



儒释道与中国民俗

(修订本)

刘仲宇 · 著

本书阐述了中国传统的主要宗教和文化体系儒释道三教对中国民间风俗的影响，指出三教这样的高位精英文化，其中的许多方面已经渗透到民间风俗之中，在民众的生活中不断重演，从而获得传承；也在民俗领域中相互竞争、相互交融，从而达到相容共生。具体考察了三教与人生礼俗、岁时风俗、生态习俗、信仰习俗等方面的互动性联系，并由此视角探测中国文化精神。

上架建议：哲学 民俗学

ISBN 978-7-5495-8383-6



9 787549 583836 >

定价：98.00 元

儒释道与中国民俗

(修订本)

刘仲宇 著

广西师范大学出版社

·桂林·

图书在版编目(CIP)数据

儒释道与中国民俗 / 刘仲宇著. —修订本. —桂林: 广西师范大学出版社, 2016. 10

(智慧的探索丛书)

ISBN 978 - 7 - 5495 - 8383 - 6

I. ①儒… II. ①刘… III. ①儒家—关系—风俗习惯—研究—中国 ②佛教—关系—风俗习惯—研究—中国 ③道教—关系—风俗习惯—研究—中国 IV. ①K892

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 154462 号

出品人: 刘广汉

责任编辑: 肖莉 刘孝霞

特约编辑: 李春勇

装帧设计: 徐妙

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 张艺兵

全国新华书店经销

销售热线: 021 - 31260822 - 882/883

山东鸿君杰文化发展有限公司印刷

(山东省淄博市桓台县寿济路 13188 号 邮政编码: 256401)

开本: 690mm × 960mm 1/16

印张: 32.75 字数: 486 千字

2016 年 10 月第 1 版 2016 年 10 月第 1 次印刷

定价: 98.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷单位联系调换。

“智慧的探索丛书”编委会

(以汉语拼音为序)

陈卫平 冯 棉 高瑞泉 刘广汉
童世骏 杨国荣 郁振华



作者简介

刘仲宇,1946年生,华东师范大学教授、明道道教文化研究所所长、资深的道教研究专家。从事中国哲学与宗教研究三十余年,早年以研究《周易》及宋明理学为主,1982年后,主攻道教。有《道教影响下的朱熹》、《道教思维方式探微》等论文150余篇,个人学术专著近20本,代表作有《中国道教文化透视》、《儒释道与中国民俗》(1922年版)、《道教法术》等,新出成果《道教授箓制度研究》被收入国家哲学社会科学文库。与人合作项目20余项,包括《中华道教大辞典》(副主编)、《中华道藏》(副主编)等大型项目。多次赴美国、德国、东南亚、韩国等地参加国际会议或讲学。研究领域广泛,善于做多学科的综合研究。

总 序

杨国荣

作为把握世界的观念形态,哲学的内在规定体现于智慧的追问或智慧之思。这不仅仅在于“哲学”(philosophy)在词源上与智慧相涉,而且在更实质的意义上缘于以下事实:正是通过智慧的追问或智慧之思,哲学与其他把握世界的形式区分开来。这一意义上的智慧——作为哲学实质内涵的智慧,首先相对于知识而言。如所周知,知识的特点主要是以分门别类的方式把握世界,其典型的形态即是科学。科学属分科之学,中文以“科学”(分科之学)作为“science”的译名,无疑也体现了科学(science)的特征。知识之“分科”,意味着以分门别类的方式把握世界:如果具体地考察科学的不同分支,就可以注意到,其共同的特点在于以不同的角度或特定的视域去考察世界的某一方面或领域。自然科学领域中的物理学、化学、生物学、地理学、地质学,等等,侧重于从特定的维度去理解、把握自然对象。社会科学领域中的社会学、政治学、经济学、法学,等等,则主要把握社会领域中的相关事物。无论是自然科学,抑或社会科学,其研究领域和研究对象都界限分明。以上现象表明,在知识的层面,对世界的把握主要以区分、划界的方式展开。

然而,在知识从不同的角度对世界分而观之以前,世界首先以统一、整体的形态存在:具体、现实的世界本身是整体的、统一的存在。与这一基本的事实相联系,如欲真实地把握这一世界本身,便不能仅仅限于知识的形态、以彼此相分的方式去考察,而是同时需要跨越知识的界限,从整体、统一的层面加以理解。智慧不同于知识的基本之点,就在于以跨越界限的方式

去理解这一世界,其内在旨趣则在于走向具体、真实的存在。可以看到,这一意义上的“智慧”主要与分门别类的理解世界方式相对。

具体而言,智慧又展开为对世界的理解与对人自身的理解二重向度。关于世界的理解,可以从康德的思考中多少有所了解。康德在哲学上区分把握存在的不同形态,包括感性、知性、理性。他所说的理性有特定的含义,其研究的对象主要表现为理念。理念包括灵魂、世界、上帝,其中的“世界”,则被理解为现象的综合统一:在康德那里,现象的总体即构成了世界(world)。^①不难注意到,以“世界”为形式的理念,首先是在统一、整体的意义上使用的。对世界的这种理解,与感性和知性的层面对现象的把握不同,在这一意义上,康德所说的理性,与“智慧”这种理解世界的方式处于同一序列,可以将其视为形上智慧。确实,从哲学的层面上去理解世界,侧重于把握世界的整体、统一形态,后者同时又展开为一个过程,通常所谓统一性原理、发展原理,同时便具体表现为在智慧层面对世界的把握。

历史地看,尽管“哲学”以及与哲学实质内涵相关的“智慧”等概念在中国相对晚出,但这并不是说,在中国传统的思想中不存在以智慧的方式去把握世界的理论活动与理论形态。这里需要区分特定的概念与实质的思想,特定概念(如“哲学”以及与哲学实质内涵相关的“智慧”等)的晚出并不意味着实质层面的思想和观念也同时付诸阙如。

当然,智慧之思在中国哲学中有其独特的形式,后者具体表现为对“性与天道”的追问。中国古代没有运用“哲学”和“智慧”等概念,但却很早便展开了对“性与天道”的追问。从实质的层面看,“性与天道”的追问不同于器物或器技层面的探索,其特点在于以不囿于特定界域的方式把握世界。

“性与天道”的追问是就总体而言,分开来看,“天道”更多地与世界的普遍原理相联系,“性”在狭义上和人性相关,在广义上则关乎人的整个存在,“性与天道”,合起来便涉及宇宙人生的一般原理。这一意义上的“性与天道”,在实质层面上构成了智慧之思的对象。智慧之思所指向的是宇宙人生的一般原理,关于“性与天道”的追问,同样以宇宙人生的一般原理为其实质内容。

^① 参见 Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by N. K. Smith, Bedford/St. Martin's Boston, New York, 1965, p. 323。

从先秦开始,中国的哲学家已开始对“道”和“技”加以区分,庄子即提出了“技”进于“道”的思想,其中的“技”涉及经验性的知识,“道”则超越于以上层面。与“道”“技”之分相关的是“道”“器”之别,所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,便表明了这一点,其中的“器”主要指具体的器物,属经验的、知识领域的对象,“道”则跨越特定的经验之域,对道的追问相应地也不同于知识性、器物性的探求,作为指向形上之域的思与辨,它在实质上与智慧对世界的理解属同一序列。至中国古典哲学终结时期,哲学家进一步区分器物之学或专门之学与“性道之学”,在龚自珍那里便可看到这一点。器物之学或专门之学以分门别类的方式把握对象,“性道之学”则关注宇宙人生的普遍原理。在器物之学与性道之学的分别之后,是知识与智慧的分野。以上事实表明,中国哲学不仅实际地通过“性与天道”的追问展开智慧之思,而且对这种不同于知识或器物之知的把握世界方式,逐渐形成了理论层面的自觉意识。

可以看到,以有别于知识、技术、器物之学的方式把握世界,构成了智慧之思的实质内容。西方的 philosophy,中国的“性道之学”,在以上方面具有内在的相通性,其共同的特点在于超越分门别类的知识、技术或器物之学,以智慧的方式把握世界。

中国哲学步入近代以后,以“性与天道”为内容的智慧之思,在社会的变迁与思想的激荡中绵延相继,并逐渐形成了不同的哲学进路。这种趋向在中国当代哲学的发展中依然得到了延续,华东师范大学哲学学科的形成和发展过程,便从一个侧面体现了这一点。华东师范大学的哲学学科建立于20世纪50年代初,她的奠基者为冯契先生。冯契先生早年(20世纪30年代)在清华大学哲学系学习,师从金岳霖先生。20世纪30年代的清华大学哲学系以注重理论思考和逻辑分析见长,并由此在中国现代哲学独树一帜,金岳霖先生是这一哲学进路的重要代表。他的《逻辑》体现了当时中国哲学界对现代逻辑的把握,与之相联系的是其严密的逻辑分析方法;他的《论道》展示了对“性道之学”的现代思考,其中包含着对形上智慧的思与辨;他的《知识论》注重知识的分析性考察,但又不限于分析哲学的形式化进路,而是以认识论与本体论的融合为其特点。金岳霖先生在哲学领域的以上探索,可以视为以智慧为指向的“性道之学”在现代的展开,这种探索在冯契先生

那里获得了承继和进一步的发展。与金岳霖先生一样,冯契先生毕生从事的,是智慧之思。在半个多世纪的思想跋涉中,冯契先生既历经了西方的智慧之路,又沉潜于中国的智慧长河,而对人类认识史的这种楔入与反省,又伴随着马克思主义的洗礼及时代问题的关注。从早年的《智慧》到晚年的《智慧说三篇》,冯契先生以始于智慧又终于智慧的长期沉思,既上承了金岳霖先生所代表的近代清华哲学进路,又以新的形态延续了中国传统哲学的智慧历程。

自 20 世纪 50 年代初到华东师范大学任教之后,冯契先生在创建华东师范大学哲学学科的同时,也把清华的哲学风格带到了这所学校,而关注哲学史研究与哲学理论研究的交融,重视逻辑分析,致力于马克思主义哲学、中国哲学与西方哲学的互动,则逐渐构成为华东师范大学哲学学科的独特学术传统。半个多世纪以来,华东师范大学的哲学学科经历了从初建到发展的过程,其间薪火相传,学人代出,学术传统绵绵相续,为海内外学界所瞩目。以智慧为指向,华东师范大学的哲学学科同时具有开放性:在上承自身传统的同时,她也在学术研究方面鼓励富有个性的创造性探究,并为来自不同学术传统的学人提供充分的发展空间。这里体现的是哲学传统中的一本而分殊:“一本”,表现为追寻智慧过程中前后相承的内在学术脉络,“分殊”,则展示了多样化的学术个性。事实上,智慧之思本身总是同时展开为对智慧的个性化探索。

作为哲学丛书,“智慧的探索丛书”收入了华东师范大学哲学学科几代学人的哲学论著,其中既有学科创始人的奠基性文本,也有年轻后人的探索之作,它在显现华东师范大学哲学学科发展历程的同时,也展示了几代学人的智慧之思。在冯契先生 100 周年诞辰到来之际,这一丛书的出版,无疑有其独特的意义:它不仅仅表现为对华东师范大学哲学传统的回顾和总结,而且更预示着这一传统未来发展的走向。从更广的视域看,华东师范大学哲学学科的衍化,同时又以当代中国哲学的演变为背景,在此意义上,“智慧的探索丛书”也从一个方面折射了当代中国哲学的发展过程。

2014 年 11 月 28 日

序

刘仲宇

经过一年多的修订,终于可以定稿了。在正式出版时,还得写几句,交待一下写此书的用意。

—

本书初版于1992年,当时印数很少,但是却引起了同行们的兴趣。盖我的学术起点是中国哲学史,以后又转到道教研究上,算是从哲学跨到宗教学。而做这两件事的,大多集中在本领域中的学术问题,不大理会其余。而本书讨论的,则是儒释道与中国民俗的关系,又一脚踏进了民俗学。在中国,近代的学科分化极其明显。学科分化,是学术发展的必然趋势,使得各种学术致于精细,从而深入。但因为在学校的教育中、科研管理的类别中,都定为制度,遂使分科趋于分隔。我们的先辈们尽管做着不同领域的研究,却是文史哲不分家,当代学人就有些难了,人们很少在几个学科中往来穿行。弄哲学和宗教的,很少跑到民俗中去,搞民俗的,也极少对宗教领域涉足,所以本书稍稍有点儿特点,出来后引起了同行的注意。20世纪90年代

曾任《世界宗教研究》主编的郑天星研究员,便约我将书的内容浓缩成文章,1996年,发表在他们刊物上^①。其后,我都没有回到直接以民俗为题的研究上来,但实际上,却没有完全离开民俗。自20世纪90年代以后,我的研究重点,放在了道教的法术上,兼及仪式,有时也做点儿当代宗教的考察分析。而佛道的仪式,经常在民间举行,算是道教给民众提供的主要的宗教服务,与民间风俗无法绝对分开。又应时任上海人民出版社第一编辑室主任的胡小静^①兄之嘱,写了本《中国精怪文化》,其中多涉民间的信仰习俗。进入21世纪后,在台湾出了本《中国民间信仰与道教》,目光集中在道教与民俗中的一部分信仰习俗的关系上。至于《道教法术》一书,为自己研究的主要代表性成果,多多少少也离不开民俗。进入21世纪,上海市道教协会的领导想出一本通俗说道教的书,鉴于此类书已经出过几本,想写出新意非常难,遂建议编一本谈道教风俗的书,于是与当时的会长史孝进一起主编了《道教风俗谈》(上海辞书出版社于2003年出版)。这是时隔十年后,再次直接回到风俗的话题。2006年,出了本《正逢时运——接财神与市场经济》,实际上是对民间信仰事象的观察与分析,对社会风尚的考察。所以总的来说,近二十多年的学术生涯中,常迈入民俗领域,似乎与之缘分难尽。同时,本书初版离现在二十多年了,一些朋友来索取,只能摊手。故当华东师范大学哲学系希望提供一部著作以庆冯契先生诞辰一百周年时,便想起来将此书修订再版。

二

在中国,民俗学和宗教学都是从西方引进的学科。中西历史、社情和文化发展的路数颇多差异,从西方引入的学科及其基本理论,能否适应中国的

^① 小静是著名学者胡道静先生的哲嗣,曾在上海人民出版社任职多年,编辑的学术著作极多。曾产生很大影响的“中国文化史丛书”,便是在他担任主任的编辑室完成的。惜乎天不假年,正当盛年即归了道山。在此记上一笔,以表追思之情。

情形,便难免出现问题。以宗教学为例。西方的学者,一般将古代的自然崇拜、祭祀看成宗教的初级形态,而对于巫术,则不作如是观。在基督教等一神教中,巫术是清除的对象,中世纪时,教会甚至将被指为女巫的人活活烧死。然而在中国,祭祀与巫术并不能明确分开,而且,都成为制度化宗教如道教的必具成分。西方的学人,常用进化论的观点看待宗教的历史,认为古代的氏族宗教进化到部落宗教再到民族宗教、国家宗教,最后分泌出一神教。这是符合西方宗教发展的基本线索的。但是中国宗教就不按此发展,有无国家宗教还是两说,没有归结为一神教则是基本的事实。同时,一些西方学者,以他们的信仰为标准,分出所谓的“高级宗教”,中国的传统宗教显然不在其中。而中国民间大量存在着的对神灵散漫的有时无序的崇拜,在他们眼里则只能斥为迷信了。这些使得中国学者反思,包括什么是宗教这样的问题也常常会重新提出。民俗学也是一样。所以,这些领域都少有成熟的理论,可作为观察的基本模型,分析的解剖刀。本书中资料引证不少,理论分析却较薄弱,与目前这些学科的先天的不足有关,当然更多地是源于本人的学养不足。对此,本人有自知之明,所以每做一项研究,对于使用的方法和理论,都会反思。对于西方世界已经有的理论建树,可用则用之,不可用则别作思考。在学术研究上,不能泥古,也不可泥洋。记得孟子说过:尽信书,则不如无书。吾于《武臣》,取二三策而已。若合用则取二三策,不合用则过眼即忘。对任何人的论述、理论、方法,都应取这样的态度。

三

本书最初提出的任务,是从所谓三教与民俗的关系上,看中国文化。尽管在整体的理论分析上,还有诸多不如人意之处,但在三教与民俗的具体领域的关系方面,还算是下了较多的功夫,在资料的搜集和具体分析上,也算差强人意。中国的典籍之多用“汗牛充栋”不足以形容,要说浩如烟海,勉强可算贴切。20世纪90年代,哪一年记不清了,小静兄邀我去参加他们开发

的《四库全书》电子检索的讨论会,会上得知四库共有汉字七亿多,端的十分惊人。而它虽然是我国流传下来的最大的丛书,却远非典籍的全部。上海古籍出版社曾于90年代推出《续四库全书》,字数也与四库约略相当,当然仍未搜罗无遗。例如中国的佛教和道教都有大藏经,四库所收只有其中的一个小角落。其余未入库、未入藏,散在民间的书,究竟有多少,还属未知。文献多,对于研究提供了极大的方便,但也由之出现了许多难题。就像进百货公司挑商品,越多越容易找花眼。况且谁都无法在一生中跑遍全世界的百货店,最伟大最博学的大家,恐怕也无法看全数十亿汉字,只有根据研究的需要,尽可能搜集到更多的文献资料。本书的内容,跨度很大,每一个具体问题涉及的资料都十分丰富。笔者的功力和精力都有限,只能尽自己之力罢了,实在不敢夸口有多丰富,更不敢说已经穷尽。不仅如此,就是在修订时,也不敢说把自初版问世以来,学人的研究文献都看到用到了,只是在原有基础上,略添一点儿稍有进步而已。

本书用的资料除了佛道教的儒家的经典,大量的录自历代文人的笔记,也有一部分来自古人记述社情民俗的专门著作。来自三教的文献,注意点放在与民俗有关、可以从某一民俗事象出发溯源的部分。事实上,三教中大量的哲学、思想性强的内容,涉及的很少,却是在民间容易产生影响的有关仪式、术数等征引较多。在儒释道三者本身的研究中,它们并不一定是重点资料,却是在民间影响较多的那一些。文人笔记中有写得非常好的,于学术、文学都有地位,不过我们也只是取其中与民俗事象,一时一地的社会心态的随记等等,所以每本取用也只是极少的部分。因为我们的本意不是写儒释道三者的历史和思想,也不是全面地谈中国的民俗。自从网络发展起来后,许多资料都可通过网络查得。但是网上的材料,不少是转引,而且也比较碎片化。作为学术研究,笔者还是主张尽可能阅读和使用第一手的文本资料,本书中的大多数古籍中的资料,都是第一手的资料,这一点是笔者一向坚持的学术作风。

四

本书中说的内容,大多数发生在古代,也有一部分是对现代社情的观察所得。当代中国正处在社会转型的过程中,急速的变化往往使得原有的文化产生断裂,一部分的民俗事象被迅速忘记,这与精英文化有所不同。精英文化,无论著为制度,还是记于笔端,可以被超越被废止,但却易留下影迹,因为后人还可能从记述的文献中加以研究。民俗则要难得多,因为没有留下文字,其载体是直接的当事人或人群。因此,需要有心人随时将新的民俗事象记录下来。本书在修订时想努力做一做,但并未能担负其事。

说到目前的民俗,以及它与儒释道三教关系的变化,在现实中仍是个大问题。就民俗事象言,本书中说到的,一部分已经在当代局部消失或趋于消失。比如过年的送灶、接灶,现今在上海这样的大都市中消失的速度相当快。本来每户人家都有灶台,其烟道有一定长度,在灶台上建个小小的神龛以安顿灶王爷和灶王奶奶,不算难。一旦城市化推进,城里人基本上用燃气或电器,王宫已经无处安顿。另外,随着生产力的提高,许多地方居民的生产与生活方式起了变化,其风俗也跟着变,却与三教扯不上关系。原本东北的农民由于气候条件限制,冬季几个月要么窝在家里,要么朋友聚在一堆喝酒聊天、打牌乃至赌博,所以年轻人容易打架滋事。而现在出外打工的增多,农业上大棚种菜、种菇、种草莓、种蓝莓,吸引了不少劳动力,原来的无聊被劳作所代替,民风也随之变化,赖、耍、酗酒、赌等陋习有所收敛。由于交通、网络、商品生产与流通等诸种合力的作用下,有些地方性的物产和相应的饮食习惯,也会流向全国乃至世界。书中曾讲到中国人的饮茶,在历史上与三教关系密切,但当代对之的影响与三教已经没有多大关系。尽管佛寺庙道观仍然保持着重饮茶、饮时讲礼仪的习俗——例如湖北省的王平道长,对于道茶的研究和推荐都很有力,他曾带我们一行人到一座佛寺去喝茶,那里

有口井称卓刀泉,传是关公卓刀之处。寺中茶、水俱佳,极其受用。而一般进寺见僧人,常有奉茶之举,青城山天师洞也会有茶道的体验——但民间对此已经不太理会。真正影响饮茶风尚的还是来自世俗。以前江苏、浙江人,绝大多数喜喝绿茶,像龙井、毛峰、猴魁、碧螺春等,皆为名品。但现在不少人已改喝乌龙、铁观音、正山小种等品种。近二十年来,云南的普洱茶炒得极热,其原产地的县名也改为普洱。这种茶,自有其好处,不过旧时主要销往藏区,内地虽用,但不太普遍。现今的变化,很大程度上是商业炒作的结果,也与日本人推崇其健身价值有关。台湾茶从大陆引种,但在近数十年中,其加工工艺、新品开发都有独到之处,反销大陆,利润也很可观,此茶好销,则原有品种或相应减退。本书中也讲到节日习俗和娱乐习俗,本来与三教关系紧密,但现今也产生了许多变化。以节日言,传统的节日仍然在过,而且由于适应向传统回归的趋向,听取民众意见,端午、中秋放假,表现了对传统的尊重。但同时,现今的节日中,圣诞节、愚人节、情人节等洋节皆加大了影响,尤其是在年轻人中。还有更离谱的是人造的“双11”等节,纯是商业活动加上网络的推手,在城市里弄得“举国若狂”——我想比发明这一成语的子贡看到的大雉,更要热闹几倍。这些在眼前发生的变化层出不穷,有时甚至光怪陆离。采风者或有兴趣,一般研究哲学与宗教的,则似乎是一笑置之的多。至于娱乐,现今的年轻人,看电影、看电视剧的,比进戏园子要多得多。原先乡村里都有自己组织的剧团,演些传统的剧目,唱着地方特色浓郁的腔调,成为中国地方戏繁荣的基础,也成为儒释道的某些观念、故事深入民间的载体。而现在,大多数已经消歇或正在消歇的过程中,则三教对民俗的支配大大减小,可见一斑。此类变化,有些与传统的宗教和风俗有关,仍然有其研究价值,需要学人关心。

学人中对传统风俗以及佛教、道教、儒家越来越陌生,恐怕是大趋势。我不是复古主义者,无意去挽回这种趋势,也无法挽回。只是认为,对于这些已经过去或者仍在眼前演化着的情形,必须弄清它们的来龙去脉,揭示其内部包含的文化精神。这对于今人如何认识自己的文化,体会曾经滋润过我们民族也滋润过每一代人的民族精神,是如何在实际生活中传承与演变的,有一定的参考价值。也许这对于我们更加清晰地反

思传统达到文化自觉,稍微能增加点儿助力。能这样的话,本书的任务也算是达成了。

2015 年 8 月 21 日

目 录

引言 / 1

第一章 民俗

——三教扎根的土壤 / 3

第一节 礼乐的合宜与从俗 / 4

第二节 从巫风俗中飞升 / 13

第三节 入乡随俗 东土安家 / 25

第二章 共同致力于移风易俗 / 40

第一节 儒士的职责 / 41

第二节 阴鹭、果报和劝善 / 54

第三节 在民俗地盘上的相斥和相容 / 63

第三章 人生礼俗的规范(上) / 76

第一节 弄璋和弄瓦 / 77

第二节 养成与教成 / 80

第三节 姻缘、八字及头等吉礼 / 94

第四节 房中与祈嗣 / 105

第四章 人生礼俗的规范(下) / 125

第一节 送终的孝道与孝行 / 125

第二节 贞节牌坊下的血泪 / 141

第五章 衣食起居的禁忌和佑护 / 149

第一节 受尽束缚的衣饰习俗 / 150

第二节 饮食的风尚和礼仪 / 159

第三节 谁赐给居宅吉祥 / 185

第四节 共同守护大家园 / 193

第六章 天地君亲师和神仙佛祖共处 / 210

第一节 敬天祭祖的中国人 / 210

第二节 仙佛的时运 / 229

第三节 禁不断的淫祀 / 247

第七章 对巫风的制约和推荡 / 271

第一节 术数:容纳还是排斥 / 272

第二节 佛法、道术和巫术(上)

——手段和方法 / 298

第三节 佛法、道术和巫术(下)

——对象和仪式 / 317

第四节 天人相感与祈禳之意 / 331

第八章 年节时令的内涵和文饰 / 340

第一节 天文与人文 / 341

第二节 仙佛节独多 / 347

第三节 分不清你我他 / 362

第九章 游乐习俗的依托和情趣 / 380

第一节 游趣与游境 / 380

第二节 景致与风情 / 399

第三节 敬神与娱人 / 417

第十章 深深埋藏的文化种子 / 432

第一节 儒释道三教在近现代的剧烈演变 / 433

第二节 春风吹又生 / 440

第三节 新的文化生长点 / 450

结束语 中国文化精神的一面镜子 / 465

参考文献 / 477

索引 / 488

原书跋尾 / 497

修订附记 / 499

Contents

Introduction / 1

Chapter I Folk Customs: The Soil where Three Teachings are Rooted / 3

1. Keeping Rites and Music Proper and Following Traditions / 4
2. Sublimation from Shamanistic Customs / 13
3. Do as the Chinese Do; Settling down in the East / 25

Chapter II Engaged in the Regulation of Prevailing Social Customs / 40

1. Responsibilities of Confucianists / 41
2. Secret Virtue, Retribution, and Leading to Goodness / 54
3. Contradiction and Fusion on Customs / 63

Chapter III Ceremonies in the Life (I) / 76

1. Birth of a Boy or Girl / 77
2. Cultivation and Education / 80
3. Marriage, Date of Birth, and Sacrifice to Heaven, Earth, and Ancestors / 94
4. Sexual Techniques and Prayer for a Child / 105

Chapter IV Ceremonies in the Life (II) / 125

5. Filiality Piety behind the Death Ritual / 125
6. Blood and Tears behind the Memorial Arch of Chastity / 141

Chapter V Taboos and Protection in the Daily Life / 149

1. Bound Clothes and Accessories / 150
2. Fashion and Etiquette of Diet / 159
3. Who Bestows Auspiciousness upon Our Home / 185
4. To Protect the Living Environment Together / 193

Chapter VII A World of Heaven, Earth, Emperor, Ancestors, and Masters, Coexisting with Gods, Immortals, and Buddhas / 210

1. The Chinese who Pay Homage to Heaven and Sacrifice to Ancestors / 210
2. Fortunes of Immortals and Buddhas / 229
3. Excessive Cults that cannot be Prohibited / 247

Chapter VIII Constraints and Promotion on Shamanism / 271

1. Divination; Accommodation or Rejection / 272
2. Power of Buddha, Daoist Rites, and Sorcery (I); Means and Methods / 298
3. Power of Buddha, Daoist Rites, and Sorcery (II); Objects and Rituals / 317
4. Correspondence between Heaven and Human and the Rituals of Prayer and Dismissal / 331

Chapter IX The Meaning and Polish of Seasonal Festivals / 340

1. Heaven and Human / 341
2. Daoist and Buddhist Festivals Prosper / 347
3. Cannot tell One Teaching from Another / 362

Chapter X Customs of Entertainment: Its Base and Fun / 380

1. Fun and State of Entertainment / 380
2. Views and Feelings / 399
3. To worship Gods and Amuse Human Beings / 417

Chapter XI The Seeds of Chinese Culture that are Deeply Buried / 432

1. Dramatic Change of the Status of Three Teachings during the Modern and Contemporary Times / 433
2. Rebirth with the Spring Breeze / 440
3. New Growing Points of Culture / 450

Conclusion: A Mirror of the Spirit of Chinese Culture / 465

Bibliography / 477

Index / 488

Epilogue / 497

Afterword / 499

引 言

中国传统文化源远流长,万象纷纭。研究传统文化,未免“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”。

我们采取一个特殊视角,从儒道释三家与民俗的关联上,去看中国文化。

儒家和道教、佛教,古代齐称三教。三教又称三圣人之教,它原是三种教化,在封建社会中是三种主要的意识形态。它们本身是中国文化的一部分,又广泛地影响中国文化的方方面面,其精神早已浸透中国人的精神生活和一般社会生活。

民俗中看到的大量事象,是人的直接行为。三教的文献,记录的是人的思想,其中有的是美好的准则,不少是可以操作的规范。无奈思想是可以不见诸行动的,可操作的东西也不一定真去操作,所以单读文献,弄得不好便被它骗过了,去看民俗中的行为,便比较实在一些。但民俗中的事象,所表现的内涵有时又是朦胧的。一种行为的产生,当然有观念作为支配,可是这种行为被千百万人年复一年地重复终于习惯成自然,那最初观念变得愈益被人遗忘,要靠历史学家去斤斤考证才能弄清。我们倘若对支配中国文化的主要观念有比较明确的了解,那时再来看这些事象,那么事象的内涵把握起来就会容易一些。倘若我们将对三教的研究与民俗的描述结合起来,

那么究竟哪一些是控制了中国人生活和行为的基本观念,便会有清晰的了解,种种民俗行为的内涵也会忽然明白起来。

相比较而言,思想观念是易变的,千百年的习惯往往是滞后的。滞后的行为中凝固有过去时代的观念,那么这习惯在某种程度上便成了旧观念的活化石。活化石中禁锢的恰恰是中国文化中最为稳固的成分。从这里,又可或多或少地窥探到一些中国文化的精神、素质。当然,变与不变,都是相对而言,若深入观察,恐怕一切都在变,尤其是社会急剧转型的年代里,无论是三教本身,还是往常在它们支配之下的民俗,都发生着相当明显的演变。而这种演变中,恰能看到近代以来中国文化的变迁。

因此,我们挑选了三教与民俗的关联这视角去观察中国文化。当然从这一视角虽只是看到中国传统文化的若干侧面,却是与中国一般人的社会生活和精神生活关联最为密切的侧面。中国人的一生、一年四季都在与这些侧面发生着联系,使得一些基本的素质稳固下来,变为人的行为习惯,也往往由此养成一些思维定势,代代相传,又完成着传统文化的一些基本内容的传递。那么,从这一角度观察问题,中国人国民性的养成、中国文化传统的绵绵不绝,也都可以由之提供一点儿线索。

下面的叙述,就是围绕这些想法展开的。

第一章 民俗

——三教扎根的土壤

儒道释三教中,儒道是本土原有的,佛教是外来的但也传了两千余年。这三圣人创立的教化,似乎凌驾于中国的社会之上,而佛道二教的那些神仙佛祖,更高高地踞于九霄云外。然而,如同一切文化现象一样,它们的根源自然还在于社会的经济制度。同时,一个十分显然的情况是,在两千余年中,中国人创立了儒家和道教,引进了佛教,它们则在一代又一代人的绵延中长传不替。原来,三教是适应着一代代人的生活不断调整自己,以求适合社会的需要。这里,就有着对中国人的风俗习惯的适应。中国的民俗,正是三教植根的土壤。可以说,三教不论其理论上多么高明玄妙、不可思议,一旦脱离了中国的民俗,便难免要枯萎。因此,三教都要在自己的理论和规范中充实进民俗的内容,也要在发展中适应民俗的变化。如果说本土的儒学和道教要不断地这样做,那么外来的佛教,就更入乡随俗了。

第一节 礼乐的合宜与从俗

一

儒与礼乐简直是相为始终、不可分离的。儒的最初含义,就是能够相礼。到孔子创立学派,又特别在礼上做文章。至于制礼作乐,倘若能够参与其事自然是莫大的荣幸。说到制礼作乐,儒者认为是圣人的伟大创造,甚至有时将它与天道的流行相比。《礼记》认为:“夫礼必本于太一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。其降曰令,其居人曰义。”又引孔子说:“夫礼,先王以承天之道,以理人之情。”看来是十分崇高的了。到了宋代,理学家将礼抬到天理的高度,认为理即礼,礼是天理的体现,是铁定了的法则。

自然,实际上制定礼乐的圣人也是人,他不能离开当时当地的实际,从脑袋里拍出礼乐来。最初怎么制出那些礼来的,书阙有间,已难详尽考证清楚,涉及社会制度、政治制度、道德规范等等,很是复杂。但有一点是肯定的,其制礼的依据,其中的一项就是民俗。就是说,儒者所说的礼乐在最初制作的时候,不少是取自民间礼俗、歌谣的。民俗中的这些内容,被采纳之后,依照等级制度的精神,分别贵贱,对各阶层的人们做什么,禁止做什么做出规定,于是乎有所谓礼。民歌民谣中的若干内容,被政府派出去的采风者搜集之后,选择那些统治者中意的部分,加以改编和规范,便是所谓乐。从这个意义上说,民俗是礼乐的重要来源之一,这一点,从存世的礼书看,其中有关巫文化和诗歌的内容,尤其明显。

先说有关巫文化的部分。

《周礼》中的一个重要内容,是巫职的设立。春官大宗伯属下的各种巫职分工细、门类多。凡祭祀、禋解、卜筮一类事,莫不由巫史掌管,巫史在周代礼制中无疑占有重要地位,巫祝是礼官的重要组成部分。不过巫职的出

现,远在阶级社会以前。

巫的出现,当然以巫术的发展为基础。还在中国古代的原始社会中,“家为巫史,民神杂糅”,在万物有灵论的支配下,古人对鬼神祭祀唯谨,而这种祭祀又是人人可以从事的。尽管依据其他民族的民俗资料,可以推断在原始社会后期可能出现了专职的巫师,但其时既无国家的建立,巫师仍然是民众的一部分。巫与巫术都是原始时代民俗的重要组成部分。随着阶级分化的发展,国家的雏形开始出现,初步登上权力宝座的贵族开始将巫术中的祭祀权收归官方掌管,那就是所谓“绝地天通”。《国语·楚语下》记载:“少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物……颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”其实,“民神杂糅”是原始宗教散漫无序的写照,绝地天通,即结束这一状况,将素由人民自己行使的巫职集中到重黎这样的宗教领袖身上。“绝地天通”在中国文化史上是一件大事,它既标志着神权(尤其当中祭祀祀地的大权)被收归“国有”,也是官职的开端。到了夏、商,巫就更多了,周代巫职愈益门类齐全,分工明确,但究其源头,仍然是来自上古的巫风,只是《周礼·春官大宗伯》记的是专为王朝服务的官方巫职罢了。

上古的巫演变为《周礼》中的种种巫官,经历了长期的发展过程,其中的具体环节已不太弄得清楚。就我们的论题而言,我们不妨寻一个佐证,那就是传说的“禹铸九鼎”。

九鼎,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。楚子问鼎之大小轻重是欲取周而代之的政治野心的暴露,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”^①,也就是劝楚子死了问鼎之心。那么如此重大的礼器,有什么特别之处呢?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。桀有昏德,鼎迁于商,载祀六百。商纣暴虐,鼎迁于周。”^②那么看来九

① 事载《左传·宣公三年》。

② 《春秋左传集解·宣公上》。

鼎成为国家的象征,来源于两个情况: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,那上面图写的是各方民间祭祀、崇拜或者要规避的神灵鬼怪。那么九鼎所刻镂的图画,原是取自各地民俗,主要是信仰习俗的。千里不同风,百里不同俗,各地政府最多有资格指导当地的民俗,唯有中央政府才有权将殊方异俗收列在案,也就是表示唯有王廷才有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。按禹的时代,还是家天下的开始,后来在商人中出现的至上神——“帝”的观念其时尚未形成,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,这种情况生动地表现了民俗中的某些内容升格为礼典的情形。按王孙满的说法,九鼎是“夏之方有德”的时代铸造的,倒不一定是禹亲为。大概铸九鼎工程浩大,大鼎不是轻易能做成,同时远方图物也需要一定时间,待夏的国力强盛了,才可能完成如此盛举。《周礼·春官》所载,自然比九鼎上所铸详备得多了,但以各级巫官所司内容来看,仍可看到他们与民间风俗的联系。比如占梦之职:“掌其岁时,观天地之会,辨阴阳之气,以日月星辰占六梦之吉凶:一曰正梦,二曰噩梦,三曰思梦,四曰寤梦,五曰喜梦,六曰惧梦。季冬聘王梦、献吉梦于王,王拜而受之。乃舍萌于四方,以赠噩梦。遂令始难(雠)驱疫。”

据此,占梦的职责其一是圆梦,以日月星辰联系六类梦境以占吉凶;其二是献吉梦,驱噩梦。这些规定,当然与王室的生活有关。不过就占梦本身说,却是自古以来的民间习俗。《小雅·正月》中记载“召彼故老,讯之占梦”,占梦是民间本有的,“故老”能解,似乎类似于民间的巫,有经验、有威望。不仅如此,古代的大量有关梦的神话说明,对梦的重视远在文明时代以前就已出现。所以占梦本身是上古风俗的一部分,只是《周礼》所规定的是专为王室服务的占梦官的职责罢了。所以,从巫文化的角度看问题,礼中还有不少来自民俗,而后也仍为民俗的一部分。除上面所说的之外,最典型的还是《周易》。

据说韩宣子使鲁,见《易象》与《鲁春秋》,赞叹说:“周礼尽在鲁矣!”可

知《易卦》至迟在春秋时代,已被视作《周礼》中的重要内容,至少可以看作是礼所规定的规范经典。查《周礼·春官》,有卜人、筮人,应当都是与筮法有关的。但《周礼》并非周公旧典,而是先秦儒者追记编纂的。按之考古材料,周初王室有卜、筮之事是事实,八卦的出现,却要晚一些。

按卦的起源,传统说法不完全一致,但较多人认为是伏羲画八卦,文王演为六十四卦。而实际上,易卦的形成有一个漫长发展演变的过程,并不是哪一位圣人的聪明发现,而其定型的时代,也不会早于西周前期。征之考古材料,它原是上古占卜方法的一种,是从新石器时代就出现了的,一直为民间所沿用,后来才被官方运用,但在官方的地位在商和周代前期,远不能与龟卜相比。它以一、--二爻为基本构材的形式,周初也还没有确定。从周初出土的材料上看,卦上的数字从一到九都有,所以人们称之为数字卦,后来经过巫史的加工,才规范成以一、--为基本符号的形式。

《易》卦演变为周礼中的重典,一方面说明了礼从民俗中汲取内容的情形,同时也说明了礼与俗虽不可截然分割,但又有文野之别。礼是经过规范、整饬的,而民俗中的原型却是简单的、质朴的,没有多少人为加工的;礼的部分内容源于俗,而又脱颖而出高于俗。这种情形,更多地表现在乐和诗上。

儒家礼乐连称,有时又以礼该乐。儒者认为“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬”、“礼义立,则贵贱等矣;乐文同,则上下和矣”^①。乐与礼,都被说成圣人的创造,实际的情形,却不见得如此。《吕氏春秋》说:

夏后氏孔甲田于东阳冀山,天大风晦盲,孔甲迷惑,入于民室。主人方乳,或曰:“后来,是良日也,之子是必大吉。”或曰:“不胜也,之子是必有殃。”后乃取其子以归,曰:“以为余子,谁敢殃子?”子长成人,幕动拆椽,斧斫破其足,遂为守门者。孔甲曰:“呜呼有疾,命矣夫!”乃作为《破斧之歌》,实始为东音。禹行功,见涂山之女,禹未之遇而巡省南土。涂山氏之女乃令其妾候禹于涂山之阳,女乃

^① 《礼记·乐记》。

作歌，歌曰：“候人兮猗！”实始作为南音。周公及召公取风焉，以为周南召南……殷整甲徙宅西河，犹思故处，实始作为西音……秦缪公取风焉，实始作为秦音。有娥氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若谿谿，二女爱而争搏之……燕遗二卵，北飞，遂不反。二女作歌一终，曰：“燕燕往飞。”实始作为北音。^①

《吕氏春秋》的叙述未必都合乎历史事实，却至少指出一点，四方异俗各有风谣，所以南北东西其音不同。“圣人”如周公、召公不过是取民间风谣之音以制雅乐。三代之乐久亡，《乐经》也早佚，但乐的制作多取自民间应当没有疑问。这一点，在儒家追述的古代采风之制中可概见，在现在流传的《诗经》中也还留有很深的痕迹。那十五国风，尽管一些儒生从中引出了歌“后妃之德”之类的大道理，论其始，却是王畿和各方国民歌民谣的汇辑。

历夏、商、周三代，社会在发展，礼制不断完备。后世的儒生也追述礼制的创造，将功劳归于个别的圣贤，遂将礼制中的某些来自民俗的内容忽略了。其实礼是规范人的思想和行为的，民俗是人的思想和行为习惯的直接表现。作为礼制不能不对民俗作出必要的规范，而它本身又不能完全脱离民俗另搞一套并强加于民间，而只能在原有习俗基础上，依据统治者的标准分别习俗良莠。良者肯定之，著为礼制；莠者禁止之，定出令典。所以礼的内涵，不能不从民俗中汲取部分素材。

二

如果说儒家的礼乐不少来自民间习俗，那么，后世儒者对礼的增损因革就更多地表现了因俗、从俗的一面。本来，孔子本人对于礼，一面是抱着坚持维护的立场，而又采取着损益因革的态度，倒并不是像封建末世的陋儒那般固执不近人情的。《论语·为政》载其语说：“殷因于夏礼，其损益，可知

^① 《吕氏春秋·季夏纪·音初》。

也；周因于殷礼，其损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”礼中区别尊卑贵贱的根本内容是百世一揆，不可改变的，但其中的一些具体的内容则是应当损益的。依照这样的精神，汉以后的儒者或参与制作朝廷大礼，或注意修订私礼，都不胶着于文献，而能依照当时实际的世情民俗，加以损益，这就是班固说的：“王者必因前王之礼，顺时施宜，有所损益，即民之心，稍稍制作，至太平而大备。”^①

一般说来，历代制礼作乐，皆有所因革。朝廷大礼的基本节目大抵不动，而具体细节随统治者的民族、家世及当时世态有所损益。朝廷的“乐”，早已失去周礼以乐和同上下的本意，大致趋时所好，定为乐部。所以后世的宫廷雅乐，与先秦比，多数可称俗曲，或者说已经充斥了俗曲。北朝时，西域音乐大量流向中原，隋唐所列的宫廷乐部有龟兹、西凉，尚是中国边境少数民族音乐，而天竺、高丽等乐部更全是异国腔调。

至于与生活直接相关的仪礼，也因俗而变，唐以后，几乎找不到周礼中《仪礼》的原貌。唐代韩愈说：“余尝苦《仪礼》难读，又其行于今者盖寡，沿袭不同，复之无由，考于今，诚无所用之。”^②清代沈钦韩《韩集补注》曰：“按今所行者惟丧服。至武后、明皇之世，则又变乱其常矣。《开元礼》所载《乡饮酒》、《乡射》，虽依傍其文，亦鲜有实行者。”从唐《开元礼》颁布，到元和间，变礼已经很不少，韦公肃将之编为三十篇，称《礼阁新仪》。以后各代公私礼书，因革增损之迹也往往可见。

礼仪的变化，主要是因为古礼的内容不少已不适合时世推移、民情风习变异。宋代曾巩曾就仪礼的因革发表过一大段议论：

古今之变不同，而俗之便习亦异，则法制数度，其久而不能无弊者，势固然也。故为礼者，其始莫不宜于当世，而其后多失而难遵，亦其理然。失则必改制以求其当。故羲农以来，至于三代，礼未尝同也。后世去三代，盖千有余岁，其所遭之变，所习之便不同，

① 《汉书·礼乐志》。

② 《读仪礼》，《韩昌黎文集》卷第一。

固已远矣。而议者不原圣人制作之方，乃谓设其器，制其物，为其数，立其文，以待其有事，而为其起居、出入、吉凶、哀乐之具者，当一二以追先王之迹，然后礼可得而兴也。至其说之不可求，其制之不可考，或不宜于人，不合于用，则宁至于漠然而不敢为，使人之言动视听之间，荡然莫之为节，至患夫为罪者之不止，则繁于为法以御之。故法至于不胜其繁，而犯者亦至于不胜其众。岂不惑哉！

.....

古今之变不同，而俗之便习亦异，则亦屡变其法以宜之，何必一二以追先王之迹哉？其要在于养民之性，防民之欲者，本末先后能合乎先王之意而已，此制作之方也。^①

曾巩的意见是很清楚的，礼制的创作必须合于古今之变和俗之便习，决不能一一追蹊先王的陈迹。对于民众“人情之好者”，能够制定若干节文来限止它、规范它，这就是礼，然而决不能完全地改变人情好恶。而所谓“人情”，其实又是因时、因俗变异的。

宋代是对礼重新审视、重新强化的时代。鉴于五代的礼俗浇漓、道德沦丧，宋代的一班先生出而整饬。在这种时代风气下，道学（现多称为理学）应运而生。道学对于儒学的发展自然是多方面的，其中的一项是在强化三纲五常以及相关礼制上很下了一番功夫，尤其是程朱一派道学家，特别重视祭、丧、婚礼的修订。他们的重要根据是《仪礼》，但却不拘泥于《仪礼》的个别条文，而是据其大意，又仿时俗所行，加以损益。比如朱熹修《家礼》，就提倡损益。《朱子语类》卷第八十四记载他对修礼书的观点：

“礼，时为大。”使圣贤用礼，必不一切从古之礼。疑只是以古礼减杀，从今世俗之礼，令稍有防范节文，不至太简而已。观孔子欲从先进，又曰：“行夏之时，乘殷之辂。”便是有意于损周之文，从古之朴矣。今所集礼书，也只是略存古之制度，使后人自去减杀，

① 曾巩：《礼阁新仪目录序》，《元丰类稿》卷十一。

求其可行者而已。若必欲一一尽如古人衣服冠履之纤悉毕备,其势也行不得。

所以他修的家礼中一般趋于简易,使时俗可行。比如婚礼就由六礼减为三礼,又增入一些时俗。因为《家礼》比较地易行,更因为程朱的思想在宋理宗后被定为官方统治思想,《家礼》在明清时代仍流行不衰,清代礼俗大致上据《家礼》而略加损益。

三

儒家对礼与俗的关系,重在化民成俗——这一点我们在下一章再加讨论,但在礼制的推行中仍然注意从俗、因俗。《礼记》作者主张“礼从宜,使从俗”,即礼的推行应随时制宜,使于四方,在礼仪上应顺从该地习惯。所以古人要入国问俗。汉文帝时编写的《王制》,对此加以发挥说:

司空执度,度地居民,山川沮泽,时四时,量地远近,兴事任力。凡使民,任老者之事,食壮者之食。凡居民材,必因天地寒暖燥湿。广谷大川异制,民生其间者异俗,刚柔轻重迟速异齐,五味异和,器械异制,衣服异宜,修其教,不易其俗,齐其政,不易其宜。

中国戎夷,五方之民,皆有性也,不可推移。东方曰夷,被发文身,有不火食者矣;南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣;西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣;北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。中国夷蛮戎狄,皆有安居,和味,宜服,利用,备器。五方之民,言语不通,嗜饮不同,达其志,通其欲,东方曰寄,南方曰象,西方曰狄鞮,北方曰译。凡居民,量地以制邑,度地以居民,地邑民居,必参相得也。无旷土,无游民,食节事时,民咸安其居,乐事劝功,尊君亲上,然后兴学。

《王制》承认百姓因地域不同、民族不同,各有自己的风俗习惯,只有首

先尊重这些不同的风俗,本着“修其教不易其俗,齐其政不易其宜”的原则,施政行令,在民众生活有着的情形下,才来兴学校、论教化。

依据这样的说法,礼制中的根本如三纲五常之类是必须统一的,但饮食、服饰、居住及其他民俗则不能强求一律,这一思想实际上是要求在推行礼制刑政时要因俗而治。

《王制》谈的从俗、不变其俗,主要是从处理中央政权与周围少数民族的关系说的。在个人与世俗的关系上,儒家固然反对完全徇俗,但也反对故意违俗以标榜。《礼记·儒行》:

鲁哀公问于孔子曰:“夫子之服,其儒服与?”孔子对曰:“丘少居鲁,衣逢掖之衣,长居宋,冠章甫之冠。丘闻之也,君子之学也博,其服也乡。丘不知儒服。”

孔子的主张是学问要博,衣服则不要脱离乡土另搞一套。服饰中的礼制规范,儒家是极为关心的。朝廷命服必须严格规定,但一般的衣着,并不违俗以为高。这意思,后来文中子做了个概括:“古之有道者,内不失真,而外不殊俗。”^①

总之,儒家的礼的因革有守旧的一面,也有从俗的一面。后者正是礼制能流行几千年的重要保证。儒家多崇古,动辄以继尧、舜、禹、汤、文王、周公的道统为己任,但除了少数泥古不化的俗儒,多数人还是在有限的前提下承认变动的必要性。宋代的程颐对礼所持十分严格,对三纲五常的封建教条的鼓吹达到不近人情的地步,但他也看到凡事不能一味认死理,变与不变要统一起来考虑。他在解释《易·恒》卦时说:“圣人以常久之道行之有常,而天下化之以成美俗也。”又认为“恒”并非守一隅不变,相反,变才能恒,恒寓于变中,所以解《恒象传》“利有攸往,终则有始也”为:

天下之理未有不動而能恒者也。動則終而復始,所以恒而不

^① 《文中子·礼乐篇》。

穷；凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也。故恒非一定之谓也，一定则不能恒矣，随时变易乃常道也。故云利有攸往，明理之如是，惧人之泥於常也。^①

用这种思想指导礼乐的因革，可谓守常而不泥于常，不变寓于变动中，礼制的“恒道”不可移易，而其节文则须因时制宜，从俗增损。这是儒家的礼教在二千余年中始终不脱离中国社会、发挥着化民成俗功能的缘由之一。到了封建末世，它成了完全凝固的教条，在社会变革、人心思迁时仍顽固抵制，于是乎只剩下被人抛弃的一条路。

第二节 从巫风俗中飞升

比起儒家，道教与民间文化具有更为直接的联系。儒家是在周代的官方学说中派生流变而来的，与民间风俗的关系便比较曲折，而道教却是起于民间的，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，突然浮上了社会的表面，宣告了自己作为一种独立的政治和文化力量诞生于世。因此，它是从巫俗中得道飞升的。

诚然，道教的渊源是多元的，黄老思想、方术等都是它的渊源，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，将大群大群的民众组织起来。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、五斗米道即正一盟威道教……另有相当多的方士散处于民间，如费长房、左慈、华佗等，后来也都将他们看成道士、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、炼药，在汉武帝和其他贵族的支持下，在社

^① 《伊川易传三》。

会上扩大了影响。东汉时一部分隐遁的士人在炼丹上苦苦摸索,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:“熹平中,妖贼大起,三辅有骆曜。光和中,东方有张角,汉中有张修。骆曜教民緇匿法,角为太平道,修为五斗米道。”所谓妖,乃是巫术中的左道。《王制》规定:“左道以乱政,杀。”郑玄注:“左道若巫蛊及俗禁。”巫蛊是厌胜诅咒的黑巫术,即所谓“巫行邪术损坏于人”^①,俗禁,当是当时社会公认的禁忌。所以,“妖贼”实指他们的巫觋气息。而三张的五斗米道^②,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。

说到巫觋,当然可以推源到三代以前,即使在三代礼制中,它也占重要地位。前人论道教,往往从远古的巫术文化说起,这无疑是对的,但是道教的形成不会直接与上古文化接上关系,而只能在保留巫术文化最浓厚的地方,在信鬼神、盛巫风的文化氛围中潜滋暗长,在一定条件下才会勃发起来。

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)的民俗,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。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,原属道教的前史,这儿仅讨论楚、蜀、吴、越的民俗与道教形成的关系。

① 孔颖达:《礼记正义》卷十三。

② 按张陵所创的道派称为正一盟威道教,或正一盟威之道。五斗米道是外界对他们的称呼,在官方文献中还含有鄙夷的口气。不过这里因为引用古文献,也以之为称。

楚文化中巫风占有很大比重,“楚人信巫,重淫祀”^①。春秋时,巫祝在楚的政治生活中起着重要作用。桓谭《新论》说:“昔楚灵王骄逸轻下,信巫祝之道,躬执羽绂,起舞坛前。吴人来攻,其国人告急,而国王鼓舞自若。”^②而在战国时期,楚文化中的巫觋气息仍然十分浓郁。即以《楚辞》为例,《九歌》明显是娱神歌词。从王逸开始,历代注家都赞成这样一种说法:“南邻之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祀,其祀必使巫觋作乐歌舞以娱神。”^③《九歌》则是屈原在此基础上改编的新词。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做法招魂的记录。延及汉代,楚文化巫风特质的色彩仍保持着,而且直接影响道教。《史记·封禅书》说:“亳人缪忌奏祭太一方,曰:‘天神贵者太一……古者天子以春秋祭太一东南郊。’”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,是一个显赫的神仙。《周易参同契》说,修炼功成,“太乙乃召”,这是楚的巫风影响道教的一例。《西京杂记》卷三:“戚夫人侍儿贾佩兰,后出为扶风人假儒妻……”在宫内时,“尝以弦管歌舞相欢娱,竞为妖服,以趣良时。十月十五日,共入灵女庙,以豚黍乐神。吹笛击筑,歌《上灵》之曲,既而相与连臂踏地为节,歌《赤凤凰来》。至七月七日,临百子池,作于阗乐。乐毕,以五色缕相羈,谓为相连爱。八月四日,出雕房北户,竹下围棋,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,饮菊华酒,令人长寿,菊华舒时,并采茎叶,杂黍米酿之,至来年九月九日始熟,就饮焉,故谓之菊华酒。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。如此终岁焉。”戚夫人,乃楚人,与吕后争宠失败后,刘邦为之“楚歌”,她的生活习性显然沿自娘家楚地。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

① 《汉书·地理志》。

② 《太平御览》卷七三五,引桓谭:《新论》。

③ [汉]王逸:《楚辞注》。

死籍,看道藏中那些《太上玄灵北斗本命延生真经》、《太上玄灵北斗长生妙经》的经名,与戚夫人在宫中弄的那一套竟密合无间。只是戚夫人所行的是楚地民俗,没有系统的理论,而道教则加上神学的论证将之系统化、程式化。

吴、越战国后皆入楚,文化上受楚的影响是必然的。“本吴粤(越)与楚接比,数相并兼,故民俗略同。”^①而实际上,越地的巫风原来就决不减于楚,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一些,直至先秦,越人仍断发纹身。据闻一多的看法,这是越人认蛟龙为祖先,断发纹身以像蛟龙,免遭祖宗误伤。那么这表现着先民的图腾崇拜,也是一种原始的巫术。^②到了汉代,越巫的名声不小。《史记·封禅书》:“是时既灭西越,越人勇之乃言:‘越人俗鬼,而其祠皆见鬼,数有效。昔东瓯王敬鬼寿百六十岁。后世怠慢,故衰耗。’乃令越巫立越祝祠。”应劭《风俗通义》卷九也说:“武帝时,迷于鬼神,尤信越巫。”据《后汉书·方术传》载,会稽一带有几位很出名的方士,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,“立精舍,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,适于吉来过,“诸将宾客三分之二下楼迎拜之,掌宾者禁呵不能止”,这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不无联系。

张道陵的正一盟威道,创立于蜀。考蜀的巫风,比楚更浓。《华阳国志·蜀志》载:“有蜀侯蚕丛其目纵,始称王,死,作石棺石槨,国人从之,故俗以石棺槨为纵目人冢也。”近年四川广汉三星堆出土有丛目金面具、手杖、金树(或解作扶桑树),可能是当时宗教领袖作法所用,足见丛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,西南少数民族人民“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

① 班固:《汉书·地理志》下。

② 参考《神话与诗》,《闻一多全集》卷一。

确：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，人敬信巫觋，多往奉之。”鬼道的号召力在于符合那儿民众原有的信仰和表现了那儿的文化素质。甚至可以推断，张陵创教很可能是首先受到蜀地各族尤其是少数民族巫风、神话和蜀地“巫鬼禁忌”民俗诱发的，否则，他为什么单单跑到鹤鸣山才“得道”呢？

蜀地丰盛的神话，为道教提供了丰富的营养。《华阳国志》说：蜀郡郡治“西南两江有七桥……长老传言，李冰造七桥，上应七星”。可见前面提到的对北斗的崇拜，在蜀地早已盛行。既然这种思想楚蜀共有，那么，说正一盟威道崇拜北斗起于楚或起于蜀，当都不违背事实。又据《华阳国志·汉中志》云：“各有作道——九君抁土作人处。”今人刘琳校注曰：“《道藏》洞神部伤字号《洞神八帝妙精经》（南朝以前的道书）‘九皇图’一节载，天、地、人三皇又各分初、中、后，谓之‘九皇君’，当即此处所谓‘九君’也。”^①其实，九皇、九君的说法在《太平经》中已经有了。不过《太平经》认为“九君”更在“九皇”之前。《九君太上亲诀》说：“九皇之上则九君。九君者，太上之亲也。”看来，《太平经》的说法更接近蜀地的神话。不管怎样，九君、九皇都与蜀地神话有关是无疑的，而且还在张陵“得道”以前，蜀地已有传说中的神仙和神仙遗迹了。蜀郡州治“城北十里有升仙桥”^②，相传是张伯子得道骑虎上升的地方；汉中褒中县有唐公房祠，相传立于东汉末，纪念西汉末汉中成固人唐公房学道成仙，鸡犬同升。神话和神仙事迹都不可据为实有，但它却可以为某种宗教的形成提供胚料。在两汉的思想氛围中，它们事实上也为道教提供了构造的材料。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。向达先生认为三官信仰由氐羌少数民族那儿吸收而来。^③如果真的这样，那么道教的神仙谱系中是有着“俗好巫鬼禁忌”的西南夷的血统的。

道教与蜀地巫风的关系，晋时已经有人注意到了。《华阳国志·大同志》载，咸宁三年，刺史王濬杀了“以鬼惑民”，自称“天师”的陈瑞之后，

① 《华阳国志校注》，巴蜀书社，1984年，第144页。

② 《华阳国志·蜀志》。

③ 参看向达《南诏史论略》，《历史研究》，1954年第2期。

“益州民有奉瑞道者，见官二千石长吏巴郡太守犍为唐定等，皆免官或除名。蜀中山川神祠皆种松柏，潜以为非也，皆废坏烧除，取其松柏为舟船，惟不毁禹王祠及汉武帝祠。又禁民作巫祀。于是蜀无淫祀之俗，教化大行，有木连理、嘉禾、黄龙、甘露之祥。”为除鬼道，连带着禁止民间作巫祀，就是因为看到“鬼道”是从“巫术”中滋长起来的。禁绝了巫风，统治者的教化才会行得通。

二

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，初期道术本直接来自巫术，以后才缘饰以黄老学说，并且发展了自己的斋醮科仪，将施术的方法程式化、系统化。

早期道教有墓门解除一术，释道安《二教论》讥笑“三张之鬼法”中有“左道余气，墓门解除”一项。所谓墓门解除，原是古代民间巫术之一。解除又作解逐、解注。逐有驱逐义；注则谓“以兵裁之”^①。“解逐之法，缘古逐疫之礼也。”^②它可用于阳宅，也可用于阴宅（坟墓）。汉代，行解除，是普通的民俗。王充说：“世信祭祀，谓祭祀必有福。又然解除，谓解除必去凶。解除初礼，先设祭祀。比夫祭祀，若生人相宾客矣，先为宾客设膳食；已，驱以刃杖。”^③用于治阳宅动土时的解除法，叫解土，又叫解谢，似有向鬼神谢过之义，“世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以像鬼形，令巫祝延以解土神。已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去”^④。王充痛斥其虚幻，而民间普遍施行。而墓门解除与阳宅解除虽然用途不同，但为逐鬼之法则一。

墓门解除并不始于三张。地下发掘表明，东汉墓中有许多解除瓶、解注

① 《史记·春申君列传》“注地于齐”；司马贞：《索隐》“注，谓以兵裁之也。”

② 王充：《论衡·解除篇》。

③ 同上。

④ 同上。

瓶,其中一瓶上写有“生属长安,死属泰山”,泰山为鬼都,长安为人都。长安为首都是在西汉时,东汉已搬到洛阳,那么这种解除的风俗至迟也是从西汉延续下来的。陕西户县出土曹氏朱书解除瓶,上写明“阳嘉二年”(133年),正是顺帝初,张道陵才赴蜀学道。可见墓门解除是道教教团形成之前便广行于民间的。

北周甄鸾作《笑道论》又说:“三张之术,畏鬼科曰:左佩太极章,右佩昆吾铁,指山则停空,拟鬼千里血,又造黄神越章杀鬼,朱章杀人。”这儿引的前几句是首咒语,后二句中提到黄神越章,实际上是经常与咒语、符连在一起的一枚印。在解除瓶上已可以见到它们的踪迹,应当也是源于民间的。户县曹氏朱书解除瓶上有文云:“阳嘉二年八月,己巳朔,六日甲戌除。天帝使者,谨为曹伯鲁之家移殃去咎,远之千里,咎口大桃不得留,口口至之鬼所,徐口口,生人得九,死人得五,生死异路,相去万里。从今以长保孙子,寿如金石,终无凶。何以为信,神药厌填,封黄神越章之印。如律令。”据上下文义,为曹伯鲁家“移殃去咎”的天帝使者,那么文末封以黄神越章之印,应就是天帝使者之印,黄神越章便是使者之名。熹平二年解除盆上,又称“黄神生五岳,主生人录”^①,似黄神、越章是可以各指称一神的。所以,后来有些道教文献中又将黄神、越章拆而为二。而上引解除病文中“如律令”,更是后来道教咒语中常常使用的程式。

道教使法,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。上引曹氏解除瓶上末“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。初平四年解除文云:“要道中人和以五石之精,安冢墓,利子孙。”^②五石,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

① 参看郭沫若《奴隶制时代》,第94页,引同蒲路开工时出土瓦盆册书。

② 周李木:《居贞萃堂汉晋石影》卷三十九。

征。这种象征,后来的道符中渐趋抽象,比如符中常有☯的形象,赋义为内中第一圈为过天关,第二圈为转地轴,第三圈为万物莫敢当。这种书符是从汉代巫师那儿接受过来的。至于星图入符,在后来的道符中比比皆是,北斗、三光、二十八宿,都是常见于道符的,上面说的“太一绛”图也常常出现。

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

上面说了运用符、药的源自民间巫术的情形,下面再说气。

道教施法中常要凝神结气,书符前要调气,施法时要以气“禁鬼”。气法,在驱鬼的道术中称气禁,它的起源也是在民间巫师之中。葛洪说:“吴越有禁咒之法,甚有明验,多炁耳。知之者可以入大疫之中,与病人同床而己不染。又以群从行数十人,皆使无所畏,此是炁可以禳天灾,禁鬼神也。”^①可见气禁之法是吴越一带流行的巫术,只是道教采取之后,更加精微玄妙罢了。

除符之外,道教施术中常用禹步,又称踏罡步斗,手掌指之间,又有一些特定的姿势,称为诀、手诀、掐诀,行法时要念咒。这些在道教法术系统中,都被看成正法。

这种踏罡步斗之术,来自两方面,一方面是中国人对北斗崇拜的表现,一方面是起于巫术中的禹步。

先说它与北斗崇拜的关系。

其所步之迹,最初系模拟北斗星。中国古代的天文坐标中,以北极为天极,北极星下的北斗星随时转动,被视作居中的枢纽。《史记·天宫书》:“斗为帝车,运于中央。临制四乡。分阴阳,建四时,均五行,称节度,定诸记,皆系于斗。”同时古人又认为天象与人事相关联,北斗七星,“以齐七政”。“七政,谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道,所以为政也。人道政而万事顺成。”^②因此,在观念上和行为上都有对北斗七星的畏惧、崇敬的表现,或者对之模拟产生神秘感应的企图发生。前者表现在将北斗七星当成神(星君)加以祭祀,后者表现在以斗厌胜和指示行为取舍。与踏罡步斗直接相关的是后者。

① 《抱朴子内篇·至理》。

② 《史记索隐》引《尚书大传》。

西汉和东汉之交时,王莽曾让人用五石及铜造了个大“威斗”,取象北斗,长二尺五寸,“欲以厌胜众兵”^①,出行时让人擎着走在前面,这是想借北斗“运于中央,临制四乡”的威权作为禁制的模拟巫术。又汉代占卜的栳盘上按例要放一个司南——做成斗杓状的磁铁,指南针的早期形态——来定方位,并依法推算吉凶。农民起义军紧逼宫门,王莽困窘无奈时,让“天文郎按栳于前,曰时加某,莽旋席随斗柄而坐,曰‘天生德于予,汉兵其如予何!’”^②原来天象中的斗的视运动是随时日运转的,天文郎依天象变化,将栳盘上的斗杓指到相应方位,王莽座位亦移向该方位,是表示顺天而行,可以趋吉避凶的,所以说出“天生德于予,汉兵其如予何”的大话来。王莽当然是失败了,但这种方术却并未消歇,因为这本来不是他的发明,而是当时流行的巫术,其源可能甚古。

将关于北斗的模拟巫术搬到步伐中来,便是所谓踏罡步斗。罡,原义是斗杓最末一颗星,北斗指向最具体的一点,就是罡。踏罡,有随斗运转的意思,比较严格的做法,是在行步时先推算该时天罡所在以定方位。不过这需要相当熟悉古典天文知识,一般人难以办到。步斗,则指步伐轨迹有如斗形,这种方术,至迟在东汉末已有记载。魏伯阳《周易参同契》斥责当时“悖逆失枢机”的诸术中就有“履行步斗宿”,他的斥责,是站在丹鼎派立场的。而符箓派则将之采入道术。张道陵一系的正一盟威道教有一种专为步斗而制的法箓:《太上三五正一盟威步星纲箓》,又名《太上正一星纲五斗箓》,是将步北斗扩展为步五斗了。

踏罡步斗的步法,称为禹步。禹步的产生可能比步斗要早,它是古代的一种巫步。东汉扬雄《法言·重黎》:“昔者姒氏治水土,而巫步多禹。”李轨注:“禹治水土,涉山川,病足,故行跛也……而俗巫多效禹步。”稍晚一点,又有禹步系由禹所传而得名的说法,据《洞神八帝元变经·禹步致灵》云:“禹步者,盖是夏禹所为术,召役神灵之行步,此为万术之根源,玄机之要旨。昔大禹治水,不可予测高深,故设黑矩重望以程其事,或有伏泉磐石,非眼所及

① 《汉书·王莽传》。

② 同上。

者,必召海若、河宗、山神、地祇间以决之。然禹届南海之滨,见鸟禁咒,能令大石翻动,此鸟禁时,常作是步,禹遂模写其行,令之入术。自兹以还,术无不验。因禹制作,故曰禹步。末世以来,好道者众,求者蜂起,推演百端。汉淮南王刘安以降,乃有王子年撰集之文,沙门惠宗修纂之句,触类长之,便成九十余条种。”

鸟能禁石,自然是神话,但从这一神话中可以知道,此步是禁咒术中的一种,认为行之可以对外物起到神秘的禁制作用。至于大禹云云,恐怕也是后来拉上关系的。因为大禹治水未必到过海南。禹步之法,有三步九迹之说,葛洪《抱朴子内篇》中两处提到禹步之法,其中《仙药》说:“禹步法:前举左,右过左,左就右(向前迈左足,次右足跨过左足,再左足跟上靠拢右足,此为一步,后仿此——笔者)次举右,左过右,右就左。次举右,右过左,左就右。如此三步,当满二丈一尺,后有九迹。”这九迹与步斗有何关系呢?从葛洪记载的来看,禹步九迹是排在一条直线上,并无斗析之形,但后来,它与步斗汇合为一。汇合之后,复在禹模仿鸟迹的基础上,添上鸟迹为北斗的内容,将禹步致灵的观念与北斗崇拜糅合为一。题名“中华仙人李淳风(按:初唐著名天文学家,出身于道士家庭)注”的《金镇流珠引·三五步纲引》说:“北斗者,是中斗也。中斗九星,下变为九灵,步作九迹,谓之星纲。禹见鸟步星纲,转石木,取蛇食,禹学之三年,术成能履九斗,配星于足,以足指物即转。”

这么一来,禹步和步斗就完全融合为一。^①禹步的三步九迹,遂和北斗九星(斗杓七星加辅弼二星)挂上号,进一步又和八卦搭上钩,称“三步九迹,迹成坎、离卦”^②。其方法为先在室内画斗星图,每星之间相隔约夏尺三尺,星图上又标上八卦方位,并天、地、人、鬼四门。四门术士占卜用的栳盘上取作四角的名称。原来在栳盘上,四角标四门,以乾(天门)、坤(地户)、巽(人门)、艮(鬼路)四卦表示,而以斗杓状的“司南”即早期指南针居中,转动以

① 禹步什么时候与北斗发生联系的,尚俟再考。甘肃天水市放马滩秦墓《日书》有“禹步三;向北斗质画”的句子,似乎禹步和北斗崇拜的方术战国时便发生联系,但看不出步迹是否模拟北斗。盖二者的合一完成于六朝,理论表现或同时而稍晚,其起始时间尚难确定。

② 《洞神八帝元变经》。

推算吉凶。因为在古人看来,栳盘上展示的是一张浓缩的天象图,执之便握天行之枢机,有通灵致神的功能。禹步中的星图虽作了某些修订,但它与栳盘一样认为有通灵的功能。步时先举左足践离,右足践坤,左足践震,右足践兑,左足从右并作兑,乃先前右足践艮,左足践坎,右足践乾,左足践天门,右足践人门,左足从右足并在人门上立。同时要念咒:“乾尊耀灵,坤顺内营。二仪交泰,永合利贞。配天享地,永宁肃清。应咸玄黄,由衣下裳。震离坎兑,翼赞扶将。乾坤艮巽,虎步龙骧,天门地户,人门机衡。卫我者谁,昊天旻苍。今日禹步,上应天纲,鬼神宾伏,下辟不详。所求如意,应时灵光,不顺之者,并收伏魁纲之下,无动无作,急急如太上老君律令!”^①这咒,将所步的赋义、所象的功能都表述无遗。

禹步和步斗混一之后,踏罡斗步,成为道法中最重要的因素之一。但是在许多道书中,步罡常写作“步纲”,或称“星纲”,又称“步天纲飞地纪”。初看起来,似乎罡、纲音同而论。然而仔细分析一下,便会发现,这是步斗之术理论地位的进一步提高,也是步斗之术的扩展。

所谓步天纲,或包括飞地纪,实际上基本意就是指步斗、禹步。但为什么要改称天纲呢?这与在理论上极度抬高北斗七星加上辅弼二星的地位有关。前面说过,古人对北斗存在着浓重的神秘观念和崇拜心理,而在《太上飞行九神玉经》等典籍中,更将这种观念推到极致。他借太上大道君之口说:“乃觉九星之奇妙,悟斗魁之至灵也。夫九星者,寔九天之灵根,日月之明梁,万品之渊宗也。故天有九气,则以九星为其灵纽,地有九州,则以九星为其神主;人有九孔,则以九星为其命府;阴阳九宫,则以九星为其门户;五岳四海,则以九星为其渊府。五九参列,纲维无穷,制御天宿,回转三辰,调理四五,天地得存,万品之所宗,神仙之所凭。”这样一来,北斗九星也就成了天地的纲纪,能掌握其玄妙,神通自然是空前的:“悉九星之所回璇玑之所促,明天地之用,玄纲之妙,得其中则有空常隐步,藏景逃形,变化三辰,万物立成。”所以该书主张在庭中布星图随斗建(斗杓所指方位),步之即称步纲躡纪。

^① 《洞神八帝元变经》。

经过如此这般的演化,禹步、踏罡步斗与飞纲蹶纪之类的名词便可通用。这一通用,在道术的发展史上影响是巨大的。禹步原出巫术,经过这些理论的浇灌,它的地位越来越高,在道门中被视为至秘,一般的民间巫师反而难得其真传。

不仅符的最初使用者是巫师,踏罡步斗也来自于巫,道教法术的其他几个基本方法咒语和掐诀也同样如此。对此,笔者曾撰《试论道教咒语的起源和特点》^①及《掐诀初探》^②分别就其来源进行考辩,其中都指出,它们最初的源头,都在古代的巫术中。以文烦,不再细述。

总而言之,可以说巫风俗是道教的沃土,巫术是道术的直接前身。从巫道、鬼道中脱胎而出的道教是巫文化的升华。明白了这一点,才能理解道教的来历与特征,也只有明白了这一点,讨论道教与民俗的紧密联系,才能得到理解。

第三节 入乡随俗 东土安家

佛教于东汉初传入中国内地,传入现在新疆一带当更早。到了西晋和南北朝时,已经成为中国的主要宗教,势力实际上压倒了道教。隋唐时代,中国化的佛教各宗派相继建立,佛教中国化的历程已经完成。

佛教中国化的过程,以往人们较多地从佛教学说的变化上加以探讨,当然抓住了深层次的问题。不过,佛教的中国化还有其与中国民间习俗相结合的一面。也就是说,佛教中国化的过程,也是与中国民俗逐步相适应,逐步相契合的过程。

① 载《道家文化研究》第七辑。

② 《道教学探索》第九号。



佛教最初入中国,是被当成方术的一种,混杂在民间的巫风俗、信仰习俗中的。

佛教初传中国,据说是在汉明帝的时候。关于汉明帝感梦遣使求法的记载有很多,说法也很不一样。其中最早的记载当是著于东汉的《四十二章经序》:

昔汉孝明皇帝,夜梦见神人,身体有金色,项有日光,飞在殿前。意中欣然,甚悦之。明日问群臣,此身何神也?有通人傅毅曰:“臣闻天竺有得道者,号曰佛,轻举能飞,殆将其神也。”于是上悟,即遣使者张骞、羽林中都将秦景、博士弟子王遵等十二人,至大月支国,写取佛经四十二章,在十四石函中,登起立塔寺。于是道法流布,处处修立佛寺,远人伏化,愿为臣妾者不可胜数。国内清宁,含识之类蒙恩受赖,于今不绝也。

著于东汉末年的牟子《理惑论》基本上延续了这一说法,但在情节上有所发展。

问曰:“汉地始闻佛道其所从出耶?”牟子曰:“昔孝明皇帝梦见神人,身有日光,飞在殿前,欣然悦之。明日,博问舞臣,此为何人?有通人傅毅曰:臣闻天竺有得道者,号之曰佛,飞行虚空,身有日光,殆将其神也。于是上悟。遣使者张骞、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人于大月支写佛经四十二章,藏在兰台石室第十四间。时于洛阳城西雍门外起佛寺,于其壁画千乘万骑,绕塔三匝;又于南宫清凉台及开阳城门上作佛像。明帝存时,预修寿陵曰显节,亦于其上作佛图像。时国丰民宁,远夷慕义,学者由此而滋。”

这件事的可靠性,学术界是有过怀疑的。不过在明帝时,楚王刘英确实已在宫中祀浮屠。“学为浮屠,斋戒祭祀。”^①汉明帝对他的答诏中也有“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,洁斋三月,与神为誓”^②。

仅从上面两个故事看,佛教初入中国内地时,似乎首先在王公大臣乃至皇帝等上层中传播,佛教正是在朝廷和贵族支持下才在中国扎下根来的。

其实,早期佛教能被中国人所接受,乃是因为它被当作方术的一种,与民间的巫术习俗有迎合之处。

值得注意的是,楚王英的封地在今江苏、安徽、河南、山东交界处,这儿正是青徐滨海地域,巫术思想浓厚,是道教重要的发祥地。楚王英“学为浮屠”与祠黄老并存,显然是将二者同样看待的。二者的实行正同基于祭祀求福的巫术思想,佛教也是同样被当作祭祀方术。而且尚有一个问题,楚王英“学作浮屠”的教者是谁?明帝答诏中言及将楚王英所奉献之物,“其还赎,以助伊蒲塞、桑门之盛饌”。伊蒲塞后世一般翻作优婆塞,意为男居士;桑门,即沙门,为出家的僧人。这些人显然是刘英招致的宾客,他学为浮屠的教师。如此说来,佛教在东方徐泗一带的传播,首先是在民间已有的伊蒲塞和沙门在活动,然后才获得刘英这些贵族的礼遇的。刘英其人,后来因招致方士,妄造图讖,被揭发后自杀。那些佛教居士、僧人恐怕就是混在方士中的吧。从刘英的例子看,早期佛教能被接受,乃是它被当作方术的一种,在巫风浓重的地区首先立足。

不仅如此,佛教自汉代就在东方青徐滨海地域传播,还有一个重要的证据,就是连云港外的孔望山摩崖石刻。《中国名胜词典》介绍说在江苏连云港市南两公里孔望山,山上古刻最为珍贵的是汉代摩崖画像石刻,依山岩的自然形势凿成。画面东西长15.6米,高9.7米,共有一百零八个人像,最大的人物画像1.54米,最小的头像仅10厘米。内容有宴饮图、迭罗汉图,还有关于佛教的涅槃图、舍身施虎图以及立佛像、坐佛像、供养人等,是我国最早的石窟寺艺术雕刻。摩崖画像前有一石雕大象,略大于真象,长鼻巨牙,卷

① 《后汉书·楚王英传》。

② 同上。

尾粗足,上刻一丁字形头饰的象奴,手持钩鞭,脚戴镣铐,右书“象石”二字。后出的《中国宗教名胜》介绍相同。二者的介绍,都没有提及有道教造像,其实,孔望山造像中有道教所信奉的西王母等,是佛教题材与道教题材(严格说是道教的前身方仙道)的混合。它充分地说明了汉代佛教与民间的神话、方术混生的情形,也极为鲜明地表明了佛教在中国的传播实在与巫风的浓郁有着不可分割的关系。同时,它也说明,佛教的早期传播,决不仅仅像文献所述的那样,为个别达官贵人所激赏而推向民间,倒是由民间进入宫室朝廷。所传明帝求法一说,讲的是从陆上通道传入佛教的情形,然而陆路是否是佛教输入的唯一通道呢?连云港为古代重要口岸,孔望山摩崖石刻正当面海近港之处,十分值得深思。按关于古代海上的域外交通,一般人不像陆上之路印象深刻。“张骞通西域”为人所熟知,而海上交通则常茫然。实际上海路的交通,可能还要再早些。广州的越王赵胡墓出土的波斯银碗与平板玻璃,这两件舶来品,可能会对原有观念产生冲击。赵胡与张骞(通西域外回程于前126年)的时代相近而略早,他的墓中出现的舶来品,或许输入时还要更早,漂洋过海将货物运到今天的广州,再辗转由商人之手引入皇宫,其间的经历一定十分曲折。人们对于古代丝绸之路的研究,近三十年来有很多成果,限于篇幅,不来详引。但就孔望山摩崖石刻看,佛教进入此地一定已经有一段时间,才能获得资金做这项伟大的工程,当地有人支持才能山上堂而皇之地刻上此类异域题材的巨作。

而且,与徐泗及连云港一带远隔数千里,而巫风也十分浓郁的蜀地,也是早期佛教传播的地区之一,同样值得注意。

如是种种,都足以证明,中国民间的鬼神信仰是中国人接受佛教的思想基础,人们本质上是将它当成方术的一种来看待的,没有这一点,就不可能设想佛教在中国的早期传播。

在相当长的一个时期中,佛教都被当做祭祀祈福的方法,这一点与佛教本身的以涅槃为解脱法门很不一样。中国人是务实的,所关心的首先是现世的利益,所谓“不知生焉知死”、“死后是非谁管得”,对死后的情形抱着存疑态度的为多。中国人的最权威的经典——《周易》,实际上也是以价值判断作为核心——这种价值判断,乃是限于行为后果的吉、凶、悔、吝、利、不利

一类的预测,所以佛教进入中国,最初能打动人的无非是因果报应、轮回一类的内容,而中国人的相信求佛得佑,开始的时候,也不见得是求生西方极乐世界,而恐怕首先是祈求当下事业的成功。楚王英的“学浮屠”,会与谋逆相连结,就是这种向神灵祈求现世利益的巫术心态的表现。所以,在较为正统的佛教学者看来,直到三国时期的佛教仍然是不标准的,南朝慧皎在评论三国魏地佛教时就认为很不符合佛教的规矩:

魏境虽有佛法,而道风讹替,亦有众僧未禀皈戒,正以剪落殊俗耳,设复斋忏事法祠祀。迦罗既至,大行佛法。^①

按此处所说,原来魏境内的一些做法,名为奉佛,其实是不正规的,而这位来自中天竺的迦罗来了之后译出戒律,立坛授戒,才算得上“大行佛法”。其实,当时佛教传入还不久,所以还采取着时人能理解的方式活动。“设复斋忏,事法祠祀”,虽有违佛法,却符合民情,因为,当时的中国人士理解的佛教确是祠祀的一种,是用来祈福的。至于在东吴,据《三国志·吴书·孙綝传》记载,孙綝在吴太平三年(258)十月废吴主孙亮为会稽王,立琅邪王孙休为吴主,控制吴国朝政大权。“綝意弥溢,侮慢民神,遂烧大桥头伍子胥庙,又坏浮屠祠,斩道人。”而孙皓在即位后也“弃淫祠,乃及佛寺并欲毁坏”^②。孙綝“侮慢民神”的内容之一,是坏“浮屠祠”,孙皓更将佛寺与淫祀一律看待,弃淫祠而危及佛寺,正说明在当地佛教与淫祀相混,至少在人们心目中,这佛寺与伍子胥祠一类神庙,没有什么区别,佛教是树立在吴地素向流传不歇的巫风的基础上的。

二

如果说早期的佛教因混同于中国人原有的鬼神信仰和方术,粘附于民

① [梁]慧皎:《高僧传》卷第一,《魏洛阳县柯迦罗》。

② 《高僧传》卷第一,《吴建业建初寺康僧会》。

间巫风,而得以立足,然而当它的势力大了以后,一面是竭力标榜自己的特色,但同时又发生了另一面的问题,即是与中国人一般的价值观念和生活习惯发生了冲突。这儿最大的问题在于,佛教是出世的,中国人从上层统治者到一般的平民百姓,基本的倾向是入世的。佛教看破红尘、斩断俗缘,而中国传统的伦理道德和行为方式都是要求自觉承担起社会责任,在实现其社会责任中完成自己的人格。这种差异,集中起来,就表现在对忠与孝二者的不同态度上。儒家学者和道教徒在攻击佛教时,总是搬出殊方异俗、佛教为夷狄之法的法宝,集中攻击的一条,即是违背忠、孝的原则。

然而曾几何时,佛教也宣扬起忠、孝的道理来。

先说孝。

对儒家和世俗的攻击,佛教徒忙搬出两个故事为自己辩护。一个是讲悉达多·乔达摩的生父净饭王死后,释迦牟尼曾为之扶柩——那是孝子送葬的形象。第二个故事是讲佛弟子目健连(亦称目连)的母亲青提夫人作恶太重,被打入铁围山地狱之中,目健连得佛赐与神通入地狱救母。僧人运用这两个故事宣传佛是最讲孝的:

世门福惠,莫越如来,相好端严,神通自在,佛身尊贵因何得,根本会行孝顺来。须知孝道善无疆,三教之中广赞扬,若向二亲能孝顺,便招千佛护行藏。目连已救青提母,我佛肩舁净梵王。^①

他们看来,如来说法,与孔夫子的《孝经》(按《孝经》非孔子作,僧人将之系于孔子,只是取其出于孔子所教)十八章一样都是谈论孝道的:

如来演说五千卷,孔氏谈论十八章,莫越言言宣孝顺,无非句句述温良。孝心虽曰真菩萨,孝行名为大道场,孝行昏衢为日月,孝心苦海作梯航。孝心永有清凉国,孝行常居悦乐乡。孝行不殊三月雨,孝心何异百花芳,孝心广大如云布,孝心分明似日光,孝行

^① 《故圆鉴大师二十四孝押座文》,见《敦煌变文集》。

万灾咸可废，孝心千祸总能攘，孝为一切财中宝，孝是千般善内王。佛道孝为成佛本，事须行孝向耶娘。见生称意免轮回，孝养能消一切灾，能向老亲行孝足，便同终日把经开。善言要使亲情喜，甘旨何须父母摧，要似世厚端正相，不过孝顺也。唱将来。^①

僧人宣传孝道，只是一种顺应中国人心态，而又推波助澜帮助儒家一起推行孝悌的做法。但“孝”与佛结合，其宣传效果又大为加强。有趣的是，佛教中还造了一部《报父母恩重经》，此经假托佛告阿难的形式说：“阿难，我观娑婆世界一切众生，虽具人相，不知耶娘有大恩德，不生酬答，不解报恩。命终必堕三途，永劫不逢出离。”《经》中将父母抚育子女的苦心与艰难，列为十种恩德。依据《经》中所言，唐代的僧人又写了一组《报慈母十恩德》的曲子，广为传唱：

第一怀躬守护恩

说着气不舒，慈亲身重力全无，起坐待人扶。如恙病，喘息粗。红颜渐觉焦枯。报恩十月莫相辜，佛且劝门徒。

第二临产受苦恩

今日说向君，苦哉母腹似刀令，楚痛不忍闻。如屠割，血成盆。性命只恐难存。劝君问取释迦尊，慈母报无门。

第三生子忘忧恩

说着鼻头酸，阿娘腹肚似刀刺，寸寸断肠肝。闻音乐，无心观。任他罗绮千般。乞求母子面相看，只愿早平安。

第四咽苦吐甘恩

今日各须知，可怜慈母自家饥，贪喂一孩儿。为男女，母饥羸。

^① 《故圆鉴大师二十四孝押座文》。

纵食酒肉不肥。大须孝顺寄将归，甘旨莫教亏。

第五乳饱养育思

抬举近三年，血成白乳与儿餐，犹恐更饥寒。闻啼哭，坐不安。肠肚万计难翻。任他笙歌百千般，偷眼岂须看。

第六回干就湿思

干处与儿眠，不嫌污秽及腥膻，慈母卧湿毡。专心缚，怕磨研。不离孩儿体边。记之慈母苦忧怜，恩德过于天。

第七洗濯不净思

除母更教谁，三冬十月洗孩儿，十指被风吹。慈乌鸣，绕林啼。衔食报母来归。枝头更教百般飞，不孝也应师。

第八造作恶业思

为男女作姻，杀个猪羊屈间人，酒肉会诸亲。信果报，下精神。阿娘不为己身。由他造业自难陈。为男为女受沉沦。

第九远行忆念思

此事实难宣，既为父母宿因缘，肠肚悉钩牵。防秋去，往征边。阿娘魂魄于先。儿身未出到门前，母意过山关。

第十冤憎令悯思

流泪百千行，爱别离苦继心肠，忆念是寻常。十恩德，说一场。人闻争不悲伤！善男善女审思量，莫教辜负阿耶娘。

如果说，开始时佛教徒还只是以佛讲孝来为自己辩护，那么到了编唱这类小调，已经完全与中国传统的世俗的孝悌观念相融合了。

再说忠。

佛是出世法，本不提倡承担社会责任，对国家的命运并不特别的关心。中国这一宗法制度的社会中，忠是孝的扩大。中国本土的宗教道教尽管一度造反，但在宗教道德中不排除忠，尤其寇谦之改革天师道后，将忠孝置于修道的根本要求之中。佛教入中国，要适应中国国情，便也向忠的规范靠拢。叙述这一过程太长，这儿只举两个宋代的例子。宋代是重新整顿封建礼教的关键时代，欧阳修等人开始，直到理学家们，都努力提倡忠孝等纲常，企图挽回五代风俗浇离世态，僧人也用自己的方式表达着对皇上的忠诚和祝愿。欧阳修记赞宁事说：

太祖皇帝初幸相国寺，至佛像前烧香，问当拜与不拜，僧录赞宁奏曰：“不拜。”问其何故，对曰：“见在佛不拜过去佛。”赞宁者，颇知书，有口辩，其语虽类俳优，然适会上意，故微笑而颌之，遂以为定制。至今行幸焚香，皆不拜也。议者以为得礼。^①

北宋又有位名僧克文，当他上香祝祷时将帝王将相一概祝愿一遍：

此一瓣香，恭为今上皇帝，祝延圣寿，万岁，万万岁！伏愿尧风永扇，同日月之盛明；汤德弥新，共乾坤而久固！此一瓣香，恭为报宁大耘越主、特进相公（按：指王安石），判府左丞（按指王安礼），伏愿举族享于百祥，小大增乎善庆。更冀特进相公、判府左丞，兄弟弟，长为佛法之堑墙；子子孙孙，永作皇家之梁栋。此一瓣香，奉为提刑大夫，运判、朝奉，洎文武官僚，常居禄位。然提刑众官，总同二相公，夙承佛记，示作王臣，佛法长兴，外护斯在，以因向果，皆成佛道！^②

宋哲宗生日，他也“上堂”祝祷：

① 欧阳修：《归田录》卷一。

② 《古尊宿语录》卷四三，《宝峰云庵真净禅师住金陵报宁语录》。

率土之土，皆属王大，率土之民，莫非王民。今朝腊月八日，当释迦如来成道之辰，是今上皇帝（哲宗）降诞之日。所谓前圣后圣，圣德共明；人王法王，王道同久。应千年之庆运，统万国之欢心。伏维皇帝陛下，万岁，万万岁！^①

从克文的口气，我们几乎猜不出他禅僧的身份。足见在宋以后，禅僧之“忠”已经到了家。而这又是从长期以来佛教适应中国政治生活，努力为统治阶级服务，慢慢地演变和成熟起来的，旧时代流通的佛经常印有“皇图永固，佛日生辉”八个字，正是这种过程的总结。

三

佛教在其观念上向中国的世俗靠拢，是其入乡随俗的主要方面。而在佛教徒的生活习惯上，适应中国民俗的就更明显了。

由于印度地处热带，所以佛制：比丘止有三衣——五衣（由五块布拼成），七衣（由七块布拼成），大衣（由少者九块，最多二十五块布拼成——一块一块的，形如稻田，所以袈裟又称“福田衣”。为了防止比丘们对于衣着生起贪恋之心，所以戒律又规定：三衣不得用青、黄、赤、白、黑等单纯“正色”，而要用由几种颜色混合而成的“杂色”，所以三衣就称为“袈裟”——“杂色”衣，或“坏色”衣（近于咖啡色——现在东南亚各国的僧人则均披黄色“袈裟”）。下身也不准穿裤子，而是围一条“杂色”的裙子。赤脚，不得穿鞋袜，更不戴帽子。

佛教传来中国后，由于气候寒冷，三衣不足以挡寒，所以，“三衣”（主要是七衣和大衣，五衣则很少再用了，颜色方面，七、五衣多为咖啡色，大衣也有鲜红色的）逐渐变成了“法衣”——只在作“法事”时，方才搭披；平时，不再披袈裟，而只穿着圆领、大袖的汉唐式服装，不仅有单衣、夹衣，而且还有棉衣；不仅有布衣，而且还有皮、帛；并且也穿裤子、鞋袜，还戴僧帽。介于袈

^① 《古尊宿语录》卷四三，《住宝峰禅院语录》。

袈与常服之间,还有一种服装,称为“海青”(“袍子”——袖子宽逾戏装),仿佛一种便礼服。僧人有时可只穿海青而不披袈裟,但披袈裟时,则必须穿海青。

佛教徒的生活场所,也是吸引善男信女的中心,是佛寺。说到寺,从名称到建筑形式,莫不受到中国建筑风俗的影响。

先说名称。

人们多认为“寺”为庙宇的代称,其实,寺是从亲近的宦官和官吏的办公室之义演变而来的。《诗经·车邻》:“寺人之令”;《毛传》:“寺人,内小臣也。”指皇帝宫廷内最小的臣子,即仆人性质的宦官。按寺,古文作侍,《周礼·天官》“寺人”,陆德明《经典释文》:“寺,本亦作侍。寺人,奄人也。”奄人,就是宦官。由于寺有亲近之义,官吏也是皇帝近臣,他们的办公室便亦称寺。《三仓》:“寺,官舍也。”《左传·隐公七年》孔颖达注:“自汉以来,九卿所居谓之寺。”《汉书·元帝纪注》:“凡府廷所在皆谓之寺。”所以,许慎《说文》训寺为“廷”。

前面提到,汉明帝的时候,摄摩腾、竺法兰用白马驮经来到中国住在鸿胪寺。鸿胪是当时的官名,掌管招待外宾的事务。鸿胪寺,即招待所,招待外来的宾客。摄摩腾、竺法兰死后,尸留寺中。明帝并为他建筑“白马寺”。宋叶梦得《石林燕语》述之较详:“汉以来人称官府皆名曰寺,鸿胪其一也,本以待四裔宾客。明帝时,摄摩腾、竺法兰自西域以白马负经至,舍于鸿胪寺。既死,尸不坏,因留寺中,后遂以为浮屠之居。僧居称寺本此。”这基本上是正确的。

再说建筑形式。

从佛殿称寺的缘由上考察,已可想见佛寺最初既仿鸿胪寺名而建,在建筑风格上,应当与中国的传统一致。而后来的寺,多为朝廷敕建,或由王公贵人布施所造,不免以宫殿的形制来设计佛寺以显其华贵庄严。试看北朝洛阳永林寺的位置与格局,《洛阳伽蓝记》卷第一《城内》:

永宁寺,熙平元年,灵太后胡氏所立也。

有佛殿一所,形如太极殿,中有丈八金像一躯,中长金像十躯,

绣珠像三躯、(金)织成(像)五躯、(玉像二躯)、作功奇巧,冠于当世。僧房楼观一千余间,雕梁粉壁,青缍(璫)绮疏,难得而言。栝柏松椿,扶疏[拂]檐(霤);藁竹香草,布护堦墀。是以常景碑云:“须弥宝殿,兜率净宫,莫尚于斯也。”

外国所献经像皆在此寺。寺院墙皆施短椽,以瓦覆之,若今宫墙也。四面各开一门。南门楼三重,通三道,去地二十丈,形制似今端门,图以云气,画彩仙灵。绮青璫,(辉)赫丽华,拱门有四力士、四狮子,饰以金银,加之珠玉,装严焕炳,世所未闻。东西两门亦皆如之。所可异者,唯楼二重。北门一道不施屋,似乌头门。四门外,树以青槐亘以绿水,京邑行人,多庇其下。路断飞尘,不由奔云之润;清风送凉,岂藉合欢之发。

这座佛寺,本来是处于宫殿、坊里的建筑群之中的,而它本身的形制便像皇宫中的太极殿,四周又有高高的围墙,四面各开一门,门外绿水青槐,这种形制正结合了宫殿建筑。

除朝廷捐资建造外,佛寺也有些是籍没官僚故宅后改建的,或者是以官僚豪富舍宅为寺。这种情形,从魏晋及于清代,极为常见,战乱的时代尤为突出。北魏时一度“天下丧乱,加以河阴之酷,朝士死者,其家多舍居宅以施僧尼,京邑第舍略为寺矣”^①。如洛阳建中寺,为阉官司空刘腾宅。屋宇奢侈,梁栋逾制,一里之间,廊庑充溢,堂比宣光殿,门匹乾明门,博敞弘丽,诸王莫及。籍没后几易其主,最后为尔朱荣所居,荣被杀后,“建义元年,尚书令乐平王尔朱世隆为荣追福,题以为寺,朱门黄阁,所谓仙居也,以前厅为佛殿,后堂为讲室,金花宝盖,遍满其中。有一凉风堂,本腾避暑之处,凄凉常冷,经夏无蝇,有万年千岁之树也”^②。

此寺因为是私宅所改,所以颇得游憩之趣。后世的佛寺,往往有花园以供人游赏,与私宅舍为寺有极大的关系。这样,由于中国建筑风尚的浸润,

① 《魏书·张普惠传》。

② 《洛阳伽蓝记》卷一。

寺庙建筑完全中国化,在功能上也与印度有了区别。

在佛寺中例建有塔。塔这种建筑,在印度原叫窣堵波,译音简称为塔。原来是僧人亡故火化后放骨灰的,所以它本来的形制,只是半圆冢。现在从嵩山少林寺后塔林看,那些历代僧人埋骨之所,基本上还是原来的形制,或稍有变异。一般来讲,作为埋骨之用的塔例置于佛院之后,但后世的塔或在寺前,或在寺中,或在寺后。比如前面提到的洛阳永林寺塔,就是置于寺中心的,而且形制也与埋骨之用的大有不同。大多数塔分塔刹、塔身、地宫三部分。塔刹,是原来窣堵波的表相,而它的原有功能被地宫所代替——这是从中国土葬的陵墓沿用放佛骨,而其主体部分塔身,却与印度佛教用来置骨灰、佛骨完全不同。它可能受到中国人建楼观以迎仙的启发,塔身抬高成为楼阁,其中一部分又可供人登览。这样一来,塔尽管仍是佛寺的表征建筑,但其形制、功能已全部变成适合中国人的建筑风格、审美习惯。

总而言之,佛教的寺院包括其附属建筑,整个来说已经中国化了,“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”,呈现在人们眼前的,是中国式的楼台亭阁。

除了衣和住以外,佛教适应中国民俗最为突出的,还是饮食一项。佛教本吃肉,中国梁武帝硬性规定僧尼要吃素,这点放到后面讨论。仅从求食方式说,印度早期佛教是行乞为生,但在中国这一农耕社会中,无地无食陷为乞丐在社会上极受歧视,况且民间只在进庙烧香和做丧事时才敬重僧尼,而平时尤其是有喜事时被僧尼撞上却视之为不祥,所以僧尼除有关节日外,平时乞食便有很大困难,这样求食之途便要另辟蹊径。

唐以前,寺院主要靠朝廷、达官及一般民众布施,同时也已开始建立自己的寺院经济。仅以北朝为例,寺院放高利贷,拥有田产都很普遍,有的还参与兼并土地,而且兼并的速度也非常惊人。据文献所载,自迁都洛阳后仅仅二十年的时间,中原名都即“寺夺民居,三分且一”,而“天下州镇僧寺亦然,侵夺佃民,广占田宅”^①。如长安之中兴寺,拥有稻田百顷,还有种植着梨枣等树的大果园^②,可以见其一斑。

^① 《魏书·释老志》。

^② [唐]释道宣:《续高僧传》卷三十,《西魏京师大僧统中兴寺释道臻传》。

这些情形与印度佛教已有极大距离,而更切合中国的世俗民风。

印度的僧徒,原来不参加耕种,因为耕种会伤害虫蚁,便是杀生。但中国的传统,农为本业,耕种土地素来受到表彰,一些人隐居躬耕陇亩,世间许为高士。北朝有寺院土地,耕种的主要是下层僧众,但对僧人不参加耕种已是一种冲击。中唐时百丈怀海制定丛林制度,开垦山林农田,以自耕自食为主。僧众上至方丈,都得参加耕作,并有“一日不作,一日不食”之说。于是僧人全破原来印度实行的求食方法,而与中国人的生产习俗融为一体。僧众在耕种之外,另外还开酒作坊(按:佛教戒酒)、开菜筵、开商店等等,以求自养。当然,寺院也忘不了在引人布施上下功夫。

四

佛教是外来宗教,它要在中国扎根,必须经过中国人的文化认同,入乡随俗,正是这种文化认同的方式之一。因为入乡随俗,佛教才能缩短与中国世态人情的差距;因为入乡随俗,佛教才能吸引广大的信徒;也因为入乡随俗,佛教才能在中国社会延续两千年,并且深入影响到社会文化的各个方面。

这样一种文化认同的方式,是佛教不断调整自己,不断与民众习俗、生活以及社会情形相适应的过程。迄唐,佛教中国化的过程已全部完成,但此后,它仍在调整自己,以期适应社会生活中发生的变化,这里不妨举一个佛教施食超度的例子。

佛教的放焰口,无疑是在民间最有影响的法事。《瑜伽焰口》为唐玄宗时密宗不空三藏所译,其徒编为仪轨,而历代几次重加修订,大致是求其适合各时期民众生活。到了民国时有江苏省警务处长王清泉,致信常州清凉寺静波长老,提出在施食中召请孤魂,从帝王到乞丐一应“平等超度”。“独警职官吏之亡灵未蒙正召施食”,因为以往僧人修订焰口仪轨时尚无警察,“今日既有警官警士等,则在职死事之灵魂,不蒙召请,似于法王座上无党无偏之义未尽圆融”,希望在施食中增加召警士一条,于是此后由此寺院传刻的焰口仪轨传本中,召魂施食一节增加了这样的内容:

一心召请,司暴官佐,服务警伏。和平宗旨高标,武达千城自备。(白)昼夜宜勤,辅绣衣而赞画,辛劳服役,供奔走以安在。呜呼!胡麻煮醒繁华梦,老去金吾恨夜长,如是警察官吏之流,一类孤魂等众(来受食)。

这一例子,生动地说明了佛教贴附于民俗,又随着社会变化调整自己以适合民情的情况。这种入乡随俗的精神对于佛教两千余年不替的流传所起的作用,是难以估量的。

第二章 共同致力于移风易俗

儒释道在中国扎根,具有深厚的民俗土壤,已如上述。这三教同时又是调节着中国风俗演变的重要的精神力量。民俗作为千百万人的行为习惯和心理倾向,主要是由社会制度尤其是经济制度所制约的。民俗的表现形式丰富多彩,不少事象也是浅显易见的,然而在这些事象背后,实际上却体现了一定时代、一定地域的人们的价值观念、道德风尚、信仰、追求等等。不过,蕴藏在民俗中的这些观念,是零碎的、不系统的、未经提炼的,甚至在许多世代传承着、践履着某种民俗的民众中,对这种民俗中深层的观念,其认识、体验也是朦胧的。社会的精神力量,其系统的表现则是社会的意识形态,这些意识形态很难在短时间里形成定势,也不是机械、直接地反映出经济制度的要求。相反,它们的情形远比这复杂得多。它们往往在长期的社会发展和传承中,形成似乎高耸于九霄云外的外观,构成相对独立的形态。毫无疑问,一定社会占支配地位的意识形态,会在社会生活的各方面发挥着支配作用,在民俗中尤其为重。就其总体上说,民俗背后的那些观念多数是与社会相一致的,也有若干部分可能与一定时代占统治地位的意识形态相左,因而受到占统治地位的社会意识形态的干预。

在中国封建社会中,汉武帝以后,儒家思想深得统治者的青睐,长期居于社会意识形态的领导地位。及佛教传入、道教形成,二氏的思想渐次扩大影

响,迨至南北朝,终于形成三教鼎立的格局。三教虽然历代盛衰情况不一,但大致上是既相互斗争又相互融汇、相互扶持,共同构造着中国传统文化。在封建意识形态中,就宗派说,三教思想是主体部分,其中儒家又处于核心的地位,三教的这种地位,决定了它们是制约中国民俗演变发展的主要精神力量。

必须看到,三教的内涵尽管由不同的信仰所充实,在历史上,它们又是各有自己的组织,各有自己的信奉者为之奔走宣传的,儒家的思想,不是宗教^①,为了与宗教区分,人们又常称之为儒学。儒学的优势在于官方奉其为指导思想,科举实行后,成为科举考试的主要内容,也是从乡村私学到国家太学的主要教学内容。而且自武帝独尊儒术之后,皇朝的政治制度由儒家思想为主导,社会的基本制度也主要由它来论证。佛道二教的特长在于有民众十分敬畏的佛祖神仙,也有供民众作膜拜敬礼之所的宫观寺庙。作为三教中的人们,都竭力发挥自己的手段和优势,以宣传自己,贯彻自己的主张,力求扩大社会影响。因此很自然的是,它们都会将目光投向民俗,想以自己的“教化”,达到移风易俗的效果,以期取得一般民众的信仰。

第一节 儒士的职责

—

儒者大多重视正人伦、美风俗。这一倾向,自孔夫子开始,后世儒家一

^① 历史上曾有过企图将儒家宗教化的情形,汉的董仲舒和谶纬神学就是一例。明的林朝恩创立三一教,三一即三教平等合一,但其教义的内容,以儒家道德为主,这样孔子俨然成三一教的教主了。但儒学中并不认其为正宗。近代曾有人组织孔教会,力图将孔夫子打扮成广大教主,但其时儒学已衰,孔教会组织作为保皇遗民的巢穴也并未在社会上取得重大影响。目前在某些地区,仍有孔教会的组织。在学术界,自20世纪70年代末起,也有人持儒教说,任继愈先生是主要代表。以后儒教之说渐次扩大影响,研究机构和研究成果不断问世。本书作者则认为,从总体上说,儒学不是宗教,尽管其中尚粘附有某些宗教残余。本书初版式时,儒教说影响尚不算大,那些成果如《儒教史》等也未问世。在做修订时,一仍其旧,将儒家不看成宗教,而只是某种思想、政治学派。

直沿袭。儒家要籍《礼记》认为：“移风易俗，天下皆宁。”这是因为，在儒家学者看来，风俗的美恶关系世之盛衰、纪纲的成毁。以治国平天下为己任的儒学中人，自然对之十分关注。

这种观点可以说贯穿了整个儒家思想，而且越到后世，儒者强调得越厉害。汉代应劭的《风俗通义序》说：“尚书：‘天子巡守，至于岱宗，觐诸侯，见百年，命大师陈诗，以观民风俗。’孝经曰：‘移风易俗，莫善于乐。’传曰：‘百里不同风，千里不同俗，户异政，人殊服。’由此言之，为政之要，辩风正俗最其上也。”到了宋朝，乃至有人提出“人之寿夭在元气，国之长短在风俗”^①。“风俗之本实系纲纪”^②。这样一来，正风俗就是为政的第一要义了。这话听来似乎有些过分夸张，但如果我们稍考察一下中国政治文化的特点，便会发现此说有其合理之处。

中国古代的社会控制手段，就政治上说，主要不是靠法律。法律的设置，当然是国家政权的基本特征之一。但中国人理解的法律只是刑名，仅仅是施于犯罪者的一种惩罚，而不是出于内心的或者说深入于内心的观念，不是行为的准则。对社会秩序的维系和国家政事的治理，主要靠礼，千年礼仪之邦的中国政治文化中最根本的内容就是礼治。

礼这样东西，要点在有别。“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”^③礼看来是外在的，即所谓事之节文。但它的功能却要将内在的尊卑、亲疏、同异显露出来，也固定下来。比如孩子对父母的关系是长幼之序中的基本内容，又是亲疏之别中第一等亲缘关系。处理这种关系的原则是父慈和子孝，这是属于观念的一面。这种原则在现实中要通过礼的节文来显示。《礼记·曲礼》记载做子女的对父母应行的礼，如“出必告，反必面”，“冬温而夏清，昏定而晨省”，就是一些具体的节文。在这些节文中固定着子女对父母居于小辈的地位。即如大户人家的婢仆，同时奴仆在衣服饮食诸方面还要讲究先后有别，就是《礼记·内则》说的“虽婢妾，衣服饮食，必后长

① [宋]苏轼：《上神宗皇帝书》。

② [宋]苏轼：《说风俗纪纲》。

③ 《礼记·曲礼上》。

者”。郑玄注说：“人无贵贱不可以无礼，故使之序长幼。”所以司马光《居家杂仪》中要写上女仆间的称谓：“凡女仆，同辈（兄弟所使）谓长者为姐，后辈（诸子所使）谓前辈为姨。”凡称呼、服色、饮食等都有个贵贱、长幼的分别，那么封建秩序便会稳固，风俗也会淳美了。这种分别，又不是用法律条令一一标明出来，而是要人们在实际生活中、重复执行中慢慢成为习惯，并由此体会到自己在社会等级中的地位。尽管非礼的行为闹得出了界，是会有刑法的处置的，但在中国，秦始皇以法治天下的办法，随着二世而亡也便告终之后，刑法一向被看作只能治理“已然”的事故。在中国的政治家看来，圣人是“以刑弼教”，而不是“以刑为教”。孔子早就说过：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^①所侧重的是要将礼乐教化推行到整个社会，使明达礼制成为人们的习惯。这般说来，俗是靠礼来规范的，而礼的实施很大程度要靠俗来维系。礼严则俗尚淳朴，风俗浇漓则礼制失效，所以制礼的另一面就是正风俗。在缺乏法治精神的中国，风俗的美恶实际上关系到国家的盛衰。苏东坡他们的观点看似极端，实际却是完全符合古代中国的国情的。

汉代应劭《风俗通义序》言及其作书之旨时说道：“风者，天气有寒暖，地形有险易，水泉有美恶，草木有刚柔也。俗者，含血之类，像之而生，故言语歌讴异声，鼓舞动作殊形，或直或邪，或善或淫也。圣人作而均齐之，咸归于正，圣人废则还其本俗。”这一观点，应出于班固：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静无常，随君上之情欲，故谓之俗。孔子曰：‘移风易俗，莫善于乐。’言圣王在上，统理人伦，必移其本而易其末，此混同天下一之虞中和，然后五教成也。”^②

班固、应劭对于礼乐教化与风俗的关系的论述也为后世儒者所赞同。所以通常儒者为官想干一番事业的，往往注意整顿风俗。凡能革去统治者所认为的恶俗的，便能作为一项德政受到称赞。

重礼与正风俗，正是相互依仗的，所以礼中有正风俗一条。

① 《论语·为政第二》。

② 《汉书·地理志》。

二

儒者重视正风俗，自认为有移风易俗、拨乱反正^①的责任，也自诩有其方法。这方法，首先是礼。所谓“教训正俗，非礼不备”^②的观点，长期支配着儒家移风易俗的实践。

在儒者看来，三代礼乐正所以风俗美，礼废则俗恶。春秋以降礼崩乐坏，秦国统一天下又将刑法置于第一位，社会简直是坏透了。汉兴之后，虽然刘邦用了叔孙通制礼仪以正君臣之位，刘邦因而尝到了做皇帝的美味，但叔孙通不久死去，礼制毕竟不完备，有人便把社会上许多混乱的现象归咎于礼乐的缺失。贾谊就是一个代表，汉文帝时，他上疏说：

汉承秦之败俗，废礼仪，捐廉耻，今其甚者杀父兄，盗者取庙器，而大臣特以簿书不报期会为故，至于风俗流溢，恬而不怪，以为是适然耳。夫移风易俗，使天下回心而乡[向]道，类非俗吏之所能为也。夫立君臣，等上下，使纲纪有序，六亲和睦，此非天之所为，人之所设也。人之所设，不为不立，不修则坏。汉兴至今二十余年，宜定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息。^③

贾谊的主张当时并没得到采纳，却在后世得到普遍的赞同。到了汉武帝独尊儒术之后，儒学在封建政治精神生活中基本上居于支配地位。那以后，主要是礼成了判别风尚、习俗好坏的标准。尤其当天下大乱之后，原有的社会生活、社会秩序都给打乱了，新上台的统治者便急急忙忙地对礼制重新厘定——它第一位的任务，自然是肯定皇上和新贵们的地位，但同时也是想用以正风俗、齐教化，企图造成一种“民风温顺、习尚驯良”的社会状态，稳

① 《汉书·礼乐志》：“汉兴，拨乱反正，日不暇给。”颜师古注：“拨去乱俗而于正道也……”是拨乱包括去乱俗。《汉书》第4册，中华书局，1030页。

② 《礼记·曲礼》。

③ 《汉书·礼乐志》。

定社会秩序。

制礼作乐是儒者的专长,历代的君王,对儒者有重视有轻视,对这别亲疏序贵贱的礼,却是赞赏的多,尤其像刘邦这样尝到过甜头的皇帝。所以各朝的礼制虽损益不同,但以礼正俗的主张还是推行着或至少在官样文章上推行着的。

朝廷而外,一班儒生拟定的家礼、私礼数量也很可观。这一点,对民俗的制约作用也十分深刻而稳固。本来在礼书中,就平民个人来说,一生中受到婚、冠、葬、祭四大礼的约束,这四礼构成居家生活的最一般的守则,也是儒者用以正齐风俗的基本规范。

宋代开始,随着中国封建社会开始转向后期,开始了渐次没落的历程。封建统治者加强了对社会的精神控制,儒者对礼俗的重视也超过了以往的时代。尤其是理学家提出“存天理,灭人欲”的口号后,加倍地致力于将封建礼教推向各个阶层,也十分强调对礼俗规范的完善和宣传。从司马光开始,理学家中有不少撰有家礼、世范、家训一类著作。清代陈弘谋编辑的《五种遗规》(《养正遗规》、《训俗遗规》、《从政遗规》、《教女遗规》、《在官法戒录》)中就收有不少这类著作。纵观这类著作,除了某些议论对民间的迷信陋俗有所抨击外,绝大多数是忠节孝义的迂腐说教和僵死的礼教规范。我们后面将要看到,这些东西固执而有效地钳制着中国人的精神世界,也钳制着民俗就范于三纲五常的藩篱,对于中国后期封建社会的暮气沉沉添加了束缚的力量。

与礼的规范作用相配合,儒者又以乐之和齐的作用作为调节风俗的手段,从某种意义上说,似乎还更侧重于此。

孔子在世时就说:“移风易俗,莫善于乐。”后儒沿袭孔子的思想,对乐化民齐俗的作用多有发挥。

儒者为什么强调乐对风俗的作用呢?因为在他们看来乐可以善人心,可以改变人的性情。班固认为:

夫民有血气心知之性,而无哀乐喜怒之常,应感而动,然后心术形焉。是以纤微憔悴之音作,而民思忧;阉谐嫚易之音作,而民

康乐；粗厉猛奋之音作，而民刚毅；廉直正诚之音作，而民肃敬；宽裕和顺之音作，而民慈爱；流辟邪散之音作，而民淫乱。先王耻其乱也，故制雅颂之声，本之情性，稽之度数，制之礼仪，合生气之和，导五常之行，使之阳而不散，阴而不集，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中，而发作于外，皆安其位而不相夺，足以感动人之善心，不使邪气得接焉，是先王立乐之方也。^①

前面说过，周代有采风之制，记录和报告各方民歌、民谣以观民风。但儒者的理想不是到此为止，而是想在此基础上颁定统一的乐、诗等，被之管弦，以教化百姓。那积极的一面就是正雅颂，消极的一面就是放郑声。即是将据云合乎先王之法度的正音时时校正，并推行开来，而对于据说是放逸纵乐没有节制的音乐包括其歌词，则禁止它的流行。这样，老百姓受到的便是王道之化，人心从善，风俗自然淳美。

这些，当然不是班固自个儿的发明，而是从儒家的礼乐理论中沿袭下来的。依照儒家学者看来，民众的喜怒哀乐本来不是永恒的，而是应感而动。不同的音乐会引起民众不同的情感。而先王制作的雅颂之声即正音，是以人的性情为依据的，也符合礼仪的节文，所以足以感动人民的善心，杜绝邪气的侵袭之途，自然是十分稳妥的。认为音乐有正人心、变性情的重要功能，因而“移风易俗，莫善于乐”似乎就是顺理成章的了。对此，实际上在班固以前，《乐记》已作了极度的论述。

《乐记》认为：

人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事，是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老幼

^① 《汉书·礼乐志》。

孤独不得其所,此大乱之道也。是故先王之制礼乐,人为之节。衰麻哭,所以节丧纪也;钟鼓干戚,所以和安乐也;昏姻冠笄,所以别男女也;射乡食飧,所以正交接也。礼节民心,乐和民声,政以行之,刑以防之,礼乐刑政,四达而不悖,则王道备矣。

这里将礼乐的作用与天理、人欲之辨连结起来,确实已达到了吓人的高度。在其作者看来,人与外界接触,如果不知道反身自省其本性,而被外物牵着鼻子走,于是变成了外物的奴隶即所谓“人化物”,结果便是天理泯灭、人欲横流。所以先王要用礼乐刑政制约人的内心和行为。《乐记》提出的天理人欲之辨,后来被宋代的道学家发展为“存天理,灭人欲”的教条,在封建社会后期起着极为恶劣的作用,我们在后面各章还要叙述到这一教条对民俗的支配。但是,理学家推行这一主张的方法,已经主要是用礼与教(学),对乐却不那么重视,甚至个别的理学家对乐和相关的诗还表现了厌烦的态度。程颐就认为做诗是闲功夫甚至将做得精巧、工整的诗句斥为“玩物丧志”,这儿的原因,当然不全由他们个人的好恶,而是由汉以后的音乐变化决定的。

总的来说,汉代以后以乐正俗的功效就渐渐显得无力,那些采风呀、放郑声呀,都渐渐废弛了。唐代曾有几个诗人又想在诗歌创作中将《诗》讽喻的精神发扬起来,杜甫、白居易等现实主义诗人可作为代表,也有人在局部范围内做以乐化俗的工作,刘禹锡便是一个实例。刘禹锡在被贬为郎州司马时,“州连夜郎诸夷,风俗陋甚。家喜巫鬼,每祠,歌《竹枝》,鼓吹裴回,其声伧伧。禹锡谓屈原居沅湘间,作《九歌》,使楚人以迎送神,乃倚其声,作《竹枝辞》十余篇,于是武陵诸夷悉歌之”^①。这十余首《竹枝词》,在刘禹锡文集中全部收着,它们的流行可能对当地乐诗由野而文,起过一些作用。而且后世文人也常续作《竹枝词》,记述一时一地的风俗事象,留下了极多的诗作,对于考察其地风俗、研究乡土文化,意义巨大,刘氏的创始之功不可没。但对“陋甚”的巫俗是不是有所感化改革,却是疑问。通常来说,以乐移风易

^① 《新唐书·刘禹锡传》。

俗的老调在唐宋的儒者中尽管谈着,实行者却不多。到了明代,著名心学大师王阳明对当时的戏剧做过一个评论:

古乐不作久矣,今之戏子,尚与古乐意思相近。韶之九成,便是舜一本戏子;武之九变,便是武王一本戏子。圣人一生实事,俱播在乐中,所以有德者闻之,便知其尽善尽美,与尽美未尽善处。若后世作乐,只是做词调,于民俗风化,绝无干涉。何以化民善俗?今要民俗反朴还淳,取今之戏本,将妖淫词调删去,只取忠臣孝子故事,使愚俗人人易晓,无意中,感发他良知起来,却与风化有益。^①

然而,王阳明的这种主张尽管在封建社会后期的某些剧本、诗歌中得到了体现,而整个来说广义的“乐”却无法由统治者全部抓在手上,只体现一种思想、一种教化。因为音乐、诗歌等艺术和文学形式,尽管有着教育和宣传的作用,但最本质的却是审美和娱乐功能,在三代社会生活比较简单,社会秩序比较稳固,民众的心智还相当愚昧的状态下,统治者可以将对音乐、诗歌的支配权抓在手上,作为“王道”的手段之一。及至礼崩乐坏之后,尤其是汉以后,音乐、文学等的发展便不能依照某个模式限定,而是表现了艺术的自觉,文学艺术按照自己的规律益发独立地发展和丰富起来。自然,它们在民间的影响也有化民成俗的作用,但不是儒家所希望的那种化民成俗。汤显祖《牡丹亭》确乎打动人心,然而这写情的戏,撩动的却并非礼教所希望的心。

三

通常礼教连称,无论是将它解释成以礼为教也好,礼与教并重也好,礼和教都是难以分开的,也可以说是互相依存的。正风俗既是礼治的题中应有之义,也与教育有着不可分割的关系,甚至从一个长远的观点看问题,教

^① 王阳明:《传习录》。

育对于风俗的影响,更为深入而绵久。《礼记·学记》说:

君子如欲化民成俗,其必由学乎!玉不琢,不成器;人不学,不知道。是故古之王者建国君民,教学为先。《兑命》曰:“念终始典于学。”其此之谓乎!

