仙真,至于其他神仙、三界官属(按:如龙王、雷神、冥官等,其中颇有来自民间的神灵)和一切真灵,只是附在后面总体上交待。神仙的等级和职司,是各类醮仪尤其是大醮仪设神位的依据,而在此基础上的早、午、晚一日三朝更有严格的仪式规范。《道藏》中有《罗天大醮早朝科》、《罗天大醮午朝科》、《罗天大醮晚朝科》及《罗天大醮设醮科》,对之作具体规定。其他的道教

仪式也是如此。

而民间的祭仪中，往往对所祀之神的神格地位作出随意的解释和安排，有时甚至让不同来源、不同等级的神灵“称兄道弟”。旧时杭州西湖边上有时举办保沙会，各庙的神像都被抬到湖边玛□寺前，诸神持帖互拜，观音大上的名帖上写着“愚妹观世音敛衽拜”。观音本是西方极乐世界中阿弥陀佛的助手（胁侍），本非女神，到了中国后才被塑造成救苦救难的“观音娘娘”。自称“愚妹”，是民间人士依自己生活中的民情世故加以想象的结果。将三教九流的神灵、菩萨、仙真抬到一起，一是出于民间信仰的一种心态：祭神多多益善，不管他们来自何处，总要一视同仁地上一炷香，地方上有了灾难或者为预防灾难，还是要将他们和当境神明都请到为上。而民间对神的设庙立祠，只要“灵验”，都给予一席之地。但因限于财力、土地等原因，民间尤其是乡村里的祠庙常常一庙多神，也不论他们是否归属于同一宗教。浙江南部的山区，有时关帝庙中也供奉观音菩萨，佛寺中有时端坐着福建闾山派的祖师陈氏夫人（陈靖姑，不过当地民众多不知她的名号，只以夫人称呼）。另一个原因，是受了像《西游记》、《封神演义》一类小说和民间戏剧的影响。神明之间“互拜”的做法就很有戏剧性。民国时期，胡朴安（1878—1947）先生编纂的《中华全国风俗志》下篇卷五有一则《闽人佞鬼风俗记》提供了很有趣的资料，征引几段，或者能对了解民间祭神时的心态有所帮助。书上说：

闽人最尚阶级，平民与绅士，其门第身份之相差，不可以道里计。因之闽中神道阶级之严，亦足为各省冠。每年七八月间赛会，凡高级之神道，其出也必以舆，中级以下，皆步行于街路之中。神道能步行，可谓奇绝。

又说：

闽神位分最大者，若武圣庙之五公、瘟部尚书、郭圣王、三仙姑、齐天大圣、东岳帝、炳灵王、包孝肃、省城隍，一切等神，皆有坐轿之资格。其位分之至卑至贱者，莫如长爷矮爷，盖即黑白无常鬼也，其身分与隶相等。每逢赛会时，横冲直闯，皆长爷矮爷也。盖每庙如（皆）有一长爷矮爷，故此辈发现于街路中者为最多。而闽人谄事长矮爷，较他神为尤长。

最奇特的,是神与神相遇时的应对:

当七八月间,城乡各集,皆奉神出巡,有时途中神与神相遇,有一定之仪注,及问答之信语。神不能自言,以香头代言之。香头戴羽缨之凉帽,衣葛纱或夏布之开启袍,束以扣带。追随于神之旁,当神道相见时,此香头不啻神道之代表也。譬如省城隍途遇瘟部尚书,则城隍之□,停于路旁,尚书则停于路之中央。于是此城隍之香头,代表本神,趋前行三叩礼,仍跪启云:“卑神不知圣驾到此,接驾来迟,罪该万死,要求殿下恕罪,并赐教训。”斯时瘟部尚书之香头,挺胸凸肚而言曰:“免罪。今日本爵出巡,到贵城隍辖境之内,家家户户,信奉神圣。一路之上,祥光拥护,疫气毫无。所有散疫小鬼,早已逃避外国。足见贵城隍办事认真,可喜可嘉。本爵明日面奏玉皇,还要保奏一本。”城隍香头跪云:“谢殿下栽培。”瘟部尚书之香头云:“这是本爵应分之事,不消谢得。此后务须益加勉力不负玉皇万岁为要。去罢。”有时途遇步行之中级神道,则中级神先在路旁站班,及接近神□则屈一膝请安。斯时贵神教训之词,益加严厉,彼步行之小神,只能“是是是”答应而已。有时东岳之太子炳灵王,或武圣五公之太子出巡,遇见贵神,则口口声声称呼老伯,执子侄之礼甚恭。此等发噱之事,笔不胜书。

福建人的这些举止诚如《风俗记》作者所言引人发噱,不过就社会心态而言,畏神与畏官本是从同一社会制度下成长发育的愚昧心理,在赛神中香头既为神的代言人,遂把人情世态无所顾忌地表现了出来。那些神道对答之语,大约是乡人从戏台上学来的。民众本身的经历加上有限的俚俗文化知识,都倾泻在赛会之中了。

这类在赛神中形同优戏的情形,民间在在皆是。清龚炜(1704—?)《巢林笔谈》卷三《以神为戏》说:“鬼神可敬不可褻,世俗则以褻为敬焉。”往时他见神庙有参谒迎送之仪,以为失事神之体,如今更有人进入神的公座说是代神掌印篆;以往各庙有庙会,设柜聚钱作为会资,到后来,有了各庙联会;本来在赛会中,有扮演旗牌官的,后来更设置中军,扮演者带着大批仪仗队,戴上顶戴(清代官员的官帽,依其帽顶、花翎的不同以区别官品)官服,龚炜斥责这种做法“直是以神为戏耳”。

与仪式的程式宽严相关联,在敬神祭礼等过程中,道门禁忌很严而民间崇拜相对较宽。比如道教将古代敬神中的“斋洁”发展成专门的科范,而民间唯稍

存其意。道门强调斋是一切道法的基础。《无上秘要》卷四十七引太极真人徐来勒的话说：“夫学道以斋戒为本也。诵经必斋，校经必斋，书经必斋，书符必斋，篆录必斋，作金丹必斋，诣师请问必斋，礼拜必斋，受经必斋，救病消灾必斋，致真人必斋。”这斋戒的要求，对主持法事的道士要求当然更严。明四十代天师张宇初(1359—1410)在整顿教风中即强调“凡行持之士，必有戒行为先”〔1〕。那是不单在临坛时的身心斋洁，更在平时的严守戒律，行止无亏。道士说的斋，不单纯指饮食等方面的规定，更重要的在于“心斋”，即清心寡欲，心地纯净，不杂俗念。民间的祭神崇拜，于斋洁一项，也有所要求。比如在敬神前戒食荤腥，停止房事；条件好一点的，尚注意香汤沐浴。在地方上举行太平清醮、神道出巡、赛会一类活动时，要求盖严茅厕粪缸，不准挑粪等。大抵是临事施設，没有恒久的基础，而且比较注意防止冲犯神明的外在规定。对于道门斋戒的最深层——心斋，民间很少有人会去注意。

这种禁忌的宽严，也常表现在敬神的祭品上，古代中国人有以牺牲玉帛敬神灵的习惯，为表虔诚，往往追求献祭的丰厚。道教产生之后，有些民间的道派，仍然沿袭这种做法，但大多数道教，对此都表示反对。晋葛洪斥责当时的一些民间小道派说，“又诸妖道百余种，皆煞生血食”，应当禁绝。在他看来，疾病由人自己行为不端引起，“而徒烹宰肥，沃醑醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽顙，守请虚坐，却不觉悟”，“求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉”？〔2〕《道典论》卷三引《太一太真科经》斥责“贪嗜血腥”为魔王邪丑所为，而世间男女之人若“杀生淫祀，祷祠邪神，歌舞妖孽”将“死受恶对”，魂魄将流入“三官五岳之中”受苦。所以道门祭献，并不是以丰厚为佳，而以诚信为本。《吕祖真君无极宝忏》借吕洞宾之口说“我以诚至，不为财临”，便是对信众的一种劝诫。至于血牲，更加反对。道门斋醮中有五供、十供之类名目，皆指香花、灯、水、果、茶、斋（素食）、宝、铎、钱，没有荤食和血牲。在供品中有时加上不少传说中的仙食名，但实际上都是素食。《道藏》中有成书于明代的《天皇至道太清玉册》，其卷八载有各类“仙食”的实际代用品，如：

白鸡脯——蘑菇、桑蛾

猴 脯——香蕈

〔1〕《道门十规》。

〔2〕《抱朴子内篇·道意》。

鸡 脯——木耳

白马脯——款冬花

鹿 脯——牛膀子

山猪脯——蓊菜

林中马髓脯——酸枣

白脯——樟柳

天酒——泉水

白象脯——莲子

龙 脯——麦

海中鼉脯——大黄

知肠脯——车前草

水中鱼脯——蓴菜

地脯——菖蒲

这些食品，大都以“脯”为名，然而实际都是以菜蔬、野菌和中药为替代品。所以，道教的祭品，也包括自己日常的食用中，尽管有许多奇特的仙食名称，其实是素品。

民间祭献，虽然也有专门的斋供，不过常常不忌血牲，或以煮熟的鸡与猪蹄等为祭品，有时甚至以之去敬献给道教尊神和佛菩萨。比如旧时上海红（虹）庙中的观音，“妓尤信奉，每烧全猪为供献。佛门素享清斋，此地独奉特牲，可发一噓”。〔1〕

道教与民间崇拜在仪式规范以及禁忌等方面的差异，并不是无缘无故产生的。前面说过道教作为成熟的人为宗教，有明确的宗教理念和解脱目标，因而可以形成稳定的仪式和戒律，为道教徒个人长期的乃至终生的行为、思想提供范式，也为道派的传承提供规范。而民间的祭献，大多是为着某种功利目的。俗说“闲时不烧香，急来抱佛脚”，又说“病笃乱烧香”，各种敬神活动多是一种临时的短暂的行为，当然在方式上也便没有很严格的讲究了。

二、道教与民间崇拜情感表达的差异

道教与民间崇拜方式的差异，还相当突出地表现在崇拜祭礼过程中，情绪宣泄内容、形式及力度均有不同。

在崇拜的过程中，都要表示对神灵的虔诚，这点是道教与民间崇拜在心理上的共同之处。但是如前面所说，由于道教徒有明确的宗教目的，因而在情感上以皈依崇敬为中心（至少在规则上是这样），而民间的崇拜，则基本上以求福

〔1〕 葛元煦：《沪游杂记·红庙》。

为主导追求,所以缺乏皈依的精神趋向,只剩下崇敬一义,且这种崇敬是建筑在神灵赐福的信念之上。依照理论上的说法,宫观中塑造神像,本来为“存真”,即存想真神的宗教修持所设。道教崇拜的大道之像本来无形,最纯真的没有形象可以感知,原是一片澄净透明空虚寂静,那大道,人的视听无法感知,只是顺应各种变化的场景而显示其相,然而暂时显示很快又隐去。要想将至真的大道存念于自己的心中,需将心系于尊神的容貌上,“故以丹青金碧摹图形相,像彼真容,饰补铅粉”。这是宫观需要设立神像的原因,“凡厥系心,皆先造像”(参看《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二)。如前面所说,道教将敬神和皈依大道相联系,于像设之前礼拜如仪,在心理上则要求摒除一切声色名利的杂念,一心“系想圣容”或曰“注念真容”,即存想仙真的威仪法相,以求仙圣下降,道灌溉己身,科仪中要求道士始终处于一种面对仙真的圣洁的情感之中。同时,这种圣洁性,尚与某种认同、某种亲近相联系,即在圣洁的感情中体会到人与道同在、人与道合一,人参与到至真至圣的神仙境界的感受。民间参与烧香、敬神、太平清醮一类活动的,绝大多数都带着功利性的目的,所以即使在面对神像或观看祭祀仪式时,意念不可能全集中于一境。对声、色、财、利的追求,对灾祸冤屈的解除,实为敬神的核心。说是核心,其实是散漫多端,无法一言以蔽之。比如旧时江南流行的所谓“告阴状”,便十分典型地表现了民间信仰习俗中情绪宣泄的特征。

“告阴状”,指有人自认为冤情不白,枉曲未申,诉之东岳大帝等神的做法。通常在迎东岳大帝的赛会结束时举行。各地做法略有不同。在温州,届时照例在温州城的西郊场演武厅,挂起放告牌,招致有含冤饮恨者前去告状,俗谓此可代为申冤。神偶像先出銮,加披羽衣,端坐椅上。炮响三声,由人扛抬飞奔,直奔入演武厅。接着发炮三声,擂鼓三通,判官、皂役按站排立。扮罪人或犯人者站在两面三刀旁,当堂上高喊“告状人”时,告状者身穿丧服,披头散发,手持神香和黄纸“状”扑上公堂,高喊“东岳爷申冤”,经拦阻三次,才扑到案前跪下呈上黄纸状,哭诉有冤枉事宜。哭诉毕,值班公差把黄纸状在香炉上焚掉,说声“圣王已知,听后定夺”,于是下堂,放告活动就此结束。民众认为东岳大帝能鉴察善恶,帮含冤者申冤,给作祸者降祸。显然,在这过程中,“告状”者的情绪宣泄离宗教皈依距离极远。可以说,其起因在于受了欺压,悲愤无法得到正常的发泄,而在“告阴状”之后,由于将解决希望交由神明,悲愤的情绪得到宣泄,重新获得心理平衡。诚然,对神明的崇敬是有的,但那崇敬,只是相信神(东岳大

帝)有在冥冥中降罪赐福的权力,与一般民众对官府の畏惧相仿佛(但阳间的官府未必肯帮自己申冤)。至于其他的祈子、祈财、祈婚姻,入殿朝拜时种种期望、向往,意念所在,情感所系,更是种种不一。

更加突出的是,道教继承道家清静无为的思想,在对神灵崇拜礼敬的过程中,情感的抒发是舒缓、清冷、悠长的,道士们随着仪式过程的推进,通过悠长的咏唱绕坛等,情绪得到升华,体验到世俗的不常,大道的恒久。《太极真人敷灵宝斋戒仪诸经要诀》谈到斋法及用乐时说:“皆当安徐雅步,审整庠序,男女不得参杂,令威仪合于天典。”如此,“则为鬼神之所具瞻,飞仙之所嗟叹,三界之所轨范也”。礼拜之后,斋人依次序向左行,旋香炉三匝。此时还应当口咏《步虚蹶无披空洞章》(道教灵宝派使用的一种乐章,说是天上自然结成的乐歌,为仙人虚空往来朝见元始天尊时所唱)。而这样做又有一个神学的解释:因为大罗天上太上大道君治理之所有一座自然七宝之台,那些道阶修到至高无上的大仙真们都要举行斋仪,诵念吟咏,绕台行道,现在是效法仙境中的情景。书中称,此时“行道心至,所愿寻香烟已御(送达)太上,太上道眼恒洞天下,善恶亦无毫遗也,可不战战慎慎之哉”。道人的戒慎,“亲见太上”的体验,都在仪式中徐徐展开,情绪在有序地平缓宣泄。其他醮祭等仪式中,接(仙)驾时或稍具喜庆气氛,发符檄时或有威严之势,但道士的情绪始终控制在设定的程式之中。

道教是贵生的宗教,总的来说不赞成肉体的折磨——除了在寻仙过程中的历尽艰辛。早期道教的涂炭斋,尚保留一些古代巫术中自我折磨的做法:“建议涂炭,露身中坛束骸自缚,散发泥额,悬头衔发于栏格之下。”〔1〕但随着科仪的完善和多样化,这种倾向便逐步消亡。而民间崇拜中,为表示虔诚,常常采取自我折磨的形式,所谓“烧拜香”扮犯人“挂香炉”都是这类自我折磨的表现。可以说,这是对神灵膜拜情绪高涨却又找不到正常宣泄途径的表现。

烧拜香。一种向着神庙边走边拜的进香方式。流行于湖南衡山地区。一般皆系子女为父母求福,上衡山朝拜南岳大帝等神,循例要进香三年,用木制高约三寸的小凳,上插三支香。第一年手持香凳,三步一拜;第二年五步一拜;第三年七步一拜。由于上山之途甚长甚陡,烧拜香具有十分突出的自我折磨的特征。《中华全国风俗志》下篇卷六《烧拜香》评论说:“虽头肿膝烂,风天雨地,亦莫之顾。其孝固可嘉,其愚诚可怜也。”这是以自我的痛苦表示虔诚,为父母求

〔1〕《无上秘要》卷十五。

福,其“诚”的情绪,不像道士有仪式予以赋义,可以委婉地向神传达,却是以其艰苦之行,给予外在的表现。

扮犯人。在神道出巡(主要是东岳大帝、城隍、三巡会)等日期中,往往有人扮作披枷带锁的犯人,被神吏押着跟随在神之后。这些人或因疫病,疑受冥谴;或因改嫁,怕下地狱……总之是生活中有种种疾苦,造成难于承受的精神压力。扮犯人,意思是主动受过惩罚,便算是赎过罪,往后不用再遭恶报,求得心理的松弛。

挂香炉。旧时在南京等地的香炉会中,有人将数十斤重的香炉用铁钩挂在赤裸的臂膊上,从容走在游行的队伍中,以示虔诚。这也是以自我折磨显示诚心的典型方式。

上述三例中,情绪宣泄的内容与皈依宗教,都有很大距离,它不是皈依、认同一类宗教情绪的体验和升华,而是通过自虐去寻求精神松弛,从自我惩罚中得到“宽恕”的心理慰藉。

敬神中情绪宣泄的不同,也是缘于前面所说的目的指向的不同,且与仪式的规范有关。就目的指向而言,道教徒的皈依大道,正是在敬神中追求精神的升华,以达到“与道合真”的前提;而民间敬神的功利性倾向则是造成敬畏有余、专一不足、情感指向散漫的根源。就仪式言,道教的敬神仪式,将道教徒的情感升华编制进多种因子复合的演道程序中。其中有对尊神纯仪礼性的揖拜跪叩(如礼十方等),有面对尊神的倾诉(如宣词及章奏中的内容),有与神同在的圣化体验(如化坛中存想神灵降临),有从神灵中吸取力量的自我满足(如发符檄为地方救灾时的自信感和成功感)等。这些,都是在特定的环境布置、音乐节奏和踏罡步斗、起伏跪拜的行为中,一步步有序地抒发的。这些仪式,或者原来就是道教徒宗教修行的一部分,或者系为社会提供宗教服务而设。在仪式举行时,道教徒是带着全部既定的、充分的心理准备走上法坛的,接下来的事是依式重演其情绪起伏。民间崇拜则不然。一方面,大多数民众上神殿前,缺乏固定的心理训练,甚至根本就缺少心理准备,所以在内心焦灼和神秘的氛围交相刺激下,容易导致突然的心理失衡,对这些失衡又没有可靠的调节、控制方法,所以会用极端的“神灵附体”一类形式表现出来,有时采取某种自我折磨的方式加以宣泄。

三、道教仪式中的民俗成分

上面所讲基本上揭示了道教与民间信仰崇拜方式的主要差异。这种差异,

根本说来是制度化宗教与散漫的鬼神观念及相关行为方式差别的表现。当然,道教本来脱胎于古代巫术和所谓方仙术,与民间信仰素有割不断的联系,二者的差异是相对的。民间信仰的部分神(或神庙)融进道教系统,由道士主持,这样原来的民间信仰方式便部分地提升为人为宗教的仪式、制度。但即使如此,周围民众原来的心理状况和敬神方式仍很难随之改变,往往在参与、观看道教仪式时,原有的崇拜方式仍我行我素地平行展示,或者以原有的心理、观念去理解道教仪式。因此,道教与民间信仰在崇拜方式上的差异虽然存在,却不是截然不同。

不仅如此,为了适应民众的敬神、娱神习惯,道教仪式也会采纳一些民间喜闻乐见的形式,或者穿插一些民间艺术,以增添情趣。这里且举度亡法事为例,稍加说明。

超度亡灵仪式在道教的科仪中占有突出地位,尤其是近代以来,原来的道教仪式有相当一部分为朝廷、贵人特用,现在都已不再通行,相比之下,为民间消灾、超度一类仪式所占的地位自然提高。丧葬本来是寄托哀思的,应当是以严肃和忧伤为主调。不过中国的老百姓在处理此事时,不完全局限于表达哀情,民间有“红白喜事”之称,红喜事指婚礼,白喜事为葬礼。哀事、伤心事当成喜事来办,是中国民众对生命历程的一种睿智的、一定程度上是超然的理解。人总有一死,生命历程的结束是一生的总结,凡能寿终正寝,便是莫大的幸福,所以老人家走了,对子孙来说,是哀伤的事,对他本人却是生命画上了圆满的句号;即使年寿不永,死别之际,难免悲痛欲绝,痛定之后,家人还得调整心态,直面现实的生活,所以葬礼又是心理情绪调整和转折的一个契机。如此这般的复杂心态,表现在丧俗上,便是既要求表示出极度的悲哀,又要求适度地注入喜气。适应这样一种心态,道教的仪式也根据一时一地民众的欣赏习惯,在科仪中作出表现。

广东、香港地区的太平清醮中,一般都有普度的仪式。普度,便是超度一切亡灵。本来中国有祭厉的习俗,就是对于非正常死亡的鬼魂的祭祀。这种祭礼开始时主要出于对横死鬼魂的畏惧,怕他们变成厉鬼为患人间,所以定时祭之以安其心。以后道教和佛教的影响在民间扩大后,除了祭厉之外,还加上了对一般无主鬼魂以及陷于地狱和饿鬼道的亡灵的怜悯,企图运用自己的法力,将之解脱出来。这一仪式佛道两教都有,佛教称焰口仪轨,道教称炼度、祭炼,也写作济炼。太平清醮应当是道教仪,不过,在民间的理解似乎又与佛教的焰口

仪轨混合在一起。道教祭炼仪式中,一般请来的尊神为太乙天尊或其他神仙,佛教则请观音。香港地区新界的太平清醮中,出现了一个“大士王”,似乎是观音大士了,但其装扮却头插雉尾、画着脸谱,俨然戏剧舞台上的“大王”,显然当地民众已依自己的理解作了设计。^{〔1〕}仪式中有大士劝慰鬼王的对话,为了显得逼真,鬼王做成了活动的傀儡,在法师的控制下嘴巴可以一张一合,似乎在与大士对讲。这些做法,显然都是道教科仪中糅合了佛教和民间艺术的因素的结果。

在超度仪式中,常有解冤结的环节。冤结的观念大概是从佛教吸收来的。人所做的业,其中难免有与其他人(以及其他生物)的仇怨,亡故时没有将这些仇怨消除,就会惹出地狱官司,在阎王面前对簿公堂,闹不好还会受到残酷的刑罚——地狱里的刑罚如上刀山、下火池、被锯两半、挨磨成灰,委实让人闻风丧胆,或者在下一辈子受到仇家报复。“众生多结冤,冤深难解结。一日结成冤,三世报不歇。”^{〔2〕}所谓冤冤(怨怨)相报何时了,仇怨不消,报应便没有穷期。为此,佛教和道教都设计了解冤结的仪式,想通过佛力或道法,经由法师的操作,使冤结消除。在浙江的一些地方,解冤结的仪式中插入了一段解线结的做法。丧家先用黄线穿过铜钱,打成不易解开的死结,然后由道士(如是用佛教仪轨,则由僧尼主持)边念经边解结,解下来的铜钱归道士所有。这样做,一方面是“冤结”本来看不见,现在有了一个象征物线结,老百姓易于看懂仪式的内容,结解开,象征着亡灵冤结不再存在,活人心理的紧张获得了放松,得到了宽慰。同时,解死结的做法,使道士有一定的财物收入,旁观者则津津有味地欣赏道士的解结技艺,也增添了些情趣,这对于丧家希望体现“白喜事”的精神也颇一致。

在上海地区的度亡仪式中,常见有所谓“渡仙桥”的做法。本来在炼度科仪中,有送亡灵上升天庭仙界的内容。不过,宋代时这一环节的实现,主要在法事的最后阶段,由法师对亡灵宣三皈九戒,法师存想幽魂受颂宝录,然后由法师存想亡灵化为婴儿乘莲花上升,比较侧重于内想。^{〔3〕}到了清代,由高道娄近垣增订的《太极灵宝祭炼科仪》,则增加了仪式的形象性,在送亡灵升天时,法师口念

〔1〕 这一构思,应当是从佛教的焰口仪轨里化出。据《瑜伽焰口仪轨》等资料看,佛教内将其仪轨的出现系于观音显化为鬼王名叫“面然”,向佛弟子阿难述说饿鬼的种种痛苦,并开示救拔之途。“大士王”的形象便是从这里化出。不过在仪式中,鬼王与观音分离,成为劝慰并要求被送走的对象。

〔2〕 《太上三生解冤妙经》。

〔3〕 参见郑所南:《太极祭炼内法》卷上。

“生天生天速生天”，同时手结金桥诀——代表通往天堂的金桥，将亡灵送上天堂。显然这样做已比原来形象得多。但是，手诀的含义，法师明白，丧家则需经过解释才能明白是怎么回事。所以近代和当代的仪式中，更增加了事先用木料做成绘以五彩的“仙桥”，两边且连着长长的白布。上海地区的炼度科仪中，让亡者家属牵着仙桥一端的白布，道众牵着另一端，法师在音乐伴奏下吟诵经文。这样本来只在法师头脑中出现的亡魂升上天堂的过程，变成了由家属送亡者渡过仙桥升上天堂的金桥诀演示。

上面说到的一些例子都是用于民间的道教科仪，因为要适应民间的喜好，民众的信仰习俗，所以尽量使之形象化，增设了某些艺术性的演示。这种演示，当然不仅仅在度亡科仪里面有，其他的科仪中也有。它们生动地表现了道教科仪与民间信仰之间的互动关系。一方面，道教的仪式比较规范，用于民间时指导着民间的信仰向着规范、有序的方向进行，另一方面，又适应民间的种种心态，吸纳了一些民间艺术的成分，或者依照老百姓能便于理解的形式，作了创造、改编。

道教与民间巫术的互动

道教的重要渊源是巫术。从最初的阶段看，道教法术的相当部分来自巫术，道教的法术体系是对巫术的大改造和大综合。然而，中国神秘主义的领域中，巫术从来没有退出舞台，它继续在民间流传，成为人为宗教以外的、经常以神秘主义方法干预民众生活的力量。两汉之交，佛教初传时，中国人将之看成方术的一种，尽管佛教的精髓不在于此。不过为适合中国民众的需要和心态，中国佛教曾发展起相当发达的法术，诸如占验、命相、求雨、镇妖，都有僧人参加。《白蛇传》中法海收白娘子的故事家喻户晓，虽是小说与戏剧的表演，不是真实，但创造这些故事的人们正是看惯了僧人收妖一类的活动，才产生出灵感。至于超度亡灵中的放焰口仪轨，在民间十分广泛。因此，在中国的神秘方术中，便有佛教、道教与民间三个系统。这种秘术，用比较简单的话说，都是企图用某些神秘的超自然的操作方法，干预、支配自身或者外部事物的状态和变化。这里说的外部事物，既包括自然界和社会上实存的东西，也包括人们信仰中的鬼神。一般在西方的人类学、宗教学中，把它们叫做巫术。不过，依照中国的习

惯,将民间巫师所行的秘术,称为巫术,而佛道两教中,都把教内秘授的神秘的方法,称为法、秘法、大法,又称为正法——自然是为了区别社会上流行的其他秘术,而一般老百姓的习惯,是称它们为法术。我们的行文,考虑到这些语言上的习惯,将佛教的秘术称为佛法,道教所行的称为道法或道教法术,将民间巫师、神汉、仙姑或者民众自己所行的那种没有严格规范、很少道德约束的秘术称为巫术。巫术是中国人民间信仰中的重要组成部分。民间常常是通过巫术与信仰的对象打交道。佛教和道教,是中国传统文化中最有影响的两大宗教,它们的法术系统,在长期的历史时期中既相互批评、相互排斥,又相互借鉴、相互吸收,而且各与民间的巫术相互制约又相互吸收。本书以讨论道教与民间信仰为主题,所以只考察道教的法律与民间巫术的关系。

道教的法律,作为有组织的力量,比散漫的巫术更加优越。因此,颇能对后者起着某种程度的制约作用。同时,巫术也常从道教法术吸收营养,采撷方法、手段。某些发展得比较成熟的巫术,也常吸引部分法师的注意,采撷进自己的行法手段、方法中去。自东汉至于现今,道教法术与巫术之间的这种割不断理不清的联系,始终不间断地以这样或那样的形式表现出来。

一、道教对民间巫术的双重态度

中国古代的巫术是一个庞大的体系,内容驳杂,祈祷,禳解,各种占验术数,葬礼中的各种风水、镇墓和超度,都是重要的内容。它们形成于不同的历史时期,有的可以追溯到原始时代,有的是在秦汉时期定型的,也有的像风水术托名东晋的郭景纯(276—324),实际可能形成于唐宋时期。前面说过,道教是从巫文化中飞升的,与秦汉时仍然流行的各种巫术和它的变种方术有直接的联系。不过,道教形成教团以后,对于民间的巫术便不是一概照单全收了。从它形成的时候起,就与民间的巫术拉开了距离。主要表现在以下几个方面:

其一,道教的法律有了自己的教义基础,而与民间巫术无理论有所不同。

其二,道教的法律以神仙信仰及其仙谱作为背景,不像民间巫术那样依托的神灵杂乱无章。在法律施行中,道士依托的力量源泉,就是神仙。法术的一切神奇功能,全是由三清、玉皇等尊神赋予的,而被认为给民众带来灾难的精鬼和邪神,正是道法镇压的对象。民间的巫术,所依附的神灵庞杂无序,神的正邪也难以判定。

其三,道教法术置于其戒律的严格约束之下,相当强调行法者自身的道德修养,与民间巫师行法的随意和部分巫师对钱财的贪婪不同。

其四,道教法术的传承有严格的规矩,以保证自身的授法系统不紊乱。巫术的传承虽有拜师一类仪式,但总的来说,比较随意。

道教在形成之初,就对传法有明确的组织规范。比如当年正一盟威道教在今四川和陕西的汉中一带活动,就有相当严密的组织,就传法而言,有盟约和授录两种方式。在正一盟威道的一块碑^{〔1〕}上刻着初入道的胡九,受祭酒张普等人赐予“微经”十二卷,并且与之相约“施天师道法无极耳”!这是立盟约的证据。另外,正一盟威道还推行一种受箓制度,即举行一定仪式,给入道者依不同的阶别授予符箓。目前《道藏》中仍存有正一盟威箓,其中某些内容明显与传法有关。比如其中有《太上正一三将军录》,受了此箓,可以召役唐宏、葛雍和周武三员神将,《太上正一星纲五斗录》,受后才能踏罡步斗,因为许多法事都要通过这种步伐才能体会到飞行九天、将章表等送达天庭仙府,所以此箓制约了法师施较高级法术的资格。

虽有这些不同,却没有切断道法与民间巫法的联系。许多传之于古代的术数,如风水、占卦、命相等,是道教与民间巫师共行的,而且,民间的一些做法,也会得到道教的认可,被吸收到道法中来。道教的法术,也会在民间引起反响,民间巫师也会采纳其中的一部分;同时,道教对于民间的某些粗陋的或者具有害人性质的巫术,表示反对,在自己行法过程中予以禁止。因此,从道教对民间巫术的态度看,是双重的,既有选择性吸收的一面,又有加以制约的一面。

就道教法术对巫术的制约方面说,它的主要办法,一是禁止淫祀——因为巫术的重要基础便是“事神”,而淫祀之神多为巫师所奉。所谓淫祀,指不应当祭祀的却加以祭祀,其标准历代不一,一般将朝廷、官府认可的以及佛道教中本有的称为正神,而在此之外的,都属于淫祀。北方的五大仙、狐仙,南方的五通神之类,都是淫祀的典型,不过其中一部分后来得到认可,进入道教的或受到朝廷封赠的便成了“正神”。一般来说,道士对淫祀有明确不能参与的规诫制度,而且也有一些对付邪神的法术。《神仙传·葛玄》载,葛玄曾经过一座神庙,那庙中有神,人人畏惧,凡走过那里,百步之外就要先下车骑。连那庙中数十株大树上的群鸟,也没人敢去招惹。一次葛玄路过,碰到庙神作怪,立时大怒,斥责

〔1〕《隶续》卷三收入时题名《祭酒张普题字》,辑入《道家金石略》,文物出版社1988年版,第4页。

说：“小邪竟敢如此！”于是以符投庙中，于是树上的鸟都落在地上死了，树也随之枯死，不几天，庙也莫名其妙地起火烧毁。以后在道教的仪式中有一种叫做“伐庙”，专门对付邪神精鬼盘踞的淫祀神祠和毁弃了的古庙。

二是有解释诅咒的法门。巫的活动，常以蛊、咒、厌祷一类方术威吓民众。古代，信巫信教信神为普遍的社会心理，因此人们既有求于巫，又害怕巫。道教有一种《太上正一解五音咒诅秘录》，专门给人“解释咒诅，荡攘魔祷，消灾度厄，延寿长年”。打出以道门正法破旁门邪术的旗号，使害怕中蛊中咒的人恢复其安全感，所以民间对这一法术相当虔信。

三是在道法科仪中有“收邪巫师”一项，系直接对付害人的巫师的。所谓“收”，是派天兵天将去收，并非真的能派员缉拿。这点多少对于害人的巫师有震慑作用。

不过，道教克制巫师的主要力量，来自其法本身的优越性。它的施行，有更加系统的科仪、理论，尤其是有作为有组织的宗教的社会威望作背景，从而更易得到社会的认同、信仰。凡是有道士活动的地区，各类驱鬼、消灾、度亡的法事，总是请道士主持的多，民间的巫师便在一定程度上受到抑制。

当然，由于道教长期在民间活动，各道派对于巫术的取舍标准也不尽一致，这样便使得一些巫术虽受到道门中人士甚或其领袖人物的批评、反对，但仍厕身于道法之中。《封神演义》中写到姜子牙受陆压道人的指点，先用草做成赵公明的形象，然后每天拜祷念咒，最后用箭射草人，结果使远成汤营中的赵公明死于非命。这种用咒语咒人的法子，与《红楼梦》中马道婆用纸剪成人形，害得凤姐和宝玉发疯，是同类的邪术，古代称为魔祷，当代巫术研究中称为黑巫术。对此类黑巫术，道教明确表示反对，但在《道藏》中却保留了一种“六甲神箭厌”说，画上仇人图像，并在心口写上该人名字、生辰八字，用箭在心口刺下一寸，念咒一遍，每日七次，咒满七日，必死无疑。这表明，某些道教明确反对的巫术，却钻了道教组织松散的空子，在道门内扎下根来。事实上，历代道教都有从民间巫术中吸收借鉴，其中各类占验和禳解的术数尤多。就目前已经收进《道藏》亦即被道教正式承认的民间术数而言，有奇门遁甲等，也有不少杂占、杂术。在明万历《续道藏》中收有《许真君玉匣记》，其中对于合帐试新衣、洗头、裁衣、出行等日期的选择，面热、眼跳、耳热耳鸣、打喷嚏、肉颤心惊、鹊噪等的占验，都有具体记述。这些都表现了道教对巫术有制约的一面，又有吸收的一面，对于民间巫术的态度是双重的。这种双重的态度使得道法与民间巫术、术数的界线显得模糊。

二、民间巫术对道法的依傍

不过，巫与道的联系，自汉以来便没有割断过，一方面，道法多承巫术，我们在第一章中已经讨论过。另一方面，巫法又每依托道法，扯道法的虎皮为大旗。《海琼白真人语录》卷一说：

巫法亦多窃太上之语，故彼法中多用太上咒语。最可笑者，昔人于巫法之符下草书，“太上在天”，今之巫师不知字义，却谓“大王在玄”。呵呵！

该语录系南宋时金丹南宗五祖白玉蟾(1194—1229)的门人所记，谈的是南宋时的情况，白玉蟾所说的巫法窃道法之余的情形，一直存在。有的巫术，也在借着道教的威声，竭力表现自己。以《万法归宗》中可见巫术依傍道法的情形。

《万法归宗》这部书现在仍在道观中流传，书前题“李淳风先生著，袁天罡先生补”，实际上此书是一部巫术集成，其中多为明清以后才有或盛行的巫术，其中不少是邪术。

李、袁二人，在民间威望极高，相传《推背图》便是二人所著，至于命相占验之术，两《唐书》本传都已述及。但《万法归宗》与他们并没有什么关系，不仅在清代及此前的公私书录中没有发现过，尤其明显的是有所谓《太上金镇连环隐遁真诀》乃《湘祖白鹤紫芝遁》，实出于敦煌文书，或其中稍有改编。但校之伯(希和)三八一〇文书，文字完全相同。按敦煌文书，秘之数百年，清末始流传于世，《万法归宗》若是唐代袁、李之旧，传抄反复，文字必有讹误，但其文、其意与敦煌文书全同，是根本不可能的事。惟一可以接受的解释，是此书中的同类内容采自敦煌文书，或是据文书增入。

《万法归宗》所载内容芜杂，有部分道法，而多数为巫法，有的甚至是邪法，但是却依傍神仙名义，部分采用或模仿道法的手段或程式。取名“万法归宗”，极易使人想起龙虎山的万法宗坛，误以为是道门正法。它是巫术依傍道法的一个典型产物，所以颇有分析的价值。

巫法向道法示依傍，重要的例子，是所谓耳报术。耳报，指可以役使鬼神报告远方或幽冥世界的信息。它在明代被视为邪术。从现在流行的《万法归宗》所载的相关方法看，也确实是役神兼人魂魄的邪术。其中最具代表性的“阴魂

报”，是用刚死去的人的魂魄作驱役对象：

用辰日暮途穷死人盖面纸一张，须要乖觉聪明伶俐年少壮者，则可以阴阳瓦二片，将社坛土封固，止留二门，将此纸面朝土叠放于瓦内，为安身立命之处所。每晚安设净室，念咒二十一遍，拜二十一拜，手掐辰纹。凡供献之物不拘多少，每用七盏祭之，其祀物自食，不可弃与别人用。此魂上士七日，中士二十一日，无不见其魂。如见魂时就与发誓，跟随使用。倘使唤时，交纸揩眼一遍，手掐辰纹，疾至报事，远报千里行人，近报眼前祸福。如出外带此纸在身边，其魂随伴不离。如年久月深，魂该脱生，告放，就将原纸烧毁汤饭送之，即去。

魂魄被役，当然这是想象中事，但其处心，其用意，却是极为邪恶。试看《收魂咒》：“鬼神鬼神，愿见愿闻。吾今召汝，契合随跟，近报祸福，远报行人。受吾滴水，当酬大恩，违吾令旨，永不超身。吾奉太上老君急急如律令。”对鬼魂竭尽威逼利诱，迫其就范。若是对比丧家的悲切追思及盼亡魂早日超生的心愿，其用心的刻毒更是昭然。据其自称，用瓦摄取死人魂掀后，放在室内东南角桌下，用红裙罩住，待时役使。此法的目的，在使之报事，所谓远报千里行人，近报眼前祸福，大抵是耳报术的一种。那做法，也用点掐诀、念咒之类的法子，冒充道术。《万法归宗》卷五《底襟集》有《祭童耳报》一章，用“七八岁灵便小儿聪明，忽遇病死者”的魂灵，与上述阴魂报相类，而方法稍异。另有《混炼柳灵儿法》，以柳为材，按此法造柳木小孩，用《追魂现形咒》使小孩的灵魂附在上面，同时还左手斗诀，仗剑丁步，一如道教法师的行法规范。此法中也用符。那方法，也与道符书写的程式相似。因为符、咒皆类似于道法。因此很有迷惑性。然而其术之邪从哪里可以揭示呢？主要还在摄取生魂役使一节。同时，行此法者，专以骗钱为务，也为有道之士所不齿。

在道教与巫术的交汇中，有道教法术为巫术所采纳，也有巫术中的某些成分被道教所吸收，所以有时很难将二者截然分清。有的民间巫术或准巫术，在施行上向道法借用过若干手段，同时又为部分道士所采纳，在局部地区，它们甚而为道教宫观所普遍采用。但是，在正统的道教内部，也从来认它们为“正法”。

三、在巫术与道法之间的扶乩术

扶箕，又称扶乩、飞鸾。它在明代，犹被道教视为邪说、邪术，四十三代天师张宇初曾斥扶箕、扶鸾等是“诸项邪说，行持正法之士所不宜道。亦不得蔽惑邪言，诱众害道”（张宇初《道门十规》）。然而明清时代，多有道门信徒参与扶鸾，流荡至今，在香港、台湾地区的道教界，相当普遍。关于扶乩的来历和性质，许地山（1893—1941）《扶箕迷信底研究》曾作全面讨论。这本民国二十九年（1940）脱稿的书，尽管某些分析方法已不觉新鲜，但其收集的一百三十余个案例，及条理化的尝试，仍极具价值。据许先生的研究，扶箕的源头，在于降神、降笔，他举陶弘景《真诰》和《周氏冥通记》为例，说明降神写出字、书由来已久，而其直接起源则是民间的迎紫姑。他引南朝刘宋时的刘敬叔《异苑》卷五说，世俗有紫姑神，古来相传，云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。捉其形者觉得沉重，便算是神来，于是奠设酒果，加以祭祀，即会觉得其神形跳动不停。当时记述其神的能耐主要是占验众事，卜未来蚕桑收成等。高兴起来，便大幅度地舞动，不高兴了便仰着睡眠。由之可见其事在南北朝已存在，所谓紫姑神为厕神。迎紫姑是民间的一种人人可施的简易巫术，倒并不一定是非要巫师才可以主持的。扶乩也叫扶鸾，《六部成语·刑部》“扶鸾祷圣”后注谓：“巫者写字于沙盘之中，假托神圣下降，曰扶鸾。”其中“巫者”泛指其人其事的性质近于巫术。

由上引材料，知扶乩、扶鸾与道法原无关涉。但在其发展中却很快引道教神仙，以道门符咒及文书为用。宋代的扶乩方法中出现设神座，上书“太乙真人”、“南华真人”等道教神仙。同时，在扶乩中，也出现了类似道门篆书的文字。沈括《梦溪笔谈》卷二一记招紫姑神，其书有数体，甚有笔力，然皆非世间篆隶。其名有“藻笈篆”、“茁金篆”十余名。所谓“篆”，正是模仿道教的云篆而来，只是自己别撰一体，别人无法辨认罢了。同时代的苏轼（1037—1101）所记，便更具道教特征了：黄州汪若谷家降神，自称李全，给苏一种“天篆”，内容是《天蓬咒》^{〔1〕}（参看《苏东坡全集》卷十二《天篆记》）。天蓬咒从南朝便已在道书中出现，后来以它为基础衍生出大部的《上清天蓬大法》，宋代正时行，“天篆”、“云

〔1〕 参见《苏东坡全集》卷十二《天篆记》。

书”是道教符字中的一种,而各派天篆的字体并不相同,足见其间有相当大的创制、构思余地。扶乩中用“天篆”名,更明明白白系吸收道教符字而成,尽管它或许另创新体,不必皆同道藏。

要之,在宋代扶乩术初盛时,便有仿道教符篆召神的方法,也有扶出道教的文书、咒语的情形。这种情形,明清达于极盛。

扶乩原非道法,社会上行此术的主要还是各类文人。扶乩的原意为占卜。文人所占,无非禄(功名)、命、休咎。又文人乐此不疲,所得的文字多为诗歌,也与扶者、观者相唱和。到现在为止,乩辞仍以诗体为多。至于民间的小姑娘,迎紫姑的活动,大抵聊为取乐,很少有什么文章议论诗歌酬唱的雅趣。只是在文人参与的扶乩活动中,那方法渐渐规范,取资于道法的便更多了。《万法归宗》中辑的《请仙算法》即十分典型。请仙算法,以三盘果子(饼类)、茶、酒各三盏,虔诚拜请。其中用的符咒大多或直接用道教符咒,或稍加改易。如《梵香咒》:“道由心合,心假香传,香焚玉炉,心注仙愿。真灵下降,仙佩临轩。令臣关告,径达九天,所启所愿,成赐如言。”实即道门功课中常用的祝香赞。所用的画符方法也类同于道教,有净水咒、剑指书符水,又有咒纸、咒笔等手续,画符、焚符亦各有咒。符以五鬼为核心,则与道符颇有不同。所用的召牒则有:“虔请蓬莱仙众、九天玄女元君、元始真人、天仙、地仙、五祖真人、少阳正纯阳三位真君、五湖映雪三汀真人、玉轴道老仙女、紫阳真人、罗山仙翁葛真人、谪仙太折李真人、野人黄真人、云彩门吕真人、紫霞崔真人、玉蟾白真人、南五祖真人、北七真真人、云 仙女、桂英、庆奴、道奴、雪奴、真卿、元真、玉肌素女、天上地下、水府、阴间、三岛十洲洞天福地古往今来一切仙众”。大部分为道教系统的仙真,也有一些小说中的人物,要为民间所信仰。但道门对元始天尊等高级神仙必用奏章表文,决不敢用牒。牒用于城隍、里司等归法师召役的神将仙吏。扶算法中虽借用仙道权威,但对道门科范毕竟不甚熟悉,故错讹难免。

四、与道教宫观相联系的民间术数

中国民间流传着大量的术数。比如推背图、看相、算命、风水等,名目繁多。这些术数,是古代巫术的遗存。其要义在于占验吉凶,并作相应的简单禳解。这些术数,历代的方士、道士都极为重视,不过在往后的发展中,也有高道出来反对的。命相等术数常托于某些高道或与道门关系较深的人物,如《推背图》附

会在唐代袁天纲、李淳风身上，他们两人正史中没说是正式的道士，不过李淳风以善占验出名，而且在《道藏》中有一本《金锁流珠引》，是专门解释道教法术的书，书前题名为“中华仙人李淳风注”，可能他确实参与过道法的传授和整理。大多术数都在社会上流传，与道教没有必然的联系。不过，也有若干种术数，是紧密地与道教及其宫观联系在一起的。其中比较突出的有灵签、杯珓和祈梦。

杯珓大约是受到《易》卦用阴阳符号的启发而创制的，初流行于民间。但后来有人拿到神庙中祷告之后再掷，用来占吉凶。似乎经此一番跪拜如仪，借得了神仙佛祖的法力，掷后预示的吉凶便更准确一些了。迄今为止在佛殿、神庙之前偶或还能看到有人跪拜祝告之后掷杯珓的，而在香港、澳门和台湾地区，这种现象更为常见。现在流行的《观音灵签》，从形式上看，原是以杯珓掷得的，与通常的掣签办法不同。可能它在流传和演变中曾与目前盛行于寺庙宫观中的灵签发生过某种联系。只是很少有文献的记载，不易弄清其间的关联。杯珓用一段竹子剖为两半，掷得的结果有三种可能：一背一仰、两仰和两背。以其向背来占验吉凶。因为它非常容易操作，民间人士都可自己在家或在庙中使用。同时，在民间举行的各类祭神仪式中，不管是由道士主持还是由一般的巫师或民间人士主持，对敬神的日期、神出巡的路线，常常都要掷杯珓来决定。所以它在民间信仰中有重要的地位。

与神祠寺庙有着紧密联系的另一种占验术数是求签。它比杯珓更加规范，有明确文字作为签文，一般都用诗体，所以称为签诗。签又称灵签，何时出现的，已不可确考。据宋初释文莹《玉壶清话》卷三记载，五代后周显德中进士、入宋曾做过宰相的卢多逊(934—985)，小时候在云阳道观的废坛上抽得一支签，后来他一生的重大事件与签上的预示完全一致。从这条资料看，签的出现，必定在五代甚或之前，因为卢多逊抽的已是“废坛上古签”。求签原是民间信仰的一种形式，不过，其签系于某一具体的神灵，可以是佛菩萨，也可以是各路神仙，当然也可以是依存于民间信仰的某一神灵。

关于求签还有一些专著，《签易》就是其中的一种。不过这与民间实际的求签活动关系不大。古人记下了不少求签应验的逸闻，但很少对签本身进行研究。容肇祖先生为研究《周易》的卜筮，曾去各祠庙收得签书十八种，计有关帝庙、都城隍、土地、灶神、华佗、康公、上帝、三界圣帝、吕祖、医灵大帝、东岳大帝、天后、财帛星君、观音等签(《占卜的源流》，载《古史辨》第三册)。从求签的神庙来看，道教系统的居于主导地位，这大约是由于不少民间信仰并入了道教。从

内容看有隐喻、诗句、注解,预测吉凶祸福。容先生收集的是近代的签,《道藏》中尚收有明代和更早的签。其中《四圣真君灵签》可能是宋元时代的,因为其封号起于北宋,崇于南宋,明代已不那么时行,而且其中的真武已升格为玄天上帝,另有自己的灵签,只是仍然是四十九签,还有一些与四圣关联的痕迹。《灵济真君灵签》则可定为明代出世。其他几种朝代不清。

对于签的信赖程度一般是与某神灵在一时一地的民众中的虔信程度成正比的。

清代迄及现代,观音、吕洞宾、关帝在民间信仰中影响最大,而他们的“灵签”似乎也更灵一些,尤其观音签和关帝签,求之者既多,几百年中,主其事者多次加工修改,形式上也较完备。即如《关帝灵签》签诗一百首,外加《签王》一首,一百首签诗各有一个取自历史或神话传说(乃至小说、戏文)的故事为标题,又在诗后标明“圣意”、“东坡解”、“碧仙注”,又有“解曰”,“释义”,都是解释签诗的,但显然不出于一人之手。另附“占验”一项,宣扬前人得此兆时应验的事迹。此类求签者历代不息,倒使其愈益完备,信仰的人也更多。在福建沿海和香港、澳门及台湾地区,天后妈祖的信仰占有突出的地位,她的灵签也具有崇高的威望,求的人很多。因为社会生活发生了很大的变化,加上医疗卫生条件的改善,人们生活中原来的难题已不存在或者减轻,有关的灵签也退出舞台。如古代妇女中难产等问题在现代发生率大为降低,即使发生,也会向医生寻求帮助,所以像专司生育的保护神卫房圣母的重要性已不如以前,向她求签的人大为减少,除了《道藏》中保留下来的《卫房圣母灵签》,民间恐怕对她和灵签都很陌生了。

签的内容当然是以占吉凶为主,不过它们本来由人所拟成,只是为神代言,所以其中常常寄托一些道德教化,同时也会渗入造签者自己的美好情感。旧时浙江杭州西湖畔有一座月下老人祠,供奉月下老人。据说,他主管天下男女的姻缘,凡是有缘的,皆预先以红线系足,以后不论他与她相隔万里,日后总能成为夫妻。所以民间凡要求问婚姻之事,常去他的祠中烧香求签。西湖边上的月老祠,有签五十五支,签诗杂采《诗经》、《论语》、《孟子》和古人辞赋诗曲名句构成。以《诗经》第一首名句“关关雎鸠,在河之洲,窈窕淑女,君子好逑”做第一签,以《西厢记》“愿天下有情人都成为眷属”作第五十五签断后,显然存有强调婚姻神圣纯洁和祝愿婚姻美满的用意。

祈梦是到佛寺、道观或其他神祠庙宇中去求梦,请神仙佛菩萨们在梦中对

自己心中的疑惑指点迷津。对梦的迷信及其解释由来已久,可以追溯到原始时代,古代典籍中有不少记载。古人对梦是极为重视的,认为梦境是一种预兆,或者是某种启示。所以古人做了梦,常要请人解释梦境的含义,叫做圆梦或解梦。圆梦是巫师的职责之一,楚辞《招魂》的巫阳就自称“掌梦”。《周礼》中更有专掌梦占的职务,隶属于春官大司伯。在民间则有《解梦书》出现,《道藏》中也有些梦占的零星资料,《太平广记》辑录北宋以前有关梦的故事达七卷之多,不过,那些故事基本上都是说梦境的灵验,主导的倾向是圆梦,而非祈梦。圆梦可以说是对梦境的消极应付,祈梦则是主动地探求了。这种探求是以对梦的迷信为基础的,又以对佛教、道教或其他宗教的神的崇拜为前提。企图通过本人的虔诚祷告,由神灵托梦,预示吉凶,指导行动。从祈梦的出现可以看到佛教、道教对民间信仰习俗的指导、支配作用,到佛寺或道教神庙中去祈梦的人大多数不是真正的佛教徒和道教徒,所以将祈梦视为民间习俗亦无可厚非,而将它看作简易巫术恐怕也没有什么不妥当。除佛、道二教的寺、观之外儒家纪念先贤功臣的一部分祠庙中,也是祈梦者常去的地方。比如明代名臣于谦,以正直清白著称而冤死,平反之后立祠,到了清代,常有民众前去祈梦,据说祈来的梦是极灵的,《清稗类钞》中记了几个灵验的梦例。其中一个故事说,有人到于谦祠祈梦问前程,梦见神前的皂隶摸自己的屁股,醒后大骂于谦号为正神却管不住属下。后来没多久被派到龙阳驿去当差役,这才想起,原来神是暗示他将去龙阳——古代男性同性恋者称“龙阳胥”。这梦解起来费点曲折。大凡神示,都是影影绰绰,不肯轻易泄露天机的。一般去祈梦的,对于梦境的“启示”是十分注意解释的。有的多方猜度,有的在事后凑一些现象以附和梦境,但一般是尽量按神示的要求去做的。如李知几少时,祈梦于梓潼神,当晚,梦见来到成都天宁观,有道士指织女机石对他说:“以是为名字,则及第矣!”李遂改名石,字知几。那一年省试,便出了省(有资格去考进士)。^{〔1〕}

五、散入民间的道法片断

道教的法术,是道教为民众从事宗教服务的重要方式,长期在民间流传,在民间巫术中也得到传播。不过,民间的巫术本来规范就不严格,即使采入道法,

〔1〕 参见陆游:《老学庵笔记》卷一。

也不一定全部恪守,而与惯常的做法杂糅起来。从这个意义上说,民间对于道法的采纳只是片段。

民间举行的各类斋醮活动,依附于不同的神灵,有时祭的是道教仙谱里没有的、只在一地民众中受到崇拜的神,也就是我们说的民间信仰的神,但因为请了道士为法事主持,所以采用的基本上是道教的仪式,同时掺入一些民间有的做法,也有民间的巫师受到道教的影响,在祭神、驱瘟、求雨等法事中,采用道教的仪式,所以实际的情况相当复杂。而民间巫师采用道法,便会有种种的修改,以期符合民众原有的信仰和做法事的习惯。这里且引云南昭通地区镇雄县的打醮仪式为例,稍加说明。打醮,原是道教仪式的一种,或者是其醮仪的民间称呼。据王勇先生《端公“打清醮”仪式实录》^{〔1〕}介绍:流传于云南省昭通地区镇雄县农村的“打醮”仪式,是一种由端公(巫师)主持、群众参与、规模较大的酬神祭祀活动。这种活动约在明朝中期由中原一带的汉族移民传入,流传至今。“打醮”有两种类型:一类为“打雨醮”,系夏日天旱,由端公主祭,建醮酬神、祈求甘霖的法事仪式;另一类为“打清醮”,目的是祭祀神灵,驱瘟逐疫,祈求清吉平安、六畜兴旺、稼禾丰盈。随着社会的发展与进步和人们观念意识的变化,流传了数百年之久的“打醮”活动已趋衰亡。

