

宗教、灵异与巫术

——以义乌早期神异传说与民间信仰为中心的考察

项义华

【摘要】:中国民间宗教中的灵异现象和巫术因素是学界关注的一大焦点。义乌相传因乌孝传说而得名,早期巫风颇盛,多有神异传说,南朝时期更出现了两位具有全国性影响的宗教人物,其传道方式和影响途径颇为不同,具有典型意义。本文从分析义乌早期神异传说和相关宗教史料入手,将地域现象与大的社会文化背景结合起来,对民间宗教信仰形成和传播过程中的灵异现象、巫术因素作了实证分析和理论探讨。

【关键词】:义乌宗教 神异传说 民间信仰 巫术因素

在宗教史研究中,如何处理神话传说以及那些夹杂着神异传说成分的史料,对其作出合理的解释,这是许多研究者都会遇到的问题。在这方面,国内外学界有不少成功的范例。如法国历史学家马克·布洛赫早在1924年出版的《国王的神迹》^①一书,就把中世纪流传的国王触摸治愈病人的神异故事与英法王权的所谓超自然性联系起来,从人类学和心态史的角度对其传播过程、心理机制和政治动机作了深入的分析。

英国汉学家胡司德2002年出版的《古代中国的动物与灵异》^②一书,则从中国古代文献中的动物资料和灵异故事入手,把古人的动物观与宇宙观联系起来,作了全面深入的阐述。此外,美国哥伦比亚大学于君方教授对观音菩萨中国化的研究^③和清华大学侯旭东教授对北朝造像与民众信仰的研究^④也是非常引人入胜的。相比之下,浙江宗教史研究在这方面则比较薄弱,在某种程度上还停留在传统文史研究的范围,更缺乏从心态史、文化人类学角度对相关问题进行阐释的论著。有鉴于此,笔者认为有必要从个案入手,首先对一些地域宗教文化现象进行分析,然后再扩展开来,进行全局性的研究,这样才能避免流于空泛和武断。

义乌是浙江中部金衢地区的一个县级市,相传因乌孝故事而得名,且有多个版本的乌孝故事可供比对分析。汉晋时期,此地方术颇盛,多有神异故事载于典籍,亦有方士横死而受到民间祭祀,说明官方与民间对于方术的影响,具有不同的评价尺度,值得进行探究。南朝时期,当地佛教大兴,先后出过两个佛门领袖。其中一个精通释典,被梁武帝拜为国师;另一个自立门派,创转轮藏,虽与朝廷不协,但在民间拥有众多信徒,被尊为大士,声名远播,影响超越前者。这两种不同的传教方式也相当典型,体现了国家权力、民间信仰与地方社会之间的复杂关系。这也正是笔者选择义乌区域宗教现象进行个案研究,并以其早期(亦即汉魏六朝时期)神异传说与民间信仰为中心进行考察的主要原因。

一、乌孝传说与灵异现象

义乌古称“乌伤”。据东汉班固《汉书·地理志》记载:“会稽郡,秦置。高帝六年为荆国,十二年更名吴。景帝四年属江都。属扬州。户二十二万三千三十八,口百三万二千六百四。县二十六:……乌伤,葬曰乌孝。”^⑤东汉袁康、吴平辑录的《越绝书》中也有

^①Bloch, Marc. Les Rois Thaumaturges. Strasbourg: Istra, 1924. 马克·布洛赫:《国王神迹:英法王权所谓超自然性研究》,张绪山译,商务印书馆,2018年。

^②Sterckx, Roel. The Animal and the Daemon in Early China. SUNY Press, 2002.

^③于君方:《观音:菩萨中国化的演变》,陈怀宇、姚崇新、林佩莹译,商务印书馆,2012年。

^④侯旭东:《佛陀相佑:造像记所见北朝民众信仰》,社会科学文献出版社,2018年。

一处记载：“乌伤县常山，古人所采药也，高且神。”^①乌伤县究竟是秦代还是汉代的建置，《汉书》语焉不详，亦未道及其得名之由。根据资料，只能确认汉代已有乌伤县建置，新莽之时改称“乌孝”，东汉班固在世时已改回乌伤原名。地方行政区域命名，是国家权力的体现。新莽时期的改名和东汉初期的恢复原名，自然都有其用意。如“乌孝”一词，定有表彰孝道之意，体现了王莽早年以孝著名、后亦注重孝道的特色。而东汉初改回乌伤原名，则意在拨乱反正，复归西汉正统。至于“乌伤”一词，本来究竟是什么意思，汉人并没有说明。

