

道教與民俗



韓秉方◎著



B95-
H09

道教文化叢刊

道教與民俗

韓秉方著

文津出版社印行

國家圖書館出版品預行編目資料

道教與民俗 / 韓秉方著. -- 初版. -- 臺北市
：文津，1997[民86]
面；公分. -- (道教文化叢刊)

ISBN 957-668-428-5(平裝)

1. 風俗習慣 - 中國 2. 道教

538.82

86004229

道教文化叢刊

韓廷傑主編

道教與民俗

韓秉方著

出版者：文津出版社 發行人：邱家敬

地址：台北市10634建國南路二段294巷1號

電話：(02)3636464 傳真：(02)3635439

郵政劃撥：00160840(文津出版社)

登記證：行政院新聞局局版台業字第5820號

初版：一九九七年五月一刷

印數：1000本

ISBN：957-668-428-5

定價：200元

目 錄

第一章	緒 論	1
第二章	中國遠古民俗	28
第三章	秦漢統一大帝國時期的道教與民俗	52
第四章	盛唐時代的道教與民俗	91
第五章	宋元時代的道教與民俗	137
第六章	明清時代道教的世俗化與民俗節日	175
後 記		224

第一章 緒論

中華民族的傳統文化的研究，是近年來海峽兩岸學者共同關注的重大課題，因為中國固有的傳統文化如何與現代化接軌，如何繼承與發揚光大，確實關係到國家發展和民族復興的極關重要的大事。而道教與民俗，兩者都是中華民族傳統文化中重要的組成部分，如果能從二者的結合上進行研討，儘可能地釐清它們之間的關係，將是一件很有意義的事。本人正是懷著這種良好的願望，撰寫這本小冊子的。

道教是中國土生土長的宗教，從發生學的角度講，它是華夏民族遠古原始信仰中自然而然地成長起來的傳統宗教。所以，可以毫不誇張地說，道教信仰深深地植根於每個中國人的心靈之中，從古到今對中國人民的生活，具有廣泛的影響。

民俗，是由社會上的民間群體自發地產生，而又自覺地傳承於民間群體之中，具有世代相沿的傳承性事象（包括思想和行動），並以有規律的常住性活動來約束著他們的行動和意

識。這種約束力不靠法律條文來限定，不靠史書文字記載來明示，也不用依靠實證科學手段來驗證，而是依靠人們的心靈信仰，習慣勢力和傳襲力量^①。如果從探究民俗產生的最初動因和維持力來看，心靈信仰無疑是最核心的因素，一位法國哲人曾謂：宗教是「古代民俗的貯藏庫。」具體說到中華民族的民俗，道教信仰對民俗的形成和發展無疑具有深厚的影響力。

然而，長期以來，學術界雖然對中國道教和中國民俗有專門的研究，寫出了不少專著，直接或間接地也涉及到了兩者的關係，但至今還沒有對道教與民俗的相互關係作專門系統的探討，不能不說是一個缺憾。

中國道教本來就是從華夏民族遠古宗教信仰孕育產生出來的，它的發生、發展和演變幾乎是與中國悠長的古代歷史共始終，因而與中華民族的傳統文化思想血肉相連，密不可分。史學大師陳寅恪在討論到中國文化思想時曾明確指出：要繼承和發揚「道家之真精神，新儒家之舊傳統。」儒家也者，誠然是在漫長的中國封建社會裏曾經起過重大作用，特別在「治國平天下」等方面，還起過主導作用。但是，在宗教信仰層面上卻遠不逮道教影響大，故此不多置評，單論「道家之真精神」。

陳先生所指的「道家」，顯然指的是道教（當然包括道家在內）。其所謂「真精神」到

底是什麼呢？簡括來說無非有二：一是道家總結了上古歷史中豐富的興衰成敗之經驗而得出的高度抽象的哲學思想，即形而上之「道」。而道教則又進一步豐富了這種哲學思想，提出「重玄之道」，並把「道」神化為主宰一切的人格神——元始天尊。二是道教立足於華夏民族本位而又兼容並包的「虛容」精神。它把大千世界的一切，古今中外，凡有益有利於「我」者，一概「包容」，然後通通為我所用。即所謂「雜而多端」，在信仰上的多神崇拜。之所以具備這兩大特點，就在於道教深深扎根在融匯了中國廣袤疆域中各地區各民族的豐厚傳統文化的基礎之上，是華夏民族原始宗教當之無愧的繼承者。

黃河與長江流域是中國古代文明的發祥地。在這裏，早在遠古時代就生息繁衍著眾多的民族，經過千百年的相互交往，逐漸融合匯聚成有共同文化紐帶的華夏民族。關於華夏民族的原始宗教的具體情況，雖然沒有遺留下來實錄性的文字記載，但我們卻可以從先秦古籍中那些追溯歷史源頭的記述和如今仍保存有原始宗教遺風的少數民族（他們在遠古時代也曾居住在中原地區），如彝、瑤等族的現狀考察中，窺見其概貌。諸如圖騰崇拜、祖先崇拜、巫術、驅鬼祛病、禱雨祝生、占卜預測、畫符書咒，以及神話傳說：盤古開天、女媧伏羲、夸父追日、東皇太一、西王母、黃帝炎帝等等即是。所有這些基於萬物有靈說的信仰，是原始社會中華夏民族共有的認識觀念，形成文化心理，構成思想模式，在其後漫長的歷史時期

裏，左右著遠古時期中國人的思維活動。至今，我們還可以從甲骨文和先秦諸多書契中，特別是在二十世紀七十年代長沙馬王堆出土的西漢初年的帛書、竹木簡牘和帛畫及其它文物找到它們的蹤跡。帛書、竹木簡牘總計有十數萬字，內容除黃帝、老子書、易經外，尚有養生、辟穀、導引、房中、醫方、陰陽、符籙等，極為豐富，文物中則有死後昇天的帛畫，這些都折射式地反映了原始宗教的影像。可是，當我們把這一系列出土文物加以綜合分析時，就可以明確無誤地認識到，所有這些帛書和其它文物提供的資料總的思想內涵，皆屬於道家文化範疇，與道教密切相關。而且透過馬王堆大量的出土文物，我們可以看到戰國晚期或秦漢之際社會思想狀況的概貌，也可以說這就是道教文化思想的雛形。

至於說到號稱道教祖師的黃帝、老子，早在戰國時期就已出現了種種關於他們的神話傳說。到了秦漢之際，黃老道盛行，有關他們的神話傳說更為流行。他們的言論著作（當然那時出現的不少黃帝書，多為後人偽托），則包含著對華夏初民生活經驗和原始宗教抽象的概括，並已形成哲理。黃老思想的核心，是強調以靜制動，以柔克剛，以陰勝陽，無為而治，這清楚地表明它與遠古的母系社會有著某種血緣關係。同時還應指出，只有道教的教祖追溯黃帝、老子，而帶有較多理性色彩的儒家，則大談堯、舜、周公，卻鮮言黃帝。由此不難看出，道教思想淵源之久遠，顯示出它與華夏原始宗教的緊密關係。

源遠流長的中國道教史，按其自身發生、發展的過程，可分為三個階段，即原始道教階段，民間道教階段和正統道教階段。我這樣對道教史進行分期，絕不是人爲地把道教產生的時間向前推進幾百年，以顯示道教的古老悠久，而是還道教歷史以真實面貌，上與原始宗教相銜接，並以此證實中國宗教發展的連續性，在中國歷史上根本不存在無宗教信仰之斷層。

原始道教的上限，至少要追溯到戰國時期。

在戰國時期，原始宗教的遺存——巫覡，當然繼續存在，而更重要的是在濱海地區的燕齊等國出現了或隱居山林，或遊說於民間乃至上層人士中間的神仙方士。至於爲什麼神仙方士都出於燕齊兩國，這恐怕與地理環境上臨海這個自然條件有關。虛無縹緲的海市蜃樓，則是引發海上有居住神仙的三仙山神話的誘因。這些神仙方士或從事於個人的修煉，或兜售其神奇的引神招鬼之法術，或期許人們服食靈丹妙藥可以長生不老等等。其人數已不在少數，並且收徒秘授，傳宗接代。這些方士們的活動，已經在社會上產生了影響，開始引起諸侯（如齊威王、齊宣王）、士大夫們注意。後來在《莊子》書中所描述的「乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮」而又能長生不死的「神人」，正是當時神仙方士們用以招徠信眾的典型。正是這些方士成了醞釀催化出道教最初的經典教義的產婆。再者，鄒衍所倡導的神秘主義的陰陽五行，五德終始及大九洲之說，曾受到幾國君王的信奉，他的門徒（頗類方士）闡

揚師說，大談陰陽五行，在社會上也產生了不可低估的影響。戰國後期，齊國稷下學派，興起黃老之學。與此同時，黃帝問道於廣成子，後得道飛昇等種種有關黃帝的神話傳說，也紛紛出籠。

到了秦漢之際，原始道教的形跡更為顯著。秦始皇「悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲煉奇藥。」秦皇還多次遣方士出海尋找三仙山，以求不死之神藥。漢初，黃老道大行，推出偽托的黃帝所著書多種。其中尤以老子和他的《道德經》倍受重視，一些《道德經》注也相繼問世，如嚴君平的《老子指歸》等。這些都為老子與神仙方術的結合作了思想上的鋪墊。

漢武帝時，因這位好大喜功的皇帝希圖長生，千方百計地求仙藥，至使神仙方士者流更為活躍。李少君、申公、樂大等，獻奇方異術而爭寵，為皇帝招神弄鬼，把武帝弄得神魂顛倒，甚至對之言聽計從。一些王公貴族也紛紛效尤，廣招方士，講究神仙之術，如淮南王劉安就是其中最著名的一例。在社會下層，這種神仙方士，更是所在多有。以至到後期，則醞釀杜撰出原始道教的經典《天官歷包元太平經》，將道教推進到一個新階段。

民間道教階段應以西漢成帝時甘忠可造經教人干政為起點。

齊人甘忠可在西漢成帝時，造作《天官歷包元太平經》十二卷，並以此經教義教人，意在

傳教干政。經書之作竟長達十二卷之多，絕非無本之木，無源之水。實為原始道教階段，無數神仙方士們，先後傳佈的各種說教，相沿積累而成，顯然屬於道教系統。其後甘忠可上奏皇帝，呈上《天官歷包元太平經》，意在有所作為。不料卻為劉向所譖，奏言甘忠可假鬼道罔上惑眾，被下獄而死。甘死，其著名信徒夏賀良、丁廣世、郭昌等繼續串聯活動，又曾上書哀帝，勸其改元，可使漢衰而復興，生皇子，息災異。而哀帝居然採納此議，改元為「太初元將」。但是，因夏賀良等人企圖「妄變政事」，受到權臣們的反對，終以「左道亂政，傾覆國家」罪，遭誅殺。

從甘忠可、夏賀良等造作經書，傳道授徒，兩次上書皇帝，並得到哀帝的採納改元，前後歷史長達十數年，信徒上上下下不在少數，理應看作是道教史上的一次創教活動而未獲成功的重大舉措。只不過因創教者們被誅殺，經書被毀，傳教內容僅略知一、二，不知其詳，而在歷史上湮沒無聞罷了。

東漢時，有記載的民間道教派別甚多，決不僅只有太平道和五斗米道兩支。有關經典《太平清領書》和《太平經》及丹經《參同契》的情況，在此不遑多論。下面只簡單敘述一下道教各支派的活動情況。

早在光武帝劉秀登上皇帝之位以後的建武年間，就發生了史稱「妖巫」的三次造反事

件。史書載：「初，卷人維汜，妖言稱神，有弟子數百人，坐伏誅。」「後其弟子李廣等，宣言汜神化不死，以誑惑百姓。」[建武]十七年（西元四十一年），遂共聚會徒黨，攻沒皖城，殺皖侯劉閔。自稱「南嶽太師」。先遣官兵數千人，前往討伐，結果反被起義軍所敗。於是，「使[馬]援發諸郡兵，合萬餘人，擊破廣等，斬之。」^②其後，建武十九年（西元四十四年），「妖巫維汜弟子軍臣、傅鎮等，復妖言相聚，入原武城，劫吏人，自稱將軍。」前後數年，三次起義，皆為「妖人」維汜及其忠實信徒所為。他們「妖言稱神」，自稱「南嶽太師」，信奉祖師「神化不死」，而且能維持數年不散，起義規模能打敗官兵數千人，最後需要東漢名將馬援率諸郡兵萬人以上征討，才鎮壓下去，顯然已經具備了相當嚴密的組織程度，從種種跡象看，維汜徒眾應屬於民間道教支派。此後，所謂「妖巫」事件相對沉寂，不見史載。東漢安帝後，則再度興起。據統計，史書載以「妖賊」或「妖言相署」的起義事件，安帝時四起，順帝時九起，沖、質二帝在位不及二年，竟然也發生了十一起，桓帝時二十起！著名史學家賀昌群曾指出：「東漢史籍中，凡稱『妖賊』的，多半指與太平道思想體系有關，並以此為號召的農民起義。」我認為，賀先生的論斷符合歷史事實，正如《後漢書》中所言：「安順以後，風威稍薄，寇攘寢橫，緣隙而生，剽人盜邑者不闕時月，假署皇王者蓋以千數，或托驗神道，或矯妄冕服。」

由此可見，整個東漢時期，民間道教教派活動，從光武帝建立東漢開始，一直未停頓過，安帝順帝以後，尤其是桓靈二帝期間，民間道教的活動已遍及各地，以「托驗神道」相號召的起義也此起彼伏，接連不斷，最後終於醞釀成了東西兩大民間道教支派——太平道和五斗米道。如果，我們研究道教史的學者，不去發現記述西漢末及東漢整個一朝民間教派的活動由小到大，陸續出現在全國各地，就很難理解道教信仰能如此地深入人心，當張角在漢靈帝光和年間創立太平道就能一呼百應，迅速發展到全國八個州，徒眾達數十萬，最終掀起席卷全國的黃巾大起義。同時也很難理解三國時張魯竟能以五斗米道統治漢中達三十年，而當張魯投降曹操之後，五斗米道不僅未收斂消失，反而卻能向全國上下層人民中普及，形成全國性的宗教！

道教由民間道教變成被封建朝廷承認並給予支持的正統宗教，則要到公元五世紀中葉的南北朝時期。至於民間道教如何經過寇謙之和葛洪、陸修靜、陶弘景等人的改造終於得到北魏太武帝和南宋文帝的承認與信奉，在緒論中就不加贅述，與本書相關的部分將在適當章節涉及展開。

從正統道教創立到唐宋時期，是道教迅速發展，並逐漸達到鼎盛時期的階段。這期間，道教得到朝廷的承認，受到皇權的保護，還出現了幾個特別崇奉道教的皇帝，如唐玄宗、宋

真宗、宋徽宗等，教義思想，宗教儀軌，叢林制度都得到了充分的發展和完善，出現了不少著名的高道、真人，形成了遍佈全國各地的道教宮觀和洞天福地。然而，道教的正統化，確實對道教與廣大平民百姓的血肉聯繫受到一定限制，但卻並未能從根本上改變道教本質上是民間性宗教這一固有的特點。道教對社會生活的影響力，因受到封建政權的支持，比原來處於民間時期更增強加大了。

在緒論中我將道教發展史的三階段這一全新的提法加以論述，目的在闡明道教是華夏民族原始宗教理所當然的繼承者，或者說原始宗教本來就是道教史前史這個道理。而道教發生的歷史，即原始道教，則是從戰國時期就已經開始了，不應再像以往的道教史那樣，從東漢末的五斗米道和太平道寫起。這一新結論不是標新立異，而是更符合歷史發展的本來面貌，對我們在本書中探討道教與民俗，也有特殊的意義。

魯迅先生曾說過：「中國的根柢全在道教。」「以此讀史，有許多問題可以迎刃而解。」這一論斷，確實「含義豐瞻」，可以說評價得相當準確，「一語中的」。中國道教從本質上說，是一種民間性的宗教，是遠古華夏民族的傳統宗教信仰綜合與提升的產物，深深地植根於華夏的肥田沃壤之中，是每個中國人最根本的核心信仰。而著重於社會倫常秩序，主張入世的儒學（當然也具有宗教的內涵）和後來從印度傳入中土的佛教，雖然對中國人的

信仰都產生過重大影響，可是與道教相比則要略遜一籌。特別是從對於一旦形成就具有比較牢固的傳承性的民俗來說，道教作為中國本土宗教的影響，顯然是獨一無二。

民俗，既然是「一個國家或民族中廣大人民（主要是勞動人民）所創造享用和傳承的生活文化。」^③而中國的民俗，當然在中華民族傳統文化中占居著十分重要的地位。「百里不同風」，「千里不同俗」。在我國，各民族各地區都有各不相同的民俗。然而，生活在中國土地上的華夏民族是一個統一的民族大家庭，他們從遠古時代開始，就在此地生存繁衍，根據共同生活的需要創造了中國的民俗，它是華夏民族物質生活和精神生活共同體的反映，具有強大的凝聚力量。這一共同的民俗，還自然而然地化為每個炎黃子孫自幼濡染而來，終生載負於身心的一種魂牽夢繞的情懷，使你在遠離家鄉故土的時候，懷念不已，而且離之越遠越久，思念就越深越切！「狐死首丘」和「落葉歸根」兩句成語，就是主要道出了民俗對華夏民族「遊子」的巨大影響力。當然，回歸故土，返國尋根，內涵是多方面的，有出生的茅屋，熟悉的土地，親人鄉鄰、家族及祖上的墳塋，而特別重要的是，作為兒時就已銘刻在心頭的生活形態，世代傳承的民俗。

還有另一種形態，同樣體現了民俗的凝聚力量。只要你考察一下散落在世界各地大都會的「唐人街」（或稱中國城），就可以一目了然了。眾所周知，猶太民族從公元一、二世紀

被驅逐出自己的家園，流落到世界各地以後，猶太教這一共同的宗教信仰就成了猶太人相互連接在一起的堅強紐帶，同時也成了保持其獨特民族性而不被當地民族所同化的根據和標幟。而僑居海外的中國人聚居在唐人街，卻以華夏的民俗，再現並維護了中國人的傳統社會生活面貌，從而保持了中華民族的民族特性。這種華人小社會，正是靠了民俗，才一代又一代地承襲著這種文化氛圍，幾百年間人世滄桑，但在唐人街卻無多大變化。即使她的祖國已發生了翻天覆地的變化，而遠在千里迢迢的海外唐人街，卻能抵拒著「洋俗」的重重包圍和侵襲，又不為「家鄉訊息」所動，依然故我，保持著傳統生活的樣態。由此，我們可以體認到，民俗在保持傳統文化方面的重大意義。

再者，通過文化大革命以後的種種事實，也使我们深刻地認識到，民俗還有其強大的再生能力。原來被十年狂風暴雨掃除掉的所謂舊風俗，相當多地又在民眾的日常生活中重新恢復起來，並因此引發了某種尋舊復舊心理，所以，不僅使一些無害有益的習俗得以重現，乃至還有一些不健康的風俗習慣，也面世再生出來。這充份證明，那種認為只要抓住哲學思想，即意識形態的灌輸，就可以使人完成脫胎換骨的改造，就能夠移風易俗的「傳統」看法，是不符合實際的，經不住時間考驗的！民俗是活在廣大民眾日常生活中的文化現象，它以習慣力量規範著人們的生活，有其產生、發展、演變，乃至更新的內在規律性，其重要性和

複雜性決不亞於其他人文學科，如文藝學、歷史學、哲學、經濟學、法學以及社會學。

其實，我們的祖先是注重民俗的。早在周朝的時候，周王就很重視通過「觀民風」，「察民隱」，來了解民間饑苦，以作為治理國家的依據。採風活動就是其中之一。《禮記·王制篇》中有曰：「天子五年一巡狩。歲二月，東巡狩……命大師陳師以觀民風。」班固在《漢書》中曾具體地描繪春秋時期在民間採集民歌的情景：

孟春之月，群居者將散，行人振木鐸絢於路以採詩，獻之大師，比其音律，以

聞於天子。^④

周天子將從各諸侯國搜集來的詩歌集中保管。據司馬遷說：「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上採契、后稷，中述殷周之感，至幽厲之缺。」即今所見的《詩經》三百篇，其中特別是十五國風，是採自全國各地的詩歌。它即是詩，又是民歌，更是民俗，即以民歌的形式反映各地民間各式各樣的生活與風俗。

春秋戰國時期，出現了學術上百家爭鳴，各造其說以爭雄鬥勝的新局面。從此，各種文化典籍，諸子百家言大量出現，它們都或多或少地從不同角度反映了先秦時代的民風和民

俗。從此以後，歷朝歷代，直接或間接記載民風民俗的書籍典冊，更是十分豐富，為我們研究古代民俗提供了取之不盡的資料寶藏。然而，在我國古代從事民俗資料收集和整理的學者大有人在，但專門從事民俗研究的卻非常罕見。到了鴉片戰爭之後，我國出現了一位提倡進行民俗研究的人物，他就是著名詩人黃遵憲。黃遵憲對民俗發表了不少精闢見解，而且初步形成了系統，為我國民俗學史作出了貢獻，可稱作是民俗學者的先驅。然而，真正把民俗作爲一門重要人文學科——民俗學，進行科學研究，則是很晚近的事，直到廿紀二十年代才正式開始。

民俗學做爲一門人文科學，從世界的範圍來講，也只不過才有二百年的歷史。而在我國正式開展民俗學的研究，卻是一九一九年五四運動以後的事。首先進行民俗學的探索，則是由北京大學一些學者於一九二二年創辦《歌謠》周刊開啟的，從那時起至今，才只有七十個春秋。在這段時間裏，尤以二十年代北京大學《歌謠》周刊和風俗調查會，一九二六年成立於廣州中山大學的《民俗學會》和三十年代初在杭州成立的《中國民俗學會》，聚集組織了一批有志於民俗的學者，開展了廣泛的民俗調查與研究，寫出了不少有學術價值的民俗研究文章和頗有分量的調查報告，發表在《民俗》等刊物上，而且出版了民俗叢書和研究論著。其中由顧頡剛先生編的《妙峰山》，即記述了幾位學者到北京西北妙峰山碧霞元君廟進行民俗調查的經歷

和見聞，曾在學術界引起很大反響。總之，從一九二二年到一九三七年抗日戰爭爆發，這十幾年是我國民俗研究蓬勃發展並取得豐碩成果的時期。

在這個民俗研究的繁盛期，中國的民俗學者，借鑒但又並未囿於外國學者民俗學的研究觀點及方法，開展了中華民族豐富多樣而又獨特的民俗調查與研究，不僅取得了令人矚目的開拓性成果，並積累了豐富的經驗。但是，可惜的是，由於當時處於學者群體各自分散的研究，缺少全局性的規劃與協調，故我國的民俗學仍停滯在一些個案與局部的調查研究階段，未能出現總括性的綜合研究著作。由於客觀的歷史原因，中國的民俗學在四〇年代至七〇年代之間，出現了停頓或中斷，只是到了文化大革命結束，糾正了在人文科學研究，特別是在社會學的研究中的「左」傾蒙昧主義錯誤之後，一些老專家煥發出青春，如鍾敬文等老前輩們，中青年學者也跟了上來，才再度出現了民俗學研究的熱潮，特別是一九八三年全國性的「中國民俗學會」成立以後，近十年來，學者努力精進，出版了一系列調查研究報告集和民俗學的研究專著，在二、三十年代基礎上，進一步開拓前進，取得了可喜的成果。

我國民俗學者在本世紀二、三十年代的民俗調查與研究，還是比較注意宗教對民俗的影響和信仰民俗的研究上，如對妙峰山碧霞元君廟和東嶽廟的調查研究等，都取得了別開生面的學術成果。但是平實而論，仍使人感到對於宗教信仰對民俗的影響和信仰民俗的研究有重

視不夠之嫌。一九四九年以後，大陸學者因受到關於宗教本質及其社會作用的極左的錯誤論斷的束縛，以及大陸現實宗教活動已經很狹窄這一現實的影響，文化大革命前，特別是文化大革命中當然不可能進行正常的民俗研究，即使文革結束以後，批判了消滅宗教和只看到宗教消極面的錯誤，仍很難放開手腳，解放思想，對宗教信仰與民俗的關係、信仰民俗，進行大膽深入的研究，挖掘其宗教信仰的豐富內涵和意蘊，往往只是原則地指出宗教的影響重要性和羅列信仰民俗的事象而已。本書專門談的就是「道教與民俗」，一刻也離不開宗教，故不得不對宗教的本質及其社會作用，多說幾句話。

宗教在人類歷史上曾經起過重大的積極作用。尤其是在沒有國家，沒有法律強制手段的原始氏族社會中，宗教高於一切，每個原始人都是虔誠或稱痴迷的原始宗教信徒，宗教信仰是一種包容一切的綜合意識形態，大巫與酋長（或即是一個人），都是神在人世的代表，他以神的名義安排氏族社會的秩序，使其井然有序，各得其所。宗教禁忌，就是全氏族每個人都必須絕對遵守的「法律」！道德風尚，也是依據神的意志來維護，任何人都不得違反。違反者要遭神的懲罰，而神的懲罰是非理性的蓋然性，嚴酷無情！每個氏族成員都不能脫離宗教，正如不能脫離自己的氏族一樣，一旦脫離，就等於死亡。在此，順便說一下，人與最高靈長動物猿分開的重要標誌，是人有意識，能製造工具。而人一旦有意識、能思維，宗教或

者說是最初級的宗教意識也隨之產生了。所以從這一層意義上講，有沒有宗教意識，也是人與猿的主要標誌之一。在原始社會中的重大社會變革，都必須先有宗教領域的變革，社會變革才能實現。這只要看一下人類在宗教控制一切的中世紀的歷史，就可以一目了然了。大家知道，西歐中世紀後期最初的資產階級性的改革首先就是從宗教領域發動的，即著名的十六世紀初的馬丁路德的宗教改革。人類進入階級社會以後，宗教則具有了兩重性，既有安定社會秩序，維護社會道德，整合社會的積極作用，又有保守地維持舊制度、神聖王權，防止以下犯上的叛亂或造反的消極功能。在文化精神上，即有促進文化發展，給人以精神安慰和鼓舞的一面，也有阻礙科技進步，宣揚逆來順受奴隸主義的一面。總之，對宗教的社會作用，要作具體分析。絕不可以一言以蔽之——宗教是麻醉人民精神的鴉片煙，只起迷惑、扼殺生靈的作用！這是先哲們在特定歷史條件下，單純從政治變革角度作出的有特指的判斷，不能一概而論。

至於從民俗角度來分析研究宗教，大可不必顧忌宗教本質與社會作用這一總的價值判斷，而要盡可能客觀地分析某一民俗的宗教內涵，究竟在形成維繫壯大某種民俗起到了什麼作用。宗教正面與負面的價值判斷，則應是在考察完了某種民俗之後，作為民俗學者本人的立場觀點的表達。切不可兩者摻合在一起，更不可懼怕別人加上一頂宣揚宗教的帽子，「心

有餘悸」而處處留意戒備，在宗教與民俗的關係上，一味挑剔宗教消極落後的污點。那樣就不是民俗學，而是變成了干巴巴教條式的偽科學了。

關於對宗教、民間信仰乃至迷信在民俗考察中應採取實事求是的客觀態度，而不應因為自己的理性主義或唯物論的觀點而摻雜到調查分析民俗事項中去的看法，早在本世紀二十年代末葉顧頡剛先生編著的《妙峰山》一書就已經有了比較清醒而又明確的認識了。

這次北京大學風俗調查會於一九二五年春組織的以顧頡剛為首的五位民俗學者（還有容庚、容肇祖、莊嚴和孫伏園）爬山涉水，不辭辛苦，實地考察了北京西北的妙峰山天仙聖母碧露元君廟會民眾進香風俗，並寫出了詳細的調查報告和觀感，發表於當時的《京報》副刊，在學術界引起了轟動效應，不少學者為此發表了很精彩的評論，提出自己的看法。顧先生把此次進香民俗調查的文章及讀者的評論，集結編纂成——《妙峰山》一書，作為民俗學會叢書，於一九二八年出版發行。《妙峰山》一書的問世，是中國民俗學研究史上劃時代的大事，他們所從事的民俗調查事業，總結出來的經驗和提出來的一系列看法，對我們今天從事宗教和民俗研究仍有很大的啟示作用，理應給予足夠的重視。

首先，顧頡剛先生在引言中，就明確地回答了堂堂北京大學的學者為什麼要組織對普遍民眾到妙峰山朝頂進香風俗進行考察的問題。他認為大道理有二：

第一，在社會運動上著想，我們應當知道民眾的生活狀況。本來我們一班讀書人和民眾離得太遠了，自以為雅人而鄙薄他們為俗物，自居於貴族而呼斥他們為賤民。……我們若真的要 and 民眾接近，這不是說做就做得到的，一定要先相互的瞭解。……朝山進香，是他們的生活的一個重要部份，決不可用迷信二字一筆抹殺的。我們在這上，可以看出他們意欲的要求，互助的同情，嚴密的組織，神奇的想像；可以知道這是他們實現理想生活的一條大路。……所以我們覺得這是不能忽視的一件事，有志「到民間去」的人們尤其不可不格外留意。

第二，在研究學問上著想，我們應當知道民眾的生活狀況。……在學問的研究上也是平等的。因此，我們決不能推崇《史記》中的封禪書為高雅而排斥《京報》中的妙峰山進香專號的下俗，因為他們的性質相同，很可以作為系統的研究的材料。我們也決不能尊重耶穌聖誕節的聖誕樹是文明而譏笑從妙峰山下來的人戴的紅花為野蠻，因為牠們的性質也相同，很可以作比較的研究材料。……朝山進香的事，是民眾生活上的一件大事。他們儲蓄了一年的活動力，在春夏間作出半個月的宗教事業，發展他們的信仰、團結、社交、美術的各種能力，這真是宗教學、社會學、心理學、民俗學、美學、教育學等等的好材料，這真是一種活潑潑的新鮮材料！

顧頡剛先生對民眾朝山進香民俗意義所作的估價，對學者們進行此類調查研究的重要性的肯定，至今仍閃耀著睿智卓識的光輝！具有振聾發聵的警言價值！在當前，對那些只知沉溺於書本，只知道從事雅文化的研究，不瞭解人民大眾的生活與思想，對民俗、民間信仰等俗文化不屑一顧，卻時時刻刻妄想向他們推銷或「灌輸」自以為高明的文化思想的人們，無疑是苦口良藥，乃至是當頭棒喝！

顧頡剛等五位學者，他們這樣說，也是這樣做的，把自己實地考察的實錄與觀感寫出來，讓學者們和一切讀者親自瞭解「朝山進香」的全過程，在人們面前打開了民眾生活中的一扇窗子，展現出一個全新的「世界」！

關於如何進行民俗調查與進行民俗研究時應採取怎樣的態度，在江紹原、何思敬和崔載陽等人的幾篇評論批評文章中，都有睿智而中肯的評論。

他們對《妙峰山進香專號》讀後，一致都給與了高度的讚揚。江紹原先生認為：「歷史時代的宗教的研究，陳援菴先生已有大家知道的重要著作發表。至於關係於現今的民眾宗教的研究，則顧頡剛先生的妙峰山香會調查，在邦人中只怕是絕無僅有的。因為顧頡剛等先生，把被歷史上正統官學一貫視為『鄙俚悖謬』而又為大多數人遵循的『民禮民教』忠實地記錄下來了。」江先生肯切地指出：

如今科學，唯理主義，無宗教論，以及以善破多神迷信自許的基督教，都輸入中國，漸漸佔勢力了；中國人的物質環境、社會環境，也漸漸改變了。如果顧頡剛和顧頡剛的同志們之調查觀察記載，不能與那些破除迷信者用力一般勤，進行一樣快，我恐怕中國社會進化史要失去不少的無法可恢復的好材料。我恐怕將來的人責備我們，皆比我們責備我們從前的人更嚴；將來的人的「茫恍的煩悶」，要比我們現在所覺到的更厲害。

所以何思敬先生稱顧先生的民俗研究與民俗調查成果，是「中國學術界起了革命」，代表了面向社會下層，面向平民百姓的「時代精神」！事實也確是如此，正是本世紀二十年代的一些有遠見卓識的學者，如顧頡剛等先生，在學術界開風氣之先，開出了關注下層民眾生活，研究民俗文化的新方向。這在只知研究上層雅文化的學術界真如刮起了「一陣暴風」，晴空響起的「一個霹靂」！

在評論中對某些作者，如孫伏園這位記者先生從其主觀的理性主義觀點出發而對民眾朝山進香信仰與民俗採取不以爲然的輕忽態度提出批評。他只看到這是人的「動物的脾氣的發作」。認爲「朝山這件事，在各派宗教裏雖然都視爲重要；但無論他們怎樣用形而上的講法

說到天花亂墜，在我卻不妨太殺風景的說一句：除了若干宗教信仰等等的分子以外，朝山不過是人的猴子脾氣之發作。」何思敬先生認為，這是一件很莊重的很有意義的大事。他寫道：「讀了這專號之後，我的想像中便幻出一座靈山，一個超越塵世的宗教的中心，其神秘的力量加靈秀的風景竟吸收數千里內外，及遠如吉林、江浙的信男善女，在這個宗教中心的活動期（四月上旬）中，結隊成群而朝進。」熱情洋溢地指出：

我們在這專號中可以看到宗教如何使人們各依其生活目的團結起來，構成組織，分定職務，規定秩序，居然像一種「國家的雛形」（顧頡剛語），把他們集合於一個中心，使他們大皆虔誠，大皆分工互助，大皆高興結緣，樂善好施，使他們男女老少活潑得可愛，快樂得可愛，真摯得可愛；使他們一步一步一拜，三步一拜，使他們發狂跳澗。宗教的集合活動，宗教的沸騰有這樣的強烈。

也就是說，在調查時應尊重民眾的信仰習俗，客觀地記錄他們朝拜神明和心理活動，不能以個人的好惡說三道四，至少在調查過程中要竭力做到如此。

對素有考據癖好的容庚先生對碧霞元君的歷史考證方法，何思敬先生不與苟同，頗有微

詞。容先生在《碧霞元君廟考》中言：

碧霞元君廟宇肇始於泰山。自京師以南，河淮以北，男婦之進香頂禮無算，明代設官徵稅，以充度支……可見（其）香火之盛。清初，詔免其稅，而廟宇遍於北省。

而對這樣一座如此興盛數百年的女神廟宇，考證的結果只是告訴人們「碧霞元君……不見稱於士夫……簡牘無徵」，「玉女考，玉女卷所記荒渺無稽，正齊東野人之語，不足致辨」，「宋代君臣侈言祥瑞……玉女之出……人爲之瑞也。……足見真宗君臣之誇誕，而後人附會之不經矣。崇其祠觀代加封號乃人主愚民之術。廟宇滿天下寧獨一碧霞元君已哉。」何先生則認爲如此之考據，不能令人滿意，更「不足以使我們認識其真正的起源」。其一，是不應過分拘泥於文獻典冊的文字記載裏碧霞元君究竟起源於何時，而更應著眼於歷史上女神產生的宗教大背景，即華夏民族對女神崇拜的背景，才能真正找到碧霞元君的起源。其二，更不能把「帝王之冊封」「人主愚民之術」當作起源。也就是說，不應該將廣大民眾的虔誠信仰看做是「人主愚民之術」的產物，即受愚弄欺騙的結果，而應把帝王居心與民眾信仰兩者嚴

格區分開來加以考察。

所以，崔載陽在信中說：「愈讀專號一回，愈使人感覺宗教生活的豐富。我有時恍惚直接感悟到進香者心裏深深的安慰和大大的愉快。……大約所謂進香不過是求與神祇相接觸。然凡與一個崇高、偉大、神聖、清潔神祇相接觸，都能分佔他的崇高，偉大，神聖，清潔的性質之一部份的。又當感覺自己有神祇的崇高、偉大、神聖、清潔的性質時，心裏必起一種神祕奧妙的愉快的。」故他對孫伏園所說的這段話，即「如果妙峰的天仙娘娘真有靈，我所求於她的只有一事，……就是決不會迷信天仙娘娘是能降給我們禍福的了——但我們依舊保存妙峰山進香的風俗。」表示了不滿，提出批評。認為「一種制度，尤其是宗教制度，雖其影響有好有壞，但絕不能基礎在弄假的上面。……因此之故，我們可以料到：具有如此長遠歷史，和影響民眾如此深遠的妙峰山斷不是構火狐鳴的人主愚民政策所可築成。」在這裏嘲笑民眾的「迷信」，是最無濟於事的！

爲了對民眾的信仰風俗進行真實的即科學的調查和研究，民俗學者首先必須採取尊重和理解的態度。只有這樣才能理解民眾朝山進香時周圍的氣氛，與善男信女溝通，香客們也才能向你坦露心扉，說出心裏話，爲什麼不遠百里千里來此進香，禮拜神明？在這裏調查人和研究者應是進香的參與者，香客中的一員，爲他們設身處地去思考。而絕不應是高高在上的

看客，評判者，帶著自己有色眼鏡（理性的或唯物的），妄下評判。當你對「客體」即調查研究項目的方方面面都弄清把握之後，才可以根據自己的立場觀點作出價值判斷。這實際上就是先哲們倡導的「結論不是產生在調查研究的前頭，而是調查研究的結果」。這句話似乎人人熟之能詳，變成了口頭禪。可悲的是，在以往許多民俗或社會調查研究中往往是反其道而行之，不僅造成重大惡果，更重要的是形成了極惡劣的學風！而在這一點上，早在二、三十年代的不少先進的民俗學者，已經清醒地認識到了。因此，我們今天仍有重新回顧先輩們的業績與卓識，加以借鑒的必要。

宗教信仰，在當今與未來不論對社會與個人都是值得重視的大問題。任何一個人都不能沒有自己的信仰，而宗教在相當長的歷史時期中，是絕大多數人的一種信仰，在中國也是如此。儘管他不一定是正式的道教信徒或佛教信徒，他們卻相信「頭上三尺有神明」，冥冥中有神靈在鑒察著他的行動。這時，宗教道德，救助愛人，行善積德，善有善報，惡有惡報等有神觀念，使人戒懼，約束人的行動，是社會中的重要整合力量。如今，中國以經濟建設為中心，生產現代化，特別是在商品經濟大潮的衝擊下，幾乎把任何信仰、道德和價值觀念摧垮，金錢就是一切的拜金主義盛行，人慾橫流，這時，各種文明與道德的宣傳、灌輸當然是必要的，但是，應該清醒地看到，宗教信仰、宗教道德，對那些「德先生」和「賽先生」

尚未占據的領域，即相當一部份民眾，仍具有重要的影響力，因而仍不失為是社會整合與約束人們的行動的重要手段。在當前，只能是設法用法律和輿論限制宗教及迷信活動的消極或危害社會的過火行動，而不能限制宗教信仰自由，更不能再犯人為地消滅宗教的大錯誤！

幾十年來，不適當地宣揚宗教的消極面，過急地提出所謂宗教消亡論，是在宗教問題上犯各式各樣錯誤的總根源，甚至釀成大陸上文化大革命不堪回首的慘劇。如今，有在理論上給予澄清的必要。我們認為，宗教既然是從人類產生那天起就存在了（儘管是極端低級的宗教觀念），那麼宗教就必然也與人類長期共存，乃至共終始，所謂宗教自行消亡論可以休矣。因為，宗教存在的社會根源與認識根源永無徹底消除之時。正如人類最終窮盡一切真理，即達到總體上掌握絕對真理那一天永遠不會到來一樣，宗教自行消亡也將是遙遙無期的。因為，隨著科學技術的進步，不論是宏觀上和微觀上，未知領域不是在縮小，而是在擴大。人類社會隨著科學技術的進步，生產力的大提高，現代化實現了，物質極大豐富了，但是社會危機問題卻不是減少了，而是增加了！何況戰爭和核恐怖、環境污染、不治之症在癌病變之外，又出現了愛滋病的漫延，再加上個人生活中的種種不幸，飛來的橫禍。所有這些，仍使人無法擺脫「謀事在人，成事在天」的無奈狀態，永遠難以達到「謀事在人，成事也在人」的自由自在的理想狀態。總而言之，不是誰能阻止宗教的自行消亡，而是人類永遠

達不到令宗教自行消亡的那種理想狀態，人類只能永遠生活在無法消除的二律背反之中。因而，宗教信仰對民俗的影響也將長期存在。

「道教與民俗」，二者都是學術研究方面的「重鎮」，其中任何一門，對於學有專長的學者來說，都是終生為之奮鬥的大課題。如今，卻要把兩者結合起來進行探討，釐清兩者之間的關係，真是談何容易。我對道教只是略知一二，而對民俗則是個外行，只知道一些浮光掠影的碎片而已。但是我覺得，這個大題目必須進行專題研究，因為它與中華民族的傳統文化密切相關，不僅關係到我們人文科學的發展，而且是關係到傳統文化如何與現代化對接的大問題。理應對此進一份努力，獻一片熱心。本著在學習中探索，在探索中學習的精神，經過三個月的努力，終於把這本描述性的通俗小冊子，寫出來了，奉獻給讀者，做構建這座學術大廈的一粒石子，而於心足矣。

- ① 關於民俗的內涵，參照了張紫晨教授在《中國民俗與民俗學》中給民俗下的定義。
- ② 《後漢書·馬援傳》。
- ③ 鍾敬文《民俗學及其作用》，刊載於一九八二年十二月中國民俗學會籌備會《會刊》。
- ④ 《漢書·食貨誌》。