根据王先生的介绍,端公所行的仪式,有树幡、开坛、荡秽、启经、上表、扫(送)船、施食等内容,与道教醮仪大关目上基本一致,可以看出是从道教法术中移入的。但在具体做法和对某些法事环节理解上,则作了修正。比如,他们称为“铺佛”的,实际上是安立神位,其重点是玉皇等神,是以民间的称呼指称这一仪式环节了。而最为典型的是送瘟仪式中对道教的继承和自己因地制宜地创造。送瘟,从宋代以来,惯例要用船。但用什么样的船,各地差异很大,有用竹子与纸的,有用茅草的,有用木头的,而这里的瑶族同胞做成“羊船”。“羊船”既象征祭品,又是用以遣送瘟疫的用具,制作也很麻烦。先是用竹篾编制一只绵羊的骨架并固定在一长条木凳上,然后用彩色纸条粘贴装饰起来,其形状就像一只卧在独木舟上的羊,长条木凳在此具有“船”的象征意义。此外,“羊”的背上留有一个碗口大的洞以备装进东西;脖子周围也尽可能粘贴上五颜六色的纸条,即“羊胡子”。在法事“扫船”的时候,这些“羊胡子”会被人们争相扯去。据说,人们把“羊胡子”扯去后丢到牛圈、羊圈、猪圈、鸡圈里辟瘟疫,还可烧成灰来

〔1〕 载《祭礼·傩俗与民间戏剧》,中国戏剧出版社1999年版。

敷治疮疥等病症。在“羊”的耳朵上挂一对“吊子”，上书“驱瘟遣疫去洛阳，人物咸丰得安康”。到了法事将要完成的前一日，要举行扫船的仪式。即要用“羊船”把瘟疫送走，否则就失去了“打清醮”的意义。这项活动从上午开始，要到次日上午方能完成。一般由四个端公去做，一个扛“羊船”，一个吹牛角，一个背背箩、提土罐，一个敲锣，挨家挨户走过。每到一户人家，端公即在门前高呼：“天上乌鸦叫，地下羊船到，法师来扫荡。”之后，将“羊船”头对着大门，鸣角、敲锣，主人家开门迎接。领头的端公进屋后，先“打醋坛”（用土碗装上冷水，然后从火炉内捡一块炭丢在水碗中，冷热相激便有热气升腾起来，谓之“打醋坛”，端公们认为可以祛邪除秽），然后打卦，如是阴卦则止，接着宣“口意”：

天瘟地瘟年瘟日瘟时瘟，长灶短灶冷灶热灶五五二十五灶、六六三十六灶行火，叩请北方壬癸水德星君，押返洛阳，千年不发，万年不发生，八字阴卦，轻声闭下。

主人家将准备好的一缕麻线、五根彩线和一只鸡蛋交给端公放到“羊船”内，另外夹一块火炭丢到端公带来的土罐内，即表示将各种不祥带走了。之后，端公将“瘟火牌”揭下丢到“羊船”内，发给“清淨符”，一户人家的“扫船”即告结束。

从扫船仪式看，主要的礼仪都是来自道教的，念的咒语也差不多，只是稍精简了些，有些咒语改得更为俚俗。“羊船”既是送瘟工具又是祭品，而且羊身上的物件又具有辟邪的功能，显然是将民间的习俗与道教的法术糅为一体，表现出在接受法术指导的同时，又敷上了当地民间的驱邪、敬神的习惯。

在湖南西部的苗族地区有一种咒水治病的仪式，其中也掺杂有部分道教法术的成分。张紫晨《中国巫术》一书曾引用过 20 世纪 40 年代的《湘西苗族调查报告》，其中提到一种画水治病的巫术。据说，画水的巫师，都有严格师传，其仪式是：

画水的仪式，用烛一对，香三支，碗一只，内装米，肉一块。另用一杯，盛清水。纸钱若干。巫士在开始作仪式时，脑中须想象师父传授时的情形。先燃烛，再点香，将香插在米碗内。米上须放利市钱，多少不定。然后再将水杯、肉杯及肉一一放好。巫士乃向香案行三叩首礼。礼毕，焚化纸钱，将水碗取下，左手以大、食、小三指叉杯（中指无名指曲于掌心），右手以

食、中二指相并，对水杯画符三首。画符时默诵请师父口诀。同时想象师父传授时的状态。请师口诀念毕，即念画水口诀，念至某段某句时，即喝水一口，向病者喷去，或将杯水使病者饮之。如遇急病，或在野外山上受伤，不及摆设香案，只须烧香纸，念咒画符，用唾沫唾病人伤处。

画水的咒语，可分为两部分，一为请师父的口诀；二为水的口诀。各种画水的咒语内容，请师的口诀，大同小异。水的口诀则各不相同。

其中有一种“将军水”：

将军水：治忽然昏倒的急症。请师口诀是：“奉请肉口传度师父某某。抬头望青天，师父在中间，一叫自到，一喊就来。在我身前、身后、身左、身右，跟前拥后，跟左拥右，藏我身，变我身，不见我身在哪里，左讲正水，话（右）讲正水，画起铜刀铁刀。铜刀杀鬼，铁刀杀鬼。”

念完了请师父口诀，再念水的口诀：“动一脚，喊一声，喊到上元大将军。第一将军本姓唐，一时做了李国王，脚踏推车八百轨，如在老君点内房。老军殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得龙，服得虎，斩得羊毛授邪真。二月新灾买活羊，一刀砍断送长江（至此，巫士喝水一口，声带虎威，喷在病人身上，同时顿起一脚，再念下去）。退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，百鸟退山退美人。”〔1〕

此后，还要念上元大将军中的葛、朱二位。

这些画水治病的方式，并不是道教所特有，用咒过的水或其他食物乃至草木泥丸给人治病在许多民族那里都有过。不过，苗族的这一方法，明显受道教的影响。其中提到请师父的办法，实际上是从道教的请师、变身一类仪式中借鉴而来，所谓“想师父”，道教中称为存想，即通过法师想象师父（按：此师父，实际上是前代的祖师，也就是仙师）临坛并在在意念中一直将之保持住，此时的法师便是仙师的代表，可以有种种神通。而“藏我身，变我身”，即自己与仙真为一，“本人”却不见了。只是在坛场上，道教的仪式比较规范，而苗族巫师的做法

〔1〕《中国巫术》，上海三联书店1999年版，第171—173页。

比较简单。咒将军水中请的“上元大将军”，应是三元大将军，本是天师道的三位神将，分别是唐宏、葛雍和周武，不知怎么周武被改成了姓朱，姓唐的，原来与李姓王朝无关，因为其神在东汉就出现，那时还没有姓李的做皇帝（王），巫师却拉他做了“李国王”，大约从唐朝的李姓皇朝联想而及。请这三神将，道门中专门的符录此时便大大精简，只用一些俚俗的咒语了。

上面说到的是道法影响到某些少数民族的情况，至于汉族民众，受到道教的法术特别像符、咒一类的影响就更普遍了，民间到处可以看到散落的道法断片。近代天师府所传的《张天师祛病符》，有一月三十日得病缘由（自然是幻想的神鬼作祟之类）对症施符，信之者较多。镇宅驱邪一类的符也占有相当数量，古代中国人对自己的宅舍（阳宅）以及家畜的宅舍的平安是十分注意的，同时对坟墓（阴宅）的平安也很关心，那些镇宅灵符、阳圻符、六畜兴旺符等，就是为此制造出来的，许多人相信宅舍不安是邪鬼精怪作祟，所以这类符名目繁多，使用频率也很高。以天师的名义传的符中，有不少是为维系家庭和睦的，诸如镇父子不和、子孙不和、夫妻不和以及春心符、男女和合符等，凡是人们在家庭生活中遇到的问题都一一对症下符。

与符相近的还有印。道教天师有印，神道也有印，诸如城隍之印。以印印在纸上，也被视作驱邪灵物，与符的作用其实并无二致。这些印在民间也很有影响，像茅山元符宫里的玉印，上山烧香的都要盖一方以辟邪，上海城隍庙中的城隍印，来请的民众也不少。

符在道教中得到了全面的发展，又在民间得到了推广，但符并非全要道士来绘制，民间的巫师，会画符的也有不少。如清代有江西人所传的断疟符，其符用黄纸朱书，或仓猝时白纸墨书亦可，惟须洁净。书就焚化，入清水内搅匀，等澄清后，令病者饮之，便能痊愈。如果病疟久了，则加黑枣一枚，去核，嵌入朱砂分许，煨熟后去枣，即取朱砂搅和符水内饮之。^{〔1〕}这种符画法既很周详，在民间流传，所以不必一定由道士完成。笔者小时候亦看到过巫师（大约如北方的神汉，为一农民，乡民有灾病时才求他）画符。有人生疟疾曾求得一符，用黑墨书于黄表纸上，将符烧灰，冲水。又用白线缠在一枚鸭蛋上放火炉中煨热，然后喝符水吃鸭蛋。病治好了没有呢？却是没有。在道教中画符与念咒、捏诀闭气、运气等相联结，成为一整套的秘法。巫师画时只有洗手净口等简单的手续。

〔1〕 参见施鸿保：《闲杂记·断疟符》。

咒在道教法术中,有单独使用的,更多是与符、诀、禹步等配合使用,与符的关系尤其密切,不仅书符要念咒,而且往往与符拼合在一起,称为符咒。咒单纯是口念的,符咒则可粘贴于壁间或携在身边。道教符咒极多,其中一部分是道士修炼所用的,多数则是道士为民间行法所用的,有的并售与民众作为镇宅、护身所用。

道法在民间有很高的威望,民间的巫师会采用其中的若干成分,民众也会学得其中的一鳞半爪。

浙江民间信仰与道教

引 言

浙江古为越地,是中华民族古代文化的摇篮之一。在吴越文化大背景下发展起来的浙江民俗,从北到南形成具有鲜明特征的吴文化圈、越文化圈、瓯文化圈三种地域文化。其民间信仰源远流长,有八千年以上的历史,并由古老巫觋文化和佛道世俗化的长期融合纠缠在一起,呈现出复杂多样的民俗事象。

浙江道教在全国亦属最为兴旺的地区之一。全国 118 处洞天福地之中,十大洞天,浙江有 3 处,均在台州;三十六小洞天,浙江有 9 处;七十二福地中,浙江有 16 处,共计 28 处,全国最多^{〔1〕}。三国时,左慈、葛玄及其侄孙葛洪在此传道授徒,孙权建 39 座道观,丹鼎、灵宝等早期道派的诞生均与浙江相关。东晋、南朝时,上清派发展迅速,入唐司马承祯开创天台仙派,后来发展远胜过上清派祖庭,其影响一直延续至清代^{〔2〕}。宋代,天台人张伯端在桐柏宫创立道教南宗;温州人林灵素开创道教灵霄派,入元又成为东华派的主要传人。明末清初,全真道龙门派中兴,堪与佛教禅宗的临济宗相比,时有“龙门临济半天下”之说。其后道教渐衰,但在民间,道教尤其是正一道,却利用其巫术色彩,进一步扩大影响。道教的粗俗化和民间的需求相结合,使得庙会香市此伏彼起,斋醮、符箓和扶乩、求签等活动久盛不衰。

浙江的民间道教以闾山道最为著名,它源于江西闾山(庐山),与净明忠孝道同尊奉许逊为祖师,因陈靖姑(陈十四夫人)信仰而流传闽越等地。该派有诗流传:“道高三山龙虎伏,德重五岳鬼神钦,符驱天下无道鬼,法治山川不正神。”至今“闾山法”在浙南仍有流传。

浙江佛教系东汉译经家安世高等僧人经北方和海上丝绸之路传入。汉兴

〔1〕 许尚枢:《天台山与洞天福地》,《东南文化》1998 年增刊 1。

〔2〕 参见孔令宏:《浙江道教史发凡》,《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文集》,浙江古籍出版社 2008 年版,第 4 页。

平元年(194)建石头禅院(在今仙居),为江南最早佛寺之一;东晋时五百罗汉道场在天台方广石桥寺兴建;隋唐时,智顗在天台山创立第一个汉化佛教宗派——天台宗;吉藏在会稽嘉祥寺弘传三论宗。禅宗曹洞宗创始人之一洞山良价、云门宗创始人云门文偃、法眼宗创始人法眼文益和二祖德韶,均为浙江高僧。两宋时期,浙江一时成为全国佛教中心,有江南禅院“五山十刹”之称。当代,全国汉族地区佛教重点寺院共142座,浙江就有13座;天台宗、禅宗、净土宗等宗派,远传日本、朝鲜半岛、东南亚各国,乃至大洋彼岸。佛教对民间信仰和道教也有不少渗透和影响,古印度作为阿弥陀佛左胁侍的男身观世音菩萨,在中国民间逐渐成为一位大慈大悲无所不能的女神,后又在道教中演变为慈航真人,浙江普陀山还成为中国四大菩萨道场之一。五代奉化籍僧人契此(布袋和尚)传为弥勒佛化身,雪窦寺号称弥勒道场;南宋天台籍禅僧道济(济公)视为金身罗汉转世,被尊称为活佛,都是典型例子。浙江省除了道教和佛教外,在历史上还有摩尼教、白莲教和斋教民间宗教等。

浙江民间信仰神祇众多、形式多样,影响深广,具有典型性。据1936年成书的《台州府志·祠祀志略》记载,全国民间信仰神祇的全谱缩影中,台州六县人志的祠祀共380座,其中正祠175座,丛祠205座。所谓“丛祠”即“草野间的神祠”,蔑称为“淫祀”,属于民间信仰。实际丛祠远不止此数,以天台县为例,府志载有正祠24座、丛祠53座,但这些只是成规模或名气大的。据不完全统计,民国时仅5836户的天台城区,就有各种庙宇110座以上,其中道观及民间神殿有57座,名儒名宦专祠有10座,占了一大半,这还不包括数十座一般族祠。至于农村就更多了,平均一村一所或一所以以上,说“村村有庙宇,保保有神灵”毫不为过。天台最大的自然村水南,除了寺庵、宫观各有5座外,还有民间信仰的庙庵18座(其中新建5座,面积100平方米以上的有10座),另有批准的宗教活动场所3处^[1]。浙江省民间信仰之兴盛,由此可见一斑。

浙江民间祀奉的主要神祇

神祇信仰,是中国民间信仰的主体,是有别于制度化佛、道教的神灵信仰。

[1] 许亦江:《水南村志》,方志出版社2003年版,第295—298页。

它与民众切近,与社会的生产、生活关系密切,因此比佛道历史更为悠久,更具有民间特色。浙江民间神祇按其来源,大体上包括神话、历史人物、行业祖师、劳动者,经过神化奉上神坛,香火旺盛,鲜明地反映了中国世俗信仰的多元性和功利性,还具有多神合一的崇拜特点。

1. 神话传说之神

(1) 古代神话人物。有:玉环的盘古、上虞的舜王、太湖和绍兴的大禹、安吉和武康的防风氏、宁波的彭祖、台州的女媧、舟山的九天玄女,都有庙。神农、仓圣等神庙更多。

(2) 自然崇拜之神。名目繁多,最普遍的有:种田要祭田公田婆,取水要祭龙王,开山要祭山神。天地、日月、星辰、江河湖海等自然界,无不有神,无不有祭,诸如风、云、雨、烟、雷、电、雾、石、树、花草等天象、生物和无机物,与人关系密切的宅、门、桥、井、灶、檐、床乃至厕所、禽巢、畜栏,都有神。民间在一定场合都有祭仪。

(3) 古代口头传说和传奇小说演变的神。有:剡县和天台的刘晨、阮肇,绍兴的邓公、赤石夫,嵊泗的华山娘娘,杭嘉湖各地的蚕花娘娘,太湖的白龙娘娘和桐乡的瘟元帅等。

2. 历史人物之神

(1) 历代帝王将相。如越王勾践、伍子胥、范蠡(大夫)、文种、西施、秦始皇(海宁城隍)、项羽(西楚霸王)、亚父范增、霍光、吴大帝孙权、吴越国钱武肃王、朱天(崇祯帝)等。

(2) 忠臣义士英烈。有开发地方、营造水利造福于民的,如绍兴的汉太守马臻、三江司闸正神(皂吏)、平水大王周雄;有为国殉难的抗敌卫士,唐代抵御安禄山的睢阳太守张巡,从北到南各地建庙纪念,在建德为东平王庙,在台州有双忠庙,在衢州、浦江为千胜王庙;宋代有岳飞庙、洋山大帝庙(祭祀文天祥、张世杰、陆秀夫)、金龙山四大王谢绪庙、三门文山祠、天台张世杰崇祠;明代抗倭名将戚继光庙,各地星布,其部将的庙宇有台州的陈公祠、象山的刘宴大庙、慈溪的杜白将军庙等,桐乡的宗阳庙、绍兴的张仙庙也都是祭拜抗倭英雄的。有为民殉职的贤吏,如元末江浙蝗虫泛滥成灾,指挥刘承忠率领军队与百姓一起夜以继日灭蝗,后又率部与百姓下湖捕鱼捉蟹、摸蚌捞虾度荒,因劳累过度,溺死于嘉兴莲泗荡中;漕运官中,有明朝押粮官七老爷,将粮食发给挣扎在死亡线上的灾民,跳河自尽,被嘉善百姓奉为“护国随粮王”,于诞辰举行庙会;海宁许村

奉祀清朝常、缓两位押粮官；绍兴有位张神则以捍塘灭倭受供；金国有位解粮总管将军粮发给饥民后自刭，温州、舟山等地都有类似神庙。还有不少府县清官良吏，像绍兴的朱太守、金华的胡则、寿昌县令刘爷爷、余杭的“天曹府”，天台的方胤、戴兆佳，不胜枚举。

3. 行业祖师之神

“三百六十行，无祖不立。”行业祖师神是各行业的保护神，一般是传说中的行业创始人、能工巧匠、有法术异能的神佛以及江湖人物，大多供在行业公所和劳动场所，也有设立专庙的。业内人士在四时八节、收徒、满师或遇有大事时祭拜。浙江部分行业的祖师有：梨园祖师神——唐明皇、永康醒感戏班奉张天师，评话祖师神——周庆王，丝织业祖师——黄帝、嫫祖，蚕桑业祖师——马头娘娘、半山娘娘，扇业——齐纨，染织业祖师神——葛洪，织布业祖师神——黄道婆，木匠业祖师神——鲁班，石匠业祖师神——鲁班、张班，炼剑业祖师——欧冶子，裁缝业祖师神——轩辕氏，毡帽业祖师神——老虎，中医业祖师神——华佗，中药业祖师神——李时珍，酿酒业祖师神——杜康，茶叶业祖师神——陆羽，火腿业祖师神——宗泽，造纸业祖师神——蔡伦，豆腐业祖师神——乐毅，糖人担祖师——刘伯温，理发业祖师神——吕洞宾（罗祖），命馆业祖师——鬼谷子，剃头、修脚、乞丐祖师神——罗真人，盗贼业祖师神——时迁^{〔1〕}。像杭州扇业奉齐纨为祖师，在市内兴忠巷祖师殿供奉，则是由物（古人称齐地所产白细绢所做的团扇为“齐纨”）而演变为神，比较少见。仅有驱鬼的棒槌——终葵，被历代讹传人格化成为捉鬼的钟馗，堪与匹配。

4. 劳动者之神

相传南宋初年，慈溪彭桥黄姓吏部侍郎，因不满秦桧卖国专权，愤而辞官归里，携妻子和堂弟隐居海边岛屿悬泥山（今胜山），黄夫人每晚燃油灯纺纱相伴。从此这灯成了渔民的航标灯，她也被百姓看作保佑平安、赐予幸福的“胜山娘娘”，成为一位妈祖式的人物。每年农历三月初三神诞日祭拜者人山人海。其他如由捕鱼能手塑造为神的，舟山、温岭、鄞县等地都有。象山有清道光年间大旱，一位骂天得雨而被雷公打死的长工和被公公虐待杀害的童养媳，上虞有孝女曹娥，天台有石匠闻朝集和为民抗旱的父子俩，当地百姓都为他们建庙塑像供奉。

〔1〕 参见《民间各行各业祖师崇拜风俗》，《浙江民俗》1983年第3期。

5. 出入佛道之神

有一些神灵,由于某种原因,与释道有缘而成佛作仙。如王子晋,本为周灵王太子。幼年时即好道,后远游至伊、洛间,感遇天台山道士浮丘子,将他接引上嵩山修炼。20年后在缙氏山顶峰,乘白鹤飞升登仙,受封为“右弼王领五岳司侍帝晨”的桐柏真人。天台三国时的鸣鹤观和宋代的真君庙、善利广济真人祠都是祀奉他的。王善,曾经师从西蜀道士萨守坚,受道符秘法,是宋代道士林灵素的再传弟子。道教奉为护法神,称王灵官,居众天将之首。他如黄大仙、马天仙、温太保与和合二仙等都属于这一类。佛教俗神最著名的则有传为弥勒转世的五代布袋和尚契此、降龙罗汉转世的南宋济公、伏虎罗汉转世的明代裘清逸等。而在畚族信奉的神灵中,有相当大比例的道教神祇与佛教神祇混杂在一起。

上述简介表明,民间祀奉神祇遵循的是“有灵就供奉”的原则,采取的是“拿来主义”的态度,它对传统信仰的神灵和各种宗教的神灵进行筛选、改造、组合,形成道、儒、释乃至回、耶神灵同堂,帝王将相与平民并起并坐的奇特景象。

民间庙宇祀奉神祇,有时看上去似乎并无多大挑选,见到就要,有点愈多愈好的样子。天台百祥庙除了祀奉一般庙宇有的财神、文昌、土地、文判官和武判官,主祀当地民间传说及有关的历史英雄人物死后显灵而形成的地方神灵,如白鹤大帝、支明龙王、独孤娘娘和朱、叶两位相公外,每个月“爹(大)会”都有相应的各路神仙需要祭拜,见下表:〔1〕

爹会时间	祭 拜 神 灵
正月廿六日	10 保:弥勒佛、天官赐福圣君、地姆娘娘、六神香火、五殿阎罗王、财神、上界灵天金阙、定光佛、玉皇上帝、酆都王
二月廿六日	10 保:秦广王、太上老君、县地广泽大帝、土地、五官王、文昌、观世音、宋帝王、普贤菩萨、省地王尉灵公
三月廿八日	7 保:楚江王、眼光娘娘、玄天上帝、济公、卜成王、泰山王、东岳大帝
四月廿八日	8 保:十殿转轮王、府地皇、永庆大王、释迦牟尼佛、药王、都市王、文殊师利、八殿平等王
五月廿五日	5 保:关公大帝、东方神、仙王佛、狱卒夜叉、土谷神

〔1〕 汪桂平:《转型期的百祥庙与乡土社会》,浙江省社会科学界联合会:《“转型期民间信仰的地位和作用”调研中期研讨会交流材料》,2007年10月,第48—49页。

(续表)

爹会时间	祭 拜 神 灵
六月廿七日	6 保：韦陀菩萨、西方接引、龙王、南方神、火神、雷公电母
七月卅日	7 保：七子星君、中元地官、临康庙白鹤大帝、值年太岁、目连菩萨、地藏王菩萨、王母娘娘
八月廿六日	11 保：灶君菩萨、太平乡主、北斗星君、永保乡主、北岳大帝、祥鸾乡主、胡公大帝、积石乡主、太阴朝元、本境庙主、庙门神
九月十五日	7 保：南斗星君、孟婆娘娘、西门门神、伽蓝菩萨、四值功曹、朱夫子、北门门神
十月廿五日	8 保：国清寺菩萨、大王庙白鹤大帝、六十甲子、下元水官、天曹诸司五岳、黑白无常、十二生肖、百祥庙朱叶二公
十一月十七日	10 保：福诸佛神圣诞会、光天子菩萨、大成至圣文宣王孔子、西岳大帝、大慈至圣九莲菩萨、太乙救苦天尊、张仙子菩萨、阿弥陀佛、南斗北斗、五道圣诞下降

在这个表中，儒、释、道神祇和民间俗神无一缺项，天上、地下、水中，本乡、本土，寺观、本庙的神灵全部到齐，各方顾及，是一幅典型的民间信仰神祇图谱。神灵按照其圣诞日所在的月份排序，如第一栏祭祀的 10 位神灵生日基本上都在正月：弥勒佛(初一)、财神(初五)、定光佛(初六)、五殿阎罗王(初八)、玉皇上帝(初九)、天官(十五)等。12 个月根据实际情况由相关 6 保轮值。由此可见当地民众的信仰需求和价值取向，也可以借此对一般民间神祇信仰有一个大致的了解。

浙江民间神祇的变迁

民间神祇的信仰范围，不是恒久不变的，而是随着各方面条件的创设，信众的祭祀圈不断扩大，由“祭不越望”到“越望而祭”再形成“信仰圈”，所信奉的神也就由地方神转变为区域神，信仰圈不断扩大。

1. 祭不越望的“地方神”

在宋代以前，常见的祠神信仰范围一般在与祠神有关系的地域，人物神大多也在其“土生土长”的地方，山川神更必须是山川所在之地，由于地域有限，威灵不大，影响力也就有限，是地道的“地方神”，山区尤其如此。究其原因有三：

一是古代中国是自然经济,人们依附于土地,自给自足的生活很少与外界交往,反映在神灵信仰上也具有封闭性;二是人们崇信的神祇,在被神化之前多数为平民,是与自己过着一样生活但有某些“异迹”的人,活动范围有限;三是受到“祭不越分”和“祭不越望”的传统观念的束缚。

《礼记·王制》称:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”《礼记·祭法》也说:“有天下者祭百神,诸侯在其地则祭之,亡其地则不祭。”《礼记·曲礼》对祭的对象和供品更作了严格的规定:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀”,用牺牛;诸侯“祭山川,祭五祀”,用肥牛;大夫“祭五祀”,用索牛;士只能“祭其先”,用羊豕,而且“上可以兼下,下不可以兼上”〔1〕;从而形成了“祭不越分”和“祭不越望”的规范,和“非其所祭而祭之,名曰淫祀。淫祀無福”的观念,人们不敢僭分越界而祭,体现了在分封制和神权天授观念的背景下的权力、等级秩序原则。

其实,大部分神灵最初都是地方性的,与各地城隍庙相应的乡主庙和土地神,也只能是地方神。以浙江省新昌县为例,该县有乡主庙8座,有些建筑至今保存完好,虽经修缮仍沿旧制,不失为南宋后新昌县行政区划变迁的方位性建筑。如新林乡胡卜村的新昌乡主庙,祀乡主卜曾公;回山白王殿为彩烟乡乡主庙,祀乡主荣王杨白,系隋炀帝后裔,为新昌南乡杨氏始迁祖,宋敕赐保应庙,农历十月二十六举行庙会;小将镇上叠石村善政乡乡主庙,乡主吴济受宋太宗御封;梅渚庙外村的丰乐乡乡主庙,乡主梅姑夫人,失考;城关镇坎下村五山乡乡主庙,祀南岳大帝;大市聚镇下蒲村安仁乡乡主庙,祀马岳大元帅;城关镇泉清村横山路仙桂乡乡主庙,祀康侯大帝;大明市镇新中村守义乡乡主庙,祀禹王。另有小将镇中家岙村的罗溪山灵济显应侯庙,祀龙玉灵。龙玉灵凿池养龟于宅旁,自号慕林处士,梅妻鹤子,不事家室,专以医行于世,妙手成春而不计酬。时人高其节,至明代封侯,立庙祀之〔2〕。

一般来说,地方神大多与其他神祇一起供奉,在一定范围内形成祭祀圈,社区所有居民都有义务参与。祭祀圈依其范围大小,有部落性、村落性、超村落性与全镇性等不同层次,它和汉人的庄组织与村庄盟有密不可分的关系。在社区

〔1〕《十三经注疏》,中华书局1980年版,第1336、1588、1268页。

〔2〕赵曦:《道教文化与新昌》,新昌新闻网2005年9月8日。

性的多神祭祀中,须有一个主祭神,如香主殿大多供奉众多神祇,但以香主为主祭神。其信仰范围一般集中于某一区域,这种特定区域既是信仰根据地,也是信仰辐射区,随着人口的流动,地域神祇的信仰也会向其他地区扩展。

2. 越望而祭的“地域神”

唐代“祭不越望”的局面,到了宋代尤其是南宋有了很大改变。这与社会的变化有着紧密关系。唐代前期,国家对均田制和府兵制下人口的迁徙控制得十分严格,唐中后期随着这两种制度遭到破坏,限制开始放松,客户的地位(主、客户之分主要是土地所有者和佃户之间的区分)逐渐被承认。至宋代,客户的外来者身份进一步淡化,取得了合法地位,城乡之间、地域之间的人口流动远超唐代,为认可并接受外地人所信奉的祠神创造了条件。而宋代城市与市场的发展,商业交通路线的形成,地方官员的转任以及战争、自然灾害所带来的流动人口和迁徙等,也都推动了祠神信仰的传播。连原来只有天子才能祭祀的五岳四渎,宋代后期已遍于州县,更不要说一般神祇的“祖庙”或“本庙”之外的“行祠”、“别庙”林立成为普遍现象。

浙江地区在北宋时期经济比较发达,在全国有举足轻重的地位,有“国家根本,仰给东南”之说,杭州(临安)的经济地位已升至仅次于东京(开封)的第二位。南渡以后,浙江更成为全国最发达的地区,杭州跃居世界最大城市。发达的漕运,繁荣的经济,加上大约 50 万北方人口南迁,动摇了人们安土重迁的思想,有关神祇封域的传统观念也悄然起了变化。神是人祀奉起来的,人们活动的范围扩大了,神祇的祭祀圈也会随之而加大。

“皮场土地”就是随人南迁、“越望而祭”的神祇中的一个典型例子。相州汤阴县(今属河南)有皮场镇,出一种毒蝎,相传张森祈祷神农杀蝎有功,百姓十分感激,在他死后奉为“皮场土地”,立庙祭祀。后来,连宋徽宗也获悉这位土地有“主痼疾之不治者”的神通,于 1101 年诏封他为“灵贶侯”,政和年间赐庙额,封王爵。由此张森信仰在北方更为流行,汴京也有了皮场大王庙。至赵构在临安建立南宋,张森信仰也随之南传。《梦粱录》卷十四说:“惠应庙,即东都皮场庙。自南渡时,有直庙人商立者,携其神像随朝至杭,遂于吴山至德观右立祖庙,又于万松岭侍郎桥巷元贞桥立行祠者三”,“威灵不减汴都”。民众的虔信又推动了皇帝“累加号曰明灵昭惠慈佑王,神妃封曰灵婉嘉德夫人、灵淑嘉靖夫人”〔1〕。

〔1〕 吴自牧:《梦粱录》,浙江人民出版社 1984 年版,第 129—130 页。

而苏州盛家浜、绍兴城中也有了皮场庙。明代,很多赴杭应试的士人也到吴山上的皮场庙去祈祷,希望皮场大王保佑他们高中榜首〔1〕。

伴随越界而祭的神祠信仰现象的出现,学者们引用《礼记·祭法》所载“夫圣王之制祭祀也:法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之”,认为只要神祇有功于民,予以祭祀就是合理的。牟巘 1299 年所作的《绍兴嵊县新建东岳行祠记》则更为大胆:

古者诸侯祭境内山川,以其能出云气为风雨,祭之礼也。《春秋》书:“鲁独三望。”公羊氏曰:“望者,望祭泰山河海也。”郑司农以为鲁境不及河,鲁得祭泰山,曰河者非也。三望淮、海、岱也。公羊盖失之。然鲁之旧法,旱则修雩,吁嗟求雨而已,未闻有事于泰山。是鲁虽得祭泰山而谨之重之,不轻于祭也如此。今东岳之祠遍四方,穷陋下邑往往而有田夫里媪日扳援叫号,以祷以衿,不惧其渎,何欤?夫泰山之云肤寸触石,不崇朝而雨天下,其施博,其功钜,天下通祀可也,鲁固不得私焉。〔2〕

将祭祀他处祠神的合理性强调到极致,不允许别处民众祀奉神异卓著的越界神祇反倒变得自私,不合理了。此外,魏了翁、吴咏等还以气论解释鬼神,使之成为对经典进行重新解释的现实理论支持,为神灵越界解脱了历史的束缚。

3. “越望而祭”个案之一:相邻事神

浙江乌镇位于浙江省北部,京杭大运河西侧,地当水陆要冲,为两省(浙江,江苏)、三府(嘉兴,湖州,苏州)、七县(乌程,归安,崇德,桐乡,秀水,吴江,震泽)交界之地。原来以市河(车溪)为界,河西为乌镇,属湖州府乌程县,河东为青镇,属嘉兴府桐乡县。清朝文人施曾锡所作《双溪竹枝词》:“苕溪清远秀溪长,带水盈盈汇野旷,两岸一桥相隔住,乌程对过是桐乡”,正是当时乌、青二镇地势的形象写照。1176、1187 年,两镇民众各自分别建造一座土地庙,互不搭界。但因年景不好,青镇不得不到乌镇筹措资金修建祠庙。镇官张侃针对有人担忧祠庙的前景,解释说:“二庙之神虽各分地受职,其精爽交通如水行地中,无往不在,报应响答非有彼疆此界之异,特人自异耳。”其目的是“使二镇之人毋二尔

〔1〕 田艺蘅:《留青日札》卷二十七,上海古籍出版社 1985 年版。

〔2〕 牟巘:《陵阳集》卷十,转引自皮庆生《宋代民众祠神信仰研究》,上海古籍出版社 2008 年版,第 264 页。

心,而曰“吾事吾神而已””〔1〕。美国学者韩森在《变迁之神——南宋时期的民间信仰》中引述这一事例,正是为了说明在宋代人们开始接受来自家乡以外的神灵,这是由“地方神”祀向“区域神”祀发展的第一步〔2〕。

一般来说,先是神灵信仰在源发地信众之间、信众与其他民众之间传播相应灵应故事,信奉者偶或将灵应故事向外地人群传播,或者在外出或者在外地设立小神堂供奉神像。当这种信仰具有一定的影响力,或者有相关的灵应故事大量传入时,就有可能出现信奉者在外地的公共场所供奉神像,再次形成传播。条件成熟,还可能形成新的信仰中心,出现各种“行祠”、“行庙”、“别祠”。

4. “越望而祭”个案之二:建立行祠

在宋代,张王是南方影响最大的祠神。张王信仰起源于江南东路,吴兴乌程(今浙江湖州)是张王的故乡,广德军军治(在今安徽广德桃州镇)西五里横山是其祖庙所在,两地相隔仅百余里。张王名张渤,相传他欲从长兴(今属浙江)的荆溪开凿一条河渠西通广德青林塘,“以通舟楫之利。工役将半,俄化为异物,驱役阴兵。夫人李氏见而怪之,遂隐形遁去。居民思之不已,即横山立祠以祀之,祈祭不辍”〔3〕。有的说此异物为猪,因此祭祀或供奉张王的人,“必诵《老子》,且禁食彘肉”〔4〕,而祭以牛。据说庙宇初创于汉代,是张王显灵后乡人为他和夫人在横山和县东五里分别修建的。接着又有梁天监五年(506)建康祈雨和唐天宝年间长安祷旱两件神迹。至唐咸通年间,一位名王穀的广德人外出经商获张王保佑,于是在家乡为张王建楼绘像。

唐末五代,不仅祖庙一再修建,并且出现了外地行祠。张王信仰最初的传播方向为其故乡湖州下山,得到湖州刺史李师悦的支持,建立简易奉祀场所,遂有了卞山山麓正式的张王行祠。不久,湖州南十八里又建立了一座行祠。五代或北宋初,长兴县吕山也有了张王行祠,后来成为地方官府祈祷雨旱的场所。大约在唐末,张王信仰向北传播的第一座行祠建于镇江府丹阳县(今属江苏)东北的七里湾。句容县(今属江苏)的张王行祠,相传为张王饮马处,庙北有张墓数百亩。以上五座张王行祠基本上奠定了北宋张王信仰传播的格局。由于张

〔1〕《乾隆乌青镇志》卷六《祠庙·索度明王庙》。

〔2〕韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,浙江人民出版社1993年版,第130—131页。

〔3〕高阅:《烈港新建张王行庙记》,张津等《乾道四明图经》卷十,《宋元方志丛刊》,中华书局1990年版,第4947页。

〔4〕《会稽志》卷六《余姚县》。

王的灵验能够满足官员、士人、释道人士,以及行祠所在地民众的各种需求,信众们除多次重修行祠外,还在两个方向新建了行祠:湖州城内、乌程县南浔镇以及广德交界处的四安镇(今广德东)有三处,北面宜兴、丹徒(今均属江苏)、丹阳三地各一处,南渡前至少共有 11 处行祠。其地理分布显然受到行政归属、自然条件等因素的影响,有一些行祠还得到当地官员的支持或由地方官创建,宋、吴越、南唐政权对张王信仰也都十分支持,从中可以看到政治性因素对神灵信仰传播的影响。但从宋人周秉秀编的《祠山事要指掌集》所记载的张王神迹和朝廷加封等级来看,北宋灭亡之前张王主要还是广德一带地方性神灵。

南宋时,张王行祠剧增至 60 余座,遍布东南各地,远远超过五通、梓潼和天妃。1200 年前后,在京城临安霍山行祠的带动下,甚至出现了建祠高潮。从传播的方向来看,从南宋以前主要分布在东部的湖州地区,以及广德通往区域性政治中心建康、扬州沿线,拓展到以建康、临安为中心的周围地区,东部运河沿线地带尤为密集。南宋和有明一代,为张王信仰鼎盛时期,还形成了一个以张王为中心的神祇群体,先后受封赐 30 余次,受封神灵达 43 位,曹至写的庙记甚至有张王“庙貌雄严,盛于浙右、江左,而江西、岭表多见”之说,形成以广德为中心、75 座以上行祠(宋代及其以前)遍及两浙、江西,乃至湖南、福建地区的信仰圈。明代南京城由太常寺官员祭祀的 10 座最重要的神祠中就有张王庙。

地方官员群体及其流动在推动张王信仰向各地传播中可以说是最大的动力。这些在任地建立张王行祠或支持张王信仰的官员,或者曾任职于广德,或者曾任职于有张王行祠的州县,或者是个人途经广德与张王信仰发生关联而后为官时支持张王信仰。特别是明州(今宁波)史氏、袁氏等大族都曾乞灵于张王,史浩请香火还乡,建祠二灵山,袁甫则在任地重修张王祠;高氏在四明也有一定影响力,其子弟高閤曾为张王行祠撰写庙记。而朝廷频频遣官霍山行祠求雨(仅在绍熙五年至嘉定十七年间就达 24 次)^{〔1〕},张王的封号不断上升,直至最高的八字王:“正顺忠祐灵济昭烈王”,又改封为真君,无疑也有力地推动了张王信仰。

此外,释道人士也从中起到推波助澜的作用,有的还参与行祠的创建和主持。长兴县的行祠在县西五峰山,就是由道士陈静逸所建,直至明代该祠仍由道士主持。

〔1〕《宋会要辑稿》十八之二五、二六,中华书局 1957 年版,第 745 页。

至于韩森在《变迁之神》中所强调的商人群体在张王信仰传播中的作用不宜高估,他们只是张王信仰的附和者、参与者〔1〕。

按照皮庆生的分析,传播者与祠神信仰源发地之间的关系,大致有五种可能的情况:

一是传播者是祠神信仰源发地的信奉者,将本地的祠神传播到其他地区,并为之建立行祠。如祖庙在衢州的徐偃王,其行祠遍布江浙各地,其中昌化县(今属临安市)行祠之创建人为客居昌化之衢州人,而庆元元年(1196)扩建庙宇的县令赵谅也是衢州人〔2〕。建德慈顺乡的行祠则由迁入的徐姓人所建〔3〕。再如明嘉靖四十一年(1562)秋,浙参将戚继光率义乌兵8 000人,随身携带城隍爷和关帝爷的符袋、神位入闽,先后取得攻克横屿、福宁州保卫战的胜利。为防止倭寇死灰复燃,凯旋时特留下一部分义乌兵驻守霞浦。这些义乌兵为了便于奉祀,就在原驻地临水宫东侧建起一座义乌城隍庙,义乌城隍显佑伯遂被视为霞浦的保护神,义乌兵的军粮光饼、糖塔亦随之流传于民间。至今每年农历十月十五神辰,仍有四方信众前来进香〔4〕。

二是外地民众暂时经过,寄居于祠神信仰的源发地,成为信众,返家建立行祠。以史浩请广德张王香火回家乡二灵山供奉最为典型。五显灵顺庙能够从祖庙所在地安徽徽州传至浙江象山,完全是因为“开禧年间乡人黎侍郎守徽州,神尝效灵,迎香火建庙于此”〔5〕。

三是外地民众暂时经过,寄居于祠神信仰源发地,成为信众,在自己家乡以外建立行祠,多为游宦各地的官员,将他们认为灵应的祠神带到任地。有位史姓官员因在武康任职时祈祷当地的威显庙获得灵验,此后竟在其宦游所到之处创建了7处行祠〔6〕。

四是外地民众到源发地朝圣,最终在其家乡建立行祠。传播者多以群体出现,而且相距不远。如永康周围一些县大多有胡公庙。

五是源发地以外的祠神的行祠,成为新的传播源,这正是信仰圈不断扩大

〔1〕 皮庆生:《经典的重新解释:从合法性到有效性——宋人对神灵越界现象的回应》,《中华文史论丛》2006年第2辑。

〔2〕 《咸淳临安志》卷七四。

〔3〕 《景定严州续志》卷七三。

〔4〕 刘以臧等修:《霞浦县志》,民国十八年(1929)。

〔5〕 《延祐四明志》卷十五。

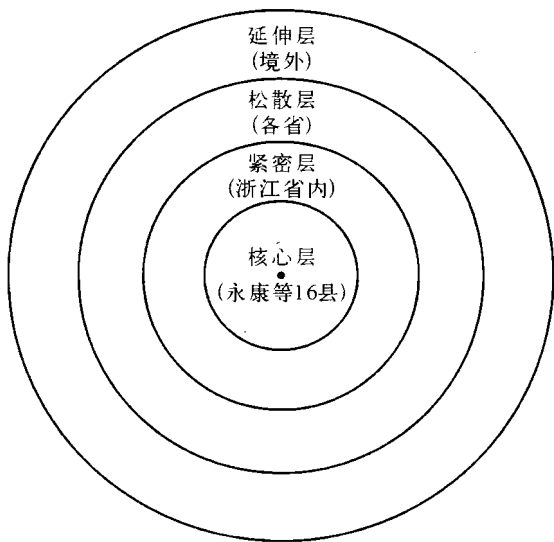
〔6〕 魏了翁:《鹤山先生大全集》卷四一《眉州威显庙记》。

的起点。

5. “越望而祭”个案之三：形成信仰圈

信仰圈由一神为主、多神祭祀的祭祀圈发展而成，是一种区域性的一神信仰，在某个范围内由信徒自愿参与。信仰圈可以涵盖许多层次大小不同的祭祀圈，祭祀圈则不能涵盖任一信仰圈〔1〕。地方神的信仰圈就像一个不断向外扩展的有多层圆圈的同心圆。一般来说，出生地或墓葬地、发祥地是信仰圈的中心，即同心圆的圆心，那些向四周一圈一圈扩散的水波，就像不断扩大的祭祀圈，距圆心最近的一圈是“信仰核心区”，接着由内向外，依次为紧密层、松散层，形成相对稳定的信仰圈。让我们以胡则为例对此加以阐述。

胡则(963—1039)，北宋时原籍浙江永康人，由于他的政绩和种种神异传说成为民间崇拜的神灵，并逐渐由地方神成为区域性神祇，被人们称为胡公大帝。胡公大帝的信仰圈，从内至外分为四层：核心层、紧密层、松散层和延伸层(见下图)：



胡公信仰圈示意图

内层以是否举办过滥觞于祭祀胡公活动的庙会为标志，而确定核心层的范围。据此将曾经举办过庙会活动的永康及其附近的16个县，覆盖浙江中部约

〔1〕 林美蓉：《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，《第三届中国海洋发展史研讨会论文集》，“中央研究院”民族学研究所出版社1988年版。

1.9 万平方公里的广阔地域——方岩胡公庙会区作为“信仰圈核心层”，而武义、磐安、东阳、义乌、缙云则是其核心层中的核心，旧时均有孩子长到十岁必须到方岩拜胡公的习俗。

作为祭祀地方神的祠庙，既是信仰发展到一定阶段的产物，又是促使信仰不断扩展的强大辐射源。胡则病逝次年所建的杭州龙井显应庙和约建于庆历年间（1041—1048）的永康方岩赫灵庙是胡公信仰的物化，成为胡公信仰的“祖庙”，使胡则从胡姓族祖一跃而成为一方神祇。从此影响迅速扩大，信众越来越多，浙东各地陆续建起一批祭祀胡公的“别庙”，以致清同治年间永康应宝时在《重建胡公庙记》中说：“惟浙东千里，几无一乡一邑无公庙”，“余郡暨绍、台、温、处诸郡，公庙以千百计。”除湖州、舟山等地较少外，在清代全省 12 府、76 县中的 10 府、62 县，都建起可以长年祭祀、祷拜胡则的祠庙，属于“信仰圈紧密层”。

三是信仰圈松散层：香客密集区。据 1985—1994 年 10 年间浙江永康方岩风景区相关统计，朝觐胡公大帝为主的香客约占游客十之六七，每年 40 万人次左右，其中不少是来自核心层和紧密层以外的香客。胡公庙随缘乐助登记册表明，他们主要来自浙江省的嘉兴、桐乡等 9 个县市，江苏省的宜兴、溧阳等 9 个县市，安徽省的歙县、屯溪等 8 个县市，江西省的玉山、上饶等 11 个县市，福建省的浦城、崇安等 8 个县市，上海市区和所属区县，还有广西的桂平、宜山和广东省的广州和东莞，共 8 个省市和自治区的 57 个县市区。它们大多与紧密层相去不远，信仰所固有的张力必然会使周边地区的一些人成为信徒，少数距离较远的福州、广州、亳州、桂平、宜山则属于胡则曾经任职并留有惠政的地方。

四是信仰圈延伸层：境外各地的“信仰侨民”，大多呈点的霰射线状。人数较多的地区和国家有：港澳地区 3 万人以上，台湾省 10 万人以上；日本 2 万人以上，新加坡 1 万人以上，美国 5 000 人以上，意大利、印尼、缅甸、泰国、菲律宾、马来西亚等国也有相当数量的信仰者。

由上可以看出：地方神信仰具有鲜明的区域性，一般以该地方神的出生地或墓葬地、发祥地为中心，呈水波状向四周扩散，形成相对稳定的信仰圈。处在同一信仰圈中的不同区域，又按距离中心的远近，依次分为核心层、紧密层、松散层。信仰圈首先是一个地理概念，同时作为一种复杂的历史现象，是政治、经济、军事、文化、宗教、民俗等多因素共同作用的结果。信仰圈也处在不断发展变化之中，如胡则终老之地的杭州，历史上庙食甚盛，清末民初后，随着龙井显

应庙的消失而日趋衰退,由核心层向紧密层、松散层下降。〔1〕

需要指出的是,信仰圈的不断扩大,与移民有很大关系。浙闽山川相连,历史上出现过几次大的移民潮。西汉武帝时东瓯王率民迁徙开其先例。宋元明三朝,几次大海溢过后,闽南人大批去温州定居,陈十四夫人等神灵信仰亦随之北迁。

浙江民间信仰与道教的互动

加拿大学者丁荷生(Kenneth Dean)在《道教科仪与中国东南的民间崇拜》一文中,根据田野调查材料,认为道教与民间宗教(信仰)之间存在着一种“互动”的关系,一方面道教吸收了大量的民间宗教(信仰)的内容,另一方面民间宗教也往往借用了道教的东西(主要是科仪)〔2〕。

1. 道教与民间信仰的关系

作为一种高级的制度化宗教,道教是以主神信仰为特征的多神教。道教信仰的“神仙”是“道”的形象化体现。创教之初,以太上老君(即老子)为主神。南朝梁陶弘景所著的《真灵位业图》首次对大约三千名天神、地祇、人鬼和诸多仙真的庞杂神仙队伍,按照7个等级进行排列,为此后的神谱编制奠定了基础。五代杜光庭的《道门科范大全集》予以充实,复经王钦若、林灵素的编排。南宋金允中《灵宝领教济度全书》将360位神仙分作11个等次,确定了以三清、四御为主神系列,下率各类神仙、星君、冥司等的庞大神灵队伍,成为道教神仙谱系最后编定的标志。民间信仰则无主神,它从道教、佛教和其他民间宗教乃至洋教中吸收神祇,加上自身的创造,故其神祇队伍较道教更为庞大。

浙江地区道教所信奉的神仙系统,其主神与全国各地基本相同,包括先天圣真、后天仙真以及民俗神和地方神等,主要有“三清”(玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊三位天界中的最高神)、“玉皇”、“四御”(辅佐“三清”的四位天帝,即北极紫微大帝、勾陈大帝、后土皇地祇和南极长生大帝)、“三官大帝”(为天、地、水主管之神,分别为上元一品赐福天官、中元二品赦罪地官和下元三

〔1〕 胡国钧:《辐射性的同心圆:胡公大帝信仰圈概述》,上海民间文艺家协会、上海民俗学会:《中国民间文化》1995年第2期,学林出版社。

〔2〕 转引自《道教与民间宗教关系综述》,大理法藏寺网2008年4月28日。

品解厄水官)、“东岳大帝”(执掌人间赏罚和生死大事的泰山之神)、“玄天上帝”(又称真武大帝,执掌北方天界的重要天神)、“文昌帝君”(执掌人间禄籍的尊神,由“文昌”与“梓潼神”混合形成)、“魁星”(文昌侍神)、“斗姆”(北斗众星之母)、“南极仙翁”(又称寿星,执掌人间寿夭生命的天界之神)、“雷祖大帝”(执掌五雷,专门惩处恶人)、“碧霞元君”(泰山神之女)、“太乙救苦天尊”(又称“青华帝君”,誓愿救度一切众生,应化于十方)。

但在浙江的神谱中,来自民间信仰和朝廷祀典的神灵具有突出的地位。特别是明清时期兴建的宫观庙宇,主祀源自民间的神祇占了绝大多数,如赵炳、黄大仙、刘猛将、温琼、妈祖等神祇都建有专庙或专殿奉祀。

(1) 道教早期对民间神灵的排拒

道教虽然与民间信仰有着共同的源头,前者是在后者的基础上发展起来的;但是,道教对民间神灵却并不是一开始就拱手相揖的。可资参考的文献资料表明,不但六朝道教类书《道要灵祇鬼神品》〔1〕中列举的当时道教仪式中崇祀的神明没有一尊是受民间香火的神灵,甚至收元代以前道经的《道藏阙经目录》〔2〕也几乎看不到民间香火资料。这是因为自三国至北宋,道教的自我定位首先是以民间香火为对立面,而不是一般人所认为的佛教。

民间宗教和民间信仰以牲畜(血食)祭神,还有一些飨宴、鬼神崇拜、建“符庙”、巫师和神童的招魂魄仪式等做法,都是与道教的根本理论对立的。故对那些“非祀典神庙,或山林木祟频频兴妖,惑人家妇女,侵害田宅,妄求祭祀”,须作法破解其害。天台山道士葛玄就曾以道符“伐邪破庙”:有一鬼神,凭借古庙竖坛,常使往来之人未至百步即下骑乘,葛玄盛夏乘车过其下,举手遏止大风,并投之以符,庙树上群鸟皆堕地而死,不日树自枯萎庙自焚毁〔3〕。以后逐渐发展出专门的行法科仪:先牒奏请当境城隍派神兵力士,及当境祀典正神来助阵,至庙前步罡掐诀,存想诸神将罩住庙内邪神鬼贼,一一收捉;并用预先准备好的镇恶符板四片钉在庙内四方,以为厌镇。又或章奏上帝,专牒神雷、水雷会合前去伐之,届时佩符、印,踏飞龙,斩怪罡,召雷部正神收捉精邪,焚毁其庙〔4〕。

葛玄的侄孙葛洪是一位出入儒道的人物,将儒家的纲常名教和道戒融合为

〔1〕 任继愈主编:《道藏提要》,中国社会科学出版社1995年版,第948页。

〔2〕 朱越利:《道经总论》,辽宁教育出版社1992年版,第250页。

〔3〕 《太极葛仙公传》,《中华道藏》第46册,华夏出版社2004年版,第182—183页。

〔4〕 《道法会元》卷五六《伐庙除精》,《中华道藏》第36册,华夏出版社2004年版,第348页。

一,对早期民间道教和俗信大肆讨伐:“淫祀妖邪,礼律所禁。然而凡夫,终不可悟。唯宜王者更峻其法制,犯无轻重,致之大辟。购募巫祝不肯止者,刑之无赦,肆之市路”〔1〕,主张无情镇压那些反叛性的道教教团。他的神仙理论主张“道”是无名无相,以此批判民间宗教和民间信仰由追求实利而产生城隍、土地等职能神,反对求巫术治病。南朝陆修静进而批判道流“好学巫术杂书不真之事,其会同之日,唯酒肉为先……淫欲纵横,放心所为,嗜物无厌”,认为除官方祭典和民人“五腊吉日祠先人,二月八月祭社灶”以外,“皆犯淫祠”,主张断绝血祭,“诛符伐庙,杀鬼生人,荡涤宇宙,明正三五,周天匝地,不得复有淫邪之鬼。”〔2〕这样就不但在理论上,而且从宗教行为和宗教仪式上将民间信仰与道教严格地区别开来。一时间道教成为官方打击和取缔淫祠的得力助手。宗教取向的这些选择,使道教走上了不同于其他民间宗教的发展道路。

(2) 道教对民间神灵的吸收

道教对民间神灵信仰更多的是吸收的一面。五代以后,随着江南地区社会经济的发展,实力雄厚的地方性香会组织经常举行道教仪式,甚至建立了区域性道派——西山派。宋代时江南香会组织因地方势力膨胀而演变成强大的社会力量,促使皇帝敕封他们所供奉的神明香火,从而间接地承认这种以地方神明香火及其分香制度为纽带而建立起来的社会组织的合法性。在这种情况下,道教将民间土地、雷公、门神、灶神、财神、妈祖、城隍、东岳圣帝、关圣帝君、文昌帝君、梓潼真君、碧霞元君等俗神逐步纳入自己的神系。为了给吸纳民间信仰的部分神灵制定理论上、教义上的依据,道门中编制了某些专门的条例。比如较早有《女青鬼律》,后来又演变出《天坛玉格》等多种为鬼神的升迁、奖惩所拟订的条例。这样地方神、民间神的品位由低到高,出身由不明不白到光明正大,便有了可依之则。同时,依照这些条例,民间俗神已经奏明玉皇大帝等尊神正式授予他们神界的封号、座次,其职司乃至神格都有所变化。这又是道教对他们的改造〔3〕。

以土地神为例,它的前身是社神。先秦时,在社日由天子或各地行政长官主持祭地是与祭天一样郑重的大事。汉唐以后,各地山陵园地的大社坛,逐渐

〔1〕 葛洪:《抱朴子内篇》卷九《道意》,吴枫主编:《中华道学通典》,南海出版社1994年版,第730、168—170页。

〔2〕 陆修静:《陆先生道门科略》,正统《道藏》第24册,第779页下。

〔3〕 刘仲宇:《道教对民间信仰的收容和改造》,《宗教学研究》2000年第4期。

演变成为各种土地庙,社神也由显赫的大神演变成为明清小说中所描写的须发皆白的土地公公。《公羊传注》:“社神者,土地之主也。”《通俗编》说:“今凡社神,俱呼土地。”这可能来源于周朝一位总税官张福德的传说:他为官廉正,勤政爱民,享寿 102 岁。相传当时有一家穷人用四块大石围成一间小石屋奉祀他,不久就由贫转富,于是百姓合资建庙塑像膜拜,尊之为“福德正神”。

