

从神仙信仰看道教对工匠建房巫术的影响

李世武

提 要：道教作为一种具有明显咒术倾向的宗教，对我国工匠建房巫术产生了极其深远的影响。第一种情形是道教神仙直接或间接地对工匠建房巫术系统的形成产生增益作用；第二种情形是在道教的影响下，建房工匠祖师鲁班最终演变成道教散仙，并成为建房巫术仪式中祭祀的主神。从神仙信仰来看道教对工匠建房巫术的影响，可以清楚地看到道教的民间化和世俗化倾向，也可以验证巫术与道教之间“你中有我，我中有你”的关系。

李世武，云南大学中文系中国少数民族艺术专业 2010 级博士研究生。

主题词：神仙信仰 道教 工匠建房巫术

在科学理性尚未占主导地位，巫术思想四下风行蔓延的时空境遇中，建造工匠时常以技师兼巫师的双重身份跻身于社会职业群体之内。道教是我国的本土宗教，其最早的源头是人类社会所经历过的漫长的原始宗教时期。就我国的工匠而言，由于本土宗教道教的逐渐成熟，一些工匠巫术开始深受道教的影响。日本道教学家窪德忠在评析前人对道教的定义后精辟地指出：“道教是一种自然宗教，它以古代民间信仰为基础，以神仙说为中心，加之道家、易、阴阳、五行、讖纬、医学、占星等学说和对巫的信仰，借鉴佛教的组织形态，以长生不老之现实利益为主要目的，具有浓厚的咒术宗教倾向。”^①我国许多民族的工匠在建房时都要施行相应的巫术仪式，许多学者对此作过详细的调查，但尚未有人对道教神仙信仰与工匠建房巫术之间的关系作过系统、深入地分析。作为门类繁多、内容复杂的宗教形态，道教历经数千年的发展演变，其教义、法术可谓枝蔓丛生。然而，“不论道教的教义及道术多门庞杂，其教义的核心仍是神仙信仰”^②。一般说来，道教神仙是一些拥有法力、长生不死，居住于名山而不同于凡人的异类。神仙信仰起源于古人对长寿乃至永生的追求，而工匠建房巫术系统中的神仙信仰则主要源于信众相信在神灵的庇护下能使建造过程顺利实施、所建之房吉祥如意，无邪无秽。

—

道教神仙信仰对工匠建房巫术的影响可分为多种情形。第一种情形是道教神仙直接或间接地对工匠建房巫术系统的形成产生增益作用。湖州工匠建房时举行上梁仪式，所念求吉祷词《挂红绿布》说：“一敬天来二敬地，三敬东方三喜逢，四敬南方黄道日，五敬西方福禄

寿三星高照，六敬北方会八仙，各路神仙来保护，保护主家喜上紫金梁。”《拜祖师》说：“……登八步八仙过海，登九步九代荣华……八洞神仙都来到，龙飞凤舞鹤来朝。”^③在这个仪式中，道教神仙由各方汇集，护佑建房过程中最为重要的巫术仪式——上梁仪式，使得仪式大吉大利、吉祥如意。一则已由工匠建房巫术仪式中的请神祷辞变异为仪式歌谣的《上梁歌》对八仙进行了形象、生动地描述，结尾唱道：“说八仙来道八仙，八仙过海显手段。显手段来显手段，长寿仙翁过百年。”^④貌似娱乐性质的歌唱中，隐含着祈求神仙庇护、以求吉利的愿望。一些工匠建房巫术中所念咒语往往称“吾奉太上老君敕令”、“急急如老君律令”等，足见道教神仙信仰在工匠巫术仪式中的地位。

工匠建房巫术咒语、祷辞中，道教神仙往往以群体化的形式出现，被民众认为是提供庇护的力量来源。然而，在一些特殊的情况下，道教神仙平静地走入建造的过程，以神奇的法术解决工匠的困境。在一则题为《岳阳楼》的传说中，八仙之一的吕洞宾就曾变化为木匠，帮助工匠们成功建成岳阳楼。传说称，唐初民众倡修洞庭湖边的岳阳楼，但却屡建屡倒，不知何因。后来，来了一位道士打扮的木匠，用法术镇住了岳阳楼下的蝙蝠精。同时，将木屑变化成银鱼，解决了工匠们吃菜难的问题，最终使得岳阳楼修建成功。这位木匠却是吕洞宾变化的^⑤。传说中的法术其实是我国古代广泛流行的一种建筑厌镇巫术，而吕洞宾显踪助匠传说的生成恰恰验证了宗教产生的重要原因之一——人类在困境之中希望一个非凡的老大哥施以援手。吕洞宾所变化而成的是一名道士打扮的木匠，仙家和木匠之间在传说中就有了亲切的结合。