为什么要教学为先?这是因为儒家认为政治的功能在教化,教化深了达到“化民成俗”的地步,那么作为儒家政治核心的那个“道”便能为人们所掌握,那么国家的政治清明,人民淳朴,简直是达到了垂衣裳而天下治的境界。很显然,这是从“德治”、“仁政”的政治主张中引申出来的,而实际上也带有几分理想化的成分。因为德治也好、仁政也好,都是以占有暴力机器为前提的。没有国家政权,他们的教化未免要落空。“教学为先”的原则一经提出,倒似乎全部政治统治的基础在于教育了。

《礼记·学记》“化民成俗,教学为先”的观点,后继者又有发挥。东汉王符分析构成维系封建秩序的几个要素“道、德、教、化”,强调人的性情与风俗是本与末的关系,为政者必须抓住根本:

人君之治,莫大于道,莫盛于德,莫美于教,莫神于化。道者所以持之也,德者所以苞之也,教者所以知之也,化者所以致之也。民有性,有情,有化,有俗。情性者,心也,本也。化俗者行也,末也。末生于本,行起于心。是以上君抚世,先其本而后其末,顺其心而理其行,心情苟正,则奸匿无所生,邪意无所载矣。^①

所以王符的主张还是以教化变化人心,然后自然达到风俗淳美的目的。后世的儒者多数是赞成这些观点的。

我们知道在文化的传递中,教育无疑起着重大作用。也可以说,教育作为一种独立的社会实践从一般的生活中分离出来,正是要自觉地担负起文

^① 王符:《潜夫论·德化第三十二》。

化传递的债务。风俗的传承自然受到多种因素制约,但在民间和家族中的传承,往往是约定俗成、习以为常的,很少观念上的深刻反思和论证。而儒家教育对价值观念、行为规范的传递,却是自觉的,并且是在观念上力求使人明了的前提下进行的。这样受教育者对风俗中体现的文化精神,便会去加以反思,并会用自己学到的标准,使其中合乎其价值标准的内容强化起来。儒家的教育,主要就是将传统的价值标准、道德规范及与封建秩序相关的知识、技能传递给下一代,那就是造成被教育者的“心情正”,那么在他们的行事中就会自觉不自觉地依此办理,风俗事象就会符合封建秩序的要求,即称为“风俗正”;而一些统治者认为不良的陋俗、恶俗,也经过教育之后,让人明理知错,纠正其陋恶反于正,那便是移风易俗,或曰正风俗。

《礼记·学记》描绘过一套古代教学的体制:

古之教者,家有塾,党有庠,术有序,国有学。比年入学,中年考校。一年视离经辨志,三年视敬业乐群,五年视博习亲师,七年视论学取友,谓之小成;九年知类通达,强立而不反,谓之大成。夫然后足以化民易俗,近者说服而远者怀之,此大学之道也。

这一体制古代是否真的实行暂置不论,即使实行起来,也只是统治阶级中的子弟有可能享受从小学到大学的教育,普通的平民百姓与它是无缘的。后世拟定的教育体制与《礼记·学记》所述的,大致相近。到了隋唐后,科举制度定型,明清更以八股取士,读书成了仕宦的阶梯,学校之设更为制度化。但穷苦百姓的孩子与学校教育无缘,对他们来说,接受的主要是家教。儒家教育直接施与的对象,还是以士大夫阶层、富户及其子弟为主,贫寒家庭中能进入学校的毕竟不多。但因为这一阶层在社会上的支配地位,对他们的教育成功,也就控制了正风俗的主导力量。在民间,通过那些“知书识理”的乡绅、大户人家的演示和干预,在祭祀、婚、丧、年节风俗诸方面都会有所规范。而在那些儒家教育制度下培育的“英才”一旦走上仕宦之途,又会以儒家的教化去正风俗。在封建时代的礼制和政术中,正风俗都是题中应有之义。而推行者正是从儒家教育中熏陶出来的,所以正风俗的标准也完全是

儒家化的。譬如清代的汤斌巡抚江南时,康熙帝就谕之以“居官以正风俗为先”,他到江南后,“令诸州县立社学,讲《孝经》、《小学》,修泰伯祠及宋范仲淹、明周顺昌祠;禁妇女游观;胥吏倡优毋得衣裘帛;毁淫词小说,革火葬。苏州城西上方山有五通神祠,几数百年,远近奔走如骛。谚谓其山曰“肉山”,其下石湖曰“酒海”。少妇病,巫辄言五通将娶为妇,往往瘵死。斌收其偶像,木者焚之,土者沉之,并饬诸州县有类此者悉毁之,撤其材修学宫。教化大行,民皆悦服”^①。汤斌在正风俗方面的政绩,在清代是屈指可数的,但支持他、赞赏他的却大有人在,在局部地方仿效他的,也不乏其人。

儒家推行的教育,有所谓八目:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。那目标是十分远大的,而入手之处又是十分贴近,从身边的人伦物理认识起,集中到对自己身心的修养,这就是“自天子至于庶人,壹是皆以修身为本”。这一教育内容显然是以德性的修养置于第一位。从这一教育内容,再来反观《学记》,“化民成俗”与“教学为先”之间的联系便更能理解了。

修身为本的主张毕竟要有循序渐进的节目,达到穷理尽性以至于命的,恐怕是极少数。在科举制度下,读经是为了做官,考试用哪几部经,就读哪几部经。八股取士以后,学人甚至不用读那原本的经书,只要将以前人们考中的范文拿来熟读揣摩就够了,这范文叫做时文。学问全做在时文上,性命之学难免放在一边。所以即使在统治者当中,真正能按照《大学》八目去办的,也不是很多。这样说来,儒家想用教育去正风俗的做法并不能完全做到。特别到了封建社会的末期,统治者已腐败不堪,道德沦丧,精神颓废,成为社会上层的通病,这种风气并不是个别人提倡一下道德教化就能改变的。况且,正风俗者所用的手段,倡之者力,投机分子却可从中看到利用之机。特别是明清以后,官场中、士绅中都出现了许多假道学,假的多了,以致像“道貌岸然”也成了贬义词。

上面说过,一般民众难得有资格参加正规的教育。但一般的贫民,送个把孩子到三家村学究开的蒙馆中识几个字还是有可能的。在这当中,一些

^① 《清史稿》列传五十二。

蒙学教材的部分内容,就会因此在民间传布开来。再加上有些蒙学教材写得朗朗上口,通俗易懂,即使没有进过学的,听人传诵,耳濡目染,也会懂得一些,甚或讲得一些。所以我们讲儒家教育对民俗的影响时,尚不能将眼光仅仅停留在入学的人数上,还应充分估计到这些受教育者走上仕途之后的社会影响,以及蒙学教材的社会影响。

教育的变化风俗的作用,自然不是一朝一夕便能奏效的,而是一个潜移默化的过程,所以《周易》渐卦的《象传》,特别地将“渐”与“居贤德、善俗”联系起来。唐代孔颖达对此解释说:“君子求贤德使居位,化风俗使清善,皆须文德谦正,渐次进之,若以率暴威刑,物不从矣。”^①宋代程颐发挥得更为透彻:

《象》曰:山上有木渐,君子以居贤德善俗。

《传》:山上有木,其高有因,渐之义也。君子观渐之象以居贤善之德,化美于风俗。人之进于贤德,必有其渐习而后能安,非可陵节而遽至也。在己且然,教化之于人不以渐其能入乎?移风易俗非一朝一夕所能成,故善俗必以渐也。^②

事实上,儒家对教育的重视超过任何别的学派,对教育的实际支配达两千余年之久,所以在中国的民俗中儒家的烙印特别的深,而且不少地方已混为一体,这是儒家“化民成俗”最成功之处。

除了这种潜移默化的、长期进行的教育之外,儒家作为正风俗的教育,尚有在政令推行时随时制宜、晓谕百姓的一套方式。这类内容,在做过地方官的儒臣所撰文书中常常可以见到。前面提到的清代名臣汤斌,在吴地“正风俗”时,就写了不少这样的告谕,不仅收入他自己的文集,后人又将之辑为《治吴告谕》,作为《训俗遗规》的一部分。比较汤斌,更早的是南宋的大儒真德秀,在历任地方官时,就很重视于此。他每到一地处置刑政之余,注意劝

① 《周易正义》卷五。

② 《周易程氏传·渐》。

学、劝农、劝孝、劝俗、整顿吏风,后人将他的这类文章辑为《谕俗文》一卷,奉为当官者注意教化的楷模。他的《潭州谕同官咨目》说:

盖闻为政之本,风化是先。潭之为俗,素以淳古称。比者经其田里,见其民朴且愿,犹有近古气象,则知昔人所称,良不为过。今欲因求本俗,迪之于善,已为之谕告,俾兴孝悌之行而厚宗族邻里之恩,不幸有过,许之自新,而毋徇于故习。若夫推此意而达之民,则令佐之责也。

文为整顿吏风而撰,但对他治潭时的整个指导思想作了说明。“欲因其本俗,迪之于善”的主要内容,在潭州《谕俗文》中讲了三点,第一是劝孝悌,第二是劝和协亲族,赈济里闾,第三是劝导官民一体,要老百姓“非法之事勿妄作,无理之讼勿妄为”,大致是力求把儒家的道德标准灌输到民间。在《福州谕俗文》中也提出希望“自今以往,家家礼义,人人忠孝,变七闽之俗为邹鲁之乡”。但抚福州时正当“民穷盗起”时,所以针对其“恶俗”,重在劝谕民众“宜知爱身寡过,务本著业,毋喜斗,毋健讼”、“宜思自保父母之身,勿犯有司之法”。

上述例子中的“教化”,是直接凭借行政权力所推行的“正风俗”的重要方法,在实际生活中也是比较快速地收到效果的。比如劝孝悌、劝贞节一类事,汉代选拔贤才有“孝悌力田”一项,显然对民间风俗中孝悌的提倡有很大的推动力,而历代官府旌表节妇烈女,对于民间贞节观念的加固,并由此派生出一系列民俗,是极有作用的。

总而言之,儒家在三教中是重视“正风俗”、“移风易俗”最为积极的力量,也是支配中国民俗最深入、最持久的力量。在这方面,它将礼、乐、刑、政、教诸种手段都运用起来了,但主要的是礼和教,前者为正风俗的标准和规范,后者则是使这些规范、标准深入民心的主要手段。自然,儒家的正风俗,并不是孤立地开展的,道与释与它尽管有矛盾,但在主导的方向来说,还是与它配合着的。但与儒家的据于礼乐刑政不同,佛道二教对风俗的干预,主要地依仗着因果报应、天道福善祸淫一类信仰的威力,下面详细谈一谈。

第二节 阴鹭、果报和劝善

如果说儒家用作移风易俗的礼和教主要还是理性的力量,侧重于唤起人对封建义务和社会公德的自觉,那么,佛道二教用于干涉风俗的则主要是利用人们对神仙佛祖的威严敬畏和膜拜,以宣布因果报应、老天阴鹭下民一类观念,来保证风俗的“淳美”。

一

佛教入中国,第一个能打动中国人的观念是因果报应。袁宏《后汉记》说佛教“有经数十万,以虚无为宗,苞罗精粗,无所不统,善为宏阔胜大之言,所求在一体之内,而所明在视听之外,世俗之人以为虚诞,然归于玄微深远,难得而测。故王公大人观死生报应之际,莫不矍然自失”。

报应的观念在中国并不是没有点根子。但佛教说因果有业报、六道轮回一类的系统的理论,又有构想得十分阴森悲惨的地狱以及美妙不可思议的极乐世界作为诱导,所以特别能够抓住人们。那些王公贵人平时作下恶业不知多少,一听果报不由心虚,“矍然自失”,于是作出种种的佞佛举动,希图用刮来的钱财,贿赂佛菩萨,洗去罪孽,免遭惩罚。佛教的“教化”,正是从此长驱直入。一般的老百姓也是通过因果报应之说接受佛教的一些观念,比如,唐朝吴道子善画《地狱变相》,据《唐朝名画录》,他在长安景云寺所画的《地狱变相》,竟使“京都屠沽鱼罟之辈见之而惧罪,改业者,往往有之”。地狱变相之所以产生那么大的力量,吴道子的艺术天才固然十分重要,但它的观念基础,则是从佛教中来的,百姓改业,乃是果报和地狱的威胁所致。所以佛教的一些教化深入民间,死生果报是一契机。

而在道教,则有天神监察下民的观念,即所谓阴鹭。“阴鹭”的观念来自《书经》中的《洪范》:“惟天阴鹭下民,相协厥居”,孔颖达解释其义为,“此上

天不言而默定下民，佑助诸，令其安居，使有常生之资”^①。所以阴鹭即冥冥中注定的意思。但儒家对“阴鹭”之义多从哲理上加以探究，即算《洪范》一文，所要讨论的也是这“默定”之序是什么。而道教发展这一观念，完全从天地神灵记人功过，以功过行赏罚的角度予以发挥。正一盟威道流行时，三张所持以行教化的基本观念，就是“道设生以赏善，设死以威恶”；使“王者尊道，吏民企效，不畏法律，乃畏天神，不敢为非恶”^②。这种神道设教的宣传，也是使群众服从其教化的基本手段。

佛教和道教以寺、观为中心化导群众，开始的目的，仅仅是推行自己的宗教观点，吸引人来信教，僧人的宣传尤其主动。唐代佛寺中专设有“化俗法师”、“说世闻无常空苦之理，化导男弟子、女弟子”^③。他们宣传的一些内容，从敦煌变文、歌曲中都还能见到。比如说无常之苦吧，就有许多通俗的曲子加以宣传。其中《十无常》一组曲子，共有十首，第一首就说：

每思人世流光速，时短促，人生日月暗催将，转茫茫。容颜不觉暗里换，已改变，直饶便是转轮王，不免也无常。堪嗟叹，堪嗟叹。愿生九品坐莲台，礼如来。

其第七首，教人莫作冤业：

劝君切莫为冤恶，用意错，些些少少住心头，免得结冤仇。愚情恣纵身无用，如似梦，直饶彭祖寿延长，不免也无常。堪嗟叹，堪嗟叹。愿生九品坐莲台，礼如来。

第八首则教人休恋财宝：

① 《尚书正义·洪范第六》。

② 张鲁（一说张陵）：《老子想尔注》。

③ [日]圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷一。

经营财宝人生分，须平稳，荣华富贵足资财，宿将来。闻身强健行檀施，作福利，莫待合眼被分张，不免也无常。堪嗟叹，堪嗟叹。愿生九品坐莲台，礼如来。

最后则是教人为往生西天佛国作准备：

分明招引经云教，净土好，论情只是胜娑婆。有弥陀。直须早作行程路，休遗误。常知佛国寿延长，决定没无常。堪嗟叹，堪嗟叹。愿生九品坐莲台，礼如来。^①

在中国的士大夫中和一般民众中，都常有“人生无常”的感慨。就士大夫说，主要通过与僧人的来往，对佛典的研求，再加上宦海风波的体验，凝结出这种对人生价值的判断。而更广大的民众，则主要是通过这种通俗宣传获取的。这种宣传的特点，在于紧紧扣住人们日常生活中的现象展开，揭开人们所依恋的、所珍惜的东西的背面。在宣传人生无常、一切皆空的同时，则是强调唯独“成佛因缘不是空”、“除却牟尼一个人，余残总被无常取”。教人“高声念佛不须归，只向阶前饮偈去”。这种宣传深入社会一分，对佛教的信仰便会增加一分，佛寺的香火更会增旺几分。所以佛教的这些宣传，首先是使皈依者增多，使烧香拜佛成为该地域民众的日常行为。那样，在佛教的化俗师，是成功了；在民俗中，佛教的地盘则是扩展了。

二

佛道二教不仅一般地宣传自己，竭力扩大自己在民间的影响，而且还以种种方法，帮封建礼教做宣传，这后一方面，尤其得到统治者的支持，也易于取得一般儒生的同情，对将民俗的发展控制在封建制度需要的范围内，起着重要的作用。这当中，道教的劝善文尤其值得重视。

^① 《敦煌歌辞总编》，上海古籍出版社，1987年，第1081—1082页。

道教的宗教道德本来在主导的方面是与中国人的伦理观念一致的。在宋以前的道经中,本来就有许多宣传封建教化的“劝善”的内容,所以当它的信徒增加的时候,也使封建教化更为普及。自然,道教的一些纯宗教的规定,与儒学又是有矛盾的,所以在五代以前,一般儒学先生并不重视道书中的一些辅助教化的内容。到了宋代,出现了一本道教劝善书《太上感应篇》,开始了道教面向社会的劝善书的创作和推行。以后又陆续出现了《阴骘文》、《功过格》、《关帝觉世真经》等劝善文,在民间造成很大的影响,对于封建礼教的融入民间风俗,起着十分重要的作用。

《太上感应篇》出现于宋代,《宋史·艺文志》著录“李昌龄《感应篇》一卷”。道藏本《太上感应篇》三十卷,题“李昌龄传,郑清之赞”。道藏本前有陈旻之《序》,称“读《感应灵篇》与蜀士李昌龄之注”,可见李昌龄仅是注解人。《太上感应篇》最初成于谁手,已无法弄清,但源出道教是没有疑问的。《道藏》有《老君说一百八戒》,傅勤家先生认为《太上感应篇》的内容与之差不多。其实,《太上感应篇》的内容是结合了以前道书中的一些劝善内容编纂起来的,并不是哪个人的创作。

《太上感应篇》的问世,很快得到了宋代统治者的支持。据说,南宋郑清之,曾将此书奉给宋理宗,理宗赐钱刊梓,并且在篇首题了“诸恶莫作,众善奉行”八个字。这八个字便成为通常理解《感应篇》的纲要。《太上感应篇》出现后“流布独广,至于家有其书,乐善者复刷印以分贻朋好”^①,可见社会影响十分广泛而深刻。清代为《太上感应篇》做注的有惠栋和俞樾,两位都是著名的经学大师,出来做注对此书的传播无疑起着推波助澜的作用。

《太上感应篇》借“太上”之口宣传“祸福无门,惟人自召,善恶之报,如影随形”。即人的行为与祸福之间存在着因果联系,这一联系,显然是长期以来流传的天与人之间的相互感应的表现。它说:“天地有司过之神,依人所犯轻重,以夺人算。算减则贫耗,多逢忧患,人皆恶之,刑祸随之,吉庆避之,恶星灾之。算尽则死。”所以《太上感应篇》的办法是用神道设教的老法子来使人敬惧,然后接受和遵守后面提出的一系列“善”的规范,抵制“恶”的

^① 伍崇曜:《太上感应篇注跋》。

行为,这一点和儒家的主张基本是一致的。俞樾就认为:

古之儒者,推天人相应之理,明福极不爽之报。使天子至于庶人,皆恐惧修省而不敢为非,其意图甚善也。后儒不信其说,而劝戒之意微矣。^①

善有善报,恶有恶报的思想确实古已有之。汉代董仲舒的天人感应思想,主要说的是帝王行为与天的交感。天是“百神之大君”,能赏善罚恶,有喜怒哀乐,这种思想笼罩了东汉的经学。汉代出现的道教就吸收了这种思想,并且将各种各样的天神更具象化了。到了两汉经学跟着东汉皇朝一起灭亡,道教发展着那种简陋的天人交感思想,儒学则逐渐清洗了那类粗糙的迷信成分,恢复了理性主义的传统。然而实践经验表明,用神道设教、天人相感的办法来推行封建规范与理性的教育可以相伴而行。所以那个对理学特别支持的理宗皇帝会热心提倡《太上感应篇》,后来惠栋、俞樾的推崇根本上也出于同一考虑。

同样有意识地向社会宣传的,是道教的《阴鹭文》。这类文章篇幅不大,文字通俗,基本上是一些处世格言。

阴鹭文以劝人“修善修福”为目的,提倡“凭心地行时时之方便,作种种之阴功”。至于它的所谓“善”,则具有鲜明的时代与阶级的烙印。^②

如果说《太上感应篇》与《阴鹭文》借助神道设教提出了一系列道德规范,那么《功过格》则提供了一种将善恶行为量化,折算为功过之数量的修养方法。前两种劝善书尽管提出了很多具体的规范,毕竟还只是教条,后者则为将教条转变为个人的行为习惯提供了一个操作系统。对于它的操作方法,《太微仙君功过格》是这样说明的:

凡受持之道,常于寝室床首置笔砚簿籍,先书月分,次书日数,

^① 《太上感应篇缙义》。

^② 对于《明鹭文》的内容的分析,请看拙稿《中国道教文化透视》第三章。

于日下开功过两行,至临卧之时,记终日所为善恶,照此功过格内名色数目,有善则功下注,有恶则过下注之,不得明功隐过。至月终计功过之总数,功过相比或以过除功,或以功折过,折除之外者,明见功过之数,当书总记讫,再书后月。至一年则大比,自知罪福,不必问乎休咎。

它说的有功的事范围很广,大致说来,一部分是道教的符法治病等,一部分是当时公认的社会公德及封建伦理规范,但一律都是为人而施、助人为善的。这儿且举些例子:

以符法针药救重疾一人为十功,小疾人为五功。如受病家贿赂则无功。治邪一同。凡行治一度为一功,施药一服为一功。

传一符、一法、一方、一术,令人积行、救人,每一术为十功。如受贿而传、或令人受贿,则并无功。

传人保益性命、符法、药术等,每一事为五功。如受贿而传为一功。

救一人刑死性命为百功。免死刑性命一人为百功。减死刑性命一人为五十功。救人刑为四十功。免人徒刑为三十功。减人徒刑为二十功。救人杖刑为十功。免人杖刑为八功。减人杖刑为六功。救人笞刑为五功。免人笞刑为四功。减人笞刑为三功。(救谓非自己主事得竭力救之是也。免谓自己主事特与原免者是也。)如依法定罪则无功。如私家减免婢仆之属,同此论功。

救有力报人之畜一命为十功(谓驼骡牛马驴畜等)。救无力报人之畜一命为八功(谓山野禽兽之属)。虫蚁飞蛾涅生之类一命为一功。

赈济鰥寡孤独穷民百钱为一功,贯钱为十功。如一钱散施积至百钱为一功。米麦帛衣物以钱数论功。饶润穷民债负亦同此论。济饥渴之民一饮一食皆为功。

济寒冻之民暖室一宵为一功

就接人畜筋力疲困之苦一时为一功。

葬无主之骨一人为五十功。施地与无土之家葬一人为三十功。若令出备租课则无功。埋藏自死者走兽飞禽六畜等一命为一功。若埋藏禽兽六畜骨殖及十六斤为一功。

平理道途险阻及泥水陷没之所一日一人之功为十功。若造船桥济渡不求贿赂者所费百钱为一功。一日一人之功为十功。

至于“夺算之过”，包括自己直接干的坏事，也包括教唆别人干坏事：

教唆人官门鬭讼死刑为三十过，徒刑为二十过，杖罪为十过，笞罪为八过。

教唆人鬭争一人为一过。

教人为不廉、不孝、不义、不仁、不善、不慈为非作过，一事为一过。

见贤不荐为一过，见贤不师为一过。

见明师不恭授典教为二过。不依师之教旨为十过。反叛师长为五十过。违师教公为三十过。尊长父母同此论。

良朋胜友不交设为一过。

穷民不济为一过。复加凌辱一人为三过。

偷盗人财物或教人偷盗百钱为一过，贯钱为十过。若见偷盗不劝为一过。赞助偷盗为五过。米麦币帛衣物并论钱数定论。

不义而取人财物百钱为一过，贯钱为十过。欠人财物抵讳不还百钱为一过，贯钱为十过。因而谋害其过加倍。

《功过格》的修养方法是强调个人自我节制。这种强调自我修养的精神，原是中国传统的道德修养的基本特点。儒家经典中常讲“慎独”：“道也者不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”^①意思是要经常地检查自己的

① 《中庸》。

内心,看是否有背离天道的时候,尤其是独处没人监督之时更要加强警戒,好似有十目所视、十手所指,决不敢稍起背道的念头。显然,儒家的修养方法,其精义在理性的自觉,即自觉担负起道德责任,时时提起道德警戒。而《功过格》的前提则是对道德警戒系于对天地神灵的感性膜拜、畏惧,对于儒家的理性主义,它是一种补充,对于下层社会,它的影响和控制能力比起儒家经典来,恐怕要强一些。

同时,《功过格》的方法是把每一项封建道德分成许多行为规范的子目,并且从正反两方面将它们的价值量化了,这对于一般儒生的修养也有借鉴作用,它能在社会上广泛流行,与此也不无关系。

到了明代,一面是理学的统治加强,另一面又是假道学遍地,那做官的,虽然用四书五经作了入仕之途的敲门砖,但在位上能够实践那些道理的却是凤毛麟角。面对官风的败坏,有人明白仅靠那“慎独”的办法是不大行了,还要用点神道设教的法儿使官儿们就范,于是有人模仿起道教,编起当官的功过格来。

明代的袁了凡模仿道教《功过格》的办法,做了一部《当官功过格》,将一般认为好官坏官的标准离析开来,一项项地拟定若干功或若干过,全部书分成功格、过格两大部分,每部分又分为吏、户、礼、兵、刑、工六类,大致依照古代中央政府六部的职司分类,但在地方官,实际上六类职司是都要负责的。袁了凡借《功过格》的方式,是要当官的经常警戒自省。所以陈弘谋说:“居官者,论法则为赏罚,论理则有是非。功过者,即所行之是非也。了凡先生功过格,举官司应兴应革之事,条分缕析,即其得失之轻重,以定功过之多寡。于此见居官者每日之内,一举一动,非功即过。见过易,见功亦易。返观内考,盖无刻不在功过之中,可不惧而知所逸乎。古人每晚,必将一日所行之事,焚香告天,其即此意也夫。”^①

试看其中“吏”类的《功格》和《过格》

^① 《五种遗规·从政遗规》。

《功格》：

能为地方兴利除害，使百姓永受实惠，算千功。

劝戒同僚行善止恶，以事之大小算功。劝戒上司倍算。

劾去府州县贪酷正官一员，算千功。佐贰减半论。

下僚非得罪地方，不轻革逐，一人算十功。

遇大寒大暑大风大雨，钱粮停比，词讼停审，一次算十功。

能禁戢势宦豪奴，不使播恶，算百功。

能摘发奸恶神棍，置之于法，不使骗诈愚民，算十功。

偶有错误，片念拨转，不吝改过，并不喜奉承迎合之言，算十功。

严禁佐贰，不得擅受民词，算十功。

远来人役，早发回文，一事算一功。

凡解人之怒，释人之疑，济人之急，拯人之危，皆随事之大小，人之善恶算功。

《过格》：

地方利病，绝不留心，置民生疾苦于度外，其过无涯。

地方利病，明知应兴应厘，不肯出身担任，一味推卸，图便己私，罔知民隐，图便目前，罔计永远，算千过。

风土异宜，时势异窾，不虚心参酌，强不知而为知，见一偏而不见全局，妄作妄为，使百姓受累，算千过。

日逐所行事件，不畏天人，惟恁吏胥。更将上司行移，或分付言语，不即用心祇奉力行，使民隐弗申，上泽不究，算千过。

开报贤否失当，随官之大小，人之善恶，算百过。

保约奉行不善，轻委衙官，及致骚扰，算百过。

听信左右，指拨害人，逢迎势要，冤抑平民，受人嘱托，枉害善良，使百姓含怨，算百过。

事不即决，淹禁停滞，使讼中生讼，破人身家，一事算十过。

听审人犯已齐，因慵懒饮宴，轻为更期，累众候费烦苦者，一事算十过。

偏护衙役,姑纵奸徒,设局诈骗,胥人身家,算十过。

上司怒人,明知其枉,不敢辨救,一事算十过。

事关前任,及别衙门事,明知其枉,而泥成案,徇体面,不与开招者,一事算三十过。

毁人扬己,市恩避怨,不顾前官职司,不顾后官难继,算十过。

沽不准词状之名,使含冤者无处陈诉,一事算五过。

必要贿嘱方准,一事算十过。

门禁不严,致家人通同衙役作弊,一日算十过。

出入行牌不信,使官役守候劳苦,供应耗费者,一次算十过。

袁了凡的用意,应当说是很好的,但是否奏效呢?很值得怀疑。

道教的劝善文,最大的特点在于具体入微、处处扣紧民众的日常生活,在将封建教化和社会公德推行到民间,使之成为习惯方面,无疑十分有力。儒家所致力正风俗、移风易俗,佛道二教的因果、阴鹭无疑起着紧密配合的作用。

第三节 在民俗地盘上的相斥和相容

儒道释三家思想,在中国漫长的封建社会中曾经是中国封建社会的意识形态的主要支柱。尤其是儒家思想,自从汉武帝独尊儒术之后,直到近代废科举、兴学校以前,向来是作为官方统治思想的。但三教又不单纯是三种意识形态,而都是有一定组织的社会实体,或者称为文化实体。所以笔者在《中国道教文化透视》中将三教看作中国文化的三条支脉,认为三教鼎立,是汉魏以降中国文化的基本格局。这种情形,决定了三教是支配中国民俗的三种基本力量,它们在民俗地盘上相互排斥,又相互容纳,构成了中国文化史的一个重要特色。

—

三教鼎立,只是个比喻的说法,实际生活中它们是纵横交织的,不可能那么泾渭分明。总的来说,三教之间有相互斗争,又有相互融合。东汉时期,民间道派与朝廷发生了冲突,乃至变成激烈的阶级斗争。从阶级阵营来看,官方的儒学与民间的道教是对立的,但这种对立是直接诉诸武力的你死我活的斗争,当时的儒学和道教之间尚没有来得及从理论上展开斗争。其时佛教初入中国,如我们前面说到的,它还依附于道术,尚能容忍“老子化胡说”,甚至可以说,还利用了这种说法以站稳脚跟。到了南北朝,道教和佛教的势力都已相当大,尤其佛教发展十分迅猛,于是三教之争渐趋尖锐。北魏时儒臣萧偶与道士寇谦之联手攻佛教,一直闹到太武帝灭佛;南朝梁武帝先信道教而后信佛教,至将佛教宣布为国教,自己三次舍身同泰寺,又由大臣们花了大把的金银把他赎回来,在其《舍事道法诏》中称“弟子经迟迷荒,耽事老子,历叶相录,染此邪法”,是将佛教看成正觉的同时,又将道教当成“邪法”,崇佛抑道的态度十分明显。但南朝皇帝一般崇道时不灭佛,崇佛时不灭道,做法又是比较温和的。北周高祖时,排定儒道释的座次^①,但北周武帝曾下诏废佛道,实际就他本心而论,是偏向于道教的。唐代佛教发展到完全成熟,道教也盛极一时,二者之间发生过多次数斗争;佛道二教势力大了,儒学中便有人挺身而抗之,韩愈就是以辟佛老出名。

宋以后,三教合一的思潮渐趋上风,三家的思想渐渐融汇起来,但其间也发生过几次三教间的冲突。宋徽宗这位教主道君皇帝听信林灵素的蛊惑,曾想崇道抑佛,将佛称为金仙。元统治者先是崇敬道教,礼遇全真七子之一的丘处机,在中国坐稳江山后又崇信佛教密宗,贬抑道教,乃至有焚毁道藏经板的残暴行径。明代嘉靖帝迷信道教,不理朝政,弄得奸佞当道,政治黑暗。儒臣中的一班耿直之士便冒死进谏,这是儒道斗争的一个小回合。清代几个皇帝信藏传佛教,道教的地位越贬越低,张天师的地位从一品退到

① 参看《北史·周高祖记》。

五品,道光时又不许入朝,龙虎山的威望是大大降低了。但综观清朝四百年间,逢水旱疾疫,礼聘天师设醮的,仍有许多次。

而从宋迄清,作为主导统治思想的还是儒学。元末陶宗仪的《南村辍耕录》记载说:“李术鲁翀子翬公在翰林时,进讲罢,上问曰:‘三教何者为贵?’对曰:‘释如黄金,道如白璧,儒如五谷。’上曰:‘若然,则儒贱耶?’对曰:‘黄金、白璧,无亦何妨?五谷于世可一日厥哉!’上大悦。”李术鲁翀并不是汉人,但也深切认识到作为治国的指导思想,儒学像五谷般不可缺少。明清两代统治者当然更明白这一点,所以十分注重以程朱理学为官方思想,明清科举用八股取士,八股的题目多从四书五经(主要是四书)中来,而对四书五经的解释,以程朱之解为正。这样一来,凡是要学干禄的,先得熟读四书五经及程朱的解释,士大夫阶层的思想便就此一把控制住。清初的几代皇帝,又大编《性理大全》一类理学丛书,作为指导文化建设的根本措施。

若就三教本身而言,到了宋以后,在理论上、修养方式上相互借鉴、相耳融浑实在太多,明清以后,则更是你中有我、我中有你,藤蔓缠络,难以理清了。

三教在民俗领域的争斗与融合、相斥与相融,正是这种三教鼎立的文化背景中的重要场景。

二

佛教进入中国、道教形成以前,对民俗规范指导的任务,就思想上、风气上说主要靠儒学,统治者主要依仗的也是儒学。佛教入中国,中国社会上树立起了一种新的宗教,它带着异域的习俗。道教势力大后,服食、房中诸术在士大夫中一度很有市场,下层民众中的巫风也找到了新的归宿。所以儒学的代表人物曾经下过很大的力气,以求将二氏的影响撵出去。远的不说,且从唐代韩愈说起。

韩愈是著名的反佛名将。元和十四年,宪宗使人将凤翔法门寺护骨真身塔所供的释迦牟尼指骨一节迎入宫禁。韩愈上了历史上著名的《论佛骨表》。那表中除指出“佛者夷狄之一法耳”,且直斥迎佛骨之举为伤风败俗!

今闻陛下令群僧迎佛骨于凤翔，御楼以观，舁入大内，又令诸寺递迎供养。臣虽至愚，必知陛下不惑于佛，作此崇奉，以祈福祥也；直以年丰人乐，徇人之心，为京都士庶设诡异之观，戏玩之具耳。安有圣明若此，而肯信此等事哉！然百姓愚冥，易惑难晓，苟见陛下如此，将谓真心事佛；皆云：“天子大圣，犹一心敬信，百姓何人，岂合更惜身命！”焚顶烧指，百十为群；解衣散钱，自朝至暮；转相仿效，惟恐后时；老少奔波，弃其业次。若不即加禁遏，更历诸寺，必有断臂脔身以为供养者，伤风败俗，传笑四方，非细事也。^①

但是韩愈的上疏只落得“一封书入九重天，夕贬潮阳路八千”。最高政治权力一心要利用佛教，区区儒臣又奈若何！而韩愈所痛斥的“伤风败俗”，在崇奉佛教者看来却是美俗。早在东晋时，慧远就说过：“释氏之化，无所不可，适道固自教源，济俗亦为要务。”以后刘宋时何尚之引申说：

窃谓此说，有契理奥。何者，百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨矣。千室之邑，人修十善，则百人和厚矣。传此风训，已遍宇内，编户千万，则仁人百万矣，此举戒善之全具者耳。若持一戒一善，悉计为数者，抑将十有二三矣。夫能行一善，则去一恶，一恶既去，则息一刑，一刑息于家，则万刑息于国，四百之狱，何足难错。雅颂之兴，理宜倍速，即陛下所谓坐致太平者也，论理则其如此，徵事则臣复言之。前史称西域之俗。皆奉佛敬法，故大国之众数万，小国数百，而终不相兼并，内属之后，习俗颇弊，犹甚淳弱，罕行杀伐。^②

在何尚之一流佛教信奉者看来，佛教的推行能使人人向善，息刑罚，兴雅颂，对于风俗的淳美自然是利得很。即使是“金铜土木，虽糜费滋深，必

① 《韩昌黎文集》。

② 《历叙元嘉赞扬佛教事》，《全宋文》卷二十八。

福业所寄，役难得顿绝”^①，也算不得恶俗。

唐宋至明清时代的统治者，凡注意整顿风俗的，都用儒学为基本手段，但也常常运用佛、道为辅助。例如朱元璋在建立明朝后便下诏拟定僧道科仪，他的理由是：

朕观释道之教，各有二徒，僧有禅有教，道有正一有全真。禅与全真务以修身养性独为自己而已；教与正一专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉……敕礼部会僧道定拟释道科仪格式，遍行诸处，使释道尊守，庶不糜费贫民，亦全僧道之精灵，岂不美哉。^②

朱元璋的观点，不仅表现了统治者对三教的政策，也代表了明清时代多数中国人的看法。

儒佛斗争闹了千把年，到了宋代，二者融汇已久，理学家一边吸收佛教的精华，一边又打着辟佛老的旗号。但其时已没有人像韩愈那样主张将佛教一锅端，而是比较深入地从理论上批判它。就民俗而言，理学家大抵提倡依礼而行，对于婚、冠、丧、祭四礼及时令节日风俗中渗入的佛教和道教成分，竭力廓清。但实际上，丧祭等礼中的二氏影响却无法从根本上去尽，尤其是丧礼。

比如南宋道学中心学一派的主要代表陆九渊在荆门军任职时，逢上元官府出面设醮黄堂“为民祈福”，这是一项源自道教的习俗，陆九渊独以为非，而改为“会吏民讲《洪范·敛福锡民》章，以代醮事。发明人心之善，所以自求多福者，莫不晓然有感于中，（听者）或为之泣”^③。看来，他用儒学观念代替道教醮事，取得了相当的成功。但是，他的努力不过影响一时，它处宅时上元设醮仍是故例。

① 《全宋文》卷二十八。

② 《御制玄教立成斋醮仪范序》，载《道藏》第九册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店等三家刊本。

③ 陆象山：《年谱》，《象山先生全集》卷三十六。

如前面所说,道教本来从事镇墓一类活动,参与丧葬习俗,是民俗土壤之一。佛教在丧葬、祭祀等方面也发挥了自己的影响。宋代理学家车若水《脚气集》中说:“先王之礼不行,被释氏乘虚而入,冠礼、丧礼、葬礼、祭礼皆被他将蛮夷之法来夺了。”说得有点过分,但在葬、祭礼中有深刻的影响却是事实,对此,儒家学者是竭力抨击、抵制的。许多士大夫在家规家范中都规定丧葬不得用僧道,有时还凭借行政权力予以禁止,但他们的努力功效却是极其有限。一般的民众仍然在丧葬中或请僧或请道,或僧道俱请,使之诵经荐亡,甚至多数士大夫也不能免俗。就是那个大呼四礼被释氏夺了的车若水,紧接下文,就认为:“施斛一节,既荐祖先,又与祖先请客而共享之,夫神不歆非类,民不祀非族,盖是理之必然者。乃后世小人,但知自己饥饿,何曾有思亲之心;往往虽有子孙,亦是若敖,如此则施斛之说,尚不失为长厚也。毕竟是一个祭祀,以僧代巫,而求达于鬼神,请父母又与请客,致死致生之道,容或有是理也。”车若水的看法是基于两个观念。一是相信鬼神实有,原来是以巫为媒求达于鬼神,那么巫不如僧,还是请僧的好。显然,在这点上,车若水这样的讲学家与佛教、道教并无根本区别,相互借用也就不足为怪了。二是从儒家的礼出发,将事祖之礼、乡党之义捆在一起,搬到了鬼神世界,所以认为斛食有助于长厚之风的。这样,讲学家虽然从总体上反对僧道超度,但在局部上又将其中的若干做法与儒家礼义牵合在一起。这并不是车若水个人心血来潮,实际上代表了相当一部分士大夫,他们恪守儒礼,但也不与习俗中的道释成分完全决绝。清代陈其元的父亲临终遗命,子孙不许做佛事,但他家也不废斛食,认为“僧家施斛请客一节,却甚存验”。原因是他父亲当施食的时候梦见有鬼来谢,所以承认斛食有益。^① 陈其元也便同意车若水那一略带理论性的意见。

再如儒家常以不孝抨击佛教,然而在长期的融汇中,不仅佛教徒站到了宣传孝道的立场上,而且一般人也往往布施佛寺或出资造佛像,作为替父母邀福的手段。有的父母久病,自己坚持吃素念经以求感动上苍,消去病痛;有的在祭祖中也杂入念经布施,乃至召僧道拜忏为亡父母资冥福。

^① 参看陈其元《庸间斋笔记》卷十一。

儒与佛、道围绕风俗的斗争以外,佛道之间也存在着争夺和排斥。不过一般说来,二者的斗争,主要是争夺地位的斗争,在支持民间巫风、丧葬中弄些荐亡超度之类的活动,二者是一致的,所以相互抄袭的东西很多,民间对僧道的态度也多数不分轩輊。这一点,后面详细叙述。

儒家常斥佛老,道释又互争高下,所以出现高下优劣问题的争论,道教造《老子化胡经》以贬释迦,佛教又伪称孔子为“儒童菩萨”以贬孔圣人。于是三圣人之位怎么排法,便闹得不可开交。传说宋“理宗朝,有待诏马远画三教图。黄面老子则趺坐中座,犹龙翁俨立于傍,吾夫子乃作礼于前。此盖内珣故令作此,以侮圣人也。一日传旨,俾古心江子远作赞,亦故以此戏之。公即赞之曰:‘释氏趺坐,老聃傍睨,惟吾夫子,绝倒在地。’遂大称旨”^①。与这相类的另一个传说,是金国使者奉了三教图来,真德秀题词讥刺,不知是否为同一件事的讹传。然而,在民间,这类事都很容易地解决了。元代有人搜辑三教中的神汇在一起,明代增补后刊行《三教源流搜神大全》,孔子、释迦、老子及他们所率的门徒济济一堂,都是民间恭敬的神,再看民间各种镇宅神马,上面三教之神更是团团罗列,亲如一家。

总括地说来,儒道释三家在民俗地盘上有相互排斥的一面,但总体上是相容的倾向占着主导。我们在后面各章将会看到,在中国民间的许多习俗,实际上是儒释道三教共同制约着的,三教的色彩在上面混和在一起,极难分开。三教合一,在民俗中表现得最为自然。

三

三教围绕民俗的问题斗了一千多年,但谁也不能将谁逐出这个领域,而在民间,却是兼收并蓄,三者并行不悖,原因何在呢?

首先,如我们上面所说的那样,三教尽管表现形式不同,但是同生在中国社会之中,扎根于民俗的土壤之上。儒家和道教不用说了,即使外来的佛教,它要在中国扎下根,也不得不入乡随俗。它们是一起耸立于封建经济基

^① 周密:《齐东野语》,第222页。

础上的意识形态,要改变它们,并不是靠思想斗争和行政手段所能解决的。况且,这三者既有相互矛盾之处,又有相互补充的一面。

其次,这三教早已被统治者所掌握,用作控制社会的手段。儒学不用说了,即以外来的佛教来说,统治者的信佛、个人邀福的心态固然在起着作用,但主要的还是企求通过佛教的控制,造成民众温顺、易于统治,南朝宋文帝刘义隆说的“若使率土之滨,皆纯此(佛教)化,则吾坐致太平,夫复何事”,就再清楚不过了。三教并用,虽有轻重缓急之分,但都不想完全放弃其中任一方面。清代程朱理学已经深入社会每一方面,对佛道二教的态度就不那么重视,尤其是道教地位越降越低,原因就是统治者的精神控制已经十分严密,佛道二教已衰,道教的用处已不那么大。但清统治者并不禁止道教,因为尽管用处不大,还是有些用处,所以在中国封建社会中统治者总的倾向是调停三教。对此,我在《中国道教文化透视》中作过一个分析,现在觉得,仍然是站得住脚的,且转抄于此:

统治者为什么大部分采取调停三教的政策呢?这自然不能用帝王的好恶来解释,而要从中国的社会特点中找缘由。中国封建社会有特别浓厚的宗法制度的特点。建筑在宗法制度上的政治统治自然必须适应这样一种特点。中国的统治者曾各各试用过各种思想作为政治的指导。秦的法家,汉的黄老之道,都在入选之列。不过在汉武帝独尊儒术之后,人们发现最有效的指导思想还是儒家的思想。因为儒家思想素来自觉地以论证和维护封建的宗法等等级制度为己任。它尽管质朴无华,却比其他任何一种思想都更符合封建社会的现实结构,比任何学术都更有力地领导着中国文化,代表着中国文化的主流。但是一个社会的控制机制是多方面的。统治者为了维持现存制度,必须多方面地寻求和把握控制民众、控制民众与社会的既成关系的手段,其中当然包括文化手段。从文化上说,不同层次,不同地位的人会有不同的需要,对统治者来说,就形成不同的控制手段。儒学固然是一种主要的手段,但由于它的质朴性,也由于它要求的文化知识的准备较高,在某种情况下,

就需要既富有眩惑性又具有广泛的群众性的宗教思想来补充。这就是所谓“神道设教”。“神道设教”作为一种文化上的统治手段素来为历代统治者及其代言人所重视,就连荀况这样著名的唯物主义者也不例外。与古代儒家所提倡的质朴的神道设教不同,道教与佛教是更精致、更系统,对人们思想更有钳制力的人为宗教。我们在前面提到的道教的那些作用,就是儒学所没有的。

南宋理学家陈淳曾论及佛老,有一段话很值得注意:

老氏说无,要从无而生有,他只是要清静方外之物,以独善其身,厌世俗胶胶扰扰等事,欲在山林间炼形养气,将真气养成一个婴儿,脱出肉身去,如蛇蛻之法。又欲乘云驾鹤,飞腾乎九天之上,然亦只是炼个气轻,故能乘云耳。老氏之说犹未甚惑人。佛氏之说,虽深山穷谷之中,妇人女子皆为之惑,有沦肌浹髓牢不可解者。原其为害有两段:一段是说死生罪福,以欺罔愚民;一段是高谈性命道德,以眩惑士类。死生罪福之说,只是化得世上一种不读书、不明理、无见识等人。性命道德之说又较玄妙,虽高明之士皆为所误。^①

陈淳站在辟佛老的理学的立场上我们可置勿论,他说到佛老二氏对社会各个文化层次上的控制作用,却是值得注意的。化得“世上一种不读书、不明理、无见识的人”,即他们那样轻视的社会下层民众,却是儒学难以胜任的。因为“玄妙”而化得“高明之士”,又是儒家所难以抵制的。所以,儒道释三教,是封建社会中三股文化力量,它们后面却联系着一定阶层、一定社会地位、一定文化层次的人。道与佛虽然开始有所谓的“夷夏之别”,展开着明争暗斗,由于统治者的需要不同,二教先后位次也常常移换。但他们一方面使人就范于现存制度,另一方面能够控制相当广泛的群众的信仰、思想倾

^① 《北溪字义》卷下。

向。调停三教,无异于自觉地、多角度地运用文化力量实行社会控制。调停三教也就是调停三教后面的人、控制三教后面的人。这是调停三教的政策在封建社会里占主导地位的根本原因。

四

三教同致力于移风易俗,但对它们的历史作用必须具体分析。这一点,我们放到最后去说,这里只要指出一点,三教中人对于社会风尚的净化、民俗的淳美,并不尽如他们自称的那样,都起着美化作用。

按说,宋以后道学家是最重视正风俗的了。然而世上的事,有其利必有其弊,有其真必有其假。道学家重视正风俗,对于一些淫祀一类陋俗确实起过一些压抑作用,但到明清以后,道学家往往空谈性命,忽视民间疾苦,对于民间不良之风指责虽多,又拿不出积极的办法予以改革。尤其是道学在社会上行时已久,便有不少假道学出来欺世盗名,反而败坏了社会风尚。

假道学,还在宋代便已开始出现,南宋周密就曾记过当时:“世上有一种浅陋之士,自视无堪以为进取之地,辄亦自附于道学之名。衰衣博带,危坐阔步。或抄节语录以资高谈;或闭眉合眼号为默识。而扣击其所学,则于古今无所闻知,考验其所行,则于义利无所分别。此圣门之大罪人,吾道之大不幸,而遂使小人得以藉口为伪学之目,而君子受玉石俱焚之祸首也。”^①周密是敬仰道学的,只是愤愤然于假道学给真道学带来灾祸^②,但当时有那么些附道学以自高的庸人假人则揭露得很清楚。

到了明代以后,那种假道学就更多了。明代具有市民意识的思想家李贽的一生,可说都在揭露着假道学。在他看来,道学家中有不少人是“阳为道学,阴为富贵,被服儒雅,行同狗彘然也。夫世之不讲道学而致荣华富贵者不少也,何必讲道学而后为富贵之资也”^③。“此无他,不待讲道学而自富

① 周密:《齐东野语》卷十一。

② 宋代几次禁伪学,有着深刻的社会、政治背景,是统治阶级内部矛盾的表现,不能够仅归原于假道学贻祸。

③ 《续焚书》卷二,《三教归儒说》。

贵者,其人盖有学有才,有为有守,虽欲不与之富贵不可得也。夫唯无才无学,若不以圣人讲道学之名要之,则终身贫且贱焉,耻矣!此所以必讲道学以为取富贵之资也。”这类人其实是最没用的,“平居无事,上解打恭作揖,终日匡坐,同于泥塑。以为杂念不起,便是真实大圣大贤人矣。其稍学奸诈者,又搀入良知讲席,以阴博高官。一旦有警,则面面相觑,绝无人色,甚至互相推委,以为能明哲。盖因国家专用此等辈,故临时无人可用”^①。

李贽痛斥伪道学,当时被迫害致死。正统的儒学先生也不赞成他的学说和为人,连王夫之这样的进步思想家也不能免。但值得注意的是参与镇压太平天国起义的欧阳非熊,也斥责理学的无用、假道学的可耻。他根据当时的经验,认为“英雄必无理学气”:

吾观历代史书人物,跼弛不羁之士建立奇功者有之,至号为理学者却少概见,何哉?乃近年来,又有一班深情厚貌十廉曲谨之人,军中并无劳绩,往往致身通显。即不必深入理窟,并不知《二程遗书》、《朱子大全》为何说,但袭其貌,敝车羸马,布衣粗粝,量盐数米,锱铢计算,即可以得理学名。以故后辈群效之,为厚实之所归。无论其他,即如胡文忠以纨绔少年一变而为头巾气,亦不能舍此时趋,究竟文忠之所以集事者,权术而非理学也。大君子取人之法,殆别有深意,间亦得一二朴谨之士而用之,独其谬种流传,遂成风气,流弊所至,恐不免如晋人清谈之祸耳!^②

试想,这班伪道学只是借道学而钻营,本身正是封建末世“世风日下”的典型产物,由他们去“正风俗”能够正到哪条路上说,真是极可怀疑。

僧道也有共同的情形。通常讲高僧、高道,都夸他们道德崇高,人格完美,因而无为而民自化。但僧道未必皆高,历代上层僧人、道士在发迹后,有一部分便参与交结权贵,并做出种种伤风败俗的事。即以道教说,走终南捷

① 《因记往事》,《焚书》卷四。

② [清]欧阳兆熊:《水窗春吃》卷上。

径的卢藏用一流人不用说了，明代围着皇帝、大臣身边团团转的道士，有几个是有高风峻节的？清代修《明史》，将之归入《佞幸传》，倒是恰如其分的。

清代上层僧道交接官府、贿赂、卖官之事更属经常。《清稗类抄》第十一册《高云溪交接官禁》条说：

京华僧道多交接王公，出入官掖，以故声价至高。白云观方丈高云溪，名峒元，名动公卿，势倾一时……云溪尝交通官禁，与统管太监李莲英结异姓兄弟，进神仙术于孝钦后。孝钦信之，命为统道教司，卖官鬻爵之事，时介绍之，于是达官贵人之妻妾子女，一皆寄名为义女。

高云溪与李莲英攀结，炙手可热，参与买卖官爵，是道流中的败类。此条记载一开头就说京都僧道多交结王公，高只不过是一个典型。他们交结官府，也并非京都一地为然。清钮秀有《禅讽》一则，颇具深意：

留邨吴正总制两粤时，扬州吴菌次以同昔旧好，来游羊城，寓长寿寺，寺僧大汕者，法筵甚侈，而道力未真，知菌次为总制重客，晨夕请见。常攒眉而言两台延召之频，三司应酬之密，六时并无暇逸。菌次曰：“汝于此间受诸苦恼，何不出了家？”大汕赧焉惭悚。此虽文人雅讽，实可作禅门棒喝。^①

只是这种当头棒喝能喝得醒那些口说恬淡无欲、内则热衷于名利的僧人么？

同时，女冠、女尼的不守清规伤风败俗，也是明清以来突出的问题。道光时，北京三闸灵官庙住持广真，“姿首修嫵，幽扃梵唄，徒侣綦繁。其居室则绣模文茵，穷极侈奢。往还多达官贵人，而庄王与贝子容某过从尤密，物议颇滋。往往钜公宅眷，入庙烧香，辄留饫香积，罗列珍羞，咄嗟而辨。尤奇

^① 钮秀：《觚剩续编》卷一。

者,其酒易醉,醉必有梦。庙中器具,率为贝子所舍,相传有榻名‘幻仙’,机括灵捷,殆出鬼工,则醉者憩焉,事秘,弗可得而详也。广真又交通声气,贿结权要,朝士热中于进者,日奔走其门,冀系援致通显,或师事母事之,勿恤也”^①。后来广真被人揭露,这一神仙窖也被抄没。至于女尼形同娼妓,更在在皆是。虽然不能以偏概全,将女冠、女尼都看作不守清规,但其队伍有这类人存在,于社会风气的败坏无疑创造了条件。

所以,即使暂且抛开历史评价,就是在当时的历史条件下,三教中的一些代表人物,对风俗所起的影响,也不见得符合他们自己的经书上的要求,对于他们各自关于有功于风俗的宣传,是不可轻信的。

^① 《清稗类抄》第十册。

第三章 人生礼俗的规范(上)

文化是人创造的,却又制约着人本身。

民俗是人的生活行为习惯,支配着人们的日常生活。

中国素称千年礼仪之邦,每个中国人从降生于世,便受到种种人生礼俗的包围、诱导和支配。中国的文化,正是通过这种礼俗,得以在一代代人中绵绵不绝地传承。人们要生产、要社交,文人要为民立极,武士要为国争功,诗人要领一代风骚。但这一切的起点,仍是人和他的最平常的生活。所以中国文化的素质、中国国民性的特征,很大程度上是在生活礼俗中体现和固定着的。

中国的人生礼俗,从迎接新生命的降临到瞑目入土,可以说每一步都有相当丰富也相当严格的规范。这些规范,早已融化在人们的生活经历中,几乎与生活难以分割,探究这些规范的精神、主要的节目,都深刻地受到儒家的指导。儒家将人生大礼概括为冠、婚、丧、祭四大项,合称四礼。每一项都有切实的规定。尽管到了民间,未必在细节上都与儒家礼仪契合无间,儒家的礼仪也不是全无变化,但在大节目上是不会相差太远的。其后冠礼不行,祭礼散入岁时风俗,民间独重婚、丧礼。四礼的规范,在佛教传入、道教产生前,从理论解释到纲目的制订,几乎是儒学的一统天下。佛教传入、道教形成,在祭礼和丧礼上加入了自己的影响,但祭丧二礼的敬天报祖以及实施孝

道的精神并没有改变。冠婚二礼,则是二氏始终插不进脚的,最多是用仙佛的佑护给它们增添一点吉祥的气氛而已。

总之,统观人一生所经历的礼俗,无不看到儒道释三家主要是儒家有形的干预和无形的支配,而儒道释的社会影响也是通过人生礼俗灌输进社会的最基层的细胞——宗法制度下的人。

第一节 弄璋和弄瓦

围绕一个新生命的风俗,首先是从确定其性别开始的。

生儿育女本来是自然的现象,但在中国古代,则是重大的社会问题。在父权制下,男性家长具有绝对的权威,男性在社会地位、家庭地位上都大大优越于女性。体现在人的头脑中,便是重男轻女;表现为习俗,便有所谓弄璋与弄瓦的区别。《诗·斯干》:

乃生男子,载寝之床,载衣之裳,载弄之璋。

其泣啍啍,朱芾斯皇,室家君王。

乃生女子,载寝之地,载衣之裼,载弄之瓦。

无非无仪,唯酒食是议,无父母诒罹。

弄璋与弄瓦的习俗最早起于什么时候,已难考索。据《诗传》,《斯干》一篇所咏为“宣王考室”(考,成也),所以它讲的习俗其实是王宫之中的。不过古人久已将之当成古俗看待,弄璋弄瓦也成了生儿育女的雅典了。

对诗中所说的生男子之俗,郑《笺》:“男子生而卧于床,尊之也。裳,昼日衣也,衣以裳者,明当主于外事也。玩以璋者,欲其比德焉,正以璋者明成之有渐。”^①其要义为尊。至于生女弄瓦,郑《笺》曰:“卧于地,卑之也。褓,

^① 《毛诗正义》。

夜衣也,明当主于内事。纺抁习其一,有所事也。”^①要在卑下。这就是男尊女卑的体现。

《诗经》为儒家五经之一,它对弄璋弄瓦的记述无异于对这一习俗在观念上的肯定。所以一班儒学中人都认为弄璋弄瓦实在有男女尊卑的区别。曹大家《女诫》说:“古者生女三日,卧之床下,弄之瓦砖,而斋先焉。卧之床下,明其卑弱,主下人也。弄之瓦砖,明其习劳,主执勤也,斋告先君,明当立继祭祀也。”^②弄瓦之俗,后世究竟在形式上行到什么地步,也不必追究,但在一般人的头脑中,是熟悉的典故,男孩子因性别的缘故一生下来便具有社会地位上的优越性;女孩子一出娘胎,卑弱下人的地位就已经铁铸般地确定下来了。

这类体现男尊女卑的风俗,在形式上当然是常常变化着的,但其内在的观念根深蒂固。目前的江南习俗,如生男孩子要染煮熟的红鸡蛋分赠亲友,称为发红蛋,生女则无所表示,这类习惯仍是重男轻女的遗风。一般说来,重男轻女,是宗法制度下长期沿袭的观念。白居易《长恨歌》说玄宗宠爱杨贵妃,弄得“遂使天下父母心,不重生男重生女”,适见重男轻女原是牢不可破的传统观念,皇帝的作为过甚,才起到震撼旧俗的功效。但实际上,这只是诗人的夸张,至多也只是皇帝的行为造成一时的哄动罢了。记得鲁迅在哪篇文章里说过:武则天做皇帝,谁敢说男尊女卑?然而,就是这位则天皇帝,到了临近生命终点时,却又下诏去帝号,做回李氏皇朝的圣后。女皇帝毕竟做不久,男尊女卑的观念仍是根深蒂固。因为这类重男轻女的观念及相应习俗的形成,根源是深深扎在中国社会制度之中的。

在宗法制度下,世系的传承是以男性为核心的。所以传宗接代的关键在得子,女必嫁,妇必娶,关系清楚得很,所以在一般人头脑中,生了女儿迟早要嫁出去,“天要落雨,娘(宁波口语:姑娘)要嫁人”^③、“嫁出去的女儿泼

① 《毛诗正义》。

② 《女诫·卑弱第一》。

③ 这里的“娘”是姑娘的意思,并非母亲之意。姑娘长大了,不中留,总要找个婆家出阁。若是寡妇或是其他的原因,想要重婚,远非易事,经常会受到家族的干预。“在家从父,出嫁从夫,夫死从子”是妇女无法自掌命运的常态,特别是明清时期,“从一而终”的观念不仅上层统治者宣(转下页)

出去的水”一类俗语正表现了这种心态。很自然的,通常便认为生女儿是“人家的人”,甚至认为是“赔钱货”,这是重男轻女习俗形成的社会根源。这一根源,又是与中国传统的经济生活密切相关的。在“以农为本”的传统经济模式中,男丁是主要劳动力,男耕女织的自然经济中仍然以耕为主,民以食为天,填饱肚子的粮食生产毕竟是第一位的。一个家族丁壮多,在经济上才能支撑。至于其他职业,如负贩贸易,也都是以男人主其事,如仕途干禄,则是男人的特权。这些都决定了封建社会中重男轻女思想长期占着统治地位。儒家男尊女卑的思想则是在理论上对之论证,在礼仪上做出严格的规定,使这类思想既有天然合法的外观,又有人人可遵行的规范,久之便相沿成俗了。

这种重男轻女的观念与习俗发展到极端,便产生溺死女婴的恶俗。陈东原《中国妇女生活史》^①曾引《汉书·王吉传》和《地理志》中的两段话,分析“溺婴之始”。《王吉传》说:“聘妻送女无节,则贫人不及,多不举子”;《地理志》说:“嫁娶太早,尤崇侈靡,贫人不及,多不举子。”这是儒家学者批评溺婴现象的开始。这儿对溺婴原因的分析是抓住了要害的,即经济上负担不起。不过,后来的儒家学者却很少对之抨击,在许多名臣贤相所做的移风易俗的“德政”中,也几乎看不到对这一恶俗的改革。而这一恶俗流毒千余年,在观念上、习惯上都表现出极大的生存力。因为重男轻女的思想是牢牢根深于宗法制度的,这一制度存在一天,这类恶习就难以革去。甚至在宗法制度摧毁以后,作为传统的观念和习惯,尚有相当的影响。新中国成立后,在法律上严格禁止溺婴,但在农村,这类恶俗近年又有抬头。按理说,目前的农村温饱问题已初步解决,无力嫁女的情形已不那么严重,现在的溺婴,目的是为了生男孩,即在政策规定生一胎或二胎的前提下溺死女婴,使生男孩

(接上页)扬和维护,即使一般社会下层民众也绝不生疑。尽管在列朝的法典上,都有允许夫死再嫁的条例,但是,一个孤立无依的母亲决定再嫁人,不可能像下雨一样被视为天理当然,而恰恰相反。这一点,我们后文还会讨论到。只是这句话在林彪出逃时毛泽东曾引用过,“最高指示”传达之后,这句俗语也家喻户晓。只是处于婚姻自由条件下的人们多从老娘要出嫁,阻止不了的角度加以理解。近年有个电视剧《娘要嫁人》,是一部家庭伦理剧,取义完全是用了今人的观念。这是古今语义的变化。

^① 陈东原:《中国妇女生活史》,商务印书馆,1937年,上海书店出版社,1983年影印。

合法化,它的观念和表现都处在宗法时代的溺婴恶俗的延长线上。

第二节 养成与教成

降生后的孩子要养得大、留得住,在旧时代并不是容易的事。从出生起三灾六病都是难以避免的,做家长的不能不预为防备或临事采取措施。围绕着保证孩儿长成,形成了一系列习俗,而作为这类习俗的主要观念依据,同样来自儒道释三教,就其祈求小孩健康长大来看,一般民众对道释二教寄托着更多的希望。而古人育儿习俗不仅重养,而且重教,后者作为对孩子精神、品格发育的指导,儒家的规范显然起着主导的作用。养成与教成,三教出了合力。

一

从孩子出生,最初也是最重要的一项大事是取名。在这当中,祈求孩子易于长成的心态也往往体现出来,并形成相应的习俗。

说到取名,在中国人的观念中,是一件大事。它第一要合乎宗法制度的要求,又往往有祈求吉祥的目的。

在宗法制度下,姓氏是最为主要的。女孩长大后,总要嫁与他家,嫁便以夫家之姓冠于前,娘家之姓随于后,称某某氏,如张王氏、蒋宋氏之类,即便在官府文书上,妇人例不载正名。所以古代女孩子的取名,大户人家比较讲究,小户贫寒之家就不那么重视。只是倘头胎是女孩,常常在给她取名中祈求着男孩的降临,所以引娣、迎娣、招弟、望弟、秀弟一类名字到处可见,那是认为叫她的名字也如念咒语一般可以将弟弟呼唤出来。

古人取名,主要对男孩特别讲究。

这种讲究,一部分是牵连宗族关系的,一部分是关系到孩子的长成的。前一种情形,主要表现在取大名;后一种情形,主要体现于取小名。就

我们讨论的内容来说,着重在小名,但也牵涉大名,所以我们仍从它说起。

所谓大名,乃是民间的说法,是指个人在正式的礼仪场合及报与官方户籍的名字,所以民间又称它为官名、大号,古代人有名有字,名先起,字后定,通常冠而后字,即使冠礼不行,到了相应年龄,仍然要定个字。字既在较后才定,个人自我意识已成,便可参与意见。字之者考虑多年,对字的含义便有许多讲究,你看以往文人集子中一篇篇的《字说》,那道理丰富着哩。通常名、字相应。比如孔子出生于尼山,取名为丘,字仲尼,他儿子名鲤,字伯鱼。孔子学生冉耕,字伯牛,为其时牛耕已普及,牛与耕相关联。宋代苏东坡名轼,字子瞻,其弟苏辙字子由,因扶车轼可远瞻,而车辙即车行所由。这类习俗,大抵在近代以前都是沿袭的,而其关系宗法的一条,是讲行辈。

辈分,是从世系上说的,排行是以平辈中出生迟早论。通常在一个宗祠之下,如果谱牒齐全,那么取名便有种种讲究了,凡同辈兄弟,其名一般在文字上是相关联的。比如我们前面提到的苏轼、苏辙,其名都与车有关,文字皆取“车”为边旁;程颐、程颢兄弟同取“页”旁字为名。近代以来,字渐不受重视,取复名的情形增多,同辈兄弟名字中多有一字相同。

取名的辈分关系是不可紊乱的。魏晋时期,子名中有一字与父母重复的,还不算忌讳,比如王羲之子名献之,孙为凝之,并未招致物议(这也许与正一盟威道即五斗米道有关,前人已有论及,可参看陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,此处不赘)。但后世就比较严格,讲到某辈时,就称“某字辈”,某字即指名字中取作辈分标志的那一个字。谁在取名时用了更高辈分人的字,是不允许的。因为重辈分,在取名时有时就得查家谱。由于家谱例置于宗祠,一族的旁支倘离宗祠已远,初生孩子时对行辈用字不了解,就要向宗祠讨名字。孔子后裔遍及全国乃至域外,而其大本营仍在曲阜孔府,外地孔氏生子便要向孔府乞名。历代皇室子孙繁多,外藩生子倒要向宗人府呈报并乞名。此种情况,也影响到佛教和道教。禅宗讲世系,达摩为西方二十八祖,而中土则是初祖,以后二祖三祖的排下去,及五祖弘忍起,六祖之争,便闹得不可开交。不过,同辈僧人的法号,似乎没有严格的规定,道教便不同。正一道的张天师,素从张陵起以世代递传,直到民国时期,传到张恩溥为六十三代。元末明初起,诸符箓由龙虎山天师“专出”,原来的茅山上清符箓、

阁皂山灵宝符篆,皆归于正一,其徒合称“三山滴血派”,拟定专门的传法字辈,当授篆时则取一字为某一字辈之名。全真道原有五祖七真之说。七真各传一派,不知何时起,拟定了辈字。例如现在传播最广的源于丘处机的一派,号称龙门派,其辈分现在常见有明字辈,为二十代,至字辈,为二十一代,理字,二十二代,宗,二十三代,诚,二十四代,信,二十五代。高于明字辈的已不多,低于信字辈的则越来越多。盖排辈依师父,信字辈再传下去,便会日益常见。这是中国的礼仪民俗影响宗教的表现。

依辈分取名,其中一种特殊的情形,是取五行相生的含义。清代钱大昕《十驾斋养新录》卷十九《五行命名》说:

今人好以五行偏旁命名,递及子孙,取相生之义,盖盛于宋时。尹源弟洙,源子林,林子焯,洙子构;秦桧兄梓,弟棣,桧子焯,孙坝、堪,曾孙钜,元孙浚、潭;朱松子熹,孙塾、埜、在,曾孙钜、钩、鑑、铎、铨,元孙渊、洽、潜、济、澄;李焘子屋、至、塾、埜、壁、壘,孙钊、锡、鑑、铍、铢、铤、铤、铨;陈源子栌,孙照、勋,曾孙埜、圻、基,玄孙鑿,是也。予读昌黎集,有王屋县尉毕垌墓志,其大父名构,父名炕,弟名增,子四人:镐、钅、铍、锐,则唐人已有之。今东雅堂本炕作杭,注云:杭本作炕,考唐书毕构传亦作炕,则杭本是也。又唐史,崔铉子沆,裴均子锷,高代弟铢、锺,钱子湜,锺子湘、涣,皇甫湜子松,当亦取此义。

至于排行,是同辈兄弟之间的事,在同五服之内的姐妹有时也有些讲究。南北朝时重氏族,世家大族同辈兄弟甚多,难以区别,所以常常要论定序次。唐代重氏族之风仍然很浓,所以闹得李世民要让人重新排定大族的名次。唐代相互称呼中往往称行弟。这行弟数字有大到好几十的,可千万不要误会是一母所生或一父所生兄弟有几十之多,而是同族兄弟的序次。当然,排行是天生决定的,这种称谓习俗不过表现了唐人重氏族的观念。取名之要所系仍在辈分。

除了依辈分之外,在取名之中,往往寄托着家长的期望。这种期望可以

是富、贵,是尚武,是崇文,是节操……时代不同,阶层不同,地域风气不同,难免千人各面,不过在重视子嗣,以人丁兴旺为荣耀的古人中,生子而希望其成人,倒是共同的。因此,在取名时,就掺入了这种心态,其主要的方式就是在名字中补齐五行所缺,或者取上个低贱的小名。

所谓五行,是从八字中推算出来的,关于八字,后面还要谈到,现在且说取名与它的关系。依照命算家的说法,一个人命中五行缺哪一行都不利,在取名字时缺哪一行,就在其中嵌进那一行的字或偏旁,以为补救。缺金者,取名中加入金字或带金的字眼,缺火时取以带火的字眼……举个鲁迅小说中的例子,《故乡》中有个闰土,就是因为他五行缺土,闰者,余也,土不足则救其偏缺。在一般中国人中土生、土根、金生、金根、火生、火根、水生、水根一类名字之多,是非常显著的现象,如明白了上述道理,就毫不觉得奇怪了。

在中国民间,叫小名是亲昵的表现,但取小名却含有祈求孩子容易长大的含义,栓儿、锁儿,是要拴住孩子,石头、石柱儿是希望孩子无灾无病,长得结实。最奇怪的是小名往往很粗俗、很低贱。小猪、小狗、小猫(毛)一类的小名,旧时的乡村随处可以听到。为什么取上这些怪名儿?原来古人认为孩子叫得越贱越好养。所以我们分析取贱名的来由,却发现是叫得贱正所以衬出宝贝得慌,越宝贝得慌越怕宝贝失去,故意地用贱名来掩饰之。老子书中说“正言若反”,真是一点也不错的。

在贱名中,有一种叫做“和尚”。据说,欧阳修是排佛的,但他的小儿子小名“和尚”。有人问他:“公既不喜佛,排浮屠,而以‘和尚’名子何也?”欧阳修回答说:“所以贱之也,如今人家以牛驴名小儿耳。”^①对此,鲁迅先生已经指出过小儿取贱名,乃是因为怕小孩长不大。先生的说法深得国民心理的实际。不过说到祈求小儿的长大与佛教的关系,情形还要复杂一些。围绕佛教及道教与中国育儿过程的关系,引出一系列的派生观念和习俗。

起小名以贱为用,官名却得讲究点雅意。但穷人家的小孩,反正又不去读书做官,所以不少就以小名行,大了倘记户籍或在其他正式场合,也用这个小名。等到一旦发迹,那名儿可就显得太贱。北齐颜之推对此颇有非

^① [宋]王辟之:《澠水燕谈录》卷十。

议,认为像司马相如名犬子,王修名狗子,“上有连及,理为未通,古之所行,今之所笑也”^①。所谓上有连及,意思是既称犬子、狗子,岂不带累父母亲做了犬、狗?其实,那贱名本身是父母或其他长辈给取的,并不以“上有连及”为忤。王利器先生《颜氏家训集解》引宋代俞成《萤雪丛说》一曰:

今人生子,妄自尊大,多取文武富贵四字为名,不以希颜为名,则以望回为名,不以次韩为名,则以齐愈为名,甚可笑也。古者命名,多自贬损,或曰愚曰鲁,或曰拙曰贱,皆取谦抑之义也。如司马氏幼字犬子,至有慕名野狗,何尝择称呼之美哉?尝观进士同年录,江南人习尚机巧,故其小名多是好字,足见自高之心;江北人大体任真,故其小名,多非佳字,足见自贬之意。案:尊大与谦抑之说,足补此书所未备。

俞成的见解固然有他的道理,但对于人取贱名自贬所以自成的心理却没有揭示,是其不足。如果不从此点着眼,那么多人自居于猪、狗、猫就完全不可思议了。

取名贱而易大,那么装扮上能否以贱为用呢?我们的老祖宗对此也颇费了些聪明才智。对于难养的小孩,另有个办法,是让男孩女妆。袁枚曾记一事:

蜀人滇谦六,富而无子,屡得屡亡。有星家教以厌胜之法,云:“足下两世命中所照临者,多是雌宿,虽获雄,无益也;惟获雄而以雌畜之,庶可补救。”已而绵谷生,谦六教以穿耳、梳头、裹足,呼为小七娘。娶不梳头、不裹足、不穿耳之女以妻之。果长大,八入,生二孙。偶以郎名孙,即死。于是每孙生,亦以女畜之。绵谷韶秀无须,颇以女自居,有《绣针词》行世。^②

① [北齐]颜之推:《颜氏家训·风操第六》。

② [清]袁枚:《子不语》卷二。

据袁枚说,这是件真实的事。故事中叙述男作女妆的原因,是命中雌宿照临,男名、男妆则孩子会夭折,所以要用此厌胜之法。按此说自然是无稽之谈,但社会上却确有人信。古代不说了,即使笔者儿时,也看见过几个小伙伴男孩却穿耳环,又有男孩扎小辫小名小辫子。这类习俗今天听来很滑稽,但古人渴望孩子平安的拳拳之心却于此可见。

二

在中国民众中,相信神仙佛祖法力无边的人,仍然占了多数,尽管真正了解佛道教义,虔诚信仰二氏的只占人口中极小的比例。因此,相当一部分人将孩子养大的希望寄托在菩萨和神仙的佑护下,在最严重的情形下,将孩子寄养靖室和佛寺的风俗产生了。

南北朝时,已有人将孩子寄养在道教靖室中的情形,刘敬叔《异苑》卷七:

钱塘杜明师梦人入其馆,是夕谢灵运生会稽。其家以子孙难得,送杜治养之。(注:“治音稚,奉道之家静室也。”)

杜明师即杜子恭,是有名的天师道徒,当时人称他“通灵有道术”。治,本来是正一盟威道政教合一的活动中心,据说当年张天师立有二十四治,治各以祭酒主领,杜子恭为天师道祭酒,故其静室称治,而一般的道教徒家中则例立静室,作为修道之所。静室,多写作靖室。自张鲁降曹操之后,原来的割据政权不复存在,东晋南渡后,教团重新立治,并非二十四治之旧。谢家并不是天师道信徒,谢灵运长大后更偏向于信佛教,把他寄养在杜子恭静室,只是借着神仙的法力,保护他长大。大约当时已有将孩子寄养于道教机构名下的习俗。这则记载是最早的文献资料了。后世育儿习俗中仍有乞求神仙保护的做法。不一定将孩子养于道观,而多寄名于道观,或认道士做干爹、道婆做干娘。那个对贾宝玉下毒手的马道婆原是他的干娘哩!

至于将孩子寄名于佛寺的,在中国倒更为普遍。

《中华全国风俗志》下篇卷一载《天津小儿跳墙之风俗》很值得分析,尽管较长,仍引于此:

天津北仓镇,每年当春夏之时,有一种小儿跳墙之风俗。此风俗之起因,大凡缺少子嗣之人家,忽然生下一个男孩,自然爱如珍宝,但是一方面却时时惶恐,或是多病,或是夭殇。因此,为父母者,往往带领小儿,到庙中焚香祷告,求和尚给小儿起一名,俗称寄僧名。其意盖谓自此以后,此孩便算出家。寄僧名之孩,往往作僧人之装束,直至十二岁跳墙还俗之时,始能更换。跳墙,事前必须择选一吉日,买簸箕一只,毛帚一把,预备老铜钱八枚。及期,为父母者,带领小儿,又向神像前焚香祷祝,一面使小儿持簸箕及毛帚,拂拭香案,洒扫地下。事毕,即令理发匠为小儿留发,随后,再使小儿立于板凳之上,左右手各持老钱四枚。旁观之人,喊声赶和尚,小儿便将手中所持之钱,向后撒去,跳下板凳,并不回顾,直跑至家中。此即所谓跳墙还俗也。当小儿撒钱之时,旁观之人,纷纷拾钱,带回自家中,编成锁之形式,给自己小孩带在身上。照俗谚云,带了此锁可以长命。不值一笑也。^①

这儿的记载尽管是近代的,但那习俗的起源却是由来已久,其范围也不限于天津一地,鲁迅小说《我的师父》中“我”也是个寄名的小和尚,则取材于南方。

已经寄名出家,又逃回家,似乎于此便蒙过了佛爷,倒也很有趣,这里实际上有巫术的成分在起作用,不过文烦,不来深考。

同样的风俗,也发生在道教的神明身上。认某一神仙做寄爹的,往往而有。寄养给佛寺,或认神仙做干爹,认道士为干爹干娘,是比较正规的。在浙江一带,尚有认石头、樟树为“老娘”的习俗,小孩在大石头或大樟树下磕个头,插两炷香,便算是认了“老娘”,从此便会有“老娘”保护。这种乞求木

^① 胡朴安编:《中华全国风俗志》下篇卷一,上海书店影印出版,1986年,第82页。

石精灵佑护的习俗一定比寄养靖室佛寺起源还要早得多,只是在民间默默流传了几千年。论其心态,与求护于神仙佛祖也没什么不同。

在一般的民众中,更为普遍地是向僧道讨些辟邪的饰物,让孩子佩带去魔难、保平安。比较常见的有那么几项:

护身符和护命钱 符是道士的特长,带着护身符据说能够百邪不侵,逢凶化吉。另有一种护身钱,有的地方又称长命钱,是铸着“太上老君急急如律令”一类咒语的铜钱。那当然不是在市面上流通用的,而是专门带在身上护身保命用的,习称为压胜钱。

八卦镜 八卦不是道教的专利品,但八卦镜作为护身物,却是受了道教照妖镜的启发。认为镜子有着照妖的功能,在中国是由来已久。晋代葛洪《抱朴子内篇·登涉》:“万物之老者,其精悉能假托人形,以眩惑人目而常试人,唯不能于镜中易其真形耳。是以古之入山道士,皆以明镜径九寸已上,悬于背后,则老魅不敢近人,或者来试人者,则当顾视镜中,其是仙人及山中好神者,顾镜中取如人形。若是鸟兽邪魅,则其形貌皆见镜中矣。又老魅若来,其去必却行,行可转镜对之,其后而视之,若是老魅者,必无踵也,其有踵者,则山神也。”

葛洪没有说到这种使精魅不能遁形的镜子与通常的镜子有什么不同,只不过尺寸稍大一点罢了。但在唐代传奇《古镜记》中描写了一面照妖镜,这面镜子不仅由来甚古——系黄帝所铸三镜之一,而且身上的花纹也十分奇特:“镜横径八寸,鼻作麒麟蹲伏之像,绕鼻列四方,龟龙凤虎,依方陈布。四方外又设八卦。卦外置十二辰位而具畜(按:指十二生肖形象)焉。辰畜之外,又置二十四字,周绕轮廓,文体似隶,点画无缺,而非字书所有也。侯生云:‘二十四气之象形’。承日照之,则背上文画墨入影内,纤毫无失。举而扣之,清音徐引,竟日方绝。嗟乎,此则非凡镜子所同也。宜其见赏高贤,自称灵物。”^①而持此镜者,经历了斩妖祛魅的一系列神奇经历。钱锺书先生的《管锥篇》曾论及此则资料,并旁征博引,指出对镜的这种神秘观念,中外并有实例。但钱先生又从古与不古论对镜子观念的变化,其实古与不古固

① 此条在《太平广记》中题作《王度》。

然有所区别,花纹中有了八卦等,便更好地赋予它这种神秘的力量。这古镜上的图形,实际是汉代卦气说与六壬等术数的结合。这种观念与道教中魏伯阳一派以八卦与六十四卦模拟周天法象也有关。既然遵照周天法象安炉立鼎便可夺造化之秘,炼成仙丹,那么这周天法象一旦镌于镜上,便有斩妖除怪的奇异功能,也是情理中事了。镜上有“二十四炁之象形”,则是道教的所谓云篆,二十四个云篆,正好是一张道符,更是此镜出于道教的内证。后来民间一些迷信的人在屋顶上悬挂明镜,在墙上绘上八卦图形,在厅堂里挂上太极图,便是这种对镜子的迷信与对八卦迷信有时混合、有时单行的情形。在小儿身上挂上八卦镜,正是由道教渲染的照妖镜而来的。

天官锁和项圈 带项圈的目的,是要将孩子的命拴住。前面天津的跳墙时已讲到项圈与佛教的联系,当然项圈不一定非得与佛道联系不可。与项圈作用相类的另一件饰品是锁片——金锁、银锁、铜锁都有,自然视其经济条件而定,它既是饰品,更是护身辟邪的法宝。这锁自然也不一定与僧道有什么联系,但有的锁镌上“天官赐福”的字样,叫做天官锁,倒是把道教的尊神拿来作吉祥物。至于小孩帽子上带上福禄寿三星,小手镯挂的铃铛打成木鱼的式样,那就更普遍了。

所有这些育儿习俗,现今看来是迷信的多,不过应当看到,旧时缺医少药,小孩长成不易,那些习俗也是无可奈何之下的办法。到了科学发达之后,那些习俗多数已废弃,有些保留下来的,譬如带项圈、锁片、木鱼、手镯基本上变为吉祥的含义。

三

在中国育儿习俗中,不仅重视养,而且强调教。养大与教成二者相辅而行,这是中国作为几千年文明古国的优良传统。尽管从教的内容来说,一部分内容是适合当时的时代要求,但今天看来局限性却很大。

教育是儒家支配民俗的主要手段之一,当然教育的形成有家教有师教,师教中有私学有官学。就穷人的家庭来说,多数孩子享受不到师教,家境稍好一点的,也只能送孩子入私塾念几年书,与官学几乎是无缘的,那样的孩

子,主要只能由家庭教育品德和技艺,很少与念书识字有联系。我们这儿讨论的主要是家教。古人重教,孔夫子对他的儿子孔鲤,便经常面施庭训。而后世儒者更认为“子不教,父之过”,《三字经》中的这句话几乎众所周知。所以,对孩子从小便加以教育,是中国人的传统。而这种教育,有人主张从“胎教”做起,当然那主要是对怀孕的准妈妈们生活起居恪守礼仪规范的要求。

北齐颜之推著《家训》专列《教子》一篇,里面的内容主要是对孩子品德的培养。

上智不教而成,下愚虽教无益,中庸之人,不教不知也。古者,圣王有胎教之法,怀子三月,出居别宫,目不邪视,耳不妄听,音声滋味,以礼节之。书之玉版,藏诸金匮。生子咳堤,师保固明孝仁礼义,导习之矣。凡庶纵不能尔,当及婴稚,识人颜色,知人喜怒,便加教诲,使为则为,使止则止。比及数岁,可省笞罚。父母威严而有慈,则子女畏慎而生孝矣。吾见世间,无教而有爱,每不能然,饮食运为,恣其所欲,宜诫翻奖,应诃反笑,至有识知,谓法当尔。骄慢已习,方复制之,捶挞至死而无威,忿怒日隆而增怨,逮于成长,终为败德。孔子云:“少成若天性,习惯如自然”,是也。俗谚曰:“教妇初来,教儿婴孩。”诚哉斯语!①

依照他的主张,孩子的教育从娘胎里教起。当然这也不是他的发明,而是儒家有胎教一说,这听起来似乎有点迂。但实际上孩子在母亲怀中,母亲的情绪、品行对胎儿的健康是有影响的,胎教之法所规范的是母亲的行为、性情,所以不能说对孩子不起作用。只是“圣人”的胎教之法,有许多物质条件常人不具备罢了,至于以咳堤[今例作孩提]之时就开始教育,自然是可取的。还要注意的,颜之推是一位佛教徒,说明他信佛与坚持儒家礼教,并行不悖。

宋代理学兴起,更注重对人施以礼乐教化,有不少理学家都对家教提出

① 《颜氏家训集解》,上海古籍出版社,1980年,第25页。

看法,渐渐形成一些家教的格言,他们的家教主要是封建道德的教育。

理学的集大成者朱熹,十分重视家教。他的学生陈淳撰《小学诗礼》、宋末大儒真德秀著《教子斋规》、明初的方孝孺编《幼仪杂箴》,都是一代大儒而致力于儿童教育的。明清而后编写的这类学规、家规、格言就更多了,例如朱伯庐的《治家格言》(《朱子家训》),以及《童蒙须知》、《小儿语》等。重视儿童教育是儒家的一大贡献,但各种各样的封建礼教,也是通过它引向社会的各个侧面,到了封建社会的后期,参与造成礼教吃人的局面,又是其弊端。

这些教育儿童的格言、规范,内容上大同小异,但都注重由近及远,教导儿童养成好的习惯。诚以《童蒙须知》为例,它的规范十分细琐,分衣服冠履、语言步趋、洒扫涓洁、读书写文字、杂细事宜五门,每门若干条,对孩子的仪表、言谈、社会礼仪等规定得相当具体。比如“衣服冠履”一门中说:

大抵为人,先要身体端整。自冠巾、衣服、鞋袜,皆须收拾爱护,常令洁净整齐,我先人常训子弟云,男子有三紧:谓头紧、腰紧、脚紧。头,谓头巾,未冠者,总髻;腰,谓以绦或带束腰;脚,谓鞋袜。此三者,要紧束,不可宽慢。宽慢,则身体放肆,不端严,为人所轻贱矣。

凡脱衣服,必齐整摺叠箱篋中,勿散乱顿放。则不为尘埃杂秽所污。仍易於寻取,不致散失。著衣既久,则不免垢腻,须要勤勤洗浣。破绽,则补缀之。尽补缀无害,只要完洁。

这些准则,都是强调衣服仪表的整洁,而这种整洁要求的目的是达到身体端严、被人敬重。所以这里有自爱自尊的意义在内。同时从今天的眼光看,还有整洁卫生的意义。

在“语言步趋”一项中,要求凡为人子弟,常低声下气,语言详缓,不可高言喧哄,浮言戏笑。遇到长辈的教育要低首听受,不可议论长辈;批评错了,当面不许反驳,过一段时间要细细分辨。步趋要端正,父母呼唤要快去不要迟缓。这一项要求儿童在长辈面前谦逊驯良,今天看来,未免拘束过严,但

在古代个人是家族中的一个从属单位,从小养成这些习惯是有益于他长大后自觉地维持家族的利益,这是他的义务。

“洒扫涓洁”一项规定,对于养成儿童的勤劳、整洁的习惯要求十分具体:

凡为人子弟,当洒扫居处之地,拂拭几案,当令洁净。文字笔砚,凡百器用,皆当严肃整齐,顿放有常处,取用既毕,复置原所,父兄长上坐起处,文字纸札之属,或有散乱,当加意整齐,不可辄自取用。凡借人文字,皆置簿钞录主名,及时取还,窗壁、几案、文字间,不可书字。

对于“洒扫涓洁”一门的規定,寓有修身齐家治国平天下都要从身边做起的意思。“黎明即起,洒扫庭除”,成为《朱子家训》中的名句在民间广泛流传。

在“杂细事宜”一项中,有对外出前后而告家长的礼仪规定:“凡出外及归,必于长上作揖,如暂出,亦然。”这是对古礼“出必告,反必面”的通俗化,这礼的本意,还是要子女体察父母对子女的关怀,以及自己对父母的依恋关心。对于长者,“凡侍长者之侧,必正言拱手,有所问,必以诚实对”。“凡道路遇长者,必正立拱手,疾趋而揖。”对于饮食,“凡饮食于长上之前,必细轻嚼慢咽,不可闻饮食之声,凡饮食之物,勿争较多少美恶”。“凡饮食,举匙,必置箸;举箸,必置匙。食已,则匙置箸于案。”

上面这些用来教导儿童的规定,十分具体,将儿童的一言一行一衣一食都注入道德礼仪的精神。应当说,这是古人家庭教育的特点所在,也是它的成功之处。

儒家的教育自蒙学至于大学,内容博大精深,但又是循序渐进的。对于儿童的教育,无疑是全部教育的起点。中国人养育孩子,不仅是从生命上保证其不夭折,在精神上也要让他渐渐成熟起来。养和教的统一,生理发育和精神培育的统一,才是中国人育儿风俗中的要点。人来到这个世界上,最初是个自然人,从自然人到长成符合社会要求的人,是一个社会化的过程。当

代社会学,认为人的社会化,实际上伴随人的终生。婴儿时的教育,则是全部社会化的起点。人必须学会基本的社会规范,才能与社会上的人群相交流,融入社会,否则便会格格不入,乃至与之冲突,或破坏一切,或毁灭自己。现今的一些犯罪分子,究其初,常是儿提时期无法或未能获得正常的社会化的条件。父母离异、留守儿童已成为严重的社会问题。此类问题是中国社会转型中的阵痛,是原有的社会规范无法传递,出现了严重的失范。留守儿童,父母是出于无奈。如何应对,还需要从各个层面出谋划策。但目前中国,尤其是农村,家教断层,由此引发的众多的儿童无法完成正常的社会化历程,终究是一个大隐忧。而另一个问题是,现今的教育日益功利化,受“不要让孩子输在起跑线上”的错误口号的引导,使得人们不知道对儿童最重要的是人文关怀和人文教育。传统教育有许多局限,但注意小孩基本的良好行为习惯的养成,却是其成功的经验。若是光培养出能算能唱能超量完成学业长大后能掌一门技术的工具性人才,却不注重其人格的正常发展,则很容易给社会造成危险。当本书初版的1993年,此类问题尚未引起全社会的注意,随着中国城市化进程的提速,越来越多地见诸媒体,一些典型事件引发了大讨论。今年离本书初版二十一年,再过二十年,此类严重的情形会否继续,情形会是什么样,难以一言以蔽之。但是一个无可争辩的事实是,前二十年成长起来的一代,必定已是社会中坚,而现在开始出生的一代,又成了将来劳动力的重要组成部分、高等院校学生群的主体。所以,现在已不是未雨绸缪,而是迫在眉睫,不知当事者作何思考。

回到话题。

“养不教,父之过。”由于对家教的重视,凡家长放纵子弟做不正当的事,往往受到谴责。明代华亭有位大画家董其昌,曾先后担任过翰林编修、太常少卿、礼部侍郎等高官,因为有钱又有势,纵子及恶仆在华亭一带为非做歹,“封定民房,提锁男妇,无日无之”,以致“敛怨军民,已非一日,欲食肉寝皮,亦非一人”。万历四十三年(1615)九月间,时董其昌六十一岁,看中了陆家使女绿英,其子董祖常带二百多人到陆家把绿英抢去给其父做妾。为此,愤怒的群众焚烧董的住宅、别墅,明末清初的文人对他的纵子作恶也极为愤

恨。^①董其昌画名甚著,画论也有很大影响,所谓画分南北宗,便是他提出来的。然而其人品之差、家教之劣,为时人深恶痛绝。其实,家教要有个正确的道德标准,至少是当时社会里认可的公德良俗。教儿子偷东西的窍门,让未成年人看淫秽的场景,那种另类的家教,按社会上一般的评价,便是“无家教”,是从小培养后代作奸犯科,是要毁其一生的,因为那是一种反文化的行为。对于小孩,既有正面的教育,也必须有对不当行为的纠正。一般在老百姓中,若碰到有蛮横无理、没有起码的文明行为规范的孩童,比如对长者无礼,甚至仅仅见了长辈不肯喊,在公共场合乱起哄,甚或在寺庙、书院、私塾等处大声说话且不听劝阻等等,便会批评他或她“没家教”。家教,在中国社会中本来指的便是一个家庭对于孩子的日常行为和相应观念的教育、养成,与现今的学校教育相对的花钱参加各种“家教班”完全不是一回事。现今的所谓“家教”,主要的内容还是识字和某种技艺如弹琴画画之类,仍然是着眼于小孩将来的就业,当然是尽量找个好职业,获得较高的社会地位。此类所谓“家教”与古人的初衷相距已远。

古人重家教,男子稍长,便会在立身处世、道德涵养诸方面叮咛指导,形成许多各具家族传统的家训。上面提到的《颜氏家训》是成书的,还有一些,是通过家书、庭中所挂楹联、诗歌等形式表现的,如著名的《曾文正公家书》便是近代名臣曾国藩写给儿子的,含有丰富的内容,陆游“死去元知万事空,但悲不见九州同。王师北定中原日,家祭无忘告乃翁”便是“示儿”诗。此类书,已经有人开始搜集整理,向社会推荐。

对于女孩子,所施家庭教育的内容,除了一般地教育些道德规范外,特别强调养闺范。古人编了几部女子教育的读本,其中《女箴》、《闺范》等较为系统,要求也较高,《女儿经》、《闺训千字文》则通俗易懂。撰写这些书的目的,是想通过对女孩的教育,维护封建礼教,敦美人伦风俗。《闺训千字文》开首即要求:“凡为女子,大理须明,温柔典雅,四德三从。”所谓四德,即妇德、妇言、妇容、妇功;三从则是“在家从父,出嫁从夫,夫死从子”,这些都是要养成甘受封建礼教束缚的人格。除此之外,尚要求女孩子学女红,包括裁

^① 《说梦二·董思白无家教》,载《清人说荟》本。

剪、绣花一类活。旧时富家子弟可以不耕不仕,但贵为千金的小姐却往往要学上一点女红。

总而言之,中国的育儿习俗中,教育占有重要地位。本来,文化的传承在家中多通过风俗习惯实施,但中国的儒家又将严格意义上的教育贯穿于风俗习惯之中,强化着这一传承,并圈定了这种传承的方向。经过这样的家教,在中国的儿童和少年中便大致地造就了封建制度所要求的品质,这种寓教于俗、自小抓起的做法,无疑是有利于中国文化传统的稳固的。

第三节 姻缘、八字及头等吉礼

婚姻的缔结在人生中是一件大事。

《礼记·昏义》说:

昏礼者,将合二姓之好,上以事宗庙,而下以继后世也,故君子重之。是以婚礼,纳采、问名、纳吉、纳征、请期,皆主人筵几于庙,而拜迎于门外。入,揖让而升,听命于庙,所以敬慎重正昏礼也……敬慎重正,而后亲之,礼之大体。而所以成男女之别,而立夫妇之义也。男女有别,而后夫妇有义,夫妇有义,而后父子有亲,父子有亲,而后君臣有正。故曰:“昏礼者,礼之本也。”

儒家将婚、冠、丧、祭仪礼看作四礼。婚礼被视作礼之本,因而受到特别的重视。在中国的婚俗中,显然是儒家的指导唱着主角。佛道二教的影响在礼仪上,几乎看不出,但在观念上却也有若干渗透。

—

中国的婚制,各民族并不全相同。直至近代,某些少数民族中尚有群婚

的残余,另有相当多的民族,择偶前由男女青年自主。至于占全国人口绝大多数的汉族,自三代以来就实行一夫一妻制。这种一夫一妻制,乃是以丈夫的绝对权威为前提的,丈夫的正妻只有一个,但允许其纳妾,所以一夫一妻严格来说是限制妇女的,而不能困住男人在可能时实际上的多妻。

对一夫一妻制的限定,儒家显然在理论上、礼仪上做了许多工作,但也不尽儒家为然,秦始皇就曾对一夫一妻制的巩固和强化很出了些力。据说越王勾践为报仇吴国,倡“十年生聚”,只要民众生子多可以为国效力,男女礼制不严。秦始皇巡行天下到会稽时,便强调整顿婚娶习俗,“防隔内外,禁止淫逸,男女絜诚”^①。

明白了中国的婚制,方可来谈中国的婚俗。大致说来我们所讨论的,是丈夫与正妻的结合过程中的礼俗。

由宗法制度派生出的婚姻制度,毫无例外是父母包办的婚姻。在中国人头脑里,婚姻只有一种,即由父母之命、媒妁之言确定的包办婚姻,自由恋爱的观念是没有的,自主婚姻的观念更是不容存在;倘若自择配偶,便斥为淫奔,没有明媒正娶的,算不得正妻。所以给孩子选择配偶乃是家长的责任,也是不可分割的权力;而作为联系姻亲,促成婚事的乃是媒人。所谓“析薪如之何,匪斧不克。取妻如之何,匪媒不得”^②。媒人乃居间介绍说合之人,于礼于俗都是不可少的。

不过,做媒的能不能说合成功,并不是凭一张巧嘴就可奏效的。婚姻成功与否,要看是否符合中国人的择偶标准。

二

说到择偶标准,因为婚姻是包办的,无须以双方感情作为依据。又因为男女授受不亲,男女双方见面机会绝少,再加媒人所介绍的两家人常不处一地,男女二人相貌如何不过随着媒人的称道,相貌一项,也不是择偶的主要

① 《会稽刻石》。

② 《诗·小雅·南山》。

标准。在年岁相当的情形下,择偶的标准主要还是基于社会功利,即讲究门当户对,是为主。另一项,是基于迷信心理的,即探寻有没有缘分,是为辅。下面先来讨论后面一项。

中国素来讲婚、讲姻,原来并没有姻缘之说,姻缘连称,其源盖在佛教。

佛教的理论中,以为一切现象都是因缘形成,即各种关系凑合而成的,事物并无实性,缘分不成立现象不会出现,关系一变化,现象便不再成立。将之引入婚姻关系,便有所谓缘分之说。

按理讲,依照缘起说,是难以解释事件前定的,但中国人将缘起说引进的同时,又将之与中国人命运前定的观念结合起来,又认为姻缘是由神仙掌管的,这就有了婚缘簿、月下老人的传说。《太平广记》卷一五九引《续幽怪录》中“定婚店”故事:

杜陵韦固,少孤,思早娶妇,多歧,求婚不成。贞观二年,将游清河,旅次朱城南店。客有以前清河司马潘昉女为议者,来日期于店西龙兴寺门。固以求之意切,旦往焉。斜月尚明,有老人倚巾囊,坐于阶上。向月简书。覩之,不识其字。固问曰:“老父所寻者何书,固少小苦学,字书无不识者,西国梵字,亦能读之;唯此书目所未覩。如何?”老人笑曰:“此非世间书,君因得见?”固曰:“然则何书也?”曰:“幽冥之书。”固曰:“幽冥之人,何以到此?”曰:“君行自早,非某不当来也。凡幽吏皆主生人之事,可不行其中乎,今道途之行,人鬼各半,自不辨耳。”固曰:“然则君何主?”曰:“天下之婚牍耳。”固喜曰:“固少孤,常愿早娶,以广后嗣,尔来十年,多方求之,竟不遂意。今者人有期此,与议潘司马女,可以成乎?”曰:“未也,君之妇适三岁矣,年十七,当入君门。”固问囊中何物,曰:“赤绳子耳,以系夫妇之足,及其坐则潜用相系,虽雠敌之家,贵贱悬隔,天涯从宦,吴楚异乡,此绳一系,终不可遁。君之脚已系于彼矣,他求何益。”曰:“固妻安在,其家何为?”曰:“此店北卖菜陈姬女耳。”固曰:“可见乎?”曰:“陈尝抱之来,卖菜于是。能随我行,当示君。”及明,所期不至,老人卷书揭囊而行。固逐之入菜市,有眇姬,抱三

岁女来,敝陋亦甚。老人指曰:“此君之妻也。”固怒曰:“杀之可乎?”老人曰:“此人命当食大禄,因子而食邑,庸可杀乎。”

但是韦固不听其劝,用刀刺杀小姑娘,然后逃走。过了十四年,韦固娶了位十七岁的姑娘,一问之下,竟然便是自己刺了一刀的那位,原来当时伤而未绝,只留下一处伤疤。故事的收梢是卖菜陈姬之女终于与韦固结成婚姻,“知阴骘之定,不可变也”。

这一故事是纯属虚构,但其影响却十分深远。月老、红绳系脚一类的典故早已家喻户晓,以至可以说已成为俗语了。然而它能深入民间却是由于它符合中国人相信命运前定的心态。这种心态,我们在最后一章中还将分析。月老后来被抬入神殿,成为青年男女暗中祈求祷告的对象。

姻缘尽管前定,有月下老人司其职,但人神异途,难得通信息,对这姻缘的探测,却要另觅幽径。比较早期的对婚姻可否结合的预测,多用卜、筮和相面。春秋晋侯欲娶骊姬而占卜、筮卦是著名的例子。后代或卜,或筮,或相,或求签,探测神意的办法种种不一。到宋以后,则主要靠排八字。

所谓排八字,是利用人的出生年、月、日、时的干支推算命运的一种术数。依照干支计年法,年、月、日、时的天干地支各有四种,算命家称为四柱,每种二字如甲子、乙丑之类,共是八个字,所以又称八字。将之用五行观念加以分析,以勘定人一生的遭际。在婚姻问题上,主要探测男女双方是否会相冲相克。倘若冲、克,则定不可讲,民间的媒人当然是熟谙此道的,在做媒中如双方初步呈显意愿,便须交换双方庚帖以作探测的基础。以合八字考察婚姻,宋以后早习以成俗,所以引起一些外国来华人士的注意。元代曾来中国的意大利人马可·波罗在其游记中记述:“杭州的居民有一种风俗,父母生下子女时,立刻记下他们出生的年、月、日、时,然后请一位星占家,来推算这个孩子的星宿。星占学家的答复,也同样详细地记在纸上,由父母保存起来,等到孩子长大以后,如果希望他从事商业冒险、航海等重大事业,就拿这个生辰八字去找星占学家,经过他们仔细推算之后,斟酌了各种情况,宣布一些预言似的话。有时人们发现,这些预言被事实所应验了,于是这部分人对星占学家的话便信若神明。大批这样的算命卜卦者……充斥市场的每

一个角落。”^①合八字是算命先生的看家吃饭的重要技术，自然懂得命理的人任谁也可推算，并不一定非术士不可的。只是旧时的乡村或下层民众，懂得此道的毕竟不多，所以还是礼请算命先生为通例。

以年庚八字算命的术数渗入婚俗，无疑是将婚姻的成否听命于术数了。对此，许多儒学家是竭力反对的。

清史典《体颐集》说：“合婚一事，古所无。今时惑于星家，动称合犯铁帚狼籍退财等煞为不宜，因而破婚者甚多。不知古来雀屏中目，坦腹择婿，未闻有合婚之说。止宜男择女之德，女择男之行。门户相当，年齿相等，此即合婚之道。选吉月日，合卺而已。何必好从俗说，致有愆期哉。”这话说得在理，但却无法改变一般的社会心态。

当然，术数本来就是牵强的，可以据“理”判断，也可以随心捏造，联姻的一方心情迫切，尽可以买通术士、编出大吉大利的佳讖以促成之。现实地说，门当户对、财富的相当才是基本的。

在传统的婚俗中，本来有下聘礼的这一项。聘礼的内容，据杜佑《通典》说：后汉时纳采中有“以玄纁、羊、雁、清酒、白酒、粳米、稷米、蒲葦、卷柏、嘉禾、长命缕、胶、漆、五色丝、合欢铃、九子墨、禄得、香草、凤凰、舍利兽、鸳鸯、受福兽、鱼、鹿、鸟、九子妇、阳燧。总言之，物之所象者，玄，象天，纁，法地；羊者，祥也，群而不党；雁则随阳；清酒降福；白酒欢之由；粳米养食；稷米粢盛；蒲众多，性柔，葦柔之久；卷柏屈卷附生；嘉禾须禄；长命缕缝衣延寿；胶张合异类；漆内外光好；五色丝章采屈伸不穷；合欢铃音声和谐；九子墨长生于孙；金钱和明不止；禄得香草为吉祥；凤凰雌雄伉合；舍利兽廉而谦；鸳鸯飞止须匹，鸣则相和；受福寿体恭心慈；鱼处渊无射；鹿者禄也；鸟知反哺，孝于父母；九子妇有四德；阳燧成明安身；又丹为五色之荣，青为色首，东方始。”可见古时的彩礼，既有实用的，也有很多是象征吉祥和祝愿的。以后各代彩礼内容有过很多变化，但聘礼的内涵却大致囿于礼仪的范围。

然而在私有制的社会中，势利的心眼难免在婚姻关系中抬头，所以争彩礼的多少便是司空见惯的事，不过婚娶论财，是买卖婚姻的变相，通常也被

^① 《马可·波罗游记》第十七章。

视作风俗浇薄的表现,儒家中的有识之士尤其反对。司马光的《书仪》就做过有力的抨击:

文中子曰:“婚娶而论财,夷虏之道也。夫婚姻者,所以合二姓之好,上以事宗庙,下以继后世也。今世俗之贪鄙者,将娶妇,先问资装之厚薄;将嫁女,先问聘财之多少,至于立契约云某物若干,某物若干,以求某女者,亦有既嫁而复欺给负者,是乃狙佞鬻奴卖婢之法,岂得谓之士大夫婚姻哉!其舅姑既被欺给,则残虐其妇以摠其忿,由是爱其女者,务厚资装,以悦其舅姑。殊不知彼贪鄙之人,不可盈厌,资装既竭,则安用汝力哉?于是质其女以责货于女氏,货有尽而责无穷,故婚姻之家,往往终为仇雠矣。是以世俗生男则喜,生女则戚,至有不举其女者,因此故也。然则议婚有及於财者,皆勿与为婚可也。”

像司马光这样反对以财择偶的代不乏人,遗憾的是,在婚姻中论财、论门户的陋习泛滥于社会,真正能将功利排除在外,几乎是不可能的。

三

古代的婚礼,分六个步骤,称为六礼。《仪礼·士昏礼》述六礼为:纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎。郑玄注曰:

纳采用雁,将欲与彼合昏姻,必先使媒氏下通其言,女氏许之,乃后使人纳其采择之礼……纳采而用雁为挚者,取其顺阴阳往来。

问名:问名者,将归卜其吉凶。

纳吉:归卜于庙,得吉兆,复使使者往告,婚姻之事于是定。

纳征:使使者纳币以成婚礼。

请期:阳倡明和,期日宜由夫家来也。夫家必先卜之,得吉日乃使使者往辞,即告之。

亲迎：所以重之亲之。^①

依郑玄的注，我们知道纳采略如后世的说媒；“问名”相当于后世的互换庚帖，只是古代以卜筮而定，后来用合八字的方法以确定，“问名”是“将归卜其吉凶”，便如后世交换庚帖之后去寻求术士推合了；纳吉是在宗庙中卜问祖先，看这婚事是否妥当；纳征是下聘礼；请期是男家卜定吉日，知会女家；亲迎则是由新郎亲去女家迎娶新妇。

这些礼，后来在细节上有许多沿革，具体做法并不一致。例如到了宋代，司马光《书仪》六礼虽存，但细节不同，并且增加了铺房、夫妇交拜等做法，而到了朱熹撰《家礼》，问名、纳吉被并入纳采、纳币，请期不再专门列出。明清时期，程朱理学的影响深入社会，婚礼的大节目大致依照朱子《家礼》，足见在人生的这一重大转变关头，作为仪式和精神，是受着儒家的支配的。

成婚是人生大事，实际上意味着建立新的生活环境。古代中国人视“天地之道，造端于夫妇”。人们将结婚视作终身大事，对结婚的祝愿说“白头偕老”。

这种郑重和隆重，在一开始说媒就十分突出。所有批八字择吉日都是这种郑重的表现。当婚姻说合基本确定后，则又有几项重要的礼俗特别地体现着这一点，主要是下聘礼、亲迎和坐轿、拜天地。

下聘礼又叫下彩礼，古人是很郑重的。除了对聘礼多少的计较外，一般认为一旦收了聘礼，那婚事就不能再退。聘礼，明以来亦称茶礼。俗话说“吃了他家的茶，就是他家的人”。原来所谓“茶礼”，乃是取“茶不移本”的意思。明代郎瑛《七修类稿》引《茶疏》云：

茶不移本，植必子生，古人结婚，必以茶为礼，取其不移植之意也，今人犹名其礼曰“下茶”。

^① 《仪礼注疏》卷四。

又说:

种茶下子,不可移植,移植不可复生也。故女子受聘,谓之“吃茶”。又聘以茶为礼者,见其从一之义,二称皆谚,亦有义存焉耳。

所谓茶礼,是强调婚约的铁定不移,收了聘礼,便绝不可反悔。所谓“吃了他家的茶,便是他家的人”,便是指的这件事。至于茶不可移植的说法,似乎没有多大根据。笔者在黄山茶林场干过几年,茶农倒没有移栽不活的说法。

另一项表示郑重的事是亲迎和坐轿。新郎亲迎,自然是郑重的表示了。宋代新娘还是乘毡车,而明清以来,新娘例要坐花轿,直到近代,妇女在夫家受到欺侮,常常表示抗议:“我是明媒正娶,坐花轿进你家的。”原来正娶用花轿,娶妾则用小轿。

自然,在婚礼中最为隆重的是拜堂。拜堂,又称拜天地,司马光《书仪》说:

设香酒脯醢於影堂,舅姑盛服立於影堂之上。舅在东,姑在西,相向。赞者导婿与妇至于阶下,北向。东上主人进,北向立,焚香跪,酹酒俯伏兴立。祝怀辞,由主人之左进,东西搢笏出辞,跪读之曰:“某(婿名)以令月吉日迎妇某(妇姓),婚事祖称。”祝怀辞,出笏与主人,再拜,退复位。婿与妇如常仪出,撤闾影堂门(古无此礼,今谓之拜先灵,亦不可废也)。

这里,司马光将拜翁姑、拜祖先、夫妇交拜都包括在内了。后来这些礼数或分或合,但基本都不能少。最简括的办法是新郎新娘在红毡毯上,在赞礼官的赞祝下一拜天地,二拜父母,然后夫妇交拜,送入洞房。拜堂的含义有时又将洞房之后的新妇见翁姑和夫家兄弟姐妹相见也包括在内。不管怎么说,这拜堂的礼俗,是为确定新妇在家庭中的位置而设的。拜堂过后,新妇便正式算夫家的人了。此后在官方的文书上,新娘便要将夫家的姓冠于

自己的姓之前,称某某氏。所以拜堂是成亲的最重要礼节,它确定着也昭告着新妇在这家庭中的正式地位。纳妾无此大礼。

婚礼又是人生最大的吉礼。民间所谓红白喜事,红者主要指婚礼,白者指丧礼。既是吉礼,在婚俗中往往突出其吉。婚礼之吉,具体来说,一是要突出夫妇和合美满,二是结婚为宗嗣绵延的保证。所以谁家娶亲,自然得突出其祥和的气氛。这种气氛在批八字、定吉日时已经体现,在婚礼的前夕更开始走向高潮。

张灯结彩和铺房。迎亲的前几日,厅房早布置一新。新房的布置,称为铺房,《书仪》和《家礼》中都有这一内容。《书仪》说:

亲迎前期一日,女氏使人张陈其婿之室。(俗谓之铺房,古虽无之,然今世俗所用,不可废也)及期,婿家陈设室中,设椅桌各二千室,东西相向,各置杯匙箸,蔬果于桌上,罩之。

《家礼》也将铺房之俗规定在亲迎的前一日,民间在铺房中一般要回避寡妇,而请公婆父母双全的年轻妇女担任。到了成亲的当夕,洞房中要点红烛。

撒帐。撒帐之俗,不在六礼之内,据说其俗始于汉文帝迎娶李夫人。明张岱《夜航船》杂抄古书说:“汉武帝李夫人初入宫,坐七宝流苏辇,障凤羽长生扇,帝迎入帐中,共坐翫饮。预戒宫人遥撒五色同心花果,帝与夫人以衣裾盛之,云‘得多’,得子多也。故后世有撒帐之遗。”这儿已经指出撒帐的要义,一是祝夫妇同心,二是祝早得贵子。一般在夫妇喝了交杯酒,由妇女或礼官执行。《东京梦华录》记汴京撒帐系“妇女以金钱散撒”,而《梦粱录》述杭州风俗,系“礼官”撒帐。

近代撒帐除用各式花瓣之外,在所撒的杂果上很有讲究,常用枣、花生、桂圆、核桃等干果,象征早(枣)生(花生)贵子(桂圆)、和(核桃)和美。

从新人交拜到送入洞房的过程中,民间每唱各种祝贺的民歌。比较常见的是在撒帐时唱撒帐歌,也有些地方则唱洞房歌或送房歌。

四

新人送入洞房之后,亲友往往向新人玩笑逗乐,称为闹房,俗说结婚时“三日没大小”,即指在闹房中不论辈分高低,都可尽情一乐。闹房使婚礼中的喜庆气氛达到高潮,但没有节制,又易于发生种种陋俗。

闹房这件事,过去的儒家学者反对的很多,他们有的完全站在道学的立场上,主张根本取消这一习俗,未免持礼过严。但历代批评这一习俗的,确实也指出了一些粗陋的恶俗滋生在闹房中。

汉代燕地“嫁娶之夕,男女无别,反以为荣”,班固认为是“燕太子丹宾养勇士,不爱后宫美女,民化以为俗”^①。汉代对此有所禁止,但终未能改,这是批评嫁娶之夕中此类陋俗的开始。

到了东晋,葛洪在《抱朴子外篇·疾谬》中再次对之提出严厉的批评:

俗间有戏妇之法,于稠众之中,亲属之前,问以丑言,责以慢对,其为鄙黷,不可忍论。或蹙以楚挞,或系脚倒悬,酒客酤鬻,不知限齐,至使有伤于血流,踣折支体者,可叹者也。古人感离别而不灭烛,悲代亲而不举乐。礼论娶者,羞而不贺。今既不能动蹈旧典,至于德为乡闾之所敬,言为人士之所信,诚宜正色矫而呵之,何谓同其波流,长此弊俗哉!然民间行之日久,莫觉其非。或清谈所不能禁,非峻刑不能止也。

葛洪是著名的道教理论家,但《抱朴子外篇》却自称是“言儒”的,《疾谬》篇显然是站在儒家“正风俗”的传统立场上说的话。葛洪这儿所说陋俗,主要有两项:一是戏妇,即对新妇在人前问以“丑言”,以一些粗俗淫秽的话当面宣扬;另一个问题是酤酒与闹房相互影响,玩笑开得过火,乃至“伤于血流,踣折支体”。这后一种情形,曾有典型事例发生在汉代。《风俗通义》说:

^① 《汉书·地理志》。

“汝南张妙会杜士，士家娶妇，酒后相戏，张妙缚杜士，捶二十，又悬足指，士遂致死。”^①闹得两家打官司。葛洪所批评的当即此事。

但是此类习俗一直沿袭不断，清代有人做了篇游戏之章说：

乐酒无厌，竟永夕而永朝；不醉无归，恒卜昼而卜夜。无论尊卑上下，尽为入幕之宾；任凭远近亲疏，偕来不速之客。纵酣嬉淋漓之无忌，即纷纭杂沓以何嫌。夫为酒食而召亲朋，以厚别也，乃入闺帏而忘形迹，善戏谑兮。群居一室之中，甚至同席而坐。笑言哑哑，居然附和同声，妇子嘻嘻，未免外观不雅。^②

对于这类陋俗，有识之士都持批评态度。清代平步青《霞外摭屑》引张清恪禁婚嫁丧葬示云：“合卺之夕，亲戚朋友，夥饮彻宵，拥众入房，披帷搜枕，名曰闹房。褻狎渎乱，伤风败俗，此其甚也。”

闹房的习俗，除上面葛洪称戏新妇外，清代江浙称“鬻亲”，其他或有称为“讨喜”，大多秽褻不堪，儒家中的有识之士号召革去此陋俗，但却不能革尽。那关键是剥削阶级的本性，加上旧社会文化落后，在各阶层的民众中都滋生一些低级趣味。民间的一些低级趣味平时不能公开发泄，趁此无所拘束的时候，用秽语嬉笑发泄一通久之习非成是，形成恶俗。即使文明如当代社会，此类遗风在某些地方犹在。2004年，笔者在湖南衡山南岳镇，看到鸣锣开道的迎亲队伍中，扮一人以灰涂面、斜披一缎带，上书“扒灰佬”。讶而问路人，曰：是公公。一下恍然大悟，但意颇不以为然。原来所谓“扒灰”，乃是“偷媳”的暗语。对此语来历有不同的说法，且不详考，笔者赞成较通常的说法：扒灰，指扒锡箔灰。民间敬鬼神习烧锡箔，烧后灰中留有锡粉，扒来可以卖钱，故隐“偷锡”，锡谐“媳”，于是成了公公与媳妇不干净的隐喻。公公未必皆扒灰，扮而为丑，大抵是取笑谑。大庭广众之中，弄这玩意儿，毕竟不雅。本来，闹洞房本身，不过是表示庆贺的一种方式。民间在吉事欢喜

① 《意林》，引《风俗通义》佚文。

② 转引自平步青《霞外摭屑·闹房》。

“闹”,认为不闹不“热”,欢乐的气氛便不够。嬉闹应当控制在什么限度内,实际很难掌握。古代礼教虽严,独对这类陋俗排斥无力,想不是偶然的。

第四节 房中与祈嗣

夫妇结合,是合法的得到社会认可的性生活的开始。说到性生活,近古以来,忌讳谈论,但在汉唐以前中国人却是以十分严肃又相当开放的心态来谈论的。人们承认性生活的合理性以及对双方身心、对社会的重要性,主张在礼制上、知识上乃至技巧上加以引导。古代的性风俗就是基于这些认识而形成和演变的。在宗法制度下,“不孝有三,无后为大”。夫妇之合,对家族的意义,在于宗嗣的绵延。围绕祈嗣,一部分做法是与性生活的指导密切相关,而另一部分却有更为丰富的内容,与儒家的道德、佛道二教的菩萨老爷焊在一块。

一

夫妻入洞房,是合法性生活的开始,对绝大多数人来说,也是初次性生活,古人对此,是有所指导的。

本来中国古代医学养生著作中有房中一法,就是对性生活的指导。对此,儒家学者并不反对,也不似后来的道学家那样忌讳谈论。班固修《汉书》,在《艺文志》中收房中八家,一百六十卷,并且评论说:“房中者,性情[情性]之极,至道之际,是以圣王制外乐以禁内情,而为之节文。传曰:‘先王之作乐,所以节百事也。’乐而有节,则和平寿考。及迷者弗顾,以生疾而陨性命。”^①即是说,房中是对性生活的节制,如果人专从寻欢作乐的一面去理解和运用,那么轻者出毛病,重者丢性命。

^① 《汉书·艺文志》第十。

他所收的八家著作是：

容成阴道二十六卷，务成子阴道三十六卷，尧舜阴道二十三卷，汤盘庚阴道二十卷，天老杂子阴道二十五卷，天一阴道二十四卷，黄帝三王养阳方二十卷，三家内房有子方十七卷。^①

这几家著作者，都是古代的圣贤或著名的长寿之人，恐怕是一种假托的作品，但这种假托，并不是汉人的无端造始。20世纪70年代，在长沙马王堆汉墓中出土的竹简《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》等文献专论房中养生；此外帛书《养生方》、《杂疗方》中亦有部分内容谈到了性保健。这些房中医书都是汉文帝前元十二年（168年）下葬的，距今已两千一百多年。如果就其成书年代来看，肯定比这更早，甚至可能成书于先秦时期。因此，它们是我国迄今发现的最早的房中养生学专著。由此可见，我国房中著作源远流长。

古人对房中一事是本着严肃的而又现实的态度加以谈论的，这种态度不能不影响到对新婚的性指导。

东汉张衡有首诗以新娘的口吻写新娘第一夜的情形：

邂逅承际会，得充君后房。情好新交接，恐慄若探汤。不才勉自竭，贱妾职所当。绸缪主中馈，奉礼助蒸尝。思为莞蒹席，在下蔽在床。愿为罗衾裯，在上卫风霜。洒扫清枕席，鞞芬以狄香。重户结金扃，高下华灯光。衣解金粉卸，列图陈枕张。素女为我师，仪态盈万方。众夫所希见，天老教轩皇。乐莫斯夜乐，没齿焉可忘。^②

新娘对“新交接”抱着“恐慄若探汤”的心情。而性生活开始前，有“列图陈枕张，素女为我师，仪态盈万方”，这是最早见于记载的使用图画性教

① 《汉书·艺文志》第十。

② 张衡：《同声歌》。

育。原来“素女”是古代传说房中术的始祖。所谓素女的“仪态”列于图上,此图为房中生活图无疑。在新婚第一夜这图的作用,显然既有性刺激的作用,又有性教育的功能——那性教育是实际技巧上的,而不是道德礼仪上的。

张衡诗中提到的这种新婚性教育,大致上到了唐代仍在流行。敦煌卷子中有一种《天地阴阳交欢大乐赋》,题为白行简撰。那里面提到夫妻生活中有一项内容为“读《素女》之经”,与张衡上述记载可以互相参证。

白行简是大诗人白居易的弟弟,他写《大乐赋》,自然表现了他自己对性问题比较开放的态度,承认性生活是“天地阴阳”的正道,也是至理。同时,这篇赋的流传,也说明社会上对此也持接受的态度,反映在唐代,对性问题不抱神秘与回避讨论的态度。这种情况,恐怕与唐代道教的社会影响有关,从他赋中写到交接过程中一再引《素女经》、《洞玄子》诸书,更可看到这一点。

这用作新婚性教育的图,后来演变为春宫图,在明代颇为流行。据说明代的大画家唐寅等也画有《竞春图卷》,当时版画发达,便出现有印刷成套的图册。这些图,多被当时统治者中的一部分人以及像《金瓶梅》中西门庆一流的暴发户取用。明清李渔写的淫秽小说《肉蒲团》中多处写到以春宫图引起男女性冲动,看来明代在民众中的确是有一部分人对性生活有着畸形的追求,已经深刻地影响到社会风气。明清时代的春宫图已经与汉代视作性教育的范本大异其趣,而显示了封建末世追求肉欲、淫佚无节的某些恶俗。但溯其初义,此类图画和经典,都是作为性教育的手段。作为健康的性教育的用品,“春宫图”尚不能全盘否定。事实上,直到近代,苏州民间在嫁女时会用一种“压箱底”,这是瓷做的男女合欢像。对于传统的性教育工具,以及性生活的经典如《素女经》之类,必须做科学的、历史的分析。而古代,特别是在道教中流传的一些房中著作,其中有大量的性生理和心理描述,有性保健和禁忌的记述,系古代的性科学资料,如何运用,必须慎重地分析,既不可一棍子打死,也不能盲目相信。

二

新婚只是性生活的开始，古人无忌讳讨论性生活，并不意味着主张纵欲。这点在后世房中之道传承的重要载体道教那里表现得十分典型。所以，下面要稍稍讨论道教对房中术的态度。

房中术是道教道术的一个内容，它不过是承继了前人的成果罢了。但早期道教将房中术作为基本的道术之一，房中的著作又主要在道教中流传，所以后来论房中者，不能不谈道教。而道教的房中术也确有自己的特点，并且也影响到社会上的性观念和性习俗。

道教房中术，据葛洪说：“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳。”^①

葛洪所传道法，上承左慈、葛玄，他们都是以个人修仙为目的，还精补脑，是为健身乃至长寿着想的。但道教中行房中术也有反对还精补脑的。正一盟威道的“合气之术”就不赞成还精补脑。《老子想尔注》说：“道教人结精成神。今世间伪伎诈称道，托黄帝玄女龚子容成之文，相教从女不施，思还精补脑。心神不一，失其所守，为揣悦（锐），不可长宝。”这派道术实际上是“道民”夫妻间行使的，与“多御女”以求长生不同，同时在交接中佩符（黄赤之符）、择时日，表现了浓厚的巫觋气息。

无论哪派房中术，都主张“宝精齐气”，而这正是与性保健直接相关的，其中有不少有价值的思想。

陶弘景《养性延年录》中有《御女损益》篇，开头就说：“道以精为宝。施之则生人，留之则生身。生身则求度在仙位，生人则功遂而身退。功遂而身退，则陷欲以为剧。何况妄施而废弃。损不觉多，故疲劳而命堕。天地有阴阳，阴阳人所贵。贵之合于道，但当慎无费。”所谓“施”指射精，依道教的说法，精为生命本元，泄多则亏，精尽而亡。但常人溺于淫欲，不知宝爱，往往损而不知。所以又引彭祖曰：“上士别床，中士异被，服药千裹，不如独卧。

^① 《抱朴子内篇·释滞》。

色使目盲,声使耳聋,味使口爽。苟能节宣其道适,抑扬其通塞者,可以增寿。”

这些内容都是合理的。孙思邈《千金要方》对性保健有更加系统的发挥,作为医学著作,社会影响也更大一些。

一般认为道教房中术在宋以后失传。但这只是就它作为一种独立的方术而言。实际上,房中之法宋以后仍在流传,但改变了形式,主要被内丹术男女双修的一派所吸收。房中的著作倒确实在宋以后渐渐散佚失传,明《道藏》中虽有一些资料,但多残缺难以懂理。

但是房中著作尚未在这世界上湮灭,只是在中国本土找不到完整著作而已。东邻日本有一本《医心方》,是中医著作,其中第二十八卷《房内》,尚保留了相当多的资料。其目录分三十门:

至理第一;养阳第二;养阴第三;和志第四;临御第五;五常第六;五征第七;五欲第八;十动第九;四至第十;九气第十一;九法第十二;世法第十三;九状第十四;六势第十五;八益第十六;七损第十七;还精第十八;施鸟第十九;治伤第廿;求子第廿一;好女第廿二;恶女第廿三;禁忌第廿四;断鬼交第廿五;用药石第廿六;玉基小第廿七;玉门大第廿八;少女痛第廿九;长妇伤第卅。

从这目录上看,它是相当系统的,从一般原理到性心理、性技巧,以及性保健、性医疗。与马王堆汉墓出土的房中著作对比看,它多数是继承汉代房中书,但又有较大的发展。其中《五征》、《五欲》、《十动》等篇对性心理的描述达到相当精到的地步,与现代性科学大多吻合。《卅法》专论性技巧,明代的一些小说中色情的描写,其种种秘法,实都在《卅法》之中,足见道教房中术在社会上的影响。这也使我们使用《医心方》的资料时要抱十分谨慎的态度。

房中术是从中国古代医学中发展出的重要科学遗产,至于流入社会所起影响如何,不可一概而论,关键还是接受者选择什么。上面讲到宝精养气一类内容当然对性保健、性医疗有益,但如仅从技巧入手,专为淫乐打算,那

么必然产生种种流弊。倘若我们从明代一些道士进献给帝王将相的方术而言,显然属于后者,这里且举几例。

《讖言》卷中言:“宏光中,朝天宫道士袁本盈进春方,以啗至尊,御宫人多以洪巨剑死。后跻道士太常少卿,用黄盖双棍。”这是道士向皇帝进房中术的一例。又《万历野获编》卷二十一曰:“嘉靖间诸佞幸进方最多,其秘者不可知,相传至今者,若邵、陶用红铅,取童女初行月事,炼之如辰砂以进。若顾、盛则用香,闻则立起,不数旬,上大渐。”邵指邵元节,陶指陶仲文,都是当时受到宠信的方士。显然,他们所进的方术都是为帝王腐败生活服务的邪术。

应当指出,房中术不是道教所特有,历史上向帝王进献房中术的也不止道士,元代向宫廷进房中术的,主要是密宗僧人。元大臣哈麻,便曾向皇帝进房中术:

亦荐西蕃僧伽璘真于帝。其僧善秘密法,谓帝曰:“陛下虽尊居万乘,富有四海,不过保有见世而已。人生能几何?当受此秘密大喜乐禅定。”帝又习之,其法亦名双修法,曰演揲儿,曰秘密,皆房中术也。帝乃诏以西天僧为司徒,西番僧为大元国师。其徒皆取良家女,或四人或三人奉之,谓之供养。于是帝日从事于法,广取女妇惟淫戏是乐。又选采女为十六天魔舞。八郎者,帝诸弟,与其所谓倚纳者,皆在帝前,相与褻狎,甚至男女裸处,号所处室曰皆即兀该,华言事事无碍也。君臣宣淫,而群僧出入禁中,无所禁止。^①

显然,这种“秘密”大喜乐禅意给元君臣带来的是一片大淫乱。元朝廷所供的密宗欢喜佛在明代仍在。沈德符《野获篇》曾说:

余见内庭有“欢喜佛”,云自外国进者。又有云故元所遗者。两佛各瓔珞严妆,互相抱持,两根凑合,有机可动,凡见数处。大瑯

^① 《元史》卷二〇五,《奸臣·哈麻》。

云：“帝王大婚时，必先导入此殿。礼拜毕，令抚揣隐处，默会交接之法，然后行合卺。”盖虑睿稟之纯朴也。

看来在明代，它又成了对未经人道的帝王进行性教育的工具。

不过，密宗的这套东西，在汉族地区并未流传开来，明以后湮灭无闻。清代，藏传佛教又得到重视，在北京、承德及内地其他地方建有庙宇，多有供奉“欢喜佛”者。但这类地方汉族民众很少能进去，即使进去看见了，也不抱好感。

对于此类图书、论著，今天应采取科学和审慎的态度。荷兰汉学家高罗佩曾研究过大量的房中著作和图画，撰成《房内考》和《秘戏图考》，后者随图流行，但对图，他态度十分谨慎，精选精印后，送世界上各大著名图书馆收藏，而不使在社会上随便流行。这一态度是可取的。

三

必须指出，道教曾吸收房中术作为修仙之途，曾经有“御女不施，多多益善”的观念和方法，这是它的糟粕，也是房中术能被社会上某些寻求肉欲刺激的人接受的原因，但在宋以后内丹术中的“双修”一派，却是持律很严的，基本上限于夫妻之间进行，决不容许纵欲，也不允许传给心术不正的人。至于从房中术中引申出的“三峰采战”、“采阴补阳”等等，早已被道教视作邪术，予以斥责。事实上，道教对社会的性风俗，还是注意提倡健康（在当时标准看）的道德约束，这一点表现在它的劝善书中，禁淫人妻女的教导随处可见，而在《功过格》中，把社会上和家庭生活中性生活的不端，视作要遭神谴的过失。明清以后出现的《功过格》，持之尤严。

这儿试举数例。

清编《道藏辑要》中《警世功过格》规定：

败一良家妇女节千过。

卖婢作娼千过。

选淫书·艳曲·淫画(刊刻刷印者同)千过。

谗及闺阁子女三十过。

用谋图娶寡妇、尼姑为妻妾五百过。

宠妾弃妻五百过。

嫖妓及男淫一次五十过。

演淫戏一场二十过。

在《十戒功过格》中又将“淫”分为暴淫、痴淫、冤业淫、宣淫、妄淫等类，每类因所施对象不同而有轻重不同的罪业。

比如“暴淫”：

内容	施行对象			
	妇	孀妇闺女	僧尼	娼妓
“暴淫”，持财恃势，诱劫成淫，情爱实情者	为五百过，仆妇为二百过。	为千过，婢女为五百过。	为无量过	为五十过，夺人所爱及淫器恣肆之类。

再如“宣淫”：

内容	施行对象			
	妇	孀妇闺女	僧尼	娼妓
“宣淫”，既犯淫戒，复对人言者。	为五十过	为百过	为二百过	为五过

另外，“痴淫”是指“情好缠绵，死生不解者”，“冤业淫”是指偶然一见钟情而犯的淫乱，“妄淫”指有淫意而尚未成事实，都各有罪过。

道教《功过格》中对社会不良性风俗的鞭笞，自然是基于“阴鹭”的观念，而以封建礼教作为标准。它对于社会上的恶俗有所压抑是不能否认的。不过，它不可能有很大的神通，须知，社会上有人操淫业，那是畸形社会的产物，光凭道德说教自然不能解决问题。要指出的是，宋以后，性神秘、性禁锢越来越严重，社会上得不到良好的性知识教育，男女的限隔又很严，也易导

致另一个极端:以赤裸裸的肉欲宣泄做性隔离的补充。

四

婚礼的进行中,人们对新人的祝愿中免不了有早生贵子一项,这也是新人内心所祈的。本来,娶亲的目的在夫家是十分清楚的:要个后嗣,拿儒雅点的话说,即为宗嗣计。倘若坐床喜一索得男,那么是莫大之福。不过,古人常祈多子多孙,旧时年画中有一种很畅销的《郭子仪做寿》,那画面上郭子仪七子八婿十四孙济济一堂,好不热闹,其福分自然引人羡慕。众多家庭挂起这画来,恰表达了人们普遍的理想。

说到祈嗣,因为它关乎宗族的命运,所以人们可谓无所不用其极。明代有个袁黄写了部《祈嗣真诠》,分改过、积善、聚精、养气、存神、和室、知时、成胎、治病、祈祷十门,可以说集古代祈嗣方法之大成。改过、积善是以果报的观点说子嗣。聚精、养气、存神讲培养本元,以增强生育能力。和室是针对有人只知广娶以祈嗣,不知注意家室和睦而发,认为“夫妇和而后子嗣昌”。知时,是讨论受孕的节候,认为“凡妇人一月经行一度,必有一日氤氲之候,于一时辰间,气蒸而热昏而闷,有欲交接不可忍之状,此的候也”。此时交接,最有希望成孕。成胎是依据古人猜度的胎儿发育过程讨论保胎方法。治病是针对不孕的病症,讨论对症施治方法。他排斥常人将不孕病因单归于妇女的谬见,主张男女同要检查治疗,而有病治疗不如平时聚精养气的修养。末一项祈祷则是讲求神拜佛的方法。袁著相当典型地表现了中国古人求子心切的种种方法营为。他的主张还有相当的科学精神,当然是与各种迷信混杂在一起。就民间的祈嗣风俗说,在主要做法上有那么几项:1 纳妾、典妻;2 送瓜、偷瓜以象征送子;3 养生治病;4 求神拜佛。第三项基本是医生的职责,而作为祈嗣的风俗,主要有1、2、4 三项。

先说纳妾。

古人正妻只有一个,却可以有公开的侍妾。一般的富户因着正妻多年不育,往往动起纳妾的脑筋。有些道学先生,平时说“存天理,灭人欲”,偏是此时不讲“寡欲以至于无”,却以求宗嗣的冠冕“天理”作了幌子,纳起小妾

来。一般说来,为求嗣的纳妾,特别强调女子的“宜男相”,而为人作妾,在父母则无异于卖女儿,在夫家则不过购一个生育工具。倘若纳妾仍无子,而财富又足称,那么又会第二个、第三个地“纳”下去。

说到纳妾这件事,尽管可以求子为解释,但在多数人那儿未必是真情。在旧时代,富人纳妾成俗。纳妾的需求多了,便有人专居间介绍拿酬礼为生,明代扬州以致出现卖妾的市场,那便是所谓“瘦马”。瘦马的来源多是贫苦人家的姑娘和年轻守寡衣食无着的少妇。她们的主顾,自然是一批专程赶来的大老倌,而随之产生的是一群“牙婆狙佻”。明末清初张岱《陶庵梦忆》说:“扬州人日饮食于瘦马之身者数十百人。娶妾切勿露意,稍透消息,牙婆狙佻,咸集其门,如蝇附膻,撩扑不去。”而且他们在给人介绍预备作妾的姑娘时,已经形成一套生意程式:

至瘦马家,坐定,进茶。牙婆扶瘦马出,曰:“姑娘拜客”,下拜。曰:“姑娘往上来”,走。曰:“姑娘转身”,转身向明立,面出。曰:“姑娘借手稍稍”,尽褫其袂,手出,臂出,肤亦出。曰:“姑娘稍稍公”,转眼偷觑,眼出。曰:“姑娘几岁了?”曰:“几岁”,声出。曰:“姑娘再走走”,以手拉其裙,趾出。然看趾有法,凡出门裙幅先响者,必大;高系其趾,人未出而趾先出者,必小。曰:“姑娘请回”,一人进,一人又出。^①

此一番周折,俨然是商家看货下单的程式。人沦为商品,是畸型社会里的畸型陋俗。

比纳妾更为不堪的求嗣方式是典妻。在旧社会,许多地方都有典妻的习俗。

典妻多行于中下家庭,典入者有因妻子不能生育,或有女无儿,而妻子年纪已大,无生育希望,为接续香烟,才有此一举。典出者都系因家庭贫困,无法解决,才出此下策。

^① 《陶庵梦忆·扬州瘦马》。

典妻双方要订契约,约立上写明典金、典期,典期内所生子女归典入者。典妻有住于典入家的,其地位同于婢女,既要操持家务,又要服侍典夫和“原配夫人”;也有住于原夫家,典夫长期在出典家共同生活,至典期满带领在典期内出生的子女返家。如典期已满,而出典者无力出钱回赎,则典妻只得无限期在入典者家里,沦为仆役。

典妻虽为习俗所允许,不认为有伤风化,不作私合论,但由此可见妇女在旧社会地位的低下和悲惨命运,因为按借贷关系说,典妻是把妇女作为“人质”来借钱;按两性关系来说,把妇女只作为生育的工具而已。

五

祈嗣的另一类办法是借助于巫术,更借助于求神拜佛。

借助于巫术的,以“送瓜”最为典型。

《清稗类钞》第十册《食瓜祈子》条曰:

中秋夕,衡州有送瓜之俗。凡娶妇而数年不育者,则亲友必有送瓜之举。先数日,于菜园中窃冬瓜一个,须不使园主知,以彩色绘人之面目,衣服裹其上,举年长者抱之,鸣金放爆,送至其家。年长者置冬瓜于床,以被覆之,口中念曰:“种瓜得瓜、种豆得豆。”受瓜者设盛筵款之,若喜事然。妇得瓜,即剖食之。

三月初三日曰上巳,若是日适为清明,江宁妇女之亟望生子者,必以野菜合瓜而煮食之。甚且谓嫠妇、处女食之,亦可得弄璋、弄瓦之喜。上海则异是,所食为南瓜,且谓必须夫妇同食一瓜也。

这食瓜祈子的习俗,从道理上说来很简单,瓜多子,易生长,认为吃了瓜可以有子,不过是一种感应巫术的观念。《诗·小雅·绵》是一篇叙述周人历史的史诗,一开头就以“绵绵瓜瓞”起兴,正是以大瓜小瓜(瓞)的连绵不绝,比喻周朝子孙的繁盛。可见,瓜象征多子的观念由来已久。

与此相类的习俗,有的地方拆麒麟桥下的砖块送给妇女,讨“麒麟送子”

的口彩,也是送子习俗之一。有些地方妇女去奶奶庙门上摸奶(庙门上块块隆起,犹如乳房)、桥上摸钉(北京正月十五、十六日,妇女有走桥摸钉习俗,钉象征男性生殖器),这是古代比较原始的生殖器崇拜中祈子巫术的流变。

除此之外,尚有一些将民间巫术与敬神拜佛结合起来的求子习俗。

古代中国人求子心切,拜佛诵经求神仙布施积德等方法都用上了。袁了凡说:

改过积善,祈祷之本也。既尽其本,兼修其文,无不应矣。古有祷尼丘山而生孔子,近有祷泰山而生倪岳者,其事至悉,班班可考,若之何废之?江南多供张仙而得子者,非张仙之力也,此心既诚,则感无不应耳。山川之英,鬼神之灵,凡可祈求,皆当致力。^①

说到烧香求嗣,人们多数是向所说专管送子的女仙和女菩萨祈祷,这里有王母娘娘、观音菩萨、子孙娘娘等,也有些民间神祀,如广东的花王、金华夫人等。

比如广东的祈子,常往王母殿。清屈大均《广东新语》卷六《西王母》云:

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。相传西王母为人注福注禄,诸弟子亦以保婴为事,故人民事之惟恐后。

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,悉以红纸书契各帖其下,其神某,则取其上一字以为契名,婚嫁日乃遣巫以酒食除之。

所谓契子契名,有如我们前面谈到过的认仙佛为干爹干娘的习俗。

在民间,更多的是向送子观音求嗣。比如《中华全国风俗志》载青浦黄

^① 《祈嗣真詮》。

渡镇妇女求子:

青浦黄渡镇妇女之无子者,必往镇东祖师堂之送子观音前,烧香告祷,并暗中将送子观音之绣花鞋偷去一双。云即能生子,惟生子以后,须寄给与送子观音为干儿子也。

类似向观音借一只鞋祈子的习俗也见于安徽歙县等地,可见流传也很广。盖在某些地方方言中,“鞋”与“孩”为谐音,偷鞋即喻为偷孩。

民间崇拜的送子女神,不仅送子观音一位,尚有碧霞祠中的那位子孙娘娘,这也是人们常去祈嗣的地方,如寿春八公山有碧霞天君祠,俗呼为泰山老奶奶:

奶奶殿侧有一殿,亦塑一女神,俗呼曰送子娘娘,庙祝多买泥孩置佛座上,供人抱取,使香火道人守之,凡见抱取泥孩者,必向之索钱,谓之喜钱,抱泥孩者谓之偷子,若偷子之人果以神助而得子,则须更买泥孩为之披红挂彩,奏乐而送之原处,谓之还子。^①

这种向送子娘娘祈子的习俗,至今仍见于民间。凡是大一点的宫观,常设有子孙堂、娘娘殿,供奉子孙娘娘,佛寺中则供送子观音,都是专门提供求子的场所。在本书初版问世后,笔者又多次在考察各名山宫观和佛寺时,顺带考察了祈嗣习俗。令我感到意外的是,此类祈嗣活动,并没有随着中国社会转型、民众的科学技术知识增长和独生子女政策实施而消歇,却照常进行,而且是参与者越来越多。而笔者以前是认为上面提到的几种因素,可能会使求子一类活动渐渐降温乃至最后消亡,就像曾经有一段时间,认为中国宗教的存在只是旧的意识形态相对独立性的表现,随着社会进步、生活改善和科学的普及会渐渐消亡。20世纪70年代末,与解放思想的潮流一起出现了对于宗教是不是鸦片的争论,学界戏称为“鸦片战争”。争论的结果是大

^① 《中华全国风俗志》下篇卷五,第31页。

多数人不再强调宗教的负面作用,同时宗教在中国将长期存在的观念也慢慢深入人心。那么,附着在佛道教场所的一些民俗活动,同样也将长期存在,是不奇怪的。而且,像求子一类的民俗,会随着社会境况和人们生活状态的变化而起伏、演变。2003年,在泰山碧霞祠看到的情况,完全证实了这一点。

碧霞祠是供奉碧霞元君的祖庙,各地的碧霞祠都是从此分香而建。原来,碧霞元君手下左为送子娘娘,右为眼光娘娘。盖其左为东方,五行属木主生;右为西方,五行属金,金则有光,故主光。所以二位娘娘,一位管生,是人们求子的偶像,一位管光芒,人们有眼疾往求之。但笔者1995年春上泰山,发现碧霞祠神殿正恢复修建,除中间主殿外,侧殿还空着。2003年春再去,殿是恢复了,位置却反了:送子娘娘被安置在西面,眼光娘娘坐在东殿。原来,元君朝南坐,以她为坐标,左为东,重修时以面向娘娘的人为参照系,“左”的方向正好相反。这说明一些中国传统文化中的基本知识,已经被许多人遗忘。然而向娘娘祈子的习惯却没忘,来参拜的人只增不减。送子娘娘面前,摆了许多泥娃娃,都用红布包着,据说这布是元君身上换下来的袍子做的,非常有灵气。来的人花十元钱,就可抱一个。按老规矩,若是真得了儿女,便须送一个泥娃娃来还愿。但现今泥娃不好找,店里面洋娃娃倒是好找,于是送回来的,很大部分是芭比娃娃,大约是得女的,也有一般的玩具娃娃。看殿的道士对殿门守之甚严,离开一小会,都要将栅栏门锁上。询问之下,才知道,“老百姓会来偷!”原来祈嗣民俗中有偷来才灵的观念,现今还有人保持着,偷娃娃不是舍不得钱,而是“偷”的更灵!来还愿的和求的都很多。一个来求的,从道士手上拿了一个裹着红布的娃娃,一个劲儿地问:“是男孩吧?”我在旁插嘴说:“是带把的!”这位满脸皱纹的农妇才笑了。原来她是来求孙子的,媳妇娶进门几年了,没个动静,不由焦急,上山求娘娘保佑。这些情况告诉我们,求嗣民俗仍一如其旧,求神拜佛的活动还在继续。虽说宣传生男生女都一样,但在独生子女政策下,还是希望得子的多。而且,在似乎同样的民俗下,其中的具体内容也悄悄发生着变化。现在的人们多多少少知道一些生育的常识,即使农村妇女,一段时间没怀上孩子,首先想到去卫生院看一下。但一位来殿里守宫——指在大殿中坐到天亮给娘娘守

夜——的妇女告诉我,她是在看了几年医生,没有多少效果后,放弃求医,来山上祈求的。来了两次,没有动静,有些绝望,想最后再试一试。当夜,在殿里做了个梦,元君让她再去卫生院。梦中的她,还说,去过了,没用,但娘娘坚持要她去。抱着半信半疑的心思,她去了卫生院,吃了几副药,居然怀上了。她相信是娘娘指点得好,保佑生了儿子,于是每年都会带几个人来守宫。对于这件事的解释,我们一般都会说她是医好的,她却作出一个神佑的解释,让人十分惊讶。这个例子中,将科学与对神的信仰结合起来,而把获得正确的治疗看成神启,这是一种混杂着理性与非理性的生活智慧。从纯科学与无神论的视角看,也许根本算不上智慧,而是认识的迷悟。然而千百年来,老百姓就是用此安顿自己的精神,同时也就安顿了自己的生活。所以回头看,旧时在劝人敬神积德与吃药、养生双管齐下的祈嗣方法,便不难理解了。

很奇怪,一般儒学中人,对佛道二教参与一些民俗,往往持批评态度,而对祈嗣中的求神拜佛同巫术,则基本上不置一语,大约这也算是顺乎民情罢。

其实,一般的士大夫及其家属参与求神拜佛及其他求子风俗的,也多得。只是既为儒学中人,就比较强调行孝积德。《易·系辞》认为“积善之家,必有余庆,积不善之家,必有余殃”。生有子嗣,是宗族的幸运。宋代理学的开山祖周敦颐年四十一始得子,其友吕陶《贺周茂叔弄璋》诗云:

仁厚阴功素所施,熊罴佳梦此何迟。
蓝田宝璞真稀世,丹穴仙雏亦为时。
善庆源流归显报,崇高堂构袭初基。
他年若许林泉老,却看儿孙振羽仪。^①

诗中谈到“仁厚阴功”、“善庆源流”,都是接着《易·系辞》的话头讲的,所以士大夫强调积阴功祈子。而所谓阴功自然是以封建礼教作了标准,包括做一些粥给邻里、赈济贫民之类的善事。

^① 《太极图详解》卷九所附。

附：几种畸形性习俗

在中国古代，有过良好的性教育和性保健措施，对于性关系，也有严格的道德规范。但也存在着几种畸形的陋习，其中最突出的是像姑、嫖妓以及宿尼姑。嫖妓一事，人们知之已多，对像姑和宿尼姑，则要稍涉笔墨。这两项陋俗不能说达到了广被一切人群的地步，但在一定地域，某些人群中的确已蔚为风气，故要特别提出来说一说。

先说像姑。像姑就是男娼。男子同性恋，称为男风，隐晦一点称作“南风”；甘操此业的便称像姑。像姑者，假姑也，又称相公，龙阳胥，鄙称为兔子^①，粗俗的称呼为“屁精”。倘从它的渊源说，其来亦已远矣。那些分桃、断袖的典故，是从春秋时传下来的。出现专以身事人的男娼，在宋也已相当多。北宋朱彧说：“书转载弥子瑕、閼、籍孺以色媚世，至今京师与郡邑无赖男子，用以图衣食。旧未尝正名禁止，政和间始立法告捕，男子为娼，杖一百，告者赏钱五十贯。”^②

到了明清时代，北方的京都，像姑之业极盛，《中华全国风俗志·北京轶闻录》记清代北京像姑云：“北京于满清时代，像姑之风极盛，男操淫业，违背天理，伤风败德，莫此为甚。一般王公大臣，多流连其间，其所以喜逛像姑而不就妓女者，盖其不欲传后于人也。改革后，像姑营业，遂于禁例，然阳奉阴违，秘密操此业者，仍所在多有。”而在南方的福建，则更加瘟疫般地流行于民间，据《野获编补遗》卷三《风格·契兄弟》载：“闽人酷重男色，无论贵贱妍媸，各以其类相结。长者为契兄，少者为契弟，其兄入弟家，弟之父母抚爱之如婿。弟后日生计及娶妻诸费，俱取办于契兄，其相爱者，年过而立，尚寝处如伉俪，至有他淫而告讦者，名曰晏奸。”

① 古人认为兔子不分雌雄。

② 《萍洲可谈》卷三。

由像姑,又引申出玩小旦、玩优伶的恶俗。清代陈森写了部《品花宝鉴》,客观上暴露了优伶的痛苦生活,而其基本情节却是写一些达官、公子、富商与(男)优伶相恋,书中的主人公,据云实有其人,赵景深先生《品花宝鉴考证》曾广引清人笔记予以考证。玩优伶与玩像姑实质无二。这是社会腐败、风俗颓坏的表现。

男子同性恋恶习蔓延,竟至在民间塑出神像来崇拜。清代梁绍壬《两般秋雨庵随笔》说,杭州龙阳胥祷纣王,还是认古人为祖师,而福建在清代还出了个吴天保,则是因沉湎男色而致死的,却被立为神。

清代施鸿保云:

省中向有胡天保、胡天妹庙,男女淫祀也。胡天保亦曰蝴蝶宝。其像二人,一稍苍,一少晰,前后相偎而坐。凡有所悦姣童,祷其像,取炉中香灰,暗撒所悦身上,则事可谐。谐后以猪肠油及糖涂像口外,俗呼其庙为小官庙。胡天妹像,塑一美妇,一手解衣一手作招人之状,凡有所悦女子,祷其像,亦取炉中香灰撒所悦身上,事谐后以烟丝槟榔光饼等祀之。道光甲午,南海吴荷屋方伯,访得其像,悉毁之,仍出示严禁。然民间尚有私祀者,盖庙祝据为利藪也。伤化导淫,大为风俗人心之害,有司者置之不问,毋亦有韩香、鄂被之思欤?^①

按此胡天保事,袁枚《子不语》曾记之:

国初御史某,年少科第,巡按福建。有胡天保者,爱其貌美,每升輿坐堂,必伺而睨之。巡按心以为疑,卒不解其故,胥吏亦不敢言。居无何,巡按巡他邑,胡竟偕往,阴伏厕所窥其臀。巡按愈疑,召问之,初犹不言,加以三木,乃云:“实见大人美貌,心不能忘,明知天上桂,岂为凡鸟所集?然神魂飘荡,不觉无礼至此。”巡按大

^① [清]施鸿保:《闽杂记》卷七。

怒，毙其命于枯木之下。逾月，胡托梦于其里人曰：“我以非礼之心，干犯贵人，死固当然；毕竟是一片爱心，一时痴想，与寻常害人者不同，冥间官吏俱笑我，揶揄我，无怒我者。今阴官封我为兔儿神，专司人间男悦男之事，可为我立庙招香火。”闽俗原有聘男子为契弟之说，闻里人述梦中语，争醵钱立庙，果灵应如响。凡偷期密约，有所求而不得者，咸往祷焉。^①

胡天保为兔儿神云云，当然是附会。他作为一个偷看巡抚上厕所的同性恋者，被巡抚打死未免罚过其罪，但又是咎由自取。他的塑像立于庙中，且禁而不绝，正表现了闽地同性恋习以为常。其神是典型的淫祀，但在民间不仅行时，而且又有人添了位胡天妹，作敞怀招客的丑态，原因不是别的，正是相关恶俗不去，便会有人颠倒荣辱，奉为偶像。

另一项恶俗，是宿尼姑。

清赵翼《陔余丛考》曾记述说：

临平明因寺，尼刹也，往来僧官，每至，必呼尼之少艾者供寝，寺中苦之，于是专作一寮，贮尼之有违滥者，以供不时之需，名曰尼站。^②

这情形，尼姑是被迫受凌辱的。

施鸿保《闽杂记·尼庵》所记则有所不同：

省中向多尼庵，其尼虽亦落发，然卖笑售欢与青楼无异。每乡试年，并有南台土娼假之以罔利者，俗谓士子宿尼，利于科第也。道光癸卯，南海吴荷屋方伯送主试入帘，过丽文坊口，见数士人拥两少年尼欢笑坐观，询知此俗，乃檄府县，尽驱还俗，并毁其庵，示

① 《子不语》卷十九，《兔儿神》。

② [清]赵翼：《陔余丛考》卷四十二。

禁妇女未逾五十岁者不准为尼,且限立庵所,不准迁徙增加。由是旧俗顿革,故至今省中尼庵寥寥也。惟兴、泉等处,尚延恶习。予在泉州,闻东门一庵,尼皆少年,可陪饮侍寝,并可加假髻作妇女妆。又闻仙游县西门外一庵最著名,尼四五人,分房而居,游者听择一房,款留宴宿。清规秽行,安得如方伯者遍禁之哉!

