中國民間信仰中的梓潼神

景志明¹ 張澤洪²

(1.西昌學院,四川省 西昌市 615000; 2.四川大學 道教與宗教文化研究所,四川省 成都市 610064)

提要:梓潼神又稱為梓潼帝君、文昌帝君,是中國民間信仰中的科舉之神。論文以中國歷史文化大背景為視角,詳細考察梓潼神從蜀中地方神向國大神的衍化過程。由於宋代道教吸納民間俗神進入道教神系,梓潼神升格為天下士人崇奉的職掌祿籍之神。通過對梓潼神信仰的源流,梓潼神的道教化、民俗化過程的具體分析,說明梓潼神從蜀中地方俗神轉化為全國大神,道教對其神性的改造和理論提升至為關鍵。蜀中民間的梓潼神向道教的文昌帝君衍變,這在中國民間宗教造神運動中頗具典型性。

關鍵詞:梓潼神 文昌帝君 張亞子 梓潼夢 道教

梓潼神又稱為梓潼帝君、文昌帝君,是民間尊奉的司祿主文運之神。梓潼神最初是蜀中國民間尊奉的神靈,由於在歷史上靈異昭著而影響日增,逐漸由蜀中地方神衍化升格,成為職司天下科舉文運的神祇。早在二十世紀三十年代,賀次君《文昌帝君考》首開研究之風^[1],此後中外學者從不同學術視角,對梓潼神的歷史進行有益的探討。其實梓潼神科舉之神的神格係由道教奠定,作為道教從民間信仰吸納的神祇,梓潼神的道教化還是值得深入探討的問題。本文側重對梓潼神與道教的關係進行考察,願以此文與海內外學界同好共商。

一、梓潼神信仰的起源及其衍變

追溯梓潼神信仰的起源,與蜀中七曲山的張亞子有關。最早供奉梓潼神的善板祠,據東晉常璩《華陽國志》卷二載:“梓潼縣,郡治。……有善板祠,一曰惡子。民歲上雷杼十枚。歲盡,不復見,云雷取去。”^[2]梓潼縣善板祠的惡子,就是梓潼神張亞子。此神《北夢瑣言》記載為張蠶子,《太平寰宇記》記載為張惡子,相傳魏晉梓潼縣的善板祠祭祀雷神,雷杼即為雷神殛人之武器,有關的民間傳說流播甚廣。北宋宋祁《張亞子廟》詩,有“鹿庖償故約,雷杼延幽符”之句^[3],即是對魏晉善板祠神靈傳說的高度概括^[4]。

梓潼神最初不過是梓潼縣的民間小神,梓潼神張亞子名聲的顯露,與蜀人祭祀張育有

[1] 《逸經》1936年第9期。

[2] 任乃強校注《華陽國志校補圖注》,上海古籍出版社,1987年版,第91頁。下同。

[3] 北京大學古文獻研究所編《全宋詩》卷二百七,北京大學出版社,1991年版,第4冊第2368頁。

[4] 《太平寰宇記》卷八十四引《郡國志》載:“惡子昔至長安見姚萇,謂曰:‘却後九年,君當入蜀,若至梓潼七曲山,幸當見尋。’至建元十二年,隨楊安伐蜀,未至七曲山迷路,遊騎賈君蒙忽見一鹿,馳逐至廟門,鹿自死,追騎共剝之。有頃,甚至,悟曰:‘此是張君為我設主賓之禮,烹食而去。’”此即“鹿庖償故約”典故之出處。

關。據《資治通鑒》卷一百三記載：東晉寧康二年(374)五月，蜀人張育、楊光起兵抗擊前秦，張育自號蜀王，建元“黑龍”，義軍一度攻圍成都。前秦苻堅先後派鄧羌、楊安率兵入蜀，張育亦遣使赴東晉請兵求援。九月，張育英勇戰死於綿竹，蜀中起義被鎮壓下去。蜀人爲紀念張育之英烈，在梓潼七曲山興建張育祠。從此梓潼供奉雷神的善板祠，又成爲祭祀英烈張育的神祠，並依託張育的英靈而揚名蜀中。梓潼善板祠張亞子還有蛇神之說，宋孫光憲《北夢瑣言》逸文卷四載：“梓潼縣張蠶子神，乃五丁拔蛇之所也。或云嵩州張生所養之蛇，因而祠，時人謂之張蠶子。”〔5〕在巴蜀早期的梓潼神傳說中，雷神、蛇神的信仰具有自然神的特質，自東晉民間祭祀張育之後，梓潼神又兼有祖先神的特點，民間關於張育即張惡子的說法，有歷史文獻記載的根據。唐代封張惡子爲濟順王，而“濟順王本張惡子，晉人，戰死而廟存”〔6〕。後世文獻多承襲此說，認爲張育仕晉抗擊前秦，戰死而被廟祀爲張惡子。

梓潼神張惡子在五胡十六國變亂時期，預言羌人姚萇將建立後秦，顯示出非同尋常的靈異。北魏崔鴻《十六國春秋·後秦錄》載：前秦建元十二年(376)，姚萇至梓潼七曲山，“見一神人謂之曰：‘君早還秦，秦無主，其在君乎？’萇請其姓氏，曰：‘張惡子也。’言訖不見。至據秦稱帝，即其地立張相公廟祠之”〔7〕。《太平廣記》卷三百一十二《陷河神》條，北宋樂史《太平寰宇記》卷八十四引《郡國志》，亦記載惡子見姚萇之事。當時正值永嘉之亂後的南北分裂時期，氐人苻堅在長安建立的前秦，正處於如日中天的極盛時期，而姚萇得梓潼神張惡子的啟示，得以取前秦而代之成爲後秦的國主，東晉太元十一年(386)，姚萇即皇帝位於長安，梓潼神的預言爲姚萇的即位提供了神學依據。