土地神是逐渐人格化的。东晋以后,民间以生前行善或廉正的官吏为土地神。杭州以名人为土地神的,最早见于《宋史·徐应鑣传》,因临安太学本为名将岳飞的府第,于是奉岳飞为太学土地神。此外杭州土地神还有古代社神大禹和汉朝祢衡等。湖州南浔的土地神又有另一番来历:相传北宋后期某年九月初五,有崔、李二人为东家运粮,却将米豆全都赊欠给当地灾民,因无法交代而一起投河自尽。后来当地人就为他们建土地庙,家家烧豇豆糯米饭祭祀〔1〕。

大约从宋代起,土地庙中常配祀有土地婆。这是人们将土地神人情化的结果。《驹阴冗记》中有一则十分有趣的故事:

中丞东桥顾公璘,正德间知台州府,有土地祠设夫人像。公曰:“土地岂有夫人?”命撤去之。郡人告曰:“府前庙神缺夫人,请移土地夫人配之。”公令卜之于神,许,遂移夫人像入(府前)庙。时为语曰:“土地夫人嫁庙神,庙神欢喜土地。”既期年,郡人曰:“夫人入配一年,当有子。”复卜于神,神许,遂设太子像。〔2〕

将二神的心理活动和人们的“善解神意”表露无遗,显示了民间神祇信仰的人性化。

民间宗教的内容大量进入道教,是在晚唐北宋以后。而社神或土地神被吸收进道教,隶属于城隍之下,拥有生养万物、保护乡里安宁和掌管乡里死者户籍的双重职责,则要早得多。道经《道要灵祇神鬼品经》的《社神品》引用南北朝佚书《老子天地鬼神目录》称:“京师社神,天之正臣,左阴右阳,姓黄名崇。本扬州九江历阳人也。秩万石,主天下名山大神,社皆臣从之。”估计社神或土地神此时开始进入道教。至南宋,蒋叔舆编撰的道书《无上黄箓大斋立成仪》,将土地

〔1〕 史孝进、刘仲宇:《道教风俗谈》,上海辞书出版社 2003 年版,第 133 页。

〔2〕 《古今图书集成》第 49 册,卷四八博物汇编神异典神像部转引,中华书局、巴蜀书社 1985 年版,第 60346 页。

神列于近四百位神祇之末。

南宋时,有不少寺院宫观内还建有祠庙,对更多的民间神灵加以“收编”。如临安府在吴山、吴西溪法华山、临平景星观、汤镇压顺济宫、汤村坛山梵刹共建有东岳行宫五座,“俱奉东岳天齐仁圣帝香火”〔1〕。明州奉化虚白观后也建有东岳行殿〔2〕。在庆元府(今浙江宁波)报恩光孝观中,自唐以来就建有五龙祠堂,每遇干旱,祈祷必灵,南宋依然如此〔3〕。严州天庆观庑间则有梓潼真君行祠〔4〕。宫观设祠的目的之一是为了争取更多的信众。

不过反映民间神祇的书,到明代才多起来,正统《道藏》中包括《太上说朝天谢雷真经》、《太上洞真安灶经》、《太上灵宝补谢灶王经》、《太上说利益蚕王妙经》、《太上洞玄灵宝天尊说养蚕营种经》、《太上老君说天妃救苦灵验经》在内,以及有关御瘟、断瘟、辞瘟等的经书多达百种以上。万历《续道藏》中,也有关公的《大圣朗灵上将护国妙经》、碧霞元君的《护国庇民普济保生妙经》和《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》等 16 种以上。此外,《正统道藏》中载有《药王八十一难真经》,明末清初还流行《药王救苦忠孝宝卷》,叙述孙思邈因救白蛇成为药王的故事。所有这些有力地证明道教和民间香火已经走过了一段从相斥到兼容的发展历程。

(3) 道教整合民间神灵的依据和标准

道教吸收整合民间原有神祇是有其教义依据的。在道教神学理论中,“道”为“虚无之系,造化之根,神明之本,天地之元”。〔5〕一切神,都是道的体现,都是由道化生出来的。万物都含有“道性”,是一切众生悟道修道的基础和成仙的内在依据。物和人一样,只要修炼得道都可以成神作仙,这就为各种自然神灵和民间神灵进入神仙队伍大开方便之门,使神仙的队伍不断壮大。早在战国时,《周礼·大宗伯》就将上古的信仰对象概括成“天神、地祇、人鬼”的三分法崇拜系统。南朝梁陶弘景正是在继承传统格局的基础上,按照修道者禀赋的差

〔1〕《梦梁录》卷十四《外郡行祠》,浙江人民出版社 1984 年版,第 130 页。

〔2〕《宝庆四明寺》卷十五《奉化县·神庙》,转引自杨倩苗:《南宋宗教史》,人民出版社 2008 年版,第 242 页。

〔3〕《宝庆四明寺》卷十一《神庙》,转引自杨倩苗:《南宋宗教史》,人民出版社 2008 年版,第 241 页。

〔4〕《景定严州续志》卷四,叶梦鼎《梓潼真君行祠记》,转引自杨倩苗:《南宋宗教史》,人民出版社 2008 年版,第 242 页。

〔5〕吴筠:《玄纲论》,《中华道藏》第 26 册,华夏出版社 2004 年版,第 59 页。

异、道行高低、功果大小(“业”)的不同,而在仙界中获得神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人和灵人的不同地位(“位”),编制了《真灵位业图》。晋葛洪《抱朴子内篇·论仙》则将仙分为三种:“上士举珙升虚,谓之天仙;中士大夫游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”后来又有一种鬼仙,唐代杜光庭在《墉城集仙录叙》中说:

又有积功未备,累德未彰,或至孝、至忠、至贞、至烈;或心不忘道,功未及人,寒栖独炼于己身,善行不加于幽显者,太上以其有志太极,以其推诚,限尽而终,魂神受福者,得为善爽之鬼。地司不制,鬼录不书,逍遥福乡,逸乐遂志,年充数足,得为鬼仙。然后升阴景之中,居王者之秩,积功累德,亦入仙阶矣。〔1〕

许多帝王将相、英雄豪杰虽无甚修炼,却因为生前曾经建功立业,在死后先成为鬼而后再成为仙人,这就是“灵人”。

还有一些精灵,有的甚至曾经兴风作浪为害于人,但也并没有完全被排除在仙界之外:

诸禽兽、蛇龙、鱼蜃,年久岁深,亦能变化人形,兴妖作怪者,至大者立庙;无元姓之神,有立功修德,福佑生民,人心归向者,则城隍社令举保岳府,进补,充一方本祭香火福神。至于功德重者,可为奏闻帝阙,或加敕封之号。有过者,法官行纠察正令,许得便宜施行,重者奏裁。又可飞奏上帝,除其香火,对移之属。如常为害人者,宜差将摄其精祟,永禁黑狱,乃奏紫微天蓬,丐差猛将,戡灭其形。曾伤人命者,处以重刑。〔2〕

分别善恶功过和不同情节而有不同的处置。

最典型的莫过于“五通”,绍兴人称之为“五猖”、“五圣”,说是马、猴、狗、鸡、蛇五种动物之精。据说都是些化成人形蛊惑人间、奸淫妇女并能运财享乐的淫畜,屡屡骚扰地方。天帝派了雷公雷母追杀,由于在电闪雷鸣中只看见六个丁

〔1〕 张君房辑:《云笈七籤》,华夏出版社1996年版,第718页。

〔2〕 《道法会元》卷二六七,《中华道藏》第38册,华夏出版社2004年版,第508—509页。

壮在修海塘,就回去了。不料这扮作丁壮的五猖从此改恶从善,受到百姓宽恕而敬以为神,供奉五猖的东关庙也就有了农历四月十五“赛五猖”的习俗〔1〕。

道教整合民间信仰除了理论上的依据外,在操作上还有一些标准和规矩:对那些所作所为符合社会公认的行为规范和价值观念的以为正神,予以吸收,否则即属邪魅,予以斥退。正神中优先吸收有“灵验”者,对于民间祀奉的邪神,即使有“灵验”也视为“淫祠”而加以扫除。此外还要看是否列入官方祀典,列入者无疑也要优先崇奉。

2. 民间信仰神灵向道教的转化

民间信仰的神灵多种多样,有自然神,有人鬼神,其中有的人鬼神是由自然神或物神转化而来,有的还进而转化为道教神祇。从物到人鬼再到道教神祇的转化,都可以用城隍神作为例子。

(1) 从自然物到人鬼神的转化

“万物有灵”是先民的普遍信仰。先民认为,不仅人有灵魂,日月山河、树木花鸟乃至人所创造的各种物质,无不具有灵魂,因此无生命的物会向有生命有灵性的神转化。正是在这种观念下,物可以转化为人鬼,于是各种各样的神灵被创造出来。

城隍,最初并不是神而是物。古代城市大多有沟河环卫。《易》泰上六卦辞“城复于隍”,隍即护城河。《礼记·郊特牲》载,天子行“八蜡”,其中的第七蜡(祭祀),就是水(即隍)庸(即城)祭,是对自然物的崇拜,属于儒家祀典。三国吴赤乌二年(239),孙权建造了最早的城隍祠,吴越地区由此开始流行城隍信仰,至南北朝时正式称为城隍神。

唐代以前,城隍神为自然神,人鬼没有结合;唐代盛行奉祀城隍神已成为习俗,以至“水旱疾疫必祷焉”。唐以后,城隍神人格化,人鬼合二为一,大多是古代或不久前已故的人,如大禹和开水道的秦始皇一同做了海宁的城隍。就浙江籍的城隍神来说,比较著名的有宁波纪信(在楚汉战争中为刘邦献身,有“兴汉一人”之说,追封忠烈侯)、台州屈坦(其父屈晃为孙吴尚书仆射,因死谏孙权废除太子而被杖责斥退,坦随全家来到当时荒凉的台州。后太子登基,欲召屈坦为官,坦无意仕途,仍然隐居台州,和母亲一起在乡里行善事,渐有传说在民间传开,说屈坦的母亲梦与神遇,生下屈坦,能兴风雨。城隍山后有小石桥,传为

〔1〕 绍兴市文联:《绍兴百俗图赞》,百花文艺出版社1997年版,第257页。

屈坦母子化龙处。后屈坦被奉为城隍,宋嘉定十六年封为显应顺利王)、嵊县陈长官(相传有一县令期满赴杭州述职,路过嵊县,只雇小船沿剡溪而下。在嵎浦潭边,因愤恨潭中孽龙吞食人畜,即奋力刺死作恶多端的孽龙,终因筋疲力尽沉入深潭。百姓在潭边建显忠庙供奉。台越地方史志均载其事。也有说此即东晋时仙居第一任县令陈廓)、翁州(今舟山)茹侯(英烈忠毅,生有殊绩,功德及民。宋建炎四年,金人南侵,宋高宗赵构于舟山避难脱险,归之于神佑,遂赐匾额“惠应”于茹侯庙)、义乌项显祐(绍兴富商,助朱元璋军粮,赈灾有功于民)、衢州尉迟恭(唐代开国大将)、西安杨炯(唐诗人、盈川县令,相传跳井求雨天降甘霖)、嘉兴张大令(素行正直的教师)等。

最著名的是庞玉和周新。庞玉,为庞坚四世祖,京兆泾阳人,身材魁伟,勇猛过人,精通兵法。初为隋朝监门直阁,后率众归唐,死后追封工部尚书幽州都督。任越州总管时曾惠泽于民,故被会稽百姓奉为城隍神,建显宁庙于子城内卧龙山奉祀。其事迹见于《唐书·忠义传》和宋陆游《嘉泰会稽志》。周新本为广东人,于明永乐(1403—1424)间任浙江按察使,为人“廉明刚直,锄强伸枉”,皇亲国戚都十分畏惧,是一个难得的清官。后因镇压贪官锦衣卫指挥史纪纲被明成祖朱棣误杀,临刑时疾呼:“生当直臣,死当作直鬼!”据清乾隆间杭州人陈树基《西湖拾遗》中《明按察折狱成神》称,周新死后,后悔莫及的朱棣忽见一红袍人立于日中,说:“臣乃浙江按察使周新也,奉上帝命,以臣忠直,敕为浙江城隍之神,为陛下治奸贪吏。”于是周新遂作为杭州城隍神,建庙于吴山祀奉,同时又被嘉兴奉为城隍。民间有人作诗颂曰:“威灵赫耀浙东西,正直无私莫与齐。寒铁至今称冷面,生前死后庇南黎。”故有“冷面寒铁周廉使”之誉。

也有浙江人在外地做城隍的,例如奉贤城隍周中铨(浙江山阴人。清康熙中仕江苏、上海多处县丞和华亭知县时,均有惠政。雍正五年秋,奉敕命浚河筑堰,昼夜临阵指挥,不幸殉职。雍正闻讯赐祭,加授护海百灵侯奉贤城隍)、处州城隍杨成龙(曾任处州太守,做官五十年,颇有政声,《子不语》卷二一有载)。正是有关他们的功绩、灵异在民间广为传颂,才使他们成为神化、奉祀的对象。

城隍神封号始于五代十国。后唐末帝清泰元年(934),诏杭州城隍神改封顺义保宁王,湖州城隍神封阜俗安成王,越州城隍神封兴德保闾王^{〔1〕},宋代时城隍神正式纳入国家祀典:“自开宝、皇祐以来,凡天下名在地志,功及生民,官

〔1〕《册府元龟》卷三四《帝王部·崇祀三》。

观陵庙,名山大川,能兴云雨者,并加崇饰,增入祀典……其他州县岳渎、城隍、仙佛、山神、龙神、水泉江河之神及诸小祠,皆由祷祈感应,封赐之多,不能尽录。”〔1〕赵与时《宾退录》亦称“今其祀几遍天下,朝家或赐庙额,或颁封爵,未命者或袭领郡之称,或承流俗所传,郡异而县不同”。元代继之,在京都建城隍庙,封其神为佑圣王,城隍神遂由民间神祇成为国家守护大神。明太祖朱元璋因先前曾栖身城隍庙而幸免大难,遂于洪武二年(1369)大封都、府、州、县四级城隍〔2〕:

礼官言:“城隍之祀,莫详其始。先儒谓既有社,不应复有城隍。故唐李阳冰《缙云城隍记》谓‘祀典无之,唯吴越有之。’然成都城隍祠,李德裕所建,张说有祭城隍之文,杜牧有祭黄州城隍文,则不独吴、越为然。又芜湖城隍庙建于吴赤乌二年,高齐慕容俨、梁武陵王祀城隍,皆书于史,又不独唐而已。宋以来其祠遍天下,或锡庙额,或颁封爵,至或迁就傅会,各指一人以为神之姓名。按张九龄《祭洪州城隍文》曰:‘城隍是保,氓庶是依。’则前代祭祀之意有在也。今宜附祭于岳渎诸神之坛,乃命加以封爵。京都为承天鉴国司民升福明灵王,开封、临濠、太平、和州、滁州皆封为王。其余府为监察司民城隍威灵公,秩正二品。州为监察司民城隍灵佑侯,秩三品。县为监察司民城隍显佑伯,秩四品。三年,诏去封号,止称某府州县城隍之神。又令各庙屏去他神。定庙制,高广视官署厅堂。造木为主,毁塑像异置水中,取其泥涂壁,绘以云山。在王国者王亲祭之,在各府州县者守令主之。”

翌年又颁布了有关的典章制度:诏去封号,只称某府州县城隍之神;各庙屏去他神,“高广视官署厅堂。造木为主,毁塑像异置水中,取其泥涂壁,绘以云山。在王国者王亲祭之,在各府州县者守令主之”。民间信仰的城隍在一系列加封晋爵中成了半官半民的神灵,既是福佑百姓的神灵,又是“监察民之善恶”的神灵,俨然形成一套完整的阴间王朝官吏系统。实为人间封建统治在阴间的投影。

〔1〕《宋史》礼志八,《二十五史》第7册,上海古籍出版社、上海书店1986年版,第353页。

〔2〕《明史》礼志三,《二十五史》第10册,上海古籍出版社、上海书店1986年版,第913页。

不过也有并非朝廷敕封,而是由民众命名的特例。明洪武二十年(1387),信国公汤和在永嘉平倭,士兵退役以后就在宁村沿海定居。为缅怀汤和,家家立牌奉祀。至嘉靖年间,立庙塑为城隍,每年正月初九、七月十五举行春秋两祀,渐成“宁城庙会”。秋祀时举行大规模“城隍爷出巡”仪式。温州各地乡民、附近海岛渔民和各路艺人纷纷前来参观、献艺、购物,热闹异常〔1〕。

归纳起来,各地奉祀的城隍神,有刚直不阿、秉公办事、敢于和权贵斗争的“直臣”,有关心民瘼、消灾解难、名扬辖地的“清官”,有政绩显赫、生前对某地乃至全国作出贡献的“功臣”,有至忠至孝、乐善好施的好人,有以特异功能造福于民的奇人,以及所谓“善鬼”等。人豪鬼杰担任城隍,并接受朝廷封赠,提高了神灵的地位,为城隍神从民间崇奉转为道教神祇奠定了基础。

(2) 从人鬼到道教神祇的转化

道教神灵并非都是正式立教后才创制的,大量的古籍中已有,或民间传说的人物。即使后来收载于《道藏》典籍中的大多数仍是民间信仰的神灵。例如施舟人就认为汉代《列仙传》既有道教仙人王子乔、赤松子,也有“江妃二女”及后来茅山派所崇拜的“三茅真君”,它们原本都属于民间信仰的神灵,后者原型是丹阳神三茅。民间信仰对道教起着资源性的作用。但当这些神进入道教神祇系统时,他们的民间身份即被取代,而民间信仰也就接受了他们新的道教身份。不过宋代以来的一些民间神灵却不一样,尽管妈祖、关公或文昌在《道藏》中都有经,但基本上还是民间的神明。前述有关妈祖、文昌、五显及徐氏兄弟诸经也属此类。

此外,《大圣朗灵上将护国妙经》、《护国庇民普济保生妙经》所记关公,《逍遥墟经》所记临水夫人等也有强烈的民间信仰背景。这些经均收入《续道藏》。而民间流传的有关黄大仙的经籍、宝诰,除《金华冲碧丹经秘旨》是因为丹药“金华”与黄初平修炼之山同名而附会外,《赤松黄大仙师宝经》、《养素帝君说行善报应真经》等均为扶乩所得的民间经文〔2〕,与众多托名济公活佛的经文属同一类型,并未入藏。

托名东晋许逊、集各类占卜之术的代表作《许真君玉匣记》中录有 25 个民间宗教神灵的诞辰,明代所撰的《搜神记》则录有 150 多个民间宗教神灵,其中

〔1〕 叶大兵:《温州民俗大全》,新疆人民出版社 1998 年版,第 411—412 页。

〔2〕 高致华:《金华牧羊——黄大仙大传》,宗教文化出版社 2006 年版,第 52 页。

新出的神灵以南方居多(74个)而北方偏少(20个)^{〔1〕}。这可能与南方逐渐成为经济重心有关,因为只有拥有足够的经济实力的社会组织,才能为各自供奉的香火向朝廷申请封号,以此获取官方对此类庙宇分香制度的承认。

陈靖姑具有民间信仰和闾山教主双重身份,又被称作陈十四娘娘、临水夫人,福建莆田人。宋代《仙溪志》说她“生为女巫,歿而祠之,妇人妊娠者必祷焉”。她与结谊姐妹林三娘、林九娘(合称“三奶夫人”)一起,巫医相兼,习武修道。相传曾上庐山学道,返经温州、平阳,沿途收妖捉怪,为民除害。各地盛传她除妖灭怪、护产救婴、祈雨祛瘟等种种神迹,很快衍化为一种民间信仰,后经巫覡道坛的进一步宣扬而成为一种宗教形态,终于成为“闾山教”(又称“夫人教”)的教主。作为福建的地方神,靖姑信仰很早就北传浙南,作为民间道教的教主,则是宋代时才传入平阳^{〔2〕},后覆盖十多个县。20世纪40年代仅瑞安一县即有上百座祠庙,至80年代,仅温州市郊改建或重修的娘娘庙就有30多座,而其名不一。同治《丽水县志》卷十三称:“顺懿庙在太平坊鹤鸣井者,香火尤盛。凡求子者,必赴庙虔祷。儿生,自洗儿及弥月、周岁,必设位于家,供香火。招赘者唱夫人旧事,曰‘唱夫人’……(元夕前夜)舁夫人像巡行街市,张灯结彩,鼓吹喧阗。小儿数百人,皆执花灯跨马列前队,观者塞途。”^{〔3〕}这里说的“唱夫人”即《南游传》,虽然还有一个名字叫《灵经》,其实是百万字的平阳鼓词唱本,在庙内祈拜时演唱,故又称“娘娘词”。内容为叙述陈靖姑从小矢志学道成功,下山后跋山涉水历尽磨难与各种妖魔作斗争的故事。

道教把城隍看作保护地方、主管当地水旱疾疫及阴司冥籍的神灵,既是因袭民俗之举,也是因为城隍受到朝廷重视的缘故。道教奉祀城隍是一个渐进的过程。城隍进入道教可以从以下五个方面看出来。

一是道教的法坛神谱中有了城隍的位置。早在晚唐五代,杜光庭删定的《道门科范大全集》中祈求雨雪斋仪要启请的神灵,就有城隍社令。北宋王钦若奉敕编定的三等九级坛法中,已有道教三篆坛的科仪格式,上三坛的黄箓罗天大醮供奉城隍的神位。南宋宁全真的道书《灵宝领教济度金书》列城隍神位于坛前,作为监坛之神。吕元素《道门定制》卷三也有“当处城隍主者”圣位,这在

〔1〕 收入《万历续道藏》和《中华道藏》第45册,华夏出版社2004年版,第517—564页。

〔2〕 徐宏图:《平阳县的陈靖姑信仰及其降妖仪式》,《平阳县苍南县传统民俗文化研究》,民族出版社2005年版,第423页。

〔3〕 《藏外道书》第18册,巴蜀书社1994年版,第641页。

道教的三等九级坛法中,属下三坛中等的集福坛。可见宋代斋醮无论上三坛还是下三坛,已开始供奉城隍神的神位。

二是道教斋醮科仪有了城隍文书。南宋蒋书舆编的《无上黄箓大斋立成仪》卷八《牒札门》载有灵宝大法司牒上都、州、县城隍主者的牒文,命城隍关报管下城隍“部集神兵,预次会合,躬亲前来,专一扫荡秽气,防卫坛席”。金允中的《上清灵宝大法》卷二十九《发城隍牒引》告灵宝大法司“如有邪鬼干侵,妖异阻截,一就擒解,摄行究治,罪源置之……”吕元素的《道门定制》卷二“诸司文牒”中,有关照城隍将所管亡魂押送坛场,听候超度的“城隍牒”〔1〕。宁全真《上清灵宝大法》卷六一四也有牒各级城隍的文书。城隍神兵护卫坛场,放遣亡魂孤爽应召赴坛,和各地城隍神的密切配合,对于道教斋功的圆满完成是不可或缺的条件。

三是明确城隍职责、属吏,出现城隍专经。城隍的职掌,原来主要为守卫城池,保障治安,纳入道教范围后,进一步扩大为护国安邦,剪恶除凶,调和风雨,管领冥间亡魂诸事。明代万历《续道藏》中的《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》,谓太上老君道德天尊说法,称世间众生作恶多端,沉沦苦海,受罪遭难,下方生人悉由城隍掌管命运,“其神天地储精,公忠正直,有求必应”,〔2〕并将城隍的神职概括为:代天理物、剪恶除凶、护国保邦、功施社稷、溥降甘泽、普救生民、判定生死、赐人福寿八项。又称其属下有十八判官、侍卫大臣、神武将军、散花玉女、神兵将吏等,分掌人之生死疾疫、福寿报应等事,成为权掌天下、威镇万邦的“护国保宁佑圣王威灵公感应尊神”。〔3〕其后不但各种醮坛道场都收有“城隍牒文”,而且还有各种符。如周思编撰的《上清灵宝济度大成金书》卷二十六“变坛一宗”即收有“城隍兵马符”,“茆廓一宗”收有“召城隍符”;卷二十七“召诸类孤魂一宗”收有“召城隍孤魂符”。

四是城隍庙由道士主持,早在元代时就有女道士张守度住持城隍庙的记载。从明初开始,明确城隍隶属于东岳大帝,城隍庙例由道士主持。道书《诸神圣诞日玉匣记等集》还以五月十一日为都城隍圣诞日,举行祭祀。

五是地方新官上任,要首先参拜城隍,宣誓就职。有的官吏遇事还请城隍裁夺。明代吴讷《棠阴比事补编》记载,浙西廉访使田滋,以县尹张或坐事有冤,

〔1〕《道藏》第31册,上海书店1988年版,第675页。

〔2〕同上,第748页。

〔3〕张泽洪:《城隍神及其信仰》,《世界宗教研究》1995年第1期。

斋沐后到城隍祠祷请解决。从此,城隍才从儒家抽象的水庸神,演变成道教具体的人鬼神。

更有甚者,有的城隍竟须受道士辖制。唐代道士宋玄白在越州祈雨成功,应邀在信州祈雨时,竟作法以飞钉射中城隍神的双目。^{〔1〕}

城隍信仰具有一定的社会作用:首先,作为城市守护神的城隍,对城市的商业繁荣和经济发展起到了一定的促进作用,在庙会 and 城隍出巡期间这一点尤其显著。其次,根据“功施于民则祀之”的传统,所奉城隍神都是世间人之正直者,这就有助于整个社会崇尚德行,敬仰贤能,鼓励人们积极向上。再次,城隍信仰也表达了人们对幸福生活的向往,还丰富了城市和民间的文化内容和精神生活。

3. 在仪式上的互动

(1) 道教与民间信仰在节日仪式上的相融

道教与民间信仰在科仪上既有不同的一面,也有互相吸收而呈现出相似相同的一面。美国学者斯蒂克曼(Michel Stickman)认为:六朝道教之所以抨击民间宗教和信仰为“淫祀”,是因为道教自己有着的一套不同的仪式,并认为凭此可以召请天官将吏来遏制民间宗教所奉祀的鬼神。安格莉卡(Angelika Cedzich)则由此进一步发挥:这是因为道教有着的一套独特的“丧葬祭仪”,凭此可以驱散人们对民间所祀鬼神亡灵可能加诸生人的各种祸祟之恐惧和忧虑,都缘于两者所进行“拯救”的宗教仪式不同。另一位美国学者尼尔森(Peter Nickerson)却认为:道教在南北朝时的社会性质已不仅是一个宗教教派,而且还是一种宗教性的“行会”,与民间宗教之间存在着一种竞争。这也是当时道教猛烈抨击民间宗教,同时又吸收其一些方术(如占卜、堪舆等)用以充实自己的一个重要原因。

诚然,在道教与民间信仰之间,更多的是相互影响相互吸收。以祭典和节日的关系而言,道教既从国家祀典中吸收仪式,又不断从民俗和佛教中汲取营养,从而创编出丰富多彩的斋醮科仪,诸如五腊日、八节斋和三元斋会等,都是最富于中华特色的祭祀仪礼。三元斋主持斋诵经,祭祀天官、地官、水官,为士民祈禳、忏悔,近代还在江南蔚成祭祀民俗,尤其是中元建醮普度无主孤魂,更

〔1〕《续仙传》卷上,转引自冷立、范力编著:《中国神仙大全》,辽宁人民出版社1990年版,第288页。

成为民间热闹非凡的“三元胜会”。清陈仲远《广成仪制》载有祭祀城隍、关圣、文昌、川主的科仪。自唐宋以来,民间每逢神仙诞辰,道观照例要举行斋醮活动,吸引信众参加,遂逐渐形成庆祝神仙诞辰的道教节日。至明清时期,道教节日的斋醮活动,已成为民间岁时习俗的重要组成部分。玉皇、老君、文昌、吕仙、关圣、雷神、城隍诸诞辰,有的也已经成为道观、民间乃至朝廷的共同节日,照例举行斋醮活动。且举宋代《梦粱录》临安一地为例,以见一斑:

二月十五日老君诞辰:临安天庆观递年设老君诞会,燃万盏华灯,供圣修斋,为民祈福。士庶拈香瞻仰,往来无数。(卷一)

三月三日北极佑圣真君圣诞之日:佑圣观侍奉香火,其观系属御前去处,内侍提举观中事务,当日降赐御香,修崇醮策。午时朝贺,排列威仪,奏天乐于墀下,羽流整肃,谨朝谒于陛前,吟咏洞章陈礼。士庶烧香,纷集殿庭。诸官道宇,俱设醮事,上祈国泰,下保民安。(卷二)

三月二十八日东岳天齐仁圣帝圣诞之日:杭州有行宫者五,如吴山、临平、汤镇、西溪、昱山,奉其香火。……都城士庶,自仲春一浣,答赛心懽,或专献信香者,或答重囚带枷者,或诸行铺户以异果名花、精巧面食进献者,或僧道诵经者,或就殿庑举法音而上寿者,舟车道路,络绎往来,无日无之。(卷二)

六月初六日,敕封护国显应兴福普佑真君诞辰:乃磁州崔府君,系东汉人也。朝廷建观在暗门外聚景园前灵芝寺侧,赐观额名曰“显应”。其神于靖康时高庙为亲王日出使到磁州界,神显灵卫驾,因建此宫观,崇奉香火,以褒其功。此日内庭差天使降香设醮,贵戚士庶,多有献香化纸。(卷四)〔1〕

神仙诞辰节日并不限于上述诸日期,据《诸神圣诞日玉匣记》等记载的神仙圣诞日节期,从正月至十二月,计有 37 天圣诞节日,祭祀的神仙有 46 位。明清时期龙虎山每年建醮 41 日,其中大多是神仙诞辰日的祭祀法会。

道教与民众日常生活关系十分密切,对他们的生老病死给予宗教关怀。唐代时,民间延请道士到家中做法事,或上宫观请求帮助已形成风气。尽管唐玄

〔1〕 吴自牧:《梦粱录》,浙江人民出版社 1984 年版,第 8、9、14、24 页。

宗于开元二年(714)明令禁止道士到民众家中设斋,但仍不奏效。杜光庭的《道教灵验记》和洪迈《夷坚志》中记载有多则有关各地乡民请道士做法事的故事。

明朝建立后,朱元璋对业已成为习俗的民间斋醮活动,采取了宽容态度,听凭举行。在《御制玄教斋醮仪文序》中说:“官民之家,若有丧事,非僧非道,难以殡送。若不用此二家殡送,则父母为子孙者,是为不慈眉善目;子为父母,是为不孝,耻见邻里。”〔1〕从此道俗关系更加密不可分,民众的祭祀需求和信仰习俗成为道教斋醮赖以生存的土壤。

从明朝起,江浙沪一带的渔民每年定期自发驾船前往嘉兴莲泗荡刘王庙,祈求刘王爷保佑他们在一年中风调雨顺,万事如意。清末民初,莲泗荡网船会更是极一时之盛。近代上海的《点石斋画报》有一幅图画配文写道:

嘉兴北乡连四荡普佑上天王刘猛将庙为网船帮香火主,亦犹泛海者之崇奉天后也。泛家泛宅之流,平日烧香许愿,来往如梭,以故该庙香烟独盛。八月十三日为刘王诞期,远近赴会者,扁舟巨舰不下四五千艘。自王江泾长虹桥至庙前十余里内排泊如鳞。是日,奉神登舟,挨荡巡行,午后回宫,俗名为网船会云。

有的民间信仰组织,具有浓厚的民族意识,“九皇斗坛”是其中的一个。九皇,指北斗星,即斗姆九月初九所生的斗杓七星和辅弼二星。从九月初一到初十,全国很多地方设坛斋戒举行“九皇会”。清代,杭城内外,山上山下,这种保佑地方平安的斗坛共有300余处,大都由衙门公人主办,太岁庙斗坛则一直由藩署主办。届时每晚都要拜忏至四、五更;初六、初七为朝天上表,全城遍发招贴,并招儿童过关。在九皇斗坛祭祀日,杭城居民有一半要吃素食,俗称吃“九皇素”〔2〕。

(2) 道教对民间信仰及佛教祀奉仪式的融摄

主要表现在两个方面。一是《道藏》收入民间宗教经典,二是道教对民间信仰仪式等的吸收,这在浙江“解冤结”和“炼火”的仪式中有充分的体现。

据荷兰学者施舟人(Schipper)《现代民间崇拜在道藏中的源头》一文统

〔1〕《道藏》第9册,上海书店1988年版,第1页。

〔2〕叶大兵、乌丙安主编:《中国风俗辞典》,第688页。

计^{〔1〕},明正统《道藏》所收1400余种经典中约有60种属于民间宗教经典,而万历《续道藏》50余种新出经典中则有约16种属于民间宗教经典。其中所体现出来的道教对民间宗教(信仰)的融摄,大致可分为以下几类:一、崇拜民间宗教神灵的经典,正统《道藏》中至少有10种,而万历《续道藏》中则至少有关于妈祖、温元帅、五圣、文昌和“徐知证”、“徐知谔”兄弟的《灵宝天尊说洪恩灵宝济真君妙经》等6种;二、民间宗教神灵降示的经典,有《太上无极总真文昌人洞仙经》以及“玄天上帝”所说《报父母恩重经》等;三、《道藏》所记对民间宗教神灵的崇拜,如《逍遥墟经》所记临水夫人,《许真君玉匣记》中录有25个民间宗教神灵的诞辰,明代《搜神记》(非晋代干宝所撰)中则录有150多个民间宗教神灵。施舟人还发现,明代《搜神记》中新出民间宗教神灵以南方居多(74个)而北方偏少(20个),这可能与南方是中国经济重心有关。四、民间崇奉的书籍(善书),如《太上感应篇》注文即多次提到民间崇拜的神灵(司命灶君),又讲献祭时须“非礼(理)勿宰”等。五、民间宗教仪式,因唐宋时道教强烈反对,血食与血宴基本上已绝迹。但明《道藏》显示,民间宗教的血祭在道教中又有所抬头。如《钟霄遣瘟送船仪》载,须用“三牲”及酒祭献行瘟之“王爷”,并将施主称为“信人”(而非“斋主”)。总之,元明时期,道教在社会上的影响已居于民间宗教之下,并不得不对民间宗教的一些神灵加以承认;这是因为崛起的商人希望自己所奉神祇能被正统的道教接纳而进入文化的更高层次^{〔2〕}。

此外,道教对民间仪式和佛教仪式,也有所借鉴、吸收。民间因故发生矛盾冲突,造成伤亡,结了怨,有的冤冤相报,甚至子孙也彼此敌对,伺机置对方于死地。有鉴于此,往往有人出面请双方都尊敬的长者,在茶馆调解讲和(绍兴人叫吃“讲茶”的仪式),大多能收到化干戈为玉帛的效果。在佛教中则有解冤结大圣菩萨和药师佛消灾治病解冤结法、解冤咒等。也许受此影响,在道教科仪中同样有独立的解冤释结斋仪,如《太上道君说解冤拔度妙经》、《太上三生解冤妙经》、《太上说通真高皇解冤经》和《元始天尊说东岳化身济冤保命玄范诰咒妙经》等和众多故事,并在斋醮中专门设有解冤结的仪式。

民间丧葬中的“解冤家结”的仪式,穿插着道士和僧人的活动。以浙江永康一带为例,一般在“头七”那天夜间举行仪式,称为“材前解”或“尸前解”,于鸡啼

〔1〕 转引自《道教与民间宗教关系综述》,大理法藏寺网2008年4月28日。

〔2〕 《道教与民间宗教关系综述》,“浑元子新浪博客”2009年8月12日。

前结束;如果是在“三七”那天夜间举行,则称为“陵前解”。后者需要事先糊制二层楼四合院的房屋模型,俗称“珠陵”,放在死者生前房内,在灵位前摆香烛祭祀。两者都须由亲属将铜钱穿在黄线上,打成若干个死结,作为“冤结”的象征物。由三五位道士或僧尼先敲解结锣,再念解结词,解下来的铜钱给道士,然后再敲锣,反复唱《地府十殿》解结文。内容多以名人故事或以天地、日月、山河、花木为喻,劝慰世人,行善远恶。每解一结,亲属哭,烧纸钱。解完十殿结后,唱慰亲词,让活人的紧张心理得到缓解。最后由亲邻友好敲丧葬锣鼓,抬着珠陵往坟前焚化^{〔1〕}。这种特殊的“白喜事”仪式,堪称俗、僧、道三者相融相摄的一个例证。

(3) 民间信仰对道教科仪的吸收

道教科仪广泛应用于宫观内外的法事道场,也为民间庙庵祭典所大量吸收。尤其是畚族祭祖仪式,由于深受道教影响,渗透着不少道教科仪。浙江景宁是全国唯一的畚族自治县,是道教闾山派流行的地区。“传师学师”是畚族人民为教育后代继承先祖“忠勇王”盘瓠艰苦奋斗的传统而创造的“成大人”的仪式,包括“传师学法”和“做功德”两项活动。

“传师学师”,又称“做寿禄”、“做阳”、“做聚头”。仪式由10多位畚族法师主持,其分工为:东道主(主师公)、证坛师、保举师(相当于介绍人)、引坛师、度法师、监坛师、净坛师、专职师、下老师、西王母(保举师的妻子,凡当过西王母的妇女也和学过师的男子一样授有木印,死后也要做功德)、陪伴(陪西王母的姑娘)、东王公。其中“下老师”,是畚民对汉人(“下老”)学师的称呼。相传畚族在大迁徙中,一位汉族篾匠帮过大忙,学师时也请他参加,后来他眼瞎了,就赡养到他过世,并一直保留在学师中的位置。

仪式在宗祠里举行,伴随着舞乐,有洗坛、置坛、坐坛、传渡、折坛、生筵等一系列步骤;还要授头冠、衣衫、剑刀、号角、笏板、锣、鼓给弟子。且看关于“传师学师”活动的记载:

瑶名畚客,古八蛮之种……皆高辛盘王之后……种落繁衍,时节祀之。……其乐五合,其旗五方,其衣五彩,是谓五参。奏乐则男左女右,铙鼓、葫芦笙、勿雷、响瓠、云阳,祭毕合乐,男女跳跃,击云阳有节,以定婚媾。

〔1〕舒启华等:《婺州民俗大观》,青海人民出版社1997年版,第247—248页。

侧具大木槽，扣槽群号。先献人头一枚名吴将军首级，予观察时，以桃柳面为之，时无罪人故耳。设首，群乐毕作，然后用熊罴、虎豹、幼鹿、飞鸟、溪毛各设为五坛。七献既陈，焚燎节乐，择其女之姥丽娴巧者，劝客极其绸缪而已。^{〔1〕}

载歌载舞，“沟通人神”，堪称畬族民间流传了 700 多年至今尚保留原始状态的大型歌舞剧。

“做功德”，又称“做阴”，是畬族成年人死后，家属为“超度亡灵”而举行的传统的围棺祭祀仪式。

无论是成丁的“传师学法”、治丧的“做功德”仪式，还是求神驱鬼治病的“打癘”、“求神祈雨”、“做福”、“做醮”保平安，以及非正常死亡者治丧中去病魔的“拔伤”，送亡魂上位的“背老伽”，祠堂祭祖等活动，舞蹈都是不可少的。祭过祖先的男人称为“法师”、女的称“西王母”，并取得法名，以后就可以主持祭祖活动，作为孝子为父治丧。据说这样亡魂到阴间会受到优待，可骑马带兵。失传的称“断头师”。现在仅有少数家庭进行传师学师活动。

“传师学师”活动，旧时祭必三年，后逐渐减少至三天三夜，但仍然以歌舞为主，反映了畬民从崇拜原始图腾到崇拜部落领袖的过程，表达了对祖先的崇敬之情，以及不畏艰苦的精神和紧密团结（包括与汉族的团结）、祈福消灾的愿望，是畬族人文历史的缩影。其中的民俗礼仪、舞蹈动作、演唱音调等都不同程度地体现了道教科仪对民间祭祀仪式的渗透。

景宁畬民自称始祖龙麒曾在闾山学得驱邪降魔的法术，以后代代相传，以保佑本民族长盛不衰。闾山教影响深远，“奏名传法”、“做功德”、“打鬼”、“拔伤”、“夫人炼丹”等都是该道派流传下来的法事。特别是祖传的“日月紫微星太上老君”木质方印，挂在照壁受香火的“三清”图和挂在走廊不受香火的“祖图”，正是畬族从元代以来受到闾山派和正一道的影响，道教内容与盘瓠故事相糅合而产生的畬族原始宗教的实物见证。

现在尚有丽水山根村和景宁渤海的叶山头、上寮三个村还能拼起班子做“传师学法”。“做功德”还有不少地方能做，大多是为以往学过师的老人尽孝道。1987 年，“传师学师”、“做功德”两部畬舞载入《中国民间舞蹈集成·浙江

〔1〕 邱露著，蓝鸿恩考释：《赤雅考释》，广西民族出版社 1995 年版。

卷》，在《中华舞蹈志·浙江卷》中有图文并茂的详细介绍。^{〔1〕}

畚族还流行雷神崇拜，以雷神为惩恶扬善的天之至尊。浙江畚乡还流传着一个关于闪神四姑的传说：畚山上的姑奶奶有四位惹人喜爱的女儿，小女儿最可爱。不料后山的野狼精吞吃了姑奶奶，又将四个女儿用狂风卷到山洞里。四姑设计逃出来，不幸在路上掉进一个水潭里，一直沉到潭底的一间石屋里，四年中只有一个声音与她说话，但就是见不到这个人。后来才知道这就是因为前来除灭野狼精而被魔法隐了形的雷公。四姑借助石床边的镜子，先帮雷公恢复了人形，又用这面镜照住野狼精，让雷神用凿凿死它，救出三位姐姐。从此，三公主就封四姑为闪神，让她永远和雷神在一起。她住过的地方，就是现今青田市的“四姑坦”。^{〔2〕} 畚族还有一首称作《天下图》的民歌，说雷公有五个兄弟，大雷管天，叫天雷；二雷管地，叫地雷；三雷管水，叫水雷；四雷管火，叫火雷；五雷管神，叫神雷。他们左手拿着天凿，右手拿天鼓，一双突出的大眼睛，能分辨善恶，主持人间的公道。这与道教所说的五雷所司如出一辙。^{〔3〕}

再如，二月十九是余姚一带俗传麻雀送谷种到人间的日子。一大早，福寿双全的“头脑婆”就带着助手携炊具去村外选定地点。早饭后，各家祖母将孙子打扮一新，带上米、菜、碗、筷来到田野。头脑婆组织大家拾柴、垒灶、提水，在下来米煮饭的同时，点起香烛礼拜，让老人们敲响木鱼、鼓、磬等法器，反复叩头念诵《麻雀经》：“天有天王天将，地有人王人丁。天有门日月化万星，地有女娲伏羲传百姓。天在上，地在下，天地生万物，麻鸟降人间。送来福，送来禄，送来寿，送来喜。鸟神鸟神，急急如律令：百无禁忌，叩头三千！”后来又一边念《弥陀经》，一边剪经纸。念到中午，把经纸烧在地上，开锅取饭，引鸟争食。然后大家饱餐一顿。接着孩童四散尽情玩耍。最后收拾好锅灶、碗筷回村。此俗断断续续延续至今，但是规模小了些。据老人世代相传，在野外祭鸟是不忘百鸟给人们带来的福祉，祈祷鸟神造福于民，保佑五谷丰登，国泰民安。这种独有的风俗，据说“与古代河姆渡鸟图腾崇拜有关”。祭仪中也明显掺入了道教和佛教的成分。^{〔4〕}

（4）民间信仰仪式的多样化和独创性

在民间祀奉神灵的仪式上，儒、释、道与巫诸家互相渗透，呈现出错综复杂

〔1〕《中华舞蹈志·浙江卷》，学林出版社1999年版，第170—177页。

〔2〕叶大兵：《温州民俗大全》，新疆人民出版社1998年版，第481页。

〔3〕李远国：《道教雷法沿革考》，《世界宗教研究》2002年第3期。

〔4〕《余姚习俗——麻雀饭》，宁波农经网2009年5月11日。

的多样化状态,并时见创新。这里举炼火、祭防风氏、送大暑船、祭林泗爷和迎神火等为例。

在浙江一些山区的“炼火”仪式中,道教与民间信仰的互相渗透和融摄几乎达到了水乳交融的地步。炼火,又称“踩火”、“下火海”,因赤脚在通红的炭火上表演而得名,起源于远古先民对火的崇拜,是一种植根于南蛮巫覡文化的祭典活动。先民认为有驱逐晦气、妖魔、灾难、疾病的作用,故又是古代“祓除”习俗的遗存。流传到后世,逐渐演变为带有宗教色彩驱瘟逐邪的踏火习俗,具有原始神秘性。宋代以后,农历七、八月或重阳日晚上,在浙江磐安、衢州、丽水的一些山村中盛行,现主要流传在磐安县双峰、仁川、深泽乡一带和附近的一些地区。

整个炼火过程分为三个部分、十步:一、“催降”(包括祭坛定义、净剑响鞭、宰鸡淋血、召将请圣、发符焚牒);二、“开水火门”;三、“炼火”(包括催降赴炼、扫魑、谢火送圣、施孤魂)。在鼓角唢呐声中,一群赤膊赤脚、围着兽皮树叶形状的腰裙、原始人装束的剽悍大汉,在“山人”的指挥下,手执响铃叉、钢刀、木棍等神器,跳着原始舞蹈,大声呐喊着,冲进直径10至20米、木炭层厚约20厘米、中心温度高达摄氏700多度、画有八卦图案的圆形大火坛中,高歌狂舞。他们绕东、南、西、北四道水火门巡行一周,先从北门冲进火坛,踏着烈火从南门杀出;再绕到西门冲入火坛,从东门杀出。整个过程有许多原始的舞蹈形式,有锣鼓唢呐伴奏,山人念唱,曲调有“侯阳高腔”、婺剧“乱弹”、“时调”等,融舞蹈与戏曲为一体。

磐安炼火的历史经历了三个阶段:起源时是娱人的活动,到了巫覡时代,先民对火非常崇拜,开始向娱神转化;此后又向娱人发展。炼火传承到近代,尚有大头舞班及西方乐班,有时还有搭台演戏,把娱神与娱人结合起来,成了当地仪式最隆重、参与面最广、场景最壮观的一种大型民俗活动。

炼火一般是村落、宗族内的男性成员间世代相传,由族长及祠堂头们主事,“山人”(道士或称“法师”)主祭,“降伺”负责带领炼火队具体表演,参加炼火的人必须事先斋戒,女性可以在炼火场外观看,活动具有广泛的群众性。从坛场按八卦与五行原理布置,三教神明共奉(天坛供真武玄帝之神位,左侧设胡公大帝、本保土地之神位,供通天请圣与接佛之用;龙王坛设供本坛祖师、炼坛先师之神位,供请龙君开“水火门”之用),由“山人”(道士)负责各种祭祀仪式,堪称巫覡文化、道教文化、佛教文化、儒教文化等多种文化的相互融合,是一种典型

的民间信仰。^{〔1〕}2005年,磐安炼火被列入浙江省第一批非物质文化遗产名录,磐安县被命名为“浙江省民间艺术(炼火)之乡”。^{〔2〕}

再看祭祀防风氏的仪式。《国语》、《史记》对防风氏的形象、居地、姓氏、死因、后裔等,都有全面介绍。后世仅梁任昉的《述异记》卷上略有补充:“今吴越间防风庙,土木作其形,龙首牛耳,连眉一目。昔禹会涂山,执玉帛者万国。防风氏后至,禹诛之,其长三丈,其骨头专车。今南中,有姓防风氏,即其后也,皆长大。”防风庙即今德清县武康镇东南约10公里的防风祠。此外,浙江与防风氏有关的祠庙还有绍兴二处、杭州市区一处、德清县二处。越俗祭防风神的方式是:“奏防风古乐,截竹长三尺,吹之如嗥,三人披发而舞。”祭典的品级,在清代列为县府“祀典”,知县亲率官民致祭,经费由国库专拨。民国初年,县知事(县长)没有来祭,当地乡绅联合控告,斥责知事有“灭祖”之罪。众怒难犯,知事只得前来补祭。庙会期间,当地几乎每户人家都要接待大量客人。现在,防风祀典虽绝,八月二十五日的聚客余风犹存。尤其是风渚湖西侧的豸山,届时每户人家几乎都要摆上两三桌酒席。“八月二十五到我家来”成了当地民众招呼外乡亲朋的口头语。^{〔3〕}

“盂兰盆会”原是佛教徒根据《盂兰盆经》于每年七月十五日由僧人举行的超度历代宗亲的法会。而在浙江绍兴、德清(原武康县)一带,民间每逢这一夜,都会请道士用三尺长的号筒,吹奏声音凄厉的乐曲,道士们披头散发,边念词边起舞,幽怨中透出狂野,粗犷间包蕴着古朴,向那上古冤魂遥致缅怀之情。相传这就是《述异记》中所说的“越俗,祭防风神,奏防风古乐,截竹长三尺,吹之如嗥,三人披发而舞”的古代巫术祭防风氏舞的遗俗。道士跳的是防风舞,吹的是防风古乐,杭嘉湖一带称为“无常号筒”,绍兴方言称为“目连瞎头”。传统的祭祀仪式由道士为主实施,也表明了道教与民俗的密切联系,而在盂兰盆会之夜举行以及“无常”、“目连”等称呼,又明显渗入了佛教文化,可谓巫、俗、道、释的奇妙结合。

不过,在祭祀治水英雄上,当地民间与朝廷大有不同。官府沿袭典籍,春秋两季祭祀夏禹,民众则有防风庙等祭祀及庙会活动,却从来不祭大禹,还流

〔1〕《磐安炼火:神秘离奇的火上(舞蹈)》,浙江在线新闻网2008年1月11日。

〔2〕童芍素主编:《流淌的母亲河——浙江新农村建设中民俗文化遗产》,浙江人民出版社2007年版,第301—305页。

〔3〕张爱萍:《浙江防风氏神话述论》,《文艺研究》1996年第1期。

传着“平民不拜禹，拜禹要肚痛”的古谚。这自然是由于先祖蒙冤的历史记忆在起作用。〔1〕

通过舞蹈形式来表现道俗神灵崇拜，还有浙东的“送大暑船”。台州、宁波一带在人病久治无效的情况下，会请道士（正一道或俗道士）举行一种称为“拔茅船”的驱鬼仪式。需作一天一夜，可分为请神鬼入筵、演道戏娱神、送神归程与驱鬼入茅船、送茅船等四段仪式，整个过程伴随着《舞剑》、《打灯》、《掌诀》、《舞茅船》等舞蹈节目。现在能见到的送瘟神科仪书是收在《道法会元》中的《神霄遣瘟送船仪》，大概成于宋末至明初，已经经过净明派整理，主将为地司太岁殷郊。至近代其施行已经呈现出地域化的趋势。著名学者俞樾称：

同治十七年，临海县民此年痼疾过大暑不瘳，乃于次年相约送船之会，亦其旧俗然也。其船如商船之式，船具如桅樯舵盘舳，用具如桌椅床榻，枕簟被褥，食物如鸡彘鱼虾，米谷显麦，备御之具如刀矛枪炮，无一不备。惟盛米之袋甚少，仅受一升，而数则以万计，皆村民所施也。前大暑数日，大建道场。至大暑日，送之出海，听其所之，俗呼为大暑船。〔2〕

瘟神被请“上船”之后，两乞丐一边抬船尾随道士前行，一边模仿船的起航、慢行、快行而翩翩起舞，至水边将船推入河中或将其焚化。

宋代林泗是浙南一位富于传奇色彩济世为民的地方神和商业神。死后即葬所立祠，屡有灵迹。宋时初封“惠民侯”，进封“忠烈王”。现仅在其故乡苍南肥艚一带的纪念祭祀场所就有152处以上。每年清明扫墓和六月初八诞辰都要办福酒。最热闹的是新安乡一年一度的“抬大猪”活动。五六头千斤上下的猪宰杀后要扎上红绸，戴上项圈、金牌、耳环，插上蜡烛，嘴巴放进一个青柚子。大队人马簇拥抬游至祭所陈列，一夜灯火通明，供村民参观。第二天凌晨抬回“头家”分肉，中午还会安排一场“添福添寿”的酒宴。四里八乡的亲友不约而至，成了最热闹的日子。〔3〕

再如，绍兴民众对淫荡而会输财的“五猖”特别敬畏，由于猖神以蛇为代表，

〔1〕 王水：《江南民间信仰调查》，《试论防风神话传说》，上海文艺出版社2006年版，第8页。

〔2〕 俞樾：《右台仙馆笔记》卷十二，齐鲁书社1985年版。

〔3〕 浙江省社会科学界联合会：《“转型期民间信仰的地位和作用”调研中期研讨会交流材料》，2007年10月，第205页。

故祭品中一盘烧熟的鸡蛋必不可少。祭时还要关起门来,男子回避,只留主妇一人,表示为了财富,不惜让主妇媚妖辱身。东关镇的五猖庙里供着青、黄、红、花、黑五色面孔的五尊神像,后面列坐着五位太太,旁有白面神像配祀,额题“六府修治”。〔1〕这种别具一格的神像配置和祭祀也只会出现在民间祠庙里。

最奇特的要数温州莒溪的“坐刀轿”大型民俗活动中的“挂火”,整个活动持续三到七天甚至十多天。由若干正一道“师公”设坛做道场,并须经历“请水、挂火、坐刀轿”三个过程,总称“太平醮”。挂火,又称“请神火”,即抬着接火铁锅从王降隔东方宫出发,一路锣鼓喧天,彩旗飘扬,来到五里外的王洞村冥斋岩福德天神宫。据说这是火神——火德星君居住修仙的场所。先由师公焚符念咒,举行法事仪式,然后用火石引燃,一路添加干柴。回程须走另一条路,返回王降隔。所经之处,居民伫立道旁恭迎。返回宫后,师公将神火铲引到正殿香炉里,烧上灵符,最后将“贡”送到溪边烧化为止。翌晨 10 位装神的汉子站在 10 顶前后左右装有 10 把刀刃的轿子里“坐刀轿”,光脚踩在利刃上,整个舞蹈 3 个多小时,场面神奇、惊险而壮观。过去此项活动是远离女子的,现在女子也可做帮工。〔2〕

(5) 道教法术与民间巫术的相互关系

巫术是史前人类或巫师企图借助超自然的神秘力量,利用直接或间接的方式和方法,对客体施加影响或控制来实现某种愿望,后来又与万物有灵、鬼神崇拜等观念结合,以占卜、解梦、禳灾、祈晴祷雨等法术,继续在宗教与朝野中发挥作用,有的成为民俗,有的载入官方礼典,有的转变为道教法术。

作为一种民间信仰,巫术包括巫医、禁术、跳神、走阴、关亡、圆光、扶乩等形式。其中禁术,又称禁架、禁咒、禁法、气法,是以咒语、内气施于对象使之引起相应变化的方术,可大致分为“气禁”、“咒禁”两类。葛洪是这样记载和解释的:

吴越有禁咒之法,甚有明验,多气耳。知之者可以入大疫之中,与病人同床而已不染。又以群从行数十人,皆使无所畏,此是气可以禳天灾也。或有邪魅山精,侵犯人家,以瓦石掷人,以火烧人屋舍。或形见往来,或但