第二章 中國遠古民俗

中華文明是華夏民族偉大創造的結晶。而對燦爛中華文明之源的探尋，必然追溯到華夏民族的源頭。據我國考古學者發掘出的猿人化石證明，早在距今一百七十萬年以前，在雲南的元謀地區，就有猿人棲息繁衍，被考古界稱之為「元謀猿人」。這元謀猿人就是中國人的遠古祖先，同時也表明，中華大地也是人類祖先的誕生地之一，而不必一提起人類遠古祖先就只有非洲一元。在其後的百餘萬年裏，在我國版圖內的許多地區內都發現了人類活動的重要場所。從數十萬年前的「直立猿人」，到幾十萬年前的「早期智人」（即「古人」），再到幾萬年前的「晚期智人」（即「新人」），他們的化石，先後在陝西藍田、湖北鄖縣、北京地區、廣東馬壩、陝西大荔、山西丁村、內蒙河套、黑龍江哈爾濱、北京山頂洞、四川資陽等地均有發現。生活繁衍於中華大地上的猿人，爲了生存，不斷與大自然搏鬥，流動遷徙，經過百萬年的艱難進化，這些華夏民族的祖先，終於徹底與動物中的猿類分手，成爲進

入原始社會的社會人。

當華夏的先民們徹底與猿類，即動物中最高靈長類分開以後，當他們第一次用人的眼睛審視外界事物的時候，他們所面對的是被洪水猛獸、驟雨狂風包圍著的洪荒蠻野的世界，人及其群體的力量則顯得是十分渺小。此時的原始人，爲了不被這險惡的環境所吞噬，生存下去並傳種接代，該具有多麼偉大的勇敢戰鬥的氣概啊！有的學者認爲，這時的原始人群，爲了能夠活下去，第一位的是向自然索取食物和自我保衛，而要獲得這些實在的「物質」需要，依靠的只能是最現實的實踐考慮，邁出實際的腳步，在這時決不可能依賴不切實際的虛幻的空想。所以在他們原始意識中萌生的自然是最粗糙的「唯物主義」。況且，在舊時器中期以前，也根本找不到任何宗教性的活動痕跡。可是，根據我們的研究，得出的結論卻截然相反：原始人群一經出現在世界上，一旦有了自我意識，他們必然是「自我中心主義者」，或者說是「自我誇張主義者」。原始人一定自視甚高，他們卑睨一切，在內心深處冥冥地信奉「萬物皆備於我」！不然的話，雷鳴閃電、狂飆驟雨、虎豹蟒蛇，早把他們嚇壞了，只有瑟瑟發抖的份兒了，如何還有與之勇敢奮鬥的決心呢？所以，原始人的意識必然是「唯心主義」的。而且，他們的思維模式只能是「由己度人」，把他們所見所遇有生命的生物和無生命的山川河流，都看成和自己一樣，有血有肉有感覺，或稱之爲天然的「物活論」者。在生

存鬥爭中，把客觀上助己實現目標（如得到食物、逃脫危險、獲得溫暖等）者，都視為朋友、兄弟，相反則視之為寇仇。儘管此時，他們尚不知道什麼靈魂，更不曉得超自然的鬼神。再往後，在嚴酷的現實生存鬥爭中，我們的祖先在體力體能上都有了較大的提高，這主要表現在手的靈巧上，能製造更精緻的工具，但更重要的是腦力的進步，他們從簡單的語言交流發展到具有抽象思維的能力，爾後睡眠時出現的夢境則誘發了靈魂觀念的產生。「萬物有靈論是宗教思想發展的最初階段。」^①正是這種「靈魂」觀念，引導先民們產生奇特的聯想，使他們痴迷地虔信寓居在人的軀體之中而又不受軀體制約的「靈魂」，在人們的睡夢中或死亡之後，仍可以脫離人的軀殼，無拘無束地自由活動，而且這個「靈魂」是人的肉眼看不見摸不著，永存不滅的。原始人進而把這種靈魂觀念由此及彼地擴大到世界上一切事物，即「萬物有靈論」。進而，將影響到氏族繁衍的祖先（最初是圖騰）和決定人類生活的自然力、自然物，幻化成形形色色的神靈，於是鬼神出現了，原始宗教也就產生了。

原始宗教是原始社會氏族的全民的宗教，正像一個氏族成員一旦離開氏族群體就等於死亡一樣，每個氏族成員的宗教信仰也如生命一樣不可須臾脫離的。此時的原始宗教，是各種意識形態的綜合體，它規範著原始氏族社會的各個領域，宗教的規則和禁忌即是「法律條文」，約束著人們的社會生活以及生老病死等一切方面。華夏先民們最初的民俗，也正

是在這種背景下誕生的。因此，我們認為華夏民族最古老的民俗，是在原始宗教信仰的直接影響下，首先在與原始人群生存和生產有最直接關係的領域裏自然而然地形成習慣，進而構成原始社會階段的民俗，或稱史前期的民俗。而我們本章所要講的華夏民族遠古的民俗，則是孕育、發生於原始社會的晚期，即堯、舜、禹的傳說時代，最後形成於奴隸社會的夏、商、西周。遠古民俗，是中國民俗的最初形態，儘管見諸文字記載者不多，而且往往只是些片段，但是卻以其特有的延襲傳承的力量對形成統一的華夏民俗，對此後歷史上民俗發展，都起著重大作用。

道教，是中國源遠流長的傳統宗教，但與民俗，尤其是和遠古民俗相比，顯然出現的時間要晚得多。然而，因為道教的思想與華夏民族的原始宗教有一層源與流的關係，故也可以說，道教的源頭與遠古民俗密切相關。我這樣說，絕不是牽強附會之類的無稽之談。如所周知，道教教義思想的核心是崇自然、尚無為，主陰貴柔，實在就是淵源於母系氏族社會原始宗教中對生育萬物的女神崇拜，只不過是這種崇拜經過思想的加工，曲折抽象化的結果罷了。前輩學者聞一多先生曾謂：

我常疑心這哲學或玄學的道家思想，必有一個前身，而這個前身很可能是某種

富有神秘思想的原始宗教，或更具體點講，一種巫教。這種宗教，在基本性質上恐怕與後來的道教無大差別，雖則在形式上與組織上盡可能截然不同。^②

縱觀人類社會發展史，在歷史中起決定性的因素，歸根結底是直接生活的生產和再生產。而作為生產本身又有兩種：一方面是生活資料，即食物、衣服、住房以及為此所必須的工具的生產；另一方面則是人類自身的生產，即種的繁衍。民俗，在任何時候都是緊緊圍繞與適應這兩種生產而產生並逐漸豐富起來的。

在原始社會的早期，生產力十分低下，生活資料的生產只是千方百計地用漁獵和採集手段弄到填飽肚子的食物就行了，所以原始人就特別重視「種」的延續，即人的生育這方面的生產。然而，由於不知生育之謎和群婚，過著「長幼儕居，不君不臣。男女雜遊，不媒不聘」的男女性雜交的生活，因而「不知有父，只知有母」，女性擔任氏族的酋長，指揮一切，史稱「母系社會」。於是，就產生了圖騰崇拜和女神（乃至是女陰）崇拜。這種女性崇拜，一方面表現在是對女神塑像的祭祀，如東北地區出土的紅山文化中對巨乳、大腹且臀肥的生殖女神塑像的祭拜。另一方面是在原始創世神話中大都以女神為主，如女媧，她有非凡的本領，「煉石補天」，「殺應龍，止淫水，斷鼇足立天之四極。」還說她化腸作十神，搏

土爲人。總之是一位創造人類和萬物的女神。此外，還表現在對祖先的崇拜中，把女神放在始祖的地位，如殷商的遠祖母簡狄食玄鳥蛋而生商祖先契的傳說，姜源踏巨人足跡而生周先祖后稷的故事等。

從考古發現來看，仰韶文化是母系氏族社會的繁榮時期的代表。那時已經以農耕爲主，北方耕種的作物主要是粟，而在南方則已耕種水稻。用的器皿是繪有黑色花紋的紅色彩陶。但是，到了仰韶文化的晚期，則已經開始呈現出母系制向父系制轉化的徵兆。如西安半坡村類型的仰韶文化即是如此。這一變化的跡象，可以從仰韶人的葬俗中得到證據。須知，喪葬習俗是人世間生活的翻版（或稱倒影）。墓葬發掘證明，此時仰韶人的葬式比較多樣，有一人一次葬，多人一次葬，一人二次葬，多人二次葬，還有大葬坑套小葬坑的葬俗。男女合葬也出現了，這是由男女分葬到男女合葬的一個重大變化，在中華葬俗發展史上有重要意義。男女合葬，女人處旁位，男人居中間且仰身直肢，女人在旁側身屈肢。這種合葬方式說明男子地位上升，乃至已經出現了父系家族。這表示母系向父系氏族制的過渡。與此同時，出現了男性祖先崇拜的習俗，在出土文物中有象徵男性祖先崇拜的塑像和遺物。大汶口文化和龍山文化是我國氏族社會中晚期文化。這一時期，原始氏族公社開始解體，父權制已逐漸確立下來。在渭河上游、黃河流域、漢水流域發現的馬家窑文化、齊家文化，距今三四千年，已

有陶器、骨器、粟穀、菜籽等，出現原始農業和家畜飼養。製陶技術和工藝被廣泛應用，而且還有陶甕和陶器彩繪。陶紋以線紋爲多，圖案有魚、鹿、鳥、蛙、人面紋，示意符號等。此時，人們已定居，有簡單的房舍，多爲窖穴式。渭南史家文化遺址中，臨潼姜寨，居住房屋爲半地穴式，坑穴較淺，面積較大，其上面有屋柱、屋頂。這時出現的葬穴、氏族墓地，已有穀種，陶器等物的陪葬，有的還有石棺，陶瓦葬等，出現對偶家庭，生活喪葬習俗較前發生了很大變化。在先民的意識中，人死後，他們的鬼魂又到另一個看不見的處所，如活著的人一般，繼續他們的生活。

在上古民俗中，人類生殖問題是關係到一個民族生死存亡的頭等大事，自然占居極重要的地位。那時先民們對女人懷孕生子長期不理解，感到極爲神秘，所以有各種感生神話出現，以至認爲懷孕是女性與某種事物或生物接觸的結果。爲了乞求生育發達，就產生了求育的巫術習俗和原始生育信仰。如各種圖騰崇拜，崇拜女陰石，崇拜石且、陶且、木且等，就是這種生殖崇拜的反映。此外，飲食、服飾、巫術之民俗，對神祇的祭祀與崇拜，以及醫藥、禁忌、原始神話藝術等，也是上古民俗中極爲流行的重要內容。它們都是原始意識、原始思維和原始心理方面的民俗現象。原始人非常懼怕天災疾病和災疫，對災害致病染疫的原因極敏感也極神祕。因而，產生了禁忌、祈禳、醫藥等民俗。如由於病人偶然的吃了某種東

西或草而癒的事，他們就認為有神靈相助，視之為「藥」裏面含有某種魔力，視採藥人為通神之人。神農氏教民稼穡和嚐百草治病之神化，就是由此而產生出來。

當然，華夏先民們幾乎是裸露地生活在大自然之中，對於有無比威力的狂風雷電，對於給他們以溫暖庇護的太陽、大山等，更是充滿了敬畏和崇拜，並幻化出各種神明來，如日神和山神、雷神、風伯、雨師等等。《禮記》中有曰：「山林川谷丘陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。」這就是在原始社會最為普遍的自然崇拜的民俗。

巫術信仰，是在遠古影響頗大的一項重要民俗。「巫術的源起應該說是從實用出發的，它伴以行動並非僅僅是心理的表現。」③它一方是遠古初民在洪荒大自然力面前而顯得弱小無力的產物，另一方面又是希圖借助人類自身的微小力量來取悅並假手召來的某種超自然的神奇的力量來控制外界及自然力的表現。起初，巫術本來是一種虛構的借助超自然力量實現某種願望的法術。在此後的發展中，漸漸與神聯繫起來，這種法術活動也擴展開來，變成溝通人與神之間的關係不可或缺的活動，而巫則成為人與神之間的中介人。人們祈神、娛神、敬神都得通過巫，於是巫演變成專門從事巫術的特殊人物，成了神的代表，即原始氏族中和此後奴隸社會裏宗教活動的主持者和日常生活中相當有權勢的人物。如《大荒西經》中載有：「大荒之中，有山名曰豐沮玉門，日月所入，有靈山、巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫

真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，以此昇降，百藥爰在。」一直延續到殷周時代，神巫仍然發揮著重要作用。

古代神話，是遠古時代先民的口頭文學，是民俗中的重要部分。這些神話，如著名的《山海經》，往往以虛幻的曲折形式，反映著先民們的歷史軌跡。其中涉及到重要的神話人物有女媧、伏羲、黃帝、蚩尤、共工、羿、鯀、禹、西王母、稷、羲和等。其中尤以女媧、西王母、黃帝戰蚩尤等神話，對後世影響甚大。後來女媧演變成爲造人的始祖，西王母則從虎齒豹尾穴居兇怪神演化成了受人們朝拜的天上女王，後來又變成道教中的一位女神。黃帝則成爲華夏民族共同尊奉的祖先，被道教推尊爲早初的創始神。

古代神話傳說，並不完全是虛構，裏面包含有真實歷史的影子。如黃帝的傳說就是如此。關於黃帝，在古代史書上有種種記載。說他姬姓，號軒轅氏，是各部落的首領。黃帝「垂衣裳而天下治」。並有造舟車、弓矢，創造文字等等偉大功績。在歷史上的唐堯、虞舜、以及夏、商、周三代，都禘祭（大祭祀）黃帝，追認黃帝爲祖先，承認自己是黃帝的後裔。這種傳說爲古代史學家所認同，以至黃帝是華夏民族的始祖，一直流傳至今天。

中華文化如匯流百川，奔騰不息的長江大河一般，源遠流長，如今已經不可能依據詳實可靠的文獻記載去再現其上百萬年的編年式的創生史。但是，從已出土的大量考古方面的資

料以及民族學、民俗學、神話傳說等方面的考察，都可以充分證明，燦爛的中華文化絕不是某一個民族可以獨立創造出來的，恰恰相反，它是中華大地眾多民族智慧的偉大結晶。關於這一點，梁啟超早已指出過：「華夏民族，非一族形成。太古以來，諸族借居，接觸交通，各去小異而大同，漸化合以成一族之形，後世所謂諸夏是也。」^④民族既然不是單一的，那麼文化自然也就不會是單一的了。據文化史專家們的考驗，中華民族的遠祖，大致可分為華夏、東夷、苗蠻三大文化集團。華夏集團發祥於黃土高原，後沿黃河東進，散佈於中國的中部和北部地區。東夷集團活動地區在今山東、河南東南及安徽中部一帶。苗蠻集團主要分佈在今湖廣和江西一帶。三大集團又鬥爭又融合，流傳下不少激動人心的傳說故事。最終，華夏集團占據了上峯，鞏固了自己在中華民族及其多元文化中的主流地位，因而「華夏」也就成了中華民族的歷史稱號。過去考察中華民族文化的源頭，總以黃河流域為中心，近幾十年的考古發掘，在南面的長江流域和北面的東北地區，如「紅山文化」的出土，都有與黃河流域同期相類似的文化遺址發現。這證明，中華民族的文化源頭也是多元的，至少黃河與長江兩大河流域都是其發源地。此外，中華文化的多元性，還可以從民俗學方面找到證據。在中國文化傳統習俗中，龍是最有代表性的吉祥象徵。從上至帝王將相，下至平頭百姓，無不對龍充滿崇敬之情。龍的名號和圖形，在神州大地幾乎無處不在。以龍命名的山河城郭不計其

數，以龍為號的亭臺樓閣不勝枚舉，與龍有關的事象更是多如繁星。如龍山、龍崗、龍泉；龍壁、龍亭、龍門；龍舟、龍燈、龍香等等。以至人們將中華文化稱為「龍的文化」，將中華民族稱為「龍的傳人」。中華大地上對龍的崇拜，早在幾千年前就已形成，南北眾多新石器時代遺址的出土文物中，龍形紋飾、圖案的器物幾乎隨處可見。但是，認真辨別起來，相距遙遠的不同地點，龍形卻有所差異，有的似魚，有的似龜，有的似豬……這分明是不同的原始氏族圖騰描繪圖像逐漸趨近於龍而不斷演化的結果。此種演化過程，正是反映出各個氏族部落走向聯合統一時，各自的圖騰也不得不隨著發生變化演進，最終超越、綜合為統一的「龍」的歷史進程。因此可以說，中華民族龍崇拜習俗的形成史，也為華夏文明多元化發生提供了形象而有力的佐證。聞一多先生《伏羲考》中將山海經裏所見的人面蛇身或人面龍身的神列一總表如下：

中	南	西
《中山經》（次十）	《南山經》（次三）	《西山經》（次三）
首山至丙山諸神	延維	軒轅
皆龍身人面	天吳之山至南禺之山諸神	鼓
	皆龍身人面	人面龍身
		人面蛇身
		人面蛇身，尾交首上

北	《北山經》(首) (次二)	單孤之山至隄山諸神 管涔之山至敦題之山諸神	皆人面蛇身 皆蛇身人面
	《海外北經》又《大荒北經》	燭龍(燭陰) 相柳(相繇)	人面蛇身赤色 九首人面蛇身 白環色青
東	《海內東經》	雷神	龍身而人頭

遠古的先民們，當他們由萬物有靈的觀念而幻化出鬼神，產生了能溝通人神的巫以後，依據其原始思維的想像力，又創造出神人相通相混內容神奇的神話來。這是先民們對自身生活處境受到種種束縛和在自然力面前軟弱無力狀況不滿的抗爭，並幻想超越自我，付與無生死之繫的神（鬼）以無限的超自然力量。以此，編織成美麗的神話傳說。這就產生了《山海經》中夸父逐日，羿射十日，姁嫫竊不死藥等神話。此外，在東部沿海地區，還產生了海上有蓬萊、方丈、瀛州三仙山，上面住著仙人，藏著不死之靈藥的神話。所有這些神話，不僅反映出晚期原始人幻想駕馭自然力，以創造神仙般的美好生活的強烈願望，也表明華夏民族的先人們，厭惡死亡，嚮往長生的頑強意願。為此，想出了不少達到長生的方法，如「食玉

膏，飲神泉」，「餐六氣，飲沆瀣，漱正陽，含朝霞」，當然還有吃「不死之藥」這最簡捷的一著了。這種長生久視，成神作仙的強烈願望，一直成為華夏民族恒久的追求，成為中國宗教，特別是道教修煉的終極的目標。

處在原始社會中的人們，一旦當他們有了共同語言，具有初步的抽象思維能力之後，在為了掌握氏族的命運，更有把握地進行生存鬥爭，向自然索取，如打魚、狩獵、採集、農耕等，或者是進行部落之間的戰爭，必然千方百計地努力尋找出能預知事物未來發展結果（吉或凶）的方法。原始人這種前知的願望也極為強烈，一代一代不懈地追求，於是占卜之俗就應運而生了。占卜，即用獸骨龜甲作卜，用蓍草作筮，以鑽龜燒烤出的裂紋或蓍的奇偶代表天意或神鬼徵兆來預先卜決事情的吉凶禍福。在原始宗教籠罩一切的氏族社會裏，每有什麼重大舉措，都要由通神鬼的巫師占卜，然後才能作出如何行動或必須停止的決斷。這種占卜之風，無疑在原始社會是極為盛行的民俗。不過今天因缺乏實證，已無法考察，我們所能見到又可供考證的則是殷商的刻有卜文的甲骨和筮卜之書《周易》。

在商都安陽附近，出土了大批的甲骨，相當多的甲骨上面都有卜辭。儘管主要記載的是帝王占卜的情景，但亦可以從中看到當時的卜俗，在一定程度上反映了殷人生活的習俗。

在殷商時代，迷信鬼神的風氣極盛，「商人信鬼。」社會生活中事無巨細，都要先卜而

後行，幾乎到了無事不卜，無日不卜的程度。年歲豐歉，出入吉凶、戰爭勝負、疾病輕重、女人生育……都在卜問之例。如卜辭有：「今二月帝不令雨」。^⑤（在這二月裏，天帝不會下雨）「帝其降堇？」^⑥（天帝不要降下饑饉嗎？）「代占方，帝，受我又？」^⑦（出兵伐占國，天帝會保佑我嗎？）如此這般的卜骨甚多，幾乎涉及殷商生活的各個領域。從中我們可以看出，殷人崇拜的最高神就是人類主宰神「天帝」，對它的意志唯命是從。殷人還崇拜太陽神，每天早晚均有迎日出，送日落的儀式。殷人對祭祀十分重視，「國之大事，唯祀與戎」，除祭天帝外，還要祭祖先、祭風雨、祭星辰、祭山川、祭土地等等。從甲骨文可知，「卜這項行爲之成份是卜問者的人加卜問的工具龜甲獸骨，加被卜問的一位比帝王的力量更大的顧問。這位顧問如沒有，則卜的行爲便不能成立。」^⑧從中可以看出，巫史在朝廷決策上的重要性和地位之高貴。這裏所論之卜骨，當然是屬帝王的，不過，我們從殷墟出土的王室大量甲骨卜辭，按照「上行下效」的常規，可以推知一般殷人崇天尚鬼的信仰狀況和占卜風俗。當然，普通人的占卜，就沒有帝王家的豪華隆重，比較簡單草率罷了！

「周因於殷」，說明周人的文化繼承殷商，但又有所發展。在卜俗上，殷人虔信龜卜，周人則多用占筮。當然，這並不是說周人不用龜骨卜，在周人的發祥地周原也發現了不少片甲骨，不過只是用的較少而已。占筮以蓍草之長短，奇偶表示陰陽，運用排列組合，計數出

各種卦名，然後在推斷出休咎，而形成八卦占筮之法。八卦占筮法變化複雜，可以應付各種情況，變化無窮，預決吉凶禍福，所以在周代極為盛行。巫史們積累大量筮辭，經過篩選、整理編排，構建成流傳至今的《周易》。《周易》的卦辭、爻辭，反映著周代豐富的社會生活各個方面的情況，也在一定程度上反映了周民的信仰風俗。「《易》以道陰陽」。說明《易經》的思想核心是陰陽學說。《既濟卦》爻辭說：「東鄰殺牛，不如西鄰禴祭實受其福」。《萃》、《昇》兩卦都言「孚乃利用禴」。（孚是誠信之意）辭意認為神對人福與不福，不在人的祭品厚與不厚，而在人的言行孚與不孚。這裏已透露出人事可以在一定程度上轉移天意的信息，與殷人儘信鬼神無視人的行為，即人的主觀努力的宗教觀念已有所不同。這是對人的力量的肯定，儘管還是初步的，也是很大的進步。

以觀察天文星象作卜的星占，即將天上星斗變化與地上人世吉凶妖祥連繫在一起，這也是華夏先民們很早就由巫史認真觀注的一件大事。這在《左傳》中已有很多記載。如《昭公十年》（西元前五三一年）：「春正月有星出於婺女，鄭裨灶言於子產，曰：『七月戊子，晉君將死。』」《昭公十七年》（西元前五二四年）：「冬，有星孛於大辰，西及漢。申須曰：『慧所以除舊佈新也；天事恒象，今除於火，火出必佈焉，諸侯其有火災乎？』」這種占星之俗，在我國影響極為深遠。

巫史們觀察星象，除了星占之外，還對制定歲時月令有很大促進作用。隨著農耕生產在社會生活中地位越來越重要，觀察氣候的變化與農作物生長之間的關係，就成了與先民們生死攸關的大問題。巫史們觀察到天上日月星辰的變化，直接關係到地上氣候寒暑的變化。經過漫長的反覆觀察推算，逐漸制定出日益準確的歲時月令。《堯典》中說：帝堯命羲和四兄弟到東、南、西、北四方極邊，測候日影，定出二分（春分、秋分）、二至（夏至、冬至）、正了四時，以規定民眾耕種田獵工作的日程來。「帝曰：咨，汝羲暨和：期，三百有六旬六日，以閏月定四時成歲；允厘百工，庶績咸熙。」顯然儒家經典《尚書》中將帝堯時已有如此完備的天文曆法，確有過分提前美化之嫌。但是早在夏代已有了比較完整的曆法，如孔子就說過：「行夏之時」，應是事實。而在殷商時甲骨文中，有關春與秋、十二月、閏月，月份分出大小，每月又分出上、中、下旬，已用天干地支記年、月、日，^⑨卻都記載得十分詳備。在《詩經》中，有不少詩歌，特別是《爾風·七月》就非常具體地反映出周朝時民眾，特別是農夫們什麼時候該幹什麼的時令民俗。

七月流火，九月授衣。一之，日昃發。二之，日栗烈。無衣無褐，何以卒歲？
三之，日於耜。四之，日舉趾。同我婦子，饁彼南畝，田畯至喜。

七月流火，九月授衣。春日載陽，有鳴倉庚。女執懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日遲遲，採繁祁祁。女心傷悲，殆及公子同歸。

七月流火，八月萑葦。蠶月條桑，取彼斧斨，以伐遠揚，猗彼女桑。七月鳴鵲，八月載績。載玄載黃，我朱孔陽，爲公子裳。

四月秀葢，五月鳴蜩，八月其穫，十月隕穽。一之，日於貉。取彼狐狸，爲公子裘。二之，日其同，載績武功。言私其縱，獻豸於公。

五月斯蠶動股，六月莎雞振羽。七月在野，八月在宇，九月在戶。十月蟋蟀，入我床下。穹窒熏鼠，塞向墜戶，嗟我婦子，曰爲改歲，入此室處。

六月食鬱及薁，七月亨（烹）葵及菽。八月剝棗，十月穫稻，爲此春酒，以介眉壽。七月食瓜，八月斷壺，九月菽苴，採荼薪樗，食我農夫。

九月築場圃，十月納禾稼。黍稷重穆，禾麻菽麥。嗟我農夫，我稼既同，上入執宮功。晝爾於茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。

二之，日鑿冰沖沖。三之，日納於凌陰。四之，日其蚤，獻羔祭韭。九月肅霜，十月滌場，朋酒斯饗，曰殺羔羊。躋彼公堂，稱彼兕觥，萬壽無疆。

詩中所有曆爲「周正」，比夏曆早兩個月。《七月》詩中的主人翁是農夫及他的妻子兒女在一年當中按照月份節氣變化從事耕種、紡織各種勞作乃至休息、慶祝、飲宴的真實記錄。農夫是周代農業社會的主體，占人口的絕大多數。所以說《七月》既是節令民俗的反映，又是生產民俗的寫照。至於說到這些「農夫」的社會地位，郭沫若一概定之爲農業奴隸，未免有強拉硬扯，以納入某種社會模式之嫌！如果那樣，占周朝絕大多數人口的農夫都是奴隸，周王和各級貴族都是大奴隸主，姬周的天下，不就成了巨大的奴隸地獄了嗎？然而我們看到，《七月》詩裏的農夫及其妻子兒女們，儘管天天要幹農活，整日忙碌不得休閒，對公子（貴族），田畯（官吏）也有怨氣，對爲公子裳，獻於公也有不滿，但詩裏面確實洋溢著勞動的歡娛情緒，人身還是自由自在的，絲毫看不出被繩索捆縛或被人看管的跡象。中國周代的農夫只能按照中國歷史的實際情況去理解，決不可以生搬硬套。

除了《詩經·七月》等詩反映了古代歲時月令與農耕的情景以外，在《管子》書中的《四時》，特別是《呂氏春秋·月令紀》，更進一步地反映出遠古時代時令上的民俗。而且不僅總結出在何時從事何種農事活動的規律，違反時令，必遭災殃，還把時令與社會生活，爲政的秩序結合起來，認爲「四時者，陰陽之大經也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。」^⑩有時未免流於牽強附會。

在《詩經》中還有一首詩，名《楚茨》，屬於比較莊重一些的《雅》詩類，講的是農夫獲得豐收到宗廟祭祖的風俗。詞句不像《國風·七月》那樣好懂，這裏分段摘引，加上敘述解釋。

第一段是說秋收了，「我藝黍稷。我黍與與，我稷翼翼。我倉既盈，我庾維億。」我的黃米和高粱長得很好，倉都盛滿了，穀堆有十千。豐收不忘祖先的保佑，「以爲酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。」用煮的酒和飯，祭我們的祖先，還要祭鬼神，以祈求大幸福。

第二段是說大家抬來牛羊，宰殺烹煮，「或肆或將，祀祭於枋。祀事孔明，先祖是皇。」即陳設到神堂，報祭祖先，贊頌祖宗的光輝，祈禱神靈的保佑。

第三段是大家分工協作，把祭典的酒宴做好擺齊，把賓客請來，「獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒穰，神保是格。」大家互相敬酒，禮節周到，談笑盡興。

第四段一切都準備就緒，請主祭的長上就位，開始祭祀。「既齊既稷，既匡既勅，永錫爾極，時萬時億」。祭獻已畢，神意再次永遠保佑到底，福大無邊。

第五段「禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。」儀式準備好，鐘鼓樂手等待奏樂。主祭者已就位，司儀宣告開始。祭祝盛事，神靈都喝醉了。然後奏樂送尸，把神送回位。管事和主婦們撤下祭獻，老老少少，一團和氣，有說有笑。

第六段最後是樂隊移到後堂，大家一起享受吉慶快樂。吃飽喝醉，叩頭告辭。神靈喜歡豐盛的祭獻，保你們延年益壽，祝子孫世世代代，都如此天長地久。

這首詩，把古代農夫合族慶豐收祭祖先，享祭歡宴的情景，描寫的淋漓盡致，同時也反映了周代信仰風俗與娛樂風俗。

在遠古風俗中，還有一項是每年十二月的「臘祭」。這種風俗極古遠，恐怕是從原始社會就已經有了，即是在一年歲終時以獵獲的禽獸祭祀百神和祖先，禳除一切災害，祈禱來年豐收安樂。漢代許慎在《說文·肉部》言「臘冬至後三戌，臘祭百神。」把臘祭的時間確定了下來。在《祀記·郊特性》中，還記載有一段類似祝詞，又頗似咒語的《臘辭》：

土反其宅，水歸其壑，

昆蟲勿作，草木歸其澤！

對此，張紫晨作了很好的解釋，他說：「這是一首以歌謠形式出現的咒詞，它表達出原始勞動者企圖避免自然力的危害，得到冥靈的幫助，獲得禾稼豐收的要求，它是從事農耕生產中，十二月終了進行臘祭時的祝辭。被稱爲：『尹蓀氏臘辭』。君蓀氏也是古史傳說中氏族部

落的酋長，歌中所寫的是在萬物祭百神的祭典上祈求豐收的歌唱內容，全歌以祈使的口吻，希望土堤土梗能安穩和鞏固，希望水能歸在低窪之處，不要到處泛濫，希望害蟲不要危害莊稼，草木也要歸到澤藪之地，不要在田裏亂長。歌中的水、土、草木、昆蟲都與農稼之事密切有關，因而後來又被傳為是神農氏之作。」^①

對祖宗的崇拜，早在原始社會就已經開始。按原始人的觀念，認為本氏族的祖先的鬼魂，依然庇佑他們的子孫，故對祖先的祀拜極為謹慎虔誠，不敢怠慢。進入文明時代，夏、商、周三代都修建宗廟，對祖先的祀祭，被看成「國之大事」。故有「國之大事，惟祀與戎」之說。其中的祀，主要指的是對宗廟祖先的祀祭。但是，除了對祖先祀祭之外，為了保證自己的平安，還要祀祭孤魂幽鬼，或稱厲鬼。厲鬼是指死後無後代祀奉的鬼和慘遭橫禍而死的鬼。這些厲鬼心存幽怨，四處遊蕩，成為禍害人的惡鬼。所以，在《禮記·祭法》中，規定出在王、諸侯、大夫的立祀之中（王立七祀、諸侯立五祀、大夫立三祀），都包括有一「厲祀」，王曰泰厲，祀古帝王無後者；諸侯曰公厲，祀古諸侯無後者；大夫曰族厲，祀古大夫無後者。這種厲鬼，古代人非帝懼怕，《左傳·成公十年》（西元前五八一年）中載：「晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊。曰：殺余孫不義，糴得請於帝矣，壞大門及寢門而入，公懼，入於室，又壞戶。」余孫被冤殺，故破門而入，找晉侯來報復！再一例是鄭國伯

有被殺，化爲厲鬼報仇的事。《左傳·昭公七年》（公元前五三五年）中記載：

鄭人相驚以伯有，曰：「伯有至矣！」則皆走，不知所往。鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行（穿甲冑而行）曰：「壬子，余將殺帶也。明年壬寅，余又將殺段也。」及壬子，駟帶卒，國人益懼。……壬寅，公孫段卒，國人愈懼。其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。

有人問子產，爲什麼立了公孫洩和良止（伯有之子）作爲安撫，就能使厲鬼伯有不再爲害了呢？子產回答說：「鬼有所歸，乃不爲厲，吾爲之歸也。」後又有人問子產：「伯有猶能爲鬼乎？」子產曰：

能。人生始化爲魄，既生魄，陽日魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死（指非正常死亡），其魂魄猶能馮依於人，以爲淫厲。況良霄（伯有），我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑（鄭國）之卿，從政三世矣。……而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，

而強死，能爲鬼不亦宜乎！

這種在古代祭祀祖先兼祭厲鬼的祭俗，不僅在王、諸侯、大夫中實行，在平民中間也極爲普遍。何況子產也說到「匹夫匹婦強死」，其鬼魂猶能依於人，化爲淫厲，所以平民在祭祀祖先時，照樣要分出祭品，祀祭遊魂厲鬼。

《禮記·祭法》立厲祀之規定，《左傳》中子產關於伯有厲鬼之說，安撫厲鬼之方法，以及鬼與厲鬼生成之緣由，對後世影響極大。因爲《春秋左傳》和《禮記》都是儒家的重要經典，不僅讀書人要人人必讀必信，而且對道教，對平民百姓都有很大影響，對後世的鬼神信仰和祭祀之俗的形成都有重大關係。如後世的七月十五日中元節，僧道都要做道場放焰口，就是要超度無主亡靈。在鬼節放河燈，也是爲超度厲鬼孤魂。每家每戶上墳燒紙，也要分出一些，敬送給冥界中的孤魂野鬼。

① 《普列漢諾夫哲學著作選集》第三卷二七〇—二七一頁。

② 《聞·多全集》第一冊《道教的精神》

③ 張紫晨《中國民俗與民俗學》第五十六頁，浙江人民出版社一九八五年十月出版。

④ 《飲冰室合集》第十一冊。

⑤⑥⑦ 《卜辭通纂》第三六五、三七一、三六九頁。

⑧ 《郭沫若全集》歷史篇，卷一，三一九頁。

⑨ 天干：甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。

地支：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。

兩相配合，成爲六十甲子。

⑩ 《管子·四時》。

⑪ 張紫晨《中國民俗與民俗學》第六十一頁。

第三章 秦漢統一大帝國時期的 道教與民俗

西元十一世紀周武王伐紂，推翻了殷商的統治，建立起一個「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」的周王朝。但是，由於周採取分封制，在遼闊的國土上建立起數以百計的諸侯國，各國都擁有相對的獨立性，封國的統治者各自為政，發展參差不齊。況且周王的權力鞭長莫及，很快就出現諸侯國之間大魚吃小魚的兼併現象。到了平王東遷，則「禮崩樂壞」，諸侯之間的戰爭不斷，出現了所謂的五位霸主「挾天子以令諸侯」，借以擴大自己的勢力範圍的春秋時代。戰國七雄，齊、楚、燕、韓、趙、魏、秦，各不相讓，合縱、連橫，競相以我為主，爭取統一六國。所以，周朝統治雖長達八百年，但幾乎從未形成真正統一的帝國。

直到秦始皇以武力掃滅六國廢分封設郡縣，書同文，車同軌，統一度量衡，北築長城，南通靈渠，才建立起統一的大帝國。故始皇帝被理所當然地稱為「千古一帝」。

本章是以秦漢統一帝國的道教與民俗為重心，上溯春秋戰國，下逮魏晉，涉及千年的歷史。因此，寫起來有很大的難度，行文只能以史料的多寡和對後世影響的大小，作適當的處理，不可能面面俱到，疏漏自難避免。

春秋戰國時期，是中國古代歷史發展過程中一個輝煌燦爛的階段。此時，社會制度發生了重大變革，社會生活並不安定，而從文化思想上看，卻是一個最富創造性的時代，各種思想流派，勃發突起，形成諸子百家，爭鳴鬥勝的生動局面。故在世界文化發展史上被稱之為「軸心時代」。正是在這種背景下，以老子為代表的道家，總結了夏商歷史變革的經驗，自然界陰陽之道，特立獨出，寫出《道德經》五千言，與儒、墨兩家相抗衡，後經莊子、列子等的發展，日益顯示出它在哲學思想上的豐富性和靈活的適應性。

與此同時，在燕、齊、楚等國盛行的陰陽五行說，神仙方術，也在社會上流行開來。作為華夏民族的宗教信仰——道教，則處於萌生或初創時期，它與民俗的關係也從混沌狀態向著更加明朗的方向發展。爾後進入秦漢，道教的前身，黃老道曾在相當長的一段時期裏，成為漢朝統治者的統治思想，對華夏民俗的發展產生了重要影響。

在此階段裏，文獻記載材料極大地增加，地下考古發掘，大量出土面世，給我們的研究，提供了大量的實物及文字的證據。

春秋戰國時期，由於相對獨立的各諸侯國相距甚遠，隨之地理環境，經濟狀況和人們的生活方式也就很不相同，這樣久而久之必然導致文化思想和民俗民風的差異，正所謂「百里而異習，千里而殊俗」。如《詩經·國風》，就收集有周南、召南、衛、鄭、齊、魏、秦、曹、豳等十國風格各不相同的詩歌。這種民風民俗的差異，最終導致不同文化區的出現。認真考察戰國時期的文化思想，大致可分為鄒魯、三晉、燕齊和荊楚等四個文化區。

「鄒魯」保持周文化傳統最多，故有「周禮盡在魯矣」之嘆，是儒家學說誕生之地。「三晉」地處四戰之地，各國勢力多角逐於此。所以，以耕戰事功為務的法家與縱橫捭合為事的謀士，多出於此。燕齊文化地區，東臨大海，不僅有魚鹽之利，國力強盛，更有舟船往來海山的開闊視野，因此學術發達，齊國稷下，學者雲集。海上三仙山的神話廣為流行，神仙方士多出沒於此。戰國時期，齊燕產生了鄒衍的陰陽五行說，齊國稷下盛行道家學說，二者都對道教的產生與歲時占卜等民俗有過重大影響。

在此，要特別著重討論一下荊楚文化與風俗。這是因為荊楚地區與道家、道教關係最深，而有關荊楚民俗的書面文獻與出土文物資料保存下來的比較多的緣故。

周初封楚時，楚國是地處南方蠻荒地域的一個小諸侯國。「楚之祖封於周，號為子男五十里。」^①而經過楚國統治者幾百年的苦心經營，不斷開拓，到了戰國中期，已發展成為與

強秦不相上下的大國了。「楚地西有黔中、巫郡，東有夏州、海陽，南有洞庭、蒼梧，北有汾陰之塞、郇陽。地方五千里，帶甲百萬，車千乘，騎萬匹，粟支十年，此霸王之資也。」^②在這遼闊的國土上，產生並形成了既吸收中原文化又與之有區別的燦爛的荊楚文化。

楚國介乎華夏與蠻夷之間，逐漸形成自己獨具的風俗特點。楚人尚赤色。他們認為自己是日神的遠裔，火神的嫡嗣，日與火都是紅色，故楚俗崇尚紅，而且相沿不衰。《墨子》書中有楚莊王穿「絳衣」的記載，絳色近赤色。楚墓出土的漆器，皆為黑底朱彩的鳳凰圖案，幾無例外。原始楚人的圖騰是鳳，在後來的發展中，鳳逐漸變成楚人的吉祥物。敬鬼崇巫，也是楚人民俗的又一特點。巫作為與鬼神交通的中介人，在楚國地位比別國都要高。如大巫觀射父身居楚昭王的大夫，被視為楚國的第一國寶。昭王對有關天地之事，祭祠之事，都要恭敬地向觀射父請教。觀射父向昭王指出：祭祀的功用在於「昭孝鬼民，撫國家定百姓。」「自公以下至於庶人，其誰敢不齊肅恭敬致力於神！」^③相傳楚國有兩位神巫：巫彭與巫咸。「巫彭作醫，巫咸作筮。」甚至連屈原被懷王斥逐後，都嚮往著「從彭咸之所居。」在楚國，敬禮神鬼的巫風樂舞，也極為興盛風行。

關於道家的淵源，我們同意聞一多先生的判斷，可以追溯到遙遠的原始巫教。但楚國人卻認為道家源於楚，興於楚。這種看法確有種種跡象可尋，不能輕意否定。相傳楚人酋長鬻

熊，曾歸附周文王，成為文王的謀士重臣。而這位被楚人奉祀為祖的鬻熊，即鬻子，就是道家的先驅。《漢書·藝文志》記「道家三十七家，九百九十三篇」，其中就有《鬻子》二十二篇。對此書，南北朝時的劉勰就已指出：是上古遺語，戰國時記錄成書。「至鬻熊知道，而文王咨詢，敘遺事，錄為《鬻子》。子目肇始，莫先於茲。」④《鬻子》後失傳，據後來的校輯本看，內容是以講治國興邦之策為主，雖有的句子與後來道家所講「和與道」言相類，但所謂「和與道」也缺乏抽象的形而上的意義。可是，其中「積於柔必剛，積於弱必強」，以柔克剛的思想，與道家一貫思想完全一致。當然，道家的真正創始人老子，發揮其思想的莊子，也都是楚國人。哲學著作的《老子》五千言，其哲學思想應該說是多源於楚人的文化思想傳統。莊子言：「以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者。關尹、老聃聞其風而悅之，建之以常無有，主之以太一。」這個太一，就是楚人崇奉的東皇太一，至上的天神。老子則把太一抽象化為宇宙的本體——道。

