

百人百部



雲南文庫



当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书

道教与中国少数民族关系研究

张桥贵/著

云南大学出版社
云南人民出版社



云南文库

当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书

ISBN 978-7-5482-0695-8



9 787548 206958 >

定价：28.00元

百人百部

当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书

道教与中国少数民族关系研究

张桥贵/著



云南大学出版社
云南人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道教与中国少数民族关系研究 / 张桥贵著. — 昆明: 云南大学出版社, 2011

(当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书)

ISBN 978-7-5482-0695-8

I. ①道… II. ①张… III. ①道教—关系—少数民族—宗教文化—研究—中国 IV. ①B959.2

中国版本图书馆CIP数据核字 (2011) 第230875号

责任编辑: 周元晖

美术编辑: 刘 雨 王睿韬

责任印制: 张爱成

书 名	道教与中国少数民族关系研究
作 者	张桥贵 著
出 版	云南大学出版社 云南人民出版社
发 行	云南大学出版社 云南人民出版社
社 址	昆明市翠湖北路2号云南大学英华园内 (650091) 昆明市环城西路609号 (650034)
电 话	0871-5031071 5033244 0871-4113185
网 址	http://www.ynup.com www.ynpph.com.cn
E-mail	market@ynup.com rmszbs@public.km.yn.cn
开 本	787mm × 1092mm 1/16
印 张	10.25
字 数	162 千
版 次	2011 年 12 月第 1 版第 1 次印刷
印 刷	昆明卓林包装印刷有限公司
书 号	ISBN 978-7-5482-0695-8
定 价	28.00 元



雲南文庫

《云南文库》编委会

主任委员：李纪恒 张田欣 高 峰

副主任委员：钱恒义 尹 欣 陈秋生 张瑞才

委 员：（按姓氏笔画排序）

王展飞 任 佳 汤汉清 何耀华 张 勇

张昌山 杨 毅 范建华 贺圣达

《云南文库·当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书》编委会

主任委员：张田欣 王义明 高 峰

副主任委员：尹 欣 刘德强 张瑞才 张红革 张云松 范建华

委 员：（按姓氏笔画排序）

王文光 王清华 叶 文 刘大伟 江 克 任 佳 西 捷 汪 戎

李 兵 李 炎 李昆声 李生森 杨先明 杨福泉 杨安兴 陈一之

陈云东 陈 路 陈 平 何 明 何晓晖 张桥贵 吴卫民 吴宝璋

和少英 周 平 周永坤 和丽峰 金丽霞 武建国 欧黎明 郑晓云

郑 海 胡海彦 段万春 段炳昌 郝朴宁 施惟达 柴 伟 崔运武

董云川 韩跃红 蒋亚兵 雷翁团 靳昆萍 戴世平

主 编：范建华

副 主 编：江 克 蒋亚兵



作者小传

张桥贵 男，白族，云南剑川人，教授。1987年7月于云南民族学院汉语文系毕业后留校工作。1991年至1996年获四川大学宗教学硕士学位、博士学位。国家社会科学基金学科评审组专家，“新世纪百千万人才工程”国家级人选，国家教育部“新世纪优秀人才支持计划”入选者，中国人民大学博士研究生导师，云南省中青年学术与技术带头人，云南省有突出贡献的哲学社会科学专家，省委组织部代中共云南省委管理联系的专家，云南省社科研究基地《云南跨境民族宗教社会问题研究基地》首席专家和负责人，云南省省院省校合作项目——社会学负责人，中国宗教学会副秘书长，中国社会学会常务理事。

主要著作有《道教与中国少数民族关系研究》、《独龙族文化史》；主编和合著有《云南跨境民族宗教社会问题研究》、《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》、《中国道教史》（四卷本）、《民族社会学概论》等十余部；在《光明日报》理论版、《世界宗教研究》、《世界宗教文化》、《宗教学研究》、《民族研究》等刊物上发表论文40余篇；已主持完成国家哲学社会科学基金“云南边疆民族地区宗教问题的性质、特点、发展趋势及其对策研究”、“抵御境外敌对势力利用宗教进行渗透的对策研究——云南跨境民族中的宗教渗透与反渗透”，亚洲开发银行资助科研项目“大理—丽江铁路建设项目区民族文化保护与能力建设研究”，云南省重点建设学科——社会学（民族社会学）和教育部“云南边疆民族地区宗教问题的现状、趋势及其对策研究”课题等项目。先后四次荣获云南省人民政府，国家民委优秀成果一、二等奖。目前，主持国家哲学社会科学基金“云南宗教文化与旅游研究”等项目。

《云南文库》编辑说明

《云南文库》是云南省哲学社会科学“十二五”规划的重大项目。编辑出版《云南文库》是落实云南省委、省政府建设民族文化强省的重要举措，是繁荣发展云南哲学社会科学的重要途径，是树立云南文化形象、提升云南文化软实力的基础性工程。

中国学术文化的发展不仅有共性，还有很强的地域性。一国有一国之学术，一方有一方之学术。学术研究是社会发展的动力，是社会智慧的结晶，是文化建设的重要构成部分。云南虽地处边疆，仍不乏丰厚的学术研究传统。尤其明清以来，云南与中原的文化交流日臻密切，省外名宿大儒进入云南的代不乏人，而云南的文人学士也多有游宦中原者。在中原文化的熏陶下，云南的文化学术遂结出累累硕果，文化名人辈出，如杨慎、李贽、李元阳、师范、王崧、方玉润、许印芳等，其总体集中性的代表成果是《滇系》和《云南备征志》。至清末，云南学子开始走出国门到海外留学，成为云南与世界沟通的桥梁，也成为改造社会和推进云南文化学术发展的中坚。但由于交通不便，信息闭塞，云南的学术成果并未为内地所认知。更有甚者，清乾隆年间，四库全书馆在全国征集历代遗书，云南巡抚李右江得到云南先贤的著述，但害怕其中有什么不恰当的内容，竟私藏起来不上报，使得《四库全书》仅从它处收录了3种云南人著述，成为云南文化史上的一大缺憾。辛亥革命后，云南学人痛感地方文化学术之不彰，在地方政府的支持下，赵藩、陈荣昌、袁嘉谷、由云龙、周钟岳、李根源、方树梅、秦光玉等一批当时最负盛名的云南学者倾力收集整理云南文献，于1914年至1923年编成刻印《云南丛书》初编，共152种1064卷，及不分卷者47册；1923年至1940年编成刻印《云南丛书》二编，共69种133卷。另编定31种待刻，后由于抗日战争爆发，整个《云南丛书》的编辑刻印工作中止。历时26年编刻的《云南丛书》把保存下来的历代云南重要地方文献网罗殆尽，是云南有史以来地方文化的一次最系统的总结，对云南的文化建设发挥了不可估量的作用。

学术创新的根基是学术积淀和传承。从编辑刻印《云南丛书》之时

算起至今，其间经历了抗日战争、新民主主义革命、社会主义革命和建设、改革开放的新的历史时期。在这近一百年的历史中，云南的学者为抗击日本侵略者和新中国的解放事业，为社会主义新文化的建设贡献了自己的聪明才智，也为云南地方经济、社会、文化的发展创造了一大批研究成果，并形成了自己的风格和特色。今天，文化建设又站在一个新的历史起点上。整理和出版云南学术史和文化史上的优秀成果，是继承优秀的地方历史文化遗产，建设有中国特色的社会主义新文化和民族文化强省的基础性工作。只有站在前人的肩上，我们才看得更远，走得更实。这也是我们编辑出版《云南文库》的初衷。

比之编刻《云南丛书》的时代，云南的经济政治社会文化已经发生了翻天覆地的变化，云南不再是一个封闭落后的边疆省份，而是成为了我国面向南亚、东南亚开放的桥头堡，其战略地位日益突出。云南的文化创造力也大大发展了，学者力量的壮大、学术成果的丰富早已不可同日而语。今天的《云南文库》不可能像当年《云南丛书》一样收录所有的文献资料，只可能是好中选优、优中选精，尽可能地把最能体现云南学术文化水平和云南学术特色的成果收录进来，以达到整理、总结、展示、交流和传承文化，弘扬学术，促进今日云南文化学术的建设与繁荣之目的。功在当代，利在千秋。

《云南文库》分为三个系列。

一是《云南文库·学术大家文丛》，收录云南学术大家的作品。

二是《云南文库·学术名家文丛》，收录中华人民共和国建立以前出生的云南学术名家的作品。

三是《云南文库·当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书》，收录中华人民共和国建立以后出生的一代学者的优秀作品。

我们将使《云南文库》成为一个开放的体系，随着云南民族文化强省建设的推进而不断丰富它的内涵，不断发挥其在社会主义精神文明建设和云南文化建设中的积极作用。

《云南文库》编辑委员会

2011年6月

目录

第一章 道教与少数民族发生联系的社会文化背景	1
第一节 道教有向外发展的需求和条件	1
一、扩展势力的需要	1
二、吸取少数民族的宗教成分	6
三、发动少数民族参加反抗斗争	13
四、在道法面前民族平等、团结的进步思想	16
五、道教在汉民族中的地位被动摇	19
第二节 少数民族有接受道教的需求和条件	22
一、信仰需求	22
二、政治需要	23
三、道教与少数民族传统宗教有许多相似之处	27
四、顺应宗教变迁的规律	30
五、战争和拓边将汉民族道教徒迁徙到周边民族地区	31
第二章 长生信仰与周边民族的关系	36
第一节 长生信仰的神话学分析	36
第二节 长生信仰的思想渊源	45



第三章 道教的创立及其在少数民族中的传播	48
第一节 从“鬼教”到“鬼道”	
——道教对少数民族宗教的吸取和改造	48
第二节 道教在少数民族聚居区的传播	57
第三节 道教与氏羌系统民族先民之间复杂的相互关系	66
第四章 氏羌、拓跋和女真对道教发展的促进	78
第一节 氏羌内迁起义对蜀地道教发展的促进	78
第二节 拓跋氏支持下的道教改革	80
第三节 女真人接受道教的历程	82
第五章 道教与蒙古贵族的政治文化策略	89
第一节 不辞艰辛，教化天骄	89
第二节 拯救生灵，保护生产	93
第三节 修经保典，保存文化	95
第四节 利用道教，安邦治国	96
一、宗教需求：萨满职能的理想替身	96
二、超度亡灵：安抚民心的特殊使者	102
三、学习汉法：治理汉地的良师益友	106
第六章 近现代道教在少数民族中的发展	110
第一节 少数民族传统宗教道教化	110
一、广东瑶族宗教的道教化	110
二、广西瑶族宗教的道教化	119
三、云南瑶族宗教的道教化	122
四、海南苗族宗教的道教化	124

第二节 道教在一些民族中演变成具有地方民族特色的道教

流变形式	128
一、茅山教与梅山教	128
二、正教与丙教	129
三、洞经会与清静寺	129
四、西波教	132
五、清水教	133
六、玉皇教	134

第三节 少数民族信奉道教十分虔诚

——以广西壮族为例	136
一、普遍信奉道教，道教庙宇不少	137
二、道公人数众多，职业令人向往	138
三、道公活动频繁，经济破费严重	140

结 论 道教增强了中华民族的凝聚力 143

一、道教是汉族和少数民族先民宗教文化相互交流、吸取、 融合的结晶	143
二、道教是汉族和少数民族进行思想文化交流，团结战斗 和共同发展的精神纽带	144
三、道教增强了中华民族的向心力和凝聚力	148



第一章 道教与少数民族发生联系的社会文化背景

道教与中国少数民族之间存在错综复杂的关系，已是众所周知的事实。因此，当前对道教与中国少数民族之间关系的研究，也不宜停留在对两者之间关系作一般性的描述和介绍，而是要探讨道教与少数民族之间发生联系的社会文化背景等方面的问题，阐明这些关系在特定的社会文化背景下所依赖的多方面的原因和条件，探索其发生联系的具体途径，以深化我们对这一领域的认识和研究。下面，我们将从道教自身的发展需求和条件以及少数民族也有接受道教的需求和条件这两方面加以探讨。

第一节 道教有向外发展的需求和条件

一、扩展势力的需要

任何一种宗教在其创建之后，所面临的首要问题都是扩展势力，向外传播以求发展。道教产生后，其发展对象虽然是以占中国人口绝大多数的汉族为主体，但少数民族历来也是其重要的传教对象。早在道教最早的经典《太平经》中，就表明了要使道法“下及奴婢，远及夷狄，皆受其奇辞殊策，合以为一语，以明天道”^①的愿望。而且，至迟在张鲁嗣掌道教的时期，就已将此愿望付诸实现，“建安六年（201年），张鲁以鬼道教民……民、夷便乐之，流移寄在其地者，不敢不奉其道”^②，说明了张鲁的鬼道深受当地各族人

① 王明编：《太平经合校》卷91《拘校三古文法》，中华书局1960年版，第348页。

② 《资治通鉴》卷64《汉纪五十六》。



民的普遍欢迎，致使外地迁居而来者也不敢不随大流，信奉其“鬼道”。

其实，道教从来就没有放弃其影响于少数民族的努力，《正一法文天师教戒科经·天师教》载：关令尹喜“西入胡授以道法……胡人不能信道，遂乃变为真仙，仙人交与天人，浮游青云之间，故翔弱水之滨，胡人叩头数万，贞镜照天，髡头剔鬓，愿信真人，于是真道兴焉”^①。这便是道教的“化胡传说”，虽不能视为严格意义上的历史记载，但它至少反映了道教在创立之后就注重向少数民族传教的愿望和事实。因而《西升经》开头就明确指出：“道无乎不在，虽蛮貊之邦，殊方异域，何莫由斯道也。以先觉觉后贤，惟圣人可以为开明。故虽竺乾远夷，亦善救之，而不弃也。昔仲尼欲居九夷，亦是意尔。”^②

东汉末年，道教才诞生就产生了“化胡传说”，成为西晋道士王浮所撰写《老子化胡经》一书的原始题材。认为老子入天竺变化为佛陀，教胡人为佛教，这当然不足为信，因为老子的时代是道家的时代，其晚年西去后神秘地失踪了，如果依据《史记》说是“莫知其所终”，那么他是否有可能游到佛教的诞生地，后人也是无法知道的。然而，至迟在唐代，老子的偶像和思想就已被请到天竺，受人供奉。据《旧唐书·天竺传》记载：天竺所属迦没路国，“其王发使，贡以奇珍异物及地图，因请老子像及《道德经》”。《新唐书》卷二百二十一亦载：“迦没路国献异物，并上地图，请老子像。”《集古今佛道论衡》卷丙亦载：“贞观二十一年，西域使李义表还奏，称东天竺童子王所，未有佛法，外道宗盛，臣已告云，支那大国未有佛教之前，旧有得圣（道）人说经，在俗流布，但此文不来，若得闻（文）者，必将信奉。彼王言：‘卿还本国，译为梵言，我欲见之，必道越此徒，传通不晚登。’即下敕，令玄奘法师与诸道士对共译出，于时道士蔡（子）晃、成（玄）英二人，李宗之望、自余锋颖三十余人，并集五通观，日别参议。详覆《道德（经）》。奘乃句句披析，穷其义类，得其旨理，方为译之。”^③ 自认道家思想早于佛教

① 《道藏》第18册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第236页。本文所引《道藏》皆出于此，以下仅注明其册数和页码。

② 《道藏》第11册490页。“欲居九夷”语出《论语·子罕》。

③ 《新修大正大藏经》第52卷。

传入天竺，并在民众当中广泛“流布”。

根据考古发掘的资料，已足以证明今新疆维吾尔族先民聚居的吐鲁番地区（当时称“高昌”），至迟在东晋末年就盛行道教。吐鲁番出土的文物中有属于早期天师道符箓的仙师符木简，还有，西凉《建初十四年（418年）韩渠妻随葬衣物疏》后面的题记曰：“时见左清（青）龙，右白虎；书物数前朱雀，后玄武，□□□要，急急如律令。”在《北京真兴七年（425年）宋泮妻隗仪客随葬衣物疏》中，也有“幸关津河梁，不得留难，如律令”^①的记载。众所周知，青龙、白虎、朱雀、玄武是道教的护法神灵，“急急如律令”和“如律令”是道教符箓道法中最常用的咒语。这些足以证明，公元5世纪，道教确已在高昌等地的胡人地域内传播。它们反映了道教在创建初期就有向周边少数民族传播道法科仪的愿望和实际行动，并已取得了某些实质性的效果。

自南北朝，经隋唐到宋元时期，是道教大发展和民族大融合的时期，考古发掘表明，吐鲁番等周边地区的道教文物多属于这一时期。在吐鲁番的阿斯塔那古墓群中，发掘出北魏太武帝延和（432—434）年号的两件随葬衣物疏，其中一件写有“急急如律令”，另一件写有“时见左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武”。此外，新疆博物馆的考古工作者还于1960年在属于高昌和平元年（551年）的阿斯塔那墓中，发现道教符箓一件，系黄纸朱书，上面画有一尊神像，其左手操刀，右手持叉，下面写着咒语，开头两字为奉道“黄天”。该符箓折叠成一小块放在一个绢囊里，说明了是佩戴在墓主身上的遗物，墓主当是已



道教符箓

① 吐鲁番文书整理小组：《吐鲁番晋—唐墓葬出土文书概述》，载《文物》1977年3期；黄烈：《略论吐鲁番出土的“道教符箓”》，载《文物》1981年1期；《中国各民族宗教与神话大词典》“维吾尔族的道教信仰”条目，学苑出版社1993年版，第596页；新疆维吾尔自治区博物馆编：《新疆历史文物》图版10载韩渠妻随葬衣物疏，文物出版社1977年版，第92页。

授箬的道徒^①。



建初十四年高昌郡人韩渠妻随葬衣物疏

《长春真人西游记》亦载：全真道的宗教领袖丘处机应成吉思汗的召请，率领弟子亲赴兴都库什山（大雪山），途经今新疆吉木萨尔县北（别失八里）时，当地回鹘贵族设宴招待他们，“侍坐者有僧道儒”，其中“道士衣冠与中国特异”，而且道士的数量亦不少，仅参与“具威仪远迎”的就有“王官士庶僧道数百”^②。丘处机正如成吉思汗所言，“他国征聘皆不应命”，却“远逾万里而来此间”，其真正原因不是像丘处机所巧妙对答的——“山野奉诏而起者，天也，非人力之所为也”^③，而主要是出于要扩展道教势力的需要，去拉政治靠山。所要达到的目的，是让“东夷西戎，皆咏步虚；家家谈道德之风，处处讲希夷之说，懒衣髻髻，云连乎道路之间；琳宇瑶坛，星布乎山泽之下”。

《元史》卷20《本纪第二十》载：元成宗在大德五年（1301年）七月下的诏书中，就明确地指出：“诏禁畏吾儿（维吾尔）僧、阴阳、巫覡、道人、咒师，自今有大祈祷，必请而行。违者罪之。”说明当时维吾尔族中除了僧人

① 该符箬见新疆维吾尔自治区博物馆编《新疆历史文物》第37页插图13“道教符箬”，文物出版社1977年版；另参见黄烈《略论吐鲁番出土的“道教符箬”》，载《文物》1981年1期。

② 《道藏》第34册第488页。

③ 《道藏》第3册第360页，出自《金莲正宗记》卷4“长春真人”。

外,还有专事“阴阳”等方面的“道人”,且数目当不会太少,否则将不会构成社会问题的一个侧面而遭到“诏禁”。据《新疆图志》统计,直到清朝末年,新疆尚有道士、道姑 283 人,分布在南北疆的 17 个府、厅、州和县。这个数字是对可统计的出家清居全真道士、道姑的初略统计,火居正一道士的数目则不可确知。

早在唐代,伊州(今哈密)伊吾县就修建了祥舜尼观、大罗观等道教宫观,纳职县修建了祥舜尼观,柔远县修建了天上观,吐鲁番地区修建了口汤观、周楼观等等道观。清代,新疆著名道教宫观有光绪年间修建于博格达山峰(天池附近)的铁瓦寺和明清之际修建于阿克苏的白云观。清朝末年,白云观内常住的全真道士有 30~40 人,他们四出化缘募捐,修建了位于今乌鲁木齐市南关东梢门内(现殡仪馆)的全真观(又称丘祖庙),还有乌鲁木齐市东边博格达山下的博岳庙,赛里木湖中岛上的靖海寺以及遍布各地的玉皇阁、城隍庙、文昌阁、关帝庙、药王庙和龙王庙等等。新中国成立前夕,新疆仅伊宁市就有道教庙宇 9 座,霍城县就有 12 座佛、道教的庙宇,许多挂名为佛教的庙宇中实际上是由道士做住持。新中国成立初期,新疆乌苏县等曾有一贯道的组织和活动,有一名来自乌鲁木齐的点传师王××(女),吸收了 700 多名教徒。长期在伊宁市关帝庙内修行的道士刘玉连,常为当地各族人民驱鬼治病^①。

道教不仅在西北少数民族中传播和发展,在云南西部少数民族中,也有太上老君点化本民族先民、始祖的传说。而《正一天师告赵升口诀》一文中,更明确地展示了道教传教所要达到的势力范围:“圣人前敕三阳比筭,南至大江,北至北滨,东至东夷,西至濛汜,已迷注十万人名上太玄紫簿。”^② 该文著作年代不详,但从内容来看,当出于隋唐之前,系道教产生和形成时期的道典。这充分展示了道教在早期便有广布道法于周边四夷的宏伟意愿。

① 李稼、陈国光:《解放以来伊犁哈萨克自治州宗教状况》,载新疆维吾尔自治区社会科学院宗教研究所 1984 年 12 月编印《新疆宗教研究资料》第八辑第 25-27 页。

② 《道藏》第 32 册第 593 页。

二、吸取少数民族的宗教成分

著名历史学家向达先生“疑心张道陵在鹤鸣山学道，所学的道即是氐、羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以《老子》之五千文。因为天师道的思想原出于氐、羌族，所以李雄、苻坚、姚萇以及南诏、大理，才能靡然从风，受之不疑”^①。已故杰出的历史学家、四川大学历史系蒙文通教授亦认为“五斗米教原行于西南少数民族”^②。王家祐教授和四川大学宗教学研究所以钱安靖教授的分析研究，更进一步具体揭示了道教在许多方面确实吸取了中国西南少数民族传统宗教的成分^③。道教神灵体系庞杂多端，便与其大量吸取周边少数民族的原始神灵融入道教神灵系统有关。《太上正一咒鬼经》所要咒治的鬼中，就有少数民族的“羌胡鬼”和“蛮夷鬼”^④，说明羌胡和蛮夷这些少数民族的鬼神已正式加入道教鬼神的行列。因而要出动少数民族的神灵，以制服这些会来捣乱道士醮祭和祟人害命的鬼。《太上三五正一盟威阅篆醮仪·次出诸部将军兵马》中，就有“出东方胡老君反甲逆鳞兵九十万人，出南方越老君火营骑吏火烛兵八十万人，出西方氐老君炼杖金精兵六十万人，出北方羌老君乌丸扁鹊兵五十万人，出中央炁老君二十五万（人）”^⑤。这是洞神部威仪类的经典，叙正一派道士检阅佩篆中的功曹、使者、将军、吏兵，以便安排其各司其职，以防各种邪祟捣乱醮祭仪式。

在成文于隋唐以前的正一部经典《太上三五正一盟威箓》卷5《太上正一天兵符箓品第十五》中，亦吸收了“东方夷老君除逆部伏卫兵，南方越老君扁鹊伏卫兵，西方氐老君官死伏卫兵，北方羌老君及甲错鳞兵，中央秦老君将领黄兵”^⑥，这些周边少数民族神灵为护卫神卒。在《正一盟威秘箓

① 向达：《南诏史略论》，参见其《唐代长安与西域文明》一书第175页，生活·读书·新知三联书店1957年版。

② 《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第316页。

③ 参见王家祐《道教论稿》，巴蜀书社1987年版；卿希泰主编《道教与中国传统文化》第11章，福建人民出版社1990年版。

④ 《道藏》第28册第367-370页。

⑤ 《道藏》第18册第283页。紧接此文的《太上正一阅箓仪》一文中，亦颇多类似的内容记载。

⑥ 《道藏》第28册第455页。



四》中亦再提及，要命令“东方夷老君逆部伏卫神，南方越老君扁鹊伏卫神，西方氐老君捍厄铁轮神，北方羌老君及甲逆鲜神，中央秦老君部领黄云神”，去“斩五方不正之鬼，血食之精，众妖故炁，见即俱灭”^①。此外，《赤松子章历》、《正一法文经章官品》、《太上正一解五音咒诅秘策》、《正一法文十策召仪一卷》等等道教经典中也都有颇多类似的内容记载，充分说明了道教积极地吸取少数民族宗教的神灵加入道教的行列。这一方面是为了壮大道教的神威，另一方面也为少数民族接受、信仰道教创造了条件，便于道教与少数民族的宗教文化接轨，从而能在少数民族中获得顺利的发展。

唐代就已进入道教神谱的灵官，亦被壮族师公所奉祀，认为灵官是主管灵魂之官，人死之后都要由他来检查灵魂，依据其生前的善恶来决定其投生为何物。那些肮脏的灵魂，还要先关在水牢里监禁一段时间，待其污秽洗尽剔除之后才允许其投胎再生在穷困艰难的门户；生前积善消恶而干干净净的灵魂，便被灵官迅速地安排投胎再生于高堂贵府之门。灵官的面具朱红，肃穆严峻，有三只眼睛，其额上比常人多了一只竖眼，三眼如盯三处，十分怪异^②。

钱安靖教授依据《华阳国志·蜀志》所载“有蜀侯蚕丛其目纵，始称王，死，作石棺石槨，国人从之，故俗以石棺槨为纵目人冢也”等史料，认为“道教最高尊神元始天尊和三清神像，有的皆三眼，额上两眉间一眼为纵目。这种三眼神即带有少数民族烙印”。近版《藏外道书》第35册第600至629页收有道教画像30幅，其第600页、603页、612页和614页所画的神祇即皆为三眼，额上两眉间一眼为纵目的三眼神。李冰的祖先蚕丛和后裔二郎神亦纵目，“蜀侯蚕丛为氐人，是知纵目为氐人习尚。原来西南少数民族素有纵目之风。……道教三眼神乃西南少数民族所奉之神”^③。傩傩族、彝族和摩梭人等创世神话和史诗中，其先民初生时即经历了纵目时代，后来才变为横目。如傩傩族神话中，人类祖先第一代的眼睛最初是长在头顶上；第二代才长在额头上，然而“眼睛不是横着生，而是竖着长”；直到第三代，先民“的眼睛

① 《藏外道书》第1册，巴蜀书社1992年版，第248-249页。另参见《永乐大典》卷19531。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第755-756页。

③ 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第442页。

要横着生”^①。则第二代先民即纵目时代的祖先。

彝族创世史诗《阿细的先基》中，其“最古的时候”“世上的几代人”讲述，彝族的先民经历了四个不同的时代，第一代是像蚂蚁一样的“蚂蚁瞎子那一代”，第二代是像蚂蚱一样的“蚂蚱直眼睛代”，第三代才是像蟋蟀一样的“蟋蟀横眼睛代”，第四代“眼睛是横的，像筷子一样。又有了一代人——筷子横眼睛代”^②。那么，其第二代先民便是纵目时代的先民了。彝族其他历史文献中，亦有许多类似的记载。如流传在云南各地彝族民间的彝文经书中，就有许多关于纵目时代竖（直）眼睛祖先的记载。楚雄彝文经书载有“独眼这代死，竖眼这代生”。竖眼的时代经历了三十六代，才有“横眼人出世”^③。江城彝文经书记载有：“从前有三家：先是独眼家，切爸是祖先，切爸不懂理；直眼有一家，补能是祖先，补能不懂道；后是横眼家，祖先是补歹，祖先不讲理。”^④峨山彝文经书中亦有“直眼代”先民的记载^⑤。石林彝文经书中亦载：“远古的时候，人是斜眼人。……天覆又地转，过了九十代，世间的人类，成了竖眼人。……人类这时起，成了横眼人。横眼这代人，理德样样知。”^⑥新平彝文经书中载有：“三十加六代，都是竖眼人。……竖眼这朝人，成了横眼人。”^⑦《洪水泛滥》一书仅收入五篇彝文经典，每一篇中都有关于纵目时代先民的记载，确能说明纵目古俗曾十分普遍地风行于彝族先民的现实生活中。

① 祝发清、左玉堂、尚仲豪编：《傈僳族民间故事选》，上海文艺出版社1985年版，第7-8页。

② 云南省民族民间文学红河调查队搜集翻译整理：《阿细的先基》（阿细民间史诗），云南人民出版社1978年版，第42-59页。

③ 云南少数民族古籍整理出版规划办公室编“云南少数民族古籍译丛”第11辑《洪水泛滥》，云南民族出版社1987年版，第1-3页。

④ 同上书，第27-28页。

⑤ 同上书，第38页。

⑥ 同上书，第46-54页。

⑦ 同上书，第56-69页。





《藏外道书》中收录的道教画像之一



《藏外道书》中收录的道教画像之二



《藏外道书》中收录的道教画像之三



《藏外道书》中收录的道教画像之四

此外，在道教众多星神中最受尊崇的天后斗姆，亦深受云南少数民族的崇奉。成都青羊宫斗姆殿建于明代，木结构，两层，堂内至今仍供奉有三只眼睛的斗姆女神。云南彝族地区建有许多供奉天后的斗姆阁，所供奉的斗姆形象为头戴道帽，三面六只手，正面有三只眼，其中长在眉心正中的一眼为纵生，左边三只手从上到下分别拿着日、月、方天戟，右边三只手从上到下分别拿着印章、金铃、斩妖剑。当地彝族定期到斗姆阁举行祭祀仪式。

摩梭人神话中，专与人类作对的女神目米吉增咪，“她有三姊妹，她是大姐，眼睛竖着生；二姐目米念足咪，眼睛斜着生；三妹目米年照咪，眼睛横着生，是摩梭人的始祖曹德依若的妻子，摩梭人奉为女始祖”^①。其中明确指出他们所崇拜的三位女神有一位的眼睛是竖着生，即崇拜纵目神。纵目神是西南少数民族历史上曾崇奉的神祇，一些民族中至今仍保留有崇拜这种纵目神的古俗或记载，则王灵官的原型当为西南少数民族的原始神灵，后来被道教增列为护法神，以司天上、人间纠察之职。道观中往往以其为镇守山门之神，形象为赤面、三目，披甲执鞭。

三、发动少数民族参加反抗斗争

综观最早的道教团体——五斗米道的发展历程，它所进行的反抗中央王朝和封建地主阶级的反抗斗争中，往往是少数民族信道徒冲锋在前，陷阵立功。

张鲁在汉中建立起政教合一的农民政权时，深得力于巴夷的拥护和支持。史载“张鲁稍骄于汉中，巴夷杜濩、朴胡、袁约等叛诣鲁。璋怒，杀鲁母，不克。巴人日叛”^②。直到建安二十一年（215年）三月，曹操亲率大军来征讨张鲁时，部队行“至陈仓，将自武都人氏。氏人塞道，先遣张郃、朱灵等破之。夏四月，公自陈仓以出散关，至河也。氏王窋茂众万余人，恃险不服”^③。也足以表明信奉张鲁五斗米道的少数民族先民，舍身赴死捍卫政教合一的汉中政权的英雄气概和牺牲精神。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第500页。

② 《华阳国志》卷5《公孙述刘二牧志》。

③ 《三国志·魏书·魏武纪》。





巍山彝族供奉的“三眼神”王灵官（摄于巍宝山长春洞）

西晋时期“义阳蛮”张昌在荆州南阳郡发动起义，并攻占了江南诸郡，

其部众多达三万余人，他们都是“以绛科头”，“绛头毛面，挑刀走戟，其锋不可当”的少数民族“廩君蛮”^①。“绛头毛面”是少数民族五斗米道徒的装饰标志。释玄光在《辩惑论》中指出：“闻其著符，昔时军标。张角黄符，子鲁戴绛。”明确指出张角的太平道以头戴黄巾为标志，张鲁的五斗米道以绛帕裹头为标志。毛面即涂炭斋法中以“黄卤泥面……此法指在边陲，不施华夏”，张鲁因“氐夷难化，故制斯法”^②。

晋时琅玕的五斗米道世家孙秀家族中孙恩以五斗米道相号召发动起义，孙恩死后其妹夫卢循继续领导起义斗争。东晋义熙七年（411年），在交州作战失利陷入困境时，得到道士“李脱等结集的俚獠五千余人以应循”^③。《晋书·列传第二十八·周札传》载：“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗疾，又署人官位，时人多信事之。”

从东晋开始，有关李弘起义的记载史不绝书，时间长达200多年，地方波及今山东、河南、安徽、湖北、重庆、四川、陕西和甘肃八省市，其中即有少数民族深深地卷入。

例如《晋书·姚兴载记》记载：晋安帝义熙十年（414年），陕西贰城“妖贼李弘反于贰原，贰原氏仇常起兵应弘”；《资治通鉴》卷116亦载：“妖贼李弘与氏仇常反于贰城。”氏人仇常部众参与了这次起义，遭到姚兴所率领的大军的围剿，仇常牺牲，李弘被捕，还将仇常的部众氏人500余家强行迁徙到许昌，采取了当初曹操对付汉中的五斗米道徒的手段。

《魏书·封敕文传》和《魏书·世祖纪》载：太平真君七年（446年），今甘肃省成县“仇池城民李洪（避北魏献文帝之讳而改“弘”为“洪”）自称应王，天授玉玺，擅作符书，诳惑百姓”。仇池乃当时“白马氏”豪帅杨氏据险自守之地，是白马氏的聚居区，李弘在当地所诳惑的百姓当是白马氏人部众或以白马氏人部落为主体。

《宋书》的《夷蛮传》、《王玄谟传》和《沈庆之传》共载：元嘉二十九年（452年），在今湖北、河南和安徽交界地带，“淮上亡命司马黑石推夏侯

① 《晋书》卷100《张昌传》，中华书局标点本，第8册第2613页。

② 《弘明集》和《广弘明集》合刊本第50页，上海古籍出版社1991年版。

③ 《资治通鉴》卷116《晋纪三十八》。



方进为主。改姓‘李’名‘弘’，以惑众”；“在西阳五水，诳动群蛮，自淮、汝至于江、沔，咸罹其患”；元嘉“二十九年，新蔡蛮二千余人破大雷戍，略公私船舫，悉引入湖。有亡命司马黑石在蛮中，共为寇盗”。太子步兵校尉沈庆之率领江、荆、雍、豫诸州军马两次围剿这部分参与起义的西阳蛮，最后还是靠收买了蛮帅文小罗的部众才镇压了这次起义。

《魏书·崔孝芳传》载：“武泰初（528年），蛮首李洪扇动诸蛮，诏（崔）孝玮持节为别将，隶都督李神轨讨平之。”《魏书·李崇传》载：“武泰初，蛮帅李洪扇动诸落，伊阙已东，至于巩县，多被烧劫。”《魏书·费穆传》云，这次李弘起义爆发于今河南省登封市，“妖贼李洪于阳城起逆，连结蛮左”。这次起义的发动者既为“蛮首”、“蛮帅”，当是一次由少数民族首领以道教相号召，发动少数民族“诸蛮”举行的起义。

中国少数民族是早期民间道教反抗斗争的积极参与者和生力军。早期正一部的道经《太上正一阅箓仪》、《正一法文十策召仪》、《太上正一解五音咒诅秘箓》、《正一法文经章官品》、《太上三五正一盟威策》、《太上三五正一盟威阅箓醮仪》等中，排列了众少数民族的神兵神将，他们是正一派道士检阅佩箓中的功曹、使者、将军、吏兵，用来防止各种邪祟捣乱醮祭道场。这从某种意义上来说，也是对少数民族积极参与早期道教的反抗斗争、军事行动的一种曲折反映，是客观现实在道教经典中的投影。

四、在道法面前民族平等、团结的进步思想

仅有以上的需求还不够，还要为达到这种需求创造条件。在这方面，道教提倡在道法面前民族平等和团结的进步思想，便为达到以上的需求创造了有利条件。道教在创建期间就吸取了周边少数民族宗教文化的成分，并得到少数民族的信奉和支持等，从而形成了比较进步的民族观，主张各民族在道法面前人人平等，要团结和发展少数民族的信道徒。成书于北魏的早期道典《正一法文天师教戒科经·天师教》，表明了早期道教的民族观：“观视百姓夷胡秦，不见人种但尸民。丛心恣意劳精神，五藏虚空为尸人，命不可赎属地

官，身为鬼伍入黄泉，思而改悔从吾言，可得升度为仙人。”^① 道教主张不论你属于什么民族、族群，只要倾心信道，都可以达到长生成仙，甚至成为真人。早在《太平经》中就已明确承认“夷狄自伏法万种，其类不同，俱得老寿。天地爱之，其身无咎。所以然者，名为大顺之道。道成毕身，与天地同域。古者为之，万神自得，欲知其效，瑞应自至，凶祸自伏。帝王以治，不用筋力，能知行此，夷狄自伏，行之不已成真人”^②。按道教的修道历程，“良民善人学不止成贤人，贤人学不止成圣人，圣人学不止成道人，道人学不止成仙人，仙人学不止成真人，真人学不止成大神人，大神人学不止成委炁神人”^③。在刘向的《列仙传》中，也不乏少数民族成为神仙的范例，其中有羌人葛由，还有巴戎人赤斧（云南省兰坪白族普米族自治县的普米族，至今仍被周围的民族称为“巴戎”）等少数民族的神仙人物。

这种民族平等的思想，在《太上玄灵北斗本命延生真经》一文中得到更充分的表述。该文开头即为：“尔时太上老君以永寿元年正月七日，在泰清境上太极宫中观见众生亿劫漂沉，周迴生死，或居人道生在中华，或生夷狄之中，或生蛮戎之内，或富或贵，或贱或贫，暂假因缘，随于地狱，为无定故，罪业牵缠，魂系阴司，受苦满足，人道将违，生居畜兽之中，或生禽虫之属，转乘人道，难复人身，为此沉沦，不自知觉，为先世迷真之故，受此轮迴。乃以哀悯之心，分身教化。化身下降，至于蜀都，地神涌出，扶一玉局而作高座，于是老君升玉局坐，授与天师北斗本命经诀，广宣要法，普济众生。”^④ 明确表示早期道教正一派系统的至尊神太上老君下凡创教，不仅是为了救赎华夏先民，而且还将生于“夷狄之中”、“蛮戎之内”的蛮夷族众作为“普济”对象。因此，道教在周边少数民族中的传播和发展，并非出于偶然的机遇，而是出于自觉的有目的的行动，有其深刻的社会文化背景和源远流长的历史缘由。

道教民族平等的先进的民族观，不仅表现于平等地将华夏民族先民和周边少数民族的先民都列为传教对象，并承认少数民族也能成仙，还表现在其

① 《道藏》第18册第238页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第725页。

③ 同上书，第222页。

④ 《道藏》第11册第346页。



“唯道是尊”的人格平等的观点。道教提倡要积极主动地向后进的少数民族传授道法，同时还提倡也要向有道术的少数民族学习，大家不分民族、性别、职业和地位，人格平等，“唯道是尊”。《太平经》云：“有四境夷狄隐人胡貉之属，其善人深知秘道者，虽知中国有大明道德之君，不能远故责其奇文善策殊方往也。”^①而在《洞真太上太霄琅书》卷4《择师诀第九》中作了更明确的阐述：“人无贵贱，道在则尊，尊道贵德，必崇其人。其人体道，含德厚淳，虽是女子，男亦师之，父师其子，君师其臣，妇婢仆使，僮客夷蛮，道之所在，缘之所遭，高下虽殊，皆当师事，勿以迹贱而废其道。”^②产生于中国封建时代的道教，不可能不沾染上中国封建社会十分浓厚的民族偏见和大汉族主义的色彩，但其能提出“人无贵贱”，不分民族、性别、职业和地位，唯道是尊的平等思想，实在是难能可贵的。

道教还提倡对少数民族传授道法时，要与他们搞好团结，不但授予道法，还要与其交心。这便是《太平经》卷88《作来善宅法第一百二十九》所说的“毕得天地人及四夷之心，大乐日至，并合为一家，共成一治者也”^③。唐代道士和道教学者孙思邈在其《千金要方》中提倡“华夷愚智，普同一等，皆如至亲”。而《元始洞真慈善孝子报恩成道经》中阐述得更为充分，“无上大道，元始天尊，授此三真，号曰‘至孝真王’，治化中国，傍摄四夷，有生之类，咸来受事，教其慈孝，敬天顺地，守一宝形，怜悯万物。……虽处上界，道适下土，无上无下，无边无际，随方设教，友诸异类，与其同好，心无疑悞”^④。当然，道教也并没有忽视民族之间礼俗的差异。可贵的是在认识到差异的前提下，提倡求大同存小异，未加贬论。比如谈论到道士的法服时，汉族与少数民族在着装和礼节上的差异就是无法回避的问题，丘处机率弟子西行到今新疆吉木萨尔县北的别失八里时，陪宴的当地“道士衣冠与中国特异”^⑤，便是一个典型的事例。因此，《洞真太上太霄琅书》卷4《法服诀第

① 王明编：《太平经合校》第331页。

② 《道藏》第33册第665页。

③ 王明编：《太平经合校》第333页。

④ 《道藏》第2册第31页。

⑤ 《道藏》第34册第488页。

八》云：“至于边地远乡，蛮夷戎狄，或纵或横，亦有画绩，奉道事神，亦有法服，方俗多殊，冠帽弥异，或平或尖，或高或下，或似鸟兽，或如虫鱼，损益虽俛，标节可知，跪礼揖让，多不相同，叉手执笏，各各随时。”^①这也是道教提倡各民族一律平等、友爱的具体表现形式之一。

五、道教在汉民族中的地位被动摇

从明朝中叶以后，道教在汉民族中的繁荣和发展时期已经过去，地位迅速下降，并进入全面走向衰退的时期，促使道教转而对边疆民族地区发展。这主要归结为两个方面的社会历史原因。

其一，道教用来取宠于统治阶级的法宝——其神灵体系和服食丹药可以长生的神话，在弘治年间（1488—1505）已受到普遍的怀疑和反对，明代史料中对此作了充分的记载。当时的儒生认为道教三清并列，无唯一的至尊神，其神灵系统驳杂多端，与建立一君独尊的大一统明王朝政治体制不相适应，主张理顺道教的神灵系统。认为雷神之“祭亦当罢免”，而“大小青龙神者……迺者连旱，祈祷无应，不足崇奉明矣”。对于蜀地之外的文昌帝君的祭祀，“宜敕罢免。其祠在天下学校者，俱令拆毁”。“崇恩真君，隆恩真君者……每年换袍服，所费不訾。近今祈祷无应，亦当罢免。”“金阙上帝，玉阙上帝者……其僭号宜革正，妄费亦宜节省。神父圣帝、圣母元君及金玉阙元君者……永乐至成化间，屡加封今号，亦宜削号罢祀。”“京师都城隍之神者……诞辰及节令之祀非宜，凡此俱当罢免。”^②说明道教神灵的所谓“灵验”，已受到怀疑和否定，其淫祀之破费，已引起人们的关注和反感，以至于人们提议要对其大加削减。

徐溥等已看出，道教供奉平起平坐的三清不合乎人间仅允许存在一个真龙天子的理法，指出：“天至尊无对。汉祀五帝，儒者犹非之，况三清乃道家妄说耳。一天之上，安得有三大帝？且周柱下史李耳当其一，以人鬼到天神，矫诬甚矣。”他们还反对皇帝宠信烧炼斋醮，陈述其危害之甚：“金石之药，