从今天的眼光来看，“乌伤”一词既有可能是两个单音词的组合，表明“乌”（乌鸦）“伤”（受伤、伤痛）之意，也有可能只是越地方言中对当地的一种称呼，秦汉时期建县之时根据语音将其写作了“乌伤”。但“乌伤”既为县名，自然也要有某种特殊的涵义，所以，后人往往从前一个角度对其进行解释。其中最流行的一种解释，是将其与新莽时期的“乌孝”命名结合起来，视为乌伤立县之由。据南朝宋刘敬叔所撰《异苑》一书记载：

东阳颜乌以纯孝著闻，后有群乌衔鼓集颜所居之村，乌口皆伤。一境以为颜至孝，故慈乌来萃，衔鼓之兴，欲令聋者远闻，即于鼓处置县而名为乌伤。王莽改为乌孝，以彰其行迹云。^②另据唐李吉甫《元和郡县志》记载：

义乌县，本秦乌伤县也。孝子颜乌将葬，群乌衔土块助之，乌口皆伤，时以为纯孝所感，乃于其处立县，曰乌伤。唐武德四年，于县置稠州，县属焉，又改乌伤为义乌。^③

值得注意的是，《元和郡县志》中所述颜乌故事与《异苑》在情节上有所不同：《异苑》称颜乌以纯孝著闻，并未道及其尽孝的事迹，所述“群乌衔鼓”一事，亦颇为荒诞不经，不如《元和郡县志》所说的“群乌衔土”一说比较合乎情理，故后人多从此说。如宋叶廷珪撰《海录碎事》所述：“义乌县，本汉乌伤。《异苑》云：东阳颜乌以淳孝称，父死负土成坟，群乌衔土助焉，而乌口皆伤，故名。”^④其说即本诸《元和郡县志》，只是误作《异苑》而已。

到了明代，欧大任在其所撰《百越先贤志》“颜乌”条中也采用了类似说法：“颜乌，会稽人，事亲孝。父亡，负土成坟，群乌衔土助之，其吻皆伤，因以名县。（据孔晔《会稽记》修）”^⑤但他所据的是晋孔晔的《会稽记》。若此说属实，倒是比《异苑》更早的一个出处。但孔晔《会稽记》一书早已散佚，无从查证。其后，清嘉庆《义乌县志》又踵事增华，以所谓《说苑》为据，讲述了一个群乌两度安葬颜乌亲人及颜乌的神异故事：

颜乌，事亲孝。父亡（父名凤），负土成冢，群乌衔土助之，乌吻皆伤，因名县曰乌伤。按：《说苑》，颜乌，乌伤人。亲亡，负土为冢。群鸦数千，衔土以助焉。乌既死，群鸦又衔土葬之。^⑥

《说苑》本西汉刘向所纂，若有此记载，则当为最初文献。但今本《说苑》^⑦为宋人曾巩辑录集成，加上后人的辑佚，书中并无一语道及乌伤、义乌或颜乌，不知嘉庆《义乌县志》撰者所据者为何。依笔者之见，当为其杜撰。因《说苑》成书最早，若有相关记载，后人见之，当有所征引，又何待清人发现？若清代另有佚文发现，又怎么可能只有这一处于书无证的记载？不过，因为这套离奇的说法迎合了人们神化地方历史的心理，与传统的主流说法也比较吻合，所以，直到今天也还比较流行，甚至被写入某些地方史志之中，当作历史记载。这就需要我们加以辨别。

^①[汉]班固：《汉书》（全十二册），中华书局，1962年，第1590—1591页。

^②李步嘉校释：《越绝书校释》，中华书局，2013年，第36页。

^③[南朝宋]刘敬叔：《异苑》，范宁校点，中华书局，1996年，第95页。

^④[唐]李吉甫：《元和郡县图志》，中华书局，1983年，第621页。按：此处称“义乌县，本秦乌伤县也”，但其上下文中又有“金华县，本汉乌伤县地”、“永康县，本汉乌伤县地”的说法，可见其并不确定。

^⑤[宋]叶廷珪：《海录碎事》，李之亮校点，中华书局，2002年，第119页。

^⑥[明]欧大任：《百越先贤志校注》，刘汉东校注，广西人民出版社，1992年，第80页。

依笔者之见,乌孝传说是从群乌衔土的现象中生发出来的。从生物学的角度来看,乌鸦本来就是一种群居性的杂食类的食腐动物,对动物尸体腐烂气息尤其敏感,甚至能嗅到埋在地下尸体。若在荒郊野外发现尸体,定会成群结队飞下来啄食,其鸟喙自然也会沾上泥土甚至污血。况且,乌鸦本来就会衔土筑巢,群乌衔土也不罕见。对此,生活在大自然中的古人其实应该比今人熟悉,那么,为什么他们中的一些人会牵强附会地将乌鸦成群结队啄食曝露在野外的尸体一事美化为群乌衔土助人安葬的传说呢?我认为,这是因为古人缺衣少食,缺医少药,贫病之人,死后往往不能得到体面的安葬。