道家主要注重於抽象思維，即形而上的哲學思想，它一方面是社會歷史經驗和宗教信仰的昇華，同時，也對原始道教作了催生。這一點，在楚國可以從楚國民歌發展演化而來的《楚辭》得到集中體現。古已有人指出：屈原、宋玉所作之騷體詩歌，用的是楚語，作的是楚聲，記的是楚地，表明的是楚國風物，故稱《楚辭》。它的文學價值且不論，僅就其保存楚國

民間信仰風俗而言，也是極可寶貴的。具體說來，在《楚辭》中保存了四個方面的內容：一為楚歌，二為楚俗，三為神話，四為道教之原始因素。最有代表性的是屈原的《九歌》。九歌實際上是流行於楚地一種民間祠祭神祇的祭禮樂歌，用鼓舞歌唱以樂諸神。屈原將原來鄙陋不雅的歌詞，改作新詞，供男巫與女巫歌唱。九歌篇目是以所祭之神為名，如：東皇太一、雲中君、大司命、少司命、東君、湘君、湘夫人、河伯、山鬼、國殤（為死於戰場之鬼魂而作）。唱歌與祭神樂曲相配合，邊歌邊舞，既娛鬼，又娛神，表現出楚地「信巫鬼、重淫祀」的民俗。而這些荊楚之神，後來大都演化成道教的神祇「九歌」似也逐漸演變為各地郊祀之歌。在《漢書·禮樂志·郊祀歌》就記載著：「千童羅成八溢（佾），合好效歡虞太一。《九歌》畢奏斐然殊，鳴琴瑟竽會軒朱。」

在《離騷》、《天問》和《遠遊》等篇中都有不少神話傳說，特別是在《天問》中，以一百七十二個問題，設問式地道出大量遠古歷史神話傳說。其中很多與中原《穆天子傳》和《山海經》的傳說相類似。如：「鹿回馮怒，墜何故以東南傾？」（問共工與顓頊爭帝，怒觸不周山，故地東南傾之事）「魃何所管，禹何所成？」（問魃與禹父子治水事）「羿焉彗日，鳥焉解羽？」（問後羿射九日，鳥羽凍落事）「舜閔在家，父何以鰥？堯不姚告，二女何親？」（問舜三十未娶，堯不告父母而娶二女之事）「簡狄在臺，譽何宜，玄鳥致貽女何喜？」（問

商先世簡狄食玄鳥蛋而孕之事」——彭鏗斟雉帝何饗？受壽永多，夫何久長？」（問彭祖烹雉獻堯得長壽八百歲事）

至於談到屈原與道教有何關係這一點，在此，應作一些考證和說明。

前此，讀到史學大師陳寅恪《崔浩與寇謙之》一文，其中有言曰：「道家（道教）之說，以曆元當用寅，否則天下大亂，……蓋曆元用寅則陰陽和，陰陽和則年穀熟，人民安樂，天下太平矣。今《離騷》篇首以『攝提貞於孟陬』為言，周曆元用寅之義也，篇末以從彭咸之遺則」為結，（王逸章句云：彭咸殷大夫，諫其君不聽，投水死。）則《晉書》壹佰《孫恩傳》所謂：『其婦女有嬰繫不能去者，囊籠盛嬰兒投於水，而告之曰：賀汝先登天堂，我尋後就汝。』及：『恩窮感，及赴海自沉，妖黨及妓妾謂之水仙者也』。由是推之，《離騷》當與道家有關，以非本文範圍，故不傍及。」^⑤引起我的重視，及認真重讀《楚辭》，方悟陳先生見識之高明。先賢王夫之釋《楚辭·遠遊》時就已指出：此篇與《卜居》、《漁父》，皆作於楚懷王時。「故彭咸之志雖夙，而引退存身，以待君悔悟之望，猶遲回而未決。此篇所賦，與《騷經》卒章之旨略同，而暢言之。……所述遊仙之說，已儘學玄者之奧。後世魏伯陽，張平叔所隱秘密傳，以詫妙解者，皆已宣洩無餘。蓋自彭（祖）、（老）聃之術興，習為湍洗之寓言，大率類此。」^⑥不過陳寅恪先生卻更進一步，認為屈原最後沉汨羅江之舉，也是依據

其信仰道教沉水可以登仙之義而作出的抉擇，似有失之太過之感。可是，屈原確實在《遠遊》篇中，有大量效法仙人赤松子、黃帝、傳說、王喬、韓眾（皆道教中傳說的神仙）修煉長生的內容。如：

聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。奇傳說之託長星兮，羨韓眾之得一。軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲。飡六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而羶穢除。

王夫之認為：「此篇之旨，融貫玄宗、魏伯陽以下諸人之說，皆本於此。」也就是說，號稱道教「丹經之祖」的東漢魏伯陽的《參同契》，正是來源於此呢！而且，屈原有關修煉長生，得道成仙的內容，在《離騷》、《九章》等篇章中，都曾多所詠唱。由此可證，楚國確實是道教萌生之地。而在這種崇奉神仙、追求長生不死的信仰氛圍下，自然對楚人的民俗有深刻的影響。

屈原既是天才詩人，又是傑出的政治家，但卻受到奸佞的謠詠，懷王的斥逐，一腔報國愛民的熱情受到冷酷地對待。詩人憤怒了，懷著滿腹的牢騷，下決心遠離這不公正的人世，

神遊縹緲絢麗的神仙世界，或者避世超塵，修道學仙，以遠離煩囂一暢胸臆。然而，屈原深沉的憂國憂民之心未泯，一旦回首人寰故土，即頓明思鄉報國之念；屈原更不是隱形遁世的逸士，能保持脫俗超絕的清淨心，結果是遊仙、學仙兩無成，茫然不知所從。所以，當他聽到秦軍攻破楚國都城——郢時，他只有赴水一死，以求向天和世人表明他的忠貞精神永存的一途了。屈原死了，他的偉大的愛國主義精神卻真的實現了永存，受到後世人民群眾的永久紀念。每年五月五日，即屈原沉江之日，成了舉國上下共同追思的紀念節日。本來是與秦國一樣強盛的楚國，經此都破君俘的大變故，國力日衰，最後終於與其他王國一樣，於公元前二二三年被秦國吞沒。從此，結束了列國紛爭的分裂局面，建立起統一的秦帝國，掀開了中國歷史的新篇章。

秦始皇於西元前二二一年，以武力統一了中國，建立起以漢族為主體的統一的中央集權專制的大帝國。這位始皇帝，還採取了一系列促進和鞏固統一的措施，便利了境內人民的經濟文化交流，逐漸消除了分封割據所造成的隔閡，打開了過去封閉性的民風民俗，走向相互交流與融合。

秦朝實行嚴刑酷法的專制統治，幻想成為萬世一系的大帝國，然而，只不過二十年，就爆發了陳勝吳廣領導的農民大起義，隨後又經過幾年的楚漢之爭，最後漢高祖劉邦取秦而代

之，於西元前二〇二年建立起漢朝。考察秦末幾支起義軍的領袖，不論是陳勝、吳廣，還是項羽、劉邦，乃至起義的主力軍，大都出自原來的楚地，確實應驗了「楚雖三戶，亡秦必楚」的預言。秦朝統治了二十年，尤其經過八、九年的農民起義和楚漢之爭，進一步促進了中國境內人民的大融合，文化思想和風俗習慣趨於統一，這就為大一統的漢朝奠定了堅實基礎。

關於秦朝的民俗因其短，未有完整的記載。但有一點卻非常突出，即秦始皇好大喜功，窮盡人間享樂之事，自然嚮往長生不死，曾屢次派遣燕齊方士求不死藥和尋訪神仙之事，在《史記·秦始皇本紀》中，則有很多記載。早在戰國時的齊威王、宣王時期，燕齊方士，如燕人宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高「為方仙道，形解銷化，依於鬼神之事。」而且，當時的燕人往往愛取這些傳說中仙人的名字，都是些「慕古人名效神仙者」。始皇二十八年（西元前二一九年），齊人徐市（即徐福）等上書言：「海中有三仙山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，仙人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求仙人。」「徐市等費以巨萬計，終不得藥。」「三十二年（西元前二一五年）始皇之碣石，使燕人求羨門、高誓（皆古仙人）。」又三十五年（西元前二一二年）「盧生說始皇曰：臣等求芝奇藥仙者，常弗遇，類物有害之者。方中人主時為微行，以辟惡鬼。惡鬼辟真人、至人。主所居而

人臣知之，則害於神。真人者，入水不濡，入火不熱，陵雲氣與天地長久。今上治天下，未能恬淡，願上所居宮，毋令人知，然後不死之藥始可得也。於是始皇曰：「吾慕真人，自謂真人不稱朕。」並命在咸陽之旁二百里內宮觀二百七十復道甬道相連，充以帷帳鐘鼓美人，始皇所行幸處凡言者死。相信神仙方術，與方士相交接，不惜耗費金錢，醉心於求不死之樂，幻想做真人。當發現受欺騙時，則遷怒坑殺犯禁者諸生四百六十餘人。即所謂「坑儒」之舉。

秦始皇還在二十八年（西元前二一九年）親自東臨泰山，做封禪事，封於泰山「禪梁父」立石記功而歸。封泰山，「以祭天，示增高也，禪於梁父，以祭地，示增廣也。」以此，昭示皇帝的尊貴威嚴於天下，使百姓敬天守法。

秦始皇「功高三皇，德邁五帝」，自認超邁前輩一切皇帝，生前建阿房宮，掠盡天下之美，享盡一切榮華，死後的陵墓更窮極豪華，為史無前例。因為在他的心中，死後進入地府冥界，應一如人世間，仍過著帝王生活。關於他的陵寢，《史記·秦始皇本紀》說：「始皇初即位，穿治酈山。及併天下，天下徒送詣七十餘萬人，穿三泉下銅而致椁，宮觀百宮奇器珍怪徙藏滿之。令匠做機弩矢，有所穿近者輒射之。以水銀為百川江河大海，機相灌輸，上具天文，下具地理。以人魚膏為燭，度不滅者久之。」秦二世在埋葬他父親時，將後宮中無子

的宮妃「皆令從死」，並將全部工匠坑埋。墓封後，「樹草木以象山。」一九七四年在秦陵園東側發現一、二、三號兵馬俑坑，其規模之大，兵馬俑之眾多，令世人驚奇，被譽為世界奇觀。

我們在這裏，不厭其詳地敘述秦始皇陵墓，目的在於透過「六王畢，四海一」的秦始皇對死後精心營造墳墓這一典型事例，使我們認識到，華夏民族的古人，是如何設想死後冥界生活的。他們認為，死後冥界的生活就是現實生活的翻版。只不過一個是陰間冥府，一個在陽間人世罷了。通過對古代墓葬的發掘與研究，完全可以再現古代時的人世生活的畫卷。中國從遠古時代開始，就有厚葬的習俗。到了殷商以後則愈演愈烈，至秦始皇的陵墓，則達到了頂峰。

在司馬遷《史記》中記載的民俗資料甚多。在《龜策列傳》和《日者列傳》裏專門講了卜筮之事，並為卜者列傳，於此可知漢代的卜俗。

《龜策列傳》言：「自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善。唐虞以上不可記已。自三代之興，各據禎祥。」然後講夏啟、殷興，周王都卜得吉兆。「王者決定諸疑，參以卜筮，斷以蓍龜，不易之道也。蠻夷氏羌雖無君臣之序，亦有決疑之卜。或以金石，或以草木。國不同俗，然皆可以戰伐攻擊，推兵求勝，各信其神，以知來事。」司馬遷

認為卜筮是治國興邦極為重要的大事，它能預斷決疑，可以預先知道「來事」。到了漢高祖時，「因秦太卜官天下始定，兵戈十息。」爾後，漢孝惠帝、呂后、孝文帝、孝景帝，對卜筮重視不夠，「其精微深妙，多所遺失。」到了漢武帝，興復卜筮，「數年之間，太卜大集會。」欲北征匈奴，西攘大宛，南收百越，都聽於太卜們的卜占。當取得勝利之後，「對卜者則加意賞賜，至或數千萬。」不僅帝王問卜，士大夫也重卜。《日者列傳》就是為卜者楚人司馬季主作傳，寫的是中大夫宋忠、博士賈誼問卜經過。司馬季主「通《易經》，術黃帝、老子，博聞遠見。」他的卜筮觀是「以卜筮決於天命」。在與宋、賈辯論中，卜者講了卜筮用於政治決策的功用。他說：「夫卜者，必法天地，象四時，順於仁義，分策定卦，旋式正棋，然後言天地之利害，事之成敗」。並指出「昔先王之定國家，必先龜策日月，然後乃敢代正時日，乃後，人家產子，必先占吉凶。後乃有之。」這位卜者講得頭頭是道，言之成理，致使宋忠、賈誼「瞿然而悟」。可見當時的卜俗，上至國君興國決策，下至百姓「人家產子」，事無大小，都要問卜占筮，以決定吉凶藏否。於此，可知漢代卜筮風俗。

漢代喪俗，是研究漢代民俗的一個重要方面。在漢代，已經有了相墓之術。人死了以後，已不能像原始人那樣隨便擇地埋葬了事，而必須擇吉地而葬。從到目前為止發掘的漢墓來看，墓地都經過嚴格的選擇，特別是墓葬群的地點，都是山川形勝之地。一九七三年在湖

南長沙馬王堆出土的早期漢墓，不僅出土了震驚世界的肉體女屍，而且出土了大量精美絕倫的隨葬物品，特別是帛畫、帛書和竹簡，為我們研究漢代民俗和道教與民俗的關係，提供了最豐富而準確的資料。

這裏要追溯一下原始道教的發展狀況。道家在老子《道德經》階段，只是一種學說。它以總結「夏殷之季，陰陽之事」為本，偏重於以抽象的哲學形式論「道」講「德」，為世人提供一種修身治世的指導原則。在春秋和戰國前期，道家是作為一家之言而與儒、墨等學派爭長鬥勝，而與社會上方士的數術是「兩股道跑的車」，沒有什麼關係。但是到了戰國中期以後，則發生了很大變化，這時的道家已不再是以單一的老子為代表，也不再是一部《道德經》五千言，即不僅湧現出了不少道家的追隨者，而且特別在老子之前增加上華夏的老祖宗黃帝，併稱之為黃老道。在內容上則向治國用兵之術靠攏，開始納入了方技數術。因為傳說中的黃帝，不但是「垂衣裳而天下治」的古代聖王明君，並且是兼賅數術、方技，問道於廣成子，還傳說他得道飛昇以登雲天等等奇蹟。此時的黃老道漸漸地與陰陽五行以及方士神仙之術相混雜、相融合，成為修煉長生久視之術。所以，戰國後期的黃老道，已經開始包括了宗教信仰的因素，也可以看成是步入原始道教階段了。與此同時，黃老道已經不再是原初被排斥出儒墨「顯學」之外，逸出主流的旁支，而躍居為容納諸家（兵、法、陰陽以及儒、墨）

的綜合性的文化思想，權且稱它為道家文化吧。戰國後期，黃老道在齊楚等地已相當流行。漢朝則是在長期戰亂之後建立起來的，因而「上無為而民自化」的道家思想，恰好適應了漢初百廢待興，與民休息的政治需要。於是黃老道就成為了治理國家的主導思想。「文景之治」正是在這種背景下出現的，既使到了漢武帝的前期，這種崇尚黃老的格局仍未有什麼大的變化。

一九七二年初至一九七四年，對長沙馬王堆一、二、三號西漢古墓做了大規模的考古發掘，出土了數千件珍貴文物，其品種之多，保存之完好，在國內外考古史上實屬罕見。

這三座西漢早期古墓，是長沙國丞相軼侯和蒼及其夫人、兒子的墓葬。利蒼死於呂后二年（西元前一八六年），兒子葬於漢文帝十二年（西元前一六八年），利蒼夫人葬於漢文帝十二年以後不久。出土文物中除了棺槨、精美漆器和絲織品外，還有數量眾多的帛書圖文、竹簡等，其內容與道家文化密切相關，同時也反映出漢代喪葬的民俗。

湖南長沙，戰國時屬於楚國腹地，所以利蒼軼侯及其夫人、兒子的墓葬，自然帶有濃厚的荆楚葬俗色彩。楚人信巫，崇尚神仙信仰，這在前面已有所介紹。進入漢朝以後，由於舉國崇奉黃老道，隨著道家文化的傳佈，更使追求長生和神仙信仰得到理論上的論證，在社會上形成浸淫彌漫一切的信仰風俗。

馬王堆一號墓出土的肉體仍具彈性的女屍，就是當時的人們相信人死後靈魂可以昇天的典型。此女屍所以能保存得如此之好，是經過精心設計，採取了當時應是最科學的防腐措施的。如採用了厚厚的白膏泥和多層棺槨密封，並以硃砂水浸泡屍體等許多辦法，至使女屍歷經二千年之久而不朽。這說明，那時的人不僅相信人死後靈魂不死，而且熱切希望肉體長存不朽，以利於魂昇仙境。這種防腐保屍的辦法，至少在春秋戰國時的楚國，已相當流行。

人死後昇天，是馬王堆漢墓一切陳設的中心思想。其中關於天國勝景，在棺槨的漆繪圖畫中得到了全面的描繪。最外一層棺木上，漆黑無紋理。第四層內棺，棺表用羽毛裝飾成菱形花紋。中間二、三兩層，描繪天國仙境，繪有雲海、仙人、瑞禽、瑞獸，並有高聳入雲的山峰，雙龍騰躍、羽人，瑞鳥騰飛等無限美景。棺槨的漆繪天國圖，恰如屈原在《離騷》中的描繪一樣：「馳玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征。朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃。欲少留此靈瑱兮，日忽忽其將暮。吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。……飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊。前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬。鸞皇為余先戒兮，雷師告余以未具。吾令鳳鳥飛騰兮，繼之以日夜。」而這裏所言所繪的天國仙境，高聳入雲的仙山，顯然不是蓬萊仙境，而是西極仙山——崑崙山。與燕齊海上之神仙的傳說有別。

最引人注目的是，一幅覆蓋棺蓋的帛畫，在竹簡上稱「非衣」（即飛衣），是引導墓主人昇天的圖像。在古代號「名旌」或「魂幡」。這是迄今古代墓葬中出土最完整最詳明也是最富麗的一幅「非衣」。它呈T字形，上端寬九十二厘米，下部窄長，寬四十七·七厘米。頂端邊緣包有竹棍，棍兩端繫有絲，繫帶拴以一玳瑁璧，壁上著帶，可以懸掛。帛畫為棕色絹地，用朱砂、石青、石綠等礦物顏料繪製的神話傳說。僅從繪畫藝術角度上看，也是一幅非常難得的藝術傑作。

帛畫內容為兩部分：上部寬廣繪的是天國勝景，下部窄長表示人世間。畫面是陰陽的對立統一，它象徵著墓主死後昇天的過程。天上中間繪人首蛇尾的燭龍，兩邊繪日、月、星辰、仙鶴、神人與飛龍。天門處有守衛神和虎豹。人間：雙龍纏繞的「登天仙車」。車中分上下兩層，下層為祭祀場面，上層是墓主人，前後有侍者作引導主人昇天狀。

這幅引導死者靈魂昇入天國的「魂幡」，並不是唯一的，而是目前出土此類文物中的最具代表性的一幅。一九七六年在山東省臨沂金雀山四一九號墓中也出土了一件帛畫。該帛畫為長條形，頂上繪日月，其下繪三仙山和侍女伺候墓主老婦的場面，下端繪有雙龍。此墓時代，約相當漢武帝時期，比馬王堆墓晚。該繪畫比馬王堆帛畫形制、內容都較為簡單，三仙山則為海上蓬萊、方丈、瀛洲，反映了齊地神話傳說與楚地有所不同。但是，兩幅帛畫的用

途則一，都是爲了引導墓主昇天的「魂幡」或稱「非衣」。這種死後出葬打「魂幡」，最後埋於棺蓋上的葬俗，在漢朝已相當普遍，而且一直傳承沿襲下來，以至到了近現代，在農村舉行葬禮時，仍是普遍遵循的一種習慣做法，只不過已改成由白紙剪成簡單化了的「魂幡」罷了。

馬王堆三號墓出土帛書（包括竹木簡）共計十數萬字，按其內容可分爲五類：一類是道家經典有《老子》甲、乙本，《黃帝四經》。二類《周易》，包括《繫辭》、《三子問》、《要》等古佚書。三類是《戰國縱橫家書》、《春秋事語》。四類爲數術，有《五星占》和《天文氣象雜占》，《陰陽五行》（兩種）和《刑德》（三種），《木人占》和《避兵圖》、《相馬經》。五類是方技，有《足臂十二脈灸經》、《陰陽十二脈灸經》（兩種）、《脈法》和《陰陽脈死候》、《五十二病方》、《十問》、《合陰陽》和《天下至道談》、《養生方》、《雜療方》、《胎產書》和《雜禁方》，《卻穀食氣》和《導引圖》，還有《卦像圖》（原名《符籙》）。可謂數量眾多，內容龐雜。但是，只要深入研究一下其內容主旨，就可以準確無誤地說：所有這些帛書（包括竹木簡）均可歸之於道家文化類。因爲到了漢代，道家已演變爲包括數術方技的黃老道，變成了「君人南面之術」。太史公司馬談在《論六家要旨》言：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，採儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無

所不宜。」那麼《周易》、《戰國縱橫家書》、《春秋事語》及各種數術方技的雜書，當然毫無疑問地可以歸入道家文化類了。

在墓中出土的帛書、竹木簡書中，道經、縱橫家言類且不多論，在此著重討論一下數術和方技兩類與漢代民俗這一主要問題。

其一是陰陽五行和占卜類所占比重很大。這說明漢代占卜之風很盛，不僅有占星術、龜卜、筮卜，還有「木人占」。除此而外，又出現了《避兵圖》和《符籙》，即以符（一種特殊變形的文字或形像）召神，由神祇親臨險境，以達到避兵，防止戰亂發生或驅除惡鬼厄運等功利目的。這種畫符念咒的手法，後來都被方士、道士們所吸收、利用和發揮，成為道教法術的重要內容。而廣大平民百姓迷信符籙的靈驗，紛紛請道士們畫符、貼符、吞符、燒符、帶符，藉此達到逢凶化吉，遇難呈祥的便當有效的辦法。這種對符咒的信仰風俗，在漢代日益普遍。漢末太平道、五斗米道之所以能如此迅速地發展壯大，是與以符水治病驅邪相號召，關係極大。

其二是《卻穀食氣》、《導引圖》和《養生方》之類，都是為養生長壽乃至長生久視之術。這些後來都發展成為道教經典和法術中的重要內容之一。用「導引」術以達長生，最早見之於《莊子·刻意篇》。其中言：「吹呴呼吸，吐故納新；熊經鳥申（伸），為壽而已。此導引之

士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」在帛書《導引圖》中，繪有四十四個圖形，並附有文字說明。這四十四幅圖，大致可分為四類：即呼吸（吐納）運動、肢體運動、器械運動和治療功。煉此功法的目的，當然是養生怯病健身，以達到長壽啦！故《莊子》中談到傳說中的彭祖，據說他活到了八百多歲。「導引」功法，發展到後來，就有後漢末神醫華佗總結的《五禽戲》，以人模仿動物飛禽的動作，達到怯病強身。

《卻穀食氣》則不單是爲了長壽，而是道家長生術之一。「卻穀」又稱「辟穀」，「食氣」又稱「服氣」，《卻穀食氣》就是說，通過一套功法，人可以不食五穀而服氣，以氣來維持生命，達到去病、強身，以至長生久視的目的。這套氣功養生之法，早在先秦時已經出現，在屈原《遠遊》篇中言：「餐六氣而沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。」其中服食「六氣」、「沆瀣」、「正陽」、「朝霞」等，都是「服氣」的常用詞。在漢朝，這種辟穀服氣的功法已相當流行，在社會上已造成相當影響。如史書上就記載說：「張良早年多病，曾行導引不食穀物，杜門不出有一年多。」後世經過發展，則形成道教中的內丹或稱氣功。

順便提一下，馬王堆漢墓出土的竹簡中還有《十問》、《合陰陽》和《天下至道談》等，均是關於房中術的內容，是古代道家方士從修煉養生的角度研究男女性關係，其中包括性醫理和男女交媾方法。這些雖然構不成民俗，但確對古代人民的生活產生了影響。「食色性也，人

之大慾存焉。」關於人的性生活之事，也不容忽視。

漢代至漢武帝時，國力強盛，北敗匈奴，通使西域，文功武事，皆多有建樹，成為一代雄主。

漢武帝假「文景之治」之基業，登上皇位，雄心勃勃，勵精圖治。治世思想上傾向積極入世的儒學，政治上倚重儒學之士。但礙於篤信黃老的祖母竇太后，仍不能放開手腳。直至太后歸天，才大膽地任用儒臣。其後又採用董仲舒《天人策》，「罷黜百家，獨尊儒術」。由此，儒學獨尊，黃老道處於弱勢。然而，這只是在上層朝廷中間發生的政治思想演變，儒家取代了黃老道的主導地位。但是，在社會下層，黃老道，特別是神仙方術，即前面談到的數術、方技之類，仍在民眾中間漫延發展，勢頭未減。不僅如此，既使漢武帝本人，在他宗教信仰層面上，終其一生無一刻不醉心於鬼神信仰。他虔誠地祠祀天神泰一，及佐泰一的五帝。並效法秦始皇，曾數度到泰山封禪祀祭。爲了「卻老」到蓬萊仙山求不死之藥。武帝還一再、再而三地禮敬、封贈方士李少君、少翁、樂大，甚至贈以萬金，封侯掛印，妻以公主也在所不惜。既使鐵一般的事實證明漢武帝受到了他最崇信的方士樂大的欺騙和愚弄，也只不過將樂大處死了事，虔信神仙方術卻絲毫未改。有人偶於汾陰得到一古鼎，於是齊人公孫卿就向武帝述說昔黃帝鑄鼎，騎龍飛昇的神話。謂寶鼎復出，今漢主封禪，「能仙登

天」。武帝聽後，信之不疑，倍受鼓舞。以至在漢武帝東巡到齊地，「齊人之上疏言神怪奇方者以萬數」，「言海中神山者數千人，求蓬萊神人」。^⑦「上有所好，下必甚焉」。於此可見，漢武帝一生迷信方士，求仙方，訪不死藥，對社會風氣產生了重大影響。

在此，還必須提到的是，即從漢武帝器重董仲舒，而董宣揚天人感應，陰陽災異說開始，為讖緯之學開啟了閘門。此後讖緯成為士子們的「登龍術」，日漸盛行起來。近代經學大師章太炎指出：「讖緯蜂起，怪說布彰，曾不須臾而巫蠱作，則仲舒為之前導。」讖，即是預言，緯，即附會六經，也就是將徵兆預言的神話，交織到儒家經典中去，使讖（預言）更具神聖性。由於漢朝皇帝都相信這一套，儒生方士們皆熱衷於此，以干祿位。於是，致使織緯中的天命、災異、祥瑞、神鬼等信仰在社會中泛濫，形成一股社會思潮。究其最初源頭，實在只不過是早在戰國中後期就已在民間廣泛流行的占候、星相、陰陽五行之類，以徵兆預卜未來的種種方術與儒家經典中的災異、祥瑞記錄結合在一起罷了。而這些伎倆到了儒生學士手裏，經過一番加工則變成了帝王之學。例如王莽之篡漢，就曾多次利用讖緯，以天意預示王氏當取代劉氏為皇帝，使其篡奪行為變成「順天應人」。而劉秀也利用讖緯，來鋪平其奪取天下的道路，終於使他登上東漢第一代皇帝的寶座。可是，在統治階級上層讖緯之學盛行之時，必然會影響到社會的下層一般民眾，與此相應說休咎、談預言，造讖語等活動

在民間大行其道，成為社會風氣。這種社會背景，再加上道家者流（方士、術士）的神仙信仰、方技、數術，則為一種宗教信仰——道教的產生，提供了現實的可能性。

戰國秦漢之際，黃老道、神仙方士，以及海上三仙山、不死之藥等傳說，集中在東臨大海的燕齊等地，即今河北、山東、江蘇一帶。也正是在這濱海地區醞釀萌生了道教。

西漢成帝時，有齊人甘忠可，編造出《天官歷包元太平經》十二卷，內言「漢家逢天地之大終，當可受命於天，天地使真人赤精子下教我此道。」顯係屬於道教系統的經書。內含讖語，以便以此《太平經》之教義傳教干政。據史書載，當時有知名人士夏賀良、丁廣世、郭昌等都是甘忠可的忠實信徒。後因大臣劉向奏甘忠可假鬼道罔惑眾，致使甘忠可被捕下獄而死。然而，以經書《天官歷包元太平經》所傳之道教，並未中絕，信徒夏賀良等復又互相聯絡，勢力逐漸聚集擴大，形成相當大的影響力。到了漢哀帝時，經時任京都長安令，信徒郭昌的推動和深深贊同此教義的大臣李尋奏白皇帝，上達天聽。夏賀良遂向哀帝奏陳曰：

漢歷中衰，當更受命，成帝不應天命，故絕嗣。今陛下久疾，變異屢數，天所以譴告人也，宜急改元易號，乃得建年益壽，皇子生，災異息矣。得道不得行，咎殃且亡。

哀帝終於採納夏賀良的建議，以建平二年（西元前五）改變為「太初元將」元年。此後，夏賀良等信徒「復欲妄變政事」，而以「左道亂政，傾覆國家」罪被逮繫獄，遭到誅殺。^⑧

甘可忠、夏賀良等造經傳教，曾兩次上書西漢成、哀二帝，並促成哀帝信從改元，而且前後歷時十數年之久，信徒當不在少數，理應看作是一次從上至下創立道教而未完全成功的重大舉措。以此為起點，應看作是道教前期發展史已從原始道教階段跨入民間道教階段。

從此，歷經王莽篡漢，起義紛爭、東漢建立、佛教東來，至東漢末太平道起義和五斗米道之創立，並逐漸發展為具有全國影響的宗教——道教。這中間近二百年，則是各種類型的道教以小教團的形式在各地紛紛萌芽生長時期，此類記載不絕如縷。如東漢順帝時，又有琅邪人宮崇到皇宮，奉上神書一百二十卷，號《太平清領書》。因被視為「妖妄不經」，僅以詔令收藏之作結。又過了幾十年，漢桓帝時襄楷再次奏呈《太平清領書》。

此《太平清領書》即西漢時《天官歷包元太平經》的發展，由十二卷擴大到一百二十卷，也就是後來的道教的經典《太平經》。為何這部經書在民間流傳達一百多年，而且內容不斷擴充，卷帙由簡到繁，那麼受到道士和民眾信奉呢？因為它所講的內容和當時社會信仰風俗相一致，能打動平民百姓的心弦。《太平經》內容龐雜，言及天地、陰陽、五行、干支、災異、符籙、鬼神以及當時社會情況等，宣揚宗教和綱常倫理觀念，其中也有一些篇章反映平民百

姓反對統治階級聚斂財物，主張自食其力和救窮周急的思想情緒，追求天下太平。現舉幾段經文，以了解其一斑。

天失陰陽則亂其道，地失陰陽則亂其財，人失陰陽則絕其後，君臣失陰陽則道不理，五行四時失陰陽則爲災。今天垂象爲人法，故當承順之也。

天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人眾得之謂神咒也。咒百中百，十中十，其咒有可使神爲除災疾，用之所問無不癒也。

守一明之法，謂爲長生久視之符。

在中國歷史上，漢與唐是對最終形成華夏民族文化傳統影響最大的兩個朝代。談中國文化，不論那個方面，都不能不言必稱漢唐。從宗教信仰上講，更是如此。正是在漢朝，萌生、發展而最終創立了中國本土的宗教——道教。同時，也是在漢朝，佛教東來，傳入了中國。從此，道教和佛教這兩大宗教，又相互排斥，又相互融合，一直綿延發展下來，影響中國歷史兩千年。在此，著重談一下道教在漢代社會生活及民眾風俗中的影響。

其一，佛教傳入中國，借助於黃老道。佛教傳入中國的時間，說法不一，大約在西歷紀

元初年，即西漢之際。而佛教作為從印度傳入中國的宗教，要想立地生根，為人民所接受，必須借助本國已有的宗教信仰或已在人民中間所宗奉的某種信仰為「橋樑」。事實上，佛教最初傳入中土，確實就是以黃老道教中的一種形式出現的。如在東漢初，說楚王英「更喜黃老，學為浮屠，齋戒祭祀。」^⑧在明帝詔書中則言：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋之月，與神為誓。」^⑨即使到了一百多年以後的漢桓帝時，佛教仍與黃老並稱，且屈居其後。「聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省慾去奢。……或言老子入夷狄為浮屠。」^⑩這裏的「或曰老子入夷狄為浮屠」最初的編造者，並非道士，而是佛徒，以「佛教也是中國老子所傳」來泯滅掉中國人心目中的夷夏之大防。可見，黃老的祠祀在東漢初已進入帝王之家，那麼民間的祠祀黃帝、老子當更習以為常了。當然，小民的立祠祭祀之事，史書上就忽略不載了。

其二，早在太平道起事前幾十年，已有肥致在中州梁縣，傳佈仙道，而且「行成名立，聲佈海內，群士欽仰，來者如雲。」這可由一九九一年七月在河南出土的《肥致碑》作證明。

漢故掖庭待詔，君諱致，字荏華，梁縣人也。其少體自然之姿，長有殊俗之操，常隱居養志。君常設之棗樹上，三年不下，與道逍遙。行成名立，聲佈海內，

群士欽仰，來者雲集。時有赤氣，著鐘連天，及公卿百僚以下無能消者。詔聞梁輿樹上有道人，遣使者禮聘君，君忠以衛上，翔然來臻，應時發算，除去災變。拜掖庭侍詔，賜錢千萬，君讓不受詔。以十一月中旬，上思生葬，君卻入室，須臾之頃，抱兩束葵出。上問：「君於何所得之？」對曰：「從蜀郡太守取之。」即驛馬問郡。郡上報曰：「以十一月十五日平旦，赤車使者來發生葵兩束。」君神明之驗，識徹玄妙，出窈入冥，變化難識，行萬里不移日時，浮游八極，休息仙庭。君師魏郡張吳，齊晏子，海上黃淵，赤松子與爲友。生號曰真人，世無極者。①。

肥致於建寧二年（西元一六九年）仙逝。其忠實弟子五人，服石脂隨師從死。死後，營建有墓道、甬道、前室、南北側室和後室大墓，隆禮厚葬。

當時，似此等「行成名立，聲佈海內，群士欽仰，來者雲集」如肥致那樣，靈跡卓著，有師有徒，形成地方性小教派的道教活動，恐怕不在少數。而推算其活躍期，至少要早於太平道起義的甲子年（西元一八四年）二十年之久。而這位教主肥致，受到漢靈帝的召見，排除赤氣，並受到封賞，其在地方影響一定是非常之大。只要看他的墓地與王侯相埒，五位徒弟甘願從死，就可以推想當地民眾信仰之虔誠了。

其三，民間道教道士爲死者書冥禱文，即葬符，意爲死者的鬼魂祈禱平安。

民間道教是從華夏民族的民間信仰成長起來，因而它與平民百姓有著血肉關係。人們的生老病死，都與道教息息相關。不僅管人在陽間的生，還要管死後陰間的鬼魂。本世紀三十年代山西修同蒲鐵路時挖出一朱書瓦盆（即「靈瓶」），內有道士爲死者寫的冥禱文（符）：

熹平二年（西元一七三年）十二月乙巳朔，十六日庚申，天帝使者張氏之家三丘王墓，墓左墓右、中央墓主、冢丞冢令、主家司令、魂門亭長、冢中遊等；敢告移丘丞墓柏；地下二千石、東冢侯、西冢伯、地下擊植卿、耗里伍長等；今日吉良，非用他故，但以死人張敬叔，薄命蚤死，當來下歸丘墓。黃神生五獄，主生人錄；召魂召魄，主死人籍。生人築高台，死人歸，深自狸，眉須已落，下土爲灰。今故上復除之藥，欲今後世無有死者。上黨人參九枚，欲持代生人；鉛人，持代死人；黃豆、瓜子，死人持給地下賦。立制牡厲，辟除土咎，欲令禍殃不行。傳到約敕地吏，勿復煩擾張氏之家。急急如律令。^⑫

這說明，早在太平道起義前十年，佛教地獄觀念未為中國人所知的時候，民間道士已為人死後進入陰曹地府的鬼魂作了妥善安排。不僅要對各級冥府官吏都得逐個拜遍，求其高抬貴手廣行方便，還得送禮，交地下賦。只有如此，才能保生人安全，死者如歸。此後，這類「靈瓶」還出土不少，都有道士的朱書符咒。從中，可以反映出漢代平民百姓的葬俗和漢朝人對地府陰間的理解。

從戰國時期到兩漢的民俗與道教的發展演變，我們可以清楚地看到，兩者是互相促進，相互影響的關係。在原始道教未產生之前，民俗的演變形成受原始宗教以及周圍自然地理環境的影響。而民俗的傳承延襲，特別是其中的信仰民俗，又為道教的形成提供了某些思想觀念。一旦道教作為本土宗教正式形成以後，則對民俗的發展和形成發揮著積極的影響。

且以太平道的創立為例。事情發生在東漢靈帝建寧年間（西元一六八年—一七二年）。據《後漢書·皇甫嵩傳》記載：

初，鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗癒，百姓信向之。角因遣弟子八人使四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，眾徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、豫

八州之人，莫不畢應。

而司馬光在《資治通鑑》中則寫得更爲生動具體，把當時廣大民眾如潮水般趨奉太平道的情景合盤托出。

初，鉅鹿張角奉事黃、老，以妖術教授，號「太平道」。……自青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、八豫八州之人，莫不畢應。或棄賣財產，流移奔赴，填塞道路，未至病死者亦以萬數。郡縣不解其意，反言角以善道教化，爲民所歸。

張角還自稱「黃天太平」。後來教勢浩大，人多勢眾，而且朝政腐敗，災荒遍地，人民塗炭，遂萌生造反之心，圖謀推翻朝廷。造讖曰「蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉。」並以此相號召，舉行起義，即東漢末黃巾大起義。起義以失敗告終，太平道遭到官府殘酷鎮壓取締，名遂不傳。另一隻張陵在四川鶴鳴山創立的與太平道相類似的五斗米道，則在四川、漢中廣大地區傳播開來。因尊張陵爲天師，故又稱天師道。

太平道之所以在漢末以如此快的速度爲廣大群眾所接受，虔誠信仰，死心追隨，歸根到

底，是以他們長時期習以為常的信仰風俗為根緣的。與之相反，剛剛傳入中國未久的佛教，則要等到一兩百年以後才真正打開局面，為普通平民百姓所接受信奉。這證明，要改變民眾的信仰風俗與信仰心理，是很困難的事。

秦漢大一統的帝國，位居西南的巴蜀，是一個經濟富庶、文化也比較發達的地區。東漢末，張陵在蜀創立了五斗米道（即天師道）。

東漢時，蜀地崇尚黃老成風，奉黃老道之方士為數甚多，並不亞於中原。如廣漢郡新都人楊厚，通曉《河圖》、《雒書》，漢安帝時就曾以災異變數應對決疑，至順帝永建二年（西元一三七年）特徵召至長安，為皇帝陳述漢王朝三百五十年厄運，「宜蠲法致憲之道，及消伏災異」諸事。外戚梁冀專權，楊厚稱病求退，歸家「修黃老，教授門生，上名錄者三千餘人。」^⑬弟子三千餘人，在當時可不是一個小數目，於此可見蜀地尚黃老的社會風氣。

在巴蜀，居住著許多少數民族，在他們中間盛行巫術之風。據史書載，巴郡南郡蠻「俱事鬼神」，賁人^⑭「俗好鬼巫」。

張陵的五斗米道就是在這種環境下產生的。其教不僅有黃老道的內涵，而且吸收了少數民族，特別是賁人的「俗好巫鬼」的巫術信仰。故史書上稱五斗米道為「米巫」「鬼道」，稱五斗米道首領張修為「妖巫」。很多少數民族，也遵信五斗米道，《華陽國志》中曰：「漢

末，張魯居漢中，以鬼道教百姓，資人敬信。」

關於五斗米道的創立過程，在《三國志·張魯傳》中有記載。其言曰：

張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。益州牧劉焉以魯爲督義司馬，與別部司馬張脩將兵擊漢中太守蘇固，魯遂襲脩殺之，奪其眾。（劉）焉死，子璋代立，以魯不順，盡殺魯母家室。魯遂據漢中，以鬼道教民，自號「師君」。

可是，有關五斗米道的創立，在《三國志》裴松之注中，又引古史書《典略》云：

熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿法，角爲太平道，脩爲五斗米道。太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則爲不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人爲姦令祭酒，祭酒主以

老子五千文，使都習，號爲姦令。爲鬼吏，主爲病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但爲淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。教使作義舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除；又依月令，春夏禁殺；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

似乎創教者不是張陵，而是張脩，陵之孫張魯殺張脩奪其眾，踵行其教，並「增飾之」，有所改革，自奉爲教主。

在《張魯傳》中對魯在漢中推行之五斗米道，則有更詳細的描述：

其來道學者，初皆名「鬼卒」。受本道已信，號「祭酒」。各領部眾，多者爲治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都以黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，縣於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒爲治，民夷便樂之。雄據