① 《道藏》第33册第664页。

② 《明史》卷50《志第二十六》。



性多酷烈。唐宪宗信柳泌以殒身，其祸可鉴。”并进一步否定道教神灵的灵验，指出：“今龙虎山上清官、神乐观、祖师殿及内府番经厂皆焚毁无余。彼如有灵，何不自保？”^①说明当时人们的认识能力已有很大的提高，对“金石之药”已有比较科学的认识，而道教则日趋于神威衰退、淫祀浪费和管理失度的没落衰败。

尽管如此，也有贪生之心情甚为迫切，甚至于以身试金石药物企求长生的帝王，明世宗便是这样的人物。他在年事已高，知道自己行将就木之时，“益求长生，日夜祷祠”^②。结果是服食了投其所好者金思等进献的金石药，“其方诡秘不可辨，性燥，非服食所宜。帝御之，稍稍火发不能愈。……未几，帝大渐，遗诏归罪金等，命悉正典刑，五人并论死系狱”^③。

其二，民间准道教团体成为社会不安定的因素，也引起明王朝对道教的猜忌。比较典型的如红巾军起义，就是利用民间宗教来发动的，与历史上早期民间道教的起义有许多相似的传承因素。“韩林儿，栳城人，或言李氏子也。其先世以白莲会烧香惑众，谪徙永年。元末，林儿父山童鼓妖言，谓‘天下当大乱，弥勒佛下生’。河南、江淮间愚民多信之。颍州人刘福通与其党杜遵道、罗文素、盛文郁等复言‘山童，宋徽宗八世孙，当主中国’。乃杀白马黑牛，誓告天地，谋起兵，以红巾为号。”^④正德六年（1511年），河南白莲教头目赵景隆自称宋王起兵^⑤。嘉靖二十四年（1545年），应州人罗廷玺等“以白莲教惑众”^⑥。“蓟州人王森得妖狐异香，倡白莲教，自称闻香教主”，被捕毙于狱，其子王好贤“与鸿儒等约是年中秋并起兵。会谋泄，鸿儒遂先期反，自号中兴福烈帝，称大成兴胜元年，用红巾为识。五月戊申陷郢城，俄陷邹、滕、峄，众至数万”^⑦。这些发动起义的准宗教团体，与当时的民间道教有千丝万缕的联系，红巾军或会使人们联想到历史上的黄巾起义，

① 《明史》卷181《列传第六十九》。

② 《明史》卷307《列传第一百九十五》。

③ 《明史》卷185《列传第七十三》。

④ 《明史》卷145《列传第三十三》。

⑤ 《明史》卷185《列传第七十三》。

⑥ 《明史》卷117《列传第五》。

⑦ 《明史》卷299《列传第一百八十七》。

这些因素不可避免地要给正在走下坡路的道教带来嫌疑。

此外，道教上层也日趋腐败。张道陵四十五世孙张元吉“素凶顽，至僭用乘舆器服，擅易制书。夺良家子女，逼取人财物。家置狱，前后杀四十余人，有一家三人者。事闻，宪宗怒，械元吉至京，会百官廷讯，论死。于是刑部尚书陆瑜等请停袭，去真人号，不许。命仍旧制，择其族人授之，有妄称天师，印行符篆者，罪不贷。时成化五年（1469年）四月也。元吉坐系二年，竟以夤缘免死，杖百，发肃州军，录释为庶人”^①。教祖的传人带头犯事，一般道士的腐败也就难免，正统年间（1436—1449），正史中就有“二道士匿妇槁麦中。立捕，论如法”^②的记载。大规模的宗教祭祀也越来越引起人们的非议。“（郑）一鹏言：‘祷祀繁兴，必魏彬、张锐余党。先帝已误，陛下岂容再误？臣巡视光禄，见一斋醮蔬食之费，为钱万有八千。陛下忍敛民怨，而不忍伤佞倖之心。况今天灾频降，京师道殣相望……而为僧道靡费至此，此臣所未解。’报闻。”^③每有天灾人祸，人们越加寄希望于神灵的保佑，从而将越来越多的物质财富投入到宗教祭祀中去，也就越加使物质财富显得紧缺。人们对宗教神灵的希望越大，失望也就越大，宗教神灵的并不灵验也就暴露得更彻底。

道教徒是很会审时度势的，在历史发展的关键时期，其领袖人物和有识之士多能像丘处机的大漠之行一样，作出十分明智的选择。在明朝这种失去王朝支持和信任的形势下，道教采取以柔克刚之道，逐渐将势力转向民间，并更加注重向周边山高皇帝远的地方发展。明清两代，道教在内地已全面走向衰败，而在云南等许多边疆民族地区，则呈现出有所发展的态势，而且持续时间较长。道观的兴建情况就颇能说明这一问题。仅就《新纂云南通志》所载，清朝末年云南境内尚存465所道观，其中有204所的兴建年代不详，其余261所中兴建于明代的有103所，兴建于清代的约有142所。这些道观在清朝末年多数得到重修或维修，状况良好。在新疆等边疆民族地区，也存在类似的情况。明朝中叶以后到清代时期，边疆民族地区的道观兴建情况与以

① 《明史》卷299《列传第一百八十七》。

② 《明史》卷160《列传第四十八》。

③ 《明史》卷206《列传第九十四》。



往相比出现了一个高潮，这与道教在中原和内地的急剧衰落形成鲜明的对比。就拿与云南相邻的道教的故乡四川来说，据嘉庆《四川通志》所载：嘉庆年间（1796—1820），在四川尚有遗迹可寻的明代兴建的道观仅有 20 余所，可以肯定兴建于清代的道观约为 7 所。这充分说明了在中央王朝推行其“非赐敕不得建寺观”的抑制政策之际，道教徒就将其发展的重心逐渐移向中央集权鞭长莫及的边疆民族地区。因而，道教的许多大举措和活动都在边疆民族地区进行。比如：嘉靖年间，张道陵四十七世孙张彦颢到云南等地搜集道教遗经。“遣其徒十余人乘传诣云南、四川采取遗经。”当时著名道士刘渊然曾谪贬到云南，“其徒有邵以正者，云南人，早得法于渊然。渊然请老，荐之，召为道篆司左元义。正统中，迁左正一，领京师道教事”^①。

明世宗晚年命人访求方士及符篆秘书时，也涉足云贵和两广。“晚年求方术益急……四十一年（1562 年）冬，命御史姜儆、王大任分行天下，访求方士及符篆秘书。儆，江南、山东、浙江、江西、福建、广东、广西；大任，畿辅、河南、湖广、四川、山西、陕西、云南、贵州。至四十三年（1564 年）十月还朝，上所得法秘数千册，方士唐秩、刘文彬等数人。”^② 明朝中晚期，云南、广西等周边民族地区的道教秘籍及其方术引起朝廷的关注，并有从云南入朝的道士得到重用，说明道教的势力已扩展到周边地区，这当然与明王朝大量向周边地区移民有关，它客观上也必然要将道教移植到这些少数民族聚居的地区。边疆民族地区保存至今的道教文物建筑及其遗迹，多属于明清时代的遗物，也是这些地区的道教在明清两代进入一个发展高峰时期的明证。

第二节 少数民族有接受道教的需求和条件

一、信仰需求

道教经典中对少数民族向往道教的场景作了生动的描述，《正一法文太上

① 《明史》卷 299 《列传第一百八十七》。

② 《明史》卷 307 《列传第一百九十五》。

外箓仪·下人四夷受要箓》云：“今赍法信，请受符箓，伏愿明师赐垂哀，遂谨辞四夷云：某东西南北四方荒外，或某州、郡、县山川界内，夷狄羌戎姓名，今居某处，改姓某，易名，某年月日时生。叩搏奉辞：先因丑恶，生出边荒，不识礼法，不知义方，亶秽之中，善根未绝，某年月日时，为某事随某某得来中国，闻见道科，弥增喜跃，含炁愿活，凭真乞生，依法赍信，奉辞以闻，伏愿明师垂矜副，谨辞。”^① 该文属正一部经典，约于六朝时已广为流传。引文中既包含了对少数民族要求加入道教时的个人简介，又有少数民族奉道授箓时的盟誓之辞。这从一个侧面形象地描绘了道教科仪法事对少数民族具有很强的吸引力，少数民族闻见道法科仪便对其产生十分强烈的兴趣和向往，主客观两方面都有学习和信奉道教的需求。

《洞真太上太霄琅书》卷4《为师决第十》亦云：“三洞之根，在三千三洞之技，技出无量中国，四夷处处敷陈，源旨不异，流迹不同，神鬼人物，各有文字，或单或复，或少或多，或音同义异，或音异义同，或兴或废，或实或虚。”^② 亦说明少数民族在许多方面都有主动学习道教的内容，有时还根据自己的理解加以发展、引申。

得到蒙古统治者第一次授予一位异族人以相当于宰相这一最高官职的契丹后裔耶律楚材，他本人信奉佛教，排斥道教。然而，他的儿子耶律铸则十分推崇道教。耶律铸的诗集里以与道士来往为题材的极多，有《泊白鲟江尘外亭高道士携琴相访》、《永嘉周道人求诗》、《读书楼赠道士》、《为阅俳优诸相赠优歌道士》、《赠坐竿道士因寄长春李真人》等。耶律铸继承了他父亲的官职，却在信仰上摈弃了他父亲对道教的偏见和反感，在其《奉答翠华仙伯》一诗中，自述了他信奉道教的思想转变过程。他当初不相信道士的扶乩，以为儿戏，后来在张唐臣等诸公的影响下接受并参与道教徒夜祈大仙的活动^③。

二、政治需要

有些少数民族接受道教是出于政治策略的需要，这种情况下的道教信仰

① 《道藏》第32册第207页。

② 《道藏》第33册第666页。

③ 陈垣：《耶律楚材父子信仰之异趣》，载《燕京学报》1929年第6期。



往往不能深入人心，寻不到深厚的根基，“以利相交，利尽则散”。

那些曾入主中原，在武力上征服了人口众多的汉民族的北方少数民族，其王室和上层贵族带头接受和扶持道教，往往出于政治需求，把道教作为他们稳定社会经济的发展，加速游牧民族封建化，密切与当地汉族人民的友好关系，推动各民族之间的融合，并为自己统治广大汉族人民寻找宗教神学的依据。这正是北方的鲜卑族拓跋部在黄河流域建立北魏封建政权后，魏道武帝拓跋珪笃信道教，置仙人博士，立崇道仙坊的政治目的。魏太武帝拓跋焘还支持道士寇谦之的整理道教，名曰“除去三张伪法”，实乃使道教适应其统治汉族人民的政治需求。他最初对寇谦之奉其改革旧天师道主张的道书而献之的反应很冷淡，“令谦之止于张曜之所，供其食物”而已。在此关键时刻，崔浩向太武帝“上疏，赞明其事”，提醒了他这是可以在政治上大加利用的好机会，指出“臣闻圣王受命，则有大应。而《河图》、《洛书》，皆寄言于虫兽之文。未若今日人神接对，手笔粲然，辞旨深妙，自古无比。……今清德隐仙，不召自至。斯诚陛下侔踪轩黄，应天之符也。岂可以世俗常谈，而忽上灵之命”。经此点拨，心有灵犀的“世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”^①。此后，太武帝还接受寇谦之的建议，改元“太平真君”，并封天师为朝中阁员，这两方面都是中国道教史上前所未有的。太武帝于太平真君三年（442年）“亲至道坛，受符箓。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也”^②。而且，从此开始，以后的北魏历代皇帝即位时，都要到道坛亲受符箓，形成一项既定的制度，以此象征鲜卑拓跋部入主中原、统治汉民族是“应天之符也”。尚未摆脱宗教神学束缚，深信君权神授的广大汉民族劳苦大众，亦往往中了神权—君权的圈套，而听天由命，产生《太平经》所说的“以止逆乱，……令下顺从易治”的功效^③。《隋书·经籍志》称：“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。”

金朝对大道教的支持和保护，亦出于政治上加以利用的目的。在金初兴

① 《魏书》卷114《释老志》，中华书局标点本，第8册第3052—3053页。

② 同上。

③ 王明编：《太平经合校》，第627页。

起的三大新道派中,《元史·释老传》将大道教的宗旨概括为“其教以苦节危行为要,而不妄取于人,不苟侈于己”。其教祖刘德仁创教时,给其信众立下九条戒律:“一曰视物犹己,勿萌残害凶嗔之心;二曰忠于君,孝于亲,诚于人,辞无绮语,口无恶声;三曰除邪淫,守清静;四曰远势力,安贫贱,力耕而食,量入为用;五曰毋事博奕,毋习盗窃;六曰毋饮酒茹荤,衣食取足,毋为骄盈;七曰虚心而弱志,和光而同尘;八曰毋恃强梁,谦尊和光;九曰知足不辱,知止不殆,学者宜世守之。”^① 这些伦理道德规范和立身处世之道,颇得世人称道好评。大道教教人忠于君,孝于亲,不杀生,不为盗,十分有利于巩固封建统治阶级的宗法制度和政治体制;大道教还教人知足不辱,知止不殆,安贫贱,守清静,谦卑自守,十分有利于消弭当时广大劳动人民的反抗情绪,缓解十分紧张的阶级矛盾和民族矛盾;大道教还教人力耕而食,量入为用,节俭不侈,十分有利于恢复战乱中破坏惨重的社会生产,发展封建经济。它以通俗的宗教形式向广大民众灌输封建伦理,很容易被广大的中下层人民大众所接受,是一种十分有效的社会教化工具。“在当时出现的新道派中,大道教的教义对于稳定社会、安抚人心、发展生产的急切需要来说,可谓最为合适。大道教的这种社会作用,不久便被金廷所发现,对其教予以承认保护。”^②

蒙古贵族在统一中国的过程中,一贯注重以宗教招谕人民降附,不战而屈人之兵的策略。在他们攻伐北方,入主中原灭金,北方的政局尚待稳定和巩固之际,成吉思汗及其后继者礼遇在北方拥有众多信众的全真教首领丘处机,乃主要出于利用势力庞大的全真教来招揽民心。后来,随着蒙古贵族在北方站稳了脚跟,从积极准备南下灭宋开始,他们转而重点拉拢和扶持、利用在江南早已根深蒂固的天师道。元世祖于1259年派遣王一清往龙虎山探访第三十五代天师张可大。1276年,已平定江南,即遣使召第三十六代天师张宗演,至则命廷臣效劳,待以客礼,赐宴,特赐玉芙蓉冠、组金无缝服。命主领江南道教,赐银印。然后宠幸有加,并用朝廷的名义承认其“天师”的

① 《宋学士文集》卷55《书刘真人事》。

② 卿希泰主编:《中国道教史》第3卷,四川人民出版社1993年版,第28页。



称号。其真实用意在于以天师道的势力和影响安定江南。由此看来,在蒙古贵族与道教的交往过程中,政治策略的目的重于宗教信仰的要求。历史上的少数民族政权接受道教,往往多少要带有一些政治色彩的因素。

而且,道教还有“开化”边疆后进民族的实际作用,这在明太祖朱元璋的言论中就讲得十分明白。他说:“道虽玄”,但它可以“感动化外蛮夷及中国假处山藪之愚民”,使他们“未知国法,先知虑生死之罪,以至于善者多而恶者少”^①。然而,这种作用并不是朱元璋的新发现,道教最早的经典之一《太平经》就十分强调道教的这一作用。《太平经》卷46便是谈论“道无价却夷狄法”的,天师在回答其弟子关于“今师前后于弟子道书,其价值多少?”的提问时,明确回答其价值之一是可以使“夷狄却去万里,不为害”,“夷狄却降,瑞应悉出,灾害毕除,国家延命,人民老寿”。^②《太平经》卷88《作来善宅法第一百二十九》又称:“四夷八十一域中,善人贤圣,闻中国有大德之君治如此,莫不乐来降服,皆赍其珍奇物来,前后成行,吾之书万不失一也,莫不大乐哉?……毕得天地人及四夷之心,大乐日至,并合为一家,共成一治者也。……夷狄闻之,日自却去,中国日以广,不战斗伐而日强也,天地助其除恶,是为天地开辟以来,未常有也。”^③因此,《太平经》屡屡阐述要以道却夷狄,如“夷狄却,神瑞应来”^④，“夷狄灭息,垂拱而治”^⑤，“夷狄得安其处,不复数来为天战斗亦喜”^⑥，“帝王愁患夷狄数来害人”^⑦，“夷狄内侵,自虏反叛”^⑧,等等。

清初满族入关时,鉴于大清的江山尚未巩固,出于调和民族矛盾的需要,对道教采取了相对宽松的政策。随着抗清复明活动被相继镇压下去,江山日渐巩固,对道教的抑制政策也就越来越严,以天师为代表的道教上层的优越

① 《明太祖文集·释道论》。

② 王明编:《太平经合校》,中华书局1960年版,第126-127页。

③ 同上书,第333页。

④ 同上书,第14页。

⑤ 同上书,第26页。

⑥ 同上书,第421页。

⑦ 同上书,第357页。

⑧ 同上书,第576页。

地位失去了任何保障，朝廷可随心所欲地加以贬低。从第五十九代天师张钰被“停其朝觐，著不准来京”^①开始，割断了龙虎山与朝廷的联系，道教的上层被赶出了朝廷的政治舞台。在此期间，龙虎山的天师亦多方努力，都未能实现重返朝廷政治历史舞台的梦想。直到清朝中后期，统治者在感到自身的处境越来越不妙的紧迫形势下，出于神道设教和表示对汉民族宗教文化的认同，以调和日益激化的民族矛盾的需要，以力图挽救自己的统治危机，不得不加封和祭祀许逊、关羽、文昌、城隍、妈祖等“忠君爱民”伦理教化属性较强的道教神灵，“以达到他们笼络士民，制止‘犯上作乱’以维护他们自己的统治。这从他们在加封这些神灵的诏谕中，一再宣称这些神灵能‘彰显灵威’以‘助顺讨逆’、‘崇正辟邪’、‘护国安民’、‘福佑我朝’等等，便非常清楚地说明了他们的用意所在”^②。

三、道教与少数民族传统宗教有许多相似之处

苏联杰出的民族学家和民族理论家勃罗姆列伊院士在其被公认为最具有卓越意义的著作《民族与民族学》一书中指出：“文化的共同性对于民族作为一个完整的体系而发挥功能具有非常重要的意义。”^③与世界各大神学宗教相比，道教的独特之处在于它没有经过彻底的神学化改造，这与中国封建社会的长期性也有一定的关系。道教是由原始社会时期的原始宗教，到奴隶社会和封建社会早期的古代宗教（亦即后原始宗教）一脉相承地发展而来的。道教在形成与发展的过程中，还吸取了某些少数民族宗教神话的内容。因而，道教很容易与少数民族的原始宗教信仰接上轨，被少数民族所接受和信奉。

道教的神话多出自后来被收入《道藏》中的《山海经》，而1524年被谪贬到云南生活于滇西少数民族地区的四川新都文人杨慎便已发现《山海经》中的神话与当地少数民族的生产生活习俗有关^④。

① 《清朝续文献通考》卷89《选举考六》。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第4卷，四川人民出版社1995年版，第220页。

③ [苏] IO. B. 勃罗姆列伊著，李振锡、刘宇端译：《民族与民族学》译后记，内蒙古人民出版社1985年版，第73页。

④ 杨慎：《山海经补注》，函海登甲重刊本。



道教以超越死亡病痛，长生成仙为宗旨，这往往成为人们信奉道教的原因。中国周边少数民族也早就有十分浓厚的原生态的长生信仰及丰富多彩的长生神话，其形态比道教的还要古老。而且道教早就十分关注周边民族胡、越、氐、羌等族群的长生信仰及其有关的奇方妙药和神话传说。道教的早期经典《上清外国放品青童内文》便淋漓尽致地表达了道教徒对周边民族“不死之教”、“不死之药”以及具有萨满飞升、交通天界神灵法术的“胡老仙官”、“越老仙官”、“氐老仙官”和“羌老仙官”的敬仰和渴求，向往能“与胡老交言，变化飞空，游行东极之境”，“与越老交言，变化朱宫，飞行南阳之境”，“与氐老仙官交言，能飞行玄虚，游戏皓素之塋”，“与羌老交言，飞行玄虚，游宴朔阴之庭”。而且，更令人向往的是这些周边民族地区，“有仙家数万人，地无寒暑，时节温和，多生神仙芝草，食之飞空而行……有不死之草，形似菰苗，长三四天，一名养神芝，其叶似菰，生不丛株，一株食之，飞升上清；已死之人，覆之则生”。在离中原很远的南方，长有神奇的大树，那儿“甚多灵药，甘液玉英，无所不有”。在“羌老仙官”所居处的区域，还有“饮此水得不死”的神水^①。这些足以说明道教长生信仰的观念和神话传闻，与周边民族族群的神话及有关的原始信仰之间存在十分密切的关系。现当代的文化人类学家和民间文学收集工作者也确实在周边民族，比如云南的哈尼族、拉祜族、纳西族、傈僳族和彝族等“羌老仙官”的后裔中发掘到丰富的有关长生信仰的神话传说，还有以上道典所谈的“不死之草”和“饮此水得不死”的神水。纳西族先民就曾在其“酋头勒钦恩普的家乡，酋目合梦尼居的故地”得到这些仙草和圣水^②。这些神话传说及有关的原始信仰观念仍以原生态的形式流传于周边民族中，充分说明了以上道教经典中的记载并非空穴来风。嫦娥窃食仙药飞升为月中仙子的传说，与云南少数民族中的长生不死药的神话是一脉相承的^③。

从南方少数民族的情况来说，他们都信奉巫教“鬼教”。道教在创建时期，“五斗米道采取‘鬼道’的某些方式传教，易为广大少数民族群众所接

① 《道藏》第34册第8-29页。

② 《中国原始宗教资料丛编》（纳西族卷），上海人民出版社1993年版，第346-348页。

③ 张桥贵：《生态·人际与伦理——原始宗教的主题与发展》，载《民族研究》1993年第1期。

受，从而扩大了教势”^①。《晋书·李特载记》云：张鲁“以鬼道教百姓。賔人敬信巫覡，多往奉之”。在下文，我们将阐明道教是在西南少数民族固有的“鬼教”中注入“道”的内容而创建的，从而也为道教在其他少数民族中的传播奠定了基础。早期的道教认为人身患疾病，多由病者过错或道路不畅通所致，叫患者静心思过或修桥补路（道）以解过。《太平经》云“修道路，取兴大道，以类相占，渐置太平”^②，将道教之道与道路之道关联起来。五斗米道的这种信仰和治病方式，至今仍广泛存留于云南的白族和彝族等少数民族中，民间常言：“修桥补路（道）做好事，可免百病保安康。”《隋书·地理志》载：“崇重道教，犹有张鲁之风焉”的“汉中之人……好祀鬼神，尤多忌讳，家人有死，辄离故宅”^③。这种情况至今尚存留于笔者家乡云南省剑川县马登后山的彝族中，当地白族说他们“傩傩忌讳多，死人就搬家”。

从北方少数民族的情况来说，金廷曾召见太一教祖萧抱珍，“悼后命之驱逐鬼物，愈疾疗苦，皆获应验。事迹惝恍，惊动当世”^④。这种做法，除了出于利用道教笼络其统治下的汉族民心的政治目的之外，还与符箓道法同女真族拜天、驱鬼治病的萨满信仰习俗有许多相似之处有关。太一教的活动很快就引起金廷的关注，其教义也很容易被女真贵族所接受，其主要原因在于：在女真贵族看来，长于敬天拜神、禳祈治病的太一道士，与他们传统宗教的萨满教本属一类。而实际上，道教的许多符箓法术是由与北方民族的萨满法术相类似的南方民族传统宗教巫术略加改进而来的。据《金史》卷35《礼志》记载：金朝王室有注重拜天、拜风雨雷师、封山河、请巫医萨满治病的礼俗，与此相同或类似的习俗亦盛行于符箓道派的太一道法术之中。在金初兴起的北方三个新道派当中，太一道与正一道最为相近，是三个新道派中唯一的符箓道派，其萨满巫术文化的色彩也最为浓厚，与当时北方少数民族信奉的萨满教最为相近。太一教因此等原因而得到金廷的承认钦崇，为其教团的迅速发展奠定了坚实的基础。

① 卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第154页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第215页。

③ 《隋书》卷29。

④ 王恽：《秋涧集》卷40《大都宛平县京西乡创建太一集仙观记》。

与此相类似，全真教在其首领丘处机被成吉思汗召见之后，亦被要求经常为蒙古帝室举行类似于蒙古萨满法术的祈福仪式。

四、顺应宗教变迁的规律

落后的少数民族放弃或改进本民族固有的原始宗教或已处于后原始宗教形态的萨满教而接受道教，这是在文化上有进步的一种表现，它顺应了宗教变迁的规律和社会政治发展的要求。因为，许多民族接受道教时，其社会形态已跨越了原始氏族部落阶段，而进入了阶级社会，本民族固有的原始宗教和传统巫教中众神平等，相互之间没有隶属关系等现象，不再适应已经发生变化的社会政治制度的要求，与现实生活中人与人之间的等级差异不相协调。

更为重要的是，随着私有制的出现，原始时代那种大规模地杀牲祭祀，达到有饭同食、有肉同享的社会福利保障的集体消费行为^①，已在私有化的阶级社会中行不通了。在道教创立过程中，一个值得注意的现象是，从五斗米道开始，针对当时社会上疾病蔓延，挥耗巨额财富祭祀神灵仍然无效的情况，摒弃了原始宗教和传统巫教中由于众多鬼神地位平等而烦琐祭神、频繁驱鬼的内容，倾向于节约社会物质财富，凭巫术中的禁咒、厌胜以解除病患^②。据《陆先生道门科略》载：太上老君因见人世间“人鬼错乱”，邪神恶鬼“游放天地，擅行威福，责人庙舍，求人飧祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其祐，反受其患，枉死横夭，不可称数。太上患其若此，故授天师正一盟威之道。……诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙……不得复有淫邪之鬼。罢诸禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱，使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命”。并规定除特定的节祭外，不得“犯淫祠。若疾病之人不胜汤药针灸，惟服符饮水”^③。这对社会生产力的发展和社会财富的积累来说，无疑是一个十分重大的进步。有充分的人类学资料表明，正是大量的破费物质财富用于频繁的宗教祭祀，导致了原始宗教的衰败和新宗教的

① 张桥贵：《中国云南少数民族原始宗教伦理道德简论》，载《世界宗教研究》1993年第4期。

② 参见卿希泰主编《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第152页。

③ 《道藏》第24册第779-780页。

产生与迅速传播^①。而道教在明代中叶以后走向衰败，也与“祷祀繁兴”，“一斋醮蔬食之费，为钱万有八千”，“靡费至此”而导致“民怨”^②是分不开的。

五、战争和拓边将汉民族道教徒迁徙到周边民族地区

《新唐书·南蛮传》载：“西川节度使杜元颖治无状，障候弛沓相蒙，时太和三年（829年）也。嵯峨乃悉众掩邛、戎、崙三州，陷之。入成都，止西郭十日，慰赉居人，市不扰肆。将还，乃掠子女、工技数万引而南。”这次太和三年之役，南诏王劝丰祐乘蜀中边备废弛，派遣弄栋节度使王嵯峨攻破成都，养兵十日后撤回本土时掳走了数万工技，其中必有不少信奉道教者。据《册府元龟》卷429载：“李德裕为成都尹，使节度事西川，承蛮寇剽虏之后，遣人入南诏求所俘工匠，得僧、道工匠四千余人复归成都。”卷980载：太和五年（831年），剑南西川节度使李德裕奏云：“南诏蛮放还先虏掠百姓工巧，僧道约四千人到本道。”当时南诏已立密教而废道教。将部分僧道放还，但其中仍然留在南诏本土者当不在少数，尤其是那些高僧和高道当不会轻易放还，当选其精英者而用之，而那些技艺平平的则放还了还可少供养一批粥饭。掠去数万人而仅放还四千，说明了其中大部分仍被扣留在南诏本土。

明代道教势力大量移植到周边地区，还与明代是中国封建王朝从中原向周边地区移民最多的时期有关。大批汉族军民因征伐、镇守和拓边而来到周边地区定居，必然要在其精神行囊中携带汉民族固有的传统宗教——道教。从明代开始，大批有组织地迁徙到周边民族地区的汉人，大多数聚居于多民族大杂居的地区，随着各民族的经济文化交流，随之而来的道教也必不可免地被当地的少数民族所信奉。

在云南阿昌族聚居的德宏州陇川县户撒镇东北7公里，有座山叫金凤山，山坡上有道教的皇阁寺，兴建于明朝洪武年间（1368—1398），是阿昌族地区最著名的道教圣地，系洪武年间由明朝名将沐英率兵镇守于此时修建的。该

① 徐亚非等著：《民族宗教经济透视》，云南人民出版社1991年版，第90页。

② 《明史》卷206《列传第九十四》。

寺正厅雕塑了坐在龙墩上的玉皇大帝塑像，塑像两边有手执兵器的凶神恶煞三十六宿，中间有文武朝臣四人。皇阁寺左侧的下方是报恩寺，供奉站在龙凤托着的莲花宝座上的地母。户撒一带曾是沐氏勋庄，沐英曾在皇阁寺附近建造沐城，屯兵防守。清朝时这里又一度成为吴三桂的私庄，明清两代长期驻有汉族兵将，道教也就自然而然地盛行起来。从碑文记载来看，该寺曾在清乾隆十二年（1747年）、嘉庆十一年（1806年）、同治十三年（1874年）大修过三次。新中国成立前夕，皇阁寺内有两位阿昌族道士，名叫闷二、闷三，每年正月初九都忙于主持朝拜玉皇大帝，念诵《玉皇经》，还画符念咒，为当地的各族人民祈福禳灾。常用经书有《玉皇经》、《太上玄门早晚坛功课》、《觉世真经》、《神仙通鉴》和《签书》等。一般的普通阿昌族农家，还要到当地的关帝庙、城隍庙祭献，家家户户都供奉灶君老爷、财神老爷^①。

明代滇西最大的屯兵点大理，形成了白族巫教嫁接于道教的本主教。大理的白族都信奉本主教，其“本主”一词见于明代叶盛撰著的《水东日记》：“我朝洪武元年（1368年），诏封天下城隍神。在应天府者以帝，在开封、临濠、太平府，和、滁三州者以王，在凡府州县者以公、以侯、以伯。三年，诏定岳镇海渚，俱依山水本称，城隍神亦皆改题本主，曰某处城隍之神。四年，特敕郡邑里社各设无祀鬼神坛，以城隍神主祭，鉴察善恶。”^② 白族信奉城隍，城隍神是白族民间信仰中香火最旺的神，其职能是鉴察善恶。许多地方的白族也认为城隍即本主而称“古城隍本主”，如剑川县向湖村就以城隍神为本主，大理市深长一带以“敕封显应侯城隍”为本主等^③；或认为本主与城隍之间有隶属关系，城隍庙中还兼供奉附近各村的本主等城隍神的附属神^④。在白族地区，还有由道士管理本主的祭司“朵西波”的传统^⑤。“朵西

① 刘扬武：《阿昌族宗教信仰调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版，第233—234页。

② 《水东日记》（外四种），上海古籍出版社1991年版，第181页。

③ 《白族社会历史调查》（二），云南人民出版社1987年版，第194页；杨政业：《白族本主文化》，云南人民出版社1994年版，第205页。

④ 张桥贵：《剑川县马登区白族民间信仰调查》，载《云南民族学院学报》1988年4期。

⑤ 杨锐：《鹤庆县白族巫教调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版，第85—86页。

波”皆奉太上老君为教主。

大理州巍山县巍宝山周围的彝族，至今仍于每年的农历二月初一到十五聚集在巍宝山赶庙会，到传说中太上老君点化彝族祖先细奴逻的场所青霞观烧香磕头，并祭献果品给太上老君。平时，每当要到巍山土主庙祭祀祖先细奴逻时，也要同时祭祀太上老君。流行于楚雄州哨区彝族中的彝文《指路经》认为：彝族巫教祭司“毕摩的法道，太上老君传；太上老君他，神通很广大；你不听教导，祖师（太上老君——引者注）不允许”。

随着向边疆移民的迅速增加，边疆民族地区道教徒的人数也在直线上升。以云南为例，永乐十年（1412年）八月，在云南交趾之北江、交州、三江、谅江、奉化和建平六府设立道纪司，威蛮州设立道正司^①。永乐十四年（1416年）五月，又在交趾之建昌等六府设立道纪司，归化等十五州设立道正司，慈廉等三十七县设道会司^②。宣德（1426—1435）初年，被谪贬到云南龙泉观，三年后又被召回的道士刘渊然奏立云南、大理、金齿三府道纪司^③，进一步完善了云南的道教管理机构，同时也是道教徒猛增的客观需要。刘渊然命其徒众阐道于云南，大力推动了全真、清微二派道教在云南的传播和发展。民间道教日益兴旺，《太上感应篇》等道教劝善书，也在明代被译成彝文，并用当地彝族巫教哲理和风俗习惯加以阐释。

云南省临沧市耿马县勐撒镇白岩板，在新中国成立前建有三官庙（又称土中寺），庙内供奉有文昌、地星、圣人、周星和神地星等塑像，被当地人称为“道教官庙”。当地傣族和汉族共同敬奉此庙中的神祇。庙里常住有法师及道徒10人，靠每月初一、十五到村寨里去化缘来维持生活。当时傣族群众凡家里有人患病时，常往庙中求神禳灾，赠捐功德费。该庙每年定期举办十三次庙会，有地母会、中元会、太阳会、太阴会和灶君会等^④。德宏州芒市至迟在民国年间就有《神仙传》等汉文道教经典被傣族知识分子译为傣文，并在

① 《明太宗实录》卷131。

② 《明太宗实录》卷176。

③ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第1261页。

④ 中共耿马县委调查整理：《耿马勐撒区勐撒城子社会经济调查》，载《临沧地区傣族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版。

傣族中普遍流行^①。

研究表明,道教与中国少数民族之间产生了错综复杂的联系,有其深刻的社会历史文化背景,即道教自从创建之初便一直有向少数民族传播道法,以扩展道教势力的深切愿望和要求;封建统治阶级也有借助于道教“开化”周边后进民族,或利用道教来调和民族关系的政治需要,少数民族的统治集团有时也需要借助道教来统治广大的汉族民众;而少数民族群众亦有接受和信奉道教的需求。道教在创建过程中就与西南少数民族的“鬼教”发生了密不可分的关系,吸取了许多少数民族宗教的因素,在许多方面与少数民族的宗教相类似,便于道教与少数民族的宗教接轨,有利于道教在少数民族中的传播和发展。早期民间道教是反抗者的宗教,十分注重发动天性劲勇而好斗的少数民族参加反抗斗争。道教在道法面前各民族一律平等的民族观和团结少数民族道徒的主张,为少数民族信奉道教,参加道教的反抗斗争创造了条件;而少数民族放弃或改进与自己的社会生产力的发展不相适应的原始宗教或传统巫教,改信更为完善和文化形态相对较高的道教,也顺应了宗教自身的发展变化规律,道教的传播也在一定程度上促进了少数民族社会经济和文化的发展。道教从明代中叶以后逐渐在中原地区走向衰败,失去了统治阶级的宠信和支持;而大规模地从中原地区向边疆移民,促进了道教在边疆民族地区的传播和发展。从某种意义上来说,道教与少数民族之间的联系有其历史的必然性,两者之间的联系是互动的,而不仅仅是某一方影响了另一方,双方之间的联系是由汉民族与少数民族先民共同发展的历程所注定了的,有其历史的必然性。这说明自古以来中华各民族不但在政治经济上,而且在宗教文化上都是一个不可分割的统一体。

“社会、经济、文化领域中民族间的接近(都伴随着文化的接近),是民族一体化过程的基本实质。”^②没有民族之间的文化交流和逐渐趋同,就不能形成稳固的民族统一体。中国之所以成为统一的多民族国家,与各民族在中

① 罗大云、李春泰:《潞西县那目寨傣族知识分子(傣文)情况》,载《德宏傣族社会历史调查》(一),云南人民出版社1984年版。

② 罗伯特·康奎斯特主编:《最后的帝国——民族问题与苏联的前途》,刘靖兆等译,华东师范大学出版社1993年版,第53页。

国历史发展进程中宗教文化方面的内在联系也是一脉相承的。科学地阐明这种内在联系及其发展规律，不仅有助于道教史和民族关系史的研究，还能增强中华民族的凝聚力，成为促进当今中国各民族之间的团结和友谊，维护祖国统一，批判民族分裂主义和地方民族主义的强大思想武器。这正是笔者研究这一课题的初衷和意义所在。



第二章 长生信仰与周边民族的关系

宋元之际的学者马端临在《文献通考·经籍考》中指出：“道家之术，杂而多端。”所谓“道家之术”即指“道教之术”。道教无论在方术道法上或思想内容上，都具有驳杂多端的特征。针对这一特征进行多学科、全方位的交叉研究，是十分必要的。

与基督教、伊斯兰教和佛教相比，道教还有一个显著特征：它是在直接继承已由原始宗教过渡到古代宗教形态的传统巫教、民间信仰，并大量吸取中国南方少数民族原始宗教成分的基础上，由道家学术演变、综合而成的。这就在客观上要求我们在研究道教时，应当采用文化人类学的考察方法。这在研究道教前史和早期历史时，可以说是不可或缺的途径。因此，本章试图从文化人类学的角度，对道教的长生信仰主题与周边民族的关系作初步分析和理性阐释。

第一节 长生信仰的神话学分析

佛教以脱离人生苦海，达到涅槃为宗旨；基督教以解脱原罪，得到救赎为宗旨；而道教则以超越死亡病痛，长生成仙为宗旨。这些宗教信条，往往便是人们信教、入教的最初动因。

在现存道教最早的经典《太平经》中，就以对话的形式表露了早期道教徒对不老之方和不死之法所特有的关注。

“今天地实当有仙不死之法，不老之方，亦岂可得耶？”“善哉，真人问事也。然，可得也。天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布帛（疑当作帛——引者注）也；众仙人之第舍多少，比若县官之室宅也。常当大道而居，故得入天。

大道者，得居神灵之传舍室宅也。若人有道德，居县官传舍室宅也。天上不惜仙衣不死之方，难予人也。人无大功于天地，不能治理天地之大病，通阴阳之气，无益于三光四时五行天地神灵，故天不予其不死之方仙衣也。……今人实恶，不合天心，故天不具出其良药方也。……上古三皇垂拱，无事无忧也。其臣谨良，忧其君，正常心痛，乃敢助君平天下也，尚复为其索得天上仙方以予其君也，故其君得寿也。或有大功，功大尚得俱仙去，共治天上之事，天复衣食之，此明效也，不虚言也。……”“唯唯。”“故今天上积奇方仙衣，乃无亿数也，但人无大功，不可而得之耳。……故太古中古以来，真道日衰少，故真寿仙方不可得也。……”^①

这一问一答的对话告诉我们，至晚在《太平经》成书的年代，教徒估计世间应有可使人长生成仙的不老之方和不死之法，但对此仍抱有怀疑的成分，故而有“当有”，原因在于长久以来无人曾得之。而回答的人很巧妙地避开问题的现实性，说天上确有可使人不老不死的妙药，三皇时代的先民曾取来献给三皇服用，只是由于后人无大功，真道不彰，因而天上不愿再赏赐予人。这一番议论带有浓厚的理性化色彩，也正是理性化的思维方式阻碍了中国汉族神话的发展，它极不利于不符合儒家思维方式的思想文化的产生和发展，很可能还是促使张陵远走少受儒家影响的南蛮地域创教的主要原因之一。去掉其理性化色彩，就不难看出其神话的三要素：①有长生不死的长生妙药；②先民曾经得到过这种长生妙药；③此药由于人类的过失而不可复得。但可以肯定它已不是原生态的神话，也不像是本土土生土长的神话，从讲述者的口吻来看，很像是外来的传闻。

有趣的是汉族历史上几次大规模求长生不死之药的目的地，都不在汉族的本土，而在异域他乡。秦始皇派方士徐福出海往三神山求长生不死之药，汉武帝遣方士入海求神仙，莫不如此。似乎暗示了这种信仰与时人观念中的“中国”之外的东夷西戎南蛮北狄，或东胡南越西氏北羌这些周边民族先族群的信仰有关。战国时期，东部燕、齐一带流行的神仙信仰的传闻都



① 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第138-139页。

来自海上，当是出海者带回来关于周边民族的异域传闻。同一时代，西部地区流行的以昆仑山为中心的神仙信仰与南部荆楚地区盛行的神仙传说则互为表里，具有浓厚的本土文化特征。这一点对分析问题十分重要，它是神仙思想以及有关神仙传说的土壤。由此看来，东部地区的海上神仙信仰和传闻当源自周边民族族群，尤其可能是西南少数民族先民的神话传说以及有关的祭祀和巫术风尚。这些流传着神仙信仰和传闻的地域，大多为当今西南少数民族的先民生活和活动的地域。

据《后汉书·南蛮西南夷传》记载：汉代属于西南夷活动地区的茆都一带，其“茆都夷者，武帝所开，以为茆都县。其人皆被发左衽，言语好譬类，居处略与汶山夷同。土出长年神药，仙人山图所居焉”。刘向《列仙传》对这位居处在有长年神药的西南少数民族先民活动地区的仙人山图的事迹有所记载：“山图者，陇西人也，少好乘马，马蹶之折脚。山中道士教令服地黄、当归、羌活独活、苦参散。服之一岁，而不嗜食，病愈身轻，追道人问之，自言‘五岳使之名山采药，能随吾，使汝不死’。山图追随之六十余年，一旦归来，行毋服于家间，期年复去，莫知所之。”^①可见，这些西南少数民族先民的活动区域，据称曾是生长长生神药，有仙人居处和擅长辟谷轻身的道士出没的地区，具有浓厚的神仙思想和修仙气氛。

以上提到的《太平经》中，得之就可使人不老不死的神丹妙药这一母题的神话传闻，其原生态的神话至今仍广泛流传于西南后进民族中。如云南哈尼族中尚未发现道教的影响，然而，其日月神话中叙述了从前有与两姊妹结为夫妻的两兄弟，曾得到一种哈尼语叫“纠底那迟”的起死回生药，有它人类就可抗拒死亡。后来药物受潮了，他俩将药晾晒在月亮下，被月亮偷走了，人类就再也无法抵御死神的降临。兄弟俩曾打造天梯要爬到月亮上索回药方，却在即将到达之际由于坏心眼的姊妹俩报复，没有按吩咐及时在天梯底上浇开水，致使天梯被虫蛀坏垮了下来，兄弟俩携带的猎狗抢先一步跳到月亮上，月蚀便是由于这条狗在吞食月亮所致，月亮因持有起死回生药而总是能摆脱

^① 刘向：《列仙传》，上海古籍出版社1990年版，第17页。

这种危亡的命运，人类却再也无法摆脱死亡^①。哈尼族殡葬祭歌《斯批黑遮》一书中，就收录了《寻找起死回生药》这首传统祭歌。这首古老的祭歌开头即为：

哎——哎！
 去买煨药的小土罐，
 去找起死回生药，
 去世的老人不吃起死回生药，
 死了双目难闭合。
 起死回生药哪里有？
 跋山涉水去寻求，
 两个姑妈出门去，
 两个姐妹同上路，
 找不到好药不回头，
 不见良药不停步。
 古时有过起死回生药，
 此药世间很稀少，
 药是哪个找来的？
 药是哪个背来的？
 是聪明的阿龙勤劳的阿翁，
 迫使龙嘴吐出来，
 放在红箱里，
 日久发霉拿去晒太阳，
 阿龙媳妇开盖放在簸箕上，
 阿翁媳妇抬出放在门前柴堆上。
 药盖打开口朝天，
 白天太阳烤，
 夜间月亮照，

