

道教研究叢書

海峽兩岸道
教文化學術
研討會論文

(上冊)

龔鵬程主編



臺灣學生書局印行

B 958
981
1
龔鵬程
主編

海峽兩岸道教文化學術研討會論文（上冊）



港台書室

臺灣學生書局印行



791956

序

龔鵬程

道教文化重新獲得學界重視，是當代學界的大事之一。在大陸，歷經文化大革命，道教之宮觀多經拆毀、道士多被迫還俗，道教文化也在反宗教無神論之氣氛中被鄙視。全面復甦，至今僅有十幾年的光景。台灣雖無酷烈的文化革命，但承繼五四運動以來，提倡科學理性之精神，也有反迷信的氣氛。把道教視同迷信，藉「端正禮俗」之方法，卻逐步革除社會上的道教信仰及相關文化現象，實為政府及知識界一貫之態度與做法。風氣漸改，至今也大約只有十年左右。

在這十幾年間，大陸上逐步恢復了宮觀，整理了道教典籍，開辦了道教人才培育機構，也召開了相關的研討會。相對於其他學術領域，這方面的進展相當令人矚目，可謂一日千里。邇來甚至因當代新儒學之刺激與啟發，而有人提出「新道家」之說，或謂中華文化應以道家為骨幹。這些說法雖仍在討論爭議中，然其熱烈之狀況，實非十數年前所能夢見。至於學術界以外，社會上流行氣功丹法、易卜星占、奇門遁甲、風水流年，甚或以之運用於人事企業之中，

亦可以看做是廣義的道教文化熱。

台灣雖然無所謂道教文化熱，但近十年間，陸續開辦了中華道教學院，籌辦了道教會議，相關之研究，無論質與量均有顯著之增加，人才輩出，亦非曩昔所能懸測。這或許是學術界本身自律性的調節，矯正了從前的偏頗，也或許肇因於整體社會的變遷，「現代化迷信」逐漸褪去了它的光環之後，大家可以從更寬廣的角度來審視歷史文化傳統及宗教現象。當然，風氣之變，漸漬而然，許多道教界及學術界長老多年慘澹經營默默推動，才使得現在這種情況變得好像理所當然的。

家兄龔群，即是這其中長期付出心力的一位。他辦《道教文化》雜誌多年，聯絡同道，倡議研究，不遺餘力。兩岸展開文化交流之後，我因適巧任職於行政院大陸委員會，他即一再囑我應加強推動兩岸宗教交流，並要我籌備舉辦兩岸道教文化研討會。先是獲得道教會張樾先生的支持，由陳廖安先生負責，在淡江大學舉行了道教學術研討會，以鼓動風氣。這是在台灣的大學中第一次舉辦的道教會議，會議同時並舉行道教文物展。其後又得到李子弋先生的支持，由陳廖安、鄭志明諸先生組團赴西安、成都分別召開了兩岸道教的學術研討會，成果均極豐碩，對於推動兩岸之道教研究，頗有裨益。

但大陸學者來台研討道教，仍待努力。於是家兄又與張樾、徐冠雄諸先生商議在台籌辦一次兩岸道教文化研討會。幾經周折，因經費、人力分配以及政策之緣故，遲遲未能如願。例如有一次手續本已辦妥，忽發生「千島湖事件」，台灣旅客在大陸被劫殺，兩岸關係中斷，文教交流暫停，大陸學者竟因此而不能來台。諸多障阻，令人不免氣餒。幸好家兄堅毅不拔，否則

我是沒勇氣再辦下去的。

這個會議最後得以於國立中正大學召開，由歷史系承辦，是得到毛漢光、王業健等先生的支持與協助。論文及參與學者的邀集，則丁煌先生出力甚多。但開會期間，丁先生竟又因母喪而未能預會。如此波折不斷，展轉艱辛，才能辦成這一次歷史性的聚會，讓兩岸道教研究者在台灣共聚一堂。在我已辦過近百場學術研討會的經驗中，可說是僅有的一次。每想起辦會議的經過，回思道教在近百年間坎坷的命運，均不免有惻然之感。