傳說中姚萇至七曲山，得梓潼神張惡子顯靈點化之事，撇開其中的宗教神秘因素，此傳說確有一定歷史依據。前秦時姚萇曾在蜀地活動，前秦建元十年(373)，姚萇隨楊安伐蜀，攻佔蜀地之後，姚萇被苻堅任命爲寧州刺史，屯守墊江(今合川縣)。前秦建元十九年(383)，苻堅又以姚萇爲龍驤將軍、督益梁州諸軍事。梓潼七曲山位於蜀道邊，姚萇確有至七曲山的經歷。因此唐李商隱《張惡子廟》詩曰：“下馬捧椒漿，迎神白玉堂。如何鐵如意，獨自與姚萇。”〔8〕

中國古代民間不乏形形色色的地方神靈，但列代統治者多有整飭神祠的舉措，那些地方神往往被視爲淫祀而遭取締。蜀中的梓潼神却安然無恙，並且其神運扶搖直上，直至成爲天下之通祀。其原因一是梓潼神靈響暴著的名聲，二是梓潼神祠佔據蜀道之地利，南北往來於蜀道之人，往往慕名而頂禮祈禱。正是這宗教地理因素的交互作用，梓潼神的影響與日俱增。宋計有功《唐詩紀事》卷十五載王嶽靈：“天寶十年，爲監察御史，撰《張惡子廟碑》。”〔9〕唐天寶十五載(756)，唐玄宗避安史之亂入蜀，途經蜀道旁之七曲山，有感張亞子抗擊前秦之

〔5〕 宋孫光憲著《北夢瑣言》，上海古籍出版社，1981年版，第172頁。

〔6〕 宋樂史撰《太平寰宇記》卷八十四，臺北文海出版社影印本，第643頁。下同。

〔7〕 清湯球輯補《十六國春秋輯補》卷五十，《新校本晉書並附編六種》，臺北鼎文書局，1983年版，第379頁。

〔8〕 清季振宜編纂《全唐詩》卷五百三十九，中華書局，1979年版，第16冊6171頁。下同。

〔9〕 王仲鏞著《唐詩紀事校箋》，巴蜀書社，1989年版，上册第405頁。

英烈，遂親自祭祀梓潼神，並封張亞子為左丞相^[10]。唐廣明二年(881)，黃巢起義軍攻佔長安，唐僖宗避亂入蜀，行至七曲山梓潼神祠，又封張亞子為濟順王。《太平廣記》卷三百一十二《陷河神》說：“僖宗幸蜀日，其神自廟出十餘里，列伏迎駕，白霧之中，仿佛見其形。因解佩劍賜之，祝令效順，指期賊平。”^[11]《太平寰宇記》卷八十四記載更詳：“廣明二年，僖宗入蜀，神於利州桔柏津見，封為濟順王，親幸其廟，解劍贈神。時太子少師王鐸扈從，至廟親觀皇帝解劍授神。”^[12]《全唐詩》收錄有王鐸《謁梓潼張惡子廟》，其詩曰：“盛唐聖主解青萍，欲振新封濟順名。”^[13]同行的判度支蕭遘亦賦《和王侍中謁張惡子廟》詩^[14]，此二詩可證確有贈劍封王之事。宋代陳思纂輯《寶刻叢編》卷十八，收錄《唐冊贈張丞相順濟王並祭文》，該碑題錄為“廣明二年歲次辛丑正月庚戌朔十七日丙寅立”。另一通《唐新修順濟王廟記》，題錄為“中和元年十二月記”^[15]。唐代梓潼神受到帝王的敕封，是其神格地位發生轉變的政治原因。

五代至南宋時期，蜀中數次發生割據反叛事件，梓潼神因而顯示懲叛逆、抑強悍、宣教化的靈異。宋居白《幸蜀記》說五代前蜀後主王衍，曾“禱張惡子廟，抽籤得‘逆天者殃’四字，後遂不勉”^[16]。前蜀王衍割據政權很快傾覆，昭示梓潼神廟簽確乎靈驗。北宋咸平三年(1000)，益州都虞侯王均起事，官軍圍攻成都，“忽有人登梯衝呼曰：‘梓潼神遣我來，九月二十日城陷，爾輩悉當夷戮。’賊眾射之，倏忽不見。果及期而克”^[17]。由於梓潼神顯靈懲治叛逆，有利於維護國家的統一，宋真宗於咸平四年敕封張亞子為英顯王。南宋岳珂《程史》卷三《梓潼神應》，亦記載梓潼神顯靈，懲治叛將吳曦及瀘人兵變二事，以此說明“梓潼在蜀，著應特異”^[18]。

南宋時期的梓潼神信仰，已開始隨蜀中士人南下而流播至江南^[19]。南宋高宗紹興十年(1140)，敕大修梓潼神廟，敕封廟額為靈應祠。光宗追封張亞子為忠文仁武孝德聖烈王，理宗追封張亞子為神文聖武孝德忠仁王。由於南宋王朝的提倡，江南各府州紛紛興建梓潼帝君祠，“江湖以南，神迹多著，此固士之所當欽崇而景仰者”^[20]。南宋都城臨安的吳山，也興建起梓潼帝君祠，並為江南士人所信向。南宋馬廷鸞《梓潼帝君祠記》載：

梓潼當西蜀之衝，帝君故蜀神也。……自吾有敵難，岷峨悽愴，君之靈與江俱東。今東南叢祠，所在崇建，自行朝之祠於吳山者，天華龍燭，晝夜嚴供，四方士子，並走乞靈

[10] 宋高承《事物紀原》卷七，宋馬端臨《文獻通考·郊社考》皆載唐玄宗封梓潼神事。明刻繪圖本《三教源流搜神大全》“梓潼帝君”條載：“唐玄宗幸蜀，神迎於萬里橋，追封左丞相。”（《藏外道書》，巴蜀書社，1994年版，第31冊第746頁。）清成豐《重修梓潼縣誌》卷三說“唐玄宗幸蜀，道經七曲，拜謁帝像”。