施鸿保力斥其为恶习,确实,这类伤风败俗的现象已到了不可容忍的地步。

对于尼姑的戏狎,明清两代南北都很突出,便如泰山的尼姑,清代是公然接客的,香客上山,例要斋戒、吃素、断绝房事,但下山时却有不少男客入于尼庵与尼姑相狎,酗酒调情,海陆错陈,俗称“开荤”,可见污秽之甚了。清代刘鹗《老残游记》就写了几个接客的尼姑,还称赞她们:“空谷幽兰,真想不到这种地方会有这样高人,而且又是年轻的尼姑,外像仿佛跟妓女一样,古人说‘莲花出于污泥’,真是不错的。”^①渔色尼姑的经验积累多了,并且也是习以为俗,于是便有人如给青楼女子点花魁、排座次似的,品评起女尼的色相来。清代有人写了本《华严色相录》,评点江苏无锡一带几个妙色女尼,只是书题“隐名氏”,还有所忌惮。那儿写的几个尼姑,大多是相貌俊美,才艺又佳,有的善书,有的能诗,唱曲下棋,更为寻常。被作者称为“色艺才品,为当时冠”的雅眉“不务情饰貌,而丰采自都”、“周旋中窾,而能涵群动,用情也微”,可见仍是从能酬接应对脉脉含情取胜。年十九岁的三宝,“遇接契者,则捉作倾谈,恒至灯炮酒阑,娓娓不倦”。至于十六岁的慧能,擅琵琶,能度曲,浅斟低唱,使人意消,所以“昵之者众,而流动如珠走盘,若甚深于世故者”,连作者也惊叹于区区雏鬟,何以竟能上下其手迷惑须眉了。作者将这些女尼称作“摩登(伽)”,赞为“说平等法,灵光四遮”,倒是确典。^②这类《色相录》的内容,适足见于该书作者的低级趣味,轻薄无聊,但对于了解当时围

① 《老残游记》第五回。

② 以上均见[清]隐名氏:《华严色相录》,收于扫叶山房刊《清人说荟》。摩登伽,为佛经所斥的淫女。《楞严经》一:“尔时阿难因乞食次,经历淫室,遭大幻术。摩登伽女以《娑毘伽罗先梵天咒》,摄入淫席。”故摩登伽是妓女。后阿难被佛解救,摩登伽亦被摄伏。

绕女尼(自然是部分)的性习俗确实是难得的资料。

尼姑的这类活动,根本的原因在于社会上一般人视之为发泄性欲的工具,而年轻的姑子不少是因贫穷而入庵,对佛教并无虔诚信念,事佛即为生活所逼,事人亦未尝不可求活,对于绝欲没那么大毅力,所以难免不为所动。士子宿尼为吉的迷信,无疑也助长了此风的滋长。

不过,佛教本身,也曾流行着以淫去淫之说。《维摩诘所说经》载维摩诘说偈曰:“或现作淫女,引诸好色者,先以欲钩锁,后令人佛智。”在维摩诘看来,“智度菩萨母,方便以为父”。淫女之相尽可视作方便法门。在僧尼戒律中,色戒是很严的,以淫去淫之说毕竟不是主流。而且那些与士人相狎的尼姑,未必真对佛法有多少了解。所为者,不过求衣食而已。

第四章 人生礼俗的规范(下)

第一节 送终的孝道与孝行

社会的新陈代谢,是不可避免的规律。死,对每个人都不可或免。中国这个千年礼仪之邦,对于人生的这一最终环节,素来十分重视。孟子的理想社会图景中,有一项内容是“使民养生送死无憾”。送死,是说后辈送前辈,这是顺死。也有不及成年而亡的,是为夭亡,有遭受横祸而亡的,是为横死。有寿终正寝的,有终于故土的,也有客死他乡的……人有幸有不幸,死亡方式千万不同,引起亲人悲悼之情也难一概而论。但在中国人的心目中,亲人亡故,自己总有责任葬之如仪。儒家重礼,丧礼与婚、冠、祭并列为四礼。及至三教鼎立之后,三教共同参与了葬俗,却又相互指责,尤其是儒学中人,往往主张将二氏逐出丧葬活动之中。但事实上,三教共同支配丧仪习俗的情形几乎是难以移易的。

—

三教的影响,首先表现在葬法上。

中国传统的葬法,本来以土葬为主。在少数民族中有火葬,有天葬,有水葬,有悬棺葬,各有自己的习俗。这些习俗也有部分地影响到汉族。佛教是外来的宗教,原实行火葬。火葬之俗也影响中国社会,古代曾一度行之,后来遭了禁止。禁止的原因,根本就在它与以儒家思想为主要表现的传统观念的冲突。

火葬的习俗宋代已盛行于江南。其时已有人上疏说“事关风化,理宜禁止”。以后做地方官的儒士,见到火葬,都下令禁止。他们的理由都是认为焚亲为不孝,火化如戮尸。顾炎武《日知录》引黄震《乞免再起化人亭状》曰:

城外有通济寺,为焚人空亭,约十间,以罔利。愚民悉为所诱。亲死,即举而付之烈焰。余骸不化,则又举而投之深渊。斯人何辜,遭此身后之大戮邪……人之焚其亲,不孝之大者也。此亭其可再也哉。谨案古者,小敛大敛,以至殡葬,皆擗踊,为迁其亲之尸而恻之也,况可得而火之邪。举其尸而畀之火,惨虐之极,无复人道。虽蚩尤作五虐之法,商纣为炮烙之刑,皆施之于生前,未至戮之于死后也……今通济寺僧,焚人之亲以罔利,伤风败俗,莫此为甚。

由黄震的《乞免再起化人亭状》,我们知道火葬之俗的兴起与佛教有关,即所谓“焚人为佛法”,而且他所乞为禁止的化人亭,原是通济寺所设置的,寺僧据之渔利。从今天的眼光来看,火葬倒是一种美俗,但在儒生的眼中却是大大的伤风败俗。他们的理由,首先是从孝的观念出发,认为忍心焚化父母遗体为不孝之大者。同时,他们又将之与焚尸散骨的酷刑联系起来。中国将全尸入土视作正常,尸体被伤为不幸。即使犯罪应杀之人,如果上峰应允绞杀毒杀以赐其全尸,也被视作恩典。在汉人中间,从来没有过如伊斯兰教徒的死后刮去毛发的风俗,也没有刨开肚腹填进香料做木乃伊的故事。相反,历史上曾有妇女将丈夫尸身刨开查验病状的事发生,但却被视作大逆不道而遇害。古人的报仇,戮及仇尸,便被看做过分凶狠。伍子胥鞭楚平王尸,原是泄愤,有人非议,他答说,因为日暮途穷,“顾倒行逆施之”。可见一般的观念是认为戮尸为非义,对施行者大抵是不抱好感,对被施的则认为是

十分不幸。儒者把它们移用到火葬这件事上,所以认为火化无异于戮及亲尸,使人惨不忍睹。

宋代虽有黄震一类儒臣的禁止,不过在民间中火葬之俗仍在流行。明末清初以讲经世致用出名的顾炎武等人主张禁止,甚至提出“焚其亲者,以不孝罪之”。康熙时汤斌巡抚江南,所为“正风俗”的主要措施中就有禁止火葬一项。清代以后,火葬之俗反而渐渐消歇,火化的尸体只有僧人与无人收葬的孤苦之人如乞丐、妓女等。由佛教带进的合理葬法,在中国受到儒家思想的抵制,终于还是推行不开。

在中国人的头脑中,葬要入土,土要近乡,即是说,理想之地在故乡故土。如客死他乡,亲属有力者当扶柩还乡。如终客葬于他处,总是不幸的事,其后代倘能涉难历险,将骸骨迎归故土,便被当作莫大的孝行。因为宗法性的农业社会中,素来安土重迁,外出谋生者也怀着故土之情,希望叶落归根的。这儿的“根”是故乡,更是故族。不少儒者提倡族葬,就是这种心态的表现。试看明末的陈确族葬五善之说:

骨肉完聚,死而有知,无怨离之鬼,一也。不费耕地,二也。族葬则昭穆不紊而位前定,可不需时月。择葬则位不前定,而美恶亦未有速决之论也,则不得不需时月。或问地他家,茫然无主;或兄弟争利,永岁不决。方其议定,而父母之骨已败而不可举矣,族葬则否,三也。择地而葬,卖主有无厌之求,地隣有刑伤之害,势家有攘夺之患,临事有拦阻之虞,变故百出,则不能无争,故未葬而先破其家者有之。族葬则葬师地主俱无所侔其大利,而纷然之变息矣,四也。墓祭,非古也。分葬而祭,则费愈烦,礼愈渎。一父母也,有父墓,有母墓,又有继母、生母、庶母之墓;推而上之,祖父母、曾祖父母以往,无不皆然。每至寒食、十月朔,子姓奔走十数日犹未得止。族葬则数世墓一朝而毕祭;不渎不烦,五也。^①

^① 陈确:《葬书》(下)之《族葬五善》。

陈确的立论,主要从儒家的立场出发,针对当时看风水等陋俗而发。他举的一些理由,在土葬这一前提下是有一定道理的。事实上,在一地聚族而居的大族往往拥有合族公有的山、地以供族人筑坟。但因为风水之说的盛行,选择的葬地并不限制于一方一地。陈确想以族葬革去风水择地的陋俗并不奏效,族葬之说便不能认真实行。尽管族葬之说难以实行,但一般总想让亲人归葬于本乡本土,免得成为无祭孤魂,则是共通的想法。

还不仅如此。人们认为完满的是夫妇合葬:生同寝,死同穴。婚姻关系不仅以白头偕老为佳话,也以葬于一处为美谈。所以在中国乡间,每见坟墓有双旷。旧时代甚至有与妻妾合葬,或者夫妻为双旷,妾坟在就近,俨然一个家庭组织。

总而言之,由于儒家思想的顽固抵制,佛教带来的火葬在绝大多数地区无法推开,有些地方推开了,又遭到禁止。汉族人的葬法中,土葬占了绝对优势。

这一葬法习俗,至今在民间还十分有市场。本来,从土葬到火葬是殡葬改革的一大飞跃。尽管大势所趋,但在许多地方仍然是“入土为安”占了上风。据说,全国每年死亡人数约为七百万,其中行土葬的有五百二十万之多,而一些地方虽然实行火葬,却仍把骨灰放进棺材,埋入坟墓,搞“变相土葬”。可见,改变一种传统观念和习俗需要经历一个漫长而艰难的过程。

葬法既以土葬为主,便有择地之举。择地之说本来只是选择坟墓所在地的自然条件,也涉及一些禁忌。但汉以后,葬得吉地可致子孙兴旺的观念开始流行起来,后来又有人撰作专书以论相墓之术。此书往往托始于晋代著名的术数家郭璞。宋代以后,谈此者形成流派,其理论和实践至今犹在传播。相地,既有相阴宅(坟墓)之地,也相阳宅(住宅、宫殿乃至城市布局),称为地理、堪舆,又称青鸟术(鸟一作乌),通俗称为风水。一般来说,择地之法要看地势,寻山之来龙(山脉走向),水之去脉(溪流方向),寻找其“精华”所在定为吉穴,所以有些地方称为“寻龙脉”,又因其理论中要求所选地形要“藏风聚气,得水为上”,所以称为风水。风水理论流派不一,每派内部对具体地貌地形解释又常不同。

风水的理论,原先是术数的一种,与三教没有直接关系,但其影响之大,

逼得三教不得不对之表明态度。

通常说来,风水之说,对儒家的丧礼是一种冲击,正统的儒家是反对的。

依照儒家的礼,“大夫士三日而殡,故三月而葬。既殡之后,即谋葬事。其有祖塋,则附葬其次。若窄狭及有所妨,别择地可也。”而所谓择地,不过是“可葬为土色光润,草木盛茂之地;非如世俗葬师择年月日时山水环合,龙虎形势,及至贫富贵贱寿夭之论也”^①。这种意见代表了儒学的传统。先秦时尚无风水之说,可以勿论。宋代的儒学理学中人,多数人在理论和实践上是反对风水的。程颢、程颐就是个例子。《二程遗书》卷二十二载其语云:

世间术数多,惟地理之书最无义理。祖父葬时,亦用地理人,尊长皆信,惟先兄与某不然。后来只用昭穆法。或问:“凭何文字择地?”曰:“只昭穆两字便是地理书也。”但风调地厚处足矣。某用昭穆法葬一穴,既而尊长召地理人到葬处,曰:“此是商音绝处,何故如此下穴?”某应之曰:“固知是绝处,且试看如何?”某家至今,人已数倍之矣。

他们的态度尚是比较正确的。但到了南宋,朱熹便有些犹疑了。他的学生蔡元定本来是个术士气息很浓的人,对地理之事素有讲究。朱熹对于他,实在师友之间,多少也受点蔡元定的影响,对地理之类也曾相信。但他在晚年撰的《家礼》中倒也没有将请风水先生择地放进去,似乎是觉得它与儒家的礼仪有些对不上号。

但是实际上,儒学中人惑于风水者很多。清代袁枚说:

理学先生往往惑于风水,将平日义利之辨一旦抹杀。不知世之父母肥而子孙瘦,父母寿而子孙夭者甚多,在生前一气相感,根本无补于枝叶,而况死后之枯骸乎……凡史册所载,风水之不验者多,验者少。今人信其少者,忘其多者,殊不可解。蔡元定好地理,

^① [明]王廷相:《丧礼备纂》卷上。

贬后,人以诗嘲之云:“先生果有尧夫术,何不先言去道州?”宋喻氏《萤雪丛谈》:“陈同甫驳蔡季通云:‘古人黄氏定九州,尚无百官,先有山川。不知何者为靴山?何者为笏山?’朱晦翁在坐,低首而不能答。”^①

佛教说四大皆空,说看破红尘,对风水之说并不感兴趣,而道教的态度,比佛教、儒家都要积极些。在著名风水师中,有些本身是道士。道教经籍中也杂入了风水著作。《续道藏》中《儒门崇理折衷堪輿完孝录》八卷即其一。这部书打着崇理、完孝之旗帜,内容则注重于择地、择时之类术教,实际的功效也全在于此。它尽管在斥别人的术数不精,却是以得于正理自诩。一面在批评“或侵掘己祖,犹如剜肉以充饥;或偷葬人茔,无异盗铃而掩耳”,一面对风水、时日诸类娓娓介绍。那道理也简单:他们信风水堪輿,反对的只是盗用别人或是自己祖坟。至于道士,精于择地之术的甚多,有的还因售之有方而敛得不少钱财。如清代“道士刘顺社,兼习堪輿家言,晚年尽以所得酬资建斗母阁”^②。其相地的名声想来很不错,赚头也很好。

三教就其理论来说,对风水之说态度不一,积极者为之推波助澜,反对者有不少切中要害的批判。不过宋明以来,它已经深入人心,杯水车薪,反对者所起的效果并不明显。旧时代多数人不肯对风水表示非议,津津乐道者也非少数。明末陈确反对风水,但其族人对此却深信不疑,其六世族孙陈其元述其祖先发迹之由,却推源东园公陈谅得葬吉穴:

东园公一传为月轩公讳荣,承外祖姓为陈氏,而世其腐业。业腐者起必以戌夜,一日者,于门隙见双灯野外来,潜出窥之,则一儒衣冠者,一道士也。道士指公室旁一地曰:“此穴最吉,葬之子孙位极人臣,有一石八斗芝麻官数。”儒冠者曰:“以何为验?”曰:“以鸡卵二枚坎其中,明日此时,鸡子出矣。”乃于怀中取卵埋之而去。次

① 转引自[清]熊伯龙《无何集》卷之七。

② [清]龚炜:《巢林笔谈续编》卷上。

日公起磨腐,忽忆前事,往探其处,则闻然二鸡雏也。正骇异间,又见双灯遥遥至,雏已出壳,不能埋,急于室中取卵易之,而屏息以伺。二人者至,搯之,则仍卵也,儒冠者咎其言不雠,道士迟疑良久,曰:“或气运尚未至耶?”遂去不复返。居久之,公乃奉东园公骨甕葬其中。二世之后,遂有登科者,至今已三百年,举、贡、进士至二百数十人,位宰相者三人,官尚书、侍郎、巡抚、布政使者十一人,科弟已十三世矣。初葬时,植檀树一株于墓上,堪輿家称为海宁陈氏“檀树坟”。圣祖仁皇帝南巡,闻其异,曾驻蹕观焉。^①

清代海宁陈家为显宦大族,由于乾隆帝曾数次临幸,民间遂有乾隆原为陈姓后代的传闻。金庸小说《书剑恩仇录》即取材于民间传说。陈其元述他家族仕宦之显并无夸大之处,但归于风水,显然是附会。这类附会藉了世家大族在社会上的声威,往往不脛而走。谁家发了财,谁家中了举,好事者往往推源于祖宗择地得法,如果中了进士就更不得了,似乎就是风水宝地的精英所聚了。一般来说,请阴阳先生看风水是民间丧俗中常见的现象。少数人家不信风水、不讲地理倒反而是惊世骇俗之举了。

风水择地,本身就是一种迷信习俗,由此又引申出几项陋俗。其一是停葬,其二是争地诉讼。

古人对丧葬期限有所规定,儒家及有识之士一般反对长期停葬。但旧时代寻常百姓以至缙绅之家,亲死迁延不葬逾越礼制的往往而有,其原因也不单一。有的是客死他乡,无力运回灵柩,暂厝一时的;有的因为丧葬风气尚侈,拘于习俗,无力营葬;也有相当一部分是因为惑于风水之说的。

蒲松龄《聊斋志异》载《堪輿》云:

沂州宋侍郎君楚家,素尚堪輿;即闺阁中亦能读其书,解其理。宋公卒,两公子各立门户,为公卜兆。闻能善青乌之术者,不惮千里,争罗致之。于是两门术士,召致盈百;日日连骑遍郊野,东西分

^① [清]陈其元:《庸闲斋笔记》卷一。

道出入，如两旅。经月余，各得牛眠地，此言封侯，彼言拜相。兄弟两不相下，因负气不为谋，并营寿域，锦棚彩幢，两处俱备。灵輿至歧路，兄弟各率其属以争，自晨至于日昃，不能决。宾客尽引去。舁夫凡十易肩，困惫不举，相与委柩路侧。因止不葬，鸠工构庐，以蔽风雨。

蒲松龄并不一概反对风水地理之说，但认为“癖而信之，则痴矣”。但痴于此说的，民间实在有不少人。对这点，司马光早就批评其荒谬，其《葬论》说：

葬者，藏也。孝子不忍其亲之暴露，故敛而藏之。斋送不必厚，厚者有损无益。古人论之详矣。今人葬不厚于古，而拘于阴阳禁忌则甚焉。古者虽卜宅七日，盖先谋人事之便，然后质诸蓍龟，庶无后艰耳。无常地，亦无常日也。今之葬书，乃相山川岗垄之形势，考岁月日时之干支，以为子孙贵贱贫富寿夭贤愚皆系焉。非此地、非此时不可葬也。举世惑而信之。至有终身累世而不得葬，遂弃失尸柩，不知其处者。呜呼！人所贵于身后有子孙者，为能藏其形骸也。其所为乃如是，曷若无子孙，死于道路，犹有仁者见而殓之耶。

风水之说带来的陋俗，不仅此一端。民间为风水宝地引起的纠纷也是各地方不安宁的因素。因为相信某地有吉穴，千方百计要去弄到手，于是强凌弱、富欺贫、巧取豪夺，或引起械斗、诉讼的，历代都很普遍。传说，南宋朱熹做地方官时，有一贫家算计富户的吉地，做了不少圈套，案子到了朱熹手上，他凭了此类纠纷皆系富欺贫的经验，将地判给了贫户，实际却是判错了。待到若干年后得知原委，便提笔写了八个字：“此地若发，是无天理，此地不发，是无地理。”妄想据伤天害理争来的葬地以大发，岂不是地理与天理矛盾吗？自然，地理之说完全是悠谬无据的，世上却有无数的人因为这种迷信而破财，而卷进许多无谓的争斗。

围绕风水宝地,不仅有明争,而且有暗斗,那就是用种种厌胜术数破坏仇家的风水,清代纪昀述自己亲身经历的一件事说:

景城之北,有横冈坡陀,形家谓余家祖茔之来龙。其地属姜氏,明末,姜氏妒余族之盛,建真武祠于上,以厌胜之。崇祯壬午,兵燹,余家不绝如线。后祠渐圯,余族乃渐振,祠圯尽而复盛焉。其地今鬻于从侄信夫。时乡中故老已稀,不知旧事,误建土神祠于上,又稍稍不靖。余知之,急属信夫迁去,始安。^①

因为妒忌别家,就在他祖茔来龙上修座庙,目的是以为厌胜。纪晓岚深信此事,所以后世子孙不明白复在此修庙,他便急忙令人迁走。这种厌胜之术当然也是无稽之谈,但一旦在社会上流传,也极易引起宗族之间的争斗。

风水的观念,是天人交感思想的粗俗的表现,以为人得地气的熏陶,便会关乎后代的气运。而中国风水之说的盛行,其基础仍在中国的宗法制度。中国人将宗族的绵延看为高于一切。个人的荣辱实系于宗族的荣衰。葬地获吉穴,便会百世流泽、富贵繁盛,所以要为父母择地,甚至预先为自己择地,目的都是为子孙计,这种迷信术数中隐藏着的观念既然在宗法制度下根深蒂固,要肃清其影响是十分困难的。当然,古人讲风水,也有讲究建筑环境、建筑布局如何合理等内容。本书初版时,对于风水犹有较多争议。但二十余年来,信风水的却越来越多。商家开业,办公室朝向、布置多有讲究,民宅装潢,讲究的也多起来。风水类术数的书籍,卖得也甚不错,所以书店中琳琅满目,种类繁多。此类民俗,以后会如何演变,还是拭目以待吧。

二

儒家为丧葬的全过程设定了繁缛的礼仪,企图对丧葬习俗作出规范,但在丧葬的实际过程中,并不见得能全部实行。古代礼不下庶人,汉以后的儒

^① 《阅微草堂笔记》卷十二。

生则企图将一切平民百姓都纳入礼教控制之下。只是他们设定的礼仪更加适合士大夫阶层,社会地位或经济地位较低的阶层是难以遵行的,民间的丧仪大抵只能遵其大节,而并不全照细目。另外佛教、道教的影响也切割不去,一再地在丧仪中表现出儒释道三教混杂的情形,而且民间的其他迷信习俗等也参与其间。

民间丧葬过程,因时代地域的关系,表现出若干差别。但有几项仪礼,大致是共同遵行的。而且,丧仪既有黑发人送白发人,也有白发人送黑发人,其间的情形自有差别。这儿的讨论,以下辈为上辈送葬为限,毕竟这是常态。

披麻戴孝。亲人过世,小辈例要穿孝服。依照儒家亲亲的原则,其丧服制度,有所谓五服的规定。五服即“五绋”,旧时丧服制度,以亲疏为差等,有斩衰(三年)、齐衰(一年)、大功(九月)、小功(五月)、缌麻(三月)五种名称,统称五服。“衰”通“绋”,其服用最粗的麻布做成,不缉边,使断处外露,以示无饰,故称“斩衰”。齐衰,以熟麻布为之。齐,缉也,以示缉边。大功,以熟布为之,较齐衰为细,较小功为粗。小功,以熟布为之,较大功为细,较缌麻为粗。缌麻,用极细熟布为之,又以麻为经带。近代以来,一般平民百姓未必有那么多讲究。但通常穿白衣、戴白帽、穿白鞋却仍遵循。只是近代麻布渐少见,多数地方已改白棉布,有些地方又在脖子上系以白色的粗麻线,称为“戴孝”。

烧纸钱及其他用品。纸钱又称冥钞,它原是从汉代的瘞钱演化来的。但原来的瘞钱仍是金属做的,据说改用纸钱始于唐的王玙。此人佞道信巫,不知是装神弄鬼闹得太频繁,瘞钱不够花而改用纸钱还是怎么的,总之传说中纸钱是始于他的。一说王玙也是取自民间风俗。唐代用纸钱已相当普遍。张籍的诗中已写到“寒食家家送纸钱”^①,那是寒食祭扫时烧给亡灵的。在丧葬习俗中用的纸钱与之当然没有区别了。纸钱通常用黄、白纸剪成铜钱形状,串串相联。另外焚给死人的还有银锭,要用锡箔折成。这是给死者灵魂到地府使用的钱币。同时,在坟周围的田间阡陌,也会以木杆挂些黄

^① [唐]张籍:《北邙行》。

纸,称为阡张,后世则多与纸钱一起焚烧。纸钱以外,还有其他用品,通常为纸扎的灵屋、箱笼什品。纸扎的金童、玉女,似乎准备给主人在阴间做奴仆的。古人认为阴间的生活制度一如阳间,所以阳间的用品应一件不少地带去。至于冥钞的用途,也像阳间一样,可以买物、可以贿赂、可以买得官位、买得权势。中国小说中写用纸钱买寿买方便的鬼怪故事不胜枚举。四川的酆都是一座著名的鬼城。据说以前在那儿,从事买卖的双方例将钱款浸水一试。原来人们认为那儿人鬼混杂,倘误收鬼持有的冥镪——当然肉眼凡胎是看不出的,自是十分不妙。但一浸之下,冥钞立即现了原形——变成了纸灰,真钱则沉于水底,如此检验,方保无虞。可见人们对冥钞的功能真的是深信不疑。

小殓和大殓。这两项丧仪,在《周礼》、《礼记》中都有记述,可见起源甚古,以后儒生帮助朝廷制定的丧礼中和纂集的家礼中,都有这两项。不过经历代沿革以及社会阶层的差异,民间的小殓和大殓习俗已不复如旧典。小殓是给死者穿衣的仪式。一般说来,在人亡故后,要将尸体揩抹穿衣,衣服层层套上,必须四季之衣齐全。大殓则是尸体入棺的仪式。人死小殓以后,要在家内停尸一段时间,或者三日或者七日,当日入棺的比较少。入棺的具体方式,各地略有差异。但大殓以后即须钉棺,意味着与亡者见最后一面,所以孝子和眷属都须哭拜如仪,以示悲哀和留恋。

出柩,又称出丧、出殡。大殓以后,择日将灵柩送往葬地或暂厝之处。旧时唱挽歌,近代则唯亲友送葬,但孝子拎香碗前导。本来,古代在出殡时,孝子手上拎着碗,内装若干象征性的供品,这碗要摔在野地里,表示今后再也不能孝敬供养父母的哀痛之情,后来或代以摔瓦,久之那意义便不甚了然,只剩下形式了。在出殡时,灵柩经过亲友居址附近亲友要哭祭,是为路祭。但此俗清代以后已不那么重视,所以有些士大夫预使门生等准备路祭,以示遵古而行,同时也是为死者增光。出殡时或用僧道前引,一般要请乡间吹鼓手奏哀乐送葬。

入圹和封墓。柩抬到预先准备好的墓穴,推入穴中叫入圹,此时丧家例要举哀,男性家属跪在右边,女性家属跪在左边,向棺木嚎啕大哭,并烧纸钱祭奠。坟墓覆土闭穴后,孝子及死者其他亲属隔些日子(一般是三天)要到

新坟上参拜,叫做圆坟,要有饭食祭供,有些地方称为“做三朝”。古代封圻时要埋进墓志,或者树碑于墓前,一般是记述死者的功绩和德行。为了光耀门楣,那志文碑文往往要请社会上有名的文人撰写。这类志文全是应酬文字,自然论功不论过,甚至为死者文过饰非的也有。汉末蔡邕为撰碑高手,但他自认为真正无愧怍于心的,只有《郭有道碑》一篇。唐代韩愈领袖文坛,为人撰志,润笔之资可观,有个叫刘义之的狂生尽携以去,并说“此‘谀’墓中人所得”,韩愈不能禁。“谀”之一字,可以移用于多数碑、志文,能如实记述的当然也有,为亡者讳毕竟是潜规则。

上述葬仪、葬俗围绕的核心思想是孝。本来,父母长辈过世,小辈和家人内心哀切,这是孝心的真髓,但儒家讲究礼,非要将这内在的孝思之情外在化、形式化,除上面做的之外,最典型的还有两项,那就是擗踊和寝苫枕块。

擗踊,指父母死后捶胸顿足嚎啕大哭。据《礼记·檀弓》注:“抚心为擗,跳跃为踊。”《孝经》规定:孝子之事亲,“丧则致其哀”,邢昺注:“擗踊哭泣,哀以送之。”可见是体现孝心而规定的礼仪。它的典故,除士大夫之家外,多数民众并不清楚,但其做法早已相沿成俗。孝子哭丧是否捶胸跳脚哭之尽礼,往往是亲友、邻居在很长时间内评说的题目,一些妇女为父母哭丧,拍手捶胸,号哭中念叨些死者的恩惠、自己的痛念如唱似歌。其实,深沉的哀痛并不靠这外在的礼来体现,全部注意点放在这种形式上,倒可能有“做给人看”之嫌。

寝苫枕块,是孝子在服丧期间,要睡在父母遗体之旁,直至遗体入土,睡处铺草(苫),是为“寝苫”,那含意是“哀亲之在草”;头枕土块是为“枕块”,那含意是“哀亲之在土”。

擗踊、寝苫下来,孝子和其他家人往往是累得个人仰马翻,一些文人对此大加表彰,其实未必可取。

三

在丧葬中多数袭用而少数儒学中人竭力反对的一项习俗,是请僧道诵经追荐。

民间丧仪中请僧道诵经打醮、做法场,沿袭已久,历代以正统儒家自居的士大夫曾加以抨击,一部分统治者也曾下令加以限制或禁止。

据《册府元龟》载:唐玄宗开元二年七月戊申,制曰:“如闻百姓家多以僧尼道士为门徒往还,妻子无所避忌;或诡托禅观,妄陈祸福,争涉左道,深致大猷。自今以后,百官不得辄容僧尼道士等至家。缘吉凶要须设斋,皆于州县陈牒寺观,然后依数听去。仍令御史、金吾明加捉搦。”可见唐代对丧仪用僧道不一概禁绝,相反却视作合理的需要,只是要向主管部门登记而已。这是限制措施。

到了宋朝,“开宝三年十月甲午,诏开封府禁止士庶之家丧葬不得用僧道威仪前引。太平兴国六年,又禁丧葬不得用乐,庶人不得用方相魃头。今犯此禁者,所在皆是也。祖宗于移风易俗留意如此,惜乎州县间不能举行之也”^①。可见是令禁不行。

到了明清时期,丧家请僧道就更为普遍了。明代王朗川说:“今世丧家,用僧道作斋,或作水陆会,写经造像。云为死者减罪恶,必生天堂,受种种快乐。不为,则入地狱。甚者,日则孝子沿街随僧迎经,夜则破狱照星。或作人物戏具,讲经唱法。或男女夜出迎灵。法禁不能,理谕不晓。士人家亦复为此,曰未能脱俗,聊复尔尔。”^②这种习俗已到了牢不可破的地步。

一些正统的儒家学者,曾经用各种办法加以抵制。有的如宋代宋祁在遗言中明确对子孙说:“不可作道佛两家斋醮”。儒生著的许多丧礼书,也有不用僧道的内容。如王廷相就认为:

世有以佛氏老氏之徒作斋醮者,宜禁止之。世俗凡有丧者,于始死、累七、百日、周年、再周、除服无不供佛饭僧,建设道场及水陆大会,云为死者灭罪资福,此皆浮屠诳诱之说,当一切禁止之。吾儒丧礼如初终、大小殓、朝夕等奠,三虞、卒附、二祥、禫忌等祭自足以致夫慎终追远之礼,以尽夫哀痛惨怛之诚,二氏追荐之说,断不

① [宋]王栐:《燕翼贻谋录》。

② 王朗川:《言行汇辑》。

可惑也。^①

至于一些无神论者,对于丧葬中延请僧、道更攻之不遗余力。清代熊伯龙在《无何集》中就采集许多材料以攻其妄。然而他们的礼制却无法起到移风易俗的效果。这儿的原因,其一是佛道二教尤其是道教,素来是参与着中国的丧葬习俗的;其二是佛教和道教关于鬼神地府的观念已深入人心。

说到地府的观念,在中国也算由来已久。在佛教传入中国以前,中国原有幽都冥土的传说。汉代出现了泰山治鬼之说。曹县出土东汉墓葬解注瓶上有“人属长安,鬼属泰山”之句。东汉首都在洛阳,西汉首都才是长安,解注瓶上的话应当沿袭了西汉的习惯,足见泰山治鬼之说由来已久。魏晋人说“泰山一曰天孙,言为天地孙也,主召人魂魄”^②,似乎地府在泰山。道教后来又有“酆都”之说,“酆都大帝”赫然居于《真灵位业图》中,治鬼之所于是从东岳搬到北方。佛教的地狱,比起道教来描写得更为阴森恐怖,那阴间的管理者称为阎罗王。以后,道教中的阴间地府的构想也添入了佛教的阎罗王等,更加系统化了。据说地狱在铁围山中,一旦进入,无缘得出,铁围山外是沸涌凶险的大海,是凡人造业应成的无边苦海,亦称业海。“此(业海中罪人恶兽)是南阎浮提,造恶众生,新死亡者,经四十九日后,无人继嗣为作功德,救拔苦难,生时又无善因,当据本业所感地狱,自然先渡此海。”^③所以,死后,后人必须广作佛事——至少也必须在七七四九天内有那么一场或几场诵经拜忏,以资超度。这类说法在民间有极大的影响,所以在丧葬中往往添入僧道诵经设醮,以求死者灵魂早日超度,不要陷在地狱中受苦。佛教、道教也自称能够与阴间相沟通,可以通过种种仪式请求救拔陷于地狱中的灵魂。

佛教是讲轮回的。一切有情逃不脱六道轮回,六道即天、人、阿修罗、畜生、饿鬼及地狱。人死后灵魂陷于地府,须得超拔往生富贵人家。他们专为此设计了不少忏法,以于民俗相关者言有梁皇忏、净土忏、观音忏、放焰口

① 《王廷相集》。

② [晋]张华《博物志》卷一。

③ 《地藏王菩萨本愿经·忉利天宫神通品》。

等,后来发展成规模浩大的水陆法会。民间也相信诵读佛经能破除幽暗免堕恶道。所以请僧人参与丧仪是十分普遍的。

道教对于丧葬的参与,比佛教还要早些。前面说过,地下发掘表明,东汉时道教已参与解适、墓门解除一类活动,以后更为葬仪制订了一系列斋醮科仪。诸如祭炼、斛食、十王拔度、火幽脱厄等忏仪。有的是原有的,有的是从佛教吸收过来的,都在民间丧葬、祭祖习俗中发挥着作用。

总而言之,丧事请僧道,目的都是为了超度亡者,这种超度又与对父母乃至祖宗尽孝的义务相关联,它是孝道的延伸。佛道二教为亡者拜忏时也往往对生者以“孝”作诱导。中国的民众,多数并不十分专注地信仰某一宗教,但也不否认天堂、地狱、轮回、业报一类话头。给逝者打醮超度,主要还是求得内心的平安,似乎不做一下,对不起逝者,而且还可能招致周围人的非议。所以丧葬中请僧道,并非为了宗教信仰上的缘由,却仅仅出于迷信心理和风尚如此。

正因为此,中国民间对于丧事请僧请道,并无一定之规,甚至也有僧道齐请的。而僧人、道士也适应这种情形,治丧所诵经文也有不拘一家的。明代刘献廷《广阳杂记》载:“楚中佛事,钹鼓之外,加以铜锣。哀雅梵音之中,忽闻此事,令人惊悸。问其所诵经卷,则《普门品》暨《三官经》也。呜呼!彼三官者,乃五斗米贼所设之教,顾有经焉,此地且与普门并驾而驰矣。”三官指早期正一盟威道信奉的天、地、水官,后来形成经典,普门指《妙法莲华经》中的《观世音菩萨普门品》,系歌颂观世音、赞叹其大慈大悲法力无边的经典。二者一属道,一归佛,在葬仪中使用并行不悖,一般民众对僧道的区别并不顶真可见一斑,倒是刘献廷过于顶真了。

请僧道参与丧事规模的大小,当然要以丧主财力而论。《红楼梦》写秦可卿死后,“择准停灵七七四十九日……这四十九日,单请一百单八众禅僧在太厅上拜大悲忏,超度前亡后化诸魂,以免亡者之罪;另设一坛于天香楼上,是九十九位全真道士,打四十九日解冤洗业醮。然后停灵于会芳园中,灵前另外五十众高僧、五十众高道,对坛作好事”^①。至于一般民众,或到宫

^① 《红楼梦》第十三回。

观挂牌打醮一二日,或请僧道来家做法事,因为这样,佛道教为丧家做的法事便有分有合,可以做黄箓大醮全套科仪和水陆法会,也可只做其中部分仪式,就民间常见的而言,主要有这么几项:

诵经。佛道教称诵经有莫大功德,只要给亡灵念几卷经,便能使它脱九幽之苦。在丧礼中,常诵道教的《度人经》、《玉皇经》、《三官经》,佛教的《金刚经》、《观音普门品》、《地藏经》等。明清以后,佛道二教融合既多,民间对二教也不分轩轻,僧人在丧事中念道经,道士念佛经的事经常发生。

拜忏和水陆道场。拜忏一般在佛寺道观内做,财力雄厚才请僧人道士在家结坛拜忏。为丧葬设的忏法有多种,佛教有梁皇忏、大悲忏,大的要做七日,名水陆道场。道教多数冠以“九幽拔罪”、“九幽脱厄”等名称。拜忏中,僧道代为念忏悔之辞。

若生育过的妇女死后,则要拜血湖忏。这忏佛道都做,只是道教习称破血湖,突出法师凭道力破开血湖救出亡灵。据说女人生产时的秽血会冲撞天地神明,若不忏悔,死后会陷于血河(一作血湖)地狱,所以要拜忏破血湖。民间做血湖忏,要准备一桶红糖水,拜忏后让小孩分喝,以此象征吃掉了“血湖”,这也是一种模拟巫术。

燃灯和放水灯。道教的《灵宝玉鉴》认为,灯仪并非藉灯“啖光荧煌,为观美也”,而是包含着“请光破幽”的意义,“死魂一堕重阴,漫漫长夜,非有阳光照烛,超出良难。故必法天象地,然灯告符”。所谓法天象地,就是灯坛铺设,“上法日月星辰之悬象,下布八卦九宫之方隅,以交接阳光,开明幽暗,使亡魂乘九阳度也”。一般,人死之后,在尸体脚后点一盏清油灯,作为冥途照明之用。有时还要放水灯。传说人死后要经过冥河,为避免失足陷于其中,要燃灯照冥河。在灯仪中,以纸灯放入河中(或湖中)为照冥河的象征。纸灯一般是莲花形或船形,用瓦盆或木板作底,内燃蜡烛,念咒施法后放入水中。一般认为,水灯在溪中浮而不翻越久,法师的本事越高,亡灵的福气也越大。

施食。道教或称施食,或称祭炼、炼度;佛教叫放焰口,也称“斛食”。祭炼,据宋元之际的郑所南说,本系“葛仙翁祭鬼之法”^①。其中的施食,据现

^① 郑所南:《太极祭炼内法》。

存文献,唐初编的《艺文类聚》引《玄都大献经》称中元施食“囚徒饿鬼,皆得饱满”,而其中又有水火炼的内容,其观念则在东晋末问世的《灵宝无量度人上品妙经》中已经有“炼度更生”的话头。后世的科仪流变繁多。放焰口的来历,佛教的说法是阿难看到饿鬼喉细如针,咽食十分困难,再加凡饮食入口,皆变为火焰,苦不堪言。于是佛告诉他放焰口的办法,又简称为焰口。严格说来,“放”字在逻辑上说是不能省掉的,它的要义乃是替饿鬼施食超度,其仪在唐代始出。无论佛教道教的仪式,都要召请各类幽魂。如:庙廊卿相、安邦良将、文章秀才、五湖钓叟、云林野叟、饭牛稚子、行船客旅、奋身武士、秦楼舞女,以及十方、六遭二十四门三十六类伤亡冤魂前来赴会,同时经过法师施咒的米食普施于彼等,使其病安疾愈,得返原形,永离恶趣,顿返正途,逍遥九天。其普施之食,在宋元之际系用米一升或二升制成净饭,装成一小斛。现在均用生米,平铺盘内,法师施咒,随召随施。道教的仪式中,施食后还要水火炼,即洗涤其形质,莹发其精神,是佛教所无。^①

上述种种,是民间丧葬习俗的一部分,在具体施行中,僧道往往因人、因地制宜,做一些从俗的损益,所以这类法事在细节上变异比较快,民间对其是否严格按科行事也不那么追究。

第二节 贞节牌坊下的血泪

在中国封建社会里,伴随着已婚的一方死去,出现了一个新问题:活着的怎么办?如果妻子先死,丈夫尽可续弦,如果相反,那么遗孀今后的日子就极难打发。尤其年轻寡妇,从此直到她寿终正寝,有无数清规戒律和无数的磨难在等着她。她们后半辈子的生活专在一个“守”字上:守寡。而守

^① 佛道焰口与炼度的异同,见拙稿《道教祭炼与佛家焰口仪的比较研究》,载《宗教问题探索·2007年文集》,上海辞书出版社,2008年。又收入《攀援集》,巴蜀书社,2011年。

寡所要完成的,又在于贞节。由此,在中国广大的土地上,留下了一种活化石,叫做贞节牌坊,由它可以透视中国古代妇女的命运。

在封建时代,因守贞、守节而受旌表、树牌坊,家族引为殊荣,地方视作盛事,方志载之郑重,家谱述之周详。然而,这种贞节牌坊,完全是由所表彰的妇女的血泪树起来的。

旧时代的所谓贞节,是专对妇女的要求,男人是不受其限制的。它的内容本来不过禁止妇女有婚前和婚外的性生活。至于寡妇从一而终,虽然受到葆美,却也不强制实行。但在宋代理学兴起之后,贞节变成了强制妇女实行的教条,在这一教条下面,不知埋葬了多少妇女的幸福,乃至生命。

对贞节的极度推崇,是从程伊川开始的。当门人问他:“孀妇于理似不可取,如何?”他答曰:“然。凡取,以配身也。若取失节者以配身,是已失节也。”^①据此,孀妇是娶不得的,孀妇嫁人是失节,谁娶了孀妇,也连累自己失节,根本不可行。自然,失节之罪主要还是要由女方来负了。

又问:“或有孤孀贫穷无托者,可再嫁否?”

曰:“只是后世怕寒饿死,故有是说。然饿死事极小,失节事极大!”^②

孀妇不可嫁,改嫁是罪过,为了维护那一个“节”字,即使饿死,也不可改嫁。妇女的生命和全部生活放在秤钩上,那个节字做秤砣,一下就将秤杆压下去了。理学家的逻辑中,“节”一类伦理规范是铁定的天理,饮食、男女之事不过是人欲的表现,存天理,去人欲,是人之所以为人的必要条件。所以孀妇饿死只不过是自然生命的终结,一旦改嫁失节,则是天理的泯灭、人性的丧失,问题严重得多。这种大悖于人情的荒谬论断居然统治中国人的头脑七百年之久,是我们民族的莫大悲哀。

同时,佛道二教所构想的冥司、果报一类观念在社会上流行既多,遂有

^① 《二程遗书》卷第二十二下。

^② 同上。

人借此宣传寡妇改嫁在地狱中要受刀锯之惨报,而节妇则可超脱九幽乃至登天成神,纪昀《阅微草堂笔记》卷二载:

顾员外德懋,自言为东岳冥官。余弗深信也。然其言则有理。曩在裘文达公家,尝谓余曰:“冥司重贞妇,而亦有差等:或以儿女之爱,或以田宅之丰,有所系恋而弗去者,下也;而免情欲之萌,而能以礼义自克者,次也;心如枯井,波澜不生,富贵亦不睹,饥寒亦不知,利害亦不计者,斯为上矣。如是者千百不得一,得一则鬼神起敬。一日,喧传节妇至,冥王改容,冥官皆振心伫迓。见一老妇僂然来,其行步步渐高,如蹑阶级。比到,则竟从殿脊上过,莫知所适。冥王恍然曰:‘此已升天,不在吾鬼录中矣。’”

纪昀不信顾德懋为冥官,却相信顾于冥官“任”上得来的连篇鬼话为“有理”,实际上是用理学的标准看待果报。这类话头,在社会上,尤其社会下层具有很大的说服力,于是寡妇不仅直接受到礼教的强迫,又受到鬼神之流的精神压抑,那“贞节”二字恰如千斤石碑,牢牢压在了她们身上。

饿死与失节被推到了两个极端让人选择,而且要倡导选择后者,这种礼教的冷酷可见一斑了。其后历代的皇帝、官府又用行政手段予以提倡,遂成为封建教化的重要部分,影响中国民俗十分深远。旌表树牌坊,就是这类手段的主要一种。

查历代表扬的节妇烈女,大致上有两类,一类是在遭受强暴时勇敢自卫至于牺牲的,一类是为夫守节含辛茹苦抚养子女(尤其是子)成人并干一番事业的,甚或夫死以身相殉的。对于前一类,我们观其事迹,是可以对之油然而生崇敬之心,最低限度是同情的。至于后一类,我们则只有怜悯,其中殉夫一类,我们就只有哀其愚昧了。然而殉夫一类不近情理的举动,不能全归咎于当事人,却应归于不合理的社会制度和相应的封建礼教。

古代,贞之一字成为妇女最根本的道德标准,不贞在七出之条,一旦被查知不贞,是可以致命的。初婚不见血,夫家可以立即将之逐出,如妇有外遇,丈夫可以将她与奸夫一起杀死而无罪。诬蔑妻子不贞甚至成为男子逐

出丑陋妻子的理由。俞樾曾载一事：

直隶永平府某县，其地闺范极严，凡女子初嫁，母家必使侦探，成婚之次日，夫家鼓乐喧阗，宾客杂沓，则大喜；若是日阒然，则女家为之丧气。女之留否，惟夫家为政，不敢与争矣。积习相传如此，虽其意曰善，然亦敝俗也。有王姓嫁女于李氏，却扇之夕，李以新妇貌陋，嫌之。次日托言非处子，不举乐，仍呼媒妁送归母家。女幼失母，随其嫂以居，嫂知小姑无他，乃问昨夜洞房情事，则固未合欢也。嫂曰：“然则安知其不贞欤？”力言于翁，使翁讼于官。官命验之，果守礼谨严之处子也。乃判李姓，仍以鼓乐迎归。^①

这个例子中的姑娘还算大幸，有了嫂嫂的能干而保住名节，出了口恶气。其实，从医学上看，妇女处女膜的破裂原因多种，并不一定由性交所致。但既将它的完整与否视作童贞的唯一标准，妇女只处于被检验的地位，别无辩驳讲理的权利。同时，贞节的要求是专门为限制妇女而设的，男子的嫖娼虽为正人君子所斥责，但也不算不了关乎节操的大问题，至于纳妾、再娶，都早准备好了为了子嗣呀，为了有人奉事高堂呀等的堂皇理由。所以贞之一字，在中国的封建社会中——尤其是宋代以后，是专为钳制妇女让她们从一而终的手段。

守节，是贞的特别表现，那是丈夫先丧未亡人必须遵守的铁则。按照上面提到的程颐“饿死事极小，失节事极大”的教条，哪怕困苦艰难到了极点，也必须循规蹈矩，以节操为生命。在这些孀妇中，倘有子女的还有个奔头，倘没有留下子女，那简直已经由“节”字给掘好了坟墓。这一点，贫穷者尤其可怜。

妇于守节，贫穷困苦而外，即便以人情言，也是完全悖理的。潘光旦译注《性心理学》时曾引清沈起凤《谐铎》（卷九）“节妇死时箴”一则说：

荆溪某氏，年十七，适仕族某，半载而寡，遗腹生一子，氏抚孤

^① 《右台仙馆笔记》卷三。

守节,年八十岁,孙曾林立。临终召孙曾辈媳妇,环侍床下,曰:“吾有一言,尔等敬听……尔等作我家妇,尽得皆老白头,因属家门之福,倘不幸青年寡居,自量可守则守之,否则上告尊长,竟行改醮,亦是方便事。”众愕然,以为昏髦之乱命。氏笑曰:“尔等以我言为非耶?守寡两字,难言之矣;我是此中过来人,请为尔等述往事……我居寡时,年甫十八,因生在名门,嫁于宦族,而又不一块肉累腹中,不敢复萌它想。然晨风夜雨,冷壁孤灯,颇难禁受。翁有表甥某,自姑苏来访,下榻外馆,我于屏后观其貌美,不觉心动;夜伺翁姑熟睡,欲往奔之。移镫出户,俯首自惭。回身复入。而心猿难制,又移镫而出;终以此事可耻,长叹而回。如是者数次。后决然竟去,闻灶下婢喃喃私语,屏气回房,置镫桌上。倦而假寐,梦入外馆,某正读书镫下,相见各道衷曲;已而携手入帟,一人跌坐帐中,首蓬面血,拍枕大哭,视之,亡夫也,大喊而醒!时桌上灯荧荧作青碧色,谯楼正交三鼓,儿索乳啼絮被中。始而骇,中而悲,继而大悔,一种儿女之情,不知销归何处。自此洗心涤虑,始为良家节妇。向使灶下不遇人声,帐中绝无噩梦,能保一生洁白,不貽地下人羞哉?因此知守寡之难,勿勉强而行之也。”命其子书此,垂为家法,含笑而逝。后宗支繁衍,代有节妇,间亦有改适者,而百余年来,闺门清白,从无中篝之事。^①

潘光旦引此是为从性心理上说明绝欲之难。倘考虑到中国对妇女贞节的要求,那么这则故事很清楚地说明了寡妇不可改嫁的教条的冷酷违背人性。故事中的老太太临终时的通情达理自然是值得敬佩的。可惜的是,像她那么开通的人太少。^② 俗话说“多年的媳妇熬成婆”,在家长制下,倘若一个孀妇守节历尽千辛万苦将儿女拉扯成人,而媳妇一旦守寡,防闲还来不

① [英]霭理士:《性心理学》,潘光旦译,商务印书馆,1933年,第401页。

② 宋以后的学者中也有个别通达情理的,比如元孔齐在《至正直记》一书中引沈圭言“妇人以不嫁为节,不若嫁之以全其节”,看来是从守节之难而为寡妇设身处地着想的,可惜这类话引不起社会反响。

及,岂能轻易让其再嫁!除非像小说《祝福》中的祥林嫂一样,被卖掉得钱给小叔娶媳妇,而且即使个别婆婆开通到让儿媳再醮的地步,还有族人的干涉、舆论的压力,根本说来,社会是不允许的。所以在封建礼教的束缚下,一代代孀妇走的,或是社会要求她们走的,就是那条要求牺牲后半辈子幸福乃至生存权利的守节的道路。

自从宋儒将贞节推到吓人的高度,以往那种男女授受不亲的观念变成了毫无心肝的教条。守节的寡妇倘不幸而被其他男子沾上边,那只有以死来洗刷自己。清代姚元之记一则故事说:

道光十一年辛卯,海口潮涌,江水因之泛滥,自江西以下,沿江州县被灾。贵州则有蛟患。吾乡亦蛟水并发,东南乡宛在水中。大水时,一女子避未及,水几没腰。有一人急援手救之,女子乃呼号大哭曰:“吾乃数十年贞节,何男子污我左臂。”遂将同被灾者菜刀自断其臂,仍赴水而死。惜不知姓氏,恐天下穷而贞者似此湮没不少也。^①

在生死关头,男子援手救她,却宁愿断臂赴死,如此愚不可及,却还赞叹如斯,这位姚元之也实在迂腐到了失心的地步。须知,亚圣孟老夫子,早有经权之辩,儒者不会不知道。当年人问“男女授受不亲”,那嫂落水该不该伸手去救?孟夫子便说了一通经、权的大道理。事急从权,应当是生活中的基本道理,然而在那些理学信徒的身上,恰恰做出完全反常的结论。应当指出,守节守出了头能得到旌表的只是“节妇”中的极少数人。一般说来,须待儿子读书有成得了功名方有树牌坊的希望,对于多数寡妇来说,实无望焉。所以贞节牌坊不仅是被旌表者用莫大的牺牲换来的,也是被众多的未被旌表的节妇的泪水所浸泡着的。

至于殉夫,乃是最残忍的事。查历代传记,殉夫有婚后夫死随殉的,有已订婚未结婚而殉的,种种不一。在家族是荣耀了,在节妇本人却是为礼教

^① [清]姚元之:《竹叶亭杂记》卷七。

的虚名白白了结了生命。《儒林外史》中写了个老秀才王玉辉,当着女婿病死后,女儿要殉夫,他极口赞成。女儿死后树了牌坊,老母亲却伤心而死,王玉辉晚景凄凉,便也有些失心疯的症候。这段描写应当是对明清时代社会此类风俗的艺术概括。而我们看明清一些人的笔记,有的提到自己女儿或亲戚中妇女的殉夫,那口气多是称赞的,笔调是淡淡的,看不出有任何伤感之情,倒怀疑他们心早已死去,王玉辉般的失心疯是不会发生的了。

而且还有最不可容忍的事,即宗族父母以逼女殉夫牟利的恶俗。据清代人记载:

福州旧俗,以家有贞女节妇为尚,愚民遂有搭台死节之事。凡女已字人,不幸而夫死者,父母兄弟皆迫女自尽。先日于众集处,搭高台,悬素帛,临时设祭,扶女上,父母外皆拜台下,俟女缢讫,乃以鼓吹迎尸归殓。女或不愿,家人皆诟詈羞辱之,甚有鞭挞使从者。此风省城尚少,乡镇间虽儒家亦有之,盖藉以请旌建坊,自表为礼教家也。乾隆时,长白赵公国麟,由豫臬擢闽藩,莅任即颁示严禁。近来省中乡镇亦鲜有矣。惟连江、罗源、永福等处,犹未尽革。朱云帆为予言:“道光庚戌馆连江,一日署中喧传,午后至某处看搭台死节。询之则傅姓女字周姓子,周姓子先一月病歿,女只十三岁,父母强之至傅家挂孝三七日,将于是日午后登台自缢也。时谢明府翊南,方乡征,乃急至捕署,请徐立堂少府速往禁止,毁台撤祭,拘其父兄归,将惩罚之。其父既老,兄则文童,姑免不究,第令周姓交还庚帖,出具再为择配甘结完案。”此等风俗可笑,亦可悯,挽回移易,是在司牧者与荐绅之责矣。^①

这类戕伐人性、违背天理的做法倒恰恰打着天理的幌子,真可谓是“以理杀人”的活榜样了。其俗之陋,在于根本不近人情、泯灭人性。

在表彰贞节的同时,世俗对寡妇改嫁的歧视也到了极点。

^① [清]施鸿保:《闽杂记》。

对寡妇的歧视,自先秦就是存在的,但越到后来,越是严重,越是冷酷无情。宋是一个重要的转折点,但还不算登峰造极,真正登峰造极的时代是明清两朝,流毒在民国时尚浓,新中国成立以后才有根本的变革,但少数人头脑中仍未清除,在某些风俗中尚有表现。

在旧时代,寡妇第一个倒霉的就是被骂作克死丈夫的“白虎星”、“扫帚星”,似乎丈夫的死不论是出于何等原因,孀妇先要负责并因此而有罪一般。而且从此以后,她便视作不祥之物,一般人家遇有嫁娶喜事,决不容寡妇措手,就是怕她将晦气传染给新人,其他事情,于寡妇门前也多有避忌。倘若改嫁,那社会歧视和精神上的压力更是空前的。不仅在结婚时要让她跨火塘以除晦气,婚后也被人另眼看待。至于死后要在地狱中被锯开分给两个男人之类的无稽之谈,给再醮的寡妇造成的精神压力越到晚年越是沉重。鲁迅笔下的祥林嫂,便是一个生动的艺术典型。

贞节牌坊的树立,在官府和儒门中人是要将封建教化推行至永久以期风俗淳美的一项措施。对于妇女,无异于不断地加固着封建的枷锁。清朝的戴东原痛斥宋儒的以理杀人,说自从宋儒讲天理、人欲之分,“故今之治人者,视古贤圣体民之情,遂民之欲,多出于鄙细隐曲,不措诸意,不足为怪;而及其责以理也,不难举旷世之高节,著于义而罪之。尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上;上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之?呜呼!杂乎老、释之言以为言,其祸甚于申、韩如是也!”^①那些节妇正是深深地被礼教所束缚,为着天理的虚名,牺牲了七情六欲,牺牲了一切幸福,乃至生命。她们是被天理吞噬了的,也是被那些动辄对下人“责以理”的为上者、为尊者扼杀的。

贞节牌坊正是“吃人”的礼教的一种象征。它所褒扬的恰恰是最黑暗最愚昧的思想之一。它所企求提倡的风尚,恰是旧中国最恶劣的习俗之一。

庆幸的是,它终于成了历史。

① [清]戴震:《孟子字义疏证(上)·理》。

第五章 衣食起居的禁忌和佑护

三教的影响也深深地印在中国古代的衣、食、起居习俗中。凡衣饰、饮食、居室、庭园等日常生活的一切,本来是受到一时一地的自然条件的限制的,根本上说是由物质生活资料的谋得方式所制约的。不过,它们一一依照一派文化理论的说法:文化就是生活方式——又是文化的一部分,因此又不能不受到各种思潮、信仰等的支配。即使在大致相近的物质生产方式环境中,对比一些邻近的国度,甚至邻近的民族,其衣、食、住等日常生活也往往表现出不同的色彩。显然,这只能归结于民族的习惯、民族文化遗产。中国传统文化中,既然儒道释三家占着主要地位,那么,日常的衣、食、住、行等行为方式,常常受到它们的诱导,也是很自然的。

像三教对人生礼俗的影响轻重不同一样,它们对人们日常的衣、食、住等风俗的影响程度也有不同。儒家的思想,作为官方统治思想,一部分是作为朝廷颁发的礼制,一部分是通过其对社会各阶层的渗透,特别严格地束缚着衣饰习俗,强化着饮食习俗中的礼仪规范,引导着人们追求住宅安宁的活动方式。道教和佛教对衣饰习俗影响不大,而对饮食则有多方面的影响,同时,神仙佛祖又对住宅安宁提供着人们心目中的佑护。这种“佑护”与人们的生活追求、生活情趣交织在一起,难舍难分。

第一节 受尽束缚的衣饰习俗

衣服的习俗,自然受到物产、气候和文化传统的支配,冬衣绵,夏衣絺,是适应中国四季分明的气候形成的。传统的衣料生产除了皮裘之外,中国人能穿绸缎是因为古代养蚕业发达,宋之前,平民常穿麻,是因为麻的种植遍于南北。元代以后,棉纱纺织业在江南松江一带盛兴,棉衣渐普及是因为宋代传入棉花的种植,元代黄道婆从海南引来并改进了棉纺织技术。所有这些受自然条件和生产所制约,但衣服的形制、式样等等,又是社会文化的表现,它的变化要受到社会的政治、道德等的支配。

一

中国人重礼教,对于衣服的讲究,标准重在合礼与否。时世迁移,有的礼制被淘汰。衣服的式样、颜色、质料以及相关的佩饰等不能不做出新的规定,著于一朝礼典。某一朝代对于服制的制定,并不是哪家哪派学说的专司,历史上无论当权者信仰哪家学说,都对此有相应的规定,所谓“改正朔、易服色”为历朝新统治者要做的首件大事。只是儒家对于礼仪的讲究更突出一些,他们对服色习俗的干涉也更多一些。

中国服饰最突出的一点是强调等级区别。《周礼》中记载“司徒以本俗六安万民”,六安的第六项叫做“同衣服”。这儿的“同”是指同一等级衣服亦同,依照等级制的要求,规定统治区域内统一的衣饰标准。儒家经典中对服饰的规定特别周详,天子、诸侯、大夫、士各有专服。到了秦汉以后,封建等级制的内容有所改变,对服饰的规定具体内容也代不相同,但注重等级制,由朝廷颁为仪典则是共同的。翻历代史书的《礼记志》、《舆服志》,这类规定屡见不鲜。

所以就中国服饰民俗言,受到官方的控制是十分严格的。服色违制,是

犯忌乃至犯法的事。唐文宗时,延安公主以衣服逾制,驸马窦洸因而受到处分。大臣对服制更为用心,李德裕位淮南节度使时上奏:“比以妇人长裙大袖,朝廷制度尚未颁行,微臣之分,合副天心。此闻闾阎之间,袖阔四尺,今令阔一尺五寸;裙曳四尺,今曳五寸。”^①这种小心于细琐的情形,正说明民间的衣饰受到封建法令、礼制支配的情形。

当然,封建礼制并非任何时候都能有效地控制民间衣饰习俗。像明清那样严酷的专制时代,所谓违制的情形也往往发生。明代张瀚说:“国朝士女服饰,皆有定制。洪武时律令严明,人遵画一之法。代变风移,人皆志于尊崇富侈,不复知有明禁,群相蹈之。如翡翠珠冠、龙凤服饰,惟皇后、王妃始得为服;命妇礼冠四品以上用金事件,五品以下用抹金银事件;衣大袖衫,五品以上用纁丝绦罗,六品以下用绦罗绢;皆有限制。今男子服锦绮,女子饰金珠,是皆僭拟无涯,逾国家之禁者也。”^②

这类礼不制俗的情形通常发生在政治荒懈、礼乐败坏的时候,同时也有生产发展、人民生活由俭而丰的原因。前一种原因是礼制本身没有约束力,后一种状况则是生产力发展之后,相关的生活方式力图越出礼制束缚的表现。

前一种情形,可举唐代为例来说明。唐文宗“尤恶世流侈,因(汉阳公主)入,问曰:‘姑所服何年法也?今之弊何代而然?’对曰:‘妾自贞元时辞宫,所服者皆当时赐,未尝敢变。元和后,数用兵,悉出禁藏织丽赏战士,由是散于人间,内外矜似以成风。若陛下示所好于下,谁敢不变!’帝悦,诏宫人视主衣制广狭,遍谕诸主”^③。

唐代宫廷的服饰流入民间,乃是战乱后唐室衰微的表现。当封建王朝对社会的控制能力减弱后,那些原来的规定自然不能再实行下去,于是衣饰中的等级也不免有局部地被打破。至于前面所引张瀚论衣服逾制,是指的杭州的情况。明代江南为资本主义萌芽首先出现的地区,商品经济发达,市

① 《唐书》本传。

② 《松窗梦语》卷七。

③ 《渊鉴类函》卷三七三。

民生活较为富庶,资产较丰的穿得起绫罗绸缎,戴得起金珠首饰,旧的礼制禁锢不住,是社会生产力发展、生活方式随之变化的表现。在服饰的等级制中,有些是封建统治者推行一些特殊政策而制定的。汉代刘邦为了困辱商人,规定商人不得衣丝乘车,既是重农抑商的表现,也是天下初定、财赋不足、向商人多征的特殊环境下制定的。明代乐户,规定男人穿绿衣,戴绿帽,所以绿衣绿帽成为贱服。原来朱元璋开国后大杀功臣,将一些籍没的罪臣妻女作为营妓,专为羞辱。这是最为无理的残酷的规定,但一旦实行,民间不仅忌讳戴绿帽子,也忌讳用“绿帽子”说人——那往往隐喻妻子有外遇的男子。

二

与服饰重等级相伴随的是重民族服饰习惯的保留。《论语》中载人问管仲是否能达到仁的标准,孔子说:“微管仲,吾其披发左衽矣。如其仁,如其仁!”管仲的功迹是打着尊王攘夷的口号,使齐争霸于天下。孔子对管仲的一些做法是有批评的,但对他使中原人免遭披发左衽之变是敬佩的。所谓披发左衽,即衣开左襟,是当时的所谓夷狄之俗。华夏族人的衣饰则是束发戴冠,衣开右襟。这一记载足见儒家对服饰的民族传统的重视。这种重视有时闹到十分严重的地步。历史上有赵主父胡服骑射的一场改革,就极为典型。

赵主父,即赵武灵王,他的胡服骑射曾经在赵国的历史上起过重要作用。但围绕着是否胡服的问题,却爆发过与商鞅变法时同样激烈的争论。

赵武灵王一提出变服的主张,马上引起了公子成的反对:

臣固闻王之胡服也,不佞寝疾,不能趋走,是以不先进。王今命之,臣固取竭其愚忠。臣闻之,中国者,聪明叡知之所居也,万物财用之所聚也,贤圣之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技艺之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也。今王释此,而袭远方之服,变古之教,易古之道,逆人之心,畔学者,离中

国，臣愿大王图之。^①

公子成举的那些理由俨然是儒家以诗书礼乐傲视夷狄的口吻，至于他本人是否属儒家学统，倒不足深论。公子成之外，赵文、赵生几个人都力争其不可，那论调都是差不多的，即不可变俗，变俗学夷狄之法是不可取的，幸而赵主父能力排众议，坚持变革，将这件事办成功了，赵的兵力也大大增强起来。

读《史记·赵世家》和《战国策·赵策》，我总怀疑这段故事是抄《商君书》的。否则，何以连争辩双方使用的辞句多有所同呢？但细细想来，儒家严夷夏之辨，以夷变夏是非同小可的事，胡服骑射是服装习俗上的大改革，像政治改革一样，会引起激烈争论，则又是情理中事。

清初规定推行满族习俗，剃头改装，很闹了阵乱子，在“留头不留发，留发不留头”的严酷措施下，一向相信“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的汉人，也不知牺牲了几个，就服装而言，一班明遗老，为保持气节，宁愿穿上僧衣道袍。变节降臣则受到奚落。顾公燮《消夏闲记迭存》“钱牧斋”条曰：

乙酉王师南下，钱率先投降。满拟入掌纶扉，不意授为礼侍。寻谢病归，诸生郊迎，讥之曰：“老大人许久未晤，到底不觉老。（原注：‘觉’与‘阁’同音。）”钱默然。一日谓诸生曰：“老夫之领，学前朝，取其宽。袖依时样，取其便。”或笑曰：“可谓两朝领袖矣！”^②

原来“不觉（阁）老”是讥钱牧斋梦想降清后人阁拜相，实际却成画饼。而“两朝领袖”云云则从服饰上讥刺其失节。但在清统治者的严刑峻法前，后人连“两朝领袖”也不允许，乖乖地做顺民，便不得不一律改从清制了。当然各民族服饰习俗的交流实际上是正常的，也是难以避免的，这儿有通常民族交往的原因，也有因历朝统治者或金或蒙（元）或满，或北狄或东胡。这些

① 《战国策》卷十九，《赵策》二。

② 转引自陈寅恪《柳如是别传》第五章。

引起的服饰风格变化不可殚述,今天来看大都是正常的民族文化交流和融合。

除了严夷夏之辨,中国人的服饰自然不可能千古不变。儒学中人有倡复古的,便参照那礼书中的旧样装扮起来,然而大多数儒生却跟他们老祖宗孔夫子一样,“其服也乡”,随俗为变。譬如司马光是有些复古派的味儿的,邵雍虽与他交好,但却不学他的古衣冠,而认为既是今人自应服今服,历史上士大夫还是采取与邵雍相同的态度为多。所以道教中人说:“后世孔子徒之服随国俗变,老子徒之服不与俗移,故今之道士服类古之儒服也。”^①比较严格地遵循古制的,却是道服以及僧服,但那是出于宗教信仰,不可以世俗论。

三

综观中国人的服饰习俗,受儒家礼制的规范最严,而且一般来说,儒家的道德说教,也影响到服装的款式、式样。例如宋以来,理学盛行,社会上对妇女的苛刻要求增多,唐代妇女的服装,袒露较多,宋以后则渐渐高领、长裙,将身体各部位能够遮盖的尽管遮盖起来,礼教束缚越严,妇女衣服裹得越紧。

相对于世俗而言,僧道服饰在形制、颜色上都有自己特色。总体上看,朝廷不加干涉,明代做出了一些规定,是比较特殊的。但规定的内容主要是将僧道原有的服饰肯定下来,而对各派僧人、道士的服饰在颜色等上面作点区别(参看《明史》卷六十七《舆服》三)。总体上看,僧道服饰在民间的影响不大。民间办喜事,见着和尚尼姑认为不吉利,他们的服饰岂敢轻易采用?至于道流的服饰,在崇道很盛的唐代、五代,宫女往往作女冠装束,即如五代蜀主王衍就曾让宫女着道服:

(咸康)秋九月,衍奉其母徐妃同游于青城山,驻于上清宫,时

^① 《道书援神契序》。

官人皆衣道服，顶金莲花冠，衣画云霞，望之若神仙，及侍宴酒酣皆免冠而退，则其髻髻然。又构怡神亭，以佞臣韩昭等为狎客，杂以妇人，以恣荒宴，或自旦至暮，继之以灯。^①

王衍以宫人着装如神仙，主要是其淫佚生活情趣的表现，明代唐伯虎据此故事画有道装宫人图，但称后人“摇头扼腕”，也是寓贬刺于其中的。这种宫装，似乎民间没有人模仿。

唐时成都有个名妓薛涛，有诗《试新服装裁制初成三首》，写其道装很是美丽：

紫阳宫里赐红绡，仙雾朦胧隔海遥。
霜兔毳寒冰茧净，嫦娥笑指织星桥。

九气分为九色彩，五灵仙驭五云车。
春风因过车君舍，偷样人间染百花。

长裾本是上清仪，曾逐群仙把玉芝。
每到宫中歌舞会，折腰齐唱步虚词。^②

原来她暮年着女冠服，此诗是纪实之作。她好制松花小笺，时号薛涛笺，有争欲得之的，也有仿制的，但对她的道服，尽管那么神奇美丽，却没人去模仿。须知，那是一种特殊标志的服装，不仅表现了宗教信仰，而且就唐时女冠地位而言，往往同于娼，一般妇人对女冠服自然是不敢问津的。

四

中国衣饰风俗既常在礼制钳制之下，那么一些逾制的服饰，往往受到统

^① 《旧五代史·僭伪列传·王衍》。

^② 《全唐诗》卷八百三。

治者干涉,被斥为奇装异服,有的还明令禁止。

奇装异服最严重的一种,被称为服妖。自从《尚书大传·洪范五行传》提出服妖的概念以后,《汉书》以降,史书《五行志》往往载有“服妖”一项。所谓服妖是从五行征应的观点出发,认为某些服色的变化预示着人事的变乱,故称为“妖”。妖,即不正。古人的所谓妖,是相当严重的情况,在天是阴阳错乱,在政是汨乱坏政。而服妖本身又是由严重违背礼制引起的,即所谓“风俗狂慢,变节易度,则为剽轻奇怪之服,故有服妖”^①。

本来奇装异服一说是以礼为标准的,合礼的为正,违礼的为奇。各种奇怪服饰的出现,说明统治者的那套规范已拘束不住人们的服饰打扮,或者是统治者本身走到了骄奢淫逸的道路,把礼制的约束扔到了一边,正是其统治江河日下的象征。从这个意义上,说它预示着某一朝统治者的穷途末路也未尝不可。不过服妖一说从总体上看却是基于浓厚的五行休咎之类的迷信。这里不妨分析几个例子。

第一个例子是班固引春秋的事。

《左氏传·愍公二年》,晋献公使太子申生帅师,公衣之偏衣,佩之金玦。狐突叹曰:“时,事之征也;衣,身之章也;佩,衷之旗也。故敬其事,则命以始;服其身,则衣之纯;用其衷,则佩之度。今命以时卒,闕其事也;衣以龙服,远其躬也;佩以金玦,弃其衷也。服以远之,时以闕之,龙凉冬杀,金寒玦离,胡可恃也?”梁余子养曰:“帅师者,受命于庙,受脤于社,有常服矣。弗获而龙,命可知也。死而不孝,不如逃之”。罕夷曰:“龙奇无常,金玦不复,君有心矣”。后四年。申生以谗自杀。近服妖也。^②

狐突等人的分析很值得注意,据他们说来,衣为身之章(师古注:章,明也)。衣所以明贵贱,乃是身份的表征。现在弄得半像公服,不伦不类,晋献

① 《汉书·五行志》中之上。

② 同上。

公存心不良，申生下场之不妙也就兆萌于此了。不过，这里的服妖，源于晋公的内心，他们分析的也是这点，不是服妖引起申生之死，而是晋公的昏聩表现在服饰怪异上。

《汉书》中另有一个例子说汉昭帝时，昌邑王贺以仄注冠赐大臣，又以冠奴，刘向以为近服妖。仄注冠，李奇注说：“一曰高山冠，本齐冠也，谒者服之。”而师古引蔡邕说有不同，我们暂不管他。反正是它不合常制，所以班固说：“冠者尊服，贺无故好作非常之冠，暴尊象也，以冠奴者，当自至尊隧至贱也。”所以贺没有得到好下场。

上面两个例子都是贵族中的事，《晋书·五行志》又述社会上服色改易，兆示政治变乱的情况：

武帝泰始初，衣服上俭下丰，著衣者皆仄腰。此君衰弱臣放纵，下掩上之象也。至元康末，妇人出两裆加乎交领之上，此内出外也。为车乘者苟贵轻细，又数变易其形，皆以白箴为纯，盖古丧车之遗象也。夫乘者君子之器，盖君子立心无恒，事不崇实也。千宝以为晋之祸征也。及惠帝践阼权制在于宠臣，下掩上之应也。至永嘉末，六官才人流冗没于戎狄，内出外之应也。及天下挠乱，宰辅方伯多负其任，又数改易，不崇实之应也。^①

那服妖的严重，真的一一应验了。

古人认为服妖要乱国，就个人来说，衣服弄得怪里怪气，也会给自己带来灾祸，《晋书·五行志》记何晏的例子很为典型：

尚书何晏好服妇人之服，傅玄曰：“此妖服也。夫衣裳之制，所以定上下，殊内外也。《大雅》云：‘玄衮赤舄，钩膺镂锡’。歌其文也。《小雅》云：‘有严有翼，共武之服’，咏其武也。若内外不殊，王制失叙，服妖既作，身随之亡。妹嬉冠男子之冠桀亡天下，何晏服

^① 《晋书·五行志》。

妇人之服，亦亡其家，其咎均也。”^①

何晏好穿妇人衣，又据说爱擦粉，再又是服药（五石散）的祖师，在后人看来，举止都有点异乎寻常。他的死是因为卷入了曹氏与司马氏矛盾的漩涡，《晋书》的附会不足以解释事情的本质，却很典型地表达了封建时代对于“服妖”的通常见解。后世的学者或从衣服的式样型制上、佩饰的反常上，甚或谐音上来判定服妖。陆游《老学庵笔记》卷二云：

靖康初，京师织帛及妇人首饰衣服，皆备四时。如节物则春幡、灯球、竞渡、艾虎、云月之类，花则桃、杏、荷花、菊花、梅花皆并为一景，谓之一年景。而靖康纪元果止一年，盖服妖也。

又卷三云：

宣和末，妇人鞋底尖以二色合成，名“错到底”。竹骨扇以木为柄，旧矣，忽变为短柄，止插至扇半，名“不彻头”，皆服妖也。

服饰逾制为非礼，奇装异服目为妖，所以历代统治者都注意服装习俗的变化，并且常以行政命令干涉。比如，宋代：

皇佑元年，诏妇人冠高毋得逾四寸、广毋得逾尺、梳长毋得逾四寸。仍禁以角为之，先是官中尚白角冠梳，人争仿之，至谓之内样，冠名曰垂肩等，至有长三尺者，梳长亦逾尺，议者以为服妖，遂禁止之。^②

《宋史·輿服志》又载：

① 《晋书·五行志》。

② 《宋史·輿服志》。

时去宣和未远,妇人服饰犹集羽为之,近服妖也。二十七年,交趾贡翠羽数百,命焚之通衢,立法以禁。

在今天看来,服饰过奢或过于奇特都不可取,不过各人好尚可以各有选择,眼睛老盯着所谓的“奇装异服”,未免多管闲事。然而古人却不这样看,那些服妖之类的迷信暂且勿论,他们——尤其是宋以后的儒家学者,总想将礼教推行得网阔眼密,让服饰习俗牢牢控制在封建等级制的范围内,所以非得对奇装异服大事鞭挞而后可。中国人穿着的自由乃是限定在封建等级制的严格秩序中的,直到帝制推翻,情况才有改变。然而,此类改变在法理上固然早有依据,在风俗与实际施政上却未必皆已完成。民国时期,某些军阀整顿风俗的笑话可以不论,即使“文化大革命”之前,已经有在批评“资产阶级生活方式”的名义下,对奇装异服的挞伐。到了“破四旧”开始,倒霉的服饰便成了红卫兵小将关注的焦点之一,裤脚太小的,剪!太大的,剪!批评立马转成革命行动。“文化大革命”以粉碎“四人帮”结束,可对于“奇装异服”时时想着取缔的也还大有人在。只有在解放思想的进程中,主要的还是在经济开放的浪潮中,此类陈腐观念才在社会上消失于无形。

第二节 饮食的风尚和礼仪

饮食习俗与衣着习俗一样,也受到气候、物产诸条件的制约,但同时,它又是文化的一部分。中国饮食习俗中重礼仪的传统来自儒家的着意提倡,而一些禁忌则受到佛教戒律的影响,以食饮养生的方法,则多来自道教。

一

中国的饮食传统中,素来强调礼教。一家子坐下来吃饭,老人不动筷,小孩要先等着;请客吃饭,主人要再三布菜,客人则要逊让,在饭桌边上的礼

仪讲究极为丰富。这种风俗相沿已久,但其特别讲究的总是“诗礼传家”的大户人家。从这一点看,它是与儒家的强化、熏陶联结在一起的。

儒家重礼的精神素来是贯穿生活的各个方面的,饮食也不例外。看他们文献中对饮食之礼的讲究,实在觉得过于麻烦。那些周旋揖让,太是琐碎,倒是《论语》里记载孔夫子的一些言行,比较能够看清平时饮食的礼节。《论语·乡党》有一段记孔夫子平时饮食的一些情况:

食不厌精,脍不厌细。食馐而餲,鱼馁而肉败,不食。色恶,不食。臭恶,不食。失饪,不食。不时,不食。割不正,不食。不得其酱,不食。肉虽多,不使胜食气。惟酒无量,不及乱。沽酒市脯不食。不撤姜食。不多食。祭于公,不宿肉,祭肉不出三日,出三日,不食之矣。食不语,寝不言。虽疏食菜羹,瓜祭,必齐如也。席不正,不坐。乡人饮酒,杖者出,斯出矣。^①

依据这些记载看,关于饮食至少有礼仪、卫生、调味几方面的讲究。食不语、割不正不食以及对祭肉及用菜上祭时的态度,都是属于礼仪方面的;席不正不坐、乡人饮酒杖者(老人)出则出,是参与宴会或交往时自己的庄重、对长者的礼貌;鱼馁肉败不食一类以及饮酒食肉不过量,显然是从卫生角度考虑的;祭肉出三日不食应当也是怕其变质;至于食不厌精,脍不厌细,则说明圣人也是不反对美食的。以后儒家影响民间食俗,大致上也是这几个方面。

古代对礼的规定,第一个精神是讲等级,在饮食方面也是如此。古代规定天子“食必方丈”,那给皇帝吃的菜动辄百多样,其实多数是“看菜”。贵族之家钟鸣鼎食,也有许多排场,即使到了国穷民竭的地步,那皇帝老儿食必方丈的虚应故事,还得保留着。

《武林旧事》载南宋张俊宴请高宗及秦桧诸人的一副菜单就充分体现了为供君王一餐之费,以及君臣有别的情形。

^① 《论语·乡党》。

其供高宗的点心、菜单凡：

绣花高钉一行八果垒八味；
 乐仙干果子叉袋儿一行十二味；
 缕金香药一行十品；
 雕花蜜煎一行十二品；
 砌香成酸一行十二品；
 脯腊一行十品；
 重手八盘子八品；
 切时果一行八品；
 时新果子一行十二品；
 雕花蜜煎一行一品；
 砌香成酸一行一品；
 珑缠果子一行十二品；
 脯腊一行一品；
 下酒十五盏三十品；
 插食七品；
 劝酒果子库十番十品；
 厨劝酒十味十品；
 准备上细垒四卓(桌)一品；
 又次细垒二卓(桌)二品；
 对食十盏十二分十品。

供高宗的食品之多、之精、之浪费自然不消说得，而供秦桧等人的虽然精美，却依官职由高向低递减：

第一等

太师尚书左仆射同中书门下平章事秦桧：

烧羊一口 滴粥 烧饼 食十味

大碗百味羹	糕几盘劝	簇五十馒头	烧羊头
杂簇从食五十事	羊舌托胎羹	肚羹	
双下大膀子	三脆羹	铺羊粉饭	大簇钉
鲊糕鹌子	时果一合	蜜煎三十碟	酒三十瓶

第二等

参知政事余若水，
 签书枢密巫级，
 少师恭国公殿帅杨存中，
 太尉两府吴益，
 普安郡王，
 思平郡王：

各食十味	蜜煎一合	切榨一合	烧羊一盘
酒六瓶			

第三等

各食七味	蜜煎一合	时果一合	酒五瓶
------	------	------	-----

第四等

各食五味	时果一合	酒二瓶
------	------	-----

第五等

各食五味	斩羊一斤	馒头五十个	角子一个
铺姜粉饭	下级咸豉	名酒一瓶	

其后尚有若干等，依次递减。

这些便是在饮食礼节上分别尊卑贵的一个例子。至于平民与官、奴才与主子之间在饮食礼仪上的区别，那就更严了。

至于家庭饮食之仪，古代在这方面的讲究主要在孝悌，而孝放在第一

位,即在饮食上,要先敬老,次及父母叔伯,最后才轮到自己。对于老人和父母的饮食要体贴入微,光是让父母吃一点还不行。只管供父母吃,只算是“养体”,发于本心顺从父母愿望,才算是“养志”。孟子曾说:“曾子养曾晰,必有酒肉。将彻,必请所与。问有余,必曰‘有’。曾晰死,曾元养曾子,必有酒肉。将彻,不请所与。问有余,曰‘亡矣’,将以复进也。此所谓养口体者也,若曾子,则可谓养志也。”^①这样看来,做小辈的也难了一点。

倘孝的规范只是先老而后己,还不失为敬老良俗,可惜的是儒家的宣传中,有些极为愚昧。试看元代起作为孝道楷模的“二十四孝”中便很有几个善于供养父母的故事:陆绩怀桔遣亲尚算孝心可悯;那姜诗母好饮江水,嗜鱼脍,姜诗夫妇行孝感动上天,“舍侧忽有涌泉,味如江水,日跃双鲤”,虽离奇,却还不苛刻;王祥为后母不慈天寒地冻想吃活鱼而去“卧冰求鲤”,简直是把小命给抵出去了。最不可思议的是郭巨埋儿:

汉郭巨,家贫,有子三岁,母尝减食与之。巨谓妻曰:“贫乏不能供母,子又分母之食,盍埋此子?儿可再有,母不可复得。”妻不敢违。巨遂掘坑三尺余,忽见黄金一釜,上云“天赐孝子郭巨,官不得取,民不得夺!”

为母而埋儿,这“孝”字也太残忍了!强调孝为万行之本,实质上是注重传统而忽略创新,为了维护老的一代,宁愿扼杀新的生命。

饮食礼仪中强调孝的同时,古人又强调“教”。像东汉的杨震官至司徒、太尉,但“子孙常蔬食步行”,不让他们享受老爷子吃肉乘车的待遇,被当时人誉为“关西孔子”。后唐刘赞和宋朝贾黄中的父亲,吃饭时自己吃肉,却叫儿子坐在一旁,只有“蔬食”的份儿,则是要他们明白“食肉”是“君之禄”,必须“俟业成乃得食肉”。果然儿子们后来官都做得比父亲大。这种家教,放在当时历史条件下还是有合理之处的。

^① 《孟子·离娄上》。

二

与儒家饮食的重礼不同,道教则重养。它所设想的神仙生活,并不像佛教的涅槃入清净极乐世界,而是生命的无限延长,一切人间享乐的延续,也包括可口美味的享受。《神仙传记》中常常提到仙人能“自致行厨”,食物之精美无与伦比,龙肝凤髓是寻常食品,仙枣仙桃随意享受,玉醴琼浆尽可酣饮,所以在现实生活中,食不厌精、脍不厌细而外,更刻急求奇求美。

要指出的是,道教讲得美不可言、可想不可及的神仙之食,现实生活中是没有的,只能以贗品代之。试看道教醮献祭品:

白鹤脯—蘑菰桑蛾	猴脯—香蕈
鸡脯—木耳	白象脯—莲子
白马脯—款冬花	龙脯—麦麸
鹿脯—牛膀子	海中鼉脯—大黄
山猪脯—蓊菜	知肠脯—车前草
林中马髓脯—酸枣	芽中脯—山里红
水中鱼脯—蓴达菜	蘑藁脯—百合
白脯—樟柳	地脯—菖蒲
山鹿脯—麋鹿	细鳞
油蜜饼子	大牢—牛
少牢—羊	天酒—泉水 ^①

原来那些好听的仙食只是些菜蔬、百果。值得注意的是多数代用品都是素食,其中部分是药科,想来道教徒平时生活中也是视为至物的,倒可据之想见他们食物结构之一斑了。

道教对饮食有些禁忌,如忌五荤、狗肉等,不算很多。它对食的讲究重

^① 《天皇至道太清玉册》卷八。

在养生。只要是传说对养生有利的便尽量罗致,日常食用,而对于能致仙的灵药,更是千方百计地寻觅和尝试。所以道教中有众多的服食方。服食方的内容十分庞杂,其中有的是金石药,有的是草木药,有的是某些罕见的动物(如白蝙蝠),也有的是在五谷杂粮中加进上述药物。其中单纯的药物,自然属于药物学和医疗学的范畴,与我们这儿讨论民间的饮食习俗无关,但有一些草木、动物却是与人们的日常生活紧密相关的。

道教的服食方中,不少是有毒的。例如白蝙蝠,有人吃后大泻不止,遂致死亡,又如某些食物的块根因其形状肖人、肖兽十分奇特,有人当作仙药,全家共享,结果全家死尽,倒真是尸解登仙了。其中的金石药危害尤其严重,历史上服用它们而慢性和急性中毒的不知有多少,当中有道士,有官僚,有帝王,也有一般的书生。尤其是唐代,帝王和一般士大夫中,服食道家灵药成了一种风尚。从汉迄于五代末,许多道士拿自己的生命,也拿其他人的生命做试验,证实了服用金石药的危害,宋以后,敢于尝试的就极少了。但道教在服食中的临炉炼丹为近代实验化学的先驱,对金石药和其他药物的鉴别、制作及服用结果的记录,对医药科学自有不可磨灭的贡献。现在中药的散、丹、丸,其称呼和制法,有不少是受到过道教服食方的影响的。中医目前仍在使用的少量金石药如朱砂、雄黄、磁石等,也吸收过道教徒对它们的鉴别和服用经验。

道教的金石药被证明是有害的,便逐步停止了流传。只是其中的制药方法和部分丸、散等,仍在医疗实践中使用。而服食方中仍留下了许多宝贵的食补、食疗方,某些流入民间。这里不妨举几例。

服食芝麻。芝麻又叫胡麻,显然是从西域传过来的。不过中国人对之知道得很早,对它的药性也看得很神秘。屈原《天问》中提到的“臬华”,《山海经》提到的“浮山有草,其叶如臬”,臬指“麻之有子者”,怀疑即被传得很神的胡麻,道教中常称作巨胜。巨胜延年的观念从汉代道教初起时就有了,道教文献中留下来的“饵胡麻方”很多。《葛洪传》有一方:

胡麻肥黑者,取无多少,簸治蒸之,令热气周遍,如炊顷便出曝。明旦又蒸曝。凡九过,止。烈日亦可一日三蒸曝,三日凡九

过，燥讫。以汤水微沾于白中，捣使白，复曝燥，簸去皮。熬使香，急手捣下粗徒。随意服，日二三升。亦可以蜜丸，丸如鹅子，日服五枚。亦可饴和之，亦以酒和服，稍稍自减。百日无复病，一年后身面滑泽，水洗不着肉，五年，水火不害，行及奔马。抱朴子云：江东本无此方，惠帝永安元年甲子岁洛乱，人得之。余以永兴二年八月一日写以为要秘。^①

另外有一方指出了服食法，也指出了产生副作用如腹泻（芝麻油食用过量易滑肠）的对症治疗办法：

取生胡麻一石，挾去上皮，蒸之一日，曝干，捣之。溉釜中一石五升水复蒸，令水减五升。下甑以写木盘中，悉以汤沃之。加麦麩屑一升，酿作糖，卒时淋汁煎之，三分馀一。又铜器汤上煎，令可丸。服如鸡子大三丸，百日肌充盛，寿命无穷。凡服胡麻，禁食腥秽、生菜。若下痢不止，煮干苏叶饮之。^②

另外还有一些掺进茯苓、泽泻等其他滋补药的方子。

芝麻的种植，早已遍于大河上下长江南北，是我国重要的经济作物。从葛洪的记载看，其方流于民间是在晋惠帝时期，不过道教中采用应当更早一些，只是视作奇异仙方，秘而不宣罢了。民间多取榨油，为重要调味油料，道教中也有服食麻油方。在冬令进补中，它扮演着重要角色，因为它种植广、取材易，即使一般农户在解决温饱之余，取芝麻或蒸或炒，日服数匙以滋补身体亦属常事。这些与道教对芝麻滋补功能的鼓吹和服食方法的试验记录是有关系的。

服食黄精。黄精是一味草药。道教将黄精看作仙草，早在东汉末。传说吴国孙权曾闻其名而令人种植，取为服食。当时流传于世的道典《太上

① 《太清经断谷法》。

② 同上。

《灵宝五符经》中就辑入了服食黄精方,后来道流又有增益。大要说来,服黄精方有汁服和咬服、吞服。其服汁法,可举《太清经断谷法》载二方为例:

黄精细切,一石以水二石五升,一云六石,微火煮。旦至夕,熟,出使冷。手按碎,布囊管取汁煎之,滓曝燥捣末,合向釜中煎熬,可为丸,如鸡子。服一丸,日三服。绝谷,除百病,身轻健,不老。少服而令有常,不须多而中绝,渴则饮水。云此方最佳,出《五符》中。

又法:

取黄精根一石,洗刮净,以水二石煮之。又以五升酢煮,令味尽,榨取汁,密盛渍之。更煮滓亦令熟,取汁,合二汁澄,取上好者纳铜器中,汤上煎如饴末,熬大豆丸如糟。服一鸡子大,日三,不饥,百日走及奔马。亦可以熬胡麻代豆。亦可加米为糟。香美止饥,出《五符》中,以冬日及春二三月采佳。凡服黄精,禁食梅果等。

第一方是单服,以渣捣碎与汁转成丸。第二方是以豆、芝麻或米加入,可以当干粮。

另有一种办法是煮根食用,或在春日其茎叶嫩时采之煮粥,均出自《太上灵宝五符序》:

服黄精根多益善,洗刮令土尽,一斛根以水二斛煮之,令尽,味出之益清,复煮再过,味足以尽也。合煎汁,汤上竭,令去火,止内熬大豆末饼之如大钱,服多少自在。味甘香。亦可取根蒸若煮、食无多少。

这两方在民间流行较广,尤其煮食黄精根因其较易保存而行之更多。黄精是较易寻也易种的植物,山区居民自己掘得数斤不是难事,在山区买一

点价格也不贵,所以寻常农户有取九蒸九曝的黄精根作为补食,或给小儿当零食。在浙江省龙游县的山区就有这样的习俗,采黄精九蒸九曝,变成黑色,咬之微甘,每天随意取食若干,称为“九蒸头”,笔者小时候也吃过。及从事道教研究,各山考察,方知服食黄精之俗,不仅浙西的山区有,武当诸山也很普遍。所以各大名山,凡有出产的,都会见诸集市。至于中医药中仍为常用药。

道教中服食杏、松子、槐实一类的方还有很多,有的也曾被一般士人或百姓采用。如颜之推《颜氏家训》中就肯定庾信服槐子收到明目之效,不过那其中不少是单纯的药方,与一般的进补食俗有所区别。

食补之外,道教又提倡食治,这也影响到民间食俗。

食治或称食疗,是在日常饮食的品种、方法中作些讲究,以对症疗病,一般在医疗中作为一种辅助的疗法。它与以泛为强生的食补其实是相为补充的。

食治并不起于道教,却以道教提倡最力。因中医用药,百草俱各有效,其中有些本来是常食的五谷、百果、水产、禽兽等,所以食物与药物并无绝然的界限。在中医的早期经典《黄帝内经》中食治思想和若干方法都已萌发。到了汉代,名医张仲景已撰《五味损益食治篇》,专论食疗之法。唐代名医也是高道孙思邈在《备急千金要方》中专辟《食治》一门(《道藏》本作二卷,日本影摹北宋刊本作一卷),凡序论十四条,果实食疗方二十九条,菜蔬食疗方五十八条,谷米食疗方二十七条,鸟兽(含虫鱼)食疗方四十条,洵为唐前食疗方大观。他辑的方中,不少与道教中的服食方相同或相近,足见是充分发挥了孙思邈作为道教养生家的特长,也可以由之看到道教养生术对食疗的重视与贡献。

孙思邈所辑食治方,所用食品基本上都是日常能见到的,在内容上既介绍某物的疗病功能,也指出食用不当易起的副作用,所以实际上是兼述疗效与禁忌的。其中一些方子,民间仍在使用,下面试举几例。

果实:

槟榔。味辛温涩无毒。消谷逐水。除痰游杀三虫,去伏尸,治

寸白。

豆蔻。味辛温涩无毒，温中，主心腹痛，止吐呕，去口气臭。

蒲桃。味甘辛平无毒，主筋骨湿痹，益气倍力强志，令人肥健耐饥忍风寒，久食轻身不老延年。治肠间水。调中，可作酒，常饮益人，逐水利小便。

大枣。味甘辛热滑无毒。主心腹邪气，安中养脾气，助十二经，平胃气，通九窍，补少气津液、身中不足、大惊、四肢重。可和百药，补中益气、强志。除烦闷，心下悬。治肠游。久服轻身长年不饥神仙。

生枣。味甘辛，多食令人热渴气胀，若寒热羸瘦者弥不可食，伤人。

藕实。味苦甘寒无毒，食之令人心欢，止渴去热，补中养神，益气力，除百病。久服轻身耐老不饥延年。一名水芝。生根寒，止热渴，破留血。

胡桃。味甘冷滑无毒，不可多食，动痰饮，令人恶心吐水吐食。

蔬菜：

枸杞叶。味苦平涩无毒，补虚羸，益精髓。谚云：去家千里，勿食萝卜枸杞。此则言强阳道资阴气速疾也。

瓜子。味甘平寒无毒，令人光泽好颜色，益气不饥，久服轻身耐老。又除胸满心不乐。久食寒中可作面脂。一名水芝。一名白瓜子，即冬瓜人也。八月采白冬瓜，味甘微寒无毒，除少腹水肿，利小便，止消渴。

苦菜。味苦大寒滑无毒，主五藏邪气，厌谷、胃痹肠癖、大渴热、中暴疾、恶疮。久食安心益气，聪察少卧，轻身耐老耐饥寒。一名茶草，一名选，一名游冬。冬不死，四月上旬采。

紫苏。味辛微温无毒。下气除寒中，其子尤善。

海藻。咸寒滑无毒。主瘰瘤结气，散颈下鞭核痛者，肠内上下雷鸣。下十二水肿，利小便，起男子阴气。

谷米：

薏苡人。味甘温无毒，主筋拘挛不可屈伸，久风湿痹下气。久服轻身益力。其生根下三虫。《名医》云：薏苡人，除筋骨中邪气不仁，利肠胃，消水肿，令人能食。一名籛，一名感米，蜀人多种食之。

赤小豆。味甘咸平冷无毒，下水肿，排脓血。一名赤豆。不可久服，令人枯燥。

青小豆。味甘咸温平涩无毒，主寒热热中消渴，止泄利，利小便。除吐逆卒癖，下腹胀满。一名麻累，一名胡豆。黄帝云：青小豆合鲤鱼鲙食之。令人肝至五年成干痼病。

大麦。味咸微寒滑无毒，宜心，主消渴，除热。久食令人多力健行。作蘖温，消食，和中，熬末令赤黑，捣作麸，止泄利。和清酢浆服之，日三夜一服。

粟米。味咸微寒无毒，养肾气，去骨痹热中益气。

鸟兽：

马牛羊酪。味甘酸微寒无毒。补肺藏，利大肠。黄帝云：食甜酪竟即食大酢者，变作血瘕及尿血。华佗云：马牛羊酪，蚰蜒入耳者，灌之即出。

狗阴茎。味酸平无毒，主伤中、丈夫阴痿不起。

原蚕雄蛾。味咸温有小毒，主益精气，强男子阳道，交接不倦。甚治泄精不用相连者。

鲤鱼肉。味甘平无毒，主欬逆上气痺黄止渴。黄帝云：食桂竟食鲤鱼肉，害人。腹中宿症病者食鲤鱼肉，害人。

鲫鱼。味甘平无毒，主一切疮，烧作灰和酱汁傅之，日二。又去肠痈。鳖肉。味甘平无毒，主畅中益气，补不足，疗脚气。

上面说的是道教食治方的一部分。这些方子中用的都是常见的动植物，不少是农家自产的，所以民间颇有以之作为治病偏方。日常作为补食使用的枣、莲子、赤豆、鲫鱼、鳖等到现在仍视作营养食品。其中提到的一些禁

忌,是不是都有道理自然可以讨论,但民间是提防着的,足见这些食治方早已为民间所接受,成为民间食俗的一部分。

三

比起道教来,佛教对饮食的禁忌要更多一些,尤其是汉地佛教吃素的规定,对民间的影响尤其深远。

说到吃素,是从梁代开始的,在此之前,佛教并无吃素的规定,而且在小乘佛教(今称为南传上座部佛教,或南传佛教,因述及往事,姑仍旧称)中,吃素根本是不合戒律的。据说佛在世时,其堂弟提婆达多与释迦牟尼闹对立,他所立的五法中有一条“尽形寿不食一切鱼肉”。所以从早期佛教的规定来看,专吃素倒是邪道,荤腥的禁忌是没有的。在大乘佛教的个别经典中,提到过禁止食肉的规定,但大部分经典没有这项规定。试想,当年佛陀率其弟子沿门化缘为生,人家给什么就吃什么,要想专挑素的吃,恐怕根本无法养活自己。将素食定为戒律,是梁武帝开始的。他以为“出家人犹嗜饮酒,啖食鱼肉,是则为行,同于外道而复不及”。他的经典依据当然也有一些,但主要的还是从因果报应中引申出来的。那意思是食肉必杀生,杀生是造恶业,必定要堕于阿鼻地狱。所以他自己设誓说,如果自己犯了饮酒食肉的规定,愿受投入地狱的重罚。但实际上,他禁断酒肉的规定于佛法依据是不足的,与中国僧人的生活习俗也是相背的,所以当时僧人颇有反对。于是武帝动用其政治权力,硬性推行之。在佛前集合僧尼共申誓约:“今日僧众还寺以后,各各检勒,使依佛教,若复有饮酒啖肉不如法者,弟子当依王法治问!”^①而且他还动真格的,对着违戒的名僧下手。僧徒素食的规定,就是被他强行推开的。萧衍是中国历史上信佛最虔诚的皇帝,佛教被宣布为国教,但实际上宗教是置于其皇权的羽翼之下的,他用皇权推行着的一些主张,有的根本没有佛法依据。比如在出家人头上烧香疤,也是他的杰作,尽管经典中找不到依据,但却由梁武帝想当然地规定出来——只是依据一个拙劣的比喻,马

^① 《广弘明集》二十六。

牛须络鼻戴笼头,烧香疤则是僧人皈依佛法不敢违戒的笼头,而且成为汉地僧尼的特征之一,直到近年中国佛教协会才决定革去这项不合理规定。中国的皇权支配一切,足可概见。

但素食的规定一经政治权力的强硬推行,居然成为中国汉地佛教的一大规矩。这一规矩能够行得通,本身与汉族民众的食物结构有关。在汉族民众中,充饥填腹的主粮是五谷,菜是下饭的,鱼肉只是菜中的一部分,由于中国气候适宜多种蔬菜生长,而从周秦以来园圃的发达,素菜在品种、质量上都有很高的水准。而且,中国人很早就发明了豆腐——据说发明者是西汉的淮南王刘安,他召集了八公等方士群体,在八公山下炼丹,却顺带炼出了豆腐,真假与否,姑妄听之吧——进一步衍生出各种各样的豆制品,给素菜家族极其重要的支撑。否则,梁武帝本事再大,也是无法推销其素食规定的。我国一部分少数民族奉行小乘佛教,本身在教义上没有禁止吃荤的规定,即使藏、蒙、青海所流行的藏传佛教(俗称喇嘛教)也没有不吃肉的规定——牧区不吃肉岂能想象?

素食制度一旦推行,就随着佛教在民间的影响而改变着人们的饮食习俗。

首先的一点是念佛者的吃素,这点不用多说。

其次的一点是素菜品种的增多和烹饪方法的改进。随着素食在社会上盛行,在一些饮食著作中出现介绍素食做法的专章,北魏贾思勰的《齐民要术》,就特辟“素食”专辑,介绍了十一种素食做法。到了宋代,出现了专门的素食店,吴自牧在《梦粱录》中,收集了临安市面上素食店的素菜单 36 款,素糕点 26 种。素菜的名称有“鳖蒸羊”、“大片腰子”、“假羊事件”、“假驴事件”、“假煎白肠”、“假煎乌鱼”等等,可见许多素菜都是跟着荤菜的形象仿制的。宋代还出现介绍素食的专书,如林洪的《山家清供》和陈达叟的《本心斋蔬食谱》(前者着重介绍素菜,后者全部介绍素菜),都反映了素菜的发展情况和社会的需要。

明清时代,寺院的素饌已十分精致。《清稗类抄·方外类》记江浙之尼,就提及尼庵素菜之美。如“盛泽一镇以产绸著,介于江、浙之间,风俗淫靡。比丘尼著称于时,名流宴会,辄假座禅宇,一席之费,恒数十金。盖素饌甚

精,其制素燕菜、素鱼翅、素海参、素鸽蛋也,辄以嫩鸡、火腿熬取清汁,而以形似之物投入其中,浸淫既久,肥浓鲜美,味远胜于真者。盖尼庵教育,梵呗而外,烹饪实为专科,固非五侯鲭中所得有此隽品也!”可见品尝素菜,至少在当地已蔚为习俗。实际上素菜早已形成菜系,常人的品尝寺饌吃素餐与信仰并无关系。只是当时的素饌,还是用了荤腥的原料做成汁水以添鲜味。近当代,有人发明了味之素(这是早期日本人的说法,现在的老上海还保存此称),又称为味精,才真的杜绝了与荤腥的联系,但是在名称上、外形上还保留着历史的记忆。

素菜的当家原料有笋、蕈、豆等,而以豆制品为最重要。但素菜的名称多取荤菜之名,吴江震泽尼寺,“有以豆豉、面筋幻成鱼肉鸡鸭形者,惟妙惟肖,味亦绝佳”,只是一例。事实上,佛寺的菜肴中,妙虾仁以荸荠、胡萝卜为原料,炒腰花以蘑菇为主料,素肠、素鸭、素火腿、素鹅等都以面筋和豆腐衣为主料。这些称呼的出现,一则是时俗以肉食为美,顺时俗以取名,但显然也与佛经中的一些内容有关。梁武帝《戒酒肉文》中曾引及《涅槃经》“受食之时令作子肉想”。对僧人来说吃素作食肉想,也算是安于吃素的方便法门。

有趣的是僧人禁不住肉食的诱惑,又食肉作吃素想,聊以取得心理平衡。《东坡志林》说:“僧谓酒为‘般若汤’,谓鱼为‘水棱花’,鸡为‘钻篱菜’,意无所益,但自欺而已,世常笑之。人有为不义而文之以美名者,与此可异哉!”有人编了个笑话说,一个和尚忍不住馋,炒活虾吃,虾子下油锅不免痛得扑扑乱跳,和尚双手合十说:“阿弥陀佛,熟了就不痛了!”虽然是笑话,倒是将某些人的假慈悲刻画得惟妙惟肖。就我们世俗的观点来看,专行吃素在营养学上看根本是不妥当的。中国人的食谱以五谷、蔬菜为主,自然有其合理的地方,但荤菜的营养价值高,荤素搭配才较恰当。

从上面的介绍可以看到素食之风的形成,原是有一定的信仰在后面推动的。而素食在信佛的士大夫和群众中相沿成熟,又加固了这种信仰。在后起者看来,素食是佛教的一种戒律,其中包含的观念十分深邃,乃至在论政治、谈理想时,也忘不了它。特别有趣的是清末的康有为在《大同书》中谈及去九界,而以“去苦界至极乐”为最后归宿。他所设计的极乐世界,饮食之

乐是题中应有之义，而饮食之乐的真谛之一是素食。康有为说：

大同之世，饮食日精，渐取精华而弃糟粕，当有新制，令食品皆作精汁，如药水焉。取精汁之时，凡血精皆不走漏，以备养生，以其流质销流至易，故食日多而体日健。其水皆用蒸气者，其精汁多和以乐魂之品，似印度麻及酒，而于人体无损，惟加醉乐。故其时食品只用精汁汽水生果而已，故人愈寿。

大同之世，新制日出，则有能代肉品之精华而大益相同者，至是则可不食鸟兽之肉而至仁成矣。兽与人同本而至亲，首戒食之，次渐戒食鸟，次渐戒食鱼焉。虫鱼与人最疏，又最愚，故在可食之列；然以有知而痛苦也，故终戒之，此戒杀之三世也。盖天之生物，人物皆为同气，故众生皆为平等。人以其狡智，以强凌弱，乃以食鸟兽之肉为宜。然徒以太古之始，自营为先，故保同类而戕异类乃不得已，然实背天理也。婆罗门及佛法首创戒杀，实为至仁，但国争未了，人犹相食，何能逾级而爱及鸟兽，实未能行也。若大同之世，次第渐平，制作日新，当有代者，到此时岂有复以强凌弱，食我同气哉！是时则全世界当戒杀，乃为大平等。故戒食兽肉之时，太平之据乱世也，戒食鸟肉之时，太平之升平世也，戒食虫鱼之时，则卵生、胎生、湿生皆熙熙矣，众生平等，太平之太平世也。始于男女平等，终于众生平等，必至是而吾爱愿始毕。^①

他对大同世界的设计贯穿了佛教的众生平等精神。大同社会中人人都要吃素，倒真亏他想得出。幸而草木虽则是有生命的，却因其为无知之物，尚不在禁食之列，不然的话，一切有生命的东西都不能吃，大同世界中岂不人人挨饿而死？

^① 《大同书·去九界》。

四

中国人的饮料,最有特征的无疑是酒和茶了。中国的酒文化和茶文化都有自己的特点,就饮酒喝茶的民俗而言,和儒释道三教的关系也颇有可谈。

酒的发明或说杜康,或说仪狄,大致早在夏以前。大要说来,北方酿酒多用小麦,南方多用米,南北方做高度酒多用高粱。汉通西域后,传来葡萄酒做法,唐代颇盛行,李白诗“春来汉水鸭头绿,恰似葡萄初发醇”,即看熟了酿制才写得出的。历史上有过酗酒失政的教训,所以对过度沉沦于中,有识之士是反对的多。不过,历来绝对禁酒的主张倒也不多见。

一般来说,儒家在祭祀中例用酒,在日常生活中也适度饮酒。所谓“惟酒无量,不及乱”^①,即以不醉为度。但重视其中礼仪的方面,乡饮酒礼便是其中之一,后来虽然古礼不行,但在朋友或同事饮酒中重视礼节的习俗,遗意犹在。

佛教戒酒,但下层僧人并不太严,饮酒、酿酒出卖的情形也都有过。道教一般也不反对饮酒,只在一段较短的时期中正一盟威道曾实行过季节性的禁酒。相反,道教对酒的感情似乎颇为深厚。晋代葛洪写过《酒诫》,对“是酣是酒”的酗酒习俗提出批评,但那是收在讲明是谈儒家的《抱朴子外篇》的,不代表道教的立场。一般说来,道教徒并不一般地反对饮酒,只是反对经酒乱性,同时修炼内丹也是忌讳较多。美酒与美食的享受,都被看作神仙生活的题中应有之义,所以道教徒中颇出了几个出名的酒仙。唐代的饮中八仙,尤其是李白、贺知章二人是真的道士,也是酒中豪杰。至于那传说中的八仙中,吕洞宾是经常光顾酒楼茶馆的。所以,道教自享或饷客例用酒,并且有些道教名山还酿有特色名酒。青城山的道家酒、江西无师府的酒,都很出名。

与儒家讲究饮酒之礼不同,道教重视饮酒之“养”,即讲究饮酒与养生结

^① 《论语·乡党》。

合,以酒促养生,所以特重补酒。这一点也影响到民间的饮酒习俗。

道教的药酒方十分丰富,有单味药方、多味药方,相当一部分药酒方并不须特别糜费,所以民间颇有传其方的,这里不妨也抄录几个:

枸杞酒方:

枸杞根好治令洁净,百斤,细剉之,大釜中益水煮之,绞去滓,器中澄之去下滓浊,令得五斗。生地黄三十斤,净洗之,捣绞取汁,合枸杞汁中。方用麴三斤,捣令细,炊赤黍米五斗,饷以药汁,饭熟合麴投药汁中酿之。酒熟饮之,随意多少,无常限也,唯不欲令人醉。治百病益气力,延年命。

五茄酒方:

取五茄剉之,令长一寸,一斗剉取一斗美酒渍之,十日成,温服之,勿令多也。令人耳目聪明齿落更生,发白更黑;身体轻疆,颜色悦泽,治阳萎,妇人生产余疾百病,令人多子。取五茄当取雄者,不用雌者也。雄者五叶味甘,雌者三叶味苦。

真人酿天门冬酒方:

以秋取其根,熟捣绞取汁,多少自在,渍米麴为酒,如常酿法也。又采根曝之,捣下篲,以此酒服方寸匕,日三四,无令大醉,无所禁。

健体仙酒方:

术、地黄各二十斤、五茄二十斤削去上皮,皆细剉,水一石五斗煮,令得石二斗,去滓,以浸麴,酿一石黍米如作酒法,酒熟可饮酒一杯,日三服之。一月肥健,二月身有光泽,走及奔马,无所疾苦。欲少作者二斗米以上为法,五茄、地黄各四斤,五茄但取茎耳。^①

^① 《太上灵宝五符序》卷中。

这些药酒方,民间使用很多,有的还发展成商业性生产,五茄酒便是一例。在古人所记轶事稗史中,有不少述及道家酒,如清代梁章钜曾记“神仙酒”一事说:

神仙酒乃国初江南赵尚书传自康亲王者,当日王统大军征西藏,有道士诣军中献仙方,造酒以饮三军,可驱除瘴疠,且多服能延年。方开烧酒十斤,醋一斤半,黑糖一斤半,河水二斤,川乌一枚,草乌一枚,用面包裹煨热切片,淡竹叶三钱,菊花三钱,用小袋装药,将糖水调酒入,择无鸡犬处治理,其火候以炷香为度。王初见此方,了无异处,以道士为妄,扶出,道士遂不见,王始惊异,依方制造,果有效。当时王与赵尚书契好,赵素患疾,得此方饮之,宿疾顿除,夫妇俱年臻九十余,此方遂偏传于人,以疗疯疾,无不应者。^①

足见道士所传的药酒是真有疗效的,因此一些讨论日常生活的书籍中,往往辑有养生酒方,高濂《遵生八笺》中就抄有黄精酒、白术酒、地黄酒诸方,道教的仙酒的影响并不在传言中,而确实是深入了民间的。

茶,古字作“𣎵”。中国是茶的故乡,在云南哀牢山区,近年发现了树龄达2700年的野生茶树,当地人称为“茶树王”,中央电视台《中国古树》曾经介绍。从现存的文献来看,最早对茶的记载,是注意到了它的药用价值。中医药典之祖《神农本草经》卷一上经列:“苦菜味苦,寒。主五脏邪气、厌谷、胃痹。久服,安心益气,聪察少卧,轻身、耐老。一名茶草,一名选。生川谷。”陶弘景《本草经集注》:“苦菜,味苦,寒,无毒。主治五脏邪气,厌谷,胃痹,肠癖,渴热中疾,恶疮。久服安心,益气,聪察,少卧,轻身,耐老,耐饥寒,高气不老。一名茶苦,一名选,一名游冬。生益州川谷,生山陵道旁,凌冬不死。三月三日采,阴干。疑此则是今茗。茗一名茶,又令人不眠,亦凌冬不凋,而嫌其只生益州。益州乃有苦菜,正是苦(葍)尔。”足见中国的药典里面很早就加以记载,确认了它的药用价值。其后,它有了更多的记述,不限于

^① [清]梁章钜:《浪迹丛谈》卷八。

药书了。《尔雅》：“檟，苦茶。”据郭璞注，早采为茶，晚采为茗。唐陆羽《茶经》曰：“茶者南方嘉木，自一尺二尺至数十尺。其巴川峡山有两人合抱者。树如瓜芦，叶如梔子，花如白蔷薇，实如拼榈，蒂如丁香，根如胡桃。其名一曰茶，二曰檟，三曰蔎，四曰茗，五曰荈。”按现今所知，茶有乔木、灌木二种，乔木主要分布于我国西南云贵等山区，而江浙、江西、福建等平原、丘陵和较低的山区，所产主要是灌木。经过长期栽培、选育，具体品种已十分丰富，种植之地也北移，河南省、山东省乃至新疆自治区的局部，都有茶的种植。就世界范围说，茶与咖啡、可可，为三大无酒精饮料。产茶的国家众多，但论其源头都在中国。中国人饮茶历史悠久，《晏子春秋》已提及，晏婴简朴的食单中有“茗”，那么是春秋时已有人取为常饮了。汉代，南方饮用已渐多。现今佛道教在清供茶汤时每吟唱“蒙顶茶”，传说西汉时已有人在今四川的蒙山顶种茶。《三国志·吴志》提到孙皓密赐韦曜茶茗以当酒。现在浙江天台山上有茶园一区，号“葛玄茶圃”，不知是否真的遗迹所在，反正老百姓是这样传说。如果真的始于葛玄，则与《吴志》所载相合，盖葛玄活动于孙权时，比孙皓略早。六朝时，饮茶更普及，到了唐代，风俗贵茶，茶的品种日益众多。之后茶不仅为国内最重要的饮料，而且成为出口的大宗货物之一。边鄙乃至域外的茶叶交易，地位十分重要，也有以茶为主要货品、马驮为主的贸易通途，至称为“茶马古道”。就民众的日常生活而言，俗称“开门七件事，柴米油盐酱醋茶”，茶是生活的必需品。

由此可见，茶是中国古代普遍采用的饮料。最初它是作为药品使用，后来才成为一般的饮料。这一点本来与三教的教义无关，只是茶的推广，儒、僧、道都起过十分重要的作用。这主要是指三教中人品茗成风，诗词唱和，成就了许多文学名篇，传诵天下，其结果起到了很好的宣扬效果。同时，也因为进入文学殿堂，品茗被看成了一种雅趣。

在饮茶诗中，出名的一首是唐代卢仝的《走笔谢孟谏议寄新茶》，尤其是其中吟唱道：“一椀喉吻润，两椀破孤闷。三椀搜枯肠，唯有文字五千卷。四椀发轻汗，平生不平事，尽向毛孔散。五椀肌骨清，六椀通仙灵。七椀吃不得也，唯觉两腋习习清风生。蓬莱山，在何处？玉川子，乘此清风欲归去。”真是咏饮茶感受的神来之笔。当然，饮茶者的感受在不同的生存环境下，自

有不同。苏东坡就在《汲江煎茶》诗中写道：“枯肠未易过三碗，坐听荒鸡长短更。”饮茶成俗后，伴随着的是对饮茶方法的改良促进了对水的选择和品尝。好茶要凭好水，水劣则坏茶味。所以，品茶与品水密不可分。唐代李德裕曾专派人奔驰一千五百里取无锡惠山水（“天下第二泉”），受僧人劝阻而止。陆羽著《茶经》，开始便曾四方寻求好水。明末清初的张岱，品茶、品水都精到了十分。《陶庵梦忆》中有一篇《闵老子茶》对品水、取水之法都极有讲究。据他说，这位闵老子名汶水，有人对岱赞其茶水不绝口，张岱便去造访。地点在留都即今南京附近。待茶品过，张叫绝，当问他用何水，称“惠泉”（在无锡惠山，号天下第二泉，阿炳名曲《二泉映月》二泉即指此），但张不信：

余又曰：“莫给我。惠泉走千里，水劳而圭角不动，何也？”汶水曰：“不复敢隐。其取惠泉，必淘井，静夜候新泉至，旋汲之。山石磊磊藉甃底，舟非风则勿行，故水不生磊。即寻常惠水，犹逊头地，况他水耶？”^①

张岱对于茶与水的品鉴真是达到了出神入化的地步。这一奇特本事，很难与哪一文化或宗教直接挂钩，但可看成是品茶习俗中的衍生物，而且是其中精到入微之物。大约是儒生，特别是那些家有田产不愁衣食的读书人，以及僧道，能有闲情逸致来细品茶味，也有较高的表达能力，能将寻常饮食，化作美的品鉴。

道士对饮茶的宣扬结合了他们的信仰和医药经验。首先是对饮用茶好处的鼓吹，梁朝道士陶弘景《新录》说：“茗茶，轻身换骨，古丹丘子、黄山君服之。”又有《壶居士食忌》云：“苦茗久食羽化。”壶居士不知真名为谁，但他的名号显然出典于仙人壶公，应当也是位学仙的人物。在道教徒笔下，茶已成了仙药。而且从前面所述葛玄茶圃的出现看，不管是否确由葛玄所植，但道士已经种茶助修行大致是无疑的。盖葛玄为三国时的名道士，道教灵宝派尊之为祖师，无论是真出于他还是托于他，都与道士有关。

^① 《陶庵梦忆》，上海书店印行，1982年，第22页。

托名华佗写的《食论》说“苦茶久食益意思”，“益意思”就是有助于清神、健脑，这评价倒是比较恰当的。修佛修仙的常要静坐修炼，饮茶可以驱除疲劳，尤其可以避免瞌睡，所以二氏取饮较多，是自然而然的事。《瑞草论》说：“茶之为用，味寒，若热渴凝、闷胸、目涩、四肢烦百节不舒，聊四五啜，与醍醐甘露抗衡也。”僧道饮之既久，对茶能治疗某些疾病便有所了解。《隋书》载：“文帝微时梦神易其脑骨，自尔脑痛。忽遇一僧曰：山中有茗草，煮而饮之当愈。帝服之有效，由是竞采，天下始知饮茶。”末句未必确切，但僧人用茶治好皇帝的毛病，对饮茶风气的鼓荡确是十分有力的。

唐代饮茶之风既盛，便有人出来总结经验，撰为专著，陆羽的《茶经》便是。《新唐书》说：

羽嗜茶，著经三篇，言茶之原、之法、之具尤备，天下益知饮茶矣。时鬻茶者，至陶羽形置灶突间，祀为茶神。^①

陆著《茶经》分之源、之具、之造、之饮、之事、之出、之略、之图十大项，详细地追溯了茶的来历，制茶、饮茶相关的器具、技术以及饮用方法等，兼谈相关的典故，相当简约却又全面，是当时与茶相关的经验、风尚的总结。陆羽能写出中国茶文化史上的“经”，而且他自己也被后人奉为茶神，决非偶然，除了他大量的调查和文献梳理外，他的经历颇值得注意。他自著《陆文学自传》说：三岁成孤，被育于竟陵大师积公之禅隐。但因要求读“孔圣之文”，完其孝道，与僧发生冲突，几经凌辱，后“因倦所役，舍诸而去”。曾杂处优伶中为伶正。至于“上元初，结庐于苕溪之滨，闭关对书，不杂非类，名僧高士，谈宴永日。常扁舟往来山寺，随身惟纱巾、藤鞋、短褐、犊鼻。往往独行野中，诵佛经，吟古诗，杖击林木，手弄流水，夷犹徘徊，自曙达暮。至日黑，兴尽，号泣而归。故楚人相谓：‘陆子，盖今之接舆也！’”。依这类资料看，陆羽是个既学佛，又愿学儒的人物，他著《茶经》显然不能简单归委于佛教或儒家思想。但他自小居寺，隐后又与名僧高士往还，饮茶嗜好由此养成，倒是顺理

^① 《新唐书·隐逸传》。

成章的。从这个意义上说,可将《茶经》看成前人饮茶经验的总结,时人种茶、制茶、饮茶生产与生活习俗的反映,也在一定程度上表现了僧人生活习惯。据宋代赵璘《因话录》说他发明了煎茶法,不知是否真实。但北宋时流行煎茶倒是事实,苏东坡《汲江煎茶》诗云“活水还需活火烹,自临钓石取深清”便是活写。

僧道在茶的种植和名品的创造上也起过作用。人们熟知碧螺春茶成名于佛寺^①,又盛传福建大红袍茶出僧寺,系和尚驯养猴子登岩壁采下,或系讹传,且不论,黄山云谷寺、松谷庵都出上品茶。不仅僧寺,道观也有以种植茶树闻名的,福建武夷茶原先多为道士所种。清初周亮工《闽小记》说,道士为获茶利,砍树开荒遍种茶,后来因官府勒索,又尽斫所种,武夷真茶久绝,九溪沿线遂成童山^②。

民众的饮茶,历代方式不同,各个地域所出产的品种也不一,由此形成的饮茶习俗自然也是千差万别。唐、宋时代,茶或煎饮,或是茶叶捣碎后冲泡,连碎末与茗汁同喝下,所以称为“吃茶”,以后除了叶片较老的茶之外,通常采嫩芽制成干品,再冲泡。近现代以来,江南重绿茶,福建、广东一带嗜红茶,或云南普洱茶,福建的铁观音绿膛红边,介于红茶绿茶之间,北方重花茶,牧区煮奶茶例用茶砖,山东、安徽北边近山区,饮茶重浓,常用价廉的“黄大叶”……如此等等,不一而足。云南所产普洱茶,明清时官民之家常用,其做法为自然发酵,成茶后又会继续发酵,故有生熟之分。其销路常面向藏区,著名的茶马古道便由此而成。此茶做法,实较原始,然而近年日本人中有特别推崇者,遂身价陡增。在饮用的方式上,西南少数民族地区有喝擂茶之俗,是以茶叶擂粉,合其他作料冲泡,现今上海青浦等地区民间的“阿婆茶”是以豆类与茶炒脆冲泡,西北宁夏等地的三炮台、江浙地区的元宝茶,都是茶及其他作料同食。而明清之后南方若是产绿茶地区,习惯杯子冲泡,或

① 碧螺春并非僧人产,而是当地茶农偶尔发现采茶时将鲜叶装在挂载腰间的布兜里,茶香特浓,称此法所制茶为“吓杀人香”,后康熙在佛寺中饮之,赐名“碧螺春”,始蜚声天下。叫碧螺春,应是源于其茶形细而紧,似青碧色的小螺。当代此茶多不卷紧,茸毛白而不去,工艺大变,已不复其旧,香味亦大减,盖原先卷紧,是因炒揉的功力,缺此则香、味皆大逊。

② 参看《闽小记》卷一,《闽茶曲》夹注。

以瓷壶、紫砂壶冲泡,只喝茗液。红茶加牛奶,则可能是来自异域。同时,民间也有不少其他的植物性材料做成的“茶”,实与茶叶不相干。浙江松阳有种“天师茶”,又称端午茶,据称是由唐代道士叶法善传下,其实是用当地山上的药草制成。江南人家过去或用以伤风发汗的“午时茶”,也是某种药。今陕西太白山以药王孙思邈之名出的“药王茶”实系华西银腊梅的嫩叶。号称能降三高的苦荞茶,实以野生苦荞制成。不是茶而以茶名之,盖是饮茶之俗普及后,民间借以为称,也是民间对于古代以茶为药的历史记忆使然。总之,随着时代变化与地域环境、生活习俗的变迁,饮茶习俗也随之而变。现今各地都有些茶道、茶艺之类的表演,以吸引旅客,或自夸源于唐,或宣称系哪座名山所传,其实不过根据某些耳食之言,自己编撰一点程式,以为招徕之具,有的则纯是表演,好看,却与原有的饮茶民俗风马牛不相及。也有一些地方性的饮茶习惯,被美化成某种艺术,被推至他处,比如所谓“凤凰三点头”、“关公巡城”之类,本是大约清代乌龙茶问世后,福建、广东沿海渔民饮功夫茶的习俗,某些地方变成商业性表演,喝龙井、碧螺春也沿用其式,实乃大误。盖绿茶中某些品种,采摘极嫩,闷壶严盖深泡并不合适。对于此类表演,看看罢了,千万不要当真,以为民俗本如此。

