

《紅樓夢》中的民間宗教行為

國立臺灣體育學院 顏清洋

摘要

《紅樓夢》是出現於盛清時期的文學鉅著，從內容表面看，本書主要在描繪一個豪門大族成員的生活瑣事，以及家勢的興衰變化，但近年學界普遍認為：賈寶玉即作者的影子，而作者本人雖未趕上家族的全盛時代，但因自幼耳濡目染豪奢生活，中晚年窮苦潦倒之餘，揉合了回憶錄式的家傳以及自己心目中幻想的完美樂園，而寫成本書。

雖因如此，本書不被認定為寫實小說，不過，書中有很多的情節仍脫不了當代時空環境的影響，而有不少寫實的成份，宗教行為就是其中的一項。本文是藉重宗教學上有關宗教行為的概念，探討書中所涉及的民間巫術、宗教禁忌、祝禱及祭祀，藉以瞭解傳統社會中豪門人士的宗教信仰概況，並試圖置諸中國宗教史的大潮流中，以勾稽明清之際民間信仰風貌之一般。

關鍵詞：宗教行為 巫術 宗教禁忌 祝禱 祭祀

The Religious Behavior of the Dream of the Red Chamber

Ching Young, Yen

National Taiwan College of Physical Education

Abstract

The Red Chamber Dream is one of the Chinese literature masterpieces accomplished during prosperous Chin Dynasty. The content of this book describes miscellaneous affairs happened in a big, influential family and this family's rise and fall. Nevertheless, recent academic scholars of Chinese Literature generally consider that Mr. Jia Pau-yu is the reflection of author himself. Although the author didn't catch up golden time of his family, he had heard and seen many luxicious life styles while he was young. Later, when leading a destitute life, he accomplished The Red Chamber Dream with the mixture of memories and personal fantasy of perfect paradise.

Therefore, this masterpiece is not classified as realistic novel. However, there are still many plots that cannot escape from the influence of contemporary environment and reflects some levels of real life. Religious behavior can be one of the examples.

This paper relies on concepts of religious behavior in the science of religion to discuss folk sorcery taboo, prays and sacrifices in The Red Chamber Dream. The purpose of this paper is to realize the general religious belief of the influential and wealthy people in traditional chinese society at that period of time. It reveals the Ming and Chin Dynastie's general religious belief of people and understanding of the big flow of chinese religious history.

壹、前言

《紅樓夢》是一部出現於盛清時期的曠世文學鉅著，從內容表面看，本書主要在描繪一個豪門大家的興衰變化，以及族內成員的生活瑣事；但因書中多處賣弄玄關，語意曖昧，再配上纏綿悱惻的情節，亦莊亦諧的詞語，故不僅賺足讀者的眼淚，更挑起無數學者解謎的興趣，從民初以來，八十年間，文史學界研究本書早已形成一股熱潮，而且還擴及世界各地，「紅學」也已不是新鮮名詞了^①。

由於本書作者運用各種筆法，「將真事隱去」，「用假兩村言敷衍出來」，且「朝代年紀失落無考」^②，致作者為誰？著作主旨為何？某處情節影射何時、何地、何人、何事？……等等，迄今均尚有爭議。然而各種版本的發現，及有關作者的史料的問世^③，近年來紅學界似漸趨同意：此書作者為曹雪芹，他的父祖三代四人連續擔任江寧織造六十年，為康熙、雍正二帝寵幸的家臣，但他並未趕上曹家的全盛時代，反在青少年時期遭逢兩次抄家惡運，但因自幼耳濡目染家奢生活，《紅樓夢》即是他中晚年揉合回憶錄式的家傳及自己心目中幻想的完美樂園^④。

因此，《紅樓夢》不像《金瓶梅》被認定為寫實小說，誠如作者自言「假作真時真亦假，無為有處有還無」^⑤，所以書中充斥著真假玄虛的情節自不必感到驚訝。不過，書中也有不少部份是貨真價實的，如本文所要探討的「宗教行為」即是其中的一項，這些宗教行為不僅源遠流長，並曾盛行於明清之際，甚且還流傳至今，顯非作者所杜撰。

本文即借用宗教學上「宗教行為」的概念，以探討書中有關此類的情節，藉以了解傳統社會中豪門士人的宗教信仰概況，並試圖置諸中國宗教史的大潮流中，以勾稽明清之際民間信仰風貌之一般。

貳、宗教行為概說

宗教學雖非新興之學，但有關各項基本概念的建立，似尚難趨於一致，眾說紛紜。本文僅依大陸學者呂大吉等所合撰《宗教學通論》乙書，將宗教的基本內涵界定為：(一)宗教概念，(二)宗教經驗，(三)宗教行為，(四)宗教體制^⑥。

茲試以關公信仰為例說明之。人們對日常生活中不可理解的現象，如久病不癒、經商不順等，常會想像成某種超人間力量的支配，而有某種神靈、靈魂的模糊認識，如相信關公是當代的天公，位尊權高，所以會想要向他祈求賜福消災，此即「宗教概念」。有了天公及眾神鬼的概念後，必伴生出對關公的敬畏感與依賴感，情動於中而形於外，就可能出現人神間神秘而直觀的特殊際遇，如常閱《關聖帝君聖跡圖誌》，或聽信徒講述關公靈應事跡，而感受到「託夢指示」一類的神跡，此即「宗教經驗」。有了此類經驗，必會更強化其信仰熱誠，而有各種崇拜活動，如燒香、燒紙錢、許願、求籤、供養或參加各種法會，此即「宗教行為」。等信徒愈來愈多，自須加以規範，而有基本教義、重要經典的出現，明確標榜其主張、戒律、儀式及組織，此即「宗教體制」，如今日台北行天宮的關公信仰即自稱為「儒宗神教」^⑦。

本文謹論及宗教行為。常見的宗教行為約可分為下列數類^⑧：

(一)巫術：經由一定的儀式，並使用某種具有法力的實物或咒語的一種法術，如流傳於民間的占卜、跳神、扶乩、巫蠱、星命等俱屬之。

(二)宗教禁忌：人們基於對神靈的敬畏所形成對自己行為的限制和禁戒之謂，亦即要避開壞的、迎進好的，如擇日、葬術、放生、齋戒俱屬之。

(三)祝禱：信徒以特定的言語或肢體動作祈求神靈賜福消災之謂，常

見的如念佛、誦經咒、許願、燒紙錢及焚香拜斗等。

四祭祀：即以莊嚴隆重的儀式，伴以豐盛的供品，而由專業神職人員所主持的宗教活動，如古代帝王祭拜天地、祖先、佛教的水陸道場、道教的齋醮等俱屬之。

在《紅樓夢》書中所載及的宗教行為，上述四類皆有。

參、《紅樓夢》中的巫術

古今中外各民族都不能例外的流行多種巫術，因而在宗教學上分類頗為不易。我國古代所謂的「方術」，如《太平御覽》，其《方術》部即有十五種，這當中好多項都可視之為巫術。《紅樓夢》中的巫術計有占卜、算命、抽籤、測字、扶乩、巫蠱等項。

甲、占 卜

中國占卜術向來被認定起源於商朝的甲骨卜，周朝改甲骨為蓍草，過程較簡，但推算之基本法則仍源自甲骨卜，不過，周朝人不僅改變卜具，並融入陰陽家、星象術中代表宇宙運行的概念，又巧妙運用中國文字藝術特色^①，集線條、形象、符號、數字於一體，終有《易經》一書的出現^②，而有標準而固定的爻辭、卦辭可資依據，以定吉凶。而後世又普遍以錢代蓍草，此即「錢卜」，又因傳說此法為周文王所演，故又稱「文王課」，民間俗稱「打卦」；另又有集干支、五行、陰陽及《易經》象數而成的六壬、遁甲、太元諸說，此即「三式」。

本書中載及占卜的有三處：

(一)是第六十九回，載賈璉私娶堂兄弟賈珍大姨尤二姐，在外姘居，尤二姐後被賈璉妻王熙鳳騙進賈府中，受盡折磨，得了重病，又遇庸醫，鳳姐虛情假意，「叫人出去算命打卦，偏算命的回來又說『係屬兔的陰

人沖犯了。」文中僅略言算命打卦，並未詳載其法。

(二)是第一百二回，載探春即將遠嫁，賈珍妻尤氏經大觀園來榮府送行，回家後即病倒，發高燒、說夢話，延醫診治，未見好轉，後來請到一個毛半仙來家占卦：

一時，下人安排定了，他便懷裡掏出卦筒來，走到上頭，恭恭敬敬的作了一個揖，手內搖著卦筒，口內念道：「誠感則靈，有凶報凶，有吉報吉，先請內象三爻。」說著，將筒內的錢倒在盤內，說：「有靈的，頭一爻就是爻。」拿起來又搖了一搖，倒出來，說是單，第三爻又是爻。檢起錢來，嘴裡說是：「內爻已示，更請外象三爻，完成一卦。」起出來，是單拆單^①。

這是典型的「文王課」。然若不瞭解其卜具、過程、術語，光看此段文字是不能瞭解其意義的。

此法卜具為銅錢，有字面稱「面」，無字面稱「背」。卜時用三枚銅錢，置於卦筒中搖動，倒出看其面與背之組合；三錢中凡兩背一面稱「拆爻」，一背兩面稱「單爻」，三背稱「交爻」，如此六次，即成六爻，亦即一卦；而其中前三爻又稱「內象」，後三爻則稱「外象」^②，明乎此，就不會對這段文字感到一頭霧水了。