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第170页。



记性不好忘收捡，
药被日月拿走了。
有脚追不着太阳，
有手够不着月亮，
从此世间没有起死回生药。^①

在云南的其他少数民族中，也流传着与此十分相似的神话传说。这些传说的口碑资料从不同侧面，在不同程度上反映了这些少数民族的先民对长生不死的信念和追求，也反映了长生信仰与这些民族的先民息息相关。

纳西族神话中，其先民崇仁潘迪三弟兄为了救活父母，“大水西边遥远好地方，酋头勒钦恩普的家乡，酋目合梦尼居的故地，听说生有长生不老药，一定去把宝药找回来！”于是三兄弟骑上三匹马，前往大水的西边，去寻找长生不老药。他们历尽惊险，终于找到了服之则可以长生不老的神水和灵草。由于酋头勒钦恩普恶毒的诅咒，他们又走得急而被绊倒了，长生不老药撒得到处都是。“一滴落到居那什罗山，山高不会老；……一滴点在蛇身上，蛇砍两节又能连；一滴点进绿草丛，绿草夜割晨又长。”^② 这次寻找长生不老的药方，人类并没有因此而得到永生，却使高山日月和一些动植物受惠。

在拉祜族神话中，曾有一孤儿得到一株拉祜语称“纳布娄斯”的起死回生树，撕下一块皮嚼细后渡食给死去的人或动物，便能使之复活。后来这棵树飞上了月亮，现在月中的树影便是那棵原先生长在地上的起死回生之树的影子^③。

这些原生态或十分接近于原生态的神话中，已具备了长生妙药神话的三个要素，即：①有长生不死的长生妙药；②先民曾克服艰难险阻得到过这种长生妙药；③长生妙药由于人类的过失而不可复得。其中两兄弟与两姊妹结为夫妻的情节，反映出当时仍处于“普那路亚”的原始婚姻家庭形态，而且母权制向父权制转变时双方进行斗争的时代背景也在其中得到一定的表现。

① 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编“云南省少数民族古籍译丛”第31辑《斯批黑遮》，云南民族出版社1990年版，第118-123页。

② 《中国原始宗教资料丛编》（纳西族卷），上海人民出版社1993年版，第346-348页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第375页。

这些神话当是十分古老的原生态神话。以上所提到的民族族源相同或长期以来处于大杂居中的小聚居，在他们当中都发现了有关于长生信仰主题的神话流传，说明了长生信仰主题的神话已在这些民族中扎下了深刻的根基，不是外来的神话传闻，很可能还是这些民族尚未分化开来的时代共有的精神财富，而在汉民族文献记载中出现得较晚的嫦娥奔月神话，却明显是由这种原生态类型的神话演变而来。

哈尼族中另一则关于人老不死药的神话，则叙述了古代有个乌木（首领）管理着两个大海中间的广大领域，他在年老体衰之际想老而不死，于是派大臣西耶去寻求人老不死的药物。这种药需由三样东西配成，即：九碗辣蚂蚁的眼泪中最辣的一碗，九个石头苦胆中最苦的一个，九节月亮肠子中最毒的一节。能干的大臣西耶经过多年努力，终于打听到这种药就在大海里的三个岛上，于是他带领三千对男女工匠、头人、祭司，携带各种工具、口粮、种子前往索取，终于找到了这种药物，却发现乌木已不再信任他。他一气之下杀了乌木，和同去取药的人共同吃了人老不死药。因担心回来被小乌木治罪，直到如今仍生活在那里^①。这则神话与秦始皇派人出海求仙的传说十分相似，但前者更为古老。因为，秦始皇求仙传说中缺乏体现原始思维特征的细节描述，而这些描述是相信有人老不死药存在的原始神秘思维的具体表现。其结局是找到了药方，从而更接近于原生态的神话。显然，秦始皇求仙传说也是由这种原生态的神话演变而来。还值得一提的是，如今聚居于云贵高原的哈尼族等氏羌系统的西南少数民族，在由北往南的迁徙历程中，多沿河迁徙，接触和汲取了古代百越民族先民的滨海文化成分。

我们认为，西南少数民族人老不死药神话是原生态的神话，而道教的长生不老神话、仙话是次生态的神话，还有一个十分重要的依据是前者只求不死，而后者则在此基础上更进了一步，不但追求不死，还追求永葆青春，活到几百岁还“视之如处子”、“有童颜”。由此，我们可以划分出长生信仰的两种类型，即原生态的长生信仰仅追求老而不死，并没有想到还要青春永驻；而次生态的长生信仰则不仅追求老而不死，还更侧重于追求返老还童。因此，

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第172页。

道教的长生信仰主要属于次生态的长生信仰，其前期倾向于“他力”，认为能使人长生不死的药物（一般是植物药）在天上或神灵手中；其中期倾向于“自力”，认为通过烧炼外丹（一般是矿物药）能得到长生不老的药物；其晚期倾向于“自炼”，认为通过修炼内丹而长生不老。

道教的神话多出自《道藏》中的《山海经》，《山海经》可称得上是道教的神话宝典。四川新都人杨慎（1488—1559）殿试第一，授翰林院修撰，于1524年充军滇西，时间长达36年，他实地考察了当地土著民族之后，对西汉刘歆和东晋郭璞两家对《山海经》所作的望文生意的权威解释提出了怀疑，认为《山海经》所言与周边蛮夷“惟多幻术”的宗教、巫术和神话有关，如“今南中有夷名娥昌（即今阿昌族先民——引者注），其手持蛇啗之，其采樵归笼中捕蛇数十，蛇亦不能去，不知何术也。疑‘又有黑人虎首鸟足，两手持蛇，方啗之’（语出《山海经·海内经》——引者注）等即此类也”^①。《山海经》所记者，多为周边民族的神话、信仰及奇风异俗，汉民族则由于儒家理性主义思想的影响，而过早结束其神话时代。

事实上，道教早就十分关注周边民族胡、越、氏、羌等族群的长生信仰及有关的奇方妙药和神话传说。道教早期经典《上清外国放品青童内文》便充分流露了道徒对周边民族“不死之教”、“不死之药”以及具有萨满飞升、交通天界神灵法术的“胡老仙官”、“越老仙官”、“氏老仙官”和“羌老仙官”的敬仰和渴求，向往能“与胡老交言，变化飞空，游行东极之境”，“与越老交言，变化朱宫，飞行南阳之境”，“与氏老仙官交言，能飞行玄虚，游戏皓素之塋”，“与羌老交言，飞行玄虚，游宴朔阴之庭”。而且，更诱人的是这些周边民族地区，“有仙家数万人，地无寒暑，时节温和，多生神仙芝草，食之飞空而行……有不死之草，形似菰苗，长三四天，一名养神芝，其叶似菰，生不丛株，一株食之，飞升上清；已死之人，覆之则生”^②。在离中国（中原）很远的南方，长着神奇的大树，那儿“甚多灵药，甘液玉英，无所不

①（明）杨慎：《山海经补注》，函海登甲重刊本。

② 在白族神话传说中，当地的山上有这种起死回生、包医百病的仙草，先民曾得之，后被日月抢去。见《白族民间故事选》，上海文艺出版社1984年版，第103—105页。

有”。在“羌老仙官”所居处的区域，还有“饮此水得不死”的神水^①。前面所列举的纳西族神话传说中，其先民崇仁潘迪就曾得到这种喝了就能长生不死的神水。傣族神话《十二个姑娘的眼珠》中，女妖王占据的妖山上有一潭仙水，“谁死了，用仙水洒在身上，马上就活过来；无论什么东西坏了，用仙水一洒，马上就好起来”。傣族神话《九颗珍珠》中，卞西干塔前往魔鬼的王国战胜了守护仙草的魔王米萨利和守护仙水的魔王米萨罗，取到了能使人类抗拒死亡的仙草和仙水^②。这些足以说明道教长生信仰的神话传闻与周边民族族群的神话有关，这种神话至今仍以原生态的形式流传于西南少数民族中。而考古工作者在汉代的云南少数民族文化遗址中，发掘出颇多所谓“羽人”题材的考古文物。羽人、羽士、羽衣、羽化均为道教的道士、飞仙、仙人、仙化的别称，取其羽衣飞升成仙了道之意，说明长生信仰观念在周边民族中由来已久^③。山西永乐宫和青龙寺的道教壁画中仙女的衣袖上均有羽状纹饰，以表示其仙女的身份特征。

在拉祜族神话中，月亮中起死回生的药树、孤儿都是从人间飞去的。月亮上的孤儿曾在人间用所得的神奇妙药救活了不少人，因反抗头人独霸这种神奇妙药而抱着药树飞到月亮里去了。小白兔是被人派去索要起死回生药的，天梯断了而留在天上^④。

彝族神话和古歌中的神医夺叶若就持有长生不死药，他们三兄弟用这种药救活了一家三姊妹，并与三姊妹结为夫妻。这则神话也体现出产生于“普那路亚”原始婚姻家庭时代的神话特征。人们相信太阳和月亮长生不死，就是因为太阳和月亮合伙窃吃了夺叶若的长生不死药^⑤。

黔西北苗族神话中的神医侍司懿（世尊为“苗父”）为人们上天去索来不死之药，救活了不少濒临死亡的人。他知道太上老君那儿还有能起死回生的药，连枯骨都能救活，又再次上天索要，却受了不愿给药的太上老君的欺

① 《道藏》第34册第8-29页。该文属正一部上清派的早期经典，成书当不晚于南北朝。

② 傅光宇、杨秉礼、冯寿轩、张福三编：《傣族民间故事选》，上海文艺出版社1985年版，第80-86页，第130-143页。

③ 张增祺著：《中国西南民族考古》第14、17节，云南人民出版社1990年版。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第375页。

⑤ 同上书，第683页。



骗。太上老君说：药在月亮上的檀香树里，把树砍倒就可以得到。侍司懿去砍树，砍出的刀口会马上长合，总砍不断^①。

这一母体的神话，在汉民族中演变为吴刚学仙有过，被惩罚去月亮上砍伐随砍随合、总砍不断的月桂树的神话，奉献主题变成惩罚主题。对一个寻求生命价值的英雄人物来说，让他反复不停地干劳而无功的活计，实是在绝妙的惩罚，很早以来，我们的先民就已明白了这个道理。西方人的上帝惩罚希西弗斯所采用的也是相同的手段，让他反复不停地将一块巨石抬到山顶，还没放稳却又使石头往山下滚去，以示对违抗上帝意志者的严厉惩罚。上帝不过是人间独裁者的投影，惩罚性主题的神话显然已打上阶级烙印，是次生态的神话。

在汉文献中，有关于“苗父”神奇医道的记载：“吾闻上古之为医者曰苗父。苗父之为医也，以菅为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳。诸扶之而来者，舆而来者，皆平复如故。”^② 而在那个时代，苗族先民的医术还是巫医的奴仆。“在人类漫长的历史长河中，医学与宗教两者，经历了完全相同的时代，无论在世界的任何地方，医学的萌芽阶段，都是巫医的时代。”^③ “苗父”能上天通神，这正是集巫医于一身的巫师萨满的法术之一。

在西南少数民族中，大凡流传着长生不死药神话的区域，同时还流传着人们如何发现长生不死药的神话。拉祜族神话中，是两兄弟入山狩猎，煮松鼠为食，揭开锅时一片树叶落入锅里，煮熟的松鼠竟死而复活，从而发现了“不死树叶”。在彝族神话中，是牧羊人用一根树枝抽打吃了毒草中毒的羊子时，羊子恢复了元气，跃起跑动，从而发现了“不死药”。这些民族的不死药神话，体现了狩猎、游牧时代的神话特征。道教产生和发展的时代，深受儒家理性主义影响的汉民族先民，已步出了这一具有浓厚的巫术神话思维色彩的时代，可能要“礼失而求诸野”，到周边民族中借鉴和吸取有关的素材。

诸如此类的不死药神话，都不外乎对人类祖先在狩猎与游牧、采集的生

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第486页。

② （汉）刘向：《说苑·辨物》。

③ [日] 吉元昭治著：《道教与不老长寿医学·前言》，杨宇译，成都出版社1992年版。

产方式阶段，根据对能识别草本植物药性的动物的长期观察，掌握了一些能治疗人类机体疾病，能在有限范围内抗御疾病所带来的死亡这样一个现实的曲折反映。在识别草药方面，动物是人类最早的导师，因而早期的不死药神话多与动物有关。在傈僳族《神药的故事》中，阿四下肢病瘫了的丈夫打伤一条蛇，却无意中发现另一条蛇大概是收到蛇类特有的呼救信号，衔来一片树叶擦拭伤蛇的伤处，奄奄一息的蛇立即就能爬行而去，阿四的丈夫拾起树叶擦身子而很快康复，便采集这种树叶和果子治好了不少人的病^①。著名的云南白药据说也是这样发明的。景东彝族曲焕章原是猎虎的能手，他多次射伤老虎，但去请人来抬时却不见老虎的踪影，人们甚至怀疑出了“神虎”了。曲焕章决心弄个水落石出，他尾随射伤了的老虎细心观察，发现它挣扎着去找到一种草嚼吃，立即就止住了伤口的血。他将这种草采集回来，用于治疗跌打损伤确有奇效，经过一定的补充，便于1914年命名为“曲焕章白药”，并成批生产供应市场，后来才定名为“云南白药”。

问题的关键在于，在原始巫医一体阶段，从人类实践经验总结而来的医药知识，往往成为巫医的附庸，操持于带有神秘色彩的巫师术士之手，从而埋下了将效能有限的单方草药神秘化为效能无限的能使人长生不死的神丹妙药的契机，这跟萨满巫医之流被神秘化为具有无限的能耐，可以上天与神灵交往是分不开的。

第二节 长生信仰的思想渊源

人类的长生信仰即相信人能长此以往生存下去而不死亡，它在三种不同的社会发展阶段中形成相应的三种存在形态。

第一种形态是相信人类长生不死，人类之所以死亡是由于被某种恶鬼邪祟伤害所致，可以借助于神灵的护佑和帮助（比如神灵的人间代理者巫师）来避免死亡。

^① 祝发清、左玉堂、尚仲豪编：《傈僳族民间故事选》，上海文艺出版社1985年版，第17-21页。



在原始时代的氏族社会中，人类的先民像动物一样还不知道自己注定是要死亡的。尚不识“人居世间，日失一日，去生转远，去死转近”^①。人类尚未意识到他们从生下来那一天起，就一天一天地走向葬身之所。正如今天的儿童蹒跚学步时，得意于自己的成功，却不会联想到随着成功的到来，步态的日趋稳健，却意味着自己离死亡的归宿越来越远一样，氏族社会早期的人类也不会意识到随着生理机能的衰退，每个人都是注定要死亡的。

因此，在新中国成立初期，尚处于原始社会氏族制度晚期阶段的云南后进民族，比如独龙族等民族中，尚未产生长生信仰方面的神话，他们和其他处于同一发展阶段的后进民族一样，往往将人的死亡和病故归因于两种原因：其一是死亡者被一些别有用心的黑巫术士谋害，他们神秘地杀死了死亡者的灵魂，若及早发现可求助于那些巫术比崇害他们的巫师更高明的巫师的帮助，就能抵御其崇害，消灾免难。因而，当地不时发生死亡者的家属愤怒地追杀被怀疑为崇害自己亲属的巫师的现象，此其一。其二是死亡者的灵魂被天神格蒙吃了。1991年笔者前往当地考察，请一位小学教师介绍情况时，他仍很形象地将人与天神格蒙之间的关系，类比为猪的所有者与猪之间的关系，主人愿宰哪一头就宰哪一头，格蒙每天在天上巡视人间，随心所欲地吃掉一些人的灵魂，那些突然暴亡者系灵魂被格蒙一口吞食了，而病了若干时日才死的人则是灵魂被格蒙捕获，要慢慢地享用，患不治之症者多系灵魂被格蒙关押等候食用。若在巫师祭祀格蒙之后，病危者病情发生了转机，则归功于巫师，认为巫师使格蒙发了善心。其他的众鬼神亦能吃人的灵魂或伤害人的灵魂。巫师做了祭鬼、驱鬼仪式后，病者的病情好转，是巫师的法术战胜了邪恶的鬼神。在处于同一发展阶段的后进民族看来，正常死亡是不存在的，死亡不是出于鬼神的崇害，便是出自黑巫术士的崇害。这种观念可在有关各民族早期宗教观念的民族志及有关研究中找到充分的证据。

第二种形态是人们已认识到自身的死亡是不可避免的，但仍继续相信其先民是长生不死的，只是出于人类的过失或某种原因，主宰人类的神灵叫人类有生必有死，有的还认为人类若能获得祖先曾从天上索来的某种妙药便可

^① 葛洪：《神仙传》，上海古籍出版社1990年版，第22页。

老而不死。这个阶段的长生信仰及有关神话，当产生于已进入部落社会阶段的后进民族中。已提到的发现有这种长生信仰及相关神话的哈尼族、彝族、傈僳族和苗族、拉祜族等民族，在20世纪初大部分仍保留有部落社会的思想文化残余，而在外来文化的影响下正在由部落社会的意识形态向阶级社会的思想观念转变，呈现为发展极不平衡的状态，残存的（个别地方还十分浓厚）氏族部落社会的传统宗教、巫术观念及有关信仰，与早期阶级社会的生产关系极不协调。人类的社会生产力及其社会形态已向前发展了，但前一阶段的宗教观念、巫术意识和神话思维，却不同程度地被承袭下来。

第三种形态，人类早已跨越了社会生产力和人类思维意识极端落后的原始社会，而代之以阶级社会人类社会文化迅速发展的新时代。随着人类认识水平的极大提高，神话时代的思维方式和认识成果的价值被动摇了，人类能理智地认识到每个正常的人都要经历一个从生到死的过程，死亡已被纳入人类理智思索的范畴，其根源也不再归因于人类的过失，更不归因于鬼神的祟害和黑巫术的阴谋，落后于时代的观念也许还会不同程度地残留于个别尚未开化的偏僻角落，但从总的趋势来看，人们开始正确地认识到死亡的真正原因在于人体机能的衰老，因而拒死必先防老。人们在生产实践中总结出一些实践经验，比如通过锻炼身体和服食药物可以在有限的范围内推延人体机能衰老的周期，便有了抗御衰老的企图、抵御死亡的尝试和努力。这些方面的内容经与古代宗教、巫医法术结合，杂糅来自远方异域的神话传说，便形成古代的神仙方术和信仰，道家学术与此结合，加以理论化、系统化，将原生态的神话演变为仙话，就形成了具有道教特色的长生成仙信仰。



第三章 道教的创立及其在少数民族中的传播

第一节 从“鬼教”到“鬼道” ——道教对少数民族宗教的吸取和改造

《后汉书》卷75《刘焉传》载：张道陵于“顺帝时（126—144）客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓”。著名史学家向达先生认为：“张道陵在鹤鸣山学道，所学的道即是氐、羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以《老子》之五千文。”^① 这种看法是很有道理的，因为张道陵与徒众入蜀的原因是“闻蜀民朴素可教化”，志在教化文化后进、思想朴素的蜀地土著居民。宗教的创立、传播和发展的历史表明，任何宗教文化要被传播对象所乐于接受，并在当地生根发芽，最初都要经历一个对象化的历程，即必须吸取当地固有的传统宗教文化，以适应传播对象的口味，达到最终偷梁换柱或喧宾夺主的目的。汉传佛教、藏传佛教和南传上座部佛教都经历了这一历程。张道陵欲教化蜀地土著民族，要先习其“鬼教”，并加以改造和充实为“鬼道”，再传播给他们，所走的是一条必由的成功之道。

在古代史家的观念中，西南少数民族所固有的传统宗教“鬼教”，与张道陵在此基础上改造而成的“鬼道”是有严格区别的。区别的关键在于后者有一个“道”字，是在“鬼”的基础上注入了“道”的内容，从而形成了“鬼”与“道”的综合体；而前者没有包容“道”的内容，仍停留在有“鬼”

^① 向达：《南诏史略论》，见《唐代长安与西域文明》，生活·读书·新知三联书店1957年版，第175页。

无“道”的原初形态。因此，无论是正史、野史或佛教僧侣谈到五斗米道（天师道）时，都异口同声地称之为“鬼道”，无一处用“鬼教”；而谈到西南少数民族固有的传统宗教时，则称之为“鬼教”，无一处用“鬼道”。

沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道……受其道者，辄出五斗米。
(《后汉书》卷75《刘焉传》)

鲁母以鬼道常往来焉家，焉乃以鲁为督义司马，以张修为别部司马。(《资治通鉴》卷60《汉纪五十二》)

张鲁以鬼道教民……民、夷便乐之，流移寄在其地者，不敢不奉其道。(《资治通鉴》卷64《汉纪五十六》)

鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。……诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。(《三国志》卷8《张鲁传》)

张鲁母始以鬼道，又有少容，常往来焉家。(《三国志》卷31《刘焉传》)

张鲁居汉中，以鬼道教百姓，资人敬信巫覡，多往奉之。(《晋书》卷120《李特载记》)

汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，资民敬信，多往奉之。
(《十六国春秋》卷76《李特传》)^①

鲁字公祺，以鬼道见信于益州牧刘焉。……初平中，以鲁为督义司马，住汉中，断谷道。鲁既至，行宽惠，以鬼道教。立义舍，置义米、义肉其中，行者取之，量腹而已……学道未信者谓之“鬼卒”，后乃为“祭酒”。……其供道限出五斗米，故世谓之“米道”。
(《华阳国志》卷2《汉中志》)

张鲁居汉中，以鬼道教百姓。资人敬信。(《华阳国志》卷9《李特雄期寿势志》)

鲁复称鬼道，神祇不佐，为野麋所突。(《弘明集》卷8《辩惑

① 四川大学图书馆编：《中国野史集成》第3册第3页，巴蜀书社1993年版。

论》，释玄光撰）^①

今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子。（《广弘明集》卷8《辩惑篇·二教论》，释道安撰）^②

陵三世专行鬼道，符书章醮出自道家，禁厌妖孽，妄谈吉凶，奸由兹起。（《广弘明集》卷11《辩惑篇·破邪论》，释法琳撰）

汉末三张方行其道，惑乱天下。……咸以鬼道，以化愚俗。……黄巾鬼道毒流汉室。（《新修大正大藏经》第52卷第3册《集古今佛道论衡》卷乙）

今之道士……常以鬼道化于浮俗。妄托老君之后（教），实是左道之苗。（《新修大正大藏经》第52卷第3册《集古今佛道论衡》卷丙）

（陈）瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斛鱼一头……其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者曰“祭酒”。……瑞自称“天师”，徒众以千百数。……益州民有奉瑞道者。（《华阳国志》卷8《大同志》）

时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗疾，又署人官位，时人多信事之。（《晋书》列传第28《周札传》）

以上是对五斗米道（天师道）的记载，无论是正史、野史或佛教僧侣攻击道教的言论中，都称之为“鬼道”，而未见有以“鬼教”称之者。而在谈到西南少数民族固有的传统宗教时，正史和野史又称之为“鬼教”，而未见有以“鬼道”称之者。

裔为益州太守，经往至郡。闻遂赵赳不宾，假鬼教曰：“张府君如瓠壶，外虽泽而内实粗，不足杀，令缚与吴。”于是遂送裔于权。（《三国志》卷41《张裔传》）

益州大姓雍闿亦杀太守正昂。更以蜀郡张裔为太守。闿假鬼教

① 《弘明集》、《广弘明集》合刊本，上海古籍出版社1991年版。

② 同上。



曰：“张裔府君如瓠壶，外虽泽而内实粗，杀之不可，缚与吴。”于是执送裔于吴。（《华阳国志》卷4《南中志》）

这是三国史上吴交趾太守士燮“诱导益州豪姓雍闿等率郡人民使遥东附”，雍闿为煽诱“益州夷”和建宁的“夷叟”叛蜀投吴，而假借其固有的传统宗教“鬼教”的神谕“以欺夷”，并煽惑孟获叛蜀。

总之，正史和野史称夷人固有的传统宗教为“鬼教”，宗教首领称为“鬼主”，经书称为“夷经”；“鬼主”不是少数民族中的道教首领，而是道教发展势力时所改造和利用的巫教势力的代表。《新唐书》卷222下《两爨蛮传》载：“夷人尚鬼，谓主祭者为鬼主，每岁户出一牛或一羊，就其家祭之。送鬼迎鬼必有兵，因以复仇云。”《滇云历年传》卷4引《滇记》云：“蛮俗尚鬼，谓主祭者为鬼主，盖酋长也。”因此《太上洞渊神咒经》卷7《斩鬼品》中指出：“道言国土有大鬼主”，“有此大鬼主令世人或有祠祀”，致使“世间供养立祠不绝，各各有兵马，为天下人作祟，祟病杀人，年年月月，行千万种病，或四支（肢）沉重，寒热下痢，臃肿水腹，黑病，头目悉痛，胸背煖热，或有黄胆，馨欬咽喉不通，一切万病，杀人无度矣”^①。《洞真太极北帝紫微神咒妙经》第五亦载有“到丁巳之年，乌丸鬼主行万般疾疫，流满天下，十方人民大惊。鬼主日集，百姓不可居，刀兵杀害，伤乱国土，鬼贼食人不安，官事数起”^②，加以指责和攻击。而称张道陵创立的五斗米道为“鬼道”，所造经书为“道书”或“符书”，所设宗教首领为“天师”、“师君”、“祭酒”或“治头大祭酒”。这在古史中是区分得一清二楚的，正如《夔城图经》所云：“夷事道，蛮事鬼”，而没有说两者都“事道”或都“事鬼”，只是到了近人才将两者混淆。

其实，“张鲁的鬼道”并不等于西南少数民族所固有传统宗教的“鬼教”，而是在鬼教的基础上“缘饰以《老子》之五千文”，在鬼教中注入了“道”的内容，加以综合改造而成的一种新宗教。这种新宗教的纲领性的汉文经典《老子》和《太平经》实不为西南少数民族所有，符箓道书亦属新创。

① 《道藏》第6册第25页。

② 《正统道藏》第2册第1313页。



而且，西南少数民族固有的鬼教，直到如今仍一如既往地“尚淫祀”；而五斗米道从创立的时候起就明确反淫祀。尚淫祀破费巨额的社会财富，加深了劳苦大众的贫困化，阻碍了社会生产力的发展，违背了广大劳动人民的利益和意志。因而，他们对反对淫祀的宗教“便乐之”。巴郡的南郡蛮由原先的“俱事鬼神”和賸人（巴人）由原来的“俗好鬼巫”^①，到后来的“巴俗事道，尤重老子之术”^②这一演变过程，正是西南少数民族由信“鬼教”到信奉“鬼道”的变化过程。

《陆先生道门科略》中就已谴责崇拜众多鬼怪、尚淫祀的鬼教致使“下古委恣，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，六天故气，称官上号，搆合百精及五伤之鬼，败军死兵，男称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福，责人庙舍，求人飧祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其祐，反受其患，枉死横夭，不可称数”。此为鬼教之丑恶，而被官方和佛教僧侣贬称为“鬼道”的五斗米道则系“太上患其若此，故授天师正一盟威之道，禁戒律科，检示万民逆顺、祸福功过，令知好恶。置二十四治，三十六靖庐，内外道士二千四百人，下《千二百官章文》、万通，诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正三五，周天匝地，不得复有淫邪之鬼，罢诸禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱，使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命，唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人，二月八日祭社灶，自此以外，不得所祭。若非五腊吉日而祠先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠。若疾病之人不胜汤药针灸，惟服符饮水，及首生年以来所犯罪过，罪应死者，皆为原赦，积疾困病，莫不生全，故上德神仙，中德倍寿，下德延年”^③。明显地彻底改革了“鬼教”的丑恶现状，使广大劳动人民从巫鬼的压迫下解放出来，这是各民族先民思想的一次大解放。

道教从创教者张道陵开始，打出“诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙”的

① 《后汉书》卷86《南蛮西南夷传》，中华书局标点本第10册，第2840页；《华阳国志》卷9《李特志》。

② 《北史》卷66《泉苑传》，中华书局标点本第8册，第2331页。

③ 《道藏》第24册第779—780页。

旗号，大兴驱鬼杀鬼的法术，以改变当时少数民族信鬼怕鬼的心态，进而改革少数民族杀人祀鬼的残酷习俗和其他不利于社会经济发展的陈规陋习。《后汉书·南蛮传》载：巴郡、南郡蛮“廩君死，魂魄世为白虎，巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉”。《历世真仙体道通鉴》卷18《张天师》载：“西城房陵间有白虎神，好饮人血，每岁其民杀人祭之，真人召其神戒之，遂灭。”^①另据《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》说：张鲁“又依月令，春夏禁杀，又禁酒”。春夏乃动物的繁殖交配期，禁杀保障了动物的繁衍和生态的平衡。《太平经》中还对禁酒有明确的阐述：

天下兴作善酒以相饮，市道尤极，名为水令火行，为伤于阳化。凡人一饮酒令醉。狂脉（咏）便作，买卖失职，更相斗死，或伤贼，或早到市，反宜乃归；或为奸人所得，或缘高堕，或为车马所剋贼。推酒之害万端，不可胜记。念四海之内，有几何市，一月之间，消五谷数亿万斗斛，又无故杀伤人，日日有之，或孤独因以绝嗣，或结怨父母置害，或流灾子孙。县官长吏，不得推理，叩胸呼天，感动皇灵，使阴阳四时五行之气乖错，复早上皇太平之君之治，令太和气逆行。盖无故发民令作酒，损废五谷，复致如此之祸患。但使有德之君，有教敕明令，谓吏民言，从今已往，敢有市无故饮一斗者，笞三十，谪三日；饮二斗者，笞六十，谪六日；饮三斗者，笞九十，谪九日。各随酒斛为谪。酒家亦然，皆使修城郭道路官舍，所以谪修城郭道路官舍，为大土功也；土乃胜水，以厌固绝灭，令水不过度伤阳也。^②

《要修科仪戒律钞》卷14《饮酒缘》引《太平经》云：

真人问曰：“天下作酒以相饮，市道无据。凡人饮酒洽醉，狂咏便作，或即斗死，或则相伤贼害，或缘此奸淫，或缘兹高堕，被酒之害，不可胜记。念四海之内有几何市，一日之间，消五谷数亿万斗斛，复缘此致害，连及县官，或使子孙呼嗟，上感动皇天，祸乱

① 《道藏》第5册第201页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第214-215页。



阴阳，使四时五行之气乘反。如何故作狂药，以相饮食，可断之以否？”神人曰：“善哉！饮食，人命也。吾言或有可从或不可从，但使有德之君教敕言，从今以往，敢有无故饮酒一斗者，笞二十，二斗杖六十，三斗杖九十，一斛杖三百。以此为数，广令天下，使贤人君子，知法畏辱，必不敢为其中。愚人有犯即罚，作酒之家亦同饮者。”真人曰：“或千里之客，或家有老弱，或祠祀神灵如何？”神人曰：“若千里君子，知国有禁，小小无犯，不得聚集；家有老疾，药酒可通。”^①

道教消除民众怕鬼信鬼的心理和实行禁酒的主张，这两项重大的社会改革在后进民族中的作用，对于那些没有从事过民族学田野调查者而言是难以想象的。笔者在云南边远山区从事民族学田野调查期间，目睹信奉原始宗教的少数民族村寨中，因信鬼怕鬼而祭鬼，整村整寨的猪、牛、羊和鸡几乎全部用于祭鬼而被杀光了，用他们的话来说是“被鬼吃了”。过去甚至因怕鬼而不敢洗脸，担心干净洁白而被鬼看中，把魂勾去。他们相信人始终斗不过鬼，早晚都要被鬼杀害，鬼压得他们喘不过气来，使他们觉得自己的命运把握在鬼的手中，因而对生活失去信心，不作长远打算。“刈获多酿酒，昼夜沈酣，数日尽之。粒食罄，执劲弩药矢行猎，疾走如狡兔。”^② 光绪《丽江府志稿》卷1载：傈僳“其性嗜酒，每获麝香、鹿茸等货，辄与汉人易一醉以去，故汉人有与傈僳贸易而致富者”。酒对后进民族的祸害非常之大，发生在嘉庆六年至嘉庆八年（1801—1803）声势浩大的傈僳族恒乍绷领导的农民起义失败的原因之一，是“许多群众，联络人员甚至重要领导成员，常因醉酒泄密，或本人落入敌手而死”^③。如其“骁鸷绝伦，千夫不能制”^④的统帅腊者布，便因在途中被内奸灌醉，而旋即就义于清兵的阵营，使起义的组织 and 领导工作开始出现混乱，各寨之间由此而丧失了相互之间的配合和支援，最终被清兵逐寨攻破。

① 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第215—216页。

② 龚家骅编著：《云南边民录》，正中书局1943年版，第38页。

③ 《傈僳族简史》，云南人民出版社1983年版，第38页。

④ 王定柱著：《椒园居士集》卷4《题维西战绩图》第19，第3首。

直到如今，许多后进民族经济滞后的两个主观原因是杀牲祭鬼和酒的消费，这两项往往占去其全年生产收入的一半左右，使他们的生产、生活得不到保障；加上缺乏生态保护措施，生态环境破坏严重，山上的猎物也杀捕光了。接着便是挨饿、生病，然后倾其所有，甚至借贷来祭鬼，最终家破人亡，人财两空。

张道陵和张鲁改变了民众的畏鬼心态，改革了少数民族“鬼教”的残酷祀习和有碍于社会生产力发展的陈规陋习，民众受益匪浅，因而颇受欢迎，人们趋之若鹜，“民夷信向”^①，“賁人敬信”^②，“民夷便乐之，流移寄在其地者，不敢不奉其道”^③，“巴、汉夷民多便之”^④，“百姓亲附”^⑤。《太平经》则云此为“夷狄归心”，“四夷八十一域中，善人贤圣，闻中国有大德之君治如此，莫不乐来降服，皆斋其珍奇物来，前后成行……大乐日至，并合为一家，共成一治者也”^⑥。张鲁得以使信奉其教的“巴夷杜濩、朴胡、袁约等叛为仇敌……璋数遣庞羲、李异等讨之，不能克。而巴夷日叛”^⑦。“张鲁稍骄于汉中，巴夷杜濩、朴胡、袁约等叛诣鲁。璋怒，杀鲁母、弟，遣和德中郎将庞羲讨鲁，不克。巴人日叛。”^⑧直到建安二十一年（215年）三月，曹操率大军征讨张鲁时，“至陈仓，将自武都入氐。氐人塞道，先遣张郃、朱灵等破之。夏四月，公自陈仓以出散关，至河也。氐王蒯茂众万余人，恃险不服”^⑨。这足以表明信奉张鲁五斗米道的少数民族先民舍身赴死捍卫政教合一的汉中政权的斗志和精神。

从跟随张鲁起事反朝廷，热心支持其政教合一的政权者为“巴夷”这一史实，可以窥见当时诚心信奉五斗米道，并乐为教主张鲁所驱使的夷人当不

① 《后汉书》卷75《刘焉传》。

② 《华阳国志》卷9《李特雄期寿势志》。

③ 《资治通鉴》卷64《汉纪五十六》，《魏志·张鲁传》。

④ 《华阳国志》卷2《汉中志》（刘琳校注本，下同）。

⑤ 《水经注·河水》。

⑥ 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第303页、333页。

⑦ 《华阳国志》卷2《汉中志》。

⑧ 《华阳国志》卷5《公孙述刘二牧志》。

⑨ 《三国志·魏书·魏武纪》。



少。因此，蒙文通先生认为“五斗米道原行于西南少数民族”^①。此论十分确切。然而，蒙先生亦认为“天师道盖原为西南少数民族之宗教，汉末西南民族向北迁徙，賁人、氐人北入汉中及汉水上游，五斗米道亦于此时入汉中。……符篆之事始于张道陵，符篆固非中国汉字也；固余疑其为西南民族之宗教而非汉民族之宗教”^②，为后人将鬼教与鬼道混为一谈埋下了伏笔。西南少数民族北迁而将五斗米道传入汉中，足以说明五斗米道原行于西南少数民族之中的事实，而不能确证五斗米道原来就是西南少数民族的宗教。故蒙先生所言仅仅是推测之辞，因而只说“盖原为”，没有说“即原为”或“原为”，也足见蒙先生治学态度之谨严。反而是后来诸君不加明辨，为张已说，妄加引申和发挥，并不尽符蒙先生之原意。

其实，“符篆之事始于张道陵”这种说法也值得商榷，《后汉书·方术传》中河南有一个叫麴圣卿的就“善为丹书符劾，厌杀鬼神而使命之”^③，当早于张道陵或与其同时。费长房亦从以过见责而在市中卖药的老仙翁处得一神符，遂能主地上鬼神，医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。后失其符，而为众鬼所杀^④。笔者曾将《道藏》中所收的符篆与西南少数民族的古文字作比较，结果看不出相互之间有何内在联系，反而引起了对蒙先生观点的怀疑。也由此领会到符篆本身是一种神秘的宗教符号，其用意在于使平常的东西具有神秘感，因而其本身越不像世俗的文字或绘画，越使人读不懂，才越具有宗教所需的神秘的巫术能力。因此，符篆不可能是世俗的文字符号——汉字或西南少数民族先民早期使用的象形文字符号。符篆的形状与汉字中的篆字有些相似，反而与西南少数民族的文字相互之间找不到共同点。因而如果说符篆是由某种文字演变而来的话，这种文字只可能是篆字，而不可能是西南少数民族的文字。

宗教符号和咒语令人读不懂的现象，广泛存在于世界各原始宗教、古代宗教当中，萨满教和藏传佛教中亦十分盛行。读懂了反而会将信众的神秘体

① 《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第316页。

② 同上。

③ 《后汉书》第10册第2749页，中华书局标点本。

④ 《后汉书》第10册第2743-2745页，中华书局标点本。

验引向对符箓本身的理解，从而淡化了人们对符箓的神秘感和信仰的虔诚心，很容易导致信众对符箓的神通发生怀疑。人类怀疑宗教正是始于对宗教的了解和研究。所以，许多符箓令人难以理解其本身所表达的具体含义，而只知其具体用途的主要原因，应当是信众的心力高度集中才能产生神秘的功效，感应基于心诚，若信众分散心思于对符箓含义的理解和揣摩，必然有碍于心力的集中。因此，许多符箓含义不明的现象，正如许多咒语的语意不明一样，乃是精明的创制者有意设置的“圈套”，这种现象被文化人类学家统称为“文化圈套”。

因此，我们认为五斗米道创立于西南少数民族中，是在其传统固有的“鬼教”中注入了“道”的精华，而将其改造为受人欢迎的“鬼道”。“鬼主”不是祭酒，符箓也不是少数民族的文字，而是一种宗教象征符号。

第二节 道教在少数民族聚居区的传播

道教创立之后，主要分西线和东线向外传播，我们先分析西线的路线。西线方向由东向西传播的大体路线是益州蜀郡→犍为郡和越巂郡→滇东北地区和滇西北地区→滇中、滇南→印度的迦摩缕波（在此与当地宗教融合为佛教密宗）→中国内地和西藏、内蒙古、甘肃、青海、四川和云南的边疆民族地区。

张道陵创立五斗米道时所设立的二十四治中，其稠梗治和蒙秦治这两个教区所在的郡治辖区，已包含了云南与四川交界的滇东北和滇西北的部分少数民族聚居区。《云笈七籤》载：“第四稠梗治，在犍为郡新津县，去成都一百一十里，汶山江水经焉，山高去平地一千七百丈，昔轩辕学道之处也。治左右有连冈相续，西北有味江水山，亦有芝草仙药可养性命，治应危宿，贵人发之治，王五十年。”“第七蒙秦治，山在越巂郡台登县，西去城二十里，去成都一千四百二十里，治与越巂郡隔河水，前有小山，后有大山，高一千丈，昔伊尹于此山学道，上有芝英金液草，服之得度世，后有汉中郡赵升得



百人百部

道于此，治应奎宿，凡人发之治，王九十年。”^① 东汉时犍为郡“省并郁郅、堂琅二县，以朱提、汉阳二县建置犍为属国，均在今云南及贵州省境。因而犍为郡仅领八县。但南广县亦在今云南省东北”。越巂郡“省并瀛街县，领县十四，其中遂久、青蛉、姑复三县在今云南省境”^②。其中的“犍为郡界自熹平（一七二——一七七）初已流行天师道教。……自熹平二至咸宁三（一七三——二七七）一百余年，由于犍为道徒未直接参加革命战争，不为州郡官吏所注意，其道得延续发展。巴汉自张鲁与三夷王失败后，道侣亦必然有来犍为隐蔽者。则犍为一郡，晋时成为蜀中天师道徒之集中地区可知。……天师陈瑞，由素不为官府所注意之人成为刺史枉法镇压之人，则其声响之广大可知。徒众已由一般农民发展至二千石长吏之家，则已由乡村伸入城邑，由劳动阶层伸入士大夫阶层之势。徒众数量应不仅以千百计。言‘千百数’盖亦城中官绅阶层就所见道徒之上层分子数量估之耳”^③。

虽然，稠梗治教区并不一定覆盖犍为郡的全部行政辖区，蒙秦治教区也不一定覆盖越巂郡的全部行政辖区，然而犍为郡内尚有北平治、本竹治、平盖治和平冈治，五斗米道在当地的传播和普及，必然会将道教传入云南与四川交界的滇东北和滇西北现在的彝族、白族和纳西族等民族的聚居区，再由此向滇中和滇南西线方向呈放射状传播。据《续修蒙化直隶厅志·仙释》载：“孟优世居巍山，与土师孟获兄弟也，素怀道念，常住于澜沧江、泸水间，得异人授长生久视方药诸书，随处济人。后主建兴三年（225年），丞相南征，误饮哑泉者，辄手足口禁而不语。或言优有良药，使人往，优进草药立验，武侯惊异之。与语，人天运会深有契焉。后入峨眉山，不知所终。”《新纂云南通志·释道传四》亦载此事。然后，道教又由云南传入印度，在滇缅线西端的迦摩缕波与当地印度教融合而形成佛教密宗。后来，佛教密宗又传入中国内地的汉地和西藏，并在西藏融合了一些藏族传统宗教苯教的内容，形成具有藏族文化特色的藏传佛教。藏传佛教陆续传入青海、甘肃、内蒙古、四川和云南的边疆民族地区。先后被藏、门巴、蒙古、土、裕固、纳西、怒、