可是，歷經辛苦播種後獲得的果實也特別甘美。本次會議極為成功。不僅論文研討甚為盡興暢情；家兄協助大陸來台學者到台中、台南、高雄、台北等地參訪道教團體，學術交流，獲得高雄道德院、台中天帝教、台北中華道教會之熱烈接待，也使得彼此對道教文化之認識均有所增益。未來兩岸之交流當然會更順暢更深入，兩岸的道教文化研究成果當然會更深刻更完整，但這次會議無疑具有里程碑的意義，替將來的發展奠定了良好的基礎。

現在，這本論集，經學生書局細心編校處理後，得以面世，就教於並世宗教研究界，我當然極感慶慰，特於此略誌數語，謝謝家兄的辛勞，也謝謝供應文稿及參與討論的學者，謝謝所有為本次會議和道教文化發展盡心協力的朋友。

中華民國八十四年十一月寫於中正大學歷史所

作者簡介

(按本集論文發表次序編列)

柳存仁

澳洲大學榮譽教授

韓秉方

中國社會科學院宗教所研究員

馬西沙

中國社會科學院宗教所研究員

周慶華

淡江大學中文系講師

劉國梁

吉林大學哲學系教授

蕭登福

台中商學院教授

牟鍾鑒

中國民族大學哲學系教授

龔鵬程

中正大學歷史研究所教授

鄭曉江

江西大學哲學系副教授

李遠國

四川社科院宗教所研究員

張志哲

上海華東師範大學教授

林惠勝

成功大學中文系副教授

李 剛

四川聯合大學宗教所所長

鄭志明

淡江大學中文系教授

周益忠

彰化師大中文系副教授

王見川

中正大學歷史所博士班

宋光宇

中央研究院歷史語言研究所副研究員

安煥然

成功大學歷史所碩士

林德政

成功大學歷史所副教授

卿希泰

四川聯合大學宗教所教授

陳昭利

輔仁大學中文所博士班

劉耿生

吉林大學哲學系教授

林玉萍

成功大學歷史所碩士

郭銀漢

中正大學歷史所講師

丁煌

成功大學歷史所教授

謝素珠

成功大學歷史所碩士

陳昭吟

成功大學歷史所碩士

沙銘壽

四川博物館研究員

陳耀庭

上海社科院宗教所教授

吳光明

中正大學歷史所教授

海峽兩岸道教文化學術研討會論文

上冊 目次

序·····	龔鵬程·····	i
--------	----------	---

作者簡介·····		v
-----------	--	---

薩滿與南巫——道教前史之一·····	柳存仁·····	一
--------------------	----------	---

論道教的民間性·····	韓秉方·····	一三
--------------	----------	----

寶卷與道教的煉養思想·····	馬西沙·····	三五
-----------------	----------	----

道教的反支配論述——以《神仙傳》為討論中心·····	周慶華·····	五七
----------------------------	----------	----

中華道教中的生態倫理學思想·····	劉國梁·····	七七
--------------------	----------	----

道教司命司錄系統對佛教檢齋及善惡童子說		
---------------------	--	--

之影響·····	蕭登福·····	八五
----------	----------	----

民國道教覓蹤·····	牟鍾鑒·····	一二九
黃宗羲與道教·····	龔鵬程·····	一四九
論《南華經》的生命哲學及其現代價值·····	鄭曉江·····	一八三
符圖、氣場與天人合一觀·····	李遠國·····	二一一
《周易》象數與道教神祕·····	張志哲·····	二三七
承負與輪迴——報應理論建立的考索·····	林惠勝·····	二六三
《太平經》致太平的政治哲學·····	李 剛·····	二九五
莊子的鬼神觀·····	鄭志明·····	三三九
由教化的觀點說王重陽和馬丹陽的唱和詞·····	周益忠·····	三七一
黃天道前期史新探——兼論其支派·····	王見川·····	四一五
廿世紀初澎湖的善書與社會批判·····	宋光宇·····	四五—