中国的饮茶习俗儒释道三教都起过推波助澜的作用,不过饮茶风俗的外传至日本等国,佛教是重要的媒介。

日本的“茶之汤”、“茶道”已经举世闻名。它的源头是中国的茶文化,而传播的媒介则是禅宗的僧人。据日本学者木宫泰彦考证,最早将茶种带入日本的是入宋僧荣西,而饮茶的风行,则得力于入元僧的推行。木宫氏说:

被认为由他们传入的唐式茶会,使得食物的烹调法,住宅的建筑、室内的装饰、以至园庭的建筑艺术等,都受到很大影响。而茶会又逐渐单纯化、日本化,形成后来的“茶之汤”^①,普及了静寂闲雅

^① 茶之汤就是所谓茶道,邀集宾客,款待品茶。此风虽从中国传入,但在日本却有新的发展,无论在烹茶的技术、款待的仪式以及茶室的布置方面,都有很多讲究,充分反映了日本封建剥削阶级的优闲生活。——原书译著注

的趣味,这是值得大书特书的。

饮茶的风习,自荣西从宋朝输入茶种,著《吃茶养生记》以来,本来是作为驱除妨碍修禅的睡魔之法和养生之术,最初以禅林为中心而逐渐推广起来的。到了南北朝时代,唐式茶会便流行起来。唐式茶会或简称茶会、茶寄合,就是很多人会集喝茶,兼作种种余兴。我在这里所说的唐式茶会,并非新颖名字,是从后述的《禅林小歌》中下列一段话为依据的:

近来片鄙聚落^①,有号唐样铸室集众催兴之宴(原文——译者)。

茶会之名见于《吃茶往来》和《异制“庭训往来》,“茶寄合”之名载于《建武年间记》、《建武式目》、《太平记》等书。总之,正如唐式这一名称所表示那样,茶会的内容颇有中国味、禅宗风趣,因此,可能是最初由元僧从元朝传来日本,只流行在禅林中,不久便在与禅宗关系最深的武士社会中流行起来。^②

又说:

大凡中国的风习,一旦移植到日本,经过日本化后,一般是由复杂变单纯,由浓厚变淡泊。尤其是饮茶之风逐渐流行到下层社会后,他们既不能像禅僧那样举办纯粹中国风趣的茶会,也不能开高级武士那样豪华的茶会,只有邀集知己数人,在一间狭隘的屋宇中,利用简单的器皿,在闲静清寂之中寻求雅趣,这样就变成了“茶之汤”了。《老谈一言记》中说:

所谓茶之汤者,今已普及下层群众。(义政)听到禀告,谓有僧名珠光者,精通此道,因即召来,自此遂制定关于数寄屋之法度。

① 片鄙,是指远离都市的偏僻地区;聚落,就是村落,催兴,意即游戏娱乐。——原书译者注

② [日]木宫泰彦:《日中文化交流史》,商务印书馆,1980年,第502—503页。

这里所说的下层社会的“茶之汤”，就是当时民间流行的茶会，是南北朝时代流行的唐式茶会简单化了的形式。^①

由于禅僧的媒介，并经几度演变，中国的饮茶习俗终于在日本生了根、开了花。在考察中日文化交流时，对这段佳话是值得大书一笔的。近代日本的文化于中国颇有影响，包括某些原自中国的事物也有反哺到故乡的。不过如木宫泰彦所说的那样，由中土入扶桑，再回中土时已“日本化”。若是由此追本溯源是重要的线索，但若是便因此断定原型即如此，便有些冒失了。比如他们说的“唐式茶会”，指的是来自于中国，并非特指唐代之旧，事实上日本人种茶始于宋，而茶会系入元僧传入。现在有些地方自称其“茶道”源于唐，便是一例。不管怎么说，茶因禅为媒介，传入日本，是个事实。而且，如木宫氏所说，饮茶习俗入日本，使得食物的烹调法，住宅的建筑、室内的装饰以至园庭的建筑艺术等，都受到很大影响。因为中国的士大夫或某些上层的僧人，饮茶之所常在楼阁或庭园，禅僧参与其中，又带回扶桑，于是若是有条件的，尽可能仿造。中国式的庭院，常附花园或竟园、院一体，日僧也因之仿造。唯中国，尤其是南方的园林，假山真水，曲径通幽，但日本的庭院中则常以沙铺地做成波浪状，又是因地制宜的变化了。中国宋元时期的僧人、士大夫，品茗时常准备些点心、零食，即使民间习俗，几人集在一起边品茗边嗑瓜子也是寻常事。直到现在，广州、香港人，若是称饮茶，实际上便是与用餐差不多，茶楼里点心品种让人目不暇接，这倒是沿袭了古俗。日本的禅僧也带回了此类习俗，所以中国式的点心做法也成一时之尚。直到现在，日本人还制有包装精美的“茶点”，有时用作伴手礼。因佛缘而生茶缘，因茶缘又生园艺、家具、点心种种之缘，文化交流的内容就是因一生十，十生百。

① [日]木宫泰彦：《日中文化交流史》，第510页。

第三节 谁赐给居宅吉祥

中国是个以农耕为本的国家,人民与土地有着不可分割的连结,安土重迁是中国人的重要特点。不仅一般农民和土地主极少离开乡土,即使十载寒窗搏功名,浴血奋战得封侯,也往往回到本乡本土。安徽徽州的商人,明清时代闻名于天下,作为商品经济的代表,他们平时活动早已突破乡土的狭隘界限,但一旦发财,仍是用大把银子在家乡修宅舍。现在歙县城鳞次栉比的明清时代的高宅大院正是其遗存。这话说在三十年前。到修订本书时,现在整个徽州,都成了人所公认的老建筑博物馆,且此类黑瓦白墙的建筑以前南方习见,现在也以“徽派建筑”鸣。笔者年轻时在安徽太平县界(现在黄山市的黄山区)的黄山茶林场干过几年,那时根本没有想到此类老房子载有如此多的历史文化信息。老徽州本来地域超过如今的黄山市,如今的江西婺源原也在其中,婺源的旅游,常看到的也是徽派建筑。老徽州七山二水一分田,为了生计,许多人外出谋生,经商便是其中一项。同时当地也重教,考中做官的,发财之后捐官的,也属常见。发迹归来建大宅、造祠堂,几乎没有例外。建宅是供自己住,造祠堂是荣耀家族、加固血缘关系的传承。所以都是安土重迁的表现。

正因为此,对房屋的讲究,便是中国人最用心的事业之一。别说古代,即使现在,农村中还流传着一些俗语,比如形容人的一生,概括为“造房子、讨娘子、养儿子、抱孙子”,即造了房娶妻,生下儿子辛苦拉扯大后,第一件是扩造房子使儿子有安家之址,然后是给儿子讨媳妇,待到抱孙子,便是晚景之福了。

中国人对住宅的要求,当然有从壮观华丽去追求的,但其核心却在一个“安”字,无论高堂庭院或是陋室一间,茅舍三椽,都不能不求其安。住宅的吉祥,“安”是第一位的内容。所谓“安居乐业”,便是以安为首。为求一个“安”字,古人是煞费苦心的。

综合说来,这“安”的讲究是由三方面构成的:第一是宗法道德方面的,第二是祈求于术数的,第三是依赖于三教神灵的佑护的。

—

中国的农耕社会与宗法制度是紧密结合的,个人的安全常系乎家族的强大。所以居宅的平安,往往跟宗法挂上了钩。这第一个表现就是提倡聚族而居。

旧时表示吉祥的种种绘画中,有一种九只鹤鹑安闲落于大片菊花边的,象征九世安(鹤)居(菊)。其典出于唐代张公艺,是真实的九世同居。这里表现出中国古人心目中九世安居是莫大的吉祥。据史书载,尚有更多世同居的。曲阜孔府传七十九代,孔姓人在曲阜占三分之二,江西龙虎山天师传六十余代,无疑是两个最大的活榜样。不过他虽为大族,却是分房的多。

族居之法,大约唐以前是很盛行的,《新唐书》一百九五《孝友传》所载如群星灿烂,没有记载的尚不知有几,至于宋,仍有不少,试举宋代的一些例子。

宋太宗即位最初几年,就注意到了对于几世同居的家族的表彰。太平兴国四年,“贝州清河民田祚十世同居,诏旌其门闾,复其家”^①。这是宋代旌表多世同居的记录。以后,获得表扬的就更多了,载入《宋史·孝义传》的,先后有十九世同居者,越州裘承询;十五世同居者,信州李琳;十三世同居者,一江州陈竞;十世同居者,贝州田祚、京北惠从顺。咸平后,又有保定军孙渊、襄州常无绍、蔡州王美、解州董孝璋;八世同居者,庐州赵广顺、安军郑产圭、信州愈隽。其中有江州许祚八世同居,长幼七百八十一口;又有江州德安陈兢,其族在后唐时即受到过表彰,进入宋朝之后,其伯陈昉时,十三世同居,长幼七百口,不畜仆妾,上下姻睦,人无间言。每食,必群坐广堂,未成人者别为一席。有犬百余,亦置一槽共食,一犬不至,群犬亦皆不食。许祚、陈兢家族,都是聚族数世同居,尤其是陈家,连狗都训练得那么好,确很不寻

^① 《宋史·本纪四》,中华书局,1985年,第58页。

常。所以《孝义传》一开头就说“冠冕百行莫大于孝，防范百为莫大于义”，而“太祖、太宗以来，子有复父仇而杀人者，壮而释之，刳股割肝，咸见褒赏，至于数世同居，辄复其家”^①。为父报仇杀人、割肉救亲，事虽不合法、不近人情，算是孝的极端表现，而数族同居，则是其家族和睦、团结，传承绵久的表现，在那一时代里是特别需要表彰的。在宗法制度下，算是突出的伦理楷模了。

这些都是朝廷旌表者的例子。这种大族几代同居，宋以后渐渐少见，但在一定地域中以宗祠为维系中心，同族以小家庭的形式居于故地，因而成同姓村庄的仍十分常见，尤其北方，许多村子以姓为称，如刘庄、王庄、张村等等，举不胜举，它构成了中国居住习俗的重要特色。

族居而要求平安，便有许多道德规范来约束它，其中重要的是两个字：孝和忍。

孝是维系家族团结的基本规范，孝是对上辈言，而对于一祖所生的平辈言，又以悌作为团结的纽带，悌是孝的引申和补充。所以说：“孝悌也者，其为仁之本与！”万行孝为先，孝悌的观念乃是一切道德的基础。在族居中，为求宗族的团结必须强调孝悌的规范。宋朝有个名臣范仲淹，“好施与，置义庄里中，以赡族人”^②。其义庄的遗址尚保留在苏州城外天平山下，今天游此尚肃然而起敬意。范仲淹做此的理由，在他对儿子的教导中表现得十分清楚。《小学外篇》述其初衷云：

吾贫时与汝母养吾亲，汝母躬执爨而吾亲甘旨未尝充也，今而得厚禄，欲以养亲亲不在矣，汝母亦已早世，吾所最恨者忍令若曹享富贵之乐也。吾吴中宗族甚众，于吾固有亲疏，然吾祖宗视之则均是子孙，固无亲疏也，苟祖宗之意无亲疏，则饥寒者吾安得不恤也？自祖宗来积德百余年，而始发于吾，得至大官，若独享富贵而不恤宗族，异日何以见祖宗于地下，今何颜入家庙乎？于是恩例俸

① 参看《宋史·孝义传》。

② 《宋史·范仲淹传》。

赐常均于族人并置义田宅云。^①

范仲淹是名臣,更是贤臣。他的风标为世人敬仰,而在九世安居或宗族聚居时所由以维系的基本观念由此可见一斑。

聚族而居,另外一个重要的道德要求是“忍”。张公艺九世同居,“(唐)高宗有事太山,临常其居,问本末,书‘忍’字以对,天子为流涕,赐缣帛而去。”^②

宋以后,那种九世安居的情形很少了。但三世同堂、四世同堂的大户人家仍有不少,在地方上也被目为积德有福的象征。在这种家庭中由于利害关系的冲突,便不免产生兄弟睨于墙、妇姑勃谿的苗子,但在家长制下,仍是以“忍”为本,即使暗地里较着劲儿,明里也还是以忍让维护家庭和睦的面子。元代许名奎编著《劝忍百箴》便专列有“父子之忍”、“兄弟之忍”、“夫妇之忍”、“奴婢之忍”。

“忍”,在宗法制度下,是减少大家庭摩擦的润滑剂,在近代以前,那种不容违抗的“忍”和奉为美德的“忍”,显然在社会上浓重得多。

二

旧时代,倘这家子几世同堂,父慈子孝,兄弟友爱,尽管不一定是首富,不一定出显宦,也被视作平安吉祥,除此之外,就是看这家人为善或为恶了。清代周亮工《书影》转述其父所作《观宅四十吉祥相》,虽非名篇,却颇能代表明清时代一般儒学中人对于人家宅舍吉祥的看法,所以很值得分析。

依照《观宅四十吉祥相》的标准,屋要古:“座上有二三十年前老友,堂中有七八十年前古桌椅,门下有祖父遗留庞眉皓首老仆。”关防要严:“十二岁以上子童不入内户,女童不出内户。内声不闻于外,坐定不问新闻。”无益于世道的淫书、游艺常要摒斥:案头无淫书。不呼优人同坐,不在席上接优人

① 转引自《宋元学案》卷三。

② 《新唐书》卷一九五《孝友传》。

曲。不教婢子演剧。纸牌不入手中。口德要好：“口角无闺门事。口中无刻薄尖酸议论，先辈格言，常在壁上口头。”报应要信：“肯为人说眼前报应，肯听人说报应诸事，即不能奉行《感应篇》、《功过格》，每日能体认所行善恶（肯看《感应篇》，肯略略体认《功过格》，不必数黄豆黑豆，其人已有几分好处），如是等等。”

这些“吉祥相”，归纳起来，是“妨嫌于微，杜祸于渐，外施家政，内端女范；长幼式训；上下咸宜；言择行修，立功寡过；荡涤爬梳，瑕疵净尽”。显然，它是按照儒家的礼教，结合当时一些情形编写而成的。这里可以看到古人对于家风什么是敦厚、什么是浅薄的基本标准。

实际上，古代中国的居屋有自己的建筑式样，但凡是大户人家，一旦华屋初成，便会悬上诸多楹联，其中除了一般地宣扬忠、孝，还表达了居屋主人的生活情趣。现今极受到推崇的古徽州建筑，其中的楹联有云“敦孝弟此乐何极，嚼诗书其味无穷”，又有“水光风力俱相怯，星象烟云喜共和”^①，前者为以孝悌诗礼为本的老话头，后者则表达了主人不想卷入世事是非而常与自然亲和的心态。最多的还是谈对于诗礼传家的向往，间及闲适的生活。如“静坐常思己过，闲谈莫论他非”，对儒门正心诚意、修身齐家和日三省吾心的推崇，“清风明月来无价，近水远山皆有情”^②，则洋溢着对自然环境的亲和之情。

总的说来，中国老百姓绝大多数是忠厚老实、心地善良的。他们真诚地相信那楹联上的古语：“积善之家必有余庆，资富能驯惟以永年”、“履蹈中和身为律度，安行仁义福垂子孙”、“几百年人家无非积德”，提倡“守祖宗一脉真传克勤克俭，示子孙两条正路惟读惟耕”。这是所谓家风的正气正途。而为富不仁、多行不义之辈，即使田连阡陌、高楼接栋，也算不得吉祥福祉，这是一方面。另一方面，华屋下的罪恶又在无节制地发展，不到忍无可忍，民众是不会反抗的，而相信“多行不义必自毙”。但是老百姓的善良克不住剥削者贪得无厌的本性，“居宅吉祥”的格言究竟只能在本分人心中停留。

① 《黟县民间古楹联集粹》，中文史出版社，2006年，第62页。

② 同上书，第42页。

三

对于居室的平安,人们也常寄托在术数和神灵的佑护上。

基于术数的便是造房选址时的看风水,动土和上梁时的择时日,人们知之已熟,此不具说。

基于三教神灵佑护的,我们则要作些介绍。

我们知道,中华民族是一个多神崇拜的民族。古代的祭祀中有不少是住宅及各部分的神灵,不少还是上了儒家祀典的,比如五祀,《礼记·曲礼注》认为是指户、灶、中溜、门、行。^①除“行神”为出门远行时的保护神(路神)之外,其余都是住宅的保护神。东汉儒生在白虎观讨论经义,将五祀定为门、户、井、灶、中溜,则全为住宅保护神。

在漫长的发展中,民间的镇宅神数量越来越多,原来道教的神、佛教的菩萨走进人们住宅,由此队伍愈益庞大。到了宋以后,三教合一的思潮在学术领域和宗教领域更趋深入,本来对信哪一教就不怎么执着的中国民间更广泛地搜罗着三教的圣人所统帅的众多神灵,让他们进入自己的厅堂居室,守护着住宅。那许多神,我们在后面还要专门讨论,这儿只说明他们在保护宅舍平安中的作用。

在民间绘制的神马中,镇宅众神图和门神图无疑占有重要地位。以往门神是家家都要贴在大门上的,镇宅众神图也是常常有人家悬在客厅里的,一般在春节时要更换门神像,悬挂镇宅神图。明代版画发达,在印刷发卖的年画神马中,这两项占有很大比重。这二者绝大多数是由道教神仙充当的,也有一些佛菩萨参与其中,有时甚至将孔圣人也抬来作了镇宅的仙师。

在以佛菩萨和神仙为主的镇宅图中,主要有观音镇宅图、玉皇大帝镇宅图、城隍镇宅图、土地镇宅图、三官镇宅图、八仙镇宅图(八仙中的吕洞宾有时又单独出现,其图称吕祖仙师镇宅图)、关帝镇宅图、妈祖镇宅图、五圣灵官镇宅图、钟馗镇宅图等等。在这当中多数是在道教中负有安镇保土的责

^① 《礼记·曲礼》郑玄注。

任(如城隍、土地)或忠勇神武(如关帝、钟馗)的神。这些神中有些是从民间俗神祀进入道教的,然后又和原属道教的三官等神一起回到民间服务,五显、妈祖以及关帝都是这样的神。

镇宅图中有些是三教诸神团团罗列的,在数量上道教占了上风,在地位上往往佛祖居于中心。

比如清代有一种大型的镇宅众神图,分多层排列的各种神祇有七八十位之多。最上一层居中的有如来佛祖、太上老君、玉皇大帝,其余佛教还有观音菩萨等几位,儒家的孔圣人也在上面。此外绝大多数是民间俗神和道教诸神,比如关帝、五岳大帝、雷部诸神、城隍、财神等都赫然在座。

当然,对住宅负有保卫重任的还有门神和钟馗,这二者后面还要专门讨论。

除了上面说的镇宅神之外,民间认为井有井神(多称童子)、床有床神(床公床母)、厕有厕神……每届过年、立春等节令前后,市面上便有这类神马发卖。

上面说的众多的镇宅神图,严格来说,都不是系统的、专一的宗教信仰的对象,而是为着实用的目的请进宅舍的。人们只是相信他们能给家庭带来平安,所以对他们都恭恭敬敬。

四

人们为求住房平安的心态,也表现在住宅的装饰、字画、家具、案头的摆设上。在这些上面,可以清楚地看到人们的生活情趣和期望“平安”的内涵。

旧时士大夫家例挂字画以示高雅,富户人家哪怕不是真的诗礼传家,也往往要挂楹联、置名画,以附庸风雅。这些且不管它。一般居民,室内悬挂的字画是与他们的信仰、祈求联系在一起的。以画而言,《镇宅图》集各种神仙佛祖于一堂,《春牛图》只在立春前后悬挂,都是与祈求吉祥安宁相联系的。寻常百姓家多能见到的《天官赐福图》、《福禄寿三星图》,特别充满期望神仙恩赐的气氛。

天官赐福,是直接从道教天地水三官的信仰中来的,上元天官尊号为赐

福天尊,天官赐福是极佳的口彩。在民宅中所见的天官图,有几种不同的画法,有比较显露一点的是画一宰辅装扮的神仙,手捧“天官赐福”四字手卷,旁边一只蝙蝠翩翩飞来。蝠者福也。蝙蝠这样的生物,在西方的口碑太差,西方人认为它似兽似鸟,非兽非鸟,是十足的骑墙派。但在中国,它却是幸福降临的象征,在表现吉祥有福的画面上经常有它的身影。另一种画法略为含蓄一些,是赐福天官手持如意,旁边有仙鹿跟随,或再加上祥云霭霭、仙草萋萋。这种天官图似乎更有神仙气,实际上却表现了人们更多的欲望。原来鹿既可理解为神仙坐骑,也是“禄”的叶音,天官与鹿放在同一画面上,象征着“加官受禄”。灵芝仙草是长寿的象征。所以上述一图而括福、禄、寿,吉祥“如意”,内涵极为丰富。画者艺术有高下,设计有巧拙,但天官图的构思基本上在上述两种基础上增减。

与天官赐福图相近的是福、禄、寿三星。三星的来源也诸说不一,且不管他,要为从道教中引入民间的神。值得注意的是,三星中没有财神,福星或理财,但财富只是五福之一,禄星虽与财有关,却只管俸禄。三星是中国人心目中代表幸运的三位吉神,其职司中财并不突出。财神地位的飚升是近代商业发达以后的事,我们在后面还会讨论。

与赐福图功能相似的,又常见墙上大书福字及蝙蝠象征的五福图案。

先说福字,这种径可七八尺的大福字,一般绘在靠天井的内墙上——福可不能丢到屋外。我国书画同源,书法也是艺术。不过民间素壁上的福字,“𠂔”旁常绘成独立翘首的丹顶鹤的剪影,“畐”则绘成安祥温顺的仙鹿,鹤鹿同春自然吉祥:这鹤和鹿,很早以来便被当作仙人的坐骑,它们又同是长寿的象征。特别是那鹿儿更了不得,据宋末元初的俞玉吾《席上腐谈》说,奇经八脉凡人是不通的,神仙用阴燕冲开,所以能够长寿不死。独有乌龟闭息能贯通任脉,鹿运尾闾,能舒通督脉,故都可活上千年。可见,那鹿儿竟是天生仙才了。鹤鹿主要是长寿的象征,“福”字用鹤鹿之形艺术地表现出来,也可以解释成福寿双全。同样内涵的福字也可以将两旁的结构,以“𠂔”为鹿,另一边旁画院鹤。

福往往用蝙蝠象征,常用五只蝙蝠象征五福。五福,语出《洪范》:“五福,一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰悠好德,五曰考终命。”其中悠好德是从个人常常追求美德言,考终命是不横夭,看来古人的五福实以保平安为主。

富为五福之一,但古人论福似乎更多与寿联在一起。譬如常看到的图案中,五蝠或与仙桃画在一起,有“三桃五福”图案,又围于寿字周围,称“五蝠捧寿”。五福图案表现的心态仍是趋于祈求平安寿考为主。

在外墙、室内装饰乃至家具图案上,八仙出现的频率很高。除了绘八仙故事外,在这上面有一种含蓄的表现法,叫做暗八仙。所谓暗八仙,即八仙本身不出现,只以他们手中的法宝:扇(钟离权)、剑(吕洞宾)、葫芦(铁拐李)、云板(曹国舅)、渔阳简子(张果老)、箫(韩湘子)、花篮(蓝采和)、荷花(何仙姑)暗喻之。暗八仙也常在房门或公共场所的亭阁上出现。它们和八仙一样,都是吉祥的象征。

除此之外,在室内装饰图案中出现频率较高的尚有麒麟送子图、观音送子图、送子娘娘图,表现出对子嗣的祈求和祝愿。平升三级图(以瓶中插三枝戟为象征)、贵寿无极图(以桃花与桂花象征),是祈求着升官和长寿的,仙祝长生图(水仙代表仙,竹代表长生)、万柿如意图(柿与如意状的灵芝为象征)、吉庆图(以小孩击磬象征)、喜从天降图(以挂于蛛丝的蟠象征)所有这些,都表明了中国人在祈求吉祥的善良的愿望和明亮又富于艺术的生活情趣。

我们介绍的居室中常见的图画、工艺品,表明了中国人对宅舍吉祥的祈求,重在平安,福、禄、寿、子、和合、喜庆占着主导地位。它的观念基础由儒家的经典作了指点,而其所取的题材以神仙故事为多,手法上多采用象征。在这上面我们看不到佛教密宗那种神秘恐怖,看不到某些宗教教导人们的那种沉重的负罪感,看不到一切围绕金钱的市侩习气。在农耕社会中成长而来的吉祥观念毕竟是以平安二字为基础,然后及于寿、及于禄(贵)。至于一般乡间农舍所贴的春联:“风调雨顺,国泰民安”、“五谷丰登,六畜平安”等等,更是质朴地反映了人们对幸福的追求。

第四节 共同守护大家园

每户都是一个家,合族而居算是一个大家族,但人们生活的家园,却又

常超出狭义家族的藩篱,那便是我们今天说的“环境”,而其中极为重要的一项是生活环境中的“生态”。对此,民间曾有过许多传统的良俗,而儒释道三教,都用自己的说教的亲身行动,维护着一个地域人们共同的大家园。

—

人们对于生活的环境,第一是选择。本来,凡是建城邑、定国都,这些对于一个氏族、部落乃至国家,都是空前的大事,而且我们的祖先也素来有着独特的贡献。试看考古发现的一些城邑遗址,大多近水源、傍山林、利交通,足以呈现祖先智慧的一鳞半爪。进入文明时代后,此类大事往往载入史册,也获得后人的歌颂。《诗·大雅·公刘》:“笃公刘,既溥既长。既景乃冈,相其阴阳,观其流泉。其军三单,度其隰原。彻田为粮,度其夕阳。豳居允荒。”^①那是歌颂周人的祖先公刘,既以日影定四方,且策马上山岗,考察其山的南北朝向,又考其水流。他的军队分三拨值守,量度平地,用“彻田”的办法——据《孟子》等书记载,说周人实行井田制,八家共井,每家营一百亩,中间那块一百亩乃各家共营,为公田——种植经营粮食。其居地选在山之西(夕阳,即指太阳落山的方向西方),那豳地的田野,真是广阔。在此诗的前几章中,也提到他考察地形、选择驻地的功劳,足见上古人们在选择居地、营造宜居时是从对地理的考察开始。这种重视考察、善于选择合适环境的智慧,一直为后人所继承。而一旦选定,便按照需要加以营造。不过,古人对于选择居址除了一般地考察看,还需卜或筮以贞问天意,称为卜居。后人搬迁,也常以卜居为雅称。

中国人对于居住环境的重视,在如今成为旅游重点景区的一些古村落中,表现得十分明显。已经是人类文化遗产的安徽黟县西递、宏村,都是精心选址、精心营划,且精心维护的典范;浙江兰溪的诸葛村,号称八卦村,更是以八卦卦象为规划指南长期营建才成的。当然,这些原本是从家族居住

^① 《毛诗正义》卷十七之三《大雅·公刘》,《四部精要》第一册,上海古籍出版社,1992年,第543页。

地发展起来的,精心构思营造。而一般的民居或散落,或集聚,虽没有那样的费思量,但对于环境宜居的选择,还是十分突出。这选择的工作,可能要请风水师看一看,不过,一般的情形,还是随其地势地形。风水师,或俗称“阴阳先生”,那是很受尊敬的。所谓阴阳,大约最初就是从“相其阴阳”来的,指的是朝向——山南水北为阳,山北水南为阴,不过这一概念后来变得十分复杂,与宇宙论、吉凶预测、人神或人鬼关系等都扯上了关系。那些阴阳先生在农村里被当成能明风水、找吉穴、避凶煞的能人,所以他们一向生意不错。中国人选择居住之地,一般是选近水、向阳,避开风口(认为是煞气之方,要想办法避之)。战乱的年代,人们常躲进深山,聚居之地有似于堡坞。不过一般情形还是以地势平利于交通与生产为佳选。无论是平地还是山区,其中有水供人畜需要是最基本的要求之一。常见的南方村落常沿河分布,北方缺水,村落或近河,不能则必须井水清冽不绝。所以,人们,尤其是山区的人们,对于水源的寻找和保护,几乎是第一位的事。水源尽可能寻找干净无杂的泉水,拿今天的话说,就是无污染且取用不竭的。我们在浙江等地的山区,常可看到用竹子打通之后相联贯而成的水管,有时一路长达几里,末梢有水汨汨不绝泻于水缸,便是这接水的管子,带来了工业社会以前的自来水。稍下游一点的,用河水,早晨一起来,第一要务是挑水,将河中未经人畜活动的净水,存满自家水缸。而如果是聚居之所,大家共用一个水源,也会有些成文或不成文的乡规民约,在取饮用水之前,不许用水洗涤,更不能将粪桶、便盆之类脏物靠近水源。有的乡镇还注意将洗吃的与洗用的水分开,或者将用水的时段隔开,先洗吃,再洗用。现在江西的婺源,作为为旅游景点开放的村落,经常可以见到河清水净,便是沿袭了乡民的此种良俗。当然它们只是典型,代表的则是中国古人爱护生活环境的良好风俗。

古代中国人,对于生活的环境中最重要日月星三光和山河大地,持敬畏的态度,同时持有一种有机论的观念:“泉者,地之血;石者,地之骨也;良土,地之肉也。洞泉为得血,破石为破骨。良土深凿之,投瓦石坚木于中为地壮,地内独病之。”^①因此反对轻易扰动。儒释道三教在这点上基本都一

^① 《太平经·起土出书诀》。

致。随便破山穿洞,被认为是不智之举,且会招致神谴。这一点当然不能泥之太过,所谓过犹不及。盖矿产埋藏于地,不发藏则无以致民用,若是一味反对,则于社情未妥。所以中国古人并不全然反对开矿,也不反对为了改善生活而改造环境,只是反对为了自己的私欲而乱为。儒道皆尊大禹。大禹治水是捍大灾,儒家经典将之作为必须祭祀的对象,我们在前面讲天地君亲师与仙佛共处的那一节谈到过。而传说由箕子传周武王的《洪范》中,特别提到禹的父亲鲧治水用填土挡水的办法,招致失败,原因是“汨乱五行”,也受到天谴。而禹则顺五行之性,用疏导的法子治水,获得成功,因此帝赐予“洪范九畴”,传授了一番治国的大道理。《洪范》收入《尚书》,列于五经,地位极高。所以人们不是一般地反对治理环境、改造环境,而是要求尊重物性,尊崇天道,而非违道妄行。中国几乎妇孺皆知的一个故事是愚公移山。这一故事的出典在《列子》,正是道家经典之一,唐代曾经被奉为“四子真经”之一,号“冲虚至德真经”。愚公当年挖山不止,道家不以为错,而认为是感动上帝的美行。足见对于生活、生产中合理的改造环境的行为,儒道两家都取赞许的态度,反对的只是为了私欲无理妄行。只是对于不可轻易动土发藏和其他生产活动影响环境,若是泥之太过,加上一些迷信思想粘滞,往往产生不好的后果。当年要造津浦铁路,打算过曲阜,孔家认为会惊动孔夫子和其他先人,竭尽全力反对过境,成为该地区进入现代化的重要阻碍。

古俗,若是一旦选好居址(阳宅)或墓址(阴宅),便会竭力维护。这一做法,客观上起到了保护环境的作用。举一个例子:南方村子,常有河贯通,水流出村口,村口常栽有数棵大树,称为“水口树”,有的地方,水口还会建庙,称水口庙或水口殿。对这水口树,村民视为保护村子平安的重要条件,寻常绝对不可以砍伐毁伤。待进入现代,这树便成了宝贝,它们常是良好环境和生态的象征。

二

三教对于环境、生态的保护,有一项叫放生。放生,就是将受困的动物放归自然界。诸如鱼、鸟,都是常见的放生对象。其中有一些是受到自然伤

害,大风、大雪等天灾,其他动物的攻击,都会让部分动物陷入困境。遇上了贪口腹之欲者,或取而食之;也有一些好心人,会帮它们脱困,有伤者,则取归医治或喂养。不过,更多的困境乃是由人类造成,渔业、捕猎都常使大量动物葬身人腹,而有些捕后仍在苟延残喘的,有好心人见了会出资买下,放归自然。动物有困,想法救助,让它们回归家园,便是放生了。

放生的做法,并非三教出现才有,《孟子》曾记载郑国的子产,把别人送他准备充庖厨的鱼放生的故事。放生的结局子产博得了赞扬,只是不幸,他让人骗了,实际是鱼让那厨师给吃了。子产是贤者,有大智,厨子要点小把戏来骗他,只是一点儿小聪明而已,无伤子产的大贤形象。像子产一般看到动物可怜又可爱,情愿放弃口腹之欲的,古代一定不少。战国时赵简子有放生之举,且说了一通道理,反映出民俗中对此类活动的肯定评价。《列子·说符》:“邯郸之民,以正月之旦献鸠于简子,简子大悦,厚赏之。客问其故。简子曰:‘正旦放生,示有恩也。’”各字书释“放生”,皆引此条,应当是取早的出典了。不过,元旦放生是从简子始,还是当时有此习俗,则不得而知了。大约在古代,放生只是一种体现天地有好生之德的行为,或出于个人对于某一生命体的喜好,三教出现之后,则从信仰与理性的高度大力提倡。相对而言,佛教与道教都是主张众生平等、珍惜生命,对于放生,提倡的力度要更大一些。

佛教是主张众生平等的,放生也是其宗教精神的题中应有之义。佛教中流传着一个割肉贸鸽的故事。说释迦牟尼在某一劫修道身为萨波达王,突然一只饿鹰紧迫着鸽子,鸽子无奈,扑进萨波达王怀中求救。鹰说:你说吃了鸽子,是杀害了一条生命,但是我不吃它便要饿死,同样是一条生命,除非割你身上与鸽同等重量的肉给我吃!王欣然同意。于是设一天平,一端放鸽子,一端放王割下的肉,但是无论如何,总是天平倾向鸽子一边。最后,王竭力站起来,想整个跳到盘子里去。这时山河震动,鹰露出本来面目,原来是梵天故意来试他心的。这当然是个寓言,不过传达的意思非常明白:碰到需要用血肉乃至生命拯救别的生物时,宁愿牺牲自己。主张众生平等是佛教的寻常口号。《维摩诘所说经》中说,菩萨病,因众生病,众生愈,菩萨也愈。大乘佛教将度脱众生看成菩萨成就佛果的先决条件,菩萨与众生,休

戚与共。再据六道轮回之说,一只虫子,可能是本人前生父母,甚至在以往哪些劫中的亲眷,故尔万万伤不得。所以《大智度论》云:“诸余罪中,杀业最重;诸功德中,放生第一。”佛教寺院中常设放生池,算是一种感召的标志。

道教也大力提倡放生。这一点来自对道生一切的信仰,来自其仙道贵生的理念。《道藏》中所收《水镜录》中有文一篇,称:

盖闻世间至重者,生命;天下最惨者,杀伤。是故,逢擒则奔,虬虱犹知避死;将雨而徙,蝼蚁尚且贪生。何乃网于山、罟于渊,多方掩取;曲而钩、直而矢,百计扶罗。便其胆落魄飞,母离子散。或囚笼槛,则如处囹圄;或被刀砧,则同临刳戮。怜惜儿之鹿,舐疮痕而寸断柔肠;畏死之猿,望弓影而双垂悲泪。恃而强而凌彼弱,理恐非宜;食他肉而补己身,心将安忍?!^①

如此说来,杀生为重孽,放生才是大功德,不仅理当如此,于情也甚有可悯。所以,在道观中,与寺院一样,常设有放生池。平时有些遭难的鱼虾龟鳖之类,好心人便放生于中,救其活命。同时,每当举办各类斋醮、佛寺,信众也会放生以求功德。

三

放生,只是珍惜生命、爱护生命的一种表现。道教的生态思想十分丰富,但其形成的全部前提是贵生的生命观。这种贵生,不是简单地追求一己的享受,而是建筑在法自然的前提之上。不符合自然的原则,仅仅是活命,即或有充分的物质享受,也是不合乎本性的。笼子里的鸟,宠杀也有罪。即使荣华富贵,也与那做牺牲的牛没有区别。在物种,是万物生遂、各得其所;在个人,是高扬个性、高扬自由。这种自由,与通常作为政治目标的不全相同。从根本上说来,自由是摆脱了一切束缚,包括人予的桎梏,也包括自己

^① 《水镜录·放生文》。

构筑的藩篱。

众所周知,仙道贵生是道教所有道派公认的宗旨,即其信仰的核心,平常说的尊道贵德,与生命的追求是完全一致的。贵生,正是道教信仰与价值观的基本内容。

道教的贵生思想,又与其整个宇宙观联系。在道教的观念系统中,世界不是创造的,而是道或炁自然演化的结果。

依据葛洪《枕中书》构思的宇宙演化模型,宇宙有一个自然生成的过程,而最初的生物——元虫,是在宇宙形成的早期,不知什么原因,山崖流出血来,成为水,水中生出了它。由这最初的生物——称元虫,应当是某种动物了,古人的观念中,生物限于动物——复又生出其他的动物。至于人,似乎是直接的盘古后裔,凡是人类的祖先,都是由此而来。比葛洪稍晚出现的《度人经》继承了这一观点,又有发展,将宇宙的演化看成既劫劫相继又劫劫间隔的无限过程,称“龙汉延康,渺渺亿劫,赤明开图,运度自然”。习惯了西方宗教理论的常用“创世纪”来指称道教关于世界本原的学说,实在是极大的误会。道教的宇宙与生命来历的学说,本于道论或气论,其出现乃是由于自然的运行,属于自然演化论,与一神教的理论属于不同的宗教形态。道教的宇宙论中没有神创论,无论是创世,还是创生,都找不到影子。我们无意评论不同宗教的高下,只是指出一个事实,道教有关生态的思想建筑在道气支配下,并以之为本的观念基础之上的。从这一观念出发,道教徒便将人看成是整个生态链中的一环。

因为生命体都由一气所化,他们之间本质上便是平等的。人在阴阳五行之气的大化流行中产生,比起别的生物,更有灵明,也因此承担着学道体道的责任,但也用不着因之而特别骄傲,更没有必要时时标榜自己。所谓人为贵,就在于此。《南华真经·大宗师》借着寓言人物子来的口说:

父母于子,东西南北,唯命之从。阴阳于人,不翅于父母,彼近我死而不听,我则悍矣,彼何罪焉!夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死。故善吾生者,乃所以善我死也。今之大冶铸金,金踊跃曰“吾且必为镆铘”,大冶必以为不祥之金。今一犯人

形,而曰“人耳人耳”,夫造化必以为不祥之人。今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉。

人与其他生物一样都是造化所生成,因此没有理由要求特别的待遇。这一点与神学目的论有重大的区别。可以这么说,在道教的理念中,与没有神创论一致,也根本没有神学目的论。一气所化的万物与人一样是平等的,都有生存的权利,也有按自己的方式生活的权利。某一生物与人共生于这个世界,决不是专门为了人才生出来,或者说仅仅是为了人的需要而被特意创造出来。大约出于唐代的道门文献《无能子·圣过》说:“人,保虫也。与夫鳞、毛、羽虫俱焉,同生天地交气而已,无所异也。”大家同出于一源,差异何在呢?所以,物种间的平等级、生存权利的平等,与生俱来。求得于道者,必须严格尊重别的生物的生存。

道教的生态理念,是从世界的本原上理解生物体和人类的共同性,从这种共同性形成对于生命的尊重,找到人类在生态链中的位置。由此出发,他们又形成了丰富而又严格的生态伦理,并在生活中遵循、恪守,成为道门重要的道德规范。

说到道德,自20世纪50年代后在中国流行的哲学与伦理学,都将之看成人们在社会生活中行为规范的总和,所涉及的是人与人之间、人与社会之间的关系,基本上不涉及人与自然界、生物界的关系。即使今天去查网络,告诉你的也差不多。例如我们在互联网上见到的解释是:

道德是指以善恶为标准,通过社会舆论、内心信念和传统习惯来评价人的行为,调整人与人之间以及个人与社会之间相互关系的行动规范的总和。道德作用的发挥有待于道德功能的全面实施。道德具有调节、认识、教育、导向等功能。与政治、法律、艺术等意识形式有密切的关系。中华传统文化中,形成了以仁义为基础的道德。^①

① 参看 wenku.baidu.com/link?url=NRzk37G69jhXAVF-zvdosvFDKUesCJJyh2tyy-70JOIYInm。

关于中国传统道德的那几句不论,单看对于道德的定义,与我们一向受到的教育基本一致,都将道德限制在人与人之间以及个人与社会之间。中国传统的思想,无论是佛、是道、是儒,通常是主张对环境、生态进行维护,将之看成人的责任,也是人格的题中应有之义。北宋张载《西铭》中“民吾同胞,物吾与也”的名句,清楚地表明了这点。而素来倾向自然的道家、道教,更是将爱护生物当做成就仙道的伦理基础。著名的修仙理论家与实践者葛洪有这样的话:

欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,周人之急,救人之穷,手不伤生,口不劝祸……^①

成仙的前提条件中,不仅要求对人具有高度的道德情怀,还必须将之推广到一切生物和无生物身上。“慈心于物”、“仁逮昆虫”,无疑是极高的标准。

这一思想,后来被历代的道教思想家所继承,而且有许多发展。另一位著名高道、身后被奉为“药王”的孙思邈,便有进一步的阐述:

凡大医治病,必当安神定志,无欲无求,先发大慈恻隐之心,誓愿普救含灵之苦。若有疾厄来求救者,不得问其贵贱贫富、长幼妍媸、怨亲善友、华夷、愚智,普同一等,皆如至亲之想。亦不得瞻前顾后,自虑吉凶,护惜身命。见彼苦恼,若己有之。深心凄怆,勿避险巇,昼夜寒暑,饥渴疲劳,一心赴救,无作功夫形迹之心。如此可为苍生大医。反此则是含灵巨贼。自古名贤治病,多用生命以济危急。虽曰贱畜贵人,至于爱命,人畜一也。损彼益己,物情同患,况于人乎。夫杀生求生,去生更远。吾今此方,所以不用生命为药者,良由此也。其蛇虫水蛭之属,市有先死者,则市而用之,不在此例。只如鸡卵一物,以其混沌未分,必有大段要急之处,不得已隐

^① 《抱朴子内篇·微旨》。

忍而用之。能不用者，斯为大哲，亦所不及也。^①

孙思邈这里说的是医德，其中洋溢着对生命的热爱，对他人疾病痛苦的深切同情，以及无私救助的高尚胸怀。特别有几句警世之言，让人读之难忘：“虽曰畜贱人贵，至于爱命，人畜一也。”“杀生求生，去生更远！”此处表现出的关爱生命的情感，早越出了以人类利益为中心的狭隘眼界，已经推己及人进而推人及物，十分难能可贵。所有这些道德理念，在道教徒的生活方式中都成了行为的准则。孙思邈的观念并非他个人的妙手偶得，而是道教中的传统。还在初创时期，《太平经》中就说过：“夫天道恶杀而好生。蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。有所贱伤方化，须以成事，不得已而后用之也。故万物芸芸，命系天，根在地，用而字之在人，得天意者寿，失天意者亡。万物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”^②尊重生命，对人与万物的生命一视同仁，正构成了道教伦理的题中应有之义。

要将他们的思想让一般道教徒都遵守，必须有制度的保证，其中一个基本的方式就是订立某些戒律。

比如道门授箓时所同授的灵宝大盟应受的一百八十戒，内容十分详尽，守起来非常不易。^③ 其中就有许多保护环境、珍惜生命的内容。试举几例：第十四戒，不得烧野田山林；第十八戒，不得妄伐树木；第十九戒，不得妄摘草花；第九十五戒，不得冬天发掘地中蛰藏虫物；第九十七戒，不得妄上树探巢破卵；第九十八戒，不得笼罩鸟兽。以上数戒，若是生态保护主义者见之，必定狂喜，且敬礼，不意千年之前有这等先进思想！

道教与目前常用见的伦理学理论不一样，道德关怀的目光并不限于人类本身，还推及各类生物。保护生命是道教徒生活方式中最根本的行为守则。这一点与前面提及的佛教众生平等的观念，出发点有不一，尊重生命、保护生命的落脚点却全无二致。

① 《备急千金要方·序例·大医精诚》。

② 王明：《太平经合校》，第174页。

③ 详见《云笈七签》卷三九。

佛教徒和道教徒也十分强调,在对自然的观照中获得对道的领悟,也在与自然合一的生活中,得到内心的愉悦。自然界的白云青山、流水顽石、草木花果、走兽飞禽,都成了获得清心欢畅的最好媒介,也是怡情养志的最佳伴侣。实际上,自然界,尤其是万类生机,已成为佛教徒特别是禅宗人士、道教徒的审美对象。

道门人士希望达到天放即自得自乐于自然之中。而动物们也成群,草木则自由自在地生长,走兽可以牵着玩,鸟巢任你随便看。人不去伤害动植物,两不相伤,自然融洽无间。道门之士,常以自己面对猿鸟没有机心为自豪。当年李太白自称:“又昔与逸人东严子隐于岷山之阳,白巢居数年,不迹城市。养奇禽数千,呼皆就掌取食,了无惊猜。”^①他以人鸟不相猜为“养高忘机”,是亲近自然、爱护生物的生活理念的表现。太白有句云“问余何意栖碧山,笑而不答心自闲”,在卧青山、望白云的生活中,人们远离尘嚣,最大的好处便是心闲,即达到道门常倡导的清静之境。禅宗曾有“青青翠竹,总是法身,郁郁黄花,无非般若”^②的话头。在这种带有泛神论色彩的观念世界中,人与自然界的一切皆可体现出佛性,人与自然物总归于一体,相融无间。所以佛教、道教人士,以亲自然为体道的重要条件,也以面对自然享受到天地的大美。

这里应当指出,以动物为朋友,亲近自然、保护生命,甚至直接融入生态,并不是一味拉近与动物的距离。相反,道教要求亲近自然,但也要求区分环境中的有利因素和不利因素。只是即使不利者,也不采取赶尽杀绝的做法,而只是保持必要的距离。在他们的著作中,一面要求仁逮昆虫,但对于环境中的有害生物,以及入山常会碰到虎狼一类,经常发出警告。在其医药实践和科仪中,多有此类治疗、规避和驱赶的技艺。这既保证了对生物的爱护、尊重,也适当地注意了人类的利害。亲近和与动物保持一定的距离,是辩证统一的。与动物,特别是常识不清楚有益还是有害的动物保持适当的距离,也是我们民族记忆深处的生活经验。每年春节,中国人都有放炮竹

① 李白:《上安州裴长史书》。

② 《景德传灯录·慧海禅师》。

的习俗,就是基于生活中的痛苦记忆。据《神异经》等书所载,有一种似人的鬼物名山臊,人接近了就会发寒热,所以要放爆竹将它赶走,这便是其俗的由来。我们今天知道,书中所记是某一灵长类动物,叫它为鬼物是出于恐惧。而灵长类常是某些危害人类的病源的携带者,艾滋病毒、埃博拉病毒,便是目前已经知道的最可怕的几种。远离此类疾病,便要与其携带者保持距离,只是用的是驱赶而非杀灭的做法。道门中继承了这一技艺。

在这样崇尚自然的前提下,佛道教徒们往往向往山林,以远离尘嚣为心情舒畅,甚至以回归山林为自身健康的保证。唐代著名高道叶法善说过:“臣病在市朝,疗在山林。”在唐高宗召他时,他便以这番话求退隐。^①叶法善此话可能有政治上、身在权力中心出处进退的考虑,但其间也确实饱蘸了他自己的养生经验精华。当代韩国,有人提倡“山林疗法”,称其为:“在自然环境中,充分利用森林所具备的各种物理性环境要素,对人体施行休整及修复活动,其中包含提供咨询的医疗活动等借以恢复、维持、增进健康为目的的活动。”^②这一观念和实践倒是与一千多年前叶法善的警句相呼应。当然,叶法善思想,在历代道教理论和生活经验中有极深的根柢,同时也是后世的道教徒共同的信念。

在亲近自然的生活态度和长期的生活实践中,道教、禅宗形成了自己特有的审美标准,且在许多方面,也为一般士人所接受。亲近自然的道门人士极度推崇自然的美,禅宗的信徒如王维也在崇尚自然中拈取美的意境。所以,中国的山水画、山水诗特别与禅宗和道门人士相联系。道门画家如黄公望、倪瓒特别推崇“逸”,王维则开创重意的文人画。我们今天看到的此类文学艺术所显示的美,正是以道教徒亲近自然、融入自然的生活方式为源头活水。道教徒亲近自然、融入生态的生活方式,不仅营造了他们自由自在的生活乐趣,而且由之观照到自然山水之美。在此真趣的追求中,发现了其中的美,又能发而为绘画,创造了艺术的美,倡导了飘逸的美学情趣。

① 《唐越国公鸿胪卿灵虚见素真人传》。

② [韩]丁彰炫:《山林疗法与道家养生论》,《尊道贵德 和谐共生》,宗教文化出版社,2011年,第229页。

爱护生命是一种道德操守,那么在生活中加以实践,生活便被纯化了。在融入生态的过程中,人们尊重了生物,尊重了生态,同时也是尊重了自己,提升了人格。生物与生态成了审美的对象,人在融入的同时,获得了感情上的愉悦,找到了美的享受,生活又诗化了。生活的意义于是得到了最大限度的提升。这是佛道教共同的生活情趣,也是艺术情趣。唯有如此才能将贵生、爱生、护生等理念化为生活方式。

后世的劝善书将这些观念具体化,尽可能让它们可操作可实践,《太上感应篇》讲恶行,列入的有“射飞逐走,发蛰惊栖。填穴覆巢,伤胎破卵”、“春月燎猎,对北恶骂,无故打龟杀蛇”等,认为“如此等罪,司命随其轻重,夺其纪算,算尽则死”,积累多了,便减短寿命,乃至殃及性命,属于最严重的惩罚。另一部流传广泛的劝善书《文昌帝君阴骘文》也提倡“或买物以放生,或持斋而戒杀,举步常看蝼蚁,禁火莫烧山林”、“勿登高山以网禽兽,勿临水而毒鱼虾”。

四

与两种宗教相比,儒家同样主张爱护环境、保护生态。一向关注国计民生的儒家,同样注意了对环境、生态中资源的利用,反对竭泽而渔。《礼记·月令》对于每个月的物候、政治活动、生产活动,都载之周详。那里的总思路是行为合乎天则,举措暗符阴阳,在生产活动中,以时令为指南。拿今天的话来说,便是可持续发展。春天探巢取卵,冬季随意发藏,都被认为是不合天则的做法。道教徒追求得道成仙,但在没有正式飞升之前,总得食人间烟火。同时,道教也重视民生,期望让民众自由生遂,政令合乎清静无为的原则,“功成事遂,百姓皆谓我自然”。民生既不可缺,则对于生活资料的获取,便不能不尽可能的满足。由此,必然发生对于周围环境中资源的利用,包括生物资源的利用。对此,作为生活方式物质基础的获得便是重要问题。对于生物,道教主张保护,但也不反对合理取用。这就要求有个适度的原则,称为“宜”。

《黄帝阴符经》有句云:“天地,万物之盗;万物,人之盗;人,万物之盗。”

三盗既宜，三才既安。”这里列出了天地、万物和人三大元素，大约已经包括了古人视野中的整个世界。天地是一切事物主生的根源，也是存在的大环境，万物与人都生活在天地之中。三大要素便构成了人类面对的世界，也是生活于中的世界。人与其他二者，都要处于不断的所谓“盗”的互动之中。对此，唐代李荃《黄帝阴符经疏》引前人注云：“天覆地载，万物潜生，冲炁暗滋，故曰盗也。”自己则疏曰：

天地者，阴阳也。阴阳二字，洎乎五行，共成其七，此外更改于物则，何惑之甚矣。言天地万物，胎卵湿化，百谷草木悉承此七炁而生长，从无形至于有形，潜生覆育，以成其体，如行窃盗不觉不知。天地亦潜与其炁，应用无穷，万物私纳其覆育，各获其安。故曰天地万物之盗。

万物从天地中暗暗取其炁，而炁在道家语境中指生成一切的本原，如果拿今天的话说，就是从中取得生存的资料。天地是万物资生的基本资源。对于“万物人之盗”，引前人注：万物盗天地而长生，人盗万物以资身。若知分合宜，亦自然之理。李荃疏曰：

人与禽兽草木，俱稟阴阳而生，人之最灵，位处中宫，心怀智度能反照自性，穷达本始，明会阴阳五行之炁，则而用之，《周易》六十四卦、六十甲子是也……人于七炁之中，所有生成之物，悉能潜取以资养其身，故言盗。则田蚕五谷之类是也。《列子》曰：齐有国氏大富，云：吾善为盗矣，天有时，地有利，吾盗天地之时利雨泽之滂润，吾陆盗禽兽，水盗鱼鳖。吾始为盗，一年而给、二年而足、三年大穰。自此以后施及州闾。吾盗天地而无殃咎。若人盗人之金帛，奈何无辜乎！万物盗天地以自然之理，此万物人之盗也。

那就是说，所谓万物人之盗，是说人能利用所有生成之物，潜取而资养其身。

同样的,人盗万物以资身,万物也为人之盗。三者互相盗取,才能达到某种平衡。《阴符经》谈三盗,并非一般地说明这样一种事实,而是强调三者协调,应当取其“宜”。而宜的要求如何做到,还有大学问。李荃疏曰:

言人但能盗万物资身以充荣禄富贵,殊不知万物反能盗人以生祸患。言上来三义,更相为盗者,亦自然之理。凡此相盗,其中皆须有道。愜其宜则吉,乖其理则凶。^①

“宜”,其要义是要合乎道,与自然的规律相合的行为才能算得上适宜。三者相互取资、适宜,才能使三才皆安,也就是取得了某种平衡,人与天地、与万物才能建立起稳定的关系。宜,也就是今天所说的适度,在资源的利用上便是今天所说的可持续。若是一凭天地这一大环境以及万物,将人类潜消暗“盗”,人无所作为,那么便不合“宜”的原则。反之,人对万物盗之太过,毫无节制地消耗环境中的资源,那么其结果一样也破坏了人与环境、万物达到的平衡。如果符合三盗相宜的原则,带来的是福祉,反之,便带来灾祸。

儒家和道教的这类观点,在千年的实践中已经得到很好的证明。自从工业革命以来的四百年时间的实践也同样证明了三盗既宜、三才既安的观念的真理性,尽管现代理论用了完全不同的语言和推理方式,但是,实践的经验则是任何理论的基础,是检验认识的真理性的唯一标准,而不管其表述的形式如何。但是很可惜,只有在经历了大量的痛苦教训之后,世界上的人们才明白,无节制地掘取资源,毫不顾及环境的承受能力,最终,灾难还是返回到人类自己的头上。道门人士治世理念上的三盗适宜、盗之合道的要义,在人们过度掠夺性攫取生活资料的恶果前更映衬出其合理,在今天提倡生态文明的时候,也显示出其超前的远大眼光。而历代的道门人士,一方面怀着达则兼济天下的理想,另一方面又在穷则独善其身、隐遁避世的生活方式中,践行着这一理念。他们生活方式的宁静淡泊,正是此一理念的体现。

三教的这些主张的实践,对于社会有极大的示范、教化和警诫作用。社

^① 以上所引《黄帝阴符经》文和疏,皆引之《道藏》本《黄帝阴符经疏》卷中。

会上,特别是农村中一般都有敬畏自然、保护生态的良俗。村民在砍大树之前,先要焚起香来,祷告神明,因为他们本着古老的传统和三教圣人的教导,将大树看成是有灵性的,不敢任意砍伐,若要取用,也得先告知神明。当这些被当成“迷信”破除时,为所欲为的滥砍滥伐,便时时冒头。20世纪50年代,大约是学苏联的办法,成立起“森林工业局”,实际上是指挥砍树、卖树的行政机构。眼看着整片乃至整山的大树被合法剃光,老人心疼,农夫畏惧,但也都无可奈何,闹到后来,许多村落连以往视作全村屏障的水口树也不剩下。这些从反面告诉我们,传统的儒释道的环境、生态理念被消灭后,会带来什么结果。不错,建立起与环境、生态友好的生活方式,可以通过科学教育和法律约束。然而,历史表明,正是工业革命以来越来越滋长的人类中心主义导致了现今的结果,而且科技的发展,正是鼓励人们对自然宣战的勇气越来越猛。对环境破坏的观念力量主要不是不懂科学,而是缺乏人文关怀,缺乏道德责任。三教的人文精神,曾经滋润着数千年来的中国人,对于有利于环境的良俗的维持,起过积极的倡导作用。如果想要取代它们,必须有新的积极的思想武装人们的头脑,影响人们的实践。如果把一切先推倒了再说,误以为破字当头,立也就在其中了,实践证明是大错而特错的。好在现今的一部分有识之士,明白了传统思想和习俗中蕴含着宝贵的财富,对于今天许多社会病和环境病,它们可以提供对治的良药。而佛教、道教也都自觉地承担起责任,近二十多年来,佛教、道教都召开过多次有关环保的研讨会,在国际场合发出了自己的声音。台湾的圣严法师提出了“心灵环保”的理念,引起极大反响。中国道教协会是我国唯一一个参加世界环保组织的团体。20世纪90年代,道教界的环保理念引起国际人士的瞩目,应世界环保组织领导人的建议,当时任中国道教协会副会长的张继禹联合其他学者撰写了《道法自然与环境保护》一书,起了很好的作用。进入21世纪,生态保护问题从一般的环境问题中突出出来,佛教、道教也相应开展了生态保护的讨论,并取得了相当的成绩。就在本书修订本撰写的过程中,举办了第三届国际道教研讨会,其中一个题目是天人之道,撰稿人多从人与环境、人与生态的视角切入,有许多好文章。会间穿插了一场“天人之道”的电视论坛,张继禹、台湾学者林安梧、世界环保组织秘书长彭马田以及本人都参加了。彭

马田举的例证就出于《列子》。同时,佛教、道教也注意将他们的合理观念推广到民俗中去。面对方兴未艾的放生活动,他们提出合理放生的主张,对一些人利用此俗牟利的做法提出批评,对于信众过度燃香、烧纸钱、烧其他陪葬品,也提出规劝,要求注意环保。

第六章 天地君亲师和神仙佛祖共处

中国虔诚的宗教徒不多,在汉民族中尤其占着很小的比例,到寺庙宫观求神拜佛的却又不在少数。儒家不是宗教,但也从事敬天祭祖乃至祠祀贤臣烈士的活动,他们的老祖宗至圣先师文宣王孔丘也被佛教、道教抬进自己的殿堂。佛道二教的教徒常常争论谁家优劣闹得不可开交,然而跑到乡村的寺庙里,三官庙里不仅坐着三官大帝,也有同属于道教的八仙,还坐着观音菩萨,关帝庙中也有佛菩萨的莲花座,冤家变成了亲家。这类看似相互矛盾的情形,在中国的民众中都十分圆满地加以解决了。老百姓对神仙有自己的理解,有自己的崇拜方式。无论是外来的佛菩萨,传统的天地岳渎等自然崇拜,还是土生土长的神王仙伯,乃至祖宗爷们、皇帝老子、至圣先师,都在民众心目中的万神之殿中占有一席之地。

这种情形蕴含着什么信息呢?

第一节 敬天祭祖的中国人

敬天祭祖是中华民族悠久传统。远古时代可以不论,自从禹王爷家

天下以来,对始祖的祭祀就与上天的崇拜结合了起来。到了商代甲骨文中出现了帝字。帝,作为上天的主宰者具有至上神的含义,同时他又是始祖神。对于最高统治者来说,事天与敬祖已经合而为一。到了有人发明出天命的观念,地上的统治者便是“天子”——天之元子。商人倒台,周人上台,周人便说这是上帝不喜欢淫乱暴虐的殷统治者,“改厥元子”,将最高统治权给了周武王。这样,上古的对天的自然崇拜和祖先崇拜便合而为一。以后世移时迁,皇朝更替了多少次,但敬天祭祖的传统却随着封建的政治制度和宗法制度长期地保留下来,渗透到中国政治、中国人的观念,当然也渗透到民间风俗中去。

—

就文献而言,敬天祭祖的一些规范主要保留在儒家的礼制中,只是在后来的实际做法上,一方面因为时代变迁,改朝换代亦即改朝换姓的结果,新的统治者将自己本民族或者本地区的民俗带进了礼制;另一方面,也由于佛道二教的参与,在敬事上帝和慎终追远祭祀先祖的形式上、做法上有了很大的改变。

在儒家的经典中,对于祭祀的内容、形式及等级分别都有详尽的记载,在《周礼》中,此类职责,就中央政府而言,归春官大宗伯管辖:

大宗伯之职,掌建邦之天神、人鬼、地示之礼,以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼神祀,以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日、月、星、辰,以槁燎祀司中、司命、觋师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳,以醴沈祭山林川泽,以醯辜祭四方百物。以肆献裸享先王,以馈食享先王,以祠春享先王,以禴夏享先王,以尝秋享先王,以烝冬享先王。^①

^① 《周礼·春官大宗伯》。

这儿有对天、地、日、月、山、林、川、泽乃至四方百物的祭祀,又有对祖先(先王)的祭祀,大体上表现了古代中国人祭祀的范围。后代祭祀的内容,在细目上有很多添加,但除去佛道二教的仙佛,在大致的类别上,仍然可归于祖先及其他人鬼、天地自然之神两种,后者又可分为天神、地祇和物魑三者。我们说的敬天,在神祀的意义上说,是包括着一切自然神祇的。

从礼制的内容看,古人认为天地、君、亲、师为礼的三本。《荀子》和《大戴礼记》都提到这一点:

礼有三本:天地者,性之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地焉生?无先祖焉出?无君师焉治?三者偏亡,无安之人。故礼,上事天,下事地,宗事先祖而宠君师,是礼之三本也。

性,当指生命而言,一切生命来源于天地;类,指族类,任何一个族类都由血缘关系为联结,以认同某一祖先为表现;治,是指社会治理,也包括了文教在内。这三本是对《周礼》祭法的一种概括,也是一种发展。同时,也可以说,是中国文化的根本特征之一。它指出了中国人在信仰上的一个重要特点,即以自己在自然界和社会中的位置去处理信仰问题。作为对人类来说是生存滋息的自然环境幻化成的天地(神灵)居于最基本的地位,对血统上祖先的祭祀体现着慎终追远的精神,与对天地的崇拜一起作为礼的根本。至于君师,一为政治上的统治者,一为精神上的指导者,对通常人来说,都是必须顶礼的圣人。这种信仰的内容是十分现实的,目的也十分现实。而且其义旨又以报本、知根、知恩为主,对于古代的祭义倾向于做出理性化的解释。佛教传入后,这种精神与佛教的虚无飘渺,以人生为梦幻泡影的精神并行不悖地发展着,并没有因佛教而改变,相反,倒是佛教中渐渐充实了这种现实的精神。至于道教,虽然在张皇神怪、祈求永生方面与那种现实精神有区别,但毕竟是与它同源共生的,对它是容纳着的,所以从历史上看,这种以天地君亲师崇拜为特色的祭祀,表现了相当的独立性。唐代尊道教、盛佛教,但就祭祀内容说,上述三本的内容都是保留着的。《唐六典》:

祠部掌祠祀享祭之事。凡祭祀之名有四：一曰祀天神，二曰祭地祇，三曰享人鬼，四曰释奠于先圣先师。其差有三：若昊天上帝、五方帝皇地祇、神州宗庙为大祀，日月星辰、社稷、先代帝王、岳镇海渚、帝社、先蚕、孔宣父、齐太公、诸太子庙为中祀，司中、司命、风师、雨师、众星、山林、川泽、五龙祠等及州县社稷释奠为小祀。

可见，就根本内容上说，与《周礼》、《礼记》、《大戴礼记》等的精神是完全一致的。就理论上说，唐人的观点与《大戴礼记》也无歧异。白居易的观点可作为代表：“臣闻：祭祀之义，大率有三：禋于天地，所以示人报本也；祠于圣贤，所以训人崇德也；享于祖考，所以教人追孝也。三者行于天下，则万人顺，百神和：此先王所以重祭祀者也。”^①

唐以后发生过几次少数民族入主中原的情形，无论金、元、清，统治者虽在祀典中有时加些本民族的内容，由于统治区域的缘故，在祭祀地点和具体形式上有所差异，但上述三本大致不变。金人入汴京，掠走宋的礼仪图籍，以后逐步模仿形成系统的礼制，比如其俗有拜天礼，金太宗即位时告祀天地还是设位而祭的，天德后才设南北郊，金初原无宗庙，天辅七年金太祖葬后始在京师立太庙，都是采纳中原祭礼的结果。大略说来，金代“常以冬至日合祀昊天上帝皇地祇于圜丘，夏至日祭皇地祇于方丘，春分朝日于东郊，秋分夕月于西郊”^②。

元代蒙古统治者也基本一样。蒙古人原有拜天之礼，“衣冠尚质，祭器尚纯。帝后亲之，宗戚助祭”，办法是比较简单的。元宪宗采纳孔子后裔元措的建议，开始祭昊天后土，元世祖又让臣属检讨唐、宋、金旧仪，中国传统的以“三本”为基础的祭祀体系得到完全实施。“其有司常祠者五：曰社稷、曰宣圣、曰三皇、曰岳镇海渚、曰风师雨师。其非通祀者五。曰武成王、曰古帝王庙、曰周公庙、曰名山大川、忠臣义士之祠、曰功臣之祠”^③。

① 《白居易集》卷六十五，《议祭祀》。

② 《金史·礼志》。

③ 《元史·祭祀志》。

满清朝廷的祭典中,除元旦谒拜立竿致祭为萨满教的老办法外,清初定制:“凡祭三等,圜丘、方泽、祈谷、太庙、社稷为大祀,天神、地祇、太岁、朝日、夕月、历代帝王、先师、先农为中祀,先医等庙、贤良昭忠等祠为群祀。乾隆时改常雩为大祀,先蚕为中祀。咸丰时改关圣文昌为中祀。光绪末改先师孔子为大祀,殊典也”^①。

可见从先秦到清代,就朝廷的祀典看,虽然历代有所损益,大较还是相同,其根本内容是离不开天地君亲师这几项的。当然,这几项中,敬天祭祖是最为根本的。这儿征引的主要是官方文献,谈的主要是官方祭祀的情形。但实际上,敬天祭祖的精神弥漫着整个中国社会。官方祀典可以说只是这种精神的集中代表,也可以说是封建神权的具体表现。民间对天地君亲师的崇拜早已相沿成俗,与官方不同的只是方式上的差异。

二

三代礼制在细节上,后世早已不能遵行,但在精神上是保持了的,只是到了民间,在形式上有很多变形罢了。同时,民间信仰者的心态,除了报本报恩,还有祈求保佑的一面,与儒学中提倡的,又有重要区别。

首先看对天地自然物的祭祀。《礼记·祭法》说:“燔柴于泰坛,祭天也;瘞埋于泰折,祭地也,用骍犊;埋少牢于泰昭,祭时也;相近于坎坛,祭寒暑也;王宫,祭日也;夜明,祭月也;幽宗,祭星也;雩宗,祭水旱也;四坎坛,祭四方也。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。诸侯在其地则祭之,亡其地则不祭。”

照这个说法,作为官方祭祀的自然界的神灵是十分广泛的。包括有天、地、日、月、星、水旱、四方及至一切山林、川谷、丘陵等能布云告雨者,都在祭祀之列。官方祭祀是一种特权,别说平民不可得而预,就是诸侯王公,在内容上也不可轻易僭越。但是,这种官方的自然崇拜的观念却在社会上有广泛的基础,而且随着这种礼制的推行,对天地、山川等自然物的神秘观念更

^① 《清史稿·礼志》。

加根深蒂固了。而且对于祭祀的等级制度,往往有局部地被冲破,这样,敬天地自然不仅在观念上普及于民间,而对它们的祭祀也往往以变形的“下放”到民间。

祭祀等级制的被破坏,当然首先发生在礼崩乐坏的时代。依照《周礼》,诸侯境内的山川,只有诸侯才有祭祀的特权。可季氏却僭而祭之,惹得孔子大为感慨:“季氏旅于泰山,子谓冉有曰:‘女弗能救与?’对曰:‘不能。’子曰:‘呜呼!曾谓泰山不如林放乎!’”^①在孔子看来,季氏对泰山行旅祭礼,是根本要不得的。而神不享非礼,但季氏祭之,泰山享之,还不如向他问礼的林放呢。其实泰山无知,神而明之是外人加于上的,无人能够阻止季氏的越礼,泰山又奈若何!后世历朝历代,对于天地山川的祭祀都有礼制的规定——一代代儒者都有自己的杰作,可不详论,但在民间,老百姓自有独特的祭祀方式。这儿不能不考虑到道教的影响。

前面说过,道教的起源与民间的巫风有关,它的神灵中,将礼制规定的许多祭祀对象都是包括了。但在实际上,早期的道教是在民间活动的,那么道教是在某种程度上将若干朝廷祭祀的神搬到了民间。而且道教的神仙系统与儒典规定的祭祀规范是两个系统,长期平行不悖,但也有相互交织和相互影响,结果遂使官方的祭祀与民间的神祀有了对流。譬如汉代宫中祀太一,太一原是楚地贵神,因为方士的活动进入了宫廷;东汉时黄巾祭中黄太乙、丹鼎派认为功成之后“太乙乃召”,又都将其当作主要的神灵,就是一个显著的例子。天地山川祭祀“下放”于民间的最重要也是最显著的例子,是玉皇与东岳。

玉皇原为道教尊神,《真灵位业图》、《云笈七签》都曾提及,但在发展中汇合了昊天上帝的形象。应当说,玉皇本身是道教的一个创造。不过最初的玉皇与宋以后的还是有所区别,他是元始天尊的别号。道教继承了中国传统尚玉的习惯,将最高的仙界称为“玉清”,最高神称“玉皇”,最原初的符称“玉字”,所以泛以玉称天上的尊神。在民间的信仰中又汇进了汉人信仰的东王公的若干特征,据说他位在天上,“真人仙富,巨亿万计,各有所职,皆

^① 《论语·八佾》。

禀其命，而朝奉翼卫”，与西王母共掌真仙阶品功行。^① 不过玉皇大走鸿运，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，玉皇大帝受到的礼遇自然很高。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。其实，道教中最高 的神仙是三清，玉皇、西王母也必须“上奏元始，中开玉晨，以禀命于老君”^②，即奉三清之命是从。

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协的。当时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，二者是一？是二？颇存疑问。宋徽宗时大约是为了弥缝这一矛盾，在玉帝尊号中加了“昊天”字样。但在宋代，儒臣对此已很不满意，因为在道教中，玉帝在三清之下，现既以玉帝指昊天上帝，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，朱熹等人都对之作过抨击。后来郊天礼仍为朝廷大典，玉皇的祭祀也照样举行。明代成化年间，大学士商辂等言：

祖宗创为郊祀，岁一举行，极为甚重。迺者皇上又于官北建祠，奉祀玉皇，取郊祀所有服器乐舞之具，依式制造，欲于道家所言神降之日举行祀礼，稽之古礼未协，伏望将内庭一应斋醮悉宜停止。^③

结果，“疏入，上命拆其祠”^④。所以玉帝与昊天上帝严格说来，身份并不相同。

道教中有玉皇经多种，集中讲他出处和神通的为《高上玉皇本行集

① 《太平广记》卷一，《本公》。

② 同上，又依《枕中书》，《道藏》本题为《元始上真众仙记》（葛洪枕中书），东王公（玉皇）、西王母为元始和太元圣母的嫡子女。

③ 《古今图书集成·神异典》卷二一五。

④ 同上。

经》^①。那经中说,玉帝本是太上大道君送与宝月光皇后的儿子,修行三千二百劫,始证金仙,号清净自然觉王如来,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。这些说法大致是模仿佛教中的佛菩萨出身的经典、神话衍演而成的。这么一来,玉帝属道教却又有佛菩萨的特点了。老百姓对此倒也不去细别,反正他是天上至高权力的象征罢了。因玉皇殿、玉皇阁是到处都有的,老百姓人人可得而祀之——不信神者自不在此例。尽管郊天大礼仍为朝廷特权,对玉帝的崇拜倒也没有限制。及至帝制废,郊天礼不行,玉皇却仍在道教和民间享受香火。

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。中岳嵩山应为五岳之首,然而在民间的影响却远不能与东岳相比。原来汉代民间流传着人死后魂归泰山的说法,泰山俨然成了幽冥地府的代名词。从汉明帝封泰山为元帅,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,显赫得很,尤其到了三月二十八东岳大帝圣诞的那天,更是热闹了。元代,深得皇帝宠信的玄教大宗师张留孙在京师创建东岳庙,未竣而先故,其徒吴全节成之,且将之作为玄教的大本营。这便是北京东岳庙。京师建东岳庙,且是皇帝批准,其影响无疑非常广而持久。东岳神的崇拜,上至京师,下到穷乡,到处可见。《清嘉录》载清代吴地祀东岳的情形说:“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。虽邨隅僻壤,多有其祠宇。在娄门外者,龙墩各邨人,

^① 此经大致出于南宋,具体的造作人则不清。台湾学者谢聪辉考证它出于南宋四川的梓潼某乩坛。说见其著作《新天帝之命——玉皇、梓潼与飞鸾》,台湾商务印书馆,2013年。

赛会于庙,张灯演剧,百戏竞陈,游观若狂。郡西嶓山,亦有行宫,关内外吏胥奉香火。好事者安排社会,设醮酬神。俗以诞日前后进香者,乡人居多,呼为‘草鞋香’。”^①借寿、请喜是从东岳职司特征上派生出来的民俗活动,“草鞋香”的俗称,更显出对东岳大帝崇拜的普及程度。同时,某些地方民众还有到东岳庙“告阴状”的做法,一般是有了冤屈无从申诉,而在东岳出巡或别的机会,扑到神前呼冤,是将大帝当成了最后的裁判官,在冥冥中主持公正。又有在东岳出巡时“扮犯人”的习俗,一些自认犯有罪愆的妇女,会披头散发穿上囚衣跟随在队伍中,表示有罪服罪,以逃过真实的惩罚。此类习俗看似无稽,但却表现了民间对东岳神格和权威的认同。

玉皇、东岳大帝都是民间与官方共同的祭祀对象。他们由官方走向民间都有道教加工和推波助澜的痕迹。前已提及玉皇,这里稍说一下东岳。东岳神并不是道教的创造。但在他后来的发展与演变中,一直受到道教的推力,因为各地的东岳庙普遍都是由道士主持。即使像泰山脚下的东岳大庙,尽管收入全部归政府,但历代的管理还是离不开道士,而且各地东岳祭拜的科仪也由道士主持。直到当代归了政府文管部门,不再直接由道士管理。泰山成立统一的管理处后,岱庙归入其属。近年始听说,在岱庙中恢复了一座碧霞祠,道士在管。

应当指出,儒家的祭天,在观念上重于报本,尽管在承认天人感应这一点上很神秘,但也不是将“天”当成有形有象俨然帝王的人格神。儒学中少数无神论者不论,即使一些唯心主义者,在这个问题上基本上也持一种哲理化的观点:“夫天,专言之则道也,天且弗违是也。分而言之,则以形体谓之天,以主宰谓之帝,以功用谓之鬼神,以妙用谓之神,以性情谓之乾。”^②所以道教和民间的祀玉帝,在观念上,祭法上显然与儒学已有不同。对于山川岳渎的祭祀,也有相同的情形。朱熹谈到山川,承认它们有精粹之气,可以与人感应,但也不相信有人格神存在。而道教与一般民间信仰的神灵,都是有人格的超自然存在,人们向他们祈求,主要是在表达敬畏的同时,还祈祷保佑,重点

① [清]顾禄:《清嘉录》卷三。

② 《伊川易传》卷之一。

也在保佑。这在前面提到的东岳大帝的信仰中,表现尤其明显。儒家报本为精义的天地山川之祭,与从宗教、巫术心态出发的神祀毕竟是有很大差别的。

三

再看对祖宗的崇拜。《礼记·祭法》说:“王立七庙,一坛一墠,曰考庙,曰王考庙,曰皇考庙,曰显考庙,曰祖考庙,皆月祭之;远庙为祧,有二祧,享尝乃止。去祧为坛,去坛为墠,坛墠有祷焉祭之,无祷乃止,去墠曰鬼。诸侯立五庙,一坛一墠,曰考庙,曰王考庙,曰皇考庙,皆月祭之;显考庙、祖考庙,享尝乃止;去祖为坛,去坛为墠,坛墠有祷焉祭之,无祷乃止,去墠为鬼。大夫立三庙,二坛,曰考庙,曰王考庙,曰皇考庙,享尝乃止;显考祖考无庙,有祷焉为坛祭之,去坛为鬼。适士二庙,一坛,曰考庙,曰王考庙,享尝乃止;皇考无庙,有祷焉为坛祭之,去坛为鬼。官师一庙,曰考庙,王考无庙而祭之,去王考为鬼。庶士庶人无庙,死曰鬼。”

依照这一规定,各个等级的祭祀权很不相同,即他们的祖宗享受的待遇不同,但对于祖宗的祭祀倒都是不可或缺的。祭祖,对中国人来说是政令礼教,也是千古不替的社会习俗,自天子至于庶人无一例外。中国的宗法制度,最重的是宗族,维系的宗族一个重要方法就是对祖宗的崇拜。所谓“若敖氏之鬼馁耳”,就是指若敖氏的子孙将灭,祖先之鬼只有任其冻馁了。只有“子孙以祭祀不辍”,才算是宗族流泽绵长,为最大的幸运。至于从天子到庶人建庙的多少及其他等级制,只不过表明各个宗族在现存社会中的地位。这种地位并不是永久不变的。一个朝廷被推翻或是被兼并,那么末代皇帝(假如还活着的话)便要辞庙,宗庙被拆,叫做迁庙,做天子的资格既被剥夺,立太庙的特权也便完结了。

在民间,当然在规格上无法与王室相比,但尽可能虔诚地表达对祖先的崇敬,且采取传统的祭供仪式,并无二致。当然,民间的祭祀习俗,便出现了自己的姿态。

三代以降,在士、大夫中实行着家庙制度。但后世的士大夫成了仕宦者的通称,狭一点,是文臣的通称,与分封制下的士、大夫等级不同,在祭礼的

实行上也有若干变迁,最突出的是:

士大夫家庙,至唐以来不复讲。庆历元年郊祀赦,听文武官皆立庙,然朝廷未尝讨论立为制度,无所遵守,故久之不克行。皇祐二年,初祀明堂,宋莒公为相,乃始请下礼官定议,于是请平章事以上立四庙,东宫少保以上立三庙,而其详皆不尽见。文潞公为平章事,首请立庙于洛,终无所考据,不敢轻作。至和初知长安,因得唐杜佑旧庙于曲江,犹是当时旧制,一堂四室,旁为两翼。嘉祐初,遂仿为之。两庑之前,又加以门,以其东庑藏祭器,西庑藏家牒,祔在中门之右,省牲展饌涤濯等在中门之左。别为外门,置庖厨于中门外之东南。堂中分四室,用晋荀安昌公故事,作神版而不为主。唐周元阳祀录以元日、寒食、秋分、冬夏至,为四时祭之节。前祭皆一日致斋,在洛则以是祭,或在他处则奉神板自随,仿古诸侯载迁主之义。公元丰间始致仕归洛,前此在洛无几,则庙不免犹虚设,乃知古今异制,终不可尽行也。^①

叶梦德这段记载详细说明了宋代一度恢复的家庙的形制、结构和祭时。从中可以看出,家庙之制久已失传,宋人想将它恢复,也不过是依着古代的记录和杜佑故庙的形制损益仿作罢了。但世异时迁,勉强恢复了,要保持下去是十分艰难的。理学家朱熹撰作《家仪》,也倡导家庙之设,以后也渐渐废弛,而为祠堂所代替。

祠堂又称宗祠,清代赵翼《陔余丛考》认为即士大夫家庙的俗称。实际二者仍有所区别。祠堂的含义,历代也有变异,此处置而不论。仅明清后的实际情形看,宗祠之设相当普遍,不论是士大夫还是一般的平民,在一处宗族势力较盛的,都立有祠堂。祠堂中一般都供有祖宗牌位,少数还有塑像或图像,以供祭祀膜拜。但祠堂作为宗族的权力象征,其功能超出了一般祭祀的范围。四时祭祖以外而“开祠堂”是一件非常的大事——往往是为了讨论

^① [宋]叶梦德:《石林燕语》卷一。

对本宗族生存相关的大事,或者按族规处理不肖子弟,在后一种情形下,族规起着习惯法的作用,宗族的判决对受判者有着生死予夺的特权。一族的族谱通常收在宗祠中,宗祠由族长掌管。在宗族内部,宗祠俨然掌管族权的小衙门;对其他宗族而言,宗祠又是维护本族团结的核心,是抵御外族欺侮的堡垒。旧时代族与族之间的纠纷、械斗,指挥者通常就是族长,而大的行动开始前的策划,又往往假宗祠举行。

在宗祠举行的祭祖活动是族祭。士大夫和寻常百姓又都盛行家祭。陆游诗“王师北定中原日,家祭无忘告乃翁”,就是希望儿子在家祭时能告知收复中原的捷报。只是这位爱国诗人没有等来宋代皇族“定”中原的捷报,儿孙们眼见的却是蒙古人“定”天下,所以同情他的人要感慨“家祭如何告乃翁”,当然这是后话了。

家祭有些地方称为“拜祖宗”、“拜太公”,其礼要在磕头跪拜,至于祭礼的多少,视贵贱贫富而定。其每年除夕在堂屋举行,祭时设牌位或影神——祖宗画像,有些地方俗称喜神^①。喜神有的画成神态各异,服饰表现出时代区别,想来是画时花了些功夫,或者曾经写真都没定。但比较一下各家的祖宗像似乎都是盛装慈容,彼此很少差异,大约画工也是想当然耳。祭祖是吉礼,喜神也画得吉祥相,这是更为符合民俗心态的。

从上面的叙述看,祭祖活动为儒家经典奠定规范,而实际上是几千年来沿袭着的民间习惯。从这点说,与佛道二教没有什么关系。不过在后世的祭祀方法上,有请僧道诵经荐冥福的做法,也表现了二者的渗透。道士本来就重孝道,道士本人也要祭祖并且有自己的专为“报孝”之用的科仪,可以勿论。前面说过佛教原是没有孝的规范的,入中国后慢慢适应中国人的国情民俗,也借果报宣传起孝道来。因为它的地狱报应之说渐入人心,所以人们在祭祖中也往往请僧尼诵经,做佛事,以给父母、祖宗增冥福。如果以例行的祭祖而言,七月十五日的祭祖宗佛道的色彩尤浓。这也可以看到二氏对祭祖不反对而支持。

^① 此处喜神与正月初一出门要向“喜神方”的含义不一样。后者是指专司喜气之神,认为迎着他来的方向,能迎来喜气。

四

对先师的祭祀,如前面所说,是读书有小成的人才能参与的。有了生员的资格,再穷,也可预祭;豪富巨商,如没有进学,再富,也沾不上边。文庙不是寻常百姓可以涉足的地方。然而平常百姓对孔圣人的崇拜,也有自己的方式,即在家中立“天地君亲师”的神龛,将所有祭祀对象一股脑儿都供上了。

在民间,有影响的神祀是先贤、功臣的神庙。

对先贤功臣的神祀,大抵是很古的时候就开始的,而在儒家的经典中对之作了论证。《祭法》说:“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,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之,是故厉山氏之有天下也,其子曰农,能殖百谷,夏之衰也,周弃继之,故祀以为稷。共工氏之霸九州也,其子曰后土,能平九州,故祀以为社。帝尝能序星辰以著众,尧能赏,均刑法,以义终,舜勤众事而野死,鲧鄣鸿水而殛死,禹能修鲧之功,黄帝正名百物以明民共财,颡项能修之,契为司徒而民成,冥勤其官而不死,汤以宽治民而除虐,文王以文治,武王以武功,去民之菑,此皆有功烈于民者也。”这一条,无论朝廷和民间都十分重视。

这类神祀中,有些所谓“先贤”是从祀孔子的,诸如孔子弟子、孟子、程颢、程颐、朱熹等等,庶民知道尊崇他们,却也没有对之磕头礼拜的资格,有些被政府或儒士建有祠堂,如韩愈、周敦颐等,大致上纯属纪念性质,一般百姓恐怕是很少光顾的。但其中也确有不少是被民间当作真正的神明立庙供奉,乃至迎神报赛。

以古代帝王言,尧、舜是有名的圣帝,也都坐在各自的祠庙中享受香火。唐鲁郡城外的尧祠,就是一方胜迹。李白《鲁郡尧祠送窦明府薄华还西京》,说尧祠“长杨扫地不见日,石门喷作金沙潭。笑夸故人指绝境,山光水色青于蓝。庙中往往来击鼓,尧本无心尔何苦。门前长跪双石人,有女如花日歌舞。银鞍绣毂往复回,簸林蹶石鸣风雷。远烟空翠时明灭,白鸥历乱长飞雪。红泥亭子赤阑干,碧流环转青锦湍。深沉百丈洞海底,那知不有蛟龙

蟠”。可见是风景幽绝，“银鞍绣毂往复回”的游览胜地，而击鼓歌舞以乐神则是常事。广西有舜祠，原供有舜和其弟象——鼻亭神，唐代又增有武则天像，唐代柳宗元力斥祀象之非，宋代张拭重修，将象、武曌像撤去，只留帝及二妃之神，还央名儒朱熹写了篇碑文。舜南巡崩于苍梧、二妃追寻泪染竹枝本来只是传说。舜庙应是民间根据那些神话故事建的，为典型的民间神祀。舜有弟名象，舜祠中的象却是长鼻子的大象神，显然是将南方的物产和神话附会上去了。但舜又是儒家所称道的大圣人，所以惹得儒臣来干预重修，并且竭力突出舜的人格以助封建教化。

除尧、舜这样的君王外，历代贤人、名臣、战将死后血食人间的很有不少。比较有名的如吴泰伯庙、项羽庙、伍子胥庙、霍光庙、关羽庙、郭子仪庙、张巡庙等等。关羽后来升格为关帝，为明清以降民间奉祀最普遍的神道之一，其他的庙代兴代亡，但也有不少庙仍保留至现在。

霍光，汉代曾被图入凌烟阁，也许这是为他立祠的重要由来。地方上的传说，则称三国时金山海堤崩。吴主孙皓梦见有人自称是汉博陵侯霍光，能抵御此灾，故被封为金山大王。他原在杭州湾畔的金山享受烟火，号金山大王庙。上海虽然洪武年间就封了位城隍神秦裕伯，却未曾建庙。永乐年间始借用霍光行祠立城隍庙。大约是城隍老爷有些不好意思让他坐后殿，上海城隍庙变成前殿祀霍光、后殿祀城隍的格局。

纪念贤人的祠祀，直到近代仍盛行着。在第二次鸦片战争中牺牲于吴淞炮台的总兵陈化成，就曾在上海立庙塑像祭祀，抗战期间，上海民众又将他抬进上海城隍庙供奉。起因是战火既起，陈化成像被扔到了街上，民众将他抬进城隍庙供奉，站在霍光像后背对霍光。老百姓不知就里，便称“一庙三城隍”。1994年重修，没有再塑陈化成。他是近代抵抗侵略者牺牲的民族英雄，现今在上海宝山吴淞口立有纪念祠，成为青少年爱国主义教育基地，每逢清明节，会有人去祭扫。这也算是古老习俗在新历史条件下的继承。

上述这类神祀，实际上分属于三个系统，追随先师的大儒，其祀属儒家系统，主要是官方性质；一部分被道教收罗进自己的神仙体系，各地的城隍中许多就是以该地方历史上的名人充任的，这部分神在民间普遍受到尊敬，其中个别的还曾做过佛教的护法；其余还剩下相当数量的神庙仍处于散漫

无序的状态,为一时一地的民众所崇拜信仰。一般说来,古代圣贤受到民间神祀的主要是后两部分,两者相比以进入道教系统的影响面较广,也比较稳定。儒家祭法中对有功于民者的祭祀,后代主要在民间神祀和道教中得到了体现。而其祭祀的内涵,则已不限于儒家纪功报本的含义,而重在祈祷的灵应上。这一点尤其是民间神祀与儒家经典精神歧义之处,值得人们注意。试看二例。

第一个例子,是对吴泰伯的祭祀。泰伯是周文王的大伯。当初周太王先有三个儿子,伯为长子,次子仲雍,再次为季历,据说季历贤而有子昌,太王想传位季历以及昌,即后来的周文王。泰伯虽为嫡长子,但愿让位于季历,所以和仲雍二人“乃奔荆蛮,文身断发”^①。太伯自号句吴,被拥为当地君长,殁后仲雍继位,传下吴国一系,太伯以谦让彪炳史册。对他的祭祀体现着儒家祭祀“三本”的要义,吴敬梓在《儒林外史》中大写对太伯祭祀的盛况。据书中说,此事缘起为迟衡建议在南京盖太伯祠,“用古礼古乐致祭,借此大家习学礼乐,成就出些人才,也可以助一助政教”。祭典由“真儒”虞博士立祭,那乐、舞、初献、亚献、三献诸般仪礼全是古色古香的儒礼荟萃。小说未必皆有实事,但这些描写寄托了吴敬梓对真儒复出、士林重振谦让之风的向往是没有疑问的。其实,泰伯祭祀在苏州一带的民间素未间断。据唐人记载:“吴泰伯庙,在东阊门之西。每春秋季,市肆皆率其堂,祈福于三让王。多图善马彩舆女子以献之。非期,亦无虚日。”^②民间对太伯的祭祀,重在“祈福”。儒家祭贤,取“祭如在,祭神如神在”的态度,临事端庄虔敬,义在崇仰他的精神。民间对贤人的祭祀,是把神看作可以降福赐福的人格神,二者颇异其趣。

另一个是对张巡的祭祀。

唐代安禄山反叛,张巡守睢阳,被围数月,粮尽援绝,至杀爱妾以飧士卒,最后城陷,骂贼被杀,死后被尊为神。清代笔记《铸鼎余闻》有记载,而民间信仰的情形,各地不一。江苏南通抬得最高,称为“都天大帝”,旧时会定

① 《史记·吴太伯世家》。

② 《太平广记》卷二百八十,引《纂异记》。

期举行都天会，浙江龙游人则称之为“毛令公”，奉为最重要的地方保护神。

“毛令公”以灵山的徐王（徐偃王）太子庙为家，每年正月十五开始被抬出巡行各地，于十二月廿四前返回灵山，途经三十余村，每村驻留三至十天不等。其间除六月十四回灵山几天外，在外地巡行达三百余天。途中所经各村都设有“令公会”，置有田产，并建有令公殿，接送仪典，极为隆重，驻留期间，通常演戏，香火颇盛。清代学者张景有诗写道：“唐家旧将溯张巡，送往迎来春复春，每郭每村都演剧，竞传灵异胜他神。”张巡作为烈士，很早就被道教吸收进神将系统。《道法会元》中列有他的专法，称他为东平张元帅，归入地祇。及在民间，则承续了道教张元帅降服妖鬼的功能，又合于有功于民则祀之的精神，加以自己的理解和创造，奉为地方上的保护神。因为有民间创造的成分，所以各地的理解以及神的形象有很大的差异。龙游的张巡红脸官袍，而他在江苏南通地区则号“都天大帝”，青面，能镇瘟疫。

对于先贤、功臣的祭祀，不少原先是由官府、儒生出面的。久之归由民间祀之，其祠庙或由巫祝管理，但多数归于僧、道管理。道教的情形前面说过，仅说有关僧人的情形。清代刘献廷游南岳所见云：“韩公祠，即所谓云开台也。祠门西向，堂中奉韩文公木主，悬之梁际，亦剥落不堪。折而北，有堂南向，中供观音大士像，守祠僧所居在焉。嗟乎！今天下之书院祠祀，十之八九皆守之以僧，名不正，言不顺，莫此为甚。儒有书院，而无主持其事之人，僧则不居兰若，而为俗士守祠，是何异飞者入池，而棺槨异处也！且昌黎本生以辟佛为事，今乃与佛同处，而奉事香火者皆僧，僧岂皆大颠哉！无怪其烟寒火冷，木主倾欹也。”^①终生以辟佛为事，而且几乎为此丢了脑袋的韩愈，其祠为僧所守，确有点哭笑不得，不过僧人对民间神祀的参与却正可窥见一斑。

其实，天地君亲师供在家中，神仙佛祖也在膜拜之列，因为中国人相信“举头三尺有神明”，无论属哪一家，神明都是佑护着自己，也监督着自己的，所以生活中处处都离不开神灵，凡有举动，特别是具有风险的事，老百姓都会对家堂之神和各路神仙、菩萨先行祭拜。沈从文说湘西放船的水手们：

^① 刘献廷：《广阳杂记》卷二。

拔锚开头时,必擂鼓敲锣,在船头烧香,煮白肉祭神,燃放千子头鞭炮,表示人神和乐,共同帮忙,一路福星。在开船仪式和行船歌声中,使人想起两千年前《楚辞》发生的原因,现今还好好地保留着,今古如一。^①

沈从文说的是清末民初的风俗,相当明白地表现了各路神灵与老百姓生活密切结合的情形。水手们祭什么神并不具体,反正历代祖宗、诸路神仙、佛菩萨、三界鬼神,都在祭祀之列,为的是一路上举头照临的,都要恭恭敬敬,祭祷如仪。在老百姓面前,只要有灵,哪一路哪一位并不仔细区分。

五

天地君亲师的崇拜,在古代中国,实际上是民族精神的体现之一,可以说,中国人在长期的历史中精神上的统一,它们是重要的枢纽,尽管儒道释都以自己的方式理解着、参与着这类崇拜。释与道当然在若干方面和“三本”有所矛盾,但在宣传上和行动上,则尽量调和这些矛盾。仙佛的崇拜与“三本”的崇祀是平行的,部分是交叉的。这种在理论上归结于“三本”的天地君亲师崇拜如此深入中国社会,如此稳固地成为中国人习俗的一部分,当然不能简单归结于三教的扶持、提倡,实际上,根本的还在于它适合中国几千年的农业社会,适合建立在自给自足的小农经济之上的宗法制度,对中国的封建官僚政治,是心理上的支撑之一。

所以,当外来文化进了中国与本土文化遭遇时,“天地君亲师”的祭祀便会成为抵御异质文化的壁障。尚未中国化的佛教曾遇到这一壁障,当佛教以种种让步调和了与它的矛盾时,才得到中国文化的认同。当基督教进入中国时也同样遇到这一壁障。这一壁障是那么有力,因为它不是儒家经典上的抽象议论,而是弥漫于整个社会,十分具体而实际地体现在人们的习

^① 《沈从文全集》卷九,第334页。转引自卓雅《沈从文和他的湘西》,上海文艺出版社,2001年,第81页。

惯、风俗、行为之中。

基督教作为敬信上帝、反对偶像崇拜、反对信仰多神的宗教,进入中国倘要吸收信徒,就会碰到从士大夫到最底层的细民都从事着的敬天祭祖活动。如果采取折衷或者容忍的态度,问题尚不严重。唐代景教(基督教聂斯脱利派)入中国,朝廷曾几次将先帝真容“转模寺壁”,作为供养,想来朝廷是将它也当成能赐福消灾的宗教,而景教也以先帝真容赐寺为荣。其实,供奉先帝真容是祭祖的一种方式。景教既不为忤,自然可以得到朝廷的保护了。明代传教士入中国,利玛窦等人对敬天祭祖抱着十分谨慎的态度,尤其是在解释天主教的至上神时,用了中国古代传统的“上帝”作为译名,所以在中国民间虽然传教不易,倒也没有遭到强烈攻击。以后由于教会组织的干涉,及继入中国的传教士强调了天主与中国人“上帝”的区别,反对天地君亲师的崇拜,因而受到了激烈的攻击。教会内部的这一纷争,称为“礼仪之争”。

基督教旧教(今称天主教)的传教士利玛窦在传教中,用了许多办法,力求得到皇帝与儒生的拥护。他写了《天主实义》等书来解释、宣传其教义。他熟读中国儒家经典,用《诗经》等书中原有的“上帝”一词翻译他们所信仰的最高神也是唯一神,但还是引起了儒生的注意,部分人便出而抨击,力破其“邪”。时南京礼部侍郎沈淮上书皇帝道:

臣又闻其诳惑小民,辄曰:“祖宗不必祭祀,但尊奉天主,可以升天堂,免地狱。”夫天堂地狱之说,释道二氏皆有之,然以之劝人孝弟,而示惩夫不孝不弟造恶业者。故亦有助于儒术耳。今彼直劝人不祭祀祖先,是教之不孝也。^①

在这里天主教教义与中国文化的基本观念发生了冲突。当他们认为在天主与孝二者只能取其一时,也便授于反对者以最重要的口实。在这一点上,站在天主教对立面上的不仅有儒家,而且有佛道二教。虽然,当时参与

^① 《南宮晷牋》,《破邪集》卷一,第8页。

写文章斥责的有僧人,没有道士,然而道教实际拥有的对于民间信仰的支配权,却是天主教传播的重大障碍。三教所共同维系的几千年沿袭下来的孝敬祖宗的习俗无疑是抗御天主教传播的直接屏障。

由天主与孝的冲突又必然整个地蔓延到天主与儒家“三本”的冲突,即是说,天主教与中国文化的冲突,实际上涉及中国人的价值观念、信仰方式和相应的感情,反对天主教的儒臣特别地抓住了这点予以抨击。

以父人君之天为役使之贱,无怪乎令皈其教者必毁天、地、君、亲、师之牌位而不供奉也。不尊天地以其无头、腹、手、足踏践污秽而贱之也;不尊君以其为役使之子轻之也,不尊亲以耶稣之无父之,君亲尚如此,又何有於师哉?此宣圣木主之所以遭其毁也。乾坤俱泪,五伦尽废,非天主教之圣人学问断不至此。宜其夸诩,自西但东诸大邦国咸习守之,而非一人一家一国之道也。吁嘻异乎哉!自有天地以来,未闻圣人而率天下之人于无父无君者也。诸大邦国苟闻此道,则诸大邦国皆禽兽矣。而况习守之哉?^①

应当指出,当时这种站在民族文化立场上对基督教的攻击曾有力地抵制了天主教的传播。因为他们抬出来作为武器的天地君亲师崇拜,本来已深入社会。《中国文化与基督教的冲撞》一书说:

早在到中国传教之初,传教士就不能忍受上所提到的任何仪式,但后来,为排除阻碍传教活动的某些困难,他们便开始忍受这些政治压力。^②

此书作者谢和耐所说的便是“礼仪之争”。利玛窦等人打心眼里厌恶它,但出于全局考虑,刚开始时忍受政治压力,允许士大夫中的教徒参与祭

① 《辟邪集》,《天主教东传文献续编》,第1125页。

② [法]谢和耐:《中国文化与基督教的冲撞》,辽宁人民出版社,1989年,第217页。

天、祭祖,只是后来教会认为其做法为非法,否定了利氏的做法,也使使得天主教与中国习俗的冲突再次突出。

第二节 仙佛的时运

在民间神祀中,佛菩萨和神仙占着主导地位。说主导,倒不一定在任何一地都是这两种神祀数量最多,而是它们在民间神祀中构成主干,最壮丽宏伟的神殿和神像,非佛即仙,而且民间崇拜的一些杂七杂八的野神精怪,后来也有不少依托着神仙佛祖的无限法力而蔓延。至于除了少数虔诚的教徒专祀本教的神道外,大多数民众心目中,仙、佛是应当尊奉唯谨的,不管其出“身”如何,归属何宗。在民间,敬天祀地和供山精木怪,及顶礼佛菩萨礼拜神仙,混杂在一起,难以分开。

不过说到佛道二教的亿万神祇在民间受到的敬奉,倒也有广有不广,大多数仙佛还是坐在佛道教的经书中,没有走到凡间来。二氏寺观中所奉尽管十分可观,也只是其中一部分。道教经书中说到神仙,常以“无鞅数众”来形容,佛教就更厉害了,说到佛,不仅一般说无量,而且说无量劫,即时间上无量,每一时段中的佛无量,那样说来是包含了一切无限的时空。只是无量的仙、佛不可能都坐进寺观——寺观总存在于有限的时空之中,岂能容下无限量的仙佛偶像?须知,道教和佛教都信仰多神,也都形成了偶像崇拜的习惯。如今佛寺中或举行“千佛忏”乃至“万佛忏”,称佛名而悔过罪愆。成千累万的佛名都是从诸佛经中搜辑而成,但也不过千、万而已,且行忏者也不清楚诸佛所管何事。严格来说,道观与佛寺都只能坐进其中最有影响的一部分。当说到他们在民间的影响那差异就更大了。庙中香火有旺有不旺,知名度有高有不高……清代刘献廷曾说:“予尝谓佛菩萨中之观音、神仙中纯阳、鬼神中之关状繆,皆神圣中之有最有时运者,莫知其所以然而然矣。举天下之人。下逮妇人孺子,莫不归心向往;而香火为之占尽,其故甚隐而

难见,未可与不解者道也。”^①刘献廷提出一个“神圣”的“时运”问题,确实十分有趣。我们看佛道二教的历史,仙佛的时运确有济有不济,在民间崇奉狂热了一阵后便被遗忘的神道历代都有。这些现象怎么解释,颇值得探讨。

—

佛教和道教都是行多神崇拜的,这一点与犹太教、基督教专门崇拜一个上帝,伊斯兰教专主崇拜安拉,称之为唯一的神颇有不同。这种不同一开始就与中印两个东方大国的某些共同气质相关。这两个国家尽管在宗教气氛上有浓淡之分——印度人的宗教情绪比起中国来不知要浓多少,这是佛教能传入中国而道教往往效法佛教及其他印度宗教的原因之一——但在历史上,两国的原始宗教、巫术等内容,都没有经过完全的改造,多神崇拜的心态都没有扫除过,则是共同的。

佛教的信仰崇拜最高对象是佛,但佛的谱系也几经变迁,各宗各派并不相同,至少在汉译佛典中看大乘佛教的佛爷队伍是十分浩大的。在空间排列上,佛教认为三千大千世界,每一世界都有许多佛,在时间排列上过去、现在、未来各有佛主宰,时空相乘岂不是无穷无尽了吗?自然这恒河沙数的菩萨不仅普通老百姓闹不清,恐怕最有想象力的佛教徒也无法一一给出名号。就与中国民俗相关而言,倒也没有闹到无可计数的地步。

在汉地而言,人们较为常见的佛教系统的神祀主要有三个层次,另加护法神或其他杂神。

最高的层次,是佛。通常人们都知道如来佛是西方教主,佛法无边。不过,在佛教殿堂中,大雄宝殿正中莲花座上有供一尊佛的,那就是如来佛,多数还是三尊大佛并坐的,称为三世佛。三世佛又有纵三世与横三世之分。至于藏传佛教以大日如来为中心的曼陀罗,汉地有些密宗的庙中供奉,但多数老百姓不大熟悉。

所谓横三世,是从空间方位上说的。佛教将世界分为西、中、东三大块,

^① 《广阳杂记》卷四。

三大块各有佛作教主。西方世界为阿弥陀佛,东方世界为药师琉璃光佛,中间世界才是释迦牟尼佛。药师佛是东方世界的教主,不过东土民众对他了解不太多,只在佛教中将关于他的经作为朝夕常诵的经本之一。三世中除释迦如来之外,在民间知名度高的要数西方阿弥陀佛。有两部重要的经典,《观无量寿经》和《佛说阿弥陀经》(二经又各有异译),是说西方极乐世界教主阿弥陀佛的无量佛法和往生西方净土法门的。

据《佛说阿弥陀经》说,佛告诉舍利弗尊者,在我们这个世界的西方,经过十万亿诸佛国土,那里有一个世界,叫做极乐,那个世界里面有佛名阿弥陀佛。现在正在说法,普度众生。这个世界的环境,有七重栏楯、七重罗网、七重行树、七宝池、八功德水、四色莲花、七宝楼阁、黄金为地,都是七宝做成。又说:微风吹动,行树罗网,出微妙音,譬如百千种乐,同时俱作,闻是音者,自然皆生念佛、念法、念僧之心。又说:阿弥陀佛的光明无量能照十方国土。他的寿命也是无量无边阿僧祇劫。他的国土和菩萨、罗汉也是无量无边。经中还说:十方世界念佛众生,一生到那里,个个都是得到三种不退,即位不退、行不退、念不退;其次,佛特地劝导众生发愿,愿生西方。那里都是诸上善人俱会一处讨论佛法。佛对舍利弗说:我们众生既然听到阿弥陀佛的万德洪名,要念念相续来执持名号。一天或二天乃至七天,要净念相继。念佛要念到一心不乱,到临命终时,即能够得到阿弥陀佛和观世音菩萨、大势至菩萨以及许多圣众来接引往生极乐世界。

在禅宗兴起以前,佛教徒的最大愿望是往生西方极乐世界。自从南朝慧远在庐山结莲社以后,中国佛教中逐渐形成净土宗,以念佛为该宗法门,“南无阿弥陀佛”大书在佛寺墙上,念叨在千百万善男信女的口中。是就名号被念的次数说,阿弥陀佛在诸佛、菩萨中要得冠军。

纵三世佛,是从时间上说的,即过去世界燃灯佛,现在世界释迦牟尼佛,未来世界弥勒佛。三世佛前善男信女皆五体投地,但心目中实在有轻重之分。如来佛是管现世的,当然第一该敬,而弥勒佛是管未来的,也该敬事如仪。当然,这儿说的“心目中”是从整个社会心理而言的。三世佛中在社会上知名度最高的为释迦牟尼,接下来便是弥勒。因为弥勒是释迦的接班人,“未来世界”没有跨进以前他还不能正式算佛,所以在佛教中又往往将他与

观音、普贤、文殊、地藏合称五大菩萨。

弥勒佛的厉害在于他是管未来世界的。“现在世界”何时结束呢？这是难有定准的。所以不满于当时现实者往往利用宣传弥勒佛降生，暗示他们心目中的“未来世界”即将到来。宋元以后，每当天下将乱时就有“弥勒下生”的谣言出现，这是民间秘密宗教的重要手法，也使统治者十分头痛，不过，那一个“弥勒佛”已不复佛教中的原型，而是秘密宗教崇拜的对象了。

弥勒佛在中国汉地，曾有过两个化身，就是六朝时的傅翕和五代时的布袋和尚，而以后者影响最大。

傅翕(497—569)，号善慧，浙江义乌林乡人，父名傅宣慈。十六岁纳刘氏女妙光为妻，生二子曰普建、普成。一日，一个印度和尚嵩头陀访之，与傅翕说：“吾与汝毗婆尸佛所发誓，今兜率宫衣钵见在，何日当返？”因命临水影，见圆光宝盖。傅翕笑答曰：“铲犴之所多钝铍，良医之门足病人，度生为急，何思彼乐乎？”后传跟着嵩头陀，居山躬耕，褐则行道，自谓得首楞严三昧。如是苦行七年。时梁武帝称帝，崇尚佛教，传上书曰：“双林树下，当来解脱，善慧大士白国主救世菩萨，条上中下善，希能受持。其上善：略以虚怀为本，不著为宗，无相为因，涅槃为名；其中善：略以治身为本，治国为荣，人间天上，果报安乐；其下善：略以护养众生，胜残去杀，普令百姓，皆禀六斋。”傅临终时对弟子说：“我以第四天来，为度汝算，次补释迦。”人们遂认为弥勒示化。

布袋，五代时明州（今浙江宁波）奉化县人，自称契此，世莫详其氏姓，但称之为长汀子布袋和尚。常手持锡杖，身背布袋，出入聚落、田野间，后面有十八个小儿竞逐云，见醯醢鱼菹物，辄乞入口，馀投袋中。常从纸包屎物示人说：“这个兜率内院的。”乞食所至，酒庐屠肆，皆姿其饮啖。遇雨，晨起曳高齿木屐，竖股卧大桥上，是日必晴；遇晴，系草履疾走，是日必雨。临化去时示偈云：

弥勒真弥勒，化身千百亿。

时时示世人，世人皆不识。

所以人们都哄传契此即弥勒佛。现在汉地的佛寺山门所供的笑口常开的胖大弥勒,就是依布袋和尚的形象塑造的。有人在弥勒像前撰一联说:“大肚能容容天下难容之事,开口常笑笑世上可笑之人。”似乎这位佛爷对于中国的世态人情很下过功夫研究的。

在汉地佛教中,最著名的菩萨有观音、普贤、文殊、地藏,合称四大菩萨,现在又有人加上贵州的梵净山弥勒道场,合称五大佛山,但可能是地理关系,此山仍然远没有四大佛山出名。在福建宁德市,有一座支提山,因《华严经》中提到东南方有位花冠菩萨,中国僧人以“东南”地望指此山为花冠菩萨道场,建庙崇奉。《华严经》著于印度,若是东南,应指南半球某处才对,这且不管它,反正此山称支提,定为花冠菩萨道场,现在香火也盛。前中国佛教协会赵朴初居士题其为中国佛教“第一山”,但出了福建,在信众中知其名者仍不太多。在恒河沙数位菩萨中,这四位特别与中土有缘,连道场也搬到了中国——四川峨嵋山为普贤道场、山西五台山为文殊道场、浙江普陀山为观音道场、安徽九华山为地藏王道场。四位相比起来,在民间的影响又以观音和地藏为最大,此点与中国人的精神和日常生活关系最为密切。

观音,又名观世音、观自在,虽称菩萨,却据说实已证佛。在民间他被称为大慈大悲救苦救难的大菩萨。不过在佛经中对他的许多说法,民众其实不太了然。

按梵文阿缚卢积多伊湿成罗,汉译观自在,又名观世音,原由佛典中说法不同,依其在民间的实际影响看,似乎《法华经》的说法较易被人接受。《法华经·观世音菩萨普门品》:“佛告无尽意菩萨,善男子:若有无量百千万亿众生,受诸苦恼,闻是观世音菩萨,一心称名,观世音菩萨,即时观其音声,皆得解脱。”这么说来,观世音云者,是他能观其音声,救度大众。但“音”只能听,何以能观?原来佛教说菩萨是神道,是六根互用的,既可以耳见,又可以眼闻,算不得奇怪。这位菩萨,唐玄奘译作“观自在”,现今许多信士乃至好事的文人都会背的《般若波罗密多心经》,一开始就说“观自在菩萨,行深般若波罗密多时,照见五蕴皆空,度一切苦厄”,便是这一位。不过,老百姓习惯还是称观音为普遍。

观世音所修的据说是大悲行解脱法门。《华严经》说:“善财童子参访观

世音菩萨时,请问应云何学菩萨行?”观世音菩萨对他说:“菩萨应学的法门无量无边。但在这无量无边的法门中,我是修学大悲行解脱法门。”所以他被称为大悲观世音。所谓大悲,《根本说一切有毗奈耶杂事》卷二说:“世尊于一切时,观察众生,无不闻见,无不知者,恒起大悲,饶益一切。昼夜六时,常以佛眼观诸世间,于善根处,谁增谁减,谁遭苦厄,谁向恶趣,谁能受化?作何方便,拔济令出?”而因他修到了家,遂得“观音妙智力,能救世间苦”^①。他神通广大,有所谓十四无畏,主要是:“十方苦恼众生,一心称名寻声救苦;若入大火,火不能烧;堕大水中,水不能溺;入诸鬼域,鬼不加害;刀杖抵身,必自折断;药叉、罗刹等鬼,不能睁眼视之,何况加害;任何扭械枷锁,不能着身;经过荒山险路,盗贼不能劫夺;多淫念众生,可离贪爱欲乐;心怀忿恨众生,息灭嗔恚怒火;昏迷愚昧众生,永离痴暗愚钝;欲求生男,可得福德智慧之男;欲求生女,可得相貌端正,福德柔顺之女;遍三千大千世界,现有六十二亿恒河沙法王子,随类化身教化众生。”^②

佛经中对观世音的种种神异描述,是中国民间对观音特别虔诚、特别普遍的基础,因为中国人信佛,愿意走涅槃得道之路的是少数,往生西方极乐世界自然为念佛者所向往,但更主要的却是祈求现实的利益。寻求解决当下直接现实的苦难而不耐烦等到死后解脱,是中国人信仰习俗的一个重要特点,观世音的形象正好最为符合这种心态,所以从西藏的拉萨布达拉宫(布达拉宫名因观音而起,“布达拉”与“普陀”一样都是观音住处“补怛洛迦”的音译)到东海之中的普陀山,乃至千家万户,都有其足迹。而且,观音的形象在中国也有很大变化,中国人按照自己的理解和向往重塑了观音的形象。

在印度的传说中,观音与大势至菩萨一起是阿弥陀佛的左右胁侍,三者合称西方三圣。原来是男身大丈夫相,居于印度补怛洛伽山,不过到了中国,观音却以女相行世,人称“观音娘娘”。《三教搜神大全》中记载说她是北阙国妙庄王的三公主妙善,修成正果,结果玉帝封她为大慈大悲救苦救难南

① 《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》。

② 《楞严经·观音圆通章》。

无灵感观世音菩萨,为南海普陀岩之主。显然,这是中国人依据以往的传说和自己的理解编出来的。即如玉帝赐封,便全是中国人的特有思想方法的表现。在印度佛教的传说中,天帝是佛的侍卫,而在中国,许多神仙的封号例由皇帝御封。在中国汉地寺庙中看到的观音几乎全是女相,或结趺于莲花座上,或站在大海之中鳌鱼头上,或立于人家的佛堂上。原来在今新疆克孜尔石窟中出现的骨露瘦削的形象,在内地几乎见不到,即使宋以前常见的存思态的,以后也慢慢少了。只是因为他要时时观世之音、救人苦难,民间对于千手千眼的造型,倒是非常认同。元初赵孟頫的夫人管道升写过一部观世音传,将原为三太子的观音,改成三公主妙善,大约是观音定型为女相的标志。不过更重要的是,中国人都将慈悲的品质加在女性身上,对自己母亲称“家慈”,父亲则称“家严”,可见一斑。既然是大慈大悲,则其像非娘娘莫属。

观音而外,另一个在民间影响巨大的菩萨是地藏菩萨,又称地藏王菩萨,是著名的幽冥教主。他的来源、事迹,佛典中说法并不一致。一般中国人对他的了解,主要依照《地藏菩萨本源集经》、《十轮经》等。

据说地藏王菩萨昔在忉利天宫,受释迦世尊嘱咐,于释迦寂灭以后,未来的弥勒佛未生之前,在这个过渡时期中,娑婆世界众生由他负责度化。释迦佛把这一重担交给地藏菩萨,并殷勤嘱咐他,对那些尚在恶趣受大苦的众生,要特别关心,令其改邪归正,离苦得乐。至弥勒佛出世时,使娑婆世界一切众生,皆得解脱。他的最大特点是愿力宏深,据说他曾发愿:“我今尽未来际,不可计劫,为是罪若六道众生,广设方便,尽令解脱,而我自身,方成佛道。”^①后人将之概括成“众生度尽,方证菩提,地狱未空,誓不成佛”。而且据说他实际上早已功德圆满具足,应当成佛了,但因为度尽众生的宏愿没有完成,所以不现佛身,而仍现菩萨身。

地藏菩萨神通广大,实在也忙得很。他每日清晨,“遍于十方诸佛国土,成就一切所化有情,随其所应,利益安乐”。地藏菩萨每日清晨还“以定力,

① 《地藏王菩萨本愿经·忉利天宫神通品》。

除刀兵劫,令诸有情,互相慈悲,除疫病劫,除饥馑劫,利益安乐,诸有情事”^①。

不过他最大的影响,还是因为他是幽冥教主。与地藏王有关的佛经中特别描写了铁围山中地狱的恐怖,由众生业缘所致,难免堕入其中受苦。而地藏的功德全在将人从饿鬼道中救出来。释迦佛也曾赞叹地藏菩萨的功德说:“如闻是菩萨名字,或赞叹,或瞻礼,或称名,或供养,乃至彩画刻镂塑漆形像,是人当得返生于三十三天,永不堕恶道。”^②若人“临命终时,闻地藏菩萨名一声,历耳根者,是诸众生永不历三恶道苦”^③。

人们崇拜观音,是要他去解决现实的苦难,崇拜地藏是要他帮忙解脱死后灵魂的痛苦,而且进一步能往生好去处。一生一死,一辈子就在其中了。在对观音的崇拜中,讲究的是灵应,他能寻声救苦,诚则灵,虔诚念南无观世音菩萨即为求其应。对地藏的崇拜中,特别强调报应。《地藏王菩萨本愿经·观众生业缘品》列出二十三种要入地狱的报应,人们希望通过地藏的无边法力解决可能落到自己或者亲人身上(应是鬼)的恶报。因此,于是礼拜地藏,当他生日(农历七月三十日)的那天,遍地插香——这是中国老百姓为“地藏”的居处而特别想出来的办法,至于他的道场九华山以及其他殿宇,烧香礼拜的善男信女之多、之诚,恐怕仅次于观音。

第三个层次是罗汉。罗汉在南传佛教中,认为凡人经过修行最高可得阿罗汉果,所以在云南等地少数民族信仰的南传(小乘)佛教中,罗汉受到的待遇是很高的,云南鸡足山被敷演成伽叶罗汉道场,与汉地四大菩萨道场具有同样崇高的地位。不过汉地佛教信仰中,大伽叶早已成佛,禅宗即将之当作西天初祖。罗汉在汉地佛教中地位次于菩萨。大的佛殿中辟有罗汉堂,供有十八罗汉,或五百罗汉,一般佛殿中在大雄宝殿佛莲花座后壁塑有海岛,其像以观音为中心,五百罗汉星罗棋布其上。

这三个层次之外,佛殿中常见的还有四大天王,韦陀、伽蓝神都是佛教

① 《地藏十轮经》。

② 《地藏王菩萨本愿经》。

③ 同上。

的护法。在大雄宝殿周围,常塑二十天人随侍。上面这些天神,都是佛教从婆罗门教即后来的印度教那儿借来的。

佛、菩萨、罗汉、护法神、随侍天人,共同构成了佛教浩荡庄严的曼陀罗——严格地说,密宗才习称其佛的世界图景为曼陀罗,其中又分金刚界曼陀罗与胎藏界曼陀罗,汉地民众不甚熟悉——也成为一般民众顶礼烧香的对象。这些佛菩萨有些已走进寻常百姓家,观音是最典型的一个。至于进入寺院烧香的善男信女,是逢菩萨磕头,见佛烧香,无论是佛、菩萨、罗汉、护法神前都一一烧香跪拜如仪,倒也不去分别谁的地位高下。《金刚经》中说的“是法平等,无有高下”,至少在进寺院烧香时是做到了。

二

道教的神仙谱系,队伍十分浩大。大致说来有三清、玉皇、四御、五岳及其他山川之神、星君、得道仙真、从民间神祀进入道教的神灵——其中有人鬼,甚至也有木石精灵。三清、玉皇、四御以下,品位杂乱无序。因为道教的神仙,多尊为帝、封为王,大致上朝廷尊奉、道教造经结合在一起,随意性很大,唐以后也没有人来全面排过谱系,很难照佛教般地排出层次。

三清为玉清境元始天尊、上清境太上大道君、太清境太上老君。在大的道观中三清并坐,为最高的尊神。道教信仰三清,有时就以三清代道教。就民间而言,人们熟悉的是元始天尊和太上老君(老子)。

玉皇前面提到过,根本是道门的创造,四御原是玉皇大帝、勾陈大帝、紫微大帝和后土皇地祇,后来玉皇地位提高,处于四御之上,另加南极长生大帝为四御。玉皇、四御是在三清属下的天地间的实际上的统治者。但人们一般只熟悉玉皇大帝,而且由于中国的社会历来是皇权支配神权,人们看到的是佛教的国师、道教的天师都得听命于皇上,慢慢便将玉皇看成三教全部神祇中最高的统治者。

星宿。道教中有相当多的神是从天象崇拜发展而来的,主要有太阳星君、太阴星君(月神)、北斗星君及斗姥、二十八宿星君,另有六十甲子元辰。在世界民俗学史上,有人主张太阳神话说,有人主张月亮神话说,在中国却

是这两种神话都有,而三代以后太阳、太阴崇拜从未占过主要地位。倒是北斗崇拜很是流行。盖中国古代认为北极居天之中央,孔子举“譬如北辰,众星拱之”为喻,就是古人共通的认识。司马迁《史记·天官书》称“斗为帝车”,天帝就是坐着这车巡视天界。北斗指向定时,又是众所周知的。到汉代产生北斗注死的观念,以长生不死为信条的道教朝奉北斗成为重要特征。北斗星君各有名讳,那字儿都是很冷僻的——实际上是道教徒自造的。北斗之上又有斗姥,姥又作姆。斗姆阁是常见的道教殿宇。泰山的红门宫原先就是斗姆阁,后来又收容观世音、弥勒佛等,成为亦道亦佛的神殿了。

北斗在道教中现在仍然占有重要地位,但在民间却更重视南斗——南极老人星,又称寿星。明代道教徒陆西星撰的《封神演义》中将南极仙翁写成元始天尊弟子,而北斗星君为死后封神,二者地位相差万里,那大约是依照他们在民间的实际影响来安排的。寿星常与福、禄二星放在一起,称为三星,道教殿堂中则号称南极长生大帝。其实,南极老人星与南斗并非同一位,南斗有六星,而道教中所奉的南极长生大帝,与两者又都不同,他是宋朝神霄派推出的主神,说他是元始天尊之子玉清真王,主持最上一层天,权威极大。但似乎大家都不甚在意其分别。南斗压倒北斗是因为北斗注死,过于怕人,南斗注生,加以历代文人墨客画师描绘过极为慈祥的寿星形象,在喜欢吉祥的民间有更佳的名声了。

南北斗加上东西中,合称五斗。五斗星君之外,在民间祭祀中相当重视的有六十甲子神。六十甲子又称值年太岁、元辰,我们闹不清是道教中素来就有的,还是民间神祀进入道教殿堂的。但在道经中常提到人的“本命星君”,人们认定本命星君即值年太岁。其实道教中称的本命星君,乃是北斗七星中的某一星,依人出生的地支各属七星中的某一位主管,便称为本命星君。传东汉张陵创教时颁下的《太上三五正一盟威箓》中每讲箓生登记奏名时便称“属北斗某星主照”便指此。只是老百姓不太理会,还是把六十甲子神当成本命星。所谓六十年甲子轮流转,每人都可寻到自己的“本命星君”,所以信之者每到元辰殿中自己的星君前便上香,故而六十甲子神在道教神谱中地位不高,香火却旺得很。

山川岳渎。山川岳渎之神,原不属于道教,唐玄宗时,听司马承祯的意

见,承认五岳都由仙官治理,所以这类神也并入道教。其中最有名的为五岳。五岳神全尊为帝君,五岳中特别有影响的又是东岳,他的祭祀我们上节也已经言及。其他四岳虽然地位很高,但其祭祀基本上限于所在之地,而且北岳名久不显,中岳庙处于嵩山,近些年为少林寺之名所掩,南岳大殿系道教与佛教共有,独西岳华山道教较盛,但其神也未得到全国共祀。倒是龙王、山神、水神、海神等到处有庙,民众知道得多一点。

南北朝之后,道教日益官方化,但它与民间祠祀的联系并未割断。道教尊崇的神仙继续从民间崇拜的鬼神中得到补充,特别是“宋朝崇信道教,当时宫观寺院,少有不赐名额,神鬼少有不封爵号者”^①。所以,原来就很庞杂的道教神仙系统后来愈益芜秽。有些煊赫一时的道教尊神,查一下家谱却是起自民间,甚至民间有些淫祀的神怪,在道教的神仙体系中也占了一席之地。民间进入道教的正神,较为典型的有梓潼帝君、二郎神、天妃及关圣帝君等等,而在道教殿堂中端坐着的五圣、施相公等则属淫祀,后来也被认同为正。

梓潼帝君,原是蜀地民间崇拜的神张恶子。《华阳国志》载梓潼县“有善板祠,一曰恶子,民岁上雷杼十枚,岁尽不复见,云雷取去”。恶子应即雷神。北宋时有人说张系“晋人,战死而庙存”^②。又有人说:“梓潼县张蛮子神,乃五丁拔蛇之所也。或云雋州张生所养之蛇,因而祠,时人谓为张蚩子。其神甚灵,伪蜀王建世子名元膺,聪明博达,骑射绝伦,牙齿常露,多以袖掩口,左右不敢仰视。蛇眼而黑色,凶恶鄙褻,通夜不寐,意以作逆伏诛。就诛之夕,梓潼庙祝亟为蛮子所责,言我久在川,今始方归,何以致庙宇荒秽如是耶?由是蜀人乃知元膺为庙蛇之精矣。”^③但他几经演变,宋代却成掌管世间的禄籍之神。大约其庙处于四川剑阁,为蜀道必经之处,有士子出川赶科举考试,常驻机构来此祈祷且求签,事后以为灵验,便将其神迹宣扬开来。有些道士就写些《清河内传》、《梓潼帝君化书》之类的东西以证其事,宣扬神迹,

① [明]陆容:《菽园杂记》卷一。

② 《太平寰宇记》卷八四。

③ [宋]孔光宪:《北梦琐言》佚文,见《太平广记》卷四百五十八。

让它掌管“文昌府”。这样,它便成了道教中主宰功名禄位的神。到了元代,它又被封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”,与古已有之的文昌星合而为一了。梓潼神自得到帝皇的赐封,正式列入道教的谱系,从地方的、民间的野神一变而为正统的神。南宋时,都城临安及各州郡皆有神祠。吴自牧《梦粱录》载:“梓潼帝君庙,在吴山承天观,此蜀中神,专掌注禄籍,四方士子求名赴选者悉祷之,封王爵曰惠文忠武孝德仁圣王。王之父母及妃、及弟、若子、若孙、若妇、若女,俱褒赐显爵美号,建嘉庆楼,奉香灯。”^①元代之后更是神祠遍立,文人士子求功名的,都希望得到梓潼神的青睐垂顾而虔诚尊奉。但这位文昌帝君其实是随着科举制度的发展而显赫起来的,科举废后,他的地位下降,现在年轻人都几乎不知道他了。^②

另一个从民间进入道教的重要的神,是天妃,或称天后。直到 20 世纪 50 年代,汉民族集居地仍到处可见天后宫,福建、浙江一带尤其普遍。其宫大者有道士奉香火,小者也有一二庙祝管理,是典型的道教祠庙,但它也确是源起于民间。《梦粱录》载:南宋都城“顺济圣祀庙,是在艮山门外,又行祠在城南萧公桥及候潮门外瓶场河下市舶司侧。按庙记:‘妃姓林,莆田人氏,素著灵异,五祠莆之圣堆。宣和赐庙额,累加夫人美号,后封妃,加号曰灵惠协应嘉顺善庆圣妃。其妃之灵著,多于海洋之中,佑护船舶,其功甚大,民之疾苦,悉赖帡蒙。’”综合一些资料,我们知道,妈祖原是民间仙传说中的仙姑,说她生有灵异,能于海上救航船,化去后更能在海上救护渔船,所以,受到祭祀,以后渐渐由福建沿海跑向全国,成为民间的一个重要神祀。闽南、台湾一带民间称妈祖,或马祖。据说,马祖是闽南对未出嫁姑娘的称呼,由这种称呼更可考见她源于民间的痕迹。宋代给她加封号,是因她护航有功。元代,江南的粮食物品运往京都,主要靠沿运河的漕运和海运,作为航海保护神的妈祖更受重视。元十八年册为“护国天妃”。清初,郑成功收复台湾后与清廷对峙,清方有事于东海,妈祖进一步受到重视。清廷打下台湾,也称

① [宋]吴自牧:《梦粱录》卷十四。

② 对此要做一个检讨。本书初版时文昌的香火十分凋零,然而就在 20 世纪 90 年代,情况却逐步改变,文昌殿的香火出奇地旺了起来,这是当时没有估计到的,其中的原因容后面再专门讨论。

得妈祖保佑,清代康熙二十年加封“天后圣母”,列祀典。清末,列强侵略,海疆不靖,所以直到清代咸丰、同治年间还在给妈祖增加封号,截至同治十一年,封号多达七十个字,可见其极受重视的程度。

总之,天妃原是莆田一带渔民、船户的保护神。海上行船、风涛凶险,现代也难免的海难,在木船布篷的古代更难卜吉凶,由这种畏惧而生寻求神佑是自然而然的。宋以来关于天妃的传说,大都集中在保护渔船、漕船方面,凡迷航、遇狂风激浪、海盗等危急时刻,祷天妃皆有应验。郑和下西洋时,船上也祀天妃,《通番记》里说:“值有险阻,一称神号,感应如响,即有神灯烛于帆樯。灵光一临,则变险为夷,舟师恬然,咸保无虞。”^①道教中将她的“灵迹”集中起来,加以渲染,形成《太上老君说天妃灵验经》,收入明万历《续道藏》。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,邪魔鬼魅总归依,魍魉妖精皆潜伏,变凶为吉如弹指,赐福消灾若殄微。”^②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、五湖水泽蛟蜃鱼龙出没变化,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。^③

所以派了斗中妙行玉女降生人间,救度生民。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,《经》中则作为派玉女下凡的前提。天妃是民间传说通灵的姑娘升格而成神的,倒被说成是老君

① 郑和:《通番记》。

② 《太上老君说天妃救苦灵验经》。

③ 同上。

派下凡的玉女,一个民间神祀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。

妈祖崇拜,不仅表现在她的庙遍布城乡,庙中香火极旺,而且明清时代,一般海船上都供有妈祖。《清稗类抄》说:

闽中海船之舵楼,皆有小神龛,龛中安设天后牌位,并备具木制之小斤斧锯凿等物。若遇大风浪,必先斫断桅木,以免摇撼。仓猝间力斫之不断,则由舵工向神龛虔诚拈香,然后取出木制之小斤斧,作斫伐之势,则其桅自断。

天妃的崇拜,在海峡两岸都很盛行。台湾的文化与大陆本来枝茎相连,民间文化与闽南的渊源特别深。据清代人说:“台湾往来,神迹尤著。土人呼神为妈祖,倘遇风浪呼妈祖,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。”因此,对天妃的信仰在航海技术不发达的古代,在沟通台湾与大陆的交通往来中,曾经在精神上起过鼓励、推动的作用。而且,迄今她仍是台湾与大陆共同的文化中的一个因子。近代沿海有不少人漂洋过海到南洋以至大洋彼岸谋生,天妃的崇拜也就带到海外,在异国他乡立有天后宫。携带着故乡文化的种子,具有不忘祖国固有文化的意味,天后崇拜已超出了一般信仰的范畴。从天妃身上可以清楚地看到道教的神与民间的神相互交织、相互渗透的密切而又持久的关联。

南方重天后,而在北方则碧霞元君的名气更响。碧霞元君出现在宋代,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。关于她最初的来源,明代学者考证的很多,但没有形成统一的意见。然而这并不重要。她的出现是宋真宗崇道活动的产物,但她不仅比宋真宗享福,比宋真宗编造的赵玄朗也幸运得多。几百年来,她一直在泰山享受人间香火。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”,这已是够威风够厉害的了。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,不知何年作了元君的助手。我们在谈民间祈嗣习俗时已经提到过,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。大约古代中国的妇女是受压迫最深的,所以,神道最容易受到女性的尊重和爱戴。观音菩萨独以女像进入家家户户就是一例子。碧霞元君在山东人中称为泰山老奶奶。山东而外,安徽、北京等地也有立祠祭祀的,但是在敬奉她的人们中,知道她的法号“碧霞元君”的恐怕并不多。倒是因为她坐于泰山之巅享受香火,分灵到了北京等地后,常被称为“顶上娘娘”,过去北京有五顶,老北京都知道是供奉泰山娘娘的圣地。

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,进香的路上,“人烟辐辏,车马喧阗,夜间灯火之盛,烂若列宿。以各路上计之,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”。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年代曾组织调查,其结果编为《妙峰山》一书,为我们留下了极为珍贵的民俗史资料。

民间所崇奉的一个重要神道是关帝。关帝,即三国时的关羽。关羽在道教中有着特殊的地位和意义,道教很早就将关羽视作神将,称“灵朗上将”,又称“馘魔关帅”。万历二十二年,道士张通元请皇帝对关羽进爵为帝。过了二十年,关羽被封为“三界伏魔大帝”。关羽一度被佛教收作伽蓝神,但在民间祭祀中,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,关帝不再替佛做奴仆了。道教的社会影响不及佛教,但在对中国民间神祀的指导方面则远远超过佛教。第一个给关羽神上封号的是宋徽宗,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着“忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝汉前将军汉寿亭侯”,关陵正门上书“威震华夏”四个字,是清代同治帝写的。有了历代帝王的褒封,关羽坐稳了

“武圣人”、“圣帝”的位置。清代赵翼说：“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。”除了最后一句是夸大其辞，大抵是实录。

清代以来，关帝无疑是最走鸿运的神圣。他的神庙遍布于全国城乡，神庙以外关帝像几乎家家俱奉香火。汉族之外，满族、蒙族都极为尊重他。

关帝义气干云，不仅汉族民众知道，清朝统治者也很会利用这一点。据《清稗类抄·祭祀类》记载，清人“羁縻蒙古，实利用《三国》一书”，清世祖未入关前先征服蒙古诸邦，与蒙古诸汗约为兄弟，引桃园结义事为例，满洲自认为刘备，以蒙古为关羽。入关之后，又数次加封关羽为“忠义神武灵佑仁勇威显护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝”，所以蒙古人除信仰喇嘛教外，最尊奉的便是关羽。蒙古王公以关羽自居，像关羽事刘备那样服事清皇朝。关羽在清的政治上有些妙用，倒是他生前梦想不到的。

清朝廷以祀关羽笼络蒙古王公，自己也对关帝奉祀唯勤，据说，满族未入关以前，每出师总载着关羽像，所向克捷，归功于关羽，入关之后对之崇祀，礼与孔圣人并列，满语称关羽为“关玛法”，“玛法”意为祖宗。满族原信萨满教，所以常要举行跳神仪式。跳神在室内举行，最尊贵的神龛中供观音，次关帝，次土地，所以要用香三盘。关帝的祭祀已完全溶入满族信仰习俗。

关帝在清代满、汉、蒙并尊，所以祠庙遍于国中，而且关帝既是神通广大的伏魔大帝，又是忠义的偶像化，所以他不仅庙寺遍布城乡，就是在帮会中、民间宗教中都受到奉祀。近代商品经济发达，五湖四海的商人汇集都市，各地同籍商人例在各地建有会馆，会馆中例供关帝，清代顾禄《清嘉录》载：

（五月）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。行市则又家祭献，鼓声爆音，街巷相闻。^①

^① 顾禄：《清嘉录·五月》。

会馆祀关羽,既有客居他乡求神灵庇护的涵义,又有借鉴于他的忠义正直,让他监督同仁讲义气、讲团结的涵义。因商家常供奉,清代民间又将关羽说成武财神,所以会馆和店家对他又加倍恭敬了。

关羽庙遍于天下,唯独一处是例外,那就是传为吕蒙所筑的吕城。据袁枚《子不语》一书中说:

吕城五十里内无关庙,相传城为吕蒙所筑,至今蒙为土地。一造关庙,每夜必有兵戈角斗声,以故相戒勿立关庙也。有以卜卦行道者,借宿土神庙中,夜间雷雨作闹,屋瓦皆飞,及旦,不解其故。里人来观,则卜者所肩一布旗上画帝君像也,乃逐之,不许其再宿吕侯庙中。

原来关羽虽有五关斩六将的赫赫功迹,最后却是败走麦城,擒于吕蒙,吕蒙既任土地便容不得关帝来插上一脚。照例说来,关羽封帝君,却是奈何吕蒙这个小小土地不得,想来生前是他手下败将,成神之后面对他也未免气焰稍杀。

民间所崇祀的道教神仙中,有一些是得道高真。这类中张天师、八仙最有代表性,不过张天师府在龙虎山,人们相信天师能够擒拿妖魔,但在民间的祭祀中,张天师很少享受香火,只有在端午等时令节日中,天师像才会与天师符一起走进寻常的百姓家。八仙则更为幸运一些,尤其是其中的吕洞宾,香火最盛,祠庙遍于全国。祭祀他的既有达官贵人,也有市井细民,乃至贩夫走卒、乞丐、妓女,都对他各有祈求。他的故事、传说特别多,这儿也不用介绍。吕祖的广泛受到重视,除了孚佑帝君的封号以及被全真道奉为祖师之外,最重要的是他常常混迹于人间,有几分侠气,看到做好事的,便会拨他一场富贵;干坏事的,便让他受一点教训;受欺凌的,帮着打一个不平,又有几分无赖气,饮酒、狎妓使小性子玩游戏,这样一种形象更贴近民众生活。据说他和关羽,一个忠义千秋,一个广行狭义,一个忠勇威武,一个随缘显化,是两种不同的类型却共同“服务”于中国社会。

在对民间神祀的指导方面,更加突出的是道教的“基层”神道城隍、土

地、灶君等。

城隍逢城必建,是“府县级”的神道;土地名位低些,说不清是乡级或村级;灶君则是深入家家户户的,位卑而势倾华夏。他们是与一般民众关系最密切的神,中国的老百姓不管信不信,都得对之恭恭敬敬,不敢得罪。道教神的各级机构渗入民众生活的每一寸土地,对老百姓的控制可谓疏而不漏、严严实实。又因为道教的神与封建教化联系紧密,所以一般地方官员对这些神的祀典都极为注重。唐、宋统治者本来就提倡道教,就不用说了。其他时代,也注重对城隍等神的祭祀,遇有水旱疾疫,地方官就去神庙祈祷。

三

我们叙述了佛道二教的仙佛在民间受到崇拜的情形,从这些民间神祀中我们可以看到,民间对仙佛的崇拜是有自己的选择的。一般来说,那些在职能上与民众生活关系最为密切的神受到祭祀最普遍。佛教的观音、地藏,道教的关帝、妈祖、城隍都是这样。同时,民间神祀往往受到朝运以及对神仙封赐的影响。民间对于神通广大、有点侠义气质的得道高真,也有着偏爱,吕洞宾的崇拜最能说明问题。总而言之,这种选择的标准乃是希望仙佛能为自己带来现实的福利,解决眼下的困难。人们的生活变了,某些困难已经解决,于是专司其职的神便行告退,生活中出现了新的内容,或某些内容重要性增加,那么司其职者便会显赫起来。从宋到清,航海日益重要,妈祖地位便增高起来。这样便出现了仙佛地位此起彼落,即出现他们的“时运”问题。真是“江山代有才神出,各受香火几百年”。在乡村的小庙中,佛寺供玉皇,道观供观音类情况十分普遍。只是道门称观音为“慈航道人”,不知是受了《封神榜》的影响,还是在此书出现前已有此称,倒是小说受了当时道门习称的启示。观音、关帝、临水陈氏夫人^①、三官、吕洞宾同处一庙的,多得

^① 此神的来历是福建人信奉的陈靖姑,据说她是许真君的弟子,能斩妖捉怪,身边还有两位,合称“三奶夫人”,由福建传入浙江南部诸县,再传到更远的区域。浙江南部诸县习称陈氏夫人,20世纪50年代前,小孩拜在她名下,称她为“老娘”的,相当普遍。

很。特别有趣的是,妈祖的祖庙住持为僧人,北京郊区妙峰山碧霞元君庙的住持也是和尚。这种情形的造成大约有几个原因:一是民间对仙佛的崇拜既以现实利益为目标,那么除了少数信仰明确的以外,对拜仙、拜佛不分得那么严,多数既拜佛又拜神仙,或者依据自己遇到的问题,有选择地求神或拜佛。旧时许多地方初一早起要到邻近各庙烧香,有的竟要在一清早烧十庙香。十座庙不会纯属道教或佛教,逢庙烧香,见菩萨磕头,在民间早早就习以为常。

另外一个原因是历史上,确实有过佛道二教相互吸收和相互混杂的情形。观音是佛教的,但在道教中称为大士,吸收已久;北斗出于道教,密宗也早吸收;道教有斗姥,在广州肇庆七星岩,塑像是“花冠璎珞,赤足,两手合掌,两手擎日月,两手握剑”^①。原来这是印度摩利支天的形象。

再一个原因,是民间神祀常由僧、道负责,像妈祖原是民间神祀之一,开始时与僧、道都无关系。但庙扩大后,却由临济僧人掌管,延续至今,而妈祖的经典依据却是由道教徒制造出来的。另外寺观各有兴废且各易其主,也是造成仙佛共奉的原因。上海原有座保安司徒庙,民间称红庙,是道观,主祀却是观音。原来那是道士从僧人那儿买下来的,原有观音不动,又在旁塑有六十元辰,于是菩萨与星君共享香火。而且,此庙供奉的观世音不止一尊,而是两尊。那是因为该庙曾经失火倾覆,住持者一边整理火场准备修复,一边订购了一座新的观世音像。不想待火场上层清理完,却发现原来的观世音像仍完好无损,道士和信众啧啧称奇之余,也对神像的灵验陡增虔信,于是新庙开光时,便两像同供。民间素有“请神容易送神难”的说法,供上了的神灵,不敢轻易清除,要想送走,也只有恭恭敬敬送进佛寺、道观。

第三节 禁不断的淫祀

淫祀指不应当祭祀而祀,“非所祭而祭之名曰淫祀。淫祀无福”^②。对于

^① 《广东新语》卷六。

^② 《礼记·典礼》。

它,儒家是极为痛恨的,禁淫祀载在儒家典籍,行于儒学名臣的政令政绩。不仅儒家,就是著名的奸雄曹操也禁过淫祀。宗教通常具有排外性,即本门以外的神,有时也斥之为淫祠,所以崇拜中黄太一的黄巾军一度将禁淫祀的曹操引为同道。

淫祀这门事,要说它是怎么闹起来的固然很难,要说它为什么老挨禁却禁不绝,也不是三言两语可以说清楚的。我们如果单停留在观念领域来考察,那么至少有几点能够肯定。

其一,它是长期来在中国没有清除掉的巫术心态的表现;其二,它的存在与窃取佛道二教的名义或者佛道二教中有人对之支持不息是有关的。

在中国宗教系统中,既有基督宗教、伊斯兰教、佛教、道教这样的制度化宗教,同时也存在着散漫于社会、与制度化宗教相联系却又没有完全纳入其制度体制之内的对于超自然现象的信仰。这种信仰常以民间风俗的形式存在,人们习称为民间信仰。它是中国人宗教信仰的重要表现,只是在制度化宗教以外发展的而已。华东师范大学“当代中国人精神生活调查与研究”课题组所做的一项调查显示,民间信仰在当代中国人的宗教信仰中仍占有重要的地位。据该课题所做的抽样调查,全部信仰宗教的人中,佛教占的比例最高,达33.1%,另外道教(6.4%)、民间俗神的信仰者(11.5%)加上相信祖宗保佑的(15.1%),达33%,显然这些传统宗教的信徒占着绝对多数。伊斯兰教因为与民族相联系,比较特殊,基督教占12%,天主教则为6.1%。这一调查结果非常值得注意。以前都说近20年来发展得最快的宗教是基督教,但从这项调查来看,尽管推算出基督教徒大约达4000万,远高于教会自己宣布的一千六百万^①,但是仍然远远低于传统宗教的信众。而且我们还发现,在信基督教的人中,也有信民间俗神和祖宗保佑的,与基督教的一神信仰并不符合,应当是一部分人将原来的民间信仰带了进来。从这种情形可以看出当前中国大陆宗教的发展正向着传统宗教倾斜。

在这样一种趋势中,民间俗神的信仰者以及相信祖宗保佑的,正是我们寻

^① 目前基督教的发展情形较为复杂,公开的教会控制的未必是信众的全部,有相当一部分教徒是属于教会以外的,只是他们的组织并未取得合法的认可。

常所说的民间信仰,其信众占全部宗教信众的 26.6%。依据总样本,在 16 岁以上的中国人中,有 31.0% 的人信仰宗教,折算成人数,大约有 3 亿 2 000 万之多,那么依此推算,当前民间信仰的信众大约有 8 500 万。这是一个巨大的数字。

同时,当前的民间信仰与其他宗教的重合率也非常高。据同一调查资料显示出信“民间俗神”和“祖先保佑”的,几乎与其他宗教都有重合:

(1) 信民间俗神者

被访者中有 263 人信仰民间俗神,其中有 135 人还信仰其他的宗教(见表 6-3-1)。表 6-3-2 显示,信仰民间俗神者同时还信仰基督教的有 97 人,信佛教的有 108 人,信伊斯兰教的有 102 人,信道教的有 102 人,信天主教的有 103 人,信祖先保佑的有 120 人,信其他宗教的有 103 人。由于信仰某个宗教的人可能也可以选择多个其他宗教,所以,135 个有其他宗教信仰的信民间俗神者共对其他宗教做出了 735 次选择。

表 6-3-1 信民间俗神者信其他宗教的统计概要

	Cases					
	Valid		Missing		Total	
	N	Percent	N	Percent	N	Percent
\$ 宗教信仰 ^a	135	51.3%	128	48.7%	263	100.0%

a. Dichotomy group tabulated at value 1.