① 《云笈七籤》，上海古籍出版社1989年版，第209页。

② 蒲孝荣编：《四川历代政区治地今释》，四川省哲学社会科学研究所1978年印制。

③ 常璩撰，任乃强校注：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1982年版，第442页。

普米、白等民族所信奉，因此又间接受到道教文化的影响。

道教经由云南，沿滇缅线传入滇缅线西端的印度迦摩缕波地区，主要有以下几个方面的依据：

李约瑟博士在研究佛教与科学的关系而涉猎到密教时，“立刻就看出，我们所面临的是非常类似古代道教中的萨满教和魔术方面的一种思想体系”^①。正如早期道教对于房中术深感兴趣一样，这一令俗人言之羞赧的论题，也成为密教的中心议题。而且无论就思想观念或具体的操作细节技巧，都如出一辙，两者之间“如此密切相符不可能是偶然的”^②。“于是，乍看起来密教似乎是印度传到中国的舶来品。但是更细致地考查年代，我们就会考虑到，整个事情至少很有可能真正是属于道教的。在本书第十章中我们看到，道家关于性的理论和实践在2世纪至6世纪期间已经盛行于中国，即肯定是在这种信仰在印度兴起之前，也是在佛教徒把它重新传入（如果能这样说的话）之前。……因此，密教可能是又一个事例，说明外国人把中国人已经十分熟悉的事情又亲切地传授给中国人。”^③ 荷兰著名汉学家高罗佩亦持这种观点^④。而《元史》卷250《列传第九十二》载：“秃鲁帖木儿性奸狡，帝爱之，言听计从，亦荐西蕃僧伽璘真于帝。其僧善秘密法，谓帝曰：‘陛下虽尊居万乘，富有四海，不过保有见世而已。人生能几何？当受此秘密大喜乐禅定。’帝又习之，其法亦名双修法。曰演揲儿，曰秘密，皆房中术也。帝乃诏以西天僧为司徒，西蕃僧为大元国师。其徒皆取良家女，或四人或三人奉之，谓之供养。于是帝日从事于其法，广取女妇，惟淫戏是乐。又选采女为十六天魔舞。八郎者，帝诸弟，与其所谓倚纳者，皆在帝前，相与褻狎，甚至男女裸处，号所处室曰皆即兀该，华言事事无碍也。君臣宣淫，而群僧出入禁中，无所禁止，丑声秽行，著闻于外，虽市井之人，亦恶闻之。皇太子年日以长，尤深疾秃鲁帖木儿等所为，欲去之未能也。”元代，密宗僧侣曾以给宫廷中的蒙

① 李约瑟著：《中国科学技术史》第2卷，何兆武等译，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第454页。

② 同上书，第457页。

③ 同上书，第456页。

④ 高罗佩、李零等译：《中国古代房内考》附录一《印度和中国的房中秘术》，上海人民出版社1990年版，第345-350页。



古王室传播从道教那儿学来的房中密戏技巧，取宠于王室的达官贵人们。

在7世纪末到8世纪初，古代印度还出现过一位名叫“龙树”的著名炼丹家，著有《水银宝成论》，而就在这个时代，密宗才形成一个独立的教派。西晋时，由中国四川经云南前往印度的商业通道已畅通无阻，经济文化交流粗具规模，曾有20多名中国僧侣由蜀川牂牁道前往印度求法。5世纪初慧叡也从川西出发，由此道前往印度。李冀诚先生认为“佛教徒既能沿此线西行求法，怎能认为道教不能沿此线传播？”^①据南印度泰米尔文献典籍记载：南印度密宗的18位成就者中就有两位来自中国，其泰米尔文名字分别叫博迦尔和普里巴尼，各自都著有禁咒、医术和炼丹等方面的道书，许多有成就的密宗僧侣都曾拜他俩为师，他俩还带着这些徒弟来中国深造。种种迹象表明，这两位中国师傅确系道教徒。因此张毅先生认为“道教大规模的传至印度应在两晋及南北朝时期（4~6世纪），即道教在中国形成和发展，并在滇缅线的交通更为频繁之后，密宗的开山祖师7世纪的龙树是一位炼丹家正说明这一问题，中国炼丹术曾传入印度，可说已成定论，炼丹术的传播者，只能是道教徒而不可能是佛教徒”^②。因此，密教发展后期才形成的“天性宗”（亦称“易行宗”），其道教色彩就更为浓厚，其《修行歌》中有与《道德经》十分类似的词句。我们还能从印度的瑜伽术中读出其受道家服气和辟谷影响的明显迹象。在印度古代的史诗中，亦有对道家“还精补脑”的描述。

道教之所以能在迦摩缕波与当地印度教结合形成密宗，有其特殊的社会文化背景。当地的民族成分和宗教信仰也和道教一样“驳杂多端”，《高僧传·玄奘传》载：“以彼风俗，并信异教，其部分乃有数万，佛法虽弘，未至其土，王事天神，爱重教义，但闻智人，不问邪正，皆一敬奉其人。”这种状况十分有利于外来宗教在当地的传播和繁衍。因此，道教很快就在当地造成影响，该国国王仍奏请老子像和《道德经》。此事在《旧唐书·天竺传》、《新唐书》卷221和《新修大正大藏经》第52卷史传部四《集古今佛道论衡》卷丙中都有记载：

① 李冀诚著：《佛教密宗仪礼窥密》，大连出版社1991年版，第14-15页。

② 张毅：《试论密宗成立的年代与地区》，载《印度宗教与中国佛教》，中国社会科学出版社1988年版；转载于《古代西南丝绸之路研究》，四川大学出版社1990年版。

天竺所属之国数十，风俗物产略同，有伽没路国，其俗开东门以向日，王玄策至，其王发使，贡以奇珍异物及地图，因请老子像及《道德经》。（《旧唐书·天竺传》）

东天竺王尸鸠摩送牛马三万犢军，及弓、刀、宝缨络，迦没路国献异物，并上地图，请老子像。（《新唐书》卷221）

贞观二十一年，西域使李义表还奏，称东天竺童子王所，未有佛法，外道宗盛，臣已告云，支那大国未有佛教以前，旧有得圣（道）人说经，在俗流布，但此文不来，若得闻（文）者，必当信奉。彼王言：“卿还本国，译为梵言，我欲见之，必道越此徒，传通不晚登。”即下敕，令玄奘法师与诸道士对共译出，于时道士蔡（子）晃、成（玄）英二人，李宗之望、自余锋颖三十余人，并集五通观，日别参议。详覆《道德（经）》。奘乃句句披析，穷其义类，得其旨理，方为译之。（《集古今佛道论衡》卷丙）

道教由西向东传播的东线方向大体路线是由益州的蜀郡、巴郡、汉中郡→荆州的南阳郡、江夏郡和南郡→徐州的琅玕郡、交州→扬州的吴郡和会稽郡等广泛传播。

汉顺帝时（126—144），道教创立于蜀郡。汉灵帝时（168—189），巴郡境内有五斗米道活动。汉献帝初平二年（191年），刘焉派张修和张鲁攻打汉中太守苏固，攻杀了苏固后，张鲁乘机火并了张修的部众，在汉中建立了政教合一的政权。五斗米道成为汉中政权的国教，流移寄在其地者不敢不奉五斗米道则说明在这个以五斗米道为国教的小王国里，已基本上全民信奉五斗米道了。建安二十年（215年），曹操平定了汉中，将张鲁的徒众迁徙到邺（今河南安阳北）、洛阳、关中和略阳等地，从而使五斗米道在更大的范围内传播开来，带动了五斗米道的北上。

西晋时期“义阳蛮”张昌在荆州的南阳郡起义，并攻下江南诸郡，众至三万，“皆以绦科头”，这些起义者多为“绦头毛面，挑刀走戟，其锋不可当”的“廩君蛮”。“毛面”即五斗米道涂炭斋中的一项内容，“绦头”则是他们信奉五斗米道的标志。释玄光在《辩惑论》中指出：“闻其著符，昔时军



标。张角黄符，子鲁戴绛。”^①明确指出张角的太平道道徒以“黄符”，即皆著黄巾以为标志；张鲁的五斗米道道徒则以“戴绛”，即以绛帕裹头为标志。有趣的是至今许多氏羌系统的民族依然绛帕裹头。《资治通鉴》卷66《汉纪五十八》载：“建安十五年（210年），朝廷遣南阳张津为交州刺史。津好鬼神事，常著绛帕头，鼓琴、烧香，读道书，云可以助化，为其将区景所杀。”《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》亦注引《江表传》载：“策曰：昔南阳张津为交州刺史，舍前圣典训，废汉家法律，常著绛帕头，鼓琴烧香，读邪俗道书，云以助化，卒为南夷所杀。”其“废汉家法律”，“云以助化”，明显地是在仿效五斗米道。又说明了五斗米道在东汉末年就传入南阳郡了，张津试图在交州推广五斗米道以助化而被人杀害，凶手当是其部下中反对五斗米道的区景，而不大可能是对五斗米道有感情的南夷。地处南阳郡、沔水（今陕西汉水上游）一带的廩君蛮，当早已与邻近的汉中、巴郡廩君蛮一起接受五斗米道了。

《后汉书》卷36《襄楷传》载：汉顺帝时，琅玕的宫崇就持有其师于吉所传的神书《太平经》170卷。晋时琅玕的孙秀家族早已是五斗米世家，孙恩以五斗米道相号召起兵反朝廷，孙恩死后其妹夫卢循继其事，在交州作战失利陷入困境时，得到“李逊余党李脱等结集俚獠五千余人以应循”^②，说明五斗米道已传入交州的少数民族俚獠当中，而且信众不少，这说不定还是张津提倡，以此助化的功绩。

据《抱朴子内篇·道意卷九》载，孙权执政时，有一个讲蜀语，祝水治病颇愈的李宽来江东吴地传播五斗米道，得弟子近千人，所教授者不过是祝水及三部符导引日月行而已。他自己的道术水平并不高，染上了当地的瘟疫，死在所奉的道室中，而其徒众还说李宽化形尸解了，不是真死。其“弟子转相教授，布满江表，动有千许”^③。说明往来于会稽的于吉虽没能将五斗米道传入江东吴地，但最终还是被李宽传进来了。当时的孙吴统治范围内有许多百越系统的少数民族，因而道教既已在江东一带流行，可能会影响到当地的

① 《弘明集》、《广弘明集》合刊本，上海古籍出版社1991年版，第50页。

② 《资治通鉴》卷116《晋纪三十八》。

③ 王明著：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第173-174页。

少数民族。

李淞先生 1993 年底在陕西彬县考察时，“在该县文化馆库房中发现了一块北朝时期羌族部落所造道教造像碑”，“该碑的凿造时间约在正始年以后的北魏末期（508—534）”^①。说明北魏末年，当地羌族部落中已有道教信仰。马长寿先生在关中羌村收集到的造像碑铭中，亦渗透了“树长生之果”等道教观念。^②

道教在西晋时已传入了今天的新疆维吾尔自治区。考古工作者还在新疆吐鲁番发现了一枚“早期天师道的符箓”，其“时间当在西晋”^③。而且人们在敦煌石窟所发现的大量古籍写本中，道经就有 373 件（种或卷轴），说明了敦煌一带流行道教。在十六国高昌时期，吐鲁番地区的随葬衣物中也反映出当地人信奉道教。种种迹象都表明，魏晋南北朝时期，道教就已在吐鲁番地区流行了。

辽统和二年（984 年），在今内蒙古自治区古卓索图盟喀喇沁右翼旗境内的金源县，已建立了名为“玉清观”的道观。在此前后，蒙古草原上修建了一批道观，蒙古汪古部领主马扎罕就虔诚地信奉道教^④。

辽代契丹人在崇拜佛教、笃信萨满的同时，亦已接受道教信仰。辽代的帝王陵墓庆陵和法库叶茂台辽墓等帝王陵墓，以及赤峰市翁牛特旗发现的广德公辽墓，翁牛特旗解放营子辽墓等契丹显贵陵墓，这些坟墓的壁画、护墓木壁或木棺上画有装饰巧妙、神态生动、色彩鲜艳的青龙、白虎、朱雀、玄武四神画像^⑤，说明辽代的契丹族帝王和显贵都已接受道教的信仰。据《契丹国志》卷 27 记载：“辽地每年“四月八日，京府及诸州……放僧尼、道士、庶民行城一日为乐。”道士与僧尼相提并论，想来数量当不会少。因此《契丹国志》卷 14 记载：圣宗（983—1012）弟齐王耶律隆裕任东京留守时，曾修建了宫观道院数百间，以容纳充斥于各社会阶层的道教徒众。《契丹国志》卷

① 李淞：《一块北魏羌族的道教造像碑》，载《中国道教》1994 年第 3 期。

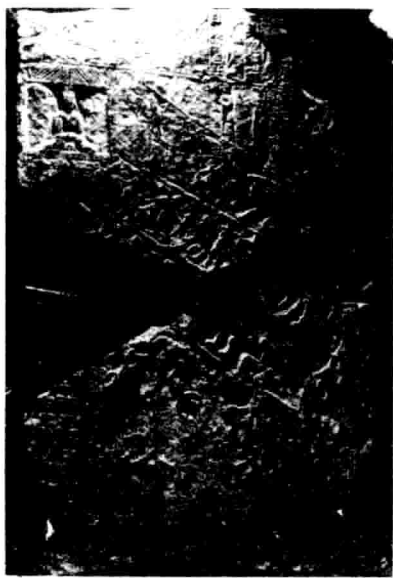
② 马长寿著：《碑铭所见前秦至隋初的关中部落》，中华书局 1985 年版。

③ 黄烈：《略论吐鲁番出土的“道教符箓”》，载《文物》1981 年第 1 期。

④ 《蒙古族通史》，民族出版社 1991 年版，第 407 页。

⑤ 《辽宁昭乌达地区发现的辽墓绘画资料》，载《文物》1979 年第 6 期；项春松：《辽代壁画选》，上海人民美术出版社 1984 年版。

8 载：辽兴宗时（1031—1055）“王刚、姚景煦、冯立辈皆道流中人，曾遇帝于微行，后皆任显官”。说明道教已渗透到社会的各阶层组织，并已直接活动于统治阶层当中。《契丹国志》卷 8 还载：兴宋“常野宴，与（道士）刘四瑞兄弟王刚入伶人乐队，命后妃易衣为女道士”。《契丹国志》卷 14 还载：此举被兴宗的后父磨只出来规谏，“帝击磨只”。道教徒还经常为契丹显贵们做大型道场法事，《契丹国志》卷 14 载：齐王耶律隆裕“别置道院，延接道流，诵经宣醮，用素饌荐献，中京往往化之”。



北魏羌族的道教造像碑

辽代的契丹王室还极力保护道教，《辽史》卷 1 载：辽太祖耶律阿保机于神册三年（918 年）“诏建孔子庙、佛寺、道观”。《契丹国志》卷 7 载：辽圣宗对“道释二教，皆洞其旨”。《辽史》卷 17 载：“道士冯若谷加太子中允”，圣宗之弟耶律隆裕“为东京留守，崇建宫观，备极辉丽”。

最迟在金代，道教已在北方少数民族先民中传播。金代，有不少女真、契丹人信仰了道教。有的少数民族道徒还通过了三年一度的僧道考试，如女真人完颜志宁就是当时太一教仅有的通过考试的两名道士之一。当时的太一教“门众万数，试经具戒者，完颜志宁、王志冲而已”^①。王志冲即太一教三代祖师萧志冲。这一史料表明北方少数民族道徒对道教经典的研究水平不下于汉族道徒。金代的全真道中有蒲察道渊、斡勒守坚和奥敦妙善等女真高

^① 王恽：《秋涧集》卷 47《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》，见陈垣《道家金石略》第 860 页。另王若虚《滹南遗老集》卷 42《太一三代度师萧公墓表》载：“门徒数万，而试经具戒者，完颜志宁及王某而已。”见《道家金石略》第 839 页。

道^①。坤道斡勒守坚“真人姓斡勒，讳守坚，上京盖州（今辽宁盖州）人，后革变于世，易氏曰李。大定中，父任本州节度使”。真人从7岁始就喜慕玄风，常吟步虚仙梵之声。15岁试经中选，赐紫度为女官。曾任终南山唐玉真公主延生观住持，提点陕西女官焚修事。受赐玉真清妙真人号^②。女炼师玄真通明真人奥敦妙善，后更称奥敦弘道。其祖父为金初镇国上将军，知密州而家居于此。她从7岁开始就不沾荤酒，稍懂事就坚决要求学仙修道，拜丘处机为引度师。丘处机传授给她“修真炼性之诀，遂有所得”。每天仅食一餐，数年不睡卧床铺，深悉性命之学^③。此时北方少数民族中已经是道业大行。男道士蒲察道渊，道号“通微子”，家世上京，祖父以为金朝开国佐命功封世袭千户，为燕京之巨室。从小遇道像辄自瞻拜，敬慕不肯去，见羽士过门，必延致于家，特为设斋供养之。所好则神仙轻举之业，逃出家门拜丘处机为师。1204年示微疾而逝，春秋五十有三^④。

女真贵族崇奉道教，也为打着全真教外衣的女真邪道分子提供了投机行骗之机，庆阳总管乌古论镐就是受害者之一。有一位不知名谁的贵族家奴乌古论先生者，佯为狂态，裸颠露足，缀麻为衣，“为全真师”。宣宗尝召入宫，问以秘术。后来发现他心术不正，名声不好，想抓他时，已逃走。正大末年，这位“全真师”跟从乌古论镐来汝南，与其妻子私通，别人都知道了，而乌古论镐本人还被蒙在鼓里。此人后来想逃脱未遂伏诛^⑤。

元代，顺帝元统三年至至元六年（1335—1340），全真教便由女真人完颜德明掌教，授“特进神仙玄门演道大宗师，重玄蕴奥弘仁广义大真人，掌管诸路道教所知集贤院道教事”^⑥。不但全真教为少数民族所信仰，而且还有少数民族出身的道士成为该教的领袖。“公既主玄席，浚人闻之，皆以为荣”^⑦，

① 《昭代丛书》道光本已集广编卷12载清代周春撰著《辽金元姓谱》一卷考证，辽、金、元三代，女真人的姓氏有：完颜（亦作宛颜）、蒲察、斡勒、奥敦（亦作奥屯）和乌古论（亦作吾古伦）等31姓，尚有未尽者。

② 《龙阳观玉真清妙真人本行记》，见《道家金石略》第542页。

③ 《女炼师奥敦君行道行碑》，见《道家金石略》第686页。

④ 《通微真人蒲察尊师传》，见《道家金石略》第626—627页。

⑤ 《金史》卷119《列传第五十七》，第8册第2602页。

⑥ 《道家金石略》第788页。

⑦ 同上书，第796页。



颇得民心和汉族道众的认可。这足以说明全真教徒众中,汉族和少数民族道士之间的民族隔阂已基本消除,道教在汉民族与少数民族的思想文化交流中起到了精神纽带的作用。

陈垣先生的《元西域人华化考》指出:元代西域人出家在内地修道者有之。雍古部人马节入唐代司马承祯的修道之所王屋山为道士后,就不再出山;同为西域雍古部人的赵世延入茅山修道养疾,学服食炼形^①。

总之,道教不仅早已传入长江中下游的各少数民族聚居区和多民族聚居的云南,而且早已传入我国今天的广西壮族自治区、新疆维吾尔自治区、内蒙古自治区,还穿过云南传入印度的多民族聚居区,并与当地宗教融合为密教后,又传入西藏自治区,还从西藏传入云南、内蒙、青海、四川和甘肃等地的少数民族当中,使他们又间接地受到某些道教文化因素的影响。在古代,道教的踪迹就已差不多遍及我国西部的边疆民族地区,密切了边疆和内地的联系,促进了各族人民之间的思想文化交流,增强了中华民族宗教文化上的认同感和对多民族大家庭的向心力,说明了这些地区自古以来就是中国领土中不可分割的一部分。因此,20世纪初英国格拉斯哥大学教授黎谷利(J. W. Crgory)博士为了英国人在中国西部谋取利益而深入云南西北边地进行实地考察后,所担心的不是中国中央王朝军队的西进,而是汉文化的西进。他说:“中国势力的西进,靠武力的攻取,总是偶然的手段,而实际汉人文化的势力即已侵入并深植于其所至之地,这实是靠一种伟大的和平技术;每次军队的威力虽然撤退,而中国的商人即已潜行西进了。各种民族的文化,即渐为汉族的和平引力所同化,并且还没有什么方法足以阻止之,汉人的势力终将达到印度孟加拉的边界。”^②

第三节 道教与氐羌系统民族先民之间复杂的相互关系

闻一多先生在其《道教的精神》一文中指出:“我常疑心这哲学或玄学的

^① 陈垣:《励耘书屋丛刻》,北京师范大学出版社1982年版,第104-112页。

^② 严德一:《边疆地理调查实录》,中国边疆学会丛书民国版,第132页。

道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。这个不知名的古代宗教，我们可暂称为古道教，因之自东汉以来道教即可称之为新道教。我以为与其说新道教是堕落了的道家，不如说它是古道教的复活。不，古道教也许本来就没有死过，新道教只是古道教正常的、自然的组织而已。”^① 将东汉以前作为道教渊源的某种宗教称之为“古道教”是否妥当，我们姑且不论，我们现在面临的首要问题是确定这种“古道教”到底是哪种宗教。

在《道教的精神》一文结尾，闻一多先生进一步指出：“这种古道教如果真正存在的话，我疑心它原是中国古代西方某民族的宗教，与那儒家所从导源的东方宗教比起来，这宗教实在超卓多了，伟大多了，美丽多了，姑无论它的流裔是如何的没出息！”^② 今人刘尧汉教授认为：“此‘西方某民族’当是西戎即羌戎。”^③ 萧兵先生以为：“老子的西行是回归其教义的原生地，是认同于西部民族的原始巫教，并且成为后世神仙西行求道的张本。”^④ 这是可以信任的推论。

道教在创教过程中，明显地借用了氏羌系统民族先民的某些宗教文化成分。其最早的成文经典《太平经》的传承方式，据《广弘明集》卷13《辩正论》载：“千室（即于吉）以疾病致感老君，授百八十戒，并《太平经》一百七十篇。”^⑤ 这是典型的氏羌后裔民族原始宗教的“阴传”方式，并至今仍盛行于这些民族当中^⑥。

日本道教学者福井康顺在《原始道教与佛教》一文中称五斗米道的置义舍、烧香、叩头等活动，模仿了佛教的施食和威仪，此论失之偏颇。从文化

① 《闻一多全集》第1卷，生活·读书·新知三联书店1982年版，第143页。

② 同上书，第151-152页。

③ 刘尧汉著：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社1985年版，第85页。

④ 萧兵、叶舒宪著：《老子的文化解读》，湖北人民出版社1994年版，第1055页。

⑤ 转引自饶宗颐著《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第56页。

⑥ 参见张桥贵、陈麟书著《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》，四川大学出版社1993年版，第25-28页。



人类学的角度来考察，则可知置义舍的善行直到新中国成立后仍存在于氏羌后裔的民族中，在创教初期便与氏羌等少数民族先民密切相关的道教只不过是继承和发扬了这种善举罢了。在笔者家乡——云南省剑川县马登乡，以往坝子里的白族与后山的彝族村寨往来，要翻越一座常年积雪的雪山，当地人称此山为“后山”，在雪山垭口的背风处就置有一座义舍，当地人称之为“救命房”，并有乐于为善者赠置御寒的米酒等食物及取暖的柴禾于其中，供过往行人取用。据先辈讲，以往这类置于古道上的义舍相当多，现在交通发达了，古道废弃，义舍亦仅存遗迹。然而，当地居民并没有把它与宗教行为联系起来。

早期的道教三家中，张角的太平道和张修的五斗米道都没有建置义舍的善举，事实上这两家与当时的少数民族族群之间也没有明确记载的联系；而只有与当时的少数民族关系密切的张陵的五斗米道有之，即张鲁掌教后，在张修的基础上，“遂增饰之。教作义舍，以米肉置其中以止行人”^①。大概是以采纳少数民族的古俗来吸引少数民族入教，以赢得更多的信众。而且还实行当时少数民族原始部落政教合一，即氏族部落首领同时又是该氏族部落的巫师或祭司的形式，“不置长吏，皆以祭酒为治”，因而颇得少数民族的欢心，出现了“民夷便乐之”^②的局面。查太平道和五斗米道有关张修的史料，都没有置义舍的记载。

为什么张鲁要注重在少数民族中发展道教徒呢？恐怕与其政治目的有关。当初，张道陵“闻蜀人多淳厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀”（葛洪《神仙传·张道陵传》），是否怀有觊觎神器之心我们难以推测，因为这种心理在条件尚未成熟时是不敢轻易暴露的。早期道教是反抗者的宗教，蜀地地理形势封闭，与中原相对隔绝，古时蜀道之通行“难于上青天”，文化风格与中原迥异，地域性的政治文化特征浓厚，因而有利于军阀割据势力的形成和巩固。至近现代，四川仍是有名的军阀割据之地。绵州震响寺沙门释明概著《辩惑篇·决对傅奕废佛法僧事》中攻击道教说：“李老事周之日，未有玄坛。

① 缪钺主编《三国志选注·张鲁传》注文所引《典略》记载，中华书局1984年版，第197-198页。

② 同上书，第197-198页。

张陵谋汉之晨，方兴观舍，故后汉顺帝中，有沛人张陵，客游蜀土，闻古老相传云：‘昔汉高祖应二十四气，祭二十四山，逮王有天下。’陵不度德，遂构此谋，杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治。治馆之兴，始乎此也。二十三所于蜀地，尹喜一所在于咸阳。于是，诳诱愚民，招合凶党，敛租税求米，谋为乱阶。时被蛇吞，逆讐弗作。至孙张鲁，祸乱方兴起于汉中，为曹操诛灭。自尔迄今，群孽相系，依托治馆，恒作妖邪。”^① 这种攻击言论似乎并非毫无根据，今见《道藏》中有关二十四治的记载，每治后多说人发之治王几百年或几十年。张陵所处的时代，封建政权已极不稳固，群雄割据已势在必行，社会危机对每一个有志者都是最好的教材。这在张陵的继承者张鲁身上就已体现出来了。张鲁在赢得英勇好战的少数民族信众的支持后，便“益骄恣，璋怒。建安五年（200年），杀鲁母、弟。鲁说（率）巴夷杜濩、朴胡、袁约等叛为仇敌。鲁时使使汉朝，亦慢骄。帝室以乱，不能征，就拜镇民中郎将（《后汉书·刘焉传》作“镇夷中郎将”），汉宁太守。不置长吏，皆以祭酒为治。璋数遣庞羲、李异等讨之，不能克。而巴夷日叛”^②。杜濩、朴胡和袁约是少数民族先民巴夷“板楯蛮”的部落首领。看来张鲁曾成功地利用宗教神权控制并怂恿少数民族来造反夺权，少数民族信众成为其政治天平上的一个重要砝码。

当然，张鲁为赢得少数民族信众的支持，所作的改革不限于置义舍和建立政教合一的模式，还将为一般汉人所鄙视的少数民族习俗也纳入道教仪轨，加以认可，其中最为典型的要数专门为少数民族增设涂炭斋一项了。《弘明集》卷8《辩惑论》载：“涂炭斋者，事起张鲁，氐夷难化，故制斯法。乃驴驱泥中，黄卤泥面，搔头悬抑，挺堙使热。此法指在边陲，不施华夏。”^③ 明确地说明涂炭斋一项斋法是张鲁为“化”氐夷而专设的。陈默同志虽能正确地认识到涂炭斋系由蛮夷的固有习俗演变而来，却未能全面地了解张鲁与氐

① 载《广弘明集》卷12，见《弘明集》、《广弘明集》合刊本，上海古籍出版社1991年版，第177-178页。

② （晋）常璩撰，刘琳校注：《华阳国志·汉中志》，巴蜀书社1984年版，第118页。

③ 《弘明集》、《广弘明集》合刊本，上海古籍出版社1991年版，第50页。



夷之间的关系，而错误地否定了涂炭斋与张鲁之间的联系。^①以黄卤泥面并粘一些毛在上面，这种古俗肯定在张鲁之前就已在氐夷的某些部落中盛行，但将其改造为一种斋法纳入道教斋仪中却“事起张鲁”，这是可以加以肯定的。而且，那个时代的先民以黄卤泥面并粘上毛，并不仅仅是为了防止虫咬蚊叮，也还有其他的用意，各种动物的羽毛至今仍是后进民族最中意的装饰品和社会地位的标志。笔者在滇西北少数民族地区考察时，发现一些民族好在祭礼的神灵偶像面部粘上鸡等牺牲的绒毛，有的民族还有纹面的古俗。这是否属于涂炭斋的流变形式，笔者仍在研究之中。而“擗头悬抑，挺埴使热”，则演变为一种治病的养生法术，具有疗治头眩风癫的功能。隋代巢元方《巢氏诸病源候总论》卷2载：“以两手承辘轳倒悬，令脚反在其上元，愈头眩风癫。坐地舒两脚，以绳绊之，大绳绊讫，拖辘轳上来下去，以两手挽绳，使脚上头下，使离地自极十二通。愈头眩风癫，久行身卧空中而不堕落。……又以两手承辘轳倒悬，令脚反在上元，愈头眩风癫。坐地舒两脚，以绳绊之，以大绳绊讫，拖辘轳上来下去，以两脚挽绳使脚上头下，不使离地，自极十三通，愈头眩风癫。久行身卧空中而不堕落。”^②

张鲁这些宗教改革的结果是使“民夷信向。朝廷不能讨，遂就拜鲁镇夷中郎将，领汉宁太守，通其贡献”^③。

《太平御览》引皇甫谧《帝王本纪》载：“伯禹夏后氏”，“长于西羌”，系“西羌夷也”。夏族的主体是西羌，自商周之后，其先进者逐步演变为汉族先民，到秦汉而形成汉族。这是中国历史上的第一次民族大融合。在汉民族形成之前，中国境内尚未形成民族集团，而仅存在众多的氏族、部落和部落联盟，各民族先民融合为汉民族的过程本身也是各民族先民创造的文化融合为汉文化的过程，道教正是在这样一种由各民族先民共同创造的文化基础上产生和形成的。因而，当今的氐羌系统后裔彝和纳西等民族中，至今仍保留着与已经得到比较充分发展的汉文化相比其形态更为古老的阴阳学说、五行学说和所谓的“青蛙八卦”等。这正是中华民族共同缔造了中华文明而形成

① 陈默：《“毛面”及其来历》，载湖北省社会科学院主办《江汉论坛》1985年第11期。

② 引自陈耀庭等《道家养生术》，复旦大学出版社1992年版，第159-160页。

③ （宋）范曄撰，（唐）李贤等注：《后汉书·刘焉传》，中华书局标点本。

了中华民族多元一体文化格局的具体表现之一。若由此而试图牵强附会地“证明”中华文明渊源于某一“民族”（这是常识性的错误，当时尚未形成民族）先民，显然是误入民族主义或地方民族主义的死胡同，并被极端狭隘的民族主义情绪障蔽了视线，是民族主义的迷魂汤将人引入歧途。

闻一多先生还在《神仙考》一文中指出：“至于神仙说何以产生在齐，则大家似乎已经默认了，是由于齐地滨海，海上岛屿及蜃气都是刺激幻想的对象。这两说都有相当的是处，但都不免把问题看得太简单了。实则春秋时的不死观念不曾直接产生于战国的神仙说，齐国（山东半岛）也并非神仙的发祥地，因之海与神仙亦无因果关系。齐之所以前有不死观念，后有神仙说，当于其种族来源中求解答。……太公以宗亲，兼伐纣有大功，受封于吕，这是这支羌人内徙与华化的开端，后来太公的儿子丁公，又以平蒲姑有功，领着一部分子姓就地受封，都于营丘，是为齐国。……齐人本为西方的羌族。”^①闻一多先生在此文中论证了神仙信仰与氐羌民族之间的族源关系。笔者曾在《长生信仰与周边民族的关系》一章中，运用文化人类学的方法考察了道教长生信仰与周边氐羌民族先民之间的关系，在闻一多先生的论证和现当代文化人类学研究之间找到了佐证，并在某些方面作了补充。

今有英国女人类学家穆礼在其《女巫与巫术》一书中论证了所谓的“仙人”，便是开化了的文明人对乡下人或周边地区尚未开化的土著人的不了解而产生的观念，并将这些土著人误传为仙人^②。这一看法也与中国古史的记载不谋而合，据《汉书·五行志》载，直到秦始皇时人们还知道真正最早的仙人是“皆夷狄服”的周边少数民族先民。

彝族与道教之间的关系比较密切，归纳起来主要有以下几个方面的原因：其一，彝族分布较广，各地区的社会文化发展不平衡，是氐羌后裔中人口最多，且其分布地区文化隔离机制最强而保存远古氐羌文化较多的一支，远古氐羌与道教之间存在错综复杂的密切关系，必然在其文化系统中反映出来。其二，彝族历史上多居于与道教发源地和活动区临近的地区，四川西部的彝

① 《闻一多全集》第1卷，生活·读书·新知三联书店1982年版，第154-155页。

② [英] 玛格丽特·穆礼著：《女巫与巫术》，黄建人译，漓江出版社1992年版，第47-48页。

族聚居区与道教的发源地相去不远，与道教的活跃地区接壤、交叉。道教二十四治中“蒙秦治”所在的越嶲郡的郡治就设在今四川省凉山彝族自治州的州府所在地西昌市城关镇东南高枳乡。这一带至今仍是彝族最集中的聚居区之一。云南的道教中心在巍宝山，而这座山历史上就是彝族的神山，周围都有彝族分布，在巍山彝族回族自治县境内。这与纳西族临近藏族而在云南诸民族中保留藏族苯教文化的因素最多，是出于同样的缘由。当然我们不能因此牵强附会地论证苯教源于纳西族文化，我想今后也不会有人愿意承担此劳而无功的事。其三，彝族作为南诏的主要创建者和当政民族之一，在与崇奉道教的汉唐的广泛交流中，不可避免地要受道教的影响。其四，彝族历史上有掠汉人为奴的习惯，南诏与唐的天宝之战无疑会使不少战俘变为白彝，南诏出兵西川也有掠夺人口的目的。明朝之前流落云南的汉人中也有的一部分被彝族同化，因此至今仍有许多彝族认为自己的老祖宗原籍为“南京应天府大坝柳树湾高石坎竹子巷”。从内地派往云南、贵州、广西和四川等地民族地区屯兵守边的汉族军人，多数未能返回原籍，便与当地土著通婚，必然要被当地人同化，“只由男人构成的移民遭受同化特别快”^①。与此同时，这些军人也必然要将其宗教信仰传播给当地人民，尤其是其下一代。彝族、白族、纳西族和阿昌族等少数民族的道教信仰，在很大程度上是通过这一途径传入的。其五，彝族毕摩有编译道教经典以充实自己宗教思想武库的传统，道教的劝善书《太上感应篇》以及《周易》就早已被彝族毕摩编译成彝文经典。彝族文人、学者亦有研习道家经典的传统，姚州土府同知高耀之子高爵映，系清代彝族著名学者，“著述之富，为一州之冠”，“年甫三十，观政东川，增订《来氏易注》；年余回里，即居结璘山，著《金刚慧解》、《太极明辩》，就正录理学粹诸书丹铅之余，并启迪后学，栽成多士”^②。他在四川为官时，时常与当地的绅士探究易理道学。“究心于易学，凡阅易学注笺图说计七十余家，后读《来氏易注》，遂畅然有得”^③，并著有《增订来氏易注》，云南省图书馆

① [苏] 勃罗姆列伊著：《民族与民族学》，李振锡、刘宇端译，内蒙古人民出版社1985年版，第198页。

② 民国《姚安县志》卷27《人物志·乡贤》，卷42《学术志·学术概论》。

③ 高爵映：《太极明辩》卷2、卷3，云南省图书馆馆藏。

珍藏有此书。

来知德字矣鲜，号瞿塘，山东梁山人，生于明嘉靖四年（1525年），卒于万历三十二年（1604年）。《来氏易注》在哲学方面有丰富的朴素辩证法思想，反对把义理与象数割裂开来，主张理、气、象、数四者的统一，把四者融为一体，在此基础上，着重象数的研究，提出了卦的错综说，认为伏羲之卦主于错，文王之卦主于综。“错者，阴阳相横对也”；“综者，上下相颠倒也”。认为阴阳对立是易理的核心。六十四卦相错，反映了事物之间存在着矛盾对立的普遍性；综卦则反映了阴阳二气上下流动的情况。这是来氏对易学发展的贡献。

巍山左氏土司官还于明万历年间出资刊印过《道藏》。

研究少数民族文化的科研工作者，尤其是像笔者一样少数民族出身的，要深入剖析本民族的文化，一个不可回避的首要课题是先要系统地学习汉文化。不管我们是否愿意接受这样的事实——少数民族许多“古老”的宗教文化因素是在汉族文化影响下得以产生和形成的。少数民族的许多比汉民族“古老”的文化并不都是其本身所固有的原生态的文化。

早期道教的经典正一派的科仪类经文中，十分频繁地提到五方神，而在云南的纳西和彝等民族的宗教经典中也提到五方神，有人认为道经中的五方神源于氏羌后裔的五方神。很显然，这种看法是本末倒置的。因为“五方”的观念中最根本的核心观念是“中央”的观念，这是居于“中国”（中原）的汉民族中最根深蒂固的传统观念之一，也只有自以为占据了世界（天下）最中心方位的汉民族才能产生这种观念和优越感。

少数民族宗教与道教一致或相似的原因是多方面的，不能简单地归结为道教影响少数民族或少数民族宗教影响了道教两种模式。我们至少可归纳出以下五个方面的原因：其一，宗教文化是人类在特定时代反映人与自然、人与社会之间相互关系的产物。中国境内各民族的祖先都在中华大地上经历了某些相同的发展阶段，必然要生产一些相同的宗教文化现象。其二，同源异流。人是文化的载体，汉民族是由中国境内各民族的先民融合而成的，民族融合的过程本身也是民族文化融合的过程。其三，在民族文化融合的大环境中，某些文化现象是由汉民族文化与少数民族文化杂交的配生物。任何民族



在接受其他民族的宗教信仰时，都要根据本民族的宗教文化传统加以补充和改造。外来宗教在异民族中传播的过程中，都要吸取一些当地的宗教文化因素以充实自己，才能当地的民族中生根发芽。其四，汉民族在中国的历史舞台上扮演了主体民族的角色，其文化也必然要扮演主体文化的角色，给比它弱小的少数民族以强有力的影响。其五，要看到特殊情况下少数民族宗教文化对汉民族的影响，但我们要清醒地认识到，这种影响与汉民族文化对少数民族文化的影响相比要微弱得多。以上五个方面的原因往往是交叉并行的。

道教在少数民族地区的传播及其对少数民族文化的影响，其表现形式是多方面的，并不仅限于表现在其宗教文化中，有人以766年刻立的《南诏德化碑》碑文起首便为“恭闻清浊初分，运阴阳而生万物”，以及其中的“阴阳序而日月不愆”作为道教在南诏时代就传入云南的依据，这是不妥当的。《南诏德化碑》中这几句话并不能证明道教已传入大理，因为阴阳观念的产生早于道教，是人类远古时代最早的思想观念之一，并普遍留存于氏羌后裔彝、纳西和白等民族的原始思想观念中，阴阳五行学说在西周就已十分流行。当然，南诏曾十分崇拜道教，这是毫无疑问的。南诏因与唐朝交恶，并联合吐蕃与唐军作战，曾一度废道教推崇藏传佛教。当其于唐和好，并订盟联合攻打吐蕃时，又推崇道教。在订盟仪式中，“云南诏异牟寻及清平官大将军与剑南西川节度使巡官崔佐时，谨诣玷苍山北，上请天、地、水三官，五岳四渎，及管川谷诸神灵同请降临，永为证据……其誓文一本请剑南节度随表进献，一本藏于神室，一本投西洱河，一本牟寻留诏城内府库，贻诫子孙，伏维山川神祈，同鉴诚恳”^①。这不仅出于政治军事上的合作，还出于宗教文化上的认同，“同鉴诚恳”。当然，三官观念很可能源于天、地、人（水）三界宇宙结构观，在氏羌后裔中一直盛行三界宇宙结构为核心的宗教观念^②。取代南诏而立的大长和国皇帝郑昶就因崇道入迷，“服丹药，躁怒杀人，卒”^③。

其实，我们从大理一带的地名、古城名和寺庙名中，便可寻找到道教的

① 向达：《蜚书校注》卷10。

② 张桥贵：《独龙族近期宗教状况及有关习俗考察研究》，载《高山峡谷人地复合系统的演进——独龙族近期社会经济和环境的综合调查研究》，云南民族出版社1995年版。

③ 《南诏野史会证》，云南人民出版社1990年版，第190页。

遗迹。太和城遗址在下关至大理公路的途中，太和村的西面。太和城作为南诏国首府有四十年（739—779），城中有郑回书写的《南诏德化碑》。“太和城”和“太和寺”取名“太和”明显地系崇奉道教的结果。著名道教圣地武当山于明朝永乐年间（1403—1424）改称太岳太和山，建有“太岳太和宫”。1604年云南巡抚陈用宾命工匠在昆明鸣凤山仿武当山之制建“太和宫”。除“太和”之外，在大理城西“中和峰”半山腰的松树林中建有“中和寺”，寺内有玉皇殿，殿前有聚仙楼。“中和峰”和“中和寺”取名为“中和”，亦出于时人崇奉道教。“中和寺”建于明代，清代时享有盛名，聚仙楼两侧有邑人周仁题书的一副石刻对联，联有“最难忘郑回残碑”等，说明“中和峰”、“中和寺”与“太和村”、“太和城”之间还有某种遥相呼应的关系。“太和”与“中和”的观念都见于现存道教最早的经典《太平经》中，仅就《太平经》乙部而言，就多次提到这两个观念。如：“元气有三名，太阳、太阴、中和。”“三气合并为太和也。太和即出太平三气。断绝此三气，一气绝不达，太和不至，太平不出。阴阳者，要在中和，中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”“中和及当和帝王治，调万物者各得治。”寿“六十者应中和气，得六月遁卦”。“中和长养万物也。”^①“太和城”建于道教大发展和南诏与内地关系密切的唐代，“中和寺”建于道教在大理地区十分兴盛的明代，说明“太和”与“中和”的取名并不是偶然的巧合，而是与人们崇奉道教有关。素有“小道藏”之称的道教经典《云笈七籤》卷1《道德部》总叙《道德开篇》便为“老君指归曰：‘太上之象莫高乎道德，其次莫大乎神明，其次莫大乎太和……太和所以可体而不可化也……萌生太和。’”“太和”的观念是如此重要，难怪乎其影响如此深远。而且，《要修科仪戒律钞》卷1031《玄都律》载：“民家安靖于天德者，甲乙丙丁地作入靖，小治广八尺长一丈。中治广一丈二尺，长一丈四尺。大治广一丈六尺，长一丈八尺。面户向东。炉案中央。违治罚算一纪。”^②这里的“民家”并非普通民家，而是相对于天师而称“民家”的五斗米师。直到如今仍普遍信奉道教的云南大理南部方言区和

① 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第19—24页。

② 《道藏》第6册第967页。



中部方言区的白族，至今仍一如既往地自称“民家”。两者之间是否有一脉相承的内在联系，则是值得加以考究的议题。

《南诏野史·盛逻皮（下）》载：开元十四年（726年），南诏“立晋右军王羲之为圣人”。《元史·张立道传》载：“先是云南未知尊孔子，祀王逸少为先师。立道首建孔子庙，置学舍，劝士人子弟以学，择蜀士之贤者迎以为弟子师，岁时率诸生行释菜礼。人习礼让，风俗稍变矣。”向达先生首先对此作了猜测性的理解，认为“王羲之是天师道世家，有画圣之称，自是天师道中名人。天师道是五斗米道发展以后的名称。所以信仰五斗米道的南诏，不奉孔子而奉王羲之”^①。后人加以引证。其实，迄今为止没有任何史料能证明南诏奉王羲之是出于信仰上的原因，《元史》的作者如果想要说明云南人当初信道而不尊孔的话，他应该是将孔子和老子相提并论，而不应该将王羲之与孔子相提并论，否则在逻辑上也说不通，《元史》的作者如此表达当别有原因。元代李京《云南志略》云：“其俊秀者颇能书，有晋人笔意。蛮文云：‘保和中，遣张志成学书于唐。’故云南尊王羲之，不知尊孔、孟。我朝收附后，分置省府，诏所在立文庙，蛮目为汉佛。”^②明代《寰宇通志》亦载：“张志成，昆明人，唐太和间入成都学王羲之草书归国，人多习之。”^③历史上有无张志成这个人，有了这个人物他又是否去成都学王羲之的书法，这本身并不十分重要。重要的是史料已明明白白地告诉我们南诏是将王羲之视为书圣而加以供奉的，因为他们十分崇拜其书法艺术，并“颇能书，有晋人笔意”，“人多习”王羲之草书，因而“祀王逸少为先师”，是从“天地君亲师”当中“师”的角度加以供奉的。而在内地汉族的神龛上所供奉的“师”正是孔夫子，这个神位在南诏境内就让位于王羲之了，因而《元史》的作者才将王羲之与孔子相提并论。