下冊 目次

· 次 目 ·

宋元海洋事業的勃興與媽祖信仰形成發展的關係……………	安煥然……………五一三
笨港媽姐之爭：台灣媽祖信仰史上的一件公案……………	林德政……………五八七
我國大陸地區道教研究之現狀……………	卿希泰……………六三七
《九陽關遊記》思想初探……………	陳昭利……………六四七
滿族帝王封禪長白山……………	劉耿生……………六六五
兩漢時期漢醫與方士醫的比較研究……………	林玉萍……………六九一
民雄鄉大士爺信仰初探……………	郭銀漢……………七一三
《正一大黃預修延壽經籙》初研……………	丁 煌……………七五五
葛洪醫藥學成果之探究……………	謝素珠……………八〇三
論「龍驛」……………	陳昭吟……………八五九
成都道教宮觀……………	沙銘壽……………八九九

藏外道書和明清道教	陳耀庭	九一
The Natural as the Social : A Non-Archic Society	吳光明	九六〇

薩滿與南巫——道教前史之一

柳存仁

研究突厥語的語言學家們說，突厥語是有黏合性（agglutination）的。它的特點是要造一個詞，可以在恆定不變的語根後面加上詞尾，使得這一個詞的含義相當於他種語言的一句子或一個詞組。譬如：現代土耳其話說「因為他們的貧窮」（parasızlıktan），這個字裏的 Para 是錢，-sız 是加在名詞後邊的詞尾，構成一個形容詞表示「沒有」，-lık 是構成抽象名詞表示性質、狀態的後綴，-ları 是他們的，最後的 -dan 是介詞「從…而來」。從道教歷史的發展來說，它的細大不捐地那種高度的吸收能力，像古代的儒家理論、先秦時代的道家思想、域外傳來的佛教（包含印度教的因素）、摩尼教，這些，它都能夠把從它們那裏得來的東西逐漸變為自己的個體的一部份，其巨大勢力的莽莽浩浩，正不亞於黏合性的語言。

不過，我們講吸收、融化，也應當分開兩面來看。一種是後天的，就是在道教形成以後逐漸添入的因素，像道經裏面有《摩尼教殘經》中淨風的五個兒子，就是一個例。一種是先天的，就是在像樣的道教未曾成立以前，它已經必須承繼的許多在它以前早已產生的文化現象。這種現象，大體上說它是和儒家的信仰共同承襲的，例如鬼神、魂魄、術數，甚至陰陽五行的觀念，從西周兩漢這一千兩百多年間的活動，我們姑且稱它做道教前史的內涵，與其說是道

教吸收的，不如說是道教承負的前人的先業，或者還要來得恰當些。這些繁複的活動，在悠長的歷史的巨流裏，它們的力量是慢慢地增添的、滲透的，甚至最初也許是沒有固定的目標的，但是後來道教的興起，卻自然沒有法子掙脫這些積業。這也促使後來道教的活動和儒家的活動一樣，文們始終是中國傳統文化裏的兩股主流，不管是利是弊，在子孫們活動的神態裏，一舉一動，都會令人依稀辨認得出祖老太爺的面影。

在原始社會裏，在那些初民開天闢地，「木處榛巢——水居窟穴」^①的時代，人身活動的各種現象他們都迫切地要求解釋。活人和死人之間有什麼差異？為什麼活人會死？人死後還會不會到什麼別的地方去？為什麼人會做夢？夢境裏怎麼又會看見同時的活人和死去的古人？夢裏的情景怎麼恍惚之間人一醒覺就沒有了？這些許多現代的專家都有時候會感到困惑和有爭論的問題，在遠古初民的心裏更不能不納罕生命的神祕。有些現代的生物學家和心理學家們或者會假定所謂心靈、精神（mind 或希臘哲學裏的 nous）指的是一種非物質的因素通過腦子和神經系統和身體合作的東西，其實這個多年來爭執的問題恐怕不止是科學上的，也還是玄學上的問題。但是在初民的心理裏，活動的生命和虛渺若隱若現的幻境卻是時常困擾他們的課題。