巴、漢垂三十年。

張魯「雄據巴漢垂三十年」，以政教合一的方式，「以祭酒爲治」進行統治，以宗教道德教民，有病首過禱鬼自愈，生活上互相救助，設義舍，懸米肉，行者自取；犯法者，原諒三次，然後刑法從事。而「民樂從之」，在轄區內，形成某種「烏托邦」式的平等社會。對此，毛澤東在一九五八年搞公社化時，曾大加讚許。他披讀《張魯傳》而心潮洶湧澎湃，浮想聯翩，寫下了不少感慨文字。還把《張魯傳》批發給中央委員閱讀。

不管怎麼說，張魯以政教合一的形式統治漢中三十年，是民間道教發展史中很重要的一段。當時，三國混戰，中原逐鹿，相對而言漢中則成了一個「安寧樂土」。關西人民逃避戰亂，奔漢中而來者就有「數萬家」之多。民眾在這裏，遵信五斗米道，按教儀奉事神鬼，過著教民平等的生活，形成了特有生活習慣和信仰民俗。

當建安二十年（西元二一五年），曹操率大軍攻漢中時，張魯投降。曹操拜魯爲鎮南將軍，待之以客禮，封閬中侯，邑萬戶。魯之五子皆爲列侯。而且曹操爲了便於統治，將張魯一家徙居許昌，並且「拔漢中民數萬戶以實長安與三輔」。然而，割據漢中的政教合一政權雖被剷平了，可是五斗米道（天師道），卻隨教民北來東遷，不僅未被泯滅，反而迅速向全

國傳佈。至南北朝時，則已發展成爲全國性的道教。可見，道教信仰的種子早已扎根於平民百姓每個人的心中，一觸即萌，故能傳遍全國。

讓我們從西南轉到東南，即看一看發生在三國時代東吳的于君道的情況。

東漢後期，太平道與五斗米道的發源地在東方的青、徐、幽、冀與西南的巴蜀，江東地區雖也有所謂『妖賊』出現，黃巾軍起義時也波及揚州等地，但總的來看受到道教的影响不大。漢末三國之際，五斗米道從蜀順江而下，向江東漫延。太平道則從北向南，傳入吳會。其中最早也是最有影響的是于吉傳佈的于君道，似屬太平道一系。

史書載：孫策據江東時，有琅邪道士于吉，先寓居東方，往來於吳會。立精舍，燒香，讀道書，製作符水以治病，江東人多信奉他。又古道書言：

孫策平江東，進襲會稽，見士民皆呼吉爲于郎，事之如神，策召爲客，在軍中將士多疾病，請吉（以）水歎漱輒差。策將兵數萬人，欲迎獻帝，討曹公。使吉占

風色，每有神驗。⑬

對這位「吳會人多事之」，「士民事之如神」的于吉，最後仍被孫策給殺了。爲什麼孫策親

自請來的「客」，「占風色，每有神驗」，卻慘遭殺害呢？史書記載不一。晉虞溥《江表傳》曰：

策嘗於郡城門樓上，集合諸將賓客，吉乃盛服杖小函，漆畫之，名爲仙人鐸，趨度門下。諸將賓客三分之二下樓迎拜之，掌賓者禁呵不能止。策令收之。

那些迎拜于吉的將士賓客，讓其妻子入見孫策的母親，請她搭救于道士。孫母對策曰：

「干先生亦助軍作福，醫護將士，不可殺之。」策曰：「此子妖妄，能幻惑眾心，遠使諸將不復相顧君臣之禮，盡委策下樓拜之，不可不除也。」諸將復聯名通白事陳乞之，策曰：「昔南陽張津爲交州刺史，舍前聖典訓，廢漢家法律，嘗著絳帕頭，鼓琴燒香，讀邪道書，云以助化，卒爲南夷所殺。此甚無益，諸君但未悟耳。今此子已在鬼錄，勿復費紙筆也。」即催斬之懸首於市。諸事之者，尚不謂其死而云屍解焉，復祭祀求福。①⑥

而在另一部書《搜神記》中，于吉卻是另一種死法。

策欲渡江襲許，與吉俱行。時大旱，所在燬厲。策催將士使速行船，或身自早出督切，見將吏多在吉許，策因此激怒，言：「我爲不如其于吉邪，而先趨務之？」便使收吉。至，呵問之曰：天旱不雨，道塗艱澀，不時得過，故自早出，而卿不同憂戚，安坐船中作鬼物態，敗我部伍，今當相除。」令人縛置地上暴之，使請雨，若能感天日中兩者，當原赦，不爾行誅。俄而雲氣上蒸，膚寸而合，比至日中，大雨總至，溪澗盈溢。將士喜悅，以爲吉必見原，並往慶慰。策遂殺之。將士哀惜，共藏其屍。天夜，忽更興雲覆之；明旦往視，不知所在。

于吉雖被孫策所殺，但傳聞更神，謂其屍解登仙，「世中猶有事于君道者。」于吉在江東傳佈道教，信奉者不只一般百姓，還多有東吳上層的將士臣屬。孫策借故殺于吉，使其爲道殉難，屍解成仙，反而更受信仰。三國以後，魏晉南北朝時期，江東地區出了葛洪、陸脩靜和陶弘景等著名道士，成爲道教靈寶派和上清派的發源地。道教對江南信仰民俗的影響非常大。史學大師在其《天師道與濱海地域之關係》一文中，指出：「凡東西晉南北朝奉天師道之

世家，舊史記載可得而考者，大抵與濱海地域有關。故青徐數州，吳會諸郡，實為天師道之傳教區。」並認為這些地區的民眾信仰風俗皆受到道教的深刻影響。

- ① 《史記·孔子世家》記楚令尹子西言。
- ② 《戰國策·楚策》。
- ③ 《國語·楚語下》。
- ④ 《文心雕龍·諸子篇》。
- ⑤ 《金明館叢稿初編》第139～140頁。
- ⑥ 王夫之《楚詞通釋》。
- ⑦ 《史記·武帝紀》。
- ⑧ 上述內容均見《漢書·李尋傳》。
- ⑨ 《後漢書·楚王英傳》。
- ⑩ 《後漢書·襄楷傳》。
- ⑪ 此碑發表於《書法叢刊》九二年第二期，有清晰拓片。
- ⑫ 郭沫若《奴隸時代》第九十四頁。

⑬ 《後漢書·楊厚傳》卷三十。

⑭ 賁人，秦漢時四川、湖南一帶的少數民族。賁人爲人剽勇，劉邦爲漢王時，閬中人范目勸說漢王，募取賁人以定三秦。東漢末時，五斗米道興於蜀，賁人敬信之。

⑮ 《雲笈七籤·洞仙傳》。

⑯ 《三國志·吳書》卷四十六，引注《江表傳》。

第四章 盛唐時代的道教與民俗

在道教的發展史上，民間道教階段幾乎經歷了四百多年時間，一直得不到封建統治者的承認，而只得在社會下層自發地傳承繁衍。這種狀況直到南北朝時期才出現轉機。北魏太武帝時，著名道士寇謙之借太上老君名義，對舊五斗米道進行改造，革除其中不合「大道清虛」之旨的「三張偽法」，而代之以「專以禮度為首，而加以服食閉煉」的新道法。寇謙之還托稱太上老君降臨，授他以新天師之位和新科律《音誦誡經》，宣佈將舊道法「盡皆斷禁，一從吾樂音誦誡新法。」從而使道教得到太武帝的信奉。「於是崇奉天師，顯揚新法，宣佈天下，道業大行。」而且改帝號為「太平真君」，太武帝還「親至道壇，受符籙，備法駕，旗幟皆青，以從道教之色也。自後諸帝，每即位皆如之。」^①於是，道教終於在北魏爭得正統宗教地位。與此同時，南朝劉宋時，出身江南吳郡士族的陸修靜，對天師道組織進行整頓，搜集整理道教經典，製定齋醮科儀，推動舊道教的改造和士族新道教的形成。陸修靜本

人得到一直傾心於道教的宋明帝心悅誠服，修築崇虛館以禮之，協助其「廣延勝侶」，「大敞法門」，即為道教的發展敞開了大門。從此，道教在南朝也得到了官方的承認。五世紀中以後，道教成為正統宗教，受到帝王的支持和保護，道教有了更好的生存空間，因而得到了重大發展。特別是經過葛洪、寇謙之、陸修靜、陶弘景等著名道士的努力，道教的經典教義和齋醮科儀，得到了進一步的完善與充實，使道教成為可以與佛教並列的完全意義上的宗教。隋朝統一了中國，結束了南北分裂的局面，南北道教也從分散走向融合，形成了既俱全國性又各派別相對獨立的道教。

中國歷史發展之大勢，確實是「合久必分，分久必合」。第一圈大開大合是：周朝末期的春秋戰國，各國諸侯，爭霸不已；五霸七雄，各逞風流。終於由秦並吞六國，實現全國大統一，出現了秦漢統一大帝國。第二圈大開大合是：三國魏晉南北朝時期。先是三國鼎立，互相撕殺，之後出現晉朝一段短暫統一，接著是南北朝長期分裂，最後是隋唐統一帝國的建立。歷史上分裂局面的出現，一般都被認為是壞事，給人民造成了苦難，但是，從客觀上分析，每一次分裂或稱歷史發展的曲折，都是為統一後大發展或稱躍進，作了必要的準備。沒有這種準備，就不可能出現統一後的經濟文化登上新階梯。秦漢和隋唐都是如此。特別是盛唐時期，是中國古代史上最輝煌的時代，同時，也是當時世界上人類歷史發展的中心！而盛

唐時期的道教，則是中國道教發展史的高峰期，在這個時期形成的民俗，影響也最深遠，可以說一直波及到現代。

《中國道教史》對唐代道教作了很好的概括。書中說：「唐代在近三百年的統治中，道教始終得到唐皇朝的扶植和崇奉。當時道教宮觀遍佈全國，道教信徒眾多，道教理論，道教科儀、道教藝術以及煉養等各個方面均得到全面發展，道教進入了空前繁榮的時期。當時道教的地位在儒教、佛教之上，居三教之首。道教教主老子不僅被尊為唐宗室的『聖祖』，而且先後被冊封為『玄元皇帝』，『大聖祖高上金闕玄元天皇帝』，事實上成為唐朝的護國神，道教也得到前所未有的尊崇。」②李唐之所以如此崇道，淵源就在於它在隋末起兵奪取政權時，就與道教結下了不解之緣。

隋末煬帝無道，窮兵黷武，驕奢淫逸，耗盡民脂民膏，於是社會動盪，農民起義烽起。當時社會上廣泛流傳著「楊氏將滅，李氏將興」和「天道將改，將有老君子孫治世」的讖語。這些像野火一樣迅速蔓延開來的政治讖語箴言，在民間傳誦，形成了強大的社會輿論，為隋末已成燎原之勢的大動亂火上澆油。隋大業十三年（西元六一七年），唐國公李淵起兵晉陽（太原）反隋，著意利用「李氏將興」，「老君子孫治世」的讖語，大造「天命攸歸於我」的政治輿論。在這中間，道教發揮了至關重要的作用。傳說早在大業七年（西元六一一

年）終南山樓觀台道士歧暉就預言說：「天道將改，……將有老君子孫治世，此後吾教大興。」③李淵起兵以後，這位樓觀道士又積極響應李氏，盛稱李淵是「真主」、「真君」，並在人力物力上給予支持。曾經當過道士又以精通天文曆算和陰陽術數著稱的李淳風，也於大業十三年（西元六一七年）稱：終南山老君顯聖，對李淳風說：「唐公當受天命。」此類李淵受命之符，老君降顯之靈跡等，都為李淵、李世民的起事爭奪天下製造了君權神授的輿論，以神秘的識語箴言這些非常符合民眾信仰心理的形式，號召群眾來歸，輔助「潛主」。「天命歸李」的識語，再加上道士們老子顯降的神化傳揚，在社會上漫延，在動搖隋軍和對立面義軍的軍力方面，起到了重大作用。而且，「良臣擇君而事，良鳥擇木而棲」，對在社會動亂中處於遊移不定狀態的懷才不遇的謀臣策士，也有歸向招徠作用。李淵率領義軍進軍關中取勝，並在長安稱帝建唐。以後，在與群雄逐鹿中原時，於武德元年（西元六一八年），風傳老子又在絳州羊角山降世顯靈。據《混元聖語》載：絳州民吉善行於羊角山見一鬚髮皓白，騎白馬的老人。「老人謂善行曰：與我語大唐天子李某，今得聖治，社稷延長，宜於長安城東置安化宮而設道緣，則天下太平，言訖騰空而去。」此後這位吉善行又聲稱兩次在該地見到白髮老人，「謂善行曰：吾前語汝記得否？答曰：並記得。老人曰：汝即入奏天子，道我所言。」又曰：「我是天上神仙，姓李字伯陽，號老君，即帝祖也。亳州谷陽縣有

枯槁再生，可以為驗。今年平賊後，天下太平，享國延永。」吉善行逐級上奏，並見到李世民，奏明唐高祖李淵。高祖大喜，授吉善行為朝散大夫，賜賞袍帛。於是，真的在羊角山建太上老君廟。自此，尊奉老子為「聖祖」，唐宗室皆為老子後裔，一場推尊崇奉老子的大規模活動陸續在全國展開。如唐高祖詔令修葺終南山樓觀，增建老君廟和尹喜真人廟，並親臨樓觀祀拜。稱：「朕之遠祖親來降此，朕為社稷主，豈可無興建乎。」乃降詔改樓觀為宗聖觀，賜田十頃，白米二百石，帛千匹。授道士歧平定（即歧暉）為紫金光祿大夫，其他有功道士封賞有加。為抬高道教地位，武德八年（西元六二五年），唐高祖規定國家重典時，改隋文帝時規定三教佛教居先，道次之，儒為末的序位為道士女冠為先，儒次之，佛居末位。

李世民為了爭奪皇位的繼承權，也曾尋求道教的支持。他和房玄齡私訪著名道士王遠知，詢問未來之事。王道士對李世民說：「方作太平天子，原自惜之。」道士薛頤亦對秦王李世民言：「德星守秦分，王當有天下，煩王自愛。」道士們的政治預言，為李世民發動玄武門之變，殺死太子李建成，終於登上皇帝之位作了輿論準備。

由於道教在唐朝奪取天下和鞏固政權的過程中都起了重要作用，故唐初一直執行扶植道教的政策。唐太宗在貞觀十一年（西元六三七年）再次下詔，重申崇道抑佛的國策。

老君垂範，義在清虛，釋迦貽則，理存因果。求其教也，汲引之跡殊途，窮其宗也，弘益之風齊致。然則大道之行，肇於邃古，原出無名之始，事高有形之外，邁兩儀而運行，包萬物而亭育，故能經邦致理，返樸還淳。……況朕之本係，出於柱史，鼎祚克昌，既憑上德之功；天下大定，實賴無爲之德。宜有改張，闡茲玄化。自今以後，應齋供行立至於稱讚，其道士女冠宜在僧尼之前，庶厚本之俗，暢於九有，尊祖之風，貽諸萬葉，告報天下主者施行。

頌贊道教是華夏本土之教，可以治國興邦，利於教化，又是李唐之遠祖。而佛教雖也在致善弘益，但卻是外來之教，不宜沉溺過深。兩相比較，道教高於佛教，所以道士女冠理應位在僧尼之上。到唐高宗時，進一步崇道，還親自到老子故里亳州謁老子廟，封老子爲「太上玄元皇帝」，老子之母爲「先天太后」，詔命王公百僚和舉子皆修習《老子》，敕命道士隸宗正寺。

初唐崇道之風曾一度受阻，這是由於武則天從中作梗的緣故。武則天在高宗死後，處心積慮地想取李唐而代之。在她登上女皇帝寶座之後，爲達到以武氏取代李家的目的，爲消除人們心中固有的男尊女卑，母雞不能司晨的傳統觀念，只得求助於佛教，遏止有唐以來一貫

崇道之主張。本來，早在太宗當政，初御武才人之時，就有過秘傳讖語：「唐中弱，有女武代王。」於是，爲永保帝祚，太宗著意逐除武氏。對少女時期的武媚娘曾是一次打擊！如今，則天女皇大權在握，欲長期以武氏代李而稱帝，必須有神道護衛才成。武氏早在其垂簾聽政之時，就多方抬高佛教的地位，其中之一就是屢有暗示武則是「化佛空中來」之類的「瑞石」出現，祥瑞預兆武后應當國爲女主。載初元年（西元六九〇年），恰有僧人法明等奏獻《大雲經》四卷，稱武后「乃彌勒佛下生，當代唐爲閻浮提主。」（佛教稱人世爲閻浮提）。武后藉此大造聲勢，下旨頒《大雲經》於天下，命諸州皆置大雲寺。乘此之機，廢唐睿宗，改國號爲周，自稱神聖皇帝。第二年（西元六九一年）又下制云：釋教「開革命之階，……自今以後，釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前。」將原來道前佛後的序位顛倒過來。以後又罷舉子習「老子」，取消老子「玄元皇帝」封號，復稱「老君」。武則天形式上確是利用佛教《大雲經》爲其當女皇造讖，並千方百計抬高佛教，貶低道教。實質上，她所用的手法，編經造讖，彌勒佛下生之類，均爲道教歷史上慣用作法。

武則天稱帝僅二十年，到其子中宗李顯復位後，就立即恢復了道教的原來地位。而當唐玄宗李隆基登上皇帝寶座之後，更把崇道之風推上新的高峰。

唐玄宗是位多才多藝，在位長達四十五年，始終如一崇奉道教的皇帝。在他統治時期，

大規模地崇奉道教的活動，涉及方面很廣泛，但是，其崇拜核心仍以老子為主體。玄宗對《老子》思想佩服得五體投地，認為它在六經之上，為百家之首。他親自注《老子》，把《老子》御注本頒行全國，令「士庶家藏一本，勸令習讀，使知指要。」玄宗盛讚《老子》，認為「道德者百家之首，清淨者萬化之源，務本者立極之要，無為者太和之門。」其理論是治國理身的根本之道。他一生研讀《老子》不止，力圖把老子思想貫徹到修身理國的行動中去。不僅如此，為了崇祀老子，不斷為老子加封號，建宮觀。開元二十九年（西元七四一年），詔「兩京及諸州各置玄元廟一所（後改稱宮）」，命畫家吳道子繪老子像，頒之全國，各地按繪像塑或鑄老子雕像，加以崇仰祭拜。玄宗這一系列崇道行動，把全國崇道之風不斷升溫加碼，使道教得到空前的大發展，道教信仰深入人心，因而不可避免地影響到民風民俗。

玄宗崇道還有另一個重要方面，就是追求長生不老，祝禱神靈庇祐，祈求靈丹妙藥。特別是到了玄宗晚年，追求不老仙丹靈藥的活動越演越烈，糜費了大量的人力物力。應該說，在唐朝嚮往追求長生久視，服丹吃藥者，當然不是玄宗一人，據考，太宗、憲宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗之死，均與服用金丹有關。死者已矣，後來者照服不誤，可見為乞求長生延命，那些享盡人間樂事的皇帝是多麼熱衷於服食金丹啊！另外，唐代崇道活動，發展到後期，還釀成了一起大規模的毀佛活動，這就是唐武宗搞起來的「會昌法難」。此次「法難」

不論是對佛教的打擊，還是對寺廟的破壞程度，都超過以往的滅佛行動。總之，所有這些，都對唐代信仰民俗產生過重大影響。

唐朝崇道，最先受益的當然是道士女冠，他們藉隸宗正寺，視為聖裔。先後湧現了深受皇帝寵遇，封賞有加，甚至左右朝政的道士。如前面提到的樓觀道士歧暉，即封為紫金光祿大夫之高位。玉清觀道士王遠知，唐高祖封為朝散大夫，賜金纓冠，紫絲霞帔。又如道士李泌，歷事玄、肅、代三朝，出而為官，退而為道，並曾榮登宰相之位，左右朝政多年，一生顯赫。在唐武宗時倍受寵信的道士趙歸真，被封為帝師，授左右街道門教授先生，並命在宮中築望仙臺，主持飛昇修煉，皇帝親自向其學習神仙之術。志得意滿的趙歸真又屢在皇帝面前乘寵排毀佛教，直接促成武宗毀佛事件。因為有唐一朝，道士靠傳符識，獻仙方而驟然得寵地位榮顯者，為數不少，這就助長了社會上迷信圖識、祥瑞、長生之術等等的社會風氣。

當然，也有的道士，不事功名，潛心修煉，為民醫病，如被後世尊為藥王的孫思邈，就是一位不僅在醫藥方面有重大貢獻，而且通過對《黃庭經》、《參同契》的鑽研，在內丹術方面有超過前人的新體驗。他在描述內丹修煉、氣的運行時的感受詩中言：

洪爐烈火，洪炎翕赫。煙未及黔，炎不假碧。如畜扶桑，若藏霹靂，姹女氣

索，嬰兒聲寂。

最後達到的功效是：

霧散五內，川流百脈，骨變金植，顏駐玉澤。④

應該說，孫思邈在促成道教從服食外丹為主而轉向內丹修煉為主的過程中，起到了一定的作用。這不僅解決了不少人因企慕長生服食外丹卻反而中毒早夭的弊病，而且為平民百姓健身強體開闢了一條切實可行的新路。隨著內丹（氣功）功法理論的進一步發展，修煉內丹漸為更多的道士所接受。晚唐至五代，內丹功成為道教養生的主要功法，因而也逐漸向民間流佈，給缺醫少藥的下層群眾帶來了祛病強身的新方法。

一般來講，以往的道士們所嚮往的生活方式，往往是避世幽居，隱於山林中遠離塵囂的清靜無為的生活方式。似乎不如此，就無法追求到道家的真諦。但是到了唐代，伴隨道教的大發展，則提出了「大隱」與「小隱」的新課題。一則流傳甚廣的關於道士張氲的經歷的故事，正反映了這個問題。

一次張氲醉臥在一個山洞口邊，「酒欲醒，彷彿見神人，長丈餘，形甚偉，衣冠儼然，指之曰：『子何不學大隱？』」曰：『何謂大隱？』曰：『九衢三市稠人，翕然喧嘩於前。』復問曰：『何謂小隱？』神人曰：『獨臥林泉，曠然自適。昔夷（伯夷）、齊（叔齊）是曰小隱。耽優混世俗，是曰大隱。』氲稽首從命，而神人忽隱。」^⑤張氲從中受到啟發，在個人修道的路程中思想境界得到了昇華。故在自己的詩裏道出了「小隱」與「大隱」這兩種境界，而認為「大隱」才是一種道士們應該追求的更高的修持境界。顯然，這種體悟，不單是張氲的獨發僅見。早在南北朝時，東晉大詩人陶淵明的詩，就已道明。詩中寫道：

結廬在人境，而無車馬喧；

問君何能爾，心遠地自偏。

採菊東籬下，悠然見南山。

但是，大隱與小隱的正式提出，確實代表了一種道教神仙信仰的新取向，即入世而出世，才是最佳選擇。也就是說身在塵世之中，心卻擺脫掉功名利祿的種種私慾的羈絆，才是最高的追求。這也正是晚唐五代時，逐漸盛行起來的八仙信仰的原因。如張果老，呂洞賓等，他們

是生活在人世間，又不爲世俗所累的活神仙，隨時爲人們解危難救厄運，現身作法，除惡助善。顯然，這也就爲道教的世俗化和民間化敞開了大門，使道更貼近平民百姓的生活。

總之，道教發展到唐代，已經形成成熟的宗教，其性質特點都完全顯露出來。綜觀道教的教義、修持、科儀和它的社會作用，可歸納爲以下四個特點：

第一個特點是多神信仰。道教的創立是一個相當漫長的過程，而且是多元而又共同創造的結果，所以它所崇拜的神祇開初就具有多頭性，神靈爲數眾多，新舊雜陳。有多位道君、天尊，尚有天神地祇，五方帝君、星官、五嶽山川鬼神，甚至連先秦諸子百家，秦漢魏晉以來的著名神仙方士，西王母、東王公等神話人物，三皇五帝、秦皇漢武等歷代帝王將相等，皆被一古腦收羅進道教的萬神殿。而且諸神名號不固定，互不統屬，紛亂無序。直到南北朝時陶弘景的《真靈位業圖》，才按上天、下地的次序，將神依七個階層做了首次排定，構成一個等級有序、統屬分明的龐大的道教神仙總譜系。此神仙譜，在以後的道教發展中，雖曾有調整和增加，但神靈世界的秩序大體上是穩定下來。道教多神信仰的傳統，則一直延續下來。而道教的這一特點，即來自華夏民族的原始信仰心理，又逐漸形成了中國人的信仰民俗。他們對於新的神靈，乃至外國傳入的神靈，都一概採取接納甚至是歡迎的態度，如對來自印度的佛祖釋迦牟尼，只要說明他是老子西昇所化，就照樣可以信奉，觀世音菩薩，後來

還以慈航道人的名目，堂而皇之地請進道教神殿。

第二個特點，道教修持的終極目標是得道成仙，長生不死。也就是說它對人的肉身在凡世上生生不息，有執著的追求與嚮往，一切修煉手段，如服氣、導引、煉外丹、修內丹、畫符、念咒以及禮拜神靈，都是爲了長生久視，羽化登仙。不管是傳說中的遠古黃帝飛昇成仙，還是近古的八仙，都證明其修持目的就是爲了不死，對生的恒久追求！這與佛教大相徑庭，它認爲人生就是「苦」，最高的目標是「涅槃」，或稱「滅」、「寂滅」。摩尼教比佛教更絕對，根本忌諱生殖，鄙視肉身物質，只讚賞光明的靈魂。所以說，追求長生，這是中國本土宗教——道教，與世界上其他宗教很不相同的地方。

第三個特點是道教的民間性。道教從西漢成帝時（西元前三二年—西元前七年）就已經產生，此後數百年一直在民間漫延發展，而且往往被朝廷視之爲「妖」，斥之爲「賊」，處於民間狀態。直到南北朝時，即公元五世紀中期才正式得到南宋與北魏皇帝的正式承認，才變爲正統宗教。即使在道教成爲官方認可的正統宗教以後，道教並未形成統一的宗教，仍處於多中心、多派別的狀態之中。除少數奔走於宮廷豪門的上層道士外，一般道士，繼續生活在民眾之中，和當地民眾息息相關。所以說，道教本質上是民間宗教。因爲平民百姓的生老病死，天災人禍，都要請道士解救禳除，招神祐護，而對死者則要請道士給予超度亡靈，保

護冥界平安。

第四個特點，道教奉行以「我」為依歸的功利主義（或稱實用主義）。此特點包括兩方面的含義，其一是道教與中國農業社會中農民的實用主義信仰心理相適應，為其提供全方位的「神靈保佑」。求生兒育女有送子娘娘，怕出天花（在牛痘疫苗發現之前，天花是兒童可怕的疾病），有痘神娘娘，入山有山神，下海有海神，求財有財神，保佑地方有城隍土地，保護家庭有灶王，上天有玉皇大帝，還有雷、雨、閃電諸神，死後則有東嶽大帝、酆都大帝控制的幽冥世界。而且道士們有種種畫符念咒，招神劾鬼的法術，驅鬼除妖，消災祈福。因而自然受到農民及一般民眾的信奉。而帝王將相、豪門富人，也更希望得到道教神明的祐護，提供靈丹妙藥，保其延年益壽，長生不死。所有這一切，道教都能作到有求必應。其二是道教對傳入中土的外來宗教，都能吸收其有益於我的思想營養，化外為我，並為我所用。如對佛教和摩尼教就是如此。可是，將佛教、摩尼教中的東西拿來，融攝入道教之後，仍嚴格地恪守華夏民族本位，堅持夷夏之別。對此，史學大師陳寅恪曾睿智地指出：「至道教對輸入之思想，如佛教、摩尼教等，無不盡量吸收，然仍不忘其本來民族之地位。既融成一家之說以後，則堅持夷夏之論，以排斥外來之教義。此種思想態度，自六朝時亦已如此。雖似相反，而實足以相成。」^⑥對此，陳先生稱之為「道教之真精神」！

明乎此，唐代道教與民俗的關係，就可以在更廣闊的視野裏加以考察。

唐韓鄂撰寫的《四時纂要》是一部記載唐代民俗十分重要的書。該書作者參照所見的農書，然後根據唐代現實情況，按四時月份記述各項事宜。其中有農業、畜牧、藥用植物，加工利用，人獸醫方劑、占驗、禳鎮等。全書共六百九十八條，其中占候、擇吉、禳鎮等三百四十八條，幾乎占了一半，而且放在每月的開頭，顯示當時對占候之類的信仰民俗十分重视。占候則關涉到農業，計有天道占、晦朔占、歲首雜占、月內雜占、立春雜占、占月影、占雲氣、占雨、占風、占雷、占六子、占八穀萬物，以及元日占、上會日占、上元日占、月內占吉凶地、黃道占、黑道占等。此外尚有忌子日（爲狼籍）、巳日（爲天剛）、亥日（爲河魁），每月這幾日，不可爲百事。嫁娶、埋葬尤忌。並且定出架屋的吉日。從唐人《四時纂要》記載可知，唐朝社會上占卜等預測吉凶禍福之類的風俗很盛。而占卜之爭，應屬道教範疇。

在敦煌石室發現的數萬卷遺書中，有幾部就是唐代抄本卜卦的書。它們是《管公明卜要訣一卷》、《管公明卜要訣經一卷》、《占卜書殘卷》和《卜法》共四本。儘管抄經有殘缺，但大體上仍可以了解當時卜卦風俗的具體情景。^⑦

占卜在我國殷周時代由巫史、太卜等朝廷官員擔任。漢以後，卜筮逐漸不再官辦，而由

民間卜者擔任，這在《史記》中已有專門記載。到了唐朝時代的卜人，則完全代之以卜卦先生了。

在《管公明卜要訣經一卷》序言中，講了卜卦的規矩和注意事項，其言：「筭（算）出天門，易出九宮，乘駕六龍，占相決疑，有事自用。筭（算）子卅四杖，從上四四除之盡即成卜。」「若卜三卦，兩卦好、一卦惡，用；如兩卦惡，一卦好，不可用。」而且還特別說明：爲了卜卦靈驗，還必須鄭重舉行三項儀式（一）「清淨禮拜管公明」，（二）「唯須念七佛名字」，（三）虔誠念誦：「審定乾坤，乘駕六龍，同流八門，以占吉凶」的咒語，然後才能正式卜卦。

管公明，原名管輅，三國魏平原人，《三國志》爲其立傳，說他明《周易》善卜筮，所占無不應驗。此後則越傳越神，敦煌本《搜神記》中，已把管輅奉爲無所不知，預知後事的神仙。所謂《管公明卜要訣》之類的敦煌抄本，似已不是原作，應爲隋唐時人的假托。考卜筮近源源於《易經》，而陰陽八卦、河圖洛書之類易理，皆集於道教經典之中。所以卜筮之術顯然與道教有血緣關係。但卜筮、算卦，又是一種專門特長，逐漸獨立，漢以後成爲一項職業，卜人、卜卦先生即是。

敦煌唐抄本《卜卦要訣》中卜卦之法，已與《易經》八卦占卜法不同。它的具體卜卦法是先

將三十四根算子打亂，然後用四四除之，取其子卜卦。八卦之中陰陽爻，到這裏已演變為豎道、橫道。短豎道「—」為陰，長橫道「—」為陽。一卦的構成是三段式：上橫、中豎、下橫。如☰大吉，☷大凶，☱吉利，☶凶。每卦後面綴以卦辭，最後的結果，即判語：大吉、吉、大凶、凶四種。更具典型性的是《卜法》卷，共保存十六卦，每卦均有卦名。前面八卦皆以古人名命卦名：周公卦、孫子卦、屈原卦、赤松子卦、桀紂卦、越王卦、子推卦、太公卦。每卦吉凶，則與歷史上其人的命運，特別是其最終結局好壞而確定之。後面八卦，即按《周易》八卦之卦名命名之，但其畫法和判定吉凶已與《周易》八卦毫無關係，往往僅從字面上解釋，穿鑿附會而已。且舉十六卦兩類卦中各兩卦說明之：

3. 屈原卦：蟬飛寮本，樹上取魚。

求事難得，官事遲除。

病者難差，住宅不定。

行人未至，終無所茂。

此卦大凶

4. 赤松子卦：時時如上，高抬賢人。

不招自來，經求和合。
橫事錢財，病者不死。
行人到來，官事大成。

此卦大吉

2. 離卦：鳥鼻天餘，高望徘徊。
行人在路，窮道不開。
求事難得，橫失錢財。
病者沉重，哭泣悲哀。

此卦大凶

3. 乾卦：皇帝入山，路逢仙人。
言對論議，財物昇天。
福祿集會，求事難疑。
病人自差，官事不成。

此卦大吉

在十六卦中，十一卦爲大吉，五卦爲大凶，吉卦比凶卦多一倍以上。這種在敦煌發現的卜卦活動中，不管羅列多少卦，卜詞的判斷語總是吉或大吉遠遠超過凶和大凶的現象，反映出中國世世代代的農民們痴心追求的夢想是：趨吉避凶，趨利避害。他們自己的境遇已經很苦，因而總是嚮往著發財致富，過上豐足有餘的生活。任何卜卦人及卦訣的編撰者，都不敢違拗萬千求卜人的願望，總不能老是給人們帶來凶多吉少的不幸信息，有誰喜歡「喪門神」呢？從以上所述卜卦風俗，可以看出不論是卜前的儀式，卜的過程，卦名的確定，卦詞的構成，處處或隱或顯地發現道教信仰及其法術的影響。

與卜卦相近，還有看相和算命風俗，在敦煌抄卷中也有發現。這看相、算命書，都屬於借助於一些直接或間接的事物的物象徵候，來預測判斷個人命運、前途，即預知未來的一種方術。

敦煌民間「相書」，共發現了九個殘卷。這些「相書」敘述了唐代的相術家們對人體的紋路、痣斑、毛髮、器官等所作出的奇妙的聯想乃至是神奇幻想的能力，儘管今天看來有的是荒誕可笑，無法索解，但這卻正是唐代民俗意識和社會風俗的反映。

這九個殘卷，寫有三十六篇，第一篇失，篇名如下：

2. 相軀幹。3. 相五官。4. 相六府。5. 相面。6. 相髮。7. 相額。8. 相眉。9. 相眼。10. 相

鼻。11.相耳。12.相人中。13.相唇。14.相口。15.相齒。16.相聲。17.相舌。18.相頤頷。19.相玉枕頭。20.相背胸臆。21.相心肋腹。22.相奶肚臍。23.相玉莖袋器。24.相脾膝。25.相腳裸。26.相步行。27.相臂手。28.相毫毛。29.相人面部之亭。30.相男子。31.相女人九惡。32.相額紋。33.相手掌紋。34.相腳足下紋。35.相人面色。36.相婦人背痣。以上所相三十六處，它幾乎包括了人體從頭到腳的全部外露器官乃至細微處。當然，人體有其共性，但更重要的是，每個人都有其個性，即特殊性。即使是親兄弟、雙胞胎，都有差別性存在。這正是相術家展其聰明才智，見微而知著，根據其不同特徵，作出其有根有據的判斷。不僅如此，他們還能借「題」發揮，說出一番由此及彼的大道理，讓你信而不疑。且舉幾例，以見一斑。

一、相面：

1. 凡人面，潤澤，富。
2. 面上多理紋，病。
3. 面似黃瓜色，貴。
4. 面似青瓜色，大富。

《相書·相面部第五》

二、相髮：

1. 凡人髮長烏細潤，富。
2. 黃髮鹿不潤，苦。
3. 黃中赤厭子合，兵死。
4. 髮蓋額，薄相，復貧。
5. 髮耳合，黃。
6. 髮女青絲者貴。

《相書·相髮部第六》

三、相毫毛：

1. 額上生毫毛，高官。
2. 面上生毫毛者，富，妨妻。
3. 耳上生毫毛者，大富。
4. 項上生毫毛者，☐☐☐父女。
5. 兩臂生毫毛者，宜武士。
6. 背及肚皮生毫毛者，長命，慈心。

7. 兩乳生毫毛者，富，生貴子。

8. 兩□生毫毛者，多財之眾，宜兄弟。

9. 兩眉生毫毛者，富。

《相書·相毫毛第二十八》

更爲有趣而奇特的是，敦煌《相書》中竟有相男女陰部（生殖器）者在，令人忍俊稱絕。從中可以見到唐代相面之奇特風俗（至少是敦煌地區的風俗吧！）現舉男女兩例：

一、相男人陰部（生殖器）：

1. 凡人玉莖如鳥，陰而不顯、生毛、違妻。

2. 玉莖頭上有黑子者，貴。

3. 遂（陰）囊如爛椹色，多智富。

4. （玉莖）傍有黑，妨子孫。大□□□□大起處，毛多逆，多衣食。

5. 陰頭有黑子者，國師。

6. 陰莖中審黑子，二千石。

7. 陰莖本中有黑子，男得貞婦，女得貞夫。
8. 一說云：黑子生陰頭貴。

《相書·相玉莖袋器》

二、相女人陰部（生殖器）：

1. 婦人玉泉毛逆孔，宜子孫。
2. 女人黑子著陰左右，應作公王妻。
3. 女人產孔有黑子，貴。
4. 女人陰毛中生黑子，多淫。

《相書》

如此讓相術家看男女人如此隱秘處，在如今最現代的人看來也要瞠目結舌。而在秘藏於敦煌佛教寺廟裏面石室中的珍藏書卷中，居然有此類書！這反映了一是唐代的男女，特別是女子還未受到理學有關男女大防之類的封建觀念的嚴重束縛，在性的問題上表現得很開放大膽，敢於向民間相術家們展示自己的生殖器官。（《相書》中尚有相女人乳者，此不贅述）。二是民間相術家有如此的權威性，令人敬服，故能打破男女界限，無所不看。

唐代看相風俗之盛，可以從《太平廣記》一則記載唐德宗時，瞎子爲人「看」骨相的情況一事，可見其概略。

唐貞元末，有相骨山人，瞽雙目，人求相，以手捫之，必知貴賤。房次卿方勇於趨進，率先訪之，及出戶時，後謁者盈巷，睹次卿已出，迎問之曰：「如何？」答曰：「不足言，不足言。且道個瘦長杜秀才位極人臣，何必更云。」後杜循果帶相印鎮西蜀也。

我國算命術產生的比較晚，大約到唐朝時方興盛起來。唐憲宗元和年間（西元八〇六年—八二〇年）有位李虛中，長於算命，名聲遠播。他死後，古文大家韓愈爲其撰寫了《李虛中墓誌》。誌中言：「殿中侍御史李君名虛中，最深於五行書，以人之始生年月日所值日辰支干，相生勝衰死相斟酌，推人壽夭、貴賤利不利，輒先起其年時，百不失一二。其說汪洋奧義，關節開解，萬端千緒，參錯重出。」^⑧尚有《李虛中命書三卷》留傳後世。而在敦煌抄卷中，也發現了算命書。計有《推十二時人命相屬法第三十五》和《推九宮行年法》兩種。

前者，《推十二時人命相屬法》，即用記時刻的地支十二時辰：子、丑、寅、卯、辰、

巳、午、未、申、酉、戌、亥，對應人的十二生肖：鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、狗、豬。然後根據你的屬相，查出相應的規定的條文，給你算命。僅舉兩例：如果給屬牛的某人算命，該如何算法呢？查出書卷中屬牛者，即可看出端的：

丑生牛，相人命屬北方黃帝。子曰：料粟三石七十一代。宜著黃衣，有病宜服黃藥。大厄丑未之年，小厄六月、十二月。不得吊死、問病。一生不宜共丑未生人年同財交通。

若爲屬豬者算命，查之則曰：

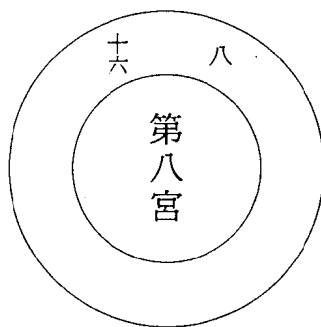
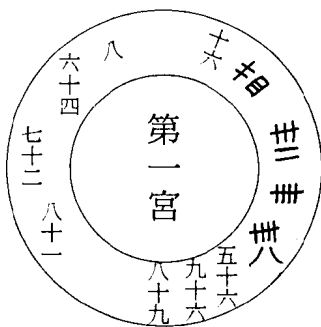
亥生豬，相人命屬巨門星北所黑帝。子曰：食粟米一石四十代。宜著黑衣，有病宜服黑藥。春夏生富貴，秋冬生自如。大厄巳亥之年，小厄四月十月。忌吊死問病。此人原是波提國人。前身性多不淨，遂來此生焉。人有文武之性，位寬心行，先貧後富，三男二女力，貴夫資財不少，得三子力。年十八小厄，廿五官厄，卅大厄，過此壽命八十三。宜修福即得長命，一世之中衣食不少。一生不得向西北方大

小便，慎之則吉也。

如此算命方法可謂簡單之極。但到了算命先生手中，就可以變化無窮，說得天花亂墜了。如可以問明你出生時刻，還可以聯繫白天，還是夜晚；也可以問到出生季節，是春夏，還是秋冬；並且可以聯繫出生方位，與五帝、五方神掛鉤，如此等等。簡單之極的算命法，也可推演得相當繁復，神乎奇神，叫你嘆服！

《推九宮行年法》是與《推十二時人命相屬法》不同的一種算命方法。《推十二時》是為人說流年，算一生命運如何的算命法。而《推九宮》則是為人算一生某年份的吉凶禍福的方法。所謂九宮是八卦乾、坤、坎、離、震、兌、巽、艮，即八宮，再加上中央宮，合為九宮。《推九宮行年法》實際上是按九宮畫八個圓圈，每個圓圈為一宮，裏面寫上若干代表年、月、日的數字。抄卷中只有八宮，而未有第九宮，據此，似應稱《八宮行年法》。而九宮說不知因何之緣故。現照敦煌《推九宮行年法》描繪一八兩宮如下：（見次頁）