接下來是解釋卦理。毛半仙將此斷為「未濟之卦」，並對賈蓉說：「我看令堂太夫人的病是不輕的。還好，還好。」還用了一大堆的術語，推論一番。賈蓉似乎不甚滿意，所以再問病因，毛半仙認為依此卦理，只知「必是寒火凝結」，若要斷得更清楚，不能依賴「文王課」了，必藉助「大六壬」。

(三)是上述打卦的延續。

由於依據卦理無法詳論病因，毛半仙才又搬出「大六壬」的絕技：

賈蓉便要請教，報了一個時辰。毛先生便畫了盤子，將神將排定

算去，是戌上白虎。

作者已點出此種占法叫「大六壬」，但看了此段文字，恐仍不易理解。

案骨卜、著筮到《易經》出現後，又推衍出不少旁支，其中一系又結合五行及干支，而稱「六壬」，有大小之分，大概起源漢代，諸說紛歧^⑩。其具用兩木盤，一為天盤，上劃天上十二辰分野；一為地盤，上劃地下十二辰方位。卜時以兩盤相疊，轉動天盤，得出所占干支與時辰之部位，以判吉凶^⑪。這種卜法共有七百二十課，亦可簡括為六十四課。

毛半仙稱此課為「魄化課」，推斷「必定是傍晚得病的」，「必定舊宅有伏虎作怪，或有影響」，最後確定病因是尤氏日前傍晚經大觀園舊宅碰上「凶將」，於是先買紙錢在園內燒化謝罪，再請道士作法驅妖。

本書作者能將占卜術寫得如此詳細，顯然是精通此道的人士。

乙、命 學

古人多以為人之一生壽夭、福禍、貴賤等皆由上天所定，而天雖神秘，天意仍可經由多種方式窺探得知，於是有了不同的算命方法，其中流傳較廣且久者有二：一是星學、二是命學。

星學發展極為複雜，但主要仍是沿承古代星斗崇拜、道教星官（詳下「星斗崇拜」條），再結合生辰八字及陰陽、五行、八卦之生剋道理而成，大概有出現於漢代的五星占^⑫、南北朝的九星術、宋代的紫微斗數及同時的星禽術等；此術也同時受古印度占星術之影響（如五星術及紫微斗數），由於這是主要以星宿位置算命之法，故簡稱「星學」^⑬。

命學即八字推命術。人出生之年月日時均配以干支，則合為八字，命學家結合八字及五行相生相剋之理以推算命運，故名。此術取決於干支五行相配，及干支記年月日時的完整運用，根據趙甌北的考證，用五

行推甲子的相命術大概初步流行於南北朝，唐憲宗時李虛中則用到年月日六字，至北宋徐子平時才加上時辰而為八字，故此術又名「子平推命術」¹⁷，台灣民間叫做「算八字」，學界則簡稱「命學」。

星學與命學常合稱為「星命學」，實則二者明顯有別，世人不察，往往視同一體。《紅樓夢》中只有命學而無星學。

首先在第八十六回中，作者藉薛寶釵之口斷斷續續說賈元春的八字是「甲申年正月丙寅」、「日子是乙卯」、「正月初一日生日的那位姑娘只怕時辰錯了」，又說：「不管他錯不錯，照八字算去。」雖然元春的八字是夾在眾丫頭之中，結果還是被算出這是「飛天祿馬格」，「真是個貴人」，「就是家裡養不住的」，「定是一位主子娘娘」，最後還說「可惜榮華不久，只怕遇著寅年卯月，這就是比而又比，劫而又劫，譬如好木，太要做玲瓏剔透，本質就不堅了。」¹⁸有了這次八字推算，作者又於第九十五回製造了一個結局：甲寅年十二月十八日立春，賈姑娘薨逝。

表面上看，八字推算與結局吻合，前後呼應，代表作者深信此術，但因作者於文中用了許多專業術語，且言詞閃爍，於是引來紅學界的一陣忙碌¹⁹。

其次是第九十六回，賈寶玉失玉瘋癲，藥石無效，賈母只得請人為他算算命，結果是「要娶金命的人幫扶他，必要沖沖喜才好，不然，只怕保不住」²⁰，於是家長坐主，先瞞著林黛玉迎娶薛寶釵進門。

其實，八字推命術從徐子平之後，就一直流傳於民間，廣為各階層所深信，《紅樓夢》成書的背景正是清初盛世，而宮中（尤其是雍正）深信此術，甚至以此為駕御臣下的手段之一，則本書多方反應這種古老的算命術也就容易理解了²¹。

丙、抽籤

廟內神案前設竹籤筒，籤上有詩，概言人之吉凶禍福；或籤上有干支等號碼，另置籤詩於他處，問卜者於神前燒香默禱，請示疑難，隨取一籤，再以擲筊等方式決定籤號或籤詩，此即所謂「抽籤」。

簡言之，抽籤即以擲筊請示神靈，而籤詩則是神靈之指示。

擲筊是骨卜及著筮的演變，大概起於唐代，如韓愈〈謁衡嶽廟〉詩云：「手持杯筊導我擲」。筊的種類極多，而以竹子頭略彎而剖成兩半者最為常見，台灣民間稱之為「神杯」；擲筊就是利用筊杯的陰陽面組合以窺探神意。

籤詩則源自《易經》的卦辭、爻辭，可能出現在五代末期，宋代已極為流行，其型式一直流傳到現今，是民間廟宇最普及的占卜方法。籤詩中偶有語意不明處，故又有解籤參考書籍，在民間最常見的有關帝籤、觀音籤、媽祖籤、呂祖籤等²⁹。

本書有三處提到抽籤，但用詞與時下不同，稱抽籤為求籤，籤詩為籤經、籤帖。

(一)是第八十七回，載妙玉與惜春下完圍棋，回庵坐禪，因心煩慮亂，結果半夜走火入魔，大哭大叫，驚動庵內女尼道婆，忙向觀音前禱告，求了籤，翻開籤書看時，得知是觸了西南角上的陰人。

(二)是第九十五回，載賈寶玉為迎賈母至大觀園賞花，換衣去了通靈寶玉，找得上下喧嚷不已，遍尋不著，王夫人差人「求籤問卦」，「都說在當鋪裡找，少不得找著的」，這籤後來證明是不準的。這二回都寫得過於簡略。

(三)是第一百一回，載鳳姐月夜於大觀園中見鬼，心神不寧，碰巧散花寺的幾個姑子，吹噓他們廟裡的籤最靈，鳳姐於是來了：

洗手至大殿上焚香，那鳳姐兒也無心瞻仰聖像，一秉虔誠，磕了頭，舉起籤筒，默默的將那見鬼之事，並身體不安等故祝告了一回，才搖了三下，只聽喇的一聲，筒中擲出一支籤來。於是叩頭，拾起一看，只見寫著「第三十三籤，上上大吉」^②。

詳細描述抽籤過程。不過未見擲筊請示。

抽完籤，接下來是解籤，寺中姑子忙查籤簿，只見上面寫著「王熙鳳衣錦還鄉」，其下又有籤詩「去國離鄉二十年，於今夜錦返家園；蜂採百花成蜜後，為誰辛苦為誰甜」，旁又有「行人至，音信遲，訟宜和，婚再議」。大家看了「衣錦還鄉」四字，都說是上上籤，只有薛寶釵看出一些緣故，事後證明寶釵見解是對的，因這籤實是不祥之兆。

丁、測 字

人有疑難雜症，隨寫一字，術者分析而拆解之，以卜吉凶，謂之「測字」，又稱相字、拆字。據趙甌北考證，此術起於唐末，盛行於宋以後^③。

本書提及測字的有三處。

第九十四回中，賈寶玉因換衣而丟了通靈寶玉，上下遍尋不著，李紈即命管家婆林之孝家的通令關閉大觀園所有園門，林之孝家的因而想起前些時候家裡也丟了東西，至街上找測字先生劉鐵嘴，測了一個字，說得很明白，回來按著一找就找著了。

家人大概想起如果靈應必定有賞，於是拈個「賞」字，劉鐵即問：「丟了東西不是？」隨即拆解說：「賞字上頭一個小字，底下一個口字，這件東西很可嘴裡放得，必是個珠子寶石。」又說：「底下貝字拆開，不成一個見字，可不是不見了。因上頭拆了當字，叫快到當舖裡找去。賞字加一人，不是償字？只要找著當舖就有人，有了人便贖了來，可不

是償還了嗎？」^⑤

不過，劉鐵嘴此回是解錯了，因為找遍了所有當舖，並未見寶玉。一直到第一百十六回，賈寶玉病得快死，平白冒出一個和尚送來寶玉才告死裡逃生，薛寶釵才想起來劉鐵嘴拆錯了，賞字上頭是尚，和尚的尚，而非當舖的當。

戊、扶 乩

扶乩，又稱扶箕、扶鸞、飛鸞、降筆等，這是一種古老的占卜術，許地山先生詳述其方法：

最初只以箸插箕上，受術者扶著動的箕，使箕在沙盤上寫字，毋須筆墨。後來才改箕為丁字形桿，插筆於垂直一端，用兩手或兩個人執著橫的兩端，在紙上寫字；或不用筆，只彎曲垂直的一端安置在沙盤上，用兩手或兩人扶著橫的兩端在沙上書寫，隨即記錄下來^⑥。