此外,有的道教神仙曾经是木工。《搜神记·赤将子举》记载:“赤将子举者,黄帝时人也。不食五谷而啗百草华。至尧时为木工。能随风雨上下。时时于市门中卖缴,亦谓之缴父。”^⑥在另一则情节生动的神仙传说中,道士侯道华之所以能登仙道,和他会木匠手艺密切相连。《云笈七签》记载,道士侯道华乐善好施,勤恳劳作且好子史,其他道士却视其为疯癫之辈。道华是一位会木匠手艺的道士,他在修缮道观时无意发现刘天师留下的金丹,服丹后成仙飞升^⑦。道教神仙和木匠之间的交叉关系,在受相关口传文学或典籍记载影响的文化圈内营造了木匠神仙化或神仙木匠化的氛围,丰富了工匠建房巫术系统内的神仙体系。

论及道教神仙信仰对工匠建房巫术所产生的影响,还有一位处于醒目地位的神仙不可忽略,即姜太公。《鲁班经》绘有“姜太公在此”的禳解神贴,神贴上有“天无忌、地无忌、阴阳无忌、不光禁忌”的语句,该禳解贴的使用方法是:“凡写姜太公贴者,不宜用白纸,要用黄纸,吉。但一应兴工破土,起造修理皆通用。”《鲁班经》整理者举例说:“……如今山西运城一带,如果正房有被山头、河水、坟丘、岗棱、屋脊等神射时,在其房脊上用几个青砖立一小楼,中间一砖上刻‘姜太公在此,诸神退位’九字,以辟凶煞。也有贴在院内、屋中,后刻在墙头等处者,随其凶煞所在之处而定。”^⑧很明显,在工匠建房巫术体系内,姜太公具有强大的除煞、驱邪的能力,所以受到民众的膜拜。

姜太公的神仙化经历了几千年的历程。种种证据表明,姜太公在历史上实有其人,是一位伟大的军事家和政治家。姜太公又名太公望,姓姜,吕氏,名尚字子牙,冀州为其故里。姜太公辅佐周文王和周武王覆灭商纣,建齐,实为我国名相、贤臣及军事帅才之祖。历朝历代的文化势力都在增加姜太公的神异色彩。比如在汉代,文人将署名姜太公的书籍归入道家类。《前汉书·志第十·艺文志》:“《太公》二百三十七篇,《谋》八十一篇,《言》七十一篇,《兵》八十五篇。”^⑨道教和道家之间有着深厚的渊源关系,姜太公被后世尊为道教神仙,应当说和汉代朝野上下对他的种种神秘化的塑造密切相连。到了刘向的《神仙传》,姜太公已经是一位长寿达两百余岁的神仙了^⑩。但是,姜太公演变为道教神仙并奠定工匠建房巫术产生影响的根基却是在元明清时期。

元明清时期,姜太公信仰发生了巨变。因为元明清时期,通俗文学空前活跃,姜太公在通俗文学的传播之下,逐渐染上了浓厚的道教色彩,其道教神仙的形象越来越被民众所接受。姜太公的道教神仙形象在很大程度上得力于《封神演义》这部神魔小说对他进行的文学化塑造。但是,断定明代是姜太公被接受为道教神仙的初始时期是不准确的,因为从先秦到清代,姜太公都是神