據此來確定你在某年某歲屬那個宮，然後為你解宮詞，算吉凶。而且有的算命時還要帶神符，與符交織在一起，為你算這一年的吉凶。舉第一和第八宮詞為例：



第一宮，詞云：「年屬第一宮，歲中百事皆凶，居之辰姦盜之者，橫有口舌。共相規徒，錢財散失，憂病不除。遇此凶卦，宜速解除，不宜吊放。問病帶神符，讓之吉。忌五月、十一月、六月、十二月，病者難差（瘥）……有鼠咬衣物為怪，求宜難得，君子吉，小人不吉，諍訟他人有理。」

（詞有殘缺）

第八宮，詞云：「命屬第八宮，歲中百事皆吉。艮為山，能止萬物婦人，在宮大吉，在移平平，君子而移不內其，此年中不可段張，在惡（惡）西南，坤之定位而通之。病者自差（瘥），患足體上生瘡，崇在山林。電君祚廟，肅為電君。有孝

子產婦，穢污余（除）之。居宅安穩，求財多得，遠行人遲。」

第一宮宮詞是凶卦，凶在居有姦盜、「橫生口舌、錢財散失」、「憂病不除」、「病者難瘥」、「有鼠咬衣物」和「誣訟他人有理」。可謂動輒得咎。但也可「解除」，宜早不宜晚，「問病帶神符，讓之吉」。道教之神符與算命交織，退讓迴避則可以轉凶為吉。第八宮宮詞是吉卦，但也有「患足體上生瘡，崇在山林」之不吉之事，詞意有矛盾，該卦尚不是大吉。如何吉中避凶，凶中化解，解釋權當然在算命先生，由他指點迷津。

在唐代還有一種民俗，即符咒民俗，源於道教民俗，究其來源，可以上推至很古遠，傳說中的黃帝蚩尤戰於涿鹿，黃帝終於戰敗蚩尤，就是靠了九天玄女授與黃帝的神符的威力。當然這是傳說，並不是信史。但是恐怕在戰國時期的神仙方士已經開始造作符咒了，儘管當時的符咒還很粗糙簡陋。到了漢代的方士、道士用符咒醫病祛邪，就已經屢見不鮮了。太平道和五斗米道，都以符水醫病祛災為號召，吸引信眾。如《三國志·張魯傳》云：「魯據漢中獨立，行五斗米道，符水治病，致米五斗，病苦立愈，奉者甚眾。」南北朝時，道教符籙大興，《隋書·經籍志》著錄的符籙共有十七部，一百零三卷之多。唐朝是道教發展的全盛期，符咒在民間已相當普及，可謂五花八門，無所不包。敦煌發現的符咒書卷，也證明了這一

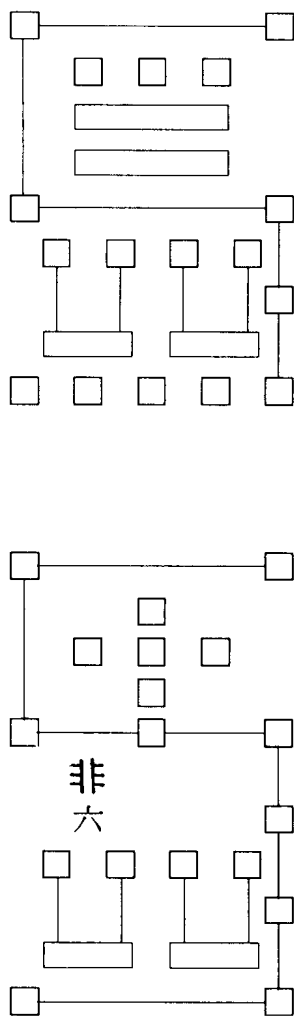
點。

敦煌發現的符咒種類很多，大致可分爲以下數種：護身符、護宅符、玄宅（墓）符、床符、洗眼符、難產符、樹符、箭符、吞符、吞帶並用符、端午驅鬼符、符印等等。抄本《發病書》，書後寫有題記：「咸通三年（西元八六二年）壬午歲五月寫《發病書》記」。這證明此符咒書確實是在唐懿宗咸通三年抄寫完成的。該書的內容，是各種治病的符咒。其中有《推年立法護身符和咒》，依十二地支順序排列，十二條咒語、符卻有二十四幅。下錄卯年條咒和符：

年立卯。忌二月八日，帶此符吉。青色人裹二月卯日八月酉日，若其時病，十年立生，非其日時不死，病者難苦，頭痛咽項殭，心腹滿，四支（肢）煩痛，食不下，吐逆崇，在丈人灶君，塞死鬼，家有先怪，飛蟲野獸入室爲怪，犯東方主公及門戶樹木神，病困不死，卦曰解吉。異二月八日卯酉兩日。

在《發病書》中，還有另一種符咒，名《推初得病日鬼法》。卷首對如何使用此符咒作了說明：「卜男女初得病日鬼各是誰，若患狀相當者，即作此鬼形並書符藏之，並吞及著門戶

上，皆大吉。書符法用朱砂閉氣作之。」即指出用此符咒三要點：一要書得病日的鬼名；二要寫清患病情況，三用朱砂畫兩張符咒，一吞食，一掛於門戶。《推初得病日鬼法》符咒也是以十二地支之順序排列。如子日咒文是：



子曰病者，鬼名天賊，四頭一足而行，吐舌，使人四支（肢）不舉，五臟不流，水腫大腹，半身不遂，令人暴死，以其形廢之，即吉。此符朱書之，病人吞之，並書著門戶上，急急如律令。

以下將各日鬼名羅列，不再書咒畫符。「五日病者，鬼名天罰」，「寅日病者，鬼名同

爐」，「卯日病者，鬼名老目離」，「辰日病者，鬼名鐵齒」，「巳日病者，鬼名程郎」，「午日病者，鬼名文卿」，「未日病者，鬼名嚙驕」，「申日病者，鬼名銅轡」，「酉日病者，鬼名看看」，「戌日病者，鬼名石繫械」，「亥日病者，鬼名東僧」。這種咒符治病之法，唐人鄭重地抄錄於《發病書》中，無疑是當時民間甚為流行的一種咒符治病的風俗。對虔誠相信者當然是一種精神上的安慰，但能否治好病，卻是一個很大疑案。

這裏還要說明的是，在敦煌發現的符咒，大半都是屬於道教系統的，但也有不少佛教的符咒和符印。認真考察這些符咒或符印，卻不是來自印度，而是中國本土的佛教徒模仿道士們的符咒刻畫而來。典型的如《觀世音及世尊符印十二通及神咒》，就是模仿道教符印刻製的產物。更有意思的是一張《大部禁方龍樹菩薩九天玄女咒》，則是佛道相混合的產物，道教語彙和佛家言語相摻，龍樹菩薩和李老君相混，再加上九天玄女神，真可謂中西合璧。

在考察唐代民俗時，男女性愛風俗，也必須給予充分重視。從歷史上看，我國宋代以前，對男女性愛關係是比較開明的，沒有那麼多的忌諱。特別是道教講養生方，長生術，其中之一就是「房中術」，即講男女交媾時如何採陰補陽，以達到健身強體，乃至長生的方術。此術傳說是黃帝授之於素女，有所謂《素女經》。但據長沙馬王堆漢墓帛書竹簡可知，房中術至少在戰國中後期已經成為神仙方術之一種，開始在社會上流傳。至於唐代在男女性愛

方面的具體情景，只是到了敦煌石室藏書被發現之後，才大白於世。這方面的書卷，主要有白行簡（詩人白居易之胞弟）的《天地陰陽交歡大樂賦》（攘（攘）女子婚人述秘法）和四幅男女性交圖等。這些大膽暴露男女性愛的作品能收集保藏在寺廟清淨禁地，既是一種奇事，也可想見當時對男女性愛的重視而不加避諱，並不是什麼不體面的秘事！

白行簡的《大樂賦》，開宗明義就點明，男女交合乃天地陰陽交合之道，人之大樂。因而不避煩瑣，著意描述男女性交之快樂。內中言：「始自童穉之歲，卒乎人事之終，雖則猥談，理標佳境。具人之所樂，莫樂於此，所以名《大樂賦》。」然後，文中姿意描繪了男女新婚之樂，夫婦性交之樂，男子與姬妾性交之樂，帝王與眾多后、妃、嬪、御之樂，放蕩野合之樂，寺廟中暗地裏偷情之樂，農民和民間性交之樂以及男女同性戀等等。

值得注意的是，在《大樂賦》中描述夫婦之樂時，寫到讀《素女經》，按經行事的情節。「或高樓月夜，或閒窗早暮，讀素女之經，看隱側之舖。」據對中國房中術研究享有盛名的荷蘭漢學家高羅佩考證，賦中對具體性過程的描繪，「證明房中書是為夫妻寫的指南，並證明《素女經》的插圖本曾被廣泛應用。」^⑨況且，《大樂賦》裏面講到男子與姬妾性交一節，最後有「回精禁液，吸氣咽津。是學道之全性，圖保壽以延神。」說明道教房中術已在男女性愛中得到普遍運用。而作為更有力的佐證是，著名道士、藥王孫思邈在所著《千金要方》中，

也有《房內補益》的大段內容。從醫學角度，詳細而大膽地講解了房中術的正確運用。所以說，道教中的房中術對社會上男女性愛風俗曾發揮了不小的影響。

在被法國人伯希和拿走的敦煌二七〇二抄卷背面，有四幅男女性愛圖。這四幅男女做愛圖畫得很粗俗，一幅是臥交，二幅是坐交，三幅是立交，第四幅是女跪伏，男子從背後交媾，旁邊還有兩個男子裸體觀看。此四幅性交圖，正好可作前面提到的《大樂賦》的圖解，在一定程度上反映了唐代流行的性風俗。

《懷女子婚人述秘法》，則頗具神秘色彩，表達了已婚男女祈求得到恩愛或情愛的一種秘法。

女子求愛法有四項：

1. 「凡令夫愛，取赤楊（癢）足，出夫嚙（膺）處下著，即愛婦。」
2. 「凡欲令夫愛敬，取夫大母（拇）指甲，燒作灰，和酒服之，驗。」
3. 「凡欲令夫愛敬，婦人自取目下毛二七枚，燒作灰，和酒服之，驗。」
4. 「凡欲令夫愛，取戶下泥戶上方圍五寸，即得夫畏敬。」

女子這四項求愛方法，就是借助動作（如用赤足搔癢男人臍下），或借某種物質（如指甲、泥土、眼睫毛），而產生某種神祕的魔力，使女子獲得男子的愛和愛敬。至於根據什麼？來源何處？現已無法考證。顯然是一種流行於敦煌地方的土辦法，或稱習慣作法。

男子求愛法，共有八項，不只辦法比女子多一倍，更重要的是男子的需求要比已婚女子單純的切望求得自己男子的愛敬複雜的多，反映了男性占主導的社會中，男子特有的奢望要求。

1. 「凡欲令婦人愛敬，子日取東南引桃枝，求作木人，書名，安廁上，驗。」
 2. 「凡欲令女愛，以庚子日，書女姓名，方圓□□，無主，即得。」顯然這是男子對一位少女的求愛。在吉日即「庚子日」書寫少女之姓名，放於某處，就可以得到她的愛。假若她尚未有夫家，那麼你就可以得到她了。

3. 「凡男欲求女婦私通，以庚子日，書女姓名，封腹，不經旬日，必得。」此法顯係為已婚男子，欲求婚外戀而設。祇要於吉日書女姓名貼在自己的肚皮上，等上十多天，必可得到那位女子。可謂方便之至！

4. 「凡男子欲令婦愛，取女頭髮廿莖，燒作灰，以酒和成服之，驗。」

5.「凡男子欲求女私通，以庚子日，書女姓名，燒作灰，和酒服之，立即密驗。」這一條是男子與婚外女子私通的秘法，有快捷保密兩大優點。靈與不靈，似無可靠保證。

6.「凡男子欲求婦人私通，以庚子日，取自身右腋下毛和指甲，燒作灰，泥署自□。」此法是為男子與婚外女子私通而設，但男子要肯於拔下自己的右腋毛，以苦肉計換得女子的俯就。

7.「凡欲令婦人愛，取苦楊和目下毛，燒作灰，和酒自服，即得驗。」

8.「凡欲令婦人自來愛，取東南引桃枝，書女姓名，安廁上，立即得驗。」

以上男女求愛秘法，屬於祈禳之術，或引桃枝，或書名諱，或服食毛髮指甲等，謂如此即可以治「相思病」，且曰「立驗」！實際上是一種感應巫術。顯然這種求愛方法，古已有之，是中國的土產，從一個側面反映了男女性愛風俗。

古人對神仙的嚮往追求，從帝王到平民百姓皆有同好，而且傳之久遠，歷代不衰。相反，對鬼，特別是惡鬼卻往往充滿畏懼，從心靈上就感到陰森恐怖，可怕之極，唯恐避之不遠。道教則對驅鬼捉妖避邪等頗有辦法，張天師乃至道士，都有符、咒、印、鏡、劍，據說

均有驅鬼、降妖、避邪之法術。然而，除了正式請道士設壇作法之外，在民間還普遍流行著鍾馗捉鬼和門神避邪除魅的信仰風俗。追尋此二者的淵源，似與唐代關係甚大。

關於鍾馗驅魘風俗究竟起於何時？說法不一。從明代起就有人懷疑唐明皇夢見「終南進士鍾馗」，死後變成捉鬼除妖孽的精靈（神），命畫家吳道子畫成圖像，以鎮宅驅魘。由此，鍾馗成了捉鬼大神，遂形成鍾馗驅魘風俗的神話。認為比這更古遠得多，由春秋戰國時「齊人謂椎為終葵」，逐漸演化而來，不必是起於唐。然而，據我們的考察，鍾馗捉鬼除妖的傳說的確是興於唐，而鍾馗驅魘之風也是始於唐。對此，有以下幾條不容置疑的證據。

其一是唐玄宗和唐德宗時，曾不止一次地向臣子賜鍾馗畫像，並明確指出是爲了「摒祛群厲」或「驅逐群厲」，有《全唐文》張說《謝賜鍾馗及曆日表》、劉禹錫《爲淮南相公謝賜鍾馗歷史表》和《爲李中丞謝賜鍾馗曆日表》三表可資佐證。顯而易見，在盛唐時，鍾馗驅鬼邪之風已在上層社會流傳，並以皇帝的名義在年初把鍾馗圖像及曆日一起頒賜給臣屬，只是未標明鍾馗畫像是吳道子所繪罷了！

其二是敦煌唐寫本《除夕鍾馗驅魘文》及《兒朗偉》，可以證明鍾馗驅魘之風，不僅流傳於宮廷上層，而且已經在民間廣泛流傳。

《兒朗偉》云：「驅魘之法，自昔軒轅，鍾馗白澤，統領居仙」。「萬惡隨古歲，來朝須

降千祥，膺（應）是浮浪鬼，付與鍾馗大郎。」

《除夕鍾馗驅儺文》則有更生動具體的描寫：

親主歲領十萬，

熊羆爪硬，

鋼頭銀額，

魂（渾）身總著豹皮，

盡使朱砂雜赤，

威稱我是鍾馗，

捉取江遊浪鬼。

其三是宋郭若虛《圖畫聞見誌》言：「昔吳道子畫鍾馗，衣藍衫，鞞一足，祇一目，腰笏，巾首而蓬髮，以左手捉鬼，以右手拱鬼目。筆跡遒勁，實繪事之絕格也。有得之以獻蜀主者，蜀主甚愛重之，常掛臥內。」宋距唐未遠，距之後蜀更近，能見到吳道子真跡，是很可能的事。吳道子畫鍾馗像未必屬子虛，或真的就是吳道子應唐玄宗之命所繪，故傳說唐

玄宗夢「終南進士」一節未必一定是後人假造。

唐代敬奉鍾馗捉鬼的風俗，一般均限於除夕，故有《除夕鍾馗驅儼文》，「萬惡隨舊歲，來朝降千祥」之說。而張說與劉禹錫所作《謝賜鍾馗曆日表》，似也是表明歲暮將除之時，皇帝頒贈臣子鍾馗畫像和曆日，以示關懷之意。然而，唐以後，有關鍾馗的傳說故事則越編越多，畫家畫鍾馗像也越畫越多，形象與穿著較前也有變化，並且讓鍾馗粉墨登場，走上戲劇舞台，寫進小說，為人傳頌，真是不一而足。鍾馗驅儼的風俗隨著時間的變遷也發生著變化，如南宋時已由除夕擴大成整個十二月，再到明清時期，不僅除夕掛鍾馗像，五月或五月初五也得懸掛這位捉鬼的尊神！但是，鍾馗作為捉鬼、啖鬼、驅妖避邪之神的威嚴形象，卻一直在人民心目中始終未變。

道教中則將鍾馗演變成審理邪魅的判官。

至於新年在門上貼門神之俗，淵源則很古遠。早在漢代即以神荼、郁壘為門神，現在南陽漢畫像館仍存在這兩位神祇的畫像。但是，唐朝以後，又出現了一黑一白的兩位持鞭托鐃的武將門神，他們就是尉遲恭和秦瓊。秦瓊和尉遲恭是協助唐太宗打天下的兩位勇將，是唐朝的開國之勛臣。之所以會演變成門神，則來源一段傳說。據傳唐太宗李世民在打天下創江山之時，殺人無數，待他當了皇帝之後，身體不豫，常常夜裏夢見惡鬼，嚎叫嘈雜，令他驚

懼萬分，無法安眠。早朝告訴群臣，徵求良策。秦瓊與尉遲恭請求全身甲冑守衛宮門，鎮懾諸鬼。於是，當夜果然安寧無事。太宗大喜，但念二人功勞卓著，年事已高，遂命畫工繪二人披甲執戈的圖像，懸於宮門兩邊。從此，鬼邪全消，安然寧靜。於是，「後世沿襲，遂永爲門神。」^⑩可是，此傳在唐朝時似仍處於萌生階段，故在北宋時東京開封，仍有印鍾馗爲門神的記載。如《東京夢梁錄》卷十六：「近歲節，市井皆印賣門神鍾馗、桃板、桃符，及財神錢驢，回頭鹿馬，天行帖子。」元明以來，鍾馗移到了內屋門上，而外面大門則多貼秦瓊和尉遲恭兩將軍。

中國自古就是以農業爲中心，以農立國之國家。農本商末，重本抑末的國策，從周朝開始，一直延續下來。農作物春種、夏鋤、秋收周期性、季節性強，故我華夏民族對天文曆法、四時節令，特別敏感關注，積累了豐富的經驗，總結了一系列科學知識，在相當長的時間裏，中國一直處於世界領先地位。在殷商甲骨中有記錄，在《管子》書中有《四時》，《呂氏春秋》中有《月令》，東漢時有崔寔《四民月令》。不過，這些都以農業物候節令爲主，民俗內容較少。《荊楚歲時記》，是南北朝時人宗懷所撰，是一部以長江以南爲主的歲時風俗專著，所記一年節令風俗，直接承續影響到隋唐，民俗價值極高。唐人韓鄂撰《四時纂要》，宋朝廣寒仙裔陳元靚撰《歲時廣記》，都是集此前民俗之大成的著作。以上這三部著作，爲我們研究

唐代歲時民俗提供了豐富而翔實的材料。

「正月一日，是三元之日也。……雞鳴而起，先於庭前爆竹以辟山臊（另本作魃）、惡鬼。按《神異經》云：西山中有人焉，其長尺餘一足，性不畏人，犯之則令人寒熱。名曰山臊，以竹著火中，嘖嘖有聲而山臊驚憚。……長幼悉正衣冠，以次拜賀，進椒柏酒，飲桃湯，進屠蘇酒，膠牙錫，下五辛盤，進數於散，服卻鬼丸，各進一雞子，造桃板著戶，謂之仙木。凡飲酒次第從小起。……先小者，以小者得歲，先酒；賀之老者失歲，故後酒。」

以上所引《荊楚歲時記》，至隋唐時基本延續下來。至於貼門神，前面已講過，此處不贅。唐時尚有新年「送窮鬼」之俗，值得注意。對此，《荊楚歲時記》僅提「以錢買繫杖腳，迴以投糞掃上，云令如願。」而且指明是對商人而言。到了唐朝時，則逐漸演變為「送窮鬼」。《唐四時寶鑑》中言：高陽氏子好衣弊食糜，正月晦日巷死。世作糜，棄破衣，是日祝於巷，曰除貧也。《歲時廣記》則云：「人口（正月初七）前一日掃聚糞帚，人未行時，以煎餅七枚，覆其上棄之通衢，以送窮。」此外，還有「送窮詩」，「送窮鬼」的故事流傳。這表明

正月的民俗活動進一步反映平民百姓的願望，除舊最好是把窮送掉，佈新最好是過上富裕日子！

正月十五日，唐朝時已有觀燈之俗。《新唐書·中宗紀》載：「景龍四年（西元七一〇年）正月丙寅（十四日），及皇后微行以觀燈。……丁卯（十五日）微行以觀燈」。又有《朝野僉載》記述玄宗先天二年（西元七一三年）上元張燈三日於安福門外，作高二十丈燈輪，金玉錦綺爲飾，「燃五萬盞燈」，少女婦人千餘人，「於燈輪下踏歌三夜。」有《上元夜》詩曰：

玉漏銅壺且莫催，鐵關金鎖徹夜開；
誰家見月能閑坐，何處聞燈不看來。

於此，可見唐朝時上元節觀燈之盛況。考其淵源，據《史記·樂書》佚文言：「漢家祀太一，以昏時祠到明。」後附按：「今人正月望日夜遊觀燈，是其遺事。」①道教自張陵起，就奉祀天官、地官和水官三官，至元魏時乃以三官配三元節，正月十五爲上元節，定爲天官大帝的生日，與漢時祀太一正相吻合。故正月十五日燃燈觀燈，應源於道教。至於佛教《涅槃經》

言正月十五日，「天人散花，奏樂繞城，步步燃燈三十里」者，似僅僅是起到了促成或幫助的作用，使上元燈節又增加了散花的内容罷了！

三月三日上巳節。源於遠古周朝時，三月上巳日，「女巫掌歲時拔除之事」。當然，三月上巳日不一定是初三，沈約《宋書》中言：「魏以後，但用三日，不用上巳。」東晉時大書法家王羲之在這天於蘭亭修楔，吟詩飲酒，流觴曲水，對後世影響頗大。唐朝時三月三雅集踏青，也是歲時風俗中的重要内容。據載三月上巳日，唐皇帝賜宴群臣，即在長安曲江。傾城人物都會聚江頭，乘春暖花開的時節，楔飲踏青。除此而外，三月三上巳節，尚有很多雜俗，如江南蠶鄉，到這時春蠶正旺，蠶農視蠶為寶，所以祀蠶神，占蠶善惡，祈蠶福等，都是上巳節的重要活動。

七月七日，為牽牛與織女聚會之夜，婦女們有乞巧之俗。關於牽牛與織女之傳說，可以追溯到很古遠。東漢末《古詩十九首》中，有一首就是專門寫牽牛與織女隔天河相望的故事。

迢迢牽牛星，皎皎河漢女，織織擢素手，札札弄機杼。終日不成章，泣涕零如雨。阿漢清且淺，相去復幾許，盈盈一水間，脈脈不得語。

西晉傅玄《擬天門》中，已明確道出：七月七日，牽牛織女會於天河。到了南北朝時則興起婦女乞巧之風。《荊楚歲時記》曰：「七月七日為牽牛織女聚會之夜。是夕人家婦女結綵縷穿七子鍼或以金銀鏤石為鍼。陳瓜果於庭中以乞巧。」唐朝七月七日乞巧之風更為普遍。不少詩人以此為題寫景抒情。如素有神童詩人之名的林杰在《乞巧》詩中寫道：

七夕今宵看碧霄，牽牛織女渡河橋。

家家乞巧望秋月，穿盡紅絲幾萬條。

詩人權德輿看到兒孫們乞巧，歡騰雀躍直到今明，不禁寫詩以記之。

鵲橋臨片月，河鼓掩輕雲，

羨此嬰兒輩，歡呼徹曙聞。

《開元天寶遺事》一書中，記載皇宮內搭設「乞巧樓」，作為宮女們乞巧之用。「宮中以錦結成樓殿，高百尺，上可以坐數十人，陳以瓜果酒炙，設坐具，以祀牛、女二星。」可見是何

等重視七七乞巧活動。

在唐代，還把拜新月的風俗也摻加到乞巧活動中來。名詩人羅隱《七夕》詩云：「香帳簇成排窈窕，金針穿罷拜嬋娟。」著名道教學者施肩吾也有詩句曰：「未知巧與拙」，「學人拜新月。」總之，在唐朝時七月七日婦女們穿針乞巧和拜新月的風俗，已成爲不論城市和鄉村都相當普通的事情，由此引起詩人們寫詩歌詠讚嘆，喚起人們遐想，並逐漸形成牛郎織女的傳說故事。故事中涉及人間天堂、牛郎織女、玉帝、王母，喜鵲搭橋等充滿美麗幻想又悲歡離合的神話傳說，道教色彩很濃，爲中國四大傳說故事之一，對後世影響深遠。

九月九日重陽節。《易經》中八卦「以陽爻爲九」，九爲陽數之最，故稱九月九日爲重陽。一般都認爲起源於道教神仙中有地仙之稱的東漢費長房的一段故事。汝南人桓景隨費長房遊學數年。一次費對景說：「九月九日汝南當有大災厄，急令家人縫囊盛茱萸繫臂上，登高飲菊花酒，此禍可消。」桓景按照老師的話去作，舉家登山。晚上回來時見到犬、牛、羊都同時暴死。費長房聞知曰：「此也代也」。所以後世每到九月九日登高飲菊花酒，婦人則帶茱萸囊。唐朝時尊漢制，皇帝在九月九日賜宴群臣，並賜茱萸。故杜甫有詩曰：「茱萸賜都市，難得一枝來。」即指此事。一般平民百姓，在九月九日這天，也有歡會飲酒、吃糕、登高插茱萸之俗。大詩人王維的《九月九日憶山東兄弟》詩，就反映了這一情景：

獨在異鄉爲異客，每逢佳節倍思親。

遙憶兄弟登高日，遍插茱萸少一人。

歲末除夕，在唐朝時特別重視驅儺的民俗活動。「驅儺」，即逐除疫鬼之舉動。前面談到的鍾馗，已經談到敦煌抄卷《除夕鍾馗驅儺文》。「陰陽之氣不節，癘鬼隨而作福。」除夕爲一年之歲末，所以更應驅儺，除去邪魅，以迎新年。具體作法是人們化裝成鍾馗的樣子，唱著《驅儺文》的歌詞，邊唱邊舞，以驅除癘鬼。後來到北宋時，蘇東坡一首《和子由除夕見寄》詩中言：

府卒來驅儺，矍鑠驚遠客，
悲來豈有魔，煩汝爲禳礫。

大略就是除夕驅儺時的寫照。

① 均見《魏書·釋老誌》

- ② 《中國道教史》第七章二六頁。上海人民出版社、一九九〇年六月出版。
- ③ 《混元聖記》卷八。
- ④ 《全唐詩》卷八百六十。
- ⑤ 《歷世真仙體道通鑑》卷四十一。
- ⑥ 《金明館叢稿二編》第二五二頁。
- ⑦ 以下關於唐代卜卦，看相、算命、符咒和性愛風俗的內容，都參考了高國藩教授所著《敦煌古俗與民俗流變》一書，並從該書中了解到敦煌石室遺書中有關民俗資料的索引，為撰寫本章提供了方便。
- ⑧ 《韓昌黎文集》。
- ⑨ 高羅佩《中國古代房內考》中譯第二六七頁。
- ⑩ 《繪圖三教源流搜神大全·門神二將軍》。
- ⑪ 見宋《太平御覽》所引《史記·樂記》。

第五章 宋元時代的道教與民俗

唐宋之間，隔著五代十國，只有五十幾年。但是這五十幾年，在歷史上是從統一的唐帝國走向分裂，而後又向達到統一的宋朝過渡的時期，時間雖短暫，經歷的朝代更替，不斷的戰爭卻不少，人民顛沛流離，痛苦不堪，渴望安定與統一。在道教發展史上，特別是宗教思想上，似乎也經歷了一次值得注意的演變。這就是修持方法上由服食外丹到傾向於修煉內丹，神仙思想則逐漸由出世轉入入世，開始像儒學和佛教那樣，更加關注對人們現實苦難的慰藉與拯救。道教對以前某些方術的否定和內丹術地位的確定，更加強調個人修煉與自我修養，而不再一味沈溺於追求成為縹緲於凡世之外的神仙幻想，表明道教在自我發展過程中的一種新取向，即注意解決現世中自身的社會存在，從而更加貼近生活，與平民百姓關係更加密切。應該說，道教神仙思想的這種演變，事實上是一種自我更新。宋金時代全真道的出現，正是這一更新的結果。

宋遼金元（西元九六〇年—一三六八年）四百年間，道教進入了一個發展變革的新階段，它的世俗化、民間化日趨明顯，因而對民俗的影響也更加廣泛深刻。

北宋王朝雖然結束了五代十國五十餘年的動亂與分裂局面，使社會經濟、文化都得到了發展和繁榮，符合了人心思定的願望，但其國力遠較漢唐時期軟弱，西部北部西夏、遼、金的不斷侵擾，嚴重威脅著趙宋王朝的安全。因此，十分需要道教神靈的佑護，以解除其心理上的不安全感，撫慰民心，消除或緩解國內的矛盾，維護統治區內安樂昇平的繁榮景象。

宋初崇道，始於宋太宗，盛於宋真宗。趙匡義繼承其兄太祖趙匡胤登上了皇位，是為宋太宗。對於他究竟是如何爬上皇位寶座的，外界本傳布有「燭影斧聲」之說，因無法考證，遂成為千古之迷。宋太宗為了神聖自己，證明代兄稱帝，是上尊神意，下符民心，於是就巧妙地利用了道教傳布一個「翊聖降顯」的神話。宋真宗時宰相王欽若編集的《翊聖保德真君傳》詳細敘述了故事的始末。內容是說玉帝敕命其輔臣屢次降顯於世，喻鳳翔張守真，稱言將一心輔佐大宋皇朝。在宋太祖臨死前夕，此神又命道士張守真傳言於太祖：「吾乃高天大聖玉帝輔臣，益遵符命，降衛宋朝社稷」，又曰「晉王有仁心」。實際上是傳達兩個神旨：一是大宋受玉帝保佑，二是晉王趙匡義應代兄稱帝。宋太宗登上大寶之後，將此神話大事宣揚，並封這位玉帝輔臣為「翊聖將軍」，在終南山所建的上清太平宮內供奉，賜張守真紫

衣，號崇元大師，主持上清太平宮。

宋真宗繼位後，上承乃父衣鉢，繼續崇道。特別是從大中祥符元年（西元一〇〇八年）起，則在全國大規模地進行崇道活動。

五代時社會動盪不安，一些畏於仕途的儒生和失意官吏，紛紛隱遁到道教中來以求自保，遵奉黃老思想以安身立命。當時，以陳搏為代表的道士，就是傳佈黃老思想的中堅人物。宋初，總趨勢是理紛亂而趨於安定，而「清淨無為」、「無為而治」的黃老思想，也恰好符合為政者的需要。故宋太宗時的宰相謀臣如呂端、呂蒙正者，都是以黃老思想治國論者。宋真宗當國，依然積極推行黃老之治。據稱宋真宗在景德四年（西元一〇〇七年）十一月二十七日夜，忽有神人降顯，告訴真宗曰：來月三日，宜於正殿建黃籙道場一月，當降「天書《大中祥符》三篇，勿洩天機。」到了景德四年十二月朔，真宗即蔬食齋戒，於朝天殿建道場，結綵壇九級，雕木為輿，飾以金寶，恭佇神殿。結果真的在左承天門屋之南角，得到了「天書」。書卷封面上有文曰：「趙受命，興於宋，付於齊，居其器，守於正，世七百，九九定。」啟封後，內有黃色書寫之字三幅：「始言帝能以至孝至道紹世，次諭以清淨簡儉，終述世祚延永之意」。於是大肆慶賀一番，改元「大中祥符」，立誓謹遵天命。此後，「天書屢降，大中祥符四年（西元一〇一一年）十月，真宗奉「天書」來到泰山封禪。

三年後，再奉天書」，命皇帝親至汾陰祀后土。大中祥符五年（西元一〇一二年）十月，真宗按夢有神人傳玉帝之命：「如唐朝恭奉玄元皇帝」，「趙之始祖，乃軒轅黃帝」。遂尊黃帝爲趙氏之始祖，並詔告天下，尊黃帝爲「聖祖」，上尊號爲「聖祖上靈高道九天司命保生天尊大帝」。全國又大大宣揚一番。這以後，真宗崇道活動接連不斷，大中祥符七年（西元一〇一四年），又親到亳州太清宮祭獻老子，尊封老子爲「混元上德皇帝」。封玉皇大帝爲「太上開天執符御歷含真體道昊天玉皇大帝」。事實上，宋真宗大大提高了原來處於三清之下的玉皇大帝的神格，將玉帝與古代傳統的上帝結合在一起，成了天上主宰一切的至高神，從此也成了道教的至尊神！

宋真宗在大事張揚屢奉「天書」，追祖封禪等活動的同時，還動用大量人力建造道教宮觀和整理道教典籍經書。

五代時因戰亂頻繁，道教宮觀毀壞甚多。宋朝建國之初，著手恢復，經太祖、太宗兩朝，原被廢毀的道觀得到修葺，但是除皇帝下令建造新宮觀之外，仍禁止民間增建新道觀。自宋真宗接奉「天書」之日起，舊制被衝破，於是在全國大肆修建新宮觀。如「詔天下並建天慶觀」，在觀中都要增設聖祖殿，供奉「聖祖」（黃帝）和「聖祖母」；在東京（開封）修建玉清昭應宮，供奉「天書」；又在亳州建供奉老子的明道宮，在茅山建供奉三茅真君的

元符觀。與此同時，民間也紛紛修宮建觀，至使道教廟宇遍佈全國，在宋朝掀起了第一個崇道浪潮。正是在這種社會氣氛下，宋太宗下令搜集整理道教經典。至大中祥符九年（西元一〇一六年），修成《道藏》，宋真宗作序，賜名《寶文統錄》。由於太宗和真宗的重視，使道籍得到很好的保存和流傳，功不可沒。

宋真宗死後，接下來的四位皇帝對道教不太熱衷，社會上崇道之風有所冷卻。然而，到了宋徽宗當上皇帝之後，一場更大的崇道熱潮則拉開了大幕。

徽宗趙佶，除了疏於管理國家大事之外，詩書畫卻無一不精，是有名的多才多藝的風流皇帝。他之崇道開始於政和年間（西元一一一一年—一一一八年）。政和三年（西元一一一三年）十一月，徽宗自言夜間夢見太上老君，老子對他說：「汝以宿命，當興吾教」。於是，自此徽宗真的以興盛道教為己任，敕命在京師建迎真館，迎接天神降臨。天神降臨多少次無法考證，「地仙」的投效，卻紛至沓來。不少道士，得到徽宗的崇信。正和六年（西元一一一六年），最受崇信的道士林靈素利用徽宗曾自稱夢遊神霄府，奏稱徽宗即是九霄最高神霄府的玉清王，號長生大帝君，是上帝之長子，為救人世間苦難降世為人君從此林靈素得到徽宗的歡心乃至言聽計從。政和七年（西元一一一七年）二月，徽宗稱青華帝君夜降宣和殿，授他「帝誥、天書、雲篆」，敕命道士二千餘人，集合至上清寶籙宮，由林靈素宣諭其事，

並詔命京師吏民皆受「神霄秘籙」。四月，宋徽宗諷示道錄院，讓其冊封他為「道君皇帝」。當然，群臣及道錄院樂於從命，上表冊封徽宗為「教主道君皇帝」。至此，宋徽宗終於成了集人君、天神、教主為一身，三位一體的皇帝，在崇道的層階上遠遠超過了唐玄宗和宋真宗。他們只不過是利用「靈符」、「天書」神化皇權，神化自己而已，徽宗則一步登天，是天神降臨凡世的「教主道君皇帝」！

此後，崇道之風越演越烈，徽宗不僅下令培訓大批道士，還下正式詔，命各州縣仿照儒學形式設立道學，誦習《黃帝內經》、《道德經》等道教經典，兼通儒書。凡入道學者稱道徒，以後每年考試，據成績之高低，分別授以元士、高士、大士、上士、良士、方士、居士、隱士、逸士、志士名號，這些名號相當於官品的五品到九品。徽宗仿照官吏品秩，為道士設立道官道職，置道官二十六等，道職八等。對道士禮遇優厚，重和元年（西元一一一九年）詔天下知宮觀道士與監司、郡縣官客禮相見。而皇帝本人接見道士，也往往待以客禮，致使一些道教首領的權勢在一般大臣之上。黃冠出入禁闥，號「金門羽客，氣焰赫然，而林靈素為之宗主。」「出入呵引，至與諸王爭道」，「其徒美衣玉食，幾二萬人。」在政和、重和、宣和年間，建道教宮觀，簡直是不計其數。宋徽宗調集人力物力，編纂《政和萬壽道藏》一部，計五百四十函，五千四百八十一卷，並全部付刊，為我國第一部全部付刊的《道藏》。他

還別出心裁，仿史書體例，編撰《道史》。除此而外，徽宗一朝編撰了大量的道教經典，如林靈素名下的《神霄雷書》就長達二十卷。

不僅如此，在徽宗大力崇道的同時，還對佛教採取貶毀的政策。先是在大觀元年（西元一一一〇年）二月詔令道士女冠序位在僧尼之上。宣和元年（西元一一一九年）竟異想天開，正式下詔曰：「佛改號大覺金仙，餘為仙人，大士之號，僧為德士，易服飾，稱姓氏，寺為宮，院為觀，即主持之人為知宮觀事。所有僧錄司可改為德士司，左右街道錄院可改為道德院，德士司隸屬道德院」。①實際上是強令佛教從屬於道教。詔令下達，初雖曾大長道教威勢，但後因大倡廢佛的道士林靈素遭貶，並引起佛教的不斷反抗，加之統治者內部意見不一，不得不收回成命，於宣和二年（西元一二二〇年）六月和九月，先後下令「復寺院額」、「復德士為僧」，一場廢佛從道的鬧劇再也演不下去了。

從宋徽宗下詔廢佛從道開場，到被迫落幕鳴金，前後僅僅勉強推行了一年半的時間，而且收效甚微。這與歷史上的「三武法難」，即魏太武帝、周武帝和唐武宗毀佛相比，其時間之短促，對佛教所造成的破壞程度，都形成鮮明對照。原因當然很多，但是其中最重要的原因就是佛教發展到了宋代，它已經不是外來的宗教，而是完全中國化了。在中國人的心目中，佛教已泯滅掉了夷夏之別，成為中國平民百姓樂意接受的「本色」宗教啦。再用夷夏有

別的舊辦法，把「外來」的佛教從屬於本土道教，將佛教排斥出去，已經行不通了。

關於佛教中國化，是個學術性的大題目，已超出本書的討論範圍。在此也不專門討論道教在佛教中國化過程中起過多大作用這個問題，僅僅從關係到民俗信仰的事例中，舉出兩個突出例子，加以說明之。

第一個是未來佛彌勒是如何演變成布袋和尚的？

按佛經上說，彌勒菩薩原為釋迦牟尼的弟子，卻先佛入滅，昇入兜率天，未來將從兜率天下生，繼釋迦牟尼而降世成佛，在龍華樹下，廣傳佛法，普渡眾生，往生「穀食豐樂，人民熾盛」的無限美好的彌勒淨土。故彌勒佛被稱為未來佛。它本來也是一幅莊重威嚴的佛像，與現在佛釋迦牟尼和過去佛燃燈佛一起，端坐在佛殿堂中蓮臺寶座上。但是，傳到中國卻經過幾番變化，卻成為後來人們一進佛教殿門之後，就可以首先見到坐在中間的大肚子彌勒佛。它手拿布袋，微笑慈祥，令人感到十分親切，倍受民眾崇奉。

《彌勒當來生經》在東晉時代就已經譯出。所以活躍在東晉時的著名僧人道安，坐化前曾留言：「願生兜率」，一心嚮往彌勒淨土。到了南朝梁武帝時，東陽郡烏傷縣（今浙江義烏縣）傅翕，嘗自云係彌勒菩薩分身世界，濟渡眾生。年二十四，棄家隱居其縣之松山，修絕粒長齋，竟長達幾十天，仍容顏如初。於是州縣鄉民欽服，遠近歸附極多。傅翕（亦稱傅大

士、自云：「嘗見七佛如來，空界神仙，共來行道。」世人遂紛傳傅大士即是從兜率天宮下生之彌勒，並言曾見其「金色表於胸臆，異香流於掌內。或見身長丈餘，腳長三尺，指長五寸餘。」將傳神化成不可思議人物。後在傅大士坐禪之高岩村下建寺，名雙林寺。中大通六年（西元五三四年），傅大士自遣弟子至京，致書梁武帝，自稱為「雙林樹下當來解脫善慧大士。」梁武帝蕭衍本人即是一位虔誠的佛法信徒，對所傳傅大士異行奇跡完全不疑，遂迎之入都。傅大士入殿與武帝講論，且作偈言若干，蕭衍則待之以特殊禮遇。由此，傅大士名聲更顯，傳之更奇。此後，大士予知世將大亂，擬以燒身，為眾生除罪解厄。徒弟聞知，紛紛請求以自己的生命代替師尊去死，一時傳為佳話。故傅大士之神明越來越為廣大民眾所信服，彌勒轉世之說亦為佛教人士，如後來的天臺宗所確認。在穿著上，傅大士雖出家，但卻不剃髮，「或以為有先知，能兌德士之冠服云」。^②這是彌勒佛第一次演化，就其有神異能予知，捨身解厄，留髮戴冠等種種跡象，都可以窺見道教堅持民族本位之背景。