可見扶乩是藉著神媒宣達神意。據許氏研究，此術起於南朝，流行於宋代以後；而明清時期，由於科舉考試的困難，士人深知十年寒窗，不見得能一舉成名，赴試前多想探知試題，又要預測成敗及功名利祿，大半都會求助略通文墨的乩神，使得扶乩術更加流行，所謂的乩神也愈來愈多，從原來的紫姑神，到歷史名人，甚至孤魂野鬼都有。不少名人也都趨之若鶩，像宋朝的蘇軾、沈括、洪邁、清初的紀昀、袁枚等，都是扶乩迷。

《紅樓夢》成書於清初，正趕上這個熱潮，書中提及扶乩術的有二處。

(一)是第四回，賈雨村新授應天府知府，馬上面對一件人叩官司，是薛蟠與馮淵爭買甄英蓮（即後來的香菱），薛蟠倚勢打死馮淵。賈雨村

不知如何審理，他的門子為他剖析江南幾個豪門的聲勢，並建議假藉扶乩斷案，說二人係宿孽，冤既已解，自可賠款了事。由於是依託此術，故不深論。但可看出作者深知扶乩術的妙用。

(二)是第九十五回，賈寶玉丟了寶玉，家人先求測字的，只有邢岫烟不以為然，還推薦找妙玉扶乩問一問，書中詳細記載其過程：

妙玉笑了一笑，叫道婆焚香，在箱子裡找出沙盤乩架，書了符，命岫烟行禮祝告畢，起來同妙玉扶著乩。不多時，只見那仙乩疾書道：噫！來無跡，去無蹤，青埂峰下倚古松。欲追尋，山萬重，入我門來一笑逢。書畢，停了乩。岫烟便問：「請的是何仙？」妙玉道：「請的是拐仙。」^②

這段文字極其珍貴，因為在明清之際眾多有關扶乩的筆記小說都是只記結果，不記過程。由此可以看出，清初的扶乩術與今日所見的完全一樣。

顯然的，作者對扶乩術極為熟習，說不定他還像紀昀一樣，是個扶乩迷。幾年前，北京發現了曹雪芹的遺篋及其手跡，還有他的繼婦在他逝世後的〈悼亡詩〉，其中有言：「不怨糟糠怨杜康，乩誣玄羊重克傷」，如果《紅樓夢》真為曹雪芹所撰，則由此詩可知，他死前曾請示乩仙，乩仙提示，他當死於玄羊（癸未）年，似乎預測頗準^③。既常接觸，必極熟習，所以書中才能完整的描述其過程。

己、巫 蠱

巫蠱，或稱厭蠱，厭禳、厭勝等，本書中則稱「魔魔法」。

這是典型害人的巫術，其法主要是對象徵性的東西施行法術，如要加害某人，必先做個偶人，上面寫著他的生辰八字，再對之詛咒，或用象徵加害之物品或竊取本人衣物、毛髮，簡言之，這是主要運用模仿法

則，少數運用感染法則的巫術^②。

巫蠱術不知起自何時，僅知漢武帝時代已極為流行，征和元年（西元前九二年），丞相公孫賀因「上且上甘泉，使巫當道埋偶人，祝詛上，有惡言^③」，事發，舉家被誅。次年，歪風吹到後宮中，「女巫往來宮中，教美人度厄，每屋輒埋木人祭祝之，因妒忌恚誓，更相告訐，以為祝詛上」^④，不久，巫蠱之禍起，太子死難，前後被殺者不知凡幾。

公孫弘「當道埋偶人」，有如現在「養小鬼」邪術，用的是感染巫術，卻令漢武帝經過而受害；而宮女「埋木人祭祝之」則是用模仿巫術。這兩種邪術有時合而為一，有時則分別併行。漢代以後，並未因巫蠱之禍而絕跡，反而是代代相傳，而最有名的要屬《封神演義》中姜子牙拜死趙公明這件了^⑤。

本書中有三處提及魘魔法。

(一)是第二十五回，載趙姨娘不服鳳姐為人，又忌恨家人寵愛寶玉，欺侮賈環，一日向寶玉寄名乾娘馬道婆提及，這馬道婆是到處行騙的女巫師，一聽即慫恿用邪術暗計叔嫂二人，趙姨娘滿心歡喜，給了酬金，馬道婆即準備作法：

要了張紙，拿剪子鉸了兩個紙人兒，遞與趙姨娘，教把他二人的年庚寫在上頭，又找了一張藍紙，鉸了五個青面鬼，叫他併在一處，拿針釘了，「我在家作法，自有效驗的。」^⑥

沒多久，寶玉頭疼亂叫，鳳姐發瘋，拿刀要殺人。

(二)是第八十回，悍婦夏金桂在薛姨媽家鬧得天翻地覆，一天，忽從他的枕頭內抖出個紙人來，「上面寫著金桂的年庚八字，有五根針釘在心窩並肋肢骨縫等處」^⑦，然而卻一點也看不出他中邪，其實讀者都知這是金桂自導自演的惡作劇，目的要陷害香菱，所以應可視為假巫蠱。

(三)是第八十一回，載馬道婆又利用邪術騙錢害人。一潘姓人家欲賣

屋與一當舖主人，漫天加價，交易不成，馬道婆利用與當舖家人熟習之故，作法令他們得邪病，又乘機治療騙錢，錢拿了卻忘了自己的絹包，當舖家人檢起一看，「裡頭有許多紙人，還有四丸子很香的藥」，正詫異間，老婆子回來尋找，即被扭住搜身，找出一個匣子，「裡面有象牙刻的一男一女，不穿衣裳，光著身子的兩個魔王，還有七根硃紅繡花針」，才知他是個壞巫婆，即刻扭送官府究辦。又往他家中一抄，「找出好些泥塑的煞神，幾匣子悶香，炕背後空屋子裡掛著一盞七星燈，燈下有幾個草人，有頭上戴著腦箍的，有胸前穿著釘子的，有項上拴著鎖子的，櫃子裡無數紙人兒，底下幾篇小賬，上面記著某家驗過，應找銀若干。」最後被判死刑^⑤。

在這三則中，如不計其效驗，光就施行這種法術的過程及其各種法器看，再參較他書（如《封神演義》），就知書中多處情節顯然並非虛構，則推測作者可能真的曾接觸過這類的民間巫術；而本書的撰寫時期正逢康熙末年諸子鬥爭最激烈之際，皇四子（即後來的雍正）就曾豢養不少會巫蠱邪術的喇嘛，聯想及此，則書中有關魔魔法的詳細情節似又有所影射了^⑥。

除了前述六項外，本書還提及跳神送祟（如第二十五回在馬道婆魔魔法生效後），及符水驅妖（如第一百二回，大觀園傳出妖怪後），應也都該屬於巫術項的宗教行為，但因記載過於簡略，故不論。

庚、念 咒

「咒」是指具有特殊靈力的秘密文字語言，本係向神佛禱告，令怨敵遭受災害，或祛除厄難、祈求利益時所誦念的密語^⑦，由於很多佛經中均有附載，如《金剛經》篇末三十三字的「真言」就是咒，因此，誦經往往包括念咒。至於道教中的咒更是多得數不清，它是道法中的重要

工具，其功用從祈禳、治病、修煉、護身，甚至日常生活每一環節，可謂林林總總^⑧。

對佛教徒而言，每每深信誦經念咒常會有神秘的宗教經驗，而一般人士似也不會懷疑經咒的神力，如第二十五回，王夫人見賈環下了學，命他抄《金剛經咒》唸誦，大概有感於賈環頑皮異常，想經由經咒的力量改變他的劣根性，不想賈環不能體諒苦心，忌妒寶玉在他跟前與丫頭打情罵俏，故作失手，將一盞油汪汪的蠟燭推向他，把寶玉臉燙傷了。隔日，寶玉寄名的乾娘馬道婆到府裡來，見了寶玉，得知緣故，他本是會邪術的巫婆，就主動「向寶玉臉上用指頭畫了幾畫，口內嘟嘟囔囔的又咒誦了一回」，還說：「包管好了。」念完咒，他又去騙賈母香油錢，再去勾搭趙姨娘害寶玉與鳳姐。這兩次提及念咒，結局都不好，不知作者有意無意？

肆、紅樓夢中的宗教禁忌

宗教禁忌是以信仰和感情為基礎，人們深信其言行與結果有某種神秘關係，基於敬畏之心，從而限制和禁戒自己的言行。所以，基本上，宗教禁忌是某種否定性的行為規範，但這些規範又不可避免的要受到社會演變的影響，逐漸的世俗化（融入日常生活中）、個體化（因人而異），以及新禁忌的創造（如新宗教的誕生），故其內涵不斷在變，許多的宗教行為固是仍存留在禁忌的範疇上，但也有不少已轉向積極的「趨吉避凶」上了，等於是禁忌的否定^⑨。

本節避開複雜的分類問題，僅擇要概述在《紅樓夢》中小兒見的民間禁忌行為，計有齋戒、放生、擇日術等項。

甲、齋 戒

今人對一些人本著慈悲之心，不殺生，食體以素料為主者，稱為「齋戒」⁹⁹。

此習在古代印度及中國皆有。

古印度的齋戒內容繁雜不一，佛教創立後沿承部份，又陸續制訂很多相關的戒法，禁止殺生就是最為人所熟知的一項，進入中土後，戒法傳開，其中「八齋戒」受持對象是在家男女信眾，戒規內容如過午不食、素食等項，在民間影響頗大，演變到後來，素食與齋戒就成了同義詞了。