若尸体曝露于野,就有可能引发瘟疫。乌鸦食腐,虽然看起来不洁不祥,客观上却有利于环境卫生。所以古人对乌鸦一直有着一种矛盾的心态,既将乌鸦看作不祥之鸟,从乌鸦群集的景象中感知到死亡的气息,对鸟喙尤其忌讳,^④又能了解乌鸦食腐对环境卫生的意义,并给予正面的理解。而且,古人本来就比较注重丧葬。若因主观条件限制,不能让死者入土为安,活人难免也不能心安。乌鸦啄食尸体,过程虽然惨烈,但能比较快速干净地清理死亡的迹象,这个结果对人来说反而比较容易接受,所以能被人们经过意识形态化的心理转换,视为一种灵异现象。这种转换从思想意识的层面来看,是以万物有灵、天人感应的观念为基础的,它为处境艰难、心理脆弱的人们提供了某种安慰,也是宗教信仰产生的心理根源。

而从文化背景来看,乌孝传说则与中国早期文化中对乌鸦形象的特殊认知有关。相关研究表明,在中国早期文献和相关出土资料中,乌鸦常常被当作一种神异的动物。^⑤在《山海经》中,它是载日的神鸟,也是西王母的使者;在《淮南子》中,它是日中的神鸟,常常以三足鸟的形象出现;而在《春秋元命苞》和《说文解字》中,乌鸦则直接被定义为“孝鸟”。^⑥对此,《春秋元命苞》给出的解释是:“火流为乌,乌孝鸟,何知孝鸟?阳精,阳天之意,乌在日中,从天,以昭孝也。”《春秋运斗枢》则曰:“飞翔羽翻为阳,阳气仁,故乌反哺。”^⑦可见汉人的认知中,乌鸦的反哺习性是从阳气中来的,本质上基于它作为日中之鸟的超自然属性,并不只是一种自然属性。这也是乌伤县名在新莽时期被径直改为“乌孝”的大的文化背景。从这个背景来看,颜乌故事很有可能是在乌伤改名乌孝之后才被人们有意无意地编造出来并流行开来的,因为乌为孝鸟是汉人跨地域的普遍认知,本有其文献依据,并不系于一个直到晋宋时期才有所记载的地域民间故事(也就是颜乌的故事)。

不过,颜乌与乌孝的故事能在越地传说并流传开来,恐怕也有一个地域原因,这就是越地的鸟图腾崇拜。河姆渡文化遗址出土的文物中有不少以鸟类为题材的器具,如圆雕象牙鸟形匕、连体双鸟纹骨匕、木雕鸟形蝶形器等,其图案大多为勾喙鸚鸟,其中最引人注目的一件“双鸟朝阳”纹象牙蝶形器,正面中间阴刻5个大小不等的同心圆,外圆上端刻有熊熊的火焰纹,象征太阳的光芒,两侧各有一只勾喙鸚鸟拥载太阳,器物边缘还刻着羽状纹,这种鸚鸟很有可能就是河姆渡人崇拜的图腾。而从良渚文化遗址出土的众多陶器和玉器上的鸟纹图案中,则可推断鸟是良渚先民崇拜的图腾。^⑧另据东晋干宝《搜神记》记载:“越地深山中,有鸟大如鸚,青色,名曰冶鸟。穿大树作巢,如五六升斗器,户口径数寸,周饰以土垩,赤白相分,状如射侯。伐木者见此树,即避之去……此鸟白日见其形,是鸟也;夜听其鸣,亦鸟也;时有观乐者,便作人形,长三尺,至洞中取石蟹,就人炙之,人不可犯也。越人谓此鸟是越祝之祖也。”^⑨由此可见,越人对鸟的图腾崇拜直到晋代仍在延续。颜乌故事在晋宋时期的杂史笔记《异苑》中出现,与越地的这种鸟图腾崇拜想必也有一定的关系。

二、方士法术与民间祭祀

杨庆堃认为,宗教作为一种“信仰系统、仪式活动和组织性关系”的结合体,“其目的是处理人生所面对的终极关怀的问题,比如那些可能会破坏人类社会关系的现实威胁:死亡的悲剧、不公正的遭遇、难以计数的挫折、无法控制的战争等等;而教义的证明就是用以应付来自实际经验的矛盾现象。这些问题超越了有条件的、有限的经验和理性的知识世界,要将这些问题作为人类生