他們開始相信人類身體的、物理性的、生意盎然的活動背後有一個控制它的主宰，那就是所謂靈魂。沒有靈魂在活動著，這個身軀就是死亡了，因為它再也沒有生命。不但人類和其他的生物有生命，有的時候他們相信別的非生物也會有靈性，那就是說也有生命，這生命也許不是它們本有的，但是如果那一股不可知的特殊力量忽然跑到某一個沒有生命的東西裏面去了，那東西就會做出和有生命的生物同樣能做的活動。《左傳》魯昭公八年（公元前五三四）記載

這一年的春天晉國魏榆地方有塊石頭能說話，晉侯聽信了，就叫掌樂的師曠來問他。師曠「對曰：『石不能言，或馮（憑）焉。不然，民聽濫也。』」，「馮焉」就是說有力量憑附到石頭身上去？後世的人當然也有相信這種憑附的存在，戲劇小說裏面就常利用它做故事的題材或點綴。元曲《玎玎璫璫盆兒鬼》的第三折裏，那個八十多歲的老頭兒張撇古便宜得來的夜盆兒上面就附了一個鬼魂，所以那隻瓦盆能夠從這壁跑到那壁，在空間飛來飛去。不用說這個被魂憑附了的盆兒也「能言」。

更細緻一點的辦法是把靈魂分做兩部分，一個死後飛揚上天，一個和屍體在一起沉在地。下。《禮記·郊特牲》說：「魂氣歸于天，形魄歸于地」說的就是這個。這種兩分法在別的民族的信仰裏從原始社會到文化較高的層次相類的也不少，雖然大家用的名相不同，解釋也不完全一樣。《左傳》裏說春秋時代的鄭國有個貴族伯有，他在內訌爭鬥之中被殺，死後國人互相驚擾傳說是他的魂做祟，竟把兩個生前的敵人都弄死了。子產爲了安撫浮動的人心，就立了伯有的後人和新立的別人一起做大夫。後來子產到了晉國，趙景子問他「伯有猶能爲鬼乎？」子產回答說：

能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人以爲淫厲，況良霄（伯有）我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿？……（昭公七年）

這是公元前五三五年一般知識階層的人的信仰。民間的信仰深入的程度大約比這還要厲害。這種魂魄的二分法，到了晉朝葛洪的《抱朴子·地真》篇裏，竟然紀錄有了「身中之三魂七魄」的話。^②「三魂七魄」的說法，在道教和通俗文學的描寫裏，以後就成了牢不可破的典實了。明代的《封神演義》小說第四十四回聞太師從海島請來的姚天君擺下了一個落魂陣，不過二十天拜去了姜子牙的二魂六魄，只剩一魂一魄了，用的就是這一個算法。我們不要奇怪，魂魄的這樣細密分法，在世界上也不是道教中人的獨創。例如猶太教的神祕經文卡巴拉（Cabala）一派，也把魂分做五部份，各有名色。它們活動的時代也不比道教遲，雖然這裏面不像有什麼交通的關係，無論如何道教不能專美了。

我們的古人既然相信有魂魄，人死之後又可能有依歸，這樣就很容易產生相信有鬼的觀念。《左傳》上說「新鬼大，故鬼小」，並且說這話的人還表示他是親眼明見的（文公二年，公元前六二五），這就是能夠視鬼的人。視鬼的人成了專業化，這就是職業性的巫、覡的一部份的活動。巫（包括男女）的地位在古代是十分重要的。《尚書·呂刑》和《國語·楚語下》都提到古代傳說裏「命重、黎絕地天通」的故事。重和黎是兩個半神格半人格的人物，照《呂刑》說，向他們發命令的是「皇帝」，即天上的上帝；照《國語》，他們是顓頊（《史記·五帝本紀》說他是「黃帝之孫」）的臣屬。《楚語下》楚昭王問於觀射父的一段記載這事說，遠古時神能夠降到巫覡們的身上，這些通神的巫就在人間替天神們安排祭神時的尊卑位次，規定祭祀用的犧牲、祭品、器用、時服；他們又能夠知道君主的宗廟佈置和需要。巫覡的服務可以聯絡溝通天地、神人之間的關係，大家都能夠和平地過日子。但是這一段美好的生活後來不行