而中國的齋戒之習也是源遠流長，《論語·鄉黨》：「齋必變食，居必遷坐。」而《述而》亦云：「子之所慎：齋、戰、疾。」孔子之意，人將祭祀，親近鬼神，必先改變飲食生活習慣，以示恭敬；他又訂了不少飲食的規矩，到了《禮記·祭統》又出現更繁雜的新式禮儀，所著重的已不光在飲食上，還包括培養內心的精誠。這對後來道教的发展影響頗大，如南北朝期間幾位著名道士整理道教齋醮規儀時，就是集合引自儒家的身心修練、道德涵養及佛教素食之習，形成獨特的戒規¹⁰⁰。而經此數百年佛道二教之宣揚，民間對齋戒與素食已是耳熟能詳，甚至反將素食當作一切戒法的入門與代表，一般善男信女為表示虔敬之心，往往先從齋戒做起，所以素食早已不是佛道二教的專利品了。

本書中提及齋戒的可分為二類：

(一)是出家式的齋戒，有二人，其中一位是賈敬，他「一味好道，只愛燒丹煉汞」，放著榮華富貴不享，只在城外道觀修養，「素不飲酒茹葷」，連孫媳婦死了，都不肯回家，怕「染了紅塵，將前功盡棄呢」。可惜最後仍是大道難成，「因吞金服砂，燒脹而歿」¹⁰¹。

另一位是妙玉，因他自幼多病，買了許多替身，皆不中用，等入了

空門，帶髮修行，方才好了。他雖未受具足戒，但過的是典型出家生活，「輕易不出禪關」⁴³，作息規律，長年素食，且過午不食，兼又孤高絕俗，不與凡人往來，只可惜畢竟塵緣未斷，凡心尚存，以致一回坐禪走火入魔，最後竟被強盜劫走，不屈而死。

(二)是在家式的齋戒，其實這只是特定日子偶而素食之意，在民間頗為流行，賈家即有人如此，像賈母雖自稱「那些吃齋念佛的事我也不大幹」，但他的次子賈政、王夫人夫婦卻虔誠多了，如第三回，黛玉剛到賈府，王夫人對他說：「你舅舅今日齋戒去了。」又提及賈寶玉「今日往廟裡還願去」，想來父子二人皆因前時許願，今日素食還願。又如第八十四回，賈母準備吃晚飯，對寶玉說：「你太太才說他今兒吃齋，叫他們自己吃去罷。」看來賈政夫婦二人可能常吃的只是初一或十五的齋，不像是虔信的教徒所為。又如第六十六回，尤三姐希望能嫁給柳湘蓮，就發誓：「從今兒起，我吃長齋念佛，伏侍母親，等來了嫁了他去。」都是基於特定的世俗目的而吃齋。

乙、擇日

生活中大小瑣事，從祭神拜祖、婚喪喜慶、營造遷居、赴任外出等，皆要選擇吉日良辰，以避開凶時煞神，通謂之「擇日」。

擇日術的基本理論是「陰陽五行，生剋制化」，再附上各種雜說，其起源極早，如數年前於湖北雲夢縣睡虎地出土的戰國晚期至秦代古墓中的甲乙二種《日書》，已載及嫁娶、營建須避開凶日⁴⁴。及漢初，軍國大事之決定，更須擇日，如劉邦於漢中拜韓信為大將，是「擇良日，齋戒，設壇場，具禮」⁴⁵；到了漢武帝時代，又衍生出好多不同的派系，立論多不相同，如褚少孫在補敘《史記·日者列傳》時即說：

臣為郎時，與太卜待詔為郎者同署，言曰：「孝武帝時，聚會占

家問之，某日可取婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰大吉，叢辰家曰大凶，曆家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：「避諸死忌，以五行為主。」」

④

後世就是基於要「避諸死忌」，好事之徒才因此編出一套神煞系統，再「以千支曆法為基礎，附註以八卦、九星、二十八宿、十二直、六曜、千支五行，並根據年、月、日、時各種神煞進行推算，尋找吉日吉時」⑤。不過，這套複雜系統的完整運用，已是南宋以後的事了。

本書中提及擇日術的多得不勝枚舉，僅分數項論述之：

(一)赴試：進京趕考乃士人一生之大事，行前自當慎重，擇日是必然的，如第一回賈雨村酒後作詩，傾吐其壯志與困難，甄士隱慷慨解囊相助，並言：「十九日乃黃道之期，兄可即買舟西上。」而與赴試頗有關係的入塾，同樣關係著讀書人一生運命，自有須「揀的好日子」求個吉利，如第八回，載賈寶玉一行人要進塾讀書即是如此。

(二)外出：前時交通不如今日便利，出遠門是大事一樁，如第三回，林如海送黛玉進京至外婆家是「擇了出月初二日」；又第四回，呆霸王薛蟠要進京也是「原早擇下日子」的。而經商更是外出大事之一，行前更要謹慎，如第四十八回，薛蟠在北京賈家住久鬧夠了，想要南下經紀一番，薛姨媽百般張羅，千言萬語，多方囑咐，又擇了十四日「上好出行日期」，才放心讓他出去。

(三)赴任：居官必有遷轉，赴任前必擇黃道吉日，已是古今共見的習俗，本書載及赴任的皆無例外，如第三回，賈雨村因東家林如海的關係攀上同宗賈政，起復為應天府知府，拜辭榮府，即「擇日到任去了」；又如第九十六回，賈政由工部郎中陞任，外放為江西糧道，奏明起程日期前也要擇吉一番，就在中間空檔，安排好寶玉與寶釵的完婚（非同

房)·諸事辦妥，「恰是明日就是起程的吉日」，才放心履新而去；又如第一百十九回，鳳姐一死，他兄弟王仁便勾結幾位賈家的不肖子弟要把巧姐充當民女賣給某外藩做偏房，後來真相揭穿了，外藩交代手下道：「幾乎誤了大事，況我朝觀已過，便要擇日起程，倘有人來再說，快快打發出去。」巧姐才躲過一劫。

四嫁娶：嫁娶乃男女人生第一大事，禮儀繁多，擇日更是必須，古今皆然。本書載及嫁娶的也是如此，如第七十回，王子騰將侄女許與保寧侯之子為妻，擇於五月間過門，害得鳳姐於三月間即忙著張羅，常三五日不在家；又如第九十六回，賈寶玉因失玉而瘋癲，調治無效，最後聽從算命先生的話，「娶了金命的人幫扶他，必要沖沖喜才好」，於是準備「趕著挑個娶親日子」，把寶釵迎娶過門。經二家幾次面商，沒幾日，賈璉便捧著「通書」來找薛姨媽，說：「明日就是上好的日子。」於是賈家備了一百二十件大禮，寶釵就成了賈家媳婦了。此外，如第七十九回，迎春出嫁雖未言明擇日，卻寫道寶玉「只聽見那娶親的日子甚近，不過今年就要過門的」，很明顯的，這必定也是經過擇日的。至於第一百回，載探春遠嫁，是先由賈政在外許親，再回家攜至任所成親，行前也是「擇個好日子，多派幾個人，送到他老爺任上」。

五納妾：納妾是男人的專利，在傳統社會中也是馬虎不得，不管是以金錢買來的，半強半軟拐來的，入門之前都要擇日，如第四回載薛蟠為了爭買香菱，打死馮淵，原因是馮看中香菱，鄭重其事，下定與拐子後，還選個黃道吉日，「必待三日後方進門」，給了拐子時間，再賣與薛，才惹出這場人命官司。又如第六十四回，賈璉利用料理賈敬喪事之便，勾搭上賈珍小姨子尤二姐，最後竟瞞著鳳姐，在外買屋，「擇了初三黃道吉日」，迎娶進門，做了二房。

六遷居：遷居亦屬生活大事，如賈家全盛時期，為了元妃省親，大

手筆建了省親別墅（即大觀園），事後卻任其閒置，元妃有見及此，為「不使佳人落魄，花柳無顏」，叫寶玉與眾姊妹進園居住，賈政隨即遵辦，並說「二月二十二是好日子，哥兒姐兒們就搬進去吧！」遷居園中要如此慎重，則當然本園之籌建，從繪製圖樣、破土、上樑、落成等過程亦皆有繁雜的禮俗，而作者卻一語不及，不知何故？

(七)請客：今人好友見面，不管有喜無喜，動輒請客喝酒，古人似無此福，非有大事，不會請客，而有事請客，也必擇日，如第四十五回，賈府老家人賴嬾嬾的孫子靠著主人，先捐了小官，十年後選上當某縣知縣，眾親友要給他賀喜，賴家莊重其事，竟然「擇的日子是十四」，一連擺三天酒席，大宴親朋。請客如此，接出嫁女兒回家小聚也不例外，如第八十回，迎春嫁了孫紹祖，婚後才知孫是個「中山狼」，痛苦萬端，於是要奶娘回賈府，請求接回家散蕩兩日，王夫人一聽，正中下懷說：「明日是個好日子，就接他去。」像此等事也要看日子好壞，似乎少有。