表 6-3-2 信民间俗神者的其他宗教信仰

		Responses		Percent of Cases
		N	Percent	
\$ 宗教信仰 ^a	宗教信仰:基督教	97	13.2%	71.9%
	宗教信仰:佛教	108	14.7%	80.0%
	宗教信仰:伊斯兰教	102	13.9%	75.6%
	宗教信仰:道教	102	13.9%	75.6%
	宗教信仰:天主教	103	14.0%	76.3%
	宗教信仰:祖先保佑	120	16.3%	88.9%
	宗教信仰:其他宗教	103	14.0%	76.3%
Total		735	100.0%	544.4%

a. Dichotomy group tabulated at value 1.

(2) 信祖先保佑者

被访者中有 345 人信仰祖先保佑,其中有 153 人还信仰其他宗教(见表 6-3-3)。表 6-3-4 显示,信仰祖先保佑者同时还信仰基督教的有 104 人,信佛教的有 126 人,信伊斯兰教的有 108 人,信道教的有 110 人,信天主教的有 111 人,信民间俗神的有 120 人,信其他宗教的有 110 人。由于信仰某个宗教的人可能也可以选择多个其他宗教,所以,153 个有其他宗教信仰的信祖先保佑者共对其他宗教做出了 789 次选择。

表 6-3-3 信祖先保佑者信其他宗教的统计概要

	Cases					
	Valid		Missing		Total	
	N	Percent	N	Percent	N	Percent
\$ 宗教信仰 ^a	153	44.3%	192	55.7%	345	100.0%

a. Dichotomy group tabulated at value 1.

表 6-3-4 信祖先保佑者的其他宗教信仰

		Responses		Percent of Cases
		N	Percent	
\$ 宗教信仰 ^a	宗教信仰:基督教	104	13.2%	68.0%
	宗教信仰:佛教	126	16.0%	82.4%
	宗教信仰:伊斯兰教	108	13.7%	70.6%
	宗教信仰:道教	110	13.9%	71.9%
	宗教信仰:天主教	111	14.1%	72.5%
	宗教信仰:民间俗神	120	15.2%	78.4%
	宗教信仰:其他宗教	110	13.9%	71.9%
Total		789	100.0%	515.7%

a. Dichotomy group tabulated at value 1①.

上面的材料使我们清楚地看到,当前民间信仰的重新兴起,并在中国宗教中占有非常突出的地位,超过全部宗教信众的四分之一。同时,也能明白地显示出,民间信仰的信众有非常高的信仰上的包容性:他们在选择民间信

① 此材料由“华东师范大学当代中国人精神生活调查”宗教子课题组提供。

仰的同时,还选择其他宗教信仰,几乎在五大教里都有高于 13% 以上的分布,无论是信民间俗神还是信祖先保佑者,都是这样。

特别地来关照一下我们将要讨论的民间信仰与道教。在相关性资料中,我们发现,信民间俗神者与信祖先保佑者中各有 13.9% 同时信仰道教,也就是说在我们的调查中,民间信仰的信众有 27.8% 信仰道教。而根据信道教者与信民间信仰者的相关性统计:

表 6-3-5 信道教者信其他宗教的统计概要

	Cases					
	Valid		Missing		Total	
	N	Percent	N	Percent	N	Percent
\$ 宗教信仰 ^a	127	86.4%	20	13.6%	147	100.0%

a. Dichotomy group tabulated at value 1.

表 6-3-6 信道教者的其他宗教信仰

		Responses		Percent of Cases
		N	Percent	
\$ 宗教信仰 ^a	宗教信仰:基督教	104	13.6%	81.9%
	宗教信仰:佛教	118	15.4%	92.9%
	宗教信仰:伊斯兰教	109	14.3%	85.8%
	宗教信仰:天主教	110	14.4%	86.6%
	宗教信仰:民间俗神	102	13.4%	80.3%
	宗教信仰:祖先保佑	110	14.4%	86.6%
	宗教信仰:其他宗教	111	14.5%	87.4%
Total		764	100.0%	601.6%

a. Dichotomy group tabulated at value 1.

信道教者中,有 13.4% 信民间俗神,14.4% 信祖先保佑,二者之和为 27.8%。这个 27.8% 非常清晰地显示了道教信众与民间信仰信众的高度重合性。这种高度重合性,可能实际上还要高一些。因为所谓民间俗神,已经有相当一部分被抬入道观,信民间俗神者可能会将已抬入道观的神灵剔除,反过来道教信众也是一样。

这样一种情形,让我们对于道教和民间信仰的关系有非常深刻的印象。但是,印象毕竟只是印象,要想理解其背后的原因,还需要更加深入而具体的分析。

—

为了说清这点,我们不妨先引用清人笔记的一段记载谈一点民间淫祀的现象:

吾杭清泰门外,有时迁庙,凡行窃者多祭之。济宁有宋江庙,为盗者尝私祈焉。汲县有纣王庙,凡龙阳胥祷于是。颍之卫灵公庙,闽之吴天保庙,亦然。涌金门外有张顺庙,赤山埠有武松庙,石屋岭有杨雄、石秀庙,闽楚多齐天大圣庙,黔中多杨老令婆庙,此皆淫妄之祀。又有谬误者,陈州城外卮台有庙,颜曰一字王佛,即孔子也。北方牛王庙,画百牛于壁,牛王居其中,则冉伯牛也;温州有土地,杜十姨无夫,五髭须相公无妇,于是合而为一,则杜拾遗伍子胥也。雍邱范郎庙,塑孟姜女,偶坐者乃蒙将军恬也。孤山林和靖祠,塑女像为偶,题曰“梅影夫人之位”。或戏之曰:“何不兼塑仙鹤郎君?”世俗诞妄,真是匪夷所思。又凡庙中司事之人,吾乡名之曰“庙鬼”,所作所为,往往戏侮神圣,如关帝手中所执之扇,末署款云:“云长二兄大人属书,愚弟诸葛亮。”真堪发噱。又某年吾郡作保沙会,各庙神像俱迎聚于西湖玛瑙寺前,于是诸神持帖互拜。最奇者大士名帖云:“愚妹观世音敛衽拜。”尤堪捧腹也。^①

看了这些,人们恐怕真要捧腹大笑。确实!这种匪夷所思的创造是奇特滑稽的。我们倘从宗教学和民俗学的角度去看问题,其中透露的信息又是十分丰富的。

^① 《两般秋雨盒随笔》卷一。

民间对一切神仙佛祖或其他杂神,所重视的在他们的功能,而不在他们的出身。时迁、宋江等人本来是《水浒传》中的人物,在旧时代看来是出身不正的,但强盗、小偷祷之如仪,保沙会上亦公然列入神道队伍。在中国民间神祀中,这种功能性的神占着十分重要的地位。各行各业的祖师(行业神)不用说了,就是管子嗣的有送子娘娘,管妇女临产的有卫房圣母,管眼疾的有明光娘娘,管婚姻的有月老……财有财神,福有福星,几乎人们生活中的每一项内容都设计出一位主管的神。这些神,有些是从佛道二教的神中演变出来的,或者选中二教中已有的神让他担任的。除了上文说到的财神,福、禄、寿三星宗于道教外,这儿且举送子娘娘为例。有的将之称为送子观音,是把观音的灵验专业化了,有的将之宗于泰山碧霞元君的助手送子娘娘,也有的径将之归于道教尊神西王母的下属。据清代屈大均说:“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,故人民事之惟恐后。”“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,婚嫁日乃遣巫以酒食除之。”^①民间祭祀是推重有求必应的,只问灵不灵,不问正不正,能够佑护自己便一概虔诚供奉。

第二,民间所祀的各种神不少是从三教中人或神讹变而成的。本来,在神话传播上,“语讹”是一个重要因素,即通过语言的讹变,一个神在传播中会衍生出几个神,或者其神格中会增入别的内容。上面那段话中杜十姨、伍髭须二神就是典型的语讹结果。杜十姨由杜拾遗——唐代大诗人杜甫讹变而来,伍髭须由伍子胥讹变而来。牛王庙祀冉伯牛,亦由伯讹为“百”而致。“一字王佛”是因为孔庙额为素王,素字遭风雨剥蚀,只剩下一横,遂讹为“一(字)王佛”了。除这儿所引之外,这类讹变现象在民间祭祀中到处可见,比如清代有些地方办诸天会,又称朱天会,供奉朱天菩萨,有些人考证说是为了纪念明朝朱姓朝廷的,似乎借此抒发一下遗民的故国之思了。其实,诸天

^① 《广东新语》卷六。

原是印度教的东西,后来佛教吸收进去,佛殿中的二十天人,即从印度教诸天而来的,而印度习惯用“某天”来称道宗教修持的功果,玄奘在中印度无遮大会上势压诸宗,就被尊为“解脱天”。东晋后的道教也有八方诸天之说,即四方各八天,合为三十二天^①,三十二天之上为三清天和大罗天,合为三十六天,各有神王统治。诸天菩萨是将诸天合在一起,诸讹为朱,便变成某尊菩萨的专名了。至迟在南宋,已有人在家中奉祠“诸天”,据说是很灵验的。

第三,中国的老百姓在祠祀中充分地将自己的生活体验投射其中。杜十姨(拾遗)、伍髭鬚(子胥)配为夫妻、保沙会上诸神持帖互拜,就很有人情味。《中华全国风俗志》下篇卷五《闽人佞鬼风俗记》也提供了许多这方面的资料,此处不惮烦冗,征引几段,以供分析。

《志》称:

闽人最尚阶级,平民与绅士,其门弟身份之相差,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,其身分与阜隶相等。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。

^① 此一结构疑由婆罗门教演变而来,印度神话中,帝释居三十三天,周围四方四隅合为三十二天。道教三十六天中最高为大罗天,为大梵所居,也源于婆罗门思想。对此,参看拙稿《度人经与婆罗门思想》,《学术季刊》,1993年第3期。

最奇特的,是神与神相遇时的应对了:

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。香头戴羽纓之凉帽,衣葛纱或夏布之开启袍,束以扣带。追随與神之旁,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,则城隍之與,停于路旁,尚书则停與于路之中央。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,及接近神與则屈一膝请安。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,执子姪之礼甚恭。此等发噱之事,笔不胜书。

闽人的这些举止诚如《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。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。

这类在赛神中形同游戏的情形,民间在在皆是。清代龚炜《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。往时见神庙有参谒迎送之仪,以为失事神之体,今更有摄篆入帘之事矣。设柜收钱,神庙旧规,今更有舁神联会者矣。赛会只有旗牌等官,今更设中军。里中有有兴

者,整顿仪仗,顶带彩服,先期公坐,扬扬自得,直是以神为戏耳。”

二

谈了上面的情形,我们可以来分析一下,为什么淫祀会禁而不绝了。

在进入讨论之前,先说一件从理性角度看有些匪夷所思的事。就在笔者写作本书时,中国最大的城市上海发生过一件怪事。据1991年1月某日《新民晚报》载《中山公园梧桐树下怪事多》一文说:

尽管前些天细雨霏霏,但中山公园一棵百年老树下烧香拜佛者依旧络绎不绝。据说这种情况已持续半年,近来更盛。烧香者来自安徽、苏州及本市各区,多时一个清早达上百人。

到此地烧香拜佛的绝大多数是六七十岁的老人。他们将这棵悬铃木说得神乎其神,说什么古时候这里有座庙,现在观音娘娘在这棵树上显灵,树的上空时有红光出现。于是,一传十,十传百,一些老人信以为真,纷纷到悬铃木下烧香磕拜,用牛奶、橘子、馒头、人参蜂皇浆等物品供祭观音娘娘。还有的随带塑料布包的软垫以下跪磕头用,有的将破脸盆、洋铁罐、煤饼摊在大树周围用以插香。

为探究事实真相,记者走访了从北京林业学院园林绿化专业毕业的中山公园的工作人员华刘根。老华说:公园内的这棵悬铃木种于1866年,距今120多年,是上海最大的一棵悬铃木(即梧桐树)。由于这种树木木质较松,成为钻心虫庇荫之处,它们往往成群结队地将树干蛀空,为保护这棵百年老树,园林工人定期给予修补。根部主干上的水泥沥青就是修补的痕迹,而如今主干上水泥的形状竟被说成是观音娘娘的化身,实属可笑。当年修补这棵悬铃木的园林工人朱兰群告诉记者:树上的水泥树杈上的小洞给钻心虫蛀的,根本不是老人们说的是观音娘娘的“天灯”,因为它在树端,没有相应的攀高工具修补这只小洞。

这类怪事,以往在农村简直见怪不怪,因为它太普遍了。农村里的许多淫祀就是从人们疑神疑鬼开始的。对于树神、树灵的崇拜,起于上古自然崇拜,所谓菩萨天灯云云,则是其变种。但在当代中国现代化程度相对较高的大都市出现,却很值得推敲。

民间的淫祀不少是木石妖怪,如果查一下起源,可能它们比后世所称的一切正神来源更古,因为它们是上古万物有灵论的孑遗,它们和民众的关系似乎仍处在“民神杂糅,不可方物”的阶段上。从这个意义上,赵翼说“幽冥之际,变幻无穷,非令甲所能禁”^①,是有道理的。

同时更应看到,人们祈求神的保佑,正是对自己的力量没有信心的表现。民间对司灾、司厉的许多凶神的祭祀特别明显地表现了这一点。瘟、痘是古代威胁人民健康的大敌,旱、涝、蝗是破坏生产的大灾,古人以为后面都有神灵在支配着,对它们的祭祀谦恭小心。即如蝗神,南方称为猛将、马将,明以来,在猛将前冠上刘姓,称为刘猛将。或说他是宋代的抗金名将刘锜,或说是他的兄弟刘锐,或说是宋代的刘漫塘、刘仲偃,或说是元末的刘承宗,都是后世的附会。其实,“猛”,即蝗。《方言》:“𧈧,宋渭之间谓之𧈧,南楚之外语之𧈧𧈧。”注:“即蝗也。”可见南方称蝗为𧈧𧈧,字又作蚱蜢,北方则称蚂蚱、又江南吴语地区或径称蝗为“猛将”。故猛将也即蝗虫。刘猛将不过是蝗虫精罢了。清代康熙时汤斌抚吴禁淫祀,刘猛将也在禁绝之列,但到雍正十二年,却诏有司定期致祭,著为祀典。这原因在民间抗灾能力太弱,不足以对付遮天蔽日的飞蝗,将灾害的发生推诿于神的发怒。康熙十一年七月,吴地“飞蝗蔽天而来,但食草根木叶,幸不伤稻,半月悉迁去,秋,淫雨,八月稻根生虫。愚民谓祀猛将神,未祀马阿公,故撒炉灰为变也”^②。马阿公应与猛将神一样是蝗神,“马”由“蚂蚱”而来。民间对这些凶神的祭祀是宁滥毋缺,生怕对哪一位神灵礼数不周,惹它生气,后果可就严重了。民间淫祀禁而不绝,原因是生产力低下,人们愚昧无知。当然,在后来的演变中,他们的神格有了转变,逐步被认同为正神,则又是另一个问题了。

① 《陔余丛考》卷十七。

② [清]许洽:《眉叟年谱》。

不过,除民间迷信心理的支撑及社会生产力低下的基础外,淫祀禁不绝,还有两个人为的因素。

一是少数儒臣虽然禁之不遗余力,但往往人去事废,禁而复萌,或者官场倾轧事成复败。明代陆粲说:

大抵妖由人兴,今流俗慕向如此,邪妄之气相为感召,宜其久聚而不散,以猖狂横恣也。前知府事新蔡曹公尝严为禁约,焚毁其祠像无遗。公去任,乃稍稍复作,无何一切如故矣。^①

所谓妖由人兴云云,当然是指着民间的迷信心理说的,官府的严禁只能暂时毁弃一些淫祀,但民间迷信心理却难以洗尽,所以当事者一走,极易死灰复燃。明代张曷禁淫祀中的一则轶闻更能说明问题。

张曷禁绝淫祀十分坚决果敢。他知铅山县时,“悉毁诸淫祠在境内者无遗,独乡落一祠,民秘之获存。他日公以事经其地,梦神忌曰:‘公姑恕我。’翌日召乡民,责令毁之。神忽降于邻邑,小民曰:‘吾被张公毁庙,无可寓寄。公正人,吾不敢犯,愿借片地暂居。公去,祠可复也。汝不吾从,五日内必及祸。’民初不信,未三日,果烦懣吐逆,神已降,家人罗拜,为之立庙。”^②

神灵托梦之类的神话,实际上是梦者心理的反映,他们明白张知县总是要走的,人一去事便废,可以待时东山再起。明代吴廷举官顺德知县时,毁淫祠二百五十所,却因得罪御史汪宗器,汪“谓有所侵盗,执下狱”^③。一项措施得体的好事反成祸端。统治者禁之不恒,淫祀也就时沉时浮,长流不绝。

二是民间的淫祀,实际上得到佛道二教中某些人的鼓励和庇护,有的神

① [明]陆粲:《庚巳编》卷五。

② [明]陆粲:《庚巳编》卷十。

③ 《明史·吴廷举传》。

还被堂而皇之地括入道教殿堂。五通就是最突出的例子,我们下面要特别详细地谈一谈。

三

淫祠中最顽强的一种,在南方是所谓五显,北方则是狐仙。

五显,又称五圣、五通。从宋代开始,它们在社会上的名声就不好,洪迈《夷坚志》,说它们如古之山都木客一类,即妖怪;清代它们的名声更坏,蒲松龄《聊斋志异》中的五通,是专淫人妻女的妖邪。康熙时汤斌曾下令禁止,但风头过后,五显仍然稳坐庙堂享受人间香火。这里自然有其社会根源,但也与道教对五圣的收罗容纳是有关的。

五圣的来源,宋、明、清各代学者都有一些记述和考证。奇怪的是,迄于近代,谈五圣的都没有征引道教典籍。其实,五圣的兴起与道教的吹嘘大有关系。

五通、五圣,含义相同,圣者通也。说五通,大约是从佛教的五通鬼的说法来的,五圣则较为文雅一些。唐代郑愚《潭州大洑山同庆寺大元禅师碑铭》:“牛阿房(旁),鬼五通,专覷捕,见西东。”^①可见在佛教中原有一种五通鬼,这鬼后来演变为阴司中的五猖鬼,在民间很有影响。但通常所谓的五通可能借用佛教称谓,却另有来源,容后再说。至于五显,是因为宋给它们的封号分别为显聪、显明、显正、显直、显德,合称五显。

它们的来源,洪迈在《夷坚志》和《容斋随笔》中曾予评说:“大江以南地多山,而俗祀鬼,其神怪甚诡异,多依岩石树木为丛祀,村村有之。二浙江东曰‘五通’,江西闽中曰‘木下三郎’,又曰‘木客’,一足者曰‘独脚五通’,名虽不同,其实则一。考之传记,所谓木石之怪夔罔两及山獭是也。”“变幻妖惑,大抵与北方狐媚相似。或能使人作富,故小人好迎致奉事,以祈无妄之福。若微忤其意,则又移夺而之他。”“尤喜淫,或为士大夫美男子,或随人心所喜慕而化形,或止见本形,至者如猴猱,如龙,如虾蟆,体相不一,皆矫捷劲

^① 《全唐文》卷八百二十。

健,冷若冰铁”,但对五通“人绝畏惧,至不敢斥言,祀赛惟谨”。

另外,清代钮秀说:“旧传明祖既定天下,大封功臣,梦兵卒千万,罗拜殿前,曰:‘我辈从陛下四方征讨,虽没于行阵,夫岂无功,请加恩恤。’高皇曰:‘汝固多人,无从稽考姓氏,但五人为伍,处处血食足矣。’因命江南家立尺五小庙祀之,俗称‘五圣祠’。是后日渐蕃衍,甚至树头花前,鸡埘豕圈,小有菱禾,辄曰:‘五圣为祸。’吾吴上方山,尤极淫亡侈,娶妇贷钱,禾诡百出。吴人惊信若狂,箫鼓画船,报赛者相属于道;巫覡牲牢,阄委杂陈。计一日之费,不下数百金,岁无虚日也。”^①可见五圣在清代吴地神祀中的重要地位。不过说五圣始于明初则是不确的。因为洪迈言之在前,而且陈友谅起义时恰在五圣祠中,可见五圣肯定不是朱元璋封后才有的。不过有可能在明以后,民间将五圣祠与朱元璋祀阵亡将士混而为一了。

《三教搜神大全》卷二载《五圣始末》一篇,据《(五圣)祖殿灵应集》说:

五显公之神,在天地间相与为本始,至唐光启中乃降于兹邑,图藉莫有登载,故后来者无所考据。惟邑悼耄口以相传:言邑民王喻有园在城北偏。一夕园中红光烛天,邑人麇至观之,见神五人自天而下,导从威仪如王侯状,黄衣皂绦,坐胡床,呼喻而言曰:吾授天命,当食此方,福佑斯人,访胜寻幽而来至止,我庙食此则佑汝,亦无尤。喻拜首曰:惟!命言讫,祥云四方,神升天矣。明日邑人来相宅……自是神降格,有功于国,福佑斯民,无时不显。

据此,知五显原为民间神祀,唐僖宗先启前不得而详,所谓“祖庙”由村民王喻感神显灵而建。时当九世纪末(885—887年),算来已有一千一百年了。它的发源地在今江西,宋代胡升说婺源与德兴争祖庙云云可证。又洪迈《夷坚志补》卷第十五《李五七事神》言及“婺源五侯庙”,应即祖庙所在。只是到了清代,独盛于江南靠近太湖一带了。同书引宋代张大猷之说,认为五通神曾将居处舍给道瑤禅师造佛寺。瑤禅师与马祖道一同时,马祖约当

^① 钮秀:《觚剩》卷一。

开元密受心印，圆寂于贞元四年（788年），似乎五神“显灵”的时代背景约当八世纪，比王喻感神还早一百年。张大猷说及五通舍宅后居于桔槿树中，又说入于水中，都是他们原为山精树怪的证据，所以宋代洪迈说他们是山都木客之类是正确的。

宋人笔记中记的五通故事大抵是淫邪一类。《夷坚志》载韩子师遭奇祟，刘枢干以天心正法治之，“忽光景满室，病者见五通神，著销金黄袍，骑道而去”，病乃痊愈，是五通为祸祟的一例。又《李五七事神》条载婺源五侯庙“太尉”至其家，“于是烹羊焦豕，嘉酒鲜食，妇女歌唱侑饮，夜以继日，备尽欢昵”，结果弄得财力渐削，妻女暴疾，则是五圣的部属淫邪的一例。宋时呼为五通、五郎、五显的，非此一处，在某种意义上，又成为一类邪神的通名。《夷坚志》提到的花果五郎、护界五郎、独脚五通等，都是这种角色。独脚五通并不是五个神，也呼为五通，尤为典型。对它的祭祀，立神祠于家，杂双羊、双猪、双犬，并毛血糞秽（肠胃），悉陈列于前，以三更行礼，不设灯烛。“不论男女长幼，皆裸身暗坐，暗陈无别，愈时而退。”“妇女率感接，或产鬼胎。”^①从这些祭祀方式，可推测五通神原为兽妖一类，故以羊、猪、狗并毛血肠胃祭之，又好事淫邪，产鬼胎虽不足信，但事之者心目中认为须以妇女奉献则是确凿无疑的。五通善淫，是宋以后人一般的看法。

这一五通，在宋代却大走鸿运：

大观中始赐庙额曰：灵顺。宣和年间封两字侯，绍兴中加四字侯，乾道年，加八字侯；淳熙初封两字公，甲辰间封四字公，十一年加六字公；庆元一年加八字公，嘉泰二年封两字王，景定元年封四字王，累有阴功于江左，封六字王，六年十一月告下封八字王。理宗改封八字王号：

第一位显聪昭应灵格广济王 显庆协惠昭功夫人；

第二位显明昭列灵护广裕王 显惠协庆善功夫人；

第三位显正昭顺灵卫卢惠王 显济协佑正功夫人；

① 《夷坚志》癸卷第三。

第四位显直昭佑灵贶广泽王	显佑协济喜功夫人；
第五位显德昭利灵助广成王	显福协爱静功夫人。
王祖父启佑喜应敷泽侯	祖母衍庆助顺慈贶夫人；
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。 ^①

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。

我们前面引的一些资料都没提到五圣与华光的关系。华光与五圣合一，是道教中有人为强调五圣正而非邪编造出来的。所谓“世上正神功第一，佛中上善世无双”^②就是为五圣敷上的主要色彩。道书中将五圣称为“五显灵官大帝”，五显系从宋理宗对它们的封号来，“灵官”的称号，则透露出五圣在民间影响大后，道教将之引为护法部属。五者称为：

第一都天威猛大元帅显聪昭圣孚仁广济福善王，
 第二横天都部大元帅显明昭圣孚义广祐福顺王，
 第三通天金目大元帅显正昭圣孚智广惠福应王，
 第四飞天风火大元帅显直昭圣孚信广泽福祐王，
 第五丹天降魔大元帅显德昭圣孚爱广成福惠王。

并且说：

此圣观五大天帅，禀五星五炁之精，毓五方五圣之秀，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，悉属陶镕。若或有人一称其名号曰：灵观大圣华光广化天君，当知神

① 《三教搜神大全》卷二。

② 《大惠经慈妙乐天尊说福德五圣经》。

通立现,克副愿心,如影随形,似声应音,昭然感格,莫可称量。^①

最有趣的是,为了掩盖五圣的来历不正,特别又谴责着“妄托尊神”的妖孽:

世间众生,天灾重病,瘟疫时行,传染不瘥,或久患卧床,不逢医药,及有猴犬之精,狐狸之祟,变易形质,迷惑阳人,诈托尊神,妄称太圣,占人楼阁,摄人魂魄,放火抛砖,偷财盗物,门无风而自开,釜无火而自热,百奇千怪,恼乱及生,当于清净庭宇,请正一道士依科立坛,誉奏章表,醮祭五天大元帅。^②

经中痛斥而要祈清五圣除去的,其实正是五圣的原形,如此这般倒更显得欲盖弥彰。

五圣和华光的关系,不少人因未细读《道藏》中的资料,都不得其要领。其实华光称“佛中上善”,实出于佛教,宋人鲁应认为出于“华光如来”(即舍利弗),差得其真。但“五显灵官大帝华光”又是火神的形象,应是受了灵官形象的启示。道教中有灵官马元帅,其形象即混华光(如来)名号及火神形象而成的。《三教搜神大全》中五圣与马元帅各立门户,但在马元帅的经历中有“化为一胞胎而五昆玉二婉兰共产于鬼子母之遗体”一节,与五显的五兄弟二姐妹相合,已经是你中有我,我中有你。故尔在道藏有关五显的经书中,马元帅的形象与五圣已经合一。后来道教中的诸真圣诞日中,马元帅和五显又是同一天。五圣与华光扯在一起,马元帅恐怕是一个中间环节。

我们不厌其烦地考证了五圣的由来和发展,其中可以看到道教对淫祀的态度了。可以说,五圣一类淫祀的风行,道教的美化、推广是难辞其咎的。

与南方的五通齐名,甚至影响更大的当推北方的狐仙了。对于狐仙信

① 《太上洞玄灵宝五显华光本行妙经》。

② 《大惠经慈妙乐天尊说福德五圣经》。

仰,要讲的故事实在太多。前面说过,南方兴五通,北方则兴狐仙。然而曾几何时,狐仙的信仰自北向南跑,不仅一般的民众相信狐狸精,若是有人因感情因素而生神经病(俗称花痴),便会解释为“被狐狸精迷了”。而通常狐狸被尊为“仙”,称狐仙。清代,狐仙堂在在可见,像著名的武当山道教建筑群中,便出现了狐仙祠。最奇怪的是,江西龙虎山天师府也建了座狐仙堂,而且在天师内宅!(见下图)其间的演变之迹与其缘由,难以一下讲清,有兴趣的读者可以看一下拙著《中国精怪文化》(上海人民出版社,1997年),这里还是快点回到淫祀何以禁止不绝的话题。



天师府里狐仙堂(外部)



天师府里狐仙堂(内部)

道教而外,某些散处民间的僧尼显然也对淫祀的生存和扩散做过支持,明代顾起元说:

嘉靖间,霍文敏公为南大宗伯,檄毁城内外诸淫祠,一时尼庵之折毁者亡算。顾当时只行汰除,而不计尼之亡所归者,是以久而渐复营建,至今日而私朔者,间闾间且比比矣。^①

禁淫祀怎么会殃及尼寺呢?尼寺的存在,早已“合法”,受到禁淫祀的连累,一定是与尼姑参与其事有关。禁淫祀毁了尼寺,但原来倚为生活来源的尼姑没有安顿,生活无着,只好待机而动,重操旧业。清代毛祥麟记一事就更加确凿地指出了僧人与淫祠的关系。

三吴风俗,信祀淫祠。康熙间,汤文正公抚吴,曾经奏毁。久而禁弛,僧人渐搭房屋,香火复盛,祈祷者又接踵于途矣。道光乙未,江苏按察使裕谦,复毁上方山五通祠,获僧传德、成镒等,严加惩办。并禁民间,如有私奉五通、太母、马公等像者,以左道论,由此始得稍息。^②

看来,从事、管理这淫祀的,有巫、有少数道士,也有一些僧尼。但僧道是合法的,利用其合法身份而恢复被禁的淫祀,有着特别的便利。

附录: 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

① [明]顾其元:《客座赘语》卷二。

② [清]毛祥麟:《墨余录》卷六。

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,十分的杂乱:有从上古自然崇拜中继承下来的各类物神乃至妖精,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引来的菩萨和神仙。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拼成的大杂烩。

民间信仰中的一个突出部分是古老的自然崇拜。按理说,中国离开原始时代已经非常久了,那一时代的遗存应当早在我们的记忆中淡出才对。然而,不仅从原始时代进入夏、商、周三代,原来的崇拜体系没有经过根本的改造,就是到了东汉佛教传入、道教形成,并在中国的宗教生活中占据主导地位之后,也没有能完全地将那些上古的遗留扫荡干净,从老祖宗那儿传承下来的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。对原始信仰主要是各类自然物的崇拜,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”(或带着敬畏的口气说“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,带他或她到大樟树下点炷香,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,在农村到处可见。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

树神崇拜只是一个保留古老的原始信仰的例子。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。本来,在古代动物崇拜相对于植物神处于强势地位。这不仅是从数量说是这样,而且植物神也常常被设想成动物的形状,比如我们前面提到过的秦人祭祀的“大特”,就是以动物形象出现的树精。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块上,而且一般说来,除了

^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。

被风或其它东西拂动,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取得绝对优势,清人的笔记小说中常常“狐鬼”联称,泛指那些游荡在人们周围的精灵、鬼魅,南方的天师府中甚至也出现了狐仙堂,它们的足迹不限于北方了。

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,享受他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,并不都是随便是谁都可以祭祀的,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,民间也会做出自己的解释,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协侍(助手)之一(另一个是大势至,在民间影响远不及观音),民间传说中则将他説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”。这一部分中有关道教的,后面还要说到,暂且搁过不提。

除了这些来自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。民众对于曾有益于当地的各种人物,生前曾经任过类似巫师、仙姑之职有过“灵验”的,都会在他或她死后,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,以及生前曾显灵异的林默娘(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。就说小说罢,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很可能会成为他们膜拜的对象,给其立庙,装塑金身。清代梁绍壬(1792—?)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,在小说中他们被安排在征方腊的战役里死于上述地点。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,著名的小偷,不过从上了梁山后,倒是用偷技帮了山寨大忙的,小偷们认他为贼祖宗,可是偷技用在什么地方,却是难说得很。他又说,济宁有宋江庙,造反为盗的人会偷偷地去祭拜。宋江实有其人,不过他的名气还是靠了《水浒传》闹大的。上面是小说人物做了民间信仰的对象的例子。这样的例子还可以举出一大串。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,求他帮忙送信父王求救。这一小说家言影响扩大后,有几处地方出现了龙女祠、柳水神庙(据说后来柳毅接替他岳父做了洞庭君),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,便有龙女井、龙女祠。小说《西游记》塑造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”。这是人物故事被搬到信仰生活中的例子。有时,民间对一些历史上的

^① 《两般秋雨庵随笔》卷一《世俗诞妄》。

典故、某些纪念性祠庙的内容不甚了了,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。不知怎么搞的,当地老百姓将他们一个讹称为“杜十姨”,一个讹成“伍髭须相公”,而且看他(“她”)一个无妻,一个无夫,便将两座像合在一庙,撮成一对夫妻。孔夫子后世被追尊为“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,老百姓不知是怎么回事,便称之为“一字王佛”。北方有牛王庙,本来是民间崇拜的典型,庙中画上百牛,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,民间大约是将“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、历史人物胡乱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。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。这些后面还要谈到。

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,他或她与其他神灵在地位、等级上的差别,是不去管的。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,不像道教这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,另一部分流为各类术数,如算命、看相、测字之类,成为一部分人用以谋生甚或骗取钱财的工具,显得十分芜杂。民间的信巫术数者有时自己也会做一些简单的巫术,是相当普遍的现象。

总的说来,道教与民间信仰同出于中国文化,主要是古代信仰崇拜体系,同时,虽然同出一源,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。这些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。(录自拙著《中国民间信仰与道教》,台湾东大图书公司,2003年,33—40页)

第七章 对巫风的制约和推荡

在中国传统文化中,巫文化是一个不可忽视的方面,它的存在主要不是在理论上,而是融于民众的日常生活中,在代代传承的风俗习惯中。当然,它的存在和流传并不是孤立的,有社会生产力发展水平的限制、阶级斗争的推荡,自然还受到比较成熟的其他社会意识形式的支配。一般地说来,中国传统文化中,儒道释都曾对这种民间的巫风表明过自己的态度。儒家有敬鬼神而远之的倾向,一部分学者将这种倾向朝无神论方向引导,构成了反对迷信、反对巫术的重要传统,从先秦的荀子到清代写《无何集》的熊伯龙都是其中的代表人物。至于儒家中的唯心主义派别,尽管不一定赞成无神论,但在理论上对民间的巫术基本上采取着贬抑的态度。虽然汉代儒学曾一度方术化,对于巫术采纳较多,但从儒家的历史上看,只是一度出现的情形。但儒家在态度上也并不一概摒弃巫术,汉代那段情形不说,即从儒家经典看,巫术的影子还是经常可以见到,就像我们在第一章里所说的那样。如果说到历代的儒生,那情形就十分复杂了,其中有无神论者,有不屑于认真看待民间巫风的人士,但多数则是采取将信将疑的态度,虽不屑与巫师仙娘为伍,临事又向他们或者佛道教中精于此道的人求援的,极为普通。说到巫术中的命、相、卜、筮一类术数,儒生中信者、精者都很不少。所以儒家对巫术在理论上是贬抑的,讲到具体的儒生,却又多数是参与或是在有急时借助着

巫术。

至于佛道二教,对巫术是参与和容纳的多,尽管佛教的多数派别并不擅长巫术,一些高僧尤其是禅僧对此也采取鄙夷的态度,但在生活于民间的下层僧众中,为适应民众的心态而参与巫术,或用佛法装点巫术的,却不乏其人。道教是从中国巫文化中升华而来的,民间的巫术多数为道教所吸取。佛法和道术不能简单归于巫术,但与民间巫术对流的情形既多,民间对佛法、道术与巫术的分别也不那么严格。不仅如此,民间将佛教和道教的法术看作比一般的巫术神通更为广大的,信之者、求之者也便更多。由于道教和佛教的法术是以有系统的宗教理论、宗教组织为依托的,它们当然优于粗陋的巫术,从这个意义上说,它们对民间巫术有某种压抑作用。但他们施行的法术,有不少不过是系统化了的、提炼过的巫术,至少在手段、方法、功能上与民间巫术有异曲同工之妙。因此,佛道二教又是参与了民间的巫风俗的,而且从实际情形看,它们的法术在巫风俗中还隐然起着领袖的作用。

总而言之,三教对民间的巫术,尽管有不同程度的制约,而对民间的巫风俗,儒家是没有决绝的,道教是绝大多数都参与,佛教在很大程度上是参与和容纳的。三教与巫风的相互制约又相互容纳,乃至相互补充,构成了中国文化的一个重要特色。

第一节 术数:容纳还是排斥

中国古代讲的术数,有的书又讲成艺术,范围很广,是将天文历法和医家都包括于内的。不过我们这里说的,则专指那些星、相、命、卜、看风水、择时日一类内容。它们原本是从上古的巫术演变而来的,是巫文化的嫡裔。在长期的古代社会中流传不绝,即使在当代,也仍有人在中国的都市和乡村推销着种种劣等巫术。术数在古代社会生活、政治生活、王朝更替中曾扮演着重要角色,而各种各样的术数家活跃于社会各阶层,形成光怪陆离的一群。

术数家本来不是一个独立的社会集团,在民间他们浪迹江湖,相互不相统属。在周代的礼制中,有一批专门为王朝、诸侯服务的巫史,则是官方的术数家。到了汉代,皇帝身边仍有一批御用的术数家,社会上则有专售卖卜一类职业的人,《史记》的《龟策列传》、《日者列传》中就记录了几个,至于杂处民间的巫覡那就难以计数了。

—

对术数的态度也基本上表现了对中国巫文化传统的态度。在这点上,儒家与道家的态度颇有不同,但在实践中,又相当程度地合流了。

我们前面看到,在《周礼》中载着的卜、筮、解禁、解梦、星占、杂占一类术数十分繁多。术数入于王朝的礼典,以克己复礼为任的儒者,当然是肯定着术数的作用的。不过,在儒家创始者和主要代表者的理论体系中,术数却被摒除出去,或作了新的解释。

主张“为仁由己”的孔子,不谈怪、力、乱、神,也不谈术数。《论语·述而》中提到:“加我数年,五十以学《易》,可以无过矣!”近代学者中对其中《易》字颇有争论,就是对孔子有没有传《易》,大家说法远不一致。对于《孔子世家》中孔子读《易》韦编三绝的那回事有人是怀疑的。但《左传》载韩宣子在鲁见到《易》与《鲁春秋》,说过“周礼尽在鲁矣”的话,自称述而不作“好古敏以求之”的孔子,接触、传习过《易》依理说是很自然的。只是孔子当时对《易》的态度,并不拘泥于筮问前途,而力求对之做出理性定义的应用。《论语·子路》载:“子曰:‘南人有言曰:“人而无恒,不可以作巫医。”善夫!’‘不恒其德,或承之羞。’子曰:‘不占而已矣。’”“不恒其德,或承之羞”是《易·恒·九四》的爻辞。“不占而已”的意思不大明白,整句的意思还是借《易》的辞句作为一种格言,证明“恒”这种德性的重要性。那办法是后来经学中概括出的“断章取义”,即截取些经典的词句为我所用。孟子则有“天时不如地利,地利不如人和”的名言,天时,即择取吉日、吉时一类术数,至少在孟子看来,这些是不那么可以信赖的,内部的团结才是守战的第一要义。将人事放在第一位,在儒家来说,至少在理论上是一个传统。

至于卜筮一类术数,儒家承认其必要性,但其理由乃在于“神道设教”,只承认它们有愚弄、教化小民的功效,却反对设教者本身去迷信它们。到了宋代,理学兴起,张载、程、朱都以“存天理,灭人欲”为教。张载《西铭》提出“乾称父,坤称母,予兹渺焉,乃混然中处”,是借《周易》的一些范畴构筑“天理”支配下的社会秩序的模式。个人在这种秩序下“存吾顺事,没吾宁焉”,自然不需要听命于术数。总之,不拘于术数,力求摒弃至少是限制它们的作用,是儒家的基本倾向。

然而,儒家对术数的摒除是不彻底的,在儒学中本来就留有容纳术数生长的缝隙。诸如子夏说的“死生有命,富贵在天”,就很为一般迷信者所强调,在他们看来,星、相、命、卜之类不正是“算”这“命”,测这“天”意么?孟子“五百年必有王者兴”的预言,在精神上,与后世兴起的谶书也有贯通之处。所以实际上,儒学对术数既有贬抑的一面,又有纵容的一面。这两面的消长在各个时代,各个人身上,表现自然有许多不同。

术数家——就那些较有名望也较有知识者来说,所属的学派在汉以前就是很杂的。一般来说,术数的基础理论是阴阳五行思想,这一思想战国时几乎已弥漫于各个学派,道家、儒家都曾吸收过其中的一部分内容。汉武帝时独尊儒术:当时的儒术以董仲舒等人代表,是今文经学,其中已经掺进了阴阳家的思想。西汉末到东汉,谶纬神学成为儒学中的主流,弥漫于整个社会,魏晋玄学兴,两汉经学亡,但阴阳五行杂入儒学的情形并没有改变,只是后来的儒家较多着重于从哲学上去运用阴阳五行,较少从两汉经学中运用那些怪诞、迷信罢了。但阴阳五行的思想既为一般士人所接受,要想将以阴阳五行为原理的术数从思想中挤出去,是很难办到的。

儒家原奉《易》为五经之首,且似乎也是社会上一般的看法。《易》,本来是古代巫文化的一个凝结。孔子开始,逐步从理性的角度利用它,由之发源,后来冒出了形形色色的注重发明《易》中哲理的学派,但《易》的卜筮功能仍然存在,儒学中不少人以之论吉祥、推吉凶,《易》学中重象数的一派,与此联系尤为密切。事实上,在王弼扫象言《易》之前,象数学派是《易》学中的主流,所以儒士而以卜筮名家的有不少。例如汉代京房的《易传》,就是很有名的以卜筮为主题的书。后世流传的《火珠林》一类书,与它有密切关系。据

传为焦贲著的《易林》，则将六十四卦两两重迭得四千六百九十六卦，大大扩展了《易》的容量，而卦辞则多取民间的故事、格言、俗语加工成整齐的四言韵语，开了就近取材、因俗治筮的先河。东西汉之交的儒生，被韩愈称为“大淳小疵”之儒的扬雄，则做了部《太玄》，将《易》的筮法符号一、--和筮数及辞都作了改革，成为拟《易》著作中首要的一种。《太玄》的创造，以谈哲理为主，但仍不废其卜筮功能。后世用《易》，有谈哲理的、有谈卜筮的、有用来谈丹道的，千家千面。所以清代四库馆臣总结说：“《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于襍祥，再变而为陈、邵，务穷造化，易遂不切于民用。王弼尽黜于象数，说以老庄，一变而为胡瑗、程子，始明儒理，再变而为李光、杨万里，又参证史事，易遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，故易愈繁。夫六十四卦，大象皆有‘君子以’字，其爻象则多戒占者，圣人之情，见乎辞矣。其余皆易之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他易外别传者亦兼收以尽其变。各为条论，具列于左。”^①所谓“列于左”，是指其下所收录一系列《易》学著作。著作虽多，大要可归于几类，然而以以象立教者为本。四库馆臣的观点大致正确。可见象数乃是《易》之根基，圣人之教建筑在其基础上。象数为本，当然《易》为卜筮之书。《易》为六经之首，儒生们当然不能不研究卜筮。

所以儒家中对术数的信仰，以卜筮为主，也兼及命、相、风水等等。儒生出仕，称“筮仕”，初仕称“初筮”，尽管在今人看来它只是当官的文雅的称谓，但在科举时代，士大夫最关心功名，考前筮前程是通例。每年大比之前，也是卜筮命相职业者最活跃的时间，信手翻一下历代文人的传记及笔记小说，考前考后去卜问前途的真是不计其数。

汉以后的各种术数大多附会《易》以售其神，后人的认识，也往往把《易》作为术数的老祖宗，《四库全书总目·术数类提要》说：“术数之兴，多在秦汉

^① 《四库全书总目·经部一·易类一》，中华书局，1965年，第1页。

以后,要其旨,不出乎阴阳五行生克制化,实《易》之支派,傅以杂说耳。”^①故儒生因研《易》而通于术数的历代都有不少。宋代邵雍能推步,朱熹门人蔡元定卜筮、风水都有造诣,南宋状元柴望著《丙丁龟鉴》以年之干支推断历史大事、家国兴亡,诸如此类真是难以计数。大致能推卦的,多少与命相术数沾一点边。

道教杂而多端,卜筮等术数早收罗于中,不用说了。诸如民间传得神乎其神的六壬、遁甲在《道藏》中就收辑了几种。从道教的历史上看道士的前身为方士,道教中的道术包含着术数,术士与道士虽然不是一回事,然而道士本身是具有术士擅长的术数的。民间的术士,又有不少自称“小神仙”,讲自己贩卖的术数来自仙传秘籍,所以术数家依傍道教极多,道士会术数的也十分普遍。在江湖上名气极响的唐代袁天纲、李淳风,也有人认为系道门中人。对术数容纳之多、运用之繁,三教中以道教为第一。

印度初期的佛教本来不以术数为能事,但传入中国后,与中国的方术混在一起,久之僧人会传统的卜筮一类方术的大有人在。《名贤小说》曾载,有王佖、李昭一、江俨三人在“二相公”庙门口遇到一个异僧,主动为三人卜问前程:

僧乃探怀中卜钱,叠为一浮图,命佖手触之,钱散于地,僧曰:“卦成风地观之山火贲。”乃合掌断曰:“东行无门,西去华山,道塞畏难,游子为患。”佖曰:“《易》中无此。”僧曰:“焦贲《易林》中词也。此卦吉,当成,然安于沪,屯于解。”江、李二人曰:“我何如?”僧曰:“不必布卦,而可尽见,须得王及第,李次之,江又次之,李则一幕盖天,江则一邑扫地。”言訖,趋殿后不出。三子入之,绝无人,询其间者,曰:“适见三秀才自言语,不见有僧。”三子甚骇。其年王果登科,除泸州推官,考满改解州推官,卒。所谓屯于解也。李昭一端拱二年登科,卒于永兴军节度判官,此一幕盖天也。江淳化三年登科,新津主簿,李顺之乱,践其邑,乃潜窜而卒,此一邑扫地也。

^① 《四库全书总目》卷一百〇八。

这里说的半杂神话,不过僧人以金钱卜而据《易林》为解,当是社会上实有其事。后代僧人卖卦的也确实不少。

僧人除从事卜筮之外,也有以其他办法预测休咎的。唐代李德裕分司东都,曾召僧问休咎。“僧结坛作佛事观之,曰:‘当还。’公问其事,僧云:‘公生平当食千羊,今来未尽五百,所以当还。’公惊叹曰:‘我元和十三年为丞相张公从事于北都,梦行晋山上,举目皆羊,有牧者曰:‘此相公生平所食。’吾食常记此梦,无有知者,师言验矣!后旬日,振武节度使遗书于公,饷四百羊,公遽召僧告之,僧曰:‘公不还矣!’果贬崖州,竟没荒裔。”^①僧人有通佛的功能,为一般人所熟知。《水浒传》写鲁智深投五台山,长老入定观他的因果,也是一种预测未来的办法:

焚起一炷信香,长老上禅椅,盘膝而坐。口诵咒语,入定去了。一炷香过,却好回来,对众僧说道:“只顾剃度他。此人上应天星,心地刚直。虽然时下凶顽,命中驳杂,久后却得清静,正果非凡,汝等皆不及他。可记吾言,勿得推阻。”

尽管从无神论的角度看来是无稽之谈,多数中国人却深信不疑。写进小说的只是个别典型,而社会上的原型一定多得多。僧人参与到预卜休咎的行列中,充当术士的情形,正是佛教适应中国民众心态的重要行动。

尤其值得提及的是,唐代密宗传入中国,密宗以擅咒语、善法术著名。唐代瞿昙悉达奉敕撰《开元占经》达一百十卷之多,专言天象占验,后人又增益占物异的十卷,“所言占验之法,大抵术家之异学”^②,僧人对中国原有的术数的研究之深、之广可见一端。

二

看相算命是术数的一大宗。民间流行的算命法,历代也有很大变化,唐

① 《宣室志》。

② 《四库全书总目》卷一百〇八。

代以年、月、日的干支推算,宋代加上时,年、月、日、时的干支称四柱,因共为八个字,又称八字。以八字推年命为最普遍的算命术。能推八字的儒释道三家都有,此处不来殚述,只专从看相一门窥三教中人的影响。

看相的事儿,极早就有从事的。历代相沿革,看相的方法不止一端,有相面、相骨、相手、占色等等。早期的几个著名相例,比较重于骨相。《战国策》等书中就记有相士活动的情形,汉代蒯通给韩信看相更是著名的一例。蒯通是一位纵横捭阖的策士,他给韩信看相,说其背贵不可言,鼓动韩信叛变刘邦自己去争天下,但韩信没能听他的话,直至被吕后、萧何定计杀害,临死时方悔不听蒯通之言,后来刘邦下令抓来蒯通,怒他挑唆韩信造反。蒯通说出了“逐鹿中原,不知鹿死谁手”的名言,意思秦失天下,人人可得而争之,一如猎人的追鹿,谁都想亲手一箭射死它,搬回家去。刘邦倒也大度,将他放了。由这一故事,我们看到相士在社会乃至政治生活中的影响。不了解相士一类术数家(尤其是那班善图讖的家伙),很难理解中国古代史中的相当一部分政治事件。蒯通而后,号称能相的术士不知凡几,只是宋以后,最负盛名的相士为麻衣道者。

据宋人释文莹记载:“钱文僖公若水少时谒陈抟求相骨法,陈戒曰:‘过半月请子却来。’钱如期而往,至则邀入山斋,地炉中,一老僧拥坏衲,瞑目附火于炉旁,钱揖之,其僧开目微应,无遇待之礼,钱颇嫌之。三人者嘿坐持久,陈发语问曰:‘如何?’僧摆头曰:‘无此等骨。’既而钱公先起,陈戒之曰:‘子三两日却来。’钱曰:‘唯’。后如期谒之。抟曰:‘吾始见子神观清粹,谓子可学神仙,有升举之分,然见之未精,不敢奉许,特召此僧决之。渠言子无仙骨,但可作贵公卿尔。’钱问曰:‘其僧者何人?’曰:‘麻衣道者。’”^①这件事邵伯温所述在细节上略有不同:“钱若水为举子时,见陈希夷于华山。希夷曰:‘明日当再来。’若水如期往,见有一老僧与希夷拥地铲坐。僧熟视若水,久之不语,以火箸画灰作‘做不得’三字,徐曰:‘急流中勇退人也。’若水辞去,希夷不复留。后若水登科为枢密副使,年才四十致政。希夷初谓若水有仙风道骨,意未决,命老僧者观之。僧云‘做不得’,故不复留。然急流中勇

^① [宋]释文莹:《湘山野录》卷下。

退,去神仙不远矣。老僧者,麻衣道者也,希夷素所尊礼云。”^①不管怎么说,陈抟与麻衣,一道一僧,实为相法的大师。后人论相,常打着麻衣的招牌,叫麻衣相法,也有专书,自是假托。现在流传的《麻衣相法》,与前面所讲述的骨相不同,是面相。

麻衣、陈抟可以说是僧道善相的典型。他们在当时名气就很响,据说宋太宗曾请陈抟相当时为皇子的真宗,抟“及门亟还。及问其故,曰:‘王门厮役皆将相也,何必见王?’”真宗遂得立为太子。这件事的主角《宋朝事实类苑》又作异僧:“太宗八子,真宗为第三,已封寿王。诏一异僧入禁中,遍相诸王,已见七王矣。惟真庙时方寝息,未得见之,僧奏曰:‘遍观诸邸,皆不及寿王者。’上曰:‘卿未见,安得知?’僧曰:‘见三仆立其门,皆将相材器,其仆既尔,主可知矣。’三仆者,乃张相(耆)、杨相(崇勋)、郭太尉(承祐)。”故事主人翁是谁,我们不必替古人争所有权,但有一点是肯定的,至少在传闻者看来,异僧高道都是精于风鉴的行家里手。儒者之中,精于此道的也代不乏人。在各种稗官野史、笔记小说中,例子多得很,用不着一一枚举。即在近代,就有一位著名的人物曾国藩,据说善风鉴,经他相后应验的将士贤人甚多。陈抟在相法中出了名,明清时代有人编了本《陈希衷心相编》,专论“心者貌之根,审心而善恶自见;行者心之发,观行而祸福可知”。此书大多是谈处世格言,虽假借着陈抟的盛名,也论祸福,大要则归于儒家伦理。这又是相法的变格。

相法一事,道家儒家中都有人站在无神论立场加以反对。庄子曾记一个能相人判断吉凶的神巫,去相季咸,但季咸能控制自己,并得无朕无兆,神巫看不出端倪,只好逃走。至少在庄子看来,那些深不可测的神妙玄通之士,是不可以形相论的。荀子更著《非相篇》,反对以形相论吉凶,认为“相形不如论心,论术不如择术”,心术正否是划分君子小人的标准。后历代反对相术的也不乏其人。但他们的意见并不能代表主流。相信此类术数的、津津乐道的、参与其事的,在在皆是。

^① 邵伯温:《邵氏闻见录》卷七。

三

相法只是一个典型,另外有一种术数叫做图讖,在中国的民间、中国的政治斗争乃至改朝换代中,都极有影响。对此,几乎三教中都有人参与。

图讖,信之者将它说得很神秘,实际上不过是一种政治预言。秦朝有人埋石于地,刻上“明年祖龙死”,是对秦始皇的诅咒,一旦出土,便被当作神秘的预言。其时又流传着“亡秦者胡”的谣言,秦始皇遂使蒙恬击匈奴(胡)、筑长城,后来秦亡于二世胡亥,算是应验了。只是到了汉代哀平之际,这类预言大量出现,而且多托于儒家的经书,或儒家的圣人之口,文王、周公、孔子都被描绘成预言千年之后世事的神灵。王莽代汉建新、汉光武刘秀建东汉都曾运用它作为自己应当受命的证据。所谓讖就是这类预言。讖有文字,又有图为之配合,所以统称为图讖。当时上图讖的,主要是一班儒生。而讖与另一种配经的书合称为讖纬,成了儒家经学中不可或缺的重要内容。

《隋书·经籍志》述讖纬终始说:

起王莽好符命,光武以图讖兴,遂盛行于世。汉时又诏东平王苍正五经章句,皆命从讖。俗儒趋时,益为其学,篇卷第目,转加增广。言五经者,皆凭讖为说,故孔安国王璜贾逵之徒非之,相承以为祆妄,乱中庸之典,故因汉鲁恭王河间献王所得古文参而考之,以成其义,谓之古学。当世之儒,又非毁之,竟不得行。至(刘)宋大明中,始禁图讖,梁天监以后,又重其制,及隋高祖受禅,禁之逾切。炀帝即位,乃发使四出,搜天下书籍,与讖纬相涉者皆焚之,为吏所纠者至死,自是无复其学。秘府之内,亦多散亡。

但图讖之学并未在社会上绝迹。相反它还经常地在改朝换代的过程中扮演着重要角色。值得注意的是,南朝至隋唐的道士,对此甚为热衷。南朝著名道士陶弘景“齐末为歌曰:‘水丑木’为‘梁’字。及梁武兵至新林,遣弟子戴猛之假道奉表。及闻议禅代,弘景援引图讖,数处皆成‘梁’字,令弟子进

之。武帝既早与之游,及即位后,恩礼愈笃,书问不绝,冠盖相望”^①。这位替萧衍推图讖定国号为梁的陶弘景,又写作陶宏景,弘、宏相通。他后来隐居茅山,但武帝每有军国大事,都会派使者咨询,由此陶被时人称为山中宰相。

隋朝也有道士曾为隋的统治者上台造符命:“大象元年(579年),时高祖作辅,方行禅代之事,欲以符命耀于天下。道士张宾,揣知上意,自云玄相,洞晓星历,因盛言有代谢之征,又称上代表非人臣相。由是大被知遇,恒在幕府。及受禅之初,擢宾为华州刺史。”^②

这是道士说符命图讖的例子,实际上有的图讖本身就是道士造成,托着道教神仙的名义。明代胡应麟说:“讖之依附六经者,但论语有讖八卷,余不概见,以为仅此一种。偶阅隋经籍志注,附见十余家。乃知凡讖皆托古圣贤以名其书,与纬体制迥别。盖其说尤诞妄,故隋禁之后永绝,类书亦无从援引,而唐宋诸藏书家,绝口不谈。以世所少知,附其目于此:《孔老讖》十二卷、《老子河洛讖》一卷、《尹公讖》四卷、《刘向讖》一卷、《杂讖书》二十九卷、《尧戒舜禹》一卷、《孔子王明镜》一卷、《郭文金雄记》一卷、《王子年歌》一卷、《嵩山道士歌》一卷。又有以纬候并称者,今惟《尚书中候》见目中,他不可考云。”^③《嵩山道士歌》不知作者名谁,为道流却决然无疑。倘若我们查一下《道藏》,逐可以发现其中一些书虽不以讖为名,却充满了讖的辞句。即如早期的《太平经》,晋宋之际的《上清三天正法经》、《洞渊神咒经》等等,有的预言指什么现在无从索解,有的则可看出是为某帝上台所造。例如《上清三天正法经》有“龙精之后续祚之君”云云,应即指刘宋之君应得天命。汉代刘邦为赤帝之子,系刘媪感龙而生,故称龙精。刘裕为汉后,讖言其当续汉祚。

讖,是中国的土产,它在社会上走俏之后,有些僧人也不甘寂寞,参与其中。梁朝有个著名的和尚宝志,据《南史》载:梁武帝天监三年,他忽然做了首诗:“乐哉三十余,悲哉五十里。但看八十三,子地妖灾起。佞臣作欺妄,贼臣灭君子。若不信吾语,龙时侯贼起。且至马中间,衔悲不见喜。”^④后人

① 《南史》卷七十六。

② 《隋书》卷十七,《律历志》。

③ [明]胡应麟:《少笔山房笔丛》。

④ 《古谣谚》卷九十九。

解释说,梁自天监至于大同的三十余年中,过的是太平日子,太清二年侯景(所谓侯贼)作乱,攻陷台城,梁武帝饿死,距梁武帝践祚共四十八年,所以称五十里,又武帝死时年八十三,诗中也言明。梁天监十年,宝志又作了首诗,预言侯景作乱:“兀尾狗子始著狂,欲死不死啖人肠。须臾之间自灭亡,患在汝阴死三湘,横尸一旦无人藏。”^①这字谜一般的谶语是不是志公作,是不是那么灵,恐怕都有些问题,但其时改朝换代十分频繁,造作符谶相当行时的情形下,僧人也做些预言诗之类,则是可能的。大约《南史》的记载,唐代已被人接受,到了唐末五代时,有些谶诗就托于宝志。《杨文公谈苑》说:“梁沙门宝志铜碑记,多谶未来事,‘云有真人在冀州,开口张弓左右边,子子孙孙万万年。’江南中主名其子曰弘冀,吴越钱谬诸子皆连弘字,期以应之,而宣祖讳正当之也。”^②这碑文的出现,就像《烧饼歌》托于刘伯温一样,都是后人的编造,但唐五代时这几句诗却闹腾得统治者惶惶不宁,却也好笑。这件事足见在制谶的权威性上,高僧也不亚于高道。

唐代,这类图谶中派生出了一种《推背图》,采取卦辞的形式,预言世上事变。图像凡六十幅,以卦分系之,下系“颂曰”诗四句,预言兴亡变乱,其六十卦颂诗有“万万千千说不尽,不如推背去归休”之句,所以称《推背图》。据说该图出于李淳风、袁天纲,然而二人的传中并没提及此事,想来是伪托的。虽是伪托,其社会影响却是真实的。宋代岳珂《桧史·艺祖禁谶书》载:

唐李淳风作《推背图》。五季之乱,王侯崛起,人有幸心,故其学益炽。“开口张弓”之谶,吴越至以遍名其子,而不知兆昭武基命之烈也。宋兴受命之符,尤为著明。艺祖即位,始诏禁谶书,惧其惑民志以繁刑辟。然图传已数百年,民间多有藏本,不复可收拾,有司患之。一日。赵韩王以开封具狱奏,因言犯者至众,不可胜诛。上曰:“不必多禁,正当混之耳。”乃命旧本自己验之外,皆紊其次而杂书之,凡为百本,使专存者并行。于是传者懵其先后,莫知

① 《古谣谚》卷九十九。

② 《古谣谚》卷八十二。

其孰讹，间有存者，不复验，亦弃弗藏矣。

皇帝老子们黄袍加身之前，大抵是喜欢人们用些图讖之类证明他得着了天命，坐上龙椅以后却又怕别人用这玩意儿来与他作对，所以对此禁之唯恐不及。因为图讖之类往往附会天象，宋代太平兴国年间，诸州将学习天文的士人送至京城，选一部分进中央的天文星历机构，其余的黜流海岛，原因就是“障其源”，即不让附会天象的讖、谣流行社会。明代连天文、历法也禁止士人挟带、学习，历书由朝廷统一颁布，所以历书称为皇历，又讹为“黄历”（一说因纸黄称黄历）。

其实，《推背图》一类东西本来就是人造的，可以引申推衍运用的，本无所谓真假。赵匡胤的妙法并不足以截断其流。事实上，明清时期，相信和造作此类名堂的仍大有人在。如《清稗类抄·方伎类》就说到《推背图》的灵验：

唐司天监袁天罡、李淳风撰《推背图》，凡六十象，以卦分系之。其论本朝者为第三十三象为丙申，䷗（巽下兑上）《大过》。讖曰：“黄河水清，气顺则治。主客不分，地支无子！”颂曰：“天长白瀑来，胡人气不衰。藩篱多撤去，稚子半可哀！”此言世祖入关之徵，中有“顺治”二字也。

又第三十四象为丁酉，䷗（巽下巽上）。讖曰：“头有发，衣怕白。太平时，王杀王。”颂曰：“太平又见血花飞，五色章成里外衣。洪水滔天苗不秀，中原曾见梦全非。”此言咸、同粤寇事。寇不剃发，俗呼长毛。所立国号，曰太平天国。其酋不称皇帝自称天王，自余亦皆称王，天王为洪秀全。而其时又有苗沛霖之乱也。^①

这些描述太平天国的内容，究竟是事先的预测，还是后来者的附会，且不来深考。袁天纲和李淳风早就被当成占验术数的代表，且李淳风也确出生于道教家庭，当时便以预测精准出名。清代扶乩盛行，精此术者儒释道三教中都

^① 《清稗类抄·方伎类》。

不乏其人,但其间临坛的每以神仙为多,许多所谓谶语,都被看做“仙机”,所以后来《推背图》不断更新,每托于仙,或传为真仙的某些人所出,且道教中也仍有人传授秘藏,所以后来有些人遂误以为《推背图》为道教秘典了。

四

由于佛教、道教社会影响的扩大,一些传统的术数逐渐向二教靠拢,施行的地点移到了神佛殿堂前,有的则依附佛道二教,变出新的花招。前者如杯筊、祈梦,后者如灵签、香谱,都很典型。其中又另有一种术数,扶乩,不仅与前面几种一样,能占问休咎,还能反复与降坛的神灵交谈,与祈梦的个人经验不同,可以有多个参与,带有群体体验的性质,所依附的神灵,也以佛菩萨和道门仙真为主。下面分别叙述。

杯筊大约是受到《易》卦用两个一、--符号的启发而创制的,初流行于民间。也有可能与《周易》一样起于民间,而各有流传,只是后来依托于《易》。此物的造型,系一竹根剖开成二,每半外皮代表阳,内肉有节,代表阴。祷告之后掷于地,有三种可能:二者皆阳,为阳筊,平;一阴一阳,圣筊(又作顺卦);二者皆阴,为阴筊,不吉。但后来有人专持之到神庙中祷告之后再掷之占吉凶,似乎经此一番跪拜如仪,借得了神仙佛祖的法力,那掷筊预示的吉凶便更准确一些了。杯筊之筊,又作“筴”,可能为其初义。筴,即告,是用此一物为媒介,请神告知吉凶,指点迷津。现在南方话中,“交”、“教”与“告”,读音相同,则其字从交从告,音义皆同,指告诉、教导;竹字头则表示此物用竹做成。道教与佛教很早就吸收此术,在《道法会元》所收的赵公明元帅的大法中,便有此术,收有其祝筴词;现在流行的《观音灵签》,从形式上看,原是以杯筊掷得的,与通常的掣签办法不同。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筊求签的。尤其是台湾、香港的寺庙中十分普遍。香港著名的黄大仙祠前,经常能看到成群的祝祷者,跪在大殿前的广场上,或掣签,或掷筊。内地的佛寺道观,原来一直沿用其术,但经历了数十年的政治运动,特别是“文化大革命”的扫荡,陆续停顿,然而改革开放之后,佛寺道观恢复了宗教活动,此一术数也随之恢复。1993年,

笔者第一次参访龙虎山天师府,偶遇一位来自厦门的中年妇女,自称是突然梦到天师,要她来龙虎山烧香。旁边一位男士,说是她丈夫,对她很顺从,拗不过她,便陪来天师府。第二天,我们都按原先约定的行程,准备乘竹筏离开。但突然,她说不走了,头疼得厉害,马上跑到大殿前跪下掷起杯筊。然后站起来说:天师要我打一场醮再走!在她看来,杯筊直接显示了天师的灵验。正好那天有海外华人在此举办仪式,她夫妻便留下来搭便车。下午在返程的汽车上,又见到了他们,原来醮事已毕,再掷杯筊,天师“答应”可以走了。对于杯筊的灵验,许多人是深信不疑的。不过上面述及的只是偶遇的个案,及2007年夏到江西铅山县的葛仙山考察,发现对杯筊的信仰,原来十分普遍。葛仙山因灵宝祖师葛玄在此修道而得名。山高一千三百多米,峰巅建有一寺一观,而以供奉葛玄的道观最著。大殿耸立于山顶,连自然的峰巅石壁也没有划平,容量甚宽广。来烧香的大抵陆续于半夜开始爬山,天未亮赶到大殿里跟道士做一场早课,然后便是抽签。抽签的办法与通常直接从签筒掣取不同,是先抓一把签放在面前,每取一枝,便掷杯筊占问此签是否属于自己或自己所代表的人。待掷定属于自己或所代表者的签,拿去请专门的解签人帮忙了解神意。虔诚的求问者去了一拨,又来一拨,所以大殿里杯筊掷地之声不绝,直到天大亮,才逐渐散去。看来,杯筊于神前的使用已经相沿成俗。

这类借重佛道威力的术数还有祈梦。

祈梦起源很早。上古巫术中便有解梦、圆梦的内容。不过,祈梦与一般的解梦发生在事后不同,是主动去寻求仙、佛在梦中给予指点。佛道二教普及以后,信从的人开始主动到佛寺道观以及一般民间祠庙主动祈求神示梦境。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,是夕,梦至成都天宁观,有道士指织女机石曰:‘以是为名字,则及第矣!’李遂改名石,字知几。是举过省。”^①当然,祈梦一般都是遇有疑难甚至凶险才会去。据说祈祷来的梦境极灵验。这里且看

^① [宋]陆游:《老学庵笔记》卷一。

一则记载：“东川王何撰未遇时，祈梦于京师吕祖庙，梦神导至一处，无门可出。神曰：‘吾为汝特辟一门。’门辟，突遇一青面神如世所画魁星者，觉而异之。后以癸巳岁恩科竟得大魁。”^①旧时文人学士的科举成败关系到一生荣辱。困顿场屋的时候，自己既无法决断，那么将命运交给神灵，企求神的庇护和指点是很自然的。对禄位的迷恋和对神的虔信是紧裹在一起的。

翻一下宋、元、明、清的笔记小说和稗官野史，祈梦比比皆是，何况，记的都是士大夫的事，在民间的应当更多。

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。《楚辞》、《山海经》中都提到夏后启梦见飞到天帝那儿，授得“九歌”而归的神话。可见，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，或者是显现某一趋势。也有人认为，在梦中，精神离开了肉体，便能够和神灵往来，或者到达神灵世界。所以古人多有请人圆梦的。圆梦是巫师的职责之一。屈原（一说宋玉）的名篇《招魂》写上帝欲让巫阳给魂魄离散者招魂，巫阳对曰：“掌梦，上帝其命难从。”足见在巫师中有分工，巫阳本职是管梦的有关事务。《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》收辑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。圆梦可说是对梦境的消极应付，祈梦可是主动地探求了。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请求，由神灵托梦，预示吉凶，指导行动。台湾曾经有一个祈梦场所，称为“指南宫”，原系供奉吕祖（洞宾）之处，全盛时有客房八百余间，供人祈梦时居住，接受吕祖的“指南”。但现在此处已不将祈梦为号召，而是台北一处著名宫观，也是著名的旅游场所。而福州有座石竹山，历史上曾是一个祈梦灵境，现今又恢复其功能，去的信众很多。从祈梦的出现，我们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不可，一而将它看作简

^① [清]龚炜：《巢林笔谈》。

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祠庙中的一部分,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,老百姓称为清肃公祠。到了清代,祈梦者常去光顾,据说是祈来的梦是极灵的,《清稗类钞》中很记了几个灵验的梦例。其中最奇特的一个故事说,有人去求问前程,梦中碰到一个胥吏,极不正经,摸了一下他的屁股。其人醒来后感到莫大污辱,大骂于谦枉有清正之名,手下却如此不正经。过了些年,这位老兄得了个差事,是龙阳驿小胥,这才猛醒神示不差。原来,当时称男同性恋者为“龙阳胥”,梦中胥吏的不正经恰预言其前程是往龙阳驿当个胥吏。

祈梦之外还有求签。道观、佛殿都是人们常去求签的地方,不过,去道观求签的人更多一些。吕祖祠、关帝庙、城隍庙、天后宫、观音堂都是笃信神启的人常去的地方。

神签是什么时候出现的已不容易查考,最迟当在唐末五代。五代时,“卢多逊相生曹南,方幼,其父携就云阳道观小学。时与群儿诵书,废坛上有古签一筒,竞往抽取为戏。时多逊尚未识字,得一签,归示其父,词曰:‘身出中书堂,须因天水白。登仙五十二,终为蓬海客。’父见颇喜,以为吉谶,留签于家。迨后作相,及其败也,始因遣堂吏赵白阴与秦王廷美连谋,事暴,遂南窜,年五十二,卒于朱崖。签中之语,一字不差”^①。签的出现必定在五代之前,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,诉诸信仰的东西,是无法用理性去推断的。凡求神启的人,一般是遇到重大疑难无法解决,或人们觉得凭自己的理性已经无法处理疑难险阻的时候。若是理性仍处于主宰的位置,那么迷信也就没有市场了。

关于求签还有一些专著,《签易》就是其中的一种。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。^②

① [宋]释文莹《玉壶清话》卷三。

② 《占卜的源流》,载《古史辨》第3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,功能则在预测吉凶祸福。容先生收集的是近代的签,《道藏》中尚收有明代和此前的签。其中《四圣真君灵签》可能是宋元时代的,因为四圣崇于南宋,明代已不那么行时。《灵济真君灵签》则决然可定为明代出世,其他几种朝代不清。签具载上海书店等三家版《道藏》第三十二册,好事者可取为研究,此处不烦再引。

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。明代真武大帝信仰极盛,所以人们对其“灵签”的信赖也特别地深,明代顾起元说:

北门桥有玄帝庙,相传圣像乃南唐北城门楼上所供者,后移像于今庙。庙有签,灵验不可胜纪。人竭诚祈之,往往洞人心腹之隐与祸福之应,如面语者。余生平凡有祈,靡不奇中。乙酉,余一四岁女偶病,祈之,报云“小口阴人多病厄,定归骸骨到荒丘。”已而果殁。庚子余病,三月祈之,报以“宜勿药候时”。四月祈之,报云“病宜增,骨瘦且如柴”,已而果然。五月祈之,报云“而今渐有佳消息”,是月病果小减。六月祈之,报云“枯木重荣”,此月肌肉果腹生,赳赳向平善矣。余尝谓帝之报我,其应如响,迄今不敢忘冥祐也。它友人祈者,尤多奇应。^①

这种“灵验”究竟作何解释,且置不论。这里只想指出,因神之威信而增加了对签的信赖,而签的“灵验”又加固了当事者对神的信仰,如此循环,正是社会上信仰心理牢牢控制着许多人头脑的重要机制。

清代迨及现代,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

^① [明]顾起元:《玄帝灵签》,《客座赘语》卷七。

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,但显然不出一人之手,另附“占验”一项,宣扬前人得此兆时应验的事迹(见附图)。这倒可以看出,此类签求之者历代不息,倒促使其愈益完善,因其完善,便取得优于他签的外观,市场更广阔了。

百首籤詩解	碧仙注 問病三日內 須逢好手扶 若還求富貴 雲路是亨途	東坡解 天生富貴 沉得神助 昇騰雲路 庶人遇貴 百事大吉 何必疑慮 凡骨成仙 財物皆聚	聖意 圖名遂 求財豐 訟得理 病不凶 行人至 夢飛熊 陰地吉 婚姻全	大甲吉 仙風道骨本天生 又遇仙宗爲主盟 指日丹成謝巖谷 一朝引領向天行	第七籤 洞賓煉丹 唐呂崇字洞賓天寶十四年四月十四日巳時生自號純陽子由進士授江州德化縣令私行廢過離真人授天仙劍法得九九數學金丹之術居深山中煉丹丹成長生不老多往來湘鄂間膝守宗祿嘗遇諸岳陽權自稱華州道人
七	占驗 世宗時羽士陶仲文占得此籤後以方技遭際歷官禮部尚書封恭安伯	義釋 呂洞賓唐末避兵多遊江湖梁鶴聞稱回道人亦稱守谷客人皆自寓之凡富貴者占此事必遂意諺云有錢十萬可通仙若貧賤之人勢力不勝不應此籤遇人扶持事方亨聚亦恐不久病有仙遊之約如過一月保可無虞	日解 此籤貴人占之有屬投之喜士人占之有不虞之譽庶人占之有百倍之利若占病當有仙醫扶佑在三七日內有效否則凶		

附图:《关帝灵签》签诗解一页

清代,部分地区民间流行着“瞧香”的习俗,当人有病痛时,烧起一炷香,请“瞧香人”看香所烧的形状,以断病由、休咎。它可以归入物占一类。烧香

的场所自然以佛寺道观为多，香的长短、形状变化的类型也较易归纳，于是有所谓香谱出现。佛教中有一种《神传二十四种香谱密示吉凶》，不知起于何时，但它是适应民众的迷信心理问世的，同时也给占问者一种简易的占卜表。谱凡二十四种，办法是燃香三枝，占问时比较燃后三枝香长短，得到吉凶结论，比如三枝香长短一般齐称“平安香”，两边一般长、中间略短称“小莲花香”，中间再短些称“大莲花香”等，各香名后注断辞。其名为：

平安香 平安无事，
 孝服香 七日内主家中有孝服穿，
 寿
 禄
 小莲花香 三日内必有人来，吉事相当，
 大莲花香 七日内来财喜，
 小天真 佛仙临坛，急焚香火，
 大天真 佛祖临坛，急焚香火，
 催命香 月内有命终之人，或半年内伤口，
 增财香 十日内有进财之兆，
 贼盗香 早有土寇，晚有贼盗，
 极乐香 修仙自有金丹成，庶人终有喜庆成，
 献瑞香 三日内有吉祥之兆，
 口舌香 七日内有凶人来争是非，
 长生香 三日内有人来相邀请，
 恶事香 七日内有人来争打是非，
 疾病香 七日之内有疾病人，
 消灾香 灾消难满，百福并生，
 功德香 功行全备，神灵默佑，
 天地香 天地采香，急焚香火，
 或林香 行功立德，自有护法，创作喜事，自有天相，
 催供香 三日内有祖师来收香烟，急献供，

增福香 七日内有吉祥如意，
催丹香 道家生丹，身轻体壮，庶人长智，发福生财。

那香谱中值得注意的是，有几种谱是为增加占问者对寺庙的信向而设的，比如“小天真”、“大天真”、“天地香”都是说仙佛临坛、天地收香，催人香火供献的。另一个情况是，其中凶兆特别地少，只有五个，占全部香谱的五分之一强，与一般灵签的吉凶之兆大略相当有很大差别。想来签条是抽出来读的，所知道只是当下掣出的那支上的兆语，整个签的情形是不易知的，香谱则是一目了然可以比较的，凶兆多了容易引起卜问者的畏惧心理。人越是走投无路时，越希望得到些吉兆，心理上得一些安慰。香谱的炮制者是谙熟民众心理的，弄成吉兆多、凶兆少正是迎合那种心态的办法。

签自然是僧道庙祝炮制的，只是借着神佛的名义向人推售罢了，祈梦的灵不灵，与僧道的张皇夸饰显然也不无关系。那么作为儒学中人，对此态度如何呢？答曰：多数不加反对，相当部分则参与求签、祈梦的活动。前面引过一些资料，这儿选清代儒生颜元为例，略事分析。

颜元号习斋，是一个提倡实践、具有唯物主义经验论倾向的人物，今人杨向奎先生《清儒学案新编》认为他是注重实践的唯物主义者。然而令人惊奇的是，他对卜卦、祈梦、求签竟然十分虔诚。他的文集中有一篇《寻父神应记》，讲述自己去辽东寻父的过程（父初过继朱家，后随清兵出关，死于辽东），通篇充斥着此类内容。我们将其中的卜、祝、签、梦理一下，于颜元自己的共有十事：

康熙甲子正月元日，夙兴，祭先祠，筮寻父，得小畜之四爻曰：
“有孚，血去惕出，无咎。”乃吊死辞生，四月八日，告先祠辞行；
初九日路祷关侯祠，求签得中平，谱曰“高祖遇丁公”；
五月十八日逾永平东岭，野有关侯祠，入祷，得签仍如前；
二十一日祝关侯祠；
二十二日祝武宁王庙；
六月十五日祷城隍庙，求签，曰“大吉”，再求则凶；

七月初一日祷东岳庙,求签,曰:“大吉。”有“行人西北方上去,有人说与事根缘”,及“云开见日”之语;

八月朔,祷城隍庙,求签,亦曰:“大吉。”谱曰“好事将来”;

九月初一日复祷东岳,秘祝出门闻声遇人,即神指也,得“彭”字;

及乙丑元日,复祷城隍,求冥中感应签,谱有“团圆十五月光明”之句。又求梦兆。及夜,梦贾师赐宅。北壁长龕,朱票层累,一人中室修池沟,旁有一坑,北高南下,陷地中,出遇继父杨翁从尖山焚香还,挽留之;

还至海州,祷城隍,求签,谱又云:“大吉。”词曰:“望渠消息向长安,好把绫花仔细看。见说文书将入境,今朝喜色上眉端”;令其妹得梦一次:“是夜有赤面伟身者见梦于妹良孩曰:‘咄!女,吾关某也。汝父之子来,可急寻之。明晨当见六兄,赛我一猪,吾曳其足,汝宰之。’”

颜元以康熙甲子正月元日始下决心寻父,四月八日出行,次年三月初四日寻到妹妹,得知父死讯,凡历一年两个月,其间祝祷祈梦、求签十次,所赴有关帝庙、城隍庙、东岳庙,据其自述说,是祷之诚,应之灵,最后依仗神应克成夙愿。这位讲究实践的儒学大师,是否将这类活动也归入其实践呢?看来,在这类准巫术的活动中,道释的张皇神怪,儒士的迷惘竟然汇合在一起了。

将三教人士都曾召集拢来的一个民间术数,是扶乩。

扶乩,又称扶箕、飞鸾,本来是从民间的降神活动中发展起来的,大约宋元之后就与道教发生了联系。与儒释道三教的教义本来没有关系,只是在后来的发展中,儒释道三教中人都有参与用者,佛菩萨、神仙和民间信仰的神灵,都有被请到乩坛上的。

关于扶乩的来历和性质,许地山(1893—1941)《扶箕迷信底研究》曾作过全面讨论。这本民国二十九年(1940年)脱稿的书,尽管经历了五六十年代的岁月冲刷,某些分析方法已不新鲜,而信扶乩的人中,对它也颇有批评。

这些都可不论,因为对扶乩的态度是信仰问题,不同的信仰者可以有不同的结论,涉及的是价值判断,没有必要强求统一。而历史上的情形如何则是一个科学的问题,涉及的是事实判断,大家可以有共识。许先生书中收集的一百三十余个案,及条理化的尝试,至今仍为研究扶乩历史的重要参考。据许先生的研究,扶乩的源头,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,由来甚古。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,夜于厕间或小路边迎之。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住。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,由之可以概见其事在南北朝已存在。所谓紫姑神乃是厕神。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方才可以主持的。扶乩也叫扶鸾,《六部成语·刑部》“扶鸾祷圣”后注所谓:“巫者写字于沙盘之中,假托神圣下降,曰扶鸾。”鸾,系神仙的坐骑,能载着他们飞走九天,鸾从其“临坛”的仙圣说,扶则是双人或一人扶着乩笔的手法。其中“巫者”也不过是泛指其人其事的性质近于巫术,倒不一定主其事者的身份、职业为巫师。此法唐代稍盛,宋代则颇普遍。

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”等道教神仙和名号。同时,在扶乩中,也出现了类似道门篆书的文字。北宋沈括《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“藻篆”、“茁金篆”十余名。所谓“篆”而非世上之体,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》,宋代正行时,“天篆”、“云书”是

^① 参看《苏东坡全集》卷十二《天篆记》。

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,不必皆同已有的符字。

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。而到了南宋,通过扶乩制造道书的法子已完全成熟。据台湾谢聪晖教授研究,现在收在《道藏》中的《高上玉皇本行集经》便是四川梓潼地方扶乩出来,已经扶出了一系列文昌经典。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也还是各类文人。扶乩的原意为占卜。文人所占,无非禄(功名)、命、休咎。文人玩此不疲,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》中辑录的《请仙筮法》即十分典型。《请仙筮法》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《三焚香咒》:“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稍加改编。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。”看来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。扶筮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。

关于扶乩与道书创作,以前已经有一位老先生作过研究。根据他的观

点,像《真诰》那样的书,便是靠扶乩写出,但此说似还可商榷。古代道书多说是“神授”、“神降”、“玄授”,但其法实有多种,不必皆用扶乩。《真诰》是诸真人的诰语,自有附体状态出现于受诰的人身上,然后由他写出字来。对此一状态,信仰者称是神降,但也有学者认为是宗教徒的心理体验,这是信仰上的问题,我们不来评论。单说神降、附体的方法,也有多途,有从冥思突然开悟的,有在梦中得到启示的,也有由法师将儿童或其他人的意识控制后出现催眠状态后出现的,用乩手在沙盘上画出字来或者由他读出沙盘上常人看不出的字而由别人代抄的办法,只是其中之一,不可与其他方法混淆。不过,用扶乩来创作道书的情况,历史和现实中都有不少,只是从现有资料看,比较可靠的文献出现于明朝。

前面提到北宋时扶箕扶出天篆、天蓬咒,实为扶箕谈道的开始。许地山关于箕仙所降笔内容,专列“箕仙与人谈道及教训”一项,所谓“道”的内容广泛,首列宋代《杨文公谈苑》所记法泉长老与紫姑对谈,实为谈禅。狭义的谈道,指讨论道教的教理教义,在扶乩中极多。许先生以为“谈道底事”不多见,因为他多用诸家笔记,虽然他曾写过半部《道教史》,于道教文献毕竟涉猎不深。实际上,明后期以降,直至目前的香港、台湾地区,以扶乩谈道的不知凡几,且有长篇巨制的乩文集问世。就以明清时期的重要道书而言,便可以随手举出几个例子。

确信为明代用扶乩写出的道书,有陆长庚的《三藏真诠》。明代兴化人陆长庚(1520—1601,一说卒于1606年),号西星,创立内丹东派,主要的著作有《方壶外史》、《三藏真诠》、《南华真经副墨》。前二种是典型的内丹论著,其中《方壶外史》流传于社会,素来被视为该派主要文献。陆原本没有受过符箓或全真大戒,在屡试功名不就,方著黄冠服。其丹法自称得自吕祖(洞宾)亲授。据其自述,“嘉靖丁未,偶以因缘遭际得遇法祖吕公于北海草堂,弥留款洽,赐以玄醴,慰以甘言”^①,其丹法由之悟出。而所谓吕祖降于北海草堂,实即降箕。当时降箕所得,曾编为《三藏真诠》。其中多处提及吕祖及其他仙真箕降的事实。隆庆三年正月十三日箕坛对答中有云:

^① 《方壶外史·金丹就正篇·序》。

曰：神仙有身乎？曰：有之。今此来者皆神来耳，身不来也。

曰：有身何不令人见之？曰：子修至七分，则自可见，今进箕而面矣。见之渐也。

可见，当时的“降”法，为扶箕所得，吕洞宾是通过“箕”与他见面的，而且答应他渐渐也可亲身面临。《三藏真诠》分《华藏》、《法藏》、《论藏》，约三万字，可见其篇幅不小。如果考虑到因此“得悟”而写成的《方壶外史》，那么扶乩对丹书的创作影响之巨可见一斑了。

清代，扶乩在文人中成为极盛的社会风气，依据扶乩所得编为道书，也更加多了。其中《吕祖全书》就极具代表性。该书指吕洞宾的著作合集，清乾隆年间刘体恕汇辑，卷帙浩大，凡三十二卷。一、二卷为本传及灵应事迹；末卷为吕祖诰，并附据说是吕祖徒弟的柳王等仙君的宝诰。当中二十九卷，皆称吕洞宾的文集、经书。然而这些著作，除《沁园春》丹词等少数几种见于宋至明代的文献之外，绝大多数都是清代新出，其中不少便是扶箕所得。比如据书前《凡例》所述：“圣迹灵应事多即龙沙显迹，飞鸾演化。”又说“《涵三杂咏》，系飞鸾开演时所著”。其实其余诸书，也是降笔为多，不过《涵三杂咏》特别典型罢了。据《吕祖全书》前乾隆九年《序》，知道其中的《涵三杂咏》，是江夏（今属湖北省）涵三宫扶箕四十年所得的汇刊。据《涵三语录》小序称，本来“此等语极多，皆散失藏匿，而不及全录”，则录入的不过是四十年乩辞的一部分。涵三以外，如《葫头集》，也是箕笔。这类扶箕所得的书，又常利用扶箕的方法，借神仙来作序，《葫头集》前有钟离权、陈抟和吕洞宾自序，盖即所谓“驻鸾度世”之文。

上述二例，都是依扶乩而造道书。明清时代，此类书层出不穷，吕洞宾著作之外，如《张三丰全集》，杂有乩语也不在少数。直到清末，以及当代，这类依乩文造经的过程仍在继续。广东和香港一带流传着一本《吕祖无极宝忏》，宫观中且以它为科仪本子，经常用作拜忏，据说此本也是于清末时在广东的西樵地方扶乩所得。这本书记述了大量的吕祖（洞宾）仙迹、教诲，用典富赡，辞藻很美，看来是当时的扶乩高手所为，不是一般只会写些似诗非诗的浅俗俚语的鸾生可以做得出的。

迄及当代,台湾、香港的乩坛上,托于仙佛的乩辞源源不绝地造成,且不少刊刻流行于世。其中有托名佛教系统的观音、如来、济公、文殊、普贤等降的,有托名于玉皇、关帝、吕祖、华佗等道教系统的神仙的,吕洞宾的降乩尤其频繁。所设的乩坛,有文人游戏自创的,也有部分是道教宫观所设,或有建立乩坛后,宣称自己归属于道教的。当然实际属于民间宗教的乩坛也不在少数。单说托于道教神仙的乩辞,大要有四大类:一是问吉凶,大抵源于扶乩的初意;一是谈教化,多劝世道德之语,即所谓神道设教的用心;一是谈丹功及其他修仙之术,是狭义的道教内容;一是谈医药,多述疑难杂症的对治。上述四类乩辞,或单独一类,或诸类合刊,流布甚广。仅以笔者几次往香港短期逗留,即收得十数种。其中如《玄音合刊》,是不加归类的乩辞合刊,大抵四类俱全,而以谈治道教化、劝人为善为主;《内修篇》、《外修篇》以谈内丹修炼为主;《医道还元》以论医道为主。香港道教青松观原来就设有乩坛,曾经出过若干册乩文的合刊,书名《松风》。据云青松观买下现在香港新界屯门的地皮时,曾扶乩问观名,获吕祖乩示,观名“青松”,且预言其观将走向世界,故在其实力壮大后,便在澳洲、北美洲的美国与加拿大、亚洲的新加坡等地建立青松观的分观,可见扶乩的影响之深。另有一座道观省善真堂,曾出有刊物《道缘》,其中相当一部分内容系扶乩所得。不过那里临坛的神真不限于道教系统的神仙,即以蛇年所出一册中,《师训辑要》所提及的庚辰年(2000年)赐训的师尊,就有文殊天尊、鸿钧老祖、钟离权大仙、李铁拐大仙师、吕纯阳大仙师、关圣帝君、周仓大将军、太乙真人和玉皇大帝,大致上是混合了道教神仙(是为主)、儒教圣人和佛菩萨(后两者为辅,且依道教立场作了修正)。同时,另有两个神明不知所出——洪钧老祖和慧感道人,前者可能是鸿钧的笔误。这些神道的出现应当受了《封神演义》的影响。至于台湾,鸾坛的活动更加活跃,所得也极丰富。不过它与道教的关系,也是若即若离,民间的鸾坛或自成系统,有的依附于其他的制度化宗教,其数甚多,所以引起诸多学者的研究,如宋光宇、王见川、王有庆、郑志明等,皆有大作问世。王见川《台湾的斋教与鸾堂》^①曾作系统介绍。从这些先生们的研究

^① 王见川:《台湾的斋教鸾堂》,台北南天书局有限公司,1996年。

看,台湾的扶乩传自大陆,在台湾近百年独特的社会生态环境中生根并成长发育,特别重于教化功能。那里高明的箕手能扶出整本的书,近二十年来而且还有多种小说如《地狱游记》、《天堂游记》等,据说也是扶出来的。

扶乩这种方术,自明清以降,已在民间,包括乡村的妇孺、民间帮派活动中形成习俗,而大批的儒生也参与其中。清代蒲松林《聊斋志异》有《乩仙》一则,便很有趣:

章丘米步云,善以乩卜。每同人雅集,辄召仙相与赓和。一日,友人见天上微云,得句,请以属对,曰:“羊脂白玉天。”乩批云:“问城南老董。”众疑其妄。后因故偶适城南,至一处,土如丹砂,异之。见一叟牧豕其侧,因问之。叟曰:“此猪血红泥地也。”忽忆乩词,大骇。问其姓,答云:“吾老董也。”属对不奇,而预知遇城南老董,斯亦奇矣。^①

聊斋主人所记,当代人归于小说,他有改编加工,走的是传奇的路子,而故事的原型则是雨棚瓜架下的采风所得,且此篇记有人名山东章丘的“米步云”,应不是完全向壁虚构。此篇记的奇事,系在文人的风尚活动中发生。我们注意到的是当时人称与乩仙对谈为“同人雅集”中的活动,足见在社会上风行已久,其间逸闻也普作谈资。

第二节 佛法、道术和巫术(上)——手段和方法

道教与佛教作为人为宗教,早已脱离了民间简单粗陋的巫术阶段。但作为东方宗教,它们又是没有摆脱巫术的影响,在其内部,挟带了大量巫术的内容,尤其是道教,有张角领导的太平道、张陵创立的正一盟威道,后者初

^① 铸雪斋抄本:《聊斋志异》卷十二,上海古籍出版社,1979年,第702页。

起时就被外人称做“米巫”，巫术的气息十分浓烈，它的道术或叫法术相当大程度上是从民间的巫术中汲取来，而又经过系统的加工和理论的论证的。佛道二教在民间的一个重要功能是施行佛法道术，这类法术在形式上、功能上都与巫术有相通之处，可以说，它们在中国众多的巫术中起着规范和领头的作用。

佛道二教的法术，原先各有渊源，但在长期的共处中，二者相互攻击又相互吸收，在适应中国民众的心理和习惯的基础上渐渐一致起来。

道教和佛教在行法时，运用的方法和手段各有不同，但也有共同的和相近的内容。通常说来，二者不同之处在于施术时的背景不同、各以不同的神灵为依托，因而其环境布置有相异的一面，法服、法器也有所不同。这里只讨论二者类同而与民间巫术有密切关系的内容。所谓佛法无边、道力玄妙，民间是深深信仰着的。许多人相信僧人、道士能上天入地、通神明、祈福禳灾、斩妖怪，而其手段和办法大致有符、咒、掐诀和手印及僧的人定道的神游等。遇到较为重大的难题，如天灾、重病等等，还要结坛作法。

—

符，又称神符。在古代，符是调动军队的凭信，巫师从中受到启示，认为有这玩意儿也可用于调动神兵鬼卒，具有特异的神秘功能，显然它是从模拟巫术中发展起来的。现在能看到的最早的符出于东汉。河南洛阳西郊出土的解除瓶上画有三符，陕西广县汉墓出土的曹氏朱书解除瓶上所画二符就是重要的实物资料。户县出土的解除瓶书有“阳嘉二年”字样，时当133年，为汉顺帝初。其时正是《太平经》在社会上流行，张陵刚刚入巴蜀创作道书。足见在道教教团形成以前，符就在民间流传了。东汉又有一个费长房曾得神仙壶公符：“又为作一符，曰：‘以此主地上鬼神。’”“遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社会。或在它坐，独自恚怒，人问其故，曰：‘吾责鬼魅之犯法者耳。’或一日之间，人见其在千里之外者数处焉。后失其符，为众鬼所杀。”^①

^① 《后汉书·方术传》。

壶公符在后来道教的符中占有重要地位,但壶公和费长房似乎只是在民间活动的方士,可以将之归入道教前身方仙道的队伍。

道教一开始就利用了符。张角的太平道的重要特征就是以符水治病。道教中的正一盟威道即五斗米道、江东葛玄一派教团,都以精符术出名。到了西晋,葛洪《抱朴子内篇·遐览》说当时诸符有二百卷之多。以后历代所出道书中载有符图的很多,不过各道派所出符并不一致,宋以后以天师符最为出名。

符用的字体称为云篆。道教本身认为它是云气自然结成的,当然不足信。有些学者又认为它是汉代少数民族文字,不过,我们觉得它只不过是从篆体变化而来的。许多符夹有咒语,所以常符咒连称,不少符中除云篆及通常文字外又绘有神仙的图像,表现出符的运用是借重于神的威力,它不仅将人间的手段施于想象中的对象,又将想象中的神灵召唤进符的结构,二者混而不分了。

神符有许多是道士修炼用的,可不讨论,那些为社会“服务”的,可抄一些名称于此:

三清一气保身符 青龙白虎保身符
 护法保身符 小儿安身符
 八卦保身符 安家带身符
 保身符(二种) 带身用保身符
 保安灵符 保命灵符
 保人口符 定身符(定身法)
 辟邪除秽清净符 天师除灾煞符
 青龙白虎辟邪符 驱邪大吉符
 万善合家平安符 合家长寿符
 除凶祸符 福运符
 繁荣符 交际圆满符
 求运符(共七种)
 储财丁旺符

封山安土地神符

五雷大将军符 九天玄女男女和合神符

八卦五雷符 北帝平厄真符

四童转桌符

灶神符 安灶神符

安神位黏上符 安祖上符

犯神符 冲犯阴符

阴圪灵符 五雷符

阳圪灵符 五灵符

镇杀符 镇煞万能符

镇金银入宅符 镇盗贼符

镇、釜自鸣符 镇瘟符

镇门自响符 镇阴府符

镇地中白虎符 镇白虎符

镇骨髓破用符 镇铁扫帚符

镇剑锋杀符 镇外姓丧在家符

镇白衣杀符 镇父子不和符

镇官司不侵符 镇夫妇不和符

镇口舌不侵符 镇子孙不和符

镇鬼怪不侵符

万病除符及治病符十四种 保胎符及安胎符十种

小儿夜啼哭符

小儿疼痛用符及治小儿病符四种 治六畜兴旺符

春心符及男女和合符二十种 治猪瘟符

六畜走失符 夜梦不祥符

产妇不下符 犬无人自吠符

利经营符 婚姻平安符

问乩童符(二种) 回乩鸾符

天委神将符(治万邪) 天蓬追鬼符

天刚符

催生符 火铃骁将飞捷符

五雷灵符 大锁龙符

天一灵符 上清飞暴提神符

上清大力缚龙符 上清侧海致雨符

镇龙符 招山精野怪符

收邪符 提神符

土狱符	合称五狱符	春季符	合称四季符
木狱符		夏季符	
火狱符		秋季符	
水狱符		冬季符	
金狱符			

治百邪符

治祖先为祸符 治病符(平补气)

青帝符	合称五帝符	治所主星辰验灵符
赤帝符		治神少祷
白帝符		治虚咒符
黑帝符		治眼漫符
黄帝符		治精神不旺符

太洞太一玉符	{ 此为玉符;玉符 与灵符性质相近 }	治复连符 治瘟疫符
太洞皇上玉符		

治邪符 玉清真水合同符

欲百邪符 玉清真火合同符

治横逆符 太上灵宝变食符

祷雨符 心符

万神畏服符 肝符

制服鬼符 脾符

治百精符 肾符

治耳聋符 阴符

治暗不能言符 胞符

立狱符 结符

治疫符 筋符

祈晴符 血符

治风不疾符 气符

脑符 神符

目符 命符

这些符就名称看,都是就人们日常生活最密切的内容而专制的,所以销路一定是很好的。这些符的施行对象也十分广泛。其中最多的是治病符,不仅有笼统地宣称治百病的符,而且有分治气、血、筋、耳、目、脑及五脏等的符,这显然是针对着缺医少药、医术难以解决的生疾病的社会实际制作出来的。近代天师府所传的《张天师祛病符》,分别一月三十日得病缘由(自然是想象的神鬼作祟之类)对症施符,信之者较多。镇宅驱邪一类的符也占有相当数量,在迷信的古代,安土重迁的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)的平安也有同等重要的关心,那些镇宅灵符、阳圻符、六畜兴旺符等等,就是为此炮制出来的。在万物有灵论有广泛市场的中国人中,许多人相信宅舍不安是邪鬼精怪作祟,平安与驱邪是一而二二而一的事,所以这类符名目繁多,使用频率也很高。上面引的符中,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,有一大串,凡是人们在家庭生活中面对的问题都一一对症下符,设想得十分周到。此外,在年节风俗中,春节、端午挂天师符(见图一),住宅皆挂镇宅符(见图二),身上挂护身符(见图三),保命符(见图四),消灾符(见图五)都是极为普遍的。

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,与符起的作用其实并无二致。

符師 天張



图一 张天师符



图二 镇宅净水神符

图三 青龙白虎
保身符

四 保命灵符



图五 百解消灾符

道教的符、印，一般有见识的士大夫是颇不以为意的，一些无神论者更力斥其妄。然而对之抱着不可不信，也不可全信的态度还是占了大多数。笔者在《中国道教文化透视》一书中曾举清代的纪昀为例说明。纪昀作为《四库全书》的总纂官，可说名震遐迩。他对于符，就是取着将信将疑的态度。他对张天师的催生符是有些怀疑的，但又说：“然赵鹿泉前辈有一符，传自明代，曰高行真人精炼刚气之所画也。试之，其验如响，鹿泉非妄语者，是则吾无以测之矣。”宋代内丹术盛行，道士谈符也往往据以为说，认为符是“以道之精气布之简墨，会物之精气以却邪伪、辅助正真、召会群灵、制御生死、保持劫运、安镇五方”^①。符的灵验乃在画它时布上了人的正气，所以闹得相信“天地有正气，杂然赋流形”^②的儒生也有些相信起来。清人施鸿保也曾说福建九仙观所传《催生符》：“藩幕友同乡陈青梅官懋，常传一催生符云：‘于山九仙观道士所授，凡妇人临蓐，以黄纸调朱砂，用净笔写车字在中，四周环写马字，须遍，且须端楷，大小则不拘，烧灰和水，令饮之，虽难产亦立

① 《云笈七签》卷七。

② 文天祥：《正气歌》。

婉。凡马字成单者,所婉必男;成双者必女。写时亦不能自立,或有意在单写,竟不周,不能减去;有意在双写,竟已周,不能增入。’此亦理不可解者。”^①“理不可解”显然是在相信催生符神效的基础上说的。实际上民间只问符灵不灵,倒也不去强行索解——这类东西,除了对信之者的心理有点安慰,其他本来也没有什么道理可言。

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是一项基本的本事。施鸿保也记过民间所传《断症符》:“家人林升言:在延平时,有江西人高福传断症符甚灵,验之多矣。其符用黄纸朱书,或仓卒时即白纸墨书亦可,惟须洁净。书就焚化,入清水内搅匀,俟澄,令病者饮之即愈。又或久症,则加黑枣一枚,去核嵌朱砂分许,煨熟去枣,即取朱砂搅和符水内饮之,亦验。”^②这种符画法既很周详,所以不必一定去求道士的。符中用朱砂或以枣肉嵌朱砂,与符同服,朱砂有安神镇心药效,是否能减轻病情,因而实际上增加符的“灵验”,有待研究。

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。有位亲戚生疟疾曾求得一符,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。在道教中画符有念咒、捏诀闭气、运气等相联结的,成为一整套的秘法。巫师画时只有洗手净口等简单的手续,想来从道教中只学来一鳞半爪。

有趣的是,不仅巫师学符学到半拉子本事,历史上也有佛教徒学道教书符的。敦煌的一些发现有力地证明了这点。敦煌卷子中有一种《观世音及世尊符印十二通及神咒》就载有佛教的符。高国藩《中国民俗探微》中摹出其中较完整的七枚。^③高国藩在对比道教之符与佛教符印之后,认为二者有很多共同之处,认为佛教符印是模仿道教的,上述的符与密宗的不空三藏有

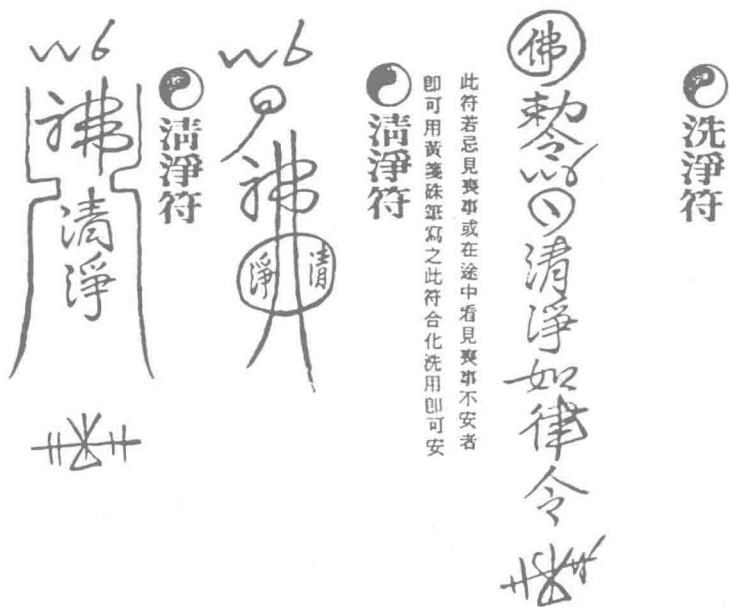
① 《闽杂记·催生符》。

② 《闽杂记·断症符》。

③ 高国藩:《中国民俗探微》,河海大学出版社,1992年,第143—154页。

关。我们认为高先生的结论是正确的。但此类符印,今天的汉地佛教中基本上已见不到了。只是在如今上海地区流传的佛教水陆法会的科本中有“发符”的环节,是佛教曾学习道士用符的痕迹。

另外应当指出的是,不仅佛教曾仿造道教的符印,道教的符中也出现了“佛教”。试看近代“天师府”中流出的三张符:



道与佛在竞争中相互模仿又相互借重的情形,在他们的符图中表现得再充分不过了。

二

道教、佛教中都有咒语作为施法的重要手段,它也是源自民间巫术又广泛影响民间巫术的。

咒、诅、祝其实是一个东西,它们都是企图用一些神秘的语言,或想象中的语言的神秘功能去影响对象。我国远古时候有一首《伊耆氏蜡辞》:“土反

其它,水归其壑,昆虫无作,草木归其泽。”^①就是古代的祝辞,也即咒语。它的内容是命令自然界的一切莫要违反常规,自然灾害不要发生。这类咒语的特点,李安宅在《巫术与语言》中曾加分析。他说:“语言所代表的东西与所要达到的目的,根据原始信仰,都相信与语言本身是一个东西。或与语言保有交感的作用。因为这样,所以一些表示欲望的辞句,一经说出,便算达到目的。”^②因此大致上说来,它仍然是一种交感巫术,只是特别地相信语言的魔力罢了。先秦时咒诅已施于社会生活,甚至政治斗争。《尚书·无逸》“厥口诅祝”,孔颖达疏云“祝音咒,诅咒为告神明令加殃咎也”,秦代《诅楚文》可以看作此类诅咒的代表,它比较着重向皇天上帝和不显大神巫咸告发楚的罪过,让神对之加以惩罚,与蜡辞的原始古朴略有不同。道教的咒语是从民间巫术中吸取进来,而又作了系统加工。它将咒与神仙的法力联系起来,取汉代官府文书称律令、皇帝诏诰称“敕”的形式,将咒语说成是某尊神的律令。这一点又是继承了《诅楚文》这类诅咒的特点。《太上正一咒鬼经》借天师之口说:

吾上太山,谒见黄老君,教吾杀鬼,语我神才。上呼玉女,收捕非殃。登天左契,佩带印章,头戴华盖,足蹶魁罡。左扶六甲,右扶六丁。前有黄神,后有越章。神师诛伐,不避豪强。先杀邪神,后灭游光,何神敢前,何鬼敢当;缚汝置水,煮汝镬汤;三日一答,五日一榜;门丞捉缚,玉女拷掠;五吏受辞,灶君上章:(某甲)无罪过,不得病贤良。吾含天地炁,咒毒杀鬼方,咒金金自销,咒木木自折,咒水水自竭,咒火火自灭,咒山山自崩,咒石石自裂,咒神神自缚,咒鬼鬼自杀,咒祷祷自断,咒癰癰自决,咒毒毒自散,咒诅诅自灭。天师神咒至,不得相违戾,急去千里,急急如律令!