彌勒佛第二次演化，則發生在五代後梁時的明州（今寧波）奉化。相傳岳林寺有一位僧人，法名契此，身矮而腹大，常杖荷一布袋，凡所需用具，皆貯於袋中，人目之為布袋和尚。他隨處偃臥，居雪中而不濕，下雨時則穿草鞋，驕陽時卻穿木屐，示人禍福無不應驗。貞明二年（西元九一六年），他端坐於奉化岳林寺東廊下，說偈語曰：「彌勒真彌勒，

分身千百億。時時示世人，世人自不識。」偈畢，安然而逝。眾人至此始醒悟，布袋和尚原來就是彌勒佛化身。於是，寺僧造塔葬寺西，起名爲彌勒菴。傳說他死後，在其他州縣又看見如此模樣的彌勒佛負袋而行，人們遂奔走相告，視之爲神，競繪彌勒像。從此，彌勒的新造像得到僧俗的一致認可。於是大肚彌勒笑佛，皆塑於全國佛教各寺廟天王殿正中，供人頂禮膜拜。而且，彌勒佛作爲給人帶來美滿幸福生活的未來佛，更受到下層民眾，特別是農民的信仰。歷史上以彌勒佛降生相號召的民間教派和農民起義，則屢見不鮮。最著名的如元朝末年紅巾軍起義，就以「彌勒佛降生，明王出世」爲口號，義軍迅速席捲全國，推翻了元朝統治。

彌勒佛一步步中國化，成爲同根同種同樣面孔的大肚彌勒佛，運用的正是道教在《老子化胡經》中同樣的手法，也是中國信仰民俗中的典型事例。

再一例是觀世音菩薩演變成女身，爾後又演變成妙莊王之三公主妙善。

有關觀世音的佛教經典，早在南北朝時已經翻譯成漢文。佛經言：觀世音菩薩乃轉輪王之長子，名不眴，從佛出家修道。不眴對佛言：願我行菩提道時，若有眾生受諸苦惱恐怖等事，退失正法，墮大暗處，憂愁孤窮，無有救護，若能念我，稱我名字，我天耳所聞，天眼所見，是眾生等若不得免斯苦惱者，我終不成正覺。佛言：觀世音菩薩，稱名，即時觀其聲

音，皆得解脫。^③正因為觀世音有這樣解救眾苦的善心，而且只要稱其名，觀其聲音，皆得解脫。所以受到信眾最廣泛的信仰與崇奉。在南北朝時已經有很多《應驗記》之類的書，記述受各種苦難者，口念觀世音，菩薩立刻出現搭救，脫苦免難的故事。但是，觀世音本為男身，修成菩薩之後，可隨時現長者、居士、宰官、比丘尼（尼姑）、優婆夷（信女）或童男童女等身。到了唐朝以後，觀世音因避唐太宗李世民之諱，改稱觀音，而且逐漸向女身轉化。據傳，初唐時南山律師道宣問天神所傳之《香山大悲菩薩傳》裏面，已經明白地說觀音菩薩為莊王的三女兒妙善，且言汝州香山寺為妙善修行成道之地。據此，國學大師俞樾即判斷觀音女身在「唐已盛行」。大慈大悲救苦救難的觀音菩薩，至此完成了向慈眉善目的白衣柔美的女子形象的轉化。到北宋元符二年（西元一〇九九年），翰林學士蔣之奇出守宋汝州，恰好在這個時候，他在本州龍山香山寺得以見到唐代傳本《香山大悲菩薩傳》。次年蔣之奇將此《香山大悲菩薩傳》，附在他撰寫的「贊文」後面題刻碑立於寺，以傳後世。碑前題「蔣之奇撰」，「蔡京書」。有翰林學士撰文，名書法家蔡京書寫碑文的刻碑，必然轟動一時，在佛教信徒中廣為流傳。僅四年後（西元一〇〇四年），杭州天竺寺即重刻了此碑，《大悲菩薩傳》則得以在更大範圍中流傳，觀音為女性，且為莊王之三女兒已成為共識。《大悲傳》中言「過去國莊王，不知是何國王，有三女。最幼者名妙善，施手眼救父疾。」「天神言妙善

化身千手千眼以示父母，施即如故。而今香山乃大悲成道之地，則是生王宮，以女子身顯化。」^④後來，有人在「莊王」前面加「妙」字者，也有的加「楚」字者，隨傳說不一。而且有的盡力將國土移於西土，顯示其為真實不偽。但此妙善三公主即然在中國的汝州香山寺修道成菩薩，就自然與中國人有著密切的鄉土血肉之親了。宋代以後，觀音大士的傳記屢有人重寫，最著名者是元代大書法家趙孟頫之妻管道昇居士所撰《觀世音菩薩傳》，並鐫刻於碣石上。為適應平民百姓閱讀傳唱，以達到廣泛流傳之目的，又有僧人普明所撰的《香山寶卷》出現。該寶卷語言通俗，內容情節卻較前此的觀世音菩薩的碑記小傳詳細得多，更能打動人心。然而，萬變不離其宗，即觀世音為汝州香山寺修道之三公主妙善始終未變，其中所涉及的中國習俗愈來愈濃的趨勢沒有改變。

不僅如此，中國東海舟山群島上一座小島——普陀山，從唐朝時起，逐漸演化為觀世音菩薩的道場。據傳說，唐時一位來中國求法的日本僧人慧諤，從五臺山請來一尊觀音菩薩瑞像（當然是白衣女身），欲運回國供奉。但是船行到普陀洛伽山海面受阻，無法前行，只得將菩薩像留在普陀，建「不肯去觀音院」。而後普陀山則逐漸演變成觀音菩薩的大道場，廟宇越建越多，成為中國四大佛教聖地之一。

在宋代以後，觀音菩薩和彌勒佛確實成為中國平民百姓最虔誠信仰的神明，為他們排憂

解難，是他們心靈中的寄托與慰藉的偶像。當然，他們二位神祇，見諸佛經，實是來自印度，但卻有了中國的籍貫，黃種人的面孔，穿著中土的衣服，而平民百姓對他們的信仰祭祀的方式，與道教的神靈太上老君、呂洞賓、碧霞元君沒什麼兩樣。況且到明清時代，還把觀世音菩薩原封不動地塑到了道教的宮觀裏，只不過改名為「慈航道人」罷了！

這，就是中國人的信仰心理，也就是他們的信仰民俗。

從政治和經濟發展來說，北宋統一以後，確實出現了一個將近二百年的社會穩定時期。宋太祖鑒於五代時的歷史經驗，開始集兵權於中央，由皇帝一人掌握，以消彌封建割據的隱患。雖然在軍事上宋王朝不夠強大，對西夏、遼、金的戰爭，往往以妥協求和，劃地為界而告終，但在廣大控制的國土上，政治上相對寬鬆，比較關心人民的生計問題，提倡儒學崇奉道教，經濟和文化都有較大的發展。特別是宋代城市手工業和商業的發展，大大超過了前代。城市中在唐朝時實行的比較嚴格的坊市制度，被商品經濟的發展所衝破，京城開封城內已經是民居與商業市肆雜處混居，而且唐代的宵禁也取消了。繁榮興旺的東京汴梁市街，每都是「夜深燈火上樊樓」，公子王孫、富家子弟，可以隨意以夜為晝，在街市上追歡取樂。隨著商業經濟的發達，作為票卷使用的「飛錢」，也進一步發展為「錢引」、「交子」，出現了紙幣，擴大了經濟上商品市場的信用流通手段。經濟中心，由原來的大都會紛

紛向農村和沿海擴展，出現了數以千計的新興市鎮。隨著都市經濟的繁榮興盛，市民社會生活與風俗，也較前有了新變化。

《東京夢華錄》就有專門記載東京（開封）市井風俗的篇章。如卷五《民俗》言：

凡百所賣飲食之人，裝鮮淨，盒器皿，車擔使動，奇巧可愛，食味和羹，不敢草略。其賣藥賣卦，皆具冠帶。至於乞丐者，亦有規格，稍似懈怠，眾所不容。其士農工商，諸行百戶，衣裝各有本色，不敢越外。謂如香鋪裏香人，即頂帽披背，質庫掌事，即著皂衫角帶，不頂帽之類。街市行人，便認得是何面目。

這裏點明，不同行業之人服飾穿戴有所不同。在宋代，朝廷章服，沿唐五代之舊制，仍然最重黃紫。這當然是道教影響所致。故趙匡胤「陳橋兵變」，有「黃袍加身」之典。除帝王著黃之外，三品以上的官吏，則著紫色服裝。五品以上服朱，七品以上服綠，九品以上服青。均曲領大袖，繫革帶，戴幘頭，穿烏皮鞋。庶民小吏只能穿皂或白，故有「皂吏」之名。民間婦女衣著較隨便，沒有嚴格規定。從詩詞上反映有：「記得小蘋初見，兩重心字羅衣。」可見都市市女和有钱人家的女子，尚輕薄可透的心字花紋的羅衣。

《東京夢華錄》五卷，還有《京瓦伎藝》一節，記述了東京瓦肆各種伎藝。如：張廷叟、孟子書。主張小唱有李師師、徐婆惜、封宜奴、孫三四等。唱弟子有張七七、王京奴、左小四、安娘、毛團等。教坊減罷並溫習有張翠藍、張成弟子、薛子大、薛子小、俏枝兒、楊壽雙、稱心等。般雜劇有枝頭傀儡任小三、懸絲傀儡張金線、李外寧藥發傀儡。張臻妙、溫奴哥、真個強、沒勃騰、小掉刀，筋骨上索雜手伎。李宗正、張哥球杖踢弄。孫寬、孫十五、曾無黨、高恕、李孝祥，講史。李慥、楊中立、張十一、徐明、趙世亨、賈九小說。王顏喜、蓋中寶、劉廣明，散樂。張真奴舞旋。楊望京小兒相撲，雜劇、掉刀、蠻牌。孔三傳、耍秀才，諸宮調。毛祥、霍伯迅商迷。吳八兒合生，張山人說諢話。劉喬、河北子、帛道、胡牛兒、達眼五、重明。喬、駱駝、李敦等雜班。外人孫三神鬼。霍四究說《三分》。尹堂賣《五代史》。文八娘叫果子，其餘不可勝數。「不以風雨寒暑，諸棚著人，日日如是。」^⑤

當時，飲食商品的種類豐富多樣，宋人的吃喝也非常講究，消費闊綽。《東京夢華錄》形容說：「如州東仁和店，新門裏會仙樓正店，常有百十分廳館，動使各各足備，不尚少闕一件。大抵都人風俗奢侈，度量稍寬，凡酒店中不問何人，止兩人對坐飲酒，亦須用箸碗一副，盤盞兩副，果菜樸各五片，水菜碗三五隻，即銀近百兩矣。雖一人獨飲，碗遂亦用銀盃之類。其果子、菜蔬、無非精潔。若別要下酒，即使人外買軟羊、龜背、大小骨、諸色包

子，玉板鮓、生削巴子，瓜姜之類。」

宋朝都市生活愈顯得重要，所以在歲時節令中突出重視元宵和清明兩個節日，而且增加了許多新內容、新活動。故後世有說部傳頌著「朝朝寒食，夜夜元宵」之美談。

北宋京城汴梁的元宵節，從頭年冬至過後就開始籌備。那時的開封府就在宮門宣德門對面湖山木梁，都人就逐漸聚集於宮門西廊，百戲雜陳，吐寶劍的、走索上竿的、噴五色水的、耍猴戲的，不一而足。鼓樂之聲，響徹十里。到正月初七日，張燈上彩，金碧相射，錦繡交輝。北面一面，皆用結彩，畫神仙故事及百工商諸色人物。中間立大木牌，金書「都門道」，左右曰「左右禁衛之門」，上有大橫匾，寫「宣和與民同樂」。又橫列三彩門，有文殊、普賢騎著青獅、白象，其五指皆噴水。自燈山至宣德門樓橫大街，百餘文路用棘刺圍繞，名為「棘盆」。在盆中立兩長竿，皆高數十丈，外裹繒彩，上懸紙糊百戲人物，為風吹動，宛虎飛仙。下說樂棚，由街前的樂工作樂，禁軍和左右軍之百戲也陳於此。是時萬人空巷，集於禁城左近。如是，至十四日，皇帝車馬出至五嶽觀迎祥池，至十六日，燈節才結束。宋室南渡後，臨安的元宵節燈市，更為熱烈壯觀，夜闌之後，還燃放煙火，將燈市狂歡推向高潮。

清明寒食，是北宋汴梁時民間遊春節日。只要看一下宋人張擇端的《清明上河圖》，就可

以領略到東京清明節熱鬧非常的盛況。常例以冬至後一百零五日爲清明。宋代寒食共分三節：第一日名「炊熟」，以面作成燕形，串以柳條，插在門楣之上，名爲「子推燕」，紀念春秋時晉國人介子推「火燒綿山」的故事。「炊熟」之意，大概是指前一天做些熟食，以作來日不燒火「寒食」的準備，民間人家中有女孩子年已「及笄」（十五歲），多於這一天「上頭」。

清明寒食，本來就是祭掃祖先墓地的節日。在這一天，宮廷及民間都上墳掃墓，賣紙馬的店舖都沿街設攤，將紙馬堆疊成樓閣一般，一時間「四野如市，往往就芳樹下，或園囿之間，羅列盃盤，互相勸酬。都城之歌兒舞女，遍滿園亭，抵暮而歸。」^⑥此時，掃墓祭祖的人們且各自攜帶著棗餠、炊餅、黃胖、掉刀、名花異果，山亭戲具、鴨卵雞雛，謂之「門外土儀」。

清明寒食這三天均爲上墳之日，而以清明正日最盛。中州春晚，只有到了清明時，樹吐葉草發萌，大地披上新綠，民間於是將祭掃祖墓與遊春踏青結合在一起了。^⑦

在宋代社會民俗中，還有一項陋俗，影響到以後元明清幾個朝代上千年之久，不能不在此提及。此俗即婦女纏足之陋習。此殘害婦女之惡俗，似與道教和佛教都無大干係。道教崇尚自然，反對戕殘肢體的行爲，雖然道家方術中也講房中之術，事涉男女雙修，甚至有所謂

採陰補陽之類，對女性有所傷害。但是，那畢竟是偏重養生之術，與女性纏足無關。佛教傳自印度，顯然印度從未有過纏足之事。佛法自西域傳入東土以後，漸漸與中國傳統文化相結合，即佛教中國化。這中間，也從未發生過女子纏足之事，只要看一下敦煌等佛教洞窟中的壁畫，那些飛天神女都是天足就可以證明。然而，到了宋代，女子纏足一事確實是發生了。這與在封建社會中傳統思想重男輕女，甚至輕踐婦女有關。如認為「惟女人與小人，謂之難養也。」宣揚所謂「女子無才便是德」等等。一些大人先生們竟極端地把婦女看作是僅供男子玩樂的工具。正是在這種觀念的支配下，產生了這種陋俗。追溯其源，是由南唐宮廷中的宮女首先做起的。據說南唐後主李煜的宮人窅娘，纏足作新月形，能在翠盤上跳舞，受到後主李煜的讚賞崇幸，一時間宮內外仿效之，遂慢慢浸淫成俗。上行下效，到北宋時，似已瀰漫到社會上各階層婦女。宋代著名詞人秦觀描寫妓女的一首《浣溪沙》詞中說：「腳上鞋兒四寸羅，脣邊朱粉一櫻多，見人無語但回波。」一位末代皇帝荒淫享樂的疇形心理，卻釀成了千百年來摧殘婦女身心健康的陋習。這個悲劇，直到一九一一年辛亥革命以後，才提出改革陋習，提倡婦女放腳天足。而事實上，真正在全國農村山鄉都禁止纏足，則是到一九四九年以後的事。可見一種陋習俗，糾正起來也非易事，需要近半個世紀才得以完成。民俗之因襲傳承的習慣力量是非常強大的。

北宋靖康二年（西元一一二七年），金兵大舉南下，終於攻克了宋都汴梁，徽宗和欽宗二帝雙雙被俘，康王趙構在南京（河南商丘）登基稱帝（後僊都臨安），建立南宋。從此，中國又陷入南北分列局面，北部為金朝所統治。這種南北相持的局面維持了一百五十年左右，直至南宋祥興二年（西元一二七九年），偏安於一隅的南宋朝廷為元朝大軍所滅為止。元朝建都北京（稱大都），又使國家從分裂重新走向統一。在這長達二百多年的時間裏，道教和民俗都發生了一些新變化。

宋徽宗自封「教主道君皇帝」，他痴迷地崇奉道教，虔誠地迷信道士林靈素等人的種種神靈奇跡，幻想依此外禦強金，內撫國民，能挽救北宋的危亡。然而，金兵的鐵騎踏碎了這位太上皇的夢想，靖康之難，二帝被擄，北宋傾刻滅亡。倍受皇帝崇奉而得到大發展的正統道教，受到沉重打擊。在金統治下，原來的「官方道教」，倏然跌落，幾乎再無人問津。然而，在北方的廣大民眾內心的道教信仰並未泯滅，它不僅是一種漢民族受屈侮後的精神寄託，而且還包含有民族文化傳統的內涵。因此，為時不久，在大河南北，又興起了幾隻民間新道教。這就是歷史上的全真道、真大道、太一道和混元道。對此，史學大家陳垣先生撰有《南宋初河北新道教考》，溯源追流，考訂精詳。

全真道，陝西人王重陽在金大定七年（西元一一六七年）於山東寧海縣全真菴所創。該

道派主張道、儒、佛三教合流，提倡「全神煉氣」，「出家修真」，不事外丹。認為「三教圓融」，「識心見性」，即為全真。他有七位大弟子，即馬丹陽、王玉陽、邱處機、譚處端、郝大通、劉處玄和孫不二（女）。後世稱其為「北七真」。

大道教，又稱真大道教，金初由山東樂陵道士劉德仁所創立。教義以「清淨無為」，「少私寡欲」，「慈儉不爭」為宗旨，倡導忠孝誠謙，去惡復善，利民愛物，而不事「飛昇化煉」，「長生久視」、之術。

太一道，金初河南衛州道士蕭抱珍所創立。教旨以老子之學修身養性，又以巫祝之術濟人，「祈禳訶禁，罔不立驗」。其法與全真、大道有別。傳嗣有秘籙法物，繼法嗣者皆改蕭姓，即與祖師姓為姓。

這些新的道教派別，先後出現在金統治下的北部中國，似以心圖恢復，保存舊物有關。這一點與「道教之真精神」是一致的。其教法各有新意，顯然與原來的道教有別。各教初起時，皆在民間流佈，傳播於下層，與金代當權者少有關係。可以說，全真、大道、太一、混元等教派，在創立之後的相當長的一段時間裏，應屬於民間道教。金代著名學者，後曾任元世祖宰相的耶律楚材就曾指出：「全真、大道、太一、混元，三張左道，老氏之邪也。」^⑧表明持正統立場的學者，對民間道教頗不以為然。而且，事實上全真等道教派別的活動，確

曾引起金統治者的疑懼，甚至下令禁止。如「昌明元年（西元一一九〇年）十一月，以惑眾亂民，禁罷全真及五行毗。」又「昌明二年（西元一一九一年）十月，禁以太一、混元受籙，私建菴堂者。」^⑨

當然，隨著各個新道教教團勢力的發展壯大，上層人士紛紛湧入進來，加以金元統治者的寵遇和拉攏，則又再現了歷史上曾經發生過的從民間宗教到正統宗教的演變過程。其中尤以全真道最為典型。全真道創教之後，「全真七子」各顯才能，四出傳教，教團迅速擴大。不僅下層民眾信奉全真，而且大量失意的文人學士也紛紛來歸，名聲日著，令金朝統治者不敢小視，光靠壓制一法已不起作用，轉而取優容拉攏的態度。金世宗曾兩次召見邱處機，金章宗也召見過王玉陽，以示攏絡。元太祖十四年（西元一二一九年），成吉思汗仰慕龍門派創始人長春子之名，遣使召邱處機赴西域龍庭覲見。邱則攜徒載籍萬里西行，奉召進見。元太祖在行營大帳親自召見，晤談甚為融洽。太祖問為治之方，邱對以「敬天愛民為本」。問長生之道，則告以「清心寡慾為要」。成吉思汗對其言深為贊賞，並對邱處機其人十分敬重，賜號「神仙」，封為「大宗師」，命其掌管天下道教。至此，全真道則最終由民間道派轉變為正統道教，在元朝時得到廣泛的傳播，盛極一時。

與此同時，南方以江西龍虎山天師府為最高首領的正一派道教，在南宋時期一直未停止

活動，在長江以南的廣大地區，爾後在元朝統一全國以後，仍繼續傳道受籙，有不可低估的影響力。

宋代，特別是南宋以後道教的发展，出現越來越明顯的趨向三教融合的傾向，道教的教義，如全真道已公開提倡三教合一。在爲道士們歸定的功課經中，除了道經之外，還要誦儒學的《孝經》，佛教的《心經》。道教的神仙信仰也有向儒教趨近的取向，如梓潼帝君逐漸由地方民間神祇，演變成道教中主管神仙人鬼功名爵祿之主神，就是最突出的一例。

梓潼帝君，原是蜀地梓潼縣民間崇拜的神明張靈子。《華陽國志》載：梓潼縣「有善板祠，一曰靈子，民歲上雷杼十枚，歲盡不復見，雲雷取去。」準此，靈子應是地方崇奉的雷神。在《太平廣記》中則引宋人記載，謂梓潼張靈神，乃是蛇神。還有人考證張靈子係晉人，後戰死而建廟祀之。據此可知，梓潼縣的這位神祇，原來只不過是一位地方民間信仰的神，雷神、戰神或蛇神，均是地方的傳說而已。它的光顯走運是在中唐以後。唐玄宗和唐僖宗曾先後避內亂逃到四川來，傳說這兩位皇帝都受到這位梓潼神的佑護，於是被封爲「左丞相」和「濟順王」。到了北宋真宗時，據說在一次鎮壓益州民眾叛亂時，這位尊神曾顯化相助，被這位崇道的皇帝加封爲「英顯武烈王」。於是，梓潼神就堂而皇之地坐進道教的神殿中來。不過，此時的神格雖然已封到王，但它的神權範圍還未擴展到掌管功名爵祿，更未升格

到帝君。爾後，到了南宋理宗時，又加封爲「神義聖武孝德忠仁王」。道教看準了梓潼神扶搖直上的走勢，就極力宣揚它的神跡，並進一步把它和掌管人間祿籍的「文昌府」聯繫起來，名爲梓潼帝君。這樣，它就變成了道教中主宰功名祿位的神。據《夢梁錄》記載，南宋都城臨安已有梓潼帝君廟。書中言：梓潼帝君，在吳山承天觀，此蜀中神，專掌注祿籍，凡四方士子求名赴選者悉禱之。到元代，它又被加封爲「輔元開化文昌司祿宏仁帝君」。從此，那些讀書求取功名，信奉「學而優則仕」的莘莘學子，都得祭拜這位在冥冥中執掌人間功名祿位的文昌帝君啦。梓潼神自從得到皇帝的累次賜封，以及道教的確認，竟與古已有之的文昌星合而爲一，正式列入道教神仙序位中帝級的譜系，從地方的民間神一躍而爲正統大神。它的廟宇不僅建在臨安城，而且外府州縣也建有祠，享受著走科舉仕進之路的儒生們的祭拜。每年二月三日爲文昌帝君誕辰，這天文人學子都要身著盛裝，聚集到文昌祠，舉行隆重莊嚴的祭典。梓潼帝君，成了道教與儒教共同供奉祀拜的神祇，道教信徒與儒生學士在文昌祠中匯合到一起，泯滅了差別。

梓潼帝君的登上道教神仙譜系，受到全國各地建祠崇奉祀祭，不僅影響到求取功名的文人學子，也影響到平民百姓的信仰民俗，因爲這位帝君，據說還主宰著每個人的功過禍福。在南宋時，曾流行著一本專講善惡報應的道教經書，這就是《太上感應篇》。這本小冊子

只有一千二百七十四字，撰成於北宋末年，正式大量印刷流傳於世則在南宋。其巨大影響不僅關係到道教改革與世俗化，而且更關係到社會各階層的信仰民俗。

《太上感應篇》作者為誰，現在已無從考定，但它問世時間是在北宋末徽宗在位期間，曾受到三十代天師張繼先的贊頌，很快被收入《萬壽道藏》之中，到是確定的事實。然而，不久北宋滅亡，《太上感應篇》未能在北宋時代引起多大的社會效應。

可是，到了南宋以後，這篇一千二百言的《太上感應篇》卻受到上至皇帝、宰輔、理學大家，下至一般道士和平民百姓的高度重視，被一而再，再而三地刷印出版。最令人注目的是，宋理宗親自書寫「諸惡莫作，眾善奉行」八個大字，作為該篇的御筆題詞，理宗的宰輔、理學大師真德秀寫了序言，最後以《御題太上感應篇》名目，刷印出版，民眾爭先誦讀，在社會上引起了巨大的反響。

那麼，這短短的一千二百多字的《太上感應篇》，究竟說了些什麼給人以重要啟示的內容，從而使它受到道教教團和皇帝、大臣、學者們如此重視呢？同時，它又為道教的發展昭示著什麼新的方向呢？

《感應篇》宣稱善惡報應是天理昭章，絕對肯定，不容置疑。它開宗明義的第一句就是：「太上曰：『禍福無門，惟人自召。』」目的在揭示感應必靈，天體廣大而網疏不漏，機發必

應的道理。「故古人語善視善行善，一日有三善，三年天必降之福。兇人語惡視惡行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。」也就是認定，邀福避禍，求仙成神的關鍵，在於自己的日常行為是善還是惡，「頭上三尺有神明」。《感應篇》裏更進一步地得出結論：「所謂善人，人皆敬之，天道佑之，福祿隨之，眾邪遠之，神靈衛之，所仰必成，神仙可冀。」善與惡的標準，則完全採自儒家的一貫主張的綱常倫理規範，再加上某些道教清規戒律。

《太上感應篇》實際上是對過去道教經典的一種改造，使道教更加世俗化，更加貼近平民百姓的生活。以往的道教經典皆以道教神學為核心，除了也宣揚一些忠孝之類的綱常倫理之外，其主要和大量的內容是講神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪卻禍之事，集金丹方術之要訣。《太上感應篇》則不然，專言善惡報應，只要你行善積德，而且堅持不懈，持之以恆，必可成仙得道。這樣，就使道德的說教，報應之必然，上昇為主要内容，而道教神學則降為次要地位。從而導致道教的修持從形式到內容都發生了重大變化。

《太上感應篇》對舊道教經典的改造，就是將道教的修持融化到現實生活中來，人們只要在日常生活實踐中刻意遵守綱常倫理，孝、悌、忠、信，那就是最佳的修持方法。而只要堅持行善，決不作惡事，必可成仙得道。而鑒察記錄功過的神明，只不過是照章辦事，報達天廷而已。成仙與否？在於善積之厚薄，即決定權或主動權完全在自己。此後又發展出「功過

格」，即做了某件善事積多少功，犯了某過失減多少功，積累到多少功就可以真正成仙，都有定數。事實上，就是使道教完全世俗化。這種對道教的改造，自然受到皇帝到理學家的交口稱讚，他們千方百計地促使《感應篇》傳佈到民間，並推動道教的改革向《感應篇》所規範的方向發展。理學大家真德秀在序言中說：

願此篇指陳善惡之報，明白痛切，可以扶助正道，啟發良心，故復捐金賚鏤之塾學，願得者摹以與之。庶幾家傳此方，人挾此劑，足以起迷俗之膏肓，非小補也。……至其言有涉於幻怪者，要皆為警愚覺迷而設，餘固未暇深論，覽者察其用心而取其有補焉可也。⑩

並且為《感應篇》取名為「善書」，是為道教善書之首，比諸佛教和儒家都先行一步，並為此後善書大量流通於民間打開了閘門。清末國學大家俞樾認為：「此篇雖道家之書，而實不悖乎儒家之旨。」

由於《太上感應篇》語言簡單扼要，通俗易懂，加之以「神道設教」啟迪信仰，便於傳佈流通，容易起到整合規範平民百姓思想行動的作用。對此，南宋正統學者先挺在《感應篇》的

跋文中就已指出：「《太上感應篇》之作，正所以開千萬愚夫愚婦爲善之門也。」「愚夫愚婦者」，就是那位自視高貴者對普通平民百姓的「卑稱」。實際上，《太上感應篇》不僅在促進道教改革，即更加世俗化、民間化方面，起到了不容低估的作用，而且也確實適應下層民眾文化水準低下的需要，受到他們的信仰與歡迎。因此，《太上感應篇》從南宋就開始大量刊印，到元明清則更爲普及流通，乃至達到婦孺皆知的程度。故有人指出：該善書「自宋真西山（德秀）先生爲之序，而世之繪圖、注釋、刊佈、流傳者，汗牛充棟。」「普天下街衢里巷，無不傳佈。」在《感應篇》的帶動下，《文昌帝君陰鸞文》、《呂祖功過格》、《關帝覺世真經》等大批道教勸善書陸續問世，在社會上廣泛流行。可見，《太上感應篇》這本僅有千二百字的道教通俗小冊子，對我國封建社會後期（宋元明清）的社會人生，乃至信仰民俗等方面，都有著巨大的影響力，絕不容低估。

當然，在我們講到南宋以後道教的世俗化，重視善惡報應，強調行善積德，是成真作仙的重要途徑，並不等於說道教的修煉內丹和劾神役鬼、捉妖禳解以及符水治病之類的道家方術，就已消聲匿跡了。實際上，《太上感應篇》只是代表了道教改革的一種方向，影響著道教的发展，並不能否定道教的其他修持方法。恰恰相反，道教一刻也離不開符籙、內丹及其他方術，完全失去它們，道教也就不成其爲道教，同時也就會喪失了民眾對它的信仰。下面就

是南宋初年發生在江南湖州地方的信仰公案。《夷堅志》載：

紹興初，湖州卞山之西，有沈崇真道人者，得真武靈應聖像，因結菴於彼奉事之，仍持符水治祟療病，效驗殊異，而民俗皆呼爲真人。後曾建一堂，買度牒爲道士，其徒從之者數十輩。忽有紅光四道，起於堂後，近視則無所睹。沈旬曰：試有光處掘地。獲有青石，長三丈，闊尺許，上刻天關地軸相交糾，兩日光彩浮動。遂砌一龕。自是，士女敬信，益倍者時，共爲移遠鄉廢「無峰觀」額以標其宇。沈守約丞相當國，奏賜額曰：「佑聖宮」。崇真既沒，今厥孫住持云。

顯然，這位沈崇真原來並非是正式道士，只是因爲符水治病有效驗，就被地方民眾呼之爲「真人」，於是建宮廟，買度牒，儼然如修煉有素的道士，收徒竟達數十人。甚至還驚動丞相，敕賜宮額，成爲名傳一方的道觀！而且，與此相類的信仰民俗事項，在南宋以及元明時代，其他各府縣也是屢見不鮮的。這說明一般民眾對道教真人確有治病的符水法術早已深信不疑，道教的神，如文中提到的真武大帝等，也往往在民間享有很高的信仰，加以祥瑞圖識，更能喚起人民痴迷地相信景從。此例，頗能反映中國信仰民俗的特點。

宋室南遷，建都於錢塘江畔的臨安（杭州），北金南宋形成對峙的局面。宋金之間，邊界上有戰有和。但在江南的廣大地區，仍一直處於平穩發展的條件下。這種狀況維持了一百五十年，在素有溫柔富貴之鄉的江南，經濟文化繼續向前發展，在相當多的都市裏，呈現出商業繁盛，人民安樂的太平景象。特別是上層統治者們，在京都臨安過著優遊自在的享樂生活。故有的詩人寫出尖銳的諷刺詩曰：

山外青山樓外樓，西湖歌舞幾時休；
暖風吹得遊人醉，直把杭州作汴州。

據《夢梁錄》載，臨安的酒樓飯館之高雅豪華，比起東京汴梁來並不遜色。書中言：其大者，相當於汴京會仙樓的武林園、熙春樓之類，多長廊排閣，分有樓座及樓下散座，並聚妓多人，供客買笑追歡。另外，食品在酒店中均各有一食牌，以便供人選點。關於臨安商業繁盛，《夢梁錄》中言：「杭城大街，買賣晝夜不絕。夜交三四鼓，遊人始稀，五鼓鐘鳴，賣早市者又開店矣。」談及城市風俗則曰：

杭城風俗，凡百貨賣飲食之人，多是裝飾車蓋擔兒，盤盒器皿新潔精巧，以炫耀人耳目，蓋效學汴京氣象。及因高宗南渡後，常宣喚買市，所以不敢苟簡，食味也不敢草率也。且如士農工商諸行百戶衣巾裝者，皆有等差。香鋪人頂帽披背子。質庫掌事，裹巾著皂衫角帶。街市買賣人，各有服色頭巾，各可辨認是何名目人。自淳祐年來，衣冠更易，有一等晚年後生，不體舊規，裹奇巾異服，三五為群，鬥美誇麗，殊令人厭見，非復舊時淳樸矣。

京都臨安，不僅是一個商業繁華的都市，而且是「四時奢侈」，「賞玩無虛日」的遊樂城市。下面舉幾個民俗節日，以概一斑。《夢梁錄》對此，記載甚詳。如二月十五日「望花朝節」，具有濃鬱的地方風俗特色：

仲春十五日為花朝節。浙間風俗，以為春序正中，百花爭放之時，最堪遊賞。都人皆往錢塘門外玉壺，古柳樹，楊府，雲洞，錢湖門外慶樂、小湖等園，嘉會門外包家山王保生張太尉等園，玩賞奇花異木。

「清明節」條有湖上遊樂情景：

此日又有龍舟可觀，都人不論貧富，傾城而出，笙歌鼎沸，鼓吹喧天。……又使童僕挑木魚、龍船、花籃、鬧竿等物歸家，以饋親朋鄰里。杭城風俗，侈靡相尚，大抵如此。

錢塘江觀潮之俗，更具地方特色。

臨安風俗，四時奢侈，賞玩殆無虛日。西有湖興可愛，東有江湖堪觀，皆絕景也。每歲八月內，潮怒勝於常時，都人自十一日起，便有觀者。至十六、十八日傾城而出，車馬紛紛。十八日為最繁盛，二十日則稍稀矣。

這些民俗節日，突出遊樂，較少宗教信仰內容但不敘述及此，就很難反映南宋時的社會面貌。除了市民風俗外，在《夢梁錄》中還詳細記載了南宋時的嫁娶和育子之俗。對生兒育女這樁人生大事，縷述得尤為具體生動。

杭城人家育子，如孕婦入月，期將屆，外舅姑家以銀盆或彩盆，盛粟稗一束，上以錦或紙蓋之，上簇花朵、通草、貼套、五男二女意思，及眠羊、臥鹿，並以彩畫鴨蛋一百二十枚、膳食、羊、生棗、栗果及孩兒繡棚彩衣，送至婿家，名為「催生禮」。足月，既坐蓐分娩，親朋爭送細米炭醋。三朝，與兒落臍炙臘肉。七日名「一臘」，十四日謂之「二臘」，二十一日名曰「三臘」。女家與親朋俱送膳食，如豬腰蹄腳之物。到滿月，則外家以彩畫錢或金銀錢雜果，以及彩綴珠翠角兒食物等，送往其家，大展「洗兒會」。親朋俱集，煎香湯於銀盆內，下洗兒果彩錢等，仍用色彩繞盆，謂之「圍盆紅」。尊長以釵攪水，名曰「攪盆釵」。親賓亦以金錢銀釵撒於盆中，謂之「添盆」。盆內有立棗兒，少年婦爭取而食之，以為生男之徵，浴兒落胎髮畢，以髮入金銀小盒，盛以色線結繚絡之，抱兒遍謝諸親坐客，抱入姆孀房中，謂之「移窠」。……生子百時，即一百日，亦開筵作慶，至來歲得周名曰「周晬」。

從這生子的繁複禮數及象徵性的種種吉祥祝願中，可以推想出神祕的信仰內涵。

在南宋京都臨安過端午節的風俗中，道教信仰占有相當的地位。這一點在吳自牧《夢梁

錄》中有明確記載：

五日重午節，又曰「浴藍令節」，內司意思局以紅紗彩金盞子，以菖蒲或通草雕刻天師馭虎像於中，四圍以五色染菖蒲懸圍於左右。又刻生百蟲鋪於上，卻以葵榴、艾葉、花朵簇擁。內更以五百索彩線細巧鏤金花朵，及銀樣鼓兒、糖蜜韻果、巧粽、五色珠兒結成經筒筒袋，御書葵榴畫扇，艾虎、紗匹段、分賜諸閣分、宰執、親王。兼之諸宮觀亦以經筒、符袋、靈符、卷軸、巧粽、夏橘等送饋貴宦之家。如市井看經道流，亦以分遺施主家所謂經筒，符袋者，蓋因《抱朴子》問辟五兵之道，以五月午日佩亦靈符掛心前，今以敘符佩帶，即此意也。

從以上記載，可推見南宋時對端午節極為重視，皇家大內「意思司」要專門製作以張天師馭虎像為中心，以菖蒲、艾葉、花朵和經筒、符袋簇擁的「金盞子」，分送高官和親王。道教宮觀也以經筒、符袋、靈符、卷軸、巧粽饋送貴宦之家。市井看經道流，則指一般有家室的火居道士，也要送經筒、符袋給施主，還要佩帶赤靈符等等。端午節祛除邪魅驅避毒疫的厭禳活動與道教符咒招神驅鬼結合在一起，而且請出騎虎的張天師驅邪避毒！這是歲時節令風

俗加進道教內容的典型事例。端午節由來已久，既使在南北朝時的《荊楚歲時記》中，尚找不到道教的參與。然而，有宗教信仰內容的介入，則使一般的民俗活動增加了幾分神聖的意味，更加莊重度誠。

可是，在節日的活動中，最少不了的是民眾娛樂和享受的內容。這一點在《夢梁錄》中也記載的很精細：

杭都風俗，自五月初一至端午日，家家買桃、柳、葵、榴、蒲葉、伏道，又並市菱、粽五色水團、時果、五色瘟紙，當門供養。自隔宿及五更，沿門唱賣聲，滿街不絕。……此日採百草或修製藥品，以為辟瘟疾等用，藏之果有靈驗。杭城人不論大小之家，焚燒午香一日，不知出何文典。其日正是葵榴鬥艷，梔艾爭香，角黍色金，菖蒲切玉，以酬佳景，不特富家巨室為然，雖貧乏之人，亦且對時行樂也。

至元十六年（西元一二七九年），元世祖忽必烈的大軍終於攻陷了臨安，摧垮了南宋朝廷，中國再一次由分裂走向統一。前此，全真道邱處機受到元太祖成吉思汗的禮敬，尊他為「邱神仙」，命其「掌管天下的出家人」，還赦免全真教道士的差役賦稅。邱處機於金正大

元年（西元一二二四年）東歸，住燕京長春宮（後改名白雲觀），該宮觀從此成了全真道的活動中心。邱處機於金正大四年（西元一二二七年）死後，葬於白雲觀。

由於邱處機的活動，全真道與蒙古皇室貴族結下不解之緣，元朝給了全真道自由建造宮觀，廣收徒眾的權利，全真教遂得以迅速發展。在這金元交替，社會苦難深重的年代裏，全真道成爲人們精神上和生活上的避難所。正如著名全真道士姬志真一首詩所言：

中原狼虎怒重誕，幸有桃源隱洞天；
流水落花依然在，請君乘取斷頭船。

不少戰亂中離家失所者及恥於事奉新朝之士，紛紛投入全真道開闢的「桃源洞天」。元統一後，隔絕百年之久的南北文化開始交流融合，全真道也趁機南傳，後與金丹派南宗合流，形成全國統一的全真道，其勢力足與當時以龍虎山天師府爲首的道教正一派相抗衡。全真道的發展，也確如邱處機對其門徒所說：「千年以來，道門開闢，未有如今日之盛！」

元朝統一全國以後，元世祖忽必烈採用「漢法」，發展經濟，不惜大興土木，著意經營大都北京。從原來金朝之中都向北移，建起了比原來規模大得多的元大都。從此，社會經濟

得到恢復和發展，元大都成了全國經濟、政治和文化的中心。

在元朝統治的近百年裏，漠北游牧的蒙古貴族，成為全國的統治者，蒙古族的風俗習慣自然要對全國尤其是北方的民俗產生影響。在這裏著重談一下信仰民俗。

以佛教為主的北京城，到了元朝時的大都，道教勢力明顯地增長起來，因而宗教信仰民俗也隨之發生了變化。道教宮觀大量增加，全真教播向千家萬戶，邱長春受了皇封，執掌金印，統領全國道教，自然影響到元大都民間的民俗活動，使其形式和內容都發生了一些改變，融攝進不少道教信仰的因素。如在民間遊藝活動中，出現了充滿道教色彩的中幡聖會，每年正月十六，執彩繡高幡，列隊走會，形成既娛神又娛人的一種形式。民間還興起了崇信真武大帝、碧霞元君、關聖帝君、東嶽齊天大帝以及審神、馬王神等屬於道教系列神祇的民俗信仰。與此同時，喇嘛教也開始傳入大都。元朝統治者信奉喇嘛教，喇嘛教的首領則受到自上而下的謨拜，如八思巴就被封為帝師和國師，進封「大寶法王」。