[11] 宋李昉等編《太平廣記》，中華書局，1961年版，第7冊第2467頁。

[12] 《太平寰宇記》卷八十四，第643頁。

[13] 《全唐詩》卷五百七十七，第17冊6461頁。

[14] 《全唐詩》卷六百，第18冊第6935頁。

[15] 《石刻史料新編》，臺北新文豐出版公司，1977年版，第24冊第18349頁。

[16] 宋居白撰《幸蜀記》，《中國野史集成》，巴蜀書社，1993年版，第5冊第102頁。

[17] 宋李燾撰《續資治通鑑長編》卷四十九，中華書局，1979年版，第4冊第1066頁。

[18] 宋岳珂撰《程史》，中華書局，1981年版，第27頁。

[19] 日本學者森田憲司《文昌帝君的成立——從地方神到科舉神》，考察了南宋都城臨安的文昌帝君崇拜與四川人的關係。載《中國近世的都市和文化》，京大人文學研究所1984年編印。

[20] 文天祥《龍泉縣天霄觀梓潼祠記》，《文山集》卷九；陳垣編纂《道家金石略》，文物出版社，1988年版，第414頁。下同。

亦宜也。^[21]

南宋時期梓潼神的神格發生變化，成為司祿主文治科第之神，信眾從蜀中擴展至江南，成為四方士人崇奉的神靈^[22]。

元滅南宋之後曾一度廢科舉制度，而蜀中經宋末戰亂的衝擊，史稱鬼神之祀消歇，“而文昌之靈異亦寂然者四十年餘”^[23]。元延祐初明詔天下以科舉取士，蜀中一度沈寂的文昌帝君信仰開始復蘇。元仁宗延祐三年(1316)七月，頒加封蜀七曲山文昌宮梓潼帝君寶誥，敕封為“輔元開化文昌司祿宏仁帝君”，並欽定為“忠國、孝家、益民、正直、禮典之神”^[24]。由於元仁宗降璽書褒顯文昌帝君，天下祭祀文昌者日漸興盛，元代大一統疆域的形成，使文昌信仰在更大範圍內流播。元仁宗對梓潼神的敕封，明顯受到道教的影響，《明史》卷五十《禮志四》說：“道家謂帝命梓潼掌文昌府事及人間祿籍，故元加號為帝君。”^[25]北宋社會已有文昌司祿之說，宋吳曾《能改齋漫錄》卷十八載北宋撫州識詞曰：“金石臺高丞相出，文昌堰合狀元生。”^[26]元代敕封梓潼神為文昌帝君，更能凸顯此神主文運的職能。

在文昌帝君信仰極盛的明清時代，曾發生兩次禁止文昌神的事件。《明史》卷五十《禮志四》載明弘治元年(1488)，禮科張九功上章請正祀典，明孝宗命將章文下禮部議論，尚書周洪謨等部議諸神之祭，認為“梓潼顯靈於蜀，廟食其地為宜。文昌六星與之無涉，宜敕罷免。其祠在天下學校者，俱令拆毀”^[27]。清康熙、雍正朝時，又發生有關文昌帝君的爭論。此事起因於崇祀文昌帝君之風太盛，福建漳浦有紳士在學宮建文昌閣，漳浦蔡文恭憤而控告至禮部，部議以文昌之神不見經傳，認為屬於淫祀而行文禁止^[28]。明清時期社會上過熱的文昌帝君崇拜，招致朝野部分人士的反對，其主要論據是文昌神不見於先秦祭典。文昌帝君係蜀中地方神衍化而來，一些人有理由對其神格提出質疑，這是正祀、淫祀之爭產生的根本原因。但民間根深蒂固的文昌信仰，似乎並不因此而受影響。至清嘉慶六年(1801)，大學士朱珪呈進《文昌化書》，清仁宗敕命各省皆立文昌廟。清陳康祺《郎潛紀聞四筆》卷二說：“朱文正不愧賢相，其生平崇信玄學，未免為儒者所訾。呈進《化書》尤過舉也。”^[29]陳康祺對儒生朱珪呈進《文昌化書》的評價，反映出當時正統儒家的觀點。此後文昌帝君被列入國家祀典，於是朝廷頒樂章，升文昌帝君為中祀，地位幾乎與孔子並尊。清蒲松齡《聊齋志異》卷三《湯公》說：“凡士子生死錄，文昌及孔聖司之，必兩處銷名，乃可他適。”^[30]道教的文昌和儒教的孔

[21] 《碧梧玩芳集》卷十七，《文淵閣四庫全書》，臺灣商務印書館，1986年版，第1187冊第120頁。下同。

[22] 美國學者克里曼(Terry F. Kleeman)《文昌祀的擴張》，側重研究梓潼神從不出名的蜀地小神，演變為普遍尊奉的文神的歷史。《文昌祀的擴張》，載《唐宋宗教與社會》，夏威夷大學出版社，1993年。美國學者韓森(Valerie Hansen)著《中世紀中國神靈的變化》，其中列舉梓潼帝君專節，討論了宋代地方神的區域化現象。(Changing Gods in Medieval China, 1127-1276, 新澤西：普林斯頓大學出版社，1990年版，第256頁。)

[23] 元虞集《四川順慶路蓬州相如縣大文昌萬壽宮記》，《道園學古錄》卷四十六，《文淵閣四庫全書》，第1207冊第652頁。

[24] 《清河內傳》，《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年版，第3冊第288頁。下同。

[25] 清張廷玉等撰《明史》，中華書局，1974年版，第5冊第1308頁。下同。

[26] 宋吳曾撰《能改齋漫錄》，上海古籍出版社，1979年版，第528頁。

[27] 《明史》，第5冊第1308頁。

[28] 參見清陳其元《庸閑齋筆記》卷六“文昌為淫祀”條，中華書局，1989年版，第149頁。下同。

[29] 清陳康祺撰《郎潛紀聞四筆》，中華書局，1990年版，第28頁。

[30] 清蒲松齡著《聊齋志異》，上海古籍出版社，1978年版，第1冊第327頁。下同。

子，成爲天下士人的精神主宰，每逢科舉考試之年，士人無不膜拜祈禱。清陳其元《庸閑齋筆記》卷六感歎說：“今文昌之祀遍天下矣，隆重幾與文廟等。”^[31]