(八)喪葬：「死生事大」，喪事擇吉，更是天經地義。如第十三回，秦可卿死了，其時賈府聲勢正盛，所有場面均極講究，首先一事，即請欽天監陰陽司來擇日，凡人是不可能如此做的。又如第六十三回，賈敬修練多年，吞金服砂死了，家中賈母祖孫等人具在外隨祭某太妃，賈珍妻尤氏於是女人當家，自行主持，先命「天文生擇了日期入殮」。又如第一百十回，賈母壽終正寢，可能由於家道已衰，作者僅草草交待「擇了吉時成殮，停靈正寢」，又於第一百十六回，寶玉失玉後日漸康復，賈政便欲扶靈柩回南安葬，「擇了發引長行的好日子」，就便起身了。

(九)其他：除了前述八項大小事件外，尚有些許少有的事，如探病、作法驅妖等，行前也要擇日，可見前人的謹慎。如第十二回，林如海在揚州病重，寫信給在賈府的黛玉回去探視，賈母一聽，準備一翻，「作速擇了日期」，方讓賈璉護送黛玉南下。又如第一百二回，大觀園傳出

妖怪，賈府多人中邪得病，不得已，只得請道士到園作法驅妖，「擇吉日，先在省親正殿鋪排起壇場來」。

對於前述數項，除了喪葬是要請天文生等專業人員推算外，其他項似乎都是參考居家必備的「通書」，就有如今人家中大都有「農民曆」一樣，其實擇日術在宋代成熟以來，官頒的「具注曆書」也應運而生^⑧，雖不能如今日每家一本，但取閱應不困難；除此，道教占吉擇日專書，如明中葉成書之《玉匣記》也是有錢人家居家必藏^⑨，本書中賈府即如此，如第九十七回，賈璉就是捧著「通書」找薛姨媽商量寶釵過門的日子，又如第四十二回，巧姐發燒，劉老老認為「或是遇見什麼神了」，建議鳳姐「瞧瞧崇書本子，仔細撞客著」，一語提醒她，即叫平兒拿了《玉匣記》，找出那天八月二十五日在園內遇見花神及縊死鬼的病因，燒燒紙錢果然就好了。

丙、放生

贖取被捕獲之魚鳥龜蛇等動物，再放於山林池沼，任其生活，謂之「放生」，這是佛教徒常有的虔信行為，在佛教中尚有專為放生而舉辦的法會，就稱放生會；而各地寺廟常見有供放生的水池，即稱放生池。

放生是取義於佛教戒殺食肉之典而來，所以亦歸屬在宗教禁忌項下，據《梵網經》載：「佛子應以慈心行放生之業務，……若見世人殺畜生時，應方便救護，解其苦難。」可見放生是源生自齋戒^⑩。

在中國，放生之風應始於南朝梁武帝，佛教文獻傳言他曾下令禁止殺生，並議廢宗廟供獻犧牲之制；梁武帝之後，又經歷代高僧宣導，到了唐代，放生已蔚為風尚，不僅佛教徒，連公卿大夫、文人墨客也都附會風雅，所以歐陽修說：「放生池，唐世處處有之。」明清以來，此風不減，甚至有人說：「放生為佛法一門，實眾德根本。」難怪清初編纂

《古今圖書集成》，其《神異典》中竟列有「放生部」⁹⁰。而在今日，村里中稍具規模的廟宇，幾乎也都少不了放生池，以及經常可見的放生新聞，在在說明了佛教放生說在民間影響之深遠了。

本書僅一處提及放生。

第七十一回，敘賈府為慶祝賈母八旬壽誕，大張旗鼓，熱鬧了好幾天，最後才是「抬了許多雀籠來，在當院中放了生」。

伍、紅樓夢中的祝禱與祭祀

祝禱與祭祀是信徒與神靈間極重要的溝通方式，也是民間常見的宗教行為。具體言之，屬於祝禱的如念佛、誦經咒、許願、燒紙錢等，屬於祭祀的如佛教的法會、道教的齋醮等。

甲、念 佛

念佛是指思念佛的形相和功德，或念誦佛的名號，以期不生情欲，有助解脫或死後往生佛國，其方法與內容因宗派不同而有差異。在中國，以淨土宗倡導最力，如唐代的善導和尚，就是最著名的一位，其門徒神有誦《彌陀經》十萬至五十萬卷者，而念佛日課萬聲至十萬聲者更是常見；此宗以稱名念佛，即誦念「阿彌陀佛」為主，由於簡易可行，不受時空限制，即愚夫愚婦亦隨時隨地可念，故此法獨行於中國⁹¹。

明清之際，佛教衰微，即盛極一時的禪宗也風光不再，唯有淨土宗一柱擎天，而世變方殷，民生困苦，口念阿彌陀佛就成為許多苦難人民重要的精神寄託，即使上層人士亦頗受影響⁹²。

念佛本是佛教徒修行法門之一，但到了《紅樓夢》裡，賈府上上下下，人人能念，用意也擴充不少：

(一)表示祈禱：這是最接近念佛本意的一種，也唯有比較虔誠的人像

賈母、王夫人、鴛鴦等才能做到，如第三十九回，賈母正在傾聽劉老老說故事，忽有人回報南院子馬棚失火，「唬得口內念佛，又忙命人去火神跟前燒香」。又第一百六回，賈府遭逢抄家惡運，舉家不寧，老人家無奈，只得請求上天、佛菩薩幫忙，親自在院內焚起斗香，「上香跪下，磕了好些頭，念了一回佛」，再祝告一番。再如賈母身邊的鴛鴦可能也受到影響，他自稱「向來伏侍老太太安歇後，自己念念『米佛』，已經念了三年多了」（第八十八回）⁶⁹。其他還有幾位忠心的丫頭，如紫鵲在黛玉生病後，即背地裡不停的念佛（第九十回）。

（二）表示謝恩：對親友、神靈有求有應，為了表示謝意，也經常念佛。這當中令人印象最深刻的要屬劉老老了，如第四十二回，他第二次進賈府，受到熱情款待，離去前還為他準備大包大包的禮物，令他受寵若驚，在鳳姐那邊，「平兒說一樣，劉老老就念一句佛，已經念了幾千佛了」，再到賈母處辭行，「又念了幾千佛」，臨行又說：「這一回去，沒別的報答，惟有請些高僧，天天給你們念佛，保佑你們長命百歲」，把村夫農婦質樸之態及感激之情表露無遺。又如第二十五回，馬道婆從賈母處拐得每日五斤香油錢，樂得叫：「阿彌陀佛！慈悲大菩薩！」可是他心腸不好，又轉往趙姨娘那裡行騙，先引蛇出洞，再將計就計，又不停的念「阿彌陀佛」，終得到不少的不義之財。又如第五十七回，黛玉舊疾復發，咳嗽不止，吃了幾回藥，寶玉從紫鵲處知道好些了，笑道：「阿彌陀佛！寧可好了吧！」以上這樣的念佛，其實與「謝天謝地」沒有兩樣。

（三）表示驚訝：遇上驚奇事情，念一聲佛，定定精神，不僅出家人如此，在家信眾也是有志一同。本書中載及此事的多得不勝枚舉，從賈府中男女老少、眾婆子、丫頭，均極常見，隨舉一二例論之。如第六回，劉老老第一次進賈府，看到金碧輝煌的屋宇，感到頭暈目眩，「只有點

頭囉嘴念佛而已」。又如第二十五回，賈寶玉中了馬道婆邪術，大叫頭疼，林黛玉嚇了一跳，叫道：「該！阿彌陀佛！」

四口頭禪：每話之前，念佛一句，似乎不如此，便說不出話來，所以這種方式的念佛是毫無意義的。書中也極常見，如史湘雲、林黛玉以及眾丫頭婆子即經常如此。

乙、誦經

誦經是出聲誦讀佛教經文或偈頌，以求消災避邪，本是佛教徒的日課，由於佛教勢力的普及，教義的世俗化，使得民間信士也都能琅琅誦誦。

由於誦經可以迎福積德，所以書中提及賈府重大慶典都免不了要誦經，如第七十一回，賈母八旬壽誕，除了在家大開筵席慶祝外，還請幾處廟裡念《保安延壽經》，寶玉等人也到廟裡「跪經」，為賈母祈福。而第八十八回，載隔年賈母八十一歲，因係「暗九」，故在壽誕前很久即許下一場九晝夜的功德，另發心要寫三千六百五十零一部的《金剛經》及三百六十五部的《心經》，寫當然比念要莊重多了。又如第九十五回，寶玉因失玉而瘋瘋傻傻，賈母只得將他從怡紅院接回自己房內，王夫人極力贊成說：「老太太的福氣大，不論什麼都壓住了。」賈母卻說：「什麼福氣，不過我的屋裡乾淨些，經卷也多，都可以念念定定心神。」賈母這番話正代表世人對念經效驗的看法。

丙、許願

以某事祈禱於神佛，答許應驗後以物質供品、演戲賽會或其他不同方式謝恩，稱為「許願」。

許願通常有特定的對象和目的，如某寺廟或神祠的某某神靈或佛菩薩，所求內容大都是世俗的、私利的、具體的、神秘的。所以只有許願

者才能感受到應驗與否，若應願必須還願，否則必有不安之感，還願方式極多，常見的如重塑金身、重禮祭祀、演戲、吃齋、放生、印經書等^⑤，故許願、還願就等於信徒與神靈間的借貸行為，有借有還。當然，許願、還願不一定要由本人親自進行，有時也可由他人代理；而為了表示虔誠，還願也不必等到應驗，而於許願時就先施捨，也極常見。