〔1〕 绍兴市文联:《绍兴百俗图赞》,百花文艺出版社 1997 年版,第 257 页。

〔2〕 《最古老中国的圣火迎接仪式:温州莒溪请神火!》,“顽石三生一天下莒溪的 BLOG”2008 年 4 月 14 日。

闻其声音言语，而善禁者以气禁之，皆即绝，此是气可以禁鬼神也。〔1〕

福建人徐登、浙江东阳人赵炳都善于禁术，当时称“越方”。相传两人相遇于溪上，徐登以气“禁溪水，水为不流；炳复次禁枯树，树即生蕘”，“但行禁架，所疗皆除”，以及其他禁火、禁虎诸异事。〔2〕李贤注引《抱朴子》还说赵炳能“禁虎，虎伏地，低头闭目，便可执缚”。又引《异苑》：“赵侯以盆盛水，吹气作禁，鱼龙立见。”

由早期气术、符法派生而来的巫术，后来为道教所吸收，并有所发展，成为道法科范中不可或缺的因素。如入瘟疫人家施术时有所谓“存变法”，就是禁咒的一种运用，其他书符时念咒布气于笔端，戟指念咒布气为人治病，也是仿效禁咒之术。〔3〕

扶乩在民间信仰中也是经常采用的一种巫术，也称作“扶箕”、“扶鸾”，源于古代的占卜问神术。其法用两根小木棒，钉成丁字形的乩笔在沙盘上写字请神，巫师根据沙盘上的图形说出其词句，以此预测吉凶。西汉以后，以阴阳五行符瑞谶语来推断兴亡盛衰的谶纬之书大量产生。道教法师承袭其技，扶乩降笔，依托神灵造作了《上清经》，传授道法。唐宋以后，大行于世。明清时代广泛流行的劝善书，许多就是飞鸾宣化的产物，〔4〕有的还结集为“鸾书”。

民国初年，扶乩进一步渗透到传统或是当时的各种民间教门之中，一时间“乩坛盈城，图谶累牍”，蔚然成风。不少佛弟子也推波助澜，通过扶乩请诸佛降临“亲宣”佛法和阐释教义，产生了大量的经卷，甚至出现了专门刊载扶乩消息和乩文的期刊。上海中国济生会与流行于中国南方和港澳台地区的德教则常请济公来做乩仙，通过扶乩图文，指定富商大贾出巨资赈灾。现在扶乩在港澳台和东南亚各国仍然是道教、德教和济公信徒主要的宗教活动手段。

如果说巫术更多为一般的民间信仰所采用，道法更多为正宗的道教所采用，那么在介于巫术和道法之间的闾山派则把两者紧密地结合起来，融成一个有机整体。

〔1〕 葛洪：《抱朴子内篇·至理》，吴枫主编：《中华道学通典》，南海出版社1994年版，第716页。

〔2〕 《后汉书·方术传下·徐登》，《二十五史》第2册，上海古籍出版社、上海书店1986年版，第1041页。

〔3〕 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第673页。

〔4〕 范纯武：《近现代中国佛教与扶乩》，台湾《圆光佛学学报》第3期脚注12，1999年2月。

不妨以民间称为“娘娘词”的《南游记》的演唱习俗为例。相传在清嘉庆年间已经出现。一般都在宫观庙宇中传唱,有一套非常庄严独特的仪式。从请先生到接先生以及唱词都有浓厚的信仰色彩。而请道教先生必须选黄道吉日,唱大词的艺人,必须坐轿、骑马,放鞭炮迎接。娘娘宫或庙宇挂灯结彩,立经坛,设香案,摆上丰盛的祭品,以及陈家老少、六姐九妹、八仙等米塑人物。有的还要搭间山景、焚纸马台,外搭三界台。

艺人身穿长衫或道袍,上午请神念咒启经,下午开始正式演唱。每场开始都得唱“八仙”、“鼓诗”、“保祥”,然后唱正文,每场结束时要送神安位。每唱到神佛来去时,听众要拈香参拜,烧纸马,呼佛号。第三天下午唱陈十四收妖到温州,称为“娘娘到坛”。经坛祭以三牲福礼,由道士祈祷降福。首事(头家)组织二三十人的队伍,抬着佛銮,全副銮驾,头牌执事,长幡宝盖,鸣锣开道,加上唢呐长号,锣鼓镗钹,琴箫管弦,一时音涛乐浪,洋洋盈耳。道士身穿道袍到艺人唱台前,领取陈十四娘的令旗,手执龙(牛角)、宝剑、神铃等物,率队到瓯江边接陈十四进经坛,听众拈香示敬。最后举行收耗送圣仪式,女子和小孩须回避:首事带领 10 至 20 人,腰插宝剑、钢刀,扛着纸船,由道士押送到瓯江边焚化,驱邪迎祥,送圣回宫。离瓯江远的地方,送至附近河畔。

《娘娘词》在民众心目中具有祈福禳灾的功能,并套用道教仪式,使其演唱具有神秘的力量。演唱与传诵陈靖姑传说,兼具娱神、娱人的双重功能。后者体现在鼓词的故事性、音乐性和通俗性等方面。演奏的大鼓,声如打雷,相传有通神和驱邪之效:上可以通天请佛,下可以让阎君释放鬼魂,中间还可以保平安。巫术和道法、经咒和演唱、娱神和娱人在祭典中得到了有机结合。

4. 对民俗的渗透

鲁迅曾说过:“中国的根柢全在于道教”,可见,道教的思想及其仪式是深深渗透在广大民众的日常生产、生活的民俗之中。如在浙江省,于婚丧嫁娶、岁末驱傩、吃菜事魔以及叫魂乱世等民俗事象中都有充分的表现。通过民间文艺传播和民间庙会举行,更是常见的形式。这里,只就庙会略予评述。

庙会源于古代的社祭,是在寺庙内或其附近定期举行的烧香、祭神和赛会等活动,以神灵偶像为祭祀中心,以祈雨、止雨、驱邪、除蝗、禳灾、春祈秋报为缘由,吸引周边民众甚至远方民众参加,往往集神灵崇拜、文化娱乐、商品贸易等多种功能于一身,逐渐成为传统的民众节日和重要交往形式。信徒进香朝拜和经商者形成的集市,则称“香市”。浙江的庙会和香市遍及城乡,难以计数,在全

国是密度最高的,与江苏相伯仲,两省一些庙会还有联办之举。

杭州庙会,又称“香会”,佛道教与民间信仰均有,比较著名的就达 19 个。一年排到头,让人应接不暇:正月初一吴山各庙庙会;二月初八至十三日的霍山真君诞日庙会“百戏杂陈,西湖竞舟”,二月十九日天竺观音庙会;三月初三临安北极佑圣真君诞日会和半山娘娘庙会、三月二十八法华山东岳庙会;四月初六城隍诞集会,四月初八浴佛节龙华会,西湖举行放生会,六和塔寺集童男童女善信人建朝塔会,四月二十日朱天庙会;五月十八旌德观老元帅庙会;六月二十三吴山火神庙会、六月二十四吴山雷神庙会;七月十五盂兰盆会、七月十八张大仙庙会;九月初一九皇斗坛庙会;十月十五三官庙会。甚至供着被称为“盗贼”的时迁、张顺、武松、杨雄、石秀等“淫祠”也有庙会。^{〔1〕}以天竺、灵隐、岳王庙、昭庆寺、老东岳、吴山等处最盛。总之,凡有较大庙宇,必有庙会。

杭嘉湖地区有蚕花娘娘(马鸣王菩萨)庙会,以及“游舍山”、“游龙船”与往仙人潭掷石子,求蚕花茂盛等习俗。海宁袁花镇有始于唐大中年间每年二月初五举行的潮水神朱令公庙会,黄冈有始于明嘉靖年间每年二月初八举行持续一周的“蚕花娘娘轧太平”活动,以“身挤”讨四季蚕花昌运的彩头。湖州则有正月初九玉皇庙会,二月十九、六月十九、九月十九观音庙会,三月十八东岳庙会、四月十四吕仙庙会,六月二十四雷祖庙会,七月三十地藏王菩萨会。

浙中金华有清明城隍会、胡公大帝会、白沙大帝会、邢公大帝会等庙会,庙会上的斗牛习俗最具特色。浙西南的遂昌庙会群,集中了数十尊佛道诸神和方腊、海瑞等地方神,还有禹王、项羽乃至五龙庙、狗神庙、马神庙等都有庙会,成为江南庙会多神信仰的一个典型,^{〔2〕}浙江庙会多如牛毛,全省各地富于特色的庙会不胜枚举。普陀山观音庙会、永康方岩胡公大帝庙会、天台屯桥白祥庙会、宁波梁山伯庙会、象山夏王庙会、吕水山五显神赛会、遂昌城隍庙会、余姚泗门镇东岳庙会和刘将军庙会等尤为著名。这与江南市镇发展和经济崛起有直接关系。同时,庙会又推动了经济的发展。如绍兴孝女庙会时,“在庙中堆积竹木器具,男女杂沓,作贸易所;工匠挥斤,农人纳稼”(光绪《曹江孝女庙志》)。又如海宁二月初五潮神朱令公诞,“是日百货麋集”(乾隆《海宁州志》);当地六月安国寺的观音庙会上,“商贾列肆列珍,谓之赶集”。再如浙江昌化七月东平王诞

〔1〕 高有鹏:《中国与庙会文化》,上海文艺出版社 2008 年版,第 263—264 页。

〔2〕 顾希佳:《杭嘉湖蚕乡信仰习俗考查》,《民间文艺季刊》1986 年第 3 期。

日时,“远商百货俱凭厂地铺易,谓之赶会”(民国《昌化县志》)。^{〔1〕}

有的庙会持续时间长,热闹不亚于闹元宵。如三月初四是孝神周雄的诞辰,周雄经商地衢州周王庙点起六十盏灯笼,乐器轮番吹奏,前殿演戏,庙内外人头攒动。至子时,金狮狂舞,炮仗齐放,焰火腾空,人声鼎沸,达到高潮。此后一二十天,从街头舞台到各大寺院,在徽州会馆和宁绍会馆以及神农殿、玄坛庙、天妃宫都要演剧乐神,徽剧、婺剧、越剧、睦剧昼夜相接,并有各种百戏杂耍。神像出巡,旗锣伞扇和火铳开道,唱道班、吹鼓手,各种龙、狮及灯紧随,场面盛大,仪式隆重。与其说是娱神,毋宁说是娱人,堪称民间的“狂欢节”。^{〔2〕}

兹举省城和地县庙会为例。

吴山庙会。在杭州吴山,吴山一名晒网山,适当春秋时吴国南界,早在两千年前,就建有吴国大夫伍子胥的伍公庙,故名;又因建有祀奉周新的城隍庙而称城隍山。其后寺庙庵观日益增多,几乎遍及吴山境内十多个大小山头 and 山麓,致有“吴山七十二庙”之说。这里自古以来庙会四季不断,香客游人如织。除夕夜看万家灯火,大年初一到初五,多为本地人,为的是辞旧迎新,求一年财运亨通,俗称“上城隍山兜喜神方”;二三月间,多杭嘉湖苏锡常一带香客;其余节日、神诞日更是人山人海,立夏还有“五郎八保十三匠上吴山”之俗。旧时的算命、看相、测字摊,卖字画、庙台戏、卖唱小曲、变戏法、耍杂技、卖花、斗鸟,店家、小贩在寺庙四周和沿山路上遍地皆是,山下清河坊一带的百年老店,生意尤好。^{〔3〕}

周宣灵王庙会。庙始建于南宋嘉定年间,原称周孝子祠。周雄(1188—?),字仲伟,富阳人。幼时随父贾于衢州,与孔子第五十一世孙孔文远同窗读书。24岁时,闻母亲病剧,返途惊悉母讣,悲恸不已,泣毙于舟中,直立不仆,巨浪送其遗体至水亭门外,满城异香三日。文远感其诚孝,为其捐地,肉体缠布加漆成像,建庙以祀。元至元中,监郡伯颜忽都奉封王号。旧时每年农历三月初三至四月初八举办庙会。六十盏灯笼高挂,香烟缭绕,丝竹乐、吹打乐、锣鼓乐轮番演奏,前殿戏台跳魁星舞,庙门前放焰火、鞭炮,金狮狂舞,人如潮涌。至初四子时达到高潮。

〔1〕 赵世瑜:《明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较》,刘锡诚主编:《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社1996年版,第133页。

〔2〕 半壁:《庙会兴盛探因》,衢州文史资料第27辑《三衢旧事》。

〔3〕 陈德来主编:《浙江民俗大观》,当代中国出版社1998年版,第505—506页。

嘉兴刘王庙“网船会”。每年除夕、清明和刘王诞辰(农历八月十四),江、浙、沪、皖一带农民、渔民、船民举行为期三天的刘王庙庙会,又称莲泗荡网船会〔1〕,祭祀“刘猛将军”。“江浙渔船咸集荡中,数以万计,演剧献牲,至二三月之交,船之集尤多,谓之网船会”〔2〕。20世纪20年代,凡是吃水上饭的都来赶会,发展成为农民、内河渔民、船民、船商都参加的水上庙会。

一般在庙会前10天,由庙董会发函驰告四方,届时江浙沪船户云集莲泗荡,数千船只从荡中排接相连10余里,直至王江泾镇。会期三天,嘉兴城乡各地有数万人群往“赶会”。在“禁灾捍患”、“保国爱民”牌子的开道下,“猛将出会”开始了,来自民间的各民俗表演团体紧随其后,调龙、舞狮、高跷、杂耍、戏文、莲湘、花鼓、挑花篮、踏白船之类,热闹得犹如民间文艺下乡大会串。还有一种被称为“扎肉提香”的敬神仪式:年轻人手臂下扎满了钓钩,悬挂着三五斤至十多斤重的铜锡香炉,有的甚至左手臂用同样的方法提着一面铜锣,一边走一边腾出右手用棒槌使劲敲出声响。附近石桥头庙,网船会期间也举行庙会。至抗战爆发后逐渐衰落。

旧时海宁盐官、嘉善腰泾、嘉兴新塍也各有猛将庙或刘王庙的记载。

海盐澉浦待佛(神)仪式,盛行于明代嘉靖年间,建国后逐渐消亡。当地居民凡逢结婚、生日、过继、满月、做寿及病愈“了愿”等喜庆日子,大都要举行祭祖敬神仪式,称为“待佛”。其规模以“筵”区分,“筵”即筵席,一般设七筵,小户设五筵,大户九至十三筵。以七筵为例,高筵用两张八仙桌相叠,意为“天上”,供奉七位马樟(仙佛),供品纯素,象征不食人间烟火。中筵,稍低,两桌并放,下垫春凳,供品有蹄髈、吉羊等。文武筵,置于中筵两侧,分别供文曲星、魁星和关帝、张仙两位马樟并邀孔圣人、周仓等神,供品有鸡鸭鱼肉。正筵,更低一些,招待生活在人间的本方神仙,供品有猪的头尾脚爪及十种熟菜等。东西筵,设于两厢,招待草野仙官邪神,供品有二项、拐头等。以上后面六筵均有鸡鸭鱼。此外,中筵桌下供奉执掌地府的神仙,以生猪片及内脏、猪血供之。中筵和正筵之间还有半筵,招待主婚嫁的三天上帝。

仪式由二至八位烧纸先生(赞神歌手)主持,他们身穿长衫,先在晚饭后以(海盐方言)说、表、念、唱等表演手法,轮流唱赞神歌《土地》,招待本堂地方土地

〔1〕《节日猛将出会开始》,《嘉兴日报》2009年4月7日。

〔2〕唐佩金纂:《闻川志稿》,清宣统三年(1911)刻印。

和三界符官,八位值筵童子帮唱和歌。三更后仪式正式开始。先是“发符”请神,本族男人齐聚大门口,跪接神仙光临。歌手(当地称“骚子先生”)绕筵请神宽衣入席。然后行拈敬酒,开始持续一昼夜的筵席。牌子(座唱戏班,俗称“八个头”)和歌手轮流唱戏(近代多为京戏)和唱书。歌手唱书按规矩唱特定的曲调;正书大多按抄本歌颂神佛的生平和功德;汤书则为穿插其间的余兴节目,可即兴现场创作,现场群众和歌帮唱,乐队伴奏。至第三天凌晨,歌手婉言催东西筵席和土筵神仙离席,称为“催圣”。稍后即发舟送走。接着是“迎华光”(五圣撮合成亲的仪式)、“送蚕花”(蚕种置于蚕花娘娘旁,祈求保佑)、“送青龙”、“送寿星”、“送财神”等。拂晓时,歌手将东家这次待佛所准备的一切向神仙交代,称为“交纳”。然后是表演余兴节目,天亮时送其他神仙归位,最后以答谢本堂土地作结。

2005年,“海盐骚子”被列为浙江省非物质文化遗产代表作名录和浙江省民族民间艺术保护工程试点项目。〔1〕

宁波四月半庙会。每年农历四月(多为十三日)鄞县都神殿迎五都元帅,为宁波规模最大、迎神赛会最有影响的庙会,由毗邻东岳宫道士主持其事,已有近三百年历史。其特点是组织严密,节目丰富,商业气息浓厚。都神会总柱下分设由街坊和同行组成的东南西北四个分柱,由江夏文英社、药行彤云社、湖西老文华、南路协兴社、西路风云社参加,并得到地方官的支持,派人协同维持秩序。赛会队伍一路在乐器伴奏下,表演花花色色的会器:如铙炮、头牌、月镜、硬甲牌、旗锣、火篮、肉身灯、大令旗、抬阁、鼓亭、纱船、舞龙、舞狮、白象、彩马、十番曲、九莲灯、打秋千、踏高跷、跑马灯、车子灯、大头和尚、造趺等,队伍绵延五六里之长。神前供献分为五色,应有尽有。各处彩色牌楼,上挂明灯,照彻九衢,烟火冲天,城开不夜,观者如行山阴道上,为之应接不暇。〔2〕

尾 语

本文旨在以浙江省为例,说明民间信仰与道教相互之关系。中国传统社会

〔1〕 王福基、袁克露:《嘉兴风情民俗》,浙江人民出版社1998年版,第196—199页。

〔2〕 谢振岳:《宁波节令风俗》,当代中国出版社2001年版,第149—151页。

民间信仰的核心,应是对神祇的崇奉,一般民众对制度性宗教的情感,也多缘此而产生。祠庙是民间神祇的主要载体,基此本文对浙江省所奉的民间主要神祇及其变迁有具体论述。这里,再就本省的民间神祇特点进行几点概括。

其一,民间庙宇不仅祀奉全国性的自然神、人鬼神、行业神,祀奉国家祀典记载的上古尧、舜、大禹等大神,还祀奉诸如花轿神(高机、吴三春)、菇神(吴三公)、五显爷孝子周容等“草根神祇”,供奉被当政者打压的防风氏、硕真、方腊和“邪神”;不但奉三教俗神,而且还有众多女神、水神、海神,彰显江南水乡和沿海地区的地域特色。浙江不啻为江南乃至全国民间信仰的神祇的集中展示和缩影。

其二,浙江依山面海,盆地、平原、岛屿错布其间,其地方俗神信仰呈现出区域性的分布态势以及山海交错的信仰特色。有的学者根据浙江各府县的地理位置、地貌、地势、水系、交通状况以及开发历史等背景因素,将浙江分为三个大的区域,各区都有流行范围比较广的代表性地方神与相应的仪式,三区内部的信仰往往体现了这三个地理单元之间的差异性。^{〔1〕}

(一) 杭、嘉、湖、宁、绍五府的水乡平原区(含舟山群岛),既是水稻主产区,又有鱼盐之利,遗留有很多与稻作有关的太阳、蛇、鸟、牛、青蛙崇拜习俗。例如,立春日四乡农家牵牛从西、南、北三门入城,县官率众在锣鼓管乐声中走向东门外祭祀场。牛倌牵着披红挂彩的耕牛站在香案前,知县率绅士从吏行跪拜礼,同时鸣炮奏乐,热闹非凡。^{〔2〕}余姚一带流行带小孩子到野外烧饭喂麻雀的祭俗。更由于这里发达的蚕桑业、严重的潮灾、普及的水上运输、繁荣的工商业等历史人文背景,稻作保护神(刘猛将)、潮神(伍子胥、文种、张夏、张行六五、石瑰、朱彝)、海神(霍光、周凯、胡暹、王雄、曹春、黄恕、晏戍仔、汤绍恩、陈旭等)、航运保护神(金龙四大王、金总管)、水神(杨泗将军)、财神(五通神)等神灵格外受到欢迎。特别是蚕神,在蚕神庙“每年官为致祭,载入祀典”,“仪品如先农坛之例,并祀轩辕黄帝”,传说中的黄帝夫人西陵氏(先蚕)与民间崇奉的蚕神马头娘娘同坐一堂。^{〔3〕}蚕乡有“蚕怕鼠害”之说,民间购买泥塑小猫,置于居室或蚕

〔1〕 朱海滨:《祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究》,复旦大学出版社 2008 年版,第 142—143 页。

〔2〕 王福基、袁克露主编:《嘉兴风情民俗》,浙江人民出版社 1998 年版,第 93—94 页。

〔3〕 同治《湖州府志》卷四十、光绪《嘉兴府志》卷十。

室,称为“蚕花猫”,以保蚕宝宝安然无恙。^{〔1〕}诸暨西乡则举行“龙王斋”,“以艾青汁染糍饵,名曰蚕茧果,祀马头娘”,祭时舞龙,撒茶叶米,男女老少用衣巾争相接取,称为“抢蚕花米”;北乡每年二月二十三还要举行“踢蚕花”庙会。^{〔2〕}

(二) 金、衢、严三府的盆地丘陵区,山区封闭,宗族聚居,祠堂林立,又是孔庙南宗的所在地,儒学影响深广,拜谒祖宗场面隆重盛大,一年中依次演出“清明戏”、“春分(福)戏”、“闹冬戏”、“冬至戏”以及“祭谱戏”、“男丁戏”等“祠堂戏”,胡公大帝、徐偃王、周雄等被附会成忠臣、烈士之类的神灵信仰,南宗孔庙、春神句芒的梧桐祖殿迎春庙会和周孝子庙会以及斗牛祠祀十分发达。又由于频遭水旱之灾,山民从事打猎、伐木、编竹、烧炭、烧窑、种菇等职业,对山魈(独脚鬼)既敬畏又厌恶,以致有庙祭、野祭(将饭包挂在树上或独行时将果品抛洒在地上,让山魈先吃)和“骂祭”(庙刚建好时以骂代祭)等异俗,^{〔3〕}都是与沿海和水乡不同的信仰习俗和方式。此外,三府靠近江西,与江西在民俗文化类型上有一定的相似性。

(三) 温、台、处三府的闽浙山地区,开发较晚,接受中原文化影响晚于省内北部及西部诸府,巫风较金衢严三府炽烈;又因地处东南沿海,民众苦于风潮之灾,马夫人、妈祖、陈十四夫人以及海神妈祖、如意娘娘两姐妹等女性崇拜和平水大王周凯信仰较为突出。陈十四相传是观音佛血化身,曾往庐山学道,受封为护国夫人后,还积极为亲人讨封,全家富贵荣华,成为宋朝提倡的儒释道三家融合的化身。^{〔4〕}

其三,浙江地处东南沿海,随着经济重心南移,唐代时宁波就成为“海上丝绸之路”始发港口之一。南宋临安(杭州)成为世界最大城市,宁波、温州则是全国闻名的滨海贸易城市。明清时期,浙江的手工业和商业发展规模均居全国前列。这与浙江人头脑灵活,善于经商理财有关。《鄞县通志》就说甬人“民性通脱,务向外发展。其上者出而为商,足迹几遍国中”。甚至崇佛信巫,也都刺激着手工业和商贸的发展。黄宗羲称“通都之市,十室而九,有为佛而货者,有为巫而货者,有为倡优而货者,有为奇技淫巧而货者,皆不切于民用”,说的就是浙江都市民风中体现的信仰色彩。

〔1〕 赵永良、蔡增基:《江南风俗志》,南海出版公司2002年版,第560页。

〔2〕 绍兴市文联:《绍兴百俗图赞》,百花文艺出版社1997年版,第130—131页。

〔3〕 吴真:《大山里的风景线》,国际炎黄文化出版社2004年版,第6—8页。

〔4〕 陈华文等:《浙江民俗史》,杭州出版社2008年版,第336页。

商界比普通民众更崇奉财神爷,宁波、杭州流行鲤鱼崇拜,即缘于这种“跳龙门”的吉祥物,谐音“利”、“余”,有“元宝鱼”之誉。以一双鲤鱼祀财神毕即去放生,为的是讨“生意兴隆通四海,财源茂盛达三江”的彩头。也有换用大黄鱼(10两金条俗称“大黄鱼”)的,求财之意不言而喻。^{〔1〕}有的以公鸡、雄鹅作供品,意为“鸡啼鹅叫,商店会发”。吃财神酒时,鱼不能吃头、尾,表示有头有尾、连年有余。正月初五财神日开市,对第一位上门的顾客敬奉“元宝茶”(杯内泡有两枚青果或金柑),称为“发利市”;出门途中遇见僧尼,要悄悄将其夹在中间走过去,称为“兜财神”。如果为商不诚信,要在行业祖师爷神像前罚跪受惩。杭州商界则有“青龙信仰”。除夕夜在招牌上挂神马,称为“青龙吉利”,用写有“封门大吉”字样的红纸条交叉斜贴门上,再以红皮甘蔗两根倚门,称为“敲门甘蔗”,取甜福倚门之意。元宵节“争接青龙”:舞者高举龙头绕店而舞,边吟吉利之词,店家多予酒资。如给得太少,舞者会将龙灯倒退而出,俗称“倒拔龙”,含诅咒店家一年生意不利之意。^{〔2〕}

浙江城乡遍布庙会和香市,绝大多数都是集信仰、娱乐和商贸于一体。当然这需要一定的财力支持。这与商界的踊跃参与是分不开的。不少信俗具有鲜明的商贸文化色彩。

其四,宋代以后,随着城市和经济的迅速发展,交通发达,人口流动和迁徙频繁,浙江的祠神信仰突破“祭不越分”和“祭不越望”的旧框框,成为越望而祭的“地域神”的“聚居地”和“祭祀圈”向外扩大的“根据地”。乌、青两个相邻城镇的民众在建土地庙问题上由各事其神到合作共事的变化,“皮场土地”在其他地区的大量出现,张王信仰在各地“行祠”林立,就是典型的例子,昭示了由“地方神”祀向“区域神”祀的发展。

从先秦起,居住在今浙闽地区的瓯越先民,就已经开始向东南亚和日本诸岛迁徙,带去民间信仰。种种迹象表明,日本的《土母治水》神话源于最早产生于会稽的《大禹治水》,每年三月初五的“泥祭”脱胎于“禹祭”。^{〔3〕}明清以来,浙江移民海外的民众激增,处于蓬勃发展之中的浙江民间信仰也随之而向境外辐射,一直延续到现代。胡则、黄大仙、观音、济公、大禹王、妈祖、如意娘娘、陈靖

〔1〕《宁波市志》下册,中华书局1995年版,第2839页。

〔2〕《杭州市志》第2卷,中华书局1997年版,第252页。

〔3〕徐宏图:《从大禹治水神话看越文化对日本文化的影响》,《2002年绍兴越文化国际学术研讨会论文集》,浙江古籍出版社2006年版。

姑、刘猛将、温琼等神灵的信仰圈,从浙江渐次扩大到大江南北,乃至港澳台地区和东南亚各国,可以说凡是有浙籍人居住的地方,都有香案供奉故乡的神灵,影响持久而深远。浙江民间信仰丰富多彩,与各种宗教互相渗透互相影响,而与道教的关系尤其密切,彼此互动更加明显。

浙江民间信仰有着悠久的历史渊源和深厚的社会基础,在历史上虽也遭到过打压,但仍在发展着。当代改革开放以来,随着思想解放和社会经济发展,人民生活水平提高,民间日常俗信活动日益盛行,浙江的民间信仰活动及其与佛道的互动出现了一些新的特点和趋势。

民间信仰复兴,大量祠庙恢复或新建。20世纪八九十年代,曾对那些历史遗留或群众自发筹建未经政府登记的民间信仰的小庙小庵,多次进行“整治”,但收效甚微。以台州2000年8月开始的为期一年多的整治为例,据中国社科院世界宗教研究所调查:全市共清理小庙4918处,其中拆除864处,改作文化活动中心等其他用途的864处,暂时保留的601处。后来还召开过一次全市未批小庙小庵改成文化活动场所的现场会,但效果并不明显。2005年1月调查发现,全市仍有小庙小庵4170处,而同年正式批准为宗教活动场所的仅718处,前者为后者的6倍。据估计,实际存在的小庙小庵还要多,可能有上万处。其中批准为宗教活动场所的仅91座。^{〔1〕}

宗祠是昔日宗族议事、供奉祖先、继承传统的聚集场所,建国后大多用作学校、仓库。改革开放以来有不少成为老年人协会所在地或老人活动中心,有的则以纪念族中名人等名义恢复宗祠功能。新建的宗祠数量各地多少不等,多的如苍南县,20世纪80年代末新建祠堂即达498处;到90年代中期,仅江南垟片区的宗祠就已达1000多处。^{〔2〕}此外,建国后沉寂已久的扶乩和讲“灵姑”活动亦有复活,至今浙南某县的片区至少还有28位灵姑,一年活动参加人数可达2万多人次。^{〔3〕}

目前浙江民间信仰的场所,大致有四种情况:一是由群众建立、管理,一般规模较小,数量上却占绝对优势;二是将要成为宗教活动场所,数量较少,却在

〔1〕 曾传辉:《浙江台州民间信仰现状和管理》,《“转型期民间信仰”调研中期研讨会交流材料》,浙江省社会科学界联合会,2007年10月。

〔2〕 肖雁:《对江南垟宗祠改造及其功能转换的反思》,《“转型期民间信仰”调研中期研讨会交流材料》。

〔3〕 林子周等:《苍南县江南垟“灵姑”信仰调研报告》,《“转型期民间信仰”调研中期研讨会交流材料》。

不断增加之中;三是由政府接管或重建,成为旅游景点或爱国主义教育基地,只有极少数,如浙南一些妈祖庙、金华黄大仙庙、天台济公故居和庙;四是境内外企业家资助经营,这是个别的。当然也有几种情况交叉的。

各地民间信仰者为保留住祠庙,办法之一就是靠拢道观佛寺,聘请僧人、道士主持法事,创造相关条件,争取成为宗教活动场所。如三茅宫原称溧阳庙,现为桐柏宫下院。

还有些作为文化旅游资源来开发。以金华市为例,该市中等规模以上的黄大仙庙有5处,除2处分别为村民和台湾企业家于1990、1998年所建外,另外3所,一座为1995年政府接管并扩建,两座为政府与商人于1996年合建(资助),明显是以旅游开发为主要目的。^{〔1〕}

民间庙宇和庙会除朝觐观光外,也促进了集贸经济的发展。苍南灵溪宫奉祀由“石猴”演变而来的“齐天大圣”,每年十月二十五举行会市(原来以如来佛祖得道之日四月十五为祭日,后因有碍农事而改为农闲时节)。1991年秋举办以庙会为依托,集贸易与文化娱乐为一体的大型活动“灵溪浙闽边贸文化节”,促进了浙闽两省文化和商贸交流。^{〔2〕}

民间信仰的仪式从继承传统中变异创新,增加了新的内涵。在新的历史条件下,神灵崇拜也有所变化。在农耕社会,龙王信仰较为普遍。新中国成立后,由于大力兴修水利,旱涝灾害破坏力锐减,龙王爷不免“失宠”。改革开放以来,商品经济发达,财神爷自然“吃香”,各地时有财神庙兴建的消息,一些风景区也修了财神殿。

各地城隍庙在新中国成立初以“破除封建迷信”的名义而废弃他用。近些年各地大量恢复,并增建多处,以义乌最为突出。20世纪80年代义乌改造老城时,南门城隍庙迁到后宅苏街重建。其后随着义乌城迅速扩张,农村地区不断地被城市化,新城区不断出现,义乌的城隍庙也由此前的2座增加为9座,并仍有人申请建造新的城隍庙。^{〔3〕}这不但说明城隍信仰根深蒂固,而且说明随着城区的扩大和民众生活水平的提高,民众的信仰也在“与时俱进”。任双霞在

〔1〕 梁景文等:《民间寺庙与中国宗教经济》,《世界宗教文化》2010年第2期。

〔2〕 黄春苗:《节日:苍南灵溪农历十月二十五文化节》,苍南教育知客网2009年12月9日。

〔3〕 叶涛、任双霞:《城市变迁与民间信仰的转型——关于义乌市城隍庙的田野调查与思考》,金泽《“汉学研究与中国社会科学的推进”国际学术研讨会“民俗文化与乡村社会”论坛综述》,《世界宗教研究》2008年第4期。

《义乌城隍：社会信仰中的民间信仰》一文中，从信仰与城市变迁的角度，认为城市变迁带来民间信仰的自我调适与信仰的转型，城市变迁与民间信仰的转型之间，存在着一定的关系。

在温州苍南县江南垟，原本敬奉祖先的宗祠，同时也是获得硕士和博士头衔的青年人敬奉的对象，钱库片夏口蔡里蔡陈纪念堂还在他们的名字前面冠以“星斗”；项氏宗祠光荣榜则贴上子孙考上名校的喜报；陈家堡陈氏宗祠大门正中上方甚至还有当地镇政府送的“日臻无疆”的贺匾。一些楹联内容也增添了时代色彩：“读书能耀宗，世泽千年荣祠宇；科技可兴国，人文三世振家馨。”

民间信仰在传承良俗、进行爱国主义教育和自娱互助中发挥了积极作用。浙江的民间信仰对经济社会发展也起到了一定的促进作用。且不要说岳飞、戚继光、海瑞这些清官良将的事迹本身就是爱国主义教材，也不要说济公文化和黄大仙文化“扬善惩恶，济困扶贫”的精髓，反映了民众追求真善美的理想和社会发展的要求，即就以前认为封建堡垒的宗祠，也有其可资挖掘的潜力。以浦江为例，全县现有祠堂 159 座，在修缮利用祠堂的过程中，该县将宗族文化引导为村落文化，使之成为公共活动场所。檀溪镇龙桥村利用祠堂里的“助国”匾额，介绍明代时村民自发组织起来，捐钱捐物，全力支持抗倭斗争的光荣历史；利用厅堂木料全部取材于一棵千年老枫树的故事，介绍当年日军炸毁村子的罪行，对下一代进行爱国主义教育。〔1〕

不少地方将民间信仰与“申遗”工作、旅游开发和对外文化交流有机结合起来。天台的“济公传说”已经列入国家首批非物质文化遗产名录，济公故居和济公院也已经成为天台山国家重点风景名胜区的旅游热点。同时，天台从地域文化的优势中探索“慈善渊源”，开发和利用地方“慈善文化”的品牌价值，成立了济公慈善总会（与天台县慈善总会合署办公），发扬济公慈悲济世的精神，推动慈善事业的发展。在四川汶川大地震后，这个不发达的小县捐款数额位列全市九个县市区之首，副会长陈逢干连续四年被评为全国十大慈善家。〔2〕

金华市的黄大仙传说和黄大仙宫也同样如此，获得了良好的社会效益和经济效益。

〔1〕 胡哲南、何建朝：《老树新芽 激励后人 浦江：让祠堂成为爱国教育学堂》，金华新闻网 2008 年 6 月 19 日。

〔2〕 《天台圣地论善道——浙江省第五次慈善工作经验交流（论坛）会论文述评》，《浙江慈善杂志》2008 年 12 月。

1958年,嘉兴刘王庙改建,但外地来祭者仍络绎不绝。1979年即有五万多人,1986年又增至十余万,烧香者多为妇女及船民,江苏一带农民专程乘轮船前来。1986年6月,荷花乡政府在明代始建的刘王庙原址上建成“刘承忠纪念馆”,大殿内仍祀刘王塑像,香烛纸马也悉依旧观,环太湖流域的民众又自发前来祭祀。王江泾镇政府则于2008年将庙会成功申报为浙江省非物质文化遗产保护项目。2009年3月22日,首次由区、镇两级政府出面主办的网船会,恢复了“猛将出会”这一传统,有浙江省内外60多个社团参加,是新中国成立60年来规模最大的一次,为申请国家级非物质文化遗产保护项目积极准备。

经济实力雄厚的义乌市不仅凭义乌城隍庙与戚家军千丝万缕的联系将它建成爱国主义教育的课堂,还兴建总面积近2万平方米的全国县级市规模最大的城隍庙,使之成为“未来义乌文化、旅游、休闲的新地标”。

民间信仰的影响不断扩大,成为联结海峡两岸同胞情谊和加强对外交往的桥梁纽带。作为“华侨之乡”之一,浙江民间信仰的影响也随着移民潮不断向境外辐射,胡则、黄大仙、观音、济公、如意娘娘等神灵“九皇斋节”在海外有着广泛持久的影响。

以天台籍禅僧道济为原型的“济公”信仰,依托传说、小说、戏剧、影视远播大江南北,清代神像随浙军带至台湾,后复传香港、澳门。现在台湾有数百万信众,上千座庙宇,成千上万台胞来天台、杭州朝觐,东南亚和世界各地信徒学者来天台、澳门参加济公文化节和海峡两岸济公文化研讨会、济公文化国际研讨会。济公文化成为促进祖国和平统一,增进中国人民与世界各国人民友好交往的桥梁纽带。

金华市认为黄大仙文化是金华传统文化宝库中的瑰宝,是集文化、宗教、旅游和对外联络于一体的品牌,是金华特有的城市金名片,于是把开发黄大仙文化资源,做大做强金华旅游产业,看作是发展对台湾同胞、港澳同胞和海外侨胞联谊的有效途径之一。政府在充分发挥和运用民间力量参与对黄大仙资源开发的同时,组织海外黄大仙社团开发利用金华黄大仙资源,借鉴香港的啬色园、元清阁等发展慈善事业的做法和经验,弘扬黄大仙文化。^{〔1〕}

据象山当地传说,渔山岛上的渔家少女“如意娘娘”,是“妈祖娘娘”胞妹。

〔1〕 何美华:《充分发挥“侨仙”优势,做活黄大仙这一独特资源,开发黄大仙资源的几点思考》,金华新闻网2005年10月24日。

当她得知出海捕鱼的父兄和乡亲在海上遇难的噩耗,即奋不顾身冲向大海。后来在她的下海处浮起一段木头,村民将它雕成少女像,并建“如意娘娘”庙供奉。进而为宁波、台州、温州近海渔民俗信。国民党军队从舟山群岛退据台湾时,带走石浦镇渔山岛所有 487 人及保佑他们的“如意娘娘”。后来渔民在台湾台东县小石浦村建海神庙供奉,该村已发展成为 1 500 余人的大村,成为保存原有习俗的方言岛,“如意娘娘”也演化成大陆象山石浦——台湾台东富岗(小石浦)两岸共同朝拜的神灵。2007 年 7 月,富岗新村原住民柯位林(“亚洲飞人”柯受良之父)率回乡祭祖团一行 54 人至渔山岛娘娘庙,敬奉从台湾随请来的如意娘娘小塑身省亲,实现了客居宝岛的信众回乡探亲的愿望,也了却了大陆乡亲怀念盼望“如意娘娘”的一个心愿。2009 年 9 月 14 日,正值象山举办第十届中国开渔节,海峡两岸渔民在石浦镇东门岛妈祖庙举行“如意娘娘”省亲迎亲仪式,离开家乡半个多世纪的“如意娘娘”再次回到故乡。“如意娘娘”习俗于 2009 年 6 月被列入国家级非物质文化遗产名录,这也是目前国家级“非遗”中唯一涵盖海峡两岸的民俗文化。〔1〕

每年农历九月初一至重阳节期间,江南各地信众以食斋拜佛为名,身穿白衣白裤,为亡明先皇“戴孝”,口念《太阳经》、《太阴经》(“日”“月”合为“明”字),亦寓怀念故国之意。这种“九皇斋节”在海外华人社会影响很大,是泰国、新加坡、马来西亚三国华人社会重要的盛会,仅马来半岛一地,就有主祀或副祀九皇的斗姥宫达 40 余座。信徒在九天九夜里,吃素食,穿素衣,停止一切娱乐活动,诚心斋沐礼拜,沿街抬神游行。

民间信仰良莠不齐,管理和疏导工作仍处于调研探索阶段。毋庸讳言,由于民间信仰是在历史上长期形成的,不可避免地打上了各个时代的烙印,包罗万象的内容中精华和糟粕掺杂,有落后迷信的成分,加上民间信仰活动及其场所建设长期处于无序、失控、蔓延状态,也产生了一系列的问题。因此如何做好疏导工作,规范民间信仰点的管理,已经成为当务之急,而调查研究无疑是这一切的前提。

浙江是宗教大省,也是民间信仰发达的大省,多样化的地形和行业,佛道教的世俗化,造就了丰富多彩的民间信仰,小庵小庙数量多、分布广、活动频繁。

〔1〕《象山“如意娘娘”从台湾回故里 迎亲活动东门岛举行》,浙江在线新闻网站 2009 年 9 月 15 日。

2002年8月,由浙江省社会科学界联合会牵头、当地学者承担的“天台、平阳县历史乡村社会研究”课题立项,包括天台、平阳、苍南三个子课题,2005年《天台县传统社会经济调查》和《平阳县苍南县传统民俗文化研究》由民族出版社出版,其中有多篇有关三县民间信仰的文章。2006年4月20日,天台县被确定为中国社会科学院“研究基地”和省社科联“调研基地”,并由浙江省社科联、省文化厅、省民族宗教事务委员会发起,委托世界宗教研究所主持、浙江有关专家参与的为时三年的“浙江民间信仰调研”项目立项,主题是“转型时期民间信仰的地位和作用”,两年后取得了阶段性成果。2009年6月,《浙江民间信仰现状及其调研述略》载入由金泽、邱永辉主编,社科文献出版社出版的《中国宗教报告(2009)——宗教蓝皮书》。

西王母信仰研究

西王母,又称为王母、西姥、金母元君、瑶池金母和母娘,民间俗称为王母娘娘。这是中国民间信仰中十分重要的一位神祇,其信仰早在战国时期已经出现。纵观中国的民间信仰史,像西王母这样在数千年中其神性仍然起着巨大作用的女神,几乎是独一无二的。因此,近年来众多的学者、汉学家,纷纷投入到对西王母的研究,并产生了一大批精深的研究成果。

一、西王母信仰研究的状况

关于西王母信仰的由来,早在秦汉之际已有许多文人作了探讨。据考证,西王母之名最初见于《山海经》。“西”指方位,“王母”即神名。《穆天子传》称周穆王西征,见西王母,为艳丽女仙;《汉武帝内传》载西王母驾临汉宫,赠仙桃等物,“着黄金褱,文采鲜明,光仪淑穆,带灵飞大绶,腰佩分景之剑,头上太华髻,戴太真晨婴之冠,履玄鹄凤文之舄。视之可年三十许,修短得中,天姿掩蔼,容颜绝世”,汉武帝拜受西王母之教命。西汉末年,西王母信仰已成为民间的一种风尚。哀帝建平四年,大旱,民不聊生,大批关东百姓离乡逃难,逃难的过程中传行西王母筹,经历郡国二十六,直达京都,并于京师聚会,歌舞祭祀西王母。社会的苦难为民众的造神运动提供了契机,西王母作为一名被改造的神祇正式登上了祭坛,这种民间的祭祀最终得到了官方的承认,西王母信仰也因此成为汉代重要的民间信仰,并影响到孕育中的早期道教,其不死的理念也投合了道教对长生久视的追求。后来,道教根据神学理论,衍生出我们所熟悉的西王母和东王公。东晋以降,道教称西王母为元始天王与太元圣母所生,号太真西王母,领治群仙。又谓西王母是由西华至妙之气所化生,生于神州伊州,姓侯氏,生而飞翔,与东王公共理阴阳二气,育养天地,陶钧万类。

正是因为西王母信仰的历史悠久,神格复杂,影响甚大,因此引起历代文人的广泛兴趣。近代以来,更有一大批学人投入了这个领域的研究,他们从历史

学、考古学、宗教学、社会学、民俗学、文化学等多维视角与广阔视野去考察西王母崇拜现象,从而产生了许多研究成果。这些成果主要集中在《西王母信仰》、《西王母文化研究集成》等论文集中,充分地反映了这一领域的研究状况。

由郑志明主编的《西王母信仰》一书,收录了该领域有代表性的一些论著,如日本小南一郎《西王母与七夕文化传承》(孙昌武译)、郑志明《西王母神话的宗教衍变》、施芳雅《西王母故事的衍变》、魏光霞《西王母与神仙信仰》和《西王母与道教信仰》、郑志明《台湾瑶池金母信仰研究》等,对西王母神话的递嬗衍变、西王母信仰的主题与心理结构,以及台湾对西王母信仰的承先启后的发展模式,都作了深入的探索及介绍。这对挖掘中华社会深层的文化意识,丰富的象征内涵,全民族的心灵世界,都很有意义。诚如主编序言所说:“从这些著作中可以看出西王母确实是中国人最为深层的情感文化,提供了民众对生命的关怀与宇宙的图像,产生了信仰的力量,来支配了生存的情感。”〔1〕

《西王母文化研究集成》共三卷,该书由迟文杰主编,内收论文共119篇,反映了近百年来学界研究西王母信仰的基本情况。这些论文,分别从历史、宗教、民俗、民族、考古、艺术、文学等学科和专业探讨了西王母的由来、发展、形态、特征、影响等问题,着重讨论了以下这些话题:

第一,关于西王母信仰的由来与演化。

许多学者从历史的角度探讨了西王母信仰的由来与演化。如陈梦家先生对卜辞、《山海经》、《穆天子传》、《广雅》、《史记》、《楚辞》等的分析,认为卜辞中所记的西母、东母即后世所说的西王母、东王公,他们当为最早的日月之神。〔2〕吕思勉先生则指出,早期的西王母一是指神,一是指国。《山海经》、《大戴礼记·少间》、《史记·赵世家》、《尚书大传》、《淮南子·览冥训》、《新书》、《论衡》等文献中所言的“虎齿、豹尾”者为西方昆仑之神;《尔雅·释地》、《淮南子·地形训》、《魏书·西域传》、《隋书·地理志》等则谓西王母为西方边夷之国。实则二说仍即一说。〔3〕

之后,凌纯声先生从“昆仑丘与西王母”的关系探讨这一问题,认为西王母除了是神名、国名之外,尚为王名、族名,并谓“西王母是两河流域吾耳城奉祀的

〔1〕 郑志明主编:《西王母信仰》,南华管理学院宗教文化研究中心1997年版。

〔2〕 陈梦家:《于东母西母》,迟文杰主编:《西王母文化研究集成》,广西师范大学出版社2008年版,第9页。

〔3〕 吕思勉:《西王母考》,《西王母文化研究集成》,第11页。

月神”。〔1〕朱芳圃认为,从《山海经》所载居处、形状、服饰考之,西王母当为西方獫狁族所奉祀的图腾神像。所谓“獫狁族,即《穆天子传》中的膜及西膜”,周穆王西征昆仑见,亦东来报聘,穆王宾之于昭宫,是西周时代一件大事,故《竹书纪年》郑重记之,此之西王母,是当时獫狁族的君长,而不是《山海经》所载的图腾。“后世史学家们对于此事,疑信参半,甚或视为神话,盖由于不了解《山海经》所载之西王母是獫狁族的图腾,穆王所见的西王母是獫狁族的君长,人与神,混而一谈,自然不能得到事实的真相。”〔2〕

对此西王母的神话是否向域外流传?学者们亦纷纷予以探讨。姚宝瑄认为,西王母“系四千年至五千年前一位古羌戎氏族信仰的原始萨满教中的萨满,同时又系一母系氏族之酋长,祖母神,还是地处一方的羌戎的代名词。地理位置于昆仑山、帕米尔一带。随远古时期人的东西迁徙,其入中原为商代的西母,闯中亚、西亚则成为手持不死之树的女皇上帝”。〔3〕

第二,西王母所居的昆仑丘究竟在何处?