二、梓潼神司祿主文運的考察

隋唐時期科舉制度興起以後，科舉成爲文人仕進的必由之路。宋代蜀中開始流傳梓潼神託夢，可以預知科場勝算的傳說，這就是時人篤信的“梓潼夢”。北宋徽宗時文士葉夢得《崖下放言》，記載一則梓潼夢故事說：宋真宗大中祥符年間，西蜀有二舉人夜宿張惡子廟，於是向梓潼神祈夢爲信。當晚，果然見梓潼神顯靈，各方嶽瀆貴神會聚廟中，商議來年狀元試題爲“鑄鼎象物賦”，並招作狀元者魂魄授之。二人暗中記下試題，以爲科場勝券在握。不料至御試考場上，却將賦文遺忘殆盡。二人雖有幸夢中得梓潼神泄露試題，但終因不是神預定之人，因此未能求得科場富貴^[32]。梓潼夢有預示科場成敗的靈驗，對拳拳於科場的士人來說，這比黃粱夢的虛幻美景更有吸引力。南宋時已不乏梓潼夢的記載，茲舉幾例：

宋陸游《老學庵筆記》卷二說：

李知幾少時，祈夢於梓潼神。是夕，夢至成都天寧觀，有道士指織女支機石曰：“以是爲名字，則及第矣！”李遂改名石，字知幾。是舉過省。^[33]

宋洪邁《夷堅志》乙志卷第五《梓潼夢》載：

梓潼神夢之靈，前志已載矣。成都人羅彥國，累試不第，既四舉，齋戒乞夢。夢蔡魯公謂曰：“已奏除公樞密直學士矣。”次年，省試又下，乃以累舉恩得授密州文學。^[34]

宋委心子《新編分門古今類事》卷八“土美金堂”條記載：

朱士美，臨邛人。宣和初，被薦入京，宿梓潼祠下，夢遊一室，棟梁戶牖皆以金飾之。後年登第，乃調金堂尉。其事與前元珍無異。科名固有前定，況食祿之地，豈無前定歟！^[35]

梓潼夢宣揚科名固有前定的神學觀念，士人若能得梓潼夢示現，得好兆者就能科場如意。由於篤信梓潼夢的靈驗，一些人幾近癡狂的程度。元無名氏《湖海新聞夷堅續志》記載了這樣一則故事：蜀中有士人岳某、李某，祈夢於七曲山梓潼帝君祠。夢見梓潼神傳旨說：“汝二人皆可貴，但身與頭不相稱，必須兩易其頭。”^[36]二人奉旨行事，果然做了大官。這種梓潼夢示現的神話故事，一時間在蜀中士人中競相傳爲美談。

南宋時期流傳的梓潼夢，折射出土人篤信梓潼神的心理。但梓潼神主掌文運的傳說，實際在唐代就已肇其始。北宋蔡條《鐵圍山叢談》卷四說：

長安西去蜀道有梓潼神祠者，素號異甚。士大夫過之，得風雨送，必至宰相，進士過之，得風雨則必殿魁。自古傳無一失者。^[37]

[31] 清陳其元撰《庸閑齋筆記》，第149頁。

[32] 《古今圖書集成·神異典》卷五十四引《崖下放言》，中華書局、巴蜀書社，1985年版，第49冊第60408頁。

[33] 《宋元筆記小說大觀》，上海古籍出版社，2001年版，第4冊第3462頁。下同。

[34] 宋洪邁撰《夷堅志》，中華書局，1981年版，第1冊第223頁。

[35] 宋委心子撰《新編分門古今類事》，中華書局，1987年版，第131頁。

[36] 元無名氏撰《湖海新聞夷堅續志》，中華書局，1986年版，第282頁。

[37] 《宋元筆記小說大觀》，第3冊第3083頁。

據唐孫樵《祭梓潼帝君文》，孫樵在會昌五年(845)、大中四年(850)經過七曲山，都遇風雨阻路，但得到梓潼神護佑，孫樵大中年間登進士，蔡條所說有此文獻依據。梓潼神祠處蜀道之地利，過往之人必慕名進廟祈禱。唐孫樵《祭梓潼帝君文》說：“大中十八年七月九日，鄉貢進士孫樵，再拜獻辭張君靈座之前。”^[38]唐代蜀中士人人長安考試，途經蜀道旁之七曲山時，慕梓潼神靈響震山川的名聲，要進廟祈求梓潼神顯靈保佑。宋代筆記中記載的梓潼夢，無一不是蜀中士人所為，亦可以說明此點。既然人們相信梓潼神的靈異，那些為仕途而奔走的人，必為自己的前程而祈禱。在神道設教的中國封建社會，科舉制度下的激烈競爭，士人需要有神靈力量的心理調節，社會的需求促成梓潼神職能的變化，南宋梓潼神的神格逐漸定型為科舉之神。

宋代蜀中文學興盛，蜀人中舉者不在少數，更以為是梓潼神佑護所致。《夷堅志》丁志卷第八《何丞相》說蜀中士人何文績：“初自仙井來京師，過梓潼，欲謁張王廟而忘之，行十里始覺，亟下馬還望，默禱再拜。”^[39]後何文績赴京師考試，以科場第一而成名，與夢中梓潼神所示無異。蜀地的梓潼神信仰，隨蜀中士人在朝廷及各地做官，逐漸向全國範圍內流播。明代話本小說《鼓掌絕塵》第二十一回《梓童君夢中傳喜信》，描述了書生文玉夢梓潼帝君神籤之事。文玉夢中所見梓潼帝君的籤詩說：“好音送出畫樓前，一段良緣咫尺間。莫怪風波平地起，佳期准擬蝶穿簾。”^[40]這是梓潼夢在江南士人中流播的例證。南宋各地建立梓潼祠，梓潼神作為科舉文運之主宰，成為士人宗教精神之寄託，而作為祖庭的“七曲名山聞天下，而士之發策決科者皆歸焉”^[41]。