这里,咒语被说成尊神所赐,并有众多的神将预备应咒调动,咒的威力在

① 《礼记·郊特性》。

② 李安宅:《巫术与语言》,上海文艺出版社,1988年,第13页。

于能调动神兵神将缚魔收鬼、斩妖捉怪,这是道教中的重要信念,也是道教咒语的重要特点。施咒的时候,动辄称要请某神率十万百万的神兵收捕某一类妖怪邪鬼。不过,作为咒语的主干,仍然是陈述所发“命令”、“要求”的部分。

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。宋代米芾《书史》曾记述有晋代王献之画的神、符及咒,应即后世说的符咒,可惜已不传。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、护身诸用,这里且举一例:《合家镇煞粘堂上咒》(见附图)。

普庵祖師大神天慈悲仲化神仙救路鎮身用符法修橋造路苦難行神請神
神請身身請出以禮后依三法出金滿都金滿羅海水沖沖起乃何凶神惡煞
不近身念法遍



附图 合家镇煞粘堂上咒

这是一张符与咒的结合体,咒语似通非通,所称的普庵祖师是佛教的名僧,看来是二教混合的产物。

就与民俗相关的而言,下列的咒或符咒是经常出现的。

起风咒	致雨咒	大金光神咒	太上三洞神咒
开旗咒	集神咒	召五雷咒	大威德神咒
雷霆咒	五方咒	召五岳咒	春心符咒
安神咒	溟神咒	仙灵符咒	驱除死神咒
仰启咒	巡坛咒	防止火灾咒	净心净口净身咒
变神咒	驱邪咒	收邪魔咒	预防安身咒
变形咒	净神咒	净身神咒	吕祖救苦救难神咒
保身咒	动笔咒	往生方神咒	祝笔咒
动水咒	八卦符咒	带符五雷咒	金蝉脱壳符咒
定身符咒	合家镇煞粘堂上咒	朱黑笔咒	敕印咒
立报咒	月君七缚咒	旃坛神王咒	开印咒
五行星咒	日君七煞咒	七星咒	使印咒
防牙痛咒	天刚正气咒	天蓬咒	入印咒
保胎咒	九狱官咒	许真君咒	水治病咒

道教的咒,在民间影响极广,上面所说的咒,大多数或粘、或念,都已渗透到民众的日常生活之中。另外有些民间的咒,虽然不一定出自道教,但却看得出与之有些联系。

《水浒传》第七回写鲁智深与众泼皮在相国寺菜园里喝酒,听得门外老鸦哇哇的叫,众人有叩齿的,齐道:“赤口上天,白舌入地。”原来众人怕老鸦叫有口舌是非,所以作为厌胜。那念的便是简单的咒语,是否一定源于道教自然不可肯定,但念咒前“叩齿”一举,则显然受到道教影响。叩齿,又称叩齿集神,是道教诵经、修炼、施法中广泛使用的方法,说是叩齿犹如鸣法磬,能召集身中诸神归位。念咒前要叩齿,为的是在施法时精神旺健,凝聚于身以便发挥出最大功力。明代张岱《夜航船》卷二十《方术部》中曾辑录了流传于民间的符、咒二十余条,这些符咒都联系着民众日常生活中的困难,有治病的、辟蚊蚋的、有入山林涉大川的、有所谓镇物怪的、也有赌博求胜的。例

咒风疹：

咒风疹，甩纸一张，熟掷之于患人身体上下冒掠之。其初欲行时取东方气一口，默念曰：“东来马子，西来驴子。好面败客待文书，急急如律令！敕。”乃上下冒掠，弃纸于门外东道口而归。^①

又避蚊咒：

辟蚊子，咒曰：“天地太清，日月太明，阴阳太和，急急如律令！敕。”面北阴念七遍，吸气吹灯草上，点之。^②

这些，显然是模仿道教咒语的。

咒语似乎是世界上的各种巫术所共有的手段。佛教从印度传来，也携带进了印度的咒语。几乎各部佛经都附有相应的咒语，而在长期的共处中，佛道二教的咒语也有相互借重、相互吸取之处。

咒，在佛教中称为陀罗尼，又称真言。据说它是佛菩萨修持得果的心法结晶。世有无量数佛，故有无量陀罗尼门。同一陀罗尼门，亦有无量数佛修持得果。观世音菩萨从无量劫来，成就大慈大悲，善能修持无量陀罗尼门。根据《大正藏》卷二十、密教部三，有关观世音菩萨陀罗尼门的经咒、仪轨有七十种之多。

一般说来，咒在中国民间的普及程度，是与有关佛菩萨和有关佛经的普及程度成正比的。所以与释迦如来、阿弥陀佛、药师、地藏、弥勒、观音等佛菩萨有关的咒语，都是流传较广的。

佛教的咒，多为译音，中国人读来觉得别扭得很，民间即使学会念咒，也很少理会其语义。佛教的咒语中称念佛、菩萨、天神名号占有重要地位，有的咒语本身就是天神名号。如唐代段成式《酉阳杂俎》中云：“主夜神咒，持

① [明]张岱：《夜航船》卷二十。

② 同上。

之有功德,夜行及寐,可已恐怖恶梦。咒曰:‘婆珊婆演底。’”“婆珊婆演底”为《华严经》中提到的主夜神。又如观音咒中的《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼》(简称“大悲咒”)八十四句,有八十三句代表八十三位菩萨(观音化身),实为对佛的赞颂。这一点与道教的咒语略有不同。道教的咒语如前面提到的,命令祈使的内容成为主干,称“某神律令”和“敕”的只简单一句,对中国人来说显然较为易懂易学,在民间的流传比佛咒要广一些。

当然,就其功能(或者说想象的功能)来说,佛教陀罗尼与道教咒语是一致的。即如《药师灌顶咒》:

南谟薄伽伐帝。鞞杀社娑嚧。薜琉璃。钵喇婆。喝啰闍也。
怛啰揭多也。阿啰喝帝。三藐三勃陀耶。怛姪他。唵。鞞杀逝。
鞞杀逝。鞞杀社。三没揭帝莎诃。

据说世尊在光中说此咒语,“大地震动,放大光明,一切众生病苦皆除,受安稳乐。曼殊室利,若见男子、女人,有病苦者,应当一心为彼病人,常清净澡漱,或食,或药,或无虫水,咒一百八遍与彼服食,所有病苦悉皆消灭。若所求,至心念诵,皆得如是无病延年,命终之后,生彼世界,得不退转,乃至菩提”^①。这是佛教陀罗尼在中国流行的基础。

在长期的发展过程中,佛教咒语中有不少适应中国人的习惯,将要求解决的难题在咒语中明白宣布。即如《白衣观音大士灵感神咒》:

南无大慈大悲救苦救难广大灵感观世音菩萨摩诃萨(三称三拜)南无佛。南无法。南无僧。南无救苦救难观世音菩萨。怛姪哆。唵。伽啰伐哆。伽啰伐哆。伽诃伐哆。啰伽伐哆。啰伽伐哆。娑婆诃。天罗神。地罗神。人离难。难离身。一切灾殃化为尘。
南无摩诃般若波罗蜜。

^① 《药师琉璃光如来本愿功德经》。

它比起《大悲咒》来最后一段要求就较明确一些。这一类咒大致上是中国僧人为适应民俗而有意传布的,有些恐怕还是自己的创造。宋代洪迈《夷坚志补》卷十四《观音洗眼咒》云:

台州僧处瑫,中年病目,常持诵大悲咒。梦观音传授法偈,令每旦咒水七遍,或四十九遍,用以洗眼,凡积年障翳,近患赤肿,无不痊愈。处瑫跪受而寤,悉能记忆,如说诵持,不逾时平愈,寿至八十八。其偈曰:“救苦观世音,施我大安乐,赐我大方便,灭我愚痴暗。除却诸障碍,无明诸罪恶,出我眼识中,使我视物光。我今说是偈,洗忏眼识罪,普放净光明,愿睹微妙相。”

此偈的由来,实为僧人根据中国民众的心态,或者说也是他本人的心态,揉合佛教的一些说法创作的,在这类咒中,与道教中流行的中国传统的咒,更为接近一些。

佛教陀罗尼,因为难诵,主要还是僧人诵经和举行仪式时使用,但在民间,也有学念的,上面说到的“主夜神咒”,宋代犹有人运用,《酉阳杂俎·怪术》又引宋居士说,掷骰子时咒云“伊谛弥谛弥揭罗谛”,念满万遍,彩随呼而成。大约此咒赌徒是去尝试过的。《夷坚志·莆田处子》记女子念《大悲咒》破了坏人的妖法,《蜀士白伞盖》记一个蜀中官员在赴调路中以《白伞盖咒》三千一百三十字破了妖人的纸刀纸剑。虽然其神奇只能姑妄听之,但此类咒语在民间有人传习,却可由之得到反映。明朝袁了凡写的《祈嗣真詮》中,录了一段《白衣观音咒》,此咒原是佛典中的随心陀罗尼,后人在前面加上颂佛名号及祈祷“推念慈悲,降归护念”的中国式的咒语常见的内容。据袁了凡说:“受持(此咒)者,一切祈祷,悉令满足,今祖师提出专为人求男女,亦方便法门也。”适应中国人各种要求在民间流传的佛咒从形式到功能,都更贴近一般民众的心态习惯了。

有趣的是,佛道二教中不仅有咒,还有解咒、反咒之法。这里且说一下道教中的反咒诅之术。

咒这回事不过是一种手段,甲可以称乙为邪而咒诅之,乙也可以反其道

行之。《左传》载齐侯生病不愈,有人劝他诛杀祝、史,晏婴加以谏止,分析说,齐侯有许多失政的措施,闹得“民人苦病,夫妇皆诅”。所以晏婴认为:“祝有益也,诅亦有损。聊、摄以东,姑、尤以西,其为人也多矣!虽其善祝,岂能胜亿兆人之诅?君若欲诛于祝、史,修德而后可。”^①晏子这段谏语抓中了要害,也利用了齐侯的迷信心理因势引导,有他的合理之处。就祝诅这类活动看,在阶级对立的条件下,统治者与被统治者之间的矛盾是无法调和的,利益相反,祝诅的内容也会相反。比如夏桀的时候,老百姓指着太阳骂道,“时日曷丧,予与汝偕亡!”就是指桑骂槐地诅咒国君快点完蛋,哪怕大家一齐死也情愿。统治者内部的争权夺利也往往引入种种巫术。汉武帝时发生的巫蛊之祸,南朝宋时太子刘劭等人用女巫严道育制玉人为宋文帝形象埋于含章殿前,作“咒诅巫蛊之言”,就是两个显著的例子。

正因为此,道教既有咒语,也有解咒的办法。《太上老君说解释咒诅经》说:“汝当谛听吾所说者:切见中古之人,专行厌祷,便于天下地上邪鬼庙社之中,画其形像,书其姓名、庚甲,私窃咒誓,以水喷洒,以脚踏踏,努目张口,种种形势,专行无道,枉害良善,若自作,若教他作者,令受其殃。善男子善女人,或被恶人咒诅厌祷者,皆当香汤沐浴,建立道场,请三洞道士转诵此经,功德不可思议,其病即瘥。若男若女,被人咒诅,便可解释,免沈身命。”可见它是专破邪法咒诅而立的,这种邪法咒诅,或称做“魔祷”,是一种专以害人为目的的黑巫术。上面说的“巫蛊”之事,就是这类黑巫术,《红楼梦》中描写凤姐和宝玉被马道婆暗算,用的也是差不多的办法。道教有专经“破”之,而道教徒则受有解咒诅的秘录,《太上正一解五音咒诅秘录》就是其中的一种。至于给常人解除咒诅,则要靠道士来行法了。道士将反诅咒的神将称为“翻倒”,此二字可见其心态。原来解释诅咒的办法是以其道还施其身,让诅咒的魔力翻施在行诅咒者的身上。这倒好比今天的战争中,有导弹,便用反导导弹来应付它一样,反诅咒秘录只不过是一种幻想的,用以对付同样的幻想攻击的反导导弹罢了。

^① 《春秋左传集解》第二十四。

三

与符咒相关的一种巫术手段是所谓法水,或叫神水。在早期道教中张陵、张角都以符水治病,符水迄今在道教中仍然广泛地派着用场,前面说到的有喝的符水、洗身的符水。符水就是一种神水。另一种神水是法师念咒、以手指在水面虚拟着画符做成的,一说这样做的结果已将道士体内正气布入其中,所以有着神效。它在道教的法术中起着多种象征的作用,这里不讨论,只说在民间,许多人对它的祛病去邪的功能是深信不疑的,而且一般说来,不用道士,其他的巫师也随时能炮制出这种神水来。这一点恐怕在汉族和许多少数民族中是共同的。《湘西苗族调查报告》中介绍巫师画水治病的方法,就是苗族同胞中流行的治病方法。当人患病时,巫师用清水一杯,对之念口诀,以右手食中二指相并对杯画符三道。水的用法是喷向病人,或请病人喝下。其中的咒(诀)语中反复提到李老君、上元大将军等等,显然是道教的影响与苗族本身习俗结合的结果。李老君人们比较熟,是指太上老君,即老子,道教认为是三清之一,上元将军就不甚知道了。《太上三五正一盟威箓》中有一阶箓,主将是上、中、下三元将军。上元唐将军进入苗族咒水法术,是天师符箓影响的结果。只是在汉族地区,在有道士活动的地方,请道士制作法水更为普遍一些。道教对此类法水的施予也从不吝啬,不仅对恭请者赐之如仪,而且有时还对整口井、整条河施符咒使之成“神水”。山东博山凤凰山的玉皇宫右有块咒水符石刻,碑上刻符并咒:“此水出于孝,孝固可通天,吾道得于心,心与天同源。我今咒此水,利济永无边,若有沈痾者,一啜令可痊。更欲行大道,期可为神仙。献次刘支离。”^①这大约是博施济众胸怀的表现吧。

不仅道教和民间巫师运用法水,佛教也向善男信女们推销着自家的法水方。那办法无非也是靠念咒、颂佛号完成的,例如所谓大悲水即一例。据《大悲水之念服法》称:

^① 《道家金石略》,文物出版社,1988年,第424页。

凡三宝弟子净口虔修者,均可念大悲水疗疾,并布施结缘。念时,先须焚香顶礼,供开水一杯(多少不拘);应念(一)香赞,(二)净口业真言,(三)南无大慈大悲救苦救难广大灵感观世音菩萨,(四)千手千眼无碍大悲心陀罗尼(三声),大悲咒四十九遍,(五)补缺真言,(六)南无大悲观世音菩萨(十声)。此大悲水仗佛威力能治一切大小疑难之症。服此水者必须素口先念“南无大悲观世音菩萨”十声(如小儿或病者无法念时,凡有关系之人均可同声代念),然后服下,立刻见效。如服此水者或其家人能发愿放生,或每月斋素几日,尤见功效。至若潜修大德念大悲水时,水可无限而布施亦无限,此随发心者功德如何而定。

这大悲水,主要是用来治病的。同时洒大悲水,念大悲咒据说又可防火:

除用大悲水遍洒居屋可免火灾外,可再备黄元纸一张,念咒时仪式同上述;每念大悲咒一遍,于此黄纸上印一红○,共念大悲咒四十九遍(即印七○成一行,共七行)并于四角○上,每角加念观音灵感真言(即十小咒之一)一遍,加一小。于角上大○内,然后将此咒纸焚于各家灶君座前,能免一宅火灾。如念咒者功德圆满,能使四周邻舍同受法益,不遭回禄。^①

这些都可看作佛教的咒语、法水在民间的影响了。

儒家的传统中,不谈怪、力、乱、神,提倡居易俟命,对于巫祝一类取着鄙夷的态度。然而这种传统,主要存在于理论中,在实际生活中,历代也总有几个能把它发扬光大的大儒,也不乏能践履这种精神的儒者。对于大多数读儒书者,在讲读经书时固然满嘴高论,事到临头又未必实践。明代张大复借病症求助符咒一事有一段评论,很值得注意:

^① 《大悲水之念服法》。

水国多疟，每每遇符咒而愈。小夫妇人奉之如佛，应亦如响，白面鰕生心知其不然，窘或用之，辄亦不效。张子曰：天下之言，最无用者，其书生乎？眼中读不上数行书，又不能深入其义，依傍古人成语，含糊似解，漫言吾道一贯，异学可诛，此宁不然，及其沾一灾一疾，叩头请命，以行其不信之说，岂有异乎？固不若小夫妇人，其诚实心有所注，而取效速也。^①

这是张大复自己治疟符水不灵时发的感慨，多少是含有一点自我解剖的含义。他由此生发开去，感慨书生平时反异学，一旦有了疾病，便在神前叩头求救，把那冠冕堂皇的大道理搁在了一边。反而如他们看不起的小人，信便信，不是内心想一套，嘴上说的又是一套。对于许多儒生来说，恐怕连这点自觉都还没有，但临事徇俗而已。孟子提倡的那种至大至刚的浩然之气、胸怀坦荡的精神状态，在日常生活中，俗儒未必能具备，对于符咒一类方术岂能决然绝去之！

写到这里顺便要说上几句近来的情形。近来有人对念咒之后的水作过一些探讨，这本来是好事。然而个别人不是用科学的态度去揭破其秘密，却是用科学的名词去掩饰其迷信的真相、巫术的性质，发明出“信息水”之类的美名就是一种表现。^②这些人还不如古代的一些有识之士和无神论者。古代的王无神论者对这类愚昧的作法进行过许多揭露，如清代熊伯龙《无何集》云：

今辰州人，托言唐书咒禁之术，或刀伤跌扑，治以符咒，不须药饵。余亲见有伤头者，辰州人以纸笼其头，在傍诵咒，令病人静卧勿动，次日即安。后辰州有人告余云：“纸上有麻药，故不痛。其咒

① [明]张大复：《梅花草堂笔谈》，第14页。

② 当原书1991年前后写作时，信息水一类名堂正大行其道。信息论于20世纪80年代引入中国，国人不甚了解其义，便有人将这新名词装点旧无知。其时气功学正热，于是此一名词亦入之，有人将所谓发过功的水、饼干等物挂上信息的招牌，高价售出以敛财。随着信息技术的运用进入家家户户，“信息”一词的神秘感褪却，其说、其物皆风光不再。书中批评信息水，算是当时的印记。

禁者，令其心静，且肢体不移，故觉安耳。”由此观之，咒禁之说，未可信也。又今之外科，言得解颅理脑之秘，或移疽于树，则树流脓血；或口吮疮肿，则脓血盈器。余疑毒不可移，且既吮脓血，毒何不愈？后有家仆亦解此技，告余云：“脓血系鸡血、鸡子清为之。”余疑始释。

熊伯龙将符咒治病归于骗局，自然比较简单些，但其敢于向迷信挑战的精神还是十分可嘉的。今天是继承这种无神论的精神呢，还是继承巫术的迷茫呢？是很值得人们深思的。

第三节 佛法、道术和巫术(下)——对象和仪式

上文分析了道教和佛教在符、咒、法水诸方面在民间的广泛影响。从上文的讨论中，我们已经可以看到，这类手段的巫术本质是十分鲜明的，它们的施行范围又是十分广泛的。一般来说，巫术的施行以当下直接的功利为目的，所以符、咒之类的施行也随着人们在生活中碰到无法解决的难题的脚步走，是完全可以理解的。当然，佛道法术的施行，符、咒之类只是内中的手段，实际的情形要复杂得多，但不管怎么复杂，它们与中国人的生活息息相关则是无疑的。这种相关也是企图给生活的方方面面保驾。

道教的法术杂而多端，影响或企图影响民众生活的就更为广泛一些，试看《正一法文经章官品目录》中所拟定的各种神将的职责范围，对比就能有一个大致的印象。因为道教的神将有许多有着专门的职司，也可以说是按照职司编造出来的，他们的职司门类多样，恰表现了民众中期望道教予以佑助的难题的多样。

这本书目录中涉及的神将职司有如下这些：

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
治风毒癩疾	收先祖病子孙	收死人耗害
录祭酒求录	护蚕滋好	田作瓜瓠
远行万里	市买欺诈	叛道求还
祭酒开心	入山不渴饮	五瘟伤寒
收万精魅	收颠病	收目病
诸毒立差	主收耳聋	主收齿颊头痛
治解社灶	治虫鼠精怪	治劫杀注
解牢狱	治蛇虺五毒	治肿痛鼠漏
治风痹痿	治久病淋露	治疟疾
治男女百病	治呕逆咳嗽	治云中闲客鬼
治产生胎妊	治杂病	治众疾
收邪师	治收杂鬼	治暗症
男女解罪	解咒诅	
主斩草	收葬送冢墓鬼	主冢墓
主土公鬼	主土气鬼	主井灶鬼
收灶鬼	主徙宅舍	利居宅
主嫁娶	主田种	
主蚕桑	主六畜	主鱼捕
主贾市	主百祸治生	主行来出入
解囚系牢狱	解官事	县官口舌
县官怨仇	口舌诽谤	劫掠人夫妻
收盗贼逃亡人令自来还	主利征战攻伐	请雨 请晴

这里引的共计七十七条,大致可以看到道术所施行的范围。那是在正一盟威道创立的时期,南北朝时,道派蜂起,各派所行之术各有千秋,众术之

繁更大大超过以往。佛教初入中国时,被人当成方术的一种,只是“术”的成分没有那么驳杂,但民众碰到那些事后去寺庙烧香礼佛的也不少。大抵说来,民众对术的要求,既关乎他们的根本信仰,同时也导源于生活中碰到的疑难,一般靠自己的力量不足以解决,祈求有某种超自然的力量予以帮助。明确皈依某一宗教的,会依其仪祈祷,而多数民众信仰并不专一,只要相信某人、某教,甚或某一江湖术士具有这种超自然的神秘力量,就会找他作法帮忙,所以一般民众对于超自然的神秘方术是信之不疑。生活中的疑难杂症经常冒出来,于是对其需求也不会终止。佛教号称跳出红尘,但又不得不不管那些红尘中的琐事,因其需求不绝,佛教对于此类方术的研习、编制也就不得不下功夫。南北朝时,佛教和道教都有很大发展,两者的交流也随之增多。唐代,道教地位空前提高,其理论与方术都有极大的提升,其中有与佛教学习的、有自创的。总的来说,在法术领域,唐代的情况是佛教吸收道法为多。这些情况以后还要谈到。

佛道二教在解决上面说的一些问题时,在一些较为简单的法术中,只要有符、咒之类任何一项已足够,而这些东西传至民间巫师、巫婆手上,只能得其一鳞半爪,百姓取以厌胜大致上只恭迎符图单用叩齿一类小法。不过,在较为严重的情形下,禳灾一类法术往往是综合运用各种手段,并且形成相当规模的仪式。这是佛道二教的法术具有巫术的功能,又区别于散漫的民间巫术之处。

佛教和道教的宗教仪式,当然最通常的是作为自己的宗教修持设计和举行的。这些,我们不来讨论。与民众的生活密切相关的佛法与道术,主要是雨、旻祈祷(道教擅场,佛教也参与)、治病送瘟(道教擅场,佛教也会举办祈祷法会)、驱鬼捉怪(基本上由道教主持,佛教部分僧人亦擅其术)和荐亡(二教共行)。道教的科仪,称为斋醮,民间参与的一般称打醮,如打平安醮、打延生醮之类。佛教的仪轨,通常称为道场,又因请僧人施行的当中,主要是在丧事中办的,有为亡灵追荐、求冥福的含义,故民间多称作功德。在这些仪式中,上面提到的符、咒、法水、法器,都只作为其中的手段出现。这样说来,这些仪式是综合了前面一节提到的巫术或由巫术发展来的成分的。但同时,从它们施行的目的、对象来看,与通常的巫术没有根本的区别,所

以,笔者常常把它们看作系统化了的巫术。这样看待它们,并不是将宗教与巫术混为一谈,而只是说,在佛法、道术中有一部分是源于巫术又仍行使着巫术的职能的。因此,在某种程度上可以说,它们的施行是民间巫风的重要组成部分。

为了说清这一点,不妨谈谈在民间影响较大的几种法术。

二

在道教施行的法术中,捉妖怪无疑是重要的一种。

妖怪本来是指种种不正常的现象,在万物有灵论的支配下,往往将一些自然界中的反常现象都当成是种种自然物变成的精怪。树有树怪,山有山鬼,飞禽走兽虫豸鳞介都会成妖精,种类不可殚数。妖怪作祟,闹得人畜不宁,乃至带来疾疫,弄得家破人亡,所以民间对妖怪的畏惧是十分普遍的。人们对于妖怪的心态是又惧又恨,畏惧的一面发展起来,是人们将它们迎入神殿供起来,谨慎奉事,以免它降灾,什么蛇神、青蛙神、狐仙、刺猬精,我们在分析淫祀的时候已经谈过。由惧怕加上愤恨二者结合起来,人们又希望寻找有法力者加以制服乃至清除,这类心理正是各种捉妖法术施行的基础。在佛道二教中都有这类法术,而以道教的一套较为典型。

在捉妖驱鬼的法术中,其中一部分是为时疫的流行而设的,与我们前面提到的治病送瘟是一个路数。

古人将疾病的发生看成是妖怪、邪鬼作祟。个人得了病,常寻道士、和尚、巫师以术驱祟固然很普遍,当大片地流行恶性流行病时,官府不得不出面采取措施,其中常见的一种,就是邀请僧道作法驱除疫鬼、瘟神、精怪等等。这类事的主角多数是道士。《水浒传》一开头就写汴京瘟疫流行,大臣向仁宗皇帝建议宣张天师临朝,“修设三千六百分罗天大醮,奏闻上帝,可以禳除民间瘟疫”,虽然是小说,却有充分的生活和历史依据。有疾疫发生,张天师和其他著名道士设醮禳解几乎成为常例。在《张天师世家》、《高道传》一类书中,信手可拈来一把例子。

一些当地方官的,对邀请僧、道驱除流行病,也往往不敢忽略,这里的原

因且容后面讨论,且看一个例子。《清稗类钞·丧祭类》“建醮驱鬼”条曰:

光绪时,某中丞方握江宁藩篆时,疹痢大作,夭札频闻,中丞慨然曰:“此鬼之为厉也。”命道士画符铃印系于链上,于阊阖间曳之而走,琅琅作响。已而命备大船数艘,以链缠将军柱,派中军押解至某乡而止,谓之驱疫。且令各庙赛会,以五色涂人面,谓是《周礼》方相之遗。在大堂设坛建醮,令僧四十九人诵《玉皇经》,以保全四境。僧有逾卯时至者,罚跪丹墀。以是一届黎明,钟声佛号,彻于远近。中丞衣冠出,盥手拈香,口中喃喃祝祷,盖自谓为民请命也。

这位官员用僧、用道而又行古代雩礼再加自己拈香祝祷,可谓无所不用其极。这类做法,巫术气息极浓,其基本点实从道教驱瘟疫的醮仪中化出。只是他让僧人诵《玉皇经》,未免滑稽。盖其经系典型的道门经典,原有的一些诵经仪,根据其内容,编有相应的玉皇忏,现在让僧人来诵,不知用的佛曲还是道乐?不过,在民间,对这些的区分却不太在意。

为驱疫设的醮仪,在道教科范中占有重要地位,显然是它为社会服务的重要事项。一般的办法是结坛、诵经、上章,同时还有些模拟巫术的成分,即如送瘟神,有焚纸船一项,即所谓“遣瘟送船仪”。在拜章祝咒的同时,要造纸船一具,令人捧船于患者之室或厅上,具酒牲祭献,并请各天瘟地瘟天瘟地瘟、人瘟、畜瘟及种种殃鬼、邪神、物怪“降赴华船,受(道法之)令辞钱”^①,即请他们到纸船上赴钱别宴会,最后将船焚化,同时,“望燎,左手飞南斗一座,存六星光芒炎炎如火铃之状”,念咒:“火铃炎炽,洞焕八方,万神侍卫,永断不祥,急急如丹天流金火铃律令!”于是想象“神鬼尽乘火铃之光,还归空界,万化寂然”,叩齿而退。“纸船明烛照天烧”,送瘟神的方术旧时在瘟疫流行时常常施行。此项习俗,宋代原出现于楚湘,有浓郁的模拟巫术色彩,它严格来说仍是古代巫医的流变。上引用木船送瘟神,与纸船送瘟,形式不

^① 《道法会元》卷二二〇,《神霄遣瘟送船仪》。

同,原理则一。另也有扎茅船的。至于道士用拿有符印的铁链四处曳行,也是捕捉鬼怪法术的一种:其铁链可能是从神荼郁垒缚鬼用苇索演变而来,道教中护法之一赵公元帅原来的形象便是右手持鞭,左手持铁索,那自然是缚妖邪鬼物的锁链了。

这类驱鬼怪的法术自然也不限于道教能做,民间的巫师能行的也多得。至于佛教的密宗,素以法术见长。汉族地区密教作为一个宗派流行的时间不长,但某些密法则渗透在荐亡佛事中,比如《瑜伽焰口》就是其中一种。其中也有法坛、诵经、恭请佛菩萨、伽兰临坛、手印、念咒、施法水等成分。不过佛教在民间施行的法术主要是用于想象中的幽冥世界的,种类不像道教那么繁多,影响却不少,某些方面还超过道教,逼得道教中也拟制了许多类似他们的科仪,如九幽脱厄呀、祭炼呀、斛食呀、破幽暗呀等等。

道士的行术、僧人的作法,都是以信仰一个在现实世界之外并且统治着现实世界的神灵世界为背景的,也都自诩有着进入这一世界的能力。我们前面提到的僧人的入定,以及后面要谈到的道士的神游,都是这其中的主要方法。入定与神游,其表现形式是相反的。入定在如如不动,心体寂然,似乎一切心念活动都暂时终止了。神游则是精神(或称元神)瞬息之间谒天庭,达地府,二者正相反对。所以佛教徒对神游一类法术,斥责的多。但是实际上,入定与神游,从施法中的作用来看,其实是同一类型的,区别在于入定是在极度沉静中悟到某种境界、某种启示,而神游则是“元神”去感知具体的(当然是想象)鬼神世界,并且也传去人间的祈求、带回鬼神的信息。而且,神游的活动也是以入静作为前提的。大致是入静后,大脑皮层处于抑止状态,而在某种暗示或召唤下,潜意识中的某些成分都活跃起来,似乎在下意识的情形下“元神”出了躯壳周游上下去了。在这类活动中,道教的神游更为系统一些,与民间巫术的关系也更为密切一些。我们着重说一说。

道士在拜章中,往往在默祷后状如入睡,醒后自称达于某尊神处,并且带回某些神界的信息,在旁观者看来很为神奇。在道教中称为出神,即自己身体虽然处于阳间,但元神已达神界或者已去过冥司。

唐代诗人白居易著名的《长恨歌》就谈到道士神游上下的情形。据说,唐玄宗失去杨玉环后,“悠悠生死别经年,魂魄不曾来入梦。临邛道士鸿都

客,能以精诚致魂魄;为感君王展转思,遂教方士殷勤觅。排空驭气奔如电,升天入地求之遍;上穷碧落下黄泉,两处茫茫皆不见。忽闻海上有仙山,山在虚无缥缈间。楼阁玲珑五云起,其中绰约多仙子。中有一人字太真。”

这段诗歌的本事在《序》中已载明:“适有道士自蜀来,知上皇心念杨妃如是,自言有李少君之术。玄宗大喜,命致其神。方士乃竭其术以索之,不至。又能游神驭气,出天界,没地府以求之,不见。又旁求四虚上下,东极天海,跨蓬壶,见最高仙山,上多楼阙,西厢下有洞户,东向,阖其门,署曰‘玉妃太真院’”云云。这类故事流传既广,道士能神游八表上天堂入冥府的名声便大为提高。同时,有些道士出神后所述的信息与后来的事实有几点蛛丝马迹的联系,也大大提高了对“出神”的信赖。有人曾记一事很能说明问题:“范文正公倅陈州时,郡守母病,召道士奏章,公曰:‘庸人安能达章帝所耶?’道士秉简伏坛,终夜不动,试扪其躯则僵矣。五更微动,良久谓守曰:‘夫人寿有六年,所疾勿虑。’守问:‘今夕奏章何其久也?’曰:‘方出天门,遇放明年进士春榜,观者骈道,以致稽留。’公问:‘状元何姓?’曰:‘姓王,名下一字涂注,一字还不可辨。’既而郡守母病平愈。明春,状元乃王拱寿,御笔改为拱辰。公始叹道士之通神也。”^①郡守母病消,道士上章正说明对道士通神的信赖。而道士偶中的预言(应当指出,这类“言中”的故事,大多有后人添加的水分)又使原来不信者信服,这种连锁效应正是道术泛滥民间的重要机制。

出神为道教法术中的重要方法,道经中也有论证。但是,如果我们考察一下历史,便会发现,它是从古代的巫术中承继下来的,也与同时代社会上流传的巫术有类似的地方,在本质上说,它是一种系统化了的巫术。

古代巫术中认为人在睡梦或其他时候灵魂(精神)能离开躯壳漫游其他境地,甚至有的原始民族中人们认为人应当对梦中的活动负责,一个人在梦里受到某人的伤害,是可以向他追索责任的。在中国有文字的记载中已经看不到梦与现实完全混淆的情形,但梦达奇境的记载常常出现。较早的一个就是夏启梦上天庭,获得九辨九歌的乐曲的故事。我们在楚辞的《招魂》中,看到巫师描述着天上地下种种危险,让迷失了方向的灵魂赶快回来。

^① [元]佚名:《湖海新闻夷坚续志》后集卷一。

《招魂》一说招死者之魂,一说招生人之魂。如果后者,那么魂在外边乱跑,便是一种魂游。梦游和魂游都是神游。但道士的出神是主动的,为法术的一种,前两种情形是被动的,而且常被看作不正常。道教的这种做法与民间仙姑神汉的许多做法如降神、走冥司是一类的,只是道教对之作了一些理论的文饰。

这种文饰一方面在于它以道教所奉的整个神仙系统为背景,道士相对民间巫师又较有知识,所以谒何神、达何境,在道教所构想并为一般人们所接受的范围内说得更清楚一些。更重要的一方面,道教有一套存想的方术,后来又有较为系统的元气论作为缘饰,所以更有“合理”的外观。与出神相类似的一类道术是召神。但出神是出自己元神,出去送达奏章或执行杀鬼斩妖的任务,召神是召各种职司神灵为自己服役。

召神之术,当然是在上古巫术中就有的。春秋时神降的记载不一,那办法恐怕是附于师巫。到了汉代的方士中,西汉李少君用术致李夫人,东汉刘根能使人见鬼都是招的人鬼,栾大在武帝宫中结坛降神,招的是天地间的神灵,却招来了鬼,但大“颇能役使之”。^①方士召神劾鬼的记载东汉渐见增多,及五斗米道出,自称能召的神灵大增起来,所谓有“千二百官”,都能归其役使的。

斋醮中所召的神数量极多。以唐末五代的杜光庭《道门定制》卷二载《申三府状》为例,其迎请的神就有:“诸天大帝、日月星辰、上元天宫,黄箓应感天府、中元地官、下元水官、山洞灵岳溪河江海水府威灵、九垒九幽地司众圣、历代人王帝主、得道神仙、祀典神祇、虚空主宰”。如再加上值日功曹、六丁六甲、本命星君,真是浩浩荡荡、威武雄壮。宋代以后,雷法盛行,所以遇禳灾、斩妖一类法事中,常常召雷部神将,明以后也常召道教视为护法的王灵官等。

比起道士作法召神时的威风凛凛,民间降神的办法要原始得多。通常是巫婆或神汉先喃喃有词地念一通,然后浑身抽搐、口吐白沫、不省人事,过一会儿目定神呆,便算是神附于身。这类事多半是专职或兼职的巫婆神汉

^① 参看《史记·封禅书》。

的能事,但在巫觋气氛浓厚的环境中迷信心理深入骨髓的人,也能无师自通。屈大均《广东新语》说:

越俗今无女巫,惟阳春有之。然亦自为女巫,不为人作女巫也。盖妇女病辄跳神,愈则以身为赛……一舞一歌,回环宛转,观者无不称艳。

当然,这类降神,一经有目的地参与,各种神灵、场景都可以依目的炮制出来。金代元好问曾记一事,很值得探究:

世俗传包希文以正直主东岳速报司,山野小民无不知者。庚子秋,太安界南征兵掠一妇还,云是希文孙女,颇有姿色。倡家欲高价买之,妇守死不行。主家利其财,捶楚备至,妇遂病。邻里嗟惜而不能救。里中一女巫,私谓人云:“我能脱此妇,令适良人。”即诣主家,闭目吁气,屈伸良久,作神降之态。少之,瞑目咄咤,呼主人者出,大骂之。主人具香火俯伏请罪,问何所触尊神。巫又大骂云:“我速报司也,汝何敢以我孙女为倡?限汝十日,不嫁之良家,吾灭汝门矣。”主家百拜谢,不数日嫁之。^①

在这一故事中,女巫做了一件好事,倒也算是积了一大功德。那位任职速报司的,正是民间奉为断案清官楷模的包公。他既然清正不可犯,办案的智谋又高,那么人们把他看成速报司主管,也便顺理成章了。女巫是有意识地利用他的神威,造了一场假,却是做了一场好事。东岳速报司是东岳庙七十六司(一说七十二司)之一,系主管冥府的东岳大帝属下一个重要的办事衙门。只是初建于元的北京东岳庙,速报司里塑的是岳飞,不知什么时候换了人。

显然,这类“神降”的法术是以对神灵世界的信仰为前提的,同时也是女

^① 《续夷坚志》。

巫可以有意识地随时如法炮制出来的,一旦装神弄鬼地闹腾一番,当事的人们真的相信了,作“降神”的目的也算是达到了。它尽管荒诞无稽,却在民间实实在在地发生着作用。

在女巫中运用“降神术”,主要地还是赚取求他们的人们的钱财,上面记载的那样用以助人的情形是不多的。那种有意识地以降神术曲折地转达自己意志的做法,当然不限于民间的巫师、仙姑,而早已存在于道教中。有的道士以降神为名,对统治者竭尽阿谀奉承百般神化的能事,可以不论,也有道士借此做一点好事的,如:

徽宗初,建宝箓宫,设醮,车驾尝临幸。迄事之夕,道士以章疏俯伏奏之,逾时不起,其徒与旁观者,皆怪而不敢近。又久之,方起。上宣问其故,对曰:“臣章疏未上时,偶值奎宿星官入奏,故少候其退。”上曰:“奎宿何神?”对曰:“主文章之星,今乃本朝从臣苏轼为之。”上默然。^①

这件事发生在徽宗时对元佑党人大事迫害的时候,也是徽宗崇信道教神霄派方兴未艾的时候。苏东坡生前卷入党争,自然对他的著作也加禁毁,道士上章说他主文章云云,自然不足信,但却表现了道士本身对苏的同情,也是巧妙地利用了徽宗对道教的敬信。据说,此举之后对苏轼著作的禁毁就不那么严厉了。

中国民间的这类巫术,实在过于深入人心,一些外来的宗教往往染上此风。洪秀全以基督教的某些内容为主干,创立拜上帝会。按理基督教是反对这类巫术的,但杨秀清诸人却能使天父(上帝)、天兄(耶稣)下凡,用的就是降神术,所得圣谕还编为官书颁行,《天父天兄圣旨》便是其中一本。这也可以看到,神游、召神、降神一类方术社会影响是十分有力的。中国的不少民间宗教曾使统治者十分头痛,他们的法术之一也是降神。

^① 宋敏求:《独醒杂志》卷一。

三

巫术的交感,本质上说来,只是观念上的。巫师自称有法术驱鬼、捉怪,撇开纯粹有意骗人的情形不说,单说那种自己也“相信”自己真的驱了鬼、捉了怪的,其实也只是想象的。当然,这种想象是对鬼神的信仰、对巫术手段的坚信,以及在这前提下造成的种种幻想,都渗合在一起,其心理的背景颇为复杂。

佛教和道教的法术,在手段、仪轨上比一般的巫术当然要丰富得多,但它们的施行过程同样是充满了幻想。甚至可以说,在施法者和旁观的相信者之中,其时都完全被一种想象的世界、想象的氛围所支配。但行法者又是经过特定的训练的,法事的进行有一定的规范,所以行法者实际上是处于清醒或半清醒状态的。这一点与被催眠者自我意识被抑制而全盘接受催眠师的心理暗示,某些人或因神经一时混乱而致种种幻象者是不同的,而民间的巫术中,后一类情形经常混杂在一起,难以理喻。毋宁说僧、道在作法中,是把民间巫术中那种想象神灵世界和想象制服鬼怪的能力有意识地运用起来了。这种情形,可以说是自觉的、有意识的幻想。在前面说到神游降神术时,实际上已经涉及这一问题。最典型的还是施法中的存想和观想。

存想,是道教养生和其他法术中的重要方法,唐代司马承祯说:“存,谓存我之神;想,谓想我之身。”^①原来是作为修炼形神所用的。在气功学上,是一种意想功,即妄想五藏六腑三百六十骨节皆有神居住,“存”住诸神,便可形神永驻,长生不老。前面说到的出神,也有存想的成分。不过细分起来,神游中有不少下意识的成分,与法术中的存想尚有区别。法术中的存想是主动地想象自己或身中召出的某一神将与鬼怪格斗而驱之、杀之。《抱朴子内篇·登涉》中曾记在山中碰到老虎,可用“三五禁法”,其中一法为:

① 《天隐子》。

直思吾身为朱鸟，令长三丈，而来立虎头上，因即闭气，虎即去。^①

这就是存想驱虎的办法。在正一道士的法术中，凡杀鬼一类，都有想象自己元神斗杀鬼魅的场景，这儿不赘述。

观想，是佛教术语。整个儿的含义，我们不来解释，单说它在法术中的表现，这里且举《瑜伽焰口》中的几个例子。

例如所谓五方结界。施法的场地一隅，但却要将它当成诸佛神圣都能降临的虚空法界，于是只好借助于观想的力量。在诵经佛念咒结印的同时要想象五方结界的神妙：

应想尽虚空遍法界终一化境，准仁王观智仪五种幖帜为坛，中央输安白色𑖀𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑀀𑀁𑀂𑀃𑀄𑀅𑀆𑀇𑀈𑀉𑀊𑀋𑀌𑀍𑀎𑀏𑀐𑀑𑀒𑀓𑀔𑀕𑀖𑀗𑀘𑀙𑀚𑀛𑀜𑀝𑀞𑀟𑀠𑀡𑀢𑀣𑀤𑀥𑀦𑀧𑀨𑀩𑀪𑀫𑀬𑀭𑀮𑀯𑀰𑀱𑀲𑀳𑀴𑀵𑀶𑀷𑀸𑀹𑀺𑀻𑀼𑀽𑀾𑀿𑁀𑁁𑁂𑁃𑁄𑁅𑁆𑁇𑁈𑁉𑁊𑁋𑁌𑁍𑁎𑁏𑁐𑁑𑁒𑁓𑁔𑁕𑁖𑁗𑁘𑁙𑁚𑁛𑁜𑁝𑁞𑁟𑁠𑁡𑁢𑁣𑁤𑁥𑁦𑁧𑁨𑁩𑁪𑁫𑁬𑁭𑁮𑁯𑁰𑁱𑁲𑁳𑁴𑁵𑁶𑁷𑁸𑁹𑁺𑁻𑁼𑁽𑁾𑁿𑂀𑂁𑂂𑂃𑂄𑂅𑂆𑂇𑂈𑂉𑂊𑂋𑂌𑂍𑂎𑂏𑂐𑂑𑂒𑂓𑂔𑂕𑂖𑂗𑂘𑂙𑂚𑂛𑂜𑂝𑂞𑂟𑂠𑂡𑂢𑂣𑂤𑂥𑂦𑂧𑂨𑂩𑂪𑂫𑂬𑂭𑂮𑂯𑂰𑂱𑂲𑂳𑂴𑂵𑂶𑂷𑂸𑂺𑂹𑂻𑂼𑂽𑂾𑂿𑃀𑃁𑃂𑃃𑃄𑃅𑃆𑃇𑃈𑃉𑃊𑃋𑃌𑃍𑃎𑃏𑃐𑃑𑃒𑃓𑃔𑃕𑃖𑃗𑃘𑃙𑃚𑃛𑃜𑃝𑃞𑃟𑃠𑃡𑃢𑃣𑃤𑃥𑃦𑃧𑃨𑃩𑃪𑃫𑃬𑃭𑃮𑃯𑃰𑃱𑃲𑃳𑃴𑃵𑃶𑃷𑃸𑃹𑃺𑃻𑃼𑃽𑃾𑃿𑄀𑄁𑄂𑄃𑄄𑄅𑄆𑄇𑄈𑄉𑄊𑄋𑄌𑄍𑄎𑄏𑄐𑄑𑄒𑄓𑄔𑄕𑄖𑄗𑄘𑄙𑄚𑄛𑄜𑄝𑄞𑄟𑄠𑄡𑄢𑄣𑄤𑄥𑄦𑄧𑄨𑄩𑄪𑄫𑄬𑄭𑄮𑄯𑄰𑄱𑄲𑄳𑄴𑄵𑄶𑄷𑄸𑄹𑄺𑄻𑄼𑄽𑄾𑄿𑅀𑅁𑅂𑅃𑅄𑅅𑅆𑅇𑅈𑅉𑅊𑅋𑅌𑅍𑅎𑅏𑅐𑅑𑅒𑅓𑅔𑅕

无量大光明,遣境界之魔”。这与道教的存想杀鬼实无二致。

又如召饿鬼。焰口所施的对象就是饿鬼,目的是将口吐火焰,其喉细如针不能进食的饿鬼之口打通(此为放焰口的由来),召鬼的办法,也有观想的一项:

应想左手印上白色𑖀吃哩字种放光,钩彼鬼众来至道场。

又如开咽喉。这是救饿鬼的主要内容。在解开咽喉印时:

于左掌上想一青色莲花,花上有白色𑖀阿字流出清凉性水,以右手数度点取,弹洒虚空,触诸鬼众,咽喉开通,清凉润泽,无所障碍。

上面我们顺着放焰口的主要节目巡视,发现每一关键阶段,都有借助想象的手段。我们这儿对其中的心理机制不暇深探,但我们前面说的,佛教在作法中运用了有意识的幻想,则是可以由之得到证明。

佛教、道教施法中的想象,实在多得不能再多。根本上说来,他们所做的一切,都是在想象中作用于想象的世界的。

四

佛教和道教的种种法术,既同施于民间,实际在民间巫风中起带头作用,那么它们相互借鉴、吸取便都顺理成章,尽管二者之间常相互指责对方,但在民间,对二者的分别都不那么认真。这里且举一个“解冤结”的例子。

解冤结,又称解结、释冤结,也是佛道二教常为民间施行的法术。所谓冤结,是指个人的行为所造成的仇怨。它的最初来源,应是佛教的业力观念。个人造的业力是可以跟着人轮回的,前世、前前世、前无数世结下的仇怨还是紧紧跟定自己,今生今世做的更不在话下了,倘无解脱法门,必定堕于冤冤相报的循环之中。尤其人死后跨入幽冥国界的时候,说不定有众多

与该人有仇怨的鬼魂在等着和他算帐,岂不可怕!所以在佛教为追荐亡灵所做的法事中,就有解冤释结的内容。无非是诵经、拜忏之类的方法,《药师灌顶咒》后附的一段话即求佛为解结的:“解结解结解冤结,解了多生冤和业。洗心涤虑发虔诚,今对佛前求解结:药师佛!药师佛!消灾延寿药师佛!随心满愿药师佛!”道教中也有解冤释结的内容,常设于黄箓度亡的斋醮中,当是从佛教中移植过来的。但在民间流传之后,在形式上与通常巫术中的象征、交感的手法更加靠拢,在内容上则增加安胎、和合父子等。

先从形式上看,在浙江一些地区流传的解结仪式中,插入了一段解线结的做法。丧家先用黄线穿铜钱,打成不易解开的死结,然后由僧、道边念经边解结。很显然,这儿的线结是冤结的代表,线结在神仙佛祖或经书的法力佑护下解开了,也就象征着冤结的消解。显然,它是巫术中常用的手法。实际施行中,解下的钱归僧、道,也许算是主人为提高解者的积极性采取的措施,而主人心中,存着破财消灾的念头,只要结解开了,那么冤业也便消散,达到了目的。

另外,在道教中有些解结仪式并非为死者送行,却是为将生者安命、为今存者寻安宁的。即如《太上三生解冤妙经》说:“众生多结冤,冤深难解结,一日结成冤,三世报不歇。”那结冤的经过,有一项是妇女对所怀的胎儿保护不当结果流产了,这样一个灵魂该生于人世,却被殒落,便成冤债,一日造冤,三世报还,以后怀胎临产常受到冤冤相报的骚扰,痛苦无由解决。所以特别提出让人诵《解冤妙经》,请道士作法俾安胎顺产,并且列出了保身符、辟冤符、催产符各一道。可见这部经主要是为解决母子之间、母与其他冤家之间的冤结而造的。

母子、父子之间有宿恩或宿冤的观念,中国原来是没有的,系佛教带进中国,以后再在社会上扩展开来。王梵志有诗云:“父母是冤家,生一忤逆子。养大长成人,元来不得使。身役不肯料,逃走离家里。阿耶替役身,阿娘气病死。腹中怀恶来,自生杀人子。此是前生恶,故故来相值。虫蛇来报恩,人子合如此。前冤续后冤,何时道祖唯?”^①民间骂不孝忤逆的专使父母

^① 《王梵志诗校辑》,中华书局,1983年,第174页。

破财的子孙为“讨债鬼”，其源即出于此。企图用佛、道教的法术来解释冤结、安胎保命，则又是佛教的业报观念与传统的力求维护家庭内部团结和广育子嗣观念的结合了。

从解冤结的流变中，佛教、道教和巫术的相互融汇、相互推荡的情形显示得一清二楚。我们说佛法道术参与到民间巫风，在某种程度上领导着巫风，正是从它和上述种种事实中获得的结论。

第四节 天人相感与祈禳之意

在中国，天灾发生后必有祈禳之举。祈，是祈祷，即恳请天地神灵佑助解民倒悬；禳是禳解，以巫术或法术制止灾难的发生。它是从古代巫术中流传下来的方术的一种。这类活动，各种史传中不绝于书，民间的祈禳活动更难悉陈。参与的人，上至皇帝、官府，下至最基层的农民；涉及的地域，从京师、通都大邑，直至穷乡僻壤；主其事者，有僧、道、巫师、宗族或里甲的负责人，也有官府。可以说，它牵动了各个社会阶层的人，所以值得加以叙述和讨论。

在祈禳中，儒释道三教、帝王、官府和平民百姓都常卷入，并且常常有民间巫师大显身手的一项大事——求雨。

舞雩的起源甚古。中国是一个农业大国，农业生产很大程度上靠天吃饭，旱、雨、雪、风都会影响收成，旱与雨尤其致命。原始时代不说了，就以进入文明时代之后说起吧。历代帝王对祷雨都十分重视，著为朝廷令典。杜佑《通典》说：“周制，月令：建巳月大雩，五方上帝，其坛名曰雩坛，于南郊之傍，配以五人帝，命乐正习盛乐，舞皇舞”，“若国大旱则司巫帅巫而舞雩，若旱暵则女巫舞雩”。秦代一度废弛，汉武帝后又逐渐恢复，以后历代对坛制、乐章各有规定，但雩礼则是非讲不可的。这是由朝廷颁为法典经常举行的官方求雨活动。

一班儒生对求雨也十分重视，汉代董仲舒《春秋繁露》卷十六有《求雨》、

《止雨》两篇专文,载有求(止)雨的具体方法,试看春日求雨的方法:

春早求雨,令县邑以水日祷社稷山川,家人祀户。无伐名木,无斩山林。暴巫聚炷八日。于邑东门之外,为四通之坛,方八尺,植苍缯八,其神共工,祭之以生鱼八、玄酒,具清酒膊脯,择巫之洁清辩利者以为祝。祝斋三日,服苍衣,先再拜,乃跪陈,陈已,复再拜,乃起。祝曰:昊天生五谷以养人,今五谷病旱,恐不成实,敬进清酒膊脯,再拜请雨。雨幸大澍,即奉牲祷。

以甲乙日为大苍龙一,长八丈,居中央;为小龙七,各长四丈,于东方;皆东乡,其间相去八尺。小童八人,皆斋三日,服青衣而舞之。田耆夫亦斋三日,服青衣而立之。凿社通之于闾外之沟,取五虾蟆,错置社之中。池方八尺,深一尺,置水虾蟆焉。具清酒膊脯,祝斋三日,服苍衣,拜跪陈祝如初。取三岁雄鸡与三岁羖猪,皆燔之于四通神宇。令民闾邑里南门,置水其外;开邑里北门,具老羖猪一,置之于里北门之外;市中亦置羖猪一。闻鼓声,皆烧羖猪尾,取死人骨埋之。开山渊,积薪而燔之。通道桥之壅塞不行者,决渎之。幸而得雨,报以豚一、酒盐黍财足,以茅为席,毋断。

立坛祭祀、祝词,做苍龙、置虾蟆、燔雄鸡、公猪,活生的是巫师作法的闹剧,所以汉代的儒生在祈祷一类事中仍然承担一部分巫职。魏晋后儒学摆脱了两汉那种较为粗俗的形态,直接的巫术色彩淡化了,但儒生儒臣参与求雨还是经常性的事。

这儿不妨举唐代大儒韩愈为例。他在长庆三年任京兆尹,时“季夏以来,雨泽不降,臣职司京邑,祈祷实频”。其文集中有《祭竹林神文》、《祭曲江龙文》,都是因为发生旱灾求雨的表文。其《祭曲江龙文》:

京兆尹兼御史大夫韩愈,一谨以香果之奠,敢昭告于东方青龙之神:

天作旱灾,嘉谷将槁;乃于甲乙之日,依准古法,作神之象,斋

戒祀祷。神其享佑之，时降甘雨，以惠兹人。急急如律令。

那是汇合了董仲舒的办法，又加了“急急如律令”的道教咒语，可称为儒道合璧。尽管韩愈对道教极为反感，提倡火其书、人其人，在他看来道教的书都该付之一炬，道士则责令还俗，做回正常的人。像韩愈这样做过地方官的儒士的文集中往往有此类请雨、祈雨的文章，可见是习以为常的事。

佛、道二教在社会上影响扩大后，求雨仪式的实施往往落到和尚道士的手上，佛教和道教的经典中也添出了许多为求雨专设的经典、忏仪。而大面积亢阳干旱的情形下，求雨仪式还由官府出面、儒臣撰词、僧道主其事，各阶层民众参加，成为官民共办、三教同事的活动。

道教形成之后，历代都有请道士祈雨的记载。史书上载的著名道士，不少都有“祈雨有验”一项事迹。在道教的符咒中，召龙、请风、请雨、止风、止雨、呼雷等一类占有相当大的比重，而且形成系统的斋醮科仪。宋代道教南宗的白玉蟾所集《道法九要》说：

夫法者，洞晓阴阳造化，明达鬼神机关，呼风召雷，祈晴请雨，行符咒水，治病驱邪，积行累功，与道合真，超凡入圣，必先明心知理，了了分明，不在狐疑。欲祈雨救旱，先择龙潭江海碧壑深渊云龙出没之地，依法书篆，铁札投之，如不应，方动法部雷神，择日限时登坛发用。祈晴之事，在乎诚心静念，运动炁神，召起冯夷风部之神，扫除云雾，荡散阴霾，易歉为丰，救民疾苦。若德合天心，应之随手。^①

这些办法与民间巫觋其实是差不多的，只是更加系统有序罢了。试看陈葆光所述的一个故事：

《高道传》：道士宋元白，一日越州大旱，方曝庭檄龙以祈雨，久

^① 《道法会元》卷一。

之亢阳愈甚。元白谓人曰：凡所降雨，须俟天符，非上奏无以致。于是止于元真观，焚香上祝，经夕大雨告足。越人神异之。信州复旱，郡将特请祷，元白遂作术以告城隍之像，则须臾致雨。^①

可见道法比起巫术来，外观上更加玄妙、更加高明，所以能够取简单的巫术而代之。经过长期的“论证”和实验，道教的法术确实在祷雨之类的活动中取得了支配地位。与道教相似的是，佛教也被认为有祈雨、止雨之类神通。《法苑珠林》四十一引《高僧传》说，（梁）天监五年旱，宝志上启愿于华光殿讲《胜鬘》请雨，结果法云讲了通胜鬘后，夜里下了场大雪。宝志则说：“须水一盆，加刀其上”，俄而大雨。志公的求雨方法，既用佛法，又水盆加刀，可能是取自本土的巫术。

唐玄宗时，密宗传入中原，佛法中杂入的印度的巫术和中国本土的巫术就更多了，咒龙取雨之类即其中的著名者。这里见引两个例子：

梵僧不空，得总持门，能役百神，玄宗敬之。岁尝旱，上令祈雨，不空言：“可过某日令祈之，必暴雨。”上乃令金刚三藏设坛请雨，连日暴雨不止，坊市有漂溺者，遽召不空，令止之。不空遂于寺院中，捏泥龙五六，当溜水，胡言骂之。良久，复置之，乃大笑，有顷，雨霁。

另一个例子是著名科学家僧一行：

僧一行穷数有异术。开元中尝旱，玄宗令祈雨，一行言：“当得一器，上有龙状者，方可致雨。”上令于内库中遍视之，皆言不类。数日后，指一古镜鼻盘龙，喜曰：“此有真龙矣。”乃持入道场，一夕而雨。

^① 《三洞群仙录》卷六。

上面说的两个僧人求雨的故事见唐代段成式《酉阳杂俎·贝编》，其中都提到捏泥龙或用古镜上的盘龙纽的事，与我们上引汉代董仲舒祈雨时作五方之龙、道士的召龙，都是相类的，至于设坛、咒诅一类也都有浓重的巫术气息。不空为印度密教僧人，著名的“开元三大士”之一，一行则是他的学生——当然只是学习密法的学生。这二人所行之法，称密法，但在施法的具体方法上，却与道教极为相似。台湾学者萧登福指出，至迟在唐代，逢灾异时请僧人念经乞解已很普遍。日僧圆仁于唐文宗开成年间曾见“霖雨数度，相公帖七个寺，各令七僧念经乞晴，七日为期，及竟天晴”^①。想来这类事是司空见惯，民间、官府都已习以为常。

至于民间由巫师主持的求雨仪式，比起佛、道二教来，尽管简单一些，但差不多都有请龙、舞龙、念咒、投筒水滨——不少地方都有所谓龙潭、龙井，结构是类似的。可见儒道释全部卷入的求雨活动，与民间的自发的求雨，本质上都是巫术。

祷雨当然有碰巧而成功的，也有毫无“灵验”的。清代有记载：“康熙四十二年，苏郡大旱。中丞宋公率属赴元妙观延法师胡怀德果建坛祈雨。入观时，法师见抚，长揖不拜。抚大恚，笑曰：‘如此大法师，定能祈得甘霖。’如不验以责胡也。胡情急，请用月孛法^②。是日半夜，星月皎洁，观者如堵。胡登坛，裸妇人，而仗剑指其私处，书符念咒。霎时，云行雨施，雷电交作。”^③这个法师算是有造化，被一场大雨救了命，还被赐以“法有师承”的匾，但在实际上，恐怕还是求不到雨的多。只是，既然求到了雨，便作为一种神迹传布开来，文人学士认真地予以笔录。求不到呢？只算扯淡。不过也有一些求雨不验的被作为笑料记载下来：“丙子岁，松江亢旱，闻方士沈雷伯道术高妙，府官遣吏赍香币过嘉兴，迎请以来。骄傲之甚，以为雨可立至，结坛仙鹤观，行月孛法，下铁筒于湖泖潭井，日取蛇燕焚之，了无应验。羞赧。宵遁。”

① [日]圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷一。

② 月孛法是五雷正法的一种，以元皇月孛为主法神将，称其神至阴，故在施法时有裸妇人的做法。不过查《道法会元》一书中收的月孛法，却没有此项做法，可能是道士在行法时的自我作古。

③ [清]顾公燮：《丹午笔记》。

有个僧人柏子庭写诗讥笑他说：“谁呼蓬岛青头鸭，来杀松江赤链蛇。”^①这与前引资料都是行月孛法，但结果大相径庭。

僧人祈雨，也有类似的情形。康熙“十年辛亥，六、七两月大旱，僧明愿以祈雨，不应，自沉跨塘桥河死”^②。

祈雨并不必有验，佛法道术未必通灵，于是有些道士转而将行法与观察气象相结合，在观察风、云、雾、日诸象，判断可以有雨时才去施法，否则只能罢手推于天意不可祈。如其观日象说：

日未出，先拂晨于东方日出处验之：黑云如鸡卵、如旗、山阵、鸟、玺、龙头、蛇、鱼、灵芝、牡丹，并应当日未申时有雷雨；或紫黑云贯穿日及在日上下，并应当日；若黑云如鱼鳞，主有风，三日后方应雷雨。^③

这种做法，倒有些气象预报的样子。《道藏》中的《盘天经》、《雨暘气候亲机》便集中地记述了道士们的经验。在后者中绘出这种云、日的形状，指出在某些情形下，决然求不到雨，“极不可祈祷，天数也”^④。这是科学与宗教相混杂，科学为巫术服务。

祈雨祷请的神灵，不限于一家，神仙、杂神、菩萨、龙王……只要民间信向的、认为灵验的，都在祈请之列。就如观音吧，人们似乎认为大旱之时赐予甘霖是救苦救难的分内之事，南宋时，已有人向观音祷雨，甚至皇帝诏迎请天竺观音下山祷雨。惹得有人作诗讽刺说：“走杀东头供奉班，传宣圣旨到人间。太平宰相堂中坐，天竺观音却下山。”当然，祷雨更寻常的是到有捍卫地方之责的城隍那儿以及专司行云布雨的龙王庙中。

祈雨而外，其他禳虫、禳洪涛等等，名目还多得很，大多数是三教都会卷入的，兹不殚述。我们要讨论的是，这类活动为什么举国上下趋之若狂呢？

① [元]陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十七。

② [清]佚名：《吴城日记》卷下。

③ 《雨暘气候亲机》。

④ 同上。

我们知道,中国是一个古老的农业国家。一家一户的小农经济本身十分脆弱,极易被天灾人祸所压碎。就天灾言,古人抵御的能力既差,认识上也同样地被限制,水、旱、疾疫、风、涛、虫等灾害袭来,在人力难以胜天的时候,往往便用了祈禳的巫术来抵挡。因此,祈禳之术的盛行,正是人们在无可奈何的情况下,企图借助神灵的力量来干涉自然的历程、化险为夷的表现。所以,从古代的社会状况尤其是生产力状况而言,此类法术有着深厚的和长久的基础,是可以理解的。

同时也应看到,它是长期以来积累在中国人头脑中的天人交感观念的表现。天人交感的观念,自然可以推至极早的时代。就儒家的典籍而言,《尚书》、《诗经》、《易经》到处都有其痕迹,而《礼》中的相当一部分内容,都是表现了它的深沉和稳固的。《中庸》、《孟子》都认为诚能感天动地,是将交感的观念向哲理方向发展了。汉代的儒学中,将天看成是百神之大君,人诚可感天,帝王的措施不合宜,老天就会降下灾异来谴告他。以这种天人相感的思想来解释灾异是汉代的今文经学的一大特色,也是弥漫于整个思想界的浓雾。前面引的汉的董仲舒、唐的韩愈都是相信有一个有意志的天在监视着下民的行动的。宋代理学兴起,儒生们对那种简单、粗陋的天人交感的神学不屑提起,“天”换成了难以捉摸的精神性的存在,但理学家们也不否认天人相感的存在。朱熹成为理学宗师后,对佛道二教排斥颇力,但不否认人与自然、人与天地精气之间的感格。他就认为:“祈雨之类,亦是以诚感其气。如祈神佛之类,亦是其所居山川之气可感。今之神佛所居,皆是山川之胜而灵者,雨亦近山者易至,以多阴也。”^①至于一般民众对天的迷信心理,就更普遍了。这是驱使人们举国若狂地参加那些活动的思想基础。

同时,这类活动的频繁,也被统治者用来控制民众、收拾民心,这就是所谓神道设教。值得注意的是,荀况是个唯物主义者,但并不否认求雨一类巫术的必要。《荀子》中曾说:“雩而雨,何也?曰:无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神。以为文则吉,以为神则凶也。”荀况以“无何也”解释

^① 《朱子语类》卷九十。

雩,在事实判断上是正确的。在价值判断上,“君子文之”一说,却并不全正确,因为其实古代的绝大多数“君子”实际上是相信雩的神秘功效的。不过荀况指出“文之”的功能,却是极为重要的,实际上,求雨一类祈禳之术的施行对政事的文饰作用也是明显的。

这“文之”的内涵是什么,荀子没有说。从后来的历史事实看,祈禳既有种种信仰心理作了基础,也有利用社会上的信仰心理在灾荒之年安定人心、维系朝廷和官府号召力的含义。须知,中国历史上改朝换代的发生,往往是在天灾人祸加剧、老百姓忍无可忍才揭竿而起的。灾害流行时也是民心不安定的时候。在这种时候,朝廷和官府出面主持祈祷,或者相关的皇帝做些“减膳”、“自责”之类的小把戏,一时间自可获得民众的好感,一旦灾情过去,更被宣扬成皇上的至诚感天、地方官员的德政巍巍。据说,一太守贤良勤政,是可以感动得境内的猛虎涉河远避的;刺史的精诚,是可以凭一篇《祭鳄鱼文》,让鳄鱼在一夜之间远徙的。论唐说汉,可能过于悠远了,就说明代吧,《明诗综》曾记:“博兴韩翊令太康,多异政,蝗不入境,民谣曰:欲蝗不复堕,须是韩公过;欲蝗不为灾,须是韩公来。”^①他的“异政”是什么,无暇细考。明代另有一个绍兴太守罗以礼,说是为政“宽猛得宜,遇雨暘,不时往祷,辄应”。因博得民歌曰:“太守罗以礼,祈晴得晴,祈雨得雨。”^②相反,倘若那位地方官在任时十年九荒则名声必定不佳,康熙年间有个巡抚马祐,“抚吴七载,五遭水旱,民呼为马踏荒”^③。倒霉的是,前面所说的僧明愿求雨不成的事就发生在他任期内。据此,我们可以理解,地方官对祈祷一类事为什么那么兢兢业业,往往在祷文中恺切地呼吁神灵降罪于自己一人,毋殃及黎民。盖地方安宁、个人官声,皆系于此,岂敢疏忽?

对于民间的祈祷雨、晴,倘处理不当,地方官往往失掉民心,甚至激起民变,清代梁章钜记杭州迎观音祈雨事就十分典型:

① [清]杜文澜:《古谣谚》卷八十三。

② 同上。

③ 《吴城日记》后附,《眉叟年谱》。

杭州祈雨,以迎请天竺观音大士下山为拯致,相传入城时,虽极晴明之天,亦必有片云相护,三日内无不渥沛甘霖者。祈晴亦然。闻历年以来,亦有竟不应者,而民望已塞,輿情亦平,当官者惟有自咎礼意未虔,复送上山,以待数日后重请。若此典稍缺,即难免谤议繁兴,虽以吾师仪徵太傅之有德于杭,而举行稍缓,竟大不协輿情。甚至有不逞之徒,将条香杂投輿中,焚及襟袖之事。甚矣杭人之信佛也。

“仪徵太傅”指阮元,系清代著名的学者,也是一时名宦。曾任浙江学政,先后两次任浙江巡抚,在杭州时做了些实事,如疏浚西湖,今西湖中尚有个小岛叫做阮公墩,就是疏浚时淤泥堆成的。梁章钜说他“有德于杭”,并非随口的过誉之辞。道光十八年(1838年)致仕,回扬州定居,先后加太子太保、太傅。但对迎观音大士下天竺山祈雨一事慢了一步,便招致怨恨。此一事件,不知是哪一次任上。所以,在天灾已临的时候,地方官宁愿祈祷赛会,即使本人不信,也做出虔信的样子,一方面是将责任推到无法追究的神道身上;一方面也算是顺乎民情、消弭民怨。此类法术及民间巫术的施行,本来都是为着十分现实的目的,解决生活中碰到的难题,尽管有些难题本身是幻想的产物。那些幻想的、神秘的手段和方法,以扭曲的、虚幻的方式去干涉事物的发展、表达解决问题的意愿,在多数情形下,真正作用的不是客体本身,却是从事或寄希望这类活动的人的心理。所以它的功能首要的还在于调节着一定的社会人群的心绪。而社会生活和社会关系是由一定的人所担负的,对人的心绪的调节显然会积极地作用于社会关系和社会生活。官和民、儒和道、释都那么积极地参与祈祷禳灾的活动,于自然界当然不可能有真正的影响,但对大灾之年人心的维系,作用又是不可忽视的。

第八章 年节时令的内涵和文饰

中国的年节时令习俗,有极为丰富的内容。不仅从立春到冬至的二十四节有相应的农事和祈禳避忌等民俗活动,而且有端午、过年等综合性节日,重阳、中秋等游乐为主的节日,另外佛教和道教尚有仙佛诞辰纪念等固定的节日。这些节日有的是全民所遵循、参与的,有的是儒释道三教特有而影响民间的;有的是起于民间但儒释道又各打上了印记的;有的是从佛道教流出,但民间又依照自己地域和物产诸特点创造出色彩特异的过节方式的。不管怎么说,在群众“过”各种节都成为一年四季的生活不可分割的部分。它们一年一度,年复一年,在每年中随季节的更替、时间的流逝而设置的各项活动,形成民众生活的节奏。故尔,无论从年节时令的设置,还是过节的方式、全民主要节日呈现的色彩,都有儒释道三教的影响,或者其内涵中灌注着三教精神,或者在外观上敷着三教的色彩。对此,我们从时令的设置讨论起。

第一节 天文与人文

季节的交替、时令的转换,原是自然界的运行法则,本来是不以人的意志为转移的,所谓“天行有常,不为尧存,不为桀亡”^①。人类的繁衍,正是在物换星移的时令季节之中实现的,因此人类活动不能不受到时节的制约。人们在长期的实践中,一个重要的课题就是认识天象运行、物候变换,以便适应这自然界变化,安排实践生活的内容。这里说的实践,当然首先是物质生活的实践,所谓“春种夏长秋收冬藏”,就是对中国农耕生产的季节性变换的最初步的概括了。随着社会生活的丰富、社会关系的演变发展,人们又在时令生活中增加了祭祀、游乐、禁忌及其他文化内容,不仅依照季节的变换调节着自己的活动,也依照自己的情感、习惯、方便,赋予时令以文化内容,乃至设置出纯粹的人文节日。所以,年节时令的设置及相关活动,最显明地表现了天文和人文的交汇。

在天文与人文的交汇中,儒释道都曾参与其事,而以儒家对其论证附会最多,影响民俗也最深远。就思想渊源上说,是与古人对历法和月令的重视相关的。

一

儒家学说中,法天行道的观念长期占有重要地位。至少在儒家学者看来,统治者上台第一件大事便是改正朔,改正朔的内容在后世不过是年号的改变,但首先在于对历法的接管和垄断。《尚书·尧典》说,尧登基后:“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。分命羲仲,宅嵎夷,曰暘谷。寅宾出日,平秩东作。日中,星鸟,以殷仲春。厥民析,鸟兽孳尾。申命羲叔,

^① [战国]旬况:《旬子·天论》。

宅南交。平秩南讹，敬致。日永，星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中，星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毳。申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短，星昴，以正仲冬。厥民隩，鸟兽氄毛。帝曰：‘咨！汝羲暨和。期三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁。允厘百工，庶绩咸熙。’”《尧典》的真伪问题，史学家争了很久，近代疑古派大抵都否定它的真实性。不过至少在儒家中长期是当其为信史记载看的，我们不妨将之看作儒家的政治理想之一。在其政治理想中，对历、对时令的重视，乃至要派专员负责，著为令典，于此表现得十分鲜明。

上引《尧典》一段话，其中心思想是依历授事，即以天文的变迁为主干，以人事的顺应为枝叶，构成一个天人一体的活动模式。孔颖达《疏》说：“以此岁历告时授事，便能和治百官，使之众功皆广也。叹美羲和能敬天之节，众功皆广，则风俗大和。”^①敬天之节而众功皆广，由之而风俗大和，在儒家的逻辑中天时人文相统一，才能达到风俗淳美、政通人和的效果。

这种政治理想，在儒家的另一重要著作《月令》中有更系统的论述。

现在见到的《月令》置于《礼记》一书中。有人认为它是从《吕氏春秋》十二纪首段抄集而来的，有人以为是《周书》七十二篇中原有的，置于第五十三篇。据蔡邕说《月令》篇名的由来：“因天时，制人事。天子发号施令，祀神受职，每月异礼，故谓之月令。所以顺阴阳，奉四时，效气物，行王政也。成法具备，各从时月，藏之明堂，所以示承祖考神明，明不敢泄洩之义，胡以明堂冠月令，以名其篇。自天地定位有其象，圣帝明君，世有绍袭。盖以裁成大业，非一代之事也。”^②如此说来，《月令》基本思想是据时令变化以规定相应的活动内容，即“因天时制人事”，与上引《尧典》的基本思想是一脉相承的。它并不是哪个人一时的创造，而是古代历朝相传的典令汇辑。只是今传的《月令》已不复周代之旧，倒是杂入不少阴阳家的思想，应是战国儒家吸收阴阳家思想后形成的。

《月令》的内容是依月为序，历载每月的时令特点和人事宜忌。试以孟

① 《尚书正义》卷二。

② 《全后汉文》卷八十。

春月令为例：

孟春之月，日在营室，昏参中，旦尾中。其日甲乙。其帝太皞，其神句芒。其虫鳞。其音角，律中大簇。其数八。其味酸，其臭羶。其祀户，祭先脾。东风解冻，蛰虫始振，鱼上冰，獭祭鱼，鸿雁来。天子居青阳左个，乘鸾路，驾苍龙，载青旂，衣青衣，服仓玉，食麦与羊，其器疏以达。

是月也，以立春。先立春三日，大史谒之天子曰：“某日立春，盛德在木。”天子乃斋。立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊。还反，赏公、卿、诸侯、大夫于朝。命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。庆赐遂行，毋有不当。乃命大史，守典奉法，司天日月星辰之行，宿离不贷，毋失经纪，以初为常。

是月也，天子乃以元日，祈谷于上帝。乃择元辰，天子亲载耒耜，措之于参保介之御间，帅三公、九卿、诸侯、大夫躬耕帝藉。天子三推，三公五推，卿、诸侯九推。反，执爵于大寝，三公、九卿、诸侯、大夫皆御，命曰劳酒。

是月也，天气下降，地气上腾，天地和同，草木萌动。王命布农事，命田舍东郊，皆修封疆，审端经术。善相丘陵，阪险，原隰，土地所宜，五谷所殖，以教道民，必躬亲之。田事既飭，先定准直，农乃不惑。

是月也，命乐正入学习舞。乃修祭典，命祀山林川泽，牺牲勿用牝。禁止伐木。毋覆巢，毋杀孩虫、胎、夭、飞鸟，毋麝毋卵。毋聚大众，毋置城郭。掩骼埋胔。

是月也，不可以称兵，称兵必天殃。兵戎不起，不可从我始。毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪。孟春行夏令，则雨水不时，草木蚤落，国时有恐。行秋令，则其民大疫，彘风暴雨总至，藜莠蓬蒿并兴。行冬令，则水潦为败，雪霜大挚，首种不入。^①

^① 《礼记正义》卷十四。

这里所说的,几乎囊括了古人生活的一切方面。究其大略,可以概括成自然与人事两方面。

就自然说,有天象,如日在营室、昏参中(黄昏时参星在天中)、旦尾中(天亮时尾星在中天),有物候,为“东风解冻,蛰虫始振,鱼上冰,獭祭鱼(水獭将捕获的鱼排在冰上,古人误以为祭鱼),鸿雁来”,这些原是时令变化时气温、动物活动有规律的联动,古人取为一定时令的表征。至于其帝、其神、其音、其味、其数云云,只能算是古人对当下时令的认识,要在以五行纳音为准、主观性很大,但古人却认为是自然本身的属性,而且在以后的发展中五行纳音已成了中国人概括月令的逻辑框架。

就人事说,牵涉政令、帝王起居、祭祀、物占、农事禁忌诸项,是依据自然变化而裁定的相应措施。依照儒家的观念,天子的活动必须与天文相应,即所谓“顺时气”。孟春之月,天子居于“青阳左个”(明堂中东堂北偏之室)、衣青衣等等,都是依照五行东方木其色青的规定在起居上的顺应。在农事上看,它是春耕的开始,作为劝耕的一项重要礼制,是藉田。藉田,从周代起著为礼典,到了周宣王不藉千亩,人们很以为非。藉田礼中天子三推、三公五推之类的形式自然对于直接的生产意义是微乎其微的,但是作为一种表示顺应天时、带头发动春耕的礼仪,它的意义却影响到整个社会,在于唤醒大家对时令的顺应,对生活节律的调整。在藉田的同时,“命布农事”是对农业生产的督促、管理。说到发展生产,历朝历代皇帝有昏明,时运有否塞,自然不可能将藉礼和政令都实行得很好,但从周代开始的这些做法使生产活动与时令的天然联系中介入了人类的礼制的因素,即是说人的活动与天文的联结,被敷上了浓郁的文化色彩。这一点,在我们的讨论中十分重要。

《月令》的着眼点是帝王的政治措施,其中有关民俗的主要在农事生产、物占、禁忌诸项。他对民俗的影响不在具体内容,而主要在于那种天人一体,举措依天时转移,人事应天文的思想。在这种思想的引导下,中国人特别重视人事活动与天道运行的一致,特别重视对自然的季节变换的文饰。

这种人事应天文的思想,影响岁时风格的情形,这里举一个具体的例子:鞭春。原来《月令》中有在十二月“出土牛以送寒气”一项,后来将土牛与立春结合起来。所做的牛称为春牛,历代都有饰春牛鞭春的习俗。《后汉

书·礼仪志》：“立春之日，夜漏未尽五刻。京师百官，皆衣青衣，郡国县道下至斗食令史皆服青帻立青幡，施土牛耕人于门外，以示兆民。”南宋的杭州当立春日：

临安府进春牛于禁庭。立春前一日，以镇鼓铎吹妓乐迎春牛，往府衙前迎春馆内，至日侵晨，郡守率僚佐以彩仗鞭春，如方州仪。太史局例于禁中殿陛下，奏律管吹灰，应阳春之象。街市以花装栏，坐乘小春牛，及春幡、春胜，各相献遗于贵家宅舍，示丰稔之兆。宰臣以下，皆赐金银幡胜，悬于幞头上，入朝称贺。^①

这时的饰春牛鞭春已经是官民共同举行的重要风俗活动了。

这一习俗在以后的发展中内容愈益丰富。第一是这牛的毛色，原来是青色的，后来却弄得五色斑斓。原来古人以干支记时日，干、支配五行，又有五行纳音，在造春牛时，或“以岁干色为头，支色为身，纳音色为腹。立春日干色为角羽尾，支色为胫，纳音色为蹄。至于笼头、缰索，与策依服之类，亦皆以岁月为别”^②。那春牛自然是十分美丽的。

到了明清时代，饰春牛鞭春以外，又盛行春牛图。这与明代版画的发达是有关的。春牛图，例要画牛，首先表达是立春劝耕告诫不误农时之意，但又往往与祈祷吉祥结合起来，绘上民间俗神及象征能幸福的蝙蝠等。同时，又将一些劝善的格言印在上边，尤其是有些春牛图以劝杀耕牛为题，有用《劝戒杀食牛歌》文字构成牛的图形。上面有“牢字从牛，狱字从犬，不食牛犬，牢狱可免”、“君看横死者，尽是食牛人”、“倘若作恶不回头，难得己身不为牛”一类话，尽管来自因果报应的观念，但意在保护耕牛这一重要生产资料，而放在立春日发卖张贴，又是应令而行。

在《礼记·月令》的影响下，汉代儒生崔寔著《四民月令》，四民是士、农、工、商。这部月令的着眼点不再是皇上的起居政令，而是各阶层民众的日常

① [元]吴自牧：《梦粱录·立春》。

② [宋]庄绰：《鸡肋编》卷上。

生活,因此它与民间习俗有着更密切的关系。一方面,它的内容不少是取自汉代的民间生活的,所以具有时令民俗志的性质;另一方面,它又同时将当时的一些民俗固定下来,推行开去,对民俗又起着规范的作用。以后,在各皇朝颁布的礼书、历书上都对岁时风俗有所规定,尤其是明清时期官方公布的皇历对民众生活的指导更明显。皇历又称黄历,民间常称“通书”,因为它以历法为基本,将节日、生产、祭祀、择日等一一载明。民间的农事、嫁娶择日、祭祀日期,莫不受它支配,一年四季的生活节奏都据之而立,在生活上倒是一本样样皆备的“通书”。

二

人事应天文的思想,影响中国民俗十分深远。一方面,通过一代代皇朝对天文历法的垄断,同时也就控制了全国岁时风俗的大范围。中国幅员辽阔,民风民气不免有很大差异。从先秦起,就有人看到民风民俗与地理环境的联系,到了汉代,班固撰《汉书·地理志》便对各地风俗差异加以讨论,为历代《地理志》所效法。但是在这广阔的国土上,时令风俗在大节日上又是统一的。不仅四时八节除夕元旦全国一致,过年祭灶接财神贴门神吃团圆饭祭祖这些节日也是各处都有的,所差别的是具体的细节。所以《月令》人事应天文的思想促进了全国风俗在精神和大体上的一致,当然这是建立在中央政府运用它对全国风俗进行指导的前提下的。另一方面,《月令》人事应天的思想又保持着中国岁时民俗传承的稳固性。因为历代政府乃至一般的民众一旦接受了《月令》的基本思想,对风俗中的一些内容便不敢轻易革去,怕革去会逆天道犯忌讳;加上《月令》是上了儒家经典的,有关的风俗在流传中湮灭了、变异了,一些复古的儒生也要去将它考证出来,恢复起来。所以,这种天文与人文统一的思想,又使得中国岁时风俗的变异曾经在两千多年中十分缓慢。

第二节 仙佛节独多

从上面一节叙述看来,岁时节令的设置及相关风俗,以儒家思想的支配为主。然而,道教和佛教在老百姓的岁时风俗中,也占着重要地位,其中一个方面就是提供了众多的仙佛节日。

按理说来,道教与佛教的节日,属于宗教节日的范畴,不能归于时令节日。然而,一种宗教倘若深入民间,往往会与民众的日常生活密切结合在一起,一部分节日会与时令结合而成为全民的节日,基督教的圣诞节就是典型。佛道二教从来没有像基督教对欧洲那样取得支配整个政治和社会生活的地位,所以二教的节日也没有能成为全民族的主要节日,只是其中的一部分节日渗透到时令风俗之中,成为时令节日的一部分。

—

佛教是从印度来的,到了中国之后,入乡随俗而又移风易俗,形成了自己的宗教节日。这些节日主要是诸佛菩萨的圣诞、成道、涅槃等纪念日。大致上每月都有一些这类节日。

正月:

初一日,弥勒佛圣诞;初九日忉利天王诞。

二月:

初八日,释迦佛出家纪念;初九日六祖大师诞;十五日,释迦佛涅槃日;十九日,观音菩萨圣诞;廿一日,普贤菩萨圣诞。

三月:

十六日,准提大士圣诞。

四月:

初四日,文殊大士圣诞;初八日,释迦文佛圣诞。

六月:

初三日,韦驮菩萨圣诞;十九日,观音菩萨成道纪念日。

七月:

十三日,大势至菩萨圣诞;三十日,地藏菩萨圣诞。

九月:

十九日,观音菩萨出家日;三十日药师佛圣诞。

十月:

初五日,达摩初祖圣诞。

十一月:

十七日,阿弥陀佛圣诞。

十二月:

初八日,释迦佛成道纪念日。

从与中国民俗相关而言,主要有佛诞节、佛成道节、佛涅槃节、观音诞生日、观音成道日、观音涅槃节、地藏王生日、盂兰盆节,尤其是佛诞节、观音生日、地藏王生日及盂兰盆节与民俗结合最为密切。

道教神仙众多,又都是土生土长的,人们对他们的“诞辰”特别地记得清楚。所以道教影响民间的神道诞辰一类的节日也特别多。据《诸神圣诞日玉匣记等集》载《圣诞日节日期》,道教中所奉的圣诞十分繁多,从正月至十二月,月月不漏,计有:

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:

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,关王圣诞。

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、马神圣诞;二十四日,九天应元雷声普化天尊圣诞、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。

八月:

初三日,灶君圣诞。

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;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。

当然,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)、土地(二月初二)、灶君(八月初三日)、三官(正月十五日、七月十五日、十月十五日)、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(二月初三日)生辰等等。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)、邱长春诞辰。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。

二

从上面的征引看来,佛教与道教的宗教节日加起来是十分惊人的。这些节日中有的仅仅由僧人和道士在内部诵经礼拜及打醮庆贺的,也有不少庆典、纪念活动是在寺观周围民众一起参加的。所以它们在该地已成了民俗的一部分,一些影响全国的纪念活动则成了全国性的民俗。

先说道教节日影响民俗的情况。

老君诞辰、玉皇诞辰。老君诞辰,自唐以来就极受重视。盖唐代皇家认老子为始祖,其生日的庆典当然非比寻常。后来,朝代更替,接下来的朝廷不见得与唐朝李氏皇帝一样,但老君诞的庆祝活动却在民俗中保留了下来。南宋都城杭州“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”^①。老君是道教教主,三清的地位原在玉皇之上。不过,民间更重视玉皇。他的“诞辰”和“下巡”的日子,不仅道观有极盛大的斋醮科仪,民间也有祭祀活动。宋代逢此日有道观的斋醮,民众去玉皇殿烧香,且“建会”举行报赛酬神的活动,此后沿袭不替。据《昆新合志》载:“上月初九日为天诞(按:玉皇诞辰),清真观道侣架阁于庭,设醮祀玉帝,俗名‘斋天’,观者如堵。”由此可见,道观中的这一天热闹非凡,而且民间对玉皇诞辰的庆典有“斋天”的俗称,这一活动已成为民间风俗中的一部分,所以顾禄撰《清嘉录》记述吴地风俗将正月“斋天”专列一条。又因道教典籍有“十

^① 吴自牧:《梦粱录》卷一。

二月二十五日,玉皇、三清巡视诸天,定来年祸福”的说法,所以,每逢这天民间有持清斋设香案“接玉皇”的风俗。

元明之后民间信仰极盛的一个神仙是吕洞宾。民间信仰最普遍的神仙恐怕要算八仙,八仙中吕洞宾的传说最多,清代有人说他是神仙中最走红运者,所以他的生日道教宫观与民间的庆祝活动都很隆重。即以吴地而论:“(四月)十四日为吕仙诞。俗称‘神仙生日’”。是日“官为致祭于福济观。观中修崇醮会,香客骈集。相传仙人化为褴褛乞丐,混迹观中而居,人之有奇疾者,至日烧香,往往获瘳,谓仙人怜其诚而救度也,谓之‘乩神仙’。”乩,音轧。现在吴语中犹常用“轧闹猛”一词,意为凑热闹挤热闹。“乩神仙”,就是于神仙诞日去凑热闹。由此可见其庆典的盛况及与一般民众的关系。这是南方的情形,北方大抵相似。因为旧时北宋“京师神圣重纯阳,吕祖祠间好道场”,“香火最盛,祭祷殆无虚日”。他的生日自然别有一番热闹了。

吕洞宾的庆典,民俗意味特别浓重。《清嘉录》说:“神仙生日”这一天“食米粉五色糕,名‘神仙糕’。帽铺制垂须钹帽以售,名‘神仙帽’。医士或招乐部伶人集厅事,击牲以酬,或酌水献花,以庆仙诞”^①。食品、衣着都染了仙气,医生似乎认吕仙翁做了祖师爷,所以祭祀特别上劲。当地居民还将庆典与卜运、祈运结合起来。“仙诞前夕,居人芟剪千年菰旧叶,弃掷门首。祝曰:‘恶运去,好运来。’或又于庙中别买新叶植之,谓之‘交好运’。”^②千年菰即万年青,宿根草本植物,“菰”、“运”同音,原来剪千年菰是祈运的一种方术。同时,这天花农挑鲜花盆景去观中求售,称“神仙花”。有趣的是,苏州满城的妓女是日都涌到观中争购“神仙花”,这些风尘女子不能不以色事人,购“神仙花”许是祈求红颜常驻吧。

三

再看佛教节日影响民俗的情形。

^① 《清嘉录》卷四。

^② 同上。

浴佛节。据佛教传说,释迦牟尼诞生时,有九龙喷水为之洗沐,以后佛教中在他诞辰这一天举行浴佛节,寺院举行重大礼典,其祝圣仪式自有规定。不过,如来佛是人们都知道的佛教教主,他的诞日自然非同一般,所以善男信女都乐于参加恭祝圣诞,僧尼也迎合民间的心态,广作佛会而外,尚将“浴佛”表现为人们看得见摸得着的表演——用铜盆盛水浴铜佛。在中国的浴佛之俗,究竟起于何时,具体年代不易搞清。南北朝时是佛教大发展的时代,社会上拜佛成风,在佛祖诞辰所施的仪式会广泛影响民间是不难想见的,浴佛成为一项民俗活动,恐怕就成熟于这一时期。南朝梁代宗懔的《荆楚岁时记》中已提到四月八日的浴佛:“四月八日,诸寺各设斋,以五色香汤浴佛,共作龙华会,以为弥勒下生之证也。”但在浴佛的具体做法上,历代有所损益。比如五色香汤在宋时已改作糖水,后来的浴佛节中弥勒下生也不再提起,而增加了放生、写佛经、吃乌饭、散结缘豆等做法。就他在民间的影响看,宋以来的浴佛活动更为深刻一些。

《武林旧事》载南宋杭州的浴佛节说:

四月八日为佛诞日,诸寺院各有浴佛会,僧尼辈竟以小盆贮铜像,浸以糖水,覆以花棚,铙钹交迎,遍往邸第富室,以小杓浇灌,以求施利。是日西湖作放生会,舟楫甚盛,略如春时小舟。竞买龟鱼螺蚌放生。^①

从这里的记叙看,浴佛的方式变得形象化,是民间信仰更加普遍的一个重要因素。浴佛之外,还带来“放生会”的习俗。不知什么原因,人们总认为在仙佛圣诞时做点好事,胜于平时十倍百倍功德。佛教宣扬不杀生,放生便是功德之一。浴佛那天,似乎在热闹的气氛中佛祖也会高兴地降临,眼见人放生,一高兴便会加倍赐福。这心态,也如人在达官贵人生辰那天给他送些礼,便会格外地讨他喜欢一般。

宋代杭州重放生,与天台僧人知礼的提倡有关。知礼是一个十分注重

^① 《武林旧事·浴佛》。

将佛事推向民间、将佛事与民俗结合起来的僧人。民间丧葬中用僧人诵经拜忏,知礼对忏法就下过功夫研究整理,例如《大悲忏》、《瑜伽焰口》都是经他损益过的。他提倡在佛诞日举行放生会,西湖放生会之设是源于他的。至于放生到西湖,是因为天禧中王钦若上奏以西湖为放生池。通常说来,佛寺因禁杀生而设放生池盛于唐,以后的寺院中例置放生池,但池的规模不大,像将整个西湖作放生池,是很少见的,宋以后便废止了。但放生之俗,凡佛教影响所及,还是流行着的。

在浴佛节中,有一项习俗,是僧人采之道教,又用了如来佛的高知名度而推向民间的,那就是吃乌饭。宋代的资料中,尚未见到这方面的记录,明人笔记中才提到,此俗至少在明代已遍于南北。明代的孙国枚在《燕都游览志》中提到:“四月八日,梵寺食乌饭。”《清嘉录》引《吴县志》:“僧家以乌叶染米,作黑饭赠人”,则是南方的情形。这项习俗沿袭至近代。

此乌饭,原是道教斋日的食品,唐代陆龟蒙《四月十五日道室书事寄袭美》:“乌饭新炊芡藿香,道家斋日以为常。”它的原名是青精饭,道士入山采药,寻仙时用作干粮。明代李时珍《本草纲目》第二十五卷引陶弘景《登真隐诀》说:“太极真人青精干石髓饭法。髓音信。髓之为言飧也,谓以酒、蜜、药草辈漉而曝之也。亦作迅。凡内外诸书并无此字,惟施于此饭之名耳。陈藏器本草名乌饭。”^①据此,可知乌饭即是青精饭。

青精饭,又称青粮米,它原是道士服食方中的一种,其方可以溯至东汉,东汉《灵宝五符经》中曾提到过它。三国吴的葛玄一派曾奉作重要经典的《五符经》原本已不可见,《道藏》中的《太上灵宝五符序》卷上中保留了它的一些内容。《五符序》卷中载有三个青粱米方:一方用酒渍,一方用赤石脂,一方仅用稻米。其酒渍一方云:

取青粱米一斗,淘汰之,渍以醇酒,三日,蒸之无令漏也,百蒸百露,无令见日,善密藏之韦囊中。即欲入山远行,一飧之,足支十日不食,十日复一飧,足可四十九日不食,四十九日复一飧,可四百

^① 《中国民俗探微》,第392页。

九十岁，为一节。一方宜玄梁米，一方云三斗。^①

因为青梁米方不一，被称作乌饭的青精饭方实际是多方合一而成的。合于何时已难确考。李时珍转引的青精干石髓饭方出自《登真隐诀》，查明道藏本实无此方，不知是李时珍以讹传讹，还是传本不同。倒是宋人张君房辑《云笈七签》卷七十四收有《太极真人青精干石髓饭上仙灵方》，题王君注，李时珍转引的《登真隐诀》云云，皆同此方。太极真人徐来勒，据说是传灵宝经给葛玄的人，真否难辨，但灵宝一系经书大出于东晋末，此方托于太极真人，应当与灵宝派有些渊源，《本草纲目》引作陶弘景，或许有据。张君房所辑此方可看作六朝以前的方子。

此方传本不完全一样。唐代卢遵元撰《太上肘后玉经方》中有《清精先生糴米饭方》，自称出采女（传说房中术的老祖宗之一，彭祖的师傅），其方为：

白梁米一石。南烛汁浸，九蒸九曝，干可三斗已上。每日煮一匙，一月后可半匙，两月后可三分与一，肠化为筋，风寒不能伤，须鬓如青丝，颜如冰玉。^②

由此可见，僧人的乌饭，确如李时珍所说，是从道士的青精饭来的。

青精饭在道教中是作服食长生方看待的，所以强调与其他药物（金石药及茯苓、松柏叶等）、吐纳、咽液等方相配合，传到僧人手上，似乎并不注重这点，只以乌饭相赠而已。

道教青精饭颜色黑，并不是以黑为追求，实际上是用南烛汁浸渍的结果，泛出亮黑色，不过说明浸汁已透。这种做法是出于对南烛健身价值的过度夸张。《青精干石髓饭方》引《上元宝经》云：“子食草木之王，气与神通，子食青烛之津，命不复殒。”但传入僧寺再又散入民间后，已失其本意，有些

① 《道藏》第6册，第334页。

② 《道藏》第18册，第511页。

人单纯在黑色上追求。所以李时珍说：“乌饭乃仙家服食之法，而今之释家多于四月八日造之，以供佛耳。造者又入柿叶、白杨叶数十枝以助色，或又加生铁块者，止知取其上色，不知乃服食家所忌也。”^①谢去咎的《事类合璧》说：“道家采杨桐叶、细冬青染饭，色青有光，名曰青精饭。”看来是沿袭了僧寺与民间的讹误。近代安徽泾县的浴佛节，“民家采乌桐叶染饭，青色有光，曰乌饭，与之相馈遗”^②。说明某些地方以讹传讹，竟沿袭了几百年。不过，当本书初版问世后，笔者在南京早点中吃到乌米饭，及上茅山，询之道长，知所在的句容县附近一带，仍有吃乌米饭的习俗，且主要配方还是用南烛叶，当是沿袭了老方子，只是他们也不知道其方出自道门。南烛，浙江称“乌饭”，盖其籽熟透作黑紫色，可采来食用，一吃嘴便染黑。2013年春，笔者往浙江衢州考察，无意中在一家专做黑米饭的店中，吃到乌米饭，以及许多衍生食品：黑米酒、糍粑、糕等等。那里与我老家龙游是紧邻，以前未见过吃乌米饭的习俗，大为诧异。盖青精饭所用的原料南烛是易寻之物，浙江山区以前到处可见，现在大量开垦为竹林或其他经济林，喜半阴的小灌木反而少见。只是其方用的米，却与原来浙江西、南部种植的不同。我国的稻作文化，目前考古已知的达近万年，发展到现在，品种极其繁多，唯就大的品系而言，有糯、灿、粳三大类。糯稻南方山区少数民族或做主食，但产量低，生长期长，汉族民众多作糕点原料；灿稻产量较高，脂肪稍少，口感稍硬，浙江金华以西以南多做主食；粳处于糯与灿之间，软而营养高于灿米，外观偏青而如脂者佳，如上海青蒲的薄稻米，苏、锡、常地区所产，都有透亮之感，此粳，古读作精，青精米实系青粳米。如今上海地区所食用大抵以粳米为多，原是苏南一带百姓的习惯。以前计划经济时代，供应的米分“大米”、“小米”两种，便是粳米（粒稍短壮）和灿米（粒稍细），小米多，大米少，民众多以大米为佳。改革开放之后，供应充足，老百姓才少吃或不吃灿米，只是现今的人们每错读“粳”为“更”。衢州地处浙西，自来为灿米产区，民众食用也以此为主，粳、糯大抵只作糕点。青粳米饭当流传于粳米产区，前引《灵宝五符序》

① 《本草纲目》谷部卷二十五。

② 《中华全国风俗志》下篇卷五，第21页。

与灵宝派有关,而灵宝一系虽推及元始天尊,地上的祖师实为三国时的葛玄,正是句容人,系粳稻区。处于灿米区的浙西一带未见此俗,实属正常。询问之下方知,是老板从南京引进,南京近年出现专开发此食品的人。据说,当年南京素有吃乌米或乌米汁煮食品的习俗,饭店中有此一品,蒋介石和宋美龄皆常点,这二位是否真的喜欢,逸闻而已,不必太当真。南京有人开发,事后查网络,确有报道。且说现在吃到的,染汁乃用乌饭树,即南烛。店中挂着一幅广告:嘿,你吃了没有?倒是可以圈点。老板也知道唐朝有名的诗人写过一首诗,只是不知其详。想不到当年道士的发明,到了当代又成了某种产业,真的是古为今用了。

清代的记载,乌饭又演变为乌米糕,乌米糕又在吴地语讹为“阿弥糕”(吴音“阿弥”、“乌米”音同),足可看到它是受到佛教的推动流向民间的,但其义离道教的青精饭越来越远了。

浴佛会有时又设于十二月初八日,这一天据说是释迦的成道日,所以设会纪念。这一纪念活动也影响了民间。试看北宋开封的情形:

(腊月)初八日,街巷中有僧尼三五人,以银铜沙罗或好盆器,坐一金铜或木佛像,侵以香水,杨枝洒浴,排门教化。诸大寺作浴佛会,并送七宝五味粥与门徒,谓之“腊八粥”。都人是日各家亦以果子杂料煮粥而食也。腊日,寺院送面油与门徒,却入疏教化上元灯油钱。^①

单看这里记的浴佛与佛诞日大致相同,然而其含义却有不同。不是纪念他的诞辰,而是因传说他在成道前曾在尼连河中洗了个澡,然后坐于菩提树下静思,于十二月八日成道。此“浴”应与成道前的洗去污垢相关。

上述引文中提到喝“腊八粥”的习俗值得注意。腊八粥又称佛粥,其起源于一个传说,释迦牟尼在成道前曾修苦行七年,但未得根本解脱。有一天因为劳困饥饿昏倒在地,一个牧羊女用鹿奶喂他,他这才慢慢恢复了力气,

^① [宋]孟元老:《东京梦华录》卷十。

跑到尼连河中洗了个澡,然后静静地坐在一棵大树之下,最终大彻大悟,其树后来被称做菩提树。这个故事传入中国后,牧羊女喂佛祖的鹿奶被改成了糜粥(是否与梁武帝强制吃素有关,待考),于是佛寺例于十二月八日喝“佛粥”。至于粥名腊八,却与我国周代的八腊之祭有关。《礼记·郊特牲》载“八蜡以祀四方”。八腊为祭神农、后稷等农业生产、创始道路等传说中的祖师神,另加猫虎、堤坊、水沟、昆虫等多个方面,是每年建亥之月(十二月)举行的。秦代蜡又称腊,故十二月称腊月,汉代又将八腊之祭定于腊月初八日,这就是腊八的由来。腊八之祭本有告农禳灾的含义,现在与佛成道日纪念结合起来,喝腊八粥也便涂上了驱邪去瘟疫的色彩了。

在民间影响大的佛教节日,还有观音诞辰和地藏诞辰。这两个节日主要是烧香诵经。

试举清代昆山地方的情形略作分析:

(二月)十九日为观音诞辰,士女骈集殿庭往香,或施佛前长明灯油,以保安康。或供长幡云“求子得子”。既生小儿,则于观音座下皈依寄名,可保长寿。僧尼建观音会庄严道场,香花供养,妇女自二月朔持斋,至十九日,皆如之。^①

此处所述观音诞日的活动中,烧香、施长明灯等是一般圣诞日都有的。值得注意的是,这一段时间里妇女的参加特别踊跃,尤其是从二月初一日到十九日的吃素,这是妇女较独特的活动。直到近代,在江苏安徽等地区,尚有妇女建观音会以纪念观音诞辰及成道日的,主要的活动乃是吃素念经。观音称为娘娘,民间的理解她是位女菩萨,妇女特别尊崇她。观音诞辰中的另一项值得重视的风俗是祈子。

与地藏诞辰活动对比而言,对观音的崇拜,侧重的是求现世的利益,对地藏的崇拜,则侧重于死后乃至来生的幸运。兹举同地区的情形为例。

^① 《清嘉录》卷二。

(七月)晦日为地藏王生日,骈集于开元寺之殿,酬愿烧香。妇女有脱裙之俗,裙以红纸为之,谓曾生产一次者,脱裙一次;则他生可免产厄。点肉身灯,为报娘恩。以纸锭笼纳寺库,为他生资,谓之“寄库”。昏时,比户点烛庭阶,谓之“地藏灯”。儿童聚砖瓦成塔,烧膾琥珀屑为戏,俗称“狗屎香”。^①

妇女脱裙习俗,其实源于一个落后的观念,即生产时所流的血是污秽的,它冲犯了天地神明。佛教和道教都有一种忏法,叫做血河忏或血湖忏,是用拜忏的仪式为产妇消灾。脱裙而跑到地藏王菩萨那里去就是为此,而以红纸做裙显然是产血的象征,脱去了,便算是免罪了。

最有趣的是那“寄库”的习俗了。几百几千的纸钱一把火烧了去,给死者带了阴间花费已是可笑,竟还要为活着的人来生用度寄存钱财在阴间,简直是匪夷所思了。

四

在佛道二教影响民俗的节日中,有一个共同的节日,那就是佛教的盂兰盆节和道教的中元节,两节都设在七月十五。在此先介绍一下道教的三元节。

三元节为天、地、水三官诞辰。不过他们的诞辰究竟在哪一天,谁也闹不清,实际上只是人为规定的。现在的以正月十五、七月十五、十月十五为三官诞辰有一个演变过程。《犹龙传·度汉天师篇》引《旨要妙经》:

又三会日以正月七日名举迁赏会,七月七日名庆生中会,十月十五日名建功大会。此三会日,三官考覈功过,受符箓契令经法者,宜依日斋戒,呈章赏会,以祈景福。

这三元会原是汉代正一盟威道徒每年三次的会期。《陆先生道门科

^① 《清嘉录》卷七。

略》说：

天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属，令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会。民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿。三宣五令，令民知法。其日天官地神咸会师治，对校文书。

所以这三会日乃是三官考核道民的日子，大约在北魏时，这三会日集中到一、七和十月三个月的十五日。赵翼《陔余丛考》卷三十五“其以正月、七月、十月之望为三元日，则自元魏始”，那是梁末以后的事。唐代三元节正式定型。《唐六典》卷四载：“三元斋：正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元，皆洁身自忏愆罪焉。”三元斋就是三元节。

七月十五日又是佛教的盂兰盆节。“盂兰盆”意为“救倒悬”，意思是救度先亡倒悬之苦。原是依据《盂兰盆经》目连救母的故事而起。经中说，释迦牟尼的弟子目连，看到死去的母亲在地狱受苦，如处倒悬，求佛救度。释迦要他在七月十五日即僧众安居终了之日，备百味饮食，供养十方僧众，可使其母亲解脱。大同四年（538年），梁武帝在同泰寺依据《盂兰盆经》举行仪式，为汉地由朝廷建盂兰盆斋之始，北齐颜之推《颜氏家训》提到自己死后盂兰盆之时不忘为自己设供，足见南北共行此俗。不过，后来的演变，中国的盂兰盆会渐突出那个“盆”字，变成了以盆供养。梁代宗懔《荆楚岁时记》说“七月十五日，僧尼道俗，悉营盆供诸先”，是盂兰盆之“盆”在梁时就突出。中国人的文字是单音的方块字，一字一音一义。古时候，单音词占着主导地位，所以古人读古书，先要读通字义，即明训诂，再串起来理解一句话的含义。从汉以来，对古籍的注疏就是采用着这个办法。佛经的用语是翻译过来的。梵文是多音词为主的，多音词的单个音节多数是不能索解的。翻译成中文时，大部分词用中国相应含义的词作了对译，一部分就作了音译。但中国人习惯于以自己的文化背景去理解佛教用语，读佛经时也求逐字作解，对某些译音的词语未免望文生义郢书燕说起来。“盂兰盆”为译音，中国人却以字义解诂的办法去读它，“盆”音之义变成中国人习见的盆子，而且又将

这个“盆”形象化起来,做成可见可触的“纸糊架子盆”。

道教的中元节与盂兰盆节置于同一天,是偶然巧合还是一方模仿另一方,现已难考证清楚。如果有相互模仿的情形存在,那多数是道教靠拢佛教。七月十五日在僧是要解决地府中的倒悬之苦,道教的地官倘望文生义地看似乎也是该管此事的,干脆将七月的会期放到十五日,也是有可能的。当然,可能罢了,确证如何却已难求。

七月十五的中元节、盂兰盆会重迭在一起,其内涵比原来的三元会和盂兰盆设斋供僧大大地丰富了。为便于分析,兹引述《东京梦华录》的记载:

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。以纸糊架子盆游出卖。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》。又以竹竿斫成三棚,高三五尺,上织灯窝之状,谓之盂兰盆,挂搭衣服冥钱在上焚之。构肆乐人,自过七夕,便般《目连救母》杂剧,直至十五日止,观者增倍。

中元,前一日,即卖练叶,享祀时铺衬桌面。又卖麻谷窠儿,亦是系在桌子脚上,乃告祖先秋成之意,又卖鸡冠花,谓之“洗手花”。十五日供养祖先素食,才明即卖糗米饭,巡门叫卖,亦告成意也。又卖转明菜、花花油饼、餽赚、沙赚之类。

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,祭军阵亡歿,设孤魂之道场。

据上述引文分析,中元节的主导部分仍是盂兰盆会,设“盂兰盆”,演目连戏,所以它的起源,佛教的成分要多一些。它作为一年中最大的鬼节,祭孤魂、上新坟都是题中应有之义。值得注意的是,其中插入一段祭祖先的内容,原是盂兰盆节中所没有的,它的出现应与道教的五腊日有关。

天师道初起时,统治者蔑称为“米巫”、“米贼”、“妖贼”,他们的神祀不合儒家礼典,但对本教以外的神祀,也曾经禁止。《三天内解经》说:

(张道陵与三官)约永用三天正法:不得禁固天民,民不妄淫祀他鬼神,使鬼不饮食,师不受钱,不得淫盗,治病疗疾,不得饮酒食肉,民人唯听五腊吉日祠家亲宗祖父母、二月八月祠祀社灶。自非三天正法诸天真道,皆为故气。

据此,将祭祖宗父母定在五腊日,这是道教对祭法的特殊规定。依儒家礼制的规定,对祖先致祭须卜日。宋代诸儒大多主张祭时放在每季的第二个月,即仲月,而道教则将日期定于五腊日。大致说来,儒礼是从周代宫廷礼制继承下来的,适合士大夫阶层,而道教初期是在民间传播的,它既要照顾自古以来的祭祖习俗,又要考虑到便于下层群众的易记易行,所以作出五腊日的简明规定。所谓五腊,正月一日为天腊,五月五日为地腊,七月七日道德腊,十月一日民岁腊,十二月八日王侯腊。七月七日是地官勾校道民的日子,又是道德腊,当中元改为七月十五日,道德腊的祭祖活动相应带了过去。所以中元节、盂兰盆会虽然二教叫法不同,在民间的表现却是二教重迭的。

这一重迭的观念基础,正是中国人的祖先崇拜。根据上面的引文,七月十五日的祭祖,是请祖先“尝新”、“告祖先秋成”,所以它的祭品,是采用时新的菜、米等等。这又是将长期沿袭的秋祭习俗固定在这一天。所以七月十五的中元节、盂兰盆会能被多数中国人接受,从宫廷、士大夫至广大庶民的家庭,基本上都参与其中。

七月十五除给祖宗“解倒悬”之外,还有朝廷与道观、寺院设大会祭孤魂、阵亡将士等的做法。对阵亡将士之祭,中国古已有之,屈原的《国殇》就是祭祀为国损躯的将士。至于对孤魂野鬼的祭祀,实际是祭厉的主要部分,为的是不让他们无衣无食,跑到世间来作怪。明清两代,七月十五日的中元节例当祭厉,就是沿袭了宋代的做法。

明清时代,盂兰盆会一面沿袭着前代的做法,一面又不断增加一些时尚的内容。比如清代有些地方就有放焰口、点水旱灯等做法。《清嘉录》载:“好事之徒,敛钱纠会,集僧众,设坛礼忏诵经,摄孤判斛,施放焰口。纸糊方相长丈余,纸镪累数百万,香亭幡盖,击鼓鸣锣,杂以盂兰盆冥器之属,于街头城隅焚化,名曰‘盂兰盆会’。或剪红纸灯,状莲花,焚于郊原水次者,名曰

‘水旱灯’，谓照幽冥之苦。”^①同书收录徐倬《盂兰盆会歌》，形象地表现了这一民俗活动的情况：

城头鼓角吹遥空，沈沈月色来阴风。阴风淅沥纸钱飞，金山银山光闪红。道场洁净大欢喜，撞钟伐鼓声隆隆。声隆隆，灯灿灿，千盏万盏莲花散。莲花散成般若台，欲泛慈航登彼岸。啾啾众鬼泣荒丘，栖苔附草招同伴。魂来风月明竹枝，满地幡影横魂去。风月落森森，夜色转萧索。须弥一粟不可量，杯中净水甘露凉。安得甘露化为酒，孤魂一吸消愁肠。雉矫矫，狗喔喔，蟾蜍影灭高树颠，萤火飞光不成绿。

除此之外，七月十五的盂兰盆，又成了民间占气候的工具，陆游《老学庵笔记》说：

故都残暑，不过七月中旬。俗以望日具素饌享先，织竹作盆盎状贮纸钱，承以一竹焚之，视盆倒所向，以占气候，向北则冬寒，向南则冬温，东西则寒温得中，谓之“盂兰盆”。盖俚俗老妪辈之言也。又有“盂兰盆倒则寒来”之谚。

这一习俗元代以后已消失。但盂兰盆会中衍生出或粘附上种种光怪陆离的习俗，足见其影响的深广。

第三节 分不清你我他

民间节日，从最初来说，是天文节令的表现，但在其发展过程中，人文的

^① 《清嘉录》卷七。

成分越来越突出,闹到后来,天文的时令只做了计时的主干,而人文的部分越来越浓厚。

在长期的发展中,我国形成了许多综合性节日。它们往往集时令、祭祀、娱乐、吉庆、驱邪、竞技等为一身。旧历过年即春节、端午等等,都是这样的节日。它们的起源,大多在儒道形成之前,自然也在佛教传入之先。但在往后的发展中,三教都对之起过影响。说到民间综合性节日,三教都敷上了自己的色彩。说也奇怪,仅从色彩言,对中国文化支配最有力的儒学,却似乎最淡,倒是佛教和道教的色彩特别明艳,但仔细观察,却发现儒家的影响十分深刻,有时已隐于其内,不易察觉了。

一

这种情形,最明显的是年末岁首的那段时间。旧历过年,民国时改称春节,是中国民间最盛大的节日。每年腊月至翌年正月,在近两个月的时间,时令、喜庆、祭祀、娱乐、饮食等一应活动,集中地体现着中国民间风俗、文化的特点。过年当然是极早就有的节日。前面说过,儒家十分重视时令的变换,更加重视新旧年岁的交替。对于这过年的习俗,儒家的经典中早有过记载,对其礼俗,也有所规定。在这个传统节日里,道教渗透得很厉害,佛教也略有参与,但作为基调的是儒家天文与人文一致的观念以及敬天祭祖的传统。

严格地说来,过年就是指旧年除夕和新年初一这两天。除夕是除旧,初一为迎新,正好由旧岁跨入新岁,种种过年习俗的中心内容,就集中在这两天。一般说来,这两天的习俗,一是围绕时序的,一是围绕家族兴旺的。依《月令》的说法,季冬之月即后世所称的腊月,一岁之数将终,“岁且更始”,所以对农民不兴徭役,天子及百官定下一年的时令,祭天地神祀社稷寝庙。过年的安排正是由这种因顺时令的活动所构成的。

在除夕,要合家团圆,吃年夜饭要合家等齐,名为团圆饭,在吃年夜饭中要留下一些饭第二天倒掉,《荆楚岁时记》:“留宿岁饭,至新年则弃之街衢,以为去故纳新也”(后来留年饭变成“年年有余”之意,第二日不再倒掉)。同时,盛行守岁的习俗,彻夜不眠。长辈例要给小孩压岁钱,如此等等,都是将合

家和美与送旧迎新结合起来。

到了初一,这种含义更加突出。初一这天例要祭祖,崔寔《四民月令》:“正月之朔是谓正日,躬率妻孥,洁祀祖祢。及祀日,进酒降神毕,乃室家尊卑无大无小以恣列于先祖之前,子妇曾孙各上椒酒于家长,称觞举寿,欣欣如也。”可见辞旧迎新与祭祖先是结合在一起的。初一祭祖习俗,有的叫“谢年”,似乎是感谢天公与祭祀祖先结合在一起,有的地方称“祝福”,是将祭祖与祈福联系起来,而突出祈福的含义。祭时要挂祖宗影神,俗称喜神,祭品中每有一尾活鲤鱼,鲤者“利”,鱼者“余”,“利有余”自然是好口彩了。从这一意义上说,儒家所代表的敬天祭祖的文化精神定下了“过年”习俗的基调。

不过从过年的全过程看,却是从进入腊月便开始准备的,到了腊月下旬则各项有关活动逐渐展开。至于翌年新正的活动,却要延伸到元宵节之后。如果将元宵另外列出,那么旧历过年的活动也要持续一个多月。在这一个多月的活动中,多数习俗是古已有之而佛道教参与其事的,也有少数习俗是道教与佛教带来的。

过年的习俗,几千年来当然有所沿革,不过自宋迄清,几乎很少变化,而且今天的某些习俗,仍可溯至宋代,所以我们仍引宋人的记载以资分析。“二十四日交年,都人至夜请僧道看经,备酒果送神,烧合家替代钱纸,贴灶马于灶上,以酒糟涂抹灶门,谓之‘照虚耗’……近岁节,市井皆印卖门神、钟馗、桃板、桃符及财门纸驴、回头鹿马、天行贴子。卖乾茄瓠、马牙菜、胶牙饧之类,以备除夜之用。自入此月,即有贫者三数人为一伙,装妇人鬼,敲锣击鼓,巡门乞钱,俗呼为‘打夜胡’,亦驱祟之道也。”^①

这里有几项民间奉行最普遍的风俗,第一是对灶神的崇拜。灶神在道教中是“最基层”的神了,而它的起源却远在道教形成之先,原来是儒典中规定的五祀之一,道教中称他为东厨司命,不知什么时候,这位小神升格为“大帝”,民间或称为“灶王”。说灶神每年腊月二十三(一说二十四)日要上天廷报告这一家人的行事善恶,然后玉帝根据报告赐福予灾。在灶王升天的日子里,道观中有一种崇拜他的灯仪举行。旧时家家户户都得给灶神安排

^① 孟元老:《东京梦华录》。

一个小小的殿堂——在厨房朝北或朝东处设立灶龕，龕中贴灶王的神像。在灶王升天前夕，要恭恭敬敬地祭送。祭品中有一样是不能少的，就是胶牙饧。据民间传说，请灶王爷吃胶牙饧，是为了将他的牙齿粘住，使他在玉帝面前无法讲这一家人的坏话。宋人给他的宫殿抹酒糟以“醉司命”，也是同一用意。江南一带给灶王的供品中还有茨菇、芋、菱三样。在他吃得醉醺醺，玉帝问话时，他只记得吃过的三样好东西，含含糊糊地回答：“是个（茨菇）”、“嗯呐（芋艿）”、“灵个（菱角）”——那是巧妙利用这三样果品在吴语中的谐音而精心设计的。在辞灶中，要烧灶马，即把贴在灶龕上的灶君画像付之一炬。明清以后，人们同时还烧一顶轿子，但一般家庭只不过用筷子作轿杆，用纸糊一顶罢了。北方农家，往往就地取材，利用秫杆做轿子或马车。坐轿上天，在灶君显得威风，在家主人显得虔诚又热情，灶君自然会感激几分了。灶神于除夕从天廷返回，又得举行迎接仪式。送时称辞灶，来时称接灶。

第二个是大傩。大傩原上古巫术之一，傩在周礼由方相氏主之，在《月令》中季冬有大傩的内容。郑玄注《论语》“乡人傩”云：“十二月命方相氏索室中驱疫鬼。”据《礼记·月令》孔颖达注，驱傩一年有三次，季春（三月）为国家之傩，仲秋（八月）为天子之傩，腊月除夕的驱傩是连庶人都参加的，是谓大傩。大傩的活动，孔夫子也是十分重视的。《论语·乡党》：“乡人傩，朝服而立于阼阶。”有的注家说他穿着朝服是表示诚敬，有的说是他怕大傩的声势惊动先祖和五祀之神，站在那儿是为使他们镇定。孔颖达解释说：“此明孔子存室神之礼也。难（傩）索室驱逐疫鬼也，恐惊先祖，故孔子朝服而立于庙之阼阶。鬼神依人，庶其依己而安也。所以朝服者，大夫朝服以祭，故用祭服以依神也。”^①不管怎么说，傩是圣人参加了的。后世儒者对别的巫术可以批评，对傩则不作抨击。所以傩礼是儒家经典中肯定下来的上古巫术之一，它在朝廷礼典中代代相传，民间年年举行，与儒典是分不开的。作为皇室官府的典礼，当然是正规的大礼，出动的人也极多。陆游说：“政和中大傩，下桂府进面具，比进到，称‘一副’。初讶其少，乃是以八百枚为一

① 《论语注疏》卷十。

副,老少妍陋无一相似者,乃大惊。至今桂府作此者,皆致富,天下及外夷皆不能及。”^①傩时戴面具,广西所进虽称一副,实含八百具,那驱傩的队伍之庞大,可见一斑。南宋时,“禁中除夜呈大驱傩仪,并系皇城司诸班直,戴面具,著绣花画杂色衣装,手执金枪、银戩、画木刀剑,五色龙凤、五色旗帜,以教乐所伶工装将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门户神尉等神,自禁中动鼓吹,驱祟出东华门外,转龙池湾,谓之‘埋祟’而散”^②。

傩是一种巫术。儒者中有些人禁淫祀抑巫风很起劲,但因大傩是孔子肯定的,独对之行之若素,又特别地将道教的作用突出来。清代屈大均说:

叶石洞为惠安宰,淫祠尽废。分遣师巫充社夫,遇水旱病疫,使行禳礼。又遵洪武礼制,每里一百户,立坛一所,祭天祀鬼神。祭日皆行傩礼,或不傩则十二月大傩。傩用狂夫一人,蒙熊皮,黄金四目;鬼面,玄衣朱裳,执戈扬盾。又编茅苇为长鞭,黄冠一人执之。择童子年十岁以上十二以下十二人,或二十四人,皆赤帻执桃木而噪,入各人家室逐疫,鸣鞭而出,各家或用醋炭以送疫。黄冠倡,童子和曰:“甲作食殍,肺胃食虎,雄伯食魅,腾简食不祥,揽诸食咎,伯奇食梦,强梁、祖明共食磔死寄生,委随食观,错断食巨,穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶。赫汝躯,拉汝干,节解汝肉,抽汝肺肠!汝不急去,后者为粮!”^③

此处行的傩礼,是古礼。所唱的歌辞在汉代就有记载,其起源还要古老得多,那十二神名唐以后已很少提起,现在叶石洞将他恢复过来,目的显然是要以儒典有据的傩礼代替“淫祀”,巩固废淫祀的成果。但在行此礼时却又让道士执鞭,俨然是此礼的核心人物,则又充分利用了道教在民间的影响。

① 《老学庵笔记》卷一。

② 《梦梁录》卷六。

③ 《广东新语》卷六。

这是儒道联手调整岁时风俗的典型例子。

民间的驱傩自然没有官府出面的那么声势浩大。但如宋代京城的“打夜胡”，明清时南方的跳灶，实际上都是大傩的流变。

第三个是贴门神、桃符和钟馗。门神、桃符起源很早，至迟在东汉。《风俗通义》载：“谨按黄帝书：‘上古之时，有神荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上有桃树，二人于树下简阅百鬼，无道理妄为人祸害，神荼与郁垒缚以苇索，执以食虎’。于是县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茱，画虎于门，皆追效于前事，冀以御凶也。”王充《论衡·订鬼》也有类似的说法。道教形成之后，神荼、郁垒也进入神仙系统。六朝墓中发现的门尉，为一戎装持枪的将军，想来阳间的门尉形象也差不多。唐以后，门神变成了秦叔宝、尉迟恭。传说唐太宗李世民患病，听到鬼魅呼号，大惧。秦琼与尉迟恭穿着戎装在门外守了一夜，结果平安无事，于是将这二员猛将的画像悬挂在宫门的左右，据说也很奏效，以后就变成民间的门神。其实，门神只取其威猛御鬼，哪一方神道出了名，民间就将他画在门上充作门神，关羽、岳飞、姜太公等都担任过这个要职。近代江西画在门上的，不仅有秦叔宝，还有罗成、杨林等，都是取材于《隋唐演义》等小说、戏剧，威武的同时，带着喜容。至于钟馗，与崇道极盛的唐玄宗有关。北宋沈括《补笔谈》：“禁中旧有吴道子画钟馗，其卷首有唐人题曰：‘明皇开元，讲武骊山，还宫痼作，将逾月。忽一夕梦二鬼，一大一小，其小者，衣绛犊鼻，履一足，跣一足，窃太真紫香囊及上玉笛，绕殿而奔；其大者，戴帽，衣蓝裳，袒二臂，鞞双足，捉其小者，剝目而啖之。上问大鬼曰：‘尔何人？’奏云：‘臣钟馗氏，即武举不捷之士也，誓与陛下除天下之妖孽’。梦觉，痼苦顿瘳而体益壮，乃诏画工吴道子告以梦曰：‘试为朕如梦图之。’道子奉旨，恍若有睹，立笔图讫以进。上大悦，批告天下，于岁暮图钟馗像，以怯邪鬼。熙宁五年，上令画工榻前板，印赐两府辅臣各一本。观此题记，似始于开元时。”也有人说钟馗是“终葵”之转，“终葵”切音为“椎”等等。大约钟馗为打鬼的大棒，所以南北朝时已经有人取名钟馗以示雄壮，说起于明皇，当是后来的传说。不过此一传说影响深远，为民间所乐道。

对于除日和初一清晨的民俗活动，宋王安石有一首著名的《除日》诗：

爆竹声中一岁除，春风送暖入屠苏。
千门万户曈曈日，总把新桃换旧符。

这里讲的放爆竹、喝屠苏酒、换桃符三样民俗，从很早的时候就沿续下来，但都或明或暗地打上了道教的印记。

先说爆竹。爆竹原是古代为驱山臊而设的。据说西方山中有一种山臊（又作山魈、山猱），人见了就生寒热病。除夕夜放几根竹子在火上烤，弄出噼啪的爆裂声，就可以将山臊吓走，所以它是古人送旧时顺带将邪祟撵走的巫术之一。这一传说，本来以为只是鬼神信仰的表现而已，但自本书问世后，世界上出现了许多可怕的疾病。例如，让人闻之色变的艾滋病，还有更加可怕的埃博拉病，患者在很短的时间内连续高烧，口腔溃疡，最后连食管也剥离吞下肚，死状极惨。在修订本书的2014年，埃博拉肆虐于西非，牵动着全世界，直到岁末，仍见媒体报道，有专家预测其流行还将再续一年。这么可怕的传染病，它们来自何处？原来最初的源头竟在人类的表亲灵长类生物！这两种病，都是通过与猩猩、黑猩猩的亲密接触：食用或者兽奸。艾滋病毒有潜伏期，通过性接触、血液及母婴传染，成为人际传播的可怕传染病，而埃博拉病发作太快，来不及人际传播。它们给了人类严重警告：与野生动物决不可过度紧密接触！而我们老祖宗对山臊的回避，极可能是某种灾难性经历的深刻记忆。对某种灵长类动物，必须驱赶远离——因为它们会让人发寒热的致病源！放爆竹驱赶，正是表现了我们祖先的生活智慧。当然，在古人的思维中，将它解释成某一鬼物，在今天看来，也可以理解。竹子中空，火烤后易爆裂且发出巨响。唐以前，大抵是直接用它驱山臊。宋以后的爆竹，逐渐换了火炮，或称炮杖，是黑火药裹在纸中做成的。黑火药是我国对于世界文明的重大贡献，西方人称之为中世纪四大发明之一。查一下它的来历，发现是道教徒的伟大发明，是长期炼丹实践中取得的成就。试看其名为“药”，却不直接用于治病，便是因为炼丹的目标是寻药，这黑乎乎的东西正是药之一，只是发现它有剧烈燃烧之效，改进配方后，便能爆炸。如此一来，用它造出的药，便成了炸药。五代至北宋，中国又利用它于军事，造出管状发射器，成为近现代枪炮的母型。过去有人认为中国发明了火药，

却用于做爆竹,西方人学到手却用来造枪炮打中国,是一种皮相的看法,这且不论。单说用火药做成的爆炸物仍称“爆竹”,只是沿用其旧称,与原物有天壤之别。爆竹之外,又发明了焰火,更是取其娱乐功能了。王安石描写的除岁爆竹,想来已非唐代之旧。用了黑火药,可以作坊式生产,除夕的爆竹声应当更响了。

屠苏酒。屠苏酒是古人于初一喝的一种药酒。清代梁章钜在《归田琐记》中提及屠苏酒方:

或问屠苏酒之义,记得《七修类稿》中有之。屠苏本古庵名,当从广字头,《广雅·释庵》作“屠麻”二字,孙思邈特书此二字于己庵。《集韵》云:“屠麻酒,元日饮之,可除瘟气,亦作屠苏。”今人因思邈庵中出辟疫之药,遂有屠绝鬼气,苏醒人魂之说,可笑也。尝忆得《三因方》上有此药酒,用大黄配以椒桂,盖孙思邈出庵中之药,与人作酒,因遂名为屠苏酒耳。其方为大黄、桔梗、白术、肉桂各一两八钱,乌头六钱,菝葜一两二钱,各为末,用袋盛,以十二月晦日,日中悬沉井中,令至泥,正月朔旦,出药置酒中,煎数沸,于东向户中饮之,先从少起,多少任意(一方加防风一两)。^①

梁代宗懔在《荆楚岁时记》中已提及此酒,可知它不出于孙思邈。唐代韩偓《岁华纪丽·元日》有“进屠苏”一项,注曰:“俗说屠苏乃草庵之名。昔有人居草庵之中,每岁除夜遗闾里一药贴,令囊浸井中,至元旦取水置于酒樽,合家饮之,不病瘟疫。今人得其方而不知其人姓名,但曰屠苏而已。”其说当为可信。然而这居草庵之人是不是道流呢?不能肯定。但其以药赠送邻里也颇有点隐居神仙的风范。至于目前所看到的文献,确实孙思邈《备急千金要方》中有此方,前引梁章钜所说,乃没有查《千金方》吧。其方与梁氏所传也有差异,大概自唐至于清,近千年的时间中,手抄口传已有差讹。孙氏所载为:

^① [清]梁章钜:《归田琐记》卷一。

大黄十五铢，白术十八铢，桔梗、蜀椒各十五铢，桂心十八铢，乌头六铢，菝葜十二铢。一方有防风一两。^①

且说：

右七味，咬咀，绛袋盛，以十二月晦日中悬沉井中，令至泥。正月朔日平晓出药，置酒中煎数沸，东向户中饮之。屠苏之饮，先从小起，多少自在。一人饮，一家无疫，一家饮，一里无疫。饮药酒得三朝，还滓置井中。能仍岁饮，可世无病。当家内外有井，皆悉着药辟温气也。^②

孙思邈所记，与其他文献，都说此方能辟温（瘟）气，《千金方》便将之列于卷九《伤寒上·辟温第二》之首，名“岁旦屠苏酒方”。表明古人饮此酒的用意在于预防瘟病，即我们今天都归入传染病的那些个症候。

桃符。汉代虽挂苇索和桃梗（桃偶）、桃符，但渐渐变成了桃版上画道符。《荆楚岁时记》：正月一日“造桃版著户，谓之仙木”，又记“帖画鸡户上，悬苇索于其上，插桃符其旁，百鬼畏之”。陆游《除夜雪》诗有：“半盏屠苏犹未举，灯前小草写桃符”句，可见桃符也是可以自己制作的。

桃符在五代又演变为门贴，就是后来的春联。据黄休复《茅亭客话》说：“先是，蜀至每岁除日，诸宫门各给桃符一对，俾题元、亨、利、贞四字。时伪太子善书札，选本宫策勋府桃符来，自题曰：‘天垂余庆，地接长春’八字，以为词翰之美。”另外还有一种说法，春联首先是孟昶自己题的。不管怎么说，春联起于五代孟昶时是不错的。春联代桃符，使得春节习俗中的巫觋气息减轻了一分，因为春联上的字句多是一些吉祥的口彩。南宋时，“除日更春帖、柱联、门额，于堂轩楣枋贴福、禄、寿、一财二喜等字”^③。春联主要是表达

① [唐]孙思邈：《备急千金要方》，人民卫生出版社影印日本影摹北宋刊本，1982年，第175页。

② 同上。

③ [宋]周必大：《玉堂杂记》。

人们对新春吉祥如意的愿望,与桃符的原意已有相当差距。

除上面这些之外,新年伊始,要迎接财神。财神不是中国特有的神,但民间祭祀的赵公元帅,倒确是中国的“土产”。据说他是玉皇亲封的“正一玄坛元帅”,原是张道陵炼丹时的守护神。他神通广大,能驱雷役电,除瘟祛灾,不过他主要是能使人买卖得利,招财进宝。年初五接、祭财神是年节中少不了的一项,谁不希望神仙保佑发财呢?至于商家例休假至元月四日,五日开头盘,接财神,鞭炮连天中开门大吉,更是异常重视对这位财神爷的膜拜了。不过,据有人考证,初五所接的为路头神,即五圣。但商店中供的又确是黑脸虬须的赵公元帅。

上面说的习俗,大抵原来就有而道教参与进去的。在过年习俗中尚有一项是佛道二教形成后才出现的,那就是烧头香。新旧年之交时去寺观中烧第一炷香,既显敬神的虔诚,又为下一岁平安计,民间自是十分重视。烧香的多是妇女。因为要烧头香,有的干脆在庙观中守岁,所以实际上,在有些庙观中,除夕这一晚彻夜香烟缭绕,且往往派生出其他的游乐、辟忌、讨吉等民俗。至于烧香的对象,信佛、信道的各有专门去处,多数民众是就近施行,不论佛寺、道观。例如昆山一带,旧时有烧十庙香的,即初一天蒙蒙亮就出发烧完十座寺庙的香,自然佛寺、道观不论了。北方初一妇女有“走百病”的习俗,其中所走的有道路桥梁,也常跑进庙中走走,这类庙属佛属道也是不论的。

总之,在过年习俗中,有许多在儒道之前就有的内容,但其基调却是体现在儒家的精神中,而道教敷上的色彩最丰富——只是不如儒家的精神那么稳固,佛教的参与则相对较少——除烧头香这一项。从总体上看,这也表现了三教对岁时风俗影响的不同程度。

二

在时令节日中,端午又称端午,无疑是一个大节。在这个节日中民间信仰、饮食、娱乐都汇为一体,表现出一种特殊的色彩。它的起源有浓厚的巫觋气息,从巫文化发展而来的道教扮演着重要的角色。

端午节的起源说法不一。有说端午的赛龙舟、吃粽子是为了纪念屈原的,有说龙舟之赛是越王勾践时便有的,闻一多先生就认为端午起于越人的图腾崇拜。但端午有很强烈的辟邪、辟毒的巫觋气息,却又是上述说法概括不了的。看来它是一个复合的节日,时令、娱乐、饮食、辟毒已融为一体。就与道教相关而言,主要还在辟毒的一面。古人认为五月是毒月,五月五日尤其是个不吉利的日子,生了孩子往往抛弃,说是长大不利于父。比如《史记·孟尝君列传》记田文生于五月五日,他父亲让去扔了,母亲偷偷地将他养育长大。长大后,他问父亲为什么五月五日生的孩子要抛弃,父亲回答说“及户不利于父”。田文想出个对策:“何不高其户,使其不至?”因而受到父亲的器重。这种迷信不知起于什么时候,到汉代还有影响,所以王充等人都力斥其不合理。同时五月又忌造房、晒席。总之,五月五日,在先秦认为是一个不吉利的日子,所以要用各种办法来祓除毒气。汉以后,五月五日为不吉利日子的观念被继承了下来。在原有的民俗上又增加了种种神话传说及相关的活动,对原来的民俗活动也用汉代普及于民间的五行观念作了解释。

端午这天,有人称为天中节,道教又称为地腊,一天一地同称一天,似乎矛盾,实际却是基于同一个观念,都是从五月五日的两个“五”字引申开来的。按五行数,一、二、三、四、五分属水、火、木、金、土。土数五,北方水,南方火,东方木,西方金,中央土,所以五居中央。端者,正也,端午,也就是正午,五月五日的午时(午时日之中,午又谐音五)于五行为中,称为天中节,就是取其“中”义。

这一天又是道教的五腊之一。道书称五月五日为地腊,五帝校定生人官爵,血肉盛衰,外滋万类,内延年寿,记录长生。所以这日道流的活动为谢罪求请,祭祀祖先。但定为地腊,在观念上也应归原于五这个数。五为土数,五月五日为地腊,也便解释得通了。

五月五日又有龙舟竞渡的习俗。一说纪念屈原,一说从勾践以来便有,还有扯上曹娥投江故事的,而以纪念屈原的说法影响最大。实际上细考起来,龙舟竞渡倒是越人的旧俗,纪念屈原云云是后来加上的神话解释,但因为人们对屈原的敬仰与同情,这种解释反而掩饰了历史的真相。五月五日的娱乐活动尽管在有些地区十分重要,但就全国来看,端午的主要内容是辟

毒,多数习俗是围绕着它而展开的。试看汉代的说法:

五月五日以五彩丝系臂,名长命缕,一名续命缕,一名辟兵缢,一名五色缕,一名朱索。又有条达等,织组杂物以相问遗。古诗云:“绕臂双条脱”是也。五月五日以五彩丝系臂者,辟兵及鬼,令人不病温。亦因屈原。^①

这里至少提出了所辟的三样东西:辟兵、辟鬼、辟病,另一面则是续命。其取五色,主要在于五行观念,五色相配,五行齐全,似乎一切毒物邪鬼都会避得远远的。对五色缢的辟兵作用,汉的服虔曾作了一个解释:“青赤白黑以为四方,黄为中央,襞方缀于胸前,以示妇人蚕功也。织麦赳悬于门,以示农工成。传声以襞为辟兵耳。”据他的解释,五月五日以五色缢辟兵只是取其“襞方”之襞的转声辟,而它的原义是报蚕功,但这不大说得通的。五色缢襞方于胸前有“辟”声,五彩缕缠臂呢?实际上,五色的神效在于五行齐全,中国的僧人以五色香汤浴佛,道士在作法时布五色旗,都源于此。

端午的辟毒,相当浓郁地保留了中国古代巫文化的影响。除了上述各种辟毒办法外,还有挂艾虎、菖蒲。艾虎,是以艾做成虎形作为佩饰,也有用纸剪成虎,或衣、鞋、帽上绣虎的。那是借了艾的香气以辟邪(按:艾草煎汤洗浴能治某些皮肤病,干艾草点燃后烟雾可驱蚊蚋,它作为辟毒的武器应起于这些日常的应用),又借了老虎的威势以吓退邪鬼。近代陕西剪纸“老虎吃五毒”,表现老虎吃掉蛇、蝎、蜈蚣、壁虎、蟾蜍,想来老虎是不吃这些玩意的。其实五毒是统称,五种生物不过是其象征,老虎吃五毒也是一种象征性的交感巫术,只是后来巫术的原色渐渐褪去了。在这类交感巫术中,插进了道教的符和雄黄酒,而且在端午的辟毒中,渐渐起着主导作用。

端午画天师,首见记录于北宋,盛于南宋。南宋端午习俗中符、天师像都占有重要位置,明清时基本上都沿袭了。试看吴自牧《梦粱录》的记载:

^① 《风俗通义·佚文》。

五日重午节,又曰“浴兰令节”,内司意思局以红纱彩金孟子,以菖蒲或通草雕刻天师驭虎像于中,四围以五色染菖蒲悬围于左右。又雕刻生百虫铺于上,却以葵、榴、艾叶、花朵簇拥。内更以百索彩线、细巧镂金花朵,及银样鼓儿、糖蜜韵果、巧粽、五色珠儿结成经筒符袋,御书葵榴画扇,艾虎,纱匹段,分赐诸阁、宰执、亲王。兼之诸宫观亦以经筒、符袋、灵符、卷轴、巧粽、夏桔等送馈贵宦之家。如市井看经道流,亦以分遗施主家。所谓经筒、符袋者,盖因《抱朴子》问辟五兵之道,以五月午日佩赤灵符挂心前,今以钗符佩带,即此意也。杭都风俗,自初一日至端午日,家家买桃、柳、葵、榴、蒲叶、伏道,又并市茱、粽、五色水团、时果、五色瘟纸,当门供养。自隔宿及五更,沿门唱卖声,满街不绝。以艾与百草缚成天师,悬于门额上,或悬虎头白泽,或士宦等家以生朱于午时书,“五月五日天中节,赤口白舌尽消灭”之句。此日采百草或修制药品,以为辟瘟疾等用,藏之果有灵验。

南宋时端午节的民俗活动十分丰富,在这丰富的活动中,又以种种辟毒活动作为核心,其中又以天师道的符、像最为有力。菖蒲的用法,被雕成驭虎天师像,艾与百草缚成天师挂门上,天师俨然成了辟毒的主角。经筒、符袋、灵符的作用也很突出。符与天师在明清两代的端午习俗中更为突出。端午的挂天师符成为通例,有些地方甚至五月开头就将它张挂起来,六月初一才取下。所以有人作诗说:“岁岁新符换旧符,羽流托业有门徒。筠笺劲达龙蛇气,挥洒朱毫灿画图。”诗下自注说:“端阳节粘符于两楹间,谓可驱邪降福。先数日,羽士朱书符诀,于素诵经之家遍送之。谓门徒,如贸易之有主顾也。”^①

天师符之外,小户人家又粘彩色桃印小符,身上又挂彩绒裹绸线为五色符,都是从道教中引申而来的。

值得注意的是,僧尼也力图将佛教的影响施于端午。寺院将韦陀像卖

^① 张春华:《沪城岁事衢歌》。

于信徒,挂在门口,与张天师像想来是同一效用。又江南尼庵中送出一种“五毒符”：“尼庵剪五色彩笺,状蟾蜍、蜥蜴、蜘蛛、蛇、炫之形,分貽檀越,贴门楣、寝次,能压毒虫,谓之‘五毒符’。郭麐《五毒符》诗云:‘跂跂脉脉善缘壁,蜿蜿蛇蛇断风疾。周身百足疆扶持,密网千丝巧罗织。庞然独踞中央坐,四虫么磨一虫大。可怜乙骨走群妖,留向午时作奇货。’”^①五毒的说法不一,常见者有蛇、蜈蚣、蟾蜍、蝎子和蜘蛛,但各地有些差异,这里也不加考证。这种形象,原来并不是符。非符而称符,是因为道符在端午的应用已经很久,这类辟邪物与其功能相类,故称为符。人们习惯上总以自己熟悉的东西去比方或称呼不熟悉的东西。尼庵的五毒符是后起的,尼姑也想尽力跻身于端午习俗,倒由此可以概见。不过僧尼在端午的影响远不及道流。

除符外,道教影响端午习俗的还有雄黄酒。吴曼云《江乡节物词》小序云:“杭俗,五日剉蒲根入火酒,和雄黄饮之。或以涂小儿额上。”与雄黄酒相类的还有朱砂酒。冯慕冈《月令广义》云:“五日,用朱砂酒辟邪、解毒,余酒染额、胸、手足心,无虺蛇之患。又以洒墙壁、门窗,以避毒虫,实丹砂也。”只是后来朱砂酒少用,多数还是用雄黄酒。

无论端午用雄黄酒或朱砂酒,都不见于宋以前记载,它们的出现是从道教移植过来的。

朱砂、雄黄是道教中重要的丹药,朱砂又是道教书符的原料。“若书治邪病符,当用虎骨真朱合研,研毕乃染笔书符。”^②真朱,就是朱砂。如果犯了“鬼病”,还要上章之后,连章奏的纸稿和朱砂一起捣烂吞服。朱砂、虎骨都是药材,对某些病确有疗效,但道士用这二味药,主要还是相信它们有辟邪驱鬼的神秘力量。端午喝朱砂酒又以洒周围,原因即在于此。

雄黄酒方,应亦出道教。雄黄,也是一味中药,但多外用治疥疮等皮肤病。在《图经衍义本草》中列“玉石部中品”,说它有杀精物恶鬼邪气百虫毒,胜五兵等功效。但此物是有毒的,平常不敢轻易服用,独道士为寻不老药敢于经常尝试,在炼丹术中为重要原料之一,还在汉代就频繁使用着。道教服

① 《清嘉录》卷五。

② 陶弘景:《登真隐诀》卷下。

食雄黄的方法有多种,其中有一种是泡酒喝,葛洪在《抱朴子内篇》中已经指出。《道藏》中又有《神仙酒炼雄黄》方,是以雄黄为主,酒为辅料。方后说服过之后腹中三虫伏尸皆去,心开目明,使人“有威武,入水辟蛟龙,入山辟虎狼,入军辟五兵。服雄黄者人不敢当之”^①。这种对雄黄的辟邪功能过度夸耀影响到民间,遂形成端午饮雄黄酒辟百毒的风俗。只是民间以酒为主,雄黄为辅料。据说,雄黄酒是很厉害的,《白蛇传》里的白娘娘喝了它,饶有千岁功行,也终于现了原形。当然这只是传说罢了,传说中的这一段情节倒显然是受到端午风俗的启示。

顺便说说,菖蒲入雄黄酒,也出于道教养生方。道士对菖蒲评价很高,认为它“有五德以配五行”,久服后能“役使万灵,精邪不近,祸患永消”。道士做成菖蒲丸用酒送服。民间则较简单,以叶或根屑入酒冲服,也不想“役使万灵”,只是想它辟邪罢了。

三

佛道二教参与的另一个重要节日是七夕。七夕指七月七日。七月七日有“乞巧”的风俗,《西京杂记》有记载,后来有了新的含义。《荆楚岁时记》说:“七月七日世谓织女牵牛聚会之日,是夕陈瓜果于庭中,以乞巧。”这织女配牵牛的故事,亦见于道教的神仙故事。陈元靓《岁时广记》卷二十六引《齐谐记》:“桂阳成武丁有仙道,常在人间。忽谓其弟曰:‘七月七日织女渡河,诸仙悉还宫。吾向已被召,不得暂停,与尔别矣。后三千年当复还。’弟问曰:‘织女何事渡河?兄何当还?’答曰:‘织女暂诣牵牛。去后三千年当还。’明旦果失武丁所在。世人至今犹云:‘七月七日织女嫁牵牛。’”牛女隔天河迢迢相望,依上面的说法是三千年一聚首。民间传说,只有七夕牛郎织女才能在鹊桥上相会片刻,所以在七夕,增加了搭仙楼、仙桥的内容。牛郎织女的爱情悲剧,在中国的神话和文学作品中都是少有的题材,七夕的民俗活动中则表达了对这一爱情悲剧的同情。

^① 京里先生:《神仙服饵丹石行药法》。

七夕的主要民俗活动是乞巧。织女据说是天孙,是最巧慧的仙女,所以女孩子要向她乞求智慧和灵巧。女孩子常把自己的女红陈列出来,说是乞巧,其实是在同伴间赛技。又有对月穿针的活动,那是比赛谁的目力好,穿针快,更有养小蜘蛛在盒内,第二日看结网多少,定“得巧”多少,如此等等,都是在一个巧字上做文章。

这乞巧风俗是中国本土传承已久的,但在发展过程中,佛教却参与进来,为之增加了新的内容。

在七月初七的乞巧风俗中,有一项以蜡或泥做成小孩名摩喉罗的习俗。它的用场,在于象征着“得子”,为乞巧同时的乞子习俗。《岁时记事》云:“七夕,俗以蜡作婴儿浮水中以为戏,为妇人生子之祥,谓之化生。本出于西域,谓之摩喉罗。唐诗云‘水拍银盘弄化生’。”据此可知它最迟是唐代出现,源自西域的习俗。摩喉罗又称魔合罗、磨喝乐,应是同名异译。北宋七夕卖磨喝乐很盛,足见此风俗已普及。宋代七夕,“京师是日多博泥孩儿,端正细腻,京师谓之摩喉罗,大小甚不一,价亦不廉,或加饰以男女服,有及于华侈者,南人目为巧儿”^①。不仅如此,是时还有由小孩扮成摩喉罗的。《武林旧事》载:“小儿女多衣荷叶半臂,手持荷叶,效颦摩喉罗。大抵皆中原旧俗也。”可见这种装扮风俗至迟也起于北宋。南宋时不仅民间盛行供摩喉罗的风俗,宫廷中也盛行此俗,所以当时摩喉罗成了贡品:

七夕前,修内司例进摩喉罗十卓,每卓三十枚,大者至高三尺,或用象牙雕镂,或用龙涎佛手香制造,悉用镂金珠翠。衣帽、金钱、钗钏、佩环、真珠、头须及手中所执戏具,皆七宝为之,各护以五色镂金纱厨。制阉贵臣及京府等处,至有铸金为贡者。^②

七月七日的摩喉罗究竟如何而来的?《岁时记事》称出于西域是不错的。“化生”一词来自佛教,摩喉罗的出现与佛教有关。以前也有人指出了

^① [宋]金盈之:《醉翁谈录》。

^② [宋]四水潜夫辑:《武林旧事》卷三,西湖书社,1981,第43—44页。

这一点,但又将摩睺罗混同于罗睺罗,却又说岔了。

所谓“化生”,实指西方极乐世界的化生童子。西方极乐世界,是佛教设想的由阿弥陀佛统治的极乐净土,它只是幻想的世界,并不是印度本土。往生西方净土,为我国净土宗所信仰,一般的佛教徒也希望自己得以了解脱法,往生净土。唐五代时,净土宗在民间十分普及,化生就是在人们接受净土思想时接受过来的,进入乞丐习俗之后,慢慢失去了它的本来面目。

据《佛说阿弥陀经讲经文》说,在这个极乐世界中,“无有胎生、卵生、湿生,皆是化生”^①。化生指没有依托突然幻化而生成。即如极乐世界中的人,“于七宝(如莲花)中,自然化生,跏趺而坐,须臾之顷,身相光明,智慧功德,如诸菩萨”^②。这一化生,又称化生童子。净土僧人称:“化生童子本无情,尽向莲花里生,七宝池中洗尘垢,自然清净是修行。”又说他:“矩(短)发天然宜剃度,空披荷叶作袈裟!”^③至此,我们明白了小儿女为什么要披着荷花、擎着荷叶装摩睺罗了,原来摩睺罗即化生童子,七夕所供的泥、蜡或金银做的小孩儿及小孩子所仿效装扮的,也就是这一化生童子。至于“化生童子”称作摩睺罗,实际上是一种语讹。

摩睺罗在梵语中的原义是“须臾”,而化生童子的出现是“须臾之顷”的事,按当时译作“化生须臾间”,习惯了动词后面跟宾语的中国人,便将须臾的音译“摩睺罗”当成了化生童子的名字了。

七夕供摩睺罗,是由净土信仰的普及而产生的。因为他是须臾化生的,民间取作得子之兆,倒也自然。这一化生童子,纯粹是想象的产物,中国人接受它,主要靠僧人的宣传。这类宣传,除了上引各项资料之外,唐宋时代还有化生童子的图画,敦煌莫高窟第三二九窟西壁有两长幅,内容都是童子踏莲实化生而出。那童子一脚踏莲实,一足凌空,手上或捧莲花,或擎荷叶。《敦煌壁画》编者注明为“初唐,莲花童子”,后代的化生摩睺罗形象正与此毫无二致。

① 《敦煌变文集》,人民文学出版社,1974年,第475页。

② 《观无量寿经》。

③ 《敦煌变文集》,第486页。

净土宗宣传的化生童子,还影响到其他时令的民俗活动。比如北京“(七月)十五夜,儿童争持长柄荷叶,燃灯其中,绕街而走,青光荧荧,若磷火然”^①。这是将摩睺罗的形象结合到中元节活动中去了。人们也将它当作俊美惹人爱的孩子的通称,元杂剧中常称自己的爱子为“摩合罗的孩子”。同时,词牌中有一种《化生儿》,据任半塘先生的意见,它源于《化生子》,即《佛说阿弥陀经讲经文》中的化生童子赞,那么经过变文这一环节,在中国诗歌史上也打上了它的印记。

^① 《隰志》,转引自《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》,书目文献出版社,1989年,第6页。

第九章 游乐习俗的依托和情趣

在民间游览、娱乐等习俗中,儒道释的影响也不可忽视。就这些习俗的情趣来说,儒道释所施的影响各有不同。说到民间娱乐、游艺等等,以依附于佛道二教的神道出巡迎神赛会、仙佛圣诞最为常见。那些活动原是为敬神而设的,实际上是做给人看的。人们以自己最喜闻乐见的东西奉献给神佛,便以为一定能讨得他们的欢心,免灾降福,其实真正高兴的却还是人们自己。

第一节 游趣与游境

中国古人记游之文之诗,多得不可胜数。论文体,诸体皆备;论作者,从王公到民间俗文学作者,从大儒到高道、名僧或者俗道俗僧,社会各阶层的人几乎都涉及了。足见游历之俗,于古有之。游俗虽普遍,情趣却有不同,这种不同,除了个人的偏好,实也受到社会思想的支配。从观念上影响中国人游趣的主要为儒道。古代王侯有专门的游乐场所,包括赏景、纳凉的高台,便于散心和狩猎的苑场,且不来讨论,那是属于特权的范围。我们着重讨论的是社会上大部分人能参与的游乐习俗。

儒生要游学,当了官要游宦,道士要游仙访道,所游不同,但都自得其乐。这些“游”中又都有“游乐”的成分,因为各家生活的主旨不同、人生追求不同,所得之乐便有相当的差异。

—

清初唐甄曾写了《善游》篇,认为:“陟高山而远望,游长川而安流,望之苍然,临之漪和,斯亦天下之美观,人情之所乐,君子所不废者也。是以黄帝游于釜山,尧游于康衢,舜游于四岳,禹游于会稽,文王乐于灵台,武王浮于河流,成王偕饁于南原,周公举觞于洛水,仲尼登太山,游于舞雩,曾点浴于沂水。由是观之,古之帝王圣哲,未闻以游为败德而绝其履迹也。”^①这里所说的游,重在山水之游。依唐甄的解释,历代“圣人”的游观,不过是人之常情,“人无贵贱,孰能闭户操作,暮春清秋不一靓山川景物乎!”^②其实,在民间的游俗中,有的是与时令结合在一起的,如三月修禊于流水之畔,原是上了儒典的,九月登高,也是附会儒家以人事应节令的观念。儒家不废游览,不反对民间应乎时令的游乐活动。但是,儒家是入世的政治、伦理学说,从它出发,游趣便与人格的塑造、知识的探求挂起钩来。

《论语·先进》载孔子让子路、曾皙、冉有、公西华各言其志,子路愿治千乘之国,冉有愿治小国“使民知礼乐,以俟君子”,公西华愿为小相,最后问道曾皙,答曰:“暮春者,春服即成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”孔子喟然叹曰:“吾与点也。”孔颖达解释其“与点”说:

仲尼祖述尧舜,宪章文武,生值乱时,而君不用。三子不能相时,志在为政,唯曾皙独能知时,志在澡身浴德,咏怀乐道,故夫子与之也。^③

① 唐甄:《潜书》下篇上。

② 同上。

③ 《论语注疏》卷十一,引孔颖达《正义》。

孔子是汲汲之于用世的,他不赞成弟子出仕为政,赞成曾皙之志于游,实在是有些不得已,这与他说的“道不行,乘桴浮于海”在情感上正相通。曾点之游,也是“澡身浴德,咏怀乐道”,是与人格理想结合在一起的“游”。

《论语·雍也》:“子曰:知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”看来夫子也注意山水之美,也有山水之游,但其意却是将对山水的欣赏与人的道德风尚相联系。

儒家作为一种入世的学派不排除山水之游,但其经常行止之处却是都邑、名胜,入国问俗,随乡采风,加以酬对公卿,这当中自然有游观的成分。这种游又是与增添阅历、扩展知识相联系的。“子入太庙,每事问”就是一个例子。又依照唐甄的说法:“好游者,人之恒情也。古有省耕之事焉,亲民之事焉,巡岳之事焉,礼也。于省耕,乐原野之旷;于亲民,乐田舍之逸;于巡行,乐山川之色。礼也,而寓游之乐焉。”^①

自然,孔子之徒提倡在游乐中循礼养德,后世儒者未必都能遵行,他们中逸游无度的事并不罕见,唐甄的意见虽然整个儿说是对的,但多少有些理想化的成分。

游名山胜迹,为开扩心胸,增添阅历。明乎此,方能理解司马迁在《史记·司马公自序》中讲的一段阅历:“年二十,南游江淮,上会稽,探禹穴,窥九疑,浮于沅、湘;北涉汶、泗,讲业齐、鲁之都,观孔子之遗风,乡射邹、峰,扈困鄆、薛、彭城;过梁、楚以归。”原来,他作为一个历史学家,通过游历不仅增添了知识,更扩大了心胸,开阔了视野。总而言之,对于养成其伟大的人格,这段游历是起了大作用的。

游历而不忘社会责任,更是历代有思想、有良心的儒者的一种优良传统。“前不见古人,后不见来者,念天地之悠悠,独怆然而涕下!”^②登台而有那么深沉的历史感和责任感,不能不说与儒学精神的涵养有关。按儒者之说,古代登高能赋者可以为大夫,刘勰认为:“原夫登高之旨,盖观物兴情。

① 《潜书》下篇上。

② [唐]陈子昂:《登幽州台歌》。

情以物兴,故义必明雅。物以情观,故词必巧丽。”^①可以看出,古人对登高游览的风教含义是相当重视的。历代儒者的游记、游诗中往往登山临水或凭吊古迹,有忧国忧民之思,即儒家传统的表现。范仲淹《岳阳楼记》“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,简直是提倡游而牢记社会责任的典范了!