許願之習大概起於六朝之初，《晉書·戴洋傳》載精於道術的戴洋診斷庾亮病因說：「昔蘇峻時，公於白石祠祈福，許賽其牛，至今未解，故為此鬼所考。」庾亮對何神祈何福，不可得知，但他事後「毀約」未還願，即惹來神鬼生氣，可見許願不可不兌現。這種風氣一直沿續下來，佛道二教盛行後，信徒又增加了許多可以許願的神佛，直到今天，經常看得到的野台戲（有布袋戲、歌仔戲、電影等），以及各地寺廟神像上的金紳，可說都是許願之風的產物^⑥。

本書多處提及許願、還願，但都未詳細交待內容，顯得頭尾難以銜接。

如第三回，林黛玉剛到榮府，王夫人先說：「你舅舅今日齋戒去。」又提起寶玉說他「今日因往廟裡還願去，尚未回來。」可見賈政一家必是不久前曾在某寺廟許願，今日父子還願去了。又如第二十五回，馬道婆為了要騙賈母香油錢，就先誇言：「南安郡王府裡太妃，他許的願心大，一天是四十八斤油，一斤燈草。」結果賈母也許了每日五斤，「每月打總兒來關了去」，這種方式不像許願，倒像施捨。又如第八十回，賈母要寶玉等人於五月初一往天齊廟還願去，其方式是燒香拜神，再燒些紙錢。案天齊廟所供奉的主神是泰山帝君^⑦；他是中國式的陰間太上皇，兼管人生死，不知賈寶玉向他許什麼願？又如第八十八回，賈母於八十一大壽前，「許下一場九晝夜的功德」，並發心要寫經（可惜都由他的兒孫代寫），這種大手筆的還願方式只有富貴人家才能做到，而他

所求的可能只是健康度過該天壽誕，代價未免太高了。又如第一百一回，談的是王家許願家口安寧而做四十九天的水陸道場。又如第一百十三回，載劉老老三進賈府，見到鳳姐病態，就說：「我們屯鄉裡的人不會病的，若一病了，就要求神許願，從不知道吃藥，我想姑奶奶的病別是撞著什麼了罷？」這話就非常寫實了。

丁、拜星斗

星斗崇拜是自然崇拜中天體崇拜的一種，在中外各國都是具有悠久的歷史。

我國星斗崇拜形成一完整的體系要推《史記·天官書》，基本上，這是集古代天文學之大成，再配上星斗崇拜而成的，也可說是結合觀察、幻想及宗教信仰於一體的產物，《三國志·吳書·呂蒙傳》載呂蒙病篤，孫權親自「臨視，命道士於星辰下為之請命」，這就是典型的星斗崇拜。

不過，星斗崇拜的流行與道教的興盛有著密不可分的關係。南北朝以來，道教勢力漸大，教中人士本善於捏造神仙譜系，而天上群星更易刺激其靈感，於是在原有的星斗崇拜之習下，附會推演，濫用古人天文常識，陸續創造出數不清的星辰，並且一星一神，各有所主，即稱「星君」，而眾星以北斗七星、南斗六星掌控人之生死，最為重要，故星辰又稱「星斗」，拜星君即稱拜斗、禮斗。

星斗崇拜在唐代以後又有進一步的發展，此時人出生之年月日（尚缺時）干支已被應用到推算命運上，一些道流於是以先前即有的八卦九宮方位觀念概分天上群星，九宮以中宮為要，將人出生之年或日之干支配以中宮之星，即稱「本命星」，其位置在九宮之中年年循環變換，而有不同的利害方角。宋代以後，又有人總結先前眾多之星君，概分五群，稱為「五斗星君」，賦予明確的神職，即「東斗主算，西斗記名，北斗

注死，南斗上生，中斗大魁，總監眾臨。」⁸⁸ 所以一個信徒除了要拜眾多主宰不同命運的星君外（如讀書人拜主宰功名利祿的文昌帝君），更重要的還要注意自己的本命星，於是又有各種祭禳禮儀，而星命學也隨之更加流行於民間⁸⁹。至此，星斗崇拜幾已完全喪失天文學之基礎，而近乎純然的宗教行為了。

本書提及星斗崇拜的有五處。

(一)是第三十六回，賈寶玉遭他父親毒打一頓後，在家保養了許久，賈母深怕賈政又來找他麻煩，於是吩咐：寶玉要養病，並且「他的星宿不利，祭了星，不見外人。」這裡所謂「星宿不利」即指其本命星所在的方向不利其本人言，所以須請術士祭禳一番，遣送災祥，本人自不能隨便外出，以免沖撞。

(二)是第六十二回，寶玉將過生日，幾處僧尼廟的和尚姑子送來「供尖兒，並壽星、紙馬、疏頭，並本命星官、值年太歲週年換的鎖」⁹⁰，中間可注意者有二：本命星官及值年太歲，本命星前已論及，值年太歲則系源自木星信仰。案木星十二年繞日一週，古人即以其在天空位置畫為十二等分，並另假想一與之相同但反向繞行的歲星，配以十二地支或十二生肖等，而出現十二個星神，即十二太歲，每年依生肖配以一神，即稱「值年太歲」⁹¹。另外，古人也「以人心度神腹」，賦予神靈人像人形，做成銅錢或鎖狀物，用以避邪祈福，寶玉的生日禮物就是這兩種，這當然是星斗崇拜的產物⁹²。

(三)是第六十三回，寶玉身邊一批人正陪他過生日嬉戲，忽東府的人來報賈敬死了，大家一陣錯愕，雖不明死因，但大家心知肚明，賈敬平日喜好行氣導引，更至「參星禮斗，守庚申、服靈砂」，後來觀裡的道士也說他是「守庚申」之夜服用秘製的丹砂，燒脹而歿的。案「守庚申」係道教重要修行法術之一，道教認為人體內有三個作祟之神，稱為「三

屍」，分在人體上中下三部位，專窺人罪過，每到庚申日，便上白天曹下訟地府，以減人祿命，故為求長生無災，必須於庚申日控制三屍神，此即所謂「守庚申」⁶³，《雲笈七籤》卷八十二中即有「神仙守庚申法」。故嚴格說來，守庚申亦與星斗崇拜有密切關係。

(四)是第七十五回，載賈府過中秋，先是「月台上，焚著斗香，秉著燭，陳設著瓜果月餅等物」，闔府上香祭拜畢才開始賞月，這裡值得討論的是「斗香」。另一百六回亦有相同的記載，賈母見兩府橫遭抄家惡運，舉家惶恐，無可奈何，想到要祈禱上天，消弭禍害，其法是各處佛堂上香，又在院內焚起「斗香」，再親自「上香跪下，磕了好些頭，念了一回佛，含淚祝告天地」⁶⁴。這兩回所說的焚「斗香」，很明顯的，都是星斗崇拜。

(五)是第一百二回，賈府在尤氏病後才好，賈珍、賈蓉又病，由於有例在先，都不請醫調治，輕則到園內燒紙許願，重則參星拜斗，鬧得兩府皆怕，幸未生出大是非來。

戊、燒紙錢

紙錢即神鬼所用之貨幣，通常人於祭祀、祈禱、報德或還願等情況下都會燒紙錢，表示虔敬之意。

今世所用的紙錢，據考應起源於漢代的「瘞錢」，即以實錢埋於墓園贈送死者，南北朝以來漸改以象徵性的紙形物，稱「寓錢」，唐以後普行於民間，稱「紙錢」。玄宗開元年間，祠祭使王瓌又把紙錢應用到國家祭祀天地山川諸慶典上，於是紙錢不再限於專贈死者，而是兼及神靈了⁶⁵。

不過，在王瓌之前，以紙錢贈與死者，不外取義「寓形於紙」或「以代束帛」，因此都是保留原樣，大概在他之後，才兼用焚燒的方式。

在今日，紙錢花樣繁多，用途各異，非深諳民間信仰禮俗者不易窺知，但世人幾都相信，紙錢是神鬼的通用貨幣，是人與神鬼間重要的溝通媒介，在很多宗教祀典及民間祭拜活動中都須用到。

本書提燒紙錢之處極多，茲依其用途分述之。

(一)祭亡：人死，親人必焚紙錢，以期亡者往生用度充裕。如第十四回，秦可卿死，鳳姐往祭，院中多位小廝「伺候燒紙」。又如第五十八回，寶玉在園內見藕官燒紙錢，後來才知是燒給死去的曬友藥官的。又如第七十八回，寶玉祭晴雯是「衣冠整齊，奠儀周備」，還寫了一篇洋洋灑灑〈芙蓉女兒誄〉，行禮讀畢，才「焚帛奠茗」，此處所謂焚帛，其實就是燒紙錢；不過在第八十九回，寶玉再祭晴雯，卻只燒給他一闕詞。