宋朝是重文治的時代，科舉選士之風頗為盛行。南宋文天祥《龍泉縣太霄觀梓潼祠記》說：“近世貴進士科，士以得失為病，自元皇廟食於是，始有司桂籍之說。”^[42]社會風氣以中舉與否，作為評判士人的價值標準，由此主司桂籍的梓潼神，在士人心目中奠定了神聖的地位。南宋都城臨安道觀的梓潼神，被天下士人看作專掌祿籍的神仙。宋吳自牧《夢梁錄》卷十四載：“梓潼帝君廟，在吳山承天觀，此蜀中神，專掌注祿籍，凡四方士子求名赴選者悉禱之。”^[43]南宋都城士人中的梓潼神信仰，在宋代詩文中也有反映。宋韋驥《謁梓潼廟》詩曰：

翠幃半卷香煙動，金榜高題日影浮。暫止輶車聊一奠，肯將曲禱累神休。^[44]

詩中說文士謁梓潼廟，禱告神佑金榜題名。南宋袁說友《謁梓潼王廟祝文》說：“廟食載祀，歲月彌深。四方才子，謁款歸心。陰鷲秀民，遂其文鳴。長吏之願，惟神之歆。”^[45]南宋士人膜拜於梓潼神祠下，祈求得到梓潼神的保佑，梓潼神崇拜已深入士人之心。

至元明清時期，士人的文昌帝君信仰彌篤，一些士人崇奉虔誠之至，平時就常設文昌帝

[38] 清董誥等編《全唐文》卷七九六，中華書局，1983年版，第9冊第8341頁。唐大中十四年改元咸通，但孫樵原文記載為大中十八年。

[39] 《夷堅志》，第2冊第606頁。

[40] 明金木散人編《鼓掌絕塵》，《明清善本小說叢刊》，臺北天一出版社，1985年版，第4冊第11頁。

[41] 《清河內傳》，《道藏》第3冊第287頁。

[42] 《文山集》卷九，《道家金石略》，第414頁。

[43] 宋吳自牧著《夢梁錄》，浙江人民出版社，1984年版，第131頁。

[44] 《錢塘集》卷六，《文淵閣四庫全書》，第1097冊第491頁。

[45] 《東塘集》卷十六，《文淵閣四庫全書》，第1154冊第341頁。

君神壇，隨時祈求文昌神的保佑。清昭槎《嘯亭續錄》卷三《彭氏科目之盛》載：

姑蘇彭氏素設文昌神乩壇，南畝先生素以孝友稱，其孫大司馬公復中元魁，祖孫狀元，世所希見。司馬之子紹觀、紹升、紹咸，其孫希鄭、希洛、希曾，其曾孫蘊輝皆成進士。今司寇公希濂復登九列，科目之盛，為當代之冠。豈真獲梓潼之佑耶，抑別有所致之也。^[46]

彭氏家族崇奉文昌帝君，可謂士大夫家庭信仰之典型。元明清時期各地的社學、廟學等，普遍在學宮中供奉文昌帝君神像。

梓潼神本來是民間信仰的神祇，宋代對梓潼帝君的敕封，標誌其進入國家的神祠系統。統治者利用梓潼神信仰，旨在達到神道設教之目的，宋姚勉《明州奉化縣梓潼帝君殿記》說：“梓潼神君之所予者，忠也，孝也。為人子而孝，為人臣而忠，非士君子職分之所當盡乎？”^[47]中國古代歷來重視文人的德行，而士人德行人品的鑒視，有賴於神靈的法力。因此，司祿主文治科第之梓潼神，被賦予儒家、道家的忠孝觀念，成為忠孝德行的鑒視者。宋文天祥《龍泉縣太霄觀梓潼祠記》說：

今三歲大比，試者以文進。將文而已乎？意必有造命之神，執其予奪於形聲之表者，蓋元皇是也。士之所自為，行為上，文次之。神所校壺是法，合此者陟，違此者黜。

人謂選舉之權屬之有司，不知神之定之也久矣。^[48]

明袁桷撰寫的一首《梓潼青詞》說：“維桂籍固嚴於取與，而芸編復驗其勤勞。”^[49]明代話本小說《西湖二集》第十五卷《文昌司憐才慢注祿籍》，講文昌帝君為羅隱添注祿籍的故事。說“文昌帝君愛其才，重新奏聞玉帝，准與祿籍”^[50]。清代李漁《風求鳳傳奇》第十出《冥冊》，寫上天文昌星梓潼帝君，掌握士子應試成功的命運。清代話本小說《後西遊記》第二十三回《文筆壓人》，說文明天王竊取文昌帝君春秋之筆，阻撓唐半偈師徒西行取經，揚言說：“倘執迷不悟，我也不用刀劍殺你，只將文筆書你作妖僧，寫你作‘外道’幾個字兒，便壓得你萬世也不能翻身。”^[51]各種文學樣式從不同角度的記載，反映出文昌帝君崇拜的社會實況。梓潼神主司倫理裁判，它負責士人德行的審定，德行是選拔人才的主要標準。清錢大昕《饒陽縣新建文昌閣記》對此有一段精闢的論述：“士大夫因謂科目之柄，實文昌司之，而天下學校始立文昌祠矣。夫科目之設，聚數千萬人之精神，而決中否於一二人之心目，雖長於鑒別，豈能無毫髮之爽，謂必有神焉以司之，似矣。”^[52]當時認為科場的糊名考校，只能反映出土人的文才優劣，而德行方面的鑒察甄別，則須仰仗文昌神潛搜冥索的考察，以保證選拔的士人文行相稱，德才兼備。