昆仑之丘,是上古西王母居住的地方。但它究竟在什么地方?众多的学者纷纷探究,希望能够有一个明确的答案。对此,凌纯声通过对诸多史籍的系统分析指出,仅在《山海经》中提及昆仑的就有八处之多;此外,《禹贡》、《逸周书·王会解》、《竹书纪年》、《广雅》、《穆天子传》、《楚辞》、《淮南子·地形训》、《庄子·大宗师》等文献中,亦载有分布各地的昆仑之丘。因此,他认为,昆仑之丘非一处,今陇东秦中一带、甘肃西宁酒泉地区、青海祁连山以及境外的两河流域,皆有其迹。〔4〕

杜而未先生则认为,昆仑可分为神话与实际两类,而实际的昆仑又分为广义与狭义:“陕西、甘肃及青海都有昆仑。自葱岭南山到终南山都是昆仑。这是广义的昆仑”。“河源的昆仑在葱岭和于阗,张骞也去大夏、于阗穷河源,去找昆仑,可见昆仑在于阗一带。《史记·大宛传》明说河源出于寘,河源的所在即当是昆仑的所在。这是狭义的昆仑。至于酒泉南山……不是河源而也称为昆仑的缘故是因于阗南山脉络相通”。〔5〕朱芳圃认为,西王母为西方獫狁族所奉祀的

〔1〕 凌纯声:《昆仑丘与西王母》,《西王母文化研究集成》,第87页。

〔2〕 朱芳圃:《西王母》,《西王母文化研究集成》,第256页。

〔3〕 姚宝瑄:《域外西王母神话新证》,《西王母文化研究集成》,第343页。

〔4〕 凌纯声:《昆仑丘与西王母》,《西王母文化研究集成》,第45页。

〔5〕 杜而未:《昆仑文化与不死观念》,《西王母文化研究集成》,第143页。

图腾神像,“西王母之遗迹,经两汉到南北朝,仍然存在。以其地望考之,当在今西宁之西、青海以北之祁连山上。所谓酒泉南山,亦即祁连。盖祁连山脉东西延袤千余里,界于甘、青两省之间,诸书记载,虽然有些距离,要之同在一个山中。”〔1〕邓少琴从历史地理的角度指出,从来解释昆仑分为两大学派:一是以《汉书·地理志》、《后汉书·郡国志》、《禹贡》为据,认为应在甘肃及青海地区,清毕沅、郝懿行等力主此说,成为最大学派;一是以汉代郑玄为代表,其引《河图》、《禹所受地说》为据,认为应在今青海巴颜喀拉山地区。〔2〕何光岳则指出西王母乃上古有虞氏的一个分支,他们一直处于西迁之途,故在多处留下被称为昆仑的遗迹。自汉至东晋的文献,均认为甘肃酒泉祁连山即古昆仑山;约当春秋时代,西王母又西迁至新疆、中亚。〔3〕这些探究的成果,说明西王母的信仰传播的地区相当广阔。

第三,西王母形象与图像的调查研究。

依据出土文物、考古资料等丰富的素材,许多学人展开了这一领域的研究,以探究西王母形象与图像的发展、演变。如方诗铭对两汉铜镜铭文、图像及汉石棺画像的研究,认为“汉人自视东王公为长生不死之仙人矣”。〔4〕管维良亦系统地对汉魏六朝铜镜中的神兽图像及有关铭文加以考释,指出“铜镜铭文时常出现天皇、五帝、西王母、东王公、王乔、赤松子、柏子高等道教神仙的名称”,这对考察西王母形象提供了有力的指证。〔5〕此处,孔祥星、刘一曼亦认为,汉魏六朝铜镜中出现的众多西王母的题材并非偶然,“正是当时神仙思想的典型反映,也是人们思想意识形态的艺术概括”。〔6〕小南一郎亦说,在汉代的一枚三段式神仙画像镜中,完整地展示了当时人们想象中的天界。其上方为北,有天皇大帝;其东、西方则分别为东王父和西王母。在北方世界的中央,有一大龟,龟背上有一圆柱,柱体上部如伞一样张开,这是华盖。撑着这华盖的龟,就是支撑大地的神鳌;上面立有华盖,其柄上下贯通天地。在下段的南方世界,有一棵叫作“建木”的神树,这是天帝们往来天地之间的凭借。〔7〕

〔1〕 朱芳圃:《西王母》,《西王母文化研究集成》,第254页。

〔2〕 邓少琴:《山海经昆仑之丘应即青藏高原巴颜喀拉山》,《西王母文化研究集成》,第313页。

〔3〕 何光岳:《西王母的来源与迁徙》,《西王母文化研究集成》,第460页。

〔4〕 方诗铭:《西王母传说考》,《西王母文化研究集成》,第18页。

〔5〕 管维良:《汉魏六朝铜镜中神兽图像及有关铭文考释》,《西王母文化研究集成》,第270页。

〔6〕 孔祥星、刘一曼:《中国古代铜镜——神人禽兽画像镜》,《西王母文化研究集成》,第288页。

〔7〕 小南一郎:《西王母与七夕文化传承》,《西王母文化研究集成》,第561页。

迄今为止,汉代西王母的图像资料在四川、山东、陕西、河北、河南、江苏、内蒙古等地均有发现,甚至还出现在朝鲜半岛北部。图像资料包括在画像石、画像砖、壁画、石棺、铜镜、摇钱树等各种形式之中。对此,于豪亮、汤池、钟坚、赵殿增、袁曙光、于树德、李卫星、邱登成、曾布川宽、牛天伟、王仁湘、顾森、时雨彰、简·詹姆斯、巫鸿、何志国、贺西林、张勋燎、周静、孙作云、吴曾德、周到、俞伟超、黄明兰、闪修山、李洪甫、李发林、刘志远、常任侠、高文、王建纬、丛德新、王炜林、孙周勇、信立祥、李淞、魏巍、罗二虎、李锦山、仝涛、尹荣方、汪小洋、张丛军、佐竹靖彦、牛天伟、李立、杨孝鸿、胡亮等人,先后对其内容、特征、艺术等方面进行了广泛深入的考释、分析、研究,力图揭示这一现象反映的当时社会、文化和思想背景。

如在四川彭山汉墓出土的一具石棺上,镌刻有一帧西王母的图像,画面中间偏左是端坐于龙虎座上的西王母,左侧为三足乌和九尾狐,右侧为灵蟾、玉兔、拜祭者和圆形用具。根据文献记载,对照同时期出土画像砖中的同类题材,可以看出该图像展现着西王母演化过程中的一个重要阶段。^{〔1〕}目前发现的西王母题材画像石均为东汉时期,有墓室画像,有祠堂画像,就其构图内容来看,大体可分六类:(1)西王母与侍奉仙人;(2)西王母与灵禽瑞兽;(3)西王母、侍奉仙人、灵禽瑞兽;(4)西王母、东王公;(5)西王母与得道仙人;(6)其他。李锦山指出:“部分画像石表现了死者升仙谒拜场面。如嘉祥武氏祠后石室画像,画面内容分为天上地下两部分,地面有石阙和高大坟丘,坟丘旁有骖乘车马以及持杖人物,坟丘上立有两个羽翼小仙人。一团云气正从坟丘顶部袅袅升腾,弥漫萦绕于苍穹。众仙人行于云间作迎接呵护状,两驾马车载着男女墓主,分别驰向东王公、西王母。东王公、西王母华冠丽服,肩生双翼,分别端坐于东、西云头之上,等待来者谒拜。该画像表现的并不是车马临门,而是车马出门,尸解升仙,因为东王公、西王母所居昆仑仙境不仅是生者梦寐以求的目标,也是死者所追求的理想境界。”“有的画像石,则反映了某些历史史实。如滕县西户口出土画像石,图中央西王母凭几端坐,几上置有筹壶,壶中满插令筹,两侧夹侍人面蛇身仙人,左五右六,除执鞭面者外,余均手中持有令筹。此画像当与汉代民间流行的西王母诏筹之事有关。”^{〔2〕}

〔1〕 于树德:《东汉崖墓石棺上的西王母像》,《西王母文化研究集成》,第481页。

〔2〕 李锦山:《西王母题材画像石及其相关问题》,《西王母文化研究集成》,第638页。

在对西南地区出土资料分析的基础上,周静认为,“东汉中期西王母出现之初,她并未立即占据天国主神的位置,随西王母信仰的日益发达,在东汉晚期西王母成为天国中唯我独尊的主神,这时在摇钱树中也出现了高高在上的例子”。〔1〕汪小洋亦指出,在汉画像石的图像中,西王母是引人注目的一个神话题材。东汉中期以后,几乎所有画像石墓中都可以看到西王母的图像,而且位置显赫。“从西王母图像的发展轨迹和组成看,西王母信仰具有了比较完整的宗教形态,它所具有的宗教品质,特别是西王母至上神的努力,对我国宗教发展有重要意义”。〔2〕

第四,西王母神话的衍变与民间信仰。

这是学界普遍关注的热点,故有一大批论文重点探讨此问题。如郑志明将西王母信仰的衍变分为三个阶段,第一为先秦至两汉神话传记中的西王母;第二为东汉末年至宋代道经传记中的西王母;第三为明代至今民间宗教结社信仰中的西王母。通过这三个阶段衍变的状况,以民众对长生不死及太平乐园的意愿反映象征原型为主题,探讨民众隐藏在深处的理想与愿望。〔3〕与郑志明研究的方法类同,施芳雅则从文学的视野,将西王母故事的衍变分为三个阶段,第一为神话传说中的西王母;第二为道教传说中的西王母;第三为文学艺术与民间信仰中的西王母。她指出,“从早期西王母形象历经多次变化,以致到目前仍为民间重要的信仰,原因是中国人有很独特的宗教意识和宗教生活”。〔4〕

李丰楙认为,要完全了解西王母信仰的形成,就需要探讨道教如何吸收、转化西王母神话,使其成为道教神谱中的重要女神。他通过对《上清经》、《墉城集仙录》、《三教搜神大全》等道书的分析,指出有关西王母的异生谭、神界职司以及附于其上的诸般神话传说,以及相关的女仙传说,并就五女传说溯源:“西王母收养杜、何神女等一类传说,经改造之后,终于奠定其崇高地位,为母养群品、天上天下、三界十方女子登仙得道者咸所隶焉的神界掌领者。”〔5〕

魏光霞就西王母与道教的关系,展开了详尽的分析,认为自两晋至元明,西

〔1〕周静:《汉晋时期西南地区有关西王母神话考古资料的类型及其特点》,《西王母文化研究集成》,第1344页。

〔2〕汪小洋:《汉画像石中西王母中心的形成与宗教意义》,《西王母文化研究集成》,第1509页。

〔3〕郑志明:《西王母神话的宗教衍变——神话中的通俗思想》,《西王母文化研究集成》,第315页。

〔4〕施芳雅:《西王母故事的衍变》,《西王母文化研究集成》,第928页。

〔5〕李丰楙:《西王母五女传说的形成及其演变》,《西王母文化研究集成》,第366页。

王母从初步的道教化,层层向道教至上神转进。“上清派对西王母的吸纳,而这些实在是奠定在神仙信仰的基础上。由战国末年的冥府主宰到两汉仙界的掌领,因而造就西王母母养神女的重要形象,后代仙传类道经甚至文人、民间莫不袭此旧说,或发展着或慕求着,由人化阶段所赋予西王母传授天意的太平意象,遂也形成西王母在道经传授上的重责大任,到了宋代连上清经典之外的灵宝派经典,也有归隶西王母传授的倾向,上述两者是西王母正式道教化的标志。”〔1〕

对于当代台湾的西王母信仰,郑志明进行了深入的探讨。他分析了台湾民间教团中的儒宗神教、一贯道、慈惠堂中的西王母信仰基本状况,指出:“台湾瑶池金母信仰虽然起源于花莲田埔王母娘娘下凡,至今仅30余年,但是就其宗教内涵而言,有其历史渊源与传承关系,属于中国民间教团的宗教系统,其信仰来源有道教西王母的传说色彩,以罗教无生老母为其信仰核心。”〔2〕

此外,众多的学术刊物上先后发表了许多研究论文,从多个方面讨论了西王母的信仰,还有一些专著重点研究西王母。〔3〕如陈履生《神画主神研究》认

〔1〕 魏光霞:《西王母与道教信仰》,《西王母文化研究集成》,第992页。

〔2〕 郑志明:《台湾瑶池金母信仰研究》,《西王母文化研究集成》,第1045页。

〔3〕 论文类如:朱芳圃《西王母考》,《开封师院学报》1957年第2期;翁银陶《西王母为东夷族刑神考》,《民间文学论坛》1985年第1期;何光岳《西王母的来源和迁徙》,《青海社会科学》1990年第6期;启良《西王母神话考辨》,《中山大学学报》1991年第2期;郑杰文《西王母神话的源溯及其在中原地区的流播和演变》,《滨州师专学报》1993年第1期;李润强《旷古逸史——关于伏羲、女娲、黄帝和西王母的传说》,《中国典籍与文化》1994年第4期;李锦山《西王母题材画像石及其相关问题》,《中原文物》1994年第4期;启良《西王母神话考辨》,《湘潭大学社会科学学报》1994年第3期;邱登成《汉代摇钱树与汉墓仙化主题》,《四川文物》1994年第5期;范三畏《西王母神话探源——兼论二吴氏戎夷的关系》,《西北师大学报》1995年第6期;赵献春《浅谈西王母神话演变的三个阶段》,《张家口师专学报》1995年第2期;鲜明《论早期道教遗物摇钱树》,《四川文物》1995年第5期;王家佑《西王母昆仑山与西域古族的文化》,《中华文化论坛》1996年第2期;王青《魏晋时期的西王母传说以及产生背景》,《南京师大学报》1997年第3期;巫鸿、李淦《论西王母图像及其印度艺术的关系》,《南京艺术学院学报》1997年第3期;巫鸿、李淦《论西王母图像及其印度艺术的关系(续)》,《南京艺术学院学报》1997年第4期;简·詹姆斯、贺西林《汉代西王母的图像志研究》,《美术研究》1997年第2期;邢莉《西王母的源变》,《中国道教》1997年第4期;沈天水《西王母原型探》,《延边大学学报》1997年第2期;张月芬、孙林《汉族西王母神话与藏羌民族猿猴神话的关系》,《西藏民族学院学报》1997年第4期;张庆民《西王母神话沿革阐释》,《齐鲁学刊》1998年第2期;周静《两汉时期的西王母信仰》,《四川文物》1998年第6期;贺西林《东汉钱树的图像及意义——兼论秦汉神仙思想的发展、流变》,《故宫博物院院刊》1998年第3期;萧兵《中亚羌种女王西王母——兼论华夏、羌戎与西域——中亚的血肉之情》,《淮阳师范学院学报》1998年第1期;顾柄枢《泾川回山与西王母》,《西北史地》1998年第1期;赵超《滕州汉画像石中的持幡与墓中解除习俗》,《中原文物》1999年第3期;王子今、周苏平《汉代民间的西王母崇拜》,《世界宗教研究》1999年第2期;李淦《略论汉代山东嘉祥画像石中的西王母画像》,《南京艺术学院学报》1999年第4期;崔涛《西王母与东王公原型关系考——兼论神农、黄帝诸神格的演变》,《长沙电力学院学报》1999年第1期;李淦《从“永远模式”到“永和模式”——陕北汉代画像石中的西王母图像分期研究》,《考古与文物》2000年第5期;刘道广《略(转下页)》

为:“在汉代神画的塔式结构中,位于塔尖的伏羲、女娲和东王公、西王母占据了主神的地位。他们作为传说中的人类始祖或现世升仙的导师,为沉醉于神秘幻

(接上页)论汉、宋铜镜纹饰中的西王母故事》,《东南大学学报》2000年第1期;江玉祥《关于考古出土的摇钱树研究中的几个问题》,《四川文物》2000年第4期;何志国《摇钱树内涵溯源》,《中华文化论坛》2000年第4期;李永平《西王母流变史的文化阐释》,《西安石油学院学报》2000年第4期;李小玲《西王母原型:善与恶的统一》,《江西社会科学》2001年第12期;王志强《“西王母神话”与“青海环湖”民族原始审美观》,《青海民族研究》2001年第2期;梁晨霞《从西王母形象的演变谈起——试论中国古代小说发展中人的主题强化形象》,《燕山师范学院学报》2001年第5期;赵殿增、袁曙光《从神树到钱树——兼谈树崇拜观念的发展与演变》,《四川文物》2001年第3期;于质彬《昆仑文化三考》,《徐州教育学院学报》2001年第2期;王志强《“西王母神话”与“青海环湖”民族原始审美观》,《青海民族研究》2001年第1期;萧兵《西王母传说的人类学重构》,《民族艺术》2001年第2期;孙厚岭《西王母“本来面目”初探——兼及西王母形象之演变》,《枣庄师范专科学校学报》2002年第4期;张振犁《西王母神话与中原文化的交融》,《宝鸡文理学院学报》2002年第1期;黄慧文《从王母娘娘开山祖庙匾联文化探讨西王母之迁衍》,《昆仑文化论集》,西宁人民出版社2002年版;李敬惠《韩国古代小说中西王母神话》,《昆仑文化论集》,西宁人民出版社2002年版。蔡华《试论西王母与道教、彝族的关系》,《贵州民族研究》2002年第4期;孙厚岭《西王母“本来面目”初探——兼及西王母形象之演变》,《枣庄师范专科学校学报》2002年第4期;陈佐邦《“西王母国”再考》,《柴达木开发研究》2002年第3期;李晓伟《探访西王母石室》,《柴达木开发研究》2002年第2期;曹清景《西海之山考察记》,《柴达木开发研究》2002年第1期;张振犁《西王母神化与中原文化的交融》,《宝鸡文理学院学报》(社会科学版)2002年第1期;刘锡诚《神话昆仑与西王母原相》,《西北民族研究》2002年第4期;崔永红《也谈西王母》,《柴达木开发研究》2003年第3期;李晓伟《走进西王母》,《柴达木开发研究》2003年第1、2、3期;王卫东、曾煜《西王母原型新探——上古巫文化研究之四》,《民族艺术研究》2003年第6期;贾艳红《略论汉代民间的西王母信仰》,《山东师范大学学报》2003年第3期;崔永红《西王母考》,《青海民族学院学报》2003年第4期;刘宗迪《西王母神话的本土渊源》,《湖北民族学院学报》2004年第1期;张启成、梁葆莉《论西王母及其历史嬗变》,《贵州大学学报》2004年第6期;张勤《西王母原型:生与死的统一》,《贵州文史丛刊》2004年第2期;汪小洋《汉画像石中西王母中心的形成与宗教意义》,《南方文物》2004年第3期;赵献春《论西王母神话的嬗变》,《社科纵横》2004年第3期;何志国《“仙佛模式”和“西王母+佛教图像模式”说商榷——再论佛教初传中国南方之路》,《民族艺术》2005年第4期;杨福泉《“石室金匱玉版”与西王母神话小考》,《兰台世界》2005年第10期;刘宗迪《西王母神化地域渊源考》,《民俗研究》2005年第2期;杨丽霞《西王母神化与赫拉神化比较》,《青海师专学报》2005年第1期;霍巍《四川汉代神化图像中的象征意义——浅析陶摇钱树座与陶灯台》,《华夏考古》2005年第2期;刘宗迪《西王母信仰的本土文化背景和民俗渊源》,《杭州师范学院学报》2005年第3期;张玉声《神化西王母浅说》,《西域研究》2005年第2期;张勤《西王母原相初探——兼论“戴胜”之原义》,《苏州大学学报》2005年第1期;王志强《西王母神话的原型解读及民俗学意义》,《青海民族学院学报》2005年第1期;王孝廉《西王母与周穆王》,《中国神话与传说学术研讨会论文集》,1996年;李丰楙《多面王母、王公与昆仑、方诸胜境——从古神话到六朝上清经派空间神话的考察》,《空间、地域与文化——中国文学与文化书写国际学术研讨会会议论文》,2000年。专著类:杜而未《昆仑神话与不死观念》,台北学生书馆1962年版;曾昭燏等《沂南古画像石墓发掘报告》,文化部文物管理局1965年版;山东省博物馆《山东汉画像石选集》,齐鲁书社1982年版;崔世清《山东沂南汉墓画像石》,齐鲁书社2001年版;高文《四川汉代画像石》,上海人民美术出版社1987年版;高文《四川汉代石棺画像集》,人民美术出版社1998年版;罗二虎《汉代画像石棺》,巴蜀书社2002年版;闪修山等《南阳画像石》,河南美术出版社1989年版;孙机《汉代物质文化资料图说》,文物出版社1990年版;高濂《论汉代艺术中的西王母形象》,湖南人民出版社2000年版;顾实《穆天子传西征讲疏》,台北商务印书馆1976年版;李濂《论汉代艺术中的西王母图像》,湖南教育出版社2000年版;信立祥《汉代画像石综合研究》,文物出版社2000年版;吴曾德《汉代画像石》,台北丹青1986年版;小南一郎《西王母と七夕传承》,东京平凡社1991年版;郑志明《西王母》(转下页)

梦中的信徒所崇拜。”〔1〕美国加利福尼亚大学苏珊·卡西尔(Suzanne E. Cahill)女士,以论文《中国古代文学中女神西王母的形象》获哲学博士学位,并在此基础上,继续深入研究,进行加工改写,于1993年由斯坦福大学出版社出版了《超越与神仙的情愫——中国中古时代的西王母》。全书共分六章,第一章追述中古即唐代以前文物和史籍中有关西王母和对其崇拜的记载,从第二章到第六章,根据唐代道士杜光庭《墉城集仙录》中西王母的生平和仙迹,再结合唐历朝诗人咏颂西王母的诗作,作者认为西王母的生平及其在唐人诗歌中的形象都集中体现了情爱与丧夫、登仙与死亡、政治及宗教的力量等主题。

以上所述,概括了西王母研究的基本状况,亦是我們进一步系统、深入研究这一课题的基础。

二、上古神话中的西王母

上古神话中的西王母,居住在西方的昆仑山。所谓“昆仑”,其实具有两种概念:一是地理概念的昆仑,一是神话概念的昆仑。前者尽管存在歧义,但仍可圈划出大致范围;后者则虚无玄渺,难以求其确切位置。更为复杂的问题是,众多的文献记载中,往往又将两者混淆。这样一来,关于西王母自身的属性,人们亦提出了许多看法。

依据《山海经》等古籍记载,西王母是神。其曰:“玉山,是西王母所居也。西王母其状如人,豹尾、虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。”〔2〕“西王母梯几而戴胜。其南有三青鸟,为西王母取食。在昆仑墟北。”〔3〕“西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。有神,人面虎身,有文有尾,皆白,处之。其下有弱水之渊环之;其外有炎火之山,投物辄燃。有人,戴胜,虎齿,豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。”〔4〕在这里,皆以西王母为神。

(接上页)信仰,台湾嘉义南华管理学院1997年版;韩生魁等编《昆仑神话与西王圣母》,黄山书社1998年版。

〔1〕陈履生:《神画主神研究》,紫禁城出版社1987年版。

〔2〕《山海经·西山经》,袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社1980年版,第50页。

〔3〕《山海经·海内北经》,《山海经校注》,第306页。

〔4〕《山海经·大荒西经》,《山海经校注》,第407页。

这位居住在昆仑山的西王母,是以一个半人半兽的形象出现,显示出浓厚的图腾色彩,所谓“其状如人,豹尾,虎齿而善啸,蓬发戴胜”的装扮,正是以氏族长兼大巫师的身份而出现。其次,西王母有着秋神、死神、孕育神和生育神的神格,其主要司职是“司天之厉及五残”,其意义如郝懿行疏所言:“厉及五残皆星名也。郑注云:此月之中,日行历昴,昴有大陵积尸之气,气忤则厉鬼随而出行,是大陵主厉鬼。昴为西方宿,故西王母司之也。五残者,《史记·天官书》云:五残星出正东,东方之野,其星状类辰星,去地可六丈大。《正义》云:五残一名五锋,出则见五分毁败之微,大臣诛亡之象。西王母主刑杀,故又司此也。”从原始宗教发展的轨迹来分析,西王母的形象应当是从上古巫术仪式中的女祭司形象发展而来。原始社会的母系氏族时期,祭司等职位是由部落中的女性长者担任的,她是部族的最高权威,是天地鬼神的代言人,负责主持祭祀,而上古时期的祭祀中,杀死祭物是一个重要的内容,而杀死祭物的工作则是由女祭司来完成的——这也是西王母之所以被视为死神的一个重要原因。

依据《尔雅·释地》、《淮南子·地形训》、《穆天子传》、《荀子·大略》等所言,西王母则为西方边夷之国。《尔雅·释地》曰:“觚竹、北户、西王母、日下,谓之四荒。”郭璞注:“觚竹在北,北户在南,西王母在西,日下在东,皆四方昏荒之国。”〔1〕《淮南子·地形训》云:“西王母在流沙之濒。”高诱注:“《地理志》曰:西王母石室,在金城临羌西北塞外。”〔2〕《穆天子传》说:“自群玉之山以西,至于西王母之邦三千里。”《荀子·大略》云:“尧学于畴畴,舜学于务成昭,禹学于西王国。”〔3〕《论衡·恢国篇》说:“后至四年,金城塞外,羌良桥、种良愿等,献其鱼盐之地,愿内属汉,遂得西王母石室,因为西海郡。周时戎狄攻王,至汉内属,献其宝地。西王母国在绝极之外,而汉属之。”〔4〕在这里,皆以西王母为国名。

实际上,二说仍即一说。其一是从历史的角度着眼,认为西王母确有其族其国,并非神话,该族是古代虞幕有虞氏的一个分支而西迁者。幕、母、莫、嫫等字都同音通假,因这一支西迁,故古籍中称作西莫、西膜或西母;因立国称王,又称作西王母。秉持历史论者又据西晋初汲冢出土属战国时期魏国的史书《竹书

〔1〕《四部丛刊》初编本。

〔2〕《诸子集成》第8册,岳麓书社1998年版,第65页。

〔3〕《诸子集成》第3册,岳麓书社1998年版,第355页。

〔4〕《诸子集成》第9册,岳麓书社1998年版,第173页。

纪年》所称：“穆王十七年，西征昆仑丘，见西王母。其年来见，宾于昭宫。”其二是从神话传说的角度出发，认为西王母为上古西方的一位女神，又是一个气象雍穆的人王。根据《山海经》、《庄子》及《穆天子传》等书中所见的西王母，似可推论西王母神话传说在战国时期尚未定型化，在不同的地域、国家（巴蜀、楚国、魏国）各有承传；换言之，西王母神话趋向定型化，是在战国时期的各国分立局面结束，秦汉大一统帝国建立后，方能继续开展。

上古神话中的西王母，她居住在西方的昆仑山，是一位形貌奇特的人神，“如人”、“似人”，这是标明了其人王的身份；“豹尾、虎齿而善啸，蓬发戴胜”，这显示了其神圣的面貌。据《竹书纪年》记载，帝舜有虞氏九年，西王母来朝，献白环玉玦说明舜虞时代西王母已与中土有了交往。又言“穆王十七年西征，至昆仑丘，见西王母。其年来见，宾于昭宫”，这表明西周时中土与西王母已开始了互访交流。《穆天子传》曰：“癸丑，天子乃遂西征。丙辰，至于苦山，西膜之所谓茂，天子于是休猎，于是食苦……癸亥，至于西王母之邦。”“吉日甲子，天子宾于西王母。乃执白圭玄璧，以见西王母。好献锦组百纯，组三百纯。西王母再拜受之。”“乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣，曰：白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。天子答之曰：予归东土，和治诸夏。万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。天子遂驱升于弇山，乃纪丌迹于弇山之石，而树之槐眉，曰西王母之山。西王母又为天子吟曰：比徂西土，爰居其野。虎豹为群，于鹊与处。嘉命不迁，我惟帝女。”〔1〕所谓“帝女”，即天帝之女。周穆王西游访西王母于昆仑，这是西王母信仰发展中的一件大事，它表明中土的文化开始吸收西部少数民族的信仰，而西王母回访周穆王，说明西王母信仰开始向中原的传播。

其后的司马迁在《史记》中多处说到“西王母”，如《赵世家》记述造父随周穆王西行传说，见西王母，乐之忘归。《史记·大宛列传》说张骞为武帝言身所至者及传闻时，亦涉及西王母神话：“条枝在安息西数千里，临西海。暑湿。耕田，田稻。有大鸟，卵如瓮。人众甚多，往往有小君长，而安息役属之，以为外国。国善眩。安息长老传闻，条枝有弱水、西王母，而未尝见。”这就明确说其起源非发生于中土，而是来自“安息长老传闻”的西方神话。司马贞《索隐》曰：“《魏略》云：弱水在大秦西。《玄中记》云：天下之弱者，有昆仑之弱水，鸿毛不能载也。

〔1〕 郭璞注：《穆天子传》，《四部丛刊》初编本。

《山海经》云：玉山，西王母所居。《穆天子传》云：天子觴西王母瑶池之上。《括地图》云：昆仑弱水，非乘龙不至。有三足神鸟，为王母取食。”张守节《正义》云：“此弱水、西王母既是安息长老传闻，而未曾见，《后汉书》云：桓帝时大秦王安敦遣使，自日南徼外来献，或云其国西有弱水、流水，近西王母处，几于日所入也。然先儒多引《大荒西经》云弱水云有二源，俱出女国北阿耨达山，南流会于女国东，去国一里，深丈余，阔六十步，非毛舟不可济，南流入海。阿耨达山即昆仑山也，与《大荒西经》合矣。然大秦国在西海中岛上，从安息西界过海，好风用三月乃到，弱水又在其国之西。昆仑山弱水流在女国北，出昆仑山南。女国在于窋国南二千七百里。于窋去京凡九千六百七十里。计大秦与大昆仑山相去四五万里，非所论及，而前贤误矣。此皆据汉括地论之，犹恐未审，然弱水二所说皆有也。”〔1〕

从汉代的文献资料，可知昆仑山的所在地域。贾谊《新书·修政语上》曰：“是故尧教化及雕题、蜀、越，抚交趾，身涉流沙，地封独山，西见王母，训及大夏、渠叟。”〔2〕王充《论衡·无形》中也可见西王母：“海外三十五国，有毛民羽民，羽则翼矣。毛羽之民，土形所出，非言为道，身生毛羽也。禹、益见西王母，不言有毛羽。”〔3〕《论衡·恢国》则谓西王母石室在西海郡，即今青海境内；西王母神话中的“瑶池”，有可能就是青海湖了。《汉书·地理志下》所说的金城郡临羌西王母的“仙海”，又称“西海”，就是青海湖。

概括以上所言，西王母神话最初流布的范围主要在四川、甘肃、青海地区及南方的荆楚地区，并为当地百姓熟知。所谓的“昆仑”，因时代的变迁而随之变化，其地域范围亦日益扩展。正如邓少琴所说：“今世所称之昆仑山系，西起帕米尔高原东部，横贯新疆、西藏间，东延入青海境内，东西长约 2 500 公里，为古老褶皱山，西段为塔里木盆地，藏北高原的界山，成西北—东南走向，北坡较陡，高峰有慕士塔格山(7 450 米)，公格尔山(7 719 米)。东段延入青海境内，分为三支：北支为祁漫塔格山；中支为阿尔格山；东延为布尔汗布违山及阿尼马卿山(即石积山)；南支为可可西里山，东延为巴颜喀拉山，在四川边境与岷山及邛崃山等相接，成山原状，海拔 6 000 米左右，多雪峰、冰川。所谓巴颜喀拉山者，即古称昆仑之丘。藏语称青海为安朵，西康为咯木，或读如甘，此言朵甘思，盖合

〔1〕《二十五史》第 1 册，浙江古籍出版社 1998 年影印本，第 272 页。

〔2〕《诸子集成补编》第 1 册，四川人民出版社 1997 年影印本，第 613 页。

〔3〕《诸子集成》第 9 册，第 13 页。

青海、西康之地而名之。”〔1〕随着传播地区的日益扩展,对西王母的神化亦更加丰富。“大约到战国中期,西王母神就与昆仑山相结合,西王母神的地位也直线上升,成为极具影响力的大神了”。〔2〕

三、掌握长生之道的西王母

从战国时期开始,西王母便从一位西方的女神,演变成为修道成仙的神仙,并受到众多生民的崇拜。人们说她掌握着长生“不死之药”,主宰着生死祸福。《庄子·大宗师》曰:“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,天地生而不为久,长于上古而不为老。狶韦氏得之,以挈天地;伏羲氏得之,以袭气母;维斗得之,终古不忒;日月得之,终古不息;堪坏得之,以袭昆仑;冯夷得之,以游大川;肩吾得之,以处大山;黄帝得之,以登云天;颛顼得之,以处玄宫;禹强得之,立乎北极;西王母得之,坐乎少广,莫知其始,莫知所终;彭祖得之,上及有虞,下及五伯;傅说得之,以相武丁,奄有天下,乘东维,骑箕尾,而比于列星。”〔3〕庄子笔下的西王母,其神格即为得道之神仙,她与伏羲、黄帝、彭祖等一样长生不老,因此可以无始无终,永恒在世。

至西汉初,西王母掌握不死之药的说法广泛流传,《淮南子·览冥训》说:“羿请不死之药于西王母,姮娥窃之以奔月。”〔4〕张衡《灵宪》亦有“羿请不死之药于西王母,嫦娥窃之以奔月,遂托身于月,是为蟾蜍。”其后,扬雄作《甘泉赋》,赋中有言:“想西王母欣然而上寿兮,屏玉女而却虚妃。”至于其形象则如司马相如为武帝所作《大人赋》中描述的那样,“矐然白首,戴胜而穴处兮,亦幸有三足乌为之使。”并明确言之:“必长生若此而不死兮,虽济万世不足以喜。”〔5〕此时的西王母已俨然是一位长寿不死之女仙,一位赐寿降福的吉神。这些传说,反映了西王母神话在西汉中、晚期转变为民间信仰的历史过程。

至东汉时,西王母又配上了“东王公”。东王公之称首见于汉代。据《仙传

〔1〕 邓少琴:《〈山海经〉昆仑之丘应即青藏高原巴颜喀拉山》,邓少琴:《邓少琴西南民族史地论集》上册,巴蜀书社2001年版,第313页。

〔2〕 何光岳:《西王母的来源与迁徙》,《西王母文化研究集成》,第460页。

〔3〕 《诸子集成》第4册,第53页。

〔4〕 《诸子集成》第8册,第103页。

〔5〕 《史记·司马相如列传》,《二十五史》第1册,第272页。

拾遗》所载，汉初有小儿歌谣曰：“着青裙，入天门，揖金母，拜木公。”时人皆不知言，只有张子房知之，往拜曰：“此东王公之玉童也。所谓金母者，西王母也；木公者，东王公也。此二元尊，乃阴阳之父母，天地之本原，化生万灵，育养群品。木公为男仙之主，金母为女仙之宗。长生飞化之士，升天之初，先见金母，后谒木公，然后升三清，朝太上矣。”〔1〕这位知晓东王公由来的子房，就是辅佐刘邦成就一世霸业的张良。

这个时期的东王公，开始与西王母并列，成为人们祷福求寿的神灵。《吴越春秋·越王阴谋外传》曰：“立东郊以祭阳，名曰东皇公；立西郊以祭阴，名曰西王母。”从出土的墓室壁画、汉画砖、铜镜等大量的器物中，充分说明了这一历史情景。再则西王母的神性亦由少增多，显示东汉时期地方官吏及民间士庶信仰西王母的范围扩大，其神性除以民间信仰中的神仙表露外，亦得在纬书中如《尚书帝验期》、《龙鱼河图》及《焦氏易林》等文献得以表现。

在纬书中，对西王母具有“赐授仙经，指引修道”之神性有所揭示。《尚书帝验期》曰：“西王母于太荒之国，得益地图，慕舜德远来献之。”“王母之国在西荒，凡得道受书者，皆朝王母于昆仑之阙。”〔2〕并谓西王母精通兵法，助黄帝而定天下。《龙鱼河图》曰：“帝伐蚩尤，乃睡，梦西王母遣道人披玄狐之裘，以符授之，曰：太乙在前，天乙备后，河出符信，战则克矣。黄帝寤，思其符，不能悉忆，以告风后、力牧。风后、力牧曰：此兵应也，战必自胜。力牧与黄帝俱到盛水之侧，立坛，祭以太牢，有玄龟衔符出水中，置坛中而去，黄帝再拜稽首受符，视之，乃梦所得符也。广三寸袤一尺，于是佩之以征，即日禽蚩尤。”〔3〕

另一部汉代卜筮著作《焦氏易林》中，与西王母信仰有关的卦辞共十余条，从中可约略推知民间百姓信仰西王母的动机缘于中国民间信仰特征之一的功利性，万民若备致厚礼如膏黍、淳酒等拜祭西王母，相信必能从中获得若干实质意义的回报。如：

祈求长寿欢乐：“弱水之西，有西王母，生不知死，与天相保。行者危殆，利居善喜。”〔4〕“天孙帝子与日月处光荣于世福禄繁祉。”〔5〕“三人为旅，俱归北

〔1〕《古今图书集成·神异典》第二十七卷，第51册，中华书局、巴蜀书社1985年影印本，第62088页引。

〔2〕赵在翰：《七纬》卷十二。

〔3〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》，上海古籍出版社1994年版，第114页。

〔4〕《焦氏易林》卷二，《四部丛刊》初编本。

〔5〕《焦氏易林》卷十。

海,入门上堂,拜谒王母,劳赐我酒,欢乐无疆。”〔1〕

祈求福禄,趋吉避凶:“中田膏黍,以享王母,受福千亿,所求大得。”“金牙铁齿,西王母子,无有患殃,扶舍涉道,到来不久。”〔2〕“引船牵头,虽拘无忧,王母善祷,祸不成灾。”〔3〕“患解忧除,王母相于,与喜俱来,使我安居。”〔4〕“王母多福,天禄所伏,君之宠光,君子有昌。”〔5〕

祈求赐子,家族兴旺:“稷为尧使,西见王母,拜请百福,赐我喜子,长乐富有。”〔6〕“西逢王母,慈我九子,相对欢喜,王孙万户,家蒙福祉。”〔7〕

祈求出门、远游平安:“三人为旅,俱归北海,入门上堂,拜谒王母,劳赐我酒。”〔8〕“戴尧扶禹,松乔彭祖,西遇王母,道路夷易,无取难者。”〔9〕

祈求儿女嫁婚美满:“东邻嫁女,为王妃后,庄公筑馆,以尊王母,归于京师,季姜悦喜。”〔10〕

这种对西王母的崇拜,构成了汉代民间信仰的重要内容,并具体地反映在汉代各类文物中。于是,在汉代的画像石、画像砖、摇钱树、铜镜及漆器中,都可以看见西王母的尊容。

汉代的画像石,主要集中于与丧葬有关的墓室、祠堂、石阙、石碑和神庙等建筑物,这些都是当时所谓的“鬼神所在,祭祀之处”。画像的题材内容主要是为了表现祭祀对象的生平经历、地位财富、道德情操和当时占统治地位的社会伦理观念、鬼神信仰等,以为对死者的纪念和祈福。其中崇拜的神灵,主要有西王母、东王公、伏羲、女娲、风伯、雷公、雨师、黄帝、老子、佛陀、神荼、郁垒、方相氏、青龙、白虎、朱雀、玄武等,他们多与西王母信仰有着直接关联。

1953年在山东南部沂南发现的东汉晚期桓帝时的一座大型室墓中,分布于墓门之楣、柱以及前、中、后室之门、壁、顶等部位的画像石,总数逾九十幅,被誉为东汉墓葬画像石艺术中之瑰宝。在此墓中,西王母和东王公之图像已配对,各分见于墓门西侧及东侧支柱。西侧支柱下半部之西王母头部戴胜,肩有双翼,端坐神山,其两旁有跪坐之兔首羽人捣药,几座间有一生翼白虎穿梭,其神

〔1〕《焦氏易林》卷五。

〔2〕〔10〕《焦氏易林》卷三。

〔3〕〔9〕《焦氏易林》卷二,《四部丛刊》初编本。

〔4〕〔8〕《焦氏易林》卷一。

〔5〕《焦氏易林》卷七。

〔6〕《焦氏易林》卷九。

〔7〕《焦氏易林》卷十二。

山为昆仑三峰,即阊风、玄圃、昆仑。东侧支柱上半部系伏羲和女娲像,下半部为东王公,其布局略似西王母组像,东王公端坐神山,肩有双翼,两旁有跪坐之人面羽人,几座间系一生翼青龙,其山似壶,这正是东海三神山。王子年《拾遗记》曰:“三壶则海中三山也,一曰方壶,则方丈也;二曰蓬壶,则蓬莱也;三曰瀛壶,则瀛洲也。此三山上广、中狭、下方,犹华山之削成。”

在墓室的中室,亦有另一组画像,其柱身西正面顶端是端坐于华盖下戴胜的西王母,其三峰形座有一巨鳌相托,再下分别为白虎、麒麟等神兽。柱身东正面顶端是戴冠的东王公,亦端坐神山,其下分别为青龙、大龟、鸟螺等瑞兽。统言之,沂南石墓中的这些西王母、东王公图像,显然与当时民间盛行的神仙思想和早期道教信仰有关,它说明西王母和东王公已纳入早期道教的神仙行列,并与墓室中那些佛教图像具备相同性质,而受到墓主、庶民的礼拜及供奉。

此外,在徐州铜山县洪楼墓祠堂、徐州铜山白集小祠堂、山东武梁祠中、山东嘉祥宋山小祠堂,以及陕北绥德的杨孟元墓,内蒙古和林格尔县新店子的一号墓中,都发现了东王公、西王母的对称图像。其东王公皆居于东方,西王母则居于西方,类此事例说明了西王母和东王公在桓、灵之际已作为汉代民间信仰中的神仙代表,他们安居于仙境,作为凡人死后升仙的引导尊神,并与天上诸神和人间社会群像,共同构成一个超凡的世界。

画像砖,主要是指墓室的壁面上或墓门等部位嵌入带有模印而成的画像砖。装有画像砖的墓的出现大抵开始于西汉中、晚期之间,并延续至东汉晚期。在出土大量的画像砖中,内容题材及造型多达八十余种,其中西王母的题材亦不少。如南阳新野县樊集的一处单室墓中,作为墓门门楣的两块实心长方画像砖上均有西王母,她头部戴胜,跪坐,手持一工字形神物,其旁有玉兔捣药、朱雀及一祭拜者。另一处双室墓墓门之门柱和墓室陶房上均置西王母画像砖,其西王母则戴胜,左手持芝草,右手持一工字形物,端坐于象征仙境的昆仑山;其右是三羽人,其左依序是玉兔捣药、蟾蜍、九尾狐、三足鸟。^{〔1〕}此外,在四川地区发现的汉代墓室中,西王母画像砖多位于墓室后壁正中较高的特殊位置,她独身处于象征“石室”的华盖下,亦戴方胜,华服盛装,端坐于龙虎座,其两旁之人物、神兽及灵禽计八,次序分明地环绕之。^{〔2〕}

〔1〕 南阳文物研究所编:《南阳汉代画像砖》,文物出版社1997年版,第3、6页。

〔2〕 高文:《四川汉代画像砖》,上海人民美术出版社1987年版,第1页。

类似的图像亦出现在门阙上。目前已知的汉代石阙,以四川境内分布最多,计十九处,这些石阙均属墓前的建筑物,分别建于东汉中、晚期。石阙上所见之图像不仅仅雕刻有西王母,并配以九尾狐、三足鸟、玉兔捣药者等。在德阳司马孟台阙,渠县沈府君阙,渠县蒲家湾无铭阙,芦山樊敏阙及雅安高颐阙等处,西王母图像的位置大都位于主阙或耳阙之楼部第二层正面两拱间,匠师采剔地浅浮雕技法刻西王母端坐于龙虎座上,其两旁有祭拜者、骑鹿仙人、三青鸟、奔兔、仙草等。需要指出一个值得注意的现象,即对照出土于四川的东汉摇钱树、石棺画像和墓室画像砖,这些石阙上亦罕见东王公的图像,此似可证西王母在巴蜀地区有其独特神格及固定形象,如端坐于龙虎座,作为一位能使人长生的神仙,她确是受到巴蜀民间广泛的信仰。

摇钱树,主要分布于我国的西南地区,为东汉墓葬中特有的随葬明器。其中四川发现的最为集中。这些摇钱树的底座均为陶器,有两种形式,一种是下面大,上面小,横剖面略成椭圆形,无底,中空,顶端有一中空的柱,用以插树。器座的表面呈现多样性的内容,如浮雕着鳖、羊、蟾蜍或一些怪兽,有的还浮雕着坐于龙虎座上的西王母,抱瓮骑羊的仙人,驱赶大象的象奴等。陶器表面或施釉,或不施釉。另外一种作三山耸立之状,正中一座山顶塑着坐于龙虎座上的西王母,两侧的山上各塑着捧日月的羲和;此外,三座山上还塑着马、猿、鸱枭、蟾蜍、长袖的舞人、抚琴的乐人等。正中一山的顶端亦有一中空的柱,用以插物。这种形式的陶器表面不施釉。在陶器中空的柱所插的摇钱树,皆为通体铜铸,并在各分节处备插口,以纳带叶片之铜枝。就一具干、枝、叶齐全的钱树而言,其整体呈现的图像内容十分丰富。其造型除了钱之外,主要有人物、动物及植物三大类。人物中以西王母最引人注目,她位于钱枝主体位置,一般多采端坐于龙虎座之姿态,上有华盖护之,两旁每配置驱邪打鬼之方相氏、骑鹿仙人、羽童、乐舞百戏及坐佛等;动物中主要有龙、虎、朱雀、凤鸟、灵龟、玉兔、蟾蜍、熊、象、羊、猿等神兽、灵禽,植物则以灵芝仙草为著,这些奇异的图像真实地反映了汉人对西王母的崇拜。

以四川芦山出土的摇钱树为例,树干上共有九枝树枝,每枝图案相同,枝上分布着九枚光芒四射的方孔圆钱,大小一致。而在每枝向上的末梢,亦有一枚极小而精美的圆钱。树枝上端中部,铸有瑶池宫阙,中央者即西王母,坐在龙虎座上。左边立着一只三足青鸟,为她输送食物;下边有玉兔、蟾蜍,为她捣制不死仙药。树枝的基部,生长着各种神树、奇花,有三首大神“离朱”和人面虎身大

神“陆吾”守护四方。树枝的下端,有一位足踏应龙,手执圆圭,似为周穆王朝贡西王母的形象,因此在树枝上还有象征祥瑞的九尾狐,有奏乐献舞的乐师,全都为西王母欢迎贵宾而欢乐地演奏。〔1〕

综观摇钱树所反映的内容,“主要是西南地区神巫之道及佛、道二教所尊奉的各种神仙、神兽、神禽,其内涵主要是反映仙化升天的思想”。摇钱树的本身就是联系凡间与仙界的桥梁。“摇钱树的树座一般皆刻驱邪或有祥瑞意义的神人、神兽,如天禄、辟邪、龙、西王母等,目的就在于驱鬼化邪,为墓主人的魂灵上树扫清道路,从而为墓主人进入天国准备一条坦途。而摇钱树的图像内容,无论神仙巫术还是佛、道方面的,都无不是为了突出仙化升天这一主题思想。西王母、日月、四灵等,即属尊奉的天国神灵,亦被纳入道教神系。西王母是长寿不老的象征,而道教的旨归正是化邪俗,修长生,宣扬人死后灵魂飞升成仙。”〔2〕

在汉代人的思想中,西王母已成为主宰天国的神灵。这种观念在出土的汉代石棺及“天门”铜牌中亦有鲜明的体现。如四川彭山出土的一具画像石棺,即规整地反映了一组天国的景象。石棺一侧刻双阙,用木枋相连将画面分为上下两层。下层为门阙,左右各有一门吏,捧盾躬身迎候,并有朱雀、仙鹿守护。上层为门阙之内,中央一人拱手静候,似为刚进入天门的墓主,前有一人回头引导其进入;前方有一棵繁茂的神树,一仙人正在树下拌料饲马;后方有白虎守护,虎生双翼,头有标饰。石棺别一侧以西王母为中心,高大的西王母广袖长袍拱手危襟端坐于龙虎座上,左有三青鸟、九尾狐相伴,右有仙人抚琴、吹排箫、奉食,一蟾蜍正健步起舞。这两组并存的图面,一是以西王母为主神,有仙人、神灵活动的天国景象;一是送迎墓主升入天门,宴饮舞乐,并在天上过着美好生活这样一种升天成仙的过程。

重庆巫山汉墓中出土的七件鎏金铜牌,亦反映了端坐“天门”之中、主宰天国的西王母崇拜。如铜牌Ⅱ图面中有双阙,两阙间用双折线连成门状。双线之下、玉璧之上,有隶书“天门”两字。连成门状。“天门”正中有西王母端坐石座之上,身着长衣右衽,博衣广袖,双手捧于胸前,双腿盘膝而坐,眉清目秀,头戴卷云式冠冕,慈祥庄重。双阙连楣上立一朱雀,长羽漫卷。左阙外侧一青龙昂

〔1〕 钟坚:《试谈汉代摇钱树的赋形与内涵》,《四川文物》1989年第1期。

〔2〕 邱登成:《汉代摇钱树与汉墓仙化主题》,《四川文物》1994年第5期。

首上扬,肩生飞翅;右阙外侧为白虎,矫健强劲。〔1〕

此外,在汉代铜镜中亦发现了许多西王母的图像,它们多见于东汉中期流行的神兽镜和画像镜中,主要分布在南方地区。如以下的几例铜镜:

1. 元兴元年(105)环状乳神兽镜,日本五岛美术馆藏。圆形,圆纽,圆纽座。主纹为三神三兽相间环绕,神正面端坐,披帛飘带。外区铭文带:“元兴元年五月丙午日天大赦,广汉造作尚方明竟,幽涑三商,周得无极,世得光明,长乐未央,富且昌,宜侯王,师命长,生如石,位至三公,寿如东王父、西王母、仙人子,立至公侯。”〔2〕

2. 永康元年(167)环状乳神人禽兽镜,上海博物馆藏。圆形,连珠纽座。内区四组神及四兽相间环绕,其中两组神端坐,左右两侧环状乳上各一龙一虎。另一组三神人,中间一人抚琴。第四组中央坐者头戴冕,左右侧为神鸟。外区半圆和方枚相间环列,每一方枚内有四字,合为:“永康元年,正月午日,幽涑黄白,旦作明竟,买者大富,延寿命长,上如王父,西王母兮,君宜高位,立至公侯,长生大吉,太师命长。”〔3〕

3. 中平四年(187)环状乳神人禽兽镜,上海博物馆藏。圆形,圆纽。外围圈带。一组东王公,两侧为玉女与神兽。一组西王母,两侧有青鸟与神兽。一组为黄帝,两侧为鸟与侍者。一组伯牙奏琴,旁有两人。外区有凸起的半圆和方枚相间排列,每方枚内有四字,合为:“中平四年,五月午日,幽涑白同,早作明竟,买者大富,长宜子孙,延年命长,上如王父,西王母兮,大乐未央,长生大吉,天王日月,太师命长。”镜缘纹饰为神人捧日,六龙驾车,羽人骑龙,羽人乘鸟,羽人坐龟,神人捧月。〔4〕

4. 初平元年(190)四兽镜,湖北沔阳出土。圆形,大圆纽。内区四兽与四方枚相间环列,每方枚内有四字,合为:“吾作明竟,幽涑三羊,位至三公,天王日月。”外区即镜内缘有铭文:“初平元年正月戊午日,吾作明竟自有己,除去不羊宜古市,来而东王父西王母,右同赤公子,千秋万年不失志,买者大贵昌。”〔5〕

5. 三段重列式神人禽兽镜,浙江绍兴出土。圆形,圆纽,圆纽座。座外四枚

〔1〕 赵殿增、袁曙光:《天门考:兼论四川汉画像砖(石)的组合与主题》,《四川文物》1990年第5期。

〔2〕 孔祥星、刘一曼:《中国铜镜图典》,文物出版社1992年版,第410页。

〔3〕 同上,第411页。

〔4〕 同上,第413页。

〔5〕 同上,第490页。

连珠座乳划分四区，二区分别为龙虎。另二区，一区神人端坐，有长胡须，旁立一侍，后侧有一羽人，榜题东王父。另一区一神人端坐，前一侍跪地，后有一羽人，即为西王母。〔1〕

6. 蔡式车马神兽画像镜，河南洛阳东汉墓出土。圆形，圆纽，连珠纹纽座。座外四枚带圆座乳钉纹将内区划分四区，二区为神人，均是一神二侍中间神仙体态较大，面部正视，头戴冠，身着圆领长袖衫，双手拱于胸前，端坐，头一侧分别有王公、王母的榜题。王母旁二侍都跪地，王公旁二侍一跪一立。一区为车马，一区为龙虎并行，二头相望。〔2〕

7. 神仙羽人画像镜，河南固始县出土。圆形，圆纽，叶瓣纹纽座。座外六枚乳钉分成六区，分别是：一人端坐，榜题西王母；一女侍侧身跪地，手持一物；一人端坐，榜题东王父；另一侍侧身跪地，向着东王父，手持一物，一抬手羽人，两脚一弓一跪；两女侍对立，共握一筑。其外为铭文：“尚方作镜真大巧，上有东王父西王母，□天□□不知老。”〔3〕

8. 神人龙虎画像镜，浙江绍兴出土。圆形，圆纽，圆纽座。座外四枚连珠座乳划分四区，二区分别为龙虎。另二区，一区神人端坐，有长胡须，旁立一侍，后侧有一羽人，榜题东王父。另一区一神人端坐，前一侍跪地，后有一羽人，即为西王母。〔4〕

9. 张氏神人车马画像镜。圆形，圆纽，外围连珠纹圈带。内区分为四区，下一区为一组车马，车有华盖。下一区为一组人物，中间一人双手举起，作跳跃状，两侧人物一端坐，一抚琴。左右二区为一神二侍，中间神身躯较大，端坐，有榜题东王公、西王母，东王公两手抬起张开，与一般拱手于胸前有别。〔5〕

类似题材的铜镜甚多，充分说明了汉代铜镜图像中的主神西王母，在民间信仰中是被视为具有赐福、赐寿、保佑家族平安、兴旺和子弟求取功名顺利等神性，这些带有功利性的祈求多属百姓一生中追寻的共同愿望；此外，这些镜铭也反映出当时的四川（广汉郡）、江浙（吴郡和会稽郡）、湖南、河南地区西王母信仰已相当流行。

〔1〕 孔祥星、刘一曼：《中国铜镜图典》，文物出版社1992年版，第431页。

〔2〕 同上，第435页。

〔3〕 同上，第456页。

〔4〕 同上，第446页。

〔5〕 同上，第436页。

沈从文先生评述说：“西王母车马人物镜可代表汉末过渡到魏晋时代的产品。……特别引人注意的是西王母、东王公车马神像镜，铜质精美，西王母蓬发戴胜，仪态端庄，旁有玉女侍立，间有仙人六博及毛民羽人竖蜻蜓表演杂技。主题图案组织变化丰富，浮雕技法也各具巧思。”〔1〕他进一步指出，此类画像镜出现于浙江绍兴一带最多，为研究汉代西王母传说流行时代和越巫关系问题，提供了重要线索。

以上众多的考古资料及史籍所载可以说明，西王母在西汉之初作为主宰长生的吉祥福神，而受到民众广泛的信仰。再加之汉武帝在文治武功鼎盛的情况下，大力追求神仙的长生不老仙药，于是便有了西王母降临九华殿见汉武帝的传说。晋张华《博物志》说：“汉武帝好仙道，祭祀名山大泽，以求神仙之道。时西王母遣使乘白鹿告帝当来，乃供帐九华殿以待之。七月七日夜漏七刻，王母乘紫云车而至于殿西，南面东向，头上太华髻，青气郁郁如云，有三青鸟如乌大，立侍母旁。时设九微灯。帝东面西向，王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，母食二枚。帝食桃辄以核着膝前。母曰：取此核将何为？帝曰：此桃甘美，欲种之。母笑曰：此桃三千年一生实。唯帝与母对坐，其从者皆不得进。时东方朔窃从殿南厢朱鸟牖中窥母，母顾之谓帝曰：此窥牖小儿，尝三来盗吾此桃，帝乃大怪之。由此世人谓方朔神仙也。”〔2〕并谓老子云：“万民皆付西王母，唯王者圣人真人仙人道人之命，上属九天君耳。”〔3〕

概而言之，西王母神话最初的流布范围，主要在中国的西部地区、巴蜀地区、南方的楚国及中原的魏国，受到当地生民百姓的崇拜。迨至秦汉大一统时期，随着中央政权的稳固，境内与域外的商贸及交通渐趋畅达，遂使西王母神话的性质有所变异。至迟在西汉晚期及东汉时期，西王母信仰已得到民间社会庶民及官府吏员的崇拜，并与民间信仰的范畴相符。据《汉旧仪》所明定：“祭西王母于石室，皆在所二千石、县令、长奉祀。”〔4〕即言汉廷已将西王母信仰列入国家正式祀典之一，每年皆由各级地方行政首长郡太守、诸侯国相、县令或县长等担任代表并定期于石室奉祀。此之石室，即指祭祀西王母之专用场所。《汉书·地理志》金城郡所辖管临羌县条注记载曰：“西北至塞外，有西王母石室、仙

〔1〕 沈从文：《龙凤艺术》，商务印书馆香港分馆 1986 年版，第 127 页。

〔2〕 张华：《博物志》卷八，《四库全书》本。

〔3〕 张华：《博物志》卷九。

〔4〕 《太平御览·礼仪部》引，《四库全书》本。

海、盐池。北则湟水所出，东至允吾入河。西有须抵池，有弱水、昆仑山祠。莽曰盐羌。”

至西汉末年，西王母信仰已成为民间的一种风尚。时哀帝建平四年（公元前3年），春大旱，民不聊生，大批关东百姓离乡逃难，逃难的过程中，“传行西王母筹，经历郡国，西入关，至京师。民又会聚西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。”〔1〕《汉书·五行志》亦载曰：“建平四年正月，民惊走，持稿或楸一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢，多至千数，或披发徒跣，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏京师郡国，民聚会里巷阡陌，设张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：母告百姓，佩此书者不死，不信我言，视门枢下当有白发。”〔2〕社会的苦难为民众的造神运动提供了契机，西王母作为一名掌握生死的神祇正式登上了祭坛，这种民间的祭祀狂热最终得到了官方的承认，西王母信仰也因此成为汉代一种重要的民间信仰。

需要指出的是，王莽下诏，把这次祭祀看成是元皇后成为新朝文母太皇太后的征兆，其曰：“哀帝之代，世传行诏筹，为西王母共具之祥，当为历代母，昭然著明。予只畏天命，敢不钦承！谨以令月吉日，亲率群公诸侯卿士，奉玺绶，以当顺天心，光于四海焉。”〔3〕从此之后，西王母祭祀成为全国性的崇拜，遂有了全国性的影响。可以推想，在此期间全国一定相继兴建了许多座西王母祠。一次“诏筹”的活动，居然万众呼应，全国震动，足见人们对西王母崇拜已达到狂热程度。

此时的西王母被奉为万民崇拜的仙班之宗，其影响几乎无处不在，她不但能预言吉凶，赐人福祉，掌握长生不死之药，还能惩恶扬善，度人升仙。凡间的百姓在冀求羽化登仙，进入仙境之前，都必须先拜祀西王母。这种由民间发起的宗教狂热，最终影响到孕育中的早期道教，西王母信仰中包含的不死理念也投合了道教对长生久视的追求，于是，道教中的西王母神通更为广大。

四、道教信仰世界中的西王母

道教产生于我国的本土，它孕育、根植并成长于深厚的中国古代文化的沃

〔1〕《汉书·哀帝纪》，《二十五史》第1册，第324页。

〔2〕《汉书·五行志》，《二十五史》第1册，第390页。

〔3〕《汉书·元后传》，《二十五史》第1册，第599页。

土中。它以“道”为最高信仰,“德”为至善追求,是以追求延年益寿、长生不老、永世幸福、飞身成仙为宗旨,以方术、道术为修持手段的一种宗教。其形成既吸收了原始巫教的传统,也继承了先秦、两汉仙道的衣钵。所谓“仙道”,即是道教长生不老之术的源头,是道教宗旨的主要核心内容。长生不老的思想,是人类追求的一种永恒的理想。这种观念早在上古社会已经出现,如《山海经》中记载了许多巫师超人的事迹和长生不老的种族。其中有不死民、不死树、不死山、不死药,而昆仑就是长生不死的仙人聚居的圣山,在那里有西王母、黄帝等仙人,他们逍遥自在,长寿千年,即使死亡,亦可复生。神仙的思想即由这种“不死”的观念而起。那么,何谓“神仙”呢?《说文解字》说:“仙,长生仙去。”《释名》说:“老而不死曰仙。”《周易》说:“阴阳不测之谓神。”人生自古谁无死,唯能长生不老,当然可谓之神,可谓之仙。这就是神仙一词的由来。首先倡导神仙学说者,正是从事炼养活动的方士们。因此这些练气功,服仙药,修丹求道的方士们,便成为早期的神仙家,也就是《史记》上所说的“方仙道”。

因此,从道教创始之际,即把秦汉以来的西王母信仰纳入其信仰体系中,作为主宰人生死寿夭的尊神,而被道民所信奉。在东汉的《太平经》一书中有“师策文”,即为西母王传世的长寿秘诀。其曰:“吾字十一明为止,丙午丁巳为祖始。四口治事万物理,子巾用角始其右。潜龙勿用坎为纪,人得见之寿长久。居天地间活而已,治百万人仙可待,善治病者勿欺给。乐莫乐乎长安市,使人寿若西王母。比若四时周反始,九十字策传方士。”〔1〕并解释说:“西者,人人栖存真道于胸心也;王者,谓帝王得案行天道者大兴而王也,其治善,乃无上也;母者,老寿之证也,神之长也。”〔2〕在这里,西王母被道徒们崇仰为“神之长”,视之为延年益寿的象征。

其后,随着魏晋南北朝时期道教的发展,西王母在道士们的笔下也披上了道教的衣裳。如《汉武帝内传》、《汉武帝故事》、《搜神记》、《十洲记》、《博物志》、《拾遗记》、《洞冥记》、《列仙传》、《神仙传》及众多道经中,西王母成为了传授道经及主宰天下女仙的至尊大神。