据康熙《蒙化府志》记载：唐中叶时，“蜀人有以黄白之术售于蒙诏者，蒙人俾即其地设蒙化观，以为修炼之所”。据光绪《镇南州志·仙释》载：南

① 向达：《唐代长安与西域文明》，生活·读书·新知三联书店1957年版，第173页。

② 王叔武校注：《大理行记校注》、《云南志略辑校》合刊本，云南民族出版社1986年版，第88页。

③ 见“玄览堂丛书”本《寰宇通志》卷111《云南府人物》。

诏时，今楚雄南华一带王载元、张明亨两位求仙得道：“王载元，南诏时人也，与张明亨栖止州东五楼山，志在求仙，日载酒峰头，长啸狂吟，莫之识也。一夕，饮酣，见一道人乘风而来，飘飘然风采迥异。载元与明亨迎之问曰：‘先生或者能剧饮乎？’道人莞尔而笑。问姓名，答曰：‘无心昌。’道人遂促膝倾觞。……道人忽言别，二子恋不能舍。道人曰：‘来年秋风起塞上，吾当再至。’及期……道人至矣，执一瓢，盛米汁于中，命二子饮之。载元饮，明亨不饮。道人覆之，遂布席而坐。三人语甚欢。……道人曰：‘时当行矣。’腾空而起，载元亦随起，明亨踊跃无措，伏地大呼。道人回顾曰：‘子仙骨已成，迟一劫耳！’明亨遂化乡人……”“无心昌”即隐语“吕”字，此道人即指吕洞宾，这说明道教在云南民族地区传播由来已久。



第四章 氐羌、拓跋和女真对道教发展的促进

西晋惠帝年间，氐羌从略阳、天水六郡内迁，301年在蜀地发动起义，建立了成汉政权。4世纪初，鲜卑族拓跋部在今山西省北部与内蒙古等地建立代国，376年为前秦苻坚所灭，386年拓跋珪称王，重建代国，改国号为魏，史称北魏（亦称后魏或拓跋魏），并于398年建都平城（今山西大同），399年称帝，439年统一中国北方。1114年女真首领阿骨打发动反辽战争，1115年建立金国，建都会宁（今黑龙江阿城南），1125年灭辽，1127年灭北宋，后迁都中都（北京），再迁都开封。这三个以少数民族为主的国家政权，都在各自的历史发展中与道教发生了深刻的联系，都曾利用道教来巩固政权，亦以政权推动了道教的改革与发展。

第一节 氐羌内迁起义对蜀地道教发展的促进

曹操平定了依靠巴夷而建立的汉中政权，将天师道教主张鲁及其骨干和大批信众迁往邺城，使巴蜀地区的天师道失去了强有力的政治支持和统一领导，内部发生分化，活动转入低潮。蜀汉时期，刘备及其手下的干将参与镇压道教徒的起义，自然对道教防范甚严。西晋时，益州犍为郡天师道徒陈瑞自称天师，以鬼惑民，积有岁月，徒众千百数。西晋武帝司马炎咸宁三年（277年）^①，陈瑞及其手下的干将祭酒袁旌等被刺史王浚诛杀，传教的传舍被焚烧，连信奉其教的二千石长吏巴郡太守犍为唐定等亦被免去官职或除名，给巴蜀地区的天师道活动造成沉重的打击。

^① 此据《华阳国志》之说，《广弘明集》卷12说发生在咸宁二年（276年）。

西晋惠帝永宁元年（301年），从略阳、天水六郡流亡入蜀的流民在首领李特领导下发动起义。“李特字玄休，巴西宕渠（故城在今四川渠县东北土溪乡南岸卫星村）人，其先廩君之苗裔也。……巴人呼赋为賸，因谓之賸人焉。……汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信巫觋，多往奉之。值天下大乱，自巴西之宕渠迁于汉中杨车坂，抄掠行旅，百姓患之，号为杨车巴。魏武帝克汉中，特祖（武）将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于略阳，北土复号之为巴氏。特父慕为东羌猎将。”^①说明这部分氐羌部众系氐羌族群中廩君蛮的后裔，原来居于崇拜道教，尤重老子之术的巴蜀，后迁往汉中归附张鲁政教合一的宗教政权，成为张鲁的教民。《资治通鉴》卷82载：“初，张鲁在汉中，賸人李氏自巴西宕渠往依之。”

李特起义军在官军和封建地主武装的联合偷袭下受到重创，李特牺牲，其子李雄在青城山道士范长生的积极支持下，整顿部众，坚持斗争，攻下成都，占领了益州，并于永兴元年（304年）冬十月自称成都王，次年六月建立大成国。李雄在范长生的劝告下称帝，拜范长生为丞相，加封天地太师，封西山侯。

范长生原名范贤，据《晋书》卷58《周访传》附《子抚传》载：“初，贤为李雄国师，以左道惑百姓，人多事之。”说明范长生在成都国内积极推广天师道，连李雄都“笃信之”，其部众也当亦步亦趋。在这个以道士为丞相的国度里，推行道家无为而治、“简刑约法”的与民休息政策，“其赋男丁岁谷三斛，女丁半之，户调绢不过数丈，帛系数两。事少役稀，百姓富实，闾门不闭，无相侵盗。……国无威仪，官无禄秩，班序不别，君子小人服章不殊”。“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故归之者相寻。”^②这与张鲁“民、夷便乐之”的汉中政权有许多相似之处。

在成都政权存在的47年（301—347）间，天师道在其故乡恢复了生机，扩大了势力和影响。以致在成都政权失败后，东晋穆帝永和三年（347年）秋七月，隗文、邓定等成都政权的旧臣做复国梦时，推出范长生的儿子范贲

① 《晋书》卷120《李特载记》。

② 《晋书》卷121《李雄传》。



为帝，“以妖异惑众，蜀人多归之”^①。可见天师道在蜀人中已相当普及了。

第二节 拓跋氏支持下的道教改革

北魏拓跋氏是以少数民族的身份入主中原的，其统治者本来对神仙方术颇有兴趣。据《册府元龟》卷53载：“后魏道武帝（拓跋珪）好黄老之言，诵咏不倦，数召诸王及朝臣亲为说之。”《魏书·释老志》亦载：“太祖（道武帝）好老子之言，诵咏不倦。天兴（398—403）中，仪曹郎董谧因献《服食仙经》数十篇，于是置仙人博士，立仙坊，煮炼百药，封西山以供其薪蒸。令死罪者试服之，非其本心，多死无验。太祖犹将修焉。太医周儋苦其煎采之役，欲废其事。乃阴令妻货仙人博士张曜妾，得曜隐罪。曜惧死，因请辟谷。太祖许之，给曜资用，为造静堂于苑中，给洒扫民二家。而炼药之官，仍为不息。”魏道武帝拓跋珪热衷于煮炼丹药，服食求长生，终为药所误。他的儿子明元帝拓跋嗣亦步其后尘，死于丹药中毒。

有了服食丹药中毒的教训，加之统治阶级对当时民间利用道教为乱的防范心理，继明帝之位的太武帝拓跋焘对“早好仙道，有绝俗之心，少修张鲁之术”^②的寇谦之的游说并不热心。始光（424—428）初，寇谦之到魏都平城，“奉其书而献之，世祖乃令谦之止于张曜之所，供其食物。时朝野闻之，若存若亡，未全信也”。在此关键时刻，有恢复汉人统治图谋的左光禄大夫崔浩“独异其言，因师事之，受其法术。于是上疏，赞明其事曰：‘臣闻圣王受命，则有大应。而《河图》、《洛书》，皆寄言于虫兽之文。未若今日人神接对，手笔粲然，辞旨深妙，自古无比。昔汉高虽复英圣，四皓犹或耻之，不为屈节。今清德隐仙，不召自至。斯诚陛下侔踪轩黄，应天之符也。岂可以世俗常谈，而忽上灵之命？臣窃惧之’”。经崔浩的点拨，太武帝才开了窍：何不在政治上对道教的神学信仰加以利用，给自己入主中原披上神灵意志使然的外衣？这样做既可麻痹汉族人民的反胡情绪，又可改造作乱犯上的民间道

① 《资治通鉴》卷97。

② 《魏书·释老志》。

教。因而，“世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”^①。这就为寇谦之整顿当时在民间各自为教，“诳诈万端”、“惑乱万民”、“收罗逋逃罪逆之人”，已混乱不堪的天师道创造了条件。

寇谦之在劳苦大众用来犯上作乱的天师道中注入了儒家的顺民思想，强调要父慈、子孝、臣忠，废除了租米钱税和男女合气之术等损辱道教的“三张伪法”。张鲁北迁去世后，天师道失去了强有力的统一领导，出现了《老君音诵诫经》所言的“旷官置职，道荒人渎，后人诸官，愚暗相传，自署治箴符契，气候倒错，不可承准”的局面。寇谦之大力整顿道教组织，加强科律理论和制度建设，大量地增订戒律和斋醮仪范，删除其违背封建礼教的思想，注入儒家伦理纲常的内容，使道教在思想建设和组织建设上都达到了新的发展高度，由不成熟的民间方术宗教演变为官方承认和扶持的神仙宗教，为后来道教的繁荣和发展并能与佛教抗衡奠定了坚实的基础，充实了中华民族的思想文化宝库。

经过寇谦之改革的天师道，开始得到了统治阶级的扶持。“遂起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制。给道士百二十人衣食，齐（斋）肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人。”^②太武帝还接受寇谦之的建议，于440年改元太平真君。442年，应寇谦之所请，“亲至道坛，受符箓。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也。自后诸帝每即位皆如之”^③。文成帝拓跋濬于兴光元年（454年）“至道坛，亲受图箓”^④。献文帝拓跋弘于天安元年（466年）“幸道坛，亲受符箓”^⑤。北魏皇帝即位时要到道坛接受符箓，表示皈依道教，并象征其代表道教神灵的意志和借助道教神祇的护佑统治汉民族，并成为一种制度被确立起来。“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。”^⑥胡王热心于受道奉箓，虽不能从道教的神灵那儿得到直接的佑助，然而这一

① 《魏书·释老志》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《魏书·高宗纪》。

⑤ 《魏书·显祖纪》。

⑥ 《隋书》卷35《经籍志》。



行为本身已充分体现了他们对汉文化的认同感，显示了他们对汉族民众所信仰宗教的高度敬重，其实际功效是在宗教神灵的面前，缩小了鲜卑族与汉族之间的差异，在宗教信仰上有了共同性和认同感，能缓解汉民族对“五胡乱华”的强烈反感，有助于鲜卑政权的巩固和稳定，也加速了胡人汉化的进程。这部分鲜卑族在“入隋唐以后，也最终完成了汉化”^①。

寇谦之死于448年，崔浩于450年6月受尽胡人的侮辱后被诛杀，“尽夷其族”。454年、466年北魏新即位的皇帝依旧到道坛接受符箓，说明道士及其宗教活动场所并没有因崔浩之事受到冲击。直到太和十五年（491年）秋，孝文帝元宏认为随着人口的增加，都市的发展，“里宅栉比，人神猥凑”，道坛有被世俗化和失去神圣性的趋势，而下令将道坛迁到城外南郊桑乾之阴、岳山之阳，以为清静修道之所，仍名为崇虚寺，拨给50户人家供斋祀之用，道士定员为90人。太和十七年（493年），北魏迁都洛阳，孝武帝永熙三年（534年），北魏分东、西，东魏移都邺城（今河北临漳西南），天师道场皆随迁，住持道众定员106人。拓跋贵族的崇道并支持道教改革，保障了道教在异族统治下的日渐成熟和继续发展。

第三节 女真人接受道教的历程

11世纪，生息在白山黑水之间的女真人逐渐强大起来，于1115年建立金国，1126年南下灭北宋，与南宋、西夏对峙，为道教与女真人的充分接触创造了契机。在金国占领的北方，太一教、大道教和全真教三大新道派相继创立，并在民间迅速传播、发展。

太一教创建于金熙宗天眷元年（1138年），教祖萧抱珍传太一三元法箓之术，祈禳呵禁，罔不立验。萧抱珍以符法灵验名世，“远迹向风，受箓为门徒者岁无虑千数”^②，而被金廷召见，让他行施女真人信奉的萨满“驱逐鬼物，愈疾疗苦，皆获应验”，而“惊动当世”^③。朝廷因而赐以观额，对其教

① 费孝通主编：《中华民族研究新探索》，中国社会科学出版社1991年版，第260页。

② 《秋润集》卷60《太一二代度师先考韩君墓铭》。

③ 《秋润集》卷40《大都宛平县京西乡创建太一集仙观记》。

给予承认和扶持、利用。^① 后来太一教又乘金世宗放松对民间宗教活动的禁令，出售寺观名额、僧道度牒之机，买下了一些观额和度牒，使太一教得到了稳步的发展。

金大定二十六年（1186年）秋，太一教二代祖师萧道熙“忽思栖真岩壑，因密谓萧道宗曰：‘吾门众万数，试经具戒者，完颜志宁、王志冲而已。’”^② 王若虚《太一三代度师墓表》对完颜志宁没有被选为祖师传入的原因作了说明：二代祖师认为“志宁资虽明敏，而颇轻肆，非主教之才。然志冲特纯精廉洁，可属后事。遂设大醮，告祔庙”^③。太一教达到试经具戒水平的两个人中，就有一个是女真人，说明了当时入关的北方少数民族中，研习道学已经盛行，水平亦当不在汉人之下。数万门众中，女真道士亦不可能仅完颜志宁一个人。

金世宗对道教养生方术发生兴趣，“颇信神仙浮图之事”^④。章宗在位期间，十分重视和崇信道教，《金史·章宗纪》记载：“承安二年（1197年）四月，命有司祈雨，祭岳镇海渚。”“十月，幸天长观，建普天大醮，禁屠宰七日。”“泰和元年（1201年）三月，幸天长观。”泰和二年（1202年）十一月，“幸玉虚观，遣使报谢于太清官”。十二月，“放僧道戒牒三千”。《金史·完颜襄传》载：“泰和元年（1201年）春，承命驰祷亳州太清官。”《金史·忒邻传》载：“泰和初醮亳州太清官。”在金代北方三大新道派中，金朝对太一道最为偏爱，金章宗禁罢全真教时，对太一教则仅限制其授箓私建庵室而已。

大道教创始人刘德仁于金熙宗皇统二年（1142年）立教，大定七年（1167年）被金廷召见，赐号“东岳先生”，居中都天长观。

王喆创立的全真教在三大新道派中最晚出现。大定二十七年（1187年），王喆的弟子、“七真”中最为神异的王处一被“博访高道，求保养之术”的金世宗召见，居天长观，问以养生之道。1188年，世宗欲为王处一修道观以

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第113页。

② 王浑：《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》，见《道家金石略》第860页。

③ 王若虚：《滹南遗老集》卷42《太一三代度师墓表》，见《道家金石略》。

④ 《金史·徒单克宁传》。



居之，王处一知养生之道已挽救不了世宗的寿教，奏请还山。等再度召见到京时，世宗已卒，章宗令他为世宗设醮求冥福。“七真”之一的丘处机亦在大定二十八年（1188年）春被金世宗召见，为他建庵于万宁宫之西，以便询问养生之道。金章宗继位后，曾一度下令禁止全真教，不久又收回禁令，全真教因此“以绝而复存，稍微而更炽”^①。宗教遭受一段时间的禁止、压制后又放开，往往会以更加迅猛的声势传播发展，这也是一种普遍的现象。金章宗本人亦步其父后尘，于承安二年（1197年）召见王处一于便殿，问以养生之道，赐紫衣及“体玄大师”号，命居京师崇福观，日给钱二百缗。1198年，章宗又召见刘处玄，并赐以道观一所，额曰“修真”。1199年，刘处玄乞请还山时，章宗赐予全真终南祖庭观，额曰“灵虚”。泰和元年（1201年）、三年（1203年），两次征召王处一参加为章宗祈嗣的亳州太清宫罗天大醮。参加法事的道士又乘机奏请金廷允许戒度道士千余人。章宗的元妃还于泰和七年（1207年）分别赐给王处一所居的圣水玉虚观和丘处机所居的栖霞太虚观道经一藏。金宣宗贞祐二年（1214年），山东爆发了杨安儿、耿京领导的起义，丘处机亲自出马劝降，“所至皆投戈拜命，二州遂定”。

皇帝的频繁召见，鼓舞了全真教的士气，教团迅猛发展，其道士中自然也包含了许多少数民族信众，有碑传传于世的女真高道就有蒲察道渊和坤道斡勒守坚、奥敦妙善等。其中也产生了名声败坏的“全真师”乌古论先生^②。

蒲察道渊（1152—1204），道号“通微子”，家世上京，祖父以金朝开国佐命功封世袭千户，为燕都之巨室。刚生下来就气禀特异。方在襁褓之中，乳母以荤口哺食，必泣哭而吐之，从小遇道像辄自瞻拜，敬慕不肯去。见羽士从门口经过，必延至家中，特为设斋供养。年既冠，父母欲为其议婚，闻之而跪告于前曰：“尘俗之事，性非所愿，乃所好则神仙轻举之业。”私遁于灊阳之南山，找到一个傍有清泉的岩穴，便住下来修炼，唯以啖柏饮水维系生命。数月，樵者见之，告于山下居民，争相供养。以精诚修炼，感应了三

① 《元遗山集》卷35《紫微观记》。

② 《金史》卷119《列传第五十七》，第8册第2602页。

位仙人前来指点，下山寻师求道之心愈切。因缘未契，直到三十岁才拜师于丘处机门下。1186年住持汧阳石门全真堂。徜徉林麓，栖真养浩，以行其所受之道。陇州的官将多系皇亲国戚，知道他是女真巨室后裔，慕其高洁，时来参拜，他必以爱民崇道之语劝教。1195年，朝省沙汰道流，许多幽人逸士都逃到他这儿避风，得免。1198年，输资礼部买下玉清观额，大建琳宇，玄化鼎盛。当年正逢饥荒，罄其所有，救活了许多人。时常以祸福报应教育无赖恶少改邪归正。没几年，当地的社会风气因此而有很大的好转。蒲察道渊“操行清高，刻苦于道，由是人敬仰之。既而羽衣黄冠，争筑室于其侧，皆愿执庚桑楚之役”。1204年无疾而逝，视之宛然如生。1251年，李真常奉朝命追赠其“圆明普惠通微真人”称号^①。

斡勒守坚（1182—1251），上京盖州人。大定中，其父任盖州节度使。她从7岁就喜慕玄风，常吟咏步虚仙梵之声，父母异之曰：“必先世羽流也。”从小拜太清观女官夹谷大师为师。1196年，试经中选，赐紫度为女官。长春真人丘处机应诏还燕京，遂参受道法。被丘处机收为徒弟，派她传教燕北。太傅相公洎太夫人对她十分器重，给她建盖庆云观，度女道士张净淳等十数人。1241年春，清和大宗师尹志平委任她为终南山唐玉真公主延生观住持，提点陕西女官焚修事，“赐‘玉真清妙真人’号。于时洞真真人、披云真人、白云真人、无欲真人大为道纪，尝益论于左右，目击道存，靡不奖誉”^②。

奥敦妙善（1187—1275），身经金、元两世，始讳妙善，后更弘道，肃慎（今黑龙江宁安西南）人。祖父为金初镇国上将军，知密州而迁居该地。1204年，举家著道士服，丘处机敬其厉节不凡，举措刚毅，易之道名曰“希道”。玉阳真人王处一而奇之，号曰“开真子”。太古真人郝大通复授以口诀。她从7岁时就持戒，不茹荤酒。稍有知，便请学仙，志不可夺，随其母亲广丽虚妙寂照真人居大都清真观。从小拜丘处机为引度师，丘处机传授给她“修真炼性之诀，遂有所得，即还密州黄县，居环堵中阅十余年，以养真

① 终南药溪天乐道人李道谦：《通微真人蒲察尊师传》，《道家金石略》第626—627页。

② 《龙阳观玉真清妙真人本行记》，《道家金石略》第541—542页。

积之力。既出，断发毁容，忘情绝世间事，衣纸衲，饵果实，以度春秋。虚心实腹，挫锐解纷，如土木偶，以复心性，人见之有所不堪，身处之晏然也”。中山元帅奥敦公闻其苦身修炼，请她复居清真观。与徒侣躬执畚鍤，渐事缔构，祀玄元圣祖殿。日率一食，胁不沾床者数岁，悉究性命之学，真得道者矣。1244年，往终南山祖师殿参拜敬香，途居安西庆真宫，将其修葺一新。回到清真观，在后堂塑真人何公、孙仙姑、和仙姑的雕像。云游大名妙真观，至汴梁，住栖真观，广度门徒，修造道像。1255年，被女道士薛守元、蒋守崇持疏请去主持亳州洞霄宫修葺事，乃率徒执役，大启荆棘，尽畚鍤之勤，中为大殿七楹，以祀圣母，后为殿五楹，以祀全真祖师，造道像四十尊，筑舍二百楹。她一生对道教官观的建设作出了许多贡献。1267年、1270年，累奉皇后、贤妃懿旨，赐予圣母金冠、云罗法服，兼香信等物。1271年，赐诏护持宫中事，及中书省禁约榜文。与其徒任惠德等以淳诚得誉贵近，获入觐禁闱。她们将中宫及诸贤妃所赐的丰厚金帛等钱物，都用来添置洞霄宫的生活设施。“学道逾七十载，始终如一日，凡杖履所及，人心敬信。所筑建道观，甫成辄弃去，俾其徒辈居之。”明真弘道大师诸路玄学提举兼道教所详议事任志润对她评价称：“女仙之学，代不乏人，如晋之萼绿华、魏华存，唐之谢自然，宋之曹道冲，金之孙不二，皆迹涉尘环，神游八表，所以后世之士裹粮问道，重趺而不息者也。师之淳德懿行，炼养精微，方之先辈，有无愧者。”^①

以上诸位乃道教金石中有名传于世的金代女真名道士。有碑文等资料传世而尚未为笔者耳目所及，或信奉道教后改名为汉族姓氏而无法识别其族属^②以及被历史遗忘了的女真普通道士，其数目已无法知晓。他们壮大了道教的阵容，深化了道教对少数民族的影响。

丘处机注重发展和培养社会地位相对较高的女真道士，一方面是为了加强道教与少数民族统治集团的联系，提高道教的社会地位；另一方面也是出于消除少数民族王室和官僚对道教的戒备心理。出于民族性格和文化心理的

① 《女炼师奥敦君道行碑》，见《道家金石略》第686-687页。

② 《金史》本纪第12《章宗四》载：“敕女直（真）人不得改为汉姓及学南人装束。”表明当时接受汉文化影响的女真人中有改姓汉姓的风气，如斡勒守坚就“易氏曰李”。

一致，并从自身的利益出发，少数民族统治集团往往对出身少数民族的道士给予特殊的亲善和关照。女真坤道可入觐禁闱，得誉贵近，厚赐金帛，赐诏护持宫中事，及中书省禁约榜文。女真高道被皇亲国戚参访，在沙汰道流的风口上，许多幽人逸士去他们主持的宫观中避风，得免。虽不知少数民族王室和官僚是否怀有从内部监视道教组织活动的企图，此举却在一定程度上鼓励了少数民族信奉、加入道教，壮大了道教的阵容，扩大了道教的影响。从此，道教不仅在汉民族和南方少数民族中流行，也在北方少数民族中传播。

在宋代所纂《政和道藏》已残缺的情况下，金世宗诏令将南京（今河南开封）道藏经刻板运往燕京十方天长观，与天长观、玉虚观残缺藏经相参校，补缀雕板成《大金玄都宝藏》共6455卷。此举对道教文化的保存和发展作出了贡献，体现了女真贵族对汉文化的认同与感情。

在金亡410年后的1644年，清顺治帝率领女真人再次入主关内，与道教之间就不曾发生过信奉的关系，而仅仅是一种严格防范和限制，有条件地适当利用的关系。顺治帝认为，致福之道，惟在敬天勤民，符篆无用^①。康熙帝认为：“道法自然，为天地根。老氏之学，能养其真。流而成弊，刑名放荡，长生久视，语益恟恟。况神仙之杳渺，气历而难聚，纵白日兮飞升，于世道乎奚补？慨秦汉之往事，求方药而何愚！用清静而获效，宁化美于皇初，养身寿人，儒者有道，保合太和，何取黄老？”^②入关之初，在大清江山还不太稳固的情况下，出于疏导明遗民和儒士的亡国之恨，给他们留下一块出家修道，以寻求精神解脱的栖身之所，不想把涌入道门的大批明遗民和儒士逼上梁山，而对道教抑制的程度还稍宽一些。随着全国各地抗清复明活动相继被平息，大清江山日益巩固，对道教的抑制也就越来越严厉。道教首领的地位一再贬降，活动限制不断加强，组织发展渐趋停滞，生存更加困难。“当清代中后期的统治者在感到自身的处境愈来愈不妙的情況下，为了神道设教以维护自己统治的需要”^③，调和日益激化的民族矛盾，也曾经有选择地推出伦理

① 《清朝续文献通考》第1册第8493页。

② 《热河志》卷1《圣祖御制文·七询》，载《四库全书》第495册。

③ 卿希泰主编：《中国道教史》第4卷，四川人民出版社1995年版，第215页。



属性强的许逊、关羽、文昌和城隍等道教神灵，给予加封，倡导祭祀，其目的和用意也绝不在于挽救日薄西山的道教，而是借宣扬这些在民间有很大影响的神灵“助顺讨逆”、“崇正辟邪”、“护国安民”、“福佑我朝”，以壮自己的神威，使信奉道教并且深受神权束缚的各族民众做听天由命的顺民。清朝，女真后裔与道教的关系已与金、元时期无法相比，因而在此仅一提带过，不再作专门讨论。



第五章 道教与蒙古贵族的政治文化策略

道教对蒙古王室的政治文化策略发挥了重要影响，在社会政治和经济文化领域中都扮演了极为重要的角色。从全真教的丘处机以古稀之年，不辞长途跋涉戈壁之艰辛，奉诏西觐去教化一代天骄开始，道教即积极地以汉文化影响蒙古王室及其达官贵人。道教徒赢得了蒙古贵族的信任之后，在拯救无辜生灵，保护汉族地区的社会生产力，重修《道藏》、保存道经，发掘和推广汉文典籍，努力保存汉文化等方面作出了积极有益的贡献。蒙古贵族利用道教在广大人民群众中的影响和号召力，推行其安邦治国的宏大策略。在此过程中，道教还满足了入主中原的蒙古贵族的宗教需求，承担其传统萨满教的职能；蒙古贵族利用道教超度死于其铁蹄之下的亡灵，以安抚民心，消除广大汉族人民的敌对情绪；高道们还曾经是蒙古贵族学习汉法，以汉法治理汉地的良师益友。道教对蒙古贵族的政治文化策略产生强有力的影响，本章试对此进行阐述。

第一节 不辞艰辛，教化天骄

从丘处机率领弟子赴西域大雪山西觐元太祖成吉思汗开始，道教就积极地以汉文化影响蒙古上层。全真道“北七真”之一的丘处机于金宣宗贞祐二年（1214年）秋季招安山东杨安儿义军获得成功之后，金廷和南宋先后派遣使者诏请他，他都不应诏。当时正在忙于到处征伐的成吉思汗从今蒙古国境内“特诏仲禄逾越山海，不限岁月期必致之”，态度十分恳切。已是古稀之年的丘处机，毅然率领弟子十八人从莱州出发，历时二年，跋涉万里，历尽艰难险阻，到达西域之大雪山。丘处机在西行途中题阎立本《太上过关图》诗



云：“蜀郡西游日，函关东别时。群胡皆稽首，大道复开基。”^① 借题言志，表达了他此行志在杀运方炽之际，以 70 多岁的高龄行万里绝域，要以老氏清静无为之道去教化蒙古的一代天骄。

丘处机的西觐，令从小就在不断的征战中锻炼成长，并十分注重友谊和交情的成吉思汗十分感动。因此，成吉思汗与丘处机一见面就说：“他国征聘皆不应命，远逾万里而来此间，朕甚嘉之！”丘处机巧妙地对答道：“山野诏而起者，天也！非人力之所为也。”^② 将自己的毅然西行，说成是顺应天意，天命所归，这不仅有助于争取汉地的民心，而且也正中了对天地，事必称天，遇到危难就祷告天神“长生天”的成吉思汗的下怀。“上悦。”“上赐之食，食毕问曰：‘真人远来，有何长生之药以资朕乎？’师曰：‘但有卫生之道，而无长生之药。’上爱其诚实，由是每日召见，即劝之少杀戮，灭嗜欲，前后数千言。耶律晋卿方为侍郎，录其言以为《玄风庆会录》，皇帝皆信而用之。”^③

这些被元太祖“皆信而用之”的内容，也就是最能代表汉民族传统文化精华的道家修身养性之道和儒家治国之术，这也正是丘处机此次西行所要教化一代天骄的主要内容。丘处机所讲授的道家修身养性之道主要有：学道之人，首戒乎色；修炼之术，去奢摒欲，固精守神，切宜灭声色，省嗜欲，得圣体康宁；劝春秋已近下寿，圣子神孙枝蔓多广的陛下宜保养戒欲为自计。考虑到让青壮年时期每打败一个部落就掳掠其美色为妃，后宫满盈仍乐此不疲的成吉思汗完全戒色等于与虎谋皮，故云“虽不能全戒，但能节欲，则几于道矣”。此外还有修身之道贵乎中和，太怒则伤乎身，太喜则伤乎神，太思虑则伤乎气等内容。这对于当时春秋已近下寿，明显地感到“不济”而请求丘处机“恤朕保身之术”^④ 的成吉思汗，不失为金玉良言。

丘处机所讲授的儒家治国之术主要有：对遭受战争严重破坏的北方，要派遣精明清廉的能干官员去治理，与免三年税赋，使军国足丝帛之用，黔黎

① 《道藏》第 34 册第 482 页。

② 《道藏》第 3 册第 360 页。

③ 同上。

④ 《道藏》第 5 册第 426 页。

获苏息之安，一举而两得之，兹亦安民祈福之一端耳，自然会得天佑之吉，无不利也。还举了金国的例子，强调治理汉族地区最好还是任用贤良的汉族官员。并劝告成吉思汗奉行外儒内道的修行方法，外修阴德，内固精神。恤民保众，使天下怀安，则为外行；省欲保神，为乎内行。听完丘处机的讲授，一代天骄成吉思汗表态道：“淳淳道诲，敬闻命矣。斯皆难行之事，然则敢不尊依仙命，勤而行之。传道之语，已命近臣录之简册，朕将亲览，其有玄旨未明者，续当请益焉。”^① 这是成吉思汗的近臣耶律楚材的当场记录，据此则丘处机以天意代言人的口吻，巧妙地向成吉思汗及其手下的大臣们灌输了汉民族的政治宗教观念，使成吉思汗感到虽然都是些难行之事，然而还是愿意勤而行之，以顺应天意。

耶律楚材记录整理的《玄风庆会录》偏重于记叙道家的修身养性之说，对儒家的治国之术方面反映甚少。《甘水仙源录》卷2《长春真人本行碑》亦只载有“他日又数论仁孝”^②。而李道谦所撰的《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》对丘处机所谈论的儒家治国保民之理则交代较详，主要有：丘处机每次与成吉思汗交谈都要劝他止杀，并把止杀保民说成是天意，顺从天意才能得到天的保佑。认为天道好生而恶杀，止杀保民，乃合天心。顺天者，天必眷佑，降福我家。况民无常怀，唯德是怀；民无常归，唯仁是归。若为子孙计者，无如布德推恩，依仁由义，自然六合之大业可成，亿兆之洪基可保。一生都在到处征战杀人的成吉思汗听了这番颇能代表天意的道理之后，表示十分赞同。又问丘处机打雷方面的事，丘处机乘机以蒙古人最敬畏的天威来灌输儒家的以忠孝治国的思想：“山野闻国俗夏不浴于河，不浣衣，不噉齏，野有菌，禁其采，畏天威也。然非奉天之至道。尝闻三千之罪，莫大于不孝。今闻国俗于父母未知孝道。上乘威德，可戒其众。”成吉思汗听后再次表示赞赏，说：“神仙前后之语，悉合朕心。”命左右书之策，表态道：“朕将亲览，终当行之。”还召集太子、诸王、大臣，谕以丘处机言曰：“天俾神仙，为朕说此，汝辈各当铭诸心。”^③ 这种态度充分体现了蒙古王室和贵族对

① 《道藏》第3册第388-390页。

② 《道藏》第19册第735页。

③ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第636页。



汉文化的认同和敬重，确能赢得不少汉族人士之心，从而有助于成吉思汗实现其统一中国的雄才大略。

李志常撰写的《长春真人西游记》卷下对此记载亦详，成吉思汗还叫手下的人将丘处机以孝治国的言论记以回纥文，丘请遍谕国人，上从之。又集太子、诸王、大臣曰：“汉人尊重神仙，犹汝等敬天，我今愈信真天人也。”要他们切切牢记丘处机教诲之言论。后来，成吉思汗出猎坠马，丘处机抓住其迷信天威的心理，又乘机游说了一通“天道好生”的道理，劝他宜少出猎。成吉思汗心服口服地说“朕已深省神仙劝我良是”，并对身旁侍候的吉息利答刺汗说：“但神仙劝我语，以后都依也。”从此有两个月都不出猎^①。通过丘处机的努力说教，成吉思汗及其手下的一些蒙古王室成员和达官贵人已能接受汉民族的政治宗教观念。丘处机离开蒙古草原之后，成吉思汗仍对他念念不忘，宣差相公剏八传旨：“自神仙去，朕未尝一日忘神仙，神仙无忘朕，朕所有之地，爱愿处即住，门人恒为朕诵经祝寿则嘉。”如此看来，则经丘处机的游说布道，成吉思汗也开始崇奉道教了。其后继者元世祖忽必烈在中统三年（1262年）四月二十七日圣旨中亦要求亳州太清宫的住持道人们“专与皇家告天祝寿。……仍仰张拔都儿常切护持太清宫，令住持道众，更为精严看诵，与皇家子子孙孙告天祝寿者，毋得怠惰”^②。这说明丘处机此行西游欲教化天骄的志向已基本达到，他与门徒们艰难的长途跋涉并非徒劳。天乐道人李道谦称他此行为：“西域化胡归顺，回至燕京，皇帝感劳，即赐金虎符牌曰：‘真人到处，如朕亲临。’丘神仙至汉地，凡朕所有之城池，其欲居者居之。掌管天下道门事务，以听神仙处置，他人勿得干预。宫观差役，尽行蠲免。所在官司，常切卫护。”^③陈垣先生在谈到后来全真道末流的贵盛时指出：“夫全真之兴，其初不过欲溷迹嚣埃，深自韬晦，以俟剥复之机而已，岂期巫祝之术，为幼稚民族所欢迎，竟得其国王大臣之信仰，尊之以宗师，崇之以冠服，侈之以宫观台榭，如是其盛乎！”^④

① 《道藏》第34册第493页。

② 《亳州太清宫圣旨碑》，见《道家金石略》第542页。

③ 《太清宫升圣旨碑》，见《道家金石略》第450页。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版，第68页。

悲观主义的哲学家认为，人生下来就意味着一天天地向死亡迈去。“人在世间，日失一日，如牵牛羊以诣屠所，每近一步，而去死转近。此譬虽丑，而实理也。达人所以不愁死者，非不欲求，亦固不知所以免死之术，而空自焦愁，无益于事。故云乐天知命，故不忧耳，非不欲久生也。”^①

人都有一种追求肉体或精神永恒的本能。成吉思汗诏请丘处机的目的之一是想从他那儿得到长生之药，以为自己的未来着想。因此，丘处机在明确告诉成吉思汗没有长生之药，只有卫生之道后，在给他布道时，还为他解决了来日的灵魂归宿问题。告诉他说：“山野前所谓修炼之道，皆常人之事。若夫天子之说，又异于是。陛下本天人耳，皇天眷命，假手我家，除残去暴，为元元父母。恭行天伐，如代大匠斫，克艰克难，功成限毕，复升天位。”^②言辞如此周到，使君王不至于因没有长生之药而对自己失去信心。

第二节 拯救生灵，保护生产

《金莲正宗记》序言中指出：“逮我长春子丘神仙受皇帝之宣，应阴山之聘，劝之以减酒色，戒之以少杀戮，一言恺切，万国生春，救亿兆于镞刀锯之间。”丘处机西行途中，寓于龙阳观，以诗寄燕京诸友云：“十年兵火万民愁，千万中无一二留。去岁幸逢慈诏下，今春须索冒寒游。不辞岭北三千里，仍念山东二百州。穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧。”从中不难看出丘处机选择西觐杀戮太过的成吉思汗的原因之一是拯救生灵，保护人民的生命财产，“欲罢干戈致太平”。丘处机以一位宗教家的慈悲胸怀，志在拯救灾难深重、水深火热之中的人民大众。他到达成吉思汗的行宫后，“每日召见，即劝之少杀戮”。因而有人认为丘处机功德之最大者，为“当蒙古之锐兵南来也，饮马则黄河欲竭，鸣镝而华岳将崩，玉石俱焚，贤愚并戮，尸山积而依稀犯斗，血海涨而仿佛弥天，赫威若雷，无赦如虎，幸我长春丘仙翁应诏而起，一见而龙颜稍霁，再奏而天意渐回，诏顺命者不诛，许降城而免死，宥驱丁而得

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第253页。

② 陈垣：《道家金石略》，第635页。



赎，放虏口以从良，四百州半获安生，数万里率皆受赐，所谓展臂拒摧峰之岳，横身遮溃岸（之）河，救生灵于鼎镬之中，夺性命于刀锯之下”^①。当然，这是出自道教徒之手的歌功颂德之言，明显地在一定程度上夸大了丘处机劝戒成吉思汗的实际作用。不过，丘处机的应诏西觐，肯定已在一定程度上消除了蒙汉之间因相互征伐而引起的敌对情绪，缓和了北方游牧民族与汉民族之间相互仇视的心态，有利于元代中国的统一和社会经济的发展。而且，丘处机确实努力地劝告成吉思汗要少杀戮，保护和恢复汉族地区的社会生产力。《元史·释老传》载：丘处机“明年（1220年），宿留山北，先驰表谢，拳拳以止杀为劝。又明年……处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人”。他曾对成吉思汗讲：山东、河北，天下美地，多出良禾美蔬，鱼盐丝枲，以给四方之用。自古得之者为大国，所以历代有国家者唯重此地耳。今尽为陛下所有，奈何兵火相继，流散未集。宜选清干官员为之抚治，量免三年赋役，使军国足金帛之用，黔黎复苏息之安。

正史的记载也表明：当蒙古铁骑大举进攻中原之际，丘处机确实救活了许多危亡之人。“时国兵践蹂中原，河南北尤甚，民罹俘戮，无所逃命。处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者复为良，与滨死而得更生者，毋虑二三万人。中州人至今称道之。”^②这在很大程度上减轻了汉民族与蒙古族之间的杀伐仇怨，有助于中华民族各族人民之间的和睦相处。

太一道的首领也在这方面做了许多积极有益的工作，四祖萧辅道于“壬辰（1232年）冬，大兵至（柘）城下，师惩前日河朔兵凶之惨，复以一言活万家于锋镝之下，古称泽及枯朽，矧生人乎，师之谓也”^③。

1276年，蒙古兵大举南渡，所到之处皆令人震慑，茅山宗著名道士杜道坚冒石矢，去见太傅淮南王伯颜，为民请命，劝以不杀无辜。伯颜采纳了他的劝告^④，使许多无辜生灵免遭涂炭，保护了劳苦大众的生命财产，使社会生产力免遭更大的破坏。

① 《道藏》第3册344页，第359—361页。

② 《元史》卷202《列传八十九》。

③ 陈垣：《道家金石略》，第850页。

④ 同上书，第904页。

第三节 修经保典，保存文化

在保存汉文化方面，道教也发挥了重要的作用，比较典型的如重修和保护《道藏》一事。丘处机曾对弟子宋德方提及道经泯灭，宜为恢复之事，并将此事托付给宋德方来进行。丘处机去世后，宋德方不忘师嘱，于1237年与门下讲师通真子秦志安等，谋为侵木流布之计。丞相胡公闻而悦之，倾白金千两，以为创始之费。即授之通真子，令于平阳玄都观总其事。宋德方慨然以重修《道藏》为己任，在金代的《大金玄都宝藏》已毁的历史条件下，主持全真道，以一道派的力量重修《玄都宝藏》，也是一个创举，其余的历次重修《道藏》都是官修的。重修工作历时八年乃成，共七千八百余卷，无疑对道教经典的保存和流布具有不可磨灭的意义。

1281年全真道在与佛教的斗争中落败，这部由全真派道士修好才38年的《玄都宝藏》，被诏令焚毁除《道德经》以外的全部经文印板。在此关键时刻，玄教首领张留孙密启裕宗说：“黄老书，汉帝遵守清静，尝以治天下，非臣敢私言，愿殿下敷奏。”^①因而，“裕皇以公言人告，上为集廷臣议，存其不当焚者，而醺祈禁祝亦不废”^②。任何政令发出后，一旦有所变通，就难以保障其权威性而严格地推行了，此举大大减少了焚经事件对道教的打击，许多“当焚”的经书如《犹龙传》、《西升经》、《混元皇帝实录》、《历代崇道记》、《洞玄二十四生经》^③等也得以保存下来。其后，明朝中、晚期，云南、广西、广东、福建、贵州等边远地区的道教秘籍及其方术引起朝廷关注，在一定程度上跟这次焚经诏令传达到这些地方时已有所更改和态度有所缓和，而使周边地区对焚经诏令贯彻不力有关，也为后来道教在边远地区的兴盛提供了条件。

1317年，玄教首领张留孙的弟子王寿衍再次奉旨前去寻求东南贤良。于

① 陈垣：《道家金石略》，第924页。

② 同上书，第926页。

③ 据《至元辨伪录》卷2所列“钦奉圣旨禁断道藏伪经”的“见者便宜烧毁”书目，参见《大正藏》第52卷。



1318年发现了时人马端临所撰到后来成为中国著名史籍的《文献通考》一书，还发现了《六书故》一书，并争取到官费加以刻印流布。

第四节 利用道教，安邦治国

一、宗教需求：萨满职能的理想替身

蒙古族的传统宗教是萨满教。据《蒙古秘史》等书的记载：成吉思汗曾成功地利用萨满“宣告天命”（颇似早期道教的讖纬和神谕）来赢得蒙古部众的爱戴，他当初能登上汗位号令诸部落，离不开萨满豁儿赤、元孙这两位著名巫师的归附，两位巫师宣告天命：“要铁木真做国家之主”，从而使蒙古人视臣服于成吉思汗是天命所归，顺应天意。另一位叫阔阔出的巫师被视为“告天人”，他宣告长生天的意旨要叫铁木真掌国，成吉思汗得以天命的名义登上汗位。后来，阔阔出的影响力极大，其神权的势力逐渐凌驾于成吉思汗的君权之上，而被成吉思汗用计谋除去。此举说明蒙古人萨满干政的传统，已不能被要树立自己政治上绝对权威的成吉思汗所容忍。蒙古君主主观上有寻求更理想的宗教来代替萨满教宗教职能的需求。1218年成吉思汗下诏召见耶律楚材的原因，一是看中了他精于儒学，二是看中了他善于占卜的神通。耶律楚材凭这两手看家本领被提升到中书令，这是蒙古汗廷首次授予一位异族人以相当于宰相的最高官职^①。他嘲笑村民将佛寺改为道观的行为：“三教根源本自同，愚人迷执强西东。南阳笑倒知音士，反改莲宫作道宫。”^②他称赞刘子中从全真道还俗，抨击王巨川背佛依道：“昔日谈禅明法界，而今崇道倡香檀。诸行百辅君都占，潦倒鰕生何处安？”感慨说“择术不可不慎”；批判道家的修身养性和服食导引，“调心正是妄，堪笑学鸟伸”，“茅山道士真堪笑，虚费功夫炼五金”^③。后来发展到攻击丘处机放纵道教徒“毁佛夺田，改寺为观，改宣圣庙为道庵”，“摈斥（儒佛）二教”，企图独享免税免役等特