^③①[清]程瑜等撰:《义乌县志》,清嘉庆7年刊本,卷十三,第37页。

^②②[汉]刘向:《说苑校证》,向宗鲁注解,中华书局,2009年。

^③③据《史记·苏秦列传》:“臣闻饥人所以饥而不食乌喙者,为其愈充腹而与饿死同患也。”

^④④参阅陈彬彬:《早期中国的乌鸦形象》,《国学学刊》2018第3期。

^⑤⑤“乌,孝鸟也。”见许慎:《说文解字》,中华书局,1963年,第62页。

^⑥⑥见《太平御览》卷九百二十“羽族部”七“乌”,四库全书本。

活的内在问题予以解决,人们不得不从信仰那里寻找力量支持;这种信仰来自于非经验性的领域(诸如神灵性),而神灵性则源于人们关于超自然的观念”。^①“在中国人现实的宗教生活中,宗教是建立在对神明、灵魂信仰和缘于这种信仰的仪式行为、组织的基础上的”,是以超自然的信仰为中心的。包括人们认为迷信的现象,也是如此,客观上都反映了“人类企图通过主动的控制和被动的逃避来操纵超自然力量的愿望”。在这个意义上,迷信也是巫术的一部分。“由于巫术在中国宗教生活中的普遍性,很难将巫术从宗教中区分出来。”^②

虽说巫术文化在整个中国宗教中都普遍存在,但相比中原地区,楚、越、闽等地的好巫尚鬼风气却的确更加浓厚。这也突出地体现在越地包括乌伤等地的方士巫术文化中。据《后汉书·方术列传》记载,东汉后期,“时遭兵乱,疾疫大起”。闽中人徐登“本女子,化为丈夫,善为巫术”,与能为越地方术的东阳人赵炳(字公阿)在乌伤溪上相遇。两人各试其术,“登乃禁溪水,水为不流;炳复次禁枯树,树即生莢”,于是相约共以禁术为民众疗病,“所疗皆除”。后来徐登亡故,赵炳东入章安(今属台州)。当地百姓不知其术,赵炳就故意登上借住的茅屋,在屋顶“梧鼎而爨”(即架锅煮饭)。“主人见之惊惶,炳笑不应。既而爨熟,屋无损异。又尝临水求度,船人不和之,炳乃张盖坐其中,长啸呼风,乱流而济,于是百姓神服,从者如归”。不过,这样一来,却触怒了地方官。“章安令恶其惑众,收杀之。”^③可见,赵炳之术并不足以自保其身,作为方士,他其实是个失败者。

但在他死后,却仍有人为其“立祠室于永康”,而《后汉书》撰者范曄也仍相信他的法术,认为其祠室“至今蚊蚋不能入也”。^④在范曄看来,“汉世异术之士甚众,虽云不经,而亦有不可诬”,^⑤因此他要将其中一些人的事迹载入《方术列传》中,这一方面固然是由于方术作为一种历史现象,本来就需要载入史籍,另一方面也是着眼于其社会功能,如方士为民疗病的事迹就有值得肯定之处,但这些“不可诬”的事迹与其“不经”的手段往往是分不开的,而范曄本人作为南朝时期的知识精英,对汉儒讖纬之学、数术之学的偏颇不经虽有所认识,但在学理上,仍将数术与诗书之学相提并论,认为精通数术者,可以“极数知变而不诡俗”。他说:“夫物之所偏,未能无蔽,虽云大道,其莢或同。若乃诗之失愚,书之失诬,然则数术之失,至于诡俗乎?如令温柔敦厚而不愚,斯深于诗者也;疏通致远而不诬,斯深于书者也;极数知变而不诡俗,斯深于数术者也。”^⑥这表明他在深层意识上,与数术之学者是相通的,对荒诞不经的方士故事,还缺乏充分的理性化的分析,故而仍相信方士之术在其死后仍能发挥一定效能(如禁制蚊蚋)。而乡野之民,相比知识精英,理性化程度本来就较低,也更容易接受神异传说。

赵炳在乌伤时,与徐登一起施展法术为民众疗病,“贵尚清俭,礼神唯以东流水为酌,削桑皮为脯”,^⑦并不扰民,在民众心目中是一个有法术的行善的方士,所以,虽然他在外地以妖术惑众之类的罪名被官府诛杀,乌伤一带的民众仍对其表示尊崇,不但当时就有信徒为其建立祠室加以祭拜,而且后来还给他加上“乌伤侯”的封号,这也说明古代的民间神明祭祀体系是带有明显的地域色彩的,在很大程度上是地域民众信仰的体现,并不以国家政权的裁决为其尺度。