在《汉武帝内传》〔3〕中对西王母的形象花了不少笔墨作铺写,其言因汉武帝即位,好神仙之道,常祷祈名山大川五岳,以求神仙,故感西王母降临。时王

〔1〕王明:《太平经合校》,中华书局1979年版,第62页。

〔2〕同上,第68页。

〔3〕《汉武帝内传》,题汉班固撰,经后人考证,当为南朝著作。

母降至殿前，“有似鸟集，或驾龙虎，或乘狮子，或御白虎，或乘白麟，或控白鹤，或乘科车，群仙数万，光耀庭宇。既至，从官不复所在。唯见王母，乘紫云之辇，驾九色斑龙，别有五十天仙，侧近鸾舆，皆身長一丈，同执彩毛之节，金刚灵玺，带天策，咸住殿前，王母唯扶二侍女上殿。侍女年可十六七，服青绡之袿，容眸流眄，神姿清发，真美人也。王母上殿东向坐，着黄锦袿襦，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰分头之剑，头上大华髻，戴太真晨婴之冠，履玄璫凤文之舄，视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。”〔1〕此时的西王母已被塑造成为一位“年三十许”，“容颜绝世”的美妇，最为突出的还是其道化的打扮，“带灵飞大绶，腰分头之剑，头上大华髻，戴太真晨婴之冠，履玄璫凤文之舄”，正是道士特有的衣饰。

其后，王母在殿堂自设天厨，真妙非常，丰珍上果，芳华百味，芬芳填櫨，清香之酒，非地上所有，香气殊绝。“又命侍女索桃，须臾以盘盛桃七颗，大如鸭子，形色青，以呈王母。母以四枚与帝，自食三桃，桃之甘美，口有盈味，帝食辄录核。母曰何谓？帝曰：欲种之耳。母曰：此桃三千年一生实耳，中夏地薄，种之不生。帝乃止。于坐上酒觞数遍，王母乃命诸侍女王子登，弹八琅之璈。又命侍女董双成，吹云和之笙。又命侍女石公子，击昆庭之金。又命侍女许飞琼，鼓震灵之簧。侍女阮凌华，拊五灵之石。侍女范成君，击洞庭之磬。侍女段安香，作九天之钧。于是众声澈朗，灵音骇空。又命侍女法婴，歌玄灵之曲。其词曰：大象虽寥廓，我把天地户。披云沉灵舆，倏忽适下土。空洞成玄音，至灵不容冶。太真嘘中唱，始知风尘苦。顾神三田中，纳精六阙下。遂乘万龙桩，驰骋眄九野。二曲曰：玄圃过北台，五城焕嵯峨。启彼无涯津，泛此织女河。仰上升绛庭，下游月窟阿。顾眄八落外，指招九云遐。忽已不觉劳，岂寤少与多。抚璈命众女，咏发感中和。妙畅自然乐，为此玄云歌。韶尽至韵存，其音辞无邪。”〔2〕在此，西王母身旁的侍从已由“三青鸟”演变为年可十六七的王子登、董双成等貌美女仙。而文中描写武帝欲藏桃核之事，令后人相信“三千年结果”的“蟠桃”有延生长寿的效用，西王母与长寿蟠桃及后世所说的群仙蟠桃会亦由此时开始。其演唱的词中，即说明了西王母来自“玄圃”、“五城”（即昆仑），她“把天地户”，“驰骋眄九野”，巡游环宇，为主宰群仙之大神，并传道书与仙真之道于世。

〔1〕〔2〕《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本，第48页。

歌毕之后,王母即传修真之道予武帝:“我曾闻天王曰:夫欲长生者,宜先取诸身。但坚守三一,保尔族。金瑛夹草,广山黄木,昌城玉蕊,夜山火玉,逮及凤林鸣醋,西瑶琼酒,中华紫蜜,北陵绿阜,太上之药,风实云子,玉津金浆,月精万寿,碧海琅菜,蓬莱文丑,浊河七荣,动山高柳,北采玄都之绮华,仰漱云山之朱蜜,夜河天骨,昆吾漆沫,空洞灵瓜,四劫一实,宜陵麟胆,炎山夜日,东接扶桑之丹榘,俯探长河之文藻。素虬童子,九色凤脑,太真虹芝,天漠巨草,南宫火碧,西乡扶老,三梁龙华,生于大道,有得食之,后天而老。此太上之所服,非中仙之所保。其次药有八光太和,斑龙黑胎,文虎白沫,出于西丘,七玄飞节,九孔连珠,云浆玉酒,玄圃琼腴,钟山白胶,玉屋青敷,阆风石髓,黑河珊瑚,蒙山白凤之肺,灵丘苍鸾之血,东英朱菜,九节交结,太微嘉禾,琼华脑实,流渊鲸眼,赤河绛璧,北汲太玄之酪,中握二仪之脉,云渎聚艾,昆丘神雀,广夜芝草,流渊青狄,真陵雷精,玄都平盖,左食神元,右阆玄灏,上屈兰圆之金精,下摘圆丘之紫索,鸢水灵蛤,八陔赤莲,万载一生,流光九队,有得食之,后天而逝。此天帝之所服,下仙之所逮。其次药有九丹金液,紫华红英,太清九转,五云之浆,玄霜锋雪,腾跃三黄,东瀛白香,炎洲飞生,八石十茁,威僖九光,西流石胆,东沧青钱,高丘余粮,精石琼田,太虚还丹,盛次金兰,长光绿草,云童飞干,子得服之,白日升天。此飞仙之所服,地仙之所见也。其下药有松柏之膏,山姜沉精,刍草泽泻,枸杞茯苓菖蒲门冬,巨胜黄菁,云飞赤版,桃胶朱英,椒麻续断,萎蕤黄连,如此下药,略举其端,草类繁多,名有数千,子得服之,可以延年。虽不长享无期,上升青天,亦能身生光泽,还发童颜,役使群鬼,得为地仙。要且录此有阶,渐寻远胜也。是以天官远妙,灵药别品,灵无奇挺,真仙有域,今不可谓。呼吸六气,安在一身,灌溉三宫,近出阿庭,浅薄其术,弃而不为,其大戇者也。”〔1〕这里所说,皆为道教服食之仙药金丹。其分三品,上品为太上所服,中品为天帝所服,下品为地仙所服,皆出自王母所传,可见其主管长生成圣之道。

不仅如此,王母还讲授内修益精之道。她说:“夫呼吸御精,保明神气,足以精不脱则永久,气长存则不死。既得其和,其寿不已。又复不用药物之烦费,营索之劬劳者也。百姓日用,故上品谓之自然者矣。但不得游乎十天,飞我八外,自得纵身于四域之内,亦驻策众灵焉。夫始欲修之,先营其气。《太上真经》所谓行益易之道。益者益精,易者易形,能益能易,名上仙籍。不益不易,不离死

〔1〕《道藏》第5册,第49页。

厄。行益易者，谓常思灵宝也。灵者神也，宝者精也。子但受精握固，闭气吞液，气化血，血化精，精化液，液化骨，行之不倦，神精充溢。为之一年易气，二年易血，三年易脉，四年易肉，五年易髓，六年易筋，七年易骨，八年易发，九年易形变化，易形变化则道成，道成则位为仙人。吐纳六气，口中甘香。欲食灵芝，存得其味，微息挹吞，从心所适。气者水也，无所不成，至柔之物，通致神精矣。此元始天王丹房之中微言所说。”〔1〕

此时的王母已为天尊大神。〔2〕她自谓为元始天王的弟子，与天皇扶桑大帝君、三天太上道君同列，得太上隐书、三元秘言，并亲手授武帝以《五岳真形图》及《灵光生经》。又命上元夫人“授六甲灵飞招真十二事”，即《内传》中所列的十二篇经书：“第一篇有五帝六甲左右灵飞之符，第二篇有六丁通真遁虚玉女之策，第三篇有太阳六戊招神天光策精之书，第四篇有左乙混沌东蒙之文，第五篇有右素收摄杀之律，第六篇有壬癸六遁隐地八术之方，第七篇有丙丁入火九赤班文之符，第八篇有六辛入金致黄水月华之法，第九篇有六巳石精金光藏影化形之方，第十篇有子午卯酉八稟十诀六灵威仪，第十一篇有辰戌丑未地真曲素之诀长生紫书三五顺行，第十二篇有寅申己亥紫度炎光内视中方。凡十二事都毕，因复告帝曰：夫五帝者，方面之天精。六甲，六位之通灵。太阴有潜空之妙，遁灵履机之神，秋含春挺，千真之生。动则寂应成波，静则川陵緬平，所以毫末不移，浩岳可倾。赫哉，太阳之招神，策万灵而驱驰。六戊飞而神畅，天光因景以扬晖，西乡激电而砰磕，东桑空震以成雷。盖阳灵之日，丙赫实九天之元威。左乙混洞，万物始通，阳微其升，苍晖应龙，轻云扬景，飘胎潜风，神眇集于有宅，真感应而必钟，万春回始，是为东蒙。右庚素秋，敛散聚气，摄万神而我役，白虎动以彭勃，少女起而通真，延九天之眄视，金精地灵，来为身卫，馘彼邪恶，故称摄杀之律。壬癸六遁，沉沦无根，藏蔽万锋，移行丘山，隐地匿影，崩流塞川，八术六奇，万胜常全，佩我六遁，久视长存。丙丁入火，凌烟云漠，九赤龙书，翳蔚朗焕，尔用斑符，致千灵以朝谒，乃由丙神，回丹火以冲散，炎光上卫，妙乎异观。六辛入金，飞害销磨，致日精得阳光之珠，求月魄获黄水之华，能致八石之灵菌，能引扶桑之丹霞，酣云浆于丹庭，腾碧川于玄河，其用少矣，有益盖多。佩此六辛，必造我家。六巳石精，金液流光，变化万端，千载孰当。佩我六

〔1〕《道藏》第5册，第50页。

〔2〕上元夫人曰：“阿母迁天尊之重”。

已,易形游行,长生毕天,无复始终,元哉已书,甚要难冲。子午卯酉,大神四界,方面峙镇,八禀十诀,降灵之来,必由斋祭。万事取成于精慎,千神求通于此术,知我名字,天人可致。丑辰未戌,地真之符,游行五岳,当用紫书,曲素诀辞,可以凌虚,三五顺行,与灵同车。寅申己亥,可攘飞灾,紫度炎光,内视反听,神辞通达,六甲收摄地司,游天践地,与真不疑。夫此十二事者,上帝封于玄景之台,子其秘慎之焉。”〔1〕这里所说的十二篇经文,皆为魏晋南朝上清派所传之经书。显见其时的上清派道士已将西王母纳入自己的神仙谱系。

《汉武帝内传》的这些记载,无疑是反映了道教上清派的认知。而这些又被后来唐宋道教界所接受。如北宋张君房编《云笈七籤》卷四《上清源统经目注序》,在论述上清经源流时说:“上清者,宫名也。明乎混沌之表,焕乎大罗之天。灵妙虚结,神奇空生,高浮澄净,以上清为名,乃众真之处,大圣之所经也。宫有丹青金书玉字上皇宝经,皆玄古之道,自然之章。起于九天之王九玄道君。推校本元,已历九万亿九千劫。上皇典格,各不相参。道君以中皇元年九月一日,于玉天琼房金阙上宫,命东华青宫寻俯仰之格,拣校古文,撰定灵篇,集为宝经。传至汉武帝时得经,起柏梁台以贮之。帝既为神真所降,自云得道,放情怠懈,不从王母至言。明年天火烧柏梁台,经飞还太空,于兹绝迹。”〔2〕其《上清经述》亦载,西晋魏华存夫人所得上清经三十一卷,均来自王母属下的诸真,即太极真人安度明、东华方诸青童君、扶桑神王景林真人、清虚真人王子登。

显然,是上清派将西王母信仰纳入了道教系统,列为元始天王的弟子,并且担任传授宝经要诀的职司,且遍见于六朝道经中。在上清派系《太真玉帝四极明科经》中,就明确记载其为传授宝经的角色:“《上清隐书龙文八灵真经》二诀,九天真王所修,自然之章,以传紫清先生、上皇真人、太帝天帝、太微天帝君、三元君、西王母、金阙帝君东海小童。”“《玉清隐书》四卷八诀,玉清元皇帝君所修,检鬼制神宝章,以传安阳君、上元夫人、西王母、清灵上宫金阙帝君。”“《司命君经》、《宿命清图上皇民籍定真玉策》,三天正一先生所佩,以定得仙之名,传于玉帝三十九真,各一通,西王母、上元夫人、清虚真人、五岳真仙,各一通。”〔3〕“《青牙始生经》、《丹景道精经》、《还童采华法》,凡三卷,西王母所修,以传大谷先生、

〔1〕《道藏》第5册,第54页。

〔2〕《道藏》第22册,第18页。

〔3〕《太真玉帝四极明科经》卷二,《道藏》第3册,第422页。

黄童真人、谷希子、太极真人。”〔1〕“《龟山元策》，西台王母所受于元始天王，秘于九天之上大有之宫，侍文玉女千七百人，旧科万劫一出。”〔2〕“《五岳真形图》，上皇之所秘，太上大道君所修，西王母之所行，五千年三传。”〔3〕

此外，尚有《金房度命玉字回年三华耀景真经》、《解形遁变流景玉经》、《紫凤赤书八景晨图》、《雌一玉检五老实经》、《太丹隐书洞真玄经》、《三九青素语玉精真诀八素真经》、《太霄琅书琼文帝章》、《三元玉检三元布经》、《上化九丹胎精中记》等道经，皆为西王母所传授。《无上秘要》卷二三亦载，扶桑大帝以经传太极四真人时，曾请咨于西王母，王母曰：“上皇之年，所以为学，得见宝文，便位登玉清者……我受真经，于九空已经累亿之劫，未传三人。至中皇元年末，乃到北元天中，经西那之国，灵镜人鸟之山，耆莱之岫，于灵宫之中，凝九玄正一之气，结而成字，后圣九玄金阙帝君来见灵文，使命仙都运毫写而盟天，修行道成，位登金阙。”〔4〕《三洞珠囊》云：“西王母以上皇元年七月，于南浮洞室下教，以授清虚真人王君，传于夏禹。禹封文于南浮洞室石匱之中。”〔5〕《太元真人东岳上卿司命真君传》亦言茅盈从其师王方平，“西至龟山，见王母……西王母曰：子心至矣！吾昔先师元始天王及皇天扶桑太帝君，见遗以要言，汝愿闻之邪？于是口告盈以玉佩金珰之道、太极玄真之经。盈拜受所言，稽首而立。又告盈曰：夫金珰者，上清之华盖，阴景之内真，玉佩者，太上之隐玄，洞飞之宝章。得其道者，皆上陟霄霞，登邀太极，寝晏高空，游行紫虚也。向说元始天王、太帝君言，是《太霄二景隐书》，玉佩金珰之文章也。又有《阴阳二景内真符》，与本文相随太上法，惟令授诸司命。子玉札玄挺，录字刊金，黄映内曜，素书上清，似当为上卿之君，司命之任矣。”〔6〕

这些记载说明上清派在发展西王母信仰中起到了巨大的作用。正如同李丰楙教授所说：“著名的《汉武帝内传》就是在这种风气下造构行世。由此可证上清经派有计划地重新塑造西王母的形象，其主要的依据则是民间社会中普遍存在的西王母信仰；西王母收养杜、何神女等一类传说，经改造之后，终于奠定其崇高地位，为母养群品，天上天下、三界十方女子之登仙得道者咸所隶焉的神

〔1〕《太真玉帝四极明科经》卷二，《道藏》第3册，第424页。

〔2〕《太真玉帝四极明科经》卷三，《道藏》第3册，第430页。

〔3〕《太真玉帝四极明科经》卷四，《道藏》第3册，第433页。

〔4〕《道藏》第25册，第111页。

〔5〕《云笈七籤》卷七，《道藏》第22册，第44页。

〔6〕《云笈七籤》卷一〇四，《道藏》第22册，第708页。

界掌领者。”〔1〕

在《元始上真众仙记》〔2〕中,将元始天王、太元圣母作为天地开辟、阴阳和合的象征,为宇宙构成的原始;接着安排东王公、西王母,为始阳之气,分治东方、西方。并谓“九光玄女号曰太真西王母,是西汉夫人”,“西汉九光夫人,始阴之气,治西方,故曰木公金母,天地之尊神。元气炼精,生育万物,调合阴阳,光明日月,莫不由之。精神长存,命则无终,抱一不离,故能长久。”她居住在“昆仑玄圃,以金为墉城,四方千里,城上安金台五所,玉楼十二,琼华之屋,紫翠丹房,七宝金玉,积之连天,巨兽万寻,灵香亿千,西王母九光所治,群仙无量也”。〔3〕

而在南朝陶弘景的《真灵位业图》中,则把西王母列在第二阶女真位之首,尊号“紫微元灵白玉龟台九灵太真元君”,其下属有灵仙五十余位,如南岳魏夫人、西岳蒋夫人、北海六微玄清夫人、上真东宫卫夫人、北汉七灵石夫人、紫清上宫九华真妃、紫虚左宫郭夫人、太极中华石夫人、太真王夫人、云林右英王夫人、方丈台昭灵李夫人、北岳上真山夫人、琼华夫人、三元冯夫人、右华九成范夫人、紫微左宫王夫人、长陵杜夫人、太微玄清左夫人、南极元君紫元夫人、后圣太付太素元君、东华玉妃淳文期、华山夫人、太和上真左夫人、西王母侍女王上华、董双成、石公子、苑绝青、地成君、郭密香、干若宾、李方明、张灵子等。这些部属的女真,既有西王母的众多女儿,又有道教祖师及民间祠庙中供祭的地方巫神。从汉代“祠西王母”一事,可以推知其时王母信仰已成为一种全国性的信仰。故进入魏晋以后,王母信仰即被新兴的道教所吸收、转化。至南朝时期,“西王母信仰在当时能突出其特殊地位,兼具有民间祠庙信仰与上清经派的道教信仰,两者之间相互影响,因而完成六朝时期的西王母信仰的独特地位。西王母之广收女儿是祠庙信仰的相关传说,而上清经系道书也在这风尚之下,逐渐结构,并完成其组织化的诸女谱系”。〔4〕

西王母所治的昆仑,其时亦演变为道教的圣地。《海内十洲三岛记》〔5〕曰:“汉武帝既闻王母说八方巨海之中,有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、

〔1〕 李丰楙:《西王母五女传说的形成及其演变》,《西王母文化研究集成》,第366页。

〔2〕 《元始上真众仙记》一卷,又名《枕中书》,旧题葛洪撰。经后人考证,当为南朝上清派经书。

〔3〕 《道藏》第3册,第270页。

〔4〕 李丰楙:《西王母五女传说的形成及其演变》,《西王母文化研究集成》,第359、360页。

〔5〕 《海内十洲三岛记》,原题东方朔集。《四库提要》谓是书盖六朝人所依,出于《神仙传》、《汉武帝内传》之后。

生洲、凤麟洲、聚窟洲。有此十洲，乃人迹所稀绝处。”〔1〕其中的昆仑，号曰昆陵，“在西海戌地、北海之亥地。去岸十三万里，又有弱水，周回绕匝，山东南接积石圃，西北接北户之室，东北临大活之井，西南至承渊之谷，此四角大山，实昆仑之支辅也。积石圃南头，是王母告周穆王云：咸阳去此四十六万里，山高平地三万六千里，上有三角，方广万里，形似偃盆，下狭上广，故名曰昆仑山。三角，其一角正北，干辰之辉，名曰阊风颠；其一角正西，名曰玄圃堂。其一角正东，名曰昆仑宫。其一角有积金，为天墉城，面方千里，城上安金台五所，玉楼十二所。其北户山、承渊山，又有墉城金台，玉楼相鲜，如流精之阙，光碧之堂，琼华之室，紫翠丹房，景云烛日，朱霞九光，西王母之所治也，真官仙灵之所宗。上通璇玑，元气流布。五常玉衡，理九天而调阴阳，品物群生，希奇特出，皆在于此。天人济济，不可具记。此乃天地之根组，万度之纲柄矣。是以太上名山，鼎于五方，镇地理也。号天柱于珉城，象纲辅也。诸百川极深，水灵居之，其阴难到，故治无常处，非如丘陵而可得论尔。乃天地设位，物象之宜，上圣观方，缘形而着。尔乃处玄风于西极，坐王母于坤乡，昆吾镇于流浑，扶桑植于碧津。离合火精，而光兽生于炎野。坎总众阴，是以仙都宅于海岛。艮位名山，蓬山镇于寅丑。巽体元女，养巨水于长洲。高风鼓于群龙之位，畅灵符于瑕丘。至妙玄深，幽神难尽，真人隐宅，灵陵所在。”〔2〕

在这里，有众多的琼台玉楼、仙宇灵馆，而西王母就居住在墉城金台之中。《无上秘要》卷二二曰：“墉城金台，流精阙，光碧堂，琼华室，紫翠丹房，右在昆仑山，西王母治于其所。”“九灵馆，金丹流云宫，晖景室，右在昆仑山，西王母及真仙女之所游处。玉殿，右在玄羽野西陇山，王母、三元君所居。青琳宫，西华堂，丹微房，右在白玉龟山上，西王母所居。”〔3〕《云笈七籤》卷八曰：“公元龟山九灵真仙母青金丹皇君曰：昆仑山有九灵之馆，又有金丹流云之宫。上接璇玑之轮，下在太空之中，乃王母之所治也。公元龟山在昆仑之西，太帝玉妃之所在。”〔4〕文后所收《释九灵太妙龟山元录》说：“龟山在天西北角，周回四千万里，高与玉清连界，西王母所封也。元录者，九虚上真始生变化大妙之法，记为名录也。皆刻书龟山，流精紫闾金华琼堂。其旨隐奥，其音宛妙，盖九天书录，名

〔1〕《道藏》第11册，第51页。

〔2〕同上，第52页。

〔3〕《道藏》第25册，第59页。

〔4〕《道藏》第22册，第49页。

题龟山。”〔1〕

西王母主治墉城金台，统无量群仙，成为天下女仙的总管，故五代杜光庭集女仙于一集，名曰《墉城集仙录》，“纪古今女子得道升仙之事也”。“木公主于震方，金母尊于兑泽，男真女仙之位，所治昭然。观夫浩籍之中，图传所述，混同载录，未有解张。今按上清七部之经、存注修行之事、日月五星之内、空常飞步之篇，元父玄母以兼行，阳号阴名而具著，纂彼众说，集为一家。女仙以金母为尊，金母以墉城为治，编记古今女仙得道事实，目为《墉城集仙录》。《上经》曰：男子得道，位极于真君；女子得道，位极于元君。此传以金母为主，元君次之，凡十卷矣。”〔2〕并对西王母的出生，籍贯，姓氏，住处，尊位等皆有详细撰述，从而使西王母的神格形象更趋成熟，彻底成形定格。

传中曰：“西王母者，九灵太妙龟山金母也。一号太灵九光龟台金母，亦号曰金母元君，乃西华之至妙、洞阴之极尊。在昔道气凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，生化万物，先以东华至真之气，化而生木公焉。木公生于碧海之上，苍灵之墟，以主阳和之气，理于东方，亦号曰王公焉。又以西华至妙之气，化而生金母焉。金母生于神洲伊川，厥姓缙氏。生而飞翔，以主阴灵之气，理于西方，亦号王母。皆挺质太无，毓神玄奥，于西方眇莽之中，分大道纯精之气，结气成形。与东王木公共理二气，而育养天地，陶钧万物矣。体柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品。天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉。

所居宫阙，在龟山之春山西那之都、昆仑玄圃阊风之苑。有金城千重，玉楼十二，琼华之阙，光碧之堂，九层玄台，紫翠丹房。左带瑶池，右环翠水。其山之下，弱水九重，洪涛万丈，非飙车羽轮不可到也。所谓玉阙墜天，绿台承霄，青琳之宇，朱紫之房，连琳彩帐，明月四朗。戴华胜，佩灵章，左侍仙女，右侍羽童，宝盖沓映，羽旗荫庭。轩砌之下，植以白环之树，丹刚之林，空青万条，瑶干千寻，无风而神籁，自韵琅然，皆九奏八会之音也。神洲在昆仑之东南，故《尔雅》云西王母日下是矣。又云王母蓬发戴胜、虎齿善啸者，此乃王母之使金方白虎之神，非王母之真形也。元始天王授以《万天元统》、《龟山九光》之策，使制召万灵，统括真圣，监盟证信，总诸天之羽仪。天尊上圣朝宴之会，考校之所，王母皆临映焉。上清宝经、三洞玉书，凡所授度，咸所关预也。

〔1〕《道藏》第22册，第51页。

〔2〕《云笈七籤》卷一一四，《道藏》第22册，第792页。

昔黄帝讨蚩尤之暴，威所未禁，而蚩尤幻化多方，征风召雨，吹烟喷雾，师众大迷。帝归，息太山之阿，昏然忧寐。王母遣使披玄狐之裘，以符授帝曰：太一在前，天一在后，得之者胜，战则克矣。符广三寸，长一尺，青莹如玉，丹血为丈。佩符既毕，王母乃命一妇人，人首鸟身，谓帝曰：我九天玄女也。授帝以三宫、五意、阴阳之略，太一遁甲、六壬步斗之术，《阴符》之机，《灵宝五符》、《五胜》之文。遂克蚩尤于中冀，剪神农之后，诛榆罔于阪泉，而天下大定，都于上谷之涿鹿。又数年，王母遣使白虎之神，乘白虎，集帝之庭，授以地图。其后虞舜摄位，王母遣使，授舜白玉环，又授益地图。遂广黄帝之九州，为十有二州。王母又遣使献舜皇献，吹之以和八风。

《尚书帝验期》曰：王母之国，在西荒之野。昔茅盈字叔申，王褒字子登，张道陵字辅汉，洎九圣七真，凡得受书者，皆朝王母于昆陵之阙焉。时叔申、道陵侍太上道君，乘九盖之车，控飞虬之轩，越积石之峰，济弱流之津，渡白水，凌黑波，顾盼倏忽，谒王母于阙下。子登清斋三月，王母授以《琼华宝曜七辰素经》。茅君从西城王君，诣白玉龟台，朝谒王母，求乞长生之道曰：盈不肖之躯，慕龙凤之年，欲以朝菌之脆，求积朔之期。王母愍其勤志，告之曰：吾昔师元始天王，及皇天搏桑帝君，授我以玉佩金珰二景缠练之道，上行太极，下造十方，溉月咀日，以入天门，名曰《玄真》之经，今以授尔，宜勤修焉。因敕西城王君，一一解释以授焉。又授宝书《四童散方》。洎周穆王满命八骏与七萃之士，骅骝赤骥，蹈骊山子之乘，驾以飞绋之轮，柏夭导车，造父为右，风驰电逝三千里，越剖闻无帛之乡，犀玉玄池之野。吉日甲子，鼋鼉鱼龟为梁，以济弱水，而升昆仑玄圃阊风之野，而宾于王母。穆天子持白珪重锦，以为王母之寿。歌白云之谣，刻石纪迹于弇山之上，而还中土矣。

世之升天之仙，凡有九品：第一上仙，号九天真王；第二次仙，号三天真皇；第三号太上真人；第四号飞天真人；第五号灵仙；第六号真人；第七号灵人；第八号飞仙；第九号仙人。凡此品次，不可差越。然其升天之时，先拜木公，后谒金母，受事既讫，方得升九天，入三清，拜太上，觐奉元始天尊耳。故汉初有四五小儿，戏于路中，一儿歌曰：着青裙，入天门，揖金母，拜木公。时人皆莫知之，唯张子房知之，乃往拜焉，曰：此乃东王公之玉童也。仙人得道升天，当揖金母，而拜木公也。自非冲虚登真之子，莫知其津矣。”

“大茅君盈，南治句曲之山。元寿二年八月己酉，南岳真人赤君、西城王君、方诸青童，并从王母，降于茅盈之室。顷之，天皇大帝遣绣衣使者冷广子期，赐

盈神玺玉策；太微帝君遣三天左宫御史管修条，赐盈八龙锦舆、紫羽华衣；太上帝君遣协晨大夫石叔门，赐盈金虎真符、流金之铃；金阙圣君命太极真人使正一上玄玉郎王忠、鲍丘等，赐盈以四节燕胎流明神芝。四使者授讫，使盈食芝佩玺，服衣正冠，带符握铃而立。四使者告盈曰：食四节隐芝者，位为真卿；食金阙玉芝者，位为司命；食流明金英者，位为司禄；食长曜双飞者，位为真伯；食夜光洞草者，总主左右御史之任。子尽食之矣，寿齐天地，位为司命，授东岳上卿，统吴越之神仙，综江左之山源矣。言毕，使者俱去。五帝君各以方面车服，降于其庭，传大帝之命，赐盈紫玉之版，黄金刻书，九锡之文。拜盈为东岳上卿司命真君太元真人。授事讫，俱去。王母及盈师西城王君，为盈设天厨，酣宴，歌玄灵之曲。宴罢，王母携王君及盈省、顾盈之二弟，各授道要。王母命上元夫人，授茅固、衷《太霄隐书》、《丹景道精》等四部宝经。王母执《太霄隐书》，命侍女张灵子执交信之盟，以授于盈、固及衷。事讫，西王母升天而去。

其后紫虚元君魏华存夫人，清斋于阳洛隐元之台，西王母与金阙圣君降于台中，乘八景舆，同诣清虚上宫，传《玉清隐书》四卷，以授华存。是时三元夫人冯双礼、紫阳左仙公石路成、太极高仙伯延盖公子、西城真人王方平、太虚真人南岳赤松子、桐柏真人王子乔等三十余真，各歌太极阴歌阳歌之曲。

母为之歌曰：驾我八景舆，欻然入玉清。龙旌拂霄上，虎旗摄朱兵。逍遥玄津际，万流无暂停。哀此去留会，劫尽天地倾。当寻无中景，不死亦不生。体彼自然道，寂观合太冥。南岳挺真干，玉映辉颖精。在任靡其事，虚心自受灵。嘉会绛河曲，相与乐未央。

歌毕，三元夫人答歌，亦竟，王母及三元夫人、紫阳左仙公、太极仙伯、清虚王君，乃携南岳魏华存，同去东南行，俱诣天台霍山，过句曲之金坛，宴太元茅真人于华阳洞天，留华存于霍山洞宫玉宇之下，众真皆从王母，升还龟台矣。太真金母，师匠万品，校领群真，圣位尊高，总录幽显。至若边洞玄躬朝而受道，谢自然景侍而登仙，故《洞玄》及《自然传》，谓金母师，即王母也。”〔1〕

这里，详细撰述了西王母的生平事迹，其出生、籍贯、姓氏、住处、尊位、师承、传经、授道等皆有详尽的记载。所谓“师匠万品，校领群真，圣位尊高，总录幽显”，使西王母在神格上成为养育天地、陶钧万物、主宰幽明的大神，西王母在宇宙的开辟与万物的培育上也居有一席之地，此为西王母信仰的最大转变。

〔1〕《云笈七籤》卷一一四，《道藏》第22册，第792—796页。

“母养群品，天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉”，从而将现实世界延长至一个未知的世界。至此，西王母的形象非常成熟，彻底成形定格。在后世的文学作品中，亦多有对西王母的描绘，称她是“瑶池金母”。有蟠桃三千年一成熟，每逢蟠桃成熟，西王母大开寿宴，诸仙前来为她上寿，《西游记》第五回对于蟠桃会即有精彩描写。道教亦将每年的三月初三定为王母娘娘的诞辰，并于此日盛会，俗称蟠桃盛会。“三月三”也叫“王母娘娘千秋节”，这一天的传统民俗有踏青、春游、登山逛庙会、对情歌。“三月三”这一天，作为中国传统佳节之习俗，沿袭至今。

形象与神格的确定，推动了信仰的发展。隋唐两宋时期的道教，兴盛发达，对西王母的信仰，深入人心，遍及全国，众多西王母祠庙的出现，说明朝野上下兴起了西王母崇拜的热潮。据《隋书·张季珣》记载，“仁寿末，汉王谅举兵反，遣其将刘建略地燕、赵。至井陘，祥勒兵拒守，建攻之，复纵火烧其郭下。祥见百姓惊骇，其城侧有西王母庙，祥登城望之再拜，号泣而言曰：百姓何罪，致此焚烧！神其有灵，可降雨相救。言讫，庙上云起，须臾骤雨，其火遂灭。士卒感其至诚，莫不用命。”〔1〕所谓“有灵”，意指神灵通过各种人们可以感知的形式来展示其神力。引文中张季珣望拜西王母而祈雨果验之事实，便是显灵的形式之一。

遍布大江南北的众多道教名山，建造了许多祭奠西王母的庙堂。在东岳泰山，有西王母祠、王母池、金母洞、玉女池等。王母池，一名瑶池，在东岳之南麓，池水之源，乃岱岳山涧之水也。自黄岬岭，会石经峪、水帘洞诸源，汇而为池。“昔黄帝建观岱岳，遣女七人云冠羽衣，修奉香火，以迎西王母，故名。”〔2〕金母洞，亦名吕公洞，“在岳之南麓，玉女池侧。”〔3〕“玉女池，在岳顶元君祠右，甘冽，四时不涸，一名圣母小池。”“王母桥，在王母池上，桥之东侧吕公洞，桥之西侧岳庙旧址，此第一胜境也。”〔4〕“东岳有上中下三庙，本州城北岱岳庙，系中庙。唐时武则天将岱岳庙，改作道观，左侧西王母殿。”〔5〕明王之纲《玉女传》曰：“泰山玉女者，天仙神女也。黄帝时始见，汉明帝时再见焉，按《玉女考李谪瑶池记》

〔1〕《二十五史》第3册，第1137页。

〔2〕《古今图书集成·神异典》第二十一卷，第49册，第60016页。

〔3〕《岱史》卷四，《道藏》第35册，第684页。

〔4〕同上，第686页。

〔5〕《岱史》卷九，《道藏》第35册，第729页。

云：黄帝尝建岱岳观，遣女七云冠羽衣，焚修以迓西昆真人，玉女盖七女中之一，其修而得道者。玉女卷曰：汉明帝时西牛国孙宁府奉符县善士石守道妻金氏，中元七年甲子四月十八日子时生女，名玉叶，貌端而性颖，三岁解人伦，七岁辄闻法，尝礼西王母。十四岁，忽感母教，欲入山，得曹仙长指入天空山黄花洞修焉。天空盖泰山洞，即石屋处也。三年丹就，元精发而光显，遂依于泰山焉。泰山以此有玉女神，山顶故有池名玉女池，旁为玉女石像。宋真宗东封先营至，泉水忽瀑，清泚可鉴，味甘美。王钦若请浚之像偶折，诏易以玉，复砬石为龕，构昭真祠祀焉。尹龙谓世传天仙玉女碧霞元君之祠始此。国朝成化间拓建改为宫，弘治间更名灵应，嘉靖间再更碧霞，碧霞宫之名始。此累朝增葺，宫制滋阔，而神之灵益显，四方之瞻礼者益争奔走。”〔1〕

在南岳衡山，有魏夫人仙坛，为西王母降生授道之处。《衡岳志》曰：“魏夫人碑云：南岳魏夫人华存，学道久之，感龟台金母、三元夫人、冯双礼、朱紫阳来降，教以神诀。”〔2〕杜光庭《墉城集仙录》记载，有长沙人侯仙姑，入道居衡山，年八十余，容色甚少。于魏夫人仙坛精修香火十余年，孑然无侣。“坛侧多虎狼，常人游者须结侣，执兵器方敢入，仙姑深隐其间，曾无所畏。数年后，有一青鸟，形如鸠鸽，红顶长尾，飞来所居，自语曰：我南岳夫人使也，以姑修道精苦，独栖穷林，命我为伴耳。他日，又言西王母姓侯，乃姑之圣祖也，闻姑修道勤至，将有真官降而授道，但时未至耳，宜勉于修励也。每有人游山，必青鸟豫说其姓字，及其日，一一皆验。又曰：河南侯氏王母修道之处，故乡之山也……岁余，青鸟语姑迁居仙所，因徙居湖南，鸟亦随之，而他人未尝会其语。”〔3〕

在西岳华山，有西王母宫。李榕荫《华岳志》卷一记载，“王母宫，在金渤院东，中方大罗峰，王母数现，衣黄裳，戴金冠，乘宝辇，驾五色斑龙，头上有羽盖，左右金童将吏，莫穷其数。后于现处建祠，唐贞观中，山下建王母宫。”〔4〕

河南王屋山，“在济源县西百里。《禹贡》王屋即此，其绝顶曰天坛，东为日精峰，西为月华峰，坛北曰小有洞，为天下洞天第一。又北为五斗峰，其下济水之源，太乙池在焉。天坛上古松数十株，皆千百年物，上有三清诸殿。”〔5〕有王

〔1〕《岱史》卷九，《道藏》第35册，第735页。

〔2〕《古今图书集成·神异典》第二十三卷，第49册，第60033页。

〔3〕《云笈七籤》卷一一五，《道藏》第22册，第801页。

〔4〕《藏外道书》第20册，第25页。

〔5〕《古今图书集成·山川典》卷四六。

母洞，“在天坛北，古传黄帝会西王母之所。山半有龕，深广数丈许，仰视有穴，如井下悬，好事者攀缘而上，行半里莫知其涯，遂反。世说与平阳洞相通。洞渊集云：周回一万里，乃小有清虚之天，三十六洞天第一。杜少陵诗：万古仇池地，潜通小有天，即此洞也。”明王世贞《金母记节略》曰：“黄帝命风后力牧征师，讨乱者蚩尤。蚩尤为五里雾，又多纵虎豹焉。帝不胜，退而清斋于王屋山之天坛，以请命。母乃将元始命髣见之，使者披元狐裘，授帝符曰：太乙在前，得之者战必克。符广三寸，长咫尺，青玉为廓，丹血填之。帝拜稽首，佩符。”〔1〕

江西瑞州高安县有华林山，“在县西北，西王母第九子元秀真人，骑鹤至此，筑坛祭灵仙。”〔2〕明陈廷策《华林灵迹》诗赞曰：“共说西王母，云裾跨鹤来。山深藏官霭，林静长莓苔。丹灶泥封旧，元坛劫火灰。莫云仙迹幻，咫尺有蓬莱。”〔3〕河北房山，“在县西北，俗名曰王母山，上有西王母祠。”〔4〕

在西山，有王母观。《旧五代史·王镕传》载：“镕宴安既久，惑于左道，专求长生之要，常聚缙黄，合炼仙丹，或讲说佛经，亲受符篆。西山多佛寺，又有王母观，镕增置馆宇，雕饰土木。”〔5〕

在四川成都玉局化，有西王母塑像，“顷因观宇烧焚，廊屋颓坏，而仪像不损，人称其灵。居人范彦通忽患风癰，疮痍既甚，眉须渐落，因入观于王母前发愿，但所疾较损，即竭力修装。是夕，梦一玉女，手执花盘，以衣袖拂其身，曰：王母令我救汝，疾即愈矣。数日之间，所疾渐退，疮肿皆息，眉须复生。遂造纱窗，装金彩，通檐两楹，严洁修奉，每月自送香灯，近年方稍不见。观中三将军，亦古之所塑。观因南诏焚烧，屋宇摧尽，而三将军塑像不坏，起观之日，再于其上立堂宇。居人阎士林，卧疾月余，迨将不救。梦三将军，以戟挥其身上，穿一物去，状如黑犬，自此疾愈。乃舍衣物制纱窗，重加彩绩矣。”〔6〕

在西北的甘肃、陕西，供奉西王母的祠庙更多。如甘肃武山县有广武山，“今按其地沟口两岸对峙，一线中通，势屈曲都无雷同，相行数里，坐灵宫殿侧，仰望东山绝巘，则南岸宫殿也。数武而前，门户层折，游人应接不暇，顷见楼台缥缈，中为真武大殿，而三清殿及金阙至尊，迤在后焉。折而东，广生祠踞其左，

〔1〕《古今图书集成·职方典》卷四一八，第10册，第11498页。

〔2〕《古今图书集成·职方典》卷九〇五，第13册，第15840页。

〔3〕《古今图书集成·职方典》卷九一〇，第13册，第15883页。

〔4〕《古今图书集成·坤舆典》卷八〇，第7册，第7061页。

〔5〕《二十五史》第4册，第861页。

〔6〕杜光庭：《道教灵验记》，《云笈七籤》卷一一九，《道藏》第22册，第822页。

其东山上,盖泰山行宫也。西为三元殿,殿前则火神庙居之。自此历磴道而升,西王母洞,之上为寿极亭。”〔1〕“临羌,西北至塞外,有西王母石室、仙海盐池。北则湟水所出,东至允吾,入河西,有须抵池,有弱水,昆仑山祠。”〔2〕凉城,“有源城南中城,西王母祠。”〔3〕“灵寿,二汉晋属,有所山,西王母祠。”〔4〕西海郡,“置在古伏俟城,即吐谷浑国都,有西王母石窟。”〔5〕酒泉,“昆仑山在县西南,如昆仑之体,故名之,周穆王见王母于此山。汉平帝时金城塞外羌献鱼盐之地,遂得西王母石室,以为西海郡。”〔6〕“前凉张骏询太守马岌,曰酒泉南山,即昆仑之体也。昔周穆王见西王母,乐而忘归。其山有石室玉堂,珠玑镂饰,焕若神宫。《禹贡》昆仑在临羌之西,宜立王母祠,以裨朝廷无疆之福。骏从之。考《汉书》平帝时金城塞外羌献鱼盐之地,遂得西王母石室,即此。”〔7〕平凉泾州王母宫,“在州西三里回中山,下临泾水。旧志:西王母乘五色云下降,后帝巡郡国,望五色云祀之,而五色云屡见于此,因立祠,后改为宫。”〔8〕

众多的西王母庙祠分布各地,以供朝廷、民间祭祀。史载唐高宗时,即遣使祭诸山岳之西王母祠。〔9〕正是由于道教的推动,西王母的信仰盛极一时。

五、明清时期的西王母信仰

明清时期的西王母信仰,主要体现于民间宗教中。所谓“民间宗教”,是一个有别于正统宗教的信仰体系。它既属于底层文化系统中的一环,又是整个民间信仰领域的有机组成。民间宗教在中华文化中有特定的位置,是民众信仰世界的重要领域,构成了千千万万底层群众的笃诚信仰,影响着各个地区的民风、民俗及下层民众的思维方式、生活方式。

从历史的角度来看,中国民间宗教的形成、发展,与佛教、道教关系非常紧

〔1〕《古今图书集成·山川典》卷五一。

〔2〕《古今图书集成·坤舆典》卷四七,第7册,第6724页。

〔3〕《古今图书集成·坤舆典》卷六一,第7册,第6871页。

〔4〕同上,第6872页。

〔5〕《古今图书集成·坤舆典》卷六五,第7册,第6912页。

〔6〕《古今图书集成·坤舆典》卷七七,第7册,第7034页。

〔7〕《古今图书集成·职方典》卷五七八,第11册,第12929页。

〔8〕《古今图书集成·职方典》卷五五五,第11册,第12717页。

〔9〕《旧唐书·高宗本纪》载:“永淳二年春正月甲午朔,幸奉天宫,遣使祭嵩岳、少室、箕山、具茨等山,西王母、启母、巢父、许由等祠。”《二十五史》第4册,第13页。

密。特别是佛教“弥勒救世”的思想与道教“李弘应出”的谶语,影响甚大,最终形成了封建社会后期的三佛应劫救世观念。所谓“三佛应劫”,简单的是指燃灯佛、释迦佛、弥勒佛在不同的时期应世而出,救度尘世间遭受苦难的芸芸众生。其中弥勒佛在末劫之世,降临人间,行龙华三会,改天换地,救度群氓,以回归彼岸为宗旨。明末清初问世的《三教应劫总观通书》曰:“世界上是过去、现在、未来三佛轮管天盘。过去者是燃灯佛,管上元子丑寅卯四个时辰,度道人道姑,是三叶金莲为苍天。现在者是释迦佛,管中元辰巳午未四个时辰,度僧人尼僧,是五叶金莲为青天。未来者是弥勒佛,管下元申酉戌亥四个时辰,度在家贫男贫女,是九叶金莲为黄天。”〔1〕

此处所言三教应劫即三佛应劫,而苍天、青天、黄天,在许多宝卷中又称为青阳、红阳、白阳三个劫期。明代万历间《普静如来钥匙宝卷》即说:“燃灯佛,掌教是,青阳宝会。释迦佛,掌红阳,发现乾坤。弥勒佛,掌白阳,安天立地。三极佛,化三世,佛法而僧。三世佛,掌乾坤,轮流转换。”上述三阳劫变之说,认为燃灯佛代表道家掌教时代,度化二亿“皇胎儿女”;释迦佛代表佛家掌教时代,度化二亿“皇胎儿女”;弥勒佛代表儒家掌教时代,度化九十二亿“皇胎儿女”。在这三佛之上,还多了一个最高的女性神——无生老母。〔2〕“无生老母住在三十三天中黄天,名为真空家乡”。〔3〕

这位由民间宗教创造的至上神无生老母,至少在元代已出现。元版《佛说杨氏鬼绣红罗化仙歌宝卷》曰:“自从失散,不得见面,时时盼大地男女,早早归家,怕的是三灾临至,坠落灵光,八十一劫,永不见娘生面。”但其信仰真正在民间流行,还是从罗教诞生以后。时至清初,她几乎成了各个民间教派一致崇拜的最高神,修庙造像,极一时之盛。

无生老母信仰声势十分浩大,因为她是女性的至上神、创世主、救世主。弘阳教宝卷《销释混元无上大道玄妙真经》说,所有东土的众生,都是老母的儿女。这些儿女们下世之后,贪恋虚花浮景,染着四色,沉沦六道,成为失乡的男女,受苦受难,不得超生,无法达本还原。老母想念儿女心切,盼望他们早早归家,侍伴老母,永断轮回之苦,安享天国之乐。《销释归依红阳觉愿真经》曰:“普请诸佛临东土,度脱苦海小婴贤。原人早遇千佛会,相伴老母赴金莲。”“拜谢无生

〔1〕《清代档案史料丛编》第三辑,第65页。

〔2〕马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1992年版,第68页。

〔3〕同上,第407页。

母,婴儿早还乡,遇得千佛会,极乐认家乡”。〔1〕无生老母建立了“真空家乡”这一乐土世界,来安顿生命。

在圆顿教中,这位救世的老母亦即西王母。其《古佛天真考证龙华宝经》曰:“诸佛诸祖下天宫,齐驾金船渡众生。佛祖门前来度化,世间迷人认不清。无量寿佛来接引,上船就能到家中。天真古佛开普渡,普渡皇胎续长生。弓长老祖船头叫,唤醒失乡皈来宗。达摩老祖临东土,佛祖临凡不非轻。四大天王来拥护,四大部洲显神通。恩为皇胎困东土,母差佛祖下天宫。有缘早把金船上,龙华三会愿相逢。佛祖街前叫破口,残灵无缘不肯听。残灵误过龙华会,单等以后转四生。白阳掌教死治法,一丝一毫不能容。现今三灾八难到,儿女那里去逃生。皇胎快认收圆祖,跟随弓长到家中。皈家拜见无生母,永居极乐不投东。这是龙华三开会,皇胎儿女记心中。批到此处住下笔,等候弓长传真经。诸仙诸佛圣贤,普散中华传道渡众躲劫无极天,尊分性燕南之地,借弓长著出天书,明劝人修善,暗藏天机玄妙,粗言浅语,人人看轻。申酉戌亥,命弓长降临凡间,修盖灵霄一念,诸仙凡身传出九候真诀,先收四亿;金仙弥勒出世,再收九二残灵,同入云城,躲劫了凡成圣,快乐无边。偈曰:瑶池金母治收圆,意借弓长大道传。挂起毛蓝做招牌,先收四亿大觉仙。”〔2〕通过这样的融合,西王母便开始成为民间宗教信仰中的至高女神。

到了清末《玉露金盘》,更进一步肯定无生老母就是瑶池金母,从而发展出一种新的信仰形态。民国出现的《天堂游记》、《蟠桃宴记》、《洞冥宝记》、《瑶命皈盘》、《瑶池金母普度收圆定慧解脱真经》、《天界传真》等鸾书,便是在前此基础上,结合道教《神仙鉴》关于五老传说,益趋成熟的信仰偶像的建构。

依据明末清初徐道《神仙鉴》的记载,由无极而太极,天地分判,化生万物,有道祖玄玄上人,化生五老,即水精子、赤精子、木公、金母、黄老。五老体天地之德,代陶生灵。木公、金母即“采取日精月粹,自能洞晓阴阳,牝牡合交,胚胎始结,日交十遍盈亏,育有二儿,姪女以玉峰琼液□哺之。未几,复育二女。婴儿令二男二女,呼己为父,呼姪为母。渐皆长大,婴姪乃隐而不出。四男女承襄天化,四乳生八子,男女各四,长为四偶。四父母亦退入深岩,与婴父姪母同处。八子或单生,或双生,甚有三子同胎者,共生五十六人。阴阳相合,自此生息渐

〔1〕 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1992年版,第508页。

〔2〕 《弥勒真经注解·考证龙华经》第89—91页,台湾正一善书出版社。

蕃矣。”〔1〕此处的西王母，不但在宇宙生成、天地初辟之初担负化育任务，还凸显其“造人”的神性赋予，而这一特征恰好为清代以来的母娘崇拜提供了最好的资源，亦是今天台湾地区西王母信仰的主要模式。

《天堂游记》中有“瑶池金母说法”章，内言“瑶池悠然游着金鱼，奇珍异物，琳琅满目，此地灵气凝聚，是瑶池金母所居。金母为众生原灵之母，亦称西华帝君，位居尊贵，慈悲无量”。所谓“众生原灵”，即《古佛天真考证龙华宝经》中所说的“皇胎儿女”，亦名“原儿”。他们降生东土之后，被物欲所迷，丧失了本来灵性，所以金母经常泪汪汪，痛心不已。金母说：“原儿六九，如今都成了游子，身上所穿的仙衣已经不见，都换成了花花绿绿的俗衣……忘记天上的净土圣境，沉沦于花花尘俗世界之中，迟迟不知道归返无极理天，但愿你们手中能够把握母娘垂下的金线，登上慈航，步步向我身边归来。”〔2〕《蟠桃宴记》亦载，老母说：“三教徒听娘诰诫，今日里大宴群仙。可喜的灵根回转，令为娘喜笑开颜。在昔年时常挂念，倚门间望眼欲穿。九二亿沉沦苦海，娘恐怕堕落深渊。命燃灯龙华会办，仅度了二亿回还。赤明劫释迦差遣，依然是未度完全。九二亿沉沦久远，到如今六万余年。死又生轮回辗转，人转畜湿化飞潜。教为娘牵肠挂欠，延康会又办收圆。幸无极燃灯下界，办同社普度为怀。三教徒万灵真宰，同补助担荷仔肩。誓要将东流挽转，同瞻睹舜日尧天。与修罗针锋对待，遵古道崇拜圣贤。三教理一炉熔冶，使人伦纲纪不偏。众原人灵根不坏，回头上彼岸法船。到今朝回来大半，瑶池宴母子团圆……五洲人同归一贯，朝宗海万教归元。”〔3〕台湾慈惠堂《王母渊源》曰：“白玉显迹，龟台炼真，丽元真水，亿世为神。宇宙灵母，至尊元君，孕育天地，万物化生。乾元主宰，瑶池为宫，厚培道德，极致太平。慈航普度，接引迷津，龙华圣会，蟠桃赐群。大德至仁，度回原灵，薄海一统，道继天尊——无极瑶池大圣西王金母大天尊。”〔4〕此际的瑶池金母，高居三教神佛圣贤之上，已为拯救人类的救世主，民间宗教信仰中的最高尊神。

于是，西王母的信仰借助民间宗教的力量得以广泛传播。奉祀她的庙宇开始遍及全国。据记载，王母祠在全国各地都有。民间除日常的礼奉之外，更有三月初三西王母诞辰的纪念活动。比如旧时北京的蟠桃宫庙会，从三月初一开

〔1〕《藏外道书》第32册，第47页。

〔2〕《天堂游记》第104页，香港金兰观印制。

〔3〕《蟠桃宴记》第270页，香港金兰观印制。

〔4〕廖和侗编：《中华佛圣神仙志》，台湾云林道德文化出版社1979年版，第118页。

始,至初三或初五结束,这期间无论官吏还是百姓,都纷纷前来敬香、游览;商贩们则摆摊设点,吆买喝卖;此外还有高跷、秧歌、狮舞以及曲艺表演等,谢神娱众。清人杨敬亭在其《都门杂咏》竹枝词里吟咏了当时的盛况:“三月初三春正长,蟠桃宫里看烧香。沿河一带风微起,十丈红尘匝地扬。”在沈阳,每年三月初三日,相传为西王母蟠桃会期,是日瞽人(算命卜卦者)聚会于三皇庙,饮酒祝寿。〔1〕

在广州,“多有祠祀西王母,左右有夫人,两送子者,两催生者,两治痘疹者,凡六位,盖西王母弟子,若飞琼、董双成、萼绿华之流者也。相传西王母为人注寿注福注禄,诸弟子亦以保婴为事,故人民事之唯恐后。……是则开辟以来,有天地即有西王母,而道家以为西王母者,金母也。木公生之,金母成之。人类之所以不绝于天地间者,以有金母之成之也。金母者,天下之大母,故曰王母;居于西,以成物为事,故曰西王母云。壁上多绘画保婴之事,名子孙堂,人民生子女者,多契神以为父母,西王母与六夫人像,悉以红纸书契名帖其下,其神某,则取其上一字以为契名。”〔2〕所谓“契神”,即是与西王母签订契约,以西王母为父母。其后台湾的西王母信徒们,亦将西王母称为“契母”,自称“契子”,信徒之间互称“契兄”、“契弟”、“契妹”。

甘肃泾川的回山,是上古西王母神话的重要肇始地。这里有始建于西汉元封年间的王母宫,是国内最早最大的西王母祖庙。宋陶穀撰《重修回山王母宫颂》碑,今王母宫山石窟院内的石碑,是国内现存记载西王母史迹最早的碑刻。其曰:“王母事迹其来久矣,名载方册,理非语怪……岂若王母为九光圣媛,统三清上真,佩分景之玉剑,纳玄琼之凤焉。八琅仙璫以节乐,九色斑鳞而在驭。啸咏则海神鼓舞,指顾则岳灵奔走。辅五帝于金阙,较三官于绛河,位冠上宫,福流下土,则回中有王母之庙,非不经也。”

每年农历三月二十日,泾川人都要举行传统的西王母庙会。其俗开始于北宋开宝元年(968),即宋代重修王母宫开工的日子,至今已有一千余年的历史。这个庙会具有广泛的群众性,大都以祈求长寿幸福、国泰民安为主旨。每逢此日,不但本县和附近各县的老百姓都要登王母宫山,甚至陕西、宁夏的人也奔波数百公里前来朝拜王母。泾川人几乎是倾城出动,很多信众在凌晨3时许就去

〔1〕 丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料汇编》东北卷,书目文献出版社1989年版,第49页。

〔2〕 屈大均:《广东新语》卷六。

宫山祖庙抢烧头香。上午8时整,在那口高悬于回山之巅的铁钟苍劲、浑厚、悠远的钟声中,西王母典礼拉开了帷幕。近百位法师、道士,身着法衣、道袍,头戴五僧冠、道巾,敲击着鼓、锣、钗、铃子、木鱼等法器,吹奏着唢呐、竹笛、土笛等乐器,举行道场庆典。山上山下、人山人海,最多时竟达8万之众。10时许为朝觐时辰,众法师、道士依次向西王母塑像朝觐之后,成百上千的西王母信众蜂拥而上,争先恐后地把自己带来的各种果品和寿桃献于供桌上,伏地而拜,焚香化表、默默祈祷,或求子嗣、祛病痛,或求吉祥、保平安。