① 耶律楚材著，谢方点校：《湛然居士文集·前言》，中华书局1986年版。

② 同上书，卷6《过大原南阳镇题紫微观壁三首》。

③ 同上书，卷10《和刘子中韵》，卷6《寄巨川宣抚》，卷4《戊子喜雨用马朝卿韵二首》。

权，以“为害于儒佛”二教，甚至有“磨灭佛教之意”。耶律楚材对丘处机讲授给成吉思汗的儒家治国之术记录过于简略，后来还对道教十分反感，攻击道教，其原因除了他本人信仰佛教和同情佛教外，也许还出于高道们在儒士职能和占卜见长这两方面逐渐取而代之，使他这位当时蒙古汗廷中唯一著名的儒士逐渐失势。1229年窝阔台诏求通经之士教太子时，耶律楚材应当算得上是最有资格的人选，却被李志常揽了去。

蒙古汗廷选中了带有不少萨满文化色彩的道教，从成吉思汗开始就将其萨满文化的某些职能转接于道教，他视丘处机及其门徒为与蒙古著名的萨满巫师阔阔出一样的“告天底人”，对手下的官员们说：“丘神仙应有底修行底院舍等，系逐日念诵经文，告天底人，每与皇帝祝寿万万岁者，所据大小差发赋税都休教著者，据丘神仙底应系出家门人等，随处院舍都教免了差。”^①因而，要求丘处机及其门徒要像萨满巫师那样“恒为朕诵经祝寿则嘉”^②。丘处机的门徒中，尹志平于1236年受命选天下戒行精严之士，为国祈福^③。1244年，皇子永昌王遣使赵崇简设金箓大醮，为国祈祥^④。1248年，李志常奉命在长春官作普天大醮，选行业精严之士普赐戒箴，凡七昼夜，祥应不可殚记^⑤。这种取代萨满祈福祝寿的醮事，一直沿办到元亡之际。

然而，通过比较分析便可看出，蒙古贵族入主中原早期，命道士举办的醮事多数属于为消除异族人民敌对情绪而超度死于他们铁蹄下的无辜百姓和阵亡将士的黄箓大斋、黄箓大醮和黄箓罗天大醮；而中晚期，命道士举办的醮事则基本上是为国祈福，为君王祝寿的金箓大醮。这一转变过程已充分地展现在有关的史料记载中。

在带有萨满文化色彩的活动方面，全真道并不如正一派见长。因而蒙古王朝对这一方面宗教职能的需求，后来就更多地依赖于正一派了。这也许是后来正一派比全真道更为朝廷所宠的关键性原因之一。因为，一旦蒙古王室

① 王国维校注：《长春真人西游记·附记》，载《王国维遗书》第13册，上海古籍书店1983年版。

② 《道藏》第34册第496页。

③ 《道藏》第19册第743页。

④ 同上书，第766页。

⑤ 同上书，第746页。

对汉地北方的治理已经稳定，当初依赖全真教来诏谕北方民众的时代也随之结束，全真道对蒙古王室的重要性也就大不如前，地位也会随之下降。而对正一派宗教职能方面的需求则更为持久，加之治理南方也离不开正一派的支持。因此，我们可以这样认为，如果说在蒙古王室与全真道的关系中，政治利用的因素大于信仰需求的因素的话，那么在蒙古王室与正一派的关系中，则信仰需求的因素大于政治利用的因素。丘处机因有助于招安北方人民而身价倍增，成吉思汗令刘仲禄逾越山海，不限岁月期必致之；张天师的后代因第三十五代天师张可大告忽必烈的密使以符命应验了而获宠幸。

1259年，忽必烈遣密使王一清入江西龙虎山造访，第三十五代天师张可大充当了萨满神谕的宗教职能，告之以符命。因而，忽必烈平定江南后，遣使者将第三十六代天师张宗演召来。“至则命廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：‘昔岁己未，朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：后二十年天下当混一。神仙之言验于今矣。’因命坐，锡宴，特赐玉芙蓉冠、组金无缝服，命主领江南道教，仍赐银印。”^①从中不难看出，元世祖对天师的符命是深信不疑的，这与其本人的出身和成长的社会文化环境密切相关。蒙古族先民的最高统治者，都被视为是受他们所敬信的最高神“长生天”之命而君临天下的，统治者本身也十分信天命。成吉思汗早年生活在各部落的相互攻伐和劫掠的环境中，每次逃脱敌人的追杀和谋算后，都对神灵感激不尽，视为神功；每遇险难则祈求天神助佑。成吉思汗本人十分迷信天命，其后嗣元世祖忽必烈也难超越此宗教观念的束缚。因此，他派王一清拜访张可大天师，并从他那儿得到了天下当统一的符命。这与当年成吉思汗从蒙古萨满巫师那儿得到由他来主宰蒙古各部的神谕在本质上是一样的。此后，元世祖首创以朝廷的名义正式承认了张道陵子孙后代为“天师”，而明太祖即位不久便下诏取消了“天师”的封号。为什么中国历史上只有元朝才正式以朝廷的名义承认张道陵子孙“天师”之封呢？恐怕与蒙古族对传统信仰的理解有关。其传统萨满教中擅长神谕者被称为“告天人”，故将擅长符命的“天师”理解为与其“告天人”类似的代表天意的老师或预告天命的师长，并不像明太祖一

^① 《元史》卷202《列传八十九》。

样在“天师”两字上抠字眼而反问道：“天亦有师乎？”从蒙古王室与道教正一派的关系来看，王室要求正一派天师承担的也正是其传统萨满教中“告天人”一类的角色。加上蒙古王室在学习汉法、治理汉地方面，又经常求教于道教的首领，高道们还曾是天子学习汉文化的老师，平时亦以“先生”相称。因此，将其视为代表天意的师者或天子的老师也未尝不可。

蒙古王室沿用正一派的法术，以代替其传统萨满巫师的宗教职能。据《安阳县金石录》卷8《老君观宝炉识》载：世祖至元三十一年（1294年）七月，“中顺大夫彰德路总管府达鲁花赤兼本路诸军奥鲁总管府达鲁花赤、兼管内劝农事也里不花等，伏为天色亢旱，苗稼焦枯，低就本府西关上清正一宫祈雨，累次感应，□施宝炉，以伸答谢。”^①据《汉天师世家》卷3和《龙虎山志》卷1记载：成宗大德二年（1298年），海盐、盐官二州潮水暴涨，冲毁沙岸百里，将要淹到城下，第三十八代天师张与材奉诏前往治理潮水，在佑圣观中设醮，派遣弟子将铁符投放于被冲毁的沙岸，潮水平息。铁器当然是一种十分有效的治潮器具，潮水平息也在意料之中，可惜的是有关记载回避了铁符的投置方式、体积、重量和数量等情况，以此来增添治潮水的神秘气氛。此后又多次奉命设醮治理潮水，据称都很灵验，而于1304年“录平潮功”，加授正一教主，主领三山符箓。第三十九代天师张嗣成亦行使了这种萨满的宗教职能，从1320年起，多次奉命设醮禳治海潮，据称亦很灵验。《元史》卷30《本纪第三十》亦载此事。泰定四年（1327年）五月，“以盐官州海溢，命天师张嗣成修醮禳之”。在蒙古本土，禳祈巫术都是萨满巫师义不容辞的宗教职能，而这方面正是天师道系统道士的专长，道士们在这一领域表演得比萨满巫师更为娴熟和系统规范，对蒙古族上层更有吸引力。

事实上，张留孙作为第三十六代天师张宗演的代理人而留在京城崇真万寿宫，最初正是通过行使祷雨立止、禳病即愈和善于卜筮这一类萨满的看家本领而赢得蒙古王室的信任和赏识。有一天，世祖尝亲祠幄殿，皇太子侍。忽风雨暴至，众骇惧，张留孙祷之立止。后来，昭睿顺圣皇后得疾危甚，亟

① 《道家金石略》第1125页。



召张留孙禳祷。“既而，若有神人献梦于后，遂愈。上大喜，命为上卿，铸宝剑，镂其文曰：‘大元赐张上卿。’敕两都各建崇真宫，朝夕从驾。”^①张留孙正是顺着由这些道教中的萨满文化因素搭起的梯子一步一个台阶地往上爬，而“宠遇日隆，比于亲臣”^②，“待诏阙廷，晨夕密勿，历事五朝，宠眷如一，……天子视之如腹心，宰臣视之如宾友”^③。他于1291年以卜筮的方式解除了世祖任用完泽为相的疑虑，促成了任命宰相这样重大的决策，确立了他在此后的若干朝代中“朝廷有大谋议，必见咨询”^④的地位。1320年7月，张留孙受命在崇真宫举办醮事，以为蒙古贵族禳灾祈福。正是这些符箓道法满足了蒙古贵族的宗教需求，从而给张留孙搭起了步步登天的梯子，到1315年他所得到的勋号头衔已多达四十三字，即：“开府仪同三司特进上卿辅成赞化保运玄教大宗师志道弘教冲玄仁靖大真人知集贤院事领诸路道教事”，比玉皇大帝的封号还长得多。

张留孙的后继者吴全节，亦师承了宗师的这一职能，于1324年正月，与太一教七祖萧天祐、五福太一真人吕志彝、正一大道真人刘尚平、玄教嗣师真人夏文泳率领法师道士数千人，在大都崇真万寿宫举办了七昼夜的金箓周天大醮，参加人数多达两万四千人^⑤。1323年12月，“甲戌，命道士吴全节修醮事”。1326年6月，“丁酉，遣道士吴全节修醮事于龙虎、三茅、閤皂三山”^⑥。1329年8月，“遣道士苗道一、吴全节修醮事于京师”^⑦。

茅山宗第四十三代宗师许道杞（1236—1291）因被江苏省长官延请到维扬（今扬州）祷雨灵验，而扬名于朝廷。于至元十七年（1280年）被召入京，“世祖以臂疾召见大都香殿，令试以法，愈；复命祈雪止风，皆奇验。赐宝冠法服，降玺书大护其教，佩印南还，三茅山悉统隶之”^⑧。这说明蒙古贵

① 陈垣：《道家金石略》第926页。

② 吴澄：《张公道行碑》，载《吴文正集》卷64。

③ 陈垣：《道家金石略》第928页。

④ 同上书，第926页。

⑤ 同上书，第863页。

⑥ 《元史》卷29《本纪第二十九》，卷30《本纪第三十》。

⑦ 《元史》卷33《本纪第三十三》。

⑧ 《茅山志》卷12，见《道藏》第5册；《元史·世祖纪》。

族对道学本身可能不十分感兴趣，而对道术则十分着迷和热衷。

而且，道教毕竟是在与传统萨满文化处于同一形态的原始宗教、巫鬼教基础上进一步加以发展和高度神学化了的宗教，其中虽包含有浓厚的萨满文化色彩，但其发展形态毕竟要远远高于萨满教，比起蒙古传统落后的萨满教来，更具有吸引力和迷惑性，也更适合于蒙古贵族的口味。因而不但能取代萨满教的宗教职能，而且运用起来也不至于产生萨满干政，神权凌驾于君权之上，有碍于君权至尊的副作用，比起萨满教来有百利而无一害。在蒙古王室的心目中，蒙古萨满与正一派的法师相比，也当是小巫见大巫了。

蒙古族传统宗教观念中崇拜雷，畏惧“天叫”（打雷），一代天骄成吉思汗就曾请教丘处机天叫的原因，足见其对此抱有十分浓厚的兴趣和敬畏心理。打雷对神霄派的传入莫月鼎来说，则是招之即来，挥之即去的玩物。他曾被元世祖召见于滦京内殿，问他“可闻雷乎？”月鼎回答“可”，随即取胡桃掷地，雷应声而发，震撼殿庭，吓得不可一世的世祖也为之色变。命他请雨，则雨立至；令他祈雪，则雪立降。世祖为之大悦，要厚赏他，不受。这种高超法术和高风亮节，是一个蒙古萨满所无法达到的。莫月鼎还有以书符或嘘气治病的专长，达到“无不立验”的神效。连他的再传弟子们也“皆解狎雷致雨云”。其中，周玄真在祈雨治病方面颇有奇验，还会劾召鬼神的巫法^①。这些方面都不能不让蒙古人佩服得五体投地。

道教还承担了蒙古王室国家祭典的宗教职能，多次奉旨代祀岳渎。1251年10月，宪宗即位之初，欲遵祀典，遍祭岳渎。以近侍哈力丹辅助李志常主其事，并从府库中提取白金五千两作为费用开支，还赐给李志常金符和玺书。李志常带领助手哈力丹到达祭所，设金篆大醮三昼夜，依次祭恒山、泰山、衡山，又合祭四渎于济源，最后去祭嵩山和华山^②。

另外，《元史》卷4《世祖一》载：1261年10月，“遣道士訾洞春代祀东海广德王庙”；卷9《本纪第九》载：1277年5月，“命真人李德和代祀济渎”；卷16《本纪第十六》载：1291年12月，“遣真人张志仙持香诣东北海

① 《宋学士文集》卷11，卷13。

② 《道藏》第19册第746页。



岳、济渎致祷”；卷202《列传八十九》载：玄教的第二代祖师“（吴）全节尝代祀岳渎”。

道教人士还为蒙古贵族行祈雨治病的萨满法术。1228年夏，李志明在太原府主持祈雨醮事。“夏大旱，将为一路灾，府中祈雨，僚属以师（李志明）主醮事，已而澍雨沾浹，岁以大丰。又宣差完颜胡失刺，暴得奇疾，气息几绝，家人走告师以危殆状，躬诣其处，咒诅杯水下咽，复甦。”^① 仁宗年间，孙德或多次参与朝廷主持的祈雨，每祈皆很灵验^②。

鉴于道教这种比萨满教更大的威力，许多蒙古人都信奉了道教。元代蒙古草原上道院除和林外，上都有崇真万寿宫、长春宫、寿宁宫、太一宫等，直接为蒙古人提供宗教服务。漠南汪古部领地内有天官院、兴福院，其领主马札罕是个虔诚的道教徒。在今内蒙古卓索图盟喀喇沁右翼旗境内的金源县有玉清观（建于984年），宁城县有华阳宫、五岳观、白鹤宫、云溪观、玉京观，喀喇沁左翼旗有栖真观、天成观、崇教院、隆祥观、重阳观、大清观、紫微宫、昭惠显真君庙、厅峪道院；翁牛特旗境内有灵峰院，土默特左旗境内有祥峦院^③。

那些身在蒙古草原的蒙古族传统萨满，也借取道教的神灵以充实自己的武库，在其祷词中蒙古人的“长生天”便与道教的玉皇大帝相提并论了，“玉皇大帝，长生的天，请敞开上天之门，解救世上的苦难。玉皇大帝，父亲般的天，请打开心灵之窗，让幸福自天下降”^④。

二、超度亡灵：安抚民心的特殊使者

在政治军事方面，蒙古贵族积极利用道教在人民大众中的影响安抚民心，诏谕人民，化干戈为玉帛。正如全真教的老宗师王栖霞所云：“全真化导正在此耳，使朝为盗跖，暮为伯夷。”^⑤ 任何一个朝代的统治阶级，都需要宗教的

① 《道藏》第19册，第775页。

② 陈垣：《道家金石略》，第788页。

③ 《蒙古族通史》，民族出版社1991年版，第407页。

④ 白翠英、邢源等：《科尔沁博艺术初探》，内蒙古哲里木盟文化处1986年编印，第115页；转引自刘小萌、定宜庄《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社1990年版，第36页。

⑤ 《道藏》第19册第756页。

这种牧师职能来麻醉人民的反抗精神，作为其镇压人民的刽子手职能的补充，以巩固自己的统治地位。

全真道的尹志平就做了许多安抚民心的工作。1236年春，他在去陕西终南山修复祖庭的路上，安抚了陕西遗民抗击蒙古骑兵的行动。“时陕右甫定，遗民犹有保栅未下者，闻师至，相去归附，师为抚慰，皆按堵如故。”^①接着，尹志平在去云中化度道士完毕后返回燕京途中，又招抚了一批不服王法的“群盗”。“还燕，道经太行山间，群盗罗拜，受教悉为良民。”^②为蒙古贵族的疆域安定立下了大功。有时，也可能会因此而冒风险。有一次，尹志平在回来途中“有寇数百欲劫掠，追至大合甸，不及而反。从者相贺曰：‘非师，奈我辈何！’时皇后遣使劳问，赐道经一藏”^③。按理说，这次尹志平与门徒从闾山太玄观而返，不可能携带有多少贵重的财物，修真之士以清心寡欲为要，也不好金银财宝，为何要招引寇者数百来穷追不舍呢？此举当不是为了劫财，很有可能是尹志平与蒙古王室的关系极为密切，到处为蒙古统治者招安“寇者”，而为怀有抗蒙之志的“寇者”所仇。皇后的慰问，似乎也在暗示这次冒险与皇上的利益有关。该资料出自“夷门天乐道人李道谦”之手，因而回避了其中对尹志平“名节”方面不利的情节，而仅记叙这一次惊险的脱险过程，是完全合乎情理的。尹志平是干招抚工作的老行家，他与丘处机去西觐成吉思汗方还，听说山东叛乱，元军又南下，彼方生灵命悬砧斧，就“遣往招慰，闻者乐附，所全活者甚多”^④。这种行为难免被发动和组织反抗斗争者所深仇，树敌也是在所难免的。

蒙古贵族入主中原之后，早期曾频繁地请道士们举办大型的黄箓大斋、大醮和黄箓罗天大醮，这些醮事是用于超度不得善终者亡魂的^⑤。因而，正如全真道士姬志真在《鄢陵黄箓大斋之碑》中所指出的：“爰自大朝隆兴，金源

① 《道藏》第19册第743页。

② 同上书，第743页。

③ 同上书，第742页。

④ 同上书，第742页。

⑤ 参见《道藏》洞玄部威仪类的《无上黄箓大斋立成仪》57卷，《黄箓救苦大斋转经仪》1卷，《黄箓十念仪》、《黄箓五老悼亡仪》、《黄箓斋十天尊仪》、《黄箓斋十洲三岛拔度仪》、《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》1卷，以及《灵宝玉鉴》43卷，《天皇至道太清玉册》卷3《醮事仪范章》等内容。

失统，干戈不息，以迄今日，几四十年矣。马蹄之所及，则金汤齑粉；兵刀之所临，则人物劫灰，变谷为陵，视南成北，比屋被诛，十门九绝，孑身不免，万无一存。漏诛残喘者，孤苦伶仃，覆宗绝嗣者，穷年索冥，凭谁荐拔，空负寒心。况在黄流之外，疆场之郊，当此之危，甚于他所，惊魂滞魄，长劫难伸，须仗玄勋，始能解脱。今蒙醮主某官等，兴大慈愿，发上善心，乃就某观修设无上黄箓大斋……意者荐拔某路无主孤魂，泊各家先亡滞魄，有亲无力，附简提灵。”^①正是由于蒙古铁骑进入中原时杀戮众多，死难者家属怀有愤恨之心，为安抚民心，消除异族人民的敌对情绪，而频繁延请道士举办旨在超度死难者亡魂的大型黄箓大斋、大醮和黄箓罗天大醮。仅就《甘水仙源录》和《终南山祖庭仙真内传》记载，这些仪式就有多次，现按年代顺序简述于下。

《甘水仙源录》卷4《栖云真人王尊师道行碑》载：1228年，王栖云“经镇市，师曹德禄邀师作黄箓大斋，远近会者不下数千”^②。

《甘水仙源录》卷3《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》载：1235年春，尹志平“诣沁州主黄箓醮事”^③。

《甘水仙源录》卷5《玄门弘教白云真人綦公道行碑》载：1244年春，“先锋使夹谷公祖庭设罗天大醮，礼请于洞真（于志道）、宋披云（宋德方）、薛太霞、泊公（綦志远）与李无欲（李志远），共成五位真人摄行醮事。……丁未（1247年）冬，太傅移刺公就佑德观设黄箓大醮，临坛仆体者百余人。”^④《终南山祖庭仙真内传》卷下《洞真真人》亦载：“夹谷先锋使于祖庭作功德，主建虚皇坛殿，以甲辰上元日请师设罗天大醮，荐悼海内亡魂。”^⑤这些海内亡魂当以战争中被杀的冤魂为主。

《甘水仙源录》卷3《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》载：1254年春，“上又遣使作普天大醮……荐海内亡魂”^⑥。

① 《道家金石略》第466页。

② 《道藏》第19册第756页。

③ 同上书，第742页。

④ 同上书，第766页。

⑤ 同上书，第538页。

⑥ 同上书，第746页。

《甘水仙源录》卷6《重玄广德弘道真人孟公碑铭》载：1258年秋，“应丞相胡公之请，（孟志源）主平阳黄箓罗天大醮”^①。

太一教的四祖萧辅道于1214年11月回卫州时，目睹蒙古兵屠城留下白骨盈野的惨状，刮衣盂所有，请人来收敛遗骸，断沟智井，捷蓬披塞，掇拾罔漏，埋葬于州城西北二里许，还设斋醮祭奠和超度这些死者的亡魂。后来，每年的清明后一日，当地人都聚集于此祭奠亡魂^②。其高徒李居寿于1260年春正月，受命于万寿宫“设黄箓大醮，冥荐江淮战歿一切非命者，迎奏际，阴风凄凛，若有趋赴惨泣之状”^③。

蒙古贵族耗费钱财，延请道士冥荐死于非命者，明显地是为了安慰死者的家属，消除广大异族人民心中的仇恨和敌对情绪，这在宪宗的言论中表露无遗。全真道士王志坦被宪宗召见时建议道：“惟国朝自开创以来，干戈饥馑，刑罚或中或否，其横罹凶害，沉魂滞魄，困于幽狱，无由出离者，可胜计哉！愿皇帝圣慈，选有道之士，依黄箓玄科，普行济度，使幽魂苦爽，出离冥途，咸遂超升，此莫大之泽矣。”宪宗“嘉纳其言，即日遣中使数十人驰驿四出，各就方国行荐拔事”。还特命掌教李志常在长春宫主办大型的普天黄箓大醮七昼夜，一切费用都由国家财政支付，不令扰民。“兵死殍亡，横遭刑戮，一切冤枉，有主无主，同仁一视，靡有遗弃。其或忠臣义士，各为其主，而至其死命，与小国君主，不知天命所在，犯五不韪，自致逆命之讨，以常情视之，兹二者则为不赦之仇讎矣，皇帝若曰：‘群雄当战伐之冲，实多冤鬼，一圣廓乾坤之度，孰匪吾民。但深如子，以恤横亡，岂得鹿而忿同猎。’故尽沉沦之属，咸收荐拔之中。”其结局是杀了人，还要使其后人感恩戴德，“咸曰：大哉皇帝之德，则天地之德也，心则天地之心也”^④。元凶便成了救世主，道士亦尽了牧师的职能。主办醮事的道士和宫观亦会从中捞到许多实惠。这些荐亡醮事盛行于1228年至1260年之间，这正是蒙古人入主中原，征服全国各地，到处屠城，白骨盈野、血雨腥风的年代。

① 《道藏》第19册，第772页。

② 陈垣：《道家金石略》第850页。

③ 同上书，第849页。

④ 《道家金石录》第516页，冯志亨《敕建普天黄箓大醮碑》。



此后，元皇室或达官贵人很少再举办这类醮事，而转向于盛行禳灾祈福的醮事。《元史》卷5《本纪第五》载：1264年3月，“设周天大醮于长春宫”。卷8《本纪第八》载：1274年正月，在“长春宫设周天金箓醮七昼夜”。卷9《本纪第九》载：1277年春，“命嗣汉天师张宗演修周天醮于长春宫”。卷10《本纪第十》载：1278年“敕长春宫修金箓大醮七昼夜”。1279年5月，“命宗师张留孙即行宫作醮事，奏赤章于天，凡五昼夜”；冬十月，“命五祖真人李居寿作醮事，奏赤章，凡五昼夜”。卷11《本纪第十一》载：1281年8月，“设醮于上都寿宁宫”。卷14《本纪第十四》载：1287年2月，“遣使持香币诣龙虎、合皂、三茅设醮”。卷15《本纪第十五》载：1288年12月，“命天师张宗演设醮三日”。如此等等，已是例行的禳灾祈福醮事。

三、学习汉法：治理汉地的良师益友

擅长骑射的蒙古族中的有识之士已认识到：只有学习汉法，才能治好汉地，使中原地区长治久安。丘处机在西觐成吉思汗时，成吉思汗早已将战略矛头指向中原。在询问了长生久视之道后，又问以“为治之方”，丘处机强调以敬天爱民为本，实行不嗜杀人的仁政，选派贤良的官员，推行与民休养生息的政策，要以孝道治国。这些治国保民之理都深受成吉思汗的赞赏，他发自内心地说“神仙前后之语，悉合朕心”，叫左右把这些金玉良言记录下来。不仅要亲自览阅，细心领会，终将行之；还要求太子、诸王、大臣都要各当铭诸心，以保障其政治文化策略的连续性。对手下的人说“神仙劝我语，以后都依他”，视丘处机为良师益友。这表明了从成吉思汗开始，蒙古贵族已确立了认真学习汉法，以汉法治理汉地的政治文化策略。

蒙古太宗窝阔台奉行成吉思汗的既定策略，在如何治国保民方面也多征求高道们的意见，多次召见李志常，“咨以治国保民之术”。1255年12月，太宗对李志常说：我想让天下的老百姓都安居乐业，然而找不到与我同心协力的人，怎么办？李志常又乘机给他灌输儒家的治国思想，答道：自古圣君有爱民之心，则才德之士必应诚而至。因历举勋贤并用，可成国泰民安之效。



上嘉纳之，命书诸册。自午未间入承顾问，及灯乃退^①。想来谈得十分投机。当时从蒙古草原入主中原的蒙古王室和达官贵人，确实对如何治理社会生产力的发展水平高于蒙古草原的中原地区缺乏经验。其有识之士已认识到对能征善战的蒙古人来说，治理汉地比征服汉地还难，可以用征服北方游牧民族的方法来征服汉民族，却不能用治理蒙古草原的方法来治理中原，只有走以汉法治理汉地的出路。注重儒学修养，提倡三教融通和“外儒内道”的全真派高道们，在此关键时刻雪中送炭，积极主动地充当了蒙古统治者学习汉法的老师。

丘处机逝世后，其门徒们仍积极地给蒙古王室和上层贵族灌输汉民族的传统文化。李志常“己丑（1229年）秋七月见上（蒙古太宗窝阔台）于乾楼辇。时方诏通经之士教太子，公进《易》、《诗》、《书》、《道德》、《孝经》，且具陈大义，上嘉之。冬十一月，得旨方还。……癸巳（1233年）夏六月，承诏即燕京教蒙古贵官之子十有八人，公荐寂照大师冯志亨佐其事，日就月将，而才艺有可称者”^②。推荐汉民族儒道文化方面的代表作为太子的教材，李志常承诏教蒙古贵官子弟“读《孝经》、《语》、《孟》、《中庸》、《大学》等书，庶几各人于口传心受之间，而万善固有之地日益开明，能知治国平天下之道，本自正心诚意始。是后日就月将，果皆克自树立，不惟惧获重用，复以才德见称于士人”^③。而且，冯志亨还从汉人名家子弟中选性行温恭的男孩为伴读，不仅让这些蒙古贵官子弟学会了汉文化，还使他们从小就学会与汉人友好相处。教学达到了其中“才艺有可称者”的效果，让这些今后能在一定程度上主宰一个伟大帝国命运的关键人物们从小了解和认识汉文化的价值，培养他们对中华民族中人口最多的汉族的文化的认同，对于传承汉族传统文化和在一定程度上“汉化”蒙古上层贵族，无疑是极为重要的。

元王室选中高道们作为其学习汉法、治理汉地的良师益友，固然与当时朝廷尚无合适的儒士有关^④，同时也是由于高道们大多出儒入道，具有较高的

① 《道藏》第19册第746页。

② 同上书，第745页。

③ 同上书，第770页。

④ 卿希秦主编：《中国道教史》第3卷，四川人民出版社1993年版，第215页。



儒学修养。提倡三教融通，力求融儒入道的全真教高道们，大部分都有很深的儒学功底。其中的一些人原是儒士，如天乐道人李道谦为豪家子，原“在儒者籍，时兵事方殷，遂改着道者服”^①。“真常（李志常）本儒者”^②，他还收容了一批走投无路的儒士为道士。“河南新附，士大夫之流寓于燕者，往往窜名道籍，公委曲招延，饭于斋堂，日数十人。或者厌其烦，公不恤也。其待士之诚，类如此。”^③《黑鞑事略》载：南宋使者徐霆于1235年出使燕京时，也眼见有一些亡金的士大夫“去为黄冠”，而全真教的“长春宫多有亡金朝士”^④。因而，全真教有资格和充分的师资力量充当蒙古贵族学习儒学的老师。而对于当时的封建儒士阶层来说，在长春宫协助李志常、冯志亨教授达官贵人的子弟学习汉文化，“既免跋焦、免贱役，又得衣食”，其处境当然比那些“混于杂役，随于屠沽”的士大夫们优越得多。作为求生之道，又何乐而不为？

1229年，窝阔台诏求通经之士以教授太子时，选中了出儒入道的李志常充当传授儒家治国思想的导师，并因此而获得窝阔台的嘉奖。1233年，太宗窝阔台干脆将成立国子学的任务也交给李志常去全权办理，李志常与另一高道冯志亨将儒学的国子学设在“多有亡金朝士”的全真教首要宫观长春宫内，把汉民族治国平天下之道传授给蒙古官宦子弟。仅1255年，李志常就多次被宪宗召见，咨以治国保民之术，成了皇上的政治文化顾问。这表明成吉思汗的后继者奉行其拜高道为师，以学汉法治理汉地的政治文化策略。

后来，李志常大量地刊行、散发《化胡经》和《老子八十一化图》，广张其本，远近咸布，遍散朝廷近臣，土鲁及乞台普华等并受其本，而点燃了释道之争的导火索。李志常之所以乘国家扰攘之际，当羽檄交驰之辰，“纵庸鄙之徒，作无稽之典”，恐其本意并不在于诋毁佛教，刺伤佛教徒感情，而是想进一步以汉文化影响蒙古上层贵族和达官贵人。他当然没有想到这种过激行为的结果是引火烧身。因此宪宗对告状的僧人分析道教徒的行为动机时，

① 陈垣：《道家金石略》，第714页。

② 同上书，第758页。

③ 《道藏》第19册第747页。

④ 四川大学图书馆编：《中国野史集成》第12册，巴蜀书社1993年版，第8页。

认为是道教人士“见俺皇帝人家皈依佛法，起憎嫉心，横欲遮当佛之道子”。

玄教首领张留孙也充当过蒙古贵族良师益友的角色，“每进见，必陈说古今治乱成败之理，多所裨益。士大夫赖公荐扬致位尊显者数十百人，及以过失获谴，赖公救解，自贷于死者亦如之”^①。生动形象地塑造了张留孙为王者师的风范。忽必烈采纳了张留孙将集贤院与翰林院分开为两个官署的建议。当全真教的掌教兰道元因罪被黜，掌教缺人时，泰定帝采纳了出身儒门，“深知儒学，可备顾问”的“大儒”玄教首领吴全节的建议，“以汴梁朝元观孙公履道主之”。吴全节的一段自白充分体现了他好为当政者师的平生志趣：“予平生以泯然无闻为深耻，每于国家政令之得失，人才之当否，生民之利害，吉凶之先征，苟有可言者，未尝敢以外臣自诡而不尽心焉。”^②这段话不像出自清静无为的道士之口，其参与政治的强烈欲望，俨然一位以天下为己任的十分执著的儒士言论。

太一教四祖萧辅道被忽必烈召见，“以安车来聘，既至，上询所以为治者，师以爱民立制，润色鸿业，用隆至孝者数事为对，上喜甚”^③。五祖萧居寿“所谈率以忠信孝慈为行身之本，未尝露香火余习”^④。六祖萧全祐就明确地说：“太一教法，专以笃人伦、翊世教为本。”^⑤太一教虽是金初华北出现的三大新道教中唯一的符箓派，以符箓道法见长，但在儒家治世术方面亦足以以为蒙古达官贵人之师。

蒙古贵族入主中原时，不少道士本是儒士，这种情况不仅存在于全真教、玄教和太一教当中，也存在于其他道教派别当中。著名的茅山道士张雨便是宋亡后出儒入道者。因而，蒙古贵族心里十分清楚，他们从道教那里不但可得到道教方面的人才和需求，还可以满足他们对儒学的需求，一举而两得。

① 陈垣：《道家金石略》，第913页。

② 同上书，第963-966页。

③ 同上书，第853页。

④ 同上书，第850页。

⑤ 同上书，第852页。

第六章 近现代道教在少数民族中的发展

近现代的中国历史进程中,道教在内地汉民族中早已失势、衰落,但在边疆少数民族中则有很大的发展。具体表现为:在有些少数民族中,其传统宗教已经道教化;道教对少数民族影响深远,在一些少数民族中已与其传统宗教融合,产生了具有地方民族特色的道教流变形式;少数民族中道教活动频繁,信奉道教十分虔诚。以下我们将对上述三方面的表现分别加以阐述,首先以道教化程度较深的瑶族和苗族为例,分析少数民族宗教的道教化现象;然后阐述仡佬、毛南、白、纳西、彝、傈僳和土家等民族中,由道教演变成的几种流变形式;最后以中国少数民族中人口最多的壮族为例,阐述广大少数民族群众信奉道教之虔诚。

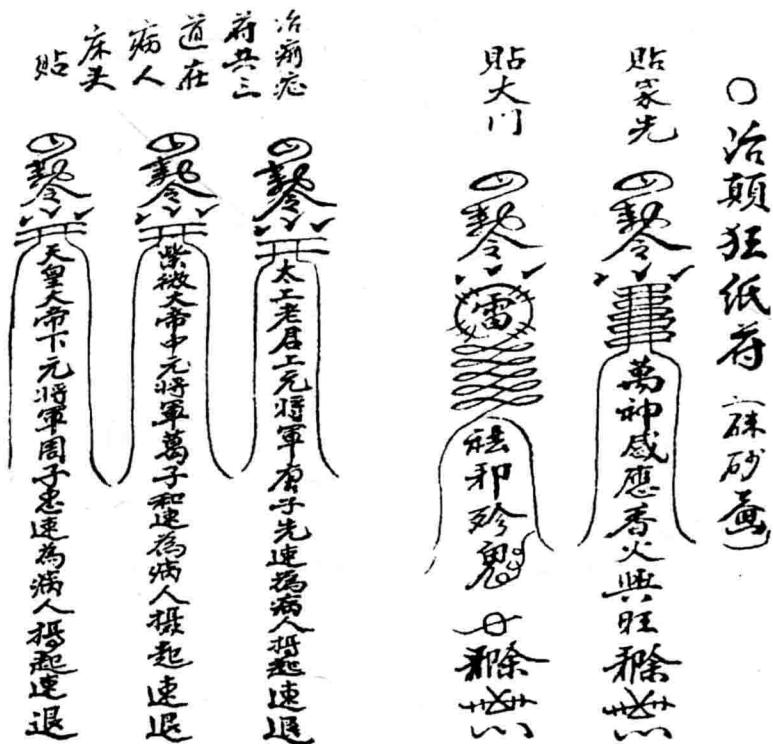
第一节 少数民族传统宗教道教化

近现代瑶族和海南的苗族等,其宗教已呈现道教化的特征。道教传入瑶族地区的确切年代难以考证。清代姚柬之《连山绥瑶厅志》卷4《风俗》中明确记有“瑶道自为教,亦有科仪,其文不可晓,学优者则延诸道为受篆”。此后,民国凌锡华《连山县志》卷5《瑶俗》中载:“儿之聪颖者,不与读儒书,惟从瑶道士学,亦有科仪,其文不可晓,学优者则延诸道为受篆,受篆者得衣朱衣,髻缠朱布,称为一郎、二郎、三郎,其妻亦以红布为髻笠。凡瑶之有疾病者,疮疡者,不服药,请道士祷之;不愈,则曰神所恶,非祷之不诚也。”

一、广东瑶族宗教的道教化

据中山大学的庞新民1930年在广东北江荒洞瑶民中的考察,当地设奠亡人厅堂,所悬挂的神像居中三像为元始天尊、灵宝天尊和道德天尊。在厅堂

内做祭奠亡灵法事的道公自称属于“茅山教”，于厅堂正中设一圆台，台上置一灯，灯前摆一个大碗，插燃香三炷。两道公一人击钹，一人击卦，围台而揖，或对揖或相背而揖，或并立而揖，称为“拜四方”，与道教的请神仪式相同。法事最后一项是送神，其舞蹈之旋转为两道公相对，两手分开，同执法杖两端，二人同时向厅前俯仰而旋转，抵大门壁，以法杖触门而止。如是者三次，然后将厅内所悬的白纸榜及白纸条悉扯下，并取白纸数十张制纸钱一同焚烧。再于神龛前念经一会儿，燃纸钞少许。此举与道教的“安家神”相似^①。这是民国年间广东北江上游瑶山〔民国年间由曲江（即韶州）、乳源、乐昌三县分割〕瑶民宗教受道教影响的情况，出自一位动植物标本采集者的调查，许多深层次情况语焉不详。



瑶族治病神符之一

瑶族治病神符之二

^① 庞新民：《广东北江瑶山杂记》，国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第2本第4分册，1932年北平版，第500-503页。



瑶族治猪瘟牛瘟符



瑶族断狼虎鼠雀兽类符



瑶族禁隔私通符



瑶族小和合符

瑶族是中国少数民族中人口较多，支系众多复杂的民族之一，由于其历史上曾进行了长时间、远距离、大幅度的频繁迁徙，不特“过山”，而且跨国越洲、漂洋过海、分布广泛，从而使其比其他少数民族具有更多的接触汉族，接受道教深刻影响的机会。由于旧时代有汉人因避沉重的赋役而迁居到没有徭役赋税剥削的瑶族山区；或因生计所迫，进入瑶山觅地垦种，或因逃避抓壮丁或迫害，或因犯罪追捕，或因上门入赘，或因经商及从事手工业生产等等原因进入瑶族聚居的山寨，在漫长的岁月里，逐渐融合于当地的瑶族当中。《南越笔记》卷7载：瑶族“其非盘姓者，初本汉人，以避赋役，潜窜其中，习与性成，遂为真瑶”^①。《两粤瑶俗记》亦载：两粤之地的瑶族“率盘姓，其他赵、冯、邓、唐诸氏，皆汉人，因避徭赋诛求，举家窜入，日濡月染，凡饮食衣服器用，渐与真瑶无异”。将盘姓以外的瑶族都视为被瑶化的汉人后裔的说法是否正确无误，可待进一步研究。汉人进入瑶族聚居山区的原因，也肯定不限于避赋役。然而，这却真实地反映了清代人看到瑶族中已融合大量汉人这一历史事实。这些汉人很有可能在其精神行囊中携带着汉民族固有的传统宗教——道教。那么，瑶族传统宗教的道教化程度有胜于其他少数民族的原因也就不难理解了。虽然，瑶族所处自然生态环境和社会文化背景差异较大，各支系之间文化差异较为显著，甚至同一支系内部由于分布地域不同，而在文化上也存在明显差异，所受道教影响程度亦各有深浅。但有一点相同，即各地瑶族道公、师公做法事时都要供奉道教神像，所念经咒和唱词多按汉语粤方言发音，并以汉族地区生产的扁鼓和锣为法器，足以说明瑶族宗教仪式主持者师承了广东汉族道士，由广东汉族道士将道教传播给瑶族道公、师公，而且传授道法者很可能是属于正一派这一系统的符箓道士。因为，道教虽然在教理教义上没有明确的宗派分野，但在道法科仪上却有明显的宗派分野。瑶族所接受和信奉的是天师道和正一派这一系统符箓道法，其举办男子加入道教的“度戒”仪式时，所传授的法箓正是“太上三五正一盟威三元（唐、葛、周）将军箓”，此箓简称“太上正一三将军箓”，传授仪典上要供奉唐、葛、周三将军的画像。正一派是元代融合了茅山宗、阁皂宗



① 《丛书集成初编》3126，第101页。

和龙虎宗“三山符箓道派”而形成，其中茅山宗是由上清派演变而来，閤皂宗是由灵宝派演变而来，但“三山符箓道派”都源于天师道。

供奉道教神灵画像崇拜方式，多少流露其承袭原始道教的遗风。原始道教前身方仙道和黄老道信仰中均重视形像，《史记》卷12《孝武本纪》载：元狩四年（前119年）“文成言曰：‘上即欲与神通，宫室被服不象神，神物不至。’乃作画云气车，及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘泉宫，中为台室，画天、地、太一诸神，而置祭具以致天神”^①。而且，至少早期太平道是供奉画像的，今本《太平经》中尚保存有《乘云驾龙图第一百六十二》、《东壁图第一百六十三》和《西壁图第一百六十四》三幅神仙画像，绘有精美神仙群像，对仙童、中尊、从官、仙女、真人、经者、神将、受戒弟子画像的色彩都作了明确规定。这三幅图有可能是后人依据传本重绘，然而可以肯定《太平经》原本也有神仙画像。因为《太平经》卷72《斋戒思神救死诀第一百九》中，师徒对答以传授在室内斋戒存思方法时，就讲授了一种悬挂神仙画像的方法，即：“然欲候得其术，自有大法，四时五行之气来入人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也；画之为人，使其三合，其王气色者盖其外，相气色次之，微气最居其内，使其领袖见之。先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在。五人者，共居五尺素上为之。使其好善，男思男，女思女，其画像如此矣。”师父还给徒弟传授神像绘画技巧和要领：“其法为其具画像，人亦三重衣，王气居外，相气次之，微气最居内，皆戴冠帻乘马，马亦随其五行色具为。其先画像于一面者，长二丈，五素上疏画五五二十五骑，善为之。东方之骑神持矛，南方之骑神持戟，西方之骑神持弓弩斧，北方之骑神持镶楯刀，中央之骑神持剑鼓。思之当先睹是内神已，当睹是外神也，或先见阳神而后见内神，睹之为右此者，无形像之法也。”《太平经》还提到“故画像以示后来，贤明得之以为大诫”。“于此画神人羽服，乘九龙辇升天，鸾鹤小真陪从，彩云拥前，如告别其人意。”^②近现代在瑶族中搜集到道教神像，亦多画在素色麻布上。“过去茶山瑶没有专门的画家，习画者仍是