据宋人徐无党分析,赵炳其人是一位道士,其祠立于东汉时期,其“乌伤侯”称号则不知起于何时,推测应在隋唐之前。他在嘉佑五年(1060)八月所撰的《汉乌伤侯赵君庙碑》中称:

乌伤侯赵君祠者,自后汉立焉,载于祀典久矣。按其传,云侯讳炳,字公阿,东阳人,能为越方,疗人疾病。《抱朴子》云侯能拘执虎豹,召至鱼龙,乃道士也。范曄谓立祠于永康,至今蚊蚋不能入。吴分乌伤县,始为永康,曄本宋人,在其后。然则立庙之初,乃在乌伤之县,其俗相传,号为乌伤侯者。予按其始封之时,而问诸故老,皆曰不知也;又无碑碣可考,而图经亦缺焉。独庙门有古隶书数大字,甚奇古,亦曰乌伤侯,不知为何时人也。乌伤县碑云:汉孝子乌伤颜乌所居之乡,有群乌衔土而来,其口皆伤,因即其所立县而名焉。唐武德中始改为义乌。然风俗所传为乌伤侯者,岂在隋唐之前乎?章怀太子贤谓俗呼为赵侯祠,亦尚矣。

^①参阅林华东专著《浙江通史·史前卷》(浙江人民出版社,2005年)及蒋卫东文《神异灵鸟:良渚文化玉器别裁》(《收藏家》2009年第4期)。

^②[东晋]干宝:《搜神记》第十二卷,四库全书本。

^{③④}杨庆堃:《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠译,四川人民出版社,2016年,第1-3页。

^⑤[南朝宋]范曄:《后汉书》(全十二册),中华书局,2000年,第2741-2742页。

^{⑥⑦}《后汉书》,第2742、2740页。

又云祠在其县东，今乃在斗牛山之下，西距县五十余里，岂其故时之遗址欤？每岁炎旱，吏民奔走，祷祈之不暇，虽国家亦往往致祭焉。每至朔望，乡之耆耄咸相率拜祭。邑之乡所谓太平者，皆能造纸凿钱，以售衣食于庙者，数十家多由此富者。其地无风雹之灾，他乡虽隔车辙，而时或有焉。若祭不洁与黯漫者，竟祸以震动之，故民事之如严吏也。予尝求先人墓地，驰走县境月余，而卜之不从，乃阴祷于侯。是日自庙之后，行约五里，渡水之北，得地而卜之，曰吉。以问其人，则曰：吾夕梦侯告我。于是葬焉。乃为纪其事，使刻于石，立之庑下，所以报神之贶也。^⑤

徐无党系永康人，皇佑间进士，曾为欧阳修《新五代史》作注，其身份当属儒士无疑。但他在对乡俗相传的“乌伤侯”身份及其神迹，不但没有质疑，而且加以膜拜，并现身说法，以其为先人营葬，向乌伤侯祠占卜一事证明其灵验。而地方官员对其举动亦予以赞助。就在徐无党为乌伤侯祠撰写庙碑的五年之后，亦即治平二年（1065）六月，永康县县尉徐涤将其碑文抄录书写，并题写匾额，知县颜复为其立石，以官方身份表示了对乌伤侯祠的认可。可见宋代一些儒士在信仰问题上也并没有多么坚定的立场，而是抱着实用主义的态度来对待鬼神的。而对官方来说，民间宗教可畏惧的是其现实影响力，而非鬼神崇拜。只要宗教力量在现实中没有形成与官方抗衡的政治势力，官府是乐于将其作为主流意识形态的补充，为其统治服务的。这也正是乌伤侯祠这种民间祠堂既有可能被当作体制外的“淫祀”受到打击，^⑥也有可能被体制有限吸纳的原因。

金衢一带历史上巫风颇盛，与此相关的神异传说也比较多。后世相传的黄大仙故事出自此处。^⑦刘敬叔的《异苑》一书，除了乌孝传说外，还记载了两个以乌伤人士为主角的神异故事：

乌伤黄蔡，义熙初于查溪岸照射，见水际有物，其间相去三尺许，形大如斗。引弩射之，应弦而中，便闻从流奔惊，波浪砰磕，不知所向。经年，与伴共至一处。名为竹落冈，去先所二十许里，有骨可长三丈馀，见昔射箭贯在其中。因语伴云：“此是我往年所射，物乃死于斯。”拔矢而归。其夕梦见一长人，责诮之曰：“我在洲渚之间，无关人事，而横见杀害，怨苦莫伸，连时觅汝，今始相得。”眠寤乃患腹疾而殒。^⑧