(二)送祟：傳統民間人士相信，生病是沖撞了某某神鬼，以牲禮、紙錢祈禳即可治癒，謂之「送祟」；明中葉時，道教人士因之編出了一套擇日、迎神、送祟的專書—《玉匣記》，賈府即備了一套。如第四十二回，賈母第二次在大觀園設宴歡樂，一連三天，賈母與巧姐都病了，還是劉老老提醒鳳姐可能是撞客著，於是拿出《玉匣記》來，得知八月二十五日病者是在東南方遇著花神及縊死女鬼，隨即備了兩分紙錢，為二人送祟。又如第一百二回，尤氏中邪，請毛半仙卜卦，又用大六壬推算，說是撞著舊宅伏屍白虎，不礙事，過兩三天即好，但尤氏仍亂喊胡叫，賈珍便命人買些紙錢，送到園裡燒化，果然是夜出了汗，便安靜些。嗣後賈珍、賈蓉相繼生病，也是用類似方法醫治。

(三)打醮：道教祈福禳災的祭儀，民間俗稱「打醮」（詳下）。正統的齋醮應由道士主持，儀式名目頗多，本是道教吸收傳統民間信仰及佛教法會所創，燒紙錢也就成為醮儀過程中不可少的一項，如第二十九回，賈府於端午節到清虛觀打醮，一行人浩浩蕩蕩，熱熱鬧鬧，免不了要「申

表、焚錢糧」，焚錢糧即燒紙錢。

(四)祭祖：燒紙錢之習本起自贈錢與死去親人，故後世祭祖，沒有不燒紙錢的，至今依然，賈府自不能例外，如第五十三回，載賈家於除夕夜在寧國府內的宗祠祭祖，連在外修煉的賈敬也得回來，「三獻爵，興拜畢，焚帛奠酒」，焚帛即燒紙錢。

(五)慶生：家中輩份較高者慶生必較他人隆重得多，如第七十一回，賈母八月三日過八旬大壽，賈府從七月二十八日到八月初五日，排定系列慶祝活動，重頭戲在眾兒孫磕頭行禮畢，抬雀籠放生，再由賈赦等焚過「天地壽星紙」，方開戲飲酒。此處所謂天地壽星紙是焚與天上諸神的，外形大而方正，比一般紙錢不同。又如第六十二回，寶玉慶生，清晨起床，先在前廳設下天地香燭，炷香行禮奠茶燒紙，又到宗祠禮拜，排場稍差，但燒紙錢與神鬼卻沒有省略。

(六)還願：還願是許願的結尾，焚錢謝恩更是理所當然。本書提及還願之處極多，但記載最詳細的要推第八十四回，寶玉等一行人往天齊廟還願，到廟先焚過紙馬錢糧，等吉時一到，再「出去奠酒，焚化錢糧、散福」，才算功課完畢。

由上述可知，燒紙錢通常不是單項的獨立的宗教行為，而是依附在其他祭禱禮儀上的。

己、齋醮與法會

大型祈福消災祭典，在道教稱「齋醮」，在佛教稱「法會」，在民間則因二教教義之混合，則或稱彼，或稱此，或二者聯稱，或簡稱打醮、拜懺。

齋與醮本皆是中國古禮，南北朝之際，道教勢盛，幾位名師如寇謙之、陸修靜等參酌古禮，又與佛教相互觀摩，而創造出一系列的齋醮科

儀，普行於民間⁶⁶；唐宋以來，再經教中人士推衍整理，而出現五花八門的齋醮名目，儀節漸趨定型，過程冗長而複雜⁶⁷。

至於佛教的法會則非外來的，而是十足中國產物。世傳梁武帝於天監四年（五〇五）設水陸道場，施齋食供養水陸有情，以救拔諸鬼，這是佛教法會的濫觴，後來又經歷代名僧增刪，遂與道教相似，出現了名目繁多的各種法會⁶⁸。

無論齋醮或法會都是傳統民間常見的祭典，即使在今日也是如此。

· 本書提及齋醮法會的各二處。

(一)是第十三回，秦可卿死了，停靈妥當，隨即請一百零八僧眾在大廳上誦《大悲懺》，另設一壇，請九十九位全真道士，打十九日「解冤洗業醮」。

· 案《大悲懺》即《大悲懺法》，為宋僧知禮（960—1028）所創，是佛教法會儀節名作，共有十科，宣稱依法修懺，不僅可消災得福，死後還可往生淨土⁶⁹。本書作者另於第十四回略說其過程：「那應付僧正開方破獄，參闍君，拘都鬼，延請地藏王開金橋，引幢幡」，又言「禪僧們行香、放焰口、拜水懺；又有十二眾青年尼僧，搭繡衣，鞞紅鞋，在靈前默誦接引諸咒」，兩行文字裡用了十幾個佛道教術語，還包括兩個不同的法會：焰口、水懺，這是與大悲懺不同的法會，足見作者略懂佛教儀節。

至於屬於道教的則有所謂「解冤洗業醮」，作者也另在第十四回補充說：「那道士們正伏章申表，朝三清、叩玉帝」，案向三清、玉帝諸天神宣讀章表只是醮儀之一節而已，此醮名遍查道書不著，應是作者杜撰。

· 總之，這二回裡的齋醮法會，名目雖多，但視為富貴人家葬儀之一即可，似可不必追究其細節。

、(二)是第二十八回，說元妃命人送來一百二十兩銀子，叫在清虛觀從初一到初三打三天「平安醮」，這與今日港台及閩南所流行者一樣^⑩；另在次回中，作者又用了不少文字描述賈府中人進觀打醮的排場，卻沒載及醮儀。又第一百二回，請法師至大觀園捉妖，法術不同，但排場則很像打醮。

(三)是第一百一回，散花寺的姑子為了要騙賈母等人「隨喜」一番，編出了王大人府裡前不久在寺裡「許願燒香，做四十九天的水陸道場，保佑家口安寧，亡者昇天，生者獲福」^⑪，結果鳳姐只相信他的神籤。案「水陸法會」是佛教眾多法會之一，是民間最常見的一種。

陸、結 論

探討完這系列的宗教行為後，於此可以做個結論：

(一)真實反映時代風尚：儘管作者運用特殊筆法，創造出離奇曲折的情節，但並不能自絕當代社會風尚，文中所涉及的宗教行為，扣除其靈異效應部份，則全是貨真價實，並非虛構，其中有些還可能涉及當時政壇所流行的巫術，如雍正皇帝於康熙末爭位所用的巫蠱術以及即位後所著迷的八字算命術；不僅如此，書中所描寫眾多宗教行為，與今日民間所流行者幾乎完全一樣，可證明《紅樓夢》寫實的情節不少。

(二)凸顯民間信仰力量的浩大：從眾多的宗教行為看，除少數幾項是佛道二教專屬之科儀，大半皆可畫歸傳統「民間信仰」的範疇，這些行為自然是作者自幼耳濡目染，長大後習以為常的，可視之為宗教信仰，亦可視之為迷信，更可視之為傳統農業社會生活之一部份，由此亦可看出在盛清時期，一個豪門成員的信仰內涵與販夫走卒是一樣的^⑫，正因如此，這些行為才能從古到今，生生不息，完完整整的流傳下來，沒有遺漏，甚至是從本書問世至今，數百年來未見有任何變化。

(三)包括各種信仰的交融混合：佛教道教在中土生根各千餘年，而民間信仰更是源遠流長，三者水乳交融，本書中處處可見，如寶玉身上的避邪物品，通靈寶玉代表傳統對玉的珍視，護身符來自道觀，寄名鎖來自佛寺；又如賈母禱天，既念佛，也拜斗香，又叫皇天菩薩，這都是「三教合一」的。此外，作者似也不太在意佛教道教之不同，如本書一開始即是一僧一道結伴而行，而賈瑞將死對跛腳道人叫「菩薩救我」，清虛觀的老神仙竟對賈母說「無量壽佛」，而妙玉是「手執塵尾念珠」，雖不符常情，卻代表作者對諸宗教的包容態度。

(四)偶而呈現讀書人的理性：本書作者自是典型的傳統讀書人，竟能描述如此眾多真實的宗教行為，可見不是他親身經歷或耳聞，就是十分著迷，不過，讀書人畢竟不同於愚夫愚婦，自有其理性的一面，如書中一再提擇日，但第一回，賈雨村留話與甄士隱說：「讀書人不在黃道黑道，總以事理為要。」^④又如第二十五回，眾人都在念佛，寶釵卻道：「我笑如來佛比人還忙，又要度化眾生，又要保佑人家病痛都叫他速好，又要管人家的婚姻，叫他成就。」^⑤又如第五十八回，寶玉偷看到藉官燒紙錢給死了的藥官，就交代祭知己「只在敬心，不在虛名，以後叫他不可再燒紙了」^⑥這在書中是特例，應視為「讀聖賢書」的結果。

不過，從這些宗教行為也衍生出一些疑惑：

甲、不談葬術：書中寫到葬禮的有秦可卿、賈敬、賈母、鳳姐等人，各種相關宗教行為皆有交待，獨不見葬術（即風水）一節，不知何故？案此術自東漢流行以來，至今未曾式微^⑦，作者應不致無法著墨才對。

乙、不載關公：宗教行為與宗教概念有著密切關係，書中眾多宗教行為涉及不少的神靈，卻無一語載及關聖帝君。案關公信仰的極盛期是從明萬曆末以來，歷有清一代，至今未曾稍衰，而清初盛世更有盛中更盛之概；但書中卻僅在第五十一回提及「關夫子」的墳墓有多處；而載

及抽籤，京師關帝廟不下五十處⁷⁷，靈應的關帝廟籤也多⁷⁸，但作者卻安排鳳姐到名不見經傳的散花寺抽籤，也實在令人不解；同樣的，扶乩術與關公信仰也結合在一起，但妙玉扶乩，請的是極為少見的拐仙，也非關公。