明代宰相丘濬、王鏊先後傳述《文昌孝經》，清人汪珂刊行所藏《文昌孝經》，名土方苞為

[46] 清昭槎著《嘯亭雜錄》，中華書局，1980年版，第444—445頁。

[47] 《雪坡集》卷三十三，《文淵閣四庫全書》，第1184冊第218頁。

[48] 《文山集》卷九，《道家金石略》，第414頁。

[49] 《清容居士集》卷四十四，《文淵閣四庫全書》，第1203冊第587頁。

[50] 明周清源《西湖二集》，《明清善本小說叢刊》，臺北天一出版社，1985年版，第3冊第12頁。

[51] 清無名氏撰《後西遊記》，《明清善本小說叢刊》，臺北天一出版社，1985年版，第3冊第7頁。

[52] 清錢大昕撰《潛研堂集》卷二十，中華書局，1989年版，第328頁。

其撰寫《文昌孝經序》^[53]。清方濬師《蕉軒隨錄》卷七載文昌祠一副楹帖說：“人間文字無憑，惟行陰鷲；天上主司有眼，但看心田。”^[54]對文昌神以道德選拔士人的功能，這副楹帖可謂極其凝練的概括。清雍正年間編撰的《文昌帝君功過格》，是一部廣泛流傳的善書。而《文昌帝君蕉窗十則》，是有關文昌帝君信仰的十條戒規，主旨是勸人向善，恪守道德修行。

三、梓潼神信仰的道教化與民俗化

宋代是民間信仰道教化的重要時期，中國社會一些有影響的民間俗神，都被道教吸納進神仙體系。民間崇奉的梓潼神張亞子，成為道教尊崇的梓潼真君、梓潼帝君。為促使這一民間小神的轉化，道教對梓潼神進行了一番理論改造。首先撰作褒揚梓潼帝君的道經，如《梓潼帝君化書》、《清河內傳》、《太上無極總真文昌大洞仙經》、《元始天尊說梓潼帝君應驗經》、《元始天尊說梓潼帝君本願經》、《高上大洞文昌司祿紫陽寶籙》等。其次在道觀設立崇奉梓潼帝君的神殿，編撰祭祀梓潼帝君的齋醮科儀。通過梓潼神信仰與儀式的道教化改造，建構起道教的梓潼帝君信仰體系，由此民間的梓潼神的神格提升為道教神仙，並具備神學宗教神祇的所有要素。

宋元道教的《梓潼帝君化書》、《清河內傳》，為梓潼神重新編造了家世系譜，宣稱梓潼神張亞本吳會間人，生於周初，累世皆為士大夫。《清河內傳》說梓潼帝君歷經七十三化，《梓潼帝君化書》說梓潼帝君歷經九十七化，屢次化生為不同歷史人物，下降人間拯救世上苦難^[55]。梓潼帝君化生說屬於道教仙話，其歷史真實性並無考證的必要，這裏關鍵是化生說蘊涵的宗教意義。《梓潼帝君化書序》宣稱：“上以風動其下，下以獻替其上，此教化之化也”；“以道業誨人者謂之教，躬行於上，風動於下，謂之化。”^[56]道教的梓潼神化生說，賦予梓潼神賞善罰惡、救度世難的品格，通過梓潼神化生所宣揚的盡忠、孝親、恤孤、薦賢等倫理觀念，來體現道教濟世度人的教義思想。《清河內傳》說文昌帝君：“尤孜孜以忠君孝親、扶植斯文、化淑民心為任。”^[57]文昌帝君作為道教的文化神，以俊雅灑落的神仙形象，在士大夫階層中有廣泛的信奉者。

道教梓潼帝君崇拜的產生，與南宋時期的歷史背景有關。元代道經《元始天尊說梓潼帝君本願經》對此背景有所反映，該經宣稱南宋的社會情況是：“人民困苦，山川告匱”；“亂民疊興，兵戈疫癘，頻仍不已。”因此，元始天尊命梓潼帝君：“開化九天，飛鸞救世，俾諸世人，洗心滌慮，咸臻善道。”^[58]為教化天下人信向大道，宋元道士假託文昌帝君“天啟”，撰作《文昌帝君陰鷲文》，“陰鷲”一詞源於《尚書·洪範》“惟天陰鷲下民”之語^[59]，意謂上天暗中保佑人

[53] 清方苞撰《方苞集》集外文卷四，上海古籍出版社，1983年版，第603頁。

[54] 清方濬師撰：《蕉軒隨錄》卷七，《蕉軒隨錄·續錄》，中華書局，1995年版，第266頁。

[55] 美國學者克里曼(Terry F. Kleeman)在所著《神的自傳——〈文昌帝君化書〉》中，考察了文昌帝君歷經九十七化的各種神話。(“God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the divine Lord of Zitong” by Terry F. Kleeman, state Univ. of New York Press, 1994.)

[56] 《道藏》，第3冊第292頁、293頁。

[57] 《道藏》，第3冊第289頁。

[58] 《道藏》，第1冊第818頁。

[59] 《尚書正義》卷十二，清阮元校刻《十三經註疏》，中華書局，1980年版，上册第187頁。

民。《文昌帝君陰騭文》與《太上感應篇》、《關聖帝君覺世真經》構成道教的三大勸善書，在社會上廣泛流行，以致達到家喻戶曉的程度^[60]。

隨著道教尊梓潼神為梓潼帝君，以南宋臨安吳山承天觀為首，各地官觀紛紛設立梓潼帝君神殿，供奉梓潼帝君神像，作為祭祀梓潼神的活動場所。南宋以後的梓潼祠、梓潼殿、文昌祠、文昌閣，各州縣道觀所在多有。南宋明州奉化縣（今浙江奉化）虛白觀，就在道觀的西廡設梓潼帝君殿，立梓潼神像而祠之。姚勉《明州奉化縣梓潼帝君殿記》說：“握造化之柄，提名位之權，有如蜀梓潼神君，昭靈響於天下，不可以不舉之祀。”^[61]道教官觀普遍建梓潼帝君殿，說明梓潼帝君已躋身道教神仙之列，這更擴大了梓潼帝君的社會影響。正如《清河內傳》所說：“今公侯賢士知崇帝君之祠，則知尊帝君之道之教也。”^[62]文昌帝君之道亦即道教之道。南宋廬陵（今江西吉安）洞真觀，在觀之左廡建文昌閣，元趙文《文昌閣記》說：

閣之下為堂曰“桂籍”。由閣之左為復道，登仙真閣，由仙真登三元閣，由三元而西曰春雷閣，紆徐宛轉，步者如仙。閣之建，實景定癸亥。^[63]