晋义熙中，乌伤葛辉夫在女家宿，至三更竟，有两人把火至阶前，疑是凶人，往打之，欲下杖，悉变为蝴蝶，缤纷飞散。忽有一物冲辉夫腋下，便倒地，少时死。^⑨这两个神异故事都以东晋义熙年间（405—418）的乌伤人士作为主角，可见东晋时期，乌伤一带的原始宗教和民间巫术氛围还是相当浓厚的，这也是乌孝传说得以流行的文化土壤。

三、讲经说法与神巫设教

在义乌早期出现的并载于典籍的神异传说中，我们可以从微观层面相当明显地看出灵异现象和巫术因素对于民间信仰的特殊意义，那么，在道教和佛教这两大正式宗教的早期传播过程中，灵异现象和巫术因素究竟又有什么影响呢？

这里，我们不妨先从宏观层面了解一下道教在浙江早期的传播过程。如所周知，道教作为中国的本土宗教，是道家学说和原始巫术的混合体。就其思想渊源而论，道教可以追溯到先秦时期的老、庄学说，但比较系统的道教理论和有组织的道教团体则是在东汉后期形成的。在理论上，道教早期可以分为两大派系：一派以炼金丹求仙为主要修炼方法，后人称之为丹鼎派；另一派以学道为修仙之法，兼以符咒等方术治病驱鬼为济世良方，后世称为符箓派。

浙江是道教丹鼎派的发源地之一，早在东汉顺帝、桓帝之时，会稽上虞魏伯阳就以其个人撰述的《周易参同契》一书为丹鼎派

^⑤①②《后汉书》，第2607、2742页。

^③[宋]徐无党：《汉乌伤侯赵君庙碑》，见[元]吴师道：《敬乡录》卷二，《文澜阁四库全书》第451册，台北商务印书馆，1983年，第264-265页。

^④另据东晋虞预《会稽典录》记载：“朱朗，字恭明。父为道士，淫祠不法，游在诸县，为乌伤长陈顗所杀。朗阴图报怨而未有便，会顗以病亡，朗乃刺杀顗子。事发，亡命奔魏，魏闻其孝勇，擢以为将。”可见道士淫祠不法并非个案，而官府对于道士淫祠不法的制裁也是相对严厉的。

奠定了理论基础,丹鼎派大师丹阳葛玄及其侄孙葛洪等人也都曾在浙江天台等地炼丹修道,使浙江成为丹鼎派的一大重镇。但在发展势头上,丹鼎派却远不及后起的符箓派。因为丹鼎派需要道士隐居深山,炼丹修道,虽然炼丹成功以后,可以进奉朝廷,以应帝王,但毕竟见效者少,参与者寡,而符箓派自称能以符咒作法,降魔伏妖,驱使超自然力量为人所用,效果立竿见影,能以心理暗示的方式影响群众,且亦易于速成,故修习者众。符箓派最早的经典《太平经》(又号“太平清领书”),相传为琅琊道士于吉所著。汉顺帝时,琅邪道士宫崇曾将此书进献于帝,因“其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语”,有司奏称其“妖妄不经”,故未能得到朝廷赏识。^⑥但在民间,此书却得到广泛传播,并被钜鹿张角等人利用作为创立太平道的理论基础,最终发动了声势浩大的黄巾军暴动。暴动失败后,太平道一蹶不振,但《太平经》的影响仍在延续,其信徒由民间扩展到上层贵族与士大夫阶级。西晋时期,北方的五斗米道开始向江东传播。其后,随着晋室南渡,北方的豪门士族大量迁徙南移,更促成了天师道在南方的发展,使得符箓派不但取代了丹鼎派在浙江早期道教发展过程中的优先地位,更对社会产生了巨大的影响。

据沈约《宋书》记载:“初,钱塘人杜子恭通灵有道术,东土豪家及京邑贵望,并事之为弟子,执在三之敬。……子恭死,门徒孙泰、泰弟子恩传其业……隆安三年,恩于会稽作乱,自称征东将军,三吴皆响应。”^⑦可见天师道不但在上层有很高地位,对下层民众也有很大影响,是激发社会动乱的一股强大力量。虽然孙恩、卢循暴动在东晋晚期被镇压,但是,天师道的影响仍未稍衰。到了刘宋时期,还出现了吴兴陆修静这样的一代宗师。他在综合前代道教立论的基础上,创立了更为丰富而完备的三洞经书,使得他所领导的南天师道成为与寇谦之创立的北天师道相抗衡的重要道派。其后,陆修静的再传弟子陶弘景又在上清教和南天师道的基础上,创建了道教茅山宗,成为唐代最重要的道教流派之一。在这个过程中,作为陆修静门下高足和陶弘景的师长,东阳道士孙游岳发挥了承上启下的作用,也对金衢一带道教的兴盛产生了很大的影响。