近10年来,台湾道教信仰者来泾川朝拜王母者日众,先后共50批2000多人。尤其是其中“积善丹鼎派”更尊西王母为其主神兼祖先神,称她为“母娘”或“金母”。总之,泾川西王母庙会规模之大、历史之久、影响之远,在全国所有西王母庙会中可谓第一,甚至成为心系两岸、促进统一的一种不可忽视的重要文化载体。其次,在泾河一带的百姓中,尤其是在妇女中,对西王母长期存在着祖先崇拜意识。他们的家乡,就是西王母的故土,他们就是西王母的后裔。他们的崇拜方式,除了一年一度到王母宫庙会朝拜外,平时遇到大喜之事或不幸遭遇时,也会在心中默念王母之名以示感谢与祈求佑护。再者,一辈又一辈的老人向自己的儿孙们讲述西王母的神话故事和传说,叙述西王母的功德和业绩,也是他们祖先崇拜意识的反映。〔1〕

此外,西王母的信仰,还或显或隐地表现在泾川人民的日常生活中。比如,《山海经》中说西王母“穴处”,而至今泾川县农村还有许多人住在窑洞里。饮食方面,以细长面为代表的王母宴菜系有30多个品种,小吃60多个品种。另外,刺绣、剪纸、布绢制品等民间手工艺品在泾川也十分丰富,尤其是其中的虎帽、虎枕、虎鞋及各式动植物荷包,不仅充分表现了泾川农村妇女的智慧和手艺,也隐隐约约透露出古老西王母文化中崇虎的遗风。有村落西王母节会、纪念仪式、王母蟠桃会、采圣水仪式、神话、故事、民歌、民间器乐曲、皮影等遗存。泾川西王母文化遗产总量达3000多处(件、种、条),其历史地理、历史文物、崇拜祖先的有形与无形遗存,无一不与西王母信仰有着十分重要的关系。〔2〕

据张怀群统计,泾川地区至今留存的王母宫还有8处,另外尚有以西王母为代表的女神庙(宫、殿)132座,供奉着168位女神。其中8处西王母宫为:汉

〔1〕 柯杨:《甘肃泾川与西王母民俗文化》,《寻根》1999年第5期。

〔2〕 张怀群:《泾川五大遗产之一:西王母文化发祥地遗产录》。

代回山西王母祖庙王母宫,城关镇凤凰山瑶池金母庙,飞云乡玉皇阁王母洞,荔堡镇问城王母宫,丰台乡盖郭王母大殿,芮丰乡龙王村王母庙,县城嵩麓寺王母宫,城关镇阳坡瓦窑坡明代王母宫。九天圣母宫 22 处:明代玉都镇太乙九天圣母宫,城关镇凤凰山九天圣母宫,泾明乡苏家河九天圣母宫,窑店镇东坡青龙寺九天圣母宫,梁河乡渠刘九天圣母宫,芮丰乡龙王村九天圣母宫,芮丰乡郑家沟九天圣母殿,芮丰乡焦家会九天圣母殿,张老寺农场九天圣母宫,城关镇赖王家九天圣母宫,泾明乡马寨九天圣母宫,飞云乡岸门九天圣母宫,玉都镇大涝池九天圣母宫,王村镇湫坪子九天圣母宫,黑河乡南堡子九天圣母宫,黑河乡七千关九天圣母宫,黑河乡陈家湾九天圣母宫,罗汉洞乡景村九天圣母宫,罗汉洞乡张姚家九天圣母宫,罗汉洞乡普济寺九天圣母宫,黄家铺乡罗家寨子九天圣母宫,黄家铺乡二十里铺九天圣母宫。送子娘娘、育婴圣母殿 21 处:飞云乡东高寺送子三霄娘娘殿,回山瑶池送子三霄娘娘殿,城关镇凤凰山育婴宫送子三霄娘娘殿,丰台乡九龙山送子三霄娘娘殿,城镇杨柳天池山送子三霄娘娘殿,丰台乡蛟龙山送子三霄娘娘殿,丰台乡伍冢干丰寺送子三霄娘娘殿,城关镇吴家水泉送子三霄娘娘殿,窑店申韩家送子三霄娘娘殿,县城嵩麓寺送子娘娘殿,泾明乡苏家河兴龙山送子娘娘殿,泾明乡苏家河经毓庵送子三霄娘娘殿,红河乡龙凤寺送子娘娘殿,玉都镇康家送子三霄娘娘殿,黑河乡朱家沟送子三霄娘娘殿,芮丰乡郑家沟三霄子孙宫,主都镇康家育婴圣母殿,泾明乡雷家沟插花娘娘殿,玉都镇大涝池插花娘娘殿,飞云乡东高寺插花娘娘殿,玉都镇康家撒花娘娘殿。地母、后土娘娘殿 6 处:乡通尔沟地母娘娘殿,丰台乡伍冢地母娘娘殿,张老寺农场地母娘娘殿,飞乡洪庆寺地母娘娘殿,泾明乡苏家河兴龙山后土娘娘殿,城关镇茂林皇天后土圣母殿。海龙圣母、黄龙圣母殿 3 处:城关镇会山海龙圣母殿,芮丰乡白马寺海龙圣母殿,城关镇瑶池黄龙圣母殿。皇甫圣母殿 2 处:城关镇阳坡杨家店皇甫圣母殿,王村镇完颜小沟皇甫圣母殿。无极老母、宣天圣母、圣母娘娘殿 6 处:县城嵩麓寺老母殿,丰台乡蛟龙山宣天圣母殿,黄家铺乡三十铺庙头圣母殿,城关镇下蒋家圣母娘娘殿,芮丰乡东王家圣母娘娘殿,泾明乡紫荆坡补龙庵圣母娘娘殿。晶氏娘娘、娘娘殿 5 处:玉都镇康家晶氏娘娘殿,玉都镇柏林晶氏娘娘殿,玉都镇王寨晶氏娘娘殿,王村镇百泉娘娘殿,城关镇甘家沟娘娘殿。痘疹圣母殿 1 处:玉都镇康家痘疹圣母殿。九娘子祠 1 处:丰台乡湫池九娘子祠。女菩萨殿 56 处:城关镇水泉寺菩萨殿,城关镇大云寺净光菩萨、黑河天女菩萨、谷熟城王之女菩萨殿,泾明乡蒜李子白衣菩萨殿,丰台乡盖郭七龙

山菩萨殿,丰台乡丰台墩清宁寺静海菩萨殿,芮丰乡百烟村菩萨殿,芮丰乡郑家沟红衣菩萨殿,飞云乡刘家屯太阳菩萨殿,县城三元宫上眼光菩萨殿、下眼光菩萨殿,芮丰乡白马寺菩萨殿,张老寺菩萨殿,芮丰乡焦家会菩萨殿,王村镇墩台菩萨殿,红河乡龙凤寺千手菩萨殿,红河乡老庄菩萨殿,飞云乡西高寺二女菩萨殿,窑店镇凤口二女菩萨殿,窑店镇练范白云菩萨殿,合道乡高崖寺菩萨殿,合道乡明伍家白衣菩萨殿,合道乡赵家寺三女菩萨殿,芮丰乡白马寺菩萨殿,黑河乡荒场三女菩萨殿,合道乡珂老千佛寺千手菩萨殿,罗汉洞乡三山村菩萨殿,黑河乡文家桥山顶菩萨殿,黑河乡陈家湾凤凰山菩萨殿,城关镇下蒋家菩萨殿,王村镇刘家沟白衣菩萨殿,红河乡脱家西坪菩萨殿,城关镇凤凰山观音大士殿,丰台乡盖郭七龙山南海观音殿,城关镇杨柳天池山观音殿,窑店镇东坡南海观音殿,县城观音阁倒坐观音殿,飞云乡东高寺观世音大士殿,飞云玉皇阁观音殿,丰台乡丰台墩倒坐观音殿,城关镇吴家水泉观音殿,窑店镇申韩家南海观音殿,丰台乡伍家南海观音殿,玉都镇康家观音大士殿,红河乡龙凤寺倒坐观音殿,泾明乡吊堡子白衣观音殿,县城嵩麓寺观音殿,泾明乡宋家观音殿,合道乡高崖寺观音大士殿,罗汉洞乡三山村石嘴观音殿,黑河乡陈家湾凤凰山观音殿,黑河乡赵家台子观音寺三观音大士殿,芮白乡白马寺观音殿,王村乡章村秀林山观音殿,王乡刘家沟观音大士殿,丰台乡蛟龙山观音殿,城关镇水泉寺观音殿,城关镇下蒋家观世音大士殿。如此众多的西王母及女神庙宇的集中在一个地区,这是非常罕见的,说明当地民间的西王母信仰非常兴盛。〔1〕

传说中的西王母瑶池有多处,在青海、新疆都有瑶池。西王母最大的瑶池——青海湖,西王母最古老的瑶池——德令哈市裕漣湖,西王母美丽神妙的瑶池——孟达天池,神秘而又海拔最高的西王母瑶池,便是昆仑河源头的黑海。黑海是一座天然高原平湖,距格尔木市区 250 公里,海拔 4 300 多米,东西长约 12 000 米,南北宽约 5 000 米,面积 60 多平方公里,最深处达 107 米,湖面呈如意形,是道教信徒、青海民众不远万里来此朝拜的目的地。湖旁有一平台,传说每年农历三月初三、六月初六、八月初八,西王母专门在此设蟠桃盛会,各路神仙便来向西王母祝寿,热闹非凡。在黑海的岸边,耸立着一通石碑,石碑的正面是中国道教协会前会长闵智亭道长书写的“西王母瑶池”五个金光闪闪的大字,后面是《瑶池寻访记》,文曰:“昆仑之墟,有王母瑶池,处人神之际,连天上人间,

〔1〕 张怀群:《中国汉族女神县:甘肃泾川西王母等 168 位女性偶像崇拜初记》。

仙凡相接以闻,自古探寻者众。三江源格市南昆仑中,有池曰黑海,清水出泉,澄澈如碧,珍禽异兽,栖止其间,诚若《穆天子传》所言之王母瑶池焉。”来自世界各地的炎黄子孙,特别是台湾和港澳同胞,到此朝拜寻根者甚众。

新疆亦有多处西王母的遗迹。其天山天池,即为西王母神话传说中的夏宫和瑶池所在地。自古以来,由“瑶池”派生出来的神话不胜枚举,如西王母和穆天子的瑶池相会,以及被誉为仙界盛典的“蟠桃大会”都出于此。唐朝大诗人李商隐有首《瑶池》就是写西王母和穆天子相会离别后的思念之情,诗中写道:“瑶池阿母绮窗开,黄竹歌声动地哀,八骏日行三万里,穆王何事不重来?”天池位于新疆阜康市南的博格达峰下,是闻名世界的高山湖泊,海拔高度为1910米。天池南北长3400米,东西宽1500米,积水面积大约5平方公里,最深处达102米。

天池在新疆各民族心中,是非常神圣的地方,当地的哈萨克族人一向把它奉为“圣水”,认为天池为圣人所赐,有一种神秘的力量会给他们带来吉祥和幸运。自元代起,这里逐渐成为道教活动的场所,到了清代,道教活动达到了鼎盛,仅寺观庙宇就有铁瓦寺、东岳庙、王母庙、无极观、观音阁、达摩洞、庞真人祠、太虚庵等多处,另有仙姑洞、三丰洞、老君洞等仙窟。这里的寺庙香火十分旺盛,每当夏季,四方乡民都会上山祭拜,为此,清政府还专门在乌鲁木齐设立了天池办事处,为上天池的香客提供服务。

西王母瑶池会周穆王的故事,经后世的代代相传,特别是经天山天池周边地区的文化的演绎,已形成了内容丰富、情节动人的系列故事。如《西王母瑶池盛宴周穆王》、《周穆王八骏赴瑶池》、《瑶池缘》、《玄女施法》、《西王母降妖》等。民间世俗传说有《王母私访》、《三度嫦娥》、《消灾门》、《夫妻树》、《醉仙林》、《东方朔偷桃》等。“本土居民还把天池的异石奇木都与西王母相联系,产生了大量的具有明显地域特色的故事和建筑。如说天池为西王母所造,既是她的沐浴处,又是她的梳妆镜;说天池北岸上的那棵老榆树,则是她的头簪变成的一枚定海神针等。”〔1〕

在台湾,近年来瑶池金母的信仰发展极为迅速。台湾瑶池金母的信仰,始于1949年,据说农历六月十三日凌晨王母娘娘突然显灵于花莲县吉安乡荒野地,降于一张家房客苏列东之身,命其遍告村民说:“吾乃天上王母娘娘,欲在此

〔1〕 迟文杰主编:《西王母文化研究集成》,第3页。

处驻,解救人间一切苦厄,宣化度众,勿相惊骇。”于是邻里左右摆设香案,上供礼拜,王母娘娘每日降鸾问教,看病行医,灵验异常,几近有求必应,一时轰动遐迩。1950年因信徒意见不合,遂分为两家,在王母娘娘显灵地的两边,分别建立了慈惠堂、胜安宫,各自塑像敬拜。由于胜安宫先采用王母娘娘称号,慈惠堂就用金母娘娘,以示有别。〔1〕

胜安宫主祀王母娘娘,从祀天公、地母、陈靖姑、太白金仙、吕仙公、杨戩、齐天大圣暨诸天菩萨等。每年举行大庆典三次,一为农历六月十三日王母娘娘下降纪念日,一为农历七月十八日王母娘娘圣诞,一为农历十月十八日王母娘娘安座纪念日。其信徒遍及台湾,由该宫请领圣旗分灵出去,奉祀王母的分堂,全台湾约百座。

慈惠堂主祀瑶池金母,全堂分为二进,前殿在前,内殿居后。前殿供奉着诸天神圣、仙佛。内殿为无极宝殿,供奉瑶池金母,信徒昵称“金母娘娘”。金母之左奉太白金星,右奉孚佑帝君吕洞宾,两厢各奉王天君、太乙真人及福德正神。另建有玉皇宫,奉祀玉皇大帝。每年举行大祭典三次:农历二月十八为建庙纪念,农历六月三日为龙华会,农历七月十八日为金母诞辰。每年堂庆前两天,全省各地分堂之契子女、善男信女,即联袂恭送金母分身来归,随行并有其他神佛护驾,一时鸣炮之声不绝于耳,袅绕香烟芬芳扑鼻。分堂诸分身例由总堂天公炉穿越回门,与各护驾神佛并排厅堂,静候盛典,信徒虔诚顶礼朝拜之征,令人惊异。各地慈惠堂分堂,亦多有显化事迹,故设立遍及全省。如位于台中县清水慈惠堂,于1963年8月建立之后,不久即分出草屯、中港、龙井、大雅等四个慈惠堂及两个布道所。据该堂1967年自行统计有60余处分堂,近几年发展更快,至今分堂有两百多座,布道所近百座,总计有350余座,神职人员四千多人,信徒约十五万人,发展速度极快。〔2〕

此外,桃园县中坜慈惠堂,于1952年成立,目前分堂已接近三十堂,以竹山、丰原慈惠堂最早,另有北台、新庄、凤舞、慈德、双凤、龙岗、竹东、西螺、梧栖、聚贤、天宝、圣武、兴国、田中等第一代分堂,各自又分出第二代分堂,最多已分至第四代分堂,可谓分堂满台湾。在台北的松山慈惠堂,自创堂至今,总共正式

〔1〕 据李建德统计,至2007年7月止,台湾各县市奉祀西王母的宫殿总计234座。《海峡两岸东王公西王母信仰学术研讨会》论文集,第186页,台中技术学院应用中文系、苗栗后龙无极圣宫2008年编印。

〔2〕 郑志明:《台湾瑶池金母信仰研究》,《西王母文化研究集成》,第1052页。

缔造了近五十座姐妹庙宇,交陪的宫观不下四百多座。近年更发展到了海外,经松山慈惠堂支持而成立的约有十多座,包括美国纽约拉盛莲花慈惠堂、马来西亚吉隆坡慈惠堂等。据最新的报告,花莲慈惠堂自 1949 年创立以来,已发展近两千堂,极大地推动了当代西王母的信仰。〔1〕

〔1〕 道铮:《慈惠堂传播迅速影响深远》,《道教月刊》2006 年 8 月号。

文昌帝君信仰研究

文昌帝君,又称梓潼帝君,俗称文曲星,是中国民间信仰中影响最为广泛的一位神灵。从早期的星辰之神、地方之神,到“掌人间桂籍、嗣胤、名爵、福禄、寿夭、贵贱、地府、水曹诸事”的道教尊神;从主宰人间的功名利禄、文运科名的文曲星,到劝善宏仁的神界帝君,文昌帝君成为中国历史上民间各阶层人们共同崇拜的对象。民间对文昌帝君的崇拜,蕴含着中国传统文化的多种基因,经过漫长历史时期的吸纳、综合、改造,形成了独具特色的文化现象,其信仰传遍神州,远播海外,产生了广泛而深远的影响。

一、文昌信仰研究的状况

关于文昌帝君信仰的由来与演变,唐宋以来,即有许多文人作了探讨。自东晋到南宋中叶,多数文献以张亚子(恶子)为梓潼神,梓潼神正是文昌星神的化身。东晋常璩《华阳国志》有梓潼县“善板祠,一名恶子”的记载,晋末袁山松《郡国志》的“张恶子,战死而庙存”以及与姚萇关系的记载,北魏崔鸿《后秦录》对张恶子事迹和后秦姚萇在梓潼七曲山“即其地立张相公庙”的记载,以至唐天宝十年王岳灵撰《张君神碑》,大中年间孙樵作《祭梓潼神君文》、李商隐作《张恶子庙》诗,广明年间王铎作《谒梓潼张恶子庙》、萧遘作《和王铎作张恶子庙》诗,五代后晋刘昫等撰《唐书》记僖宗幸蜀封梓潼神为“济顺侯”事,北宋太平兴国年间乐史撰《太平寰宇记》,其后宋祁作《张亚子庙》诗,元丰七年高丞编《事物纪原》,元祐年间佚名撰《清虚观记》等,以及众多宋人笔记如叶梦得《岩下放言》、洪迈《夷坚志》等皆记梓潼神指张亚子。此外,五代孙光宪《北梦琐言》谓张亚子为“蛇精”,《王氏见闻》衍生为“陷河神”,南宋王象之《舆地纪胜》则据“旧记曰神本张恶子,仕晋战死而庙存”,提出另一新说,谓此语与“张育之事合”,认为梓潼神即晋末起兵反抗前秦苻坚的蜀人张育。

南宋以后,考证梓潼文昌神不下数十家,多认定为张亚子。如元马端临《文

献通考·郊社考》、明王世贞《宛委余编》、王圻《稗史汇编》、李贤等《明一统志》、张正祥《后搜神记》、曹学佺《蜀中名胜记》、清李调元《函海·文昌考辨》、钱大昕《十驾斋养心录》等,皆主此说。

清末民初,一些学者从社会学、民俗学视角考察文昌崇拜现象,关注崇文民俗活动,投入了对文昌洞经会的发掘、整理、评介工作,获得了一些初步成果。如民国初年云南大理留日学生李厚本率先采访、记录、整理当地洞经乐曲,并将工尺谱译为简谱;随后,云南保山地区李钧辑录并刻印《保山洞经谱》;四川梓潼开展大规模洞经谈演传习活动,王兴义辑录《自新斋洞经谱》;陈子云整理《蒙自洞经音乐曲集》;仇开麟辑录《梓潼老洞谱》;梅祯荣辑录《禄丰洞经工尺谱》等。此外,关于洞经会社的考察,主要有周仁编撰《洪仁会纪略》,王联元编写的下关《感应会会史》,和庚吉编定的丽江洞经会会谱《水保平安》,云南大学缪鸾和的《云南大理洞经会考》、《文昌大洞经会考略》,初步揭示了洞经会与文昌帝君以及道教的关系。

从20世纪70年代末开始,对文昌信仰的研究逐渐展开。1979年,国家重点科研项目“中国民族民间器乐曲集成”正式立项启动,直接推动了文昌洞经音乐的调查研究。云南省一开始就将洞经音乐列入调查重点之一,因而收获最大。经多年努力,云南查出上百个县、市曾有洞经会组织和洞经谈演活动,发掘洞经乐曲1200余首,发现洞经会谱、会史、谈演本和其他有关资料若干。四川省成都市、凉山州、攀枝花市等地也发现一些洞经乐曲和其他相关资料。部分洞经乐曲经过录音、录像、整理,陆续编入《中国民族民间器乐曲集成》,有的地区将其单独编印成集。影响最大的是《大理洞经古乐》,该书收入大理市历代流传下来的洞经谱271首,有的乐曲还注明了最初来源,书前有序言作总体介绍,书后附有洞经谈演简介、洞经会简介、洞经名人小传等。〔1〕

另外,对文昌民俗活动、文昌寺庙文化也开始有人注意,并获得初步调研成果。梁银林《禄·禄愿·禄瑞——中国民间迎禄习俗》一书,介绍了与文昌信仰有关的文昌祭祀、文昌会、文昌诞、跳加官、脱白挂绿、瘟祖会、放风筝等民间习俗。〔2〕1996年在四川梓潼七曲山召开了“国际文昌学术研讨会”,围绕文昌帝君的由来,文昌信仰的源流、内涵和特征,文昌文化的影响、价值等,展开了深入

〔1〕大理市下关文化馆编:《大理洞经古乐》,云南人民出版社1990年版。

〔2〕梁银林:《禄·禄愿·禄瑞——中国民间迎禄习俗》,四川人民出版社1994年版。

细致的探讨。论文会后集结成册,内收论文 47 篇,反映了当时学界研究文昌信仰的基本情况。

在这次研讨会上,学者们着重讨论了以下问题:

第一,关于文昌帝君的由来与源流。多数学者认为文昌帝君系由道教将古代巴蜀民众对“梓潼神”的崇拜、先秦以来对“文昌”的信仰结合而成。萧崇素提出,文昌梓潼神“是一个古老的中原星宿神——文昌神与一个边远的地方神,一个氏族武将的重合,成为我国民间信仰中一个重要而典型的重合神”,作为“梓潼神”的一面,他曾来自自然神,如树神和雷神;也来自动物神,如蛇神、蚊神、陷河神;同样,也来自人间神——氏族的张亚子。随着时间的推移,自然神、动物神的影子慢慢淡去,人间神的形象逐渐加强,于是氏人张亚子终于成了善板祠的主神,为人们所崇拜和奉祀。^{〔1〕} 龙吟则认为,张恶子是常璩《华阳国志》中的恶子神与五代孙光宪《北梦琐言》中的蛇神张亚子的整合,“梓潼神由原自然神演变为社会神是世俗传说塑造的结果”。^{〔2〕}

第二,关于文昌文化的内涵和特征。一些学者指出,文昌文化是以文昌帝君为中心而形成的社会意识形态,以及由此而派生的民俗、艺术和制约人们行为方式的全部精神产品的总和。其特征主要是以大道为公的治世之道,威武不屈、富贵不淫、贫贱不移的人生品格,容人之过、济人之难的宽容品德,嫉恶如仇、正直守信、侍亲以孝、待友以诚、持之以恒的处事准则等,其核心思想是“慈祥为国救民”、“一方有难,诸方共济”、“乡梓安宁”等。它承于道教文化,直接汲取儒家思想,又受佛教文化影响,并经过消化而融为一体。可以说,文昌文化既有古代巫文化的基因,又有巴蜀民俗风情的孕育,脱胎于道教文化,富有儒家特色,融有佛教意蕴。它自成一体,独具一格,具有宗教性、儒学性、世俗性、崇文性等特征。如卿希泰、姜生指出:文昌信仰反映了“后期道教神仙观念中的道德决定论”,“积德成仙的道德决定论得到了强化,伦理道德逐渐取代了刀圭仙药,成为一个人可否升仙的制约因素”。^{〔3〕} 张泽洪论述了文昌帝君信仰的起源与衍变,认为其源与蜀中七曲山梓潼神有关,而梓潼神司禄主文运,则缘于科举的需要,“民间崇拜的梓潼神张亚子,成为道教尊崇的梓潼真君、梓潼帝君”,其间

〔1〕 萧崇素:《梓潼神与氏羌文化》,王兴平等编:《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》,巴蜀书社 2004 年版,第 55 页。

〔2〕 龙吟:《文昌信仰源流与文昌文化》,王兴平等编:《中华文昌文化》,第 72 页。

〔3〕 卿希泰、姜生:《文昌帝君信仰与神仙思想的道德决定论》,《中华文昌文化》,第 1 页。

“通过一系列梓潼神道教化的改造”，包括编撰梓潼帝君经典、设立梓潼帝君神殿、制作祭祀梓潼帝君醮斋科仪等，才“建构起梓潼帝君信仰体系，民间的梓潼神地位得以提升”。〔1〕

第三，关于文昌文化的影响。有学者探讨了《文昌阴骘文》与民间传统美德的渊源关系，认为《阴骘文》提倡的行善济贫、行孝友爱、不凌弱、走正道、重生延寿，是一种实在的世俗功利导向，为百姓乐于接受，并在民间代代流传，形成了乐善好施的民风民俗，有学者分析了阴历二月初三文昌圣诞与民间习俗的关系，指出在文昌圣诞祭祀活动中，不断汲取地方文化和少数民族文化之精华，形成了放风筝、演奏洞经音乐、演阳戏、赶庙会等民间习俗。有学者初步整理了文昌文化在海外，特别是在朝鲜、日本、东南亚传播的情况，说明文昌文化影响之深远。如陈昭瑛多方面考察了台湾的文昌帝君信仰表现：文昌信仰对孔庙的渗入，盛行全台的敬字习俗，儒学书院普建文昌祠，生员咸结文昌杜等，“以台湾为实例，探讨文昌信仰与儒家道统之争的具体情形”。作者认为，“文昌信仰在台湾历久不衰，与台湾移民社会的特质有关”。〔2〕王兴平广泛考述了文昌文化在朝鲜半岛、日本、越南、东南亚以及欧洲、北美的传播和影响，并涉及传播途径、传播方式，影响的社会层面和表现形式，以及所在国吸纳的原因等。作者认为，“文昌文化在国外的广泛传播和久远影响，表明它具有很强的适应性，包容性和融合力”，同时表明文昌文化所包含的对“善良、和谐、公平、幸福、文明昌盛、健康长寿”的追求，正符合“世人这种心愿和信念”。〔3〕

第四，民间文昌信仰风俗的调查研究。主要有缪鸾《文昌大洞经会考略》、李海伦《洞经会的危机和前景》、黄枝生《文昌圣诞与民间习俗》、姚光普《文昌祭祀与梓潼民俗》，记述了云南、四川各地的文昌祭祀、文昌圣诞、文昌庙会等民俗活动。此外，对民间洞经音乐流行的探讨相当热烈，成果可观。王兴平《文昌崇拜与洞经音乐》，对洞经音乐与《文昌大洞仙经》的关系，洞经音乐的发源、传播、发展衍变、现状、特色、价值等作了多层面论述，认为洞经音乐“发源于西蜀，起始于南宋乾道年间，可以说与《文昌大洞仙经》同时同地产生”。其后，洞经音乐才传到江南各地和云南。作者认为此乐随着时间的推移、地域的扩大而自然出现演唱内容的扩展，曲调的不断丰富，乐器的衍进和用途的扩大，其特色是韵味

〔1〕 张泽洪：《中国历史文化中的文昌帝君》，《中华文昌文化》，第116页。

〔2〕 陈昭瑛：《台湾的文昌帝君信仰和儒家道德意识》，《中华文昌文化》，第87页。

〔3〕 王兴平：《文昌文化在国外的传播和影响》，《中华文昌文化》，第25页。

高雅,风格古朴,品种多样,流派纷呈,浓郁的民俗色彩,是十分“宝贵的文化遗产”和“奇特的民俗旅游文化资源”。〔1〕对于洞经音乐源流、特征和属性问题的探索,有刘文、仇世增、刘长荣的《文昌祖庭的洞经音乐》,黄枝生的《洞经音乐发源于文昌祖庭梓潼》,耿熏的《梓潼文昌及洞经音乐》,雷宏安的《中国洞经音乐的起源及流变特征》,甘绍成、朱泽民的《文昌洞经音乐与道释儒雅俗文化》,雷宏安的《略论中国洞经音乐的起源及流变特征》等。如甘绍成、朱泽民从“对道教音乐的继承”、“对佛教音乐的兼融”、“对儒家音乐的吸纳”、“对宫廷雅乐の利用”和“对民间俗乐的博采”等五个方面论述了文昌洞经音乐为“道释儒雅俗文化”。指出洞经音乐从宋元以后逐渐发展至今,随着用途的扩大,活动场所的改变,谈演内容的增加和演奏形式的扩展,以及受其他音乐品种的影响,使它成为现今既具有宗教色彩又具有民间色彩的民俗音乐。〔2〕雷宏安在论文中阐述了“洞经音乐是道教文化的产物,它从四川产生以后,便逐渐向外地传播。云南是洞经音乐普遍演流传的地区。在长期的流变过程中,又吸引了其他多种音乐成分而成为中国传统音乐文化宝库中一颗璀璨的明珠”。〔3〕对于纳西古乐与洞经音乐的关系问题,伍国栋在《纳西古乐名实谈》中指出:“今所称纳西古乐,以及我们在云南丽江和北京音乐舞台听到音乐队演奏的音乐及其相关乐曲,其实就是在云南昆明、下关、大理、丽江、元江等地汉、白、纳西等民族中广泛流传的洞经音乐,也就是相关地区民族中由民间宗教性组织洞经会演奏的音乐,它是一种与道教音乐相关的音乐种类。”〔4〕

除以上的研究成果外,这一期间还出版了几部洞经音乐、文化的论集。张兴荣《云南洞经文化》〔5〕,是第一部研究洞经音乐的专著。作者较为深入、广泛地考述了云南的洞经会、洞经谈演经籍、谈洞经的斋醮科仪、洞经音乐,并介绍了云南的主要洞经会,引证资料丰富而翔实,许多都是第一手调查资料。涉及地域也相当广泛,几乎遍及云南洞经会、洞经音乐的所有流行地区。雷宏安主编《中国洞经文化探索》〔6〕,收编有关洞经文化的论述文章17篇,并附录了若干文昌宫、洞经会碑文和序跋,若干洞经乐曲等,书中多数文章是作者自己十多

〔1〕 王兴平等编:《中华文昌文化》,第409页。

〔2〕 同上,第532页。

〔3〕 同上,第488页。

〔4〕 同上,第449页。

〔5〕 张兴荣:《云南洞经文化》,云南教育出版社1998年版。

〔6〕 雷宏安主编:《中国洞经文化探索》,香港天马图书有限公司1998年版。

年来的调查研究成果。

此外,常建华《清代的文昌诞节——兼论明代文昌信仰的发展》一文,揭示了明清之际文昌帝君信仰在社会的普及与盛行。^{〔1〕}丁培仁对《道藏》中所收七种文昌帝君的文献加以了详尽的考辨,指出多为宋元之际道士的著述,探讨了梓潼神这种文化现象与道教的关系。^{〔2〕}文廷海从探讨碑文分布的空间和时间的特点,梳理了文昌星神与分合的历史轨迹,并对四川地区文昌信仰的影响作了颇为详细的描绘。^{〔3〕}

从20世纪中期开始,国外对文昌文化的研究亦十分活跃,他们研究的对象包括文昌经、文昌信仰、文昌宫观、崇文习俗、文昌洞经音乐等多个层面。在日本,1957年酒井忠夫发表《阴鹭文考证》,着重考证了该经产生的时代、社会历史背景和流传情况,认为是中国善书的经典性著作。1984年森田宪司发表《文昌帝君的成立——从地方神到科举神》,探讨了文昌信仰的源流衍变,并着重阐述了南宋都城临安兴起的文昌崇拜与四川人的关系。随后,石昌井子发表《上清无极总真文昌大洞仙经与上清大洞真经的关系》,论述了《文昌大洞仙经》的渊源及其与《上清大洞真经》的异同;洼德忠《中国文化对琉球文化的影响》中考述了文昌经诰在琉球的传播和文昌信仰在琉球的诸多表现。1997年,山田利明发表《神的自传——文昌帝君化书》,考究了文昌帝君经历九十七化的种种神话传说。

在美国,研究文昌文化的有汉学家克利曼,他既撰写文昌论文,又翻译文昌经籍。论文《文昌祀的扩张》,考察了文昌帝君的神话传说,力图对文昌信仰追根溯源。其后《文昌祀的扩张》(1993),阐述了蜀中地方神梓潼帝君上升为普遍尊奉的文化神“文昌帝君”的衍变过程。1994年,克利曼出版了英文版《一个神的传说——文昌帝君化书》。全书分为作者撰写的长篇《导论》和《文昌帝君化书》两大部分,后者又包括作者对原文的英译和逐章的评论。作者认为:文昌帝君是道教“梓潼教派的神明”,《文昌帝君化书》是“文昌帝君的自传,以编年为序记述其产生、成为人的化身、掌管神职,以及在得道成仙过程中经历的磨难等内容”,也是“文昌教派的蓝皮书”。在《导论》中,作者着重论述了“文昌教派”“如

〔1〕 中国社会科学院历史研究所明清史研究室编:《清史论丛2000年号》,中国广播电视出版社2001年版。

〔2〕 丁培仁:《明道藏有关文昌梓潼帝君文献考述》,《宗教学研究》2004年第3期。

〔3〕 文廷海:《清代四川文昌碑文与文昌信仰研究》,《四川文物》2005年第1期。

何从一个地方性小教派发展成为全国性宗教组织”，“一个自然神灵如何发展成为比其他诸神具有更加复杂的内涵的神明”。许多观点都非常新颖。

在德国，洪堡大学赖特尔教授十分关注文昌祖庭独特而丰富的文化内涵和人文景观，他三赴梓潼七曲山，反复进行实地考察，完成图文并茂的专著《中国四川的大庙山》（德文版），从历史源流、建筑艺术、文物珍藏、文昌信仰、民俗文化等多方面介绍了文昌文化发祥地。

英国研究文昌文化的代表人物是女博士李海伦。李海伦偏重于对文昌洞经音乐的考察研究。1993年，完成长篇博士论文《采风报告：云南丽江纳西古乐》，随后又撰《洞经会的危机和前景》。2000年，出版专著《历史的回声——中国纳西古乐》。

借助他们的研究，我们可以详尽地了解文昌信仰的由来、沿革、发展，以及民间传播、社会影响。

二、星宿之神与地方信仰神的融合

文昌信仰源远流长。早在周朝，就有“以樛燎祀司中、司命”的祭祀活动，所谓“司命”，即文昌六星之一。司马迁《史记·天官书》曰：“斗为帝车，运于中央，临制四乡，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。斗魁戴匡六星，曰文昌宫。一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄。”唐司马贞《索隐》：“《文耀钩》云：文昌宫为天府。《孝经援神契》云：文者精所聚，昌者扬天纪。辅拂并居，以成天象，故曰文昌。”唐张鹭《龙筋凤髓判》卷一曰：“锵锵会府，掌北斗之玑衡。肃肃礼闱，握南宫之枢奥。是称仙宇，实号文昌。”〔1〕《春秋元命包》云：“上将建包，曰上威武。次将正左右，贵相理文绪，司禄赏功进士，司命主灾咎，司灾主左理也。”〔2〕这里所言之六星，皆属文昌星辰。故屈原《楚辞·远游》有“后文昌使掌行兮，选署众神以并轂”的歌咏。其《九歌·少司命》言“竦长剑兮拥幼艾，荪独宜兮为民正”。王逸《章句》云：“言司命执持长剑，以诛绝凶恶，拥护万民长少，使各得其命也。”〔3〕可见司命是一位司掌刑法杀戮之神。其余诸星，或主威武文绪，或主进爵灾害。

〔1〕《四库全书》本。

〔2〕百衲本《二十五史》第1册，浙江古籍出版社1998年影印版，第105页。

〔3〕《楚辞·远游》，《四库全书》本。

根据以上记载,可知文昌神信仰基于古人天体自然崇拜以及对宇宙秩序的思考,古人观天察象,将北斗七星中“杓”的部分比喻为筐,并把斗魁戴匡六星与人间社会秩序相联系,赋予主宰人间刑德的功能。因此比照人间的封建制度,视其为天府,系天之精灵所聚,传播天帝的法度,故命名为文昌宫,其中六星各司其职,他们所主宰的范围相当广泛。不仅民间普遍地奉祀,也被列入国家祀典。《周礼·春官》叙大宗伯之职说:“以槩燎祀司中、司命、风师、雨师。”郑玄注:“郑司农云:司中,三能,三阶也。司命,文昌宫星。风师,箕也。雨师,毕也。玄谓……司中、司命,文昌第五、第四星。”〔1〕其后东汉应劭《风俗通义·祀典》也把司命作为文昌神,并说“今民间独祀司命耳,刻木长尺二为人象,行者置篋中,居者别居小屋。”〔2〕则其信仰在汉代已相当普及,且已人格化、偶像化了。从《老君音诵戒经》所言“当简择种民,录名文昌宫中”之说中,可知早在北朝时道教已有文昌信仰。北宋张君房《云笈七籤》卷二四曰:“文昌星神君,字先常,天子司命之符也。”“老君曰:左司命一人也,姓韩,名思,字符信,长乐人也。司录、司伐等属焉,左司命有三十六大员官。右司命姓张,名获邑,字子良,广阳人也。司录、司非等属焉,右司命亦有三十六大员官。”〔3〕

随着科举制度的兴起,人们进一步强化和提升了文昌神的“司禄赏功进士”职能,将其尊为“文运之星”、“科举之神”。其后,一位自东晋以来被蜀人敬奉的地方神张亚子,由于保佑士子功名利禄甚灵,道教遂将其“仕晋战歿”的武神形象加以淡化,而让其专门“职掌文昌之命”,并称之为“梓潼帝君”。

考梓潼神的崇拜,在东晋以前是巴蜀地方的信仰。梓潼神张亚子,又作张亚子,或张恶子。《华阳国志·汉中志》载:“梓潼县,郡治,有善板祠,一名恶子。民岁上雷杵十枚,岁尽不复见,云雷取去。”〔4〕这位“恶子神”可能源于古老的雷神信仰,民间盛传梓潼神张恶子显灵的神异故事。《太平寰宇记》卷八四引《郡国志》载:“恶子昔至长安见姚萇,谓曰:劫后九年,君当入蜀,若至梓潼七曲山,幸当见寻。”〔5〕《十六国春秋辑补·后秦录》载:前秦建元十二年(376),姚萇至梓潼七曲山,“见一神人谓之曰:君早还秦,秦无主,其在君乎?萇请其姓氏,曰:

〔1〕《十三经注疏》上册,中华书局1982年影印版,第757页。

〔2〕吴树平校释:《风俗通义校释》,天津人民出版社1980年版,第322页。

〔3〕《道藏》第22册,第179、183页。

〔4〕刘琳校注:《华阳国志校注》,巴蜀书社1984年版,第145页。

〔5〕《太平寰宇记》第1册,台北文海出版社1962年版,第643页。

张恶子也，言讫不见。至据秦称帝，即其地立张相公庙祀之”。〔1〕道书《清河内传》托张亚子自序说：“吾本吴会间人，生于周初，后七十三化，累为士大夫。未尝酷民虐吏，性烈而行察，同秋霜白日之不可犯。后西晋末，降生于越之西、嶠之南，两郡之间。是时丁未年甲子辛亥二月三日诞，祥光幕户，黄云迷野，居处地俯近海，里人谓清河叟曰：君今六十而获贵嗣。童稚时不喜嬉戏，每慕山泽，往往语言，若有隐显。昼诵群书，夜避众子，自笑且乐，身体光射，居民祈祷，则余嗤而讪，长啸曰：土木而能衣人之衣食，人之食享之而有应，谤之而有祸，我为人而焉，无灵乎！自后夜之怪梦，或为龙，或为王者天符，为水府漕，自怪而不甚，信为吉兆。后三农愆旱，膏泽无苏，舞雩祝神，恬然无验。余思曰：寝中怪梦治水府，今久当验。夜往水际，以梦中官衔牒河伯，而惊魂犹恐忸怩不能。忽而之间，云四合，风雷震，一吏稽首予前曰：运判徙居。予曰：非我也，我乃张户老之子名亚，后缘水府得达，故字霁夫。吏曰：奉命促子。予曰：家人如何？吏曰：先到治所。予惶惧未决，吏揖上一白驴而去，俯首里闻风雨声中，顿失乡地，到一山，连剑岭而撑参宫，若凤凰之偃，下有古湫。引余入一巨穴，门有数石笋。吏曰：民之祈祷，祝此石而有应，名雷柱。吾方褰衣入穴。吏曰：君记周室为人，七十三化，阴德传家，而迄今否？予方大悟，若梦觉也。吏曰：君在天谱得神仙之品，于人世鲜有知者。晋不日有中兴之兆，君可寻方而显化。予曰：谢天使响报也。入穴则若堕千仞之壑，近地而足不沾，若腾身虚空，有王者之宫，有禁卫，余遂入，果一家悉都其间。改日作儒士，而往咸阳，讲姚苻之故事。”〔2〕

安史之乱，唐玄宗入蜀，途经七曲山，有感张亚子抗击前秦之英烈，遂隆重祭祀，并追封为左丞相。据传唐玄宗驻蹕七曲山时，曾遇见张亚子而显灵，言玄宗不久将当太上皇。《梓潼帝君化书》卷四载：“渔阳之乱，明皇幸蜀，凿剑岭而观中原，叹曰：吾听九龄之言，不至于此也。予（张亚子）因至万里桥，以儒生谒帝。帝曰：卿非北郭张生乎？予曰：然！臣闻元载孔升天虚位久之，以待陛下也。帝默然。后肃宗收复京都，韦见素迎帝归阙。封予为右丞相。而予密卫銮舆至咸阳，帝移大内安颐，遂辟谷，张皇后进樱桃蔗浆悉不食。常玩一紫玉笛，自吹数声，有双鹤下，徘徊于庭。帝谓宫爱曰：吾奉上帝命居元载孔升天。令具汤沐，复就寝而升化矣。”〔3〕

〔1〕《新校本晋书并附编六种》第6册，台北鼎文书局1983年版，第379页。

〔2〕《道藏》第3册，第286页。

〔3〕同上，第320页。

唐广明二年(881),僖宗避黄巢起义入蜀,行至七曲山,又亲祀梓潼神,追封张亚子为济顺王,并解佩剑赠神。《梓潼帝君化书》卷四言:“唐乾符中岁荒,河南为盗者甚众,尚君长伏诛,尚让等推黄巢为主,反长驱江陵,渡江为患,入淮北,攻河南数十郡,次陷洛阳,破潼关,僖宗播迁入蜀。巢犯阙,巢遣朱温等攻凤翔,至潼关追,僖宗乘舆,夜遁出凤翔。予以儒服见帝,帝夜行马驮,予以所乘骑奉帝,帝乘之,予捧足橐马,密布彩云,卫帝腾空,弥明露云微绽,令帝下视,见凤翔军与巢军战于龙虎坂,若蚁阵也。帝曰:此何所也?予曰:此乃空际。帝惊叹曰:卿非北郭生张孝友乎?我非卿,岂料生耶!予奉帝至剑南复道,帝疲甚欲少憩命,予股以枕之熟眠,林叶风声。帝忽跃起曰:巢兵至矣,輦钲近也。予曰:非也,乃林叶风声。久之,从驾宿卫始乃,讶帝行之速也。帝至桔柏津,曰:我有一女,乃兴唐公主,最神慧,奉卿箕帚可乎?予曰:臣幽也,何敢奉承。帝曰:勿固辞也。遂封吾济顺王。亲至庙奠献,解剑为赐仗。予剿贼后,宋文通等斩巢,送首成都,帝还阙。则兴唐公主从而殂矣,予命兵迎公主,归七曲焉。”〔1〕这些神异的传闻,说明中唐以来梓潼神的信仰已较为流行,但主要还是以护佑帝王、以平天下的神迹而显示。

至北宋咸平三年(1000),益州都虞候王均起事,官军进讨,“忽有人登梯冲,指贼大呼曰:梓潼神遣我来,九月二十日城陷,尔辈悉当夷灭!贼射之,倏不见。及期,果克城”。〔2〕宋真宗遂敕封张亚子为“英显武烈忠佑广济王”,并为之修葺祠宇。南宋时期,由于兵连祸结,梓潼神更受崇祀。宋高宗赵构于绍兴十年(1140),敕大修梓潼神庙,敕封庙额为灵应祠。光宗追封张亚子为忠文仁武孝德圣烈王,理宗追封张亚子为神文圣武孝德忠仁王。

宋代以来,民间即盛传着许多梓潼神显灵佑庇士人的灵异故事。陆游《老学庵笔记》卷二载:“李知几少时,祈梦于梓潼神。是夕,梦至成都天宁观,有道士指织女支机石曰:以是为名字,则及第矣!李遂改名石,字知几,是举过省。”〔3〕宋蔡絛《铁围山丛谈》卷四载:“长安西去蜀道有梓潼神祠者,素号异甚。士大夫过之,得风雨送,必至宰相;进士过之,得风雨则必殿魁。自古传无一失者。”〔4〕自是民间奉祀益盛。南宋吴自牧《梦粱录》卷十四载:“梓潼帝君,在吴

〔1〕《道藏》第3册,第321页。

〔2〕《文献通考》上册,中华书局1986年版,第823页。

〔3〕《老学庵笔记》,中华书局1979年版,第18页。

〔4〕《笔记小说大观》第6编第2册,台北新兴书局1985年版,第664页。

山承天观,此蜀中神,专掌禄籍,凡四方士子求名赴选者悉祷之,封玉爵曰惠文忠武孝德仁圣王。”〔1〕南宋隆兴年间,道教进封张亚子为文昌司禄灵应帝君,成为道教最高的文化尊神。各府州地,亦纷纷立梓潼帝君祠,以供奉祀。

元仁宗延祐三年(1316),朝廷又追封张亚子为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”,简称“文昌帝君”,并钦定为“忠国孝家益民正直祀典之神”,至此,梓潼神与文昌星遂合二为一。元人贡师泰说:“梓潼神,祠在蜀郡梓潼县,累封辅元开化文昌司禄宏仁帝君,今郡县所在亦多祀之。”〔2〕于是,原为地方神的张亚子,经过与天神文昌星的长时间整合,成为了文化尊神。

三、道教神学中的文昌信仰

从星宿神的崇拜,到地方神的信仰,这两种信仰的融合,是道教在建构其神仙体系中完成的。而传统信仰的影响,是认识与研究道教神仙谱系的首要因素。中国原始社会的自然宗教逐渐向人为宗教的过渡,大致在殷周时代,殷人崇尚鬼神,留下了大量的殷墟卜辞,记录了殷人向帝求神问事的情况,这里的“帝”是指其祖先,还有“王宾日”等记载。周代的鬼神崇拜,在《周礼·大宗伯》记:“大宗伯之职,掌建邦之天神,人鬼地祇之礼。”其天神有昊天上帝,日月星辰,风师,雨师;地灵有社稷,五岳,山林川泽,四方百物;人鬼则祖先也。中国古代宗教正是在此基础上逐步充实形成了天神、地灵、人鬼的崇拜系统,这是道教神灵崇拜的主要来源。如五斗米道的天地水三官崇拜,太平道的中黄太乙崇拜等,都是直接从古代宗教沿袭而来的。

道教神仙谱系受古代宗教的影响,还表现在对圣贤崇拜的承袭。早期道教经典《太平经》就有“圣人”、“贤人”崇拜,题名葛洪的《枕中书》列有三皇五帝,《上清众仙真记》、《真灵位业图》、《无上秘要》的“道人名品”等列尧舜禹三王、殷汤、周武、齐桓公、汉高祖、刘备等帝王和诸子圣贤孔丘、颜回、墨翟等。

道教中早有文昌信仰,并在其后的演变过程中,加入了大量的古代宗教、民间信仰的要素。《老君音诵戒经》托名老君曰:“吾当赦下九州四海之内,土地真官之神,腾籍户言,其有祭酒道民奉法有功,然后于中方有,当简择种民,录名文

〔1〕《梦粱录》,浙江人民出版社1984年版,第131页。

〔2〕贡师泰:《玩斋集》卷七,《四库全书》本。

昌宫中。”〔1〕吕元素《道门定制》卷三中言,文昌星是主持文运功名的星宿,有紫微垣文昌将相君、太微垣文昌三公内座星君、少微垣文昌处士博士星君,及紫微外座的“文昌上将星君、文昌次将星君、文昌贵相星君、文昌司禄星君、文昌司命星君、文昌司寇星君”。〔2〕《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷二曰:文昌者,言天地之文理盛大也。其星乃丹天世界文明之地梵炁所化,“是为南昌上宫,今南岳衡山朱陵洞天,上应奎轸。始因奎壁垂芒,帝命主持斯文,壁位居亥,专主图书;奎位居戌,专主文章。盖奎宿有文采,壁宿能藏书。昔嬴火之后,于屋壁得古文,故壁之于文典有功焉,是以文昌宫有东壁图书府。太微垣府中有南斗第五星文昌炼魂真君,又有太上九炁文昌宫,文昌上相、次相、上将等星,又有文昌图,流运以化生文物。是故天地之间,生成变化之道,莫大于此。故曰开明三景,是为天根,无文不光,无文不明,无文不立;无文不成,无文不度,无文不生等语,实基于此。故文昌之在世者,教化之本源。”〔3〕

至宋元时,道士利用民间信仰文昌之习俗,降笔作书撰经,以叙文昌帝君神迹。今《道藏》、《道藏辑要》中即有《梓潼帝君化书》、《清河内传》、《太上无极总真文昌大洞仙经》、《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》、《文昌大洞治瘟宝箓》、《元始天尊说梓潼帝君本愿经》、《元始天尊说梓潼帝君应验经》、《文昌帝君阴鹭文》、《文昌帝君本传》、《文昌正朝全集》、《文昌孝经》、《文昌心忏》、《文昌注生延嗣妙应真经》等。

《梓潼帝君化书》,四卷,元人所撰。又名《文昌忠孝化书》、《文昌化书》。书中假托文昌帝君降坛,详述文昌帝君历世显灵神化事迹,共有“九十七化”。所谓“化”者,其意有二,一为变化之化,一为教化之化。序曰:“三纲五常,是非邪正,上以风动其下,下以献替其上,此教化之化也。今吾所降,前后九十七化。元命者,序太始也。流形者,本太质也。生民者,明性习也。易俗者,变夷礼也。稽古者,觉后知也。奉真者,遵道法也。宁亲者,报劬劳也。幽婚者,戒苟合也。渊石者,重有子也。驯雉者,诚感通也。回流者,护先茔也。降瘟者,显箴灵也。好生者,习医业也。天宫者,医业成也。荐贤者,公道开也。格非者,和圣贤也。荣归者,知止足也。敦宗者,念本枝也。归寂者,遇释法也。君山者,喜幽清也。感生者,不能忘情也。奉先者,思继志也。孝友者,继绝绪也。沔水者,杜谗慝

〔1〕《道藏》第18册,第211页。

〔2〕《道藏》第31册,第682页。

〔3〕《道藏》第2册,第606页。

也。白驹者，冀留贤也。举仇者，忘私憾也。恤孤者，敦友义也。慈训者，传内观也。尽忠者，坚臣节也。栖真者，届雪山也。山王者，始护蜀也。刑赏者，罚淫而举孝也。存褒者，悯无辜也。回风者，罪狂夫也。明冤者，恤无告也。苴邑者，滋生齿也。拯溺者，善贤侯也。雨谷者，恶私心也。曲雨者，惠小民也。殒贼者，旌孝妇也。北郭者，海求嗣也。返火者，败奸计也。平苴者，现阴佑也。费丁者，贱勇力也。石牛者，恶好财也。五妇者，谏重色也。显灵者，不忍蜀之亡也。大丹者，遇圣师也。巴都者，嫉脏污也。婆娑者，明天性也。戒龙者，和邻祗也。凤山者，尊所生也。鱼腹者，矜老苦也。口业者，彰恶报也。东郭者，惩巧伪也。牛山者，分善恶也。天威者，戒逆妇也。尚义者，贵同义也。旌隐者，厚士风也。佑正者，高烈女也。杀生者，远庖厨也。酷虐者，戒害物也。悯世者，念黎元也。咸阳者，奉帝命也。邛池者，报父母也。解脱者，谓冤不可成也。仁政者，悟前非也。幽明者，戒欺暗也。筹帷者，偿宿业也。如意者，大有为也。丁未者，兆命佐圣也。水漕者，司天泽也。桂籍者，司文衡也。孝廉者，济太平也。感时者，悼王化也。神扶者，显八公山也。诛暴者，戒污吏也。明经者，显先圣也。护圣者，显大圣也。明威者，戒士夫不欺也。济顺者，奉帝保民也。济迷者，惩不信也。忠显者，佐皇图也。圣治者，歌太平也。漂忠者，济时也。兴国者，忠良也。止足者，辞王旨也。训逆者，诛不孝也。戒欺者，正名也。诛悖者，劝孝也。真元者，拯难也。拔苦者，悼亡也。福泸者，平夙冤也。昭明者，见毕工也。摩维洞天者，显后化也。放生者，戒杀鱼子也。弭蝗者，拯救万民苦也。是故圣人神道设教，始有天人相因、人神共理之化。”〔1〕各化皆以历史事迹、民间传说、宗教异闻为例证，宣扬忠孝仁义的伦理道德，提供了许多民间信仰的信息。

据书中所言，张氏出自黄帝之后，因“始造弦矢，张罗网世，掌其职。子孙因以张为姓，显于吴”。自成童时，乃寻冠履，自习礼文。既冠成年时，母氏已达六旬矣。因少时勤于织劳，饮食失时，“常致疾疹，逮至衰暮重之，以六气所淫，遂成疽疮，举发于臂。始以巫覡祈祷，中更医工砭剂，月余皆不效。予不离卧内，日夕省视，未尝解衣，而息计穷矣。乃为吮疽，出大脓血，疾少间。医曰：疽根附骨，未易出也。越三日，复吮之，忽觉口中充满，吐而视之，有膜如绵纩，脓乳如米粒，母氏渐安。而以病久食少，复成羸瘵。医曰：此痼疾矣。以人补人，真补

〔1〕《道藏》第3册，第292页。

其真，庶可平复。予因夜中自剔股肉，烹而供之。忽闻空中语曰：上天以汝纯孝，延尔母一纪之寿。翌日勿药，果符神告。”〔1〕

其后，父亲寿高八十有五，母亲七十有三，盛暑中皆得疾，同日而逝。“于是自持畚鍤，以营大事，乃于路傍倚庐枕块，以终三年。常有白雉一双，栖于林上，每遇祭奠，飞鸣而下，俯仰伊哑，如欲言者，及终制而去。”父母的坟冈，去居之南才百余步，自以为便于省视。但葬之五年，坟西洪水暴发，平陆成溪，以坟为岸，水源不竭，势颇浚急。“吾心惧焉，欲改葬之，无及矣。乃斋戒守坟，日夜诵《大洞经》不辍，并取家藏金像，而严事之，泊于无虞。次年秋雨霖霖，傍溪涌涨，数流为一，吾益恐。及水落，视之则坟前溪谷变成坚阨，广一里余，自是松楸无害矣。”〔2〕这是讲张亚子事母至孝，感天动地，乃孝子之典范。