话人物,而且汉代也将署名太公所撰的兵书列入道家类,所以姜太公和道教之间的渊源故而有之,只不过在《封神演义》的影响下达到了空前的高峰。事实上,在《封神演义》成书之前,元代即有《全相武王伐纣王平话》在社会上流传,《封神演义》是在承袭《全相武王伐纣王平话》的基础上扩大改编的^⑪。《封神演义》描写了大量道教神仙斗法的情节,其中阐教中人助周伐纣,截教中人助纣平周。关于阐教和截教的来源,鲁迅曾作过推测:“助周者为阐教即道释,助殷者为截教。截教不知所谓……。”^⑫因为现实社会中的道教并无阐教和截教这两个教派,实属作家的虚构,因而许多学者对其影射现实的含义进行了探讨,甚至引发了争论。有学者对《封神演义》的内容进行了详细的分析,又结合现实社会中的相关证据,从而指出:“……《封》中的阐教和截教,就是分别指涉明代道教的全真道和正一道的,它站在阐教(全真道)的立场上,攻击占了上风的截教(正一道)。”^⑬此外,很多学者都认为,《封神演义》的作者是明代道士陆西星^⑭。

《封神演义》中的姜太公是阐教领袖元始天尊的弟子,因修仙不成而过着凡夫俗子的生活,后知遇于周文王,遂辅佐周文王讨伐商纣;文王逝世,他继续辅佐周武王,最终灭商而建齐。作为阐教中人,姜太公在同门仙人的帮助下和截教诸仙几经交锋,历经千难万苦,获胜之后又为一些战死者封神。至此,随着《封神演义》在社会上的广泛传播,姜太公为道教仙人的形象逐渐被民众所接受,姜太公也通过文学的途径实现了道教神仙形象的最终转变。这一转变的出现固然有其偶然的因素,但数千年关于姜太公神异故事的沉淀更是至为关键的传统渊源。

事实上,一些地方的民间文学在解释姜太公为何在工匠建房巫术中具有显要作用时,正是从姜太公封神之后开始演绎的。流传在陕西高陵县的传说解释说,陕西人盖房子时之所以在房顶上立一个写有“姜太公在此”的牌位,是因为姜子牙封神时阴差阳错,把本来是留给自己做的玉皇大帝不小心封给了一个叫张自然的人,结果姜子牙没有地方去,只好坐在房顶上了。人们据此立下牌位来镇压小神小鬼,以图吉利^⑮。另一则传说显然也是根据《封神演义》中的情节演绎出来的。传说称,姜子牙灭纣有功,被封为齐太公。他请了张木匠营造宫室,但是,妖妃妲己和纣王死后所化的冤魂却对子牙怀恨在心,两次前来捣乱。第一次是纣王变化的老乞丐作怪,使许多木料无法使用;第二次是妲己变化的妇人号哭着从木架下穿过,致使发生火灾,烧伤工匠,让工程被迫停止。后来,姜子牙在黄道吉日使用道符和咒语烧死了妖狐妲己和纣王的阴魂。为了免除劳顿之苦,姜子牙画下自己的身形来震慑妖孽。后来,画像失传,人们

在建造房屋，立木架梁时就在梁上横书：“太公在此，上梁大吉”，目的在于辟邪，并且常常还写下一幅对联：立柱喜奉黄道日，上梁正遇姜太公^⑥。此外，四川民间流传，姜子牙就是太极图，所以使用太极图来辟邪，所谓“姜太公在此，百无禁忌”。关于姜子牙错将玉皇大帝封给侄子张有仁的传说，则用来解释为什么民间春官说春，进门时不能越过中梁^⑦。清代民间用于镇宅的上海神马图上绘制的姜太公就是一个骑在神兽上的老道士的形象，两边书有“姜太公在此，百无禁忌”的句子，还有八卦图等道教法术符号^⑧。柳江县的土工在春墙时也祈祷姜太公的庇佑，他们在《春墙谣》中说：“师傅指点满地红，墙桶下墙大成功；千年万代平安了；保佑全靠姜太公。”^⑨湖州泥水匠吟唱的《上梁歌》中也出现了对姜太公的信仰：“抛梁抛到东，东面出了姜太公，百无禁忌样样好，今后发达就在家中。”^⑩传统文化因子层层积淀，最终使得一代名相被民间视为道教神仙加以膜拜，并在工匠建房巫术中用于驱邪求吉。

二

第二类情形是：在道教的影响下，建房工匠祖师鲁班最终演变成道教散仙。我国建房工匠奉鲁班为祖师，在相当长的历史时期内，鲁班经历了从巧匠到奇人、神人，再到神仙的演化过程。