在元大都最具信仰民俗的活動是正月十九日的「燕九」節，亦稱「煙九」、「宴九」或「宴丘」。源於紀念全真道龍門派創始人邱處機的誕生日，始於元朝。邱處機為全真道教祖王重陽的七大弟子之一，是「北七真」中皎皎者，他創立了龍門派，以七十高齡親自赴西域雪山覲見成吉思汗，以清淨無為之教化一代天驕，受到元太祖的格外禮敬和封賞。「處機

歸燕，使其徒持牒召求於戰伐之餘，由是為人奴者得復為良，與濱死而得更生者，毋慮二三萬人，中州人至今稱道之。」^①因其有功於道教，有功於民眾，故人們懷念他，敬仰他。故在邱處機去世後，於他長期生活之處並埋葬地的白雲觀，興起紀念他的生誕日（正月十九日）的活動，並逐漸演變成爲「燕九節」。明人《帝京景物略》云：「今都人正月十九，致漿祠下，遊治紛沓，走馬蒲博，謂之燕九節，又曰『宴丘』，相傳是日真人必來，或化冠紳，或化遊士冶女，或化乞丐。故羽士十百，結圍松下，冀幸一遇之。」此節一直延續下來，從一個道教節日，演變成熱鬧非常的民俗節日廟會，下迄於民國時，仍盛行不衰。民間也有傳說邱處機恰於正月十九日自闖。事實究竟如何，已無從查考。但太監們堅信此說爲實事，邱祖也就成了太監們尊崇的「行神」（行音杭）。所以，北京城的太監們極重視「闖九節。」

① 《續資治通鑑》卷九十三。

② 《繪圖三教源流搜神大全》第九十二、九十三頁。

③ 意引自《悲華經》和《妙法蓮華經·普門品》。

④ 宋朱弁《曲洧舊聞》。

⑤ 轉引自張紫晨《中國民俗與民俗學》第二五四—二五五頁。

- ⑥ 孟元老《東京夢華錄·清明節》。
- ⑦ 此處宋代元宵、清明兩節內容，多從劉蕙孫先生《中國文化史稿》中轉述而來。
- ⑧ 《湛然居士集》卷六《西遊錄序》。
- ⑨ 《金史》卷九《章宗紀》。
- ⑩ 《真文忠公文集》卷二十七。
- ⑪ 《元史·釋老傳》。

第六章 明清時代道教的世俗化 與民俗節日

中國歷史發展到明清兩朝，漫長的封建社會終於走到了盡頭。站在這個與我國近代史結合部的樁頭上，回顧一下這數百年間民俗的形成演變的軌跡，以及它們又如何與近代社會相銜接，看一看有那些被繼承一來，有那些被改革變形，有那些乾脆被拋棄，應該是一件非常有意義的事。

事實上，在我國歷史上，只有明朝才是典型的中國式封建社會最後的一個朝代。它呈現出封建社會末葉的一切特徵，上承宋代城市商業經濟的發展，商品經濟有了較大的增長，工礦手工工場的生產方式已經有了新變化，封建社會的否定因素——資本主義萌芽出現了。在此基礎上，都市中追求享樂的市民意識有所抬頭，曲折地反映這種個人主體意識的王陽明心學，特別是王學左派在社會上逐漸擴展開來，它像一股長期被壓抑的激流，衝擊著桎梏著人們頭腦中的封建意識。與此同時，宗教領域也跟著出現改革的潮流。

明清兩代五百多年間（西元一三六八—一九一一年），是道教發展史上的一個新階段。在這個階段上，道教總的發展趨勢是進一步走向世俗化和民間化，而在邁向世俗化、民間化的過程中，道教的影响力逐漸深入社會下層，向平民百姓普及，自然使道教的總水準有所降低，這就是正統道教史學家們所常說的道教走向停滯與衰落。與此同時，深受道教影響，倡導三教合一的民間宗教，在社會底層，特別是廣大農民中間蓬勃發展起來。

明太祖朱元璋原來就是元末紅巾軍（或稱香軍）大起義軍中的一位將領，本人就是民間宗教（史書中統稱之為白蓮教）的信徒。當他借助農民起義軍的力量，推翻元朝統治，取得帝位之後，就立即與被歷代統治階級視之為「邪教」的民間宗教脫離干係，轉而推崇正統的儒、道、佛三教。然而，從太祖和成祖起，明朝歷屆皇帝都篤信道教方術，崇奉民間雜神信仰的根性，卻一直沒有改變。朱元璋在位的時候，就曾經廣行齋醮，篤信方術，同時，也非常寵信道士。在他打天下墓府中，和坐天下的謀臣中，就有劉基、張中、周顛仙、邱玄清、冷謙等道士。還徵召四十八代天師張正常入朝覲見，多所垂詢。洪武年間，一次遇大旱，明太祖請道士齋醮祈雨，「令后妃執爨，皇太子諸王饋於齋所。」他自己「素服革履，徒步至壇，席藁曝中，夜臥於地，凡三日。」可見其信仰道教齋醮之虔誠。

明成祖朱棣，就是那位曾發動「靖難之役」，奪取侄子建文帝之皇位而登上帝之位的永

樂皇帝。他在位時，特別崇奉真武大帝。據傳燕王朱棣從北京起兵「靖難」之時，北方真武大帝曾顯降相助，所以在他取得成功之後，不惜耗巨資，在武當山大興土木，修廟造像，酬謝祠祀真武大帝。據《明實錄》載：「太宗入靖內難，祀神有顯相功，又於京城艮隅並武當山重建廟宇。兩京（南京、北京）歲時朔望各遣官致祭，而武當山設提點一人，內侍一人，是作為明代的定制。」自此，有明一代，對真武大帝的崇奉歷久不衰！

明世宗嘉靖皇帝，則是一位繼宋徽宗之後，又一位著名崇奉道教的皇帝。他在位長達四十五年，幾乎無時不虔信道教，而且濫行齋醮，事無大小，皆請於神，不驗則請之再三，有驗則大行醮儀，以示謝佑。「不齋則醮，月無虛日」。他還醉心於長生之道和房中術。寵佞道士邵元節，陶中文，藍道行等，均被封以高官，賜以重賞，甚至達到對道士言聽計從的地步。因此，造成道士以競獻奇方異術以邀寵之風氣，學士官吏也把善寫青詞（即道教上達天或神聽的一種禱詞）作為進身升官的門徑。世宗一朝近半個世紀的崇幸道教的種種活動，對明代整個社會產生重大影響，道教信仰日益深入人心，民間道教派別，如黃天教、弘陽教等紛紛興起。

滿清憑借八旗鐵騎的勇武威勢，乘明朝末代皇帝崇禎被農民起義軍所推翻，農民軍成立的新政權立腳未穩之機，長驅入關，掃蕩了起義軍與殘明倉促糾集起來的軍事力量，建立起

大清帝國。清朝政權，武功強盛，擴充了疆土，奠定了近代中國遼闊的版圖。在其統治的二百五十多年的時間裏，曾有過穩定發展時期，號稱「康雍乾盛世」。但是，與明代不同，滿清貴族對道教本來就沒有什麼深刻的信仰，入關稱帝以後，對處於散漫狀態的道教興趣不大，故就不夠重視，利用道士齋醮作法之事，比起明朝來則要少得可憐。乾隆以後，國家對道教的管制日漸鬆馳，聽其自然發展。儘管清代朝廷對待道教的態度是如此，但是，在人們內心中對道教的信仰卻一點也未息滅，隨著道教日益世俗化，下層道士與民眾關係更趨密切，因而在實際社會生活中道教仍占據著很重要的地位。

明清時代道教的多神崇拜，內丹修煉（氣功）及行善積功（功過格）等宗教觀念進一步深入民間，而且此時的道教信仰和儒、佛兩教通俗說教混融在一起，與一般民眾的民間信仰相結合，形成比職業僧侶、道士不知多出多少倍的廣大民眾的普遍信仰，即信仰民俗。那時，村村建廟，山山有寺，故有「天下寺廟明朝修」之民諺流傳。明朝道教，最為突出的一點是，在原已是數量眾多的諸神殿堂裏，又增添了一批起自民間的新神。而這些新神，往往受到廣大民眾狂熱的信仰。下面講幾位對信仰民俗影響較大的神祇：

城隍。此位尊神，本來是華夏民族多神信仰的產物，它是人們模擬陽間地方官吏的形象構想塑造出來的，即人世上府縣一級官吏在神明世界的對應物。溯其源，最早見諸於史書者

是三國時吳赤烏二年（西元二三九年）蕪湖城隍祠。故唐代之李陽冰謂「城隍神祀典無之，惟吳越有爾。」就城隍最初見之於何方來講，他的判斷是有根據的。隋唐時，不少地方都有城隍廟出現。如蜀之成都城隍祠，就是唐文宗大和中（約九世紀上半）李德裕所建。詩仙李白所作《韋鄂州碑》中則言：「大水滅郭，抗辭正色，言於城隍，其應如響。」此時的城隍，已成爲「剪惡除兇，護國保邦」之神。對其神之靈驗，詩人是十分肯定。其他如韓愈貶嶺南潮州時，也作過城隍的祭文。當然，在宋元時更不乏城隍廟之建立，並逐漸遍及全國。不過，它的「神權」範圍僅限於管轄府、縣地方這一級罷了。而到了明朝時，城隍的神格則陡然上升，太祖朱元璋明詔封賜城隍可隨所處城市大小不同而分爲帝、王、公、侯、伯五級爵位。史書載：「洪武元年（西元一三六八年），詔封天下城隍神，在應天府者以帝，在開封、臨濠、太平府、和、滁三州者以王，在凡府州縣者以公、以侯、以伯。」後來又改稱作某處城隍。至洪武四年（西元一三七一年）：

特敕郡邑里社各設無祀鬼神壇，以城隍主祭，鑒察善惡。未幾，復降儀注，新官赴任，必先謁神與誓，期在陰陽表裏，以安下民。蓋凡祝祭之文，儀禮之詳，悉出上意。於是城隍之重於天下，以加矣。①

而且，曾在洪武三年（西元一三七〇年）頒定廟制，城隍廟之高廣與官署廳堂相同。對城隍的祭祀則規定「凡聖誕節及五月十一日神誕，皆遣太常寺堂上官行禮。國有大災則告廟。在王者，王親祭之，在各州府縣者守令主之。」^②從此，城隍神通越來越大。道教吸收城隍入其神仙譜系，並隨之編撰出城隍的經典——《太上老君說城隍感應消災集福妙經》。經卷中說城隍「其神天地儲精，山川鍾秀，威靈顯赫，聖道高明。」並謂「有求必應，如影隨形」，「代天理物，護國保邦」，「普救生民」。實際上，在它的「管區」內的子民一行一動，一言一念，都在它的鑒察之中，神威無邊，賞善懲惡，誰還敢不對城隍頂禮膜拜呢？既然人之生死禍福，地方上的安危，都緊握在城隍爺的手心裏，那麼地方長官、市民自然要向它祈求消災，其香火則越來越火爆起來。而且清明節時，各地還有抬城隍巡遊的風習，斯時人人湧出家門，觀禮出巡，紛紛向城隍神焚香上供，祀拜有加。

在城隍之下，還有村社的守護神——土城公和一家一戶的保護神——灶土爺。

如果將土地神，向上追到「后土為社」，「社者，土地之神」，則要溯源至周秦時代，或者更早些。而在中國大地上幾乎到處都可以見到的土地祠中的土地公，或稱福德正神，則是到了明代才開始出現的事。據傳說，朱元璋「生於盱眙縣靈跡鄉土地廟」裏。因此，小小土地廟，在明代倍受崇敬。如在建文帝二年（西元一四〇〇年）正月，南京奉旨修建南京

塔，居然在此塔內特闢一室，修建「土地堂」。上尊下效，平民百姓也跟著信奉起來。在明朝時，不僅各村落街巷處處有土地廟，甚至倉庫、草場，無不建有土地祠。針對當時廣大民眾奉祀拜土地的情景，在《覺軒雜錄》中有生動的描述。「土地，鄉神也，村巷處處奉之，或石室或木房。有不塑像者，以木板長尺許，寬二寸，題其主曰：某土地。塑像者其鬚髮皓然，曰：土地公，妝髻者曰：土地婆。祀之紙燭淆酒或雄雞一。俗言：土地靈則虎豹不入境，又言：鄉村之老而公直者爲之。」在著名明代小說《西遊記》中，孫悟空每到一地，如有所查詢，則必召出當地的土地公，以問明本地妖魔之來歷等等。土地公是村社的守護神，倍受鄉民的敬奉與愛戴。明清時代，民間還流行一部名爲《先天原始土地寶卷》的說唱小冊子，將這位白髮蒼蒼，身著紅袍，手拿龍頭拐杖土地公，塑造成一位神通廣大，威風八面，甚至敢與玉皇大帝抗爭的神明。寶卷中竟然敢於大膽地提出「先有土地後有佛」的說法，把日夜守護著平民百姓，爲民施德降福的土地公抬到極高的神格。這充份反映出廣大民眾的信仰心理，代表了民間的信仰民俗。這裏還應提及的是，古代的「社日」就源於祭祀土地，一般分「春社」和「秋社」兩次。這一天，除了祭祀土地以外，還要飲宴慶賀，致有用「家家扶得醉人歸」的詩句來形容歡飲的情況。到了明清時，在一些地方又形成了土地廟會。如北京的土地廟，每月逢三均有廟會，到時附近民眾紛紛來趕會，購買農具及日用雜物，十分熱鬧。

灶王爺。即是上至天子下至平民每家每戶的保護神，「司命之主」。它神龕就安置在每家的鍋灶旁。實際上一般很簡陋，只貼上一幅灶王爺、灶王奶的神碼，再加上一個上供燒香用的小几案而已，被尊稱為「一家之主」。逢重要的大節日，都要給灶王燒香上供，禮拜彌勤。因為灶王受一家香水，保一家康泰，察一家善惡，上奏一家功過。臘月二十三日，除歲祀灶，民俗均用糖瓜粘上灶王爺的神口，然後撕下舊神像燒掉，謂之「灶王爺上天」。祭灶是由男主人主持，北京民諺云：「男不拜月，女不祭灶」。另有俗曲曰：

臘月二十三，呀呀喲，家家祭灶，送神上天，祭的是人間善惡言。一張方桌擺在灶前，阡張元寶掛在西邊。滾茶涼水，草料俱全。糖果子糖餅子，正素兩盤。當家人跪倒，手舉著香煙，一不求富貴，二不求吃穿，好事兒替我多說，惡事兒替我隱瞞。

灶王神是道教承認的神祇，有《灶王經》專演述其事。但是，因為道教經書中所言灶王之事跡過於繁瑣，一般並不為民間百姓採用。在民間還流行著一部《灶君寶卷》，提出禁忌與規勸性的十二禁約。十二禁約是：

一禁約，怨寒暑，呵風罵雨；
天與神，地與祇，敬禮宜誠。
一禁約，迫父母，不敬翁姑；
兄與弟，夫與婦，俱宜和親。
一禁約，虐子女，打罵婢妾；
待媳婦，待卑幼，當言慈心。
一禁約，輕尊長，不祀先靈；
妯與娒，姐與妹，宜有恩情。
一禁約，敲鍋灶，擲毀器皿；
遇米穀，見字紙，敬惜宜勤。
一禁約，貪口腹，妄殺生命；
牛與犬，雁與鯉，永勿煮烹。
一禁約，露身體，歌唱哭泣；
廚房中，新產婦，更宜回避。
一禁約，提尿管，灶前打罵；

廚灶下，小孩童，不宜放置。

一禁約，毛與骨，入灶焚燒；

穢柴草，亂頭髮，俱宜撿棄。

一禁約，豬圈廁，逼近廚房；

臭穢氣，能除盡，神明歡喜。

一禁約，踏灶門，廚中纏腳；

穢鞋襪，濕衣衫，勿烘灶裏。

一禁約，灶廚上，夜放物體；

飯畢後，收拾淨，焚香敬禮。

當然，因灶前主要是婦女勞作的地方，十二禁約的內容，也多針對婦女教化而言。

關帝的崇祀。關羽原本是三國時蜀國的一位著名的武將，從魏晉至唐，他只不過作爲歷史上威名顯赫的戰將傳頌而已，在民間並無多大影響。據考，從唐代開始有關公崇拜跡象，到北宋時，崇道教的宋真宗敕修山西解州（關羽老家）關聖廟，道君皇帝宋徽宗則敕封關羽爲義勇武安王，命從祀武成王（姜太公）廟。關公的崇拜有所抬頭。而到了明朝以後，從太

祖開始，關羽的崇拜越演越烈，神格一升再升，從王加封到帝。關羽早在元代時就已被道教納入神明，關羽於雷法中雷部將帥，稱「郎靈上將」，賦予斬妖誅邪的神力。明代又出現了《太上大聖郎靈上將護國妙經》，為道教中人士所新造。明萬曆年間，關羽終於被敕封為「三界伏魔大帝威遠震天尊關聖帝君」。這件加封關帝一事，也是受到道士推動的結果。先是萬曆二十二年（西元一五九四年），道士張通元請皇帝進封關羽為帝，過了二十年即萬曆四十二年（西元一六一四年），關羽真的被加封為「帝君」啦！對這位在民間越傳越顯赫，神勇無比的大英雄，中國化的佛教也極力延攬，早在唐朝時已立他為護法的伽藍神，似乎比道教還早很多年。可是，道教在這場爭奪中影響力顯然比佛教更大些。民間祠祀中道教所立的關公廟、關王廟（明以前），特別是關聖帝君廟，享受的神格待遇要高顯得多，頭上戴著萬曆皇帝所頒賜的九旒珠冠，即只有皇帝才能戴的袞冕。從此，關帝的崇祀遍及窮鄉僻壤。顧炎武在《日知錄》中說：「關壯繆之祠至遍天下，封為帝君。」

關公之神威遠播，明代出版的《三國演義》起了重大作用，通過這部小說，再加上說書人的評說，人們口頭上傳演，真正達到了家喻戶曉，婦孺皆知的地步。關羽的傳說故事和關公崇拜，還遠傳到蒙古族和藏族地區。滿清人關前，清太祖努爾哈赤就非常愛讀《三國演義》，清王朝建立以後，順治元年（西元一六四四年），皇帝規定出祭關帝之禮，九年（西元一六

二二年）敕封關羽爲「忠義神武關聖大帝」，乾隆二十三年（西元一七五八年），再加封爲《忠義神武靈佑關聖大帝》，突出「忠義」和「靈佑」，神位又上升了兩格。清朝時不僅在中原和東北遍地建廟，而且擴展延伸到蒙古的庫倫乃至西藏地區，也有了關帝廟和關帝的神像。關聖帝君不僅供奉在關帝廟中，享受億萬民眾的祭祀，還被老百姓請進家裏的神龕，晨昏跪拜供奉，成了他們的萬能神靈，被尊爲「亘古一人」，表彰他是「心同日月義同天」的道德的化身。從明代起始，關聖帝君也受到商人的信仰，因爲商業以信義爲本，只有重信義才能生財有道，所以在商號和商人會館中，祭祀的大多不是財神，卻是「關老爺」。

五月十三日，關羽的誕辰，每年這一天爲關帝廟會。民間還傳說，這天是製造旱災的妖怪旱魃經過的日子，因祀典關帝時祈其顯靈，驅邪避災，普降春雨，以解除農民的憂愁，故五月十三日又稱「雨節」。若逢天降大雨，百姓則頌傳是關老爺單刀赴會之日「天降磨刀水」。民諺所傳「大旱不過五月十三」，即源於此。

順便在此，談一下清代卜俗，因與關帝廟求籤有關。清李光庭《鄉言解頤》云：

以後龜不復見，筮之用尚存，通謂之卜，而數術多端。若子平、六壬、飛星、拆字之類，不可枚舉。居肆者曰命館，設几者曰命攤子。古之樂師，能審音聲以知

吉凶。今之瞽者，亦假歌唱而兼掐算，有唱求財望喜之歌者，有以木槌擊小鈸者，名爲報君知，鄉人不知，但曰打鑼鑼碰點兒。……然總不能及正陽門關帝籤之靈，其見說部者不可勝記，以我所自求者，如嘉慶庚辰春，任內閣典籍時，求籤云：「隨分堂前赴粥饘，何須妄想苦憂煎。主張門戶誠難事，百歲安閒得幾年」。至四月，張鹿樵前輩授河東觀察，余適承乏侍讀，所謂主張之門戶也。鹿樵前輩嘗戲爲聯句云：「日邊清要無雙地，天下窮忙第一官。」不得安閒之語亦驗矣。道光乙酉，兩兒鄉試，榜前求籤云：「來年耕稼若無收，今歲田疇定有秋。沉遇太平無事日，士農工賈百無憂。」及榜發，同膺鄉薦，座師爲姚秋農先生文田，玉研農先生麟、顧晴勞先生皋。不但名顯然，而玉官工部，顧署農部，可謂靈矣。

不僅關帝廟設有抽籤人卜問前程之事，一般道教宮觀皆設此，爲善男信女問卜解疑。

呂洞賓信仰。可以與關聖帝君信仰相埒，但是道教色彩則更濃一些。因全真道奉爲純陽祖師，故又稱呂祖。而呂洞賓之所以廣爲民眾所知，其種種扶危濟困，救世渡人等神明奇蹟，則多源於在世俗流傳已久的八仙故事。

考察「八仙」一詞，一向爲古人所鍾愛。早在漢代時，已有「淮南八仙」之美稱，指的

是淮南王劉安的八位門客。又有三國時《理惑論》一書中所謂視王喬、赤松子等幾位神仙人物爲「八仙」者。晉代則有「蜀中八仙」，唐代又有「酒中八仙」，大詩人杜甫曾作《飲中八仙歌》詩詠其事。而上述這些八仙，與濫觴於宋元，最後定型於明朝的道教八仙，（即漢鍾離、李鐵拐、張果老、何仙姑、韓湘子、曹國舅、呂洞賓、藍采和）卻無什麼實質性關係。但是，就八仙信仰的形成而言，確實有一個從流傳、到拼湊組合、再到最後定型的發展過程。其中較著名者如張果老、韓湘子、呂洞賓、藍采和、漢鍾離（鍾離權），早在唐末、五代時，就已爲人所知。其中呂洞賓作爲道士的事蹟與名聲則已相當顯赫，不然的話，南宋時期道教南北兩宗怎麼能都推尊他爲一代祖師呢？由此可見，八仙中的五仙已在唐五代時就產生了，並帶有明顯的時代印記。

殘唐五代，朝代頻繁更替，戰亂不止，社會處於長期動蕩之中。與社會生活密切相關的道教，也隨之發生變化。即伴隨著社會苦難的增加，道士行列中湧進來兩種人：一種是儒士，他們眼見仕途險惡，轉而歸隱山林，廁身道教，以求寄托；一種是有見於社會災難頻仍，人命危淺，希圖借修道教長生久視之術，以求得人身自存自保的人。由於這兩種人的參加，影響著道教的教義也因之有所改變，尤其是神仙觀念發生了變化。從追求超世而縹緲的神仙仙境，改變追求既能混跡於人世間，又能急人難，救民於水火，並能爲人帶來福祥的

「活神仙」。他們本人已經脫凡成仙，過著「天馬行空」無時空限制的神仙生活，又樂於隨時化度那些或者本來就具有高尚道德的人，或者是決心棄惡從善而有根器的人，點化他們走上成仙之路。總之，這種理想中的神仙，已不是端坐蓬萊仙境不食人間煙火的真人，而是時刻能與平民百姓溝通又具有非凡神力的「平常人」。八仙信仰的出現，特別是呂洞賓這位亦儒亦道的神仙信仰的出現和日漸熾盛，正好說明了這一點。這表明，道教開始向世俗化和民間化方向發展，進入宋朝，此種趨勢更加明顯，爾後又與內丹道合流，與廣大民眾的日常生活更加迫近了，促使道教發展進入一個新階段。

在北宋末，呂洞賓被宋徽宗封為「妙通真人」，由於他在傳說中有種種神奇妙跡，故在金和南宋形成的全真道南北兩宗，都把純陽呂祖歸入教派祖師法系之中，明言呂祖師親傳煉丹修真之教理。正一道也不甘落後，把呂洞賓收入神仙譜系，流傳出不少呂洞賓靈應顯化的事跡。到了元代，呂洞賓神格節節高升，皇帝先後進封他為「純陽演正警化真君」，「孚佑真君」。然而，一直到明朝嘉靖二十五年（西元一五四六年）始正式爵以帝號，稱「純陽孚佑帝君」。當時，一向崇信道教的嘉靖皇帝聽信道士陶仲文言，在邯鄲城南建造呂仙祠，遣宰輔徐階前往主持落成，並為齋醮以祈福。所以呂祖在明代開始具有帝王之奉享。

何以呂洞賓及八仙信仰遠在五代時或至少在宋朝時已傳揚開來，而只是到了明代才真正

盛行起來呢？爲了回答這個問題，還得從明代信仰狀況談起。

明朝在宗教信仰領域有兩大特點，其一是儒、道、佛三教合一形成社會思想潮流，彌漫整個社會，不可抗拒。二是道教和佛教都更進一步世俗化，儒學也不得不如此。隨著印刷術的進步，粗識文字的人驟增，文化下移，小說唱本在市井流傳，俗文化盛行。在這種情況下，一方面神仙、佛祖再也不能端坐在洞天福地或莊嚴佛殿之上，必須走入民眾中間來，而另一方面長時間受民間或地方上信仰的「雜神」，也堂而皇之地走進宮觀殿堂，實現了神明世界的大匯粹，於是出現了非道、非佛、非儒，而又亦道、亦佛、亦儒的多重身份的神祇。有明一代，不僅皇帝后妃和太監們修廟造神，無神不拜，社會上士農工商也紛紛效尤，自己造廟，崇祭自己信奉的神。八仙信仰正是在這種社會氛圍中，適應各階層民眾的需要而盛行起來。明人王世貞在《題八仙圖後》：

八仙者，鍾離、李、呂、張、藍、韓、曹、何也。不知其會所由起，亦不知其畫所由始。余所見仙跡及圖史亦不詳矣，凡元以前無一筆。而近如冷起敬、吳偉、杜堇，稍有名者，亦未嘗及之。或庸妄畫工，合委巷叢俚之談，以是八公者，老則張，少則藍、韓，將則鍾離，書生則呂，貴則曹，病則李，婦女則何，爲各據一

端，作滑稽觀耶？

這八位神仙，出身不同，得道途徑各異，每個人面孔不一，有男有女，性格多樣，乃至有天生缺陷，卻反倒符合了不同人的信仰心理，感到親切可敬，受到他們狂熱的信奉。正因為如此，有關八仙的小說、劇本，單明代就不下十數種，其中較著名者如：《東遊記》、《邯鄲夢》、《開坊闡教黃梁夢》、《呂洞賓戲白牡丹》和《呂洞賓三醉岳陽樓》等。八仙之中，呂純陽又是他們的代表，呂祖祠遍及全國。

呂洞賓原是唐末道士，名嶽，以字行世，號純陽子，自稱回道人。河中府永樂縣人（一說京川人）。傳說他咸通三年（西元八六二年）進士及第，後遊長安，遇鍾離權，經過「十試」，乃授以「大道天遁劍法，龍虎金丹秘文」等，從此得道成仙。其理論以慈悲度世為成道路徑，改丹鉛黃白之外丹術為內丹功，改劍術為斷除貪嗔、愛慾和煩惱之智慧，對宋以後的道教發展有很大影響。當然，民間傳說的呂純陽，則更有血有肉，豐富得多。他總是儒士打扮，氣宇軒昂，杖劍走四方，扶危濟困，倍顯神通。甚至傳他「顯化四夷，每現三頭六臂，衣黃道袍，盤坐黃鶴上」。呂祖不僅是「劍仙」，「酒仙」、「詩仙」，還是個時涉風流「著色」（戲牡丹）的神仙。唯其略有小疵，人神相通，亦有喜怒哀樂，更使平民百姓如

醉如痴地虔信不疑。呂洞賓生日是夏曆四月十四日，每年在其生辰前後，各地呂祖祠皆舉辦風俗性廟會，百姓傳說：其時呂祖下界，懲惡揚善。其中尤以山西和河北南部的呂祖廟會最盛大。因為山西是他的老家，邯鄲是「黃粱夢」之發生地。

清代劉獻廷在《廣陽雜記》中言：「予嘗謂佛菩薩中之觀音、神仙中之純陽、鬼神中之關壯繆，皆神聖之中最有時運者，莫知其所以然而然矣。舉天下之人，下逮婦人孺子，莫不歸心嚮往，而為之香火。」這位著名學者為此三位神祇如此受崇祀而大發感慨！無獨有偶，觀盡人間冷暖，深味世道人情的蒲松齡，對此卻有另一番議論。他說：

故佛道中惟觀自在（觀音），仙道中惟純陽子，神道中惟伏羲（關公），此三聖願力宏大，欲渡三千世界，拔盡一切苦惱，以是故：祥雲寶馬，常雜處人間，與人最近，而關聖者，為人捍患御災，靈跡尤著。

顯然，撰寫《聊齋志異》的蒲留仙，心與平民百姓的信仰心理更貼近得多，可謂一語中的的。

還有一位為廣大沿海人民特別是漁民虔誠信仰的女神——媽祖，其對信仰民俗的影響

力絕不低於前面兩者。

媽祖。原是宋代莆田湄洲嶼上林姓家中的小女兒，名林默。傳說此女生有神靈，能預言人之禍福，鄉民以病告，很快就可以痊癒，而且經常在海上救人。二十幾歲時，端坐無疾而逝。據說林默死後，成為海神，屢見其出沒海上，救人於危難之中。於是，湄洲嶼和沿海鄉民漁人建祠祀之，凡水旱瘟疫，舟航危急時，有禱必應，極為靈驗。據載：宋宣和五年（西元一一二三年），給事中路允迪以八艘大船出使高麗。後因海上狂風大作，有七隻船沉沒。唯獨路允迪乘坐的這隻船忽有神女降於桅檣之上相救，化險為夷，幸得保全。路回京後，奏聞朝廷，請為媽祖建廟，宋徽宗賜廟額曰「順濟」。這是媽祖首次受皇封。此後，媽祖不斷有顯降靈跡發生，累受南宋皇帝的加封。寶祐二年（西元一二五四年），因天大旱，向媽祖祠禱雨成功，宋理宗加封為「助順嘉應英烈協正妃」。

由此可見，媽祖信仰到了南宋時已經傳佈開來。《夢梁錄》載：南宋都城臨安「順濟聖妃廟，在艮山門外，又行祠在城南蕭公橋及侯潮門外瓶場河下市舶司側。按廟記：妃姓林，莆田人氏，素著靈異，五祠莆之聖堆。宣和賜廟額，累加夫人美號，後封妃，加號曰：靈惠協應嘉順善慶聖妃。」到這時，媽祖已從福建沿海的地方崇拜女神，傳到了當時的京都臨安。顯然，由於海上行船和捕魚，風險極大，每個出海人都迫切希望有神靈保佑平安無事，遇難

呈祥。特別是隨著海上航運事業和漁業的發展，這種佑護的需要則更加強烈。此時，有這位神力無邊的海上女神的出現，出海漁人真是喜出望外，如獲至寶。所以對媽祖的信仰崇奉則愈演愈烈，應驗靈跡也越傳越著。元朝至元十八年（西元一二八一年），元世祖加封媽祖為「護國明著天妃」。明朝永樂年間，成祖曾派鄭和七次下西洋。此起遠洋航海，就鄭和所率船隊之規模，船艦之大，航行距離之遠，都是當時世界之最，是中國也是世界航海史上的大事件。而在鄭和的船隊上，就專門設龕祭祀天妃。在《通番記》一書中，鄭和寫道：

值有險阻，一稱神號，感應如響，即有神燈燭於帆牆。靈光一臨，則變險為夷，舟師恬然，咸保無虞。

這位三保太監率領世界上最大的船隊，七次遠航，最遠曾到達紅海海口和非洲東岸。這在當年應是轟動全國的大事，而且鄭和將媽祖應驗顯靈的事跡，奏報皇帝，成祖詔命在湄洲、長樂、太倉、南京以及北京建天妃廟，還親自撰寫了盛讚天妃功德的《南京弘仁普濟天妃宮碑》。無疑這是對天妃靈驗的最大的褒揚，是天妃神威無邊的驗證。故此，媽祖在民間的神明地位更加顯耀，信仰更趨痴迷狂熱。這時，道教及時地將媽祖納入其神仙譜系，還把她的

「靈跡」編集起來，加以頌揚，撰寫成《太上老君說天妃靈驗經》。其開經偈曰：「威容顯現大海中，德廣遍施天下仰，護國救民無壅滯，扶危救險在須臾。或遊天界或人間，或遍波濤並地府，邪魔鬼魅總歸依，魍魎妖精皆潛伏，變凶爲吉如彈指，賜福消災若殄微。」在經中，天妃還發了十三個誓願，第一個誓願就是「救舟船達於彼岸」。清代時，歷朝皇帝也屢有封賜，對媽祖給予表彰，如康熙二十年（西元一六八二年）就加封媽祖爲「天后聖母」。從此，媽祖祠廟一般都稱爲天后宮或聖母宮。媽祖廟由海岸傳到河口，遍及全國一切河海口岸。而且，媽祖信仰很快傳到臺灣，在臺灣、澎湖列島上，到處都建有媽祖廟，香火非常旺盛。據清代人記載說：「臺灣往來，神跡尤著。土人呼神爲媽祖，倘遇風浪呼媽祖，則神披髮而來，其效立應。若呼天妃，則神必冠帔而至，恐稽時刻。」^③清末以來，華僑下南洋越來越多，媽祖廟也跟隨這些炎黃子孫，來到異地他鄉的東南亞各國，成爲這些遠離祖國的人們的精神支柱。

媽祖這位女神，不僅只是在海上搭救遇難落水的船隻，而且神威齊天，有求必應。如在北方海港城市的天津，就有座天后娘娘宮，天后娘娘除了救苦救難的功能外，還塑有子孫娘娘、眼光娘娘、痘疹娘娘，爲人送子，爲人治病。因此，到娘娘宮進香還願者，大多數人特別是婦女們，都是懷著求生貴子、爲兒女治病等具體的目的而來。

天后的生辰是三月二十三日，在天津娘娘宮要舉行隆重的祭典活動，稱為娘娘廟會。在生辰前後幾天，天津附近的人們都要擁到娘娘宮進香趕會，求娘娘保佑。清朝時又增加了「出會」活動，即在聖誕之前，將天后、眼光、子孫、送子、痘疹等五位娘娘塑像，用木輦抬著遊行，稱「出巡散福」，接受香火。一路上各種民間花會表演技藝，熱鬧非凡。並且在出巡散福之後要送到天后娘娘的娘家——閩粵會館天后殿，在這裏住上兩天，然後再「接駕回宮」。有一次乾隆來天津，正趕上娘娘廟會，他看了這民眾歡騰的熱鬧場面十分讚賞，大加褒獎，特賜廟會管事人黃馬褂，還賞了會旗。從此天津娘娘宮廟會改稱「皇會」。詩人崔旭曾寫過《詠皇會》詩，其詩曰：

逐隊幢幢百戲催，笙歌鏡鼓響春雷；

盈街填巷人如堵，萬盞明燈看駕來。

當然，全國各地媽祖廟（天后宮）在神誕這天都要舉辦慶典廟會，其中最盛大的應是在祖廟莆田湄洲嶼。每年三月二十三日，全國各地媽祖廟的船隻從四面八方雲集湄洲灣，齊擁島上參加祭典媽祖的盛會，廟會十分盛大壯觀。

應該說，媽祖信仰及其廟會慶典，是我國沿海及海島廣大民眾最廣泛又最盛大的民俗活動。

在我們探討明清時代的道教與民俗的時候，不應該也無法回避正是在這段時期興盛發展起來的民間宗教。因為，民間宗教在中華文化中具有特殊的地位，它是華夏民族信仰世界的重要領域，構成了千千萬萬底層民眾的虔誠信仰，影響著各個地區的民風、民俗、構建著他們的思維方式和生活方式。

前此已談及，道教與民間宗教有不解之緣，正統道教就是從民間道教演變而來。而當正統道教發展到宋朝以後，則又出現了日益明顯的世俗化、民間化的傾向，到了明朝，這種民間化傾向則更趨強烈突出。然而，儘管道、佛、儒三教的融合及逐漸世俗化，卻仍不能滿足下層民眾特別是農民們獨特的信仰需要。明中葉以羅教為代表的民間宗教蓬勃興起，正是填補了正統宗教無法覆蓋的空檔。以明正德初年羅教創立及其五部寶卷刊印流通為起點，④數以百計的新興民間教派宗門蜂起林立，構成明清時代下層社會民眾運動的中心內容。除羅教外，尚有黃天教、西大乘教、東大乘教、弘陽教、龍天教、長生教、八卦教、一炷香教、真空教、先天教、一貫道和三一教、劉門教、黃崖教等。這些教門互不統屬，分頭傳教授徒，在漫長的歷史進程中，互相排斥又互相融合，形成盤根錯節的複雜局面。由於這些教派宗門

不受封建王朝的承認，往往被斥之為「異端」、「邪教」，而加以迫害鎮壓，所以宗教活動呈現夜聚曉散的秘密狀態。可是，就其信仰人數而言，民間宗教要比正統宗教多上幾倍或十倍，信仰的虔誠痴迷程度，也超過正統道教和佛教。每個民間教派爲了安身之命，獨立興教，一般都效法羅教，編撰一種或數種木教門的寶卷，用以闡述該教的教義思想和規戒。這些寶卷，語言通俗易懂，便於詠唱諷誦，而且口語化，爲民眾喜聞樂見，對平民百姓的信仰及思想觀念的形成產生著重大影響。

民間宗教的寶卷，數量很大，至少不下數百種之多。這麼多的教門，這麼多的寶卷，內容相當豐富，各教之間又都有所差別。然而，雖然各教派的教義思想各不相同，千差萬別，但是仍可以進行分析歸納，找出共同的特徵。這些共同特點有如下幾點：首先都不固執一教，倡導三教合一，從詞句到內容，道、儒、釋三教雜揉，應有盡有。其次是信仰多神，三教中的教祖神祇，大都網羅在內，其中更突出信仰觀世音和彌勒佛，還創造了一批新神，如混元老祖、無極聖祖、天真古佛、飄高祖師等，並塑造出一位最高女神——無生老母。這位無生老母住在真空家鄉（天宮），是她生化天地萬物，生下九十六億皇胎兒女，即東土眾生。她既是一位萬物的主宰，又是一位慈祥萬方的老母，時刻盼望著失落在紅塵受苦受難的兒女認祖歸根，回歸真空家鄉，伴母長生。寶卷中就有所謂「無生母，度眾生，同上天宮」

的唱詞。其三是宣傳神秘的「當下即可成仙作佛」的「急速解脫觀」。只要你入教門，尊戒律，信教法（一般是煉內丹）、經明師「點玄關」，即可了脫生死，一步登天。寶卷中言：「老母見了心歡喜，今日團圓會，得上菩提路，趕在龍華會，嬰兒闖在娘懷裏。」「九品蓮臺端然坐，縱橫又灑樂。普放大光明，一去登極樂，嬰兒見娘笑呵呵。」^⑤其四是入教不必出家落髮，無絕嗣毀形之憂，只是要定期設壇作會，遵守教規即可。同道是兄弟，相扶相助。有的教門教內人實行不同於非教徒的喪葬禮俗等等。這些教義，與傳統的道教信仰最切近，恰恰符合了農民小手工業者的信仰心理和習慣，受到他們狂熱的信奉。^⑥

自從明代中葉新興民間宗教峰起以後，廣大大層民眾，特別是農民趨之若鶩，舉家乃至整個村莊加入教門，從而對明清社會發展產生了巨大影響。民間宗教和秘密結社（如青幫、紅幫）一起，在民間形成非常廣泛的社會聯繫網絡，深入到幾乎每個鄉村城鎮的基層組織，造成了獨特的宗教文化氛圍，傳佈著暗語，讖言，給每個社會成員的思想意識打上深深的烙印，改變著某些民風與民俗。

明清兩代，下限直接與近代中國社會相銜接，而民俗又具有比較穩固的傳承延襲的特性，所以明清五百多年裏形成的風俗習慣，也就是近代中國社會的風俗習慣，儘管辛亥革命後，對原有的陋俗有所改革，如倡天足，剪辮子革新服飾等，但是絕大部分習俗，特別是那

些含有傳統宗教信仰內涵的民俗和節日，大多保存下來。道教是華夏民族的原始宗教的當然繼承者，起源於民間信仰，原本就屬於民俗的一部份。其信仰中相當多的內容沒有離開民間世俗的生活日用之常，如書符招神、驅鬼捉妖、祈年求雨、禳災禱福等等，都與平民百姓息息相關。道教的節日，也是人們從事經濟、文化、遊樂等社會活動最美好的時光，而且相當多的宗教節日，都已經逐漸失掉了固有的宗教含義，淡化成商品交易與休閒遊樂相結合的「廟會」。縱觀一年的宗教節日，以道教為最多，幾乎每月都有，即使是佛教的節日，也融攝了相當多的道教和傳統的祖先、鬼神信仰內容，如盂藍盆節、臘八節等。

自古以來，民間年年都有固定日期的各種民俗活動，我們稱之為歲時風俗。而歲時風俗中又分為時令節日和信仰節日兩種。時令節日是從一年中季節變化產生出來，自然與農業生產密切相關。春夏秋冬四季和二十四節氣，我們的先民們早已從農業生產和日常生活中總結出來，並根據天文曆法的發展，規定得愈來愈準確。他們用四句話來記述二十四節氣：「春雨驚春清穀天，夏滿芒夏暑相連，秋處白秋寒霜降，冬雪雪冬小大寒。」還有很多跟節氣有關的農諺，如「穀雨前後，栽瓜點豆」，「白露早，寒露遲，秋分種麥正常時」，「正月逢雷主大旱，二月聞雷豐收年；若是立夏雷才現，管叫一定好收成。立夏無雨少種田，芒種聞雷莫架蠶。夏至無雨見青天，有雨也在立秋邊。」時令節日當然與自然條件變化有關，但本