景定癸亥為南宋理宗景定四年（1263），洞真觀興建的梓潼帝君殿，有丞相文天祥手書的梓潼閣殿額。清代蒲州（今山西永濟縣西）文昌閣建於明成化年間，其建築佈局頗具特色，清姚元之《竹葉亭雜記》卷三記載甚詳：

蒲州文昌閣三層，內皆磚級盤旋而上，如登塔者。……閣曰桂籍閣，四圍嵌小碑，刻明歷朝武科第，自洪武丁卯科起，蓋亦武榜之雁塔也。閣之三層祀梓潼帝君王父母，中祀帝君父母，下祀帝之妃及聖女、聖子聖孫，俱有像。像前立木主，俱有封號。^[64]

北宋徽宗賜封梓潼神父、母、妻封號，南宋高宗又敕封梓潼神子嗣封號，梓潼神家族神系在宋代逐漸形成。按照南宋道經《文昌大洞仙經》所列文昌神系，道教祭祀的梓潼神家族共有五代，大小有十四位神仙。清勵宗萬《京城古迹考》記載北京元福宮文昌祠說：

元福宮文昌祠中銅驢，傳是宣德年所造。遊人以手摩挲，銅質呈露。其色甚瑩，驗驢之質，亦可辨薰爐之真贗矣。今查宮內諸像共四十七，皆銅鑄。其中殿供三清，佐以諸神像。入門列四神將，殿之西為火神，殿之東有文昌祠，旁鑄四童子，右側鑄一驢，尤精好，並有座。^[65]

此所謂銅驢是梓潼帝君的坐騎，此神獸道書中稱為白特、白驪。道書中梓潼帝君的形象是每出駕白驪，隨從有天聾、地啞二童子。明徐道《神仙全傳》第九十三回說：“真君為文章之司命，貴賤悉繫，故用聾、啞於側，使其知者不能言，言者不能知，天機弗泄也。”^[66]據明劉侗《帝京景物略》記載，明代北京朝天宮建有頗具規模的文昌殿。清代北京的東嶽廟，“後閣有梓潼

[60] 日本學者酒井忠夫《中國善書研究》，認為《文昌帝君陰騭文》是中國善書的經典性著作。[日]酒井忠夫《中國善書研究》，國書刊行會，1972年版。

[61] 《雪坡集》卷三十三，《文淵閣四庫全書》，第1184冊第218頁。

[62] 《道藏》，第3冊第290頁。

[63] 《青山集》卷四，《文淵閣四庫全書》，第1195冊第55—56頁。

[64] 清姚元之撰《竹葉亭雜記》，中華書局，1982年版，第73頁。

[65] 清勵宗萬撰《京城古迹考》，北京古籍出版社，1983年版，第18頁。

[66] 明徐道撰《神仙全傳》，三秦出版社，1992年版，中冊第535頁。

帝君，亦著靈異，科舉之年，祈禱相屬”^[67]。清代著名的龍虎山上清宮，其正殿西廡就是文昌殿。

在梓潼神祖廟梓潼七曲山，清代曾建有道教的清虛觀。清蒲松齡《聊齋志異》卷三記載四川七曲山道教清虛觀碑文，碑文稱蜀人慕梓潼帝君：“構祠清虛觀，題曰梓潼君祠。遠近禱之，輒應。”^[68]文昌帝君的祖庭興建道觀，說明道教曾主持文昌帝君祖庭的祭祀活動。

稱梓潼神為文昌帝君，與天界的文昌宮星辰信仰有關。《史記·天官書》說：“斗魁戴匡六星，曰文昌宮。”^[69]其中第三星貴相理文緒，第六星司祿賞功進士。文昌宮星辰之職，與梓潼神司祿主文治相同。三國曹植《五遊詠》詩，有“徘徊文昌殿，登陟太微堂”之語^[70]。北朝道經《老君音誦誡經》說：“其有祭酒道民，奉法有功，然後於中方有當簡擇種民，錄名文昌宮中。”^[71]詩文中的文昌殿、文昌宮，都是天界宮闕的象徵。南宋道教已將梓潼神與文昌神合而為一^[72]，祭祀梓潼神的齋醮科儀，時人或稱為文昌醮，或稱為梓潼醮。南宋魏了翁《四川文昌醮疏文》說：

成都進士宋一鄂、董仲振等，過前進士魏某言：明年當科舉之前一年，其日秋分，循舊比同，四蜀之士，以道家者流有事於府北五里梓潼大神之別祠，願得一言，以勵衆志。^[73]

南宋文士姚勉為文昌法會寫有文昌醮詞，文昌醮壇場要按道教科儀佈置燈牌，南宋文士陽枋《文昌醮燈牌》詩曰：

牡丹枝上先春蕊，翠杏壇邊未雨虹。知有文章光萬丈，鍾成佳氣滿黔中。^[74]

元代文士袁桷《梓潼醮齋文》說：“伏願祥光下燭，鸞馭恍臨，桂籍書名。”^[75]宋人撰《西湖老人繁盛錄》說：“梓潼帝君生辰，蜀中士大夫寄居都城遞年，諸社陌上吳山衝天觀、梓潼帝君觀，酌獻設醮。”^[76]說明南宋吳山的兩座道觀，已按神仙生辰舉行齋醮儀式。唐杜光庭《道門科範大全集》有《文昌注祿拜章道場儀》，明周思得《上清靈寶濟度大成金書》，收錄有《梓潼帝君醮科》，清陳仲遠《廣成儀制》，收錄有《文昌正朝全集》，都是道經中不同時期祭祀梓潼神的科儀。

歷史上道教吸納民間俗神有自己的標準，其主要依據是《禮記·祭法》有功於民則祀之的原則。梓潼神張亞子是抗擊前秦的英烈，又是靈驗有影響力的民間神靈，符合道教神仙信仰的標準。道教將梓潼神納入自己的神仙體系，不僅改變其地方神的位格形象，而且道教以其在中國社會的長期影響，確立了文昌帝君文化神至高無上的神格地位。