鲁班在建房工匠巫术活动中往往是工匠信仰的主神。学术界一般认为，鲁班即春秋战国时代的鲁国巧匠公输子（亦名公输般、公输盘），任继愈先生也力主此说^⑪。先秦时期的古籍中，公输子是一位以发明各种器械而闻名于世的巧匠。从《礼记》、《墨子》、《吕氏春秋》等古籍的记载可知，鲁班最初的原型是一位发明各种攻战器械和劳动工具的巧匠。而在春秋战国至汉代的典籍、传说中，鲁班逐渐开始演变为奇人，神异色彩渐浓。墨子、公输子的事迹被后世的神怪集所记录。《淮南子·齐俗训》：“鲁般、墨子，以木为鸢而飞之，三日不集。”^⑫这则记载是在《墨子·鲁问》基础上的发挥。汉代大怀疑家王充记载的传说称，“鲁班巧，亡其母的传说”是儒家所增，为虚妄之言^⑬。

任昉辑录的鲁班传说首次显露出鲁班为神仙的端倪。神仙的重要特征之一在于不死，自由穿梭于时空之中。《述异记》中的鲁班从大禹时代到汉武帝时期都曾显露神通：

七里洲中有鲁班刻木兰为舟，舟至今在洲中，诗家云木兰舟出于此。天姥山南峰，昔鲁班刻木为鹤，一飞七百里，后放于北山西峰上。汉武帝使人往取之，遂飞上南峰。往往天将雨则翼翅动摇，若将奋飞。鲁班刻石为禹九洲图，今在洛城石室山。东北岩海畔有大石龟，俗云鲁班所作，夏则入海，

冬复止于山上。陆机诗云：“石龟尚怀海，我宁忘故乡。”^⑭

魏邨道元所采集到的传说中，鲁班可以和神对话，而且为神所惧。传说渭水之上的石柱桥上，“旧有忖留神像，此神尝与鲁班语，班令其人出，忖留曰：我貌犷丑，卿尚图物容，我不能出。班于是拱手与言曰：出头见我。忖留乃出首，班于是以脚画地。忖留觉之，便还没水，故置其象于水，唯背以上立水上。后董卓入关，遂焚此桥，魏武帝遂更修之。桥广三丈六尺，忖留之像，曹公乘马见之惊，又命下之”^⑮。

唐代是鲁班神格形成的关键时期。《酉阳杂俎·续集》卷4：“今人每睹栋宇巧丽，必强谓鲁般奇功也。至两都寺中，亦往往托为鲁般所造，其不稽古如此。”^⑯可见将构思精巧的建筑牵强、附会于鲁班所为已形成风气，广为播布。唐代典籍所见的鲁班，已经不仅仅是奇巧无比，而且已经会施行巫术。《朝野僉载》记载的传说称：

鲁般者，肃州燉煌人，莫详年代，巧侔造化。于凉州造浮图，作木鸢，每击楔三下，乘之以归。无何，其妻有妊，父母诘之，妻具说其故。父后伺得鸢，击楔十余下，遂至吴会。吴人以为妖，遂杀之。般又为木鸢乘之，遂获父尸。怨吴人杀其父，于肃州城南作一木仙人，举手指东南，吴地大旱三年。卜曰：般所为也！责物具千数谢之。般为断一手，其日吴中大雨。国初，土人尚祈祷其木仙。六国时，公输般亦为木鸢以窥宋城。^⑰

这则传说否认鲁班即是公输般，鲁班也成为了会施行法术的神仙。敦煌地区曾经盛行鬼道，却并非道教的原产地，道教传入之后，必然会带来法术和神仙信仰，鲁班的神仙化以及土人所祈祷的木仙，显然受到道教神仙思想的影响。至此，在传说史中，鲁班已经具备了神仙长生不死、法术高强的特征。在木匠伐木建房的过程中，鲁班起到了庇护木匠的作用。《湖海新闻夷坚续志·后集卷二·怪异门·鬼怪·鬼助伐木》载：