丙、有善書卻看不到民間秘密宗教：明中葉以來至清中期是中國史上民間秘密宗教最為蓬勃發展的一段，勢力遍及半個中國⁷⁹；而「善書」的大量出現與民間秘密宗教及扶乩術皆有關連，且高峰期就在明清之際，流通最廣的如《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》等，在書中皆曾出現過，如第十回，賈敬要賈珍刻印他作注的《陰騭文》，「並要急急刻出來，印一萬張」，大概是他曾許的願吧？又如第七十三回，載迎春常看《太上感應篇》。但書中卻沒有一絲民間秘密宗教的資料，也令筆者失望。

注 釋

- 1.《紅樓夢》乙書傳世版本極多，本文是依據「程甲本」（台北：三民書局標點本，1976）。文中多簡稱「本書」。
- 2.俱見本書第一回。
- 3.參閱潘重規，《紅學論集》，〈《紅樓夢》研究的方向〉一文，文中列有民初蔡元培、胡適論戰以來，新發現的十二種版本及曹雪芹遺著（台北：三民書局，1992），頁16~18及151。
- 4.見趙岡〈曹雪芹的兩個世界〉，收入許彥駘，《高陽說曹雪芹》一書中（台北：聯經圖書公司，1991），頁35~43。
- 5.見本書第一回。
- 6.呂大吉等，《宗教學通論》（台北：博遠出版公司，1993），頁92~107。
- 7.「儒宗神教」參閱董芳苑，〈台北市行天宮宗教現象之觀察〉，收入《認識台灣民間信仰》乙書中（台北：長青文化公司，1986），頁345~361。
- 8.參閱呂大吉等，前引書，第四章，頁341~403。但筆者將呂書的祈禱、宗教禮儀改成祝禱、祭祀。
- 9.參閱李亦園，《信仰與文化》，〈說占卜〉一文（台北：远流圖書公司，1985），頁69~97。
- 10.參閱馮佐哲、李富華，《中國民間宗教史》，第三章第四節〈占卜等宗教巫術的流行與發展〉（台北：文津出版社，1994）頁87~96。
- 11.見本書，頁900。
- 12.參閱大陸馮其庸、李希凡等主編，《紅樓夢大辭典》，「內象三爻」

- 條（北京：文化藝術出版社，1992），頁462。
- 13.參閱《四庫全書總目提要》，子部術數類二，〈六壬大全〉條（台北：台灣商務印書館，1971），第三冊，頁2553。
 - 14.六壬之占法與占具，參閱《紅樓夢大辭典》，「六壬」條，頁465。
 - 15.五星占法最早出現於漢代，一九七三年長沙馬王堆三號漢墓中出土了一部《五星占》，見謝貴安，《中華雜術》（台北：文津出版社，1995），頁733~734。
 - 16.參閱大陸胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，「星命術」、「九星術」、「五星」、「星禽」等條（北京：中國社會科學出版社，1995），頁733~734。
 - 17.趙翼，《陔餘叢考》，卷三十四，「干支」、「干支配五行」、「子平推命」等條（台北：華世出版社，1975）頁381~386。
 - 18.見本書，頁768。
 - 19.如高陽即疑元妃係影射平郡王福彭，詳見《高陽說曹雪芹》，頁105~130。
 - 20.見本書，頁848。
 - 21.參見高陽，前引書，頁131~144。
 - 22.參閱李亦園，前引書，同文。及趙翼，前引書，卷三十三「神前設籤」條，頁370。
 - 23.見本書，頁897。
 - 24.趙翼，前引書，卷三十四「測字」條，頁387。
 - 25.見本書，頁837。
 - 26.許地山，《扶箕迷信的研究》（台北：台灣商務印書館，1994），頁13。
 - 27.見本書，頁839。
-

28. 參見潘重規，前引書，〈從曹雪芹繼婦悼詩談曹雪芹的卒年〉，頁154~156。
29. 感染巫術及模仿巫術，參閱呂大吉等，前引書，頁358。
30. 見《資治通鑑》，漢武帝征和元年（台北：世界書局，1972），第二冊，頁725。
31. 同前書，征和二年，第二冊，頁728。
32. 歷代巫蠱術，可參閱《太平御覽》，卷七百三十五，方術部《巫》下。（台北：台灣商務印書館，1986），第六冊，頁3388~3392。
33. 見本書，頁198。
34. 見本書，頁710。
35. 見本書頁720。
36. 參閱《高陽說曹雪芹》，頁82及144。
37. 參閱《佛光大辭典》，「咒」條（台灣：佛光出版社，1988），第四冊，頁3113~3115。
38. 參閱《中華道教大辭典》，「咒」條，頁662。
39. 參閱金澤，《宗教禁忌研究》（北京：社會科學文獻出版社，1996），頁12~29。
40. 參閱《佛光大辭典》，「戒」及「齋戒」二條，第三冊，頁2896及第七冊，頁6547。
41. 參閱湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，第八、九兩章（台北：東大圖書公司，1988），頁252~261及273~286。
42. 散見本書頁451、98、551。
43. 見本書頁777。
44. 參閱劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》（台北：文津出版社，1994）。
45. 見《史記·淮陰侯列傳》（台北：明倫出版社，1972），第四冊，頁2611。

46. 同前書，第五冊，頁3222。
47. 見謝貴安，《中華雜術》，頁211。
48. 參見前書，頁219～220。
49. 《玉匣記》搜在《續道藏》裡，故推斷應成書於明中葉以後。
50. 參閱《佛光大辭典》，「放生」條，第四冊，頁3275。
51. 俱見《古今圖書集成·神異典》，「放生部」（台北：鼎文書局，1980），第五十冊，頁2158～2160。
52. 參閱任繼愈等主編，《宗教詞典》，「念佛」「善導」二條（台北：博遠出版公司，1991），上冊，頁495及下冊，頁900。
53. 參閱任繼愈等，《佛教史》，第九章〈明朝佛教〉（台北：曉園出版社，1995），頁523。
54. 散見本書頁323、932、781。
55. 參閱《中華道教大辭典》，「還願」條，頁1536。
56. 如連方瑀女士於本年七月三十日到鹿港天后宮燒香，即為了還八十五年三月總統大選的願，見《中央日報》，86.7.31第十三版。
57. 東嶽帝君是中國民間極重要的神靈，詳情可參閱拙作，《蒲松齡的宗教世界》，第三章第三節「東嶽帝君」條（台北：新化圖書公司，1997）頁116～118。
58. 參閱《中華道教大辭典》，「星君」、「五斗星君」、「拜斗」、「本命星」、「九星術」等條，頁1470、1477、1542、748、733。
另參閱陳永正，《中國星命辭典》，〈本命星〉條（台北：幼捷出版社，1994），頁79。
59. 星學中除了漢代的《五星占》、南北朝的「九星術」外，像紫微斗數、禽星、五星術等皆流行於唐宋以後，且明顯的受到印度占星學中「黃道十二宮」之影響。

60. 見本書頁528。
61. 參閱謝貴安，前引書，頁224~225。
62. 參閱《紅樓夢大辭典》，「本命星官」、「值年太歲」二條，頁445~446。
63. 參閱《中華道教大辭典》，「三尸」、「守庚申」二條，頁965及974。
64. 見本書頁666及932。
65. 參閱趙翼，《陔餘叢考》，卷三十，「紙錢」條，頁336。
66. 參閱同注①所引書。
67. 參閱《中華道教大辭典》，「齋」、「醮」等條，頁508~518。
68. 參閱《佛光大辭典》，「水陸會」條，第二冊，頁1488。
69. 參閱《紅樓夢大辭典》，「拜大悲懺」條，頁415。
70. 參閱《中華道教大辭典》，「平安醮」、「祈安清醮」二條，此二醮皆屬港、台、閩南地區民間常見者，但也均不見於正統道經中。頁519。
71. 見本書頁897。
72. 以《紅樓夢》與《聊齋誌異》內容相較，前者著重於世家大族，而後者之作者則係落魄書生，故書中情節應係反映基層民間實況，但實際上，二者所涉及的宗教行為則幾無差異，可參閱拙作《蒲松齡的宗教世界》，第四章〈聊齋誌異中的宗教行為〉。
73. 黃道、黑道是擇日術之術語，某月日相應善神稱「黃道」，惡神稱「黑道」，意即代表吉凶日。參閱謝貴安，前引書，頁224~225。
74. 見本書頁201。
75. 見本書頁504。
76. 葬術參閱趙翼，前引書，卷三十四，「葬術」條，頁386。

77. 參閱任繼愈等，《中國道教史》，第十六章，頁657。
78. 紀昀，《閱微草堂筆記》，卷六，即有一則載京師正陽門側關帝廟籤之靈應及信徒抽籤忙碌之況（台北：大中國圖書公司，1980，頁103），另紀氏也在書中多次提及關公各地顯靈事跡，證之以蒲松齡《聊齋誌異》、王士禛《池北偶談》，袁枚《子不語》等書，可知關公之聲望於明清之際，達於頂點，唯在《金瓶梅》及《紅樓夢》二書中卻看不出些許跡象。
79. 參閱喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》，代序〈明清時期的民間秘密宗教〉（台北：聯經出版公司，1994）。