二

与儒家的情趣不同,道家 and 道教的精神,是更倾向于从游历中显示其个性的自由,实现个人与自然的亲近乃至融浑于一。因此,他们的游历,是更注重登山涉水,伴白云,栖碧山的。

老子、庄子都崇尚自然,尤其是庄子,更是在实践中和文章中散发出力求摆脱社会的礼制的束缚,逍遥自在,与自然为一,无功、无名亦无己,超脱一切束缚的精神。这一点,为道教所继承。道教以延长自然的生命为追求,为了生命的延长,便须返朴归真,同于大道。所以在道教看来那仙人仙药多是栖于深山,藏于海岛的。本来仙人之仙从人从僊。僊者,迁也,但不知何时,僊变成从人、从山,正是仙道与山有不解之缘的表现。

道家、道教恋山水,所以喜爱山水之游的便多是有些仙风道骨,或者虽不学道(教)而隐遁的人物。“五岳寻仙不辞远,一生好入名山游”自是道流写照,“采菊东篱下,悠然见南山”本为隐士高风。魏晋之后,名士多喜山水之游,主要是出于老庄的诱导、玄风的激荡,其中一部分文人又受天师道和其他道派影响。前者以谢安、谢灵运及陶潜为代表,后者以许迈、王羲之为典型。即如许迈和王羲之采药不远千里,“好游山水而体便登陟,时人云:‘许非徒有胜情,实有济胜之具’”^②。还有些人亦讲玄学,亦讲方术,也对山水之胜独有偏好,那位认为“若老子与庄周之道,乔松列真之术,信可以洗心养身”^③的宗炳,不仅喜游山水,而且画山水,《宋书·隐逸传》记他“以疫还

① [梁]刘勰:《文心雕龙·诠赋》。

② 《世说新语·栖逸》。

③ 宗炳:《明佛论》,《弘明集》卷二。

江陵，叹曰：‘老病俱至，名山恐难遍睹，惟当澄怀观道，卧以游之。’凡所游履，皆图之于室，谓人曰：‘抚琴动操，欲令众山皆响！’”从爱游山水而倡卧游山水，背后的精神动力，盖出于老庄和神仙思想，也与佛教思想相合。

道教徒对山水的偏好，是与其隐遁修真的理想结合在一起的。太白诗所谓“问余何意栖碧山，笑而不答心自闲”，元代全真教徒黄公望题倪赞画诗云：“春林远岫云林意，意态萧疏物外情”，倪赞自题画诗：“寻真狎隐沦，息景绝风尘”，“冥栖久忘返”，都是这种岩栖之士胸怀的写照。

同时，道家和道教思想浓郁的对山水之美的领略，所得独深。上面讲过的宗炳、李白等人莫不如此。我们这里再举一个例子。宋代的山水画家郭熙“少从道家之学，吐故纳新，本游方外”^①。他对山水喜之既真，观之又细：

真山水之川谷，远望之以取其势，近看之以取其质。

真山水之云气，四时不同：春融怡，夏蓊郁，秋疏薄，冬黯淡。尽见其大象而不为斩刻之形，则云气之态度活矣。

真山水之烟岚，四时不同：春山淡冶而如笑，夏山苍翠而如滴，秋山明净而如妆，冬山惨淡而如睡。

真山水之风雨，远望可得，而近者玩习，不能究错纵起止之势。

真山水之阴晴，远望可尽，而近者拘狭，不能得明晦隐见之迹。^②

在郭熙的眼里，山水有了生命，有了情感，与人息息相通，像这样得山水美之真髓，方能发而为诗、为画，描绘出山水的神韵。所以历代山水诗、山水画的名家，多杂有道家和道教思想。

唐代佛教禅宗发展成熟。禅宗是佛学一支，但其思想源头之一，则是老庄，尤其是庄子思想。受禅宗思想影响的王维诸人对山水之游兴趣很浓，并

① 郭熙：《林泉高致集序》。

② 郭熙：《林泉高致集·山水训》。

有写得极佳的山水诗,也同样促进了山水之游。以后禅宗的名气压倒了道教,士大夫中谈禅蔚为风气,以禅论诗、论画、论美成为风尚,对中国人尤其是文人的山水之游风尚的影响也是必须估量的。但论其意趣,实来自老庄,而很少有印度气息。

道教和佛教禅宗崇自然的思想,后来被理学部分地吸收。理学开山周敦颐“窗前草不除去,问之,曰:‘与自家意思一般’”^①。这段话收入朱熹、吕祖谦编的《近思录》,作为“圣贤气象”的表现之一。但这种思想源头,却在道教哲学^②,也同于禅宗“郁郁黄花无非般若,涓涓翠竹皆是菩提”的万物皆有佛性的思想。黄庭坚说他“人品甚高,胸中洒落如光风霁月,好读书,雅意林壑”^③。可见,由那般气象出发,他也是个爱山水之游的人。周敦颐《书仙台观壁》云:

到官处处须导胜,惟此合阳无胜寻。

赤水有山仙甚古,跻攀聊足到官心。

题酆都观三首之一《宿山房》云:“久厌尘坌乐静元,俸微犹乏买山钱,徘徊真境不能去,且寄云房一榻眠。”看来理学中人爱山水之游的情怀,实有得于仙道。

因为于山水之游,道教独得真趣,惹得一些好游的士大夫,出游时爱着道装,明人高濂《遵生八笺》说出游要备竹冠,且要带《五岳真形图》,穿道服或禅衣,持道扇拂尘。^④ 道教影响游俗和游趣可见一斑。而中国第一号旅游家徐霞客,便被钱牧斋拟于唐代高道王玄冲,称之为“三清之奇士”^⑤,虽然没有确切史料说明徐信道,但因为喜山水之游,便被目为有几分仙风道骨了。

① 《近思录》卷十四。

② 周敦颐重要哲学著作《太极图易说》脱胎于陈抟的《无极图》。

③ 《濂溪词并序》。

④ [明]高濂:《遵生八笺·起居安乐笺·溪山逸游条》。

⑤ 钱谦益:《徐霞客传》。

三

道教与佛教禅宗不仅在观念上、情趣上推动着中国人的游览活动,而且在游览景点的开辟上,有着不可磨灭的贡献。如果说前面讲到的那种亲近自然、悠然忘机的精神状态,所影响的人群主要还是有点文化的雅士,那么佛道二教游览景观的开辟和形成,所影响的面就更为广泛了。一般来说,除少数皇家贵戚专置的寺院宫观而外,极大多数庙宇都要尽量吸引最广泛的善男信女前来烧香礼拜,当然也就允许人们登临观览。所以从王公贵戚至贩夫走卒,从肥马衣裘的五陵贵公子,到鹑衣百结的穷人饿汉,皆可遂其一游之愿,尽管前者大抵是闲游,后者多数是忙里偷闲聊作过客,很少有悠悠然的情致。这一点与儒家的有关胜迹颇不相同。曲阜有孔庙、孔林,宋时金人南下,孔府正支南迁于衢州,形成南孔庙,自然是极佳的人文景观,各郡县也有文庙,无奈对绝大多数中国人来说是禁地,白衣汉子不可得而窥焉。在儒家的胜迹中,读书人有了生员资格的与等而下之的平民界限森然。明乎这一历史文化背景,近年来有些地方为招揽游客而大修其寺庙,就不难理解了——尽管在建设、文教都急需资金时弄那些“假古董”,常常令人觉得无谓无聊。

佛道二教对游览景观的开辟,有两种情形:一种是由僧道的活动带动着自然景观的开发,使深山远水成为名山胜水;另一种情形是寺院宫观本身成为游览胜迹,以至成为一时一地游览风俗的重要核心。两种情形当然是交相辉映而非截然分开的。

道教的求仙、寻仙和修仙从一开始就是与对海外神山的寻觅及对名山大川的探幽联系着的。方士们很早就从事着去三神山——蓬莱、方丈、瀛洲——觅取不死之药的活动,或者说,怂恿帝王去从事这类活动。由三神山传说的扩展,又引出十洲三岛的仙境。六朝人托名东方朔写的《海内十洲记》记这十洲为:祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。另道书又以昆仑、方丈、蓬丘为三岛,与十洲合称为十洲三岛。但十洲三岛,在茫茫大海中,可思不可及,真所谓“海客谈瀛洲,烟涛微茫信难

求”，羽流的修仙活动还是以大陆上的名山、深山为依托。张道陵跑到今四川大邑县的鹤鸣山去“得道”创立正一盟威道，教外称为五斗米道，鹤鸣山自然是第一座作为道教中心的名山。东汉末，左慈“精思”于天柱山，葛玄先后结坛于天台山、阁皂山等处，他和他的道派奉为秘籍的《灵宝五符》传说藏于太湖中的包山，早期道教的活动便与山有不解之缘。到了隋唐时代，更形成了道教的洞天福地。洞天福地既是道教修真之所，也是通常意义上的游览胜景。盛唐时司马承祯撰《天地官府图》，全面罗列了十大洞天、三十六小洞天及七十二福地的名称，杜光庭《洞天福地岳读名山记》与之略有差异。“洞天福地”名气很响，但常人往往不得而详，兹不憚文烦，介绍于此，并据以分析。此洞天福地，本来隐隐约约于秘境，一部分近于都会或交通便捷的，名人雅士往往留有题咏，人们知道得多一点，也有不少。所以要想全部弄清，实际不易，历代也有些歧说。我们的任务不再对它们的专门考证，且借一点现成的研究成果，主要参考上海大百科出版社的《中国大百科全书·宗教卷》，撰稿人钱安靖，同时，也发现资料记载与实际现场或当地传说有异，部分作了改正。先说十大洞天，书称太上曰：“十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所。”

洞天称号	今地望
第一王屋山洞 号小有清虚天	河南济源
第二委羽山洞 号大有空明天	浙江黄岩
第三西城山洞 号太玄惣真天	不详，有在四川崇庆县之说
第四西玄山洞 号三玄极真洞天	不详，有在陕西安康之说
第五青城山洞 号宝仙九室洞天	四川灌县
第六赤城山洞 号上清玉平洞天	浙江天台
第七罗浮山洞 号朱明辉真洞天	广东增城
第八句曲山洞 号金坛华阳洞天	江苏句容
第九林屋山洞 号龙神幽虚洞天	江苏吴中
第十括苍山洞 号成德隐玄洞天	浙江仙居

三十六小洞天,太上曰:“其次三十六小洞天,在诸名山之中亦上仙所统治之处也。”

小洞天名称	令地望
第一霍洞山洞 名霍林洞天	福建宁德
第二东岳太山洞 名蓬玄洞天	山东泰安
第三南岳衡山洞 名朱陵洞天	湖南衡山
第四西岳华山洞 名惣仙洞天	陕西华阴
第五北岳常山洞 名惣玄洞天	河北曲阳
第六中岳嵩山洞 名司马洞天	河南登封
第七峨眉山洞 名虚陵洞天	四川峨眉
第八庐山洞 名洞灵真天	江西九江
第九明山洞 名丹山赤水天	浙江上虞
第十会稽山洞 名极玄大元天	浙江绍兴
第十一太白山洞 名玄德洞天	陕西郿县
第十二西山洞 名天柱宝极玄天	江西新建
第十三小汾山洞 名好生玄上天	湖南醴陵
第十四潜山洞 名天柱司玄天	安徽潜山
第十五鬼谷山洞 名贵玄司真天	江西贵溪
第十六武夷山洞 名升真化玄天	福建崇安
第十七玉笥山洞 名太玄法乐天	江西永新
第十八华盖山洞 名容城大玉天	浙江永嘉
第十九盖竹山洞 名长耀宝光天	浙江黄岩
第二十都峽山洞 名宝玄洞天	广西容县
第二十一白石山洞 名秀乐真天	广西郁林(亦有安徽含山之说)
第二十二勾漏山洞 名玉阙宝圭天	广西北流
第二十三九疑山洞 名朝真太虚天	湖南宁远
第二十四洞阳山洞 名洞阳隐观天	湖南浏阳

续 表

小洞天名称	今地望
第二十五幕阜山洞 名玄真太元天	江西修水
第二十六大酉山洞 名大酉华妙天	湖南沅陵
第二十七金庭山洞 名金庭崇妙天	浙江嵊县
第二十八麻姑山洞 名丹霞天	浙江杭州(亦有江西南城之说)
第二十九仙都山洞 名仙都祈仙天	浙江缙云
第三十青田山洞 名青田大鹤天	浙江青田
第三十一钟山洞 名朱日太生天	江苏南京
第三十二良常山洞 名良常放命洞天	江苏句容
第三十三紫盖山洞 名紫玄洞照天	湖北当阳
第三十四天目山洞 名天盖涤玄天	浙江临安
第三十五桃源山洞 名白马玄光天	湖南桃源
第三十六金华山洞 名金华洞元天	浙江金华

七十二福地,太上曰:“其次七十二福地,在大地名山之间,上帝命真人治之,其间多得道之所。”

福地名称	今地望
第一地肺山	江苏句容
第二盖竹山	浙江衢县(亦有江西临海之说)
第三仙磕山	浙江永嘉
第四东仙源	浙江黄岩
第五西仙源	浙江黄岩
第六南田山	浙江青田
第七玉溜山	无考
第八清屿山	无考
第九郁木洞	江西峡江(亦有江西永嘉之说)
第十丹霞洞	江西南城

续 表

福地名称	今地望
第十一君山	湖南洞庭湖中
第十二大若岩	浙江永嘉
第十三焦源	福建建阳
第十四灵虚	浙江天台
第十五沃洲	浙江新昌
第十六天姥岑	浙江新昌
第十七若耶溪	浙江绍兴
第十八金庭山,别名紫微山	安徽巢县(亦有浙江嵊县之说)
第十九清远山	广州广州
第二十安山	无考
第二十一马岭山	湖南郴县
第二十二鹅羊山	湖南长沙
第二十三洞真墟	湖南长沙
第二十四青玉坛	湖南衡山
第二十五光天坛	湖南衡山
第二十六洞灵源	湖南衡山
第二十七洞宫山	福建政和
第二十八陶山	浙江瑞安
第二十九三皇井	浙江平阳
第三十烂柯山	浙江衢州市
第三十一勒溪	福建建阳
第三十二龙虎山	江西贵溪
第三十三灵山	江西上饶
第三十四泉源	广东增城
第三十五金精山	江西宁都
第三十六阁皂山	江西樟树

续 表

福地名称	今地望
第三十七始丰山	江西丰城
第三十八逍遥山	江西南昌
第三十九东白源	江西奉新
第四十钵池山	无考
第四十一论山	江苏丹阳
第四十二毛公坛	江苏吴县
第四十三鸡笼山	安徽和县
第四十四桐柏山	河南桐柏
第四十五平都山	四川酆都
第四十六绿萝山	湖南桃源
第四十七虎溪山	江西彭泽
第四十八彰龙山	湖南醴陵
第四十九抱福山	广东连山
第五十大面山	四川灌县
第五十一元晨山	江西都昌
第五十二马蹄山	江西鄱阳
第五十三德山	湖南常德
第五十四高溪蓝水山	陕西蓝田
第五十五蓝水	陕西蓝田
第五十六玉峰	陕西西安
第五十七天柱山	浙江余杭
第五十八商谷山	陕西商县
第五十九张公洞	江苏宜兴
第六十司马悔山	浙江天台
第六十一长在山	江苏宜兴
第六十二中条山	山西虞乡

续 表

福地名称	今地望
第六十三茭湖鱼澄洞	浙江余姚
第六十四绵竹山	四川绵竹
第六十五泸水	无考
第六十六甘山	无考
第六十七琨山	四川广汉
第六十八金城山	湖南新宁
第六十九云山	湖南武冈
第七十北邙山	河南洛阳
第七十一庐山	福州连江
第七十二东海山	江苏东海

上面说的洞天福地,有些有不同的说法。比如说,灵山,列第三十三福地,閤(閤,今多写作阁)皂山,在江西樟树,上面的表中列三十六,但现今在阁皂入山牌坊上标的却是“三十三福地”,其说实在北宋即出现。再如第一王屋山洞号小有清虚天,原记为山西,经实地走访,今为河南省济源市。2012年,笔者步行六小时上王屋山考察,惜未进其洞,盖由于洞处其后山,不在现主要旅游线上,走到稍低一点的王母洞,见到进去有清虚天的小路,却因时间太晚,无法上,留一遗憾。在本书中对地望做了改正。又如陕西周至楼观台,传为当年尹喜邀老子说经之处,上面表中并未出现于福地名录,但在山上立有“第一福地”碑。我们且不来详考,而只是依《中国大百科全书·宗教卷》等书加以介绍,只对有些地名明显错误的作了更正。此类问题还有一些,留待专家详考,我们且扣住主题集中讨论三教与旅游相关的问题。

从上面的洞天福地来看,有一部分是传统的名山,例如泰山、衡山等等,多数是道教徒活动的产物,不少还是靠了道教徒的开发方有名于世的。刘禹锡“山不在高,有仙则名”倒是至理名言。

说到佛教,情形也类似。俗说“天下名山僧占多”,中国的名山几乎都有佛教的踪迹。从唐到明,逐步形成中土的几座佛教名山:五台山文殊菩萨道

场、九华山地藏菩萨道场、普陀山观世音菩萨道场、峨眉山普贤菩萨道场。四大名山之外,云南鸡足山、贵州的梵净山,都是以佛教扬名;嵩山有少林、天台有国清,拟于天堂的苏杭,有灵岩、灵隐、天竺……真是不可胜数。至于藏传佛教的圣山、圣地,也十分众多。不过由于它们都处于大雪山,或在边陲,因交通所限,能游历其地的,实在极少。它们的闻名于世是在近代以后,尤其是公路、铁路贯通以后。总括看来,中国名山大川旅游景观的开拓,佛道二教的贡献居多。现在知道的旅游点,除近来开拓的纯自然景观以外,名胜之区,几乎都有寺塔宫观的点缀,或者佛语仙话的传闻。这里举两个典型的例子,即被联合国教科文组织定名的人类自然和文化遗产(常称的双遗产)——泰山和黄山。

泰山,是五岳之尊,称为岱宗。唐宋以来,登泰山为游览盛事,登临归来是足可自豪的。不过说来也怪,中国名山大川不知凡几,一千五百米的泰山,在中国众多的高山中只能算中等偏下的个子,孔子极口称赞泰山,说它能“兴云沛然,不崇朝而遍天下”,不过是以他自己局部的经验推测天下气候,其实是不符合实际的。但其尊显却凌越一切名山,从这个意义上说,倒真是“会当凌绝顶,一览众山小”了。它的名望,主要还不是靠自然的高度,而是靠人文的装饰,这其中儒家曾出过一些力,而主要是道教的一些名堂推动了它的开发。至于佛教,在泰山虽有灵岩寺,虽然也是极佳名胜,实际上寺以山名,且其地处泰山后山,与泰山游道没有直接关系,对于泰山早期的开发,没有什么值得称道的影响。处于上山主道上的佛教景点,有红门宫,系尼庵。

泰山的名气,主要由秦汉方士的封禅之说闹大的。在此之前,它作为齐鲁之地神祀的一部分就引起了齐鲁之地学者的注意。依周礼,它应是鲁国所崇祭的境内名山,比这更古老的是原为齐地祭祀的重要对象。齐地祭祀中古有八神将,“八神将自古而有之,或曰太公以来作之”^①。这八神将,据司马迁说,情形是这样的:

^① 《史记·封禅书》。

齐所以为齐，以天齐也。其祀绝莫知起时。八神：一曰天主，祠天齐。天齐渊水，居临菑南郊山下者。二曰地主，祠泰山梁父。盖天好阴，祠之必于高山之下，小山之上，命曰“峙”，地贵阳，祭之必于泽中圜丘云。三曰兵主，祠蚩尤。蚩尤在东平陆监乡，齐之西境也。四曰阴主，祠三山。五曰阳主，祠之罍。六曰月主，祠之莱山。皆在齐北，并渤海。七曰日主，祠成山。成山斗入海，最居齐东北隅，以迎日出云。八曰四时主，祠琅邪。琅邪在齐东方，盖岁之所始。^①

由此可见，齐地的八神将，除蚩尤外，有六处置于山巅，而独天主处于水中圜丘。天主祀处原在临菑城南郊山下低洼之处。司马贞《索隐》引解道彪《齐记》：“临菑城南有天齐泉。五泉并出，有异于常，言如天之腹齐（脐）也”。是知天齐即天脐。后来泰山之神封“天齐仁圣帝”，实际上是掠美的——当然是封赠者没闹清楚，泰山不能负其咎。与泰山有关的实际只是地主，祠于泰山下的小山梁父。秦以前，八神将之祀只在齐地流传，泰山的名气不过尔尔。

孔子曾登泰山，并极口赞其崇高。孔子教学于春秋，传儒家学派，战国时儒为显学，孔子的言行事迹传播既广，山以人传，泰山自然很沾些光。不过它的名气主要还是靠方士们闹大的。那主要的一件事便是所谓封禅。所谓封，是在泰山上筑土为坛以祭天，报天之功；所谓禅，系在泰山下小山上祭地，报地之功。封禅之说，实际于古无据，是齐地方士们的编造。所谓“孔子论述六艺，传略言易姓而王，封泰山禅乎梁父者七十余王矣”^②。不过假托之言，所以“其俎豆之礼不章，盖难言之”^③。难言之的道理是于古无据。方士们封禅之说兜售的第一个对象，是那个为求神仙不老之方老远跑到东海之滨礼祠名山大川的秦始皇，可惜的是他集合了齐鲁之地七十名儒生和方士，

① 《史记·封禅书》。

② 同上。

③ 同上。

讨论了半天封禅仪式,但议各乖异,还是自拿主张,采取秦祀上帝的仪式,在泰山之巅祭天,在梁父报地,算是完成了一次封禅盛举。秦始皇是真正上泰山封禅的第一位皇帝。汉代,武帝以前,方士的封禅之说有售有不售,真正上去封禅却直到汉武帝才开始。

秦皇汉武都是帝王养方士、企神仙、求不死的带头人,他们的封禅,实际是求仙术的一部分。那些方士实际上从未有过封禅礼的真实凭据,所以人言言殊,所能打动秦皇汉武的只有长生的期望。汉武帝时,“公玉带曰:‘黄帝时虽封泰山,然风后、封巨、岐伯令黄帝封东泰山,禅凡山,合符,然后不死焉。’天子既令设祠具,至东泰山,(东)泰山卑小,不称其声,乃令祠官礼之,而不封禅焉。其后令带奉祠候神物。夏,遂还泰山,修五年之礼如前,而加以禅祠石闾。石闾者,在泰山下陬南方,方士多言此仙人之间也,故上亲禅焉。”^①足可概见封禅源于神仙之说的情况。以后去泰山封禅的唐玄宗、宋真宗,都是崇道出了名的,更可证实这一点。总而言之,泰山的名于全国、冠于五岳,第一位的原因就是方士们认为它是致仙之途。

到了汉代,出现泰山治鬼之说,道教形成后,泰山成了寻仙之所,泰山的神也收入道教神仙谱系中。尤其是东岳泰山神成了管生死之籍的幽冥总管,似乎十殿阎罗还是他的属下,其地位十分显赫。即使说泰山的胜迹,仍然以道教的宫观、神祀最多。从岱庙开始,迤邐而上,中有斗母阁、红门宫(原祀王母娘娘,后成尼庵),至南天门,再至其巅为玉皇顶,即古祭天处,祀玉皇,玉皇顶东侧为青帝祠,玉皇顶下侧则是遐迩闻名的碧霞元君祠碧霞宫。以前登临泰山的,以到各庙烧香的香客为多。常人为游览而登临,沿途寻胜驻足之处,主要也是这些宫观,孔子登临处虽有人凭吊,常人只一擦而过罢了。还有一些,如秦封五大夫松(原树几度补种,已非秦之旧),系当年封禅活动的遗迹;近中天门处溪石出现地质断层,黑白分明,人称阴阳界,实系泰山治鬼之说的实景化。自然,佛寺和经石峪的金刚经刻石也是古迹,只不及属道教的玩意儿多。

所以,泰山成为人类文化遗产,究其历史,主要是人文因素,是来自道教

^① 《史记·封禅书》。

及其前身方仙道。

至于黄山,它的开发佛道二教都起过重要作用,佛教徒的贡献更大一些。

黄山自然风景之佳,远出五岳之上。去过黄山的都知道奇松、怪石、云海、温泉,号称“黄山四绝”,四绝的依傍则全在山势的峻奇。就说松罢,其奇正得力于黄山的峭壁千仞,黄山松在绝壁石缝中生长,为求寸土滴泉,根沿石缝曲折盘旋,加以搏击崖壁,抗疾风,抵迅雷,故而树势偃蹇崛强,表现出峥嵘的气势和顽强的生命力。即如徐霞客所见北海坞中“一峰突起,上有一松,裂石而出,巨干高不及二尺而斜拖曲结,蟠翠三丈余,其根穿石上下,几与峰等,所谓扰龙松也”^①,便是突出代表。再说云海,黄山峭壁林立,坞深木荣,正是兴云弥雾的所在,坞中气雾弥漫上升,结而为云,偏是千寻峰巅高出于云层之上,站在上面看,便似站在大海之中,露出云层的座座峰尖便如沧海中岛屿了。

黄山之奇得力于它的陡峭,而因为其陡峭,长期阻绝了游人足迹,也没有人入山垦种——因为根本是不适合开荒的石壁。它的开发,正缘于道教与佛教徒大显身手。

黄山,古称黟山,传说黄帝和容成子在这里炼过丹,因之,崇信道教的唐玄宗下令改名为“黄山”,意即黄帝之山。其景色之美,为天下之冠。著名旅行家徐霞客遍游天下,得其结论曰:“登黄山,天下无山,观止矣。”传他说过:“五岳归来不看山,黄山归来不看岳”的话,未见正式文献,然口耳相传已久。历来文人墨客对黄山无不向往,李白《送温处士归黄山白鹅峰旧居》诗云:“黄山四千仞,三十二莲峰,丹崖夹石柱,菡萏金芙蓉。”李白本人到过黄山,现在黄山南大门温泉附近尚有太白井等古迹。传说谪仙酒兴大发不由醉态初现,便绕井三匝,高声喊叫。像太白这样的名人,上黄山的不止一位,不过黄山过于奇险,明代以前,游客并不太多。直至明万历中,普门和尚(?—

^① 《徐霞客游记·游黄山日记》。按霞客所说,当即今天能看到的“梦笔生花”,数百米石柱顶上一株奇松,石柱似笔,笔端一松。本人每上黄山,必往探访。20世纪70年代二次探访,仍如霞客当年所记,松树生气勃勃。一度听说,因始信峰修路,伤着了树根,枯了,不由为之扼腕。2008年再上黄山,又见峰顶之松郁郁葱葱,大为惊喜,打听下来方知人工新种,据说用了高科技手段云。

1625)募款在黄山开山筑路,又得皇帝亲点“护国慈光寺”的寺名以及其他方面的赞助,黄山的开发和建设才极盛一时。此后,游黄山的人才日渐增多。最喜游黄山者当然是画家。著名的黄山画家明代推浙江,不过浙江虽入黄山探胜迹,但其所画,还有许多想象的成分。盖在实景之上或添上坐禅人物,与自己的信仰契合却与眼中所见有差异。至清入黄山的画家便多了起来,其中最著者为石涛和尚。石涛曾多次登游黄山,尝云:“黄山是我师,我是黄山友。”石涛的画、诗、论得力于黄山最著。新安派重要画家雪庄和尚在黄山皮蓬居住终生,至今其迹尚存黄山。^①和浙江、石涛共称三大画僧的石溪,也曾入黄山一次就游览一年。而明清时代,黄山所居的唯独僧家。画僧是僧,相伴为侣的,便是山僧。直至明末徐霞客游黄山时,所赖以觅食、栖宿之地仍是僧寺。据《游黄山日记》^②所述,所经过的有祥符寺、莲花庵、慈光寺、狮子林、松谷庵、大悲庵,另有几个不知名的小庵。时当冬天,山上积雪,持杖凿冰一步步攀登,独于“松山交映间,冉冉僧一群从天而下,俱合掌言:‘阻雪中已三月,今以觅粮到此。公等何由得上也?’”看来那黄山峭壁之巅,不是修仙访道者和决意跳出世网的僧人,是难以久住的。徐霞客登上山之后,“余至平天砭,欲望光明顶而上,路已三十里,腹甚枵,遂入砭后一庵。庵僧俱踞石向阳,主僧曰智空,见客色饥,先以粥饷”。二日后,在北海石笋砭附近游赏,“三里,遂为雾迷,偶得一庵,入焉。雨大至,遂宿此”。没有这些僧庵和僧人的帮助,雪中黄山岂敢轻涉?现在登黄山,沿途也以佛寺遗址为多。温泉上去二里为慈光阁,再上为半山寺,玉屏峰上有文殊院,北海有观音阁、狮子林,后山有云谷寺,从西路上山则经松谷庵,基本上都是游人歇足打尖之处。这也足见对黄山的游览,僧人做出的贡献是很多的。

僧道开辟了许多名山幽境,使之成为旅游胜地,同时又保护着这些地方

① 皮蓬在从云谷寺上北海的途中,从云谷寺沿石级攀登,数里后左侧一小径拐入,约一里,有巨石突兀,高约二丈,后侧有路极险,手脚并用方得上去,上有平石方丈,便系当年遗址,唯石头与山体相连处,有少许泥土,长有几棵阔叶树,不大,盖山上瘦瘠,尺长树木也已积有年头。此处20世纪70年代前出的黄山导游图犹标出之。但现在云谷寺正是上山索道起点,徒步攀爬者稀,能上皮蓬的更少了。补记于此,一是说明当年隐居者之艰辛,二者也供后之好事者参考。

② 参看《徐霞客游记》卷一上。

的景观。这一点,应当特别指出。

原来佛教主张众生平等,对于自然界的动物爱护有加,僧人戒杀生,对山中动物自然不会随便伤害。禅宗兴,对于自然界取亲近的态度,且从中开拓出美的境界,王维诗中的山野便是如此。道教讲究去尽机心与自然合一,这里的自然,当然不单指自然界,但包括自然环境,所以周围林泉竹木能着意保护,至少不任情破坏。而对山鸟游鱼当作友侣,希望与之相亲。山鸟能来掌中取食,一直是修道人忘却机心的佳话。再加上僧道名气响后,对周围的山林或视作功德林,不许樵采,有时并请官府出面严禁。一般百姓出于对佛祖仙真的敬畏,也不敢轻易毁坏宫观寺院周围环境。可以说,我们登东岳、攀峨嵋、朝南海、上武当,惊叹于风景的清幽,可别忘了保护它的,正是僧道和他们所奉的仙佛的声威。

这里不妨举一例。峨嵋之游,与猴群逗乐是独有的情趣。这猴虽是野物,却是与山僧交了朋友的。每当饥时,群猴便相率至寺前接收布施,与僧人的和睦相处不知已有几百年。20世纪50年代中期,一次群猴又来,老猴为首,后面群猴依次排列,小猴和母猴居于当中。凡有和尚给的食物,都是老猴来接,随后依次传递给其他猴子,偶有顽皮的小猴出列,老猴便吼着吓唬它,将它一掌击回去。这种出于动物本能的举动僧人早已习惯。但其时寺中住着一位干部,却以为那老猴太封建,掏出枪来给了它两颗子弹。群猴惊得四散,但随即又回头抢了老猴尸体逃走。至半夜,又听群猴哀鸣不已,十分凄凉。(民间传说,若猴子死了,同伴会将它埋葬,但留一条尾巴在外面,半夜风大,吹动尾巴,群猴以为活过来了,急忙扒开土,却发现仍是死尸,便边哀嚎边掩埋。如此重复大半月,直到尸体烂,才会离去。)从此猴群便避人而行,直到80年代,山上恢复了正常的宗教活动,上山进香和旅游的人增多,才千方百计引得猴群出来。

总之,道教徒和佛教徒对开拓那些深山野岭,使之成为旅游胜地,是有过历史功勋的,况且,他们建造的宫观寺院仙坛宝塔,本身已经成为当地景观的部分。在佛道教的名山中,自然景观与人文景观交相辉映,灵奇的神话,高僧高道的传说、遗迹,给眼前的风光增添了历史的厚实感。一块怪石、一眼灵泉、一口丹井、一株古松……都因了这种神话和传说活起来了。这一

点,下文还要谈谈。

第二节 景致与风情

三教不仅发起并开拓了中国的旅游习俗,而且其所支配的场所中,还有大量的景观,深入一步,更可以从这些景中读到历史、读到哲理。无论是儒家的孔庙、文庙,还是佛寺、道观,都收藏着美,蕴含着德,集萃了文物,展示着时代的风情。

一

在佛教和道教开发的山上,抑或僧道建设的寺院宫观,都达到了自然景观与人文景观的统一。五岳、武当山、峨眉山、普陀山、青城山、崂山等著名的佛教与道教的名山,都是典型。这里以武当山为例,稍加介绍和分析。

武当山引起世人重视,最早在唐代。现在武当山被称为五龙顶的那座山,据说在唐代太宗皇帝派人上山祈雨有验时,便出了名。唐、宋都有修道者来此隐居,至今在五龙顶下侧山间,还有尹仙岩等遗迹,五代时著名道士陈抟来此修真,一个小小的洞,说是其遗址。至元代,由于玄武神作为北方之神,受到由北下南取天下的蒙古人的尊崇,神格提升为“帝”级,称玄天上帝,供奉他的道场武当山才显赫起来。明代,据说开国皇帝朱元璋仰张三丰之名,派人入山寻找,武当地位进一步提升。然而其地位提升的突破性进展,出现于永乐年间。缘由在于,永乐帝朱棣,系以燕王的身分,发兵南下夺取其侄建文帝的政权。起兵当时,便乞佑于北方的玄武神——经过宋、元的演变,此时已经称真武大帝——当其起兵祭旗时,便披散头发手仗宝剑,扮成玄帝模样。取得天下后,当然不忘玄帝恩德,同时也为自己夺取侄儿天下的暴行掩饰、表示天命所归的光环计,他都十分在意那座大山。于是派人并

拨巨款大修武当山。据说在他大修武当之后,山上最多时有宫观三百七十余处,端的非同寻常。武当山建筑群,经过长期的开发,先是唐的祈雨出名,再是陈抟等人的隐居,接着有宋、元历代道士的开发,到了永乐年间的大力兴建,其规模、建筑水平,都达到明代的最高水平。^①特别是明代的修建,是在一个通盘计划的设计之后,再开工兴建,就显得建筑的布局相互补充,一气呵成。因此,它也在利用自然景观与营建人文景观上,做足了文章。武当山建筑群,所依据的是玄天上帝从出家修道到飞升再到位证玄天上帝的故事为基本线索,精心构建。深厚的信仰文化与衍生的神话故事,为其提供了活的灵魂,而以山上传说故事“发生点”的地形、地貌为依托,运用当时最高的建筑工艺建造的宫观群,十分贴切地将其内涵表现得淋漓尽致。其建筑群,从旅游和审美的角度说,每一处宫观都与所处的山水和谐地营造着某种宗教意境,今天的人们去旅游,所感受到的则是人文景观与自然景观相映照的审美享受。不过,它的吸引力还不仅于此。如果仅仅限于此,那么与一般的寺院、宫观差异不大。它的特征在于其整体性、连续性。即是说,所有的宫观都与山水相映,而且相互之间也勾连呼应,其内涵便是玄帝修道、证位的神仙故事,而故事的后面则是对于玄帝的极度崇拜。因此,在这一整体中缓缓攀登的游人,所观赏的景点是连续的,尽管每一点之间在空间上或有数里乃至数十里的距离。明代修建的官道,则将这种连续性凝固下来。明代修建武当山,起点在坝县(今丹江口)的净乐宫,沿水路上行七十里上岸,即玄岳坊,从此陆路逐步上行进山,登至天柱峰金顶,也是约七十里。沿途宫观星罗棋布,至金顶,朝过玄帝,进香者才算是功德圆满。旅游者至此,也才真的领略了武当胜景的妙处。除了一些附属配置性的场所,比如作为后勤一部分的油盐观,曾驻监工太监的清微观,以及因寻找张三丰而建的遇真宫,绝大多数宫观都布置在玄帝故事的“发生”地。太子坡有磨针井,因太子在此修道,久而生弃心,想出山,见一妇人用铁杵在磨针,太子悟出修道必须功夫深,坚心一志,于是复入山中,不再半途而废。受到此一启示,进山修

^① 此点,张良皋在《中国古代建筑宏观设计的顶峰——武当山道教建筑群》作了极好的论述,读者可参看。文载《中国道教 1994 年增刊·武当山中国道教研讨会论文集》。

行,乃折一梅枝插在榔树上,誓言若成道,必定榔树上开梅花。后竟如其言,树便称榔梅。复上而至紫霄宫,则处于太子洞下,以展旗峰为靠,前有二峰耸立称蜡烛峰,正是建大庙供奉的绝佳地点。太子至此,乃指背后大山为太和山,此峰为紫霄峰,即在此山修行成道。再上而至乌鸦岭,乃是神鸦聚集覆盖玄帝之处,由岭右侧小路折往南岩,在绝壁上建宫,气势极为险峻。殿外一脊飞突,凌空向着天柱峰顶,直面金顶玄天上帝,飞檐头上设一香案,若是燃起,袅袅青烟正对着玄帝金容。此香案号称龙头香,上去极险,踩着飞檐,稍一不慎,必掉下绝壁。据说古代常有人涉险上香,多数是为父母祈福。龙头香与金顶的呼应,使得建筑群的整体性,获得了空间布局上与精神上的充分表现。南岩实为紫霄峰的后侧。宫前数十步折而登一峭壁,曰“飞升台”,三面凌空,下面是千仞深谷,若无栏杆,下视必眩晕,说是玄帝飞升之处。而玄帝飞升后又屡建奇功,最后坐于天柱峰之顶,建有太和宫。由宫往上,进入紫禁城,系沿着天柱峰绝壁而建,沿栏杆而攀,最后抵金顶,为铜铸造的一处殿堂,内供玄帝铜像。香客至此,完成了一次完整的宗教体验,而一般游人,也是在景色的转换和攀登的艰辛中获得了美的鉴赏。到了金顶,延望四周,一览众山小,武当七十二峰尽收眼底,那一自豪、洒脱、胸襟大开等诸种复杂的感受,又是难以言表。在金顶西北望,远处一峰,半山宽敞,有宫殿连片,便是五龙宫,系唐代此山初兴之地。古代上山之路与现今不同,从山脚的蒿口上山,过涧,再过榔梅祠,过乌鸦岭,再到今紫霄。如今少有人从蒿口上行,要去五龙宫,得从南岩转行。笔者曾于2001年10月初,跟着一位终年赤脚的张道士和武当道教协会的副会长刘文国在林子里穿行,上下翻越攀登4个多小时,方才到达。翻山越岭的同时,也常常遇到相关的宫观、古迹,惜皆已经倾覆。不过可以想见武当盛时宫观林立,香客无数的盛况。至于上面提到的各处宫观的独特景观,且不来详述。

武当山非常典型地表现了道教名山建筑与地形自然胜景的统一。上面是从总的方面说,若是深入到每一具体场景,也会发现其中的建筑、布局皆有独到之处。以太子坡说,进门一见其回环的红墙,已经予人以震撼。高墙回环,不见寻常的屋宇殿堂,营造出幽深、神秘的感觉,此称九曲回肠。沿着中间的夹道缓缓前行,胸中烦躁之气渐散,而神圣之情渐增。里边的建筑,

也是精奇特异,其中有所谓一柱十二梁——一根柱子上架十二横梁,支起整个亭阁,全木结构,不用一根钉子——见者莫不称奇。如今新建的上山索道近旁,有中观一区,面向深谷,背靠大山,端的气势非凡。其前后,山体独多峭壁,其石质洁白,间以绿树,非常漂亮。此处称“琼台”,想即因为这一点。其实这种人文景观与自然景观的高度统一,是佛教道教所共同的,只是武当经过皇帝下诏,精心设计,达于极致罢了。

佛教、道教的场所,作为旅游风景,是任何人只要进入都可观赏的。入内的人,也很少去考虑自己的学术和文化立场。举一个有趣的例子,唐代的韩愈,是反佛又反道的干将,但他入佛寺却也暂时敛起锋芒,尽情游赏了。他的《山石》诗是记入山寺的,其中有句云:“夜深静卧百虫绝,清月出岭光入扉。天明独去无道路,出入高下穷烟霏。山红涧碧纷烂漫,时见松栢皆十围。当流赤足踏涧石,水声激激风吹衣。人生如此自可乐,岂必局促为人羈。嗟哉吾党二三子,安得至老不更归。”^①韩文公自承儒宗道统,但在佛寺中却发出如此感喟,似乎是咄咄怪事,实际上,表现出的则是人的多面性。在佛、道开辟的游境中,让人暂且忘却纷争,摆脱世网束缚(羈,马缰绳,用为束缚之意)、终老林泉之思。韩愈此诗,具体时间历代注家所说不一,或说是贬官时所作,如果真的如此,则到这些清幽的场所一游,也是修复宦海风波带来的失衡之一法。对于一般游人来说,要紧的是能有个赏景乐事,借得悠闲。

二

佛教、道教以及儒家建成的各种游览场所,其厚重的历史积淀是一切假古董所不具备的。这些地方,往往是著名历史故事的发生地,具有非常重要的纪念价值。入孔府、孔庙,见杏坛而怀夫子,登嵩山参少林,回顾达摩面壁、十三棍僧救唐王传说,上龙虎山则引发对历代天师的好奇,都是常有的历史感。同时,这些地方常是文物的渊藪。寺院宫观所藏的文物,不少是精

^① 钱仲联:《韩昌黎诗系年集释》,上海古籍出版社,1984年,第145页。

美的艺术品,也有不少稀世珍宝。

这里随手举几个例子。

许多佛教寺院中存有贝叶经,云南、西藏等地尤多,四川等地也常有可观。峨眉山万年寺中,贝叶经为三宝之一。此类文物,具有极重要的历史与学术价值。据记载,2014年2月,西藏社会科学院贝叶经研究所成立,这是我国首家贝叶经研究机构。^①只是一般游人至此,只是看个稀罕,增加些文化知识。又有部分寺院中藏有佛牙、佛舍利等。万年寺的佛牙乃某种古生物的牙床化石,而法门寺所藏的佛骨则似乎确为佛祖所留,至少唐代起便这么说。此佛骨在历史上曾引起轰动,韩愈因此上《谏佛骨表》,而结果却是“夕贬潮阳路八千”。越千数百年,至20世纪最后二十年,又忽从倾倒的塔下地宫中复出,轰动一时,本世纪初又因到台湾巡游而万人空巷。若真是佛祖遗物,二千五百年之后仍如此轰动,足见其宝贵非凡。南京钟山灵谷寺,虽来历甚古,人们却不太熟悉。若是告诉游人,其中供奉玄奘头骨舍利,人们便不由得肃然起敬。此舍利中一部分,抗战中为日人所得,蒋介石退守台湾后,日人将之送给台湾,现今仍在日月潭畔的玄奘寺内供奉,游人入此,必肃穆瞻仰。

除了佛与高僧的舍利之外,有些佛寺中还保存有“肉身菩萨”,即圆寂后肉身不坏,装金供奉。此类肉身,道教部分场所也有,武当山五龙宫侧,原有榔梅道人墓,系箍好墓室,道人入内,即坐化于中,封后数百年不烂。惜乎此墓后被人打开,终至于毁。^②只是肉身菩萨出现最多的地方,却还在素来修心遗形的佛门,这一点有些奇怪,不过游人不太理会,只是觉其神奇。据说,禅宗六祖惠能便是肉身不坏。而地藏菩萨道场的九华山,肉身菩萨自唐即出现,那就是来此修行的朝鲜王子金乔如,被信众推为地藏化身,当地民间习称金地藏。只是他的肉身早封进塔内,不可得见。明代又有高僧圆寂后肉身不坏,信众装金供奉。及中国改革开放之后,出现肉身菩萨的情形似乎越来越多。2008年随上海市宗教学会一行上山,发现不止一具肉身 在殿内,

^① 《中国社会科学报》,2014年12月24日,B01。

^② 此墓遗址尚在,2001年,去探访时,陪同的道人还能言其一二,但具体情况已经不清楚。打开的时间,或说是1958年,或说更早。

有的已经装金,有的则还没有,以黑色的身体为多。其中一具系一位比丘尼,盘坐之势一如寻常僧尼,但原合放于身前的双手,则稍稍错开,右手略下垂,手指作拈针状。经人讲解方知,此尼生前并无特别,只是惯用金针为人治病,附近乡邻中口碑很好,一起听者莫不称奇。这位肉身菩萨(查360搜索网,有较详介绍)即仁义师太,俗名姜素敏,东北沈阳人,出嫁吉林通化,1911年生,无生育子女,婚后不久,丈夫病世,婆家对其冷淡,1940年秋她奔赴山西五台山,在显通寺落发为尼,法号仁义。出家后勤修佛法,且研究医理,1942年考取沈阳医专,学习中医。解放后,由于宗教政策的原因,被遣返原籍,1950年,赴抗美援朝战场,随军当卫生员。1953年回国,于吉林通化206医院工作,1954年在沈阳南大关联营中医院针灸科当医生,1958年调入城乡卫生院,1963年下放二边江乡三边江村,1976年回吉林通化自办诊所。1982年宗教政策落实后,她再度上五台山,在塔原寺受具足戒,同年重修南山寺,1983年朝礼九华山,决定在此常住,先后住过甘露寺、菩提阁等寺,后重修通慧禅林。她常外出弘法行医,修建寺院,广结善缘,她针灸技术娴熟,医治了很多的病人。1995年农历10月7日仁义师太圆寂,享年85岁。1999年1月2日开缸,见其肉身不腐,黑白相间的头发长出寸余,牙齿完好,皮肤毛孔清晰,装缸时穿的衣服紧贴身上,乳房消失,下身长合无痕。她开创了比丘尼修成肉身不腐的先河,现供奉于九华山通慧禅林内,这也算是九华山之宝。不过没有装金的遗体,终令人有阴气太盛之感,不宜久观。

道门宫观,也常是奇珍异宝的保管所。盖无论是佛,是道,古都称方外,除了像洪秀全创立的拜上帝会,对之具有特别的仇视,有机会便大事破坏之外,平时人们对之少生恶意,比寻常人家保守珍宝要容易一些。江苏茅山,历史上为上清派的宗坛,宋代哲宗赵煦的昭慈圣献孟后,因误吞银针终日戚戚,投药无效,御药院苏圭被鞠。后由皇后姊推荐,诏茅山道士刘混康治愈,宋哲宗遂赐《辽王诗简》一卷、玉剑一把、《上清大洞卷简诗》十二卷轴、《上清大洞秘录》十二轴、玉印、玉圭、呵砚、玉符等八件珍宝,作为镇山之器。前四宝在历代兵祸中丢失,后四种珍宝今藏于九霄万福宫。^①玉印,长六点一

^① 腾讯网,腾讯道学。笔者所记,则是亲上茅山考察所得。

厘米,宽五点九厘米,高约三厘米,上有瑞兽钮,下有篆体阳刻“九老仙都君印”六字。信众坚信印文有辟邪的功能,所以上山的香客都要盖一方,传说其“日饮二两朱砂”,即费去二两印泥。玉砚,俗称哈砚,云哈气在上即可书写,指其发墨异常。同时,此砚上有一小槽,旁有两条小鱼,据说子、午时分,小鱼会同归于槽,号称“子午归槽”。只是清代,曾国藩的儿子上山索看,不小心脱手摔在地上,小槽现出裂缝,从此无法归槽。玉圭,则上有飞天蝙蝠图案,最奇处还在于它夏天会“出汗”,即上面凝结着薄薄的水雾。笔者1993年上茅山,曾得见四宝真品,对出汗甚觉奇异,以手扪之,发现其上比常温要低,暑天有冰凉之感,宜乎空气中的水汽会凝于上。至于何以如此,则未能得解。玉符,又称“镇心符”,上镌符文,笔者以通常文字解之,系“合符天帝日敕”。征之道书,乃知是陆修静所传《都匠符》的一半,个别字构图略异,符意乃是“天帝与太阳合其明”再加敕字。这四宝保留千余年,洵非易易。

这些佛道景观的深厚历史积淀,不只在其中保留的文物,经常的情况是,在那里传说故事实量化和实景的传说化,也就是神化,常混杂在一起,这大大增加了游人的兴趣。去普陀山,经过紫竹林、潮音洞,常常令人想起《西游记》中描述的观世音南海道场的情景;在罗浮山,冲虚古观侧的葛洪墓,让人想起他飞升的传说;葛仙山上一块巨石上的似脚印记,说是葛玄从高山下来所踩;少林寺中的立雪堂,说是纪念祖师立雪求师故事,其实当年少林寺并非达摩所创,归于禅门,是后来的事,达摩洞中那块石头,人指是达摩面壁,但据陈寅恪考证,修壁观是指似有壁隔开内心与外界使心完全不被引动。真实的景观、古老的传说,相互映衬,除了专业人士,游人极难分清,也不会去仔细分辨,也许,分得太明白了,反而煞风景。在这些景观中,人们可以读出历史、读出神话、读出信仰,也读出人情。

佛道教场所中,都保有极佳的艺术品,那些本来供人膜拜的神像、画作,游人观赏的也是其艺术价值,品评的是其艺术高下。泰山灵岩寺中的宋代彩塑罗汉像,苏州西园中的五百罗汉造像,尤其是那个一半脸儿笑一半脸儿哭的济公,见者莫不称绝,来此的游客皆一睹为快。山西芮城永乐宫的壁画,见者皆称奇珍。而此类艺术品集粹之地,莫过于二教的石窟。敦煌、云岗、龙门,名震天下,去那儿游赏的,真正的佛教徒未必是多数,大多数人还

是抱着观赏的目的前往。

佛寺、道观以及文庙中,还有一些活的文物:树。这是活的不可复制的文物。建筑可以复制,神像亦或可以弄假古董骗人,而要想造一棵长了数百年乃至几千年的大树,在目前的科技水平下,绝无可能。五岳早年是皇家独占祭祀权的地方,有时皇帝也会光顾,所以保护都不错。其中的古树也由之存活千百年,有的还有封号,如泰山途中的“五大夫”松,系秦始皇上山时于下避雨,一下高兴,封为“五大夫”^①。只是松已不存,后人不知“五大夫”为秦的爵位,便补种五棵松树。如今连最早补种的也不存,五棵松树不知栽于哪一年。但是在寺院宫观中,确有千百年古树在。陕西周至县古楼观台山脚下,有古柏二株,一号三鹰柏,以古干虬枝,近顶处有三秃枝如鹰,因而得名;一为老子系牛柏,传说老子应尹喜之邀,来此说经,写下著名的五千言,即《老子》,唐玄宗朝始又称《道德经》。老子骑牛,曾系牛于此柏。传说要想征信,可能已经非常难,不过此二柏确实年岁已高。泰山脚下的岱庙中,有汉柏、唐槐,灵岩寺中有六朝松,中岳庙中汉柏不止一株,有大将军、二将军等号,传说为汉武帝所封。江西自古称豫樟,古樟常见,不过巨木扶疏,保存下来的今已不多。嗣汉天师府中,有七棵古樟,耸于园中,称七星樟,游人每每称奇。又府中万法宗坛之前,有罗汉松两株,传种于南宋高宗时,今已一千多岁,也算是古物了。闻名于世的迎客松,在上玉屏楼的道路边上,虽说不是僧人栽种,但它伸臂迎客,玉屏楼前数株直立成荫,游人至此坐下休息,称陪客松,走到另一边下山去,则又有一松张臂送行,称送客松,当年这些松树,与玉屏寺院也是相互呼应。想来僧人选此建寺,也是因山伴松,故成为形胜。四大佛山之一的九华山,有称为凤凰松的古松一株,当代游人见到,必拍照留念。此松已经有1400岁高龄,系黄山松,与著名的黄山迎客松为同一树种。1995年,我国发行“九华胜景”邮票,其中便有这株凤凰松,题“凤凰古松”^②。苏州东山光福邓尉祠,古汉柏四株,或蓬勃直上,或枯干发新枝,或倒卧而重显生机,人以其奇,分别以清、奇、古、怪称之,实物著名于远

① 参看《史记·封禅书》。

② 参看九华山风景区官方微博。

近,连模作也负盛名。曾有位朱子安先生,于20世纪50年代购得形态各异的园柏四株,以清、奇、古、怪为摹本,做成盆景^①,题“商山四皓”,被视为精品,谈当代苏派盆景,每引为经典。浙江天台国清寺内,有梅一株,年年开花结子,传始种于隋代,近年也有人质疑,但游人仍然争相观看、拍照如常。有些树,还常伴有故事,甚至于围绕它们形成特殊民俗。江西新建县西山万寿宫,系许真君道场,真君的神迹中,有一件大功便是退洪水、斩蛇精。据说真君在斩杀蛇时,放过其子,曾留下谶言:“若五百年后仍为民害,吾当复出诛之。以吾坛前植柏为验:其枝覆坛拂地,乃其时也。”^②真君复出,意味着蛇精为孽,真君又要费一番斩妖的功夫,而百姓先已遭殃。所以当地信士每年举办剪柏会,剪短柏枝,以防妖精重出。此两柏,原在礼斗坛^③,如今还在,虽说不排除后世补种,但巨大的树干开裂甚深,说明确实年岁已高,但枝条离地甚高,最下方的几枝都很稀疏,想来便是千余年来剪柏会的杰作吧。至于常见于古庙院落中的银杏,岁数几百年已经不稀奇,千年银杏也偶或可遇。它们或庙建成之前已立于此,或建庙时作为标志性的配树,于建庙同时栽下,则与庙同年。有时庙已毁,信众便古树前烧香,似乎这些古树长期陪侍神仙佛祖,已经通了灵性,虽说建筑不存,仍可作为赋有灵性的地标。而游人入庙,驻足于古树前,则是赞其古而生机盎然。

古树与古庙一样,都是文物,有的还有非常有趣的故事。前面提到的剪柏会,是故事,还有许多故事,或者奇闻,粘在寺院宫观中,也出现在孔庙、文庙的树身上。前些日子,看到中央电视台中文国际频道报道过禅宗六祖惠能手植荔枝。据2014年7月14日《广州日报》报道,这棵古荔已有1300多年的树龄,树高20.5米,树围3.9米,被誉为广东省十大古树之首,于2003年被广东省绿化委员会评定为“最长寿的树”。今年是一棵古荔自1981年

① 图及说明参看《中国盆景——佳作赏析与技艺》,安徽科学技术出版社,1988年,第40页。现收藏于苏州虎丘万景山庄,题《巍然偈四皓》,参看《中国盆景名园藏品集》,安徽科学技术出版社,2005年,第107页。

② 《逍遥山万寿宫志》卷之四,《藏外道书》第二十册,巴蜀书社。

③ 见前书卷之八《礼斗坛》。

以来产量最高的一次。^①此树曾数度荣枯,中国改革开放以来,再度结子。大约树也如人,政策对头,护持的人多了,自然便生机勃勃。比此树更奇的是曲阜孔庙中的孔子手植桧,清初张岱记述说:

进(孔庙)仪门看孔子手植桧。桧历周秦汉晋,几千年。至晋怀帝永兴三年而枯。枯三百有九年,子孙守之不毁。至隋恭帝底子宁元年复生五十一年。至唐高宗乾封三年再枯。枯三百七十有四年,至宋仁宗康定元年再荣。至金宣宗贞祐三年罹于兵火,枝叶俱焚,仅存其干,高二丈有奇。后八十年,元世祖三十一年再发。至洪武二十二年己巳,发数枝蓊郁。后十年又落。摩其干,滑泽坚润,纹皆左纽,扣之作金石声。孔氏子孙恒视其荣枯以占世运焉。^②

张岱所记,端的十分神奇,一棵树竟有如此顽强的生命力!

与古树相辉映,佛家、道家的盆景艺术也颇有可观。它们是寺院宫观常用的陈设,给庄严道场又添生机。品位高的便是艺术品,古者乃成文物。

盆景,日本等地称盆栽。其实,盆景乃是以自然界本有的树、石等材料,经过艺术加工,使在小小盆中呈现大自然的缩影,显出不尽生机,具有极佳的观赏价值。它们是艺术品,与寻常栽花种树还有差别。只是日本较早与西方交往,英文中 *bonsai* 便由此而来,盆栽一称也渐为世所通用。盆景的故乡在中国,至迟在唐代已经出现,到了宋代,乃渐普遍。参与盆景创作的,和尚、道士、一般的文人学士皆有。不过在其发展中,禅宗和道家的思想常有很大的浸润,而有些构思则受到当时风尚的影响。比如原来的苏州盆景中,常出现狮形,有时一大一小,称“太狮少狮”,显然是突出中科举、做大官的口彩,不过更多时候,是作为寺院、宫观或一般士大夫家中的雅玩清供。古称绘画为无声诗,明代姜绍闻所写的画史,便题《无声诗史》,而今人称盆景为“立体的画,无声的诗”,足见其与中国绘画一样,也具备中国人特有的审美

① 记者于敢勇,通讯员何勇、冯凯思摄影报道。

② 《陶庵梦忆·孔庙桧》,上海书店,第9页。

风尚,而这种风尚,法自然而又重意境,受到佛道二教思想和情趣的浸润十分明显。中国的盆景艺术,因地域之异,形成了不同的流派,如川、苏、扬、徽及岭南等,都创作了极多的精品。只是经过“文化大革命”的破坏,发展完全停滞不前。改革开放之后,对于盆景的兴趣,乃突然升温。20世纪80年代的“养花热”,也极大地推动了一般百姓对于盆景的兴趣,观赏、制作都普遍起来,玩盆景才真正形成风尚。在这一风尚中,佛教和道教都在发挥着作用。这不仅体现在佛道场所对盆景的收藏与陈列,推动着时尚的发展,而且不少僧、道还直接参与着盆景的创作,有的还是创派的大师。以岭南为例,岭南盆景自成一派,以自然天健见长。它的形成,比起苏、扬、徽、川等要晚,大约在百年之前,且直接与僧人、道士有关。据侯宝垣道长说,岭南盆景“广州市为发祥地,创始人为泰初老前辈,及粤秀山三元宫老道长,河南海幢寺素仁法师三位”。这三位又各有所好:孔泰初独喜画意,以《芥子园画谱》为范本;三元宫老道长,借物传道,好作大树形,铁干丛柯,盘根错节,借喻道教枯木逢春长生久视之崇高理论;素仁和尚六根清净一尘不染,故取轻盈萧洒、枝干清奇、松风水月,飘逸不凡,有出尘绝俗之概。^①而在近五、六十年来,香港的盆景中,青松观占有特别地位。谈香港盆景,以伍宜孙先生与青松观诸作为代表。创立青松观的侯道长将培育艺术盆栽当作增进道心、澡雪精神的途径,所以情有独钟。他说:“现世物质文明,灵府空虚,尤其香港社会,地少人稠,生活器烦,名利竞逐,日损形神,离道远矣。苟能游心于盆景艺术,于幽室几席之间,植松待日,磊石邀云,春赏新芽,冬评古干,所以疏沦心志,澡雪精神,掎击智虑,则可除嗜欲、去积累、绝妄思,进而乐道、专道、合道,返乎自然。”^②依此说来,他培育盆景,是为了在烦嚣紧张的现代社会中,重返自然,为了使自己在乐道、专道的路途中增添助力,最终合于大道。同时,他也认为,提倡盆景艺术,有益于世道人心,“岂止修真之助,亦可填补世人心灵虚空,减除精神束缚。若是室有山林乐,则人同天地春,盆景艺术宜

① 《青松观盆栽》,青松观出版。

② 《青松观盆景栽培展览小序》,1987年。

乎发扬者也”^①。这些大约可以看成青松观和侯道长对盆艺乐之不疲,且定期展览,向社会公诸其精艺的宗旨和内动力。青松观的盆景有山水,有树桩,以树桩为主,也以树桩为精。观内几百盆桩景,姿态各异。或独木挺立,或丛植成林,或斜倚附石,或飘枝逸出,或整株悬垂凌虚,或低枝大盘旋,几乎找不到雷同之作。这是因为,它们的创造是顺其桩础的自然之势,加以艺术处理,艺术加工是在其自然之性基础上进行的,不强求拘束于固定的模式,这样便保留了原有的千姿百态,可以千景千面。侯道长多次谈到,做盆景要“自然”。自然,是青松观盆景创作的指导思想。

由于人文背景不同、地域环境差异,盆景在流传中形成了各种流派。大凡扬(州)派重制作,棕丝细扎,枝盘工整平稳,云片薄如纸片。川派传统规则树桩也重加工,喜欢用大滚枝、三弯九倒拐一类形式,使树桩呈现峥嵘气势,亦杂用自然桩景,因材取用。而岭南派素来注重自然,大抵根据树种、树型,稍加剪裁,尽量让它们显示出自然的灵气。青松观作为道门弟子,当然深得道法自然的意趣,在桩景的构思创意中,尽力贯彻这种精神。侯道长认为“盆栽既要有形,又要有神。一般而言,日本的作品,形重而神小,岭南的作品,因重自然,形神俱妙,符合道法自然之妙”^②。所谓形神俱妙,是从道教哲学中借来的警句。道教贵生,既重养生,又重炼神,追求“形神俱妙,与道合真”,是它区别于其他宗教的重要特征。侯道长将之移用到盆景艺术中来,便构成了道门盆景的艺术追求。

青松观的盆景继承岭南传统,崇尚师法自然。不过,据笔者的眼光看来,青松观盆景虽归入岭南一系,但仍有自己的艺术个性。笔者最欣赏的一是它的苍古崛壮,一是它的夭矫灵动。

作为道门的艺术盆栽,常常在构图设计中表现出有方外之思、富疏淡之趣的主题。桩景之下,常常以神仙、罗汉、农夫、闲汉、牧童为配件,便是其表现。整盆桩景,常常枝叶疏朗,枝盆以下,又注意留有较广的空间,使人望之有山野之思,也是其表现。不过窃以为前面提到的苍古崛壮和夭矫灵动的

① 《青松观盆景栽培展览小序》,1987年。

② 同上。

艺术特征,是其形神俱妙的艺术追求的最突出表现。

三

佛教与道教的场所,除了有大量的建筑、造像、绘画、古树、艺术品等掩映在自然景观之间供游人观赏之外,人们进去旅游,一个重要的感受,是其中有许多值得记述的传说故事、有许多特殊的风俗展现。这些对观赏是客体,而若是他们中有作家、艺术家,马上会受到极深的感染,在情感上受到震撼,而记录、收集、再创作的灵感油然而生,这便是人们称为采风的活动。这方面,一头通向艺术创作和学术研究,一头是游人的观赏乃至猎奇。

菩萨、神仙是超凡脱俗的。有关他们的传说天生便具有超凡性,神乎其神,玄之又玄,超越了一切人间的条件、时空的限制,出乎意表,匪夷所思。但是当我们读洞天福地的传说、故事,却又有一种现实感。故事中谈到的事件的发生地往往不在遥远的天国就在人们身边。人们走进茅山的顶宫大殿,道长会指点说,这就是海瑞朝山故事发生的地方。谈到陶弘景的故事,便会引我们走到华阳洞那一现实的山洞口凭吊。听说《仙人洞的来历》,更会促使我们真的钻进仙人洞寻幽探奇。至于茅山的池、泉水、仙草如菖蒲、动物如“小黑龙”(蝾螈),也都在故事里出现,听或读罢故事又可以在现在的茅山找到它们的踪迹。在其他仙山也是如此。到了武当山,可以顺山道边攀登边瞻仰玄天上帝当年修行的轨迹:太子坡和磨针井、得道飞升的南岩等等;到了龙虎山,则能看到《水浒传》中写到的镇压一百零八个星君的镇妖井;到了南昌城外数十里处的西山逍遥万寿宫,迎面两株大柏树,人们会告诉你,那是当年真君斩蛟之后手植作为谶记的大树,以往年年当地百姓还例行举办“剪柏会”呢;登上青城山,道长更会指点哪里是当年天师镇鬼劈开的断岩——这种将神迹移来凡间,或者说传说故事现实化的现象,是洞天福地和著名宫观故事中普遍存在的。这种情况大大增加了故事的真实感,同时也更多地渗入了故事讲述者本人的情感色彩,使得它们更加瑰丽多姿。而当我们走进茅山等洞天福地旅游时,听到或读到这类故事,便有了身临其境的感受,又大大增添了旅途的情趣,使旅游具有了

厚重的人文底蕴和绵久的历史感。佛教原来以跳出红尘为口号,但四大菩萨的道场搬来中土后,大大增加了现实的成分,佛、菩萨、罗汉的事迹也本土化了。特别是像观音菩萨,中国人既造出了他的传,将他改成了她,那么其传说就如同发生在你我身边。各佛教名山都有将其故事实景化的表现,尤其是某些中国人自己创造的像济公这样的形象,更是活在人们口头,也刻入相关寺院的实景中。进杭州的净寺,一口井,井中隐约见到一根木头,人们会指说,这是济公活佛搬来修大殿的,一根根木材从井中涌出,只因为木匠师傅算错了,大叫够了!那一根做大梁的木材,便停在井中,上不来了。而这边却缺了根大梁,济公只好收集起刨花,作起法来,立地变了一根。此类实景化的故事,增添了许多游趣,也促进了故事以及其中蕴藏的佛教文化精神的传播。

茅山等仙山的传说故事中表现出的超凡性与现实性相统一的特点,表现了道教文化巨大的辐射能力,道教圣地在人们心中的重要地位,显示出道教在民间具有相当大的凝聚力。在这些故事中,总的来说都赋予山上景色、相关神仙或高道、历史事件、仙灵神通以肯定的价值评判,这是千百年来民间对道教文化认同的结果。在这些故事中不乏历尽艰辛学道成道、恪守道德教诲终成善果的素材,也有不少神仙扶穷济贫、奖善罚恶的传奇,这些都说明道教的理想和道德准则从根本上说与中国民众的趋向是一致的。这些故事中的大部分都凝结着我们的民众的真情实感和生活智慧,只是它们经常以浪漫的、超现实的形式或者是亦虚亦实、半现实半玄想的形式表达出来。这样,当我们读着这些传说、故事的时候,不仅获得独特的艺术享受,也同时受到传统的价值观念和道德情操的熏陶。大抵佛教场所和景点,其传说同样具备如此的功能。

佛道宗教场所、景观中的采风活动,从游俗的角度说,它们属于深度游的范围,并非一般游客所侧重,不想涉及太多,只是将旧作一篇《木兰山上的两项奇特风俗》附于本章之末,让读者或可略窥一斑。木兰山在湖北黄陂县,系道教名山,上有道观四十余。附的文章,是笔者上山的琐记,算是一份采风的记录。

附：木兰山上的两项奇特风俗^{*}

大凡道教的名山，都可看到一些与老百姓的日常生活和精神追求有关的风俗。这些风俗，常是道教及其文化在民间的感染力、号召力的表现，也是民间所特有的对道教文化的理解，以及满足自己的信仰与生活需要的方式。在湖北黄陂木兰山上，就见到了两项极有特色的崇道风俗。

一、朝山奇俗亮子会

在进山的路上，王平道长就对我说，木兰山有一样十分奇特的民俗，叫做亮子会。每届农历八月的会期，远近民众就会鼓乐齐奏，成群结队地上木兰山进香。朝山的香会，都有一人举着数尺的神座，上面密密地缀满了大拇指大小的神像，他们叫“亮子菩萨”。香众由会首率领，带头的口宣赞辞，会众齐声附和。盛时一天有几十个这样的香会上山，近的来自邻县，远者来自河南、陕西，此唱彼和，鼓乐喧天，实在是一种奇观。我对民俗素来怀着极大的好奇心，听后恨不一见。但我们上山时，不是香会盛期，再加上管理处门票涨价到31元，香客皆来自农村，未免嫌太贵，朝山的大大减少，所以只能叹息来的不是时候。不想，从木兰将军祠出来不久，便听到一片锣鼓声，引起我们的注意。循声寻去，只见一大群人拥着黄伞盖，从一大殿中走出来，又进入另一座大殿。我便好奇地凑近去看。人太多，看不清楚，只听到跪在神像前的人们在一人的带领下，似唱似吟又似倾诉，大约是在向神灵祈求祷告。待诸礼已毕，前面一人大喝一声，众人也发一声喊，那黄罗伞便被擎起，引导着人流往殿外走。原来那一声大喝是起驾哩！待他们停下来，才看到在黄罗伞下，有一人擎着一块大神牌，高有三尺余，上面密密地排列着大拇

^{*} 原载《世界宗教文化》，2003年第4期。

指粗的神像,总有好几百之多。王副会长高兴地告诉我:“那就是亮子菩萨!”看神牌上和香客身上的披挂,上面写着“李集上村”,显然是一次有组织的香会,应当便是“亮子会”了。

民间常常佛道不分,将一切神像泛称为“菩萨”,这里是道教的洞天,信众所拥戴的当然是道教系统的神仙了。但是他们何以称为“亮子”,却是让人纳闷,连来过多次的王副会长也百思不得其解。那些香客极其虔诚,从一殿出来,又入一殿,看来不将全部几十座神殿进香完毕,是不会下山的。一路上仍是锣鼓开道,此唱彼和,十分热闹,所以总找不到间歇向他们请教。心里揣着一团疑问,想弄个明白,却无处可问。真是天遂人愿,当我们参访到最后一处庙宇时,却在无意中解开了心中的谜团。给我们解开心结的便是玉皇殿的当家余法腾道长。

亮子会本是纪念玄天上帝成道升天的。当年玄帝本来身为太子,却一心舍国修道,他的父母也就是老国王和王后当然很不放心,而且压根儿不愿儿子离去,所以在思念多年后,派了马、赵、温、王四大家将去追回太子。追到山边,眼看追上,观音老母帮了太子的忙,手一指,起一条汹涌的大河横在家将跟前。四大家将与太子隔河相望而不得过,商量来商量去,追不到太子,违了王命,回去也是个死,不如就此跳进波涛完事。于是他们便跳进了大河。后边跟着的五百羽林军看主帅投河,也跟着一起纵身下水。此时,水中起一道金光,一座龙舟将众人托起,上层是太子,中层是四大家将也就是后来的四大元帅,再下一层是五百羽林军。人们为了纪念这一事件,便做成近五尺长的龙舟,分成四层,自下至上,底层是五百羽林军,稍上是四大元帅,再上是核心人物玄天上帝,而因为玄帝之上还有至尊玉皇大帝,所以他出现时总是头顶至尊,这样,在龙舟最上一层便安排了玉帝神像。民间本来年年循例举办亮子会,但在改革开放以前却因为众所周知的原因停顿了。近十多年来才恢复到木兰山朝山的习俗,可是那漂亮的龙舟却无人能做,老百姓于是想出一种简便的办法,像做变形金刚那样做出小小的神像,缀在神牌上,以象征龙舟。余道长这么一介绍,我倒想起来,那神牌上中心确有三层,摆放着的几个“菩萨”稍大,而周围罗列数以百计的小菩萨则只有大拇指大,做得也粗糙,似乎是用木棍削成了,头部用笔画出眼睛鼻子。看来,本

来四层的龙舟,既变形为神牌,便省去了一层,而以周围团团罗列的方式表现五百羽林军。原来,这一香会还是从木兰山所供的主神玄天上帝故事中演变出来的。

“但是为什么要叫亮子会呢?”王副会长刨根究底地问上一句。余道长说:“那不,当时观音老母在水中起一道金光,才将大家托起。所以民间出会,必有大批灯火跟随拥护,那便是‘亮子’呀!”“唔,原来如此!”我们不约而同地说。

亮子会是木兰山特有的民俗风景,非常典型地表现了道教与民间风俗的密切关系,同时又反映了民间依自己的心态对道教故事、神灵作了某些改造。记得在道书上说玄帝的师父是紫气元君,前两天在武当山金顶下侧的皇经堂里还瞻仰过赫然端坐着的她老人家,怎么在这儿变成观音老母了呢?想来与老百姓对不同神灵的熟悉程度有关。同样,马(胜)、赵(公明)、温(琼)、王(善,即王灵官),本来是道教的四大护法灵官,他们都是雷部元帅,所以称四帅。他们各有来历,初与玄帝无关,现在派作四大家将,是对其来历、神格做了新的解释,使之与风俗人情相统一。

二、民间精艺百子嶂

木兰山的许多殿堂的墙壁上,都挂着由大如鞋底的六边形绣品缀成的布嶂,多的地方,墙上几无空处。王副会长告诉我,那是信众祈嗣应验后送的。听后也没太在意,况且不久便被亮子会所吸引,兴奋点在那上面,布嶂只留下淡淡的印象。到了最后一站玉皇殿,转个身,便是娘娘殿,就是送子娘娘的正殿,据说是全山求嗣最兴旺的地方。那墙上果然挂着许多布嶂,每一幅布嶂上都由各种精美的绣品所盖满,大约每一嶂上总有一百来块绣品,也有少数布嶂上的图案不用绣品,而是用彩色布料剪帖联缀而成。当家余道长并翻出一大卷一大卷收下来的布嶂让我们观赏,说是每届一年,都要将墙上所挂取下来焚烧,以便让出位置给新的布嶂悬挂。余道长的介绍引起了我的注意,仔细品味,才觉得这布嶂中隐含着颇为有趣的内涵。

原来,来木兰山求嗣的,先要到庙里采一块布样——大致是六边形,布

身平展,两头稍尖——回去后,若是有孕,便要依式做一百块,并请家族或邻居中的妇女,精心绣上花草图案,或者各种吉祥文字如寿、双喜之类,然后再将它们连缀到大块的布料上,于是成了色彩鲜丽、颇具艺术性的百子幛,因为系百家或百人所绣,故也称为万人幛。不说百而说万,当然取其广大之意。待还愿时,这些幛幔便挂上宫观神殿的壁上。各家所作,艺术上各有高下,挂在一起,争奇斗艳,倒成了民间艺术的大展示了。据说邻近县乡姑娘手都很巧,绣出的作品各有特色,因为是挂在公共场合的,绣娘们做起来自是特别精细,百子幛大多很耐欣赏。不意跑到木兰山,倒是饱了一次眼福。

中国人重子嗣,凡成婚之后久而无子,大多数人都要采取一些求嗣的办法,有的是向医生求助,旧时代更多的人还会向神祈祷,或者求医与向神祈嗣两者并行。在求嗣中,又常见一些古代巫求的子遗。其中比较古老的一种是让急着争着做母亲的妇女去“偷瓜”,即到野地里偷一个冬瓜,如式吃下去,以为便可有子。盖瓜多子,以彼瓜子像此人子,偷瓜的意思,是偷来了“孩子”,原是古代的模拟巫术。《诗·大雅·绵》不是以“绵绵瓜瓞”起兴吗?便是比喻周族由小而大、繁衍生息。瓜类的多子和生长中的蔓延性,早就被老祖宗们认识和利用了。不过偷来之后仍要吃下去,是以为经接触其事物后,便拥有其固有的(多子)性能,又含有接触巫术的成分,严格说来它是模拟而兼接触。后来呢,宗教发达,多将子嗣有否系之神意,祈嗣办法越过了巫术的简陋,进入向专职的或兼职的神灵祈求的阶段,像名气很响的送子观音、子孙娘娘,都是民间祈祷的对象。不过,中国的宗教,常汇合了若干巫术的成分在里面,祈嗣中也常混杂某些巫法,常见的便有多种。一是拴娃娃。求子者在子孙堂中偷偷地拿走放在娘娘座前的泥塑小娃娃(现在则常改成了塑料娃娃),拴以红丝线,便算是从子孙娘娘那儿偷得一子,待真的生子之后,再将新做的娃娃披红挂彩,鼓乐齐鸣,送回子孙殿,称为“还子”。另一种常见的做法,是到送子观音那儿去偷鞋,就是到她座前偷一双绣花鞋回家。原来在安徽等地的方言中,鞋读若“孩”,偷鞋与偷瓜相类,不过偷瓜取其多子的功能,偷鞋取其与孩的谐音。再有呢,广东一带是金花夫人求子,说是求得白花当生男,红花则生女,那是以“花”象征子女。这些,当代城里人大约是不大会做的,但在农村仍常常见到。求嗣的习俗虽然无稽,却富

有生活气息,表现了中国人热爱生活希望家族绵延不绝的美好愿望。木兰山的百子幛,恐怕也还保留了一些巫术的子遗,却带有艺术外观。它是求嗣风俗中最有艺术性的一种,至少在我看到过的各种风俗中是这样。

朝山进香和祈嗣是普遍的民间习俗,数百年来,它便依附在佛道教的神灵菩萨和它们栖身的寺院宫观中。在中国社会转型、城市化进程加快的条件下,渐渐在消退。木兰山宫观集中,香客多来自农村,所以也成了此类习俗的集中展示地。这次来山上,不期而遇,见到这两种习俗,也算是机缘凑巧罢。

第三节 敬神与娱人

佛教和道教都各有名山胜迹,人们烧香拜佛,自然是为信仰而奔波登涉。但在朝香的过程中,本身却包含着游乐。至于与民众生活割不断的迎神赛会、神道出巡,更包含着大量的娱乐活动,这些娱乐活动,在一定条件下又从敬神的母胎中分离开来,当所敬的神灵退出历史后,娱乐却仍存在。

一

顾颉刚先生等人在20世纪20年代去北京郊区的妙峰山调查,在《妙峰山的香会》文中写道:

承受香火的佛道教庙宇是各地方都有的。例如我们苏州,有玄妙观,北寺,蛇王庙,七子山,穹窿山,上方山,观音山……许多地方,但这种地方的势力并不大,不过受到百里以内的香火。势力大的,如浙江的西湖和普陀,山东的泰山,安徽的九华,山西的五台,四川的峨嵋,广东的罗浮,江苏的栖霞和茅山……,他们可以吸致千里以内甚至于数千里以内的香火。所以然之故,只因他们的风

景是特别好,能给予进香者以满足的美感,因此便在他们的意想中更加增神灵的美妙的仪态。

北京的妙峰山,确是京兆直隶一带风景最好的地方,那里有峻峻的山岭,有茂密的杏花和松树,有湍急的浑河和潺湲的泉水。所以他能够吸收京兆全部及直隶北部(直隶南部的香火给泰山吸收去了),以至于侨寓京兆直隶的人的香火。^①

这是很有见地的话。实际上古代也早有人指出,烧香朝圣、为仙佛祝生辰之类活动中包含着游乐活动。例如宋代吴自牧曾记:

六月初六日,敕封护国显应兴福普佑真君诞辰,此日内庭差天使降香设醮,贵戚士庶,多有献香化纸。是日湖中画舫,俱舫堤边,纳凉避暑,姿眠柳影,饱挹荷香,散发披襟,浮瓜沉李,或酌酒以狂歌,或围棋而垂钓,游情寓意,不一而足。盖此时烁石流金,无可为玩,姑借此以行乐耳。^②

这末一句真是点到要害。事实上,不仅是往名山朝香含有游乐的成分,即一般的所谓逛庙,便是娱乐的方式之一。《清稗类钞》说北京“各庙,辄有市集,百货充盈,游人纷沓,俗谓之‘逛庙’。逛者,游也。”据该书所列,逛庙有定期:

正月:京师广宁门外财神庙,庙貌巍焕,报赛最盛,每岁正月初二日(九月十七日亦然),倾城往祀,商贾妓女尤多。庙祝更神其说,谓借神前纸锭怀归,俟得财,当十倍以酬神,故皆趋之若鹜也。初三日,看旂檀寺打鬼。自初一日至十五日,游大钟寺。十九日,游白云观。观,元之长春宫也,为城外巨刹,花木甚多。俗称正月

① 《妙峰山》,上海文艺出版社,1988年影印本,第13—14页。

② 《梦粱录》卷四。

十九日为燕九,亦称阉九,又称会神仙。前数日,游人已多,而阉人多,以元代邱长春乃自宫者也。二十日,看雍和宫打鬼。

三月:三月初三日,游蟠桃宫。十五日至二十八日,游东岳庙。清明,游南城城隍庙厉坛。

四月:四月初一日,游西山(亦名妙高峰)。山有天仙圣母庙,同治间,孝钦后曾为穆宗祈痘于此。先期预诏庙祝,必俟官中进香后,始行开庙,谓之头香。初一日至十五日,蓝靛厂广仁宫进香,游西直门外万寿寺。二十八日,游北顶。(北方,多山庙,必在山顶,连类而及,故谓庙亦曰顶。)

五月:五月初一日至十五日,游南顶。(即碧霞元君庙,在永定门外。)旧在九龙冈,环植桃柳,南邻草桥河。是日,游人辄就河上茅棚小饮,且有歌者侑酒。初一日至初五日,游崇文外卧佛寺。初一日至初十日,游都城隍庙。十三日,十里河关帝庙进香,游月坛外瓜市,至立秋止。

六月:六月初一日,草桥中顶进香。初六日,观善果寺晾经会。二十四日,关帝庙赛会。

七月:七月十五日,城隍庙赦孤,钓鱼台看河灯,各寺烧法船,观阜城门内荷花灯市,儿童点蒿灯荷叶灯。

八月:八月初三日,游崇文门外灶君庙。

九月:九月初九日,游法藏寺,登塔,齐化门外土城登高。

十月:十月初一日,游城隍庙厉坛。

上面这些逛庙活动由祈求、进香、购货、饮食、瞧热闹等结合在一起,其中购货一项很值得注意。庙宇周围,往往形成集市,是为庙市,朝山进香的农民平常很少参与商品交换,这时却捎带着自己的货物于庙前交换,久而成俗形成香市。如宋代大相国寺前的百货交易,苏州玄妙观周围的集市,近代如上海的城隍庙市场,都是因寺院宫观而成市的。这些集市是在宫观寺院的宗教活动推动下兴盛起来的,一旦形成,又反过来促进了寺院的兴旺。

当然,人们逛庙,最重要的还是欣赏宗教艺术,参与和观看附在宗教活

动中的种种神奇热闹的活动,领略民俗风情。

佛教、道教都留下了可观的艺术品。那些闻名海内外的石窟、美仑美奂的神殿、精雕细刻的仙佛造像,自不用说了,就是寻常日子,在文化艺术都贫乏的农村,看菩萨、看关王、看神仙,都是信仰活动,又是艺术欣赏。至于碰到佛菩萨和神仙的生日、节庆,那么更是一年中难得几回的大娱乐。即如北朝洛阳的长秋寺,“中有三层浮图一所,金盘灵刹,曜诸城内。作六牙白象负释迦在虚空中,庄严佛事,悉用金玉。工作之异,难可具陈。四月四日,此像散出,辟邪师子导引其前。吞刀吐火,腾骧一面,彩幢上索,诡譎不常。奇伎异服,冠于都市。像停之处,观者如堵,迭相践跃,常有死人”^①。

那是佛像出行时的观者如堵。自然,那北朝的宗教狂热在其他时代是少见的,但要说那看的人都是为虔诚敬佛而来,恐怕未必吧,瞧热闹、开开眼、散散心一类的人不会少,就是信佛教的人中,恐怕杂有这类心情的人也不在少数罢。

我们知道,神的出行,排场十分煊赫。官府出行的仪仗,皇上出行的銮驾,寻常百姓之家不敢僭越,出神、报赛时都是用之不嫌忌的。因为有的皇帝信佛、信仙、信神,有时就将銮驾仪仗赐于个别神庙,那神佛便取得了使用的特权。到了城隍遍于各府县时,这阴间的父母官的出行,便有模仿“同级”官员的卤簿,威仪前导。而道教的神仙不少得到了帝王的封号,或侯、或王、或帝,动用仪仗几乎自然而然,贵族中只有极少数能享用的銮驾也可动用。至于那銮驾、仪仗多数是西贝货,当然,向来是没有人去检验的。但天子巡狩、大僚出行,百姓例当回避,皇上经过,还得俯伏道旁,懍懍战栗。而神仙的出巡倒是连乞丐也无妨驻足观望的。所以,神仙出巡那派头、那热闹,百姓是瞧惯了的。偶尔望到帝王的出游,老百姓便会将熟知的神王威仪作对比。《蜀梼杌》有一条资料说:乾德二年王衍北巡时,“旌旗戈甲,百里不绝。衍戎装,被金甲、珠帽、锦绣、执弓、挟矢。百姓望之,谓如灌口神”。灌口神,即二郎神,原是李冰的第二个儿子,应当姓李,不知怎么搞的,唐三藏《西游记》写成了杨二郎,把他的姓名出处都改了,大概是民间传说的创作之功吧。

^① 《洛阳伽蓝记》卷一。

唐代之后,他的名气超过其父。民间对他的“待遇”很高,百姓望见皇上出巡,很自然地用二郎去比拟,正是看熟了二郎的心理反映。所以,仙佛的出巡,对百姓来说,犹如看戏、看排场、看表演,算是能够贴近去瞧的艺术。

二

在迎神赛会中,也确定包含着艺术活动。那就是专为酬答神明保佑的歌舞、杂耍、演戏等等。

旧时,中国的娱乐活动除了宫廷和有钱有势人家的蓄养倡优之类以外,在都市中有商业性的演出、在广大农村往往是与时令节日的庆祝以及迎神赛会结合在一起的。旧时民间的演戏,就与报赛娱神有十分密切的联系。董含《莼乡赘笔》载:“枫泾镇为江浙连界,商贾丛积。每上巳赛神最盛,筑高台,邀梨园数部,歌舞达旦。”这种情形当然不仅枫泾一地为然。事实上,到20世纪初,中国农村中的大戏仍是社戏。在道教盛行的地区,往往也是演戏活动兴盛的地区,比如天师府所在的贵溪,演戏活动就十分频繁。据说,解放前,贵溪境内每年演戏有两万场次以上,观众达三百万人次之多。演出的剧目,一般以还愿戏、敬神戏居首,如《目连救母》、《八封图》、《打天宫》、《宝莲灯》等。^① 这些戏大多为庙会、还愿等敬神活动而做,而且,有些民间戏曲原本就是专为酬神之用的,比如清代兴起的的地方戏曲“乱弹”,就与报赛有关。《扬州画舫录》中说:“若郡城演唱,皆重昆腔,谓之堂戏。本地乱弹祇行之祷祀,谓之台戏。迨五月昆腔散班,乱弹不散,谓之火班。”显然,扬州乱弹原专为祷祀祭神之用,而且与昆曲相比,稍嫌低俗,后来才固定下来成为当地经常演出的戏曲。

民间的杂耍、武术表演之类,也有类似情况。比如北京的过会,《燕京岁时记》说:“过会者,乃京师游手扮作开始,中幡、杠箱、官儿、五虎棍、跨花鼓钹、高跷秧歌、什不闲、耍坛子、耍狮子之类。如遇城隍出巡及各庙会等,随地演唱,观者如堵。”《春明采风志》也有类似记载:“过会:京乡游手,排演各

^① 贾保胜:《贵溪的民间道教戏曲》,《中国道教》,1990年第4期。

当,行香走会,耗财买脸,匪豪民不能为此。虽系游戏,中有武功甚深者,强于博弈,不必甚禁之,亦与民同乐也。自妙峰山始,凡各庙宇,请则至。有中幡、花钺、挎鼓、杠箱、狮子、杠子、花砖、花坛、开路、五虎棍、少林棍、双石头、高脚秧歌、什不闲之类。杂耍馆中亦请,谓之打中台。”这些文娱表演,在北京民间有深远的影响。

为了演戏娱神的需要,在许多宫观神庙往往搭有戏台。当酬神活动结束后,此类戏台便供经常性的演戏活动之用,这样有关的宫、观、神庙就成了一个民间娱乐的中心。清代有位杨恩寿,是一个戏迷。他的《坦园日记》有不少观戏的记录,所述在长沙、郴州、衡阳观戏的地点有寿佛殿、多佛寺等佛教寺庙,也有道教官观或归入道教系统的民间神庙,计有:三元宫、万寿宫、财神殿、城隍庙、紫云宫、娘娘庙、天后宫、祝融宫、关帝庙、三圣殿、南岳行宫、雷祖殿等等,这一记述有一定代表性。中国历史上是自给自足的小农经济占统治地位的国家,商品经济不发达,带商业性的演出单位和演出场所是十分缺乏的。宫观寺庙的戏台便是演戏的重要物质条件,对于民间戏剧和娱乐活动所起的作用是不可忽视的。

三

在酬答佛祖神仙的恩典而行的节目中,其中有一些娱乐或以娱乐吸引人的形式,渐渐成熟为独立的艺术形式,在民间的娱乐活动中仍占有重要地位。

佛道二教与中国的戏曲、音乐、舞蹈的关系,可以写部长篇专著,这里只集中说一下道情戏和目连戏。

金元之后,散曲流行。散曲出词更加口语化,在社会各阶层尤其是社会下层拥有众多的听众,文人雅士也多喜欢写散曲。道教科仪中的音乐,原来与戏曲和民间歌调有很深的联系,散曲由此也引入道教。道流撰写散曲,兼有抒怀和宣传两重作用,如清代梅嶼道人周履靖的《鹤月瑶笙》中的《云林宴景》即很典型,这种套曲抒发、状写道流修真时的情绪、感受、日常生活情景,能曲尽其妙。

道流散曲最具特点的是“道情”，道情一体的形成有个酝酿过程。以前诗作中题为道情的并不是专门的文体。商务书局1936年版《辞海》将之溯到清代徐灵胎撰的《洄溪道情》，称道情始可谓成体，实际是晚了。近年于此类论述的成果甚丰，如张泽洪教授便专门撰写了《道教唱道情与中国民间文化研究》^①，于其起源、传播考证甚详。但这里不来细谈。不说其最初的源头，仅明代末年问世的《东游记》讲八仙故事，其中张果老的形象便打着渔鼓，而渔鼓，正是唱道情的伴奏乐器。明末清初的王船山撰有《愚鼓乐》，系状写内丹的佳作。愚鼓词，便是道情一类的歌曲，只是后来才将道情视作专门的黄冠散曲。清代扬州八怪之一的郑板桥，便写有《道情》十首。板桥自序宗旨云：“无非唤醒痴聋，消除烦恼。每到山青水绿之处，聊以自遣自歌。若遇争名夺利之场，正好觉人觉世。”^②道情歌颂钓叟山樵与世无争、因循自然的生活情趣，对头陀、老道、书生、乞儿，不慕荣华，不争名利，也都一概肯定，只对富贵、荣名取否定态度：“邈唐虞，远夏殷。卷宗周，入暴秦。争雄七国相兼并。文章两汉空陈迹，金粉南朝总废尘。李唐赵宋慌忙尽。最可叹龙盘虎踞，尽销磨燕子、春灯。”“吊龙逢，哭比干。羡庄周，拜老聃。未央宫里王孙惨。南来薏苡徒兴谤，七尺珊瑚只自残。孔明枉作那英雄汉；早知道茅庐高卧，省多少六出祁山。”最后是“扯碎状元袍，脱却乌纱帽，俺唱这道情儿归山去了”^③。这种通俗的说唱，说不上有多高的艺术性，但正因其非高雅之词，下里巴人才能众而和之，所以影响很大。当代或有传说，板桥此作是为了给逃荒的百姓唱曲要饭。是否如此，姑存疑，但由此可见其俚俗。

道情后来成为民间说唱的一种，并且在流行中与各地民间艺术相结合，演变为道情戏。据朱建明介绍，“道情中诗赞体的一支主要流行于南方浙、赣、闽及鄂、川一带，曲牌体的一支以北方为基地，并在山西、陕西、甘肃、河南、山东等地发展为道情戏曲，以‘耍孩子’、‘皂罗袍’、‘清江引’为主要曲调。”^④其中山西晋北道情历史最为悠久，影响也最为广大，包括右玉道情、神

① 张泽洪：《道教唱道情与中国民间文化研究》，人民出版社，2011年。

② [清]郑燮：《郑板桥集》，江苏：广陵书社有限公司，2011年，第115页。

③ 朱建明：《道教戏曲简介》，《上海道教》，1991年第1期。

④ 同上。

池道情、代县道情、应县道情,是一个综合体。流行区域除山西北部外,还有内蒙古南部及陕北。据说,早在元代晋北地区就有唱道情的活动。开始是说唱曲艺,后来到了清代,受梆子、秦腔的影响形成戏曲。先是业余演唱,称为自乐班,每逢庙会或祭祀时演出,以示对神的虔诚。民国初期始有职业戏班,著名的有武为周班、马侠民班等,20世纪50年代,建立了右玉和神池道情剧团。

这种道情戏的演出,有很强的宗教意味。例如,临清道情一般在农历十月至次年二月上演,每年正月闹“伞头秧歌”时必要献艺,演出前先拜庙堂,名曰“祭瘟”,继而踩场子,最后演唱道情戏,谓之“压板凳”。倘道情班中兼唱山西梆子的,称为“风搅雪班”,其主要演出韩湘子出家修道的戏,统称“韩门道情”。曲调有“终南调”、“七字调”、“十字调”、“高调”、“罗头纱”、“一枝梅”、“闹五更”、“太平年”等。文场乐器有呼胡、管子、笙、唢呐,统称“笙管杂乐”。^① 对于道情的起源和发展,自本书初版后,有许多新的研究成果,而张泽洪《道教唱道情与中国民间文化研究》^②作了总结性的详细研究,有兴趣的读者可以参看,本书则只从它与民俗相关的方面略加讨论。从这一角度来看,道情一方面发展成戏,而另一方面则仍在民间作为一种曲艺流传,只是随着时代的变迁,其唱词或有许多改变,有的还是根本性的。比如陕北民歌《翻身道情》,至少在“文化大革命”的十年间几乎天天能听到,而其内容与道教了不相关,否则那一年代不会允许其出笼。20世纪50年代以后,许多地方的民间艺人所唱道情,内容多为时事宣传、歌颂。道情,只是一种民间的演唱形式。

在民间更有影响、历史更悠久的戏曲演出,是目连戏。

目连戏是搬演目连救母故事的,它的由来甚为古老。任半塘先生在《唐戏弄》中指出,唐代的演舍利弗故事是最早的目连戏,至今有一千余年了。到了北宋更有直接演目连救母故事的戏。它的基本故事情节,是目连母亲青提夫人因造孽太重,被打入地狱,目连仗佛力下地狱救母,是直接宣扬佛

① 朱建明:《道教戏曲简介》,《上海道教》,1991年第1期。

② 张泽洪:《道教唱道情与中国民间文化研究》。

教地狱果报等思想的。但在长期的发展中,它不断地吸收民间传说,穿插着俚俗小唱,丰富了演出内容,更加适合广大农村群众的观赏习惯。

一般来说,演目连戏都有明确的宗教目的,例如绍兴有做平安戏的风俗。绍兴人称五、六月为凶月,有演平安戏的习俗。所谓平安戏,即目连戏,鲁迅先生在散文《社戏》等篇中曾加以描述。

目连戏的风俗,近几十年已经在大陆上近乎绝迹。民国时期的情形,《中华全国风俗志》有几篇详细的介绍,尤其以对安徽泾县的介绍最为细致,不妨转引于此:

目连戏,演目连救母故事,皖以南盛行之,泾县东乡,各村不同,或十年一演,或五年一演,每演率于冬季之夜,自日入起,至翌朝日出止,或一夜,或三夜,或五夜七夜,大抵以三夜者为多,间有地方不靖,缢死者多(该乡谓缢死鬼为最凶恶之鬼),于定例之外,得临时加演。每届演时,合村视办重大问题,筹募款费,推举司事,以办此平安神戏(五乡谓目连戏为神戏,系保佑地方人口平安者)。

演戏伶人,大抵为南陵人(南陵皖南县名,属芜湖道),专业是艺者,先数日已雇至,部署甫定,然后禁止屠宰,择期开演,立坛于戏场半里内外,供奉五倡五鬼神,日将入时,伶人饰五倡五鬼神,骑竹马,在戏场跳舞,谓之起马。起马之后,然后开演。

目连戏要演几夜。其最突出处为满台皆鬼:

第一夜演目连之父富相,施财济贫事,第二夜演东方亮妻之缢死,第三夜演目连之母刘氏游十殿。就中以第三夜为最热闹。因东方亮妻之寻死,而有溺鬼缢鬼之争替。因两鬼之争替,而有闻太师之逐鬼。逐鬼谓之出神。闻太师者,纣臣闻仲也(见封神榜),俗谓之家堂神,专管人家之冥事。当出神时,台上灯火齐灭,缢鬼溺鬼,浑身冥箔,满台乱扑,作鬼噪声,状甚幽凄。闻太师手执钢鞭,数其扰乱人家之罪,而下驱逐之令,钢鞭一指,两鬼立即跳至台下,

向坛上奔去,闻太师随后驱逐,人声喧哗,炮爆连天。两旁女台(所搭为妇女观戏者,男子无此优待),灯笼高挂,纸扇乱摇,一若以为真鬼,恐其近身讨替也。间有因惧怕而昏晕者,其迷信甚可哂也。

人们的心理是很奇怪的,越是怕鬼,越是想见鬼。也许恰是群鬼乱扑时的恐怖给人特别的刺激,为目连戏独有的观赏价值吧。

戏中出现的闻太师是《封神榜》中的人物,本来与目连救母故事无干,鲁迅《社戏》、《女吊》等篇中也谈到闻太师,不过说优伶在吊死鬼出场时,要扮一个闻太师站在幕布后侧监视,因为怕真的有鬼来闹事,要让有三只眼的闻太师一眼看穿。不过,闻太师起的只是监督保平安的作用,并未直接上场,而泾县等地的情况是他直接走进了舞台。他的上台反映了目连戏是在民间演出的,往往根据民众熟知的神仙故事予以增减。这在正戏之外的插演尤为突出。

正戏之外,加演诸多打诨戏及技术。技术立木柱一支,高十余丈,一人盘旋其顶,谓之盘戏。或札布彩于台前,二人穿而舞之,谓之盘彩。打诨戏多引入发笑,惟小尼姑下山一出,多淫荡,有伤风化。而黄妈妈偷鸡,饰老嫗混入妇女观剧之台上,尤可恶也。^①

目连戏的演出,实际是根据民众的好尚不断增减着内容、变换着形式的。将各种民间杂耍、舞蹈、俚俗小曲等穿插进正戏,使得目连戏的结构显得松散、零乱,但作为接连演出几夜的大戏,又可借此调节下气氛。

为适应民间的好尚,僧道也有直接参与演出的。过去在民间常有僧人或道士结合法事唱诸般宝卷故事及民间小调。据说和尚们还悉心搜集各类戏曲资料以备用。邵茗生《杭州戏剧杂曲记》说:

僧家有经一种,名曰孔雀经,编列各调戏曲;如昆腔、乱弹、徽

^① 《中华全国风俗志》下篇卷五。

调、滩簧及九调十三腔,均皆齐备。以和尚八人,分生旦净丑各音,吹弹歌唱,俨同唱戏。家有素事方用之……瑜珈焰口经文,亦能编出各调戏曲,如孔雀经一般。除法师所念不唱外,其余按出宣唱,各调俱全。每坛用和尚七人,但此等和尚不可多得。^①

如果说目连戏的演出气氛充满了恐怖和神秘,那么道教神仙故事的吉庆戏则充满着欢乐和明丽。这种吉庆戏虽然不是道教特有,却是借着仙气的吉祥。在民间的演戏习俗中,它也是一个重要特色。

吉庆戏,在旧时舞台上指那些表现吉祥欢庆气氛的戏剧,主要是蟠桃会、八仙庆寿之类剧目。它们一般放在喜庆场合(如祝寿)、节日中演出,也常作较大规模演出的开场戏。这类戏的特点,一般是场面热烈,音乐热闹动听,穿插有大段的优美的舞蹈甚至终场全程舞蹈,以期渲染出欢乐祥和的气氛。

旧时的吉庆戏,绝大多数取自道教故事或由道教思想敷衍而成,比如蟠桃会是演瑶池庆寿的场面,八仙献寿或者作为蟠桃会的一个部分,或者单独作为一出表演的,是八仙向王母献出种种祥瑞宝物作寿礼的场景。

吉庆戏中有一部分全以舞蹈表演,如跳加官、跳魁星、踏八仙等都是。踏八仙即八仙庆寿的舞蹈表演。跳魁星为一手持状元笔的黑面星君的独舞。魁星原系二十八宿中的奎星,后来多被看作北斗首星。魁星就是道教崇拜的星君之一,民间的魁星,形象取之道教。传说科举中魁(状元)系由魁星所点,所以跳魁星有祝愿学人独占鳌头的吉祥含义。跳加官系取道教“天官赐福”的信仰所编演。天官赐福在民间早已形成了一种口彩,跳加官即表现天官使人加官进爵的内容,它的表演是艺术、娱乐,更体现着祈求和祝愿。

除了上面提到的,还有一项重要的娱乐风俗,与道教、儒家都有关,那就是现今被称为纳西古乐的洞经音乐。其实,洞经音乐不仅存在于纳西族中,而是在云南、湖南等省区民间都有流传。

洞经音乐,最近的十多年中被炒得很热。对于它的来历,说法不一。有

^① 转引自任半塘《唐戏弄》,上海古籍出版社,2006年,第317页。

说起于唐,有说是忽必烈时丘处机所传,其实都可存疑。忽必烈时丘处机羽化已久,可不必置论。至于起于唐说,则需结合“洞经”考察。洞经,即大洞真经的简称。演奏的老艺人每称他们是在“谈经”,又有部分人称他们属儒。由此观之,他们所谈并非道教上清派的《上清大洞真经》,而与当年儒士与道士一样崇拜的文昌帝君,及相应经典《文昌大洞真经》密切相关。从对文昌的崇拜中流传出的应是道教科仪伴乐,但因为文昌在古代主科举,民间又有以他的名义造作的劝善文《文昌帝君阴骘文》,所以举行其法会时,道士为主持,而儒生与一般百姓都会参加。在社会上流传既久,便被当成民间音乐了。道教的音乐本来就与民间分不开,佛教也是如此,说他们是民间音乐,并不会损害他们的神圣性。神圣与平民性紧相结合,倒是它们的本色。佛教音乐号称梵乐,似乎是印度音乐,实际上早已经中国化,与中国民间音乐区别不大。即以其中较典型的“梵呗”言,询之寺院,说有多种流派云,那实际上早已非初传之旧。道教音乐更是产生于本土,后世容有与印度等音乐的交流,但本色一仍其旧。它与民间音乐结合尤其密切,被奉为20世纪十首最有代表性的华人音乐的“二泉映月”,便出于道士华彦均,民间称瞎子阿炳。此曲的来历,系20世纪50年代杨荫浏先生采拮录音,当时杨先生定为“民间音乐”。在当时“左”倾严重的年代里,这一判断给其生存提供了合法性,有利于其传播。只是阿炳的身份和其音乐的本色与道教的关系,当时不宜多谈,改革开放之后才又成为话题。佛道音乐与民间音乐的关系说来话长,现今已经有许多研究项目和研究成果。从与民俗相关者而言,它们以其神圣性居于寺院宫观,用于各类祭神、祈祷、超度仪式,从而具有神秘感,但由其平民性,又与某一地域的民众娱乐生活、审美情趣融为一体,说是其地方音乐、民间音乐都不为过。近年,各地佛道音乐,大多成功申报为国家非物质文化遗产。洞经音乐只是近二十年来被炒得比较热的话题。

四

目连戏、道情戏,开始的时候是从佛教、道教的宣传中诞生出来的,后来发展成为保平安、敬神的戏剧、艺术,但在目连戏表演内容上,已经投民间所

好,插演种种杂耍、俚曲,突出其娱神实为自娱的功能。道情戏后来发展成剧种,脱离宗教而独立了。这种娱乐、文艺从佛道二教中分离出来的情形,是娱神又自娱倾向的延伸和发展。在娱乐习俗中,最能表现这一点的,是上元的张灯。

上元,民间又称元宵,文人常称元夕。元宵张灯,是沿续两千年的民间最大最热烈的娱乐活动。在近代都市文明尚未发达以前,一年一度的元宵灯会灯彩、杂耍、民间曲艺、舞蹈,都汇集在一起,从皇宫到穷乡僻壤,呈现出举国若狂的热闹。元宵节的兴起,据说源于汉代方士的活动,而其盛行,佛道二教都起过很大的推动作用。唐初编的《艺文类聚》卷四:“《史记》曰:汉家以望日祀太一,从昏时到明。今夜游观灯,是其遗迹。”太一,原为楚地之神,祠太一为汉武帝听信方士之言求致神仙而搬到宫中的。太一后来又成为道教尊神。所以元宵张灯的习俗,是与方仙道及道教的兴起相关的。上元后来定为天官赐福天尊的诞辰,张灯活动又与庆祝天官生日挂上钩,在“天官赐福”的口彩下,元宵更增添了极乐狂欢的气氛。

后来,佛教也参与进来。《初学记》卷四引《涅槃经》云:“如来荼维(按:火化)乞,收舍利罍置金床上,天人散花奏乐,绕城步步燃灯十二里。”汉明帝遣使求法,回来告知此事,明帝遂下令十五夜放灯金吾不禁。

我颇怀疑这种说法。“天人散花奏乐”云云,本来是后代僧人对佛祖的美化之词,并非真有其事。至于汉明帝有没有派人去求经,真假难定,传说中求来《四十二章经》,实际只是一种经抄,决非印度原本。当时佛法初入中国,不过是当作方术的一种,没有多高的地位,能够那样强烈地打动皇帝、改变政令风俗,是不可思议的。佛教入中国,一方面是入乡随俗,一方面是将些中国习俗指称为佛国原有的。这是佛教与中国文化认同的方式之一。明明是讲出家不论孝的宗教,却偏要称佛祖是孝子,吃乌饭的习俗明明是取自道教的,却偏有人要附会成:“佛生日以黑黍饭不落角祀之,中国奉教者,率相仿效。”^①

但是,我们怀疑汉明帝接受佛教影响而金吾放禁之说,并不是否认佛教对元宵放灯习俗的推动之力。恰恰相反,佛教的附会燃灯之俗来自天竺,使

^① 《清嘉录·阿弥饭》,引《神隐》。

得元宵张灯在道教上元节的基础上,多了一层动力。这里不妨举个例子。

《广弘明集》卷三十载隋炀帝《正月十五日于通衢建灯夜升南楼诗》云:“法轮天上转,梵声天上来。灯树千光照,花焰七枝开。月影凝流水,春风含夜梅。幡动黄金地,钟法琉璃台。”

其诗的佛教思想很浓,几乎句句含有佛教典故。炀帝张灯为了逸乐,而其思想未必不受到佛教的影响。所以佛教附会灯节与释迦火化后的仪式相关,使元宵灯节成了信佛、信道者都支持的民俗活动。而皇朝官府要表示“与民同乐”,将这习俗的指导权抓在自己手上,变成了皇帝到庶民一起参与的娱乐活动。

正月十五张灯的习俗,相沿已久。到了北魏,道教的上元节已定型,上元张灯也由之固定下来。不过,似乎主要在民间举行,隋朝柳彧“因见近代以来,都邑百姓每以正月十五日,作角抵之戏,递相夸竞,至于糜费财力,上奏请禁绝之”,说:“窃见京邑,爰见外州,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,以秽慢为欢娱,用鄙褻为笑乐,内外共观,曾不相避,高棚跨路,广幕凌云,袿服靓妆,车马填咽,肴醑肆陈,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。秽行因此而生,盗贼由斯而起。浸以成俗,实有由来,因循敝风,曾无先觉。非益于化,实损于民。请颁行天下,并即禁断。”^①由此可知隋初的元宵灯会已很成规模,活动内容也很丰富。柳彧是个甚重礼教、致正风俗的人物,他的奏章得到文帝支持,所以元宵张灯被禁。

后来炀帝又恢复张灯之俗,并且弄得排场十分浩大。《资治通鉴·隋纪》云:“(元月十五日洛阳端门街)戏场周围五千步,执丝竹者万八千人,声闻数十里,自昏至旦,灯火光烛天地,终月而罢,所费巨万。”炀帝又是个好在外国使臣前炫耀国力、粉饰太平的人。《隋书·音乐志》说:“每岁正月,万国来朝,留至十五日,于端门外,建国门内,绵亘八里,列为戏场,百官起棚夹路,从昏达旦,以纵观之。至晦而罢。使人皆衣锦绣缁彩,其歌舞者,多为妇人服,鸣环佩,饰以花眊者,殆三万人……金石匏革之声,闻数十里外,弹弦

^① 《隋书》卷六十二《柳彧传》,中华书局,1973年,第1483—1485页。

擗管以上,一万八千人。大列炬火,光烛天地,百戏之盛,振古无比。自是每年以为常焉。”^①

炆帝的这些做法,造成了莫大浪费,但对灯节之俗的恢复和兴盛,无疑是一股助力。

唐代,灯节仍盛,且灯的质量不断提高,娱乐活动日益丰富,并且一直沿袭至近代。

上元张灯,因为起源于方仙道,后世在灯彩的布置上便多用神仙故事,因有佛教的参与,在灯彩中又见佛菩萨出场。孟元老《东京梦华录》、吴自牧《梦粱录》都言及宋代汴京和杭州的灯彩:“正月十五日元夕节,乃上元天官赐福之辰。昨汴京大内前缚山棚,对宣德楼,悉以彩结,山脊上皆画群仙故事,左右以五色彩结文殊、普贤,跨狮子白象,各手指内五道出水,其水用辘轳绞上灯棚高尖处,以木柜盛贮,逐时放下,如瀑布状。又以草缚成龙,用青幕遮草上,密真灯烛万盏,望之蜿蜒如双龙飞走之状。”这种灯彩显然具有佛道二教的痕迹。

元宵张灯,不仅是一般的观灯彩,实际上是各种民间娱乐的大荟萃。宋代,杭州在“家家灯火,处处管弦”的夜景中,各式表演一应俱全。“姑以舞队言之,如清音、遏云、掉刀、鲍老、胡女、刘袞、乔三教、乔迎酒、乔亲事、焦锤架儿、仕女、杵歌、诸国朝、竹马儿、村田乐、神鬼、十斋郎各社,不下数十。更有乔宅眷、旱龙船、踢灯、鲍老、驼象社。官巷口、苏家巷二十四家傀儡,衣装鲜丽,细旦戴花朵口肩、珠翠冠儿,腰肢纤袅,宛若妇人。府第中有家乐儿童,亦各动笙簧琴瑟,清音嘹亮,最可人听,栏街嬉耍,竟夕不眠。”^②到了明清,除有民间歌舞杂耍外,更盛行放焰火,《清嘉录》说,苏州“各乡社庙,或放焰火,有集数十架于庭,次第传爇,媚神以为乐者”。尚可看到民间娱乐与敬神、娱神的联系。

总而言之,元宵张灯原是祭太乙招神发展而来的,后来佛教又推波助澜,更得到佞佛和崇道的皇帝的支持,遂成为中国最大的娱乐节日。但民间传之既久,有关佛道二教的色彩渐渐褪去,留下的只有娱乐,只有欢欣了。

^① 《隋书·音乐志下》,中华书局,1973年,第381页。

^② 《梦粱录》卷一。

第十章 深深埋藏的文化种子

前面说的大多是古代历史上的事,涉及近代以后的事不多。儒释道三教,在中国文化史上,至少有一千好几百年,鼎足而立,构成中国传统文化的三根支柱。若从东汉算起至今有一千九百年左右的历史,若从进入南北朝三者势力相互抗衡算起,到1840年的鸦片战争开启中国近代史的进程,也应有一千五百年左右的时间。三教鼎立的局面,虽有起伏,大体未变。进入近代,却整个颠倒,它们逐步被边缘化,被挤出中国文化的中心舞台。在某些历史阶段,它们或者其中之一,甚至于成为全社会集中攻击的目标。

近代的民间风俗,当然也处于剧变之中。不过其变化的速度,远没有三教受到的冲击那么大。即使移风易俗的口号喊叫得震天响,许多旧的风俗也确实被搁置在了一旁,然而,一旦外界的压力降低,那些旧的风俗,又很快会冒头。原来潜藏在其中的儒释道三教的文化颗粒,便跟着重新生根发芽。而且常常是风俗事象的重新萌发,带动着三教因子的冒头,慢慢才造成巨大的社会影响。民俗作为三教扎根土壤的功能,这时方再次有力地呈现出来。

第一节 儒释道三教在近现代的剧烈演变

回顾近代中国文化史,便会发现,文化格局与以往有了很大的变化。作为中国传统文化三大支柱的儒释道,在近代逐步被边缘化。整个教育、文化内容,都将三教的地位越挤越扁。当新的学说,特别是科学技术渐渐占据中国文化的主要内容时,它们已经不再是文化的主流。

在中国文化史上,三教的地位互有消长。从近代文化变迁史上,三教中最早开始衰落的是道教。道教地位的降低,从乾隆年间就开始了。近代史开始之初,道教已经处于低迷状态。当然,这是就其社会地位和道教领袖的政治待遇而言。作为一个传承一千七八百年的宗教,其社会影响仍然不可小看。就在鸦片战争的前一年,龚自珍曾有著名的《己亥杂诗》,其中一首传诵犹广:“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。”原小注称:过镇江,赛玉皇,并风神雷神,祷祠万数,道士索青词。^①玉皇会上祷祠万数,可以想见气势之盛,足见在民间的巨大影响依旧如故。道教的进一步衰落,还是在辛亥革命之后。皇权倾覆,原来皇家给予的封赠自然终止。龙虎山张天师的地位虽然被贬抑已久,毕竟还是有一个皇家给的正式身份,至此则全部荡然无存。在艰难蹒跚中,道教进入了民国。一本90多万字、1200多页的《中华民国文化史》^②对道教的记载了了数页,说明它的影响实无足道者。

在近代另一个江河日下的文化系统是儒家。它最早成为新文化运动的

① 此诗很有名,但学人对其性质却有不同观点。曾有人说它是一首“祭神诗”,有的则径说它是“青词”。笔者曾在20世纪八九十年代在《上海道教》指出,此诗因道士索青词而作,本身却并非青词,青词是道士给尊神上的,类似于人间臣下给皇帝上的章表,有固定的称谓、格式,不是一般的诗。《上海道教》出刊后不久,被人抄去发表在某日的《新民晚报》上,以后又收入到那一抄家《话说道教》一书中。此诗非青词,自也非祭神诗,只是因祭神而引发的感喟。

② 史全生主编:《中华民国文化史》,吉林文史出版社,1990年。

攻击目标。

儒家在古代的所谓三教中,占着最基础的地位。尽管历朝皇帝有的崇佛,有的信道,但是,朝廷的典章制度,毕竟还是依据儒家之说。隋唐科举制度确立,儒学的这种地位更加稳固。南宋理宗时确立程、朱理学在儒学中的正统地位,其后近七百年间,理学成了中国官方统治思想。明起,八股取士,试题每从《四书》中出,而又以程朱的注释为标准。科举制度实施,必须熟读四书五经的大批文人成为正常年份官僚体系的中坚,这是儒家挺立于中国政治中心舞台的根本保证。然而,维新变法运动起,废科举,兴学校,对于儒家的地位,来了个釜底抽薪。不过,当时受儒家思想与教育熏陶的几代人,都还生活在同一时代。当年维新变法的实际领导人康有为,曾提倡建立孔教,但革命阵营中如章太炎便反对之,一般士人也甚为淡漠,跟着康有为等起哄的并不多。兴学校,普及了新的科学、社会学说的一些知识,毕竟熟悉者需要时间,慢慢增长。儒家受到的更大的冲击来自“五四”新文化运动,当时外来的学说被一一介绍进中国。激进的代表人物在提倡新思潮的同时,将儒家学说看成中国封建落后的总根子,于是吴虞“打倒孔家店”的主张受到普遍的赞誉,这是儒学遭受到的最为深刻的抨击。华岗在总结“五四”运动时说:“《新青年》杂志对于儒家学说展开了猛烈批评,具有重大的意义。因为儒家学说一直被封建统治者用作维持其反动统治的思想武器,当作铜蔽人民智慧的工具,孔孟曾经长期被封建势力扶植起来作为愚弄人民的偶像。袁世凯想做皇帝,就先举行祀孔大典;北洋军阀想统治中国,便有依附北洋军阀的进步党人出来主张在宪法上明定孔教是国教。”^①所以,五四时期对孔子与儒家学说攻之不遗余力。与维新时期的影响不一样,此次儒家受到的冲击,是从根本上挖掉了儒学的根基。而且与以前的冲击不同,新文化运动纷纷推出新的学说,根本不管儒家的话语。儒家面对社会大变革,基本上已经没有了话语权。在情感上、社会声望上,更不用说在国民教育上,儒家所占的份额都越来越降低。尽管民国时期也有服膺儒学,或企图创立新儒学的,甚或如康有为企图将儒家宗教化,建立孔教会的尝试,但远远无法

^① 华岗:《五四运动史》,海燕书店出版,1951年,第127页。

挽救整个大厦的崩塌。这种情形,直到当代,也处处可以看到。当代中国,随着向传统回归的趋势,出现了各种各样的国学班,甚至有国学私塾。中央电视台《远方的家·江河万里行》⁹⁶集便采访了一个处于都江堰市的国学私塾,有一些孩子正在里边读《孟子》等儒家经典。据说都江堰文庙中,已经有数万人参加了各种国学班,端的十分惊人。然而,这些班一般读点经,问题不大,一旦办私塾,与国民教育,尤其是九年的义务教育,矛盾显然。盖国家对教育有制度化规定,具备法律效力,而此类私塾不在其中,也就意味着与主流的教育文化制度不相一致,学生以后的文凭得不到国家承认,社会必须的知识无法学到,参加工作、职务晋升都是问题,如何协调,还是未知之数。儒学的江河日下,已经是无可奈何。

相对而言,佛教的情形要稍好一些。维新运动的发起人康有为、谭嗣同对佛教都颇有好感,且多少采撷其中的内容入自己的学说体系。康有为《大同书》中去九界,提倡素食,便透出些信息;谭嗣同则将以太、仁、阿赖耶识等,一起当成相通的概念,以铸造自己的思想核心范畴,虽然显得粗糙,却也表明了适应新时代的努力。与此同时,杨文会开始在南京建金陵刻经处,培养了一大批佛学人才,到了民国时便起了大作用。章太炎在辛亥革命以后,写了《建立宗教论》,主张以圆成实性为中心,是呼唤佛教重兴的一例。在进步的知识分子中,对于传统的三教,于儒有好评有抨击,对佛教倒是有好感的多,对于道教,则是不屑一顾。从此拉开了佛道在中国近代史上命运的落差。更大的落差,还在于佛教界的文化自觉比起道教早得多,适应时代的探索乃至改革风潮兴起。前面说过,自19世纪末起,佛教便颇有重新走向舞台中心的契机,在教界内部也表现出空前的活跃。对于佛学的内涵的讨论,对于佛教的根本思想的讨论,都有许多探索,乃至争论。民国时期佛教界有过一次思想空前活跃的阶段,只要看此起彼伏的佛教刊物达到28种^①便可见一斑——须知,整个民国时期,道教自身几乎没有刊物,一份《扬善半月刊》,原本是上海翼化堂善书局出的善书,陈撷宁先生成主笔后,才大力宣传“仙

^① 参见王雷泉、刘仲宇、葛壮主编《二十世纪社会科学·宗教卷》,上海人民出版社,2005年,第461—463页。

学”，此刊停后，陈先生又再利用翼化堂的阵地，创办《仙道月报》，但时局动荡，苦苦经营，年余也便逼停，其间的对比极其明显。若将佛道刊物的种类相比，则 28：2，差距在 14 倍，而若从各刊存续的时间论，则差距更大。当时的佛教改革家，从后世的影响看，当推太虚法师。他提倡僧伽改革，主张创办佛学院以培养僧尼，在思想上则提倡“人生佛教”，将出家遁世的佛教引导向关心人生、不离人生的宗教。此说经过其徒印顺的发展，称做“人间佛教”。太虚生前，这些都没有得到佛教界的普遍认同，而在其身后，则认同者、实践者接踵而至，终于开启了佛教兴盛的新局面。

任继愈《中国道教史序》，谈到东汉时早期道教受到镇压之后，便落后佛教一步，一步落后，步步落后。这种解释未免过于简单和肤浅。不说太远，近代二氏拉开的差距，实可从文化自觉的迟速得一解，当然只是众多原因中的一项。二氏在中国文化史上都有重要地位，但是在近代的历史命运却大不相同。远的不说，就以 20 世纪初至今的一百年时间里，二者的地位升降便十分显然。辛亥革命之后，佛道二教都有人研究，其典籍也有人翻印、介绍，然而社会影响却并不相同。研其原因，无法一言以蔽之，但拣其大者，还是可以讨论。一，佛教在历史上尽管历朝地位不一，但是在数量上、在民间影响上，却占有更大优势。二，佛教是一个世界性宗教，在近代世界中能获得更多的国际支持。道教在海外也有传播，认为道教没有国际性是不正确的。然而，直到中国大陆改革开放之前，本土道教与海外道教的联络几乎为零，其因既有政治上的，也缘于海外道教基本上在华人圈中传播，高鼻子入道的实在是凤毛麟角。海外道教的组织化程度也不高，这与现代宗教的发展趋势也有一定的差距。最近二三十年，道教的国际影响有所扩大，在英、美、西班牙等国出现了若干道教会，但因系初起，影响有限。三，最重要的是，佛教较早地开展了与现代的对话，本身的反思与改革走在前头。20 世纪上半期中国的佛教界，思想非常活跃。其中一部分僧人，曾经参加过近代的政治运动，弘一法师便是老同盟会员；一些人则参与过新的社会思潮的探索，太虚法师便曾是社会主义者。因此，他们身上在坚守佛教信仰的同时，又对当时的社会和新思潮相当敏感。其中一部分人开始探索佛教的革新之路，太虚的活动相当典型。他一面倡导僧伽制度的改革，采纳兴办学校的办法，兴办

佛教学院以培养僧人,同时在佛学思想上提出“人生佛教”的主张,其学生又发展成“人间佛教”。太虚的活动,在其生前算不得成功,圆寂之后,却获得巨大的反响。中国台湾的佛教界正是沿着“人间佛教”的思路,逐步发展壮大,取得了全球性的影响。中国改革开放以后,中国佛教协会会长赵朴初也提倡“人间佛教”思想,成为中国佛教界普遍认同的方向。而与佛教比,道教界基本上处于沉寂,极少有人真正对本身的教义如何适应新的时代、新的社会环境进行认真地反思。当然,提倡是有的,但是却没有真切的讨论。如此等等的缘由,使得道教的发展势头一直不健,其实际的社会地位、信道者在民众中的占有率,远逊于佛教。

当中华人民共和国成立,中国历史掀开了新的一页。许多进步的人们对于新政权有诸多期待。确实,20世纪50年代中国出现了很多朝气蓬勃的气象,中国的国际地位空前提高。然而,“左”的阴影开始出现。从批电影《武训传》、批判俞平伯的《红楼梦》研究,以及所谓“胡风反革命集团”案,对知识分子的冲击渐见惨烈。直到1957年的反右派变本加厉,伤害了大量的知识分子,尤其是其中有见识敢思考的群体。这场运动对中国、中国文化的负面影响,不仅在于直接伤害了几十万的“右派分子”和他们的家庭、子女,而且在社会上起了极坏的示范效应:谁敢发表不同意见,谁就必定倒霉。如此一来,陈寅恪先生所提倡的也是许多文化人奉为座右铭的“独立之思想”,完全被搁置,且被遏制。不过,直到1965年前,佛教、道教艰难维系,总算还能支撑,在学术研究中,对于传统文化还可以发表不同的学术见解,对于中国文化的代表人物孔夫子等,还没有一棍子打死,曲阜祭孔,也还有人诚心诚意地参加。1966年6月1日《人民日报》社论《横扫一切牛鬼蛇神》发表,正式在全国范围内开始了“无产阶级文化大革命”,从此这场错误地发动的内乱,作祟整整十年,中国人、中国文化经历了一场浩劫。“文化大革命”初,根据那篇横扫的社论,开始了所谓“扫四旧”,其中就包括旧风俗、旧习惯、旧思想、旧文化的扫荡,还可能限制在学术、思想的层面,而旧风俗、旧习惯的扫荡,便将这股邪火引到了社会的一切层面,包括一般人的生活之中。而且很快人们就发现,这场革命不限于破四旧的层面,而是以“走资本主义道路的当权派”简称走资派为主要对象,扫帚伸到了政权,方式也不再是批判,而

采用了一切“横扫”的群众运动手段,别说旧书旧画等可以被抄家拿走,也可以直接付之一炬;对人则批斗、关押乃至打伤打死都可以任意施为——当然施行的主体必须是所谓的“革命群众组织”。那是一个没有法制的年代,甚至国家主席刘少奇竟也可以被迫害致死,遑论其余!