与道教一样,佛教在浙江的早期传播,也有着两种不同的路数。其中一种以讲经说法为主,另一种则更注重以灵异现象感化信众。佛教是中国最大的外来宗教,自汉代始即已传入中国。东汉灵帝末年,安息国名僧安世高从洛阳辗转至会稽传教,陈慧等人从其受教,是为浙江传入佛教之始。东吴时期,浙江一些地方(包括金衢一带)开始兴建佛寺。如衢州祥符禅寺,即为吴将军郑平舍宅所置,东阳法兴寺亦相传建于东吴赤乌元年。晋代佛教大兴,佛寺倍增,阿育王寺、天童寺、灵隐寺、雪窦寺等中外闻名的古刹都始建于这个时期,其中大多位在浙东沿海一带。

东阳郡的武义、浦江等地据说也建有寺院,但与会稽一带显然不能相比,故至南朝时期,仍多有邑人赴外地礼佛。如义乌有史以来的第一个名僧释慧约(452-525,俗名娄灵璨,字德素),少年时就因“所居僻左,不尝见寺”,于刘宋大明七年(463)到佛事甚盛的剡中“遍礼塔庙”。^⑧刘宋泰始四年(468),十七岁的娄灵璨在上虞东山寺剃度出家,后随其师南林寺沙门慧静在剡之梵居寺修道。南齐建元元年(479年),萧子良任会稽太守,“闻约风德,雅相叹属”,尊其为“释门领袖”。^⑨慧静圆寂后,释慧约在山中结庐修道,颇负时望。剡令周颙返京任中书郎后,于钟山雷次宗旧馆造草堂寺(亦号山茨),请释慧约担任住持,时讲净名、胜鬘、法华、大品般若诸经。^⑩朝贵野贤如褚渊、王俭等,皆交请开法,族祖给事中娄幼瑜亦对其礼敬有加。

南朝齐隆昌年间(494),太子少傅沈约外放出任东阳太守,释慧约随之还乡传教。其后梁武帝以梁代齐,即位三年之后,又舍道

^⑥①见葛洪《神仙传》卷二“皇初平”条。

^②③《异苑》,第70、55页。

^④《后汉书》,第1084页。

^⑦①[梁]沈约:《宋书》(全八册),中华书局,1974年,第2445页。

^②《神僧传·慧约》,中华电子佛典协会CBETA 电子版,第35页,完成日期:2002/11/04,资料底本:大正新脩大正藏经 Vol. 50, No. 2064. 标点有改动。

^③《梁国师草堂寺智者释慧约传》,《续高僧传》卷六,中华电子佛典协会CBETA 电子版,第57页,完成日期:2002/11/04,资料底本:大正新脩大正藏经 Vol. 50, No. 2060。

^④①[唐]道宣撰《续高僧传》云:“齐中书郎汝南周颙为剡令,钦服道素侧席加礼,于钟山雷次宗旧馆造草堂寺,亦号山茨,屈知寺任。”(中华电子佛典协会CBETA 电子版,第58页,完成日期:2002/11/04,资料底本:大正新脩大正藏经 Vol. 50, No. 2060。)按周颙元徽初(473年)出为剡令,其时释慧约随师在剡中,声名未显,周颙不可能为他在建康建寺,故建寺应为周颙返京后之事。

归佛，以佛化治国，上行下效，佛教进入全盛时期。天监十一年(510)，释慧约应召入觐，被敕封为“智者”。天监十八年(519)，梁武帝发弘誓心受菩萨戒，尊释慧约为师，自皇储以下，道俗士庶亦争请其为师，门下弟子著录者居然达到四万八千人之众。这在整个中国历史上，也是绝无仅有的。于是，释慧约就利用他在朝廷的影响力，在家乡发展佛教事业。中大通四年(532)，释慧约梦见家乡旧宅白壁朱门赫然壮丽，于是发愿造寺。大同元年(535)梁武帝敕改其所居竹山里为智者里。是年九月十六日慧约法师圆寂，终年八十四岁，梁武帝下敕为其营葬立碑，又诏王筠为文，可谓备极哀荣。