了，《楚語下》說：

及少暉（《五帝本紀》裏五帝他不在內。《呂氏春秋·孟秋紀》和《禮記·月令》有少暉；《左傳》昭公十七年鄭子說以鳥紀官，也有他^③。之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家爲巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其爲。……顓頊受之，乃命南正重、司天以屬神；命火正黎、司地以屬民；使復舊常，無相侵瀆；是謂絕地通天。

這樣，據說從此以後，天神隨便下凡和巫覡上天的道路就切斷了！這是神話，也是半實半虛的古代傳說。虛的部份是古人的遐想，實的部份我們該明白遠古的時候宗教性的上天下地需要有多一些的說明。古代巫、覡的活動實佔部族社會生活的主要部份，也許最早的古帝自己就是一位大巫，神權和君權兩種勢力都掌握在部族領袖一個人的手裏也說不定。商湯是歷史上開創朝代的帝王，《荀子·大略》、《呂氏春秋·順民》、《淮南子·主術脩務訓》、王充《論衡·明雩》都記載他大旱時在桑林禱雨的事。《呂氏春秋》說：

天大旱，五年不收。湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝、鬼神傷民之命。」於是翦其髮，齋（攬）其手，以身爲犧牲，用祈福於上帝。民乃甚說（悅），雨乃大至。

古代的神巫，老百姓既然都認為他有法術，他自己在施法的時候也要顯示他有這種超人的能力，所以要是他的表現不精采，那責罰有時候也是很重的。《左傳》僖公二十一年（公元前六三九）的夏天大旱，魯國有個瘠弱跛足的女巫，大概禱雨不靈，僖公就要下令燒死她，幸而被臧文仲諫止了。看來在那個時候巫的位置也不是很好當的。（《史記·滑稽列傳》後面褚少孫添補上去的戰國魏文侯時西門豹把爲河伯娶婦的大嫗巫投到河裏去的故事，正說明民衆對斂賦害人的巫的憤恨。）商湯的剪髮、擺手，身爲犧牲，恐怕他行的不過是巫的本職罷了。後來巫和君主的職位分開來了，國君的身旁，也還有巫做他的近身。《禮記·禮運》說：「王，前巫而後史，卜、筮、瞽、侑皆在左右」，足見這一群人和王的貼近。《喪大記》說大夫、士死了，殯斂之後，國君要去探視，巫、祝都隨著同去。但是到了喪家的門口，祝和國君都進去了，「巫止于門外」，沒有進去。鄭玄注同篇文句相同的另一段說：「巫止者，君行必有巫，巫主辟凶邪也。」孔穎達《疏》云：「君臨臣喪，巫祝桃茢以辟邪氣。今至主人們，恐主人惡之，故止巫于門外也。」據說鬼怕桃木。桃茢是桃木做的苕帚，使用它是巫的專長，用來驅邪的。巫不進喪家之門，表示主人家裏沒有邪惡，沒有他的事。但是巫和國君出入寸步不離，這裏說得就很清楚。這樣地位的巫，他在朝廷組織和活動裏的重要也就可想而知了。《左傳》還記載過一回巫用桃茢祓除不祥的有趣故事：楚康王死了，那時候魯襄公在楚國，「楚人使公親禭」，就是教他親自來致送死者穿的衣服。這件事照禮節本來不是他國的國君應該做的，所以可以算是一種侮辱。襄公很煩慮，可是也不能不去，就聽了穆叔（叔孫豹）的話，送禭之