木匠李监，尝为人入山造木料架屋。一日午，见一人身长而貌丑，遍体雕质，突如其前。李方伐木，彼亦用斤，问其姓名，则自称曰：“花博士。”李心惊悸，以为山之精怪，旁顾无人，即呼所事之神数声。其人跃然而兴曰：“尔既疑我，难以为助。”长啸攀树而去。^⑱

文中所谓的木匠所事之神，应当就是鲁班。金朝典籍所载的鲁班曾在赵州桥显露神迹。《湖海新闻夷坚续志·后集卷二·神明门·神显·鲁般造石桥》载：

赵州城南有石桥一座，乃鲁般所造，极坚固，意谓古今无第二手矣。忽其州有神姓张，骑驴而过桥。张神笑曰：此桥石坚而柱壮，如我过，能无震乎？于是登桥，而桥摇动欲倾状。鲁般在下，以两

手托定，坚壮如故。至今桥上则有张神所乘驴之头尾及四足痕，桥下则有鲁般两手痕。此书老相传，他文未载，故及之。^②

骑驴张神，后世传为道教八仙之张果老。所以民间小戏《小放牛》的唱词说：“赵州桥什么人儿修？玉石栏杆什么人留？什么人骑驴桥上走？什么人推车压了一条沟？赵州桥呀鲁班爷修，玉石栏杆圣人留；张果老骑驴桥上走，柴荣推车扎了一条沟。”^③

明代以后的鲁班，已经成为建房工匠隆重祭祀的仙师。《鲁班经·鲁班仙师源流》极尽夸张、编造之能事，渲染了鲁班的出生神异和法术高超、技术精湛。他出生时，成群的白鹤聚在一起，居室里弥漫着奇异的香气，长期不散，一派神人降世的奇妙与美丽。鲁班到了七岁，仍然终日嬉戏玩耍，不思学习，令其父母忧虑不堪。他十五岁的时候，愤恨于各诸侯国相继称王的政治局面，于是像当时的纵横家一样游说各国，目的在于劝说各诸侯国服从周王朝的统治。鲁班游说失败后，在泰山之南的小和山归隐，十三年时间不曾露其行迹。一次偶然的机遇，他受老者指点，开始“注意雕镂刻画，欲令中华文物焕尔一新。”他发明规矩准绳，建室造物，授徒传艺。四十岁时，他再一次归隐历山，得到异人传授秘诀，成仙飞升。战国时，他被封为永成待诏义士，三年后，又加赠智慧法师。他在汉、唐、宋历代都“显踪助国”，并且都有封号。明代永乐年间建北京圣龙殿时，也是有赖于鲁班降临指示，才得以顺利完工。人们为此建立庙宇来祭祀他，庙宇门上的扁写着“鲁班门”，他被封为“待诏辅国太师北成侯”，“春秋二祭，礼用太牢”。传说称：“今之工人凡有祈祷，靡不随叩随应，忧悬象著明而万古仰照者。”^④出生神异、归隐历山、受人点化、得道成仙、享受祭祀、显灵助匠等内容，明显是在模拟道教神仙的成仙过程。伪托鲁班所作的《鲁班经》、《鲁班书》中的种种咒术，又绝大部分来源于道教。此后的建造工匠在巫术活动中的祭祀行为，即是相信仙师的显灵。

鲁班从巧匠到奇人、神人，再到神仙的演变过程有多方面的因素。鲁班原型公输子的巧艺是基础，民间传说将其神奇化之后，加上道教在民间的渗透，鲁班最终成了道教散仙。鲁班的仙化过程体现出道教的包容性和世俗化倾向。明清时期是我国道教神仙形象发生变化的重要时期。由于道教在向民众广泛渗透的过程中，需要对自身的宗教文化系统作出调整，以适应普通民众对于宗教信仰的需求。也就是说，道教开始从一种高高在上的神圣性的宗教开始越来越多地迎合世俗生活的要求，使得道教日益民间化，日益向民间道教或民间信仰演变。以道教神仙而论，在这总体背景之下，神的形象也就开始有了更多的人性化的内涵。当道教神仙开始走出神殿和庙堂，从神圣不可侵犯的神偶成为除拥有法力、长生