[67] 清富察敦崇撰《燕京歲時記》，北京古籍出版社，1983年版，第58頁。

[68] 《聊齋志異》，第1冊第327頁。

[69] 漢司馬遷撰《史記》，中華書局，1973年版，第4冊第1293頁。

[70] 《曹子建集》卷六，《文淵閣四庫全書》，第1063冊第288頁。

[71] 《道藏》，第18冊第211頁。

[72] 明倪嶽《青溪漫稿》卷十一“梓潼帝君”條說：“至於文昌三星，殊與梓潼無干，今乃合而為一，誠出傳會。”（《文淵閣四庫全書》，第1251冊第122頁。）此說反映一般歷史論者的觀點，確乎是道家的有意傳會。

[73] 《鶴山集》卷九九，《文淵閣四庫全書》，第1173冊第452—453頁。

[74] 《字溪集》卷十一，《文淵閣四庫全書》，第1183冊第423頁。

[75] 《清容居士集》卷四四，《文淵閣四庫全書》，第1203冊第587頁。

[76] 宋□□撰《西湖老人繁盛錄》，《四庫全書存目叢書》，齊魯書社，1996年版，史部第247冊第648頁。

宋代隨著梓潼神信仰在江南的盛行，已形成有道教特色的民俗活動。南宋都城臨安吳山的承天觀，每年定期舉行梓潼會。南宋吳自牧《夢梁錄》卷十九《社會》說：“二月初三日，梓潼帝君誕辰，川蜀仕宦之人，就觀建會。”^[77]祭祀文昌帝君的文昌會，元明清時期更為普及，基層社會以宗族為特點的會社組織亦常主持文昌會活動。清顧祿《清嘉錄》卷二“文昌會”條說：

三日為文昌帝君誕，大吏致祭於竹堂寺畔之廟。廟屬長洲境，故長邑宰亦祭於此。他邑有其廟者，各邑宰為之主祀。餘如道官、法院、會館、善堂，供帝君之像者，俱修崇醮錄。謂帝君掌文昌府事，主人間祿籍。士大夫酬答尤虔，雖貧者亦備分燒香，紛集殿庭，謂之“文昌會”。^[78]

清代北京的文昌會，據清潘榮陞《帝京歲時紀勝》二月“惜字會”條載：“香會，春秋仲月極勝，惟惜字文昌會為最。俱於文昌祠、精忠廟、金陵莊、梨園館及各省鄉祠，獻供演戲，動聚千人。”^[79]此惜字會的取名，當源自《清河內傳》中“勸敬字紙文”的說教。清代民間有《文昌帝君惜字律》的善書，這種坊刻本的《惜字律》，主要內容是勸人“敬惜”字紙^[80]。文昌會形成的民俗活動內容，包括祭祀演劇的娛樂性節目。清代流行於四川梓潼縣和雲南文山州的梓潼戲，可謂是西南地區文昌會祭祀演劇的典型。

至於各地的文昌會，也體現當地的民俗特點。清陸以湑《冷廬雜識》卷三說：在文化興盛的江南台州（今浙江臨海），“台郡士子祀文昌神甚虔，城中自府縣兩岸外，又有祠十餘處，二月初三之期，先一日，各釀錢會於祠中，笙歌徹夜，三日而後罷。城東北隅白雲山麓正學書院亦有是會。”^[81]二月三日為文昌帝君誕辰，作為道教神仙節日的祭祀慶典，二月文昌會是中國民間具有道教特色的民俗活動。

在文昌帝君祖庭的梓潼七曲山，明清時期盛行梓潼廟會。每年農曆二月初一至十五，八月初一至十五日，有兩次朝山敬神的廟會活動。每年正月十二日至十八日，恭請七曲山靈應宮梓潼神像下巡城廂內外，可謂是當地民間盛況空前的迎神會。文昌會在雲南白族地區，衍化為具有民族特色的洞經會，洞經會談演道教的大洞真經，祭祀的神靈是文昌帝君。麗江洞經會演奏納西古樂，其中經常談演的文武兩經，是道教的《文昌大洞仙經》和《關聖帝君覺世真經》。今天津楊柳青博物館，收藏一批題材為《文昌帝君陰騭文》的年畫，這批創作於清代的年畫共有十八幅，每幅年畫配《文昌帝君陰騭文》註疏，由楊柳青鎮十八位士人錄寫^[82]。這種圖文並茂的《文昌帝君陰騭文》年畫，是文昌帝君信仰的又一種表達形式。

結語

在中國道教的神仙系統中，文昌帝君與關聖帝君並列為文武二聖。筆者 2002 年 7 月應

[77] 宋吳自牧著《夢梁錄》，浙江人民出版社，1984 年版，第 181 頁。

[78] 《筆記小說大觀》，臺北新興書局，1985 年版，第 1 編第 9 冊第 5603 頁。

[79] 清潘榮陞撰《帝京歲時紀勝》，北京古籍出版社，1981 年版，第 14 頁。

[80] 辛德勇《惜字律二種》，《中國典籍與文化》2000 年第 4 期。

[81] 清陸以湑撰《冷廬雜識》，中華書局，1984 年版，第 120 頁。

[82] 李綱《對取材〈文昌帝君陰騭文〉的楊柳青年畫點滴認識》，《中國道教》1999 年第 5 期。

邀赴臺灣考察,現臺灣主祀文昌帝君的廟宇有 29 座,而陪祀文昌帝君的關帝廟則有四百多座,是臺灣島民間信仰中香火旺盛的神祇。1979 年以來,在文昌文化發源地四川梓潼縣,已經恢復了傳統的梓潼廟會。每年農曆二月三日文昌帝君誕辰,遠近鄉民絡繹不絕赴七曲山大廟朝拜,近幾年七曲山廟會的參加者達百萬之衆。道教長期浸潤影響中國基層社會,在儒釋道三教中道教有與民間信仰緊密結合的優勢,因此民間小神梓潼神的道教化提升,是其成爲中國社會文化大神的關鍵。

景志明(1956—),男,四川省三臺縣人,西昌學院教授。

張澤洪(1955—),男,四川省三臺縣人,四川大學中國俗文化研究所兼職教授,四川大學道教與宗教文化研究所教授。