質內容仍然是人們社會生活。這些節日源於生產和生活的需要，又被賦予濃厚的文化內涵，成為人們的定期文化活動。信仰節日則是在漫長的時間裏逐漸形成帶有宗教信仰內容的節日，最初，這些信仰節日還有佛、道、儒三教的差別，唐宋以後，特別是到了明朝，所有信仰節日，都已經成為廣大民眾共同的節日，無任何宗教隔閡可言。只有在不同民族，如回漢之間，尚存有一定的差異。圍繞這些節日的考察，我們可以清楚地了解到歲時風俗的具體內容，同時，也能透過這些風俗發現道教打上的印記。當然，原本為信仰節日，其宗教信仰含義自不待言，就是那些本來屬於歲時的節日，到頭來也往往因道教信徒們對節日作出自己的解釋，從而使之添加進去神仙之類的宗教內容。這也是道教影響歲時風俗的重要形式。

生活在清朝嘉慶、道光年間的寶坻縣人李光庭，在其所撰《鄉言解頤》一書中，記述了他七十年來親眼所見的民俗風物，特別是對信仰民俗的記錄，為我們提供了寶貴資料。寶坻距離天津、北京都不很遠，其風俗當與京津地區相通。在書中《寺觀》一節，記錄了作者長期鄉居的林亭口鎮廟宇佈局、民眾祭祀和廟會的情景。

居斯地者，或祈年禱雨，或問藥求籤，因而瞻廟宇之崇宏，禮莊嚴之法相。住寺香火，施主金錢，習俗相沿，雖二十五家之里，尚有五道廟、七聖祠、況林亭之

巨鎮乎。在東柵欄外者爲火神廟，有明嘉靖四年（西元一二二五年）重修碑記，南向。中爲戲樓，樓下爲中門，無事不開，常行東西旁門。東西爲鐘、鼓樓，豎旗竿二。內抱廈七間：東三間殿供三皇，俗謂藥王；西三間殿供女像三尊，俗謂子孫、痘疹、眼光娘娘，故呼之爲娘娘廟；中一間爲大門甬道。北爲火神閣，下層供神像，高不過三尺。南對戲樓，甚高。皆爲鎮火，故林亭口鮮有祝融之災。西南偏有五道廟。閣後稍西爲文昌閣，有嘉慶十四年（西元一八〇九年）重修碑記，南向。前爲柵欄門，豎旗竿二。中爲馬殿，後爲閣。閣上供神像，重修時添塑朱衣神於閣上。西向，有「文燦中天」四字額，爲順治丙申杜立德書。乾隆戊申，先東亭兄獻一聯曰：「垂訓不及千言，堪與聖賢表裏，居宮嘗歷十七世，無非善惡分明。」……大門外南數十步爲魁星樓。文昌閣後東北偏百步爲關帝廟，有明永樂年重修碑記。其地名老莊窠，則尚在未建林亭之前，爲最久。南向，門外豎旗竿二。中爲馬殿，兩旁角門內有鐘、鐘樓，後殿供神像，塑相莊嚴，有「英靈如在」額，爲萬曆三十年（西元一六〇二年）生員王九章獻。在西柵欄外者爲西大寺，南向。頭層殿哼、哈二將，二層殿塑四大金剛，三層殿塑十八羅漢，座後塑韋陀北向，四層閣塑三大士神像，基址頗宏敞。西偏數步有土地祠。在南柵欄外者爲南草菴，有康熙辛

卯（西元一七一年）重修碑記。

在一座縣屬下的林亭口鎮，東、西、南柵欄外佈滿了寺廟，東柵欄外的道教廟宇尤其擁擠，在方圓不過二百步的地面，竟集中了火神、三皇、娘娘、五道、文昌、關帝等五六座廟，這倒是符合了平民百姓見廟燒香，見神叩頭的信仰習俗，不用多跑路，一天可到幾座廟，燒上幾處香。下面還談到了酬神廟會：

其酬神演戲之日：南草菴四月初八（佛誕日），西大寺二月十九日（觀音誕辰），關帝廟五月十三，文昌廟二月初三，火神廟正月二十九，娘娘廟四月十八，藥王廟則在九月。定戲謂之寫戲，一臺一連四日。開戲謂開臺，收謂之歇臺。一日之內，大約已初開，未初歇，申初開，酉正歇。點燈時間，二鼓歇，謂之夜八出，出字或係齣字之譌。小齣謂之單出子，長者則謂之驟子。各廟演戲，惟娘娘廟有廟會，其自各莊來者，自作把戲。惟張家莊之耍鐵叉、打吵子鼓，及車轆軸之轉悠悠為最。本街則胯鼓、鐘幡、耍罈子、五虎棍，後添臺閣、背閣、踏高跷。外來趕廟者，偶有女筋斗、繩戲、馬卸、刀山等戲。闖街塞巷，舉國若狂，一時熱鬧，過眼

皆空，然而實多事耗財之道也。

在這裏先摘引靠近京津一座小鎮的信仰民俗與節日，是爲了引出演述歲時節令民俗。

歲時節令民俗，是從過夏曆新年開始。這個新年實際上是包括「除夕」與「元旦」，即新舊銜接、交替的兩天。在古代民間的「除夕」和「過年」，一直流行著驅儺逐鬼，擊鼓逐疫的習俗。

南北朝時的《荊楚歲時記》中，在舊年歲終時，有所謂「卒歲大儺，歐除群厲」。敦煌寫本有《除夕鍾馗驅儺文》。除舊歲，理應驅除厲疫鬼魅，但是到了新年初一，即元旦，古人仍繼續驅鬼除疫。如「於庭前爆竹，以辟山臊惡鬼」。「服卻鬼丸」，用桃木以「厭伏邪氣，制百鬼」等等。可見古時的過年，雖然也有迎新年飲宴之類幾分喜慶氣氛，但卻有很大的驅除鬼疫的成份在。因此，關於「年」的民間傳說似乎有一定道理：「年」原是太古時候的一種怪獸，每到寒冬將盡，新春快來之時，便四出噬人。古人爲防禦它的噬食，便聚在一起，燃篝火，投入竹子，使其爆裂聲響，把「年」嚇跑！然而，到了明清時代，過大年卻完全是一個充滿歡樂喜慶的節日，就連最窮的人家，乃至負債者，也無被催討債務之虞，也得「包饺子過新年。」

北京過新年最具典型。

在北京過新年，時間延續得比較長，從初一到十五，乃至整個正月，都可算在內。在這期間，各種古老風俗，從金元時代到明清，年復一年地接續重演著，這其中當然有屬於宗教信仰的內容，但更多的則是屬於禮儀、遊藝、娛樂、祝福的性質。「過年」，它給辛苦一年的平民百姓以精神上的鬆馳和調劑，使他們在最熱鬧最快樂的民俗節日活動中得到短暫而又難得的享樂！

過年從進入臘月以後，就進入準備期。臘月二十三日送灶王爺，謂之過「小年」，揭開了除舊佈新的序幕。這天晚上由家裏男主人要先用糖瓜粘上灶王的嘴，然後將神像請下燒掉——「送灶王爺上天」，口中還得禱告：「上天言好事，回宮降吉祥」之類的詞句。目的是祈禱灶王向玉皇大帝奏報這一家一年來的種種善事好事，不要講「壞話」。等到年三十再請回灶王（重新貼上灶王像），給一家新的一年帶來好運。

「小年」過去，開始過大年。首先是掃房、先要查「黃曆」，安曆書規定的「掃時」徹底清掃屋內屋外，倒掉垃圾、髒水，除掉穢氣，迎接諸神下界。然後是製備年貨，如請神像，買年畫，買肉打酒，蒸煮熟食等。三十這天是除夕，貼春聯、灶王、門神、掛鬼判鍾馗等等。還要在楣下檻前插芝麻稈，院落走道上也得撒芝麻秸，取其節節高升，聲聲報平安之

意。三十夜裏屋裏和院裏高點燈燭，整夜通明。大人小孩都要守歲不睡覺。午夜子時煮餃子，全家吃團圓飯。在吃餃子之先，子孫們要給長輩叩頭拜年，長輩則給壓歲錢。此時燃放鞭炮，驅鬼崩窮！北京有一首民謠，是專門講準備過年時的忙碌狀況的：

二十三，糖瓜粘；二十四，掃房日；二十五，做豆腐；二十六，去割肉；二十

七，去宰雞；二十八，白面發；二十九，滿香斗，三十日，黑夜坐一宵；大年初

一，出來扭一扭。

正月初一從半夜子時算起，子時一到，祀神開始，謂之「接神」。接神主要是接財神，迎喜神。接財神即向財神方向行百步焚香、叩拜，然後挑燈引路，接入家中。迎喜神亦如此。在郊區農村迎喜神，尚有男子騎上家裏的牲口（或騾或馬或驢或牛），趁天未亮前的夜色，朝喜神降臨的方向迎接，誰跑在最前面為最吉祥，待得天光放明即迎喜神回家。盼望從此擺脫貧困與厄運，新年順遂。在過年期間不准說不吉利的話，孩子不許哭，更不能抬槓拌嘴，打架罵人，忌諱「破」、「壞」、「死」等字眼！而且直到初五，不准動刀剪、針線，六畜也得放假，過年喂餃子。甚至不掃地，不做新飯食，否則會有凶災，越掃越窮。這些禁

忌似有迷信色彩，而實際上是爲人們創造一個休息娛樂的環境氣氛，以達到「歡歡喜喜過個年」的目的。早起之後，鄉鄰互相拜年，恭祝「恭喜發財」！

大年初二，北京主要民俗是祭財神。財神傳爲秦人趙公明，於終南山得道，戴鐵冠，執鐵鞭，黑面濃鬚，騎黑虎，因護張天師丹爐有功，封正一玄壇元帥，不僅能驅雷役電，除瘟癘災，還能令買賣生財，使之獲利。但有不平之事，對神禱無不如意。後世供爲財神，頗受崇奉，特別是商人禮拜尤勤。人稱其爲黑虎玄壇，或直稱趙公元帥，正月初二爲其生日，故有祭財神之俗。初二這天，財神廟香火熾盛，特別是彰儀門（廣安門）外財神廟，前來燒香上供的人最多，場面也最盛大。有的燒香者初一夜裏就來扣廟門，謂「送財神」，以先見者爲最吉利。於是，燒香叩頭也成了看誰更早的比賽！從初二子時起到中午，是祭財神的高潮，彰儀門到菜市口，人聲頂沸，車水馬龍，擁擠不堪。同時在這條街上還形成了擺攤賣物的商販大市場，重重疊疊，向香客叫賣香燭元寶，熱鬧非凡。過了中午，香客見稀，市場也逐漸冷落下來。

正月初六，琉璃廠廠甸開市，於是逛廠甸成了傾城而出的年節活動。到時，各種攤棚小販，占滿街衢，張燈結綵，百貨雜陳。遊人則扶老攜幼，喜氣洋洋，任意選購合意物品。北京竹枝詞描繪說：

琉璃廠甸又新開，異寶奇珍到處排，
婦女摩肩車塞路，都言看象早回來。

正月初八，散燈花，祭星神。俗傳此日夜晚諸星宿下界，家家戶戶燃燈花。燈花以棉紙拈成花形，蘸油點燃，排放堂屋至大門。初更設香案陳湯點，燃後祭之。其時，燈花盞盞，在庭院內外排列成行，煞是好看。

正月十五日，是道教上元節，即天官大帝的生日，上元與元宵兩節結合在一起，元宵節有「天官賜福」的口彩，所以更顯得特別喜慶熱鬧。北京元宵節除了吃元宵之外，重要的是燈市與燈節。燈節是朝廷與市民同樂的節日，形式是張燈放焰火。明代燈節是觀燈與燈市結合在一處，地點在東華門外，王府街東，崇文街西，中心在今燈市口，街道市肆，到處懸掛著各式各樣的燈彩，從正月十二日起，到十八日止。清朝與明代不同，觀燈與燈市分開，張燈在城裏，以東四牌樓、地安門為最盛，觀燈在外城的琉璃廠和正陽門外。燈節時，夜晚京城各色人等，達官貴戚，仕女小姐，文人學士，平民百姓，都擁上街頭觀燈遊玩，呈現一派歡騰熱烈的節日氣氛。

元宵節觀燈結束後，正月十九，就是從元代開始的燕九節了。節日中心在西便門外的白

雲觀（道教北方第一大叢林），觀內祀長春真人邱處機，以其誕辰爲節。明人筆記有記載此事者，曰：「京師正月燈市，例以十八日收燈，城中遊冶頓寂，至次日都中仕女傾國出城西郊所謂白雲觀者，聯袂嬉遊，席地布飲，都人名爲耍煙九，……然京師是日，不但遊人塞途，而四方全真道人不期而集者不下數萬，狀貌詭異、衣冠瑰僻，分曹而談出世之業。中貴人多以是日散錢施齋，京都無賴，亦有趁此時腐其童稚者，闖九之說亦似不妥。」^⑦此時，北京的遊人從燈市和廠甸轉移到燕九廟會。廟會是宗教燒香祈福和商販集市、民間花會結合在一起，集信仰、遊樂、購物爲一體的民俗活動，最高潮在十八、十九兩天，此節一結束，北京過年則宣告結束。

北京過年的民俗活動極具典型性，它歷經數朝，熔少數民族與漢族多種民俗於一爐，範圍廣泛，包括祭祀、禮儀、服飾、祈祝、禁忌、遊樂等多方面內容，從整個民眾過年活動中，得到了具體生動的體現。

爲了對照南北風俗之異同，下面也把江蘇揚州地區正月時令風俗活動羅列出來：

正月：行春、打春、拜春、拜牌、歲朝、掛善神、上午墳、拜年、飛帖、開門爆竹、歡喜團、黃蓮頭叫雞、看風雲、稱水、新年、燒十廟香、山川壇迎喜、狀元

籌、升官圖、年節酒、小年朝、接路頭、開市、七人八穀九天十地、看參星、齋天、祭猛將、點灶燈、爆李婁、春餅、圓子油鎚、燈市、走三木天、放焰火、鬧元宵、打燈謎、三官素、接坑三姑娘、百草靈、驗水表、燈節。^⑧

三月二十八日，東嶽大帝的誕辰，明清時代北京有朝東嶽，或稱天齊廟會的活動，也是道教與民俗結合的信仰節日。

北京齊化門（朝陽門）外，有東嶽天齊廟，始建於元代，廟宇規模宏大，內有元大書法家趙孟頫書刻的碑記。每年三月二十八日，明清兩代都要隆重地祭祀東嶽大帝。明《宛署雜記》中記載：「東嶽廟」規制宏廣，神象華麗。國朝歲時敕修。編有廟戶守之。三月二十八日，俗呼為降生之辰，設有圓醮，費幾百金。民間每年各隨其地預集近鄰為香會，月斂錢若干，掌之會頭，至是盛設，鼓樂幡幢，頭戴方寸紙，名甲馬，群迎以往，婦人會亦如之。是日行者塞路，呼佛聲振地，甚有一步一拜者，曰拜廟。有神浴盆二，約可容水數百石，月一易之，病目人虔卜得許，一洗多癒。」

因東嶽大帝是執掌生死的尊神，管轄陰曹地府。在廟內殿堂中設有十殿閻羅王，設十八層地獄，七十二司。閻王、判官在這裏審判那些在人世間犯有種種不忠不孝、淫、盜、騙等

傷天害理之罪衍的鬼魂，並受到應得的懲罰，打入地獄受苦。而對行善積德者，死後則昇入天堂，過上神仙般的生活。此殿雖然陰森可怖，但朝廟者無人不去到那裏看個究竟。這在明清時代，也不失為「鬼道設教」之一法，懲惡揚善，以規範社會道德。以至到近代社會，仍有輔助教化的一定作用。

燕京朝東嶽大帝的民俗活動，全國各地都紛紛效尤，遠在江南也有類似的舉動。如江蘇昆山一帶，於三月二十八日，「各鄉賽會」，「男婦遊歡若狂。」而蘇州著名道教廟宇玄妙觀也內有東嶽殿，平時香火就很旺，人們「祈思還願，終歲絡繹」，到了東嶽大帝生日這天，更是盛況空前。況且，在全國各地州城府縣大都有東嶽廟，即所謂「雖村隅僻址，多有其祠宇。」儘管不如北京東嶽廟那麼宏偉壯觀，但是「廟小神靈犬」，屆時參拜進香、張燈、賽會、乃至「百戲競陳，遊觀若狂」的情景，幾乎隨處可見。在西南地區，特別是四川，更為興盛的是酆都大帝的生日（九月初九），在鬼城酆都舉行的廟會。酆都大帝也是屬於道教系統的掌管鬼魂世界的大帝，廟會性質與東嶽廟會大同小異。

四月十八日，是碧霞元君的生日，此位女神俗乎「靈應泰山娘娘」，或簡稱為「泰山奶奶」，「娘娘」。

碧霞元君的信仰，最早出現在宋代。據傳說是宋真宗東來封禪時，親自登臨泰山，忽在

玉女池中浮起一尊女神石像。於是，真宗遂封她為碧霞元君。明末清初著名學者顧炎武在《日知錄》中對其來源曾作過考證：

泰山頂碧霞元君，宋真宗所封，世人多以為泰山之女。後之文人知其說之不一，而譏為黃帝遣玉女之事以附會之，不知當日褒封，固真以為泰山之女也。今考封號雖自宋時，而泰山女之說則自晉時已有之。

顧氏的考證，證明碧霞元君的信仰，確實是宋真宗崇道的產物。但此泰山娘娘信仰一經產生，其發展演變，既不受朝廷控制，也非道教可以掌握，而是按照信仰民俗自行演化。由於東嶽泰山平地突起，高聳入青天，歷來就有南天門直與天宮相連接的神話。這一神話經《西遊記》的描述，已變得家喻戶曉，婦孺皆知。所以泰山娘娘的信仰，特別受到廣大民眾的虔誠崇奉祭祀，享不盡的人間香火。素與泰山關係密切的道教，及時地把碧霞元君收為道教女神，還編撰了一部《碧霞元君護國庇民普及保生妙經》，宣演她的慈悲心懷，神靈無限廣大。在這部經中說她「神功莫測，浩德難量，惠溥天民」，「統攝嶽府神兵，巡察人間善惡，罪福報應，感應速彰」。還說她能「保生益算，延嗣綿綿，消災化難，度厄除愆，驅瘟攝毒，

剪崇和寬。」在神通浩蕩，法力無邊中，又給善男信女帶來最美好的希望，所以那些一心企盼爲其消災治病，生子延後等等實際問題而去燒香祭拜的人是大有所在。特別是那些受苦最深而又爲社會輕賤的婦女，對神道，尤其是慈眉善目的女性神明的信仰最爲虔誠和痴迷。廣大婦女幾乎無一不崇信膜拜觀音菩薩就是明顯證明。實際上，道教抬出碧霞元君來，目的也是爲了推尊出一位能與佛教中觀音菩薩相抗衡的女性神，她具有一切觀世音的神力與神格，卻不是來自「西天」，而是土生土長的泰山女兒！這對每個中國人來說都顯得更親切，充滿認同感。從這個意義上講，在廣大的中國北部地區，道教確在一定程度上達到了目的。

碧霞元君在山東稱「泰山奶奶」，山東之外，如安徽、河南、河北、北京乃至東北地區也紛紛立祠祭祀她，多稱之爲「泰山娘娘」或娘娘，而知道她「碧霞元君」法號者反倒不多。

巍巍泰山，古稱岱宗，爲五嶽之首，是歷代帝王封禪之地，同時也是道教名山聖地，道教廟宇最多，山下有岱廟，中有東嶽廟，山之最高峰稱玉皇頂，有玉皇廟。在這些宮廟中，獨有居於玉皇廟下側的碧霞元君宮香火最旺盛。每日來自山東乃至全國的善男信女，紛紛湧到泰山來，進香還願。他們懷著祈求婚姻美滿、禱告祛病消災，希望泰山奶奶恩賜懷胎生子等不同心願，不顧山路崎嶇，十八盤的陡峭，一步一爬地登上山頂，爲的是親眼目睹一下泰

山奶奶的神容，燒香奉獻，頂禮膜拜，一了心願。明代銅鑄的聖像被香火燻得漆黑發亮，則被信仰者視為神明靈驗的福相。山東一帶的民間信仰，泰山奶奶占著絕對的優勢，人們甚至把一切美好願望的實現，如風調雨順、五穀豐登，遇難得救、生兒育女等，都歸功於泰山奶奶的慈悲佑護。不管路途多麼遙遠，到泰山朝頂進香，可以說是山東善男信女以及各種香會組織的最大願望。

在一部反映明代廣泛社會生活，被稱為「晚明浮世繪」的明末小說《醒世姻緣傳》中，有足足兩章，寫的就是以章丘縣明水鎮侯、張兩位道婆為首組織八十多人的香會，從四月十五日起程，十八日到達泰山朝拜碧霞元君的詳細具體經過，內容十分生動，活靈活現，如實地反映出山東善男信女朝拜泰山奶奶一路上的風俗人情，可信賴性甚至比紀實性文字還要高。如寫兩位道婆繪聲繪色地介紹廟會的情景時說：

四月十八頂上奶奶的聖誕，比起白衣奶奶（觀音菩薩）更自齊整，這是哄動二十合屬（指所轄各府縣）的人煙，天下的貨物都來趕會，賣的衣服、首飾、瑪瑙、珍珠，甚麼是沒有的，奶奶們（指富人家女眷）都到廟會上，自己揀著相應的買。

再如講到去泰山的一路景緻和泰山奶奶的靈驗時說：去泰安州「人說有二百九十里路。這路好走，頂不上別的話二百里走。沿路都是大廟，大寺，一路的景緻，滿路的來往香客，香車寶馬，仕女才郎，看不了的好處，只恨那路不長哩。」至於泰山奶奶之靈驗，則說得更為精彩：

你看天下有兩個泰山麼？上頭把普天下的國度、龍宮海藏、佛殿仙宮，一眼看得真真的哩。要沒有好處，為什麼那雲南、貴州、川、湖、兩廣的男人、婦女都從幾千幾萬裏家都來燒香做什麼？且是這泰山奶奶掌管天下人的生死福祿。人要虔誠上頂燒香，從天上掛下紅來，披在人身上，笙簫細樂的往頂上迎哩；要不虔誠的，王靈官就把人當時細住，待動的一點兒哩！心虔的人，見那奶奶就是真人的肉臉；要不虔誠，看那奶奶的臉是金面。增福赦罪，好不靈驗。

朝山進香，在娘娘誕生日趕廟會，不少地方，特別在北方還有「拴娃娃」的習俗。安徽《壽春歲時記》就記載了「拴娃娃」的具體情景：「三月十五日燒四頂香，山在八公山東北，離城廂約七里餘，山上有廟宇數十間、塑女神曰碧霞元君，俗呼為泰山奶奶。奶奶殿側有一

殿，亦塑一女神，俗稱送子娘娘。廟祝多買泥孩置佛座上，供人抱取，使香火道人守之，凡見抱取泥孩者必向之索錢，謂之喜錢。抱泥孩者，謂之偷子。若偷子之人果以神助者得子，則須買泥孩爲之披紅掛彩，鼓樂送之原處，謂之還子。」^⑨這種民俗反映了中國人對傳宗接代的重視。儒家講「不孝有三，無後爲大」。道教對繁衍子嗣，也十分重視。早在道教創期的漢代《太平經》問世時，就非常重視「廣嗣之術」。所以泰山奶奶，娘娘廟會，有向送子娘娘求子之設是中國傳統宗教觀念中應有之義。與此相類，媽祖廟當然也有送子娘娘，甚至影響到佛教的觀音菩薩，「白衣娘娘」，也衍生出送子觀音來！由此可以得出結論，向神明求子嗣的活動，乃是中國人信仰民俗中重要特點之一。

北京地區從明代起，興起崇祀碧霞元君，即泰山娘娘之風，素有朝五頂之說，《天府廣記》中言：「碧霞元君廟在城外東南弘仁橋，成化時建。弘仁橋元時呼爲馬駒橋。都人最重元君祠，其在麥莊橋北者曰西頂，在草橋者曰中頂，在東直門外者曰北頂。又西直門外高粱橋北亦有祠，每月朔望，仕女雲集。」在明人的筆記中，還記述了萬曆二十六年（西元一六〇八年）建西頂娘娘廟時，因廟基地勢依窪，京城裏信眾紛紛進土的情景。「凡男女不論貴賤，筐擔車運，或囊盛馬馱，絡繹如織。甚至室女艷婦，藉此機會以恣遊觀，坐二人小轎而懷中抱土一袋，隨進香紙以繳福。」^⑩在談到碧霞元君廟會時說：「四月一日至十八日，傾

城趨馬駒橋，幡樂之盛一如嶽廟，碧霞元君誕也。」

京西北妙峰山碧霞元君祠，俗稱娘娘頂，香火之盛名聞天下。清人《天呖偶聞》記其事：

歲以四月朔（初一）開山，至二十八日封人，環畿三百里間，奔走絡繹，方軌疊跡，日夜不止。好事者聯朋結黨，沿路支棚結綵，盛供張之具，謂之茶棚，以待行人少息，食肆亦設棚待以牟厚利。車夫腳子競日奔馳，得庸值倍他日。無賴子又結隊扮雜劇社火，謂之趕會。不肖子弟，多輕服挾妓而往，山中人以麥秸織玩具賣之，去者輒懸滿車旁而歸，以炫市人。

據考察，北京附近各縣，碧霞元君祠，即娘娘廟，所在多有。明清以來，每年四月十八日的娘娘廟，已成爲京畿地區重大節日。前面引證寶坻林亭口鎮已是一例。作者本人故里京南大興縣（原曾屬宛平）龐各莊鎮西街，就有一座較大的娘娘廟，廟坐北朝南，對面有一座永久性的戲樓。每年四月十七日至四月十九日舉行三天廟會。廟會時，不僅唱戲，還有各種花會雜耍演出，同時搭棚設帳，攤位上擺滿日用百貨和農用工具等，更多的則是各色食物、小吃，供人選購。其時，遠近幾十里乃至上百里地的人遊人香客一齊湧來，真是人山人海。

當然其中不少人是來燒香還願，求生貴子，祈禱平安吉祥，但更多的人是來看熱鬧，買東西。至少從明末起，當地形成一個家家遵守的風俗慣例，即四月十八日農民都不下地幹活，連長工也照例放假。而且這一天，東家爲了慶賀娘娘聖誕，一律要燉肉蒸饅頭，請僱工吃飽吃夠，然後穿上乾淨衣服去逛廟會，還可以向東家預支些工錢，到廟會上痛痛快快地玩上一天。此時，夏收的小麥還未黃熟，大秋莊稼剛長出不久，正好有一段小空閒時間，娘娘廟就成了全民盛大的節日。本人幼年時，曾親身經歷了一次廟會（當然據老人講，比起明清時代來還要遜色得多），那萬人鑽動，爭看燒香燔火，唱戲和花會演出的熱鬧場面，至今憶起仍歷歷在目。

五月五日端午節。此節淵源甚早，至少在漢魏時已有了過端午節的記載。南朝梁時的《荊楚歲時記》中，已明確提到採艾懸於門，以懷毒氣，「五月五日競渡俗，爲屈原投汨羅日。」歷經幾個朝代，在端午節都有吃粽子、賽龍舟、飲用「雄黃酒」，門上插艾葉避邪等民俗活動。南宋時，更有所謂「艾與百草縛成天師，懸於門額上，或懸虎頭白澤，或士宦等家，以生米於午時書：『五月五日天中節，赤口白舌盡消滅』之句。」^①可見，端午節民間信仰習俗主要是祛邪魅避毒疫。

自明清以來，端午成了法定節日，便一直沿襲很多民間習俗活動，除了前面談到的吃粽

子、賽龍舟外，很多都與祈禱避邪魅有關。如江南婦女們縫繡成各種形狀的小香袋，端午時裝雄黃或香末，繫於衣上，可避邪。有的還縫在兒童衣襟上，或懸掛在床帳上，祛邪穢。此外，民間俗信中，還有端午繫長命線，可以避鬼氣，消百災，祈長命。這種線用五彩絲線捻成，繫於臂上，稱「健線」、「續命線」、「長壽繩」等。而且特別注意要給兒童項臂上繫「百歲索」，「長命線」。等到六月棄繩時，還要粘上糝米飯，丟在屋瓦上，由鳥兒銜去，民間民俗認為可保孩子無痛無災，長命百歲。

七月十五日，俗稱「七月半」，是道教中元節，地官大帝的生日。這一天，地官下降，定人間善惡。是日道觀作齋醮荐福，超度鬼魂，赦罪超昇。佛教在這天則是盂藍盆節，即「解民於倒懸」之意，各僧寺都要舉行水陸道場，超度祖先亡魂。佛道兩教同時都為超度死者而建道場，誦經施法。所謂「道門寶蓋，獻在中元；釋氏藍盆，盛於此日」。於是，就形成了民間家家在七月十五日，上墳燒紙，祭祀祖先的習俗，故七月十五亦稱「鬼節」。明代時北京在鬼節這天，諸道觀齋醮荐福，諸佛廟建盂藍盆會，夜晚於河湖水邊放燈，曰放河燈，意為超度亡魂野鬼。而在明清時代更注重中元節，家家戶戶到祖先墳墓祭掃，隆重程度超過清明節。著名女作家蕭紅在《呼藍河傳》中記述了東北地區中元節的習俗：

七月十五是個鬼節，死了的惡魂怨鬼，不得托生，纏綿在地獄裏邊非常苦的，想托生，又找不著路。這一天若是有個鬼托著一個河燈，就得托生。

七月十五盂藍會，呼藍河上放河燈了。河燈有白菜燈、西瓜燈，還有蓮花燈。和尚道士吹奏笙、管、笛、簫，穿著拚金大紅緞子的褊衫。在河沿打起場子來作道場。

那樂器的聲音離開河邊二里路就聽到了。明清歲時風俗就寫到這裏，有的節日如九九重陽等，前幾章中已有介紹，此不贅述。下面再簡括地說一下明清時代幾部著名小說對道教和民俗的影響。

宋元以後，我國小說日趨發達，明清兩代成果尤其輝煌。在明代的幾部長篇小說中，極少有不涉及道教的。而這些小說都是白話，迅速在市井乃至廣大農村，通過各種形式，特別是民間識字的說書人的口頭傳播，一傳十，十傳百，使這些小說的內容，人物故事，家喻戶曉，婦孺皆知，廣泛深刻地影響著廣大民眾的思想觀念和行爲。清代史學家錢大昕曾把小說也看成是一種「宗教」，就是從其影響民眾思想和行爲的巨大影響力不低於宗教教義而言。在這些長篇小說中，影響最大者，莫過於《三國演義》、《水滸傳》、《西遊記》和《封神演義》。

啦。《三國演義》演說一百多年的歷史，塑造了數百個人物，但給人留下最深刻印象的是三個人。一是諸葛亮、一是關羽、一是曹操。孔明是智慧的化身，關公是忠義的化身，曹操則是奸詐的化身。他們成了人們效法自律的正反兩方面的典型，規範著人們的行動。《水滸傳》則塑造了一批路見不平，拔刀相助見義勇為的英雄，熏陶潤澤著人們的靈魂，甚至至於可以說是培養了敢於向惡勢力鬥爭的民風。這一點絕對不能輕估。所以在民間流傳著「少不看水滸，老不看三國」的諺語。意思就是防止青少年血氣方剛，效法李逵、魯智深等的敢於反抗不平，為朋友兩肋插刀，惹事生非。而老年人別學《三國志》處處動心眼，老謀深算過於油滑！而兩書中的「劉關張桃園三結義」和水泊梁山一百單八將結義替天行道，「敵血為盟，結拜兄弟」也為後人效法，成了清代以來天地會、袍哥、哥老會，即下層社會青紅幫崇拜效法的榜樣。對明清時代的民風民俗不能不說有很大影響。《西遊記》和《封神演義》，是兩部著名的神怪小說，雖然有一些歷史線索，但是卻充滿神奇魔幻怪異打鬥的內容，中間穿插了佛、道、儒、神仙、菩薩、聖人熔於一爐，互相鬥法的故事。內容不經，但運用了大手筆，卻寫出了引人入勝，人人愛看愛聽的奇妙故事。普通老百姓，正是通過這兩部小說，來了解認識佛教和道教的。如《封神演義》中將佛教的一些人物拉到道教中來，接引道人、準提道人都是西方證佛位的人物，將他們與元始天尊、老子共列為道人；將燃燈、慈航、普賢、文殊

等都是佛教中的古佛和菩薩，卻被拉來作了元始天尊的徒弟。神仙世界除了肉身成聖作仙的以外，封神就有三百六十多位，道教中的主要神祇乃至民間奉祀的紫姑都各得其位，按號入坐。神仙世界被構成了一個完整的體系。顯然，這即不是陶弘景的《真靈位業圖》，更不是明清時代道教的神仙譜系，但在相當多文化水準下的民眾之中，確實是信以為真。這對信仰民俗的影響就很大，如在重大的土建施工當中，或農村蓋房子，就用紅紙寫出「太公在此，諸神退位」。把封神的姜太公就當作眾神的首領，諸神都得聽他的號令！這一點，絕不止建築界如此。

關於臺灣地區的道教與民俗，作者本人雖讀過幾本這方面的書，也曾來去匆匆地到臺灣轉一趟，但是所知甚少，看到了也只是浮光掠影，在這部小冊子裏就不專門寫了，以待臺灣學者或有識者為之。不過，臺灣地區的道教與民俗的「根」，無疑是來自大陸，特別是福建地方，而在臺灣地區的臺灣人民則根據地方特殊條件又有所發展變化罷了。比如臺灣的媽祖信仰最盛，王爺崇拜也很普遍，這一點就與大陸乃至與一水之隔的福建有些差別。

① 《水東日記》卷三〇。

② 《明史》卷四〇。

- ③ 趙翼《陔餘叢考》卷三十五。
- ④ 五部六冊寶卷：《苦功悟道卷》一冊，《嘆世無爲卷》一冊，《破邪顯正鑰匙卷》二冊，《正信除疑無修證寶卷》一冊和《巍巍不動泰山深根結果寶卷》一冊。
- ⑤ 《銷釋大乘寶卷》。
- ⑥ 詳見馬西沙，韓秉方《中國民間宗教》。
- ⑦ 《萬曆野獲補遺》。
- ⑧ 轉引自張紫晨《中國民俗與民俗學》第一六四頁。
- ⑨ 轉引自馬書田著《華夏諸神》第三三三頁。
- ⑩ 見劉若愚《酌中志》。
- ⑪ 吳自牧《夢梁錄》。

後記

儘管道教與民俗是那樣與生活息息相關，但是要正式寫這樣一部專門性著作，卻是一件相當困難而又複雜的事。因為，道教和民俗二者都是學術研究方面的「重鎮」，其中任何一門對於學有專長的學者來講，都是終生為之奮鬥的大課題。如今卻要把兩者結合起來進行探討，釐清它們之間的關係，真是談何容易。況且在此之前，尚無有先例可尋。

中華民族輝煌的傳統文化，是中國人對世界文化寶庫的重要貢獻，也是中國得以驕傲地屹立於世界民族之林的主要依據，它內容豐富多彩，是一個龐大的綜合體系，具有多層面的文化內涵。但是，大致說來，可分為兩個方面：一是上層文化，或稱雅文化；一是民間文化，或稱俗文化。前者，如社會金字塔的塔尖，雅馴而精緻，往往代表著社會的精神面貌，具有時代的前導性和聳動的社會效應，為世人所矚目；後者則具有社會的廣泛性，共生性和比較穩固的保守性。可是從發生學上看，上層的雅文化一般都是從民間俗文化得到啟示，

吸收營養，然後經過提煉或昇華的結果，故俗文化理所當然地應看作是雅文化的母體。而當上層雅文化一經形成之後，又能以居高臨下的優勢反過來對民間俗文化產生重要影響。儘管如此，在歷史上民間文化卻因其龐雜而低俗，往往受到文人學士的輕視，遭到官方和官學的排斥，受到不公正的待遇。實際上，從學術上講，上層雅文化與民間俗文化根本沒有高低貴賤之分，兩者之間既有明顯的區別，又互相滲透，互相轉化，有著不可分割的血肉聯繫。

民間文化的主體即是民俗文化，而道教本質上是民間性的宗教，與每個中國人息息相關，休戚與共，所以說道教文化在很大程度上屬於民俗文化中的一部份。民俗不僅和人們的日常實際生活緊密結合在一起，而且最能體現民族的特徵和民眾生活的風貌。因此，我們要繼承發揚中華民族的文化傳統，就不只要深入研究上層的雅文化，還必須認真地重視考察和研究民俗文化。

民俗原本是人民大眾根據生存的需要，在漫長的日常生活中逐漸形成和發展起來的，它是人民大眾物質生活和精神生活共同體的反映。然而，從歷史長河來看，人民大眾首先創造著民俗，反過來，民俗也創造著人民大眾自身。各個民族用不同的方式創造了不同的民俗，而不同的民俗也用不同的方式創造著各個民族。所以，我們從民俗中可以看到一個民族的歷史文化的過去和它的延續。華夏民族的先人們早在遠古時代就創造了自己的民俗，並以它規

範著民族群體的共同生活，形成著民族共同的心理，塑造著民族共同的性格，而且一代傳一代地延續傳承下來。

事實上，民俗產生的最深刻的客觀原因，當然是人類爲了自身的生存，同時也爲了種的再生與繁衍的需要，即爲了非常現實的利害考慮，自然而然地形成的事象。而任何一種民俗習慣之得以被人們如此長久地自覺自願地遵守與維護，往往都有宗教信仰的因素在起作用，即以某種神（或鬼）的意志作保證，這正是人們還在搖籃裏或幼兒時期就從老祖母唱的歌兒、民謠或反覆述說的神話傳說中聽到的，或從參加大人們的日常生活特別是巫術活動或宗教儀式所模擬和領會到的。這是一種不露痕跡的心靈的傳感，不學而通，不教而明。在原始氏族社會中，這種信仰的因素是原始宗教，殷周時是宗法式的傳統宗教，而到了秦漢以後，則要追溯到儒、道、釋三家，特別是中國土生土長的道教信仰。儘管有時民俗中的這種神秘性或宗教、道教、信仰，是在某種民俗業已形成之後才附會添加上去的。因此，民俗與道教就結下了不解之緣。這一點，恰恰是本書要反覆闡明的中心主題。

華夏民族的民俗有其自身發生、發展和不斷演變的軌跡，與此同時，從原始信仰衍生出來，植根於中國肥田沃土之中的道教，也有它產生、發展及演變的歷史，兩者在歷史上不斷交插碰撞，形成一部委婉曲折而又豐富多彩的相互關係史。爲了便於內容的展開，充份反映

民俗與道教的發展脈絡，本書採取了按歷史階段來劃分章節的敘述方法。可是，由於民俗特有的傳承延襲性，各章之間的内容難免有某些重複。而爲了避免敘述的重複性，作者只得緊緊抓住不同歷史時期的特點，突出民俗重點，強調信仰民俗的不同方面。因而，在各章的敘述中不得不有所穿插，有所取捨，而不能作全息式的描述。

中華民族具有五千年悠久歷史，要在這短短的十幾萬字的小冊子裏，考察這麼漫長時間的道教與民俗的相互關係史，則不僅要有廣博豐富的歷史知識，還要具備對宗教信仰、道教和民俗都有專門的學術素養。我作爲《道教與民俗》的撰稿人，自知不論在學術素養上，還是在知識的準備上，都有很大的欠缺。因爲，自己所學的专业是歷史，研究的中心課題是中國民間宗教，對道教和民俗雖然早有所接觸，在某些方面也有過追蹤性的考察，但都是略有所知，而卻知而不深。這次勉強應叢書主編韓廷傑先生之命，承此重任，確實準備不足，未有成竹在胸，只能是在撰寫的過程也就是重新學習的過程。這時，一些專家學者撰寫的道教史和民俗學專著以及學術論文，給了我很大的啟發和激勵，引導我熟習主要的資料，作好前期準備，增強了寫下去的信心。這裏面主要有任繼愈主編的《中國道教史》、卿希泰主編的《中國道教史》第一卷、劉蕙孫教授著《中國文化史稿》、張正明教授著《楚文化史》、陳鼓應主編的《道教文化研究》第三輯、劉仲宇教授著《中國道教文化透視》；張紫晨教授著《中國民俗

與民俗學》、烏丙安教授著《中國民俗學》、高國藩教授著《敦煌古俗與民俗流變》、王獻忠教授著《中國民俗文化與現代文明》、姜彬主編的《吳越民間信仰民俗》、鄧子琴教授著《中國風俗史》和顧頡剛教授編著《妙峰山》等。當然參考書遠不止這些，還有很多，就不一一列舉了。沒有這些學者的專門研究成果，我這本小冊子是無法完成的，特在此向這些教授先生們表示衷心的感謝。當然，在《道教與民俗》這部書中，也熔鑄了我的心血，在道教與民俗的結合上做了新的探索，提出了本人的一些新見解。但是，這一點貢獻，是微不足道的，有的還只是一得之功，還要接受讀者的批評，時間的考驗。

最後，我要特別感謝為我最後騰清稿件，並不辭辛苦地擔任起把簡化字改寫為繁體字這一工作的劉來元君，還要感謝我的夫人楊德芝的全力支持。沒有他們的幫助，這本書就無法順利完成。而文津出版社願意出版這本書，主編韓廷傑先生的協助，都令我感動，在此致以謝忱。