由于父母二老皆死于瘟疫，时盛暑婴毒，荼苦滋甚。每念瘟疫之酷，恨之切骨，而幽冥路殊，力不能报，心常怏怏。“比因坟岸回流，实自《大洞真经》、金像之力，于是益勤持诵，而敬事之，泊获阴佑，以治瘟鬼。又三年，忽梦所事金像语予曰：《大洞仙经》尔熟记矣，大洞法箓尔未见也。今当授汝，以治邪魔，非惟可以契汝初心，亦可佐天行化，助国救民也。袖中出书二，予百拜而受之。既觉，书在枕前，其一曰《大洞箓》，又一曰《大洞法》。因开箓读之，至天邹甲卒万人度之句，忽风雷昼暝，金甲朱绶者无数，列于余前，俯而请命。三人持红旗立于众，先白予曰：愿听使令。予方恍惚，不觉厉声谓之曰：吾要汝等治瘟鬼，此乡某家阖门病瘟，为吾驱来。语毕，一持旌者领百余人，入其家，俄顷执鬼使五人出，有蒙虎皮者，冠雄鸡者，貌若人者，若鹄头者，若驴头者，所执有水火羽翼斧凿之具。予怒而叱之，将灭其形。彼乃有辞曰：弟子等岁运所生，岁气所成，所游有方，所病有人，阴谴重者受其灾，天命绝者至于死，亦非弟子等敢私。若蒙真官赐以宽贷，此后愿听约束，遇行瘟，见真官符箓所在，即不敢至矣。予因依法授以教敕，而去间里有病瘟者，予与之符法，皆得全活。”〔3〕这段传闻说明梓潼君得大洞法箓，以治瘟鬼。故后世多以梓潼君为瘟祖者。在梓潼七曲山即有瘟祖殿，此殿最早建于明代，后被毁。乾隆三十一年梓潼县令募捐重建，光绪二十一年，梓潼知县桂良才再度改建。殿中供奉瘟祖神，其神像面目狰狞，充满杀气，右手持如意，左手形似鹰爪。相传文昌帝君在敕法台曾降服五瘟，专司“收

〔1〕《道藏》第3册，第295页。

〔2〕同上，第296页。

〔3〕同上，第297页。

瘟摄毒、扫荡污秽”之职，保佑人畜兴旺，五谷丰登。以此，瘟祖便受到了乡民的万分崇拜。乾隆年间，还兴起了祭瘟祖的风俗。

梓潼君遂以法箓，救人疾疢众矣，远近之人踵门求治者不可数计。“其有染瘟病者，着邪祟者，受症厉者，逢殃魂者，遭鬼击者，凶神者，恶气者，一一全活。然有脏腑寒热虚实之不齐，饮食起居劳佚之各异，或因喜怒哀乐而感于其内，或因风寒暑湿而受之于外，此皆岐伯、神农氏之学，非道家法箓之事也。人有恳于予，而不能全其生者，予实赧然不足。于是讲究脉理，玩味药性，讨论五行之胜，复习熟九针之迎随，勤苦六年，始达其妙，自是天命未尽者无横夭矣。”〔1〕这样一来，国君遂命其为医师，掌万民之疾苦，隶于天官。

时在朝中，梓潼君闻方外之言，“西方之国有大圣人古皇先生者，不言而自化，无为而自理，以慈悲为主，以方便为用，以斋戒为常，以寂灭为乐，视死生如朝暮，等恩仇如梦觉，无忧愁愤愤之情。盖知浮生不久，求于无生者也。予尝慕之，及辞荣而归，道逢隐者，行且歌曰：朝阳之嗽，触石生云，初焉髣髴，已而缤纷，随风而出，荡漾无垠，俄变化以归尽，杳不知其所存。伊仕者之利禄，忘其劳而骏奔，忽暮景之见迫，向大限兮逡巡；将投足于幽趣，为异类兮芸芸。予闻之始也驻车而留听，少焉凭轼以敬礼，终乃下车而泣谢。谓之曰：适聆妙理，深契愚衷，愿惠格言，以度残喘。乃于通衢，百拜而力恳之。行歌子仰天而叹，指予以心印，授予以正诀。曰：此西方大圣古皇先生归寂法也。子能念而习之，可度生死，死而不亡，证无量寿果，终于彼岸，则可成正觉。中道而废，则犹能择地而处，可为神仙。予受教焉，于此尘缘既毕，百虑顿灰，时丁灏秋会集亲友，留颂而逝。颂曰：秋风瑟瑟，秋月白白，得吾之真，知身是客。”〔2〕所谓“古皇先生”，即指佛祖释迦牟尼。则梓潼君曾修习佛法，而达正觉之境界。

梓潼君正果迁化，将往西方，“适至洞庭君山之上，爱其胜境，因少留焉。于时上无君相临制之威，下无血属系累之念，超然物外，独往独来，水光山色，四时可爱，吟风弄月，此乐何穷，追思前事，殆一梦尔，方且仙游胜侣，朝夕往还，不闻尘境之劳生，但见洞天之真逸。久之，有二青童自天而下，敬宣帝旨，以予为君山主宰，兼洞庭水治”。〔3〕即言梓潼君得天帝之封，为君山洞庭的主宰。

之后，梓潼君屡降生于巴蜀，显迹示化。其一化，因远游西方，“历岷峨，背

〔1〕《道藏》第3册，第297页。

〔2〕同上，第298页。

〔3〕同上，第299页。

井络，蜀之西陲，有山名飞越。予以先世生于吴会，与越为邻，俯而察之，名同俗异。又望西极一山，高广殆百余里，盛暑之时，积雪凝寒，非尘境也。山神白辉曰：此名雪山，往昔多宝如来修行于此八年得道。又西极真人久住于此，因而证果。大夫仙风凜然，盍留于此。予听而止焉。无几，帝有旨，以予为雪山太仙”。〔1〕

其二化，梓潼君留居雪山，而被太仙之命。“旋有旨，以蜀门旺化，乃返鹤驭而来东北，见万峰青翠，绝境可爱。久之，山神公元长等五人来谒予。曰：某等职隶于斯，近见真官神丰峻严，目有光芒，髻欹之音，震响岩谷，岂非天人乎！此间自武王伐纣，微卢彭濮诸国之长，佐蜀君主，大军北向，实经于此。逮今三百余年，路僻人稀，未有贵显者来。真官势焰如此，幸示其来。予告之实。山神曰：某等亦厌人间，游于斯者也。此山隶蜀帝所治，名之曰剑岭，其势北距终南，西接岷峨，南通邛崃，东挹巴蜀，广袤周匝，殆千余里，此山为要地也。自山王白峰圭，托孕为蜀王太子，且百年矣，居未有王。真官既圣人之裔，清明在躬，积德累行，忠孝全节，神游于此，行藏有数，宜少休焉。兼剑岭之下，近有白额大兽，千余岁矣，负北山嵎，以人为食。真官既尝为天子大臣，则山川之神皆尝所治者。又玉音来此，自可号召群灵，呼吸变化，役遣幽阴，驱除此虎，亦助天好生之事也。予信之，乃矫宣帝旨，召集千里之内山川鬼神，咸来听命。谓之曰：帝有玉旨，以白虎害人，命吾为此山王，董尔众灵诛灭之，用命者世享血食，否则天行威刑。众曰：唯谨听令。予乃仰观，周览现相，变化自见，身与山等，拔一孤竹，叱化长剑，屏翳号风，雨师清道，挥剑一呼，响震山谷。虎亦怒气成云，目光出电，跳梁反复，吾身当之，众力并前，毙于刃下。又于血污中获一圆石，状如坠星，公元长识之曰：此虎威也。予佩之，百神敬畏。功成因奏帝，先陈矫诏之愆，次及集功之语，帝因以予为蜀北门山王。”〔2〕

其三化，秦入剑南，蜀国灭亡。“予以蜀亡，社稷变置，百灵废祀，血食无归，神游崆峒，聊以休息。忽云衢中旌幢车骑过者三日，山灵相谓曰：景象如此，殆有圣贤经过。已而老氏将左右二真人，自东而西。予列拜于西岳所部诸地祇中，西岳有令，诸地祇皆拜送十程。予在翼护数，一日请于老氏，具陈往昔在蜀功过。老氏曰：大道之行，天下为公。尔既公于心，三谏于蜀，尔之功也。五丁

〔1〕〔2〕《道藏》第3册，第302页。

五妇虽死于汝，以公存心，亦非过也，既有功于蜀。今国号虽秦，而并邑仍蜀也。尔宜永享蜀祀，以慰斯民。乃命徐甲，取囊中药一粒授予。曰：此大丹也，汝宜饵之。大者与道合真，丹者与心为一，尔后五通具足，非汝夙昔之比。中原扰扰，吾甚厌之，今将入西域行化，三百年后，西方之教法盛行，当来中国。尔宜信之，予敬受焉。”〔1〕

其四化，梓潼君戒龙息灾。“青衣之水，自西而东，与岷江相会。秦既并周，九鼎西迁，诸山之祇，会于岳灵，诸川之龙，朝于海若，所以听革命而效灵社也。二龙俱东，相值于江合之中流，争先以行，气不相下，斗于江渊，二水俱壅，波涛横涌，民居其浒者千有余家，一旦浸溃，奔避无及，怨苦之声，达于四境。予适见之，先遣阴兵万众，障其狂波，予造水中解纷。谓之曰：维新之命，易我旧德，余忿不忘，百灵皆然。何独二君，今以争道而斗，祸及居人。向非吾兵障流，则此邑之民，靡有孑遗矣。且上帝好生，后悔何及。二龙曰：敬受教令。既遣俱行，且约归而戒之。及朝宗回日，予与之尸事，仰天设誓，指东西二大石，叱之使起，须臾两石峙而立。予复戒之曰：二江之龙，言归于好，天地为质，斯言不渝。若二石合而为一，则今日之盟可塞，决别而退。”〔2〕

其五化，梓潼君救宝珠。时涪水富民任盈有一女名宝珠，因游蚕市而被恶少捌卖，十年百计求之，了无音讯。“闻七曲之灵，乃肘行膝步，号泣见投，愿一见珠而死。予闵之，乃敕八功曹将、三百阴兵，方圆千里，四外求之。或见珠于夔之鱼腹，负汲而哀，询之瀼龙，乃得其实。予乃夜梦于盈，自七曲而南，沿流下之，直抵夔门，见女与语，女亦梦见其父。既明，盈谢而去。使人相之，盖如梦中所行乃见焉。珠初为人婢，主母恶之，而捶撻过甚，又转他家，前主倍取其佣。又三年，复为邻子诈欺，曰：尔父求汝，令我与汝来，又转之他家，前后四主矣。珠今在张白家，主母忌人有孕，而珠实怀之，恐得罪，欲赴于江，而如有人难之。父闻珠音声目，乃有见，俱诣其主，赎身以归。”〔3〕

其六化，戒杀生。时邛州有杜章者，“生于富贵，父祖好宴乐会集，习以为常。凡烹割之事，章躬亲之。及长，身任门户，厨饌无虚日，脍炙方离口，刀机已在手矣。后以灾祸相继，家道零替，无以为生，为人屠刽，以就口食。所取人财，名过命钱，又以饮啖，兼人饕餮成疾，才方饱满，寻复中虚，而性嗜肉味。日常不

〔1〕《道藏》第3册，第308页。

〔2〕同上，第309页。

〔3〕同上，第311页。

足,及以罟取鱼,以弋弹雀,所见飞走,皆萌杀心。中年生五子,皆无指口,累所迫过命之货,不足度日,恹惶无聊。寻有癩疾,肌肤破裂,脓血流溃,见者掩鼻矣。自以肌火所烧,复受疾苦,投井自尽,为人执之,极口辱骂,于是仰天呼冤。予见之讶,而问里域主者孙洪叔,言其详,且言此人禄尽而命长,尚余五年。予既知其造业之由,又悯其受苦之酷,且岁月方遥,恶其日夕,怨怒天帝。乃遣功曹,易其心志,使之以手揭疮皮,以自食之。又以指染脓血,吮咀求味,宣言于人。曰:毋作杀生业,以我为戒。如此逾年,以准未尽之数,念断而死,诸子皆殍焉。”〔1〕

其七化,以晋武帝太康八年,降生于越嵩金马山。“予以成长,妻男具而孝敬不衰。见乡人以旱,祈雨于土木。予笑之,盖予尝以梦报矣。一日水际,自书官衔,移文海神,乃见使者告予,以有形以来,自周为人,迄此显化七十三矣。乃呼予为运判,促上白驴,风雨声中,顿失乡地,入大穴中,宫庭明敞,父母以下血属皆在。一夕雨泽大作,遍全蜀之境。盖有旨,以予总护全蜀幽明之事焉。”〔2〕

其八化,即“桂籍化”。所谓“桂籍”,即高中科举状元、探花之籍。“帝以予累世为儒,刻意坟典,命予掌天曹桂籍。凡士之乡举里选,大比制科,服色禄秩,封赠奏予,乃至二府进退,皆隶焉。”〔3〕“予隆兴之岁,奉玉音加秩。若曰:文昌者,教化之本源,实传列圣之业。儒士者,道德之渊藪,宜摅一德之忠,播告诸天,亶孚有众。惟文昌司禄主者职贡举真君卫民少傅灵应帝君张某,德被万物,威形四方,粤自有生,显从浩劫,顺考古道,鉴观人文,照临并日月之明,发生赞乾坤之化。是以教耕稼而民人育,每裁制而自优,修礼乐而政事康。果猷为之,不谬干戈,载戢阴阳,常和水土,既平休祥,时格托之,庶务试以诸难,皆济济以可观,每多多而益辨。昔自水漕,今莅台衡,尚持拔苦之心,誓拯倒悬之念,厥有成绩,巍乎难名。察乎九十余化之行,藏命编诸册着。以万二千端之行节,岂曰空文。颠则持而危则扶,恶以惩而善以劝,下民允赖,惟乃之休。况复恢龙汉之图书,阐鸾台之典则,欲分身而显化,率诸圣以混融。万梵开张,三界均利,宜加峻位,俯叶輿情,名跻南极之尊,礼绝星联之上,於戏跻三阶而下太乙。允彰应物之符,敛五福而锡庶民,式赖师言之佐,谁其能者,汝往钦哉!可特加金阙昊天大师,纠察三界祸福事……兼司四方祸福,所以分身应化焉。”〔4〕

〔1〕《道藏》第3册,第315页。

〔2〕同上,第318页。

〔3〕同上,第319页。

〔4〕同上,第322页。

其九化,时当南宋绍熙六年正月初一日,“三清至尊,在玉清圣境九霄梵炁之上,大会九天十极,考校功过。无上至尊金阙昊天玉皇上帝,总领三界群真,诸天列曜,地水众圣,上朝三清。尔时元始天尊登命金阙,侍中九天司马储福定命真君开碧玉宝笈,流露丹匣,出万天素威功过玉历,考校诸天诸地、水界阳曹,升真得道以来,功过大小。以予自龙汉初却,化九光之始,育元黄之秀,神一挺生,已三千余化。迄于周武王之乙巳岁,乃符大德,降生于清河氏,九十余世之尽孝尽忠,百千万化之积功累行,当次天地之位。于是诸天行举,三界推尊,顶降玉历,宣示金阙。乃命玉宸左侍瑶华内院翰林琼章学士诸天真君,撰制玉册,以是月十五日进封帝号,曰无上大罗天。开化十九年正月十五日,金阙玉宸瑶华内院,三天门下,都省一炁,分形化生四灵。元元天道,无形无名,始自肇判,挺生圣真,乾坤并德,日月并明,天上天下,莫不孝钦。惟昊天金阙大师,纠察三界三教祸福事;九天都督大使,判桂禄嗣籍上仙元皇真人张某。元黄孕质,炳灵张翼之精;梵炁通灵,妙证虚皇之果。植立古今之名教,弥纶天地之旋纲,全十华十德之大元,朗八景八真之妙善。分身应化,不外乎忠孝之两端。救劫度人,必本乎慈仁之一念。九十生之,功成行满。三千劫之,道备德高。坤维弘福惠之恩,干造赖赞襄之力。善盈玉历,名焕瑶穹。当位帝真,式隆宠号。谨遣金阙侍中玉宸左侍清元学士无上上德真君宁洪,赍捧金书玉册,特上尊号,进拜南极长生真君九天定元保生扶教阐化主宰,波罗泥蜜不骄乐育大帝,拔劫大慈悲更生永命天尊。上极先天地,道蕴元黄生,一炁以化,三才混合。空洞证十通,而成万行,离相消尘。扶教定元下,制延康之浩劫,保生开化。俾超晖景之大霞。位峻九天,职隆三界,丕阐慈悲之行,大恢生化之原。持檀炽香,领苍胡宝,功高莫议,德盛难踰,合示嘉尊,幸毋谦逊。仍冀同符大道,劫劫长存,溥福生民。巍巍其大,龙章昭锡,永秘元都,谨言于是。予以是日,受徽号于玉宸金阙七宝琼台之上,昊天至尊御殿典仪,赐羽葆霓旌,九龙玉辇,九凤琼舆,冠通天十二旒之冠,服元袞日月山龙华虫之服,元圭朱履。所居之宫,一曰紫微垣文昌宫,在赤明和阳虚明堂曜天之间。一曰玉霄绛宫,在波罗蜜不骄乐育天之上。宫阙巍峨,皆大晖华炁,明阳龙光,赤城丹台,金墉玉树,灵风自鸣,紫云常覆。予钦奉册命,峻迁天真,愈怀恐惧,乃作慈悯而自誓。曰:下土众生,不知因果,不识罪福,多迷正道,多人邪祟,展转沉沦,无由出离。又值延康末劫,魔鬼流行,人民受祸,剥烂生根,诚可哀念。乃以孔孟、伊周之学,道德仁义之教,综以仙释之灵通,显以桂录之功用,设为四科,立为九等,表吉凶悔吝之图,彰善恶祸福之报,

或兆于梦,或著于签,分身应化,救劫保生。嗣是之后,文武医卜,士农工商,凡一人一物之荣枯贵贱,皆隶予之造化焉。”〔1〕至此,梓潼帝君的神格已达至极,凡人间的吉凶祸福、荣枯贵贱皆归其主宰。

正如《元始天尊说梓潼帝君本愿经》所言:“蜀有大神,号曰梓潼。居昊天之上,齐太乙之尊,位高南极,德被十方,掌混元之轮迴,司仕流之桂禄,考六籍事,收五岳形,历亿千劫,现九十余化,念念生民,极用其情。是以玉帝授之如意,委行飞鸾,开化人间,显迹天下。”〔2〕《清河内传》亦载,梓潼帝君的圣号为“金阙上相检校太师九凤金阙左丞相混元内辅三清上宰大都督府都统三界阴兵行便宜事管天地水三界狱事收五岳四渎真形虎符龙卷总诸天星曜判桂禄嗣籍上仙元皇真人司禄职贡举真君”。他主领天庭二十一司,“分九职,于申台肃行纠劾;置六卿,于北府专隶举贤”。“掌握田蚕而无慝,主领财赋而莫私,主握兵马幽明之理不殊,主掌雨阳丰歉之机当谨,主典商贾之功罪,主掌道释之善尤,井井有条,彰彰不紊。天简注授,实掌人间之生死;飞鸾阐化,乃开世运主盛衰。掌百工技巧者,虽小事必录;提辖杂流者,每一事必严。雪冤平枉,俾天民之得伸。征劾鬼盗,令天下之宁戢。文昌灵应司,朝奏应梦之不爽。大都督府内,出纳总裁之可权。列职分班,各有攸计。上应九天之喉舌,下孚万国之欢心。”〔3〕其真身现紫云岩,手执如意杖,统御万灵,普济诸苦,随愿感应,扶教开化,注禄定籍。《元加封宝诏》说:“蜀七曲山文昌宫梓潼帝君,光分张宿,友泳周诗,相予泰运,则以忠孝而左右斯民;炳我坤文,则以科名而选造多士。每御救于灾患,彰感应于劝惩。贡举之令再颁,考察之籍先定。赉饰虽加于涣汗,征称未究于朕心,於戏!予欲文才辈出尔,丕炳江汉之灵;予欲文治宣昭尔,浚发奎壁之府。庶臻嘉号,以答宠光。可加封辅元开化文昌司禄宏仁帝君。”〔4〕

此外,《化书》中所载“渊石”、“栖真”、“山王”、“刑罚”、“回风”、“明冤”、“苴邑”、“拯溺”、“雨谷”、“曲雨”、“北郭”、“返火”、“平苴”、“费丁”、“石牛”、“五妇”、“显灵”、“巴都”、“婆婆”、“凤山”、“鱼腹”、“东郭”、“牛山”、“天威”、“旌隐”、“邛池”、“解脱”、“筹帷”、“丁未”、“水漕”、“诛暴”、“明威”、“济顺”、“济迷”、“忠显”、“训逆”、“诛悖”、“真元”、“昭明”等化,所载皆为巴蜀地区的文昌信仰习俗。如南宋绍圣年间,泸州佛寺山院曾办“断瘟水陆”法会;涪陵乐昌运腾里人杨思文

〔1〕《古今图书集成》第49册,第59984页。

〔2〕《道藏》第1册,第816、818页。

〔3〕〔4〕《道藏》第3册,第288页。

“作文昌星席”，“立昭明应化鸾坛，以示四民休征”；咸淳乙丑年（1265），“峡境妖蝗，农民告病”，咸淳丁卯年（1267），“春旱不雨，农业失时”，故众聚“集真坛，请表笺天，愿弭蝗灾消殄”。这些皆为巴蜀地方民间信仰的珍贵史料。

凡此种种化迹，实即文昌信仰演变发展的历史记录。故元虞集《道园学古录》卷四十六《四川顺庆路蓬州相如县大文昌万寿宫记》曰：“文昌宫者，蜀梓潼县七曲山神君之祠也。曩蜀全盛时，俗尚祷祠，鬼神之宫相望，然多民间商贾里巷男女巫，所共尊信而已。独所谓七曲神君者，学士大夫乃祀之，以为是司禄主文治科第之神。云宋亡蜀残，民无孑遗，鬼神之祀消歇。自科举废，而文昌之灵异，亦寂然者四十年余。延祐初元，天子特出睿断，明诏天下以科举取士，而蜀人稍复治文昌之祠焉。是时余在奉常充博士适蜀省，以其事来上予，议榜其庙门曰右文开化之祠。未几今翰林学士承旨云中赵公世延方为御史中丞，移书集贤，以闻天子为降玺书，褒显神君甚渥，而祠文昌者日盛矣。”朱彝尊《曝书亭集》卷六十九《开化寺碑》亦曰：“抔土以为神，傅以彩饰，绿衣乌帟，两童子夹侍紫白马于前，曰文昌之像者，古有之乎！吾不得而知也。筑室以为宫，刻桷丹楹旁三门，门三涂，若王者之居，以栖文章之神，号为帝君者，古有之乎！……《汉律》曰祠祀司命，此祀文昌之见于传记者也。若今帝君之名，特出于道士之说。谓士之以文进者，其姓字悉书之帝君，得以进退其柄，由是海内争祠之。”〔1〕

《玉清无极总真文昌大洞仙经注》，十卷，元朝东蜀蓬莱山道士卫琪注。注文中记载了许多有关元时巴蜀地区信仰文昌的情况，并就文昌神系官属的结构一一加以介绍。其言：“按帝君内、外传并化书及经，述帝君于周武王乙巳岁生于吴会，即今平江是也。受三真人《文昌大洞经》后，以看诵之勤，屡获感应，受金像法篆，行持救济有效，遂证大洞妙行圣果。故作述并玄契，以开化天下，四海未尝无之然，以累经兵火，或绝而不嗣者有之矣。今行于蜀，而蜀人深信者，以帝君在蜀为大神，自唐至今，累朝崇重封王建庙。”其《文昌胜会》更是详尽记述了蜀中文昌庙会盛行的情境：“文昌会上，有通悟禅师、波沦禅师、蜀中诸禅师，皆观音菩萨化身，并与嗣禄道场，号曰心珠会，仍以帝君为主。每岁各师生辰，诸山释子大作胜会，广化香火，庆赞称贺，官员士庶钦仰者比比焉。故凡二教经仪，多释道混融互用。又有宝光天尊圆通道场，敷座摇帝钟，弹梵语咒，九朝行道。亦有水陆科等，其间未喻者，或谓语意不纯。非不纯也，大抵道之一

〔1〕《四库全书》本。

字,唯理是适。理之所在,其道大同,奚分于二教。”“大帝世称硕儒,刻意坟典,于晋太康中举家归风洞登仙,累朝崇重,以为斯文宗主。先遇太上赐丹,获证道果;后遇释迦授记,又证大乘。故于三氏门中,维持正教。今皇元累降玺书,褒崇易灵应庙,为右文开化之祠。祠者,国家之祠祀也,与诸神庙号不同。又加封辅元开化文昌司禄宏仁帝君,诸神中加膺帝号极鲜。”〔1〕

作为帝君的文昌,其下当然拥有众多的部属。依经中记载,文昌大帝的左司之神为独孤氏,乃东晋高道许旌阳的后身,因斩邛州妖蜃之功,累朝封为八字王。“今掌文昌左班,领官属一千二百人,封广佑嘉应昌泽孚惠王”;右司之神为李斌,以破苻坚之功,累朝封为八字王。“今掌文昌右班,领官属一千二百人,封英惠忠烈翼济正佑王。”其下则有紫微垣文昌将相星君、太微垣文昌三公内座星君、少微垣文昌处士博士星君、文昌上宫周文宪王、大成至圣文宣王、太清九气文昌君、太清紫盖宫夫子君、东井清明了决吏、九奇宫五经孔气君、文昌内侍六仙(白鹤、蓬莱、长寿、桂花、菊花、桂香)、外殿如意四将、左右前后四金城、文昌北府左右二丞相、左右二太史、苏黄二真人、御史吕真人、长史张真人、天简注授司侯真人、随机应感李真人、逗机赴感秦真人、混一元皇君、北府统帅武经公、左金吾使吴将军、右金吾使狄将军、掌如意刘将军、主管兵籍七圣将军、木马烽火快利巡猎雕虎等将军、鸾府省台一百二十员大将、三十司诸灵官、监真宅监雷杼监边疆将军、文昌府左右通引判官、采访游奕使、凤凰山应梦土地真等,神系相当庞大。这些珍贵的史料,皆为研究文昌信仰的必需。

明刘文彬校正、清刊《太上玉清无极总真文昌大洞仙经》六册本,亦为《大洞仙经》的一重要传本。此本以卫琪所传文本为基础,增加了大量的内容。全经分内外编,内编为《大洞法》,外编为《大洞箓》,两者统称《大洞法箓》。通善子曰:“内编指明金丹大法,服符观炼,乃元始天王宝珠示现不泄真传。外编则提挈天地,把握阴阳,度厄禳灾,驱魔遣役,功德超于诸经之上。”〔2〕卷首有《开皇始劫说经演派图》,绘三清、龟灵圣母、九天玄女、五老天君、玄天上帝、文昌帝君等神灵真人,共六十九位,颇为珍贵。其中第六册为《文昌大洞经法箓》共三十九章,每章均有符咒,与“本章经”相对应并配合使用,实为《文昌大洞仙经》之副经。书末有徐元绅《文昌大洞仙经符诀跋》宣称文昌帝君系元始天尊分生,生于

〔1〕《道藏》第2册,第607、608页。

〔2〕《藏外道书》第4册,第528页。

文王周初,“姓张名亚,号通真先生,誓在救劫运,镇纲常。于周宣王时,化身为张仲孝友以辅相。复化为张仙,驱天狗,逐狼籍,释孤刑,广嗣息,以继其后,使人无失其宗祀。昔宣圣父乏嗣,祷之于尼邱,文昌化身为孔子,兴儒教为万世帝王师”。“至汉时见世出魔鬼,化身为张天师,驱魔伐祟,保国安民。至魏蛟螭作害,化身为许旌阳,斩蛟退水,以安国祚。”这类传说,说明文昌的信仰在明清之际影响很大,因为它把孔子、天师等都说成了文昌的化身。

《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》三卷,未提撰人。此书假托文昌帝君降坛传授,曰:“尔时九天开化主宰澄真正观宝光天尊,于重光赤奋若之岁、日躔鹑尾月望东壁之辰,降于蜀都宝屏山中和诚应之楼,玄会玉虚之坛,告鸾府侍仙真人刘安胜曰:吾昔奉上帝玉敕职掌桂籍,兴文儒而擢贵品,进贤德而佐明时,故得掌隶天曹,秩专司禄。”〔1〕即又用宝光天尊(文昌帝君)名义,假“鸾府侍仙真人刘安胜”之手造了这部文昌经籍。降坛时间为“重光赤奋若之岁”,即干支辛丑年,当是南宋孝宗淳熙八年(1181);降坛地点在“蜀都宝屏山”,即成都宝屏山,其坛庙已不可考。这说明此经产生于南宋,作者当为刘安胜。

全书分二十四品。主要内容为叙说此箓来历、功用及修行之法,宣示文昌帝君主掌选才、进贤、定贵、考功、司禄等职能,列述帝君圣诰、圣诞、谱系、仙官列神以及符箓、神像、神咒、颂诗等,宣称凡文儒贤士欲求功名而被妖魔障碍者,受此文昌宝箓,可以“增进才华,开明鉴识,断除魔障,斥逐妖邪,显擢科名,进登禄位”。又有《文昌应梦八图品》,内载玉猫、白马、白鹿、黄牛、大鬼、黑犬、法斩五鬼、怒击三人等八图。谓梦见此八图者大吉,唐姚伟、高庆孙、朱涣、宋苏轼、苏迨、黄亚夫、晁公武、庞武、刘浩然、虞允文等十人皆梦此图应验而获科名。此书揭示了文昌信仰与封建社会中科举制度的关系。

此外,经中多称蜀中之事,尤其是所列诸多神灵,除了冠以“文昌”的家族神、储佐神,还有许多巴蜀地区的地方神,如剑门山神白圭、西陲飞越山神廉阶、西域雪山神白辉、剑门山神公元长、青黎山神吴肩、白龟山神义敏、大岷山神卫庶、青城山神希夷公、岷山洞天神彭元、岷山山神何机、大岷山神曹英、小岷山神虞观、峨眉山神李善猷、巫山山神王玄父、分樟山神张炜、都大总部山神王秀水、石犀龙洞李若水、灌口太守潭龙神刘成之、西蜀都城隍韦皋、益州社令神杜其昌、西蜀剑南社长邓文、西蜀都社神杜宇、西蜀西镇社公章、凤凰山神独孤正、蜀

〔1〕《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷上,《道藏》第28册,第504页。

里域神段秀、岷山龙神勾盘恬、灌口伏龙潭神蹇灶、青衣龙神景伯仁、越嶲山神肖福、北门山神张叔和、西海龙神白龟恂、洞庭龙神景渊、君山山神唐丰、吴海水神彭遯、蜀里域神虞奇叔、邛州里域神孙和叔、蜀检孝神崔宣、婆婆巴王神轩安行、检孝土地神白致一、汉水邑里土神康潮王、苴饶邑神公孙长、巴西邑神和来孙、白马邑神柏之坚、苴邑神苏公长,这些亦皆为文昌帝君辅佐,突出了梓潼文昌帝君的至尊地位。另一方面,如此网罗地方民间的俗神,亦展示出宋代以后道教与传统祭祀宗教、民间信仰融合的趋势。

清刘体恕刊《文昌帝君本传》一卷,亦为文昌事迹的传记。传中谓文昌帝君姓张讳善勋,其灵异甚著;又称帝君居紫微垣文昌宫,为文章司命,文武医卜、士农工贾,凡民物之枯荣贵贱,皆隶文昌帝君之造化。他常居梓潼七曲山中,士民遂立庙祀之。“庙在七曲之北,有降笔亭,中以金索悬一五色飞鸾,鸾口衔笔,用金花笺数百幅留笔下,亭门府封锁甚严,降笔讫,有钟自鸣。庙吏闻于府,启钥取书以观报应。其降笔多劝人以忠孝,有《阴鹭文》及训语甚多。帝君每出驾白驴,随二童曰天聋、地哑。帝君为文章司命,贵贱所系,故用聋、哑于侧,使其知者不能言,言者不能知,天机弗泄也。凡攘灾祛疹,祷雨祈嗣,有感必通。世有虔奉之者,常降乩直书,或现梦隐示。又能镇伏妖魔,疫疠鬼神,闻驴鸣则远遁,为其习吃邪物也。”〔1〕

四、文昌信仰的民间教化内涵

文昌信仰的内涵,集中体现在《文昌帝君阴鹭文》中。这部以文昌名义降笔而成的道教经典,以通俗易懂的形式劝人行善积德,谓之必得神灵的赐福。考“阴鹭”一词,其源盖出于《尚书·洪范》“惟天阴鹭下民”,意谓冥冥之天在暗中保佑人们,这是古代朴素简单的天命论思想。在《阴鹭文》中,它已具有天人感应的含义,所谓“天不言而默定下民,在天为五行,在人为五事,修之则响用五福,悖之则威用六极,所谓惠迪吉从逆凶,惟影响也”。要求人们多积阴德阴功,行善做好事而不要张扬,只是悄悄地去做。即使个人独处而别人不知晓的情况下,也不做坏事,以此为条件,洞察一切的文昌帝君就会暗暗保佑你,赐给你福禄寿。

〔1〕《藏外道书》第4册,第298页。

对此,书中宣称,文昌帝君本人即为行善积德的典范。他“一十七世为士大夫身,未尝虐民酷吏。救人之难,济人之急,悯人之孤,容人之过,广行阴鹭,上格苍穹。人能如我存心,天必赐汝以福”。所谓“一十七世”,是说文昌帝君前后一十七化,皆为儒生:“在周武时,张翼流光,降于隐者张叟家,名善勋,为第一世。至成王时,神游君山洞庭,降于张无忌家,名忠嗣,字仲为,为第二世。降生于汉,为汉赵王如意,为第三世。复降生于张姓,名勋,为第四世。至东汉顺帝时,又降生于张,名孝仲,为第五世。又降生河朔,名张烈,为第六世。至晋武帝太康八年,降生于金马山张老之家,名亚字霭夫,梦乘白驴,天使引入巨穴,乃梓潼七曲,为第七世。又霁然神化为儒生,称谢艾,为第八世。又在北魏,为温子升,为第九世。在隋为文中子王通,为第十世。在唐为张公艺,为第十一世。又为张公仁,为第十二世。又为张公万福,为第十三世。元宗、僖宗幸蜀,扈御有功,又为崔公佑甫,为第十四世。又为蜀世子元膺,为第十五世。至北宋,为韩公崎,为第十六世。又为张魏公浚,为第十七世。”〔1〕

作为主管人间尤其是士大夫功名富贵的文昌帝君,其教化的对象是以官僚士大夫为主,这与《太上感应篇》以社会各阶层为对象不同。所以其对后者的补充在于增加了对官僚士大夫的道德修养要求,反映了下层士人和民众的一些愿望。针对士子们求功名心切和人们渴望幸福的心理,要大家都以帝君为榜样,多积阴德,就会像他那样世世为士大夫身,中状元,做宰相。人积阴德,天必赐人福禄寿;于是人们众善奉行,诸恶不作,天则将把千祥百福降临子孙后代,这叫“近报则在自己,远报则在儿孙”。积德阴功用不着求人知晓,只要老天知道就行了。在天知并暗中保佑你的情况下,善即是福,善又能招致福,生生不息,善无量福也无量,这叫“百福骈臻,千祥云集,岂不从阴鹭中得来者哉!”

但是,社会实际生活往往出现善恶无报的情况。对此《阴鹭文》用“近报在身,远报儿孙”的道理作答,告诉人们善恶有时虽无相当的报应,但终究是善有善报,恶有恶报,近报在你自身,远报在你儿孙,只是时间早迟的问题。如汉代于公为县狱吏,治理刑狱,多行阴德,未尝有冤案,子孙必有兴者,故其子于定国官至丞相。宋代程一德,粗知字义,孜孜为善,每遇到嘉言善行,就刊刻施人,夜梦文昌帝君对他说,你刻善书的事已经报告天庭,上帝许诺昌扬你的后代。果然他的子孙俱少年高第,程明道、程伊川两位著名理学家也是其后裔。

〔1〕 朱珪:《文昌帝君阴鹭文注》,《藏外道书》第12册,第403页。

中国历来是以儒家礼教立国的,但演变到后来,出现人心日下,世风不古,以致为恶多端,不可救药的现象。对此,帝君悯之,故神道设教,飞鸾行化,使人知神明昭布,森列于上,善恶吉凶之报,确然不爽,冀其信畏悔悟,以自拔于陷井。这表明《阴骘文》以宣传礼教内容为主,但又起着正统礼教所起不到的功用,它们在社会上流行,也正是道德危机出现的需要,急需“神道设教”,借助神的力量加强名教统治。

因此,此书问世后,即在社会上广泛传播。它与《太上感应篇》、《关帝觉世真经》并列,作为道教的三大劝善书之一,旧时对民间的影响甚大,儒、释、道三教中人多予以高度评价,并加注释,有朱启焘印《阴骘文图说》、赵如升辑《阴骘文像注》、项晋蕃刊《阴骘文图证》、周安士著述《阴骘文广义》、朱珪《文昌帝君阴骘文注》、颜正庭《丹桂集注案》以及《阴骘文集证》、《阴骘果报图注》、《文昌帝君阴骘文注》等传世。

如清怀西居士周安士著述《阴骘文广义》,书中援引三教书目,多达近百种,以阐释《阴骘文》劝人行善、广度天人的要旨。对此,印光法师评述说:“文昌帝君,于宿世中,心敦五常,躬奉三教,自行化他,惟欲止于至善。功高德著,遂得职掌文衡。恐末学无知,昧己永劫常住之性。因作文广训,示吾一十七世之言,妙义无尽,谁测渊源?注解纵多,莫窥堂奥。致令上下千古,垂训受训,皆有遗憾,不能释然。安士先生,宿植德本,乘愿再来。博极群书,深入经藏。觉世牖民,引为己任。淑身变俗,用示嘉谟。以奇才妙悟之学识,取灵山、泗水之心法,就帝君随机说法之文,著斯民雅俗同观之注。理本于心,词得其要。征引事实,祛迷云于意地。阐扬义旨,揭慧日于性天。使阅者法法头头,有所仿效。心心念念,有所警惩。直将帝君一片婆心,彻底掀翻,和盘托出。俾千古之上,千古之下,垂训受训,悉皆释然,毫无遗憾。而又悲心无既,慈愿莫穷。欲使斯民推忠恕以笃胞与,息刀兵而享天年;守礼义以叙彝伦,好令德而远美色。因著戒杀之书,曰《万善先资》;戒淫之书,曰《欲海回狂》。良由世人杀业最多,淫业易犯。以故不惮烦劳,谆谆告诫。又以泛修世善,止获人天之福,福尽堕落,苦毒何所底极?乃宗净土经论,采其逗机语言,集为一书,名曰《西归直指》。普使富贵贫贱,老幼男女,或智或愚,若缁若素,同念阿弥陀佛,求生极乐世界,迥出轮回,直登不退。谢妄业所感之苦,享吾心固有之乐。前三种虽明修行世善,而亦具了生死法。后一种虽明了生死法,而亦须修行世善。至于惠吉逆凶,缕析条陈;决疑辨难,理圆词妙。其震聩发聩之情,有更切于拯溺救焚之势。诚可以建

天地，质鬼神，羽翼六经，扶持名教。允为善世第一奇书，与寻常善书不可同日而语。”〔1〕

清同治四年朱启焘印《阴鹭文图说》，有图 194 幅，图文并茂，讲述文昌帝君的事迹，并载历代积德行善的人物，及善恶因果报应之典范。如齐梁武昌太守张绚、北齐张思和、广东小吏丁宗臣、杭州妇人、建州人林达、武康徐纪、南宋权臣秦桧夫妇、吴郡高之绶、彭和尚、徐仲子、程某、宋之丙、杨慧、徐池、霍从礼、陈良谟、赵喜、潘琪、马长史、周五、韩三、祝期生等，或奸或盗，或贪或淫，皆遭恶报苦果。祝染性极慈祥，见人急难，无不竭力周济；北宋曹彬存心仁厚，帅师征伐，未尝妄杀；冯生好善，家贫力乏，但觅经验良方，抄写遍贴，以济民疾；陈信持准提斋，不杀生物；李敬业独行好善，买鸟放生；郭晖性爱物类，焚毒藤以救鱼鳖；袁了凡日奉善事，传功过格育人；钱志远崇信帝君，施《阴鹭文》万张；凡此种种善行，皆获善报。这些史料真实地反映了民间的文昌信仰。

《阴鹭文》中所宣传的各种理念，都被后人用故事加以阐述。其经曰：“行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福。正直代天行化，慈祥为国救民，忠主孝亲，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教。济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀。矜孤恤寡，敬老怜贫。措衣食周道路之饥寒，施棺槨免尸骸之暴露。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋。斗称须要公平，不可轻出重入。奴婢待之宽恕，岂宜备责苛求。印造经文，创修寺院。舍药材以拯疾苦，施茶水以解渴烦。或买物而放生，或持斋而戒杀。举步常看虫蚁，禁火莫烧山林。点夜灯以照人行，造河船以济人渡。勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾。勿宰耕牛，勿弃字纸，勿谋人之财产，勿妒人之技能，勿淫人之妻女，勿唆人之争讼，勿坏人之名利，勿破人之婚姻。勿因私仇，使人兄弟不和。勿因小利，使人父子不睦。勿倚权势而辱善良，勿恃富豪而欺穷困。善人则亲近之，助德行于身心。恶人则远避之，杜灾殃于眉睫。常须隐恶扬善，不可口是心非。剪碍道之荆棘，除当途之瓦石。修数百年崎岖之路，造千万人来往之桥。垂训以格人非，捐资以成人美。作事须循天理，出言要顺人心。见先哲于羹墙，慎独知于衾影。诸恶莫作，众善奉行。永无恶曜加临，常有吉神拥护。近报则在自己，远报则在子孙。百福骈臻，千祥云集，岂不从阴鹭中得来者哉！”〔2〕

〔1〕 周安士：《安士全书》序一。

〔2〕 朱珪：《文昌帝君阴鹭文注》，《藏外道书》第 12 册，第 402 页。

《阴骘文》的社会影响虽比不上《感应篇》那么大,但也深入人心。当时很多修善行的人都照《阴骘文》说的“剪碍道之荆榛,除当途之瓦石。修数百年崎岖之路,造千万人来往之桥”,“点夜灯以照人行,造河船以济人渡”等去做,认为“修桥通道,为善有盛名”,这类事情虽然细小,但也是善心所在,可以远扬祖烈,后昭来世,万世其昌。他们在修桥造路以后的碑文铭记中通常把这些内容写进去,其毕恭毕敬、虔诚礼膜的态度昭然可见。

五、明清时期的文昌信仰

元仁宗延祐三年(1316)加封梓潼帝君为“辅元开化文昌司禄宏仁帝”,使之成为全国文化之神,令官民年年祭祀。进入明朝,朝廷进一步强化文昌信仰。“景泰五年,敕赐文昌宫额,岁以二月初三为帝君诞生之辰,遣官致祭。”少保大学士丘濬仲曰:帝君以至孝而居文昌上位,其慈孝仁化所感,“诚大罗命世至宝,实为吾儒立教不易之宗”。翰林侍读学士王鏊说:“文昌,先天之孔子也;孔子,后天之文昌也。”并称文昌“大有功于儒教”,〔1〕将道教尊神文昌与儒家至圣孔子并提。于是民间崇祀梓潼文昌更加盛行。至明末,东到海滨,西至嘉峪关,南抵香港、海南岛,北达长城内外,各府州县乃至许多乡村都建有文昌祠庙宫观,开展祭祀活动和民俗活动。

清代康熙、乾隆年间,崇文之风更盛。推行文昌崇拜最力的是大学士朱珪,他注解、编刻多种文昌经籍,呈献皇帝,广为颁授,并多次著文颂扬文帝功德。他在所编《文帝书钞》序中称:文帝言教身教,“皆本之忠孝,而以为善诱天下万世,使人自求多福,而消沴气于无形。盖不忍之心,天地之心。故功德配于天,而主宰是”。在朱珪等大臣的推动下,乾隆六年(1741),上谕“文昌帝君主持文运,福国佑民,崇正教,辟邪说,灵迹最著,海内崇奉”,“允宜列入祀典”。〔2〕文昌帝君作为中华民族文化神正式进入清王朝国家祀典。咸丰六年(1856),文昌帝君再由“群祀”升为“中祀”,朝廷颁发文昌乐章、祝文,形成与孔子等同的局面。文昌神格登峰造极,文昌崇拜风靡朝野。文昌祠分布地域较广,计有南北两京所属地区、山东、山西、河南、江西、湖广、浙江、福建、广东、广西,反映出文

〔1〕《文昌孝经序》,《藏外道书》第4册,第300、301页。

〔2〕《续文献通考》卷一五七“群祀”。

昌神信仰的空间展开。故清人说：“文昌之祠遍天下”。〔1〕

清代文昌信仰普及化的一个更重要的标志是惜字会的普及化。据台湾学者梁其姿的研究：“从方志的资料上看，惜字会虽然康熙时代已有，而且乾隆一代也有零星的记载，但他们真正的普及化，应晚至嘉庆道光之际，而且这个普及化与惜字会结合着其他善举有关。”〔2〕诚如乾隆时陆耀所说：“近人又因文昌之社，而有惜字之会，推其所以惜字之故，仍不出媚神以求富贵。”〔3〕梁其姿还指出：“直至明末的文昌信仰，似乎仍主要是儒士个人的宗教行为，惜字活动也未被组织起来。从清初到盛清，儒生渐以集体的方式来进行惜字的活动，说明了文昌信仰已逐步成为儒生阶层名副其实的‘职业神祇’；清中后期以后，惜字会再发展为一般百姓的宗教活动，文昌信仰也进一步普及化。”〔4〕

清代文昌信仰的普及化亦与政府的倡导有关。清朝自嘉庆元年(1796)爆发的五省白莲教大起义由盛而衰，清朝政府和士大夫深切感到了民间宗教对统治秩序的威胁，为了振兴文运，战胜“邪说”，他们抬出文昌神以“福国佑民”。其经过是，嘉庆五年(1800)教军进兵梓潼，据说“望见祠山旗帜，却退”。后来“潼江寇平”，清军取得川西战役的胜利。消息传至京师，嘉庆帝亲自书写“化成耆定”匾额，以彰异绩，并命在京师地安门外重新修建文昌祠，祭祀文昌帝君。嘉庆六年夏祠成，他躬谒行九叩大礼。颁诏称：“文昌帝君主持文运，福国佑民，崇正教，辟邪说，灵迹最著。海内崇奉，与关圣大帝相同。允宜列入祀典，用光文治。”〔5〕大学士朱珪撰碑记，论证“文昌之祀，始有虞，著《周礼》，汉、晋且配郊祀”。文昌神久司爵禄、科举，历代封号可考，亦即符合祀典传统。〔6〕清朝礼臣遂依照关帝庙祀典定出，每年以二月初三文昌帝君诞日为春祭，秋祭选定吉日。同时设立文昌帝君先代神位致祭。嘉庆六年还奏准：“各直省旧有文昌庙，照山西解州等处关帝庙之例，令该地方官届期躬谒致祭。其向无祠庙之处，令择洁净公所，设位致祭。”嘉庆六年皇帝不仅在京师建成文昌庙为天下先，而且下诏全国崇奉文昌帝君，更要求地方上祭祀文昌，推动了各地文昌祠庙的设立与祭祀，清代文昌信仰以此为契机而普及全国各个地方。咸丰六年(1856)文昌帝君

〔1〕 朱鹤龄：《愚庵小集》卷九《新修文昌阁记》，《四库全书》本。

〔2〕〔4〕 梁其姿：《施善与教化：明清的慈善组织》，台北联经出版事业公司1997年版，第140页。

〔3〕 陆耀：《文昌祠说》，贺长龄、魏源等编：《清经世文编》中册，中华书局1992年版，第1720页。

〔5〕 光绪《清会典事例》卷四三八《礼部·中祀》，中华书局影印本，第981页。

〔6〕 《清史稿》卷八四《礼三·文昌帝君》，中华书局点校本第10册，第2542页。

与关帝一起升入中祀,规定其礼仪“前期一日,着遣亲郡王行告祭礼,春秋二祭,俱着卜吉举行,二月初三日圣诞,即照关帝庙拈香礼节”。〔1〕清朝后期的皇帝还不断亲谒文昌庙行礼,计有咸丰七年(1857)、同治十二年(1873)、光绪十三年(1887)几次。这些举措进一步加强了文昌信仰的影响。到晚清时,文昌庙比孔庙还多,而且几乎所有孔庙、学宫、书院都建有文昌的祠阁,不少地方以文昌庙代替文庙。甚至科举以文昌经命题,家宅以文昌神供奉,童蒙以《阴骘文》临帖,真可谓“秀才都居弟子行,人人阴骘颂文昌”。文昌崇拜愈演愈烈,文昌神格愈来愈高。

文昌崇拜的风俗广被社会,文昌亦被一些传统行业奉为祖师神,如纸业、书坊业、刻字业、镌碑业、锦匣业。据《民间新年神像图画展览会》载,旧时北京的纸店奉文昌帝君为祖师神。〔2〕清代北京的书坊业以琉璃厂为中心,这里曾建有两座文昌会馆,馆中皆有文昌殿,为奉祀文昌帝君之所。清光绪三十四年(1908)《北直文昌会馆碑》谓河北书商在沙土园路建文昌会馆,“每岁二月初三日圣诞,演剧团拜,共襄盛举。庶人力尽而神以妥灵,神道彰而人必获福矣”。民国三十六年(1947)《书行进德会整理登记启》谓北京书行每年推举会首直会,“恭遇文昌帝君降诞之辰,同业公议,各出份金若干,敬备花果,拈香称庆,借伸事神之敬,而联同业之欢,意至善也”。〔3〕苏州书坊业也供奉文昌帝君。清同治十三年(1874)《捐资重修崇德公所碑》曰:“崇德书院,在治北利三图汪家坟,供奉梓潼帝君,为同业订正书籍、讨论删原之所。”〔4〕刻字业包括雕版印刷书籍刻字和篆刻,他们皆奉文昌帝君为祖师。《玉匣记》曰:“梓潼帝君,刻字刷印祖师。”清光绪二十四年(1898)《重建文昌祠记》云:“京师刻字行向分南北二派,春秋致祭,皆兢兢洁牲,量币修祀,事于帝君。”〔5〕其他地方的刻字业亦奉文昌帝君为祖师。彭泽益《清代城镇手工业行会会馆简表》曰:“湖南长沙,乾隆年间刻字业公同置有房屋,供奉文昌帝君,以昭敬诚。”〔6〕《礼俗调查》记东北“文昌帝君,刻字匠所供之神也”。〔7〕与刻字业相近的镌碑业,亦奉文昌帝君,旧时北京

〔1〕 光绪《清会典事例》卷四三八《礼部·中祀》,中华书局影印本,第982页。

〔2〕 《民间新年神像图画展览会》,北京中法汉学研究所1942年版。

〔3〕 苏州博物馆编:《明清苏州工商业碑刻集》,江苏人民出版社1981年版。

〔4〕 仁井田陞:《北京工商基尔特资料集》,东京大学东汉文化研究所1975年至1983年刊行。

〔5〕 李华:《明清以来北京工商会馆碑刻选编》,文物出版社1980年版。

〔6〕 彭泽益:《中国近代手工业行史资料》,中华书局1962年版。

〔7〕 伪满康德六年文教部礼教司编:《“满洲国”礼俗调查汇编》。

镌碑业,“每年旧历二月初二日行会开会,刻碑艺人照例交纳香钱,向文昌帝君烧香致祭”。〔1〕锦匣业是制作放置馈赠品和陈列品匣子的行业,其工人皆奉文昌帝君为祖师。〔2〕

文昌崇拜的信仰不仅在中国大陆和台、港、澳地区有广泛影响,并且漂洋过海,远播国外。国外最早接受文昌信仰的是朝鲜,至迟十五世纪初叶,文昌文化已传入朝鲜半岛。据柳得恭《盎叶记》卷二记载,李氏王朝太宗十七年(1417),明成祖朱棣赠送朝鲜善书六百部,其中就有《文昌帝君阴骘文》、《文昌帝君劝学文》、《文昌应化元皇大道真君说注生延嗣妙应真经》、《三圣训经》等文昌经诰。这些文昌经诰,首先在王宫和道观中流传起来。随后,朝鲜的宫观开始供奉文昌帝君。李朝世祖十一年(1466),国都汉城道观昭格殿扩建改称昭格署,其中的三清殿内,便设有梓潼帝君的神位,与玉皇大帝、太上老君、普化天尊等同居一殿。从此,文昌帝君广受朝鲜民众的瞻拜。

文昌信仰传入日本,大约在江户时代(1603—1867)初期。根据已发现的材料,日本最早接触文昌经诰的是十七世纪中叶撰有《养生训》的著名学者贝原益轩(1609—1677)。贝原读过文昌帝君劝善书《阴骘文》,并在其著述中有所反映。这类善书可能是通过中国清初东渡日本的隐元禅师和自中国回到日本的心越禅师传入的。江户末期,日本出现不少文昌经诰的日译本。如文政年间(1818—1829),出版的译本有《日语阴骘文绘钞》(1820)、《文昌帝君丹桂籍》(1829)等。当时热衷善书、笃志修行的著名人物长谷川延年(1803—1887),十分崇拜文昌帝君,15岁即熟读《阴骘文》,文政六年(1823)又喜获集善书大成的《文帝全书》(30种),便不惜巨资翻刻成《文昌司禄宠仁梓潼帝君敕封》等单行本,分赠爱好者。这部《文帝全书》,后来出了全文排印本,昭和六十年(1985)还出了缩印本。文昌经诰在日本的刊行,不是缘于官方的提倡,而主要出于文人学士的热心,民间色彩较为浓厚。日本学界相当看重文昌文化。代表文昌主体思想的《阴骘文》,被作为世界文化遗产收入日文本《世界圣典全集》。文昌经诰至今还引起一些学者的兴趣。日本现代著名东方文化学家酒井忠夫研究过《阴骘文》,并考证其产生背景;女学者石昌井子撰写过《〈玉清无极总真文昌大洞仙经〉与〈上清大洞真经〉的关系》等论著。

〔1〕《文史资料选编》,第十九辑。

〔2〕《民间新年神像图画展览会》,北京中法汉学研究所1942年版。

在东南亚国家,文昌文化亦十分普及。菲律宾首都马尼拉,有一座历史悠久的古佛寺,寺里便有一尊文昌帝君像,寄寓文化繁荣昌盛之愿。新加坡的广福古庙、玉皇殿等庙宇,也供奉着文昌帝君的神祇。越南河内的玉山祠,祠里供奉文昌、关帝和兴道王三圣。墙上题汉字对联:“人间文字无权全凭阴德;天上主司有眼单看心田”,表现了要求科举取士必须择选贤良和平等竞争的愿望。在印度尼西亚、马来西亚,以及北美、南美、欧洲乃至非洲、大洋洲的一些国家,也都能发现文昌文化的影响,主要集中于华人社区和道教宫观。在一些华人中还流传着文昌经诰、文昌语录和崇敬文昌的书画作品。

文昌文化在欧美也有传播和影响。这主要是靠华侨的传播和信奉。在美国旧金山的华人社区,有一座天后庙,该庙主祀海神妈祖,又以关帝、文昌陪祀。其中文昌塑像容貌温良和蔼,面颊无鬓,身着金色长袍,头戴四方金花帽,一手握印,一手按膝,显然是科举神的形象,只是穿着与国内所见文昌帝君塑像稍有不同。此庙由华人社团三邑会馆兴建,为美国最早的华人寺庙之一。美国洛杉矶有一座冈州庙,此庙敬奉中国民间俗神,文昌帝君与关圣帝君、华光大帝、月下老人、金花夫人等同祀,集文化神、武圣、火神、婚神、生育神于一体。