① 《史记》第2册，中华书局点校本，1959年版，第458页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第292-293页，第458页、467页。

道公、师公。”^①

笔者所读到的几部瑶族道公道书中，亦保留有早期道教所崇奉神灵“名目繁多，而且带有明显的随意性”^②的特点。如羽士常云益置集《飞章、炼度、赞材楼、十方忏悔科》中云：“臣谨虔诚上启太上三五都功正一下……奉道斋主请拜，上香，复位再拜。入步虚。宝篆恩师度，威仪太上传。修斋朝五帝，静念稽首礼，三洞灵文达，氤氲本自然，五师来下降，祈福奏宝章。洞中玄虚伏，以肇启修斋，开列法席，谨炷真香，处天地始祖五老上帝，玄中化主都天大法师，三天扶教静应佑真君，灵宝经籍席三师，混元天地水府三官大帝，东极天蓬仓天上帝，北极真武玄天上帝，正一邓、赵、马、关四大元帅，南极天猷丹天上帝，西极翊圣浩天上帝，演教师傅真人，前传后度历代宗师、传科、传教、传印、传诀、传符一派宗师，篆中官将吏兵，恭望师慈降临坛所，咸伏真香，普洞供养。……运音修斋，腾章奏请：五方五老五炁天君，玄中中五大法师，灵宝经籍度三师，灵宝监斋大法师，系嗣女三师真君，左右王赵二真人，演教师父△真人，前传后度一派宗师。五师已降，离龙虎官君四圣暂别，武当降格斋坛，陞登宝座，已竟并已云周乞为奉道，斋主△献茶敬供养。……诚惶诚恐，稽首顿再拜：祖师三天扶教大法师，天门主吏三元唐葛周将军，三天门下上章曹治引进仙官，三天门下建节监功都大天将，正一嗣女三师黄、赵二真人，三天门下高章治中真人，真炁救功效煞驿马上章，驿定停会四部监章通章从士，三天门下上章定章从士，三天门下御章斋章敕章一中诸位灵官，三天门下左右官使者阴阳神诀吏，三天门下五百印章使者，正一治病功曹科车符吏，刚风骑值吏驿马上章吏十二书佐，金光童子都诸位灵官，九东九夷南八蛮，西六戒北五狄中三秦，玄元始炁十二时辰甲子诸位灵官，山川溪谷社稷灵官，将吏天官△章诸位灵官使者，神仙值日神从官将吏兵扶卫章书，一切灵官将吏法篆治戏灵官吏兵，当处土地、里域等神，城隍真官，将吏神兵，恭望师慈降临坛所。……信礼无上：清微天玉清圣境元始天尊，禹馀天上清真境灵宝天尊，大赤天太清仙境道德天尊，



百
人
百
部

① 刘玉莲：《试论道教文化与茶山瑶民间文化之关系》，载《中国道教》1989年第2期。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第163页。

弥罗天金阙昊天玉皇上帝。北方卫灵玄章咒曰：……与形飞仙，与道合真。中央卫灵玄章咒曰：……身飞上仙，与道合真。再运心香，炉信香三上：第一上香祝曰：愿达玉清境供养妙无上帝，无上道宝；第二上香祝曰：愿达上清境供养妙有大帝虚皇玉宸道君，无上经宝；第三上香祝曰：愿达太清境供养至真大帝万变混玄太上老君，无上师宝。……灵宝玄中教主大法师，五方五老五炁天君，三元天、地、水府三官大帝，万法教主四圣真君，三天扶教静应真君，太极仙翁浮佑真君，上右演教经籍度之师，灵宝监章大法师，张、陆、杜三师真君，左右黄、赵二大真人，洞天三位四山宗师，道佩箬中管将吏兵，上清四府神仙传符受箬引经科引教已化宗师，今来在世传科启诸位师君，守坛护院，正一赵、邓、马、关四大元帅，正一监戒度保举师前传后度历代宗师，师慈已降斋坛感仗真香普同供养。恭对玄坛烧香奉请：……臣谨虔诚上启：太上三五都功正一下，妙帝虚无自然元始天尊，妙有大帝虚皇玉宸大帝，太微南极长生大帝，太乙寻声救苦天尊，朱陵丹天大帝，九天总自然生神章上帝，五老天君三十二天上帝，东华木公西灵金丹元君，度人不死尊神，道君南昌上帝，宫中长生大帝，度世司马大神，好生韩君丈人，南极长生司命司禄延寿益算星君，度厄长生真君，回骸起死起生大帝，度命成真君，灵宝五师北极四圣真君，太上玉京太极佐翁仙官，玉虚紫灵普化玄静真君，森罗翊卫真人，神霄真人，南昌文炼度真人，朱陵司使、司使者真宰，传法演教丹符宝箬龙章凤篆师尊圣众，北阴丰都大帝，洞阴郁绝幽壤冥关破后，铁围九泉地狱去处主者，泰山府君，城隍司经由冷铭路土地州县城隍之神，九州社会总丹天左右侍卫大将军，神霄灵宝南昌水火炼度一切官君。”提及的神灵系统颇为庞杂，随意性很强。足见其传承久远，宗风依稀犹存。

已故著名文化人类学家梁钊韬先生对民国年间广东北江上游瑶山乳源县瑶民宗教信仰状况作了实地考察后指出：乳源瑶人崇拜的神仙有何修罗王、叶清仙师、元始天尊、北极世尊、灵宝天尊、玉皇大帝，以及“太上老君（传教如今开传度，斩邪伏法治瘟王），董仲仙（驾鹤承云上九天，八月中秋十五夜，宗功去到月中仙），叶青仙（除邪伏法斩蛟龙），横山张（变符去斩鬼神惊），张道教（行符敕水伏邪精），李道通（行符去斩五瘟王），许真君（变符收捉五瘟王），召二郎（变符去斩五瘟王），召三郎（书符说法向前



行)，召九郎（九郎领兵游四海，五瘟小鬼尽皆藏）”。这些神仙当中最后三位召二郎、召三郎、召九郎，从名字上便可断定为已授法箓的道士，据瑶人说是他们自己的师爸，曾向太上老君学习道法，九郎是太上老君的第一个瑶族徒弟。所以瑶人称太上老君为祖师，称二郎、三郎、九郎为本师，世为瑶人师爸^①。由此可见，瑶民以道教太上老君为祖师，以太上老君第一个瑶人徒弟为本师，他很可能是最早接受道教并加以传播的瑶族先民，即第一个天师道派的瑶民师公或道公。

梁先生在文章末尾“乳源瑶人宗教信仰的特质”部分中指出：“据一般曾经调查过瑶人宗教的人们，都说他们最大的特质是浓厚地具有道教的色彩，作者在未入山之前曾预料和他们的报告有相同的结果。在表面看来，因为乳源瑶人所崇拜的最高神是老子，就是所谓太上老君，他们在法术上的咒语，也是频呼太上老君敕令的语句，所以第一点特质，乳源瑶人的宗教果然是近乎道教。其次在他们所信仰的宗教巫术的要素上，却和我国古代留传至今的一样：他们也相信阴阳五行的作用，不过在五行的运用方面，较汉人简单。”^②这些都是比较精彩的阐述，但由于梁先生本身专攻文化人类学，对道教本身并没有进行专门的研究，因而在文中亦有许多不妥当的阐述，如他在文中关于“神类”与“仙人类”的分类就不太妥当，还认为瑶人“家里所安奉的神龛只有一个太上老君，察其意义却认为太上老君是祖师，他唯一的效能是能捉邪驱鬼妖，由这点看来，他们整个宗教的氛围，最大的要义却是专门对付鬼怪，并无所谓什么较高智慧的宗教理想，所以乳源瑶人的宗教信仰，在外表上似乎近于道教，其实并不具备道教的一切内容。……乳源瑶人受了汉人的影响，只有宗教的形式，并没有较高的宗教所具备的条件……其实他们所受道教影响的部分，只不过是他们信仰中的躯壳而已，骨子里他们主要的特质，却是精灵崇拜、有灵崇拜和妖物崇拜，而并非是道教”^③。梁先生心目中所谓的“道教”是指上层化了的神仙道教或神学道教，他不了解还有一种为

① 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，载国立中山大学研究院文科研究所《民俗》第2卷第1、2期合刊，第16—17页，1943年。

② 同上书，第22页。

③ 同上书，第23页。



下层广大民众所信奉的符箓派道教，这种道教正是以“能捉邪驱鬼妖”，“专门对付鬼怪”为特点的，可以称之为民间世俗道教。瑶族民众亦如广大汉族民众一样，信奉的正是这种民间世俗道教。

已故著名文化人类学家江应樑先生在对广东北江瑶族进行了实地考察的基础上，于1937年1月撰写的《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》一文中，对瑶族宗教道教化问题作了较为深入的考察研究，指出了在瑶族经典中所见到瑶族普遍信仰的神有：元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、老君、玉皇、张天师、玄天真武上帝、灶君、土地、鲁班、放狗二郎和府县城隍等。瑶族的神，“一看而知大部系从汉人道教中演化而来，其中有许多是可以由经典文义中知道其职司的，如元始天尊与老君，似是一切神之最高掌教者”^①。每一民族的宗教被移植到外民族中要能够生根发芽的话，非要经历一个被外民族同化的过程不可。佛教的中国化，并在中国汉族、藏族和傣族中分别形成汉传佛教、藏传佛教和南传上座部佛教三大流派，便是一个典型范例。道教被移植到瑶族文化系统中，也同样经历了一个瑶族化的过程。因此，许多神灵固然可以断定是来自道教神祇的，但一经传到瑶人中，则其神性便往往发生变异而与汉人观念中道教神祇原本的神性不相同。比如灶神在瑶族宗教中便堕落在“在家里却是专门缠女人，使人患病，必须要人杀鸡祭献后，才使其病脱身”^②的邪神。瑶族灶神的这种邪恶神格在其他受道教影响的少数民族中也存在，例如云南白族亦认为灶神能祟人致病。这种邪恶神格与后进民族中火塘神的神格极为相似，因而有可能是灶神神格被附加上火塘神神格的结果。瑶族亦和早期天师道徒一样，请神时要“奏请东方、南方、西方、北方、中央五方五位仙”，即道教崇拜的五方神。其咒语结尾多为“吾奉太上老君准敕令”或“急急如律令”，致使对原始文化特别钟爱的江先生感叹道：“可惜都太道教化了，实不能代表瑶人原始的神秘意味。……都全系由道教经咒中脱胎而来。”^③

① 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，载国立中山大学研究院文科研究所《民俗》第1卷第3期，第5-6页，1937年。

② 同上书，第7页。

③ 同上书，第24-31页。

江先生在《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》一文“结论”中归纳出瑶族宗教的三个特点：“一是瑶人现时宗教，已经深度地受到汉人的道教化；二是道教化之程度虽深，但其信仰的意识及宗教的仪式，仍有一部分保持着野蛮民族之原始信仰的意味；三是其宗教信仰中，丝毫没有佛教成分的渗入。其所信仰的神灵中，也可显然地分为两部分，如元始天尊、太上老君、玉皇大帝、张李二天师以至土地、灶君、瘟神、邪魔，都全是道教中的神祇。而盘王、肉神、放狗二郎（疑即二郎神——引者注）、打猎将军等，则又全是瑶人原始所信奉的神灵。就其大体上说，瑶人宗教受汉人道教之影响确实很深，经典的内容及文字组织，都可看出其脱胎道教经典之痕迹，巫师作法事时之宗教仪式，除舞蹈为原始民族仪式中特有的表现外，其他仪式程序，也多少与道教仪式相仿佛，而其咒语，则更富有浓厚的道教意味，如每咒语之末句皆为‘吾奉太上老君准敕令’，这已显见其所有咒语均系由道教所传入者。……瑶人今日之经典咒语，恐大半系本道教之经咒而入瑶人语言所成者。……虽然瑶经中有着仅见的‘观音’、‘佛’、‘皈依’、‘慈悲’四个佛教专有名词，但这却可断定是道教所杂入的。”这类佛教词语是道教传入瑶族中所携带的副产品。因此，江先生以“在山瑶中逐处感到布满着浓厚的宗教氛围中，显示出深度的道教气味，而不见有丝毫佛教成分，不能不使我感到奇怪”^①来作其文章的结语。

二、广西瑶族宗教的道教化

广西瑶族中山子瑶与茶山瑶等支系的宗教都深受道教影响，具有道教化倾向和特征。

民国年间，广西象平间瑶民敬神时须由道士或精通瑶族历史文化和经书的精明能干者举行敬神仪式，其仪式中祭牲猪的头应归道士所有。患疾病认为系鬼神祟害所致时要举行请神仪式，由道士主祭。长毛瑶道士所穿服装与汉族道士无异，而板瑶则要系羽纱红色围裙，手执祭祀用的法杖。请神时病

^① 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，载国立中山大学研究院文科研究所《民俗》第1卷第3期，第36-40页，1937年。



者手摇铜铃，后随两道士左右并列，挟雌雄腰鼓，随带病者进退，唱颂其内容为修道立身的请神词。祭仪是瑶民社会生活中最隆重和庄严、神圣的活动，“主持祭仪之人，在长毛瑶（花蓝瑶、坳瑶、茶山瑶）中称为道士，服装与汉人道士中之法师所穿衣服相似，绿色或红色（淡红或深红）之缎，周缘镶以四公分宽之金银线所织之花边，无领，襟口交叉于胸前，无纽扣，腰际以丝缎带系之。头冠未见。据云与汉族道士冠完全相似。惟余所见之道服极敝旧，询以何处得来？则谓系购自汉人江湖戏班中，此大概系演戏用旧之后售之于瑶民也”^①。

广西十万大山山子瑶保留有本民族传统的原始宗教残余，但道教在山子瑶宗教生活中大有喧宾夺主之势，已在山子瑶宗教信仰中居于主导地位。“解放前，山子瑶的道教信仰就其主要方面来说，与山外壮、汉族的道教信仰无大区别，但其中融汇了本民族不少原始巫教成分，具有鲜明的民族特色。”^②道教与瑶族中传统的原始宗教逐渐融为一体，渗透到瑶族社会文化生活的各个层面。

广西瑶族支系山子瑶道教信仰分为道公和师公两个派别，两派都自认为从属于道教，都供奉太上老君、张天师、三清和三元等道教尊神，但两派在教义上有明显的差异。道公派特别尊重三清，以玉皇为至尊，认为玉皇是最大的神，统管天下，老君亦在玉皇统属之下，所用法印是玉皇印；师公派则以三元为至尊，认为三元统管三界（天界、地界、水界），所用法印是上元印。教义差别，首先表现在司神的差异。在瑶族观念中，道公的职能是沟通活人与祖先亡灵的关系，主要与瑶族祖先崇拜结合；师公的职能是调解活人与野神外鬼的关系，更多地与瑶族自然崇拜结合。由于司神不同，道公与师公在做法事时所请的神也不同。道公所请神祇主要是正一派道教的神灵，道教色彩十分浓厚，其经书开头往往有“奉道正一”的词句。而师公所请神祇主要是民间道教的神灵，仍带有浓厚的巫教色彩。由此可以推测，师公的道

① 徐益棠：《广西象平同瑶民之宗教及其宗教的文献》，载私立金陵大学中国文化研究所《边疆研究论丛》，第58-65页，1943年。

② 张有隼、邓文通、李增贵、李崇友、李广德：《十万大山山子瑶社会历史调查》，载《广西瑶族社会历史调查》第6册，广西民族出版社1987年版，第278页。

教师承于早期的民间世俗道教，其时间较早。在壮族和汉族民间亦有将道徒、道士称为“师公”的。而道公的道教则师承了后来的正一派。

民间世俗道教传入瑶区时，瑶族自然崇拜势力尚强盛，故而道教与其自然崇拜相结合；而正一派道教传入瑶区时间较晚，瑶族的自然崇拜已衰弱，故而道教与其祖先崇拜相结合。因此，山子瑶师公是以早期天师道或五斗米道的三元三官大帝为最高神，给度戒弟子传法时传的印是“上元印”；而道公则以三清（元始天尊、灵宝天尊和道德天尊）为最高神，给弟子度戒传法时传的印是“玉皇印”。一般认为，三清的形成为最早是在南北朝，而玉皇神格的提高和玉皇信仰的普遍流行则是从宋代才开始。

道公经书可分为三大类：一类是阐述道教教义，供道公研习道教教义的，如《玉皇经》、《玉枢经》、《度人经》和《消灾经》等，基本上是从汉文道教经典、民间道书中移植而来。另一类记载法事程序，以及供道公做法事时备忘参考的各种章则、疏式、表文，多为道公仿照汉文道经自造。还有一类是法事上诵读的经文、咒语，有的出自汉文道经，也有的系道公仿照汉文道经编撰。道公做法事时手捧这类经书，照本宣科。这大体出于两个方面的原因：其一是符箓派道士注重符箓道法，禁咒科仪十分庞杂，不便记忆背诵；其二是以示慎重，担心念错了经咒会殃及生灵，危害于人。瑶族道公使用的道经抄本其保存至今者，数量可观，“这些经书以清道光年间为多，光绪年间的也不少，余则咸丰、同治及民国年间亦有。”最早的一本封皮及首页损坏，始抄时间当为清嘉庆（1796—1820）初年^①。

师公经典多为自己仿照汉文道经编撰的喃神唱本，每本由若干篇目编成，每篇唱述一个神鬼的来历身世、修道成仙的经过以及所获神职和法术本领如何高强。为便于记忆，其经文多用七字一句的韵文写成，中间间或夹杂一些迎神、送神的用语。还有一些用散文体写成的记载神鬼名称、所在庙宇以及在法事上调遣鬼神的方法程序，以备做法事时参考的经书，其内容多涉及本民族的神话传说。师公经书中得以保存至今者，“最早有清朝道光的，其次咸

^① 张有隽、邓文通、李增贵、李崇友、李广德：《十万大山山子瑶社会历史调查》，载《广西瑶族社会历史调查》第6册，广西民族出版社1987年版，第284页。



丰、同治、光绪各朝及民国年间均有，而以光绪朝为多”^①。而且无论就经书数量或规范程度和抄写质量，都不如道公的道经。可见师公使用经书年限明显晚于道公，而且很可能是在道公的带动下才时兴起来。

广西大瑶山茶山瑶所受道教影响的情况与山子瑶的情况十分相似，亦有师公与道公的区分，信奉道教的人家，家中悬挂三清神像，道公的道冠三清帽上就有玉清、上清和太清神像。道公、师公数目可观，约占男性成员的1/4，其他3/4中包括尚未度戒的青少年，他们也是未来道公和师公的人选。瑶族的名字一般是三个字，道公名字中间一个字是“道”或“玄”，师公名字中间一个字是“法”或“胜”。从名字就可以判断其人是否为道公或师公。茶山瑶信奉的也是正一派系统的符箓道教，其社会文化各个方面都反映出其信奉道教的特征。在他们中“曾发现有明朝（当为南明——引者注）永历八年（1654年）瑶族自抄的神书两本”^②，迄今已有350多年的历史，比山子瑶中发现的道书还早。

民国年间，广西北部盘古瑶的还愿法事亦与道教法事极为相似，也是从请神开始，继之是拜神，然后再上表，奏表。法事中所膜拜各种神像多系道教所崇拜神灵的画像，有灵宝天尊、元始天尊、道德天尊、玉皇大帝和张天师等。瑶民认为“上列这些神中以‘三清大道’为最高，所谓‘三清大道’即元始天尊、道德天尊、灵宝天尊三位，除外当推玉皇大帝为最重要”^③。

三、云南瑶族宗教的道教化

有人将云南省红河州瑶族所信奉的神灵系统初步排列出来，发现属于道教神祇系统的神灵数量相当于佛教的15倍，儒家的36倍，瑶族传统神灵的5

① 张有隽、邓文通、李增贵、李崇友、李广德：《十万大山山子瑶社会历史调查》，载《广西瑶族社会历史调查》第6册，广西民族出版社1987年版，第281页。

② 杨成志、唐兆民、黄钰等：《广西金秀大瑶山瑶族社会历史调查》，载《广西瑶族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第417页。另，《茶山瑶的道教信仰》一文将“永历八年”（1654年）误为“永乐八年”（1410年），而使这两部经典的抄录年代往前推了244年，见《中国道教》1991年第2期，第24页。

③ 雷泽光：《广西北部盘古瑶的还愿法事》，载国立中山大学研究院文科研究所《民俗》第2卷第3、4期合刊，第41-42页，1943年。

倍。即道教神仙 146 位，佛教菩萨 10 位，儒家圣贤 4 位，本民族杰出人物 30 位^①。其分类未必精确、全面，但由此足见道教在云南省红河州瑶族宗教文化系统中居于主导地位。金平县老街瑶族崇奉道教，供奉神仙，人生礼俗中往往少不了道教崇拜仪式一项。其玉勉支瑶族新婚夫妇要请七个师公在堂屋中举行挂灯仪式，堂屋墙壁上悬挂太上老君、灵宝天尊和张天师等道教神像，挂灯的男子头戴道冠，身穿道袍，坐在堂屋中的木凳上。由师公念经请神，念咒“天师变吾身，地师变吾身”等^②，与江应樑先生 1936 年在广东瑶族中收集到的经咒“天师变吾身，地师变吾身”^③ 相同。金平县老街瑶族的《灶王歌》与广东瑶族在祀灶时所唱的《灶王歌》内容完全相同，只在词句上略有变异，其经咒中仍保留着用粤方言念诵的风格，表明云南金平瑶族是从广东迁徙而来，也说明了 20 世纪 30 年代到 50 年代，瑶族道教信仰并没有发生显著变化。

云南省金平县瑶族道公师公做法事时，也首先要设置道坛，从请神仪式开始，要请元始天尊、灵宝天尊和道德天尊，有时还要请昊天金阙玉皇大帝、紫微北极大帝、北极镇天真武玄天上帝等道教神灵光临道场。云南省金平县瑶族请神歌《力上坛歌》其歌词与广东瑶族请神歌相同，都以“启请三清高大道，又请三清大道神”起头，以“闻说今朝有状请，齐齐整整下香坛”结尾，中间内容完全相同，词句亦基本相同。

近现代以来，大部分瑶族以信仰道教为主。在瑶民一生中最为重要的仪式是度戒仪式，它是每个瑶族青年一生中必经的大事，这是一个瑶族男子在瑶族社会中获得成年男子所享有的一切权利和义务的唯一途径，人们相信这是死后可以升天享乐的前提条件。“瑶族度戒具有‘成年礼’的特点，但已演化成道教‘受箓’仪式。”^④ 因此，我们认为瑶族宗教信仰最显著的特征是本

① 蛮夫：《对瑶族“度戒”的认识》，载红河哈尼族彝族自治州民族研究所编《红河民族研究文集》第 1 辑，云南大学出版社 1991 年版。

② 宋恩常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，载《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社 1982 年版，第 151 页。该文中道教神名多不规范。

③ 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，载国立中山大学研究院文科研究所《民俗》第 1 卷第 3 期，第 30 页，1937 年。

④ 张有隽：《十万大山瑶族道教信仰浅释》，载《瑶族研究论文集》，民族出版社 1985 年版，第 83 页。



民族传统宗教的道教化。

当然，对瑶族宗教道教化的问题，要作一分为二的具体分析，切忌以偏概全。因此，我们既不接受国外将瑶族宗教等同于道教的观点^①，从而忽视了瑶族各支系的宗教中多种情况并存的事实；也不接受国内民国年间就有人提出的认为瑶族宗教只是在外表上与道教结合的观点，从而将瑶族道教贬低到道术和巫术水准。这种看法谬在忽视了瑶族道公经书中分量最大、数量最多的一类是道教教理教义类经典。如果瑶族真的将道教降低到巫术的水准，那么这一类经书出现在瑶族道经中将是多余的。至于修炼有深浅之别，这种差异在汉族道教中亦然，其他宗教中也如此。将信教者设想为宗教哲学家，对所信奉宗教复杂的教理教义有高深见解或修行，或苛求每个道教徒都是载道之躯，都是既不切合实际也不近乎情理的想法。瑶族要求道公要通晓道教教理教义和经文才能招收徒弟，如果其真的已将道教降低到巫术水准，那么这种要求不是多余了吗？

四、海南苗族宗教的道教化

1937年春，王兴瑞先生实地考察了海南岛苗族后得出结论说：“道教是苗人唯一的宗教，它在苗人社会生活中起着重要的作用。”^②其宗教仪式的主持者是道士，道士内部分为文武两班，两班所供奉神灵和使用符印、经书都不相同。在斋醮道场法事中，武道士供奉的道教神有三清（玉清、上清、太清）、三元（上元、中元、下元）等，文道士供奉神农等。每尊神祇都有画像，文道士供奉的神像其头必大，武道士供奉的神像其头必小。各神之间职守分明，所司人间事务不相混淆。每神因形象不同，职司分明，因而其经书亦互异。文武道士画符时所用的法印是用木料刻制而成的，其图案各不相同：文道士的法印有两种，都是长方形，大小一致；武道士的法印也有两种，其中一种和文道士法印相似地刻着横直符纹，另一种则刻有人物和狗的形象，还刻有大概是龙凤的图像。其图案如下所示，其黑影为阳纹，白影为阴纹。

① [法] 雅克·勒穆瓦纳著：《瑶族宗教：道教》，冯利、覃光广译自《瑶族神像考》第2章，载《宗教学研究》1987年第3期，第32-38页。

② 王兴瑞：《海南岛之苗人》，珠海大学边疆丛书，1948年版，第54-69页。

当地苗族中有道士而无道姑，男子获得道士身份之前要履行传法授道的受戒仪式。武道士的受戒仪式中，受戒的男子要穿上红色道袍，头顶上置薄纸一张，额前挂一幅神像，用红线系牢，正襟危坐在神坛前红毯子之上，这张红毯子对每个道士来说都是必备的。由行道年限长，经验丰富的道士数人绕着他一边行走，一边念诵道经。诵完一段就一齐跪下，将受戒者头上薄纸撕破，然后站起来继续绕行。如此反复三次，受戒仪式便告一段落。稍过片刻，道士们将受戒者带往空旷的道场。道士们敲锣打鼓尾随其后，途中一道士手持草席敷地连翻几回跟头。到达道场，受戒者坐在木头和木板搭成的道坛下，道士们轮流登台一面念诵道经一面跳舞。诵经完毕，便拉开树皮编织成的大网，一起举起受戒者抛入网中，抬着回旋几次，再置于地面，饮酒吃饭，然后返回神坛，仪式遂告结束。



文道士印之一



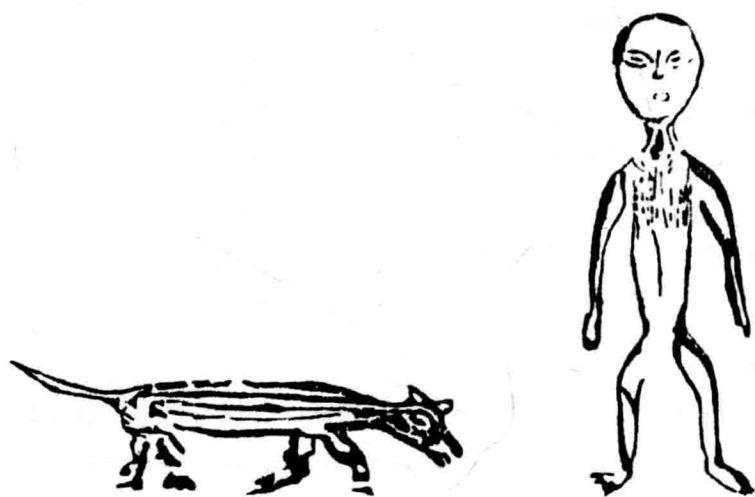
文道士印之二

文道士的受戒仪式与武道士的受戒仪式大同小异，不同之处在于文道士的受戒仪式中没有前往道场的场面。此外，文道士的受戒仪式中，文道士在神坛前诵经时，每诵完一段下跪之后，还要以木梳梳受戒者的头发，则又为武道士受戒时所无。苗族男子受戒之后，就得到一个法名。文武两班的法名各不相同，其文字及排列次序都是固定不变的。文班的字序为“寅、云、道、

庙、完”五个字，武班的字序为“应、胜、法、显、完”五个字。取名方法是取五个字当中的一个字为首字，在后面再跟上一个其他的字。如昂吉甲长卢尊英是文道士，其法名为“寅才”。法名的次序是父子相承的，因而卢尊英法名既是“寅”字开头，其儿子的法名必以“云”字开头，其孙子的法名也必为“道”字开头，依此类推，周而复始。道教对苗族的社会文化生活影响颇深，道士们在社会上也显得十分重要，享有较高的社会地位。当时唯有道士才有机会接受汉文化教育，因而道士便成为苗族当中的知识分子，其社会地位自然比不识字的高，并享有许多特权。在这种社会文化背景之下，道教强化了苗族与汉族之间的思想文化交流，增强了苗族对中华民族的向心力和凝聚力。除非家庭经济困难到无法支付受戒仪式开支的地步，否则没有人不想给自己子孙举办受戒仪式。受戒年龄没有明确限制，年龄大的受戒之后便跟随老道士拜师学艺，成熟了便履行道士职责；年龄太小的为了节省开支也可以先受戒，等长大懂事后再拜师学艺。总之，经过传授道法的受戒仪式，就已确定了一个人的道士身份。



武道士印之一



(a)

(b)



(c)



(d)

武道士印之二

在中国众多的苗族支系中，尤以这部分苗族受道教文化的影响最为深刻，是有其社会历史原因的。海南的这部分苗族原系明代从广西迁去的“狼兵”后裔，其先民主要是广西的瑶族，因当地的其他民族习惯性地称他们为

“苗”，而逐渐被他们自己所认同，所以在新中国成立后的民族识别中被划归苗族^①。这也反证了广西瑶族传统宗教道教化的契机，至迟在明代“狼兵”尚未开赴海南时即已开始。因而尽管“狼兵”南下海南后没有再与广西瑶族保持密切的往来联系，二者的传统宗教亦呈现出相同的道教化的特征。

第二节 道教在一些民族中演变成具有地方 民族特色的道教流变形式

近现代，道教在广西和云南等地的少数民族中，已与当地少数民族的传统宗教融合，演变成具有地方民族特色的道教流变形式，说明道教已在少数民族中有所发展。

一、茅山教与梅山教

仡佬族以信仰道教为主。仡佬族道教内部分为茅山教和梅山教两个派别。仡佬族做法事时，多数情况下是请梅山教法师来举办。茅山教道士的道法接近于汉族道士的道法；而梅山教道士的法术则具有浓厚的本民族特色，与汉族道士的法术差异显著。广西罗城县中石乡（包括大银村）仡佬族还特别信奉真武神，在四冬^②祖祠立有北极元天真武大帝手执宝剑、脚踏龟蛇的泥塑像，每逢五月初五人们要以清茗香烛来供奉真武神。当地银氏宗谱中有一段关于崇奉真武神缘由的记载：“岁贡大孚，系胜职公之长子……罗姓居于山之左，知伊因何幽哀，人畜渐败，将骨移弃村背岩下，捏称为盗，呈禀萧县，讯忝去名。公等不忿，往省互控。是夕，有真武神梦兆尔等，辰恩臬司，讯不剖白，往处我而庇祐者，所有九虚一实也，公向实一之，俾得泾渭矣。”当地广泛流传的是：在明朝时，真武神托梦给银姓七世祖银大孚，帮助他打赢了官司，洗清了罗姓嫁祸于银姓偷别村的牛来宰吃的冤屈之后，银姓就立庙

① 费孝通主编：《中华民族研究新探索》，中国社会科学出版社1991年版，第235页。

② “冬”系仡佬族为缴纳粮款而划分的村社区域单位。

供奉真武神，其家族从此而大发大旺，而罗姓家族却日渐衰败^①。

二、正教与丙教

近现代以来，毛南族“在宗教信仰方面，以混有佛教色彩的道教为主”。毛南族道士专做打斋超度亡魂的法事，道士之中又有“正教”和“丙教”之分。其区别在于正教道士吃素，可能系全真教道士或受到了佛教影响所致；丙教道士不吃素，可能系正一派火居道士。人们称道士为“文教”，与之相对应的“武教”又称“鬼师”。武教派的鬼师自称是学梅山派道法的道教徒，其宗教职能是还愿和赶鬼，开荤，以“唐”、“葛”、“周”合称“三元”为祖师。此系太上赤天三部将军，道门中将他们解释为太上三元宫三气正神，水、火、神的元精。他们的宗教职能是上应天，以主北斗中气；下应人身体内的五脏和两肾。认为他们可禳灾除疾，使五谷丰登，风调雨顺，保佑信奉他们的地方百姓。毛南族家宅人丁六畜不旺时，要做安龙谢土的法事，届时要悬挂张天师、城隍和灶王等道教神灵神像。该法事要请文、武两教合作来做，所需道士、鬼师人数不定，双方念经各不相同。安龙谢土步骤当中，要将一张“张天师”的符箓张贴在门口，打斋超度父母的亡灵时，也要悬挂真武、城隍神像^②。

三、洞经会与清静寺

据民国年间的《大理志稿》，云南大理“境内道教有清虚、火居二种。清虚道云游方外，居处坛观，脱离家族社会之关系。火居道乃与常人无异，惟金铙法鼓讽诵经文为人忏悔禳祷，获资贍家而已。二者皆崇奉老子”。大理白族的信教群众组成洞经会宗教团体，崇奉老子、文昌帝君等道教神祇。在农历二月初三文昌帝君诞辰和二月十五老子诞辰日，都要举行庆祝活动。洞经会宣扬修身养性、积善消恶，下设分会和社的小团体。新中国成立前，大理

^① 中南区民委和广西民委：《罗城县仫佬族情况调查》，载《广西仫佬族毛难族社会历史调查》，广西民族出版社1987年版，第208-216页，第194页。

^② 严学窘等：《环江毛难族情况调查》，载《广西仫佬族毛难族社会历史调查》，民族出版社1987年版，第160-168页。

一带的洞经会团体中，有的其成员都是白族，如崇文社；有的其成员以白族为主，如宏仁社；有的其成员白族、汉族约各占一半，如感应经社和锡庆社；有的其成员以汉族为主，如礼仁社。主要经典有《道德经》、《太上感应篇》、《觉世真经》等。洞经会成员以《大理白族文昌帝君蕉窗十则》作为生活准则和该会宗旨，其具体内容为：

一、戒淫行：未见不可思，当见不可乱，既见不可忆，于处女寡妇尤宜慎。

二、戒意恶：勿藏险心，勿动妄念，勿记仇不释，勿见利而谋，勿见财而嫉，若貌慈心狠者尤宜慎。

三、戒口过：勿谈闺闾，勿讪阴私，勿扬人短，勿造雌黄，勿谈歌谣，勿毁圣贤，尊亲死亡者尤宜慎。

四、戒旷功：勿起迟眠早，勿余己忙人，勿为财奔驰，勿学为无益，勿见异思迁，身在心驰者尤宜慎。

五、戒废字：勿以旧书裹物糊墙，勿以废文包茶拭桌，勿涂抹好书，勿滥写门壁，勿嚼诗稿，勿掷文尾，于途间秽处尤宜慎。

六、敦人伦：父子主恩，尤当喻之以义；家国主敬，尤当引之以道；兄弟相爱，尤当勉之以正；朋友有信，尤当劝之以诚；夫妇相和，尤当敬而有别。

七、净心地：玩古训以惩心，坐静室以收心，寡酒色以收心，却私欲以养心，尤当悟至理以明心。

八、立人品：敏事慎言，志高身下，胆大心小，从古就今，弃邪归正，思君子之九思，畏圣人之三畏，尤当不恤人言。

九、慎交游：始终不怠，内外如一，贵贱不二，死生不易，功过相规，弃夷惠而师仲尼，绝奸狂而交中正，尤当立身为万世师友。

十、广敦化：遇智慧人说情理，遇愚昧人说因果，多刻善书，多讲善行，尤当攻邪崇正，以卫吾道。^①

^① 见宋恩常《大理和丽江道教概况》，载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

按照这些准则指导社会生活，对净化社会风气亦有良好的伦理道德教育作用。

洱源县凤羽清静寺位于凤羽街西北角，始建于1923年。1925年建成三层楼大殿一方，两层楼耳房一方，三层楼上供奉太上老君和瑶池金母等。清静寺的首倡修建者是该寺的首任住持赵茂萱（女，系凤羽的白族）。民国年间，清静寺是凤羽一带白族道教徒组织聚集的宗教场所，常年居住有信奉道教而吃长斋的白族妇女赵茂萱、李钟洁、赵阿映、和常静、段普静五人。该寺中的楹联有：“西望瑶池降王母，东来紫气满函关。”“道通天地有形外，思入风云变化中。”横额分别为：“群仙圣母”、“清静无为”。对联和横额都充分展示了道教徒的宗教信仰，表明了该寺是道教徒修道的宗教场所。来此学习道法的白族道教徒多时达30人。民国年间凤羽白族前清举人李师程经常到清静寺讲授道学，解答疑难，并把女儿李钟洁送到清静寺吃长斋。书写清静寺对联的张之纲，系凤羽白族，前清贡生，一生以在白族地区弘扬道法为己任，往来于昆明、大理、洱源、剑川、邓川和兰坪之间，介绍和交流各地道教活动情况，也经常到清静寺讲授道法，解答疑难，有仙术，被当地人视为“活神仙”。

在清静寺学道的白族妇女认为学道可以长生延年，相信来日亡故时可以尸解成仙，这是她们诚心学道的出发点^①。此外，大理地区由白族老年妇女组成的莲慈会亦受到道教影响，崇拜玉皇、文昌和地母等道教神祇。剑川县马登白族老年妇女的“宗教集会绝大多数属于道教，主要的有玉皇会、城隍会和朝斗会等……而在当地老百姓的心目中，玉皇为普天下众神之首。再结合民间最受人崇拜，香火最旺的是道教的城隍来看，道教（民间道教）在该区宗教活动中的影响要比佛教和原始宗教大”^②。近现代以来，许多白族地区宗教状况就是这样的。在道经方面，以明代万历年间巍山彝族左氏土官出资刊印的《道藏》影响较大。直到民国年间，剑川白族道众中仍珍藏有此版本的《道藏》。

① 赵振奎：《洱源县凤羽白族清静寺》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（一），云南人民出版社1986年版，第113-120页。

② 张桥贵：《剑川县马登区白族的民间信仰调查》，载《云南民族学院学报》1988年第4期。

丽江市玉龙县纳西族亦有道教信仰，并有由信教群众组成的洞经会组织。人会者须向洞经会经堂赠送刺绣八仙图等信物，要向文昌帝君磕头宣誓履行作为其弟子的义务和责任。洞经会十分崇拜文昌帝君，他们以文昌帝君宫殿为活动场所，供奉三清、玉皇和文昌等道教神像。经典有《文昌大洞仙经》，讲究个人功夫的修炼，追求修炼成仙或当真人。新中国成立前，大研镇洞经会还有田地房产，将土地出租给当地农民耕种以收取地租，正常年份可收麦子四十石；铺房一排出租给商人作为经商铺面，收取房租。其收入作为洞经会办会开支。其经坛置太极八卦图，其弹奏洞经音乐开头亦首奏八卦调。当地纳西族本土司还在家宅后面修建玉皇阁，以供奉三清和玉皇大帝等神祇塑像^①。始绘于明代的丽江白沙壁画中，亦有许多道教方面的题材和内容。在纳西族聚居的丽江县，还有一位姓马，名之龙，字子云的回族文人（1782—1849）撰著了一卷《卦极图说》。在信仰上坚持传统的回族也有研习道学的，这十分罕见，足见当地道学风气之浓厚。

四、西波教

昆明近郊的彝族撒尼支系的撒梅人所信奉的西波教，也显然是道教在彝族内部容易接受外来文化影响的白彝当中与其巫教融合而成的。该教神灵系统以太上老君为最高神，其次是通天教主，他奉太上老君之命，总理天庭的日常事务。由通天教主直接管辖两个部门的神灵，一个部门系以雷部总管为首的雷部诸神，主管自然界的変化；另一部门系以元始天尊为首，主管人间的生死疾苦和作祟人间的鬼怪。第三等级由元始天尊主管的神灵中包括了陵（灵）宝天尊等助手^②。

尽管这个神灵系统和道教神灵系统在神灵的上下隶属关系方面存在一些差异，然而，从总体上来看，西波教应该是天师道派的一种流变形式，又杂糅有明代《封神演义》等的影响。因为从东晋中后期开始，道教的神灵观念已发生了很大的变化，上清派和灵宝派所尊奉的最高神已不再是太上老君，

^① 参见宋思常《大理和丽江道教概况》，载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

^② 邓立木：《撒梅人的西波教》，载《云南民族学院学报》1985年第3期。

而变为元始天尊、元始天王或太上大道君了。这两派的道书中即便提到太上老君，也通常是将其置于稍次的地位，甚至于把他作为元始天尊、元始天王或太上道君的弟子来看待。只有天师道（包括楼观道）系统的道士仍一如既往地尊奉太上老君为最高神。此后，在道教的发展过程中，随着各道派的相互交融，形成了以玉清元始天尊（或称天宝君）代表上清派，以上清灵宝天尊（或称灵宝君，即太上大道君）代表灵宝派，以太清道德天尊（或称神宝君，即太上老君）代表天师道和其他有关道派的三清神平行并列的神系^①。在此神系中，元始天尊、灵宝天尊和太上老君的关系是平行并列的。

五、清水教

民国年间，属今云南省德宏州盈江县苏典乡的傈僳族纷纷摒弃杀牲祭鬼而破费巨额钱财的原始宗教，改信一种祭祀鬼神仅用一碗清水即可的“清水教”或称“吃水教”的宗教。对这种宗教的来源有多种说法，当初人们以为是从缅甸学来的一种“新宗教”^②。查阅道教经典之后才明白，这原是早期五斗米道的一个流派。《三天内解经》云：“又有奉清水道者，亦非正法，云天师有奴，不知书注，难以文化，天师应当升天，愍其敬心，敕一井水给其使用治病疗疾，不应杂用澡洗饮食，承此井水治病无不愈者，手下立效。奴后归形太阴，井水枯竭。天师以此水给奴身，后人不解，遂相承奉事者，自谓清水之道。其清明求愿之日，无有道屋厨覆章符跪仪，惟向一瓮清水而烧香礼拜，谓道在水中，此皆不然也。”^③该著作属正一部的经典，为南朝刘宋时自称“三天弟子”的道士徐氏撰著，反映的是早期道教的内容。清水道（教）确实是一种适合于贫苦人民的节俭的宗教，由早期五斗米道中以符水治病的信仰发展演变而来。早期五斗米道以符水治病的道法，时至今日仍广泛盛行于中国西南少数民族当中，比如白族、布依族等少数民族的巫师替病人治病时，通常是用一碗念过咒语的清水作为药方。

① 卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第525-526页。

② 许鸿宝等：《盈江县苏典傈僳族调查报告》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（二），云南人民出版社1981年版。