不死等超人之处外，却和凡人一样拥有七情六欲的形象。在此基础上，神仙的传说系统不再是三言两语的形态，而是变得情节更加丰富。从地域上到民众的各个阶层，其影响力也得到了强化^⑤。从逻辑上说，道教神仙大都是得道的凡人，因此无可避免地保留一些凡人的特性。《神仙传》、《列仙传》之类的书籍所要建构的就是一个关于凡人可以修仙得道的信仰支柱。在这样的道教信仰氛围内，作为工匠的鲁班被仙化也就是理所应当的了。另一方面，建造工匠行业也乐于接受这样的仙化过程，因为这一过程可以提高行业的社会威望。通过《鲁班经》、《鲁班书》两部工匠经典中的仙话记载、口头传说四处传播，导致了鲁班神仙说的大范围围布。道教、建筑工匠由此确定了双赢性质的文化方位，“对多少与道教有关诸神的信仰，就这样在行会的人们中逐渐蔓延开来，这意味着对诸神的信仰通过行会的途径逐步普及到一般百姓之中”^⑥。

鲁班神仙化的信仰在我国各民族中已经广为传播。如瑶族人在长达一千一百多行的叙事长诗《歌唱鲁班》中继承的即是鲁班神仙化的传统。长诗说：“鲁班原是天仙骨，第八星君化鲁班。”^⑦瑶族诗歌总集《盘王大歌》中的《鲁班造寺》也将鲁班作为神仙来歌颂：

鲁班仙师起寺庙，敝料凿眼声震天；雕花刻字慢得纷纷转，串枋排扇手不闲。鲁班仙师起寺庙，高艺巧匠来装修；七大金柱八大瓜，笔直高柱撑栋梁。鲁班仙师造寺庙，寺庙造得大又高，龙鳞屋背玻璃瓦，白粉高墙把龙描。鲁班仙师真灵巧，十三工匠功夫真，楼上楼下雕龙凤，壁上画花把春争。^⑧

值得一提的是，建房工匠中还有一位受到敬仰的行业祖师，即张（般）班。如白族民众中就流传有《张班去了鲁班来》的传说。但是，张班的影响力远远不如鲁班，并且张班应当是根据鲁班而虚化出的神仙。《坚瓠余集》卷之二“公输子”曰：

公输子名班，鲁之巧人。见《孟子》注。李君实先生云：公输子名鲁班，楚之巧人，与墨翟攻守相拒者。又古乐府《艳歌行》云：“谁能刻镂此，公输与鲁班。”是又两人矣。班今作般。匠作又祀张般，又金华皇初起，与弟初平师事赤松子，得道，自称鲁班，初平自称赤松子。则是诡袭古人名号，以愚俗人耳。^⑨

我国许多民族中都流传有关鲁班仙师显踪助匠的传说，并且在相当长的历史时期内，工匠建房过程中一直施行着祭祀鲁班的巫术仪式，鲁班已经成为建房工匠之祖，成为了巫术仪式中享受数千年祭祀的神仙。

像道教这样吸收了以往巫术知识，将其系统化进行改造，从而成为一种具有明显咒术倾向的宗教，对后世巫术的影响是巨大的。道教为了吸引更多的信众，逐渐

具有了强烈的民间化和世俗化倾向,产生了民间道教。从神仙信仰来看道教对工匠建房巫术的影响,可以清楚地看到道教的民间化和世俗化倾向,也可以验证巫术与道教之间“你中有我,我中有你”的关系。

(责任编辑:無邑)