“文化大革命”的浩劫,宗教界是重灾区。所有的宗教场所都停止了活动,和尚、道士、牧师、神父,一一被赶出宗教场所,教堂和寺庙宫观,大量遭到破坏,甚至被夷为平地。佛教、道教的宗教场所,又是重中之重。直到“文化大革命”终结,相当一段时间里,宗教的恢复都还被搁置在一旁。1982年,中共中央颁发《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》,此文件系当年的19号文件,为唯一一份以中央的名义发布的有关宗教问题的文件,所以很长的一段时间里主管和研究宗教的人,都熟知“19号文件”。这一文件阐明了社会主义时期宗教长期存在,重申中国共产党宗教信仰自由的政策。这一文件成为继而开始的落实党的宗教政策的指导,也是将一个个被占、被毁的宗教场所归还原主的尚方宝剑。佛教、道教与其它宗教一起获得了重生,并逐渐恢复元气,开始新的发展。它们是中国传统文化的有组织的载体。

儒家本来不是宗教,前面说过,经过19世纪末的维新变法,废科举,兴学校,儒家恃为生存的教育和国家官员选拔制度崩溃,辛亥革命,帝制倒坍,任用儒家人士及其思想实行统治的主体完结了,儒学需要找到新的生存载体便十分困难。“五四”新文化运动将矛头对准了儒家,“打倒孔家店”成了新文化运动的一项重要目标。1966年开始的“文化大革命”,本来主要矛头指向走资派,儒学虽然也属旧文化,在扫荡之列,倒也不是重点。60年代中期发动“文化大革命”,打倒刘少奇为代表的一群之后,1971年9月13日,又林彪出逃摔死在蒙古国温都尔汗,于是到了70年代,突然开始“批林批孔”,那是借着批孔来批林彪。同时,毛泽东又对“秦政法”表现出空前的热情,于是批孔的同时,对于法家思想又大加歌颂,所以这场运动,又叫“评法批儒”。这次运动,是那倒向历史大倒退的“文化大革命”的一部分,与五四的“打倒孔家店”,性质完全相反,不是为进步文化的发展开路,而是对中国优秀传统文化的全盘否定,泛起的是中国文化中最黑暗一面:“焚书坑儒”,任意关押,禁止

有不同意见,等等。他们说的“法家”,也不是真正的法家,只不过是全盘否定儒家的一个符号性的标示物,他们评儒家,不是全在儒家,而是作为批林的象征性符号。批林,也不是最后目的,而是要给“无产阶级继续革命”的理论扫清道路。“四人帮”一伙则得用手上的大权,进一步引向“批周公”,现实中则是影射周恩来总理。林彪很快臭了,而且很快被新的一代人遗忘,孔夫子则被漫画化、彻底丑化,以这样的形象长期留在那时入学的人们的脑子里。儒家被再一次搞臭。当时虽在海外有所谓新儒家的活动,但其影响,最多在港台,内地则在封闭中,对之毫无所知。

总之,从近代始,佛教就开始了适应时代的努力,尤其是人生佛教——后经太虚之徒印顺的诠释,称人间佛教,这一改革的结晶,造福僧尼非止一端。在“文化大革命”中,佛教与其他宗教一起,遭受灭顶之灾,但重建的步履却比道教坚实得多。目前的情况,儒学没有被看成宗教,国家承认的宗教有天主教、基督教、佛教、道教、伊斯兰教,没有儒的份。尽管学界有人称儒家为“儒教”,儒教说的首倡者任继愈担任中国社会科学院世界宗教研究所的首任所长,研究所中还设立专门的儒教研究室,但儒教之说尚未取得共识。历史上曾风光一时的三教,就处在如此这般可怜兮兮的境地。

除了直接的政治冲击,近代以来中国人知识与教育体系的重心转移,是原有的三教被边缘化的根本原因。近代中国长期处于落后挨打的局面。众多的爱国人士,看到落后的现实,奔走寻找救国之路。经过清末到民国,中国的落后局面尽管改变极其有限,但是新式教育的基本理路已经确立。社会上急需的近代科学的基础、部分技术,以及一些新的社会和人文知识,成了教育的重点内容,别说佛教与道教,就是原来的经、史、子、集的学问也没有了一席之地。它们只会在讲中国思想史、哲学史和一般史学中被提及,而一般学人,尤其是从事理工科方面工作的,对之已非常隔膜。新中国成立之后,各项制度都发生了根本的变革,而在教育以及社会文化知识方面主要发展、增加的方向基本不变,变化的是其中的具体内容。再加上执政党主张的主流意识形态与传统的思想的巨大差异,儒释道的边缘化只会加剧。从教育的内容,也便造成社会上一般受过教育的人与传统渐行渐远,直到改革开放二十多年后,才稍有改变。这种改变也只是在人们的态度上、社会评价

上,而在整个文化结构上则并没有大的变化。在这一环境下,三教不可能走上社会的中心舞台,即使偶尔有机会跑到主流媒体上露一露脸,也不可能很久。

三教的情形,经过近代以来的种种周折,发生的变动都是根本性的。在近代以来的中国文化中,它们都已被边缘化。但它们曾经扎根的风俗却成为保留其种子的土壤,在新的条件下,重新发芽,找到新的生长点。

第二节 春风吹又生

经过近代史的激荡冲刷,传统的民俗与儒释道三教都经历了巨大的变迁。到了中国改革开放之前,传统的文化几乎已经奄奄一息。不过,曾经在历史上辉煌,又曾经受到一时潮流的撞击,若是那些造成其毁损的力量也被摧枯拉朽地扫荡,那么,传统的复苏便由慢而快、由微到著地表现出来。

20世纪70年代末,中国从“文化大革命”的梦魇中醒来,人们一下子解放了。当然,这解放的感觉、实际上的变化,都需要一点一点地释放出来。以中国共产党十一届三中全会为标志,中国才真正明确不再以阶级斗争为纲,而转到以经济建设为中心。改革开放的东风开始劲吹。这种转变也很快在老百姓的生活中表现出来。一个明显的表现就是人们穿着打扮开始多元多彩,而不再是一抹灰色和蓝色的混合,式样也不再单一。发型常跟着电影走,有时连手上拿的皮包也是这样,那曾经风行了十多年的军用背包,在街上越来越难觅踪影。许多老派的人们或许还会赞成“取缔奇装异服”,但大多数人却将此举看成“多管闲事”。与思想解放伴随的,是人们生活中出现的各种“热”,从“养花热”、“养生热”、“气功热”到“文化热”,只是最后那一热,基本上限于文化层次较高、对自身的价值能重新加以思考的群体中。这些新的风气,别说“文化大革命”,即其前面的十多年中,也难得一见。说难得,并不是以前就没有人热衷于其中的一项或几项,只是没有出现大群大群的人一下迷上它们,蔚然成风。也许可以说,这些热的出现,是厌倦了不

断的政治运动、不歇的人际争斗的人们,希望轻松、休闲;再深一层,则是对自身和一般的生命价值的重新思考;更深一层,则是对中国文化的反思,对中国文化未来走向的关切,这种关切又是对中国以往的落后与折腾、挫折原因的寻求,以及祖国前途、命运的担忧。参与到各种“热”中的人们,注意的焦点不一,好恶不同,层次高一点的,学术观点也不一致。但是不管怎么样,风尚在变,对于历史上的儒释道三教的评价开始出现新的讨论。对传统的重估,主要发生在学术层面和文化人中,而各种原有风俗的重新出现,则广泛地发生在民间,不知谁带的头,不知谁在提倡,反正就这样重新走上了社会的大舞台。

这种变化,在佛教和道教的宗教活动场所,可以清晰地观察到。

首先,烧香的人多了。佛教的场所恢复较早,盖有时有外宾来,不得不开几个庙应付,比如当年日本首相田中角荣访华,要去天台国清寺,于是马上落实,不仅现招和尚现开庙,而且由周恩来总理亲批从故宫博物院拉去两车皮文物,包括今天仍峙立在大门口的石狮子——石狮上长了些青苔,如同狮毛,倒是这狮子从干燥的北京跑到多雨的天台山后的新气象。及1982年中央下了当年的19号文件,重申了党的宗教信仰自由政策,开始了宗教界的“落政”(落实党的宗教政策),佛寺道观陆续有一批开放为宗教场所。庙少,香客多,每到初一、十五常人满为患。这不仅是“文化大革命”十年中见不到,就是在“文革”前的十多年中也不常见。烧香的行为,可以说是个人宗教信仰的表现,归入宗教现象的范畴。然而中国老百姓的烧香却并不固定于自己确信哪一教,经常是逢庙烧香、见菩萨磕头,也可以说是一种民俗。因为中国的老百姓中,有较虔诚地皈依某一教的,但也有笼而统之敬一切神明的。老太太们烧香算是一件善事,烧哪一位的香,倒不太顶真分别。正月初一起来,有的地方的人要一早上烧十庙香,也有烧三庙香,靠两脚走,只能在周边地域中完成,不大可能十座或三座都纯为道观,还是佛寺。

丧葬中请僧道的习惯又开始回来。“文化大革命”的十年中,丧葬习俗被破坏十分严重。像上海这样的大城市,本来有火葬,也有土葬,郊区有许多山庄、义庄、公墓。但“破四旧”的日子里,数夜之内,统统被打开,财物洗劫一空,骸骨抛于荒野,掷下河流。涉及的人家,有富室,但更多是一般平

民。挖人祖坟,在古代是被认为最缺德的事,但挟着“革命”之风,却在极短的时间内得逞,受害者只能骂几句,因为根本不知道是哪位缺德人干这缺德事,若是“成分”不好的,更是只能欲哭无泪,甚至根本不敢去问去看。20世纪80年代以后,虽然大城市严格执行火葬,但落土为安的观念毕竟根绝不了,于是上海周边的许多地方,做起了公墓生意。像苏州的吴县(现为吴中区)有许多山地,成了大城市落葬的好去处,从灵岩山到天平山,沿途山坡上公墓林立,现今那些地方已经成为开发的热土,想将这些煞风景的名堂弄走,却极难实施。也是从20世纪80年代起,送葬中请僧道超度悄无声息地开始,慢慢变成大张旗鼓。一些农村恢复得较早,原在农村活动的散居道士首开风气之先,接着是僧尼,上门服务,超度、设醮,慢慢兴旺。农村里的散居道士和住家的和尚,原本有东家请时做道场,平时仍然种田务农,但恢复此类活动后,生意兴隆,其中许多成了专职,完全脱离了农业,有的原在乡镇企业做工的,也辞职不干,做自由的职业道士或僧尼。

自20世纪80年代起,中国宗教的增长,便是一个引人注意的现象。与之同时,有时走在前面的还是民间信仰习俗的迅速发展。对这种情况,人们有不同的分析、不同的态度。有的看到庙里香火旺了,觉得很不舒服,于是斥为现代迷信;较为严肃的研究者,则不是从感情出发,而是从调查和运用马克思主义的思想方法加以分析。

根据华东师范大学所承接教育部重大课题《当代中国人精神生活调查研究》于2005年暑期实施的调查,在年龄为16周岁以上的中国大陆人口中,信仰宗教的人数为31.4%。如果按照我国现有的人口比例来推算,可以得出,我国大陆具有宗教信仰的总人口超过了3亿,如果加上台湾、香港和澳门,那么数量会更大。这一数字大大高于以往常用的约一亿多人信教的口径。假如我们仅仅考虑制度化宗教的情况,将其中选择信仰民间俗神与信祖先保佑的比例(占全部信众数的26%)剔除,那么中国信制度化宗教的人大约接近16岁以上人口的24%,在2亿2000万左右。如果说,当年周恩来总理对外宾说中国有大约1亿信众的话具有充分依据,则依当时中国人口6.5亿计,其所占中国人口的比例约为15%,而现在的比例显然高于当时的情形。这说明,当代中国人中,对于宗教的需要实际上在增长,而这也正说

明,宗教信仰构成了当代中国人精神生活的一个重要领域。

考虑到我们的讨论主要涉及民俗与儒释道的关系,而目前佛教与道教都是我国的合法宗教,所以我们要从宗教学的角度稍加讨论。对于自20世纪80年代以来,中国宗教恢复和增长的情况,许多当时的文章,都认为中国的宗教在“发展”,而我的观点却稍有些保守,认为20世纪为止,中国宗教主要处于复苏的阶段。要说数量的增长,各宗教很不相同。其间基督教增长最快,从20世纪50年代的70多万,发展到世纪末约2000万,增长了数十倍,那是真正的“发展”。而从佛教、道教的寺院宫观看,则远未达到新中国成立之初的水平。所以我得出结论:中国的宗教从总体上说,处于复苏的阶段,即从多年的极“左”重压下出现转机,恢复其生机。不过,到了世纪末,中国宗教的发展态势已经很明显,信众占人口总数中的比例、宗教场所的数量和规模,却有超越“文革”前的趋势。所以,基本上可以肯定:宗教的发展是个不争的事实。之所以会有这样的趋势,我曾从“宗教需要”这一范畴加以讨论。这是因为,宗教需要是从人们内心发出的呐喊,是人们心声的表述,而这正是人们创立和信仰宗教的直接动力,尽管在它的背后,还有深刻的社会和心理根源。

当代世界上有大约80%的人信仰宗教,总有一个让人信服的原因罢?那原因不是别的,根本的就在于,在世界上的许多地方、许多的民众之中,有对它们的长期而又根深蒂固的需要。没有这种需要,任何一种宗教都没有立足之地。原来有过需要的宗教,一旦失去人心,失去人们对它的需求,便会迅速地寿终正寝或慢慢地枯萎。

恩格斯说:“创立宗教的人,必须本身感到宗教的需要,并且懂得群众对宗教的需要,而烦琐哲学家通常不是这样。”^①这段对宗教需要的经典叙述,说明在宗教的创立过程中,群众和创立者都必然地感到有其需要,而且这种需要无法用其他的手段加以替代,否则,一切都不可能。可以说,宗教需要是宗教的社会根源、认识根源等与宗教现象之间的中介。

宗教的生存亦复如此。当社会对某一宗教仍然有需求时,它才能在社

① 恩格斯:《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》,《马克思恩格斯全集》卷十九,第328页。

会上立足,否则就会被淘汰。也正是以宗教需要为前提,宗教巨大的号召力和其参与社会生活的各种功能才可能产生实际的影响。同样,只有适应了一时一地民众需要的宗教,才能获得传播。从中国社会的实际情形看,20世纪70年代末开始,有一个宗教复苏的阶段。到了20世纪之末,中国宗教的复苏转到正常的发展。当时便有人断言:宗教的发展是一个不争的事实。到这时起,可以说,人们的宗教需要开始正常的表述。这里的深层原因放到后边去分析,但是宗教的复苏和发展,党的宗教政策重新得到落实,人们享受到的政治民主越来越多,是一个重要条件。有了宽松的社会和政治环境,人们的信仰,包括宗教信仰才能有正常的表达。

中国的宗教,主要是传统的佛道教,以及我们在前面讨论过的与三教分不清的民间信仰正在发展,由此与之相关的风俗也在社会上流行。不仅如此,有时还是民间风俗的顽强表现,促进了宗教场所的发展。

上海城隍庙,是老上海的一个标志,也是老上海重要的道观。有庙才有市,在其周围建起商店,是利用了香客的集聚带来了商机。渐渐地,形成商场。在老上海人中讲到周边这一片区域,概称为“城隍庙”。庙有商机,带动了庙的繁盛,然而又会走向其反面。“文化大革命”中,一切宗教场所都遭殃,且置不论。改革开放之后,理应将庙还给道教界了吧?问题就出在庙与商机挂得太紧了。大殿变成了工艺品商店,卖首饰、卖黄金。一句广告词“老庙黄金,给你带来好运气”不知带出多少利润。盖老百姓相信,黄金饰品不仅有审美功能,还有避邪之效,来自老城隍庙的黄金戒指、项链,那真是吉祥加倍!因此,当道教界据理力争,要求落实政策,恢复其供奉神明的功能时,已经占在里面的商场说什么也不想退出,由于上交利润可观,地方政府也是拖延为上。但是,这时民间的敬神风俗却顽强地表现着。年年的正月初一,都会有人在庙门前烧香敬礼。年年阻止,年年依旧,而且越来越旺。老百姓以自己的方式,坚韧地表达着自己的精神诉求、宗教需要。经近十年的坚持,道教界则是经过八年的申诉,终于感动为政者,经过当时最高领导的批示,城隍庙才最后落实,归还给道教界。这里,风俗的恢复在先,道士的申诉在后,经过民间风俗和道士的合力,才达到落实政策的目的。这样的例子,可以举出许多。无论是佛教还是道教的场所,拆了,毁了,但老百姓对它

们的记忆还在,因为进庙烧香,求那一特定的神灵保佑,已经潜移默化地渗入他们的生活,成为一地风俗。一旦遇到合适的气候,便会重新滋长,哪怕只剩一棵庙前的白果树,也会引来烧香客。久而久之,遇到能体恤民情的官员,加上其他方面的支持,毁了,可以重建,占了,可以归还。

宗教与民俗的互动,至少在改革开放以来的三十年中,看得太多了。中国的文化生态受多种因素的制约,在这诸种因素构成的合力的推动下,变化、更新。

当然,如果要讨论一个时代的精神生活,还要考量其宗教需要的质和量。根据我们课题组的调查,在当代中国人中信仰宗教者绝对数量以及在人口中比例的增长,说明宗教本身在民众精神生活中所占的比重有所增高。同时,从调查的情形看,天主教、基督教、伊斯兰教、佛教和道教的信众占了总数的 67.4%,显然占着绝对多数,信仰其他宗教的只占 6%。也就是说,当代中国人信仰经过合法登记并且有全国性的合法组织的天主教、基督教、伊斯兰教、佛教、道教这五大教的是绝大多数,他们构成当代中国宗教徒的主体。但是,同时在我国也还有其他的宗教徒存在,除上面提到的那个 6%,还有 11.5% 的信民间俗神,15.1% 的信仰祖先保佑。后面这两项,都是中国传统信仰中的组成部分,学术界经常将之归为“民间信仰”,其总数达 26.6%,恐怕是表现中国宗教特色的一个现象。因为这是一种分散的没有形成制度和组织的信仰形式,从它对超自然现象的崇拜看,无疑属于宗教的范畴,但与制度化宗教又有差异。这些大致上表达了现今中国人宗教信仰的质和量的基本情况,可以看成是中国宗教的宏观结构。

进入 21 世纪,宗教的发展似乎有加速的趋势。其中比较突出的是中国传统的佛教、道教的发展和民间信仰的重新登台,就在我们的调查中,这几方面加起来达到信教总数的 66.1%,如果放到总人口中,大约达到 2 亿多人,对这一方面,我们放到后面再说。自改革开放以来的二十多年中发展得最快的是基督教,在进入 21 世纪后其发展速度仍然不减,很快从不足 1 000 万迅速达到 1 600 万,这是教会宣布的数字,而实际上它的数量更多。据我们课题组的调查,在样本中选择信仰宗教的人中,信仰基督教的有 12%,依此推算,中国的基督徒当有 4 000 万人以上。基督教是当代中国发展最快的

宗教,但在信众中占的比例看,则是佛教占第一,佛教、道教加上民间信仰,传统的宗教信仰仍然占着绝对多数。

宗教的发展,表达了我国民众中有非常大量的宗教需要。这种需要,在一定条件下,会深深地潜藏,比如“文化大革命”。而其潜藏的土壤,会在中国的民俗之中,一如我们一开始说的那样,民俗是三教植根的土壤。而在进入21世纪以来愈益凸显的向传统回归的过程中,民俗既是回归的具体领域,又是佛教道教复兴的助力,也是从深深的民族记忆中调出儒学的若干历史图景的土壤。

—

传统民俗是民族文化的蓄水池。民族文化的许多精髓,以粗放然而实在的形式,保存了传统的价值观念、道德精神,以年复一年的演示,加固着它们,而且使其在生活实践中不断绵延。同时,在民族文化遭遇劫难之后,其中所蓄又会释放出来,使相关的文化和宗教迅速复苏。因此,理解中华民族的主体精神,民俗是一个重要的维度。

历史上的文化,能够保留下来的,实际不可能是大部分。许多精深的智慧记载于典册,曾经滋润着人们生活的发明和技艺,也或许留存在生活的记忆中。然而记于典册不见得读者皆践行,一度辉煌的发明,事过境迁之后,还是被超越的多。它们的若干断片,有时积淀在民俗中,却会在后世被反复重演——尽管演出的当事人,大多不知其来历。即如唐宋时期在民俗中出现“儿郎伟”一词,用于驱傩,亦用于上梁。敦煌文书中发现有此,直北宋王安石《英德殿上梁文》唱到抛梁,便每句以“儿郎传”起兴。对此俗,高国藩认为系“伟儿郎之意”,“就是说驱傩活动必须伟儿郎来除鬼驱疫”^①。但据龚方震、晏可佳考证,“儿郎伟其实是祆教的一种术语。”“儿郎伟本是一种礼拜仪式,除了表示对神的敬畏外,复希望得到神的帮助,远离敌人,驱除一切恶魔,达到安宁,而举行此种仪式时,又常伴有各种咒语和幻法,就是驱傩文所

^① 高国藩:《敦煌民俗学》,上海文艺出版社,1989年,第494页。

说的‘儿郎伟，驱傩之法’。《上梁文》常呼此词，必是祛邪祝福之意。”^①祆教，即波斯拜火教，唐代官方文献中始见记载，可能是北朝或更早传入中国，但宋以后未见独立的宗教形态在中土扎根。然而就是一个在中国存在时间不长的宗教，却在民俗中打上了烙印，真应了“雁过留声”的古话。

中国民俗的存贮功能不可小觑。大凡有过一定影响的宗教、学说，都会留下些印记。前面提到的祆教的痕迹就是一个例子。信奉孔夫子的儒生都常说“礼失而求诸野”，这礼失而求诸野，便是高位文化或者精英文化一旦失落，还得到民间去找。现在的人们，可能不知道清明节的来历，但年年清明照样过。随着城市化的进程，城里新一代居民，对此愈益淡忘。然而浙江乡下（当然还有别的地方）家家做青团（徽州、浙西一带叫青糰，或“清明糰”）倒是可以寻找寒食的遗意。在近百年革命的铁扫帚横越之后，许多精英的创造被从上层摧残殆尽，而可能在民间还有珍贵典籍，往往见诸报道。《周礼》记载的傩礼，早就消融在历史的长河中，近数十年贵州、云南、湖南等地的傩戏，却让人们重新燃起了研究兴趣的火花。近年申请“非遗”成风，确实也因此民间发现了许多文化活化石，其中不少就保存在风俗习惯之中。

民俗像海绵吸水一般积蓄下来的文化基因，在一定条件下又会迅速萌芽。“文化大革命”摧枯拉朽，那气势端的吓人，也实实在在地伤人甚至于活活弄死人。宗教则是重灾区。及改革开放之后无论是佛教、道教寺院宫观都渐恢复了生机，真是应了“春风吹又生”的名句。那么，闻雷声先从蛰伏中苏醒的，相当一部分是来自于民间，且以民间风俗的形式先探出头来。许多寺院、宫观，毁而复生，大量的初始动力，就是靠了民间的烧头香、有大事决定之先必烧香许愿，事后又必还愿的习俗。保存于其中的历史记忆，是一种信仰的实践形式之积淀，一旦到了春风化雨的时节，积淀又会释放、萌芽、生长。前面说过上海城隍庙，本是道教界的产业，“文革”中被迫关闭。改革开放之后，一些老人遵循旧俗，每年农历的正月初一，都会去烧头香。但此庙时被金店所点，每年效益极佳，要想请走，难度可想而知。但老百姓的民俗活动中释放出的信仰因素，首先点燃了道教界恢复权利的希望，经十余年努

① 龚方震、晏可佳：《祆教史》，上海社会科学出版社，1998年，第243—248页。

力,最终由最高领导指示,才得以完成。这次是民俗的稳固重演做了后来恢复道观的最初缘由。我曾经多次讲过一个发生在泰山上的故事。1985年,泰山上的碧霞祠刚在恢复,神座上有一尊女神像,想来便是碧霞元君,北方民间都称之为“泰山老奶奶”,而在地面上还有一尊神像,红布蒙着头。正好一位中年妇女进来,遂向她打听:地上这尊是哪位奶奶呀?她回答:“俺也不知道。”接着她又补充了一句非常有趣的话:“这都是新兴的。以前我们有毛主席,现在毛主席没有了,我们又兴这个了!”“这个”两个音,拖得很长,似乎是她说的重点。这话非常典型地表达了民众中的宗教需要。但是这种需要,在改革开放之前,保存在哪里呢?就埋藏在民俗中!原来,这位妇女是上山来找治病良方的。当地老百姓都有上泰山找老奶奶治病的习俗,大凡有病,都会去老奶奶跟前拜拜,然后带点山上的树枝草根之类,以为便是好药了。“文革”中庙被关,像无存,但当地的民众仍然保存着此一习俗,有了病,尤其是难治且不名之病,上泰山的更多。这一习俗,我们当然并不全赞成,因为随着信仰的无序释放,山上的植被也遭了殃。^①我们这才理解,在山坡上看到的,管理人员抓住几个农村妇女指着她们手上的树枝树苗斥责时的场景。民众的风俗习惯中,保存着信仰、向往,在“文革”结束后,很快成为佛教、道教快速恢复的基础,不限于我们这里举的例子。事实上,许多寺院、宫观的恢复,都是民间信仰习俗顽强的表现力做了先声。同样的,许多宗教活动的恢复,也是由民俗中埋藏着的种子,待恶劣的环境过去,又重新萌芽的。民间丧葬常用僧道,即使恢复了宗教活动,许多佛寺、宫观也常举办度亡法事,但民间却常依老习惯,将僧、道请进家里,放焰口,行炼度,作斋设醮。散居的僧人、道士做的仪式,双寺院、宫观种类多得多,有些仪式,还是在民间举行之后,久之,寺院宫观才敢举行。比如道教中有破血湖的仪式,大抵是在佛道观念融汇后形成。按地狱之说,血湖狱是其中之一,凡妇女生育血光冲撞神明,死后便要下血湖地狱,那里满是血污,脏臭难捱,陷在里边真是无边

^① 民众的信仰习俗有时让人匪夷所思。在江西铅山县的葛仙山上,常见道士追着信众制止砍伐野生的小竹,据说当地人相信,用葛仙山上的小竹挂在猪圈上能避猪瘟,所以上山时便顺手捎一点。从来只听说猴子能避马瘟,这才知道有小竹避猪瘟。

苦恼。只有举行仪式,破除地狱,才能使其解脱,早日超生。在上海,宫观恢复之后,一段时间,没人敢做这一仪式,原因是有人怕其中有轻视妇女的嫌疑。但民间要求做此科的不少,特别是女儿大后,为给母亲解缠求福,而要求道士先生举办的,或到佛寺中拜忏的,常有人在。于是,民间,主要是农村,此类仪式悄无声响地恢复起来。过一阵子,也不知是哪些年,宫观里破血湖的仪式便成为经常。埋藏在民间风俗中的宗教文化的基因,便这样在新条件下得以表达,且反馈到宗教本身。

二

与历史情况一样,近代的儒释道三教,在民俗地盘上也有斗争。儒家失去了有组织的传承和有形载体,在民俗中的作用主要表现为观念的渗透和在新条件下的重生,佛道两教则存在着争夺地位的明争暗斗。在支持民间巫风、丧葬中弄些荐亡超度之类的活动,二者是一致的,所以相互抄袭的东西很多,民间对僧道的态度也多数不分轩輊。这一点,后面详细叙述。

儒家常斥佛老,道释又互争高下,所以出现高下优劣问题的争论,道教造《老子化胡经》以贬释迦,佛教又伪称孔子为“儒童菩萨”以贬孔圣人。于是三圣人之位怎么排法,便闹得不可开交。传说宋“理宗朝,有待诏马远画三教图。黄面老子则跏趺中座,犹龙翁俨立于傍,吾夫子乃作礼于前。此盖内珣故令作此,以侮圣人也。一日传旨,俾古心江子远作赞,亦故以此戏之。公即赞之曰:‘释氏趺坐,老聃傍睨,惟吾夫子,绝倒在地。’遂大称旨”^①。与这相类的另一个传说,是金国使者奉了三教图来,真德秀题辞讥刺不知是否同一件事的讹传。然而,在民间,这类事都很容易地解决了。

上面提到的一些情况,可以做佛教中国化、佛道交涉史方面的大文章。不过要注意,儒释道三教各有自己的主体性,尽管许多人高扬三教合一的大旗,但对三教的代表人物或组织、场所而言,毕竟有自己的信仰、制度、行为方式以及利益,不可能完全泯灭其个性。它们的融合,可以有各种方式,但

^① 周密:《齐东野语》,中华书局,1983年,第221页。

大量的则表现在民俗领域。盖中国的老百姓很少坚持某种单一且排它的信仰,对于各种宗教、文化的片断,只要觉得于己有用、有利,便会接纳,且依自己的理解作出新的解释——这些解释,有些在正统的学理立场或宗教分辨上未免牵强。2005年,笔者曾观看一个浙江苍南地区的道教练度仪的录像。开始一段,道装打扮的法师召将、变神,但不知怎么,似乎到了普召(召各类亡灵来接受超渡)阶段,法师换装,披上了袈裟,惊奇地问其来由,旁人答曰:是目连救母!又过了一阵子,披着袈裟的法师忽然手握话筒唱起来。这回让我大吃一惊:响起的是越剧《红楼梦》中“宝玉哭灵”!我们可以批评其可笑、混乱,但不可否认的是,这种混杂的合法性(在老百姓心中)使得儒释道的文化基因得以在民间长期保留,且平安相处。

事实上,三教在民俗中的融通,仍在眼前演变。道观中供观音由来已久,也极普遍。近年来,民间接财神活动极兴旺,不仅道观中纷纷建财神殿或立神龛,而且佛寺中也出现了赵公明、比干宰相的专殿,正月初五也接神如仪。就在西安著名的大慈恩寺,也新造了一座财神殿,与原有的地藏殿正相对。2011年,值陕西省社科院邀去讲学之机,顺道三访大雁塔,见到此景,一时感慨不已。上海地区近十余年拜太岁盛行,为祈值年太岁保当年平安的活动。佛教原无此项仪式,但2014年即农历甲午年的正月,玉佛寺也开始了拜太岁的活动。就佛教而言,系争取信众的举措,而我们所注意的是,民间对它的接受。在民俗中,很少计较其来历、理义,重要的是“灵验”!

第三节 新的文化生长点

在民俗中不仅蕴藏着传统文化的因子,而且在一定的条件下,还会发芽、生长。我们看到近三十年,尤其是近十多年来的中国社会,正非常典型地表达着这一现象——也许不仅是现象,而且还藏着某种带规律性的东西。

前面说过,进入21世纪,中国社会上出现了明显的向传统回归的迹象,其中最突出的是佛教、道教和大量的民间信仰的复苏。这种复苏,最初在所

谓“落政”的阶段,还是在民俗中开始的,或者有民俗基础作为前奏。但是一旦这种复苏成功,又会成为佛教、道教本身新的生长点,也成为新的条件下民俗中的亮点。

文化这样东西,非常难定义。20世纪80年代,中国出现了文化热,当时有人统计过,世界上关于文化的定义达一百六十多种,后来发现,还有些没有被统计进去。有时人们用最简单的方法,说一切人类创造的都是文化,而与自然界相区别。然而,若是放眼世界,如今的地球,绝大多数地方都已经打上人的烙印,被人化了,现在要区分哪一部分是原始的,哪一部分是人改造过的便非常难。定义的难在于它本身的包罗万象、千姿百面。同样道理,如果有一人,想垄断全部的文化功能,扮演一个全能的角色,那么不是妄想,就是疯子。很可惜,历代都有这样自称为救世主,自认为可以代替天道同时又穷尽人事的人,想扮演天地君亲师为一体,最终以失败告终。而作为文化的载体以及支配力量,一言不足以蔽之,一法不足以穷之,需要多方面的配合,形成综合力量。因为人们的思想千差万别,生活场景丰富多彩,所需要的文化产品也会有很大的差异。一个思想家,可能同时是一个情感丰盈的文学家,李太白游五岳、求神仙,同样也会见权贵希用世,他写诗、学武,也同样非常认真,好饮酒,同样也盛赞江南杨梅,也一样娶妻生子。这些看来琐碎的生活侧面,都是一正常人集于一身的场景,同样在这些场景中,他所需要的文化产品,根本无法用一个固定的模式去制造。况且,世上的人们本身又并非出于一个模子。文化本身的复杂性,决定了它的多面性,也决定了它的载体的丰富多彩。因为文化首先是人自身的创造,与创造者的生活密不可分,而生活的多姿随着时空的转换会映现出令人目眩的色与光。较为现实的是,新的文化要在既有成果之上建立。而一切原有的文化,包括风俗,既必须面对新的历史条件的选择,又会将其中的合乎新时代需要的内容与形式赋予新的生命。像前面提到的接财神,佛道教素来提倡生态保护,比如护生、放生。民俗曾是三教植根的土壤,在经过浩劫之后,佛道两教恢复生机,民俗又是重要助力,一如前面所说。还必须指出的是,民俗经过与古教的互动,还会成为新的文化生长点,这一点在新年撞钟、接财神和祭文昌等民俗活动中,鲜明地呈现出来,最明显的例子莫过于接财神在中国大陆的

兴盛。

接财神,是一项与岁时风俗紧密结合的活动。在本书初版时,我还说过,像财神这样的神,随着新的条件,已经不重要了。谁知下此断言后十年,便观察到,接财神不断升温,财神爷成了最受欢迎的神。为此,我专门写了一本书《正逢时运——接财神与市场经济》^①。在其《小引》中这样写道:

一个小小的事件给了我重大的刺激。

在一个寻常的挂着工艺品商店的牌子,而实际上以卖神像为主的铺子里,很容易看到现在有三种神像最多,一是观世音,二是关圣帝君,还有一个就是财神爷。值得注意的是,在某些地方,还出现了双龕的神座,上面端坐着观音和财神——至于财神是武将扮还是文官打扮,各处情形不一。乍一看到这种双龕的财神与观音,让我十分惊奇。它使我一下子想起清代有位叫做刘献廷的,说过一句非常有趣的话:

予尝谓佛菩萨中之观音、神仙中之纯阳、鬼神中之关壮缪,皆神圣中之最有时运者,莫知其所以然而然矣。举天下之人,下逮妇人孺子,莫不归心向往,而香火为之占尽,其故甚隐而难见,未可与不解者道也。^②

清代的情况确是如此,有人曾说过,这三位神圣的南极岭表,北极塞外,没有不供奉他们的。这般说来,仙佛也有时运,轮到时来运至,香火便特别地旺盛,若是时过境迁,便不能不让别的神灵领略风光。曾几何时,财神竟与观音比邻而坐,看来,其时运已到,如日当空,正不容小觑。

财神的地位,现在道教的神仙谱系里未曾明确地排过坐次,但依赵公明的地位言,为神霄副元帅,或称为赵公元帅。而元帅云者,在道教中系受召役的神将中最高级者,在帝君级的真仙无数的

① 刘仲宇:《正逢时运——接财神与市场经济》,上海辞书出版社,2006年。

② [清]刘献廷:《广阳杂记》卷四。

道教中,算不得最高,恐原来连次高都算不上——须知道教最高神仙为三清,三清之下有玉皇和另四位大帝称为四御,再下面才是列位帝君,元帅远排不上主神的位置。至于现在奉为文财神的,或说是殷朝的比干,或说是春秋末的范蠡,或者谁也说不清他是哪一位,我们查来查去,也没查到他在神仙谱系中的位置,自然无法判定他们的品秩了。清代以前,财神的地位尚不太显赫,与刘猷廷提到的三位神圣还有不小的距离。然而,星移物换几度秋,如今却突然与观世音并坐,与当时的情形真有天壤之别。

神仙佛祖,在佛道教的谱系里当然有其确定的位置,然而在民间,却管不了那么多。民众是按自己的理解来安排神灵们在自己心中的地位。凡是与自己切身相关的,难免多烧几炷香。而香火越旺,在信众中的地位也便暗暗提高。将财神爷放到与观音并列的位置,正是民间心态的表达方式:财神对现今的生活太重要了,与救苦救难的观世音菩萨一般无二。而财神的升格,背后则是社会上对财富追求的神圣化。

在书中,提了北京、上海、湖南南岳、浙江、江苏苏州等地的情况,认为可以明确地得出结论:接财神已经成为当代民间的重要风俗,也成了宫观里的重要宗教活动,以及为信众提供宗教服务的重要方式。不仅道教界适应此项民俗的信仰,举办各类仪式,每届正月初四晚上,宫观中便接纳起来接财的信众,通宵达旦,以满足信众的要求,而且佛教也开始接财神的活动,部分寺院还新建了财神殿。不过民间还是以早已经是道教神灵的赵公明、关公、范蠡和比干为主要的财神。近年江西婺源的五显,引起了人们注意,因为他早就被奉为财神,号五显财神。

接财神这项民俗活动,也是宗教活动,背后的主要动力是民间对财富的追求,对财富安全的考量。当代中国确定了以市场经济为经济体制改革的主要目标,实际上无论是国内外,中国对于市场经济的依赖性已经十分明显。按照马克思主义的观点,经济基础决定上层建筑,社会经济的这种变化,必定带来上层建筑的大变化,对于求财的公开与急迫,正是此一变化的

表现。同时,在财神身上,有着很深的文化积淀,其中就有传统宗教伦理的再挖掘。即如赵公明为何被看做正财神,主要是因为在他身上,承载了传统市场伦理,而通过神圣的光辉,将之神圣化了。

从观念史的角度看,财神的出现,道教始终是一个推手。

中国的商品经济出现极早。从原始时代末期,便有“宝贝”,夏商周三代,便有“币”,春秋战国时期,各国所铸刀币,现今仍有少量在古玩家手中流传。货币是商品的一般等价物,它的出现只有在商品经济发展到一定程度才可能。只是古代虽有商品经济出现,大量的仍是以物易物的交换方式为主。大的商人毕竟是少数,从《史记·货殖列传》看,春秋以降才渐增多,战国末至秦,及于汉之初,大商人已经成为一股不容忽视的社会力量。这种情形在宗教信仰中的反映,便是专门司集市的神出现。古代中国,将地上的一切,都归于天掌管,而天是无数星斗汇成的朝廷,其中北极星为帝座,而天市为主管市集之星,即今天说的商品、商业枢纽。只是,中国的皇朝有时重视商业,但主导的倾向是重农轻商,有时甚至于抑商、贱商,汉代一度还规定商人必须穿特殊服色,以羞辱之。在一派抑商、轻商的背景下,道教却比较特别,对于老百姓的追求财富,持积极鼓励的态度,甚至在其最秘重的法箓系统中,也出现了专门的招财箓。《太上招财镇宝妙箓》可能在南北朝时即出现于法箓系统中。

《太上招财镇宝妙箓》见于《太上正一盟威法箓》,是正一盟威道教中心离开巴蜀地区后才形成的,系南北朝以降的新创。此箓称:

斯文宝箓,招金招银,钱帛日增,五谷充盈,奴婢保宜,田蚕倍收,商估有利,买卖倍还,财去复来。保护家门,贼寇无伤,凶徒恶侶,慈心相向。奉受修行,家门富贵,男忠女贞,年长命远,福荫后胤;官禄日增,仕君得意,人所爱敬;出入远近,四路开通,官私敬仰,万恶不忤;龙蛇虎兽,永自潜伏,五瘟疫鬼,远进千里。

此箓许诺的神奇功能集中在财,但从今天的眼光看来,又限于财。但放在古代社会里,却是主题明确,所有内容紧紧围绕财富这一中心。原来,

除了狭义的“招财”，还有“镇宝”一项，从“招金招银”至“财去复来”可以说是狭义的招财，而后面的防贼寇、防野兽、防瘟疫等，则是保证既有的财富免于丧失，而仕途官禄等，本身是财富来源，又是绵久不绝的保证，于是“镇宝”得以实现。

从招财镇宝箓问世到宋代，其间过去了几百年的时间，中国的社会和经济都有很大的进步，相信道教中也会有相应的变化。只是由于几经改朝换代，加上元代至元年间曾焚毁道藏，连其经板，许多文献散失了，其间的具体情形已难得而知。只是道教这种鼓励追求财富的精神仍未泯灭大抵可以肯定，因为上面引的这种宝箓仍在流传。而南宋出现的赵公明，整个是金钱财富的化身，标志着道教对于财富的神圣化，又上了一个新台阶。

《正一玄坛赵元帅秘法》中《赵元帅录》称：

按元帅乃皓庭霄度天慧觉昏梵炁化生。其位在乾，金合水炁之象也。其服色头戴铁冠、手执铁鞭者，金遘水炁也。面色黑而胡须者，北炁也。跨虎者，金象也。故比水中金之义。体则为道，用则为法。法则非雷霆无以彰其威。太华西台其府乃元帅之主掌，而帅以金轮称，亦西方金象也。

整个赵公明，完全是财富的象征。其实，赵公明这位神灵的出现很早，至迟在东晋的《太上洞渊神咒经》中即已出现，但却是个凶鬼，其后他长期列于五瘟神的队伍，是被驱赶的对象，在民间当然不受欢迎。到了转身为神霄都督，其神格由冥界升到天庭，由凶转为正，从驱逐对象，成为如意吉祥之象，人们迎之唯恐不及。这一翻天覆地的变化，正是中国商品经济空前发达做了后面的推动力量。在如此的经济、社会环境下，财富成了神圣，求财当然也便成了人们的正当追求。赵公明作为神霄元帅，其法极其重要，其科仪现存于《道法会元》卷232至240，共9卷。其法招雷、驱邪等，名中有金轮如意，法中有招财，是司财为其一义。但是民间所重视的，渐以司财为要。因他镇守“正一玄坛”，民间习称为赵玄坛、玄坛神，骑黑虎，又称黑虎玄坛。他的出现，及被民间尊为正财神，在道教史、中国人的观念史上，都值得注意。

因为他象征着求财、招财由原来难获公开好评,一变而为神圣的事业。在他的部将中,出现了招财童子、进宝郎君,比起“镇宝”的说法,似更从积极的方面去考虑。

在财神赵公明的身上,不仅看到了求财的正当性与神圣性,而且也体现了对财富追求的价值前提,那就是公正与公平。

在赵公明各种“大法”中,公正和公平是两个重要的价值。它们的运用,不限于买卖等商业行为,而广泛地涉及司法诉讼等领域,显然是一个普遍的价值目标。

其法中又说:

至如公讼冤抑,神能使之解释,公平买卖,求财利宜和合。但有至公至正之事,可以对神言者,祷之无不如意。若以非枉不正之事祷之,神必加谴。敬之毋怠。

至公至正之事,似乎也包含了公平买卖在内。不过公平似乎又限制在买卖这回事上,而且还有一个附带的警告:非枉不正之事祷之,不独得不到保佑,还会遭谴责。这一警告,表明了冤屈可以申,公平的交易可以成,若是妄图冤枉别人,或者发个横财,那绝没有成功的希望,反而成了新的怨怼,招来的是祸而非福。

社会的公正,内容当然十分丰富,民众的生活当中最直接的是受了欺侮无从申冤,打官司碰到贪官或势家、地方恶棍无从申诉。在现实中,老百姓遭受到的不公正,突出地表现在司法领域,古称县官口舌,文一点叫诉讼,后世习称打官司。所以赵公明的大法中,特别讲“公讼冤抑”可以让它解释。在更早的《正一法文经章官品》中也有相关内容,希望通过超自然的“法力”加以解决。另一个便是财产遭掠夺或盘剥,所以要求赵元帅施法予以制止。

在一般的买卖过程中,更直接的诉求是公平。

在商业行为中,常见的操纵物价、巧取豪夺的,是垄断市场的大商贾,而这种垄断的造成,又与他们与权力的勾结有关。总而言之,一般商人、寻常百姓,祈求的只是最平常的目标:公平。

在财神爷的身上所体现的公正、公平诉求,是重大的价值目标,在进行求财活动时,是一种前置的条件。财富获得方式离开了社会公正的起码要求,社会不安宁,一时成功的侥幸,也不可能持久。这就是“非枉不正之事”祷之反要“加谴”的价值前置。

在财神赵公明身上,另一个重要的观念是“和合”。在这一大法中,反复提到。

赵公明大法中说的和合,不限于一两个领域,而是普遍的希望。其中有“和合顺官鬼法”、“保产催生法”等,都是民众生活中经常碰到的难题,而以和合精神处置之。不过最值得注意的,也是法中重点,是和合以招财。在书绘“如意符”的咒中说:“谨请敕赵公明部领天和地合二大圣,火速招财利市。”又发符时敕咒:

谨请赵将军,和合喜中神。所求和合吏,用事自然成。逢人心
自合,合千立便灵。随符即显现,火急速登程。

这里称赵公明为和合喜中神,手下还有和合吏。另一处在发二圣符时咒,又提及招财童子、进宝郎君:

天和合神,地和合神,二圣通真疾速灵。招财童子,进宝郎君。
万事和合,百物丰盈。二圣和合速行。急急如律令。

赵公明让人生财,重要的是能赐予和合,而且有专门的和合吏。和、和合,都是长期形成的价值观念,也是行事原则。和为贵的思想,曾经长期在中国人中流传,而其起源比孔老夫子的年代还要早。音乐中讲五音相和、琴瑟之和,讲琴弦的和谐,以后推广到家庭,夫妻琴瑟之合,推广到社会,求上下相和。春秋时期已有史伯有“和实生物”的命题,晏婴提出“和”、“同”之辩,都是重要的哲学讨论,也是社会治理、处理人际关系的原则。而比孔夫年龄稍大的老子,则已经提出了“和”的形而上根据:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”这些都为人所熟知。和合

的精神是中国文化精髓之一。赵公明大法中宣传的和合,更多地与招财进宝相联系,商家挂在嘴边的“和气生财”或是从此悟得,而更重要的还是实践的经验总结。不管怎么样说,在赵公明大法中,和合都是重要的文化精神,也是商业精神。

和合,是成功的前提与保证。财富与和合不可分割地连为一体。

公正、公平、和合,在财神身上,都变得神圣而美妙。接财神年复一年,不断升温,希望这些精神财富也随着物质财富的不断增长而代代相传。

接财神的民俗快速兴旺,也引起了佛教的关心,除了推出自己的多宝天王,还在寺院里建起了财神殿。接财神的民俗,成了道教的新生长点,也成了佛教的生长点。由于这两教在社会上的号召力,多少又带旺了此项民俗,同时也向世人展示了积淀在它身上的传统价值,主要是经济伦理。

当代的道德滑坡,早已经众所周知,人人提起,都摇头扼腕,但是却难见有谁能力挽狂澜。盖社会正在剧变之中,再加上几十年来“左”的思想的破坏,特别是“文化大革命”的破坏,中国原有的伦理系统受到很大的摧残,经济伦理也是这样。市场经济的大潮突然之间汹涌而来,社会上几乎没有缓冲的道德堤防,因此人们只能凭自己的判断决定作何种道德选择。几千年来,尤其是商品经济发展的加速期明清、民国,经营者多少形成了自己的道德信条、行业的道德规范:童叟无欺、诚信为本、公正、买卖公平等等,渐渐得到正面的肯定,而反之就会被斥为富不仁、贪婪、奸诈之类批评。但经过历次政治运动之后,老的一批工商业者与他们的信条一起,绝大多数退出了历史舞台。一度“为人民服务”的口号风行,然而此类抽象的教导,并不能代替具体的、适应于经济活动的道德规范。当代的私人经营者,与原有的工商业者,基本上没有直接继承关系。要在一张白纸上画出市场经济的伦理信条而让人接受,十分的困难。从文化包括道德的发展史上看,总是站在旧的基础上才能创新,有时必须呼唤与旧文化的决裂,而当新的时代与文化面貌形成时,便会发现其中还是继承了许多旧的因素,只是作了某种改造罢了。中国确定市场经济为经济体制改革的目标,是在1992正式见诸文件,但经济伦理的建设却滞后许多,其中基本的原因,在于以前的大破坏。要想加速其建设进程,重要的是重新唤起曾经滋润过商品经营者和受惠者的伦理规范。

接财神作为一项民俗活动又是宗教活动,身上承载着的不单是神明的重建,同时也携带着若干道德资源,可以成为新的文化生长点,主要是道德生长点。

如果说,接财神带出的是经济伦理,而另一项民俗“敬文昌”,则折射了我们所处的时代重文教的一面。近些年,另一个道教与民间供奉的神文昌帝君,在民间的地位也在上升之中。在江苏南部,笔者多次见到新修的宫观中,建起文昌殿。当地的道士说,现在凡是新造的宫观,都要建财神殿与文昌殿。这让我很惊奇:文昌管文运,科举停止了那么多年,他怎么又行时起来了呢?带着疑问,后来逢进庙便常观察文昌座前的香火。1988年,曾进入北京白云观的文昌殿,发现颇为冷清。2002年之后再去,情形大不一样。座前香火旺了许多,墙上挂的锦旗十分夺目,上面常绣着“有求必应,下笔有神”之类,其上还写着送旗的为某某大学某某人。道士指说,都是考前来拜过许过愿,考中了便来还愿。我们在前面提到过这一神灵,而且与对财神的判断一样,都认为这一神不会再受到重视。事实证明,那一判断也完全错了。不错,科举是废了,但考试还在!自从恢复高考,青年学子进大学,本科毕业再读研、读博越来越多,经历的考试也越来越多。国民教育中的入学、毕业考试之外,20世纪90年代起,校园里兴起各类考证热,社会上则兴起公务员考试热。逢考,必有艰难,中与不中,无法完全自主,极少有人认定自己有绝对的把握,因此,便有一些考生求神保佑,以便给自己进考场前先打一份保险。就年轻的学子而言,他们的父母似乎更加着急,所以代去烧香许愿的更多。于是乎,古代管功名爵禄的文昌帝君,承担了新的任务,管科举的那一项不需要了,其任务扩展到更多的方面:保佑一切考试过关。对于考试结果的焦虑,使得文昌重兴。不过,此类焦虑的缓解,台湾的民众似乎有更多的神明可以求助。2011年1月在台湾南投的一座孔明庙,看到在焚香炉前,一位工作人员正从面前筐中一把把地拿出什么往里扔,近看方知是准考证影印件。据说刚刚有一场重要的职业考试,考生们到孔明面前祈祷,准考证烧给他老人家,是为了他知道自己证件号码,好施以援手。

与接财神一样,佛教也积极参与到类似的民俗中来。这次他们推出的一位可非同寻常:中国人中名声最响的四大菩萨中的文殊。文殊素被称为

智慧第一。过去时代,他却从不参与到科举中,内蕴的智慧是佛智,是对佛教提出的种种观念的透彻了悟。而现在,让他为世俗的孩童开发智力,也算是一项新任务。

我们的时代,是知识经济的时代。几十年前,西方人民惊呼知识大爆炸时,国内正是“文化大革命”的高潮,“知识越多越反动”的奇谈怪论甚嚣尘上。“文革”结束后,我们才惊呼:我们与西方缩小了的差距又扩大了!科技是生产力,而且是第一生产力的观点,渐渐为人们接受。随着恢复高考,社会上尊重知识,尊重人才,作为正面的观念,也找到了市场。文昌神的兴盛,就是在这一背景下发生的。对于当代人中一部分还有神灵信仰的人来说,接财神也好,拜文昌也罢,都是一项激励、一颗定心丸。无神论者会说无稽之谈,科学教的信徒会说没有依据,然而无奈信之者恒信,不信者恒不信。在社会上,信与不信,可以和合共生,何必针尖对麦芒地对着干?

与佛道两教有组织或者宫观寺院作为依托不同,儒家的影响尽管也在民俗中顽强地表现,但其成效要小得多。主要的原因,是它没有组织和场所作为传播的中心。前面说过,在中国大陆建立起社会主义制度后,海外有新儒家的兴起。20世纪七八十年代,新儒家的代表人物主要在美国以及台湾、香港等地活动。其后,大陆学者有研究新儒家者,也有少数服膺其学说,以为可以从中找到安身立命之地。世纪之交后,大陆的儒家文化研究者才分成两部分,一部分本着学术理路,对儒家文化开展研究,对其认为合理的部分宏扬之,但基本立场仍为学术上的;另一部分则明确宣示自己归属新儒家,其中又分为不同的主张,有的希望用儒家文化来代替马克思主义作为主流文化,而有的主张与马克思主义对话。然而,他们的研究中心,以儒家心性论和其他思想主张为主,极少有真正关注民间风俗的。倒是另有一部分人,直接将儒家经典《论语》、《大学》以及一些启蒙读物《三字经》、《弟子规》等向民众传播,有的还另创专读此类经典的教学机构,吸收儿童参加。这些做法意在用儒家经典影响儿童气质,学习做人的道理。自从我们大力提倡科学,目前各级学校轻人文、重知识技能的倾向十分普遍。盖当代社会中,科学、技术、某一独特的技能,可以直接用于谋生,而人文知识,除了专读文科的之外,无法直接与求职挂钩,而读文科的除从事文秘、会计、行政等事

外,其余的专业,像文学、史学、哲学等专业,也基本少有用武之地,读这些专业的,毕业后改行的甚多。艺术类毕业生倒也多挣钱机会,但也限于其“艺”而不是“学”。只重科技、重就业的教育,造成的偏颇,越来越突出。于是,孝、义、敬畏、诚信等传统的美德变得日益稀缺。实际上这类偏颇不能全怪狭义的教育,盖社会风尚如此。即使学校政治课、德育课讲的道理极佳,一旦遇到社会上的实际问题,贪污受贿,坑蒙拐骗的“成功”案例,马上化为谜团。有人希望借传统的人文以匡正其弊,于是乎各类国学班纷纷出现,高端的找知名学者授课,却与听者德性的养成关系不大;中低端的,面向儿童、少年,用意本不错,可惜与国民教育如何协调仍存问题。所以,国学热也好,读儒书也好,对于一般民众,真正起作用不多,在养成人的道德自觉方面,不用说与主流文化相比,即使与佛道两教通过民俗基地的劝善活动,也难以比肩。儒家没能在新的条件下于民俗地盘里显其身手,是不争的事实,但这并不等于它已经完全被拔除了根基。因为有许多儒家长期坚守的伦理规范,早就深入人心,在中国一代又一代人的生活习惯中,在人们精神深处,扎下了根,在特定条件下,成了民族的永恒记忆。孝,就是一个典型。儒家强调孝,并不是外加于民众的教条,而是从中国的社会和民众的生活中本来就有的、本来就要坚持的内在道德中提升而出的,只是儒家作了最好的诠释,并通过它在中国社会和政治制度中的支配地位,将之强化了。“文化大革命”中阶级斗争为纲发展到极致,一切传统的伦理纲常都受到扭曲、抨击,人性中那些自然的因素受到了压制。但这场内乱以失败而告终,久受压抑的自然本性稍得伸展,于是对孝的提倡也获得正面的评价,《三字经》一类包含着传统伦理教育的读物于是重新走红。蕴藏在民众生活中的文化因子,成了接受儒家经典的心理催化剂。

仅限于儒释道三教来讨论,当代对于民俗真的起作用的有形载体还是佛教与道教。

而且,当代中国与历史上有很大不同,其中一个是一岸尚未统一,香港、澳门成立特区,整个中国实行一国两制。民俗上的相同或相近,是两岸四地民众文化上共通的重要标志。当代民俗中折射的中华文化,成为大家文化认同、文化连接的重要纽带。当然,一些文化现象,包括民俗、信仰的具体方

式等,在传播中发生了变化,在新的地域的社会环境中,改变面貌,或者干脆有了大创新。顺手举一个例子,至迟自宋以来,中国人就出现了送瘟的仪式。此俗传到台湾,越发红火。瘟君们都被尊为“王爷”,送瘟的仪式则称“王醮”。据《五府千岁》一书的介绍和我们亲往考察,了解到台南南鲲鯓地方,有一座“代天庙”,意在王爷们系代天巡狩,来历、职司都非一般。其起因是,明嘉靖年间,一艘从福建晋江放入大海的王船,搁浅于此(当时此处海边),有人认为王爷要住下,遂建庙供奉。原来,有关送瘟的仪式中,史文业、赵公明等五位,系瘟鬼。不过行瘟有时是代天惩治下民,所以对他们一般是送之为上,“和”之为宜。在台湾,信众则突出了他们代天的一面,敬为千岁(王爷),而且流传着,唐代有三十六进士为皇帝而误饮毒酒致死,获唐太宗(一说玄宗)封赠为王,其中最重要的就是史、赵等五位。不仅南鲲鯓,其他地方举办王醮,也都采此类传说,是在新地点的民众对送瘟仪式的新解释,在传播中衍生出的新因子。同时,南鲲鯓的王爷也会定期巡行地方。这一点,恐怕即便在其源头福建沿海也没有此俗。盖一地一时举行送瘟仪式时,会让神巡逻全境,以保证各处都搜罗到,人人都保佑到,但不会越出本境,跑到其他人群和村落中去。一般人,遇到瘟君,避之唯恐不及,不会轻易放他处王爷进来。南鲲鯓的王爷,则会定期巡行地方,乃至全台湾。据庙中负责人介绍,巡行中跟着接送的民众达五百万之多。2008年,还专门出巡澎湖。据代天庙所录现场,出发时有台湾地区领导人王金平拈香致祭,宣布送行,出发的船队浩浩荡荡,当地迎接的仪式也十分隆重。^①很明显,王爷的巡行地方,乃至全境,已经成为民众的重大节日。至于台湾民众信奉的妈祖,也常引起万民崇拜的热潮。只是常见到的庙里的宣传品,则多数取一种说法,妈祖是其母吃了观世音送的优昙钵花生下的,表现了民众自己的理解。变化和重新解释都是生活在不同社会环境下经常发生的,但是,民俗中携带着的文化基因,却是少有变异的。民俗在新的历史条件下,成为民族团结、争取祖国统一的文化纽带,增进民族亲情的催化剂。

民俗中包含的优秀成分,是当前重铸民族文化的重要资源。对它们的

^① 南鲲鯓代天府管理委员会:《鲲鯓王戊子出巡》,光碟。

阐扬,比起仅仅停留在书面上或口头上的所谓“国学”,实效要高得多。研究民俗中的文化精神,阐释和弘扬其中的优秀成分,是学人不可推辞的使命。

当今是一个迅速变化的时代。往大里说,“现代”还没有化成,后现代的因素已经出现。“无厘头”、穿越,将最沉痛的杀戮娱乐化,都是表现。从农耕社会到以市场经济为基础的转型,走了数百年,然而真正加速,却是最近三十来年的事,严格说来,从正式让市场经济正名,不过二十余年。急剧的变化使中国社会的面貌显得有些光怪陆离,在文化领域更是多种因素同时存在,并实际起着作用。当大量年轻人只从网络上吸取知识片断的时候,传统更加常被遗忘、曲解,乃至恶搞,维护整个传统根本不可能。我曾提出传统要守,但还得铸造新的传统。无论是守护还是重铸,都离不开对中国传统文化,包括民俗文化的研究、评估。

传统文化被淡忘是一个不争的事实。中国人中大学生的比例已经大大上升,博士、硕士也早就不是招聘会上的香饽饽。但是随着中国人文凭的提升,并没有带来文化的提升,甚至于连生活习惯中的最常见的现象,也弄不明白。顺手拈个例子,中国人除了信仰基督教、伊斯兰教者,在丧葬、寺庙、祠堂祭奠以及祖先、祖师的供奉中,用的是红蜡烛,不用白蜡烛,尤其是在节日祭祖时绝对不用白蜡烛,因为这是“祝福”。白蜡烛,不知何年引入中国,至今乡下还称“洋蜡烛”,可见是舶来品,主要用来照明,而绝对不用在红白喜事上。然而现今的影视剧中,却一概在这些场合使用白蜡烛,甚至于在电视剧《打狗棍》中在祖师牌位也燃着白蜡,不能说是数典忘祖,也是不知禁忌。另一个例子,是有关冬至的,中国素有冬至大如年的说法,当日是祭祖的日子,同时也有一地方性的习俗——如浙江西部地区有“炒冬块”的习俗,说是炒些瓜子、花生之类,便是吃掉了冬季易得的冻疮,所以这一天一般是在家为主。但上海地区又有亡故者必须在冬至前落葬的说法。然而,经过数十年的革命之后,新一代人已弄不清其中的习俗区别,冬至前落葬,讹成了“冬至落葬”。于是乎,每年到了冬至,在上海的各墓园,都会出现祭扫的高峰,惹得交通管理部门到时就紧张,早早做好预案,防止车辆人流过于拥挤。这种重新回忆时的错讹,当今并非单纯的个案。然而,毕竟,数千年文明古国,积淀在民俗中的文化记忆和民族精神,还是十分丰富,无法轻易抹

去,只是需要有心人去做开发、阐明,在这方面,还是大有可为的。

上面只是几个例子,事实上,只要认真勾沉,民俗中蕴藏的道德教化,以及其他的文化资源,还是相当丰富的。我们曾经有过“以阶级斗争为纲”大破“四旧”之一的旧风俗的历史经验,但“破字当头”的结果是民族文化的大劫。将旧的民俗视之若寇仇,是历史虚无主义的一种极左表达,对国家、对民族、对新的文化建设,都非常有害。当然,民俗中常精华与糟粕相混杂,且古代视为良俗的未必今天仍有益。例如,二十四孝的宣传中,有一则是“郭巨埋儿”,说郭巨为了养母,决心将儿子活埋,就在挖坑时,掘出一锭银子,才免去儿子一死。此类宣传,放到今天,当然非常不宜。记得当年鲁迅先生便曾加抨击。但现今有些地方仍笼统地加以宣扬,不能不引起民众反感。这就要求后之者能考辨分析,取精用宏,避免以腐朽当神奇。所以如何因俗施教,大有思考余地,就学人来说,既是重大的社会责任,也是重建民族文化精神的重要抓手。

结束语 中国文化精神的一面镜子

在前面各章中,讨论各种民俗事象时,随处讨论了中国人的世态人情、中国人的价值观。这里,再从总体上谈些看法。不过要申明,一如引言中所说的那样,中国文化源远流长,博大精深,难免“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”。我们取的这一特殊视角,拓宽了视野,但所见到的只是中国文化的若干侧面,而不是全体。文化是多层面的,我们注意考察了儒道释与民间风俗的联系,作为文化较高而又较为抽象的学术、思潮、形而上学的哲学观念,便难以细加考察了,而对默默支撑着这一切的社会生产和经济制度,更无法深究。所以我们这里谈的,只是从民俗中折射的那一部分,而且主要还是作为一个需要更加深入、更加广泛地加以考察和讨论的问题提出来,而沿着前面几章考察的材料,也只能从一些侧面谈点看法。民俗是中国文化的一面镜子,所映射的,只是整体面貌的某几点。

从中国风俗的各个领域看,支配着中国民俗的最基本的观念和规范,来自儒学,或由儒学对其含义作了阐发,道教和佛教在观念上的支配不如儒学深,而在许多民俗事象的形成上,又有不可忽视的影响。古代排三教位置,习惯上总把儒家放在第一位,佛道二教居后。从民俗中看,这种安排是符合实际的。只是就佛道二教而言,它们在民俗中都有重大的影响,但从历史上看,道教的影响在范围上要更广一些。因此在民俗中,也只限于民俗中,三

教的排列是儒为第一,道第二,佛第三。

根据这种历史事实,我们认为中国文化是以现实主义精神为主导、多元的宗教信仰为辅助的文化。

如果拿中国文化与西方比,发现欧洲中世纪曾经有过基督教的长期统治,资产阶级民主革命一开始便同批判教会、改革宗教相联系,而中国则从未有过那种宗教支配政治、支配其他意识形态的情形。中国文化的主流,是以儒家为代表的现实主义精神,它通过道德教导、各种行为规范,指导着人们的日常生活,并由此引导着民族精神的培养。在人的一生中,主要的大节日,都是由儒家的“礼”所支配的,在人生礼俗中,这种礼教已经与日常生活融而为一,人们已经习惯成自然。而衣食住行的“规矩”之多,也是这个受儒家礼教支配两千余年的古国所特有的。

中国的佛教和道教都有过相当强的影响,在某些历史时期甚至在学术上远远超过儒学。由南北朝到唐,总的来讲儒学比较孱弱。但即使佛道二教取得极其辉煌的外观,支配着人们日常生活的礼俗仍是儒家规范,佛道二教毕竟未能取得真正的支配地位。这些都说明,中国文化基本的主导的一面,是非宗教的。

不仅如此,佛教和道教,曾经在很长时间里争地位争优劣,僧人道士相互攻击,但在中国广大百姓那里,不管是神仙还是佛祖,只要“灵验”,一概恭而敬之。一个早晨烧十庙香,如来、观音和玉皇、城隍、八仙,同在民众的厅堂里帮助“镇宅”,说明多数中国人,并没有专注的宗教信仰。

然而,这并不等于中国人没有宗教,因为中国人同样有着宗教需要,只是其表现形态有自身的特点罢了,更不等于中国人都倾向于无神论。比起西方来,中国可以说是非教徒的汪洋大海,却不能说是无神论者的汪洋大海。恰恰相反,多数中国人是有神论者,否则很难解释为什么丧葬用僧道诵经、追荐等习俗难以革除,更无法理解大量的术数在社会上那么有市场。我们认为,中国文化是两重的。一方面清醒的理性主义的精神占着主导地位,另一方面又有大量的鬼神观念、巫术作为补充,而这在一定条件下成为形成道教和接受佛教的基础。

这种理性与非理性、宗教与非宗教的两重性,至少在周以后就逐步形

成。周初,周公在制礼作乐的同时,就已经怀疑天命的可靠,而以敬德配天、敬德保民对殷以前的天命观作了限制。大量的祭祀虽然保留在礼典中,但在儒家学派兴起后,却将它解释成以“报本”为核心,即是说,祭祀天地君亲师是记住自己的文化之根、道德之根、安身立命之根,而并不是将个人灵魂交于祭祀对象。这样,儒学中尽管保留了大量的祭天、祭岳渎、祭祖等内容,却不是宗教,而只是作为其礼仪规范的一部分,服从于整个忠孝仁义的规范。原始宗教中的大量神话传说,在战国之后逐步信史化,黄帝、炎帝等古代部落神,在古史中获得显著位置,构成三皇五帝的历史系列,这在汉代已经定型。

与此同时,原始的巫术和万物有灵观念,一部分进入礼典,大量的则留在社会上,始终没有退出。当道教从中飞升而出时,将它的许多成分包容进来,因而被人称为“巫道”。就是说,巫术的成分,在中国文化中始终没有得到清洗。这一点,既作了道教的温床,又阻碍着中国人形成专一的宗教感情。这一情况,不能不追溯中国思想与文化发展的独特道路。我们在第一章,提到过中国历史上发生的所谓“绝地天通”、“夏朝铸九鼎”等等,这里要强调的是,这些大事件,都是维新式地发生,而不是以某一宗教代替原有的信仰。绝地天通的掌故为治中国哲学史、宗教史者所熟知。它表现了当原始国家的萌芽出现时,当权者将信仰进行规范,将祭祀的权力收归的情形,但是对于家为巫史的具体内容并未全盘否定。第一个家天下的夏王朝,曾经铸过九个大鼎,算是国家政权的象征。那上面铸的,是各方所呈的图写之“物”——各类自然崇拜的神灵,使民知“神奸”即神的行为,其中便包括魑魅魍魉之类。各方图物著于九鼎,表示所有的神灵都由国家掌管,但原来多神的崇拜内容并不取消,也没有禁止。这与西方宗教最后由一神教代替不同。据说,当年带领以色列人出埃及的摩西曾上西奈山接受上帝的训诫,在山上整整待了七天。他的兄弟便在部落里造了个金牛,进行膜拜,这是部落原有的自然崇拜,而自然崇拜必定是多样的、散漫的。摩西回来后大为恼火,便号召支持他的人站一边,反对的站另一边,挑起了一场部落内部的战争,结果死了有三千人。^①就这样,他所主张的一神论宗教战胜原有的多神信仰,

^① 参看《旧约·出埃及记》。

取得统治地位。摩西的做法发生在犹太教的历史上,后世的基督教、伊斯兰教,都沿袭了这一传统。西方的宗教发展便是用这种极端的一个消灭一个的方式前进的。而中国的情形大有不同,旧的信仰不是一下子被消灭,新的宗教出现或传入时,并不彻底否定旧的,却是在旧信仰的基地上飞升,或逐步适应至少是容忍原有的信仰,道教、佛教都是这样的方式。唐代基督教旧教的一支聂斯脱利派(时称大秦景教)传入时,建寺在终南山下,与出家入道的玉真公主的别馆相邻,与著名的纪念老子说经的楼观台也距离不远。^①也就是说,与当时正兴盛的行多神崇拜的道教和平相处。而且,景教寺也接纳了前几代皇帝遗像,为朝廷祈福。到了明代利玛窦进入中国,还不得不采用中国礼仪,尽管后来被教会判以非法,但在当时,却是一个有效的立稳脚跟的办法。

中国人也经常向神灵世界寻求保护,争取安全感。但这种安全感的取得,是在崇拜众多的人为宗教中的神灵和民间俗神的前提下的,在崇拜方式上又运用了不少巫术的手法,或者用施巫、求巫的心态去理解时,便召请乃至调遣某一职司或传说对此特别应验的仙佛神灵施法,而很少顾及他们在佛道二教的谱系中所处的地位。这样,宗教感情被分散在许多神灵身上。仙佛的时运是随着人们的矛盾转移而转移的。一定时代最走鸿运的神仙和菩萨,总是最合乎人们需要的(当然是在幻想中满足人们的需要)那几位,忠勇的偶像关帝、侠义的化身吕洞宾、许诺着大慈大悲救苦救难的观音在明清香火最旺即例子。而许多煊赫一时的神,却随着所司已不再适应生活而退出舞台,文昌帝君在科举废后便大大地冷落了。这样仙佛在社会上的地位便有涨有落,在一定时代、一定地域最流行的神在人们心目中的地位便不断升高,甚至压倒了仙佛谱系中地位比他更高的神。民间对五圣崇拜狂热时,甚至将观音、城隍神置于五圣马下陪祭,称之为“五圣从官”。这样,实际上,民间信仰的中心又是经常转移的。佛道二教都有至上神,而民间却依据自己的经验,将处于三清之下的玉皇,当成天上的统治者,即所谓“地上有皇

^① 当年的景教寺已经不存,但其塔仍孤零零地耸立着。玉真公主别馆已经改建为宫观,由旅游公司投资并管理。站在其上,可以清楚地看到景教寺塔。

帝,天上有玉帝”。这样,幻想的彼岸世界其实是多中心的。

既然在宗教信仰上不能一致,那么中国人的民族精神的统一,便不能像西方中世纪那样,在上帝身上得到体现,而只能将之维系于指导着国家政治生活和一般社会生活的规范及其论证。于是,儒学的行时便顺理成章了。儒学,一头系在皇权之上,成为官方统治思想,另一极则散入民众的日常生活,“化民成俗”,而那些读圣贤书、行圣贤道的士大夫阶层,实际上成为中国社会的向导。儒学是极为平实的,重视人伦,却成为中国文化精神的集中表现,使得中国文化有久远的凝聚力和向心力。中国人心目中的最高精神领袖是孔夫子这个“万世师表”。中国文化,就其崇高的精神领袖来看,主导的方面是圣贤文化,而不是宗教文化。佛道二教在社会上有重大影响,宗教文化是中国文化中不可忽略的部分,从总体上说却服从于圣贤文化,被视作辅助教化的手段。孔子认为“天地之性,人为贵”,圣贤的学说乃是拿了忠孝仁义的道理教人如何做人。“天命之谓性,率性之谓道”,《中庸》的这种观点使得人们在日常的人伦物理中而不是在此以外去体认“天道”的真谛,在实践“天道”赋予的种种伦理规范中完成自己的人格。我们在民俗中一再看到在人生礼仪、饮食起居中儒学精神作为基本的观念,就是儒学化民成俗的结果。佛道二教的影响,更多地是作为维护生活秩序、保持生活安宁的手段出现的。在前面的叙述中,我们一再看到,中国人在日常生活中的追求,表现了追求安宁、维护传统、很少主动变革的倾向。

这一点,在处理个人与家族的关系中尤其突出。在人生礼俗中,孝的规范高于一切,它对于中华民族保存自己的文化传统,无疑起过重要作用。但这种孝的强调,尤其是在宋以后,被说成最基本的“天理”,却也成了人们的精神枷锁。根本上说来,孝是以宗族利益为第一位的,个人隶属于宗族、家庭。个人尽管在宗族家庭中享有权利,但维系宗族的绵延、家庭的完整,毕竟是更为重要的。这种观念,渗透在人生礼俗、日常生活的一切方面。从孝又引申出悌。作为一切道德的基础,孝又引申出政治上的忠。张载《西铭》:“乾称父、坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞吾其体,天地之帅吾其性。民,吾同胞,物,吾与也。大君者,吾父母之宗子,其大臣,宗子之家相也。”这些说法,极其清楚地说明了中国人的如何将家族的关系推衍为宇宙

的秩序,家族的孝被推广到忠于家天下的皇帝老子。所以在日常生活中养成孝的习惯,走上社会便成为温良的顺民,维护家族的安宁又扩展为服从封建秩序的稳定。由孝的规范,又导出“忍”的脾气。家中能忍,跑上社会便能忍了。如果说苏轼写《留侯论》将黄石公指导张良获得成功归于一个“忍”字,尚有点权谋奸诈的余意,那么程颐反对有“英气”,便开了在哲学上鼓吹忍字的先河。以后元代有人编《劝忍百箴》、《忍经》则完全是将忍作为“存天理,去人欲”,为人处世的根本准则了。孝和忍,都是个人在家中就养成的习惯,由此影响到整个国民性中逆来顺受和保守的一面。个人则往往由此磨灭了个性,增添了老成和暮气。

除了在处理个人与家族的关系上那种追求安稳的倾向,在住宅的安宁上、生活的节奏上、生活的情趣上,也是以安宁、安稳为要点的。中国是个农耕的国家,长期的日出而作、日入而息的节奏,显然养成了中国人既勤劳、质朴,也养成了不求变革的心理。这一点,在儒家《月令》对生活节奏的指导上表现得尤为突出。在《月令》的模式中,天人一体,人事应天文,人事的努力从来不放弃也素不突破自然的秩序乱来,这使中国人在几千年中保持了生活节奏的稳定,也创造了高度发达的农耕文明。但同时这一模式又限制了人们的活动范围,尤其当它与重农抑商的传统结合的时候,自然经济的拖力是如此之大,以致人们对土地的眷恋,对安宁生活——尽管它并不富裕——的祈求,变得十分执着。对阳宅和阴宅的重视、很少有人在商业上冒险、富贵而必还乡、在外赚钱又回到本乡本土营建安乐窝,所有这些,我们在民俗史上已经司空见惯了。

从民俗事象中看,中国人在追求生活的安宁,在一代代的传承中保持着自己传统的同时,在生活情趣的追求上又是乐观的、明丽的。即使在将佛菩萨请进家里时,也往往不让佛教厌世的情绪跟进屋内。

中国的民众尽管有不少真诚地信仰佛教的极乐世界,而在平时所求于佛的,多是请他来帮助解脱现实的苦难。那位大慈大悲的观音享受香火最盛正是集中的表现。佛是讲跳出红尘的,人们偏要向佛菩萨求美满姻缘、求子孙,硬拉他们来管红尘中事。在民间居室的装饰中,八仙、和合、天官、三星,更是创造着蓬勃向上的、欢乐的情趣。在中国,从来没有过原罪的观念,

人们没有那种随时需要忏悔的负重感。热爱生活的是绝大多数人,做和尚尼姑是被生活所迫的多,真正想跳出红尘的是极少数。唐以后,禅宗特盛,并且许多士大夫也常浸淫于中,谈禅成了一种时髦,但这些人中,极少有人放弃优裕的生活,甚至可以说正是不耕而富、优闲自在的生活,为谈禅提供了条件。

在这里,我们又回到中国人的价值观。我们再一次看到,中国人在价值观上是倾向于肯定现世利益,而很少在虚无的彼岸世界中驻足漫游。中国人的文化传统中,入世的精神占着主导的地位,在战国后,大较流为二支。以肯定社会秩序的天然合理、个人承担和完成社会责任为最高价值的为儒、墨与法。儒以仁义礼乐维护宗法社会的等级关系;墨提倡摩顶放踵以利天下;法则以法治为统一国家、控制社会的根本手段。汉代儒学独尊,墨成绝学,法家的若干内容,为儒所吸收。另一支以追求个人的自由和自然生命的延长为最高价值,代表为老庄和方士。老庄崇自然、轻礼教,尤其庄子对于人的本性、自由看得最为重要;方士求长生,致力于自然生命的延长。汉代在巫风俗的基础上,方仙道与黄老合流,形成道教。佛教是外来的,其价值观与中土原自不同。但中国人在漫长的年月里,用自己的价值观逐步地改造着佛教,使它在保持着净土的虔诚时,又更加关心滚滚红尘中人们利益的追求,到了担水运米、穿衣吃饭皆为修佛,宣传“放下屠刀,立地成佛”时,更将成佛的功德场迁至日常生活中。

然而,中国人这种入世的精神,在处理现实生活中的义和利的关系时,却偏向于强调义,而忽视利,甚至压抑着利的追求。

在我们已经叙述过的各章中,常常表现出,中国人对物质利益的追求相对于对忠孝等伦理的维护,是淡漠的。而且即使在涉及物质利益时,也重在维持其原有水平,而较少注重开发对金钱的追求,这种追求更常常遭到压抑。为富不仁、知足常乐、安贫乐道等格言,经常流行于士大夫和一般老百姓口中。中国人在几千年的劳动中创造了高度发达的物质文明,也满足了统治者的利益、要求,但在观念上却贬低着对利的追求。不仅道教和佛教有寡欲、绝欲的说教,儒家也素来轻利。孟子起就剧烈反对言利,到了宋代道学兴起,更将天理与人欲截然对立起来,将一切物质欲望都讲成是必须克尽

的人欲。程颐甚至荒谬地反对在物质生产中求财富。他解释《易》、《无妄·六二》不耕获，不菑畲说：“不耕而获，不菑而富，因其事之当然。既耕则必有获，既菑则必成畲，非必以获、畲之富而为也。其始耕菑乃设心在于求获畲，是以其富也。心有欲而为者则妄也。”^①生产者不设心于求富，求富则人欲横流，妄而不顺，也真亏他想得出如此“高妙”的理论。从民俗中看，老百姓不能不求富利，生产的努力之外，禳灾、求神佑护不都是围绕着富利么？但他们这样做，往往被斥为企求“无妄之福”。当穷困陷于绝境时，儒家便有“止于所止”、“明于其分（地位）”的告诫，佛道二教则有果报一类的宣传，目的都是让他安分守己，宁愿做饿殍，也不能忘了封建的“名分”。

民间当然对福的祈求相当地热衷，但倘若将福的内容展开，那么可以看到，古代社会里，人们对福的理解中，财富的地位并不突出。本来已经进入儒门经典的《鸿范》中，有所谓五福的基本价值理念。五福，一曰寿，二曰富，三曰攸好德，四康宁，五考终命。长寿第一，最后寿终正寝，实际上求一生平安，康宁是福中的一项，也贯穿了一生。至于攸好德，则说明中国人对于伦理的价值、精神的追求，与物质上的富有放在同一维度之中。人们向菩萨求子，在道观中打延生醮，求禳灾去疾、保佑风调雨顺、六畜平安，对钱财的祈求，长期来淹没在那些祷求平安琐屑的要求之中。中国的财神出现得相当之晚。在明道藏中有城隍消灾集福经、文昌大洞真经、碧霞元君灵验经、天妃经，都没有财神的专经，也可以说没有专职的财神。财为福中一义，人们求神赐福，求财是题中应有之义，所以许多灵验的神都被当作财神，天官、关帝、五圣（路头神）……这种情形恰恰说明人们没有将求财作为中心的内容。到了明清，人们将司财的职责，渐渐集中到赵公明身上。赵公明原来是冥神、瘟神，到《道法会元》（成书于明）收入他的“大法”不少，他虽升格为雷部元帅之一，却不是财神，他虽有如许多神那样的使人“买卖求财宜利和合”（注意：这里是传统的“和气生财”的观念）功能，但所司是驱邪为主的。其形象为一手持鞭、一手持索，与钱财并不相干，其“秘法”是驱瘟、捉妖。不仅在赵公明身上，即使查遍整部道藏，有求禄、求寿、安宅、镇墓、解冤结的科仪，

^① 《伊川易传》卷二。

唯独没有专门求财的科仪,尽管在道教的法箓中出现了一份“招财镇宝箓”,但尚未看到相关的科仪。宋代商品经济发达,过年习俗中出现了财马,元代的《三教搜神大全》,介绍赵公明时抄了道教科仪对他的塑造,但突出了他司财的功能。到了明中期,道教内丹派创始人陆西星撰《封神演义》,开始在赵公明的部将中安排进招宝天尊等神,才突出了财神的职能,这种安排恐怕是受了民间的影响。须知明代沿海商品经济已有相当规模,资本主义的萌芽已发挥出作用,人们对财的追求迫切起来了,才会出现专职的财神。而赵公元帅的被附会为财神,乃是与其代表西方金气有关的,但那“金气”是五行属金,并非专指钱财。之后,财神殿开始普遍建立,赵公明手上缚鬼的铁索也换成了金元宝。看来,随着资本主义的萌芽,人们对利和福的理解正悄悄地起着变化,这种变化是从民俗中开始表现出来的。西方资本主义用赤裸裸的金钱关系抹去了封建宗法关系的温情,是一种历史的进步,而在中国,这种进步来得太缓慢了。自从孟老夫子引进阳虎的名言“为富不仁矣,为仁不富矣”,对富和利的追求便似乎与道德情操冰火不相容。人们怕言利,更怕公开追求金钱,其结果只是以牺牲利以成全那时时要吞噬“人欲”的义即天理,而实际上不过是牺牲个人之利以奉事专制君主一人之利,让人将利奉献给封建伦常之大纲。直到近代革命运动兴起,特别是在“五四”的打倒孔家店以后,争利益、争个性解放才冲破封建礼教的重压,扩大了影响,而这恰是作为官方学说的儒学终结的时候。至于这类义利对立、不屑或不敢言利的习惯,恐怕不是短期消除得了的。让它成为历史的,不是谁的说教,而是市场经济发展的现实,接财神的活动近二十多年越来越升温,便充分地说明了这一点。

中国文化一个重要的特征,是其和合或和谐的精神。在民俗中,我们常看到许多文化系统的因子纠缠在一起,特别是人们讨论的儒释道三教混杂在一起,出现相互交织的情形。在鬼神佛菩萨的信仰场景中,更显得光怪陆离。中国是一个多宗教并存的国度,也是多元文化相互交织、相互制约又相互扶持的国度,也许这也是中国文化的显著特点,而其背后的价值观,表现了中国人的宽容精神。孔夫子有“己所不欲,勿施于人”的主张,而老子“宽

容于物,不削于人”^①。民俗中表达的宽容精神,导源于道家与儒家创始人的伟大情怀。众所周知,孔夫子“己所不欲,勿施于人”的主张,被世界伦理大会确定为黄金法则,与孔夫子的名言相比,老子的宽容精神,人们就了解得不那么多了。《庄子·天下》介绍老子、关尹一派的思想时说老子“宽容于物,不削于人”。看老子自己的著作,主张:“善者,吾善之,不善者,吾亦善之,得善。信者,吾信之,不信者,吾亦信之,得信。”^②这真是将宽容的精神推到了极致。如果说李泽厚先生说的儒道互补确乎成立,则儒与道都充盈着宽容的精神,这种精神构成了中国人的性格,也是整个中华文化性格的重要方面。所以,在中国,各教有争论、有相互的攻击,但基本上没有出现往死里打的情形,更没有爆发像十字军东征那样的情形。在中国历史上,没有爆发过宗教战争,在世界各地古老国度中显得非常突出。在民俗领域里,民众对于不同宗教、不同文化的包容性,更是突出,这一点,有时候达到匪夷所思的地步。数年前,观看了一段浙江省温州苍南地方的炼度仪式的录像,做的是丹阳炼度。因为以前只看过丹阳炼的文献,而没有看到仍在施行的丹阳炼,所以我看得很认真,但很快就引发了一片谜团。仪式开始时,一位道士上场,作法如仪,倒也合乎此仪本色,盖炼度仪与佛教焰口虽相似,但路数终有不同,丹阳炼为道门科仪,当然道士上场非常正常。炼度仪的一般做法,道士在变身之后,改换五莲冠,仍穿道教法衣。但正做得起劲的道士,却突然披上了袈裟,完全成了和尚。疑团升起时,有人代宣了答案:这是目连救母!目连救母的故事,与焰口并无关系,和道门的炼度,更扯不上边。佛家焰口仪在观念上挂于阿难。说当年阿难见到面燃(梵语鬼王)腹中枵枵,但食物一近口,口中喷出火焰,食物不得入口,又喉细如针,水浆无从下咽。因为饿鬼是因业力所拘,该受此苦,唯有举行瑜伽焰口仪轨方能解除其苦。焰口仪轨至唐代密宗中才出现,开元三大士之一的不空三藏,翻译了相关佛经,但并无仪轨,其徒才编成仪轨,即《瑜伽焰口仪轨》。这一炼度仪式有中国元素的仪轨起源与目连无涉。因面燃之相实为观世音对阿难的点化,故焰口仪

① 《庄子·天下》。

② 《老子》。

轨相当于道门变神的环节,是入观音禅定,化身为观音,才可有以后的全部科仪,此与目连救母故事并非一事。现在法师以目连之相出现,大约是看目连戏多了,将之混而为一。可是目连登场之后,一阵施法,却突然拿起麦克风,唱起越剧来!一听,竟是越剧《红楼梦》中的“宝玉哭灵”!在哄堂大笑声中,我却陷入了思索。民间佛道不分,竟至于斯乎?不仅如此,还揉合进了民间曲艺的因子,老百姓的融合一切为我所用,真的是令人叹为观止。道教、佛教都参与到民间丧葬习俗,老百姓对于二者不分轩轻,又采寻常娱乐因素混而成一。据说,改革开放以后,在丧葬习俗中,僧道的参与都很普遍,在民间活动的法师,或有佛道皆通的,他们既在道门拜师,也在佛门学法。依东家之请,喜道者做法,喜佛者施佛法,二者皆需,则尽展其技。以前广东一带便有佛道皆通的民间人士,略如同平常所谓的散居道士,被称为“喃呒佬”,以其喃喃念经也。现今所见,似乎更加普泛。三教在民俗领域中的斗争,更多的是相互补充与融合,折射出和为贵、宽容的文化精神。

也许正因为宽容,中国文化才能海纳百川,包容一切,也融化了一切,穿越时空,历尽磨难,却仍保留自己的基本面貌。在中国民俗中,顽强的生存、延续的生命力,正表现了这一点。上面讨论的,基本上都已成了历史。在大陆,不仅作为官学的儒学早已终结,佛教和道教也早与原来所依附的社会状况相脱离,开始努力和新的社会条件相协调。原来的不少民俗虽然仍然保留了下来,但从内容上却又注入了新的精神。我们民族的文化不仅表现在丰富的典籍和古迹之中,而且绵绵不绝地表现在民众的生活中,就像生物基因稳固地保存在细胞之中,一有适当的时机,便表现出独特的遗传性状。保存在民间风俗中的文化基因,一旦条件具备,便会顽强地表达自己,近三十年的中国民俗变化,充分说明了这一点。

中国文化当然也是饱含着不折不挠、勇猛进取的精神。《易·乾·彖传》:“天行健,君子以自强不息。”正是这高度的概括、浓缩。但是,中国人讲的进取,与宽容、和谐等观念结合在一起,在从事各类生产、生活乃至政治活动时,常与对道的追求结合在一起,当社会陷于“无道”时会起而匡救之,而在平时的生活中,又尽量将自身的活动,与天、道的要求结合起来,这便是《黄帝阴符经》开头说的“观天之道,执天之行”,老天的化育功能,人可效而

行之,甚至于部分地执其权,但前提便是观天之道,先要认识它、践行它。天道是人们取则的最高榜样、行为的最高准则,同时也是对行为的限制。民间风俗中,一般人对于财富当然有所追求,但是却尽可能限制在“有道”的范围内,坑蒙拐骗、偷盗等等,别说法所当禁,就是一般舆论也重加谴责。同时,若是对自然界的秩序胡乱汨乱(《鸿范》说鲧“汨乱五行”,所以上帝殛之),或是对自然物无限制地取用或者浪费,文一点的批评是“殄暴天物”,一般民间则骂他们要遭报应。事实上,老百姓对自然、对舆论,都存在某种敬畏之心。这种敬畏,经常是以举头三尺有神明的观念产生作用。感应、阴鹭等观念在民间的影响,使得百姓本分、老实,注重道德。而当这一切在“大跃进”、“文化大革命”中被急风暴雨式地冲击之后,国人的精神所受的斗争哲学的污染匪轻,在极端自利、为所欲为的思想冲击面前,其堤防也非常薄弱。当代中国人惊呼道德滑坡、诚信缺失、环境破坏、生态失衡、不知感恩、官风败坏、贪腐惊人等等,都与中国文化中这部分内容的长期被遗忘,乃至一度受摧残,有直接的关系。恢复传统民俗中的敬畏精神、感恩精神,更进一步上升到对天道的崇敬,恐怕需要很长的时间。

民俗中折射的文化精神,当然有其局限性,因为它们只是文化精神的一部分,而且有时会以变形的、扭曲的方式出现,就像光线入水中,难免偏离一样。要了解中国文化精神,离不开民俗,但也不能局限于民俗。

参考文献

《周易》

《尚书》

《诗经》

《周礼》

《礼记》

《大戴礼记》

《孝经》

[春秋]李耳:《老子》

[春秋]孔子:《论语》

[战国]孟轲:《孟子》

[战国]庄周:《庄子》

[战国]列御寇:《列子》

[战国]吕不韦:《吕氏春秋》

[战国]屈原:《招魂》、《九歌》

[战国]荀况:《荀子》

《战国策》

《尚书大传》,题汉伏生撰,实佚名

- [汉]佚名:《尔雅》
- [汉]贾谊:《贾谊集》
- [汉]董仲舒:《春秋繁露》
- [汉]司马迁:《史记》
- [汉]班固:《汉书》
- [东汉]扬雄:《法言》
- [东汉]王充:《论衡》
- [东汉]王逸:《楚辞注》
- [东汉]王符:《潜夫论》
- [东汉]应劭:《风俗通义》
- [东汉]张衡:《同声歌》
- [东汉]张陵(一说张鲁):《老子想尔注》
- [东汉]崔寔:《四民月令》
- [魏]何晏注,[宋]邢昺疏:《论语注疏》
- [晋]张华:《博物志》
- [晋]陈寿:《三国志》
- [晋]葛洪:《抱朴子内篇》
- [晋]葛洪:《抱朴子外篇》
- [东晋]袁宏:《后汉记》
- [南朝·宋]范晔:《后汉书》
- [梁]萧统编:《文选》
- [梁]严可均:《全梁文》,《全上古秦汉三国魏晋六朝文》
- [梁]陶弘景:《养性延命录》
- [梁]陶弘景:《登真隐诀》
- [梁]沈约:《宋书》
- [梁]刘勰:《文心雕龙》
- [梁]宗懔:《荆楚岁时记》
- [梁]慧皎:《高僧传》
- [北齐]魏收:《魏书》

- [东魏]杨炫之:《洛阳伽蓝记》
- [梁]僧佑:《弘明集》
- [南朝]刘义庆等编:《世说新语》
- [北齐]颜之推:《颜氏家训》
- [隋]王通:《文中子》
- [唐]孙思邈:《备急千金要方》
- [唐]房玄龄等:《晋书》
- [唐]孔颖达:《礼记正义》
- [唐]孔颖达:《尚书正义》
- [唐]孔颖达:《周易正义》
- [唐]孔颖达:《毛诗正义》
- [唐]李延寿:《北史》
- [唐]李延寿:《南史》
- [唐]魏徵:《隋书》
- [唐]司马承祯:《天隐子》
- [唐]释道宣:《续高僧传》
- [唐]李白:《李太白全集》
- [唐]王维:《王右丞集》
- [唐]白居易:《白居易集》
- [唐]白行简:《天地阴阳交欢大乐赋》,敦煌文献,题为白行简撰
- [唐]释道宣:《广弘明集》
- [唐]李筌:《黄帝阴符经疏》
- [唐]段成式:《酉阳杂俎》
- [唐]韩愈:《韩昌黎文集》
- [唐]陆羽:《茶经》
- [唐]杜佑:《通典》
- [唐]杜光庭:《道门定制》
- [唐]李淳风、袁天纲:《推背图》
- [宋]恭居正等:《旧五代史》

- [宋]欧阳修:《新唐书》
- [宋]欧阳修:《归田录》
- [宋]释文莹:《湘山野录》
- [宋]释文莹:《玉壶清话》
- [宋]邵伯温:《邵氏闻见录》
- [宋]陆游:《老学庵笔记》
- [宋]岳珂:《桯史》
- [宋]王楙:《燕翼贻谋录》
- [宋]王辟之:《渑水燕谈录》
- [宋]周敦颐:《周子全书》
- [宋]司马光:《书仪》
- [宋]曾巩:《元丰类稿》
- [宋]苏轼:《苏东坡全集》
- [宋]程颐:《周易程序氏传》
- [宋]程颢、程颐:《二程遗书》
- [宋]李昉等:《太平广记》
- [宋]孙光宪:《北梦琐言》
- [宋]乐史:《太平寰宇记》卷八四
- [宋]张君房:《云笈七签》
- [宋]朱彧:《萍洲可谈》
- [宋]吴自牧:《梦粱录》
- [宋]郑所南:《太极祭炼内法》
- [宋]周密:《武林旧事》
- [宋]周密:《齐东野语》
- [宋]陆九渊:《象山先生全集》
- [宋]叶梦德:《石林燕语》卷一
- [宋]洪迈:《夷坚志》
- [宋]洪迈:《容斋随笔》
- [宋]朱熹:《家礼》

- [宋]朱熹:《朱子语类》
- [宋]郭熙:《林泉高致》
- [宋]朱熹、吕祖谦编:《近思录》
- [宋]郭熙:《林泉高致》
- [宋]陈淳:《北溪字义》
- [宋]陈淳:《小学诗礼》
- [宋]真德秀:《喻俗文》
- [宋]真德秀:《教子斋规》
- [宋]宋敏求:《独醒杂志》
- [宋]庄绰:《鸡肋编》
- [宋]黄休复:《茅亭客话》
- [宋]陈元靓:《岁时广记》
- [元]陶宗仪:《南村辍耕录》
- [元]佚名:《湖海新闻夷坚续志》
- [元]脱脱等:《宋史》
- [元]脱脱等:《金史》
- [明]朱元璋:《御制玄教立成斋醮仪范序》,载《道藏》,文物出版社、天津古籍出版社,第九册
- [明]朱权:《天皇至道太清玉册》
- [明]高濂:《遵生八笺》
- [明]胡应麟:《少室山房笔丛》
- [明]徐霞客:《徐霞客游记》
- [明]李时珍:《本草纲目》
- [明]孙国敕:《燕都游览志》
- [明]顾其元:《客座赘语》
- [明]袁黄:《祈嗣真诠》
- [明]陈确:《葬书下》
- [明]王廷相:《王廷相集》
- [明]王阳明:《传习录》

- [明]李贽:《焚书》
- [明]李贽:《续焚书》
- [明]陆西星:《方壶外史》
- [明]陆西星:《三藏真诠》
- [明]沈德符:《万历野获编》
- [明]陆灿:《庚巳编》
- [明]陆容:《菽园杂记》
- [明]许仲琳:《封神演义》
- [明]宋濂等:《元史》
- [清]张廷玉等:《明史》
- [清]陈梦雷等:《古今图书集成·神异典》
- [清]黄宗羲、全祖望:《宋元学案》
- [清]朱伯庐:《治家格言》(《朱子家训》)
- [清]梁绍壬:《两般秋雨盒随笔》
- [清]屈大均:《广东新语》
- [清]刘献廷:《广阳杂记》
- [清]王朗川:《言行汇纂》
- [清]赵翼:《陔余丛考》
- [清]许洽:《眉叟年谱》
- [清]浦松龄:《聊斋志异》
- [清]钮秀:《觚剩》
- [清]毛祥麟:《墨余录》
- [清]纪昀等:《四库全书总目提要》
- [清]刘毓菴:《古谣谚》
- [清]张大复:《梅花草堂笔谈》
- [清]熊伯龙:《无何集》
- [清]顾公燮:《丹午笔记》
- [清]佚名:《天城日记》
- [清]梁章钜:《归田琐记》

- [清]张春华:《沪城岁事衢歌》
- [清]唐甄:《潜书》
- [清]董含:《莼乡赘笔》
- [清]李斗:《扬州画舫录》
- [清]沈太侔:《春明采风志》
- [清]杨恩寿:《坦园日记》
- [清]周履靖:《鹤月瑶笙》
- [清]郑燮:《郑板桥集》
- [清]平步青:《霞外裙屑·闹房》
- [清]钮秀:《觚剩续编》卷一
- [清]钱大昕:《十驾斋养新录》
- [清]《说梦二·董思白无家教》,载《清人说荟》本
- [清]史典:《体颐集》
- [清]张岱:《陶庵梦忆》
- [清]屈大均:《广东新语》
- [清]梁绍壬:《两般秋雨庵随笔》
- [清]施鸿保:《闽杂记》
- [清]袁枚:《子不语》
- [清]赵翼:《陔余丛考》
- [清]隐名氏:《华严色相录》,收于扫叶山房刊《清人说荟》
- [清]顾炎武:《日知录》
- [清]熊伯龙:《无何集》
- [清]龚炜:《巢林笔谈续编》
- [清]纪昀:《阅微草堂笔记》
- [清]曹雪芹:《红楼梦》
- [清]俞樾:《右台仙馆笔记》
- [清]姚元之:《竹叶亭杂记》
- [清]戴震:《孟子字义疏证》
- [清]欧阳兆熊:《水窗春呓》

[清]陈其元:《庸闲斋笔记》

[清]刘涓子:《老残游记》

[清]康有为:《大同书》

[清]张岱:《陶庵梦忆》

[清]周亮工:《书影》

[清]顾禄:《清嘉录》卷三

[清]梁章钜:《浪迹丛谈》

[日]圆仁:《入唐求法巡礼行记》

[意]《马可·波罗游记》,魏易译,北京正蒙印书局

[英]霍理士:《性心理学》,潘光旦译,商务印书馆,1933年版

[日]木宫泰彦:《日中文化交流史》,商务印书馆,1988年

[加]谢和耐著:《中国文化与基督教的冲撞》,辽宁人民出版社,1989年

陈东原:《中国妇女生活史》,商务印书馆,1937年,上海书店出版社 1983 年影印

陈寅恪:《柳如是别传》,中华书局,1980年

陈垣、陈智超:《道家金石略》,文物出版社,1988年

高国藩:《敦煌民俗学》,上海文艺出版社,1986年

高国藩:《中国民俗探微》。河海大学出版社,1992年

郭沫若:《奴隶制时代》,1956年

胡朴安编:《中华全国风俗志》,上海书店影印出版,1986年

华岗:《五四运动史》,海燕书店出版社,1951年

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

贾保胜:《贵溪的民间道教戏曲》,《中国道教》,1990年第4期

李安特:《巫术与语言》,上海文艺出版社,1988年

刘琳:《华阳国志校注》,巴蜀书社,1984年

刘仲宇:《掐诀初探》,《道教学探索》第九号

容肇祖:《占卜的源流》,载《古史辨》第3册

任半塘:《敦煌歌辞总编》,上海古籍出版社,1987年

- 任半塘:《唐戏弄》,上海古籍出版社,2006年
- 史全生主编:《中华民国文化史》,吉林文史出版社,1990年
- 萧登福:《道教术仪与密教典籍》,新文丰出版公司,1994年
- 向达:《南诏史论略》,《历史研究》,1954年第2期
- 许地山:《扶箕迷信底研究》,兰亭书局,1947年
- 徐珂:《清稗类钞·方外类》,1917年
- 王见川:《台湾的斋教与鸾堂》,台湾南天书局,1996年
- 王雷泉、刘仲宇、葛壮主编:《二十世纪社会科学·宗教卷》,上海人民出版社,2005年
- 王明:《太平经合校》
- 王明:《〈抱朴子·内篇〉校释》
- 王育成:《东汉道符释例》,《考古学报》,1991年第1期
- 乌丙安:《中国民俗学》,辽宁大学出版社,1995年
- 张继禹等:《道法自然与环境保护》,华夏出版社,1998年
- 朱建民:《道情戏简介》,《上海道教》,1991年第1期
- 张泽洪:《道教唱道情与中国民间文化研究》,人民出版社,2011年
- 周季木:《居贞萃堂汉晋石影》,1938年
- 《闻一多全集》,湖北人民出版社,1993年
- 《中国地方志民俗资料汇编》
- 《黟县民间古楹联集粹》,中文史出版社,2006年
- 《新天帝之命——玉皇、梓潼与飞鸾》,台湾商务印书馆,2013年9月
- 《妙法莲华经》
- 《地藏菩萨本源集经》
- 《地藏十轮经》
- 《地藏王菩萨本愿经》
- 《药师琉璃光如来本愿功德经》
- 《药师灌顶咒》
- 《维摩诘所说经》
- 《瑜伽焰口》

- 《天机焰焰口》
《敦煌变文集》
《观无量寿经》
《大智度论》
《景德传灯录》
《正一法文经章官品》
《汉天师世家》
《太上三天解冤妙经》
《三洞群仙录》
《雨旸气候亲机》
《盘天经》
《道法会元》
《灵宝玉鉴》
《太上老君说天妃救苦灵验经》
《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》
《太清经断谷法》
《太上灵宝五符序》
《三教搜神大全》
《大惠经慈妙乐天尊说福德五圣经》
《太上洞玄灵宝五显华光本行妙经》
《文昌帝君阴骘文》
《太微仙君功过格》
《太上感应篇纘义》
[明]袁了凡:《当官功过格》
《警世功过格》
《十戒功过格》
《儒门崇理折衷堪輿完孝录》
《太平经》
《列子》

《水镜录》

《元始上真众仙记》(葛洪《枕中书》)

《度人经》

《云笈七签》

《唐越国公鸿胪卿灵虎见素真人传》

《灵宝玉鉴》

《道书援神契》

《太上感应篇》

《文昌帝君阴骘文》

《黄帝阴符经》

京里先生:《神仙服饵丹石行药法》

《诸神圣诞日玉匣记等集》

《吕祖全书》

《吕祖无极宝忏》

索引

(以汉语拼音为序)

A

暗八仙 193

B

八卦 7, 23, 87, 88, 140, 194, 300, 301, 309

八卦镜 87, 88

八字 83, 94, 97, 98, 100, 102, 261, 262, 278, 370

百子幛 416, 417

拜忏 68, 138—140, 296, 330, 353, 358, 449

拜天地 100, 101

杯 102, 130, 176, 181, 284, 285, 314, 315, 362

贝叶经 403

辈分 81, 82, 103

碧霞元君 118, 242, 243, 247, 253, 350, 395, 419, 448, 472

鞭春 344, 345

卜 4, 7, 22, 23, 97, 99, 100, 104, 131, 132, 173, 194, 241, 245, 271—277, 287, 290, 291, 293, 294, 298, 337, 351, 361

卜筮 4, 100, 274—277, 287, 337

步纲 23, 24

C

财神 191, 192, 245, 253, 346, 349, 350, 371, 418, 422, 450—460, 472, 473

茶道 182, 184

茶礼 100, 101

禅宗 81, 182, 183, 203, 204, 231, 236, 384—386, 398, 403, 407, 408, 471

讖 27, 41, 98, 110, 274, 278, 280—284, 287, 407, 411

承佛 33

吃素 37, 68, 123, 171—174, 357

- 出殡 135
- 出神 121, 179, 268, 322—324, 327, 405, 420, 425
- 春联 193, 370
- 祠黄老 27
- 祠堂 185, 220, 222, 463
- 存想 324, 327—329
- D
- 大悲咒 311, 312, 315, 328
- 大殓 135
- 代天巡狩 462
- 道 1—4, 6, 8, 10, 12—34, 36—38, 40—44, 46—74, 76—78, 80—88, 90—100, 102—122, 124—126, 128, 130—132, 134—150, 152—156, 158—160, 162—172, 174—184, 186—188, 190—192, 194—212, 214—218, 220—230, 232—300, 302—314, 316—324, 326—364, 366—376, 378, 380—390, 392—418, 420—462, 464—476
- 道教 1, 3, 13—22, 25, 27, 28, 30, 33, 40, 54—59, 61, 63—65, 67—71, 73, 74, 76, 81, 83, 85—88, 103, 107—112, 118, 130, 134, 138—141, 149, 154, 159, 164—166, 168, 170, 171, 175—179, 190—192, 197—205, 207—210, 212, 215—218, 223—225, 228—230, 237—243, 245—254, 259, 262—267, 269—272, 276, 281, 283, 284, 286, 288, 292—295, 297—300, 303—314, 317, 319—324, 326, 327, 329—331, 333—335, 340, 347—351, 353, 354, 356, 358, 360, 361, 363, 364, 366—368, 371—376, 383—387, 392, 393, 395, 396, 398—403, 405, 409—415, 417, 420—424, 427—430, 433, 435—439, 441, 443—455, 458, 459, 461, 465—468, 471, 473—475
- 道情 422—424, 428, 429
- 道情戏 422—424, 428, 429
- 道学 10, 47, 51, 61, 67, 72, 73, 103, 105, 113, 404, 471
- 地藏 138, 140, 232, 233, 235, 236, 246, 267, 310, 348, 357, 358, 393, 403, 450
- 地藏诞辰 357
- 洞天福地 294, 387, 392, 411
- 端午 19, 182, 245, 303, 340, 363, 371—376
- E
- 峨眉山 388, 393, 399, 403
- F
- 法水 314, 315, 317, 319, 322, 328
- 房中 65, 102, 103, 105—111, 354
- 房中术 107—111, 354
- 放生 196—198, 205, 209, 315, 352, 353, 451
- 放水灯 140
- 风水 128—133, 190, 195, 241, 272, 275, 276, 409
- 风俗 3, 6, 11—13, 16, 18, 19, 25, 26, 33, 35, 40—54, 57, 63, 66, 67, 69, 72, 73, 75—78, 85, 86, 91, 93, 94, 97, 99, 102—

- 105, 111—113, 116, 117, 119—121, 126, 127, 134, 147—149, 155, 156, 159, 160, 172, 178, 182, 195, 211, 226, 227, 248, 254, 255, 265, 271, 272, 303, 342, 345—347, 350, 351, 355, 357, 363, 364, 367, 371, 373, 374, 376, 377, 386, 411—413, 415, 417, 425—427, 429, 430, 432, 437, 440, 441, 444, 445, 447—449, 451—453, 460, 464, 465, 471, 475, 476
- 佛教 1, 3, 13, 25—35, 37—40, 54—56, 64—71, 76, 81, 83, 85, 88, 89, 96, 111, 124, 126—128, 130, 134, 138—141, 149, 159, 164, 171—175, 180, 182, 190, 191, 193, 197, 198, 202, 203, 208—210, 212, 217, 221, 223, 226, 229—233, 235—237, 239, 243, 246—251, 254, 259, 263, 266, 267, 272, 276, 277, 284, 286, 290, 297—299, 305, 306, 308, 310—312, 314, 315, 317, 319, 322, 327—331, 333, 334, 340, 347, 350—353, 356—360, 363, 364, 371, 374, 377, 378, 384—386, 392, 393, 396, 398, 399, 402, 403, 405, 409, 411, 412, 417, 420, 422, 428—431, 435—439, 441, 443—451, 453, 458—461, 465, 466, 468, 470, 471, 474, 475
- 扶乩 283, 284, 292—298
- 扶鸾 293
- 服食方 165, 166, 168, 353
- 服饰 12, 150—159, 221
- 服妖 156—159, 225
- 浮屠 27, 29, 35, 83, 137
- 符 7, 16, 17, 19—22, 25, 29, 43, 46, 49, 50, 59, 70, 75, 81, 82, 87, 88, 92, 95, 97, 108, 110, 140, 167, 176, 197, 198, 205—207, 215—217, 221, 234, 245, 248, 275, 280—282, 284, 293—295, 299—306, 308, 309, 314—317, 319, 321, 322, 330, 333—335, 353, 355, 358, 364, 366—368, 370, 371, 373—375, 387, 393, 395, 397, 404, 405, 410, 439, 457, 465, 475
- 符命 280, 281
- G
- 关帝 57, 190, 191, 210, 223, 243—246, 252, 287—289, 292, 297, 419, 422, 468, 472
- 观音诞辰 357
- 观世音 139, 231, 233—236, 238, 247, 252, 267, 305, 310—312, 315, 393, 405, 452, 453, 462, 474
- 观想 327—329
- 逛庙 418, 419
- 贵生 198, 199, 205, 410
- 果报 29, 32, 53, 54, 113, 142, 143, 171, 221, 232, 345, 425, 472
- 过年 191, 340, 346, 363, 364, 371, 473
- H
- 狐仙 259, 263, 264, 267, 320
- 护身符 87, 303
- 化民成俗 11, 13, 48, 49, 51, 52, 469
- 化生 377—379, 445, 450, 451, 455, 459
- 黄山 101, 164, 179, 181, 185, 393, 396, 397, 406

荤 123, 164, 171—173

婚姻 79, 94—100, 128, 253, 301

J

吉庆戏 427

祭炼 139—141, 322

祭祖 68, 139, 210, 211, 214, 219—221, 227, 229, 346, 360, 361, 363, 364, 463, 467

寄养靖室 85, 87

家教 50, 52, 84, 88—90, 92—94, 163

家庙 187, 219, 220

降神 292, 293, 324—327, 364

教化 1, 3, 12, 18, 41, 43, 44, 46, 48—55, 57, 63, 89, 143, 148, 207, 223, 234, 246, 274, 297, 298, 356, 434, 464, 469

醮 18, 65, 67, 137—140, 145, 146, 148, 164, 198, 216, 218, 263, 285, 319—321, 324, 326, 330, 333, 350, 351, 418, 442, 448, 462, 472

接财神 346, 371, 450—453, 458—460, 473

接灶 365

解谢 18

解冤结 329—331, 472

解咒 312, 313, 318

净土宗 231, 378, 379

九鼎 5, 6, 467

九华山 233, 236, 393, 403, 404, 406

聚族而居 128, 186, 188

绝地天通 5, 467

K

堪輿 128, 130, 131

L

腊八粥 356, 357

老君圣诞 348

礼 4—14, 18, 27, 33, 35, 41—50, 53—57, 61, 64, 65, 67—69, 76, 77, 79, 81—83, 85, 87, 89—95, 97—103, 105—107, 109, 111—115, 117, 119, 121—123, 125, 127, 129, 131, 133—141, 143—156, 158—160, 162—164, 175, 184, 189—191, 202, 205, 211—217, 219—222, 224, 227—229, 236, 237, 244, 247, 255, 257, 261, 267, 269, 273, 278, 279, 281, 286, 307, 315, 319, 321, 331, 335, 337—339, 342—346, 350, 352, 353, 357, 360, 361, 363, 365, 366, 381—383, 386, 393—395, 404, 407, 413, 427, 430, 444, 446, 447, 449, 466—469, 471, 473

礼教 13, 33, 45, 48, 56, 57, 89, 90, 93, 105, 112, 119, 134, 143, 146—148, 150, 154, 159, 189, 219, 430, 466, 471, 473

礼乐 4, 7—9, 12, 13, 43, 44, 46, 47, 53, 89, 151—153, 224, 381, 471

理学 4, 10, 33, 45, 47, 58, 61, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 89, 90, 100, 119, 129, 142—146, 154, 200, 202, 220, 274, 337, 381, 385, 434

亮子会 413—415

六礼 11, 99, 100, 102

六十甲子 206, 237, 238

陆羽 178—180

吕洞宾 175, 190, 193, 245, 246, 288, 296,
297, 350, 351, 468

M

妈祖 190, 191, 240—242, 246, 247, 268,
462

门神 190, 191, 346, 364, 367

民俗 1—42, 44—48, 50, 52—54, 56, 58,
60, 62—70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86,
88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106,
108, 110, 112, 114, 116, 118—120, 122,
124, 126, 128, 130, 132—134, 136, 138,
140, 142—144, 146, 148, 150, 152, 154,
156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170,
172, 174—176, 178, 180, 182, 184, 186,
188, 190, 192, 194, 196—198, 200, 202,
204, 206, 208, 209, 211, 212, 214, 216,
218, 220—222, 224, 226, 228, 230, 232,
234, 236—238, 240, 242—244, 246, 248,
250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264,
266, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280,
282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296,
298, 300, 302, 304—306, 308—310, 312,
314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328,
330, 332, 334, 336, 338, 340—342, 344,
346, 348—354, 356, 358, 360, 362, 364,
366—368, 370—372, 374, 376—379,
382, 384, 386, 388, 390, 392, 394, 396,
398, 400, 402, 404, 406—408, 410, 412—
416, 418, 420, 422, 424, 426, 428, 430,
432, 434, 436, 438, 440—454, 456, 458—

466, 468—470, 472—476

摩睺罗 377—379

木兰山 412—417

目连戏 360, 422, 424—428, 475

墓门解除 18, 19, 139

N

男孩女妆 84

闹房 103, 104

弄瓦 77, 78, 115

弄璋 77, 78, 115, 119

傩 6, 321, 365—367, 446, 447

P

盆景 351, 407—410

披麻戴孝 134

聘礼 98, 100, 101

普陀山 233, 234, 393, 399, 405

Q

七夕 360, 376—378

祈梦 284—287, 291, 292

祈禳 331, 337, 338, 340

祈嗣 105, 113, 115—119, 243, 312,
415—417

亲迎 99—102

求签 97, 239, 284, 287, 288, 291, 292

求雨 331—335, 337, 338

求子 109, 113, 114, 116—119, 357, 416,
470, 472

取名 80—84, 173, 367

劝善 54, 56—58, 63, 111, 205, 345, 428, 461

R

肉身菩萨 403,404

儒 1—4, 6—16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30—32, 34, 36, 38, 40—46, 48—58, 60—74, 76—80, 82, 84, 86, 88—92, 94—96, 98—100, 102—106, 108, 110, 112—114, 116, 118—120, 122, 124—138, 140, 142, 144, 146—150, 152—154, 156, 158—160, 162—164, 166, 168, 170, 172, 174—176, 178—180, 182, 184, 186, 188—196, 198, 200—202, 204—208, 210—212, 214—216, 218—228, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270—276, 278—280, 282, 284, 286—288, 290—292, 294, 296—298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314—316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330—342, 344—348, 350, 352, 354, 356, 358, 360—368, 370—372, 374, 376, 378, 380—384, 386, 388, 390, 392—394, 396, 398—400, 402, 404, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 418, 420, 422, 424, 426—428, 430, 432—436, 438—444, 446—450, 452, 454, 456, 458, 460—462, 464—476

儒家 1, 3, 7, 8, 11—13, 30, 31, 40—42, 44, 46, 48—55, 58, 60, 61, 63, 68—71, 76—80, 88—91, 94, 95, 99, 100, 103—105, 125—131, 133, 134, 136, 137, 147, 149, 150, 152—154, 159, 160, 163, 164, 175, 180, 189—191, 193, 196, 205, 207, 210, 211, 218, 219, 221—224, 226—228,

248, 271—275, 279, 280, 287, 315, 337, 341, 342, 344, 346, 347, 360, 361, 363—365, 371, 381—383, 386, 393, 394, 399, 402, 427, 433—435, 438, 439, 449, 460, 461, 465—467, 470—472, 474

S

三本 212, 213, 224, 226, 228

三元节 358, 359

上元 67, 180, 191, 314, 324, 348, 354, 356, 359, 429—431, 455

上元节 430

神仙生日 351

施食 38, 68, 140, 141

十洲三岛 386

食补 165, 168

食治 168, 170, 171

释 1—4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30—32, 34—38, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52—54, 56, 58, 60, 62—72, 74, 76—78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118—120, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148—150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170—172, 174—176, 178, 180, 182, 184, 186—188, 190, 192, 194—198, 200, 202, 204, 206, 208, 212—214, 216, 218, 220, 222, 224, 226—228, 230—232, 234—236, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266—268, 270—274, 276, 278,

- 280, 282—290, 292, 294, 296, 298, 300,
302, 304, 306, 308, 310, 312—314, 316—
318, 320, 322, 324, 326, 328—332, 334—
342, 344, 346—348, 350, 352, 354—356,
358—360, 362, 364, 366, 368—370,
372—374, 376, 378, 380—382, 384, 386,
388, 390, 392, 394, 396, 398, 400, 402,
404, 406, 408, 410, 412, 414—416, 418,
420, 422, 424, 426, 428, 430, 432—434,
436, 438—444, 446—450, 452, 454, 456,
458, 460—468, 470, 472—474, 476
- 簋 4, 7, 97, 100, 194, 271, 273—277, 287,
291, 337
- 守节 142—146
- 术数 88, 97, 98, 128—130, 133, 186, 190,
269, 271—280, 283—285, 292, 466
- 水陆法会 139, 140, 306
- 寺 26, 27, 29, 33, 35—38, 41, 54—56,
64—66, 68, 74, 85—87, 93, 96, 117, 122,
126, 137, 140, 171—173, 180, 181, 198,
210, 227, 229, 231, 233, 235, 237, 239,
243, 244, 246, 247, 252, 259, 260, 265,
266, 284—287, 290, 291, 309, 319, 334,
335, 350, 352—359, 361, 371, 374, 386,
393, 395, 397—400, 402—409, 412,
417—420, 422, 428, 438, 441, 443, 447—
450, 453, 458, 460, 463, 468
- 送瘟 319—321, 462
- 素食 164, 171—174, 360, 435
- 随俗 3, 25, 34, 38, 39, 69, 154, 347, 429
- T
- 塔 26, 37, 65, 358, 393, 398, 403, 404,
419, 450, 468
- 踏罡步斗 21, 22, 25
- 胎教 89
- 泰山 19, 116—118, 123, 138, 215, 217,
218, 238, 242, 243, 253, 392—395, 405,
406, 417, 418, 448
- 泰山治鬼 138, 395
- 桃符 364, 367, 368, 370, 371
- 天地君亲师 196, 210—215, 217, 219,
221—223, 225—229, 231, 233, 235, 237,
239, 241, 243, 245, 247, 249, 251, 253,
255, 257, 259, 261, 263, 265, 267, 269,
451, 467
- 天妃 239—242, 349, 472
- 天官赐福 88, 191, 192, 427, 429, 431
- 天官锁 88
- 天后 213, 240—242, 287, 350, 422
- 天师符 245, 300, 303, 314, 374
- 天中节 372, 374
- 图讖 27, 278, 280—283
- 屠苏酒 368—370
- 推背图 282—284
- W
- 王醮 462
- 文昌 205, 214, 240, 294, 428, 451, 459,
460, 468, 472
- 乌饭 352—356, 429
- 巫 4—7, 13—22, 25—30, 47, 51, 65, 68,
69, 86, 108, 115, 116, 119, 134, 140, 162,

- 215, 219, 225, 230, 248, 253, 260, 265, 268, 269, 271—275, 277, 279, 281, 283, 285—287, 289, 291—293, 295, 297—299, 301, 303, 305—307, 309—311, 313—317, 319—327, 329—337, 339, 360, 365, 366, 368, 370—373, 416, 417, 449, 466—468, 471
- 巫风俗 13, 16, 18, 25, 26, 272, 471
- 巫史 4, 5, 7, 273, 467
- 巫文化 4, 6, 16, 25, 271—274, 371, 373
- 吴天保 121, 252
- 五斗星君 238
- 五毒符 375
- 五圣 190, 239, 259—263, 371, 468, 472
- 五显 191, 259—263, 349, 453
- 武当山 264, 399—401, 403, 411, 415
- X
- 习俗 6, 8, 25—27, 38, 44, 65—69, 77—83, 85—88, 94, 95, 103, 104, 108, 114—117, 120, 124—126, 128, 131, 133—139, 141, 148—151, 153, 154, 158, 159, 165, 168, 171—173, 175, 176, 179, 181, 182, 184, 187, 197, 204, 208, 218, 219, 223, 226, 228, 229, 234, 243, 244, 266, 286, 289, 298, 314, 321, 340, 344—346, 350, 352, 353, 355, 356, 358, 361—364, 370—375, 377, 378, 380, 381, 383, 385, 387, 389, 391, 393, 395, 397, 399, 401, 403, 405, 407, 409, 411, 414—417, 419, 421, 423, 425, 427, 429—431, 441, 442, 447, 448, 463, 466, 473, 475
- 下彩礼 100
- 先师 210, 213, 214, 222, 223
- 先贤 222, 225, 287
- 相法 279, 280
- 像姑 120, 121
- 小儿跳墙 86
- 小名 80, 81, 83—85
- 星君 21, 237, 238, 247, 267, 287, 324, 411, 427
- 雄黄酒 373, 375, 376
- 殉夫 143, 146, 147
- Y
- 厌胜 14, 21, 22, 84, 85, 133, 309, 319
- 焰口 38, 138, 140, 141, 322, 328, 329, 353, 361, 427, 448, 474
- 药酒 176, 177, 369, 370
- 移风易俗 40—47, 49—55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71—73, 75, 79, 137, 138, 347, 432
- 因果报应 29, 53, 54, 171, 345
- 阴鹭 54, 55, 57, 58, 63, 97, 112, 205, 428, 476
- 姻缘 94, 96, 97, 470
- 淫祀 15, 18, 29, 72, 121, 122, 239, 247, 248, 252, 256—258, 263—265, 320, 361, 366
- 饮茶 178—184
- 饮酒 9, 160, 171, 175, 176, 245, 361, 451
- 饮食礼仪 162, 163
- 迎神赛会 380, 417, 421
- 楹联 93, 189, 191

盂兰盆节 348, 358—360

禹步 21—25, 308

玉皇 140, 190, 191, 215—218, 237, 246,
255, 267, 294, 297, 314, 321, 348—351,
371, 395, 414, 415, 433, 453, 466, 468

驭虎天师像 374

浴佛节 352, 353, 355

元宵节 364, 429

元宵张灯 429—431

月令 205, 331, 341—346, 363—365,
375, 470

月下老人 96, 97

Z

葬法 125—128

葬礼 68

斋醮 18, 67, 137, 139, 198, 216, 319, 324,
330, 333, 350

召神 294, 324, 326

照妖镜 87, 88

贞节 53, 141—148

镇宅 69, 190, 191, 303, 304, 308, 466

钟馗 190, 191, 364, 366, 367

中元节 358, 360, 361, 379

众生平等 174, 197, 202, 398

咒 14, 19, 21, 23—25, 80, 87, 123, 140,
141, 277, 280, 281, 293—295, 299, 300,
302, 305—319, 321, 322, 328, 330, 333—
335, 446, 455, 457

捉妖 320, 472

梓潼帝君 239, 240, 348, 350

做佛事 68, 221

原书跋尾

这不是一本民俗学或民俗史的著作，所以对民俗事象不追求作出细致而完整的描述。这也不是论述儒学思想和佛道教的学术史或宗教史著作，对三教的整体，也没有全面考察。它所承担的任务，只是讨论儒道释三教和中国民俗的相关点，即看在中国传统文化中鼎足而三的三圣人之教，如何在中国民俗的土壤上扎根，如何渗透到人们的生活，变成人们的习惯，从而发挥它们化民成俗、善道教化的功能。由这种讨论，我们又想随处指出凝固在人们的日常行为习惯之中的文化精神。从这个意义上说，它可以勉强跻足于中国文化史著作的行列，但所展示的，却是从一个特殊视角摄下的中国文化史的某些片断。

从儒道释与民俗的交汇点上去观察中国文化，以前还没有人系统地做过。但前人的民俗史、宗教史著作中，零碎涉及的也已有不少，它们对于本书的写作，有过许多启示，提供过有价值的线索。至于本书是否完成了设定的任务，是否比前人多迈了一小步，这些还是请读者去评论。倘读者发现有乖谬背理之处，则敬请不吝指教。

写这本书的意图，在心中也盘算了几年。1987年，完成《中国道教文化透视》书稿后，就琢磨着写这样一本书，但因为其他事的耽搁，更因为自知这一题目将会把自己拖进许多不熟的领域——像我这般搞中国哲学史的人，

眼光是比较专于抽象领域,而不太习惯在广阔的民俗领域漫游的,所以不敢轻率下手。直到辽宁教育出版社的陈弢同志来约稿,才使我决心来啃这个硬果子。没有辽宁教育出版社领导对出版学术著作的热心,没有陈弢同志的支持和鼓励,我是没有勇气也没毅力将书写出来的。

借此机会,我还得讲一点对妻子张芝菁的感谢之情。多年来,正是她的内外操劳,保证了我在教学之余看书写作的时间。而且我问世的著作和文章,绝大多数稿件都是她誊清的。所以书的署名虽是我的,书中却同样凝结着她的辛劳。

稿件作最后修改时正值七八月盛夏连续高温。室外赤日炎,伏案笔不停挥,倒也别有情趣。及至全部完稿,高温也暂敛其锋,顿觉浑身轻松,一片清凉。看温度计,仍有摄氏三十余度。猛然想起今天是八月六日,二十三年前,正坐在前往黄山茶林场的车上,那是我结束学生时代正式踏上社会的开始。^①这部书稿似乎是专为纪念这个日子赶写的一般,倒是应了那句“无巧不成书”的老话了。

1991年8月6日

^① 这里有一个记忆上的错误。我去黄山是1968年8月21日。之所以会记错,是因为当时所在的五队中,大部分高中生和初中生,都是6日抵达,大家在一起纪念,总提到6日,于是便深植到记忆深处。过了5年,在撰写《中国精怪文化》时才更正。

修订附记

此书修订费了一年时间。开始时,以为很快就会完成,却拖了那么长的时间,原因有两个。一是本人不慎生了一场大病,2013年8月17日赴西安参加学术会议时,出发前有点不适但没注意,下飞机就感觉严重不适,进医院查下来,确诊是脑梗。一段时间,右手右脚无法动弹。经医治后,慢慢复原,自那之后,已经过去十六个月。2013年的下半年、2014年一年,便是处在康复治疗中,在此时修订此书,便有些困难,记忆、思考、材料检索、电脑打字,速度大大低于往昔。另外一原因是,此书离初版已经二十多年,这二十年是近代以来中国发展最快的二十年,也是学术、文化发展的黄金时期。就书的内容看,其中的一个个问题都有一些研究成果问世。同时,在社会转型的中国,每天有新事象出现,给人眼花缭乱之感。想尽可能将有关的成果吸收进来,将眼前的变化尽量说清楚,后来却发现是一个难以胜任的工作。还是在原书基础上稍加改进,只有在二十年中变化特别厉害的地方,加点增补或评论。开始时的设想经过一段时间才改变。但其间的下笔犹豫,取舍难决,反而延长了工作。同时,也还有些学术活动,费去了部分时间。好在现在终于可以松一口气,将书稿交出去了。我生病,第一个多添麻烦的还是老妻。她要承担全部家务,原来我可以做的,现在全推给她,我出门,则需要陪同。只是当年写稿全凭手写,她帮忙抄录,特别是修改时,快速涂上,需要誊

清,费时费力。现在用电脑,修改起来可以免去一次次再誊清。修订完成时,身体也好了大半,她也可以略略解除紧张。修订完,时已进入2015年,再过一个多月,便进入农历乙未年。期望借着三羊开泰的吉言,家中平平安安,身体恢复健康,原来计划的学术研究,能够重新捡起来。

最后有一点要说明。本书材料征引面甚广,其中大量的是古籍。在20世纪80年代末开始写此书时,许多古籍尚无新的印本。当时一般刊物、论著的规范,引古籍必须注年代、书名,明确作者的则标作者,而正文若是分卷,须标明是哪一卷。原书就是以此规范执行。事过二十年,一方面是古籍新出已经非常丰富,另一方面,目前的做法,在引征中,一般都标明页码。这在新版书容易做到,但引古籍还是有点难。以前引的古籍哪些出了新版,现在不容易一一弄清,即使知有新版,也不一定找到,在短时间内一一核对,几乎不可能。所以书中多数古籍都遵照老办法,有新的引征,则按现在的习惯,注得更详细一些。

2015年1月7日