③ 《道藏》第28册第415页。



六、玉皇教

在贵州省、湖南省土家族的宗教信仰中，已渗透了道教文化因素。土家族巫师“土老师”自称其教为“玉皇教”，敬奉三清和玉皇大帝。凡举行重大宗教活动，都要先请太上老君来授予职权后方可进行，也才能驱使鬼兵神将。掌坛巫师职责是上书三清和玉皇大帝，请求派遣各路兵马，以擒妖逐魔。这颇有早期天师道遗风。而且，在土家族宗教观念中，太上老君与三清之间是并列关系，亦能说明其宗教中既有早期天师道的成分，又有道教三清神系确立后传入的内容。土家族巫师举行“傩愿”法事时，要在神坛上悬挂“三清天尊图”。举行追魂法事时，亦悬挂三清神像。其供奉神灵中，还有三元大帝和众多仙人。土老师驱鬼点兵、捉鬼除妖的法宝是咒语，其中有“道法常存，吾替太上老君致令施行”，“三清大帝亲督阵，查尽天下不正神。大鬼听见心惊怕，小鬼听见掉了魂。规矩服法来神坛，免得死后化灰尘”等等。在贵州省江口县省溪土家族土司后裔修撰的《杨氏家谱》中记载：元代杨再从“袭平南长官，为人器宇不凡，素性好道，虽享有爵士，视之如遗，因举以援其子，而自啸傲烟霞者，作赤松子游耳。……忽有异道不知何许人，知公崇尚仙学，一日假作乞丐状，携草屨一双，诣门求鬻，索金五两，公欲买之，商于内室，不果所售。道人因掷屨于地，化为双鹤，冲天而去，卒不知所往。但见门柱上有诗曰：‘新打芒鞭巧又牢，五两黄金价不高。杨君不听妻儿语，从我蓬莱走一遭。’其字以水洗之不去，刀刮之益显。柱至明洪武十四年始纪，记载《仙释传》内，因名之‘鬻屨道人’。即此观之，公虽食烟火，有若黄石之传者，因已长存于天壤之中矣。”该族谱还载：其子杨政云“号天龙，乃平头司长官。学仙术而得其宗者，再从公子也。当父时，曾继袭爵士，加惠斯民，无添付托。任及后，见父飘然陷处，公亦有所悟，视身世如逆旅，等富贵如浮云，遂倘佯肆志，而以优游俟其天命焉”。

在黔东北发现的土家族谱《田氏族谱》记载：明洪武年间（1368—1398）的土家族土司思南宣慰司田宗鼎，字重器。洪武年间“袭思南职宣慰，赠怀远将军。为人喜仙术，原带有仙骨，常与田琦同师陈真人紫霄上阳子习炼金丹于万胜岩中，遗迹尚存，常随真人于九溪山中播药，到处留迹，号曰‘至



阳子’。”这是土家族中上层社会人士信奉神仙道教的情况，而广大土家族民众所信奉的乃是民间道教。

在土家族中还有“火居道士”，俗称“先生”，其宗教活动以民间道教因素为主，兼收并蓄了佛教和土家族传统宗教成分。其道士分出师和未出师两种。出师道士必须经过传法仪式，才有资格单独主持宗教仪式，做安葬死者、做斋、上祭和追灵这些大型的宗教仪式。未出师的道士，则只能做立房镇地、接龙正脉、忏悔和送鬼安宅这一类小型宗教仪式。对要求举行传法仪式出师者，要达到三个条件：其一，必须是世传火居道士世家；其二，要有连续三年做小型宗教仪式的实习期；其三，要有一定的文化水平，有阅读和诵读汉文经书的能力，从而强化了对汉文化的认同感。

贵州省江口县土家族，每逢选择坟地，选择屋基，或做镇龙脉、做斋、忏悔、追悼亡人和安龙谢土等法事，都要求助于道士帮助。道士帮人选择屋基时，要按甲子、五行、八卦，并根据宅主本人生辰八字推算，以确定宅基最佳方向和动工最佳日期。在下房屋基础时，也要请道士来“立盘吊线”。老人病故后，子孙要请道士来为已故祖先做道场，以超度亡人登仙得道。道士还要承担为亡人买地契的事务，由道士书写地契文书，请道教所崇拜的五方神（五方大帝）作证。将地契装在小瓷罐里，埋在坟碑后面，表示此块地皮已被死者购买作阴宅地基，野鬼不得侵占。坟墓走向，亦请道士按山脉等地理形势来确定。道士还被请求为重病患者忏悔，求神仙减轻罪愆，让病人早愈或速终，别再折磨病人。久旱无雨禾苗枯焦之际，人们亦请道士来念经酬神，以求上天普降甘露，拯救黎民百姓。瘟疫流行时，要请道士念经作法，届时道士要将作了法的符水分给患者饮用，人们相信饮用了符水的病人会逐渐痊愈。这属于早期五斗米道符水治病遗术^①。

贵州省的土家族等少数民族所喜闻乐见的戏剧艺术傩戏中，便有许多道教方面的题材和内容，有的傩戏是以演唱“道情”（即道教方面的题材和内容）为主的，可以说是道教艺术的一种表现形式。

^① 参见赵大富、赵玉德《江口县原始宗教调查》，载贵州省志民族志编委会《民族志资料汇编》第9辑（土家族），1989年编印。



第三节 少数民族信奉道教十分虔诚 ——以广西壮族为例

广西壮族称道士为道公。东晋时世奉五斗米道的孙恩以五斗米道相号召发动起义，孙恩死后其妹夫卢循继其事，在交州作战失利陷入困境时，得到“李逊余党李脱等结集俚獠五千余人以应循”。俚獠是壮族先民的古称^①，他们听从道士李脱的号召响应起义，说明他们已普遍信奉道教。在此之前，交州刺史张津亦作五斗米道信徒的打扮，“常著绛帕头，鼓琴烧香，读邪俗道书，云以助化”，仿效张鲁推行道教。

考古发掘资料表明，道教在南朝时期即已在壮族先民的聚居区域传播和流行。1980年3月，在广西融安县大苍乡安宁村附近发掘一座南朝古墓时出土了一方化石质地券，券文为：“太岁己亥十二月四日，齐照郡覃（潭）中县都乡治下里覃华，薄命终归蒿里，今买宅在本郡骑唐里，纵广五亩地，立冢一丘自葬。雇钱万万九千九百九十九文，四域之内，生根之物，尽属死人。即日毕了，时任知李定度、张坚固，以钱半百，分券为明。如律令。”覃姓是广西壮族中的大姓，墓主覃华很有可能是壮族先民。这种为死人买葬地凭据的买地券习俗，南朝时期不但盛行于中原汉族地区，而且在广西壮族先民聚居区亦已盛行，类似的地券在广西梧州、鹿寨等壮族聚居区多有发现。地券行文末尾多为“如律令”，亦即“太上老君如律令”的缩写，显系受天师道符箓咒术影响的结果。1983年在桂林市北郊观音阁出土了一方化石质买地券，券文中明确提到要以道教四方之神青龙、白虎、朱雀、玄武为四至，以道教崇拜的神仙王乔（乔）和赤松子为证人，其券文为“宋泰始六年（470年）十一月九日，始安郡始安县都乡都唐里没故道民欧阳景照，今归蒿里，亡人以钱万万九千九百文买此冢地，东至青龙，南至朱雀，西至白虎，北至玄武，上至青天，下至黄泉，四域之内，悉属死人。即日毕了，时王乔、赤松子、

^① 国家民委民族问题五种丛书编辑委员会编写：《中国少数民族》，人民出版社1981年版，第500页。

李定、张故分券为明。如律令”^①。该券文与陈垣先生《道家金石略》第12页所收的没故道民“欧阳景熙地券”极为相似。券文已明确指出墓主系信奉道教的“道民”，说明南朝时期，道教已在广西壮族先民聚居区广泛盛行，历来认为直到唐宋以后道教才从汉族地区传入壮族地区的说法，看来是有必要加以修正了。经过一千五百多年的流传，到近现代时期，道教已渗透到壮族社会文化生活的各个角落。壮族对道教的信仰十分虔诚，具体表现为：普遍信奉道教，道教庙宇不少；道公人数众多，职业令人向往；道公活动频繁，经济破费严重。

一、普遍信奉道教，道教庙宇不少

广西壮族普遍信奉道教，村村寨寨有道公，建有祀奉道教神灵的城隍庙、关帝庙、文昌庙、东岳庙和神农庙等庙宇。

清朝以前，龙胜县龙脊乡壮族先民信奉的道教有不同于汉族的地方。其一，壮族道公做丧事活动念诵经咒时，只穿一件素袍，不敲锣打鼓，也不吹笛子；而汉族道公做丧事活动念诵经咒时，则穿起很漂亮的长龙袍，敲锣打鼓，还吹笛子。传说在很久以前，壮族与汉族的道公都向太上老君学道。由于汉族去得早，太上老君就把龙袍、锣、鼓、笛子送给汉族道公；壮族来迟了，只有一件素袍送给壮族道公。因此，汉、壮道公在做道场法式时穿的道袍就各不相同。其二，壮族道公用壮语来念经，汉族道公用汉语念经。其三，壮族道公在送出丧的那天首先念一道经文咒语，然后才杀羊、鸡祭奉，并重念一遍；而汉族道公只念一道经文，不用宰牲祭奉，出丧后才杀羊、鸡等来待客。壮族道公信奉的是吃荤的“靖元皇教”，汉族道公则请不吃荤的佛门来超度死人，因而二者有别。其四，壮族道公送亡人的灵魂到梅山院内而止，汉族道公则送到西方极乐世界。据他们自己解释，是由于以前太上老君送给壮族道公的经书、咒文太少，而送给汉族道公的经书、咒文多，故汉族道公有本领把亡魂送到更遥远的地方去。

^① 参见《中国各民族宗教与神话大词典》之“买地券”条目，学苑出版社1990年版，第772页。



然而,“民国初年以来,壮族道公逐渐同化于汉人道公,仅有的某些区别也很少存在了”^①。壮族的宗教信仰有逐渐与周围汉族道教趋同的过程。后来,汉族道教中还融汇了一些佛教内容,亦被壮族道教所吸取。

近现代时期,武鸣县邓广乡壮族盛行道教活动,其马香村于光绪年间(1875—1908)修建了真武庙,庙内供奉着真武大帝。当地壮族群众生病时要去其中求神除祟,并请师公、道公作法赶鬼^②。武鸣县清江乡壮族群众家有丧事,即请道公来入殓念经。有些人得病也请道公来求“保佑”。道公没有固定的报酬收入,主人家要设饭菜款待,道公只收取礼台上的白米及放在白米上的现金为报酬,富有的主人还给道公熟肉半斤、十两不等。道公无集体组织,属个别行动。如有的富裕人家要办隆重的丧仪,则约人一同前往^③。

金龙峒壮族支系傣人也信奉道教。据调查,他们的道教是从邻近的五联乡壮族陇人支系那儿学来,其主要宗教活动是在丧葬仪式中给死者念经开路,与陇人道公法术大体相同。傣人道公分为“道僧”和“道无邪”两种,区别在于道僧忌食牛肉、狗肉,道无邪则不忌^④。

二、道公人数众多,职业令人向往

壮族道公类似汉族地区杂居于民间的正一派系统的火居道士。平果县壮族支系陇人宗教信仰以信奉道教为主,平均不到四户人家就有一个能做道场法事的道公。民国年间,陇人中做道公者十分普遍,稍有文化者都想做道公。新中国成立初期,在陇人地区开办学习汉文化的学校,第一批陇人出身的教师基本上是由道公“转业”而来的^⑤,这说明道教一直是少数民族学习和接受汉文化的重要途径和桥梁。道公是一种令人向往的职业,恩城一带有名的

① 樊登等:《龙胜族自治县龙脊乡壮族社会历史调查》。载《广西壮族社会历史调查》第1册,广西民族出版社1984年版,第138—139页。

② 石钟健等:《武鸣县邓广乡壮族社会历史调查》,载《广西壮族社会历史调查》第6册,广西民族出版社1985年版,第38页。

③ 同上书,第74页。

④ 严学窘等:《龙津(龙州)县金龙峒傣人情况调查》,载《广西壮族社会历史调查》第7册,广西民族出版社1987年版,第133—135页。

⑤ 同上书,第225—231页。

道公赵某曾被旧时的县长尊为上宾，甚至在国民政府严禁迷信活动时，仍特许他独做。远近各地的人都来请他去做法事，他因而发家。据调查，1930年他家仅有10亩田地，两头水牛，年收入不过3000斤粮食，连同全家7口人经营其他副业的收入，也仅1000元，只够维持起码的生活。然而，自从赵某做道公出名以后，田地增加到25亩，赵某本人不劳动还天天大吃大喝，生活十分优裕。据不完全统计，赵某每年约有两个月进行宗教活动，收入占其全家总收入的半数以上，尚不包括其本人的吃喝在内^①。

隆林县委乐乡壮族道公的道法是从贵州学来的，道经系汉文抄本，念咒作法时皆操汉语，而当地人日常生活中则皆操壮语，很少有能听懂汉语的人。道公主要职能有打醮、替死人开路送魂和赶鬼祭神等，法事中使用的鼓是用野猪皮做的（忌讳用牛皮做法器），一把由当地铁匠打造的铁剑，绣有神像的道袍，道冠顶子上雕刻着道教神像，红鞋、白鞋各一双，这些都是必备的法器。老道公死后，其徒弟有权继承他的全套法器。道公禁忌戒律颇多，经济开支也大，开始学道法的四个月内不能下地干农活，每逢出门都要头戴雨帽，忌行房事，也不能从栏房底下横穿而过，从此不杀生，忌吃狗肉、牛肉，认为违犯这些禁律就会被祖师责怪。道公要在熟读经文之后，请亲戚们来吃一餐，才供奉道公祖师神位。然后跟随老道公实习一段时间，熟悉了道法科仪之后，才出师行道，成为受当地人特别尊敬的道公。在得到人们公认后，要送几十斤肉酬谢师傅，以示报答。从此，凡有人来请去做法事皆不可推脱，否则会有损于所修阴德。道公在正月初一那天只能喝点米花糖水，或吃些鱼，忌吃别的饭菜。每逢做道场法事期间，都要吃素，认为沾了荤符篆法术就会不灵验。民国年间，政府对道公的活动实行严格管制，要持有西隆县巫道捐承办处发放的营业执照才能从事道场法事，其执照行文为：“为发给牌照事，兹有第×区××保××村×××自愿缴纳十二年份巫道捐银贰元，合行发给牌照。颁立牌照者，经理人×××，民国××年×月××日给。”为得到此执照，道公还要交付一定税捐，个别家境不好的道公负担不起这笔税捐，村内群众就分摊这笔税捐代他们缴纳，以保障他们继续为大家做法事。有的道公

① 《广西壮族社会历史调查》第4册，广西民族出版社1987年版，第136-138页。

被政府官员没收了道具，群众也自发筹款替他赎回道具。足见人们对道教的信仰和需求有多虔诚了^①。

道公是田东县檀乐乡壮族群众最崇信的宗教职业者。每逢水、旱灾害，或天灾，或丰年，都要请道公做斋醮道场。结婚人家合八字，择吉日，丧事活动中念经超度亡灵和其他的驱鬼除祟等活动，都离不开道公。道公的特点是无固定组织和无固定宗教场所的个体经营，做道场仅是道公的副业，他们往往并不完全脱离生产劳动，平时也务农，一旦有人来请便穿上道袍，戴上道冠，携带经书、法器前往做道场法事。新中国成立后，人民政府对该乡道公进行了教育改造，当时仅其思林区登记退道不干的道公就有 186 人，道童 100 多名，交出道教法器锣鼓等 594 套，道书 4402 本^②。

三、道公活动频繁，经济破费严重

可以说，道教已渗透到壮族陇人支系社会文化生活的各个方面，生产、生活的仪式、礼俗中都体现出道教文化的影响。在生产方面，民国年间每逢二月间玉米苗长出一寸多时，为了保证庄稼丰收，各屯壮族群众即自筹费用，杀一头猪作祭牲，请两个道公念经作法，举办求雨法事。届时，各家各户邀请自己家亲朋好友来“贺苗”。在生活方面，为了全屯平安，村社兴旺，要定期或不定期请三个道公（一个主祭，两个助手）举办为期两昼夜的斋醮法事。开坛那天，全屯群众都吃素，主祭道公穿起花法衣，助手穿黑衣，手持一条上面写着东、南、西、北、中五方大将军名字的三角形纸旗。由主祭道公印制上书“邪𡗗愧沫”四字的符箓。符箓印好后，每家每户各拿一张回家贴在自己家门口，防止今后邪崇妖魔闯进家宅作祟。还要由道公念经，并在东、南、西、北、中五方各贴一条用红纸印成的“纸龙”。此举说明他们崇拜早期天师道的五方神。如弟兄叔伯之间发生纠纷，或村社内发生不正当的性行为，要请道公做法事，驱崇除秽。逢人生病，牛不吃草，猪不饮水等，也要请道

① 王昭武等：《隆林各族自治县委乐乡壮族社会生活习俗情况调查》，载《广西壮族社会历史调查》第 1 册，广西民族出版社 1984 年版，第 66—68 页。

② 黄昭等：《田东县檀乐乡壮族社会历史调查》，载《广西壮族社会历史调查》第 5 册，广西民族出版社 1986 年版，第 128—129 页。

公做送鬼法事。村社内瘟疫流行，人畜不宁，也要请两三个道公来赶鬼封村，做类似于汉族地区送瘟神焚烧纸船的仪式后，道公还在出入村寨路口和各家各户门口都插上一块木制“禁符”，以阻拦野鬼进入村社作祟。盖新房的人家要请道公来做一两个小时法事，道公将其斩杀邪神恶鬼的宝剑插入泥土中，手抱一只雄鸡，用宝剑划破鸡颈，取其血淋遍新房四周。据说要划得适度，不能让鸡很快就断了气，否则新宅主人家会子孙不旺，香火接济不上，疾病盛行，墙倒屋崩。上梁时，道公要念诵“万岁不改移”、“千年安，万年稳”等祝辞、咒语。在生儿育女前后，也要请道公来作法解关。在丧仪上，不论家中贫富，都要由孝子孝女一起亲自去诚挚拜求道公来做斋醮，他们要跪在道公家门口，直到道公出来接了死者长子手中已点燃的三炷香，表示道公愿意为丧家做斋醮后才能起来。然后，道公便和孝男孝女一起回到丧家。道公布置道场时，在道场上悬挂玉清、上清、太清三清神像，带领孝子们去水塘边为死者买水，道公走在孝子们前面，手持一条幡，备香纸少许，铜钱五枚，孝男左肩扛着菜刀一把，菜刀上面挂着一只竹筒。来到水塘边，道公做法事，孝子们要跪拜东、南、西、北、中五方，每跪一方都往水塘里掷一枚铜钱。法事完毕后，舀一些塘水回到死者家，倒在锅里加热后由孝子为死者抹身，并将竹筒挂在棺材左侧。据说这样做能给死者亡魂解决口粮与饮水困难。为死者买水支付五枚铜钱与早期天师道徒入道时缴纳五斗信米具有相同的象征意义，都是早期道教崇拜五方星斗的象征仪式。道公要在死者家里打铃登场，念经作法。丧葬仪式结束后，给道公的报酬是有区别的，主祭道公做三晚上法事的报酬是猪肉3斤，白布2尺，米1斤，副手每晚只给猪肉半斤。在婚礼上，新郎家为防止妖魔鬼怪之类邪祟暗中跟随新娘而来作祟，造成婚后夫妻不和睦，也要请一个道公用法事驱邪祟^①。

在信奉道教的少数民族中，每个人从生到死要经历许多人生礼仪，都离不开道公来念诵经咒做法事。刚生下来就要请道公来念经作法，除要以好吃好喝招待道公之外，还要给他一定数量的钱和一只鸡腿。结婚时，新郎要请

^① 严学窘等：《平果县陇人情况调查》，载《广西壮族社会历史调查》第7册，广西民族出版社1987年版，第225-231页。



道公来念经。新媳妇头一次怀孕时，要请道公去架桥。到死时，要请五至六个道公来做道场法事，一般要做三天三夜，也有的做五天五夜、七天七夜或一天一夜、两天两夜不等。这些活动都要破费大量钱财，不少人家因此而倾家荡产，一贫如洗。这笔破费中有很大部分流入道公手中，一个有名的道公在一年的道场法事中“所得的东西按时价来折（算成）谷子，约四千斤以上，占他全家全年收入约百分之一百三十以上”^①。

1931年恩城樟木村疟疾流行，人们只得请道公作法驱鬼，而别无他法。道场法事开支对广大劳动人民来说是一笔十分沉重的负担。清朝光绪年间，排屯一户年收入稻谷3万多斤的殷实富户益某家就因此而变卖了100多亩田，水牛5头，最后穷得连儿子娶媳妇的礼金都没有，被迫到外地上门。而且，“人们普遍认为，没有道公念经超度，死人的亡灵离不开家，就要纠缠活人。解放（1949年）前，农民黄××的外祖父是个贫苦农民，他死后因无力举办超度，被认为家里闹鬼，全家不得安宁。其后三四个儿子相继死去，只剩下最小的儿子。连附近亲戚邻居有人害病，都说是他家的鬼在作祟，就逼着他请道公作法超度，以致倾家荡产。此后，小儿子到40岁也娶不上老婆，最后接娶了农××的寡妇，全家变为赤贫”^②。这笔巨额破费有一部分流入了道公的手中。

由道公主持大型醮事一次，所花费的费用折合大米近千斤。有些多灾多难的家庭，辛勤劳动一年的收入中就有1/3或一半用于宗教活动方面的开支，这种状况一直持续到新中国成立初期^③。这不能不说是早期天师道崇尚节俭、反对淫祀，“神不饮食，师不受钱”的一种反动和颠覆。

① 樊登等：《龙胜族自治县龙脊乡壮族社会历史调查》，载《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第140页。“占他全家全年收入约百分之一百三十以上”疑计算有误。

② 《广西壮族社会历史调查》第4册，广西民族出版社1987年版，第101、182页。

③ 王昭武等：《隆林各族自治县委乐乡壮族社会生活习俗情况调查》，载《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第66-68页。

结 论 道教增强了中华民族的凝聚力

毛泽东同志在《论十大关系》中指出：“各个少数民族对中国的历史都作过贡献。”^① 道教产生、发展和演变的历程也证实了这一论断。

一、道教是汉族和少数民族先民宗教文化相互交流、吸取、融合的结果

以超越死亡病痛、长生成仙为宗旨的道教，其长生信仰理论及有关的神话传说，有一个源远流长的发展和演变过程。道教长生信仰的神话思想观念，不像是儒家理性化思维十分浓厚的汉民族的土特产，从许多方面都体现出其与周边民族族群的联系，其原生态的神话至今仍流传于西南地区后进民族当中。与此相应的长生信仰观念也并非汉民族所独有，它渊源于原始先民的灵魂不死观念，是人类意识尚未意识到每个人都注定要死亡的时代之原始思维的产物。长生信仰在不同民族各自不同的社会发展阶段与意识形态中，大体以三种形态存在。第一种形态，人类还不知道自己注定要有一个从生到死的过程，而将死亡归结为鬼神的祟害，或黑巫术的阴谋；第二种形态，人类已明确自己将面临不可避免死亡的结局，但仍固执地坚信其先民是老而不死的，只是出于人类的某种过失或其他原因才造成人类的死亡，有的还相信只要能弄到祖先曾拥有的某种灵丹妙药便可超越死亡，长生不死。第三种形态，人类已能正确认识到死亡是不可抗拒的，因死亡系由身体机能的衰老所致，要拒死必先抗老，因而有对长生不老的追求，在汉民族中便演变为神仙信仰。

信奉道教者以追求长生成仙为宗旨，而中国边疆少数民族中早已有浓厚的长生信仰观念，为道教的创立和在少数民族中传播奠定了基础。

道教的创建过程，在某种意义上也是改造西南少数民族宗教的过程，是

^① 《毛泽东选集》第5卷，人民出版社1977年版，第278页。

在其传统固有“鬼教”的基础上“缘饰以《老子》之五千文”，注入了“道”的精华，而改造成五斗米道，贬称“鬼道”。因而，道教是汉民族和中国少数民族先民宗教文化上相互交流和吸取融合而成的结晶。它将汉民族的道家学说、阴阳五行、神仙方术与西南少数民族先民的原始部落政教合一形式，好客习俗的义舍制度，适应生态环境的毛面习俗和传统巫术等有机地融合为一体。早期道教还改良了信奉道教少数民族的风俗习惯，革除其杀人祀鬼、尚淫祀、狂饮烂醉等陈规陋习，消除其怕鬼心理。少数民族信奉道教，客观上支持和促进了道教发展、壮大；道教在少数民族中传播、发展并演变，一些少数民族放弃或改进与自己的社会生产力发展已不适应的原始宗教或传统巫教，改信更为完善和文化形态相对较高的道教，顺应了宗教自身运动变化的规律，道教的传播过程本身也是汉文化与少数民族文化汇流的过程，往往伴随有社会经济文化的交流，在一定程度上促进了少数民族社会经济文化的发展。道教从明代中叶以后逐渐在中原地区走向衰败，失去了统治阶级的宠信和支持，加之大规模地从中原地区向边疆移民，促进了道教在边疆少数民族中的传播和发展。从某种意义上来说，道教与少数民族两者之间的关系是互动的，而不仅仅是某一方影响了另一方，双方之间的关系是由特定的社会历史文化背景所决定的，有其历史的必然性。道教在边疆民族地区的传播，也密切了少数民族和汉民族之间的联系，促进了周边少数民族对中华民族大家庭的向心力，巩固了中华民族多元一体格局。说明了由 56 个民族构成的中华民族大家庭，在族属和文化上是多元的，但其内部又是相互认同、相互包容的，因而作为中华民族又是一个有凝聚力、不可分割的统一体。

二、道教是汉族和少数民族进行思想文化交流，团结战斗和共同发展的精神纽带

“民族自我意识不仅同地域政治形式，而且也同集团共同体意识的其他形式，首先是宗教共同性和阶级共同性相互起作用的。”^① 在中华民族自我意识

^① [苏] 勃罗姆列伊著：《民族与民族学》，李振锡等译，内蒙古人民出版社 1985 年版，第 131 页。



(认同感)的形成过程中,道教发挥了宗教共同性的作用,并曾组织各民族劳苦大众共同开展反封建剥削的斗争。早期民间道教是反抗者的宗教,相同的历史地位和阶级地位,决定了天性劲勇而尚武的少数民族和汉民族劳苦大众有共同的利益和政治理想,他们在共同信奉的道教号召和鼓舞下,为共同的利益和政治理想而团结战斗。因此,早期正一部的道教经书中排列了众多少数民族的各种鬼兵神将,参与讨伐捣乱醮祭道场的邪祟和敌人,这也是对少数民族参与道教反抗斗争的一种曲折反映,是客观现实在道教经典中的投影。道教奉行在道法面前各民族一律平等的民族观和团结少数民族道徒的主张,为少数民族信仰道教,参与道教的反抗斗争创造了条件。这种主张与儒士出身的封建士大夫们的“徙戎论”,想把少数民族赶出汉族地区,人为地在中华各族人民之间制造隔阂,以及“非我族类,其心必异。戎狄志态,不与华同”^①的夷汉相防的思想观念相比,明显地具有进步性和积极意义。前者促进了中国多民族大家庭的团结和融合,有利于中国的统一和领土完整;而后者只能加剧各族人民之间的矛盾和仇视,阻碍和破坏各民族之间的和睦相处和友好团结,不利于多民族国家的统一和领土完整。正如毛泽东同志在《论十大关系》中所指出的,后者“曾经在我们各民族中间制造种种隔阂,欺负少数民族。这种情况所造成的影响,就在劳动人民中间也不容易很快消除”^②。

道教产生之后,在汉民族中传播的同时,主要沿东、西两线向各少数民族聚居区广泛传播。道教创立时所设立的二十四治中,其稠梗治和蒙秦治两个教区所在的郡治辖区,已包含了云南与四川交界的滇东北和滇西北的部分少数民族聚居区,这大概便是《太平经》中所云要与“四夷”“共成一治者也”。道教在东汉末年至魏晋南北朝时期就已传入当时长江中下游的少数民族聚居区和多民族聚居的云南,还传入今广西壮族自治区、新疆维吾尔自治区。在西线,道教穿过云南和周边的东南亚国家,传到印度多民族聚居区迦摩缕波,与当地宗教融合为密教后,于唐代传入今天西藏自治区,并向云南、内蒙古、青海、四川和甘肃等地少数民族中渗透,这些少数民族通过密教又间

① 《晋书·江统传》。

② 《毛泽东选集》第5卷,人民出版社1977年版,第278页。



接地接受了某些道教文化因素的影响。

在东线方向，汉顺帝时道教创立于蜀郡，到汉灵帝时巴郡已有五斗米道活动，张鲁的部曲多在巴土，张修亦在巴郡传教。汉献帝时，张鲁、张修攻占汉中，教徒自然也大多移居汉中。张鲁火并张修的部众，在汉中建立政教合一、汉夷合作的宗教政权。未能随军征汉中的巴郡廪君蛮部，亦从巴西之宕渠移居汉中。信奉道教的少数民族在汉中政权中发挥了决定性的中坚作用，成为其生力军和战斗队。曹操平定汉中后，信奉五斗米道的这部分廪君蛮被迁往略阳，后来内迁起义，建立成汉政权，推动了蜀地道教的发展。汉中和成汉这两个道教历史上影响最大的政教合一的割据政权的建立和巩固，都依赖于少数民族和汉民族的团结战斗。西晋时，张昌在荆南发动起义，其三万部下多是五斗米道徒装束，“皆以绛科头”，“绛头毛面，挑刀走戟，其锋不可当”的廪君蛮。

早在汉末建安年间，交州刺史张津就作五斗米道徒装束，“常著绛帕头，鼓琴、烧香，读道书，云可以助化”。五斗米道在汉末就已传入南阳郡，当地少数民族廪君蛮当于此时接受道教。晋时琅玕五斗米道世家出身的孙恩发动起义，其妹夫卢循在交州作战失利时，得到当地少数民族的接应。说明道教在汉民族与少数民族的思想文化交流和团结战斗中发挥了精神纽带的作用。

北魏末期（508—534），今陕西彬县的羌族部落中已信奉道教，并刻造道教造像碑。这是这部分羌族部落向汉化所迈出的第一步，到唐中叶就逐渐融合于当地的汉族中^①。金代，道教已在北方少数民族中传播，仅女真人中就产生了完颜志宁、蒲察道渊、斡勒守坚和奥敦妙善等高道，也有像乌古论先生那样“佯为狂态，裸颠露足，缀麻为衣”的“全真师”。不少女真人拜汉族高道为师，出家当全真道士，密切了女真人与汉民族之间的关系。元顺帝时，全真教便由女真人完颜德明掌教。少数民族不仅信奉道教，还掌握了教权，而且深受汉族道众的拥护，说明当时在道教界内已消除了民族隔阂，实现民族平等。因此有西域雍古部人马节、赵世延等出家来内地学服食炼形，勤修道法；蒙古汪古部领主马扎罕虔诚地信奉道教。至迟在辽统和二年（984

^① 费孝通主编：《中华民族研究新探索》，中国社会科学出版社1991年版，第261页。

年)，在蒙古草原上先后修建了一批道观。

北魏时期，寇谦之为使早期民间道教向上层阶级中发展，在拓跋氏的支持下对道教进行改革，为后来道教自身的发展和能与佛教抗衡，奠定了坚实的基础。金王朝的女真皇室和贵族对道教予以承认、扶持和崇奉，并组织人员编修道藏。元代，在蒙古皇室和贵族扶持下，全真教和玄教先后振兴，在保存和发展汉文化方面作出了积极贡献。凡此种种，都与少数民族封建政权对道教予以认同和大力支持是分不开的。这说明汉民族和少数民族先民不仅共同创建了道教，而且共同推动了道教的发展。而道教对少数民族政权的巩固和发展也作出了积极有益的贡献。道教在汉民族与少数民族的文化认同和感情交流中起到精神纽带的作用，能在一定程度上消除由于少数民族入主中原而激化的民族矛盾。尤其是元王朝的建立，结束了中国历史上长期封建割据和边疆地区半统一半独立的局面，是中国历史上第一个真正能将包括今天的五个民族自治区及云南等边疆民族地区纳入中国有效版图的王朝，这个功绩是无法估量和不可磨灭的。而在此过程中，道教以合作者姿态，积极疏通蒙汉关系，比如为元王朝举办超度死于其铁蹄下的汉族生灵的全国性斋醮仪式等，所作的积极贡献，在当时是其他任何宗教都无法相比的。可以说，直到如今，中国学术界都未能对此作出客观的评价和应有的重视。在元之前最强盛的大唐帝国，也仅只能通过和亲等方式来笼络边疆民族地区的小王朝，没能将这些区域真正纳入中央集权直接控制下的有效版图。而宋王朝则干脆主动将云南等边疆民族地区划于自己版图之外。

从明中叶以后，道教在中原地区逐渐走向衰败，失去了统治阶级的宠信和有力支持，于是转而注重向边疆民族地区渗透，再次回到曾经抚育和支持过自己的少数民族中。这一时期，在云南、广西和广东等地少数民族中，道教有复苏和再发展的倾向，成为当地少数民族进一步了解汉民族宗教文化的窗口和学习汉文化的桥梁，积极推动了中国各民族文化的融合、繁荣与发展。

近现代的中国历史进程中，道教在汉民族中早已失势、衰退，但在边疆少数民族中则有持续发展的趋势。表现为：其一，道教在一些少数民族中实际上已融合和取代了他们的传统宗教。瑶和苗等民族的一些支系，其本民族固有的宗教已基本融合于道教而道教化。其二，道教已在广西和云南等地的



少数民族中与当地少数民族的传统宗教融合为一体，形成了具有地方民族特色的茅山教与梅山教、正教与丙教、洞经会、西波教、清水教和玉皇教等由道教演变而成的道教流变形式，说明了道教已在少数民族中生根、发芽。中国西南的瑶、壮、京、仡佬、仡佬、毛南、白、彝、纳西、阿昌、傣、羌、土家等民族早已信仰道教，其中阿昌族和白族在民国年间还修建有供本民族道士、坤道出家修炼的道观。其三，少数民族十分虔诚地信奉道教。有些少数民族支系民众普遍信奉道教，道教庙宇众多；道公人数也不少，职业令人向往；道教活动频繁，群众舍得花钱。这些都充分说明了道教对这些少数民族已不再是表层影响，而是深入渗透。直到近现代，在瑶、苗、壮等少数民族中，当道公、师公几乎成为广大劳动人民学习汉文化的唯一途径。秦始皇统一中国的主要举措之一是统一文字，而外国传教士在中国少数民族中传教时，则热衷于为这些民族创制和普及拉丁文字，有的甚至进而宣传和企图蛊惑这些少数民族让本地区成为“独立王国”。道教是在中国汉民族和少数民族的共同推动下走向繁荣、发展的，已成为汉民族和少数民族进行思想文化交流，团结战斗和共同发展的精神纽带。

三、道教增强了中华民族的向心力和凝聚力

“宗教甚至高于民族，它尖锐地并且毫无例外地区分着人群。”^① 劳贞一曾在其《西南边疆的宗教改革问题》一文中指出：“我们看到西南外国教士传教的状况，便知道西南边疆的危机，基督传入的结果，虽然将边民的教育程度提高，但也有不利的离心力发现。在外国人传教的本旨，虽不见得个个都抱着帝国主义的，但传教的结果，却只有使西南民族外向，增加了行政的困难。”因而提倡要在边疆扶持并推广一种以“内地的传统”宗教文化为内容的宗教，“内容是内地的传统，才可以鼓励内向”，借以增强边疆民族地区对中华民族大家庭的向心力。文章还指出：“我们不要异国情调太高的宗教，我们不要国际关系太深的宗教，以免增加边民的离心力。”^② 因为，让国民信奉一

① S. P. 亨廷顿著：《文明的冲突？》，郑开译，见国务院宗教事务局宗教研究中心编印《宗教与世界》1995年第2期第22页。

② 劳贞一：《西南边疆的宗教改革问题》，载《边政公论》第6卷第3期，1947年9月。

种其中心在国外的宗教，在非常时期将很难保障教民对祖国的忠诚。这种情况在边疆少数民族中尤其显著。1885年初，中国军队在今越南谅山抗击法军入侵时，清朝名将杨玉科所率的军队在镇南关（今友谊关）遭到法军重兵攻击，又有信奉洋教的当地教民充当“法军间谍”，“助法军攻官军，官军溃走”，主帅战死，清军惨败^①。“文化大革命”时期，中国云南、新疆等边疆民族地区，也有大批信奉外来宗教的教民在境外神职人员的煽动下外逃。所以，在苏联，“无论何时，只要一个宗教的中心在国外，那么它将受到极大的怀疑，并且其信徒亦经常受到歧视”。这也是二战期间，苏联人所得到的血的经验教训之一。中国的现实也表明了信奉道教的少数民族往往比不信奉道教的少数民族具有更高的汉文化水准，更容易与汉民族和睦相处，也更容易与汉民族当相互融合；无论在国难当头时还是平时时期，都更容易与汉民族团结一心，共同奋斗，因而具有更强的中华民族自我意识（认同感）、向心力和凝聚力。道教既能强化少数民族与汉民族之间的沟通和融合，保障中华民族的凝聚力和战斗力；又能避免少数民族传统巫教和原始宗教对社会生产力的抑制作用。道法自然的思想十分契合少数民族地区所面临的生态资源保护问题。信奉道教能有效地抵制外来宗教渗透。信仰过程中即便出了什么问题，也是中国人自己的事，不牵涉国际敏感问题。

苏联社会主义民族关系的实践也表明了由宗教信仰的差异而导致的宗教矛盾和宗教冲突，往往是由民族分裂主义情绪而引发的民族矛盾和民族冲突的火山口。因此，宗教文化的一致性和信仰价值观念的趋同，事关国家和民族的前途与命运。而且“民族融合的最好工具是宗教”，直到“目前天主教和伊期兰教与一个世纪前一样仍然是立陶宛人和穆斯林人自我识别的主要成分”。伊斯兰教保持了穆斯林民族的凝聚力^②，这是众所周知的事实。然而，道教促进了中国各民族的融合，增强了中华民族多民族大家庭的向心力和凝聚力这一历史事实，却尚未为学术界所关注。倒是日本军国主义者已意识到

^① 马曜主编：《云南民族工作四十年》（下），云南民族出版社1994年版，第482页；怒江州政协《怒江文史资料选辑》第13辑，第30-62页，1989年印行。

^② 罗伯特·康奎斯特主编：《最后的帝国——民族问题与苏联的前途》，刘靖兆等译，华东师范大学出版社1993年版，第40页、32页、78页。



这一问题，因此在占领台湾期间搞“皇民化”运动时，大肆破坏和烧毁当地的道教神像，搞所谓的“神像升天”，强迫中国人信奉外来宗教。

道教对中国少数民族文化所产生影响的力度和深度，要远远超过儒家思想。就以云南少数民族来说，直到元初，云南人还“不知尊孔”；民国凌锡华所著《连山县志》卷5“瑶俗”载，“儿之聪颖者，不与读儒书，惟从瑶道士学”就反映了这一史实。因而能够在边疆少数民族中以道教“随方设教，友诸异类，与其同好，心无疑误，”“华夷愚智，普同一等，皆如至亲”的进步思想，在很大程度上抵消了“非我族类，其心必异”的流毒。

苏联时代最杰出的民族学家和民族理论家勃罗姆列伊院士在其特别具有卓越意义的著作《民族与民族学》中指出：“文化的共同性对于民族作为一个完整的体系而发挥功能具有非常重要的意义。”^① 道教不仅是汉民族的宗教，同时也是中国少数民族的宗教，因而，在中国各民族文化的共同性方面占有极其重要的地位，对中华民族多元一体格局的形成具有非常重要的意义。

历史上民族融合的历程中，首先都要经历一个异民族文化的趋同、认同乃至融为一体的文化融合过程。文化融合与民族实体的融合是两个连续相关的过程。在文化融合的阶段，原来的民族实体仍有强烈的民族意识和许多融而未合的各自特征，因而民族融合的过程本身尚未完成。如在此阶段由于尚处于文化上相互融合阶段的民族之间发生严重的群体冲突，或者政府对弱小、后进民族有某些优惠照顾的政策性倾斜，也会在一定程度上刺激弱小、后进民族自我意识的觉醒、加强和稳固，从而反作用于民族融合的过程。近些年来，有不少以往划归汉族的与少数民族相关的族群要求恢复其族称，便是这种情况的体现。

宗教文化上的统一和认同感，往往是一个多民族共同体在政治经济上统一的思想文化基础。在民族形成和融合的过程中，共同的宗教信仰强化了民族构成诸要素中共同文化的要素。当然，促进异民族之间进行思想文化交流乃至民族融合的要素往往是多方面的，其中经济、政治、军事等因素肯定发挥了各自的作用。然而，宗教认同的要素在其中也确实发挥着重要的作用。

① 勃罗姆列伊著：《民族与民族学》，李振锡等译，内蒙古人民出版社1985年版，第73页。

其表现形式是多种多样的,其中最为引人注目的是古往今来不同宗教信仰民族之间的宗教战争,强化了民族内部的宗教特征,也加强了与信奉不同宗教的其他民族之间甚至同一民族内部的分化。入主中原的北魏、后周诸帝即位时,都要到天师道坛接受汉族道士传授符箓。在云南边疆自立为王 600 余年的南诏、大理国王室崇奉道教。金代女真人中高道辈出,玄风劲鼓。成吉思汗要求丘处机及其门徒经常为自己祈福祷寿,忽必烈遣使往龙虎山向张天师求告符命,蒙古贵族以高道为师。元代,在早期道士为蒙古王室大兴黄箓斋醮法事,以祭奠和超度死于蒙古铁蹄下的异族将士和无辜百姓,后来又以儒道之学教授蒙古贵官子弟。金、元两朝先后主持编纂了《大金玄都宝藏》和《玄都宝藏》。清雍正皇帝承认“道家所用经箓符章,能祈晴祷雨,治病驱邪,其济人利物之功验,人所共知其来久矣”^①。还召白云观道士贾士芳为其治病,又召正一派道士娄近垣驱邪,敕封为真人,并赐银修缮龙虎山太上清宫,以及置买香火田。道士经常为少数民族王室及上层贵族做法事,禳灾祛病,道教在少数民族劳苦大众中的广泛传播和深远影响,都体现了中国各民族对中华道教文化的认同感。少数民族王室、上层贵族崇信道教,虽然没有从道教的神灵那儿得到直接的佑助,然而这种行为本身体现了他们对汉文化的认同感,显示了他们对汉族人民信奉的神灵的敬重,因而能在一定程度上消除汉族与少数民族之间互不认同的心理,有时甚至会产生其他民族统治者的统治也代表了自己所信奉神灵的神意这种心理,从而缓解了民族对立情绪,因而间接地扶助了少数民族统治者。还从信仰的高度大大缩小了少数民族与汉族之间思想观念的差异,在共同参拜的神灵面前消除了相互之间的隔阂和对立,在信仰的层面寻到了共同点,培养了相互之间的认同感,能消除汉族和少数民族之间的防范心理和反感情绪,促进中国各族人民之间的融合。我国多民族大家庭的凝聚力和向心力,正是在相互交流中逐渐培养和发展起来的。

在国家广泛对公民进行爱国主义教育的今天,系统地研究道教与少数民族之间错综复杂的关系,分析道教在各个历史时期对少数民族多方面的影响,



^① 《龙虎山志》卷1。

以及少数民族在道教产生和发展过程中对道教的补充和促进，探讨两者之间发生相互影响的历史原因、条件、途径、历程和意义，揭示道教在中华民族多元一体格局形成过程中所发挥的重要作用，不仅有助于我们更清楚地认识道教产生与发展的过程和价值，更清楚地认识少数民族文化在中华民族多元一体文化格局中的地位和作用，而且能加深我们对“汉族离不开少数民族，少数民族离不开汉族”的理解和认识，对批判民族分裂主义，促进中华民族大家庭的团结、稳定、繁荣和发展，具有重要的现实意义。