- ①③ [日] 窪德忠著,萧坤华译:《道教史》,上海:上海译文出版社,1987年,第30、280页。
- ② 卿希泰:《道教文化新探》,成都:四川人民出版社,1988年,第19页。
- ③ 姜彬主编:《中国民间文化·民间口承文化研究》,上海:学林出版社,1993年,第343—344页。
- ④ 中国民间文学集成全国编辑委员会,中国歌谣集成宁夏编辑委员会:《中国歌谣集成·宁夏卷》,北京:中国 ISBN 中心,1996年,第426页。
- ⑤ 韦月侣等编著:《民间故事》,上海:广益书局刊行,1940年,第42—47页。
- ⑥ [晋] 干宝撰:《新辑〈搜神记〉》,李剑国辑校;[宋] 陶潜撰:《新辑〈搜神后记〉》,李剑国辑校,(上),北京:中华书局,2007年,第23页。
- ⑦ [宋] 张君房编,李永晟点校:《云笈七签》,第5册,北京:中华书局,2003年,第2485—2486页。
- ⑧⑩ [明] 午荣编,李峰整理:《新刊京版工师雕斫正式鲁班经匠家镜》,海口:海南出版社,2003年,第311、220页。
- ⑨ 安平秋,张传玺分史主编:《汉书》,上海:汉语大辞典出版社,2004年,第784页。
- ⑪ 邱鹤亭注译:《〈列仙传〉注译·〈神仙传〉注译》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第21—22页。
- ⑫ 赵景深:《〈武王伐纣王平话〉与〈封神演义〉》,《中国小说丛考》,济南:齐鲁书社,1980年,第103页。
- ⑬ 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第9卷,北京:人民文学出版社,1981年,第170—171页。
- ⑭ 胡文辉:《〈封神演义〉的阐教和截教考》,《学术研究》1990年第2期,第48页。
- ⑮ 朱越利:《〈封神演义〉与宗教》,《宗教学研究》2005年第3期,第89页。
- ⑯⑰ 中国民间文学集成全国编辑委员会,《中国民间故事集成·陕西卷》编辑委员会:《中国民间故事集成·陕西卷》,北京:中国 ISBN 中心,1996年,第415、413—414页。
- ⑱ 朱仕珍:《四川建房民俗探索》,上海民间文艺家协会、上海民俗学会编:《中国民间文化·民间仪俗文化研究》,上海:学林出版社,1993年,第

147页。

- ⑲ 殷伟:《中国民间俗神》,昆明:云南人民出版社,2003年,第68页。
- ⑳ 中国民间文学集成全国编辑委员会,《中国歌谣集成·广西卷》编辑委员会编纂:《中国歌谣集成·广西卷》,北京:中国社会科学出版社,1992年,第152—153页。
- ㉑ 宋根新:《奉贤地区的居住信仰与习俗调查》,上海民间文艺家协会编:《民间文化·民间文学研究》(第六集),上海:学科出版社,1992年,第246页。
- ㉒ 任继愈先生说:“在研究墨子里籍的同时,我发现墨子与鲁班是好朋友,而且还是地地道道的老乡,其故里都在滕州市……除了史书记载墨子与公输班的一些交往之外,从鲁班的身世、生活的时代背景和地理环境、滕州的古地名史志资料和考古文物、鲁班的发明创造与滕州古代的科技成果、民间传说,当地保留的一些遗迹,墨子与鲁班的关系等等综合分析论证可以得出结论,滕州为鲁班故里。”参见佚名:《“鲁班在滕州的传说”被确定为首批非物质文化遗产》,滕州信息港: <http://news.tengzhou.com.cn/2460.html>。
- ㉓ [汉] 刘安著,高诱注:《〈淮南子〉注》,上海:上海书店,1986年,第182页。
- ㉔ 北京大学历史系《论衡》注释小组:《〈论衡〉注释》,北京:中华书局,1979年,第466页。
- ㉕ [梁] 任昉:《述异记》卷下。文渊阁四库全书本。
- ㉖ [魏] 酈道元著,王国维校,袁英光、刘寅生整理标点:《〈水经注〉校》,上海:上海人民出版社,1984年,第607页。
- ㉗ [唐] 段成式撰,方南生点校:《酉阳杂俎》,北京:中华书局,1981年,第233—234页。
- ㉘ [唐] 张鷟:《朝野僉载》,北京:中华书局,1997年,第153页。
- ㉙⑳ [金] 无名氏撰,金心点校:《湖海新闻夷坚续志》,北京:中华书局,1986年,第238、218页。
- ㉚ 马书田:《中国民间诸神》,北京:团结出版社,1997年,第147页。
- ㉛ 荀波:《从古代小说看道教世俗化过程中神仙形象的演变》,《宗教学研究》2005年第4期,第24—28页。
- ㉜⑳ 祁连休:《论我国各民族的鲁班传说》,《民族文学研究》1984年第2期,第111—112、112页。
- ㉝ [清] 褚人获集撰,李梦生校点:《坚瓠集》,《清代笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2007年,第2069页。