如果说，释慧约是因熟习佛典而在上层社会获得巨大成功的佛教大法师的典范，那么，人称傅大士的乌伤傅翕(497—569)则是另一种典型。南朝梁天监年间(502—519)，西域僧人嵩头陀到东阳郡游方，以苦行、神异获得民众供养，在汤溪、吴宁、乌伤等地分别建立了九峰寺、天宫寺、香山寺。其中香山寺是在乌伤人楼偃的支持下建成的，它是义乌最早的佛寺。梁武帝普通元年(520)，嵩头陀在云黄山下传道，遇到以捕鱼为业的傅翕，见其颇有慧根，就指点他在松山双栳木结庵修道。此后，傅翕苦修七年，自谓得首楞严三昧，以弥勒化身号为号，在当地产生了广泛的影响。中大通三年(529)，洋川贾氏五世孙贾县颖，辞官归里，在傅翕的影响下，开始信奉佛教。大通六年(534)，贾县颖将傅翕结庵之地捐出，并资助傅翕建双林佛殿。傅翕因自号双林善慧大士，并遣弟子傅荏进京上书，称梁武帝为国主救世菩萨，希其受持。梁武帝因召其入宫，询其师承来历。傅翕答曰：“从无所从，来无所来，师事亦尔。”异日，武帝请讲《金刚经》，傅翕刚刚升座，以尺挥案一下，便下座。帝愕然，傅曰：“陛下会否？”答曰：“不会”。一日，傅讲经次，帝至。众皆起，傅端坐不动。众曰：“圣驾临此，何不起？”傅曰：“此地若动，一切不安。”^①因其倨傲无礼，梁武帝并未从其受戒，亦未给予傅翕所期待的礼遇。因此，过了不久，他又回乡传教，频繁举行法会，授徒立教，并以双林禅寺为中心，借助乡里社会的血缘和地缘关系，建立起颇具规模的乡邑宗教团体，在地方上造成了很大的声势。^②

南梁时，佛教盛行，佛经繁多。时人笃信“诵经千遍，消灾免祸”之说，但信众大多并不识字，为了解决这个问题，傅大士“乃就山中建大层龕，一柱八面，实以诸经运行不碍，谓之轮藏”。^③又劝喻世人，只要有心信佛，即使不能读经，只要“能推轮藏，不计转数，是人即与持诵诸经功德无异”，^④为世人大开方便法门，果然引来信众无数。为了借助神异事件吸引信众，傅大士还以教主身份示范引导信众以不食、毁伤身体、烧身等方式实施苦行，以致不少成员灭度。其影响不但并不因此稍衰，反而愈传愈广。而傅大士在佛教团体中的影响，也渐渐凌驾于释慧约之上，成了自立门派的教主典型。因转轮藏为傅大士所创，对佛教的便捷传播亦颇有裨益，故后世天下各地所建转轮藏内，皆设道冠儒履释袈裟的傅大士像。时至今日，傅大士成为义乌宗教史上最著名的人物，得到广泛的宣传和深入的研究，而释慧约则少有人提起，两人的不同遭遇，也说明了宗教的社会影响，更多地建立在对民众心理的把握上，而不是对佛理的精湛研究上，而要对民众产生影响，以巫术的方式显示灵异，显然是一种最有效的手段。

作为一种源远流长的文化现象，宗教在人类社会生活中历来有着相当大的影响。中国虽然是个比较世俗化的国家，“多数时间没有强大的高度组织性的宗教，也没有教会与国家之间无休止的斗争”，^⑤但宗教的影响仍然渗透到社会生活的许多层面，以国家祭祀、民间信仰和职业性的宗教活动等各种形式表现出来。而在各种形式的宗教信仰的发展过程中，国家权力与民间社会之间的互动也是一个非常值得注意的现象。作为一种现实的社会力量，宗教的发展离不开两条基本的途径：一是与国家权力结合，成为统治阶级维护社会秩序的一种主流意识形态，进而向民间社会推广；二是向民间社会渗透，成为一种具有广泛群众基础的民间信仰，并由此获得其社会影响力。其间情形十分复杂，非可一概而论。

当今社会宗教日益世俗化、建制化，宗教研究日益学院化、精致化，但若论对民间社会的实际影响，却往往不如那些扎根民间的边缘化的甚至有些异端的宗教组织，个中原因值得深思。宗教社会学大师涂尔干指出：“所有宗教都以其特有的方式表达了人性，能够帮助我们更好地理解人性的一个方面。”^⑥而理解宗教中的灵异现象和巫术因素，对于把握人性在宗教中的表现，以及宗教

^① [唐]楼颖撰：《善慧大士语录》卷二，中华电子佛典协会CBETA 电子版，2016年。

^② 参阅魏斌：《南朝佛教與烏傷地方——從四通梁陳碑刻談起》，《文史》2015年第3期。

^③ 《善慧大士语录》卷二。

^④ 《善慧大士语录》卷一。

^⑤ 杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，四川人民出版社，2016年，第3页。

^⑥ 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社，1999年，第19页。

产生社会影响力的原因,显然也是至关重要的,值得我们更进一步地探索。

(作者项义华,浙江省社会科学院 浙学研究中心研究员。杭州 310007)